الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة ـ 1 ـ

كلية اللغة والأدب العربي والفنون

قسم اللغة والأدب العربي

قضايا علم اللّغة النّصّي في التّراث اللّغوي العربي

ـ دراسة تأصيلية ـ

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في اللّغة

تخصّص: لسانيات عامّة

إعداد الطالب:

عبد العزيز حاجي

الأستاذ المشرف:

أ. د/ السعيد بن ابراهيم

لجنة المناقشة

الاسم واللّقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
أ. د/ الجودي مرداسي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة ـ 1 ـ	رئيسا
أ. د/ السعيد بن ابراهيم	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة ـ 1 ـ	مشرفا ومقرّرا
أ. د/ زهور شتوح	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة ـ 1 ـ	عضوا مناقشا
أ. د/ عمار ربيح	أستاذ التعليم العالي	جامعة بسكرة	عضوا مناقشا
د/ محمد عرباوي	أستاذ محاضر ـ أ ـ	جامعة المسيلة	عضوا مناقشا
د/ نعيمة روابح	أستاذ محاضر ـ أ ـ	جامعة الأمير عبد القادر ـ قسنطينة ـ	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1442 ـ 1443هـ/ 2021 ـ 2022م.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة ـ 1 ـ

كلية اللغة والأدب العربي والفنون

قسم اللغة والأدب العربي

قضايا علم اللّغة النّصّي في التّراث اللّغوي العربي

ـ دراسة تأصيلية ـ

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في اللّغة

تخصّص: لسانيات عامّة

إعداد الطالب:

عبد العزيز حاجي

الأستاذ المشرف:

أ. د/ السعيد بن ابراهيم

لجنة المناقشة

الاسم واللّقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
أ. د/ الجودي مرداسي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة ـ 1 ـ	رئيسا
أ. د/ السعيد بن ابراهيم	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة ـ 1 ـ	مشرفا ومقرّرا
أ. د/ زهور شتوح	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة ـ 1 ـ	عضوا مناقشا
أ. د/ عمار ربيح	أستاذ التعليم العالي	جامعة بسكرة	عضوا مناقشا
د/ محمد عرباوي	أستاذ محاضر ـ أ ـ	جامعة المسيلة	عضوا مناقشا
د/ نعيمة روابح	أستاذ محاضر ـ أ ـ	جامعة الأمير عبد القادر ـ قسنطينة ـ	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1442 ـ 1443هـ/ 2021 ـ 2022م.

بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــــــداء

إلى والديَّ الكريمين

﴿ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ﴾

(الإسراء: 24)

إلى إخوتي وأخواتي..

إلى زوجتي الفاضلة التي تفهّمت، فصبرت، وتحمّلت..

إلى قرّة عيني: معاذ محيي الدين، وفراس عبد الودود.

مقدّمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم سيِّدنا محمّد بن عبد الله خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه واستنّ بسنّته إلى يوم الدين، أمّا بعد:

عرفت البحوث اللّغوية ابتداءً من النصف الثاني من القرن العشرين زخما معرفيا هائلًا، وتناميا فكريا مذهلًا، فكان أن أدّى ذلك إلى ظهور حقول معرفية جديدة، تجاوزت فيها الدراسات اللسانية الاهتمام بالجملة بوصفها الوحدة اللّغوية الكبرى القابلة للوصف اللساني إلى ما هو أكبر وأوسع رؤية لِتشملَ الخطاب أو النّص؛ إيذانًا بنقلة نوعية من البحث في اتّجاه تبلوُر معالم نظرية لسانية جديدة جعلت من النص بؤرة اهتمامها، ونظرت إليه على أنّه شبكة من العلاقات النحوية والدلالية والتداولية تسهم جميعها في إنتاجه، وقد استحالت هذه النظرية اللسانية بعد أن تشكّلت ملامحها واستوت على سوقها علمًا مستقلًّا قائما بذاته؛ أُصطلح عليه تسميات عديدة، منها: علم اللّغة النصِّي، علم لغة النص، علم النص، لسانيات النص.

ولئن كان علم اللّغة النصِّي حلقة من حلقات التطوّر في مجال الدراسات اللسانية؛ فإنّ هذا العلم لم ينشأ من العدم، ولم يأتِ من فراغ، وإنّما هو نتاج تراكمات معرفية تمّت عبر عصور عديدة، إذ إنّ كثيرًا من مسائله وقضاياه لها جذور وامتدادات في الموروث اللّغوي الإنساني بشكل عام، وفي التراث العربي بوجه خاص. وإيمانًا منّا بأنّ الرّبط بين الحداثي والتراثي يعدّ منهجا قويما لتتبُّع مسار الفكر اللّغوي؛ فإنّنا آثرنا أن يكون موضوع الأطروحة في هذا المجال، وهو البحث عن امتدادات قضايا النصِّية في تراثنا اللّغوي العربي. وعلى الرّغم من وجود بعض الدراسات والأبحاث الجادّة ـ على قلّتها ـ التي حاولت أن تقارب بين تصوّرات المدوّنة التراثية ومعطيات اللسانيات النصّية، فقد ظلّت الحاجة ماسّة لدراسات أخرى تضيء جوانب أخرى من البحث، وتنفض مزيدًا من الغبار عمّا في تراثنا من كنوز وذخائر، وفي هذا الإطار يندرج موضوع بحثنا الموسوم: **قضايا علم اللّغة النصِّي في التّراث اللّغوي العربي ـ دراسة تأصيلية ـ**

ويأتي هذا البحث ليجعل من موضوع قضايا علم اللّغة النصِّي ميدانا تطبيقيا للمقاربة بين مستجدات البحث اللساني النصِّي الحديث وبين التراث اللّغوي العربي وفق رؤية تأصيلية، نحاول من خلالها بما توفّر لدينا من استطاعة أن نكشف عن أصالة تلك القضايا في تراثنا اللّغوي من دون أن ندَّعيَ السبق في هذا المجال. وعلى الرّغم من دعوة البعض إلى التريّث وعدم التسرّع في إقحام التراث اللّغوي في كل ما استجدّ من أفكار وتصوّرات ارتبطت بالدراسات اللغوية الحديثة؛ على اعتبار أنّ

المنطلقات الفكرية والأبعاد المعرفية لهذه المعارف المستحدثة تختلف عن الظروف والمعطيات التي نشأ في جوّها التراث اللّغوي العربي، فإنّني أخذت على عاتقي الخوض في هذا المعترك من دون تردُّد، وكلِّي قناعة ويقين أنّ تراثنا العربي زاخر وثري بعديد المفاهيم والتصورات التي اعتبرها كثيرٌ من الباحثين المحدثين من ابتداعات وابتكارات علماء لغة النص، ولتجسيد هذه الفكرة انطلقت من إشكال رئيس، وهو: ألا يمكن التأصيل لقضايا علم اللّغة النصّي من خلال ما ورد من مفاهيم وتصوّرات في بطون كتب التراث اللّغوي العربي أم إنّ تراثنا ليس بوسعه أن يستوعب ما استجدّ في الدراسات اللغوية الحديثة؟ ويتفرّع عن هذا السؤال المركزي عدة تساؤلات أجملها في الآتي:

ـ هل يمكن أن تتقاطع المفاهيم الواردة في التراث اللغوي العربي مع تصورات علم اللّغة النصّي؟ وإذا أمكن ذلك، فما هي جملة التقاطعات التي يتلاقى فيها التراث العربي مع لسانيات النص؟

ـ أليست معظم المفاهيم والتصورات الواردة في كتب التراث النحوي والبلاغي وكتب التفسير هي نفسها التي تعجّ بها الدراسات النصّية في الدرس اللغوي الحديث، وأنّ الفرق بين هذه وتلك لا يتعدّى في غالب الأحيان التعبير عنها بمصطلحات مغايرة؟

ـ هل صحيح أنّ الدرس النحوي التراثي ظلّ محصورًا في نطاق الجملة والجملتين ولم يتعدَّ ذلك إلى ما صار يعرف حديثًا بـ (نحو النص)؟ وإذا ما افترضنا صحّة ذلك، ألا يُعدُّ علم اللّغة الجمْلي تمهيدا ضروريا لعلم اللّغة النصّي؟

ـ ألا يمكن النظر إلى قضية النظم عند الجرجاني على أنّها نظرية في التماسك النصّي؟

ـ ألا يمكن اعتبار ما قدّمه حازم القرطاجني من أسس نظرية شاملة في كيفية تماسك فصول القصيدة على أنّه من صميم مباحث علم اللّغة النصّي؟

ـ ألا تُعد نظرة المفسّرين إلى القرآن الكريم في تعالق آياته، وارتباط بعضها ببعض حتّى تبدو كالكلمة الواحدة من صميم الدّراسة النصّية؟

ـ أليست مسألة الانسجام التي أخذت نصيب الأسد في البحوث اللّغوية الحديثة هي الأساس الذي اعتمده المفسّرون في تفسير التناسب بين آيات وسور الذّكر الحكيم؟

ـ ألا يُعَدُّ سياق الموقف، والقصدية، ومراعاة المتلقّي، والتناص أو التفاعل النصّي من القضايا والمسائل الضاربة بجذورها في أعماق التراث اللّغوي العربي؟

هذه بعض الأسئلة المعالم التي رمت الاسترشاد بها؛ في محاولة لإعادة قراءة بعض المفاهيم والتصورات الواردة في التراث اللّغوي العربي وفق منظور لساني نصّي، وذلك بهدف الكشف عن أصالة أهم قضايا لسانيات النص، وبيان امتداداتها المعرفية في تراثنا اللّغوي، ومن ثم الكشف عن أسبقية علمائنا القدماء في معالجة تلك القضايا التي اعتبرت بِدْعًا في علم اللّغة النصّي.

إنّ الرّغبة في إنجاز دراسة تستشرف مقاربة قضايا علم اللّغة النصّي وفق منظور تراثي هي التي حملتني على اختيار هذا الموضوع، ينضاف إلى ذلك ما أجده في نفسي من ميل إلى البحث في المدوّنة التراثية، ولعلّ ما حفّزني أكثر على الخوض في هذا الموضوع هو أنّ قضايا علم اللّغة النصّي وإن لقيت اهتماما بالغا من قبل الباحثين المحدثين إلاّ أنّها لم تحظَ بكبير عناية في إطار دراسات تبحث في امتداداتها المعرفية في عمق التراث اللّغوي العربي، فمعظم البحوث التي اطّلعت عليها تناولت مسائل علم اللّغة النصّي وفق منظور حداثي بوصفها من ابتكار علماء اللّغة المحدثين، أذكر من هذه البحوث: علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات لسعيد حسن بحيري، بلاغة الخطاب وعلم النّص لصلاح فضل، نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي لأحمد عفيفي، نسيج النص (بحث في ما يكون به الملفوظ نصًّا) للأزهر الزنّاد، علم لغة النص النظرية والتطبيق لعزّة شبل محمّد، الاتّساق والانسجام في القرآن لمفتاح بن عروس.

إنّ البحث في أي موضوع مهما كانت طبيعته يستوجب وضع خطّة واضحة المعالم؛ بما يسمح للباحث الإحاطة بمعطياته، والتحكّم في مباحثه، وحصر مادته العلمية، ولما نظرت في طبيعة الموضوع ارتأيت أن يكون مهيكلا في أربعة فصول تتصدّرها مقدّمة وتتلوها خاتمة.

مقدّمة البحث: تتناول الإشكال الذي ستعالجه الأطروحة، ودوافع اختيار موضوع البحث، والهدف المتوخّى منه، مع عرض موجز لخطّة البحث، وكذا الإشارة إلى بعض المصادر والمراجع التي تم اعتمادها كمظان أساسية في هذه الدراسة.

الفصل الأوّل: عبارة عن مدخل نظري خصّصته للكلام عن علم اللّغة النصّي من حيث النشأة والمفهوم والتشكّل، بدأته بالحديث عن الإرهاصات الأولى لنشأة هذا العلم، وكيف تم الانتقال من نحو الجملة إلى نحو النص، ثم عرضت لمفهومه وطبيعة اختصاصه وعلاقته بالعلوم الأخرى. ولما كان (النص) يمثّل محور الدراسة بالنسبة لعلم اللّغة النصّي؛ فقد خصّصت جزءا من الحديث عن مفهوم هذا المصطلح في معاجم اللغة، وفي اصطلاح اللسانيين المحدثين الذين راعوا في تعريفاتهم الجوانب

التركيبية والدلالية والتداولية. ثم تناولت بشيء من التفصيل معايير النصّية السّبعة التي ذكرها روبرت دي بوجراند R. De Beaugrande، وولفجانج دريسلر W. Dressler وهي: الاتّساق، الانسجام، القصد، القبول، سياق الموقف، الإعلامية والتناص، وهي المعايير التي تعدّ من أهم القضايا النصّية التي شكّلت موضوع الدراسة لعلم لغة النص.

الفصل الثّاني: خصّصته للحديث عن قضايا علم اللّغة النصّي في التراث النّحوي العربي، وانطلقت فيه من فرضية مفادها أنّ غاية النّحو العربي لم تكن الإعراب والصّحّة النّحوية والاهتمام بمبنى الكلام في إطار الجملة المفردة فحسب، وإنّما كان يهدف أيضًا إلى معالجة الكلام من حيث مبناه ومعناه في إطار رؤية مُوسَّعة تنظر إلى ما حوله من عناصر سياقية تساهم في إنجازه بالصّورة التي يكون عليها في الاستعمال التواصلي الفعلي، ووفق هذه الفرضية حاولت أن أقارب بعض القضايا والمسائل النّصّية التي عُدَّت بدعًا في علم اللّغة النّصّي مقاربة تراثية، وذلك في محاولة لإثبات أصالتها وتجذّرها في الدرس النحوي العربي القديم، وقد تركّز عملي في هذا الفصل على القضايا الآتية: مفهوم النص من مفهوم الجملة والكلام، التماسك البنيوي والدّلالي، الإحالة بمنظور النحاة، العلاقات بين الجمل في المدوّنة النحوية، مراعاة السياق، الاهتمام بقصدية المتكلِّم، ومراعاة المخاطب في إنتاج نصّ الكلام.

الفصل الثّالث: وعرضت فيه لقضايا علم اللّغة النصّي في التراث البلاغي العربي، حيث تناولت في المبحث الأوّل مفهوم النص من منظور بلاغي من خلال مفهومي البيان والنظم، ثمّ عرضت في المبحث الثاني لمسألة التماسك النصي عند البلاغيين، وكان تركيزي بشكل أساسي في هذه القضية على المقاربات النصّية التي قدّمها الجاحظ، وابن رشيق، وعبد القاهر الجرجاني، وحازم القرطاجني، ثم عرّجت على قضيتين بلاغيتيْن لهما علاقة وطيدة بمعياري الاتّساق والانسجام في علم اللّغة النصّي، هما: (التكرير، والفصل والوصل)، لِأنتقلَ بعد ذلك إلى معالجة قضية السياق بنوعيه المقالي والمقامي مركِّزًا على النوع الثاني الذي يقوم عليه تعريف البلاغة بأنّها (مراعاة مقتضى الحال)، والذي تُلخِّصه مقولة البلاغيين الشهيرة (لكلِّ مقام مقال)، ثم تناولت مسألة قصدية منشئ الخطاب، وحاولت أن أبيِّن كيف أنّ أهل النظر البلاغي كانوا يهتمون بمقاصد الشعراء والخطباء لإحراز المنفعة وتحقيق الفهم والإفهام، وكيف نظروا إلى علاقة القصد بالمقام وبتأليف الكلام، ثم انتقلت إلى الحديث عن مدى اهتمامهم بالمتلقي وكيفية تقبُّله الخطاب، وذلك من خلال مراعاتهم لأحوال المتلقين ثقافة وبيئة، وفي المبحث الأخير بسطت الكلام في قضية التفاعل النصي من منظور علماء البلاغة أين أفاضوا الحديث

عن تأثُّر الشعراء بعضهم ببعض، وعالجوا موضوعات: التضمين، والاقتباس، والاحتذاء، والسرقات الأدبية وغيرها، وسيكتشف القارئ أثناء عرضنا لهذه القضايا والمسائل أنّ علماء التراث البلاغي قد قاربوها مقاربات نصّية لا تختلف كثيرا عمّا هو متداول في الدراسات النصّية الحديثة.

الفصل الرّابع: وهو فصل خاص بقضايا علم اللّغة النصّي في كتب التفسير، وقد افتتحته بالحديث عن نظرة المفسّرين إلى النظم القرآني، إذ عدّوه بنية نصّية كاملة متكاملة، ومع أنّهم لم يُعرِّفوا النصّ فإنّ محاورتهم لآي القرآن وسوره أكسبتهم ممارسة فعلية للتحليل النصّي، ولعلّ أكبر تمظهر للممارسة النصّية عند علماء التفسير هو بحثهم في كيفية تماسك النص القرآني، وقد تناولت هذه القضية في ثلاث مباحث: التماسك النحوي، التماسك المعجمي، والتماسك الدلالي. تحدّثت في المبحث الأوّل عن معالجة المفسّرين للإحالة النصّية بالضمائر وأسماء الإشارة، وكان التركيز على الإحالة المتعدّدة المحال إليه، والإحالة الموسّعة، كما يجد القارئ في هذا المبحث حديثا عن العطف النصّي من خلال اهتمامهم بعطف الجمل وعطف القصص. أمّا المبحث الثاني المتعلّق بالتماسك المعجمي فقد عالجته من خلال حديث أهل التفسير عن دور التكرير في اتساق وانسجام الخطاب القرآني، أمّا المبحث الخاص بالتماسك الدلالي فقد ركّزت فيه على اهتمام المفسّرين بموضوعات الخطاب من حيث تنظيمها وترتيبها، وعنايتهم بالمناسبة بين الآيات والسور، وكذا اهتمامهم بالعلاقات الدلالية، واشتغلت بهذا الخصوص على علاقتي الإجمال والتفصيل والبيان والتفسير. ثم أتبعت قضية التماسك النصّي بالحديث عن مراعاة السياق في مدوّنة علماء التفسير، وكان اشتغالي في هذا الجانب على مراعاتهم لسياق النظم، ورعاية الموقف الذي يتلخّص في اعتمادهم على معرفة انتظام نظر العرب للأشياء، والمعرفة بأسباب النزول، ومعرفة المكي والمدني. ثم انتقلت إلى الحديث عن مسألة القصدية في كتب التفسير، وتناولت في هذا المبحث مقاصد القرآن الكريم عند أهل التفسير، وعلاقة القصد بعلم المناسبة، وعالجت في الأخير قضية التناص أو استدعاء النصوص، وتمحور الحديث في هذه المسألة حول تفسير القرآن بالقرآن، وأشكال التناص القرآني وأغراضه.

خاتمة البحث: وقد ضمّنتها أهم الاستنتاجات التي انتهت إليها هذه الأطروحة.

واعتمدت في هذه الدراسة في الغالب على المنهج الوصفي الذي يناسب تتبُّع واستقراء المدوّنة التراثية ومحاولة عرضها وفق رؤية تتلاءم مع مستجدّات الدرس النصّي الحديث، هذا ويستعين البحث بمناهج أخرى كلّما دعت الضرورة إلى ذلك.

ويظل هذا العمل كغيره من البحوث والدّراسات هدفا تقف في سبيله عوائق وصعوبات، ومن الصعوبات التي واجهتني أثناء إعداد هذه الدّراسة :

ـ قلّة المراجع التي حاولت أن تقارب التراث اللغوي العربي بمفرزات علم اللّغة النصّي.

ـ اتّساع مجال البحث وتشعّب قضاياه بين التراثي والحداثي، غير أنّ حصر مجال الأطروحة في بعض القضايا أزاح كثير من العقبات بما سمح لي التحكم إلى حدٍّ ما في فصول البحث ومباحثه.

وبحكم طبيعة الموضوع فقد تنوّعت مصادر البحث ومراجعه بين القديم والحديث، فاعتمدت في الفصل الأوّل على مراجع حديثة أسّست لوجود نظرية لسانية في التحليل النصّي منها: الاتّساق في الإنجليزية لمايكل هاليداي ورقية حسن، تحليل الخطاب لجيليان براون وجورج يول، النص والسياق لفان دايك. والنص والخطاب والإجراء لروبرت دي بوجراند. وفي الفصول التطبيقية اعتمدت على مصادر النحو الأساسية منها: الكتاب لسيبويه، الخصائص لابن جني، مغني اللّبيب لابن هشام، وشرح الكافية للرّضي الأستراباذي، وفي البلاغة اعتمدت كثيرا على البيان والتبيين للجاحظ، دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، مفتاح العلوم لأبي يعقوب السكاكي، ومنهاج البلغاء وسراج الأدباء لحازم القرطاجنّي، وفي مدوّنة التفسير كان الاعتماد بشكل أكبر على التفسير الكبير للرازي، الكشاف للزمخشري، ونظم الدرر في تناسب الآيات والسور للبقاعي، كما أفدت من تفسير أضواء البيان للشنقيطي في المبحث الخاص بالتناص القرآني.

أمّا بالنسبة للدّراسات السابقة لموضوع البحث فقد أفدت إفادات جمّة من كتب: لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب لمحمّد خطّابي، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية تأسيس نحو النص لمحمّد الشاوش، والبديع بين البلاغة العربية واللّسانيات النصّية لجميل عبد المجيد، كما استرشدت ببعض المقالات، أذكر منها: مفهوم النص في التراث اللّساني العربي لبشير إبرير، مجلّة جامعة دمشق، سوريا، المجلّد 23، العدد 1، 2007م، والنحو العربي بين نحو الجملة ونحو النص، مثُل من كتاب سيبويه ليوسف سليمان عليان، المجلّة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، الأردن، المجلّد 7، العدد 1، 1432هـ ـ 2011م.

وفي الأخير لا يسعني إلّا أن أتقدّم بخالص عبارات الشّكر والعرفان إلى أستاذي المشرف الأستاذ الدكتور السعيد بن ابراهيم الذي لم يبخل عليّ بنصائحه السّديدة وتوجيهاته القيّمة، كما أُجزِل له بالغ التقدير والاحترام على صبره وطول أناته، والحقّ إنّ أفضال أستاذي المشرف ليست بنات لحظة

الإشراف على هذه الأطروحة، فهي ترتدّ بعيدا مذ زمن الفتوّة وريعان الشباب، فقد كان أستاذي في مرحلة الليسانس بجامعة قسنطينة، وأستاذي في قسم الدراسات العليا بجامعة باتنة، ثمّ مشرفا على مذكرتي في الماجيستير، فجزاه الله عنّي خير الجزاء، وأكرمه عظيم المكرمة والمنزلة في الدنيا وفي الآخرة. ولا يفوتني في هذا المقام أن أتوجّه بجزيل الشكر ووافر التقدير إلى الأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة الموقّرة كل باسمه ومقامه على قبولهم مناقشة هذه الأطروحة وتقويمها وتقييمها، وسأكون ممتنًّا لهم كل الامتنان على ما سيقدِّمونه لي من تدقيقات علمية وملحوظات منهجية ولغوية.

في الختام لقد كلّفني هذا البحث وقتا وجهدا ومعاناة فإن كان فيه بعض الحسنات؛ فذلك فضل من الله وتوفيقه، وإن شابَهُ التقصير؛ فحسبي أنّي حاولت، وأخلصت الجهد. والله من وراء القصد.

الفصل الأوّل

علم اللّغة النّصّي، النشأة، المفهوم والتشكُّل.

تمهيد:

كانت الدراسات اللسانية قبل النصف الثاني من القرن العشرين تقف في معظم بحوثها عند حدود الجملة المفردة؛ بوصفها الوحدة اللغوية الكبرى القابلة للتحليل اللساني، فأسهبت في تعريفاتها، وأبرزت مختلف الضوابط التي تحكمها، وعلى أساس من ذلك قامت النظريات اللسانية والاتجاهات النحوية، وظلّ الأمر على تلك الحال حتّى أطلّ علينا اللساني الأمريكي زليغ هاريس Z. Harris ببحثه الشهير الموسوم: تحليل الخطاب Discourse analysis الذي نُشِر عام 1952م، وهو البحث الذي قدّم فيه منهجا لتحليل الخطاب المترابط؛ القائم على ركيزتين أساسيتين؛ وهما: تجاوز قصر الدراسة على العلاقات بين أجزاء الجملة الواحدة، وربط اللغة بسياق الموقف الاجتماعي، وفي هذا الصدد يقول: "يمكن أن نتناول تحليل الخطاب ابتداءً من مسألتين اثنتين مرتبطتين ببعضهما، أولاهما: تتعلّق بتوسيع مجال اللسانيات الوصفية Linguistique descriptive إلى ما هو خارج حدود الجملة الواحدة، والثانية: تتعلّق بالعلاقات بين الثقافة واللّغة، أي بين السلوك غير اللغوي والسلوك اللغوي (le comportement non-verbal et le comportement verbal). وتُطرَح المسألة الأولى لأنّ اللسانيات الوصفية تقف في العموم عند حدود الجملة، وهذا ليس نتيجة لقرار مسبق، لأن التقنيات اللسانية بُلْوِرت بشكل يسمح بدراسة أيِّ قول مهما كان طوله... أمّا المسألة الأخرى المرتبطة بالعلاقات بين السلوك أو (السياق الاجتماعي) واللغة فقد اعتُبِرت دائما مسألة خارج اللسانيات extralinguistique، لأنّ اللسانيات الوصفية لا تهتم بمعاني المورفيمات؛ على الرّغم من أنّه يمكننا محاولة التغلّب على هذه الصعوبة من خلال التحدّث ليس عن المعنى، ولكن عن السياق الاجتماعي (situation sociale) الذي يتم فيه إنتاج القول، غير أنّ اللسانيات الوصفية غير مسلّحة لتأخذ في الاعتبار السياق الاجتماعي"[1].

وسرعان ما أدرك علماء اللغة أهمية الأفكار التي أثارها هاريس، فَعُدّ مقالُه نقطة تحوّل في تاريخ الدراسات اللغوية، وإيذانا بميلاد عصر جديد في حقل البحث اللساني من منطلق دعوته إلى ضرورة الخروج من التحليل على مستوى الجملة؛ وتجاوزها إلى التحليل على مستوى أكبر وأوسع رؤية لِيشملَ الخطاب أو النّص أو القول المتتابع. ومسألة التتابع تعتبر من أهم المسائل عند هاريس لأنها تؤسِّس لما يعرف في تاريخ اللسانيات الأمريكية بالتحليل التوزيعي، والتوزيع عنده نوعان: توزيع للوحدات

[1] -Zellig. Harris, Analyse du discours, Tr Françoise Dubois-Charlier, In: Langages, 4e année, n°13, 1969, pp 9 -10.

اللغوية داخل الجملة، وتوزيع للجمل داخل النص. وبهذا العمل يكون زليغ هاريس من اللسانيين الأوائل الذين حاولوا توسيع حدود الوصف اللساني إلى ما هو خارج الجملة من خلال توزيع العناصر اللغوية في النصوص بهدف اكتشاف بنية الخطاب، مستخدما في ذلك إجراءات اللسانيات البنَوية، ما دفع ببعض الباحثين إلى التأكيد أنّ علم اللغة النصّي وُلِد من رحم اللسانيات الوصفية القائمة على نحو الجملة. ومنذ ذلك الحين أصبح النص أو الخطاب موضوعًا للتحليل اللساني، ولم يعد ثمّة ما يدعو إلى القول بضرورة اعتبار الجملة هي أكبر وحدة لغوية قابلة للدراسة.

ويرى علماء النص أنّ مطلع السبعينيات من القرن الماضي كان بشيرا بمرحلة جديدة من البحث في اتجاه تشكُّل معالم نظرية النص(*)، حيث اتّسمت هذه المرحلة في بادئ الأمر بإنتاج مؤلّفات غلب على مضامينها الطابع النقدي لأسس النحو التوليدي والدراسات اللسانية المؤسّسة على نحو الجملة على غرار بحث: بعض ملامح نحو النص Some Aspects of Text Grammars لمؤلِّفه تون فان دايك Teun Van Dijk. ثم توالت المحاولات والجهود التي تصبّ في اتجاه تبلوُر هذا الوافد الجديد. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ الدراسة الرائدة في هذا المجال هي تلك التي قدّمها مايكل هاليداي M. Halliday ورقية حسن R. Hassan عام 1976م في كتابهما: الاتِّساق في الإنجليزية Cohesion in English، حيث عالج فيه الباحثان بعض المفاهيم ذات الصلة بهذا العلم الجديد مثل: النص، النصّية، الاتساق وآلياته من قبيل الإحالة والاستبدال والحذف والوصل وغيرها من المفاهيم، ويلاحظ على هذا العمل تركيز صاحبيه على الجوانب اللغوية في سطح النص أكثر من أي شيء آخر؛ فانحصرت دراستهما في إطار الاتِّساق وأدواته، ثم قدّم فان دايك في عام 1977م رؤية جديدة للترابط النصّي من خلال استشراف الأبعاد الدلالية والتداولية في كتابه النص والسياق Text and context. وفي عام 1980م نُشِر كتاب النص والخطاب والإجراء Text, Discourse and

*- قسّم دي بوجراند المسار التاريخي لعلم اللغة النصّي إلى ثلاث مراحل، المرحلة الأولى: استمرّت حتى آخر الستينات وهذه المرحلة فيها إشارات تلمح إلى أنه ينبغي أن يكون النص هو موضوع البحث اللغوي (انجاردن 1931م، هيلمسليف 1943م، هاريس 1952م، هارتمان 1964م، فاينريش 1966م). المرحلة الثانية : تتّسم بالتقاء آراء طائفة من اللسانيين حول فكرة لسانيات ما وراء الجملة، منهم على سبيل المثال: (بايك 1967م، رونالد هارفغ 1968، رقية حسن 1968م، إيزنبرغ 1971م). المرحلة الثالثة : ابتداءً من 1972 وهي المرحلة التي شهدت بداية تشكّل علم لغة النص، وقد اتّسمت بتأليف الكتب في هذا الميدان بعد أن كانت البحوث في شكل مقالات. يُنظَر: روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، تر تمّام حسّان، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط 2، 1428هـ ـ 2007م، ص65، 66، 67.

process لِروبرت دي بوجراند Robert De Beaugrande، وهو الكتاب الذي عرض فيه المعايير السّبعة التي تحقّق للنص نصّيته، وهذه المعايير هي: (الاتِّساق، الانسجام، الموقفية، القصدية، المقبولية، الإعلامية، والتناص)، وهي المعايير ذاتها التي أعاد عرضها في السنة الموالية في كتاب مدخل إلى علم لغة النص Introduction to Text linguistics الذي اشترك في تأليفه مع اللساني النمساوي ولفجانج دريسلر Wolfgang Dressler، وفي عام 1983م صدر كتاب تحليل الخطاب Discourse analysis لجيليان براون Gillian Brown وجورج يول George Yule وما يميِّز عمل هذين الباحثَينِ إفادتهما الجمّة من جهود علماء اللغة السابقين، إذ يلاحظ القارئ للكتاب كثرة الاقتباسات التي تشير إلى اطِّلاع المؤلِّفَيْن على ما كتب من أبحاث في ميدان لسانيات النص.

تلك هي أشهر المؤلّفات الأولى التي أسّست لوجود نظرية لسانية جديدة جعلت من النص بؤرة اهتمامها، ونظرت إليه على أنّه شبكة من العلاقات النحوية والدلالية والتداولية تسهم جميعها في إنتاجه. ولعلّه من المفيد في هذا المقام أن نشير إلى أهم مبرِّرَيْن دفعا علماء لغة النص إلى تجاوز نحو الجملة إلى نحو النص في التحليل اللساني، وهذين المبرِّرَيْن هما:

1 ـ يزعم أصحاب هذا الوافد الجديد أنّ نحو الجملة يقتصر في بحوثه على دراسة الجانب الشكلي للأبنية اللغوية، ولم يُعنَ بالجانب الدلالي عناية لازمة، ولربما الذي أثار حفيظة العلماء أكثر اتجاه نحو الجملة هو مغالاة اللسانيات الوصفية الأمريكية في تركيزها على الأبنية اللغوية مع إهمال كلّي لدراسة الدلالة، وفي هذا الصدد يقول الباحث سعد مصلوح: "إنّ الفهم الحق للظاهرة اللسانية يوجب دراسة اللغة دراسة نصية، وليس اجتزاء الجمل والبحث عن نماذجها، وتهميش دراسة المعنى؛ كما ظهر في اللسانيات البلومفيلدية أوّل أمرها، ومن ثَمّ كان التمرّد على نحو الجملة والاتجاه إلى نحو النص أمرًا متوقّعًا، واتجاهًا أكثر اتّساقًا مع الطبيعة العلمية للدرس اللساني الحديث"[1]. وتأتي أهمية الجانب الدلالي في الدرس النصّي من كون الجملة عندما تتموقع داخل النص تصير ذات دلالة جزئية، ولا يمكن أن تتحدّد الدلالة الحقيقية لكل جملة داخل الخطاب إلّا بمراعاة الدلالات السابقة واللاحقة للتتابع الجمْلي.

2 ـ يرى علماء النص أنّ علم اللغة الجمْلي يقتصر على دراسة الجملة مستقلة عن السياق الاجتماعي

[1] – سعد مصلوح، العربية من نحو الجملة إلى نحو النص، ضمن الكتاب التذكاري (دراسات مهداة إلى ذكرى عبد السلام هارون معلِّما ومؤلِّفا ومحقِّقا)، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، جامعة الكويت، الكويت 1990م، ص 413.

الذي وردت فيه، ولا يخفى على أحد ما للسياق من أهمية بالغة في الكشف عن المعنى ووضوح الدلالة، فكان ذلك مَدعاةً لِتجاوز نحو الجملة الشكلي إلى نحو النص الذي ينبغي أن يأخذ في الحسبان الجوانب غير اللغوية المحيطة بإنتاج الخطاب.

ولكن هذه النّداءات التي تدعو إلى الانتقال من نحو الجملة إلى نحو النص لا تعني بأي وجه من الوجوه رفض مقولات نحو الجملة أو التخلّي عنها أو التقليل من شأنها، فكلّ ما في الأمر بالنسبة لعلماء النص أنّ الحاجة أضحت ماسّة إلى وضع مقولات جديدة تضم عناصر لغوية وغير لغوية لم تجد مكانًا لها في نحو الجملة.

مفهوم علم اللّغة النصّي: تكاد تتفق التعريفات على أنّ علم اللغة النصّي هو فرع جديد من فروع علم اللغة، وظيفته الأساسية الدراسة اللغوية لبنية النصوص. وقد ترسّخ هذا المفهوم لهذا العلم الحديث في أواخر الستينيات وبداية السبعينيات من القرن الماضي، يُطلق عليه بالفرنسية مصطلح Linguistique du texte وبالإنجليزية Text linguistics، وقد اتّخذ هذا المصطلح عند الباحثين العرب عدة تسميات منها: علم اللّغة النصّي، لسانيات النص، علم لغة النص، علم النص، نحو النص، نظرية النص، وغيرها. ومهما اختلفت التسميات وتعدّدت المصطلحات لهذا العلم؛ فإنّ ذلك لا يقف عائقا في طريق هذا الوافد الجديد الذي جاء ليخرج الدراسة اللسانية من محورية الجملة إلى ميدان نحو النص الرحيب.

ومن التعريفات التي قُدِّمت لهذا العلم نذكر: جاء في معجم اللسانيات التطبيقية لمؤلِّفه جاك ريشاردز Jack Richards وآخرين أنّ علم اللغة النصّي: "فرع من فروع اللسانيات يدرس النصوص المنطوقة والمكتوبة... وهذه الدراسة تبرز الطريقة التي تنتظم بها أجزاء النص، وكيف ترتبط فيما بينها لتخبر عن الكل المفيد"[1]. ويعرّفه دافيد كريستال David Crystale في موسوعته اللغوية بأنّه: "الدراسة اللسانية لبنية النصوص"[2]. ومن الباحثين العرب الذين حاولوا تقديم تعريف شامل لعلم اللّغة النصّي صبحي إبراهيم الفقي، حيث يقول: "علم اللّغة النصّي هو ذلك الفرع من فروع علم اللغة الذي يهتم بدراسة النص، باعتباره الوحدة اللغوية الكبرى، وذلك بدراسة جوانب عديدة أهمّها: الترابط أو التماسك ووسائله وأنواعه، والإحالة أو المرجعية وأنواعها، والسياق النصّي ودور المشاركين

[1] - Jack Richards , John Platt and Heidi Weper, Longman dictionary of applied linguistics, Longman, London, 1985, p 292.
[2] - David Crystale, The Cambridge encyclopedia of language, Cambridge university press, New – York, 1987, p 116.

في النص (المرسل والمستقبل)، وهذه الدراسة تتضمن النص المنطوق والمكتوب"[1]. ومن الواضح أنّ هذا المفهوم يأخذ بالاعتبار المعايير النصّية التي قدّمها دي بوجراند De Beaugrande ودريسلر Dressler، كما يظهر أنّ الباحث لم يميِّز بين النّص المكتوب والنّص المنطوق، فجعل دراستهما منوطة بعلم اللغة النصّي وحدَه دون سواه، وهو بذلك يخالف اللسانيين الذين ميّزوا بين النصّين (المكتوب والمنطوق)، حيث جعلوا حقلَ دراسة النص المكتوب لسانيات النص، وألحقوا دراسة النص المنطوق بلسانيات الخطاب[2].

وعلم اللّغة النصّي ـ كما يذهب إلى ذلك كثير من الباحثين ـ يضم العديد من الإجراءات المنهجية، فهناك إجراءات اللسانيات البنَوية المتعلِّقة بمستويات التحليل اللغوي، وهناك أيضا إجراءات نظرية السياق، وتحليل الخطاب، ونظريات القراءة والتلقي، بالإضافة إلى إجراءات النظرية الإعلامية من منطلق أنّ النص فاعل في المجتمع ومؤثِّر إيجابي في الجمهور، بمعنى آخر إنّ لسانيات النص علم غني متداخل الاختصاصات يشكِّل محور ارتكاز عدة علوم. ومن اللِّسانيين البارزين الذين أكّدوا فكرة تداخل لسانيات النص مع علوم أخرى الباحث الهولندي تون فان دايك T. Van Dijk في كتابه (علم النص مدخل متداخل الاختصاصات)، ومن جملة ما ذهب إليه في هذا الإطار قوله: "يستهدف علم النص ما هو أكثر شمولية؛ فهو يتعلق من جهة بكل أشكال النص الممكنة، وبالسياقات المختلفة المرتبطة بها، ويُعنى من جهة أخرى بمناهج نظرية ووصفية وتطبيقية"[3]. ويضيف في السياق ذاته قائلا: "كذلك ينظر إلى ظهور علم النص مرتبطا أيضا بظواهر ومشكلات تعالج في علوم ومناح أخرى للبحث، وبخاصة في علم اللغة العام... وفي علم الأدب، وعلم الأسلوب، وأخيرا

---

[1] – صبحي إبراهيم الفقي ، علم اللّغة النصّي بين النظرية والتطبيق ـ دراسة تطبيقية على السوّر المكّية ـ دار قباء ، القاهرة ، مصر، ط 1 ، 1431هـ ـ 2000م، ج 1، ص 36.

[2] – للتمييز بين لسانيات النص ولسانيات الخطاب يُنظر على سبيل المثال:

– سعيد يقطين ، من النص إلى النص المترابط، مدخل إلى جماليات الإبداع التفاعلي، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب، ط 1 ، 2005م، ص 116 وما بعدها.

– عبد القادر شرشار ، تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق، سورية 2006م، ص 15.

– ليندة قياس ، لسانيات النص النظرية والتطبيق، مقامات الهمذاني أنموذجًا، مكتبة الآداب، القاهرة ، مصر، ط 1 ، 2009م، ص 34 وما بعدها.

[3] – تون فان دايك ، علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، تر سعيد حسن بحيري ، دار القاهرة للكتاب، القاهرة، مصر، ط 1، 1421 هـ ـ 2001م، ص 14.

في علم النفس وعلوم الاجتماع مثلما يكون الشأن في علم الاتصال الجماهيري"[1]. ويُفهم من هذا أنّ علم اللغة النصّي لا يتوقف عند تحليل الوحدات المعجمية للنص في مستوياتها اللغوية صوتًا وصرفًا وتركيبًا ودلالةً فحسب، بل ينفذ إلى ما وراء النص من خلال العناية بالجوانب المعرفية والنفسية والاجتماعية والعقلية المصاحبة لإنتاجه، لأنّ النص في نهاية المطاف ما هو إلّا حصيلة لتفاعل مجموعة من العوامل بعضها لغوي؛ وبعضها الآخر مرتبط بعلوم غير لغوية، ومن هنا فليس بمقدور علم اللّغة النصّي الانفصال عن عدة علوم أخرى انفصالا كاملا، لأنه يرتكز أساسا على خصيصة التداخل، ولاشكّ في أنّ هذا التداخل في الاختصاصات هو الذي جعل من هذا الوافد الجديد علما مهما في تحليل الخطاب اللّغوي، بيدَ أنّ ذلك التداخل قد ساهم في خلق صعوبات جمّة واجهت هذا العلم حول إيجاد تصوُّر نظري موحّد، ما جعل فان دايك يشير بكل وضوح إلى أنّ المهمّة الأساسية لعلم النص هي "أن يصف الجوانب المختلفة لأشكال الاستعمال اللغوي، وأشكال الاتصال ويوضحها، كما تحلّل في العلوم المختلفة، في ترابطها الداخلي والخارجي"[2].

ويبدو أنّ قضية استكشاف العلاقات الداخلية والخارجية للأبنية النصية بمستوياتها المختلفة المفضية إلى اتِّساق النصوص وانسجامها، والكشف عن أغراضها التداولية هي التي شغلت بال علماء لسانيات النص في دراساتهم، وأخذت قسطًا وافرًا من اهتماماتهم، فعدُّوها أهم وظيفة يسعى الدرس اللساني النصّي إلى فكّ شفرتها، وهذا ما استقرّ عليه الباحث اللساني حسن بحيري، حيث رأى أنّ مهمة اللسانيات النصّية تتجلّى في عنايتها "بالظواهر التي تتجاوز إطار الجملة المفردة، والتي لا يمكن تفسيرها تفسيرا كاملا ودقيقا إلاّ من خلال ما سُمِّيَ بالوحدة الكلّية للنص، ومن هذه الظواهر ظاهرة (الترابط النصّي) التي تعتمد على تصور يجمع بين عناصر نحوية تقليدية، وعناصر أخرى تستقي من علوم متداخلة مع النحو في الأصل"[3]. ما يعني أنّ علم اللّغة النصّي لا يدرس الأبنية اللغوية للنصوص فحسب، بل يدرس أيضا سُبُل التوظيف التواصلي لتلك النصوص، وذلك بمراعاة القوانين والقواعد التي تحكم بنية الخطاب من خلال الجمع بين أبعاد الظّاهرة اللّغوية الثلاثة: التركيبي والدّلالي

[1] – المرجع السابق ، ص 14، 15.

[2] – المرجع السابق ، ص 11.

[3] – سعيد حسن بحيري ، علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات ، الشركة المصرية العالمية ، لونجمان، القاهرة، مصر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط 1، 1997م، ص 122.

والتّداولي، وبهذا كان علم اللغة النصّي حلقة من حلقات التطوّر الذي عرفه الدّرس اللّغوي الحديث، إذ حقّق نقلة نوعية في دراسة اللّغة من خلال التعامل مع الظّاهرة اللّغوية في إطار أكثر شمولية.

وعلم اللّغة النصّي كغيره من العلوم الأخرى أفرز جملة من المصطلحات شكّلت محور الدراسة بالنسبة له، ويُعدّ مصطلح (النّص) واحدًا من أبرز المصطلحات التي أسّس عليها علماء اللغة النصّيون بحوثَهم ودراساتِهم، فما المقصود بالنص في تضاعيف معاجم اللغة؟ وما مفهومه في ضوء الدراسات اللسانية الحديثة؟

النص في معاجم اللّغة: إذا عدنا إلى المعاجم العربية، وبحثنا في مادة "ن ص ص" وجدنا معناها لا يكاد يخرج عن الدلالات الآتية: الرّفع والإظهار، ضمّ الشّيء إلى الشّيء، بلوغ الشّيء أقصاه ومنتهاه، التوقيف والتعيين على شيء ما، تحريك الشّيء. فقد ورد في لسان العرب في مادة (ن ص ص): "النّصُّ: رفعُك الشيءَ. نصَّ الحديثَ ينصّه نصًّا: رفعه. وكلُّ ما أُظهِر فقد نُصَّ... ونصّت الظَّبيةُ جيدَها: رفعته. ووُضِع على المِنصّة أي على غاية الفضيحة والشهرة والظهور. والمنصّة: ما تظهر عليه العروس لِتُرى... ونصَّ المتاعَ نصّاً: جعل بعضَه على بعض. ونصَّ الدّابة ينصُّها نصًّا: رفعها في السّير، وكذلك النّاقة... وأصل النصِّ أقصى الشّيء وغايته... والنصُّ التوقيف، والنصُّ التعيين على شيء ما... ونصُّ كل شيء منتهاه... ونصَّ الشيءَ حرَّكه..."[1]. وفي القاموس المحيط: "نصَّ الحديثَ إليه رفعه. وناقته استخرج أقصى ما عندها من السّير. والشّيءَ حرَّكه.. والمتاعَ جعل بعضَه فوق بعض.. والشّيءَ أظهره.. والنصُّ الإسناد إلى الرّئيس الأكبر، والتوقيف، والتعيين على شيءٍ ما..."[2]. وقد أضاف المعجم الوسيط إلى المعاني السالفة الذكر للنص معنى شائعا بين متكلِّمي اللغة العربية في العصر الحديث، إذ ورد فيه: "النص: صيغة الكلام الأصلية التي وردت من المؤلف"[3] ونصَّ مؤلِّفو المعجم على أنّه معنى مولَّد.

أمّا في المعاجم الغربية فإننا نجد كلمة (texte) مأخوذة من الأصل اللاتيني (textus) التي تعني النسيج (texture))، وتطلق كلمة (texte) على الكتاب المقدّس أو كتاب القدّاس، كما تعني ترابط

[1] – ابن منظور، لسان العرب ، تح عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، مصر (د.ط.ت)، مادة (ن ص ص)، مج 6، ص 4441 ـ 4442.

[2] – الفيروز ابادي، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1398هـ ـ 1978م، ج 2، ص 317.

[3] – مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، جمهورية مصر العربية، ط 4، 1425هـ ـ 2004م، ص 926.

حكاية أو نص[1]. والذي نلحظه في المعنى اللغوي لمادة (texte) هو دلالتها الواضحة على معنى الترابط والتماسك والتلاحم، وذلك من خلال المعنى الذي يحيل إليه لفظ (النسيج)، ولهذا وجدنا الدكتور عبد الملك مرتاض يُؤْثِر أن يكون المقابل العربي لـ (texte) هو (النّسْج) لما تنطوي عليه دلالة هذه الكلمة من معنى الترابط، ولعدم توافر هذا المعنى في مادة (ن ص ص)، وفي هذا السياق يقول: "ماذا منع النقاد العرب المعاصرين من اصطناع مصطلح (النسج) إطلاقًا على النص أمثال النقاد الغربيين؛ وهو الأولى بالاستعمال، والأدنى إلى الاشتقاق، والأنسب بالوضع؟"[2].

مفهوم النص في الدراسات اللسانية الحديثة:

لقد شغل مفهوم النص في الدراسات الحديثة حيِّزًا كبيرًا من اهتمامات الباحثين، وترتّب عن هذا الاهتمام وجود عدد هائل من التعريفات بهذا المصطلح التي وصلت في بعض الأحيان إلى حدِّ التباين والتضارب فيما بينها؛ ما دفع بعض الباحثين إلى الإقرار بصعوبة المهمة في تحديد تعريف جامع مانع للنص، وذلك "لتعدُّدِ معايير هذا التعريف ومداخله ومنطلقاته، وتعدُّد الأشكال والمواضع والغايات التي تتوافر فيما نطلق عليه اسم نص"[3]. ولأنّ طبيعة موضوع بحثنا لغوي بالدرجة الأولى، وكذلك طلبا للاختصار؛ آثرنا انتقاء بعض التعريفات ذات العلاقة بالأساس اللساني التي تركِّز بشكل أساسي على الجوانب التركيبية والدلالية والتداولية.

ذهب بعض الباحثين الغربيين في أوّل الأمر إلى اعتبار النص متتاليةً من الجمل، أو تتابعا أفقيا من العلامات اللغوية، أو أنّه وحدة لغوية متكوِّنة من أكثر من جملة، أو النظر إليه بوصفه قطعة من الكلام ذات دلالة[4]. ويبدو أنّ هذه التعريفات قد راقت بعض الباحثين العرب، ولَقِيَت عندهم استحسانا وقبولا، فأرادوا أن يقدِّموا مفهوما للنص يتوافق مع تلك التحديدات، وليس أدلّ على ذلك ما قدّمه الباحث سعد مصلوح الذي حَدَّ النص بقوله: "أمّا النص فليس إلّا سلسلة من الجمل؛ كلٌّ

---

[1]- voir : Robert Micro, Alain Roy et autres, dictionnaire le Robert, Paris-Montréal Canada, 2éme édition, 1998, P 1321.

[2] – عبد الملك مرتاض، نظرية النص الأدبي، دار هومه، الجزائر 2007م، ص 51.

[3] – الأزهر الزناد نسيج النص (بحث في ما يكون به الملفوظ نصًّا)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1993م، ص 11.

[4] – يُنظَر: جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، تر عباس صادق الوهاب، مراجعة يوئيل عزيز، دار الشؤون الثقافيّة، بغداد، العراق، ط 1، 1987م، ص 218. ويُنظَر كذلك: محمد الشاوش، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، تأسيس نحو النص، كلّية الآداب منّوبة، المؤسّسة العربية للتوزيع، تونس، ط 1، 1421هـ ـ 2001م، مج 1، ص 83، 90. وسعيد حسن بحيري، علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، ص 101، 102.

منها يفيد السامع فائدة يحسن السكوت عليها، وهو مجرّد حاصل جمع للجمل، أو لنماذج الجمل الداخلة في تشكيله"[1]. وغني عن البيان أنّ هذه التعريفات فضفاضة وعمومية، ولا تقوم على درجة من الدقّة في التحديد، فضلا على أنها تنظر إلى النص من جانب واحد، وهو الجانب الكمّي بكونه وحدة لغوية أكبر من جملة من دون الإشارة إلى الخصائص البنوية التي تمثّل أساس هذه الوحدة، بمعنى آخر أنه ليس كل تتابع من الجمل يشكّل نصًّا، كما أنه ليس كل تتابع من الوحدات المعجمية يشكّل جملة، إذ لابدّ من أن يستند ذلك التتابع إلى جملة من العلاقات الشكلية والدلالية التي تربط اللاحق بالسابق، وهذا ما ذهب إليه الباحثان هاليداي M. Halliday ورقية حسن R. Hassan فقد اعتبرا أنّ كل متتالية من الجمل تشكّل نصًّا على شرط أن تكون بين هذه الجمل علاقات، وذكرا أنّ كلمة (نص) تُستخدَم في اللسانيات لِتُشِير إلى أيّ مقطع منطوق أو مكتوب مهما كان طوله يشكّل كلاًّ موحَّدًا[2]. على أنّ هذا لا يعني عندهما أنّ النص وحدة نحوية (grammatical unit)، وإنّما آثَرا اعتباره كوحدة دلالية (semantic unit)، أي وحدة ليست في الشكل، ولكن في المعنى، ذلك أنّ النص يتّصل بالعبارة أو الجملة من حيث التحقُّق لا من حيث الحجم، وبهذا الاعتبار فإنّ النص من منظورهما لا يتكوّن من الجمل وإنّما يتحقّق بواسطتها[3]، وذلك بالاعتماد على مجموعة من الخصائص التي تفضي إلى ترابطه الشكلي وتماسكه الدلالي.

والنظر إلى النص على أنّه وحدة لغوية متماسكة سمة طبعت أغلب تعريفاته لدى علماء لغة النص، فقد حدّه فاينريش Weinrich بأنّه: "تكوين حتمي يحدِّد بعضُه بعضا، إذ تستلزم عناصره بعضها بعضا لفهم الكل"[4]. والذي يستشف من هذا المفهوم أنّ النص كلٌّ مترابط الأجزاء، والجملة فيه لا تفهم منزوعة عن السياق النصّي الذي وردت فيه، وإنما تسهم الجمل الأخرى في فهمها وتحديد معناها تحديدا دقيقا. والنص عند رونالد هارفغ R. Harweg "ترابط مستمر للاستبدالات السنتجميمية التي تظهر الترابط النحوي في النص"[5]. ويُؤخَذ على هذا التعريف أنّه ركّز فقط على سطح النص في امتداده الأفقي دونما إشارة إلى امتداده الدلالي الذي يُشكّل وحدته الكلّية. وحدَّ

[1] – سعد مصلوح، العربية من نحو الجملة إلى نحو النص، ص 407.

[2] - See : M. Halliday and R. Hassan, Cohesion in English, Longman London and New York, 1976, p 1.

[3] – يُنظر: المرجع نفسه، ص 1، 2.

[4] – سعيد حسن بحيري ، علم لغة النص ، المفاهيم والاتجاهات ، ص 108.

[5] – المرجع نفسه ، ص 108.

كلاوس برينكر Klaus Brinker النصَّ بأنّه: "تتابع متماسك من علامات لغوية أو مركبات من علامات لغوية لا تدخل (لا تحتضنها) تحت أيّة وحدة لغوية أخرى أشمل"[1]. وفي تعريف آخر للنص حاول هذا الباحث تجاوز ما في مصطلح العلامة من عموم مؤْثِرًا عنه مصطلح القضية في إشارة منه إلى خصيصة التماسك الدلالي، وفي هذا يقول: "إنّه مجموعة منظّمة من القضايا أو المركبات القضوية، تترابط بعضها مع بعض، على أساس محوري موضوعي، أو جملة أساس، من خلال علاقات منطقية دلالية"[2]. ولا يخفى أنّ هذا التعريف ينهض على تصوُّر منطقي، إذ الجملة في المنطق قضية وذلك باعتبار دلالتها، والقاسم المشترك بين مجموع القضايا في النص هو وحدة الموضوع.

ومن الباحثين العرب المحدثين الذين وقفوا تحديد النص على شرط التماسك الذي يستحيل نسيجا الدكتور الأزهر الزنّاد، فالنّص عنده: "نسيج من الكلمات يترابط بعضها ببعض. هذه الخيوط تَجمَعُ عناصرَه المختلفة والمتباعدة في كلٍّ واحدٍ هو ما نطلق عليه مصطلح (نص)"[3]. ومن هذا المنظور يرى الباحث محمد مفتاح أنّ "أهم ضابط للنص هو مفهوم الانسجام، وهو يضم عدة عناصر. وفي هذا المفهوم خلاف ويمكن أن نتحدّث عن مفهوم الاتِّساق ومفهوم التنضيد، فمفهوم التنضيد هو المرحلة الأولى؛ أي العلاقة بين الجمل: واو العطف، فاء السببية إلى غير ذلك: ارتباط الكلام بعضه ببعض وتراصه. ونقصد بمفهوم الاتساق العلاقة المعنوية بين الجمل علاقة عموم بخصوص أو علاقة تضمُّن. ومفهوم الانسجام هو أعمُّ؛ انسجام النص مع العالم الواقعي. إذن كل نص هو متتالية من الأفعال الكلامية المترابطة"[4]. ويلاحظ هنا أنّ الباحث بعد أن حدّد ماهية النص من خلال ضابط الانسجام (الترابط الشكلي، والتماسك الدلالي) أشار إلى مفهوم أعم للتماسك، وهو انسجام النص مع الواقع أو مع العالم الخارجي، وهو بهذا ينظر إلى النص بوصفه حدثا كلاميا من مبدأ أنّ كل سلسلة من الأفعال الكلامية المترابطة تشكِّل نصًّا، بمعنى أنّ الفعل الكلامي الواحد لا يمكن أن يُفهم إلا في سياق علاقته بأفعال لغوية أخرى، وهنا يخلص محمد مفتاح إلى القول: "النص عبارة عن متتالية من الجمل بينها علاقة من العلاقات، ومتى انعدمت هذه العلاقة لا يبقى

[1] – المرجع السابق، ص 109.

[2] – المرجع السابق، ص 109، 110.

[3] – الأزهر الزناد ، نسيج النص (بحث في ما يكون به الملفوظ نصًّا) ، ص 12.

[4] – محمد مفتاح، التحليل السيميائي؛ أبعاده وأدواته (حوار)، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، فاس، المغرب، العدد 1، 1987م، ص 17.

هناك نصٌّ"[1]. وإلى ما يشبه هذا التحديد ذهب طه عبد الرحمن؛ فقد خلع هذا الباحث صفة النصّيّة على كلِّ "بناء يتركّب من عدد من الجمل السليمة مرتبطة فيما بينها بعدد من العلاقات"[2]. وما يلاحظ على هذه التعريفات هو تأكيدها سمة الترابط في النص، وضرورة النظر إليه على أنّه جسم واحد متلاحم الأجزاء، هذا من زاوية؛ ومن زاوية أخرى تنفي عن النص أن يكون رصفا اعتباطيا للكلمات أو مجرّد تتابع لبعض الجمل.

بيد أنّ القول إنّ النص متتالية من الجمل تضبطها قوانين الاتِّساق والانسجام هو كذلك فيه ما يقال، إذ رأى بعض الباحثين أنّ حجم النص من حيث الطول والقصر ليس معيارا حقيقيا للحكم على نصّية النص، فليس بالضرورة أن يكون النص قصيدة بأكملها أو قصة أو عملا روائيا ضخما، فقد يحدث أن يكون النص جملة أو عبارة واحدة؛ مثل الأمثال السائرة وعبارات الإنذار والتحذير والشعارات والإعلانات، بل قد يصادف أن يكون النص كلمة واحدة؛ مثل إشارة المرور (قف)، ونحو (مفتوح، مغلق) التي نراها معلّقة في واجهة المحلات التجارية، إذ لا مانع أن تكون هذه النماذج وغيرها نصوصا طالما أنّها تتوفّر فيها مواصفات النص من حيث إنّ كلًّا منها يعد رسالة لغوية صادرة من باث وموجَّهة إلى مستقبِل، وأن هذه الرسالة بُثَّت بقصد التواصل مع المتلقي بغية تحقيق غاية تبليغية كأيِّ نص مهما كان طوله[3].

ولا يخفى على الدارس أن هذا التصور لمفهوم النص يراعي بشكل أساسي جانب التواصل اللغوي، وقد حاول بعض اللسانيين أن يوسّعوا هذا المفهوم ليشمل مجموع الإشارات الاتصالية التي ترِد في تفاعل اتصالي سواء أكانت تلك الإشارات لغوية أو غير لغوية، وعلى هذا تصير الصور الرمزية وألوان إشارة المرور الضوئية، وصفارة شرطي المرور، وصفارة ناظر محطة القطار التي تشير إلى أنّ قطارا معينا على أهبة الانطلاق، والإشارات اليدوية المصاحبة، وصيغ التعبير بملامح الوجه والجسد، وغيرها من الإشارات غير اللغوية تصير كلُّها نصوصًا من وجهة النظر الاتصالية الموسّعة[4]. وعلى الرّغم من أهمية العلامات غير اللغوية في عملية التواصل، وفي فهم النصوص المنطوقة؛ فإنّ العلم الأَوْلى باحتضان

---

[1]- المرجع السابق، ص 17.

[2] – طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 4، 2010م، ص 35.

[3] – يُنظر: عبد الملك مرتاض، نظرية النص الأدبي، ص 56.

[4] – يُنظَر: فولفجانج هاينه من وديتر فيهفيجر، مدخل إلى علم اللغة النصي، تر فالح بن شبيب العجمي، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، الرياض، السعودية، 1419هـ ـ 1999م، ص 8، 9.

تلك العلامات ودراستها هو علم الاتصال الجماهيري، أمّا علم اللغة النصّي فمهمّته الأساسية تكمن في دراسة النصوص اللغوية، وبهذا الاعتبار حدَّ ج. براون G. Brown وج. يول G. Yule النصَّ بأنّه: "التسجيل الكلامي لحدث تواصلي"[1]. وإلى هذا التحديد تقريبا ذهب محمد مفتاح، فقد عدَّ من مقوِّمات النص أنّه مدوّنة كلامية في حدث تواصلي، "مدوّنة كلامية: يعني أنّه مؤلّف من الكلام وليس صورة فوتوغرافية، أو رسماً أو عمارة أو زياً... وإن كان الدارس يستعين برسم الكتابة وفضائها وهندستها في التحليل. حدث: إنّ كلَّ نصٍّ هو حدث يقع في زمان ومكان معينين لا يعيد نفسه إعادة مطلقة، مثله في ذلك مثل الحدث التاريخي. تواصلي: يهدف إلى توصيل معلومات ومعارف ونقل تجارب إلى المتلقّي..."[2]. وهو كما نرى تحديد لا يأخذ بالحسبان النصوص غير اللغوية. ومن المهم في هذا الإطار أن نعرف أنّ الحدث التواصلي يضم "مجموعة من الأحداث الكلامية التي تتكوّن من مرسل للفعل اللغوي، ومتلقٍّ له، وقناة اتصال بينهما، وهدف يتغير بمضمون الرسالة، وموقف اتصال اجتماعي يتحقّق فيه التفاعل"[3]. ومن هذا المنظور لا يجب النظر إلى النص على أنه بنية لغوية مجرّدة خالية من أي وظيفة تواصلية بين المنتج والمتلقي، بل ينبغي أن يظل "الهدف الأساسي للنص هو التواصل، سواء أكان ذلك توصيل معرفة أو معلومة أو وصف حالة ونقلها إلى المتلقي، حيث يشكِّل التواصل جزءًا من طبيعة النص ذاته، وكلُّ نصٍّ يُسقِط هذه الوظيفة من حسابه يتحوّل إلى مجرّد ركام من العلامات اللغوية"[4]. ومن الطبيعي أنّ الناص الذي يستهدف التواصل بمادة تخاطبية بينه وبين المتلقي لابدّ من أن يأخذ في الاعتبار سياق الإنتاج الكلامي، وههنا تأخذ الوظيفة التواصلية بعدا تداوليا، وعندئذٍ تصبح مهمة عالم اللغة في لسانيات النص البحثَ في المقاصد التي تستعمل فيها النصوص في مواقف تواصلية، أي إنّه يدرس الأغراض التواصلية للنصوص.

وعلى أساسٍ من هذا المنظور التواصلي السياقي تم توسيع مفهوم النص بإدخال عوامل دلالية وتداولية إلى جانب العوامل اللغوية، وهذا ما يبرزه تحديد شميت Schmidt للنص، فهو عنده كل

[1] – جيليان براون وجورج يول، تحليل الخطاب، تر محمد لطفي الزليطني ومنير التريكي، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، الرياض، السعودية، 1418هـ ـ1997م، ص 227.

[2] – محمد مفتاح ، تحليل الخطاب الشعري استراتيجية التناص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 1986م، ص 120.

[3] – سعيد حسن بحيري، علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، ص 110.

[4] – حسين خمري، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط 1، 1428هـ ـ 2007م، ص 74.

تكوين لغوي منطوق من حدث اتصالي (في إطار عملية اتصالية)، محدَّد من جهة المضمون، ويؤدِّي وظيفة اتّصالية يمكن إيضاحها، أي يحقِّق إمكانية قدرة إنجازية جلية. ومن خلال وظيفة إنجازية يقصدها المتحدِّث، ويدركها شركاؤه في الاتّصال، وتتحقّق في موقف اتّصالي ما حيث يتحوّل كم من المنطوقات اللغوية إلى نصٍّ متماسك يؤدِّي بنجاح وظيفة اجتماعية-اتصالية، وينتظم وَفق قواعد تأسيسية ثابتة[1].

نستضيء ممّا تقدَّم أنّ البنية النصِّية "بنية معقّدة ذات أبعاد أفقية وتدرّج هرمي، تحتاج إلى ذلك الخليط المتكامل من علم النحو وعلم الدلالة وعلم التداولية"[2]. وتوسيع مفهوم النص ليشمل الأبعاد الثلاثة (التركيبي، الدلالي، والتداولي) يطرح من دو شك مسألة العلاقة بين النص والسياق، وهذا ما انتهى إليه جون لاينز John Lyons فقد رأى أنّ النص والسياق يكمل أحدهما الآخر، "ويفترض مسبقا كلّ منهما الآخر، وتعتبر النصوص مكوِّنات للسياقات التي تظهر فيها، أمّا السياقات فيتِمُّ تكوينها وتحويلها وتعديلها بشكل دائم بواسطة النصوص التي يستخدمها المتحدِّثون والكتّاب في مواقف معينة"[3]. وهذا ما جعله يرفض المفهوم الشائع للنصّ بكونه سلسلة من الجمل المتتابعة، لأنّه مفهوم عاجز عن "توضيح حقيقة أنّ الوحدات التي يتكوّن منها النص، جملا كانت أم غير جمل ليست مجرّد وحدات متّصلة مع بعضها بعضا في سلسلة، إنّما ينبغي ربطها بطريقة مناسبة من حيث السياق، وعلى النصّ في مجمله أن يتّسم بِسمات التماسك والترابط"[4]. ويقصد جون لاينز بِسِمات التماسك والترابط أنّ نصِّية النص لا تتحقّق إلّا في ظل وجود بنية لغوية متماسكة داخليا على المستوى النصِّي، ومنسجمة خارجيا على المستوى السياقي التواصلي (التداولي).

يظهر ممّا تقدَّم أنّ بعض التعريفات كان يراعي الجانب التركيبي في تشكُّل النص، وبعضها الآخر رَكّز على البعد الدلالي فنظر إلى النص على أنّه وحدة دلالية، بينما ذهب البعض الآخر إلى الاعتداد بالبعد التداولي إلى جانب البُعدَين السابقين، وذلك بمراعاة صلة النص بالموقف الذي يتضمن المرسل والمستقبل وقناة الاتصال. ومن التعريفات التي راعت هذه الأبعاد الثلاثة ما قدّمه روبرت دي بوجراند

[1] – يُنظَر: سعيد حسن بحيري، علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، ص 81.

[2] – المرجع نفسه، ص 125.

[3] – جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، ص 215.

[4] – المرجع نفسه، ص 219.

R. De Beaugrande، فالنص عنده حدث تواصلي أو تفاعل اتصالي، ولكي تتحقّق نصّيته اقترح سبعة معايير لجعل النصّية أساسا مشروعا لإيجاد النصوص واستعمالها، وهذه المعايير هي[1]:

1- السَّبْك Cohesion: ويقصد به التماسك الشكلي الذي يتم على مستوى سطح النص.

2- الالتحام Coherence: ويعني التماسك الدلالي الذي يكون على مستوى بنية النص العميقة.

3- القصدية Intentionality: وتتضمّن موقف منشئ النص من خلال بنية لغوية متماسكة.

4- المقبولية Acceptability: ويُراد بها موقف المتلقي من قَبول النص.

5- سياق الموقف Situationality: ويتعلّق الأمر بالعوامل التي تجعل النصَّ مرتبطا بالمقام.

6- التناص Intertextuality: ويتضمن العلاقات بين نص ما ونصوص أخرى مرتبطة به.

7- الإعلامية Informativity: وهو أن يتوفر في أيّ نص من النصوص كم من المعلومات.

وقد استحسن كثير من الباحثين ما اقترحه دي بوجراند من تحديد لمفهوم النص، لأنّه يأخذ في الاعتبار إلى جانب عناصر الترابط النحوي والتماسك الدلالي طبيعةَ كلٍّ من النص والمرسل والمتلقي والسياق المحيط بالنص، وعلاقة النص بغيره من النصوص السابقة عليه أو المتزامنة معه، وهو المفهوم الأقرب لحقيقة النصّ، ولكن هذا لا يعني أن هذا التحديد قد بلغ درجة الشمول والكمال، وإنّما هو تحديد يضم أكبر عدد من الملامح المميزة للنص؛ خاصة إذا علِمنا أنّ مصطلح (النص) لا يزال مادة دسمة في مراكز بحثية مختلفة، إذ قد تظهر أبحاث أخرى تضيء لنا جوانبَ أخرى من النصّ لم تتناولها الدراسات الموجودة حتى الآن[2]، ولما كانت معايير النصّية التي اقترحها دي بوجراند هي الأقرب لحقيقة النص، وبما أنّ هذه المعايير صارت فيما بعد من أهم القضايا التي اشتغل عليها الدرس اللساني في علم اللغة النصّي؛ ولأنّ جُلَّها سيكون ـ في بحثنا هذا ـ محلَّ دراسة وتأصيل في التراث اللغوي العربي في الفصول اللاحقة؛ فإنّه يلزمنا منهجيا أن نتناولها ـ في هذا المدخل النظري ـ بشيء من

[1] – يُنظَر: روبرت دي بوجراند ، النص والخطاب والإجراء ، ص 103 ـ 105، وأشير هنا إلى أنني أوردت ترجمة تمّام حسّان لهذه المعايير، لكن القارئ لفصول هذا البحث سيجد بدلا من مصطلحي السّبك والالتحام اعتمادَنا مصطلحين آخرين وهما (الاتّساق والانسجام)، وذلك لكونهما من أكثر المصطلحات النصّية تداولا في مجال الحديث عن التماسك النصي في كثير من البحوث اللسانية الحديثة، يضاف إلى هذا السبب سبب آخر، وهو اعتماد المنظومة التربوية الجزائرية في مقرّراتها الدراسية لمادة اللغة العربية وآدابها هذين المصطلحين؛ ما يجعلنا نتمسّك بهما رغبة في توحيد المصطلح.

[2] – يُنظر: جبار سويس الذهبي، النص والخطاب، دراسة إجرائية في العلاقات النصية (2)، مجلة شهريار الإلكترونية، http/ shehrayar.com/ar/nod_2305، تاريخ النشر 2011/11/24م

التفصيل حتّى نكون على بيِّنة من أمر تلك المسائل والقضايا وَفق رؤى وتصورات علماء لغة النص، وفيما يلي بسطٌ لها:

أوّلًا: الاتِّساق Cohesion: ورد في لسان العرب في مادة (وَسَقَ): "الوَسْق والوِسْق: مِكْيلة معلومة، وقيل: هو حِمْل بعير، وهو ستون صاعًا بصاع النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلّم... ويقال: وسقتِ النّخلةُ إذا حَمَلَت، فإذا كَثُر حِمْلها قيل أَوْسَقَتْ، أي حَمَلَت وَسْقًا. ووَسَقْتُ الشَّيءَ أَسِقُهُ وَسْقًا إذا حَمَلْتُه... ووسَقَتِ الأتانُ إذا حَمَلَت وَلَدًا في بطنها، ووَسَقَتِ النَّاقةُ وغيرُها تَسِقُ، أي حملت وأغلقت رحمها على الماء، فهي ناقة وَاسِقٌ... والوُسُوق: ما دَخَلَ فيه اللَّيلُ وما ضَمَّ.. وقد وسَقَ اللّيل واتّسقَ، وكُلُّ ما انضمَّ فقد اتّسَقَ، والطريق يَأتَسِقُ ويتّسِقُ أي ينضمُّ... واتّسق القمر: استوى.. واتّساق القمر: امتلاؤه واجتماعه واستواؤه لَيْلَةَ ثَلَاثَ عشْرَةَ وأربَعَ عشْرَةَ... والوسْقُ: ضمُّ الشَّيءِ إلى الشَّيءِ، وفي حديث أُحُدٍ: استَوسِقُوا كما يَسْتوسِقُ جُرْبُ الغنم، أي اِسْتَجْمِعُوا وانضَمُّوا... واتَّسقت الإبل واستوسقت: اجتمعت.. والاتّساق: الانتظام"[1]. واضحٌ من خلال ما ورد في هذا المعجم أنّ المعنى اللغوي للجذر (وَسَقَ) ومشتقاته تدور في معظمها حول: الضّمِّ والانتظام والجمع والاستواء، وهذا المعنى المعجمي يتقاطع بشكل كبير مع معناه الاصطلاحي في علم اللغة النصي، إذ إنّ مفهوم الاتّساق في اللسانيات النصية ينبني أساسًا على فكرة الانتظام والترابط، ما يعني أنّ الدّلالة المعجمية لمصطلح (الاتِّساق) هي التي غذّت دلالته الاصطلاحية في الدرس النصّي الحديث.

الاتِّساق في الاصطلاح: يُقصَد بالاتّساق عند علماء اللغة النصّيين ذلك التماسك المحكم بين الجمل والمقاطع المشكِّلة للنص أو الخطاب، وفي الغالب يتحقّق هذا التماسك بواسطة روابط لغوية؛ بعضها نحوي، وبعضها الآخر معجمي، وهذا يعني أنّ الكلام عن الاتِّساق هو في حقيقة الأمر كلام عن العلاقات التي تربط الجمل بعضها ببعض في شكلها السطحي، وهذا ما أكّده الباحث اللغوي روبرت دي بوجراند؛ إذ رأى أنّ الاتِّساق "يترتّب على إجراءات تبدو بها العناصر السطحية surface على صورة وقائع يؤدّي السابق منها إلى اللاحق بحيث يتحقّق لها الترابط الرصفي[2]. وعلى هذا فمفهوم الاتِّساق يتأسّس على فكرة التماسك في شكله الظاهري، أي إنّه ذو طبيعة خطّية تتمظهر في توالي الكلمات وتتابع الجمل وَفق منظومة قواعدية خاصّة بكلِّ لغة.

[1] – ابن منظور، لسان العرب، مادة (وسق) ، مج 6، ص 4836، 4837.

[2] – روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 103.

ويعتقد بعض الباحثين أنّ أوّل محاولة جادّة لوصف الترابط الرصفي للنصوص تُنسب إلى رونالد هارفغ R. Harwag وذلك من خلال حديثه عن بعض العلاقات التي تسود النصوص، مثل علاقات الإحالة، والاستبدال، والتّكرار، والحذف، والترادف، والعطف، والتفريع والترتيب، وذكر النتيجة بعد السبب، والجزء بعد الكل أو العكس، وهذا كله مما يقع في دائرة الترابط والاتّساق الداخلي للنص[1]. بيدَ أنّ أكبر جهد عرض لمسألة الاتِّساق هو ذلك الذي قام به الباحثان هاليداي ورقية حسن في مؤلَّفهما: الاتّساق في الإنجليزية Cohesion in English. والاتِّساق عند هذين الباحثَينِ يأخذ مفهوما دلاليا، ويشيران بكل وضوح إلى أنّ علاقة الاتّساق تتأسّس حين يستند تأويل عنصر ما في الخطاب على تأويل عنصر آخر، إذ يفترِض كلٌّ منهما الآخر، بحيث لا إمكانية لفهم الثاني إلّا بالعودة إلى الأوّل[2]. ولتوضيح هذا التصوّر يأتي المؤلِّفان بالنموذج النصّي الآتي:

Wash and core six cooking apples. Put them into a fireproof dish.

اغسل وانزع نوى ست تفاحات للطبخ. ضعها في إناء يقاوم حرارة النار.

وفي تعليقهما على هذا المثال يذكر هاليداي وحسن أنّه من الواضح أنّ الضمير (them) في الجملة الثانية عائدٌ على التفاحات الست المذكورة في الجملة الأولى، وعليه فإن الوظيفة الإحالية anaphoric function للضمير (them) تُحقِّق اتِّساق الجملتين، ومن ثَمّ تؤوَّلان ككل، فتشكِّلان معا نصًّا أو جزءًا من النص نفسه، وبناءً على ذلك فإنّ الاتِّساق يتحقّق بحضور كل من العائد والعائد عليه، وليس بحضور أحدهما فقط. فتكون العلاقة الاتساقية بين الضمير (them) و(six apples) أنّهما يُحيلان إلى الشيء نفسه، أي يشتركان في الإحالة[3]. ومن هنا نفهم أنّ المقصود بالعلاقة الدلالية في الاتِّساق عند هذين الباحثَيْن هي اعتماد عنصر على عنصر آخر لتفسيره، ولا يُقصَد بها العلاقات بين الجُمل من حيث معانيها.

كما يشير هاليداي وحسن إلى أنّ استعمال الضمير لا يُعدُّ الوسيلة الوحيدة للتعبير عن الاتِّساق، إذ يمكن أن تبرز العلاقة الاتِّساقية بوساطة مجموعة أخرى من الوسائل اللغوية، وفي هذا السياق يذكر المؤلِّفان أنّه يمكن أن يكون لدينا المثال الآتي:

Wash and core six cooking apples. Put the apples into a fireproof dish.

اغسل وانزع نوى ست تفاحات للطبخ. ضع التفاحات في إناء يقاوم حرارة النار.

[1] – يُنظر: إبراهيم خليل، في اللسانيات ونحو النص، دار المسيرة، عمان، الأردن، ط 1، 2007م، ص 186، 187.

[2] - See: M. Halliday and R. Hassan, Cohesion in English, p 4.

[3] – يُنظر المرجع نفسه، ص 2، 3.

ففي هذا المثال يقوم بالوظيفة الاتساقية العنصر (the apples) وذلك من خلال تكرار الوحدة المعجمية (apples) المسبوقة بالوحدة الصرفية (the) كعلامة مرجعية، لأنّ من بين وظائف أداة التعريف definite article الإشارة إلى وجود تطابق إحالي مع شيء سبق ذكره. وأمام هذا المثال يعتقد الباحثان أنّه يمكن الإشارة إلى وجود اتِّساق نحوي وآخر معجمي، فالأوّل تحقَّق بواسطة العنصر الإحالي (the)، والثاني بواسطة رابط معجمي (تكرار apples)[1]. وهنا يشيران إلى أنّه من الضروري التأكيد أنّه "حين نتكلّم عن الاتِّساق سواء أكان نحويا أم معجميا فلا يجب أن نفترض أنّه علاقة شكلية محضة لا دخل للمعنى فيها، ذلك أنّ الاتِّساق علاقة دلالية، بيْدَ أنّه يتحقَّق من خلال النظام المعجمي النحوي مثله مثل باقي مكوِّنات النظام الدلالي"[2]. ومن الواضح أن هاليداي وحسن عندما يتحدّثان عن الاتِّساق كعلاقة دلالية فهما لا يقصدان العلاقات الدلالية الضمنية بين مكوِّنات النص، وإنّما يشيران إلى تلك العلاقات الظاهرة التي يعتمد فيها عنصر لغوي على عنصر آخر لتفسيره، بعبارة أخرى، الاتِّساق عندهما يختص بالأدوات والوسائل اللغوية التي تُحقِّق الاستمرارية بين الجمل على مستوى سطح النص/ الخطاب.

ويُقصَد عادة بسطح النص: "الأحداث اللغوية التي ننطق بها أو نسمعها في تعاقبها الزمني، والتي نخطُّها أو نراها بما هي كم متّصل على صفحة الورق، وهذه الأحداث ينتظم بعضها مع بعض تبعا للمباني النحوية، ولكنها لا تشكّل نصاً إلا إذا تحقّق لها من وسائل السبك ما يجعل النص محتفظا بكينونته و استمراريته "[3]. وهذا ما أكّده صلاح فضل حينما نقل عن علماء اللغة النصّيين أنّ الاتّساق ينشأ غالبا عن طريق مؤشرات لغوية تظهر على مستوى ظاهر النص، مثل حروف العطف والوصل والفصل وعلامات الترقيم، وكذلك أسماء الإشارة والأسماء الموصولة، وأداة التعريف وأبنية الحال والزمان وأسماء المكان، وغير ذلك من العناصر الرّابطة التي يعنى علم اللغة بتحديدها[4]. هذه العناصر الرابطة التي تبرز على مستوى سطح النص هي ما اصطُلِح على تسميتها بأدوات الاتِّساق.

---

[1] – يُنظر المرجع السابق، ص 3، 6.

[2] – المرجع السابق، ص 6.

[3] – سعد مصلوح، نحو أجرومية للنص الشعري، دراسة في قصيدة جاهلية، مجلة فصول، مصر، المجلد العاشر، العددان الأول والثاني، 1991م، ص 154.

[4] – صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992م، ص 244.

أدوات الاتِّساق: يقدِّم الثنائي هاليداي ورقية حسن في مؤلَّفهما (الاتِّساق في الإنجليزية) خمس أدوات للاتِّساق وهي: الإحالة، الاستبدال، الحذف، الوصل، والاتِّساق المعجمي. ويميلان إلى الاعتقاد أنّ الأدوات الثلاثة الأولى (الإحالة، الاستبدال، الحذف) هي من النوع النحوي، والأداة الخامسة (الاتِّساق المعجمي) من النوع المعجمي، أمّا (الوصل) فهو يتوسط النوعين، فهو من جهة نحوي بشكل أساسي، ولكنه من جهة أخرى يشتمل على مكوّن معجمي[1]. وفيما يلي عرض لهذه الأدوات حسب ورودها على الترتيب المذكور أعلاه.

1- **الإحالة:** ما يطلق عليه (إحالة) يُعبَّر عنه بشكل عام في الفرنسية référence، وفي الإنجليزية reference، وهناك مجموعة ترجمات عربية لهذا المصطلح منها الإرجاع والإرجاعية أو المرجعية، ولكن الترجمة الأكثر استخداما هي الإحالة[2]. ويرى دي بوجراند أنّه يتم تعريف الإحالة عادة بأنها "العلاقة بين العبارات من جهة وبين الأشياء والمواقف في العالم الخارجي الذي تشير إليه العبارات"[3]. ما يعني أنّ علاقة اللغة بالخارج هي علاقة إحالة، فالمتكلّم يتحدّث بطريق الإحالة عن أشياء هي في ذهن المتلقي، وهذا هو مفهومها المتداول في مباحث علم الدلالة.

والإحالة في علم اللّغة النصّي يُنظَر إليها على أنّها نوع من أنواع الاتِّساق، وقد عرّفها بعض الباحثين بأنها "علاقة معنوية بين ألفاظ معينة وما تشير إليه من أشياء أو معانٍ أو مواقف تدلّ عليها عبارات أخرى في السياق، أو يدلّ عليها المقام، وتلك الألفاظ المحيلة تعطي معناها عن طريق قصد المتكلم، مثل الضمير واسم الإشارة واسم الموصول... حيث تشير هذه الألفاظ إلى أشياء سابقة أو لاحقة، قصدت عن طريق ألفاظ أخرى أو عبارات أو مواقف لغوية أو غير لغوية [4]. يستند هذا المفهوم على نوع العلاقة بين العناصر اللغوية داخل النص، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يستهدف نوع الإحالة بين ما هو لغوي وما هو إشاري في العالم الخارجي، ويبدو جليا أنّ هذا المفهوم قد أُستُفِيدَ ممّا قدّمه هاليداي وحسن، فقد استقرّ عند هذين الباحثَين أنّ الإحالة علاقة دلالية، وأنّه "كقاعدة عامة، يمكن أن تكون عناصر الإحالة خارجية أو داخلية، وإذا كانت داخلية

[1] - See: M. Halliday and R. Hassan, Cohesion in English, p 6.

[2] – مريم فرنسيس، في بناء النص ودلالته ، ص 13، وزارة الثقافة، سوريا، 1988م.

[3] – روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 172.

[4] – أحمد عفيفي، الإحالة في نحو النص، موقع كتب عربية www.kotobarabia.com ص 12، 13.

فهي تُحيل إمّا على السابق anaphoric وإمّا على اللّاحق cataphoric"[1]. ويرى الباحثان أنّ كل لغة تتوفر على عناصر تملك خاصية الإحالة، وهذه العناصر لا تكتفي بذاتها في تأويلها بل لابدّ من أن تُحيل على شيء آخر من أجل تأويلها، وتتمثل هذه العناصر في الإنجليزية في: الضمائر personals، أسماء الإشارة demonstratives، وأدوات المقارنة comparatives[2]. وكما هو مبيَّن فإنّ هذه العناصر اللغوية فاقدة للاستقلالية، إذ ترتبط دلالتها بعناصر لغوية أخرى موجودة في مواقع أخرى من النص أو بعناصر إشارية في المقام الخارجي.

ويذكر هاليداي وحسن في مواضع مختلفة من مؤلَّفهما أنّه يمكن اعتبار أداة التعريف definite article عنصرا إحاليا، لأنّ من بين وظائفها الإشارة إلى وجود تطابق إحالي مع شيء سبق ذكره، كما أنّ جميع عناصر الإحالة يمكن أن تشتمل على أداة التعريف[3]. وقد أشار دي بوجراند إلى أن أداة التعريف تعد عنصرا من عناصر ما يسميه بالتحديد Definitness الذي اعتبره وسيلة من وسائل الاتِّساق، إذ "ممّا ينسب إلى أداة التعريف أنّها تتقدّم العبارات الدالّة على ما سبق ذكره كما ينسب إلى أداة التنكير أنها تسبق ما لم يذكر من قبل"[4]. يفهم من هذه العبارة أنّ أداة التعريف بتوسُّطِها السياق اللغوي فإنّها تحمل قيمة إحالية على ما قبلها وما بعدها، ومن ثم يمكننا إدراك أهميتها في تحقيق الاتساق النصي، وهذا الدور عادة ما تقوم به في العربية (أل) التي للعهدي الذِّكْري، و (أل) التي للعهد الذهني، وسنعرض لذلك في مكانه من هذا البحث.

ويشير مؤلِّفا الاتّساق في الإنجليزية ـ أيضًا ـ إلى أنّه ـ وبالاعتماد على ضمير الغائب ـ يمكن الإتيان بعدد كبير من الإحالات على الكلام السابق، فقد يتبع مثلا استعمال كلمة جون John في بداية النص عدد لا حدَّ له من ضمائر (هو، عنه، له)، وهي كلُّها تفهم بالعودة إلى جون الأصلي. وهذه الظاهرة تساهم بشكل كبير في الترابط الداخلي للنص، إذ تخلق شبكة من خيوط الإحالة، بحيث يرتبط كل استعمال بالاستعمالات السابقة التي تصل إلى الإحالة الأولى[5]. ويعبِّر دي بوجراند عن هذه الحالة من الإحالة بمصطلح اتحاد المرجع أو الإحالة المشتركة co-reference وهو عنده

[1]- M. Halliday and R. Hassan, Cohesion in English, p 33.

[2] – يُنظر: المرجع نفسه، ص 31.

[3] – يُنظر: المرجع نفسه، ص 3، 6، 32.

[4] – روبرت دي بوجراند ، النص والخطاب والإجراء، ص 307.

[5] -See : M. Halliday and R. Hassan, Cohesion in English, p 52.

استعمال ألفاظ أو عبارات مختلفة للدلالة على شيء واحد في عالم نصٍّ ما[1]. وهذا معناه أنّ الوظيفة الأساسية للإحالة هي خلق الترابط بين العناصر اللغوية المختلفة. وعن دور الإحالة في ترابط النص وتماسكه يقول الأزهر الزنّاد: "يكتمل الملفوظ (نصًّا) عندما تترابط أجزاؤه باعتماد الرّوابط الإحالية، وهذه الرّوابط تختلف من حيث مداها ومجالها؛ فبعضها يقف في حدود الجملة الواحدة يربط عناصرها الواحد منها بالآخر، وبعضها يتجاوز الجملة الواحدة إلى سائر الجمل في النص فيربط بين عناصر منفصلة ومتباعدة من حيث التركيب النحوي؛ ولكنّ الواحد منها متصل بما يناسبه أشدّ الاتصال من حيث الدلالة والمعنى"[2].

والإحالة يقسّمها علماء اللغة النصّيون من حيث موضِعُ تواجدِها إلى قسمين رئيسين: إحالة مقامية، وإحالة نصّية، وتتفرّع الإحالة النصّية إلى: إحالة قبلية وأخرى بعدية، ولمزيد من الفائدة نقدِّم تعريفا موجزا لكل نوع من هذه الأنواع.

1- 1- **الإحالة المقامية** exophoric reference: وتسمى الإحالة خارج النص أو خارج اللغة على اعتبار أن اللغة تحيل دائما على أشياء وموجودات خارج النص. وفي هذا النوع من الإحالة يرتبط العنصر اللغوي بما هو غير لغوي، فهي "إحالة عنصر لغوي إحالي على عنصر إشاري غير لغوي موجود في المقام الخارجي؛ كأن يحيل ضمير المتكلّم المفرد على ذات صاحبه المتكلم، حيث يرتبط عنصر لغوي إحالي بعنصر إشاري غير لغوي هو ذات المتكلّم"[3]. وذهب الثنائي هاليداي وحسن إلى أنّه يمكن أن يتضمّن النص نسبة عالية من حالات الإحالة الخارجية إذا كان الموقف موقف لغة في الاستعمال language in action، واعتبرا أنّ هذا النوع من الإحالة يساهم في خلق النص creation of text لأنّها تربط اللغة بسياق المقام، ولكنها من زاوية أخرى لا تساهم في تحقيق الاتساق النصّي بشكل مباشر[4].

1- 2- **الإحالة النصّية** endophoric reference : وتسمّى أيضا إحالة داخل النص أو داخل اللغة، وفي هذا النوع من الإحالة يرتبط العنصر اللغوي بما هو لغوي "فهي إحالة على العناصر اللغوية

[1] – ينظر: روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 301.

[2] – الأزهر الزنّاد ، نسيج النص ، ص 124.

[3] – المرجع نفسه ، ص 119.

[4] - See : M. Halliday and R. Hassan, Cohesion in English, p 34, 37.

الواردة في الملفوظ"[1]. بمعنى أنّها محصورة في العلاقات بين العناصر اللغوية داخل النص، وقد قوبِل هذا النوع من الإحالة باهتمام كبير عند الباحثين اللغويين، لأنّه يساهم في ترابط النصوص بشكل مباشر. والإحالة النصّية تنقسم بدورها إلى قسمين:

1- 2 – 1- **إحالة قبلية** anaphoric reference: ويطلق عليها اسم إحالة على السابق أو الإحالة بالعودة إلى متقدّم، وهي التي يستخدم فيها عنصر لغوي كبديل لعنصر أو مجموعة من العناصر اللغوية السابقة له في النص، فهي إذًا " تعود على (مفسِّرٍ) سبق التلفظ به؛ وفيها يجري تعويض لفظ المفسِّر الذي كان من المفروض أن يظهر حيث يرد المضمر"[2]. والإحالة على السابق هي أكثر أنواع الإحالة شيوعا في النصوص.

1- 2 – 2 - **إحالة بعدية** Cataphoric reference: وتسمى كذلك إحالة على اللاحق، أو إحالة إلى متأخّر، وهي التي يستخدم فيها عنصر لغوي كبديل لعنصر أو مجموعة من العناصر اللغوية التي تليه في النص، ويتمّ تعريفها عادة بأنّها "استعمال كلمة أو عبارة تشير إلى كلمة أخرى أو عبارة أخرى سوف تستعمل لاحقا في النص أو المحادثة"[3]. ويرى علماء لغة النص أنّه إذا كانت الإحالة القبلية تقوم بدور فعّال في تحقيق ترابط النص؛ فإنّ الإحالة البعدية تعمل على تكثيف اهتمام المتلقي، وتساعد في حث القرّاء على مواصلة القراءة .

ويضاف إلى هذا التقسيم تقسيم آخر ذكره الأزهر الزنّاد، حيث قسّم الإحالة باعتبار المدى الذي يفصل بين العنصر المحيل والعنصر المحال إليه إلى قسمين:

ـ إحالة ذات مدى قريب: وتجري في مستوى الجملة الواحدة حيث لا توجد فواصل تركيبية جملية[4].

ولتوضيح ذلك نأتي بالمثال الآتي: (البحر أمواجه متلاطمة)، فالعنصر الإحالي (الهاء) يحيل إلى عنصر لغوي متقدّم وهو (البحر)، والإحالة هنا داخلية أو نصّية لارتباط العنصر الإحالي بالعنصر اللّغوي (البحر) الذي سبق ذكره في النص، وهي من حيث تقدّم المحال إليه وتأخّر المحيل تسمّى إحالة قبلية، ولما كان المحيل والمحال إليه يقعان في جملة واحدة فالإحالة قريبة أو ذات مدى قريب.

---

[1] – الأزهر الزنّاد ، نسيج النص ، ص 118.

[2] – المرجع نفسه ، ص 118.

[3] – صبحي إبراهيم الفقي ، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق ، ج 1 ، ص40.

[4] – يُنظر: الأزهر الزنّاد ، نسيج النص، ص 123.

ـ إحالة ذات مدى بعيد: وهي تجري بين الجمل المتصلة أو المتباعدة في فضاء النص، حيث تتجاوز الفواصل والحدود التركيبية القائمة بين الجمل[1]. وهذا النوع من الإحالة غالبًا ما نعثر عليه عندما يتعدّد المحيل، ويكون المحال إليه واحدًا، وهو ما يمكن أن يطلق عليه اسم الإحالات الثواني والثوالث... غير أنّ هذا لا يعني أنّ الإحالة ذات المدى القريب لا يتعدّد فيها المحيل، ففي مثال:(زيد أكرمه أبوه) نجد العنصر الإحالي الذي يحيل إلى (زيد) متعدِّدا، وعلى الرّغم من تعدّد المحيل في هذا التركيب إلا أنّ الإحالة ذات مدى قريب؛ لأنها جرت على مستوى جملة واحدة.

2- **الاستبدال** Substitution: الاستبدال في اللغة: التّغيير والعِوَضُ والخَلَفُ، جاء في لسان العرب لابن منظور (711 هـ): "بِدْلُ الشّيءِ وبَدَلُه وبديلُه الخلَف منه.. وتبدَّل الشّيءَ وتبدَّل به واستبدله واستبدل به، كلُّه: اتّخذ منه بدَلًا.. واستبدل الشّيءَ بغيره وتبدَّله به إذا أخذه مكانَه"[2]. وهذا هو المعنى ذاته الذي تنطوي عليه دلالته الاصطلاحية في الدرس اللساني النصّي، فقد عرّفه هاليداي ورقية حسن بأنّه: "تعويض عنصر في النص بعنصر آخر"[3]. وكلّ الذي أضافه هذا التعريف الاصطلاحي للاستبدال هو حصره في مجال النص اللغوي، أي إنّ الاستبدال وَفق المنظور النصي عملية تحدث داخل النص وليس خارجه، وهو بذلك يختلف عن الإحالة التي تتم على المستويين الداخلي والخارجي للنص، غير أنّه يشترك معها في أنّ أغلب علاقاته قبلية بين عنصر سابق في النص وعنصر لاحق عليه يشترك معه في الدلالة. ومن هنا فهو شكل من أشكال الاتّساق النصي الذي تحدثه العناصر اللغوية المتبادلة، حيث يحلّ بعضها محل البعض الآخر محقّقة بذلك ما يُسمّيه علماء لغة النص بالاستمرارية[4]. والعنصر المستبدِل في الاستبدال شأنه شأن العنصر الإحالي في الإحالة، فهو فاقد للاستقلالية، وليس له معنى تام في ذاته، ولا يُفهَم إلّا بالرّجوع إلى ما يتعلق به من عنصر لغوي آخر يوجد في مكان آخر في النص.

إنّ الحديث عن مساهمة الاستبدال إلى جانب الإحالة في تحقيق الاتِّساق النصّي قاد الباحثان هاليداي ورقية حسن إلى محاولة التمييز بينهما، فالاستبدال ـ في نظرهما ـ علاقة بين كلمات أو عبارات تتم في المستوى النحوي- المعجمي lexicogrammatical level ، بينما الإحالة علاقة تتم

[1] – يُنظر: المرجع السابق ، ص 124.

[2] – ابن منظور، لسان العرب، مادة (بدل)، مج 1، ص 231.

[3] – See : M. Halliday and R. Hassan, Cohesion in English, p 88

[4] – يُنظر: محمد خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 20.

على المستوى الدلالي semantic level[1]. وقد رأى الباحث محمد الشاوش أن ليس هناك من مصوِّغ لهذا التمييز من هذه الناحية، بل ذهب إلى أكثر من ذلك حينما عدَّ تصنيفهما للاستبدال والإحالة ـ على أساس من المستوى اللّغوي الذي يتم فيه كلٌّ منهما ـ تصنيفًا متكلّفًا مفتعلًا وفاسدًا، وفي هذا السياق يقول: "ونلاحظ بشأن البناء التصنيفي الذي قدّم فيه هاليداي وحسن الإحالة والاستبدال أنه متكلّف مفتعل، فقد فصَلَا حيث لا موجب للفصل، فالإحالة وإن كانت ظاهرة تتعلّق بالدلالة فإنّ لها عمادًا لغويًا أي صيغًا لغويةً خاصّة تتحقّق بها (الضمائر وأسماء الإشارة وألفاظ المقارنة التي اعتبرت خطأ من الإحالة)، والاستبدال وإن كان ظاهرة تتعلّق بالنحو والوحدات المعجمية فهي أيضا محكومة بقواعد دلالية معنوية، وبالتالي يصبح التمييز بينهما اعتمادا على كون الأولى دلالية معنوية، وكون الثانية نحوية معجمية تصنيفا فاسدا"[2]. وهو رأي له وجاهته، ذلك أنّ أيَّ حديث عن المعجم والنحو لا يمكن أن يخلو من المحتوى الدلالي، وأنّ أيّ حديث عن الدلالة لا يمكن إفراغه من المعنيين المعجمي والنحوي.

ويميز هاليداي وحسن بين ثلاثة أنواع من الاستبدال: استبدال اسمي nominal substitution، واستبدال فعلي verbal substitution، واستبدال جملي أو قولي clausal substitution، الأوّل: يتم باستخدام كلمات مثل: (one, ones, same)، ويقابلها في العربية: (آخر، آخرون، نفس)، إذ تأتي لفظة من هذه الألفاظ عِوَضًا عن اسم ذُكِر قبلها. والثاني يعبَّر عنه بالفعل (do)، ويقابله في العربية الصيغة الفعلية (يفعل). أمّا الثالث فيتِم باستخدام لفظٍ يكون بديلًا من جملة أو عبارة، مثل (so, not)، ويقابلها في العربية (ذلك، لا)[3]. ومن الواضح أنّ هذا التقسيم قد راعى فيه واضعوه نوع العنصر المستبدَل، فإن كان هذا العنصر اسما فهو استبدال اسمي، وإن كان فِعلًا فهو فعلي، وإن كان جملة أو عبارة فهو استبدال جملي أو قولي. والاستبدال بأنواعه الثلاثة ـ إلى جانب مساهمته في الاتّساق النصّي ـ فإنّه يجنّب المتكلّم أو الكاتب تكرارَ الألفاظ وإعادتها، كما أنه يساهم في تحقيق الاقتصاد اللغوي خاصة عندما يتعلق الأمر بالنوع الثالث من أنواع الاستبدال، إذ إننا نجد كلمة واحدة تُغني عن جملة أو عبارة وربما فقرة كاملة.

1- See : M. Halliday and R. Hassan, Cohesion in English, p 32, 89.

2 – محمد الشاوش، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، تأسيس نحو النص، المجلد الأول، ص 132.

3- See : M. Halliday and R. Hassan, Cohesion in English, p 90, 91.

3- **الحذف** ellipsis: الحذف ظاهرة لغوية لا تقتصر على لغة دون أخرى، إذ "إنّ البنيات السطحية في النصوص غير مكتملة غالبا بعكس ما قد يبدو في تقدير الناظر"[1]. والحذف كما يعرّفه دي بوجراند "هو استبعاد العبارات السطحية التي يمكن لمحتواها المفهومي أن يقوم في الذهن أو أن يوسّع أو أن يعدّل بواسطة العبارات الناقصة"[2]. ومن ثَمّ فهو لا يتم بطريقة عبثية لا يحكمها ضابط ولا قانون، وإنّما المتكلّم/ الكاتب يحذف عندما يدرك أنّ المخاطَب قادرٌ على إدراك المحذوف، وعليه فإنّ منتج الكلام حينما يلجأ إلى الحذف لا يقصد بأيّ حال من الأحوال إحداث شرخ أو انكسار في بنية المنطوق أو المكتوب.

وتأتي مشروعية الحذف من كون المتكلّم/ الكاتب لا يقدر على تحويل كلّ ما يقوله إلى جُمَل كاملة، لأنّ قول كلّ شيء غير ممكن التحقُّق واقعيا في المستوى الظاهري للخطاب، لذلك نجد منتج الكلام يلجأ بشكل مستمر إلى الاقتصاد اللغوي، وذلك بإسقاط بعض الملفوظات استنادا إلى جملة من الاعتبارات، أبرزها: أنّ تلك الملفوظات تدخل ضمن المعرفة المشتركة بين طرفي العملية التخاطبية، أو أنّ المحتوى الذي يتضمّنه الملفوظ قد سبق ذكره في نص الكلام[3]. وفي ذلك إشارة واضحة إلى أن عملية إجراء الحذف تنهض على مستويين، مستوى داخلي (نصّي)، ومستوى خارجي (مقامي).

والحذف في التصوّر اللساني النصّي يُعدّ شكلًا من أشكال الاستبدال ولا يختلف عنه إلا بكونه استبدالاً بالصفر substitution by zero[4]. أي إنّ اللّفظ في الاستبدال يستبدل بلفظ آخر، وفي الحذف يستبدل بلا شيءٍ؛ إذ لا أثر للحذف إلّا الدلالة، فلا يحلّ شيء محلّ المحذوف، أما الاستبدال فيترك أثرا يسترشد به المتلقي، وهو كلمة من الكلمات المشار إليها في الاستبدال[5]. والحذف كما الاستبدال ينقسم ـ باعتبار العنصر المحذوف ـ إلى ثلاثة أقسام: حذف اسمي nominal ellipsis، حذف فعلي verbal ellipsis، وحذف قولي clausal ellipsis. ويذكر هاليداي وحسن أنّ الحذف بكونه وسيلة من وسائل الاتّساق عملية مجالها النص تقوم في أغلب حالاتها على وجود العنصر المحذوف في النص السابق[6]. ما يعني أنّ دور الحذف في تحقيق الاتّساق ينبغي البحث عنه

[1] – روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 340.

[2] – المرجع نفسه، ص 301.

[3] – ينظر: رشيد برقان، آليات ترابط النص القرآني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2015 م، ص 47.

[4]- See : M. Halliday and R. Hassan, Cohesion in English, p 145.

[5] – يُنظر: أحمد عفيفي، نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط 1، 2001م، ص 126.

[6]- See : M. Halliday and R. Hassan, Cohesion in English, p 144, 146.

عندما تتم عملية الحذف على مستوى النص أو على الأقل على مستوى أكثر من جملة واحدة، أمّا إذا تمّت تلك العملية على مستوى جملة واحدة فإنّه عندئذٍ لا يقوم بأيِّ وظيفة اتّساقية.

4- **الوصل** conjunction: تختلف طبيعة الاتِّساق بالوصل عن علاقات الاتّساق السابقة (الإحالة، الاستبدال، الحذف) من حيث إنّ الوصل لا يشكِّل علاقة إحالة، فهذا النوع من الرّبط يصل بين جملتين أو عبارتين أو فقرتين وصلًا مباشرًا من دون أن يتضمن إشارة ما تربطه بعنصر سابق أو لاحق[1]. والوصل أو الرّبط كما يرى دي بوجراند يشير إلى العلاقات بين مساحات المعلومات أو بين الأشياء التي في هذه المساحات، كما يشير أيضًا إلى إمكان اجتماع العناصر والصوّر وتعلُّق بعضها ببعض في عالم النص[2]. وقد عرّفه هاليداي ورقية حسن كما يلي: "إنّه تحديد للطريقة التي يترابط بها المتأخِّر مع المتقدِّم بشكل منظّم"[3]. ولكي يتحقّق هذا الترابط وبذلك الشكل المنظّم لابدّ من استخدام جملة من الرّوابط تكون ظاهرة على مستوى البنية السطحية؛ تربط مفاصل النص وأجزاءه المختلفة بعضها ببعض، مثل روابط العطف والروابط السببية والمنطقية والزمانية وغيرها. وإذا كانت هذه الرّوابط بمختلف أنواعها، وتعدّد أشكالها تصل بين أجزاء النص على مستواه الخطِّي؛ فإنّ "معانيها داخل النص مختلفة، فقد يعني الوصل تارة معلومات مضافة إلى معلومات سابقة أو معلومات مغايرة للسابقة أو معلومات (نتيجة) مترتبة عن السابقة إلى غير ذلك من المعاني"[4].

وعن أنواع الوصل (الرّبط) اقترح روبرت دي بوجراند تصنيفا يقوم على أربعة أنواع؛ وذلك تبعا للعلاقات الموجودة بين المتواليات السطحية، وهي: مطلق الجمع، التخيير، الاستدراك، التفريع أو التبعية[5]. على أنّ أشهر تصنيف للوصل هو ما اقترحه الثنائي هاليداي ورقية حسن، حيث قسَّمَا الوصل ـ باعتبار أدواته ـ إلى أربعة أصناف، وهي: الوصل الإضافي، الوصل العكسي، الوصل السببي،

---

[1] – يُنظر: المرجع السابق، ص 226.

[2] – يُنظر: روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 346.

[3] – M. Halliday and R. Hassan, Cohesion in English, p 227.

[4] – محمد خطابي ، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب ، ص 24.

[5] – يذكر دي بوجراند أن مطلق الجمع conjunction يربط صورتين أو أكثر من صوَر المعلومات بالجمع بينهما، والتخيير disjunction يربط صورتين أو أكثر من صوَر المعلومات على سبيل الاختيار، والاستدراك contrajunction يربط على سبيل السلب صورتين من صور المعلومات بينهما علاقة تعارض antagonistically. والتفريع subordination يشير إلى أنّ العلاقة بين صورتين من صور المعلومات هي علاقة التدرج، أي إنّ تحقُّق إحداهما يتوقف على حدوث الأخرى. يُنظر: روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 346 وما بعدها.

والوصل الزمني، وفيما يلي عرض موجز لهذه الأنواع[1]:

4- 1- **الوصل الإضافي** additive conjunction: يتم الربط بالوصل الإضافي بواسطة الأداتين (و، أو)، ويمكن أن يندرج في هذا الصنف من الوصل التعابير التي تحمل معنى التماثل الدلالي من قبيل(على نحو، مثل هذا، بالطريقة نفسها، على هذا المنوال، على هذه الشاكلة..)، كما تندرج في إطاره التعابير الدالة على الشرح، مثل (أعني بذلك، بمعنى، بتعبير آخر، بكلمة أخرى، ما أقصده هو...)، والتعابير الدالة على التمثيل، من ذلك (مثل، مثلاً، نحو، على سبيل المثال..).

4- 2- **الوصل العكسي** adversative conjunction: ويطلق عليه الوصل الاستدراكي، ومعناه الأساسي الذي يتأسس عليه هو " عكس التوقع " وفي العادة يُشَار إليه بالملفوظات (لكن، مع ذلك، على الرّغم من ذلك، غير أنّ...).

4- 3- **الوصل السببي** casual conjunction: ويعبَّر عنه بكلمات مثل (لهذا، لذلك، لأنّ، بسبب ذلك، نتيجة لذلك...)، وهي كلمات تمكِّننا من إدراك العلاقة المنطقية بين جملتين أو أكثر.

4- 4- **الوصل الزمني** tomporal conjunction: الوصل الزمني شأنه شأن الرّوابط الأخرى التي تساهم في خلق الاتساق النصي، فهو يصل بين الأحداث من خلال علاقة التتابع الزمني، ويستخدم في هذا النوع من الوصل ألفاظ من قبيل: (ثم، بعد، بعد ذلك، على نحو آتٍ، نحو تالٍ، حتى الآن، من الآن فصاعدا...).

5- **الاتِّساق المعجمي** lexical cohesion: الاتّساق المعجمي عماده القاموس اللغوي الذي تَحَكُم وحداتِه المعجمية علاقاتٌ دلالية متنوعة ومتعدّدة، وذلك بالنظر إلى ما تحمله تلك الوحدات من معانٍ ودلالات، وهو بذلك يختلف عن أدوات الاتّساق السّابقة (الإحالة، الاستبدال، الحذف، الوصل) التي تعتمد أساسًا على النظام النحوي. ويقوم هذا النوع من الاتِّساق في المقام الأوّل على الإعادة المباشرة للألفاظ والعبارات في فضاء النص، وهو ما يضمن تحقُّق استمرارية المحتوى على المستوى السطحي للخطاب، وليس التكرير المباشر وحده من يضمن الاستمرارية، إذ يمكن أن يتحقّق امتداد المعلومات واستمرارها عبر عدة علاقات دلالية من قبيل؛ الترادف، الاشتراك اللفظي، الشمول،

[1]- See : M. Halliday and R. Hassan, Cohesion in English, p 238 - 267
ويُنظر: محمد خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 23، 24.

التضمُّن، التضاد والتنافر، وغيرها من العلاقات. وقد اختزل هاليداي ورقية حسن مختلف العلاقات التي تضمن الاتِّساق المعجمي في ظاهرتين لغويتين هما: التكرير والتضام[1].

5- 1- التّكرير reiteration: يقصد به عادة إعادة عنصر من العناصر المعجمية في النص، سواء أكانت هذه الإعادة متّحدة في الدلالة أو مختلفة، وهو مفهوم يتوافق مع التصوّر اللساني النصّي لهذه الظاهرة اللغوية، فقد عرّفه روبرت دي بوجراند بأنّه: "التكرار الفعلي للعبارات. ويمكن للعناصر المعادة أن تكون هي بنفسها أو مختلفة الإحالة أو متراكبة الإحالة. ويختلف مدى المحتوى المفهومي الذي يمكن أن تنشطه هذه الإحالات بحسب هذا التنوع"[2]. وفي هذا المفهوم دلالة واضحة على أنّ التكرير يشير بشكل أو بآخر إلى الطريقة التي يبنى بها النص دلاليا في مستواه الظاهري، ما يعني أنّه يساهم بطريقة مباشرة في خلق الترابط بين جمل النص وعباراته، وذلك من خلال عودة العناصر المعجمية بعضها على بعض في نطاق ما يسمى بالإحالة التكرارية.

والتكرير عند علماء لغة النص يتّخذ أشكالًا مختلفة، فقد يكون بإعادة العنصر المعجمي نفسه، أو مرادفه أو ما يشبه المرادف. ويعد إعادة العنصر المعجمي نفسه من أشهر أنواع التكرير، ويندرج تحته ثلاثة أصناف: التَّكرار المباشر، التَّكرار الجزئي، الاشتراك اللفظي. فالأوّل يقصد به تكرار الكلمة (لفظا ومعنى) كما هي دون تغيير، وهو ما يطلق عليه اسم التكرار التام أو المحض. والثاني يعني تكرار عنصر سبق استخدامه، ولكن في أشكال مختلفة، أي إنّه يعتمد على تكرار مشتقات العنصر المتقدّم، مثل: (علّم، معلّم، تعليم، عالم، متعالم)، حيث تفتقد فيه الوحدات المعجمية إلى علاقة التكرار التام، وهو أقرب إلى ما يسمى في البلاغة العربية بجناس الاشتقاق. والثالث (الاشتراك اللفظي) هو كذلك تكرار معجمي لكن مع اختلاف المرجع أو الإحالة، ويتم ذلك باستخدام ألفاظ في فضاء النص متّحِدة في النطق ومختلفة في المعنى.

أمّا الترادف أو شبه الترادف؛ فيقصد به تكرار المعنى دون اللفظ أو تكرار كلمات تشترك أو تتقارب في المعنى. كما أشار هاليداي ورقية حسن إلى شكل آخر من أشكال التكرير، وعبَّرا عنه

---

[1]- See : M. Halliday and R. Hassan, Cohesion in English, p 277 - 292

ويُنظر: محمد خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 24، 25، ومحمد الشاوش، أصول تحليل الخطاب، مج1، ص 142، وجميل عبد المجيد ، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر 1990م، ص 79 وما بعدها، وأحمد عفيفي ، نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص 106 وما بعدها.

[2] – روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 301.

بمصطلح الأسماء العامة general nouns وهي عبارة عن حزمة من الأسماء تحمل أساسًا مشتركًا لاسم واحد يكون شاملا لها، وذلك مثل الأسماء: (الناس، الشخص، الرجل، المرأة، الولد، الطفل، البنت) فهي أسماء يشملها جميعا الاسم (إنسان)[1].

5- 2- **التضام** Collocation: وهو الشكل الثاني من أشكال الاتساق المعجمي، ويراد به: "توارد زوج من الكلمات بالفعل أو بالقوة نظرا لارتباطهما بحكم هذه العلاقة أو تلك"[2]. والتضام يقوم على علاقات عديدة منها[3]:

- التضاد أو التعارض: حيث تترابط الكلمات مع بعضها بعضا من خلال أشكال التقابل المختلفة، مثل: (ولد، بنت)، (يقف، يجلس)، (يحب، يكره).
- التنافر: يرتبط على سبيل المثال بالألوان، نحو: أخضر، أزرق، أصفر.. أو بالفصول: شتاء، صيف، خريف، ربيع. أو بالرُّتَب العسكرية، مثل: ملازم، رائد، مقدَّم، عقيد، عميد، لواء.
- علاقة الجزء بالكل أو علاقة الكل بالجزء: مثل علاقة الأطراف بالجسم، والغرفة بالبيت.

يتّضح ممّا تقدّم عن الاتّساق المعجمي أنّه وثيق الصلة بنظرية الحقول الدلالية التي تصنِّف الوحدات المعجمية في مجموعات بناءً على ما بينها من تقارب أو تنافر أو تعارض في الدلالة. وبالحديث عن الاتِّساق المعجمي نكون قد ألْمَمْنا بأشهر الأدوات التي تحقِّق للنص اتِّساقه على مستوى بنيته السطحية.

لكنّ الإشكال الذي يُطرح هو أنّ المتلقّي قد يجد نفسَه أمام نصوص تتوفّر على وسائل الاتِّساق المختلفة، ولكنّها لا تجد عنده قَبولًا لعدم وجود الانسجام على مستوى بنيتها العميقة، كما أنّ القارئ/ السامع قد يلقَى نفسه في حضرة نصوص تكاد تخلو من تلك الوسائل والأدوات، حيث تُرصف الجمل بعضها بجوار بعض من دون استخدام للرّوابط الاتّساقية، ومع ذلك تلقى عنده القَبول، لأنّ تلك النصوص وإن خَلَتْ من الرّوابط الاتساقية فإنها تبدو للمتلقّي متماسكة دلاليا، وهو ما يسوقنا إلى الحديث عن المعيار الثاني من معايير النصّية، وهو الانسجام.

---

[1]- See : M. Halliday and R. Hassan, Cohesion in English, p 274

[2] – محمد خطابي ، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 25.

[3] – ينظر هذه العلاقات في: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط 1، 1985م، ص 79 وما بعدها. وأحمد عفيفي، نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي، ص 113.

ثانيا: الانسجام Coherence: ورد في لسان العرب: "سَجَمَتِ العينُ الدّمعَ، والسّحابةُ الماءَ، تسجِمُه وتسجُمُه سَجْمًا وسُجُومًا وسَجَمَانًا، وهو قَطَرَانُ الدّمع وسيَلانُه، قليلا كان أو كثيرا.. وانسجم الماءُ والدّمعُ، فهو منسجم، إذا انسجم، أي انصبَّ.."[1]. ولست أريد هنا تحميل المعنى اللغوي لمادة (سجم) أكثر ممّا يُطيق، لكن ما نعرفه عن الماء في انصبابه أنّه ينساب انسيابا مستمرًّا، حيث يرتبط أوّله بآخره دون تقطُّع أو انكسار، وما أروم قوله هو أنّ فكرة الاستمرارية وربط أوّل الشّيء بآخره هي التي تأسّس عليها مفهوم الانسجام في اللسانيات النصّية، فالنّص في منظور هذا العلم اللغوي الحديث لا يمكن أن يوسم بسمة الانسجام إذا لم يتحقّق فيه طابع الترابط والاستمرارية، على أنه ينبغي ههنا التمييز بين الاستمرارية التي تتمظهر في سطح النص بواسطة روابط نحوية ومعجمية، وتلك التي تتحقّق من خلال علاقات دلالية ضمنية، فالأولى ذات طبيعة خطية أفقية تظهر على مستوى تتابع الكلمات والجمل، والثانية ذات طبيعة دلالية تجريدية تظهر من خلال علاقات وتصورات تعكسها الكلمات والجمل، إلاّ أنها تحتاج إلى قدرة معينة على استخراجها ووصفها[2]. وعلى أساس من هذا التصوّر رأى روبرت دي بوجراند أنّ الانسجام "يتطلّب من الإجراءات ما تتنشَّط به عناصر المعرفة لإيجاد الترابط المفهومي conceptual connectivity واسترجاعه"[3]. وفي هذا السياق أشار إلى بعض الآليات التي تساهم في تحقيق التماسك على الصعيد المفهومي، وذكر منها: العناصر المنطقية كالسببية، والعموم والخصوص، ومعلومات عن تنظيم الأحداث والموضوعات والمواقف، والسعي إلى التماسك فيما يتصل بالتجربة الإنسانية الذي يتدعّم بتفاعل المعلومات التي يعرضها النص مع المعرفة السابقة بالعالم[4].

ويرتبط مفهوم الانسجام عند فان دايك بما يسمّيه الأبنية الكبرى للنصوص، وفي هذا يقول: "فعلى هذا المستوى لن نهتم في المقام الأوّل بأوجه الرّبط بين جمل متفرّقة وقضاياها، بل بأوجه الترابط التي ترتكز على النص بوصفه كُلًّا، أو على كلٍّ حال بالوحدات الكبرى للنص، ونطلق على هذه الأبنية النصية العامة الأبنية الكبرى. ولذلك يمكن أن يطلق للتمييز على أبنية الجمل والتتابعات في

[1] – ابن منظور، لسان العرب، مادة (سجم)، مج 3، ص 1947.

[2] – يُنظر: سعيد حسن بحيري، علم لغة النص ، المفاهيم والاتجاهات ، ص 122.

[3] - روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 103.

[4] – يُنظر المرجع نفسه، ص 103.

النصوص الأبنية الصغرى"[1]. يُستفاد من هذا القول أنّه لا يمكن الحديث عن الأبنية الكبرى إلّا في ظل وجود انسجام كلّي للخطاب، وتلك الأبنية يضع لها فان دايك مقابلًا يسمّيه الأبنية الصغرى المشَكَّلة أساسًا من متواليات جملية تحكمها علاقات معنوية هي بمثابة الانسجام الجزئي للنص، ومن هنا فإنّ الانسجام بهذا التوصيف عملية أقل ما يقال عنها أنها ليست بسيطة؛ إذ تتأتّى من الفهم التدريجي انطلاقا من الجزء ووصولا إلى الكل.

ولما كان الانسجام يستند إلى أساس دلالي فقد ارتبط مفهومه بما يسمِّيه بعضهم البنية العميقة للنص، فهو "يتجاوز الأبنية النحوية السطحية للنصوص... ويتجلى في تلك الحالات التي قد يبدو فيها النص مفكّكا من السطح، لكننا لا نلبث أن نتبين وراءه بنية عميقة مُحْكَمة في تماسكها، تفسِّر تشاكل الأجزاء وتضمن اتساقها مع تشتتها الخارجي"[2]. وفي هذا القول دعوة واضحة إلى أنّ الترابط على المستوى الشكلي الذي يظهر في سطح النص ليس أمرًا ضروريًا لتحقيق الانسجام، فقد نجد ـ كما ذكرنا آنفا ـ نصًّا منسجما دون روابط، وبالمقابل قد نعثر على نصوص تشتمل على روابط اتِّساقية ولكنّها غير منسجمة، وهذه المسألة تقودنا إلى ما ذهب إليه جيليان براون وجورج يول من أنّ الانسجام ليس شيئًا مُعطَى، وإنّما هو شيءٌ يُبنَى، أي ليس هناك نص منسجم في ذاته ونص غير منسجم في ذاته بمعزِل عن المتلقي، بل إنّ المتلقي هو الذي يحكم على نصٍّ بأنّه منسجم وعلى آخر بأنّه غير منسجم[3]. وهذا معناه أنّ الانسجام يتحقّق من خلال عملية التفاعل بين المتلقي والنص، وعادة ما يكون هذا التفاعل بملء الفجوات بين المضامين بالاعتماد على السياق بنوعيه، من ناحية، وعلى التأويل، من ناحية ثانية، وكذلك بالاعتماد على ما تراكم لدى المتلقي من تجارب سابقة، من ناحية ثالثة، وهذا ما يجرُّنا إلى الحديث عمّا يسمِّيه بعض علماء النص بمبادئ الانسجام.

مبادئ الانسجام:

1- السياق: نصُّ الخطاب تتجاذبه عناصر لغوية وأخرى مقامية، وعندما تتضافر هذه العناصر مجتمعة تشكِّل سياقه العام الذي أُنتِج فيه، وقد صرّح علماء النص بأنّ للسياق دورًا عظيمًا في عملية الفهم والتأويل، ومن ثمّ اشترطوا على محلّل الخطاب أن يأخذ هذا المبدأ بعين الاعتبار. ويذكر براون

[1] – فان دايك ، علم النص مدخل متداخل الاختصاصات ، ص 74.

[2] – صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، ص 246.

[3] – ينظر: ج. براون وج. يول ، تحليل الخطاب، ص 235، 238، 268، 269.

ويول أنّه من بين الوحدات اللغوية التي تتطلّب أكثر من غيرها معلومات عن السياق ليتيسّر فهمها؛ ضمائر الأشخاص، أدوات الإشارة، وظروف الزمان والمكان، مثل: (أنا، أنت، هو، هذا، ذاك، هنا، هناك، الآن). فإذا ما وردت هذه العناصر اللغوية في خطاب ما، وأردنا أن نفهم مدلولاتها تطلّب ذلك على الأقل معرفة هوية المتكلّم والمتلقي والإطار الزماني والمكاني للحدث اللغوي"[1]. وهذه القاعدة قابلة للتعميم لتنسحب على كل تركيب وارد في النص، وعليه فإنّه لا يمكن تأويل وفهم مضمون خطاب ما إلّا إذا عرفنا الظروف المحيطة بإنتاجه، وهذا ما استقرّ عليه محمّد خطابي؛ حيث قال: "إنّ الخطاب القابل للفهم والتأويل هو الخطاب القابل لأن يوضع في سياقه"[2]. وهذا من الطبيعي بمكان، لأنّ السياق هو الذي يكشف عن عملية إنتاج النص أوّلا، ثمّ يساهم بشكل مباشر في عملية فهمه وتأويله ثانيا. ولعلّه من الضروري في هذا المقام أن نشير إلى أنّه إذا كان المتلقي هو الذي يحكم على انسجام خطاب ما من عدمه؛ فإنّه يصحّ أن يقال إنّ النص القابل للفهم والتأويل هو النص الذي يتوفّر على انسجامه. ومن هنا ندرك طبيعة العلاقة بين السياق والانسجام النصي، إذ لا يمكننا أن نحكم على نص بأنه منسجم إلّا من خلال وضعه في سياق إنتاجه. وعلى كل حال ستكون لنا عودة لمسألة السياق عندما يحين الحديث عن المعيار الخامس من معايير النصّيّة.

2- التأويل: يعدّ التأويل آلية من آليات انسجام النص من حيث إنه لا يمكننا أن نتبيّن انسجام نص ما إلاّ إذا فهمناه، والقارئ أو السّامع لكي يفهم النص المكتوب أو المنطوق يحتاج إلى جهد تأويلي يمكّنه من معرفة معاني الألفاظ والعبارات حسب السياقات التي وردت فيها، كما يمكّنه هذا الجهد من رصد العلاقات الخفية الرّابطة بين أجزاء الخطاب.

ويرتبط بالتأويل ما يسميه براون ويول (التأويل المحلّي)، وهو مفهوم يرتبط بما يمكن أن يُعتَبر تقييدا للطاقة التأويلية لدى المتلقي باعتماده على خصائص السياق [3]. إذ إنّ المتلقي يَعتبِر ما تقدّم من الخطاب، فيكون بذلك مجبرا على تقييد تأويله بما يناسب المقامين المقالي والحالي، وهذا ما عبّر عنه الباحثان براون ويول بقولهما: "وَفقا لمبدأ التأويل المحلّي فإنّ المتلقي مدعوٌّ إلى عدم إنشاء سياق يفوق ما يحتاج إليه للوصول إلى فهم معيّن لقول ما. وهكذا فإذا سمع شخص ما أحدًا يأمره: (أغلق الباب). فإنّه سينظر إلى أقرب باب يحتاج إلى إغلاق. فإذا كان ذلك الباب مغلقا، فمن المحتمل جدًّا

[1] - يُنظر: المرجع السابق ، ص 35.

[2] - محمد خطابي ، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب ، ص 56.

[3] - يُنظر المرجع نفسه ، ص 56 .

أن يقول: (إنّه مغلق) بدلًا من البحث عن أبواب أخرى يمكن إغلاقها"[1]. وغني عن البيان أنّ هذا التأويل يعتمد على المعطيات الموجودة في العالم الخارجي التي تفرض على المتلقي أن لا ينشئ سياقا أكبر مما هو مطلوب لضمان الفهم الصحيح للخطاب. أما التأويل المحلي الذي يستند إلى معطيات السياق النصّي، فيضرب له الباحثان المثال الآتي: "كان رجل وامرأة جالسين في غرفة الجلوس، وكانت المرأة تقرأ وهي جالسة بكل سرور. شعر الرّجل بالملل، فقام إلى النافذة، ونظر إلى الخارج ثم غيّر ثيابه وذهب إلى النادي. أخذ قدحًا وتحدّث مع الساقي"[2]. فقد رأى الباحثان أنّ المجال السياقي الذي سيمكّن المتلقي من فهم ما يقال لاحقًا هو أن يفترض أنّ ما تمّت الإشارة إليه في بداية نص الخطاب أشخاصا وزمانا ومكانا ثابتا لا يتغير ما لم يُشِر المتكلِّم إلى أي تغيير يمس هذه العناصر. وبناءً على ذلك فإنّ المتلقي يفترض: أنّ الرّجل الذي اتّجه نحو النافذة هو الرّجل نفسه الذي كان جالسا مع المرأة، وأنّ النافذة التي اتّجه نحوها هي نافذة غرفة الجلوس ذاتها المشار إليها في بداية النص، وأنّ النادي الذي قصده الرّجل هو نادٍ في المدينة التي هو مقيم فيها، وليس في مدينة أخرى، وأنّ تناول الرّجل للمشروب كان في النادي المشار إليه سابقا وليس في نادٍ آخر، وأنّ الساقي الذي تحدّث معه الرّجل هو الساقي نفسه الذي قدّم له المشروب، وهو ساقي النادي الذي قصده[3]. فالتأويل المحلي ههنا ـ وبالاعتماد أساسا على السياق المقالي ـ هو الذي بيّن كيفية انسجام الخطاب، وجعلنا نستبعد أيَّ تأويل لا يتناسب مع المعلومات الواردة في النص.

3– القياس: يقوم هذا المبدأ على ما يراه (القارئ/المستمع) من تشابهٍ واقعٍ بين ما هو موجود وبين ما تراكم لديه من تجارب سابقة، وهو بهذا يتأسّس على النظرة إلى الخطاب الرّاهن في علاقته مع خطابات سابقة تشبهه، إذ "بمجرّد أن يبدأ الإنسان في التعرف على أوجه التشابه والتعميم انطلاقا من تجاربه فإنّه يصبح بإمكانه أن يتعرّف ليس فقط على تجربة خاصّة بكونها تنتمي إلى نمط معيّن، بل يصبح كذلك قادرًا على التنبّؤ بما يحتمل أن يحدث، وما هي الخصائص السياقية التي يحتمل أن تكون مناسبة في دائرة نمط معيّن من الأحداث التواصلية"[4]. فعلاقة التشابه التي يقيمها المخاطَب بين الآني والماضي هي التي تساعده على عملية الفهم، وذلك على ضوء التجارب السابقة مع خطابات مماثلة

[1] – جيليان براون وجورج يول، تحليل الخطاب، ص 71.

[2] – المرجع نفسه، ص 71.

[3] – يُنظر: المرجع نفسه ، ص 71، 72.

[4] – المرجع السابق، ص 75.

قياسا مع نصوص سابقة مشابهة، وهذا ـ كما يرى براون ويول ـ يشير إلى أن معايشتنا لموقف تواصلي معيّن يعلِّمنا ماذا يمكن أن نتوقّع من ذلك الموقف، سواء كان ذلك بمعنى التنبُّؤ العام، وهو ما يولِّد لدينا مفاهيم التناسب، أو كان ذلك بمعنى التنبّؤ المحدود الذي يمكِّننا من فهم علامات لغوية مثل الأدوات الإشارية بنفس الطريقة التي فهمناها بها في سياقات مشابهة[1]. وفي هذا إقرار بأنّ مبدأ القياس يعدّ واحدًا من المبادئ التي تبنى عليها فرضية الانسجام في تجربتنا الحياتية في العالم الخارجي، ومن ثمّ في تجربتنا مع الخطاب في عالم النص.

وما يُلاحظ على الباحثَينِ في حديثهما عن مبدأ القياس تركيزهما على المتلقي (السامع/ القارئ) دونما إشارة إلى دور منشئ النص (المتكلّم/ الكاتب)، وهذا ما تنبّه إليه محمد الشاوش؛ فعدّه من العيوب التي لحِقت عملهما، وفي ذلك يقول: "ومهما كانت قيمة هذا الضرب من المعرفة بالنصوص السابقة، فإنّ هذا التناص ليس حكرا على السامع بل هو أمر ضروري لمنشئ نص الخطاب، فكما لا يعقل أن يباشر مستمع نصًّا وهو خالي الذهن من كل تجربة تخاطبية فإنه لا يعقل أيضًا أن يتكلّم متكلّم دون أن يعتمد على سابق تجربة في الكلام"[2]. وعلى ما في هذا الرّأي من وجاهة؛ فإنّه يبدو لي أنّ تركيز براون ويول على المتلقي لم يكن بقصد إهمال دور منشئ النص، وإنما يُعزى ذلك الاهتمام إلى أمر يتعلّق بعملية الفهم، إذ إنّ المعني والمطالب بفهم الخطاب وفك شفرته هو متلقِّيه وليس منشئه، ويعضد هذا أنّ الباحثَيْن صرّحا منذ البداية في مقدّمة كتابهما أنّه لا يمكن قيام أيِّ عملية تواصلية من دون طرفي التخاطب (المتكلم/ الكاتب، والسامع/ القارئ).

ولئن كان المتلقي (السامع/ القارئ) هو المخصوص بعملية الفهم فإنّه لابدّ من أن يكون ـ كما يرى علماء لغة النص ـ مزوَّدًا بعمليات ذهنية تجعله قادرا على استصدار الأحكام على النصوص المختلفة من حيث انسجامها وعدمه، من هذه العمليات الذهنية ما يسمى بالمعرفة الخلفية للعالم، وهذه المعرفة هي بمثابة ذخيرة يتمكّن من خلالها المتلقي التعامل مع النصوص في عملية القراءة والتأويل، يقول دي بوجراند: "المعرفة الإنسانية بالعالم تهيئ للإنسان خلفية مشبعة بالتعويضات defaults والتفضيلات preferences والاحتمالات contingencies والتفاعلات interactions بالنسبة لكل حكم يحكمه الإنسان. ويمكن الوصول إلى المواقف الاتصالية بواسطة الحواس وهي ذات

[1] – يُنظر: المرجع السابق، ص 76، 78.

[2] – محمد الشاوش ، أصول تحليل الخطاب ، ج 1، ص 169.

علاقات ثرية بالتجارب الماضية"[1]. ويعزّز هذا التصوّر ما أقرّه بعد ذلك براون ويول من أنّ "المعرفة التي نملكها كمستعملي لغة ما عن التفاعل الاجتماعي عن طريق اللغة ليست سوى جزء من معرفتنا الاجتماعية الثقافية العامة. هذه المعلومات العامة عن العالم هي أساس فهمنا لا للخطاب فحسب، بل ربما لكل جوانب خبراتنا الحياتية"[2]. وفي هذا ما يدل على أنّ عملية فهم الخطاب هي في أساسها عملية استرجاع المعلومات المخزّنة في الذهن وربطها بالنص الذي نتعامل معه. وهذا يعني كما ذهب إلى ذلك دي بوجراند أنّ "مسألة كيفية معرفة الناس بما يجري داخل نصٍّ هي حالة خاصّة من مسألة كيفية معرفة الناس بما يجري في العالم بأسره"[3]. بعبارة أخرى إنّ فهمنا لعالم النص يكون بناءً على فهمنا لما يجري في العالم الخارجي، وعلى هذا فإنّ استعمال معرفتنا بالعالم بما تراكم لدينا من معارف ومعلومات سابقة يعدّ عاملا مهما نستند إليه في معالجة النصوص والخطابات المختلفة من حيث مقبوليتها وانسجامها.

4- موضوع الخطاب: شكّل موضوع الخطاب محلّ اهتمام الباحثين في مجال الدراسات النصّية، وقد تبنّت الكثير من تلك الدراسات الفرضية القائمة على وجود علاقة متينة بين (موضوع الخطاب) و(محتوى الخطاب)، على أساس أنّ "موضوع الخطاب يعتبر إلى حدٍّ ما شاملا للعناصر المهمة الموجودة في محتوى الخطاب. ولو أمكن عرض عملية تصوير محتوى الخطاب في شكل سُلّم هرمي للعناصر الموجودة في الخطاب لاعتبرنا العناصر الواقعة في أعلى السلّم مرشّحة تلقائيا لأن تكون المكوّنات الأكثر أهمية في موضوع الخطاب، ولو أمكن كذلك إثبات قدرة الناس على تذكُّر هذه العناصر العليا في السلّم أكثر من غيرها فإنّ ذلك قد يكون دليلًا على أنّ ما نحمله في رؤوسنا بعد قراءة النص هي تلك العناصر التي تمثّل موضوع الخطاب"[4]. وعلى هذا حدّد علماء لغة النص موضوع الخطاب بأنّه بؤرة النص ونواته التي توحّده. ووفق هذه الفرضية تبقى محتويات الخطاب ومضامينه الجزئية متصلة بتلك النواة، مرتبطة بها مهما امتدّ النص في متواليات الجملية، مشكِّلةً في النهاية ما يُعبَّر عنه بالوحدة الدلالية للنص.

[1] – روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 173.

[2] – جيليان براون وجورج يول، تحليل الخطاب، ص 279.

[3] – المرجع نفسه، ص 279.

[4] – المرجع نفسه، ص 124.

ويرتبط بموضوع الخطاب ما يطلق عليه التدرّج الموضوعاتي الذي يجعل القارئ يحسُّ أن للنص مسارًا معيّنًا، فيمكِنه بذلك أن يتنبّأ في مرحلة ما من مراحل النص بما سيأتي ذكره، وفي هذا المضمار يرى بعض الباحثين أنّ تقدُّم النص في نطاق الاستمرارية المعنوية يخضع إلى قاعدتين هامتين، هما: التكرار والتدرّج. فمنشئ النص يُعيد أحيانا في مرحلة ما من مراحل النص أشياء سبق ذكرها، محاولا بذلك ربط ما تقدّم بما سيلحق، وفي أثناء ذلك يمهد الطريق للانتقال إلى تقديم معلومات جديدة، وعليه فإنّ فهم دينامية النص يقتضي دراسة الطريقة التي يتحقق بها التوازن الذي يتم من خلاله تحوّل المعلومات الجديدة إلى معلومات مكتسبة، تمثل بدورها المنطلق نحو عناصر أخرى جديدة، وبهذا فإنّ قاعدة التدرّج تتكامل مع قاعدة التكرار، على الرّغم من أنّ إحداهما تتجه إلى الثبات والأخرى تتجه إلى الحركة والتجدد [1]. وفي سياق ذي صلة حاول تون فان دايك أن يعرض بعض القواعد الدلالية التي تساهم في بناء موضوع الخطاب من خلال فحص بعض الأمثلة، وقد أجملها في ما يلي[2]:

- التعبير عن الموضوع مرات عديدة في النص.
- التقارب في معاني المتواليات الجملية.
- تخصيص متواليات كثيرة للموضوع.
- وجود روابط مختلفة بين المتواليات الجملية من قبيل: (بالإضافة إلى ذلك، مع ذلك، لهذا، لذلك، لكن، فضلا عن ذلك...).

إنّ الحديث عن القواعد الدلالية ساق فان دايك إلى الحديث عمّا يسمّيه بالبنية الكبرى، فهو يربط مفهوم هذا المصطلح بتلك القواعد، ويفترض بداية "أنّ الأبنية الكبرى للنصوص دلالية، فهي لذلك تصور الترابط الكلي ومعنى النص الذي يستقر على مستوى أعلى من مستوى القضايا الفردية، وبذلك يمكن أن يشكِّل تتابعٌ كلّي أو جزئي لعدد كبير من القضايا وحدةً دلالية على مستوى أكثر عمومية"[3]. ففان دايك يعتبر أنّ كلًّا من موضوع الخطاب والبنية الكبرى يشكّل وحدة دلالية، بل

[1] – يُنظر: محمد الأخضر الصبيحي، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 1429هـ ـ 2008م، ص 83. ومفتاح بن عروس، الاتساق والانسجام في القرآن، رسالة دكتوراه، كلية الآداب واللغات، جامعة الجزائر، 2007م ـ 2008م. ص 41، 43.

[2] – يُنظر: فان دايك، النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، تر عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، أفريقيا الشرق، بيروت، لبنان 2000م، ص 238 وما بعدها.

[3] – فان دايك، علم النص مدخل متداخل الاختصاصات ، ص 75.

ذهب إلى أكثر من ذلك حينما عدّ البنية الكبرى هي نفسها موضوع الخطاب، وفي هذا يقول: "إنّ أحد المصطلحات التي يجب أن تجليها الأبنية الكبرى هو مصطلح موضوع نص ما أو موضوع الخطاب أو موضوع الحوار. يجب أن نتعمّق في القدرة الفعلية لمستخدم اللغة التي تمكّنه من أن يجيب عن أسئلة في نصوص طويلة جدا ومعقّدة، مثل: عمّ كان الحديث؟ ماذا كان موضوع الحديث؟ وما أشبه. يمكن لمتحدِّث اللغة أيضا حين يذكر في النص بصورة غير صريحة الموضوع أو التيمة بوصفها في حدِّ ذاتها كلًّا. يجب إذن أن يستنبط الموضوع من النص. ومن ثَمّ تكون القواعد الكبرى إعادة بناء شكلي (صوري) لهذا الاستنباط للموضوع، حيث يكون موضوع نصٍّ ما بدقّة هو نفسه ما أطلقنا عليه البنية الكبرى أو جزءًا منها"[1]. والذي يدل على وجود البنية الكبرى أو موضوع الخطاب ـ حسب فان دايك ـ هو ردود الفعل التي يصدرها مستخدم اللغة من خلال جملة التساؤلات التي يطرحها وهو يبحث عن بؤرة الخطاب. وللوصول إلى موضوع الخطاب يرى الباحث أننا نحتاج إلى قواعد تربط بين أبنية صغرى وأبنية كبرى سماها القواعد الكبرى، وتتمثل فيما يلي[2]:

1- قاعدة الحذف: وتتضمن أن كل معلومة غير مهمة أو غير جوهرية يمكن أن تحذف، فالجملة مثلا: (مرّت فتاة ذات ثوب أصفر) تضم القضايا التالية:

أ. مرّت فتاة. ب. ترتدي ثوبا. ج. كان الثوب أصفر.

تُختصر هذه القضايا وَفق قاعدة الحذف في: مرّت فتاة.

2- قاعدة الاختيار: تتمثل في اختيار القضايا الضرورية لتفسير القضايا الأخرى، فإذا تدبّرنا السلاسل التالية للقضايا:

أ. عاد بيتر إلى سيارته. ب. ركبها. ج. سافر إلى فرانكفورت.

وَفق هذه القاعدة تُحذف القضيتان (أ، ب) لأنهما قيود أو أجزاء أو فرضيات مسبقة أو توابع لقضية أخرى لا تحذف، وهي (ج)، ويتم هذا الاختيار بناءً على معرفتنا العامة؛ لأنّ المرء إذا رغب في السفر فمن الطبيعي أن يتّجه إلى السيارة ثم يركبها. وكما هو ملاحظ فإن قاعدة الاختيار لا تخرج عن القاعدة الأولى فهي تعتمد على الحذف كذلك.

[1]- المرجع السابق، ص 79.

[2]- يُنظر المرجع السابق، ص 81 ـ 85.

3- قاعدة التعميم: تتعلق بحذف المكونات الأساسية لتصوّرٍ ما وتحلّ محلّها قضية جديدة تتضمّن مفهوميا القضايا القديمة مثل:

أ. على الأرض دمية. ب. على الأرض قطار خشبي. ج. على الأرض مكعبات.

تحلّ محلّ هذه القضايا قضية جديدة أكثر عمومية تشمل القضايا السابقة وهي: على الأرض لعب.

4- قاعدة التركيب أو الإدماج: في هذه القاعدة تدمج مجموعة من القضايا فتكوّن قضية كبرى، بمعنى أنّه يتم استبدال معلومات قديمة بمعلومة جديدة، مثل:

أ. ذهبت إلى محطة القطار. ب. اشتريت تذكرة سفر. ج. اقتربت من الرّصيف.

د. صعدت إلى القطار. هـ. تحرّك القطار.

تُحدَّد هذه السلسلة التي يمكن أن تتفرّع أكثر من ذلك مجملة في القضية التالية: (ركبت القطار). وما يلاحظ على هذه القواعد الأربعة أنّ القاعدتين الأولى والثانية تتصلان بالحذف، والثالثة والرابعة تتعلّقان بالاستبدال، والأربعة جميعا مبنية على فكرة اختصار البنية الكبرى.

ويرى علماء لغة النص أنّ العنوان ـ بوصفه عتبة النص أو النص مركَّزًا ـ يقدّم وظيفة معرفية هامة تهيئ المتلقي لتفسير النص وتأويله تأويلا ينسجم مع الدلالات التي يتضمّنها عنوانه. والبحث في العلاقة التي تصل موضوع الخطاب بعنوانه ساق براون ويول إلى الحديث عمّا سمّياه بمبدأ التغريض أو وحدة الغرض، والتغريض عند الباحثَينِ يتأسّس على القول الأوّل الذي يبدأ به منشئ الخطاب، وتأثير هذا القول في تأويل الأقوال اللاحقة، فهو عندهما "نقطة بداية القول"[1]. فنقطة البداية هي التي تمهّد لوحدة موضوع الخطاب، ولذلك فإنّ هذه الوحدة الموضوعية التي يتحدث عنها الباحثان لا يمكن أن تحصل إلاّ في ظل متانة العلاقة الدلالية بين مضمون النص وعنوانه، وعلى هذا فإنّ عماد التغريض وأساسه هو العنوان أو الجملة الأولى من نصّ الخطاب وكلاهما يساهم في انسجام الخطاب من خلال استمرار دلالتهما في متتالياته الجملية.

إنّ الحديث عن موضوع الخطاب ساق كثير من الباحثين في مجال الدراسات النصّية إلى الاهتمام بكيفية بناء محتوياته وتنظيم معلوماته داخل النص، وقد ارتأينا في هذا الإطار أن يكون تركيزنا بشكل

[1] - جيليان براون وجورج يول، تحليل الخطاب، ص 147.

موجز على قضيتين هامتين، وأعني بهما (ترتيب الخطاب، والعلاقات الدلالية والمنطقية بين محتويات الخطاب)، وذلك من موقع صلتهما المباشرة بانسجام النص.

ترتيب الخطاب: لكي يكون الخطاب مبنيا بناءً مقبولا لابدّ من أن تكون مضامينه وأحداثه ووقائعه آخذا بعضها برقاب بعض وفق ترتيب معيّن، وعندما يحدث هذا على مستوى النص يصبح الترتيب مظهرا من مظاهر انسجام الخطاب، وآلية من آلياته في الآن نفسه. وترتيب الخطاب يقصد به عادة عند اللسانيين النصّيين أن تكون المعلومات والأحداث والوقائع مرتبة ومتسلسلة في عالم النص تَبَعًا لترتيبها وتسلسلها في العالم الخارجي، وهو ما يسميهٍ تون فان دايك بالترتيب العادي أو المعتاد للوقائع، وفي هذا يقول: "ترتيب الأحداث قد يسمّى بالترتيب المعتاد إذا اتفق أنْ طابق ترتيبها الزماني والعلّي الترتيب الخطي المستقيم للخطاب"[1]. وهو ما يتوافق مع أهم الشروط المعرفية للانسجام الدلالي الذي يقوم على افتراض الحالة السوية الاعتيادية للعوالم المقتضاة. بمعنى أن ضروب التوقع بشأن البنيات الدلالية للخطاب تحدّدها المعرفة بترتيب العوالم في أعم أحوالها وأخصها أو المعرفة بجريان الأحداث [2]. والترتيب الطبيعي للمعلومات والوقائع مرهون بجملة من الضوابط أو العلاقات، مثل: عام ـ خاص/ كل ـ جزء/ المتضمِّن ـ المتضمَّن/ كبير ـ صغير. ويرى فان دايك أن الترتيب الطبيعي لا يتأسّس فقط على ضوابط توزيع المعلومات الدلالية، وإنما ينبني كذلك على مبادئ معرفية عامة كالإدراك والانتباه، من ذلك إدراك الموضوع ككل قبل إدراك أجزائه، أو إدراك الشيء كبيرا قبل إدراكه صغيرا في محيطه المجاور[3]. لكن على مستوى عالم النص قد يحدث أن يتقدّم الخاص على العام أو الجزء على الكل أو الصغير على الكبير بهدف تحقيق مقاصد وأغراض يرمي إليها منشئ الخطاب، وهو ما يجعل مسار الخطاب يتحوّل من الترتيب العادي إلى الترتيب التداولي.

ترتيب الأحداث والوقائع بسبب الضوابط التداولية والمعرفية: قد يقع ترتيب الأحداث والمعلومات داخل الخطاب تحت طائلة ظروف وملابسات خاصة ذات علاقة بالجانب التداولي فيطرأ عليها تحوّل ما أو تحوّلات كثيرة مخالفة للترتيب المعتاد، وعلاوة على الضابط التداولي؛ فقد تكون أنواع أخرى من التحوّل راجعة إلى تغيير الإدراك الحسي والمعرفي، وهو تغيّر لا يمس تركيب الأحداث نفسها، وإنّما

[1] – فان دايك، النص والسياق، ص 182.

[2] – يُنظر: المرجع نفسه، ص 184.

[3] – يُنظر: المرجع نفسه، ص 197، 198.

ترتيب الإدراكات الحسية والمعرفية لهذه الأحداث هو الذي يحدِّد بنية الخطاب[1]. ومن هنا يمكننا القول إنّه إذا كان الترتيب العادي أو الطبيعي يحاول أن يمارس سلطته على منشئ الخطاب، ومن ثمّ يسلبه إرادة الاختيار في كيفية انتظام المتواليات الجملية؛ فإن الترتيب التداولي يفسح له المجال رحبا ببناء انسجام النص بالكيفية التي تفترض وجود مقصدية وراء هذا الترتيب أو ذاك.

العلاقات الدلالية والمنطقية: يرى علماء لغة النص أنّ ترتيب المتواليات الجملية والوقائع في عالم النص يحكمه عدد كبير من العلاقات الدلالية والمنطقية التي تشكِّل أحد أبرز مظاهر الانسجام في نص الخطاب[2]. وسنشير في هذه العجالة إلى بعض تلك العلاقات:

ـ علاقة **السببية:** وترتبط هذه العلاقة بالطرق التي يؤثِّر فيها موقف معين أو واقعة ما على موقف آخر أو واقعة أخرى، حيث يكون أحدهما ناتج عن الآخر، ويضرب فان دايك لهذه العلاقة المثال الآتي: (ولأنّ جون لم يكلِّف نفسه عناء العمل فقد رسب في الامتحان)، فحدثُ الرسوبِ في الامتحان كان بسبب عدم بذل الجهد. وقد عبّر عن هذه العلاقة بما يلي: "إنّ الحادثة (أ) تنتج الحادثة (ب) إذا كانت (أ) شرطا كافيا لحصول (ب)"[3].

ـ **علاقة التكافؤ:** تبرز هذه العلاقة في صورة تعبيرات متماثلة من حيث المضامين، ولكنها تأتي في أشكال سطحية مختلفة، ويعبِّر دي بوجراند ودريسلر عن هذه العلاقة بمصطلح (إعادة الصياغة) أي؛ تكرار المحتوى بعبارات مختلفة[4].

ـ **علاقة التضمُّن:** يرى فان دايك أنّ العلاقة الموجودة بين الدلالات لألفاظ العبارات هي علاقة تضمُّن، ففي المثال: (جون أعزب، إذن هو غير متزوج) نجد التصور (أعزب) يتضمن مفهوم (غير متزوج). لكن علاقة التضمن وإن كانت كافية في المثال السابق لكي يحدث الانسجام بين الجملتين، فإنّها في مثال من قبيل: (جون رجل أعزب وإذن بيتر غير متزوج) نجِد الانسجام غير متوفر، وحتى

---

[1] – ينظر: المرجع السابق، ص 182.

[2] – يُنظر هذه العلاقات على سبيل المثال في : فان دايك، النص والسياق، ص 93 وما بعدها، جميل عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، ص 142 وما بعدها، عزة شبل محمد، علم لغة النص النظرية والتطبيق، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط 2، 1430هـ ـ 2009م، ص 193، مفتاح بن عروس، الاتساق والانسجام في القرآن الكريم، ص 125 وما بعدها، يسري نوفل، المعايير النصية في السور القرآنية، دار النابغة، القاهرة، ط 1، 1436 هـ ـ 2014م، ص 155 وما بعدها.

[3] – فان دايك، النص والسياق، ص 96.

[4] – يُنظر: جميل عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، ص 144.

يكون الخطاب منسجما يتطلّب أن يكون الشخص المتحدث عنه هو نفسه في طرفي المثال، أي لابد من توفُّر شرط التطابق الإحالي[1]. وقد يعبَّر عن علاقة التضمن كذلك بعلاقة الجزء بالكل أو علاقة الانتماء أو الملكية، ولتقريب الفهم يأتي فان دايك بالمثال الآتي: (اتخذت كلير راسل طريقها إلى المكتب، وهي تشعر بالعياء والكآبة، واتّجهت توًّا إلى غرفة العمل فوضعت قبّعتها، وزيّنت وجهها بأن ذرّت عليه مسحوقا، ثم جلست إلى منضدتها، كان بريدها مشتّتًا، ومنشفتها ناصعة البياض، ومحبرتها مليئة بالمداد...). فالغرفة يجوز أن تكون جزءًا من المكتب، والمنضدة جزءًا من المكتب- الغرفة، والأشياء (القبّعة، البريد، المنشفة، المحبرة) تخص عالم المنضدة، ونظير ذلك أنّ الوجه هو جزء من الشخص، كما تكون القبّعة ومسحوق التزيين من الملكيات الممكنة للأنثى[2].

ـ **علاقة تعالق الأحداث:** يرى فان دايك أنّ خطابا من قبيل: (جون أعزب، وعلى ذلك فهو يشتري أغاني كثيرة) هو في حكم المنطق العقلي يبدو غريبا نوعا ما، إذ لم نتبيّن مباشرة على أيّة جهة يجوز أن نقول: إنّ كَوْن جون أعزب يصحُّ أن يترتب عنه كونه يشتري الأغاني المسجّلة، إذ يتطلب أن يكون الترابط بين القضايا مرتبطا بنوع من تجانس تعالق الأحداث ممّا تشير إليه تلك القضايا[3].

ـ **علاقة النشاط المتشابه:** يمثل فان دايك لهذه العلاقة بالمثال الآتي: (لقد ذهبنا إلى الشاطئ، ولكن بيتر ذهب إلى المسبح). فالانسجام واقع بين الجملتين نتيجة علاقة النشاط المتشابه، وهو الذهاب إلى الشاطئ، والذهاب إلى المسبح؛ ففي كلتا الحالتين النشاط الممارس هو السباحة[4].

ـ **علاقة التبعية:** ومن أبرز علاقاتها الإجمال والتفصيل، التعميم والتخصيص، والبيان والتفسير، وتعني هذه العلاقات أن يأتي في النص معنى أو معلومات على سبيل الإجمال أو العموم أو الإبهام، ثم تردف بتفصيلها وشرحها وتفسيرها، وهذه العلاقات تشكِّل ملمحا أساسيا للخطاب التفسيري.

ـ **علاقة الاستنتاج أو الاستدلال:** يذهب بعض الباحثين إلى أنّ الاستنتاج هو: "تلك العملية التي يجب أن يقوم بها القارئ أو السامع للانتقال من المعنى الحرفي لما هو مكتوب أو مقول إلى ما قصد الكاتب أو المتكلم من وراء الخطاب"[5]. وتحدُث هذه العملية ـ كما يرى دي بوجراند ـ عندما

---

[1] – ينظر: فان دايك، النص والسياق، ص 93.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص 183، ومحمد خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 35.

[3] – ينظر: فان دايك، النص والسياق، ص 94.

[4] – ينظر: المرجع نفسه، ص 96، 97، ومحمد خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 33.

[5] – جيليان براون وجورج يول، تحليل الخطاب، ص 306.

"يعمل القرّاء على وصل الفواصل الواضحة (الروابط المحذوفة) أو الفجوات (العقد الخاوية) في عالم النص الذي يقيمونه في أذهانهم"[1]. فالكاتب أو المتكلِّم لا يمكن أن يقدِّم للمتلقِّي كل شيء، وإنّما يترك له فجوات في الخطاب يستطيع أن يملأها بقراءته الواعية بناء على ما توفّر لديه من معطيات نصّية ومقامية. ويرى الثنائي براون ويول أنّه كلّما زاد الجهد التأويلي المطلوب من القارئ أو السامع من أجل التوصل إلى فهم معقول لِمَا قصد الكاتب أو المتكلِّم إبلاغه؛ كان ذلك أكثر تأكيدا على حصول عملية الاستدلال، وهنا يمكننا أن نتحدّث عن الشروط التي ينبغي أن تتوفر في القيام بهذه العملية، وهي أنها عملية مرتبطة بالسياق، محدّدة بالنص، ومحصورة في المتلقِّي[2]. وبناءً على ما تقدَّم فإنّ الاستدلال عملية ضرورية يعوِّل عليها المتلقي في بناء انسجام النص، ومن الواضح أنّ هذه العملية ليست شيئا معطى، وإنّما هي شيء يُبنى.

ثالثا: القصدية Intentionality: يرتبط النّص الذي ينتجه المتكلِّم بالمقاصد والأغراض التي يريد تبليغها إلى المخاطَب في ظروف سياقية مناسبة، وقد رأى العلماء المشتغلون في مجال الدراسات النّصّية أنّ معرفة تلك المقاصد يُعَدُّ مفتاحًا ضروريًا لسبر أغوار النّص، وفكِّ رموزه، واستكناه أسراره، ومن ثَمَّ أوْلَوا القصدية في إنتاج النصوص عناية كبيرة، وجعلوها معيارًا من المعايير السّبعة التي ينبغي أن يتوفَّر عليها النّص. فما دلالة القصد في المعجم اللغوي؟ وما مفهومه في اصطلاح اللسانيين المحدثين؟ وما مدى أهميته في العملية التخاطبية؟ وما دور هذا المعيار في تحقيق نصّية النص من خلال ما أقرّته مقولات الباحثين في ميدان اللسانيات النصّية والتداولية؟

مفهوم القصد في اللغة: وردت مادة (قصد) في لسان العرب لابن منظور (ت 711 هـ) بمعاني كثيرة منها: "القصدُ: استقامة الطريق، قَصَدَ يقصِدُ قَصدًا فهو قاصد، وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ (النحل: 9)، أي على الله تبيين الطريق المستقيم... والقصد: الاعتماد والأَمُّ... والقصد: إتيان الشيء... وقصدتُ قصْدَه: نحَوتُ نحوَه... وقال ابن جني: أصل (ق ص د) ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام والتوجُّه والنهود والنهوض نحو الشيء، على اعتدالٍ كان ذلك أو جَوْر، هذا أصله في الحقيقة..."[3]. يظهر من خلال هذا المقتطف أنّ لفظ (القصد) يحتمل دلالات متعدّدة، لكن يبدو

[1] – روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 468.

[2] – يُنظر: جيليان براون وجورج يول، تحليل الخطاب، ص 318.

[3] – ابن منظور، لسان العرب، مادة (قصد)، مج 5، ص 3642، 3643.

أن معنى الاعتزام وإتيان الشيء عن إرادة لإصابة الغاية والهدف هو المعنى الغالب، ولذلك جعله ابن جنّي هو الأصل.

مفهوم القصد في الاصطلاح: إذا كان معنى القصد في معاجم اللغة بشكل عام مرادفا لمعنى الاعتزام والتوجه لإتيان الشيء عن إرادة، فإنه في اصطلاح اللسانيين المحدثين ارتبط بنِية منشئ النص أو الخطاب، فصارت دلالته عندهم لصيقة بالمعنى الذي يريده المتكلِّم ويَعمِد إليه في سياق تخاطبي، ووَفْق هذا المنظور أُعتُبِر القصد معيارا من المعايير النصّية ومبدأ من مبادئ اللسانيات التداولية، وهو كما يعرِّفه روبرت دي بوجراند R. De Beaugrande: "يتضمّن موقف منشئ النص من كون صورة ما من صور اللّغة قُصِد بها أن تكون نصًّا يتمتّع بالسَّبك والالتحام، وأنّ مثل هذا النص وسيلة Instrument من وسائل متابعة خطّة معيّنة للوصول إلى غاية بعينها... وهناك مدى متغيِّر للتغاضي Tolerance في مجال القصد، حيث يظل القصد قائما من الناحية العملية حتى مع عدم وجود المعايير الكاملة للسبك والالتحام"[1]. ولعلّ ما يلفت النظر في هذا المفهوم هو حديث دي بوجراند عن أنّ ثمّة حالات يصعب فيها تحقيق التماسك النصي بسبب عدم توفّر المعايير النصّية مجتمعة؛ لكن مع ذلك يبقى القصد حاضرا، وهو ما يعني أن أيّ نص لا يتوفّر على قصد منشئه لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يرقى إلى مرتبة الخطاب.

كما يُفهم من كلام دي بوجراند أنّ إنتاج الكلام لا يكون بشكل عبثي، وإنّما يحتاج الأمر إلى استراتيجية بناء لبلوغ الهدف، من منطلق أنّ اللغة هي فعل كلامي ينجزه المتكلِّم ليحقِّق به أغراضا، كأنْ يبلِّغ سامعًا معلومات معينة، أو ليحصل منه على بعض المعلومات، أو ليحفِّز المتلقي إلى عمل فعلي، أو يشجِّعه على إنجاز نشاط، أو ليصنع لديه أحاسيس جمالية معينة، أو ليطلب منه إظهار رد فعل معين، أو ليترك شيئًا، وغيرها من الأغراض والمقاصد، وهذا يعني أن إنتاج الخطاب أو النص هو نشاط واعٍ وخلّاق، ويكون هذا النشاط دائما مقصودًا، ينفذه المتكلِّم/ الكاتب وفقا للشروط الملائمة التي ينتج النص ضمن حدودها، ويحاول أن يفهمه المتلقي من خلال الأقوال اللغوية[2]. وفي هذا السياق يقول جون أوستين John Austin: "إنّ اللغة نشاط وعمل ينجز، أي أنّ المتكلِّم لا يُخبِر ويُبلِّغ فحسب، بل إنّه يقوم بنشاط مدعَّم بنية وقصد يريد المتكلِّم تحقيقه جرّاء تلفُّظِه بقول من

[1] – روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 103.

[2] – يُنظر: فولفجانج هاينه من وديتر فيهفيجر، مدخل إلى علم اللغة النصي، ص 117، 118.

الأقوال"[1]. وفي هذا إشارة واضحة إلى أنّ القصد هو جوهر العملية التخاطبية التواصلية، إذ لا معنى لتخاطبٍ أو تواصلٍ من دون قصد، بما يعني أنّ "التلفظ بالخطاب ليس عملية تصويت فحسب، فلا يمكن الحكم بوجود التلفظ إلا بتوفر قصد المرسِل؛ وذلك يتجاوز مجرّد النطق بأصوات فقط"[2].

إذًا، لكي يتحقّق الفعل الكلامي لابدّ من وجود ملفوظ يحمل دلالة، وأن تكون الغاية من وراء تلك الدلالة تحقيق غرض من الأغراض يقصده المتكلِّم، وهو ما عالجه جون أوستين في تصنيفه للفعل الكلامي، حيث صنّفه ثلاثة أصاف: فعل الكلام، وقوة فعل الكلام، ولازم فعل الكلام، فالأوّل هو فعل التلفظ ويتعلق الأمر بنطق بعض الألفاظ والكلمات؛ أي إحداث أصوات على أنحاء مخصوصة، والثاني يتعلق بمقاصد العبارة، أما الثالث فيهتم بمقاصد المتكلم الخارجة عن العبارة والمفهومة من السياق[3]. فقول القائل مثلا: (الباب مفتوح)، قد يعني التعبير عن الشعور بالبرودة، وليس بالضرورة أن يكون قوله إخبارا بأن الباب مفتوح، فالمتكلم كثيرا ما يقصد أمورا لا تقولها العبارة بمعناها الحرفي، وهو ما يصطلح عليه في اللسانيات التداولية بمصطلح الاستلزام الحواري أو التخاطبي؛ حيث لا يُكتفى بالمضمون القضوي، بل لابدّ من تجاوزه إلى المضمون القصدي، وبهذا التصوُّر صار معيار القصدية وثيق الصلة بالتداولية التي تولي أهمية قصوى لدراسة مقاصد المتكلم.

وقريب من هذا الفهم ما ذهب إليه بعض الباحثين المحدثين من أنّ القصدية تعني الدلالة والفهم، "فالدلالة تعني ضرورة توافر قصد التواصل من قبل المرسِل، والفهم يعني الاعتراف من قبل المتلقّي بقصد تواصل المرسل"[4]. والفهم ها هنا كما أشرنا آنفا لا يتوقف عند الدلالة الحرفية للنص، بل يتجاوزها إلى المعنى الذي يَؤُمُّه المتكلِّم، وهذا الإجراء لا يتطلّب فقط معرفة باللغة؛ وإنما يحتاج إلى معرفة بكيفية استعمال تراكيبها في مواقف تواصلية مختلفة.

وقد ألّف جون سيرل John Searle كتابا في القصدية أسماه (القصدية بحث في فلسفة العقل)، وكان يرمي من وراء دراسته للقصدية إلى إثبات الارتباط الموجود بين اللّغة والعقل، وقد استقرّ عنده أنّ قصدية العقل سابقة عن قصدية اللغة، يوضّح ذلك ما قاله في مقدّمة كتابه: "ويتمثل الغرض

---

[1] – نقلا عن خوله طالب الإبراهيمي، مبادئ في اللسانيات، دار القصبة، الجزائر، ط 2، 2006م، ص 161.

[2] – طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1998م، ص 191.

[3] – يُنظر: جون أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام، تر عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب 1991م، ص 7، 116، 135.

[4] – محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص، ص 140.

الرئيس وراء تناولي لمشكلات اللغة في أنّ فلسفة اللغة فرع من فروع فلسفة العقل، وتعدّ قدرة أفعال الكلام على تقديم الموضوعات وحالات الأشياء في العالم امتدادا لقدرات العقل (المخ) البيولوجية في ربط الكائن العضوي بالعالم. إذ يربط العقل الإنسان بالعالم عن طريق مجموعة من الحالات العقلية؛ كالاعتقاد والرغبة والفعل والإدراك"[1]. واهتمام سيرل بقدرة العقل على تمثيل الواقع جرَّه إلى الحديث عن مسألتي الوعي والقصدية، وذهب إلى الاعتقاد أنّه ليس بالضرورة أن تكون القصدية مرتبطة دائما بالوعي، كما أنه ليس من اللازم أن يكون الوعي لصيقا بالقصدية، وفي هذا يقول: "لا تعني القصدية الوعي، فهناك العديد من الحالات الواعية ليست قصدية؛ مثل الشعور المفاجئ بالسعادة أو الفرح، وهناك العديد من الحالات القصدية ليست واعية، فقد يكون لديَّ العديد من المعتقدات التي لا أفكِّر فيها الآن، بل لم أفكِّر فيها على الإطلاق بصورة واعية... فالمسألة ببساطة مجرّد معتقدات يختزنها المرء في عقله ولا يفكِّر فيها على الإطلاق"[2].

كما حاول سيرل أن يفرِّق بين القصدية Intentionality والقصد Intentional، فمِن وجهة نظره تعني القصدية (التوجُّه)، بينما لا يكون القصد من القيام بفعل معيّن إلّا مجرّد صورة من صوّر القصدية؛ مثل الاعتقاد والخوف والرغبة والأمل، والعديد من الصوّر الأخرى[3]. وقد قاده هذا الطرح إلى البحث في العلاقة بين الحالات القصدية وأفعال الكلام، فكان أن خلص إلى أنّ كل فعل كلامي ذي مضمون لغوي هو تعبير عن حالة قصدية معيّنة، بحيث تعد هذه الحالة القصدية شرطًا لصدقية هذا النمط من الفعل الكلامي، ومن ثمّ فلا غروَ أن تملك الحالات القصدية وأفعال الكلام نوعًا من التوازن، إذ تصير كل عبارة هي تعبير عن قصد من المتكلِّم، وتأسيسا على ذلك نظر سيرل إلى الكلام على أنّه نوع من الفعل القصدي[4]. وبهذا التصور يكون جون سيرل قد منح القصدية بعدا تداوليا، ومن ثمّ فلا مفرّ من الإقرار بأن الأصل في الكلام هو القصد، لأنّ مع الجهل بالمقاصد لا يمكن أن يستدل بكلام المتكلِّم على ما يريده، فالمواضعة وإن كانت ضرورية لجعل الكلام مفيدا فليست تكفي، إذ لابدّ من الأخذ بعين الاهتمام سياق الحال الذي يُعدُّ فيه قصد المتكلِّم أحد أركانه

[1] – جون سيرل، القصدية ـ بحث في فلسفة العقل ـ تر أحمد الأنصاري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2009م، ص 15.

[2] – المرجع نفسه، ص 22.

[3] – يُنظر: المرجع نفسه، ص 23، 24.

[4] – يُنظر: المرجع نفسه، ص 25 وما بعدها، ويُنظر: صلاح إسماعيل، نظرية جون سيرل في القصدية، دراسة في فلسفة العقل، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، 2007م، المجلد 27، العدد 262، ص 109.

الأساسية[1]. وقد أكّد جون أوستين على أهمية القصدية بما نصُّه: "إن مسألة الأغراض والمقاصد في التلفظ بالعبارة وما يحتف بها من سياق قرائن الأحوال هي مسألة لها خطرها وشأنها"[2]. وممّا لا شكّ فيه أنّ هذه الخطورة تكمن في أنّ فهم الخطاب متوقِّفٌ على إدراك تلك الأغراض والمقاصد، إذ لا يكتسب النص أو الخطاب دلالته الفعلية إلا بمعرفة قصد المتكلِّم.

نستضيء ممّا تقدّم أنّ قصدية نصٍّ ما لا تتحقّق إلّا بتوفّر جملة من الشروط، أبرزها: وجود متكلِّم ينتج خطابا منسجما له غايات محددة ومقاصد معينة، وجود متلقٍّ يفكّ شفرات النص ليصل إلى مقاصد المتكلِّم، ووجود قناة تواصلية تربط منتج الخطاب بمتلقيه. ومن المؤكَّد أن هذه الشروط هي جزء من سياق عام للعملية التخاطبية، ما يعني أن مسألة القصدية في اللسانيات النصّية والتداولية وثيقة العرى بما يجري خارج النص، ومن ثمّ فإنّ أيَّ دراسة نصّية تتضمن اعتبارات مقامية تنتمي بالضرورة إلى ذلك المجال من البحث اللساني الذي يهتم بالمقاصد.

رابعًا: المقبولية Acceptability: دلالة القبول في معاجم اللغة تدور حول الاستحسان والرضا وميل النفس إلى الشيء، يُقال: قَبِل الشيءَ قَبُولًا وقُبُولًا وتَقَبَّلَه: أَخَذَه، ومنه قبِلتُ الهدية أقبَلها قَبُولًا وقُبُولًا. ويُقال: عليه قَبولٌ إذا كانت العين تَقْبَلُه. والقَبول (بفتح القاف) المحبّة والرِّضا بالشيء وميل النفس إليه[3]. والمقبولية أو القبول لا تكاد تخرج دلالته في اصطلاح اللسانيين المحدثين عن هذا المعنى اللغوي سوى أنّ تلك الدلالة في مجال الدراسات النصّية صارت مقصورة على تلقِّي الخطاب من قبل السامع/ القارئ. يقول دي بوجراند في شأن القبول: "وهو يتضمّن موقف مستقبِل النص إزاء كون صورة ما من صور اللغة ينبغي لها أن تكون مقبولة من حيث هي نصٌّ ذو سبك والتحام"[4]. ونقل خليل حمد وإلهام أبو غزالة عن دي بوجراند ودريسلر أن موضوع القبول هو "اتجاه مستقبِل النص إلى أن تؤلّف مجموعة الوقائع اللغوية نصًّا متضامًّا (متّسقًا) متقارنا (منسجما) ذا نفعٍ للمستقبِل أو صلةٍ ما به، أي اكتسابه معرفة جديدة، أو قيامه بالتعاون لتحقيق خطّة ما. ويستجيب هذا الاتجاه لعوامل

[1] – يُنظر: مقبول إدريس، البعد التداولي عند سيبويه، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 1، المجلّد 33، 2004م، ص 269، ويُنظر كذلك: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 103.

[2] – جون أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام، 1991م، ص 73.

[3] – يُنظَر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (قبل)، مج 5، ص 3518.

[4] – روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 104.

من مثل: نوع النص، والمقام الثقافي والاجتماعي، ومرغوبية الأهداف"[1]. يفهم من هذا الكلام أنّ مسألة المقبولية مرتبطة بموقف المتلقي من النص، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى وثيقة العلاقة بتوفُّر الاتّساق والانسجام في الخطاب. لكن هذا لا يعني بالضرورة أنّ النص الذي يبدو في هيئته التركيبية وبنيته الدلالية مفتقرا إلى بعض مظاهر التماسك لا يلقى الاستحسان، ذلك أنّ "لِلْقبول أيضا مدى من التغاضي Tolerance في حالات تؤدِّي فيها المواقف إلى ارتباك، أو حيث لا توجد شركة في الغايات بين المستقبل والمنتج"[2].

إنّ الخلل الذي يحصل على مستوى تماسك النص وإن أدّى إلى وقوع بعض الصعوبات في الفهم فإنّ ذلك لا يمنع من حصول القبول لدى المتلقي، إذ كثيرا ما تصادف هذا الأخير خطابات ـ خاصة من نوع المحادثات الشفوية ـ تبدو في ظاهرها مفكّكة، ولا يربط بين وقائعها اللغوية أيّ رابط، لكن سرعان ما يلجأ إلى إعادة بنائها، والربط بين محتوياتها القضوية، وذلك بمساعدة عوامل كثيرة؛ كالمعرفة الخلفية للعالم، والتجارب السابقة، الإشارات والإيماءات، وتعبيرات الوجه، وكل ما له علاقة بالمقام الخارجي.

وتجب الإشارة ههنا إلى أنّ منتج النص لا يملك كل الحرّية في أن يقول أو يكتب ما يشاء وبالطريقة التي شاء، بل يتعيّن عليه أن "يتوخّى الحذر في أنّ التغاضي (التساهل) عن سبك النص وحبكه (اتّساقه وانسجامه) يجب أن يقف عند حد معيّن، وبخلاف ذلك ستنهار عملية الاتصال؛ كما ينبغي على منتج النص أن يكون أكثر معرفة بنوعية المتلقي وقدرته على فهم الخطاب أو النص، إذ ليس كلّ المتلقين سواء في ذلك"[3]. ومن هنا فالمقبولية تتعلّق بأحوال المتلقّين وأعرافهم ومعتقداتهم ومستواهم الفكري والثقافي، ولذلك فما يكون مقبولا عند البعض قد لا يلقى القبول عند البعض الآخر، وهذا يسوقنا إلى مسألة أخرى وهي أنّ قبول الخطاب عملية لا تحصل إلّا بعد الفهم، إذ ليس من المعقول أن تتحقّق المقبولية في غياب الفهم وانعدامه. ولابدّ من الإشارة ههنا إلى أنّ مستوى

[1] – إلهام أبو غزالة، علي خليل حمد، مدخل إلى علم لغة النص، تطبيقات لنظرية دي بوجراند ودريسلر، دار الكتاب، القاهرة، ط1، 1413 هـ ـ 1993م، ص 31.

[2] – روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 104.

[3] – عبد الخالق فرحان شاهين، أصول المعايير النصية في التراث البلاغي والنقدي عند العرب، رسالة ماجستير، جامعة الكوفة، العراق، 1433هـ ـ 2012م، ص 63.

المقبولية للنص ليس قارًّا ولا ثابتًا، وإنّما يزيد وينقص تبعا لدرجة تفاعل المتلقي مع الخطاب ومدى قدرته على فك شفراته والغوص في بواطنه.

يستفاد ممّا تقدَّم أنّ إنتاج النص وما يترتّب عن ذلك من تحقيق أهداف ومقاصد من عملية التواصل لا يكون مقتصرًا على طرف دون آخر، وإنّما الأمر يحتاج إلى تعاون وشراكة بين طرفي العملية التواصلية، فالمتلقي وإن لم يُنتج النص فهو "شريك للمؤلِّف في تشكيل المعنى، وهو شريك مشروع، لأنّ النص لم يُكتَب إلّا من أجله"[1]. وهو ما يؤشِّر إلى أنّ تحقيق مبدأ التعاون والشراكة بين قطبي العملية التخاطبية يتم في إطار تخطيط تفاعلي يحاول فيه المتكلِّم/ الكاتب تحقيق مقاصد معينة، ويكون للمتلقي دور المشارك في عمليتي الإنتاج والتلقي. من هذا المنطلق التفاعلي تصبح المقبولية الوجه الآخر لقصد منشئ الخطاب، وبذلك يمثِّل المستقبِل جانبا مهما من جوانب عملية الإنتاج[2]. بل وأكثر من ذلك فإنّ أهمية المقبولية تظهر في أنّ النص "يكتسب حياته من خلال المتلقي، إذ يفكّ شفرته ويستخرج ما فيه، ويتوقّف ذلك على ثقافته وأفقه ومعرفته بعالم النص وسياقه، ذلك الأفق الذي يمكِّنه من إدراك ما في النص من أفكار ومبادئ وجماليات، كما يمكِّنه من ملء الفراغ الكامن بين عناصر ذلك النص، وعلى الخصوص ما يتصل بحذف العديد من العناصر في النص"[3]. وبهذا فإنّ المقبولية تتعلّق برصد كل ماله صلة بالمتلقي من حيث مدى قابليته واستجابته للنص، وغالبًا تكون هذه الاستجابة في شكل عملية تفاعلية بين المنتج والمتلقي، من جهة، وبين النص ومتلقيه من جهة أخرى، ومن هنا فإنّ دور المتلقي لا يقلّ حيوية ونشاطا عن دور منتج النص.

خامسًا: سياق الموقف Situationality: تشير معاجم اللّغة إلى أنّ المعنى الأصلي للجذر (سَوُقَ) هو الحَدْوُ والتتابع، يقال: سَاقَ الإبلَ وغيرَها يَسُوقُها سَوقًا وسِياقًا، وقد انساقت وتساوقت الإبل تساوقًا إذا تتابعت[4]. وذهب الزمخشري (ت 538 هـ) في أساس البلاغة إلى أن المساوقة والتساوق تطلق مجازًا على الحديث المتتابع، فيقال: "وهو يسُوق الحديث أحسن سياق، وإليك يُسَاق الحديث،

[1] – نبيلة إبراهيم، القارئ في النص نظرية التأثير والاتصال، مجلة فصول، مصر، العدد 1، مج 5، 1984م، ص 215.

[2] – يُنظر: عزة شبل محمد، علم لغة النص النظرية والتطبيق، ص 34.

[3] – نبيلة إبراهيم، مرجع سابق، ص 213.

[4] – يُنظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، تح عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1399هـ ـ 1979م، ج 3، ص 117. وابن منظور، لسان العرب، مادة (سوق)، مج 3، ص 2153، 2154.

وهذا الكلام مَسَاقةً إلى كذا، وجئتك بالحديث على سَوقه: على سرده"[1]. وجاء في المعجم الوسيط: "ساق الحديث: سرده وسلسله، وإليك يُساق الحديث: يُوجَّه... وسياق الكلام تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه"[2]. وهذا هو معناه الذي صار متداولا عند أهل العربية في العصر الحديث، ويقابله في الإنجليزية مصطلح context وبالفرنسية contexte. وقد ذهب تمّام حسّان إلى أنّ هذا التتابع أو التوالي ينبغي أن يُنظر إليه أوّلا: من ناحية تسلسل الكلام في المقال، وثانيا: من حيث توالي الأحداث في المقام، وفي هذا يقول: "المقصود بالسياق التوالي، ومن ثم يمكن أن ننظر إليه من زاويتين: أولاهما توالي العناصر التي يتحقّق بها السياق الكلامي، وفي هذه الحالة نسمّي السياق (سياق النص). والثانية توالي الأحداث التي هي عناصر الموقف الذي جرى فيه الكلام، وعندئذ نسمّي السياق (سياق الموقف)"[3]. وعلى ضوء هذا التصوُّر استقرّ عند الباحثين المحدثين أنّ السياق بمفهومه الاصطلاحي في الدرس اللساني الحديث هو: "كلُّ ما يتعلّق بأحوال المتتالية اللّغوية في ظروف استعمالها داخل النص وخارجه"[4]. وفي هذا المفهوم ما يدلّ على أنّ السياق بشكل عام يتّسع ليشمل كل ما هو لغوي وغير لغوي، فالأوّل يجري داخل النص، وقوامه العلاقات المقالية أو النصّية، أما الثاني فهو السياق الخارجي، ويتعلّق الأمر بالظروف المحيطة بإنتاج النص من الخارج، وهو ما يطلق عليه عادة سياق الموقف أو سياق الحال أو المقام، وهذا النوع من السياق يشمل: السياق الاجتماعي، السياق الثقافي، السياق العاطفي، السياق التاريخي، وغيرها من السياقات غير اللغوية المحيطة بإنتاج النصوص والرسائل اللغوية.

لقد تزايد الاهتمام بمسألة السياق في حقل الدراسات اللغوية منذ أن ظهر إلى الوجود كتاب (دروس في اللسانيات العامة) لفردينان دي سوسير Ferdinand De Saussure، فقد رأى هذا الباحث أنّ وظيفة اللغة بما هي نظام قائم بذاته شبيهة بلعبة الشطرنج، حيث "إنّ أيّة حالة من حالات ترتيب قِطَع الشطرنج تشبه كثيرا حالة من حالات اللغة، فقِيَم القِطَع تعتمد على موقعها على لوحة الشطرنج، كما أنّ كلّ عنصر من العناصر اللغوية يستمدّ قيمته من تقابله مع العناصر

[1] – الزمخشري، أساس البلاغة، تح محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1419 هـ ـ 1998م، ج1، ص 484.

[2] – مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص 464، 465.

[3] – تمّام حسّان، اجتهادات لغوية، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط 1، 2007م، ص 237.

[4] – جمعان بن عبد الكريم، إشكالات النص، دراسة لسانية نصية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2009م، ص 400.

الأخرى"[1]. ففي كلتا الحالتين يوجد نظام من القيم والتغييرات، وهو ما قاد دي سوسير في موضع آخر من محاضراته إلى تأكيد مسألة في غاية الأهمية، وهي: "إنّ تفسير كلمة ما هو الكشف عن علاقتها بغيرها من الكلمات، إذ لا توجد علاقات ضرورية بين الصوت والمعنى"[2]. فواضح من كلامه أنّ الوحدة اللغوية لا تكتسب قيمتها، ولا يتحدّد معناها إلا من خلال مقابلتها لما هو سابق ولما هو لاحق لها في التركيب اللغوي، وهذا معناه أنّ مفهوم النظام system الذي أثاره دي سوسير لا يجري على مستوى اللغة بما هي افتراض في الذهن فحسب، بل ينسحب أيضًا على النص بما هو ملفوظ متحقّق بالفعل.

ويأتي جوزيف فندريس Joseph Vendryes ليبيّن بالأمثلة دور السياق النصّي في تحديد قيمة الكلمة؛ وخلص من ذلك إلى ما مفاده أنّ "الكلمة توجد في كل مرّة تستعمل فيها في جوٍّ يحدِّد معناها تحديدا مؤقتا، والسياق هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة بالرغم من المعاني المتنوعة التي في وسعها أن تدلّ عليها، والسياق أيضًا هو الذي يخلِّص الكلمة من الدلالات الماضية التي تدعها الذاكرة تتراكم عليها، وهو يخلق لها قيمة حضورية"[3]. ثم جاءت المدرسة السياقية الإنجليزية بزعامة جون فيرث John Firth لتؤكد دور السياق اللغوي في تحديد المعنى، فقد رأى فيرث "أنّ المعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية؛ أي وضعها في سياقات لغوية مختلفة"[4]. وهو ما يعني أنّ القول بأن للّفظ الواحد أكثر من دلالة في الوقت نفسه ليس دقيقا، وإنّما الأصح أن يقال إنّ اللفظ الواحد له استعمالات مختلفة، وبالتالي لا يتحدّد معناه إلّا من خلال الاستعمال.

ولكن حصر مسألة السياق فيما هو لغوي بمعزل عن الظروف التي جرى فيها النص أو الخطاب يجعل من عملية فهم المعنى غير مكتملة الأركان، فالسياق المقالي وإن كان يساهم في فهم الخطاب على مستوى دلالة الملفوظ فإنه لا يكفي لفك شفرة النص على مستوى دلالته التداولية، ولذلك سرعان ما اهتمّ أصحاب المدرسة السياقية بدراسة المدونات اللغوية ضمن إطار الموقف الكلامي الذي قيلت فيه، وهو ما يعبّر عنه بمصطلح سياق الحال Context of situation الذي يعني جملة العناصر المكونة للموقف الكلامي، وقد أفاده فيرث من العالم الأنثروبولوجي البولندي مالينوفيسكي

[1] – فردينان دي سوسير، علم اللغة العام، تر يوئيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، العراق، ط 3، 1985م، 106.

[2] – المرجع نفسه، ص 212.

[3] – ج. فندريس، اللغة، تر عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2014م، ص 231.

[4] – نقلا عن أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص 68.

Malinowsky الذي انتهى في أبحاثه إلى نتيجة مفادها: "أنّ اللّغة ليست مجرّد أداة لتوصيل الأفكار، بل هي في المكان الأول جزء من نشاط اجتماعي متَّسِق، وفي اللحظة التي تُفصل فيها الكلمة عن سياق هذا النشاط الذي يُغلِّفها أو عن سياق الموقف الذي تستخدم فيه تصبح كلمة جوفاء غير ذات مغزى، لأنّ الألفاظ لا يمكن أن توجد في فراغ"[1]. وتضم العناصر المكوِّنة لسياق الموقف: شخصية المتكلم والسامع أو السامعين، وتكوينهم الثقافي، والظروف والعوامل الاجتماعية ذات العلاقة بالسلوك اللغوي لمن يشارك في الموقف الكلامي؛ كالعادات والتقاليد، والمعتقدات، وحالة الجو والوضع السياسي، والبيئة الزمانية والمكانية، وأثر النص الكلامي في المشتركين في الموقف الكلامي، وما يرتبط بكل ذلك من قرائن مقالية وحالية كإشارة اليدين، وغمزات العينين، ورفع الحاجب وهز الرأس، وجميع الحركات العضوية[2].

وقد أفاد ستيفن أولمان Stephen Ullmann من جهود العلماء الذين سبقوه، وذهب إلى أنّ السياق ينبغي أن يتجاوز الكلمات والجمل السابقة واللاحقة ليشمل القطعة كلّها أو الكتاب كلّه، كما ينبغي أن يشمل كلَّ ما يتّصل بالملفوظ من ظروف وملابسات التي لها هي الأخرى أهميتها البالغة، ووصل إلى قناعة مفادها أنّ نظرية السياق إذا طبقت بطريقة حكيمة فهي تمثل حجر الأساس في علم المعنى"[3]. ولئن كان الباحثون في مجال علم الدلالة يعتبرون السياق بنوعيه هو حجر الأساس في فهم المعنى؛ فإنّ علماء اللغة في ميدان لسانيات النص يركِّزون بشكل أساسي على مراعاة سياق الموقف ويعتبرونه أحد المعايير النصّية التي ينبغي أن تتوفّر في النص، وهذه الرعاية كما ذهب إلى ذلك دي بوجراند "تتضمن العوامل التي تجعل النص مرتبطا بموقف سائد يمكن استرجاعه"[4]. ومن جهته يرى هاليداي أنّ السياق هو النص الآخر أو النص المصاحب للنص الظاهر. والنص الآخر لا يشترط أن يكون قوليًا، إذ هو يمثل البيئة الخارجية للبيئة اللغوية بأسرها، وهو بمثابة الجسر الذي يربط التمثل اللغوي ببيئته الخارجية، وهو ما شكّل لدى هذا الباحث قناعة أنّ السياق والنص يشكِّلان وجهين

[1] – علي عزّت، اللغة ونظرية السياق، مجلة الفكر المعاصر، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، العدد 76، 1971م، ص 19.

[2] – يُنظر: محمود السعران، علم اللّغة مقدّمة للقارئ العربي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان (د.ت.ط)، ص 311، تمّام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، طبعة 1994م، ص 352، والبيان في روائع القرآن، دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط 2، 1420هـ ـ 2000م،ج 1، ص 400.

[3] – ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، تر كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، عمان، الأردن، ط 1، 1975م، ص 57، 61.

[4] – روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 104.

لعملة واحدة[1]. وقريب من هذا ما ذهب إليه تون فان دايك، فقد اعتبر السياق: "ليس مجرّد حالة لفظ، وإنّما هو على الأقل متوالية من أحوال اللفظ، وفضلا عن ذلك لا تظل المواقف متماثلة في الزمان، وإنّما تتغيّر، وعلى ذلك فكل سيّاق هو عبارة عن اتجاه مجرى الأحداث"[2]. وهو ما جعله يؤكد على أنّ أهم ميزة للسياق هي الديناميكية المحرّكة، على اعتبار أنّه "إذا كان السياق هو العالم الذي ينشأ فيه الخطاب، وكانت نشأة الخطاب متجدِّدة متعدِّدة بتجدُّد عمليات التواصل بين المتخاطبين وتعدُّدها؛ فإنّ هذا الأمر يفضي ضرورة إلى القول بتعدّد تلك العوالم على قدر يساوي تعدُّد عمليات التواصل"[3].

وفي حديث دي بوجراند عن السياق نجده يميِّز بين مصطلحي: (co – text) , (context) يقصد بالأوّل كل ما يحيط بالنص، ويعني بالثاني السياق الداخلي للنص، وفي هذا يقول: "ينبغي للنص أن يتّصل بموقف يكون فيه، تتفاعل فيه مجموعة من المرتكزات strategies والتوقعات expectations والمعارف knowledges، وهذه البيئة الشاسعة تسمى سياق الموقف context . أما التركيب الداخلي للنص فهو سياق البنية co - text"[4]. ووفق هذا المنظور فالنص أو الخطاب بحسب علماء اللغة النصّيين هو عبارة عن توالٍ progression من الحالات states، من ذلك الحالة المعلومية knowledge، والحالة الانفعالية emotional state، والحالة الاجتماعية social state، والحالة النفسية psychological state، وغيرها من الحالات المرتبطة بالنصوص المستعملة بالفعل في موقف أو مواقف تواصلية مختلفة[5]. هذا وقد أخذت مسألة السياق حظّها من البحث في كتابات عدد من الباحثين في مجال اللسانيات النصّية أشهرهم فان دايك في كتابه (النص والسياق)، وجيليان براون وجورج يول في مؤلَّفهما (تحليل الخطاب)، وهو المؤلف الذي أفاد فيه الباحثان من تصنيفات بعض اللسانيين لخصائص الموقف الكلامي، من ذلك تصنيف اللّساني الأمريكي ديل هايمز Hymes Dell الذي اقترح أن يحدّد الخصائص المميّزة للسياق وفق الآتي[6]:

---

[1] – يُنظر: يوسف نور عوض، علم النص ونظرية الترجمة، دار الثقة، مكة المكرّمة، السعودية، ط 1، 1410 هـ، ص 29.

[2] – فان دايك، النص والسياق، ص 329.

[3] – محمد الشاوش، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، مج 1، ص 163.

[4] – روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 91.

[5] – يُنظر: المرجع نفسه، ص 92.

[6] – يُنظَر: جيليان براون وجورج يول، تحليل الخطاب، ص 47، 48، 49.

1- المرسل: وهو المتكلم أو الكاتب الذي ينتج القول.

2- المتلقي: وهو المستمع أو القارئ الذي يتلقى القول.

3- الحضور: وهم مستمعون آخرون حاضرون يساهم وجودهم في تخصيص الحدث الكلامي.

4- الموضوع: وهو محور الحديث أو مدار الحدث الكلامي.

5- المقام: وهو السياق الزماني والمكاني للحدث التواصلي، وكذلك الوضع الجسمي للأطراف المشاركة من حيث هيئة الجسم وطبيعة الحركة وتقاسيم الوجه.

6- القناة: وهي الوسيلة التي يتم بها التواصل بين المشاركين في الحدث الكلامي: كلام شفوي، نص مكتوب، إشارة...

7- الشفرة المستعملة: ويقصد بها اللغة أو اللهجة أو الأسلوب المستعمل.

8- صيغة الرسالة: ما هو الشكل المقصود؟ هل هو حديث عابر غير رسمي أم مناظرة أم خطبة أم حكاية شعبية أم قصيدة...

9- الطابع: ويتعلّق الأمر بتقييم الكلام هل كانت الرسالة موعظة حسنة أم كلاما تافها..

10- الغرض: أي أن ما يقصده المشاركون ينبغي أن يكون نتيجة للحدث التواصلي.

ويرى هايمز أن محلّل الخطاب له الحرّية في اختيار ما يراه مناسبا من هذه الخصائص لوصف الحدث التواصلي، أي إنّ حضور جميع هذه الخصائص ليس شرطًا ضروريًا في جميع عمليات التواصل، لكن يجب التنبيه على هذا المستوى من التحليل أنّه "كلّما كان وصف المقام أكثر تفصيلا كان المعنى الدلالي الذي نريد الوصول إليه أكثر وضوحًا في النهاية حين تصبح كل عبارة من عبارات النص واضحة بما يجّليها من القرائن الحالية والتاريخية والقرائن المقالية التي في وصف المقام"[1]. على أنّ سياق الموقف لا يعتمد عليه في تحديد الدلالة النصّية فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى التعويل عليه في الوصول إلى تحديد المعنى التداولي في مقام كلامي معيّن، وممّا يدلِّل على أهمية سياق الموقف في تحديد المعنى التداولي ما أورده تمّام حسّان من سياقات مقامية مختلفة يمكن أن ترد فيها عبارة من قبيل (يا سلام)، حيث يقول: "كلُّنا قد يعلم أنّ (يا) من حروف النداء، وأنّ كلمة (سلام) اسم من أسماء الله تعالى... فإذا أخذنا بالمعنى الوظيفي لأداة النداء والمعنى المعجمي لكلمة (سلام) حيث ننادي (يا سلام) فإنّ المعنى الحرفي أو المقالي أو ظاهر النص أنّنا ننادي الله سبحانه وتعالى لا أكثر ولا أقل،

[1] - تمّام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 346.

ولكن هذه العبارة صالحة لأنْ تدخل في مقامات اجتماعية كثيرة جدًّا، ومع كلِّ مقامٍ منها تختلف النغمة التي تصحب نطق العبارة، فمن الممكن أن تُقَال هذه العبارة في مقام التأثُّر، وفي مقام التشكيك، وفي مقام السخط، وفي مقام الطرب، وفي مقام التوبيخ، وفي مقام الإعجاب، وفي مقام التلذُّذ، وفي مقامات أخرى كثيرة"[1].

وقد عدّ الباحثان براون ويول السياق ـ وهما عادة ما يقصدان سياق الموقف ـ مبدأ من مبادئ الانسجام وذلك لأهمية الدور الذي يقوم به في تأويل الخطاب التأويل المقصود، واستدل الثنائي على دور السياق في تحليل نص الخطاب بتقديم أمثلة يتعذّر تأويلها على المخاطَب غير المِلم بالظروف المحيطة بإنتاجه، وممّا أورداه من أمثلة في هذا الإطار النص الآتي[2]:

Squashed insects don't bite made mentale rule.

الحشرات المرفوسة لا تعض الحكم للعقل الجنوني.

ذكر الباحثان أنّ هذا الخطاب كُتِب في السبعينيات من القرن الماضي على أحد جدران مدينة كلاسكو الإسكتلندية، وأشارا إلى أنّه خطاب موجَّه إلى مخاطَبِين معيّنين لا إلى الناس عموما، ومن الصعب على أيِّ متلقٍّ أن يفهمه إذا لم يكن على علم بمجريات سياق الموقف الذي أنتج فيه، ويشمل هذا العلم معرفة بمنتج الخطاب: (عضو ينتمي إلى عصابة العقل الجنوني Made mental)، والمخاطَبِين (أفراد عصابة أخرى تسمّى الحشرات The insects)، وزمان الخطاب (السبعينيات من القرن الماضي)، ومكانه (مدينة كلاسكو الإسكتلندية)، كما يشمل هذا العلم المعرفة الموسوعية للعالم وهي أن يكون المتلقي على دراية سابقة بهذا النوع من الخطابات بين العصابات. ومن هنا تأتي أهمية سياق الموقف في الدراسات النصية، فهو الذي يوضِّح ما يمكن أن يكون ملتبسا في هذا النص أو ذاك، وهو الذي يحدِّد دلالاته التداولية ومقاصده التواصلية، ولو أننا حاولنا تأويل النص بمعزِلٍ عن الظروف المقامية التي أنتج في سياقها لضللنا السبيل وأخطأنا المراد.

سادسا: التناص Intertextuality: يرد لفظ (التناص) في المعاجم اللغوية العربية بمعنى الازدحام والاجتماع، فيقال: "تناصَّ القوم: ازدحموا"[3]. أما التناص كمصطلح علمي فهو وليد الدراسات

[1] – المرجع السابق، ص 345.

[2] – يُنظر: براون ويول، تحليل الخطاب،، ص 54، 55.

[3] – مرتضى الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، ط 1385هـ ـ 1965م، مادة (نصص).

اللسانية والنقدية الحديثة؛ ويعني في جملة ما يعنيه حدوث علاقات تفاعلية بين نص وآخر، أو بين نص ونصوص أخرى، جاء في معجم المصطلحات الأدبية الحديثة لمحمد عناني أنّ التناص هو "العلاقة بين نصَّين أو أكثر، وهي التي تؤثِّر في طريقة قراءة النص المتناص intertext أي الذي تقع فيه آثار نصوص أخرى أو أصداؤها"[1]. وفي معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة لسعيد علوش يذكر أن التناص في النصوص يكون في شكل "طبقات جيولوجية كتابية تتم عبر إعادة استيعاب غير محدّد لمواد النص، بحيث تظهر مختلف مقاطع النص الأدبي عبارة عن تحويلات لمقاطع مأخوذة من خطابات أخرى داخل مكوّن أيديولوجي شامل"[2].

ويكاد يتفق الباحثون على أنّ التناص كمفهوم هو من إنتاج الروسي ميخائيل باختين Mikhail Bakhtine وكان يعبِّر عنه بمصطلح الحوارية Dialogism، وبمصطلحات أخرى تلتقي مع مفهوم الحوارية، منها مفهوم تعدّدية الأصوات Polyphone، ومفهوم تعدّدية اللغات Plurilinguism. والحوارية أو حوار النصوص تعني بشكل عام "أنّ المتكلِّم أو الكاتب حين يتكلّم أو يكتب فإنّه يكون محكوما بمنظومة من الكلام والخطابات الثقافية الموجودة سابقا، تؤثِّر بدورها في خطاب الآخر الآني قيد الإنجاز"[3]. ولا تقتصر الحوارية لدى باختين على النص أو الخطاب الموجود سابقا، بل تشمل أيضًا كل خطاب متوقّع وآت. وهذا يعني أنّ الخطاب يدخل في حوار مع الخطابات التي تشاركه الموضوع ذاته، سواء أكانت ماضية أم معاصرة أم حتّى مستقبلية. ذلك أنّ المتكلّم لا يتأثّر بما قاله الآخرون سابقا فحسب، بل يتأثّر أيضًا بما يمكن أن يقولوه ردًّا عليه، لأنّ لكل خطاب جوابا يتنبّأ به المتكلّم، فيُعدِّل خطابه تبعا للردود التي يتوقّعها عليه[4].

وإذا كان باختين أنتج مفهوم التناص من خلال ما سمّاه بمبدأ الحوارية؛ فإن الباحثة الفرنسية ذات الأصول البلغارية جوليا كريستيفا Julia Kristiva هي من ابتدعت مصطلح (التناص) في منتصف الستينيات من القرن الماضي. وقد كانت تشتغل هذه الباحثة في أوّل الأمر على ما أسمته الإيديولوجيم

[1] – محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، القاهرة، مصر، ط 2، 2006م، ص 46.

[2] – سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، سوشبريس، الدار البيضاء، المغرب ط 1، 1405 هـ ـ 1985م، ص 215.

[3] – حفيظة أحمد، حوارية باختين وتناص كريستيفا وتودوروف في النقد الأدبي، مجلة الرأي الإلكترونية، رابط المقال: https://alrai.com/article/196095 ، تاريخ النشر 2006/11/24م.

[4] – ينظر: المرجع نفسه.

Idéologème، وهو البحث عن الخلفية العقائدية والفكرية المتخفِّية وراء الملفوظ، وكان أن قادها هذا البحث إلى الإرساء على مصطلح (التناص). وتشرع كريستيفا في تحديد ماهية التناص انطلاقا من تحديد مفهوم النص، والنصُّ بمنظورها السيميائي: "جهاز عبر لساني يعيد توزيع نظام اللسان بواسطة الرّبط بين كلام تواصلي يهدف إلى الإخبار المباشر، وبين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه، والمتزامنة معه"[1]. وما يهمّنا من هذا المفهوم هو أنّ الباحثة تنظر إلى النص من حيث إنتاجه كملفوظ يتداخل ويتعالق مع ملفوظات أخرى سابقه عليه أو متزامنة معه، وهو ما ساقها إلى نتيجة مؤدّاها أنّ التناص أو التداخل النصّي خصوصية من خصوصيات النص أو سمة نصّية تتلوّن بها كل النصوص مهما كان شكلها أو نوعها، وذلك انطلاقا من رؤيتها أنّ النص: "ترحال للنصوص وتداخل نصّي، ففي فضاء نصّ معيّن تتقاطع، وتتنافى ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى"[2].

وتزيد كريستيفا الأمر وضوحا عندما تصل إلى قناعة مفادها: أنّ كل نص هو امتصاص وتحويل لنص آخر، أو هو فسيفساء تتقاطع فيه شواهد متعدِّدة لتولِّد فضاء نصًّيا جديدًا الذي هو في حقيقة أمره فضاء متداخلا نصِّيًّا[3]. وبابتداع مفهوم التناص تكون الدراسات النصّية قد قطعت شوطًا كبيرًا في التحرّر من القيود التي فرضتها البنيوية في مهدها، وذلك حينما عزلت النص عن كل السياقات التي أوجدته، وحصرته في نطاق الدراسة المحايثة البعيدة عن كل معطى خارج نصِّي.

ويولي جيرار جينيت Gérard Genette أهمية كبيرة لما يسمّيه (التعالي النصِّي)، وهو عنده كل ما يجعل النص في علاقة خفية أو ظاهرة مع غيره من النصوص[4]. وقد وضع هذا الباحث التناص أو التداخل النصي ضمن أنواع التعالي النصي، وهو يقصد به: "التواجد اللّغوي (سواء أكان نسبيا أم كاملا أم ناقصا) لنصٍّ في نصٍّ آخر، ويعتبر الاستشهاد، أي الإيراد الواضح لنصٍّ مقدّم محدّد في آن واحد بين هلالين مزدوجين أوضح مثال على هذا النوع من الوظائف"[5].

---

[1] – جوليا كريستيفا، علم النصّ، تر فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب ط 1، 1991م، ص 21.

[2] – المرجع نفسه، ص 21.

[3] – يُنظر: المرجع نفسه، ص 78، ولطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، مكتبة لبنان ناشرون، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2002م، ص 63.

[4] – يُنظر: جيرار جينيت، مدخل لجامع النص، تر عبد الرحمن أيوب، دار الشؤون الثقافية العامة آفاق عربية، بغداد، العراق، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب (د.ط.ت)، ص 90.

[5] – المرجع نفسه، ص 90.

ولا يخرج مفهوم التناص في علم اللّغة النصّي عمّا أقرّته الدراسات النقدية والسيميائية، فقد تمّ مقاربته بكونه معيارا من معايير النص التي تضفي على الملفوظ طابع النصية، وفي هذا السياق ذكر دي بوجراند أنّ التناص: "يتضمّن العلاقات بين نصٍّ ما ونصوص أخرى مرتبطة به وقعت في حدود تجربة سابقة سواء بواسطة أو بغير واسطة"[1]. وتجب الإشارة هنا إلى أنّ العلاقات بين نصٍّ ما ونصوص أخرى ليس بالضرورة أن تكون دائما في سياق التعضيد، إذ كما يمكن أن تكون داعمة لسياق النص، يمكن كذلك أن تكون معارضة له، ومن هنا يتأسس التفاعل الحقيقي بين النصوص.

وقد عرف مصطلح التناص Intertextuality في المنجز اللساني والنقدي العربيين ترجمات عديدة قارب عددها خمسة عشر مصطلحا أو يزيد، منها: (التناص، التناصّيّة، التناصصية، البينصّية، بين نص، التضمين النصّي، التداخل النصّي، المداخلة النصوصية، تداخل النصوص، النصوص المتداخلة، تفاعل النصوص، التفاعل النصّي، تناسخ النصوص، التناسخ النصّي، النصوصية...). ويعدّ مصطلح (التناص) هو الأكثر استعمالا وتداولا، ثم بدرجة أقل مصطلحات: (التداخل النصّي، تداخل النصوص، التفاعل النصّي، تفاعل النصوص)، بينما بقية المصطلحات لم يُكتب لها الشيوع؛ إمّا لاعتبارات صرفية؛ مثل (بين نص، التناصصية)، وإمّا بسبب أنّ المصطلح لا يستجيب لعمومية الظاهرة التناصّية؛ كمصطلح (التضمين النصّي)، وإمّا لافتقار المصطلح إلى قوة التداول والاستعمال في الساحة النقدية واللسانية على غرار مصطلحي (تناسخ النصوص، والتناسخ النصّي) اللذين ابتدعهما الناقد الجزائري يوسف وغليسي[2].

ولقد قُدِّمت تعريفات عديدة لمصطلح التناص يجمع بين معظمها ـ إن لم نقل كلُّها ـ قاسم مشترك، وهو هذا التركيز على قضية التفاعل أو التعالق بين نصٍّ ما ونصوص أخرى، سواء كانت هذه النصوص سابقة عليه أو متزامنة معه، فالتناص عند محمد مفتاح: "تعالق (الدخول في علاقة) نصوص مع نص حدث بكيفيات مختلفة"[3]. وعرّفه عبد الله الغذامي بأنّه: "نصٌّ يتسرّب إلى داخل

[1] – دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 104.

[2] – يُنظر: يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط 1، 1429هـ ـ 2008م، ص 401 ـ 404.

[3] – محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، ص 121.

نص آخر، لِيجسِّد المدلولات، سواء وعى الكاتب بذلك أو لم يَعِ"[1]. ويرى محمّد عزّام أنّ التناص هو: "تشكيل نصّ جديد من نصوص سابقة أو معاصرة، بحيث يغدو النّص المتناصّ خلاصة لعدد من النصوص التي تمحي الحدود بينها، وأُعِيدت صياغتها بشكل جديد، بحيث لم يبق من النصوص السابقة سوى مادتها. وغاب (الأصل) فلا يدركه إلا ذوو الخبرة والمران"[2]. وهو عند حسين خمري: "مكوِّنٌ من مكوّنات النص، وهذا يعني أنّ النص يتكوّن من نصوص أخرى مأخوذة من الثقافة المحيطة، أو قادمة من آفاق وأزمنة أخرى"[3].

وعن خصوصية التعالق والتفاعل بين النصوص يرى الباحث سعيد يقطين أنّ كل نص من النصوص لابدّ من أن يتفاعل مع غيره من الخطابات السابقة عليه أو المعاصرة له، بل وذهب إلى أبعد من ذلك بالقول إنّ كلَّ نصٍّ هو تناصٌّ[4]. وهو ما يعني أنّ التناص ـ بحسب بعض الباحثين ـ قدر محتوم على كل ناص، وقضاءٌ مقدَّرٌ على كلِّ نص، وأنّه شيءٌ لا مناص منه، لأنّه لا فِكاك للإنسان من شروطه الزمانية والمكانية ومحتوياتهما، ومن تاريخه الشخصي، فأساس إنتاج أي نص هو معرفة صاحبه للعالم، وهذه المعرفة ركيزة تأويل النص من قبل المتلقي[5].

أشكال التناص: يتّخذ التناص أشكالا متعدّدة ومتنوعة، وذلك بتنوع بناء النص، فقد قسّمه بعض الباحثين من حيث نوعية الاقتباس إلى تناص شكلي وآخر مضموني، فالأوّل تناص مباشر، ويعني اقتباس أو اجتزاء قطعة من نص أو نصوص سابقة أو معاصرة تكون متلائمة مع الموقف الاتصالي الجديد، وهذا هو الشكل البسيط من التناص الذي يتحقق عادة بأن يُعلَّم الاقتباس بمزدوجين أو قوسين أو أيّة علامة شكلية أخرى، أمّا الثاني وهو التناص المضموني، ويسمى كذلك التناص غير المباشر، فإنّه يستنبط من النص استنباطا، ويرجع إلى تناص الأفكار، أو المقروء الثقافي، أو الذاكرة التاريخية التي تستحضر تناصها بروحها أو بمعناها، لا بحرفيتها أو لغتها، وتفهم من تلميحات النص

---

[1] – عبد الله الغذّامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية قراءة نقدية لنموذج معاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1998م، ص 325.

[2] – محمد عزّام، النص الغائب، تجلّيات التّناصّ في الشعر العربي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سورية 2001م، ص 28، 29.

[3] – حسين خمري، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، ص 256.

[4] – يُنظر: سعيد يقطين، من النص إلى النص المترابط، ص 120.

[5] – يُنظر: محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، ص 123، ويوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص 390.

وإيماءاته وشفراته[1]. غير أنّ هذا لا يعني أنّ التناص مجرّد استدعاء شيء من نصوص سابقة أو معاصرة إلى النص الجديد، وإنّما لابدّ من أن يقتضي هذا الاستدعاء تعالقا وتفاعلا بين النص الغائب والنص الحاضر.

وذهب بعض الباحثين إلى التمييز بين نوعين من التناص، وذلك بحسب طبيعة مضمون النص المتناص معه، أحدهما داخلي، وثانيهما خارجي، الأوّل يقوم بين الخطاب وخطابات أخرى من الحقل الخطابي نفسه، والثاني يقوم بين خطابات من حقول خطابية متمايزة، كأن يكون مثلا بين خطاب لاهوتي وخطاب علمي[2]. على أنّ بعض الباحثين يرى أن التناص الداخلي أو الذاتي يقع بين أجزاء النص الواحد (تناص النص الواحد مع نفسه)، بينما التناص الخارجي هو الذي يقع بين النصوص المختلفة سواء كانت هذه النصوص تنتمي إلى حقل خطابي واحد أو إلى حقول خطابية مختلفة.

وهناك تقسيم آخر للتناص يقوم على فكرة القصد من عدمه، إذ قد يقع التناص بقصد من المتكلم أو الكاتب أو بغير قصد منه. وهو ما يعرف بالتناص الواعي، والتناص غير الواعي، الأوّل يكون مقصودا يوجّه المتلقي نحو مظانّه، أي إنّ الصياغة في نص الخطاب تشير على نحو من الأنحاء إلى نصٍّ آخر، بل وتكاد تحدِّده تحديدًا كاملا يصل إلى درجة التنصيص. أمّا الثاني فهو يقوم على العفوية وعدم القصد؛ إذ يتم التسرب من الخطاب الغائب إلى الحاضر في غيبة الوعي، وهو ما يُعتمَد في دراسته على ذاكرة المتلقي[3].

إنّ قضية التناص أو التفاعل بين النصوص حظيت باهتمام كبير في التراث العربي من قبل النقاد والبلاغيين والمفسّرين، وذلك من خلال عنايتهم في الحقل البلاغي بمصطلحات عديدة تقارب مصطلح التّناصّ، كالتضمين، والتلميح، والإشارة، والاقتباس وغيرها، ومن خلال اهتمامهم في الحقل النقدي بموضوعات السرقات الأدبية والمعارضات الشعرية، أمّا المفسِّرون فتظهر عنايتهم بمسألة التناص في تفسيرهم للقرآن الكريم بالاعتماد على مبدأ (القرآن يفسر بعضه بعضا)، وهذا ما سيكون محل بحث وتفصيل في الفصلين الثالث والرابع.

---

[1] – يُنظر: عزّة شبل محمد، علم لغة النص النظرية والتطبيق، ص 79.

[2] – يُنظر: يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص 396.

[3] – يُنظر: محمد مفتاح ، تحليل الخطاب الشعري، ص 131، ومحمد عبد المطلب، قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، والشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، القاهرة، مصر، ط 1، 1995م، ص 153.

سابعًا: الإعلامية Informativity: الإعلامية أو الإخبارية تعد معيارا مهما من معايير النصّية، ذلك أنّ كلَّ نصٍّ لابدّ من أن يشتمل على قدر من المعلومات الإخبارية يروم الناص إيصالها للمتلقي، إذ لا يمكن أن تُخلَع صفة النصّية على خطاب فارغ المحتوى أو عديم الدلالة. أمّا درجة الإخبار فهي تختلف من نص إلى آخر وذلك بحسب نوعية النص ومقصديته، وبحسب مطالب الناس من الكفاءة الإعلامية، "فالمحادثة بين الأزواج فيما يبدو تتم بقدر ضئيل جدا من الكفاءة الإعلامية على حين تتطلّب الأعمال الفنية المعاصرة أعلى مرتبة"[1]. ويعتقد دي بوجراند أنه يمكن النظر لمسألة الإعلامية لا من حيث كونها تدل على المعلومات التي تشكِّل محتوى الاتصال، بل من حيث إنّها تدل على ناحية الجدة أو التنوع الذي توصف به المعلومات في مواقف مختلفة، ويرى هذا الباحث أنّ إعلامية عنصر ما تكمن في نسبة احتمال probability وُرُودِه في موقع معيّن بالمقارنة بينه وبين العناصر الأخرى من وجهة النظر الانتقائية، حيث إنّه كلّما بعُد احتمال الورود ارتفع مستوى الكفاءة الإعلامية[2]. ومعنى هذا أنّه كلّما كانت المادة الإخبارية غير متوقعة كانت الكفاءة الإعلامية للنص عالية، على أنّ عدم التوقُّع ليس معناه الإيغال في الغموض إلى درجة التعمية، لأنّ ذلك قد يؤدّي إلى انقطاع التواصل بين منشئ الخطاب ومتلقّيه بسبب عدم قبول النص، وهو ما يكون مبرِّرًا للمتلقي للحكم على الرسالة اللّغوية باللّانص.

مراتب الإعلامية: يُنظر إلى إعلامية نصٍّ ما من حيث ما يقدِّمه من معلومات من جهة توقُّعِها أو عدم توقُّعِها، فإذا كان مستقبل النص يتوقع المعلومات الواردة فيه فإنّ النص يوصف بأنّه أقلُّ إعلامية، وإذا كان مستقبل النص لا يتوقّعها فإنّ النصَّ يوسَم بأنّه أكثرُ إعلامية، وعلى هذا رأى دي بوجراند أنّه من المنطقي أن نفرِّق بين مستويات مختلفة على درجات الكفاءة الإعلامية، وغلب على اعتقاده أنّ درجات هذه الكفاءة تكون على ثلاث مراتب، وأنّ هذه المراتب ـ كما أسلفنا القول ـ مرتبطة بما يقدِّمه النص من عناصر ووقائع من حيث توقُّعُها وعدم توقُّعِها.

1- كفاءة إعلامية من المرتبة الأولى: إنّ النصوص المنتجة على هذا المستوى من الإعلامية عادة ما تكون معلوماتها مستوعبة استيعابا تامًّا، ومتوقّعة بشكل اعتيادي، ولا يعثر فيها المتلقّي على ما يثير الانتباه، وعن هذا المستوى من الإعلامية يقول دي بوجراند: "تتحقّق كفاءة إعلامية من المرتبة الأولى

[1] - روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 255.

[2] - يُنظر: المرجع نفسه، ص 249.

في العوالم الواقعية حيث توجد بدائل كثيرة، ويحدث ذلك عند اختيار بديل في الدرجة العليا من الاحتمال، ولنا في كل هذه المجالات قدر ضئيل من الاهتمام يتمثل في درجة المشاركة الإدراكية العقلية"[1]. باعتبار أنها لا تأتي بما هو جديد وغير متوقَّع يمكن أن يضاف إلى ما يعرفه المتلقي، وهذا يعني أنّ الكفاءة الإعلامية من هذا المستوى يمكن أن تتحقّق في أي نصٍّ من النصوص.

2- كفاءة إعلامية من المرتبة الثانية: إذا كانت الإعلامية من المرتبة الأولى لا تحتاج إلى جهد لفهم وقائعها من حيث إنّ عمليات الاختيار التي يقوم بها المتلقي عند الاتصال تكون سهلة؛ فإنّ الكفاءة الإعلامية من المرتبة الثانية تحتاج إلى إعمال الفكر للترجيح بين الاختيارات، ومن ثمّ فهي تحتاج إلى قَدْرٍ ما من مشاركة المتلقي في إنتاج دلالات النص، وتعدّ الكفاءة الإعلامية من هذا المستوى متوسطة الدرجة، وهو المستوى العادي للاتّصال بطريق النص[2].

3- كفاءة إعلامية من المرتبة الثالثة: نكون بإزاء الدرجة الثالثة من الإعلامية عندما تكون الوقائع الواردة خارج نطاق الخيارات المحتملة، بما يعني أنها وقائع غير معتادة أو نادرة الوقوع وشديدة الإثارة للانتباه، وهي في العادة قليلة الحدوث نسبيا وتتطلب قدرا كبيرا من الاهتمام لصعوبة فهمها والسيطرة عليها[3]، حيث يحتاج المتلقي إلى جهد وعناء كبيرين في كيفية التعامل مع هذا النوع من الكفاءة الإعلامية، إذ يجتهد قدر الإمكان لإيجاد العلاقات التي تربط تلك الوقائع بما قبلها وما بعدها، وعلى قدر اجتهاده تكون مساهمته في إنتاج النص. وعلى الرّغم ممّا يجده المتلقي من مشقّة وعناء في فك شفرة النص فإنّه سيحصل في نهاية المطاف على أعلى درجات المتعة نظير ما توصّل إليه من الفهم بعد عملية فك الرموز وملء الفراغات.

ومن الأنواع المعتادة من المرتبة الثالثة من العناصر الواردة: الانقطاعات، وفيها تبدو تشكيلة ما خالية من المادة (حذف، فجوات). والمفارقات: وفيها تبدو الأنماط المعروضة من النص غير مواكبة لأنماط المعرفة المختزنة[4]. ويرى دي بوجراند ودريسلر أنّ التعامل مع هذه الدرجة من الكفاءة الإعلامية يتطلّب من مستقبلي النص القيام "بالبحث في الدافعية، وهي حالة خاصة من حالات حل

[1] – المرجع السابق، ص 253.

[2] – يُنظر: المرجع السابق، ص 255، و يسري نوفل، المعايير النصية في السور القرآنية، ص 253.

[3] – ينظر: روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 255.

[4] – يُنظر: المرجع نفسه، ص 255، وإلهام أبو غزالة، علي خليل حمد، مدخل إلى علم لغة النص، ص 190.

المشكلات من أجل اكتشاف ما تشير إليه تلك الوقائع، وسبب اختيارها واستيعابها المحدد في إطار الاستمرار الذي يؤلِّف الاتصال"[1]. وبعد اكتشاف ما تشير إليه الوقائع الجديدة، وبعد العثور على مصدر المادة غير المتوقعة يعود البحث أدراجه إلى المدى الذي يجعل المرتبة الثالثة من الوقائع القريبة التناول بالنسبة لموقف ورودها، ومن ثَمّ في نطاق البدائل المحتملة في نهاية الأمر، بمعنى أنّ البحث يكون قد أدّى إلى خفض منزلة وقائع الدرجة الثالثة وجعلها من الدرجة الثانية[2]. وعملية خفض منزلة الوقائع كما أشار إلى ذلك دي بوجراند ودريسلر متعدِّدة الاتّجاهات، فإذا عاد مستقبلو النص إلى العناصر الواردة في الماضي من أجل العثور على طريق الدافعية أو التحفيز فإنّ عملهم يمكن أن يسمّى خفضا رجعيا أو خلفيا Backward، أما إذا نظروا إلى الأمام لاستقبال وقائع لاحقة أو بغية العثور على عناصر أخرى واردة فإنّهم بهذا العمل يقومون بخفض تقدّمي أو أمامي Forward، وأما إذا خرجوا من نطاق الموقف الحاضر فإنّهم يقومون بخفض خروجي Outward[3].

نخلص ممّا تقدّم إلى أنّ مراتب الإعلامية الثلاثة تتوفَّر في أنواع النصوص المختلفة، غير أنّنا نجد بعض النصوص يغلب عليها طابع الكفاءة الإعلامية من المرتبة الأولى، وهو ما تمثِّله المحادثات اليومية في البيت، وفي العمل، وفي الشارع، وفي غيرها من الأماكن، وبعضها الآخر يغلب عليها طابع الكفاءة العالية التي هي من الدرجة الثالثة، وهذا ما نعثر عليه بوجه خاص في نصوص الأدب المعاصر التي تتّسم بالتعقيد والغموض والإيغال في الرمز. وبين نصوص المحادثات اليومية البسيطة والنصوص الأدبية الموغلة في الغموض توجد نصوص أخرى متوسطة الكفاءة الإعلامية، وخير ما يمثِّل هذه المرتبة أغلب الأعمال الروائية، النصوص التعليمية، والمقالات التي يرقى أسلوبها إلى مستوى الفنية.

وبختام حديثنا عن الإعلامية وهي سابع معايير نصِّيّة النص نكون قد قدّمنا فكرة شاملة عن نشأة علم اللّغة النصِّي، وكيفية تشكُّله، ومفهومه، وميدانه، ومهامه، وأهم القضايا والمعايير التي صارت من متطلبّات ومرتكزات هذا العلم الحديث، وهي القضايا التي ستكون مدار عملنا ـ بحثا وتأصيلا ـ في التراث اللغوي العربي في الفصول اللاحقة.

---

[1] – إلهام أبو غزالة، علي خليل حمد، مدخل إلى علم لغة النص، ص 190.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص 190، ودي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 255.

[3] – يُنظر: روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 256، وإلهام أبو غزالة، علي خليل حمد، مدخل إلى علم لغة النص، ص 190.

خلاصة الفصل:

- ✓ علم اللّغة النصّي حلقة من حلقات التطور الذي عرفه الدرس اللغوي الحديث، إذ حقّق نقلة نوعية من خلال تغيير اتجاه بوصلة الدراسة اللغوية من مجال نحو الجملة الضيق إلى ميدان نحو النص الرحيب، ومنذ أن ظهر هذا العلم للوجود لم يعد ثمّة ما يدعو إلى القول بضرورة اعتبار الجملة هي أكبر وحدة لغوية قابلة للدراسة والتحليل.
- ✓ برّر الباحثون في مجال لسانيات النص أنّ انتقال الدراسة اللغوية من نحو الجملة إلى نحو النص يُردُّ أساسًا إلى أنّ نحو الجملة يقتصر في بحوثه على دراسة الجانب الشكلي للأبنية اللغوية، ولم يُولِ الجانب الدلالي العناية اللازمة، وأنّه يكتفي بدراسة الجملة دراسة محايثة بعيدا عن كل السياقات غير اللّغوية التي تنشأ فيها.
- ✓ علم اللّغة النصّي جعل من النص بؤرة اهتمامه، ونظر إليه على أنّه شبكة من العلاقات النحوية والدلالية والتداولية تساهم جميعها في إنتاجه.
- ✓ لسانيات النص علم غني متداخل الاختصاصات يشكِّل محور ارتكاز عدة نظريات وعلوم، مثل: (لسانيات الجملة أو علم اللغة الجُمْلي، علم البلاغة، علم الأدب، علم الأسلوب، علم النفس، علم الاجتماع، نظرية السياق، نظريات القراءة والتلقي والتأويل...).
- ✓ علم اللّغة النصّي كغيره من العلوم الأخرى أفرز جملة من المصطلحات شكّلت محور الدراسة بالنسبة له، وكان مصطلح (النّص) واحدًا من أبرز المصطلحات التي شغلت علماء لغة النص، إذ أخذ مفهومه حيِّزًا كبيرًا من اهتماماتهم، وترتّب عن هذا الاهتمام وجود عدد هائل من التعريفات التي وصلت في بعض الأحيان إلى حدِّ التباين والتضارب فيما بينها؛ ما صعّب المهمة على الباحثين في تحديد تعريف جامع مانع للنص.
- ✓ تماشيا مع طبيعة موضوع بحثنا آثرنا انتقاء بعض التعريفات ذات العلاقة بالأساس اللساني التي ركّزت بشكل خاص على الجوانب التركيبية والدلالية والتداولية، على أنّ الطرح الأهم في هذا المبحث هو ما اقترحه روبرت دي بوجراند من معايير لنصّية النص: (الاتّساق، الانسجام،

القصدية، المقبولية، سياق الموقف، التناص، والإعلامية)، وهي المعايير التي استحسنها كثير من الباحثين، وصارت من أهم القضايا في علم اللغة النصي، لكونها تأخذ في الاعتبار إلى جانب عناصر الترابط النحوي والتماسك الدلالي طبيعةَ كلٍّ من النص والمرسل والمتلقي والسياق المحيط بالنص، وعلاقة النص بغيره من النصوص السابقة عليه أو المتزامنة معه.

الفصل الثّاني

قضايا علم اللّغة النّصّي في التّراث النّحوي العربي

تمهيد:

ألصق كثير من الباحثين المحدثين بالنّحو العربي تهمة اهتمامه بالجملة من حيث صحّتها النّحوية، وأعابوا على القدماء الاهتمام بحركات الإعراب في أواخر الكلمات واعتبارها أساس علم النّحو؛ وذلك على حساب قضايا لسانية كثيرة، وقد بدا لنا أنّ هذه التهمة فيها كثير من الإجحاف والمغالاة في حقِّ أولئك العلماء الأفذاذ. صحيح لا ينكر أحد أنّ نحاتنا العرب وهم يُقعِّدون القواعد كانوا يضعون في الحسبان السّلامة اللّغوية، والنطق الصّحيح للجملة، وهذا لا يَضيرهم في شيء، لأنّ دافعهم الأساسي لوضع تلك القواعد هو صون اللّسان وتقويمه من الوقوع في اللّحن، ولكن السّؤال الذي يُطرَح وبإلحاح؛ هل الدّرس النّحوي العربي التراثي توقَّف عند حدود الاهتمام بأواخر الكلمات من حيث الإعراب والبناء أم أنّه تجاوز ذلك لِيبحثَ في مسائل أخرى ذات صلة باللّسانيات الحديثة؟

ينطلق البحث من فرضية مفادها أنّ غاية النّحو العربي لم تكن الإعراب والصّحّة النّحوية والاهتمام بمبنى الكلام في إطار الجملة المفردة فحسب، وإنّما كان يهدف أيضًا إلى معالجة الكلام من حيث مبناه ومعناه في إطار رؤية مُوسَّعة تنظر إلى ما حوله من عناصر سياقية تساهم بشكل أو بآخر في إنجازه بالصّورة التي يكون عليها في الاستعمال التواصلي الفعلي، ولذلك فلا غروَ أن تجد النّحاة ينظرون إلى الجملة على أنّها جزء من سياق كلامي يأخذ بعضه برقاب بعض. هذه الرّؤية أخذت طريقها إلى الدّرس اللّساني النصّي الحديث، واشتغل عليها الباحثون في هذا المجال حتّى صارت أهم ما يُميِّز ذلك الوافد الجديد في الدراسات اللّغوية، وعلى هذا فقصدُنا في هذا الفصل أن نكشف عن أصالة التفكير النّحوي عند نحاتنا القدماء، ونبيّن مدى أسبقية فكرهم النّحوي في التعامل مع بعض القضايا والمسائل النّصّية التي عُدَّت بدعًا في علم اللّغة النّصّي. كما سنحاول أن نكشف عن عمق التحليل عندهم، وذلك حينما توضع نظراتهم الثاقبة جنبا إلى جنب مع ما استجدّ من نظريات لسانية في العصر الحديث.

ولكي يأخذ البحث مساره الصّحيح نشير إلى مسألة على قدر من الأهمية، وهي أنّه ليس من أهداف هذه الدّراسة التدليل على أنّ النّحو العربي هو نحو نصّي، وإنّما القصد كل القصد هو محاولة تأصيلية لبعض قضايا لسانيات النّص في تراثنا النّحوي، وقد ارتأينا أن نمارس الحفر في القضايا النصّية الآتية: النص ومفهومه، التماسك البنيوي والدّلالي (الاتساق والانسجام)، وما تعلَّق بهما من أدوات

وآليات (كالإحالة أو المرجعية، العلاقات بين الجمل، مبدأ التأويل المحلي، المعرفة الخلفية للعالم)، سياق الموقف أو سياق الحال، قصدية منتج النّص، ومراعاة المخاطب في إنتاج النّص .

مفهوم النّص في التّراث النّحوي: لم يستعمل النّحاة العرب مصطلح (النّص) للدّلالة على المفهوم المتداول في الدّراسات اللّسانية الحديثة، وإنّما وظّفوا مشتقات الجذر (ن ص ص) للتعبير عن معنى الحدث والقيام بالعمل، ومن أمثلة هذا التوظيف ما أورده ابن جنّي (ت 392 هـ) في باب أنّ ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب: "هذا موضع شريف وأكثر الناس يضعُف عن احتماله لغموضهِ ولطفهِ، والمنفعة به عامَّة والتسانُد إليهِ مُقَوٍّ مُجْدٍ، وقد نصَّ أبو عثمان عليه فقال ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب"[1]. وقول الرّضي الأستراباذي (ت 686 هـ) في باب المفعول معه: "النّصُّ على المصاحبة هو الدّاعي إلى النّصب"[2]. وقول ابن هشام (ت 761 هـ) في سياق حديثه عن الأوجه الإعرابية لـ (إذْ): "والرّابع أن تكون للمفاجأة نصَّ على ذلك سيبويه وهي الواقعة بعد بينا أو بينما"[3]. فموضع الشّاهد في هذه النّصوص هو استعمال الفعل (نَصَّ)، والمصدر (النّص) للدّلالة على الحدث والقيام بالفعل، ومن ثَمَّ يمكن التّأكيد أنّ استعمال النّحويين للكلمة (نص) لا يُمتُّ بصلة إلى ما يُقصَد بها حديثا في حقل الدراسات النصّية. ولكن إذا قَبِلنا هذا؛ فهل نقبل أنّ نحاتنا لم يدركوا مفهوم المصطلح؟ يُرجِّح الباحث محمّد الشاوش أنّ انعدام المفهوم الحديث لمصطلح (النّص) في التّراث النّحوي راجع إلى كون مجاله المفهومي مشغولًا بمصطلحات أخرى كالكلام والقول، وقد وجد فيها النّحاة ما يُغني، لأنّهم لم يصدروا في تناول المادة اللّغوية عن تصوّرات غيرهم من المشتغلين بالمادّة اللّغوية كالأدباء والنقّاد والمفسّرين، إنّما صدروا من تصوّر خاص للمادّة اللّغوية[4]. وبناءً على ذلك فإذا ما أردنا أن نبحث عن الوشائج بين مفهوم النّص في اللّسانيات النّصّية وبين مفهومه عند النّحاة العرب؛ فليكن ذلك البحث في تصوّرات النّحاة لمفهوم المصطلحات الآتية: (الجملة، الكلام، والقول المفيد)، وهي المصطلحات التي استعملوها متى احتاجوا إلى تسمية المادّة اللّغوية.

---

[1] – ابن جنّي، الخصائص، تح عبد الحكيم بن محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر (د.ط.ت)، ج 1، ص 303.

[2] – الرّضي الأستراباذي، شرح الرّضي على الكافية، تح يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قان يونس، بنغازي، ليبيا، ط 2، 1996م، ج 1، ص 521.

[3] – ابن هشام، مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب، تح محمّد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، طبعة 2005م، ج 1، ص 98.

[4] – يُنظر: محمّد الشاوش، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، مج 1، ص 197.

مصطلح الجملة لا أثر له في كتاب سيبويه، غير أنّ انعدام المصطلح لا يعني بالضرورة عدم وجود المفهوم[1]. ففي باب المسند والمسند إليه نجد حديثا عن مكوّنات الجملة، قال سيبويه (ت 180هـ): "هذا باب المسند والمسند إليه وهما ما لا يَغْنَى واحدٌ منهما عن الآخَر، ولا يجِدُ المتكلّم منه بُدًّا. فمن ذلك الاسمُ المبتدأُ والمبنيُّ عليه. وهو قولك: عبد الله أخوك، وهذا أخوك. ومثل ذلك: يذهب عبد الله، فلا بدّ للفعل من الاسم كما لم يكن للاسم الأوّلِ بدٌّ من الآخَرِ في الابتداء"[2]. فهذا الحديث عن المكوّنات الأساسية للجملة هو الذي أفاد منه النّحاة فيما بعد في تحديد مفهومها، ويستعمل سيبويه عادة مصطلح الكلام للتعبير عن التركيب الإسنادي المفيد، من ذلك قوله: "ألَا ترى أنّ الفعل لابدّ له من الاسم وإلاّ لم يكن كلامًا، والاسم قد يستغني عن الفعل، تقول: الله إلهُنا، وعبد الله أخونا"[3]. فمصطلح الكلام عنده يَرِد كمرادف للجملة عند فريق من النّحاة ممَّن جاء بعده. ويُعبِّر عنه أحيانا بمصطلح الكلام المستغني، نحو قوله: "ألا ترى أنَّه لم يُنْفِذِ الفعلَ في كنتُ إلى المفعول الذي به يستغني الكلامُ كاستغناء كنتُ بمفعوله. فإنَّما هذه في موضع الإخبار، وبها يستغني الكلامُ"[4]. كما يُعبِّر عنه أيضا بمصطلحات (حسن السُّكوت، الكلام المستقيم، ما يستغنى عليه السُّكوت)، ومن أمثلة ذلك: "ألا ترى أنَّك لو قلت: فيها عبدُ الله حسُن السُّكوتُ وكان كلاماً مستقيماً، كما حسُن واستُغني في قولك: هذا عبد الله"[5].

وكما هو واضح من النصوص التي أتينا بها؛ فالكلام أو الكلام المستغني بتعبير سيبويه هو في جوهره ليس بناءً لغويا فحسب، وإنّما هو وحدة إعلامية تبليغية بين متكلِّم ومخاطَب، وهذا ما استنتجه عبد الرحمن الحاج صالح، فقد رأى أنّ سيبويه ومن فَهِم مقاصده قد ميّزوا في نظرتهم إلى الكلام بين الجانب الوظيفي من جهة، وهو الإعلام والمخاطبة؛ أي تبليغ الأغراض المتبادلة بين ناطق وسامع، وبين الجانب اللّفظي الصّوري من جهة أخرى؛ أي ما يخص اللّفظ في ذاته وهيكله وصيغته بقطع النظر عمّا يؤدّيه من وظيفة في الخطاب غير الدلالة اللّفظية[6]. والحديث عن ثنائية البنية اللّغوية

[1] – يُنظر: عبد الرحمن الحاج صالح، الجملة في كتاب سيبويه، مقال ضمن مجلة المبرز، الجزائر، 1993م، العدد 2، ص 8.

[2] – سيبويه، الكتاب، تح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط 3، 1408هـ – 1988م، ج 1، ص 23.

[3] – المصدر نفسه، ج 1، ص 21.

[4] – المصدر نفسه، ج 1، ص 149.

[5] – المصدر نفسه، ج 2، ص 88.

[6] – يُنظر: عبد الرحمن الحاج صالح، الجملة في كتاب سيبويه، مجلّة المبرز، العدد 2، ص 9.

اللّغوية والوظيفة الإبلاغية يدعونا إلى استحضار مفهوم النّص في الدّرس اللّساني النّصّي، فهذا كلاوس برينكر Klaus Brinker يرى أنّ تعريفات النّص المختلفة قد انطلقت من اتّجاهين: يقوم الاتّجاه الأوّل على أساس النّظام اللّغوي، وقد اعتمدت معظم التّعريفات فيه إلى حدٍّ بعيد على تحديدات علم لغة الجملة ذات الأصل البنيوي أو التوليدي التحويلي. أمّا الاتّجاه الثّاني فَيَقُوم على أساس نظرية التواصل، حيث يُعرِّف النّص بوصفه فعلا لغويا يحاول المتكلِّم به أو كاتبه أن ينشئ علاقة تواصلية معيّنة مع السّامع والقارئ[1]. واقترح برينكر في نهاية عرضه للاتجاهين مفهوما يجمع ويدمج الجانبين اللّغوي البنيوي والتّواصلي، يوضّح ذلك قوله: "النّص وحدة لغوية تواصلية في الوقت نفسه"[2]. ونعتقد أنّ هذا التعريف ينسحب تماما على تعريف سيبويه للكلام، ذلك أنّ الكلام عنده بالإضافة إلى أنّه بناء لغوي متماسك؛ فهو وحدة تواصلية الغرض منها الإعلام والإبلاغ.

إنّ المفهوم الذي قدّمه سيبويه للكلام تلقّفه النّحاة من بعده، وصاروا يطلقونه على الجملة والكلام على السّواء. والجملة كمصطلح نحوي تمثل ظهوره التاريخي في كتاب معاني القرآن[3] للفراء (ت 207 هـ)، ثم استعمله المبرّد (ت 285 هـ) في المقتضب في معرِض حديثه عن الفاعل؛ إذ يقول: "إنّما كان الفاعل رفعًا لأنّه هو والفعل جملة يحسُن عليها السُّكوت، وتجب بها الفائدة للمخاطب"[4]. للمخاطب"[4]. فقد قرَنَ المبرِّد مفهوم الجملة بالفائدة؛ ما يستوجب إدخالها ضمن الكلام أو الكلام المستغني كاستراتيجية تبليغية، ومن النّحاة الذين سوَّوا في المفهوم بين الجملة والكلام ابن جنّي حيث قال: "أمّا الكلام فكل لفظ مستقل بنفسه مفيد لمعناه، وهو الذي يُسَمِّيه النحويون الجمل"[5]. ويقول في كتابه اللّمع: "وأمّا الجملة فهي كل كلام مفيد مستقل بنفسه"[6]. فابن جنّي يرادف الجملة بالكلام التام المفيد لمعناه، وتابعه في ذلك عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ) إذ يقول: "اعلم أنّ

[1] – يُنظر: كلاوس برينكر، التحليل اللغوي للنص مدخل إلى المفاهيم الأساسية والمناهج، تر سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار، القاهرة، مصر، ط 2، 1431هـ ـ 2010م، ص 28 ـ 32.

[2] – المرجع نفسه، ص 34.

[3] – يُنظر: الفرّاء، معاني القرآن، ، تح أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط3، 1403هـ ـ 1983م، ج 2، ص 195، 333، 387.

[4] – المبرّد، المقتضب، تح محمّد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، مصر، ط 3، 1415هـ ـ 1994م، ج 1، ص 146.

[5] – ابن جنّي، الخصائص، ج 1، ص 31.

[6] – ابن جنّي، اللّمع في العربية، تح فائز فارس، دار الكتب الثقافية، الكويت، 1972م، ص 26.

الواحد من الاسم والفعل والحرف يسمّى كلمة، فإذا ائتلف منها اثنان فأفادا... سُمِّي كلاما وسُمِّي جملة"[1].

إنّ اقتران كل من الكلام والجملة بالفائدة هو ما يمكن أن يُشكِّل مدخلا لاعتبار كل منهما نصًّا بالمفهوم المتداول في الدرس اللّساني النّصّي من منطلق أنّ كلّ واحدٍ من هذه المصطلحات الثلاثة (الجملة، الكلام، النّص) هو تعبير لغوي يُنبِئ عن فكرة المتكلِّم من خلال نسق تركيبي معيّن تتحقّق به عملية التّواصل؛ خاصّة إذا أخذنا في الاعتبار أنّ طول النّص أو قصره ليس شرطًا في البناء اللّغوي الذي يصلح أن يطلق عليه (نص). فقد نقل الدكتور صلاح فضل عن الباحثين الغربيين في مجال الدراسات النصّية أنّ الخاصّية الأولى لتحديد النّص هي الاكتمال، ولا عبرة بالحجم، فكلمة واحدة مثل (نار) يمكن أن تكون علامة في مقابل عمل روائي ضخم، فكل منهما يمكن اعتباره نصًّا، وذلك بفضل اكتماله واستقلاله وتحقيق مقصديَّة قائله في عملية التواصل اللّغوية بِغَضِّ النظر عن طوله، وهكذا يصبح النّص هو القول اللّغوي المكتفي بذاته، والمكتمل في دلالته[2]. ويُلاحِظ القارئ أنّ هذه الخصائص التي خلعوها على النّص تصلح كذلك أن تُخلَع على الكلام والجملة المفيدة. فالبنية اللّغوية، والاكتمال، والاستقلال المعنوي، وتحقيق مقصدية المتكلِّم من خلال الوظيفة التبليغية كلُّها خصائص مُضمَّنة في مفهوم الكلام والجمل المفيدة عند نحاتنا، وعليه يمكننا القول مطمئنين إنّ مفهوم النّص في الدرس اللّساني الحديث كان حاضرا في تراثنا النّحوي من خلال تعريف النّحاة لمصطلحي الكلام والجملة المفيدة.

وإذ نُؤكِّد على نعت الجملة بالمفيدة؛ لأنّنا نجد فريقًا آخر من النّحويين ذهب إلى التمييز بين الجملة والكلام على أساس الوظيفة الإعلامية أو التبليغية، إذ يَشتَرِط هذا الفريق الإفادة في الكلام، ولا يَشتَرِط في الجملة أن تكون مفيدة، وإنّما يكفي أن يتوفَّر فيها إسناد سواءٌ أفاد أم لم يُفِد، وهنا يكون من الجمل ما هو كلام، ومنها ما هو ليس بكلام، إذ كل كلام مفيد وليس كل جملة مفيدة، جاء في شرح الكافية: "والفرق بين الجملة والكلام أنّ الجملة ما تضمّن الإسناد الأصلي، سواء كانت مقصودة لذاتها أو لا، كالجملة التي هي خبر المبتدأ أو سائر ما ذُكر من الجمل، فيخرج المصدر، وأسماء الفاعل والمفعول والصفة المشبّهة والظرف مع ما أُسنِدت إليه. والكلام ما تضمَّن الإسناد

[1] – عبد القاهر الجرجاني، الجمل، تح علي حيدر، دار الحكمة، دمشق، سوريا، 1392هـ ـ 1972م، ص40.

[2] – يُنظَر: صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النّص، ص 214، 215.

الأصلي، وكان مقصودا لذاته، فكلُّ كلام جملة ولا ينعكس"[1]. ويقصد الرّضي بمصطلح المقصودة لذاتها أي المفيدة المستقلة بمعناها، أمّا غير المقصودة لذاتها فهي التي تَوفَّر فيها عنصر الإسناد بينما شرط الإفادة مفقود؛ لأنّ معناها مرتبط بغيرها. وإلى ذلك ذهب ابن هشام (ت 761 هـ) في التمييز بينهما، فالكلام عنده "هو القول المفيد بالقصد"[2]. أمّا الجملة فهي "عبارة عن الفعل وفاعله كقام زيد، والمبتدأ والخبر كزيد قائم وما كان بمنزلة أحدهما، نحو: ضُرب اللِّصُّ، وأقائم الزيدان، وما كان زيد قائما، وظننته قائما"[3]. ثم ذكر أنّها أعمُّ من الكلام: "إذ شرطه الإفادة بخلافها، ولهذا تسمعهم يقولون جملة الشرط، جملة الجواب، جملة الصلة، وكل ذلك ليس مفيدا فليس بكلام"[4].

وهو المفهوم الذي أخذ به الشريف الجرجاني (ت 816 هـ) في التعريفات، حيث قال: "الجملة عبارة عن مركَّب من كلمتين أسندت إحداهما إلى الأخرى سواء أفاد، كقولك: زيد قائم، أو لم يُفِد، كقولك: إن يُكْرِمْنِي، فإنّه جملة لا تفيد إلاّ بعد مجيء جوابه فتكون الجملة أعمَّ من الكلام مطلقاً"[5]. ويُفهم من هذه التعريفات التي ميّزت بين الكلام والجملة أنّ الكلام قد يكون جملة، وقد يكون وحدة لغوية أكبر من الجملة كما هو الحال في جملتي الشرط، فلا يكون الكلام كلامًا في التركيب الشرطي إلاّ بمجموع الجملتين، ما يعني أنّه يتجاوز العلاقات بين أجزاء الجملة المفردة إلى ما هو أكبر. وإذا كان نحاتنا يشترطون في الكلام الإفادة سواء أكان جملة أم أكبر من ذلك؛ فإنّ هذا ما نلمسه عند علماء اللّغة النصّيين في تحديدهم لمفهوم النص، إذ يشترطون فيه بوصفه حدثا اتّصاليا أن يحقق الوظيفة الإبلاغية، وليس مُهِمًّا بعد ذلك أن يكون جملة أو وحدة لغوية أكبر من الجملة.

ونضيف إلى ما ذكرناه من تقارب في المفاهيم بين التراث النحوي العربي وعلم اللّغة النصّي أنّ النّحاة العرب قد اعتمدوا في تحديد مفهوم الجملة والكلام على أكثر من معيار، فبعضهم اعتمد معيار الشكل أو البناء التركيبي، والمتمثل في العلاقة الإسنادية، واعتمد بعضهم الآخر معيار الدّلالة، أي أن يكون الكلام دالًّا على معنى، بينما راعى آخرون المعيار التداولي الذي يُعبَّر عنه عادة بعبارة

[1] – الرّضي الأستراباذي، شرح الرّضي على الكافية، ج 1، ص 33.
[2] – ابن هشام، مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب، ج 2، ص 431.
[3] – المصدر نفسه، ج 2 ص431.
[4] – المصدر نفسه، ج 2 ص 431 .
[5] – الشريف الجرجاني، التعريفات، تح إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1405هـ، ص 106.

(حسن السُّكوت وما تجب به الفائدة للمخاطب). وتلك هي المعايير المعتمدة في ضبط القوانين والقواعد التي تحكم بنية الخطاب في علم اللّغة النّصّي، حيث جمع علماء النّص في تحليل النّصوص بين أبعاد الظّاهرة اللّغوية الثلاثة: البنيوي والدّلالي والتّداولي.

التماسك البنيوي والدّلالي في التّراث النّحوي: نقصد بمصطلح التّماسك في الدّرس النّحوي تلك العلاقة الناشئة بين العناصر اللغوية من خلال الوصل بين أجزاء الكلام بوسائل متعدِّدة، سواء كانت هذه الوسائل لفظية أم معنوية، بمعنى أنّ التماسك النصّي يتّخذ من النّحو أساسا قاعديا يرتكز عليه، فمنه ينطلق، وبأدواته يتشكّل، وفي هياكله ينمو ويستقر، ومن ثم لا يمكن أن نتصوّر نصًّا محكم البناء متماسك الأجزاء دون أن يتّخذ من التراكيب النحوية السليمة قاعدته الأساسية[1].

وقضية تماسُكِ نصِّ الكلام بنوعيه البنيوي والدّلالي كانت حاضرة في أذهان نحاتنا القدماء وهم يضعون الأسس واللّبنات الأولى للنظرية النحوية العربية، فثمة إشارات عديدة في كتب المتقدِّمين منهم والمتأخِّرين تدلّ دلالة واضحة على أصالة هذه الفكرة، وتجذُّرِها في الدرس النّحوي العربي القديم. يقول سيبويه (ت 180 هـ) في سياق حديثه عن الفاء وإذا الفجائية الواقعتين في جواب الشرط: "وسألت الخليل عن قوله جلّ وعزّ: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾ (الرّوم: 36) فقال: هذا كلام مُعلّق بالكلام الأوّل كما كانت الفاء مُعلّقة بالكلام الأوّل، وهذا هاهنا في موضع قنطوا، كما كان الجواب بالفاء في موضع الفعل"[2]. ويقول في باب عدّة ما يكون عليه الكلم: "وإنّما جئتَ بالواو لتضمَّ الآخِر إلى الأوّل وتجمعَهما، وليس فيه دليل على أنّ أحدهما قبل الآخَر. والفاء، وهي تضمُّ الشَّيءَ إلى الشَّيءِ كما فعلت الواوُ، غير أنها تجعل ذلك متَّسقا بعضه في إثر بعض، وذلك قولك: مررت بعمرٍو فزيدٍ فخالدٍ.."[3]. فأنت تلاحظ أنّ الخليل (ت 175 هـ) وتلميذه سيبويه يشيران إلى الترابط التركيبي إشارات واضحة، فالألفاظ: (التعلّق، الضمّ، الجمع، والاتّساق) في المواضع التي وردت فيها لا يقصد بها إلاّ التّماسك بين العناصر اللغوية.

ومثل هذا نجده عند ابن السرّاج (ت 316 هـ) فقد أومأ في كتابه الأصول في النّحو إلى مسألة الرّبط بالحرف في سياق حديثه عن مواضع الحروف، وفي ذلك يقول: "واعلم أنّ الحرف لا يخلو من

[1] – يُنظر: عابد بوهادي، أثر النّحو في تماسك النص، مقال ضمن مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية، المجلّد 40، العدد 1، 2013م، ص 54.

[2] – سيبويه، الكتاب، ج 3، ص 63، 64.

[3] – المصدر نفسه، ج 4، ص 216، 217.

ثمانية مواضع، إمّا أن يدخل على اسم وحده مثل الرَّجل، أو الفعل وحده مثل سوف، أو ليربط اسما باسم: جاءني زيد وعمرو، أو فعلا بفعل أو فعلا باسم أو على كلام تام، أو ليربط جملة بجملة أو يكون زائدا"[1]. ويضيف موضّحاً بأمثلة "وأمّا ربطه الاسم بالاسم فنحو قولك: جاء زيد وعمرو فالواو ربطت عمراً بزيد. وأمّا ربطه الفعل بالفعل نحو قولك: قام وقعد، وأكل وشرب. وأمّا ربطه الاسم بالفعل فنحو: مررت بزيد، ومضيت إلى عمرو... وأمّا ربطه جملة بجملة فنحو قولك: إنْ يقمْ زيد يقعدْ عمرو، وكان أصل الكلام، يقوم زيد. يقعد عمرو، فيقوم زيد، ليس متّصلًا بيقعد عمرو، ولا منه في شيء، فلمّا دخلت "إنْ" جعلت إحدى الجملتين شرطا والأخرى جوابا"[2]. وكما هو واضح فإنّ ابن السرّاج يُلمّح إلى الترابط الشكلي بين العناصر اللّغوية بفعل الوظيفة الرّابطية للحرف، سواء كان ذلك على مستوى الجملة الواحدة أم الجملتين.

وإلى ذلك أشار ابن جني (ت 392 هـ) حينما تحدّث عن وظيفة الفاء الواقعة في جواب الشرط، حيث قال: "فإن قيل: وما كانت الحاجة إلى الفاء في جواب الشرط؟ فالجواب: أنّه إنّما دخلت الفاء في جواب الشّرط توصُّلًا إلى المجازاة بالجملة المركبة من المبتدأ والخبر، أو الكلام الذي يجوز أن يُبتدَأ به، فالجملة في نحو قولك: إن تُحسِنْ إليّ فالله يكافئك، لولا الفاء لم يرتبط أوّل الكلام بآخره"[3]. فعبارة ارتباط أوّل الكلام بآخره ليس لها من تفسير إلّا في ظل ما يطلق عليه في اللّسانيات النصّية مصطلح التماسك النصّي.

وفي كتاب المفصّل في علم العربية للزمخشري (ت 538 هـ) نجد توظيفا لمصطلح الارتباط في حديثه عن وظيفة اللام الواقعة في جواب (لو، لولا) حيث يقول: "ولام جواب لو، ولولا، نحو قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء:22)، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلاَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ (النساء:83). ودخولها لتأكيد ارتباط إحدى الجملتين بالأخرى"[4]. وفي شرح المفصّل نعثر على حديثٍ يُشير إلى مسألة

---

[1] – ابن السرّاج ، الأصول في النحو، تح عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 3، 1417هـ ـ 1996م، ج 1، ص 42.

[2] – المصدر نفسه، ج 1، ص 42، 43.

[3] – ابن جنّي، سر صناعة الإعراب، ، تح حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، سوريا، ط 2، 1417هـ ـ 1993م، ج 1، ص 252، 253.

[4] – الزمخشري، المفصل في علم العربية، تح فخر صالح قدارة، دار عمار، عمّان، الأردن، ط 1، 1425هـ ـ 2004م، ص 334.

الترابط على مستوى البناء السطحي للتركيب، وذلك أثناء الكلام عن الواو والضمير اللّذَين يتّصلان بالجملة الحالية، يقول ابن يعيش (ت 643 هـ): "ولا يقع بعد هذه الواو إلا جملة مركبة من مبتدأ وخبر، وإذا وقعت هذه الجملة بعد هذه الواو حالاً كنتَ في تضمينها ضمير صاحب الحال وترْكِ ذلك مخيرا، فالتضمين كقولك: أقبل محمد ويده على رأسه... وترْكُ التضمين كقولك: جاء زيد وعمرو ضاحك، وإنما جاز استغناء هذه الجملة عن ضمير يعود منها إلى صاحب الحال من قِبَل أن الواو أغنت عن ذلك بربطها ما بعدها بما قبلها، فلم تحتج إلى ضمير مع وجودها، فإن جئت بالضمير معها فجيد، لأنّ في ذلك تأكيد ربط الجملة بما قبلها، وأمّا إذا لم تَذكر هناك واوا فلابدّ من ضمير، وذلك نحو قولك: أقبل محمّد على رأسه قلنسوة، ولو قلت أقبل محمد على عبد الله قلنسوة وأنت تريد الحال لم يجز؛ لأنّك لم تأتِ برابط يربط الجملة بأوّل الكلام.."[1].

كما ترد مسألة الرّبط والترابط في الأمالي لابن الحاجب (ت 646 هـ) في معرِض حديثه عن أنواع الضمائر الواقعة للرّبط وفي ذلك يقول: "الضمائر الواقعة للرَّبط، وهو أن تربط الثاني بالأوّل على ثلاثة أضرب: في باب الصّلة والصّفة والمبتدأ، ففي باب الصّلة أنت في الضمير المنصوب بالخيار، إن شئت أثبته، وإن شئت حذفته... وفي خبر المبتدأ الأكثر إثباته... والضمير في الصّفة ليس كالاستواء في الصّلة، ولا كالقلّة في خبر المبتدأ، وسرُّ ذلك هو أنّ الصّلة مع الموصول جزء واحد، فاستُغنِي بالرَّبط اللّفظي عن التزام الضمير، وخبر المبتدأ مع المبتدأ مستقل في الجزئية، فلذلك أُلتُزِم الإتيان بالضمير في الغالب ليحصل الرَّبط بينه وبين الجزء الآخر"[2].

ويأتي الرّضي (ت 686 هـ) بعد ذلك لِيُؤَكّد هذه الفكرة بالحديث عن أهمية الضمير في الرّبط بين الجمل قائلًا: "الجملة في الأصل كلام مستقل، فإذا قصدت جعلها جزء الكلام فلابدّ من رابطة تربطها بالجزء الآخر، وتلك الرّابطة هي الضمير، إذ هو الموضوع لمثل هذا الغرض"[3]. وأنت تلاحظ أنّ كل ما قدّمناه لتأصيل مسألة الترابط لا يعدو أن يكون إشارات مبثوثة هنا وهناك في كتب النّحو، لكن ما إن أشرف النصف الأوّل من القرن الثامن للهجرة على النهاية حتّى أطلّ علينا العالم الجليل ابن هشام الأنصاري (ت 761 هـ) بسِفره (مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب) الذي عرض فيه

[1] – ابن يعيش، شرح المفصل، تح مشيخة الأزهر، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، مصر، (د.ط.ت)، ج 2، ص 65.

[2] – ابن الحاجب، أمالي ابن الحاجب، تح فخر صالح قدارة، دار عمار، الأردن، دار الجيل، بيروت، 1409هـ ـ 1989م، ج 2، ص 683.

[3] – الرّضي الأستراباذي، شرح الرّضي على الكافية، ج 1، ص 238.

وبشكل مفصّل لقضية الترابط من خلال حديثه عن أدوات ومواضع الرّبط في تراكيب العربية، فأخرج بذلك الموضوع من دائرة الآراء والنظرات السريعة إلى حقل المباحث المستقلة، حيث خَصَّه بمبحثين، عالج في المبحث الأوّل "روابط الجملة بما هي خبر عنه" وحصرها في عشرة هي: الضمير، الإشارة، إعادة المبتدأ بلفظه، إعادة المبتدأ بمعناه، عموم يشمل المبتدأ، أن يعطف بفاء السببية جملةٌ ذاتُ ضميرٍ على جملة خالية منه أو بالعكس، العطف بالواو، شرطٌ يشتمل على ضميرٍ مدلولٍ على جوابه بالخبر، (أل) النائبة عن الضمير، كونُ الجملة نفْسَ المبتدأ في المعنى. وفي المبحث الثاني حدّد مواضع الرّبط في تراكيب العربية التي غالبا ما يكون فيها الضمير هو الرّابط، وسمّاها الأشياء التي تحتاج إلى رابط، وحصر هذه الأشياء في أحدَ عشرَ موضعا هي: الجملة المخبر بها، الجملة الموصوف بها، الجملة الموصول بها الأسماء، الجملة الواقعة حالاً، الجملة المفسّرة لعامل الاسم المشتغل عنه، بدل البعض والاشتمال، معمول الصفة المشبهة، جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء، العاملان في باب التنازع، وألفاظ التوكيد الأُوَل[1]. ومن النّحاة المتأخّرين الذين أدلوا بدلْوهم في هذا المجال الإمام جلال الدين السيوطي (ت911 هـ) في مؤلَّفه "الأشباه والنظائر في النحو"[2]. بيدَ أنّ عمله اقتصر على تكرار ما ورد في مغني اللّبيب.

إذًا، فقضية الترابط بين العناصر اللّغوية لم تغب عن أذهان نحاتنا القدماء وهم يصفون بناء جمل وتراكيب العربية، وهذه القضية عندهم لا تقف عند حدود الاهتمام بالمبنى والجانب الشكلي للكلام، وإنّما كانوا إلى جانب ذلك يولون أهمية بالغة للترابط الذي يتم على مستوى الدّلالة، ففي الكتاب نجد ما يدلُّ على أنّ سيبويه كان على وعي بأهمية معياري الاتّساق والانسجام معًا في تماسك الخطاب، ويمكننا تلمّس ذلك في (باب الاستقامة من الكلام والإحالة)، قال سيبويه: "فمنه الكلام مستقيم حسن، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب. فأمّا المستقيم الحسن فقولك: أتيتك أمس، وسآتيك غدًا، وأمّا المحال فأن تنقض أوّل كلامك بآخره، فتقول: أتيتك غدًا، وسآتيك أمس. وأمّا المستقيم الكذب فقولك: حملت الجبل، وشربت ماء البحر، ونحوه. وأمّا المستقيم القبيح فأن تضع اللّفظ في غير موضعه، نحو قولك: قد زيدًا رأيت، وكي زيدٌ يأتيك، وأشباه هذا. وأمّا المحال

[1] – ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ج 2، ص 573 وما بعدها.

[2] – يُنظر: جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، تح غريد الشيخ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2، 1428هـ ـ 2007م، ج 1، ص 216، و ج 2، ص 50، 51.

الكذب فأن تقول: سوف أشرب ماء البحر أمس"[1]. فسيبويه في هذا النص يُقدِّم نماذج من الكلام مصنّفة وفق مبدأ الصواب والخطأ، وذلك بناءً على انتحاء طريقة العرب في كلامهم. ولتمييز الصحيح من الفاسد اعتمد على معيار البناء التركيبي المتمثِّل في انتقاء الألفاظ ووضعها في مواضعها الصحيحة هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ارتكز على معيار التماسك الدلالي؛ المتمثِّل في صحّة المعنى واستقامته. وتأسيسا على المنهج الذي تبنّاه سيبويه في وضع ضوابط للصّواب اللّغوي؛ فإنّ الكلام عنده يأتي على خمسة أوجه: مستقيم حسن، محال، مستقيم كذب، مستقيم قبيح، ومحال كذب.

ويقصد سيبويه بالكلام المستقيم الحسن أنّه صحيح من جانبين، من جانب البناء التّركيبي، ومن جانب المعنى. فالتّركيب حَسَن من حيث لا تناقض بين قواعد الاختيار والمواقع الوظيفية للوحدات اللّغوية. أمّا المعنى فهو مستقيم من جهة الانسجام والتّآلف الحاصل بين أوّل الكلام وآخره؛ أي بين الدّلالة الزّمنية للفعل (أتيتك) والظرف الواقع بعده (أمس)، فالفعل يدلّ على حدث جرى في زمن مضى، وكذلك الظرف دلّ على ما مضى من الزمن، فكان أنْ حصل ترابط وتعالق بين أجزاء التّركيب، والأمر نفسه ينسحب على المثال الثاني (سآتيك غدًا)، إذ نجد تناسبا وتوافقا بين الفعل (سآتيك) من حيث دلالته على المستقبل، وبين الظرف (غدًا) بوصفه ظرفا لما يستقبل من الزّمن. فالحسْنُ في التّركيب والاستقامة في المعنى، ومن هنا جاز لنا القول إنّ المثالين اللّذَين قدّمهما سيبويه عن الكلام المستقيم الحسن يمكن اعتبار كلِّ واحدٍ منهما نصًّا على أساس أنّ الوحدة اللّغوية للخطاب متماسكة بنيويا ودلاليا.

وسيبويه ـ وهو يُقسِّم الكلام إلى وجوه ـ كان يُراعي في تقسيمه الشروط الضّرورية التي يتمّ بها التّواصل بين المتكلِّم والمتلقِّي لِيؤدِّي الكلام وظيفته الأساسية، وعلى أساس من ذلك جعل الكلام مستقيما أو محالًا، وحدّ المحال بقوله: "وأمّا المحال فأن تنقض أوّل كلامك بآخره". ومثّل له بـ: (أتيتك غدًا، سآتيك أمس). فقولُك (غدًا) يلزم أن يكون الحدث في الزّمن المستقبل، لأنّ الظرف دليل عليه، بينما الفعل (أتيتك) دلّ على حَدَثٍ مضى، ومن ثَمّ فهذا التّناقض بين ما يدلّ عليه الفعل؛ وبين ما يدلّ عليه الظّرف لا يُحقِّق التّواصل بين المتخاطبين، إذ لا يعرف السّامع مراد المتكلِّم، وسينظر إلى كلامه على أنّه هذيان، وقلْ مثل ذلك في مثال (سآتيك أمس)، إذ لا تناسب بين زمن الفعل الدّال على المستقبل، ودلالة الظّرف الزّمنية. والاستحالة هنا متأتّية من جهتين، من جهة

[1] – سيبويه، الكتاب، ج 1، ص25.

التركيب حيث أنّ مخالفة قواعد الاختيار أدّى إلى خلل في النظام اللّغوي، ومن جهة المعنى فهو غير منسجم، لأنّ أوّل الكلام منقوض بآخره، وعدم التناقض بين أوّل الكلام وآخره يُعدُّ قاعدة من قواعد الانسجام النصّي، ومن جملة ما تعتمد عليه هذه القاعدة ضرورة أخذ الأبعاد الزمنية بعين الاعتبار[1]. وبذلك فالكلام المحال عند سيبويه هو ما يمكن أن يُطلِق عليه في لسانيات النّص بـ (اللّانص) لِخُلُوِّه من معيارين أساسيين من المعايير النصّية وهما الاتّساق والانسجام.

وقد يعترض معترض، فيقول إنّ الكلام من قبيل (أتيتك غدا) ليس محالًا، لأنّ المتكلّم يقصد إلى غرض بلاغي بخروجه عن المألوف، فيستخدم الفعل الماضي لما لم يمضِ رغبة منه في تأكيد الحدث، والقائل لا يقصد باستعمال الماضي أنّ الحدث وقع فعلًا، بل يقصد أنّه واقعٌ لامحالة[2]. وفي واقع الأمر أنّ هذا الاعتراض مردود، فكيف لإنسان لا يملك أمر نفسه أن يؤكّد وقوع الحدث لا محالة قبل حدوثه، إذ الأمر يبقى في علم الغيب، وفي دائرة الاحتمال مهما كنّا حريصين على حدوثه قبل أن يحدث. أمّا ما ورد في قوله تعالى في سورة هود: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُودُ﴾ (هود: 98) فالفعل (أوردهم) وإن جاء بصيغة الماضي فهو يدلُّ على المستقبل، لأنّه سُبِقَ بفعلٍ دلَّ على حدثٍ لم يمضِ، وهذه صورة من الصُّوَر التي تنصرف فيها صيغة الماضي إلى معنى المستقبل[3]. ثُمّ إنّنا إذا أخذنا الفعل (أوردهم) في سياق معايير التواصل فإنّه قد جيء بصيغة الماضي منه للتّأكيد على تحقُّق وقوع الفعل على الرّغم من أنّ الحدث لم يتحقّق ولم يقع فعلًا بدليل وجود القرينة (يوم القيامة)، وهذا بخلاف مثال سيبويه، لأنّ الأمر هنا يتعلّق بكلام علاّم الغيوب الذي لا يخلف الميعاد، وعليه فَنَصُّ الآية القرآنية متَّسِقٌ تركيبيا ومنسجمٌ دلاليا، وهذا الانسجام صنعه التآلف التّام بين الفعل (يقدُم) والفعل (أَوْرَدَهُم).

والوجه الثالث من وجوه الكلام عند سيبويه هو المستقيم الكذب، أي أنْ يكون الكلام سليمًا من حيث البناء التركيبي، وغير مقبول من حيث دلالته، والقَبول وعدم القبول مرتبطٌ بمدى مطابقة المعنى للحقيقة الخارجية، بمعنى إذا أردنا توصيف الكلام بالصِّدق أو الكذب لابدّ من أن نتساءل هل

[1] – يُنظر: مفتاح بن عروس، الاتّساق والانسجام في القرآن، ص 44.

[2] – يُنظر: حسن حمزة، أوجه الكلام في الإخبار من خلال كتاب سيبويه، ضمن حوليات الجامعة التونسية، كلية الآداب، منوبة، تونس العدد 36، 1995م، ص 118.

[3] – يُنظر الوجوه التي تنصرف فيها صيغة الماضي إلى معنى المستقبل في: السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ، تح عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، (د.ت.ط)،ج1، ص 43

هذا الكلام طابق الواقع الخارجي أم لا؟ فإن طابق معناه الحقيقة الخارجية فهو كلام صادق، وإن لم يُطابقها فهو كلام كاذب. ولعلّ سيبويه يومئ من خلال ما قدَّمَه من أمثلة حول هذا الوجه إلى أنّ قبول النّحوي لجواز كلام ما لا علاقة له بصدق محتواه أو بكذبه، وإنّما الذي يَهُمُّ النّحوي هو خضوع التركيب لقوانين النحو، ولذلك قرَن الاستقامة في التركيب بالكذب في المعنى من دون أنْ يكون هناك تعارض بين التركيب والدّلالة.

وسيبويه حينما وصف نصَّ الكلام بالكذب فهو يقصد الكذب الدّلالي، وليس الكذب الأخلاقي لأنّ كثيرًا من الكذب الأخلاقي المعبَّر عنه بالكلام يمكن أن يكون من المستقيم الحسن[1]. وبناءً على ذلك فَكُلُّ مثالٍ من المثالين: (حملت الجبل، شربت ماء البحر) يمكن عَدُّه نصًّا متَّسِقًا لأنّه خاضع لقوانين النّحو، ولكن بالمقابل يمكن اعتبار كلِّ واحدٍ منهما نصًّا غير منسجم من حيث أنّ معناه غير قابل للتّصديق أو لا يَلقى القَبول لدى المخاطَب، ذلك أنّ الانسجام في لسانيات النص لا يقف عند حدود البناء اللّغوي، إذ إنّ الكثير من الأحكام التي نصدرها ترتبط بالمعارف التي يملكها المشاركون في فعل التواصل عن العالم، وهذه المعارف هي التي تسمح للمتلقي بإصدار أحكام عن انسجام أو عدم انسجام خطاب ما. إذ لا يكفي أن يكون الخطاب مبنيا بناء لغويا سليما حتى نحكم عليه بأنه منسجم، بل إنّ هذا البناء السليم يحتاج إلى معطيات خارجية حتى يحظى بالقَبول عند المتلقي[2]. هذه المعطيات الخارجية هي التي دفعت سيبويه إلى الحكم على المثالين السابقين بعدم انسجامهما دلاليا، حيث لا يمكن لعاقل انطلاقًا من المعرفة الخلفية للعالم أن يتخيّل أحدهم يحمل جبلًا أو يشرب ماء البحر كلَّه على سبيل الحقيقة، لأنّ ذلك ليس في طاقة أحد.

أمّا الوجه الرّابع فهو الكلام المستقيم القبيح، وقد أوضحه سيبويه بمثالين (قد زيدًا رأيت، وكي زيدٌ يأتيك). "وإنّما قَبُحَ لأنّك أفسدت النّظام بالتّقديم والتّأخير"[3]. وليس معنى ذلك أنّ التقديم والتّأخير قبيح في كل الأحوال، وإنّما المقصود أنّه إذا صلح في مكان لا يصلح في مكان آخر، بل يكون التقديم والتّأخير في بعض المواضع أبلغ وأحسن من أن يأتي الكلام على صورته العادية، فانظر

[1] – ينظر: محمّد حماسة عبد اللّطيف، النّحو والدلالة، مدخل لدراسة المعنى النّحوي الدلالي، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط 1، 1420هـ ـ 2000م، ص 71، 72.

[2] – ينظر: مفتاح بن عروس، الاتّساق والانسجام في القرآن الكريم، ص 33.

[3] – أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، تح علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، ط 1، 1371هـ ـ 1952م، ص 70.

مثلا إلى قول المتنبي[1]: (من الطويل)

على قدر أهل العزم تأتي العزائم وتأتي على قدر الكرام المكارم

فأنت ترى أنّ جمال البيت وحُسْنَه ـ بلا شكٍّ ـ آتيه من هذا التقديم للجارِّ والمجرور، والتّأخير للفعل والفاعل. بل إنّ من التقديم والتّأخير ما هو واجب، لأنّه إنْ لم يحصل التبس المعنى، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمّد:24)، ولكن قد يحدث أن يكون التقديم والتأخير قبيحا مفسدا للتركيب، وذلك حينما يوضَعُ اللّفظ في غير مكانه كما في مثالَيْ سيبويه (قد زيدًا رأيت، كي زيدٌ يأتيك). والقبح كما هو ظاهر أصاب البناء اللّغوي للتركيب، أمّا معناه فهو صحيح مستقيم، حيث يبدو نصُّ الكلام مفكّكًا على مستوى بنيته السّطحية من خلال وضع اللّفظ في غير موضعه، لأنّ الأداة (قد) في المثال الأوّل مختصّة بالدّخول على الأفعال، ولا تدخل على الأسماء، كما أنّه ـ على الأصح ـ لا يجوز الفصل في النظام التركيبي للعربية بين (قد) والفعل، ولَكَ أن تقول مثل ذلك في المثال الثاني، حيث دخلت الأداة (كي) على الاسم، وحقُّها أن تختصّ بالدّخول على الفعل المضارع، وألاَّ يُفصَلَ بينها وبين معمولها بأيِّ فاصل، ولكن على الرّغم من هذا التّفكّك على مستوى البناء التركيبي؛ فإنّ دلالته مقبولة، ويمكن للمتلقّي أن يفهم مضمون الخطاب ويتقبّله. ومن هنا يمكننا القول إنّ سيبويه قد حكم على كلِّ مثال من المثالين السابقين بأنّه غير متَّسِقٍ على مستوى البنية السّطحية، ومنسجمٌ على مستوى البنية العميقة، وتلك مسألة أثارها علماء لغة النص وهم يبحثون في العلاقة بين الاتّساق والانسجام.

أمّا الوجه الخامس فهو الكلام المحال الكذب الّذي مثّل له بقوله: (سوف أشرب ماء البحر أمس). والإحالة هنا متأتِّية من حيث إنّ التركيب خالف قواعد اختيار الوحدات المعجمية، فكان أن ترتّب عن ذلك خلل في النظام اللّغوي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أدّت تلك المخالفة إلى الوقوع في مطبّة التناقض؛ ما أفقد الكلام قاعدة أساسية من قواعد الانسجام، وهي عدم التناقض. أمّا وصف هذا الكلام بالكذب؛ فلأنّ شرب ماء البحر ليس في طاقة أحد، والحكم بكذب الكلام لا ينطبق على الخطاب بأكمله، وإنّما على جزء منه، وهو (سوف أشرب ماء البحر)، فالكذب إذًا سابق للإحالة، لأنّ تكذيب المتكلّم يقع قبل الحكم على الكلام بالإحالة. فالكلام كذب باعتبار

[1] – أبو الطيب المتنبّي، ديوان المتنبّي، دار بيروت، بيروت، لبنان، 1403هـ ـ 1983م، ص 385.

الحدث، ومحال باعتبار التّعارض الحاصل بين الزّمان الماضي والمستقبل[1]. ويفهم من ذلك أنّ اجتماع صفتي الكذب والإحالة في المثال الذي قدّمه سيبويه يزيد الأمر تعقيدا في ذهن المتلقّي، إذ ليس في وسعه بالمطلق فهم الخطاب وقَبوله، لأنّه بكلّ بساطة خطاب لا يُحقّق الوظيفة التّواصلية؛ لافتقاره إلى معياري الاتّساق والانسجام، ومن ثَمَّ كان بعيدًا عن أن يوصف بالنّصّية. وسيبويه حينما يصف الكلام بالمحال أو المحال الكذب فهو يُدرِك أنّ هذا الوجه لا يمكن أن يوصف بأنّه نصٌّ، لأنّه فاقد لمقوّمات الانسجام على اعتبار مخالفته بما عبّر عنه تون فان دايك: "بضرورة تجانس تعلّق الأحداث مع تجانس التعلّق في العوالم الممكنة"[2].

وتجدر الإشارة ههنا إلى أنّ التقسيم الذي ذكره سيبويه لأوجه الكلام يشبه إلى حدٍّ كبير ذلك التقسيم الذي أورده فان دايك في كتابه النّص والسّياق في إطار حديثه عن شروط الترابط الدلالي، فقد جاء هذا الباحث بنصوص سائغة أو مقبولة، وأخرى أقل قَبولًا، وثالثة غير سائغة على الإطلاق، وانطلاقا من هذه النصوص بيَّن أنّ الرّوابط الشكلية وحدها لا تكفي لاعتبار النصَّ وحدة متماسكة، كما بيَّن أنّ الترابط النصّي ليس مشروطا بوجود صريح لأدوات الرّبط[3]. ويشير في مكان آخر من الكتاب نفسه إلى التصنيف الرُّباعي التالي: الصِّدق والرّبط، الصِّدق مع الاختلال، الكذب والرّبط، الكذب والاختلال. ورأى أنّ الجمل من النوع الأوّل والثالث هي التي تكون سائغة ومقبولة في لغة التّخاطب[4]. ويبدو جليا أنّ هذا التّقسيم لا يختلف عن تصنيف سيبويه للكلام من حيث الاستقامة والإحالة، فالصِّدق والرّبط يأتي مقابلًا للمستقيم الحسن عند سيبويه، والصِّدق مع الاختلال يوازي المستقيم القبيح، والكذب والرّبط يقابله المستقيم الكذب، والكذب والاختلال يأتي موازيًا للكلام المحال أو المحال الكذب.

وبالمحصّلة فإنّ علماء التراث النّحوي وعلى رأسهم سيبويه قد أثاروا مسألة اتّساق الخطاب وانسجامه بشكل يدلّ على وعيهم أنّ التواصل اللّغوي الصحيح والسليم لن يتم إلّا في ظل هذين المعيارين، وإن كنّا نرى أنّ تناولهم لهذه المسألة ظل محصورا في غالب الأحيان في نطاق الجملة

[1] – يُنظر: حمزة حسن، أوجه الكلام في الإخبار من خلال كتاب سيبويه، ضمن حوليات الجامعة التونسية، العدد 36، ص 122.

[2] – ينظر: فان دايك، النص والسياق، ص 95.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص 92، 93.

[4] – ينظر: المرجع نفسه، ص 101.

والجملتين، ونحن نعلم أنّ ذلك لا يدلّ على قِصر نظرهم، وإنّما يُردّ إلى الأسباب التي من أجلها تم تقعيد القواعد النحوية لتراكيب العربية، بدليل أنّ النّحاة عندما يتعاملون مع النصوص الشعرية شرحا وتعليقا تراهم يتجاوزون تلك النظرة الضيقة التي تقف عند حدود الجملة والجملتين إلى ما هو أوسع وأشمل في إطار نظرة كلّية للنص بوصفه لُحمةً واحدة، من أمثلة ذلك ما ورد في شرح قصيدة بانت سعاد لابن هشام (ت 761هـ)، فقد وقف هذا النّحوي عند المعنى الإجمالي لأبيات القصيدة، وفي أثناء ذلك كان مهتمًّا بالترابط بين معاني الأبيات، من ذلك قوله في شرح البيت الثامن والثلاثين: (من البسيط)

أُنبِئتُ أنّ رسولَ اللهِ أوعدني والعفوُ عند رسولِ اللهِ مأمولُ

"جميع ما تقدَّم توطئة لهذا البيت، فإنّ غرضه من القصيدة التنصُّل والاستعطاف"[1]. كما بيّن ابن هشام أنّ البيت الموالي للبيت السّابق:

مهلًا هداك الذي أعطاك نافلةَ الـ قُرآنِ فيها مواعيـظٌ وتفصيلُ

هو تتمّة للاستعطاف، والاستعطاف فيه من أربع جهات، أحدها: ما اشتمل عليه من طلب الرِّفق والأناة، والثاني: الدّعاء له في قوله (هداك)، والثالث: التذكير بنعمة الله عليه؛ ليكون ذلك أدْعَى إلى العفو، والرّابع: الإقرار بالتنزيل وما اشتمل عليه من المواعظ والتفصيل، والخامس: التذكير بما جاء في التنزيل من قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأعراف:199)[2]. فابن هشام لم يقف عند حدود الجمل المفردة لأبيات القصيدة، وإنّما كان معنيا بالتماسك الدلالي الحاصل في نصِّ القصيدة، وقد وجد (الاستعطاف) بوصفه بؤرة الخطاب الشعري هو السِّر الذي ساهم في نسج خيوط الترابط بين مضامين القصيدة، بمعنى أنّ المضامين الجزئية للخطاب كانت مشدودة بالنواة مرتبطة بها مهما امتدّ النص في متتالياته الجملية. هذه اللّفتة من ذاك العالم الجليل تندرج ضمن مبدأ من مبادئ الانسجام يُسمِّيه فان دايك البنية الشاملة أو الكبرى للنص التي يقصد بها عادة موضوع الخطاب[3]. كما يمكن أن نقف على أمر آخر في كلام ابن هشام، وهو تفطُّنه لمسألة التناص أو تداخل النصوص بين نص كعب بن زهير والنص القرآني، وذلك من خلال الإيماء إلى ما ورد في

[1] – ابن هشام، شرح قصيدة بانت سعاد، ، تح عبد الله عبد القادر الطويل، المكتبة الإسلامية، القاهرة، مصر، ط 1، 1431هـ ـ 2010م، ص 293.

[2] – ينظر: المصدر نفسه، ص 294، 295.

[3] – ينظر: فان دايك، علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، ص 79، والنص والسياق، ص 238 وما بعدها.

القرآن الكريم من دعوة إلى الأخذ بمبدأ العفو والتسامح.

الإحالة بمنظور النّحاة: الإحالة بمفهومها في الدرس اللّساني النّصّي تعني تلك العلاقة القائمة بين عنصر لغوي في النص وعنصر لغوي آخر سابق عليه أو لاحق له، حيث يفترض الأوّل وجود الثاني، لأنّ العناصر المحيلة كيفما كان نوعها لا تكتفي بذاتها من حيث التأويل، إذ لابدّ من العودة إلى ما تشير إليه من أجل تأويلها[1]. وهذا ما يعرف بالإحالة النصية، وقد تكون تلك العلاقة قائمة بين عنصر لغوي وعنصر آخر إشاري غير لغوي، وهو ما أُصطُلِح عليه اسم الإحالة المقامية. هذا المفهوم الاصطلاحي للإحالة لا نجد له أثرًا عند النّحاة، لكن غياب التعريف عندهم لا يقوم دليلا على خلوّ النّحو العربي ممّا يوافق هذا المبحث، بل يمكن القول إنهم ولجوا هذا المصطلح وقاربوه من أبواب خاصّة بهم[2]. فهم وإن لم يُقدِّموا مفهوما لمصطلح الإحالة فقد مارسوه ممارسة تطبيقية من خلال تحليلهم لتراكيب العربية، ولست أزعم ههنا أنّ مسألة الإحالة في التراث النّحوي هي نظرية قائمة بذاتها، فهم لم يُفرِدوا لها بابا نحويا خاصًّا، وإنّما تناولوها في ثنايا حديثهم عن قضايا نحوية متفرّقة.

ويبدو أنّ النّحو العربي قد تناول مسألة الإحالة من منظور يعتمد على تصنيف الألفاظ إلى ألفاظ غير مبهمة، وهي الألفاظ التي لها دلالة، والتي تُحيل بمفردها على الخارج، وألفاظ مبهمة لها دلالة لكنّك لا تعرف لها خارجًا إلاّ متى توفّر مفسِّرها، وهذا المفسِّر قد يكون مقاميا، وقد يكون مقاليا[3]. وهو تناولٌ يُنبئ حقًّا أنّهم قد تمثّلوها في أذهانهم تمثُّلَ الواعي بحقيقتها ووظيفتها، وذلك في إطار حديثهم عن افتقار العناصر الإحالية لما يفسِّرها، وكان ذلك ضمن ما اصطلحوا على تسميته بالمعارف، وأقصد هنا على وجه التحديد ألفاظ المعارف الآتية: (الضمائر، أسماء الاشارة، أل التعريف)، وهي الألفاظ التي صُنِّفت ضمن أدوات الإحالة في علم اللّغة النّصّي من منطلق أنّها لا تملك دلالة مستقلة، بل تعود على عنصر أو عناصر أخرى مذكورة في أجزاء أخرى من الخطاب، بالاعتماد على مبدأ التماثل بين ما سبق ذكره في مقام ما؛ وبين ما هو مذكور بعد ذلك في مقام آخر[4]. ولم يكتفِ النّحاة بالإشارة إلى العناصر الإحالية في النظرية النّحوية العربية، وإنّما اهتدوا إلى معرفة دورها في الرّبط بين التراكيب والجمل. وسنأتي فيما يلي على هذه العناصر واحدًا واحدًا

[1] – ينظر: محمّد خطابي، لسانيات النّص مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 16، 17.

[2] – ينظر: محمّد الشاوش، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، مج 2، ص 965.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، مج 1، ص 125.

[4] – ينظر: الأزهر الزنّاد، نسيج النّص، ص 118.

بالدراسة والتمثيل والتحليل لنرى كيف عالجها النّحاة العرب معالجة إحالية.

الإحالة بالضمير: الضمير في اللغة: من أضمر الشيء أي أخفاه وستره، ومنه قولك: أضمرت في نفسي شيئًا[1]. وبهذا المعنى جرى استعماله في الكتب النحوية. ويُسمِّيه سيبويه تارة مضمرا، وتارة أخرى إضمارًا[2]. وذلك لأنّك بالضمير "تستر الاسم الصريح فلا تذكره، فإنّك إذا قلت (أنا) فأنت لم تذكر اسمك، وإنّما سترته بهذه اللفظة، وكذا إذا قلت (أنت وهو وهي)، ألا ترى أنّك تطرق على أحد بابه فيقول: من؟ فتقول: أنا، ويقول لك: ومن أنت؟ فتقول له: أنا فلان. فأنت لم تذكر اسمك صراحة بقولك (أنا)، فطلب منك ذكر اسمك الصريح. فأُخِذ مصطلح الضمير من هذا لأنّه يُستر به الاسم الصريح"[3]. ما يعني أنّ الضمير لا يخلو من الغموض والإبهام، ولذلك احتاج إلى مرجع أو مفسِّر يوضِّحه. ولهذا سمّاه نحاة الكوفة كناية ومكنيا[4]، لأنه يكنىَّ به عن الظاهر اختصارا.

ولم يخرج حدّ الضمير في الدرس النّحوي عن هذا المعنى، فَجُلُّ تعريفاته تركّز على أنّه اسم غير صريح يشير أو يدلّ على متكلِّم أو مخاطَب أو غائب. جاء في كتاب شرح الحدود أنّ الضمير هو: "ما دلّ على متكلِّم أو مخاطَب أو غائب"[5]. وحدّه المرادي بقوله: "الضمير هو الموضوع لتعيين مسمّاه مُشعِرًا بِتَكلُّمه أو خطابه أو غيبته"[6]. ويُلاحظ على هذه التعريفات أنّها قد راعت أدوار التخاطب بناءً على أنّ الضمير لا يخرج عن كونه ما دلّ على حضور أو غيبة، وهذا التقسيم هو الذي صار يُعتدّ به في الدّرس اللّساني النّصّي، يقول الأزهر الزنّاد: "تتفرّع الضّمائر في العربية حسب الحضور في المقام أو الغياب... إلى فرعين كبيرين متقابلين هما: ضمائر الحضور وضمائر الغياب، ثم تتفرع ضمائر الحضور إلى متكلِّم هو مركز المقام الإشاري وهو الباث، وإلى مخاطب يقابله في ذلك

[1] – بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت، 1987م، ص 539.

[2] – ينظر: سيبويه، الكتاب، ج 2 ، ص 06، 350، 351.

[3] – فاضل السامرائي، معاني النحو، العاتك لصناعة الكتاب، القاهرة، مصر، ط 2، 1423هـ ـ 2003م، ج1، ص 39.

[4] – ينظر على سبيل المثال: أبو العباس ثعلب، مجالس ثعلب، تح عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط 2 (د.ت)، ص 332، 333، وابن هشام، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، تح محمد أبو فضل عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1422هـ ـ 2001م، ص 74.

[5] – الفاكهي، شرح كتاب الحدود في النحو، تح المتولي رمضان الدميري، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط 2، 1414هـ ـ 1993م، ص 139.

[6] – المرادي، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، تح عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط1، 1422هـ ـ 2001م، ج1، ص 358.

المقام ويشاركه فيه، وهو المتقبِّل"[1].

والضمير عند نحاة العربية من المعارف، وعدّوه كذلك لأنّك لا تأتي بالضمير في الكلام إلّا بعد أن تتحدَّد دلالته عند المخاطَب، قال سيبويه: "وإنّما صار الإضمار معرفة لأنّك إنّما تضمر اسما بعدما تعلم أنّ من يُحدَّث قد عرف من تعني وما تعني وأنّك تريد شيئا يعلمه"[2]. وقال المبرّد: "وإنّما صار الضمير معرفة لأنّك لا تضمره إلاّ بعد ما يعرفه السّامع، وذلك أنّك لا تقول (مررت به) ولا (ضربته) ولا (ذهب) ولا شيئا من ذلك حتّى تعرفه وتدري إلى من يرجع هذا الضمير"[3]. إذًا، فالضمير لا يمكن فهمه في ذاته، لأنّه ضرب من الكناية، ولذلك فدلالته لا تتحدّد إلاّ بالعودة إلى ما يُفسِّره، وتلك مسألة تدعونا حتمًا إلى أن نربط بين أن يكون الضمير معرفة وبين أن يكون عنصرًا إحاليا، ذلك أنّ القول بأنّ الضمير معرفة يؤدي عن طريق اللّزوم إلى القول بأنّه عنصر إحالي، وهذا مفهوم من ظاهر كلام سيبويه والمبرّد، ومنه نستنتج أنّ النّحاة العرب كانوا يدركون تماما أنّ منطق اللّغة يفرض على الضمير بوصفه لفظا كنائيا أن يقوم بوظيفة الإحالة ليكتسب صفة التعريف، ولو لم يكن له هذا الدّور لما أدخلوه في زمرة المعارف.

ومعرفة الضمير متأتِّية من استعماله في الخطاب وإلّا فهو لفظ مبهم في الوضع، ولا يكون الضمير معرفة في الاستعمال إلّا بعد أن يُعرف له مرجعه أو مفسِّره، وهو ما يُشير إلى أنّ "إحالة الضمير فعل تداولي يتعاون فيه المتكلِّم والمخاطب ضمن بنية تواصلية معيّنة ترتبط بمخزون المخاطَب كما يتصوّره المتكلّم أثناء التخاطب، وهذا ما يجعل للضّمير دورًا بارزًا في اتّساق النّص، وتحقيق الفهم عند المتلقِّي"[4]. وقد اختلف علماء النّحو في عدِّ الضمائر من المبهمات، فسيبويه مثلا يَعتبِر ضمائر الغيبة من المبهمات[5] بينما يُعِدُّ المبرّد جميع الضمائر مبهمات[6]. وقد وصفوا هذا الإبهام في الضمائر الضمائر بالكناية، ويبدو أنّ الرّضي الأستراباذي يتفق مع سيبويه في عدم حَمْلِه ضمائر المتكلِّم

[1] – الأزهر الزنّاد، نسيج النص، ص 117.

[2] – سيبويه، الكتاب، ج 2، ص 06.

[3] – المبرّد، المقتضب، ج 4، ص 280.

[4] – يوسف سليمان عليان، النحو العربي بين نحو الجملة ونحو النص، مثل من كتاب سيبويه، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، وآدابها، المجلّد 7، العدد 1، 1432هـ ـ 2011م، ص 201.

[5] – ينظر: سيبويه، الكتاب، ج 2، ص 77، 78.

[6] – ينظر: المصدر نفسه، ج 2، هامش ص 77.

والمخاطب على الكناية بخلاف ضمير الغيبة: "أنا وأنت ليس بكناية لأنّه تصريح بالمراد، وضمير الغائب كناية؛ إذ هو دالٌّ على المعنى بواسطة المرجوع إليه غير صريح بظاهره فيه"[1]. ومهما يكن من خلاف بين النّحاة حول معرفة الضمير أو إبهامه فإنّهم يُجمعون على أنّ المضمرات سواء أكانت من المعارف أم من المبهمات هي عناصر لغوية محيلة، ذلك أنّ الضمير إذا كان معرفة فمعرفته قائمة على التقدُّم في الذكر، وإذا كان مبهما فهو محتاج إلى مفسِّر يرفع عنه الإبهام، وفي جميع الأحوال فهو يحيل إلى عنصر لغوي نصّي أو إشاري مقامي يرتبط به ارتباطا دلاليا.

وعندما كان الضمير فيه من الخفاء والإبهام اشترط علماء العربية أن يكون له مفسِّر يُبيِّن ما يُراد به "فضميرا المتكلِّم والمخاطب تفسِّرهما المشاهدة، وضمير الغائب يحتاج إلى مفسِّر، والأصل في مفسِّره أن يكون متقدِّما عليه"[2]. ويُفهم من كلام أبي حيان أنّ مرجع الضمير نوعان، مرجع مقامي حضوري، ويتعلّق الأمر بضميري المتكلِّم والمخاطب، ومسوِّغ ذلك كونهما حاضرين في المقام التخاطبي، ومرجع مقالي نصّي وهو ما تعلَّق بضمير الغائب، وهذا النوع الثاني من المرجعية أولوه عناية كبيرة لإدراكهم وظيفته في اتّساق الخطاب وانسجامه، وأجمعوا على أنّ الأصل فيه أن يعود على متقدّم في الذكر، لأن الضمائر بطبيعتها مُلبسة، فلا تتقدّم على مراجعها. وقد رأى ابن هشام أنّ عود الضمير على متقدِّم هو الغالب، وأنّ هذا التقدُّم على ثلاثة أنواع[3]:

- تقدُّم في اللّفظ والتقدير، كقوله تعالى: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ﴾ (يس:39).
- تقدُّم في اللّفظ دون التقدير، كقوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ) ﴾ (البقرة:124).
- تقدُّم في التقدير دون اللّفظ، كقوله تعالى: ﴿فأَوْجَسَ في نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى﴾ (طه:67).

والأغلب في هذا المرجع أن يكون اسماً ظاهراً محدّد المدلول، ومن هنا يكون تحديد دلالة هذا الظاهر قرينة لفظية تزيل الإبهام الذي كان الضمير يشتمل عليه بالوضع، لأنّ معنى الضمير وظيفي، وهو الحاضر والغائب على إطلاقهما، فلا يدل دلالة معجمية إلا بضميمة المرجع، وبواسطة هذا المرجع يمكن أن يدلّ الضمير على معيّن، وتقدُّم هذا المرجع لفظًا أو رتبة أوهما معًا ضروري للوصول إلى هذه

[1] – الرّضي الأستراباذي، شرح الرّضي على الكافية، ج 3، ص 148.

[2] – ينظر: أبو حيان، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تح رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط 1، 1998م، ج 3، ص 941.

[3] – ينظر: ابن هشام، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، ص 76.

الدلالة[1]. وقد يكون مرجع الضمير مُستغنى عن لفظه بحضور معناه، نحو قوله تعالى: ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ (المائدة:8) فالضمير عائد على المصدر (العدل) المتضمّن معناه في الفعل (اعدلوا). وقد يُستغنى كذلك عن مرجع الضمير لفظًا للعِلْم به، نحو قوله تعالى: ﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِي﴾ (هود:44)، وقوله جلّ شأنه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (القدر:1)[2]. ففي الآية الأولى يعود الضمير على سفينة نوح التي لم يتقدّم لها ذكر، ولكنّها معلومة من مقام القول، وفي الآية الثانية الضمير عائد إلى القرآن وهو غير مذكور لا لفظا ولا معنى لأنّه معلوم من السّياق. وكلام النّحاة عن استغناء الضمير عن مرجعه لفظا للعِلم به يدلُّك على أنّهم كانوا يستعينون بالسياق في إثبات مرجعية الضمير وذلك من خلال المعرفة الخلفية للعالم.

وقد تفطّن النّحاة إلى احتمال تعدّد مرجع الضمير المتقدِّم، فيكون ذلك مدعاة إلى الالتباس في المعنى، فوضعوا قاعدة مشهورة قصدوا بها ضبط عملية إحالة الضمير إلى مفسِّره، وهي أن يعود الضمير إلى أقرب مذكور، قال الرّضي (ت 686 هـ): "واعلم أنّه إذا تقدَّم ممّا يصلح للتفسير شيئان فصاعدا، فالمفسِّر هو الأقرب لا غير، نحو: جاءني زيد وبكر فضربته، أي ضربت بكرا، ويجوز مع القرينة أن يكون للأبعد، نحو: جاءني عالم وجاهل فأكرمته"[3]. وزاد أبو حيان (ت 745هـ) هذه القاعدة وضوحا ودقّة من خلال مراعاة الإسناد في مرجعية الضمير وذلك وفق ما يلي[4]:

ـ إذا تقدّم اسمان مستويان في الإسناد كان الضمير عائدا على الأقرب، نحو: جاء زيد وعمرو أكرمته، فالضمير لعمرو. وقد يكون لغير الأقرب إذا دلّ عليه دليل من سياق الكلام، نحو: اشتريت جوادا وغلاما فركبتُه، فالضمير للجواد.

– إذا لم يستويا في الإسناد، وكان الثاني في ضِمنِ الأوّل عاد على المتقدِّم، نحو قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُ رِجْس﴾ (الأنعام:145). فالضمير عائد على اللّحم لا على الخنزير.

إنّ فكرة عود الضمير على أقرب مذكور تتلاءم مع مبدأ من مبادئ الانسجام وهو مبدأ التأويل المحلي، فالمتلقي وَفقًا لهذا المبدأ مدعوٌّ إلى عدم إنشاء سياق يفوق ما يحتاج إليه للوصول إلى فهم

[1] – تمّام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص111.

[2] – ينظر على سبيل المثال: ابن مالك، شرح التسهيل، دار هجر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1410هـ ـ 1990م، ج1، ص 156 وما بعدها، والرّضي، شرح الرّضي على الكافية، ج 2، ص 401 وما بعدها.

[3] – الرّضي الأستراباذي، شرح الرّضي على الكافية، ج2، ص 404.

[4] – ينظر: أبو حيان، ارتشاف الضرب من لسان العرب، ج3، ص 941، وفاضل السامرائي، معاني النحو، ج1، ص 61.

معيّن لقول ما[1]. فيكون بذلك مجبرا على تقييد تأويله بما يناسب المقال. وإذا كان عود الضمير على أقرب مذكور هو الأصل عند النّحاة فإنّهم بالمقابل يُقرّون بإمكانية أن يُزال اللّبس الحاصل من تعدّد مرجعية الضمير بالرجوع إلى المعنى، أي أن يعود الضمير على المتحدَّث عنه ولو كان هو الأبعد، ولا يكون ذلك إلاّ بقرينة دالّة عليه.

أوضحنا فيما مضى أنّ الأصل عند النحويين أن يكون مفسِّرُ ضميرِ الغائب متقدِّمًا عليه، ولكن قد يتقدّم هذا الضمير على مرجعه فيعود على متأخر لفظا ورتبة، وقد حصر ابن هشام هذا التأخير في سبعة مواضع هي[2]:

1- أن يكون الضمير مرفوعًا بنعْمَ أو بئس ولا يُفسَّر إلاّ بالتمييز، نحو: نعم رجلًا زيدٌ، و بئس رجلًا عمرو.... فالضمير المستتر في نعم و بئس يعود على المميِّز "رجلًا".

2- أن يكون مرفوعًا بأوّل المتنازعين المعْمَلِ ثانيهما، مثل قول الشاعر: (من الطويل)

جَفَوْني ولم أجْفُ الأخِلاّءَ إنّني لِغَيرِ جميلٍ من خليليَ مُهْمِلُ

فالواو المتصل بالفعل "جَفَوني" هو الضمير المتقدّم والعائد على مرجعه "الأخلاّء" المتأخِّر عنه.

3- أن يكون مُخْبَرًا عنه فيُفسِّره خبره، نحو قوله جلّ شأنه:﴿وَقَالُواْ إِنْ هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ (الأنعام:29). فالضمير المنفصل(هي) الواقع في الابتداء تقدَّم على مفسِّره أو العائد عليه (حياتنا الدنيا) الواقع خبرًا له.

4- ضمير الشّأن والقصّة، نحو: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص:1)، ونحو: ﴿فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (الأنبياء:97). فالضمير المنفصل (هو، هي) يعود على المحتوى الدلالي المفهوم من الكلام بعده. وضمير الشّأن والقصّة تسمية بصرية، أمّا الكوفيون فيسمّونه الضمير المجهول لعدم تقدُّم شيء عليه ليكون مرجعه، وهذا الضمير يتصدر جملته، ويؤتى به في مواضع التعظيم والتفخيم وإثارة الانتباه إلى ما يليه، والجملة التي تأتي بعده تفسيرٌ له.

5- أن يُجرّ بـ (رُبَّ) مُفسَّرًا بتمييز، مثل قول الشاعر: (من الخفيف)

رُبَّه فِتْيَةً دَعوتُ إلى ما يُورِثُ المجدَ دائباً فأَجَابُوا

فالضمير المتصل بـ (رُبَّ) عائد على مفسِّره المتأخر عنه (فِتْيَة).

[1] - ينظر: جيليان براون وجورج يول، تحليل الخطاب، ص 71.

[2] - ينظر تفصيل ذلك في: ابن هشام، مغني اللّبيب، ج 2، ص 562 وما بعدها، وشرح شذور الذهب، ص 76، 77.

6- أن يكون مبدلًا منه الظاهر المفسّر له، كقولك في ابتداءِ الكلام: ضَرَبْتُهُ زَيدًا، وقول بعضهم: اللهُمَّ صَلِّ عَلَيْهِ الرَّؤفِ الرَّحِيمِ.

7- أن يكون متّصلًا بفاعل مقدَّم، ومفسِّره مفعول مؤخَّر، وهو ضرورة على الأصح، مثل: ضَرَبَ غُلامُهُ زيدًا. ومثل قول الشاعر: (من الطويل)

كسَا حِلْمُهُ ذا الحِلْمِ أثْوَابَ سُؤدَدٍ ورقَّى نَدَاهُ ذا النَّدى في ذُرى المجدِ

ممّا تقدّم يتَّضِح أنّ مفهوم الإحالة بالضمير كان ماثلًا في أذهان النّحاة بشكل جليٍّ، فأدركوا أنّ ضمائر المتكلِّم والمخاطَب تحيل إحالة خارجية مقامية، لأنّ مفسِّرهما المشاهدة والحضور في المقام، واهتدوا إلى أنّ ضمير الغائب هو الذي يساهم بشكل مباشر في اتّساق الكلام لأدائه وظيفة الإحالة النّصّية التي عالجوها بإسهاب، وذلك من خلال حديثهم عن مفسِّر ضمير الغائب، وقسّموا هذه الإحالة إلى نوعين قبلية وبعدية، فالقبلية عندهم هي عود الضمير على متقدّم في الذكر، سواء كان هذا التقدّم في الرتبة واللّفظ أم في اللّفظ دون الرتبة أم في الرتبة دون اللّفظ، وأدركوا أنّ الإحالة إلى متقدّم هي الأكثر تداولا وشيوعا لملاءمتها ماهية الضمائر من حيث إنّها مبهمة في الوضع معرفة في الاستعمال، ولذلك جعلوها هي الأصل، أمّا الإحالة البعدية فهي عندهم عود الضمير على متأخر لفظا ورتبة، وأدركوا أنّ هذا النوع من الإحالة قليل الورود، ولذلك حصروها في مواضع بعينها.

والإحالة البعدية عقد لها محمّد الشاوش في كتابه أصول تحليل الخطاب فصلا كاملا، وكان غرضه من ذلك هو إبطال وجود الإحالة البعدية في النّحو العربي، وهو رأي تفرّد به الباحث، ولم نعثر في حدود علمنا على من قال بهذا الرّأي أو زكّاه. وينطلق الشاوش في إبطال الإحالة البعدية من منظور إبطال تأخُّر المفسِّر عن المبهم ، فرأى أنّ تقدُّم المبهم وتأخُّر مفسِّره هو ضرب من التناقض الذي لا يمكن أن يقبله عاقل، ويوضِّح ذلك بقوله: "على أنّهم قد ذكروا حالات تخرج عن هذا الأصل، وتتمثّل في جواز تقدّم المضمر على المظهر، وهي الحالة التي تفضي إلى القول بالإحالة البعدية، أي تلك التي تقوم على استعمال المتكلِّم وحدة لغوية مبهمة قبل أن يتوفّر فيها ما ينقلها من صف المبهمات إلى صف غير المبهمات، وقد بدت لنا هذه الحالة غريبة غرابة لا تقوم على النّدرة أو الغموض، بل غرابة تقوم على مناقضة الغرض من الكلام وهو ما دفعنا إلى الشّك في صحّة القول بوجود هذه الظاهرة لما فيه من خطر الإفضاء إلى التناقض في صلب النظرية ذاتها؛ تناقضا يتمثّل في

الجمع بين الأصل الذي هو البيان ونقيضه الذي هو الإبهام"[1]. ونحن لا نختلف مع الباحث في أنّ الغرض من الكلام هو البيان والإفهام، ولكن هذا الغرض ينبغي أن يُستفاد من الكلام جملة واحدة من دون اجتزاء، والنّحاة أصلا لما أجازوا تقديم المضمر على المظهر كانوا يُراعون في هذا الجواز عدم مخالفة أغراض الكلام من إفصاح وبيان وأمنٍ للّبس، والحالات التي خيف فيها اللّبس منعها النحاة، فقد ذكر ابن جنّي أنّهم يمتنعون من تقديم الفاعل لا من حيث الفاعل ليس رتبته التقديم، وإنّما امتنع لقرينة انضمّت إليه، وهي إضافة الفاعل إلى ضمير المفعول، وفسادُ تقدُّمِ المضمر على المظْهَر لفظا ومعنى[2]. فامتنعت إحالة الضمير إلى لاحق ههنا لأنّ ذلك قد يؤدّي إلى اللّبس، ولذلك عدّ ابن هشام تأخير مفسِّر الضمير في هذا الموضع هو من قبيل الضرورة، وأثبت تأخيره في المواضع التي لا يؤدّي فيها إلى فساد طالما أنّ لغة العرب تقبل هذا الضرب من مرجعية الضمير.

نستضيء ممّا تقدَّم أنّ الإحالة البعدية أو عود الضمير على لاحق هي ظاهرة لغوية – على ندرتها– موجودة في تراكيب اللغة العربية كما هي ملحوظة في لغات أخرى، ولم تكن أبدًا من صنع النّحاة ولا من وحي افتراضاتهم، وعلى ذلك فالنّحاة يُحسب لهم لا عليهم أنّهم لا حظوا هذه الظاهرة القليلة الورود، فحصروها في مواضع؛ بناء على استقرائهم لنصوص العربية، ولا أظنّهم ضاقوا ذرعًا بالحالات التي توافق الإحالة البعدية، وكيف يضيقون بها وهم يعرفون تمام المعرفة أنّ من طبيعة الظواهر اللغوية إمّا أن تكون مطّردة؛ كما هو الحال في تقدُّم المظهر على المضمر، وإمّا أن تكون نادرة كما هو الشّأن في عود الضمير على متأخِّر.

ولعلّه من المفيد أن نؤكِّد مرّة أخرى أنّ علماء النحو العربي حينما قالوا بندرة ورود تقدُّم الضمير على مفسِّره فهم بذلك ينسجمون تماما مع طبيعة لغتهم بل مع طبيعة اللغات الطبيعية، وهذا ما أقرّه علماء لغة النص من أنّ الإحالة البعدية قليلة الورود إذا ما قورِنت بالإحالة القبلية، ومن هنا ندرك أن علماءنا القدماء بنظراتهم الثّاقبة قد سبقوا علماء اللّغة النصّيِّين في كثير من الآراء التي لا يزال الكثير منّا يَحْسَبُها من ابتكارات هاليداي ورقية حسن وغيرهما من علماء النص.

مبدأ الاقتصاد اللّغوي في الإحالة بالضمير: من المتعارف عليه أنّ متكلِّمي اللّغة يميلون إلى الاقتصاد في الجهد اللّغوي قدر الإمكان، وغالبًا ما تقوم الإحالة بالضمير بهذه الوظيفة، وهو أمر

[1] – محمد الشاوش، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، مج 2، ص 1218، 1219.

[2] – ينظر: ابن جنّي، الخصائص، ج 1، ص 253، 254.

تفطّن إليه النّحاة العرب، فقد رأوا أنّ الأصل في الإحالة أن يتكرّر اللّفظ المحال إليه بذاته، ولما كانت طبيعة اللّغات تقتضي الاعتماد على مبدأ الخفّة والاختصار، وتجنّب التّكرار، عمد المتكلّم إلى الاستعانة بالإضمار، فكانت الإحالة بالضمير بديلا عن الإحالة بالتكرير، يقول أبو سعيد السيرافي (ت 368 هـ) موضّحاً ذلك: "اعلم أنّ الاسم الظاهر متى احتيج إلى تكرار ذكره في جملة واحدة، كان الاختيار أن يُذكَر ضميره؛ لأنّ ذلك أخف، وأنفى للشُّبهة واللّبس، كقولك: زيدٌ ضربتُه، وزيدُ ضربت أباه، وزيدٌ مررتُ به. ولو أعدت لفظه بعينه في موضع كنايته لجاز"[1]. وهذا ما ذهب إليه هاليداي ورقية حسن في حديثهما عن دور الضمير في تحقيق الاتّساق عن طريق علاقة الإحالة حينما ضربا لذلك المثال الآتي: (اغسل وانزع نوى ست تفاحات للطبخ. ضعها في إناء يقاوم حرارة النار). فالضمير المتصل في الفعل (ضعها) أغنى عن إعادة ذكر المحال إليه (ست تفاحات)، والذي يدلّ على أنّ الضمير قد ناب عن اللفظ المكرّر هو إمكانية إعادة صوغ المثال السابق على النحو التالي: (اغسل وانزع نوى ست تفاحات للطبخ. ضع التفاحات في إناء يقاوم حرارة النار)[2].

والضمير إلى جانب تأديته دور الاختصار والاقتصاد اللغوي فإنه يُؤتَى به كذلك ليمنع اللّبس، لأنّ إعادة ذكر اللّفظ قد يفضي إلى الالتباس في فهم المقصود، قال صاحب المقتصد: "ألا ترى أنّك لو قلتَ: أخواك قام أخواك، ورجلان ضرب الرّجلان، جاز أن يُظنّ أنّ الثاني غيرُ الأوّل"[3]. ويوضّح الرّضي (ت 686 هـ) هذا الأمر بقوله: "ولو كُرِّر لفظ المذكور مكان ضمير الغائب فربّما تُوهِّم أنّه غير الأوّل"[4]. ويفهم من هذا الكلام أنّ الضمير يمنع تجدّد الدّلالة ويبقى محافظا على تطابق الخصائص الدلالية بين الضمير ومرجعه، لكنّ الضمير لا يؤدّي هذه الوظيفة دائما؛ بل قد يتسبّب هو في هذا الالتباس، وهنا يجوز للمتكلّم أن يُظهر في موضع الإضمار أمنًا للّبس، نحو قوله تعالى: ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الصّف:11) فقد تكرّر لفظ الجلالة ولم يُستعض عنه بضمير لئلّا يُلبس الأمر على المخاطب، فَيَظُنّ أنّ الضمير عائد على أقرب مذكور.

---

[1] – السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ، تح أحمد حسن مهدلي وعلي السيّد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1429هـ ـ 2008م، ج 1، ص 334، 335.

[2] - See: M. Halliday and R. Hassan, Cohesion in English, p 2, 3, 6.

[3] – عبد القاهر الجرجاني، المقتصد في شرح الإيضاح، تح كاظم بحر المرجان، دار الرشيد، بغداد، العراق 1982م، ج1، ص 175.

[4] – الرضي الأستراباذي، شرح الرّضي على الكافية، ج 2، ص 401.

المطابقة بين الضمير ومرجعه: يرى علماء لغة النّص أنّه مهما تعدّدت أنواع الإحالة فإنّها تقوم على مبدأ واحد هو الاتفاق بين العنصر الإشاري والعنصر الإحالي في المرجع[1]، ومن ثمّ فهي تخضع لقيد دلالي، وهو وجوب تطابق الخصائص الدلالية بين العنصر المحيل والعنصر المحال إليه[2]. وهذه المسألة أولاها نحاتنا أهمية بالغة، فقد أكّدوا أنّ الإحالة بالضمير لا تستقيم إلاّ إذا حصلت المطابقة بين الضمير ومفسّره في المعنى، وفي النوع والعدد سواء كانت هذه المطابقة لفظية أم معنوية، بمعنى أنّنا لو عدنا بالإضمار إلى الإظهار لحصلنا على اللّفظ نفسه وعلى المدلول نفسه. ونحن إذ نذكر المطابقة هنا لنؤكّدَ وظيفتها في الرّبط إلى جانب الضمير؛ حيث لا يمكن أن يتم الرّبط بالضمير في غنى عن المطابقة، ولذلك عدّها تمّام حسّان في كتابه (اللّغة العربية معناها ومبناها) واحدة من القرائن اللفظية التي تساهم مع غيرها من القرائن في أمن اللّبس وجلاء المعنى؛ قبل أن يُصنّفها في كتابه (الخلاصة النحوية) نوعًا من أنواع الرّبط سمّاه الرّبط بالمطابقة.

الدور الرّابطي للضمير: استقرّ عند علماء لغة النص أنّ الضمير بوصفه عنصرا إحاليا ينهض دليلا قويا على اعتباره أداة من الأدوات التي تساهم في اتّساق النصوص وترابطها، ولذلك فإنّ وظيفته في تحقيق مبدأ الاقتصاد اللّغوي، وإن كانت على درجة من الأهمية، فإنّها لا ترقى إلى مستوى وظيفة الرّبط الذي هو عماد التركيب اللغوي، ولولا هذه الوظيفة لكانت اللّغة في غنى عن الإضمار، وقد تنبّه علماء النحو العربي لهذا الأمر، وأبانوه بشكل يُثير الإعجاب، من ذلك ما ذكره الرّضي الأستراباذي في حديثه عن الضمير الواقع في جملة الخبر والعائد على المبتدأ "وإنّما احتاجت إلى الضمير لأنّ الجملة في الأصل كلام مستقل، فإذا قصدت جعلها جزء الكلام، فلابدّ من رابطة تربطها بالجزء الآخر، وتلك الرّابطة هي الضمير، إذ هو الموضوع لمثل هذا الغرض"[3]. فهذا نصٌّ تراثي نصَّ بصريح العبارة على أنّ الوظيفة الأساسية للإحالة بالضمير هي الرّبط بين أجزاء الكلام. ثمّ جاء ابن هشام وخصَّ مواضع الرّبط بالضمير في تراكيب العربية بمبحث مستقل، وسمَّى هذه المواضع الأشياء التي تحتاج إلى الرّابط، وحصر هذه الأشياء في أحدَ عشرَ موضعا هي: الجملة المخبر بها، الجملة الموصوف بها، الجملة الموصول بها الأسماء، الجملة الواقعة حالاً، الجملة المفسّرة لعامل الاسم المشتغل عنه، بدل

[1] – ينظر: الأزهر الزنّاد، نسيج النص، ص 119.

[2] – ينظر: محمد خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 17.

[3] – الرّضي الأستراباذي، شرح الرّضي على الكافية، ج1 ، ص 238.

البعض والاشتمال، معمول الصفة المشبهة، جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء، العاملان في باب التنازع، وألفاظ التوكيد الأُوَل[1]. كما أشار إلى الرّبط بالضمير في مبحث "روابط الجملة بما هي خَبَرٌ عنه"[2] وقد وضع الضمير على رأس هذه الرّوابط من منطلق أنّه هو الأصل في الرّبط، وعلى نهجه وخطاه سار النّحاة الذين جاؤوا من بعده.

تبيَّن لنا ممّا تقدَّم أنّ الرّبط بالضمير هو عماد نظرية الرّبط في النّحو العربي على اعتبار أنّه هو الأصل في الرّبط، وأنّه الموضوع لمثل لهذا الغرض. ونتيجة لقيامه بهذه الوظيفة أطلقوا عليه مصطلحات (الرّابط، العائد، الرّاجع). وقضية الرّبط بالضمير أكّدها الدّرس اللّساني النّصّي، حيث نُظِر إلى هذا العنصر اللّغوي ـ بوصفه لفظا إحاليا ـ على أنّه أداة من أدوات الاتِّساق، واصطلحوا عليه اسم (المحيل). وعلاقة الرّبط أو الاتّساق لا تَتِمُّ بالعائد أو المحيل وحدَه، بل لابدّ من وجود مرجع أو عائد إليه يُسمُّونه في لسانيات النّص (المحال إليه)، ويُطلِق عليه علماء النّحو العربي لفظ (المفسِّر) إذا أرادوا التعميم، فإذا ما قصدوا تعيينه على وجه الخصوص قالوا في مفسِّر الضمير في جملة الخبر هو المبتدأ، ومفسِّر الضمير في جملة النعت هو المتبوع أو المنعوت، ومفسِّر الضمير في جملة الحال هو صاحب الحال، ومفسِّر الضمير في جملة الصِّلة هو الموصول الاسمي، وهكذا.. وقد لاحظ النّحاة أنّ الضمير المشتملة عليه تلك الجمل عائد على شيء تقدَّم ذكره، والعَوْدُ على متقدِّم ـ كما أسلفنا الذكر ـ يسميه علماء لغة النص إحالة قبلية أو إحالة إلى سابق.

كما تفطَّن علماء التراث النّحوي من خلال الأمثلة التي أوردوها إلى أنّ ضمير الغائب هو الذي يساهم بشكل مباشر في تجسيد علاقة الرّبط أو الاتِّساق، يدلُّك على ذلك انشغالهم بالحديث عن (هاء) الغائب من حيث ذكرُها وحذفُها في جمل الخبر والنعت والصِّلة، ولم يكن انشغالهم بها إلّا لأنّهم قد أدركوا وظيفتها في الرّبط بين العناصر اللّغوية داخل النص اللّغوي. ومساهمة ضمير الغائب في الاتّساق أكثر من غيره حقيقة أكّدها علماء لغة النص، واشتغلوا عليها في معالجة النصوص من حيث اتساقها على مستوى بنيتها السطحية.

[1] – ينظر: ابن هشام، مغني اللّبيب، ج 2، ص 578 وما بعدها.

[2] – هذه الرّوابط هي: الضمير، الإشارة، إعادة المبتدأ بلفظه، إعادة المبتدأ بمعناه، عموم يشمل المبتدأ، أن يعطف بفاء السببية جملةٌ ذاتُ ضمير على جملة خالية منه أو بالعكس، العطف بالواو، شرطٌ يشتمل على ضمير مدلول على جوابه بالخبر، (أل) النائبة عن الضمير، كونُ الجملة نفسَ المبتدأ في المعنى. يُنظر تفصيل ذلك في: ابن هشام، مغني اللبيب، ج 2، ص 573 وما بعدها.

وهكذا، وتأسيسًا على ما فات من خلال مبحث الإحالة والرّبط بالضمير فإنّنا لا نكاد نجد فرقا بين المفاهيم الواردة في التّراث النّحوي العربي وبين التصوّرات التي قدَّمها الباحثون في علم اللّغة النصّي. صحيح أنّ النّحاة العرب عالجوا أمر الإحالة والرّبط بالضمير في إطار نحو الجملة، لكنّ انطلاق النّحو العربي من نحو الجملة لا يُعدُّ عيبا أو قصورا ولا يُنقِص من قيمة الدّرس النحوي العربي، وإنّما يُردُّ إلى الأسباب التي من أجلها تمّ القيام بتقعيد اللغة، وكان من أهمِّ تلك الأسباب الرّغبة في تقويم اللّسان في نطق الجملة، والاهتمام بالقواعد التي تضمن سلامة الجملة بمستوياتها المختلفة[1].

إذ ليس من العدل أن نحاكم نحاتنا وَفق معايير حديثة لا تراعي الإطار الزمني الذي عاشوا فيه، ولا تأخذ في الحسبان السّياقات التي نشأت في جوّها النظرية النحوية العربية. والباحث الموضوعي هو من يراعي كلّ ذلك ثمّ ينظر بعين التقدير والإجلال لكلّ ما قدّموه، فهم فعلًا يستحقّون ذلك، ويكفيهم فضلًا أنّهم عبّدوا الطريق للباحثين المحدثين في مجال علم اللّغة النّصّي، وتلك حقيقة أَقَرَّها علماء النّص بألسنتهم حينما رأوا في لسانيات الجملة تمهيدًا ضروريا للسانيات النّص، وفي هذا الصدد نورد ما قاله الباحثان فولفجانج هاينه من Wolfgang Heinemann وديتر فيهفيجر Dieter Viehweger: "نحن ننطلق من كون العلاقة تكاملية بين علم اللّغة النَّصّي وعلم اللّغة الجملي، حيث يُنظر إلى دراسات علم اللّغة الجملي على أنّها تمهيد ضروري لأبحاث علم اللّغة النّصّي من جهة، لكنها من جهة أخرى يمكن أن تتجاوز في علم اللّغة النّصّي الأكثر شمولا"[2]. ولهذا فليس من الصّواب القول بأن نحو الجملة قد عفا عليه الزمن، لأنّه وبكل بساطة لا يمكن لعاقل أن يتخيّل في ذهنه بناءً ضخمًا من دون أساس، وهل من أساس لعلم اللغة النصّي غير علم اللغة الجملي؟ وقد يقول قائل إنّ لسانيات النص أفادت من علوم كثيرة إلى جانب إفادتها من الدرس اللغوي القائم على نحو الجملة، وهو كلام صحيح ما في ذلك شكّ، فتلك العلوم كانت حقًّا بمثابة روافد استقى منها علم اللغة النصي بعض مقولاته وتصوراته، ولكن ـ مهما كانت قيمة المعارف التي استقاها نحو النص من تلك العلوم ـ فإنّ نحو الجملة يبقى هو الأرضية الصّلبة التي تأسّس عليها علم اللغة النصّي.

ولئن كان الرّبط بالضمير في المواضع التي أوردها النحاة العرب لم يتجاوزوا بها حدود الجملة؛ فإنّ ذلك لا يعني أبدًا أنّهم لم يُعنَوا بمرجعية الضمير على مستوى النّص، ناهيك دليلًا على ذلك أنّهم لما

[1] – ينظر: صبحي إبراهيم الفقي، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، ج 1، ص 49.

[2] – فولفجانج هاينه من وديتر فيهفيجر، مدخل إلى علم اللغة النصي، ص 8.

تعاملوا مع النصِّ القرآني إعرابا وتفسيرا، ونصوص الدواوين الشعرية شرحا وتعليقًا كانوا يُشيرون إشارات واضحة تدلُّ على وعيهم بإحالة الضمير على مستوى النص، من ذلك ما أورده أبو جعفر النحّاس (ت 338 هـ) في سياق إعراب قوله تعالى:﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة:188) حيث ذكر أنّ الهاء في (بِها) تعود على الأموال[1]. وكما هو ظاهر من نصِّ الآية فإنّ النحّاس يكون قد أحال ضمير الغيبة إحالة نصّية بتجاوزه حدود الجملة إلى الجملتين. ومن نماذج الإحالة النصّية ما ذهب إليه الفرّاء (ت 207 هـ) في تحديد مرجعية الضمير في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيكُم بِهِ﴾ (الأنعام:46)، حيث قال: "وقد يُقال إنّ الهاء التي في (به) كناية عن الهدى"[2]. ولفظ الهدى ورد ذكره في الآية 35 ﴿وَلَوْشَاء اللّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾. فالشاهد هنا أنّ ضمير الغائب أَحَالَهُ الفرّاء إلى مفسِّره (الهدى) الّذي جاء متقدِّما عن الضمير بعشر آيات كاملة.

ومن ذلك ما أورده أبو حيان (ت 745 هـ) في تحديد مرجعية ضمير الغائب في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (القدر:1). حيث ذكر أنّ الضمير عائدٌ على ما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (العلق:1) وقوله: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق:5) [3]. ما يعني أنّ الإحالة بالضمير عنده قد تجاوزت حدود الرّبط النصّي بين الآيات في السّورة الواحدة إلى الرّبط النصّي بين السُّوَر القرآنية.

وإذا انتقلنا إلى شُرَّاح الدواوين من النّحاة فإنّنا سنقف على أمثلة كثيرة من الإحالات الضميرية على مستوى النص، أُشِير في هذا المقام إلى بعضها على سبيل التمثيل:

قال زهير بن أبي سلمى: (من الوافر)

متى تَسْدُدْ به لَهَواتِ ثَغْرٍ يُشَارُ إليه جانِبُه سقيمُ

مَخُوفٍ بأسُه يَكْلَاكَ منه قَوِيٌّ لا أَلَفُّ ولا سَؤومُ

قال أبو العباس ثعلب (ت 291 هـ) محدِّدًا مفسِّر ضمير الغائب: "بأسُه: الهاء للثَّغْر"[4].

---

[1] – أبو جعفر النحّاس، إعراب القرآن، ، تح عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1421هـ ـ 2000م، ج 1، ص 98.

[2] – الفراء، معاني القرآن، ج 1، ص 335.

[3] – أبو حيان الأندلسي، ارتشاف الضّرب من لسان العرب، ج 3، ص 941.

[4] – أبو العباس ثعلب، شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، 1363هـ ـ 1944م، ص 210.

حيث ورد الضمير في البيت الثاني، ومرجعه في البيت الأوّل، ومن ثَمَّ فهي مرجعية من قبيل الإحالة النصّية، وتمتد ملاحظة الإحالة النصّية عند ثعلب إلى أكثر من بيتين، من ذلك إشارته إلى مرجعية الضمير في قول زهير: (من الطويل)

فلمّا رأيتُ أنّها لا تُجِيبُنِي نهضتُ إلى وَجْنَاءَ كالفَحْلِ جَلْعَدِ

بقوله: "لا تُجيبني يعني الدِّيار. وأنّها: الهاء للدِّيار"[1]. فالضمير العائد إلى الدِّيار الذي أشار إليه ثعلب ورد في البيت الخامس. والدِّيار ورد ذكرها في البيت الأوّل:

غَشِيتُ الدِّيار بالبقيعِ فثَهْمَدِ دوارِسَ قد أقْوِيْن مِنْ أمِّ معبَدِ

وإذا ما تصفّحنا شرح ديوان المتنبي للعكبري (ت 616 هـ) فإننا نجده حافلا كذلك بملاحظة الشّارح للإحالات النصّية، واللّافت للانتباه في هذا السياق هو وقوف العكبري عند بعض الإحالات ذات المدى البعيد، من ذلك ملاحظته لمرجعية الضمير في هذا البيت: (من الطويل)

كَفَى بِصفاء الوُدِّ رِقًّا لِمِثْلِه وبالقُرْبِ منه مَفْخَرًا لِلَبيبِ

قال العكبري: "الضمير في (لمثله) لسيف الدولة"[2]. فالإحالة النّصّية هنا ذات مدى بعيد، لأنّ الضمير العائد ورد في البيت العشرين، والمحال إليه (سيف الدولة) ورد ذكره في مطلع القصيدة:

لا يُحزِنُ اللهُ الأميرَ فإنَّنِي لآخُذُ من حَالَاتِهِ بِنَصِيبِ

كما لاحظ العكبري ظاهرة تعدّد الضمير والمرجوع إليه واحد، من ذلك قول المتنبي: (من الطويل)

وأدَّبَهَا طولُ القتالِ فَطَرْفُه يُشيرُ إليها من بعيد فَتَفْهَمُ

ذكر الشّارح أنّ الضمير في (أدّبها وإليها وتفهم) للخيل[3]. والخيل بكونها مرجوعًا إليه وردت في البيت السادس والعشرين، بينما الضمير العائد ورد في البيت الحادي والثلاثين، وكما هو واضح فإنّ العكبري قد تنبَّه لهذا النوع من الإحالة النّصّية التي يتعدّد فيها المحيل والمحال إليه واحد، وقد أشار علماء لغة النص إلى هذه الظاهرة، وأطلقوا عليها اسم الإحالات الثواني والثوالث.. أي أنّه يمكن الإتيان بعدد تراكمي من الإحالات على الكلام السابق، ورأَوا أنّ ظاهرة تعدُّد الإحالات تساهم بشكل كبير في الترابط الداخلي للنّص.

[1] – المصدر السابق، ص 220.

[2] – أبو البقاء العكبري، التبيان في شرح ديوان المتنبي، تح مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر 1355هـ ـ 1926م، ج 1، ص 53.

[3] – المصدر نفسه، ج 3، ص 358.

ونستخلص ممّا أَتَيْنَا به من نماذج عن الإحالة الضميرية أنّ النّحاة العرب لم يغفلوا الدور الرّابطي للضّمير على مستوى النص؛ وإن كان اهتمامهم بمرجعية الضمير على هذا المستوى لم يرقَ إلى الاهتمام بمرجعيته على مستوى الجملة، لأنّ ذلك لم يكن من أولوياتهم في تقعيد القواعد.

الإحالة باسم الإشارة: أسماء الإشارة في الأصل مشار بها للمخاطب إلى شيء[1]. ومعنى ذلك أنّ هذه الأسماء لا تُحيل إلى مُسمًّى كعادة الألفاظ التي تدلُّ على معنى في ذاتها، وإنّما تُحيل إلى مُشارٍ إليه، وبالتالي فالإشارة لا تتحقّق إلّا متى تعيَّن المشار إليه، ولذلك عدّها صاحب الكتاب من الأسماء المبهمة: "والأسماء المبهمة: هذا، وهذان، وهذه، وهاتان، وهؤلاء، وذلك، وذانك، وتلك، وتانك، وتيك، وأولئك.."[2]. ويأتيها الإبهام من حيث الوضع أي من حيث هي موجودة خارج الاستعمال، فإذا ما تحقَّق وجودها في الاستعمال اللّغوي صارت معرفة، ولهذا السبب عدَّها علماء النّحو من المعارف. وألفاظ الإشارة قسّمها سيبويه ـ من حيث قُرْب المشار إليه وبُعْده ـ إلى مرتبتين؛ قريبة ومتراخية، يوضّح ذلك قوله: "وذاك بمنزلة هذا إلّا أنّك إذا قلت ذاك فأنت تُنبِّهه لشيء متراخٍ. وهؤلاء بمنزلة هذا، وأولئك بمنزلة ذاك، وتلك بمنزلة ذاك"[3]. فالإشارة إلى القريب يُؤتَى فيها بـ (هذا وفروعه) فإذا ما أُريدَ الإشارة إلى البعيد أو المتراخي بتعبير سيبويه جِيءَ بالكاف، نحو (ذاك) أو الكاف واللّام، نحو (ذلك). غير أنّ أكثر النّحاة على أنّ مراتب الإشارة ثلاث: قريبة ومتوسطة وبعيدة. فيُشَارُ إلى مَنْ في القُربَى بما ليس فيه كافٌ ولا لامٌ: كذا، وذي، وإلى مَنْ في الوسطى بما فيه الكاف وحدها نحو ذاك، وإلى مَنْ في البُعْدَى بما فيه كاف ولام، نحو ذلك[4]. ويرى ابن مالك أنّ اسم الإشارة للبعيد قد ينوب عن القريب، وذلك لعظمة المشير، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾ (طه:17) أو لعظمة المشار إليه، كقوله تعالى: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي﴾ (الشورى:10).كما ينوب ذو القرب عن ذي البعد، لحكاية الحال، نحو: ﴿فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّه﴾ (القصص:15)[5].

---

[1] – ينظر: الرّضي الأستراباذي، شرح الرضي على الكافية، ج 2، ص 477.

[2] – سيبويه، الكتاب، ج 2، ص 77، 78.

[3] – المصدر نفسه، ج 2، ص 78.

[4] – ينظر: ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ، تح محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث ، القاهرة، مصر، ط 20 ، 1400هـ – 1980م، ج 1، ص 135، 136.

[5] – ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل، ج 1، ص 248

ولما كانت أسماء الإشارة مبهمةً في الوضع، معرفةً في التحقُّق الكلامي؛ فإنّ ذلك قد شكّل مدخلًا لاعتبارها عناصر إحالية شبيهة بالضمائر، وعلى هذا فلا غروَ أن يجمع سيبويه بين ألفاظ الإشارة والضمائر تحت تسمية المبهمات[1]. ومن دون شكٍّ في أنّ سيبويه لما جمع بينهما في مبحث واحد كان يدرك اشتراكهما في أداء وظيفة الإحالة، يدلُّك على ذلك قوله: "وقد يكون هذا وصواحبه بمنزلة هو، يعرَّف به، تقول: هذا عبد الله فاعرفه؛ إلّا أنّ هذا ليس علامة للمضمر، ولكنّك أردت أن تعرِّف شيئًا بحضرتك"[2]. فهذه المقارنة أساسها التشابه بين اسم الإشارة والضمير بدليل استعماله لفظ (بمنزلة). والاختلاف بينهما الذي يمكن استنتاجه من كلام سيبويه أنّ الضمير يُحيل إلى شيء لا يُشترَط وجوده في المقام، بينما اسم الإشارة يُومِئُ إلى شيء موجود في المقام، وقد دلَّ على ذلك عبارة "أردت أن تعرف شيئًا بحضرتك". ما يعني أنّ استعمال أسماء الإشارة في الخطاب يُشترط فيها توفُّر ما يزيل عنها الإبهام لتحقيق الغرض من الكلام وهو الإبانة والإفهام، ورافع الإبهام قد يكون مقاميا غير لغوي –كما أشار إلى ذلك سيبويه– وقد يكون عنصرا لغويا مذكورا في الخطاب، وهو ما لم يشر إليه. ولعلّ تركيز صاحب الكتاب على الإحالة المقامية لألفاظ الإشارة، وتغاضيه عن الإحالة المقالية يعود أساسًا إلى طبيعة المدوَّنة المعتمد عليها وهي الخطاب الشفوي.

وقد اقتفى أغلب النّحاة أثر سيبويه، فركّزوا بشكل أساسي في تناولهم لألفاظ الإشارة على مرجعيتها المقامية، فهذا ابن يعيش (ت 643 هـ) مثلا يعلّل تسمية أسماء الإشارة بالمبهمات بقوله: "ويقال لهذه الأسماء مبهمات لأنّها تُشير بها إلى كلِّ ما بحضرتك"[3]. ويضيف: "ومعنى الإشارة الإيماء إلى حاضر بجارحة أو ما يقوم مقام الجارحة فيتعرَّف بذلك. فتعريف الإشارة أن تُخصِّص للمخاطب شخصًا يعرفه بحاسة البصر"[4]. ويذكر الرّضي (ت 686 هـ) أنّ اسم الإشارة موضوع للمُشار إليه إشارة حسّية، ولا يُشار بالإشارة الحسّية في الأغلب إلَّا إلى الحاضر الذي يصلح لكونه مخاطبًا[5]. وقال الصبّان (ت 1206هـ) محدِّدًا وظيفة الإشاريات: "اسم الإشارة اسم تصحبه الإشارة الحسية وهي التي بأحد الأعضاء... وكونُ الإشارة حسّيَّة يستلزم كون المشار إليه محسوسًا بالبصر حاضرًا"[6].

[1] – ينظر: سيبويه، الكتاب، ج 2، ص 77، 78.
[2] – المصدر نفسه، ج 2، ص 80.
[3] – ابن يعيش، شرح المفصّل، ج 3، ص 126
[4] – المصدر نفسه، ج 3، ص 126.
[5] – ينظر: الرّضي الأستراباذي، شرح الرّضي على الكافية، ج 2، ص 477.

حاضرًا"[1]. فعبارات (كل ما بحضرتك، الإيماء إلى حاضر، يعرفه بحاسة البصر، الإشارة الحسّيَّة بأحد الأعضاء) تعني عندهم أنّ الوظيفة الأساسية لألفاظ الإشارة هي القيام بدور الإحالة المقامية أو الإحالة على الخارج، ومعنى ذلك أنّ التواصل هنا لا يستغني عن المقام، وأنّ استعمال العنصر الإشاري في قيمته الإحالية الخارجية يعكس دائما علاقة مباشرة بين المتكلِّم والمخاطَب ليتحقَّق مفهوم الحضور الذي أشار إليه النحاة. ومن هذه الناحية يتقاطع الضميران (أنا) و (أنت) مع ألفاظ الإشارة من حيث إحالتها إلى المقام الذي يتم فيه التخاطب[2]. ولذلك لما أصّل النّحاة ارتباط أسماء الإشارة بالمقام صيّروا ما هو غير مقامي كالمقامي من باب المجاز، ويؤكِّد ذلك ما قاله الرّضي: "الأصل في أسماء الإشارة ألَّا يُشارَ بها إلَّا إلى مشاهد محسوس، قريب أو بعيد، فإنْ أُشِير بها إلى محسوس غير مُشاهد، نحو: ﴿ تِلْكَ الْجَنَّةُ﴾ (مريم: 63)، فَلِتَصْيِيرِه كالمشاهد، وكذلك إنْ أُشير بها إلى ما يستحيل إحساسه ومشاهدته، نحو: ﴿ذَلِكُمُ اللَّه﴾ (يونس:3) و ﴿ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي﴾ (يوسف: 37)"[3]. فعلاقة الإحالة المقامية ههنا متحقِّقة بين كل عنصر إشاري وما يُشير إليه حتّى وإن كان هذا المشار إليه يُعرَف بالقلب لا بالبصر لانعدام وجوده العيني، وعِلَّةُ حضوره في المقام تأتي من كونِه في منزلة المحسوس المشاهد.

ولئن غلب على حديث النّحاة الاهتمام بالمرجعية المقامية الحضورية لألفاظ الإشارة؛ فإنّ ذلك لا يعني أنّهم قد سكتوا عن الإحالة الداخلية النصّية التي تقوم بها هذه الألفاظ، وحسبُك دليلًا على ذلك ما سيأتي من حديث الرّضي عن جواز الإشارة إلى الغائب، حيث ذكر أنّ "لفظ (ذلك) يَصِحُّ أن يُشار به إلى كل غائب، عينًا كان أو معنًى، يُحكَى عنه أوّلًا ثم يُؤتَى باسم الإشارة، تقول في العين: جاءني رجل، فقلت لذلك الرّجل، وفي المعنى: تضاربوا ضربا بليغًا، فهالني ذلك الضرب"[4]. فعبارة (يُحكَى عنه أوّلًا ثم يُؤتَى باسم الإشارة) تُنْبِئنا من دون أن نتعسّف في التأويل أنّ الرّضي كان يتحدّث عن الإحالة النصّية القبلية التي يُعدّ فيها لفظ الإشارة أحد رُكْنَيها، ويزيد الأمر وضوحًا حينما يُجري مقارنة بين اسم الإشارة وضمير الغائب، فيقول: "فلفظ اسم الإشارة الموضوع للبعيد، إذن، أعني

[1] – الصبّان، حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1417 هـ ـ1997م، ج 1، ص 202.

[2] – ينظر: مفتاح بن عروس، الاتّساق والانسجام في القرآن الكريم، ص 310، 311.

[3] – الرّضي الأستراباذي، شرح الرّضي على الكافية، ج 2، ص 472.

[4] – المصدر نفسه، ج 2، ص 478.

(ذلك) ونحوَه، كضمير الغائب، يحتاج إلى مذكور قبلُ، أو محسوس قبلُ، حتى يُشار إليه به، فيكون كضمير راجع إلى ما قبله"[1]. فأنت ترى أنّ المقارنة قائمة على المشابهة بين اسم الإشارة (ذلك) وفروعه وبين ضمير الغائب من جهةِ أنّ كلَّ واحد منهما يحتاج إلى مذكور قبله يرجع إليه، ما يَدُلُّ على أنّ هذا النّحوي قد تفطّن للدَّور الإحالي النصّي لألفاظ الإشارة تمامًا كالدور الذي يقوم به ضمير الغائب، فكما أنّ الضمير يحتاج إلى عائد يُفسِّره ، فكذلك الإشارات تحتاج إلى مشار إليه يُزيل عنها الإبهام، ومن ثَمّ فهما يشتركان معًا في أداء وظيفة الإحالة، وكلُّ ذلك كان يدركه علماء النّحو العربي وإن لم يخوضوا فيه بشكل مستفيض.

وممّا يُلفِت الانتباه في حديث الرّضي عن الإحالة المقالية بألفاظ الإشارة أنّه خصَّ بها اسم الإشارة الموضوع للبعيد، ويبدو أنّ هذا التخصيص مبني على استقراء ما وقع بين يديه من نصوص عربية، لكنّ الغريب في الأمر أنّ المشار إليه في هذا النوع من الإحالة عادة ما يكون قريبًا. وكعادة الرّضي لم يفُتْه هذا الأمر، فوجد له تفسيرًا مناسبًا، هذا نصُّه: "وإنّما يورَدُ اسمُ الإشارة بلفظ البُعد لأنّ المحكيَّ عنه غائب، ويجوز في هذه الصورة على قِلَّةٍ أن يُذكَر اسم الإشارة بلفظ الحاضر القريب، نحو: قلت لهذا الرجل، وهالني هذا الضرب، أي هذا المذكور عن قرب، لأنّ المحكيَّ عنه وإن كان غائبا إلّا أنّ ذكره جرى عن قريب فكأنه حاضر، وكذا يجوز لك في القول المسموع عن قريب: ذِكرُ اسم الإشارة بلفظ الغيبة والبعد، كما تقول: بالله الطالب الغالب، وذلك قسم عظيم؛ لأفعلن، قال الله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُم﴾ (محمّد:3) مشيرا بذلك إلى ضَرْب المثل الحاضر المتقدّم، وهو قوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ (محمّد:3) وإنما جاز ذلك، لأنّ ذلك اللّفظ زال سماعه فصار في حكم الغائب البعيد، والأغلب في مثله الإشارة إلى المعنى بلفظ الحضور، فتقول: وهذا قسم عظيم."[2] فهذا النصُّ ـ على طوله ـ أزال الغموض الذي قد يكتنف جريان الإحالة النصّية بألفاظ إشارية دون أخرى، وذلك بمراعاة المدلول المسافي لكلٍّ من العنصر الإشاري والمشار إليه.

[1] – المصدر السابق، ج 2، ص 479.

[2] – المصدر السابق، ج 2، ص 478، 479.

ولما كانت أسماء الإشارة تتميّز بخاصّية الإحالة المقالية الداخلية فلا غرابة أنْ يُعِدَّها ابن هشام من الرّوابط التي تربط أجزاء الكلام بعضها ببعض، وذلك في مبحث (روابط الجملة بما هي خبر عنه)[1]. ووضع ابن هشام ألفاظ الإشارة في الرتبة الثانية بعد الضمير من بين عشرة روابط، وهذه المرتبة التي خصَّها بها تدُلُّك على مدى إدراك هذا العالم الجليل قيمة اسم الإشارة في الرّبط والاتّساق بين التراكيب، وهو بذلك يكون قد فسح المجال لباحثينا المحدثين للنّظر والتّوسّع في كيفية أداء أسماء الإشارة هذه الوظيفة في النصوص العربية، ومن هؤلاء المحدثين تمّام حسّان الذي كان يشير إليها كلّما حدّث عن قرينة الرّبط، ومن أهمِّ ما نبّه عليه في هذا المضمار أنّ "الإشارة تستعمل في الرّبط في مواقع صالحة للرّبط بضمير الغيبة عند إرادة الفصل به"[2]. ويُمثِّل لذلك بقوله تعالى: ﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ﴾ (الأعراف:26). فقد رأى أنّه كان من الجائز أن يتحقّق المعنى نفسه لو كان الضمير المنفصل (هو) في مكان الإشارة (ذلك). ويضيف في مكان آخر مؤكِّدًا المشابهة في الرّبط بين الضمير والإشارة قوله: "وقد تقع المعاقبة بين الإشارة وضمير الشّأن نحو قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ جَزَاء أَعْدَاء اللَّهِ النَّارُ﴾ (فُصّلت:28). فالإشارة هنا في قوّة ضمير الشّأن، فكأنّ العبارة: إنّه جزاء أعداء الله النّار، فالإشارة رابطة هنا كربط ضمير الشّأن. ويُعضِّد هذا الفهم أنّ الوقف على لفظ (النّار) جائز، فتكون معاقبة الضمير حجّة للرّبط بالإشارة"[3]. ولعلّ هذا ما دفع الباحث مصطفى حميدة إلى إدخال أسماء الإشارة في "الرّبط بالضمير وما يجري مجراه"، وفي هذا يقول: "ويجري اسم الإشارة مجرى الضمير في الرّبط"[4]. وعلى أساس من ذلك ذهب بعض المحدثين إلى تسمية اسم الإشارة بضمير الإشارة.

يتبيّن ممّا تقدّم أنّ النحاة قسَّموا الإحالة بأسماء الإشارة إلى نوعين: حضورية مقامية ويكون ذلك في الإشارة الحسية وما كان بمنزلتها، وهي هنا كضمائر المتكلِّم والمخاطَب التي تقوم على المشاهدة. وذِكْرية مقالية أي مذكورة في نصِّ الخطاب، وهي هنا شبيهة بضمير الغائب الذي يحتاج إلى مفسِّر مذكور في الكلام. وغلَّب النحاة الإشارة الحضورية المقامية على الإشارة الذِّكْرية المقالية، ولم يكن ذلك التغليب منهم بسبب غياب الشكل العام لظاهرة الإشارة، إنّما كان بسبب طبيعة المادّة اللّغوية

[1] – يُنظر: ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ج 2، ص 575.

[2] – تمّام حسّان، البيان في روائع القرآن دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، ج 2، ص 18.

[3] – تمّام حسّان، الخلاصة النحوية، ، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط 2، 1425هـ ـ 2005م، ص 92، 93.

[4] – مصطفى حميدة، نظام الارتباط والرّبط في تركيب الجملة العربية، الشركة المصرية العالمية لونجمان، القاهرة، مصر، ط 1، 1997م، ص 200.

التي باشروها، وهي مادّة تتميّز بغلبة الخطاب الشفوي على النصوص المكتوبة المطوّلة[1]. وما يهمّنا في هذا الإطار هو تنبُّه النّحاة إلى الدّور الإحالي بنوعيه المقامي والمقالي لأسماء الإشارة، وتلك قضية من القضايا التي شغلت الباحثين في لسانيات النص، إذ لا نجد باحثًا في هذا الميدان تحدّث عن وسائل الاتساق النصّي ولم يذكر أسماء الإشارة من حيث هي أداة من أدوات الإحالة بنوعيها الداخلية (النصّية) والخارجية (المقامية).

الإحالة بـ (أل) التعريف: أداة التعريف (أل) تدخُل على الاسم النكرة فتُكسبه التعريف، وتُدخِله بذلك في زمرة المعارف، جاء في كتاب سيبويه: "وأمّا الألف واللاّم فنحو: الرّجل والفرس والبعير، وما أشبه ذلك. وإنّما صار معرفة لأنّك أردت بالألف واللاّم الشيء بعينه دون سائر أمّته، لأنّك إذا قلت: مررت برجلٍ فإنّك إنّما زعمت أنّك مررتَ بواحدٍ ممّن يقع عليه هذا الاسم، لا تريد رجلاً بعينه يعرفه المخاطَب. وإذا أدخلت الألف واللاّم فإنّما تُذكِّره رجلاً قد عرَفه، فتقول: الرّجل الذي من أمره كذا وكذا، ليتوهَّم الذي كان عَهدَه ما تذكّر من أمره"[2]. فـ (أل) التعريف أساسية في التمييز بين التعريف والتنكير، ولعلّ عبارة "أردت بالألف واللاّم الشيء بعينه دون سائر أمّته" هي التي أَوْحَت للمبرّد لِيَعتبِر الألف واللاّم في الأسماء بمنزلة السين وسوف التي تسبق الأفعال المضارعة. فكما أنّ السين وسوف تُخصِّص الفعل المضارع للاستقبال، وقد كان قبل دخولهما لا يُعرف وقته ما كان منه في الحال، وما يكون منه لما يُستقبل، فكذلك الألف واللاّم إذا دخلت على الاسم النكرة صار معرفة مُعيَّنًا، وقد كان قبل دخول (أل) عليه واقعا على كل شيء من أمّته[3].

ولما كان التقابل بين التنكير والتعريف يتم بـ (أل) دعا ذلك بعض النّحاة إلى وضع التعريف نظير التأنيث في الفرعية لاشتراكهما في استحقاق علامة، والتنكير نظير التذكير في الأصالة لخلوّهما من علامة، فإنْ وُضِع للتنكير علامة فحقُّها أن تنقص عن علامة التعريف، تنبيهًا على أنّه أحقُّ بالعلامة لفرعيته وأصالة التنكير، وذلك موجب لكون علامة التعريف حرفين وهو المطلوب[4]. ولكن هل اقتصر حديث النحويين عن أداة التعريف (أل) عند هذه الوظيفة أم إنّهم وقفوا عند وظائف أخرى تتجاوز إكساب الاسم النّكرة تعريفا؟ هذا ما سنحاول معرفته فيما يأتي.

[1] – ينظر: محمد الشاوش، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، مج 2، ص 1069.

[2] – سيبويه، الكتاب، ج 2، ص 05.

[3] – ينظر: المبرّد، المقتضب، ج 4، ص 81.

[4] – ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل، ج 1، ص 257.

لقد قسّم النّحاة العرب أداة التعريف (أل) إلى قسمين: عهدية وجنسية، وكل قسم من هذين القسمين يتفرّع إلى أنواع، وفيما يلي عرضٌ لها[1].

أل العهدية: تفيد تعريف شيء معهود عند المخاطب وهي على ثلاثة أنواع:

العهد الذّكري: وهو أن يتقدّم لمصحوب (أل) ذكرٌ في الكلام، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلًا﴾ (المزّمّل:15، 16). والمعنى: فعصى فرعون الرّسول الذي تقدّم ذكره، فقد ذُكِر لفظ (الرّسول) في الكلام نكرة ثمّ أُعِيد مصحوبا بـ (أل)، فصار دالًّا على فردٍ محدَّد، وهذا التّحديد هو الذي جعل النكرة الثانية معرفة بسبب تقدُّم ذِكْرها. وضابط العهد الذّكري حسب ابن هشام أن يسُدّ الضمير مسدّ (أل) مع مصحوبها، ففي قولنا: زارنا ضيف فأكرمنا الضّيف، يصير الكلام: زارنا ضيف فأكرمناه. حيث سدّ ضمير الغائب مسدّ (أل) مع مصحوبها. وما ذكره ابن هشام يدلّ دلالة لا يرقى إليها شكٌّ على أنّه قد أدرك دور (أل) في إحالة مصحوبها على لفظ تقدَّم ذِكرُه، ومن ثَمّ فهي لا تفيد تعريف شيء معهود عند المخاطب فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى الرّبط بين النكرتين، فتكون النكرة الثانية بمنزلة الضمير والنكرة الأولى بمنزلة مرجع الضمير، و(أل) هي الرّابطة بينهما من حيث دلالتها على اتّصال الثانية بالأولى اتّصالا معنويا، ولهذا قال النّحاة: إنّ فائدة (أل) العهدية التنبيه على أنّ مدلول ما دخلت عليه هو مدلول النكرة السابقة المماثلة لها في لفظها؛ الخالية من (أل)[2].

وما ذكره نحاتنا هنا نجد له صدى في مباحث لسانيات النّص، فهذا فاينريش مثلا وهو من علماء اللغة النّصّيين نراه يُردّد ما أشار إليه النّحاة العرب بقوله: "وتشير أداة التعريف إلى ما يسمَّى المعلومات السابقة، بينما تُعدّ أداة التنكير إشارة إلى معلومات لاحقة، أي الوحدات اللّغوية التي لم يوضّحها المتكلِّم بعد"[3]. فأنت ترى أنّ هذا الباحث لم يُضف جديدا إلى ما قاله علماؤنا، ثمّ إنّ ما أقرَّه يُعَدُّ حكماً عاما قد لا ينسحب على كلّ أداة تعريف، ولذلك كان علماء العربية أكثر دقّة في توصيفهم حينما قصروا هذا الدّور على أنواع محدّدة ولم يُعمِّموه على كلّ أنواع (أل).

وما يمكن أن يُستشف من كلام النّحاة أيضًا أنّ الأصل في المحال إليه من (أل) العهد الذكري مع مصحوبها أن يكون اسما نكرة كما هو وارد في الأمثلة السابقة، لكنّه قد يأتي معرفة، ومثال ذلك قوله

[1] – ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ج 1، ص 61 وما بعدها.

[2] – عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 3 (د.ت)، ج 1، هامش ص 423.

[3] – فولفجانج هاينه من وديتر فيهفيجر، مدخل إلى علم اللغة النصي، ص 29.

تعالى: ﴿فَعَقَرُواْ النَّاقَةَ وَعَتَوْاْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَقَالُواْ يَا صَالِحُ ائْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (الأعراف:77). فـ (أل) في (النّاقة) للعهد الذكري بدليل تقدّم ذكرها في قوله عزّ وجلّ: ﴿هَذِهِ نَاقَةُ اللّهِ لَكُمْ آيَةً﴾ (الآية:73). والشاهد هنا أنّ المتقدّم الذّكر (ناقة الله) ورد معرفة بإضافته إلى لفظ الجلالة ما يُفهم منه أنّ (أل) ههنا قد تجاوزت دور التعريف إلى دور آخر أكثر أهمية وهو الرّبط عن طريق الإحالة بين مصحوبها وبين مدلول مصحوبها المتقدِّم في الذكر، وهو أمر كان يَعِيه علماء التراث النحوي تمام الوعي، وذلك من خلال إطلاقهم مصطلح العهد الذكري على هذا النوع من (أل)، وتنبُّههم إلى إمكانية أن يسُدّ الضمير مسدّ (أل) مع مصحوبها، فتكون أداة التعريف مع الاسم النكرة بالمفهوم اللساني النّصي (محيلًا)، والمتقدّم ذكره معرفة كان أو نكرة (محالًا إليه)، وبذلك يتحقّق الاتساق النصّي بناءً على أنّ الإحالة هي أداة من أدوات الاتّساق، والإحالة هنا نصّية قبلية لأنّ (أل) مع مصحوبها يُحيلان إلى سابق تقدَّم ذكرُه في نصِّ الكلام. ونضيف إلى ذلك أنّ (أل) العهدية عهدا ذكريا تساهم في تقييد الطاقة التّأويلية لدى المتلقي، إذ ما المانع مثلًا في اعتبار (الرّسول) في (فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ) رسولا آخر غير الذي تقدّم ذكره لولا وجود أداة التعريف التي نبّهت على أنّ مدلول مصحوبها هو نفسه مدلول الرّسول المتقدِّم في الذكر، وعليه فإنّ (أل) العهدية هي التي قيّدت طاقة التّأويل لدى المتلقي وجعلته يُبعد كل تأويل لا ينسجم مع السياق النّصي لآي الذّكر الحكيم. وتقييد الطاقة التأويلية لدى المتلقي هو ما يُسمِّيه جيليان براون وجورج يول (مبدأ التأويل المحلّي).

العهد الذهني أو العلمي: وهو أن يتقدّم لمصحوب (أل) علم ومعرفة في ذهن المخاطب دون أن يكون له ذكرٌ في الكلام، وقد مثّل له ابن هشام بمثالين من القرآن الكريم، الأوّل: ﴿إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾ (التوبة:40). والثاني: ﴿إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ (الفتح:18). فالغار والشجرة من الأشياء المعلومة والمعهودة في ذهن المخاطَب، و(أل) هنا هي التي حدّدت المراد منهما تحديدا أساسه معرفة قديمة في عهد مضى قبل التكلُّم، فدلّت بذلك على تقدُّم مصحوبها دون أن يكون له ذكرٌ في الكلام، وهذا ما يمكن أن نُطلِق عليه اسم الإحالة الذهنية. ولئن كان هذا النوع من الإحالة لا يساهم في الاتّساق بشكل مباشر فإنّه يرتبط عند علماء لغة النّص بعملية من عمليات الانسجام النصي تُدعى (المعرفة الخلفية للعالم). أي أنْ يكون للمخاطَب سابق معرفة بالشّيء، وهذه المعرفة السّابقة هي التي تساعده على تأويل النّص تأويلا مقبولا، ومن ثَمَّ يتحقّق له الانسجام والتماسك.
العهد الحضوري: وهو أن يكون مصحوب (أل) حاضرًا وقت الكلام، وأكثر ما تقع (أل) للعهد

الحضوري في صدر اسم الزمان الحاضر مثل (الآن، اليوم) أو في صدر الكلمات الواقعة بعد أسماء الإشارة، نحو: عالجني هذا الطبيب، أو بعد (أيّ) في النّداء، مثل: يا أيّها الرّجل. وهذا النوع من (أل) العهدية وإن كان يُحيل إحالة مقامية حضورية إلّا أنّه قليل الحظ في الاتّساق.

أل الجنسية: وهي الدّاخلة على اسم نكرة تُفيد معنى الجنس، ولا يُراد بها واحد معيّن من أفراد الجنس كما في العهدية، وتأتي إمّا لاستغراق جميع أفراد الجنس، وأَمَارتُها أن تخلفها (كلّ) حقيقة، كما في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾ (النّساء: 28). أي كل إنسان دون استثناء. أو لاستغراق جميع خصائص الأفراد، وعلامتها أن تخلفها (كلّ) مجازًا لا حقيقة، كقولك: أنت الرّجل علمًا، تريد: أنت كلّ الرّجال من جهة العلم، بمعنى أنّه اجتمع فيك من العلم ما توزّع بين الرّجال كلّهم. وتأتي (أل) الجنسية كذلك لتعريف حقيقة الجنس، وهي التي لا تخلفها (كلّ) لا حقيقة ولا مجازًا، من ذلك قولك: الرّجل أقوى من المرأة، فهذه حقيقة لا تنسحب على كلّ رجل وكلّ امرأة، إذ لا يصحّ أن تقول: كلّ رجل أقوى من كلّ امرأة. والظّاهر أنّ (أل) التي تكون للجنس لا علاقة لها بموضوع الإحالة والرّبط.

ونضيف إلى ما تقدَّم ما ذكره ابن مالك (ت 672 هـ) من أنّ (أل) التعريف قد تقوم مقام الضمير، نحو: مررتُ برجلٍ حسَنٍ الوجهُ. تكون على معنى حسَنٍ وجهُه، فـ (أل) عوض من الضمير، وأشار إلى أنّ هذا التعويض قال به الكوفيون وبعض البصريين[1]. وكان سيبويه قد جعل في باب البدل الألف واللام عوضًا من الضمير، وذلك في قوله: "فالبدل أن تقول: ضُرِب عبد الله ظهرُه وبطنُه، وضُرِب زيد الظَّهرُ والبطنُ"[2]. ومن الأمثلة التي يَذكُرها النحويون في هذا الباب؛ قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَى وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ (النّازعات: 37،41). وقوله عزّ وجلّ: ﴿جَنَّاتِ عَدْنٍ مُفَتَّحَةً لَهُمُ الْأَبْوَابُ﴾ (ص: 50) أي: مفتّحة أبوابها. وإشارة النحاة العرب إلى (أل) النائبة عن الضمير يدلّ على صحّة الجمع بينهما في موضوع الإحالة، ويعزّز القول باشتراكهما في ربط الكلام بعضه ببعض، وهو ما أثبته ابن هشام في حديثه عن روابط الجملة بما هي خبرٌ عنه[3].

[1] – ابن مالك، شرح التسهيل، ج 1، ص 261، 262

[2] – سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 158.

[3] – ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ج 2، ص 577.

نستخلص ممّا تقدَّم أنّ نحاتنا لم يقفوا عند حدود الحديث عن وظيفة (أل) في نقلها الاسم من النكرة إلى المعرفة، بل تجاوزوا ذلك إلى النّظر بكونها أداة رابطة ربطًا يُشبه ربط الإحالة بالضمير من حيث إنّها تُحيل إلى مذكور متقدِّم، على أنّهم قصروا وظيفتها الرّابطية على (أل) العهدية عهدًا ذكريا و(أل) النائبة عن الضمير، ومن هنا ندرك العلاقة الوثيقة بين المفاهيم الواردة في التّراث النّحوي العربي وبين التصوّرات التي جاءت بها اللّسانيات النّصية، وإن كان ثمّة من اختلاف بين المدرستين فهو في غالب الأحيان اختلاف في التعبير عن تلك المفاهيم والتصوّرات بمصطلحات مغايرة.

وبالمحصّلة فإنّ علماء التراث النحوي ـ وعلى رأسهم سيبويه ـ قد أثاروا مسألة اتّساق الخطاب وانسجامه بشكل يدلّ على وعيهم أنّ التواصل اللّغوي الصحيح والسليم لن يتم إلّا في ظل هذين المعيارين، وبهذا الاستنتاج لا نريد أن نتكلّف في القول بأنّ قضية الاتّساق والانسجام في علم اللّغة النّصّي كانت حاضرة بلحمها وشحمها في مظان النحو العربي، ولكننا نريد أن نقول إنّ الفكرة كانت موجودة، وإن لم تكن في إطار رؤية علمية شاملة، ويكفي أن يكون وجودها أو الإشارة إليها دليلًا على أصالتها في التراث النّحوي.

العلاقات بين الجمل: تنطلق تصوُّرات نحو النّص من فرضية أنّ النّص في الأساس يمكن تحديده بأنّه مُركَّب بسيط من جمل تقوم بينها علاقات تناسق[1]. حيث تستند فيه كل جملة على الأقل على جملة من الجمل السابقة لِيتوفَّر لها مبدأ التتابع المتماسك القائم أساسًا على العلاقات بين الجمل، وفي التّراث النّحوي العربي توجد مؤشِّرات كثيرة تدلّ على أنّ النّحاة كانوا يراعون في وصفهم وتحليلهم للأبنية اللغوية تلك العلاقات المكوّنة للنّص، سواء أكانت علاقات تتعلّق بالمستوى التركيبي أم بالمستوى الدلالي. ويبدو أنّهم ولجوا هذا الموضوع من باب تفكيك النّص إلى جمل ثمّ العمل على تصنيفها، وقد راعوا في ذلك سلسلة التتابع الخطّي للمتتاليات الجملية، ومن أبرز تصنيفاتهم التي تؤشِّر على اهتدائهم للعلاقات بين مكوّنات النّص؛ تقسيمهم للجمل إلى كبرى وصغرى.

والجملة الكبرى هي الجملة الاسمية التي خبرها جملة أو الجملة المصدّرة بفعل ناسخ والخبر فيها جملة، نحو: زيدٌ قام أبوه، وزيدٌ أبوه قائم، وظننت زيدًا يقوم أبوه. أمّا الجملة الصّغرى فهي المبنية على المبتدأ أو ما أصله مبتدأ كالجملة المخبر بها وجملة المفعول الثاني. وقد تكون الجملة صغرى وكبرى باعتبارين، نحو: زيدٌ أبوهُ غلامُه منطلق. فمجموع هذا الكلام جملة كبرى، و(غلامُه منطلق) صغرى،

[1] – يُنظر: فولفجانج هاينه مَن وديتر فيهفيجر، مدخل إلى علم اللّغة النصّي، ص 25.

و(أبوه غلامُه منطلقٌ) كبرى باعتبار (غلامُه منطلق) وصغرى باعتبار جملة الكلام[1]. ويمكن أن نلاحظ أنّ هذا التصنيف قائم على إدماج جملة في أخرى بالاعتماد على وجود رابط يربط بين الجملتين المتداخلتين، كما نلاحظ أنّ حدّ الجملة الكبرى يمكن أن ينسحب على ما يُسمَّى الجملة المركَّبة، ومن ثَمّ فهو تصنيف "قائم على علاقات الجمل في مستوى نصِّ الخطاب، إذ به يتم تمييز الجملة غير المستقلّة التي لا يحسُن السكوت عليها ولا تتمّ منها الفائدة من الجمل التي يتوفّر فيها شرط الإسناد والاستقلال بالإفادة، فالجمل الصغرى هي جمل من حيث قيامها على الإسناد، وهي صغرى من حيث افتقارها إلى شرط الاستقلال التركيبي، والجمل الكبرى هي الجمل التي تُوفِّر للصّغرى البنية العاملية التي تحتضنها"[2].

وهذا التصنيف قريب ممّا ذهب إليه الرّضي حين حدّث عن الفرق بين الجملة والكلام، إذ قسَّم الجمل من حيث القصد إلى جمل مقصودة لذاتها، وأخرى مقصودة لغيرها[3]. ومن المؤكّد أنّه لم يصل إلى هذا التقسيم إلاّ من خلال النظر في علاقة الجمل ببعضها، فإذا كانت الجملة مستقلة ومستغنية بنفسها فهي جملة مقصودة لذاتها، وإذا كانت مرتبطة بغيرها وغير مستغنية عنها فهي جملة مقصودة لغيرها. ولعلّك لاحظت أنّ الجمل المقصودة لغيرها مؤسَّسة على فكرة اندماج جملة في أخرى، وهذا النوع يمكن أن يُطلق عليه مصطلح الجملة النصّية، وهو ما يعني أنّ النّحاة كانوا يدركون أنّ النّص يتشكّل من جمل يرتبط بعضها ببعض.

كما صنّف النحويون الجملَ من حيث الإعراب وعدمه إلى جمل لها محلٌّ من الإعراب، وأخرى لا محلّ لها[4]، وقادهم هذا التصنيف إلى إطلاق تسميات نابعة من خلال النظر في العلاقات بين المتواليات الجملية، فذكروا في الجمل التي لها محل: الجمل الواقعة خبرًا، والواقعة حالًا، والواقعة مفعولًا به، والواقعة نعتًا، والواقعة مضافا إليه، والواقعة جوابًا لشرط جازم مقترن بالفاء أو إذا الفجائية، والجملة التابعة لجملة لها محل. وهذا التصنيف كما هو واضح يعتمد على موقع الجملة في نصِّ الخطاب، ما يدلّل على أنّهم كانوا يتعاملون مع نصوص. وذكروا في الجمل التي لا محلّ لها: الابتدائية أو الاستئنافية، والاعتراضية، والتفسيرية، وجملة صلة الموصول، والواقعة جوابا للقسم، والواقعة جوابًا

[1] – يُنظر: ابن هشام، مغني اللّبيب، ج 2، ص 437، 438.

[2] – محمّد الشاوش، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، مج 1، ص 299.

[3] – يُنظر: الرّضي الأستراباذي، شرح الرّضي على الكافية، ج 1، ص 33.

[4] – يُنظر: ابن هشام، مغني اللّبيب، ج 2، ص 440 وما بعدها.

لشرط غير جازم، والجملة التابعة لجملة لا محلّ لها. وما يُلاحظ على أغلب هذه الجمل أنّها مبنية على أنقاض جمل أخرى إمّا تركيبيا، وإمّا دلاليا، وإمّا تركيبيا ودلاليا معًا، وهذا البناء يستند بطبيعة الحال على قاعدة التعاقب والتتابع المتماسك. ودراسة الجمل اعتمادًا على هذه القاعدة يُعَدُّ خطوة هامّة على طريق نحو النص.

وما يُلفت النظر في تصنيف النّحاة للجمل من حيث الإعراب وعدمه حديثُهم عن الجملة التابعة لجملة، وقد بدا لنا أنّ هذا الصّنف هو أوضح صورة عندهم للعلاقات بين الجمل في تعاقبها وترابطها في سلسلة خطّية داخل النص. والتبعية هنا نوعان، تبعية قائمة على البيان؛ حيث يكون فيها اللّاحق هو السابق، ويُجسّدها بشكل خاص بدل الجملة من الجملة، ولكي تستحق جملة البدل وصف البيان لابدّ من أن تكون "أوفى من الأولى بتأدية المعنى المراد، نحو: ﴿وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ وَجَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾ (الشعراء: 132، 134) فإنّ دلالة الثانية على نِعَم الله مفصَّلة بخلاف الأولى"[1]. فكان أن ساقهم هذا الوصف إلى تجاوز حدود الجملة إلى وصف بنية لغوية أكبر منها. أمّا التبعية الثانية فهي قائمة على النسق، وهي التي لا يكون فيها اللّاحق هو السابق، وتعدّ العلاقات النسقية بين الجمل في مستوى النص هي الصورة الأكثر وضوحًا لذلك التتابع الذي حدّثوا عنه.

وقد اختار النّحاة مصطلح العطف للدّلالة على معنى التبعية؛ حيث يكون التّابع دالًّا على معنى مقصود بالنّسبة إلى متبوعه، وذلك بأن يتوسَّط بينه وبين متبوعه أحد الحروف المسمّاة بحروف العطف[2]. وحروف العطف هي تسمية بصرية، أمّا الكوفيون فيسمّونها حروف النّسق، جاء في شرح المفصّل: "يقال حروف العطف وحروف النّسق، فالعطف من عبارات البصريين، وهو مصدر عطفت الشّيء على الشّيءِ إذا أملته إليه، يقال عطف فلان على فلان، وعطفت زمام النّاقة إلى كذا، وعطف الفارس عنانه أي ثناه وأماله، وسُمِّي هذا القبيل عطفًا لأنّ الثاني مُثنى إلى الأوّل ومحمول عليه في إعرابه. والنّسق من عبارات الكوفيين، وهو من قولهم ثغر نسق إذا كانت أسنانه مستوية، وكلام نسق إذا كان على نظام واحد. فلمّا شارك الثاني الأوّل وساواه في إعرابه سُمِّي نسقًا"[3].

[1] – المصدر السابق ج 2، ص 489، 490.

[2] – ينظر: الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 195.

[3] – ابن يعيش، شرح المفصّل، ج 8، ص 88.

والعطف كما حدّث عنه المبرّد (ت 285 هـ): "لا يقع على استواء إلّا أن تجعل الكلام الثاني على غير معنى الكلام الأوّل، فذلك جائز متى أردته. وكل جملة بعدها جملة فعطفُها عليها جائز، وإن لم يكن منها، نحو: جاءني زيد، وانطلق عبد الله، وأخوك قائم، وإن تأتني آتك فهذا على ذا"[1]. ولعلّ الدارس يلاحظ أنّ العبارتين: (أن تجعل الكلام الثاني على غير معنى الكلام الأوّل، وكل جملة بعدها جملة فعطفُها عليها جائز) لا تُفسَّران إلّا في إطار بنية النص؛ حيث الكلام يتبع بعضه بعضًا في سلسلة خطّية قوامها العلاقات النسقية.

ولعلّ ما يُشير إلى تنبُّه النّحاة إلى بنية النص في إطار بنية العطف ما ذكره سيبويه من أنّ "لكنْ وبَلْ لا يُبتدآنِ ولا يكونان إلاّ على كلامٍ، فشُبِّهْن بإمَّا وأوْ ونحوهما"[2]. فالابتداء ههنا ليس مقصودا به بداية الجملة باسم مرفوع، "وإنّما هو معنى آخر يتجاوز حدود الجملة، ويتنزّل في مستوى الخطاب والكلام بمعناه الواسع الذي يلتقي بما أصبح يُسمَّى اليوم بالنّص"[3]. ولذلك فليس غريبًا أن ترى مثلًا ابن يعيش يجعل من أداة العطف رابطًا نصّيا؛ من حيث أن الرّبط قد تجاوز حدود الجملة، وإلى ذلك أشار بقوله: "والمراد من عطف الجملة على الجملة ربط إحدى الجملتين بالأخرى والإيذان بحصول مضمونها لئلّا يظُنَّ المخاطَب أنّ المرادَ الجملةُ الثانية"[4]. وإذا كان الكلام من زاوية العطف في تصوُّر النحاة يتشكّل من جمل يتبع بعضها بعضًا بطريق النسق؛ فإنّ الجملة حسب ما يُفهم من كلامهم تصبح حينئذ هي الوحدة الصغرى، والكلام هو الوحدة الكبرى، وإن شئتَ قلتَ ـ بناءً على ذلك التصوُّر ـ النّصُّ وحدة لغوية كبرى يشتمل على وحدات صغرى يأخذ بعضها برقاب بعض.

وممّا يمكن أن نشير إليه في هذا السياق أنّ النحاة كانوا يُراعون ضوابط التأليف، ووضع الجمل في مواضعها؛ بالاعتماد على مبدأ المعادلة والتناسب في إطار ممارسة نصّية متميزة، فمنعوا عطف الجملة الاسمية على الفعلية، والفعلية على الاسمية، وكذا عطف الخبرية على الإنشائية وعكسه، وأرجعوا هذا المنع للاختلاف الحاصل عن معنى كل منهما، ولكن مع ذلك أجاز بعضهم هذا الضرب من العطف إذا حُملت إحدى الجملتين على معنى الأخرى.

---

[1] – المبرّد، المقتضب، ج 3، ص 279.

[2] – سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 436.

[3] – محمّد الشاوش، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، مج 1، ص 337.

[4] – ابن يعيش، شرح المفصل، ج 8، ص 90.

وهكذا فإنّ النّحاة العرب بدراستهم للعلاقات بين الجمل عن طريق التبعية البيانية وعطف النسق يكونون قد مهّدوا الطريق لمن جاء بعدهم من البلاغيين الذين أقاموا على أنقاض هذه الفكرة ما صار يُعرف بنظرية الفصل والوصل، وهي نظرية شديدة الارتباط بمعياري الاتِّساق والانسجام في اللسانيات النصِّية، وسيكون لنا حديث مستفيض عن هذه القضية في مكانها في الفصل الموالي من هذا البحث.

السّياق في التّراث النّحوي: لقد اهتدى النحاة العرب في وقت مبكر إلى أنّ النصوص اللغوية تحكمها جملة من العلاقات، بعضها لغوي يتعلق بالنظم، وبعضها الآخر خارجي يتعلق بالظروف المحيطة التي أُنتِج فيها النص، ويمكن أن نستشِفَّ ذلك على مستوى التنظير من خلال تعريفهم للكلام، فهو عندهم: "ما تحصل به الفائدة سواء كان لفظًا، أو خطًّا، أو إشارة، أو ما نطق به لسان الحال"[1]. فاللّفظ والخط يتعلّقان بالنظام التركيبي، وفي هذا الإطار يمكننا أن نربط الكلام بسياقه اللغوي المتعلِّق بالإطار الداخلي للّغة، وما يحتويه من قرائن تساعد على كشف دلالة الوحدة اللّغوية الوظيفية وهي تسبح في نطاق النص[2]. أمّا الإشارة وما نطق به لسان الحال فهما خارج حيِّز السياق اللغوي، لأنّهما يتعلّقان بالحال المصاحبة للكلام، وهي مجموعة الظروف المحيطة بالحدث الكلامي التي عادة ما يُعبَّر عنها بسياق المقام أو سياق الحال. ولم يتوقّف النّحاة كثيرًا عند المستوى التنظيري؛ لأنّ اهتمامهم كان مُنصبًّا على الجانب التطبيقي الممارساتي، فعلى هذا المستوى كانت مسألة السياق بنوعيه اللّغوي وغير اللّغوي حاضرة بشكل قوي في دراساتهم النحوية، حيث درسوا العناصر المكوِّنة للسياق انطلاقا من التراكيب والنصوص التي جاؤوا بها للاحتجاج في تقعيد القواعد النحوية.

ويعد كتاب سيبويه (ت 180 هـ) مثالًا حيًّا في الممارسة التطبيقية لنظرية السياق، فقد كان هذا العالم الفذ "منذ ذلك العهد المبكر يفزع إلى السياق، والملابسات الخارجية، وعناصر المقام؛ لِيَرُدَّ ما يعرض في بناء المادة اللّغوية من ظواهر مختلفة إلى أصول النظام النّحوي طلبا للاطّراد المحكم"[3]. والكتاب حافل بأمثلة كثيرة إلى الحدّ الذي يجعلنا نطمئن إلى أنّ السياق بنوعيه ركن مكين في النظرية النحوية العربية. ومن مظاهر اهتمام سيبويه بالسياق اللغوي؛ ما أورده في باب (ما يُحمَلُ فيه الاسمُ

[1] – ابن هشام، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، ص 20.

[2] – ينظر: عبد القادر عبد الجليل، علم اللسانيات الحديثة نظم التحكم وقواعد البيانات، دار صفاء، سلطنة عُمان، ط 1، 1422هـ ـ 2002م، ص 542.

[3] – نهاد الموسى، نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللّغوي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1980م، ص 88.

على اسمٍ بُنِيَ عليه الفعلُ مرَّةً ويُحْمَلُ مرّةً أخرى على اسمٍ مبنيٍّ على الفعل)، فقد أشار في هذا الباب إلى أنّ المخاطَب مدعوٌّ إلى مراعاة السياق اللغوي الذي يرد فيه السّؤال، وفي هذا الشأن يقول: "وممّا يُختار فيه النّصبُ قولُ الرّجل: مَنْ رأيتَ، وأيَّهم رأيتَ، فتقول: زيدًا رأيتُه تُنزِله منزلة قولك: كلّمتُ عَمْرًا وزيدًا لقيتُه. أَلَا ترى أنّ الرّجلَ يقول: من رأيتَ، فتقول: زيدًا على كلامه، فيصير هذا بمنزلة قولك: رأيتُ زيدًا وعَمْرًا، يجري على الفعل كما يجري الآخِر على الأوّل بالواو. ومثل ذلك قولك: أرأيتَ زيدا، فتقول: لا ولكن عَمْرًا مررتُ به. أَلَا ترى أنّه لو قال: لا ولكن عَمْرًا، لجرى على أرأيتَ. فإن قال: من رأيتَه، وأيُّهم رأيتَه، فأَجَبْتَه قلتَ: زيدٌ رأيتُه... لأنّ هذا كقولك: أيُّهم منطلقٌ ومَنْ رسولٌ؟ فيقول فلان. وإن قال: أعبدَ الله مررتَ به أم زيدًا قلتَ: زيدًا مررتُ به، كما فعلتَ ذلك في الأوّل. فإنْ قلتَ: لا بل زيدًا فانْصِبْ أيضًا كما تقول زيدًا إذا قال: من رأيتَ؟ لأنّ مررتُ به تفسيره لقيتُه ونحوُها. فإنّما تحمل الاسمَ على ما يحمل السّائلُ[1]. فالمخاطَب في جوابه لا يرفع ولا ينصب كيفما اتُّفِق، وإنّما يفعل ذلك بناءً على ما ورد في سياق السّؤال، فإن سُئِلَ عن الذي وقع عليه فعل الفاعل جاء جوابه منصوبا، وإن سُئِلَ عن الذي قام بالفعل جاء جوابه مرفوعا، وهذا الأمر ينسحب على بقية الأحكام النحوية.

واختيار الحركة الإعرابية عند سيبويه لا يتوقف عند السياق اللّغوي، إذ كثيرًا ما يعمد إلى المقام في توزيع الحركات الإعرابية على الوحدات اللّغوية المشكِّلة للتركيب من ذلك ما ذكره في (باب يختار فيه الرفع)، يقول سيبويه: "وذلك قولك: له علمٌ علمُ الفقهاء، وله رأيٌ رأيُ الأُصَلاء. وإنّما كان الرّفع في هذا الوجه لأنّ هذه خصالٌ تذكُرُها في الرّجل، كالحلم والعقل والفضل، ولم تُرِد أن تُخبر بأنّك مررت برجل في حال تعلُّمٍ ولا تفهُّمٍ، ولكنّك أردت تَذَكُّر الرّجل بفضل فيه، وأن تجعل ذلك خَصلة قد استكملها، كقولك: له حسَبٌ حسَبُ الصالحين؛ لأنّ هذه الأشياء وما يشبهها صارت تحلية عند النّاس وعلامات... وإن شئت نصبت فقلت: له علمٌ علمَ الفقهاء، كأنّك مررت به في حال تعلُّمٍ وتفقُّهٍ، وكأنّه لم يستكمل أن يقال له عالم"[2]. فسيبويه لم يكتفِ بتوجيه الوظيفة النّحويّة عندما تكون المعمولات في حالة رفع أو نصب، وإنّما تجاوز ذلك إلى استحضار المواقف التي تقال فيها وهي مرفوعة أو منصوبة. ومن ثَمّ فعلامات الإعراب ليس مجرّد حركات إعرابية شكلية جيء بها للتمييز بين

[1] – سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 93، 94.

[2] – المصدر نفسه، ج 1، ص 361، 362.

الوظائف النحوية للوحدات اللغوية، وإنّما هي إلى جانب ذلك مُعبِّرة عن معطيات سياق الحال، وغير منفصلة عمّا يجري خارج النص اللّغوي، ما يعني أنّ سيبويه "لا يقف عند الشكل اللّغوي الخالص المنسجم مع نظرية العامل، بل يتّسع في تحليل التراكيب إلى وصف المواقف الاجتماعية التي تُستعمل فيها، وما يُلابس هذا الاستعمال من حال المخاطب، وحال المتكلِّم وموضوع الكلام"[1]. والمخاطَب والمتكلِّم وموضوع الكلام عناصر أساسية تقوم عليها نظرية سياق الحال.

وسياق حال المخاطب عند النحويين يكون في كثير من الأحيان معيارا أساسيا في توجيه أغراض الكلام، قال سيبويه: "وذلك قولك: أتميميًّا مرّة وقيسيًّا أخرى. وإنّما هذا أنّك رأيت رجلًا في حال تلوُّن وتنقُّل، فقلت: أتميميًّا مرّة وقيسيًّا أخرى، كأنّك قلت: أتحوَّل تميميًّا وقيسيًّا أخرى. فأنت في هذه الحال تعمل في تثبيت هذا له، وهو عندك في تلك الحال في تلوُّن وتنقُّل، وليس يسأله مسترشدًا عن أمرٍ هو جاهل به لِيُفهمَه إيّاه ويُخبرَه عنه، ولكنّه وبَّخه بذلك"[2]. فصورة الحال المشاهدة للمخاطَب التي نقلها لنا سيبويه هي التي دلّت على أنّ الغرض من الاستفهام هو لوم وتوبيخ المخاطَب، وليس لأجل الاستعلام عن خبر يجهله المتكلِّم.

وما يصدق على حال المخاطَب يصدق كذلك على حال المتكلِّم، من ذلك أنّ بعضًا من صفات المتكلِّم الخَلْقية قد تؤثِّر في توجيه فهمنا لتركيب ما، مثال ذلك ما رآه سيبويه من حال المتكلِّم إن كان بصيرًا، فإنّه يجوز له أن يُعدِّي رأى البصرية إلى مفعولين على أساس أنّ الرُّؤية عند الكفيف في جميع أحوالها قلبية وليست بصرية: "وإن قلتَ رأيتُ فأردتَ رؤيةَ العين، أو وجدتُ فأردتَ وِجْدان الضّالّة، فهو بمنزلة ضربتُ، ولكنّك إنّما تريد بِوَجَدْتُ عَلِمتُ، وبِرَأيتُ ذلك أيضًا. ألا ترى أنّه يجوز للأعمى أن يقول: رأيت زيدًا الصّالحَ"[3]. فالاهتمام لم يكن منصبًّا فقط على دراسة الظاهرة اللّغوية، وإنّما تجاوزها إلى العناية بما يُحيط هذه الظاهرة من ملابسات خارجية، ما يؤكِّد مرّة أخرى أنّ إمام النحاة قد أدرك بوعي كبير أنّ الكلام خاضع لمناسبات القول، إذ "لا يتم التفاهم في أيَّة لغة إلّا إذا روعيت تلك المناسبات، وأُخذِت العلاقة بين أصحابها في الحسبان، ولن يكون الكلام مفيدًا، ولا الخبر مؤدِّيًا غرضَه ما لم يكن حال المتكلِّم ملحوظًا ليقع الكلام في نفس المخاطَب موقع الاكتفاء

[1] – نهاد الموسى، نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللّغوي الحديث، ص 88.
[2] – سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 343.
[3] – المصدر نفسه، ج 1، ص 40.

والقَبول"[1]. والعلاقة بين قطبي عملية التخاطب المتكلِّم والمخاطَب لها تداعيات مباشرة في بناء نسيج النص، وقد اهتدى سيبويه إلى تأثيرات تلك العلاقة وتداعياتها، وآية ذلك قوله: "وذلك أنّه لا يجوز أن تقول: كلَّمتُه فاهُ حتّى تقول إلى فيَّ، لأنّك إنّما تريد مشافهةً، والمشافهةُ لا تكون إلّا من اثنين، فإنّما يصِحُّ المعنى إذا قلتَ إلى فيَّ، ولا يجوز أن تقول: بايعته يدًا، لأنّك إنّما تريد أن تقول: أخذ منِّي وأعطاني، فإنّما يصِحُّ المعنى إذا قلتَ: بِيَدٍ، لأنّهما عملان"[2]. فأنت تلاحظ أنّ سيبويه يعتمد على موقف من خارج النص متمثلا في علاقة المتكلِّم بالمخاطب للحكم على جواز التركيب وصِحَّة معناه.

ومن الأمثلة الواضحة التي تدلّ على احتفال سيبويه بسياق الموقف اِلْتِفاتُه إلى الظروف المحيطة بالأوّل صاحب التسمية، إذ قد "يكون الآخِر لم يصل إليه علم وصل إلى الأوّل المسمِّي"[3]. فجهلُ الآخِر وعلمُ الأوّل صاحب التسمية كان مؤسَّسًا على أنّ الأوّل يكون قد شاهد الحال، فعرف أمورا تمكّنه من إدراك معنى النص إدراكًا صحيحًا، وهذا ما ليس باستطاعة من كان بعيدا عن المشاهدة.

وقد تلقّف ابن جني (ت 392 هـ) مقولة سيبويه بشغف كبير، وزادها تبسيطا بمثال توضيحي؛ هذا نصُّه: "وقد تكون أسباب التّسمية تُخفى علينا لبعدها في الزمان عنَّا... ألَا ترى إلى قولهم للإنسان إذا رفع صوته: قد رفع عقيرته، فلو ذهبت تشتق هذا بأن تجمع بين معنى الصوت، وبين معنى (ع ق ر) لَبُعَدَ عنك وتعسّفت. وأصلُه أنّ رجلا قُطِعت إحدى رجليه، فرفعها ووضعها على الأخرى، ثم صرخ بأرفع صوته، فقال الناس: رفع عقيرته"[4]. ومن الواضح ههنا أن سياق الموقف قد قام بدور عظيم في تفسير النص وفهمه، وأنّ الدلالة المعجمية ليست كلُّ شيء في إدراك معنى الكلام، فثمّة عناصرُ غيرُ لغوية لها دخل كبير في تحديد المعنى، بل هي جزء أساسي من دلالة الكلام، وذلك كشخصية المتكلّم، وشخصية المخاطَب، وما بينهما من علاقات، وما يُحيط بالكلام من ملابسات وظروف[5]. واهتمام ابن جني بسياق الموقف أو الحال لا يعني أنّه لا يولي أهمية للسياق اللغوي، فهو عنده ضروري لفهم المعنى، مؤكِّدًا دوره الوظيفي في تحديد دلالة الكلمة عندما تخرج من المعجم ويتم تسييقها لغويا، وقد أتى على ذلك بأمثلة، منها: الفعل (وجد)، نحو: وجدت في الحزن،

[1] – مهدي المخزومي، في النحو العربي نقد وتوجيه، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط 2، 1406هـ ـ 1986م، ص 225.
[2] – سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 392.
[3] – المصدر نفسه، ج 2، ص 103.
[4] – ابن جنّي، الخصائص، ج 1، ص 71، 72.
[5] – ينظر: محمود السعران، علم اللّغة مقدّمة للقارئ العربي، ص 263.

ووجدت الضّالّة، ووجدت في الغضب، ووجدت أي عَلِمت ؛ كقولك: وجدت الله غالباً. فالفعل من حيث اللفظ واحد لكن معناه يختلف من سياق لغوي إلى آخر. والاسم (الصدى)، نحو: (الصّدى): الطائر يخرج من رأس المقتول إذا لم يُدرك بثأره، و(الصّدى): العطش، و(الصّدى): ما يعارض الصوت في الأوعية الخالية، و(الصّدى): من قولهم: فلان صدى مال؛ أي حسن الرعية له، والقيام عليه[1]. فالمعاني لا تتحدّد إلّا بمراعاة السياق اللّغوي، وهي مسألة أشار إليها ابن جنّي في أكثر من موضع. لكنّ الاكتفاء بالمعنى الحرفي أو معنى المقال أو معنى ظاهر النص قد يكون سببًا في قصور الفهم، ولذلك وجب مراعاة الاعتبارات غير اللّغوية[2]. وهذا ما تنبَّه إليه ابن جنّي، فقد كان على وعي بخطورة الدور الذي تقوم به الملابسات الخارجية المحيطة بالكلام في فهم المقاصد والأغراض، ولذلك دعا إلى ضرورة العناية بما يتجاوز حرفية النص اللّغوي، وهذه النظرة الفاحصة يعبِّر عنها بقوله: "فليت شعري إذا شاهد أبو عمرو، وابن أبي إسحاق، ويونس، وعيسى بن عمر، والخليل، وسيبويه، وأبو الحسن، وأبو زيد، وخلف الأحمر، والأصمعي، ومن في الطبقة والوقت من علماء البلدين، وجوهَ العرب فيما تتعاطاه من كلامها، وتقصد له من أغراضها؛ ألا تستفيد بتلك المشاهدة، وذلك الحضور ما لا تؤدِّيه الحكاياتُ، ولا تضبطه الروايات، فتُضطر إلى قُصود العرب، وغوامض ما في أنفسها، حتى لو حلف منهم حالف على غرض دلّته عليه إشارة لا عبارة لكان عند نفسه، وعند جميع من يَحضُر حاله صادقًا فيه، غير متَّهَمِ الرَّأي والنّحيزة والعقل"[3]. فابن جنّي يميِّز بين سياقين، سياق حكاية الحال، وسياق مشاهدة الحال، ويتجلّى هذا التمييز أكثر في تعليقه على بيت من أبيات نُعَيم بن الحارث السعدي: (من الطويل)

تقول ـ وصكَّت وجْهَها بيمينِها ـ أَبَعلي هذا بالرَّحى المتقاعس

"فلو قال حاكيا عنها: أبعلي هذا بالرَّحى المتقاعس ـ من غير أن يذكر صكَّ الوجه ـ لأعلمنا بذلك أنها كانت متعجِّبة منكرة، لكنّه لما حكى الحال، فقال: (وصكَّت وجهها) عُلِم بذلك قوة إنكارها وتعاظُم الصورة لها. هذا مع أنّك سامعٌ لحكاية الحال، غيُر مشاهد لها، ولو شاهدتها لكنت بها أعرف، ولِعظم الحال في نَفْس تلك المرأة أَبْيَن، وقد قيل (ليس المخْبَر كالمعايَن). ولو لم يَنقل إلينا هذا الشاعر حال هذه المرأة بقوله: (وصكّت وجهها) لم نعرف به حقيقة تعاظم الأمر لها. وليست كل

[1] – ينظر: ابن جنّي، الخصائص، ج 2، ص 61

[2] – ينظر: تمّام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 372.

[3] – ابن جنّي، الخصائص، ج 1، ص 219.

حكاية تُروى لنا، ولا كل خبر يُنقل إلينا يُشفع به شرحُ الأحوال التابعة له، المقترنة به، نعم، ولو نُقلت إلينا لم نُفد بسماعها ما كنّا نفيده لو حضرناها"[1]. فحكاية الحال ليس كمشاهدتها بالعين على قاعدة ليس من رأى كمن سمع، ذلك أنّ حكاية الحال المروية لا يمكن أن تُقدِّم كل التفاصيل المتعلِّقة بالحدث، ومن ثم فحضور الحادثة ستزيد من تعميق فهمنا من خلال جملة الإشارات والإيماءات التي تحدث من المشاركين في الحدث الكلامي.

ولما كانت الحال المشاهدة على هذه الدرجة من الأهمية في الإبانة والتعريف بالمراد، فإنّ قول أحدهم: "أنا لا أحسِن أن أُكلِّم إنسانا في الظّلمة"[2]. وقول الآخر: "رُبَّ إشارة أبلغ من عبارة"[3] لها ما يُبرِّرها، فالأوّل افتقد عنصرًا من الموقف وهو هيئة المخاطب من حركة يديه وتعبيرات وجهه، ورد فعل الكلام عليه واستجابته له، والآخر يرمي بثقل التبليغ على الإشارة غير اللفظية، وهي لن تتعدّى ملابسات الحدث، وقدرات الإبلاغ غير اللغوية من إشارات الوجه وحركة اليدين[4].

وقد بلغ احتفاء ابن جنّي بالحال المشاهدة مبلغا عظيما إلى الدرجة التي جعلته يعتقد أنّ أصنافًا من الناس كالحمّالين، والوقّادين، ومن كان على شاكلتهم يستوضحون من مشاهدة الأحوال ما لا يَجنيه أبو عمرو من شعر الفرزدق إذا أُخبِر به عنه، ولم يَحضُر إنشاده[5]. ويبدو أنّ اهتمام ابن جنّي بسياق الحال قد ذهب به بعيدًا حتى اتخذه مذهبا يقوم عليه كتاب (الخصائص)، يوضِّح ذلك قوله: "فإنّ هذا الكتاب ليس مبنيا على حديث وجوه الإعراب، وإنّما هو مقام القول على أوائل أصول الكلام"[6]. يتّضح ممّا سبق أنّ النّحاة العرب لم يفصِلوا الكلام عن محيطه الخارجي، ولم يقتصروا على النظر في بنية النص كما لو كان شكلا منعزلا عن العوامل الخارجية التي تحيط به، وإنّما أخذوا مادّتهم اللّغوية على أنّها ضرب من النشاط الإنساني الذي يتفاعل مع محيطه وظروفه، كما فطنوا إلى أنّ الكلام له وظيفة ومعنى في عملية التواصل الاجتماعي، وأنّ هذه الوظيفة، وذاك المعنى لهما ارتباط وثيق بسياق الحال أو المقام وما فيه من شخوص وأحداث[7].

---

[1] – المصدر السابق، ج 1، ص 217.

[2] – المصدر السابق، ج 1، ص 218.

[3] – المصدر السابق، ج 1، ص 218.

[4] – يُنظر: رَدَّة الله رَدَّة، دلالة السياق، رسالة دكتوراه في علم اللغة، جامعة أم القرى، السعودية، 1418هـ، مج 1، ص 58.

[5] – ينظر: ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص 218.

[6] – المصدر نفسه، ج 1، ص 72.

[7] – ينظر: كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي، دار غريب، القاهرة، مصر (د.ط.ت)، ص 66.

وعلى العموم يمكننا أن نقف عند اهتمام النحاة بالسياق وأنواعه من خلال حديثهم عن بعض الظواهر اللغوية من قبيل الحذف والذكر، الوقف والابتداء، التنغيم، وكذا من خلال نظرتهم المعيارية في الحكم على النصوص الموجودة بين أيديهم من حيث الصواب والخطأ، والحُسْن والقُبح، وما إلى ذلك من الأحكام المعيارية.

إنّ الحذف ظاهرة لغوية شائعة في كثير من اللّغات حيث يميل المتكلِّم إلى إسقاط بعض العناصر اللّغوية طلبا للاختصار، غير أنّ نجاح عملية التواصل تقتضي من المخاطَب معرفة المحذوف ليتسنّى له فهم الرسالة اللّغوية، ولا يتأتّى له ذلك إلّا بالاعتماد على قرائن لفظيه أو حالية في تقدير المحذوف، فيملأ بذلك الفراغات الموجودة في النص؛ ليساهم مع المتكلّم في عملية الخلق والإبداع[1]. وكتاب سيبويه يَعُجُّ بالأمثلة التي يتعانق فيها الحذف مع السياقين اللّغوي والحالي، فمثلا في باب ما ينتصب على إضمار الفعل المستعمل إظهاره يُجوِّز سيبويه الحذف بالاعتماد على السياق المقالي؛ حيث يقول: "وممّا ينتصب أيضا على إضمار الفعل المستعمل إظهاره، قول العرب: حدّث فلانٌ بكذا وكذا، فتقول: صادقاً والله، أو أنشدك شعراً، فتقول: صادقاً والله، أي: قاله صادقاً؛ لأنّك إذا أنشدك فكأنّه قد قال كذا"[2]. فقد جاز حذف الفعل (قال) لأنّه تقدّم في الكلام ما يدلّ عليه؛ وهما الفعلان (حدّث، أنشد).

وفي قوله تعالى: ﴿بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ (البقرة:135)، يستعين سيبويه بالسّياق اللّغوي السّابق على تحديد العنصر المحذوف، فيقُدِّر فعلاً ناصباً لـ (ملّة)، أي: اتّبعوا ملّة إبراهيم حنيفا[3]. وبتقدير المحذوف أمكن للمتلقي الحكم على انسجام الخطاب بوصفه كتلة واحدة يُكمِل بعضها بعضاً. كما يُجوِّز سيبويه الحذف بالاعتماد على ضوابط خاضعة لرعاية الموقف "وذلك قولك: أقائمًا وقد قعد الناس، وأقاعدًا وقد سار الرَّكْب... وذلك أنّه رأى رجلا في حال قيامٍ أو حال قعودٍ، فأراد أنْ يُنبِّهه، فكأنّه لَفَظَ بقوله: أتقوم قائمًا وأتقعد قاعدًا، ولكنّه حذف استغناء بما يرى من الحال"[4]. والاهتمام بالحال المصاحبة للكلام دفعت سيبويه إلى أن يأخذ في الحسبان ما تقوم به الحواس الخمسة

[1] – ينظر: أسعد خلف العوادي، سياق الحال في كتاب سيبويه دراسة في النحو والدلالة، دار الحامد، عمّان، ط 1، 1432هـ 2011م، ص 87.

[2] – سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 271.

[3] – يُنظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 257.

[4] – المصدر نفسه، ج 1، ص 340.

من دور في تعويض عن الكلام المحذوف "وذلك أنّك رأيت صورة شخص فصار آيةً لك على معرفة الشخص، فقلت: عبدُ الله وربِّي، كأنّك قلت ذاك عبدُ الله، أو هذا عبدُ الله. أو سمعت صوتا فعرفتَ صاحب الصوت، فصار آيةً لك على معرفته، فقلتَ: زيدٌ وربِّي. أو مسِستَ جسدًا، أو شمِمت ريحًا، فقلتَ: زيدٌ أو المسكُ. أو ذقت طعامًا، فقلتَ: العسلُ"[1]. فالرُّؤية والسّمع واللّمس والشّمّ والذّوق أغنت عن جزء من الكلام، لأنّ ما يُدرَك بالحواس لا يحتاج إلى أن يُعبَّر عنه بمفردات اللّغة. وأنت تلاحظ هنا أنّ سيبويه قد اعتمد على أحوال مصاحبة للحدث الكلامي في توجيه الحذف الذي طرأ على بنية التراكيب النحوية، فكشف بذلك عن جانب حيوي تجب مراعاته في التوجيه النحوي، بل كشف عن عمق النظر في التحليل النحوي[2].

وممّا يتّصل بملابسات الرسالة اللّغوية عند سيبويه ما تعارف بين الناس من صفات اشتهر بها واحد من الناس فصارت ملازمة له كلّما ذُكرت عُرِف بها، وفي هذا السياق يقول: "ولو حُدِّثتَ عن شمائل رجلٍ فصار آيةً لك على معرفته لقلتَ: عبدُ الله. كأنّ رجلاً قال: مررتُ برجلٍ راحمٍ للمساكين بارٍّ بوالديه، فقلتَ: فلانٌ والله"[3]. فالبحث عن انسجام النص يستلزم تقدير المعنى، وتقدير المعنى يستلزم تقدير المحذوف، وكلاهما مرتبط بوجود دليل سياقي، وهذا ما صرّح به المبرّد (ت 285 هـ) في قوله: "... لولا دلالة الحال على ذلك لم يَجُز الإضمار، لأنّ الفعل إنّما يُضمر إذا دلّ عليه دالٌّ"[4].

ويأتي ابن السرّاج (ت 316 هـ) ليؤكّد ما ذهب إليه سيبويه والمبرّد، ففي باب (ذكر ما يعرض من الإضمار والإظهار) لا يُجيز الحذف إلّا بوجود دليل من السياق المقالي أو الحالي، وتأسيسًا على ذلك فالفعل عنده من حيث ذكره وحذفه نوعان: "الأوّل: الذي لا يَحسُن إضماره: ما ليس عليه دليل من لفظ ولا حال مشاهدة، لو قلت: زيدًا، وأنت تريد: كلِّمْ زيدًا، فأضمرت ولم يتقدّم ما يدلُّ على (كلِّمْ)، ولم يكن إنسان مستعدا للكلام لم يجُز، وكذلك غيره من جميع الأفعال. الثاني: المضمرُ المستعملُ إظهارُه: هذا الباب إنّما يجوز إذا علِمتَ أنّ الرَّجل مستغنٍ عن لفظك بما تُضمره، فمن ذلك ما يجري في الأمر والنهي، وهو أن يكون الرَّجل في حال ضَرْبٍ، فتقول: زيدًا ورأسه، وما أشبه ذلك،

[1] – المصدر السابق، ج 2، ص 130.

[2] – يُنظر: لطيف حاتم الزاملي، القرائن وأثرها في التوجيه النحوي عند سيبويه، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 2014م، ص 212.

[3] – سيبويه، الكتاب، ج 2، ص 130.

[4] – المبرّد، المقتضب، ج 3، ص 228.

تريد: اضرِبْ رأسه، وتقول في النهي: الأسدَ الأسدَ، نَهيتُه أن يقرب الأسد"[1]. فهو يأتي بنصوص متشابهة تعرضت لحذف جزء منها، ولكنه لا يقبل من هذه النصوص إلّا ما كان منسجمًا، والنص المنسجم ههنا هو القابل للفهم والتأويل مع وجود مُسوِّغ لتقدير المحذوف، أمّا غير المنسجم فهو الذي حصل فيه حذف، ولكن لا سبيل لتقدير المحذوف؛ لعدم وجود دليل من السياق النصِّي (المقالي) أو سياق الموقف (المقامي).

وذهب ابن جنّي (ت 392 هـ) في باب سمّاه (باب في شجاعة العربية) إلى أنّ الحذف دون توفّر قرينة دالّة على تعيينه هو من باب الرّجم بالغيب، يُوضِّح ذلك قوله: "قد حذفت العرب الجملة، والمفرد، والحرف، والحركة. وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه، وإلا كان فيه ضربٌ من تكليف علم الغيب في معرفته "[2]. كما عقَد بابا آخر للحذف سمّاه (باب في أنّ المحذوف إذا دلّت الدلالة عليه كان في حكم الملفوظ به إلّا أن يعترض هناك من صناعة اللفظ ما يمنع منه)، وفي هذا المضمار يقول: "من ذلك أن ترى رجلًا قد سدَّد سهمًا نحو الغرض ثم أرسله، فتسمع صوتًا، فتقول: القرطاسَ والله، أي: أصاب القرطاس. فـ (أصاب) الآن في حكم الملفوظ به البتّة، وإنْ لم يوجد في اللّفظ غير أنّ دلالة الحال عليه نابت مناب اللّفظ به. وكذلك قولهم لِرَجُلٍ مُهْوٍ بسيفٍ في يده: زيدًا، أي: اضرب زيدًا. فصارت شهادة الحال بالفعل بدلًا من اللّفظ به، وكذلك قولك للقادم من سفر: خيرَ مَقدَم، أي: قدِمتَ خيرَ مَقْدَم.."[3]. فالمحذوف المقدَّر في هذه النصوص يتم استدعاؤه بمراعاة عناصر عديدة منها المخاطِب والمتلقي والظروف الخارجية المحيطة بعملية التكلُّم، ولذلك فهذه النصوص: (القرطاس والله، زيدًا، خيرَ مَقدَم) لا يمكن فهمها إلّا في إطار السياق الذي وردت فيه، فهو الكفيل بأن يَدْفَع عنها اللّبس والغموض.

وعلى هدي النحاة الأوائل سار ابن يعيش (ت 643 هـ) فقد جعل هذا العالم الجليل السياق بنوعيه المقالي والمقامي مسوِّغًا لحذف جزء من الكلام من دون أن يعترض المعنى مانعًا، وفي ذلك يقول: "اعلم أنّ المبتدأ والخبر جملة مفيدة تحصل الفائدة بمجموعهما، فالمبتدأ مُعتَمَدُ الفائدة، والخبر محلُّ الفائدة، فلا بدّ منهما؛ إلّا أنّه قد تجوز قرينة لفظية أو حالية تُغني عن النطق بأحدهما فيحذف

[1] – ابن السرّاج، الأصول، ج 2، ص 247.
[2] – ابن جني ، الخصائص ، ج 2 ، ص 243.
[3] – المصدر نفسه، ج 1، ص 247.

لدلالتها عليه، لأنّ الألفاظ إنّما جيء بها للدلالة على المعنى، فإذا فُهِم المعنى بدون اللّفظ جاز ألّا تأتي به"[1]. فالأمر، إذًا، يقوم على الفهم والإفهام، فمتى فُهم معنى الكلام جاز الحذف، وهذا الفهم من دون شك يستند إمّا إلى السياق اللّغوي، وإمّا إلى سياق الحال، ومن هنا أجاز النحوي اعتبار الكلام ـ الذي حصل فيه حذف ـ نصًّا تاما منسجما، لأنّ المخاطَب هو من سيملأ الفراغ مستعينا في ذلك بمعطيات السياق، ما يعني أنّ الحذف لا يتم بطريقة عبثية لا يحكمها ضابط ولا قانون، وإنّما المتكلم يحذف عندما يدرك أنّ المخاطب قادر على إدراك المحذوف، فإذا لم يكن مدركاً لموضع الحذف فلن يتحقّق التّواصل الذي هو الوظيفة الأساسية للغة الإنسانية.

كما أكّد الرّضي (ت 686 هـ) دور السياق في فهم الخطاب من خلال معالجته لظاهرة الحذف، ورأى أن الحذف لا يتم إلّا بوجود قرينة دالّة عليه، وقسَّم القرائن التي تجوِّز الحذف إلى قرائن لفظية وأخرى حالية، وفي هذا يقول: "القرينة الدالّة على تعيين المحذوف قد تكون لفظية، كما إذا قال شخص: من أضرب؟ فتقول: زيدًا. وقد تكون حالية، كما إذا رأيت شخصًا في يده خشبة قاصدًا لضرب شخص، فتقول: زيدًا"[2]. ويُضيف في موضع آخر: " اعلم أنّ عامل الحال قد يحذف جوازا، ووجوبا أيضا... ولابدّ من قرينة مع الحذف، جائزا كان أو واجبا، فقرينة ما حُذِف جائزا حضور معناه، كقولك للمسافر: راشدًا مهديًا، أي سر راشدًا، أو تقدُّمُ ذِكْرِهِ إمّا في الاستفهام، كقولك: قائما في جواب من قال: كيف خلَّفت زيدًا؟ أو في غير الاستفهام، كقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَى قَادِرِينَ﴾ (القيامة:3، 4)، أي بلى نجمعها قادرين"[3]. فالقرينة الحالية مرتبطة بالرّؤية والمشاهدة، وعبَّر عنها بمصطلح حضور معناه، أما القرينة اللفظية فهي عنده عادة ما تكون متقدِّمة في الذكر. ومن هنا فالعمل التأويلي الذي يقوم به النحوي وهو يقدّر المحذوف يشبه إلى حدٍّ بعيد عملية الاستدلال والتأويل التي يعتمدها علماء لغة النص في الحكم على انسجام الخطاب من عدمه[4]. وبالمحصِّلة فإنّ مراعاة السياق الذي جرى فيه الحذف يُشَكِّل عند النحاة ثابتًا من الثوابت الذي لا غنى عنه في التأويل وتقدير المحذوف، وقد راعوا في هذا التأويل ضرورة تناسبه مع مقصد

[1] – ابن يعيش، شرح المفصل، ج 1، ص 94.

[2] – الرّضي الأستراباذي، شرح الرّضي على الكافية، ج 1، ص 339، 340.

[3] – المصدر نفسه، ج 2، ص 47.

[4] – يُنظر: خلود العموش، الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق، جدارا للكتاب العالمي، عمّان، الأردن، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط 1، 1429هـ ـ 2008م، ص 362.

صاحب النص، وانسجامه مع الكلام المذكور، فإذا ما وقع بين أيديهم نصٌّ حُذِف منه جزء من الكلام من دون دليل مقالي أو حالي حكموا عليه بالفساد والإحالة، ولذلك فاشتراطهم وجود الدليل على المحذوف لهو أقوى برهان على إدراكهم وظيفة السياق في انسجام الخطاب، وهذا واضحٌ من كلامهم ـ وإن لم يذكروا ذلك صراحة ـ فهم يُجيزون الحذف متى فُهِم معنى الكلام، وبالمقابل ينظرون إلى افتقار المحذوف إلى وجود دليل عليه على أنّه إخلالٌ بالفهم ومفسدة للكلام.

ومن الظواهر اللّغوية التي وقف عندها النحاة وعالجوها معالجة سياقية ظاهرة الوقف والابتداء، من ذلك ما ورد في كتاب سيبويه: "وسألته ـ أي الخليل ـ عن قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ إِنَّهَا[*] إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام: 109)، ما منعها أن تكون كقولك: ما يُدريك أنّه لا يفعلُ؟ فقال: لا يحسُن ذا في ذا الموضع، إنّما قال: (وما يُشْعِرُكم)، ثم ابتدأ فأوجب فقال: (إنّها إذا جاءت لا يؤمنون). ولو قال: (وما يُشْعِرُكم أنَّها[**] إذا جاءت لا يؤمنون) كان ذلك عذرًا لهم"[1]. فالوقف بوصفه من عناصر الأداء اللغوي ساهم مساهمة فعّالة – وذلك بالاعتماد على السياق– في تفسير النص وبيان دلالته. ومن ذلك أيضًا ما استوقف ابن هشام في إعراب جملة (إنّ العزّة لله جميعا) من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْزُنْكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ (يونس: 65). فقد ذهب إلى أنها جملة استئنافية، ولا يمكن أن تكون واقعة مقول القول؛ لأنّ ذلك القول لا يمكن أن يصدر عن الكافرين[2]. وما كان لابن هشام أن يُخرِج إعراب الجملة هذا التخريج في إثبات صحّة الوجه الإعرابي الذي تبنّاه؛ لولا أنّه استحضر الظروف والملابسات الخارجية المحيطة بالكلام، وهذا يجعلنا نستدعي مرّة أخرى فكرة الإعراب على أنّها فكرة ليست قائمة على الجانب الشكلي فحسب، وإنّما يُراعَى فيها المعنى، ولذلك فعلماء النحو العربي لم يفصلوا بين المبنى والمعنى في التحليل النّحوي؛ لأنهم بكل بساطة أدركوا أنّ الإعراب بوصفه قرينة للإبانة عن المعاني المختلفة يقوم أساسًا على فهم الكلام ووضعه في سياقه الذي ورد فيه.

---

* – كسر همزة (إنها) قراءة ابن كثير، والبصريان، وخلف. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (د.ط.ت)، ج 2، ص 261.

**– قال الخليل عن فتح همزة (أنّها): "هي بمنزلة قول العرب: ائتِ السوق أنّك تشتري لنا شيئًا، أي: لعلّك، فكأنّه قال: لعلّها إذا جاءت لا يؤمنون". يُنظر: سيبويه، الكتاب، ج 3، ص 123.

[1] – سيبويه، الكتاب، ج 3، ص 123.

[2] – يُنظَر: ابن هشام، مغني اللّبيب، ج 2، ص 478.

كما تفطّن علماء النّحو إلى علاقة السياق بظاهرة التنغيم من منطلق أنّ الكلام المنغَّم لا يُدرك معناه الدقيق في غالب الأحيان إلّا من خلال المنطوق لا المكتوب، ولعلّ ما يميز الكلام المنطوق عن المكتوب هو ارتباطه الشديد بالمشاهدة أو واقع الحال، من ذلك ما ورد في باب النداء، حيث يُجوِّز النّحويون حذف حرف النداء، ويقوم التنغيم مقامه، فتقول مثلا في: (يا زيدُ أقبل) (زيدُ أقبل). وفي كتاب سيبويه كثيرا ما نعثر على نصوص تحتمل أكثر من غرض أو مقصد، وفي الأغلب لا يتم تحديد هذه الأغراض والمقاصد إلّا بالاعتماد على التنغيم من خلال موقف تواصلي، مثال ذلك قوله: "...كأنّك قلت: ما أنت وما عبدُ الله، وأنت تريد أن تُحقِّر أمرَه أو ترفع أمرَه"[1]. فمعنى التحقير أو التعظيم في هذا النص لا يُدرك إلّا من خلال التنغيم، وما يصاحبه من ملابسات غير لغوية؛ كالإشارة باليد والتعبير بملامح الوجه، وعلى ذلك فدراسة النصوص بمعزِل عن محيطها لا يُحقِّق الغاية من التواصل، ولا يُفرِّق الأداءات المختلفة عن بعضها، ذلك أنّ اللّغة واقع اجتماعيٌّ حيٌّ، ومن ثَمّ فَأَبْنِيَتُها تتحدّد أوّلًا على أساس أنّها علاقات وأنظمة داخلية تتأثّر بما يكتنفها من مؤثِّرات خارجية[2].

ولعلّه من نافلة القول أن نورد هنا قصّة اليزيدي (ت 202 هـ) مع الكسائي (ت 189 هـ) التي ذكرها ياقوت الحموي (ت 626 هـ) في معجم الأدباء، وهي قصّة تعكس مدى تلاحم ظاهرة التنغيم مع ظاهرة الوقف في تفسير المعنى تفسيرا صحيحا، قال الحموي: "حدَّث فيما رفعه إلى إبراهيم بن اسماعيل الكاتب قال: سأل اليزيدي الكسائيَ بحضرة الرّشيد فقال: أُنظر أفي هذا الشعر عيب؟ وأنشده: (مجزوء الرّمل)

لا يكونُ العيرُ مُهرًا لا يكونُ المهرُ مُهرُ

فقال الكسائي: قد أقوى الشاعر. فقال له اليزيدي: أُنظر فيه. فقال: أقوى، لابدّ أن يَنصِب (المهر) الثاني على أنّه خبر كان، قال: فضرب اليزيدي بقَلَنْسُوته الأرض، وقال: أنا أبو محمّد الشعر صوابٌ، إنّما ابتدأ فقال: المهرُ مهرُ"[3]. فلكي تظفر بالمعنى الصحيح لا بدّ من أن تكون قراءتك صحيحة، والقراءة الصحيحة هنا تعتمد على التنغيم؛ وذلك بالوقوف عند كلمة (لا يكون) الواردة في الشطر

[1] – سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 301.

[2] – يُنظَر: عبد الله جاد الكريم، التداولية في الدراسات النحوية، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط 1، 1435هـ ـ 2014م، ص 268.

[3] – ياقوت الحموي، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 1، 1414 هـ ـ 1993م، ج 4، 1742.

الثاني؛ مع الإطالة في الصوت، وهذا التلاحم بين الوقف والتنغيم ما كان لِيكون لولا أنّهما يَسبَحان معًا في فلك سياق الحال أو المقام.

ويُعَدُّ ابن جنّي ومِن قَبْله سيبويه من النّحاة الذين أشاروا بكل وضوح إلى علاقة التنغيم بسياق الحال، وأدركوا أثر هذه العلاقة في تفسير الدلالة، قال ابن جنّي: "وقد حُذفت الصفة ودلّت الحال عليها، وذلك فيما حكاه صاحب الكتاب من قولهم: سِيرَ عليه ليل، وهم يريدون: ليل طويل. وكأنّ هذا إنّما حذفت فيه الصّفة لِما دلّ من الحال على موضعها. وذلك أنّك تُحِسُّ في كلام القائل لذلك من التّطويح والتّطريح والتفخيم والتعظيم ما يقوم مقام قوله: طويل أو نحو ذلك. وأنت تُحِسّ هذا من نفسك إذا تأمّلته. وذلك أن تكون في مدح إنسان والثناء عليه، فتقول: كان والله رجلًا ! فتزيد في قوة اللّفظ بـ (الله) هذه الكلمة، وتتمكّن في تمطيط اللام وإطالة الصوت بها وعليها أي: رجلًا فاضلًا أو شجاعًا أو كريمًا أو نحو ذلك... وكذلك إن ذممته ووصفته بالضيق. قلت: سألناه وكان إنسانًا! وتَزْوِي وجهَك وتُقطِّبه، فيغني ذلك عن قولك: إنسانًا لئيمًا أو لَخِزًا أو مبخَّلًا أو نحو ذلك"[1]. فاختلاف النّغمة يؤدّي إلى اختلاف في المقاصد، وهذا ما لا يُمكن أن تُقدِّمه اللّغة المكتوبة، ولذلك فإنّه لا يَتِمّ اللّجوء إلى التنغيم في كثير من الأحيان إلّا بحضور الحال المشاهدة، بحيث لا تعرف دلالة الملفوظ المَنَغَّم إلّا من خلال واقع الحال، وهو ما يدعو إلى اعتبار التنغيم سياقًا غير لغوي، وكلّ ذلك كان حاضرًا في أذهان النّحويين وهم يضعون اللّبنات الأساسية لقوانين العربية.

كما تتقاطع النظرة المعيارية عند النّحاة بشكل كبير مع رعاية الموقف، ففي كثير من الأحيان يتدخل سياق الحال في الحكم على كلام ما بأنه مقبول وعلى آخر بأنّه محال، بل إنّ التركيب الواحد قد يقع في أكثر من سياق فيكون جائزًا في أحد السياقين ومُحالًا في الآخر، وخير مثال على ذلك ما ذكره سيبويه: "وذلك أنّ رجلًا من إخوانك ومعرفتِك لو أراد أن يُخبرك عن نفسه أو عن غيره بأمر فقال: أنا عبدُ الله منطلقًا، وهو زيدٌ منطلقًا، كان محالا، لأنّه إنّما أراد أن يُخبرَك بالانطلاق، ولم يقل هو ولا أنا حتى استغنيت أنت عن التسمية، لأنّ هو وأنا علامتان للمضمر، وإنّما يُضمِر إذا علم أنّك قد عرفت مَن يعني. إلاّ أنّ رجلا لو كان خلف حائط أو في موضع تجهله فيه، فقلت: مَن أنت؟ فقال: أنا عبد الله منطلقًا في حاجتك، كان حسنًا"[2]. إنّ سيبويه وهو يحلّل الأمثلة ليحكم عليها

[1] – ابن جني، الخصائص، ج 2، ص 252.

[2] – سيبويه، الكتاب، ج 2، ص 80-81.

من حيث الإحالة والاستقامة؛ لا يُحلِّلها تحليلًا محايثًا بعيدا عن أي معطى خارجي، بل يعتمد في ذلك بشكل أساسي على الظّروف التي أُنتِج فيها النّصُّ، فأنت تقول مُخبِرًا: أنا فلان لمن هو جاهل لك، ولكنّك لا تقول ذلك لمن يعرفك وأنت في مقام الإخبار، فإن قلته كان كلامك مُحالًا، وتأتيه الإحالة من جهة أنّ المخاطَب الذي يعرفك لا ينتظر منك أن تُخبرَه أنّك فلان، لأنّ ذلك معلوم عنده. فسيبويه جعل سياق الموقف فيْصلًا في الحكم على التركيب (أنا عبدُ الله منطلقا)، فتراه يحكم عليه في موقف من الاستعمال بأنّه منسجم، وفي موقف آخر من الاستعمال بأنّه غير منسجم، ولو اكتفى بالنظرة الشكلية لحكم على النص بالقَبول من حيث السلامة النحوية، ولكن مقاييس اللّغة عنده لم تكن تنفك عن ملابسات استعمالها، فكما أنّ هذه المقاييس تُستمد من معطيات النظام الداخلي للبناء اللغوي فهي تستمد أيضا من معطيات سياق الموقف الذي يكتنف الاستعمال اللغوي[1]. وعلى هذا الأساس "فالكلام القابل للفهم والتأويل هو الكلام القابل للإعراب، والكلام القابل للإعراب هو الذي يقبل أن يوضع في سياقه، إذْ كثيرا ما يكون المتلقي المعرب إزاء كلام يتضمن قرائن سواء كانت ضمائر أو ظروفا أو أسماء موصولة أو أسماء إشارة تجعل من فهمه أمرا مستعصيا دون الإحاطة بسياقه"[2]. وهو الأمر الذي تفطّن له سيبويه من خلال إدراكه قصور الإعراب في تحليل الرسائل اللّغوية دون مراعاة الحال المصاحبة لها، وقد عبّر عن ذلك صراحة بقوله: "فإنّ النحويين ممّا يتهاونون بالخَلْف إذا عرفوا الإعراب"[3]. فهو يُعيب على معاصريه من النّحاة انشغالهم بالإعراب وإهمالهم ما خلف النص من ظروف وملابسات التي يمكن أن تُؤثِّر بشكل كبير في الحكم على النّص من حيث الانسجام وعدمه.

ومن الأحكام المعيارية التي تتجاوز النظرة الشكلية وتراعي ما يرافق الكلام من ملابسات ما أورده المبرِّد من أنّ "حدَّ الأسماء الظّاهرة أن تُخبر بها واحد عن واحد غائب، والمخبر عنه غيرها، فتقول: قال زيد، فزيد غيرُك وغيرُ المخاطَب، ولا تقول: قال زيد وأنت تَعنِيه، أعني المخاطَب"[4]. فـ (قال زيد) من حيث الشّكل كلام متّسق لأنه مبني بناء نحويا سليما، ولكنه في الموقف التواصلي الذي قيل فيه غير مقبول، لأنه لا يجوز عندهم أن تقول (قال زيد) في مقام يكون فيه المخاطب هو

[1] – يُنظر: نهاد الموسى، نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، ص 88.

[2] – مقبول إدريس، البعد التداولي عند سيبويه، ص 257.

[3] – سيبويه، الكتاب، ج 2، ص 80.

[4] – المبرِّد، المقتضب، ج 4، ص 204.

زيد، وعلى ذلك "لا تكون للعلاقة النحوية ميزة في ذاتها، ولا للكلمات المختارة ميزة في ذاتها، ولا لوضع الكلمات المختارة موضعها الصحيح ميزة في ذاتها ما لم يكن ذلك كله في سياق ملائم"[1]. ما يعني أنّ الكلام عند النحاة ليس قوالب جامدة معزولة عن سياقها الاجتماعي، فقد كانوا على وعي بأنّ اللغة بنت الاستعمال، وأنّ هذا الاستعمال يتحقق في مواقف تواصلية، وأنّ هذا التواصل لا تحكمه نمطية القواعد فحسب، وإنّما ثمَّة سياقات مختلفة بنت الزمان والمكان لها سلطتها على الاستعمال اللّغوي، ومن هنا أمكننا القول مطمئنين إنّ نظرية سياق الحال أو رعاية الموقف التي اعتمدها علماء لغة النص كمعيار من المعايير النصّية هي أصيلة ومتأصّلة في تراثنا النحوي من دون أن نتعسّف في المقاربة أو أن نتكلّف في التأويل.

القصدية في التّراث النّحوي: يرتبط النّص الذي ينتجه المتكلِّم بالأغراض والمقاصد التي يريد نقلها إلى المخاطَب في ظروف سياقية مناسبة، وقد رأى العلماء المشتغلون في مجال الدراسات النّصّية أنّ معرفة تلك المقاصد يُعَدُّ مفتاحًا ضروريًا لسبر أغوار النّص، وفكِّ رموزه، واستكناه أسراره، ومن ثَمَّ أوْلَوا القصدية في إنتاج النصوص عناية كبيرة، وجعلوها معيارًا من المعايير السّبعة التي ينبغي أن يتوفَّر عليها النّص. ولكن هل كان هذا الاهتمام بِدعًا من علماء لسانيات النّص أم إنّ له امتدادات متجذِّرة في تراثنا اللّغوي وأعني هنا على وجه التحديد التّراث النّحوي؟

الحق أنّ علماء العربية قد تفطّنوا في وقت مبكر إلى أنّ اللّغة وُضِعت أساسًا من أجل أداء مقاصد وأغراض المتكلّمين لتحقيق التواصل مع الآخر، وعلى هذا جاء حدُّهم لها بأنّها "أصوات يُعبِّر بها كلُّ قومٍ عن أغراضهم"[2]. وما الأصوات إلّا ألفاظ، وقد استحقّت هذه الألفاظ من أهل العربية كل العناية والاهتمام لأنّها دليل على المعاني ومُعبِّرة عن المقاصد والمرامي، قال ابن جنّي: "العرب كما تُعنى بألفاظها فتُصلِحها وتُهذِّبها وتراعيها، وتلاحظ أحكامها... فإنّ المعاني أقوى عندها وأكرم عليها، وأفخم قدْرًا في نفوسها. فأوّل ذلك عنايتها بألفاظها، فإنّها لما كانت عنوان معانيها، وطريقًا إلى إظهار أغراضها ومراميها، أصلحوها ورتّبوها، وبالغوا في تحبيرها وتحسينها ؛ ليكون ذلك أوقع لها في السّمع وأذهب بها في الدّلالة على القصد"[3]. ولا ينسى النّحاة وهم يُعرِّفون الكلام أنْ يُدخِلوا

[1] – محمّد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة مدخل لدراسة المعنى النحوي الدّلالي، ص 98.

[2] – ابن جنّي، الخصائص، ج 1، ص 44.

[3] – المصدر نفسه، ج 1، ص 190.

القصدَ في مفهومه، قال ابن هشام (ت 761 هـ): "الكلام هو القول المفيد بالقصد"[1]. وقد رأى السيوطي (ت 911 هـ) أنّ من شروط صحّة الكلام أن يكون مبنيا على قصد: "الكلامُ قد يخرج عن كونه كلاما، وقد يتغيَّر معناه بالتقييد؛ فإنّك إذا قلتَ: (قام الناس) اقتضى إطلاق هذا اللّفظ إخبارك بقيام جميعهم. فإذا قلتَ: (إنْ قام الناس) خرج عن كونه كلاما بالكلّية، فإذا قلتَ: (قام الناس إلا زيدا) لم يخرُجْ عن كونه كلاما، ولكن خرج عن اقتضاء قيام جميعهم إلى قيام ما عدا زيدًا. فعُلِم بهذا أنّ لإفادة (قام الناس) الإخبار بقيام جميعهم شرطين: أحدهما ألَّا تبتدئَه بما يخالِفُه، والثاني ألَّا تختِمَه بما يخالفه، وله شرطٌ ثالث أيضا، وهو أن يكونَ صادرا عن قَصْد؛ فلا اعتبارَ بكلام النائم والسّاهي. فهذه ثلاثةُ شروط لا بدَّ منها، وعلى السّامع التّنبُّه لها"[2].

وقد تنبّه ابن خلدون (ت 808 هـ) في سياق حديثه عن علم النّحو إلى ارتباط الكلام بفكرة القصدية، يوضّح ذلك قوله: "اعلم أنّ اللّغة في المتعارف هي عبارة المتكلِّم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئةٌ عن القصد لإفادة الكلام، فلا بدّ أن تصير مَلَكَة متقرِّرة في العضو الفاعل لها وهو اللِّسان"[3]. فعبارة المتكلِّم عن مقصوده، والقصد بإفادة الكلام جملتان تدلّان بشكل واضح على أنّ الوظيفة الأساسية للغة هي تبليغ المقاصد، ولما كان هذا هو الدّور المنوط بها فليس غريبًا أن ترى من النّحاة من أمثال سيبويه وابن جنّي والرّضي الأستراباذي تَقَصّيهم لأغراض المتكلِّمين بغية الاعتماد عليها في تبرير الأحكام النّحوية، وتفسير الكيفية التي تصاغ بها الرسائل اللّغوية، ما يعني أنّ القصدية عند النّحاة كانت تُمارَس ممارسة تطبيقية من خلال تعاملهم مع النصوص المختلفة التي اعتمدوها في تقنين قوانين لغة العرب، ولذلك فهي تكاد تكون حاضرة في كل تحليل أو تفسير نحوي حتَّى لَيظُنّ الدارس أنّ هذه القضية من أصولهم المقرَّرة في التقعيد النّحوي. ولكي نُدلِّل على أصالة مبدأ القصد في التراث النّحوي ارتأينا الإفادة من تفسيرات علماء النّحو لبعض الظواهر المصاحبة للتراكيب مثل: التقديم والتأخير، اختلاف الحركات الإعرابية، تصدير الكلام بالحروف، حذف بعض العناصر اللّغوية، وظاهرة التوابع.

[1] – ابن هشام، مغني اللّبيب، ج 2، ص 431.

[2] – السيوطي، المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، تح محمد أحمد جاد المولى بك، علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1406هـ ـ 1986م، ج 1، ص 38، 39.

[3] – ابن خلدون، المقدّمة، تح عبد الله محمّد الدرويش، دار يعرب، دمشق، سوريا، ط 1، 1425هـ ـ 2004م، ج 2، ص 367.

التقديم والتأخير وقصد المتكلِّم: رسم النحاة نظاما نمطيا للتركيب العربي من قبيل أنّ الأصل في الجملة الاسمية أن يأتي المبتدأ ثم الخبر، وفي الجملة الفعلية يأتي الفعل ثم الفاعل ثم المفعول ثم المكمّلات الأخرى، ولكن قد يحدث أن يصيب هذا النظام خرق لصورته النمطية، فيتقدّم ما حقّه التأخير، ويتأخّر ما حقّه التقديم، وهذا التقديم والتأخير قد يكون واجبا وهو ما لا دخل للمتكلِّم فيه، لأنّه أمر قد فُرض عليه من الواقع اللغوي، وقد يكون جائزًا وهو الناتج عن تصرُّف المتكلِّم الذي يَؤُمُّ من وراء ذلك تحقيق مقصدية معيّنة، قال سيبويه (ت 180هـ) في باب الفاعل الذي يتعدّاه فعلُه إلى مفعول: "فإن قدّمتَ المفعولَ وأخَّرتَ الفاعل جرى اللّفظُ كما جرى في الأوّل، وذلك قولك: ضَرَبَ زيداً عبدُ الله؛ لأنّك إنَّما أردت به مُؤخَّرا ما أردت به مقدَّمًا، ولم تُرد أن تَشغلَ الفعل بأوَّل منه وإنْ كان مؤخَّرًا في اللّفظ. فَمِن ثمَّ كان حدّ اللّفظ أن يكون فيه مقدَّما، وهو عربيٌّ جيِّد كثير، كأنّهم إنّما يُقدِّمون الذي ببيانه أهم لهم، وهم ببيانه أَعْنَى وإن كانا جميعًا يُهِمَّانِهم ويَعْنِيانِهم"[1]. فسيبويه لم ينظر إلى تقديم المفعول وتأخير الفاعل من زاوية الشّكل وأصول العوامل النحوية، وإنّما ربط ذلك التقديم والتأخير بإرادة منتج النّص، وهي العناية والاهتمام بالمتقدِّم، وبذلك يكون قد سبر أغوار نفوس المتكلِّمين فنفذ إلى مقاصدهم وغاياتهم في الكلام، وقد اتّخذ ذلك قاعدة عامة لتفسير كثير من مواضع التقديم والتأخير[2].

ويُتابع ابن جنّي (ت 392 هـ) ما ذهب إليه سيبويه ويزيد كلامه تفصيلا بقوله: "أصل وضع المفعول أن يكون فضلة وبعد الفاعل؛ كضرب زيد عمْرًا، فإذا عناهم ذكر المفعول قدَّموه على الفاعل، فقالوا: ضرب عمْرًا زيد، فإن ازدادت عنايتهم به قدّموه على الفعل النّاصِبِه، فقالوا: عمْرًا ضرب زيد"[3]. ويضيف متحدِّثًا عن تقديم المفعول به حتّى يصبح من قوة العناية والاهتمام عمدة في الكلام: "فإن تظاهرت العناية به عقدوه على أنّه رَبُّ الجملة، وتجاوزوا به حدّ كونه فضلة، فقالوا: عمْرو ضربه زيد، فجاءوا به مجيئًا ينافي كونه فضلة، ثم زادوه على هذه الرتبة فقالوا: عمْرو ضرب زيد، فحذفوا ضميره ونَوَوه ولم ينصبوه على ظاهر أمره؛ رغبة به عن صورة الفضلة... فإن قلت: فقد قالوا: زيدًا ضربته فنصبوه، وإن كانوا قد أعادوا عليه ضميرًا يشغل الفعل بعده عنه حتى أضمروا له فعلًا

---

[1] – سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 34.

[2] – ينظر: خلف العوادي، سياق الحال في كتاب سيبويه، ص 90، 91.

[3] – ابن جنّي، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تح علي النجدي ناصف، عبد الحليم النجار، عبد الفتاح شلبي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، طبعة 1415هـ ـ 1994م، ج 1، ص 65.

ينصبه، ومع هذا فالرفع فيه أقوى وأعرب، وهذا ضد ما ذكرتَه من جعلهم إياه ربَّ الجملة ومبتدأها في قولهم: زيد ضربته. قيل: هذا وإن كان على ما ذكرتَه فإن فيه غرضًا من موضع آخر؛ وذلك أنّه إذا نصب على ما ذكرت فإنّه لا يعدم دليل العناية به، وهو تقديمه في اللّفظ منصوبًا، وهذه صورة انتصاب الفضلة مقدَّمة لِتدُلَّ على قوة العناية به"[1]. والأغراض والمقاصد من التقديم عند النّحاة ليست محصورة دائما في العناية والاهتمام، يدلُّك على ذلك ما ذهب إليه الرّضي الأستراباذي (ت 686 هـ) في تعليله القصد من تقديم الخبر: "وإذا كان تقديم الخبر يُفهم منه معنى لا يُفهم بتأخيره وجب التقديم، نحو قولك: تميمي أنا، إذا كان المراد التفاخر بـ (تميم)، أو غير ذلك مما يُقدَّم له الخبر"[2]. فعبارة (أو غير ذلك مما يُقدَّم له الخبر) تدلّ على أنّ التقديم غير محصور في قصدية معيّنة، وإنّما هو متعدِّد الأغراض والمقاصد التي يمكن استفادتها والوصول إليها من خلال الاستعمال الفعلي للّغة، ومن ثَمَّ يصبح البحث عن نيه المتكلِّم وقصده من أيِّ فعل لغوي مطلبًا أساسيًا وشرطًا من شروط نجاح الفعل التواصلي.

وفي باب الأفعال التي تستعمل وتُلغَى يؤَكِّد سيبويه العلاقة بين التقديم والتأخير وبين ما في نفس المتكلِّم من يقين أو شك، فيقول: "وكلّما أردت الإلغاء فالتأخير أقوى... وإنّما كان التّأخير أقوى لأنّه إنّما يجئ بالشّك بعدما يمضي كلامه على اليقين، أو بعدما يبتدئُ وهو يريد اليقين ثُمّ يُدركه الشّك؛ كما تقول: عبدُ الله صاحبُ ذاك بلغني، وكما قال: من يقول ذاك تدري، فأخَّر ما لم يَعْمَلْ في أوّل كلامه. وإنّما جعل ذلك فيما بلغه بعدما مضى كلامُه على اليقين، وفيما يدري. فإذا ابتدأ كلامَه على ما في نيَّتِه من الشّك أعملَ الفعلَ قدَّمَ أو أخَّرَ، كما قال: زيدًا رأيتُ، ورأيتُ زيدًا"[3]. فسيبويه يرجع تقديم الفعل وتأخيره وما يترتّب عن ذلك من إعمال وإلغاء إلى "معنى قائم في النفس أو إلى طبيعة الأفكار وترتيبها في ذهن المتكلم، إنّه يبتدئ كلامه وهو يريد اليقين ثم يُدركه الشّك"[4]. وهذا يعكس مدى الارتباط الشديد بين الظاهرة اللّغوية بوصفها بنية تركيبية وبين قصدية المتكلِّم الناجمة عن حالته النفسية بين التردُّد واليقين.

---

[1] – المصدر السابق، ج 1، ص 65، 66.

[2] – الرّضي الأستراباذي، شرح الرّضي على الكافية، ج 1، ص 263.

[3] – سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 120.

[4] – محمد خير الحلواني، أصول النحو العربي، الناشر الأطلسي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 1983م، ص 186.

وممّا يدلّ على أنّ التّقديم والتّأخير بين أجزاء الكلام عند سيبويه تُمليه غاية المتكلِّم ومقصده إيراده لخطابات لغوية راعى في ترتيب مفرداتها ترتيبها في ذهن المتكلِّم، من ذلك ما أورده في (باب أَمْ إذا كان الكلام بها بمنزلة أيُّهما وأيُّهم)، قال سيبويه: "وذلك قولُك: أزيدٌ عندك أم عمروٌ، وأزيدًا لقيت أم بشرًا؟ فأنت الآن مدَّعٍ أنَّ عنده أحدَهما، لأنَّك إذا قلت: أيُّهما عندك، وأيَّهما لقيت. فأنت مُدَّعٍ أنّ المسئول قد لَقِيَ أحدَهما، أو أنّ عنده أحدَهما، إلَّا أنّ علمك قد استوى فيهما لا تدري أيُّهما هو. والدليل على أنّ قولَك: أزيدٌ عندك أم عمروٌ بمنزلة قولِك: أيُّهما عندك، أنَّك لو قلت: أزيدٌ عندك أم بشرٌ فقال المسئول: لا، كان محالًا، كما أنَّه إذا قال: أيُّهما عندك، فقال: لا فقد أحال"[1]. واعتبارًا بمبدأ القصدية يذهب صاحب الكتاب إلى المفاضلة بين تركيبين في تقديم الاسم وتأخيره، فيقول: "واعلم أنّك إذا أردتَ هذا المعنى فتقديم الاسم أحسن، لأنّك لا تسأله عن اللُّقَى، وإنَّما تسأله عن أحد الاسمين لا تدري أيُّهما هو، فبدأتَ بالاسم لأنَّك تَقصد قَصْدَ أن يُبيِّن لك أيّ الاسمين في هذا الحال، وجعلتَ الاسم الآخر عديلا للأوّل، فصار الذي لا تسأل عنه بينهما. ولو قلت: ألقيت زيدًا أم عمرًا كان جائزًا حسنًا، أو قلت: أعندك زيدٌ أم عمرو كان كذلك. وإنّما كان تقديم الاسم ههنا أحسن ولم يجز للآخر إلّا أن يكون مؤخَّرًا، لأنّه قَصَدَ قَصْدَ أحدِ الاسمين، فبدأ بأحدِهما، لأنّ حاجتَه أحدُهما، فبدأ به مع القصة التي لا يسأل عنها، لأنّه إنّما يسأل عن أحدهما من أجلها، فإنّما يَفرغُ ممّا يَقصد قَصْدَه بقصّته ثمّ يَعْدِله بالثاني"[2]. فإمام النّحاة أدرك أنّ التعبير عن أيِّ غرض يقتضي صياغة خاصة دون غيرها، ولذلك تجِدُه يغوص في أعماق المتكلِّم ليبرهن على أنّ ما يدور في ذهنه من اختلاف المقصود، وتنوع الغايات يترجم بلسان المفردات اللغوية التي يشير اختلاف ترتيبها إلى اختلاف مقصود منشئها[3]. ولكي يتحقّق التواصل بطريقة ناجعة يقوم المتلقِّي بالاعتماد على خزّانه المعرفي بفك طلاسم الرسالة اللّغوية من خلال تصيُّد أغراض ومقاصد مُنتِجها، وعلى هذا تكون القصدية عنصرا مشتركا بين قطبي العملية الكلامية من حيث الإنتاج والتأويل.

القصدية من اختلاف الحركة الإعرابية: يُعَدُّ النظام الإعرابي من أبرز الظواهر اللّغوية التي تتميز بها اللّغة العربية، وقد ورِثت هذا النظام عن الأصل السّامي، وظلّت محتفظة به على مرِّ العصور.

[1] – سيبويه، الكتاب، ج3، ص 169.

[2] – المصدر نفسه، ج3، ص 169، 170.

[3] – يُنظر: بان الخفاجي، المتكلِّم وأثره في بناء القاعدة النحوية في كتاب سيبويه، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد 97، 2011م، ص 190.

والإعراب في اصطلاح النّحاة تغيير يلحق أواخر الكلمات المعْرَبة أو هو الأثر الظاهر أو المقدّر في أواخر تلك الكلمات، وما ذلك الأثر إلّا علامات أو حركات إعرابية يُؤتَى بها لِتدُلَّ على وظائف العناصر اللّغوية داخل التركيب. والأصل عندهم في الإعراب من استحقاق الأسماء، ذلك أنّ "الأسماء لما كانت تعتورها المعاني، فتكون فاعلة ومفعولة، ومضافة، ومضافًا إليها، ولم يكن في صورها وأبنيتها أدلّة على هذه المعاني بل كانت مشتركة، جُعِلت حركات الإعراب فيها تُنبِئُ عن هذه المعاني"[1]. بمعنى أنّ الكلام إذا كان غفلًا من الإعراب احتمل أكثر من معنى، ما يستوجب الإتيان بالعلامة الإعرابية ليُرفع اللّبس ويتبيَّن المعنى، "يدلُّك على ذلك أنّك لو قلت: ما أحسنَ زيدًا! لكنت متعجِّبًا، ولو قلت: ما أحسنَ زيدٌ؛ لكنت نافيا، ولو قلت: ما أحسنُ زيدٍ؟ لكنت مستفهما عن أيِّ شيءٍ منه حَسَن، فلو لم تُعرب في هذه المواضع لالتبس التعجُّب بالنّفي، والنّفي بالاستفهام، واشتبهت هذه المعاني بعضها ببعض، وإزالة الالتباس واجب"[2]. والحركات الإعرابية إلى جانب وظيفتها في التمييز بين المعاني فهي أيضًا دالّة على أغراض ومقاصد المتكلِّمين، وقد نبَّه إلى ذلك ابن فارس (ت 395 هـ) في باب الخطاب الذي يقع به الإفهام من القائل والفَهم من السامع، حيث قال: "فأمّا الإعراب فَبِه تُميَّز المعاني ويوقَف على أغراض المتكلِّمين"[3]. ولاشكّ في أنّ ابن فارس في رأيه هذا كان يصدُر عن علماء النّحو الأوائل من خلال اطّلاعه على تحليلاتهم لنماذج نصّية كثيرة تعكس تفطُّنهم للعلاقة الموجودة بين الحركات الإعرابية ومرامي المتكلِّمين، وسنعرض فيما يأتي لبعض تلك التحليلات التي أسَّست لوجود تلك العلاقة.

يعدّ الخليل بن أحمد (ت 175 هـ) من النحويين الأوائل الذين نبّهوا على هذه المسألة، من ذلك اعتماده على قصد المتكلِّم في توجيه ما انتصب على المدح والتعظيم، نحو: الحمد لله أهلَ الحمد، والملك لله أهلَ الملك. ونحو قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء: 162)[4]. قال سيبويه: "زعم الخليل أن نصب هذا على أنّك لم تُرد

[1] – الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، تح مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط 3، 1399هـ ـ 1979م، ص 69.

[2] – أبو البركات الأنباري، أسرار العربية، تح بركات يوسف هبّود، دار الأرقم، بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ ـ 1999م، ص 48.

[3] – ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تح عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، ط 1، 1414هـ ـ 1993م، ص 196.

[4] – يُنظر: سيبويه، الكتاب، ج 2، ص 62.

أن تُحدِّث الناس ولا مَنْ تُخاطب بأمرٍ جهِلوه، ولكنّهم قد علموا مِنْ ذلك ما قد علمتَ، فجعله ثناءً وتعظيما، ونصبه على الفعل، كأنّه قال: اذكُر أهلَ ذاك، واذكُر المقيمين، ولكنّه فِعلٌ لا يُستعمل إظهاره"[1]. ورأى أبو سعيد السيرافي (ت 368 هـ) أنّ ما ينتصب على المدح والتعظيم وما جرى مجراه من الشتم والتقبيح يحتمل ثلاثة أوجه إعرابية؛ ترتبط ارتباطا وثيقًا بغرض المتكلِّم وقصده، يُوضِّح ذلك قوله: "هذا الباب في التعظيم والمدح، والباب الذي في الشتم والتقبيح يجريان مجرى واحدا، والإعراب فيهما على طريق واحد، وفي كلِّ واحد منهما ثلاثة أوجه: إمّا الصفة واتِّباع الثاني الأوّل، وإن كان قصدك فيه المدح والثناء، كنحو ما يُذكَر من تكبير صفات الله تعالى على جهة المدح له والثناء عليه، وإمّا أن تنصبه بإضمار اذكر، وإمّا أن تستأنفه فترفعه بإضمار الابتداء. والذي يُصيِّره مدحًا وثناءً أو شتمًا وتقبيحًا قصْدُ المتكلِّم به إلى ذلك"[2]. فتداول الحركات الإعرابية على الكلمة الواحدة كان محقِّقًا لما في نفس المتكلِّم من معانٍ مختلفة يريد الإبانة عنها. ولذا وجدنا النّحاة كثيرًا ما يعمِدون إلى قصد المتكلِّم في اختيار الحركات الإعرابية، من ذلك حديث سيبويه عن تعاقب الخبر والحال على المفردة الواحدة في التركيب نفسه، حيث قال: "فأمّا الرّفع فقولك: هذا الرّجل منطلقٌ، فالرّجل صفة لهذا، وهما بمنزلة اسم واحد، كأنّك قلت: هذا منطلقٌ... وأمّا النصب فقولك: هذا الرّجل منطلقًا، جعلتَ الرّجل مبنيا على هذا، وجعلت الخبر حالًا له قد صار فيها، فصار كقولك: هذا عبد الله منطلقًا. وإنّما يريد في هذا الموضع أن يُذكِّر المخاطَب برجلٍ قد عرفه قبل ذلك، وهو في الرّفع لا يريد أن يُذكِّره بأحد، وإنما أشار فقال: هذا منطلقٌ"[3]. فالرّفع والنصب ههنا لا يستندان إلى إعراب جاف منعزل عن مستوى التداول، وإنّما هو خاضع لإرادة المتكلِّم وقصده، فعندما ترفع لا تقصد تذكير المخاطَب بأحد، وعندما تنصب تروم تذكيره بشخص يعرفه، وهكذا يأتي النص اللغوي على هيئة مخصوصة وَفقًا لِمُراد منتجه وغرضه الذي يريد إيصاله إلى متلقِّيه.

ومن منطلق أنّ مبدأ القصد يتعلَّق بالمتكلِّم ونواياه وأغراضه رأى ابن جنِّي (ت 392 هـ) أنّ هذا المتكلِّم هو العامل في النحو: "وإنّما قال النّحويون: عامل لفظي وعامل معنوي لِيُرُوك أنّ بعض العمل يأتي مسبَّبًا عن لفظ يصحبه، كمررت بزيد، وليت عمرًا قائم، وبعضه يأتي عاريًا من مصاحبة لفظ يتعلق به، كرفع المبتدأ بالابتداء، ورفع الفعل لوقوعه موقع الاسم، هذا ظاهر الأمر، وعليه صفحة

[1] – المصدر السابق، ج 2، ص 65، 66.

[2] – السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ج 2، ص 395.

[3] – سيبويه، الكتاب، ج 2، ص 86، 87.

القول. فأمّا في الحقيقة ومحصول الحديث؛ فالعمل من الرّفع والنصب والجرّ والجزم إنّما هو للمتكلِّم نفسه لا لشيء غيره. وإنّما قالوا: لفظي ومعنوي لما ظهرت آثار فعل المتكلِّم بمضامّة اللّفظ للّفظ أو باشتمال المعنى على اللّفظ"[1]. إذًا، فالمتكلِّم هو الذي يرفع وينصب ويَجُر؛ بناءً على ما تشكَّل في ذهنه من قصد، وبذلك "فهو الذي يملك المعنى الحقيقي للعبارة، وهو الأدرى بمقاصده وأغراض الكلام، لذا كان ظاهر البنية وشكلها من اختصاصه هو دون غيره"[2].

ولعلّ خيرَ مثالٍ يُبرِز بشكل جليٍّ علاقة الحركة الإعرابية بقصد المتكلِّم عند النحويين ما أورده سيبويه في (هذا باب يختار فيه الرّفع)، حيث قال: "وذلك قولك: له علمٌ علمُ الفقهاء، وله رأيٌ رأيُ الأُصَلاء. وإنّما كان الرّفع في هذا الوجه لأنّ هذه خصالٌ تذكُرُها في الرّجل، كالحِلْم والعقل والفضل، ولم تُرِد أن تُخبر بأنّك مررت برجل في حال تعلُّمٍ ولا تفهُّمٍ، ولكنّك أردت تَذَكُّر الرّجل بفضل فيه، وأن تجعل ذلك خَصلة قد استكملها، كقولك: له حسَبٌ حسَبُ الصالحين؛ لأنّ هذه الأشياء وما يشبهها صارت تحلية عند النّاس وعلامات... وإن شئتَ نصبتَ فقلتَ: له علمٌ علمَ الفقهاء، كأنّك مررت به في حال تعلُّمٍ وتفقُّهٍ، وكأنّه لم يستكمل أن يقال له عالم"[3]. ويضيف موضِّحًا: "وإذا قال: له علمٌ علمُ الفقهاء، فهو يُخبِر عمّا قد استقرَّ فيه قبل رؤيته وقبل سمعه منه، أو رآه يتعلّم فاستدلّ بحُسْنِ تعلُّمه على ما عنده من العلم، ولم يُرِد أنْ يُخبِره أنّه إنّما بدأ في علاج العلم في حال لُقِيِّه إيّاه، لأنّ هذا ليس ممّا يُثْنَى به، وإنّما الثناء في هذا الموضع أنْ يُخبِر بما استقرّ فيه، ولا يُخبِر أنّ أمثل شيءٍ كان منه التّعلُّم في حال لقائه"[4]. فأنت ترى أنّ إمام النّحاة لم يكتف بتوجيه الوظيفة النّحويّة عندما يكون (عِلْم، رَأْي، حَسَب) منصوبا أو مرفوعا، بل تجاوزه إلى ربط تلك الوظيفة بما يريده المتكلِّم ويقصده. فالرّفع على جعل ما يتّصف به المتحدَّث عنه خصالًا ثابتة مستقرّة فيه، ولذلك فالإخبار بها عنه إخبار بِنِيَّة ما استقرّ فيه على الدوام، أمّا النّصب فعلى جعلها طارئة عارضة غير مستقرّة، ولذلك فالإخبار بها عنه إخبار بِنِيَّة ما استقرّ فيه في حال معلوم محدَّد الزمان والمكان. وعلى هذا يمكن القول إنّ اختيار الرفع أو النصب ليس بالضرورة التزاما بأصول نظرية العامل، وإنّما هو في مواطن

[1] – ابن جنّي، الخصائص، ج 1، ص 111.

[2] – خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، بيت الحكمة، العلمة، الجزائر، ط 1، 2009م، ص 220.

[3] – سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 361، 362.

[4] – المصدر نفسه، ج 1، ص 362.

كثيرة تُمليه جملة الأغراض والمقاصد التي يؤمُّها منتج النص.

كما لا يفوتنا هنا أن نشير إلى ما ذهب إليه الرّضي الأستراباذي (ت 686 هـ) في تعليل رفع المضارع ونصبه بعد (حتّى)، حيث ذكر بالتصريح الذي لا يحتمل التأويل أنّ الرّفع والنّصب في هكذا مواضع يُعزَى إلى ما يؤمُّه المتكلِّم ويريده، وهذا نصّ قوله: "ثم إذا أردنا أن نبيِّن متى يُرفَع المضارع بعد (حتّى)، ومتى يُنصَب، قلنا: ذاك إلى قصد المتكلِّم، فإن قصد الحكمَ بحصول مصدر الفعل الذي بعد (حتّى): إمّا في حال الإخبار أو في الزمن المتقدِّم عليه على سبيل حكاية الحال الماضية وجب رفع المضارع، سواء كان بناء الكلام المتقدِّم على اليقين، نحو: إنّ زيدًا سار حتّى يدخلُها، واعلم أنّه سار حتّى يدخلُها، أو على الظّنّ والتخمين، نحو: أظنّ عبد الله سار حتّى يدخلُها، وأرَى أنّه سار حتّى يدخلُها ... فعلى هذا شرط الرّفع أن يكون الفعل الأوّل موجَبا، بحيث يمكن أن يؤدِّي حصول مضمونه إلى حصول مضمون ما بعد (حتّى) ...وإن قصد المتكلِّم أنّ مضمون ما بعد (حتّى) سيحصل بعد زمان الإخبار وجب النصب، وكذا يجب النصب إن لم يقصد لا حصوله في أحد الأزمنة الثلاثة، ولا عدم حصوله فيها، بل قصد كونه مترقِّبا مستقبلا وقت الشروع في مضمون الفعل المتقدِّم، سواء حصل في أحد الأزمنة الثلاثة أو عرض مانع من حصوله"[1]. فرفع الفعل بعد حتّى يرتبط بقصد الإخبار عن الشّيء في اللّحظة الرّاهنة أو في الماضي على سبيل حكاية الحال، ونصبه يُعبِّر عن أكثر من قصدية، فقد يريد المتكلِّم بهذا النصب أنّ الفعل بعد حتّى سيحصل مستقبلا، وقد يكون غرضه من ذلك أنّ الفعل غير مقيّد بزمن معيّن سواء أحصل أم لم يحصل، وهكذا؛ فلكلِّ وجهٍ إعرابي معنى من ورائه قصدية لا يؤدِّيها الوجه الآخر. وما يُلفِت النّظر في نصِّ الرّضي تكريره لمصطلح القصد خمس مرّات؛ ما يؤكِّد أنّ مسألة القصدية عندهم ليست قضية عارضة، وإنّما هي من المسائل التي شغلتهم وأخذت قسطًا وافرا من تفكيرهم، فاشتغلوا عليها في التقعيد النّحوي.

الحذف وقصد المتكلِّم: الحذف لا يكون بطريقة عبثية، ومن ثَمَّ فهو لا يخلو من مقصدية يهدف المتكلِّم إيصالها إلى المتلقِّي، وعلى هذا الأساس تُشكِّل معرفة قصد المتكلِّم قرينة دالّة على المحذوف، وقد وقف النّحاة عند هذه الظاهرة، وبيَّنوا كيف يكون حذف بعض أجزاء النص اللغوي متعلِّقًا بمقاصد محدّدة يؤمُّ المتكلِّم إيصالها إلى المتلقِّي سامعًا كان أو قارئًا ، ومن أمثلة ذلك ما أومأ إليه الرّضي في حديثه عن الغرض من حذف الفعل وجوبا مع وجود المفسِّر في مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ

[1] – الرّضي الأستراباذي، شرح الرّضي على الكافية، ج 4، ص 57، 58، 59.

أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (التوبة: 6). حيث قال: "وإنّما كان الحذف واجبا مع وجود المفسِّر، نحو: (استجارك) الظاهر، لأنّ الغرض من الإتيان بهذا الظاهر تفسير المقدَّر، فلو أظهرته لم تحتج إلى مفسِّر، لأنّ الإبهام المحوج إلى التفسير إنّما كان لأجل التقدير، ومع الإظهار لا إبهام، والغرض من الإبهام ثم التفسير إحداث وقع في النفوس لذلك المبهم، لأنّ النفوس تتشوّق ـ إذا سمعت المبهم ـ إلى العِلم بالمقصود منه، وأيضا، في ذكر الشيء مرتين: مبهَمًا ثم مفسَّرا توكيد ليس في ذكره مرة، وإنّما لم يُحكم بكون (أحد) مبتدأ، و(استجارك) خبره لعلمهم بالاستقراء باختصاص حرف الشرط بالفعلية"[1]. فالقصد من حذف الفعل في نص الآية كما يرى الرّضي مؤسّس على فكرة الإبهام ثمّ التفسير لإحداث التشويق في نفس المتلقِّي، وتقوية للمعنى وتوكيده في ذهنه، إذ لو خلا نصُّ الآية من حذف الفعل لما احتمل معنى الإبهام ثمّ التفسير، ولما أفاد ذِكرُه الغرض المعقود عليه الكلام، ومن هنا فإدراك المتكلِّم للبناء التركيبي للمفردات وما يُلقيه من ظلال على نفسية المخاطَب هو الذي دفعه إلى إضمار ما يمكن إضماره.

وفي (باب حذف عامل المصدر المكرّر أو المحصور) يؤكِّد الرّضي مرّة أخرى ارتباط حذف الفعل بما يرومه المتكلِّم من مرامي وأغراض، وذلك في نحو: زيد سيرًا سيرًا، وما زيد إلّا سيرًا ، وما الدّهر إلّا تقلُّبًا.. "وإنّما وجب حذف الفعل، لأنّ المقصود من مثل هذا الحصر أو التكرير وصف الشيء بدوام حصول الفعل منه ولزومه له، ووضع الفعل على التجدّد والحدوث ... فلمّا كان المراد التنصيص على الدوام واللزوم، لم يُستعمل العامل أصلا، لكونه إمّا فعلا، وهو موضوع على التجدّد، أو اسم فاعل، وهو مع العمل كالفعل بمشابهته، فصار العامل لازم الحذف، فإن أرادوا زيادة المبالغة، جعلوا المصدر نفسه خبرا عنه، نحو: زيد سيرٌ سيرٌ، وما زيد إلّا سيرٌ"[2]. فأنت تلاحظ أنّ المعنى الذي يُفهم من حذف الفعل أو ما يشبهه يختلف عن المعنى الذي يُفهم من الإتيان به في الكلام، وفهم المعاني ههنا لا يستقل عمّا يبتغيه المتكلِّم من قصدية ينوي تبليغها للمتلقِّي، وعلى هذا فعلم النّحو عندهم "لم يكن تناولا للبنية اللّغوية دون النظر إلى أحوال الاستعمال المختلفة؛ حيث اهتمّ بمسائل مرتبطة بالمتكلِّم بعدِّه منتج الخطاب، ممّا يُظهر أثره على البنية ذاتها"[3]. ولهذا كان إدراك مقاصده ضروريا في أي عملية تواصلية إبلاغية.

[1] – المصدر السابق، ج 1، ص 199.

[2] – المصدر السابق، ج 1، ص 316.

[3] – خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، ص 217.

كما ذكر النحاة العرب أنّ حذف الفاعل والإتيان بما ينوب عنه من ورائه مقاصد عديدة يرومها المتكلِّم، ومن أبرز تلك المقاصد: العلم به، الخوف عليه، الخوف منه، تعظيمه، إبهامه على المخاطب[1]. وقد رأى ابن جنِّي أنّ الحذف بجميع أشكاله إنّما يُصلحه ويُفسده غرض المتكلِّم[2]. أي، كما كان الحذف عندهم جائزًا في سياقات معيّنة لأداء أغراض تواصلية بعينها؛ فإنّهم بالمقابل لا يُجوِّزونه في سياقات أخرى لِئلَّا يؤدِّي ذلك إلى إفساد غرض المتكلّم الذي يريد إيصاله إلى سامعيه، من ذلك حديثه عن (الحال)، حيث ذكر أنّها من بين المكمِّلات التي لا يجوز حذفها، وعلّل عدم جواز الحذف بقوله: "وحذف الحال لا يحسُن، وذلك أنّ الغرض فيها إنّما هو توكيد الخبر بها، وما طريقه طريق التوكيد غير لائق به الحذف، لأنّه ضدّ الغرض ونقيضه"[3]. وعلى هذا تكون الإبانة عن مقاصد المتكلِّم وأغراضه من خلال خطابه الذي يتوجّه به إلى المخاطَب هي أساس الفهم الصحيح للكلام، وبناءً على ذاك الفهم يُمكن إدراك سر الكيفية التي يصاغ بها التعبير اللّغوي.

قصد المتكلِّم في تصدير الحروف: يتألّف الكلام من عناصر لغوية يرتبط بعضها ببعض، ويأتي كلُّ واحد منها إثر الآخر وفق نسق معيَّن تتطلَّبُه اعتبارات نحوية ودلالية وتداولية، وتلك هي طبيعة اللّغات الإنسانية، إذ "تخضع كل لغة لنظام معين في ترتيب كلماتها، ويُلتزَم هذا الترتيب في تكوين الجمل والعبارات، فإذا اختلَّ هذا النظام في ناحية من نواحيه لم يحقِّق الكلام الغرض منه، وهو الإفهام. ولا تُمثِّل مفردات اللّغة إلّا ناحية جامدة هامدة من تلك اللّغة، فإذا نُظِّمت ورتِّبت ذلك الترتيب المعيَّن سَرَت فيها الحياة، وعبَّرت عن مكنون الفكر، وما يدور في الأذهان"[4]. وترتيب مفردات اللّغة يقتضي أن يكون بعضها في صدارة الكلام، وبعضها في وسطه، وبعضها الآخر يأتي في آخره. وقد بحث علماء النّحو العربي في سر هذا الترتيب، فصدروا عن آراء تدلّ على وعيهم الكبير بمقاصد العرب في ترتيب كلامها، من ذلك وقوفهم عند الغرض من تصدُّر الحروف للكلام. قال ابن الحاجب (ت 646 هـ) في باب تقديم الحروف الدّالّة على قسم من أقسام الكلام: "كلّ ما كان موضُوعه من الحروف على الدّلالة على قسم من أقسام الكلام فلا يَتقدَّم شيءٌ ممّا في حَيِّزه عليه؛

[1] – ينظر على سبيل المثال: ابن هشام، شرح قطر النّدى وبل الصّدى، وما بعدها، تح محمّد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 1414هـ ـ 1994م، ص 312، وابن مالك، شرح التسهيل، ج 2، ص 124 وما بعدها.

[2] – يُنظر: ابن جنِّي، الخصائص، ج 2، ص 257.

[3] – المصدر نفسه، ج 2، ص 257.

[4] – إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط 6، 1978م، ص 295.

كالاستفهام والشرط والنداء وأشباهها. وسِرُّ ذلك قصدُهم إلى التَّنبيه على القسم الذي دلَّ عليه الحرف لِيَصرِف السامعُ فهمَه، ويَتوَفَّر خاطرُه على مَقاصِد معاني ما يَسمعه، وذلك يَحصُل بتقديم ذلك الحرف. ولو أخَّرَه لكان مُنقسِم الخاطر في معاني ذلك الكلام المخصوص، وفي التَّردُّد بين أقسامه، فيختلُّ عليه التَّفهيم لاختلاف المعاني باختلاف الأقسام، فكان التَّقديم لهذا الغرض"[1]. فابن الحاجب يرى أنّ الحروف التي تؤثِّر في مضمون الكلام حقُّها أن تكون في الصّدارة، وفي ذلك تعبير عن استراتيجية لدى المتكلِّم، وهي تبليغ مقاصده من الرِّسالة اللّغوية من دون تشويش على ذهن السامع.

ويبدو أنّ الرّضي الأستراباذي قد استحسن ما استنبطه ابن الحاجب من مقاصد في تقديم الحروف ووضْعها في صدارة الكلام، ناهيك دليلًا على ذلك قوله: "كلُّ ما يُغيِّر معنى الكلام ويؤثِّر في مضمونه وكان حرفا فمرتبتُه الصَّدر... وإنما لزِم تصدير المغيِّر الدّال على قسم من أقسام الكلام؛ لِيبنيَ السامع ذلك الكلام من أوّل الأمر على ما قصد المتكلِّم، إذ لو جوَّزنا تأخير ذلك المغيِّر فأُخِّر، والواجب على السامع حمل الكلام الخالي عن المغيِّر من أوّل الأمر على كون مضمونه خاليا عن جميع المغيِّرات، لَتَرَدَّد ذهنه في أنّ هذا التغيير راجع إلى الكلام المتقدِّم الذي حمَلَه على أنّه خالٍ عن جميع المغيِّرات، أو أنّ المتكلِّم يذكر بعد ذلك المغيِّر كلاما آخر يؤثِّر فيه ذلك المغيِّر، فيبقى في حيرة"[2]. فالرّضي يتبَنَّى ما ذهب إليه ابن الحاجب من أنّ إحساس المتكلِّم بما قد يعتري المخاطَب من تشويش ناتج عن سوء فهم لمعنى النّص هو الذي دفعه لتحقيق هذه المقصدية، وذلك بوضع الأدوات المغيِّرة للمعنى في صدارة الجمل كي يثبت ويستقر معناها في نفس المتلقِّي، وهو أمر كان قد أكّده أبو البقاء العكبري (ت 616 هـ)، حيث قال: "جُعِل الاستفهام والنَّفْي في أوّل الكلام لِيستقرَّ معناه في النَّفس، ولو أُخِّر لثبت في النَّفس معنى ثمَّ أُزيل"[3].

ولا يَمَلّ الرّضي من استجلاء وتأكيد قصد المتكلِّم وغرضه من صدارة الحروف، فيذكر في موضع آخر أنّ تصدُّر الأدوات المعبِّرة عن الإنشاء في الكلام إنّما يُعبِّر عن قصدية منتج الخطاب في عدم حمل المتلقِّي ذلك الكلام على معناه قبل التّغيير، "وإنّما وجب تصدير متضمِّن معنى الإنشاء، لأنّه

[1] – ابن الحاجب، أمالي ابن الحاجب، ج 2، ص 755.

[2] – الرّضي الأستراباذي، شرح الرّضي على الكافية، ج 4، ص 336.

[3] – أبو البقاء العكبري، مسائل خلافية في النّحو، تح محمد خير الحلواني، دار الشرق العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1412هـ ـ 1992م، ص 101.

مؤثِّر في الكلام مُخرِج له عن الخبرية، وكلّ ما أثَّر في معنى الجملة من الاستفهام والعرض والتمني والتشبيه ونحو ذلك فحقُّه صدر تلك الجملة؛ خوفا من أن يَحمِل السامع تلك الجملة على معناها قبل التغيير، فإذا جاء المغيِّر في آخرها تشوَّش خاطره، لأنّه يُجوِّز رجوع معناه إلى ما قبله من الجملة مؤثِّرا فيها، ويُجوِّز بقاء الجملة على حالها فيترقب جملة أخرى، يؤثِّر ذلك المغيِّر فيها"[1]. فغرض المتكلِّم من تصدير كلامه بأدوات الاستفهام والعرض والتمنِّي وغيرها هو إفهام المخاطَب من البداية معنى الإنشاء الذي تُسبغه تلك الأدوات على التركيب اللّغوي، ما يعني أنّ تأخير الأدوات المتضمِّنة معنى الإنشاء سيترتب عنه تشتُّت في ذهن المخاطَب، فلا يعرف ما إن كان المتكلِّم في حال إخبار أم في مقام لا يناسب ذلك الحال. ومن هنا نستنتج أنّ كلام الرّضي وغيره من علماء النّحو يتضمّن عددا من الإجراءات التي غالبا ما يُلِحُّ عليها المشتغلون في ميدان تحليل الخطاب والدراسات النصِّية، ويمكن حصر هذه الإجراءات في[2]: مراعاة الرسالة اللّغوية من حيث الشكل وعلاقة ذلك بما يتِمُّ تبليغه بالفعل أثناء الموقف التواصلي، مراعاة قصد المتكلِّم في ترتيب أجزاء الخطاب، مراعاة حال المخاطَب في تلقِّي الرسالة اللّغوية وتفسيرها تفسيرًا صحيحًا، مراعاة تحقُّق الفائدة التي يقصدها المتكلِّم ووصولها واضحة لذهن المخاطَب فلا تُحدث له حيرة أو تشويش.

المقصدية من التّوابع في الكلام: لا يغفل النّحاة عن المقاصد من الإتيان بالتّوابع في الكلام، ومن أهم تلك المقاصد التوضيح والإبانة وإزالة الشّك، فالمتكلِّم لما يستشعر أنّ لبسًا ما قد يعتري نفس المخاطَب يحاول إزالة ذلك اللّبس بتوضيح معنى ما ذكره، وتقريبه إلى ذهنه حتّى يرفع عن كلامه أيَّ توهُّمٍ. قال المبرِّد: "فإنْ عرف السّامع رجلين أو رجالًا كلُّ واحد منهم يُقال له زيد فصلتَ بين بعضهم وبعض بالنّعت، فقلت: الطّويل والقصير لِتُميِّز واحدًا ممّن تعرفه فتُعلِمَه أنّه المقصود إليه منهم، فإن كان هناك طويلان أَبْنتَ أحدَهما من صاحبه بما لا يشاركه صاحبه فيه"[3]. وكذلك لا يخرج غرض المتكلِّم عن التوضيح والبيان من استعمال ما يُسمِّيه النّحاة البدل وعطف البيان، قال ابن بابشاذ (ت 469 هـ): "وأمّا البدل فهو إعلام السّامع بمجموعي الاسم على طريق البيان من غير أن ينوي بالأوّل الطّرح عند سيبويه دون غيره. والدليل على أنّه ليس في نيّة الطّرح أنّه قصد به البيان على

[1] – الرّضي الأستراباذي، شرح الرّضي على الكافية، ج 3، ص 157.

[2] – ينظر: آمال بن غزي، المنهج التداولي في التراث، مثال: الرّضي الأستراباذي، مقال ضمن كتاب محمد خطابي، لسانيات النص وتحليل الخطاب، دار كنوز المعرفة، عمّان، الأردن، ط1، 2013م، المجلّد 1، ص 539، 540.

[3] – المبرِّد، المقتضب، ج 4، ص 276.

جهة الإعلام بمجموعي الاسم، فلم يصح أن ينوي بالأوّل الطّرح، لأنّ جعْلَه في نيّة الطّرح يُخرِجه من أن يكون مُبيِّنًا. فكما لا يجوز أن يكون المؤَكَّد ولا المنعوت في نيّة الطّرح، فكذلك المبدل منه على جهة البيان لا يكون في نيّة الطّرح"[1]. وقصد المتكلِّم عند النحاة من استعمال التوكيد بنوعيه هو إزالة الشّك من نفس السّامع، قال الزمخشري (ت 538 هـ): "وجدوى التأكيد أنّك إذا كرّرت فقد قرّرت المؤَكَّد وما علِق في نفس السّامع، ومكَّنْته في قلبه، وأمطت شُبهة ربّما خالجته، أو توهّمتَ غفلةً وذهابًا عمّا أنت بصدده فأزلته. وكذلك إذا جئتَ بالنفس والعين فإنّ لِظانٍّ أن يظنّ حين قلتَ: فعل زيد، أنّ إسناد الفعل إليه تجوُّزٌ أو سهوٌ أو نسيان"[2]. فمراعاة حال السامع شاكّا أو متيقنا هو الذي يدفع المتكلِّم إلى تأكيد كلامه.

وقد فصّل الرّضي الأستراباذي القولَ في مقصدية المتكلِّم من التوكيد، حيث حصرها في ثلاثة أشياء، يوضّحها قوله: "فالغرض الذى وُضع له التأكيد: أحد ثلاثة أشياء: أحدها: أن يدفع المتكلِّم ضرر غفلة السامع عنه، وثانيها: أن يدفع ظنّه بالمتكلِّم الغلط، فإذا قصد المتكلِّم أحد هذين الأمرين، فلا بدّ أن يكرِّر اللّفظ الذي ظنّ غفلة السامع عنه، أو ظنّ أنّ السامع ظنّ به الغلط فيه تكريرا لفظيا، نحو: ضرب زيد زيد، أو ضرب ضرب زيد... والغرض الثالث: أن يدفع المتكلِّم عن نفسه ظنّ السامع به تجوُّزًا، وهو ثلاثة أنواع، أحدها أن يظن به تجوُّزا في ذكر المنسوب، فربّما تَنسب الفعل إلى الشيء مجازا وأنت تريد المبالغة، لا أن عين ذلك الفعل منسوب إليه، كما تقول: قُتل زيد، وأنت تريد: ضُرب ضربا شديدا، أو تقول: هذا باطل، وأنت تريد: غير كامل، فيجب أيضا تكرير اللّفظ حتى لا يبقى شكٌّ في كونه حقيقة، نحو قوله عليه الصّلاة والسّلام: (أيُّما امرأة نُكحت بغير إذن وَليِّها، فنكاحها باطل باطل باطل)، والثاني: أن يظن السّامع به تجوُّزا في ذكر المنسوب إليه المعيَّن، فربّما نسب الفعل إلى الشيء، والمراد ما يتعلق بذلك المنسوب إليه، كما تقول: قطع الأمير اللصَّ، أي قطع غلامُه بأمره، فيجب، إذن، إمّا تكرير لفظ المنسوب إليه، نحو: ضرب زيد زيد، أي ضرب هو، لا مَن يقوم مقامه، أو تكريره معنى، وذلك بالنفس والعين، ومتصرَّفاتهما لا غير، والثالث: أن يظنّ السّامع به تجوُّزا، لا في أصل النسبة، بل في نسبة الفعل إلى جميع أفراد المنسوب إليه، مع أنّه يريد النسبة إلى بعضها، لأنّ العمومات المتخصِّصة كثيرة، فيدفع هذا الوهم بذكر (كلّه)، و (أجمع)

[1] – ابن بابشاذ، شرح المقدّمة المحْسِبة، تح خالد عبد الكريم، المطبعة العصرية، الكويت، ط 1، 1977م، ج 2، ص 423.
[2] – الزمخشري، المفصّل في علم العربية، ص 115.

وأخواته، و (كلاهما)، وثلاثتهم وأربعتهم، ونحوها، فهذا هو الغرض من جميع ألفاظ التأكيد"[1]. فهذا النص ـ على طوله ـ يبيّن كيف أنّ الرّضي يهتم وبشكل مفصّل بقصدية المتكلِّم في توظيف أسلوب التوكيد بنوعيه اللّفظي والمعنوي، وخلاصة قوله إنّ المتكلِّم يضع في الاعتبار احتمالات الأحوال التي يكون عليها المخاطَب، فيأتي بنصوص لغوية متساوقة ومنسجمة مع تلك الظروف والأحوال ليتحقّق له بذلك ما يريد من مقاصد وأغراض.

وإذا كان التوضيح والإبانة وإزالة الشّك مقاصد ضرورية لتحقيق الفهم والإفهام؛ فإنّه بالمقابل يلوح غرض آخر يبدو على النقيض من ذلك، كأن يلجأ المتكلِّم إلى التعمية والإبهام على المخاطَب لغاية ما في نفسه، من ذلك ما ذكره ابن بابشاذ (ت 469 هـ) في حديثه عن معاني (إمّا): "والإبهام فيما يقصد به غرض من الأغراض، مثل قول القائل لمخاطبه: جاءني إمّا زيد وإمّا عمرو، وهو يعلم من جاء منهما، وإنّما أبهم على سامعه لضرب من المصلحة"[2]. و(إمّا) هذه تتشابه مع (أو) في عدّة معاني من بينها معنى (الشّك)، لكن لا يمكن استعمال إحداهما بهذا المعنى كبديل عن الأخرى في المعنى نفسه، لأنّ كلّ واحدة منهما تُعبِّر عن قصدية مختلفة عن الأخرى لدى المتكلِّم؛ حتّى وإن كانتا تدلّان على المعنى نفسه.

وقد وقف علماؤنا عند هذا الاختلاف في المقصدية، وأبانوه بشكل يدلّ على أنّ هذه القضية هي من صلب اهتماماتهم. قال عبد القاهر الجرجاني: "أنّك إذا قلتَ: ضربتُ إمّا زيدًا وإمّا عمرًا أعلمتَ المخاطَب أنّ الشّكَّ اعترضك في أوّل كلامك حتى كأنّك قصدتَ أن تقول: ضربتُ أحدَهما. وإذا قلتَ: زيدًا أو عمْرًا، كان المعنى أنّك أردتَ أن تُخبِر بضرب زيدٍ دون عمرو، ثُمّ اعترضك الشّكُّ فأدخلتَ عمْرًا في البين، فقد انتقلت من تقدير اليقين والعلم إلى الشّك، ولم يكن في قولك: ضربتُ إمّا زيدًا وإمّا عمرًا يقينٌ بوجه"[3]. فالمتكلِّم قبل أن يستعمل (أو) يكون الخبر يقينًا في نفسه، ولكن بعد ذكر (أو) يكون قد أردف اليقين بالشّك، في حين أنّ استعماله لـ (إمّا) يعني أنّ الشّكَّ قد خالجه من الوهلة الأولى، فالحرفان كلاهما يدلّان على معنى الشّكِّ؛ غير أنّ غرض المتكلِّم من الاستعمالين مختلف، لذا كان بناؤه لنسيج النص اللّغوي يُعبِّر عن حالة خاصة به.

[1] – الرّضي الأستراباذي، شرح الرّضي على الكافية، ج 2، ص 357، 358، 359.
[2] – ابن بابشاذ، شرح المقدّمة المحْسِبة، ج 1، ص 260.
[3] – عبد القاهر الجرجاني، المقتصد في شرح الإيضاح، ج 2، ص 944.

وهكذا، ومن دون أن نتعسّف في القول، نخلص مطمئنين لا متردِّدين إلى أنّ مسألة القصدية في التّراث النّحوي كانت حاضرة بقوة، حيث لم يغب عن بال علماء النّحو العربي أنّ كلّ استعمال لغوي إنّما ينمُّ عن قصدية وغاية يريدها المتكلِّم من ذلك الاستعمال، لذا احتفلوا بها، وجعلوها دِعامة أساسية يقوم عليها التقعيد النّحوي، ما يجعلنا نؤكِّد أنّ اهتمام علماء لسانيات النّص بمعيار القصد ليس بِدْعًا وابتكارا جديدا، فالفكرة ضاربة بجذورها في أعماق تراثنا النّحوي.

مراعاة المخاطَب في التّراث النّحوي: ليس من شكٍّ في أنّ أطراف العملية الكلامية متوقِّفة على ثلاثة أقطاب: المتكلِّم والمخاطَب والرّسالة اللّغوية. وتُعَدُّ الرّسالة اللّغوية واسطة المتكلِّم لتبليغ ما يدور في خَلَده إلى المخاطب، ولتحقيق هذه الغاية بشكل صحيح وسليم لابدّ من أخذ المخاطَب بنظر الاعتبار عند صياغة النّص اللّغوي، وذلك بمراعاة مقدار علمه أو جهله بما يحيط بنصِّ الخطاب، مع الأخذ في الحسبان حالته النفسية، وقدراته العقلية وما تعلّق بها من ذكاء ونباهة أو غباوة وبلادة، وكذا مدى استعداده لِتقَبُّل ما يُلقَى إليه من خلال ترقُّبِه وتوقُّعِه أو جهْلِه وغفْلتِه. وكل هذه الظروف والمعطيات المتعلِّقة بالمخاطَب قد تمّ الاحتفاء بها في التراث النحوي، إذ لا نكاد نجد كتابا من كتب التراث النحوي يخلو من معالجتها أو الإشارة إلى مدى مساهمتها في صناعة النص، ولا عجب في ذلك، فنحاتنا ـ وهم يستنبطون قواعد العربية، ويُقنِّنون قوانينها ـ كانوا يضعون المخاطَب بوصفه أحد أطراف العملية التخاطبية في صلب تفكيرهم واهتماماتهم، فأبانوا بشكل يُثير الدهشة دوره العظيم في الطريقة التي يصاغ بها النّص اللّغوي، ما يدعونا دون تردُّد إلى اعتبار هذا الاهتمام بالمتلقِّي في تراثنا النحوي بمثابة جذور لما صار يُعَدُّ من قضايا الدرس اللّساني النّصّي الحديث؛ أين أخذ المخاطَب حيِّزًا كبيرًا من اهتمامات المشتغلين بهذا العلم؛ مركِّزين على كيفية استقباله للخطاب، ومساهمته في إنشائه، ومقدرته على تأويله وفهمه، والحكم عليه من حيث انسجامه وعدمه.

ولعلّ أوّل ما يستوقف الدّارس لتراثنا النّحوي وهو يبحث عن تجلّيات اهتمام النّحاة العرب بالمتلقِّي هو ربطهم مفهوم الكلام بالمخاطَب، إمّا إشارة، وإمّا تصريحا، فأغلب النّحاة يتفقون على أنّ الكلام: هو القول أو اللّفظ المفيد فائدة يحسُن السكوت عليها، أو هو كل لفظ استقلّ بنفسه، وجنيتَ منه ثمرة معناه[1]. فالإفادة وحُسْنُ السكوت وجني ثمار المعنى كلُّها مفاهيم ترتبط ارتباطًا

[1] – يُنظر على سبيل المثال: سيبويه، الكتاب، ج 2، ص 88، والمبرّد، المقتضب، ج 1، ص 146، وابن جنّي، الخصائص، ج1، ص 31، وابن هشام، مغني اللبيب، ج 2، ص 431، وابن عقيل، شرح ابن عقيل، ج 1، ص 14.

مباشرًا بالمتلقِّي، بمعنى أنّ مفهوم الكلام عند النّحاة مبني على موقف تواصلي، وهذا التواصل مرتبط بما يجنيه المتلقِّي من فائدة، وهذه الفائدة يجعلها النّحاة وقفًا عليه وحدَه دون غيره، فهو الذي يَصدُر عنه السكوت أو عدمه. وقد وجدنا من النّحويين من زاد المسألة وضوحًا بتصريح مفاده أنّ المِدْعاة إلى الكلام هو المخاطَب، ولولاه لما احتاج المتكلِّم إلى التعبير، قال السُّهَيلي (ت 581 هـ): "اعلم أنّ الكلام صفة قائمة في نفس المتكلِّم يُعبِّر للمخاطب عنه بلفظ أو لحظ أو (بخط)، ولولا المخاطَب ما احتيج إلى التعبير عمّا في نفس المتكلِّم"[1]. ويُضيف قائلًا: "ولولا المخاطَب ما كان كلام المتكلِّم لفظاً مسموعاً، ولا احتاج إلى التعبير عنه"[2].

وما يُقال عن مفهوم الكلام وعلاقته بالمخاطَب يُقال أيضًا عن أقسامه، ففي باب الاستقامة من الكلام والإحالة يبيِّن سيبويه أنّ الكلام يأتي على وجوه أو أقسام "فمنه مستقيم حسنٌ، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب"[3]. ولا ريب في أنّ هذا التقسيم للكلام مستوحى من الاعتداد بالمخاطَب ومراعاته بوصفه هو المعني بفهم الرّسالة اللّغوية وتقبُّل الفعل الكلامي المنجز، وبالتالي فهو وليس غيره مَن يُصدِر هكذا أحكام على نصِّ الكلام، كما أنّ المتتبِّع للأمثلة التي ساقها سيبويه لوجوه الكلام سيُدرِك أنّه كان يقف موقف المتلقِّي، وكان يحلّل المثال على أساس أنّه هو المخاطَب قناعةً منه أنّ التّواصل لا يتمُّ إلاّ إذا فهم المخاطَب ما يعنيه المتكلّم. وفي هذا السياق يندرج ما ذكره ابن فارس (ت 395 هـ) في باب مراتب الكلام من أنّ وضوح الكلام وإشكالَه مرتبطٌ أساسًا بمدى فهم المخاطَب "أمّا واضح الكلام فالذي يفهمه كلّ سامع عرَف ظاهرَ كلام العرب"[4]. فالمخاطَب وليس المتكلِّم هو الذي يحكم على النّص من حيث وضوحه وغموضه، وتلك مسألة أفاض الحديث فيها علماء لغة النص إلى الدرجة التي جعلت بعضهم لا يُعِير للمتكلِّم اهتماما في مسألة الحكم على انسجام الخطاب من عدمه.

وفي واقع الأمر أنّ مظاهر احتفال النّحاة العرب بالمخاطَب كثيرة المواضع إلى الحدِّ الذي يصعب معه حصرها، غير أنّ هذا لن يكون مانعًا من الوقوف على بعض المواضع التي شكَّل فيها الاهتمام

[1] – السُّهيلي، نتائج الفكر في النحو، تح عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1412هـ ـ 1992م، ص 170.

[2] – المصدر نفسه، ص 172.

[3] – سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 25.

[4] – أحمد بن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ص 73.

بالمخاطَب عندهم حجر الزاوية في فهم النص، وقد بدا ذلك بشكل بارز في سياق معالجتهم للقضايا الآتية: الإضمار، التعريف والتنكير، الإفادة، أمن اللّبس، والحذف استغناء بعلم المخاطَب. وهذا ما سنحاول توضيحه بشيء من التفصيل فيما يأتي:

الإضمار ومراعاة المخاطب: عدّ النّحاة الضمير من المعارف بناءً على مراعاة المخاطَب، ذلك أنّ أساس الإضمار عندهم معرفة المخاطَب ما يُضمِر المتكلِّم، وعلم المتكلِّم بتلك المعرفة. فأنت لا تُضمِر إلّا بعد أن تَعلم أنّ المخاطَب يعرف مرجع الضمير، يقول سيبويه: "وإنّما صار الإضمار معرفة لأنّك إنّما تضمر اسما بعدما تعلم أنّ من يُحدَّث قد عرف من تعني وما تعني وأنّك تريد شيئا يعلمه"[1]. ويقول المبرِّد: "وإنّما صار الضمير معرفة لأنّك لا تضمره إلاّ بعد ما يعرفه السامع، وذلك أنّك لا تقول (مررت به) ولا (ضربته) ولا (ذهب) ولا شيئا من ذلك حتّى تعرفه وتدري إلى من يرجع هذا الضمير"[2]. فعملية الإضمار تقوم على المتكلِّم والمخاطَب في التقائهما في عملية الكلام، ولئن بدا الإضمار في الظاهر عملا يُنجزه المتكلِّم بمفرده؛ فإنّ للمخاطَب فيه دورًا محوريا يتمثّل في سابق معرفته بالشّيء المضمر. ولو ذهب المتكلّم يُضمر دون أن يتوفّر هذا الشرط لجعل في كلامه ما يُعطِّله ويُبطِله لأنّه سيُخرِجه على الإلغاز وقتل الإبانة[3]. ومن ثَمَّ فعملية الإضمار لا تتم إلاّ إذا توفَّر شرطان: أنْ يعرف المخاطَب مَن تعني وما تعني وأنّك تريد شيئًا يعلمه، وأنْ يعلم المتكلِّم أنّ المخاطَب يعرف ذلك.

إنّ هذه المعرفة المشتركة بين المتكلِّم والمخاطَب هي التي نصَّ عليها السُّهَيلي (ت 571هـ) في سياق حديثه عن تفسير المضمرات، وهذا نصُّ قولِه: "فإذا تقدَّم في الكلام اسم ظاهر ثم أُعيدَ ذِكرُه أومأ المتكلِّم إليه بأدنى لفظ، ولم يحتج إلى إعادة اسمه لِتقدُّم ذكره. فإذا أضمره في نفسه، أي: أخفاه، ودلّ المخاطَب عليه بلفظة مُصطلَح عليها، سُمِّيت تلك اللفظة اسمًا مضمرًا، لأنّها عبارة عن الاسم الذي أُضمِر استغناء عن لفظه الظاهر"[4]. فكون الضمير يدلّ على اسم يعهده المخاطَب أُعتُبِر هذا العهد مسوِّغا يحمل المتكلِّم على عدم تكرار مرجع الضمير، وعلى هذا النحو تجري عملية التخاطب والتواصل بشكل صحيح وسليم، أمّا إذا انطلق المتكلِّم من معارف غير مشتركة بين قطبي العملية

[1] – سيبويه، الكتاب، ج 2، ص 06.

[2] – المبرِّد، المقتضب، ج 4، ص 280.

[3] – محمد الشاوش، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، مج 2، ص 1109.

[4] – السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص 170.

التخاطبية؛ فمعناه أنّ عجلة التواصل ستكون عرضة للأعطال والأعطاب، بسبب أنّ المخاطَب لا يمتلك تصوّرًا عن المتحدَّث عنه.

التعريف والتنكير وعلاقتهما بالمخاطب: التعريف والتنكير ظاهرتان لغويتان قوامهما العلاقة المفترضة بين المتكلِّم والمتلقِّي، وقد تمّ الاعتماد عليهما بشكل لافت في تفسير كثير من الأحكام النّحوية المؤسَّسة على علم المخاطَب وجهله. وكثيرًا ما يربط النّحاة ظاهرة التعريف بالمخاطَب لا بالمتكلّم، قال الأعلم الشنتمري (ت 476 هـ): "اعلم أنّ التعريف معلَّقٌ بمعرفة المخاطَب دون المتكلِّم، وقد يذكر المتكلِّم ما يعرفه هو، ولا يعرفه المخاطَب، فيكون منكورًا، كقولك للمخاطَب: في داري رجلٌ، ولي بستانٌ. فتعرِف الرجل بعينه والبستانَ وهو لا يعرفهما"[1]. وهذه المسألة كان قد تنبّه إليها سيبويه؛ وهو يتحدّث عن التعريف بـ (أل)، فقد جاء في الكتاب:" وأمّا الألف واللاّم، فنحو: الرّجل والفرس والبعير، وما أشبه ذلك. وإنّما صار معرفة لأنّك أردتَ بالألف واللاّم الشيء بعينه دون سائر أمّته، لأنّك إذا قلتَ: مررت برجلٍ، فإنّك إنّما زعمت أنّك مررتَ بواحدٍ ممّن يقع عليه هذا الاسم، لا تريد رجلًا بعينه يعرفه المخاطَب. وإذا أدخلت الألف واللاّم فإنّما تُذكِّره رجلًا قد عرَفه، فتقول: الرّجل الذي من أمره كذا وكذا، ليتوهّم الذي كان عَهدَه ما تذكّر من أمره"[2]. فسيبويه نصَّ على اعتماد التعريف مع الأخذ في الحسبان حصول العهد الذّكري أو الذّهني في ذهن المخاطَب، أمّا المعرفة السّابقة الخاصة بالمتكلِّم وحدَه فإنّها لا تصلح لتعريف النّكرة، لأنّ ذلك من شأنه أن يُحدِث خللًا في عملية التواصل.

ولئن كان التعريف ظاهرة تخص المخاطَب لا المتكلِّم؛ فإنّ الأمر نفسه ينسحب على ظاهرة التنكير، لأنّ "النكرة ما لا يعرفه المخاطَبُ، وإن كان المتكلّمُ يعرفه؛ ألا ترى أنّك تقول: عندي رجلٌ. فيكون منكورًا، وإن كان المتكلِّمُ يعرفه. فالمعرفةُ والنكرةُ بالنسبة إلى المخاطَب"[3]. ولذلك رأى صاحب الكتاب أنّ الأصل في الكلام أن تبتدئ بما هو معرفة "إذا قلت: عبد الله منطلق. تبتدئ بالأعرف، ثمّ تذكُر الخبر، وذلك قولك: كان زيدٌ حليمًا، وكان حليمًا زيدٌ، لا عليك أقدّمتَ أم أخّرتَ... فإذا قلتَ: كان زيدٌ. فقد ابتدأتَ بما هو معروف عنده مثلَه عندك فإنّما ينتظر الخبر. فإذا

[1] – الأعلم الشنتمري، النُّكت في تفسير كتاب سيبويه وتبيين الخفي من لفظه وشرح أبياته وغريبه، تح يحي مراد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ ـ 2005م، ج 1، ص 265.

[2] – سيبويه، الكتاب، ج 2، ص 05.

[3] – ابن يعيش، شرح المفصل، ج 1، ص 86.

قلت: حليمًا. فقد أعلمتَه مثلما علِمتَ. فإذا قلت: كان حليمًا. فإنّما ينتظر أن تُعرِّفَه صاحب الصّفة، فهو مبدوء به في الفعل وإن كان مؤخَّرًا في اللّفظ"[1]. وعلى هذا الرّأي بنى النّحاة قاعدة مشهورة مفادها أنّ الأصل في المبتدأ أن يكون معرفة، وأنّ الأصل في الخبر أن يكون نكرة، قال ابن السراج (ت 316 هـ): "فإذا اجتمع اسمان معرفة ونكرة، فحَقُّ المعرفة أن تكون هي المبتدأ، وأن تكون النَّكرةُ الخبرَ، لأنّك إذا ابتدأت فإنّما قصدُك تنبيه السامع بذكر الاسم الذي تُحدِّثه عنه ليتوقَّع الخبر بعده، فالخبر هو الذي ينكره ولا يعرفه ويستفيده، والاسم لا فائدة له لمعرفته به، وإنّما ذكرته لِتُسنِد إليه الخبر"[2]. ولتحقيق الإفادة يلجأ المتكلِّم إلى تقريب الاسم النكرة من المعرفة بتخصيصه بشيء ما يُقرِّبه إلى ذهن المخاطب، وهو ما يطلق عليه النّحاة مصطلح التخصيص.

والمقصود بالتخصيص تعيين النكرة، فإذا خصَّصتَ النكرة قرّبت المخبَر عنه إلى ذهن المتلقِّي، فتحصُل له بذلك الفائدة، قال ابن يعيش (ت 643 هـ): "والتخصيص ضربٌ من التعريف"[3]. وهو ما حمل النّحاة على توسيع القاعدة السابقة، وذلك بأن يكون المبتدأ معرفة أو ما قارب المعرفة من النّكرات الموصوفة خاصة[4]. أمّا إذا كانت النّكرة محضة غير مخصّصة فيمتنع ـ في الأصل ـ عندهم الإخبار بها إلّا إذا أفادت ولم تُؤدِّ إلى لبس، وهو ما يدلُّك على أنهم كانوا يركنون إلى الطبيعة التداولية للقاعدة النحوية.

مبدأ الإفادة وعلاقته بالمخاطَب: يتّخذ الدّرس النّحوي من مبدأ الإفادة لَبِنة أساسية في وضع القواعد للغة العرب، ويُقصَد بهذا المبدأ عادة "حصول الفائدة لدى المخاطَب من الخطاب، ووصول الرِّسالة الإبلاغية إليه على الوجه الذي يغلب على الظّن أن يكون هو مراد المتكلِّم وقصدُه"[5]. ولذلك لا يصِحُّ أن يُسمَّى أيُّ ملفوظ عندهم كلامًا إلّا إذا جنيتَ منه ثمرة معناه، وحصلت به لك الفائدة سامعا كنتَ أو قارئا. وللإسناد دور كبير في تحقيق مبدأ الإفادة بوصفه أحد محاور اكتمال عملية التخاطب في بعدها التداولي من حيث توقف تمام الفائدة عليه من جهة، ومن جهة أخرى

[1] – سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 47، 48.

[2] – ابن السراج، الأصول في النحو، ج 1، ص 59.

[3] – ابن يعيش، شرح المفصل، ج 2، ص 08.

[4] – ابن السراج، الأصول في النحو، ج 1، 59.

[5] – مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار التنوير، الجزائر، ط 1، 1429هـ ـ 2008م، ص 231.

لحاجة المخاطَب في وضعه الانتظاري إعلامه بما تتوقّف عليه الفائدة[1]. وتأسيسًا على مبدأ الإفادة رأى السيوطي أنّ "صناعة النّحو قد تكون فيها الألفاظ مطابقة للمعاني، وقد تكون مخالفة لها إذا فهِم السّامع المراد، فيقع الإسناد في اللّفظ إلى شيء وهو في المعنى مسند إلى شيء آخر إذا عَلِم المخاطَب غرض المتكلِّم، وكانت الفائدة في كلا الحالين واحدة، فيُجيز النحويون في صناعتهم أعطى درهم زيدًا، ويرون أنّ فائدته كفائدة قولهم: أعطى زيد درهمًا. فيسندون الإعطاء إلى الدِّرهم في اللّفظ وهو مسند في المعنى إلى زيد"[2]. فمدار الأمر في نهاية المطاف هو حصول الفائدة والفهم لدى المتلقّي وإلّا عُدَّ الكلام غير منسجم، حتّى وإن كان سليما من حيث البناء القواعدي، ذلك أنّ قِوام اللّغة ليس السلامة التركيبية فحسب، بل لابدّ من مراعاة استعمالها التداولي بين المتكلِّم والمخاطَب، وأساس هذا الاستعمال هو تحقيق الفهم والإفهام وإدراك المقاصد والغايات.

وقد ربط النّحاة العرب بين مفهوم الإفادة وبين مقولة التعريف والتنكير في علاقات نحوية كبرى كالإسناد، فإمام النحاة يرى ضرورة أن لا يكون المسند إليه (المبتدأ) نكرة محضة مخافة عدم حصول الفائدة لدى السامع، أمّا إذا تحقّقت الفائدة في الابتداء بالنّكرة جاز الإخبار عنها والإسناد إليها، يُوضِّح ذلك قوله في (باب تُخبِر فيه عن النّكرة بنكرةٍ): "وذلك قولك: ما كان أحدٌ مثلَك، وما كان أحدٌ خيرًا منك، وما كان أحدٌ مجترِئا عليك. وإنّما حَسُن الإخبار ههنا عن النّكرة حيث أردتَ أن تَنفِيَ أن يكون في مثل حاله شيءٌ أو فوقَه، لأنّ المخاطَب قد يحتاج إلى أن تُعلِمَه مثل هذا. وإذا قلت: كان رجلٌ ذاهبًا، فليس هذا شيءٌ تُعلِمَه كان جَهِلَه. ولو قلت: كان رجلٌ من آل فلانٍ فارسًا حَسُنَ؛ لأنّه قد يحتاج إلى أن تُعْلِمَه أنّ ذلك في آل فلان وقد يَجهَلُه. ولو قلت: كان رجلٌ في قومٍ عاقلًا لم يَحسُن؛ لأنّه لا يُستنكَر أن يكون في الدّنيا عاقلٌ وأن يكون من قومٍ. فعلى هذا النّحو يَحسُن ويَقبُح"[3]. فالمشكلة ليست في الابتداء بالنّكرة أو عدم الابتداء بها، وإنّما الأمر كلُّه قائم على فهم وإفهام المخاطب، فمتى أفدت المخاطَب جاز الابتداء بالنّكرة، ومتى لم تُفِد لم يَجُز الابتداء بها، وهذا ما قرّره ابن السرّاج (ت 316 هـ) في قوله: "وإنّما امتنع الابتداء بالنكرة المفردة المحضة لأنّه لا فائدة فيه، وما لا فائدة فيه فلا معنى للتكلُّم به"[4]. ويضيف قائلًا: "وإنّما يُراعى في هذا الباب وغيره

[1] – يُنظر: مقبول إدريس، البعد التداولي عند سيبويه، ص 268.

[2] – السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج 3، ص 148.

[3] – سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 54.

[4] – ابن السراج، الأصول في النحو، ج 1، ص 59.

الفائدة فمتى ظفرت بها في المبتدأ وخبره فالكلام جائز، وما لم يُفِد فلا معنى له في كلام غيرهم"[1]. وهي الفكرة ذاتها التي خلَص إليها أبو سعيد السيرافي (ت 368 هـ)، حيث قال: "ما كانت فيه فائدة جاز الكلام به وحسُن، وما لم تكن فيه فائدة لم يحسُن"[2]. وينقل الرّضي عن ابن الدهّان ما نصُّه: "إذا حصلت الفائدة فَأَخْبِر عن أيِّ نكرة شئت، وذلك لأنّ الغرض من الكلام إفادة المخاطب"[3]. وقد استحسن الرّضي هذا القول وبنى عليه أقواله واستنتاجاته.

وحينما وصل الأمر إلى النّحاة المتأخّرين فإذا بهم يذكرون أكثر من ثلاثين مسوِّغا للابتداء بالنكرة[4]. ولكن كلّ تلك المسوِّغات أُقِيمتْ على أساس التواصل بين طرفي الخطاب بعيدًا عن سلطة القاعدة والتعليلات الفلسفية التي قد تُخرج الدِّراسة اللّغوية عن جوهرها، ومن ثَمّ يكون الابتداء بالنّكرة أو المعرفة في العملية التواصلية سيّان طالما أنّ مبدأ الإفادة والإفهام متحقِّق بهذا أو بذاك. وكان لاهتمام النّحاة بمبدأ الإفادة دافعا لبعض الباحثين المحدثين من أمثال الدكتور تمّام حسّان إلى اعتبار هذا المبدأ هو أحد الغايات الثلاث لأصول النحو، وفي ذلك يقول: "مهما يكن من شيء فإنّ الفائدة والصواب وأمن اللّبس حين توضع ثلاثتُها في مبدأ عام يحكم كل نشاط قام به النحاة، فلا بدّ أن تدور كل قواعد التوجيه في فلك هذا المبدأ بحيث يكون الغرض منها جميعا أن تكون تفصيلا للطرق الموصلة إلى هذه الغايات الثلاث"[5].

ولما كان المخاطَب هو المعني بالفائدة فقد كان موجِّهًا ومؤثِّرًا بشكل كبير في بناء الأحكام النحوية، وكيف لا يكون موجِّهًا ومؤثِّرًا، وهو "أساسٌ في استمرار التفاهم والاتّصال بينه وبين المتكلِّم الذي لا يستطيع أن يجعل كلامَه في منأى عن إدراك المخاطَب وفهمه"[6]. وعلى هذا كان النحاة حريصين كل الحرص على أن تكون قواعدهم منبثقة من الاستعمال التداولي، وهو ما كان، حيث "بُنِيت أغلب أحكام النحو العربي على أساس مراعاة المخاطَب، فجاءت هذه الأحكام متساوقة مع

[1] – المصدر السابق، ج 1، ص 59.

[2] – السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ج 1، ص 317.

[3] – الرّضي الأستراباذي، شرح الرضي على الكافية، ج 1، ص 231.

[4] – ينظر على سبيل المثال: ابن عقيل، شرح ابن عقيل، ص 216 وما بعدها.

[5] – تمّام حسّان، الأصول دراسة ابستيمولوجية للفكر اللّغوي عند العرب النحو ـ فقه اللغة ـ البلاغة، عالم الكتب، القاهرة، مصر، 2000م، ص 189.

[6] – كريم حسين ناصح، مراعاة المخاطب في الأحكام النحوية في كتاب سيبويه، مجلة المورد العراقية، العدد 3، 2002م، ص 28. 28.

معرفة السامع أو إدراكه... وهذا الارتباط ما بين الأحكام النحوية والمخاطَب والتساوق المعقود بينهما أضاف إلى القوانين المستنبطة صفة الواقعية والديمومة، لأنّ دراسة النص اللّغوي بمنأى عن هذه الأمور لا يُعطي فكرة ناضجة، ولا تُبنى على أساسه قواعد رصينة"[1] يمكن الاطمئنان إليها في الإيفاء بالغرض من العملية التخاطبية.

ولما كان الغرض من العملية الكلامية هو إفادة المخاطَب؛ فإنّ النحاة يشترطون عدم جواز الإخبار بظروف الزمان عن الجثث لانتفاء وقوع الفائدة، قال ابن الورّاق (ت 381 هـ): "فإن قال قائل: فلمَ لا تكون ظروف الزمان خبرا عن الجثث؟ قيل له: لأنّ المراد بالخبر فائدة المخاطَب وإعلامه ما يجوز أن يجهله، فإذا قيل: القتال اليومَ، فقد يجوز أن يخلو اليوم من القتال، فإذا أخبرت المخاطَب بوقوعه في اليوم، فقد أخبرته ما كان يجوز أن يجهله، وإذا قلت: زيدٌ اليومَ، فالمعنى: أنّ زيدا في اليوم، ونحن نعلم والمخاطَب أنّ زيدا لا يخلو من اليوم حيا كان أو ميتا، وكذلك سائر الناس، فلم يَصِر في الخبر فائدة، وما لا فائدة فيه لا يجوز استعمال الكلام به، فلهذا لم يجز أن تكون ظروف الزمان خبرا للجثث"[2]. فعلّة منع الإخبار بظروف الزمان عن الجثث ليست في الظروف ولا في الجثث، وإنّما في عدم حصول الفائدة، ولذلك أجاز النحويون هذا الضرب من الإخبار إذا جنيتَ منه الفائدة، كأن تقول: اللّيلة الهلالُ، نحن في يوم طيب، وهذا يُعطيك فكرة أنّ النحاة العرب "لم يفهموا من اللّغة أنّها منظومة من القواعد المجرّدة فحسب، وإنّما فهموا منها أيضًا أنّها لفظٌ معيَّنٌ يؤدّيه متكلّمٌ معيَّنٌ في مقام معيّن لأداء غرض تواصلي إبلاغي معيّن. ولذلك جعلوا من أهداف الدراسة النحوية إفادة المخاطب معنى الخطاب وإيصال الرّسالة الإبلاغية إليه"[3]. وعلى هذا فليس من المصادفة أن تجد علماء لغة النّص من أمثال جيليان براون وجورج يول يولون أهمية بالغة للمتلقي باعتباره هو من يحكم على نصٍّ بأنّه منسجم وعلى آخر بأنّه غير منسجم، ومن ثَمَّ فنحن أمام تصوّرات متقاربة بين مفاهيم النحو العربي ورؤى الباحثين في مجال علم اللّغة النصّي.

مراعاة مبدأ أمن اللّبس: ممّا لا شك فيه أنّ النّحاة العرب قد وضعوا قواعدهم بناءً على مراعاة حصول الفائدة عند المتلقّي، كما وضعوها على أساس مبدأ أمن اللّبس، واللّبس كذلك هو ظاهرة

[1] – بان الخفاجي، مراعاة المخاطب في النحو العربي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2008م، ص 115.

[2] – ابن الوراق، علل النحو، تح محمود جاسم محمد الدرويش، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية ، ط 1، 1420 هـ ـ 1999م، ص 233.

[3] – مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 217.

تخُصُّ المخاطَب لا المتكلِّم، لأنّ "العملية اللغوية قامت في أساسها على مدى استيعاب المخاطَب لما يتلقّاه من محدِّثه الذي يحرص على إيصال رسائله الإبلاغية في ظروف تكفل لها النجاح بعيدا عن اللّبس أو الغموض أو التوهم، وهذه الأهداف شكّلت المعيار الأسمى بالنسبة للنّحاة العرب الذين تعاملوا مع النظرية النحوية وفق صيغها التداولية الجوهرية التي تكشف عما يدور في أذهانهم من معانٍ عميقة غير سطحية تؤدي غرضها المقصود للمخاطَب، ولولا إدراك المتكلِّم أنّ المخاطَب يعلم ويتفهّم المقصود لما نجحت العملية التواصلية، ولما أدّى الكلام غرضه المقصود"[1]. ولهذا يُعدُّ عدم اللّبس على المخاطَب التزامًا بقواعد العملية الكلامية التواصلية؛ من منطلق أنّ فهم الخطاب في جوهره رهن العلاقة بين المتكلِّم والمخاطَب.

لقد كان سيبويه من النّحاة الأوائل الذين حرصوا على الالتزام بمبدأ عدم اللّبس، وكتابه حافل بنماذج كثيرة تتناول هذه المسألة، ومن أمثلة ذلك قوله: "ولا يجوز أن تقول: بعتُ دِاري ذراعا، وأنت تريد بدرهم، فيُرَى المخاطَبُ أنَّ الدّار كلَّها ذراعٌ. ولا يجوز أن تقول: بعتُ شائي شاةً شاةً، وأنت تريد بدرهم، فيُرَى المخاطَبُ أَنَّك بعتها الأوّلَ فالأوّلَ على الولاءِ. ولا يجوز أن تقول: بيّنتُ له حِسابَه بابًا، فيُرَى المخاطَب أنّك إنّما جعلتَ له حسابه بابًا واحدًا غيرَ مفسَّرٍ. ولا يجوز تَصدّقتُ بمالي درهمًا، فيُرَى المخاطَبُ أنّك تَصدّقت بدرهم واحد"[2]. فهذه النصوص وما شابهها التي فيها إيهام للمخاطَب يرفضها سيبويه ولا يُجيزها؛ لأنّها توقِع المتلقّي في اللّبس وعدم اليقين، وتجعله يفهم المعنى على غير مراده، ممّا يفسد الغرض من عملية التواصل اللّغوي.

كما يُعِدُّ سيبويه الإخبارَ بالنّكرة من الأمور الملبِسة على المخاطَب، ما يستوجب تجنّب التخاطب مع المتلقّي من هذا الباب، قال صاحب الكتاب: "فإن قلتَ: كان حليمٌ أو رجلٌ فقد بدأْتَ بنكرةٍ، ولا يستقيم أن تُخبِرَ المخاطَبَ عن المنكور، وليس هذا بالذي يَنْزِلُ به المخاطَبُ منزلتَك في المعرفة، فكرهوا أن يَقْرَبوا بابَ لبْسٍ"[3]. ويزيد سيبويه المسألة وضوحًا بأن جعل النّكرة مرادفة للّبس، فيقول: "ولا يُبدأ بما يكون فيه اللّبسُ، وهو النكرة. أَلا ترى أنَّك لو قلتَ: كان إنسانٌ حليما

[1] – عمر محمد أبو نواس، علم المخاطب بين التوجيه النحوي والتداولية، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، الأردن، المجلد 7، العدد 2، 2011م، ص 106.

[2] – سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 393.

[3] – المصدر نفسه، ج 1، ص 48.

أو كان رجلٌ منطلقًا، كنتَ تُلْبِسُ، لأنَّه لا يُستنكَرُ أن يكونَ في الدنيا إنسانٌ هكذا، فكرِهوا أن يَبْدَءُوا بما فيه اللّبس ويَجعلوا المعرفة خبرًا لما يكون فيه هذا اللّبسُ"[1].

وقد ربط النّحاة كثير من الأحكام النحوية بمبدأ أمن اللّبس من ذلك عدم جواز تقديم الخبر إذا كان المبتدأ والخبر متساويين في التعريف أو التنكير؛ لأنّ التقديم ههنا ممّا يشكُل على المخاطَب لعدم وجود قرينة تميِّز أحدهما عن الآخر، فوجب التزام الترتيب الأصلي. ومن قواعدهم المنبثقة عن أمن اللّبس وجوب تأخير المبتدأ إذا اتصل به ضمير يعود على بعض الخبر، نحو قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمّد:24)، ونحو قول نُصَيب بن رباح (ت 108هـ): (من الطويل)

أهابُكِ إجلالًا، وما بكِ قدرةٌ عليَّ، ولكن ملءُ عينٍ حبيبُها[2]

فأوجبوا تقديم الخبر وتأخير المبتدأ في مثل هذه التراكيب لئلّا يُلبس الأمر على المخاطَب، فيتوهّم أنّ الضمير عائد على متقدِّم، فلا يصل إلى المعنى المراد، ولا يحصل الفهم المقصود.

وممّا يقع فيه اللّبس أيضًا أن يكون الفاعل والمفعول ممّا لا يظهر فيهما الإعراب، مع عدم وجود قرينة لفظية أو معنوية تبيِّن أحدهما من الآخر، نحو: ضرب موسى عيسى، وخوفًا من الالتباس على المخاطَب دعا النّحاة إلى الالتزام بالترتيب الأصلي لعناصر الجملة الفعلية؛ وذلك بأن يتقدَّم الفاعل ويتأخّر المفعول، أي إنّ المتكلِّم إذا أراد تبليغ رسالته اللّغوية بقصد إفهام المخاطب فهمًا صحيحًا وجب عليه ترتيب ملفوظه وفق طريقة لا تترك معها مجالًا للّبس على المتلقِّي.

ومن قواعد النحاة الثابتة في مراعاة اللّبس على المخاطَب لجوؤهم إلى وضع المضمرات موضع الأسماء الظاهرة تجنُّبًا للالتباس، قال ابن يعيش (ت 643 هـ): "وإنّما أُتي بالمضمرات كلِّها لضربٍ من الإيجاز، واحترازًا من الإلباس. فأمّا الإيجاز فظاهرٌ، لأنّك تستغني بالحرف الواحد عن الاسم بكَماله، فيكون ذلك الحرفُ كجُزْءٍ من الاسم، وأمّا الإلباس فلأنّ الأسماء الظاهرة كثيرةُ الاشتراك، فإذا قلت: زيدٌ فعل زيدٌ، جاز أنّ يُتوهّم في (زيدٍ) الثاني أنّه غيرُ الأول. وليس للأسماء الظاهرة أحوالٌ تفترِق بها إذا التُبِست. وإنّما يُزيل الالتباسَ منها في كثيرٍ من أحوالها الصفاتُ، كقولك: مررت بزيدٍ الطويلِ، والرجلِ البَزّازِ. والمضمراتُ لا لَبْسَ فيها، فاستغنتْ عن الصفات؛ لأنّ الأحوال المقترِنة بها قد تغني عن الصفات. والأحوالُ المقترِنةُ بها حضورُ المتكلّم والمخاطَب، والمشاهَدةُ لهما، وتقدُّمُ ذكرِ الغائب الذي

[1] – المصدر السابق، ج 1، ص 48.

[2] – نصيب بن رباح، ديوانه، جمع وتقديم داوُد سلّوم، دار الإرشاد، بغداد، العراق، 1967م، ص 68.

يصير به بمنزلةِ الحاضر المشاهَد في الحكم[1]. ما يعني أنّ أمن اللّبس يرتبط بمدى علم المخاطب وجهلِه بالمتحدَّث عنه.

وممّا يمكن عدُّه من هذا الباب ما أورده ابن جني في (باب في أنّ المجاز إذا كثر لحِق بالحقيقة): "فإن قيل: يجيء مِن هذا أن تقول: ضربتُ زيدًا وإنّما ضربتَ غلامه وولده. قيل: هذا الذي شنَّعت به بعينه جائز، ألا تراك تقول: إنّما ضربت زيدًا بضربك غلامه، وأهنته بإهانتك ولده. وهذا باب إنّما يُصلحه ويفسده المعرفة به. فإنْ فُهم عنك في قولك: ضربت زيدًا أنّك إنّما أردتَ بذلك: ضربت غلامه أو أخاه أو نحو ذلك جاز، وإن لم يُفهم عنك لم يجُز، كما أنّك إنْ فُهِم عنك بقولك: أكلت الطعام أنّك أكلت بعضه لم تحتج إلى البدل، وإن لم يُفهم عنك وأردت إفهام المخاطب إيّاه لم تجِدْ بُدًّا من البيان، وأن تقول: بعضه أو نصفه أو نحو ذلك"[2]. فحصول الفهم من غير لبسٍ مبني على إدراك المتكلِّم معرفة المخاطب بالمراد، وعلى هذا نظر ابن جنّي وغيره من علماء العربية إلى أمن اللّبس باعتباره غاية لا يمكن التفريط فيها، لأنّ اللّغة الملبسة لا تصلح واسطة للإفهام والفهم، وقد جُعِلت اللّغات أساسا للإفهام وإن أعطاها النشاط الإنساني استعمالات أخرى فنية ونفسية[3]. وعلى أساس من مبدأ أمن اللّبس أجاز النحاة تقارض اللّفظين في الأحكام، قال ابن هشام (ت 761 هـ): "من مُلَحِ كلامهم تقارض اللفظين في الأحكام؛ كإعطاء الفاعل إعراب المفعول وعكسه عند أمن اللبس مثل: خرق الثوبُ المسمارَ، وكسر الزجاجُ الحجرَ"[4]. وهذا التقارض في الأحكام ههنا مؤسَّس على قاعدة إذا فُهِم المعنى فارفع ما شئت وانصب ما شئت.

ولما كان اللّبس في الكلام يُخِلُّ بالفائدة المرجو منها إفهام المخاطب كان عدم الإلغاز عليه حجّة يحتج بها في ترجيح رأي نحوي على آخر، من ذلك ما ذهب إليه بعض نحاة البصرة في الاحتجاج بضرورة إظهار الضمير إذا جرى الوصف على غير صاحبه، قال أبو البركات الأنباري: "إنّما قلنا يجب إبراز الضمير فيه إذا جرى على غير مَن هو له، لأنَّا لو لم نُبرزه لأدّى ذلك إلى الالتباس، ألا ترى أنّك لو قلت: (زيدٌ أخوه ضاربٌ). وجعلت الفعل لِزيدٍ، ولم تُبرِز الضمير لأدّى ذلك إلى أن يسبق إلى فَهْمِ السامع أنّ الفعل للأخ دون زيد، ويلتبس عليه ذلك؟ ولو أبرزت الضمير لزال هذا الالتباس؛

[1] – ابن يعيش، شرح المفصل، ج 3، ص 84.
[2] – ابن جنّي، الخصائص، ج 2، ص 311.
[3] – ينظر: تمّام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 233.
[4] – ابن هشام، مغني اللّبيب، ج 2، ص 804، 807.

فوجب إبرازه؛ لأنّه به يحصل إفهامُ السامع ورفع الالتباس؛ ويخرج على هذا إذا جرى على من هو له؛ فإنّه إنّما لم يلزمه إبراز الضمير لأنه لا التباس فيه، ألا ترى أنّك لو قلت: (زيدٌ ضاربٌ غلامَه) لم يسبق إلى فهم السامع إلّا أنّ الفعل لزيد؛ إذ كان واقعًا بعده فلا شيءَ أوْلى به منه، فبان بما ذكرنا صحّة ما صرنا إليه"[1]. فالغرض المنشود من التواصل هو تحقيق الإبانة والإفهام والابتعاد عن اللّبس والإلغاز، واستئناسًا بهذا الغرض فإنّه يَلزَم إبراز الضمير إذا جرى الوصف على غير صاحبه ولا يلزَم إبرازه إذا جرى الوصف على مَن هو له، ما يؤكّد أنّ أغلب التوجيهات النحوية كان القصد منها مراعاة المتلقّي سامعا كان أو قارئا وذلك في محاولة لإنجاح العملية التبليغية.

الحذف استغناء بعلم المخاطَب: الحذف في الكلام كما أوضحنا في حديثنا عن السياق من الموضوعات اللّغوية التي نالت اهتمامًا منقطع النظير من قبل علماء التراث النحوي، وقد تناولناه من زاوية علاقته بالسياقين المقالي والمقامي، وها نحن نستدعيه مجدَّدًا في هذا المبحث لِنُفيد منه في علاقته بالمخاطَب أو بالأحرى لِنبحث في علاقة علم المخاطَب بتسويغ ظاهرة الحذف عند نحاة العربية.

إنّ علم المخاطَب كما يُفهم من كلام النّحاة يكاد يكون مسوِّغًا ثابتًا للحذف، قال ابن السرّاج (ت 316 هـ): "والمحذوفات في كلامهم كثيرة، والاختصار في كلام الفصحاء كثير موجود إذا آنسوا بعلم المخاطَب ما يعنون"[2]. فالمتكلِّم في أغلب الأحيان لا يذكر في كلامه إلّا ما كان يعلم أنّ المخاطَب يحتاج إلى معرفته، معتمدا في ذلك على قدرة المتلقّي على استحضار المحذوف إمّا لوضوحه وإمّا لقربه أو شهرته، فتكون عناية المتكلّم بالكلام على حسب حال المخاطَب من الإدراك، وعلى قدر مشاركته له في بعض الفوائد والمعلومات، فيُضمِر ما عَلِمه المخاطَب، ويذكر ما جهله[3]. بمعنى أنّ المتكلِّم يضع مسبقًا في نظر الاعتبار الخبرة التي يمتلكها المتلقّي لِيتسنَّى له بعد ذلك تبليغ الرسالة اللّغوية بما يتلاءم ومعطيات تلك الخبرة، من ذلك حذف جواب الشرط لعلم المخاطَب بالمحذوف، قال سيبويه: "وسألت الخليل عن قوله جلّ ذِكرُه: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ (الزمر: 73) أين جوابها؟ وعن قوله جلّ وعلا: ﴿وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَاب﴾ (البقرة: 165) ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّار﴾ (الأنعام: 27) فقال: إنّ العرب قد تترك في مثل هذا الخبر الجواب في

[1] – أبو البركات الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، ، تح محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1428هـ ـ 2007م، ج 1، ص 51، 52.

[2] – ابن السرّاج، أصول النحو، ج 2، ص 324.

[3] – ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 150.

كلامهم، لعلم المخبَر لأيِّ شيءٍ وُضِع هذا الكلام"[1]. وإلى مثل هذا أشار الفرّاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ﴾ (الرعد:31). حيث قال: "لم يأتِ بعدُ جواب لـ (لو) فإن شئنا جعلنا جوابها متروكًا؛ لأنّ أمرَه معلوم، والعرب تحذف جواب الشّيء إذا كان معلومًا إرادة الإيجاز"[2]. وقد رأى بعض الباحثين المحدثين أنّ ترك الأجوبة فيما ورد من نصوص فصيحة يجعل المخاطَب في حالات استقصاء لمعلوماته، وشحذ لذاكرته، واختبار لقدرته على التحليل والاستنباط وهو ما يجعله مستمتعًا بإيحاءات النص وجمال التعبير الخفي، وإذا كان هذا هو الحال مع ترك الأجوبة فإنّ ذكرها في مثل تلك النصوص يُعدّ استخفافًا بعقل المخاطَب ونباهته[3]. على أنّ الحذف وفق منظور النحويين ينبغي أن يُراعى فيه علم المخاطب بالمحذوف، وذلك بالاعتماد على مجموعة القرائن المقالية أو الحالية، وبعبارة أخرى لا يُحذف ما لا يقوم عليه دليل يعرفه المخاطب، لأنّه هو المعني بفك شفرة الرسالة اللغوية، ومن ثمّ فهو القطب الأساسي في نجاح عملية التواصل.

ومن مظاهر احتفائهم بعلم المخاطب ما ورد عندهم في باب التنازع أو فيما سمّاه صاحب الكتاب (باب الفاعلَين والمفعولَين اللذين كلُّ واحد منهما يفعَلُ بفاعله مثل الذي يفعَلُ به، وما كان نحو ذلك)، قال سيبويه (ت 180هـ): "وممّا يُقوّي ترْكَ نحوِ هذا لعلم المخاطَب، قولُه عزَّ وجلَّ: ﴿وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ﴾ (الأحزاب:35) فلم يُعمِل الآخِر فيما عمِل فيه الأوّل استغناءً عنه. ومثله قولُ الفرزدق: (من الكامل)

إنِّي ضَمِنْتُ لِمَنْ أَتانِي ما جَنَى وأَبَى فكانَ وكنتُ غيرَ غَدُورِ

تركَ أنْ يكون للأوّل خبرٌ حين استغنى بالآخِر لعِلم المخاطَب أنَّ الأوّلَ قد دخل في ذلك"[4]. فهذه النصوص التي أوردها سيبويه، وقد تعرّضت لإسقاط جزء منها، تدلّ على أنّ المتكلِّم يستعين بعلم المخاطَب في حذف ما يعتقد أنّ حذفه لا تأثير له في المعنى الذي يريد تبليغه للمتلقّي؛ بعد ما يُدرك أنّ النّص يحتوي على قرائن تساعد المخاطَب وتُمكّنه من كشف معناه وبيان ما حُذف منه[5]. ما يشير إلى أنّ النّحاة كانوا على وعي تام بأنّ مراعاة علم المخاطب يجعل العملية التبليغية التواصلية

[1] – سيبويه، الكتاب، ج 3، ص 103.

[2] – الفراء، معاني القرآن، ج 2، ص 63.

[3] – ينظر: كريم حسين ناصح، مراعاة المخاطب في الأحكام النحوية في كتاب سيبويه، ص 25.

[4] – سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 74- 76.

[5] – ينظر: بان الخفاجي، مراعاة المخاطب في النحو العربي، ص 65.

تجري في سهولة ويُسر، ولذلك كانوا حريصين على معرفة الأحوال التي يكون عليها المتلقّي في توجيههم للمسائل النحوية.

كما لم يَخْلُ اهتمام النحاة بعلم المخاطَب في توجيه المسائل المرتبطة بحذف الحروف، من ذلك إشارتهم إلى حذف حرف الجر (مِن) في أسلوب التفضيل استغناءً بعلم المخاطَب، قال ابن يعيش (ت 643 هـ): "فإذا قلت: زيد أفضل القوم، وأردت تفضيله عليهم، فلابدّ من تقديرك (مِن) فيه وإن لم تكن ملفوظًا بها؛ لأنّ التفضيل لابدَّ أن يذكر فيه ابتداء الغاية التي منها بدء الفضل راقيًا، وذلك إنّما يكون بِمِن، فإن أظهرتها فهو حق الكلام، وإن حذفتها فَلِعِلْم المخاطَب أنّ التفضيل لا يقع إلّا بها"[1]. وتحقيق علم المخاطَب له أكثر من سبيل، فقد يتأتّى من كون المخاطَب حاضرًا في المشهد الكلامي مشاهِدًا لمجرى الحدث، ومثال ذلك: "إذا رَأَيْتَ رجلًا قد سدَّد سَهْمًا فَسمِعت صَوتا: القرطاسَ وَالله، أيْ: أصَاب القرطاسَ، أَو رَأَيْت قوما يتوقّعون هلالًا، ثمَّ سَمِعت تَكْبِيرا قلتَ: الهلالَ وَالله، أَي: رَأَوْا الهلَالَ"[2]. فالاستغناء عن ذكر الفعل هنا سوّغه علم السَّامع، وقد تحقَّق هذا العلم بالحضور والمشاهدة. وقد يتحقّق علم السامع أو المخاطَب بوجود قرينة لفظية داخل النص اللّغوي، من ذلك ما ذكره سيبويه تعليقًا على قول عمرو بن شأس: (من الطويل)

بَنِي أَسَدٍ هل تَعْلَمُون بَلاءَنا إِذَا كَانَ يَوْمًا ذا كَواكِب أَشْنَعا

"أَضْمَرَ لعلم المخاطَبِ بما يَعْني، وهو اليومُ"[3]. فقد استغنى الشاعر عن ذكر لفظة (اليوم) مستندًا في ذلك على علم المخاطَب بما حُذف، وقد كانت لفظة (يومًا) هي القرينة الدالّة على المحذوف، ومن هنا يكون أصل الكلام أو بنيته العميقة: كان اليومُ يومًا أشنعَا. ومن ذلك أيضًا إضمار الفعل لدلالة مصدره عليه، فيكون المصدر هو القرينة اللّفظية التي دلّت المخاطَب على المحذوف، قال المبرِّد (ت 285 هـ): "وتقول في باب منه آخر: ما أنت إلّا سيرًا، وما أنت إلّا ضربًا، وكذلك: زيدٌ سيرًا، وزيد أبدًا قيامًا، وإنّما جاز الإضمار؛ لأنّ المخاطَب يعلم أنّ هذا لا يكون إلّا بالفعل، وأنّ المصدر إنّما يدلّ على فعله، فكأنّك قلت: زيد يسير سيرًا، وما أنت إلّا تقوم قيامًا"[4]. فالنّحاة لا ينظرون دائما إلى التراكيب نظرة محايثة، وإنّما يضعون في الحسبان السياقات المختلفة التي يرد فيها التركيب، وأهم هذه

[1] – ابن يعيش، شرح المفصل، ج 3، ص 07.
[2] – المبرِّد، المقتضب، ج 4، ص 129.
[3] – سيبويه، الكتاب، ج 1، 47.
[4] – المبرِّد، المقتضب، ج 3، ص 229، 230.

السياقات مراعاة علم المخاطَب، ولا نغالي إن قلنا إنّ النظرية النحوية العربية برمّتها قائمة على مراعاة أحوال المخاطَب.

وكما كان علم المخاطَب مسوِّغًا لإسقاط جزء من الكلام؛ كان جهله مسوِّغًا لمنع ذلك في بعض المواطن لما يُسبِّبُه الحذف من فساد في المعنى وإخلال بالفكرة وتشويش على ذهن المتلقّي، من ذلك عدم جواز حذف حروف العطف وغيرها من الحروف، "لأنّ الحروف أدلّة على معانٍ في نفس المتكلِّم، فلو أضمرت لاحتاج المخاطَب إلى وحي يسفر به عما في نفس مُكلِّمه. وحكمُ حروف العطف في هذا حكم حروف النفي والتوكيد والتمني والترجي وغير ذلك، اللّهمّ إلّا أنّ حروف الاستفهام قد يسوغ إضمارها في بعض المواطن، لأنّ للمستفهم هيئة تخالف هيئة المخبر[1]. وكذلك لا يُجوِّز علماء النّحو للمتكلِّم إضمار الفعل إذا لم يكن للمخاطَب خبرة بالمضمر، قال سيبويه: "فأَمّا الفعل الذى لا يَحسُن إضمارُه فإنّه أَنْ تَنْتَهِىَ إلى رجل لم يكن في ذِكْرِ ضَرْبٍ ولم يَخطُرْ بباله، فتقول: زيدًا. فلا بدَّ له من أن تقول له: اضربْ زيدًا، وتقولَ له: قد ضربتَ زيدًا"[2]. فعِلْمُ المخاطَب وجهْلُه له تأثير كبير في طريقة صياغة النصوص؛ وكيف لا يكون للمخاطَب ذلك التأثير، وهو المعني بالحكم على الخطاب بأنّه متَّسِق أو غير متَّسِق أو بأنّه منسجم أو غير منسجم.

وممّا سبق نخلص إلى أنّ مراعاة المخاطب نظرية مكينة في الدّرس النّحوي العربي القديم، وإنْ لم يخصّوها بعناوين مستقلّة إلّا أنّ تحليلاتهم لكثير من التراكيب اللّغوية تأخذ في الحسبان حال المتلقّي باعتبار أنّ الرّسالة اللّغوية موجّهة إليه، وهو المعني بفهمها فهمًا صحيحًا لا لُبسَ فيه.

خلاصة الفصل:

- ✓ مصطلح (النّص) في الدرس اللّساني الحديث كان مجاله المفهومي في تراثنا النحوي مشغولًا بمصطلحات أخرى كالكلام والقول والجملة المفيدة، فقد كان النحاة يشترطون في الكلام الإفادة سواء أكان جملة أم أكبر من ذلك؛ وهذا ما لمسناه عند علماء اللّغة النصّيين في تحديدهم لمفهوم النص، إذ يشترطون فيه بوصفه حدثا اتّصاليا أن يحقّق الوظيفة الإبلاغية، وليس مُهِمًّا بعد ذلك أن يكون النص جملة أو وحدة لغوية أكبر أو أصغر من الجملة.

[1] – السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص 207.

[2] – سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 296، 297.

- ✓ قضية تماسُكِ نصِّ الكلام بنوعيه البنيوي والدّلالي كانت حاضرة في أذهان نحاتنا القدماء، وهم يضعون الأسس واللّبنات الأولى للنظرية النحوية العربية، إذ وقفنا على إشارات عديدة في كتب المتقدِّمين منهم والمتأخّرين تدلّ دلالة واضحة على أصالة هذه الفكرة، وتجذُّرِها في الدرس النّحوي العربي القديم.
- ✓ تناول النحاة العرب مسألة الإحالة تناولًا يُنبئ حقًّا أنّهم قد تمثّلوها في أذهانهم تمثُّلَ الواعي بحقيقتها ووظيفتها، وذلك من خلال حديثهم عن افتقار العناصر الإحالية لما يفسِّرها، وكان ذلك ضمن ما اصطلحوا على تسميته بالمعارف (الضمائر، أسماء الإشارة، أل التعريف).
- ✓ أدرك علماء التراث النّحوي أنّ ضمائر المتكلِّم والمخاطَب تحيل إحالة خارجية مقامية، لأنّ مفسِّرهما المشاهدة والحضور في المقام، واهتدوا إلى أنّ ضمير الغائب هو الذي يساهم بشكل مباشر في اتّساق الكلام لأدائه وظيفة الإحالة النّصّية التي عالجوها بإسهاب، وظهر ذلك في اهتمامهم بمفسِّر ضمير الغائب.
- ✓ قسّموا الإحالة إلى نوعين قبلية وبعدية، فالقبلية عندهم هي عود الضمير على متقدّم في الذكر، سواء كان هذا التقدّم في الرتبة واللّفظ أم في اللّفظ دون الرتبة أم في الرتبة دون اللّفظ، وتنبّهوا إلى أنّ الإحالة إلى متقدّم هي الأكثر تداولا وشيوعا لملاءمتها ماهية الضمائر من حيث إنّها مبهمة في الوضع معرفة في الاستعمال، أمّا الإحالة البعدية فهي عندهم عود الضمير على متأخّر لفظا ورتبة، وأدركوا أنّ هذا النوع من الإحالة قليل الورود، فحصروها في مواضع بعينها.
- ✓ اعتنى النحويون بمرجعية الضمير على مستوى النّص، وذلك عندما تعاملوا مع النصِّ القرآني إعرابا وتفسيرا، ونصوص الدواوين الشعرية شرحا وتعليقًا، إذ كانوا يُشيرون إشارات واضحة تدلُّ على وعْيِهم بالدور الرّابطي للضّمير على مستوى النص.
- ✓ تنبّه النّحاة إلى الدّور الإحالي بنوعيه المقامي والمقالي لأسماء الإشارة، وتلك قضية من القضايا التي شغلت الباحثين في لسانيات النص، إذ لا نجد باحثًا في هذا الميدان تحدّث عن وسائل الاتساق النصِّي ولم يذكر أسماء الإشارة من حيث هي أداة من أدوات الإحالة بنوعيها الداخلية والخارجية.
- ✓ النحاة العرب لم يقفوا عند حدود الحديث عن وظيفة (أل) في نقلها الاسم من النكرة إلى المعرفة، بل تجاوزوا ذلك إلى النّظر بكونها أداة رابطة ربطًا يُشبه ربط الإحالة بالضمير من حيث إنّها تُحيل إلى مذكور متقدِّم، وهو ما جعلنا نؤكّد وجود علاقة وثيقة بين المفاهيم الواردة في التّراث النّحوي العربي وبين التصوّرات التي جاءت بها اللّسانيات النّصية.

- ✓ حدّث النّحاة عن العلاقات بين الجمل، وكان حديثُهم عن الجملة التابعة لجملة هو أوضح صورة عندهم للعلاقات بين الجمل في تعاقبها وترابطها في سلسلة خطِّية داخل النص. والتبعية عندهم نوعان، تبعية قائمة على البيان؛ حيث يكون فيها اللّاحق هو السابق، ويُجسِّدها بشكل خاص بدل الجملة من الجملة، أمّا التبعية الثانية فهي قائمة على النسق، وهي التي لا يكون فيها اللّاحق هو السابق، وتعدّ العلاقات النسقية بين الجمل في مستوى النص هي الصورة الأكثر وضوحًا لذلك التتابع الذي حدّثوا عنه.
- ✓ دراسة النّحاة للعلاقات بين الجمل عن طريق التبعية البيانية وعطف النسق مهَّدَ الطريق لمن جاء بعدهم من البلاغيين الذين أقاموا على أنقاض هذه الفكرة ما صار يُعرف بنظرية الفصل والوصل، وهي نظرية شديدة الارتباط بمعياري الاتِّساق والانسجام في اللسانيات النصِّية.
- ✓ مسألة السياق بنوعيه اللّغوي وغير اللّغوي كانت حاضرة بقوة في دراسات النحويين، حيث درسوا العناصر المكوّنة للسياق انطلاقا من التراكيب والنصوص التي جاؤوا بها للاحتجاج في تقعيد القواعد النحوية. وما ورد في (الكتاب) لسيبويه و(الخصائص) لابن جنّي يعدّ مثالًا حيًّا في الممارسة التطبيقية لنظرية السياق.
- ✓ قضية القصدية عند علماء التراث النّحوي ليست قضية عارضة، إذ لم يغب عن بالهم أنّ كلّ استعمال لغوي إنّما ينمُّ عن قصدية يريدها المتكلِّم من ذلك الاستعمال، لذا احتفلوا بها، وآية ذلك أنّها تكاد تكون حاضرة في كل تحليل أو تفسير نحوي حتَّى لَيظُنّ الدارس أنّ هذه القضية من أصولهم المقرَّرة في التقعيد النّحوي.
- ✓ وضع علماء النّحو العربي المخاطَب بوصفه أحد أطراف العملية التخاطبية في صلب تفكيرهم واهتماماتهم، فأبانوا بشكل يُثير الدهشة دوره العظيم في الطريقة التي يصاغ بها النّص اللّغوي، ما دعانا دون تردُّد إلى اعتبار هذا الاهتمام بالمتلقِّي في تراثنا النحوي بمثابة جذور لما صار يُعَدُّ من قضايا الدرس اللّساني النّصِّي الحديث؛ أين أخذ المخاطَب حيِّزًا كبيرًا من اهتمامات المشتغلين بهذا العلم؛ مركِّزين على كيفية استقباله للخطاب، ومساهمته في إنشائه، ومقدرته على تأويله وفهمه، والحكم عليه من حيث انسجامه وعدمه.

الفصل الثّالث

قضايا علم اللّغة النّصّي في التّراث البلاغي العربي

تمهيد:

إنّ المتتبّع لمسار علم اللّغة النصّي من النشأة إلى التشكُّل إلى الاستواء سيلاحظ ـ من دون ريب ـ تداخله وتعالقه مع اختصاصات وعلوم عديدة، وتأتي البلاغة على رأس تلك العلوم، إذ يُنظر إليها في الدراسات النصّية الحديثة على أنّها هي السابقة التاريخية لعلم النص؛ باعتبار أنّ البدايات الأولى للدراسات النصّية ترجع إلى العلوم البلاغية التي سادت العصور القديمة، حيث كان توجُّهها العام يتمحور حول فن التحدُّث وطرق الإقناع والتأثير، وكذا تصنيف النصوص وتحديد وظائفها المتعدِّدة، ومن الضروري أن نشير ههنا إلى أنّ البلاغة العربية لم تكن استثناء من هذا السبق التاريخي، فقد اتّخذت من النص ـ منذ القدم ـ موضوعا للدراسة، وهي تضم في مظانّها مباحث عديدة ذات علاقة وطيدة بمسائل وقضايا هي من صلب اهتمامات علماء لغة النص.

إنّ المتأمِّل في المنجز البلاغي العربي القديم لن يعدم وجود نظرية نصّية تكاد تكون متكاملة، حيث لم يكن علماؤنا بمنأى عن عالم النص سواء على مستوى التنظير أو على مستوى الممارسة على كل تمظهر نصّيٍّ وقع بين أيديهم، وخير ما يمثِّل هذا التمظهر القرآن الكريم الذي نظروا إليه على أنّه نصٌّ واحد يأخذ بعضه برقاب بعض، ثم نصوص الشعر والنثر التي خلعوا عليها صفات التلاحم والتماسك بما كانوا يصطلحون عليه: (حسن الرّصف، دقّة النظم، حسن السّبك، اتّصال الكلام، تلاحم الأجزاء، انتظام المعاني...)، وفي هذا الإطار أوْلَوا مسألة استراتيجية إنتاج النصوص وكيفية بنائها أهمية بالغة، وقد تجلّى ذلك الاهتمام بشكل عام في حديثهم عن الشروط والخصائص البنائية التي تتعلّق بوحدة القصيدة الشعرية (حسن الاستهلال، حسن التخلّص، حسن الخروج، بناء المطالع والمقاطع، وتقسيم القصيدة إلى فصول وغيرها)، كما لم يغفلوا السياقات التي وُلِدت في جوّها تلك النصوص وهو ما تُلخِّصه مقولتهم الشهيرة (لكلِّ مقام مقال)، وتعريفهم البلاغة على أنّها (مراعاة مقتضى الحال). هذا واهتموا بمقاصد الشعراء والخطباء، وراعوا في ذلك أحوال المتلقين ثقافة وبيئة، كما كرّسوا جهودهم في تتبّع مظاهر التفاعل النصي بين النصوص المختلفة وذلك في سياق معالجتهم لموضوعات التضمين، والاقتباس، والاحتذاء، والسرقات الأدبية... كلُّ هذا وغيره من القضايا النصّية التي ستتكشّف تباعا ـ في ثنايا هذا الفصل ـ هي التي سنشتغل عليها بحثا وتأصيلا.

مفهوم النّص في التّراث البلاغي: أشرنا فيما مضى إلى أنّ مصطلح (النّص) بمفهومه الحديث لا أثر له في كتب النّحاة، ورأينا أنّ مفهومه عندهم كان مشغولًا بمصطلحات الجملة والكلام والقول، وهذه

الحالة تكاد تسري على مظان التراث البلاغي، وذلك أنّك لو ذهبت تفتّش في بطون تلك المظان عن مصطلح النّص بمفهومه المتداول في الدرس اللّساني النصّي فإنّك لست واجدًا ما ترُومُه. بيد أنّ غياب المفهوم لا يعني غياب الممارسة النصّية، إذ من طبيعة البلاغة أن "تسير مع النّص جنبًا إلى جنب تُسائِله في بنيته ودلالته ونمطه، في عملية إنتاجه واستقباله، في تأثّره بالمقام وأثرِه فيه"[1]. ولما كان علم البلاغة يستمدّ وجوده من النّص ـ بحكم العلاقة الحميمية التي تجمع بينهما ـ فإنّه لا يضير التراث البلاغي العربي إن غاب فيه مفهوم النّص طالما أنّ الممارسة النصّية حاضرة سواء على مستوى التنظير في شكل مفاهيم تؤسِّس لنظرية النّص أو على مستوى التطبيق من خلال الوقوف على نصوص بعينها نثرية كانت أو شعرية والاشتغال على وصفها وتحليلها.

وتبدو الإرهاصات الأولى للممارسة النصّية في كتب التراث البلاغي العربي من خلال ما أطلقه البلاغيون من تسميات على كلّ تمظهرٍ نصّيٍّ، فنعثر في مؤلَّفاتهم على مصطلحات من قبيل: الشعر، والنثر، والقصيدة، والقطعة، والمطالع، والمقاطع، والخطبة، والرسالة... وقد راعوا في هذه التسميات الانتماء إلى جنس أو نوع معيّن. وهم حينما تعاملوا مع مضامين تلك الأجناس تعاملوا معها على أساس أنها نصوص. كما كانوا يُعبِّرون عن كل تجلٍّ نصّي بمصطلح الكلام بوصفه مفهوما عاما لكل الأجناس، قال الجاحظ (ت 255 هـ): "وقال بعضهم ـ وهو من أحسن ما اجتبيناه ودوّناه ـ لا يكون الكلامُ يستحق اسمَ البلاغة حتى يُسابِقَ معناه لفظَه، ولفظُه معناه، فلا يكون لفظُه إلى سمعك أسبقَ من معناه إلى قلبك"[2]. وقال ابن رشيق (ت 456 هـ) معلِّقًا على مقولة الجاحظ الشهيرة (وأجود الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء...): "وإذا كان الكلام على هذا الأسلوب الذي ذكره الجاحظ لذَّ سماعُه، وخفَّ مُحْتملُه، وقرُب فهمُه، وعذُب النطقُ به، وحَلِيَ في فم سامعه. فإذا كان متنافرًا متباينًا عسُر حفظُه، وثقُل على اللّسان النطقُ به، ومجَّتْهُ المسامع فلم يستقر فيها منه شيء"[3]. وقال عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ): "واعلمْ أنَّ مِن الكلام ما أنتَ ترى المزيَّة في نَظْمه والحُسْنَ

[1] – إبراهيم بشار، الأبعاد النصّية والتداولية في التراث البلاغي العربي، رسالة دكتوراه، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2015م ـ 2016م، ص 97.

[2] – الجاحظ، البيان والتبيين، تح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط 7، 1418هـ ـ 1998م، ج 1، ص 115.

[3] – ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح محمّد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط 5، 1401هـ ـ 1981م، ج 1، ص 257.

كالأجزاء من الصّبْغ تتلاحق وينضَمُّ بعضُها إلى بعض حتى تَكْثُر في العين.."[1]. وقال أيضًا: "واعلمْ أنَّ مَثلَ واضِعِ الكلام مثَلُ مَنْ يأخذ قِطَعًا من الذّهب أو الفضّة فيُذيبُ بعضَها في بعضٍ حتّى تَصير قطعةً واحدةً"[2]. وقال حازم القرطاجني (ت 684 هـ): "فإنّ الكلام المتقطّع الأجزاء المنبتر التراكيب غير ملذوذ ولا مستحلى، وهو شبه الرشفات المتقطّعة التي لا تروي غليلا. والكلام المتناهي في الطول يشبه استقصاء الجرع المؤدّي إلى الغصص، فلا شفاء مع التقطيع المخلّ ولا راحة مع التطويل المملّ، ولكن خير الأمور أوساطها"[3]. فهذه النصوص التي أتينا بها ـ على سبيل التمثيل لا الحصر ـ تدلّ على أنّ علماء التراث البلاغي قد وظّفوا مصطلح (الكلام) توظيفا يشير إلى بنيات لغوية تتوفّر فيها سمات وشروط إنتاج ما صار يطلق عليه في الدراسات اللّغوية الحديثة مصطلح (النّص).

ومن أبرز السِّمات التي خُصَّ بها مفهوم النّص في الدرس اللّساني الحديث هي النظر إليه على أنّه نسيج، والنظر إلى نصِّ الخطاب على أنّه نسيج فكرة راسخة في أذهان علمائنا القدماء، ومتجذِّرة في كتبهم، فها هو الجاحظ مثلا يربط بين نسج الثوب ونسج الشِّعر بعبارة صريحة لا تحتمل التأويل: "فإنّما الشِّعر صناعة، وضرب من النّسج، وجنس من التّصوير"[4]. وهذا ابن طباطبا العلوي (ت 322 هـ) يرى أنّ الشاعر ينبغي أن يكون "كالنَّسَّاج الحاذِق الذي يُفَوِّفُ وَشْيَهُ بأحسَنِ التَّفْوِيف ويُسَدِّيه ويُنيرُهُ، وَلَا يُهَلْهِلُ شيئًا منهُ فَيَشِينُهُ[5]. وإذا أتيت إلى عبد القاهر الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز أَلْفيْتَه يوظّف مصطلح (النّسج) بمشتقاته أكثر من عشر مرّات، وهو في كل استعمال من استعمالاته يشير به إلى قوّة الترابط والتماسك بين مكوّنات النص، ومن أمثلة ذلك تشبيهه نظم الكلِم في ضمِّ بعضِها إلى بعضٍ بالنسيج الذي ينتج عن ضمِّ غزْلِ الإبْرَيْسَم بعضَه إلى بعض، وفي ذلك يقول: "حال الكلم في ضمِّ بعضِها إلى بعض، وفي تخيّر المواقع لها، حالُ خيوط الإبْرَيْسَم سواءً... لا يكون

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، مصر، دار المدني، جدة، السعودية، ط3 ، 1413هـ، 1992م، ص 88.

[2] – المصدر نفسه، ص 412، 413.

[3] – حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح محمد الحبيب ابن الخوجة، الدار العربية للكتاب، تونس، ط 3، 2008م، ص 57، 58.

[4] – الجاحظ، كتاب الحيوان، تح عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، ط 2، 1384هـ ـ 1965م، ج 3، ص 132.

[5] – ابن طباطبا العلوى، عيار الشِّعر، تح عبد العزيز بن ناصر المانع، دار العلوم، الرياض، المملكة السعودية، طبعة 1405هـ ـ 1985م، ص 8.

الضمُّ فيها ضمًّا، ولا الموقع موقعًا حتّى يكون قد تُوُخّي فيها معاني النّحو، وأنّك إن عَمَدتَ إلى ألفاظٍ، فجعلتَ تُتْبِع بعضَها بعضًا من غير أن تتوخَّى فيها معاني النّحو لم تكن صنعتَ شيئا تُدْعَى به مؤلِّفًا، وتُشَبَّه معه بمن عَمِل نسْجًا أو صَنَع على الجملة صنيعًا "[1].

والناظر في مؤلَّفات البلاغيين العرب سيلاحظ أنهم لا يقفون عند حدود تشبيه النصوص بالنسج والنسيج، وإنّما كانوا يُشبِّهونها بكل ما وقعت عليه أعينهم في بيئتهم الاجتماعية من صناعات قائمة على مزايا الانتظام والتنسيق والسّبك والحبك والإتقان والخلق والإبداع، فتجدهم يُشبِّهون ناظم الكلام أو النّاص بالنسّاج والنقّاش وناظِمِ الجوهر والصّانع أو الصّائغ والبنّاء، ويشبِّهون النظم أو النص بالمنوال الذي تذهب فيه خيوط النسج طولا وعرضًا لِيتشكَّل المنسوج، وبالقلادة في انتظام جواهرها وتناسقها، وبالسبيكة الواحدة من الذهب أو الفضّة الناتجة عن إذابة قطع كل منها بعضها في بعضٍ، وبالبناء المحكم في تماسك أجزائه[2]. وكان غرضهم من وراء تشبيه نظم الكلام بالصناعات السائدة في بيئتهم هو من باب تقريب المعاني للأذهان.

وعلى الرّغم من وجود هذه الممارسات النصّية في تراثنا اللّغوي التي تنظر إلى نصّ الكلام على أنّه كتلة واحدة يشُدُّ بعضُه بعضًا؛ فإننا وجدنا من الباحثين العرب المحدثين من يحاول الانتقاص من هذا الجهد، وذلك على أساس أنّ الشاعر كان ينشد القصيدة "لكن البلاغي لا يهمّه منها إلّا ما يقبل الاندراج في نطاق عمله، وهو على الأعم لا يتعدّى البيت أو البيتين. ونجد الشَّيءَ نفسَه مع الناقد، فهو يلتفت إلى شرف معنى البيت أو براعة التشبيه في صورة أو دقّة الوصف أو العكس حيثما وجد ذلك بغضِّ النظر عن باقي القصيد أو القطعة، لذلك لم يكن القدماء يهتمون بالكل المتّصل بالقصيدة أو المقامة أو ما نسمِّيه حاليا بالنص"[3]. إن كان في هذا الكلام بعض الحقيقة؛ فإنّه ليس كلَّ الحقيقة، فالبلاغيون العرب صحيح أنّهم كانوا في ممارساتهم النصّية يقفون عند حدود البيت والبيتين، ولكن ألَا يُعَدُّ البيت من الشّعر نصًّا؟ فإذا نظرنا إلى البيت الشعري من حيث الكم فهو يتجاوز حدود الجملة الواحدة، وإذا نظرنا إليه من زاوية أداء الوظيفة التواصلية في سياق معين فهو لا يخرج عن كونه نصًّا، وما يدلّ على أنّ البيت من الشّعر عندهم يُشكِّل نصًّا أنّهم يقولون: أغزل بيت

[1] – عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 370، 371.

[2] – ينظر على سبيل المثال: ابن طباطبا، عيار الشعر، ص 8، الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 36، 412، 413، حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 38، 250، 251، 278، وابن خلدون، المقدّمة، ج 2، ص 397.

[3] – سعيد يقطين، من النص إلى النص المترابط مدخل إلى جماليات الإبداع التفاعلي، ص 115.

قاله فلان، وأهجى بيت لفلان، وأرثى بيت قالته العرب لفلان. ثمّ إنّ النماذج النصّية التي أقام عليها اللّسانيون المحدثون علم اللّغة النصّي هي في الغالب لا تتجاوز حدود الجملتين وثلاث جمل، ومن هنا يكون تعامل علماء التراث البلاغي مع البيت والبيتين ليس عيبا يقدح في ممارستهم النصّية، بل يصبح ذلك حجّة قوية على استيعابهم فكرة التحليل النصّي.

إنّ علماء التراث البلاغي وإن لم يعرّفوا النّص فإنّهم وقفوا على سماته بوصفه بناء لغويا متماسكا، وقد نظروا في هذا التماسك من مستويات ثلاثة، المستوى التركيبي، المستوى الدلالي، والمستوى التداولي من خلال علاقة النص بالمقام وبمقدرته على التأثير في المخاطَبين، وهذه هي المستويات الثلاثة التي استقرّ عندها مفهوم النص في الدراسات اللسانية الحديثة. ومن هنا نفهم أنّ الممارسة النصّية في تراثنا البلاغي كانت حاضرة وإن غاب مصطلح النص.

ولئن لم يستعمل البلاغيون القدماء مصطلح (النص) فلأنّ مفهومه كان مشغولا بمنظومة مفاهيمية متداخلة تدور في فلكه من قبيل: الجملة والكلام والبيان والنظم، ما يعني أنّ ذلك المصطلح بمفهومه الحديث كان قائمًا في صدورهم متصوّرا في أذهانهم مختلجًا في نفوسهم متّصلا بخواطرهم وتفكيرهم[1]. ولكي ندلّل على صحّة هذا الزّعم كان لابدّ من الوقوف عند مفهوم تلك المصطلحات، وسيقتصر حديثنا ههنا على مصطلحي البيان والنظم، أمّا الجملة والكلام فقد مضى بيان مفهومهما عند النّحاة في الفصل السّابق، ولا نرى ضرورة لاستدعائهما في هذا المكان؛ خاصة إذا علمنا أنّ علماء البلاغة لم يُضيفوا إلى مجالهما المفهومي ما يَحمِلنا على الرّجوع إليهما.

مفهوم البيان: المعنى اللّغوي للفظ (البيان) في معاجم اللغة يدور في الغالب حول الإفصاح، والوضوح والكشف، والظهور، والمقدرة على التبليغ والإقناع. ورد في صحاح الجوهري (ت 393 هـ): "البيان: الفصاحة واللَّسَنُ... وفلان أبْيَنُ من فلان، أي أفصح منه وأوضح كلامًا... والبيان: ما يتبيَّنُ به الشيءُ من الدّلالة وغيرها. وبان الشّيءُ بيانًا اتّضح فهو بيِّنٌ... وكذلك أبان الشّيءَ فهو مُبِين، واستبان الشّيء: وضَح، وتبيَّن الشّيء: وضَح وظهر. والتبيين: الإيضاح والوضوح"[2]. وفي الحديث

[1] – يُنظر: بشير إبرير، مفهوم النص في التراث اللّساني العربي، مقال ضمن مجلة جامعة دمشق، سورية، مج 23، العدد 1، 2007م، ص 117.

[2] – الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، تح أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 4، 1990، مادة (بَيَنَ)، ج 5، ص 2082، 2083.

عن ابن عبّاس عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال: إنّ من البيان لسحرًا، وإنّ من الشّعر لحِكَمًا. قال: البيان إظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو من الفهم، وذكاء القلب مع اللَّسَن، وأصله الكشف والظهور[1]. ولا يكاد يخرج مفهوم البيان من جهة الاصطلاح عند علماء البلاغة عن معناه اللّغوي، ويعد الجاحظ (ت 255 هـ) من أبرز العلماء الذين قدّموا تصوُّرًا لمفهوم البيان، فهو عنده: "اسمٌ جامعٌ لكلِّ شيءٍ كَشَف لك قِناع المعنى، وهَتَك الحِجَاب دون الضمير، حتّى يُفضِيَ السّامعُ إلى حقيقته، ويَهجُم على محصوله كائنًا ما كان ذلك البيانُ، ومن أيِّ جنسٍ كان ذلك الدّليل؛ لأنّ مدارَ الأمر والغايةَ التي إليها يجري القائل والسّامع إنّما هو الفهم والإفهام؛ فبأيِّ شيءٍ بلغتَ الإفهامَ وأوضحتَ عن المعنى، فذلك هو البيانُ في ذلك الموضع"[2]. فالبيان عند الجاحظ وإن اختلفت مسالكه فهو مرهون بتمكُّن المعنى مِن نفس المتلقِّي، ومن ثم تكون أمارتُه حصولَ الفهم والإفهام، ما يعني أنّ الوظيفة الأساسية للبيان بعد ربط جسر التواصل بين منتج الكلام والمخاطَب هي تبليغ المعاني والمقاصد بطريقة تَحظَى بالقَبول والرِّضا من قبل المتلقِّي، سواء أكان ذلك التبليغ بالعبارة اللّغوية أو بأيِّ شكل آخر من أشكال التواصل.

ولكي يؤكِّد الجاحظ دور البيان في التواصل والتبليغ استدلّ بقوله تبارك وتعالى: ﴿وَما أَرْسَلْنا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: 4). ثمّ عقّب على هذه الآية بقوله: "لأنّ مدار الأمر على البيان والتبيُّن، وعلى الإفهام والتفهُّم. وكلّما كان اللِّسان أَبْيَنَ كان أَحْمَد، كما أنّه كلّما كان القلبُ أشدَّ استبانةً كان أَحْمَدَ. والمفهِم لك والمتَفَهِّم عنك شريكان في الفضل، إلّا أنّ المفهِم أفضلُ من المتفهِّم"[3]. فالتعبير عن الأغراض والمقاصد يقتضي من دون شك مقدرة على الإفصاح والإبانة، ولما كان الأنبياء مُكلَّفين بتبليغ الشرائع السماوية كان لا بدّ من أن يتّصفوا بحُسْن الإفهام والتبليغ كي ينهض ذلك دليلا على بيانهم. ولا ينسى الجاحظ التذكير بأنّ البيان عملية مشتركة بين الباث والمتلقي، وإنْ جعل الأوّل أفضل من الثاني؛ فَلِأَنَّه هو الذي يمارس السلطة الفعلية على النّص.

وقد نقل الجاحظ عن بعض أهل العلم أنّ "المعاني القائمة في صدور الناس، المتصوَّرة في أذهانهم، والمتخلِّجة في نفوسهم، والمتَّصلة بخواطرهم، والحادثة عن فِكَرهم، مستورةٌ خفيّة، وبعيدةٌ وحشية،

[1] – يُنظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (بين)، مج 1، ص 407.

[2] – الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 76.

[3] – المصدر نفسه، ج 1، ص 11.

ومحجوبةٌ مكنونة، وموجودةٌ في معنى معدومة، لا يعرف الإنسان ضميرَ صاحبِه، ولا حاجةَ أخيه وخليطِه، ولا معنى شريكِه والمعاونِ له على أموره، وعلى ما لا يَبْلُغُه من حاجات نفسه إلّا بغيره. وإنّما يُحْيِي تلك المعاني ذكرُهم لها، وإخبارُهم عنها، واستعمالهم إيّاها"[1]. ولئن كان إحياء المعاني مشروطا بذكرها واستعمالها والإخبار عنها، فإنّ ذلك يتطلّب مقدرة على الكشف عمّا في الضمير، والإفصاح عمّا في النفس من معانٍ ومقاصد، وذلكم هو البيان بشحمه ولحمه. والجاحظ عندما حدّث عن البيان كان فكره متَّجِهًا نحو النّص بوصفه وسيلة أو أداة تربط جسور التواصل بين المنتج والمتلقّي لتحقيق الفهم والإفهام[2].

وقد رأى علماء البلاغة أنّ الإخبارَ عن المعاني وذكرَها واستعمالَها يُعدُّ خصالًا "تُقرِّبُها من الفهم، وتُجلِّيها للعقل، وتجعل الخفيَّ منها ظاهرًا، والغائبَ شاهدًا، والبعيدَ قريبًا، وهي التي تُلخِّص الملتبِس، وتحُلُّ المنعَقِد، وتجعل المهمَل مُقيَّدًا، والمقيَّدَ مطلَقًا، والمجهولَ معروفًا، والوحشيَّ مألوفًا، والغُفْلَ موسومًا والموسومَ معلومًا. وعلى قَدْرِ وضوحِ الدّلالة وصوابِ الإشارة، وحُسْنِ الاختصار، ودِقَّةِ المِدْخَلِ يكون إظهارُ المعنى"[3]. فإظهار الخفي، وإحضار الغائب، وتقريب البعيد، وإزالة الالتباس، وحل المنعقد، وتعريف المجهول، وغيرها، كلُّها إجراءات مرتبطة بالغرض الأساسي من العملية التواصلية، وهو الفهم والإفهام، ومن هنا يكون البيان هو النّص ذاته الذي يؤدِّي ظهوره إلى نقل المعاني من الخفي المستور إلى المستعمل الملحوظ أي من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

على أنّ البيان عند الجاحظ وغيره من علماء البلاغة لا يتوقّف عند الفهم والإفهام فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى التأثير في المخاطَب، ولولا توفُّره على خاصّية التأثير ما وصفوه بالسِّحر. وقد نبَّه الجاحظ إلى أنّ كلًّا من الإفهام والتأثير يكون بدرجات متفاوتة، وذلك بحسب قوة البيان، وفي هذا السياق يقول: "وكلّما كانت الدّلالةُ أوْضحَ وأفْصحَ، وكانت الإشارةُ أبينَ وأنورَ، كان أنْفعَ وأنْجعَ. والدّلالة الظاهرة على المعنى الخفيِّ هو البيان الذي سمِعتَ الله عزَّ وجلَّ يمدحُه، ويدعو إليه ويحثُّ عليه. بذلك نطق القرآن، وبذلك تفاخرت العَرَب، وتفاضلت أصنافُ العَجَم"[4]. وغالبًا ما ترتبط قوة البيان بمطابقة الكلام لمقتضى حال المتكلِّمين والمخاطَبين، ولسان حال أرباب البيان يقول:

[1]- المصدر السابق، ج 1، ص 75.

[2]- يُنظر: بشير إبرير، مفهوم النص في التراث اللساني العربي، ص 102.

[3]- الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 75.

[4]- المصدر نفسه، ج 1، ص 75.

"الكلمة إذا خرجت من القلب وقعت في القلب، وإذا خرجت من اللِّسان لم تتجاوز الآذان"[1]. ولأجل ذلك قال علي بن الحسين بن علي رحمه الله: "لو كان الناس يعرفون جملةَ الحال في فضل الاستبانة، وجملةَ الحال في صواب التبيين، لأعربوا عن كلِّ ما تَخَلَّجَ في صدورهم، ولَوَجَدوا من بَرْدِ اليقين ما يُغنيهم عن المنازَعة إلى كلِّ حالٍ سوى حالِهم"[2].

وهكذا فإذا ما أراد المتكلِّم الإفصاح عن مراده بذل جهدا في سبيل موافقة كلامه لمعناه، ومطابقة عباراته لمقتضيات الحال حتّى يقع كلامه الموقع الذي يرومه في قلب مخاطَبه، فيتجاوز بذلك الفهم والإفهام إلى التأثير والإقناع العقلي والعاطفي، وهذا الأمر بكل تأكيد يحتاج إلى ذكاءٍ وتبصُّر وحُنْكٍ في معرفة طرق إيراد الكلام حتّى تحصل الاستبانة، وعلى هذا الأساس يكون البيان "صناعة يجب على من يتعرّض لها أن يُلِمَّ بها إلمامًا تامًّا من جميع أطرافها، وأن يكون حاذقًا في فهمه لهذه الصناعة"[3]. ولولا أنّ البيان صناعة لكان فيه الناس على درجة واحدة من الإبداع. وهذه الفكرة في واقع الأمر أصيلة عند الجاحظ، فقد حدّث أنّ البيان "يحتاج إلى تمييزٍ وسياسة، وإلى ترتيب ورياضة، وإلى تمام الآلة وإحكام الصَّنعة، وإلى سهولة المخرج وجَهارة المنطق، وتكميل الحروف وإقامة الوزن، وأنّ حاجة المنطق إلى الحلاوة، كحاجته إلى الجزالة والفخامة، وأنّ ذلك من أكثر ما تُستمال به القلوب، وتُثنَى به الأعناق، وتُزَيَّن به المعاني"[4].

ويبدو جليا أنّ هذه الشروط أو الآليات التي يحتاجها صانع البيان هي ذاتها التي يحتاجها النّاص كذلك في صناعة النّص المكتوب والمنطوق على حدٍّ سواء، ومن هنا يكون مفهوم النّص من مفهوم البيان. بيد أنّ البيان في العموم ارتبط بالوظيفة أكثر من البنية، وبالفهم والإفهام أكثر من نظم وحدات النّص، وكأنّ لسان حال البلاغيين يقول إنّ البيان وحدة دالّة تواصلية تكمن قيمتها في ظروف الإنتاج والاستقبال[5]. على أنّنا وجدنا من علماء البلاغة العربية من ينظر إلى مفهوم البيان من زاوية البنية والنظم كما هو الحال عند ابن الزملكاني (ت 651 هـ) فالبيان في تصوُّره: "عبارة عن

[1]- المصدر السابق، ج 1، ص 83، 84.

[2]- المصدر السابق، ج 1، ص 84.

[3]- فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، 2005م، ص 143.

[4]- الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 14.

[5]- يُنظر: إبراهيم بشار، الأبعاد النصّية والتداولية في التراث البلاغي العربي، ص 153.

توخّي معاني النّحو في التركيب"[1]. وهو مفهوم جرى إطلاقه على النَّظْم عند عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ) كما سنرى فيما هو آت من حديث عن مفهومه.

مفهوم النَّظْم: ورد في لسان العرب: "النَّظْمُ: التأليفُ، نَظَمَه يَنْظِمُه نَظْمًا ونِظامًا ونظَّمه فانتظَم وتنظَّم. ونظَمتُ اللُّؤْلُؤَ أي جمعته في السِّلك، والتنظيم مِثْلُه، ومنه نظَمتُ الشِّعر ونظَّمتُه، ونظَم الأمرَ على المثَل. وكلُّ شيء قرنتَهُ بِآخَرَ أو ضممتَ بعضَه إلى بعضٍ، فقد نظَمْتَه. والنَّظْم: المنظوم، وصف بالمصدر. والنَّظْم: ما نظمتَه من لُؤْلُؤٍ وخَرَزٍ وغيرِهما... والنِّظام: ما نظَمْتَ فيه الشَّيءَ من خيطٍ وغيرِه، وكلُّ شُعبةٍ منه وأصلٍ نِظَامٌ، ونِظَامُ كلِّ أمرٍ: مِلاكُه"[2]. فالمعنى اللّغوي للفظ (النَّظْم) يدور حول التأليف والتنظيم والترتيب، ويبدو جليا أنّ هذا المفهوم اللّغوي هو الذي غذّى دلالته الاصطلاحية في التراث البلاغي، حيث ارتبطت دلالة مصطلح النَّظْم في كتب البلاغة بتأليف الكلام وترتيب معاني مفرداته وفق نظام قواعدي يراعي فيها تناسقها وتآلفها.

ولقد ذهب عبد القاهر الجرجاني إلى أنّ العلماء قد أجمعوا على إعلاء شأن النظم وتفخيم قدره والتنويه بذكره، ورأوا أنْ لا مزيَّة لِلَفظٍ مع عَدَمِه، ولا قيمة لكلامٍ إذا هو لم يخضع لضوابطه وقوانينه، وأنّه القطْبُ الذي عليه المدارُ، والعمودُ الذي به الاستقلال[3]. ولما كان النَّظْم عندهم بهذا القدْر وقف الإمام عبد القاهر حِبر يَراعِه على تفسيره وتبيين المراد منه، وكشف دقائقه وأسراره، وبيان الفضيلة التي تُدَّعَى من أجله، فأخذ بالكلام نحو ذلك قائلًا: "اعلم أنْ ليس النَّظْمُ إلّا أنْ تضعَ كلامَك الوضع الذي يقتضيه علم النّحو، وتعملَ على قوانينه وأصوله، وتَعرِفَ مناهجه التي نُهِجَت فلا تزيغ عنها، وتَحفَظَ الرسوم التي رُسِمت لك فلا تُخِلُّ بشيءٍ منها"[4].

وهذه القوانين والأصول والمناهج التي يُبنَى عليها النَّظْم عند الجرجاني هي في واقع الأمر مرتبطة بتوخّي معاني النّحو، يُوضّح ذلك قوله: "وأنّك إنْ عَمَدْتَ إلى ألفاظٍ فجعلتَ تُتْبِعُ بعضَها بعضًا مِن غيرِ أنْ تتوخَّى فيها معاني النّحو، لم تكن صنَعْتَ شيئًا تُدعَى به مؤلِّفاً، وتُشَبَّهُ معه بِمَنْ عَمِلَ نَسْجًا

[1] – ابن الزَّمْلكاني، التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن، تح أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، العراق، ط 1، 1383هـ ـ 1964م، ص 32.

[2] – ابن منظور، لسان العرب، مج 6، ص 4469.

[3] – يُنظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 80.

[4] – المصدر نفسه، ص 81.

أو صنَعَ على الجملةِ صَنيعًا"[1]. وهذا الكلام معناه يتردّد في مواضع عدّة في دلائل الإعجاز حتّى صار تعريفا اصطلاحيا. وبهذا يكون النَّظْم هو (النّص) باصطلاح علماء اللّغة النصّيين، ذلك أنّ استراتيجية بناء النّصِّ وقواعد إنتاجه لا تكون إلَّا بشروط وضوابط خاصّة؛ هي في جوهرها قوانين النّحو وأصوله.

والنَّظْم كما النّص عبارة عن بنية متماسكة تتوضّح تمظهراتها عند الجرجاني في تعلُّق الكلمِ بعضه ببعضٍ، وهذا التصوُّر يَرِد كذلك بشكل لافت في الدّلائل، ومن النصوص التي تُجلِّي ذلك قوله: "واعلمْ أَنّك إذا رجعتَ إلى نفسِك علمتَ علْمًا لا يعترضُه الشّكُّ، أنْ لا نَظْمَ في الكَلِم ولا ترتيبَ، حتّى يُعلَّقَ بعضُها ببعضٍ، ويُبنَى بعضُها على بعضٍ، وتُجْعَلَ هذه بسببٍ من تلك. هذا ما لا يَجهلُه عاقلٌ ولا يخفى على أحدٍ من النّاس"[2].

والجرجاني يُميِّز بين ضربين من النّظْم: نظم الحروف ونظم الكلِم، ورأى أنّ المزيّة لِنَظْمِ الكلِم وليس لِنظْمِ الحروف، "وذلك أنَّ نظْمَ الحروفِ هو تَواليها في النطق، وليس نظمُها بمقتضًى عن معنى، ولا الناظمُ لها بمُقْتَفٍ في ذلك رَسْمًا من العقل اقتضى أَنْ يَتَحرَّى في نظمِه لها ما تَحرَّاه. فلو أَنَّ واضعَ اللّغة كان قد قال (رَبَضَ) مكان (ضَرَبَ) لما كان في ذلك ما يؤدِّي إلى فساد. وأمّا نظمُ الكَلِم فليس الأمرُ فيه كذلك، لأنّك تقتفي في نَظْمِها آثارَ المعاني، وتُرتِّبها على حسب تَرَتُّبِ المعاني في النّفس. فهو إذن نظمٌ يُعتبرُ فيه حالُ المنظوم بعضه مع بعضٍ، وليس هو النَّظْم الذي معناه ضمُّ الشَّيءِ إلى الشَّيءِ كيف جاء واتَّفق. ولذلك كان عندهم نظيرًا للنّسْج والتّأليفِ والصِّياغةِ والبناءِ والوَشْيِ والتّحبيرِ وما أَشْبَه ذلك، ممّا يُوجِب اعتبارَ الأجزاءِ بَعضِها مع بعضٍ، حتّى يكون لِوضْعِ كلٍّ حيثُ وُضِع، علَّةٌ تقتضي كونَه هناك، وحتّى لو وُضِع في مكانٍ غيرِه لم يصلُح"[3]. فالعبرة إذن ليست بنظم الحروف في الكلِم المفردة، لأنّ ذلك لا يعدو أن يكون تواضعا واصطلاحا من أهل اللّغة، وإنّما الاعتبار يكون بنظم الكلِم في الجمل والنصوص، لأنّ من شأن هذا الضرب من النَّظْم أن يَرِد وَفق نظام معيّن يكون للعقل فيه المزيّة الكبرى، حيث يُراعَى فيه الترابط والتآلف والتناسب بما يتلاءم مع مُراد النّاظم وقصده من التأليف في إطار السِّياق الذي يقتضيه الحال، إذ "الألفاظ لا تُفيد حتّى تُؤلَّف ضربًا خاصًّا من

[1] – المصدر السابق، ص 370، 371.

[2] – المصدر السابق، ص 55.

[3] – المصدر السابق، ص 49.

التأليف، ويُعْمَد بها إلى وجهٍ دون وجهٍ من التركيب والترتيب، فلو أنّك عَمَدت إلى بيت شعرٍ أو فَصْل نثرٍ فعددت كلماته عَدًّا كيف جاء واتَّفق، وأبطلت نضَدَه ونظامه الذي عليه بُنِي، وفيه أُفرِغ المعنى وأُجرِي، وغيّرت ترتيبَه الذي بخصوصيته أفاد ما أفاد، وبنَسَقِه المخصوص أبان المراد"[1]. ومن هنا فإنّ مِلاك الأمر في النّظم عند علماء التراث البلاغي هو في العلاقات التي تربط بين أفراد الكلِم في الجمل والنّصوص، وليس في ضمِّ الوحدات اللّغوية بعضها إلى بعضٍ بشكل اعتباطي. ويبدو أنّ علماء اللّغة النصّيين قد أفادوا من هذا التصوُّر وهم بصدد تحديد مفهومٍ للنّص، إذ إنّ جوهر النّص عندهم ليس متتالية من الألفاظ أو الجمل يتبع بعضها بعضًا، وإنّما هو بنية لغوية متماسكة تَشُدُّ فيها الجمل بعضها بعضًا تماما كالنّسج والصّياغة والبناء بتعبير البلاغيين العرب. وهنا تبدو العلاقة متداخلة بين مفهومي النَّظْم والنّص، فكما أنّ متتالية من المفردات لا تُشكِّل نظمًا إذا لم يكن بين تلك المفردات روابط ووشائج، فكذلك متتالية من الجمل لا يمكن أن تُنتِج نصًّا إذا لم يكن بين تلك الجمل ضرب من التلاحم والتماسك.

ولئن كان أساس النّظْم قوانينَ النّحو وأصولَه فإنّ ذلك لا يعني أنّه رهين قوالب ثابتة معزولة عن موقف استعمالها، خاصة إذا عَلِمنا أنّ معاني النّحو متعلِّقة بالمتحقَّق والمستعمَل من اللّغة في سياق اتصالي، وهذه المسألة يوضِّحها الجرجاني بقوله: "وذلك أنَّا لا نعلم شيئًا يَبتَغيه النّاظمُ بِنظْمِه غير أنْ ينظُرَ في وُجوه كلِّ بابٍ وفُروقِه، فينظُر في (الخبر) إلى الوجوهِ التي تَراها في قولك: زيدٌ منطلقٌ، وزيدٌ يَنطلِقُ، وينطلِقُ زيدٌ، ومنطلِقٌ زيدٌ، وزيدٌ المنطلِقُ، والمنطلِقُ زيدٌ، وزيدٌ هو المنطلقُ، وزيدٌ هو منطلِقٌ. وفي (الشَّرط والجزاء) إلى الوجوهِ التي تَراها في قولك: إنْ تَخرُجْ أَخرُجْ، وإنْ خرجتَ خرجتُ، وإن تَخرُجْ فأنا خارجٌ، وأنا خارجٌ إن خرجتَ، وأنا إنْ خرجتَ خارجٌ. وفي (الحالِ) إلى الوجوهِ التي تَراها في قولك: جاءني زيد مُسرِعًا، وجاءني يُسرِع، وجاءني وهو مُسرِعٌ أو وهو يُسرِعُ، وجاءني قد أَسْرَع، وجاءني وقد أَسْرَعَ. فيَعرِفَ لكلٍّ من ذلك موضِعَه، ويجيءُ به حيثُ ينبغي له"[2]. فهذه الوجوه والفروق التي أوردها الجرجاني في أبواب الخبر والشّرط والجزاء والحال تعكس مدى اهتمامه بالكلام الحي التفاعلي، وهي رؤية مؤسَّسة على أنّ النّظْمَ عنده ابنُ الاستعمال في مواقف تواصلية، وتلك الرؤية هي التي تشكَّل على أساسها مفهوم النّص في الدراسات النصّية الحديثة، وذلك بالنظر إليه

[1] – عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تح محمود محمّد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، مصر، دار المدني، جدّة، السعودية (د.ط.ت)، ص 04.

[2] – عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 81، 82.

على أنّه حدثٌ اتصالي، من منطلق أنّ بنية النصوص من وجهة النظر التواصلية ليست سوى مجموعة من العلامات اللّغوية ذات دلالة، وأنّ وظيفتها الأساسية بناء تواصل مع الآخر يُراعى فيه ظروف وسياقات المقام، وعلى هذا تَجِدُنا نميل إلى ما ذهب إليه الدكتور بشير إبرير من أنّ نظرية النّظْم الجرجانية ما هي في واقع الأمر إلّا نظرية في الخطاب أو النّص، وأنّ دلائل الإعجاز ما هو إلّا كتاب في تحليل النصوص والخطابات وظواهر التبليغ اللّغوي[1]. وما كان لهذا الباحث أن يَصِل إلى هذا الاستنتاج لولا أنّه وجد شروط إنتاج النَّظْم تكاد تكون هي نفسها شروط إنتاج النّص، وعليه فإذا ما طلبنا البحث عن مفهوم النّص في التراث البلاغي العربي فليكن ذلك البحث في مفهوم النَّظْم، وهو ما حاولنا إبرازه وتوضيحه فيما تقدَّم.

التّماسك النّصّي في التّراث البلاغي: أوضحنا فيما مضى من الفصل الأوّل أنّ التماسك النّصّي عند علماء النّص له تمظهران: تمظهر شكلي وهو الذي يقتصر على اتّساق الأحداث اللغوية المنطوقة أو المكتوبة على مستوى البنية السطحية للنص، وتمظهر دلالي وهو الذي يتجلّى في ذلك الانسجام الحاصل بين معاني النّص على مستوى بنيته العميقة. ثمّ رأينا في الفصل الموالي أنّ مسألة الاتّساق والانسجام كان لها حضور لافت في تراثنا النّحوي، وإن كان هذا الحضور ظلّ ـ في أغلب حالاته ـ منحصرًا في إطار الجملة، وقد بيَّنّا أنّ انحصار النّحو العربي في ذلك الإطار لا يَضيرُه، وإنّما يُردُّ إلى الأسباب التي من أجلها تمّ تقعيد القواعد للعربية. وها نحن الآن نروم البحث عن مسألة التماسك النصّي في تراثنا البلاغي، ولكن قبل أن نخوض في ذلك؛ نسأل السؤال الآتي: هل كان البلاغيون العرب على وعي بقضية الاتّساق والانسجام؟ وإذا كان الجواب بالإثبات؛ هل عالجوها معالجة نصّيّة أم إنّها ظلّت ـ في الغالب ـ محصورة النطاق في إطار ضيِّق كما هو الحال عند أقرانهم من النّحويين؟

بدءًا لا أحسب أنّ أحدًا يشكّ في أنّ قضية اتّساق الكلام وانسجامه لم تنل نصيبها من اهتمامات العلماء المشتغلين في الحقل البلاغي، فالناظر في مؤلَّفاتهم سيعثُر ـ من دون ريب ـ على نصوص كثيرة تدلّ دلالة واضحة على أصالة هذه الفكرة، وتجذُّرِها في الدرس البلاغي العربي القديم، وسيلاحظ أنّهم كانوا يصفون كلَّ كلام متماسك بمصطلحات كثيرة أهمها: السَّبك، الرَّبط، الارتباط، الضَّمّ، التّضام، الاتّساق، التعلُّق، الالتحام، التلاحم، الاقتران، الحبك، الاتّصال، التناسب، التلاؤم، الانتظام، الامتزاج، الائتلاف. ويبدو للقارئ من الوهلة الأولى أنّ الأمر عند علماء التراث البلاغي قد

[1] – يُنظر: بشير إبرير، مفهوم النّص في التراث اللّساني العربي، ص 115.

أخذ مسارًا مختلفًا عن مسار النّحاة، وذلك أنّ علماء التراث النّحوي لم يتجاوزوا بمسألة التماسك ـ في الغالب ـ مستوى الجملة والجملتين؛ بينما أقرانهم من أهل النظر البلاغي قد غلب عليهم معالجتها في إطار رؤية نصّية. ولا غروَ في ذلك، لأنّ من شأن البلاغة ـ في الأعمّ ـ أن تساير النصوص في أبنيتها ودلالاتها، وذلك بحكم طبيعة مباحثها واهتماماتها.

وأوّل ما اهتمّ به البلاغيون في حديثهم عن الكلام المتماسك هو مراعاة طريقة الصياغة من جهة نطق الأصوات في تتابعها، بمعنى أنّ اتّساق الكلام يبدأ من الاهتمام بالانسجام الصوتي بين حروف الكلمة الواحدة، ثمّ الانتقال إلى العناية بالتآلف الصوتي بين ألفاظ الخطاب، وبذلك يكون الكلام المسبوك أو المتّسق عندهم هو ما سَلِم من تنافر ألفاظه، قال الجاحظ (ت 255 هـ): "ومن ألفاظ العرب ألفاظ تتنافر، وإن كانت مجموعة في بيت شعر لم يستطع المنشد إنشادها إلا ببعض الاستكراه"[1]. ويضرب أمثلة نصّيّة لهذا التنافر؛ منها قول الشاعر: (من الرّجز)

وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرِ وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ

وقد أورد معقّبًا على هذا البيت أن ليس باستطاعة أحد أن يُنشِده ثلاث مرّات في نسقٍ واحدٍ من دون تَعْتعةٍ ولا تَلَجْلُجٍ[2]. ويبدو جليا أنّ هذا التنافر بين ألفاظ البيت الذي حدّث عنه الجاحظ مردُّه إلى عدم الانسجام الصوتي، وذلك بسبب تكرار الألفاظ الذي نتج عنه تكرار الأصوات المتماثلة من حيث المخارج. ومن الكلام الذي يفتقر إلى الانسجام الصوتي على مستوى ألفاظه قول القائل: (من الخفيف)

لَمْ يَضِرْهَا ـ والحمدُ لله ـ شَيْءٌ وَانْثَنَتْ نَحْوَ عَزْفِ نَفْسٍ ذَهُولِ

قال الجاحظ معلِّقا على الشطر الثاني من البيت: "فتفقّد النصف الأخير من هذا البيت؛ فإنّك ستجد بعض ألفاظه يتبرّأ من بعض"[3]. وقد استقبح هذا الضرب من التأليف على ما يبدو لسببين: الأوّل: طغيان حرف معيّن على شطر البيت الثاني، وهو حرف النون حيث ورد مكرّرًا أربع مرّات، والثاني: وجود أصوات متقاربة المخرج لا يحسن التقارن بينها في الكلام، وهي (الهاء، العين، والحاء) مخرجها من الحلْق، و(السين، والزاي) مخرجهما من أسلة اللِّسان.

[1] – الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 65.
[2] – يُنظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 65.
[3] – المصدر نفسه، ج 1، ص 66.

ومن لطائف البلاغيين في هذه المسألة أن شبّهوا تنافر الألفاظ المترتِّب عن عدم الانسجام الصوتي بالتنافر الذي يكون بين بني رجل واحد من أمّهاتٍ شتّى، قال الجاحظ: "إذا كان الشِّعر مستكرَهًا، وكانت ألفاظ البيت من الشِّعر لا يقع بعضُها مماثِلًا لبعض، كان بينها من التنافر ما بين أولاد العَلَّات"[1]. وهذا يعني أنّ الكلام المتّسق والمتآلف هو ما تقبل حروفه وألفاظه التجاور، لأنّه إذا كانت الكلمة "ليس موقعها إلى جنْبِ أختها مَرضِيًّا موافقا، كان على اللِّسان عند إنشاد ذلك الشِّعر مَؤُونة"[2].

وحديث الجاحظ عن الانسجام الصوتي على مستوى الحروف والألفاظ كان بمثابة مقدّمة للولوج إلى عالم النص الشعري المتماسك والمتلاحم، حيث يقول: "وأجود الشِّعر ما رأيتَه متلاحم الأجزاء، سهلَ المخارج، فيُعلَم بذلك أنّه قد أُفرِغ إفراغًا واحدًا، وسُبِك سبكًا واحدًا، فهو يجري على اللِّسان كما يجري الدِّهان"[3]. والتلاحم عند الجاحظ تلاحمان: تلاحم الحروف على مستوى اللفظة الواحدة، وتلاحم الألفاظ على مستوى البيت من الشعر، يدلّك على ذلك قوله: "وكذلك حروف الكلام وأجزاء البيت من الشعر، تراها متَّفِقة مُلْسًا، وليِّنة المعاطف سهلة؛ وتراها مختلفة متباينة، ومتنافرة مستكرَهة، تشقُّ على اللِّسان وتكُدُّه، والأخرى تراها سهلةً ليِّنةً، ورطْبة مُتَواتية، سلِسة النِّظام، خفيفةً على اللِّسان، حتّى كأنّ البيتَ بِأسْرِه كلمةٌ واحدةٌ، وحتّى كأنّ الكلمةَ بِأسْرِها حرفٌ واحدٌ"[4]. وهذا التنافر أو التآلف بين الحروف والكلمات يعتمد أساسا على الجانب الصوتي النطقي، فيكون الكلام منسجما ومتماسكا إذا كان سهل المخارج خفيفا على اللّسان، وتعدم فيه صفة التماسك إذا كان مستكرَهًا ثقيلًا على اللِّسان، ومِلاك الأمر في كل ذلك تقارب مخارج الحروف وتباعدها، أي إذا كان تماثل الأصوات أو تقاربها في المخارج يؤدِّي إلى فساد تآلفها وتناسقها، فهذا يعني بالمقابل أنّه كلّما كانت الأصوات متباعدة المخارج كان ذلك أقرب إلى الانسجام سواء على مستوى أصوات اللفظة المفردة أم على مستوى ألفاظ التأليف.

ولعلّك لاحظت فيما أوردناه أنّ الجاحظ يركِّز بشكل جوهري على خاصّية السّبك التي تعني أساسًا عملية ترتيب الأحداث اللغوية المنطوقة، وربط بعضها ببعض ربطًا رصينًا ومتينًا، ولا غروَ في أن

[1] – المصدر السابق، ج 1، ص 66.
[2] – المصدر السابق، ج 1، ص 67.
[3] – المصدر السابق، ج 1، ص67.
[4] – المصدر السابق، ج 1، ص 67.

يهتم بمثل هذا التماسك، فهو مِمَّن اهتمّوا باللّفظ وأعلوا شأنه في مقولته الشهيرة: "والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجميّ والعربيّ، والبدويّ والقرويّ، والمدنيّ. وإنّما الشّأن في إقامة الوزن، وتخيُّر اللّفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحّة الطّبع وجودة السّبك، فإنّما الشّعر صناعة، وضرب من النّسج، وجنس من التّصوير"[1]. وليس معنى هذا الكلام أنّه لا يُولي اعتبارًا لانسجام المعاني، فهو يستحسن في موضع آخر من كتابه البيان والتبيين المراهنةَ على التوسُّط بين أنصار اللّفظ والمعنى، حيث يقول: "قال بعضهم ـ وهو من أحسنِ ما اجتبيناه ودوَّنَّاه ـ لا يكون الكلامُ يستحقُّ اسمَ البلاغة حتّى يُسابقَ معناه لفظَه، ولفظُه معناه، فلا يكون لفظُه إلى سمعِك أسبقَ مِن معناه إلى قلبِك"[2].

فالحُسْن في نظم الكلام عند الجاحظ ليس في اللّفظ فحسب، بل في المعنى أيضا، وما يُعزِّز ذلك هو اعتقاده أنّ الكلام لا يكون نفيسًا إلّا إذا جمع بين الألفاظ المنتقاة والمعاني المجتباة، يوضِّح ذلك قوله: "ورأيت عامَّتَهم... لا يقفون إلّا على الألفاظ المتخيَّرة والمعاني المنتخَبة، وعلى الألفاظ العذبة والمخارج السّهلة، والدِّيباجة الكريمة، وعلى الطّبع المتمكِّن، وعلى السَّبك الجيِّد، وعلى كلِّ كلام له ماءٌ ورونق، وعلى المعاني التي إذا صارت في الصدور عَمَرتها وأصلحتها من الفساد القديم، وفتحت لِلِّسان بابَ البلاغة، ودلَّت الأقلامَ على مدافن الألفاظ، وأشارت إلى حِسان المعاني. ورأيتُ البصرَ بهذا الجوهر من الكلام في روّاة الكتّاب أعمَّ، وعلى ألسنة حُذَّاق الشعراء أظهر"[3]. بل ذهب إلى أكثر من ذلك حينما أعرب صراحة عن احتفاله بالمعنى، حيث قال: "فاختر من المعاني ما لم يكن مستورًا باللّفظ المتعقِّد، مُغرِقًا في الإكثار والتكلُّف. فما أكثر من لا يحفل باستهلاك المعنى مع براعة اللّفظ وغموضِه على السّامع بعد أنْ يتَّسق له القول، وما زال المعنى محجوبًا لم تكشِف عنه العبارة. فالمعنى بعدُ مقيمٌ على استخفائه، وصارت العبارة لغوًا وظرفًا خاليًا. وشرُّ البُلَغاء مَن هيَّأ رسم المعنى قبل أن يُهيِّئَ المعنى، عِشْقًا لذلك اللّفظ، وشغفًا بذلك الاسم، حتّى صار يجُرُّ إليه المعنى جرًّا، ويُلزِقه به إلزاقًا، حتّى كأنّ الله تعالى لم يخلُقْ لذلك المعنى اسمًا غيره، ومنعه الإفصاح عنه إلّا به"[4]. ثمّ يضيف قائلًا: "ومن قرأ كُتُبَ البلَغاء، وتصفَّح دواوين الحكماء ليستفيد المعاني فهو على سبيل

---

[1]- الجاحظ، كتاب الحيوان، ج 3، ص 131، 132.

[2]- الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 115.

[3]- المصدر نفسه، ج 4، ص 24.

[4]- الجاحظ، رسائل الجاحظ، تح عبد السلام محمّد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط 1، 1411 هـ، 1991م، ج 3، ص 39، 40.

صواب، ومن نظر فيها ليستفيد الألفاظ فهو على سبيل الخطأ. والخُسرانُ ها هنا في وزن الرِّبح هناك؛ لأنّ من كانت غايته انتزاع الألفاظ حمَلَه الحرص عليها، والاستهتار بها إلى أنْ يستعملَها قبل وقتها، ويضعَها في غير مكانِها"[1]. فهذا النصُّ يُبرِز بما لا يدع للشّك مجالًا أنّ الجاحظ مهتمٌّ بتماسك نصِّ الخطاب على مستوى دلالته قبل لفظه، ولكي يُلِحَّ على ضرورة انسجام معاني الخطاب استدلّ بما جرى من حوار بين الشاعر عمر بن لجأ وصاحبه؛ حيث قال الأوّل للثاني: أنا أشعر منك! قال صاحبه: ولِمَ ذاك؟ قال: لأنّي أقول البيتَ وأخاه، وأنت تقول البيتَ وابنَ عمِّه[2]. فابن لجأ استند في المفاضلة بين شعره وشعر صاحبه على معيار التماسك الدّلالي، حيث استحسن شعره لأنّه يتميّز بقوة التلاحم بين معانيه، وهي خاصِّية ـ فيما يعتقد ـ لم تتوفَّر في شعر مخاطبه الذي بدا له أقلَّ تلاحمًا وترابطًا، وقد مثّل لهذا التلاحم بتلك العلاقة الأسرية الرّابطة بين الإخوة في الدّم التي عادة ما تكون أقوى وأمتن من رابطة أبناء العمومة، وبهذا ندرك مدى وعي القدماء بأهمية الانسجام الدلالي في بناء النص. كما ألمح الجاحظ إلى ضرورة تناسب وتوافق المعاني بقول رؤبة في شعر ابنه: "إنّه ليقول ولكن ليس لشعره قِرَانٌ"[3]. وغني عن البيان أنّ مصطلح القِران لا يمكن أن يُفهَم منه إلّا معنى الانسجام والتآلف بين مكوّنات النّص.

وإذا جئنا إلى ابن طباطبا العلوي (ت 322 هـ) ألْفَيناه في حديثه عن أدوات الشِّعر يُشير إشارات واضحة إلى ضرورة مراعاة تماسك البناء الشعري. والنّص الشعري عنده لكي يكون متَّسقًا يتوجّب أن يكون "كالسَّبيكة المفْرَغَة، والوَشْي المنَمْنَم، والعِقْد المنظَّم، والرِّياض الزّاهرة، فتسابِقُ معانيه ألفاظَه فَيَلْتَذُّ الفَهْمُ بِحُسْنِ معانيه كالتِذَاذِ السَّمْع بموزِن لفظِه"[4]. وإذا كانت البنية السطحية للنّص الشِّعري هي أحداثه اللّغوية المنطوقة أو المكتوبة؛ فإنّ تلك الأحداث لا تكون متَّسقة ولا متلاحمة الأجزاء إلّا إذا أخذت صورة الوَشْيِ في نسجه، والنّقشِ في حُسْنه وبراعته، والجواهرِ في انتظامها، وهذا ما أكّده ابن طباطبا في المبحث الخاص ببناء القصيدة، حيث أوعز إلى النّاص أو الشاعر في أن يكون "كالنَّسَّاج الحاذِق الذي يُفَوِّفُ وَشْيَهُ بأحسَنِ التَّفْويف ويُسَدِّيه ويُنيرُهُ، وَلَا يُهَلْهِلُ شيئًا منه فَيَشِينُه. وكالنَّقَّاش الرَّقيق الذي يضع الأصْباغَ في أحْسَن تقاسيمِ نَقْشِه، ويُشْبِع كلَّ صِبْغٍ مِنْهَا حَتَّى

[1] – المصدر السابق، ج 3، ص 41.
[2] – المصدر السابق، ص 41.
[3] – الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 205.
[4] – ابن طباطبا، عيار الشعر، ص 07.

يتضاعف حُسْنُه في العَيَان، وكناظم الجوهر الذي يؤلِّف بين النَّفيس منها والثَّمين الرَّائق، ولا يَشين عُقودَ بأنْ يُفَاوت بين جواهرها في نَظْمها وتَنْسيقها"[1].

ولئن أولى ابن طباطبا أهمية لتماسك النّص على مستواه الظاهري فإنّه بمقابل ذلك أبان عن اهتمام كبير ببناء القصيدة من حيث تماسكها الدلالي، وقدّم في هذا المجال تصوّرات ورؤى يحتاجها النّاص في إنتاج نصٍّ متماسك البنية الدلالية، من ذلك قوله: "وينبغي للشَّاعر أنْ يتأمَّل تأليفَ شِعْره، وتنسيق أبياتِه، ويقف على حُسْنِ تجاوُرِها أو قُبْحِه فيُلائم بينها لِتَنْتظِم له معانيها ويتَّصل كلامُه فيها، ولا يجعل بين ما قد ابتدأ وصْفَه وبين تمامِه فضلًا من حشْوٍ ليس من جنس ما هو فيه فَيُنسِيَ السَّامعَ المعنى الذي يسوق القولَ إليه. كما أنّه يَحْتَرِزُ من ذلك في كلِّ ببيتٍ فلا يُباعِد كلمةً عن أختِها، ولا يَحجِزُ بينها وبين تَمامِها بِحشْوٍ يَشِينُها. ويتفقَّدُ كلَّ مِصْرَاعٍ هل يُشاكِل ما قَبْله، فربّما اتَّفق للشَّاعر بيتان يضع مِصراعَ كلِّ واحدٍ منهما في موضع الآخر، فلا يَتَنَبَّهُ على ذلك إلّا مَن دقَّ نَظَرُه ولطُف فَهْمُه[2]. فهذا النّص حافل بالمصطلحات الدالّة على قوة التماسك الدلالي من قبيل: حُسْن التجاور، الملاءمة، الانتظام، الاتّصال، المشاكلة، وهي مصطلحات تعكس بوضوح مدى اهتمام ابن طباطبا بقضية التماسك الدّلالي، والنظر إليها على أنّها من موجبات العمل الإبداعي في تأليف النصوص الشعرية.

ولابن طباطبا صولات وجولات مع انسجام المعاني في النّص، حيث أكّد في موضع آخر على أنّ الانسجام الدّلالي ليس وقْفًا على فن دون آخر، فهو كما يكون في النثر يكون في الشِّعر، ومن أبرز مظاهره في الشِّعر حُسن التخلّص من غرض إلى غرض، وذلك بأن تكون معاني الأغراض متّصلة بعضها ببعض، وفي هذا السياق يقول: "فإنّ للشِّعر فصولا كفصول الرسائل، فيحتاج الشّاعر إلى أن يصل كلامَه – على تصرُّفه في فنونه – صلةً لطيفةً، فيتخلّص من الغزَل إلى المديح، ومن المديح إلى الشّكوى، ومن الشّكوى إلى الاستماحة، ومن وصف الدِّيار والآثار إلى وصف الفيافي والنُّوق، ومن وصف الرُّعود والبُروق إلى وصف الرِّياض والرُّوَّاد، ومن وصف الظِّلمان والأعيار إلى وصف الخيل والأسلحة، ومن وصف المفاوز والفيافي إلى وصف الطَّرْد والصّيد، ومن وصف اللّيل والنّجوم إلى

[1] – المصدر السابق، ص 08.

[2] – المصدر السابق، 209، 210.

وصف الموارد والميّاه والهواجر والآلِ والحَرَابي والجنادب، ومن الافتخار إلى اقتصاص مآثر الأسلاف، ومن الاستكانة والخضوع إلى الاستعتاب والاعتذار، ومن الإباء والاعتياص إلى الإجابة والتسمُّح بألطف تخلُّصٍ وأحسنِ حكايةٍ بلا انفصال للمعنى الثّاني عمّا قبله بل يكون متَّصلًا به وممتزِجًا معه"[1]. وليس من شكٍّ في أنّ هذا الكلام مؤشِّرٌ على أنّ ابن طباطبا لم يكن مُدرِكًا فقط لمسألة الانسجام النصّي، وإنّما كان يعتبر هذا الانسجام شرطًا ضروريا للحكم على نصّية النّص، ويبدو ذلك جليا من خلال دعوته النّاص إلى الاعتناء ببناء النّص من بدايته إلى نهايته حتّى تكون "القصيدةُ كلُّها كلمةً واحدةً في اشْتِباه أوّلِها بآخِرِها نسْجًا وحُسْنًا وفصاحةً وجزالةَ ألفاظٍ ودقّةَ معانٍ وصوابَ تأليفٍ"[2]. ويؤكِّد صاحب عيار الشِّعر مرّة أخرى على فكرة الانسجام الكلِّي لنصِّ الخطاب، فيقول: "ويكون خروجُ الشّاعرِ من كلِّ معنًى يُضِيفه إلى غيره من المعاني خروجًا لطيفًا ... حتّى تخرج القصيدة كأنّها مُفرَغةٌ إفراغًا"[3]. وهذه النظرة للنّص الشِّعري بوصفه كتلة واحدة تتقاطع مع نظرة فان دايك الذي يُطلِق على الوحدة الكلّية للنّص اسم البنية الكبرى، حيث يفترض بداية "أنّ الأبنية الكبرى للنصوص دلالية، فهي لذلك تُصوِّر الترابط الكلي ومعنى النّص الذي يستقر على مستوى أعلى من مستوى القضايا الفردية، وبذلك يُمكِن أن يُشكِّل تتابعٌ كلِّيٌّ أو جزئيٌّ لعدد كبير من القضايا وحدةً دلالية على مستوى أكثر عمومية"[4].

وفي كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري (ت 395 هـ) نجد عناية واضحة بقضية الاتِّساق على مستوى البنية السطحية للنّص، وقد عبّر عن هذه المسألة بمصطلحات من قبيل حُسْن النَّظْم والتأليف، جودة الرّصف والسّبك، جودة التركيب، ومن هذه الاستعمالات قوله: "وحُسْن الرّصف أنْ توضَع الألفاظ في مواضعها، وتمكَّن في أماكنها، ولا يُستعمل فيها التقديمُ والتأخيرُ، والحذفُ والزيادةُ إلّا حذفًا لا يُفسِد الكلام، ولا يُعَمِّي المعنى؛ وتُضمُّ كلُّ لفظةٍ منها إلى شَكْلها، وتضاف إلى لِفْقِها"[5]. وبالمقابل يُعبِّر عن الخلل الحاصل على مستوى تلك البنية (عدم الاتِّساق) بمصطلحات على شاكلة: رداءة الرّصف، قبح التأليف، سوء التركيب، اختلال النّظْم. وتتجلّى عنده هذه العيوب

[1]- المصدر السابق، ص 09.

[2] - المصدر السابق، ص 213.

[3]- المصدر السابق، ص 213.

[4]- فان دايك، علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، ص 75.

[5] - أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، ص 161.

غالبًا في تقديم ما ينبغي تأخيرُه من الألفاظ، وصرفِها عن وجوهها، وتغييرِ صيغتها، ومخالفةِ الاستعمال في نظْمها[1]. ومعنى ذلك أنّه إذا كان الإخلال بالتأليف والنّظم مُفسِدًا لبنية النّص اللّغوية فإنّ الاتّساق في مقابل ذلك ينهض دليلًا على نصّية النص. كما أورد العسكري نصوصًا تدلّ على إدراكه حقيقة التماسك الدلالي بين أطراف الكلام من ذلك قوله: "وينبغي أن تجعلَ كلامَك مُشْتبِهًا أوّلُه بآخره، ومطابقًا هاديُه لعجُزِه، ولا تتخالف أطرافُه، ولا تتنافر أطرارُه، وتكون الكلمة منه موضوعةً مع أختها ومقرونةً بلِفْقِها"[2]. فما يلفت النظر في هذا الكلام هو عبارة (أن تجعلَ كلامَك مُشْتبِهًا أوّلُه بآخره، ومطابقًا هاديُه لعجُزِه)، فهذه العبارة وحدها كافية لتكون دليلًا على أصالة مبدأ الاستمرارية المعنوية في التراث العربي، وهو مبدأ لطالما ارتبط بمفهوم ما يسمّى في لسانيات النص بالانسجام أو التماسك الدلالي.

والمطّلع على كتاب العمدة لابن رشيق (ت 456 هـ) لاشكّ في أنّه واجدٌ فيه إشارات كثيرة تعكس مدى اهتمامه بقضية التماسك النصّي، فهو مثلا في تعريفه للبيت الشّعري يستعير من المعجم اللّغوي لفظة (البناء) ليدلَّ بها على خاصّية الترابط المحكم في تأليفه، وفي هذا يقول: "والبيت من الشِّعر كالبيت من الأبنية: قراره الطّبع، وسمكه الرّواية، ودعائمه العلم، وبابه الدُّرْبة، وساكنه المعنى"[3]. ولعلّ من الإشارات التي تُبرِز بوضوح عنايته بتماسك النّص هي تلك النظرة الموسَّعة التي تشمل النّص ككل بوصفه كُلًّا موحَّدًا، ويستوقفنا هذا الأمر في باب "المبدأ والخروج والنهاية"، وهو باب وصف فيه البناء الكلّي للخطاب الشعري، المتمثل في طريقة الشعراء العرب في بناء القصيدة ونظمها، وقد وقف عند ثلاث خصائص بنائية تتعلّق بوحدة القصيدة الشعرية، وهي المبدأ والخروج والنهاية. ويَقصِد بالمبدأ حسن الاستهلال والابتداء، وقد اشترط الحسن في الابتداء؛ لأنّه أوّل ما يصل أذن المخاطَب، وعبّر عن هذا المعنى بقوله: "الشِّعر قُفْلٌ أوّلُه مفتاحُه، وينبغي للشاعر أن يُجوِّد ابتداءَ شعره؛ فإنّه أوّلُ ما يَقرَعُ السّمع، وبه يُستدلّ على ما عنده من أوّل وهلة"[4]. أمّا الخروج فهو "شبيه بالاستطراد، وليس به؛ لأنّ الخروج إنّما هو أن تخرُج من نسيب إلى مدح أو غيره بلطف، ثمّ تتمادى

[1] – يُنظر: المصدر السابق، ص 161

[2] – المصدر السابق، ص 141، 142.

[3] – ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج 1، ص 121.

[4] – المصدر نفسه، ج 1، ص 218.

فيما خرجت إليه"[1]. أمّا الانتهاء "فهو قاعدة القصيدة، وآخر ما يبقى منها في الأسماع، وسبيله أن يكون محكمًا، لا تُمَكَّنُ الزيادة عليه، ولا يأتي بعده أحسنُ منه"[2]. فقد قسّم القصيدة على ثلاثة أجزاء كل جزء فيها يرتبط بالجزء الذي يليه، لِيتشكَّل في النهاية نصٌّ متلاحم الأجزاء. وتوظيف ابن رشيق للتعبير عن هذه الأجزاء الخاصة ببناء القصيدة مصطلحات (المبدأ، الخروج، الانتهاء) إنّما هو توظيف يدلُّ على أنّه كان ينظر إلى القصيدة بوصفها نصًّا واحدًا يأخذ بعضه برقاب بعض.

وتتأكّد هذه النظرة الموحَّدة للنّص الشِّعري عند ابن رشيق في قوله "وإذا كان أوّلُ الشِّعر مفتاحًا له وجب أن يكون الآخِر قُفلًا عليه"[3]. فهذا الكلام يعكس بما لا يدع للشّكِّ مجالًا أنّ ابن رشيق كان ينظر إلى النّص الشِّعري باعتباره لُحمةً واحدة محكمةَ النَّسْج يرتبط أوَّلُها بآخرها. ويستدلّ على هذا التلاحم بين مُكوِّنات القصيدة بما نقله عن أبي علي الحاتمي (ت 388 هـ) في معرِض حديثه عن النسيب: "وقال الحاتمي من حكم النسيب الذي يَفتَتِح به الشاعر كلامه أن يكون ممزوجا بما بعده من مدح أو ذمٍّ، متّصلا به، غير منفصل منه، فإنّ القصيدة مثلها مثل خلْق الإنسان في اتصال بعض أعضائه ببعض، فمتى انفصل واحد عن الآخر وباينه في صحّة التركيب غادر بالجسم عاهة تَتَخوّن محاسنه وتُعَفِّي معالم جماله"[4]. واعتبار القصيدة كائنا حيا يتشكّل من أجزاء متلاحمة هو ما أوحى لرولان بارت Roland Barthes بالحديث عن متعة النّص، حيث نظر إليه على أنّه جسم بشري له روح وله خفايا وأسرار، ولكي نكتشف تلك الخفايا والأسرار لا بدّ من أن نتعايش معه، ونُقِيم معه علاقة حميمية حتّى نصل إلى لذّة النّص[5].

ومن أهم القضايا اللّغوية التي أثارها صاحب العمدة قضية اللفظ والمعنى والعلاقة بينهما، ونظرة ابن رشيق لهذه القضية يُلخّصها قوله: "اللّفظ جسم، وروحه المعنى، وارتباطه به كارتباط الروح بالجسم، يَضْعُف بضُعفه، ويَقْوى بقوّته، فإذا سلِم المعنى، واختلّ بعضُ اللّفظ كان نقصًا للشعر وهُجنةً عليه... وكذلك إنْ ضعُف المعنى واختلّ بعضُه كان لِلَّفظِ من ذلك أوفرُ حظٍّ... وكذلك إن

[1] – المصدر السابق، ج 1، ص 234.

[2] – المصدر السابق، ج 1، ص 239.

[3] – ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج 1، ص 239.

[4] – المصدر نفسه، ج 2، ص 117.

[5] – ينظر: رولان بارت، لذة النص، تر منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط 1، 1992م، ص 42.

اختلّ اللّفظ جملة وتلاشى لم يصح له معنى، لأنّنا لا نجد روحا في غير جسم البتة"[1]. شبّه ابن رشيق اللفظ بالجسم، والمعنى بالروح، وهذا التشبيه يدلُّك على أنّه يؤمن بالارتباط الوثيق بين اللفظ والمعنى؛ فالعلاقة بينهما مبنية على التلاحم تماما كالعلاقة بين الجسد والروح، وتبرز هذه العلاقة في تأثُّر كلٍّ منهما بالآخر قوّةً وضعفًا. على أنّ تشبيه الألفاظ بالأجساد والمعاني بالأرواح لم يكن من ابتداع ابن رشيق، وإنّما استوحاه ممّن سبقوه، فقد أورد صاحب الصناعتين في كتابه كلاما منسوبا إلى كلثوم بن عمرو العتابي (ت 220 هـ) يشبِّه فيه الألفاظ بالأجساد والمعاني بالأرواح؛ هذا نصُّه: "الألفاظ أجساد، والمعاني أرواح؛ وإنّما تراها بعيون القلوب، فإذا قدّمتَ منها مؤخَّرًا، أو أخَّرت منها مقدَّمًا أفسدت الصورة وغيّرت المعنى؛ كما لو حُوِّل رأسٌ إلى موضِع يد، أو يدٌ إلى موضع رِجْل، لتحوّلت الخِلْقة، وتغيّرت الحِلْية"[2]. فيبدو واضحًا أنّ قضية اللّفظ والمعنى كما عالجها ابن رشيق ومن قبله العتابي وثيقة الصِّلة بمعياري الاتِّساق والانسجام في علم اللّغة النصّي، ذلك أنّ الاتِّساق يتعلّق بالبنية السّطحية للنّص؛ حيث يكون مبنيًّا بعضُه على بعض تركيبيا، بينما الانسجام يتعلّق بالمضامين أي بالبنية العميقة للنّص؛ حيث يكون عالم النّص مبنيًّا بعضُه على بعض دلاليا، وبناءً على ذلك فالجانب السّطحي للنّص يتمظهر في التحام اللّفظ باللّفظ؛ وهو جسم النّص، بينما البنية العميقة تُمثِّلها الدّلالة وهي روح النّص، وحتّى تُكتمل صورةُ نسيج النّص لابدّ من أن تكون ألفاظه مناسبة لمعانيه، لأنّ النّص في نهاية المطاف هو عبارة عن شبكة من العلاقات بين الألفاظ ومعانيها.

وإذا أنت وضعت يدك على كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني(ت 471 هـ) وأخذت تقلِّب صفحاته بدا لك من الوهلة الأولى أنّ الرّجل يؤسِّس لنظرية في كيفية إنتاج وفهم النصوص والخطابات؛ أطلق عليها مصطلح (النظم). ونظرية النظم الجرجانية هي في حدِّ ذاتها نظرية في التماسك النصّي بنوعيه التركيبي والدلالي، والقاسم المشترك بين النظريتين (النظم والتماسك النصّي) هو ارتكاز كلٍّ منهما على مبدأ تعلُّق الكلِم بعضه ببعض، قال عبد القاهر: "واعلم أنّك إذا رجعتَ إلى نفسك علِمتَ علمًا لا يعترضه الشّك، أنْ لا نظْمَ في الكَلِم ولا ترتيبَ حتّى يُعلَّق بعضُها ببعض، ويُبنى بعضُها على بعض، وتُجعَل هذه بسببٍ من تلك. هذا ما لا يجهله عاقل ولا يخفى على أحدٍ من النّاس"[3]. فغني عن البيان أنّ مصطلح التعلُّق هنا يشي بتفاعل الوحدات اللغوية ودخولها في علاقات

[1] – ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج 1، ص 124.

[2] – أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، ص 161.

[3] – الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 55.

على مستوى النص، وعلى أساس تلك العلاقات يبرز على السطح الترابط بين الوحدات اللّغوية، وهو ما يدعوه علماء النّص بالاتِّساق النصّي، ولا يتحقّق هذا الاتِّساق أو النّظْم في نظر الجرجاني إلّا في ضوء الالتزام بقوانين النّحو وأصوله: "اعلم أنْ ليس النّظْمُ إلّا أن تضعَ كلامك الوضعَ الذي يقتضيه علمُ النحو، وتعملَ على قوانينه وأصوله، وتعرفَ مناهجَه التي نُهِجتْ فلا تزيغَ عنها، وتحفظَ الرُّسومَ التي رُسِمتْ لك، فلا تُخِلُّ بشيءٍ منها"[1]. ما يعني أن التعلّق ليس معناه ضم الكلم بعضها إلى بعض في شكل متواليات جملية، إنّما المعنى أن تترابط تلك المتواليات وتتّحد على نحوٍ يجعل منها نصًّا كلًّا متكاملا يأخذ بعضه برقاب بعض، وهذه الرّؤية يُجسّدها الجرجاني في قوله: " واعلمْ أنَّ ممَّا هو أصلٌ في أن يدِقَّ النظرُ، ويَغْمُضَ المسْلكُ في توخّي المعاني التي عرفتَ: أنْ تتّحد أجزاءُ الكلام ويَدخُلَ بعضُها في بعضٍ، ويشتدَّ ارتباطُ ثانٍ منها بأوّل... وأن يكون حالُكَ فيها حالَ الباني يَضعُ بِيَمِينه ههنا في حالِ ما يضع بِيَسارِه هناك. نعم، وفي حال ما يُبْصَر مكانٌ ثالثٌ ورابعٌ يَضعُهما بعد الأَوَّلَيْن"[2]. فهندسة النّص من حيث اتِّساقه ونظمه عند عبد القاهر تشبه إلى حدٍّ كبير هندسة البناء، حيث يقوم النّاص بنظم آجرّات النّص ورصّها في الجدار الكلامي رصًّا تُراعَى فيه الأبعاد الفضائية والسطوح المختلفة انطلاقا من النقطة، مرورا بالخط، ووصولًا إلى المساحة[3].

ولا يتأتّى للنّص بناؤه ما لم يقم على أدوات أو آليات حتّى يبدو في كامل اتِّساقه ونظمه، وهذا ما نَبَّه عليه الجرجاني، حيث رأى أنّه يتعيّن على الناظم أن "ينظرَ في الجملِ التي تُسْرَدُ، فيعرفَ موْضِعَ الفصلِ فيها مِن موضعِ الوَصْل، ثم يعرفَ فيما حقُّه الوصْلُ موضعَ "الواو" من موْضعِ "الفاء"، وموضعَ "الفاء" من موضعِ "ثُمَّ"، وموضعَ "أو" من موضعِ "أم"، وموضعَ "لكنْ" من موضعِ "بل". ويتصرَّفَ في التّعريفِ، والتَّنكيرِ، والتّقديمِ والتأخير، في الكلام كلِّه، وفي الحذف، والتّكرار والإضمار، والإظهار، فيصيبَ بكلٍّ من ذلك مكانَه، ويستعملَه على الصِّحة وعلى ما ينبغي له"[4]. فمنتج النّص ـ وهو يبني نصّه ـ يُقدِّم ويؤخِّر، ويَحذِف ويُضمِر، ويستبدل ويُكرِّر، ويُعرِّف ويُنكِّر، ويقطَع ويصِل، وكلّ ذلك في إطار قوانين النّحو، ووفقًا لمقتضيات الاستعمال. وأنت تلاحظ أنّ في هذا الكلام مؤشِّرات

---

[1]– المصدر السابق، ص 81.

[2]– المصدر السابق، ص 93.

[3]– يُنظر: محمد الصغير، بناني المدارس اللسانية في التراث العربي وفي الدراسات الحديثة، دار الحكمة، الجزائر، 2001م، ص 37، 39.

[4]– الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 82.

واضحة لما أصبح يسمَّى بالاتِّساق النصّي، ويكفي لمعرفة ذلك إجراء مقارنة بين هذه المسائل التي ذكرها الجرجاني في نظم الكلام وبين ما أورده هاليداي ورقية حسن من أدوات لاتِّساق النّص.

ولكي يؤكِّد الجرجاني دور تلك الأدوات في ترابط النّص أتى بنموذج نصّي هو أبيات من الشعر للبحتري تحقّقت فيها مظاهر الاتِّساق كما يقتضيها علم النّحو وقوانينه: (من المتقارب)

بَلَوْنَا ضَرَائِبَ مَنْ قَدْ نَـرَى فَمَـا إِنْ رَأَيْنَا لِفَتْـحٍ ضَرِيبَا
هُوَ الْمَـرْءُ أَبْدَتْ لَهُ الْحَادِثَـا تُ عَزْمًا وَشِيكًا وَرَأْيًا صَلِيبَا
تَنَقَّلَ فِـي خُلُقَـــيْ سُؤْدَدٍ سَمَاحًـا مُرَجًّـى وَبَأْسًـا مَهِيبَا
فَكَالسَّيْفِ إِنْ جِئْتَهُ صَارِخًـا وَكَالْبَحْـرِ إِنْ جِئْتَـهُ مُسْـتَثِيبَا

يقول الجرجاني معقِّبًا على هذه الأبيات: "فإذا رأيتَها قد راقتك وكثُرَت عندك، ووجدتَ لها اهتزازًا في نفسك، فَعُدْ فانظُر في السبب واستَقْصِ في النظر، فإنّك تعلم ضرورةً أنْ ليس إلّا أنّه قدَّم وأخَّر، وعرَّف ونكَّر، وحذف وأضمر، وأعاد وكرّر، وتوخّى على الجملة وجْهًا من الوجوه التي يقتضيها علم النّحو، فأصاب في ذلك كلِّه"[1]. فاتّباع قوانين النّحو شرط ضروري ليتحقّق اتِّساق الكلام، ويتحقّق معه غرض الإبانة والإفهام، وعلى هذا جعل الجرجاني العلاقة بين الاتّساق والنّحو علاقة تلازم، وفي هذا يقول: "فلا ترى كلامًا قد وُصِف بصحّةِ نظمٍ أو فسادِه، أو وُصِف بمزيةٍ وفضلٍ فيه، إلَّا وأنت تجدُ مرجعَ تلك الصحَّةِ وذلك الفسادِ وتلك المزيةِ وذلك الفضلِ إلى معاني النَّحو وأَحكامه، ووَجْدتَه يَدخُل في أصلٍ من أصوله، ويتَّصل ببابٍ من أبوابه"[2]. وحتّى يؤكِّد العلاقة التلازمية بين الاتّساق وقوانين النّحو أتى بأمثلة نصّية تعرّضت لفساد النظم وسوء التأليف بسبب أنّ أصحابها لم يُراعوا فيها قوانين النّحو وأصوله، من ذلك قول الفرزدق: (من الطويل)

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمَلَّكًا أَبُو أُمِّهِ حيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهْ

فهكذا نظم يدفع المتلقِّي إلى إعادة تركيب أجزاء النص وتنسيقها حتى يحصل على صورة المعنى، والمعنى الذي أراده الفرزدق أن ليس مثل الممدوح (ابراهيم بن هشام خال هشام بن عبد الملك بن مروان) في الناس حيٌّ يقاربه في فضائله إلّا صاحب ملكٍ هو أبو أمّه، أي أمّ الملك، أبو هذا الممدوح، أي لا يُشبهه إلّا ابن أخته (هشام بن عبد الملك).

[1] – المصدر السابق، ص 85.
[2] – المصدر السابق، ص 83.

ومن هذا التعقيد أيضًا قول المتنبي: (من الكامل)

الطِّيبُ أَنْتَ إِذَا أَصَابَكَ طِيبُهُ وَالْمَاءُ أَنْتَ إِذَا اغْتَسَلْتَ الغَاسِلُ

والمعنى إذا أصابك الطيب فأنت طيبٌ له، وإذا اغتسلت بالماء فأنت الغاسل له، ورأى الجرجاني أن ليس من أحدٍ يوافق على صحَّة تأليف هذين البيتين، وأنّ فساد النظم ما كان ليصل إليهما لولا مغالاة الشاعِرَين في التقديم والتأخير ما لا يَسوغُ ولا يصِحُّ على أصول علم النّحو وقوانينه[1]. وهكذا فالتقديم والتأخير وغيرهما من الظواهر اللغوية المحقِّقة للاتِّساق لا تروق في كلِّ مقام، وإنّما هي خاضعة للمعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، وبعبارة أخرى ليس كلُّ كلام وقع فيه تقديم وتأخير أو ترك وذكر وتكرار يعد نصًّا متماسكا، وبتعبير الجرجاني أنَّه ليس إذا راقَكَ التنكيرُ أو التعريف أو الإظهار أو الإضمار في موضع فإنه يَجبُ أنْ يروقَكَ أبدًا وفي كلّ شيء، إذ ليستِ المزيةُ بواجبة لهذه الأدوات في أنْفُسِها، ومِن حيثُ هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسببِ المعاني التي تريد والأغراض التي تؤُمّ، ثم بحَسَبِ موقعِ بعضِها من بعضٍ، واستعمالِ بعضِها مع بعضٍ[2].

وقد يأتي مفهوم الاتّساق النصّي عند الجرجاني مرتبطا بمفهوم الفصاحة، وفصاحة الألفاظ عنده مرتبطة بنصِّ الكلام، إذ لا فصاحة للَّفظة مفردةً :"فلو كانت الكلمة إذا حسُنَت حسُنَت من حيث هي لفظ، وإذا استحّقت المزيّةَ والشرف استحّقت ذلك في ذاتها وعلى انفرادها، دون أن يكون السببَ في ذلك حالٌ لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم، لَمَا اختلف بها الحالُ، ولكانت إمّا أن تحسُن أبدًا أو لا تحسُن أبدًا"[3]. وتجاور الألفاظ في النظم ليس المقصود به ضمَّ بعضها إلى بعض كيفما اتّفق، "لأنّه ليس مِنْ عاقلٍ يفتح عينَ قلبِه، إلَّا وهو يعلم ضرورةً أنَّ المعنى في (ضَمِّ بعضِها إلى بعضٍ) تعليقُ بعضها ببعضٍ، وجَعْلُ بعضها بِسَبَبٍ من بعض، لا أنْ يُنْطَق بعضُها في أَثَر بعضٍ، من غير أنْ يكونَ فيما بينها تَعلُّقٌ"[4].

وعلى هذا فالألفاظ لا تتفاضل من حيث هي كلِم مفردة، وإنّما يكون ذلك التفاضل من خلال انتظامها في إطار بنية لغوية متماسكة، بمعنى أنّ مقياس فصاحة اللّفظة يكون بحسب موضعها في السياق، وبمقدار تأديتها للغرض وتبليغها للمقصد بتظافرها مع دلالة الحال، وقد أبان الجرجاني عن

[1]- يُنظر: المصدر السابق، ص 83، 84.

[2]- ينظر: المصدر السابق، ص 87.

[3] - المصدر السابق، ص 48.

[4] - المصدر السابق، ص 466.

هذه المسألة بشكل واضح في هذا النّص: "وهل تشكُّ إذا فكَّرْت في قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (هود: 44)، فتَجلَّى لك منها الإعجازُ، وبَهَرَكَ الذي تَرى وتَسْمَع أنّك لم تَجِد ما وجدتَ من المزيّة الظاهرة، والفضيلة القاهرة، إلَّا لأمرٍ يرجع إلى ارتباط هذه الكَلِم بعضها ببعضٍ، وأنْ لم يَعرِضْ لها الحُسْنُ والشّرفُ إلَّا مِنْ حيثُ لاقت الأولى بالثانية، والثالثة بالرابعة، وهكذا، إلى أنْ تَستَقْرِيَها إلى آخِرها، وأنّ الفضلَ تَناتَجَ ما بينها، وحصَل من مجموعها؟"[1]. فالوحدة اللّغوية عند دخولها في نصٍّ ما تتفاعل صوتيا وصرفيا وتركيبيا ودلاليا وتداوليا مع الوحدات الأخرى، فينتج عن ذلك التفاعل ما يُسمّيه عبد القاهر بالاتِّساق العجيب. وعلى هذا فمعرفة فصاحة الألفاظ لا تتم بأن يوضَع لها مقياسا محدَّدًا يُحتَكَم إليه، "بل لا تكون من معرفتها في شيءٍ حتّى تُفصِّلَ القولَ وتُحصِّلَ، وتضعَ اليدَ على الخصائص التي تَعْرِضُ في نَظْم الكَلِم وتَعُدَّها واحدةً واحدةً، وتُسمِّيَها شيئًا شيئًا، وتكونَ معرفتُك معرفةَ الصَّنَعِ الحاذِق الذي يعلم عِلْمَ كلِّ خيطٍ من الإبْرَيْسَم الذي في الدِّيباج، وكلِّ قطعةٍ من القِطَع المَنْجُورة في الباب المقطَّع، وكلِّ آجُرَّة من الآجُرِّ الذي في البناء البديع"[2].

ولكنّ النظم الذي يوجد في الألفاظ عند الجرجاني ما هو في حقيقة الأمر إلا ظل ومظهر لنظم المعاني، إذ إنّه "لو كان القصدُ بالنظم إلى اللّفظ نفسه، دون أن يكون الغرضُ ترتيبَ المعاني في النفس، ثُمّ النطق بالألفاظ على حَذْوِها، لكان ينبغي أنْ لا يختلف حالُ اثنين في العلم بحُسْنِ النظم أو غيرِ الحُسْنِ فيه، لأنّهما يُحِسَّان بتوالي الألفاظ في النطق إحساسًا واحدًا، ولا يَعرِف أحدُهما في ذلك شيئًا يجهَلُه الآخر"[3]. فالترابط السطحي على مستوى النص (ترتيب الألفاظ) ما كان ليكون لولا الترابط الدلالي على مستوى البنية العميقة (ترتيب المعاني)، بمعنى أنّ الوحدة الدلالية للنّص قائمة في الذهن، ومن ثَمَّ يكون كلُّ ما ظهر على مستوى سطح النّص ما هو إلّا ترجمة فعلية لتلك الوحدة. وعلى هذا يكون الانسجام حاصلًا من تعلُّق المعاني بعضها ببعض، ذلك أنّ بناء الكلام دون القصد إلى المعنى يكون بناءً ميكانيكيا يشتغل على الفراغ، وعليه فلا مفرّ من توخّي المعنى في النظم[4].

[1] – المصدر السابق، ص 45.

[2] – المصدر السابق، ص 37.

[3] – المصدر السابق، ص 51.

[4] – ينظر: حسين خمري، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، ص 225.

وظلّ عبد القاهر ينافح عن هذه الفكرة على امتداد صفحات الدلائل، ولسان حاله يقول أنْ ليس الغرضُ بنَظْم الكلِم "أنْ توالتْ ألفاظُها في النُّطق بل أنْ تناسقتْ دلالتُها، وتلاقتْ معانيها على الوجه الذي اقتضاهُ العقل"[1]. فالشيخ يصدر في ترسيخه فكرة تماسك النص وترابطه عن إدراكه أهمية تعلُّق المعاني بعضها ببعض، لكن الترابط الدلالي على الوجه الذي يقتضيه العقل لا يمنع من توارد الألفاظ، وذلك أنّ النظم لا يمكن أن يقوم له أساس من دون استدعاء المعاني للألفاظ، بمعنى أنّك "إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فِكْرًا في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتَّبُ لكَ بِحُكْم أنّها خَدَمٌ للمعاني، وتابعةٌ لها، ولاحقةٌ بها، وأنّ العلمَ بمواقع المعاني في النفس علمٌ بمواقع الألفاظ الدالّة عليها في النطق"[2]. ونفهم من هذا الكلام أنّ انسجام المعاني عند الجرجاني يترتب عنه اتِّساق الألفاظ، فترتيب المعاني في النفس يصحبه ترتيب الألفاظ في النطق، فيكون الاتِّساق الحاصل بالفعل على مستوى البنية السطحية ما هو إلّا تجسيد لذلك الانسجام الموجود بالقوّة في البنية العميقة للنص. وهنا نجد الإمام عبد القاهر قد سبق علماء النّص في تحديد الفرق بين الاتِّساق الذي يتمظهر في البنية السطحية للنّص وبين الانسجام الذي يتوارى خلف تلك البنية.

وقد تناول الجرجاني التماسك النصّي بنوعيه الشّكلي والدّلالي في إطار نظرة شمولية لنصِّ الخطاب، من ذلك نظرته إلى القرآن الكريم على أنّه نصٌّ واحدٌ يأخذ بعضه برقاب بعض، وعَدَّ ذلك سرًّا من أسرار نظمه، ودليلًا من دلائل إعجازه، وفي هذا السياق يقول: "وَبَهَرَهُم أنّهم تأمّلوه سورةً سورةً، وعُشْرًا عُشْرًا، وآيةً آيةً، فلم يجدوا في الجميع كلمةً ينبو بها مكانُها، ولفظةً يُنكَر شانُها، أو يُرَى أنّ غيرَها أصلحُ هناك أو أشبه، أو أحْرى وأخْلَق، بل وجدوا اتِّساقًا بهر العقول، وأعجز الجمهور، ونظامًا والتئامًا، وإتقانًا وإحكامًا..."[3]. وهذا هو الأساس الذي قامت علية نظرية النظم الجرجانية، فالكلام لكي يكون متماسكًا لابدّ من أن يوضع في النفس وضعًا واحدا، ما يعني أنّ عبد القاهر لم يكن "ينظر إلى الكلام مفرَّقًا، بحيث يمكنك أن ترفع لفظًا، وتضع آخر فيبقى المعنى على حاله، بل الكلام كلُّه وحدةٌ شاملةٌ يساند بعضُه بعضًا، فلو أزلت لفظًا عن مكانه لهوى البناء كلُّه من القمّة إلى القاعدة"[4].

[1]- المصدر السابق، ص 49، 50.

[2] - المصدر السابق، ص 54.

[3] - المصدر السابق، ص 39.

[4]- عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1998م، ص 381.

وتبرز النظرة الشمولية للخطاب بشكل أكثر وضوحًا عند الجرجاني عندما يذهب إلى تشبيه البناء الكلّي لنصّ الكلام بالسبيكة الواحدة من الذهب أو الفضّة، فيقول: "واعلم أنّ مَثَلَ واضعِ الكلامِ مَثَلُ من يأخذ قِطَعاً من الذّهب أو الفضّة فيذيبُ بعضَها في بعضٍ حتّى تصير قطعةً واحدةً"[1]. فهذا النّص يقدِّم لك البنية الكلّية للخطاب مجسّدة في صورة مادية ملموسة، فهو يشبه الناص بالصائغ، فهذا يأخذ كِسَرًا من الذهب أو الفضّة فيذيب بعضها في بعض حتى تصير سبيكة واحدة، وذاك يضمُّ الكلِم بعضه إلى بعض في ارتباط شديد إلى أن يصير بنية واحدة متماسكة التركيب والدلالة. ولكي يوضِّح ذلك ساق مثالًا ببيت بشّار بن برد[2]: (من الطويل)

كأنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وأَسْيَافَنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُه

قال عبد القاهر:" فبيت بشّار إذا تأمّلتَه وجدْتَه كالحلْقة المفرَغة التي لا تقبل التّقسيم، ورأيتَه قد صنَع في الكَلِم التي فيه ما يصنعُه الصَّانع حين يأخذ كِسَرًا من الذّهب فيُذيبُها ثمّ يصُبُّها في قَالَبٍ، ويُخرِجها لكَ سِوارًا أو خَلخالًا. وإنْ أنت حاولتَ قطْعَ بعضِ ألفاظِ البيت عن بعض، كنتَ كَمَنْ يكسِر الحلْقة ويَفْصِم السِّوار، وذلك أنّه لم يُرِد أن يُشبِّه (النَّقْع) باللَّيل على حِدَةٍ، و(الأَسْيَافَ) بالكواكب على حِدَةٍ، ولكنَّه أراد أن يُشبِّه النَّقْعَ والأسيافُ تجول فيه باللَّيل في حال ما تَنْكَدِرُ الكواكب وتتهاوَى فيه. فالمفهوم من الجميع مفهومٌ واحدٌ، والبيت من أوَّله إلى آخِرِه كلامٌ واحدٌ"[3]. إنّ الشيخ ينظر إلى البيت الشعري في إطار الشمولية والاكتمال متجاوزا بذلك النظرة التجزيئية التي تتعامل معه بكونه متتالية من الألفاظ والجمل، فهو يرى أنّ "المعنى الكلّي للنّص أكبر من مجموع المعاني الجزئية للمتواليات الجملية التي تُكوِّنه، ولا تنجم الدلالة الكلّية له إلّا بوصفه بنية كبرى شاملة"[4]. ولا يفتأ الجرجاني يُمعِن في تفسير وتوضيح نظرته الشمولية لنص الخطاب، حيث يقول: "واعلمْ أنَّ مِن الكلام ما أنتَ تَرى المزيَّةَ في نَظْمِه والحُسْنَ، كالأجزاءِ من الصِّبْغ تتلاحقُ ويَنْضَمُّ بعضُها إلى بعضٍ حتّى تَكْثُرَ في العين، فأنتَ لذلك لا تُكْبِرُ شأْنَ صاحبه، ولا تقضِي له بالحِذْق والأستاذيَّة وسَعَةِ الذَّرْع

[1]- الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 412، 413.

[2]- البيت في ديوان بشّار بن برد، ويُروى أيضًا: كأنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِهم وأَسْيَافَنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُه. يُنظر ديوان الشاعر، تقديم وشرح وتكميل محمّد الطاهر بن عاشور، مراجعة محمّد رفعت فتح الله، محمّد شوقي أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، 1369هـ ـ 1950م، ج1، ص 318.

[3]- الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 414.

[4]- سعيد حسن بحيري، علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، ص 75.

وشدَّةِ المِنَّة، حتّى تستوفيَ القطعةَ وتأتيَ على عدّةِ أبياتٍ"[1]. فأنت ترى أنّ هذا العالم الجليل قد أدرك أنّ معاني النصوص أو الخطابات لا يمكن أن تُفهم إلّا في إطار نظرة كلية، وأساس هذه النظرة أن يوضع الكلام في النفس وضعًا واحدًا، وقد وجدنا هذا المعنى يتردّد كثيرا في دلائل الإعجاز، وبهذا يكون الإمام عبد القاهر قد أسّس في ذلك الزمن المبكر لنظرية في تماسك النصوص، اصطُلِح على تسميتها بنظرية النظم الجرجانية.

وقد تطرّق أسامة بن منقذ (ت 584 هـ) لمعياري الاتِّساق والانسجام اللَّذيْنِ أطلق عليهما مصطلحي السّبك والحبك، حيث بيَّن أنّ مقياس التفاضل والتفاوت بين النصوص من حيث الحُسْن والجمال يرتبط أساسًا بهذين المعيارين، وفي هذا يقول: "خير الكلام المحبوك المسبوك الذي يأخذ بعضه برقاب بعض"[2]. فهنا حديث عن النظم المفضي إلى التركيب اللساني، والنظم المفضي إلى ترتيب المعاني، ما يعني أنّ ابن منقذ قد تمثّل التماسك النصّي بنوعيه الشكلي والدلالي تمثُّلا واعيا، إذ يُفهم من قوله أنّ الكلام لكي يوسم بمِيسَم النص لابدّ من أن يتوفّر على خصِيصَتَيْ السّبك والحبك. وفي باب الفكِّ والسَّبك يُقدِّم ابن منقذ تعريفًا لمصطلح السّبك، فيقول: "وأمّا السّبك فهو أن تتعلّق كلمات البيت بعضها ببعض من أوّله إلى آخره"[3]. ويستدلّ على هذا المفهوم بقول زهير بن أبي سلمى: (من البسيط): يَطْعَنُهُم مَا ارْتَمَوْا حَتَّى إِذَا اطَّعَنُوا ضَارَبَ حَتَّى إِذَا مَا ضَارَبُوا اِعْتَنَقَا[4]

وفي كتاب المثل السائر لابن الأثير (ت 637 هـ) نقف على مقولات نقدية وبلاغية تندرج في إطار التأصيل لفكرة التماسك النصّي في التراث البلاغي، من ذلك حديثه في باب التناسب بين المعاني عمّا يُسمِّيه المؤاخاة بين المعاني، حيث يقول: "أمّا المؤاخاة بين المعاني فهو أن يُذكَر المعنى مع أخيه، لا مع الأجنبي، مثاله أنْ تَذكُرَ وصفًا من الأوصاف وتَقْرِنَه بما يقرُب منه ويلتئِم به، فإن ذكرتَه مع ما يَبعُد منه كان ذلك قدْحًا في الصِّناعة، وإن كان جائزًا، فمن ذلك قول الكُمَيت بن زيد: (من البسيط):

---

[1] – الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 88.

[2] – أسامة بن منقذ، البديع في نقد الشعر، تح أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، مصر، (د.ط.ت)، ص 163.

[3] – المصدر نفسه، ص 163.

[4] – معنى البيت: إذا ترامى المتحاربون بالنَّبْل دخل هو تحت الرَّمي يطعنهم، فإذا تطاعنوا ضرب بالسيف، فإذا تضاربوا بالسيف اعتنق قِرْنَه والتزمه.

أَمْ هَلْ ظَعَائِنُ بِالْعَلْيَاءِ رَافِعَةٌ وَإِنْ تَكَامَلَ فِيهَا الدَّلُّ وَالشَّنَبُ[1]

فإنّ الدَّلَّ يُذكَر مع الغَنَج وما أشبهه، والشَّنَب يُذكَر مع اللَّعَس* وما أشبهه، وهذا موضع يغلظ فيه أرباب النظم والنثر كثيرا، وهو مظنَّة الغلظ، لأنّه يحتاج إلى ثاقب فكرة وحذق، بحيث توضع المعاني مع أخواتها، لا مع الأجنبي منها"[2]. فهنا نلحظ حديثًا عن انسجام المعاني وتلاؤمها مع بعضها بعضًا، ويقابل هذا الانسجام ما يطلق عليه ابن الأثير المؤاخاة بين المباني، ويتعلّق الأمر بمباني الألفاظ، وقد ساق لذلك نماذج عديدة، نورد منها ما قاله مسلم بن الوليد في رثاء يزيد بن مَزْيد[3]: (من الكامل)

نَفَضَتْ بِكَ الْأَحْلَاسُ نَفْضَ إِقَامَةٍ وَاسْتَرْجَعَتْ نُزَّاعَهَا الْأَمْصَارُ

فَاذْهَبْ كَمَا ذَهَبَتْ غَوَادِي مُـزْنَةٍ يُثْنِي عَلَيْهَا السَّهْلُ وَالْأَوْعَارُ

يقول صاحب المثل السائر معقّبًا على هذين البيتين: "والأحسن أن يُقال: السّهل والوعر، أو السّهول والأوعار، ليكون البناء اللفظي واحدًا، أيْ أن يكون اللفظان واردَيْنِ على صيغة الجمع أو الإفراد، ولا يكون أحدُهما مجموعًا والآخَرُ مفردًا"[4]. وأنت من دون شكٍّ ترى في هذا القول حديثًا عن اتّساق الألفاظ وسلامة تأليفها وتآلفها، وهو ما يتنزّل ضمن الحديث عن الترابط الشّكلي للنّص.

ولا يقف ابن الأثير عند حدود فكرة المؤاخاة بين معنيين أو بين لفظين، وإنّما تتوسّع نظرته إلى الكلام بوصفه كلًّا متّحدًا، ولا غروَ في ذلك، فهو ممّن يستحسنون بناء الشّعر بعضه على بعض على غرار بناء الفصول النثرية في ارتباط بعضها ببعض، وقد أبان عن هذه الرّؤية بكل وضوح لما كان بصدد الرّد على مَن اعتبر التضمين في الشّعر عيبًا، حيث قال: "وهو عندي غير مَعِيب، لأنّه إنْ كان سبب عيبِه أنْ يُعلَّق البيتُ الأوّل على الثاني فليس ذلك بسببٍ يُوجِب عيبًا، إذ لا فرق بين البيتين

---

[1]- يُروَى البيت في ديوان الشاعر: وَقَدْ رَأَيْنَا بِهَا حُورًا مُنَعَّمَةً بِيضًا تَكَامَلَ فِيهَا الدَّلُّ وَالشَّنَبُ. ينظر الديوان، تح محمّد نبيل طريفي، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 1، 2000م، ص 36.

*- الشّنَب: جمال الثّغر وبياض الأسنان، واللّعَس: سواد مُستحسَن في الشَّفَة.

[2]- ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة، مصر، ط 2، (د.ت)،ج3، ص 154.

[3]- يُروى البيتان في ديوان الشاعر: نَفَضَتْ بِكَ الْآمَالُ أَحْلَاسَ الغِنَى وَاسْتَرْجَعَتْ نُزَّاعَهَا الْأَمْصَارُ

فَاذْهَبْ كَمَا ذَهَبَتْ غَوَادِي مُـزْنَةٍ أَثْنَى عَلَيْهَا السَّهْلُ وَالْأَوْعَارُ

ينظر: سامي الدّهّان، شرح ديوان صريع الغواني مسلم بن الوليد، تح سامي الدّهّان، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 3 (د.ت)، ص 313، 314.

[4]- ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 3، ص 157.

من الشّعر في تعلُّق أحدِهما بالآخَر وبين الفقرتين من الكلام المنثور في تعلُّق إحداهما بالأخرى"[1]. ويضيف معزِّزًا حُجَّتَه بما ورد في القرآن الكريم: "والفِقَرُ المسجوعة التي يرتبط بعضها ببعض قد وردت في القرآن الكريم في مواضع منه، فمن ذلك قوله عزَّ وجلَّ في سورة الصّافّات: ﴿فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ يَقُولُ أَئِنَّكَ لَمِنَ الْمُصَدِّقِينَ أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَدِينُونَ﴾ (الصّافّات: 50 ـ 53). فهذه الفِقَر الثلاث الأخيرة مرتبط بعضها ببعض، فلا تُفهَم كلُّ واحدة منهنّ إلّا بالتي تليها، وهذا كالأبيات الشعرية في ارتباط بعضها ببعض، ولو كان عيبًا لَمَا ورد في كتاب الله عزَّ وجلَّ"[2]. فابن الأثير ينظر إلى علاقة البيت بالبيت في الشّعر كعلاقة الفقرة بالفقرة في الكلام المنثور، وعلى هذا فاحتياج الكلام ـ نظما أو نثرا ـ بعضه إلى بعض لا يعد عيبًا فحسب، وإنّما هو مظهر من مظاهر الجمال فيه، بدليل وجود هذه الخَصِيصة في القرآن الكريم، وليس من شكٍّ في أنّ هذا الرأي ينمُّ عن وعي وإيمان عميقين بضرورة مراعاة انسجام نص الخطاب شعرا كان أو نثرا.

وفي كتاب بديع القرآن يُفرِد ابن أبي الإصبَع المصري (ت 654 هـ) لمصطلح الانسجام بابا سمّاه باسمه، ويُعرِّفه بقوله: "هو أن يأتي الكلام متحدِّرًا كتحدُّر الماء المنسجم، بسهولة سبك، وعذوبة ألفاظ، وسلامة تأليف، حتّى يكون للجملة من المنثور، والبيت من الموزون وقع في النفوس، وتأثير في القلوب ما ليس لغيره"[3]. فهو يشبِّه انسياب معاني الكلام بانصباب الماء وسيلانه مستمرًّا، حيث يرتبط أوّله بآخره دون تقطُّع أو انكسار. وفكرة الاستمرارية وربط أوّل الشّيء بآخره هي التي تأسّس عليها مفهوم الانسجام في اللسانيات النصية، ولكن ابن أبي الإصبَع يضيف إلى هذا المفهوم سهولة السبك وسلامة التأليف وعذوبة الألفاظ، وهي سمات تتعلّق بالاتِّساق على مستوى ظاهر النّص؛ ما يؤشِّر على أنّ مفهوم الانسجام عنده يعني التماسك بنوعيه الشّكلي والدّلالي.

ويُعَدُّ حازم القرطاجني (ت 684 هـ) من البلاغيين المتأخِّرين الذين أولوا التماسك النصّي أهمية بالغة، وقد عالج هذه المسألة في مواضع عديدة من كتابه منهاج البلغاء وسراج الأدباء، واللّافت للانتباه في تلك المعالجة أنّها كانت تأخذ في الحسبان البناء الكلّي لنصّ الخطاب، فمثلًا في سياق

[1] – المصدر السابق، ج 3، ص 201

[2] – المصدر السابق، ج 3، 201.

[3] – ابن أبي الإصبَع، بديع القرآن، تح حفني محمد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، (د.ط.ت)، ص 166.

تفصيله لوصية أبي تمّام يرى القرطاجنّي أنّ على الناظم أنْ "يُقَسِّم المعاني والعبارات على فصول، ويبدأ منها بما يليق بمقصده أن يبدأ به، ثمّ يتبعه من الفصول بما يليق أن يُتبعه به، ويستمرّ هكذا على الفصول فصلًا فصلًا، ثمّ يشرع في نظم العبارات التي أحضرها في خاطره منتثرة فيصيّرها موزونة، إمّا بأنْ يبدل فيها كلمة مكان كلمة مرادفة لها، أو بأن يزيد في الكلام ما تكون لزيادته فائدة فيه، أو بأن يُنقِص منه ما لا يخلّ به، أو بأن يعدّل من بعض تصاريف الكلمة إلى بعضها، أو بأن يقدِّم بعض الكلام ويؤخِّر بعضًا، أو بأن يرتكب في الكلام أكثر من واحد من هذه الوجوه"[1]. فغني عن البيان أنّ في هذا الكلام دعوة صريحة إلى وجوب تتبّع بناء وتماسك النص الشعري في إطار نظرة شاملة، مع ضرورة الوقوف على العلاقة بين أجزائه على المستويين النحوي والدلالي.

وتتوضّح هذه النظرية الشاملة عند القرطاجني في كيفية بناء وتماسك النصوص الشعرية عندما يمارسها تطبيقيا على مدوّنة شعرية لأبي الطيب المتنبي (أغالب فيك الشوقَ والشوقُ أغلب). حيث قسّم القصيدة إلى أجزاء، وسمّى كلّ جزء منها فصلا، والفصل عنده غالبا ما يتراوح بين البيتين والأربعة أبيات. وينطلق في توصيفه لتماسك النص الشعري من الجزء إلى الكل، إذ ينبغي أن يكون التماسك أوّلًا على مستوى الفصل الواحد، ثمّ يتدرّج به إلى التماسك الكلّي للقصيدة من خلال وصل الفصول بعضها ببعض.

يذكر حازم في (المعلم الدّال على طرق العلم بأحكام مباني الفصول وتحسين هيئاتها ووصل بعضها ببعض) أنّ أبيات الفصل لكي توسم بميسم التماسك ينبغي أن تكون "متناسبة المسموعات والمفهومات، حسنةَ الاطِّراد، غير متخاذلة النّسْج، غير متميز بعضها عن بعض التمييز الذي يجعل كلّ بيت كأنه منحاز بنفسه لا يشمله وغيره من الأبيات بِنْيَة لفظية أو معنوية يتنزّل بها منه منزلة الصدر من العجُز أو العجُز من الصدر. والقصائد التي نسْجها على هذا ممّا تستطاب"[2]. وفي سياق حديثه عن تناسق أبيات الفصل لفظيا وانسجامها مفهوميا يذهب القرطاجني إلى أنّ نمط نظم الفصل ينبغي أن يكون مناسبا للغرض[3]. وفي توضيح لهذه الفكرة يُرجِّح الباحث محمّد خطابي أن تكون تلك المناسبة مرتبطة بمستويين، الأوّل: أن يكون معنى الفصل ومحتواه منسجمًا مع الغرض العام للقصيدة، أمّا الثاني فهو أن يتناسب المعجم اللغوي المختار مع الغرض، فإذا كان غرض القصيدة

[1] – حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الادباء، ص 182.

[2] – المصدر نفسه، ص 260.

[3] – يُنظر: المصدر نفسه، ص 260.

فخرًا وجب انتقاء الألفاظ التي تتَّسم بالقوة والجزالة والفخامة، وإذا كان الغرض هو النسيب اختير من المعجم اللّغوي ما يلائم ذلك من الألفاظ العذبة الرّقيقة[1].

وفي حديثه عن تأليف أبيات الفصل الواحد وضمِّ بعضها إلى بعض يرى حازم ضرورة أن يبدأ الفصل بالبيت الذي يشتمل على المعنى المناسب لما قبله، كما يرى أنّ التأليف يكون أحسن لو أنّ معنى البيت الأول هو عمدة معاني الفصل[2]. ومصطلح العمدة في هذا السياق من الواضح أنّه يشير به إلى بؤرة الخطاب التي تشدُّ إليها بقية المعاني، وبما أنّ القرطاجني يُؤْثِر أن تكون تلك البؤرة في مطلع الفصل فقد دعا صاحب الصِّناعة أن يُحسن تأليف مطلعه تأليفًا يدلّ على أنّه أساس الفصل ومبدأه، وأن يراعي مع ذلك ضرورة إلباسه المعنى الذي يقع الموقع الحسن من النفوس بالنسبة إلى الغرض[3]. وليس من شكٍّ في أنّ هذا الكلام يدعونا إلى استحضار مبدأ من مبادئ الانسجام في علم اللغة النصِّي أُطلِق عليه مصطلح (التغريض)، وعماد التغريض وأساسه هو القول الأوّل الذي يبدأ به منشئ الخطاب، ويساهم هذا القول ـ بوصفه النصّ مركّزًا أو مكثَّفًا ـ في انسجام الخطاب من خلال استمرار دلالته في متتالياته الجملية، وفقراته، إن كان الخطاب يتضمن أكثر من فقرة.

ولما كانت مسألة التماسك الدلالي من المتطلَّبات الضرورية لبناء النص أوجب حازم على ناظم الشعر أن "يردف البيت الأوّل من الفصل بما يكون لائقا به من باقي معاني الفصل، مثل أن يكون مقابلًا له على جهةٍ من جهات التقابل أو بعضُه مقابلًا لبعضه، أو يكون مقتضى له مثل أن يكون مسبّبا عنه، أو تفسيرا له، أو محاكَى بعضُ ما فيه ببعض ما في الآخر، أو غير ذلك من الوجوه التي تقتضي ذكر شيءٍ بعد شيءٍ آخر. وكذلك الحكم في ما يُتلَى به الثاني والثالث إلى آخر الفصل"[4]. فالقرطاجني كان يدرك تمام الإدراك أنّه لكي تكون أبيات الفصل متآلفة معنويا يستلزم الأمر الاعتماد على جملة من العلاقات بغية الاهتداء بها في الرّبط بين مكوِّنات الفصل، من قبيل علاقة التقابل، والسببية، والتفسير، والإجمال والتفصيل، وما إلى ذلك من العلاقات ذات الطبيعة الدلالية التي تستوجب استدعاء الأشياء بعضها بعضًا.

[1] – يُنظر: محمد خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 151.
[2] – يُنظر: حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 261.
[3] – يُنظر: المصدر نفسه، ص 261.
[4] – المصدر نفسه، ص 261.

إنّ حديث القرطاجني عن تماسك أبيات الفصل الواحد ما هو في حقيقته إلّا تماسك جزئي يعدّ بمثابة مقدّمة لتماسك آخر يشمل النص ككل، ولكي تتلاحم معاني النص الشعري للوصول بها إلى الانسجام الكلّي يشير حازم إلى ضرورة ربط الفصول بعضها ببعض، بحيث يكون محتوى كلّ فصل موصولًا بمعنى سابقه، ومرتبطا بدلالة الفصل الذي يليه، ولكن هذا على ما يبدو لا يتأتّى لكل الشعراء، ويمكن أن نفهم ذلك من خلال حديث القرطاجني على أنّ تأليف النص وبناءه يكون على أربعة أضرب[1]:

– ضرب متّصل العبارة والغرض: وهو الذي يكون فيه لآخر الفصل بأوّل الفصل الذي يتلوه علقة من جهة الغرض، وارتباط من جهة العبارة بأن يكون أحد الألفاظ التي في أحد الفصلين يطلب بعض الألفاظ التي في الفصل الآخر، من جهة الإسناد والرّبط. وغني عن البيان أنّ مفهوم التأليف بهذه الصورة يتقاطع تمامًا مع ما يُسمَّى اليوم في اللسانيات النصّية بالترابط الشّكلي والتماسك الدلالي.

– ضرب متّصل الغرض منفصل العبارة: هو الذي يكون أوّل الفصل فيه رأس كلام، ويكون لذلك الكلام علقة بما قبله من جهة المعنى، ما يعني أنّ النص عندما يكون منسجمًا ليس بالضرورة أن يكون متّسقًا. ويعتقد حازم أنّ هذا الضرب من التأليف هو أفضل الضروب الأربعة، وهذا الاعتقاد يكشف عن إيثاره العلاقات الدلالية بين الفصول على غيرها من العلاقات الأخرى. ويبدو أنّ هذه الرؤية تنسجم مع ما ذهب إليه الباحثون في مجال علم اللّغة النصّي، حيث يمكن اعتبار كل فصل من فصول القصيدة بنية أو وحدة دلالية صغرى، كما يمكن أن نطلق على تتابع الفصول ـ بوصفها بنى صغرى ـ بشكل مترابط ومتلاحم مصطلح البنية الدلالية الكبرى على حدِّ تعبير تون فان دايك.

– ضرب منفصل الغرض متصل العبارة: وهو الذي يقتصر على الاتِّساق بين الفصول من جهة البنية التركيبية، ويفتقر إلى الانسجام من جهة المعنى، وقد رأى حازم أنّ هذا الضرب منحطٌّ عن الضربين اللّذين قبله.

– ضرب منفصل الغرض والعبارة: وهو ما كان مفتقرا للتلاحم بين الفصول من جهتي البنية اللّغوية والدلالية، حيث يهجم الفصل السّابق على اللّاحق هجوما من غير إشعار به بما قبله ولا مناسبة بين أحدهما والآخر، ويرى حازم أنّ النظم الذي بهذه الطريقة مشتَّتٌ من كل وجه، وذلك لافتقاره لأهم معيارين من معايير النصِّية (الاتِّساق والانسجام).

[1] – يُنظر: المصدر السابق، ص 262، 263.

يظهر من خلال الترتيب الذي أورده القرطاجني لأضرب التأليف أنّ الأصل عنده هو التماسك، وما سواه ما هو إلّا حالة طارئة، ولذلك وجدناه ينحاز إلى النصوص المتماسكة، وبخاصة تلك النصوص التي يحدث فيها تعالق وتماسك معنوي بين فصولها. وممّا يعزّز انحيازه إلى المتماسك من الفصول والنصوص دعوته إلى ضرورة العناية بفواتح الفصول وخواتمها عناية تجعل من الوحدات المكوّنة للنّص دالًّا بعضها على بعض، وقد أطلق على فواتح الفصول مصطلح التسويم، وعلى خواتمها مصطلح التحجيل.

ويقصد حازم بالتسويم أن يكون البيت الذي يأتي على رأس الفصل دالًّا على بقية أبيات الفصل لأجل أن تتحقّق الاستمرارية المعنوية، ويتحقَّق معها التأثير في النفس وبلوغ الغرض والمقصد، وفي هذا السياق يقول: "واعتنوا باستفتاحات الفصول وجهدوا في أن يُهيِّئوها بهيئات تحسن بها مواقعها من النفوس، وتوقظ نشاطها لِتلَقِّي ما يتبعها ويتّصل بها، وصدَّروها بالأقاويل الدّالّة على الهيئات التي من شأن النفوس أن تتهيّأ بها عند الانفعالات والتأثّرات لأمور سارّة أو فاجعة أو شاجية أو معجبة بحسب ما يليق بغرض الكلام من ذلك، وقصدوا أن تكون تلك الأقاويل مبادئ كلام من جهة ما نُحِي بها من أنحاء الوضع أو محكومًا لها بحكم المبادئ، وإنّ وصلَه بما قبلها واصلٌ لكونها مستقلّة بأنفسها من جهة الوضع الذي يخصّها، فيكون استئناف الكلام على ذلك النّحو وصوغه على تلك الهيئات مجدِّدا لنشاط النفس ومحسِّنا لموقع الكلام منها"[1]. ويضيف في سياق ذي صلة: "وإذا اتّجه أن يكون الانتقال من بعض صدور الفصول إلى بعض على النّحو الذي يوجد التابعُ فيه مؤكِّدًا لمعنى المتبوع ومنتسِبًا إليه من جهة ما يجتمعان في غرض، ومحرِّكًا للنفس إلى النّحو الذي حرَّكها الأوّل أو إلى ما يناسب ذلك كان ذلك أشدَّ تأثيرًا في النفوس، وأعْوَنَ على ما يراد من تحسين موقع الكلام منها"[2]. فهذه الثلاثية المشكَّلة من الانسجام الدّلالي والتأثير في النفس وبلوغ الغرض يتمّ تحصيلها من خلال العناية الشديدة برؤوس الفصول التي هي بمثابة ذوات غرر، ولذلك أطلق عليها القرطاجني مصطلح التسويم ليكون علامة تميِّزها عن غيرها.

أمّا التحجيل فهو أن يكون آخر الفصل أو القصيدة استدلالا على ما تقدّم، وذلك بأن يكون معناه متعلِّقا ومشدودًا بجملة معاني الفصل أو بعضها، يقول حازم: "ولا يخلو المعنى الذي يقصد تحلية

[1] – المصدر السابق، ص 267.

[2] – المصدر السابق، ص 268.

الفصل به وتحجيله من أن يكون مترامیا إلى ما ترامت إليه جملة معاني الفصل إن كان مغزاها واحدًا أو يكون مترامیًا إلى ما ترامَى إليه بعضها، فيورد على جهة الاستدلال على ما قبله أو على جهة التمثيل. ويكون منحُوًّا به منحى التصديق أو الإقناع، مقصودًا به إعطاء حكم كلِّي في بعض ما تكون عليه مجاري الأمور التي للأغراض الإنسانية عَلَقة بها ممّا انصرفت إليه مقاصد الفصل، ونُحِي بها نحوه. فيكون في ورود البيت الأخير الذي يتضمّن حكما أو استدلالًا على حكم، إثرَ المعاني التي لأجلها بُيِّن ذلك الحكم أو الاستدلال عليه، إنجادٌ للمعاني الأُوَل وإعانةٌ لها على ما يُراد من تأثُّر النفوس لمقتضاها"[1]. وتبقى الغاية الكبرى لدى حازم من تحلية أواخر الفصول بالأبيات الحكمية والاستدلالية هي أن يكون "اقتران صنعة رأس الفصل وصنعة عجُزه نحوًا من اقتران الغُرَّة بالتحجيل في الفرس"[2]. وهكذا يبدو جليا أنّ القرطاجني قد تنبّه بشكل مثير للدهشة إلى العلاقة الرّابطة بين مطلع القصيدة وآخرها، ما يدلّ على أنّ نظرته للنّص تبدو أكثر شمولية ما جعله متميِّزًا عن أقرانه من البلاغيين والنقاد، ثُمّ إنّه بهذا الصنيع يكون قد سبق علماء النص بمئات السنين في وضع نظرية نصية تتعلّق بكيفية بناء النصوص من حيث الانتقال من التماسك الجزئي على مستوى الفصل إلى التماسك الكلِّي الذي يتحصّل من ترابط الفصول.

ولعلّه من المفيد في هذا المقام أن نختم حديثنا عن التماسك النصي عند القرطاجني بتعليقين مهمّين لباحثين عربيين في الدراسات النصّية الحديثة أحدهما من بلاد المغرب وهو محمّد خطابي، والثاني مشرقي، وهو صلاح فضل. ذهب الأوّل إلى الإقرار بفضل السبق لحازم القرطاجني في مجال الممارسة النصية من خلال رؤيته إلى التماسك النصِّي في إطار النظرة الشمولية؛ وفي هذا يقول: "إنّ تناول القرطاجني المحيط بأجزاء القصيدة هو الذي جعلنا نعتبره أوّل ناقد عربي ـ فيما نعلم ـ يُقدِّم وصفًا مفصَّلًا لكيفية تماسك النص الشعري ـ القديم على الأقل ـ مهتمًّا ببداية القصيدة ونهايتها مرورًا بوسطها"[3]. أمّا صلاح فضل فقد رأى أنّ ما قام به حازم في مجال التحليل النصِّي يُعَدُّ حالة فريدة من نوعها يجب التنويه بها، وهي هذا التحليل "لأجزاء القصيدة، وتسميته لكل منها فصلا، وتمييزه بين (المطلع) وهو البيت الأوّل منها، و(المقطع) وهو مكان الوقوف. ولا يهمل الإشارة إلى وصل الفصول بعضها ببعض، بل يفعل ذلك بأسلوب الشرط؛ إذ يشترط أن يكون معنى كلّ فصل تابعا

[1] – المصدر السابق، ص 270، 271.

[2] – المصدر السابق، ص 268.

[3] – محمّد خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 163.

لمعنى سابقه، ومنتسبا إليه في الغرض، ويسمّي ذلك تسمية اصطلاحية (الاطراد في تسويم رؤوس الفصول). ويمضي في تطبيق هذه التصورات على قصيدة المتنبي (أغالب فيك الشوقَ والشوقُ أغلب) فيوردها كاملة، محلّلا العلاقة بين أجزائها ووحداتها المكوّنة على هذا الأساس الدلالي الذي لا يقف عند حدود التعالق النحوي بين الجملتين"[1].

ولا يفوتنا ونحن نتحدّث عن التماسك النصّي في التراث البلاغي أن نعرّج على مبحثين بلاغيَيْن على قدر من الأهمية لهما علاقة وطيدة بمعياري الاتّساق والانسجام في علم اللّغة النصّي، هما مبحثا: التكرير أو التّكرار، والفصل والوصل. الأوّل ساهم في بيانه بلاغيون كثر، أمّا الثاني فتكاد تكون معالجته وقْفًا على عالميْن اثنين هما: عبد القاهر الجرجاني وأبو يعقوب السكاكي، الأوّل برع في معالجته واستنباط أسسه ومسالكه، والثاني زاده وضوحا وبيانا في إطار نهجه الذي يعتمد على التصنيف والتقنين.

التكرير: مادّة (كرر) في تضاعيف المعاجم العربية كثيرة الاشتقاقات والمعاني، من ذلك: الكَرُّ: ويُقصَد به الرّجوع على الشّيء، ومنه كرَّر الشّيءَ وكَرْكَرَه: أي أعاده مرّة بعد أخرى، ومنه: كرَّرت الشّيء تَكريرًا وتَكرارًا، ويُقال: كرّرتُ عليه الحديث وكَرْكَرْتُه إذا رددته عليه. والكَرّة: البعث وتجديد الخلق بعد الفناء. والكَرُّ: ما ضَمَّ ظَلِفَتَي الرَّحْل وجمع بينهما. والكَرْكَرة: صوتٌ يُردِّده الإنسان في جوفه. وتعني أيضًا: تصريف الرّيحِ السّحابَ إذا جمعته بعد تفرّقٍ. والكرُّ: حبل تُقاد به السفن في الماء، سُمِّي بذلك لتجمّع قواه. والكرير كالحشرجة في الحلْق، سُمِّي بذلك لأنّه يُردِّده[2]. يظهر من خلال هذا التعريف اللّغوي لمصطلح التّكرار أو التكرير أنّ أغلب دلالاته اللّغوية تحمل معنى الإعادة والترديد، كما تدلّ على معنى الشّد والترابط والتلاحم، فالرّجوع والعودة معناهما يدلّ على ارتباط شيء بشيء سبق ذكره على أساس أنّ الشيء المكرّر يعاد أكثر من مرّة، وفي الحبل الغليظ معنى الشدّة في الفتل وإحكام الرّبط بين خيوطه، أمّا معنى الرّبط في دلالة: ضمّ ظلفتي الرّحْل، وتصريف الرّيح السّحاب إذا جمعته بعد تفرّق، فهو جليٌّ في لفظتي (الضم والجمع).

وما قيل عن المعنى اللّغوي للتّكرار يُقال كذلك عن معناه الاصطلاحي، إذ إنّ أغلب تعريفاته الاصطلاحية تُركِّز إمّا على معنى الإعادة والترديد، وإمّا على معنى الترابط والتماسك، فقد حدَّه ابن

[1] – صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، ص 244، 245.

[2] – يُنظر: الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، وأحمد بن فارس، مقاييس اللغة، مادة (كرر).

الأثير (ت 637 هـ)؛ بأنّه: "دلالة اللّفظ على المعنى مردَّدًا"[1]. والتركيز على معنى إعادة ذكر الشّيء وترديده هو عماد مفهوم التَّكرار عند ابن الأثير، وعند غيره من العلماء من أمثال الإمام الزّركشي (ت 794 هـ) الذي لم يتوانَ في إعادة التذكير بالمفهوم اللّغوي للمصطلح؛ حيث ذكر أن مصطلح التّكرار مصدر مشتق من الفعل (كرر) الذي يعني الإعادة والترديد، ورأى أنّ التَّكرار من أساليب الفصاحة لاسيّما إذا تعلّق بعضه ببعض نافيا بذلك ما يتوهّمه بعضهم من أنّه لا فائدة له[2]. ويلاحظ على ما ذكره الزركشي أنّ في عبارة (تعلّق بعضه ببعض) ما يشير إلى معنى التماسك الذي يقوم به التّكرار.

والتَّكرار عندهم من حيث إعادة لفظه أو معناه نوعان: تكرار لفظي وآخر معنوي، يقول ابن الأثير: "التكرار ينقسم قسمين: أحدهما يوجد في اللّفظ والمعنى، والآخر يوجد في المعنى دون اللّفظ. فأمّا الذي يوجد في اللّفظ والمعنى فكقولك لمن تستدعيه (أسرع أسرع)... وأمّا الذي يوجد في المعنى دون اللّفظ فكقولك: (أطعني ولا تعصني) فإنّ الأمر بالطّاعة نهي عن المعصية"[3]. ويطلق بعض البلاغيين على تكرار اللّفظ مصطلح (المشاكلة)، وعلى تكرار المعنى مصطلح (المناسبة)، وفي هذا يقول أبو محمّد القاسم السجلماسي: "التكرير اسمٌ لمحمولٍ يُشَابِه به شيءٌ شيئًا في جوهره المشترِك لهما، فلذلك هو جنس عالٍ تحته نوعان: أحدهما: التكرير اللفظي، ولْنُسَمِّه مشاكلةً. والثاني: التكرير المعنوي، ولْنُسَمِّه مناسبةً، وذلك لأنّه إمّا أن يعيد اللفظ، وإمّا أن يعيد المعنى"[4]. وبهذا المعنى فإنّ التكرار اللّفظي في نظر السجلماسي يساهم في اتِّساق البنية اللغوية لنصِّ الكلام، بينما التكرار المعنوي يكون له دورٌ في الانسجام الدلالي بين المفاهيم والمنطوقات.

ولعلّ هذا ما يلفت النظر في معالجة البلاغيين لظاهرة التَّكرار من حيث إنّهم تنبّهوا لوظيفته في اتِّساق الكلام وانسجامه، بل أكثر من ذلك فقد عالجوه معالجة نصّيّة، صحيح أنّهم كان ينظرون إلى التكرار نظرة معيارية من خلال تقسيمه إلى تكرار محمود وتكرار مذموم، لكنّ حديثهم عن التّكرار المحمود هو في حقيقة الأمر حديث عن أهميته في تماسك النص وتلاحمه، يقول ابن رشيق: "وللتَّكرار

[1] – ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 3، ص 03.

[2] – يُنظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ط 3، 1404هـ ـ 1984م، ج 3، ص 08، 09.

[3] – ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 3، ص 03.

[4] – السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تح علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، ط 1، 1401هـ ـ 1980م، ص 476، 477.

مواضع يحسن فيها ومواضع يقبح فيها: فأكثر ما يقع التّكرار في الألفاظ دون المعاني، وهو في المعاني دون الألفاظ أقل، فإذا تكرّر اللّفظ والمعنى جميعًا فذلك الخذلان بعينه، ولا يجب للشاعر أن يُكرِّر اسماً إلاّ على جهة التشوّق والاستعذاب إذا كان في تغزّل أو نسيب... أو على سبيل التنويه به والإشارة إليه بذكر إن كان في مدح... أو على سبيل التقرير والتّوبيخ... أو على سبيل التعظيم للمحكي عنه... أو على جهة الوعيد والتهديد إن كان عتابَ موجعٍ... أو على وجه التوجع إن كان رثاءً وتأبينًا... أو على سبيل الاستغاثة وهي في باب المديح... ويقع التّكرار في الهجاء على سبيل الشّهرة وشدّة التّوضيع بالمهجو... ويقع أيضاً على سبيل الازدراء والتهكّم والتنقيص..."[1].

فأنت ترى أنّ ابن رشيق بنظرته الفاحصة يعالج ظاهرة التكرار معالجة نصّية، حيث دلَّ على الطريقة التي يبنى بها النّصّ دلاليا عن طريق التكرار، أي أنّ الموضوع الذي يدور حوله الحديث هو الذي يُملِي على المتكلّم الاستعانة بالتكرار لغرض معيّن؛ مدح أو هجاء أو تغزّل أو تهكّم وتحقير وغيرها. وقد ضرب أمثلة عديدة تدلّ على دور التكرار في بناء موضوع الخطاب دلاليا، من ذلك استشهاده بأبيات الخنساء في الإشادة والتنويه بأخيها صخر: (من البسيط)

وَإِنَّ صَخْرًا لَمَوْلَانَا وَسَيِّدُنَا وَإِنَّ صَخْرًا إِذَا نَشْتُو لَنَحَّارُ

وَإِنَّ صَخْرًا لَتَأْتَمُّ الهُدَاةُ بِهِ كَأَنَّهُ عَلَمٌ فِي رَأْسِـــهِ نَـارُ[2]

فلمّا كان أخوها صخر هو موضوع الحديث أو هو بؤرة الخطاب ـ وَفق تعبير علماء لغة النص ـ كان تكرار اسمه ضروريا في بناء وحدة النص دلاليا.

وما يدلُّك أكثر على إدراك ابن رشيق علاقة التكرار بموضوع الخطاب؛ وقوفه عند الغرض من تكرار (فبأيِّ آلاء ربِّكُما تُكذِّبان) في سورة الرحمن، فقال: "ومن المعجز في هذا النوع قول الله تعالى في سورة الرحمن (فبأيِّ آلاء ربِّكُما تُكذِّبان) كلّما عدَّد مِنَّةً أو ذكَّر بنعمة كرَّر هذا"[3]. فابن رشيق كان على يقين من أنّ بؤرة الخطاب في سورة الرّحمن هي التذكير بنعم الله على عباده، ومن ثمّ تكرّرت الآية الدّالّة على النِّعَم في السورة إحدى وثلاثين مرّة.

---

[1] – ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج 2، ص 73 ـ 76.

[2] – يُروَى البيتان في ديوان الشاعرة: وإنَّ صخرًا لكافينا وسيِّدُنا وإنّ صخرًا إذا نشتو لنحّارُ

أغـرّ أبلـج تأتَمُّ الهداةُ به كأنّه علمٌ في رأســـــه نارُ

يُنظر: ديوان الشاعرة، تح إبراهيم عوضين، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر، ط 1، 1405هـ ـ 1985م، ص 304، 305.

[3] – ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج 2، ص 75.

ومن الدلائل التي تشير إلى اهتمام علمائنا بدور التّكرار في اتّساق نصّ الكلام ما أورده الجرجاني في سياق حديثه عن الاتّساق العجيب لآي الذّكر الحكيم، حيث قال: "وهل تشكّ إذا فكّرت في قوله تعالى:﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءكِ وَيَا سَمَاء أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاء وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْداً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (هود:44). فتجلى لك منها الإعجاز... لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، وأَنْ لم يَعرِض لها الحسنُ والشّرفُ إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية، والثالثة بالرابعة، وهكذا، إلى أن تَستقرِيَها إلى آخرها، وأنّ الفضل تَنَاتَجَ ما بينها، وحصل من مجموعها؟... ثم مقابلة (قيل) في الخاتمة (بقيل) في الفاتحة؟...أم كلَّ ذلك لما بين معاني الألفاظ من الاتساق العجيب" [1]. فالشاهد في هذا النّص إشارة الجرجاني إلى علاقة (قيل) في أوّل الآية بـ (قيل) في آخرها، وفي هذا ما يدلّ على أنّه مدرك تمام الإدراك وظيفة التّكرار في ربط الكلم بعضه ببعض. وعبد القاهر لا يقف عند حدود وظيفة الاتّساق، وإنّما يتجاوزها إلى ما يمكن تسميته بالوظيفة الفنية، وذلك من خلال نظرته إلى التكرار نظرة جمالية، وفي هذا يقول:"ولهذا الذي ذكرنا من أن للتّصريح عملاً لا يكون مثلُ ذلك العمل للكناية، كان لإعادة اللّفظ في مثل قوله تعالى: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ (الإسراء: 105)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ (الإخلاص:1، 2)، من الحسن والبهجة، ومن الفخامة والنُّبل ما لا يخفى موضعه على بصير، وكان لو تُرِك فيه الإظهار إلى الإضمار؛ فقيل: (وبالحقّ أنزلناه وبه نزل) و (قل هو الله أحد هو الصّمد) لعَدِمتَ الذي أنت واجده الآن"[2]. فالحسْن والبهجة والفخامة والنّبل هي من دون شكٍّ مظاهر جمالية مصدرها تكرار اللفظ، وبطبيعة الحال لا نعدم في ذلك التّكرار تأكيد ارتباط الثاني بالأوّل.

ويتّخذ التّكرار عند علمائنا تسميات ومفاهيم مختلفة معظم هذه المفاهيم تشير إلى معنى الاتّساق والترابط، فهذا السجلماسي وهو من لغويي القرن الثامن للهجرة يُسمّي التكرار اللفظي (البناء)، ولا يخفى على عارف ما في لفظ (البناء) من معنى التّرابط والتلاحم، والبناء عنده هو "إعادة اللفظ الواحد بالعدد وعلى الإطلاق، المتَّحِد المعنى كذلك مرّتين فصاعدًا خَشيةَ تناسي الأوّل لطول العهد به في القول. ومن صوّره الجزئية قوله عزّ وجلّ: ﴿أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنَّكُم مُّخْرَجُونَ﴾ (المؤمنون:35). فقوله (أنّكم) الثاني بناء على الأوّل وإذكار به خشية تناسيه لطول

[1] – عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 45، 46.

[2] – المصدر نفسه، ص 170.

العهد به في القول... ويمكن أن يكون من هذا النوع قوله عزّ وجلّ في قصّة الذّبيح ثناءً على إبراهيم عليهما السلام: ﴿إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاء الْمُبِينُ وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ سَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (الصافات: 105، 110). فقوله (كذلك نجزي المحسنين) بناءٌ، ولذلك قيل فيه (كذلك نجزي المحسنين) بغير (إنّ)، وفي غيره من مواضع ذِكْرِه، (إنّا كذلك) لأنّه بُنِي على ما سبقه في هذه القصّة من قوله (إنّا كذلك) فكأنّه ـ كما قيل ـ استخفَّ بطرح (إنّ) اكتفاءً بذِكْرِه أوّلًا عن ذِكْرِه ثانيًا"[1]. من الواضح أنّ التكرار اللفظي في الأمثلة التي ساقها السجلماسي كان له دور كبير في اتِّساق البنية اللغوية لنصِّ الكلام، ولهذا السبب أطلق عليه مصطلح (البناء). كما يمكن أن يَرِد هذا البناء بطريق الإجمال والتفصيل "وذلك بأن تتقدّم التفاصيل والجزيئات في القول، فإذا خُشي عليها التناسي لطول العهد بها بُنِي على ما سبق منها بالذِّكْر الجُمْلي، وأُذْكِرَت الجزيئاتُ الدّاخلةُ في ضمنِ المقتضِي الأوّل به. ومن هذا الموضع قوله عزّ وجلّ: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (النساء: 155 ـ 161) فقوله: (فَبِظُلْمٍ) بناءٌ بالذِّكْر الجُمْلي على ما سبق في القول من التفصيلي، وذلك أنّ الظّلم جُمْلي ما سبق من التفاصيل من النقضِ، والكفرِ، وقتلِ الأنبياء، وقولِهم قلوبنا غلف، والقولِ على مريم البهتانَ، ودعوى قتلِ المسيح عليه السلام، إلى ما تحلّل ذلك من أسلوب الاعتراض..."[2]. فالسجلماسي كان يدرك أنّ الخطاب القرآني في الآيات السابقة يتّسم بوحدة المضمون والغرض من أوّله إلى آخره، وأنّ قوله تعالى (فَبِظُلْمٍ) ما هو إلا تأكيد على ما سبق من تفاصيل، وبناء جديد لها في صورة مجملة؛ تعكس مضامين ما سبقها من جزئيات، هذا البناء المتجدِّد لنصِّ الخطاب هو ما يُطلق عليه في

[1] – السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، ص 477، 478.

[2] – المصدر نفسه، ص 479.

لسانيات النص مصطلح الاستمرارية المعنوية، ما يعني أنّ صاحب المنزع البديع قد تفطّن إلى دور التكرار في بناء النص دلاليا.

ولئن كان التّكرار في علم اللغة النصّي يؤدّي وظيفة الرّبط الإحالي على المستوى المعجمي؛ من حيث إنّ المتأخّر يحيل إلى المتقدّم، فينتج عن ذلك الترابط بين الوحدات المكونة للنّص؛ فإنّ هذا التصوُّر نجد له ما يعضُده في حديث ابن المعتز (ت 296 هـ) عن بعض أشكال البديع الشبيهة بالتكرار؛ كردِّ العجُز على الصَّدر، ويقصد به ردّ أعجاز الكلام على ما تَقَدَّمَها، وهو عنده على ثلاثة أقسام[1]:

- ما يوافق آخرَ كلمةٍ فيه آخرُ كلمةٍ في نصفه الأوّل؛ مثل قول الشاعر (من الكامل):

تَلْقَى إِذَا مَا الْأَمْرُ كَانَ عَرَمْرَمًا فِي جَيْشِ رَأْيٍ لَا يَفِلُّ عَرَمْرَمِ

- ما يوافق آخرَ كلمةٍ منه أوَّلُ كلمةٍ في نصفه الأوّل؛ كقوله (من الطويل):

سَرِيعٌ إِلَى ابْنِ الْعَمِّ يَشْتُمُ عِرْضَهُ وَلَيْسَ إِلَى دَاعِي النَّدَى بِسَرِيعِ

- ومنه ما يوافق آخرَ كلمةٍ فيه بعضُ ما فيه؛ كقول الشاعر (من الوافر):

عَمِيدُ بَنِي سُلَيْمٍ أَقْصَدَتْهُ سِهَامُ الْمَوْتِ وَهْيَ لَهُ سِهَامُ

فإذا ما أردنا أن نُعبِّر عن مفهوم ردّ العجُز على الصّدر ـ بأقسامه الثلاثة ـ بلغة علماء لغة النص؛ نقول: يُربَط العجُز بالصَّدر عن طريق إحالة اللّفظ المكرَّر إلى اللّفظ الأوّل المتقدّم ذكره، فيتحقّق بذلك التماسك بين شطري البيت. وفكرة التماسك هذه أشار إليها ابن أبي الإصبع المصري (ت 654 هـ) في تعريف هذا النمط من التكرار، حيث قال: "وهو عبارة عن كلّ كلام بين صدره وعجُزه رابطة لفظية غالبًا أو معنوية نادرًا، تحصل بها الملاءمة والتلاحم بين قسمي كل الكلام"[2].

ومن التكرار ما يسمّيه بلاغيونا بالترديد "وهو أن يأتي الشاعر بلفظة متعلِّقة بمعنى، ثمّ يردُّها بعينها متعلِّقة بمعنى آخر في البيت نفسه، أو في قسيم منه، وذلك نحو قول زهير: (من البسيط)

مَنْ يَلْقَ يَوْمًا عَلَى عِلاّتِهِ هَرِمًا يَلْقَ السَّمَاحَةَ مِنْهُ وَالنَّدَى خُلُقَا[3]

---

[1] – يُنظر: ابن المعتز، كتاب البديع، تح عرفان مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط 1، 1433هـ ـ 2012م، ص 62.

[2] – ابن أبي الإصبع، بديع القرآن، ص 36.

[3] – يُروى البيت في ديوان زهير: إِنْ تَلْقَ يَوْمًا عَلَى عِلاّتِهِ هَرِمًا تَلْقَ السَّمَاحَةَ مِنْهُ وَالنَّدَى خُلُقًا / يُنظر ديوان الشاعر، تح علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1408هـ ـ 1988م، ص 77.

فعلَّق (يَلْقَ) بـ (هرما)، ثمّ علقها بالسّماحة، وكذلك قوله أيضًا: (من الطويل)

وَمَنْ هَابَ أَسْبَابَ الْمَنَايَا يَنَلْنَهُ وَلَوْ رَامَ أَسْبَابَ السَّمَاءِ بِسُلَّمِ

فردّد (أسباب) على ما بيّنت"[1]. فابن رشيق يستعمل التّكرار بمعنى الترديد، ثم لا يتوانى في وصف مصطلح الترديد بالتّعلّق، وهو لا يقصد بالتّعلّق إلاّ ربط الكلم بعضه ببعض، وهذا ما استقرّ عليه صاحب بديع القرآن في تعريفه للترديد؛ حيث قال: "الترديد وهو أن يعلِّق المتكلِّم لفظةً من الكلام بمعنى، ثمّ يردُّها بعينها، ويعلِّقها بمعنى آخر"[2]. وفي سياق حديثه عن أنواع الترديد يشير ابن أبي الإصبَع إلى دور هذا الفن البديعي في انسجام الخطاب بقوله: "ومن التّرديد نوع آخر يُسمَّى ترديد الحبك، ويسمَّى بيته المحبوك، وهو أن تبني البيت من جُمَلٍ تَرُدُّ فيه كلمةً من الجملة الأولى في الجملة الثانية، وكلمةً من الثالثة في الرّابعة، بحيث تكون كل جملتين في قسم، والجملتان الأخيرتان غير الجملتين الأُولَيَيْن في الصورة، والجمل كلُّها سواءٌ في المعنيين، كقول زهير: (من البسيط)

يَطْعَنُهُمْ مَا ارْتَمَوْا حَتَّى إِذَا اطَّعَنُوا ضَارَبَ حَتَّى إِذَا مَا ضَارَبُوا اعْتَنَقَا

فقد ردَّد كلمةً من الجملة الأولى في الجملة الثانية، وردَّد كلمةً من الجملة الثالثة في الجملة الرابعة ثِنْتَان في كل قسم، وكلّ جملتين متّفقتان في الصّورة غير أنّهما مختلفتان إذا نظرت إلى كلّ قسم وجملته، وإن اشتركا في المعنى، فإنّ صورة الطّعن غير صورة الضرب، ومعنى الجميع واحد، وهو الحماسة في الحرب"[3]. فأنت تلاحظ أنّ علماءنا القدماء قد أدركوا دور التّكرار ـ بصنوفه المختلفة ـ في الرّبط بين أجزاء الكلام، وإن كنّا ندرك أنّ كلامهم عن علاقة التَّكرار بنظرية التماسك النصّي كان في شكل إشارات سريعة، ولكن مهما كان جهدهم بسيطًا في هذا المجال فإنّهم قد مهّدوا الطريق لعلماء اللّغة النصّيين الذين أوْلوا الرّبط بالتكرار جزءًا هامًّا من اهتماماتهم النصّية.

هذا وقد ذهب بعض الباحثين العرب المحدثين إلى محاولة ربط ألوان البديع اللفظية والمعنوية في كتب البلاغة العربية بالاتّساق والانسجام النصّيَيْن في الدرس اللساني الحديث، ومن الذين ذهبوا هذا المذهب الدكتور محمد العبد، حيث أشار إلى أنّ فنون البديع المتعلِّقة بالمعنى إنّما تُظهر علاقات دلالية مختلفة بين أطراف الكلام، يتحقّق عن طريقها الانسجام. فهو يذكر مثلًا أنّ التفريق وجمع المؤتلف

[1] – ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج1، ص 333.

[2] – ابن أبي الإصبع ، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تح حفني محمد شرف، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، مصر، (د.ط.ت)، ج2، ص 253.

[3] – المصدر نفسه، ص 255، 256

والمختلف يدلّ على علاقة المقارنة، ويدلّ الرجوع والمقابلة والعكس والتبديل على علاقة التقابل، ويدلّ التفسير والتقسيم واللّف والنشر على علاقة التبعية في هيئة: الإجمال ـ التفصيل، ويدلّ الاستشهاد والاحتجاج على علاقة منطقية في هيئة: الشرط ـ الجواب[1]. ونجد باحثًا آخر وهو الدكتور جميل عبد المجيد يتخطّى هذه الإشارات السريعة بتأليف دراسة مستفيضة في هذا الموضوع تحت عنوان "البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصّية"، وقد عالج مسألة البديع وعلاقته بمباحث علم اللّغة النصّي في فصلين، تناول في الفصل الأوّل علاقة المحسّنات اللفظية بالاتّساق تحت عنوان (البديع من تحسين اللّفظ إلى سبك النص)، أمّا الفصل الثاني فخصّصه لعلاقة ألوان البديع المعنوية بمعيار الانسجام، ووسم هذا الفصل بـ (البديع من تحسين المعنى إلى حبك النص).

الفصل والوصل: يُعَدُّ مبحث الفصل والوصل من المباحث الهامة في التراث البلاغي، وكيف لا يكون كذلك والعلم بأسرار البلاغة أسير بمعرفة مواضعه ومكامنه، فقد روى الجاحظ في البيان والتبيين أنّه "قيل للفارسي: ما البلاغة؟ قال: معرفة الفصل من الوصل"[2]. ونقل بعضهم عن الخليفة المأمون قوله: "إنّ البلاغة إذا اعتزلتها المعرفة بمواضع الفصل والوصل كانت كاللآلىء بلا نظام"[3].

ورأى الجرجاني أنّ مراعاة العلاقات بين الجمل في إطار نظرية الفصل والوصل هو من كمال أسرار البلاغة، ومن تمام صواب القول، وفي هذا السياق يقول: "اعلم أنّ العلم بما ينبغي أن يُصْنَعَ في الجمل من عطف بعضها على بعضٍ، أو تركِ العطفِ فيها والمجيءِ بها منثورةً، تُسْتَأْنَفُ واحدةٌ منها بعد أخرى من أسرار البلاغة، وممّا لا يتأتّى لتمامِ الصَّوابِ فيه إلّا الأعرابُ الخُلَّص، وإلّا قومٌ طُبِعُوا على البلاغة، وأوتوا فنًّا من المعرفة في ذوق الكلام هم بها أفرادٌ"[4]. ويُفهم من كلام عبد القاهر أنّ البلاغيين قد ميَّزوا بين نوعين من الرّبط بين الجمل، الأوّل ينهض على الرّبط بالأداة العاطفة، أمّا الثاني فيقوم على ترك الأداة والإتيان بالجمل منثورة تُسْتَأْنَفُ واحدةٌ منها بعد أخرى، وسمّوا النوع الأوّل وصلًا، وأطلقوا على الثاني مصطلح الفصل. ومفاد هذه النظرية (الفصل والوصل) أن تنظر في علاقة التركيب المعطوف بالتركيب المعطوف عليه من حيث تمام الصّلة أو انقطاعها أو توسّطها بين

[1]- يُنظر: محمد العبد، النص والخطاب والاتّصال، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، مصر، ط 1، 1426هـ ـ 2005م، ص 112، 113.

[2] - الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 88.

[3] - أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، ص 438.

[4]- الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 222.

الاتّصال والانقطاع[1]. فالفصل بين التركيبين يكون في موضعين متضادّين هما كمال الاتّصال وكمال الانقطاع. أمّا الوصل فإنّه يتعيّن في مقام التوسّط بين حالتي كمال الانقطاع وكمال الاتّصال بين التركيبين المتعاطفين، ومن ثَمّ ـ كما قال عبد القاهر الجرجاني ـ نكون "قد حصلنا من ذلك على أنّ الجمل على ثلاثة أضرب: جملةٌ حالها مع التي قبلها حالُ الصفة مع الموصوف والتأكيد مع المؤكَّد، فلا يكون فيها العطفُ البتّة لِشِبْه العطف فيها، لو عُطِفتْ، بعطف الشّيء على نفسه. وجملةٌ حالها مع التي قبلها حالُ الاسم يكون غير الذي قبله، إلّا أنّه يُشارِكه في حكم، ويدخل معه في معنى، مثل أن يكون كلا الاسمين فاعلًا أو مفعولًا أو مضافًا إليه، فيكون حقُّها العطف. وجملةٌ ليست في شيء من الحالين بل سبيلُها مع التي قبلها سبيلُ الاسمِ مع الاسم لا يكون منه في شيء، فلا يكون إيّاه ولا مشاركًا له في معنى، بل هو شيء إنْ ذُكِر لم يُذْكَر إلّا بأمرٍ ينفرد به، ويكون ذِكرُ الذي قبله وترْكُ الذِّكر سواءً في حاله، لعدم التعلُّق بينه وبينه رأسًا. وحقُّ هذا تركُ العطف البتَّة"[2]. ويُلاحظ ههنا أنّ الحديث عن ظاهرة الفصل والوصل مرتبط ببعض الأبواب النحوية، فالوصل يستدعي بالضرورة استحضار باب العطف، أمّا الفصل فيستدعي بعض التوابع كالبدل والتوكيد، كما أنّه ليس بعيدًا في مفهومه عن بعض المسائل النحوية الأخرى من قبيل الاستئناف والابتداء، وعلى ذلك فإنّ هذه الظاهرة تستمد كينونتها من الإرث النّحوي.

والوصل أو العطف يعتمد على التشريك في الحكم بين المعطوف والمعطوف عليه بواسطة الأداة العاطفة، وقد قسَّم علماء العربية التشريك على قسمين: تشريك معنوي وتشريك لفظي، ويقصدون بالأوّل الإشراك في المعنى، وبالثاني الإشراك في الضّبط الإعرابي. وعلى أساس من هذا التقسيم قسّموا أدوات العطف على قسمين: قسم يُشرِك المعطوف مع المعطوف عليه في المعنى واللّفظ وأدواته أربعة هي (الواو، الفاء، ثمّ، حتى) وأضافوا إليها (أو، أم) إذا لم يقتضيا إضرابًا، وقِسْم يُشرِك المعطوف مع المعطوف عليه في اللّفظ دون المعنى، فيُثبِت للمعطوف ما انتفى عن المعطوف عليه، وأدواته (بل، لكن) أو يُثبِت للمعطوف عليه ما انتفى عن المعطوف، وأداته (لا)[3]. وفكرة التشريك في الحكم هي التي قادت الإمام عبد القاهر الجرجاني إلى إرساء قواعد نظرية الوصل، ففي سياق حديثه عن معاني

[1] – كمال الاتصال، وكمال الانقطاع، والتوسط بين كمال الاتصال وبين كمال الانقطاع هي من مصطلحات السكاكي، ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، تح عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1420هـ ـ 2000م، ص 360.

[2] – الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 243.

[3] – يُنظر: عباس حسن، النحو الوافي، ج 3، ص 628.

حروف العطف أشار إلى أنّ دلالة الإشراك هي الجامع بين تلك الحروف؛ مع انفراد كل منها بمعنى أو معاني إضافية، واستثنى (الواو) من هذا الانفراد، لأنّه "ليس (للواو) معنى سوى الإشراك في الحكم الذي يقتضيه الإعراب الذي أتْبعتَ فيه الثانيَ الأوّلَ. فإذا قلت: (جاءني زيد وعمرو) لم تُفِد بالواو شيئًا أكثرَ من إشراكِ عمرو في المجيء الذي أثبتَّه لزيدٍ، والجمعِ بينه وبينه، ولا يُتَصوَّرُ إشراكٌ بين شيئين حتَّى يكون هناك معنًى يقعُ ذلك الإشراكُ فيه"[1].

والمعنى الذي يقع الإشراك فيه في العطف بين المفردات لا إشكال فيه، لأنّ فائدة العطف في المفرد أن يشرك المعطوف في إعراب المعطوف عليه، وأنّه إذا أشركه في إعرابه فقد أشركه في حكم ذلك الإعراب، وإنّما الإشكال قد يظهر في وصل الجمل بعضها ببعض، وذلك عندما يكون المعنى الذي يَرِد التشريك فيه غير ظاهر أو صريح، ويَعْرِض اللّبس ههنا في العطف بالواو دون غيرها من أدوات العطف لقيام الواو على معنى التشريك دون سواه[2]. وقد دفع هذا الإشكال الإمام عبد القاهر إلى أن يُولي الوصل بين الجمل عناية بالغة، وذلك بالبحث عن الوجه الجامع بين المتعاطفات، وفي هذا المضمار وجد أنّ (الواو) التي وظيفتها إشراك المعطوف في حكم المعطوف عليه قد يكون لها من الاستعمال ـ كما يبدو في ظاهر القول ـ ما لا يتّفق ومعنى التشريك من مثل قولنا: (زيدٌ قائمٌ وعمرٌو قاعدٌ)، حيث رأى أنّ هذا الضرب من العطف يحتاج إلى تأويل لمعرفة وجه الاشتراك الجامع بين ما بعد (الواو) وبين ما قبلها، ولتوضيح ذلك نورد ما قاله: "ثمّ إنّ الذي يُوجِبه النّظر والتّأمّل أن يُقال في ذلك: إنّا وإن كنّا إذا قلنا: (زيدٌ قائمٌ وعمْرٌو قاعدٌ)، فإنّا لا نرى ههنا حُكْمًا نزعم أنّ (الواو) جاءت للجمع بين الجملتين فيه، فإنّا نرى أمرًا آخر نحصُل معه على معنى الجمع، وذلك أنّا لا نقول: (زيدٌ قائمٌ وعمْرٌو قاعدٌ)، حتّى يكون عمرو بسبب من زيد، وحتّى يكونا كالنظيرين والشريكين، وبحيث إذا عرَف السّامع حال الأوّل عناه أن يعرف حال الثاني"[3]. فالواو هنا لم تشرك عَمْرًا مع زيدٍ في القيام، كما أنّها لم تُشرك زيدًا مع عمرٍو في القعود، ولكنّها مع ذلك ربطت بين الجملتين المتعاطفتين، ولما بحث الجرجاني عن العلاقة الرّابطة بين المتعاطفين وجدها في التناسب الاقتضائي بينهما، أي أنّ الحديث عن زيد يقتضي أن يتبعه الحديث عن عمرو، وذلك بالنظر إليهما على أنّهما كالشريكين والنظيرين، بمعنى آخر أنّ الانسجام الحاصل بين المتعاطفين قد تمّ من حيث "كانت الحال التي يكون

[1] – الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 224.

[2] – ينظر: المصدر نفسه، ص 222، 223، 224.

[3] – المصدر نفسه، ص 224.

عليها أحدهما، من قيامٍ أو قعودٍ أو ما شاكل ذلك، مضمومةً في النفس إلى الحال التي عليها الآخَر من غير شكٍّ"[1].

ويبدو أنّ ما يسمِّيه عبد القاهر بالتضام النفسي هو في واقع الأمر مبدأ خاص متعلِّقٌ بمتلقٍّ معين، وذلك لأنّ اشتباك أحوال الأشخاص في النفس مختلف من متلقٍّ إلى آخر، ويقابل التضام النفسي ما يطلق عليه مصطلح التضام العقلي، وهو مبدأ عام يرتبط بالمعاني التي يشترك في معرفتها عامة الخلْق[2]. وقد حاول الجرجاني إيضاح هذا المبدأ العام بقوله: "والمعاني في ذلك كالأشخاص، فإنّما قلت مثلًا: (العلم حسن والجهل قبيح)، لأنّ كونَ العلم حسنًا مضمومٌ في العقول إلى كون الجهل قبيحًا"[3]. فما سوّغ العطف بين الجملتين هو ذلك التقابل الحاصل بين معنييهما في سياق موضوع واحد، أي إنّ التآلف القائم بينهما ناتج عن كون الحال التي يكون عليها الأوّل تستدعي في الذهن ـ أوتوماتيكيا ـ الحال التي يكون عليها الثاني.

ولعلّك لاحظت من خلال تحليل عبد القاهر للأمثلة التي أوردها في الوصل بين الجمل عن طريق الأداة أنّه كان يدعو المخاطب إلى ضرورة بناء الانسجام بين المتواليات الجملية، وذلك بافتراض علاقات معنوية بين تلك المتواليات؛ اعتمادًا على معطيات دلالية وأخرى تداولية، وتلك لعمري من المسائل التي ألحّ عليها علماء النّص كثيرًا، وهي أنّ النّص يستمدّ انسجامه من فهم وتأويل المتلقّي. وهذا التّصوّر هو ما عناه الجرجاني في قوله: "فإذا عرَف السّامع حال الأوّل عناه أن يعرف حال الثاني". فكيف للسّامع أن يعرف حال الثاني إذا لم يكن في نفسه ومخيّلته ما يدلّ على ارتباط فعل الثاني بالأوّل؟ وإن شئنا التعبير عن ذلك بلغة اللّسانيين النّصّيين قلنا إنّ المعرفة الخلفية للعالم لدى المخاطَب هي التي تدخّلت وحكمت على النّصَّيْن: (زيدٌ قائمٌ وعمْرٌو قاعدٌ) و (العلم حسن والجهل قبيح) بأنّ كلَّ واحدٍ منهما منسجم على مستوى بنيته العميقة، وإنْ بَدَا هذا الانسجام غير واضح المعالم على مستوى ظاهر التركيب. فالرّبط الحاصل بين الجملتين بواسطة أداة العطف يُظهر لنا اتِّساقا على مستوى البنية المكوّنية، ولكن لا يُظهر لنا انسجامًا بين معنييهما على مستوى البنية نفسها، فكان من الضروري البحث عن المناسبة بينهما على مستوى البنية التحتية للقول التي عادة ما تُظهرها علاقات دلالية وتداولية من قبيل: (السببية، الاقتضاء، التناظر، التقابل...).

[1] – المصدر السابق، ص 225.

[2] – يُنظر: محمد خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 103، 104.

[3] – الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 226.

وقد حكم الجرجاني على النصوص التي نعدم فيها مثل هذه العلاقات بالمخالِفة لمبدأ الانسجام ما يجعل تلك النصوص خارجة عن نطاق النصّيّة، ولكي يوضّح ذلك ساق المثال الآتي: (زيدٌ طويلُ القامة وعمرٌو شاعرٌ). فهذا النص مع أنّه يبدو متّسقًا في ظاهر القول من خلال الرّبط بين الجملتين بأداة الوصل إلّا أنّه غير منسجم لانعدام التناسب بين معنى الجملتين، إذ لا مُشاكلة ولا تعلُّق بين طول القامة وبين الشّعر، وحتّى يكون النّصّ منسجما وجب أن يقال: (زيدٌ كاتبٌ وعمرٌو شاعرٌ) و(زيدٌ طويلُ القامة وعمرٌو قصيرٌ)[1]. ومن هنا يتبيّن أنّ نظرية الوصل بين الجمل في مفهوم الإمام عبد القاهر تقتضي أن تكون الجملة الثانية ليست الأولى في المعنى، هذا من جانب، ومن جانب آخر تستوجب أن يتوفّر قدر من التناسب بين الجملتين المتعاطفتين حتّى لا تكونا غريبتين عن بعضهما تمام الغربة، وهو ما يعني أنّنا قبل أن ننظر في اتِّساق نصٍّ ما ينبغي أن نبحث عن الوجه الجامع بين معاني متوالياته الجملية.

وعلى خطى الجرجاني سار السكاكي (ت 626 هـ) في تفسير ظاهرة الوصل بالاعتماد على مبدأ التناسب، والتناسب عند أبي يعقوب تناسبان، أحدهما يظهر على مستوى الصياغة التركيبية للجمل، والثاني تُظهره العلاقات المنطقية والدلالية بين الأشياء، فعن المستوى الأوّل يقول: "واعلم أنّ الوصل من محسناته أن تكون الجملتان متناسبتين ككونهما اسميتين أو فعليتين، وما شاكل ذلك. فإذا كان المراد من الإخبار مجرّد نسبة الخبر إلى المخبر عنه، من غير التعرّض لقيد زائد؛ كالتجدّد والثبوت وغير ذلك؛ لزم أن تراعي ذلك"[2]. وساق لذلك أمثلة؛ بعضها يتوفَّر فيها التناسب المراد؛ نحو: قام زيد، وقعد عمرو. وزيد قائم، وعمرو قاعد. أمّا الجمل التي لا يتوفّر فيها ذلك التناسب من قبيل: (قام زيد، وعمرو قاعد) و (قام زيدٌ وعمرٌو قعد) فقد قضى باعتلال عطفها وفساد وصل جملها، إلّا إذا قُصِد التجدّد في إحدى الجملتين والثبوت في الأخرى؛ كأن يكون زيدٌ وعمرٌو قاعدين، ثم يقوم زيد دون عمرو، ففي هذه الحالة لا مانع من الوصل بين الجملتين[3]. ومن أشكال التناسب عند السكاكي على مستوى الصياغة أيضا أن تكون الجملتان المتعاطفتان خبريتين أو طلبيتين، فإن اختلفتا خبرا وطلبا وجب أن يكون المقام مشتملا على ما يزيل الاختلاف، من تضمين الخبر معنى

[1] – يُنظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 225.
[2] – السكاكي، مفتاح العلوم، ص 382.
[3] – يُنظر: المصدر نفسه، ص 382.

الطلب، أو الطلب معنى الخبر[1]. وهذا التناسب أو التشاكل بين الجمل الذي يتم على مستوى صياغة البنية السطحية هو الذي يشكّل مظهرًا من مظاهر الاتّساق النصّي.

ويقصد السكاكي بالتناسب الثاني التشريك والجمع بين معنى الجملتين، ورأى أنّ هذا التشريك يقع من جهة العقل أو الوهم أو الخيال، والجامع العقلي بين المفهومين المتضمّن في الجملتين "هو أن يكون بينهما اتحاد في تصور مثل الاتحاد في المخبر عنه أو في الخبر أو في قيد من قيودهما أو تماثل هناك... ، أو تضايف كالذي بين العلّة والمعلول، والسبب والمسبب، أو السفل والعلو، والأقل والأكثر، فالعقل يأبى أن لا يجتمعا في الذهن"[2]. فهذا التناسب الحاصل بفعل الجامع العقلي هو ما يُعبَّر عنه في اللسانيات النصية بالانسجام، وهو انسجام مبني على التعالق بين المتعاطفين على أساس العلاقات المنطقية والدلالية، كالسببية والاقتضاء والتقابل. أمّا الجامع الوهمي فهو أن يكون بين تصورات الجملتين "شِبْهَ تماثل، نحو: أن يكون المخبر عنه في أحدهما لون بياض، وفي الثانية لون صفرة، فإنّ الوهم يحتال في أن يُبرِزهما في معرض المِثْلَين... أو تضاد كالسواد والبياض، والهمس والجهارة، والطيب والنتن، والحلاوة والحموضة، والملاسة والخشونة، وكالتحرّك والسكون، والقيام والقعود، والذهاب والمجيء، والإقرار والإنكار، والإيمان والكفر، وكالمتّصفات بذلك من نحو: الأسود والأبيض، والمؤمن والكافر، أو شِبْهَ تضاد كالذي بين نحو: السماء والأرض، والسهل والجبل، والأوّل والثاني، فإنّ الوهم يُنزِل المتضادين والشبيهين بهما منزلة المتضايفين، فيجتهد في الجمع بينهما في الذهن"[3]. ولئن كان الجامع الوهمي يفضي إلى الانسجام بين المركبات القضوية في نطاق التعالق الدلالي؛ فإنّه يبدو جليا أنّ مسألة الجمع بين المعاني بجامع وهمي ليست بعيدة عن مفهوم التضام في علم اللّغة النصّي الذي يعني فيما يعنيه توارد زوج من الكلمات بالفعل أو بالقوة نظرًا لارتباطهما بحكم هذه العلاقة أو تلك.

وأمّا الجامع الخيالي فهو أن يكون بين تصورات الجملتين "تقارن في الخيال سابق لأسباب مؤدّية إلى ذلك، فإنّ جميع ما يثبت في الخيال ممّا يصل إليه من الخارج، يثبت فيه على نحو ما يتأدّى إليه، ويتكرّر لديه"[4]. ولكي يقرّب الفكرة إلى الأذهان أورد السكاكي أمثلة توضيحية تبرز تصوّره لهذا

[1] – يُنظر: المصدر السابق، ص 367، 370.
[2] – المصدر السابق، ص 362.
[3] – المصدر السابق، ص 362، 363.
[4] – المصدر السابق، ص 363.

الجامع، حيث قال: "وإن أحببت أن تستوضح ما يلوح به إليك، فحدِّق إليه من جانب اختبارك، تلقَ كاتبًا بتعديد: قرطاس، ومحبرة، وقلم. ونجّارًا بتعديد: منشار، وقَدوم، وعَتَلَة، وآخر بما يلابسون، وأيًّا كان من أصحاب العرف والرسم، فتلْقَه يذكر: مسجد ومحراب وقنديل، أو حمام وإزار وسَطل، أو غير ذلك مما يجمعه العرف والرسم، فإنهم جميعا لمصادفتهم معدوداتك على وفق الثابت في خيالهم لا يستبدعون العدّ، ولا يقفون له موقف نكير، وإذا غيّرته على نحو: محبرة ومنشار، وقلم وقدوم، ونحو: مسجد وسطل، وقنديل وحمّام، جاء الاستبداع والاستنكار"[1]. وهذا الجامع كما هو ملاحظ يسري في ظل المعرفة الخلفية للعالم، حيث تكون الأشياء المتعالقة في عالم النص هي نتيجة لتعالقها في العالم الخارجي، والإخلال بهذا المبدأ يفضي بكل تأكيد إلى عدم الانسجام. ولئن كان الجامع الخيالي يتعلّق بمبدأ من مبادئ الانسجام النصّي وهو المعرفة الخلفية للعالم؛ فإنّ ذلك لا يُعفيه من كونه أيضًا شكلًا من أشكال الاتساق المعجمي من حيث كان توارد الملفوظات يجري في سياق حقل دلالي واحد.

وكما أورد السكاكي أمثلة عن فساد الوصل بسبب انعدام التناسب التركيبي قام بالصنيع نفسه عندما حدّث عن فساد العطف بداعي عدم توفُّر التناسب الدلالي والمنطقي بين المنطوقات، حيث صاغ (النص) الآتي: "زيد منطلق، ودرجات الحمل ثلاثون، وكُمُّ الخليفة في غاية الطول، وما أحوجني على الاستفراغ، وأهل الروم نصارى، وفي عين الذباب جحوظ، وكان جالينوس ماهرًا في الطب، وختْم القرآن في التراويح سنّة، وإنّ القرد لشبيه بالآدمي"[2]. فالسكاكي تعمّد في صياغة هذا الكلام الإخلال بشرط التناسب المعنوي بين الجمل المتعاطفة من حيث إنّ الحديث لا يقتضي بعضُه بعضًا؛ ما أفقد (نصّه) الانسجام بين متوالياته الجملية، وعليه فإنّ الكلام الذي يُنظَم في إطار نظرية الوصل على هذا المنوال يكون ـ حسب السكاكي ـ مدعاة للسخرية، وجديرًا بأن يُرمَى قائله بالسخف والهذيان والجنون.

وممّا تقدّم فإن نظرية الوصل في التراث البلاغي العربي وثيقة العُرَى بمعياري الاتِّساق والانسجام في علم اللّغة النصّي، فالاتِّساق في ضوء هذه النظرية التراثية يتحقّق من خلال ربط الجمل بعضها ببعض بواسطة الأداة العاطفة، كما يمكن أن يتحقّق من خلال التناسب أو التشاكل التركيبي بين الجمل، وذلك بأن يكون الجامع بينها من حيث الصياغة ـ في العموم ـ كونها اسمية أو فعلية أو خبرية

[1] – المصدر السابق، ص 363.

[2] – المصدر السابق، ص 381.

أو طلبية. أمّا الانسجام بين المحتويات القضوية للجمل في سياق النظرية ذاتها فيعكسه ما عبّر عنه الجرجاني بالتضام النفسي والتضام العقلي، وهما مبدآن يندرجان ضمن مبدأ عام أطلق عليه مصطلح التناسب أو التشاكل بين المعاني، وهذا المبدأ العام لا يُخرِجه عن كونه شبكة من العلاقات الدلالية والمنطقية بين الأشياء والأحوال في العالمَيْن الداخلي والخارجي للنّص؛ من قبيل: علاقات السببية والاقتضاء والتناظر والتقابل. وهذا الضرب من التناسب هو ما اصطلح عليه السكاكي ـ كما رأينا ـ بالجامع العقلي والوهمي والخيالي.

وقبل أن ننهي الحديث عن نظرية الوصل تجب الإشارة إلى مسألة على قدر كبير من الأهمية، وهي أنّ علماء التراث البلاغي قد نظروا إلى تركيب الوصل نظرة نصّية بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى؛ ناهيك بذلك اهتمامهم بالوصل الذي يتجاوز عطف جملة على جملة أو جملتين إلى عطف مجموع جمل على مجموع جمل أخرى، قال الجرجاني: "فأمر العطف... موضوعٌ على أنّك تعطف تارة جملةً على جملة، وتَعْمِد أخرى إلى جملتين أو جُمَل فتعطف بعضًا على بعض، ثمّ تعطف مجموع هذي على مجموع تلك"[1]. فالوصل عندهم لا يقف عند عطف جملة على جملة، أو عطف جملة على جملتين أو أكثر، وإنّما يتّسع إلى ما يمكن تسميته بالوصل (العطف) النّصّي، حيث تأتي متتالية من الجمل موصولة بمتتالية أخرى بواسطة أداة العطف، وبهذا التصوّر لمفهوم الوصل يكون الجرجاني وغيره من علماء البلاغة قد سبقوا علماء لغة النص بمئات السنين في إشارتهم إلى التماسك الذي يتعدّى نطاق الجملة والجملتين إلى ذلك التماسك الذي يشمل النّص ككل.

أمّا مصطلح الفصل فهو يبدو من ظاهر القول غير معبِّر عن مضمون ما أورده البلاغيون في شأنه، فهو مصطلح يشي بانفصام العلاقة بين الجملتين المعطوفتين، لكن عند تتبّعنا لأقوال البلاغيين نكتشف أنّ المقصود بالفصل عندهم هو انقطاع الترابط النّحوي بين الجملتين المتمثل في ترك العطف، وهذا الانقطاع على مستوى ظاهر التركيب قد يعكس انفصالًا على مستوى معانيه ودلالاته، ولكنّه في غالب الأحيان يقابله اتصال واتّحاد بين المعاني على مستوى البنية العميقة للنص، وبناءً على ذلك فإنّ نظرية الفصل في التراث البلاغي العربي تقوم على أطروحتين: أطروحة كمال الاتّصال أو الاتّحاد بين المعاني، وأطروحة كمال الانقطاع أو الانفصال؛ حيث تبدو المعاني في سلسلة الجمل غريبة عن بعضها تمام الغرابة، وفيما يلي توضيح لذلك:

[1] – الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 245.

أطروحة كمال الاتّصال: تقوم هذه النظرية على فكرة الرّبط بين الجمل من دون أداة عاطفة، وذلك بسبب اعتماد هذا النوع من الرّبط على العلاقات المعنوية بين المنطوقات؛ من قبيل: البيان والتفسير والتأكيد. وهذه العلاقات تسري في الأصل بين المفردات، كما يمكن أن تجري بين الجمل، وهذا ما يوضّحه نصُّ الجرجاني: "واعلم أنّه كما كان في الأسماء ما يَصِله معناه بالاسم قبلَه، فيستغني بصلة معناه له عن واصلٍ يَصِله ورابطٍ يربطه، وذلك كالصفة التي لا تحتاج في اتّصالها بالموصوف إلى شيء يَصِلها به، وكالتّأكيد الذي لا يفتقر كذلك إلى ما يَصِله بالمؤَكَّد، كذلك يكون في الجمل ما تتّصل من ذات نفسها بالتي قبلها، وتستغني بربط معناها لها عن حرف عطف يَربِطها. وهي كلّ جملة كانت مؤَكِّدة للّتي قبلها ومُبَيِّنة لها، وكانت إذا حصّلتَ لم تكن شيئًا سواها، كما لا تكون الصفة غير الموصوف، والتّأكيد غيرَ المؤَكَّد"[1]. فالجرجاني ينطلق في الحديث عن ترك العطف بين الجمل ـ وفقًا لأطروحة كمال الاتّصال ـ من الصُّوَر التي يرتبط بها الاسم بالاسم في باب الصفة والتوكيد، وذلك من أجل تقريب الفكرة للأذهان، وقياسًا على ارتباط التابع المفرد بالمتبوع من دون واسطة أتى بنماذج عديدة تحقَّقَ فيها الرّبط بين جملتين من دون أداة عاطفة، وذلك بناءً على أنّ العلاقة بينهما هي إمّا علاقة تأكيد الثانية للأولى وإمّا تبيين وتوضيح لها، وقد اجتمعت الحالتان في قوله تعالى: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ (يوسف: 21)، فجملة (إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ) متداخلة ومتشابكة معنويا مع جملة (مَا هَذَا بَشَرًا)، ووجه التشابك ـ كما يرى عبد القاهر ـ هو كون معنى الجملة الثانية شبيه بالتأكيد وشبيه بالصفة الموضّحة ـ في آن واحد ـ لمعنى الجملة الأولى. وكون المعنى الثاني شبيهًا بالتأكيد على أساس أنّ يوسف عليه السلام إذا كان مَلَكًا لم يكن بشرًا، وإذا كان كذلك كان إثباتُ كونِه ملَكًا تحقيقًا لا محالة، وتأكيدًا لنفي أن يكون بشرًا. وأمّا كون المعنى الثاني شبيهًا بالصفة فعلى اعتبار أنّه إذا نُفِيَ عن سيدنا يوسف أن يكون بشرًا، فقد أُثبِتَ له جنس سواه، إذْ من غير المعقول أن يخرُج من جنس البشر، ثم لا يدخل في جنسٍ آخرَ، وعلى ذلك كان إثباتُه مَلَكًا تبيينًا وتعيينًا لذلك الجنس الذي أُريدَ إدخالُه فيه[2]. وأحسبك في غنى عن البيان أنّ الفصل بين الجمل من هذا المنظور لا يعني القطيعة المعنوية بين المتتاليات الجملية كما يوهم المصطلح، بل أشد ما تكون هذه المتواليات مترابطة معنويا إذا تُرك فيها العطف، ولهذا السبب أطلق علماء البلاغة على هذا النوع من الفصل مصطلح كمال الاتصال.

[1] – المصدر السابق، ص 227.

[2] – يُنظر: المصدر السابق، ص 229، 230.

وأطروحة كمال الاتصال بين الجمل لا تتحقّق بالتأكيد المقرِّر والصفة المبيِّنة فحسب، بل تعتمد أيضًا على علاقة البدلية، وذلك إذا أُرِيد بالجملة المقطوعة ـ بترك العطف ـ أن تكون بدلًا عن سابقة عليها، ويُقصَد بالإبدال في سياق هذه الأطروحة "أن يكون الكلام السابق غير وافٍ بتمام المراد وإيراده، أو كغير الوافي والمقامُ مقام اعتناء بشأنه، إمّا لكونه مطلوبا في نفسه، أو لكونه غريبا، أو فظيعا أو عجيبا أو لطيفا، أو غير ذلك ممّا له جهة استدعاء للاعتناء بشأنه، يُعيدُه المتكلِّم بنظمٍ أوفَى منه على نيّة استئناف القصد إلى المراد"[1]. وقد ساق السكاكي نماذج عديدة تبرز بوضوح الانسجام الدلالي بين المنطوقات في ضوء علاقة الإبدال، من ذلك قول القائل: (من الطويل)

أَقُولُ لَهُ اِرْحَلْ لَا تُقِيمَنَّ عِنْدَنَا وَإِلَّا فَكُنْ فِي السِّرِّ وَالْجَهْرِ مُسْلِمَا

"فَصَل (لا تُقِيمَنَّ) عن (اِرْحَلْ) لقصد البدل، لأنّ المقصود من كلامه هذا كمال إظهار الكراهة لإقامته، بسبب خلاف سرِّه العلن، وقوله (لا تقيمنّ عندنا) أَوْفَى بتأدية هذا المقصود من قوله (ارحل)"[2]. وما يمكن أن نستفيده من هذا الكلام أنّ ترك العطف في بعض السياقات لا يُحدِث تفكُّكًا بين الجمل والعبارات، بل على العكس من ذلك تمامًا؛ إذ الكلام يُصبح أكثر ترابطا والتحامًا حين يخلو من وجود الأداة العاطفة، وذلك بسبب أنّ التماسك بين الجمل أساسه الاستمرارية المعنوية القائمة على علاقات التأكيد والتفسير والبيان، وهذا التصوّر البلاغي العربي لنظرية كمال الاتّصال نجد صداه يتردّد في ثنايا البحوث اللغوية الحديثة التي أسّست للسانيات النّص، فعلماء اللغة النّصيون يرون أنّه ليس بالضّرورة أن يكون الانسجام النّصي مرتبطًا بوجود أدوات الرّبط النّحوي، إذ قد يكون النّص منسجمًا وهو في الآن نفسه خالٍ من أدوات الرّبط على مستوى بنيته السطحية، بمعنى أنّ التماسك النصّي حاصل على مستوى البنية العميقة من خلال العلاقات الدّلالية بين الجمل سواء كانت الرّوابط النحوية حاضرة أم غائبة، ومن ثمّ فَلَكَ أن تذكر ما قلناه من قبل من أنّ التراث البلاغي العربي يتقاطع مع لسانيات النّص في كثير من المفاهيم والتصورات، والاختلاف في غالب الأحيان لا يتجاوز حدود التعبير عن تلك المفاهيم والتّصوّرات بمصطلحات مغايرة.

أطروحة كمال الانقطاع أو الانفصال: الفصل الذي يقوم على أطروحة كمال الانقطاع له دواعٍ كثيرة منها: فساد العطف المفضي إلى دخول قول في قول آخر ليس منه، وقد وصف الجرجاني هذه الحالة بقوله: "وممّا هو أصلٌ في هذا الباب أنَّك قد ترى الجملةَ وحالُها مع التي قبلها حالُ ما يُعْطَفُ

[1] – السكاكي، مفتاح العلوم، ص 361.

[2] – المصدر نفسه، ص 376.

ويُقْرَنُ إلى ما قبله، ثم تراها قَدْ وجبَ فيها تركُ العطفِ، لأمرٍ عَرَض فيها صارت به أجنبيةً ممّا قبلها. مثالُ ذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (البقرة: 15)، الظاهر كما لا يَخفَى يقتضي أن يعطف على ما قبله من قوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ (البقرة: 14)، وذلك أنّه ليس بأجنبي منه، بل هو نظيرُ ما جاء معطوفًا من قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ (النساء: 142)، وقوله: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّه﴾ (آل عمران: 54)، وما أشبهَ ذلك مما يُرَدُّ فيه العَجُزُ على الصَّدر، ثم إنّك تجدهُ قد جاءَ غير معطوفٍ، وذلك لأمر أوْجبَ أن لا يُعطف، وهو أنَّ قوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾، حكاية عنهم أنّهم قالوا، وليس بخبر من الله تعالى، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، خبرٌ من الله تعالى أنّه يجازيهم على كفرهم واستهزائهم. وإذا كان كذلك، كان العطف مُمتنعًا؛ لاستحالةِ أن يكون الذي هو خبرٌ من الله تعالى معطوفًا على ما هو حكاية عنهم"[1]. فجملة (الله يستهزئ بهم) قطع بالاستئناف عن جملة مقول القول (إنّما نحن مستهزئون)، لأنها ليست من مقالة المنافقين، بيد أنّ الانتقال من قول قائلٍ إلى قولٍ آخر ليس من مقاله، وإن كان يوجب الفصل بترك العطف احتياطًا من فساد المعنى، فإنّه لا يعني انقطاع الاستمرارية المعنوية خاصّة إذا كانت العبارة الثانية مبنية على العبارة الأولى بالاعتماد على التكرار كما في المثال المتقدّم، بل إنّ الجرجاني نفسه يُقِرُّ بهذا التماسك بين العبارتين على أساس أن العبارة الثانية في الأصل ليست أجنبية عما قبلها، وإنّما تمّ فصلها عن الأولى لعارض طرأ عليها، وهو مخافة أن يتعرّض المعنى للفساد.

وقد يكون القطع بالاستئناف في المواضع التي يجوز فيها تقدير السؤال لما يقتضيه حال الكلام، ومن الأمثلة التي أوردها السكاكي في هذا الضرب من الفصل قول جندب (من الكامل)

زَعَمَ الْعَوَاذِلُ أَنَّ نَاقَـةَ جُنْدُبٍ بِجَنُوبِ خَبْتٍ عُرِّيَتْ وَاجَّمَّتِ

كَذَبَ الْعَوَاذِلُ لَوْ رَأَيْنَ مَنَاخَنَا بِالْقَــادِسِيَّةِ قُلْـنَ لَـجَّ وَذَلَّتِ

"فَصَل (كذب العواذل) فلم يعطفه، ليقع جوابًا لسؤال اقتضاه الحال عند شكواه عن النساء العاذلات بقوله: (زعم العواذل) أنّه كان كيت وكيت وهو: هل كذب العواذل في ذلك أم صدقن"[2]. ويبدو أنّ عملية الفصل بين الجملتين، وإن كان الداعي إليها في ظاهر القول جواز تقدير السؤال مرتبطا بمقتضى حال الكلام، فإنّها تدل في جانبها العميق على شيء آخر ، وهو أنّ المتكلِّم

[1] – الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 231، 232.

[2] – السكاكي، مفتاح العلوم، ص 373.

يرمي إلى أن يُشرِك المخاطَب في بناء انسجام النص؛ على أساس أنّ العملية التواصلية لا تنهض إلّا بمشاركة وتفاعل الأطراف المساهمة فيها. ومسألة إشراك المخاطَب في ملء الفراغات والفجوات حتى يبدو النص متماسكًا هي من المسائل المهمة التي عالجها بعض علماء اللّغة النصّيّين حينما حدّثوا عن نظرية الانسجام، وعُصَارة مقالتهم في ذلك أنّ انسجام الخطاب ليس بالضرورة شيئًا معطى في النص ينبغي البحث عنه، وإنّما هو في كثير من حالاته شيء يبنيه المتلقّي استنادًا على فهمه وتأويله[1].

وقد يجوز تقدير السؤال في مقام آخر يختلف عن السابق وهو السؤال المترتب عن الحوار الذي يجري بين المتخاطبين، وقد عبّر عنه السكاكي بمصطلح (المقاولة) أي تبادل القول بين أطراف العملية التخاطبية، من ذلك الحوار الذي جرى بين فرعون وموسى عليه السلام في قول المولى عزّ وجلّ: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ، قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ، قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ، قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ، قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ، قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ، قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ، قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (الشعراء: 23، 31). فالفصل بين الأقوال بترك العطف أملاه جواز تقدير السؤال الذي يتطلّبه مقام المقاولة والمحاورة من نحو، فماذا قال موسى؟ فماذا قال فرعون؟[2]. ولا يخفى أنّ المتلقّي بعد تقديره السؤال الذي يستدعيه مقام المحاورة يكون قد أعاد بناء الخطاب ليظهر انسجامه على مستوى بنيته العميقة، أي يعيد ربط الأفعال الخطابية بعضها ببعض في سلسلة الكلام بعد أن كانت تبدو على مستوى سطح النص منقطعا بعضها عن بعض، كما لا يخفى أنّ تقدير السؤال مؤسّس على فكرة ارتباط الحديث بعضه ببعض في إطار الاستمرارية المعنوية.

ومن دواعي كمال الانقطاع أن يكون بين الجملتين أو العبارتين تباين تام، وذلك بألّا يكون بينهما جامع ما أو يكون بينهما جامع غير ملتفت إليه لِبُعْدِه عن المقام، سواء أ اتفقتا خبرًا أو إنشاءً أم اختلفتا[3]. وممّا أورده السكاكي في هذا المجال أنّك "تكون في حديث قد تمّ، ومعك حديث آخر بعيد التعلُّق به، تريد أن تذكُرَه، فتُورِده في الذِّكْر مفصولًا، مثلما تقول: كتاب سيبويه، رحمه الله، والله،

[1] – يُنظر: ج. براون و ج. يول، تحليل الخطاب، ص 42، 268، 273، ومحمد خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 51.

[2] – يُنظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 375.

[3] – يُنظر: المصدر نفسه، ص 361، 380.

كتاب لا نظير له في فنه، ولا غنى لامرئ في أنواع العلوم عنه، لا سيّما في الإسلامية، فإنّه فيها أساس، وأيّ أساس. إنّ الذين رضوا بالجهل لا يدرون ما العلوم، وما أساس العلوم. فتفصِل: (إنّ الذين رضوا بالجهل...) عمّا قبله؛ لكون ما قبله حديثا عن كتاب سيبويه ... وكون ما عقَّبته به حديثا عن الجهّال وسوء ما أثمر لهم جهلهم"[1]. وكما هو ظاهر من المثال المتقدّم فإنّ هذا الضرب من الانقطاع أو الانفصال لا يفسد ترابط نص الكلام، ولذلك عُدَّ عند البلاغيين أمرا مستساغًا من باب أنّ الحديث يسوق إلى حديث آخر، وإنّما غير المستساغ هو أن تصل بالعطف بين جمل لا يربط بينها جامع ما من جهة العقل أو الخيال أو الوهم على حدِّ عبارة السكاكي، لأنّنا سنجد أنفسنا أمام ضرب من التراكيب هي أبعد ما تكون عن أن توسم بالنّصِّ والنصّيّة.

وفي المحصِّلة، يمكن القول إنّ ظاهرة الفصل والوصل كما عالجها البلاغيون العرب تستوعب جميع النصوص أيًّا كانت من أوّلها إلى آخرها، إذ لا تخرج سلسلة الكلام عن كونها إمّا جملا متّصلة بالتي قبلها أو منفصلة عنها[2]. وفي كلتا الحالتين لا يخرج النّص عن كونه إمّا متَّسقًا أو منسجما أو متّسقًا ومنسجمًا في الآن نفسه، على الرّغم من أنّ العملية التخاطبية لا تنهض دائما وبشكل نمطي على ثنائية الاتِّساق والانسجام.

مراعاة السياق عند أهل النظر البلاغي: نظر الباحثون المحدثون في مجال الدّراسات النصّيّة إلى النّص في ضوء سياقين متكاملين: أحدهما لغوي، ويتعلّق الأمر بوجود المفردات داخل النسق اللّغوي وعلاقتها ببعضها بعضًا، والثاني مقامي أو حالي، وهو الذي يأخذ في الاعتبار علاقة النّص بمستعمليه (المتكلِّم والمخاطَب)، وما يحيط بهما من ظروف وملابسات خارجة عن نطاق الواقع اللّغوي، وكان تركيزهم بشكل لافت على النوع الثاني لقناعتهم أنّ شرط القَبول والتواصل في العملية التخاطبية مرهون في غالب الأحيان بمعرفة العوامل الخارجية المحيطة بالنسق اللغوي. وقد بدا لنا ـ ونحن نبحث عن أصالة هذه الفكرة في تراثنا البلاغي ـ أنّ البلاغيين العرب لم يَحيدوا عن هذه الرؤية، إذ جرى تعاملهم مع النصوص اللّغوية في وصفها وتحليلها مستندين في ذلك على المعطيات الداخلية (اللغوية) والخارجية (غير اللغوية)، مولين عناية فائقة للوقائع غير اللغوية التي عادة ما كانوا يُعبِّرون عنها بمصطلحي المقام ومقتضى الحال.

[1] – المصدر السابق، ص 380.

[2] – يُنظر: محمد الشاوش، أصول تحليل الخطاب، مج 1، ص 535.

ليس من شكٍّ في أنّ النسق التركيبي أساس تأليف النص، وهو القادر على أن يمدّ الخطاب بالعناصر اللّغوية المرتبطة فيما بينها بعلاقات في تتابعات خطِّية، مترابطة نحويا ودلاليا، إذ ليس الكلام مجرّد رصٍّ لجملة من الألفاظ كيف جاء واتّفق، وإنّما ثمّة ضوابط وعلاقات تحكم نظام تلك الألفاظ ليتحدّد معناها في سياقها اللّغوي، قال الإمام عبد القاهر (ت 471 هـ): "والألفاظ لا تُفيد حتّى تُؤلَّف ضربًا خاصًّا من التأليف، ويُعْمَد بها إلى وجه دون وجهٍ من التركيب والترتيب، فلو أنّك عَمَدت إلى بيت شعرٍ أو فَصْل نثرٍ فعددت كلماتِه عَدًّا كيف جاء واتَّفق، وأبطلت نضدَهُ ونظامه الذي عليه بُنِيَ، وفيه أُفرِغ المعنى وأُجرِيَ، وغيّرت ترتيبه الذي بخصوصيته أفاد ما أفاد، وبنَسَقِه المخصوص أبان المراد"[1]. وفي ضوء نظرية السِّياق اللّغوي حدّث البلاغيون العرب عن فصاحة اللّفظة، ورأوا أنّ الفضل والمزية للألفاظ لا يكون لها مفردة بمعزِل عن السِّياق، إذ لابدّ من تسييق الوحدة المعجمية، أي وضعها في سياقات لغوية مختلفة حتى نتمكّن من الوقوف على درجة ملاءمتها أو عدم ملاءمتها للسياق اللغوي الذي وردت فيه، يقول الجرجاني: "وهل يقع في وهْمٍ وإن جَهَدَ، أن تتفاضل الكلمتان المفردتان من غير أن يُنظَر إلى مكانٍ تقعان فيه من التأليف والنظم"[2]. ومن هنا ندرك أنّ الجرجاني وغيره من علماء التراث البلاغي قد كانوا على دراية بأهمية السياق اللغوي في تحديد دلالة الألفاظ ودرجة فصاحتها؛ إذ لا تفاضل بين الألفاظ عندهم إلّا من خلال شحنة الدلالات التي تحملها داخل البنية التركيبية.

ومسألة تحديد دلالة الألفاظ من خلال الأنساق اللسانية التي ترد فيها كان قد أثارها من قبل أبو بكر الأنباري (ت 328 هـ) في مقدّمة كتابه (الأضداد)، وذلك لما كان بصدد الرّد على من اتّهم العرب بنقصان الحكمة، وقلّة البلاغة، وكثرة الالتباس في المحاورة بسبب وجود ظاهرة الأضداد في لغتهم، على أساس أنّه إذا تداول على اللّفظة الواحدة معنيان مختلفان لم يعرف المخاطَب أيَّهما أراد المتكلِّم، فذكر مبطِلًا تلك المزاعم "أنَّ كلام العرب يصحِّح بعضُه بعضًا، ويَرتبِط أوَّلُه بآخره، ولا يُعْرَف معنى الخطاب منه إلّا باستيفائه، واستكمال جميع حروفه، فجاز وقوعُ اللَّفظة على المعنييْن المتضادَّيْن، لأنَّها يتقدَّمُها ويأتي بعدها ما يدلُّ على خصوصيَّةِ أحد المعنييْن دون الآخر، ولا يُراد بها في حال التكلُّم والإخبار إلّا معنًى واحدٌ؛ فمن ذلك قول الشَّاعر: (من الرّمل)

كلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا المَوْتَ جَلَلْ وَالفَتَى يَسْعَى ويُلْهِيهِ الأَمَلْ

[1] – الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 04.

[2] – الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 44.

فدلَّ ما تقدَّم قبل (جَلَل) وتأَخَّر بعده على أَنَّ معناه: كلُّ شيءٍ ما خلا الموت يسيرٌ؛ ولا يتوهَّم ذو عقل وتمييز أَنَّ (الجَلَل) هاهنا معناه عظيم... وقال الله عزّ وجلّ، وهو أصدق قيل: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا اللهِ﴾ (البقرة: 249). أَراد: الذين يتيقَّنون ذلك، فلم يذهب وهْمُ عاقلٍ إِلى أَنَّ الله عزَّ وجلَّ يمدح قومًا بالشكِّ في لقائه"[1]. نستفيد من هذا الكلام أنّ صاحب الأضداد قد عالج ظاهرة التضاد في العربية في إطار نظرية السياق اللّغوي؛ حيث أقرّ أنّ جواز وقوع اللّفظة على المعنيين المتضادين لا يكون إلّا خارج البنية التركيبية، فإذا ما دخلت الوحدة المعجمية في تركيب ما دلّت على أحد المعنيين دون الآخر، ومن ثَمّ فالألفاظ المتضادّة ـ كما يرى علماء العربية ـ ما هي إلّا ضرب من الاتّساع في التعبير الذي تميّزت به العربية، ودليل على ثراء اللّغة في إعطاء اللّفظ الواحد صوّرًا مختلفة من الدلالات تفهم من سياق الكلام.

وتسييق الوحدات المعجمية عند ابن الأنباري ليس وقْفًا على الأضداد وحدها، وإنّما يقع على كل مفردة تعتورها المعاني المختلفة، وفي هذا يقول: "ومَجْرى حروف الأَضْداد مجرى الحروف التي تقع على المعاني المختلفة، وإِنْ لم تكن متضادَّة، فلا يُعرَف المعنى المقصودُ منها إِلّا بما يتقدَّم الحرفَ ويتأَخَّر بعده ممَّا يوضح تأويله"[2]. ففي هذا الكلام إقرار صريح بأنّ دلالة اللّفظ ليست ثابتة ملازمة له في كل المواقع، وإنّما تتغيّر دلالته بتغيُّر مواضعه داخل نسيج النص، وهو ما يعني أنّ الألفاظ لها من الدّلالات ما يساوي لها من استعمالاتها التركيبية، بيد أنّ "اللغة في ـ جوهرها ـ حدث أو فعل تواصلي لا يتحدّد فقط بمراعاة النظام اللغوي العام الذي يقف بدلالة العلامات اللغوية عند حدود البنية اللسانية خصوصًا في مستوييها المعجمي والتركيبي، وإنّما يرتبط، أيضًا، بالظروف والملابسات التي يتم فيها هذا الفعل، والتي تحيط به، وتُشكِّل في كثير من الأحيان جزءًا منه، بحيث يكون الملفوظ أو التعبير اللغوي ـ في دلالته واستخدامه وفهمه وتأويله ـ مفتقرًا إلى حدٍّ كبير إلى الإلمام بما يحيط بعملية التلفظ أو التواصل اللغوي من ملابسات وعوامل"[3].

ولقد تنبّه علماء التراث البلاغي إلى مسألة الظروف المصاحبة للمقال في فهم النصوص وتأويلها، وعبّروا عنها بمصطلح المقام من خلال مقولتهم الشهيرة (لكلِّ مقام مقال)، وجعلوا هذه المقولة دعامة

[1] – أبو بكر الأنباري، الأضداد، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان 1407هـ ـ 1987م، ص 02، 03.

[2] – المصدر نفسه، ص 03، 04.

[3] – شكري الطوانسي، المقام في البلاغة العربية ـ دراسة تداولية ـ مقال ضمن مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج 42، العدد 1، 2013م، ص 64.

أساسية من الدعائم التي أقاموا عليها بحوثهم البلاغية. كما كانوا غالبا ما يُقرِنون عبارة (لكلِّ مقام مقال) بعبارة أخرى لا تقلّ عنها شهرة وذيوعًا، وهي (مراعاة مقتضى الحال)، بل لم تكن البلاغة عندهم في مفهومها الأكثر شيوعا وتداولا سوى مطابقة الكلام لمقتضى الحال[1]. والحال في اصطلاح البلاغيين "هي الأمر الدّاعي إلى التكلُّم على وجه مخصوص؛ أي الدّاعي إلى أن يَعتبِر مع الكلام الذي يؤدَّى به أصل المعنى خصوصية ما هي المسمّاة بمقتضى الحال، مثلا كون المخاطب مُنكِرا للحكم حال يقتضي تأكيد الحكم والتأكيد مقتضاها... وعلى هذا النحو قولهم: علم المعاني علمٌ يُعرَف به أحوال اللّفظ العربي التي بها يطابِق اللّفظ مقتضى الحال؛ أي يطابِق صفة اللّفظ مقتضى الحال، وهذا هو المطابِق بعبارات القوم حيث يجعلون الحذف والذكر إلى غير ذلك معلَّلة بالأحوال"[2]. فأطروحة مقتضى الحال في البلاغة العربية مرتبطة ارتباطًا شديدًا بقطبي العملية التخاطبية (المتكلّم والمخاطَب)، حيث لا ينبغي للمتكلِّم أن يتكلّم إلّا إذا كان على دراية بأحوال مخاطَبيه حتّى يقع الكلام الموقع الحسن من نفوسهم وقلوبهم، ووَفق هذا التصوّر فإنّ هذه الأطروحة لا تخرج عن كونها تدور في فلك العلاقة بين ما يقال وبين ما يحيط به من ظروف وملابسات، وهذا يدلّ على أنّ فكرتي المقام ومقتضى الحال عند بلاغيينا ما هما إلّا وجهان لعملة واحدة، فهما تشيران معًا إلى الملابسات والظروف الخارجة عن إطار النّص؛ كتلك الظروف المتعلّقة بالجوانب الاجتماعية والثقافية والأحوال النفسية المرتبطة بمنتج الكلام ومتلقّيه، وهو ما يُعبَّر عنه في الدراسات اللسانية الحديثة بمصطلح سياق الموقف أو الحال.

يعدّ بِشر بن المعتمر (ت 210 هـ) من الأوائل الذين أدركوا أهمية سياق الموقف أو الحال في إنتاج الكلام على هيئة مخصوصة كي يحظى بالفهم والقَبول لدى المتلقّي، فقد ورد في صحيفته التي أثبتها الجاحظ (ت 255 هـ) في البيان والتبيين قوله: "والمعنى ليس يشرُف بأن يكونَ من معاني الخاصّة، وكذلك ليس يتَّضِع بأن يكونَ من معاني العامّة، وإنّما مدارُ الشّرَف على الصّواب وإحراز المنفعة، مع موافقة الحال، وما يجب لكلِّ مقامٍ من المقال"[3]. وموافقة الحال، وما يجب لكلِّ مقامٍ من

[1] – يُنظر: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تح محمد عبد المنعم الخفاجي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، ط3، 1413 هـ ـ 1993م. ج 1، ص 41.

[2] – محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط 1، 1996م، ج 1، ص 616، 617.

[3] – الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 136.

المقال تعني مراعاة الظروف المصاحبة لإنتاج الكلام، بحيث يكون نصُّ الخطاب مناسبًا لتلك الظروف كي يُفهَم ويُؤوَّل التأويل المرتبط بتلك المناسبة، ولعلّ قصّة علي بن الجهم مع المتوكِّل حين أراد مدحه بهذا البيت[1]: (من الخفيف)

أَنْتَ كَالْكَلْبِ فِي حِفَاظِكَ لِلْوُدْ دِ وَكَالتَّيْسِ فِي قِرَاعِ الْخُطُوبِ

تعطينا صورة واضحة المعالم عن دور المقام أو سياق الحال في الحكم على الخطاب من حيث انسجامه أو عدم انسجامه، فتشبيه المرء بالكلب أو بالتَّيس؛ وإن كان مقبولا عند أهل البدو؛ لارتباط الكلب بالوفاء وحفظ المودّة، وارتباط التَّيس بالقوة، فإنّه في مدح المتوكِّل يعدّ مُنافِيا لمقام التأدُّب مع الخليفة، فكان أن ترتّب عن ذلك عدم انسجام في العلاقة بين المتلقِّي والنّص الناتج عن عدم الانسجام بين النّص والمقام.

ولكي لا يقع المتكلِّم في مثل هذه المواقف وجب عليه ـ كما يقول بشر بن المعتمر ـ " أن يعرف أقدار المعاني، ويوازنَ بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعلَ لكلِّ طبقةٍ من ذلك كلامًا، ولكلِّ حالة مقامًا، حتّى يقسمَ أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسمَ أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدارَ المستمعين على أقدار تلك الحالات"[2]. وهكذا فمدار الأمر في شرافة المعنى أن يكون المقال منسجمًا مع المقام، لأنّ الكلام لا يقتضي معناه، ولا يتحدّد من حيث الإفادة والفهم بموجب بنيته اللسانية الحرفية فحسب، بل بقدرته على التلاؤم مع ظروف استعماله، وعلى إقامة علاقة تواصلية بين أطراف العملية التخاطبية؛ وذلك بالنظر إليه على أنّه فعل تواصلي يمارسه المتكلِّم مع نفسه ومع الآخر، ينتج من خلاله معرفة بالذات والآخر والعالم، وفوق ذلك معرفة باللّغة في استعمالها[3]، وذلك بأن يكون لكلِّ طبقة من الناس ما يناسبها من الألفاظ والمعاني، وقد كان بشّار بن برد من الشعراء الذين أخذوا بهذا المبدأ، إذ يُروَى أنّه قيل له: "كم بين قولك: (من الطويل)

أَمِنْ طَلَلٍ بِالْجَزْعِ لَنْ يَتَكَلَّمَا وَأَقْفَرَ إِلَّا أَنْ تَرَى مُتَذَمِّمَا

في نظائر هذه القصيدة من شعرك، ومن قولك: (من الهزج)

لَبَابَةُ رَبَّةُ البَيْتِ تَبِيعُ الخَلَّ بِالزَّيْتِ

لَهَا سَبْعُ دَجَاجَاتٍ وَدِيكٌ حَسَنُ الصَّوْتِ

[1] – يُنظر: ابن عربي، محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، دار اليقظة العربية، دمشق، سوريا، 1388هـ ـ 1968م، ج 2، ص 08.

[2] – الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 138، 139.

[3] – يُنظر: شكري الطوانسي، المقام في البلاغة العربية، دراسة تداولية، ص 62.

فقال: إنّما القدرة على الشِّعر أن يوضع الجِدُّ والهزلُ في موضعه، ولَبابة هذه جارةٌ لي، تنفعني بما تبعث لي من بيض دجاجها، وهذا الشِّعر أحسنُ موضعًا عندها من: قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ"[1]. لذا كان البلاغيون يصرّون على ضرورة الأخذ بمبدأ (لكلِّ مقام مقال)، ويعدّ الجاحظ على رأس هؤلاء ممّن تمسّكوا بهذا المبدأ لاعتقاده أنّ كلام المتكلِّمين يأتي في طبقات، وأنّ كلّ طبقة تنسجم مع ما يناسبها من مراتبهم، وفي هذا يقول: "وكما لا ينبغي أن يكون اللّفظ عامِّيًّا، وساقطًا سوقيًّا، فكذلك لا ينبغي أن يكون غريبًا وحشيًّا، إلَّا أن يكون المتكلِّم بدويًّا أعرابيًّا، فإنّ الوحشيَّ من الكلام يفهمه الوحشيُّ من الناس، كما يفهم السّوقيُّ رطانةَ السّوقي. وكلام النّاس في طبقاتٍ كما أنّ النّاس أنفسَهم في طبقات. فمن الكلام الجَزْلُ والسّخيف، والمليح والحسن، والقبيح والسَّمج، والخفيف والثقيل، وكلُّه عربيّ، وبكلٍّ قد تكلَّموا، وبكلٍّ قد تمادَحوا وتعايَبوا"[2].

وممّا يتّصل من كلام الجاحظ بما نحن فيه استحسانه مقولة إبراهيم بن محمد(*): "يكفي من حظِّ البلاغة أن لا يُؤتَى السّامع من سوء إفهام النّاطق، ولا يُؤتَى النّاطق من سوء فهم السّامع"[3]. وهي مقولة فيما يبدو تتوافق تماما في قيمتها ودلالتها مع ما أورده بشر بن المعتمر في صحيفته: "فإن أمكنك أن تبلُغ من بيان لسانك، وبلاغةِ قلَمِك، ولُطْفِ مَداخِلِك، واقتدارِك على نفسك إلى أن تُفهِم العامّة معاني الخاصّة وتكسُوَها الألفاظ الواسطة التي لا تلطُف عند الدَّهْماء، ولا تَجفُو عن الأكْفَاء، فأنت البليغ التّام"[4]. وهذا التصوّر يتقاطع مع رؤية نظرية الاتّصال الحديثة التي ترى أنّ الوظيفة الأساسية للغة هي تحقيق التواصل المفهم والمقنع بين أطراف العملية التخاطبية.

وممّا يتّصل بما نحن فيه، أيضًا، إقحام الجاحظ قضية المقام ورعاية الموقف ضمن أصناف الدلالات الخمسة، حيث قال: "وجميع أصناف الدّلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أوّلها اللّفظ، ثم الإشارة، ثم العَقْد، ثم الخطّ، ثم الحال التي تسمَّى نِصْبَة. والنِّصْبة هي

[1] - أبو إسحاق الحصري القيرواني، جمع الجواهر في الملح والنوادر، تح علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط 2، 1953، ص 13، 14.

[2] – الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 144.

*– هو إبراهيم بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، أخو أبي العباس السفاح، حبسه مروان بن محمد آخر خلفاء بني أُمَيّة، وقتل في محبسه سنة 132هـ.

[3] – الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 87.

[4] – المصدر نفسه، ج 1، ص 136.

الحال الدالّة التي تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تقصّر عن تلك الدلالات، ولكلٍّ واحد من هذه الخمسة صورة بائنة من صورة صاحبتها، وحِلْية مخالفة لِحِلْية أختها، وهي التي تكشف لك عن أعيان المعاني..."[1]. وما يهمنا من هذه الأصناف الخمسة ههنا اثنان: (النِّصْبة والإشارة). فالنِّصْبة عند صاحب البيان والتبيين هي الحال الناطقة بغير اللّفظ، حيث تقوم الأشياء مقام الكلمات في التعبير عن ذواتها، وهو تصوّر واضح للسياق غير اللغوي أو سياق الحال بكل حيثياته، ولكي يزيد هذا التصوّر وضوحًا ضرب عددا من الأمثلة معبِّرة بدقّة عن الحال المشاهدة، من ذلك استدلاله بقول القائل: "سل الأرض فقل: من شقّ أنهارك، وغرس أشجارك، وجنى ثمارك؟ فإن لم تُجِبْك حوارًا، أجابتك اعتبارًا"[2].

ويقصد الجاحظ بالإشارة ما تقوم به اليد، والرأس، والعين، والحاجب، والمنكِب من حركات، وغير ذلك ممّا يصحب الكلام من إيماءات، وقد رأى أنّه لولا هذه الإشارة لما تفهّم الناس معنى خاص الخاص[3]. فالإشارة، إذًا، تساهم بشكل كبير في التفاهم بين المتخاطبين وتبليغ مقاصدهم على الوجه الصحيح والسليم، وما كان لها هذا الفضل لو أنّها لم تكن قائمة على الحال المشاهدة، ما يعني أنّها من أبرز العناصر المصاحبة للموقف الكلامي والموضِّحة له، بل أكثر من ذلك فهي تُغني عن الملفوظ منطوقًا كان أو مكتوبًا، قال الجاحظ: "والإشارة واللّفظ شريكان، ونِعْمَ العون هي له، ونِعْمَ الترجمان هي عنه. وما أكثر ما تنوب عن اللّفظ، وما تغني عن الخط"[4]. فالإشارة بهذا المعنى تكون هي في حدّ ذاتها (نصٌّ)، وإن كان هذا النص غير لغوي، وقد أورد الجاحظ عددا من النماذج الخطابية استدلّ بها على دلالة الإشارة بما يغني عن اللّفظ والخط، من ذلك قول الشاعر: (من الطويل)

أَشَارَتْ بِطَرْفِ الْعَيْنِ خِيفَةَ أَهْلِهَا إِشَارَةَ مَذْعُـورٍ وَلَمْ تَتَكَلَّـــمِ
فَأَيْقَنْتُ أَنَّ الطَّرْفَ قَدْ قَالَ مَرْحَبًا وَأَهْلًا وَسَهْلًا بِالْحَبِيبِ الْمُتَيَّمِ

فالإشارة ههنا لا تعدّ ظرفًا مصاحبًا للكلام وفقط، بل هي الحدث الكلامي نفسه مجسَّدا في صورة الحال المشاهدة، ولذلك فلا غروَ أن يكون وقع الإشارة في النفس أشدَّ وأبلغ تأثيرًا من وقع اللّفظ.

[1] – المصدر السابق، ج 1، ص 76.
[2] – المصدر السابق، ج 1، ص 81.
[3] – يُنظر: المصدر السابق، ج 1، ص 77.
[4] – المصدر السابق، ج 1، ص 78.

نستضيء ممّا تقدَّم أنّ مراعاة الأحوال والمقامات عند الجاحظ وعند غيره من البلاغيين المتقدِّمين هي مدار الأمر في بلاغة الكلام، وفي الفهم والإفهام، وهذا التصوّر التراثي للسياق المقامي هو في حقيقة الأمر تكريس وتأصيل لرؤية نصّية حديثة تنظر إلى النّص بوصفه حدثا اتِّصاليا مرتبطًا بظروف ومعطيات خارج نصّيّة.

ولما كان لسياق المقام هذه الأهمية في انسجام الخطاب من خلال توجيه عملية الفهم والتأويل؛ دعا ابنُ طباطبا العلوي (ت 322 هـ) الشاعرَ إلى أن "يُحْضِر لبَّهُ عندَ كلّ مُخاطبةٍ وَوَصْفٍ، فَيُخَاطبُ الملوكَ بما يَسْتَحِقُّونه من جليل المخاطبات، ويتوقَّى حطَّها عن مراتبها، وأن يَخْلِطَها بالعامَّة، كما يتوقَّى أن يرفعَ العامَّة إلى درجات الملوك. ويُعِدُّ لكلِّ معنى ما يليق به، ولكلِّ طبَقةٍ ما يُشَاكلها حتَّى تكون الاستفادةُ من عقله في وَضْعِه الكلامَ مواضِعَهُ أكثرَ من الاستفادة من قوله في تحسين نَسْجِه، وإبداعِ نَظْمِه"[1]. فالعبرة أوّلًا وقبل كلِّ شيء بأن يكون كلام المتكلِّم مطابقا لمقتضى الحال، لأنّ الفهم والقَبول ـ وهما سببان من أسباب حُسْن الشِّعر ـ مرتبطان بشكل أساسي بهذا المبدأ البلاغي العام، قال ابن طباطبا: "ولحُسْنِ الشِّعر وقَبول الفهم إيّاه علّةٌ أخرى؛ وهي موافقتُه للحال التي يُعَدُّ معناه لها، كالمدح في حال المفاخرة، وحضور من يُكْبَتُ بإنشاده من الأعداء، ومن يُسَرُّ به من الأولياء، وكالهجاء في حال مباراة المهَاجَى، والحطِّ منه حيث يَنْكَى* فيه استماعه له، وكالمراثي في حال جَزَع المصاب، وتذكُّر مناقب المفقود عند تأبينه والتعزية عنه، وكالاعتذار والتنصُّل من الذّنْب عند سلِّ سخيمة** المجْنِيِّ عليه، المعتذَرِ إليه، وكالتّحريض على القتال عند اِلتقاء الأقران وطلب المغالبة، وكالغزَل والنَّسيب عند شكوى العاشق، واهتياج شوقه وحنينه إلى من يهواه. فإذا وافقتْ هذه المعاني هذه الحالات تضاعف حُسْن موقعِها عند مستمعها"[2].

وإذا كان ابن طباطبا قد وقف بمبدأ مطابقة الكلام لمقتضى الحال عند المنظوم منه؛ فإنّ علماء آخرين قد وسَّعوا دائرته ليشمل الكلام المنثور؛ على نحو ما نراه عند ابن وهب الكاتب الذي دعا إلى ضرورة "أن يكون الخطيب أو المترسِّل عارفًا بمواقع القول وأوقاته واحتمال المخاطبين له، فلا يستعمل الإيجاز في موضع الإطالة فيقصر عن بلوغ الإرادة، ولا الإطالة في موضع الإيجاز فيتجاوز في مقدار

[1] – ابن طباطبا، عيار الشعر، ص 09.

* – نَكَى يَنْكَى نكايةً العدوَّ: هزَمه وغلَبه.

** – السخيمة: الحقد والضغينة.

[2] – المصدر نفسه، ص 23، 24.

الحاجة إلى الإضجار والملالة، ولا يستعمل ألفاظ الخاصّة في مخاطبة العامّة، ولا كلام الملوك مع السُّوقة، بل يُعطي كلَّ قوم من القول بمقدارهم، ويَزِنُهم بوزنهم"[1].

ولا يغيب عن ابن رشيق (ت 456هـ) أهمية سياق المقام في انسجام الخطاب، فقد تنبّه للظروف التي تصاحب إنتاج النّص؛ ومدى تأثيرها في المتلقّي، ورأى أنّه من الضروري مراعاة تلك الظروف والأحوال، وقد أشار إلى هذه المسألة في "باب في آداب الشاعر"؛ حيث قال: "وقد قيل: لكلِّ مقام مقال، وشعرُ الشاعر لنفسه وفي مرادِه وأمورُ ذاتِه ـ من مزح، وغزَل، ومكاتبة، ومجون، وخمرية، وما أشبه ذلك ـ غيرُ شعرِه في قصائد الحفل التي يقوم بها بين السماطين... وشعرُه للأمير والقائد غيرُ شعرِه للوزير والكاتب، ومخاطَبتُه للقضاة والفقهاء بخلاف ما تقدّم من هذه الأنواع..."[2]. فابن رشيق كان يدرك أنّ مراعاة الظروف المحيطة بالمتلقّي؛ من ثقافة، وعادات، ومرتبة اجتماعية، وغيرها أمر مهم لتحقيق مبدأ الإفهام والتأثير والإقناع.

ومن الأمور المرتبطة بالمقام عند ابن رشيق مراعاة الحالة النفسية للمتلقّي، وقد وقف عند هذه الحالة ممثّلًا لها بقصّةِ سليمانَ بنِ عبد الملك الذي خرج من الحمّام يريد الصّلاة، حيث نظر في المرآة فأعجبه جماله، وكان حَسَنَ الوجه، فقال: أنا الملك الشاب، فالتقته إحدى حَظَاياه، فقال لها: كيف ترينني؟ فقالت: (من الخفيف)

لَيْسَ فِيمَا بَدَا لَنَا مِنْكَ عَيْبٌ عَابَهُ النَّاسُ غَيْرَ أَنَّكَ فَـــانِي

أَنْتَ نِعْمَ الْمَتَاعُ لَوْ كُنْتَ تَبْقَى غَيْرَ أَنَّ لَا بَقَـــاءَ لِلْإِنْسَانِ

فتطيّر الخليفة بهذين البيتين ورجع، فحُمَّ فما بات إلّا ميِّتًا تلك اللّيلة[3]. فهذه القصّة تجسّد بشكلٍ جليٍّ ما يترتّب عن عدم انسجام المقال مع المقام، فكلام الجارية وإن كان صحيح البناء والتركيب فإنّ ألفاظه لم تكن متناسبة مع الحالة النفسية للمخاطَب؛ ومن ثَمّ لم يحقّق مقالُها الغاية المرجوّة منه، ولعلّ هذا ما عناه عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ) في قوله: "... أنّك ترى الكلمة تروقُك وتُؤنِسُك في موضع، ثم تراها بعينها تثقُل عليك وتُوحِشك في موضع آخر"[4]. والموضع الذي يتحدّث عنه

[1] – ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، تح حفني محمد شرف، مكتبة الشباب، القاهرة، مصر، طبعة 1389هـ ـ 1969م، ص 153.

[2] – ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج 1، ص 199.

[3] – يُنظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 136.

[4] – الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 46.

الجرجاني ما هو في واقع الأمر إلّا سياق الموقف الذي ينبغي أن يكون المقال متناغمًا معه، وهو ما يدلّك على أنّ الوحدات المعجمية لا قيمة لها في ذاتها، وإنّما تستمد قيمتها ومقامها من الموقف الذي تُستخدَم فيه، ولربّما هذا ما أوعز للخطيب القزويني (ت 739 هـ) بأن يعتقد أن تطبيق الكلام على مقتضى الحال هو الذي يُسمِّيه الشيخ عبد القاهر بالنظم؛ على أساس أنّ النظم هو توخّي معاني النّحو فيما بين الكلم على حسب الأغراض التي يُساق لها الكلام[1].

ومن وحي الأغراض التي يساق لها الكلام يرى الجرجاني أنّ معرفة دلالة الألفاظ المعجمية وحدها لا تكفي لتحقيق عملية تخاطبية ناجحة، لأنّه يوجد ضرب من الكلام " أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللّفظ وحدَه، ولكن يدلُّك اللّفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل"[2]. فالدلالة الثانية التي يسمِّيها في موضع آخر (معنى المعنى) لا تتحقّق بالدلالات الوضعية، أي بإفادة الكلام المعنى الأوّل المتحصّل بالإسناد أو التركيب المفيد، وباستخدام الألفاظ بتمام معانيها التي وضعت لها من غير تفاوت أو تجاوز لظاهرها فيما يعرف بالدلالة الأصلية أو دلالة المطابقة حيث يطابق اللّفظ ما وضع له بأصل اللغة، بل تكون مطابقة الكلام هنا باعتبار إفادته معنى ثانيا زائدًا على أصل المعنى الأوّل تمليه عوامل واعتبارات خارج لسانية من مقاصد وأغراض ومقامات تشير إليها أنساق لغوية خاصة[3]. ومعنى هذا أنّ دلالة الألفاظ عند الجرجاني هي بالأساس نتاج تفاعل وتعاضد بين النسق التركيبي والسياق المقامي، ومن ثَمّ فإنّ حديثه عن نظرية المعنى ومعنى المعنى هو حديث متكامل لا يمكن فصل السياق اللغوي فيه عن ملابسات الموقف الذي يرد فيه.

وإذا أتينا إلى السكّاكي (ت 626 هـ) وجدنا أبواب سِفره مفتاح العلوم تكاد تكون مبنية على فكرة (المقام ومقتضى الحال)، خاصّة الباب المتعلِّق بعلم المعاني، وقد كشف عن هذه النية في مستهلّ هذا الباب من خلال الحد الذي قدّمه لعلم المعاني، حيث قال: "هو تتبّع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتّصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره"[4]. فقد مزج في هذا التعريف بين خواص التركيب وما يقتضيه الموقف

[1] – يُنظر: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ج 1، ص 44.

[2] – الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 262.

[3] – يُنظر: شكري الطوانسي، المقام في البلاغة العربية ـ دراسة تداولية ـ ص 68،69، 70.

[4] – السكاكي، مفتاح العلوم، ص 247.

الكلامي؛ على أساس أنّ التراكيب أو الصياغات اللغوية في عمومها تكون خاضعة لسياقات خارجية، وهو ما يشير إلى أنّ السكاكي كان على وعي كبير باستراتيجيات السياق، وعلى قناعة تامّة أنّ النصوص اللغوية "لا يمكن أن تفهم فهما حقيقيا بمعزل عن أبعادها الاستعمالية والاجتماعية والتواصلية، وما يرتبط بذلك من عمليات ذهنية ونفسية واستدلالية وتأويلية"[1].

ووفق هذا التصوّر رأى أهل النظر البلاغي أنّ الأحوال كثيرة ومقامات الخطاب متنوعة ومختلفة "فمقام التشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهنئة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب، ومقام الجد في جميع ذلك يباين مقام الهزل، وكذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار، ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الإنكار؛ جميع ذلك معلوم لكل لبيب، وكذا مقام الكلام مع الذكي يغاير مقام الكلام مع الغبي، ولكلٍّ من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر"[2].

والسكاكي وغيره من علماء التراث البلاغي لما أكّدوا فكرة مطابقة الكلام للمقام أو مقتضى الحال كانوا على دراية بأنّ المعنى المراد لا ينكشف إلّا في ضوء معرفة علاقة الخطاب بالملابسات المرافقة له، كما كانوا على دراية أكبر بمدى تأثير تلك الملابسات في أسلوب الحديث وطريقة الكلام، وعلى هذا قرّروا أنّ "مدار حسن الكلام وقبحه على انطباق تركيبه على مقتضى الحال وعلى لا انطباقه"[3]. ولما كان الأمر كذلك ذكر السكاكي لكلٍّ شكلٍ من أشكال التركيب الحال التي يقتضيها، فمثلا في تفصيل اعتبارات المسند إليه يرى أنه من الضرورة بمكان أن تعرف " أيّما حال يقتضي طيّ ذكره، وأيّما حال يقتضي خلاف ذلك، وأيّما حال يقتضي تعرفه: مضمرا أو علما أو موصولا أو اسم إشارة أو معرّفا باللام أو بالإضافة؛ وأيّما حال يقتضي تعقيبه بشيء من التوابع الخمسة، والفصل، وأيّما حال يقتضي تنكره، وأيّما حال يقتضي تقديمه على المسند، وأيّما حال يقتضي تأخيره عنه، وأيّما حال يقتضي تخصيصه أو إطلاقه حال التنكير، وأيّما حال يقتضي قصره على الخبر"[4]. ويمضي السكاكي في شرح وتفصيل تلك الأحوال مازجا في كلامه بين ما توجِبه الحال وبين خاصّية التركيب والغرض المتوخّى من الكلام؛ حتّى لكأنّ الاهتمام بمقتضيات الأحوال صار شغله

[1] – شكري الطوانسي، المقام في البلاغة العربية، دراسة تداولية، ص 62.

[2] – السكاكي، مفتاح العلوم، ص 256.

[3] – المصدر نفسه، ص 265.

[4] – المصدر نفسه، ص 265.

الشاغل في سائر مبحث علم المعاني.

ويرتبط بالمقام عند أبي يعقوب ما يسمّيه المحدثون بالسياق الثقافي، ومن المواقف التي أوردها في هذا الإطار ـ كما يُحكى ـ أنّه جِيءَ بعدّة أشخاص أذكياء من ذوي الحرف المختلفة، وطُلِب منهم أن يتداولوا على وصف (الكلام)، فكان أن اختلفت أوصافهم وتفاوتت من أحد إلى آخر، وذلك لأنّ كلَّ واحد منهم كان ينظر إلى (الكلام) من زاوية طبيعة عمله وحرفته، فالجوهري وصفه بقوله: أحسنُ الكلام ما ثقبته الفكرة، ونظمته الفطنة، وفصل جوهر معانيه في سمط ألفاظه، فحملته نحور الرواة. ووصفه الصيرفي: خير الكلام ما نَقَدَته يدُ البصيرة، وجلّته عين الرّويّة ووزنته معيار الفصاحة، فلا ينطق فيه بزائف، ولا يسمع فيه ببهرج. ووصفه الصائغ: خير الكلام ما أَحْمَيْتَه بِكِيرِ الفكر، وسبَكْته بمشاعل النظر، وخلّصته من خبث الإطناب، فبرز بروز الإبريز، مركَّبًا في معنى وجيز. ووصفه الحدّاد بقوله: أحسن الكلام ما نَصَبْت عليه منفاخ الرّويّة، وأشعلت فيه نار البصيرة، ثمّ أخرجته من فحم الإفحام، ورقَّقْتَه بفطيس الأفهام[1]. فنحن نلحظ من خلال هذا الموقف حديث في صلب مسألة السياق الثقافي، فواصف الكلام يستمدّ ثقافته من محيطه الثقافي، ويتجلّى هذا المحيط ههنا في طبيعة الحرفة أو المهنة التي تعكسها اللّغة الخاصة المستخدمة من طرف أصحاب الحِرَف المختلفة، إذ لو لم نكن على دراية أنّ أحدهم جوهري، والآخر صيرفي، والثالث حدّاد، لما أمكننا أن نضع عبارات كلٍّ منهم في موضعها الصحيح من التأويل[2].

وممّا تقدّم نستطيع أن نخلص إلى أنّ مسألة المقام ومقتضى الحال عند علماء البلاغة لا تختلف عن مفهوم سياق الموقف أو الحال عند علماء اللّغة النصّيّين، فكلّ منهما يعطي اهتماما للعناصر غير اللغوية، وهي تلك الملابسات والظروف التي تصاحب العملية الكلامية كالمتكلّم، وهيئته، ومكانته، وثقافته، وعاداته، وحال المخاطَب، ومكانته لدى المتكلّم، وكذا رد فعله، وزمان التكلُّم ومكانه، وغيرها من الملابسات، وهذا ما يدفعنا إلى القول إنّ نظرية سياق الموقف في اللسانيات النصية ما هي إلّا امتداد لذلك الأصل الضارب بجذوره في تاريخ البلاغة العربية. بيدَ أنّ ما يميِّز فكرة المقام عند بلاغيينا عن سياق الموقف عند علماء النص هو أنّ علماء التراث البلاغي قد تناولوا هذه المسألة مرتبطة بنصوص لغوية فصيحة وبليغة، حيث اشترطوا في النّاص أن يكون متخيِّرًا لألفاظه منتقيا

[1] – المصدر السابق، ص 364، 365.

[2] – يُنظر: خلود العموش، الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق، ص 75.

لتراكيبه، لأنّ ملاك الأمر عندهم ليس في تبليغ المعنى بأيّ صورة كانت، وإنّما الشأن والفضل في انتخاب الألفاظ والتراكيب المناسبة التي لا تخرج عن سنن الفصحاء والبلغاء، قال أبو هلال العسكري: "وليس الشأن في إيراد المعاني، لأنّ المعاني يعرفها العربيُّ والعجميُّ والقرويُّ والبدويُّ، وإنّما هو في جودة اللفظ وصفائه، وحسنه وبهائه، ونزاهته ونقائه؛ وكثرة طلاوته ومائه، مع صحّة السّبك والتركيب، والخلوّ من أَوَدِ النّظم والتأليف. وليس يُطلَب من المعنى إلّا أن يكون صوابًا، ولا يُقنَع من اللّفظ بذلك حتّى يكون على ما وصفناه من نعوته التي تقدّمتْ"[1]. وممّا يتّصل بهذا الكلام ما قاله السكاكي: "وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول وانحطاطه في ذلك بحسب مصادفة الكلام لما يليق به، وهو الذي نسميه مقتضى الحال"[2]. فمراتب البلاغة ومنازلها تكون بمراعاة المقام وما يوجبه الحال أو عدم مراعاة ذلك، ويزيد الخطيب القزويني (ت 739 هـ) في كتابه الإيضاح المسألة وضوحًا بقوله: "بلاغة الكلام هي مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته"[3]. فهذه العبارة توضّح بما لا يدنو إليه شك كيف أنّ مناسبة الكلام لما يليق به مرتبطة عند البلاغيين ارتباطًا شديدًا ببلاغة الكلام وفصاحته، وهذا ما لا نجده عند علماء النّص فهم لا يشترطون في المدوّنات أن تكون نماذج لغوية فصيحة، إذ إنّهم ـ غالبا ـ ما ينطلقون في تحليل نظرية سياق الموقف من نماذج نصّية مستمدة من اللغة العادية أو اليومية كاللّغة المستعملة في البيت، والمطبخ، والشارع، والمقهى، ومكان العمل...

القصدية في التراث البلاغي: اهتم علماء البلاغة بشروط إنتاج الخطاب وتلقّيه، ودفعهم هذا الأمر إلى الاهتمام بقطبي العملية التخاطبية اهتماما كبيرا، ولعلّ من مظاهر هذا الاهتمام العناية بأغراض المتكلّمين ومقاصدهم، فالناظر في مؤلّفاتهم لا يحتاج إلى كبير عناء ليكتشف مدى تنبُّههم لدور القصد في كيفية إنتاج النصوص وفهمها، وأوّل ما يصادفك هذا الأمر هو أنّ تعريفهم للبلاغة يتوفّر على مبدأ القصدية، إذ يشترطون في الكلام البليغ أن يتّسم بوضوح المقصد، والبعد عن التعقيد والغموض. وقد عبّروا عن معنى القصد بألفاظ كثيرة منها: الغرض، الغاية، الحاجة، المبتغى، المراد، الإرادة، الفائدة، المرام، والمعنى.

ولعلّ ما يلفت انتباهك ـ وأنت تبحث عن جذور قصدية المتكلّم في كتب البلاغة العربية ـ هو أنّ أهل النظر البلاغي مجمعون على ضرورة توفر مبدأ القصد في الكلام على أساس أنّ دلالة النّص

[1] – العسكري، كتاب الصناعتين، ص 57، 58.

[2] – السكاكي، مفتاح العلوم، ص 256.

[3] – الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ج 1، ص 41.

عادة ما تكون مرتبطة بمراد المتكلِّم لا بما تدل عليه ألفاظه من معانٍ مطلقة، وهذا ما أقرّه التهانوي (1158 هـ) في كشّافه؛ حيث قال: "فأهل العربية يشترطون القصدَ في الدَّلالة، فما يُفهَم من غير قصد من المتكلِّم لا يكون مدلولًا للّفظ عندهم، فإنّ الدّلالة عندهم هي فهمُ المرادِ لا فهمَ المعنى مطلقا"[1]. فالمقاصد هي إرادة لازم المعنى، أمّا الألفاظ فهي وسيلة التعبير عن تلك المقاصد، ودليل عليها. قال أبو هلال العسكري (ت 395 هـ): "المعنى هو القصد الذي يقع به القول على وجه دون وجه، وقد يكون معنى الكلام في اللّغة ما تعلّق به القصد"[2]. وقال ابن فارس (ت 395 هـ): "فأمّا المعنى فهو القصد والمراد، يقال: عَنَيْتُ بالكلام كذا أي: قَصَدْتُ وعَمَدْت"[3]. وقال عبد القاهر الجرجاني (471 هـ): "لا يخفى على من له أدنى تمييز أنّ الأغراض التي تكون للناس في ذلك لا تُعرف من الألفاظ، ولكن تكون المعاني الحاصلةُ من مجموع الكلام أدلّةً على الأغراض والمقاصد. ولو كان الذي يكون غرض المتكلِّم يُعلَم من اللّفظ، ما كان لقولهم: (ضرب كذا مثلًا لكذا) معنًى. فما اللّفظ (يُضرَب مثلًا) ولكن المعنى"[4]. فهؤلاء العلماء وغيرهم كثير يقصرون المعنى على ما يدل عليه مراد المتكلّم؛ باعتبار هذا المراد مفتاحا لفهم الخطاب، وهذه القاعدة اشتغل عليها البلاغيون العرب بشكل يثير الدهشة حتى ليظن الباحث أن مسألة القصدية تكاد تكون شغلهم الشاغل في تحليلهم للكلام المنتج، ولا ينبغي أن نتفاجأ بذلك لأن البلاغة عندهم مؤسّسة على العلم بالمقاصد.

ويبدو أنّ علماء البلاغة قد تنبّهوا لمسألة القصدية منذ وقت مبكر من ذلك ما نقله الجاحظ عن ابن المقفع (ت 142 هـ): "وليكن في صدرِ كلامك دليلٌ على حاجتك"[5]. وقد اشترط توفُّر مبدأ القصدية في بداية الكلام لأنّه: "لا خير في كلام لا يدلّ على معناك، ولا يشير إلى مغزاك، وإلى العمود الذي إليه قصدت، والغرض الذي إليه نزعت"[6]. فالمتكلِّم قبل أن يتلفّظ بأيِّ كلام مدعوٌّ إلى وضع استراتيجية لخطابه؛ تبدأ بتحديد الغرض الذي يؤمُّه ليختار له بعد ذلك اللّفظ المناسب، ويضعه في مكانه الملائم في البنية اللسانية، وذلك بمراعاة الموقف الذي يحدث فيه الخطاب، وقد تبنّى هذه

[1] – محمّد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 1، ص 792، 793.

[2] – أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تح محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، مصر (د.ط.ت)، ص 33.

[3] – ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، ص 198.

[4] – الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 441.

[5] – الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 116.

[6] – المصدر نفسه، ج 1، ص 116.

الاستراتيجية بشر بن المعتمر (ت 210 هـ) في صحيفته، حيث قال: "المعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصّة، وكذلك ليس يتّضع بأن يكون من معاني العامّة. وإنّما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال، وما يجب لكلّ مقامٍ من المقال. وكذلك اللّفظ العامّي والخاصّي، فإن أمكنك أن تبلُغ من بيان لسانك، وبلاغة قلمك، ولطف مَداخلك، واقتدارك على نفسك إلى أن تُفهِم العامّة معاني الخاصّة، وتكسوها الألفاظ الواسطة التي لا تلطف عند الدّهماء، ولا تجفو عن الأكْفَاء، فأنت البليغ التام"[1]. فمدار الأمر عنده في إحراز المنفعة، والمنفعة تعني فيما تعنيه أنّ نجاح العملية التواصلية متوقف على تحقيق الغرض من الحدث الكلامي وفق المبدأ البلاغي الشهير: (كل من أفهمك حاجته فهو بليغ)، وهذا هو مدار علم البلاغة بشكل عام؛ فهي العلم الذي يُعنَى بالكشف عن مقاصد الكلام والمتكلّمين، وكيفية إفهام المخاطَبين والتأثير فيهم.

وقد حظي مبدأ القصدية باهتمام بالغ في تحليلات الجاحظ (ت 255 هـ) لإدراكه أنّ هذه المسألة هي المركز الذي تدور حوله الرَّحى في العملية التخاطبية، وكعادته في الحديث عن أيّ موضوع يحاول أن يعضُده بما رُوِي من أخبار، حيث ذكر في باب الأسجاع في الكلام أنّه "قيل لعبد الصّمد بن الفضل بن عيسى الرقاشي: لِمَ تُؤْثِر السجع على المنثور، وتُلزِم نفسك القوافي وإقامة الوزن؟ قال: إنّ كلامي لو كنت لا آمل فيه إلا سماع الشاهد لقلّ خلافي عليك، ولكنّي أريد الغائب والحاضر، والراهن والغابر، فالحفظ إليه أسرع، والآذان لسماعه أنشط، وهو أحقُّ بالتقييد وبقلّة التفلُّت. وما تكلّمت به العرب من جيّد المنثور أكثر ممّا تكلّمت به من جيّد الموزون، فلم يُحفَظ من المنثور عُشْرُه، ولا ضاع من الموزون عُشْرُه"[2]. فالغرض عندهم من تفضيل المنظوم على المنثور هو أنّ الكلام المنظوم يسهل حفظه، فيتجاوز بذلك مسامع الحاضرين إلى آذان الغائبين، فيجري على ألسنة الناس مجرى الأمثال. ولكن هل كلُّ كلامٍ موزونٍ يمكن عدُّه شعرا؟ يجيب الجاحظ عن هذا السؤال رابطا إيّاه بمبدأ القصدية، فيقول: "اعلم أنّك لو اعترضت أحاديث الناس وخطبهم ورسائلهم، لوجدت فيها مثل مستفعلن مستفعلن كثيرا، ومستفعلن مفاعلن. وليس أحدٌ في الأرض يجعل ذلك المقدار شعرا. ولو أنّ رجلا من الباعة صاح: من يشتري باذنجان؟ لقد كان تكلّم بكلام في وزن مستفعلن مفعولات. وكيف يكون هذا شعرا وصاحبه لم يقصد إلى الشعر؟ ومثلُ هذا المقدار من الوزن قد يتهيّأ في جميع الكلام.

[1] – المصدر السابق، ج 1، ص 136.

[2] – المصدر السابق، ج 1، ص 287.

وإذا جاء المقدار الذي يُعلَم أنّه من نتاج الشعر والمعرفة بالأوزان والقصد إليها، كان ذلك شعرا"[1]. فالقصد، إذًا، في نظر الجاحظ مسألة مهمة في تصنيف الكلام، فلا يُعدُّ الكلام شعرا إلّا بنية المتكلّم حتّى ولو جاء ذلك الكلام موزونا مقفًّى، ما يعني أنّ عملية قرض الشعر هي عملية واعية ومنظمة، يخطط لها الشاعر، ويسعى لتحقيقها.

وقضية القصدية عند الجاحظ تدور في فلك ما يسمّيه بحصول الفهم والإفهام الذي هو أمارة من أمارات البيان، وفي هذا يقول: "لأنّ مدارَ الأمر والغايةَ التي إليها يجري القائل والسّامع إنّما هو الفهم والإفهام؛ فبأيِّ شيءٍ بلغتَ الإفهامَ وأوضحتَ عن المعنى، فذلك هو البيانُ في ذلك الموضع"[2]. فالوظيفة الأساسية للبيان هي تبليغ المعاني والمقاصد بطريقة تَحظَى بالقَبول والرِّضا من قبل المتلقِّي، لأنّ المتكلّم إذا تكلّم أو كتب "فإنّما يكون غرضه إخبار السامعين أو القارئين بما يقصد إليه من معان، وأن ينقل إليهم ما يُحسُّ به في قرارة نفسه وقلبه، وأن يكشف لهم مستور ضميره، ووسيلته إلى ذلك كلام مبين، يفصح به عمّا في نفسه وعقله، ويكشف به عن مكنون ضميره"[3]. وإلّا فما الفائدة من أن يتكلّم أحدٌ كلامًا مبهما غامضًا يحول دون فهم المعنى والتفاعل معه، فيكون ذلك الغموض والإبهام سببًا في تعطيل قناة الاتّصال بين قطبي العملية التواصلية.

وممّا يدل على اهتمام أهل النظر من البلاغيين والنقاد بمبدأ القصدية أنّهم كانوا يستحضرون الظروف المحيطة بالناظم، ويقفون على مناسبة القصيدة والغرض من تأليفها للوصول إلى فهم معاني النص فهما معبِّرًا عن مقصدية صاحبه، من ذلك ما أورده ابن قتيبة (ت 276 هـ) من أنّ بعض أهل العلم قد أشاروا بكل وضوح إلى الأغراض التي نُظِمت لأجلها القصيدة ،فذكروا "أنّ مُقصِّد القصيد إنّما ابتدأ فيها بذكر الديار والدِّمن والآثار، فبكى وشكا، وخاطب الرَّبْع، واستوقف الرفيق، ليجعل ذلك سببا لذكر أهلها الظاعنين عنها،... ثم وصل ذلك بالنسيب، فشكا شدّة الوجد وألم الفراق، وفرط الصبابة والشوق، ليُميل نحوه القلوب، ويصرف إليه الوجوه، وليستدعيَ به إصغاء الأسماع إليه... فإذا علم أنّه قد استوثق من الإصغاء إليه، والاستماع له، عقّب بإيجاب الحقوق، ... فإذا علم أنّه قد أوجب على صاحبه حقّ الرجاء، وذِمامة التأميل، وقرّر عنده ما ناله من المكاره في

[1] – المصدر السابق، ج 1، ص 288، 289.

[2] – المصدر السابق، ج 1، ص 76.

[3] – فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، ص 127.

المسير، بدأ في المديح، فبعثه على المكافأة، وهزَّه للسَّماح، وفضَّله على الأشباه، وصغَّر في قدْره الجزيل"[1]. فالمقاصد تتعدّد في نصّ الخطاب للوصول بها إلى بيت القصيد، وهم يحرصون في ذلك على ضرورة اختيار الأساليب التي تحقق الغرض وتصيب الهدف، ولعلّ أيسر طريق إلى ذلك أن لا يكون الكلام مستغلق المعنى ومستبهم المغزى، وهو ما أكّده أبو هلال العسكري (ت 395 هـ) فقد رأى أن لا فائدة من التواصل اللّغوي إذا لم يصاحبه وضوح في المقصد، إذ "لا خير في المعاني إذا استكرهت قهرا، والألفاظ إذا اجترَّت قسرا، ولا خير فيما أُجِيد لفظُه إذا سخُف معناه، ولا في غرابة المعنى إلّا إذا شرُف لفظه مع وضوح المغزى، وظهور المقصد"[2].

ولما كان وضوح المقصد يرتبط بالإفهام، فهو بالضرورة يرتبط بالمتلقّي، لأنّه هو المعني بفهم الرسالة اللّغوية، وعلى هذا أوجب العسكري "أن تُقسَّم طبقاتُ الكلام على طبقات الناس، فيخاطَب السُّوقي بكلام السّوقة، والبدوي بكلام البدْوِ، ولا يتجاوز به عمّا يعرفه إلى ما لا يعرفه؛ فتذهبَ فائدةُ الكلام، وتعدم منفعةُ الخطاب"[3]. وما يُفهم من هذا القول إنّ فكرة القصدية عند علماء التراث البلاغي تبدو مرتبطة ارتباطا شديدا بالمبدأ البلاغي العام المعبَّر عنه في مقولتهم الشهيرة "لكلِّ مقام مقال"، بمعنى أنّ المتكلِّم إذا ما رام تبليغ مقاصده من دون أن يعتبر في الحسبان مقامات القول يكون كلامه عديم الفائدة والجدوى، وذلك لأن الخروج عن السياق وما يقتضيه من كلام هو خروج بالنص عن مقصده.

وابن رشيق (ت 456 هـ) لا يشذّ عن هذا المبدأ؛ فهو يجعل المناسبة بين اللّغة المستعملة ومقصد الشاعر من المستلزمات الضرورية التي ينبغي أن تراعى في قرض الشعر، وفي هذا يقول: "فأوّل ما يحتاج إليه الشاعر ـ بعد الجدِّ الذي هو الغاية، وفيه وحده الكفاية ـ حُسنُ التأتِّي والسياسة، وعلمُ مقاصد القول، فإن نسب ذلَّ وخضع، وإن مدح أطرى وأسمع، وإن هجا أقلّ وأوجع، وإن فخر خَبَّ ووضع، وإن عاتب خفض ورفع، وإن استعطف حنّ ورجع، ولتكن غايته معرفة أغراض المخاطَب كائنا من كان؛ ليَدخُل إليه من بابه ويداخله في ثيابه، وذلك هو سرّ صناعة الشعر ومغزاه الذي به تفاوت الناس وبه تفاضلوا"[4]. فمقاصد القول عند الشعراء متعددة بتعدد المقامات، ولذا كان من

[1] – ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تح أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د.ط.ت)، ج 1، ص 74، 75.

[2] – العسكري، كتاب الصناعتين، ص 60.

[3] – المصدر نفسه، ص 29.

[4] – ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج 1، ص 199.

الضروري توظيف اللغة المناسبة للمقام حتى يبلغ الكلام الغاية والمقصد. ومقصدية الشاعر الحقّة عند ابن رشيق ترتبط بالمتعة الجمالية، ومن ثمّ محاولة التأثير في المتلقّي بتحريك عواطفه وتفاعله مع النص.

ولا يغفل ابن رشيق عن الاحتفاء بظاهرة التّكرار؛ فهي عنده من الظواهر اللّغوية التي يُستعان بها في الإعراب عن الأغراض والمقاصد، وعلى هذا فالتّكرار عنده يَحسُن إذا كان محقّقا للغرض، ويكون قبيحا إذا جيء به في الكلام من غير حاجة إليه. ومن الأمثلة التي استدلّ بها على التّكرار القبيح أو المذموم تكرار لفظ (التصابي) في قول ابن الزيات: (من الوافر)

أَتَعْرِفُ أَمْ تُقِيمُ عَلَى التَّصَـــابِي فَقَدْ كَثُرَتْ مُنَاقَلَةُ العِتَــابِ؟
إِذَا ذُكِرَ السُّلُوُّ عَنِ التَّصَـــابِي نَفَرْت مِن اِسْمِهِ نَفْرَ الصِّعَـابِ
وَكَيْفَ يُلَامُ مِثْلُكَ فِي التَّصَــابِي وَأَنْتَ فَتَى المِجَانةِ والشَّبَابِ؟
سَأَعْزِفُ إِنْ عَزَفْتَ عَنِ التَّصَابِي إِذَا مَا لَاحَ شَيْبٌ بِالْغُــرابِ
أَلَمْ تَرَنِي عَدَلْتُ عَنِ التَّصَــابِي فَأَغْرَيْتِنِي الْمَلَامَةُ بِالتَّصَـــابِي؟[1]

يعلّق ابن رشيق على تكرار لفظ (التّصابي) بقوله: "فملأ الدّنيا بالتّصابي، على التّصابي لعنة الله من أجله، فقد برد به الشعر؛ ولاسيّما وقد جاء به كلّه على معنى واحد من الوزن لم يعدُ به عروض البيت"[2]. فمن الواضح أنّ الشاعر قد بالغ في توظيف التكرار من دون غرض مراد ولا فائدة مرجوّة، فقعد به إلى الرتابة والابتذال، وهذا هو التكرار المذموم. أما التكرار المفيد الذي يعبِّر عن القصد ويحقّق الغرض فقدّم منه ابن رشيق نماذج كثيرة، ومن خلال تلك النماذج وقف عند جملة من المقاصد والأغراض المستفادة منه؛ من قبيل: التشوّق والاستعذاب، التنويه والإشادة، التقرير والتّوبيخ، التعظيم، الوعيد، التهديد، التوجّع، الاستغاثة، التشهير، الازدراء والتهكّم..

وعلى خطى ابن رشيق سار ابن الأثير (ت 376 هـ) في بلورة تصوُّره حول هذه القضية، فذكر أنّ التكرار قسمان، أحدهما يوجد في اللفظ والمعنى، والآخر يوجد في المعنى دون اللفظ، ثم ذكر أنّ كلّ واحد من هذين القسمين ينقسم إلى مفيد وغير مفيد، "فالمفيد يأتي في الكلام تأكيدا له وتشييدا من أمره، وإنّما يفعل ذلك للدلالة على عظم محلّ الشيء الذي كررت فيه كلامك، والإشعار بفخامة شأنه وعلو قدره، أو الدلالة على حقارته والإعلام بهوانه واتضاعه، وغير المفيد لا يأتي في الكلام إلا

[1] – الأبيات الأربعة الأولى في الديوان والبيت الخامس لا أثر له، يُنظر: ديوان ابن الزيات، تح جميل سعيد، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات المتحدة (د.ط.ت)، ص 219.

[2] – ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج 2، ص 77.

عَبَثًا وخَطَلًا من غير حاجة إليه"[1]. وعلى أساس من تقسيم التّكرار إلى مفيد وغير مفيد أقرّ ابن الأثير وغيره من العلماء أن ليس في القرآن مكرّر لا فائدة مرجوّة من تكريره، وفي هذا الشأن يقول: "وبالجملة فاعلم أنّه ليس في القرآن مكرّر لا فائدة في تكريره، فإن رأيت شيئًا منه تكرّر من حيث الظاهر فأنعم نظرك فيه فانظر إلى سوابقه ولواحقه، لتنكشف لك الفائدة منه"[2]. والفائدة هنا مرتبطة بالقصد والغرض من وراء تكرير الكلام، ومن هنا ندرك أنّ نظرة لغوييننا القدماء للتكرار، وإن كانت نظرة معيارية، فهي وثيقة الصلة بمسألة القصدية.

أمّا الشيخ عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ) فيرى أنّ توفُّر القصد في الخطاب يُعَدّ من الأمور البديهية، ويفهم هذا من قوله: "الدّلالة على الشّيء هي لا محالة إعلامُك السّامعَ إيّاه، وليس بدليل ما أنت لا تعلم به مدلولًا عليه، وإذا كان كذلك، وكان ممّا يُعلَم ببداهة العقول أنّ الناس إنّما يكلِّم بعضُهم بعضًا ليعرف السامعُ غرضَ المتكلِّم ومقصودَه، فينبغي أن يُنظَر إلى مقصود المخْبِر من خبره.."[3]. يتكشّف من هذا النص أن قضية القصدية عند عبد القاهر هي أساس العملية التواصلية، إذ لا تخلو أي عملية تخاطبية واعية من تبليغ الأغراض والمقاصد المتبادلة بين المتكلِّمين والمخاطَبين، بمعنى أنّ الوظيفة الأساسية للّغة هي تحقيق التواصل بين أطراف العملية التخاطبية، غير أنّ هذا التواصل ليس غاية في حدّ ذاته، وإنّما هو وسيلة لتحقيق الأغراض والمقاصد.

ومبدأ القصد عند الجرجاني يتحقّق في إطار النظم الذي هو توخّي معاني النحو، وذلك من خلال تعلُّق الكلم بعضها ببعض، إذ "كيف يُتصوَّر وقوعُ قصْدٍ منك إلى معنى كلمةٍ من دون أن تريد تعليقها بمعنى كلمة أخرى ؟ ومعنى القصد إلى معاني الكلم أن تُعلِم السامعَ بها شيئًا لا يعلمه. ومعلوم أنّك ـ أيّها المتكلِّم ـ لستَ تقصِد أن تُعلَم السامع معاني الكلم المفردة التي تُكلِّمه بها، فلا تقول: (خرج زيد) لِتُعلِمَه معنى (خرج) في اللّغة، ومعنى (زيد) كيف؟ ومحالٌ أن تكلِّمَه بألفاظ لا يعرف هو معانيها كما تعرف"[4]. فالوحدات المعجمية بمعزل عن سياقها اللّغوي لا تُبين عن القصد، ولكي يتحقّق ذلك لا بد من أن تُضم إلى بعضها بعضا داخل النظام اللغوي وفق مبدأ التعلّق، ومن

[1] – ابن الأثير، الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، تح مصطفى جواد، مطبعة المجمع العلمي، بغداد، العراق، 1375هـ، ص 204.

[2] – ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 3، ص 08.

[3] – الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 530.

[4] – المصدر نفسه، ص 412.

هنا يتبيّن أن نظرية النظم الجرجانية مؤسّسة على فكرة القصدية، إذ لا نظم من دون قصد، أو لا يمكن أن يستقيم للكلام نظم إذا لم يكن مبنيا على مقاصد وأغراض. قال عبد القاهر: "وجملةُ الأمرِ أنَّه لا يكونُ ترتيبٌ في شيءٍ حتَّى يكونَ هناكَ قصْدٌ إلى صورةٍ وصفةٍ إنْ لم يُقدَّم فيه ما قُدِّم، ولم يُؤخَّر ما أُخِّر، وبُدئَ بالذي ثُنِّيَ به، أو ثنِّي بالذي ثُلِّث به، لم تحصل لك تلك الصورةُ وتلك الصفة. وإذا كان كذلك، فينبغي أن تنظُر إلى الذي يَقصِد واضعُ الكلام أنْ يحصُل له من الصورةِ والصفة: أفي الألفاظ يحصُل له ذلك، أم في معاني الألفاظ؟ وليس في الإمكان أن يَشُكَّ عاقلٌ إذا نَظَر، أنْ ليس ذلك في الألفاظِ.."[1].

وقد لاحظ الجرجاني أنّ المتكلِّم حينما ينوّع في القوالب اللغوية بين الجمل الفعلية وبين الجمل الاسمية فإنّ ذلك ليس من باب إطلاق الكلام على عواهنه، وإنّما هو مرتبط باستراتيجيات الخطاب من حيث أنّ دلالة الجملة الاسمية تختلف عن دلالة الجملة الفعلية، وهو ما يعني اختلاف المقصد لدى المتكلِّم، وهذا ما حاول الجرجاني توضيحه من خلال تمييزه بين القصد من الإخبار بالفعل وبين القصد من الإخبار بالاسم، فقال: "إنّ موضوعَ الاسم على أن يُثْبَتَ به المعنى للشيءِ من غيرِ أن يقتضي تجدُّده شيئًا بعد شيء. وأما الفعلُ فموضوعُه على أنّه يقتضي تَجدُّد المعنى المثْبَت به شيئًا بعد شيء. فإذا قلتَ: (زيدٌ منطلقٌ)، فقد أثبتَّ الانطلاق فعلًا له، من غير أن تجعله يتجدَّد ويَحدُثُ منه شيئًا فشيئًا، بل يكون المعنى فيه كالمعنى في قولك: (زيد طويل)، و (عمْرو قصير): فكما لا تقصِد ههنا إلى أن تجعل الطول أو القِصَر يتجدَّد ويحدُث، بل تَوجِبُهما وتُثْبِتُهما فقط، وتقضي بوجودهما على الإطلاق، كذلك لا تتعرّض في قولك: (زيدٌ منطلقٌ) لِأكْثَرَ من إثباتِه لِزَيد. وأمَّا الفعلُ، فإنهُ يُقْصَدُ فيه إلى ذلك، فإذا قلتَ: (زيدٌ ها هو ذا ينطلق)، فقد زعمْتَ أنَّ الانطلاق يقع منه جُزْءًا فجزءًا، وجعلْتَهُ يُزاوله ويُزَجِّيه"[2]. فالإخبار بالاسم يدل على معنى الثبوت والدوام أي ثبوت المسند للمسند إليه من غير دلالة على التجدُّد، ويلجأ إليه المتكلّم عندما يقصِد التعبير عن حقائق وأشياء ثابتة، أمّا الإخبار بالفعل فيدلّ على الحدوث والتجدّد، ويلجأ إليه المتكلِّم حين يريد التعبير عن تجدّد الحدث، وشتان بين الخبرين من حيث الغرض والقصد.

وفي حديثه عن الفروق في الخبر بين (زيدٌ منْطَلِقٌ) و (زيدٌ المنطلقُ) و (المنطلقُ زيدٌ) يشير الجرجاني بشكل واضح إلى أنّ هذه الفروق التركيبية ـ تعريفا وتنكيرا وتقديما وتأخيرا ـ مرتبطة أساسا باختلاف

[1] – المصدر السابق، ص 364.

[2] – المصدر السابق ، ص 174.

الغاية والمقصد، فيقول: "اعلم أنّك إذا قلتَ: (زيدٌ منطلقٌ)، كان كلامك مع من لم يعلم أنّ انطلاقًا كان، لا من زيد ولا من عمرو، فأنت تفيده ذلك ابتداءً. وإذا قلت: (زيدٌ المنطلقُ) كان كلامك مع من عرف أنّ انطلاقًا كان، إمّا من زيد وإمّا من عَمْرو، فأنت تُعلِمه أنّه كان من زيدٍ دون غيره"[1]. وبعد أن يمضي الجرجاني في تفصيل الفروق بين الإخبار بالمعرفة والإخبار بالنكرة؛ يعود مجدَّدا للحديث عن الاختلاف في الغرض والفائدة بين التركيبين: (المنطلقُ زيدٌ) و (زيدٌ المنطلقُ)، فيقول: "فالقول في ذلك أنّك وإنْ كنتَ ترى في الظاهر أنّهما سواءٌ من حيث كان الغرضُ في الحَالَيْن إثباتَ انطلاقٍ قد سَبَق العلمُ به لزيدٍ، فليس الأمرُ كذلك، بل بين الكلامَيْن فصْلٌ ظاهرٌ. وبيانُه: أنّك إذا قلتَ: (زيدٌ المنطلقُ) فأنت في حديث انطلاقٍ قد كان، وعرَفَ السامعُ كونَه، إلَّا أنّه لم يَعْلم أَمِنْ زيدٍ كان أمْ مِن عَمْرو؟ فإذا قلت: (زيدٌ المنطلقُ) أزلتَ عنه الشكَّ وجعلتَه يَقْطعُ بأنّه كان من زيدٍ، بعد أن كان يرى ذلك على سبيل الجواز. وليس كذلك إذا قدَّمت (المنطلقُ) فقلت: (المنطلقُ زيدٌ)، بل يكون المعنى حينئذٍ على أنّك رأيتَ إنسانًا ينطلق بالبُعْد منك، فلم تُثْبِته، ولم تعلم أزيدٌ هو أم عَمْرٌو، فقال لك صاحبك: (المنطلقُ زيدٌ)، أيْ هذا الشخص الذي تراه من بُعْدٍ هو زيدٌ"[2]. فأنت تلاحظ أنّ الجرجاني يركِّز بشكل أساسي على أنّ الفروق في الخبر من حيث التقديم والتأخير مرتبطة بالمستوى التداولي للخطاب مقامًا وقصدًا، بمعنى أنّ الطبقة المقامية التي يرد فيها الخبر مقدَّما هي غير التي يرد فيها في موضعه الأصلي المتواضع عليه، وإذا كان ذلك كذلك، فهذا يعني أنّ مقاصد المتكلِّم هي الأساس في البناء اللغوي على اعتبار أنّ العلاقة بين القصد والمقام هي علاقة تلازمية.

وما يعكس تنبُّه الجرجاني لأهمية القصد في الخطاب حديثه عن خضوع البنية التركيبية السطحية لترتيب المعاني الحاصلة في النفس، من حيث "أنّك ترتِّب المعاني أوّلًا في نفسك، ثم تحذو على ترتيبها الألفاظَ في نطقك"[3]. وليس من شكٍّ في أنّ ترتيب المعاني في النفس لا يأتي هكذا كيف جاء واتفق، وإنّما يراعى في هذا الترتيب قصد المتكلِّم وغرضه، بمعنى أنّ عملية التكلُّم تبدأ بالقصد أو الغرض من الكلام، وتنتهي بالألفاظ التي ينطقها المتكلّم، ومن هنا يكون العلم بمقاصد المتكلّمين مفضيًا إلى معرفة سر مواقع الألفاظ الدالّة على تلك المقاصد، قال عبد القاهر: "وأنَّك إذا فرَغْتَ من ترتيب المعاني في نفسك، لم تحتجْ إلى أن تستأنفَ فكْرًا في ترتيب الألفاظ، بل تَجدُها تترتَّب لك

[1] – المصدر السابق، ص 177.

[2] – المصدر السابق، ص 186.

[3] – المصدر السابق، ص 454.

بحُكْم أنّها خَدَمٌ للمعاني، وتابعةٌ لها، ولاحِقةٌ بها، وأنّ العلمَ بمواقع المعاني في النَّفس علمٌ بمواقع الألفاظ الدالّة عليها في النطق"[1]. فأسبقية ترتيب المعاني في النفس قبل توالي الألفاظ في النطق تدل بكل وضوح على تأثير قصد المتكلّم في عملية نظم الكلام، ذلك أنّ الترتيب الذي يظهر على مستوى البنية السطحية للقول ما هو إلّا تجسيد لترتيب المقاصد والأغراض الواقعة في النفس. ويزيد الجرجاني هذا المعنى وضوحا بقوله: "إنّ الألفاظ إذْ كانت أوعيةً للمعاني، فإنّها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها، فإذا وجب لمعنى أن يكون أوّلًا في النفس؛ وجب للّفظ الدّالّ عليه أن يكون مثلَه أوّلًا في النطق، فأمّا أن تتصوّر في الألفاظ أن تكون المقصودة قبل المعاني بالنظم والترتيب، وأن يكون الفكر في النظم الذي يتواصفه البلغاء فكرا في نظم الألفاظ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأن تجيء بالألفاظ على نسقها فباطل من الظنّ، ووهمٌ يُتخيَّل إلى من لا يُوفي النظر حقَّه"[2]. فهذا الكلام يبيِّن بما لا يدع مجالًا للرّيب أنّ الرّابطة قوية ومتينة بين نظم الكلام وبين القصدية من التواصل، ذلك أنّ نظم الكلام في نظر عبد القاهر ما هو في حقيقة الأمر إلّا نظم لتلك المقاصد والأغراض الكامنة في النفس.

وقد بلغ من ولوع الجرجاني بقضية القصد أن قسّم الكلام على ضربين "ضربٌ أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللّفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تُخبِر عن (زيد) مثلًا بالخروج على الحقيقة، فقلت: (خرج زيد)، وبالانطلاق عن (عَمْرو) فقلت: (عمرو منطلق)، وعلى هذا القياس. وضربٌ آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللّفظ وحده، ولكن يدلّك اللّفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض. ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل"[3]. فالقصد عنده يتم تبليغه باستخدام الألفاظ بتمام معانيها التي وضعت لها فيما يعرف بالدلالة الأصلية أو الوضعية، وقد يتم تبليغ القصد بمعاني زائدة عن المعنى الأصلي الذي وضعت له الألفاظ، وهذا ما يسمح به العرف اللغوي؛ بحيث يمكن للمتكلّم أن يستخدم قوالب لغوية معيّنة يبتغي بها أغراض تتجاوز حدود المعاني الوضعية لتلك القوالب لِتُعبِّر عن دلالات أخرى لا تُستقى من اللفظ المذكور، وإنّما ما يدل عليه لازم معناه.

[1] – المصدر السابق، ص 54.

[2] – المصدر السابق، ص 52، 53.

[3] – المصدر السابق، ص 262.

وفي حديث الجرجاني عن التقديم والتأخير ـ بوصفه أحد الوسائل التي يعتمدها المتكلِّم في تبيين معانيه وتبليغ مقاصده ـ رأى أنّ أسباب هذه الظاهرة اللغوية لا تعود جميعها إلى العناية والاهتمام بأمر المتقدّم، حيث قال: "وقد وقع في ظنون الناس أنّه يكفي أن يقال: (إنّه قدّم للعناية، ولأنّ ذكره أهم)، من غير أن يُذكَر من أين كانت تلك العناية؟ وبمَ كان أهم؟ ولتخيُّلهم ذلك، قد صَغُر أمرُ التقديم والتأخير في نفوسهم، وهوّنوا الخَطْب فيه، حتّى إنّك لترى أكثرَهم يرى تتبُّعَه والنّظر فيه ضربًا من التكلّف. ولم ترَ ظنًّا أزرى على صاحبه من هذا وشبهه"[1]. فالجرجاني يدعو إلى استحضار القصد من التقديم، وعدم الاكتفاء بعبارة (التقديم لأجل العناية والاهتمام)، بمعنى أنّه إذا كان الاهتمام بأمر المتقدِّم يُنظر إليه على أنّه غرض عام؛ فلا بدّ من استحضار الأغراض الخاصة التي تنضوي تحت ذلك الغرض، وهو ما لا يمكن معرفته إلّا من خلال استعمال اللغة في موقف تواصلي معين، وهذا معناه أن الاستعمالات التداولية للّغة هي التي تفرض سلطتها على الأبنية التركيبية.

وقد حاول عبد القاهر أن يخوض في تفاصيل تلك الأغراض التداولية من ظاهرة التقديم، فأتى بنماذج كثيرة تبرز تصوره لبعض تلك الأغراض، من ذلك حديثه عن المقصدية من تقديم الفعل أو الاسم بعد همزة الاستفهام، فقال: "إذا قلتَ: (أَفَعلْتَ؟)، فبدأتَ بالفعل، كان الشكُّ في الفعل نفسه، وكان غرضك من استفهامك أنْ تَعلَم وجوده. وإذا قلت: (أأَنْتَ فعلتَ؟)، فبدأت بالاسم، كان الشكُّ في الفاعل مَنْ هو، وكان التردُّدُ فيه"[2]. فما بعد همزة الاستفهام هو المستفهم عنه، وقد تمّ تقديم المقدَّم ليس فقط من أجل العناية والاهتمام، وإنما كان لغرض تداولي بكونه محلَّ شكٍّ وتردُّد، بمعنى أنّ هذا التقديم للفعل والتأخير للاسم أو العكس تكون قد استدعته ظروف العملية التواصلية، ووفق هذه القاعدة رأى الجرجاني أنّ ما يريده الكفّار من سيدنا إبراهيم في قوله عزّ وجلّ: ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ (الأنبياء: 62) هو بالتأكيد ليس من باب "أنْ يُقِرَّ لهم بأنَّ كسْرَ الأصنام قد كان، ولكن أن يُقِرَّ بأنّه منه كان، وكيف؟ وقد أشاروا له إلى الفعل في قولهم: (أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا؟)، وقال هو عليه السلام في الجواب: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ (الأنبياء: 63)، ولو كان التقريرُ بالفعل لكان الجواب: (فَعلْتُ، أو: لم أَفْعَل)"[3]. فتقديم الاسم على الفعل استدعاه قصد المتكلمين (الكفار) من حيث إنّهم يريدون أن يُقرَّ لهم سيدنا إبراهيم بأنّه هو الفاعل، ولم يكن

[1] – المصدر السابق، ص 108.

[2] – المصدر السابق، ص 111.

[3] – المصدر السابق، ص 113.

قصدهم أن يخبرهم عن الفعل، وهذه القراءة الجرجانية أراد أن يؤكّد من خلالها أنّ الأشكال التركيبية من حيث التقديم والتأخير خاضعة خضوعا كاملا لمبدأ القصدية.

وفي تحليله التداولي المبني على القصد يرى عبد القاهر أن تقديم اسم الجلالة (الله) في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: 28) "إنّما كان لأجل أنّ الغرض أنْ يُبيَّن الخاشون مَنْ هُمْ، ويُخْبَر بأنّهم العلماءُ خاصَّة دون غيرهم. ولو أُخِّر ذِكْرُ اسمِ الله وقُدِّم (العلماءُ) فقيل: (إنَّما يخشى العلماءُ اللَّهَ)، لصار المعنى على ضدِّ ما هو عليه الآن، ولصار الغرضُ بيانَ المِخْشيِّ مَنْ هو، والإخبارَ بأنّه اللهُ تعالى دون غيرِه، ولم يَجِب حينئذٍ أن تكون الخَشْية من الله تعالى مقصورةً على العلماء، وأنْ يكونوا مخصوصين بها كما هو الغرض في الآية، بل كان يكون المعنى أنَّ غير العلماء يَخشَوْن اللهَ تعالى أيضًا، إلّا أنّهم مع خَشْيتهم اللهَ تعالى يخشَوْنَ معه غيرَه، والعلماءُ لا يَخْشَون غير الله تعالى"[1]. فمن الواضح أن تحليل أو قراءة الجرجاني لنص الآية تدلّ مرّة أخرى على أنّه كان واعيا بأنّ الفروق بين الهيئات التركيبية مردّها إلى المقاصد، كما تدلّ على أنّه كان ينظر إلى اللّغة بوصفها "لفظ معيّن يؤديه متكلّم معيّن في سياق ومقام معيّن، وموجَّه إلى مخاطَب معيّن لأداء غرض تواصلي معيّن، وليست مجرّد منظومة من القواعد الذهنية المجرّدة كما هو الشأن في التصوّر البنيوي الصوري"[2].

وقد تفطّن الإمام عبد القاهر إلى أهمية الحذف في تحقيق الأغراض البلاغية، حتّى أنّه عقد له فصلًا سمّاه (القول في الحذف)، حيث رأى في هذه الظاهرة اللّغوية من السحر والجمال ما يجعلها عملية مقصودة من المتكلّم، وفي هذا الشّأن يقول: "هو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ عجيب الأمر شبيه بالسّحر، فإنّك ترى به تركَ الذّكر أفصحَ من الذّكر، والصّمتَ عن الإفادة أزيدَ للإفادة، وتجدك أنطقَ ما تكون إذا لم تنطِق، وأتمَّ ما تكون بيانًا إذا لم تُبِن[3]. فالحذف بهذا المفهوم مرتبط بما يضمره المتكلّم من مقاصد بيانية، وبما يؤمّه من أغراض بلاغية حتّى أنّه ليصير بتلك المقاصد أفصح من الذكر وأشدّ بيانا، ولما كان الحذف وثيق الصلة بمبدأ القصدية فليس من الغرابة بحسب الجرجاني أن يصبح اعتبار ذكر الكلام المحذوف في بعض المواضع أمرًا ممقوتًا ينفر منه السمع، ويستقبحه الذوق السليم، وممّا استدلّ به على ذلك ما ورد من حذف في بيت البحتري: (من الكامل)

لَوْ شِئْتَ لَمْ تُفْسِدْ سَمَاحَةَ حَاتِمٍ كَرَمًا وَلَمْ تَهْدِمَ مَآثِرَ خَالِدِ

[1] – المصد السابق، ص 338، 339.

[2] – مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، ص 250.

[3] – الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 146.

قال عبد القاهر معلِّقًا على الحذف الوارد في البيت: "الأصل لا محالة: لو شئت أن لا تُفسِد سماحة حاتم لم تُفسِدها، ثمّ حذف ذلك من الأوّل استغناءً بدلالته في الثاني عليه، ثمّ هو على ما تراه وتعلمه من الحُسْن والغرابة، وهو على ما ذكرت لك من أنّ الواجب في حكم البلاغة أنْ لا يُنطَق بالمحذوف ولا يَظهرَ إلى اللّفظ. فليس يَخفى أنّك لو رجعت فيه إلى ما هو أصله فقلت: (لو شئت أن لا تفسد سماحة حاتم لم تفسدها)، صرتَ إلى كلام غثٍّ، وإلى شيءٍ يَمُجُّه السّمعُ، وتعافه النفس[1].

وإذا كان الحذف أبلغ وأبين من الذِّكْر في مواقف مختلفة من الاستعمالات اللغوية؛ فإنّ الإظهار يكون في كثير من الاستعمالات التداولية أحسن من الإضمار، وذلك متى كان القصد متعلِّقا بتعظيم المظهَر، ومن الأمثلة التي أوردها عبد القاهر في هذا المكان؛ قوله تعالى: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ (الإسراء: 105)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ (الإخلاص: 1، 2)، فقد رأى أنّ التصريح باللّفظ في مثل هذه النصوص يكون فيه "من الحُسْنِ والبَهْجة، ومن الفخامة والنُّبل، ما لا يَخفى موضِعُه على بصير. وكان لو تُرِكَ فيه الإظهارُ إلى الإضمار فقيل: (وبالحقِّ أنزلناه وبه نزل) و (قل هو الله أحد هو الصمد) لعدِمْتَ الذي أنت واجده الآن"[2]. ونفهم ممّا تقدَّم أنّ القصد هو الذي يحدّد الطريقة التي يُصاغ بها الخطاب حذفا وذكراً، ما يعني أن كل بنية لغوية لا يمكن أن تخرج في نسقها وسياقها عن مقصدية ما، وهذا ما فهمه الجرجاني حق الفهم، ولذلك لا أحسبني مبالغا إن قلت إن نظرية النظم الجرجانية ما هي إلّا نظرية في كيفية التعبير عن الأغراض والمقاصد بشكل يتناسب مع السياقات المقالية والمقامية.

ولا يغفل السكاكي (ت 626 هـ) عن دور القصدية في الخطاب، فيربطه بما يسمّيه خواص تركيب الكلام، ويعني بخاصية التركيب "ما يسبق منه إلى الفهم عند سماع ذلك التركيب جاريا مجرى اللازم له"[3]. ثم يضيف موضِّحًا: "وأعني بالفهم؛ فهم ذي الفطرة السليمة، مثل ما يسبق إلى فهمك من تركيب: (إنّ زيدًا منطلقٌ)، إذا سمعته عن العارف بصياغة الكلام، من أن يكون مقصودا به نفي الشك أو ردّ الإنكار، أو من تركيب: (زيد منطلق)، من أنّه يلزم مجرّد القصد إلى الإخبار، أو من نحو: (منطلق)، بترك المسند إليه، من أنّه يلزم أن يكون المطلوب به وجه الاختصار مع إفادة لطيفة مما

[1] – المصدر السابق، ص 163.

[2] – المصدر السابق، ص 170.

[3] – السكاكي، مفتاح العلوم، ص 248.

يلوح بها مقامها. وكذا إذا لفظ بالمسند إليه، وهكذا إذا عرّف أو نكّر، أو قيّد أو أطلق، أو قدّم أو أخّر"[1]. ويستفيض بعد ذلك في تبيين المقاصد والأغراض من تلك الهيئات التركيبية (التقديم والتأخير، التعريف والتنكير، الحذف والذكر...).

وفي إطار حديثه عن خواص التركيب أشار السكاكي إلى المقاصد من أضرب الخبر وما يستتبعها من تحديد الهيئة التركيبية المناسبة، حيث قال: "من المعلوم أنّ حكم العقل حال إطلاق اللسان، هو أن يفرغ المتكلم في قالب الإفادة ما ينطق به تحاشيا عن وصمة اللاغبة، فإذا اندفع في الكلام مخبرا، لزم أن يكون قصْده في حكمه بالمسند للمسند إليه في خبره ذاك، إفادته للمخاطب، متعاطيا مناطها بقدر الافتقار. فإذا ألقى الجملة الخبرية إلى من هو خالي الذهن عما يلقي إليه، ليحضر طرفاها عنده، وينتقش في ذهنه استناد أحدهما إلى الآخر ثبوتا أو انتفاء، كفى في ذلك الانتقاش حكمه، ويتمكّن لمصادفته إيّاه خاليا... فتستغني الجملة عن مؤكّدات الحكم، وسُمِّي هذا النوع من الخبر: ابتدائيا. وإذا ألقاها إلى طالب لها، متحير طرفاها عنده دون الاستناد، فهو منه بين بين، لينقذه عن ورطة الحيرة، استحسن تقوية المنقذ بإدخال اللام في الجملة، أو إنّ، كنحو: (لزيد عارف) ، أو (إنّ زيدا عارف). وسُمِّي هذا النوع من الخبر: طلبيا. وإذا ألقاها إلى حاكم فيها بخلافه، ليردّه إلى حكم نفسه، استوجب حكمه ليترجّح تأكيدا بحسب ما أشرب المخالف الإنكار في اعتقاده، كنحو: (إنِّي صادق)، لمن ينكر صدقك إنكارا، و(إنِّي لصادق)، لمن يبالغ في إنكار صدقك، و(والله إنِّي لصادق على هذا)... ويسمَّى هذا النوع من الخبر: إنكاريا"[2]. فهو يشير بشكل واضح إلى ارتباط أضرب الخبر بالقصد الذي يؤمّه منتج الكلام، وذلك من خلال تحديده للمعاني تحديدا قائما على إدراك حال المخاطَب من حيث كونه خالي الذهن في تلقّي الخبر، أو متردّدًا في قَبوله، أو منكرًا له.

ولكي يؤكّد علاقة أضرب الخبر بقصد المتكلِّم استشهد بالمحاورة التي جرت بين أبي العباس المبرّد والكندي، حيث زعم هذا الأخير أنّ في كلام العرب حشوا، وحُجَّته في ذلك أنّهم يقولون: (عبد الله قائم)، ثم يقولون: (إنّ عبد الله قائم)، ثم يقولون: (إنّ عبد الله لقائم) والمعنى واحد. فردّ عليه أبو العباس: بل المعاني مختلفة، فقولهم: (عبد الله قائم)، إخبار عن قيامه، وقولهم: (إنّ عبد الله قائم)، جواب عن سؤال سائل، وقولهم: (إنّ عبد الله لقائم)، جواب عن إنكار منكر قيامه[3]. وإخراج

[1] – المصدر السابق، ص 248.

[2] – المصدر السابق، ص 258، 259.

[3] – يُنظر: المصدر السابق، ص 259.

الكلام على هذه الوجوه التي ذكرها المبرّد يندرج ضمن ما يسمَّى بمقتضى الظاهر، ولكن ـ كما يرى السكاكي ـ قد يخرج الكلام على خلاف هذا المقتضى، فيتم مثلا إنزال خالي الذهن منزلة المتردِّد أو المنكر أو العكس، وذلك لاعتبارات خطابية ترتبط بقصد المتكلِّم.

كما عالج السكاكي قصد المتكلِّم من خلال دراسته لأساليب الطلب، فرأى أنّ هذه الأساليب تجري في الأصل للتعبير عن معناها الحقيقي (استفهام، أمر، نهي...)، وقد تخرج عن مقتضى الظاهر لأداء دلالات معينة ترتبط بقصد المتكلِّم وغايته، ومن أمثلة ذلك خروج الاستفهام عن دلالته الأصلية إلى معانٍ يؤُمُّها المتكلِّم/ الكاتب من قبيل: الاستخفاف، التحقير، الإنكار، الاستبطاء، التهديد، التعجب، التقرير، التوبيخ والتقريع... وكذا خروج الأمر والنهي إلى معاني: الدعاء والتضرّع، الالتماس، الإباحة، التحذير، التهديد، التلطف، وغيرها من الأغراض والمقاصد.

أمّا ابن الأثير (ت 637 هـ) فهو يشير إلى فكرة القصدية في النصوص بوصفها واحدة من الأشياء الثلاثة التي يحتاجها صاحب الصناعة اللفظية في تأليفه، حيث قال: "اعلم أنّه يحتاج صاحب هذه الصناعة في تأليفه إلى ثلاثة أشياء: الأوّل منها: اختيار الألفاظ المفردة، وحكم ذلك اللآلىء المبدّدة؛ فإنّها تُتَخيَّر وتُنتقَى قبل النظم. الثاني: نظم كل كلمة مع أختها المشاكلة لها، لئلّا يجيء الكلام قلقا نافرا عن مواضعه، وحكم ذلك حكم العِقْد المنظوم في اقتران كلِّ لؤلؤة منها بأختها المشاكلة لها. الثالث: الغرض المقصود من ذلك الكلام على اختلاف أنواعه، وحكم ذلك حكم الموضع الذي يوضَع فيه العِقْد المنظوم، فتارة يُجعَل إكليلًا على الرأس، وتارة يُجعَل قلادةً في العُنُق، وتارة يُجعَل شَنْفًا في الأذن، ولكلِّ موضعٍ من هذه المواضع هيئةٌ من الحسن تَخُصُّه. فهذه ثلاثة أشياء، لابدّ للخطيب والشاعر من العناية بها، وهي الأصل المعتمَد عليه في تأليف الكلام من النظم والنثر"[1]. ولما كان الغرض أو القصد يرتبط بالموضع أو المقام الذي يؤدَّى فيه، وجد ابن الأثير أنّ مقام الخطاب بالجملة الفعلية يختلف من حيث مقصده عن مقام الخطاب بالجملة الاسمية، حيث يكون التعبير بالجملة الفعلية عندما يستقبل المخاطَب الخبر وليس لديه أدنى فكرة عنه، أمّا العدول عن التعبير من الجملة الفعلية إلى الاسمية فيأتي عندما يكون لدى المخاطَب فكرة عن موضوع الحديث ولو كانت بسيطة، وذلك بقصد التأكيد والمبالغة[2]. فالحذف، إذًا، عملية مقصودة، ترتبط بالسعي

[1] – ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 1، ص 163.

[2] – يُنظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 234 وما بعدها.

إلى إثبات المعنى المراد من القول، وهي بمثابة حافز للمتلقي في تفاعله مع النص من حيث كونه مَدْعُوًّا إلى الاستعانة بمقدرته في التأويل كي يصل إلى لبِّ المعنى.

ولم يخلُ كتاب منهاج البلغاء وسراج الأدباء من بيان قصد المتكلِّم في صناعة الخطاب الشعري وإنتاجه، ويبدو أنّ القصدية الكبرى في قرض الشعر عند حازم القرطاجني (ت 684 هـ) قائمة على مبدأ الترغيب والتنفير، أي ترغيب النفس فيما يعتقد فيه الشاعر خيرًا، وتنفيرها ممّا يرى فيه شرًّا، وقد أبان عن هذا الغرض في أكثر من موضع، من ذلك قوله: "الشعر كلام موزون مقفًّى من شأنه أن يُحبِّب إلى النفس ما قُصِد تحبيبُه إليها، ويُكرِّه إليها ما قُصِد تكريهُه، لِتُحمَل بذلك على طلبه أو الهرب منه"[1]. ويشير في مكان آخر من الكتاب إلى أنّ الغاية أو القصد من الأقاويل الشعرية إنّما هو "لاستجلاب المنافع واستدفاع المضار، ببسطها النفوس إلى ما يراد من ذلك، وقبضها عمّا يراد بما يخيّل لها فيه من خير أو شر"[2]. ومن المؤكَّد أنّ هذه الغاية لا تتحقق إلّا من خلال لغة شعرية تهيمن على عقل المتلقي، وتؤثِّر في نفسه تأثيرا يدفعه إلى التفاعل مع مضامين تلك اللّغة، ولا غروَ في ذلك "إذ المقصود بالشعر الاحتيال في تحريك النفس لمقتضى الكلام بإيقاعه منها بمحل القَبول بما فيه من حسن المحاكاة والهيئة بل ومن الصدق والشهرة في كثير من المواضع"[3].

ولما كانت استراتيجية بناء الخطاب ترتكز في أساسها على مقاصد الناص من خطابه؛ رأى حازم أنّ الاهتمام بالمقصد في افتتاح القصائد يعد ضرورة من ضرورات العمل الإبداعي، وفي هذا يقول: "وملاك الأمر في جميع ذلك أن يكون المفتتح مناسبا لمقصد المتكلّم من جميع جهاته. فإذا كان مقصده الفخر كان الوجه أن يعتمد من الألفاظ والنظم والمعاني والأسلوب ما يكون فيه بهاء وتفخيم، وإذا كان المقصد النسيب كان الوجه أن يعتمد منها ما يكون فيه رقة وعذوبة من جميع ذلك، وكذلك سائر المقاصد. فإن طريقة البلاغة فيها أن تفتتح بما يناسبها ويشبهها من القول من حيث ذكر"[4]. بل ويذهب حازم إلى أبعد من ذلك حينما يربط بين القصد والوزن، إذ دعا إلى ضرورة أن يكون الوزن متناسبا مع القصد، وفي هذا يقول: "وللأعاريض اعتبار من جهة ما تليق به من الأغراض، واعتبار من جهة ما تليق به من أنماط النظم: فمنها أعاريض فخمة رصينة تصلح

[1] – حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 63.

[2] – المصدر نفسه، ص 305.

[3] – المصدر نفسه، ص 265.

[4] – المصدر نفسه، ص 279.

لمقاصد الجِدِّ كالفخر ونحوه؛ نحو عروض الطويل والبسيط... ومنها أعاريض تليق بالمقاصد التي تحتاج إلى جزالة نمط النظم يجب أن تنظم في سلك الأعاريض التي من شأن الكلام أن يكون نظمه فيها جزلا، نحو عروض الطويل والكامل. وأما المقاصد التي يقصد فيها إظهار الشجو والاكتئاب، فقد يليق بها الأعاريض التي فيها حنان ورقّة، وقلّما يخلو الكلام (الرقيق) من ضعف مع ذلك، لكن ما قُصِد به من الشعر هذا المقصد؛ فمن شانه أن يُصفَح فيه عن اعتبار القوة والفخامة، لأنّ المقصود بحسب هذا الغرض أن تُحاكَى الحالُ الشاجية بما يناسبها من لفظ ونمط تأليف ووزن. فكانت الأعاريض التي بهذه الصفة غير منافية لهذا الغرض، وذلك نحو المديد والرمل"[1]. إنّها رسالة شديدة الوضوح تتضمن دعوة صريحة مفادها ضرورة الوعي بمتطلّبات المقاصد الشعرية التي من شأنها أن تنأى بالشعر عن العبث والاضطراب، وتُبعِده عن العفوية والارتجال.

وممّا تقدَّم يمكن القول إنّ قضية القصدية وإن لم يُفرِد لها علماء البلاغة مباحث مستقلة فقد كانت حاضرة في جلِّ مباحثهم، وحسبهم في ذلك أنّهم نالوا قصب السبق في تنبّههم لها، وتفطّنهم لأهميتها العظمى في بناء الهيئات اللغوية، بل في العملية التخاطبية برمّتها، وهو ما يجعلها فكرة أصيلة ضاربة بجذورها في التراث البلاغي العربي.

المخاطَب وتقبّل الرسالة اللّغوية في مدوّنة التراث البلاغي: إذا كان المخاطِب هو الذي ينشئ الكلام بحسب المقاصد والأغراض المرسومة في ذهنه فإنّ المخاطَب هو المعني بتقبّل الرسالة اللغوية وفهمها على الوجه الذي أراده المتكلّم، ومن ثَمّ يكون نجاح العملية التخاطبية مشروطا بتوفر القصد من قبل الباث، والمقبولية من قبل المتلقِّي. وإذا كان البلاغيون العرب قد أولوا عناية فائقة بمسألة القصدية ـ كما أشرنا في المبحث السابق ـ فإنّ عنايتهم بقضية المقبولية لا تقل شأنا عن ذلك؛ لإدراكهم أنّ الحكم على قيمة النصوص من حيث جودتها ورداءتها يكشفه المخاطَب بوصفه متلقِّيا لها، ولذلك فلا غروَ أن نجد في تعريفهم للبلاغة ما يعكس هذا الاهتمام، فقد حدّها بعضهم بقوله: "البلاغة كلُّ ما تبلِّغ به المعنى قلبَ السامع فتُمكِّنه في نفسه كتَمكُّنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن"[2]. وعلى هذا لا نذيع سرًّا حينما نقول إنّ البلاغة العربية كانت تضع مسألة مراعاة المتلقِّي، وكيفية ردّة فعله من خلال تفاعله الإيجابي أو السلبي مع نص الخطاب في أولى اهتماماتها.

[1] – المصدر السابق، ص 183.

[2] – العسكري، الصناعتين، ص 10.

ولعلّ في صحيفة بشر بن المعتمر (ت 210 هـ) ما يدلّ على اهتمام أهل النظر البلاغي بردِّ فعل المتلقي على الرسائل اللغوية الموجَّهة إليه؛ وذلك من خلال دعوة المتكلِّم إلى أن ينظر في حال المخاطَبين كي يقع كلامه من قلوبهم ونفوسهم موقع الاستحسان والقبول، حيث ورد في الصحيفة: "ينبغي للمتكلِّم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازنَ بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعلَ لكلِّ طبقةٍ من ذلك كلامًا، ولكلِّ حالة مقامًا، حتّى يقسمَ أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسمَ أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدارَ المستمعين على أقدار تلك الحالات"[1]. فهذا النص يكشف بكل وضوح أنّ مراعاة المخاطَب وكيفية ردّة فعله على الخطاب من حيث القَبول وعدمه هي مسألة جوهرية ينبغي أخذها في الحسبان في أي عملية تواصلية تخاطبية، وهذا التركيز على ردّة فعل المتلقي يفسِّره من حيث المبدأ مراعاة مقتضى الحال بكونه جوهر البلاغة، والحال عند البلاغيين في الغالب هو حال المخاطَب لا المخاطِب.

وعلى أساس من ذلك رأى الجاحظ (ت 255 هـ) أنّ من شروط إنتاج الخطاب أن يفرِّق المتكلِّم بين المقامات، فيجعل لكلِّ طبقة مقامية خطابا خاصّا بها إذ "وكما لا ينبغي أن يكون اللّفظ عامِّيًّا، وساقطًا سوقيًّا، فكذلك لا ينبغي أن يكون غريبًا وحشيًّا، إلَّا أن يكون المتكلِّم بدويًّا أعرابيًّا، فإنّ الوحشيَّ من الكلام يفهمه الوحشيُّ من النّاس، كما يفهم السّوقيُّ رطانةَ السّوقي"[2]. ولا شكّ في أنّ هذا التمييز بين المقامات يجري في إطار نظرية الفهم والإفهام التي عدّها الجاحظ هي الأساس في نجاح أيِّ عملية تخاطبية، حيث لا يكون المتكلّم حرًّا في اختيار ألفاظه ومعانيه إلّا بما يتلاءم مع أحوال وأقدار المخاطَبين باعتبارهم الفئة المعنية بفهم الخطاب والتفاعل معه.

ولأنّ الجاحظ كان يُعير اهتماما كبيرا لمسألة استحسان المتلقّي للخطابات الموجّهة إليه حرَص على نقل رسالة في شكل نصيحة من بعض البلغاء تدعو المتكلِّم إلى ضرورة تنقيح وتهذيب خطاباته حتى يكون وقعها شديدا وأثرها قويا على نفسية المخاطَب، هذا نصُّها: "أُنذِركم حُسنَ الألفاظ، وحلاوةَ مخارج الكلام، فإنّ المعنى إذا اكتسى لفظًا حَسَنًا، وأعاره البليغ مخرجًا سهلًا، ومنحه المتكلِّم دَلًّا مُتَعشَّقًا، صار في قلبك أحلى، ولصدرك أملا. والمعاني إذا كُسِيت الألفاظَ الكريمة، وأُلبِست الأوصافَ الرفيعة، تحوّلت في العيون عن مقادير صورها، وأَرْبت على حقائق أقدارها، بقدر ما زُيِّنت،

[1] – الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 138، 139.

[2] – المصدر نفسه، ج 1، ص 144.

وحَسَبِ ما زُخْرِفت. فقد صارت الألفاظ في معاني المعارض، وصارت المعاني في معنى الجواري، والقلب ضعيف، وسلطان الهوى قوي، ومدخل خُدَع الشيطان خفي"[1]. فهذه النصيحة تتضمّن معالم استراتيجية بناء الخطاب الممثَّلة في بعض المقاييس والشروط التي تجعل الكلام مقبولا ومستحسنا بل ومقنعًا ومؤثِّرا، وهذه الاستراتيجية التي تروم الإقناع والتأثير هي التي بُنِيت عليها فكرة المقبولية في علم اللّغة النصّي.

وما يدلّ، أيضًا، على أنّ الجاحظ كان يهمّه كثيرا ردود فعل المتلقي حول ما يُلقَى إليه من كلام أنّه كان ينبّه مرارا وتكرارا على ضرورة تنشيط قلب القارئ وذلك بتنويع الأساليب بين الجد والهزل، وسرعة الانتقال به من باب إلى باب كي يُبعِد عنه الملل والسآمة من الإطالة في موضوع واحد، وهو المنهج الذي ألزم به نفسه في كتاباته، وقد عبّر عن ذلك صراحة في كتابه الحيوان، حيث قال: "وعلى أنّي قد عزمت ـ والله الموفِّق ـ أنّي أوشِّح هذا الكتاب وأفصِّل أبوابَه، بنوادرَ من ضروب الشعر، وضروب الأحاديث، لِيخرُجَ قارئُ هذا الكتاب من باب إلى باب، ومن شكل إلى شكل؛ فإنّي رأيتُ الأسماع تملُّ الأصوات المطْرِبة والأغاني الحسنة والأوتار الفصيحة إذا طال ذلك عليها. وما ذلك إلّا في طريق الراحة التي إذا طالت أورثت الغفلة. وإذا كانت الأوائل قد سارت في صغار الكتب هذه السِّيرة، كان هذا التدبير لِمَا طال وكَثُر أصلح"[2].

وتبدو مسألة المقبولية أو الاستحسان حاضرة بقوة في ذهن ابن طباطبا العلوي (ت 322 هـ) فهو لا يتوانى في حث الشعراء على أن لا يُظهِروا أشعارهم إلّا بعد أن يتمَّ تنقيحها وتهذيبها والتأكُّد من حُسْنِها وسلامتها من العيوب كي تلقى الاستحسان والقبول من قبل المتلقِّي، وهو ما كان يقوم به أصحاب الأناة والروية في الشعر من أمثال زهير بن أبي سلمى والحطيئة وغيرهما. وقد حرص حرصا شديدا على ضرورة أن يهتم الناص بكل الأدوات التي تساعد على إنجاح العملية التخاطبية، وذلك من أجل تحقيق أعلى درجات الاستحسان والقبول حيث قال: "فواجبٌ على صانع الشِّعر أن يصنعَه صنعةً متقَنةً لطيفةً مقبولةً مستحسنةً مُحتَلِبةً لمحبَّةِ السّامعِ له والناظرِ بعقله إليه، مُستدْعِيَةً لعشقِ المتأمِّل في محاسنه والمتفرِّس في بدائعه، فيُحسِنُه جسمًا ويُحقِّقُه روحًا"[3]. وما أوجبه ابن طباطبا على الشاعر ـ بوصفه متكلِّمًا ـ أكّده كثير من النقّاد والبلاغيين. بيدَ أنّ نجاح العملية التخاطبية لا يتوقف عند

[1] – المصدر السابق، ج 1، ص 254.

[2] – الجاحظ، الحيوان، ج 3، ص 07.

[3] – ابن طباطبا، عيار الشعر، ص 203.

حُسْن أداء المتكلِّم، بل لابدّ من متلقٍّ يحسن الاستماع والإصغاء، فـ "المخاطَب إذا لم يُحسِن الاستماع لم يقف على المعنى المؤدّي إليه الخطاب، والاستماع الحسن عون للبليغ على إفهام المعنى"[1]. فالإصغاء الجيد يعني امتلاك المخاطَب القدرة التي تمكِّنه من الوصول إلى المعنى الذي يؤمّه المرسِل، ومن ثمّ فآلية الاستماع تساهم بشكل كبير في إحداث التفاعل بين قطبي العملية التخاطبية، حيث يصبح الباث متلقيا والمتلقي باثًّا في عملية واضحة لتبادل أدوار الكلام، وهذا ما نادت به نظرية التلقي الحديثة.

أمّا صاحب العمدة فيرى أنّ القصيدة الشعرية لا يمكن أن تستوي على سوقها إلّا إذا روعِيَ في بنائها الخصائص الآتية: (المبدأ والخروج والنهاية)، ورأى أنّ هذه الخصائص البنائية تستمدّ وجودها من مبدأ المقبولية لدى المتلقِّي، بمعنى أن المتلقِّي هو الذي يفرض سلطته على الناص، وعلى هذا تكون استراتيجية بناء الخطاب الشعري عديمة القيمة لو أننا عدمنا فيها مراعاة المتلقي، وأهملنا ردّة فعله، ولما كان الأمر كذلك اشترط ابن رشيق الحُسْنَ في الابتداء؛ لأنّه أوّل ما يصل أذن المخاطَب، فـ "الشِّعر قُفْلٌ أوَّلُه مفتاحُه، وينبغي للشاعر أن يُجوِّد ابتداءَ شعره؛ فإنّه أوّلُ ما يَقرَعُ السّمع، وبه يُستدلّ على ما عنده من أوّل وهلة"[2]. وبذلك يكون حسن الافتتاح مطية لنجاح العملية التواصلية، أمّا الخروج فهو "أن تخرُج من نسيب إلى مدح أو غيره بلطف، ثمّ تتمادى فيما خرجت إليه"[3]. والسرُّ في لطافة الخروج أنّه يبعث على الارتياح في نفس المتلقي، فيدفعه ذلك إلى استحسان ما يُلقَى إليه، أمّا الانتهاء "فهو قاعدة القصيدة، وآخر ما يبقى منها في الأسماع، وسبيله أن يكون محكمًا، لا تُمَكَّنُ الزيادة عليه، ولا يأتي بعده أحسنُ منه"[4]. ولما كان آخر الكلام هو الأبقى في السمع، والألصق بالنفس لقرب العهد به، فإن درجة المقبولية عند المتلقِّي تبقى مرتبطة بمدى تأثير ذلك الكلام في نفسيته وعلى وجدانه، ومن ثَمّ فإذا حسُنت خاتمة الكلام حسُن الكلام كلُّه، وإن ساءت ساء الكلام كلُّه.

ولم يغفل عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ) دور المخاطَب في نجاح العملية التواصلية، ورأى أنّ المسألة برمّتها لا تخرج عن الالتزام بضوابط النظم، بمعنى أنّ المتكلِّم عندما يتوخّى معاني النحو في رسائله اللّغوية فإن درجة المقبولية لدى المخاطَب تكون كبيرة، هذا القبول عادة ما تعكسه حركات

[1] – أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص 22.

[2] – ابن رشيق، العمدة في محاسن السعر وآدابه ونقده، ج 1، ص 218.

[3] – المصدر نفسه، ج 1، ص 234.

[4] – المصدر نفسه، ج 1، ص 239.

الأريحية من شعور بالرضا والاستحسان واهتزاز للنفس طربا واعجابا بما قيل، ومن النماذج التي قدّمها الجرجاني وقد أُلتُزِم فيها معاني النحو من قبل الناص، ولَقِيَت بالمقابل استحسانا لدى المتلقّي ما قاله أبو عبادة البحتري: (من المتقارب)

بَلَوْنا ضَرَائِبَ مَنْ قَدْ نَرَى فَمَا إنْ رَأَينَا لِفَتْحٍ ضَرِيبَا
هُوَ الْمَرْءُ أَبْدَتْ لَهُ الْحَادِثَا تُ عَزْمًا وَشِيكًا وَرَأْيًا صَلِيبَا
تَنَقَّلَ فِي خُلُقَيْ سُؤْدُدٍ سَمَاحًا مُرَجًّى وَبَأْسًا مَهِيبَا
فَكَالسَّيفِ إِنْ جِئْتَهُ صَارِخًا وَكَالبَحْرِ إِنْ جِئْتَهُ مُسْتَثِيبَا

يقول الجرجاني معلّقا ومعبّرا عن استحسانه ومقبوليته لهذه الأبيات: "فإذا رأيتَها قد راقَتْك وكَثُرتْ عندك، ووَجدْتَ لها اهتزازًا في نفسك، فعُدْ فانظرْ في السَّبب واستقْصِ في النَّظر، فإنّك تَعلمُ ضرورةً أنْ ليس إلّا أنّه قدَّم وأخَّر، وعرَّف ونَكَّر، وحذفَ وأضمرَ، وأعادَ وكرَّر، وتوخَّى على الجُملةِ وجْهًا من الوجوه التي يَقْتضيها (علمُ النّحو)، فأصاب في ذلك كلِّه، ثم لَطَّفَ موضعَ صوابه، وأتَى مأتًى يُوجِبُ الفضيلة. أفلا تَرى أنَّ أولَ شيءٍ يَروقُك منها قولُه: (هو المرء أبدت له الحادثات)، ثم قولُه: (تَنقَّل في خُلُقَيْ سؤددٍ) بتنكير (السؤدد) وإضافة (الخُلُقين) إليه، ثم قولُه: (فكالسَّيف) وعطفُه بالفاء مع حَذفِهِ المبتدأ، لأنَّ المعنى لا محالة: فهو كالسَّيف، ثم تكريرُه (الكاف) في قولِه: (وكالبحر)، ثم أنْ قرَنَ إلى كلِّ واحدٍ من التَّشبيهين شرطًا جوابُه فيه، ثم أَنْ أخرجَ من كلِّ واحدٍ من الشَّرطين حالًا على مثالِ ما أخرَجَ من الآخَر، وذلك قولهُ (صارخًا) هناك (ومستثيبًا) ههنا؟ لا تَرى حُسْنًا تَنسِبُه إلى النَّظم ليس سَبَبُهَ ما عددتُ، أو ما هو في حُكْم ما عددتُ، فاعْرِفْ ذلك"[1]. فهذا النص ـ على طوله ـ يكشف لنا كيف أنّ استحسان الجرجاني لأبيات البحتري لم يأتِ هكذا من دون تدبُّر، وإنّما احتاج الأمر إلى روية وإعمال فكر، فكان القبول عن وعيٍ تمامًا كوعي صاحب النّص بمقصده، "وقد قيل لخلف الأحمر: إنّك لا تزال تردّ الشيء من الشعر، وتقول: هو ردئ، والناس يستحسنونه! فقال: إذا قال لك الصيرفي إنّ هذا الدرهم زائف فاجهد جهدك أن تنفقه فإنّه لا ينفعك قول غيره: إنّه جيّد"[2]. وعلى هذا رأى عبد القاهر أنّه من الضرورة بمكان أن تكون مسألة المقبولية واستحسان الخطاب قائمة على الفهم الصحيح والواعي، ولكي يكون المتلقّي واعيا لابدّ من أن يكون عالما باللغة

[1] – الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 85، 86.

[2] – أبو القاسم الآمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تح السيد أحمد صقر، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط 1، 1994م، ج 1، ص 414.

وبمعاني الألفاظ التي يسمعها، إذ كيف له أن يفهم مضمون الخطاب إن كان على غير دراية بقوانين اللغة وقواعدها؟ ثمّ إنّ العلم باللغة وبمعاني ألفاظها لا يكفي لصناعة متلقٍّ واعٍ؛ إذ لابدّ كذلك من أن يكون المتلقّي من أهل الذوق والمعرفة[1]. ومن هنا فإنّ نجاح العملية التواصلية يقع على عاتق كل من المتكلِّم والمخاطَب، إذ ينبغي أن يتميز كل منهما بالكفاءة التواصلية اللازمة، وأن يكون الثاني في مستوى الأوّل فهما وتأويلا وإلّا وقع المخاطَب في سوء فهم الغرض والخطأ في تقدير المعنى، ومن القراءات النصّية التي تعكس ما ذكرناه قراءة عبد القاهر الجرجاني لبيت أبي تمام: (من الطويل)

لُعَابُ الْأَفَاعِي القَاتِلَاتِ لُعَابُهُ وأَرْيُ الجَنَى اشْتَارَتْهُ أَيْدٍ عَوَاسِلُ[2]

يقول عبد القاهر محلِّلًا هذا النص تحليلا وظيفيا بالاعتماد على مبدأ الغرض من الكلام: "أنّك إن قدّرتَ في بيت أبي تمام... أنّ (لعابُ الأفاعي) مبتدأ و(لعابُه) خبر، كما يوهمه الظاهر، أفسدتَ عليه كلامه، وأبطلتَ الصورة التي أرادها فيه. وذلك أنّ الغرضَ أن يُشبِّه مدادَ قلمه بلُعاب الأفاعي، على معنى أنّه إذا كتب في إقامة السياسات أتلف به النفوس، وكذلك الغرضَ أن يُشبِّه مداده بأَرْي الجنَى، على معنى أنّه إذا كتب في العطايا والصلات أوصل به إلى النفوس ما تحلو مذاقَتُه عندها، وأدخَلَ السُّرور واللّذة عليها. وهذا المعنى إنّما يكون إذا كان (لعابُه) مبتدأ، و(لعابُ الأفاعي) خبرًا. فأمّا تقديرك أن يكون (لعابُ الأفاعي) مبتدأ، و(لعابُه) خبرًا، فيُبطلُ ذلك ويمنع منه البتَّة، ويَخرُج بالكلام إلى ما لا يجوز أن يكون مرادًا في مثل غرضِ أبي تمام، وهو أن يكون أراد أن يُشبِّه (لعابُ الأفاعي) بالمداد، ويشبِّه كذلك (الأَرْيَ) به"[3]. نلاحظ أن الجرجاني قد اعتمد في فك شفرة بيت أبي تمام على ما قصده المتكلِّم وأراده، ولو أنّه اعتمد على التحليل البنيوي الشكلي كما يُظهره نصُّ القول، وكما يقتضيه ظاهر الإعراب لكان التركيب الإضافي الأوّل (لعابُ الأفاعي) مسندًا إليه، والتركيب الإضافي الثاني (لعابُه) مسندًا، وهو تحليل أو قراءة تُبعِد الكلام عن القصد والمراد الذي يؤمّه الشاعر، وعلى ذلك كان الجرجاني يدعو إلى ضرورة أن يكون المتلقّي في مستوى المتكلِّم فهما وتأويلا، ولا يمكن أن يكون كذلك إلّا إذا كان صاحب علم وثقافة وذوق.

أمّا حازم القرطاجني (ت 684 هـ) فيرى أن مسألة استحسان الخطاب هي عملية متبادلة بين قطبي العملية التخاطبية، حيث يشارك فيها الطرفان (المنتج والمتلقّي) ويمارس كلٌّ منهما دوره لإنجاح

[1]- يُنظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 267 و 291.

[2]- الأري: العسل، الجنى: ما يجنى، اشتارته: اشتاره :جناه من الخلية، العواسل: جمع عاسلة مؤنث عاسل، وهو الذي يجني العسل.

[3]- الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 371، 372.

عملية التواصل، فالمنتج ينبغي أن تكون لديه القدرة على الإقناع والتأثير في مخاطَبيه حتّى وإن تطلّب الأمر الإقناع بالأقوال الكاذبة من باب التمويه والاستدراج " وإنّما يصير القول الكاذب مقنعا وموهما أنّه حقّ بتمويهات واستدراجات ترجع إلى القول أو المقول له. وتلك التمويهات والاستدراجات قد توجد في كثير من الناس بالطبع والحنكة الحاصلة باعتياد المخاطبات التي يحتاج فيها إلى تقوية الظنون في شيء ما أنّه على غير ما هو عليه بكثرة سماع المخاطبات في ذلك والتدرّب في احتذائها"[1]. أمّا دور المتلقّي فهو يرتبط بمدى استعداده لاستقبال الرسالة اللّغوية، وقد ميّز حازم بين نوعين من الاستعداد: "استعداد بأن تكون للنفس حال وهوى قد تهيّأت بهما لأن يحرّكها قول ما، بحسب شدّة موافقته لتلك الحال والهوى... والاستعداد الثاني هو أن تكون النّفس معتقدة في الشعر أنّه حكم، وأنّه غريم يتقاضى النّفوس الكريهة الإجابة إلى مقتضاه بما أسلبها من هزّة الارتياح لحسن المحاكاة"[2].

كما بحث القرطاجني في طبيعة العلاقة بين الخصائص الفنية للنصوص وبين درجة المقبولية، فوجد أنّ النصوص شعرية كانت أو نثرية لكي تحقق درجة عالية من القبول لدى المتلقّي لابدّ من أن يأخذ كلٌّ منهما من خصائص الآخر؛ ولو بالنزر اليسير حتى تمتزج في النص الأقوال التي تهدف إلى الإقناع بوصفها ميزة خطابية بالأقوال التي ترمي إلى الإمتاع ـ باعتماد التخييل والمحاكاة ـ بكونها خصيصة شعرية، وفي هذا يقول: "صناعة الشعر تستعمل يسيرًا من الأقوال الخطابية، كما أن الخطابة تستعمل يسيرًا من الأقوال الشعرية، لِتعَتضد المحاكاة في هذه بالإقناع، والإقناع في تلك بالمحاكاة"[3]. فهذا التنوع أو الجمع بين المحاكاة والإقناع من شأنه أن يجدِّد الأقاويل الشعرية بعد الخطابية، والخطابية بعد الشعرية، وهو ما يبعث على الارتياح، ذلك أنّ نفس المتلقّي تملّ السكون على حال واحدة، وتؤْثِر الانتقال من حالٍ إلى حال، لأنها تستريح إلى استئناف الأمر بعد الأمر، واستجداد الشيء بعد الشيء[4]. وإذا كان الأمر كذلك فهذا يعني أنّ المتلقّي سواء أكان حاضرا حضورا حقيقيا أم متخيّلا سيظل باستمرار بمثابة وسيلة ضغط تُمارس على المخاطِب الذي تبقى غايته دائما محاولة إرضاء مخاطَبيه والتأثير فيهم. وبين الضغط الذي يمارسه المتلقّي والغاية التي ينشدها مخاطِبُه تتحقّق فكرة المقبولية التي لا يخرج معناها عن كونها الرِّضا بالشيء، والمحبة له، وميل النفس إليه.

[1] – حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 56.

[2] – المصدر نفسه، ص 106، 107.

[3] – المصدر نفسه، ص 264.

[4] – يُنظر: المصدر نفسه، ص 266.

التناص في الموروث البلاغي: إنّ التناص كمصطلح نصّي لم يعرفه علماء التراث البلاغي، وكلُّ ما يعرفونه عن هذا المصطلح هو معناه المعجمي الذي أوردته المعجمات اللغوية، فقد جاء في تاج العروس: "تَنَاصَّ القومُ: ازدحموا"[1]. فهذا المعنى القاموسي لكلمة (تناص) في التراث العربي ـ فيما يبدو ـ لا علاقة له بمفهومه الاصطلاحي في علم النص، لكن غياب المفهوم الاصطلاحي للكلمة لا يعني أبدًا أنّ البلاغيين العرب لم يعرفوا هذه المسألة النصّية، فالمطّلع على الكتب التراثية سيجد عددا من المصطلحات البلاغية تكاد تتفق في مفهومها الاصطلاحي مع مفهوم التناص في الدرس اللساني الحديث، من قبيل: الاقتباس والتضمين والإشارة والتلميح والاحتذاء والاقتداء والحَلّ والعَقْد وغيرها، فهذه المصطلحات التراثية يمكن أن تكون مظهرا من مظاهر التداخل النصّي بمفهومه الحديث؛ إن لم تكن هي التناص في حدِّ ذاته، هذا فضلا عن كمٍّ هائل من المقولات التي تؤسس وتشير بكل وضوح إلى أنّ فكرة تداخل النصوص هي خَصِيصة من خصائص الكلام البشري، فقد رُوِي عن الإمام علي بن أبي طالب أنّه قال: "لولا أنّ الكلام يُعاد لنفدَ"[2]. فالكلام بألفاظه ومعانيه يتكرّر بشكل أو بآخر في النصوص المختلفة، وهذه المسألة يعرفها أهل الإبداع من الشعراء أكثر من غيرهم، فها هو عنترة بن شدّاد العبسي يلمّح إليها في مطلع معلّقته بقوله: (من الكامل):

هَلْ غَادَرَ الشُّعَرَاءُ مِنْ مُتَرَدَّمِ أَمْ هَلْ عَرَفْتَ الدّارَ بَعْدَ تَوَهُّمِ[3]

وهذا كعب بن زهير يعلنها بصريح العبارة أنّ أقوال الناس متداخلة يستدعي بعضها بعضا، حيث قال: (من الخفيف)

مَا أَرَانَا نَقُولُ إِلَّا رَجِيعًا وَمُعَادًا مِنْ قَوْلِنَا مَكْرُورَا[4]

ولذلك فليس غريبا أن يأتي الجاحظ (ت 255 هـ) فيما بعد ليؤكِّد وجود ظاهرة التفاعل النصّي من خلال حديثه عن تأثر الشعراء بعضهم ببعض، وقد رأى أنّ هذا التفاعل يكون إمّا من خلال الإغارة على قصائد الغير فتُسرَق معانيها مع مبانيها، وإمّا من خلال الاستعانة بالمعاني الرائقة مع تقديمها في ثوب جديد، إذ "لا يُعلَم في الأرض شاعرٌ تقدَّم في تشبيهٍ مصيبٍ تامّ، وفي معنى غريب عجيب، أو في معنى شريف كريم، أو في بديع مخترَع، إلّا وكلُّ مَن جاء مِن الشعراء مِن بعده، أو معه،

[1] – مرتضى الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة (نصص).

[2] – يُنظر: أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص 196.

[3] – أبو عبد الله الزوزني، شرح المعلّقات السبع، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1423هـ ـ 2002 م، ص 245.

[4] – كعب بن زهير، ديوانه، تح علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1417 هـ ـ 1997م، ص 26.

إنْ هو لم يَعْدُ على لفظه، فيسرقَ بعضَه أو يدَّعيَه بأسرِه، فإنّه لا يدَعُ أن يستعينَ بالمعنى، ويجعلَ نفسَه شريكًا فيه، كالمعنى الذي تتنازعه الشعراءُ، فتختلفُ ألفاظهم وأعاريضُ أشعارِهم، ولا يكون أحدٌ منه أحقَّ بذلك المعنى من صاحبه، أو لعلّه أن يجحد أنّه سمع بذلك المعنى قط، وقال: إنّه خطرَ على بالي من غير سماع كما خطرَ على بال الأوّل"[1]. وإذا كان الجاحظ يرفض الإغارة على شعر الغير لفظا ومعنى، فإنه بالمقابل لا يمانع في أن يأخذ الشاعر ما يروقه من معاني غيره على أن يكسوها ألفاظا جديدة ويقدِّمها في حلّة مبتكرة، لأنّ المعاني كما يقول: "مطروحة في الطريق يعرفها العجميّ والعربيّ، والبدويّ والقروي، والمدنيّ. وإنّما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحّة الطبع وجودة السّبك..."[2]. فهذه المقولة ممّا لا شك فيه تؤصِّل وتؤسِّس لما صار يُعرف في الدرس النصّي الحديث بالتناص المضموني القائم على استحضار روح المعنى من دون جسد.

وقد نبّه ابن طباطبا العلوي (ت 322 هـ) إلى هذا الضرب من التناص، ورأى أنّه يكون أكثر قَبولا إذا سلك فيه الشاعر مسلك التمويه والإخفاء ليوهم المتلقّي أنّه صاحب المعنى ومبتكره، وفي هذا يقول: "ويحتاج مَن سلك هذه السبيل إلى إلطاف الحيلة، وتدقيق النظر في تناول المعاني، واستعارتها وتلبيسها حتى تخفى على نقّادها والبصراء بها، وينفرد بشهرتها كأنّه غير مسبوق إليها، فيستعمل المعاني المأخوذة في غير الجنس الذي تناولها منه، فإذا وجد معنى لطيفًا في تشبيب أو غزَل استعمله في المديح، وإن وجده في المديح استعمله في الهجاء... وإن وجد المعنى اللّطيف في المنثور من الكلام، وفي الخطب والرسائل والأمثال، فتناوَلَه وجعَلَه شعرًا كان أخفى وأحسن، ويكون ذلك كالصّائغ الذي يُذيب الذهب والفضّة المصُوغَين فيُعيدُ صياغتهما بأحسن ممّا كانا عليه"[3].

والتناص المضموني عند ابن طباطبا هو بمثابة مسلّمة من المسلّمات التي لا يمكن إنكارها، ودليله على ذلك أنّ "الشعر رسائل معقودة، والرسائل شعر محلول، فإذا فتّشتَ أشعار الشعراء كلَّها وجدتها متناسبةً إمّا تناسبًا قريبا أو بعيدا، وتجدها مناسبةً لكلام الخطباء، وخُطَب البُلَغاء وفِقَر الحكماء"[4]. ومعنى هذا الكلام أنّ أيَّ نصٍّ جديد ما هو في حقيقة أمره إلّا نتاج نصٍّ أو نصوص أخرى؛ يكون قد أفاد منها الناص، فيُعيد بناء ونسج ما أفاده بطريقة مختلفة تتناسب والمقام الجديد.

[1] – الجاحظ، الحيوان، ج 3، ص 311.

[2] – المصدر نفسه، ج 3، ص 131، 132.

[3] – ابن طباطبا، عيار الشعر، ص 126.

[4] – المصدر نفسه، ص 127.

وفي سياقٍ ذي صلة روى أبو علي الحاتمي (ت 388 هـ) عن بعض أهل العلم قولهم: "كلام العرب ملتبس بعضُه ببعض، وآخذ أواخره من أوائله، والمبتدع منه والمخترع قليل إذا تصفّحته وامتحنته، والمحترس المتحفّظ المطبوع بلاغة وشعرًا من المتقدِّمين والمتأخِّرين لا يسْلَم أن يكون كلامه آخذًا من كلام غيره، وإن اجتهد في الاحتراس وتحّلل طريق الكلام، وباعد في المعنى، وأقربَ في اللفظ، وأفْلَت من شباك التداخل، فكيف يكون ذلك مع المتكلِّف، المتصنِّع والمعتمِد القاصد"[1]. ومن هنا فقد كان لديهم اعتقاد جازم أنّ من يظن أنّ كلامه لا يلتبس بكلام غيره فهو كمن يحاول أن يغطِّي نور الشمس بالغربال، كما أنهم كانوا على قناعة تامّة أن تداخل النصوص بعضها ببعض لا ضير فيه من حيث إنّه لا يُنقِص من القيمة الإبداعية للكلام المنتَج، بل وذهبوا إلى أكثر من ذلك حينما عَدُّوا ذلك الالتباس أو التداخل ضربا من ضروب البلاغة مستأنسين في ذلك بمقولة أرسطو طاليس: من البلاغة حسن الاستعارة[2].

وقد أكّد هذا الاعتقاد ما ذهب إليه أبو هلال العسكري (ت 395 هـ) في ما سمّاه بحُسْن الأخذ، حيث قال: "ليس لأحدٍ من أصناف القائلين غنًى عن تناول المعاني ممّن تقدَّمهم، والصبِّ على قوالب من سبقهم، ولكن عليهم إذا أخذوها أن يكسوها ألفاظا من عندهم، ويُبرِزوها في معارضَ من تأليفهم، ويُورِدُوها في غير حِلْيتها الأولى، ويَزِيدوها في حُسْن تأليفها وجودة تركيبها وكمال حِلْيتِها ومعرضها؛ فإذا فعلوا ذلك فهم أحقُّ بها ممّن سبق إليها، ولولا أنّ القائل يؤدِّي ما سمع لما كان في طاقته أن يقول، وإنّما ينطق الطفل بعد استماعه من البالغين"[3]. فالمعاني عنده متداولة بين المبدعين، والفضل كل الفضل يكون في صياغتها بطريقة مخصوصة، فتكتسب تلك المعاني وجودا جديدا بامتلاكها خصائص جديدة.

وقضية تداخل النصوص هذه أفرد لها ابن رشيق (ت 456 هـ) بابا خاصًّا سمّاه "باب السّرقات وما شاكلها"[4] وإن كان مصطلح السرقة يحمل مدلولًا سلبيا يوحي بمعنى السطو على ملك الغير،

[1] – أبو علي الحاتمي، حلية المحاضرة في صناعة الشعر، تح جعفر الكتاني، دار الرشيد، الجمهوري العراقية، 1979م، ج 2، ص 28

[2] – يُنظر: المصدر نفسه، ص 28.

[3] – أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص 196.

[4] – أنواع السرقات وما شاكلها عند ابن رشيق هي: الاصطراف، الاختلاب والاستلحاق، الانتحال، الإغارة، الغصب، المرافدة، الاهتدام أو النسخ، النظر والملاحظة، الإلمام، الاختلاس، الموازنة، العكس، المواردة، الالتقاط والتلفيق/ يُنظر: ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج2، ص 280 وما بعدها.

بينما مصطلح التناص يُشير إلى معاني التفاعل والتداخل. ورأى ابن رشيق أن السرقات الشعرية وما شاكلها "باب متّسع جدا، لا يقدر أحد من الشّعراء أن يدّعي السلامة منه، وفيه أشياء غامضة إلّا على البصير الحاذق بالصناعة، وأُخَرٌ فاضحة لا تخفى على الجاهل المغفّل"[1]. وفي هذا الكلام إقرار صريح بأن قضية تداخل النصوص هي خَصِيصة نصّية لا ينكرها إلا مكابر.

كما ألمح ابن رشيق إلى مسألة التفاعل النّصّي في (باب في آداب الشاعر)، ويمكننا تلمُّس ذلك في حديثه عن أهمية الرّواية وأثرِها في العمل الإبداعي الشعري، فقد غلب على ظنِّه أنّ رواية الأشعار تقوِّي الطّبع وتُوجِّهُه، وتُطْلِع الشاعر المبتدئ على مذاهب الشعراء وتصرُّفِهم في الكلام، فيقتدي بهم، ويسلك طريقهم حتّى تستقيم مَوْهِبتَه. ولما كانت الرّواية بهذه الأهمية دعا صاحبَ الصناعة إلى أن يأخذ نفسه "بحفظ الشعر والخبر، ومعرفة النسب وأيّام العرب؛ لِيستعملَ بعض ذلك فيما يريده من ذكر الأخبار، وضرب الأمثال... فقد وجدنا الشاعر من المطبوعين المتقدِّمين يَفضُل أصحابه برواية الشعر، ومعرفة الأخبار، والتلمذة بمن فوقه من الشعراء، فيقولون: فلان شاعر راوية، يريدون أنّه إذا كان راوية عرف المقاصد، وسهُل عليه مأخذ الكلام، ولم يضِق به المذهب..."[2]. فابن رشيق ينظر إلى رواية الشعر ومعرفة الأخبار على أنّها زاد ينبغي أن يتزوّد به الشاعر؛ لِمَا لذلك من حظٍّ عظيم في صقل المَوْهبة وشحذ الطّبع وتهذيبه، وهو رأيٌ ينِمُّ عن إدراك تام بأنّ الشاعر في العملية الإبداعية لا ينطلق من العدم؛ وإنّما يعتمد على ما تراكم لديه من محفوظه سواء عن وعي أم عن غير وعي، وعليه لا يمكن لأيِّ شاعر أن يدّعي غير ذلك مهما طبقت شهرته الآفاق، وهذا يدلّك على أنّ ابن رشيق كان ينظر إلى قضية التفاعل النصي على أنّها ظاهرة نصّية ثابتة في كل النصوص، ومن ثَمّ فكل قراءة لأيِّ نصٍّ ينبغي أن تأخذ في الاعتبار أنّه يتضمن نصوصا أخرى بطريقة أو بأخرى، وأنّ تلك النصوص تنتمي في الغالب إلى أزمنة سابقة عن زمن النص الحاضر.

ولم يغفل عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ) الحديث عن قضية الاستدعاء النصّي، وهو وإن لم يُسمِّ هذه الظاهرة بمصطلحاتها الحديثة؛ فإنه أوعز إلى مفهومها بشكل واضح، وذلك ضمن حديثه عمّا سمّاه بالاحتذاء الذي يعرِّفه بقوله: "واعلم أنّ (الاحتذاء) عند الشعراء وأهلِ العلم بالشعر وتقديرِه وتمييزِه أن يبتدئ الشاعر في معنًى له وغرَضٍ أسلوبًا، و(الأسلوب): الضربُ من النظم والطريقةُ فيه،

[1] – المصدر السابق، ج 2، ص 280.

[2] – المصدر السابق، ج 1، ص 197.

فَيَعمِد شاعرٌ آخر إلى ذلك (الأسلوب)، فيجيءَ به في شعره، فَيُشَبَّهَ بمن يَقْطع من أَدِيمه نَعْلًا على مثال نعْلٍ قد قطعها صاحبها، فيقال: قد احتذى على مِثَاله"[1]. فالجرجاني من منطلق تعريفه للاحتذاء يُقِرّ بوجود المعنى المشترك بين الشعراء؛ حيث يتفق شاعران أو أكثر في معنى واحد، وذلك من خلال اقتفاء بعضهم أثر بعض، وهذا التصور البلاغي للاحتذاء كما هو واضح يتأسّس على مبدأ التفاعل النصّي، وهو ما يدعونا إلى اعتباره شكلًا من أشكال التناص في الدرس النصّي الحديث.

والاحتذاء الذي يتحدّث عنه الجرجاني لا يُقصَد به أن يكون المعنى مكرَّرا بألفاظ مستبدلة، إذ "لو كان المعنى يكون مُعادًا على صورته وهيئته، وكان الآخذ له من صاحبه لا يصنع شيئًا غير أن يبدِّل لفظًا مكان لفظ، لكان الإخفاء فيه محالًا، لأنّ اللفظ لا يُخفي المعنى، وإنّما يُخفيه إخراجُه في صورةٍ غير التي كان عليها"[2]. فعبد القاهر وغيره من العلماء لا يحبذون المحاكاة السطحية التي لا تعدو كونها استبدال لفظ بلفظ من دون تحوير في المعنى، لأنّ هذا الضرب من الاقتداء سيُفقِد النصَّ قيمته الجمالية، ويصبح أقرب إلى الاختلاس والسلخ منه إلى الاحتذاء، ولكي تكون الصورة أكثر وضوحا يأتي الجرجاني بمثال يميِّز فيه بين السلخ والاحتذاء، فيقول: "وإذا عَمَد عامِدٌ إلى بيتِ شعرٍ فوضع مكانَ كلِّ لفظةٍ لفظًا في معناه، كمثل أن يقول في قوله: (من البسيط)

دَعِ المكَـارِمَ لَا تَرْحَلْ لِبُغْيَتِهَا وَاقْعُدْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الطَّاعِمُ الكَاسِي

ذَرِ الْمَآثِرَ لَا تَذْهَبْ لِمَطْلَبِهَا وَاجْلِسْ فَإِنّكَ أَنْتَ الآكِلُ اللَّابِسُ

لم يجعلوا ذلك (احتذاءً) ولم يُؤَهِّلوا صاحبَه لأن يُسَمُّوه (مُحْتذِيًا)، ولكن يُسمُّون هذا الصنيع (سلخًا)، ويَرْذُلونَه ويُسَخِّفون المتعاطيَ له"[3]. فالاحتذاء، إذًا، لا يستقيم إلا إذا تناهى في الإخفاء ومن أبرز تجلياته أن يتم تقديم المعنى الأوّل في هيئة مغايرة لصورته التي كان عليها، ومن النماذج التي قدّمها عبد القاهر في هذا الصدد[4] قولُ البحتري: (من الطويل)

وَلَنْ يَنْقُلَ الحُسَّادُ مجْدَكَ بَعْدَمَا تَمَكَّنَ رَضْوَى وَاطْمَأَنَّ مُتَالِعُ[5]

وقول أبي تمام: (من الكامل)

---

[1] – الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 468، 469.

[2] – المصدر نفسه، ص 509.

[3] – المصدر نفسه، ص 471.

[4] – يُنظر: المصدر نفسه، ص 470، 471.

[5] – (رضوى) و (متالع) جبلان.

وَلَقَدْ جَهَدْتُمْ أَنْ تُزِيلُوا عِزَّهُ فَإِذَا أَبَانٌ قَدْ رَسَا وَيَلَمْلَمُ[1]

قد احتذى كلُّ واحدٍ منهما على قول الفرزدق: (من الكامل)

فَادْفَعْ بِكَفِّكَ إِنْ أَرَدْتَ بِنَاءَنَا ثَهْلَانَ ذَا الهَضَبَاتِ هَلْ يَتَحَلْحَلُ

فالمعنى مشترك (المجد الثابت الذي لا يتزعزع بإساءة المسيئين) لم يتغير، ولكن الطريقة التي قُدِّم بها تختلف من شاعر إلى آخر حتى ليُخيَّل إلى القارئ من أوّل وهلة أن لا تناص بين مضامين الأبيات، بسبب الاعتماد على طريقة إخفاء اقتفاء الأثر، وهذا هو الاحتذاء الذي يحبّذه الجرجاني وغيره من العلماء من حيث إنّه يتطابق مع مقولة الجاحظ (وإنّما الشعر صياغة وضرب من التصوير) وليس من شك في أن تلك الصياغة وذلك التصوير هما محل التفاضل والتفاوت بين المبدعين لاختلاف طريقة الصياغة والتصوير حتى وإن كان المعنى المعبَّر عنه واحد ومشترك بينهم.

أمّا ابن الأثير (ت 637 هـ) فيذكر تحت عنوان: (في الطريق إلى تعلُّم الكتابة) أنّ السبيل إلى تعلم الكتابة ينقسم إلى ثلاث شعب "الأولى: أن يتصفَّح الكاتب كتابة المتقدمين، ويطَّلع على أوضاعهم في استعمال الألفاظ والمعاني، ثم يحذو حذْوَهم، وهذه أدنى الطبقات عندي. الثانية: أن يَمزُج كتابة المتقدِّمين بما يستجيده لنفسه من زيادة حسنة، إمّا في تحسين ألفاظ، أو في تحسين معان، وهذه هي الطبقة الوسطى، وهي أعلى من التي قبلها. الثالثة: أن لا يتصفَّح كتابة المتقدِّمين، ولا يطَّلع على شيء منها، بل يصرف همَّه إلى حفظ القرآن الكريم وكثيرٍ من الأخبار النبوية، وعدّةٍ من دواوين فحول الشعراء مِمَّن غلب على شعره الإجادة في المعاني والألفاظ، ثم يأخذ في الاقتباس من هذه الثلاثة، أعني: القرآن والأخبار النبوية والأشعار، فيقوم ويقع، ويخطئ ويصيب، ويَضِل ويهتدي، حتّى يستقيم على طريقة يفتتحها لنفسه، وأخلقُ بتلك الطريق أن تكون مبتدعة غريبة لا شركة لأحد من المتقدِّمين فيها"[2]. فابن الأثير وإن جعل الشعبة الثالثة (حفظ القرآن الكريم، والأخبار النبوية، والأشعار الجيّدة) على رأس طريق تعلم الكتابة فإنّه بالمقابل لا يقلِّل من شأن الشعبتين الأولى والثانية في تكوين ملكة الكتابة، ومن ثَمّ فإنّ امتلاك قدرة الكتابة أو الملكة النصّية يعود في جوهره إلى استحضار المبدع رصيدا معرفيا متنوعا تراكم لديه عبر عديد المحفوظات والقراءات، وليس من شك في أن كثرة المحفوظ وما يرد على سمع السامع سيؤدي إلى توارد المعاني بوعي أو بغير وعي، فيحدث ما

[1] – (أبان) و (يلملم) جبلان.

[2] – ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 1، ص 100.

يسمَّى بالتفاعل أو التداخل النصّي، لكن هذا "لا يعني أن النّص المتناص يتماهى في مرجعياته المتناص معها حتى يصبح امتدادا أو استنساخا لمضامينها، بل إنّ القدرة الإبداعية لصاحبه تُكسبُه القوة على صنع مناخات جديدة؛ تمنح النّص الجديد هُويَّة متفرِّدة، وحياة مستقلة، بعيدًا عن كل تقليد أو اجترار"[1]. وهو تصوُّر أكّده ابن الأثير في ذيل مقولته السابقة، فقد رأى أنّ ما يتراكم في الذهن من محفوظات وقراءات يساهم بشكل كبير وفعّال في صناعة المبدعين وصقل مواهبهم، لكن ذلك لا يعني عنده أن يكون المبدع أو الناص عبدًا لتلك المعارف، إذ لابدّ من أن يصطنع لنفسه طريقة مبتكرة في الكتابة تجعل ما يكتبه له خصوصيته التي تميّزه عن غيره من الكتابات الأخرى السابقة أو المتزامنة معه.

ومن مظاهر اهتمام ابن الأثير بقضية التفاعل النصّي حديثه عن التضمين بوصفه مظهرا من مظاهر البلاغة؛ إذ به يكتسب الكلام طلاوة، وهو عنده أن يُضمِّن المتكلِّم/ الكاتب كلامه "الآيات والأخبار النبوية، وذلك يرِد على وجهين: أحدهما تضمين كلِّي، والآخر تضمين جزئي. فأمّا التضمين الكلِّي فهو أن تذكر الآية والخبر بجملتهما، وأمّا التضمين الجزئي فهو أن تدرج بعض الآية والخبر في ضمن كلام، فيكون جزءًا منه"[2]. وقد سمّاه بالتضمين الحسن الذي لا يعرف حُسْنَه ومذاقه إلّا من ذاق طعم البلاغة، وما يسمِّيه ابن الأثير بالتضمين يُطلِق عليه جمهور البلاغيين مصطلح الاقتباس الذي عادة ما يكون من القرآن والحديث، أما التضمين عندهم فيكون من الشعر[3]. غير أنّنا وجدنا بعض البلاغيين من لا يميِّز بين الاقتباس والتضمين فيجعلهما كالمترادفين، ومن هؤلاء ابن أبي الإصبع المصري (ت 654 هـ)، حيث أورد في كتابه تحرير التحبير تعريفًا لحُسْن التضمين هذا نصُّه: "وهو أن يُضمِّن المتكلِّم كلامَه كلمةً من بيت، أو من آية، أو معنى مجرّدًا من كلام، أو مثلا سائرًا، أو جملة مفيدة، أو فقرة من حكمة"[4]. فمن هذا التعريف نفهم أنّ حُسْن التضمين يشمل التضمين والاقتباس معًا، وسواء كان التضمين اقتباسا من القرآن والحديث أو تضمينا من الشعر وغيره فهو لا

[1] – إبراهيم الحجري، الشعر والمعنى قراءة تحليلية للقصيدة العربية الجديدة، محاكاة للدراسات والنشر، النايا للدراسات والنشر، دمشق، سورية، 2012م، ص 289، 290.

[2] – ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 3، ص 200.

[3] – ينظر: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 312، 316.

[4] – ابن أبي الإصبع، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تح حفني محمد شرف، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، مصر، (د.ط.ت)، ص 140.

يخرجه عن كونه تناصًّا شكليا في الدرس النصّي الحديث الذي يعني استعارة قطعة أو جزء من نص سابق وتوظيفه في النص الجديد توظيفًا يتناسب مع الموقف التواصلي الجديد. وهذا الشكل من التناص شاع كثيرا عند الشعراء إذ لم يجدوا حرجا في الاستناد إلى آيات الذكر الحكيم، والأحاديث النبوية الشريفة، وعيون الشعر الفصيح لاعتقادهم أنّ تلك الاقتباسات تزيد في القيمة الفنية لنصوصهم وتمنحها قوة الإقناع.

كما نالت قضية التفاعل النصّي اهتماما واضحا من قبل حازم القرطاجني (ت 684 هـ)، وقد أشار إلى هذه القضية في صلب حديثه عن المتداول والمبتكر من المعاني الشعرية، حيث ذهب إلى أنّ "من المعاني ما يوجد مرتسمًا في كل فكر ومتصوّرًا في كل خاطر، ومنها ما يكون ارتسامه في بعض الخواطر دون بعض، ومنها ما لا ارتسام له في خاطر وإنّما يتهدّى إليه بعضُ الأفكار في وقت ما فيكون من استنباطه"[1]. فالقسم الأوّل من المعاني متداول بين الناس، مشاع بينهم، وفق نظرية المعاني مطروحة في الطريق، ومن ثَمّ فهو متاح للجميع، ولا يحقّ لأحدٍ أن يدّعي ملكيته.

أمّا القسم الثاني فهو ما كان إلى حيز القليل أقرب منه إلى حيز الكثير، ورأى القرطاجنّي أنّ ما دخل في هذا القسم لا يُؤخَذ شيء منه إلا بشروط، منها: "أن يركّب الشاعر على المعنى معنى آخر، ومنها أن يزيد عليه زيادة حسنة، ومنها أن ينقله إلى موضع أحقّ به من الموضع الذي هو فيه؛ ومن ذلك أن يُقلِّبه ويَسلُك به ضد ما سلك الأوّل، ومن ذلك أن يركّب عليه عبارة أحسن من الأولى... فما وُجِد فيه شرطٌ من هذه الشروط أو ما جرى مجراها فسائغة مجاذبة الشاعر فيه مَن تقدَّمه، وما ليس داخلا تحت تلك الشروط وما جرى مجراها مما يزيد في المعنى زيادة مقبولة فهو سرقة محضة"[2].

وأمّا القسم الثالث فهو المعاني المبتكرة التي عُدِم نظيرها، ولا يبلغها إلّا من أوتي حظًّا عظيمًا من قوة الفطنة والإدراك، "والمعاني التي بهذه الصفة تسمّى العُقم، لأنّها لا تلقح ولا تحصل عنها نتيجة ولا يقتدح منها ما يجري مجراها من المعاني، فلذلك تحاماها الشعراء وسلموها لأصحابها، علما منهم أن من تعرّض لها مفتضح"[3]. وبحسب القرطاجنّي فإنّ أخْذَ المعنى النادر من غير زيادة يعدّ عنده من أقبح السرقات، لكنّه بالمقابل يرى أنّ من أظهر ذلك المعنى في عبارةٍ أشرفَ من الأولى يكون قد

[1] – حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 170.

[2] – المصدر نفسه، ص 171، 172.

[3] – المصدر نفسه، ص 172.

قاسم الأوّل الفضل، إذ الفضل في اختراع المعنى للمتقدِّم، والفضل في تحسين العبارة للمتأخِّر[1]. نلاحظ ممّا تقدَّم أنّ حازم القرطاجني يُقِرُّ بوجود ظاهرة التفاعل النصي في النصوص المختلفة، ورأى أنّ هذه الظاهرة تكون مقبولة، وهي من الطبيعي بمكان إذا كانت المعاني المتناصّة مشتركة ومتداولة بين الشعراء من باب أنّ كلام الناس ملتبس بعضه ببعض، أمّا إذا كانت المعاني ممّا قلَّ أو عُدِم نظيرها فلا تناص معها إلّا إذا التُزِم في ذلك بالشروط المذكورة في القسمين الثالث والرابع، وما خرج عن تلك الشروط يعتبر سطوا على ملك الغير، وهو ما يخرج تلك المعاني المقتبسة من دائرة التناص بوصفه سمة جمالية وخَصِيصة فنية، لا بوصفه سرقة محضة أو سرقة قبيحة.

واقتباس المعاني عند القرطاجني يتّخذ شكلين أو طريقين: "أحدهما تقتبس منه لمجرّد الخيال وبحث الفكر، والثاني تقتبس منه بسبب زائد على الخيال والفكر"[2]. فالأوّل منهما ذاتي مستقل عن إبداعات الآخرين من حيث إنّه يعتمد على خيال الشاعر وفقط؛ ويكون ذلك "بالقوة الشاعرة بأنحاء اقتباس المعاني، وملاحظة الوجوه التي منها تلتئم، ويحصل لها ذلك بقوة التخيُّل والملاحظة لنسب بعض الأشياء من بعض، ولِمَا يمتاز به بعضها من بعض ويشارك به بعضها بعضا"[3]. أمّا الطريق الثاني؛ فهو لا يمتلك ميزة التفرّد والاستقلالية عن الآخر، وذلك بسبب زائد على الخيال والفكر، وتتمثّل هذه الزيادة في "ما استند فيه بحثُ الفكر إلى كلام جرى في نظم أو نثر أو تاريخ أو حديث أو مثل. فيبحث الخاطر فيما يستند إليه من ذلك، على الظفر بما يسوّغ له معه إيراد ذلك الكلام أو بعضه بنوع من التصرّف والتغيير أو التضمين، فيحيل على ذلك أو يضمّنه أو يدمج الإشارة إليه أو يورد معناه في عبارة أخرى على جهة قلب أو نقل إلى مكان أحقّ به من المكان الذي هو فيه. أو ليزيد فيه فائدة فيتمِّمَه أو يتمِّم به أو يحسِّن العبارة خاصة، أو يصيّر المنثور منظومًا أو المنظوم منثورًا خاصة"[4]. وإذا كانت قضية التفاعل النصِّي لا تبدو واضحة المعالم في النوع الأوّل من الاقتباس بسبب اعتماد هذا النوع على خيال الشاعر واستقلاليته عن الآخر؛ فإنّها في النوع الثاني شديدة الوضوح من خلال حديث القرطاجني عن صور الإفادة من النصوص المختلفة فـ (التضمين، والتصرف، والإشارة، والتلميح وإعادة الصياغة، والزيادة في المعنى، وتحسين العبارة، أو تغيير القالب

[1] – يُنظَر: المصدر السابق، ص 173، 174.

[2] – المصدر السابق، ص 34.

[3] – المصدر السابق، ص 35.

[4] – المصدر السابق، ص 35.

الذي ورد فيه النص المتناص معه) كلٌّ منها يمكن عدُّه صورة من صور التفاعل النصي أو شكلًا من أشكال التناص الذي يتم بوعي الشاعر/ الكاتب.

وإذا كان علماء التراث قد أسهبوا في الحديث عن التناص الذي يتم بوعي من خلال حديثهم عن أخذ الشعراء بعضهم من بعض، ومن خلال تناولهم لبعض المسائل البلاغية (كالتضمين، والاقتباس، والتلميح، والإشارة، والاحتذاء، والعَقْد، والحَلّ...)، بالإضافة إلى حديثهم عن السرقات الشعرية وأنواعها وأشكالها؛ فإنّهم بالمقابل لم يغفلوا الحديث عمّا يسمى في الدرس النصّي الحديث بالتناص العفوي، وهو الذي يتم من غير وعي ولا قصد إلى ذلك، فقد حكى صاحب العقد الفريد أنّ الأصمعي سُئِل عن الشاعرين يتفقان في المعنى الواحد، ولم يسمع أحدُهما قولَ صاحبه، فقال: عقول الرجال تَوافت على ألسنتها[1]. وقد أقرّ القاضي الجرجاني (ت 392 هـ) بهذه الموافقة، وراح يلتمس على إثرها المعذرةَ لأهل عصره ولمن جاء بعدهم أنّ من تقدّمهم قد سبق إلى المعاني وأتى على معظمها، ولذلك فإذا ما وجدت متأخّرًا وافق متقدِّما في معنى من المعاني فلا يعني ذلك بالضرورة أنّ الآخِر قد أخذه عن الأوّل، فقد يحدث أن يُجهِد أحدُنا نفسه ويُعمِل فكره، ويُتعِب خاطره في تحصيل معنى يظنّه غريبًا مبتدعًا، أو نَظْمِ بيتٍ يحسبه فردًا مخترعًا، ثم لا يلبث أن يجده بعينه عند غيره[2]. وبناءً على ذلك رأى القاضي الجرجاني أنّه من العقل والحكمة أن لا نقطع على شاعر بسرقة معاني غيره ما لم يتبيّن دليل على ذلك.

وقريب من هذا ما ذهب إليه ابن رشيق في (قراضة الذهب)، حيث أشار بكل وضوح إلى أنّ الشاعر قد يوافق غيره في معنى من المعاني دونما قصد إلى ذلك، فيقول: "يمرّ الشعر بمسمع الشاعر لغيره، فيدور في رأسه، أو يأتي عليه الزمان الطويل فينسى أنّه سمعه قديمًا، فأما إذا كان المعاصر فهو أسهل على أخذه، إذا تساويا في الدقة والإجادة، وربما كان ذلك اتفاق قرائح وتحكيكًا من غير أن يكون أحدهما أخذ من الآخر"[3]. ويُلاحَظ هنا أنّ الموافقة عند ابن رشيق تتّخذ شكلين، أحدهما يكون في غياب سلطة الوعي، ويحصل ذلك عندما يمرّ المعنى على مسمع الشاعر فيستحضره من دون

[1] – يُنظر: ابن عبد ربه، العقد الفريد، تح عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1404هـ ـ 1983م، ج6، ص 188.

[2] – يُنظر: القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، ط 1، 1427 هـ ـ 2006م، ص 185.

[3] – ابن رشيق، قراضة الذهب، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط 1، 1344 هـ ـ 1926م، ص 42.

وعي ولا تعمُّدٍ، والشكل الثاني موافقة غير مقصودة نتيجة اتفاق في توارد الخواطر من دون أن يكون أحد الشاعرين أخذ من الآخر.

وممّا تقدّم أمكننا القول من دون تردّد إنّ قضية التناص في الدرس اللساني النصّي الحديث ـ وإن لم تسمَّ بمسمياتها الحديثة ـ فكرة أصيلة متأصّلة في تراثنا البلاغي بمفهومها وأقسامها وأشكالها، حيث حظيت عند بلاغيينا بدراسات موسّعة تثير الدهشة والإعجاب، وخلصوا إلى أنّ هذه الظاهرة تكون حسنة مقبولة إذا كان القصد منها إكساب النص المتناص قيما جمالية إضافية، وتكون ممقوتة إذا كانت مجرّد نسخ وسلخ ومسخ، لأنّ ذلك يجعلها أدنى إلى السطو على ملك الآخَر منها إلى دائرة التفاعل النصّي، وهو ما يؤكد مرّة أخرى أنّ جهود علمائنا القدماء لا تزال تمثل رافدا مرجعيا يعتمد عليه الفكر اللساني الحديث.

خلاصة الفصل:

- ✓ المنجز البلاغي العربي القديم لم يكن بمنأى عن عالم النص سواء على مستوى التنظير أو على مستوى الممارسة على النص القرآني الذي نظروا إليه على أنّه نصٌّ واحد يأخذ بعضه برقاب، وعلى نصوص الشعر والنثر التي خلعوا عليها صفات التلاحم والتماسك بما كانوا يصطلحون عليه: (حسن الرّصف، دقّة النظم، حسن السّبك، اتّصال الكلام، تلاحم الأجزاء، انتظام المعاني، المؤاخاة بين المعاني...).
- ✓ إنّ علماء التراث البلاغي وإن لم يعرِّفوا النّص فإنّهم وقفوا على سماته بوصفه بناءً لغويا متماسكا، وقد نظروا في هذا التماسك من مستويات ثلاثة، المستوى التركيبي، المستوى الدلالي، والمستوى التداولي من خلال علاقة النص بالمقام وبمقدرته على التأثير في المخاطَبين، وهذه هي المستويات الثلاثة التي استقرّ عندها مفهوم النص في الدراسات اللسانية الحديثة.
- ✓ النظر إلى مفهوم النّص في الدرس النصّي الحديث على أنّه نسيج كان تصوُّرا راسخا في أذهان علمائنا القدماء، ومتجذِّرًا في بطون كتبهم خاصة في كتابات الجاحظ، وابن طباطبا، وعبد القاهر الجرجاني.
- ✓ مفهوم النّص في التراث البلاغي يمكن أن يُستفاد من مفهومي البيان والنظم، وذلك لأنّ الشروط أو الآليات التي يحتاجها صانع البيان أو ناظم الكلام هي ذاتها التي يحتاجها النّاص في صناعة النّص المكتوب والمنطوق على حدٍّ سواء.

- ✓ قضية اتّساق الكلام وانسجامه نالت نصيبها من اهتمامات العلماء المشتغلين في الحقل البلاغي، وأنّ هذه القضية أخذت عندهم مسارًا مختلفًا عن مسار النّحاة، فعلماء التراث النّحوي لم يتجاوزوا بها ـ في الغالب ـ مستوى الجملة والجملتين، بينما أقرانهم من أهل النظر البلاغي قد عالجوها في ـ الأغلب ـ في إطار رؤية تأخذ في الحسبان البناء الكلّي لنصّ الخطاب، ولا غروَ في ذلك، لأنّ من شأن البلاغة في الأعمّ أن تساير النصوص في أبنيتها ودلالاتها، وذلك بحكم طبيعة مباحثها واهتماماتها.
- ✓ عالج البلاغيون ظاهرة التكرار معالجة نصّية، وأدركوا دور هذه الظاهرة اللغوية في الربط بين أجزاء الكلام، وقد اتّخذ مصطلح التكرار أو التكرير في الموروث البلاغي عدّة تسميات، مثل: المشاكلة، المناسبة، البناء، الترديد، رد العجز على الصدر، وكانوا يشيرون ببعض هذه المسمّيات إلى معنى الترابط اللفظي، ويشيرون ببعضها الآخر إلى معنى الترابط المعنوي.
- ✓ ميَّز البلاغيون بين نوعين من الرّبط بين الجمل، الأوّل ينهض على الرّبط بالأداة العاطفة، أمّا الثاني فيقوم على ترك الأداة والإتيان بالجمل منثورة تُسْتَأْنَفُ واحدةٌ منها بعد أخرى، وسمّوا النوع الأوّل وصلًا، وأطلقوا على الثاني مصطلح الفصل. وقد أثبت البحث أنّ نظرية الفصل والوصل في التراث البلاغي العربي شديدة الصلة بمعياري الاتِّساق والانسجام في علم اللّغة النصّي.
- ✓ تنبّه علماء البلاغة إلى مسألة رعاية الموقف فاستعانوا بفكرة الأحوال المصاحبة للمقال في فهم النصوص وتأويلها، وعبّروا عنها بمصطلح المقام من خلال مقولتهم الشهيرة (لكلِّ مقام مقال)، وجعلوا هذه المقولة دعامة أساسية من الدعائم التي أقاموا عليها بحوثهم البلاغية.
- ✓ مراعاة الأحوال والمقامات عند الجاحظ وعند غيره من البلاغيين المتقدِّمين هي مدار الأمر في بلاغة الكلام، وفي الفهم والإفهام، وهذا التصوّر التراثي للسياق المقامي هو في حقيقة الأمر تكريس وتأصيل لرؤية نصّية حديثة تنظر إلى النّص بوصفه حدثا اتِّصاليا مرتبطًا بظروف ومعطيات خارج نصّيّة.
- ✓ البلاغيون العرب مجمعون على ضرورة توفر مبدأ القصد في الكلام على أساس أنّ دلالة النّص عادة ما تكون مرتبطة بمراد المتكلِّم لا بما تدل عليه ألفاظه، وقد عبّروا عن معنى القصد بألفاظ كثيرة منها: الغرض، الغاية، المبتغى، المراد، الإرادة، الفائدة، المرام، والمعنى.
- ✓ نجاح العملية التواصلية في المنجز البلاغي العربي متوقّف على تحقيق الغرض من الحدث الكلامي وفق المبدأ البلاغي الشهير: (كل من أفهمك حاجته فهو بليغ)، وهذا هو مدار علم البلاغة

بشكل عام؛ فهي العلم الذي يُعنَى بالكشف عن مقاصد الكلام والمتكلِّمين، وكيفية إفهام المخاطَبين والتأثير فيهم.

- ✓ إنّ البلاغة العربية تضع مسألة مراعاة المتلقِّي، وكيفية ردّة فعله من خلال تفاعله الإيجابي أو السلبي مع نص الخطاب في أولى اهتماماتها، والعناية بردّة فعل المتلقي يفسِّره من حيث المبدأ مراعاة مقتضى الحال بكونه جوهر البلاغة، والحال عند البلاغيين في الغالب هو حال المخاطَب لا المخاطِب، وفي هذا السياق حدّثوا عن أهم شرط من شروط إنتاج الخطاب، وهو أن يفرّق المتكلِّم بين المقامات، فيجعل لكلٍّ طبقة مقامية خطابا خاصّا بها. والتمييز بين المقامات يجري عندهم في إطار نظرية الفهم والإفهام التي عدّها الجاحظ هي الأساس في نجاح أيِّ عملية تخاطبية، حيث لا يكون المتكلّم حرًّا في اختيار ألفاظه ومعانيه إلّا بما يتلاءم مع أحوال وأقدار المخاطَبين باعتبارهم الفئة المعنية بفهم الخطاب والتفاعل معه.
- ✓ عالج المنجز البلاغي العربي القديم قضية التناص معالجة نصِّية تحت مسميات مختلفة: الاقتباس والتضمين والإشارة والتلميح والاحتذاء والاقتداء والحَلّ والعَقْد وغيرها، وهذه المصطلحات التراثية شكّلت مظهرا من مظاهر التداخل النصِّي بمفهومه الحديث، كما عالجوها تحت مسمّى السرقات الشعرية وإن كان مصطلح السرقة يحمل مدلولًا سلبيا يوحي بمعنى الإغارة على ملك الغير، بينما مصطلح التناص يُشير إلى معاني التفاعل والتداخل.

الفصل الرّابع

قضايا علم اللّغة النّصّي في كتب التفسير

تمهيد:

القرآن الكريم معجز بألفاظه ومعانيه، أسلوبه بديع ونظمه عجيب، جاءت آياته وسوره مرتبطا بعضها ببعض من فاتحة الكتاب إلى سورة الناس حتّى عدَّه بعض العلماء أنّه كالسورة الواحدة، وذلك على الرّغم من أنّه لم ينزل جملة واحدة، وإنّما كانت آياته وسوره تتنزّل تنزيلا منجَّمًا حسب الأحداث والوقائع مدّة ثلاثة وعشرين عاما، وهو الأمر الذي شغل علماء التفسير والقرآن، فعكفوا على استخراج الآليات والعلاقات التي ساهمت في اتِّساقه وانسجامه، وراحوا يبحثون في الكيفية التي تماسكت بها آياته وسوره؛ مستأنسين في ذلك بمبدأ مهم وهو أنّ القرآن يفسِّر بعضَه بعضًا، وهو المبدأ الذي عُرِف في الدراسات النصّية الحديثة بمصطلح التناص أو تداخل النصوص.

وفي خضم بحثهم عن أسرار النظم القرآني لم يغفلوا في تفاسيرهم السياق الذي وردت فيه الآيات والسور، وذلك حين تحدّثوا عن أسباب النزول ومقامه الزماني والمكاني، وكلّ ذلك وفق منهج يأخذ بعين الاعتبار مقاصد القرآن وأهدافه، كما لم تخلُ بحوثهم من الحديث عن مراعاة النص القرآني لأحوال المخاطَبين وكيفية تقبُّلهم للخطاب. وقد بدا لنا جليا أنّ كل هذه القضايا التي تناولوها بالبحث تعد من صميم موضوعات اللسانيات النصّية، ولذلك سنسعى جاهدين في هذا الفصل إلى استجلاء أصالة هذه القضايا النصّية في تراثنا اللغوي من خلال كتب التفسير. ولكن قبل البحث في ذلك أرى أنّه من المفيد أن نجيب عن التساؤلات الآتية: هل عرف المفسِّرون وعلماء القرآن مصطلح النص؟ وهل تعاملوا مع الخطاب القرآني على أنّه بنية نصّية؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، هل هداهم ذلك التعامل إلى معرفة بكيفية تحليل النصوص؟

لقد وُصِف القرآن الكريم بأنّه مفجِّر العلوم، ومن أبرز العلوم التي حظيت بنصيب وافر من ذلك الانفجار المعرفي علوم تفسير القرآن، إذ اشتغل المفسِّرون على كتاب الله شرحا وتفسيرا وتأويلا، ووقوفا على أسرار نظمه ودلائل الإعجاز فيه، وعلى الرّغم من أنّهم تعاملوا مع النظم القرآني بوصفه بنية نصّية كاملة متكاملة فإنّنا لا نجد عندهم أثرًا لتحديد مفهوم النص. ومع أنّهم لم يُعرِّفوا النصّ فإنّ محاورتهم لآي القرآن وسوره أكسبتهم ممارسة فعلية للتحليل النصي، إذ لم يعرف العرب في تاريخهم ممارسة نصّية كما عرفوها مع القرآن. والقرآن كما يراه الباحث الأسلوبي منذر عياشي "نصٌّ ينعقد مدلوله بأحوال متلقِّيه لا بأحوال مرسِلِه، وهو لأنّه كذلك، فإنّ التمثيل الوجداني الذي تضطلع أسلوبيته الفردية به، لا يقوم هنا على مثال مرسِله، ولكن على مثال متلقِّيه. وبناء على هذا، يمكننا

أن نقول: إن التحليل الأسلوبي لمضامين النص القرآني الوجدانية، إنّما هو صورة ترسم انفعال المتلقي بالنص دون أن ترسم انفعال المرسل، وذلك لسببين: السبب الأوّل لأنّ المتلقّي (موضوع الخطاب) يعتبر جزءًا من دلالة الخطاب نفسه، فهو المنفعل فيه من جهة، وهو الذي يجلّيه إن سلبًا وإن إيجابًا من جهة أخرى. وهو لأنّه كذلك، يصبح أداة الخطاب في الدلالة على مرجعيته، فتتعين العلاقة بهذا بين الخطاب دالا وما يشير إليه؛ أي مدلوله. أمّا السبب الثاني فلأنّ الله في التصور الإسلامي لا يشبه شيئًا، ولا يشبهه شيء و(ليس كمثله شيء)"[1].

ومن هنا فإنّ النص القرآني نصٌّ خاص، وخصوصيته نابعة من قداسته وألوهية مصدره، لكنه رغم ذلك يظل نصًّا لغويا يمثل في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية نصًّا محوريا، حتّى أنّه ليمكن وصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة النص، وليس معنى ذلك أنّ النص بمفرده هو الذي أنشأ الحضارة، وإنّما الذي أنشأها وأقامها هو جدل الإنسان مع الواقع من جهة، وحواره مع النص من جهة أخرى [2]. وعلماء التفسير والقرآن في حوارهم مع النص القرآني "بهرهم أنّهم تأمّلوه سورة سورة، وعُشْرا عُشْرا، وآية آية، فلم يجدوا في الجميع كلمةً ينبو بها مكانُها، ولفظةً يُنكَر شانُها، أو يُرى أنّ غيرَها أصلحُ هناك أو أشبه، أو أحرى وأخلق، بل وجدوا اتِّساقا بهر العقول، وأعجز الجمهور، ونظاما والتئاما، وإتقانا وإحكاما..."[3]. فخرجوا من كلّ ذلك بآراء سبقوا فيها الكثير من التصوّرات والمقولات التي نادت بها اللسانيات النصية في الدرس اللغوي الحديث، ومن تلك الآراء نظرتهم إلى القرآن الكريم على أنّه نصٌّ واحدٌ كامل متكامل يأخذ بعضه برقاب بعض، وذلك من خلال ما لاحظوه من علاقات دلالية تربط بين الآية والآية ثم بين السورة والسورة في انسجام عجيب ينبئك فيه أوّل الكتاب عن آخره. وأوّل الكتاب سورة الفاتحة التي أُطلقت عليها تسميات كثيرة منها (أمُّ القرآن)، وقد ذكر فخر الدين الرازي (ت 606 هـ) في تفسيره الكبير جملة من التعليلات لتسميتها بهذا الاسم منها: "أنّ أُمَّ الشيء أصلُه، والمقصودُ من كلِّ القرآن تقريرُ أمورٍ أربعة: الإلهيّاتُ، والمِعاد، والنُّبُوَّات، وإثباتُ القضاء والقَدَر لله تعالى، فقولُه: الحمد لله ربِّ العالمين، الرّحمن الرّحيم يدلّ على الإلهيات، وقولُه: مالك يوم الدين يدلّ على المِعاد، وقولُه: إيّاك نعبد وإيّاك نستعين يدلّ على نَفْي

[1] – منذر عياشي، مقالات في الأسلوبية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1990م، ص 231، 232.

[2] – يُنظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 8، 2011م، ص 09، 18، 19.

[3] – عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 39.

الجَبْر والقَدَر وعلى إثبات أنّ الكُلَّ بقضاء الله وقدَره، وقوله: اهدنا الصِّراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضّالين يدلّ أيضًا على إثبات قضاء الله وقدره وعلى النُّبوَّات... فلمّا كان المقصِد الأعظم من القرآن هذه المطالب الأربعة، وكانت هذه السورة مشتملة عليها لُقِّبتْ بأُمِّ القرآن"[1]. فسورة الفاتحة هي مركز أو بؤرة الخطاب القرآني، ومن ثَمّ فسور القرآن الكريم من البقرة إلى الناس لا تخرج في مضامينها عمّا ورد في فاتحة الكتاب، لذلك كان يعتقد السلف الصالح أنّ جميع سور القرآن الكريم "تفصيل لما أجملته الفاتحة، فإنّها بنيت على إجمال ما يحويه القرآن مفصَّلًا، فإنّها واقعة في مطلع التنزيل والبلاغة فيه أن تتضمّن ما سيق الكلام لأجله"[2]. كما أنّهم لاحظوا أنّ ختام القرآن بالمعوّذتين فيه دلالة على ما سبق ذكره من أنّ الكتاب المنزل نصٌّ واحدٌ آخذ بعضه بأعناق بعض، وذلك "أنّه لما أُمِر القارئ أن يفتتح قراءته بالتعوّذ من الشيطان الرجيم خُتِم القرآن بالمعوّذتين؛ لتحصل الاستعاذة بالله عند أوّل القراءة وعند آخر ما يقرأ من القرآن؛ فتكون الاستعاذة اشتملت على طرفي الابتداء والانتهاء، ليكون القارئ محفوظًا بحفظ الله الذي استعاذ به من أوّل الأمر إلى آخره"[3].

وهذه النظرة الشاملة إلى كتاب الله تجدها عند كثير من العلماء المشتغلين بعلوم القرآن وإعجازه، فهذا الباقلاني (ت 403 هـ) مثلا في كتابه (إعجاز القرآن) يؤكّد في أكثر من موضع أنّ القرآن الكريم نصٌّ واحد عجيب نظمه، بديع تأليفه لا تفاوت فيه ولا تباين، وممّا ذهب إليه في هذا المقام قوله: "وقد تأمّلنا نظم القرآن فوجدنا جميع ما يتصرّف فيه من الوجوه التي قدّمنا ذكرها على حدّ واحد، في حسن النظم، وبديع التأليف والرصف، لا تفاوت فيه، ولا انحطاط عن المنزلة العليا، ولا إسفاف فيه إلى المرتبة الدنيا، وكذلك قد تأمّلنا ما يتصرف إليه وجوه الخطاب من الآيات الطويلة والقصيرة فرأينا الإعجاز في جميعها على حدّ واحد لا يختلف"[4]. ونفهم من هذا أنّ علماء التفسير والقرآن كانوا ينطلقون من مبدأ أساسي، وهو أنّ النص القرآني نصٌّ منسجم، وأنّ دور المفسِّر هو البحث عن

[1] – فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1401 هـ ـ 1981م، ج 1، ص 179.

[2] – جلال الدين السيوطي، أسرار ترتيب القرآن، تح عبد القادر أحمد عطا، دار الاعتصام، القاهرة، مصر، ط 2، 1398 هـ ـ 1978م، ص 75.

[3] – جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1408هـ ـ 1988م، ج 1، ص 60.

[4] – يُنظر: أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، تح السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 5، 1997م، ص 37.

آليات ذلك الانسجام بين الآية والآية من ناحية، وبين السورة والسورة من ناحية أخرى للوصول إلى الانسجام الكلّي للنص القرآني، وتلك لعمري من أهم الأسس التي اعتمدتها اللسانيات النصية في توصيف الخطاب بالنصّية؛ إذ لا يكون النصُّ ـ في نظرهم ـ نصًّا إذا لم يكن منسجما.

ثم إنّ المفسّرين كانوا يركّزون في تفسيرهم وتحليلهم للنص القرآني على جوانب عدة كالجانب التركيبي والدلالي والتداولي أو السياقي من خلال مراعاة التواصل بين المنتج والمتلقي، وهذه هي الجوانب الأساسية التي اشتغل عليها علماء النص في تحديد ماهية النصوص وتحليلها، ومن ثَمّ أمكن القول إنّ علماء التفسير ـ وإن لم يقدِّموا تعريفا للنص ـ فقد مارسوا التحليل النصّي ممارسة تطبيقية في زمن مبكر قبل أن ينادي بذلك علماء لغة النص في العصر الحديث، وهو ما سنقف عليه فيما هو آت من مباحث.

التماسك النصّي في كتب التفسير: اهتم المفسّرون وعلماء القرآن بتماسك الخطاب القرآني وذلك بمراعاة ثلاثة مستويات: النحو والمعجم والدلالة، وقد ركّزوا في النّحو على الرّبط بالإحالة والعطف، وفي المعجم على التّكرار، وفي الدلالة اهتموا بموضوع الخطاب وتنظيمه وترتيبه، وبالمناسبة بين الآيات والسور، كما اهتموا بمسألة العلاقات الدلالية من قبيل: البيان والتفسير، الإجمال والتفصيل، العموم والخصوص، وكل ذلك في سياق ربط الآي بعضها ببعض في السورة الواحدة، وربط السورة بالسورة للوصول إلى الانسجام الكلي للنص القرآني[1]. وسيكون عملنا في هذا الإطار متدرِّجًا على النحو الذي سلف ذكره، أي إنّنا سنبدأ بالحديث عن التماسك النحوي والمعجمي، وذلك من خلال معالجة قضايا الإحالة والعطف والتكرار في كتب التفسير، ونرجئ الحديث عن التماسك الدلالي إلى ما بعد الانتهاء من قضايا الترابط النحوي والاتساق المعجمي.

الإحالة عند المفسِّرين: إذا كان النحاة وقفوا عند حدود الجمل في دراساتهم وتحليلاتهم، ولم يتجاوزوها إلّا نادرا؛ فإنّ علماء التفسير لم يقفوا عند تلك الحدود، وإنما تعدَّوها للبحث في الكيفية التي بها يتماسك النصّ القرآني، فاهتمّوا باستخراج الأدوات التي تساهم في صناعة نسيج النص، وتربط مكوّناته بعضها ببعض. ومن الأدوات التي تساهم مع غيرها في تحقيق اتساق النصّ القرآني ما يطلق عليه في الدرس اللساني الحديث مصطلح الإحالة التي تربط اللاحق بالسابق، والسابق باللاحق

[1] – يُنظر: محمد خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 205.

بما يحقّق ترابط النص. والإحالة كما أشرنا إلى ذلك سلفا تُعَدُّ من أكثر الظواهر اللغوية انتشارًا في الخطاب، إذ لا تكاد تخلو منها جملة أو نص، وهذه الأداة تعتمد على جملة من العناصر أو الوسائل؛ أبرزها الضمائر وأسماء الإشارة؛ بكونهما يقومان بدور أساسي في ربط مكوّنات الجملة الواحدة أو الجمل المتجاورة تركيبيا على سبيل الإحالة القريبة، وربط عدّة جمل مع بعضها بعضا ـ وإن بعدت المسافة بينها ـ على سبيل الإحالة البعيدة مشكِّلة بذلك نصًّا متَّسقًا. وهذا الدور الذي تقوم به عناصر الإحالة لم يكن غائبا عن أذهان علماء التفسير، إذ نجد في تفاسيرهم إشارات كثيرة مبثوثة هنا وهناك تدلّ على مدى إدراكهم لوظيفة الضمائر وأسماء الإشارة في اتساق الآي والسور القرآنية.

الإحالة بالضمائر: الإحالة بالضمائر هي أكثر الإحالات ورودًا في النص القرآني، وهو ما يشير إلى أهمية الوظيفة التي تؤديها في وصل الكلام بعضه ببعض، والرّبط بين أجزائه، وقد اهتمّ علماء التفسير بهذا الدور، فتتبّعوا حركة الضمائر في الآيات والسور القرآنية ووقفوا عند دلالاتها من خلال تحرِّيهم ردِّ الضمائر إلى ما تعود إليه؛ انطلاقا من مبدأ وجوب تطابق الخصائص الدلالية بين العنصر المحيل والعنصر المحال إليه، ومن ثم أدركوا أنّ الضمائر تساهم بشكل كبير في خلق نسيج النص، وتشكيل معناه. وفي هذا الإطار اهتمّوا بنوعين من الإحالة، إحالة ذات المرجع الواحد، وإحالة متعدّدة المرجع، غير أنّ اللافت للانتباه في تناولهم لهذه القضية أنّ اهتمامهم كان مُنصَبًّا على الضمائر المتعدِّدة المحال إليه؛ على الرّغم من أنّ الضمائر ذات المرجع الواحد هي الأكثر ورودا في النص القرآني، وقد اتّضح لنا أنّ ذلك يعود إلى أنّ الضمائر التي لا يتعدّد مرجعها لا تحتاج إلى تفسير وظيفتها الاتساقية بوصفها في حكم المعلوم، أمّا النوع الذي يحتمل تعدّد مرجعيته فكان يحتاج إلى تأويل وتفسير علاقة الضمير بما يحيل إليه، وفيما يأتي بعض النماذج التي تؤشِّر على مساهماتهم في الوقوف على العلاقة الاتساقية بين الضمير والمحال إليه.

الإحالة الأحادية المحال إليه: ـ ورد في تفسير ابن جرير الطبري (ت 310 هـ) لقوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: 25) أنّ "الهاء في قوله: (وأتُوا به مُتشابهًا) عائدة على الرزق، فتأويله: وأتوا بالذي رُزقوا من ثمارها متشابهًا... والهاء والميم اللتان في(لهم) عائدتان على الذين آمنوا وعملوا الصالحات، والهاء والألف اللتان في (فيها) عائدتان على الجنات. وتأويل ذلك: وبشِّر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أنّ

لهم جنّات فيها أزواجٌ مطهّرة"[1].

ـ ورد في تفسير الزمخشري (ت 538 هـ) لقول المولى عزّ وجلّ: ﴿وَأَنَّهُ كانَ رِجالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزادُوهُمْ رَهَقًا وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا كَما ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا﴾ (الجن: 6،7) أنّ الضمير في (وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا) للجنّ[2].

ـ ورد في تفسير أبي حيّان الأندلسي (ت 745 هـ) لقوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ﴾ (الملك: 5) أنّ الضمير في (لهم) يحيل على الشياطين[3]. ولعلّه من الضروري أن ننبّه ههنا إلى أنّ هذه الإحالات ذات المرجع الواحد التي أشار إليها المفسرون هي إحالات نصّية تتجاوز حدود الجملة والجملتين، كما تجدر الإشارة إلى أنّ وقوف علماء التفسير عند بعض مواضع الإحالات الأحادية قد يعود إلى حالة الشك التي تكتنف بعضهم في تحديد المحال إليه، من ذلك ما أورده الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (القلم: 1) حيث قال: "ويجوز أن يراد بالقلم أصحابه، فيكون الضمير في يَسْطُرُونَ لهم كأنه قيل: وأصحاب القلم ومسطوراتهم. أو وسطرهم"[4]. فاستعمال كلمة (يجوز) لا تقطع الشك باليقين؛ بدليل أننا وجدنا بعض المفسرين من يجعل الضمير في يسطرون للملائكة[5].

وقد تأتي الإحالة الأحادية عند علماء التفسير في شكل إحالة مقامية، من ذلك إشارتهم إلى مرجع ضمير الغائب في الآيات الآتية: ﴿وَإِنَّهُ لَحَسْرَةٌ عَلَى الْكافِرِينَ﴾ (الحاقة: 50). ﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ﴾ (الطارق: 13). ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (القدر: 1). فضمير الغائب في كل آية من هذه الآيات يُحيله المفسِّرون إحالة مقامية إلى (القرآن) الذي لم يجرِ له ذكر في السور التي وردت فيها هذه الآيات[6]. وعدم التصريح بذكر (القرآن) في صدر سورة القدر كما ذهب إلى ذلك بعض المفسرين

---

[1] – ابن جرير الطبري، تفسير جامع البيان في تأويل القرآن، تح أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ ـ 2000 م، ج 1، ص 389 و 395.

[2] – يُنظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ط1 ، 1418هـ ـ 1998م، ج 6، ص 224.

[3] – أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، تح عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413 هـ ـ 1993م، ج 8، ص 294.

[4] – الزمخشري، الكشاف، ج 6، ص 179.

[5] – يُنظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج 8، ص 302.

[6] – يُنظر على سبيل المثال: الزمخشري، الكشاف، ج 6، ص 204، 355، 409، والرازي، التفسير الكبير، ج 30، ص 120، ج 32، ص 228، وأبو حيان، البحر المحيط، ج 8، ص 322، 451، 492.

"يدلّ على عظم القرآن من ثلاثة أوجه، أحدها: أنّه أسند إنزاله إليه وجعله مختصًّا به دون غيره، والثاني: أنّه جاء بضميره دون اسمه الظاهر شهادة له بالنباهة والاستغناء عن التصريح... والثالث: تعظيم الوقت الذي أنزل فيه"[1]. وقد رأى ابن عاشور أن "الإتيان بضمير القرآن دون الاسم الظاهر إيماء إلى أنّه حاضر في أذهان المسلمين لشدّة إقبالهم عليه، فكون الضمير دون سبق معاد إيماء إلى شهرته بينهم"[2]. واستعمال تعبير الشهرة أشار إليه المفسرون القدماء في تفسير الإحالة المقامية، من ذلك تفسير الزمخشري للآية: ﴿قُلْ مَنْ كانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِما بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة:97) حيث قال: "الضمير في (نَزَّلَهُ) للقرآن. ونحو هذا الإضمار ـ أعني إضمار ما لم يسبق ذكره ـ فيه فخامة لشأن صاحبه، حيث يجعل لفرط شهرته كأنّه يدلّ على نفسه، ويكتفى عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته"[3]. وعلى هذا الرأي فُسِّر الضمير المستتر في الفعل (بَلَغَتْ) في الآيتين: ﴿فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ﴾ (الواقعة: 83) ﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ﴾ (القيامة: 26) على أنّه للنفس التي لم يتقدّم لها ذكرٌ في النص لعلم المخاطَب بذلك، ولأنّ معناها معروف بدلالة الحال والمقال[4].

وتجب الإشارة ههنا إلى أنّ المفسّرين غالبا ما لا يأتون على ذكر مرجعية ضمير المخاطَب الذي يُحيل إحالة مقامية؛ وذلك عندما يكون معلوما عندهم من السياق المقامي الوارد في أسباب النزول، من ذلك عدم ذكرهم مرجعية ضمائر المخاطَب التي بُنِيت عليها سور: الضحى، الشرح، الكوثر، والنصر. فتحدّثوا في تفاسيرهم على أنّ الخطاب في هذه السور كان موجَّهًا للنبي صلى الله عليه وسلّم بناءً على معرفتهم بأسباب النزول، فأغناهم ذلك عن ذكر مرجعية ضمائر المخاطب التي بُنِيَت عليها تلك السور، لأنّها باتت عندهم في حكم المعلوم الذي لا يحتاج إلى تفسير[5]. وعلى العموم فإنّ

---

[1] – فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ، ج 32، ص 228.

[2] – محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس 1984م، ج 30، ص 456.

[3] – الزمخشري، الكشاف، ج 1، ص 302.

[4] – القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيِّنُ لما تضمّنه من السُّنّة وآي الفرقان، تح عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 1427هـ ـ 2006م ، ج 20، ص 229، و ج 21، ص 433، والنيسابوري، تفسير النيسابوري المسمى غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تح زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1416 مج 6، ص 405.

[5] – يُنظر على سبيل المثال: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 22، ص 335، 354، 519، 539. وابن العربي، أحكام القرآن، تح محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 3، 1424هـ ـ 2003م، ج 4، ص 408، 409، 412، 457، 463. والألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1415 هـ، ج 15، ص 375، 385، 478،

المفسّرين لم يهتموا كثيرا بالإحالة الأحادية المرجع، لأنّها كانت في غالب الأحيان واضحة فلم تحتج من المفسّر إلى تفسير.

الإحالة المتعدِّدة المحال إليه: أشرنا فيما مضى إلى أنّ المفسّرين قد أخذوا على عاتقهم مسؤولية الاهتمام بتفسير هذا النوع من الإحالة لقناعتهم أنّ ذلك من صلب عملهم، ومن صميم عملية التفسير والتأويل، وقد وردت في هذا الإطار مساهمات كثيرة نورد بعضًا منها:

ـ في قوله تعالى: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقالُوا إِنَّا سَمِعْنا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنا أَحَدًا وَأَنَّهُ تَعالى جَدُّ رَبِّنا مَا اتَّخَذَ صاحِبَةً وَلا وَلَدًا﴾ (الجن:1، 2) يورد الزمخشري احتمالين لمرجع الضمير في (به) فيقول: "والضمير في (بِهِ) للقرآن، ولما كان الإيمان به إيمانا بالله وبوحدانيته وبراءة من الشرك: قالوا (وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنا أَحَدًا) أي: ولن نعود إلى ما كنّا عليه من الإشراك به في طاعة الشيطان. ويجوز أن يكون الضمير لله عزّ وجل، لأنّ قوله (بِرَبِّنا) يفسّره (جَدُّ رَبِّنا) عظمته من قولك: جدّ فلان في عيني، أي: عظم"[1]. فالاحتمال الأوّل إحالة نصّية إلى عنصر متقدّم، والاحتمال الثاني إحالة نصّية إلى عنصر لاحق لفظ الجلالة (الله) مع أنّه لم يجر له ذكر، وقد دلّ عليه لفظ (ربِّنا) و (جَدُّ ربِّنا).

ـ وفي قوله تعالى: ﴿فَما مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حاجِزِينَ﴾ (الحاقة: 47) يذكر الزمخشري كذلك احتمالين لمرجع الضمير في (عنه)، فيقول: "والضمير في عنه للقتل، أي: لا يقدر أحد منكم أن يحجزه عن ذلك ويدفعه عنه، أو لرسول الله، أي: لا تقدرون أن تحجزوا عنه القاتل وتحُولوا بينه وبينه"[2].

ـ وفي قوله عزّ وجلّ: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (البقرة: 213) يقدّم الفخر الرازي في تفسيره لهذه الآية ثلاث مراجع محتملة للضمير المستتر في الفعل (لِيَحْكُم) وهي على التوالي بحسب قربها من الضمير (الكتاب، النبيون، الله)، وفي هذا يقول: "فاعلم أنّ قوله (ليحكم) فعلٌ فلابد من استناده إلى شيء تقدَّم ذِكرُه،

[1] – الزمخشري، الكشاف، ج 4، ص 623.

[2] – المصدر نفسه، ج 4، ص 607.

وقد تقدّم ذكر أمور ثلاثة، فأقربها إلى هذا اللفظ: الكتاب، ثم النبيون، ثم الله. فلا جرم كان إضمار كل واحد منها صحيحا، فيكون المعنى: لِيحكمَ الله أو النبي المنزل عليه أو الكتاب، ثم إن كل واحد من هذه الاحتمالات يختص بوجه ترجيح، أمّا الكتاب فلأنّه أقرب المذكورات، وأمّا الله فلأنّه سبحانه هو الحاكم في الحقيقة لا الكتاب، وأمّا النبي فلأنّه هو المظهر فلا يبعد أن يقال: حمْلُه على الكتاب أولى، أقصى ما في الباب أن يقال: الحاكم هو الله، فإسناد الحكم إلى الكتاب مجاز إلّا أن تقول هذا المجاز يحسُن تحمُّله لوجهين (الأوّل) أنّه مجاز مشهور يقال: حكم الكتاب بكذا، وقضى كتاب الله بكذا، ورضينا بكتاب الله... و(الثاني) أنه يفيد تفخيم شأن القرآن وتعظيم حاله"[1]. ويبدو جليا من هذا الكلام أن الرازي قد استند في تفسيره لتعدّد إحالة الضمير على قرينتين؛ إحداهما نحوية وهي إحالة الضمير إلى الأقرب، والثانية بيانية تتعلّق بمسألة الحقيقة والمجاز، وذلك أنّه إذا ما أُحيل الضمير المستتر إلى الله كانت الإحالة حقيقية، أمّا إذا أُحيل إلى الكتاب كان إسناد الحكم إليه مجازيا على اعتبار الاستعمال المتعارف عليه أو من باب تعظيم شأن القرآن.

ولئن وسّع الرازي مجال إحالة الضمير المستتر في (ليحكم) ؛ فهو في مكان آخر من الآية نفسها يُضيِّق هذا المجال ويحصره في مرجع واحد، وهذا نص قوله: "فاعلم أنّ الهاء في قوله: (فيما اختلفوا فيه) يجب أن يكون راجعا، إمّا إلى الكتاب، وإمّا إلى الحق، لأنّ ذكرهما جميعا قد تقدّم، لكن رجوعه إلى الحق أولى، لأنّ الآية دلّت على أنه تعالى إنّما أنزل الكتاب ليكون حاكما فيما اختلفوا فيه، فالكتاب حاكم، والمختلف فيه محكوم عليه، والحاكم يجب أن يكون مغايرا للمحكوم عليه"[2]. ويلاحظ ههنا أن المفسِّر قد استند في ترجيح أحد المرجعين على الآخر إلى تغليب دلالة السياق؛ مع أنّه كان بوسعه أن يبرِّر ذلك بالاستناد إلى القرينة النحوية، أي بإحالة الضمير إلى أقرب مذكور. وتغليب قرينة على أخرى في تحديد مرجعية الضمير كان قد شكّل جوهر الخلاف بين المفسِّرين في ترجيح مرجع على آخر، ومن أمثلة ذلك ما أورده النيسابوري (ت 850 هـ) في تفسير قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ نَسْلُكُهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الحجر: 12،13) حيث قال: "وقالت الأشاعرة: الضمير في (نَسْلُكُهُ) يجب عوده الى أقرب المذكورات وهو الاستهزاء الدال عليه (يَسْتَهْزِئُونَ). وأمّا الضمير في قوله (لا يُؤْمِنُونَ بِهِ) فيعود إلى الذكر، لأنّه لو عاد إلى

[1] – فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج 6 ، ص 15، 16.

[2] – المصدر نفسه، ج 6، ص 16.

الاستهزاء وعدم الإيمان بالاستهزاء حق وصواب لم يتوجّه اللوم على الكفّار، ولا يلزم من تعاقب الضمائر عودها على شيء واحد، وإن كان الأحسن ذلك. والحاصل أن مقتضى الدليل عود الضمير إلى الأقرب إلّا إذا منع مانع من اعتباره... وقالت المعتزلة: الضميران يعودان إلى الذكر لأنّه شبه هذا السلك بعمل آخر قبله وليس إلا تنزيل الذكر، والمعنى مثل ذلك الفعل نسلك الذكر في قلوب المجرمين"[1]. فأوّل ما يلفت النظر في هذا النص هو أن المفسّرين لم يختلفوا في نصّية الإحالة، إذ كانت تفسيراتهم تراعي العلاقة الاتساقية بين الضمير وعائده على مستوى النص، حتى ليمكنك تقبُّل كل الاحتمالات في عود الضمير، ويبدو أن طبيعة الاختلاف بينهم في تحديد مرجعية ضمير الغيبة في (نسلكه) مردُّه أساسا إلى أن بعضهم استند في تأويله إلى القرينة النحوية، وبعضهم الآخر غلّب القرينة السياقية، وهذه الأخيرة غالبا ما تؤخذ في الحسبان في معرفة مرجعية الضمير خاصة عندما تتعدّد الاحتمالات.

ومن الأمثلة الصريحة في اعتماد المفسّرين على قرينة السياق في تحديد المحال إليه ما أورده ابن كثير (ت 774 هـ) في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (البقرة: 126)، حيث قال: "وقرأ بعضهم (قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا) جعله من تمام دعاء إبراهيم، وهي قراءة شاذة مخالفة للقرّاء السبعة، وتركيب السياق يأبى معناها، والله أعلم، فإنّ الضمير في (قال) راجع إلى الله تعالى في قراءة الجمهور، والسياق يقتضيه، وعلى هذه القراءة الشاذة يكون الضمير في (قال) عائدا على إبراهيم، وهذا خلاف نظم الكلام، والله سبحانه هو العلّام"[2]. فابن كثير غلّب قرينة السياق في تحديد مرجعية الضمير المستتر في الفعل (قال) بتوظيف عبارات (تركيب السياق يأبى معناها، والسياق يقتضيه)، ومن هنا ندرك أنّ اهتمام المفسّر بتحديد إحالة الضمير لم يكن القصد منه ربط الضمير بمرجعه وفقط، وإنّما كان يتجاوز ذلك القصد للوقوف على اتساق النص القرآني.

ـ وفي قوله عزّ وجلّ: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ (الحديد: 22). يورد علماء التفسير عدة تأويلات لمرجع الضمير في

[1] – النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج 4، ص 212.

[2] – ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1419 هـ، ج 1، ص 301، 302.

(نبرأها)، فقالوا إنّ الضمير يعود على المصيبة، وما ذِكْرُ الأرض والأنفس إلّا على سبيل محل المصيبة، وقيل: يعود على الأرض، وقيل: على الأنفس، وأجاز بعضهم عود الضمير على جميع ما ذكر، وقال آخرون: المراد من قبل أن نبرأ المخلوقات، والمخلوقات وإن لم يتقدّم ذكرها إلّا أنه يجوز عود الضمير إليها[1]. فالمفسِّر يستعرض جميع وجوه التأويل التي تنسجم مع اتساق نص الخطاب، وذلك من خلال حرصه على إحالة الضمير إلى المراجع المحتملة ليكون الخطاب واضحا للمتلقي في مستوييه التركيبي والإبلاغي، غير أنّ بعض المفسّرين قد يذهب إلى ترجيح وجه من الوجوه يراه أكثر ملاءمة وانسجاما من غيره، إذ رجّح الرازي في (نبرأها) عود الضمير على نفس المصيبة لأنها هي المقصود[2].

ودور الضمير في عملية الإحالة المتعدّدة لا يقف دائما عند الإحالة على عناصر لغوية مفردة؛ إذ قد يحيل كذلك إلى جملة أو خطاب كامل، ومن إشارات المفسرين إلى هذا النوع من الإحالة تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (السجدة:23)، فقد نقل أبو حيان عن المفسِّرين عدة تأويلات لإحالة الضمير في (لقائه)، فقالوا الضمير يحيل إلى موسى على معنى فلا تكن في شك من لقاء موسى فإنّك تراه وتلقاه، وقيل يعود على الكتاب على معنى فلا تكن في شك من لقاء الكتاب كما لقي موسى الكتاب، وقيل يمكن أن يعود الضمير على ما تضمنه القول من الشدة والمحنة التي لقيها موسى، وقيل: الضمير عائد إلى الرجوع إلى الآخرة على تأويل: ثم إلى ربكم ترجعون فلا تكن في مرية من لقائه، أي: من لقاء البعث، وقيل إنّه عائد على ملك الموت الذي تقدّم ذكره[3]. فتخريجات المفسِّرين لعود الضمير في (لقائه) تضمنت خمس احتمالات: عود الضمير على (الكتاب)، عوده على (موسى)، عوده على ما تضمنه القول من الشدة والمحنة، عوده على البعث، عوده على ملك الموت. وقد أبعد أبو حيان الاحتمالات الثلاثة الأخيرة ولم يرَ في ذلك داعٍ إلى اعتمادها.

ـ وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾ (البقرة:45) يذهب الزمخشري إلى أنّ الضمير في (إنها) يعود على "الصلاة أو للاستعانة ويجوز أن يكون لجميع الأمور التي أُمِر بها بنو إسرائيل ونُهُوا عنها من قوله (اذكروا نعمتي) إلى (واستعينوا)"[4]. فالزمخشري يُقدِّم

[1] – يُنظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج 8، ص 224، وفخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج 29، ص 238.

[2] – يُنظر: فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج 29، ص 238.

[3] – يُنظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج 7، ص 199، 200.

[4] – الزمخشري، الكشاف، ج 1، ص 262.

ثلاث احتمالات في تأويله لمرجع الضمير المتصل بالحرف المشبَّه بالفعل، الاحتمال الأوّل: إحالة الضمير إلى الصلاة وهي الأقرب، الاحتمال الثاني عود الضمير إلى الاستعانة وهي أبعد من الصلاة، وفي كلا الاحتمالين نجد تطابقا في النوع والعدد بين الضمير(ها) والمحال إليه، أمّا الاحتمال الثالث فإنّ الضمير يحيل إلى خطاب سابق يمتد من الآية (40) إلى الآية (45) المشتمل على المضامين الآتية: ذكر النعمة، الوفاء بالعهد، رهبة الله، الإيمان بالرسالة المحمدية، ألّا يشتروا بآيات الله ثمنا قليلا، تقوى الله، ألّا يلبسوا الحق بالباطل، إقام الصلاة، إيتاء الزكاة، سلوك سبيل البر، والاستعانة بالصبر والصلاة. ومن خلال هذا التعدد في المحال إليه كما أوضحه الزمخشري يمكننا أن نحصل على نوعين من الإحالة: إحالة إلى عنصر لغوي مفرد، وإحالة إلى خطاب متقدِّم[1].

وهذه الاحتمالات التي أوردها الزمخشري استقرّ عليها رأي الإمام الرازي، ولم يزد عليها ولم ينقص، غير أنّه في حديثه عن عائد الضمير في (واستعينوا) ضيّق مجال احتمالات الإحالة، ورجّح إحالة الضمير إلى مرجع واحد، وذلك من أجل الحفاظ على نظم الكلام من التفكك، وفي هذا يقول: "واختلفوا في المخاطبين بقوله سبحانه وتعالى (واستعينوا بالصبر والصلاة) فقال قوم: هم المؤمنون بالرّسول، قال لأنّ من يُنكر الصلاة أصلا والصبر على دين محمد صلّى الله عليه وسلّم لا يكاد يُقال له استعن بالصبر والصلاة، فلا جرم وجب صرفُه إلى من صدّق بمحمد صلّى الله عليه وسلّم، ولا يمتنع أن يكون الخطاب أوّلًا من بني إسرائيل، ثم يقع بعد ذلك خطابا للمؤمنين بمحمد صلّى الله عليه وسلّم، والأقرب أنّ المخاطبين هم بنو إسرائيل لأنّ صرف الخطاب إلى غيرهم يوجب تفكيك النظم"[2]. فالإمام الرّازي راعى النظم في عود الضمير، وهو أنّ الخطاب كان من البداية موجّها لبني إسرائيل، وبنو إسرائيل ورد ذكرهم في مطلع الآية أربعين، وبهذا التأويل يكون الرّازي قد أدرك أنّ الضمير يؤدِّي وظيفة الإحالة على مستوى النّص، ثم إنّه عندما يقول (صرف الخطاب إلى غيرهم يوجب تفكيك النّظم)، فهو بذلك يُعبِّر عن مبدأ من مبادئ الانسجام في لسانيات النص، وهو ما يطلق عليه مبدأ التغريض، وقد تحقّق هذا المبدأ من منطلق أنّ بني إسرائيل كانوا يُمثِّلون بؤرة الخطاب، فنصُّ الآيات كان موجّها إليهم، ولذلك وجدنا معظم الضمائر الواردة في الآيات من (40) إلى (45) المشتملة على ضمير المخاطَبين الذي أشار إليه الرازي ترجع إلى بني إسرائيل، ومن ثم كان

[1] – يُنظر: محمد خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 173، 174.

[2] – فخر الدين الرّازي، التفسير الكبير، ج 3، ص 51.

دور تلك الضمائر بارزا في اتّساق خطاب الآيات. أمّا من أحال ضمير المخاطَبين إلى المؤمنين بالرسول فمن الواضح أنّه قد اعتمد في تأويله على معرفته بالعالم؛ إذ المؤمنون هم الأَوْلى بخطاب الاستعانة بالصبر والصلاة، أما اليهود فمن المستبعد أن يكون الخطاب موجَّها إليهم، لأنّهم أصلا ينكرون الصلاة، بيد أنّ الفخر الرازي له رأي آخر، فهو لا ينكر الصلاة عند اليهود، وكلُّ ما في الأمر عنده أنّ صلاتهم مختلفة من حيث الكيفية عن صلاة المسلمين، ولذلك حصر مجال الإحالة في مرجع واحد ـ بنو إسرائيل ـ لتكون الضمائر على سنن واحد في النظم.

وقد تأتي الإحالة المتعددة عندهم في شكل إحالة مزدوجة نصّية ومقامية في الآن نفسه، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَى مَا فَرَّطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ﴾ (الأنعام:31) يذهب المفسِّرون إلى أنّه يجوز إحالة الضمير في (فيها) إلى الساعة، كما يجوز أن يحيل إلى الحياة الدنيا[1]. فالتأويل الأوّل على أنها إحالة نصّية، لأنّ المحال إليه (الساعة) عنصر لغوي موجود في نص الآية، أمّا التأويل الثاني فعلى أنّها إحالة خارجية أو مقامية، لأنّ المرجع (الحياة الدنيا) لم يجرِ له ذكر في النص، وإنما يُفهم من السياق العام للكلام. وتبقى هذه فقط بعض النماذج على سبيل التمثيل؛ فكتب التفسير حبلى بهذه الإحالات التي تدلُّك على أنّ المفسِّرين قد عالجوا مسألة الإحالة الضميرية معالجة علمية لا تختلف عن تلك المعالجات التي عرفها الدرس اللساني النصّي الحديث.

الإحالة بأسماء الإشارة: إذا كانت الضمائر تحتاج إلى عائد يفسِّرها؛ فإنّ أسماء الإشارة فقيرة إلى مُشارٍ إليه يرفع عنها الإبهام، وعلى هذا عُدَّت من الألفاظ الكنائية أو العناصر الإحالية التي لا يتّضح معناها إلّا بالرجوع إلى ما تشير إليه. والأصل في الإشارة عند علماء العربية أن تعود إلى ذات مشاهدة في المقام، ولما أصّلوا ارتباطها بالمقام صيّروا ما هو غير مقامي كالمقامي، قال الرّضي الأستراباذي: "الأصل في أسماء الإشارة ألّا يُشارَ بها إلّا إلى مشاهد محسوس، قريب أو بعيد، فإنْ أُشِير بها إلى محسوس غير مُشاهد، نحو: ﴿تِلْكَ الْجَنَّة﴾ (مريم:63)، فَلِتَصْيِيرِه كالمشاهد، وكذلك إنْ أُشير بها إلى ما يستحيل إحساسه ومشاهدته، نحو: ﴿ذَلِكُمُ اللَّه﴾ (يونس:3) و ﴿ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي﴾ (يوسف:37)"[2]. هذا تقريبا خلاصة ما تقرّر عند النحاة في مسألة الإشارة، إذْ كان معظم

[1] – يُنظر مثلا: الزمخشري، الكشاف، ج 2، ص 337، والسّمين الحلبي، الدرُّ المصون في علوم الكتاب المكنون، تح أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، سوريا (د.ط.ت)، ج 4، ص 596.

[2] – الرّضي الأستراباذي، شرح الرّضي على الكافية، ج 2، ص 472.

تركيزهم على الإحالة المقامية لألفاظ الإشارة، ولم يُعيروا اهتماما كبيرا لمرجعيتها داخل النص، ولعلّ هذا يعود إلى طبيعة المدوَّنة التي درسوها واستنبطوا منها قوانينهم؛ فقد كان اعتمادهم بشكل واضح على اللغة الشفوية، والخطاب الشفوي غير المكتوب.

أمّا المفسِّرون فقد تعاملوا مع النص القرآني بكونه نصًّا مكتوبًا، ولذلك تجدهم يقفون عند الإحالات بنوعيها النصِّية والمقامية لضمائر الإشارة، ولربما كان وقوفهم عند الإحالات النصِّية هو الأكثر حضورا، فها هو الرّازي مثلا وهو يتحدّث عن مرجعية ضمير الإشارة في مطلع سورة البقرة: ﴿الم ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 1، 2) يشير إلى إمكانية أن يُحيل لفظ (ذلك) إحالة مزدوجة؛ خارجية وداخلية، فالخارجية يوضِّحها قوله: "لا نسلِّم أنّ المشار إليه حاضر (...) وهو أنّ الله تعالى أنزل الكتاب بعضه بعد بعض، فنزل قبل سورة البقرة سُوَرٌ كثيرة، وهي كل ما نزل بمكّة ممّا فيه الدلالة على التوحيد، وفساد الشرك، وإثبات النبوة، وإثبات المعاد، فقوله: (ذَلِكَ) إشارة إلى تلك السور التي نزلت قبل هذه السورة، وقد يسمَّى بعض القرآن قرآنًا"[1]. فمرجعية الإشارة بحسب ما تقدّم مقامية خارج النص، ولكن المقام ههنا ليس الحضور المشاهد بل الحاضر في الذهن، فالرازي ينفي الحضور المشاهد، ولا ينفي الحاضر الذهني. أمّا عن تخريجه للإحالة الداخلية فيقول: "وقعت الإشارة بذلك إلى (الم) بعد ما سبق المتكلّم به وانقضى، والمنقضي في حكم المتباعد"[2]. فلم يُراعِ في هذا التخريج السياق المقامي (لحظة النزول)، وإنما التزم السياق الداخلي للنص فاعتبر مرجع ضمير الإشارة هو الآية السابقة على سبيل الإحالة النصِّية القبلية. ومن ذلك ما ذهب إليه الزمخشري في تفسير مرجعية ضمير الإشارة (تلك) في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ (البقرة: 253)، حيث أشار إلى إمكانية ثنائية الإحالة النصِّية والمقامية، وفي هذا يقول: "(تِلْكَ الرُّسُلُ) إشارة إلى جماعة الرسل التي ذكرت قصصها في السورة، أو التي ثبت علمها عند رسول الله صلى الله عليه وسلم"[3]. فالإشارة إلى جماعة الرسل في السورة إحالة نصِّية، أما الإشارة بها إلى جماعة الرسل التي ثبت علمها عند رسول الله فهي من قبيل الإحالة الخارجية المعهودة في الذهن. لكننا نجد الفخر الرازي في تفسيره لمرجعية هذا الضمير الإشاري يورد أقوالا تشير إلى إمكانية تعدّد المشار إليه داخل النص فقط، "أحدها: أن المراد

[1] – الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 2، ص 14.

[2] – المصدر نفسه، ج 2، ص 14.

[3] – الزمخشري، الكشاف، ج 1، ص 477.

منه: من تقدّم ذكرهم من الأنبياء عليهم السلام في القرآن، كإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وموسى وغيرهم صلوات الله عليهم، والثاني: أنّ المراد منه من تقدّم ذكرهم في هذه الآية كأشمويل وداود وطالوت على قول من يجعله نبيا، والثالث: وهو قول الأصم: تلك الرسل الذين أرسلهم الله لدفع الفساد الذين إليهم الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ (البقرة: 251)"[1]. فهذه التأويلات وإن اختلفت في تحديد المشار إليه فإنها جميعا تتفق في مرجعيته إلى مذكور سابق في النص سواء أكانت هذه المرجعية قريبة أم بعيدة، وهذه الإحالات كما تُظهره تلك الأقوال يُعدّ بعضها من قبيل إحالة ضمير إشاري على عناصر لغوية بارزة كما هو في القولين الأول والثاني، وبعضها من قبيل إحالة عنصر إشاري على عناصر لغوية متضمنة في خطاب سابق كما هو ظاهر في القول الثالث.

ومسألة تعدّد المشار إليه داخل النص القرآني لقيت اهتماما كبيرا من قبل علماء التفسير، ولا عجب في ذلك، فقد كانت جهودهم منصبّة على إيراد كل وجوه التأويل الممكنة التي تساهم في فهم العلاقات التي تحكم انسجام الخطاب القرآني، من ذلك ما ذهب إليه الرازي في إجابة عن سؤال يتعلّق بمرجعية الإشارة في قوله تعالى:﴿ قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ (الكهف: 78) "قوله (هذا) إشارة إلى ماذا؟ والجواب من وجهين: الأوّل: أنّ موسى عليه السلام قد شرط أنّه إن سأله بعد ذلك سؤالا آخر يحصل الفراق، حيث قال (إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني)، فلمّا ذكر هذا السؤال فارقه ذلك العالم، وقال (هذا فراق بيني وبينك)، أي هذا الفراق الموعود. الثاني: أن يكون قوله (هذا) إشارة إلى السؤال الثالث؛ أي هذا الاعتراض هو سبب الفراق"[2]. ولعلّك لاحظت أنّ المشار إليه في الوجهين المذكورين هو من قبيل الإحالة المفردة؛ أي إحالة عنصر إشاري على عنصر مفرد، إمّا الوعد أو الاعتراض. وتعدّد المشار إليه لا يأتي دائما في شكل إحالة على عناصر مفردة، فقد يرد هذا التعدّد في صورة احتمال إحالة على خطاب سابق أو إحالة على عنصر متقدّم؛ كما هو في تفسير الزمخشري لمرجعية الإشارة في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ

[1] – الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 6، ص 210.

[2] – المصدر نفسه، ج 1، ص 159.

مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: 74) قال صاحب الكشّاف: "(ذلك) إشارة إلى إحياء القتيل أو إلى جميع ما تقدّم من الآيات المعدودة"[1]. فالاحتمال الأوّل ورد في شكل إحالة عنصر إشاري على عنصر مفرد متقدِّم وهو القتيل، أمّا الاحتمال الثاني فكان من قبيل إحالة عنصر إشاري على خطاب سابق، وهو المفهوم من عبارة (جميع ما تقدّم من الآيات المعدودة)، وهذه الآيات تمتد من الآية 67 إلى الآية 73 التي يجري الخطاب فيها حول ذبح البقرة. وليس من شكٍّ في أن استحضار المفسِّر للمشار إليه سواء أكان عنصرا متقدّما أو خطابا بأكمله يُراد منه أساسا تبيين كيفية تماسك الخطاب[2].

ومن نماذج تعدّد المشار إليه ـ التي تتجاوز الاحتمالين ـ ما أورده ابن حزم من احتمالات عديدة نقلها عن العلماء في تفسير مرجعية اسم الإشارة (ذلك) في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ (البقرة: 176) حيث قال: "ذلك: إشارة إلى ما تقدّم من الوعيد... أو إلى الحكم عليهم بأنّهم من أهل الخلود في النار... أو العذاب... أو الاشتراء... أو الكتمان، وأبعدها أنّه إشارة إلى ما تقدّم من أخبار الله أنّه (ختم على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم) وأنّهم (صمٌّ بكمٌ عميٌ فهم لا يعقلون)"[3]. فابن حزم يكتفي بإيراد هذه الأقوال من دون أن يرجِّح احتمالا على بقية الاحتمالات، ما يعني في تقديره أنّها جميعا في حكم الجائز والمقبول. ويلاحظ أنّ هذا التعدد يجمع بين احتمالات الإحالة إلى عناصر مفردة متقدِّمة (العذاب، الاشتراء، الكتمان) والإحالة إلى خطابات سابقة (ما تقدّم من الوعيد، الحكم عليهم بأنهم من أهل الخلود في النار، ختم على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم، أنهم صمٌّ بكمٌ عميٌ فهم لا يعقلون). فنحن، إذًا، أمام سبع احتمالات، ثلاث منها إحالة إلى عنصر مفرد، وأربع احتمالات إحالة إلى خطاب، وجميعها إحالات نصّية سابقة. وما يلاحظ، أيضًا، في كل هذه الاحتمالات الإحالية أنّ المشار إليه يتراوح بين القرب والبعد، فالقريب متضمّن في الآيتين 174، 175، أمّا البعيد فمنه الخطاب المتقدِّم في الآية 171، ولكن ما يلفت النظر في تلك التخريجات هو ذلك التفسير الذي وسّع مجال الإحالة إلى أبعد ما يكون، حيث أشير بـ (ذلك) وهي في الآية 176 إلى الخطاب

[1] – الزمخشري، الكشاف، ج 1، ص 286.

[2] – يُنظر: محمد خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 177.

[3] – أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج 1، ص 669.

المتقدِّم الوارد في الآية السابعة، وهذا يدلّ بكل تأكيد على أن بعض المفسّرين قد تنبهوا لدور ضمير الإشارة في مقدرته على خلق جسور كبرى للتلاحم بين أجزاء النص المتباعدة.

والحديث عن تعدّد المشار إليه يقودنا إلى الحديث عمّا يسميه اللسانيون النصّيون بالإحالة الموسَّعة، وهي "إمكانية الإحالة إلى جملة بأكملها أو متتالية من الجمل"[1]. وقد أشرنا من قبل إلى بعض التفسيرات التي تحيل اسم الإشارة على خطاب سابق، وهي ممّا يمكن اعتباره من قبيل الإحالة الموسّعة. والحق أنّ توسيع المجال الإحالي لضمير الإشارة ظاهرة بارزة في كتب التفسير، ما يعني أنّ المفسّرين كانوا ينظرون إلى ضمير الإشارة على أنّه عنصر إحالي نصّي يساهم مع المشار إليه في خلق انسجام كلي للخطاب. والآن هذه بعض النماذج التي تعكس مدى اهتمامهم بالإحالة النصّية في ضوء أطروحة ما يسمّى بالإحالة الموسّعة:

- قال تعالى: ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُواْ الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلاَ تَبْخَسُواْ النَّاسَ أَشْيَاءهُمْ وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف:85). يقول المفسّرون في تفسير مرجعية اسم الإشارة (ذلكم) إنّه عائد إلى ما تقدَّم من الأوامر والنواهي الواردة في الآية ذاتها[2]. وعندما ننظر في تلك الأوامر والنواهي نجدها قد وردت في صورة متتالية من الجمل: (اعبدوا الله...، أوفوا الكيل والميزان، لا تبخسوا الناس أشياءهم، لا تفسدوا في الأرض)، ومن دون شك فإنّ عود ضمير الإشارة (ذلكم) على هذ التوالي من الجمل هو الذي أكسبه صفة الإحالة الموسَّعة.

ـ في تفسير مرجعية اسم الإشارة في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ (الأنعام: 83). يقول علماء التفسير إنّ (تلك) إشارة إلى جميع ما احتجّ به إبراهيم عليه السلام على قومه حتّى خاصمهم وغلبهم بالحجة، وتمتد تلك الاحتجاجات من قول المولى عزّ وجلّ: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ (الأنعام: 76) إلى قوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (الأنعام: 82)[3]. فنحن نلاحظ أنّ علماء التفسير قد وسّعوا في المجال الإحالي لاسم

[1] – محمد خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 19.

[2] – يُنظر: ابن جرير الطبري، تفسير جامع البيان في تأويل القرآن، ج 12، ص 556، وأبو حفص الدمشقي، اللباب في علوم الكتاب، تح عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1419 هـ ـ 1998م.

[3] – يُنظر مثلا: الزمخشري، الكشاف، ج 2، ص 369، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 8، ص 445.

الإشارة (تلك) ليشملَ خطابا كاملا ورد في شكل متتالية من الجمل، وهو ما جعله يكتسي صفة الإحالة الموسَّعة. وقد أورد صاحب الدر المصون تفسيرا آخر لمرجعية هذا الضمير الإشاري، فقال: "(تلك) إشارة إلى الدلائل المتقدِّمة في قوله: ﴿وَكَذَلِكَ نري إِبْرَاهِيمَ﴾ (الأنعام: 75) إلى قوله: ﴿وَمَآ أَنَا مِنَ المشْرِكِين﴾ (الأنعام: 79)[1]. وهذا التفسير كذلك ـ كما هو واضح ـ وسَّع مجال الإحالة إلى متتالية من المقولات الحجاجية، ومن ثَمّ فهو يصبّ في دائرة الإحالة الموسّعة للضمير الإشاري، ويؤكِّد دوره في الرّبط الإحالي على مستوى النص.

ـ وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: 111) يقول الزمخشري: "فإن قلت: لمَ قيل (تِلْكَ أَمانِيُّهُمْ) وقولهم (لَنْ يَدْخُلَ الجَنَّةَ) أمنية واحدة؟ قلتُ: أُشيرَ بها إلى الأماني المذكورة، وهو أُمْنِيَتُهم أن لا ينزل على المؤمنين خير من ربّهم، وأُمْنِيَتُهم أن يردّوهم كفّارًا، وأُمْنِيتهم أن لا يدخل الجنّة غيرهم: أي تلك الأماني الباطلة أمانيهم"[2]. فالضمير الإشاري (تلك) لم يُشِرْ به فقط إلى جملة مقول قول اليهود والنصارى الواردة في الآية نفسها، كما هو عند بعض المفسِّرين، وإنّما وسّع مجال إحالته ليشمل مجموع أماني اليهود والنصارى المتضمّنة في الآيات 105، 109،111. ويظهر جليا أنّ الزمخشري قد استثمر في هذا الصدد ورود الأمنية بصيغة الجمع ليعتبر هذه الجملة ردًّا على كلِّ أمانيهم، وفي هذا تدعيم لعملية استحضار المعلومات في الذهن لتأكيد استمرارها [3]. وهو التأويل الذي أخذ به الرازي في تفسيره الكبير.

وقد يوسِّع المفسِّرون المجال الإحالي لضمير الإشارة إلى آيات كثيرة، من ذلك تفسيرهم لمرجع الإشارة في قوله تعالى: ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أُولَئِكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ﴾ (القمر: 43)، قال الألّوسي (1270 هـ) : "والاستفهام إنكاري في معنى النفي، فكأنّه قيل: ما كفّاركم خير من أولئكم الكفار المعدودين بأن يكونوا أكثر منهم قوة وشدة وأوفر عددا وعدّة، أو بأن يكونوا أليَن شكيمة في الكفر والعصيان والضلال والطغيان، بل هم دونهم في القوة وما أشبهها من زينة الدنيا، أو أسوأ حالا منهم في الكفر"[4]. والكفار المعدودون في سورة القمر هم قوم نوح وهود وصالح ولوط وآل فرعون،

[1] – السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ج 5، ص 24.

[2] – الزمخشري، الكشاف، ج 1، ص 310، 311.

[3] – ينظر: رشيد برقان، آليات ترابط النص القرآني، ص 94.

[4] – الألوسي، روح المعاني، ج 14، ص 91.

بمعنى أنّ مجال إحالة اسم الإشارة (أولئك) يمتد من الآية التاسعة، وهي قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ﴾ (القمر: 9) إلى الآية الثانية والأربعين، وهي قوله عزّ وجلّ: ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُقْتَدِرٍ﴾ (القمر: 42). فمرجعيته لم تقتصر على آية أو آيتين، وإنّما تجاوزت ذلك إلى آيات كثيرة، ومن ثمّ ساهم في اتّساق وتماسك نصّ السورة القرآنية، وهذا الضرب من الإحالة يتكرّر كثيرا في القرآن الكريم.

كما أشار بعض المفسّرين إلى إمكانية تعدّد الإحالة الموسّعة، من ذلك ما ذهب إليه الزمخشري في تفسير الإحالة الإشارية في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى﴾ (الأعلى: 18) حيث قال: "(هَذَا) إشارة إلى قوله (قَدْ أَفْلَحَ) إلى (أَبْقَى) يعنى أنّ معنى هذا الكلام وارد في تلك الصحف. وقيل: إلى ما في السورة كلّها"[1]. فهو يقدّم احتمالين لمرجعية الإشارة (هذا)، الاحتمال الأوّل أنّ اسم الإشارة يُحيل إلى متتالية من الجمل تشتمل عليها الآيات الأربعة من 14 إلى 17. أمّا الاحتمال الثاني فإنّه يوسّع المجال الإحالي للضمير الإشاري (هذا) إلى نصٍّ برمَّته يمتد من الآية 1 إلى الآية 17، ما يعني أنّنا أمام إحالة إلى مشار إليه متعدِّد أو على الأقل مزدوج، وهذا الازدواج ورد في قالب إحالة موسّعة؛ حيث استوعب اللفظ الكنائي في الاحتمال الأوّل جزءًا من الخطاب السابق، وفي الاحتمال الثاني استوعب نصَّ الخطاب السابق بأكمله. وهذا الاستعمال للضمير الإشاري (هذا) يحقّق مبدأ الكفاءة الذي تحدّث عنه دي بوجراند، وتظهر تلك الكفاءة في استعمال اللفظ الإحالي للدلالة على قطع طويلة من الخطاب الذي ينشط مساحات كبيرة من المعلومات[2].

وكما تنبّه علماء التفسير إلى دور أسماء الإشارة في الإحالة الموسّعة إلى متتالية من الجمل أو إلى نصٍّ بأكمله، تفطّنوا كذلك إلى أهمية بعضها في استحضار ما تقدّم على سبيل التلخيص للانتقال من موضوع إلى آخر، من ذلك تفسيرهم لِسِرِّ موقع ضمير الإشارة (هذا) في موضعين من سورة ص، هما: قوله تعالى: ﴿هَذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ﴾ (ص: 49) وقوله عزّ وجلّ: ﴿هَذَا وَإِنَّ لِلطَّاغِينَ لَشَرَّ مَآبٍ﴾ (ص: 55). يذكر أبو حيان أنّ السرَّ من وراء الإتيان بالإشارة في هذين الموضعين هو أنّ الله تعالى لما أمر نبيّه صلّى الله عليه وسلّم "بالصبر على سفاهة قومه، وذكر جملة من الأنبياء وأحوالهم، ذكر ما يؤول إليه حال المؤمنين والكافرين من الجزاء، ومقر كل واحد من الفريقين.

[1] – الزمخشري، الكشاف، ج 6، ص 360.

[2] – يُنظر: روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 33 من مقدمة الكتاب.

ولما كان ما يذكره نوعًا من أنواع التنزيل، قال: (هَذَا ذِكْرٌ)، كأنّه فصل بين ما قبله وما بعده. ألا ترى أنّه لما ذكر أهل الجنة، وأعقبه بذكر أهل النار قال: هذا وإنّ للطاغين؟"[1]. فعبارة (كأنّه فصل بين ما قبله وما بعده) يومئ بها أبو حيان إلى أهمية الموقع الذي شغله ضمير الإشارة (هذا) في الرّبط بين أجزاء نص الخطاب، وتتجلّى هذه الأهمية في تركيز ما ذُكر قبلا، وإحضاره في الذهن بغية تقديم خلاصة ثم الانتقال بعد ذلك إلى كلام جديد يتأسس على ما تقدّم، وكأننا بصدد لفظ يختزل كل ما ذُكِر ويستحضره في الذهن لكي يكون المتلقي مستعدا لما سوف يأتي من الكلام [2]. وهو ما أعرب عنه جلال الدين السيوطي بصريح العبارة، حيث قال: "وَيَقرُبُ من حسن التخلص الانتقال من حديث إلى آخر، تنشيطا للسامع، مفصولا بـ (هذا)، كقوله في سورة ص بعد ذكر الأنبياء: ﴿هَذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ﴾ (49) فإنّ هذا القرآن نوع من الذِّكر لما انتهى ذِكرُ الأنبياء، وهو نوع من التنزيل أراد أن يذكر نوعاً آخر، وهو ذِكرُ الجنّة وأهلِها، ثم لما فرغ قال: ﴿هَذَا وَإِنَّ لِلطَّاغِينَ لَشَرَّ مَآبٍ﴾ (55) فَذَكَر النّار وأهلها"[3].

والفصل الذي يتحدّث عنه السيوطي ـ كما هو واضح ـ ليس معناه قطع حبل الوصال بين كلام سابق وكلام مستأنف على طريقة الاقتضاب في الكلام، وإنّما يقصد به حسن التخلص والانتقال من حديث إلى آخر بكيفية تجعل الكلام مبنيا بعضه على بعض، ولذلك وجدنا من العلماء من اعتبر الفصل بضمير الإشارة (هذا) في الموضعين السالفين هو بمثابة زيادة في إحكام الرّبط بين كلام سابق وكلام لاحق، قال ابن الأثير: "ومن الفصل الذي هو أحسن من الوصل لفظة (هذا)، وهي علاقة وكيدة بين الخروج من كلام إلى كلام آخر غيره"[4].

ووظيفة الفصل بين كلام سابق وآخر مستأنف من غير اقتضاب قد يقوم به ضمير الإشارة (ذلك)، مثاله قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَأُحِلَّتْ لَكُمُ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج: 30)، قال صاحب الكشاف: "(ذلِكَ) خبر مبتدأ محذوف، أي: الأمر والشأن ذلك، كما يقدّم الكاتب جملة من كتابه

[1] – أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج 7، ص 386، 387.

[2] – يُنظر: رشيد برقان، آليات ترابط النص القرآني، ص 93.

[3] – جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، طبعة 1394هـ ـ 1974م، ج 3، ص 375.

[4] – ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 3، ص 139.

في بعض المعاني، ثم إذا أراد الخوض في معنى آخر قال: هذا وقد كان كذا"[1]. فالزمخشري يشير بكل وضوح إلى أنّ ضمير الإشارة (ذلك) في الآية الكريمة مثله مثل اللّفظ (هذا) الذي يُستَعمَل في مقام الفصل للانتقال من حديث إلى آخر انتقالا لطيفا.

وبعد كل ما تقدّم في هذا المبحث فإنّنا نزعم أنّ الإحالة النصّية بضمائر الإشارة ليست قضية مبتكرة في الدرس اللساني النصّي الحديث، وإنما هي ضاربة بجذورها في أعماق تراثنا خاصة في كتب التفسير، ولعلّي لا أكون مغاليا إن قلت إنّ علماء لغة النص لم يضيفوا جديدا على ما جادت به قرائح المفسّرين في هذه المسألة، وإن كانت لهم من إضافة فهي لا تعدو ما استحدثوه من مصطلحات جديدة لم تكن موجودة في قاموس علماء التراث.

العطف النصّي في كتب التفسير: يعدّ العطف من أهم أدوات التماسك النصّي، وأكثرها شيوعًا في الاستعمالات اللّغوية المختلفة، وقد تناول علماء اللغة العربية مباحث عدّة في باب العطف، كعطف المفرد على المفرد، وعطف الظاهر على الظاهر، وعطف المضمر على المضمر، وعطف الفعل على الفعل، وغيرها؛ على أنّ أهمَّ مبحث تناولوه في هذا المجال هو ما يسمّى بعطف الجمل، وتأتي أهمية هذا المبحث لصلته المباشرة بقضية تماسك الخطاب في اللسانيات النصّية، ومن هنا سيكون حديثنا مقتصرا على هذا الضرب من العطف.

وقضية العطف كنّا قد أشرنا إليها من قبل عند النحاة، وبيّنّا كيف أنّ بعض النحويين نظروا إليها بمنظور نصّي، على أنّ علماء التراث البلاغي كانوا أكثر تبحُّرًا في هذا النوع من العطف حين عالجوا مبحث الفصل والوصل الذي كان فيه للإمام عبد القاهر الجرجاني نظرات متميزة صارت عمدة في علم اللغة النصّي، ومن تلك النظرات ـ وهو يتناول ظاهرة الوصل بأدوات العطف ـ إشارته الواضحة إلى الوصل النصّي الذي يتجاوز عطف جملة على جملة أو أكثر إلى عطف مجموع جمل على مجموع جمل أخرى، قال الجرجاني: "فأمر العطف... موضوعٌ على أنّك تعطف تارة جملةً على جملة، وتَعْمِد أخرى إلى جملتين أو جُمَل فتعطف بعضًا على بعض، ثمّ تعطف مجموع هذي على مجموع تلك"[2]. وسرعان ما تلقّف المفسّرون هذه المقولة واستثمروا فيها؛ حيث كان جلُّ تركيزهم منصبًّا على مراعاة عطف الجمل الذي عدُّوه من القرائن القوية في تفسير الترابط بين مقاطع النص، وقد اتّخذ عندهم

[1] – الزمخشري، الكشاف، ج 4، ص 191.

[2] – الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 245.

هذا الضرب من العطف ثلاثة أشكال، هي: عطف جملة على جملة تليها مباشرة، عطف جملة على جملة بينهما فاصل، عطف قصة على قصة.

عطف جملة على جملة تليها مباشرة: وهو عادة ما يُعبَّر عنه عند المفسرين بعبارة (والجملة عطف على ما قبلها)، (وهو من قبيل عطف جملة على جملة). وعلماء التفسير في تناولهم لعطف الجملة يركّزون بشكل أساسي على فكرة الاختلاف والمغايرة بين المتعاطفين، فهم ينطلقون من مبدأ أساسي وهو أنّ الشيء لا يُعطَف على نفسه، يقول أبو حيان (ت 745 هـ) في تفسير عطف الجملة الوارد في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (البقرة: 5) "ولما أخبر عنهم بخبرين مختلفين كرّر أولئك ليقعَ كلُّ خبر منهما في جملة مستقلة، وهو آكد في المدح إذ صار الخبر مبنيا على مبتدأ، وهذان الخبران هما نتيجتا الأوصاف السابقة، إذ كانت الأوصاف منها ما هو متعلِّقُه أمر الدنيا، ومنها ما متعلِّقُه أمر الآخرة، فأخبر عنهم بالتمكن من الهدى في الدنيا، وبالفوز في الآخرة، ولما اختلف الخبران كما ذكرنا أتى بحرف العطف في المبتدأ، ولو كان الخبر الثاني في معنى الأوّل لم يدخل العاطف، لأنّ الشيء لا يُعطَف على نفسه"[1].

ولكي يوضِّح مسألة المغايرة التي ينبني عليها العطف بالواو ضرب أبو حيان مثالا مشابها في الآية 179 من سورة الأعراف يتكرّر فيه اسم الإشارة (أولئك) في الجملتين، ولكن من دون عطف؛ لأنّ شرط الاختلاف غير متوفّر، يقول: "ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ بعد قوله: ﴿أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ﴾ كيف جاء بغير عاطف لاتفاق الخبرين اللذين للمبتدأين في المعنى؟"[2]. وبطبيعة الحال فإنّ المغايرة التي يتحدّث عنها أبو حيان لا تعني انفصام العلاقة بين الجملتين، إذ تقرّر عندهم أنّه لا يكون عطف بين جملتين إلّا إذا وُجِدت جهة جامعة بينهما، وغالبا ما يُعبِّرون عن هذه الجهة الجامعة بمصطلح المشاكلة أو المناسبة.

وقد يرد عطف جملة على جملة في صورة عطف على محذوف مقدَّر، وذلك عندما يستشعر المفسِّر أن هناك فجوة لم تذكر، فيلجأ إلى سدِّها بما يقتضيه سياق الكلام، من ذلك ما ذهب إليه النيسابوري (ت 850 هـ) في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (الأنعام: 105)، حيث قال: "(وَلِيَقُولُوا) عطف على محذوف أي لتلزمهم الحجة

[1] – أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج 1، ص 169.

[2] – المصدر نفسه، ج 1، ص 169.

وليقولوا"[1]. وفي تفسير الآية: ﴿وَلِسُلَيْمانَ الرِّيحَ غُدُوُّها شَهْرٌ وَرَواحُها شَهْرٌ وَأَسَلْنا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنا نُذِقْهُ مِنْ عَذابِ السَّعِيرِ﴾ (سبأ: 12) يقدِّر النيسابوري جملة محذوفة معطوفا عليها جملة (وَأَسَلْنا)؛ على تقدير: وسخّرنا لسليمان الريح وأسلنا له عين القطر[2]. وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (البقرة: 60) يقول أبو السعود (ت 982 هـ): "(فانفجرت) عطفٌ على مقدَّرٍ ينسحب عليه الكلام قد حُذف للدلالة على كمال سرعة تحقُّق الانفجار كأنه حصل عَقيبَ الأمرِ بالضرب أي فضرب فانفجَرَتْ"[3].

وقد يلجأ المفسِّر إلى سدِّ الفراغ في الآية الواحدة بأكثر من جملة معطوف عليها؛ من ذلك ما ذهب إليه أبو السعود في تفسير قوله عزّ وجلّ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ (النساء: 49)، حيث قال: "(بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ) عطفٌ على مقدَّر ينساقُ إليهِ الكلامُ كأنّه قيل: هم لا يزكونها في الحقيقة لكَذِبهم وبُطلان اعتقادِهم بل الله يزكي من يشاء... (وَلاَ يُظْلَمُونَ) عطفٌ على جملةٍ قد حُذفت تعويلًا على دلالة الحال عليها وإيذانًا بأنها غنيةٌ عن الذكر أي يعاقَبون بتلك الفَعلة القبيحة ولا يظلمون في ذلك العقاب"[4]. وهذا الألوسي (ت 1270 هـ) يقف عند جملة (فانبجست) في الآية: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (الأعراف: 160) ويقدِّر لها جملة معطوفا عليها، فيقول: "والعطف على مقدَّر ينسحب عليه الكلام أي: فَضَرَب فانبجست، وحذف المعطوف عليه لعدم الإلباس، وللإشارة إلى سرعة الامتثال حتّى كأنّ الإيحاء وضربه أمرٌ واحد، وأنّ الانبجاس بأمر الله تعالى حتى كأنّ فعل موسى عليه السلام لا دخل فيه"[5]. وعلى العموم فإنّ اهتمام المفسرين بالعطف المقدَّر ـ

[1] – النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج 3، ص 140.

[2] – يُنظر: المصدر نفسه، ج 5، ص 483.

[3] – أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د.ط.ت)، ج 1، ص 106.

[4] – المصدر نفسه، ج 2، ص 188.

[5] – الألوسي، روح المعاني، ج 5، ص 83.

من خلال لجوئهم إلى تقدير الجملة المحذوفة المعطوف عليها ـ يُعدُّ دليلا قويا على انشغالهم بكيفية تماسك النص القرآني من منطلق أن العطف بالجمل يشكِّل عندهم قرينة أساسية في فهم ترابط اللاحق بالسابق، ومن هنا فإنّ تقديرهم للمعطوف عليه المحذوف ينبغي أن يُنظر إليه على أنّه حرص منهم على مراعاة ذلك الترابط.

عطف جملة على جملة بينهما فاصل: أورد عبد القاهر الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز تنبيها إلى هذا النوع من العطف، وذلك في سياق حديثه عن شأن عطف الجمل، حيث قال: "اعلم أنّ مما يقِلّ نظر الناس فيه من أمر العطف أنّه قد يُؤتَى بالجملة فلا تُعطف على ما يليها، ولكن تُعطف على جملة بينها وبين هذه التي تُعطف جملةٌ أو جملتان"[1]. وبالعودة إلى كتب التفسير يتبيّن أنّ الجرجاني لم يكن هو أوّل من نبّه إلى الجمل المتعاطفة التي يُفصل بينها بفاصل سواء أكان هذا الفاصل جملة واحدة أو جملتين أو مجموع جمل، إذ سبقه إلى ذلك بعض المفسِّرين المتقدِّمين من أمثال ابن جرير الطبري (ت 310 هـ)، فقد ورد في تفسيره للآية: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: 34) أنّ قوله تعالى: "(وإذ قلنا) معطوف على قوله: (وإذ قال ربّك للملائكة)، كأنه قال جلّ ذِكرُه لليهود ـ الذين كانوا بين ظهرانَيْ مُهاجَرِ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من بني إسرائيل، معدِّدًا عليهم نِعَمه، ومذكِّرهم آلاءه، على نحو الذي وصفنا فيما مضى قبل ـ اذكروا فِعْلي بكم إذ أنعمت عليكم، فخلقت لكم ما في الأرض جميعًا، وإذ قلت للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، فكرّمت أباكم آدم بما آتيته من علمي وفضلي وكرامتي، وإذ أسجدت له ملائكتي فسجدوا له"[2]. فالشاهد في هذا القول أنّ الجملة المعطوفة وردت في مطلع الآية 34، أمّا الجملة المعطوف عليها فقد ورد ذكرها في صدر الآية 30، ما يعني أنّ الفاصل بين الجملتين المتعاطفتين ليس جملة أو جملتين فحسب بل مجموع جمل، وهذا يدلّ بكل تأكيد أنّ المفسِّرين قد تفطّنوا منذ زمن مبكر إلى هذا الضرب من العطف الذي يربط بين مقاطع الخطاب.

وكتب التفسير حبلى بالإشارة إلى هذا الوصل الذي يُفصل فيه بين المتعاطفين بالجملة والجملتين وأكثر، نأخذ على سبيل المثال ما أورده الزمخشري في تفسيره لقوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ

[1] – الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 244.

[2] – ابن جرير الطبري، تفسير جامع البيان عن تأويل القرآن، ج 1، ص 501، 502.

وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ (الأنعام: 74 ـ 76)، إذ قال: "(فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ) عطف على (قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ)، وقوله: (وَكَذلِكَ نُرِي إِبْراهِيمَ) جملة معترض بها بين المعطوف والمعطوف عليه، والمعنى: ومثل ذلك التعريف، والتبصير نعرف إبراهيم، ونبصره ملكوت السموات والأرض؛ يعني الربوبية والإلهية، ونوفّقه لمعرفتها، ونرشده بما شرحنا صدره، وسدّدنا نظره، وهديناه لطريق الاستدلال"[1]. فالمفسِّر ههنا يشير بكل وضوح إلى وجود فاصل بين الجملتين المتعاطفتين، وهو الجملة الاعتراضية.

ومن أمثلة الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه ما أشار إليه المفسِّرون في سياق تفسيرهم لقوله تعالى على لسان عيسى عليه السلام: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا﴾ (مريم: 30 ـ 32)، حيث ذهب بعضهم إلى اعتبار (بَرًّا) معطوفا على (مُبَارَكًا) من قبيل عطف المفرد على المفرد، لكنّ صاحب البحر المحيط يرى أنّ "فيه بعد للفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بالجملة التي هي (أَوْصَانِي) ومتعلّقها، والأَوْلى إضمار فعل أي: وجعلني برًّا"[2]. فأبو حيان وبعد أن قدّر فعلا محذوفا جعل هذا الضرب من العطف من قبيل عطف جملة على جملة بينهما جملة فاصلة.

ولا يقف المفسِّرون عند الفاصل المحصور في الجملة والجملتين، فهذا الزمخشري مثلا يُحدِّثنا عمّا أسماه بطول الفاصل بين الجمل المتعاطفة، من ذلك ما أورده في تفسيره لقوله جلّ ثناؤه: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (النور: 56)، إذ يقول: "(وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ) معطوف على (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ)، وليس ببعيد أن يقع بين المعطوف والمعطوف عليه فاصل وإن طال، لأنّ حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه"[3]. فمن الواضح جدًّا أنّ مصطلح الطول عند الزمخشري يعني مجموع جمل لا جملة أو جملتين؛ ناهيك دليلا على ذلك أنّ الجملة المعطوف عليها ورد ذكرها في صدر الآية 54، وبحساب مجموع الجمل الفاصلة بين الجملتين المتعاطفتين نجد عددها يتجاوز عشر جمل، وعلى الرّغم من طول الفاصل بين المتعاطفَيْن فإنّ ذلك لم يُثْنِ المفسِّر عن الإشارة إلى هذا الوصل العطفي؛ ما يدلّ على أنّه كان يتعامل مع هذه الظاهرة اللّغوية في إطار نظرة نصّية.

[1] – الزمخشري، الكشاف، ج 2، ص 366.

[2] – أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج 6، ص 177.

[3] – الزمخشري، الكشاف، ج 4، ص 319.

ولئن كان طول الفاصل الذي حدّث عنه الزمخشري ينحصر في عدد بسيط من الجمل؛ فإننا نجد مفسّرا آخر وهو الإمام البقاعي (ت 885 هـ) يذهب بذلك الطول إلى أبعد مسافة موظِّفًا مصطلح (بعد المدى) وذلك في سياق تفسيره للعطف في قوله تعالى: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: 163) فيقول: "ولا يبعد عندي وإن بعد المدى أن تكون الواو في قوله (وَإِلَهُكُمْ) عاطفة على قوله في أوائل السورة: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: 29) قبل قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: 30) فإنّ التوحيد هو المقصود بالذات وعنه تنشأ جميع العبادات، فلمّا قال أوّلًا: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ (البقرة: 21) أتبعه في قوله ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ (البقرة: 21) إلى آخره، بوصف هو دليل استحقاقه للعبادة، فلمّا قام الدليل قال: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾ (البقرة: 22) إعلامًا بأنّه لا شريك له في العبادة كما أنّه قد تبيّن أنّه لا شريك له في الخلق، ثم أتبعه بما يليق لذلك المقام ممّا تقدّم التنبيه عليه، ثم رجع إليه قائلًا ثانيًا ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ (البقرة: 28) إلى آخرها، فأعاد الدليل على وجه أبين من الأول وأبسط، فلمّا تقرّر على وجه لا مطعن فيه أمر الوحدانية والإعادة كان الأنسب ما أولاه من الآيات السابقة لما ذكر فيها من غير ذلك من المهمات إلى أن صار إلى ذكر الكاتمين والتائبين والمصرين، وذكر ما أعدّ لكلٍّ من الجزاء فأتبع ذلك هذه الآية عاطفًا لها على ما ذكرته على وجه أصرح ممّا تقدّم في إثبات التوحيد"[1]. فالمفسِّر في رحلة بحثه عن المعطوف عليه لا يستبعد أن يكون الفاصل بين المتعاطفيْن في حدود 134 آية، وهي مسافة بعيدة جدًّا، ولما كان البقاعي مهتما بالبحث عن العلاقات الجامعة بين أجزاء النص؛ فإنّه لم يجد في ذلك البعد ما يخلُّ بوحدة البنية الكلية للخطاب؛ بل أكثر من ذلك فقد وجد تناسبا عجيبا بين المضامين المتراكمة بين المعطوف والمعطوف عليه، ما جعل النسق الكلامي أشدَّ انتظامًا والتئامًا، وأكسب الأطراف المتباعدة تماسكًا وتلاحمًا.

عطف قصّة على قصّة: ويقصد به عطف مجموع جمل مسوقة لغرض على مجموع جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين، من دون النظر إلى كون تلك الجمل المتعاطفة بينها مشاكلة أم لا[2]. ويُراد بالمشاكلة ههنا التناسب الشكلي بين الجمل من حيث الاسمية والفعلية والخبر والإنشاء. وقد تنبّه علماء التفسير إلى هذا الضرب من العطف، فبحثوا في العلاقات الضمنية بين الجمل المتعاطفة في

[1] – برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر (د. ط. ت)، ج 2، ص 282.

[2] – يُنظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 2، ص 1189.

القرآن الكريم في إطار أطروحة المناسبة بين الأغراض المسوقة لها، ما جعلهم ينحون بمسألة الربط بالعطف منحى نصّيًّا، ومن أمثلة ذلك ما أثبته صاحب الكشاف في تفسيره للعلاقة الجامعة بين مجموع الجمل الواردة في قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: 25) ومجموع الجمل المعطوف عليها الواردة في الآية 24 من السورة نفسها، حيث ذهب إلى أنّ المناسبة بين الآيتين مستوحى من كون أن ذكر مضمون إحداهما يستوجب استدعاء مضمون الأخرى، فالله سبحانه وتعالى "لما ذكر الكفار وأعمالهم وأوعدهم بالعقاب، قفّاه ببشارة عباده الذين جمعوا بين التصديق والأعمال الصالحة من فعل الطاعات وترك المعاصي، وحموها من الإحباط بالكفر والكبائر بالثواب"[1]. ثم تساءل الزمخشري عن عطف الأمر في (وَبَشِّر) قائلا: "فإن قلتَ: علام عطف هذا الأمر ولم يسبق أمر ولا نهي يصح عطفه عليه؟ قلتُ: ليس الذي اعتمد بالعطف هو الأمر حتى يُطلَب له مُشَاكِل من أمر أو نهي يعطف عليه؛ إنّما المعتمَد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين، فهي معطوفة على جمة وصف عقاب الكافرين"[2]. فالمفسِّر لم يقف عند حدود النظرة الضيقة التي تراعي شرط المشاكلة بين الجملتين المتعاطفتين من حيث الخبر أو الإنشاء، وإنّما وسّع نظره إلى مجموع الجمل المتضمّنة وصف ثواب المؤمنين وعطفها على مجموع الجمل التي تصف عقاب الكافرين من باب ضمّ جمل مسوقة لغرض إلى جمل مسوقة لغرض آخر بينهما مناسبة، والمناسبة بين الغرضين ههنا يفسِّرها أن وصف حال الثاني ممّا يجري مجرى النظير أو النقيض لوصف حال الأوّل، وهو كثير في القرآن الكريم.

ولئن لم يذكر الزمخشري عطف القصة بصريح العبارة في الموضع السالف الذكر؛ فإنّه لا يتوانى في إيراده باللفظ الصريح في مواضع أخرى، من ذلك ما أورده في سياق تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: 8)، إذ أوضح في البدء أنّ الله عزّ وجلّ: "وصف حال الذين كفروا في آيتين، وحال الذين نافقوا في ثلاث عشرة آية، نعى عليهم فيها خبثَهم ومكرَهم، وفضَحهم وسفَّهَهم، واستجهلهم، واستهزأ بهم، وتهكَّم بفعلهم، وسجل بطغيانهم، وعَمَهِهِم، ودعاهم صمًّا بكمًا عميًا، وضرب لهم الأمثال الشنيعة"[3]. ثم عقّب على هذا الكلام

[1] – الزمخشري، الكشاف، ج 1، ص 226.

[2] – المصدر نفسه، ج 1، ص 228.

[3] – المصدر نفسه، ج 1، ص 170.

بالآتي: "وقصّة المنافقين عن آخرها معطوفة على قصّة الذين كفروا؛ كما تعطف الجملة على الجملة"[1]. وعطف القصة الذي حدّث عنه الزمخشري يبدأ من الآية السادسة إلى الآية عشرين، وطرفا العطف هما قصّة المنافقين وقصّة الكفّار؛ الأولى معطوف والثانية معطوف عليه. وتبدأ قصة المنافقين من الآية الثامنة إلى الآية عشرين، أمّا قصة الكفار فهي متضمنة في الآيتين السادسة والسابعة، وهذا معناه أنّ عطف القصة يتجاوز حدود الرّبط الجمْلي إلى ما يمكن تسميته بالوصل النصي، مع أنّ الزمخشري لا يرى فرقا بين عطف القصة وعطف الجملة طالما أنّ كلا العطفين يقوم بالدور نفسه؛ وهو الرّبط بين أجزاء الكلام. ومن المواضع التي ورد فيها مصطلح عطف القصّة في كشافه ما ساقه في تفسير الآية الكريمة: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (التوبة: 107)، حيث ذكر أنّ "في مصاحف أهل المدينة والشام: (الذين اتخذوا) بغير واو، لأنها قصّة على حيالها، وفي سائرها بالواو على عطف قصة مسجد الضرار الذي أحدثه المنافقون على سائر قصصهم"[2]. وسائر قصص المنافقين يمكن أن تمتد قبليا إلى الآية 73، لأن السياق العام لتلك الآيات كان يتمحور حول أصناف المنافقين أقوالًا وأفعالًا إلى أن وصل الأمر ببعضهم إلى المبالغة في الخبث حتى ابتنوا مجمعًا للمنافقين يدبرون فيه ما شاءوا من الشر، وسمّوه مسجدًا.

ومع مرور الزمن صار مصطلح عطف القصة متداولا في كتب بعض المفسّرين ممّن أتوا بعد الزمخشري، وسآتي في هذه العجالة على بعض النماذج ـ على سبيل التمثيل لا الحصر ـ من تفسيريْ: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود (ت 982 هـ)، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للألّوسي (ت 1270هـ):

– يقول أبو السعود في سياق تفسيره للآية 25 من سورة البقرة: "(وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا) ... وهو معطوفٌ على الجملة السابقة، لكن لا على أن المقصودَ عطفُ نفس الأمرِ حتى يُطلبَ له مشاكِلٌ يصِحُّ عطفَه عليه؛ بل على أنَّه عطفُ قصّة المؤمنين بالقرآن ووصفِ ثوابهم على قصّة الكافرين به وكيفيةِ عقابهم جريًا على السنّة الإلهية من شفْع الترغيب بالترهيب والوعدِ بالوعيد"[3]. ويذكر في موضع آخر، وهو بصدد تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ

[1] – المصدر السابق، ج 1، ص 170.

[2] – المصدر السابق، ج 3، ص 91.

[3] – أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج 1، ص 68.

وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: 42) أنّ: "(إذ) منصوبٌ بمُضمر معطوفٍ على المضمر السابق عطف القصة على القصة"[1]. ويقصد بالمضمر فعل مقدّر قبل (إذ) تقديره (اذكر) وهو معطوف على الفعل المقدَّر في صدر الآية 35 من السورة نفسها من قبيل عطف القصة على القصة. وفي تفسير الآية: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾ (مريم: 88) يقول أبو السعود: "حكايةٌ لجناية اليهود والنصارى ومن يزعُم من العرب أن الملائكة بنات الله سبحانه وتعالى عن ذلك عُلوا كبيرا إثرَ حكاية عبَدةِ الأصنام بطريق عطفِ القصّة على القصّة"[2]. أي إنّ قصّة من زعم أن الملائكة بنات الله التي تمتد من الآية 87 إلى الآية 95 معطوفة على قصة عبَدة الأصنام التي ورد مطلعها في صدر الآية 81.

– وفي تفسير روح المعاني للألّوسي يرد مصطلح عطف القصة بشكل لافت، من ذلك ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوِ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ﴾ (آل عمران:167) يقول الألّوسي: "(وَقِيلَ لَهُمْ) عطف على (نافقوا) مُؤْذِن بأنّ ذلك كان نفاقا خاصًّا أظهروه في ذلك المقام. وقيل: ابتداء كلام معطوف على مجموع ما قبله عطف قصة على قصة، ووجهُه أنّه جلّ شأنه لما ذكر أحوال المؤمنين وما جرى لهم وعليهم فيما تقدّم من الآيات، وبيّن أنّ الدائرة إنّما كانت للابتلاء، وليتميّز المؤمنون عن المنافقين، وليعلم كلُّ واحد من الفريقين أنّ ما قدّره الله تعالى من إصابة المؤمنين كائن لا محالة أورد قصة من قصصهم مناسبة لهذا المقام مستطردة، وجيء بالواو لأنّها ملائمة لأصل الكلام"[3]. فالمفسِّر أورد احتمالين للعطف في (وَقِيلَ لَهُمْ)، أحدهما عطف جملة على جملة، والثاني عطف قصة على قصة، وهو ما نقصد إليه من إيراد قوله في هذا المكان.

وفي توجيه العطف بـ (ثمّ) الوارد في صدر قول المولى عزّ وجلّ: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى وَهَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ بِآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ﴾ (يونس: 75)، قال الألّوسي: "(ثُمَّ بَعَثْنا) عطف على (ثُمَّ بَعَثْنا مِنْ بَعْدِهِ رُسُلًا إِلى قَوْمِهِمْ) عطف قصّة على قصّة"[4]. يعني عطف قصّة موسى عليه السلام مع قومه ـ التي تمتد من الآية 75 إلى الآية 93 ـ على قصة الرسل مع أقوامهم من

[1] – المصدر السابق، ج 2، ص 34.

[2] – المصدر السابق، ج 5، ص 282.

[3] – الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج 2، ص 330.

[4] – المصدر نفسه، ج 6، ص 153.

بعد نوح عليه السلام المشار إليها في الآية 74 من السورة نفسها، والواردة تفاصيلها في مواضع كثيرة في القرآن الكريم.

وفي سياق تفسيره لقول المولى جلّ شأنه: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ﴾ (النمل: 54)، يورد صاحب روح المعاني أكثر من تخريج للعطف الوارد في صدر الآية، فيقول: "(وَلُوطاً) منصوب بمضمر معطوف على (أرسلنا) في صدر قصة صالح عليه السلام داخل معه في حيز القسم أي: وأرسلنا لوطا. (إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ) ظرف للإرسال على أنّ المراد به أمر ممتد وقع فيه الإرسال، وما جرى بينه وبين قومه من الأحوال والأقوال. وجُوِّز أن يكون منصوبا بإضمار (اذكر) معطوفا على ما تقدّم عطف قصة على قصة"[1]. وما يستفاد من هذا القول هو حديث الألّوسي عن عطف القصة مرتين، مرّة أشار إليه بالتلميح، وفي الثانية ذَكَره باللفظ الصريح، وقد اعتمد في التخريج الأوّل على تقدير الفعل (أرسلنا)، أما التخريج الثاني فأقامه على تقدير الفعل (أُذكر)، ويظهر جليا أنّ كلا التخريجين يقومان على ربط قصّة لوط بقصّة صالح عليهما السلام، وتجدر الإشارة ههنا إلى أنّ مصطلح عطف القصة عند الألّوسي غالبا ما يُورده حين يروم الرّبط بين قصص الأنبياء الواردة في سور كثيرة من القرآن الكريم، وهذه كلُّها دلائل على أنّ المفسرين كانوا يوسِّعون مجال العطف ليشمل نصًّا بكامله، ومن ثَمّ فلا غروَ أن يكون عطف القصّة هو أكثر أنواع العطف تحقيقا لمسألة التماسك النصّي من خلال الرّبط بين مكونات النص أو الرّبط بين نص وآخر.

ولعلّه من المفيد أن نشير هنا إلى أنّ حديث المفسِّرين عن أنواع العطف بالجمل قد قادهم إلى الوقوف على الفرق بين (الواو) التي تكون لمجرّد الربط بين جملة وجملة أو قصة وقصة؛ و(الفاء) التي تفيد أن الجملة الأولى سبب في وجود الجملة الثانية، جاء في الكشاف: "فإن قلت: ما بال ساقتي قصة عاد وقصة مدين جاءتا بالواو، والساقتان الوسطيان بالفاء؟ قلت: قد وقعت الوسطيان بعد ذكر الوعد، وذلك قوله: (إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ) (هود: 81)، (ذلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ) (هود 65)، فجيء بالفاء الذي هو للتسبيب، كما تقول: وعدته فلمّا جاء الميعاد كان كيت وكيت. وأمّا الأخريان فلم تقعا بتلك المثابة، وإنّما وقعتا مبتدأتين، فكان حقُّهما أن تعطفا بحرف الجمع على ما قبلهما كما تعطف قصة على قصة"[2]. ورد هذا الكلام في سياق تفسير آية: ﴿وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا

[1] – المصدر السابق، ج 10، ص 209.

[2] – الزمخشري، الكشاف، ج 3، 232.

شُعَيْبًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَأَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾ (هود: 94). ويُقصَد بساقة القصّة آخرها أو نهايتها، وآخر قصة عاد (وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا...) في صدر الآية 58، وعجُز قصة مدين (وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا...) في صدر الآية 94. أمّا الساقتان الوسطيان فهما آخر قصة ثمود قوم صالح (فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحًا...) في صدر الآية 66، وعاقبة قوم لوط (فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا) في صدر الآية 82. والشاهد في نصّ الزمخشري أنّ الواو جيء بها فقط لمطلق الجمع بين المتعاطفَيْن على سبيل عطف قصة على قصة ، أما الفاء فكانت منبئة أن ما بعدها نتيجة لما قبلها وأنّ ما قبلها سبب في وجود ما بعدها.

وإذا كان الزمخشري ينطلق من سياق معيّن في التفريق بين الواو والفاء السببية (الرّبط بالفاء سوّغه ذكر الوعد المتقدِّم عليها)، فإنّ مفسّرا آخر وهو الرازي ينطلق من مبدأ عام في التفريق بينهما، وهو أنّه لا يُؤتَى بالفاء إلا عندما يكون ما بعدها متعلِّقا بما قبلها؛ كتعلُّق جملة الجواب بجملة الشرط، فإذا ما عُدِم هذا المبدأ كان العطف بالواو، وقد أشار إلى هذه القاعدة العامة في حديثه عن العطف في جملة (وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا) الواردة في قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: 35)، حيث قال: "لقائلٍ أن يقول: إنّه تعالى قال هاهنا: (وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا) وقال في الأعراف: ﴿فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ (الأعراف: 19)، فعطف (كُلَا) على قوله (اُسْكُنْ) في سورة البقرة بالواو، وفي سورة الأعراف بالفاء، فما الحكمة؟ والجواب: كلُّ فعلٍ عطف عليه شيء وكان الفعل بمنزلة الشرط، وذلك الشيء بمنزلة الجزاء عطف الثاني على الأوّل بالفاء دون الواو؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا﴾ (البقرة: 58)، فعطف (كُلُوا) على (ادْخُلُوا) بالفاء لما كان وجود الأكل منها متعلِّقا بدخولها، فكأنّه قال إن أُدخِلتموها أكلتم منها، فالدخول موصل إلى الأكل، والأكل متعلِّق وجوده بوجوده، يبيِّن ذلك قوله تعالى في مثل هذه الآية من سورة الأعراف: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُم﴾ (الأعراف: 161)، فعطف (كُلُوا) على قوله (اسْكُنُوا) بالواو دون الفاء، لأنّ (اسْكُنُوا) من السكنى وهي المقام مع طول اللبث، والأكل لا يختص وجوده بوجوده، لأنّ من دخل بستانًا قد يأكل منه وإن كان مجتازا، فلمّا لم يتعلّق الثاني بالأوّل تعلُّقَ الجزاء بالشرط وجب العطف بالواو دون الفاء"[1]. ونلاحظ هنا أنّ الرازي لما كان بصدد التفريق بين الواو

[1] – الرازي، التفسير الكبير، ج 3، ص 4.

والفاء كان يُشير، أيضا، إلى الفروق الدقيقة بين معاني الآيات نتيجة استعمال هذا الرابط أو ذاك، وهو ما التفت إليه أبو السعود في حديثه عن العطف بالواو في عبارة (أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ) الواردة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: 34)، حيث قال: "فالجملةُ معطوفةٌ على ما قبلها وإيثارُ الواو على الفاء للدلالة على أن محضَ الإباءِ والاستكبار كفرٌ لا أنّهما سببان له كما تفيد الفاء"[1]. وبهذا يتبيّن لنا أنّ علماء التفسير كانوا على تمام الفطنة والإدراك أنّ الوظيفة العامة التي يشترك في أدائها (الواو والفاء) هي الرّبط والاتساق بين الجمل والعبارات والنصوص، كما كانوا على وعي تام بأنّ كلًّا منهما يتميّز عن الآخر بأداء وظيفة محدّدة في عملية التماسك النصّي، إذ تنبّهوا إلى أنّ الواو تقوم بوظيفة الوصل الإضافي، أمّا الفاء فتنهض بدور الوصل السببي.

والفاء عندهم لا تتوقف وظيفتها عند الرّبط السببي، ففي سياق تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: 54) يقف الزمخشري على الفرق بين الفاءات الواردة في الآية، فيقول: "فإن قلتَ: ما الفرق بين الفاءات؟ قلتُ: الأولى للتسبيب لا غير، لأن الظلم سبب التوبة. والثانية للتعقيب، لأنّ المعنى فاعزموا على التوبة فاقتلوا أنفسكم، من قِبَل أنّ اللّه تعالى جعل توبتهم قتل أنفسهم. ويجوز أن يكون القتل تمام توبتهم، فيكون المعنى: فتوبوا، فأتبعوا التوبة القتل تتمة لتوبتكم، والثالثة متعلّقة بمحذوف، ولا يخلو إما أن ينتظم في قول موسى لهم فتتعلّق بشرط محذوف، كأنّه قال: فإن فعلتم فقد تاب عليكم، وإمّا أن يكون خطابا من اللّه تعالى لهم على طريقة الالتفات. فيكون التقدير: ففعلتم ما أمركم به موسى فتاب عليكم بارئكم"[2]. وفضلا عمّا ذكره الزمخشري من معانٍ للفاء؛ رصد لها أبو السعود معنى الرّبط في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: 264)، حيث قال: "(فَمَثَلُهُ) الفاء لربطِ ما بعدها بما قبلها"[3]. ويلاحظ هنا أنّ أبا السعود لم يتحدّث عن طبيعة القبل والبعد من حيث كون كلٍّ منهما

[1] – أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج 1، ص 89.

[2] – الزمخشري، الكشاف، ج 1، ص 270.

[3] – أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج 1، ص 259.

أهو جملة أم مجموع جمل؟ ما يعني أنّ مجال الرّبط بالفاء غير محصور في نطاق محدّد، إذ كما تكون رابطة بين جملتين تكون كذلك رابطة مجموع جمل بمجموع جمل، وإن شئت قلت رابطة نصًّا بنصٍّ.

كما حدّث بعض المفسّرين عن الفرق بين ذكر الفاء وحذفها، من ذلك ما أشار إليه الزمخشري وهو بصدد تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَمَنْ هُوَ كَاذِبٌ وَارْتَقِبُوا إِنِّي مَعَكُمْ رَقِيبٌ﴾ (هود: 93)، فقال: "فإن قلت: أيُّ فرق بين إدخال الفاء ونزعها في (سَوْفَ تَعْلَمُونَ)؟ قلت: إدخال الفاء: وصل ظاهر بحرف موضوع للوصل، ونزعها: وصل خفي تقديري بالاستئناف الذي هو جواب لسؤال مقدّر، كأنهم قالوا: فماذا يكون إذا عملنا نحن على مكانتنا وعملت أنت؟ فقال: سوف تعلمون، فوصل تارة بالفاء، وتارة بالاستئناف للتفنّن في البلاغة كما هو عادة بلغاء العرب، وأقوى الوصلين وأبلغهما الاستئناف، وهو باب من أبواب علم البيان تتكاثر محاسنه"[1]. وهذا التفريق بين ذكر الفاء وحذفها إذا ما نظرنا إليه بمنظور حديث في اللسانيات النصّية ما هو في جوهره إلّا تفريق بين معياري الاتّساق الذي يتم على مستوى البنية السطحية، والانسجام الذي يجرى على مستوى البنية العميقة للنص. وكما قدَّم علماؤنا الوصل الخفي على الوصل الظاهر لما فيه من محاسن وأسرار؛ نجد كذلك في الدرس اللساني النصّي الحديث أنّ الاهتمام قد انصبّ على الانسجام أكثر من الاتّساق لما فيه من دور للمتلقّي في تفاعله مع النص وإعمال فكره قصد البحث عن انسجام الخطاب وذلك بملء الفراغات الموجودة فيه.

التّكرار عند المفسّرين: سبق أن تقرّر أنّ الإضمار من أبرز الأدوات التي تساهم في ترابط أجزاء النص بعضها ببعض، وذلك من خلال عود الضمير على ما يحيل إليه. والتّكرار كما الإضمار، فهو وسيلة من وسائل الربط بكونه يقوم على فكرة إحالة عنصر مكرَّر إلى مذكور سابق، ولذلك أطلق بعض المشتغلين في الحقل اللساني النصّي على الرّبط بالتكرار مصطلح (الإحالة التكرارية). ولئن تشابه التكرار مع الإضمار من حيث إنّ كلًّا منهما يعيد التذكير بمعلومة أو مفهوم معين، فإن هذا لا يحجب عنّا ما بينهما من اختلاف، ذلك أنّ ألفاظ اللّغة في التكرار لها دلالتها المستقلّة، أمّا الضمائر فهي ألفاظ كنائية لا تتحدّد دلالاتها إلّا بالرجوع إلى ما تحيل إليه، ولعلّ هذا ما ساق تمّام حسّان إلى القول: "الأصل في الرّبط أن يكون بإعادة اللفظ لأنّها أدعى للتذكير وأقوى ضمانا للوصول إليه"[2].

[1] – الزمخشري، الكشاف، ج 3 ص 331.

[2] – تمّام حسّان، البيان في روائع القرآن، ج 1، ص 128.

والتكرير عند علمائنا القدماء فضلا عن كونه يساهم في تماسك الخطاب؛ فهو ضرب من ضروب الفصاحة والبلاغة، قال الإمام الزركشي: "وقد غلط من أنكر كونَه من أساليب الفصاحة، ظنًّا أنّه لا فائدة له، وليس كذلك بل هو من محاسنها، لاسيما إذا تعلّق بعضه ببعض"[1].

وإذا كان التكرار في عموم اللّغة على هذا القدر من الفائدة والأهمية؛ فإنه من باب أولى أن تكون تلك الفائدة مقدَّمة في النص القرآني على غيره من النصوص بكَوْنِه يحتل أعلى المراتب في الفصاحة والبلاغة، كيف لا وهو كلام الله المنزّه عن كل زيادة أو نقصان، وإذا كان ذلك كذلك؛ فإنّه تقرّر في الأذهان أنّ كل ما ورد في القرآن من تكرار لا نعدم فيه فائدة أو سرًّا من الأسرار، قال ابن الأثير: "فاعلم أنّه ليس في القرآن مكرّر لا فائدة في تكريره، فإن رأيت شيئا منه تكرّر من حيث الظاهر فأنعم نظرك فيه، فانظر إلى سوابقه ولواحقه، لتنكشف لك الفائدة منه"[2]. وقد اضطلع بهذا الدور برهان الدين الكرماني (ت 505 هـ) في كتابه الذي أفرده لبيان أسرار التكرار في القرآن الكريم، حيث تتبّع مواضع المكرَّر في كل سورة، مبيِّنًا فوائد وأسرار كل موضع، وهو ما تعهّد به في مقدّمة كتابه، حيث قال: "فإنّ هذا كتابٌ أذكر فيه الآيات المتشابهات التي تكرّرت في القرآن وألفاظها متَّفِقة ولكن وقع في بعضها زيادة أو نقصان أو تقديم أو تأخير أو إبدال حرف مكان حرف، أو غير ذلك ممّا يوجب اختلافا بين الآيتين أو الآيات التي تكرّرت من غير زيادة ولا نقصان، وأُبيِّن ما السبب في تكرارها، والفائدة في إعادتها، وما الموجب للزيادة والنقصان، والتقديم والتأخير والإبدال، وما الحكمة في تخصيص الآية بذلك دون الآية الأخرى، وهل كان يصلح ما في هذه السورة مكان ما في السورة التي تشاكلها أم لا؟ ليجري ذلك مجرى علامات تزيل إشكالها وتمتاز بها عن أشكالها، من غير أن أشتغل بتفسيرها وتأويلها"[3]. ينضاف إلى هذا الجهد ما قام به علماء آخرون من علماء القرآن؛ أمثال الزركشي والسيوطي، إذ عقدوا مباحث مستقلة في كتبهم لبيان فوائد وأغراض التكرار في القرآن الكريم.

ولئن كان علماء القرآن قد أفردوا لهذه الظاهرة اللغوية أبوابا خاصة فإن المفسِّرين لم يكن ذلك شأنهم، لأنّهم كانوا معنيين بتفسير القرآن الكريم آية آية وسورة سورة، ومن ثم فمعالجتهم لمسألة

[1] – الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 3، ص 9.

[2] – ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 3، ص 8.

[3] – برهان الدين الكرماني، أسرار التكرار في القرآن المسمى البرهان في توجيه متشابه القرآن ، تح عبد القادر أحمد عطا، دار الاعتصام، القاهرة، مصر، ط 2، 1396هـ، ص 17.

التكرار لم تكن غاية في حدِّ ذاتها، وإنّما كانت تجري في خضم عملية كبرى بهدف فهم الخطاب القرآني، وكان من نتيجة تلك المعالجة أن رصدوا فوائده في السياقات النصّية المختلفة. ويأتي على رأس تلك الفوائد التي استوقفت المفسّرين ما اصطلحوا على تسميته بالتأكيد أو التوكيد، إذ تجري في تفاسيرهم عبارات من قبيل (كرّر للتأكيد، والتكرار للتأكيد، وكرّر على سبيل التوكيد، واعلم أن التكرار في هذا وأمثاله للتأكيد...)، كما يلاحظ أنهم غالبا ما يقرنون التأكيد بفائدة أخرى أطلقوا عليها مصطلح (التقرير)، فتجد عبارات من مثل (والتكرير للتأكيد والتقرير، والتكرار لأجل التأكيد والتقرير، كرّر لمزيد التأكيد والتقرير، والتكرير لزيادة التأكيد والتقرير...). ولا غروَ في ذلك، فقد جرى عندهم مجرى الأمثال أنّ الكلام إذا تكرّر تقرّر، يقول الزمخشري: "... وكذلك مذهب كل تكرير جاء في القرآن فمطلوب به تمكين المكرّر في النفوس وتقريره"[1]. ولعلّه من الضروري أن ننبّه هنا إلى أنّ هناك خيطا رفيعا يربط مفهوم الإحالة التكرارية في اللسانيات النصية بدلالة التأكيد وتقرير المعنى السابق في كتب التراث، وهو أنّ كلا المفهومين يشيران إلى ارتباط اللاحق بالسابق، وإن كان معنى الارتباط أظهر في الأوّل منه في دلالة الثاني.

كما تفطّن المفسّرون إلى أنّ من التكرار في القرآن الكريم ما قد يضيف مع تقرير المعنى الأوّل وتأكيده معنى جديدا إلى المكرّر، من ذلك ما ذهب إليه الزمخشري في توجيه التكرار في قوله جلّ شأنه: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: 187)، حيث قال: "فإن قلت: لم كرّر (يَسْأَلُونَكَ)، وإنّما علمها عند الله؟ قلت: للتأكيد، ولما جاء به من زيادة قوله (كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا) وعلى هذا تكرير العلماء الحذاق في كتبهم لا يخلون المكرّر من فائدة زائدة"[2]. فالتكرار إلى جانب اضطلاعه بوظيفة ضمان استمرار المعنى السابق؛ ساهم كذلك في إفساح المجال لإضافة معنى جديد له صلة وارتباط بالمعنى الأوّل، وهنا وجب التنبيه إلى أنّ المكرَّر الذي يضيف معلومات جديدة غالبا ما يكون مقرونا بالعاطف، وهو كثير في القرآن الكريم، من ذلك قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (الرّعد: 5). فإعادة لفظ (أولئك)

[1] – الزمخشري، الكشاف، ج 1، ص 140.

[2] – المصدر نفسه، ج 2، ص 540.

مقرونا في كل إعادة بالعاطف لم يكن القصد منه التأكيد فحسب، وإنّما كان كذلك بهدف إضافة معلومات جديدة وثيقة الصلة بالمعلومة السابقة. وفيما يأتي بعض الأمثلة التي أشار فيها أهل التفسير إلى هذا التعدّد في الفائدة التكرارية:

- قال تعالى: ﴿قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا﴾ (الإسراء: 107 ـ 109). يعلّل الزمخشري تكرار لفظ (يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ) في هذه الآيات بقوله: "فإن قلتَ: لِمَ كرّر (يخرُّون للأذقان)؟ قلتُ: لاختلاف الحالين، وهما خرورهم في حال كونهم ساجدين، وخرورهم في حال كونهم باكين"[1]. فالخرور خروران وليس خرور واحد؛ مع أنّ الخرور الثاني يقرِّر معنى الأوّل، ومن ثمّ اجتمع في التكرار فائدتان؛ الأولى: تقرير المعنى، والثانية: إضافة معنى جديد.

- قال تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (البقرة: 7). قال السمين الحلبي (ت 756 هـ) في توجيهه للإعادة في الآية: "وإنما كُرِّر حرفُ الجر وهو (على) ليفيد التأكيدَ أو ليُشْعِرَ ذلك بتغايرِ الختمين، وهو أنَّ خَتْم القلوبِ غيرُ خَتْمِ الأسماعِ. وقد فرَّق النحويون بين: (مررت بزيد وعمرو) وبين: (مررت بزيد وبعمرو) ، فقالوا: في الأول هو مرورٌ واحدٌ وفي الثاني هما مروران"[2]. فالمفسِّر يرى أنّ التكرار في الآية الكريمة فضلا عن اشتماله على دلالة التأكيد؛ أشعر بأن الختم على القلوب والأسماع لم يحدث على دفعة واحدة، وإنّما كان يستجِدّ في كل مرّة للدلالة على اختلاف الختمين أو ربما للدلالة على شدة الختم في الموضعين.

- وعن التكرار الوارد في قوله تعالى: ﴿فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾ (المدّثّر: 19، 20) قال الرازي: "والمقصود من كلمة (ثم) هاهنا الدلالة على أنّ الدعاء عليه في الكرة الثانية أبلغ من الأولى"[3]. بمعنى أن المكرَّر لم يُفِد التأكيد فحسب، وإنما أفاد، أيضا، الزيادة في البيان والتأثير، وهذا ما نبّه عليه صاحب الكشاف في تفسيره للتكرار الوارد في سورة التكاثر، حيث قال: "(سَوْفَ تَعْلَمُونَ) إنذار ليخافوا فيتنبّهوا من غفلتهم، والتكرير تأكيد للردع والإنذار عليهم، و(ثُمَّ) دلالة على أنّ الإنذار الثاني أبلغ من الأوّل وأشد"[4]. ولعلّ المرء هنا لا يحتاج إلى كبير تأمُّل وتدبُّر حتى يدرك

[1] - المصدر السابق، ج 3، ص 560.

[2] - السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ج 1، ص 111.

[3] - الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 30، ص 200.

[4] - الزمخشري، الكشاف، ج 6، ص 425.

علاقة هذه الفائدة المزدوجة للتكرار بتماسك الخطاب، أوّلا: من خلال ربط اللاحق بالسابق، وهو ما يُفيده معنى التأكيد والتقرير، وثانيا: من خلال تجدُّد الاستمرارية المعنوية المستفادة من المعلومات الجديدة، وهذه من دون شك تساهم في بناء النص عن طريق التدرج الدلالي.

ويبدو أنّ تنبُّه المفسِّرين إلى ما يحمله المكرَّر من معانٍ إضافية هو الذي ساقهم إلى الحديث عن مسألة أن ليس كلُّ مُعادٍ هو بالضرورة من قبيل التكرار؛ خاصة إذا كان المعاد لا يُراد منه تقرير المعنى الأوّل، فهذا صاحب الكشاف يتساءل ـ كعادته ـ ثم يجيب عن سبب إعادة ذكر الصلاة في الآية التاسعة من سورة (المؤمنون) بعد أن ورد ذكرها في الآية الثانية من السورة نفسها، حيث يقول: "فإنْ قلتَ: كيف كرّر ذِكْرَ الصلاة أوّلًا وآخرًا؟ قلتُ: هما ذِكْران مختلفان، وليس بتكريرٍ، وُصِفُوا أوّلًا بالخشوع في صلاتهم، وآخِرًا بالمحافظة عليها، وذلك أن لا يسهَوا عنها، ويؤدُّوها في أوقاتها، ويقيموا أركانها، ويوكلوا نفوسهم بالاهتمام بها وبما ينبغي أن تتمّ به أوصافها. وأيضًا فقد وُحِّدَتْ أولًا ليُفادَ الخشوعُ في جنس الصلاة أيَّ صلاةٍ كانتْ، وجُمعت آخرًا لتُفادَ المحافظةُ على أعدادِها، وهي الصلواتُ الخمسُ والوِتْرُ والسُّنَنُ المرتّبة مع كل صلاة، وصلاة الجمعة، والعيدين، والجنازة، والاستسقاء، والكسوف والخسوف، وصلاة الضحى، والتهجد، وصلاة التسبيح، وصلاة الحاجة، وغيرها من النوافل"[1]. فالزمخشري هنا وإن نبَّه على أنّ إعادة ذكر الصلاة لم يكن بغرض التكرار المحض؛ فإنه كان ينبِّه، أيضًا، على أن ذلك التكرار كان بهدف الحفاظ على روح الاستمرارية المعنوية المتجدِّدة في شكل تدرُّج موضوعاتي من غرض إلى غرض، ولا يُخفَى ما في ذلك التدرّج من محافظة على اتصال نص الخطاب بعضه ببعض. وعن تكرار ضمير الإشارة في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (البقرة: 5) يرى الرّازي أنّ في ذلك تنبيها "على أنّهم كما ثبت لهم الاختصاص بالهدى ثبت لهم الاختصاص بالفلاح أيضا، فقد تميّزوا عن غيرهم بهذين الاختصاصين. فإن قيل: فلمَ جاء مع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله: ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (الأعراف: 179) قلنا: قد اختلف الخبران هنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمت فإنهما متفقان لأن التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شيء واحد، وكانت الجملة الثانية مقررة لما في الأولى فهي من العطف بمعزل"[2]. غني عن البيان أن الرّازي هنا

[1] – المصدر السابق، ج 4، 220.

[2] – الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 2، ص 38.

يتحدّث عن نوعين من الإعادة، إعادة تقرّر المعنى السابق ـ كما في آية سورة الأعراف ـ وهذه من التكرير، وإعادة لا تقرّر المعنى الأوّل، وإنّما تضيف إليه معنى جديدا ـ كما في آية سورة البقرة ـ وهذه الإعادة مثل ما يُفهم من كلام المفسّر ليست من التكرير من جهتين: الأولى أنّ اللّفظ المكرّر لم يُقرّر المعنى السابق، والثانية وجود العاطف كان بمثابة الدليل على المغايرة بين ما قبله وما بعده من باب أنّ الشيء لا يعطف على نفسه.

وفي قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ قُلِ اللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَّهُ دِينِي فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُم مِّن دُونِهِ﴾ (الزّمر:11 ـ 15). يستنبط الرازي من الآيتين (11، 12) قاعدة إيمانية وهي أنّ العبادة لها ركنان: "عمل القلب وعمل الجوارح، وعمل القلب أشرف من عمل الجوارح، فقدّم ذكر الجزء الأشرف وهو قوله: مخلصا له الدين ثم ذكر عقيبه الأدْوَن وهو عمل الجوارح وهو الإسلام"[1]. ثم يضيف قائلا: "وليس لقائل أن يقول ما الفائدة في تكرير لفظ (أمرت) لأنّا نقول ذكر لفظ (أمرت) أوّلًا في عمل القلب، وثانيا في عمل الجوارح ولا يكون هذا تكريرا"[2]. فأنت تلاحظ أنّ المفسّر يذكر بصريح العبارة أن إعادة لفظ (أُمِرْتُ) لم يكن من قبيل التكرير؛ لأنّ فائدته ارتبطت بإضافة معلومة جديدة من دون تقرير معنى المذكور السابق، وهو ما أكّده مرة أخرى في تفسيره لدلالة إعادة مضمون الأمر في الآيتين (11، 14) حيث قال: "فإن قيل ما معنى التكرير في قوله: (قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ) وقوله: (قُلِ اللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَّهُ دِينِي)؟ قلنا هذا ليس بتكرير، لأنّ الأوّل إخبار بأنّه مأمور من جهة الله بالإتيان بالعبادة، والثاني إخبار بأنّه أمر بأن لا يَعبُد أحدًا غير الله، وذلك لأنّ قوله: (أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ) لا يفيد الحصر، وقوله تعالى: (قُلِ اللَّهَ أَعْبُدُ) يفيد الحصر، يعني اللهَ أعبدُ ولا أعبد أحدًا سواه، والدليل عليه أنّه لما قال بعد: (قُلِ اللَّهَ أَعْبُدُ) قال بعده: (فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُم مِّن دُونِهِ)"[3]. وما يعنينا من حديث المفسّرين عن التكرير الذي لا يقرّر المعنى السابق أنّهم أشاروا إلى دوره في تماسك الخطاب، وذلك من خلال حديثهم عن مساهمة اللفظ المكرّر في بناء النص بإضافة دلالات جديدة لا يتوفّر عليها المذكور الأوّل، بعبارة أخرى، إذا كان التكرار المحض يحقّق مبدأ

[1] – المصدر السابق، ج 26، ص 254.

[2] – المصدر السابق، ج 26، ص 255.

[3] – المصدر السابق، ج 26، ص 255.

الاستمرارية المعنوية بواسطة تقرير المعنى الأوّل؛ فإن المكرّر الذي يضيف معلومات جديدة يساهم في بناء النص عن طريق التجدد والتدرج الدلاليين.

كما وقف علماء التفسير عند الفائدة من ذلك التكرار الذي يمتد في الخطاب بشكل أفقي من بداية النص إلى آخره مثل ما هو في بعض السور كالرحمن والقمر والمرسلات، يقول الزمخشري: "فإن قلت: ما فائدة تكرير قوله: ﴿فَذُوقُوا عَذابِي وَنُذُرِ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾ (القمر: 39، 40)؟ قلت: فائدته أن يجدّدوا عند استماع كل نبأ من أنباء الأوّلين ادِّكارًا واتِّعاظًا، وأن يستأنفوا تنبُّهًا واستيقاظًا، إذا سمعوا الحثّ على ذلك والبعث عليه، وأن يقرع لهم العصا مرّات، ويقعقع لهم الشَّنَّ تارات، لئلا يغلبهم السهو ولا تستولى عليهم الغفلة، وهكذا حكم التكرير، كقوله: ﴿فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ﴾ عند كلِّ نعمة عدّها في سورة الرحمن، وقوله: ﴿فَوَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ عند كلِّ آية أوردها في سورة والمرسلات، وكذلك تكرير الأنباء والقصص في أنفسها لتكون تلك العبر حاضرة القلوب، مصورة للأذهان، مذكورة غير منسية في كل أوان"[1]. فالزمخشري يشير هنا بكل وضوح إلى أنّ التكرار الذي يمتد في النص من أوّله إلى آخره لا يتوقف عند حدود تقرير المعنى السابق فحسب، وإنما يستهدف فائدة أخرى وهي تنشيط الذاكرة بتكثيف دلالة المكرَّر حتى يكون ماثلا في الذهن وحاضرا في القلب على الدوام؛ خاصة إذا كانت المعلومة المكرّرة تمثِّل بؤرة الخطاب. وغني عن البيان أنّ هذه الفائدة تصب في اتجاه تماسك النص، بمعنى أنّه إذا كان القصد من تكرار عنصر معين هو أن يكون حاضرا دائما في ذهن المتلقي، فهذا يعني أنه بشكل أو بآخر يساهم في ترابط النص من خلال تنشيط مفهوم سبق ذكره للحفاظ على استمرارية المعنى والمقصد. وهذه الاستمرارية كما يرى الزمخشري يمكن أن تتجاوز السورة الواحدة إلى النص القرآني بأكمله، ويتعلق الأمر بتكرار الأنباء والقصص، على أنّ التّكرار ههنا لا يخصّ القصّة كلّها، بل بعض حلقاتها في شكل إشارات سريعة لموضع العبرة، أمّا جسم القصّة فلا يتكرّر إلاّ نادرًا.

ولعلّ ما يلفت الانتباه في معالجة المفسّرين لظاهرة التكرار في القرآن الكريم هو إشارتهم الصريحة إلى دوره في تماسك النص، وذلك في سياق ملاحظتهم لطول المسافة بين المكرّر والمذكور الأوّل، من ذلك ما استوقف برهان الدين البقاعي (ت 885 هـ) في تفسير قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: 122) حيث قال: "ولما طال المدى

[1] – الزمخشري، الكشاف، ج 5، ص 662.

في استقصاء تذكيرهم بالنعم ثم في بيان عوارهم وهتك أستارهم وختم ذلك بالترهيب بخسارهم لتضييع أديانهم بأعمالهم وأحوالهم وأقوالهم أعاد ما صدّر به قصّتهم من التذكير بالنعم والتحذير من حلول النقم يوم يجمع الأمم ويدوم فيه الندم لمن زلّت به القدم، ليعلم أن ذلك فذلكة القصّة"[1]. فعبارة طول المدى تدل على أنّ بين المكرَّر وما يتعلق به فاصل طويل من الكلام، ذلك أن الحديث عن نعم الله عزّ وجلّ على بني إسرائيل الوارد في الآية 122 يعود بنا إلى صدر الآية 40 ثم أعيد التذكير بها في الآية 47، ويمتد الحديث عن نعم الله عليهم إلى الآية 61. ثم صُرِف الخطاب بعد ذلك إلى تفاصيل أخرى كبيان جزاء المؤمنين، وأخذ الميثاق على بني إسرائيل، وبيان ما صدر من أفعالهم المناقضة لعهد الميثاق، ثم يعود الخطاب مجدَّدا للتذكير بنعم الله على بني إسرائيل بطريق التكرار في الآية 122 للتنبيه على أنّ تلك النعم هي بمثابة بؤرة الخطاب، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، لتجديد بناء النص حتى يبدو أكثر تماسكا، وذلك من خلال ربط آخر القصّة بصدرها بعد أن بَعُد العهد بالمذكور المتقدَّم، وهذا ما أقرّه أبو الحسن الحرَالِّي (ت 637 هـ)(*) فيما نقله عنه الإمام البقاعي، حيث قال: "فَلِبُعْدِه بالتقدُّم كرّره تعالى إظهارًا لمقصد التئام آخر الخطاب بأوّله، وليتّخذ هذا الإفصاح والتعليم أصلًا لِمَا يمكن أن يَرِد من نحوه في سائر القرآن حتّى كأنّ الخطاب إذا انتهى إلى غايةٍ خاتمةٍ يجب أن يلحظ القلب بداية تلك الغاية فيتلوها ليكون في تلاوته جامعًا لطرفي البناء وفي تفهُّمه جامعًا لمعاني طرفي المعنى"[2]. فأنت تلاحظ أنّ الحرالّي يذكر بصريح العبارة أن القصد من التكرار ربطُ آخر الخطاب بأوّله، ويرى أن هذا هو الأصل في كل تكرار بعُد عهده باللّفظ الأوّل.

ثمّ يأتي الإمام ابن قيِّم الجوزية (ت 751 هـ) ليؤكِّد هذه المسألة بقوله: "وقد يُكرَّر اللّفظ، أيضًا، ليتّصلَ أوّلُ الكلام بآخره اتّصالًا جيّدًا، كما في قوله تعالى:﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُواْ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُواْ مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُواْ إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (النّحل:119)"[3]. وهكذا الأمر مع كل تكرار يُؤتَى به لعلاج طول المدى بينه وبين المتقدّم، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ

[1] – البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 2، ص 144، 145.

* – أبو الحسن الحرالّي هو علي بن أحمد بن الحسن مفسِّر من علماء المغرب، من أشهر مؤلفاته: كتاب مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل. ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 15، 2002 م، ج 4، ص 256.

[2] – البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور ، ج 2، ص 145.

[3] – ابن قيم الجوزية، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان ، تح بدر الدين النعماني، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر، ط1، 1327هـ، ص 111، 112

الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ (البقرة: 253)، وقوله: ﴿لاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَواْ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ فَلاَ تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (آل عمران:188). وقوله: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِن بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُواْ ظَالِمِينَ﴾ (الآية:148).

والخلاصة ممّا تقدّم أنّ علماء التفسير في معالجتهم لظاهرة التكرار في القرآن الكريم كانوا على دراية كبيرة بدوره في تماسك الخطاب، ولسنا نعني بذلك أنّهم قد وضعوا التكرار ضمن إطار نظرية للتماسك النصّي مثل ما هو جارٍ العمل به في الدرس اللساني النصّي الحديث، وإنّما المقصود أنّ حديثهم عن فوائده وأغراضه وأسراره كان يتضمّن إشارات كثيرة سواء بالتلميح أو بالتصريح إلى دوره في تماسك النص وترابطه، ولم نكن لِنرومَ منهم أكثر من ذلك، إذ يكفي أنّهم بتلك الإشارات يكونون قد نالوا قصب السبق في التنبيه إلى وظيفة التكرير في اتِّساق النص وانسجامه.

موضوع الخطاب وتنظيمه وترتيبه: ممّا لا شك فيه أنّ المفسِّرين قد تمثّلوا مفهوم الرسالة اللغوية التي يحملها النص القرآني، إذ رأوا فيها خطابا شاملا يأخذ بعضه برقاب بعض كأنّه سورة واحدة أو هو في حكم كلام واحد مُوجَّه من الله سبحانه وتعالى إلى عباده عبر قناة اتّصال وهي اللغة، ووجدوا أن هذا النصّ يحمل مضامين متعدِّدة ومتنوعة؛ تمثِّل بشكل عام موضوع خطابه الهادف إلى إحداث تغيير جذري في حياة المخاطَبين.

وتأسيسًا على ذلك يكون موضوع الخطاب عند المفسِّرين عبارة عن بنية دلالية تصب فيها الآي القرآنية وفق ترتيب محكم عبر متواليات قد تطول أو تقصر حسب ما يتطلبه الخطاب من إيجاز أو إطناب أو شرح واستطراد. ولئن كان علماء التفسير لم يصطلحوا على تعريف لموضوع الخطاب بهذه الصيغة فإنّ هذا ما يُفهم من تحليلاتهم وتفسيراتهم[1]. فهذا الإمام القرطبي (ت 671 هـ) مثلا يقطع القول من البداية بتحديد موضوعات الخطاب القرآني بقوله: "إذ القرآن توحيد وأحكام ووعظ"[2]. وهذه الموضوعات عادة ما يعبّر عنها بمقاصد القرآن الكريم، ومن المؤكَّد أنّ هذه المقاصد أو الموضوعات هي التي تشكِّل البنية الدلالية الكبرى للنص القرآني.

[1] – يُنظَر: محمّد خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 180.

[2] – القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 1، ص 171.

ولما كان الخطاب القرآني يدور في فلك تلك المقاصد؛ فقد ناسب ذلك أن تسمَّى سورة الفاتحة بأمِّ القرآن أو الأساس لأنّها "تضمّنت التوحيد والعبادة والوعظ والتذكير"[1]. وهذه هي الموضوعات الشاملة للقرآن الكريم. ويذكر القرطبي، أيضا، أنها سمِّيت بالقرآن العظيم "لتضمُّنها جميع علوم القرآن، وذلك أنّها تشتمل على الثناء على الله عزّ وجلّ بأوصاف كماله وجلاله، وعلى الأمر بالعبادات والإخلاص فيها، والاعتراف بالعجز عن القيام بشيء منها إلّا بإعانته تعالى، وعلى الابتهال إليه في الهداية إلى الصراط المستقيم، وكفاية أحوال الناكثين، وعلى بيانه عاقبة الجاحدين"[2]. يفهم من هذا الكلام أنّ مدار الأمر كلّه في القرآن الكريم يكون قد ورد مركَّزًا في الفاتحة، والقرطبي لم يكن هو أوّل من قرّر هذه المسألة، فقد سبقه إلى ذلك الفخر الرازي (ت 604 هـ) الذي أكّد أن القرآن العظيم جاء ليقرِّر أربعة مقاصد وردت بتمامها وكمالها في فاتحة الكتاب، وفي هذا يقول: "والمقصود من كلِّ القرآن تقريرُ أمورٍ أربعة: الإلهيّات، والمعاد، والنُّبُوَّات، وإثبات القضاء والقدَر لله تعالى، فقولُه: (الحمد لله ربِّ العالمين الرّحمن الرّحيم) يدلّ على الإلهيات، وقوله: (مالك يوم الدين) يدلّ على المعاد، وقوله: (إيّاك نعبد وإيّاك نستعين) يدلّ على نفي الجَبْر والقَدَر وعلى إثبات أنّ الكُلَّ بقضاء الله وقدَره، وقوله: (اهدنا الصِّراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضّالين) يدلّ أيضًا على إثبات قضاء الله وقدره وعلى النُّبوَّات... فلمّا كان المقصِد الأعظم من القرآن هذه المطالب الأربعة، وكانت هذه السورة مشتملة عليها لُقِّبتْ بأُمِّ القرآن"[3]. فالفاتحة، إذًا، هي نواة القرآن وأصله، وإذا كان قد تقرّر في عرف لسانيات النص أن العنوان يشكل ركيزة أساسية في الدلالة على موضوع الخطاب أو البنية الكبرى للنص؛ فإن المفسّرين قد وقفوا على البنية الدلالية الشاملة للنص القرآني في فاتحة الكتاب فكانت بذلك بمثابة عنوان القرآن.

وكما تمثّل علماء التفسير البنية الدلالية الكبرى للنص القرآني المشتملة عليها سورة الفاتحة تمثّلوا كذلك البنية الكبرى لكل سورة من سور القرآن، فهذا الإمام برهان الدين البقاعي (ت 885 هـ) يرى أن موضوع الخطاب في السورة القرآنية يتأسّس على الغرض الذي سيقت له، وفي هذا يقول: "إنّ من عرف المراد من اسم السورة عرف مقصودها، ومن حقّق المقصود منها عرف تناسب آيها وقصصها وجميع أجزائها... فإنّ كل سورة لها مقصد واحد يُدار عليه أوّلها وآخرها، ويُستدَلّ عليه فيها، فتُرتَّب

[1] – المصدر السابق، ج 1، ص 171.

[2] – المصدر السابق، ج 1، ص 173، 174.

[3] – فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج 1، ص 179.

المقدّمات الدالة عليه على أتقن وجه وأبدع منهج، وإذا كان فيها شيء يحتاج دليلا استدل عليه وهكذا في دليل الدليل وهلم جرا"[1]. فالبقاعي يرى أن المسألة الجوهرية تنعقد على معرفة تيمة النص أو بنيته الكبرى، لأنّ تلك المعرفة هي التي ستمكننا بعد ذلك من إدراك العلاقات بين القضايا الصغرى لموضوع الخطاب.

ولم يتوقف الإمام البقاعي عند هذا المستوى من التنظير، وإنّما راح يُجريه في جانبه التطبيقي على كل سورة من سور القرآن، ونكتفي ههنا على سبيل التمثيل بما أورده من حديث عن بؤرة الخطاب في سورة البقرة، فقال: "مقصودها إقامة الدليل على أنّ الكتاب هدى ليُتَّبَع في كل ما قال، وأعظم ما يهدي إليه الإيمان بالغيب، ومجمعه: الإيمان بالآخرة، ومداره: الإيمان بالبعث، الذي أعربت عنه قصة البقرة، التي مدارها الإيمان بالغيب، فلذلك سميت بها السورة، وكانت بذلك أحق من قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام، لأنها في نوع البشر ومما تقدّمها في قصة بني إسرائيل من الإحياء بعد الإماتة بالصعق، وكذلك ما شاكلها، لأن الإحياء في قصة البقرة عن سبب ضعيف في الظاهر بمباشرة من كان من آحاد الناس، فهي أدل على القدرة"[2]. فعنوان السورة كان دالًّا على بؤرة الخطاب وهي إثبات هدي القرآن وإقامة الدليل على الإيمان بالغيب، ومن ثمّ الإيمان بالآخرة والبعث الذي أفصحت عنه قصّة البقرة.

ولما كان العنوان دالًّا على موضوع الخطاب فقد شكّل ذلك مدخلًا مهمًّا لتمكين المفسِّر من النفوذ داخل النص، إذ مدّه بزاد ثمين لتفكيك الخطاب وتحليله، إضافة إلى تقديمه المعونة الكبرى لضبط انسجام النص، وفهم ما غمض منه، بل إنّه المحور الذي يتوالد ويتنامى، ويعيد إنتاج نفسه مشكِّلًا موضوع النص[3]. وفي إطار هذا التصور تصبح "كل سورة دائرةً كبرى، مشتملة على دوائر الآيات الغُرِّ، البديعة النظم، العجيبة الضم"[4]. ما يعني أننا نتحدّث عن مستويات متعدّدة للبنية الكبرى في كل خطاب، إذ كل قضية مستنتجة بواسطة فئة فرعية من متوالية هي بنية كبرى لتلك

[1] – برهان الدين البقاعي، مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية، ط 1، 1408 هـ ـ 1987م، ج 1، ص 149.

[2] – برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 1، ص 55، 56.

[3] – يُنظر: فتحي رزق الخوالدة، تحليل الخطاب الشعري، ثنائية الاتساق والانسجام، دار أزمنة، عمان، الأردن، ط 1، 2006م، ص 124.

[4] – برهان الدين البقاعي، مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، ج 1، ص 149.

المتواليات الداخلة تحت اللزوم، وفي مستوى تالٍ يمكن، أيضا، أن تتوقف القضايا ذات البنيات الكبرى على الاندراج في إطار أوسع أي تستنتج أعم بنية كبرى استنتاجا ملتحما[1].

وكما كان علماء التفسير على دراية بمسألة موضوع الخطاب كانوا كذلك على وعي كبير بكيفية بناء الخطاب وتنظيمه وترتيبه، وحول هذه القضية استوقفني نصٌّ ثمين صدّر به البقاعي تفسيره (نظم الدرر في تناسب الآيات والسور) يذكر أنّه نقله عن أستاذه الإمام المحقِّق أبي الفضل المشدالي البجاوي المغربي (ت 865 هـ)، وهو نصٌّ رسم فيه صاحبه الإطار النظري لتنظيم الخطاب وترتيبه وفق رؤية نصّية قلّ نظيرها، يقول أبو الفضل: "الأمر الكلّي المفيد لعرفان مناسبات الآيات في جميع القرآن هو أنك تنظر الغرض الذي سيقت له السورة، وتنظر ما يحتاج إليه ذلك الغرض من المقدّمات وتنظر إلى مراتب تلك المقدّمات في القرب والبعد من المطلوب، وتنظر عند انجرار الكلام في المقدّمات إلى ما يستتبعه من استشراف نفس السامع إلى الأحكام واللوازم التابعة له التي تقتضي البلاغة شفاء العليل يدفع عناء الاستشراف إلى الوقوف عليها، فهذا هو الأمر الكلّي المهيمن على حكم الرّبط بين جميع أجزاء القرآن، وإذا فعلته تبيّن لك إن شاء الله وجه النظم مفصّلا بين كل آية وآية في كل سورة والله الهادي"[2]. هذا النص اتّخذه البقاعي منهجا سار عليه في تبيان كيفية بناء وانسجام الخطاب في السور القرآنية، وكيف لا يتخذه كذلك وقد رسم فيه أستاذه الإطار النظري الذي يمكّن من الوقوف على كيفية بناء الخطاب وتنظيمه داخل السورة الواحدة، ويتلخص هذا الإطار في:

- النظر في الغرض الذي سيقت له السورة.
- النظر في ما يحتاجه ذلك الغرض من مقدّمات.
- النظر في مراتب تلك المقدّمات بُعْدًا وقُرْبًا.
- استشراف نفس السامع إلى الأحكام والتوابع و اللوازم والتفاصيل.
- إدراك وجه النظم مفصّلا بين كل آية وآية في كل سورة من سور القرآن.

ويبدو جليا أن هذا النهج التنظيري يستمدّ مشروعيته من رأسه وهو الإمساك بتيمة النص، ذلك أنّ القبض على رأس الخطاب هو الذي يسهِّل ويمكِّن من إدراك كيفية بناء الخطاب وتنظيمه، كما يمكِّن من معرفة ارتباط وترتُّب القضايا أو المضامين الجزئية داخل النص وكيفية انجذابها وتعلُّقها بالرأس

[1] – يُنظر: فان دايك، النص والسياق، ص 245.

[2] – برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 1، ص 18.

أو البؤرة. وبهذا الإطار النظري يكون أبو الفضل قد استوعب مجمل استراتيجيات تحليل الخطاب، وعلى ذلك يمكن القول إنّ مقاربة النص القرآني بهذه الكيفية يعد سابقة في تاريخ التحليل النصّي، وليس بدعا من إبداعات اللسانيات النصية في الدرس اللساني الحديث.

ومن هنا فلا جرم أنّ نظرة علماء التفسير إلى النص القرآني على أنّه موضوعات خطابية منظّمة ومرتّبة بطريقة مقصودة هي التي انتهت بهم إلى الإقرار بأن الخطاب القرآني تحكمه معايير التلاحم والانسجام التام، فالمفسر يتتبّع انسجام نص السورة موضوعا موضوعا وآية آية، فإذا ما بدا له في ظاهر الخطاب أنّ ثمّة انقطاعا يبادر إلى وصل ذلك الانقطاع؛ متمثلا دور المتلقي في لسانيات النص الذي يحاول بناء انسجام النص من الداخل بعد أن يستشعر أن النص لا تحكمه روابط اتِّساقية على مستوى بنيته السطحية، فالرازي مثلا وبعد أن انتهى من تفسير الآيات من 40 إلى 123 من سورة البقرة لاحظ انتقال الخطاب بشكل مفاجئ ومن دون مقدّمات من الحديث عن نعم الله على بني إسرائيل ـ الذي استغرق 84 آية ـ إلى ذكر قصّة إبراهيم عليه السلام، فسارع إلى ربط ذكر هذه القصة بما قبلها مراعيا في ذلك ترتيب الموضوعات، حيث قال: "اعلم أنّه سبحانه وتعالى لما استقصى في شرح وجوه نعمه على بني إسرائيل، ثم في شرح قبائحهم في أديانهم وأعمالهم، وختم هذا الفصل بما بدأ به وهو قوله: (يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ) إلى قوله: (وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ)، شرع سبحانه هاهنا في نوع آخر من البيان، وهو أنّ ذكر قصّة إبراهيم عليه السلام وكيفية أحواله، والحكمة فيه أنّ إبراهيم عليه السلام شخص يعترف بفضله جميع الطوائف والملل، فالمشركين كانوا معترفين بفضله متشرفين بأنهم من أولاده ومن ساكني حرمه وخادمي بيته، وأهل الكتاب من اليهود والنصارى كانوا أيضا مقرِّين بفضله متشرفين بأنهم من أولاده، فحكى الله سبحانه وتعالى عن إبراهيم عليه السلام أمورا توجب على المشركين وعلى اليهود والنصارى قبول قول محمّد صلّى الله عليه وسلّم والاعتراف بدينه والانقياد لشرعه"[1]. والرّازي عندما يتحدّث عن ترتيب الموضوعات الخطابية فهو ـ في غالب الأحيان ـ يأتي على ذكر أكثر من وجه من وجوه النظم، ولا عجب في أن يستتبع الإمام ترتُّب الموضوعات الخطابية وتنظيمها من كل الوجوه؛ فهو من أحرص المفسِّرين على أنّ "أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط"[2].

[1] – الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 4، ص 36.

[2] – المصدر نفسه، ج 10، ص 145.

وعلى خطى الرازي سار العالم الجليل أبو حيان الأندلسي (ت 745 هـ) فهو ممّن أوْلَوا قضية تنظيم الخطاب القرآني أهمية بالغة، إذ اعتبرها مظهرا من مظاهر الإعجاز في القرآن الكريم، ولذلك تجده في تفسيره يتقصّى ترتيب المحتويات القضوية للوقوف على انسجامها الكلّي داخل السورة الواحدة، وكمثال على ذلك نورد تفسيره لكيفية تنظيم البنية الخطابية في سورة الأعراف من الآية 11 حيث تبدأ قصّة خلق آدم إلى الآية 59 حيث بداية قص الأنبياء مع أقوامهم، يقول أبو حيان: "لما ذكر في هذه السورة مبدأ الخلق الإنساني وهو آدم عليه السلام، وقصَّ من أخباره ما قصّ، واستطرد من ذلك إلى المعاد، ومصير أهل السعادة إلى الجنة، وأهل الشقاوة إلى النار، وأمره تعالى بترك الذين اتّخذوا دينهم لعبا ولهوا، وكان من بعث إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أولا غير مستجيبين له، ولا مصدّقين لما جاء به عن الله، قصَّ تعالى عليه أحوال الرّسل الذين كانوا قبله، وأحوال من بعثوا إليهم على سبيل التسلية له صلّى الله عليه وسلّم والتأسِّي بهم، فبدأ بنوح إذ هو آدم الأصغر وأوّل رسول بعث إلى من في الأرض"[1]. غني عن البيان أن المفسِّر قد استوقفته الآية 59، لأنها كانت تبدو فاصلا بين ما قبلها وما بعدها، إذ الخطاب قبل هذه الآية كان يتضمّن الحديث عن دلائل قدرة الخالق وعظمته كتسخير الرياح والسحاب والمطر وإحياء الأرض بعد موتها والاحتجاج بذلك على صحّة البعث والنشور، وما يستتبع نزول المطر من أحوال النبات، ثمّ تحوّل الخطاب فجأة ومن دون سابق إنذار إلى قصِّ قصص الأنبياء بدءا بقصّة نوح عليه السلام، فكان ذلك مدعاة إلى التساؤل عن كيفية ترتيب الخطاب وتنظيمه، وهو ما حاول أبو حيان تبيانه معتمدا في ذلك على كفاءته وقدرته على اقتحام عالم النص.

ويعد الإمام البقاعي من أبرز المفسّرين الذين وقفوا جهودهم على تتبّع مظاهر التنظيم المحكم للبنية الخطابية في السور القرآنية، وكمثال على ذلك نورد ما حدّث عنه في مقدّمة تفسيره لسورة الكهف، حيث قال: "والتحمت الآي أعظم التحام، وأحسن التئام، إلى ذكر ما سأل عنه الكفار من أمر الفتية ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا﴾ (الكهف: 9)، ثم بسَطت الآي قصّتهم، وأوضحت أمرهم، واستوفت خبرهم؛ ثم ذكر سبحانه أمر ذي القرنين وطوافه وانتهاء أمره... وقد فصلت بين القصتين بمواعظ وآيات مستجدة على أتم ارتباط، وأجل اتساق، ومن جملتها قصّة الرجلين وجنتي أحدهما، وحسن الجنتين وما بينهما، وكفر صاحبهما واغتراره... ثم أعقب

[1] – أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج 4، ص 323.

ذلك بضرب مثل الحياة الدنيا لمن اعتبر واستبصر، وعقب تلك الآيات بقصّة موسى والخضر عليهما السلام إلى تمامها..."[1]. إذًا، فعلماء التفسير كانوا على تمام الإدراك من أن الخطاب القرآني في السور القرآنية متعدد الموضوعات والأخبار ـ مع استثناء السور القصار ـ وأنّ تلك الموضوعات والأخبار تجري في نصّ السورة وفق تنظيم محكم، وترتيب عجيب، منه ما هو ظاهر للعيان لا يحتاج إلى كبير جهد وعناء لإبرازه، ومنه ما هو خفي غير ملاحظ احتاج فيه المفسّر إلى تأمل وتدبُّر وإعمال فكر ورويّة لإدراك العلاقات بين الموضوعات الخطابية في ترتيبها وتسلسلها.

كما يجب التنبيه ههنا إلى أن الوقوف على ترتيب الخطاب وتنظيمه هو منهج معتمد لدى كثير من المفسّرين سواء تعلّق الأمر بمستوى أعلى ممثّلا في بناء الموضوعات الخطابية ـ كما أوضحنا سلفا ـ أم بمستوى أدنى من ذلك وهو ترتيب الآيات، من ذلك نظرة الزمخشري (ت 538 هـ) إلى السر في ترتيب الآيتين الأولى والثانية من سورة البقرة، فيقول: "(الم) جملة برأسها، أو طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها، و(ذلِكَ الْكِتابُ) جملة ثانية، و(لَا رَيْبَ فِيهِ) ثالثة، و (هُدًى لِلْمُتَّقِينَ) رابعة. وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم، حيث جيء بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق، وذلك لمجيئها متآخية آخذا بعضها بعنق بعض، فالثانية متَّحدة بالأولى معتنقة لها، وهلم جرّا إلى الثالثة والرابعة، بيان ذلك أنّه نبّه أوّلًا على أنّه الكلام المتحدَّى به، ثم أشير إليه بأنّه الكتاب المنعوت بغاية الكمال، فكان تقريرًا لجهة التحدي، وشدًّا من أعضاده، ثم نفى عنه أن يتشبّث به طرف من الرّيب، فكان شهادة وتسجيلا بكماله... ثم أخبر عنه بأنّه هدى للمتقين، فقرّر بذلك كونه يقينًا لا يحوم الشك حوله، وحقًّا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه"[2].

ولحرص المفسّر على مسألة ترتيب الخطاب وانسجامه تجده يبحث حتّى عن السر في ترتيب مفردات الآية الواحدة، وهو كثير من أمثلته ما حدّث عنه الرازي في ترتيب المفردات الواردة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (البقرة: 83) حيث قال: "إنّما أردف عبادة الله بالإحسان إلى الوالدين لوجوه. أحدها: أن نعمة الله تعالى على العبد أعظم، فلا بدّ من تقديم شكره على شكر غيره ثم بعد نعمة الله فنعمة الوالدين أعم

[1] – البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 12، ص 10، 11.
[2] – الزمخشري، الكشاف، ج 1، ص 149، 150.

النعم، وذلك لأنّ الوالدين هما الأصل والسبب في كون الولد ووجوده كما أنهما منعمان عليه بالتربية، وأما غير الوالدين فلا يصدر عنه الإنعام بأصل الوجود، بل بالتربية فقط، فثبت أن إنعامهما أعظم وجوه الإنعام بعد إنعام الله تعالى. وثانيها: أن الله سبحانه هو المؤثر في وجود الإنسان في الحقيقة والوالدان هما المؤثران في وجوده بحسب العرف الظاهر، فلما ذكر المؤثر الحقيقي أردفه بالمؤثر بحسب العرف الظاهر..."[1]. وبعد أن يذكر الإمام الرازي وجوها عديدة لسرِّ إرداف عبادة الله بالإحسان للوالدين يقف عند السبب في تقديم الوالدين على ذوي القربى، ثم يقف مجدَّدا في الآية نفسها على السرِّ في تقديم اليتامى على المساكين، فيقول: "إنّما تأخّرت درجتهم عن اليتامى لأن المسكين قد يكون بحيث ينافع به في الاستخدام فكان الميل إلى مخالطته أكثر من الميل إلى مخالطة اليتامى، ولأن المسكين أيضا يمكنه الاشتغال بتعهد نفسه ومصالح معيشته، واليتيم ليس كذلك فلا جرم قدّم الله ذكر اليتيم على المسكين"[2]. ويبدو أن الرازي قد اعتمد في تفسيره لهذا الترتيب على مبدأ معرفته الخلفية بالعالم من خلال ترتُّب الأشياء في الواقع الخارجي، ومن هنا يكون هذا الترتيب معبِّرا عن مظهر من مظاهر انسجام الخطاب؛ حتّى وإن كان هذا الخطاب من حيث الحجم آية واحدة، ذلك أنّ الانسجام الدلالي يقوم على افتراض الحالة السوية الاعتيادية للعوالم المقتضاة، بمعنى أنّ الترتيب الذي يقع داخل النص تحدّده معرفتنا بترتيب العوالم الخارجية في أعمِّ أحوالها وأخصِّها[3].

وهذا الترتيب الموجود في الواقع الخارجي كثيرا ما يعتمده البقاعي في تفسير توارد الوحدات المعجمية وفق ترتيب معين داخل النص القرآني، فمثلا الآية الكريمة: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (التوبة: 24) يستوقفه حسن ترتيب مفرداتها، فيقول: "ولقد رتّبها سبحانه أحسن ترتيب، فإنّ الأب أحبّ المذكورين لما هنا من شائبة النصرة، وبعده الابن، ثم الأخ، ثم الزوج، ثم العشير الجامع للذكور والإناث، ثم المال الموجود في اليد، ثم المتوقع ربحه بالمتجر، وختم بالمسكن لأنّه الغاية التي كل ما تقدّم أسباب للاسترواح فيه والتجمّل به"[4]. فالأحداث والوقائع في النص مرتبة وفق ترتيبها في العالم

[1] – الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 3، ص 176، 177.
[2] – المصدر نفسه، ج 3، ص 179.
[3] – يُنظر: فان دايك، النص والسياق، ص 184.
[4] – البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 8، ص 422.

الخارجي، ولما لاحظ البقاعي هذا الانسجام التام بين عالم النص وعالم الواقع عبّر عنه بعبارة تدلّ على المنتهى في حسن الترتيب.

إنّ تنظيم الخطاب وترتيبه ـ عند المفسّرين ـ في تصاعده الهرمي لا يتوقّف عند حدود السورة الواحدة، وإنّما يتعدّاها ليشمل البنية الخطابية الشاملة، إذ النص القرآني من فاتحة الكتاب إلى ختامه بالمعوّذتين يحكمه ذلك الضابط، فهو من أوّله إلى آخره "محكم السرد دقيق السبك متين الأسلوب قوي الاتصال آخذ بعضه برقاب بعض في سوره وآياته وجمله يجري دم الإعجاز فيه كلّه من ألِفِه إلى يائِه كأنّه سبيكة واحدة، ولا يكاد يوجد بين أجزائه تفكّك ولا تخاذل كأنّه حلقة مفرغة أو كأنّه سمط وحيد، وعقد فريد يأخذ بالأبصار، نظمت حروفه وكلماته ونسقت جمله وآياته، وجاء آخره مساوقا لأوّلِه وبدا أوّلُه مواتيا لآخرِه"[1]. وقد أشار الرازي في تفسيره لأواخر سورة البقرة إلى هذا البناء المتماسك والمتلاحم الذي يحكم نظم القرآن، فقال: "ومن تأمّل في لطائف نظم هذه السورة، وفي بدائع ترتيبها عَلِم أنّ القرآن كما أنّه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه، فهو، أيضا، معجز بحسب ترتيبه ونظم آياته، ولعلّ الذين قالوا: إنّه معجز بحسب أسلوبه أرادوا ذلك"[2]. وقريب من هذا المعنى ما ذهب إليه القرطبي، إذ اعتبر أنّ "القرآن متّصلٌ بعضُه ببعض، فهو في حكم كلام واحد؛ ولهذا قد يُذكَر الشيء في سورة، ويجيء جوابه في سورة أخرى، كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ (الحِجر: 6) وجوابه في سورة أخرى: ﴿مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾ (القلم: 2)"[3]. ولا ريب في أن هذه النظرة الكلية للنص القرآني بكونه نصًّا واحدا يتّصل أوّله بآخره هي التي دفعت علماء التفسير إلى البحث في أسباب هذا الاتصال والتلاحم، ومن ثم قادتهم إلى البحث في كيفية التناسب بين الآيات والسور، فكان من نتيجة هذه الرؤية النصّية أن أسَّسُوا لعلم جديد يبحث في تماسك الخطاب القرآني أطلقوا عليه مصطلح علم المناسبة.

المناسبة في كتب التفسير: أجمع العلماء على أنّ ترتيب الآيات توقيفي وليس اجتهاديا؛ وذلك بسبب ما ورد من روايات مأثورة بعضها يثبت أنّ جبريل عليه السلام كان يرشد رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما ينزل عليه بالوحي أن يضع كل آية في موضعها من السورة، وبعضها الآخر يشير

[1] – الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تح مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1، 1996م، ج1، ص 44.

[2] – فخر الرازي، التفسير الكبير، ج 7، ص 139.

[3] – القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 21، ص 404.

إلى أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمر كتّاب الوحي بأن يضعوا كلّ آية في الموضع الذي يحدِّده لهم، قال الإمام الزركشي (ت 794 هـ): "وأمّا ما يتعلّق بترتيبه، فأمّا الآيات في كلّ سورة ووضع البسملة أوائلها فترتيبها توقيفي بلا شك، ولا خلاف فيه، ولهذا لا يجوز تعكيسُها. قال مكّي وغيره: ترتيب الآيات في السور هو من النبي صلّى الله عليه وسلّم... وقال القاضي أبو بكر: ترتيب الآيات أمر واجب وحكم لازم، فقد كان جبريل يقول: ضعوا آية كذا في موضع كذا"[1]. وجاء في الإتقان للسيوطي (ت 911 هـ) قوله: "الإجماع والنصوص المترادفة على أنّ ترتيب الآيات توقيفي لا شبهة في ذلك، وأمّا الإجماع فنقله غير واحد، منهم الزركشي في البرهان وأبو جعفر بن الزبير في مناسباته، وعبارته: ترتيب الآيات في سورها واقع بتوقيفه صلّى الله عليه وسلّم. وأمره من غير خلاف في هذا بين المسلمين"[2]. ولعلّ ما يؤكّد مسألة التوقيف في ترتيب الآيات داخل السورة الواحدة أنّ صحابة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لم يضيفوا البسملة إلى أوّل سورة (التوبة)، ولم يجتهدوا في الأمر، حتّى إنّ بعضهم كان يظن أنّ سورة التوبة هي تتمّة لسورة الأنفال السابقة لها لولا أنّ النبي عليه الصلاة والسلام أرشدهم إلى التفريق بين السورتين.

ولئن كان إجماع العلماء قد انتهى بهم إلى أنّ ترتيب الآيات داخل السورة الواحدة ترتيب توقيفي وليس توفيقيا؛ فإنّهم لم يكونوا على كلمة سواء في مسألة ترتيب سور القرآن بالصورة التي هو عليها في المصحف الشريف، إذ ذهب بعضهم إلى أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قد ترك هذا الأمر لأمّته من بعده، ومن ثمّ فهو ترتيب من اجتهاد الصحابة، وذهب فريق آخر إلى القول بالتوقيف محتجِّين بما ورد في الأثر من أنّ القرآن أُنزِل أوّلًا جملة واحدة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، ثم نزل منجّما بحسب الوقائع والأحداث، ثم رُتِّب في المصاحف وَفق ما هو مثبت في اللوح المحفوظ، قال برهان الدين الكرماني (ت 505 هـ): "أوّل القرآن سورة الفاتحة ثم البقرة ثم آل عمران على هذا الترتيب إلى سورة الناس، وهكذا هو عند الله في اللوح المحفوظ، وهو على هذا الترتيب كان يعرضه عليه الصلاة والسلام على جبريل عليه السلام كل سنة"[3]. وجاء في البرهان للزركشي أنّ "القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ على هذا الترتيب الذي هو في مصاحفنا الآن أنزله الله جملة واحدة إلى سماء الدنيا...

[1] – الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 256

[2] – السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 211، 212.

[3] – برهان الدين الكرماني، أسرار التكرار في القرآن، ص 68.

ثم كان ينزل مفرّقا على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم مدة حياته عند الحاجة"[1]. والعلماء المتأخّرون من المفسّرين وعلماء القرآن هم الذين رجّحوا التوقيف على التوفيق، وكانوا على قناعة تامة من أنّ ترتيب الآيات والسور في القرآن الكريم ما هو إلّا وجه من وجوه إعجازه. وسواء أكان هذا الترتيب توقيفا من الله تعالى أم اجتهادا من صحابة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فإنّه دعا المفسّرين خاصة المتأخرين منهم إلى البحث في أوجه الترابط أو التناسب بين آي القرآن وسوره، فظهر ما يسمّى علم المناسبة الذي فسح المجال واسعا لمعرفة خبايا وأسرار النص القرآني من خلال البحث في تلك العلاقات اللطيفة بين آية وآية، وبين آية وسورة، وبين سورة وسورة.

والمناسبة في المعجم اللّغوي: المشاكلة، تقول: ليس بينهما مناسبة؛ أي مشاكلة[2]. قال الإمام الزركشي: "والمناسبة في اللغة: المقاربة، وفلان يناسب فلانا أي يقْرُب منه ويشاكله، ومنه النسيب الذى هو القريب المتصل؛ كالأخوين وابن العم ونحوه، وإن كانا متناسبين بمعنى رابط بينهما وهو القرابة، ومنه المناسبة في العلّة في باب القياس الوصف المقارب للحكم، لأنّه إذا حصلت مقاربته له ظن عند وجود ذلك الوصف وجود الحكم، ولهذا قيل المناسبة أمر معقول إذا عرض على العقول تلقّته بالقَبول"[3].

أمّا في الاصطلاح: فهي علم يُعرَف به ارتباط آي القرآن بعضها ببعض حتّى تكون كالكلمة الواحدة؛ متّسقة المعاني منتظمة المباني، يربطها رابط عام أو خاص، عقلي أو حسّي أو خيالي، أو غير ذلك من أنواع العلاقات أو التلازم الذهني كالسبب والمسبّب والعلّة والمعلول والنظيرين والضدين ونحوه[4]. ويعرِّف البقاعي المناسبة بأنّها "علم تعرف منه علل الترتيب، وموضوعه أجزاء الشيء المطلوب علمُ مناسبتِه من حيث الترتيب، وثمرته الاطّلاع على الرتبة التي يستحقّها الجزء بسبب ماله بما وراءه وما أمامه من الارتباط والتعلُّق الذي هو كلحمة النسب، فعلم مناسبات القرآن علم تُعرَف منه علل ترتيب أجزائه، وهو سرُّ البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعاني لما اقتضاه من الحال"[5]. وفائدة هذا العلم كما ذكر الزركشي "جعل أجزاء الكلام بعضها آخذًا بأعناق بعض، فيقوى بذلك

[1] – الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 236، 237.

[2] – يُنظر: الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، ج 1، ص 224.

[3] – الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 35.

[4] – يُنظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 35، والسيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 3، ص 371.

[5] – البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 1، ص 5، 6.

الارتباط، ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء"[1]. وهذه الفائدة المتوخّاة من علم المناسبة هي قضية مركزية عند الباحثين في الدرس النصّي الحديث، إذ صار شغلهم الشاغل في تحليل النصوص هو البحث في كيفية تماسك الخطاب وانسجامه.

ويذكر أهل العلم أنّ "أوّل من أظهر علم المناسبة الشيخ أبو بكر النيسابوري وكان غزير العلم في الشريعة والأدب، وكان يقول على الكرسي إذا قرئ عليه لمَ جُعِلت هذه الآية إلى جنب هذه؟ وما الحكمة في جعل هذه السورة إلى جنب هذه السورة، وكان يزري على علماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبة"[2]. فهذا النص يكشف عن وعي متقدّم بأنّ المناسبة بين الآيات والسور تنهض على أساس أنّ الخطاب القرآني تحكمه علاقات بنائية تجعل منه نصًّا واحدا متلاحم الأجزاء، ودور المفسِّر هو محاولة اكتشاف تلك العلاقات الرابطة بين الآية والآية من ناحية، وبين السورة والسورة من ناحية أخرى، وهو ما يعني أن البحث في علم المناسبة هو بحث في انسجام النص القرآني.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ البحث في انسجام النص القرآني (التوجّه نحو اكتشاف العلاقات الرابطة بين أجزاء النص القرآني) لم يكن هدفا عامًّا لجميع المفسّرين، إذ إنّ كثيرا من الجهود التفسيرية كانت تقتصر على بيان المعنى الحرفي الخاضع لقواعد النحو والمعجم والبيان، ما أدّى إلى تكرار مملّ للمنتجات التفسيرية من دون القدرة على خلق فهم جديد أو متجدِّد للنص، وهذا ما لفت أنظار بعض المعنيين بتحليل النص القرآني، فأطلقوا دعوة إلى ضرورة تبنّي القراءة الكلّية للقرآن، وذلك من خلال قراءة متّصلة ومعمّقة للنص من أوّله إلى آخره من أجل فهم مظاهر الترابط بين الموضوعات القرآنية المختلفة"[3]. وقد أبدع في هذا الميدان ثلاثة فطاحل من المفسّرين، هم: فخر الدين الرازي، وأبو حيان الأندلسي، وبرهان الدين البقاعي. فالرازي عدّ المناسبة بين الآيات والسور مظهرا من مظاهر الإعجاز القرآني، ورأى أنّ "أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط"[4]. وقد أعرب عن هذا التوجُّه في أكثر من موضع، وظل يشتغل عليه في تفسيره الكبير من الفاتحة إلى سورة الناس. أمّا أبو حيان الأندلسي فجعل المناسبة في قمّة هرم التفسير، وقد أبان عن هذه الرؤية في مقدّمة

[1] – الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 36.

[2] – ينظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 36، والسيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 3، ص 369.

[3] – ينظر: محمد مصطفوي، إمكانيات التفسير وإشكالياته في البحث عن المعنى، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات القرآنية، بيروت لبنان، 2012م، ص 259، 265.

[4] – فخر الرازي، التفسير الكبير، ج 10، ص 145.

تفسيره، حيث قال: "وترتيبي في هذا الكتاب، أنّي أبتدىء أوّلًا بالكلام على مفردات الآية التي أفسّرها، لفظة لفظة فيما يحتاج إليه من اللغة والأحكام النحوية التي لتلك اللفظة قبل التركيب، وإذا كان للكلمة معنيان أو معانٍ ذكرتُ ذلك في أوّل موضع فيه تلك الكلمة لينظر ما يناسب لها من تلك المعاني في كلّ موضع تقع فيه، فيحمل عليه. ثم أشرع في تفسير الآية ذاكرا سبب نزولها، إذا كان لها سبب، ونسخها، ومناسبتها وارتباطها بما قبلها"[1]. فهذا المفسِّر يجعل المناسبة بمثابة المحطّة الأخيرة لمسار التفسير الذي ينطلق من بيان دلالات الوحدات المعجمية مفردة، ثم يتدرّج صعودا إلى أن يصل إلى قمّة الهرم وهو البحث في التناسب بين الآيات.

أمّا الإمام البقاعي فيذكر أنّ الهدف الأسمى من تفسيره هو محاولة اكتشاف العلاقات الدلالية بين الآيات والسور التي جعلت القرآن الكريم سبيكة واحدة، وقد أفصح عن شغفه بهذا الهدف في تفسيره المسمّى: (نظم الدرر في تناسب الآيات والسور)، وأشار في مقدّمة التفسير إلى أنّ البحث في انسجام آي السورة القرآنية ينبغي أن يسبق بمعرفة المقصود من السورة، وإذا لم يحصل ذلك فإنّ المفسِّر قد يتيه ويضل الطريق، لأنّه إذا لم يعرف المقصود من البداية فإنّه لا يستطيع الاهتداء إلى كثير من العلاقات الخفية بين الآية والآية والمقطع والمقطع، وعلى هذا اعتبر علم المناسبة غاية في النفاسة وأن نسبته من علم التفسير تشبه إلى حدٍّ كبير نسبة علم البيان من النحو[2]. والبقاعي لا يغرق في التنظير في قضية المناسبة بين الآيات والسور؛ إذ غلب على عمله الجانب التطبيقي الذي نراه مبثوثا في ثنايا التفسير وهو يتعامل مع النص القرآني آية آية وسورة سورة.

أنواع المناسبة: إذا كان البحث في علم المناسبة هو بحث في انسجام النص القرآني؛ فإن المفسِّر وهو يتمثّل البناء الداخلي لهذا النص ينطلق مسبقا من فكرة مفادها أن القرآن الكريم من حيث المبدأ هو نصٌّ منسجم، وأنّ دور المفسّر هو البحث عن ذلك الانسجام، ويتحقّق ذلك بالكشف "عن تناسب الآية في ذاتها، وعن تناسب الآية مع غيرها من الآيات المجاورة، السابقة واللاحقة، وتناسب كل سورة في ذاتها، وتناسب السورة مع السورة التي تسبقها والسورة التي تلحقها بما يفضي إلى تناسب النص القرآني بمجمله"[3]. ونستفيد من هذا أن المناسبة عند علماء التفسير نوعان كبيران،

[1] – أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج 1، ص 103.

[2] – يُنظر: البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 1، ص 2، 6.

[3] – خالد حميد صبري، اللسانيات النصية في الدراسات العربية الحديثة بحث في الأطر المنهجية والنظرية، دار مكتبة عدنان، بغداد، العراق، ودار مكتبة الأمان، الرباط، المغرب، ط 1، 1436 هـ ـ 2015م، ص 190.

مناسبة تجري على مستوى السورة الواحدة، وأخرى يُراعى فيها التناسب بين السور في تسلسل عجيب فريد للوصول إلى الانسجام الكلي للخطاب القرآني.

أوّلا: المناسبة على مستوى السورة الواحدة: السورة القرآنية تبدأ من اسمها ثم افتتاحها ثم تأتي مضامينها عبر آيات قد تطول وقد تقصر بحسب حجم السورة، وتنتهي بخاتمة. تدخل هذه الأقسام مع بعضها بعضا في غاية من التناسب، وقد درج المفسِّرون على أن يبدؤوا بالبحث في هذا التناسب بالعلاقة بين اسم السورة ومضامينها، ثم البحث في مناسبة افتتاح السورة بما يتلو ذلك من مضامين، ثم يخوضون بعد ذلك في رحلة طويلة تستغرق السورة كلّها في سبيل الكشف عن العلاقات التي تحكم آياتها؛ بدءًا من البحث عن التناسب بين أجزاء الآية الواحدة، ثم بين الآية وأخواتها السابقة واللاحقة إلى أن ينتهي بهم المطاف عند آخر آية، ولكي تكتمل لهم عملية البناء الكلِّي لنصِّ السورة قبل الانتقال إلى ما يليها يستعرضون المناسبة بين خاتمتها وفاتحتها.

1- المناسبة بين السورة واسمها: يحتل عنوان النص في الدرس النصِّي اللساني الحديث مكانة هامة في التحليل النصّي بوصفه عتبة النص التي تنبئ قبليا عن مضامين الخطاب، فالعناوين لا توضع كيفما اتفق، وإنّما تُختار بدقّة بناءً على مجموعة من المعطيات التي يقدِّمها النص. وقد وقف علماء التفسير والقرآن عند أسماء السور القرآنية بكونها عناوين مختارة بعناية، فهذا الإمام الزركشي يرى أن التسميات التي خُصَّت بها السور القرآنية ما هي في حقيقة الأمر إلّا اتباعا لطريقة سائدة عند العرب وهي أنّهم يراعون "في الكثير من المسمّيات أخذ أسمائها من نادر أو مستغرب يكون في الشيء من خَلْق أو صفة تخصُّه أو تكون معه أحكمُ أو أكثرُ أو أسبقُ لإدراك الرّائي للمسمَّى، ويسمُّون الجملة من الكلام أو القصيدة الطويلة بما هو أشهر فيها وعلى ذلك جرت أسماء سور الكتاب العزيز"[1].

ولئن كان الزركشي يرى أنّ اسم السورة مرتبط بما هو أشهر فيها من ذكر اسم ما أو حدث أو قصّة معينة؛ فإنّ برهان الدين البقاعي يرى أنّ مجرّد ورود العنوان في ثنايا السورة ليس كافيا لتبرير التسمية، ذلك أن العنونة عنده عملية استراتيجية مخطّط لها لتحقيق مبدأ عام في التناسب بين العنوان والنص، وهو أنّ: "اسم كل سورة مترجم عن مقصودها لأنّ اسم كل شيء تظهر المناسبة بينه وبين مسمّاه عنوانه الدال إجمالا على تفصيل ما فيه"[2]. فعنوان السورة، إذًا، هو نواتها أو هو المعنى مجملا

[1] - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 270.

[2] - البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 1، ص 18، 19.

أو مكثّفا، وما يرد بعد ذلك هو تفصيل وتفتيت لذلك المجمل أو المكثّف، فسورة البقرة مثلا لم تُسَمَّ بهذا الاسم لورود اسم البقرة في السورة فحسب، وإنّما لأنّ "مقصودها إقامة الدليل على أنّ الكتاب هدى ليُتَّبَع في كل ما قال، وأعظم ما يهدي إليه الإيمان بالغيب، ومجمعه: الإيمان بالآخرة، ومداره: الإيمان بالبعث، الذي أعربت عنه قصّة البقرة، التي مدارها الإيمان بالغيب، فلذلك سمِّيت بها السورة"[1]. فاسم السورة لا يتوقف عند حدود الإطار المعجمي لجزئية من جزئيات النص، وإنما يُلقي بمدلوله ليشمل ما هو أكبر، وهو الغرض العام الذي سيقت له السورة، وهنا تكون المضامين أو الموضوعات الخطابية مهما تعدّدت وتنوعت مشدودة بخيط متين يربطها بالعنوان. نأخذ على سبيل التمثيل سورة النحل، فعنوانها يتعدّى ذكر هذا المخلوق في السورة إلى الدلالة على غرضها وهو عظمة الخالق في تمام القدرة والعلم، وما أمرُ النحل إلّا آية من آيات تلك العظمة، يقول الإمام البقاعي: "ومقصودها: الدلالة على أنّه تعالى تام القدرة والعلم، فاعل بالاختيار منزّه عن شوائب النقص، وأدلّ ما فيها على هذا المعنى: أمرُ النحل لِمَا ذُكِر من شأنها في دقّة الفهم في ترتيب بيوتها على شكل التسديس ترتيبا لا يصل إليه أكابر المهندسين إلا بعد تكامل كبير، وقانون يقيسون به ذلك التقدير وذلك على وجه هو أنفع الوجوه لها، وفي رَعْيِها، وسائر أمرها، من اختلاف ألوان ما يخرج منها، من أعسالها وشموعها، وجعل الشمع نورًا وضياءً، والعسل بركة وشفاء، مع أكلها من كل الثمار، النافع منها والضار، وغير ذلك من الأسرار"[2]. وهكذا يمضي المفسِّر في الوقوف على العلاقة بين كل سورة واسمها من مبدأ أنّ العنوان مترجم عن الغرض، فيكون بذلك ـ أي العنوان ـ بمثابة العتبة الأساسية أو المدخل الذي يضع المتلقي في الجو العام للسورة، ويثير في نفسه علاقات وارتباطات هي عبارة عن استثارة لمعارف عامّة مخزّنة في الذهن فتتنامى بذلك الأسئلة، ويقع التحفيز لولوج عوالم السور[3].

ولعلّه من المهم أن نلفت النظر هنا إلى أن بعض السور القرآنية، مثل (يوسف، الجن، القدر، القارعة، الفيل) تستغرق مضامينُها العنوانَ من البداية إلى النهاية، وأن المطابقة فيها بين الاسم والمسمَّى لا تخفى حتى على العوام من الناس، لكننا لاحظنا أن الإمام البقاعي لم يَنسَق وراء هذه العلاقة الواضحة، والتزم بمراعاة المبدأ الذي أفصح عنه في مقدمة تفسيره، وهو أن عنوان السورة ما هو إلا تعبير عن الغرض الذي سيقت لأجله، فها هو مثلا يفسِّر التناسب بين سورة يوسف واسمها

[1] – المصدر السابق، ج 1، ص 55.

[2] – البقاعي، مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، ج 2، ص 213، 214.

[3] – يُنظر: رشيد برقان، آليات ترابط النص القرآني، ص 272.

بذلك المبدأ، فيقول: "مقصودها وصف الكتاب بالإبانة لكل ما يوجب الهدى لما ثبت فيما مضى ويأتي في هذه السورة من تمام علم منزله غيبًا وشهادة، وشمول قدرته قولًا وفعلًا، وهذه القصة ـ كما ترى ـ أنسب الأشياء لهذا المقصود، فلذلك سمِّيت سورة يوسف"[1]. فعلى الرغم من أن سيدنا يوسف عليه السلام كان يمثل في السورة بؤرة الخطاب أو القصّة فإنّ المفسِّر لم يعتبر هذا التناسب الواضح، وراح يبحث عن الانسجام بين العنوان والسورة من جهة الغرض، وكأني به يتبنّى الفكرة القائلة: إنّ الانسجام ليس شيئا يُعطَى وإنّما هو شيء يُبنَى.

2– المناسبة بين افتتاح السورة وما ورد فيها من مضامين: تنبّه المفسِّرون إلى أهمية الافتتاح في السور من حيث علاقته بما يتلوه من مضامين، فكان أن عدّوه بمثابة المفتاح لها، كيف لا يكون كذلك وهو يمثل نقطة البداية أو نقطة الانطلاق لاقتحام عوالم النص، من ذلك تعليلهم افتتاح سورة الفاتحة بـ: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) إذ ذكروا أن وصف المولى عزّ وجلّ في الفاتحة "بأنه مالك جميع المخلوقين، وفي الأنعام والكهف وسبأ وفاطر لم يوصف بذلك؛ بل بفرد من أفراد صفاته، وهو خلق السموات والأرض والظلمات والنور في الأنعام، وإنزال الكتاب في الكهف، وملك ما في السموات وما في الأرض في سبأ، وخلقهما في فاطر، لأن الفاتحة أم القرآن ومطلعُه فناسب الإتيان فيها بأبلغ الصفات وأعمها وأشملها"[2]. وما يُستفاد من هذا الكلام أن مفتتح سورة الفاتحة لم يكن في علاقة مع مضامين الفاتحة فحسب، وإنما تعدّاها إلى الدخول في تناسب مع النص القرآني بأكمله، وذلك على اعتبار أن سورة الحمد هي أم القرآن.

ولعلّ من النماذج الواضحة التي تدل على تنبُّهِ المفسِّرين إلى أهمية المفتتح في السور القرآنية ما ذهب إليه الإمام الرازي في تفسير العلاقة بين مطلع سورة النساء وما ورد فيها من أحكام، حيث قال: "اعلم أنّ هذه السورة مشتملة على أنواع كثيرة من التكاليف، وذلك لأنّه تعالى أمر الناس في أوّل هذه السورة بالتعطّف على الأولاد والنساء والأيتام، والرأفة بهم وإيصال حقوقهم إليهم وحفظ أموالهم عليهم، وبهذا المعنى ختمت السورة، وهو قوله: (يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ). وذكر في أثناء هذه السورة أنواعا أُخَر من التكاليف، وهي الأمر بالطهارة والصلاة وقتال المشركين، ولما كانت هذه التكاليف شاقة على النفوس لثقلها على الطباع؛ لا جرم افتتح السورة بالعلّة التي

[1] – البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 10، ص 1.

[2] – السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 3، ص 387، 388.

لأجلها يجب حمل هذه التكاليف الشاقة، وهي تقوى الرّب الذي خلقنا والإله الذي أوجدنا، فلهذا قال: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم)"[1]. والقارئ للسورة سيجد أن التكاليف التي حدّث عنها الرازي والتي ناسبت افتتاح السورة لم تقتصر فقط على بعض الآيات أو على مقطع من المقاطع، وإنما تخلّلت مضامين السورة من أوّلها إلى آخرها، ومن هنا كان المفتتح بمثابة القول الذي يتضمّن دلالة النص في صورته المكثّفة، وعلى هذا يمكن أن يمثّل الافتتاح عنوانا آخر للسورة، فهو على ما فيه من براعة الاستهلال يعدّ، أيضا، بمثابة مقدّمة مركّزة منبئة عن القصد الكلي من السورة، وفي ذلك دلالة قوية على التلاحم بين العنوان والجملة الأولى من النص، ولهذا كثيرا ما نجد تطابقا في التسمية بين العنوان والافتتاح، حيث تفتتح السورة باسمها، مثل: طه، المؤمنون، الفرقان، الصافات، ص، ق، الفتح، الذاريات، الطور، النجم، القمر، الواقعة، الملك، القلم، الحاقة، الجن، المزّمّل، المدثّر، النازعات، عبس، المطففين، البروج، الطارق، الأعلى، الغاشية، الفجر، البلد، الشمس، الضحى، التين، القدر، العاديات، القارعة، التكاثر، العصر...

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أنّ الحديث عن المناسبة بين افتتاح السورة وما يرِد فيها من مضامين قد جرّ بعض أهل النظر في علوم التفسير والقرآن إلى البحث في سر استهلال بعض السور القرآنية بالأحرف المقطّعة، وقد تبيّن لهم بعد التقصّي أنّ السورة التي تفتتح بالحرف المفرد عادة ما تكون كلماتها مبنية على ذلك الحرف، وهو ما يقوم دليلا على التناسب بين نصّ السورة والحرف أو الأحرف المقطّعة التي ابتدئت بها، من ذلك سورة (ق)، "فإنّ السورة مبنية على الكلمات القافية: من ذكر القرآن، ومن ذكر الخلق وتكرار القول ومراجعته مرارا، والقرب من ابن آدم، وتلقي الملكين وقول العتيد، وذكر الرقيب، وذكر السابق، والقرين، والإلقاء في جهنم، والتقدم بالوعد، وذكر المتقين، وذكر القلب، والقرن، والتنقيب في البلاد، وذكر القتل مرتين، وتشقق الأرض، وإلقاء الرواسي فيها، وبُسُوق النخل، والرزق..."[2]. وعلى هذا تقرّر عندهم أنّه لا يستقيم أن ترِد (الم) في موضع (الر) ولا (حم) في موضع (طس) ولا (ص) في موضع (ق) لاختصاص كل سورة بما بدئت به، سواء من حيث بناء كلماتها على الحرف الذي اختصّت به، أو من حيث تناسب معاني السورة مع صفات ذلك الحرف من شدّة وجهر وهمس وانفتاح وإطباق وقلقلة وغيرها.

[1] – الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 9، ص 163.

[2] – الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 169.

3- المناسبة على مستوى الآية الواحدة: ويتعلّق الأمر بالوقوف على الانسجام بين المنطوقات أو الموضوعات داخل الآية الواحدة، وعادة ما يذهب المفسّر إلى البحث عن هذا الضرب من التناسب حينما يستشعر أن المتلقّي لا يقوى على فهم الارتباط بين أجزاء الكلام بصورته المقصودة، أو عندما يلاحظ أن ثَمّة انتقالا مفاجئا من خطاب لآخر، ولتوضيح ذلك نضرب مثالا بالآية الكريمة: ﴿وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا امْرَأَتَكَ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ (العنكبوت: 33). يرى الرازي أنّ القارئ عندما يمرّ على هذه الآية قد يسلك مسلكا سطحيا في فهم الارتباط بين أجزاء الخطاب؛ فيبتعد بذلك عن فهم التناسب المقصود، وفي هذا يقول: "قولهم (لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ) لا يناسبه (إِنَّا مُنَجُّوكَ) لأنّ خوفه ما كان على نفسه، نقول بينهما مناسبة في غاية الحسن، وهي أنّ لوطا لما خاف عليهم وحزن لأجلهم قالوا له لا تخف علينا ولا تحزن لأجلنا فإنّا ملائكة، ثم قالوا له: يا لوط خفت علينا وحزنت لأجلنا، ففي مقابلة خوفك وقت الخوف نزيل خوفك وننجيك، وفي مقابلة حزنك نزيل حزنك ولا نتركك تفجع في أهلك فقالوا: (إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ) "[1]. فأنت ترى أنّ المفسّر لم يشأ أن يقف عند سطح القول لأنّه لا يكشف عن المناسبة الخفية بين أجزاء الكلام، فراح يبحث عنها في البنية العميقة للقول، فكان أن وقف على علاقة بين المنطوقات غاية في الانسجام.

ولئن كانت بعض المضامين أو الموضوعات الخطابية على مستوى الآية الواحدة لا تحتاج في بيان المناسبة بينها إلى معرفة الملابسات الخارجية التي يأتي على رأسها (سبب النزول)؛ فإن بعضها الآخر لا يمكن أن يُستغنَى فيها عن تلك الملابسات، وإلّا غُمَّ على المفسّر فهم وجه الارتباط بينها، مثال ذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (البقرة: 189). فكما يبدو في ظاهر النص أن لا وجه للمناسبة بين ذكر الأهلة وبين حكم إتيان البيوت من ظهورها لِمَا بين الموضوعين من تباعد في الدلالة؛ في الوقت الذي كان يُفترض أن يكون وجه الارتباط بينهما قويا لورودهما متتابعين في آية واحدة. في هذه اللحظة الفارقة يستدعي المفسّر السياق الخارجي لحسم الموقف في رفع الالتباس عما بدا انقطاعا. يذكر صاحب الكشاف أن نزول هذه الآية ارتبط بسببين: الأوّل: سؤال معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم الأنصاري لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم عن حال

[1] - الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 25، ص 63.

الهلال المتغيِّرة. والثاني: ما كان يفعله ناس من الأنصار أثناء الحج، وذلك أنهم كانوا إذا أحرموا لم يدخل أحد منهم حائطا ولا دارًا ولا فسطاطا من باب، فإذا كان من أهل المدر نقب نقبا في ظهر بيته منه يدخل ويخرج، أو يتخذ سُلَّما يصعد فيه، وإن كان من أهل الوبر خرج من خلف الخباء[1]. بعد أن استحضر الزمخشري هاتين الواقعتين، أردف متسائلا ـ كعادته ـ على لسان المخاطَب: "فإن قلتَ: ما وجه اتصاله بما قبله؟ قلتُ: كأنه قيل لهم عند سؤالهم عن الأهلّة وعن الحكمة في نقصانها ـ وتمامها معلوم ـ: أنّ كل ما يفعله اللَّه عزَّ وجلَّ لا يكون إلّا حكمة بالغة ومصلحة لعباده، فدعوا السؤال عنه وانظروا في واحدة تفعلونها أنتم ممّا ليس من البِرِّ في شيء وأنتم تحسبونها برًّا. ويجوز أن يجرى ذلك على طريق الاستطراد لما ذكر أنها مواقيت للحج، لأنّه كان من أفعالهم في الحج. ويحتمل أن يكون هذا لتعكيسهم في سؤالهم، وأنّ مثلهم فيه كمثل من يترك باب البيت ويدخله من ظهره. والمعنى: ليس البِرُّ وما ينبغي أن تكونوا عليه بأن تعكسوا في مسائلكم، ولكن البِرَّ بِرُّ من اتّقى ذلك وتجنّبَه"[2]. يقدِّم المفسِّر ثلاث احتمالات؛ كلّ واحد منها يصلح أن يكون وجها للارتباط بين طرفي الآية، الاحتمال الأوّل: أن يكون نصُّ الآية قد تجاهل سؤال الصحابيين، وأجاب عن سؤال آخر كان هو الذي يجب أن يسألوه، الثاني: أن يكون الجزء الثاني من الآية هو من قبيل الاستطراد بعد ذكر الحج؛ إذ كان إتيان البيوت من ظهورها ممّا يفعلونه في الحج، الثالث: يحتمل أن يكون موضوع إتيان البيوت من ظهورها من باب التمثيل لما هم عليه من تعكيسهم في سؤالهم؛ إذ مثلهم في تعكيس السؤال كمثل من يترك بابا ويدخل من ظهر البيت. ويلاحظ هنا أن الزمخشري ما كان له أن يصل إلى الوجهين الأوّل والثاني لو أنّه لم يعتبر سبب النزول، وحتى الوجه الثالث الذي يبدو أنّه اعتمد فيه على مبدأ التأويل ما كان له أن يكون لولا أنّه أخذ بما توفّر بين يديه من ملابسات خارجية.

وثمَّة ضرب آخر من التناسب يجري على مستوى الآية الواحدة، يطلق عليه المناسبة بين الفاصلة القرآنية ومضمون الآية. وتأتي الفاصلة في خاتمة الآية لتحقِّق للنص جانبا جماليا لا يُخطِئه الذوق السليم، ذلك أنّها تضفي على الخطاب قيمة صوتية منتظمة ينقسم سياق النص بها إلى وحدات أدائية تعد معالم للوقف والابتداء[3]. وإذا كان هذا الكلام يركّز على مسألة التناسب الإيقاعي فإنّ في الأثر ما يدل على تنبُّه السلف الصالح للتناسب الدلالي بين مضمون الآية وفاصلتها، من ذلك ما

[1] – ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج 1، 393، 394.

[2] – المصدر نفسه، ج 1، ص 394، 395.

[3] – ينظر: تمّام حسّان، البيان في روائع القرآن، ج 1، ص 195.

رُوِي عن زيد بن ثابت أنّه قال: "أَمْلَى عليَّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم هذه الآية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ (المؤمنون: 12) إِلَى ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ (المؤمنون: 14)، فقال معاذ بن جبل: فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ، فضحِك رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فقال له معاذ: مِمَّ ضحِكت يا رسول الله؟ قال: بِهَا خُتِمَتْ ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: 14)"[1]. فمعاذ بن جبل توقّع خاتمة الآية قبل أن يسمعها بناءً على ما رآه مناسبا لسياق الآية. وقريب من مغزى هذه القصّة ما رواه الأصمعي من أنّه كان يقرأ سورة المائدة وبجانبه أعرابي لا يقرأ القرآن، فلمّا وصل إلى قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة: 38) قرأ سهوا (والله غفور رحيم)، فقال الأعرابي: كلام من هذا؟ فقال: كلام الله. قال أعِد، فأعاد: (والله غفور رحيم)، ثم تنبّه الأصمعي، فقال: (والله عزيز حكيم)، فقال الأعرابي: الآن أصبت، فقال: كيف عرفت؟ قال: يا هذا قطَع فعزّ فحكم، فلو غفر ورحم لَمَا أمر بالقطع[2].

ويبدو أنّ هاتين القصّتين كان لهما الأثر الواضح في عمل أولئك المفسّرين الذين أقاموا تفاسيرهم على نظرية المناسبة، حيث يظهر اهتمامهم ـ بشكل لافت ـ بمسألة التناسب المفهومي بين مضمون الآية وخاتمتها، ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه الإمام القرطبي في تفسير علاقة الفاصلة بما قبلها في قوله تعالى: ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (المائدة: 118) حيث قال: "وقال: (فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) ولم يقل: (فإنّك أنت الغفور الرحيم) على ما تقتضيه القصة من التسليم لأمره والتفويض لحكمه. ولو قال: (فإنّك أنت الغفور الرحيم) لأوهم الدعاء بالمغفرة لمن مات على شركه وذلك مستحيل، فالتقدير إن تُبْقِهم على كفرهم حتّى يموتوا وتعذّبهم فإنّهم عبادك، وإن تهدهم إلى توحيدك وطاعتك فتغفر لهم فإنّك أنت العزيز الذي لا يمتنع عليك ما تريده، الحكيم فيما تفعله تضل من تشاء وتهدي من تشاء"[3].

ومن ذلك أيضا ما ذكره أبو حيان في تفسير قوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا﴾ (النساء: 130) إذ قال في مناسبة فاصلة الآية لمضمونها: "(وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا) ناسب ذلك ذكر السّعة، لأنّه تقدّم (مِنْ سَعَتِهِ) والواسع عام في الغنى والقدرة

[1] – أبو القاسم الطبراني، المعجم الأوسط، تح طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، مصر، ط 1، 1415هـ، الحديث رقم 4657، ج 5، ص 56.

[2] – يُنظر: الرازي، التفسير الكبير، ج 11، ص 236.

[3] – القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 8، ص 305.

والعلم وسائر الكمالات، وناسب ذكر وصف الحكمة، وهو وضع الشيء موضع ما يناسب، لأن السعة ما لم تكن معها الحكمة كانت إلى فساد أقرب منها للصلاح"[1].

على أنّ أهل التفسير ـ في الغالب الأعم ـ لا تستوقفهم الفاصلة التي يظهر فيها وجه الارتباط بما قبلها جليا واضحا، وإنّما تستفزّهم تلك الفواصل التي تبدو فيها علاقة التناسب بين مقدّمة الآية وخاتمتها ملتبَسة، وكمثال على ذلك نورد ما ذكره الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ﴾ (الأنبياء: 37): حيث قال: "فإن قيل: مقدّمة الكلام لابدّ وأن تكون مناسبة للكلام، وكون الإنسان مخلوقا من العجل يناسب كونه معذورا فيه، فلمَ رتّب على هذه المقدّمة قوله: (فلا تستعجلون)؟ قلنا: لأنّ العائق كلّما كان أشد كانت القدرة على مخالفته أكمل، فكأنّه سبحانه نبّه بهذا على أنّ ترك الاستعجال حالة شريفة عالية مرغوب فيها"[2]. فالمفسِّر استوقفته الفاصلة القرآنية حينما استشعر أنّ المتلقّي ربّما يكون غير قادر على إدراك العلاقة المفهومية بين (خلق الإنسان من عجل) و (فلا تستعجلون)، ولكي يُزيل الالتباس والغموض أتى بما يؤكِّد التناسب الدلالي بين مقدّمة الآية وخاتمتها.

وقد بلغ اهتمام الرّازي بهذا الضرب من التناسب أن يلجأ أحيانا إلى عقد مقارنات بين الفواصل القرآنية من أجل إثبات أنّ كل فاصلة هي بنت الموضع أو المكان الذي وردت فيه، من ذلك إجراؤه المقارنة بين فاصلتي الآيتين الآتيتين: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 12، 13)، حيث قال: "إنّما قال في آخر هذه الآية: (لا يعلمون) وفيما قبلها: (لا يشعرون) لوجهين، الأوّل: أنّ الوقوف على أنّ المؤمنين على الحق وهم على الباطل أمر عقلي نظري، وأمّا أنّ النفاق وما فيه من البغي يفضي إلى الفساد في الأرض فضروري جار مجرى المحسوس. الثاني: أنّه ذكر السّفه وهو جهل، فكان ذكر العِلم أحسن طباقا له، والله أعلم"[3]. وما يستفاد من هذا أن المفسِّر يستند في هذه المقارنة وغيرها من المقارنات الأخرى على قراءة واعية لنصوص الآيات، وفهم صحيح لدلالة الألفاظ، مستعينا في ذلك بثقافته الموسوعية، وبمعرفته الخلفية للعالم، ثمّ يوظِّف كل ذلك كأدوات احتجاج للتدليل على حسن انسجام كل فاصلة مع مضمون الآية التي وردت فيها.

[1] – أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج 3، ص 382.
[2] – فخر الرازي، التفسير الكبير، ج 22، ص 171.
[3] – المصدر نفسه، ج 2، ص 75.

4- المناسبة بين الآيات: تقرّر عند المفسّرين أنّ القرآن الكريم نصٌّ واحدٌ يأخذ بعضه برقاب بعض، وهو ما يعني أنّ الخطاب القرآني من حيث المبدأ مهيّأ للتأويلات التي تجعل المتلقّي يمسك بخيوط نسيج النص، إذ لا يمكن للمفسّر مهما أوتي من علم وقدرة على التأويل أن "يغرس في أرض سبخة لا تملك من مقومات الخصوبة شيئا يؤهلها لعملية الغرس تلك، فالقارئ يتحرّك في إطار معطيات النص وثرائه وبلاغته فيما يتعلّق بالمناسبة، أي إنّ النص القرآني لو لم يكن يمتلك مؤهلات المناسبة لما تمكّن المفسّرون من رصد ما رصدوا من مواضعها"[1]. وممّا رصدوه في هذا المجال أنّهم وجدوا آيات السورة الواحدة قد وُضِعت في منوال محكم النسج بحيث تمهّد الآية السابقة للّاحقة وترتبط الآيات اللّاحقة بما سبقها في بناء متراص من أوّل السورة إلى آخرها. والمناسبة بين آي السورة الواحدة عند أهل التفسير تتّسع لمصطلحات كثيرة من قبيل: النظم، الانتظام، التعلّق، الاتصال، الترتيب، التعقيب، الإرداف، الالتحام، الالتئام، الارتباط... فهذه المصطلحات وغيرها يستعين بها المفسّر في التعبير عن نظام العلاقات المفهومية بين الأطراف المشكِّلة للنص اعتمادا على ما يمكن إدراكه.

على أنّه ينبغي التنبيه إلى أنّ المفسّرين في تناولهم لهذا النوع من التناسب كان يستهويهم بشكل أساسي الانسجام الخفي بين الآيات، وذلك حينما يبدو على مستوى ظاهر النص أنّ ثمّة انقطاعا دلاليا بين آية وآية، أو بين آية وآيات متقدّمة، ومن النماذج التي تعكس اهتمامهم بهذه المسألة ما أورده الفخر الرازي في تفسير الآيات الأربعة الأولى من سورة العلَق، حيث ذكر "أنه سبحانه وصف نفسه أوّلا بأنّه خلق الإنسان من علَق، وثانيا بأنه علّمه بالقلم، ولا مناسبة في الظاهر بين الأمرين، لكن التحقيق أنّ أوّل أحوال الإنسان كونه علَقة وهي أخسّ الأشياء، وآخر أمره هو صيرورته عالما بحقائق الأشياء، وهو أشرف مراتب المخلوقات، فكأنّه تعالى يقول: انتقلت من أخسِّ المراتب إلى أعلى المراتب فلا بدّ لك من مدبِّر مقدِّر ينقُلك من تلك الحالة الخسِّيسة إلى هذه الحالة الشريفة"[2]. فالذي استوقف الرازي عند الآيات الأولى من سورة العلَق هو ما بدا له من انقطاع للاستمرارية المعنوية على مستوى البنية السطحية للقول، فاحتاج منه الأمر إلى إنعام النظر وتوضيح ما يجب إيضاحه لمعرفة المناسبة بين أجزاء الكلام، وهو ما وُفِّق إليه.

[1] - خليل بن ياسر البطاشي، الترابط النصي في ضوء التحليل اللساني للخطاب، دار جرير، عمان، الأردن، ط 1، 1430هـ - 2009م، ص 224.

[2] - فخر الرازي، التفسير الكبير، ج 32، ص 16.

وعادة ما يلجأ المفسّر ـ في مثل هذه الحالات التي يبدو فيها وجه الترابط غير واضح للعيان ـ إلى طرح تساؤلات من قبيل: ما وجه المناسبة بين هذه الآية وتلك؟ ما وجه تعلُّق الآية بما قبلها؟ أيُّ مناسبة بين هذا الحكم وبين ما قبله حتى يحسن ذكره عقيبه؟ فإن قيل ما وجه التناسب بين هذا وما تقدم؟ فإن قلتَ: ما سرُّ تعلُّق هذه الآية بما قبلها؟ وهذه التساؤلات ونظيراتها تتكرّر باستمرار في ثنايا التفاسير، وسنكتفي ههنا بإيراد بعض النماذج على سبيل التمثيل:

– قال الزمخشري موضّحا المناسبة بين الآيتين في قوله تعالى: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ (الرحمن:5، 6): "فإن قلتَ: أي تناسب بين هاتين الجملتين حتى وسط بينهما العاطف؟ قلتُ: إنّ الشمس والقمر سماويان، والنجم والشجر أرضيان، فبين القبيلين تناسب من حيث التقابل، وأنّ السماء والأرض لا تزالان تذكران قرينتين، وأن جَرْيَ الشمس والقمر بحسبان من جنس الانقياد لأمر الله، فهو مناسب لسجود النجم والشجر"[1].

– قال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (العنكبوت: 8). ذكر الرّازي في مناسبة هذه الآية بما قبلها: "ما وجه تعلُّق الآية بما قبلها؟ نقول: لما بيّن الله حسن التكاليف ووقوعها، وبيّن ثواب من حقّق التكاليف أصولها وفروعها تحريضا للمكلّف على الطاعة؛ ذكر المانع ومنعه من أن يختار اتباعه، فقال الإنسان إن انقاد لأحد ينبغي أن ينقاد لأبويه، ومع هذا لو أمراه بالمعصية لا يجوز اتباعهما فضلا عن غيرهما فلا يمنعن أحدَكم شيءٌ من طاعة الله ولا يتبعن أحد من يأمر بمعصية الله"[2].

وفخر الرازي في حديثه عن اتّصال الآي بعضها ببعض كثيرا ما يشير إلى أكثر من وجه للمناسبة في الموضع الواحد، ففي قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة: 38) ذكر المفسّر في تعلّق هذه الآية بما سبقها وجهان: "الأوّل: أنّه تعالى لما أوجب في الآية المتقدّمة قطع الأيدي والأرجل عند أخذ المال على سبيل المحاربة؛ بيّن في هذه الآية أن أخذ المال على سبيل السرقة يوجب قطع الأيدي والأرجل أيضا. والثاني: أنه لما ذكر تعظيم أمر القتل حيث قال: (مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا)، ذكر بعد هذا الجنايات التي تبيح القتل والإيلام، فذكر أوّلًا:

[1] – الزمخشري، الكشاف، ج 6، ص 06.

[2] – فخر الرازي، التفسير الكبير، ج 25، ص 36.

قطع الطريق، وثانيا: أمرُ السرقة"[1].

وقد يلجأ المفسِّر إلى الاستفاضة في الشروحات وضرب الأمثلة من أجل إقامة الحجّة على صحّة التناسب بين الآيات، مثال ذلك ما ذهب إليه الرازي في تبرير موقع الآية الكريمة: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (القيامة: 16) من سابقاتها؛ وذلك بعد أن زعم بعضهم أن لا مناسبة بين هذه الآية وبين ما تقدّمها، وفي هذا يقول: "زعم قوم من قدماء الروافض أنّ هذا القرآن قد غُيِّر وبُدِّل وزِيد فيه ونُقِص عنه، واحتجّوا عليه بأنّه لا مناسبة بين هذه الآية وبين ما قبلها، ولو كان هذا الترتيب من الله تعالى لما كان الأمر كذلك. واعلم أنّ في بيان المناسبة وجوهًا أوّلها: يحتمل أن يكون الاستعجال المنهي عنه إنّما اتفق للرسول عليه السلام عند إنزال هذه الآيات عليه، فلا جرم نُهِي عن ذلك الاستعجال في هذا الوقت، وقيل له: (لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ)، وهذا كما أنّ المدرِّس إذا كان يلقي على تلميذه شيئا، فأخذ التلميذ يلتفت يمينا وشمالا، فيقول المدرِّس في أثناء ذلك الدرس لا تلتفت يمينا وشمالا ثم يعود إلى الدرس، فإذا نقل ذلك الدرس مع هذا الكلام في أثنائه، فمن لم يعرف السبب يقول إنّ وقوع تلك الكلمة في أثناء ذلك الدرس غير مناسب، لكن من عرف الواقعة علم أنّه حسن الترتيب. وثانيها: أنّه تعالى نقل عن الكفار أنّهم يحبّون السعادة العاجلة، وذلك هو قوله: ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾ (القيامة: 5) ثم بيّن أنّ التعجيل مذموم مطلقا حتى التعجيل في أمور الدين، فقال: (لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ)، وقال في آخر الآية: ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ﴾ (القيامة: 20). وثالثها: أنه تعالى قال: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾ (القيامة: 14، 15) فههنا كان الرسول صلى الله عليه وسلم يظهر التعجيل في القراءة مع جبريل، وكان يجعل العذر فيه خوف النسيان، فكأنّه قيل له: إنّك إذا أتيت بهذا العذر لكنّك تعلم أنّ الحفظ لا يحصل إلا بتوفيق الله وإعانته فاتْرُك هذا التعجيل واعتمِد على هداية الله تعالى، وهذا هو المراد من قوله: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (القيامة: 16، 17). ورابعها: كأنّه تعالى قال: يا محمّد إنّ غرضك من هذا التعجيل أن تحفظه وتبلِّغه إليهم لكن لا حاجة إلى هذا (فإن الإنسان على نفسه بصيرة) وهم بقلوبهم يعلمون أنّ الذي هم عليه من الكفر وعبادة الأوثان، وإنكار البعث منكر باطل، فإذا كان غرضك من هذا التعجيل أن تُعرِّفهم قبحَ ما هم عليه، ثم إنّ هذه المعرفة حاصلة عندهم، فحينئذ لم يبقَ لهذا التعجيل فائدة، فلا جرم قال: (لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ)..."[2]. فهذا النص

[1] – المصدر السابق، ج 11، ص 228.

[2] – المصدر السابق، ج 30، ص 222، 223.

الطويل ـ الذي اضطررنا إلى نقله كاملا لما فيه من تحقيق الغاية المرجوّة ـ يبين لنا كيف أنّ المفسِّر ينافح بشدة عن فكرة التلاحم والترابط بين الآيات حتّى وإن تطلّب الأمر تقديم شروحات مستفيضة، وما يلاحظ في تلك الشروحات أنّه كان يستعين بضرب الأمثلة من الواقع مستحضرا مبدأ من مبادئ الانسجام وهو سياق المقام المعبَّر عنه في النص بعبارة (من عرف الواقعة)، كما استعان كذلك بمبدأ التأويل المحلي من خلال النظر مباشرة إلى ما قبل الآية وما بعدها، وكان الغرض من كل ذلك إقامة البرهان على سلامة اللّحمة بين الآي القرآنية.

ولا يقف المفسِّر عند البحث في العلاقة بين الآيات المتواليات أو المتباعدات في السورة الواحدة، بل قد يلجأ إلى الربط بين آيتين من سورتين مختلفتين، حتّى وإن كانت المسافة بين السورتين بعيدة، مثال ذلك ما خطر ببال الرازي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران: 20)، حيث قال: "ما خطر ببالي أن هذه الآية مناسبة لقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ (مريم: 42) يعني لا تجوز العبادة إلا لمن يكون نافعا ضارا، ويكون أمري في يديه، وحكمي في قبضة قدرته، فإن كان كل واحد يعلم أنّ عيسى ما كان قادرًا على هذه الأشياء امتنع في العقل أن أُسلِم له، وأن أنقاد له، وإنما أُسلِم وجهي للذي منه الخير، والشر، والنفع، والضر، والتدبير، والتقدير"[1]. فالآية عشرون من سورة آل عمران تدخل في علاقة تناسب مع الآية اثنتين وأربعين من سورة مريم على ما بين الآيتين والسورتين من تباعد كبير، هذا ما غلب على ظن الإمام الرازي، ما يعني أنّ المناسبات احتمالات ممكنة يحاول المفسِّر اكتشافها وتحديدها في كل جزء من أجزاء النص، وهو ما يؤكِّد أنّ المفسِّرين في ضوء أطروحة المناسبة ينظرون إلى الخطاب القرآني على أنّه نص واحد تتداخل فيه أجزاء الكلام في علاقات مفهومية تجعل كلَّ جزء يستدعي الآخر أو يحيل إليه.

5– مناسبة خاتمة السورة لفاتحتها: بعد أن يستقصي المفسِّر علاقات التناسب والالتئام بين الآيات والمقاطع داخل السورة الواحدة يصل في نهاية المطاف إلى الخاتمة، والختام لا يقلّ أهمية عن الاستهلال، فإذا كان لافتتاح السورة أثر في جذب انتباه المخاطَب فإنّ للختام وقعه الخاص في النفس لأنّه آخر ما يقرع الأسماع، غير أنّ الذي استرعى انتباه المفسِّرين أكثر هو تلك العلاقة المفهومية التي

[1] – المصدر السابق، ج 7، ص 229.

تربط مضامين الخاتمة بما ورد في مقدّمة السورة إيذانا بوحدة موضوع الخطاب، قال أبو حيان: "وقد تتبّعت أوائل السوَّر المطوّلة فوجدتها يناسبها أواخرها، بحيث لا يكاد ينخرم منها شيء، وسأبيّن ذلك إن شاء الله في آخر كل سورة، وذلك من أبدع الفصاحة، حيث يتلاقى آخر الكلام المفرط في الطول بأوّله"[1]. وفق هذا التصور يكون نصُّ السورة القرآنية بمثابة الحلقة المفرغة التي يرتبط أوّلها بآخرها، وذلك من خلال التناسب بين اختتام السورة وافتتاحها، أمّا ما بينهما فهو نمط من الخروج غير التام الذي يبقى محافظا على نوع من الاتصال بينه وبين المضمون النواة للسورة. ولم يكن أبو حيان هو الوحيد الذي وقف على التناسب بين أواخر السوَّر وأوائلها، فقد سبقه إلى هذا العمل الزمخشري والرازي، ثم تبعهم برهان الدين البقاعي، وفيما يلي بعض النماذج على سبيل التمثيل:

ـ مناسبة خاتمة (البقرة) لفاتحتها: قال أبو حيان: "ولما كان مفتتح هذه السورة بذكر الكتاب المنزل، وأنّه هدى للمتقين الموصوفين بما وصفوا به من الإيمان بالغيب، وبما أنزل إلى الرسول وإلى من قبله، كان مختتمها أيضا موافقا لمفتتحها"[2]. وقد عبّر الإمام البقاعي عن هذا التوافق أو التناسب بين اختتام البقرة وافتتاحها بمصطلح رد المقطع على المطلع، فقال: "فقد تبيّن من هذا تناسب هذه الآيات، وأما مناسبتها لأوّل السورة ردًّا للمقطع على المطلع فهو أنّه لما ابتدأ السورة بوصف المؤمنين بالكتاب الذي لا ريب فيه على الوجه الذي تقدّم؛ ختمها بذلك بعد تفصيل الإنفاق الذي وصفهم به أوّلها على وجه يتّصل بما قبله من الأوامر والنواهي والاتّصاف بأوصاف الكمال أشدّ اتّصال، وجعل رأسهم الرسول عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام تعظيمًا للمدح وترغيبًا في ذلك الوصف، فأخبر بإيمانهم بما أنزل إليه بخصوصه وبجميع الكتب وجميع الرسل، وبقولهم الدال على كمال الرغبة وغاية الضراعة والخضوع، فقال استئنافًا لجواب من كأنّه قال: ما فعل من أنزلت عليه هذه الأوامر والنواهي وغيرها؟ (آمن الرسول)"[3]. فالمفسِّر لما بحث في وجه التناسب بين أواخر البقرة ومبتدئها وجد في افتتاحها تقرير حقيقة إيمانية، وهي أنّ الكتاب المقدّم بين أيدينا يقين لا يصل إليه الشك، ولما كان ذلك كذلك؛ فمن الطبيعي أن تكون نتيجة اليقين بالكتاب الإيمانَ به والخنوعَ له، ومن الطبيعي، أيضا، أن يكون النبي صلّى الله عليه وسلّم على رأس المؤمنين به فهو أوّل المتلقين للخطاب القرآني، وهذا ما وقف عليه البقاعي في أواخر البقرة.

[1] – أبو حيان، البحر المحيط، ج 2، ص 378.
[2] – المصدر نفسه، ج 2، ص 378.
[3] – البقاعي، نظم الدرر، ج 4، ص 167، 168.

ـ المناسبة بين آخر (المائدة) وافتتاحها: قال فخر الرازي: "مفتتح السورة كان بذكر العهد المنعقد بين الربوبية والعبودية فقال: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)، وكمال حال المؤمن في أن يشرع في العبودية، وينتهي إلى الفناء المحض عن نفسه بالكلية. فالأوّل هو الشريعة وهو البداية، والآخر هو الحقيقة وهو النهاية. فمفتتح السورة من الشريعة ومختتمها بذكر كبرياء الله وجلاله وعزّته وقدرته وعلوّه، وذلك هو الوصول إلى مقام الحقيقة فما أحسن المناسبة بين ذلك المفتتح، وهذا المختتم"[1].

ـ المناسبة بين خاتمة (المؤمنون) وفاتحتها: قال الزمخشري: "جعل فاتحة السورة (قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ) وأورد في خاتمتها (إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الْكافِرُونَ) فشتّان ما بين الفاتحة والخاتمة"[2]. فالفعل (شتان) يشير به إلى علاقة من علاقات التناسب بين الآيتين وهي المقابلة أو التضاد، وفي ذلك ما يدلّ على ارتباط آخر السورة بأوّلها. وهنا تجب الإشارة إلى أنّ المفسِّرين قد لاحظوا أنّ المناسبة بين خاتمة السوّر القرآنية وافتتاحها كثيرا ما يعبَّر عنها تعبيرا مباشرا بالجمل الواقعة في بداية النص وآخره، وهو ما سهَّل عليهم عملية البحث عن انسجام البنية النصِّية.

على أنّه ينبغي التنبيه إلى أنّ علماء التفسير لم يكونوا على توافق دائم في تفسير المناسبة بين آخر السورة وافتتاحها، إذ إننا نجد عندهم وجهات نظر مختلفة حول طبيعة العلاقة بين الاختتام والافتتاح، فها هو الرازي مثلا يذكر أنّ المناسبة بين خاتمة النساء وأوّلها تكمن في: " أنّه تعالى تكلّم في أوّل السورة في أحكام الأموال وختم آخرها بذلك ليكون الآخر مشاكلًا للأوّل"[3]. بينما يرى البقاعي أنّ المناسبة بين آخر هذه السورة وافتتاحها تتمثّل في أنّ "أوّلها مشير إلى أنّ الناس كلَّهم كشيء واحد، وذلك يقتضي عدم الفرق بينهم إلا فيما شرعه الله، وآخرها مشير إلى ذلك بالتسوية بين النساء والرجال في مطلق التوريث بقرب الأرحام وإن اختلفت الأنصباء، فكأنّه قيل: يا أيّها الناس اتقوا ربّكم الذي خلقكم من نفس واحدة، وخلق منها زوجها، وبث منهما رجالًا كثيرًا ونساءً، وسوّى بينهم فيما أراد من الأحكام فإنّه من استكبر ـ ولو عن حكم من أحكامه ـ فسيجازيه يوم الحشر، ولا يجد له من دون الله ناصرًا؛ ولا يخفى عليه شيء من حاله، وما أشدّ مناسبة ختامها بإحاطة العلم لِمَا دلّ عليه أوّلها من تمام القدرة، فكان آخرها دليلًا على أوّلها لأنّ تمام العلم مستلزم لشمول القدرة"[4].

[1] – فخر الرازي، التفسير الكبير، ج 12، ص 147.
[2] – الزمخشري، الكشاف، ج 4، ص 254.
[3] – فخر الرازي، التفسير الكبير، ج 11، ص 122.
[4] – برهان الدين البقاعي، نظم الدرر، ج 5، ص 532، 533.

هذا الاختلاف في وجهات النظر في ردِّ المختَتَم على المفتَتَح لا ضير فيه طالما أنّ الغاية واحدة، وهي البحث عن وحدة الخطاب في نصِّ السورة، كما أنّ هذا الاختلاف يؤشِّر على مسألة أخرى وهي أنّ "اكتشاف علاقات الآيات والسور ليس معناه بيان علاقات مستقرّة كائنة ثابتة في النص، بل معناه علاقة بين عقل المفسِّر وبين النص، من خلالها يتم اكتشاف علاقات أجزاء النص. من هنا قد يعتمد مفسِّر على بعض معطيات النص ليكتشف من خلالها علاقات خاصة، بينما يعتمد مفسِّر آخر على معطيات أخرى فيكشف عن نمط آخر من العلاقات. إنّ العلاقات أو المناسبات بين أجزاء النص ليست في حقيقتها إلا وجها آخر للعلاقة بين عقل المفسِّر أو القارئ وبين معطيات النص"[1]. فكلّ ما في الأمر أنّ المفسِّر بوصفه متلقيا للخطاب يحاول البحث عن انسجام البنية الكبرى للسورة القرآنية بما توفّر لديه من أنساق نصِّية داخلية وخارجية، وبما أوتي من مقدرة على الفهم، ومن الطبيعي أنّ علماء التفسير مثلهم مثل بقية المتلقِّين ليسوا سواءً في ملكة الفهم، ولذلك فلا غروَ أن تتعدّد آراؤهم في كيفية بناء انسجام النص.

ثانيا: المناسبة بين السورة والسورة: لم تتوقّف جهود علماء التفسير عند البحث في العلاقة بين آي القرآن، بل التمسوا أيضا وجوها للرّبط بين سوره، فربطوا كل سورة بما قبلها وما بعدها في شكل سلسلة أحكمت حلقاتها من فاتحة الكتاب إلى الختام بالمعوّذتين بغية الوصول إلى غاية كبرى وهي أنّ القرآن الكريم كالكلمة الواحدة أو أنّه نصٌّ واحدٌ يأخذ بعضه بأعناق بعض.

وقد احتلّت سورة الفاتحة في كتب المفسِّرين مكانة متميزة من حيث إنها تمثّل نواة النص القرآني وجملته الأولى كما يدلّ عليها اسمها. وفي هذا الإطار وجدوا أنّ الفاتحة تدخل مع النص القرآني في نوعين من العلاقات، علاقة عامة يعكسها الارتباط المفهومي بين محتوياتها المجملة وبين ما ورد من مضامين مفصّلة في البقرة وفي باقي السور، وهو ما سنشير إليه في المبحث المتعلّق بعلاقة الإجمال والتفصيل، وعلاقة خاصة وتتمثّل في دخول خاتمتها في علاقة تناسبية مع فاتحة البقرة، وفي هذا يقول الإمام البقاعي: "وأمّا مناسبة ما بعد ذلك للفاتحة فهو أنّه لما أخبر سبحانه وتعالى أنّ عباده المخلصين سألوا في الفاتحة هداية الصراط المستقيم الذي هو غير طريق الهالكين أرشدهم في أوّل التي تليها إلى أنّ الهدى المسؤول إنّما هو في هذا الكتاب، وبيّن لهم صفات الفريقين الممنوحين بالهداية حثًّا على التخلُّق بها والممنوعين منها زجرًا عن قربها. فكان ذلك من أعظم المناسبات لتعقيب الفاتحة

[1] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 160، 161.

بالبقرة، لأنها سيقت لنفي الرّيب عن هذا الكتاب، ولأنّه هدى للمتّقين، ولوصف المتّقين وما يجازون به بما في الآيات الثلاث، ولوصف الكافرين الذين لا يؤمنون لما وقع من الختم على حواسهم والختم لعقابهم ليعلم أن ما اتصف به المتقون هو الصراط المستقيم"[1]. فالمفسِّر لما لاحظ أنّ سورة الفاتحة تنتهي بالدعاء، وأنّ ذلك الدعاء يجد إجابته في أوّل سورة البقرة اعتبر ذلك وجها من وجوه التناسب الذي جعل السورتين مرتبطتين ببعضهما ارتباطا محكما. هذا الارتباط ـ عند المفسِّرين ـ لا يتوقف عند الفاتحة والبقرة، إذ وجدوا أنّ كل سورة تدخل في علاقة خاصة مع السورة التي قبلها والسورة التي تليها، وهذا الضرب من العلاقة يتّسع لكل أشكال التماسك (مفهومي، معجمي، نحوي، إيقاعي). ولأنّ المكان لا يسمح بعرض مناسبة كل سورة لما قبلها وما بعدها فإننا سنكتفي بإيراد بعض النماذج على سبيل التمثيل:

ـ مناسبة افتتاح آل عمران لخاتمة البقرة: وقف أبو حيان على المناسبة بين آخر البقرة بالدعاء للنصر على الكافرين وبين ما ورد في أوائل سورة آل عمران من التوكل على الله الواحد الحيّ القيّوم، فقال: "ومناسبة هذه السورة لما قبلها واضحة، لأنّه لما ذكر آخر البقرة (أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِين) ناسب أن يذكر نصره تعالى على الكافرين، حيث ناظرهم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وردّ عليهم بالبراهين الساطعة، والحجج القاطعة، فقصّ تعالى أحوالهم، وردّ عليهم في اعتقادهم، وذكر تنزيهه تعالى عمّا يقولون، وبداءة خلق مريم وابنها المسيح إلى آخر ما ردّ عليهم، ولما كان مفتتح آية آخر البقرة (آَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّه) فكان في ذلك الإيمان بالله وبالكتب، ناسب ذكر أوصاف الله تعالى، وذكر ما أنزل على رسوله، وذكر المنزل على غيره صلّى الله عليهم"[2].

ـ مناسبة افتتاح الحديد لخاتمة الواقعة: قال البقاعي: "ولما خُتِمت الواقعة بالأمر بتنزيهه عمّا أنكره الكفرة من البعث، جاءت هذه لتقرير ذلك التنزيه وتبيينه بالدليل والبرهان، والسيف والسنان، فقال تعالى كالتعليل لآخر الواقعة: (سَبَّحَ) أي أوقع التسبيح بدلالة الجِبِلَّة تعظيمًا له سبحانه وإقرارًا بربوبيته وإذعانًا لطاعته"[3]. غني عن البيان أن المفسِّر لم يحتج إلى عناء جهد في الرّبط بين فاتحة الحديد وآخر الواقعة؛ إذ أقام التناسب بينهما على علاقة التكرار أو الاتساق المعجمي البارز على مستوى سطح النص، حيث إنّ الحديد افتتحت بالتسبيح الذي ختمت به الواقعة، وهي العلاقة نفسها التي اعتمدها

[1] – برهان الدين البقاعي، نظم الدرر، ج 1، ص 77.
[2] – أبو حيان، البحر المحيط، ج 2، ص 389.
[3] – البقاعي، نظم الدرر، ج 19، ص 251.

فخر الرازي في الرّبط بين سورتي الصف والجمعة وذلك بالنظر إلى افتتاح السورتين، حيث قال: "وجه تعلّق هذه السورة ـ يقصد الجمعة ـ بما قبلها هو أنّه تعالى قال في أوّل تلك السورة: (سَبَّحَ لله) بلفظ الماضي، وذلك لا يدلّ على التسبيح في المستقبل، فقال في أوّل هذه السورة بلفظ المستقبل ليدلّ على التسبيح في زماني الحاضر والمستقبل"[1]. وما يلاحظ ههنا أن التناسب المعجمي كان مصحوبا بالوصل الزمني؛ حيث تبدو الاستمرارية المعنوية لفعل (التسبيح) في صورة تدرّج زمني من الماضي إلى استمراره في الحاضر والمستقبل.

وقد يكون وجه التناسب بين السوَّر في شكل تلازم لغوي كما هول الحال في افتتاح الإسراء والكهف، إذ علّل المفسِّرون افتتاح سورة الإسراء بالتسبيح وسورة الكهف بالتحميد من حيث كان التسبيح مقدَّما على التحميد (سبحان الله والحمد لله)، وهذا ما نقله النيسابوري عن بعض العلماء، حيث قال: "قال بعض العلماء: نزّه نفسه في أوّل سورة (سبحان) عمّا لا ينبغي وهو إشارة إلى كونه كاملا في ذاته، وحمِد نفسه في أوّل هذه السورة وهو إشارة إلى كونه مكملا لغيره، وفيه تنبيه على أن مقام التسبيح مبدأ ومقام التحميد نهاية موافقا لما ورد في الذكر (سبحان الله والحمد لله)"[2]. والظاهر أنّ المناسبة هنا أيضا لم تحتج من المفسِّر إلى قدر كبير من التأمل، لأنها اعتمدت فقط على وجود نوع من الاقتضاء أو التلازم اللغوي، فقد ورد في الأذكار أن التسبيح يستتبع بالتحميد فصارا كاللفظين المتلازمين حيث إنّ ذكر الأوّل يستدعي ذكر الثاني.

يُفهم ممّا تقدّم أنّ فاتحة كل سورة تحيل قبليا إلى السورة السابقة، وتحيل بعديا إلى السورة التالية، وأنّ خاتمة كل سورة تحيل إحالة لاحقة إلى السورة التي تليها، وعلى هذا وجدنا المفسِّرين لا يكتفون بذكر وجه واحد للمناسبة بين سورتين متتاليتين؛ فهم في الغالب يلجؤون إلى إيراد وجهين أو أكثر حرصا منهم على أنّ الانسجام بين السوّر ليست قضية عرضية، وإنّما هي مسألة جوهرية في النص القرآني ومظهر من مظاهر إعجازه، يقول الرازي متحدِّثا عن المناسبة بين سورتي الرحمن والقمر: "اعلم أوّلا أن مناسبة هذه السورة (الرحمن) لما قبلها بوجهين، أحدهما: أنّ الله تعالى افتتح السورة المتقدّمة بذكر معجزة تدلّ على العزّة والجبروت والهيبة وهو انشقاق القمر، فإنّ من يَقدِر على شقّ القمر يقدر على هدِّ الجبال وقدِّ الرجال، وافتتح هذه السورة بذكر معجزة تدلّ على الرّحمة والرّحموت وهو القرآن

[1] – فخر الرازي، التفسير الكبير، ج 30، ص 02.

[2] – النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج 4، ص 403.

الكريم، فإنّ شفاء القلوب بالصفاء عن الذنوب، ثانيهما: أنّه تعالى ذكر في السورة المتقدّمة (فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ) غير مرّة، وذكر في السورة (فَبِأَيِّ آَلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ) مرّة بعد مرّة لِمَا بيّنّا أنّ تلك السورة سورة إظهار الهيبة، وهذه السورة سورة إظهار الرحمة، ثم إنّ أوّل هذه السورة مناسبٌ لآخر ما قبلها حيث قال في آخر تلك السورة: (عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ)، والاقتدار إشارة إلى الهيبة والعظمة، وقال هاهنا: (لرَّحْمَنُ) أيْ عزيز شديد منتقم مقتدر بالنسبة إلى الكفّار والفجّار، رحمن منعم غافر للأبرار"[1]. من الواضح أنّ وجوه التعلّق بين السورتين مبنية على فكرة المقابلة أو التضاد، وهي علاقة من علاقات التناسب، ومع أنّ الرازي يذكر باللفظ وجهين للمناسبة بين الرحمن والقمر فإنّه في واقع الأمر كان يتحدّث عن ثلاثة وجوه (علاقة الافتتاح بالافتتاح، علاقة المكرَّر بالمكرَّر، وعلاقة الافتتاح بالاختتام). وليس من شكٍّ في أنّ حرص المفسِّر على إيراد أكثر من وجه من وجوه التعلّق بين السور القرآنية يعكس مدى نظرته الشمولية للنص القرآني بكونه بنية كبرى تتعانق في فضائها البنى الصغرى آخذا بعضها برقاب بعض محقِّقة بذلك الانسجام الكلي.

وفي هذا الإطار العام لعلم المناسبة حدّث علماء التفسير عن بعض الآليات التي يتم بها التناسب والانسجام بين الآيات والسوّر القرآنية، هذه الآليات في حقيقة الأمر هي انعكاس للعلاقات الدلالية بين أجزاء النص، حيث لاحظوا أن بعض المضامين تمتد دلالاتها في الخطاب القرآني بطريقة أو بأخرى في إطار ما يمكن أن يُعبَّر عنه بالاستمرارية المعنوية، ولعلّ من أبرز تلك العلاقات علاقة الإجمال والتفصيل، وعلاقة البيان والتفسير.

الإجمال والتفصيل: يقصد بعلاقة الإجمال والتفصيل أن يأتي في النص كلام مجمل ثم يرد مفصّلا لمزيد من التوضيح وتقرير المعنى في النفوس، وقد استقر عند علماء التفسير والقرآن أن علاقة الإجمال والتفصيل هي قاعدة عامة تضبط ترتيب السور القرآنية، وفي هذا يقول الإمام السيوطي: "إنّ القاعدة التي استقرّ بها القرآن أنّ كلَّ سورةٍ تفصيلٌ لإجمال ما قبلها، وشرحٌ له وإطنابٌ لإيجازه، وقد استقرّ معي ذلك في غالب سور القرآن طويلِها وقصيرها"[2]. ولما كانت هذه القاعدة بهذه الأهمية فقد استهلّ الإمام البقاعي تفسيره لفاتحة الكتاب بالحديث عن دورها في خلق الانسجام النصّي بين

[1] – فخر الرازي، التفسير الكبير، ج 29، ص 83.

[2] – جلال الدين السيوطي، تناسق الدرر في تناسب السور، تح عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1986، ص 65.

البسملة والفاتحة من ناحية، وبين الفاتحة وباقي سور القرآن من ناحية أخرى، وهذا نصُّ قوله: "لما كانت نسبة البسملة من الفاتحة نسبة الفاتحة من القرآن صُدِّرت بها الفاتحة كما صُدِّر القرآن بالفاتحة، لأنّها لما أفادت نسبة الأمور كلِّها إليه سبحانه وحده أفادت أنّه الإله وحده وذلك هو إجمال لتفصيل الفاتحة كما أنّ الفاتحة إجمال تفصيل القرآن من الأصول والفروع والمعارف واللطائف"[1]. بهذا المعنى تكون علاقة الإجمال والتفصيل آلية من آليات انسجام الخطاب خاصة عندما ترتقي به إلى مستوى أعلى يصل إلى درجة الانسجام الكلي للنص القرآني، إذ يذكر المفسِّرون على غرار برهان الدين البقاعي أنّ كل ما ورد في القرآن ما هو إلّا تفصيل لِمَا ورد مجملا في سورة الفاتحة، ويوضِّح المفسِّر أبو الحسن الحَرَالِّي هذه المسألة بقوله: "وكانت سورة الفاتحة أُمًّا للقرآن، لأنّ القرآن جميعه مفصّل من مجملها، فالآيات الثلاث الأُوَل شاملة لكل معنى تضمّنته الأسماء الحسنى والصفات العلى، فكلُّ ما في القرآن من ذلك فهو مفصّل من جوامعها، والآيات الثلاث الأُخَر من قوله: (اِهْدِنَا) شاملة لكلِّ ما يحيط بأمر الخلْق في الوصول إلى الله والتحيز إلى رحمة الله والانقطاع دون ذلك، فكلُّ ما في القرآن منه فمن تفصيل جوامع هذه، وكلُّ ما يكون وصلة بين ممّا ظاهِرُهُن هذه من الخلق ومبدؤه وقيامه من الحق فمفصّلٌ من آية (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)"[2]. فالحرَالِّي يرى أنّ الفاتحة تتضمّن ثلاث جوامع، الجامع الأوّل في صفات الله، والثاني في كل ما يحيط بأمر الخلق وصلتهم بالمولى عزّ وجلّ، والجامع الثالث في كل ما له علاقة بالتقرب من الله سبحانه وتعالى، وباقي القرآن تفصيل لهذه الجوامع الثلاثة، ومن هنا تكون الفاتحة هي نواة القرآن أو هي النص القرآني مكثّفا بتعبير علماء لغة النص، ولذلك فلا عجب أن تُخلَع عليها تسميات من قبيل: أمّ الكتاب، الأساس، الكنز، الشافية، الكافية...

وسورة الفاتحة وإن خُصَّت بدخولها مع النص القرآني في علاقة عامة التي يعكسها الارتباط المفهومي بين محتوياتها المجملة وبين ما ورد من مضامين مفصّلة في باقي السوَّر؛ فإنّها كغيرها من سور القرآن تدخل مع السورة التي تليها وهي البقرة في علاقة الإجمال والتفصيل، قال البقاعي: "وتصنيف الناس آخر الفاتحة ثلاثة أصناف: مهتدين ومعاندين وضالّين، مثل تصنيفهم أوّل البقرة ثلاثة: متّقين وكافرين مصارحين وهم المعاندون وضالّين وهم المنافقون، وإجمالهم في الفاتحة وتفصيلهم هنا من بديع

[1] – برهان الدين البقاعي، نظم الدرر، ج 1، ص 25، 26.
[2] – المصدر نفسه، ج 1، ص 52، 53.

الأساليب وهو دأب القرآن العظيم الإجمال ثم التفصيل"[1]. فالفاتحة إجمال والبقرة تفصيل لإجمالها وفق القاعدة العامة التي يرى أصحابها أنّ كلَّ سورةٍ تفصيلٌ لإجمال ما قبلها.

وكما تضبط علاقة الإجمال والتفصيل ترتيب السور القرآنية فإنها تضبط كذلك ترتيب الآيات داخل السورة الواحدة، مثال ذلك ما وقف عنده الرازي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (التوبة: 72) حيث قال : "اعلم أنّه تعالى لما ذكر الوعد في الآية الأولى على سبيل الإجمال ذكره في هذه الآية على سبيل التفصيل، وذلك لأنّه تعالى وعد بالرحمة، ثم بيّن في هذه الآية أنّ تلك الرحمة هي هذه الأشياء. فأوّلها قوله: (جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها)... وثانيها: قوله: (ومساكن طيّبة في جنّات عدن)... والنوع الثالث: من المواعيد التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية قوله: (ورضوان من الله أكبر)، والمعنى أنّ رضوان الله أكبر من كل ما سلف ذكره"[2]. فما ورد في الآية 71 من وعد بالرحمة للمؤمنين (أولئك سيرحمهم الله) هو إجمالٌ للتفصيل الوارد في الآية التالية.

وقد يأتي الإجمال في آية والتفصيل في متوالية من الآيات، مثال ذلك ما لاحظه أبو حيان الأندلسي في سياق تفسيره للآيات من 47 إلى 61 من سورة البقرة، وفي هذا يقول: "ولما تقدّم الأمر بذكر النِّعَم مجملة فيما سبق، أمرهم بذكرها ثانية مفصّلة، فبدأ منها بالتفضيل، ثم أمرهم باتقاء يوم لا خلاص فيه لا بقاضٍ حق ولا شفيع ولا فدية ولا نصر لمن لم يذكر نعمه، ولم يمتثل أمره، ولم يجتنب نهيه... ثم ثنّى بذكر الإنجاء الذي به كان سبب البقاء بعد شدة اللّأواء، ثم بعد ذلك ذكر تفاصيل النّعْماء مما نصّ عليه إلى قوله: (اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ)، فكان تعداد الآلاء ممّا يوجب جميل الذكر وجليل الثناء"[3]. فالشاهد هنا أنّ الآية 47 هي إجمال لما ورد من تفصيل في الآيات الأربعة عشر اللاحقة.

والتفصيلات عندما تتراكم تذهب بالمتلقي بعيدا فيكون ذلك مدعاة لنسيان المجمل، وهنا يرتبط التفصيل والإجمال بإرادة تنشيط الذاكرة وتنبيه الأسماع إلى القاعدة العامة التي تشكِّل محور الخطاب

[1] – المصدر السابق، ج 1، ص 102.
[2] – الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 16، ص 135، 136.
[3] – أبو حيان، البحر المحيط، ج 1، ص 352.

وذلك من خلال إعادة التذكير بالمجمل حتّى وإن كانت المسافة بعيدة، وهو ما لاحظه الإمام البقاعي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ﴾ (الأعراف: 94) حيث قال: "ولما قدّم سبحانه إجمال الإنذار بما اشتركت فيه الأمم من الإهلاك بقوله تعالى: (وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا) (الآية 04)، ثم أتبعه ـ بعد تقديم ما يحتاج إليه على النظم الذي سبق التنبيه عليه ـ تفصيل ما انفردت به كل أمّة من العذاب الحاث على سبيل الصواب، أتبع ذلك إجمالًا آخر أبسط من الأوّل على نمط غريب دال على عادته المستمرّة وسنّته المستقرّة في شرح حال هؤلاء الأمم الذين ذكرهم وغيرهم، لئلّا يُظَنّ أنّ غيرهم كان حاله غير حالهم، فبيّن أنّ الكل على نهج واحد وأنّ السبب في استئصالهم واحد، وهو التكذيب والاستكبار على الحق، ليكون الإجمال كالضوابط والقواعد الكلية لتنطبق على الجزيئات"[1]. فقد وقف المفسِّر أوّلا على الإجمال الوارد في صدر سورة الأعراف، ثم تتبّع تفاصيله في الآيات التالية إلى أن وصل إلى الآية 94 فلاحظ أنّ ذلك المجمل أُعيد التذكير به مجدَّدًا، وبشكل أكثر بساطة من الأوّل للدلالة على أنّ ما ورد مجملا هو بمثابة القاعدة الكلية التي تنسحب على كل ما يرتبط بها من جزئيات وتفاصيل؛ هذا فضلا عن الغاية التداولية من وراء ذلك؛ إذ لا يخلو التذكير بما سبق من دلالة التقرير والتأكيد.

وإلى جانب ما أوردناه من أشكال لعلاقة الإجمال والتفصيل التي استنبطها المفسِّرون من النص القرآني؛ حدّثوا كذلك عن أنواع وأشكال أخرى نذكر منها:

ـ أن يرد الإجمال في صدر السورة وبقية السورة تفصيل لذلك الإجمال، مثل سورة الأنعام: تبدأ بالحمد لله ثم تأتي التفاصيل متتابعة وهي التذكير بنعم الله التي تستوجب الحمد.

ـ أنّ يرد الإجمال في بضع آيات في شكل ملخّص ثم يأتي العرض التفصيلي على نحو ما نجده في قصة أهل الكهف في سورة الكهف.

ـ أن يأتي الإجمال في آية والتفصيل في آية بعيدة يفصل بينها وبين آية الإجمال آيات عديدة.

ـ أن ترد آية الإجمال في سورة ويأتي التفصيل في سورة أخرى.

وحصيلة القول ممّا تقدّم أنّ المقاربة النصّية التي اعتمدها المفسِّرون في الكشف عن انسجام النص بمراعاة علاقة الإجمال والتفصيل، والتفصيل ثم الإجمال لم تكن مجرّد ملاحظات عابرة، وإنّما كانت من صلب اهتماماتهم، وهي لا تختلف بالمطلق عمّا يحاول الباحثون في علم اللغة النصّي الإمساك به حين

[1] – برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 8، ص 9، 10.

يقاربون أيَّ نصٍّ لغوي.

البيان والتفسير: البيان والتفسير من العلاقات الدلالية التي تساهم في تحقيق الاستمرارية المعنوية بصورة متجدِّدة، والبيان والتفسير يترادفان مع الإفهام والإيضاح والشرح لأنّ المنطلق فيهما هو وجود مبهم أو وجود حالة من الغموض أو الالتباس من جهة ما، فيأتيان لكشف المستور ورفع الإبهام والغموض عمّا هو مستغلق الفهم. وقد اهتم علماء التفسير بهذه العلاقة لما لها من دور في فهم النص القرآني وتوضيح مقاصده، من أمثلة ذلك توجيه الزمخشري في تفسير آية الكرسي، حيث قال: "فإن قلتَ: كيف ترتّبت الجمل في آية الكرسي من غير حرف عطف؟ قلتُ: ما منها جملة إلّا وهي واردة على سبيل البيان لما ترتّبت عليه والبيان متّحد بالمبين، فلو توسّط بينهما عاطف لكان كما تقول العرب: بين العصا ولحائها، فالأولى: بيان لقيامه بتدبير الخلق وكونه مهيمنا عليه غير ساه عنه. والثانية: لكونه مالكا لما يدبره. والثالثة: لكبرياء شأنه. والرابعة: لإحاطته بأحوال الخلق، وعلمه بالمرتضى منهم المستوجب للشفاعة، وغير المرتضى. والخامسة: لسعة علمه وتعلّقه بالمعلومات كلِّها، أو لجلاله وعِظَم قدره"[1]. فالآية بتمامها بيان لذات الله تعالى، ومجموع الجمل الواردة فيها إظهار لصفاته وعظيم جلاله، ونحن نلاحظ أنّ البيان هنا قد ورد بشكل مكثف، وهذا ما يُعيد إلى الأذهان ما يسمّى بمبدأ التغريض حيث تكون متتالية من الجمل على ارتباط وثيق بنقطة البداية، ونقطة البداية في آية الكرسي هي لفظ الجلالة أو الذات الإلهية، وما بعدها استمرار لمعنى الجلالة والعظمة في إطار علاقة البيان والتفسير، وقد كان لضمير الغائب الذي تكرّر أكثر من عشر مرات دور بارز في المحافظة على تلك الاستمرارية البيانية.

ومن البيان والتفسير ما وقف عنده الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (المائدة: 119) حيث قال: "اعلم أنّه تعالى لما أخبر أنّ صدق الصادقين في الدنيا ينفعهم في القيامة، شرح كيفية ذلك النفع وهو الثواب، وحقيقة الثواب: أنها منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم. فقوله: (لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ) إشارة إلى المنفعة الخالصة عن الغموم والهموم، وقوله: (خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا) إشارة إلى الدوام، واعْتَبِر هذه الدقيقة، فإنّه أينما ذكر الثواب قال: (خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا)، وأينما ذكر عقاب الفسّاق من أهل الإيمان ذكر لفظ الخلود ولم

[1] – الزمخشري، الكشاف، ج 1، ص 483، 484.

يذكر معه التأبيد"[1]. فالفعل (ينفع) يحمل دلالة عامة، فجاء البيان لِيُحدِّد نوع وطبيعة تلك المنفعة، ومن هنا يمكن أن تكون علاقة المبيِّن بالمبيَّن كعلاقة الخاص بالعام.

كما يمكن أن تكون علاقة البيان والتفسير مرتبطة بثنائية السؤال والجواب؛ مثال ذلك ما ألمح إليه فخر الرازي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: 71)، إذ يقول: "واعلم أنّه تعالى لما وصف المؤمنين بكون بعضهم أولياء بعض، ذكر بعده ما يجري مجرى التفسير والشرح له فقال: (يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله) فذكر هذه الأمور الخمسة التي بها يتميز المؤمن من المنافق"[2]. ونحن نلاحظ أنّ البيان والتفسير كان بمثابة إجابة عن استفهام مقدّر؛ إذ لسائلٍ أن يسأل: كيف تتحقّق هذه الولاية؟ فكان الجواب في ذكر الأمور الخمسة التي هي بيان وتوضيح لتلك الولاية. وكونُ المبيِّن شرحا وتفسيرا للمبيَّن فإنّ هذه المزاوجة تتحقّق من خلال نوعين من العلاقات، النوع الأول: تركيبي نسقي، وهو ما نلحظه في الاتّساق بين المتجاورات. والثاني: دلالي مضموني تترابط بمقتضاه الفهوم، وعلى هذا تكون علاقة البيان والتفسير آلية من آليات التماسك النصّي من حيث إنها تساهم مساهمة جليلة في جعل النص آخذًا بعضه برقاب بعض.

وصفوة القول من كلِّ ما تقدّم يمكن الإقرار بكل طمأنينة وموضوعية أنّ مسألة التماسك النصّي في القرآن الكريم كانت في صلب اهتمام المفسّرين؛ خاصة أولئك الذين أقاموا تفاسيرهم على علم المناسبة بين الآيات والسوّر، فقد أبانوا عن جهد عظيم في إبراز تماسك الخطاب القرآني، وكان ذلك من أجل غاية كبرى وهي فهم القرآن بمعرفة أسراره ووجوه إعجازه، فتناولوا بناءَه على مستوى الآيات والمقاطع والسوّر، ومن الطبيعي أنّ البحث في طبيعة هذا البناء يتطلّب أن يكون المفسِّر متسلِّحا بأدوات اقتحام عوالم النص من علم واسع وذكاء حاد ونفاذ بصيرة ومقدرة كبيرة على الفهم، وهي مزايا لا نعدمها في علمائنا الأجلّاء، فكان أن أبرزوا كيفية تلاحم أجزاء النص القرآني وسوّره، وبيّنوا أشكال التناسبات والعلاقات التي تكشف عن ترابطه وتماسكه بطريقة تدعو للدهشة والعجب.

[1] – فخر الرازي، التفسير الكبير، ج 12، ص 147.

[2] – المصدر نفسه، ج 16، ص 134.

مراعاة السياق في كتب التفسير: ذكرنا في ما تقدّم من البحث أنّ علماء العربية ـ نحاة وبلاغيين ـ قد التفتوا إلى أهمية السياق ودوره في تحديد المعنى وفهم النص فهما صحيحا، ولئن كانوا قد نالوا بذلك الصنيع قصب السبق بمئات السنين على من جاء بعدهم من اللسانيين المحدثين؛ فإنّ علماء التفسير يشهد لهم تراثهم أنّهم لم يتخلّفوا عن نيل تلك المرتبة التي حظي بها أقرانهم من النحاة والبلاغيين، ولربما كانوا هم الأكثر حرصا وعناية بنظرية السياق، وذلك من موقع تعاملهم الميداني مع النص القرآني تفسيرًا وتأويلًا.

إذ يلاحظ الناظر في تفاسيرهم أنّهم لا يكتفون بالتوقف عند المعنى الحرفي للوحدات المعجمية، فهم غالبا ما يتجاوزونه إلى المعنى السياقي؛ قناعة منهم أنّ المعنى المعجمي قد لا يُعِين على تحديد البعد الدلالي للوحدة المعجمية من حيث إنّها قد تحتمل أكثر من دلالة، فيأتي المعنى السياقي ليرجِّح دلالة على أخرى. يقول ابن قيم الجوزية (ت 751 هـ): "السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالّة على مراد المتكلِّم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته"[1]. فالسياق من وجهة نظر ابن القيِّم هو الذي يزيل الإبهام عن المجمل، ويخصّص العام أو يقيّد المطلق، وهو فوق ذلك يقطع بعدم احتمال غير المراد من خلال تحديد الدلالة المقصودة عند تنوع دلالات اللفظ. ولكي يوضِّح مقاله ضرب المثال الآتي، فقال: "انظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ (الدخان: 49) كيف تجِد سياقه يدلّ على أنّه الذليل الحقير"[2]. فالمفسِّر استوقفته دلالة لفظي (العزيز، الكريم) حيث لاحظ أنّ معناهما انقلب رأسا على عقب بفعل السياق النصِّي الذي منحهما دلالة جديدة، فكان أن تجاهل تماما معناهما المعجمي، لأنّه لا يُعين على فهم النص فهما صحيحا.

وهكذا الشأن مع كثير من الألفاظ والعبارات القرآنية التي لا تُحمَل على معناها الظاهري، وإنّما ينبغي أن يراعَى فيها سياق القول، ولذلك تجد علماء التفسير يحرصون حرصا شديدًا على ضرورة مراعاة سياق النظم وإن أدّى ذلك إلى مخالفة أصل الوضع اللّغوي، يقول الإمام الزركشي (794 هـ): "ليكن محطُّ نظر المفسِّر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له، وإن خالف أصلَ الوضع اللغوي"[3]. ما

[1] – ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، تح هشام عبد العزيز عطا، عادل عبد الحميد العدوي، أشرف أحمد الج ، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، العربية السعودية، ط 1، 1416 هـ ـ 1996م، ج 4، ص 815.

[2] – المصدر نفسه، ج 4، ص 815.

[3] – الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 317.

يعني أنّهم قد أدركوا منذ وقت مبكر أن الكشف عن دلالة الألفاظ لا يتم إلاّ بوضعها في سياقات مختلفة، حيث يجري القبض على المعنى المراد بموجب العلاقة بين الكلِم وما يجاورها. فهم عندما تأمّلوا في القرآن الكريم وجدوا ألفاظا بعينها ترد في سياقات مختلفة، ولاحظوا أن تلك الألفاظ تختلف دلالاتها من سياق لغوي إلى آخر، فقد وجدوا مثلا أن لفظ (لسان)[1] يأتي بمعنى الجارحة أو عضو النطق، كما في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (النور: 24)، وهذه هي دلالته الأصلية أو المركزية، وقد تكرّر هذا المعنى في أكثر من اثني عشر موضعا. ويأتي بمعنى (اللّغة) وهي الدلالة الأكثر ورودا بعد الدلالة المركزية، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (إبراهيم: 4). ومنه قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾ (الروم: 22). ويأتي بمعنى (الذكر والثناء الحسن)، ومنه قوله تعالى: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ (الشعراء: 83، 84). ومنه الآية: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾ (مريم: 50)، كما ورد لفظ (لسان) بمعنى العهد والدعاء في قول المولى تبارك وتعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ (المائدة: 78)، أي على عهد داوود وعيسى عليهما السلام فلعنوا بدعائهما. وورد أيضا بمعنى (المقال)، وهو قوله تعالى: ﴿إِنْ يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُمْ بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ﴾ (الممتحنة: 2). فلفظ (ألسنتهم) في سياق الآية يعني سوء مقال الكفار، أمّا أيديهم فهي فِعالهم، وهكذا فإن اللّفظ يكتسب مدلوله من السياق الذي ورد فيه، ويتغيّر هذا المدلول أو ذاك بتغيُّر السياق.

ومن الألفاظ التي وردت في القرآن بمعانٍ كثيرة تبعا لاختلاف سياقاتها لفظ (الهدى)، فقد أحصى علماء التفسير لهذا اللفظ في السياق القرآني سبعة عشر معنى، منها[2]: البيان، الدين، الإيمان، الداعي، الرسل والكتب، القرآن، محمّد صلّى الله عليه وسلّم، المعرفة، الرشاد، التوحيد، الإصلاح والتوبة...

[1] – يُنظر على سبيل المثال: ابن جرير الطبري، تفسير جامع البيان في تأويل القرآن، ج 10، ص 490، فخر الرازي، التفسير الكبير، ج 21، ص 257، و ج 27، ص 256، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 8، ص 115، ابن قيم الجوزية، تفسير القرآن الكريم، تح مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية، دار الهلال، بيروت، الطبعة الأولى 1410 هـ، ص 361، 362.

[2] – يُنظَر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 103، 104.

ويستعمل المفسّرون بعض العبارات التي تشير بكل وضوح إلى مراعاتهم للسياق اللغوي من قبيل: سياق الآية، وهو ظاهر سياق الآية، سياق الكلام، والمعنى دل عليه سياق الآيات، المعنى الظاهر من سياق الآية، وهذا ما دل عليه سياق الآية، يقتضيه السياق، السياق يقتضيه، وقد تجدهم يعبّرون عن مصطلح السياق بعبارات مرادفة من قبيل: نظم الآية، يقتضيه نظم الكلام، نسق الآية، ظاهر الآية، روح الآية، وغيرها من العبارات. ولأنّه بالمثال يتّضح المقال نورد فيما يأتي بعض النماذج من كتب التفسير التي تؤكّد استعمال المفسّرين مصطلح السياق إمّا بلفظه أو بما يدلّ على معناه:

ـ قال ابن جرير الطبري (ت 310 هـ) في سياق تفسيره للآية 184 من سورة البقرة: "وأولى ذلك بالصواب عندي قولُ من قال: عنى الله جلّ ثناؤه بقوله:" (أيّامًا معدوداتٍ)، أيامَ شهر رمضان. وذلك أنه لم يأت خبرٌ تَقوم به حُجّة بأنّ صومًا فُرِض على أهل الإسلام غيرَ صوم شهر رمضان، ثم نسخ بصوم شهر رمضان، وأنّ الله تعالى قد بيَّن في سياق الآية أنّ الصيام الذي أوجبه جلّ ثناؤه علينا هو صيام شهر رمضان دون غيره من الأوقات"[1].

ـ قال الزمخشري (ت 538 هـ) في سياق تفسيره للآية 18 من سورة فاطر: " فإن قلتَ: ما تقول فيمن قرأ (وَلَوْ كانَ ذا قُرْبى) على كان التامّة، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كانَ ذُو عُسْرَةٍ﴾ (البقرة: 280)؟ قلتُ: نظم الكلام أحسن ملاءمة للناقصة، لأنّ المعنى على أن المثقلة إن دعت أحدا إلى حملها لا يحمل منه شيء، وإن كان مدعوّها ذا قربى، وهو معنى صحيح ملتئم، ولو قلتَ: ولو وجد ذو قربى، لتفكّك وخرج من اتّساقه والتئامه"[2].

ـ قال ابن كثير (ت 774 هـ) مفسّرا لفظ (الإحصان) في الآية 25 من سورة النساء: "والأظهر ـ والله أعلم ـ أنّ المراد بالإحصان هاهنا التزويج، لأنّ سياق الآية يدلّ عليه، حيث يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ (النساء: 25). والآية الكريمة سياقها كلّها في الفتيات المؤمنات فتعيّن أنّ المراد بقوله: (فَإِذَا أُحْصِنَّ) أي تزوَّجن"[3]. وقال أيضا موضّحا السياق الذي وردت فيه عبارة (أهل البيت) في سورة الأحزاب: "ثم الذي لا شكّ فيه من تدبّر القرآن أنّ نساء النبي صلّى الله عليه وسلّم

[1] – ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 3، ص 417.
[2] – الزمخشري، الكشاف، ج 5، ص 150.
[3] – ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 229.

داخلات في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: 33) فإنّ سياق الكلام معهن"[1].

نستضيء ممّا تقدّم أن مراعاة نظم الكلام أو السياق اللغوي في تفسير القرآن مسألة لا خلاف بشأنها لأنّها من صميم تكوين النص القرآني، بيد أنّنا نجد ـ أحيانا ـ اختلافا بين المفسّرين حول نوع أو طبيعة السياق المعتمد في تفسير لفظ أو عبارة قرآنية، من ذلك اختلافهم في تفسير عبارة (فيه شفاء للناس) الواردة في الآية 69 من سورة النحل، قال ابن كثير: "قال مجاهد وابن جرير في قوله: (فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ) يعني القرآن، وهذا قول صحيح في نفسه، ولكن ليس هو الظاهر هاهنا من سياق الآية، فإنّ الآية إنّما ذكر فيها العسل ولم يتابع مجاهد على قوله هاهنا، وإنّما الذي قاله ذكروه في قوله تعالى: ﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الإسراء: 82)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: 57)"[2]. فابن كثير اعتمد في تفسير العبارة على السياق الأقرب، وهو سياق الآية حيث راعى مبدأ التأويل المحلي على حد تعبير علماء النص المحدثين، بينما مجاهد والطبري اعتمدا في تأويلهما على السياق العام للنص القرآني الذي يأخذ في الاعتبار مبدأ تفسير القرآن بالقرآن، ولئن كان قول المفسِّرَيْنِ صحيحا في نفسه كما قال ابن كثير؛ فإنّهما قد ذهبا بعيدا في تأويلهما ما أبعدهما عن المعنى المراد في نصّ الآية.

وإذا كان سياق الآية مقدَّمًا على السياق العام في المثال الذي تقدّم؛ فإن استحضار جميع النص القرآني عند تفسير بعضه يعد على رأس الشروط التي ينبغي أن تتوفّر في المفسّر، إذ اشترط العلماء في من أراد تفسير كتاب الله أن يطلبه "أوّلًا من القرآن، فما أُجمِلَ منه في مكان فقد فُسِّر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بُسِط في موضع آخر منه"[3]. وكمثال على ذلك نأتي بما أورده الزمخشري في تفسير عبارة (فظلموا بها) في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسى بِآياتِنا إِلى فِرْعَوْنَ وَمَلائِهِ فَظَلَمُوا بِها فَانْظُرْ كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف: 103). قال الزمخشري معلِّلًا الإتيان بلفظ (ظلموا) بدلا من (كفروا): "(فَظَلَمُوا) فكفروا بآياتنا. أجرى الظلم مجرى الكفر؛ لأنّهما من واد واحد، ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: 13)، أو فظلموا الناس بسببها حين أوعدوهم

[1] – المصدر السابق، ج 6، ص 370.

[2] – المصدر السابق، ج 4، 499.

[3] – السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 4، ص 200.

وصدّوهم عنها، وآذوا من آمن بها؛ ولأنّه إذا وجب الإيمان بها فكفروا بدل الإيمان، كان كفرهم بها ظلمًا، فلذلك قيل: فظلموا بها، أي كفروا بها واضعين الكفر غير موضعه، وهو موضع الإيمان"[1]. فالشاهد في هذا النص أنّ المفسّر استحضر بعضا من القرآن في تفسير بعضه، ما يعني أنه كان يراعي السياق العام للنص القرآني من خلال تفسير القرآن بالقرآن، وهذا النهج من التفسير عرف به جماعة من العلماء من أمثال: ابن جرير الطبري، إسماعيل بن كثير، عبد الرحمن السيوطي، محمّد الأمين الشنقيطي. وسيكون لنا حديث إن شاء الله عن تفسير القرآن بالقرآن في المبحث الخاص بقضية التناص أو استدعاء النصوص في كتب المفسّرين.

ولئن كان علماء التفسير يستقون معاني القرآن من السياق اللغوي للآية أو من السياق العام للنص القرآني؛ فإننا وجدنا من المفسّرين ـ في بعض المواضع ـ من يُرجّح الدلالة المعجمية (المركزية) على الدلالة النسقية أو السياقية، فهذا ابن جرير الطبري يذكر أنّ المفسّرين قد اختلفوا في تأويل حقيقة (النصيب) في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (النساء: 32) فيقول: "فقال بعضهم: معنى ذلك: للرّجال نصيب ممّا اكتسبوا من الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية، وللنّساء نصيب من ذلك مثل ذلك... وقال آخرون: بل معنى ذلك: للرّجال نصيب ممّا اكتسبوا من ميراث موتاهم، وللنّساء نصيب منهم"[2]. ويرجّح الطبري القول الأوّل بالاعتماد على المعنى المركزي لمفردة (الاكتساب) في المعجم، ويرى أنّ ذلك المعنى هو الأنسب، فيقول: "وأولى القولين في ذلك بتأويل الآية، قول من قال: معناه: للرجال نصيب من ثواب الله وعقابه ممّا اكتسبوا فعملوه من خير أو شر، وللنساء نصيب ممّا اكتسبن من ذلك كَمَا للرّجال. وإنّما قلنا إنّ ذلك أولى بتأويل الآية... لأنّ الله جلّ ثناؤه أخبر أنّ لكلّ فريق من الرجال والنساء نصيبًا ممّا اكتسب. وليس الميراث ممّا اكتسبه الوارث، وإنّما هو مال أورثه الله عن ميّته بغير اكتساب، وإنّما (الكسب): العمل، و(المكتسب): المحترف. فغير جائز أن يكون معنى الآية ـ وقد قال الله: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ﴾ ـ للرّجال نصيبٌ ممّا ورِثوا، وللنساء نصيب ممّا ورِثْنَ، لأنّ ذلك لو كان كذلك لقيل: (للرّجال نصيب ممّا لم يكتسبوا، وللنّساء نصيب ممّا لم يكتسبن)"[3]. وإذا كان الطبري

[1] – الزمخشري، الكشاف، ج 2، ص 482.

[2] – ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 8، ص 265، 266.

[3] – المصدر نفسه، ج 8، ص 267.

يُغلِّب القول الأوّل بناءً على دلالة لفظ (الاكتساب) في معناه الأصلي؛ فإن مفسِّرًا آخر وهو شهاب الدين الألوسي (ت 1270 هـ) يميل إلى ترجيح القول الثاني مستندا على الدلالة المجازية للّفظ نفسه، يوضِّح ذلك قوله: "والمعنى لكلّ من الفريقين في الميراث نصيب معيّن المقدار ممّا أصابه بحسب استعداده، وقد عبّر عنه بالاكتساب على طريقة الاستعارة التبعية المبنية على تشبيه اقتضاه حاله لنصيبه باكتسابه إيّاه تأكيدا لاستحقاق كلٍّ منهما لنصيبه وتقوية لاختصاصه بحيث لا يتخطّاه إلى غيره فإنّ ذلك ممّا يوجب الانتهاء عن التمنّي المذكور"[1]. ولعلّ لهذا التأويل قدر من الوجاهة خاصة إذا أخذنا بالاهتمام أنّ السياق اللغوي قبل الآية 32 وبعدها كان متعلِّقا بالمواريث.

ولعلّه من الأهمية بمكان أن نلفت النظر إلى قضية أخرى ذات صلة بمراعاة السياق اللغوي، وهي أنّك تجد علماء التفسير كثيرا ما تختلف آراؤهم في عود الضمير، فيفزعون إلى السياق لترجيح رأي من الآراء أو تغليب وجه من الوجوه، ويعدّ الزمخشري من أبرز المفسِّرين احتكاما إلى السياق في ترجيح الآراء، من ذلك ترجيحه لعود الضمير في قوله تعالى: ﴿أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ (طه: 39) حيث يقول: "والضمائر كلُّها راجعة إلى موسى، ورجوع بعضها إليه، وبعضها إلى التابوت فيه هجنة؛ لما يؤدّي إليه من تنافر النظم. فإن قلتَ : المقذوف في البحر هو التابوت، وكذلك الملقى إلى الساحل. قلتُ : ما ضرَّك لو قلتَ : المقذوف والملقى هو موسى في جوف التابوت؟ حتى لا تفرّق الضمائر فيتنافر عليك النظم الذي هو أمُّ إعجاز القرآن، والقانون الذي وقع عليه التحدّي، ومراعاته أهم ما يجب على المفسِّر"[2]. فالزمخشري يعيب على من يحيل ضمائر الغيبة في الآية إلى أكثر من محال إليه، لأنّ ذلك قد يتسبّب في إلحاق الضرر بسياق النظم الذي هو أساس الإعجاز القرآني، والشاهد في كلِّ هذا أن المفسِّر اعتمد على السياق الداخلي للنص في توجيه الضمائر، وهذا التوجيه نجده عند كثير من المفسِّرين، فقد تقرّر عندهم أنّه إذا اجتمع في الآية أو مجموع الآيات عدد من الضمائر يحتمل رجوعها إلى أكثر من مرجع، ويمكن إحالتها إلى مرجع واحد، فالأَوْلى اتّحاد مرجعها مراعاة لسنن النظم وتجنُّبًا لتفكيكه وتشتيته.

وفي حديث المفسِّرين عن مسألة قُرْب وبُعْد المشار إليه كانوا يستندون في تبيين ذلك إلى الأغراض البلاغية المستفادة من السياق، فمثلا في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ

[1] – الألوسي، روح المعاني، ج 3، ص 20.

[2] – الزمخشري، الكشاف، ج 4، ص 81.

وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونَنْ مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾ (يوسف: 32) يقدّم الزمخشري أكثر من تأويل للإشارة إلى يوسف عليه السلام بـ (ذلك)، فيقول: "(قَالَتْ فَذلِكُنَّ) ولم تقل: فهذا، وهو حاضر، رفعًا لمنزلته في الحسن، واستحقاق أن يُحَبَّ ويُفتَتَن به، وربمًا بحاله واستبعادًا لمحله. ويجوز أن يكون إشارة إلى المعنى بقولهنّ: عشقت عبدها الكنعاني. تقول: هو ذلك العبد الكنعاني الذي صوّرتن في أنفسكنّ، ثم لمتنني فيه. تعني: أنّكن لم تصوّرنه بحق صورته، ولو صوّرتنّه بما عاينتن لعذرتنني في الافتنان به"[1]. فالذي جرت به مقاييس اللّغة في أصل الوضع أو الاستعمال أن تكون الإشارة بـ (هذا) إلى الحاضر القريب، ويوسف عليه السلام كان حاضرا في مجلس امرأة العزيز؛ لكنّها أشارت إليه بـ (ذلك) الدال على البعيد، وهو ما دفع صاحب الكشاف إلى البحث عن السرِّ في استعمال (ذلك) بدلا من (هذا)، فهداه اجتهاده إلى ذينك التأويلين. وقد رجّح فخر الرازي التأويل الثاني واعتبره أحسن ما قيل في هذه الآية، ومن الواضح أنّ ترجيحه كان يأخذ في الاعتبار دلالة السياق اللغوي الذي جرت فيه الآيات.

وهكذا يتبين للناظر في مثل ما تقدَّم من الأمثلة والنصوص أنّ مراعاة سياق النظم أو السياق اللغوي عند المفسِّرين كان من الأهمية بمكان، بل اعتُبِر مسألة جوهرية في فهم النص القرآني، غير أنّ السياق الداخلي للخطاب لا يكفي وحده لفهم النص، إذ كثيرا ما يقف محلِّل الخطاب عاجزا عن الوصول إلى كنه المعنى، ولا يتأتّى له ذلك إلا بمراعاة السياق الخارجي، وعلى هذا فإنّ عمل المفسِّرين لم يقتصر على النظر في البنية اللغوية للنص بمعزِل عن الظروف المصاحبة لوجوده. قال ابن كثير: "فإن قال قائل فما أحسنُ طرق التفسير؟ فالجواب: إن أصحَّ الطرق في ذلك أن يفسَّر القرآن بالقرآن فما أجمل في مكان فإنه قد بسط في موضع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة فإنّها شارحة للقرآن وموضِّحة له... وإذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنّة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة فإنّهم أدرى بذلك لما شاهدوا من القرائن والأحوال التي اختصّوا بها"[2].

ما يُفهم من كلام ابن كثير أنّ تفسير القرآن بالقرآن يندرج ضمن السياق الداخلي للنص القرآني، أمّا السياق الخارجي فيتمثّل في الاستعانة بالسنّة، وهي أقوال وأفعال النبي صلّى الله عليه وسلّم، وكذا العودة إلى أقوال الصحابة الذين شاهدوا القرائن والأحوال، وممّا يُروَى في هذا المقام أنّ

[1] – المصدر السابق، ج 3، ص 281.

[2] – ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 8، 9.

الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود كان يقول: "والذي لا إله غيره، ما نزلت آية في كتاب الله إلّا وأنا أعلم فيمَ نزلت؟ وأين أنزلت؟ ولو أعلمُ مكانَ أحدٍ أعلمَ بكتاب الله منِّي تنالُه المطايا لأتيته"[1]. ويستفاد ممّا تقدّم أنّه يشترط في من يتصدر لتفسير القرآن أن يراعي سياق النص القرآني، ألّا يغفل عن السنّة في تفسيره، أن يكون مُلمًّا بالظروف المحيطة بالنص عند تفسيره لما لهذه الظروف من أثر في فهم المعاني الملبسة، بما يعني أن يكون مطّلعا على أسباب التنزيل، لأنّ معرفة سبب النزول تضع النص في سياقه المقامي، ومن ثم يمكن فهمه فهما صحيحا وتأويله تأويلا سليما.

ويذكر الإمام السيوطي (ت 911 هـ) نقلا عن أهل العلم في تعريفهم لعلم التفسير ما نصّه: "التفسير كشف معاني القرآن، وبيان المراد منه، سواء أكانت معاني لغوية أو شرعية بالوضع، أو بقرائن الأحوال، ومعونة المقام"[2]. ولا ريب في أنّهم يقصدون (بقرائن الأحوال، ومعونة المقام) جميع الظروف المصاحبة للتنزيل، ظروف تاريخية، اجتماعية، بيئية، أحوال المخاطَبين وغيرها، وهو ما يشير بكل وضوح إلى مدى وعي علماء التفسير بأهمية سياق المقام ودوره في كشف معاني القرآن.

ولا عجب في أن يشغل سياق الموقف مكانة مرموقة في كتب التفسير، لأنّ القرآن الكريم نزل منجَّما حسب الوقائع والأحداث، وفي أزمنة وأمكنة مختلفة، ولما كان هذا شأنه فمن الطبيعي أن ترتبط كثير من آياته وسوره بسياقات مقامية مختلفة، ما يستوجب على مفسِّر القرآن معرفة تلك المقامات وإلّا استعصى عليه الوصول إلى معاني ومقاصد تلك السور والآيات. مثال ذلك ما يُروَى من أنّ مروان بن الحكم لما اكتفى بالمعنى المقالي لقوله تعالى: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (آل عمران: 188) لم يصل إلى المعنى المراد، وكان أبو سعيد الخدري ممّن حضر مجلسه، فقال مخاطبا إيّاه: "يا أبا سعيد، أرأيتَ قولَه تعالى: (لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا) والله إنّا لنفرح بما أتينا، ونحبُّ أن نُحمَد بما لم نفعل؟ فقال أبو سعيد: ليس هذا في هذا، إنّما كان رجال في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، يتخلّفون عنه وعن أصحابه في المغازي، فإذا كانت فيهم النَّكْبة وما يكرهون فرحوا بتخلُّفهم، فإذا كان فيهم ما يحبّون حلفوا لهم، وأحبّوا أن يُحمَدوا بما لم يفعلوا"[3].

---

[1] – ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 1، ص 80.

[2] – السيوطي، التحبير في علم التفسير، تح فتحي عبد القادر فريد، دار العلوم، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1402هـ ـ 1982م، ص 37.

[3] – أبو الحسن الواحدي، أسباب نزول القرآن، تح كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1411 هـ، ص 141.

فأبو سعيد الخدري أدرك أنّ الأمير قد اكتفى بمعنى ظاهر النص مما سبّب له قصورا في الفهم، فأرشده ـ ضمنًا ـ إلى أنّ المقال وحده لا يُحدِّد الدلالة المقصودة بل لابدّ من اقترانه بالمقام المصاحب له.

ولننظر، مثلا، إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (النور: 33) فإن السياق اللغوي وحده قد يقودنا إلى معنى مضلل، ذلك أن المقصود من (فتياتكم) في الآية الكريمة ليس بناتكم اللاتي من أصلابكم، وإنّما يُقصَد بهن الإماء أو الجواري، وقد عرف المفسّرون ذلك من العرف الاجتماعي الذي كان سائدا عند بعض العرب، إذ كان ممّا دأب عليه هؤلاء أن يُكرِهوا جواريهم على التكسّب بالزنا ليسترزقوا هم من هذا الكسب، وممّا يذكره المفسّرون أنّ هذه الآية أُنزِلت في عبد الله بن أُبَي بن سلول، إذ يُروَى أنّه كان يملك عددا من الجواري، وكان يُكْرِههنّ على البِغاء فشكت إحداهن أو ثنتان منهن إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فنزلت الآية[1]. ففي هذا ما يؤكد أهمية سياق المقام واعتباره دليلا موضِّحا ومفسّرا. ويضيف الإمام الرازي إلى هذا الدليل دليلا آخر، وهو أنّ العرب تقول للمملوك فتى، وللمملوكة فتاة، ويستشهد على ذلك بما ورد في القرآن الكريم والسُّنّة النبوية، من ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا﴾ (الكهف: 62)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ (النساء: 25)، وفي الحديث "لِيقُلْ أحدُكم فتاي وفتاتي ولا يَقُلْ عبدي وأمَتي"[2]. وهكذا يتبيّن أنّ فهم كثير من المعاني القرآنية لا يتحقّق إلا بتظافر السياقين اللّغوي (المقالي) وغير اللّغوي (المقام أو رعاية الموقف).

وثمّة ظاهرة لغوية لها علاقة وطيدة بالسياقين الداخلي والخارجي للنص القرآني، وهي ظاهرة الحذف، إذ كثيرا ما يلجأ المفسّرون إلى تقدير المحذوف بناءً على المعنى المقالي أو بناءً على ما يقدِّمه سياق الحال من معطيات، ففي سياق تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّساءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَما يُتْلى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتابِ فِي يَتامَى النِّساءِ اللاَّتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتامى بِالْقِسْطِ وَما تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كانَ بِهِ عَلِيمًا﴾ (النساء: 127). يقول القرطبي: "وقوله تعالى: (وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ) أي: وترغبون عن

[1] – يُنظر على سبيل المثال: الطبري، جامع البيان، ج 19، ص 174، وفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 23، ص 221.

[2] – يُنظر: فخر الرازي، التفسير الكبير، ج 23، ص 221.

أن تنكحوهن، ثم حذفت (عن). وقيل: وترغبون في أن تنكحوهن ثم حذفت (في). قال سعيد بن جبير ومجاهد: ويُرغَب في نكاحها إذا كانت كثيرة المال. وحديث عائشة يقوّي حذف (عن)؛ فإنّ في حديثها: وترغبون أن تنكحوهن رغبةَ أحدِكم عن يتيمته التي تكون في حِجْره حين تكون قليلة المال والجمال"[1]. والمعنى أنّه إذا كانت اليتيمة قليلة المال والجمال فإنّ ذلك يكون سببا في العزوف عن الزواج بها، وأمّا إن كانت كثيرة المال موفورة الجمال فهي مرغوب فيها، فنحن، إذًا، أمام سياقين مقاميين مختلفين (سياق حال المرأة المرغوب فيها، وسياق حال المرأة غير المرغوب فيها)، وقد ألقى هذا التنوع المقامي بظلاله على المعنى المقالي في تقدير المحذوف (رغب عن، ورغب في). والتعبير القرآني ترك المجال مفتوحا للقراءتين ـ على ما بينهما من اختلاف ـ وذلك بحذف حرف الجر.

وهذه ظاهرة أخرى بارزة نجدها عند بعض علماء التفسير، وهي أنّهم كثيرا ما يفزعون إلى سياق الموقف أو المقام في تفسير التناسب بين الآيات أو بين العناصر اللغوية داخل الآية الواحدة، فمثلا في تفسير قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ) (الغاشية: 17 ـ 20) بحث المفسّرون في المناسبة بين هذه الآيات فوجدوا أنّ لفظ الإبل بمعناه المتعارف عليه (الجِمال) لا ينتمي إلى الحقل الدلالي الذي تنتمي إليه الألفاظ (السماء، الجبال، الأرض)؛ ما دفع ببعضهم إلى اعتماد معنى مجازي للإبل، وهو (السحاب) كي يتحقّق التناسب بين الآيات من خلال الجمع بين الألفاظ الدالّة على ظواهر الطبيعة في نسق لغوي واحد، وبالمقابل وجدنا من المفسّرين من يُبقي على الدلالة الأصلية للفظ الإبل، فالإمام الرازي مثلا لم يشأ أن يذهب إلى ذلك المعنى البعيد؛ لأنّه بنى تصوُّرَه للمناسبة بين تلك الألفاظ على كيفية تمثُّل الإنسان للأشياء المحيطة به في بيئته الجغرافية والثقافية انطلاقا من معرفته الخلفية للعالم، وفي هذا يقول: "إنّ القرآن نزل على لغة العرب، وكانوا يسافرون كثيرًا، لأنّ بلدتهم بلدة خالية عن الزرع، وكانت أسفارهم في أكثر الأمر على الإبل، فكانوا كثيرًا ما يسيرون عليها في المهَامِه والقفار مستوحشين منفردين عن الناس، ومن شأن الإنسان إذا انفرد أن يُقبِل على التفكُّر في الأشياء، لأنّه ليس معه من يُحادِثه، وليس هناك شيء يُشغِل به سمعه وبصره، وإذا كان كذلك لم يكن له بدٌّ من أن يشغل باله بالفكرة، فإذا فكَّر في ذلك الحال وقَع بصره أوّل الأمر على الجَمل الذي ركبه، فيرى منظرا عجيبا، وإذا نظر إلى فوق لم يرَ غير السماء، وإذا نظر يمينا وشمالا لم يرَ غير

[1] – القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 7، ص 160.

الجبال، وإذا نظر إلى ما تحت لم يرَ غير الأرض، فكأنّه تعالى أمره بالنظر وقت الخلوة والانفراد عن الغير حتّى لا تحمله داعية الكِبْر والحسد على ترك النظر، ثم إنّه في وقت الخلوة في المفازة البعيدة لا يرى شيئا سوى هذه الأشياء، فلا جرم جمع الله بينها في هذه الآية"[1]. ففي ظاهر الآيات تبدو الموجودات متباعدة الدلالة؛ حيث لا مناسبة بين ذِكْر الإبل مع الأرض والسماء والجبال، ولكنّها في واقع الحال متآلفة، وذلك إذا أخذنا في الاعتبار المحيط البيئي والثقافي للمتلقّي المستهدف، وكيفية تصوُّرِه للعالم وتمثُّلِه للأشياء والموجودات.

وقد سبق فخر الرازي في هذا التخريج الإمام الزمخشري الذي عبّر عن تآلف تلك الأشياء في ذهن الإنسان العربي البدوي بمصطلح (انتظام نظَر العرب)، وفي هذا الشأن يقول: "فإن قلتَ: كيف حسُن ذِكْر الإبل مع السماء والجبال والأرض ولا مناسبة؟ قلتُ: قد انتظم هذه الأشياء نظر العرب في أوديتهم وبواديهم، فانتظمها الذِّكْر على حسب ما انتظمها نظرهم، ولم يدعُ مَن زعم أنّ الإبل السحاب إلى قوله، إلّا طلب المناسبة، ولعلّه لم يُرِد أنّ الإبل من أسماء السحاب، كالغمام والمزن والرباب والغيم والغين، وغير ذلك، وإنّما رأى السحاب مشبَّهًا بالإبل كثيرًا في أشعارهم، فجوَّز أن يُراد بها السحاب على طريق التشبيه والمجاز"[2]. فالزمخشري استند في تفسيره للجمع بين الإبل بمعناها المشهور وبين ظواهر الطبيعة (السماء والأرض والجبال) على تركيب العالم في ذهن الإنسان البدوي وكيفية نظرته للأشياء من حوله، فيكون بذلك قد راعى سياق الموقف أو سياق الحال. أمّا من اعتمد المعنى الآخر للإبل على أنها قد يُقصد بها السحاب من باب التشبيه والمجاز فقد راعى السياق اللغوي طلبا للمناسبة بين العناصر المذكورة التي تنتمي إلى حقل دلالي واحد (الظواهر الطبيعية).

ويبدو أنّ انتظام نظر العرب الذي حدّث عنه الزمخشري هو الذي اعتمده المفسّرون في تفسير لفظ (الجَمَل) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾ (الأعراف: 40)، إذ يُروَى أنّ الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود لما سئل عن الجمل قال: (هو زوج الناقة)، كأنّه استغبى السائل أو تعجّب من سؤاله عمّا يعرفه الناس جميعا[3]. أو لربما أراد القول إنّ طلب أيِّ معنى آخر غير هذا المعنى هو ضرب من التكلّف، ما يعني أنّ هذا التفسير قد راعى نظرة عامة الناس وكيفية

[1] – فخر الرازي، التفسير الكبير، ج 31، ص 159.

[2] – الزمخشري، الكشاف، ج 6، ص 365.

[3] – يُنظر: الطبري، جامع البيان، ج 12، ص 428، 429، 430، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 9، ص 220.

تمثُّلِهم للموجودات من حولهم، هذا التمثُّل يلخِّصه الإمام الرازي فيما نصُّه: "وإنّما خصّ الجمل من بين سائر الحيوانات لأنّه أكبر الحيوانات جسمًا عند العرب. قال الشاعر: جسم الجِمال وأحلام العصافير. فجسمُ الجمَل أعظم الأجسام، وثقب الإبرة أضيق المنافذ، فكان ولوج الجمل في تلك الثقبة الضيّقة محالًا. فلمّا وقف الله تعالى دخولهم الجنّة على حصول هذا الشرط، وكان هذا شرطا محالًا، وثبت في العقول أنّ الموقوف على المحال محال، وجب أن يكون دخولهم الجنّة مأيوسًا منه قطعا"[1]. فالمفسِّر لم يتردَّد في تفسير لفظ (الجَمَل) بالحيوان المعروف (البعير)، وهو بذلك يكون قد أخذ بالاعتبار المعنى المتبادر المعروف عند الناس، وهو أن الجَمَل مثَلٌ في عِظم الجسم، وسَمُّ الإبرة مثَلٌ في ضيق الثقب أو المسلك، وهذا الذي عليه جمهور المفسِّرين.

بيد أنّ هناك من العلماء من فسّر لفظ (الجمل) في الآية الكريمة بالحبل الغليظ أو حبل السفينة، إذ يُروَى أنّ عبد الله بن عباس رضي الله عنهما كان يقرأ (الجُمَّل) بضم الجيم وتشديد الميم بالفتح، على معنى قَلْسُ السفينة أو الحبل الغليظ، وأنّه كان يقول: (إنّ الله أحسن تشبيهًا من أن يشبّه بالجَمَل)، والمراد ـ إذا صحّت الرواية ـ أنّ الحبل مناسب للخيط الذي يسلك في ثقب الإبرة، ولا مناسبة بين الجَمَل والخيط أو بين الجَمَل وسمِّ الخياط. كما يُروَى أيضًا أنّ سعيد بن جبير كان يقرأ (الجُمَل) بضم الجيم وتخفيف الميم على معنى حبل السفينة كذلك[2]. ومن الواضح، أيضًا، أنّ هذا التفسير مؤسَّسٌ على فكرة انتظام نظر العرب للأشياء، ولكن هذا الانتظام جرى في سياق تقييد الطاقة التأويلية من حيث إنّ الحبل يناسب الخيط، ولا مناسبة بين الخيط والجَمَل. ولعلّه من المفيد أن نلفت النظر هنا إلى أنّ فكرة انتظام نظر العرب للأشياء هي مسألة وثيقة الصلة بمبدأ من مبادئ الانسجام في اللسانيات النصّيّة الذي يُعبَّر عنه بمصطلح المعرفة الخلفية للعالم.

ويندرج ضمن المعرفة الخلفية للعالم عند المفسِّرين حديثهم عن كيفية ترتيب الأحداث وتآلف الأشياء في الذهن تبعا لترتيبها وتآلفها في العالم الخارجي، ففي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 21، 22)، يحاول فخر الرازي أن يبيِّن أسباب ترتيب دلائل عظمة الخالق على النحو الوارد في

[1] – فخر الرازي، التفسير الكبير، ج 14، ص 81، 82.

[2] – يُنظر مثلا: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 12، ص 431، 432، والزمخشري، الكشاف، ج 2، ص 442.

الآيتين الكريمتين بناءً على معرفته الخلفية للعالم، فيقول: " إنّ أقرب الأشياء إلى الإنسان نفسه، وعِلْم الإنسان بأحوال نفسه أظهر من علمه بأحوال غيره، وإذا كان الغرض من الاستدلال إفادة العلم، فكلُّ ما كان أظهر دلالة كان أقوى إفادة، وكان أَوْلى بالذِّكْر. فلهذا السبب قدّم ذِكر نفس الإنسان، ثمّ ثنّاه بآبائه وأمّهاته، ثمّ ثلّث بالأرض، لأنّ الأرض أقرب إلى الإنسان من السماء، والإنسان أعرف بحال الأرض منه بأحوال السماء، وإنّما قدّم ذِكر السماء على نزول الماء من السماء وخروج الثمرات بسببه لأنّ ذلك كالأمر المتولّد من السماء والأرض، والأثر متأخّر عن المؤثّر، فلهذا السبب أخَّر الله ذِكره عن ذِكر الأرض والسماء"[1]. ويبدو أنّ الإمام البقاعي قد راقه هذا التأويل؛ إذ اعتبر الدلائل المذكورة في الآيتين ـ التي هي من نِعَم الله على خلقه ـ قد رُتِّبت أحسن ترتيب، لأنها وافقت كل الموافقة الترتيب الحاصل في ذهن الإنسان من حيث نوع وفائدة ودرجة قرب الأشياء من محيطه الذي يعيش فيه، وفي هذا الصدد يقول: "ورُتِّبت هذه النِّعم الدالّة على الخالق الداعية إلى شكره أحكم ترتيب، قدّم الإنسان لأنّه أعرف بنفسه والنعمة عليه أدعى إلى الشكر، وثنّى بمن قبله لأنّه أعرف بنوعه، وثلّث بالأرض لأنّها مسكنه الذي لا بدّ له منه، وربّع بالسماء لأنّها سقفه، وخمّس بالماء لأنّه كالأثر والمنفعة الخارجة منها، وما يخرج بسببه من الرزق كالنسل المتولّد بينهما"[2]. فأنت تلاحظ أنّ المفسِّر حينما وصف النِّعَم الدالّة على قدرة الخالق ـ على النحو الوارد في الآيتين ـ بحسن الترتيب كان قد استند في ذلك على معرفته الخلفية للعالم، وهذه المعرفة لا ريب في أنّها وثيقة الصلة بما هو خارج النص من معطيات وأحوال متماشية مع المنطق البشري.

يتبيّن ممّا تقدّم أنّ مراعاة سياق الموقف في تفسير وفهم النصوص ليست قضية مبتدعة في الدراسات النصّية الحديثة، وإنّما هي أطروحة ضاربة بجذورها في أعماق التراث، على أنّ أكبر تمظهر لهذه الأطروحة في كتب التفسير هو ما نراه من بالغ اهتمام بقضيتي أسباب النزول، المكّي والمدني، وفيما يلي حديث عن هاتين القضيتين، وعن علاقتهما بتفسير النص القرآني، وفهمه فهما صحيحا.

أسباب النزول: يعدّ العلم بأسباب النزول من أبرز المباحث اهتماما بالعلاقة التي تربط النص القرآني ـ بكونه نصًّا لغويا ـ بسياقاته الخارجية التي تساهم في تشكّله، إذ من خلال هذا العلم يمكننا معرفة الملابسات الخارجية التي جاء الخطاب متفاعلا معها ومستجيبا لمتطلباتها. ومعنى أسباب النزول هو

[1] – فخر الرازي، التفسير الكبير، ج 2، ص 111، 112.

[2] – برهان الدين البقاعي، نظم الدرر، ج 1، ص 146، 147.

"ما نزلت الآية أو الآيات متحدِّثة عنه أو مبيِّنة لحكمه أيام وقوعه، والمعنى أنّه حادثة وقعت في زمن النبي صلّى الله عليه وسلّم، أو سؤال وجِّه إليه فنزلت الآية أو الآيات من الله تعالى ببيان ما يتَّصل بتلك الحادثة أو بجواب هذا السؤال"[1]. وبهذا المفهوم فإنّ آيات أسباب النزول جاءت لتواكب الأحداث والوقائع في العالم الخارجي التي يعبِّر عنها الدرس النصّي الحديث بمصطلح سياق الموقف، ويشمل هذا السياق من خلال قضية التنزيل: زمن التنزيل ومكانه، أطراف الخطاب (المخاطِب والمخاطَب)، موضوع الخطاب، ظروف المخاطَبين وأحوالهم.

ومن هنا نفهم أن أسباب النزول هو علم يكشف عن حقيقة الواقع التاريخي والاجتماعي، ويفسِّر طبيعة التفاعل بين النص اللّغوي وذلك الواقع الخارجي، ولذلك فلا يأخذنا العجب من تلك العناية الفائقة من قبل علماء التفسير والقرآن بهذا العلم لإدراكهم أهميته الجليلة في فهم معاني الآيات، وإزالة غموض كثير من الإشكالات، يقول السيوطي: "لمعرفة أسباب النزول فوائد، وأخطأ من قال لا فائدة له لجريانه مجرى التاريخ. ومن فوائده الوقوف على المعنى أو إزالة الإشكال"[2]. فأسباب النزول عند السيوطي لا تقف عند حدود معرفة الوقائع التاريخية التي تحيط بنزول النص، بل تتجاوزها إلى تمكين المفسِّر من تفسير المنزَّل وكشف المقاصد من وراء التنزيل، بمعنى أن تاريخية وقائع أسباب النزول "ليست هي المقصودة بالنسبة للمفسِّر، لأنّه لا يتصوّر أن النص القرآني نتاج تاريخي لها على نحو ما تكون سائر النصوص نتاجا تاريخيا لشروطها، إنّه يتصوّره جوابا إلهيا على أسئلة وأسباب وقعت، وأخرى يمكن أن تقع، لهذا حين يلجأ المفسِّر إلى أسباب التنزيل فهو لا يلجأ إليها ليتّخذ منها عللا تاريخية للأجوبة المتضمنة في النص، وإنّما ليتّخذ منها عللا تفسيرية موضوعية تفتح أمامه سبل الفهم ومسالكه"[3]. إذ كثيرا ما يستغلق على المفسِّر فهم معاني بعض النصوص القرآنية لا بسبب صعوبة ألفاظها، ولكن بسبب عدم معرفته بسياق نزولها، من ذلك ما يمكن أن يَعلَق بالأذهان من سوء الفهم عند قراءة قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (البقرة: 104) إذ لسائل أن يسأل ما سبب النهي عن التلفظ بلفظ (راعنا) وإباحة استعمال لفظ (انظرنا)؛ مع أنّ اللفظين متقاربان في المعنى؟ ثم ما صلة ذلك بجزاء الكافرين؟

---

[1] – الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج 1، ص 76.

[2] – السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، تح أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (د. ط. ت)، ص 03.

[3] – محمد الحيرش، النص وآليات الفهم في علوم القرآن دراسة في ضوء التأويليات المعاصرة، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط 1، 2013 م، ص 201.

إنّ السياق اللغوي وحده غير كاف لإزالة الغموض الذي يكتنف دلالة النص، ولكن بمجرّد معرفة سياق الموقف الذي نزلت فيه الآية الكريمة يزول الإبهام وسوء الفهم، فقد ذكر الزمخشري في كشّافه أنّ المسلمين كانوا "يقولون لرسول اللّه صلّى الله عليه وسلّم إذا ألقى عليهم شيئا من العلم: راعنا يا رسول اللّه، أي راقبنا وانتظرنا وتأنَّ بنا حتّى نفهمه ونحفظه. وكانت لليهود كلمة يتسابّون بها عبرانية أو سريانية وهي (راعينا) فلمّا سمعوا بقول المؤمنين: راعنا، افترصوه وخاطبوا به الرسول صلّى الله عليه وسلّم وهم يعنون به تلك المسبّة، فنُهِي المؤمنون عنها وأُمِروا بما هو في معناها وهو (انْظُرْنا) من نظره إذا انتظره... ورُوي أنّ سعد بن معاذ سمعها منهم فقال: يا أعداء الله، عليكم لعنة الله، والذي نفسي بيده لئن سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم لأضربنّ عنقه. فقالوا: أَوَلستم تقولونها فنزلت (وَلِلْكافِرِينَ) ولليهود الذين تهاونوا برسول الله صلّى الله عليه وسلّم وسبّوه (عَذابٌ أَلِيمٌ)"[1]. فسياق نزول الآية الكريمة كان بمثابة مفتاح الفهم الذي سمح للمفسِّر بالولوج إلى عالم النص، إذ من غير معرفة ذلك السياق المقامي ما كان بمقدوره أن يقف على القصد من النهي في الآية الكريمة على الرّغم من معرفته بدلالة الألفاظ.

ومن هنا يكتسي مبحث أسباب النزول أهمية بالغة بالنسبة للمفسِّر أو محلِّل النص، لأنّه يعد آلية من آليات فهم الخطاب وتفسيره، وليس مجرّد شغف بالوقائع التاريخية، ولعلّ هذا ما قصده ابن تيمية (ت 728 هـ) حين قال: "معرفة سبب النزول يُعِين على فهم الآية؛ فإنّ العلم بالسبب يورث العلم بالمسبّب"[2]. والعلم بسبب النزول غير قابل للاجتهاد وإعمال الرأي لأنّه أمر حدث بالفعل نزلت بشأنه آية أو سورة، ولما كان الأمر كذلك أقرَّ العلماء أنّ مصدر أسباب النزول هو الرواية والسماع ممّن عايشوا زمن نزول القرآن ويحُوزون العلم بالأسباب، وفي هذا يقول أبو الحسن الواحدي: "ولا يحِلُّ القولَ في أسباب نزول الكتاب إلّا بالرواية والسماع ممّن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب، وبحثوا عن عِلمها وجدُّوا في الطِّلَاب"[3].

وقد بلغت عناية علماء التفسير والقرآن بقضية أسباب النزول أن ألّف بعضهم فيها كتبا مستقلة على غرار كتابي أسباب نزول القرآن للواحدي (ت 468 هـ)، ولباب النقول في أسباب النزول للسيوطي (ت 911 هـ)، وذكروا في مؤلفاتهم جملة من الفوائد لمعرفة أسباب النزول منها: إزالة

[1] – الزمخشري، الكشاف، ج 1، ص 307، 308.

[2] – تقي الدين أحمد ابن تيمية، مقدّمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط 1490 هـ، 1980 م، ص 16.

[3] – الواحدي، أسباب نزول القرآن، ص 10.

الإشكال، الوقوف على المعنى وفهمه فهما صحيحا، معرفة وجه المناسبة بين الآيات، معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم. فهذه الفوائد وغيرها التي حدّث عنها العلماء تدلّ بما لا يدع مجالا للظن على أنّهم قد تنبّهوا إلى أنّ المفسّر لن يكون قادرا على فهم دلالة النصوص إذا لم يكن له سابق معرفة بالوقائع التي أنتجتها، خاصة تلك النصوص المتعلّقة بالأحكام والتشريعات، إذ لا يمكن الوقوف فيها على بواعث التشريع ومقاصده من دون مراعاة ملابسات ومقتضيات التنزيل.

تبيّن ممّا مضى أنّ العلم بأسباب النزول هو علم بسياق الموقف الذي يحدِّد دلالة النص، بيدَ أنّ ارتباط نصٍّ من النصوص بواقعة ما لا يعني انغلاق دلالة النص على تلك الواقعة، فسبب النزول، وزمانه، ومكانه، وثقافة العصر وغيرها من عناصر الموقف لا تقيِّد النص القرآني[1]، وذلك انطلاقا من القاعدة التفسيرية القائلة بأنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهي القاعدة التي تفتح المجال أمام المفسِّر لمراعاة الشبيه والنظير، وتجعل "النص لا يكتفي ذاتيا بالإحالة الحصرية على سياقاته التاريخية الأصلية والمباشرة، وذلك كما لو كانت قوّته الإحالية مقصورة على هذه السياقات. إنّه بقدر ما يحيل على ذلك لا يكُفُّ عن الإحالة على السياقات المستجدّة والمتولّدة على مرِّ التاريخ، فهو نصٌّ كما لا ينغلق على سياقه التاريخي الأصلي لا ينغلق، أيضا، على جريان السياقات وتناسلها التاريخي من حوله"[2].

والأمثلة على العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كثيرة، من ذلك آيات اللّعان، وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (النور: 6 ـ 9)، فقد ورد في سبب نزولها عن ابن عبّاس رضي الله عنهما أنّ هلال بن أمية قذف امرأته عند النبي صلّى الله عليه وسلّم بشريك بن سحماء، فقال عليه الصلاة والسلام: (البيِّنة أو حدٌّ في ظهرك). قال: يا رسول الله، إذا رأى أحدُنا رجلا على امرأته يلتمس البيِّنة! فجعل النبي صلّى الله عليه وسلّم يقول: (البيِّنة وإلّا حدٌّ في ظهرك). فقال هلال: والذي بعثك بالحق إني لصادق، ولَيُنزِلنَّ الله في أمري ما يبرِّئ ظهري من الحد، فنزل قوله تعالى (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ

[1] – يُنظر: خالد حميد صبري، اللسانيات النصية في الدراسات العربية الحديثة، ص 198، 199.

[2] – محمد الحيرش، النص وآليات الفهم في علوم القرآن، ص 202.

إِلَّا أَنْفُسُهُمْ...) فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: (أَبْشِرْ يا هِلالُ، فإنَّ الله قدْ جَعَل فَرَجا) فقال: قد كنتُ أرجو ذلك من الله[1]. فآيات اللِّعان وإن نزلت في قذف هلال بن أمية امرأتَه، فهي حكم عام يجري على كل حادثة مماثلة أينما كان المكان ومتى كان الزمان. ومن هنا فإنّ الفهم الصحيح والدقيق للآيات "والرغبة في الوصول إلى علّة الحكم هو الهدف من ربط النص بسياقه الاجتماعي التاريخي، وهو هدف يرمي إلى الانتقال من زمنية الدلالة إلى عموميتها، من الحدث المحدَّد إلى الحوادث المتجدِّدة في الزمان، وهذا بذاته دالٌّ على الوعي بقيمة السياق وأهميته في فهم النص، ودالٌّ أيضا على الوعي بخطورته وقدرته على تجميد النص بتزمينه في نقطة محدّدة"[2].

ولعلّه من نافلة القول أن نلفت النظر مجدَّدا إلى تلك العلاقة الوثيقة بين أسباب النزول وعلم المناسبة، إذ إنّ المطّلع على كتب التفسير سيرى جليا كيف يفزع المفسِّرون إلى أسباب النزول في تفسير المناسبة بين الآيات أو بين الموضوعات الخطابية سواء على مستوى الآية الواحدة أو مجموع الآيات، وهو ما بيّنّاه بالأمثلة في المبحث الخاص بعلم المناسبة. والفرق بين علم المناسبة وعلم أسباب النزول ـ كما ذهب إلى ذلك نصر أبو زيد ـ هو فرق "بين درس علاقات النص في صورتها الأخيرة النهائية، وبين درس أجزاء النص من حيث علاقاتها بالظروف الخارجية، أو بالسياق الخارجي لِتَكَوُّن النص وتشكُّله، إنّه بعبارة أخرى فارق بين البحث عن جماليات النص وبين البحث عن دلالة النص على الوقائع الخارجية"[3]. ولهذا يجد الباحث عند بعض علماء التفسير أنّهم لا يلجؤون إلى أسباب النزول في تفسير المناسبة بين الآيات أو بين الموضوعات الخطابية إلّا عندما يلاحظون حدوث انتقال فجائي من مفهوم لآخر، فيأتي سبب النزول لِيَحسم الموقف، وذلك برفع الالتباس عمّا بدا انقطاعا، وهذا ما أومأ إليه الإمام البقاعي في قوله: "على أنّي لم أعتمد على سبب النزول في المناسبة إلّا لدخوله في المعنى، لا لكونه سببًا، فإنّه ليس كل سبب يدخل في المناسبة"[4]. فهذا الكلام يشير بكل وضوح إلى أن المفسِّر لا يستعين بسبب النزول إلّا إذا كان ذلك السبب يدعم فكرة المناسبة، ويساهم

[1] – ينظر على سبيل المثال: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 19، ص 111، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج15، ص 139، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 6، ص 13.

[2] – محمّد عبد الباسط عيد، النص والخطاب قراءة في علوم القرآن، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط 1، 1430 هـ ـ 2009م، ص 87.

[3] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 160.

[4] – برهان الدين البقاعي، نظم الدرر، ج 6، ص 287.

في فهم المعنى، بعبارة أخرى إنّه يعتمد سبب النزول بكونه آلية من آليات الانسجام النصّي، أمّا أن يؤتَى على ذكره هكذا من دون أن يكون له أهمية في تحديد دلالة النص؛ فإنّ ذلك ليس من صميم عمل المفسِّر المهتم بعلم المناسبة، وتلك لعمري أهم مسألة أقام عليها علماء النص حجّيتهم في الانتصار لسياق الموقف ودوره في انسجام الخطاب.

المكي والمدني: اعتمد علماء التفسير في تمييز النصوص المكّية من المدنية على معيار المكان، فالمكّي ما نزل بمكّة والمدني ما نزل بالمدينة، الأوّل وقع خطابا لأهل مكّة، والثاني وقع خطابا لأهل المدينة، كما التفتوا إلى مسألة أخرى وهي أنّ المكّي والمدني يُستدَلُّ بهما على زمان النزول، فالمكي ما نزل قبل الهجرة، والمدني ما نزل بعد الهجرة، وهذا يعني أنّ أغلب عناصر سياق الموقف حاضرة في تقسيم القرآن إلى مكّي ومدني (المخاطِب، المخاطَب، موضوع الخطاب، حال المخاطَب، المكان، الزمان).

ولا يكاد يخلو أي جهد تفسيري من الحديث عن خصائص هذين الصنفين من النصوص لما لهذه الخصائص من دور بارز في بناء استراتيجية الخطاب. فقد لاحظ أهل التفسير هيمنة موضوعات بعينها في الآيات والسور المكّية وهيمنة أخرى في الآيات والسور المدنية، ومن ثمّ لاحظوا كيف يمكن للنص أن يُحيل أو يلقي بظلاله من داخله على سياقاته الفضائية، إذ "جاءت مضامين القرآن المكّي وخصائصه البنيوية الغالبة متميزة من مضامين القرآن المدني وخصائصه، فالقرآن المكّي ينتظمه تمفصل دلالي قائم على الدعوة إلى التوحيد، وبناء كيان الجماعة المسلمة عقديا وأخلاقيا واجتماعيا. في حين يأتي التمفصل الدلالي الذي ينتظم القرآن المدني متمحورا على تنظيم المعاملات، وسنّ الفرائض والحدود. والفارق بين التمفصلين هو فارق مرتبط بسياقين تطوّرت فيهما العقيدة الجديدة من بناء نفسها على أنقاض عقائد سائدة وثنية وغيرها (السياق المكّي)، وصولا إلى إقامة الضوابط السلوكية والحياتية التي تنظم العلاقات وتوجّه المعاملات (السياق المدني)"[1]. وقد وضع العلماء جملة من المعايير العامة لتمييز المكّي من المدني نجملها فيما يلي[2]:

ـ أغلب السور التي فيها (يا أيُّها الناس) وليس فيها (يا أيُّها الذين آمنوا) فهي مكّية.

ـ كل سورة فيها قصة آدم وإبليس فهي مكّية ما عدا البقرة.

[1] – محمد الحيرش، النص وآليات الفهم في علوم القرآن، ص 204.

[2] – يُنظر على سبيل المثال: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 188، والسيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 17، 18.

ـ كل سورة فيها (كلّا) الدالّة على التهديد والتعنيف فهي مكّية لأن أكثر الجبابرة ورؤوس الشرك كانوا في مكّة.

ـ كل سورة فيها ذكر قصص القرون الماضية فهي مكّية.

ـ كل سورة فيها ذكر الحدود والفرائض فهي مدنية.

ـ كل سورة فيها ذكر المنافقين فهي مدنية باستثناء سورة العنكبوت.

هذا وأضاف بعض العلماء معيار الطول والقصر في التفرقة بين المكّي والمدني حيث لاحظوا طول الآيات المدنية إذا ما قورنت بقصر الآيات المكّية، وقد رأى نصر أبو زيد أن هذا المعيار يمكن تفسيره بأنّ الدعوة في مكّة غلب عليها طابع الإنذار، أما في المدينة فقد انتقلت الدعوة من مرحلة الإنذار إلى مرحلة تبليغ الرسالة، ومن الطبيعي أن يعتمد الإنذار على التأثير الذي يرتكز بدوره على لغة ذات أسلوب مركّز وموجز، وهو أسلوب طاغٍ في قصار السُوَر بصورة عامة، وكلّها سُوَر مكّية، أمّا الرسالة فهي تخاطب المتلقّي وتنقل إليه محتوى أوسع من مجرّد التأثير، وهي من هذه الناحية تحتاج لغة مغايرة على مستوى البناء والتركيب[1].

على أنّ خصائص ومعايير المكّي والمدني ـ المذكورة آنفا ـ تظل عامة على وجه التغليب، وليست فاصلة في التفريق بينهما، إذ يوجد من النصوص المدنية ما يحمل خصائص النصوص المكّية، كما يوجد من المكّي ما يحمل خصائص النصوص المدنية، ينضاف إلى ذلك أنّ ترتيب التلاوة في المصحف مخالف لترتيب النزول، حيث تجتمع وتتداخل الآيات المكّية والمدنية في السورة الواحدة، وعلى هذا يحتاج كل جزء من النص وكل آية إلى دراسة لغوية دقيقة مع مراعاة المعيار الزماني جنبا إلى جنب مع معيار النص ذاته سواء من حيث مضمونه أم من حيث بناؤه وتركيبه[2]. ومن هذا نفهم أن التمييز بين النصوص المكّية والمدنية لم يكن مبنيا "على مجرّد جرد خارجي لفضاءات النزول أو على مجرّد رصد لحركة انتقال الوحي من فضاء إلى آخر، بل كانت تموقعا في قلب النص وتتبُّعا داخليا لحركته الدلالية المتنامية؛ فالتفرقة هنا وإن توسّلت بمعيار خارجي هو معيار المكان فإنّها لا تقع خارج النص ولا تجري مفصولة عنه. إنها تقع في دواخله وتجري منطبقة على مضامينه، وهو ما جعل منها تفرقة دلالية تتيح للمفسّر سبيل التعرف إلى هوية النص والاقتراب من سيرورته التنزيلية"[3]. لأنّ النص

[1] – يُنظَر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 80.

[2] – يُنظَر: المرجع نفسه، ص 79، 95.

[3] – محمد الحيرش، النص وآليات الفهم في علوم القرآن، ص 204، 205.

في نهاية المطاف ما هو إلّا نتيجة للتفاعل مع الواقع الاجتماعي والثقافي السائد في هذه البيئة الجغرافية أو تلك، وهو ما يؤشِّر إلى أن الغاية المعرفية من مسألة المكّي والمدني هي معرفة السياق الاجتماعي بما يشتمل عليه المجتمع المستهدف من عادات وتقاليد اجتماعية وعقدية وثقافية واقتصادية وغيرها، ولا شكّ في أن هذه المعرفة هي التي تتيح لمفسِّر القرآن فهم النص فهما صحيحا، وتفسيره تفسيرا سليما شأنها في ذلك شأن الغاية من معرفة أسباب النزول.

ونخلص ممّا مضى إلى أن علماء التفسير ـ بما فتح الله عليهم ـ قد أبانوا عن جهد متقدِّم ومتميِّز في إطار معالجتهم لقضية سياق الموقف وبيان أهميتها في كيفية التعامل مع النصوص؛ بيد أنّ هدفهم من تلك المعالجة لم يكن من أجل بلورة دراسة مستقلة في نظرية السياق، لأنّ جهودهم كانت منصبّة على تفسير النص القرآني من كل جوانبه اللغوية وغير اللغوية، ولم يكن يعنيهم من قضية الموقفية إلا ما يخدم طبيعة عملهم، ويعينهم على فهم دلالات النصوص وتفسير مقاصدها.

القصدية في كتب التفسير: ممّا لا ريب فيه أنّ النص القرآني أُنزِل لتقرير مقاصد عظيمة وأغراض جليلة لفائدة العباد في المعاش والمعاد، ودور مفسِّر القرآن هو الاشتغال على فهم تلك المقاصد والأغراض المتضمّنة في القرآن الكريم، إذ إنّ مبتغاه هو "بيان ما يصل إليه، أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه بأتم بيان يحتمله المعنى، ولا يأباه اللفظ من كلِّ ما يوضِّح المراد من مقاصد القرآن، أو يتوقّف عليه فهمه أكمل فهم، أو يخدم المقصد تفصيلا وتفريعا"[1]. وهذا المراد أو القصد هو العمدة في علم التفسير، بدليل أنّ أغلب التعريفات الاصطلاحية لعلم التفسير كانت تركِّز بشكل أساسي على مسألة المقاصد والأغراض، واعتبارها قضية جوهرية في فهم كلام الله عزّ وجلّ، فها هو، مثلا، الإمام برهان الدين الزركشي (ت 794 هـ) يعرِّف التفسير في الاصطلاح بأنّه: "علم يُعرَف به فهم كتاب الله المنزل على نبيِّه محمّد صلّى الله عليه وسلّم وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه"[2]. ومن المؤكَّد أنّ فهم كتاب الله يستوجب معرفة بمقاصده وإلّا استشكل على المفسِّر بيان معانيه واستنباط أحكامه وحِكَمه.

ومن التعريفات التي تشير إلى ارتباط مفهوم التفسير بمعرفة الفهوم والقصود ما أورده الإمام أبو إسحاق الشاطبي (ت 790 هـ) في الموافقات، حيث قال: "والقول في القرآن يرجع إلى أنّ الله أراد

[1] – ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 41، 42.

[2] – الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 13.

كذا، أو عنى كذا بكلامه المنزَّل، وهذا عظيم الخطر"[1]. فالفعلان (أراد، عنى) مرادفان لمعنى القصد، والقول بأنّ المولى تبارك وتعالى قصد بكلامه كذا وكذا ينبغي أن يكون مؤسَّسًا على علم ودراية وإلّا أُعتُبِر تقوُّلًا على الله. ويزيد الشاطبي المسألة وضوحا، فيقول: "أن يكونَ على بالٍ من الناظر والمفسِّر والمتكلّم عليه أنّ ما يقوله تقصيد منه للمتكلِّم، والقرآن كلام الله؛ فهو يقول بلسان بيانه: هذا مرادُ الله من هذا الكلام"[2]. الشاهد في هذا القول أنّ الإمام وظّف مصطلح (التقصيد)، ويعني به أنّ المفسِّر عندما يفسِّر القرآن الكريم، فهو يكشف مقاصد المولى جلّ شأنه التي أرادها من كلامه، وهذه العملية ليست هيِّنة؛ إذ تتطلّب معرفة بعلم المقاصد؛ بمعنى أنّ مفسِّر القرآن يضع قصدية الخطاب الربّاني في مرتبة أعلى، وعلى أساس من تلك المرتبة يمكنه إدراك أسرار خصوصية النظم القرآني.

مقاصد القرآن الكريم عند أهل التفسير: إنّ المقصد الأعظم من إنزال القرآن الكريم هو دعوة الناس إلى الإقرار بالوحدانية لله، ووفق هذا المقصد جرت كل السور والآيات على اختلاف صيغ تركيبها وأشكال نظمها نحو تقرير هذه الغاية، إذ كلُّ ما في القرآن من مواعظ وأوامر ونواهي وقصص الأنبياء والأمم الغابرة يصبّ في سياق وجوب توحيد الله والخضوع والخنوع له. يقول الإمام أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ): "سِرُّ القرآن، ولُبابُه الأصفى، ومقصدُه الأقصى؛ دعوةُ العباد إلى الجبّار الأعلى، ربِّ الآخرة والأولى، خالقِ السماوات العلى والأرَضين السفلى، وما بينهما، وما تحت الثّرى"[3] وبناءً على هذا المقصد الأعظم حصر الإمام أبو حامد مقاصد القرآن في ستّة أنواع، يوضّح ذلك قوله: "انحصرت سوَرُ القرآن وآياتُه في ستّة أنواع، ثلاثة منها هي السوابق والأصول المهمّة، وثلاثة هي الرّوادف والتوابع المغْنِية المتمّة، أمّا الثلاثة المهمّة؛ فهي تعريف المدعو إليه، وتعريف الصراط المستقيم الذي تجب ملازمته في السلوك إليه، وتعريف الحال عند الوصول إليه. وأمّا الثلاثة المغْنية المتِمّة؛ فأحدُها: تعريف أحوال المجيبين للدعوة ولطائف صنع الله فيهم، وسِرُّه ومقصودُه التشويقُ والترغيبُ، وتعريفُ أحوال النّاكبين والنّاكلين عن الإجابة، وكيفيةُ قمعِ الله لهم وتنكيلِه لهم، وسِرُّه ومقصودُه الاعتبارُ والترهيبُ. وثانيها: حكايةُ أحوال الجاحدين، وكشفُ فضائحهم وجهلهم بالمجادلة والمحاجّة على الحق، وسرُّه ومقصودُه في جنب الباطل الإفضاحُ والتنفيرُ، وفي جنب الحق الإيضاحُ

[1] – الشاطبي، الموافقات، تح أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1417هـ ـ 1997م، ج 4، ص 284.

[2] – المصدر نفسه، ج 4، ص 284، 285.

[3] – أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن، تح محمد رشيد رضا، دار إحياء العلوم، بيروت، ط 2، 1406 هـ ـ 1986م، ص 23.

والتثبيتُ والتقهيرُ. وثالثها: تعريفُ عمارة منازل الطريق، وكيفية أخذ الزاد والأُهبة والاستعداد"[1].

ولئن كان أبو حامد الغزالي قد حدّث عن ستّة مقاصد بأصولها وروادفها وهي تسبح جميعا في فلك المقصد الأعظم؛ فإنّ جلال الدين السيوطي (ت 911 هـ) ذكر أنّ مقاصد القرآن محصورة في أربعة علوم: علم الأصول، علم العبادات، علم السلوك، وعلم القصص، وأشار إلى أنّ هذه العلوم بمقاصدها متضمّنة جميعا في سورة الفاتحة، وفي هذا يقول: "العلوم التي احتوى عليها القرآن وقامت بها الأديان أربعة: علم الأصول، ومداره على معرفة الله وصفاته؛ وإليه الإشارة برب العالمين الرّحمن الرّحيم. ومعرفة النبوّات؛ وإليه الإشارة بالذين أنعمتَ عليهم. ومعرفة المعاد؛ وإليه الإشارة بـ مالِكِ يوْم الدين. وعلم العبادات؛ وإليه الإشارة بإيّاكَ نَعْبد. وعلم السلوك، وهو حَمْلُ النفس على الآداب الشرعية، والانقياد لرب البرية؛ وإليه الإشارة بإيّاك نستعين، اهْدِنا الصِّرَاط المستقيم. وعلم القصص، وهو الاطّلاع على أخبار الأمم السالفة والقرون الماضية، لِيعلمَ المطّلع على ذلك سعادة من أطاع الله وشقاوة من عصاه؛ وإليه الإشارة بقوله: صراط الذين أنعمت عليهم غَيْر المغضوب عليهم ولا الضّالِّين. فنَبَّه في الفاتحة على جميع مقاصد القرآن"[2]. يتبيّن ممّا تقدّم أنّ المفسِّرين قد نظروا إلى القرآن الكريم على أنّه خطاب ربّاني مقصود الدلالات، وهي دلالات قارّة لا تتغيّر، بيد أنّ العلماء من أهل النظر يتفاوتون في فهمها وإدراكها على حسب قدراتهم، وما يمتلكون من أدوات الفهم، وقد تقرّر في أذهانهم هذا المنهج القصدي بناءً على الدلائل الآتية[3]:

– إنّ القرآن الكريم نزل خطابا إلى الناس كافة في كل زمان ومكان، ومن غير المعقول أن يخاطب الله عزّ وجلّ الناس بما لا يدركون معناه.

– إنّ الخطاب القرآني فيه تكليف للناس بما ورد فيه من تشريع، وشرط التكليف أن يكون الخطاب مفهوما، وأن يكون المكلَّف قادرا على فهم الخطاب، والفهم هو سبيل القصد.

– إنّ الله عز وجل أمر بتدبر القرآن الكريم والاعتبار بما في آياته في كم من موضع، من ذلك قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص: 29)، وقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: 24).

---

[1] – المصدر السابق، ص 23، 24.

[2] – السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ج1، ص 60، 61.

[3] – يُنظَر: يوسف بن عبد الله العليوي، القصدية في الدرس البلاغي للنظم القرآني، مجلة العلوم العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، العدد 39، 1437 هـ، ص 131 وما بعدها.

وغني عن كلِّ بيان أنّ الأمر بتدبُّر القرآن مؤسّسٌ على فكرة الفهم بإعمال العقل، ومن المحال أنْ يأمر الله عزّ وجلّ عباده بأمرٍ لا يقدرون عليه، قال الإمام ابن جرير الطبري (ت 310 هـ): "محالٌ أن يُقال لمن لا يفهم ما يُقال له ولا يعقِل تأويلَه: (اعتبرْ بما لا فَهْم لك به ولا معرفةَ من القِيل والبيان والكلام) – إلّا على معنى الأمر بأن يفهمَه ويفقّهَه، ثم يتدبَّره ويعتبرَ به. فأمّا قبلَ ذلك، فمستحيلٌ أمرُه بتدبُّره وهو بمعناه جاهل"[1].

ما تمّت الإشارة إليه من دلائل يعد بمثابة مؤشرات عامّة تدلّ على أنّ الخطاب القرآني بشكل عام مقصود الدلالات، لكن الأمر عند أهل التفسير لا يتوقف عند هذه العموميات، فهم حينما تتبّعوا النظم القرآني سورة سورة وآية آية ولفظة لفظة؛ وجدوا كلَّ ما في القرآن الكريم من وجوه النظم وخصوصياته إنّما هو لأجل دلالات مقصودة، فقد لاحظوا من جملة ما لاحظوه أنّ النص القرآني يراعي الدقّة في تخيّر الألفاظ؛ فكل لفظة من ألفاظه هي بنت المكان أو السياق الذي وضعت فيه، ففي قوله تعالى ـ مثلا ـ: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان: 3) نجد صيغتين مشتقتين، الأولى اسم فاعل (شاكرا)، وُظِّفت للدلالة على الشكر، والثانية صيغة مبالغة (كفورا)، استخدمت للدلالة على الكفر، هذا العدول من الفاعلية إلى المبالغة استوقف ناصر الدين البيضاوي (ت 685 هـ)، ووجد أنّ هذا التحوّل من صيغة اسم الفاعل إلى صيغة المبالغة يجري في سياق تحقيق غرضين أو قصدين، وفي هذا يقول: "ولعلّه لم يقل كافرًا ليطابق قسيمه محافظة على الفواصل، وإشعارًا بأنّ الإنسان لا يخلو عن كفران غالبًا وإنّما المؤاخذ به التوغل فيه"[2]. فالقصد الأوّل من استخدام لفظ (كفورا) بدلا من (كافرا) هو قصد إيقاعي من أجل المحافظة على التوازن الإيقاعي بين الفواصل، أمّا الثاني فهو قصد معنوي المعبّر عنه بصيغة المبالغة، وهو أنّ الله سبحانه وتعالى لا يؤاخذ عباده على قليل الجحود والكفران، وإنّما يؤاخذهم على الإغراق والمبالغة فيه.

وفي تفسير قوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: 58)؛ يطرح فخر الرازي تساؤلًا مفاده: لماذا قال تعالى في هذه الآية (نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ)؟ ولمَ قال في سورة الأعراف (نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ)؟ وهو يقصد الآية: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا

[1] – ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 1، ص 82.

[2] – ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تح محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1418 هـ، ج 5، ص 269.

حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾ (الأعراف:161)، ثم يجيب عن هذا التساؤل بقوله: "الخطايا جمع الكثرة، والخطيئات جمع السلامة فهو للقلّة، وفي سورة البقرة لما أضاف ذلك القول إلى نفسه، فقال: (وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ) لا جرم قَرَنَ به ما يليق جُوده وكرمه، وهو غفران الذنوب الكثيرة، فذكر بلفظ الجمع الدّال على الكثرة، وفي الأعراف لما لم يُضِف ذلك إلى نفسه بل قال: (وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ) لا جرم ذكر ذلك بجمع القلّة، فالحاصل أنّه لما ذكر الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا الكثيرة، وفي الأعراف لما لم يُسَمِّ الفاعل لم يذكر اللفظ الدال على الكثرة"[1]. هذا التأويل الذي اختاره الفخر الرازي راعى فيه الجانب التداولي لاستعمال اللفظ في النظم، فالمقام التداولي الذي استعمل فيه لفظ (خطاياكم) غير المقام التداولي الذي استخدم فيه لفظ (خطيئاتكم)، وهذا التأويل الذي يراعي الجانب التداولي في الاستعمال اللغوي يعدّ ظاهرة بارزة في تفسير الرازي، وغالبا ما نجد ذلك عندما يفصّل الحديث في كيفية النظم ووجوهه في الآيات القرآنية.

وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ (الكهف: 12) يتحدّث ابن عاشور عن حسن موقع لفظ البعث في قصّة أهل الكهف، فيقول: "والبعث: هنا الإيقاظ، أي أيقظناهم من نومتهم يقظة مفزوع. كما يبعث البعير من مبركه. وحسنُ هذه الاستعارة هنا أنّ المقصود من هذه القصّة إثبات البعث بعد الموت، فكان في ذكر لفظ البعث تنبيه على أنّ في هذه الإفاقة دليلا على إمكان البعث وكيفيته"[2]. فقد لاحظ المفسّر أنّ إيراد لفظ (البعث) يرتبط بمقصدية تتجاوز حدود الآية إلى الغرض العام لموضوع الخطاب أو القصّة القرآنية، وفي هذا دلالة قوية على أنّ كلّ لفظة في النص القرآني هي بنت موقعها تركيبيا ودلاليا وتداوليا، بحيث لا تنوب لفظة عن لفظة أخرى مهما تقاربت معها في المعنى المعجمي.

ومن قواعد علماء التفسير في معرفة مقاصد كلام الله أن يؤخذ في الحسبان عُرْفُ القرآن ومعهودُه في توظيف ألفاظه وجريانها في نظم تراكيبه، فقد رُوِيَ عن المفسّرين الأوائل جملة من الأقوال تدلّ على تتبُّعهم لعُرْف القرآن في استعمال ألفاظه، من أمثلة ذلك ما رُوِي عن عبد الله بن مسعود أنّه لما نزلت: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ (الأنعام: 82) شُقَّ ذلك على المسلمين فقالوا: يا رسول الله، أيُّنا لا يظلم نفسه؟ فقال: "إنّه ليس كما تعنون، أَلَمْ تسمعوا ما قال العبد الصالح: ﴿يَا

[1] – فخر الرازي، التفسير الكبير، ج 3، ص 99.

[2] – ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 15، ص 269.

بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: 13)؟ إنّما هو الشِّرْك"[1]. كما رُوِي عن ابن عبّاس رضي الله عنهما في تفسيره لآية: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ (البقرة: 71) أنّه قال: "كادوا لا يفعلون، ولم يكن الذي أرادوا، لأنّهم أرادوا أن لا يذبحوها، وكلُّ شيء في القرآن (كاد) أو (كادوا) أو (لو) فإنّه لا يكون، وهو مثل قوله: ﴿أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾ (طه: 15)"[2]. وممّا استدلّوا به على معهود القرآن قول ابن عيينة (ت 198 هـ): "ما سمّى الله (مطرًا) في القرآن إلّا عذابا". واستثنوا من ذلك المطر الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ﴾ (النساء: 102)[3].

فمن هذه المرويات وغيرها تظهر عناية المتقدِّمين من أهل التفسير بعُرْف القرآن ومعهوده وعاداته في فهم كتاب الله؛ ومع أنّهم لم يصطلحوا على هذه التسميات بألفاظها في ذلك الزمن المبكر، فإنّ معانيها لم تكن خافية عليهم، وقد شاع تداول هذه المصطلحات في كتابات المفسّرين الذين جاؤوا من بعدهم من أمثال فخر الرازي، وابن تيمية، وابن قيّم الجوزية. قال فخر الرازي (ت 606 هـ): "عادة القرآن في الأكثر جارية بأنّ ما كان من الثواب والرّحمة فإنّ الله يضيفه إلى نفسه، وما كان من العقاب لا يضيفه إلى نفسه"[4]. وقد كرّر مصطلح (عادة القرآن) في عدّة مواضع، كما يرد عنده مصطلح (عرف القرآن) في أكثر من موضع[5]. أمّا ابن تيمية (ت 728 هـ) فهو لا يأتي على ذكر المصطلحين فحسب، وإنّما يقرن بينهما وبين قصدية المتكلِّم، فيقول: "إِذَا عُرِفَ الْمُتَكَلِّمُ فُهِمَ مِنْ مَعْنَى كَلَامِهِ مَا لَا يُفْهَمُ إذَا لَمْ يُعْرَفْ، لِأَنَّهُ بِذَلِكَ يُعْرَفُ عَادَتُهُ فِي خِطَابِهِ، وَاللَّفْظُ إنَّمَا يَدُلُّ إذَا عُرِفَ لُغَةُ الْمُتَكَلِّمِ الَّتِي بِهَا يَتَكَلَّمُ وَهِيَ عَادَتُهُ وَعُرْفُهُ الَّتِي يَعْتَادُهَا فِي خِطَابِهِ، وَدَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى دَلَالَةٌ قَصْدِيَّةٌ إرَادِيَّةٌ اخْتِيَارِيَّةٌ، فَالْمُتَكَلِّمُ يُرِيدُ دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى؛ فَإِذَا اعْتَادَ أَنْ يُعَبِّرَ بِاللَّفْظِ عَنْ الْمَعْنَى كَانَتْ تِلْكَ لُغَتَهُ... وَلِهَذَا يَنْبَغِي أَنْ يَقْصِدَ إذَا ذُكِرَ لَفْظٌ مِنْ الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ أَنْ يَذْكُرَ نَظَائِرَ ذَلِكَ اللَّفْظِ؛ مَاذَا عَنَى بِهَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ فَيَعْرِفُ بِذَلِكَ لُغَةَ الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ"[6]. فلكي تفهم كلام

---

[1] – ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 11، ص 496.

[2] – المصدر نفسه، ج 2، ص 219.

[3] – يُنظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح محب الدين الخطيب، عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1379 هـ، ج 1، ص 189.

[4] – فخر الرازي، التفسير الكبير، ج 9، ص 78.

[5] – يُنظر: المصدر نفسه، ج 6، ص 23، ج 7، ص 86، 215، ج 17 ص 44، ج 18، ص 13، ج 27، ص 226.

[6] – ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تح عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ ـ 1995م، ج 7، ص 115.

المتكلِّم ـ بحسب ابن تيمية ـ ينبغي أن تعرف عادتَه في خطابه، لأنّ معرفة تلك العادة هي التي سترشدك إلى إدراك مقاصد المتكلِّم حق الإدراك، وستقودك إلى فهم ما استغلق من معاني كلامه حق الفهم، وفي هذا إقرار واضح بوثاقة العلاقة بين العادة والعرف وبين فهم القصد والمراد.

وفي سياق ذي صلة أكّد ابن قيّم الجوزية (ت 751 هـ) أنّ أساس الأمر في التفسير هو حمل القرآن على طريقته، إذ لا يجوز عنده تفسير القرآن بغير عُرفه ومعهوده، وفي هذا يقول: "وينبغي أن يتفطّن ههنا لأمر لا بدّ منه، وهو أنّه لا يجوز أن يُحمَل كلام الله ويفسَّر بمجرّد الاحتمال النحوي الإعرابي الذي يحتمله تركيب الكلام، ويكون الكلام به له معنى ما؛ فإنّ هذا مقام غلط فيه أكثر المعْرِبين للقرآن، فإنهم يفسِّرون الآية ويُعرِبونها بما يحتمله تركيب تلك الجملة، ويفهم من ذلك التركيب أي معنى اتفق، وهذا غلط عظيم يقطع السامع بأنّ مراد القرآن غيره، وإن احتمل ذلك التركيب هذا المعنى في سياق آخر وكلام آخر، فإنّه لا يلزم أن يحتمله القرآن"[1]. وبعد أن أتى بأمثلة تعزِّز ما ذهب إليه؛ واصل حديثه عن عادة القرآن قائلا: "بل للقرآن عرف خاص، ومعان معهودة، لا يناسبه تفسيره بغيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عرفه والمعهود من معانيه، فإنّ نسبة معانيه إلى المعاني كنسبة ألفاظه إلى الألفاظ، بل أعظم، فكما أنّ ألفاظه ملوكُ الألفاظ وأجلُّها وأفصحُها، ولها من الفصاحة أعلى مراتبها التي يعجز عنها قدر العالمين، فكذلك معانيه أجلّ المعاني وأعظمها وأفخمها، فلا يجوز تفسيره بغيرها من المعاني التي لا تليق به"[2]. فالذي حمل ابن القيّم على أن يأخذ في الحسبان معهود القرآن في تفسيره، ويعتبره أصلا من أصوله هو كثرة ما وقع فيه معربو القرآن من أخطاء عندما فسَّروا آياته بما يحتمله تركيب الجملة من دون مراعاة لمعهوده وعُرْفِه، وفي ذلك إشارة واضحة إلى أنّه لا يجوز أن يتكلّم في القرآن من لا يعرف عادات القرآن.

بيد أنّ الأخذ بتفسير القرآن وَفق عادته وعُرفِه لا يعني حصر معانيه في هذه الدائرة، إذ رأى العلماء أنّ معرفة القصود من ألفاظ القرآن ينبغي أن تُحمَل كذلك على معهود العرب في الخطاب، إذ لا يصحّ أن يجري فهمها على ما لم يتعارفوا عليه في عرفهم اللغوي، كما اشترطوا أن يُحمَل الكلام على الأعرف الأظهر من لغة العرب لا على الأنكر الخفي، وهذا ما يؤكِّده ابن جرير الطبري في قوله: "وغير جائز أن نَحمِل معاني كتاب الله على غير الأغلب المفهوم بالظاهر من الخطاب في كلام

[1] – ابن القيّم، تفسير القرآن الكريم، ص 277.

[2] – المصدر نفسه، ص 278.

العرب، ولنا إلى حمل ذلك على الأغلب من كلام العرب سبيل"[1]. ويقول في موضع آخر: "وغير جائز لأحد نقل الكلمة – التي هي الأغلب في استعمال العرب على معنى– إلى غيره إلّا بحجّة يجب التسليم لها"[2]. وفي هذا الإطار لاحظ علماء التفسير أنّ اللّفظ الواحد في القرآن الكريم قد يحمل عدّة معانٍ، أي إنّه يكون متعدّد المقاصد، من ذلك ما أورده ابن جرير الطبري في تفسير معنى (الإل) في قول المولى عزّ وجلّ: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً﴾ (التوبة: 08)، حيث قال: "والإِل: اسم يشتمل على معان ثلاثة، وهي: العهد والعقد، والحِلف، والقرابة، وهو أيضا بمعنى (الله). فإذا كانت الكلمة تشمل هذه المعاني الثلاثة، ولم يكن الله خصّ من ذلك معنى دون معنى، فالصواب أن يُعَمّ ذلك كما عمّ بها جلّ ثناؤه معانيها الثلاثة، فيقال: لا يرقبون في مؤمن اللهَ، ولا قرابةً، ولا عهدًا، ولا ميثاقًا"[3]. وهذا التعدّد القصدي كما يكون في معاني الألفاظ يكون كذلك في معاني الآيات، قال الإمام محمّد الأمين الشنقيطي (ت 1393 هـ) في مقدّمة تفسيره أضواء البيان: "ربما كان في الآية الكريمة أقوال كلّها حق، وكلُّ واحد منها يشهد له قرآن، فإنّا نذكرها، ونذكر القرآن الدّال عليها من غير تعرُّض لترجيح بعضها؛ لأنّ كلّ واحد منها صحيح"[4]. وصحّة الأقوال ههنا يعضدها السياق القرآني الذي اعتبره المفسّرون مرجعًا مهمًّا في الهدي إلى المعنى المقصود أو الغرض المراد، ذلك أنّ الألفاظ لو تُرِكت على سراحها "وأُطلِقت من عقال سياقها وسباقها لأفادت من المعاني المراد وغير المراد، والمتعذّر وغير المتعذّر، وأُهدِر ضابط الفهم والتلقّي بما يجعل سلطة القارئ بديلة عن سلطة السياق، ومرجعية القراءة ناسخة لمرجعية النص"[5].

ومن المفيد هنا أن نشير، أيضا، إلى حديث المفسّرين عن تعدّد المقاصد من طريقة النظم في الآية الواحدة، من ذلك اختلاف اجتهاداتهم حول القصد من تقديم الإناث على الذكور في قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشاءُ إِناثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشاءُ الذُّكُورَ﴾ (الشورى: 49)، يقول ابن القيم: "وبدأ سبحانه بذكر الإناث. فقيل: خيرا لهنّ لأجل استقبال

[1] – ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 8، ص 578.

[2] – المصدر نفسه، ج 1، ص 321.

[3] – المصدر نفسه، ج 14، ص 148.

[4] – محمّد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تح بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد، مكّة المكرّمة، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1426 هـ، ج 1، ص 29، 30.

[5] – قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبّر ـ مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبّر القرآني ـ منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط 1، 1431هـ ـ 2010م، ص 447.

الوالدين لمكانهما. وقيل ـ وهو أحسن ـ إنّما قدّمهن لأنّ سياق الكلام أنّه فاعل لِمَا يشاء، لا لِمَا يشاء الأبوان، فإنّ الأبوين لا يريدان إلّا الذكور غالبًا، وهو سبحانه قد أخبر أنّه يخلق ما يشاء، فبدأ بذِكْر الصنف الذي يشاؤه ولا يريده الأبوان. وعندي وجه آخر: وهو أنّه سبحانه قدّم ما كانت تؤخِّره الجاهلية من أمر البنات، حتّى كأنّ الغرض بيان أنّ هذا النوع المؤخَّر الحقير عندكم مقدَّمٌ عندي في الذِّكْر. وتأمّل كيف نكَّر سبحانه الإناث، وعرّف الذكور، فجبر نقص الأنوثة بالتقديم، وجبر نقص التأخير للذكور بالتعريف، فإنّ التعريف تنزيه، كأنّه قال: ويهب لمن يشاء الفرسان الأعلام المذكورين الذين لا يخفون عليكم"[1]. فأنت عندما تستعرض هذه الأقوال يمكنك أن ترجِّح قولا على آخر، ولكنّك لا تستطيع أن تردَّ واحدا من هذه الأقوال، لأنّها اجتهادات مبنية على معطيات نصّية ومقامية، ومن هنا فإنّ العمل التفسيري الواعي بقصدية النص لا يعمِد إلى محاصرة معاني النص القرآني في دائرة مغلقة من الفهم ولا إلى الحد من ممكناتها التأويلية، ذلك أنّ الوعي بقصدية النص لا يتعارض مع تعدّد جهات الاحتمال فيه، ولا مع ما يقدِّمه علماء التفسير من قراءات تأويلية، فهو وعي بما يجعل هذه القراءات اقترابا من عوالم النص في تفاوت تحقّقاتها الدلالية التي لا تتعارض مع هوية النص ولا مع وحدته المعنوية[2]. ومحصّلة الأمر من كل ذلك أنّ الوظيفة الأساسية التي يضطلع بها المفسِّر هي الكشف عن مقاصد الخطاب القرآني عن فهم وإدراك كما أرادها المولى عزّ وجلّ، وليس إرضاءً لهوى النفس، وما يستتبع هذا الهوى من قناعات وأحكام إيديولوجية.

ومن ضروب النظم القرآني التي استوقفت علماء التفسير تصريف النظم في المعنى الواحد بين الآيات والسور، وهو أن تأتي ألفاظ آية قرآنية متشابهة مع ألفاظ آية أخرى في السورة أو في سور أخرى مع اختلاف يسير بينها في النظم لاختلاف المقصد، قال الخطيب الإسكافي (ت 420 هـ): "إذا أورد الحكيم ـ تقدّست أسماؤه ـ آية على لفظة مخصوصة، ثم أعادها في موضع آخر من القرآن، وقد غيّر فيها لفظة عما كانت عليه في الأولى، فلابدّ من حكمة هناك تُطلَب، وإن أدركتموها فقد ظفرتم، وإن لم تدركوها فليس لأنّه لا حكمة هناك، بل جهلتم"[3]. ومسألة الحكمة التي تُطلَب من اختلاف الألفاظ والنظوم هي التي اشتغل عليها برهان الدين البقاعي (ت 885 هـ) في مؤلَّفاته،

[1] – ابن قيّم الجوزية، تفسير القرآن الكريم، ص 469.

[2] – يُنظر: محمد الحيرش، النص وآليات الفهم في علوم القرآن، ص 114.

[3] – الخطيب الإسكافي، درّة التنزيل وغرّة التأويل، تح محمد مصطفى آيدين، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية مكّة المكرّمة، ط 1، 1422هـ ـ 2001م، ج 1، ص 250، 251.

يقول في مصاعد النظر: "ولأجل اختلاف مقاصد السور تتغير نظوم القصص وألفاظها، بحسب الأسلوب المفيد للدلالة على ذلك المقصد. مثال: مقصود سورة آل عمران: التوحيد. ومقصود سورة مريم عليها السلام: شمول الرّحمة. فبُدِئت آل عمران بالتوحيد، وخُتِمت بما بُنِي عليه من الصبر، وما معه ممّا أعظمه التقوى، وكُرِّر ذكر الاسم الأعظم الدّال على الذّات، الجامع لجميع الصفات، فيها تكريرًا لم يُكَرَّر في مريم"[1]. أمّا سورة مريم فقد افتتحها المولى تبارك وتعالى "بذكر الرّحمة لعبد من خُلَّص عباده، وختمها بأنّ كل من كان على نهجه في الخضوع لله يجعل له وُدًّا، وأنّه سبحانه يَسَّرَ هذا الذكر بلسان أحسن الناس خَلْقًا وخُلُقًا، وأجملهم كلامًا، وأحلاهم نطقًا. وكرَّر الوصف بالرحمن، وما يقرب منه من صفات الإِحسان من الأسماء الحسنى، في أثناء السورة تكريرًا يلائم مقصودها، ويثبت قاعدتها وعمودها"[2]. يستفاد من كلام البقاعي أنّ المقاصد هي التي تتحكّم في النظم، فالمعنى الواحد يؤدَّى بأساليب تعبيرية مختلفة، تقديما وتأخيرا، إيجازًا وتطويلًا، حذفًا وذِكْرًا، زيادةً ونقصانًا، أو استبدال لفظٍ بلفظ، وغير ذلك ممّا يَعْتَوِر التراكيب من أحوالٍ مراعاةً لما يتطلّبه الغرض والمقام.

القصدية وعلم المناسبة: لقد ترسّخ في أذهان طائفة من العلماء المهتمّين بعلم المناسبة أنّه لا يمكن إدراك وجوه التناسب بين الآيات والسور ما لم يستوعب المفسِّر مقاصد النص القرآني وأغراضه في إطار نظرة شمولية، يقول برهان الدين البقاعي: "إنّ من عرف المراد من اسم السورة عرف مقصودها ومن حقّق المقصود منها عرف تناسب آيِها وقصصها و جميع أجزائها... فإنّ كل سورة لها مقصد واحد يُدار عليه أوّلها وآخرها، ويستدل عليه فيها، فتُرتَّب المقدّمات الدالّة عليه على أكمل وجه وأبدع منهج، وإذا كان فيها شيء يحتاج دليلا استدل عليه وهكذا في دليل الدليل، وهلمّ جرّا"[3]. إنّ هذا التناسب الذي يتأسّس على إدراك القصد من السورة أفاده البقاعي من أستاذه أبي الفضل المشدالي البجاوي المغربي (ت 865 هـ) الذي يقول: "الأمر الكلِّي المفيد لعرفان مناسبات الآيات في جميع القرآن هو أنّك تنظر الغرض الذي سيقت له السورة، وتنظر ما يحتاج إليه ذلك الغرض من المقدّمات، وتنظر إلى مراتب تلك المقدّمات في القرب والبعد من المطلوب، وتنظر عند انجرار الكلام في المقدّمات إلى ما يستتبعه من استشراف نفس السامع إلى الأحكام واللّوازم التابعة له التي تقتضي البلاغة شفاء العليل يدفع عناء الاستشراف إلى الوقوف عليها، فهذا هو الأمر الكلِّي المهيمن على

[1] – برهان الدين البقاعي، مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، ج 1، ص 152.
[2] – المصدر نفسه، ج 1، ص 153.
[3] – المصدر نفسه، ج 1، ص 149.

حكم الرّبط بين جميع أجزاء القرآن، وإذا فعلته تبيّن لك إن شاء الله وجه النظم مفصّلا بين كل آية وآية في كل سورة والله الهادي"[1]. استثمر البقاعي هذا النص، واعتمده أصلا من أصول التفسير في نظم الدرر في تناسب الآيات والسوَّر، إذ جرت العادة عنده أنّ أوّل ما يُورِده في تفسير السورة هو ذكر المقصود منها قبل أن يخوض في الحديث عن التناسب بين آياتها ووجوه النظم فيها.

ولئن كانت الغاية من نظم الدرر هي معرفة المناسبة بين الآيات والسور فإنّ البقاعي وقف الإجادة في هذا العلم على معرفة القصود من السوَّر والآيات القرآنية، وفي هذا يقول: "فعلم مناسبات القرآن علم تعرف منه علل ترتيب أجزائه، وهو سِرُّ البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعاني لما اقتضاه من الحال، وتتوقّف الإجادة فيه على معرفة مقصود السورة المطلوب ذلك فيها، ويفيد ذلك معرفة المقصود من جميع جملها"[2]. وبعد أن ربط الإجادة في علم المناسبة بمعرفة القصود من السور والآيات؛ انتقل بعد ذلك إلى عرض وتبيين منهجه في تفسير المناسبة بين الآيات والسور واضعا على رأس سنام هذا المنهج ضرورة معرفة القصد من السورة قبل الوقوف على تناسب آياتها، يوضّح ذلك قوله: "ومقصود كل سورة هادٍ إلى تناسبها، فأذكرُ المقصود من كل سورة، وأطبّق بينه وبين اسمها، وأفسّر كلَّ بسملة بما يوافق مقصود السورة، ولا أخرج عن معاني كلماتها"[3].

ثم يشرع الإمام البقاعي في تطبيق هذا المنهج (القصدي التناسبي) على سورة الفاتحة، فيقول: "فالفاتحة اسمها (أم الكتاب، والأساس، والمثاني، والكنز، والشافية، والكافية، والوافية، والواقية، والرقية، والحمد، والشكر، والدعاء، والصلاة)، فمدار هذه الأسماء كما ترى على أمرٍ خفي كافٍ لكل مراد، وهو المراقبة التي سأقول إنّها مقصودها"[4]. وبعد هذا الإجمال ينتقل إلى ذكر التفاصيل، فيقول: "فكلُّ شيء لا يفتتح بها (الفاتحة) لا اعتداد به، وهي أمُّ كل خير، وأساس كل معروف، ولا يعتدّ بها إلّا إذا ثنيت فكانت دائمة التكرار، وهي كنزٌ لكلِّ شيءٍ، شافيةٌ لكلِّ داءٍ، كافيةٌ لكلِّ همٍّ، وافيةٌ بكلِّ مرام، واقيةٌ من كلِّ سوء، رقيةٌ لكلِّ ملم، وهي إثبات للحمد الذي هو الإحاطة بصفات الكمال، وللشكر الذي هو تعظيم المنعم، وهي عين الدعاء فإنّه التوجه إلى المدعو، وأعظم مجامعها الصلاة. إذا تقرّر ذلك فالغرض الذي سيقت له الفاتحة وهو إثبات استحقاق الله تعالى لجميع المحامد وصفات

[1] – برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 1، ص 18.
[2] – المصدر نفسه، ج 1، ص 06.
[3] – المصدر نفسه، ج 1، ص 19
[4] – المصدر نفسه، ج 1، ص 19، 20.

الكمال، واختصاصه بملك الدنيا والآخرة، وباستحقاق العبادة والاستعانة بالسؤال في المنّ بإلزام صراط الفائزين والإنقاذ من طريق الهالكين مختصًّا بذلك كلِّه، ومدارُ ذلك كلِّه مراقبةُ العباد لربِّهم، لإفراده بالعبادة، فهو مقصود الفاتحة بالذات وغيره وسائل إليه"[1]. فالمفسِّر يلج إلى عالم النص انطلاقا من معطى مفاده أنّ اسم السورة دالٌّ على مقصودها، وهذا هو المظهر الأوّل للتناسب حيث يصبح العنوان هو المدخل الذي يضع المتلقي في الجو العام للسورة، فيثير في نفسه تساؤلات تحفِّزه لولوج عالم النص، وبهذا فإنّ قضية القصدية عند العلماء المشتغلين في حقل المناسبة قضية جوهرية، إذ لا يستقيم أمر التفسير إلا باستحضار القصود وإلّا صار الخوض في هذا اليمّ العظيم كمن يخبط خبط عشواء يصيب مرّة ويخطئ مرات.

والحديث عن علاقة القصدية بعلم المناسبة قد يسوقنا إلى الحديث عن قصود المفسِّرين من طريقة ترتيب الألفاظ في الآية الواحدة، ففي قوله تعالى ـ مثلا ـ : ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ (النساء: 11) يذكر الزمخشري (ت 538 هـ) القصد من تقديم الذَّكَر على الأنثى، فيقول: "فإن قلت: هلّا قيل: للأنثيين مثل حظّ الذّكَر، أو للأنثى نصف حظّ الذّكَر؟ قلتُ: ليبدأ ببيان حظّ الذّكَر لفضله، كما ضوعف حظّه لذلك، ولأنّ قوله: (لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ): قصد إلى بيان فضل الذّكَر، وقولك: للأنثيين مثل حظّ الذّكَر، قصد إلى بيان نقص الأنثى، وما كان قصدًا إلى بيان فضله كان أدلّ على فضله من القصد إلى بيان نقص غيره عنه، ولأنّهم كانوا يورّثون الذكور دون الإناث، وهو السبب لورود الآية، فقيل: كفى الذكور أن ضوعف لهم نصيب الإناث، فلا يتمادى في حظّهن حتّى يحرمن مع إدلائهن من القرابة بمثل ما يدلون به"[2]. فصاحب الكشاف يزعم أن الترتيب الحاصل في الآية بين لفظتي (الذّكَر والأنثى) كان القصد منه بيان فضل الذكَر على الأنثى، وهذا القصد راع فيه سياق المقام، لأنّ العرب في الجاهلية كانوا لا يورِّثون النساء، فكان التقديم لبيان حظّ الذكَر من مضاعفة نصيبه حتّى يطمئن الناس على ما اعتادوا عليه من تفضيل الذكَر على الأنثى، ولكنه تفضيل بعدالة الإسلام لا بظلم الجاهلية.

ولئن كان الزمخشري قد راعى الترتيب المعجمي في القصد من تقديم الذّكَر وتأخير الأنثى؛ فإنّ محمّد الطاهر بن عاشور كان له تخريج آخر لهذا الترتيب في الآية، إذ نظر إليه من زاوية ترتيب الجملة

[1] – المصدر السابق، ج 1، ص 20، 21.

[2] – الزمخشري، الكشاف، ج 2، ص 32، 33

نحويا (تقديم الخبر وتأخير المبتدأ)، وقد رأى أنّ القصد من ذلك هو التنبيه على الشراكة في الإرث بين الذكور والإناث، وفي هذا يقول: "وتقديم الخبر على المبتدأ في هذه الجملة للتنبيه من أوّل الأمر على أنّ الذكَر صار له شريك في الإرث وهو الأنثى، لأنّه لم يكن لهم به عهد من قبل، إذ كان الذكور يأخذون المال الموروث كلَّه ولاحظّ للإناث"[1]. ويؤكِّد ابن عاشور قصد الشراكة في الإرث بما نصُّه: "وقوله (لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ) جعل حظّ الأنثيين هو المقدار الذي يُقدَّر به حظّ الذكر، ولم يكن قد تقدّم تعيين حظّ للأنثيين حتّى يُقدَّر به، فعلم أنّ المراد تضعيف حظّ الذكر من الأولاد على حظّ الأنثى منهم، وقد كان هذا المراد صالحا لأنْ يؤدَّى بنحو: للأنثى نصف حظّ ذكر، أو للأنثيين مثل حظّ ذكر، إذ ليس المقصود إلا بيان المضاعفة. ولكن قد أوثر هذا التعبير لنكتة لطيفة وهي الإيماء إلى أنّ حظّ الأنثى صار في اعتبار الشرع أهم من حظّ الذكر، إذ كانت مهضومة الجانب عند أهل الجاهلية، فصار الإسلام ينادي بحظّها في أوّل ما يقرع الأسماع قد علم أن قسمة المال تكون باعتبار عدد البنين والبنات"[2]. يلاحظ هنا أنّ القصد من ترتيب لفظَيْ (الذكر والأنثى) الذي حدّث عنه ابن عاشور ليس هو ذات القصد الذي فهمه الزمخشري، وذلك بسبب تباين زاوية نظر كل منهما إلى الترتيب الحاصل في الآية (ترتيب معجمي، ترتيب نحوي). بقي أن نشير إلى أنّ حديث المفسِّرين عن القصود من ترتيب الألفاظ في الآيات يعد ظاهرة بارزة في تفاسيرهم، والآية التي أوردناها أعلاه ما هي إلّا مثال من أمثلة لا تكاد تحصى.

وما قيل عن ترتيب الألفاظ يقال ـ أيضًا ـ عن ترتيب القصص، فقد لاحظ علماء التفسير إيراد بعض القصص القرآني على خلاف الترتيب الأصلي أو الزمني، من ذلك تقديم قصّة الأمر بذبح البقرة على قصّة ذِكْر القتيل الواردتين في سورة البقرة، إذ الأصل في ترتيبهما أن تُقدَّم الثانية على الأولى باعتبار حدوث الوقائع في العالم الخارجي، ولأنّ كل ما في القرآن الكريم مضبوط بضابط القصود رأى الإمام الزمخشري أنّ ترتيب القصّتين على النّحو الوارد في السورة لا يخلو من غرض، يوضِّح ذلك قوله: "فإن قلتَ: فما لِلقصّة لم تُقَص على ترتيبها، وكان حقُّها أن يُقدَّم ذِكر القتيل والضرب ببعض البقرة على الأمر بذبحها، وأن يقال: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا﴾ فقلنا: اذبحوا بقرة واضربوه ببعضها؟ قلتُ: كلُّ ما قُصَّ من قصص بنى إسرائيل إنّما قُصَّ تعديدًا لِمَا وُجِد منهم من الجنايات،

[1] – ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 4، ص 257.

[2] – المصدر نفسه، ج 4، ص 257.

وتقريعًا لهم عليها، ولما جدّد فيهم من الآيات العظام، وهاتان قصّتان كلُّ واحدة منهما مستقلّة بنوع من التقريع وإن كانتا متّصلتين متّحدتين، فالأولى: لتقريعهم على الاستهزاء وترك المسارعة إلى الامتثال وما يتبع ذلك، والثانية: للتقريع على قتل النفس المحرّمة وما يتبعه من الآية العظيمة، وإنّما قُدِّمت قصّة الأمر بذبح البقرة على ذِكر القتيل؛ لأنّه لو عمل على عكسه لكانت قصّة واحدة، ولذهب الغرض في تثنية التقريع"[1]. فالذي يُفهم من كلام المفسِّر أنّ القرآن الكريم راعى الترتيب النصّي الذي يحكمه مبدأ القصدية، ولم يعمد إلى ترتيب الوقائع بحسب جريانها في العالم الخارجي؛ لأنّه يذهب بالغرض الذي سيقت له القصّتان، وهو تثنية التقريع، الأوّل على استهزائهم وتماطلهم في الامتثال للأوامر الإلهية، والثاني على قتلهم النفس المحرّمة، وقد رأى الزمخشري أنّ هذا الغرض ما كان ليتحقّق لو التُزِم في القصّتين ترتيب الوقائع بحسب ترتيبها زمنيا في الواقع الخارجي، ومن هنا نفهم أن كلّ ترتيبٍ واردٍ في النص القرآني سواء كان قصّة أو موضوعا أو آية أو جملة أو لفظة هو ابن مكانه الأنسب للغرض والقصد.

وصفوة القول ممّا تقدّم: إنّ قضية القصدية في كتب التفسير لم تكن مسألة عرضية، وإنّما كانت العملية التفسيرية برمّتها رهينة مقاصد النص القرآني؛ لأنّه ترسّخ في أذهان المفسِّرين أنْ لا فهمَ لكتاب الله من دون إدراك قصوده، ولذلك لا تجدهم يهتمّون بالمقاصد العامة للخطاب القرآني فحسب، وإنّما كانوا منشغلين أيضا بمقاصد ترتيب الألفاظ والآيات والموضوعات والقصص، فضلا عن عنايتهم الفائقة بالقصود والأغراض ذات الصلة بدقائق النظم تقديما وتأخيرًا حذفًا وذكرًا، إيجازًا وإطنابًا، وغير ذلك من الأحوال التي تطرأ على النظوم.

التناص أو الاستدعاء النصّي في كتب التفسير: بداءة وجب القول إنّ مصطلح (التناص) ومرادفاته الحديثة من قبيل (استدعاء النصوص، توارد النصوص، تداخل النصوص، التفاعل النصي، التداخل النصي) لا أثر لها في كتب التفسير، وهذا من الطبيعي بمكان؛ فهي مصطلحات جديدة ولِدت متزامنة مع نشأة الدرس النصّي الحديث، إذ من المتعارف عليه أنّ لكل علم مفاتيحه، ومفاتيح علم النص مصطلحاته، والتناص هو أحد هذه المفاتيح. ولئن عدِمنا وجود مصطلح التناص ومرادفاته الحديثة في التراث التفسيري؛ فإنّ هذا لا يعني أنّ المفسِّرين لم يكونوا على دراية بمفاهيم تلك المسمّيات أو أنّهم لم يكونوا على وعي بوجود هذه الظاهرة النصّية في القرآن الكريم، فهم وإن لم

[1] – الزمخشري، الكشاف، ج 1، ص 285، 286.

يوظِّفوا مصطلح التناص بمسمَّياته المختلفة لِمَا ذكرناه من سبب يتعلق بنشأة المصطلح في حدِّ ذاته؛ فإنّ هذا لم يمنعهم من توظيف مصطلحات وعبارات خاصة بعلم التفسير هي كذلك بمثابة مفاتيح هذا العلم، مثل: (القرآن يفسِّر بعضه بعضا، القرآن يردّ بعضه على بعض، المجمل والمفصَّل، العموم والخصوص، المطلق والمقيد، المحكم والمتشابه، المتشابه اللفظي). وقد بدا لنا ونحن نراجع مفاهيم هذه التسميات المستنبطة من صميم النص القرآني أنّها تشير بطريقة أو بأخرى إلى معنى التناص بمفهومه الحديث، فعبارة (القرآن يفسِّر بعضه بعضا أو يردّ بعضه على بعض) تشير إشارة مباشرة وواضحة إلى معنى التناص ومرادفاته. أمّا بقية المصطلحات (المجمل والمفصّل، العموم والخصوص، المطلق والمقيد، المحكم والمتشابه...) فكلٌّ منها يشير إلى نوعية العلاقة بين النصوص المتناصّة في الخطاب القرآني، ومن هنا فلا مشاحّة في الاصطلاح طالما المفاهيم والدلالات تصبّ في ذات الاتِّجاه.

تفسير القرآن بالقرآن: تشيع في كتب علوم التفسير والقرآن عبارات: (يُفسَّر القرآن بالقرآن، إنّ القرآن يفسِّر بعضه بعضًا، ويردّ بعضه على بعض)، وهي ـ ولا شكّ ـ إشارة واضحة إلى أنّ تفسير القرآن بالقرآن يُعدُّ أصلا من أصول التفسير، ودليل على إدراك المفسِّرين لمبدأ تداخل النصوص واستدعاء بعضها بعضًا في إطار البنية الشاملة للنص القرآني، قال ابن تيمية (ت 728 هـ): "فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: إنّ أصحّ الطرق في ذلك أن يفسَّر القرآن بالقرآن، فما أُجْمِلَ في مكان فإنّه قد فُسِّرَ في موضع آخر، وما اخْتُصِر من مكان فقد بُسِطَ في موضع آخر"[1]. وقال الإمام الزركشي (ت 794 هـ) :"قيل: أحسنُ طريقة التفسير أن يفسَّر القرآن بالقرآن، فما أُجْمِل في مكان فقد فُصِّل في موضع آخر، وما اختُصِر في مكان فإنّه قد بُسِط في آخر"[2]. ونقل جلال الدين السيوطي (ت 911 هـ) عن العلماء قولهم إنّه: "مَن أراد تفسير الكتاب العزيز طلبه أوّلًا من القرآن، فما أُجمِل منه في مكان فقد فسِّر في موضع آخر، وما اختُصِر في مكان فقد بُسِط في موضع آخر منه"[3]. وعلى هذا ذهب محمّد الأمين الشنقيطي (ت 1393 هـ) إلى الإقرار بأنّ العلماء قد أجمعوا على أن أشرف وأجلّ وأصح أنواع التفسير تفسير القرآن بالقرآن، إذ لا أحد أعلم بمعنى كلام الله عزّ وجلّ من الله عزّ وجلّ[4].

---

[1]- ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص 39.

[2]- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 175.

[3]- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 4، ص 200.

[4]- يُنظَر: الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج 1، ص 8.

وقد ثبت فيما وصل إلينا من مرويات أنّ النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم كان يأخذ بهذا النوع من التفسير، إذ كان يفسّر بعض الآيات بالإشارة إلى آيات أخرى توضّح دلالاتها، وتزيل ما اكتنفها من غموض وإبهام، من ذلك ما رُوِي عن عبد الله بن مسعود أنّه لما نزلت: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ (الأنعام: 82) شُقَّ ذلك على المسلمين فقالوا: يا رسول الله، أيُّنا لا يظلم نفسه؟ فقال: "إنّه ليس كما تعنون، أَلَمْ تسمعوا ما قال العبد الصالح: ﴿يَا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: 13)؟ إنّما هو الشِّرْك"[1].

ومن ذلك أيضا ما رواه الإمام البخاري في صحيحه من أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فسّر مفاتح الغيب في قوله تعالى: ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: 59) فقال: "مفاتح الغيب خمسٌ" ثم تلا قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنْزِلُ الغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (لقمان: 34)[2]. وبهذا يكون النبي صلّى الله عليه وسلّم قد رسم طريقا أصيلًا من طرق تفسير القرآن؛ عدّه بعض العلماء ـ فيما بعد ـ من أبلغ وأجلّ أنواع التفسير.

وعلى هذا النهج الأصيل سار السلف الصالح من الصحابة والتابعين، ويعدّ ابن عبّاس رضي الله عنهما من أشهر الصحابة الذين فسّروا القرآن بالقرآن، وقد نقل ابن جرير الطبري في تفسيره الكثير من المرويات التي عمد فيها ابن عبّاس إلى ردّ الآيات بعضها على بعض. وممّن اشتهر من المفسّرين الذين اهتموا بهذا النوع من التفسير؛ ابن جرير الطبري في جامع البيان في تأويل القرآن، والزمخشري في الكشاف، وفخر الرازي في تفسيره الكبير مفاتيح الغيب، وابن كثير في تفسير القرآن العظيم، ومحمّد الأمين الشنقيطي في أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن.

وإذا كان التناص بمفهومه الحديث يتضمّن حدوث علاقات تفاعلية بين نصٍّ وآخر، أو بين نصٍّ ونصوصٍ أخرى مرتبطة به، فإنّ تفسير القرآن بالقرآن يبحث أساسًا في العلاقات التي تربط النصوص القرآنية بعضها ببعض، وذلك حينما يتضمّن النص عبارة غامضة أو لفظا مبهما ثم يذكر ما يوضّح الغموض وما يزيل إبهام المبهم، أو يتضمّن معنى مجملا ثم يأتي في نفس الموضع أو في موضع آخر

[1] – ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 11، ص 496.

[2] – يُنظر: البخاري، الجامع الصحيح وهو الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وسننه وأيّامه ـ صحيح البخاري ـ تح محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، ط 1،، 1422هـ، ج 6، ص 56.

على ذكر ما يفصِّله، أو يتضمّن خطابا يحتمل أكثر من دلالة، ثم يذكر ما يجعل الدلالة وقفا على معنى محدّد، أو يتضمن معنى عامّا ثم يذكر ما يخصّصه، أو يتضمّن لفظا مطلقا ثم يذكر ما يقيِّده، وغيرها من العلاقات التي تستدعي فيها الآيات القرآنية بعضها بعضا، ويتفاعل بعضها مع بعض.

وإذا كان منهج تفسير القرآن بالقرآن يعتمد بشكل أساسي على فكرة تداخل النصوص وتفاعلها مع بعضها بعضا، فإنّ هذا يعني أنّه يأخذ في الاعتبار السياق القرآني، ذلك أنّ الآية القرآنية لا تفسَّر بمعزِل عن سياقها أو بمعزِل عن سياق السورة التي وردت فيها، أو بمعزل عن السياق القرآني ككل، فالمفسِّر عندما يفسِّر نصَّ الآية في ضوء آيات أخرى توضِّحها وتزيل ما يكتنفها من غموض وإبهام، أو تفصِّل مجملها، أو تخصِّص عمومها، أو تقيِّد مطلقها، أو غير ذلك من وجوه التفسير التي تجنح إلى القاعدة العامة (القرآن يفسر بعضه بعضا)، فهو يقوم بذلك كلِّه استرشادا بالسياق القرآني بكل أشكاله وأنواعه[1]. وبهذا يكون علماء التفسير قد مارسوا التناص ممارسة فعلية، بمعنى آخر أنّهم تعرّفوا على هذه الظاهرة وعالجوها معالجة نصّيّة من خلال ممارستهم التطبيقية لتفسير آيات الكتاب، وأكثر من ذلك تناولوا قضية التناص أو تداخل النصوص في القرآن الكريم لا بوصفها ظاهرة نصّية فحسب، بل باعتبارها أداة من أدوات التفسير التي تساهم في فهم النصوص، وتُعِين على كشف المعاني وإزالة أوجه الالتباس.

وفضلا عن ذلك رأى بعض العلماء أنّ هذا التوارد النصّي يأتي لحكمة أرادها الله عزّ وجلّ وهي: "التَّصَرُّفُ في الكلام وإِتْيَانُهُ على ضُرُوبٍ لِيُعْلِمَهُمْ عجزَهم عن جميع طُرُقِ ذلك مُبْتدَأً به ومُتَكرِّرًا"[2]. وهو ما يعني أنّهم كانوا ينظرون إلى ظاهرة التناص في القرآن الكريم على أنّها مظهرٌ من مظاهر الإعجاز اللغوي، وهي نظرة تتناسب وخصوصية النص القرآني الذي أعجز أهل الفصاحة والبلاغة وأساطين القول والبيان.

أشكال التناص القرآني: التناص في القرآن الكريم كما يظهر من خلال كتابات علماء التفسير ثلاثة أشكال: تناص لفظي، تناص مضموني، وتناص أسلوبي.

1- التناص اللفظي: يتمظهر في شكلين، الأوّل: في صورة تكرار مباشر للآيات والعبارات، ومن أمثلته تكرار (فبأيِّ آلاء ربِّكما تكذِّبان) في سورة الرحمن، وتكرار (فكيف كان عذابي ونذر) في سورة

[1]- يُنظَر: أحمد محمد عبد الراضي، المعايير النصية في القرآن الكريم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1432 هـ - 2011م، ص 185.

[2]- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 112.

القمر، وتكرار (ويلٌ يومئذٍ للمكذّبين) في سورة المرسلات، وهذا التكرار المحض يأتي في سياق خدمة الغرض العام للنص أو السورة القرآنية، وهو أوضح صور التناص الذي يتحقّق بإعادة التعبير من دون زيادة أو نقصان، وهذا النوع يُطلِق عليه بعض الباحثين المحدثين مصطلح التناص المباشر. أمّا الثاني فيتمثل في المتشابه من الآيات في الألفاظ مع اختلاف يسير في النظم لاختلاف السياق والغرض، وقد نصّ القرآن نفسه على وجود هذه الظاهرة في النص القرآني، قال جلّ شأنه: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (الزمر: 23). والآيات المتشابهات في اللفظ هي الآيات التي تكرّرت واشتبهت بسبب ما وقع في بعضها من تقديم وتأخير، أو زيادة ونقصان، أو تعريف وتنكير، أو إبدال حرف مكان حرف آخر، أو كلمة مكان كلمة أخرى، أو غير ذلك ممّا يوجب اختلافا بين الآيات في النظم مع الاتّفاق في اللفظ[1]. والمتشابه اللفظي من الآيات كثير في القرآن الكريم، وقد خصّه علماء القرآن بمؤلّفات مستقلة، مثل: درّة التنزيل وغرّة التأويل للخطيب الإسكافي (ت 420 هـ)، أسرار التكرار في القرآن المسمّى البرهان في توجيه متشابه القرآن لبرهان الدين الكرماني (ت 505 هـ)، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل لأحمد بن إبراهيم بن الزبير الغرناطي (ت 708هـ).

أمّا أهل التفسير فقد كان حديثهم عن توجيه المتشابه اللفظي في القرآن الكريم يأتي مبثوثا في ثنايا تفاسيرهم؛ إذ يلجؤون إلى استدعاء الآيات المتناصة (المتشابهة) كلّما دعتهم الحاجة إلى توضيح دقائق الأسلوب البياني للخطاب القرآني، وقد اشتهر منهم جماعة كانت لهم عناية فائقة بالمتناص من الآيات، أبرزهم: الزمخشري (ت 538 هـ) في الكشاف، والفخر الرازي (ت 606 هـ) في التفسير الكبير، والقرطبي (ت 671 هـ) في الجامع لأحكام القرآن، وأبو حيان (ت 745 هـ) في البحر المحيط، وابن كثير (ت 774 هـ) في تفسيره، والألوسي (1270 هـ) في روح المعاني.

ويُعَدُّ الفخر الرازي من أكثر هؤلاء العلماء عناية بهذا الضرب من التناص، إذ نجده يطيل الوقوف عند المتناص من الآيات، ولا يغادرها حتى يستفرغ جهده كاملا في بيان الفروق الدقيقة بينها، وكمثال عن ذلك نأتي بهذا النموذج: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا

[1]- يُنظر: برهان الدين الكرماني، أسرار التكرار في القرآن، ص 17.

قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴾ (البقرة: 58، 59). يذكر الرازي أنّ هذا النص القرآني من سورة البقرة يدخل في علاقة تناصّية مع نص آخر من سورة الأعراف، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ﴾ (الأعراف: 161، 162). ولم يكتفِ المفسِّر بالإشارة إلى هذا التعالق النصّي فحسب، وإنّما تجاوز ذلك ليبحث في أسرار وجود هذه الظاهرة وبالطريقة التي انتظمت فيها، فكان أن أتى بنصٍّ طويل يشتمل على عشر تساؤلات مردوفة بأجوبتها، وتوخّيًا لما ذكرناه من عناية المفسِّر بهذا الشكل من التناص نقدِّم نصَّ كلامه كما هو، يقول الرازي: "وههنا سؤالات: السؤال الأوّل: لمَ قال في سورة البقرة: (وَإِذْ قُلْنَا) وقال في الأعراف: (وَإِذْ قِيلَ لَهُم)؟ الجواب أنّ الله تعالى صرّح في أوّل القرآن بأنّ قائل هذا القول هو الله تعالى إزالة للإبهام، ولأنّه ذكَر في أوّل الكلام: ﴿اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُم﴾ (البقرة: 40) ثمّ أخذ يعدِّد نعمَهُ نعمةً نعمةً؛ فاللائق بهذا المقام أن يقول: (وَإِذْ قُلْنَا)، أمّا في سورة الأعراف فلا يبقى في قوله تعالى: (وَإِذْ قِيلَ لَهُم) إبهام بعد تقديم التصريح به في سورة البقرة. السؤال الثاني: لمَ قال في البقرة: (وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا) وفي الأعراف: (اسْكُنُوا)؟ الجواب: الدخول مقدَّم على السكون ولا بدّ منهما، فلا جرم ذكَر الدخول في السورة المتقدّمة والسكون في السورة المتأخّرة. السؤال الثالث: لمَ قال في البقرة: (فَكُلُوا) بالفاء، وفي الأعراف: (وَكُلُوا) بالواو؟ والجواب ههنا هو الذي ذكرناه في قوله تعالى في سورة البقرة: (وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا) وفي الأعراف: (فَكُلَا). السؤال الرابع: لمَ قال في البقرة: (نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ) وفي الأعراف: (نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ)؟ الجواب: الخطايا جمع الكثرة والخطيئات جمع السلامة فهو للقلة، وفي سورة البقرة لما أضاف ذلك القول إلى نفسه فقال: (وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ) لا جرَم قرن به ما يليق جوده وكرمه وهو غفران الذنوب الكثيرة، فذكر بلفظ الجمع الدال على الكثرة، وفي الأعراف لما لم يضف ذلك إلى نفسه بل قال: (وَإِذْ قِيلَ لَهُم) لا جرم ذكَر ذلك بجمع القلّة، فالحاصل أنّه لما ذكر الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا الكثيرة، وفي الأعراف لما لم يسمِّ الفاعل لم يذكر اللفظ الدال على الكثرة. السؤال الخامس: لمَ ذكر قوله: (رَغَدًا) في البقرة وحذفه في الأعراف؟ الجواب عن هذا السؤال كالجواب في الخطايا والخطيئات لأنّه لما أسند الفعل إلى نفسه لا جرم ذكَر معه الإنعام الأعظم وهو أن يأكلوا رغدا، وفي الأعراف لما لم يسند الفعل إلى نفسه لم يذكر الإنعام الأعظم فيه.

السؤال السادس: لمَ ذكر في البقرة: (وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ) وفي الأعراف قدّم المؤخّر؟ الجواب: الواو للجمع المطلق وأيضا فالمخاطبون بقوله: (وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ) يحتمل أن يقال: إن بعضهم كانوا مذنبين والبعض الآخر ما كانوا مذنبين، فالمذنب لا بدّ أن يكون اشتغاله بحط الذنوب مقدَّما على الاشتغال بالعبادة، لأنّ التوبة عن الذنب مقدَّمة على الاشتغال بالعبادات المستقبلة لا محالة، فلا جرم كان تكليف هؤلاء أن يقولوا أوّلا (حطّة) ثم يدخلوا الباب سجّدا، وأمّا الذي لا يكون مذنبا فالأولى به أن يشتغل أوّلا بالعبادة ثم يذكر التوبة ثانيا على سبيل هضم النفس وإزالة العجب في فعل تلك العبادة، فهؤلاء يجب أن يدخلوا الباب سجّدا أولا ثم يقولوا حطّة ثانيا، فلمّا احتمل كون أولئك المخاطبين منقسمين إلى هذين القسمين لا جرم ذكر الله تعالى حكم كل واحد منهما في سورة أخرى. السؤال السابع: لمَ قال: (وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ) في البقرة مع الواو وفي الأعراف:(سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ) من غير الواو؟ الجواب: أمّا في الأعراف فذكر فيه أمرين: أحدهما: قول الحطّة وهو إشارة إلى التوبة، وثانيها: دخول الباب سجّدا وهو إشارة إلى العبادة، ثم ذكر جزأين: أحدهما: قوله تعالى: (نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ) وهو واقع في مقابلة قول الحطّة. والآخر: قوله: (سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ) وهو واقع في مقابلة دخول الباب سجّدا، فتركُ الواو يفيد توزع كل واحد من الجزأين على كل واحد من الشرطين. وأمّا في سورة البقرة فيفيد كون مجموع المغفرة والزيادة جزاء واحدا لمجموع الفعلين أعني دخول الباب وقول الحطّة. السؤال الثامن: قال الله تعالى في سورة البقرة: (فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا) وفي الأعراف: (فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ قَوْلًا)، فما الفائدة في زيادة كلمة (منهم) في الأعراف؟ الجواب: سبب زيادة هذه اللفظة في سورة الأعراف أنّ أوّل القصّة ههنا مبني على التخصيص بلفظ (من)، لأنّه تعالى قال: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ (الأعراف: 159) فذكر أنّ منهم من يفعل ذلك ثم عدّد صنوف إنعامه عليهم وأوامره لهم، فلمّا انتهت القصّة قال الله تعالى: (فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ)، فذكر لفظة: (منهم) في آخر القصّة كما ذكرها في أوّل القصّة ليكون آخر الكلام مطابقا لأوّله، فيكون الظالمون من قوم موسى بإزاء الهادين منهم، فهناك ذِكْر أمّة عادلة، وههنا ذِكْر أمّة جابرة وكلتاهما من قوم موسى، فهذا هو السبب في ذكر هذه الكلمة في سورة الأعراف، وأمّا في سورة البقرة فإنّه لم يذكر في الآيات التي قبل قوله: (فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا) تمييزا وتخصيصا حتى يلزم في آخر القصة ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق. السؤال التاسع: لمَ قال في البقرة: (فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا)، وقال في الأعراف: (فَأَرْسَلْنَا)؟ الجواب: الإنزال يفيد حدوثه في أوّل الأمر، والإرسال يفيد تسلّطه عليهم واستئصاله لهم بالكلّية، وذلك إنّما

يحدث بالآخرة. السؤال العاشر: لمَ قال في البقرة: (بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ)، وفي الأعراف: (بِمَا كَانُوا يَظْلِمُون)؟ الجواب: أنّه تعالى لما بيّن في سورة البقرة كون ذلك الظلم فسقا اكتفى بلفظ الظلم في سورة الأعراف لأجل ما تقدّم من البيان في سورة البقرة والله أعلم"[1]. إنّ هذا النص الطويل بتساؤلاته الكثيرة وإجاباته الدقيقة يبيّن لنا كيف أنّ الفخر الرازي كان يدرك تمام الإدراك أنّ المتناص من الآيات يمثّل وجها من وجوه التصرّف في الكلام وإتيانه في ضروب شتّى بحسب السياق، وبحسب التركيب المفيد للدلالة على الغرض، كما كان على تمام الإدراك أنّ هذا التصرّف في النظم ما هو إلّا لون بديع من ألوان بلاغة القرآن الكريم، ومظهر عظيم من مظاهر إعجازه اللغوي.

ويدخل في تناص (المتشابه اللفظي) استدعاء نصوص القصص القرآني، فالقصّة الواحدة تُكرَّر في أكثر من موضع، بل إنّ من القصص ما تكرّر مرّات عديدة؛ كقصّة سيدنا موسى عليه السلام التي تمّ استدعاؤها في أكثر من ثلاثين موضعا، وكل موضع وردت فيه لقصد خلا منه في الموضع الآخر، على أنّ استدعاء نصّ القصّة لا يخصّ القصّة كلّها بل بعض أجزائها في شكل إشارات سريعة لموضع العبرة، أمّا القصّة كاملة فلا تتكرّر إلاّ نادرًا، بمعنى أنّ القصة تُعرض بالقدر الذي يكفي لأداء الغرض، وبالألفاظ التي تناسب السياق الذي تعرض فيه، يقول الإمام البقاعي (ت 885 هـ): "كلّ سورة أعيدت فيها قصّة فَلِمَعْنى أُدِّعِي في تلك السورة استدلّ عليه بتلك القصّة غير المعنى الذي سيقت له في السورة السابقة؛ ومن هنا اختلفت الألفاظ بحسب تلك الأغراض، وتغيّرت النظوم بالتقديم والتأخير، والإيجاز والتطويل؛ مع أنّها لا يخالف شيءٌ من ذلك أصلَ المعنى الذي تكوّنت به القصّة"[2]. وهذا النص الثمين يؤسّس في ذلك الزمن المبكر لوجود علاقة وطيدة بين التناص القرآني والسياق من جهة، وبينه وبين القصدية من جهة أخرى، هذا فضلا عن علاقته بمسألة الانسجام النصّي المعبَّر عنه بـعبارة: (أصل المعنى الذي تكوّنت به القصّة)، ممّا يدلّل للمرّة الألف على أنّ المفسّرين كان لهم السبق في تناول القضايا المتعلّقة بنصّية النص؛ مع أنهم لم يصطلحوا على تسمية بعض تلك القضايا بمصطلحات الدرس اللساني النصّي الحديث لاعتبارات تتعلق بنشأة المصطلحات.

2- التناص المضموني: ويتعلّق الأمر باستدعاء النصوص المتفقة في المعنى والمختلفة في طريقة التعبير، من ذلك ما أورده ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ

[1]- فخر الرازي، التفسير الكبير، ج 3، ص 98، 99، 100.

[2]- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 1، ص 14.

لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ (الأنعام: 33)، حيث ذكر في البداية أنّ هذه الآية تأتي في سياق تسلية النبي صلى الله عليه وسلم ممّا كان يحزنه من تكذيب المشركين بآيات الله والكفر بها، ثم هداه تفكيره إلى أنّ معنى الآية يدخل في تناص معنوي مع نصوص قرآنية أخرى؛ منها الآيات الآتية[1]: قوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ (الكهف: 6). وقوله جلّ في علاه: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (الشعراء: 3). وقوله جلّ شأنه: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ (فاطر: 8). يبدو جليا أنّ مضمون هذه الآيات لا يخلو من معنى التسلية للنبي صلّى الله عليه وسلّم ممّا كان يحزنه من أقوال وأفعال المشركين، ولكن هذا المعنى ورد بصور تعبيرية مغايرة في الآيات السالفة الذكر عمّا هو عليه في الآية 33 من سورة الأنعام، وهذا الضرب من التناص كثير في القرآن الكريم من منطلق القاعدة العامة أنّ القرآن يدلّ بعضه على بعض، ويفسّر بعضه بعضا.

وإذا كان حقل التناص المضموني هو النصوص المتفقة معنويا والمختلفة تعبيريا؛ فإنّ ما يعرف عند المفسّرين بعلاقة الإجمال والتفصيل تندرج ضمن هذا الحقل، لأنّها في جوهرها علاقة دلالية تربط بين المضامين النصّية، وقد اشتغل علماء التفسير على هذه المسألة بشكل ملحوظ، ولا غروَ في ذلك فهي بالنسبة إليهم بمثابة مفتاح من مفاتيح علم التفسير، وأداة من أدوات فهم العلاقات التي تربط الآيات والسور بعضها ببعض. ويقصد بالإجمال والتفصيل أن يأتي في النص كلام مجمل ثم يَرِد مفصّلا لمزيد من التوضيح وتقرير المعنى في النفوس، وقد استقرّ عند علماء التفسير والقرآن أنّ علاقة الإجمال والتفصيل هي قاعدة عامة تضبط ترتيب الآيات والسور القرآنية.

والمجمل من النصوص يحمل في الغالب علاقة المرجعية البعدية، أمّا المفصّل فَيُحِيل إحالة قبلية إلى نصٍّ مجمل، وهذه العلاقة تأتي في صور شتّى، فقد يكون الإجمال في آية والتفصيل في الآية أو الآيات التي تتلو آية الإجمال، أو يكون الإجمال في مجموعة آيات والتفصيل في الآيات التي تتبعها، أو يكون الإجمال في صورة سورة قرآنية كاملة ويأتي التفصيل في السورة الموالية، وقد يكون الفاصل بين السورة التي ورد فيها الإجمال والسورة التي ورد فيها التفصيل عدد كبير من السور، وقد يكون المجمل في جسد سورة قرآنية كاملة، وباقي السور تفصيل لها، وهذا الشكل الأخير ينسحب على سورة الفاتحة؛ إذ أجمع العلماء على أنّ الفاتحة هي إجمال لما ورد مفصّلا في الكتاب العزيز.

[1]- يُنظَر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 224.

نستضيء ممّا تقدّم أنّ علاقة الإجمال والتفصيل تشير بكل وضوح إلى مسألة تداخل النصوص واستدعاء بعضها بعضا داخل نص أكبر، كما تؤشّر إلى أنّ هذا التداخل مؤسّس على العلاقة المعنوية بين النصوص المتناصّة، ومن ثم فإنّ علاقة الإجمال والتفصيل ينبغي أن يُنظَر إليها من زاويتين: زاوية التناص حيث تستدعي الخطابات بعضها بعضا، وزاوية الانسجام النصّي حيث ترتبط النصوص بعضها ببعض في إطار الاستمرارية المعنوية، وكلُّ هذا كان يدركه المفسِّرون أيّما إدراك، فقد كانوا ينظرون إلى مسألة تداخل النصوص على أنها مؤشِّرٌ من المؤشّرات الدالّة على أنّ القرآن الكريم بنية دلالية كبرى واحدة موحَّدة تسبح في فضائها الخطابات والنصوص المتشابهة التي يفسِّر بعضها بعضا.

3- التناص الأسلوبي: التناص الأسلوبي في النص القرآني هو صورة أخرى من صور استدعاء النصوص، ويقصَد به ما كرَّره القرآن من ألفاظ وأساليب على هيئة مخصوصة، ومثاله ما رُوِي عن ابن عبّاس رضي الله عنهما أنّه فسّر الورود المذكور في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾ (مريم:71) بمعنى: الدخول، فعارضه نافع بن الأزرق على هذا التخريج، فقرأ ابن عبّاس قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾ (الأنبياء: 98). ثم قال لِنافع: أورود هو أم لا؟ ثمّ قرأ قوله عزّ وجلّ: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُودُ﴾ (هود: 98). ثمّ قال لصاحبه: أورود هو أم لا؟[1]. فهذا المثال يدلّ على أنّ أهل التفسير كانوا يتتبّعون طريقة القرآن في استعمال ألفاظه وأساليبه باستدعاء المتشابه منها، وقد اصطلح المفسِّرون على هذا الضرب من التفاعل النصّي بمصطلحات: (عادة القرآن، عرف القرآن، معهود القرآن، طريقة القرآن)، وشاع تداول هذه التسميات بشكل لافت في تفاسير فخر الدين الرازي وابن تيمية وابن قيّم الجوزية.

وتأتي أهمية التناص الأسلوبي (معهود القرآن) في كونه وسيلة تَقِي المفسِّر من أن يتأوّل كلام الله بلا علم، ومن ثَمّ فهو عاصم من الانحراف في بيان الأسلوب القرآني، وعليه لا يمكن أن يتكلّم في القرآن من لا يعرف عادات القرآن ومعهوده، وذلك من خلال استقرائه وتتبُّع عُرْفه وطريقته في استعمال ألفاظه وأساليبه ومعانيه[2]. وإذا كان التناص الأسلوبي في صورته الجلية هو استدعاء

[1] – يُنظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 18، ص 230.

[2] – يُنظَر: راشد بن حمود الثنيان، عادات القرآن الأسلوبية، دراسة تطبيقية، رسالة دكتوراه في القرآن وعلومه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1432 هـ، ج 1، ص 36.

الأساليب المتشابهة ليفسّر بعضها بعضا، فهاذا هو الذي شكّل مدخلا لاعتباره صورة من صوّر تفسير القرآن بالقرآن، يقول تمّام حسّان: "نحن نؤكّد ثقتنا في أنّ القرآن يفسّر بعضه بعضا، وأنّ ما كشف عنه البحث اللغوي الحديث من مفهوم التناص يؤيّد صدق تفسير القرآن بالقرآن، وأنّ من حقّنا بل من واجبنا أن نطيل التأمّل في النص القرآني للعثور على ما يعزّز هذه الثقة في أنّ تفسير القرآن بالقرآن يعين على كشف معاني النصوص القرآنية"[1]. وأهل التفسير لم يكن ليخفى عليهم دور التناص الأسلوبي في القرآن الكريم (عادات القرآن) في الكشف عن معاني النصوص القرآنية وإزالة ما يكتنفها من إشكال، يقول ابن القيّم (ت 751 هـ): "للقرآن عرف خاص، ومعان معهودة، لا يناسبه تفسيره بغيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عرفه والمعهود من معانيه، فإنّ نسبة معانيه إلى المعاني كنسبة ألفاظه إلى الألفاظ، بل أعظم، فكما أن ألفاظه ملوك الألفاظ وأجلّها وأفصحها، ولها من الفصاحة أعلى مراتبها التي يعجز عنها قدر العالمين، فكذلك معانيه أجلّ المعاني وأعظمها وأفخمها، فلا يجوز تفسيره بغيرها من المعاني التي لا تليق به"[2]. وقد أكثر ابن القيّم من الاحتجاج بالتناص الأسلوبي في تفسير النصوص التي أُختُلِف في تأويلها، إذ كان يعتمده في ترجيح قول على قول، وكيف لا يعتمده وهو عنده أصل من أصول التفسير بل هو أهم أصوله.

أغراض التناص القرآني: النص القرآني كتاب أُحكِمت آياته، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، منزّهٌ عن كل نقص، مبرّأٌ من كل عيب، لا مجال فيه للسهو أو العفوية، وبناءً على ذلك فإنّ كلّ ما ورد في القرآن من استدعاء للنصوص فهو ـ ولا ريب ـ يهدف إلى تحقيق أغراض ومقاصد ربّانية، وهو بذلك يختلف عن التناص الموجود في النصوص التي ينتجها البشر التي يمتزج فيها التناص الواعي بغير الواعي أو المقصود بغير المقصود، ولذلك وجب التعامل مع قضية استدعاء النصوص في القرآن الكريم بشيء من الخصوصية. والحق أنّ المقاصد من التناص القرآني كثيرة جدًّا، وما سنورده فيما يأتي من أغراض ومقاصد هو على سبيل التمثيل لا الحصر[3]:

أ- أن يكون في الكلام إشكال ولبس، فيأتي التناص ليزيل الإشكال، مثال ذلك قوله جلّ في علاه: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (البقرة:7). قال

[1]- تمام حسّان، اجتهادات لغوية، ص 316.

[2] - ابن القيّم، تفسير القرآن الكريم، ص 278.

[3]- كثير من هذه المقاصد والأغراض مستفادة من أنواع البيان الواردة في مقدّمة تفسير محمّد الأمين الشنقيطي، يُنظَر: الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج 1، ص 10 ـ 35.

الإمام الشنقيطي: "فإنّ الواو في قوله (وَعَلَى سَمْعِهِمْ)، وقوله (وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ) محتملة للعطف على ما قبلها وللاستئناف، ولكنّه تعالى بيّن في سورة الجاثية أنّ قوله هنا: (وَعَلَى سَمْعِهِمْ) معطوف على (قُلُوبِهِمْ)، وأنّ قوله: (وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ) جملة مستأنفة مبتدأ وخبر، فيكون الختمُ على القلوب والأسماع، والغشاوةُ على خصوص الأبصار، والآية التي بيّن بها ذلك هي قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (الجاثية: 23)[1]. فالمفسّر لكي يقوم بإزالة اللبس أو الإشكال الذي يكتنف حرف (الواو) في آية البقرة قام باستدعاء آية أخرى من سورة الجاثية متناصّة مع آية البقرة، فكان الترجيح الذي ارتضاه الشنقيطي يستند إلى مبدأ التناص بين الآيات.

ب- أن يكون في الآية إبهام في لفظ، فيأتي التناص ليزيل ذلك الإبهام عن اللّفظ، ففي قوله تعالى: ﴿كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ وَنَعْمَةٍ كَانُوا فِيهَا فَاكِهِينَ كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾ (الدخان: 25 ـ 28). يستوقف القارئ لفظ (قومًا) الذي ورد نكرة مبهما، فيتساءل من هم هؤلاء القوم؟ ليجِدَ الجواب في سورة الشعراء في الآيات المتناصّة مع الآيات السابقة من سورة الدخان، وهي قوله جلَّ ذِكْرُه: ﴿فَأَخْرَجْنَاهُمْ مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (الشعراء: 57 ـ 59). حيث تبيّن أنّ القوم الذين ورثوا تلك النعم هم بنو إسرائيل، وغني عن البيان أنّ التناص ههنا هو الذي أزال الإبهام عن لفظ اسم الجمع (القوم)[2].

ج- أن يكون في الآية لفظ غير مألوف، فيأتي التناص في آية أخرى فيوضّحه ويفسّره بلفظ أوضح وأشهر، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ﴾ (إبراهيم: 74). فالسجِّيل لفظ غير متداول، فجاء التناص في سورة الذاريات في القصّة نفسها ليبيِّن أنّ المقصود بالسجِّيل: الطين، وذلك في قوله عزّ وجلّ: ﴿قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ طِينٍ﴾ (الذاريات: 32، 33).

د- أن يكون في نصِّ الكلام حذفٌ فيأتي التناص لبيان المحذوف، أي يقدَّر المحذوف بالاعتماد على استدعاء نص آخر (ذُكِر فيه المحذوف) مشابه للنص الذي وقع فيه الحذف، مثال ذلك قوله جلّ شأنه: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّت﴾ (الانشقاق: 1)، حيث ذكر الزمخشري أنّ جواب شرط (إِذَا) محذوف،

[1]- الشنقيطي، أضواء البيان، ج 1، ص 11، 12.

[2]- يُنظَر: المصدر نفسه، ج 1، ص 14.

وتقديره مذكور في سورتي التكوير والانفطار[1]، وهو قوله تعالى: ﴿ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ ﴾ (التكوير: 14)، وقوله: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَت﴾ (الانفطار: 5). والشاهد ههنا أنّ المفسِّر قدّر المحذوف بالاعتماد على استدعاء نصّين مختلفين من سورتين قرآنيتين، وهذه الظاهرة بارزة في القرآن الكريم إذ يُختَزل الكلام في آية أو في سورة استغناء بما ذُكِر في آيات وسُوَر أخرى[2].

هـ- أن يُذكَر نصٌّ في القرآن يشير إلى وقوع أمرٍ ما؛ فيأتي استدعاء نصٍّ آخر ليبيِّن كيفية وقوعه، من ذلك قول المولى تبارك وتعالى: ﴿وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ (البقرة: 51). في هذا النص ذُكِر وقوع الوعد في أربعين ليلة، ولكنّه لم يبيّن كيفية الوعد بها، هل كانت مجتمعة أم مفرّقة؟ فتمّ استدعاء نصٍّ آخر في سورة أخرى بيّن كيفية الوعد، وهو قوله تعالى: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف: 142).

و- ومن أغراض التناص القرآني إقامة الحجّة على أنّ القرآن الكريم لا اختلاف فيه، ولا تناقض ولا تعارض بين آياته ونصوصه، فهو من لدن حكيم خبير، يقول المولى جلّ شأنه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: 82)، وقوله: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: 1)، وقوله: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصّلت: 42). وقد وقف المفسّرون عند هذا الغرض من خلال تفسيرهم للقرآن بالقرآن، وذلك باستدعاء النصوص والآيات التي يؤيِّد بعضها بعضا، وهذا باب من أبواب التدبّر المأمور به.

ز- ومن مقاصد التناص في القرآن لفت النظر إلى شمولية الخطاب القرآني ووحدته في اتّساقه وانسجامه، وذلك من خلال إحالة النصوص القرآنية بعضها على بعض، وتعدّ هذه الإحالات ظاهرة بارزة في القرآن، من ذلك إحالة نصّ هذه الآية من سورة النساء: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾ (النساء: 140) على قوله تعالى في سورة

[1]- يُنظَر: الزمخشري، الكشاف، ج 6، ص 341،

[2]- للاستزادة يُنظَر بحث: مصطفى أحمد عبد العليم، العلاقات النصّية في القرآن الكريم دراسة نحوية لجهود المفسّرين، منتدى اللغة العربية على الشبكة العالمية، تاريخ النشر 2016/02/04م.

الأنعام: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (الأنعام: 68). واستحضار الآيات المتناصّة والبحث عن أوجه الترابط بينها لفظا ومعنى هو من صميم عمل المفسّرين؛ خاصّة أولئك الذين فسَّروا القرآن بالقرآن.

ومن هذا الاستحضار استدعاء آيات التحدِّي التي تحدّى بها جلّ ذكره جميع الخلائق على أن يأتوا بمثل القرآن، وقد جاء هذا التحدِّي في شكل تدريجي من الجزء إلى الكل، ومن الخاص إلى العام، فكان التحدّي في البداية موجَّها خصّيصا إلى العرب أهل الفصاحة والبلاغة في سورة البقرة أن يأتوا بسورة واحدة منه، قال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: 23 ـ 24)، ثم تحدّاهم في يونس ومعهم جميع الخلائق أن يأتوا بسورة مثله، وهو قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (يونس: 38)، ويلاحظ في سورة البقرة زيادة (مِن) التي تفيد التبعيض، وفي يونس (بسورة مثله) من دون (مِن)، وقد ذكر برهان الدين الكرماني (ت 505 هـ) أنّ موجب الزيادة في البقرة أنّه "لما كانت هذه السورة سنام القرآن وأوّله بعد الفاتحة حسن دخول (مِن) فيها لِيُعلَم أنّ التحدِّي واقع على جميع سور القرآن من أوّله إلى آخره، وغيرها من السور لو دخلها (من) لكان التحدِّي واقعا على بعض السور دون بعض"[1]. وفي سورة هود تحدّاهم ومعهم جميع الخلائق بعشر سُوَر مثله في قوله جلّ وعلا: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (هود: 13)، وفي سورة الإسراء تحدّى جميع الخلائق من إنس وجن بالقرآن كلِّه، وذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء: 88). ولا شكّ في أنّ استدعاء نصوص التحدّي والرّبط بينها في تدرُّجها من الجزء إلى الكل، ومن الخاص إلى العام يؤيِّد فكرة أن النص القرآني بنية واحدة متلاحمة الأجزاء.

ح- أن تكون السورة القرآنية معبِّرة عن غرض عام؛ فيأتي التناص في شكل تكرير لفظي لبعض العبارات تمتدّ في الخطاب بشكل أفقي لتحقيق ذلك الغرض أو المقصد، من ذلك تكرار عبارة (قَالَ

[1]- برهان الدين الكرماني، أسرار التكرار في القرآن، ص 24.

يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُه) في سورة الأعراف، وذلك في سياق سرد قصص الأنبياء مع أقوامهم. يذكر الرازي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ (الأعراف: 85) أنّ الأمر بعبادة الله والنهي عن عبادة غيره أصل معتبر في شرائع جميع الأنبياء، لذلك قال تعالى: (اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ)[1]. وهذا المقصد الذي ذكره الرّازي هو الذي يفسَّر به تكرُّر تلك العبارة (التناص اللفظي) في الآيات 59، 65، 73، 85 للتّأكيد أنّ جميع الأديان السماوية تدعو إلى توحيد الله وعبادته، وجاء هذا التناص في خدمة الغرض العام لسورة الأعراف بوصفها من السوّر المكّية الهادفة إلى تثبيت العقيدة والدّاعية إلى الإيمان بوحدانية الله وعبادته.

ط- ينضاف إلى هذه المقاصد ما ذكرناه سلفا من أنّ استدعاء المفسِّرين للنصوص يأتي لبيان تفصيل المجمل وإجمال المفصّل، تخصيص العموم، تقييد المطلق، ردّ المتشابه من الآيات إلى المحكمات، وغيرها من المقاصد والأغراض التي حدّث عنها العلماء من أهل التفسير والقرآن.

نستخلص ممّا تقدَّم أنّ قضية التناص بمفهومها الحديث ليست وليدة اليوم أو الأمس القريب، وإنّما هي ضاربة بجذورها في كتب مفسِّري القرآن ـ الأوائل والمتأخِّرين ـ وإن لم يصطلحوا عليها بمصطلحاتها الحديثة، إذ إنّ مفاتيح علم التفسير لا تخرج في إطارها العام عن المعنى المستفاد من القرآن، ومصطلح أو عبارة (القرآن يفسِّر بعضه بعضا) هو أحد هذه المفاتيح، ما يعني أنّ قضية التناص لم تكن من ابتداع المفسِّرين، وإنّما نصّ عليها القرآن نفسه، أمّا علماء التفسير فكان لهم فضل اقتفاء أثرها وتتبّع صوَرِها وأشكالها في النص القرآني سورة سورة وآية آية وكلمة كلمة؛ بل وحرفا حرفا في إطار رؤية شاملة؛ حتّى ليخيّل للدارس أنّها قضيتهم الأولى في تفسير كتاب الله خاصّة عند أولئك المفسِّرين الذين آمنوا بأنّ تفسير القرآن بالقرآن هو أصح أنواع التفسير.

خلاصة الفصل:

- ✓ ركّز علماء التفسير في تفسيرهم للنص القرآني على جوانب عدّة أهمها الجانب التركيبي والدلالي والتداولي أو السياقي من خلال مراعاة التواصل بين المنتج والمتلقي، وهذه هي الجوانب الأساسية التي اشتغل عليها علماء النص في تحديد ماهية النصوص وتحليلها، وفي هذا ما يؤشِّر إلى أنّ أهل

[1] - يُنظَر: فخر الرازي، التفسير الكبير، ج 14، ص 180.

التفسير وإن لم يقدِّموا تعريفا للنص فإنّهم مارسوا التحليل النصّي ممارسة تطبيقية في زمن مبكر قبل أن ينادي بذلك علماء لغة النص في العصر الحديث.

- ✓ علماء التفسير والقرآن كانوا ينطلقون من مبدأ أساسي وهو أنّ النص القرآني نصٌّ منسجم، وأنّ دور المفسِّر هو البحث عن آليات ذلك الانسجام بين الآية والآية من ناحية، وبين السورة والسورة من ناحية أخرى للوصول إلى الانسجام الكلِّي للنص القرآني، وهذا هو الأساس المعتمد عند الباحثين النصّيين في إضفاء طابع النصّية على الملفوظ.
- ✓ تتبّع المفسِّرون حركة الضمائر في الآيات والسور القرآنية، ووقفوا عند دلالاتها من خلال تحرِّيهم ردِّ الضمائر إلى ما تعود إليه؛ انطلاقا من مبدأ وجوب تطابق الخصائص الدلالية بين العنصر المحيل والعنصر المحال إليه، ومن ثمّ أدركوا أنّ الضمائر تساهم بشكل كبير في خلق نسيج النص، وتشكيل معناه.
- ✓ وقف أهل التفسير على نوعين من الإحالة، إحالة ذات المرجع الواحد، وإحالة متعدّدة المرجع، بيد أنّ اهتمامهم كان مُنصَبًّا على الضمائر المتعدِّدة المحال إليه؛ وذلك على الرّغم من أنّ الضمائر ذات المرجع الواحد هي الأكثر ورودا في النص القرآني، وقد تبيّن لنا أنّ الاهتمام بالضمائر التي تحتمل تعدُّد المرجع ينسجم مع طبيعة عمل المفسِّر الذي يقوم بتوضيح ما التبس على العقول، وبيان ما استغلق على الأفهام. أمّا الضمائر التي لا يتعدّد مرجعها فهي في الغالب لا تحتاج من المفسِّر إلى تفسير علاقتها بما تُحيل إليه بكونها في حكم المعلوم.
- ✓ اعتنى المفسِّرون بعطف الجمل، وعدُّوه من القرائن القوية في تفسير الترابط بين مقاطع النص، وتعاملوا مع ظاهرة العطف في إطار نظرة نصّية، حيث حدّثوا عن طول الفاصل وبعد المدى بين الجمل المتعاطفة، كما حدّثوا عن العطف النصّي فيما اصطلحوا عليه بعطف القصّة على القصّة.
- ✓ عالج علماء التفسير قضية التكرار في القرآن الكريم معالجة نصّية، وكانوا على دراية كبيرة بدور هذه الظاهرة اللغوية في تماسك الخطاب، وذلك من خلال حديثهم عن فوائد التكرار وأغراضه وأسراره، ودوره في البناء التركيبي والدلالي والتداولي لنصِّ الخطاب.
- ✓ نظروا إلى النص القرآني على أنّه موضوعات خطابية منظّمة ومرتّبة؛ بطريقة مقصودة، وانتهت بهم هذه النظرة إلى الإقرار بأنّ الخطاب القرآني تحكمه معايير التلاحم والانسجام التام، وإن بدا لهم في ظاهر الخطاب انقطاعا بادروا إلى وصل ذلك الانقطاع؛ متمثِّلين دور المتلقي في لسانيات

النص الذي يحاول بناء انسجام الخطاب من الداخل بعد أن يستشعر أنّ ثمّة قطيعة معنوية على مستوى البنية السطحية للنص.

- ✓ حظي علم المناسبة بأهمية كبيرة ومنزلة خاصّة عند المفسّرين لارتباطه بالكشف عن وجوه التناسب والائتلاف والتوافق والاتصال بين الآي القرآنية بعضها ببعض لتكوّن وحدة موضوعية منسجمة المعاني، منتظمة المباني، وحدّثوا في هذا الإطار عن أنواع عديدة للمناسبة، منها ما يكون بين الآيات والموضوعات الخطابية في السورة الواحدة، ومنها ما يكون بين السورة والسورة أو بين السورة والسور الأخرى.
- ✓ ترسّخ في أذهان طائفة من العلماء المهتمّين بعلم المناسبة أنّه لا يمكن إدراك وجوه التناسب بين الآيات والسور ما لم يستوعب المفسّر مقاصد النص القرآني وأغراضه في إطار نظرة شمولية، وقد جرت العادة عند بعضهم أنّ أوّل ما يُورِده في تفسير السورة هو ذكر المقصود منها قبل أن يخوض في الحديث عن التناسب بين آياتها ووجوه النظم فيها.
- ✓ مراعاة سياق الموقف في تفسير وفهم النصوص ليست قضية مبتدعة في الدراسات النصّية الحديثة، وإنّما هي أطروحة ضاربة بجذورها في أعماق التراث، على أنّ أكبر تمظهر لهذه الأطروحة في كتب التفسير هو ما رأيناه من بالغ اهتمام بقضيتي (أسباب النزول، المكّي والمدني). حيث تنبّهوا إلى أنّ المفسّر لن يكون قادرا على فهم دلالة النصوص إذا لم يكن له سابق معرفة بالوقائع التي أنتجتها، خاصة تلك النصوص المتعلّقة بالأحكام والتشريعات، إذ لا يمكن الوقوف فيها على بواعث التشريع ومقاصده من دون مراعاة ملابسات ومقتضيات التنزيل، كما اهتدوا إلى أنّ الغاية المعرفية من مسألة المكّي والمدني هي معرفة السياق الاجتماعي بما يشتمل عليه المجتمع المستهدف من عادات وتقاليد اجتماعية وعقدية وثقافية واقتصادية وغيرها، وهذه المعرفة هي التي كانت تتيح للمفسّر فهم النص القرآني فهما صحيحا، وتفسيره تفسيرا سليما.
- ✓ تتبّع علماء التفسير النظم القرآني سورة سورة، وآية آية، ولفظة لفظة، فوجدوا كلَّ ما في القرآن الكريم من وجوه النظم وخصوصياته إنّما هو لأجل دلالات مقصودة، ولذلك لم يكونوا معنيين بمعرفة المقاصد العامة للخطاب القرآني فحسب، وإنّما كانوا منشغلين، أيضا، بمقاصد ترتيب الألفاظ والآيات والموضوعات والقصص، فضلا عن عنايتهم الفائقة بالقصود والأغراض ذات الصلة بدقائق النظم تقديما وتأخيرًا حذفًا وذكرًا، إيجازًا وإطنابًا، وغير ذلك ممّا يَعْتَوِر النظوم من أحوالٍ مراعاةً لما يتطلّبه الغرض والمقام.

- ✓ قضية استدعاء النصوص ضاربة بجذورها في كتب مفسّري القرآن ـ الأوائل والمتأخّرين ـ وإن لم يصطلحوا عليها بمصطلحاتها الحديثة، إذ وظفوا مصطلحات وعبارات خاصة بعلم التفسير، نحو: (القرآن يفسّر بعضه بعضا، القرآن يردّ بعضه على بعض)، وأن هذه القضية لم تكن من ابتداع المفسّرين، وإنّما نصّ عليها القرآن نفسه.
- ✓ تفطّن أهل التفسير إلى أنّ كلّ ما ورد في القرآن من استدعاء للنصوص كان يهدف إلى تحقيق أغراض ومقاصد ربّانية، وبذلك فإنّ التناص القرآني يختلف عن التناص الموجود في النصوص التي ينتجها البشر حيث يمتزج فيها التناص الواعي بغير الواعي أو المقصود بغير المقصود، ولذلك كان من الضروري أن يتمّ التعامل مع قضية استدعاء النصوص في القرآن الكريم بشيء من الخصوصية.

خاتمة

في الختام، وبعد هذه المسيرة الشاقّة أحيانا، والماتعة أحيانا أخرى؛ انتهى البحث إلى جملة من الاستنتاجات، يمكن تلخيصها فيما يأتي:

- ✓ علم اللّغة النصّي حلقة من حلقات التطور الذي عرفه الدرس اللغوي الحديث، جعل من النص بؤرة اهتمامه، ونظر إليه على أنّه شبكة من العلاقات النحوية والدلالية والتداولية تساهم جميعها في إنتاجه وتكوينه.
- ✓ تعد معايير نصّية النص التي اقترحها روبرت دي بوجراند من أهم القضايا التي اشتغل عليها الدرس النصّي الحديث، لكونها تأخذ في الاعتبار إلى جانب عناصر الترابط النحوي والتماسك الدلالي طبيعةَ كلٍّ من النص والمرسل والمتلقّي والسياق المحيط بالنص، وعلاقة النص بغيره من النصوص السابقة عليه أو المتزامنة معه.
- ✓ علم اللّغة النصّي لا يدرس الأبنية اللّغوية للنصوص فحسب، بل يدرس أيضا سُبُل التوظيف التواصلي لتلك النصوص، وذلك بمراعاة القوانين والقواعد التي تحكم بنية الخطاب من خلال الجمع بين أبعاد الظّاهرة اللّغوية الثلاثة: التركيبي والدّلالي والتّداولي.
- ✓ تبيّن للباحث أنّ النّداءات التي تدعو إلى تجاوز لسانيات الجملة إلى لسانيات النص لا تعني بأيٍّ وجه من الوجوه رفض مقولات نحو الجملة أو التخلّي عنها أو التقليل من شأنها، فكلّ ما في الأمر بالنسبة لعلماء النص أنّ الحاجة أضحت ماسّة إلى وضع مقولات جديدة تضم عناصر لغوية وغير لغوية لم تجد مكانًا لها في نحو الجملة.
- ✓ إنّ الحديث عن التقدّم الذي أحرزه الدرس اللغوي الحديث من خلال معطيات اللسانيات النصّية؛ لا ينبغي أن يُنسينا الإسهامات العربية التراثية في مجال التحليل النصّي، فقد عني العلماء العرب بهذا الموضوع عناية كبيرة، وتركوا مباحث ودراسات خصبة تدلّ على رسوخ قدمهم في المعالجة النصّية.
- ✓ توصّل البحث إلى أنّ علماء التراث اللّغوي العربي كانوا السبّاقين في تناول كثير من قضايا علم اللّغة النصّي، مثل: التماسك النصّي، الإحالة بالضمائر وأسماء الإشارة، العلاقات بين الجمل، الفصل والوصل، المعرفة الخلفية للعالم، مراعاة السياق، مراعاة المتلقّي، الاهتمام بقصد المتكلم، الاهتداء إلى مسألة التفاعل النصّي أو استدعاء النصوص، وغيرها من القضايا والمسائل التي

صارت مادّة للباحثين في الدرس اللساني النصّي الحديث.

- ✓ تفطّن علماء التراث النّحوي وعلى رأسهم سيبويه إلى مسألة اتّساق الخطاب وانسجامه بشكل يدلّ على وعيهم أنّ التواصل اللّغوي الصحيح والسليم لن يتم إلّا في ظل هذين المعيارين، وإن كان تناولهم لهذه المسألة ظل محصورا في غالب الأحيان في نطاق الجملة والجملتين.
- ✓ خلص البحث إلى أنّ انحصار الدراسة اللّغوية في التراث النحوي في نطاق الجملة لا يدلّ على قِصر نظر النحاة، وإنّما يُردّ إلى الأسباب التي من أجلها تم تقعيد القواعد النحوية لتراكيب العربية، وآية ذلك أنّ النّحويين عندما تعاملوا مع النص القرآني إعرابا وتفسيرا، ومع النصوص الشعرية شرحا وتعليقا تجاوزوا ذلك النطاق الضيق الذي يقف عند حدود الجملة والجملتين إلى ما هو أوسع وأشمل في إطار نظرة كلّية للنص.
- ✓ توصّل البحث إلى أنّ الكلام عند النحاة ليس قوالب جامدة معزولة عن سياقها الاجتماعي، فقد كانوا على وعي بأنّ اللّغة بنت الاستعمال، وأنّ هذا الاستعمال يتحقّق في مواقف تواصلية، وأنّ هذا التواصل لا تحكمه نمطية القواعد فحسب، وإنّما ثمَّة سياقات مختلفة بنت الزمان والمكان تفرض سلطتها على الاستعمال اللّغوي، ما جعلنا نطمئن إلى أنّ قضية سياق الحال أو رعاية الموقف التي اعتمدها علماء لغة النص بوصفها معيارًا من المعايير النصّية هي أصيلة ومتأصّلة في تراثنا النحوي من دون أن نتعسّف في المقاربة أو أن نتكلّف في التأويل.
- ✓ تنبّه علماء النّحو في وقت مبكر إلى أنّ اللّغة وُضِعت أساسًا من أجل أداء مقاصد وأغراض المتكلّمين لتحقيق التواصل مع الآخر، وخلص البحث إلى أنّ مسألة القصدية في التراث النحوي كانت تُمارَس ممارسة تطبيقية من خلال تعامل النحاة مع النصوص المختلفة التي اعتمدوها في تقنين قوانين لغة العرب، وهي تكاد تكون حاضرة في كل تحليل أو تفسير نحوي حتَّى لَيظُنّ الدارس أنّ هذه المسألة من أصولهم المقرَّرة في التقعيد النّحوي.
- ✓ كشف البحث أنّ مراعاة المخاطب ركن مكين في الدّرس النّحوي العربي القديم، وإنْ لم يُفرِد النحاة لهذه القضية عناوين مستقلّة إلّا أنّ تحليلاتهم لكثير من التراكيب اللّغوية تأخذ في الحسبان حال السّامع باعتبار أنّ الرّسالة اللّغوية موجّهة إليه، وهو المعني بفهمها فهمًا صحيحًا وتأويلها تأويلا سليما.

- ✓ المنجز البلاغي العربي القديم لم يكن بمنأى عن عالم النص، وجلّ الدراسات النصّية كانت تدور إمّا في فلك القرآن الكريم المعجز بلفظه ومعانيه، وإمّا في دائرة الشعر والخطابة والرسائل وفنون القول المعروفة.
- ✓ أوضحنا أنّ غياب مفهوم النص في التراث البلاغي العربي لا يعني غياب الممارسة النصّية، سواء على مستوى التنظير في شكل مفاهيم تؤسّس لنظرية النّص أو على مستوى التطبيق من خلال الوقوف على نصوص بعينها نثرية كانت أو شعرية والاشتغال على وصفها وتحليلها.
- ✓ وقف البحث في التراث البلاغي على جملة من الممارسات النصّية التي اشتغلت على تماسك النص في إطار نظرة موسَّعة تشمل النّص ككل بوصفه كُلًّا موحَّدًا، من ذلك نظرة ابن رشيق لبناء القصيدة ووحدتها، ورؤية حازم القرطاجني التي بدت أكثر شمولية في وضع نظرية نصّية تتعلّق بكيفية بناء النصوص من حيث الانتقال من التماسك الجزئي على مستوى الفصل إلى التماسك الكلّي الذي يتحصّل من ترابط الفصول.
- ✓ أثبت البحث أنّ نظرية النظم الجرجانية هي في حدِّ ذاتها نظرية في التماسك النصّي، والقاسم المشترك بين النظريتين (النظم والتماسك النصّي)، هو ارتكاز كلٍّ منهما على مبدأ تعلُّق الكلِم بعضه ببعض، وقد تناول الجرجاني التماسك النصّي بنوعيه الشّكلي والدّلالي في إطار رؤية شاملة لنصِّ الخطاب، من ذلك نظرته إلى القرآن الكريم على أنّه نصٌّ واحدٌ يأخذ بعضه برقاب بعض، وقد عَدَّ ذلك سرًّا من أسرار نظمه، ودليلًا من دلائل إعجازه.
- ✓ خلص البحث إلى أنّ مسألة المقام ومقتضى الحال عند علماء البلاغة لا تختلف عن مفهوم رعاية الموقف عند علماء اللّغة النصّيّين، فكلّ منهما يعطي اهتماما للعناصر غير اللغوية، وهي تلك الملابسات والظروف التي تصاحب العملية الكلامية كالمتكلّم، وهيئته، ومكانته، وثقافته، وعاداته، وحال المخاطَب، ومكانته لدى المتكلّم، وكذا رد فعله، وزمان التكلُّم ومكانه، وغيرها من الملابسات، وهذا ما جعلنا نحرص على أنّ نظرية سياق الموقف في اللسانيات النصية ما هي إلّا امتداد لذلك الأصل الضارب بجذوره في تاريخ البلاغة العربية.
- ✓ أَوْلَى أهل النظر البلاغي أهمية بالغة لقضية القصدية في العملية التخاطبية، وقد ارتبطت عندهم ارتباطا شديدا بالمبدأ البلاغي العام المعبَّر عنه في مقولتهم الشهيرة (لكلِّ مقام مقال)، وذلك من باب أنّ الخروج عن السياق وما يقتضيه من كلام هو خروج بالنص عن مقصده، وقد اشتغلوا

على هذه القاعدة بشكل لافت حتّى ليظنّ الباحث أنّ مسألة القصدية تكاد تكون شغلهم الشاغل في تحليلهم للنصوص والخطابات، ولم نفاجأ بذلك الاهتمام لأنّ البلاغة عندهم مؤسّسة على العلم بالمقاصد.

- ✓ أكّد علماء التراث البلاغي وجود ظاهرة التفاعل النصّي بين النصوص المختلفة، وذلك في سياق حديثهم عن تأثُّر الشعراء بعضهم ببعض، وحدّثوا في هذا الإطار على أنّ هذه القضية ظاهرة نصّية ثابتة في كل النصوص، وأنّ كل قراءة لأيّ نصٍّ ينبغي أن تأخذ في الاعتبار أنّه يتضمّن نصوصا أخرى بطريقة أو بأخرى، ومن ثمّ توصّل البحث إلى أنّ قضية التناص فكرة أصيلة ومتأصّلة في تراثنا البلاغي بمفهومها وأقسامها وأشكالها ـ وإن لم تسمَّ بمسمياتها الحديثة ـ وقد حظيت عند بلاغيينا بدراسات موسّعة تثير الإعجاب، وخلصوا إلى أنّ هذه الظاهرة تكون حسنة مقبولة إذا كان القصد منها إكساب النص المتناص قيما جمالية إضافية، وتكون ممقوتة إذا كانت مجرّد نسخ وسلخ ومسخ، لأنّ ذلك يجعلها أدنى إلى السطو على ملك الآخَر منها إلى دائرة التفاعل النصّي.
- ✓ تعامل مفسِّرو القرآن مع النظم القرآني بوصفه بنية نصّية كاملة متكاملة، وذلك من خلال ما لاحظوه من علاقات دلالية تربط بين الآية والآية، ثم بين السورة والسورة في انسجام عجيب ينبئ فيه أوّل الكتاب عن آخره، ومع أنّنا لم نجد عندهم أثرًا لتحديد مفهوم النص فإنّ محاورتهم لآي القرآن وسُوَّره أكسبتهم ممارسة فعلية للتحليل النصي.
- ✓ النظرة الكلية للنص القرآني بكونه نصًّا واحدا يتّصل أوّله بآخره هي التي قادت علماء التفسير إلى البحث في كيفية التناسب بين الآيات والسور، فكان من نتيجة هذه الرؤية النصّية أن أسَّسُوا لعلم جديد يبحث في تماسك الخطاب القرآني أطلقوا عليه اسم علم المناسبة.
- ✓ مسألة التماسك النصّي في القرآن الكريم كانت في صلب اهتمام المفسِّرين خاصة أولئك الذين أقاموا تفاسيرهم على علم المناسبة بين الآيات والسوّر، فقد أبانوا عن جهد عظيم في إبراز تماسك الخطاب القرآني، وإظهار أشكال التناسبات والعلاقات التي تكشف عن ترابطه وتماسكه بطريقة تدعو للدهشة والعجب، وكان ذلك الجهد من أجل غاية أكبر، وهي الوقوف على فهم القرآن بمعرفة أسراره ووجوه إعجازه.

- ✓ عرف علماء التفسير آليات الاتّساق ومبادئ الانسجام لنصّ الخطاب، وقد بدا ذلك جليا من خلال استفاضتهم في الحديث عن الإحالة بالضمائر وأسماء الإشارة، والرّبط بالتكرار، والوصل النصّي (عطف الجمل وعطف القصص)، وكذا من خلال الحديث عن موضوعات الخطاب تنظيمًا وترتيبًا، والتناسب بين الآي والسور، والعلاقات الدلالية، وغيرها.
- ✓ خلص البحث إلى أنّ الإحالة النصّية بالضمائر وأسماء الإشارة ليست قضية مبتكرة في الدرس اللساني النصّي الحديث، وإنّما هي ضاربة بجذورها في أعماق تراثنا خاصة في كتب التفسير، وعلماء لغة النص لم يضيفوا جديدا على ما جاد به المفسّرون في هذه المسألة، وإن كانت لهم من إضافة فهي لا تعدو ما استحدثوه من مصطلحات لم تكن موجودة في قاموس علماء التراث.
- ✓ قضية المناسبة بين الآيات والسور تنهض على أساس أنّ الخطاب القرآني تحكمه علاقات بنائية تجعل منه نصًّا واحدا متلاحم الأجزاء، ودور المفسّر هو محاولة اكتشاف تلك العلاقات الرّابطة بين الآية والآية من ناحية، وبين السورة والسورة من ناحية أخرى، وقد تبيّن للباحث أن البحث في التناسب بين الآي والسور هو بحث في انسجام النص القرآني.
- ✓ أثبت البحث أنّ المقاربة النصّية التي اعتمدها المفسّرون في الكشف عن انسجام النص القرآني بمراعاة التناسب بين الآيات والسور، وبمراعاة العلاقات الدلالية من قبيل الإجمال والتفصيل، والبيان والتفسير لم تكن مجرّد ملاحظات عابرة، وإنّما كانت من صلب اهتماماتهم، وهي لا تختلف عمّا يحاول الباحثون في علم اللغة النصّي الإمساك به حين يقاربون أيَّ نصٍّ لغوي.
- ✓ شغل سياق الموقف مكانة مرموقة في كتب التفسير، لأنّ القرآن الكريم نزل منجَّما حسب الوقائع والأحداث، وفي أزمنة وأمكنة مختلفة، ولما كان هذا شأنه فمن الطبيعي أن ترتبط كثير من آياته وسوره بسياقات مقامية مختلفة، ما استوجب على مفسّر القرآن معرفة تلك المقامات، وقد توصّل البحث إلى أنّ علماء التفسير قد أبانوا عن جهد متقدِّم ومتميِّز في إطار معالجتهم لقضية سياق الموقف، وبيان أهميتها في كيفية التعامل مع النصوص، بيدَ أنّ هدفهم من تلك المعالجة لم يكن من أجل بلورة دراسة مستقلة في نظرية السياق، لأنّ جهودهم كانت منصبّة على تفسير النص القرآني من كل جوانبه اللّغوية وغير اللّغوية، ولم يكن يَعنِيهم من قضية الموقفية إلا ما يخدم طبيعة عملهم، ويُعِينهم على فهم دلالات النصوص وتفسير مقاصدها.

- ✓ كشف البحث أنّ قضية القصدية في كتب التفسير لم تكن مسألة عرضية، وإنّما كانت العملية التفسيرية برمّتها رهينة مقاصد النص القرآني؛ إذ ترسّخ في أذهان المفسّرين أنْ لا فهمَ لكتاب الله من دون إدراك قصوده، ولذلك لم تكن عنايتهم بالمقاصد العامّة للخطاب القرآني فحسب، وإنّما كانوا منشغلين، أيضا، بمقاصد ترتيب الألفاظ، والآيات، والموضوعات، والقصص، فضلا عن عنايتهم الفائقة بالقصود والأغراض ذات الصلة بدقائق النظم تقديما وتأخيرًا حذفًا وذكرًا، إيجازًا وإطنابًا، وغير ذلك من الأحوال التي تطرأ على النظوم.
- ✓ تعرّف علماء التفسير على مسألة التناص أو استدعاء النصوص من خلال ممارستهم التطبيقية لتفسير آيات الكتاب الحكيم، وقد عالجوا هذه المسألة لا بوصفها ظاهرة نصّية فحسب، بل باعتبارها أداة من أدوات التفسير التي تساهم في فهم النصوص، وتُعِين على كشف المعاني وإزالة الغموض وأوجه الالتباس المختلفة.
- ✓ أثبت البحث في حديث المفسّرين عن استدعاء النصوص وجود علاقة وطيدة بين التناص القرآني والسياق من جهة، وبينه وبين القصدية من جهة أخرى، هذا فضلا عن علاقته بمسألة الانسجام النصّي؛ ممّا يدلّل للمرّة الألف على أنّ المفسّرين كان لهم السبق في تناول القضايا المتعلّقة بنصّية النص؛ مع أنّهم لم يصطلحوا على تسمية بعض تلك القضايا بمصطلحات الدرس اللساني النصّي الحديث لاعتبارات تتعلق بنشأة المصطلحات.
- ✓ خلص البحث إلى أنّ الأصالة في كثير من القضايا اللّسانية النّصّية إنّما هي للغوينا القدماء، وليست بدعا وابتكارا من علماء لغة النص المحدثين، ومن ثمّ فالأمر يحتاج فقط إلى نفض مزيد من الغبار عن هذا التراث الضخم، وإعادة قراءته وَفق رؤى وتصوُّرات الدراسات اللسانية الحديثة، وحينها سنكتشف أنّ علماءنا لم يكونوا مقصّرين أبدًا في هذا الحقل المعرفي أو ذاك، بل كانوا هم السبّاقين تنظيرا وممارسة لكثير من المسائل اللّغوية بوجه عام والنصّية على وجه الخصوص.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

❖ **أوّلا: المصحف الشريف برواية حفص عن عاصم (طبعة إلكترونية)**

❖ **ثانيا: الكتب العربية**

01- الآمدي، أبو القاسم الحسن بن بشر، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، (3 أجزاء)، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1994م.

02- إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة السادسة، 1978م.

03- إبراهيم الحجري، الشعر والمعنى قراءة تحليلية للقصيدة العربية الجديدة، محاكاة للدراسات والنشر، النايا للدراسات والنشر، دمشق، سورية، 2012م.

04- إبراهيم خليل، في اللسانيات ونحو النص، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 1427هـ ـ 2007م.

05- ابن عاشور، محمّد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، (30 جزءًا)، الدار التونسية للنشر، تونس 1984م.

06- ابن أبي الإصبَع، زكي الدين عبد العظيم بن عبد الواحد، بديع القرآن، تقديم وتحقيق حفني محمد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، (د.ط.ت).

07- ابن أبي الإصبَع، زكي الدين عبد العظيم بن عبد الواحد، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تحقيق حفني محمد شرف، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، مصر، (د.ط.ت).

08- ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين، الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، تحقيق مصطفى جواد، مطبعة المجمع العلمي، بغداد، العراق، 1375هـ.

09- ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر (4 أجزاء)، تحقيق وتعليق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية (د.ت).

10- أحمد عفيفي، نحو النص اتّجاه جديد في الدرس النحوي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى 2001م.

11- أحمد محمّد عبد الراضي، المعايير النصّية في القرآن الكريم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1432 هـ ـ 2011م.

12- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى 1985م.

13- الأزهر الزنّاد، نسيج النص (بحث في ما يكون به الملفوظ نصًّا)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 1993م.

14- أسامة بن منقذ، البديع في نقد الشعر، تحقيق أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، مراجعة إبراهيم مصطفى، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، مصر، (د.ط.ت).

15- أبو إسحاق الحُصْري القيرواني، إبراهيم بن علي، جمع الجواهر في الملح والنوادر، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1953م.

16- أبو إسحاق الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمّد الغرناطي، الموافقات (7 أجزاء)، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ ـ 1997م.

17- أسعد خلف العوادي، سياق الحال في كتاب سيبويه دراسة في النحو والدلالة، دار الحامد، عمّان، الطبعة الأولى، 1432هـ ـ 2011م.

18- الأعلم الشنتمري، أبو الحجّاج يوسف بن سليمان، النُّكَت في تفسير كتاب سيبويه وتبيين الخفي من لفظه وشرح أبياته وغريبه (جزءان)، تحقيق يحيى مراد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1425هـ ـ 2005م.

19- إلهام أبو غزالة، علي خليل حمد، مدخل إلى علم لغة النص، تطبيقات لنظرية دي بوجراند ودريسلر، دار الكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1413 هـ ـ 1993م.

20- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (16 مجلّدًا)، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415 هـ.

21- ابن بابشاذ، أبو الحسن طاهر بن أحمد، شرح المقدّمة المحْسِبة (جزءان)، تحقيق خالد عبد الكريم، المطبعة العصرية، الكويت، الطبعة الأولى، 1977م.

22- بان الخفاجي، مراعاة المخاطب في النحو العربي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008م.

23- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح وهو الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، المشهور بصحيح البخاري (9

أجزاء)، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1422هـ.

24- أبو البركات الأنباري، عبد الرحمن محمّد بن أبي سعيد، أسرار العربية، تحقيق بركات يوسف هبّود، دار الأرقم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ ـ 1999م.

25- أبو البركات الأنباري، عبد الرحمن محمد بن أبي سعيد، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين (جزءان)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1428هـ ـ 2007م.

26- برهان الدين البقاعي، أبو الحسن إبراهيم بن عمر، مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور (3 أجزاء)، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى 1408 هـ ـ1987م.

27- برهان الدين البقاعي، أبو الحسن إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (22 جزءًا)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر (د. ط. ت).

28- برهان الدين الكرماني، محمود بن حمزة بن نصر، أسرار التكرار في القرآن، المسمّى البرهان في توجيه متشابه القرآن، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الاعتصام، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1396هـ.

29- بشّار بن برد، ديوانه، تقديم وشرح وتكميل محمّد الطاهر بن عاشور، مراجعة محمّد رفعت فتح الله، محمّد شوقي أمين (4 أجزاء)، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، 1369هـ.

30- بطرس البستاني، قاموس محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، طبعة 1987م.

31- أبو البقاء العكبري، عبد الله بن الحسين بن عبد الله، التبيان في شرح ديوان المتنبي (4 أجزاء)، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر 1355هـ ـ 1926م.

32- أبو البقاء العكبري، عبد الله بن الحسين بن عبد الله، مسائل خلافية في النحو، تحقيق محمد خير الحلواني، دار الشرق العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1412هـ ـ 1992م.

33- أبو بكر الأنباري، محمد بن القاسم بن محمد، الأضداد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان 1407هـ ـ 1987م.

34- أبو بكر الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الخامسة 1997م.

35- تمّام حسّان، اجتهادات لغوية، عالم الكتب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2007م.
36- تمّام حسّان، الأصول دراسة ابستيمولوجية للفكر اللّغوي عند العرب النحو ـ فقه اللغة ـ البلاغة، عالم الكتب، القاهرة، مصر، 1420هـ ـ 2000م.
37- تمّام حسّان، البيان في روائع القرآن، دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني (جزءان)، عالم الكتب، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1420هـ ـ 2000م.
38- تمّام حسّان، الخلاصة النحوية، عالم الكتب، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1425هـ ـ 2005م.
39- تمّام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، طبعة 1994م.
40- التهانوي، محمد بن علي بن القاضي محمد، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (جزءان)، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1996م.
41- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، مجموع الفتاوى (35 جزءًا)، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ ـ 1995م.
42- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، مقدّمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، طبعة 1490هـ، 1980م.
43- ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحي، شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، 1363هـ ـ 1944م.
44- ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحي، مجالس ثعلب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية (د.ت).
45- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين (4 أجزاء)، تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، الطبعة السابعة، 1418هـ ـ 1998م.
46- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ (4 أجزاء)، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1411 هـ، 1991م.
47- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، كتاب الحيوان (8 أجزاء)، تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1384هـ ـ 1965م.

48- ابن جرير الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تفسير جامع البيان في تأويل القرآن (24 جزءًا)، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ ـ 2000م.

49- ابن الجزري، أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي، النشر في القراءات العشر (جزءان)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (د.ط.ت).

50- أبو جعفر النحّاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل، إعراب القرآن (5 أجزاء)، تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ ـ 2000م.

51- جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن (4 أجزاء)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، طبعة 1394هـ ـ 1974م.

52- جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، أسرار ترتيب القرآن، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الاعتصام، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1398 هـ ـ 1978م.

53- جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر في النحو (4 أجزاء)، تحقيق غريد الشيخ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1428هـ ـ 2007م.

54- جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، التحبير في علم التفسير، تحقيق فتحي عبد القادر فريد، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1402هـ ـ 1982م.

55- جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تناسق الدرر في تناسب السور، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1986م.

56- جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، لباب النّقول في أسباب النزول، تحقيق أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (د. ط. ت).

57- جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، (جزءان)، تحقيق محمد أحمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1406هـ ـ 1986م.

58- جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، معترك الأقران في إعجاز القرآن (3 مجلّدات)، ضبط وتصحيح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ، 1408هـ ـ 1988م.

59- جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، (3 أجزاء)، تحقيق عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر (د.ت.ط).

60- جمعان بن عبد الكريم، إشكالات النص، دراسة لسانية نصّية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2009م.

61- جميل عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر 1990م.

62- ابن جنّي، أبو الفتح عثمان، الخصائص (3 أجزاء)، تحقيق عبد الحكيم بن محمّد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر (د.ط.ت).

63- ابن جنّي، أبو الفتح عثمان، سر صناعة الإعراب (جزءان)، تحقيق حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، 1417هـ ـ 1993م.

64- ابن جنّي، أبو الفتح عثمان، اللّمع في العربية، تحقيق فائز فارس، دار الكتب الثقافية، الكويت، 1972م.

65- ابن جنّي، أبو الفتح عثمان، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها (جزءان) تحقيق علي النجدي ناصف وعبد الحليم النجار وعبد الفتاح شلبي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر، طبعة 1415هـ ـ 1994م.

66- الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، الصّحاح، تاج اللّغة وصِحاح العربية (6 أجزاء)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة 1990م.

67- ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان، أمالي ابن الحاجب (جزءان)، تحقيق فخر صالح سليمان قدارة، دار عمار، الأردن، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1409هـ ـ 1989م.

68- حازم القرطاجنّي، أبو الحسن حازم بن محمّد بن الحسن ، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، الدار العربية للكتاب، تونس، الطبعة الثالثة، 2008م.

69- أبو حامد الغزالي، محمد بن محمد، جواهر القرآن، تحقيق محمد رشيد رضا، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1406 هـ ـ 1986م.

70- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري (13 جزءًا) تحقيق محب الدين الخطيب، عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1379 هـ.

71- أبو الحسن الواحدي، علي بن أحمد بن محمد النيسابوري، أسباب نزول القرآن، تحقيق كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1411 هـ.

72- حسين خمري، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1428هـ.

73- أبو حفص الدمشقي، سراج الدين عمر بن علي بن عادل، اللباب في علوم الكتاب (20 جزءًا)، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمّد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1419 هـ ـ 1998م.

74- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي، ارتشاف الضرب من لسان العرب (5 أجزاء)، تحقيق رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1418هـ ـ 1998م.

75- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي، البحر المحيط (8 أجزاء)، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1413 هـ ـ 1993م.

76- خالد حميد صبري، اللسانيات النصية في الدراسات العربية الحديثة بحث في الأطر المنهجية والنظرية، دار مكتبة عدنان، بغداد، العراق، ودار مكتبة الأمان، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى 1436 هـ ـ 2015م.

77- الخطيب الإسكافي، محمد بن عبد الله الأصبهاني، درّة التنزيل وغرّة التأويل (3 أجزاء)، تحقيق محمد مصطفى آيدين، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية مكّة المكرّمة، الطبعة الأولى، 1422هـ ـ 2001م.

78- الخطيب القزويني، جمال الدين محمد بن عبد الرحمن، الإيضاح في علوم البلاغة (جزءان)، تحقيق محمد عبد المنعم الخفاجي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة، 1413 هـ ـ 1993م.

79- ابن خلدون، عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين، مقدّمة ابن خلدون (جزءان)، تحقيق عبد الله محمّد الدرويش، دار يعرب، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1425هـ ـ 2004م.

80- خلود العموش، الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق، جدارا للكتاب العالمي، عمّان، الأردن، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، 1429هـ ـ 2008م.

81- خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، بيت الحكمة، العلمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2009م.

82- خليل بن ياسر البطاشي، الترابط النصي في ضوء التحليل اللساني للخطاب، دار جرير، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 1430هـ ـ 2009م.

83- الخنساء، ديوانها، دراسة وتحقيق إبراهيم عوضين، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1405هـ ـ 1985م.

84- خوله طالب الإبراهيمي، مبادئ في اللسانيات، دار القصبة، الجزائر، الطبعة الثانية، 2006م.

85- رشيد برقان، آليات ترابط النص القرآني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2015 م.

86- ابن رشيق، أبو علي الحسن، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده (جزءان)، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1401هـ ـ 1981م.

87- ابن رشيق، أبو علي الحسن، قراضة الذهب، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1344 هـ ـ 1926م.

88- الرّضي الأستراباذي، رضي الدّين محمّد بن الحسن، شرح الرّضي على الكافية (4 مجلّدات)، تحقيق يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قان يونس، بنغازي، ليبيا، الطبعة الثانية، 1996م.

89- الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحاق، الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1399هـ ـ 1979م.

90- الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن (جزءان)، تحقيق مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1996م.

91- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن (4 أجزاء)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة، 1404هـ ـ 1984م.

92- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد، الأعلام (8 أجزاء)، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة عشر 2002م.

93- الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، أساس البلاغة (جزءان)، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1419 هـ ـ 1998م.

94- الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (6 مجلدات)، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض، مكتبة العبيكان، الرياض، العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1418هـ ـ 1998م.

95- الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، المفصل في علم العربية، تحقيق فخر صالح قدارة، دار عمار، عمّان، الأردن، الطبعة الأولى، 1425هـ ـ 2004م.

96- ابن الزَّمْلكاني، كمال الدين عبد الواحد، التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، العراق، الطبعة الأولى، 1383هـ ـ 1964م.

97- زهير بن أبي سلمى، ديوانه، تحقيق علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1408هـ ـ 1988م.

98- ابن الزيّات، محمّد بن عبد الملك، ديوانه، شرح وتحقيق جميل سعيد، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات المتّحدة (د.ط.ت).

99- سامي الدّهّان، شرح ديوان صريع الغواني مسلم بن الوليد، تحقيق سامي الدّهّان، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة (د.ت).

100- السجلماسي، أبو محمد القاسم، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تقديم وتحقيق علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى، 1401هـ ـ 1980م.

101- ابن السرّاج، أبو بكر محمد بن سهل، الأصول في النحو (3 أجزاء)، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1417هـ ـ 1996م.

102- سعد مصلوح، العربية من نحو الجملة إلى نحو النص، ضمن الكتاب التذكاري (دراسات مهداة إلى ذكرى عبد السلام هارون معلِّما ومؤلِّفا ومحقِّقا)، كلّية الآداب، قسم اللغة العربية، جامعة الكويت، الكويت 1990م.

103- أبو السعود العمادي، محمّد بن محمّد بن مصطفى، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (9 أجزاء)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان (د. ط. ت).

104- سعيد حسن بحيري، علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، القاهرة، مصر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1997م.

105- أبو سعيد السيرافي، الحسن بن عبد الله بن المرزبان، شرح كتاب سيبويه (5 أجزاء)، تحقيق أحمد حسن مهدلي وعلي السيِّد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1429هـ ـ 2008م.

106- سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، سوشبريس، الدار البيضاء، المغرب الطبعة الأولى، 1405 هـ ـ 1985م.

107- سعيد يقطين، من النص إلى النص المترابط مدخل إلى جماليات الإبداع التفاعلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 2005م.

108- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي، مفتاح العلوم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ ـ 2000م.

109- السّمين الحلبي، أحمد بن يوسف، الدرُّ المِصون في علوم الكتاب المكنون (11جزءًا)، تحقيق أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، سوريا (د.ط.ت).

110- السُّهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله، نتائج الفكر في النحو، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1412هـ ـ 1992م.

111- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب (5 أجزاء)، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة، 1408هـ ـ 1988م.

112- الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1405هـ.

113- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (9 أجزاء)، تحقيق بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد، مكّة المكرّمة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1426 هـ.

114- الصبّان، محمد بن علي، حاشية الصبّان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك (3 أجزاء)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1417 هـ ـ 1997م.

115- صبحي إبراهيم الفقي، علم اللّغة النصّي بين النظرية والتطبيق ـ دراسة تطبيقية على السور المكية ـ (جزءان)، دار قباء، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1421هـ ـ 2000م.

116- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النّص، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992م.

117- ابن طباطبا العلوي، أبو الحسن محمد بن أحمد، عيار الشعر، تحقيق عبد العزيز بن ناصر المانع، دار العلوم، الرياض، المملكة السعودية، طبعة 1405هـ ـ 1985م.

118- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، 2010م.

119- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1998م.

120- عباس حسن، النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفيعة والحياة اللّغوية المتجدِّدة(4 أجزاء)، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة (د.ت).

121- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد الأندلسي، العقد الفريد (8 أجزاء)، تحقيق عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1404هـ ـ 1983م.

122- عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1998م.

123- عبد القادر شرشار، تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سورية 2006م.

124- عبد القادر عبد الجليل، علم اللسانيات الحديثة نظم التحكم وقواعد البيانات، دار صفاء، سلطنة عُمان، الطبعة الأولى، 1422هـ ـ 2002م.

125- عبد القاهر الجرجاني، أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمد، أسرار البلاغة، تحقيق محمود محمّد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، مصر، دار المدني، جدّة، السعودية (د.ط.ت).

126- عبد القاهر الجرجاني، أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمد، الجمل، تحقيق علي حيدر، دار الحكمة، دمشق، 1392هـ ـ 1972م.

127- عبد القاهر الجرجاني، أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمد، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمّد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، مصر، دار المدني، جدة، السعودية، الطبعة الثالثة، 1413هـ ـ 1992م.

128- عبد القاهر الجرجاني، أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمد، المقتصد في شرح الإيضاح (مجلّدان)، تحقيق كاظم بحر مرجان، دار الرشيد، بغداد، العراق، طبعة 1982م.

129- عبد الله جاد الكريم، التداولية في الدراسات النحوية، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1435هـ ـ 2014م.

130- أبو عبد الله الزوزني، حسين بن أحمد بن حسين، شرح المعلّقات السبع، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1423هـ ـ 2002م.

131- عبد الملك مرتاض، نظرية النص الأدبي، دار هومه للطباعة والنشر، الجزائر 2007م.

132- ابن العربي، أبوبكر محمد بن عبدالله، أحكام القرآن (4 مجلدات)، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1424هـ ـ 2003م.

133- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدبيات والنوادر والأخبار (جزءان)، دار اليقظة العربية، دمشق، سوريا، طبعة 1388هـ ـ 1968م.

134- عزّة شبل محمّد، علم لغة النص النظرية والتطبيق، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1430هـ ـ 2009م.

135- ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عبد الرحمن، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (4 أجزاء)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة، مصر، الطبعة العشرون، 1400هـ ـ 1980م.

136- أبو علي الحاتمي، محمد بن الحسن بن المظفر، حلية المحاضرة في صناعة الشعر (جزءان)،تحقيق جعفر الكتاني، دار الرشيد للنشر، الجمهورية العراقية، 1979م.

137- العوادي، أسعد خلف، سياق الحال في كتاب سيبويه دراسة في النحو والدلالة، دار الحامد، عمّان، الأردن، الطبعة الأولى 1432 هـ ـ 2011م.

138- الغذّامي، محمّد عبد الله، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية قراءة نقدية لنموذج معاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1998م.

139- ابن فارس، أبو الحسين أحمد، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1414هـ.

140- ابن فارس، أبو الحسين أحمد، مقاييس اللغة (6 أجزاء)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1399هـ ـ 1979م.

141- فاضل صالح السامرائي، معاني النحو (4 أجزاء)، شركة العاتك لصناعة الكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1423 هـ ـ 2003م.

142- الفاكهي، عبد الله بن أحمد، شرح كتاب الحدود في النحو، تحقيق المتولي رمضان أحمد الدميري، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1414 هـ ـ 1993م.

143- فتحي رزق الخوالدة، تحليل الخطاب الشعري ثنائية الاتساق والانسجام، دار أزمنة، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2006م.

144- فخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب (32 جزءًا)، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1401هـ ـ 1981م.

145- الفرّاء، أبو زكريا يحي بن زياد، معاني القرآن (3 أجزاء)، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجّار، عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1403هـ ـ 1983م.

146- فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، مصر، 2005م.

147- الفيروز ابادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط (4 أجزاء)، نسخة مصوّرة عن الطبعة الثالثة للمطبعة الأميرية، 1301هـ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1398هـ ـ 1978م.

148- أبو القاسم الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الأوسط (10 أجزاء)، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1415هـ.

149- القاضي الجرجاني، أبو الحسن علي بن عبد العزير، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1427 هـ ـ 2006م.

150- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء (جزءان)، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، (د.ط.ت)

151- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن والمبيِّنُ لما تضمّنه من السُّنّة وآي الفرقان (24 مجلدًا)، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1427هـ ـ 2006م.

152- قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبّر ـ مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبّر القرآني ـ منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، الطبعة الأولى، 1431هـ ـ 2010م.

153- ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، بدائع الفوائد (4 أجزاء)، تحقيق هشام عبد العزيز عطا، عادل عبد الحميد العدوي، أشرف أحمد الج، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1416 ـ 1996.

154- ابن قيم الجوزية، تفسير القرآن الكريم، تحقيق مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية، دار الهلال، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1410 هـ.

155- ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، تحقيق بدر الدين النعماني، مطبعة السعادة، القاهرة، جمهورية مصر، الطبعة الأولى، 1327هـ.

156- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم (09 أجزاء)، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1419 هـ.

157- كعب بن زهير، ديوانه، تحقيق علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1417 هـ ـ 1997م.

158- كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، مصر (د.ط.ت).

159- الكُمَيت بن زيد الأسدي، ديوانه، تحقيق، محمّد نبيل طريفي، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2000م.

160- لطيف حاتم الزاملي، القرائن وأثرها في التوجيه النحوي عند سيبويه، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2014م.

161- لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، مكتبة لبنان ناشرون، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002م.

162- ليندة قيّاس، لسانيات النص النظرية والتطبيق، مقامات الهمذاني أنموذجًا، مكتبة الآداب القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1430هـ ـ 2009م.

163- ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله، شرح التسهيل (4 أجزاء)، تحقيق عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، دار هجر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1410هـ ـ 1990م.

164- المبرّد، أبو العباس محمد بن يزيد، المقتضب (4 أجزاء)، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة، 1415هـ ـ 1994م.

165- المتنبي، أبو الطيب أحمد بن الحسين، ديوان المتنبّي، دار بيروت، بيروت، لبنان، طبعة 1403هـ

166- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، جمهورية مصر العربية، الطبعة الرابعة، 1425هـ ـ 2004م.

167- محمّد الأخضر الصبيحي، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 1429هـ ـ 2008م.

168- محمّد حماسة عبد اللّطيف، النّحو والدلالة، مدخل لدراسة المعنى النّحوي الدلالي، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1420هـ ـ 2000م.

169- محمّد الحيرش، النص وآليات الفهم في علوم القرآن دراسة في ضوء التأويليات المعاصرة، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2013م.

170- محمّد خطّابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية 2006م.

171- محمّد خطّابي، لسانيات النص وتحليل الخطاب (مجلّدان)، دار كنوز المعرفة العلمية، عمّان، الأردن، الطبعة الأولى، 2013م.

172- محمّد خير الحلواني، أصول النحو العربي، الناشر الأطلسي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 1983م.

173- محمّد الشاوش، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، تأسيس نحو النص (مجلدان) كلّية الآداب منّوبة، المؤسّسة العربية للتوزيع، تونس، الطبعة الأولى، 1421هـ ـ 2001م.

174- محمّد الصغير بناني، المدارس اللسانية في التراث العربي وفي الدراسات الحديثة، دار الحكمة، الجزائر، 2001م.

175- محمّد عبد الباسط عيد، النص والخطاب قراءة في علوم القرآن، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1430 هـ ـ 2009م.

176- محمّد عبد المطلب، قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، والشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1995م.

177- محمّد العبد، النص والخطاب والاتصال، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1426هـ ـ 2005م.

178- محمّد عزّام، النص الغائب، تجلّيات التّناصّ في الشعر العربي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سورية 2001م.

179- محمّد عنّاني، المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 2006م.

180- محمّد مصطفوي، إمكانيات التفسير وإشكالياته في البحث عن المعنى، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات القرآنية، بيروت لبنان، 2012م.

181- محمّد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري استراتيجية التناص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 1986م.

182- محمود السعران، علم اللّغة مقدّمة للقارئ العربي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان (د.ت.ط).

183- المرادي، أبو محمد الحسن بن قاسم، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك (6 أجزاء)، تحقيق عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1422هـ ـ 2001م.

184- مرتضى الزَّبيدي، أبو الفيض محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس (40 جزءًا)، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، طبعة 1385هـ ـ 1965م.

185- مريم فرنسيس، في بناء النص ودلالته محاور الإحالة الكلامية، وزارة الثقافة، سوريا 1998م.

186- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار التنوير، الجزائر، الطبعة الأولى، 1429هـ ـ 2008م.

187- مصطفى حميدة، نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، الشركة المصرية العالمية لونجمان، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1997م.

188- ابن المعتز، أبو العباس عبد الله بن محمّد، كتاب البديع، تحقيق عرفان مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1433هـ ـ 2012م.

189- منذر عياشي، مقالات في الأسلوبية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1990م.

190- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب (6 مجلّدات)، تحقيق عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د.ط.ت).

191- مهدي المخزومي، في النحو العربي نقد وتوجيه، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1406هـ ـ 1986م.

192- ناصر الدين البيضاوي، أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (5 أجزاء)، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1418 هـ.

193- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثامنة، 2011م.

194- نصيب بن رباح، ديوانه، جمع وتقديم داوُد سلّوم، دار الإرشاد، بغداد، العراق، 1967م.

195- نهاد الموسى، نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللّغوي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1980م.

196- النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد، غرائب القرآن ورغائب الفرقان (6 مجلّدات)، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1416 هـ، 1996م.

197- ابن هشام، عبد الله جمال الدين بن يوسف، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق محمد أبو فضل عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1422هـ ـ 2001م.

198- ابن هشام، عبد الله جمال الدين بن يوسف، شرح قصيدة بانت سعاد، تحقيق عبد الله عبد القادر الطويل، المكتبة الإسلامية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1431هـ ـ 2010م.

199- ابن هشام، عبد الله جمال الدين بن يوسف، شرح قطر النّدى وبل الصّدى، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ ـ 1994م.

200- ابن هشام، عبد الله جمال الدين بن يوسف، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب (جزءان)، تحقيق محمّد مُحيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، طبعة 1425هـ ـ 2005م.

201- أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل، كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1371هـ ـ 1952م.

202- أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل، الفروق اللغوية، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، مصر (د.ط.ت).

203- ابن الوراق، أبو الحسن محمد بن عبد الله بن العباس، علل النّحو، تحقيق محمود جاسم محمد الدرويش، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، 1420 هـ ـ 1999م.

204- ابن وهب، أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان، البرهان في وجوه البيان، تحقيق حفني محمد شرف، مكتبة الشباب، القاهرة، مصر، طبعة 1389هـ ـ 1969م.

205- ياقوت الحموي، أبو عبد الله شهاب الدين بن عبد الله، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (7 أجزاء)، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1414 هـ ـ 1993م.

206- يسري نوفل، المعايير النصّية في السوَّر القرآنية، دار النابغة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1436 هـ ـ 2014م.

207- ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي، شرح المفصل (10 أجزاء)، تصحيح وتعليق مشيخة الأزهر، إدارة الطباعة المنيرية ، القاهرة، مصر، (د.ط.ت).

208- يوسف نور عوض، علم النص ونظرية الترجمة، دار الثّقة، مكّة المكرّمة، المملكة السعودية، الطبعة الأولى، 1410 هـ.

209- يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1429هـ ـ 2008م.

❖ **ثالثًا: الكتب المترجمة:**

1- تون فان دايك، علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، ترجمة وتعليق سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1421هـ ـ 2001م.

2- تون فان دايك، النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، أفريقيا الشرق، بيروت، لبنان 2000م.

3- جوزيف فندريس، اللغة، ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2014م.

4- جوليا كريستيفا، علم النصّ، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1991م.

5- جون أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب 1991م.

6- جون سيرل، القصدية ـ بحث في فلسفة العقل ـ ترجمة أحمد الأنصاري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2009م.

7- جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، ترجمة عباس صادق الوهاب، مراجعة يوئيل عزيز، دار الشؤون الثقافيّة، بغداد، العراق، الطبعة الأولى، 1987م.

8- جيرار جينيت، مدخل لجامع النص، ترجمة عبد الرحمن أيوب، دار الشؤون الثقافية العامة آفاق عربية، بغداد، العراق، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب (د.ط.ت).

9- جيليان براون وجورج يول، تحليل الخطاب، ترجمة محمد لطفي الزليطني ومنير التريكي، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، الرياض، السعودية، 1418هـ ـ1997م.

10- روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ترجمة تمّام حسّان، عالم الكتب، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1428هـ ـ 2007م.

11- رولان بارت، لذة النص، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، الطبعة الأولى 1992م.

12- ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، عمّان، الأردن، الطبعة الأولى، 1975م.

13- فردينان دي سوسير، علم اللغة العام، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، العراق، الطبعة الثالثة 1985م.

14- فولفجانج هاينه من وديتر فيهفيجر، مدخل إلى علم اللغة النصي، ترجمة فالح بن شبيب العجمي، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، الرياض، السعودية، 1419هـ ـ 1999م.

15- كلاوس برينكر، التحليل اللّغوي للنّص مدخل إلى المفاهيم الأساسية والمناهج، ترجمة سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1431هـ ـ 2010م.

❖ **رابعا: المؤلَّفات الأجنبية:**

1- David Crystale, The Cambridge encyclopedia of language, Cambridge university press, New York, 1987.
2- Jack Richards, John Platt and Heidi Weper, Longman dictionary of applied linguistics, Longman, London, 1985.
3- M. Halliday and R. Hassen, Cohesion in English, Longman London and New York, 1976.
4- Robert Micro, Alain Roy et autres, dictionnaire le Robert, Paris-Montréal Canada, 2éme édition, 1998
5- Zellig Harris, Analyse du discours, Traduction Françoise Dubois-Charlier, In: Langages, 4e année, n°13, 1969.

❖ **خامسا: الأطروحات الجامعية:**

01- إبراهيم بشار، الأبعاد النصّية والتداولية في التراث البلاغي العربي، رسالة دكتوراه العلوم، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2015م ـ 2016م.

02- راشد بن حمّود الثنيان، عادات القرآن الأسلوبية، دراسة تطبيقية، رسالة دكتوراه في القرآن وعلومه، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1432 هـ.

03- الرّبيع بوجلال، معايير النصّيّة في البلاغة العربية ـ دلائل الإعجاز أنموذجا ـ رسالة دكتوراه العلوم، جامعة المسيلة 2015م ـ 2016م.

04- رَدَّة الله رَدَّة بن ضيف الله الطلحي، دلالة السياق، رسالة دكتوراه في علم اللغة، جامعة أم القرى، السعودية، 1418هـ.

05- عبد الخالق فرحان شاهين، أصول المعايير النصية في التراث البلاغي والنقدي عند العرب، رسالة ماجستير، جامعة الكوفة، العراق، 1433هـ ـ 2012م.

06- مفتاح بن عروس، الاتّساق والانسجام في القرآن، رسالة دكتوراه الدولة، كلية الآداب واللغات، جامعة الجزائر 2007م ـ 2008م.

❖ **سادسا: المقالات والدوريات:**

1- آمال بن غزي، المنهج التداولي في التراث، مثال: الرّضي الأستراباذي، مقال ضمن كتاب: محمد خطّابي، لسانيات النص وتحليل الخطاب، دار كنوز المعرفة، عمّان، الأردن، ط 1، 2013م.

2- بان صالح مهدي الخفاجي، المتكلِّم وأثره في بناء القاعدة النّحوية في كتاب سيبويه، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العراق، العدد 97، 2011م.

3- بشير إبرير، مفهوم النص في التراث اللّساني العربي، مجلّة جامعة دمشق، سوريا، المجلّد 23، العدد1 ، 2007م.

4- حسن حمزة، أوجه الكلام في الإخبار من خلال كتاب سيبويه، حوليات الجامعة التونسية، كلية الآداب، منوبة، تونس، العدد 36، 1995م.

5- سعد مصلوح، نحو أجرومية للنص الشعري، دراسة في قصيدة جاهلية، مجلة فصول، مصر، المجلّد 10، العددان الأوّل والثاني، 1991م.

6- شكري الطوانسي، المقام في البلاغة العربية ـ دراسة تداولية ـ عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلّد 42، العدد 1، 2013م.

7- عبد الرحمن الحاج صالح، الجملة في كتاب سيبويه، مجلة المبرِّز، المدرسة العليا للأساتذة، الجزائر، العدد 2، 1993م.

8- عابد بوهادي، أثر النّحو في تماسك النص، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية، الأردن، ، المجلّد 40، العدد 1، 2013م.

9- علي عزّت، اللغة ونظرية السياق، مجلة الفكر المعاصر، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، العدد 76، 1971م.

10- عمر محمد أبو نواس، علم المخاطب بين التوجيه النحوي والتداولية، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، الأردن، المجلد 7، العدد 2، 2011م.

11- كريم حسين ناصح، مراعاة المخاطب في الأحكام النحوية في كتاب سيبويه، مجلة المورد العراقية، العراق، العدد 3، 2002م.

12- محمد مفتاح، التحليل السيميائي؛ أبعاده وأدواته (حوار)، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، فاس، المغرب، العدد 1، 1987م.

13- مقبول إدريس، البعد التداولي عند سيبويه، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلّد 33، العدد 1، 2004م.

14- نبيلة إبراهيم، القارئ في النص نظرية التأثير والاتصال، مجلة فصول، مصر، المجلد 5، العدد 1، 1984م.

15- يوسف بن عبد الله العليوي، القصدية في الدرس البلاغي للنظم القرآني، مجلّة العلوم العربية، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، العدد 39، 1437 هـ.

16- يوسف سليمان عليان، النحو العربي بين نحو الجملة ونحو النص، مثُل من كتاب سيبويه، المجلّة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، الأردن، المجلّد7، العدد 1، 1432هـ ـ 2011م.

❖ سابعا: مراجع إلكترونية:

1- أحمد عفيفي، الإحالة في نحو النص، موقع كتب عربية www.Kotobarabia.com

2- جبار سويس الذهبي، النص والخطاب، دراسة إجرائية في العلاقات النصّية (2)، مجلة شهريار الإلكترونية، (http:/shehrayar.com/ar/nod_2305)، تاريخ النشر 2011/11/24م.

3- حفيظة أحمد، حوارية باختين وتناص كريستيفا وتودوروف في النقد الأدبي، مجلة الرأي الإلكترونية (https://alrai.com/article/196095)، تاريخ النشر 2006/11/24م.

4- مصطفى أحمد عبد العليم، العلاقات النصّية في القرآن الكريم، دراسة نحوية لجهود المفسّرين، منتدى اللغة العربية على الشبكة العالمية، www.m-a-arabia.com، تاريخ النشر2016/02/04م.

فهرس
المحتويات

فهرس المحتويات

مقدّمة.....أ.ب.ج.د.هـ. و. ز

الفصل الأوّل: علم اللّغة النصّي، النشأة، المفهوم والتشكُّل

تمهيد.....09
نشأة علم اللّغة النصّي.....10
مبرّرات الانتقال من نحو الجملة إلى نحو النص.....11
مفهوم علم اللّغة النصّي.....12
النص في معاجم اللّغة.....15
مفهوم النص في الدراسات اللسانية الحديثة. 16
المعايير النصّية. 22
أوّلا: الاتّساق.....23
أدوات الاتّساق.....26
ثانيا: الانسجام.....37
مبادئ الانسجام.....38
ثالثا: القصدية.....49
رابعا: المقبولية. 53
خامسا: سياق الموقف.....55
سادسا: التناص.....61
سابعا: الإعلامية.....66
خلاصة الفصل.....70

الفصل الثّاني: قضايا علم اللّغة النصّي في التّراث النّحوي العربي

تمهيد.....73
مفهوم النص في التراث النحوي.....74

التماسك البنَيوي والدّلالي في التّراث النّحوي.....79
الإحالة بمنظور النّحاة.....89
الإحالة بالضمير.....90
مبدأ الاقتصاد اللّغوي في الإحالة بالضمير 96
المطابقة بين الضمير ومرجعه.....98
الدور الرّابطي للضمير 98
الإحالة باسم الإشارة.....103
الإحالة بـ (أل) التعريف.....108
العلاقات بين الجمل عند النحاة.....112
السياق في التراث النحوي.....116
نماذج من السياق عند سيبويه.....117
نماذج من السياق عند ابن جنّي.....119
علاقة الحذف بالسياق 122
علاقة الوقف والابتداء بالسياق.....126
التنغيم والسياق.....127
النظرة المعيارية والموقف التواصلي.....128
القصدية في التراث النحوي.....130
التقديم والتأخير وقصد المتكلِّم.....132
القصدية من اختلاف الحركة الإعرابية 134
الحذف وقصد المتكلِّم.....138
قصد المتكلِّم في تصدير الحروف.....140
المقصدية من التّوابع في الكلام.....142
مراعاة المخاطب في التراث النحوي..... 145
الإضمار ومراعاة المخاطب.....147
التعريف والتنكير وعلاقتهما بالمخاطب.....148
مبدأ الإفادة وعلاقته بالمخاطَب.....149

مراعاة مبدأ أمن اللّبس.....152
الحذف استغناء بعلم المخاطَب 156
خلاصة الفصل.....159

الفصل الثّالث: قضايا علم اللّغة النصّي في التّراث البلاغي العربي

تمهيد.....163
مفهوم النّص في التّراث البلاغي..... 163
مفهوم النص من مفهوم البيان.....167
مفهوم النص من مفهوم النظم.....171
التّماسك النّصّي في التّراث البلاغي.....174
التماسك من منظور الجاحظ.....175
ابن طباطبا وبناء القصيدة.....178
التماسك النصي من منظور أبي هلال العسكري.....180
ابن رشيق ووحدة القصيدة.....181
مقاربة الجرجاني في تماسك النص.....183
السبك والحبك عند أسامة بن منقذ.....190
انسجام نص الخطاب عند ابن الأثير.....190
حازم القرطاجنّي والبناء الكلّي للنّص. 192
التكرير عند البلاغيين 198
الفصل والوصل.....205
مراعاة السياق عند أهل النظر البلاغي.....217
مراعاة السياق اللغوي.....218
رعاية سياق الموقف.....219
القصدية في التراث البلاغي.....229
القصد والدلالة. 230
إحراز المنفعة عند بشر بن المعتمر.....231

الفهم والإفهام عند الجاحظ.....232
بيت القصيد.....232
القصد والمقام.....233
القصد والتكرار 234
القصد والنظم عند الجرجاني.....235
القصد وخواص التركيب عند السكاكي.....241
القصد ومبدأ الترغيب والتنفير عند حازم القرطاجنّي 244
المخاطَب وتقبّل الرسالة اللّغوية في مدوّنة التراث البلاغي..... 245
التناص في الموروث البلاغي.....252
خلاصة الفصل:.....262

الفصل الرّابع: قضايا علم اللّغة النصّي في كتب التفسير

تمهيد.....266
الممارسة النصّية عند المفسّرين.....266
التماسك النصّي في كتب التفسير. 269
الإحالة عند المفسرين..... 269
الإحالة بالضمائر. 270
الإحالة الأحادية المحال إليه.....270
الإحالة المتعدِّدة المحال إليه.....273
الإحالة بأسماء الإشارة.....278
الإشارة النصّية والمقامية.....279
تعدّد المشار إليه.....280
الإحالة الموسّعة.....282
العطف النصّي في كتب التفسير.....286
عطف جملة على جملة تليها مباشرة. 287
عطف جملة على جملة بينهما فاصل.....289

عطف قصّة على قصّة.....291
التكرار عند المفسِّرين 298
موضوع الخطاب وتنظيمه وترتيبه في كتب التفسير.....306
المناسبة في كتب التفسير.....312
المناسبة في اللغة والاصطلاح. 316
أنواع المناسبة..... 318
أولا: المناسبة على مستوى السورة الواحدة.....319
– المناسبة بين السورة واسمها. 319
– المناسبة بين افتتاح السورة وما ورد فيها من مضامين 321
– المناسبة على مستوى الآية الواحدة.....323
– المناسبة بين الآيات. 327
– مناسبة خاتمة السورة لفاتحتها. 330
ثانيا: المناسبة بين السورة والسورة.....333
العلاقات الدلالية في كتب المفسِّرين.....336
– علاقة الإجمال والتفصيل.....336
– علاقة البيان والتفسير 340
مراعاة السياق في كتب التفسير 342
مراعاة نظم الكلام 342
رعاية سياق الموقف.....348
المعرفة الخلفية للعالم 351
أسباب النزول 354
أسباب النزول وعلم المناسبة.....358
المكّي والمدني 359
القصدية في كتب التفسير.....361
مقاصد القرآن الكريم عند أهل التفسير 362
القصدية وعلم المناسبة.....370

التناص أو الاستدعاء النصّي في كتب التفسير.....374
تفسير القرآن بالقرآن. 375
أشكال التناص القرآني.....377
– التناص اللفظي.....377
– التناص المضموني. 381
– التناص الأسلوبي.....383
أغراض التناص القرآني.....384
خلاصة الفصل.....388
خاتمة البحث.....392
قائمة المصادر والمراجع.....399
فهرس المحتويات.....422
ملخّص البحث.....429

ملخّص
البحث

ملخّص البحث بالعربية:

تتناول هذه الدراسة أهم قضايا لسانيات النص من وجهة نظر تراثية، وذلك في سياق مقاربة تأصيلية لتلك القضايا، وبيان امتداداتها المعرفية في تراثنا اللّغوي الثّري بعديد المفاهيم والتصوّرات التي عدّها كثير من الباحثين المحدثين من ابتكارات علم اللّغة النصّي. وقد عرض الباحث هذه الدراسة في أربعة فصول، تناول الفصل الأوّل مدخل نظري خُصِّص للكلام عن علم اللّغة النصّي من حيث النشأة والمفهوم والتشكُّل، وقد تمّ التركيز فيه على المعايير النصّية السّبعة التي ذكرها روبرت دي بوجراند R. De Beaugrande ، وولفجانج دريسلر W. Dressler، وهي: الاتّساق، الانسجام، القصدية، المقبولية، سياق الموقف، الإعلامية، والتناص، وهي المعايير التي تعدّ من أهم المسائل النصّية التي شكّلت موضوع الدراسة لعلم لغة النص.

أمّا الفصل الثّاني فقد خُصِّص للحديث عن قضايا علم اللّغة النصّي في التراث النّحوي العربي، وذلك في محاولة لإثبات أصالتها وتجذّرها في الدرس النّحوي العربي القديم، وقد تركّز العمل في هذا الفصل على معالجة النّحويين لقضايا: التماسك البنيوي والدّلالي، الإحالة بالضمائر وأسماء الإشارة، و (أل) التعريف، العلاقات بين الجمل، مراعاة السياق، الاهتمام بقصدية المتكلِّم، ومراعاة المخاطب في إنتاج الخطاب.

وفي الفصل الثالث عرضٌ لقضايا علم اللّغة النصّي في التراث البلاغي العربي، وقد تمحور الحديث في هذا الفصل حول المقاربات النصّية التي قدّمها أمثال الجاحظ، وابن رشيق، وعبد القاهر الجرجاني، والسكّاكي، وحازم القرطاجني، وذلك من خلال تناولهم لقضايا نظم الكلام، وكيفية بناء وتماسك فصول القصيدة، مراعاة المقام أو مقتضى الحال، واهتمامهم بمقاصد الشعراء والخطباء، وعنايتهم بأحوال المتلقّين ثقافة وبيئة، ومعالجتهم لمسألة التفاعل النصّي أين أفاضوا الحديث عن تأثُّر الشعراء بعضهم ببعض في سياق تناولهم لموضوعات: التضمين، الاقتباس، الاحتذاء، والسرقات الأدبية.

أمّا الفصل الرّابع فهو بحث في مسائل النصّية في كتب التفسير، ولعلّ أكبر تمظهر للممارسة النصّية عند علماء التفسير هو بحثهم في كيفية تماسك النص القرآني، وقد كان الاهتمام منصبًّا على عناية المفسِّرين بموضوعات الخطاب من حيث تنظيمها وترتيبها، واهتمامهم بالمناسبة بين الآيات والسور، ثم أتبعت مسألة التماسك النصّي بالحديث عن مراعاة السياق في مدوّنة علماء التفسير، وكان اشتغالي في هذا الجانب على رعايتهم لسياق الموقف الذي يتلخّص في اعتمادهم على المعرفة

بأسباب النزول، ومعرفة المكّي والمدني. كما يجد القارئ في هذا الفصل حديثا وافيا عن مقاصد النظم القرآني عند أهل التفسير، وعرضا شاملا حول منهج تفسير القرآن بالقرآن الذي اعتمده بعض المفسّرين، وعلاقة ذلك المنهج بمسألة التناص القرآني وأشكاله وأغراضه.

وقد أفضت هذه الدراسة إلى جملة من الاستنتاجات تتلخّص في أنّ الكلام عن التقدّم الذي أحرزه الدرس اللغوي الحديث من خلال معطيات اللسانيات النصّية؛ لا ينبغي أن يُنسينا الإسهامات العربية التراثية في مجال التحليل النصّي، فقد عني العلماء العرب بهذا الموضوع عناية كبيرة، وتركوا مباحث ودراسات خصبة تدلّ على رسوخ قدمهم في المعالجة النصّية لا تختلف عمّا يحاول الباحثون في علم اللغة النصّي الإمساك به حين يقاربون أيَّ نصٍّ لغوي.

كلمات مفتاحية: لسانيات النص، الممارسة النصّية، مقاربة تأصيلية، التراث النّحوي، المنجز البلاغي، علم المناسبة، انسجام النص القرآني، التناص القرآني.

Summary of the research in English:

This study deals with the most important issues of the textual linguistics from a heritage point of view, in the context of an original approach to these issues, and to show their cognitive extensions in our linguistic heritage, which is rich in many concepts and perceptions that many modern researchers considered innovations of textual linguistics. The researcher presented this study in four chapters, the first chapter dealt with a theoretical introduction devoted to talking about textual linguistics in terms of its origin, concept and formation, and it focused on the seven textual criteria mentioned by Robert De Beaugrande, and Wolfgang Dressler: Cohesion, Coherence, Intentionality, Acceptability, Situationality, Informativity, and Intertextuality, which are the criteria that are among the most important textual issues that formed the subject of study for linguistics of the text.

As for the second chapter, it is devoted to talking about issues of textual linguistics in the Arabic grammatical heritage, in an attempt to prove its authenticity and rootedness in the ancient Arabic grammatical lesson. The work in this chapter focused on the grammarians treatment of the following issues: structural cohesion, semantic coherence, reference with personal pronouns, demonstratives, and definite article, relationships between sentences, taking into account the context, paying attention to the intention of the speaker, and taking into account the addressee in the production of the speech.

In the third chapter, a presentation of the issues of textual linguistics in the Arab rhetorical heritage. The chapters of the poem, taking into account the place or the appropriate situation, and their interest in the purposes of poets and orators, their care for the conditions of the recipients in culture and environment, and their treatment of the issue of textual interaction where they elaborated on the poets' influence on each other in the context of their dealing with topics: inclusion, quotation, emulation, and literary thefts.

As for the fourth chapter, it is a discussion of textual issues in the books of interpretation, and perhaps the biggest manifestation of the textual practice of the scholars of interpretation is their research on how the Qur'anic text is coherent. The issue of textual coherence by talking about taking into account the context in the code of interpretation scholars, and my work in this aspect was on their care for the context of the situation, which is summarized in their dependence on knowledge of the reasons for revelation, and knowledge of Mecca and Medina. The reader also finds in this chapter a comprehensive talk about the purposes of the Qur'anic organizational aspect at the Quran translators and interpreters, and a comprehensive presentation on the approach to interpretation of the Qur'an with the Qur'an adopted by some commentators, and the relationship of that approach to the issue of Qur'anic intertextuality, its forms and purposes.

This study has led to a number of conclusions, which are summarized in the fact that talking about the progress made by the modern linguistic lesson through the data of textual linguistics; We should not forget the traditional Arab contributions in the field of textual analysis, as Arab scholars have taken great care in this subject, leaving fertile investigations and studies that indicate their solid foothold in textual processing, not different from what researchers in textual linguistics try to catch when they approach any linguistic text.

Key words: textual linguistics, textual practice, authentic approach, grammatical heritage, rhetorical achievement, science of appropriateness, consistency of the Qur'anic text, Qur'anic intertextuality.