التدبُّـــــر وممارسة التأويل: أو كيف تعمل الكلمة داخل النص القرآني؟

د. خديجة عنيشل
جامعة قاصدي مرباح ورقلة (الجزائر)

Resumé:

le mot en langue arabe détient un rôle important dans la construction du sens coranique.Raison pour laquelle le Coran a exhorté ses partisans-utilisateurs à y réfléchir , du fait qu'il n'existe aucun moyen d'accéder à la signification textuelle sans prendre en considération le sens dénoté par le dictionnaire de notre lexique arabe .Ce dernier permet la désambigüisation relative à certains mots jugés difficiles à interpréter . Il permet, également, de revoir toutes les possibilités sémantiques susceptibles d'aider le lecteur à dévoiler le sens recherché, tout en offrant des pistes de compréhension lexicale pour en suite dégager le sens interprétatif. De ce fait, le présent article s'interroge sur le *mot* introduit dans le texte coranique.

Abstract

the word in Arabic has a significant role in the construction of the Qur'anic meaning. Reason why the Qur'an urged his supporters-users to think, because there is no way to access the textual meaning without taking into account the direction denoted by the dictionary of our Arab lexicon. This allows the disambiguation on certain words considered difficult to interpret. It also makes it possible to review all semantic possibilities that might help the reader to reveal the intended meaning, while offering ski lexical understanding to identify the following interpretative meaning. Therefore, this article examines the entered word in the Qur'an.

ينطلق هذا المبحث من قناعة نظرية ومنهجية مفادها أن فهم المعنى الذي يحملـــه الـــنص القرآنـــي يســـتدعي بالضرورة تدبُّر اللفظة التي اصطفاها الله تبارك وتعالى قاصداً دالَّها ومدلولَها في آن؛ وذلك من حيث إن المعنـــى فـــي الخطاب القرآني يتميزُ بخصيصةٍ مهمة تحققُ للنص القرآني كلَّه بُعْدَهُ اللانهائي، وتجعل القرآن الكريم لا يخلق من كثرة الرد. هذه الخصيصة هي الانفتاح: انفتاحُ المعنى.

ولأجل هذه الخصيصة أسَّس النصُّ القرآني منذ نزوله لمفهوم "القراءة" باعتبارها فعل التلقي الأول ﴿ **اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ** ﴾ العلق:1 ولم يكتف بذلك فقط بل ربط القراءةَ بمسألةٍ تضاهيها خطورةً ألا وهي "التدبُّـــر"؛ إذ جعـــل التدبر والتذكر هدفاً وغايةً لنزول القرآن، قال تعالى ﭽ كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألبـــاب ﭼ ولعل هذه الخطورة التي يكتسيها مفهوم التدبر للنص القرآني وعلاقة ذلك بفهم آلية عمل الكلمة في الخطـــاب القرآنـــي تجعل من المحتّم أن نفهم جوهر التدبر ومعناه انطلاقا من حضور المصطلح داخل الآيات التي ورد فيها وهـــي أربـــع آيات في القرآن الكريم:

﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآن وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْد غَيْر اللّه لَوَجَدُوا فِيهِ اِخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾النساء81
﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءهُم مَّا لَمْ يَأْتِ آبَاءهُمُ الْأَوَّلِينَ ﴾ المؤمنون: 69
﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ ص: 28
﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾محمد: 25

إن التدبر النصي الذي يعني التفكير بتأمل دقيق في النص هو شكلٌ من أشكال الممارسة التأويلية؛ فالمُلاحَظ من حضور المصطلح داخل الآيات هو أن التدبر يرتبطُ بالنص (القرآن /القول/ الكتاب) أي يرتبط بكلام الله تعالى، وهذا يقوّي الحجة في أن التدبر سلوكٌ لغويٌ واجبُ الحدوث لمن توفرت فيه أسبابُ النظر والتبيُّـــــن، لأنه يمثلُ في المنظور القرآني واحداً من إجراءات المنهج الرباني الذي ارتضاهُ الله تعالى للناس كي ينتقلوا من مستوى الشك إلى مستوى اليقين والفهم الصحيح.

القرآنُ لم يأمر بالتدبر فحسب، بل عاتب في سياقٍ تـــوبيخي الـــذين يقـــرؤون الـــنصَّ ولا يتدبرونـــه ﴿ أَفَلَـــا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ محمد:25 ، قال أبو حيان في تفسيره:"وهذا استفهامٌ معنـــاه الإنكـــار أي: أفـــلا يتأملون ما نزل عليك من الوحي ولا يعرضون عنه، فإنه في تدبره يظهر برهانُه، ويسطع نورُه ولا يظهر ذلـــك لمـــن أعرض عنه ولم يتأمله"[1]

إن التدبر والتأويل فعلان منسجمان من حيث الغاية التي يراد الوصول إليها لهذا نجد القرآنُ قد عادل بين عدم التدبر وانغلاق القلب؛ لأن طريقَ النص إلى القلب هو التدبر الذي يعني الوصول إلى ما وراء الخطاب لمعرفة أسراره، ولأن كشف خبايا القول لا يتأتى إلا بهتكِ حُجُب النصِّ واحداً تلو الآخر، وكلما غُصنا في النص القرآني أكثر كلما مَنحَنا فهماً أعمقَ؛ قال ابن عاشور(ت:1393هـــ):"والتدبر: التفكر والتأمل الذي يبلغ به صاحبُهُ معرفةَ المراد من المعـــاني، وإنما يكون ذلك في كلامٍ قليلِ اللفظ كثير المعاني التي أُودعت فيه بحيث كلما ازداد المتدبرُ تدبراً انكشفت له معانٍ لـــم تكن باديةً له بادئَ النظر "[2]

ولهذا كان القرآنُ حريصا على حضِّ مُتبَّعِـــيه أن يتدبروه ويحرثوه حتى تتبين لهم معانيه وتنكشف أســـرارُه، وفي حديث عبد الله بن عباس :"**احرثوا هذا القرآن**"[3] وهي دعوةٌ صريحة لضرورة فهم القرآن عن طريـــق تثـــويره؛ وذلك بالتأمل في آيهِ، وتدبر ألفاظه وفهم معانيه وليس التدبرُ سوى الرجوع إلى ما وراء اللفظ، وإلـــى جـــذور الكلـــمِ المفرد، وهذا المعنى يحملُهُ جذر كلمة (التدبر)؛ جاء في مقاييس اللغة لابن فارس:" الدَّالُ وَالْبَاءُ وَالرَّاءُ. أَصْلٌ هَذَا الْبَابِ أَنَّ جُلَّهُ فِي قِيَاسٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ آخِرُ الشَّيْءِ وَخَلْفُهُ خِلَافُ قُبُلِهِ"[4]

قال الفيروزبادي:" والتَّدْبِيرُ: النَّظَرُ فِي عاقِبَةِ الأَمْر، أَي إِلى مَا يَؤُول إِليه عاقِبَتُه، (كالتَّدَبُّر). وَقيل: التَّدَبُّر التَّفكُّر أَي تَحْصِيل المَعْرِفَتَيْنِ لتَحْصيل مَعْرِفةٍ ثَالِثَة، وَيُقَال عَرَف الأَمرَ تَدَبُّراً، أَي بأَخَرَةٍ. قَالَ جَرير[5]:

وَلَا تَتَّقُـــون الشَّرَّ حتَّى يُصِيبَكُمْ وَلَا تَعْرِفُـــون الأَمرَ إِلاَّ تَدَبُّـــرَا "[6]

جاء في العين:" واستَدبَر من أمره ما لم يكن استَقْبَل، أي نظر فيه مُستَدبِراً فعرف عاقبة مـــا لـــم يعـــرف مـــن صدره"[7]

والتدبر مصدرُ الفعل المزيد المضعف تدبَّرَ؛ أصلُهُ دَبَرَ وزيدت الباء للتكثير، ثم زيدت الياء للتكلف فصار تدبر، وهذا المعنى الصرفي يسير بنا إلى المعنى اللغوي الذي يفيد بأن التدبر عملٌ محوجٌ إلى مزيدٍ من القراءة التي تفضـــي إلى التأمل، وتكلُّف ذلك حتى يحصل للمفسر مراده وهو بيان المعاني الخفية والدلائل المستترة.

إن إقرارَنا بمبدأ التدبر يقتضي الإقرارَ بأن الكلمةَ قبل أن تدخل في السياق تتنافسُ مع كلماتٍ أخرى تترابط معها ظاهريا على مستوى الدلالة، ولكنها تتفارقُ من حيث المعطى المعجمي، فالكلمةُ تمتلكُ قوةَ الفعل الدلالي التي تجعلها تنتجُ المعنى الذي تختزنهُ أياً كانت الكلمات التي تجاورها، هذا يعني أن هنالك فعلاً للكلمة، وهنالك أثراً للسياق. وبدون فهم قوة الفعل لدى الكلمة لا يمكن أن نستجيبَ لتأثير السياق.

إن التأويل المرتكز على المنهج التدبري في فهم وتحليل الخطاب القرآني ليبدو في نظري أنسبَ المناهج لتفسير النص القرآني، وفهم معانيه، لأنه ينطلق من مركزية اللفظ في سياق الخطاب القرآني، وهذا ليس انتصاراً للفظ ولا تأخيراً لدور المعنى، ولكنه مراعاةٌ طبيعيةٌ لأوَّليةِ التشكيل النصي الذي يبدأ باصطفاء الكلمة المناسبة للسياق الحقيق بها، ثم إن القرآنَ نزل بين ظهراني أمةٍ سوقُها الكلام، وبضاعتُها المعنى يدركون بسليقتهم تلك العلاقة الحميمة بين اللفظ والمعنى الذي عليه يدلُّ، وكان الشعراءُ يعيَّرون إذا ما اختاروا في نصوصهم الشعرية ألفاظاً لا تناسبُ معانيهم التي إليها يرمون.

إن فهم العرب لقيمة اللفظ جزء من سليقتهم وفطرتهم كما قال ابن جني:"اعلم أنه لما كانت الألفاظ للمعاني أزمَّة، وعليها أدلة، وإليها موصِّلة، وعلى المراد منها محصِّلة، عنيت العرب بها، فأولتها صدرا صالحا من تثقيفها وإصلاحها"[8]، وأن إدراكهم للبعد الدلالي للَّفظ ناتج عن فهمهم لطبيعة وجود اللفظ داخل البناءين الجُمَلي واللغوي معا، وليس أدل على ذلك من أن الدراسات العربية القديمة باختلاف موضوعاتها أدبية، دينية،اجتماعية.. تطورت نوعيا في فهم جوهر اللغة؛ إذ تطلبت طبيعة هذه الدراسات أن يُعاد النظر في دراسة اللغة وفق حالاتها من نشأة، وتطور دلالات، وما يرتبط بها من تحولات على المستوى الاجتماعي.

إن التأويل اللغوي يرى بعلمية دقيقة أن الكلمة العربية تكتسي أهميتها من كونها ذات طبيعة مشتقة تمثلها الصيغُ الصرفيةُ المختلفة التي تكون عليها، وسمة الاشتقاق هذه هي التي تحول الكلمة من معناها الإفرادي الذي يُطلعنا عليه المعجم إلى معناها–بل معانيها– التركيبية التي تُنتجُها العلاقات الاشتقاقية بين الكلمات المتولدة من الأصول الثلاثية وكذلك ما تحدده الصيغ الصرفية من معان مختلفة كمعنى الطلب الذي تدل عليه صيغة استفعل ومعنى المطاوعة والتدريج... الخ.

إن الصيغ الصرفية لبنية الكلمة المشتقة في اللغة العربية لها معانٍ وظيفية تحددها وظيفة بنية الكلمة وعلاقاتها بالبنى المجاورة لها في السياق*.

والاشتجار الصيغي للكلمات العربية لا شك يمنح اللغة مزيدا من الدلالات التي تحفظ لها الحيوية والحياة. يقول أنطوان عبده "إن الجذور في الأصل تحتوي على دلالات مفهومية عامة غير محددة، والذي يمنحها قيماً دلالية محددة هو شكلها المورفولوجي وصياغتها على هيئة هذا أو ذاك من أوزان المزيدات والمشتقات فكأن الأوزان ضروبٌ من القوالب ينصبُّ فيها الجذر ..... ويرتبط بالجذر، أوبتجمع حروفه فكرةٌ عامة محددة الدلالة قليلا أو كثيرا، وتحقيق هذه الفكرة في ألفاظ مستخرجة للاستخدام وفق عمليات بنيانية معروفة أساسها المخالفة في القيم الصوتية داخل هذا الجذر، فيتخذ أشكالا وأجسادا متنوعة يكتسب كل منها خصوصية في الدلالة لكنها تظل مرتبطة بأساس مفهومي واحد أو فكرة مشتركة تنم عنها"[9]

والواقع أنْ لا فرق بين الاشتقاق والتصريف ألا في مَرَدِّ كلٍّ منهما؛ فالأول يرجع إلى الألفاظ في جوهرها: يحدد نسبة بعضها إلى بعض بالتشقيق، والثاني يرجع إلى الألفاظ في هيئتها، وبالتالي "فمنشأهما واحد، وجوهرهما مفرد وهو اللغة بصفة كلية، فإن عاد المراد إلى الجوهر فاشتقاقٌ، وإن عاد إلى الهيئة فصرفٌ"[10]

وهنا تبرز الخطورةُ التي يكتسيها المعجم؛ إذ فضلا على ما يقوم به من إزالة الحُجُب عن الكلمة المفردة في التركيب الجُمَلي الذي تقع فيه، فإنه أيضا يؤدي دوراً أخطر على مستوى الأصل اللغوي حيث يقدم المعجمُ للمتلقي جملة

من الدلالات التي تنمو حول المعنى المركزي للكلمة، وتتفرع إلى مسارب تنطلق من ذلك المعنى المركزي مُشكِّلةً شبكة دلالية تتنامى في عدة اتجاهات مختلفة، ولكنها تتلاقى جميعُها في بؤرة الدلالة المركزية.

ولا يمكن تصور هذه الحركة الاشتقاقية تسير وتتنامى دون أن تؤثر في المعنى، أو تحدث تحويرا أو تغييرا في الدلالة؛ فـ "مما يُلحظ في حالات التطور الدلالي في العربية أن عملية التغير أو التحور، يرافقها في الأغلب نشاط اشتقاقي، وذلك تبعًا للبنية العامة للغة، فالأصول تتنامى بالتفريغ ومع هذا التشقيق يتسعُ التدقيق اللغوي والتعبير عن الطبيعة والمجتمع في الأحوال كافة وفي أكثر الصفات عموما و خصوصا، وينشأ كذلك تلوينٌ تعبيري بفضل توسع في بعض الدلالات أو تخصيصها وذلك بنقلها من ميدان إلى آخر يقاربه أو يشابهه أويتصل به على نحو من الأنحاء"[11].

وقد أشار سالم علوي إلى مسالة إغفال الدراسات اللغوية العربية لمسألة التطور الدلالي منتهيا إلى تمييزه بين نوعين من الاشتقاق: الاشتقاق التأصيلي والاشتقاق الدلالي؛ فإنَّ تحديدات الصرف والاشتقاق كما يقول "تتصبُّ على اللفظ المادي من جوهر وهيئة وأصل وفرع، ولا تتعرض للتطور الدلالي للألفاظ وهذه هي الثغرة الضعيفة والواهية في الدراسات اللغوية العربية التي ورثناها من القرون الوسطى، والتي سادت مدارسنا وثانوياتنا وجامعاتنا، إذ تهتم باللفظ وأصله وبنيته وما يطرأ على اللفظ من تغيير وزيادة وحذف في الهيئة، ناسين أن هذا الحادث في البنية خاضع لأغراض دلالية، ومقاصد نفسانية، وأهداف تبليغية، ومن هنا توصلنا إلى أن هناك اشتقاقا تأصيليا وآخر دلالياً"[12]

الاشتقاق ومنطق تأويل الكلمة:

إن الباحثَ اللغوي في الحقل المورفولوجي يواجه نوعين من الحركة لا يبدو تعارضٌ بينهما، بل إنهما تسيران في حركة متكاملة تثري اللغة العربية دلاليا، وتضفي على السياق إشعاعات فنية وجمالية رائعة. أما النوع الأول فإنه يتعلق بمشتقات الأصل اللغوي، التي تتأسس عليها عملية التطور الدلالي، فإن الفروع الاشتقاقية المتسربة من المادة الأصلية، سواء أكانت أسماء أم أفعالا أم مصادرَ، هي مركز انطلاق تحول الدلالة. أما النوع الثاني فهو ما يستعار ويُربط بالأول عن طريق المجاز والتشبيه؛ وقد قدَّم ابن جني في مؤلفه (التمام) مثالا دقيقا لهذين النوعين من الحركة الاشتقاقية حين ربط بين لفظي "أساخ و أصاخ" و"سمع" عن طريق التشبيه والمجاز فقال: "يستعمل (أساخ وأصاخ) للدلالة على تطلُّب سماع الصوت كما جرى لدى عمرو بن الداخل الهذلي:

تُصيخ إلى دويِّ الأرض تَهوي بمسمعها كما أصغى الشحيجُ

وقد قالت العرب: أساخ بسمعه وأصاخ، وقالوا: ساخ الماء في الأرض يسوخ أي دخل فيها. والتقاء المعنيين أنَّ المسيخ بسمعه مصغٍ إلى المسموع دائب في إدخاله أذنه وإيصاله إلى حاسته كما يسوخ الماء في الأرض أي يصل إليها ويخالطها، وكذلك يصغي فيقال: صِغوه معك أي زميله، والمصغي إلى الشيء مائل بسمعه إليه"[13]

إن هذا النوع من الاستعارة يحيط المعنى المركزي بظلال أو ألوان متعددة من المعاني الهامشية التي تساعد على فهم واضح للكلمة، بل أكثر من هذا فإنها تعطي معاني جديدة، وانطباعات جديدة لم تكن واردة ضمن مجال تلك الكلمة.

وفي هذا السياق تجيء مقابلة اللغوي **كونراد** بين نوعين من الاستعارة: اللغوية والجمالية، ويبين "أن الأولى تبرز السمة الظاهرة في الشيء في حين أن الاستعارة الجمالية تُدرك بإعطاء انطباع جديد للشيء"[14]

إن التأويل اللغوي يرتكز على مقولة رئيسية مفادها أن الاشتقاق يمثل دلالة قوية على تمكُّنِ المعنى في اللغة العربية، ورسوخِ قدمه في القول العربي مهما اختلفت طبائعه؛ فالاشتقاق أحد روافد الدلالة المهمة؛ لأنه وسيلة تطويع اللغة وإكسابها اتجاهات دلالية جديدة، وقد أفادت عربيتنا منه كثيرا حتى جاوزت المدى بغناها اللفظي و بقدرتها على التوليد المستمر. يقول محمود فهمي زيدان في كتابه (في فلسفة اللغة) "اللغة العربية أكثر مرونة من غيرها لأنها أكثر

قبولا للاشتقاق ويقوم بدور كبير في تنويع المعنى الأصلي، ويزود الاشتقاق في العربية بذخيرة من المعاني لا يسهل أداؤها في اللغات الأخرى، والاشتقاق هو أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقها معنى وهيئة تركيب ليدل بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة مثل صهر أي أذاب بالنار فنشتق انصهر واستصهر وتصاهر ومنصهر ومصهور. وللحركات خاصية أخرى فريدة في العربية تكسب الكلمة معاني مختلفة دون أن تكون هذه الحركات أثرا لمقطع أو بقية من أداة، وبين فعل المعلوم وفعل المجهول، وبين الفعل والمصدر مثل علِم وعِلْم، وبين المفرد والجمع مثل أسَد وأُسْد، وبين فعل وآخر مثل قدِم وقَدُمَ، وهكذا. وتدل هذه لخصائص في العربية على أن المعنى مقدَّم على اللفظ وأن الكلمة أو الجملة لا يمكن قراءتها إلا بعد فهم معناها"[15]

إن لأقطاب علم العربية القدامى فضلا كبيرا ومتميزا في فهم آلية الاشتقاق الفهمَ الذي ساقهم إلى الربط العلائقي بين متناظِراتِ التشقيق والتصريف، ومكَّنهم من تزويد المساحة الدلالية بكَمٍّ من التطوير والتأصيل؛ يقول سالم علوي: "من المتعارف عليه لدى علماء العربية أن الألفاظ منها ما يقبل التشقيق والتنويع بالزيادة والنقصان، ومنها ما هو جامد لا يتلحلح ولا يتحول عن بنيته، تبعا للدلالات المتوخاة منه. وقد تنبه العلماء العرب إلى هذه الديناميكية، واستغلوها لمعرفة الأصل والفرع، والجوهر والهيئة، فكان أن حصل بين التصريف والاشتقاق تداخلٌ لما بينهما من نسبٍ متين، فكثر التأليف في التصريف الذي هو قَسيم النحو وقلَّ في الاشتقاق الذي هو أقعد في اللغة"[16]

ولا تقتصر أهمية الاشتقاق على صنع المسالك التأويلية للنص القرآني بل أيضا على الطاقة التوليدية التي يشحن بها النظام اللغوي، وأيضا في ما يقدمه من روابطَ دلالية بين المعنى المركزي للفظ والمعاني الهامشية المتصلة به والتي تزيده قوةً في الأداء الدلالي وتمكُّنا في النص، وحينها تبدو على مساحة المُنجَز اللغوي (النص) الدلالات الواضحة الإيحاء وتلك التي لا تحتاج إلى فضلِ تأمل، والدلالات الكامنة المحوجة إلى ذائقة نقدية عالية وأدوات معرفية متميزة؛ لأن الاشتقاق "يجري من الأسماء والصفات بوضع الفعل في أوزان وصيغ معروفة وجديدة بزياداتٍ معروفة أي في أوزان خاصة بالأسماء والأفعال، وكلما تقاطع خطان منبثقان عن الإحداثيتين تولدت مفردة قد تدخل في نطاق الاستخدام المباشر أو تبقى في حيز الكمون"[17]

إن تأويل النص في ضوء نظرية الدلالة المركزية تسمح بالوصول إلى كُمُون النص المستتر وفق مقتضيات بلاغية متباينة، ولو قدِّر لها عالمُ لغةٍ بارع يمتلك فنية الذوق وجمال الإحساس باللغة لاستبدت بمجامع النقد، وصارت وسيلته الوحيدة.

ولما كان اللفظ المفرد له مزية توجيه السياق بما يوحيه من دلالة وجبَ حُسنُ اختيار الكلمة للسياق الذي توضع فيه وهذا ما يؤيده قول عبد القاهر الجرجاني: "ينبغي أن ينظر إلى الكلمة قبل دخولها في التأليف وقبل أن تصير إلى الصورة التي تكون بها الكلم"[18] هذا يعني أنه يجب بالفعل أن نعترف بالقوة الخفية للكلمات تلك القوة التي تساعدنا على الوقوف بأولى عَتَبات النص وهذا العمل لا شك من صميم اختصاص الباحث المعجمي.

التأويل بين السياق النصي والسياق الاجتماعي:

التأويل إذن هو ممارسة داخل النص القرآني الذي يزخر بنسق مفاهيمي يستدعي البصيرة والتبصر معا. وما من شك فإن تطوير المفاهيم في أي مجتمع لم يحمل لواءه يوماً الجلادون وأهل التسلط والقوة والعنف؛ إنما كان صانعوه هم أصحابُ الكلمة وأرباب البيان، ولا عجب أن تكون آخر المعجزات الإلهية التي حملها آخرُ نبي لتغيير ذهنية أمةٍ كاملة وهداية البشر أجمعين هي نصٌّ لغويٌّ لم يخلق من كثرة الرد، كما في الحديث الذي وُصف فيه القرآن: "لا يشبع منه العلماء ولا يمله الأتقياء ولا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه"[19] يقول **مصطفى مندور**:" .. ولسنا نعرفُ في تاريخ الحضارات نصا لغويا نال من الرعاية ما ناله النص القرآني. فمنذ منَّ الله على المسلمين بالوحي، والأبحاث لا

تنقطع محاولةً الكشفَ عن تفسير الإعجاز، وعن استخلاص كل ما يحركه النظمُ القرآني سواء في مجال الدراسات صوتية أو الدراسات البيانية أو مجال الفقه والتطبيق التشريعي"[20]

وقد بين **الله** تبارك وتعالى في بضعة عشر موضعا أن القرآنَ نزل بلسانٍ عربيٍ مبين، ونفهم من وصف القرآن بأنه (عربي) أنه أنزل بلسان العرب، لذا فإن تحديد المقصود بعبارة (قرآن عربي) يُحيل إلى البحث في تحديد : (من العرب؟) و(ما العربية؟)[21].

إن اللغة القرآنية لم تكن مجرد تركيب لفظي ولا نسيج كلمات غايتها نقل الخبر؛ بل جاءت مراعيةً للمحيط اللغوي الذي نزلت فيه أو ما سماه اللغوي الاجتماعي **بيير بورديو** [22] بـ (السوق اللغوية) حيث يرى "أن هناك قانونا في علم الاجتماع اللغوي يثبت أن اللغة المستعملة في موقفٍ معين لا تعتمد فحسب ــ كما تعتقد اللسانيات المحضة على قدرة المتكلم بالمعنى الذي يقول به تشومسكي، بل أيضا على ما يسميه بالسوق اللغوية، فالخطاب الذي يُنتج هو محصلة لقدرة المتكلم والسوق التي يدور فيها خطابُه، كما يعتمد الخطاب في جانبٍ منه، على شروط الاستقبال، ومن ثم فكل موقف لغوي يعمل بوصفه سوقاً تجري فيها مبادلة أشياء ما، وتلك الأشياء هي كلمات بكل تأكيد، ولكن هذه الكلمات لم تُصنع لكي تُفهم فحسب، بل أيضا تكشف عن علاقة اقتصادية حيث يجري تقدير قيمة المتكلم بطريقةِ حسنة أم سيئة؟ هل هو متألق أم لا؟ وهل يمكن الموافقة على كلامه أم لا؟... " [23]

وحين نتحدث عن اللغة القرآنية لا بد أن نشير إلى أن الخصيصة الإعجازية للنص القرآني، والتي تسمو به فوق أي نص بشري وتؤسسُ للافتراق المطلق بينهما، هي أن هذا النص السماوي لم يأتِ لزمانٍ معين ولا لظرف مخصوص؛ بل هو لكل زمان ومكان، ومقولة فيرث[24] "كل نص يعتبر مكوناً من مكونات سياق ظرف معين"[25] التي يبني عليها التداوليون منهجهم التحليلي لا يُعتدُّ بها في مقاربة النص القرآني بأيِّ حالٍ من الأحوال؛ ذلك أن ألفاظ القرآن ليس فيها من صَنعةِ البشر شيء وإنما هي كلُّها من عند الله، وبالسبك الإلهي صارت لتلك الألفاظ بلاغةٌ لا منفذ فيها للطعن، ولا قِبَل للأناسي بها، وإن كان بعضهم لبعض ظهيرا؛ يقول الخطابي في وصف بلاغة القرآن: "اعلم أن عمود هذه البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل على فصول الكلام موضعه الأخصّ والأشكل به؛ الذي إذا بُدِّلَ مكانه غيره جاء منه إما تبدلٌ في المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة، ذلك أن في الكلام ألفاظاً متقاربة في المعاني يحسب أكثر الناس أنها مترادفة متساوية في إفادة بيان مراد الخطاب، والأمر فيها وفي ترتيبها عند العلماء بخلاف ذلك، لأن لكل لفظة خاصية تتميز بها عن صاحبتها في بعض معانيها، وإن كانتا تشتركان في بعضها " [26].

والخصيصةُ الإعجازيةُ للغة القرآنية هي التي تجعل من هذه اللغة الاستثناء مفتوحةً ــ مكتملةً في آنٍ معاً، خلافا للغة الإنسانية التي "تظل باستمرار قاصرةً عن الاتحاد النهائي بماهية الأشياء والإنسان، ويظل يتبعها كظلها حاجزٌ من عدم الدقة النهائية أو عدم الاكتمال باعتبار تبعيتها للإنسان والطبيعة، وباعتبار انفصالها أيضا عنهما انفصالا لا يمكن إلغاؤه، وإنما يمكن تقليل مساحته أو توسيعها طبقاً لطبيعة التطور في موازاة تطور اللغة ومواكبتها لحجم التغيرات الحاصلة في الحياة، وهنا تبدو الإشكالية لغويةً أو إيديولوجية بحكم اللغة، أو بحكم تبنٍّ لفهمٍ ما أو لموقف ما من المواقف الاجتماعية أو الفكرية "[27].

ونحن بإزاء النص القرآني يحق لنا أن نتساءل: هل راعى الخطاب السماوي شروطَ المتلقي الأرضي؟ وأُولى هذه الشروط مراعاةُ استعمال الكلمة التي نُظِم بها هذا الخطاب باعتبار داخليٍّ هو كونه نصا لغويا بالأساس، وباعتبار خارجي كون اللغة العربية أقدر اللغات على البيان وإلا ما كان الله ليصطفيها دون غيرها كي تكون لسانه الذي نزل به إلى الأرض، وفي هذا يقول **الشافعي:** " فلما خصَّ سبحانه وتعالى اللسان العربيَّ بالبيان عُلم أن سائر اللغات قاصرة عنه وواقفة دونه" [28]

كيف تعمل الكلمة في القرآن؟

إننا نلحظ في المجالات الاصطلاحية أن الكلمات تكون مجبورةً على أن تأخذ معاني ثابتة متواطأ عليها، أما في النص السماوي فالكلمة ذاتها تدفعنا للتساؤل عن السر الكامن في جذرها اللغوي وشبكة المعاني التي تتعالق معها.

إن إدراك القيمة الإعجازيةَ للنص القرآني تستدعي بالضرورة الرجوع إلى ألفاظه التي تختزنُ المعاني الإلهية، وتعبر في ذات الوقت عن فهم المجتمع العربي الجاهلي للوجود، هذا المجتمع الذي اصطفاه الله تعالى من بين سائر شعوب الأرض ليكون محطَّ معجزته ومهبط وحيه؛ فجاءت كلُّ كلمةٍ في القرآن قاصدةً دالَّها ومدلولها في آنٍ معا، وبشكل تتمايز فيه كلُّ كلمةٍ عما يمكن أن تكون مرادفةً لها في المعنى، وفي هذا السياق يقول **الجاحظ:** " قد يستخف الناسُ ألفاظاً ويستعملونها، وغيرها أحق بذلك منها، ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يَذْكُر في القرآن الجوعَ إلا في موضع العقاب، أو في موضع الفقر المدقع، والعجز الظاهر، والناس لا يذكرون السَّغَب ويذكرون (الجوع) في موضع القدرة والسلامة، وكذلك ذكر (المطر) لأنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام، والعامة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر وبين ذكر الغيث، ولفظ القرآن الذي عليه نزل أنّه إذا ذكرَ الأبصار لم يقل الأسماع، وإذا ذكر سبع سماوات لم يقل (الأرضين)، ألا تراه لا يجمع الأرض أرضين، ولا السمع أسماعاً، والجاري على أفواه العامة غير ذلك، لا يتفقدون من الألفاظ ما هو أحق بالذكر، وأولى بالاستعمال" [29]

والجاحظ يمثل هنا اتجاهاً أصيلا في البحث البلاغي عند العرب، الاتجاهُ الذي يقوم على الذائقة البلاغية والحس اللغوي الرصين؛ الذي لا يمتلكُ ناصيتَه إلا من اقتدر على هذه اللغة المعجزة وخبرَ أسرارَها المكينة، وربط الصلة بينه وبين النص القرآنيِّ الذي نزل من فوق سبع سماوات بلسانٍ عربيٍّ مبين؛ فلغةُ القرآن الكريم بالفعل لم تستعمل لفظ (الجوع) فضلا عن معناه الشائع الذي هو عذابُ خواء البطن إلا في سياق الحديث عن العذاب والعقاب المسلّط من رب السماء على أهل الأرض:

﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴾ النحل:112

﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الأَمْوَالِ وَالأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ البقرة: 155

ولغةُ القرآن أيضاً وظفت لفظ المطر في سياق العذاب والبؤس، ولم يكن من معانيه معنى الخير العميم والغيث النازل من السماء كما درجت عليه لغة العامة :

﴿ وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أُمْطِرَتْ مَطَرَ السَّوْءِ أَفَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَهَا بَلْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ نُشُوراً ﴾ الفرقان: 40

﴿ وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ ﴾ الشعراء: 173

﴿ وَأَمْطَرنا عَلَيْهِم مَّطَرا فَانظر كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِين ﴾الأعراف: 83

﴿ فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ﴾ هود:82

﴿ فَجَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ ﴾ الحجر: 74

والذي نلمسه في هذا الانتقاء العجيب، وهذا التخصيص الغريب هو مواءمةُ النص القرآني لفكر الإنسان العربي؛ الذي قال قبل نزول القرآن: "مَطَرَ الرجلُ في الأرض مُطوراً، أي ذهب، وتَمَطَّرَ مثله، ويقال: ذهب البعيرُ فلا أدري من مَطَرَ به"[30]، وقال ابن عباد: "ذَهَبَ فلا أدْري مَنْ مَطَرَ به: أي ذَهبَ به، من قَوْلِهم: مَطَرَ في الأرْضِ مُطُوْراً: أي ذَهَبَ، والمَطُرُ: العَدْوُ الشديْدُ، ومَطَرَ قِرْبَتَه: مَلأها، والمِطْرِيْرُ من النِسَاءِ: السَّلِيْطَةُ؛ لِمَطَرَاتِها للشَّر: أي سُرْعَتِها،

وجَمْعُها مطارير"[31] والمطر في عرف العرب هو الماء ينسكب من السماء؛ لم يُقصد به الغيث الذي يُنبتُ الكــلأ، بدليل أن فعــل أمطــر عند العــرب لا بد فيه مــن تخصيص الخير ليــدلَّ على إصابــة الخيــر، تقول العربُ:" مَطَرَنِــي بخيرٍ: أصابَني، وما مُطِرَ منه خيراً وبخيرٍ، أي: ما أصابَهُ منه خيرٌ " [32].

والقرآنُ كلامُ الله تعالى لم يخرج على سمتِ العرب في كلامها، ولم يجترئ على سَنَنِ العربية؛ بل نــزل مــن السماء بلسانٍ عربيٍّ يتبيَّــنُهُ كلُّ أبناء جزيرة العرب، وكان العربيُّ في نهج كلامه ينتجُ مفرداته وفق تصوره للوجــود، وبناءً على رؤيته للعالم من حوله، والعجيبُ أنه كان يمتلك مقدرةً انتقائيةً تفصيليةً لوضع دوالٍّ لغته إزاء مدلولاتها؛ ففي فعل السحاب والمطر مثلاً تقول العربُ:" إذا أتتِ السماءُ بالمطر الخفيف قيل حَفَشت وَحَشَكَت، فإذا استمر مطرُها قيل: هطلت وهتنت، فإذا صبت الماء قيل: همعت وهضبت، فإذا ارتفع صوت المطر قيل: اهطلَّت واستعلَّت، فإذا سال المطرُ بكثرة: قيل انسكب، وانبعق، فإذا سال وركب بعضه بعضاً قيل: اثْعَنْجَرَ واثْعَنْجَجَ، فإذا دام أياماً لا يقلع، قيــل: أَثْجَــمَ، وأغْبَطَ، وأدْجَنَ، فإذا أقلع، قيل: أنجَمَ، وأفصى " [33].

ويستغربُ الباحثُ في آلية الاستعمال اللغوي العربي الذي يتبدّى فيه سمتُ العرب المميز وطريقة كلامها؛ حدثنا عن ذلك **الجاحظ** قائلاً :"ونراهم يسمون الرجل جملاً ولا يسمونه بعيراً، ولا يسمون المرأة ناقة، ويسمون الرجل ثــوراً ولا يسمون المرأة بقرة، ويسمون الرجل حماراً ولا يسمون المرأة أتانا، ويسمون المرأة نعجة ولا يســمونها شــاة، ولا يضعون نعجة اسماً مقطوعاً، ويجعلون ذلك علامة مثل زيد وعمرو، ويسمون المرأة عنزا "[34]، وقد جــارى الخطــابُ القرآني هذا السنن واقتفى أثره ولم يشأ أن يخرج عنه، وكان اللفظُ أساس هذه المجاراة ومبدؤُها إذ امتــاز كمــا يــرى الجاحظ " بكثير من الخصائص البلاغية الممتازة، فأول ذلك حسن انتقاء اللفظ، واستعمال ما هو أحق بالمعنى، وأولــى بالاستعمال، فقد يشترك لفظان في معنى واحد، ولكن أحدهما أدقُّ من الآخر في الدلالة وأدخلُ في المعنى وأقدر علــى التعبير عنه من اللفظ الآخر، وقد تغيبُ هذه الفروقُ الدقيقة بين الألفاظ المترادفة عن العامة وأكثر الخاصة، ولكن القرآن لا يتقيد بذلك، ولا يمكن أن تغيب عنه هذه الفروق" [35]

وهنا يكمن سرٌّ عظيمٌ من أسرار إعجازية العربية وهو كونها وحيٌ من السماء، وهبةٌ من الله لأمة العــرب وإلا فما سببُ اصطفائها من بين سائر الألسن لتكون لسان رب العالمين ورسالته لهداية الناس أجمعين؟؟ ولنا في هذا الموقف شاهدٌ مهم وهو رأي واحدٍ من أنبغ اللغويين الذين أرسوا لمعالم الدرس اللغوي العربي القديم وهو ابن جني الذي يقــول في الخصائص:" واعلم فيما بعد أنني على تقادم الوقت دائم التنقير والبحث عن هذا الموضع. فأجد الدواعي والخــوالج قوية التجاذب لي، مختلطةً جهات التغول على فكري. وذلك أنني إذا تأملتُ حالَ هذه اللغة الشريفة الكريمــة اللطيفــة، وجدتُ فيها من الحكمة والدقة والإرهاف والرقة ما يملك على جانب الفكر حتى يكاد يطمح به أمام غلوة السحر، فمــن ذلك ما نبه عليه أصحابنا رحمهم الله ومنه ما حذوته على أمثلتهم فعرفت بتتابعه وانقياده وبعد مراميه وآماده صحة مــا وفقوا لتقديمه منه. ولطف ما أسعدوا به وفرق لهم عنه. وانضاف إلى ذلك وارد الأخبار المأثورة بأنها من عند الله عز وجل فقوى في نفسي اعتقاد كونها توفيقاً من الله سبحانه وأنها وحي." [36].

وإن كان هذا تبريراً شخصياً لمسألة التوقيف والتواضع التي أسهب في بحثها الدارسون العرب مذ نشأة الــدرس اللغوي العربي القديم، فلا شك أيضا أن اللغة العربية تمتاز بخاصيةٍ عجيبة في مواءمة الدوال بمدلولاتها، وهــذا لــيس محضَ انتصارٍ لقضيةٍ لغوية، بل هو تعليلٌ يعضده علم الاجتماع اللغوي؛ إذ يرى علماءُ الاجتماع " أن اللغة تجعل مــن الأمة الناطقة بها كلا متراصاً يخضع لقانونٍ واحدٍ، وأنها الرابطةُ الحقيقيةُ الوحيدة بين عالم الأذهان وعالم الأبدان، وهي نظريةٌ تصدقُ على لغتنا العربية، كما يقول الدكتور عثمان أمين أكثر مما تصدُقُ على أية لغةٍ أخرى، فاللغــة العربيــة عظيمة الأثر في تكوين عقليتنا، وهداية سلوكنا، وتصريف أفعالنا، ذلك أنها تمتاز على اللغات الأخرى بمثاليــةٍ عميقــةٍ صريحة، تحسبُ حساب الفكرة والمثال وتضعهما موضع الصدارة والاعتبار.. أي أن لغتنا العربية تفتــرض دائمــاً أن

شهادة الفكر أصدق من شهادة الحس، ويكفي في التعبير بها إنشاء علاقة ذهنية بين المسند والمسند إليه، دون حاجة إلى فعل الكينونة الذي هو لازمة ضرورية في اللغات الهندو– أوروبية ودون الحاجة إلى التصريح بضمير المتكلم أو المخاطب أو الغائب، لأن الذات متصلة دائما بالفعل في نفس تركيبه الأصلي " [37].

ليس هذا فحسب بل إن العربية شكلت على مر الزمان اللغةَ المثالية للمجتمع المسلم؛ التي يرجع إليها أفراده حين يبتغون فهمَ الآي المقدس، ويرومون إدراك الدلالات العقدية باختلاف مضامينها، لذلك كان ملجأُ المفسرين الوحيد هو لغة العرب، وكان حبر الإسلام **ابن عباس** يقول:" الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرفُ من القرآن، الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها، فالتمسنا معرفة ذلك منه" [38]، وقال أيضا:" إذا سألتموني عن غريب القرآن، فالتمسوه في الشعر فإن الشعر ديوان العرب" [39].

وليس دقيقاً ما ذكره **أبو عبيدة** في مجاز القرآن حين قال:" إنما أُنزل القرآن بلسان عربي مبين، وتَصداق ذلك في آية من القرآن، وفي آية أخرى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ إبراهيم:4، فلم يحتَجِ السلفُ ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي صلى الله عليه وسلم أن يسألوا عن معانيه لأنهم كانوا عرب الألسُن، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه، وعما فيه مما في كلام العرب مثله من الوجوه والتلخيص، وفي القرآن مثل ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب، ومن الغريب والمعاني"[40] وكذلك مقولة **ابن خلدون** من "إن القرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه" [41]، فالمصادر اللغوية تذكر أن من الصحابة من أشكل عليه فهمُ بعض مفردات القرآن، وأنهم لم يكونوا جميعهم بنفس درجة الفهم لكلمات النص القرآني، فمنهم من كان متمكّناً من لغته محيطاً بغريبها، ومنهم من كان لا يمكنه ذلك، وهو أمر طبيعي، لأن اللغةَ لا يحيطُ بها شخصٌ مهما كانت مقدرته فائقةً وإمكاناته العقلية واسعة، فضلا على أن فهم القرآن " لا يتوقف على معرفة اللغة وحدها، بل لا بد لمن يفتش عن المعاني ويبحث عنها من أن تكون له موهبة عقلية خاصة، تتناسب مع درجة الكتاب وقوة تأليفه" [42].

إن القرآن حين نزل لم يغير شيئا من لغة العرب، ولم يعمد إلى الألفاظ فغيرها، وإن كانت بعض الألفاظ تحولت دلالاتُها ولبست معانٍ جديدة، يقول **عبد القاهر الجرجاني:**" إن التنزيل كما لم يقلب اللغةَ في أوضاعها المفردة عن أصولها ولم يُخرج الألفاظَ عن دلالتها، وأن شيئا من ذلك إن زيد إليه ما لم يكن قبل الشرع يدل عليه، أو ضُمِّن ما لم يتضمنه أُتبعَ ببيانٍ من عند النبي، وذلك كبيانه للصلاة والحج والزكاة والصوم، كذلك لم يقض بتبديل عادات أهلها ولم ينقلهم عن أساليبهم وطرقهم، ولم يمنعهم ما يتعارفونه من التشبيه والتمثيل والحذف والاتساع "[43]

ولما كان نزول القرآن بلسان العرب ووفق سننهم كان لا بد من الرجوع إلى لغة المجتمع العربي آنئذٍ كي نفهم نصوصهُ ونعقل ألفاظه قال **الشاطبي:**"فإن قلنا إن القرآن نزل بلسان العرب وانه عربيٌّ وأنه لا عجمة فيه فبمعنى أنه أُنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها... فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب فكما أن لسان الأعاجم لا يمكن أن يُفهم من جهة لسان العرب, فكذلك لا يمكن أن يُفهم لسان العرب من جهة لسان العجم لاختلاف الأوضاع والأساليب " [44].

تأويل الكلمة القرآنية : الدلالات المفتوحة على العوالم المختلفة:

لا يهمنا هنا البحثُ في الأساليب القرآنية، فذاك مجال آخر ليس يعنينا الاشتغال عليه الآن ولكن ما يهمُّنا هو التركيز على الكلمة القرآنية لخطورتها في التركيب الجُمَلي، ففي البدء كانت الكلمة، والقرآنُ نصٌّ ثابتٌ لا تتحول كلماته، ولا بمستطاع الإنسان أن يغير مفردةَ فيه بمفردة ثانيةٍ يرى أنها رديفةٌ لها في المعنى مساويةٌ لها في الدلالة، لأن الكلمة العربية في النص القرآني كلمة مقدسة وليست مجرد قول قاله قائل، ولكونها كذلك كان لا بد من الوقوف عندها

بالنظر، والتردد عليها بالفكر، والتمحيص عن مستكنِّـها بالاجتهاد في تحصيل معانيها البعيدة؛ يقول ابـن عطيـة[45]:" "وكتاب الله تعالى لو نُزعت منه لفظة، ثم أدير لسان العرب على لفظة أحسن منها لم يوجد، ونحن يتبين لنا البراعة في أكثره، ويخفى علينا وجهها في مواضع، لقصورنا عن مرتبة العرب يومئذ في سلامة الذوق، وجودة القريحة " [46].

وحين أبدي هذا الرأي دائما أجد قبالتي الإمامَ **عبد القاهر الجرجاني** الذي أحسبُ أن فكره الفذ واقتداره اللغـوي المكين تجاوزا مسألةً في غاية الخطورة؛ وهي دور الكلمة المفردة في أداء المعنى، وأقصد دراسة الكلمة معزولةً عـن السياق أولا ثم بعد ذلك توجيهها لهذا السياق، فالجرجاني ينفي أن يكون اللفظ محُـوجاً للتأمل لأنه حسب معتقده:" محالٌ أن يكون اللفظُ صفةً تُستنبَـطُ بالفكر ويُستعان عليها بالروية "[47]، ولعل مسوغ هذا الرأي هو الفهم التقليدي للفظ المفرد على أنه واجبُ الحفظ لا التأمل؛ باعتباره جزءاً من مخزون المقول العربي الكبير، والمخزونُ يفترضُ فيـه الحفـظ لا التدقيق والتمحيص، وهو مسوِّغٌ نرفضه، لأن المفردات في لغةٍ نزلت من السماء لا ينبغي أن ينظر إليها بقصـور، ولا يجب أن تعتبر مخزونا ذهنيا وحسب بل هي مفرداتٌ لا تتشاكلُ ولا تترادفُ، ولا يأتيها الباطلُ من بين يـديها ولا مـن خلفها، فكان لا بد من الوقوف عندها بالنظر، والتنقيبُ في دلالاتها الظاهرة والخفية بالفكر والسؤال.

والجرجاني أيضا يرفض أن يوصف اللفظ بالفصاحة والبلاغة وبالتخيُّـر وجودة السبك فيقـول:" قـد عُلـم أن المعارضَ للكلام معارضٌ له من الجهةِ التي منها يوصفُ بأنه فصيحٌ وبليغٌ ومتخير اللفظ جيد السبك، ونحو ذلـك مـن الأوصاف التي نسبوها إلى اللفظ "[48].

وأنا هنا أركز على مسألة التخير التي يرفضها الجرجاني ويستغربُها من المعارضين فيردف قائلا:" وإذا كان هذا هكذا فبِنَا أن ننظرَ فيما إذا أُتِيَ به كان مُعارضاً ما هوَ أهو أن يجيءَ بلفظٍ فيضعَه مكانَ لفظٍ آخرَ، نحوُ أنْ يقـولَ بـدلَ أسدٍ: ليثٌ وبدلَ بَعُدَ: نأى، ومكانَ قَرُب: دَنا، أم ذلك ما لا يَذْهَبُ غِليه عاقلٌ، ولا يقولُه مَنْ به طِرْقٌ، كيف ولو كان ذلك معارضَةً لكان الناسُ لا يفصِلون بينَ الترجمةِ والمُعارضَةِ، ولكان كلُّ مَن فسَّرَ كلاماً مُعارِضاً له "[49]، وهو هنا يساوي بين التفسير الذي يعمد فيه إلى وضع كلمة إزاء رديفتها في المعنى لبيان دلالتها في النص، وبين الدلالة الحقيقية الخفية داخل ثوب الكلمة ذاتها هذه الدلالة التي تحتاج إلى ذهن متّقد، ونباهة مفرطة، وتحتاج إلى اجتهاد مشروع باعتبـار أن كل كلمة ليست مثل أختها وإن قلنا تجوزاً إنها مرادفٌ لها، وإلا ما نزل القرآن بألفاظٍ مخصوصة بعينهـا دون ألفـاظٍ أخرى.

ووجدنا الإمام **الجرجاني** يقف موقفا غريبا إزاء الدلالات اللغوية فيرجعها جميعاً إلى التركيب أو العلاقـات، إذ يقول مثلا في أحد نصوص دلائل الإعجاز:" واعلم أنّك إذا رجعتَ إلى نفسِك علمتَ علماً لا يعترضُه الشكُّ أنْ لا نظـمَ في الكلمِ ولا ترتيبَ حتى يَعْلقَ بعضُها ببعضٍ؛ ويُبْنى بعضُها على بَعض وتُجعلَ هذه بسبب من تلك، هذا ما لا يجهلُـهُ عاقلٌ ولا يخفى على أحدٍ منَ النّاس، وإذا كانَ كذلك فبنا أن ننظرَ إلى التَّعليق فيها والبناءِ وجعلِ الواحدة منها بسببٍ من صاحِبَتِها ما معناهُ وما محصولُه، وإذا نظْرنا في ذلك علمْنا أنْ لا محصولَ لها غيرُ أن تعمدَ إلى اسمٍ فتجعلُه فاعلاً لفعلٍ أو مفعولاً، أو تعمدَ إلى اسمين فتجعلُ أحدَهُما خبراً عنِ الآخر؛ أو تُتبعُ الاسمَ اسماً على أن يكونَ الثاني صفةً للأول أو تأكيداً له، أو بدلاً منه أو تجيءُ باسمٍ بعدَ تمامِ كلامِكَ على أن يكونَ الثّاني صفةً أو حالاً أو تمييزاً، أو تتوخَّى في كـلامٍ هو لإثباتِ معنىً أن يصيرَ نفياً أو استفهاماً أو تمنياً؛ فتدخِلَ عليه الحروفَ الموضوعةَ لذلك، أو تريدَ في فعلينِ أن تجعلَ أحدَهُما شرْطاً في الآخر؛ فتجيءَ بهما بعدَ الحرفِ الموضوع لهذا المعنى أو بعدَ اسمٍ منَ الأسماءِ التي ضُـمِّنت معنـى ذلك الحرف – وعلى هذا القياس "[50].

وقد علق **مصطفى مندور** على هذا النص بقوله:" وإذا كان النص السابق يؤكدُ دور التراكيب أو العلاقات؛ فـإن الاعتراض الذي يثور في النفس عند قراءته هو أن الجرجاني يوشك أن يجعل معاني النحو صاحبةَ الطاقة المهيمنة على

العبارات، وأخشى أن يتوارى دور الفرد، ودور النطق، أو دور ما يمكن تسميته بالطاقة الوجدانية التي تعجز كل الصيغ النحوية عن الإفصاح عنها" [51].

والغريبُ أن عبد القاهر الجرجاني يناقضُ وجهة نظره هذه حين يعطي تصوراً مميزاً للفظ؛ يبرزُ فيه أهمية اللفظ داخل النص من خلال طاقاته الدلالية، ويوضحُ ما ينبغي أن يصنعه المبدعُ من "اختيار" للفظٍ دون غيره إذ يقول:" يؤتى المعنى من الجهة التي هي أصحُّ لتأديته، ويختار له اللفظ الذي هو أخصُّ به، وأكشف عنه، وأتم له وأحرى بأن يُكسبه نبلا، ويُظهر فيه مزية" [52]، والإمام برغم دفاعه المستميت لرؤيته التعالقية بين اللفظ والمعنى والتي بنى عليها نظريته في النظم [53]؛ إلا أنه لم يكن ينجرفُ دائما مع تيار الفكرة الهادر، فهو يقول عن اللفظ:" ينبغي أن يُنظر إلى الكلمة قبيل دخولها في التأليف وقبل أن تصير إلى الصورة التي يكون بها الكلم إخبارا أو نهيا أو تعجبا "[54].

ولقد قرأتُ لمحقق (دلائل الإعجاز) **محمود محمد شاكر** رأياً أعتقدُ أنه بقادرٍ على أن يجلي بعضَ ما يكتنفُ هذه المسألة من أسرار، إذ يقرُّ بأنه كان دائم البحث عن سرّ تحامل الجرجاني على من وسمهم بأصحاب القول الفاسد والرأي المدخول، ويقصد أصحابَ "اللفظ" والمنتصرين لفكرة "الضمّ على طريقةٍ مخصوصة" ممّن يطول التمثيل بكلامه فيهم، وبحسب القارئ أن يُراجع خواتيمَ الدلائل ليقف على ما أقول[55]، ويقرُّ محمود شاكر أن موضوع تعريض الجرجاني المستمر بهؤلاء كان يشغله، " ففتشتُ ونقَّبتُ فلم أظفر بجوابٍ أطمئنُّ إليه وتناسيتُ الأمرَ كله إلا قليلا نحواً من ثلاثين سنة"[56]، ولم يحرز أبو فهر هذا الظفرَ حتى كان العام 1961م، العامَ الذي ظهر فيه للوجود الجزءُ السادس عشر من كتاب المغني للقاضي عبد الجبار، يقول **محمود شاكر:**" في تلك السنة صدر الجزءُ السادس عشر من كتاب المغني، فإذا هو يتضمّنُ فصولا طويلةً في الكلام على " ثبوتِ نبوة محمد(ص)، وفي إعجاز القرآن وسائر المعجزات الظاهرة عليه(ص)"[57]، فلما قرأته ارتفع كلُّ شكٍّ، وسقط النقابُ عن كلِّ مُستترٍ، وإذا التعريضُ الذي ذكره عبدالقاهر حين قال:" واعلم أن القولَ الفاسدَ والرأيَ المدخولَ، إذا كان صدَرُهُ عن قومٍ لهم نباهةٌ وصيتٌ وعلوُّ منزلةٍ في نوعٍ من أنواعِ العلوم غيرِ العلم الذي قالوا ذلك القول فيه.." لا يعني بهذا التعريضِ وبهذه الصفة أحداً سوى قاضي القضاة المعتزلي عبد الجبار، فهو المعتزلي النابه الذكر، البعيدُ الصِّيتُ، العالي المنزلة في علم الكلام والأصول، بيدَ أنه هو الخامل الذكر، الخالي الوفاض من علم "البلاغة" و"الفصاحة" و"البيان"، وبهذه البضاعة المزجاة من علم "الفصاحة" جاء يتكلم في الوجوه التي يقع بها التفاضلُ في فصاحة الكلام[58]، وفي"إعجاز القرآن" بعامة"[59].

القضيةُ إذن شخصيةٌ علميةٌ بين جبلين راسخين تسنَّمَ كلٌّ منهما صرحَ الفكر الإعجازي، إذ يرى أبو فهر أن الموضوعَ موصولٌ بالعلاقة التي تجمع الجرجاني **بالقاضي عبد الجبار الأسد بادي** صاحب المغني[60]، يقول في مقدمة تحقيقه:" إني أردتُ أن أنبه إلى علاقةٍ لا ينبغي إغفالها أو التهاونُ فيها، وهي هذه العلاقة بين كلام عبد القاهر، وكلام القاضي عبد الجبار. ذلك أن عبد القاهر منذ بدأ في شقّ طريقه إلى هذا العلم الجديد الذي أسّسهُ، كان كلُّ همه أن ينقضَ كلام القاضي في "الفصاحة"، وأن يكشف عن فساد أقواله في مسألة اللفظ، بالمعنى المؤقت المحدد في كلامه في كتابه "المغني"، دون المعنى المطلق في اللفظ من حيث هو لفظ ونطق ولسان، وإغفالُ هذه العلاقة يؤدي- أو قد أدى- إلى غلطٍ فاحش في فهم مسألة "اللفظ" و"المعنى" عند عبد القاهر في كتابه هذا. فلا اللفظُ فُهم على حقيقته عند عبد القاهر، ولا "المعنى" أيضاً عُرف على حقيقته عنده"[61]

وأتصورُ أن لغوياً فذاً كالجرجاني لا يتأتى له مجافاةُ الحق دائما، ولا مجانبة الصواب طويلا، لأن فطرته اللغوية وسليقته العلمية سرعان ما ترجعان به إلى جادة الحكمة، وبخاصة إذا تعلق الأمر بمسألة دور اللفظ في الكلام وقيمه لتعبيرية داخل النص، مما يحتاجُ إلى اجتهادٍ دؤوب، ومران كبير ومساءلة متواصلة، ومعلومٌ أهمية الاجتهاد والنظر في فكر الجرجاني وهو الذي ركز كثيراً على مسألة الاجتهاد في فهم الدلالة ووجوب إعمال العقل لاستنباط الغامض والمخفي فيها؛ إذ يقول:" واعلم أن من شأن الوجوه والفروق أن لا يزال تحدث بسببها وعلى حسب الأغراض والمعاني

التي تقع فيها دقائقُ وخفايا لا إلى حد ونهاية، وأنها خفايا تكتم أنفسها جهدها حتى لا يتنبه لأكثرها، ولا يعلم أنها هي وحتى لا تزال ترى العالم يعرض له السهوُ فيها، وحتى إنه ليقصد إلى الصواب فيقع في أثناء كلامه ما يوهمُ الخطأ، كل ذلك لشدة الخفاء وفرط الغموض" [62].

إن التأويل يستدعي إلباس الخفاء لبوسَ التجلي، وفكَّ الغموض بمفتاح التنوير لذلك لا بد من استنطاق الكلمة قبل أن تدخل في النص، بهدف أن ندركَ كيف تعمل الكلمات داخل النص، وهكذا فإن الذين يقولون بأن الكلمة المفردة لا تحمل معنى في ذاتها يطمسون أولى عتبات الحقيقة وهم الذين عنوا بالدلالة والمعنى لبيان حقيقة الخطاب، فكيف نتجاوز اللبنة التي بني بها الكلام وبفضلها وُجدَ المقول، ونتحدث عن سياقٍ هو تالٍ في الإنجاز الكلامي، وأقصد هنا بعضُ أئمة الدرس الأصولي، من ذلك ما قاله **الإمامُ الشاطبي** في الموافقات، من أن " اللفظ إنما هو وسيلةٌ إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود، ولا أيضا كل المعاني، فإن المعنى الإفرادي قد لا يُعبأُ به إذا كان المعنى التركيبي مفهوما دونه "[63]، وأتساءلُ: ألا تحتاج وسيلة التحصيل هذه إلى طول نظر وفضل تأمل كي نفهم لماذا اخترناها وسيلةً دون غيرها من نظيراتها؟ وإن المعنى هو المرادُ بالإصابة أفلا نتساءل بأي سهمٍ أُصيب؟

وحين نكون بإزاء نصٍّ نزل من السماء لا عجب أن نعتقد أن رب السماء اصطفى لكتابه كلماتٍ مخصوصاتٍ ليس كمثلهن كلمات، وقديما قال بشر في صحيفته المشهورة متحدثا عن صنعة الأديب: "ومن أراد معنى كريما فليلتمس له لفظا كريما، فإن من حق المعنى الشريف اللفظَ الشريف " [64]، فكيف الحالُ إذا كان صانع الخطاب هو الله عز وجل؟

والحقيقة إن ميزة اللاترادف هذه يمكن أن تمثل احد أوجه الإعجاز القرآني، فالله عز وجل لم يصرف الناس على أن يأتوا بمثل القرآن ولكنه تبارك وتعالى جاءهم بألفاظٍ لا يقدرون أبداً أن يستبدلوا لفظا مكان لفظٍ آخر لن كل لفظ في القرآن يتمتع بخصوصيةٍ متفرّدة لا يمكن للفظٍ آخر أن يحل محلَّه فيها، فكأنما هي بصمات لفظية كل بصمةٍ تختلفُ عن الثانية وإن تقاربتا يقول **ابن عطية** في تفسيره: "والذي عليه الجمهور والحذاق وهو الصحيح في نفسه أن التحدي إنما وقع بنظمه وصحة معانيه وتوالى فصاحة فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللّهِ وَأَن لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ هود: 14 فوجه إعجازه أن الله أحاط بالكلام كله علما، فأي لفظة تصلح أن تلي الأولى وتبين المعنى بعد المعنى كانت كما وردت في القرآن الكريم .

فلو نزعت منه لفظة ثم أدير لسان العرب في أن يوجد أحسنُ منها لم يوجد ونحن تَبَيَّنَ لنا البراعةُ في أكثره، ويخفى علينا وجهُها في مواضع لقصورنا عن مرتبة العرب يومئذ في سلامة الذوق وجودة القريحة وميز الكلام"[65]

ولم يكن الرأيُ القائلُ بلا جدوى الحديث عن الطاقة الدلالية للكلمات مقصوراً على القدامى من أهل الدرس اللغوي – الذين أيدوا هذا الرأي – وحسب، وإنما وُجد من المحدثين أيضا من نادى بأن "الكلمة خارج التأليف محايدة حيادا تاما في حين أنها داخل التأليف تشغلُ وضعا فضائياً متحيزاً، وتخضع لطبيعة العلاقات المتولدة عن هذا الوضع، ومن ثم فإن قيمتها تكون نتاج هذا الوضع ومتولدة عنه، وليست نتاج خصائص ذاتية تنطوي عليها الكلمة خارج أي تحيز، وعليه، فلا إمكانية لأن يكون ثمة وجه للتفاضل بين كلمة وأخرى خارج التأليف – أي على مستوى اللغة – إلا فيما يرتد إلى عوامل تداولية، كأن تكون كلمة مستعملة في مقابل أخرى غريبة وحشية أو تكون كلمة أسهل من أخرى من حيث الأداء الصوتي "[66].

ولكي يكون هذا البحثُ محدداً ومنصفاً في آن، لا بد من الإشارة هنا إلى أنه ليس من أهدافه العودةُ إلى الصراع اللغوي القديم الذي كانت حلبتُه ثنائية اللفظ والمعنى، ولا يهدفُ هذا البحثُ أيضا إلى الانتصار لطرفٍ في الثنائية ضد الطرف الثاني، ولكنه بالتأكيد يريد التأسيس لنظرية تعود بالمعجم إلى اعتباره الأصيل الذي كان أولَ ما بني عليه

الدرسُ العربي صرحَهُ، ولابد للتحليلِ اللغوي ألا يتجاوز دورَ المفردة ككائنٍ معجمي له خصائصُ دلاليةٌ مميزة؛ وكثافةٌ من حيث المعنى إزاء باقي المفردات الأخرى ممن تُشكِّلُ معها حقلا ترادفياً.

إن اللغةَ تُنسَجُ بالكلمة، والمعنى يصاغُ بالكلمة أيضا فكيف نفهم المعاني إذا لم نقف عند مساءلة الألفاظ ؟ وكيف نقررُ جودة المعنى إذا لم نسأل اللفظ ما الذي وضعكَ هنا ولم يضعك هناك؟ أَوَ ليست خياراتُ اللفظ هي التي تقرر أحقيته بالمقعد الدلالي الذي يقعده؟ أو ليس حظُّ اللفظ المعجميُّ هو الذي يُؤتيه نصيبَه من الخطاب فيستقر حيث أَذِنَ له المعنى أن يستقر وفق إمكاناته داخل المعجم؟

وهذا لا يعني بأي حال أنَّ اللفظ أخْيَر من المعنى أو أن المعنى أدْون، بل إننا نعني أن التنقيب عن الدلالة والتفتيش عن أسرار الإعجاز في النص القرآني لا بد أن تنطلق من دور اللفظ؛ في كون هذا النص معجزا وأنه ليس من صنع البشر، قال القاضي عبد الجبار:" إن المعاني وإن كان لابد منها فلا تظهر فيها المزية، وإن كان تظهر في الكلام لأجلها، ولذلك نجد المعبِّرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر، والمعنى متفق، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع، والمعبر عنه في الفصاحة أدون فهو مما لابد من اعتباره، وإن كانت المزية تظهر بغيره، على أنا نعلمُ أن المعاني لا يقع فيها تزايد فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عند الألفاظ التي يعبر بها عنها "[67].

إن أهمية اللفظ دائما تكمن في ما يقدر العقلُ على استنتاجه والفكرُ على استنباط خفاياه، فـ " إذا كان علماء اللغة يذهبون إلى أن اللفظة توضع لموضوعٍ واحد؛ فقد لا يصعب على غيرهم إدراك أن الفكر قادر دائماٍ على أن يحرك هذا الموضع من منزلة إلى منازل أخرى، كما أنه يستطيع – أعني الفكر – تغيير شحنات الألفاظ فيما بين الجمود والسيولة... وتصير اللغةُ موضوعا لإثارة التفكير، كما يصير الفكر محركا للغة من مكامنها التي تبدو فيها كوحداتِ القطا الكدري لا يفر عنها إلا المتجولُ في الغدو والرواح"[68].

وبالطبع حين نكون أمام نص لغوي واحد تعملُ فيه عقولٌ مختلفة، وتتجاذبُ معانيه مدارك بشرية متفاوتة في المستوى والاستنباطات؛ فإنه لا بد من التعويل مراراً على التحليل اللغوي، الذي يبقى هو الطريق الوحيد للوصول إلى الفهم وبخاصة إذا تعلق الأمر بنص إلهي يكتنفه التميز من كل جانب، ويرقى إلى الإعجاز المطلق على الدوام وهو قبل ذلك كله لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولا يخلق من كثرة الرد.

يجب أن نغير بؤرة تحليلنا ونحاول أن نفهم فهما أعمق وأدق، وأن ننظر في بنى الوحدات الصغرى للمعاني، موضوع النقاش والطرق التي تختلف بها هذه الوحدات حين تُرصف مع وحدات أخرى، "وإذا كانت الأحجار لا تبالي في مختلف الأغراض العملية أين تُرصف ومع أي شيء، فإن المعاني تبالي وتهتم بشدة، ربما أكثر من أي شيء آخر، فمن خواص المعاني أن تهتم بما يجاورها اهتماما بالغا، وهذا هو السبب إلى حد ما، في المقصود من تسميتها معاني فهي في ذاتها أشياء لا وجود لها، أي محض اختلاف وتجريد، وأشياء غير واقعية نخترعها اختراعاً إذا شئتم، لكننا لا نخترعه عبثاً بل لسبب"[69].

هوامش:

1. أبو حيان النحوي الأندلسي ــ محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان ــ (ت: 745هـ). البحر المحيط. تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود و الشيخ علي محمد معوض. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط:1. 1422هـ/2001م. ج:3. ص:317

2. الطاهر بن عاشور ــ محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي ــ (ت: 1393هـ)، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط:1، 1420هـ/2000م، ج:23، ص:148

3. ابن الأثير– مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري– (630هـ)، النهاية في غريب الأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، ط:1، 1399هـ/1979م، ج:1، ص:927

4. ابن فارس. مقاييس اللغة. تحقيق: إبراهيم شمس الدين. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط:1. 1420هـ/1999م. مادة (دبر)

5. جرير ــ ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب. تحقيق: د نعمان محمد أمين طه, دار المعارف, مصر. ط:3. ج:1. ص:479

6. الفيروزابادي ــ مجد الدين محمد بن يعقوب ــ ــ (ت:817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: الشيخ أبو الوفا نصر الحوريني المصري الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:2، 1428هـ/2007م، مادة (دبر)

7. الخليل – أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي – (ت:173)، العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، مادة (دبر)

8. . ابن جني ــأو الفتح عثمان ــ (ت:392هـ)، الخصائص، تحقيق: د عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:2، 1424هـ/2003م، ج:1، ص:312.

- ليس معنى هذا أن مبنى الملفوظ الجامد الذي ليس له صيغة صرفية لا يقدم معنى وظيفي داخل التركيب، فإن هذه البنية الجامدة هي معطى للتصور الذهني للكلمة.

9. د. أنطوان عبده، مصطلح المعجمية العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، ط:1، 1991م، ص:19–21

10. د. سالم علوي، ملامح علم الدلالة عند العرب، –دراسة لسانية– رسالة دكتوراه دولة، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، 1998م، ص:102

11. د.فايز الداية، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دط، دت، ص:315

12. د.سالم علوي، ملامح علم الدلالة عند العرب، ص:102

13. ابن جني ــأبو الفتح عثمان ــ (ت:392هـ). التمام في تفسير أشعار هذيل مما أغفله السكري. تحقيق: أحمد ناجي القيسي وآخريْن. مطبعة العاني. بغداد. العراق. ط:1. 1381هـ/1962م. ص:26ــ27

14. د.فايز الداية.علم الدلالة العربي, ص:391.

15. د. محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1405هـ/1985م، ص:172

16. د.سالم علوي، ملامح علم الدلالة عند العرب، ص:101

17. د. أنطوان عبده، مصطلح المعجمية العربية، ص:129

18. الجرجاني– أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد– (ت:471هـ). دلائل الإعجاز، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1402هـ/1981م، ص:35

19. رواه الترمذي. جامع الترمذي مع شرح تحفة الأحوذي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط:3، 1404ه/1984م، باب فضائل القرآن. رقم الحديث: 2906

20. مصطفى مندور، اللغة بين العقل والمغامرة، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1974م. ص:8

21. يراجع المقال المميز للدكتور جعفر دك الباب، اللسان العربي المبين، مجلة التراث العربي، تشرين الأول، 1982م، العدد:9

22. بيير بورديو صاحب كتاب اللغة والسلطة الرمزية Language et pouvoir symbolique يتميز طرحه اللغوي بنقده للاتجاهات اللغوية الكبرى, وبتقديمه لمنظور اجتماعي للغة, يعكس تقاربا مع الفيلسوف اللغوي الانجليزي أوستين في نظرية أفعال الكلام, والطرح الاجتماعي للعالم لابوف, وعلاقة اللغة والخطاب بالسلطة كما طرحها فوكو وبتقديم مفاهيم خاصة كالسوق اللغوية والرأسمال اللغوي، تنسب إليه نظرية اجتماعية كبرى هي نظرية " الممارسة" Théorie de la pratique

23. د الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط:1، 2001 م، ص:185

24. جون روبرت فيرث (ت:1960م) من أعلام اللسانيات الاجتماعية ورائد النظرية السياقية الانجليزية، من مؤلفاته: نبذة عن النظرية اللغوية، الكلام، ألسنة الرجال ..

25. جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، ترجمة: د عباس صادق الوهاب، مراجعة: د يوئيل عزيز، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط:1، 1987م، ص:215

26. الخطابي– أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم– (ت:388هـ). بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني. تحقيق: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام. دار المعارف بمصر. ط:3. ص:29

27. عبد الهادي عبد الرحمن. سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني. دار سينا للنشر ومؤسسة الانتشار العربي. القاهرة بيروت لندن. ط:1. 1998م. ص:342ـ343

28. الشافعي– محمد بن إدريس– (ت:204هـ)، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار التراث، بيروت، لبنان، ط:2، 1399هـ ، ص:14

29. الجاحظ . البيان والتبيين. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. ج:1. ص:20

30. الجوهري ، الصحاح ، مادة (مطر)

31. ابن عباد ، المحيط في اللغة، مادة (مطر)

32. الفيروزابادي، القاموس المحيط، مادة (مطر)

33. الثعالبي، – أبو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل – (ت:429هـ). فقه اللغة، تحقيق: د جمال طلبة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1422هـ / 2001م، ص:299

34. الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ج:1، ص:212

35. د. وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس، دار الثقافة، الدوحة، 1405هـ/1985م ، ص:73

36. ابن جني، الخصائص، تحقيق: د عبد الحميد الهنداوي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:2، 1424هـ /2003م، ص: ج:1، ص:99

37. أحمد محمد جمال، اللغة العربية لسانٌ وكيان، مجلة البحوث الإسلامية، الإصدار من رجب إلى رمضان، 1395هـ، العدد:1، ص:92

38. السيوطي– الحافظ أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر– (ت:911هـ). الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد السعودية، دط، دت، ج:1، ص:847

39. نفسه، ص:847–848

40. أبو عبيدة – معمر بن المثنى التيمي – (ت:210هـ)، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج:1، ص:8

41. ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد السلام الشدادي، نشرت بدعم وزارة التربية الوطنية والتعليم العالي، الدار البيضاء، المغرب، ط:1، 2005م، ج: 5، ص:196

42. د محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة. مصر. د ط. د ت. ج:1. ص:29

43. الجرجاني. أسرار البلاغة. تحقيق: هنري ريتر. مطبعة وزارة الأوقاف. استنبول. 1954م. ص:363
44. الشاطبي – أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي– (ت:790هـ). الموافقات في أصول الشريعة. تحقيق: الشيخ عبد الله دراز. دار الفكر العربي. بيروت. لبنان. .ج:2. ص:103
45. ابن عطية –عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن (ت:541هـ) صاحب تفسير المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز
46. د. نعيم الحمصي. فكرة إعجاز القرآن من البعثة النبوية إلى عصرنا الحاضر. مؤسسة الرسالة. بيروت. لبنان. ط:2. 1400هـ – 1980م. ص: 95
47. عبد القاهرالجرجاني– أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد – (ت:471هـ). دلائل الإعجاز. تحقيق: د. محمد التنجي. دار الكتاب العربي. بيروت. لبنان. ط:1. 1995م. ص: 395
48. نفسه . ص:200
49. نفسه . ص:201
50. الجرجاني . دلائل الإعجاز. تحقيق: محمد رشيد رضا. دار المعرفة. بيروت. لبنان. 1402هـ – 1981م. ص:44ـ45
51. د. مصطفى مندور. اللغة بين العقل والمغامرة. منشأة المعارف. الاسكندرية. مصر. دط. دت. ص:29
52. الجرجاني. دلائل الإعجاز . ص:35
53. براجع: نفسه . ص:40 وما بعدها
54. نفسه. ص: 35
55. يراجع : دلائل الإعجاز. تحقيق : محمود محمد شاكر. مكتبة الخانجي. القاهرة. ط:5, 2004م. ص: 464 – 467
56. الجرجاني. دلائل الإعجاز. من مقدمة المحقق: محمود شاكر .ص: ج
57. القاضي عبد الجبار– أبو الحسن الأسدبادي– (ت:415هـ). المغني في أبواب التوحيد والعدل. تحقيق: طه حسين وإبراهيم مدكور. وزارة الثقافة والإرشاد القومي. القاهرة. 1960م ج:16. ص:143وما بعدها
58. نفسه. ج:16. عنوان الفصل: في بيان الفصاحة التي فيها يفضلُ بعضُ الكلام على بعض ص: 199 وما بعدها
59. الجرجاني. دلائل الإعجاز. من مقدمة المحقق . ص: د
60. أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسدبادي (ت:415هـ). الفقيه الشافعي المتكلم المعتزلي.
61. محمود محمد شاكر. مقدمة تحقيق كتاب دلائل الإعجاز. طبعة الخانجي. ص:هـ
62. الجرجاني. دلا ئل الإعجاز. طبعة دار الكتاب العربي . ص:285
63. الشاطبي. الموافقات. ج:2. ص: 138 ــ 139
64. د. وليد قصاب. التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس. ص: 40
65. ابن عطية الأندلسي– القاضي أبو محمد عبد الحق بن غالب– (ت 546هـ). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط:1. 1413هـ، 1993م. ج:1. ص:52
66. طارق النعمان. اللفظ والمعنى بين الأيديولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم. مكتبة الأنجلومصرية. القاهرة. 2003م. ص:75
67. القاضي عبدالجبار. المغني . ص: 199–200
68. مصطفى مندور. اللغة بين العقل والمغامرة. ص: 7
69. آ. ريتشاردز. فلسفة البلاغة. ترجمة: سعيد الغانمي و د. ناصر حلاوي. افريقيا الشرق. المغرب– لبنان. 2002م. ص:19