

## أهمية المعنى ومحدداته في الدرس اللساني العربي القديم

## The Importance of meaning and its limitations in classical linguistic Arabic studies

## L'importance du sens et ses limitations dans l'étude linguistique arabe classique

د. حسين محمد زعطوط

جامعة قاصدي مرباح ورقلة ( الجزائر )

## Résumé

Bien que les études linguistiques se soient intéressées au vocable et au sens, l'intérêt est orienté en premier lieu vers le sens dans l'étude linguistique du fait que c'est pour la communication que s'effectue l'acte de parole. Et autant les chemins de sa compréhension sont variés et multiples, ce travail tente de présenter la réalité de l'intérêt du sens dans les études linguistiques arabes classiques et introduire ses principales limitations variées et multiples relatives aux principaux niveaux d'étude linguistique arabe classique : grammaire, conjugaison, morphologie, lexique , jusqu'à démontrer que le sens visé possède de nombreux vecteurs et que dans la quête de sa compréhension, le chercheur doit posséder tous ces différents mécanismes, et de préciser que l'étude linguistique classique a précédé l'étude linguistique moderne dans sa discussion de la manière de délimiter le sens.

## Abstract

Although linguistic studies were interested in the term and its meaning, meaning is of prime interest in the linguistic study because communication is the aim of the act of speech. Inasmuch as the ways to understanding meaning are multiple and variegated, this paper attempts to present the reality of the interest of meaning in the classical linguistic Arabic studies and introduce its main different limitations related to the main levels of classical linguistic Arabic studies : grammar, conjugation, morphology, lexis, and ultimately to demonstrate that meaning is supported by many vectors and in the search of its understanding, the researcher must possess all those different mechanisms, and to show that the classical linguistic study preceded the modern linguistic study in its approach to the manner of delimiting the meaning.

## الملخص :

رغم أنّ الدراسات اللغوية قد اهتمت باللفظ والمعنى , إلا أنّ المعنى هو المقصود الأول في الدراسة اللغوية باعتباره هو التواصل الذي من أجله تتم عملية التخاطب , ولما كانت سبل فهمه متنوعة متعددة , حاول هذا البحث أن يبين حقيقة الاهتمام بالمعنى في الدراسات اللغوية العربية القديمة وبيان أهم محدداته المتعددة المتنوعة المتولدة من أهم مستويات الدرس اللغوي العربي القديم , من نحو , وصرف , وتركيب , ومعجم , ليتبين أنّ المعنى مقصود ذو روافد متعددة , والمحقق في إدراكه هو الذي يجب عليه أن يمتلك كلّ هذه الآليات المتنوعة , وليتبين أيضا أنّ الدرس اللساني العربي القديم قد سبق الدرس اللساني الحديث في مناقشته في كيفية تحديد المعنى .

الكلمات المفتاحية : المعنى , محددات المعنى , الدرس اللساني .

**أهمية المعنى في الدرس اللساني العربي القديم :** لا شك أنّ الدرس اللساني العربي القديم قد اهتم في دراسته بشقي اللغة , وهما ( اللفظ والمعنى ) , و نظرا لأهمية المعنى نجد أنّ بعض الدارسين قد نوّها لأهمية المعنى على اللفظ , ومن ذلك ابن جنّي إذ يقول مرجحا أهمية المعنى على اللفظ في باب الرد على من ادّعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها المعاني : ( أنّ العرب تهتم بالمعاني , وتقدّمها في أنفسها على الألفاظ ... وأنّ العرب إنّما تحلّي ألفاظها وتنبّجها وتشبّها وتزخرفها عناية بالمعاني التي وراءها , وتوصّلا بها إلى إدراك مطالبها والمعاني أقوى عند العرب وأكرم عليها , وأفخم قدرا في نفوسها . والألفاظ خدّم للمعاني , والمخدوم — لا شك — أشرف من الخادم )<sup>1</sup>. فابن جنّي يقرر أنّ دراسة المعنى هي الشطر الأهم والأولى في الدراسة اللغوية , بل إنّ المعنى هو قائد الدراسات اللغوية المنصبة على صياغة الأساليب والألفاظ , فالنحو وضعت قواعده ورتبت أحكامه على مقتضى المعنى , وعرقه اللغويون العرب باعتبار المعنى فقالوا : ( النحو الإبانة عن المعاني بالألفاظ )<sup>2</sup> , كما عرّفوا الصرف في اصطلاحه العملي باعتبار المعنى فقالوا : ( هو تحويل الأصل الواحد إلى أمثلة مختلفة , لمعان مقصودة , لا تحصل إلّا بها , كاسمي الفاعل والمفعول , والتنثية والجمع , إلى غير ذلك )<sup>3</sup>. وأمّا البلاغة فلم تكن بمنأى عن حدّ المعنى فعرفوها بقولهم : ( و البلاغة إنّما هي إنهاء المعنى في القلب )<sup>4</sup> , وكلّ هذا يدلّ على أنّ المعنى كان هو الهدف الأساس المقصود من الدراسة اللغوية منذ بدايتها فالمتمأمل في أوليات التأليف اللساني العربي القديم , يجد أنّ اللغويين العرب استهدفوا في تأليفهم البحث عن المعنى , وخير دليل على ذلك كتب غريب القرآن , ومجاز القرآن , ومفردات القرآن إذ كان الهدف من تأليفها فهم معاني القرآن الكريم . ككتاب غريب القرآن لابن قتيبة , و غريب القرآن للراغب الأصفهاني مجاز القرآن لابن عبيد معمر بن المثنى , ومفردات القرآن لابن السمين الحلبي وغيرها كثير , ممّا جعل الدكتور حسين نصار يؤلف كتابا خاصا أشار فيه إلى عدد كتب غريب القرآن ومفرداته , ومجازه , والغاية من ذلك . وحاصل كلامه أنّ هذه الكتب ألّفت من أجل فهم معاني القرآن الكريم . بل إنّ العمل النحوي الأول الذي قام به أبو الأسود الدؤلي من نقط القرآن , ووضع حركات الإعراب والتنوين حين فشا اللحن كان عملا الهدف منه صيانة معاني القرآن الكريم من اللبس الذي يقع فيه القارئ للقرآن وبخاصة الأعاجم . يقول الدكتور سبحان خليفات مبينا أنّ الدرس النحوي في بدايته مع أبي الأسود الدؤلي ومن بعده حتى الجيل الثالث كان هدفه جعل النحو أداة لتفسير القرآن : ( ظل النحو مع الجيل الثالث من النحاة أداة لتفسير النص القرآني , وفهم معناه ... )<sup>5</sup>. وليس المعنى بالمستهدف الأساس في الكتب التي ألّفت في فهم معاني القرآن فحسب , بل حتى في مؤلفات المعاجم الأولى كمعجم مقاييس ابن فارس الذي جوهر تأليفه ( ربط المعاني الجزئية للمادة بمعنى عام يجمعها )<sup>6</sup> , ومثله معجم أساس البلاغة للزمخشري الذي عمد فيه إلى ( التفرقة بين المعاني الحقيقة والمجازية )<sup>7</sup>. وما أشار إليه ابن جنّي في الخصائص من ( ربط تقلبات المادة الممكنة بمعنى واحد كقوله : وأما ك ل م , فهذه أيضا حالها . وذلك أنّها حيث تقلبت فمعناها الدلالة على القوة والشدة . والمستعمل منها أصول خمسة وهي : ك ل م , ك م ل , ل م ك , م ل ك , ل م ك , وأهملت منها ل م ك )<sup>8</sup> . ولم يشغل المعنى أرباب اللغة وحدهم , بل كان مقصدا أساسا للأصوليين , والبلاغيين , والمناطق .

فأمّا الأصوليون الذين اشتغلوا بدلالات الكتاب و السنة كان اهتمامهم بالمعاني من حيث أنّ فهم المعنى يترتب عليه الحكم الشرعي الذي يقتضي فعل المكلف طلبا بالفعل جازما أو غير جازم , ( و مبحث هذا صيغة فعل الأمر ) . و طلبا بالترك جازما أو غير جازم ( ومبحث هذا صيغة فعل النهي ) , فلذا عقدوا ( في كتبهم أبوابا خاصة بالدلالات تناولت موضوعات مختلفة , مثل : دلالة اللفظ دلالة المنطوق , الاشتراك , العموم والخصوص ... )<sup>9</sup> , ويكفي أن يكون اهتمام الباحثين بدراسة الجهود اللغوية التي قام بها الأصوليون , كما في كتاب : صلة علم الأصول باللغة لمحمد فوزي فيض الله وكتاب بحوث لغوية تطورت على أيدي علماء الأصول لمحمد تقي الحكيم , دلّلا على أنّ قضية المعنى كانت هي أيضا الشغل الشاغل لعلماء الأصول .

وأما البلاغيون فاهتمامهم بالمعنى تمثل ( في دراسة الحقيقة و المجاز , وفي دراسة كثير من الأساليب كالأمر والنهي والاستفهام ... وفي نظرية النظم عند عبد القادر الجرجاني ... )<sup>10</sup>

وأما المنطقة فالمطلع في كتبهم يجد أبواباً خاصة بالمعاني , مثل باب أنواع الدلالات الوضعية , ويبحثون فيه ( دلالة المطابقة ودلالة التضمن , ودلالة الالتزام )<sup>11</sup>, وباب نسبة الألفاظ للمعاني , ويبحثون فيه ( قضية التواطؤ والتشاكك والتخالف والاشتراك , والترادف )<sup>12</sup>. يقول أحمد مختار عمر عن جهود المنطقة في دراسة المعنى : ( تجد دراسات و إشارات كثيرة للمعنى في مؤلفات الفارابي , وابن سينا , وابن رشد , والقاضي عبد الجبار المعتزلي ... وغيرهم )<sup>13</sup>

**محددات المعنى في الدرس اللساني العربي القديم :** المقصود بمحددات المعنى الآليات أو القواعد التي اعتمدها اللغويون لتحديد المعنى المقصود , ولعل السائل يسأل لما هذه القواعد لتحديد المعنى ؟ , فالجواب أن هذه المحددات تضبط الفهم الصحيح للعبارة , وبخاصة إذا ما تعلّق الأمر بعبارة الكتاب والسنة , ذلك لأنّ هذه العبارة يلزم من فهم معناها حكماً شرعياً يجب على المكلف الالتزام به , ولخطورة ذلك راعى اللغويون العرب الأوائل ذلك , لأنّهم وجدوا أنفسهم مرغومين على إيجاد آليات صحيحة تمكّنهم من فهم المعنى الصحيح للكتاب والسنة , ومن ذلك ( تولّد الاتجاه الرامي إلى معرفة هذه القواعد , فالحاجة العملية الماسة إلى فهم هذه العبارات الدينية المنطوية على أحكام تتصل بأفعال المكلفين وتفسيرها أنشأت هذا المنهج التحليلي )<sup>14</sup>. ولا بد من الإشارة إلى أمر مهم , وهو أنّ محدّدات المعنى في الدرس اللساني العربي القديم كانت وليدة مناهج تحليلية متعددة ( استغرق بناؤها قرابة قرنين من الزمن توالى فيهما الأبحاث التي قام بها النحويون , وعلماء المعنى والبلاغيون , والفقهاء , لتحديد القواعد الخاصة بالمعنى )<sup>15</sup>. وهذه المحددات هي :

**القاعدة النحوية :** إنّ القاعدة النحوية كانت السبيل الأول الذي استند به اللغويون الأوائل لحفظ لغة القرآن الكريم , ولعل السبب للجوء إليها لا يخفى على أيّ دارس , وهو مخالطة العرب للعجم و فشو اللحن , لذا يقول ابن خلدون : ( وخشي أهل العلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأساً ويطول العهد بها , فينغلق القرآن والحديث على المفهوم فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطردة , شبه الكليات والقواعد , يقيسون عليها سائر أنواع الكلام ويلحقون الأشباه بالأشباه . مثل أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب , والمبتدأ مرفوع . ثم رأوا تغير الدلالة بتغير حركات هذه الكلمات , فاصطلحوا على تسميته إعراباً )<sup>16</sup>. وكلام ابن خلدون يظهر الصلة الوثيقة بين قواعد النحو - باعتبارها قواعد للمعنى - و تفسير الأحكام القرآنية . والذي يؤكد أنّ النحو أو القاعدة النحوية كانت الأساس في فهم معاني القرآن , ما ألفه العلماء من كتب اعتمدوا فيها على النحو لتوضيح المعاني , ومن ذلك كتب معاني القرآن - وتركيب معاني القرآن يعني به ما يشكل في القرآن ويحتاج إلى بعض العناية في فهمه - , فقد ألف في ذلك أبو عبيدة معمر بن المثنى , وقطرب بن المستنير والأخفش , والكسائي , والفرّاء والزجاج ... وغيرهم . وللبیان العملي فيما نهجوه , نذكر على سبيل المثال تفسير الفرّاء لقوله تعالى : ( والسارقُ والسارقةُ فاقطعوا أيديهما ... )<sup>17</sup>, يقول الفرّاء : ( مرفوعان بما عاد من ذكرهما , والنّصب فيهما جائز , كما يجوز أزيد ضربته وأزيد ضربته , وإنّما تختار العرب الرفع في السارق والسارقة لأنّهما غير موقّتين فوجّه توجيه الجزاء )<sup>18</sup>. وكما هو معروف أنّ هذه الآية ممّا يُناقش في باب الاشتغال , فالسارق والسارق يجوز رفعهما على الابتداء , والجملة الطلبية خبر وفي هذا الوجه خلاف بين النحاة على أساس أنّ الخبر يحتمل الصدق والكذب , والجملة الطلبية إنشاء , والإنشاء لا يحتمل الصدق والكذب , ويجوز نصبهما على تقدير فعل محذوف , وهو الأصح والأولى , لكن الآية وردت عند الفرّاء السبع بالإجماع رفعاً وهذا ممّا يدلّ على أنّ القاعدة النحوية فرضت بما أراده المتكلّم وهو الله سبحانه غرضاً مراد بالرفع لا بالنصب , وهذا الغرض هو ما فسّره الفرّاء , وهو الإخبار عن حكم استمرارية جزاء قطع يد السارق والسارقة , يقول ابن هشام : ( وقد أجب

عن ذلك بأنّ التقدير : ممّا يُتلى عليكم حكم السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما<sup>19</sup> . فالفرّاء علل الرفع بمعنى استمرارية الجزاء في قطع يد السارق و السارقة . يقول الدكتور سحبان : ( ظلّ النّحو مع الجيل الثالث من النّحاة أداة لتفسير النصّ القرآني وفهم معناه , كما ظلّت غالبية النّحاة من الفقهاء و المقرئين )<sup>20</sup> , وليس المفسرون وحدهم الذين اعتمدوا على النّحو في تفسير آيات الذكر الحكيم فحسب بل الأصوليون أيضاً وظّفوا النّحو في استنباط الأحكام الفقهيّة ولا تخفى العلاقة الوطيدة بين أصول الفقه وأصول النّحو , وقد يلاحظ أي دارس التشابه الكبير بين مصطلحات هذين العلمين , لذا اشترط علماء الأصول في رتبة المجتهد أن يكون عالماً بالنّحو . يقول الإمام الرّازي : ( لما كان المرجع في معرفة شرعنا إلى القرآن والأخبار , وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم , كان العلم بشرعنا موقوفاً على العلم بهذه الأمور , وما لا يتم الواجب المطلق به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب )<sup>21</sup> . ولعلّ قصة أبي يوسف الفقيه الحنفي مع الكسائي تبرز أثر توجيه الحكم الفقهي الصحيح بالنّحو , ففي مغني اللبيب : ( كتب الرّشيد إلى القاضي أبي يوسف يسأله عن قوله :

فإن ترفقي يا هند فالرفق أيمن وإن تخرقي يا هند فالخرق أشأم  
فأنت طلاق والطلاق عزيمة ثلاث ومن يخرق أعق وأظلم

فقال : ما يلزم إذا رفع الثلاث , وإذا نصبها ؟ , فقال أبو يوسف : هذه مسألة نحوية فقهية , ولا آمن الخطأ إن قلت فيها برأيي , فأنتيت الكسائي - وهو في فراشه - فسألته . فقال : إن رفع ثلاثاً طلقت واحدة , لأنّه قال : أنت طلاق , ثم أخبر أنّ الطلاق التام ثلاث , وإن نصبها طلقت ثلاثاً , لأنّ معناه : أنت طالق ثلاث وما بينهما جملة معترضة , فكتبت بذلك إلى الرّشيد , فأرسل إليّ بجوائز , فوجهت بها إلى الكسائي )<sup>22</sup> . فالكسائي فرق بين وقوع الطلاق مرّة , وبين وقوعه ثلاثاً بالنّحو , فالرفع للثلاث إخبار ويوقع الطلاق مرّة والنّصب للثلاث تأسيس ويوقع الطلاق ثلاثاً .

**الصيغة الصرفية:** مثلما اهتم النّحاة بدراسة قواعد النّحو وأثرها على المعنى , تفتّنوا أيضاً لمحدد آخر للمعنى , وهو الصيغة الصرفية وما لها من أثر على معنى اللفظ . ( فالكلمة يتغيّر معناها بتغيّر صيغتها , ويتغيّر معنى الكلمة فيتغيّر معنى العبارة بالضرورة )<sup>23</sup> . ويعدّ قطرب النّحوي أول من بحث في الصيغة ومعناها . كما يبين الدكتور أحمد مختار عمر أنّه ( في الوقت الذي اشتغل فيه الخليل وسيبويه بدراسة قواعد الاستعمال , كان معاذ الهراء يعمل على تحديد معاني الصيغ وأثرها على المعنى , حتّى قيل إنّ واضع علم الصرف )<sup>24</sup> , ولكن كلام أحمد مختار عمر لا يعني أنّ سيبويه لم يدرك أثر الصيغة على المعنى وإنّما القصد أنّ اهتمامه بقواعد النّحو وأثرها على المعنى , كان أكثر من اهتمامه بأثر الصيغة الصرفية على المعنى ويذكر ابن القطّاع في مخطوط له ( عن اشتغال سيبويه في هذا العمل حيث جمع الصيغ المعروفة وميّز فيها بين صحيح الأسماء وصيغ الأفعال , وذكر للأولى 308 صيغة , وللثانية 34 صيغة )<sup>25</sup> . كما وضع ( أبو عبيدة بحثاً في الصيغة هو " فعل و أفعل " , والمصادر والجمع والتنثية )<sup>26</sup> . كما بحث في الصيغة أبو حاتم السجستاني ( الذي يعدّ كتابه " فعلت و أفعلت " أقدم أثر مكتوب وصل إلينا في هذا المجال , ولم يزل الكتاب مخطوطاً )<sup>27</sup> . وأيضاً بحث في الصيغة ( ابن قتيبة الدينوري في بعض أبواب كتابه أدب الكاتب والزجاج , وابن دريد في ختام كتابه الجمهرة , ووصل حصر الصيغ وتصنيفها عند ابن القطّاع حيث حدّد 120 صيغة )<sup>28</sup> . لكن يبدو أنّ الزمخشري قد اهتم اهتماماً بالغاً بهذه القضية , فقد أسهب في تحليل الصيغ وبيان أثرها في المعنى , ولاحظ الزمخشري أنّه قد يعدل من صيغة إلى صيغة لمعنى لغوي , كما يعدل من الفعل المضارع إلى الفعل الماضي للدلالة على أنّ المستقبل بمنزلة الواقع الكائن ومن الأمثلة التي وظف فيها الصيغة لفهم المعنى , تساؤله عن علة ورود الشرط بلفظ الفعل والجزاء بلفظ اسم الفاعل في قوله تعالى : ( لئن بسطت إليّ يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك )<sup>29</sup> , فيقول : ( فإن قلت : لم جاء الشرط بلفظ الفعل والجزاء بلفظ اسم الفاعل وهو قوله : " لئن بسطت . . .

مَا أَنَا بِبَاسِطٍ ؟ قلت : ليفيد أنه لا يفعل ما يكتسب به هذا الوصف الشنيع . ولذلك أكده بالباء المؤكدة للنفي <sup>30</sup> . كما أدرك الزمخشري أن كل حرف يزداد في الكلمة تقابله زيادة في المعنى ، ولذا نجده يفرق بين معنى حائض و حائضة ، وبين معنى طامث و طامثة فيقول : ( وإنما يكون ذلك حائض و طامث في الصفة الثابتة ، فأما الحادثة فلا بد لها من علامة التأنيث . نقول حائضة و طالقة الآن أو غدا ) <sup>31</sup> . ولا شك أن الدارس للعربية يدرك أن هناك صيغا تدل كل واحدة بحسب صيغتها على معنى معين فللفاعلية صيغة ، وللمفعولية صيغة ، وللزمانية صيغة ، وللمكانية صيغة ... ( فالصيغ إذن مقولات عقلية أو شروط مضمرة لا يمكن إدراك العالم إلا من خلالها ، وبالتالي فإن دراسة تاريخ الصيغة في ظهورها وانتشارها ، واختلافها ، ومعاني الصيغ التي تشيع في كل عصر أو تختفي أو تندر ، يعني كتابة التاريخ العقلي أو الثقافي لأصحاب اللغة ) <sup>32</sup> .

**الاستعمال العرفي:** المقصود بالاستعمال العرفي أن يكون العرف هو المحدد لمعنى المفردة أو التركيب ، وليس قواعد اللغة وصرفها ، أي أن الاستعمال العرفي ينقل اللفظ عن معناه الذي له في أصل الوضع إلى معنى جديد ، بحيث يصير هذا المعنى الجديد هو المتبادر إلى الذهن . وفي هذه الحالة يكون المعنى مرتبطا بالاستعمال لا باللغة ، وعليه يقدم العرف على اللغة إذا ما تعارضا ، وهذا يعني أيضا أن نميز بين الوضع اللغوي والاستعمال العرفي .

ويمكن القول أن محدد الاستعمال العرفي هو أداة استعمالها الأصوليون أكثر من اللغويين في تحديد المعنى ، وقد أشار اللغويون إلى أن الاستعمال العرفي قد يكون مورده من الحقيقة أو من المجاز ، وقد فصل الإمام القزويني هذا المورد بقوله : ( والحقيقة لغوية وشرعية وعرفية خاصة أو عامة ، لأن واضعها إن كان واضع اللغة فـلـغوية وإن كان الشارع فـشرعية وإلا فعرفية خاصة أو عامة ... ومثال العرفية الخاصة لفظ فعل ، إذا استعمله المخاطب بعرف النحو في الكلمة المخصوصة ، ومثال العرفية العامة لفظ دابة إذا استعمله المخاطب بالعرف العام في ذي الأربع ، وكذلك المجاز المفرد لغوي وشرعي وعرفي ... ومثال العرفي الخاص لفظ فعل إذا استعمله المخاطب بعرف النحو في الحدث ، ومثال العرفي العام لفظ دابة إذا استعمله المخاطب بالعرف العام في الإنسان ) <sup>33</sup> . ولكن يبدو أن الأصوليين قد أبدعوا في رسم الاستعمال العرفي وتوظيفه في فهم المعاني ، فالإمام السرخسي لما بحث في دلالات الألفاظ ، أبدع في بيان انتقال دلالة اللفظ من الحقيقة إلى المجاز ، فبين أن العدول في المعنى الحقيقي للفظ سبيله خمسة مسالك ، فقال : ( فصل في بيان جملة ما تترك به الحقيقة ، وهي خمسة أنواع : أحدها دلالة الاستعمال عرفا ، والثاني دلالة اللفظ ، والثالث سياق النظم والرابع دلالة من وصف المتكلم والخامس من محل الكلام ) <sup>34</sup> . فذكر من جملة الخمس الاستعمال العرفي ، ويضرب في ذلك أمثلة متعددة ، فمن ذلك لفظ الصلاة فالحقيقة اللغوية للصلاة الدعاء ، ولكن عند الإطلاق تصرف للعبادة بالاستعمال العرفي ، وكذلك جل ألفاظ العبادات الأخرى كالزكاة والحج ، والعمرة ، والصوم ، فيقول : ( تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال عرفا... وبيان هذا في اسم الصلاة فإنها للدعاء حقيقة قال القائل : وصلي على دنهـا وارتسم وهي مجاز للعبادة المشروعة بأركانها ... وكذلك الحج فإن اللفظ للقصد حقيقة ، ثم سميت العبادة بها لما فيها من العزيمة والقصد للزيارة ، فعند الإطلاق للاسم يتناول العبادة للاستعمال عرفا ، والعمرة ، والصوم والزكاة وغيرها ، على هذا فإن نظائر هذا أكثر من أن تحصى ... ) <sup>35</sup> . بل إن السرخسي يتخذ من الاستعمال العرفي دليلا يستبصر به في إصدار الفتاوى ، فيقول : ( ومن حلف أن لا يشتري رأسا ، ينصرف يمينه إلى ما يتعارف بيعه في الأسواق من الرؤوس على حسب ما اختلفوا فيه ، وكان ذلك للاستعمال عرفا ، فأما من حيث الحقيقة فإن الاسم يتناول كل رأس ) <sup>36</sup> . أما الإمام القرافي فله إبداع آخر في محدد الاستعمال العرفي ، فهو يفرق بين العرف القولي والعرف الفعلي ، فيعرف الأول بقوله : ( وذلك أن العرف القولي أن تكون عادة أهل العرف يستعملون اللفظ في معنى معين ولم يكن ذلك لغة ) <sup>37</sup> ثم يقسمه إلى قسمين مع التمثيل فيقول :

— أحدهما: في المفردات ، نحو الدابة للحمار ، والغائط للنجو ، والراوية للمزادة ، ونحو ذلك .

— ثانيهما: في المركبات : وهو أدقها على الفهم وأبعدها عن التفطن , وضابطها: أن يكون شأن الوضع العرفي تركيب لفظ مع لفظ يشتهر في العرف تركيبه مع غيره , وله مثل : أحدها : نحو قوله تعالى : " حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ " وكقوله تعالى : " حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ " , فإن التحريم والتحليل , إنما تحسن إضافتهما لغة للأفعال دون الأعيان فذات الميتة لا يمكن للعرفي أن يقول : هي حرام بما هي ذات , بل فعل يتعلق بها وهو المناسب لها , كالأكل للميتة والدم ولحم الخنزير , والشرب للخمر والاستمتاع للأمهات ومن ذكر معهن ... وثانيهما : أفعال ليست بأحكام كقولهم في العرف : أكلت رأسا و أكل رأسا , فلا يكادون ينطقون بلفظ الأكل كيفما كان وتَصَرَّفَ إلا مع رؤوس الأنعام دون جميع الرؤوس بخلاف رأيت وما تَصَرَّفَ منه , يُرَكِّبُونَهُ مع رؤوس الأنعام وغيرها , فإذا قالوا رأينا رأسا , احتمل ذلك جميع الرؤوس بخلاف لفظ الأكل<sup>38</sup> .

وقد ضرب أمثلة كثيرة في هذا النوع الثاني الذي هو أفعال ليست بأحكام كاستعمال أهل مصر قَتَلَ للضرب لا لإذهاب الحياة : ( ومن هذا الباب قتل زيد عمرا , هو في اللغة موضوع لإذهاب الحياة , ثم هو اليوم في إقليم مصر موضوع للضرب خاصة ...) <sup>39</sup> .

أما العرف الفعلي فيعرفه بقوله : ( فمعناه أن يوضع اللفظ لمعنى يكثر استعمال أهل العرف لبعض أنواع ذلك المسمى دون بقية أنواعه ) <sup>40</sup> , وقد ضرب لهذا النوع أمثلة كثيرة منها : ( لفظ الثوب صادق لغة على ثياب الكتان والقطن والحريير والوبر والشعر , وأهل العرف إنما يستعملون من الثياب الثلاثة الأول دون الآخرين فهذا عرف فعلي , وكذلك لفظ الخبز يصدق لغة على خبز الفول والحمص والبر , غير أن أهل العرف إنما يستعملون الأخير في أغذيتهم دون الأولين ...) <sup>41</sup> . ثم يناقش القرافي بعد ذلك الفرق بين العرف القولي والعرف الفعلي من حيث أن العرف القولي يؤثر في اللفظ فيخصص معناه, أي أن العرف القولي هو أن يستعمل أهل العرف اللفظ العام في بعض أفراد معناه اللغوي , أو في معنى مناسب لمعناه اللغوي حتى يصير الأصل مهجورا , ( ومن ثم فإن هذا العرف ناسخ لما قبله , وبالتالي يخلّ بالوضع اللغوي فيؤثر فيه تخصيصا وتقييدا وإبطالا ) <sup>42</sup> . أما العرف الفعلي لا يؤثر في اللفظ وبالتالي لا يخصص معناه , أي أن العرف الفعلي هو أن يستعمل أهل العرف لبعض أنواع مسمى اللفظ اللغوي في عوائدهم دون بقية أنواعه , مع بقاء ذلك اللفظ اللغوي مستعملا في مسماه اللغوي من غير تعرض له بنقل منه لغيره , ( لذا فلا يعدّ ناسخا لغيره من معاني الألفاظ , فلا يؤثر في الوضع اللغوي تخصيصا وتقييدا وإبطالا ) <sup>43</sup> . يقول القرافي : ( العرف القولي يقضى به على الألفاظ ويخصصها والعرف الفعلي لا يقضى به على الألفاظ ولا يخصصها ) <sup>44</sup> .

**الحقل الدلالي:** ورد مصطلح الحقل الدلالي في الدرس اللساني الغربي الحديث , وأريد به ( مجموعة من الكلمات ترتبط دلالاتها وتوضع عادة تحت لفظ عام يجمعها , مثال : كلمات الألوان في اللغة العربية , فهي تقع تحت المصطلح العام (لون) وتضم ألفاظا مثل: أحمر أزرق أصفر ...) <sup>45</sup> . ويبين الدكتور كريم حسام الدين وجود هذه النظرية بتفصيل كبير في التراث العربي الإسلامي فيقول : ( اهتدى اللغويون المسلمون إلى فكرة المجال الدلالي وفطنوا إليها , وسبقوا بها الأوروبيون بعد قرون , وإن لم يعطها أحد منهم هذا الاسم ...) <sup>46</sup> . وتعتمد نظرية المجال الدلالي على فكرة منطقية , جوهرها أن المعاني لا توجد منعزلة في الذهن , بل هي مرتبطة بعضها ببعض فالكلمة لا معنى لها بمفردها , بل في علاقاتها بالكلمات الأخرى , فالإنسان لا يدرك معنى الحلاوة إلا إذا أدرك أن هناك حموضة , ومثله معنى الجمال لا يدرك إلا بتصور معنى القبح ... إلخ . فإذا ما استعرضنا المؤلفات العربية التي قامت على تحديد معنى الكلمات وفهمها في مجال دلالي يجمعها نجد كثرة تبرهن على سبق الدرس اللساني العربي القديم الدرس اللساني الغربي الحديث في هذا الموضوع , و من ذلك ما أورده ابن النديم في الفهرست , فذكر ( لأبي زيد الأنصاري كتاب المعزى , كتاب الإبل والشاة , كتاب المطر , كتاب المياه , كتاب النبات والشجر كتاب الوحوش وللأصمعي كتاب

الصفات , وكتاب خلق الفرس , وكتاب الخيل , وكتاب الإبل , وكتاب الشاة , وكتاب الأخبية والبيوت وكتاب السّلاح , وكتاب الدلو , وكتاب الرحل , وكتاب النخلة , وكتاب السرج واللجام والبرى والعقال ... , ولأبي إسحاق إبراهيم الزبادي كتاب أسماء السّحاب و الرّياح و الأمطار, ولأبي حاتم السجستاني كتاب الطير , وكتاب النخلة , وكتاب القسي والنبال والسّهام , وكتاب السيوف والرّماح , وكتاب الدروع والجوشن , كتاب الحشرات , كتاب اللبن والحليب ... )<sup>47</sup> . ومن هذه الثروة اللغوية الكبيرة ألف ابن سيده كتابه العظيم المخصص في القرن الخامس الهجري , بانيا فصوله على فكرة المجال الدلالي , ولذا يقول اللغويون المعاصرون عن كتابه بأنّه ( أكمل صورة لفكرة المجال الدلالي على الرغم من المآخذ التي يمكن أن تسجّل عليه )<sup>48</sup> . وإن كان درس اللساني الحديث قسّم الحقول الدلالية إلى أنواع ثلاث , التي منها حقل الأوزان الاشتقاقية المسمّى بـ ( morpho Semantic fields )<sup>49</sup> , والمترجم بمصطلح الحقول الدلالية الصرفية فإنّ علماء العربية قد سبقوا درس الغربي في ذلك , فيما أّفوه من معاجم الاشتقاق , كما عند ( الخليل في العين والأزهري في التهذيب )<sup>50</sup> . وتبلور ذلك أيضا في ( المقاييس لابن فارس في الاشتقاق الأصغر , وعند ابن جنّي في الخصائص فيما سمّاه الاشتقاق الأكبر )<sup>51</sup> .

**– الفروق بين الألفاظ :** شغلت قضية الترادف أرباب اللغة , فتمايزوا إلى فريقين مقرر ومنكر. أمّا المقرر فيرى أنّ هناك كلمات وإن اختلفت مبانيها وأصولها فإنّ المعنى واحد يجمع بين هذه الأصول و المباني تحت مسمّى الترادف. وهذا يعني أنّ الصورة الذهنية قد يتعدد دالها الصوتي . ومن أمثال هؤلاء ابن جنّي , إذ يقول في باب تلاقي المعاني على اختلاف الأصول والمباني: ( هذا فصل من العربية حسن كثير المنفعة , قويّ الدلالة على شرف هذه اللغة وذلك أن تجد للمعنى الواحد أسماء كثيرة فتبحث عن أصل كلّ اسم منها , فتجده مفضى المعنى إلى معنى صاحبه )<sup>52</sup> , وقد مثلّ لذلك بالخلقة , والطبيعة والنّحيّة , والغريزة والنّقيّة والضرّية , وكل هذه المباني ترجع في دلالاتها إلى معنى واحد يجمع بينها , وهو ثابت الشيء واستقراره على هيئة معينة مرادة ( فالخلقة معناها أن خلق الإنسان هو ما قدّر له ورُتّب عليه , و الطبيعة وهي من طبعت الشيء أي قرّرتّه على أمر ثبتّ عليه كما يطبع الشيء كالدرهم والدينار فتلزمه أشكاله فلا يمكنه انصرافه عنها ولا انتقاله , ومنها النّحيّة وهي فعيلة من نَحَتُ الشيء أي ملّسته وقرّرتّه على ما أردته منه . فالنّحيّة كالخلقة : هذا من نَحَتُ وهذا من خلّقت , ومنها الغريزة وهي فعيلة من غرّرت كما قيل لها طبيعة لأن طبع درهم ونحوه ضرب من وسمه وتغريزه بالآلة التي تنبّت عليه الصورة وذلك استكراه له وغمز عليه كالطبع , ومنها النّقيّة وهي فعيلة من نَقَبَت الشيء وهو نحو من الغريزة , ومنها الضربية وذلك أن الطبع لا بدّ معه من الضرب لتثبت له الصورة المرادة )<sup>53</sup> . وما ذهب إليه ابن جنّي يقرّه الرازي بقوله : ( الألفاظ المترادفة هي الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد )<sup>54</sup> , ومن أقدم الكتب التي العربية التي حملت اسم التّرادف كتاب ( الألفاظ المترادفة والمنقاربة في المعنى , لأبي الحسن علي بن عيسى الرمانى )<sup>55</sup> .

أمّا المنكر فيرى أنّه لا يوجد ترادف بين الألفاظ , بل هناك فروق في المعنى بينها , وبناء على هذا الرأي تكون الفروق في المعنى بين الألفاظ محدّدات للمعنى , بخلاف الترادف , فلا يمكن عدّه محددا ما دامت الألفاظ المختلفة المباني تحيلنا دوما إلى معنى واحد . ومن المنكرين للتّرادف ابن فارس , ففي كتابه الصّاحبي يقول : ( والذي نقوله في هذا : إن الاسم واحد وهو السيف وما بعده من الألقاب صفات , ومذهبا أن كل صفة منها فمعناها غير معنى الأخرى , وقد خالف في ذلك قوم فزعموا أنّها وإن اختلفت ألفاظها فإنّها ترجع إلى معنى واحد . وذلك قولنا : سيف و عضب و حسام )<sup>56</sup> . وكذلك أبو هلال العسكري , فقد ألف كتابا برهن فيه على بطلان الترادف وإثبات الفروق بين الألفاظ , فيقول في باب الإبانة عن كون اختلاف العبارات والأسماء موجبا لاختلاف المعاني في كل لغة : ( الشاهد على أنّ اختلاف العبارات و الأسماء يوجب اختلاف المعاني , أنّ الاسم كلمة تدل على معنى دلالة الإشارة , وإذا أشير إلى الشيء مرة واحدة فعرف بالإشارة إليه ثانية وثالثة غير مفيدة , وواضع اللغة حكيم لا يأتي فيها بما لا يفيد ... وكما لا

يجوز أن يدل اللفظ الواحد على معنيين فكذلك لا يجوز أن يكون اللفظان يدلان على معنى واحد ، لأن ذلك تكثير للغة بما لا فائدة فيه <sup>57</sup> . ولكن الملاحظ في كتب الفروق أن مؤلفيها يبيّنون الفروق في المعاني ، ولكن هذه الفروق متعددة غير محصورة ، ولذا يصعب على دارس اللغة أن يلتزم بها لكثرتها ، فيستوجب عليه أن يحدد القاعدة التي تفرّق بين لفظ وآخر في المعنى باستقراء كلّ الألفاظ في كتب الفروق ، فمثلاً أبو هلال العسكري عندما يفرّق بين الأجر والثواب تجده يقول : ( الفرق بين الأجر والثواب: أن الأجر يكون قبل الفعل المأجور عليه ، والشاهد أنك تقول ما أعمل حتى آخذ أجري ، ولا تقول لا أعمل حتى آخذ ثوابي ، لأنّ الثواب لا يكون إلا بعد العمل على ما ذكرنا . هذا على أنّ الأجر لا يستحق له إلا بعد العمل كالثواب إلا أنّ الاستعمال يجري بما ذكرناه ، وأيضاً فإنّ الثواب قد شهر في الجزاء على الحسنات ، والأجر يقال في هذا المعنى ويقال على معنى الأجرة التي هي من طريق المئامنة بأدنى الأثمان وفيها معنى المعاوضة بالانتفاع <sup>58</sup> . ففي هذا المثال نجد أبا هلال يفرّق بين الأجر والثواب بقاعدة ما كان تقريره قبل الفعل فهو أجر ، وما كان تقريره بعد الفعل فهو ثواب . وهذا ما جعل بعض الدارسين من المحققين في اللغة أن يجتهدوا لوضع قواعد عامّة تكون محددات للمعنى تفرّق بين الألفاظ ، ومن هؤلاء الدكتور سحبان خليفات ، إذ يقول : ( وخير طريق لهذه الغاية أن نفحص معاني الألفاظ التي يقال أنّها مترادفة ، في محاولة للكشف عن فروق في المعنى بينها ، وعندئذ تتبيّن لنا القواعد التي تعطي لأحد الألفاظ معنى غير ذلك الذي تعطيه قواعد أخرى للفظ آخر . فالفروق في المعنى بين لفظين قيل أنّهما مترادفان ، لا بدّ أن تكون وليدة قواعد ، هي قواعد المعنى <sup>59</sup> . وقد أحصى ثمانى قواعد وهي :

- اختلاف مشاركات الألفاظ : مثال : " الفرق بين المعرفة والعلم أن المعرفة أخص من العلم لأنها علم بعين الشيء مفصلاً عما سواه ، والعلم يكون مجملاً ومفصلاً " .
- الاستعمال الانفعالي للألفاظ أو اعتبار صفات المعنيين اللذين يطلب الفرق بينهما : مثال : " الفرق بين الحلم والإمهال أن كل حلم إمهال ، وليس كل إمهال حلم ، لأن الله تعالى لو أمهل من أخذه لم يكن هذا الإمهال حلماً ، لأنّ الحلم صفة مدح و الإمهال على هذا الوجه مذموم " .
- اختلاف افتراضات اللفظين أو متضمناتهما السياقية ، أي اعتبار ما يؤول إليه المعنيان وينتهيان إليه بضرورة الاستعمال : مثال الفرق بين المزاح والاستهزاء : " أنّ المزاح لا يقتضي تحقير من يمازحه ، ولا اعتقاد ذلك ألا ترى أن التابع يمازح المتبوع من الرؤساء والملوك ، ولا يقتضي ذلك تحقيرهم ، ولا اعتقاد تحقيرهم ولكن يقتضي الاستئناس بهم على ما ذكرناه في أول الكتاب ، والاستهزاء يقتضي تحقير المستهزأ به واعتقاد تحقيره " .
- اختلاف البنيات النحوية النموذجية التي يستعمل فيها اللفظان ، أو اعتبار الحروف التي تعدّى بها الأفعال : فمن المثال الأول في الاستعمال : " الغفران والعفو : أنّ الغفران يقتضي إسقاط العقاب ... وهذا لا يستعمل إلا في الله ، فيقال غفر الله لك ... والعفو يقتضي إسقاط اللوم والذم ... ولهذا يستعمل في العبد فيقال عفا زيد عن عمرو " . ومن المثال الثاني في التعدي ، نقول : " عفوت عنه وغفرت له ، ولا نقول عفوت له وغفرت عنه " .
- اعتبار النقيض : مثال " الفرق بين الحفظ والرعاية : أنّ نقيض الحفظ الإضاعة ، ونقيض الرعاية الإهمال ولهذا يقال للماشية إذا لم يكن لها راع همل ، والإهمال هو ما يؤدي إلى الضياع ، فعلى هذا يكون الحفظ صرف المكاره عن الشيء لئلا يهلك ، والرعاية فعل السبب الذي يصرف المكاره عنه ، ومن ثم يقال فلان يرعى العهود بينه وبين فلان ، أي يحفظ الأسباب التي تبقى معها تلك العهود ، ومنه راعي المواشي لتفقدته أمورها ونفي الأسباب التي يخشى عليها الضياع منها " .
- اختلاف صيغة محمول القضية ، أو اعتبار الاشتقاق : مثال : " الفرق بين السياسة والتدبير : أنّ السياسة في التدبير المستمر ، ولا يقال للتدبير الواحد سياسة ، فكل سياسة تدبير وليس كل تدبير سياسة ، والسياسة أيضاً في الدقيق من

أمر المسوس ، والتدبير مشتقة من التدبر ، ودبر كل شيء آخره ، وإدبار الأمور عواقبها فالتدبير آخر الأمور " ، فالسياسة اتجاه سلوكي مستمر ومتكرر ، بينما التدبير سلوك ليس مستمر ولا متكرر بالضرورة .

- الاختلاف في صيغة العبارة : مثال : " الفرق بين الاستفهام والسؤال : أن الاستفهام لا يكون إلا لما يجهله المستفهم أو يشك فيه وذلك أن المستفهم طالب لأن يفهم ، ويجوز أن يكون السائل يسأل عما يعلم وعمّا لا يعلم ، فالفرق بينهما ظاهر ، وأدوات السؤال هل والألف وأم وما ومن وأي وكيف وكم وأين ومتى ، والسؤال هو طلب الإخبار بأداته في الإفهام ، فإن قال ما مذهبك في حدث العالم فهو سؤال لأنه قد أتى بصيغة السؤال وإن قال أخبرني عن مذهبك في حدث العالم ، فمعناه معنى السؤال ولفظه لفظ الأمر " .

- الاختلاف في المعنى من جهة الوضع اللغوي ، أو حقيقة اللفظين ، أو أحدهما في أصل اللغة : مثال " الحنين والاشتياق فالحنين في اللغة صوت من أصوات الإبل تحدثها إذا اشتاقت إلى أوطانها ، بينما الاشتياق اتجاه سلوكي ، فالحنين علامة على الاشتياق ، ثم صار الناطقون باللغة يستعملون أحد اللفظين بمعنى الآخر " . وهذه في الجملة مجموع القواعد التي حددها الدكتور سبحان في التمييز بين معاني الألفاظ ، وقد نبّه أنه متى استعملنا هذه القواعد ولم نجد فرقا يذكر بين الألفاظ ، فحينئذ عليك أن تحكم بترادف المعنى ، يقول : ( فإذا فحصنا لفظتين أو عبارتين ولم نجد بينهما فرقا من الجهات الثماني السابقة ، فعندئذ يمكن القول أن اللفظتين أو العبارتين متكافئتان ، وإنهما من الناحية التاريخية متحدرتان من لغتين أو لهجتين <sup>60</sup> .

**الترابط بين اللفظ والمتصور الذهني والذات :** يمكن أن نسمي هذا المحدد أيضا بالترابط والإحالة ، فالمعنى ضبابي ما لم يكن له وجود حقيقي في العالم الخارجي فيُقتتص هذا الشيء من العالم الخارجي ليكون متصورا في الذهن ، ثم يُقيد بصوت يدلّ عليه ، فكلما سُمع هذا الصوت كان الأثر النفسي حاضرا ليستدعي المتصور الذهني . وهذا يعني أن اللفظ لا يدلّ على المعنى مباشرة ، أي أن اللفظ لا يحيلنا إلى حقيقة الشيء في العالم الخارجي مباشرة ، بل بعد سماع اللفظ يحضر المتصور الذهني ليحيلنا إلى المعنى الموجود حقيقة في العالم الخارجي ، وبهذا تتشكل علاقة الترابط بين الصوت ( اللفظ ) و المتصور الذهني ( مفهوم الشيء في الذهن لا الشيء ذاته ) ، وفي الوقت ذاته تتشكل علاقة الإحالة بين الصوت ( اللفظ ) و الشيء ذاته في العالم الخارجي بوساطة المتصور الذهني . وهذا الإشكال الحاصل بين الثلاث ( الصوت ، والمتصور ، والذات أو الماهية ) مفاده هل أن اللفظ ( الصوت ) وضع كي يدلّ على المتصور الذهني ، أو ماهية الشيء في العالم الخارجي . يقول الإمام السيوطي في المزهري في حدّ الوضع من المسألة الثامنة : ( اختلف هل الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية - أي الصورة التي تصورها الواضع في ذهنه عند إرادة الوضع - أو بإزاء الماهيات الخارجية ) <sup>61</sup> .

ويظهر من قول الإمام السيوطي أن هناك فريقا يرى أن اللفظ يدلّ على المعنى الخارجي ، أي : أنه وضع للماهيات ومن هؤلاء أبو إسحاق الشيرازي ، فهو يرى ( أن اللفظ موضوع للمعنى الخارجي لا الذهني لأنه مستقر الأحكام ) <sup>62</sup> ، أما الفريق الثاني فيرى أن اللفظ يدلّ على المعنى الخارجي بوساطة المتصور الذهني ومن هؤلاء الإمام الأصفهاني . فهو يقول : ( من نفى الوضع للمعنى الخارجي ، إن أراد أنها لم توضع للدلالة على الموجودات الخارجية ابتداء من غير توسط الدلالة على المعنى الذهني ، فهذا حق ، لأن اللفظ إنما يدلّ على وجود المعنى الخارجي بتوسط دلالاته على المعنى الذهني ) <sup>63</sup> . وكذلك الإمام الرازي فهو يدلّ على رأيه بتحليل منطقي مقترنا بالتصرف السلوكي في واقع التعامل مع اللغة . فيقول : ( اللفظ يتغير بحسب تغير الصورة في الذهن ، فإن من رأى شجرا من بعيد وظنّه حجرا أطلق عليه لفظ الحجر ، فإذا دنا منه وظنّه شجرا أطلق عليه لفظ الشجر فإذا دنا وظنّه فرسا أطلق عليه اسم الفرس ، فإذا تحقّق أنّه إنسان أطلق عليه لفظ الإنسان ، فبان بهذا أن إطلاق اللفظ دائر مع المعاني الذهنية دون الخارجية ، فدلّ على أن الوضع للمعنى الذهني لا الخارجي ) <sup>64</sup> . ولكن مهما يكن من تفصيل في المسألة بين علماء

اللغة ، فإنه يقتصر على التنظير والتجريد وذلك شأن مسائل العلم ، أما على مستوى الممارسة اللغوية ، فإنه لا يمكن الفصل بين ( الصوت ، والمتصور الذهني ، والذات ) ، وهذا ما تفتن له السبكي فأنتى برأي ثالث يجمع فيه بين الرأيين السابقين . وقد رواه عنه ابن النجار ، إذ قال : ( واختلف العلماء في قوله وضع لمعنى على ثلاثة أقوال أحدها ما في المتن ، وهو المعنى الذهني ، وهو ما يتصوره العقل سواء طابق ما في الخارج أو لا ، لدوران الألفاظ مع المعاني الذهنية وجودا وعدما ، وهذا القول اختاره الرازي وأتباعه وابن حمدان وابن قاضي الجبل من أصحابنا . والقول الثاني : أنه وضع للمعنى الخارجي ، أي الموجود في الخارج . وبه قطع أبو إسحاق الشيرازي . والقول الثالث : أنه وضع للمعنى من حيث هو من غير ملاحظة كونه في الذهن ، أو في الخارج . واختاره السبكي الكبير )<sup>65</sup> . والمتفحص في الرأيين الماضيين ، يخلص إلى أن الاختلاف يعود إلى أمر جوهري دقيق فالرأي الأول القائل بأن اللفظ يدل على المعنى الخارجي ، إنما ذلك من حيث المعايينة لا الإدراك . فالمعانيينة من العين ومعنى ذلك أيضا أن تصور الذات في الخارج يتم بوساطة حاسة العين ، ولا يتصور أن يدل اللفظ على ذات ( شيء في الخارج ) — ما لم تقع العين عليه ، إلا أن يكون هذا المعنى معقولا مجردا غير دال على ذات ، كلفظ العلم . ولذا فرق العرب بين المخبر والمعاين في قولهم : ( ليس المخبر كالمعاين ) فالمعاين يحكم على وصفه بالصواب أو الخطأ ، بينما المخبر لا يحكم على وصفه بذلك ، لأنه يصف ما تخيله من خبر دون معاينة ، وعلى هذا مدح ذو الرمة شعر الكميت ، فقال له لما سمع قصيدته :

هل أنتَ عن طلب الأيقاع مُنْقَلَبٌ ... أم كيف يحسنُ من ذي الشَّبَبَةِ اللَّعْبُ

ويحك إنك لتقول قولاً ما يقدر إنسان أن يقول لك أصبت ولا أخطأت ، وذلك أنك تصف الشيء فلا تجيء به ، ولا تقع بعيداً منه بل تقع قريباً ، قلت له : أو تدري لم ذلك ، قال : لا ، قلت لأنك تصف شيئاً رأيته بعينك ، وأنا أصف شيئاً وصف لي ، وليست المعايينة كالوصف<sup>66</sup> .

أما الرأي الثاني القائل بأن اللفظ يدل على المتصور الذهني ، إنما ذلك من حيث الإدراك لا المعايينة . والإدراك مرتبة ثانية من المعايينة ، فإن كان تصور الذات في المعايينة لا يتم إلا بوساطة العين ، فإن التصور في الإدراك لا يتم بالإحساس أصلاً ، ولا يحتاج فيه لحاسة العين ، فيكون الإدراك بالمتصورات الذهنية المتخيلة من أثر المعايينة ولذا قال في الفروق : ( الفرق بين الإحساس والإدراك : على ما قال أبو أحمد أنه يجوز أن يدرك الإنسان الشيء ، وإن لم يحس به )<sup>67</sup> ، يعني يدركه دون معاينة حين سماع اللفظ . وإن كان السبكي قد جمع بين الصورة الذهنية و ذاتها العينية في الخارج في دلالة اللفظ عليهما جامعا بذلك بين القولين دون بيان وجه الجمع بينهما ، فإن القرطاجني أبدع في تحليل جمعه بين الاثنين في دلالة اللفظ عليهما بثنائية المعايينة والإدراك ، فقال : ( إن المعاني هي الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان . فكل شيء له وجود خارج الذهن فإنه إذا أدرك حصلت له صورة في الذهن تطابق لما أدرك منه ، فإذا عبر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك أقام اللفظ المعبر به هيئة تلك الصورة الذهنية في أفهام السامعين وأذهانهم ... )<sup>68</sup> . وهذا التمايز في التقسيم بين دلالة اللفظ على الشيء في الخارج من حيث المعايينة ، ودلالته على الصورة الذهنية من حيث الإدراك هو الذي جعل الإمام الغزالي يحدد حقيقة وجود الشيء من حيث : وجوده الخارجي ، ووجوده التصوري ، ووجوده الدلالي فالوجود الخارجي عيني ، والوجود التصوري ذهني ، والوجود الدلالي لفظي ، فقال : ( الرجل له وجود في الأعيان وفي الأذهان ، وفي اللسان ، أما وجوده في الأعيان : فلا عموم فيه إذ ليس في الوجود رجل مطلق بل إما زيد ، وإما عمرو وليس يشملهما شيء واحد هو الرجولية ، وأما وجوده في اللسان : فلفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته في الذهن إلى زيد وعمرو واحدة يسمى عاماً باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة ، وأما ما في الأذهان من معنى الرجل : فيسمى كلياً من حيث أن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل ، فإذا رأى عمراً لم يأخذ منه صورة أخرى وكان ما أخذه من قبل نسبته إلى عمرو

والذي حدث الآن كنسبته إلى زيد الذي عهده أولا ، فهذا معنى كليته فإن سمي عاما بهذا فلا بأس<sup>69</sup> ، أما المناوي فقد نحى منحى السبكي في دلالة اللفظ على الذات والمتصور ، إلا أنه أتى بتفصيل يشبه تفصيل الغزالي ، وأضاف عليه ، فالوجود العيني سمّاه الحقيقة ، وهذه الحقيقة في تمايز ذاتها سمّاها هوية ، والوجود الذهني سمّاه معنى ، وبين أنه متصور في العقل مقصود باللفظ ، ولعلّه هنا يراعي حالة المتكلم ، فهو يتكلم بما هو متصور لديه ، والوجود الدلالي سمّاه مفهوما ، وبين أنه متصور من اللفظ في العقل ، ولعلّه هنا يراعي حالة السامع فهو يفهم بما يتصوره من اللفظ في عقله ، فإن لم يكن الشيء متصورا في العقل من اللفظ ، ولا متصورا من اللفظ في العقل كان مجهولا يبحث عن بالاستفهام سمّاه ماهية ، فقال : ( المعاني الصور الذهنية من حيث وضع إزائها الألفاظ ، والصورة الحاصلة في العقل من حيث أنها تقصد باللفظ تسمى معنى ، ومن حيث حصولها من اللفظ في العقل تسمى مفهوما ، ومن حيث أنها مقولة في جواب ما هو تسمى ماهية ، ومن حيث ثبوتها في الخارج تسمى حقيقة ، ومن حيث امتيازها من الأعيان تسمى هوية )<sup>70</sup>.

**النّظْم** : صرّح عبد القاهر الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز أنّ النّظْم محدد للمعنى حين قال : ( فأما إذا تغيّر النّظْم فلا بدّ حينئذ من أن يتغير المعنى )<sup>71</sup> ، فاللفظ في حال الأفراد له مدلول ، وفي حالة التركيب له مدلول آخر ، فتجاوزه في التركيب مع غيره من الألفاظ يفرض عليه مدلولاً يحدّده النّظْم ، وعليه فاللغة باعتبار النّظْم ليست مجموعة من الألفاظ ، بل هي مجموعة من العلاقات ، ولهذا عرّف عبد القاهر النّظْم بقوله : ( معلوم أن لي النّظْم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض ، وجعل بعضها بسبب من بعض )<sup>72</sup> . وقبل بيان كيفية تحديد النّظْم للمعنى ، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ ما توصّل إليه عبد القاهر من أنّ المعنى هو نتائج العلاقات بين الكلمات في السياق التركيبي ، قد سبقه إليه الخليل وسيبويه ، وتجلّى سبق في تلويح قريب من التصريح ، فأما الخليل فشاهده إنكار القياس ، إذ قال : ( القياس باطل )<sup>73</sup> ، ومعنى هذا أنّ الخليل يرى قواعد النّحو علامات خارجية للمعنى ، وليست عللا له ، بل المعنى عنده هو علة الإعراب ، وما دامت العلل أساس القياس وقواعد النّحو ليست عللا فإنّ القياس في اللغة باطل ، وفيما أجاب عليه الخليل لما سئل عما إذا اخترع هذه العلل أم أخذها عن العرب قال : ( العرب نطقت على سجيّتها وطباعها ، وعرفت مواقع كلامها ، وقام في عقولها علله ، وإن لم ينقل ذلك عنها ، واعتلت أنا بما عندي أنّه علة لما علّلت منه )<sup>74</sup> . ولا شك أنّ العربي على رأي الخليل ، قصد المعنى من تركيب لا من قواعد ، وإنّما القواعد طوابط للنّظْم ، وليست ضوابط للمعنى ، وهذا هو جوهر كلام عبد القادر حين قال : ( هذا وأمر النّظْم في أنّه ليس شيئا غير توخي معاني النّحو فيما بين الكلم ، وأنك ترتب المعاني أولا في نفسك ، ثم تحذو على ترتيبها الألفاظ في نطقك )<sup>75</sup> . أما سيبويه فشاهده في النّظْم تعبير يستعمله ، يكاد يشبه تعريف عبد القاهر للنّظْم ، فتعبير سيبويه هو : ( كلام قد عمل بعضه في بعض )<sup>76</sup> ، وتعبير عبد القاهر السابق هو : ( ليس النّظْم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض ، وجعل بعضها بسبب من بعض ) ، ويظهر محدد النّظْم جليا عند سيبويه في أثر الحروف على النّظْم – التركيب – فهناك حروف تدخل على النّظْم – التركيب – فيصح ، ولا تغير في معناه ، وهناك حروف إذا دخلت على النّظْم أفسدته ومثّل بتركيب : إن تأتني آتك ، فدخل ألف الاستفهام عليه لا يفسده ، ولا يؤثر فيه ( إن تأتني آتك ) بينما دخول إذ عليه تفسده وتجعله قبيحا ( أتذكر إذ إن تأتني آتك ) ، فيقول في : ( هذا باب الجزاء إذا أدخلت فيه ألف الاستفهام وذلك قولك : أ إن تأتني آتك... لأنك أدخلت الألف على كلام قد عمل بعضه في بعض فلم يغيّره ، وإنّما الألف بمنزلة الواو والفاء ولا ونحو ذلك ، لا تغيّر الكلام عن حاله وليست كإذ... كما يقبح أن تقول: أتذكر إذ إن تأتني آتك )<sup>77</sup> . إنّ الحروف بحسب مثال سيبويه هي التي تكون البنى أو الاحتمالات الخاصة بالأشكال التركيبية للعبارة ، والنّظْم في هذه البنى أو الاحتمالات هو المعنى. أما كون النّظْم محدد للمعنى عند عبد القاهر فهو ظاهر بين في قوله : ( ومما ينبغي أن يعلمه الإنسان ويجعله على ذكر أنّه لا يتصور أن يتعلق الفكر بمعاني الكلم أفرادا ومجردة من معاني النّحو ، فلا يقوم في وهم ولا يصح في عقل أن يتفكر متفكر في

معنى فعل من غير أن يريد إعماله في اسم . ولا أن يتفكر في معنى اسم من غير أن يريد إعمال فعل فيه وجعله فاعلا له أو مفعولا . أو يريد منه حكما سوى ذلك من الأحكام مثل أن يريد جعله مبتدأ ، أو خبرا أو صفة ، أو حالا ، أو ما شاكل ذلك . وإن أردت أن ترى ذلك عيانا فاعمد إلى أي كلام شئت ، وأزل أجزاءه عن مواضعها ، وضعها وضعا يمتنع معه دخول شيء من معاني النحو فيها فقل في : قَفَا نَبْكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ ... " من نيك قفا حبيب ذكري منزل " ثم انظر هل يتعلق منك فكر بمعنى كلمة منها ؟ . واعلم أنني لست أقول إن الفكر لا يتعلق بمعاني الكلم المفردة أصلا ، ولكنني أقول إنه لا يتعلق بها مجردة من معاني النحو ، ومنطوقا بها على وجه يتأتى معه تقدير معاني النحو وتوحيها فيها )<sup>78</sup> . كما يبين الجرجاني بالأدلة اللغوية العملية صحة نظريته ، فيضرب لنا مثلين على توزيع قسمين جعلهما سبيلا للكلام الفصيح . فالفصاحة في المثل الأول هو : الكناية ، والاستعارة ، والتمثيل . وهو قسم تعزى فيه المزية إلى اللفظ ، والملاحظ لأمثله يدرك أنه يريد أن يقول بأنّ الكلام الفصيح لا يفهم من طريق اللفظ ، بل من طريق العقل وما المزية للفظ إلا أنه ذلك على المعنى الثاني ، والمعنى الثاني من نتائج التركيب اللغوي بإعمال الفكر ، لا دلالة للفظ ، فيقول في الكناية : ( اعلم أنّ الكلام الفصيح ينقسم قسمين : قسم تعزى المزية والحسن فيه إلى اللفظ ... وأن تتنظر أولا إلى الكناية . وإذا نظرت إليها وجدت حقيقتها ومحصول أمرها أنها إثبات لمعنى أنت تعرف ذلك المعنى من طريق المعقول دون طريق اللفظ . ألا ترى أنك لما نظرت إلى قولهم : هو كثر رمد القدر وعرفت منه أنهم أرادوا أنه كثير القرى والضيافة لم تعرف ذلك من اللفظ ولكنك عرفت أنه رجعت إلى نفسك )<sup>79</sup> ، فتركيب كثير رمد القدر ، لو دقت فيه لوجدت أنّ هذا التركيب اللغوي لمّا تجاور فيه لفظ الكثرة ، والرماد ، والقدر حملنا هذا التركيب بذاته على إعمال الفكر لفك المعنى الكنائي من المعنى الظاهري غير المقصود أصلا من المتكلم ، و الأمر نفسه في الاستعارة ، فالسامع للتركيب يفهم معنى كنائيا متبادر من الذهن لا من اللفظ ، يقول الجرجاني : ( وإذ قد عرفت هذا في الكناية فالاستعارة في هذه القضية وذاك أن موضوعها على أنك تثبت بها معنى لا يعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ . ولكنه يعرفه من معنى اللفظ ... بيان هذا أنا نعلم أنك لا تقول : رأيت أسدا . إلا وغرضك أن تثبت للرجل أنه مساو للأسد في شجاعته وجراته وشدة بطشه ... ثم تعلم أن السامع إذا عقل هذا المعنى لم يعقله من لفظ أسد ولكنه يعقله من معناه وهو أنه يعلم أنه لا معنى لجعله أسدا مع العلم بأنه رجل ، إلا أنك أردت أنه بلغ من شدة مشابهته للأسد ومساواته إياه مبلغا يتوهم معه أنه أسد بالحقيقة ، فاعرف هذه الجملة وأحسن تأملها )<sup>80</sup> . ويكفينا قول عبد القاهر : فأعرف هذه الجملة ، وأحسن تأملها . لندرك أنّ المعرفة والتأمل سبيلهما إعمال الفكر . أمّا في التمثيل فالجرجاني يؤكد أنّ أثر الفكر في فهم المعنى أظهر من الكناية والاستعارة ، ويضرب مثلا بما كتبه يزيد بن الوليد إلى مروان بن محمد ، فيقول : ( وإذ قد عرفت أنّ طريق العلم بالمعنى في الاستعارة والكناية مع المعقول فاعلم أن حكم التمثيل في ذلك حكمها ، بل الأمر في التمثيل أظهر ، وذلك أنه ليس من عاقل يشك إذا نظر في كتاب يزيد بن الوليد إلى مروان بن محمد حين بلغه أنه يتلّكأ في بيعته : أما بعد فإنّي أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى . فإذا أتاك كتابي هذا فاعتمد على أيتهما شئت والسلام . يعلم أنّ المعنى أنه يقول له : بلغني أنك في أمر البيعة بين رأيين مختلفين... )<sup>81</sup> . إن عبد القاهر يقرر أنّ المعاني في هذا المضممار لا سبيل للوصول لها إلا من مجموع الكلام - التركيب اللغوي - فهو يقول : ( وهكذا كل كلام كان ضرب مثل ، لا يخفى على من له أدنى تمييز أنّ الأغراض التي تكون للناس في ذلك لا تعرف من الألفاظ ولكن تكون المعاني الحاصلة من مجموع الكلام أدلة على الأغراض والمقاصد )<sup>82</sup> .

أمّا الفصاحة في المثل الثاني ، والتي تعزى للنظم ، فهي أكثر وضوحا من القسم الأول في بيان أنّ المعنى يفهم من التركيب - النظم - ، وسرّ هذا الوضوح تنبيه عبد القاهر من ظن أنّ المعنى يفهم من اللفظ ، أنّ هناك تمايزا بين معاني الألفاظ ، ومعاني النحو ، فمعاني الألفاظ صدور المعنى من أفراد اللفظ ، ومعاني النحو صدور المعاني من تجاور الألفاظ في التركيب . وهنا أمر مهم يجب الالتفات إليه ، وهو أنّ معاني النحو ليست هي المعنى المعقول المراد فهمه

من التركيب وإنما معاني النحو هي السبيل الموصل إلى المعنى المعقول المراد فهمه ولذلك عبد القاهر ضرب مثلاً بإعراب سورة الفاتحة ، ففي تركيب : ( الحمد لله رب العالمين ) ، الحمد مبتدأ والله خبر ، ورب صفة . لا يتصور شخص أن يكون الابتداء معنى الحمد ، والخبر معنى الله والصفة معنى للرب ، ولكن الابتدائية ، والخبرية ، والصفة . معاني النحو التي تنظم تضامم الألفاظ وتجاورها لتعطينا معاني من النظم ، غير معاني مفردات الألفاظ . وقول عبد القاهر خير شارح إذ يقول : (وأما القسم الذي تعزى فيه المزية إلى النظم ، فإنهم إن ظنوا أن سؤالهم الذي اغتروا به يتجه لهم فيه ، كان أمرهم أعجب ، وكان جهلهم في ذلك أعرب ، وذلك أن النظم كما بيناه ، هو توخي معاني النحو وأحكامه ، وفروقه ، ووجوهه والعمل بقوانينه ، وأصوله . وليست معاني النحو معاني الألفاظ فيتصور أن يكون لها تفسير ، وجملته الأمر أن النظم إنما هو أن " الحمد " من قوله تعالى : " الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم " مبتدأ و " الله " خبر ورب صفة لاسم الله تعالى ... فانظر الآن : هل يتصور في شيء من هذه المعاني أن يكون معنى اللفظ ، وهل يكون كون الحمد مبتدأ معنى لفظ الحمد ، أم يكون كون رب صفة وكونه مضافاً إلى العالمين معنى لفظ الرب...<sup>83</sup> . إن تحديد المعنى بمقياس النظم يجعلنا ندرك أن اللغة مجموعة من العلاقات ، وليست مجموعة من الألفاظ ، إذ أن معنى العبارة وليد ضمّ الكلام وتأليفه على طريقة مخصوصة .

**المقام ( سياق الحال ) :** لقد بين القزويني أن من بين أسباب فصاحة الكلام أن يكون مطابقاً لمقتضى الحال ، وعبارته الشهيرة تؤكد ذلك : ( لكل كلمة مع صاحبها مقام )<sup>84</sup> ، ومعنى ذلك أن العبارة لا يتأتى فهمها من التركيب اللغوي ، ذلك لأنها مرتبطة بظروف وأحوال فالقارئ لما كتبه شوقي :

**وما للمسلمين سواك حصن إذا ما الضّرّ مسّهمو ونابا<sup>85</sup> .**

يفهم من ظاهر التركيب : ( أن شوقي يجعل النبي — صلى الله عليه وسلم — وهو ميّت في ضريحه الطاهر ملاذاً للشعوب الإسلامية وهي تعيش ، وتسعى ، وتكافح . وتستطيع من الحيلة ، والحركة ، والفاعلية ما لا يستطيعه ميّت في جدته )<sup>86</sup> . لكن مع استحضار المقام يتغيّر المعنى تماماً ، ( ففي المقام أن المسلم يتوسل إلى الله وهو القادر المعين بالنبي — صلى الله عليه وسلم — وهو المشفع عند الله ، والله يجيب المضطر إذا دعاه وتوسل إليه ... وليس الفرد الذي نشأ في إطار هذه الثقافة بحاجة في فهم البيت إلى كل هذا الشرح ، وإنما يتقبله ويفهمه فهماً سريعاً بما لهذا الفرد من نشأة في إطار هذه الثقافة )<sup>87</sup> . ولقد تكلم ابن القيم عن سياق الحال ووظفه في تفسير آي الذكر الحكيم ، وصرح أن هذا المحدد ليس من ابتكاره ، وإنما هو من صميم لغة العرب فقال : ( السياق يرشد إلى تبين المجل ، وتعيين المحتمل ، والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق ، وتنوع الدلالة ، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته )<sup>88</sup> . فقول : ( الرجل للدار الخربة : ليت شعري ما فعل أهلك ، وليت شعري ما صيرك إلى هذه الحال وليس هذا سؤال استعلام ، بل سؤال تعجب وتقجع وتحزن )<sup>89</sup> .

ومن الذين تقنّنوا لهذا المحدد الإمام السرخسي في أصوله ، وقد سبق أن ذكرنا ما قاله من أن اللفظ يصرف من دلالاته على الحقيقة إلى دلالاته على المجاز بخمس مسالك ، فالمسلك العرفي ذكر في محدد الاستعمال العرفي ، أمّا المسلك الثالث ، والرابع والخامس وهي ( سياق النظم ، و دلالة من وصف المتكلم ، و من محل الكلام ) فكلها راجعة إلى محدد المقام .

أمّا سياق النظم عنده ، أن تفهم معنى التركيب من سياقه الخارجي لا من سياقه التركيبي الداخلي ، ففي قوله تعالى : ( فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر )<sup>90</sup> ، ظاهر الآية الأمر و التخيير بين الإيمان والكفر ، وذلك إن كان الإنسان هو الذي يقرر لنفسه الاختيار بين الإيمان والكفر ، أو الهداية والضلال ، فهما ليسا بمقدوره وإنما ذلك من الله وحده فقط . قال القرطبي : ( فمن شاء فليؤمن : يهدي الله من يشاء فيؤمن ، ومن شاء فليكفر : يضل الله من يشاء

فيكفر<sup>91</sup> , وتأكد ذلك قوله تعالى : ( إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء )<sup>92</sup> , ولذلك قال السرخسي : ( فإنّ بسياق النّظم يتبين أنّ المراد هو الزجر والتوبيخ دون الأمر والتخيير )<sup>93</sup> . أمّا المسلك الثاني ( دلالة من وصف المتكلم ) , أي أنّ علمنا بحقيقة المتكلم هو الذي يجعلنا نصرف التركيب عن معناه الظاهري إلى معنى يليق بمقام المتكلم . فقولته تعالى لإبليس آمرا : ( واستفز من استطعت منهم بصوتك )<sup>94</sup> . ظاهر التركيب أنّ الله تعالى يأمر إبليس بأنّ يضلّ الناس وحاشا أن يليق هذا بذات الله , وهو القائل : ( وما خلقت الجنّ والإنس إلّا ليعبدون )<sup>95</sup> . فظاهر التركيب لا يليق بذات الله , ولذا قال السرخسي : ( في قوله تعالى : " واستفز من استطعت منهم بصوتك " , فإنّ كل واحد يعلم بأنّه ليس بأمر لأنّه لا يجوز أن يظنّ ظانّ بأنّ الله تعالى يأمر بالكفر بحال , فتبيّن بأنّ المراد : الإقذار والإمكان لعلمنا أنّ ما يأتي به اللعين يكون بإقذار الله تعالى عليه إياه )<sup>96</sup> . ومن ذلك قال السرخسي : ( وعلى هذا قلنا إذا قال لغيره : تعال تغدّ عندي فقال : والله لا أتغدى , ثمّ رجع إلى بيته فتغدى لا يحنث , لأنّ المتكلم دعاه إلى الغداء الذي بين يديه , وقد أخرج كلامه مخرج الجواب فإذا تقيّد الخطاب بالمعلوم من إرادة المتكلم يتقيّد الجواب أيضا به )<sup>97</sup> . ولم يغفل ابن القيم أيضا إرادة المتكلم في حمل التركيب على غير معناه الظاهري , فلما فسر قوله تعالى : ( ذق إنك أنت العزيز الكريم )<sup>98</sup> , قال : ( وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم , فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته , فانظر إلى قوله تعالى : " ذق إنك أنت العزيز الكريم " . كيف تجد سياقه يدل على أنّه الذليل الحقير )<sup>99</sup> .

أمّا المسلك الخامس ( دلالة من محل الكلام ) , ومحدد محل الكلام معناه : أن يفهم من ظاهر التركيب معنى مخصوصا بعينه إذ لا عبرة بالمعنى المستفاد من ظاهر التركيب , فقولته تعالى : ( لا يستوي الأعمى والبصير )<sup>100</sup> . يقول القرطبي : ( أي لا يستوي الكافر والمؤمن والجاهل والعالم )<sup>101</sup> , إذ ليس المقصود من ظاهر التركيب نفي المساواة بين ذات الأعمى , وذات البصير , وإنّما المقصود نفي استواء البصر والعمى , وذلك من حيث الإدراك وعدم الإدراك , ولذلك علماء التفسير حملوا الآية على التأويل , ففسروا الأعمى بالكافر أو الجاهل لأنّه لا يبصر , أي لم يدرك حقيقة الإيمان فهو قد عمي عليها وفسروا البصير بالمؤمن والعالم لأنّه أبصر حقيقة الإيمان , أي أدركها ولم يعمى عليها , فلذلك تجد السرخسي يقول : ( فإنّ بدلالة محل الكلام يعلم أنّه ليس المراد نفي المساواة بينهما على العموم , بل فيما يرجع إلى البصر فقط )<sup>102</sup> . أي ذاك أبصر الحقيقة فهو مؤمن بها وذلك لم يبصرها فهو كافر عمي عليها , ومن معاني الكفر في اللغة ( التغطية )<sup>103</sup> .

وللدلالة محل الكلام أثر في توجيه النحو , فأحيانا يكون هو العامل في الرفع أو النصب , ومثال ذلك : ما وجّه به السهيلي الحركة الإعرابية في قوله سيدنا عمر بن الخطاب لسيدنا عثمان لما جاء متأخرا بعد نداء الجمعة : " أوضوء أيضا " <sup>104</sup> . حيث اختلف الرواة في رفع الوضوء , أو نصبه ولكننا نجد السهيلي يفرق بين النصب والرفع بدلالة المقام — بدلالة محل الكلام — فالحمل على النصب " أوضوء أيضا " يفيد الإنكار لفعل الوضوء وهذا مقام إنكار . يقول السهيلي : ( لأنّ النصب يخرج إلى معنى الإنكار لفعل الوضوء , كما نقول : أقعدوا يا فلان وقد قام الناس )<sup>105</sup> . ويرجح السهيلي الرفع بدلالة اللوم ويستعين بكلمة أيضا , ويبين أنّ أيضا ( كلمة تشعر برجوع المتكلم إلى حديث متقدّم , وقد تقدّم من قول عثمان : انطلقت إلى السوق , فسمعت النداء — يعتذر عن إبطاء — , فلم ير عمر ذلك عذرا , فلما ذكر له الاقتصار على الوضوء وترك الغسل , قال له : أهذا صنيعك مع الإبطاء ! , فهذا موضع رفع لا موضع نصب كما ترى )<sup>106</sup> .

وبهذا الشرح والتفصيل والتدليل والتأصيل , يتبيّن للقارئ بأنّ الدرس اللغوي العربي قد تفتّن إلى هذا المحدد المهم , قبل أن يتفتّن إليه الدرس اللساني الغربي الحديث في إطار اللسانيات الاجتماعية , وبخاصة عند فيرث ونظريته سياق الحال .

وبهذا نخلص إلى نتيجة وهي أنّ محدد سياق الحال آلية غير لغوية خارجية لها أثر متجذّر في الدرس النحوي ،  
والبلاغي والأصولي .

### الإحالات :

- 1 - ابن جني ، أبو الفتح عثمان ، 2006 الخصائص ، ت : محمد علي النجار ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، 33/1 .
- 2 - المصدر نفسه ، 35/1 .
- 3 - الحملاوي ، أحمد بن محمد بن أحمد ، 2000 شذا العرف في فن الصرف ، ت : عبد الحميد هنداوي ، ط3 ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، ص13 .
- 4 - الهاشمي ، السيد أحمد الهاشمي ، 2000 جواهر البلاغة ، ت : صدقي محمد جميل ، دار الفكر ، بيروت لبنان ، ص3 .
- 5 - سبحان خليفات ، 2004 منهج التحليل اللغوي المنطقي في الفكر العربي الإسلامي ، منشورات الجامعة الأردنية ، عمان الأردن ، 66/1 .
- 6 - أحمد مختار عمر ، 2006 علم الدلالة ، ط7 ، عالم الكتب ، القاهرة ، ص20 .
- 7 - المصدر نفسه ، ص21 .
- 8 - المصدر نفسه ، ص21 .
- 9 - المصدر نفسه ، ص21 .
- 10 - المصدر نفسه ، ص21 .
- 11 - الأخضريري ، الصدر بن عبد الرحمان ، 2009 السّلم في المنطق ، ت : فاروق عمر الطباع ، مكتبة معارف بيروت لبنان ، ص52 .
- 12 - المصدر نفسه ، ص67 .
- 13 - أحمد مختار عمر ، علم الدلالة ص21 .
- 14 - سبحان خليفات ، منهج التحليل اللغوي . ص62 .
- 15 - المصدر نفسه ، ص62 .
- 16 - ابن خلدون ، عبد الرحمان بن محمد ، 1958 المقدّمة ، ت : علي عبد الواحد وافي ، ط4 ، لجنة البيان العربي ، القاهرة ، 1255/4 .
- 17 - الآية 38 من سورة المائدة .
- 18 - الفراء ، أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء ، 1983 معاني القرآن ، ط3 ، عالم الكتب ، بيروت ، 306/1 .
- 19 - ابن هشام ، أبو محمد جمال الدين بن يوسف ، 2008 قطر الندى وبل الصدى ، ت : محمد محي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ، لبنان ، ص217 .
- 20 - سبحان خليفات ، منهج التحليل اللغوي ، 66/1 .
- 21 - الرّازي ، فخر الدّين محمد بن عمر ، 2008 المحصول في علم أصول الفقه ، ت : شعيب الأرناؤوط ، ط1 ، مؤسسة الرسالة ، 59/1 .
- 22 - ابن هشام ، 1985 مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، ت : مازن المبارك ، ط6 ، دار الفكر ، بيروت ، 54/1 .
- 23 - ألبير حبيب مطلق ، 1967 الحركة اللغوية في الأندلس ، ط1 ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ص171 .
- 24 - أحمد مختار عمر ، البحث اللغوي عند العرب ، ص97 .
- 25 - ابن القطاع ، أبنية الأسماء و المصادر ، مخطوط مصوّر في دار الكتب المصرية برقم 6111 ، ينظر الورقة الثانية
- 26 - ابن النديم ، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب ، 1348 هـ الفهرست . المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، 78/1 .
- 27 - أحمد مختار عمر ، البحث اللغوي عند العرب ، ص190 .
- 28 - المبارك ، محمد المبارك ، 1964 فقه اللغة وخصائص العربية ، ط2 ، دار الفكر الحديث ، بيروت ، ص129 .

- 29 - الآية 28 من سورة المائدة .
- 30 - الزمخشري , جار الله محمود بن عمر , 1966 الكشف عن حقائق التنزيل , ط3 , مطبعة مصطفى البابي الحلبي , القاهرة ص252 .
- 31 - الزمخشري , 1993 المفصل في صناعة الإعراب , ت : علي بوملح , ط1 , مكتبة الهلال , بيروت لبنان , ص249 .
- 32 - سبحان خليفات , منهج التحليل اللغوي , 77/1 .
- 33 - القزويني , جلال الدين محمد بن سعد الدين , 1998 الإيضاح في علوم البلاغة , ط4 , دار إحياء العلوم , بيروت ص253 .
- 34 - الرخسي , أبو بكر محمد بن أحمد , 1973 أصول السرخسي , دار المعرفة , 190/1 .
- 35 - المصدر نفسه , 191/1 .
- 36 - المصدر نفسه , 191/1 .
- 37 - القرافي , شهاب الدين أحمد بن إدريس , 2001 أنوار البروق في أنواء الفروق , ت : محمد سراج , ط1 , دار السلام , القاهرة , 307/1 .
- 38 - المصدر نفسه , 308/1 .
- 39 - المصدر نفسه , 308/1 .
- 40 - المصدر نفسه , 310/1 .
- 41 - المصدر نفسه , 310/1 .
- 42 - سبحان خليفات , منهج التحليل اللغوي , 80/1 .
- 43 - المصدر نفسه , 80/1 .
- 44 - القرافي , أنوار البروق في أنواء الفروق , 307/1 .
- 45 - أحمد مختار عمر , علم الدلالة , ص79 .
- 46 - كريم زكي حسام الدين , 1984 أصول تراثية في علم اللغة , ط2 , مكتبة الأنجلو المصرية , ص298 .
- 47 - ابن النديم , الفهرست , 61 - 64 .
- 48 - سبحان خليفات , منهج التحليل اللغوي , 89/1 .
- 49 - أحمد مختار عمر , علم الدلالة , ص80 .
- 50 - كريم زكي , أصول تراثية , ص298 .
- 51 - المصدر نفسه , ص298 .
- 52 - ابن جني , الخصائص , 113/2 .
- 53 - المصدر نفسه , 114/1 .
- 54 - الرازي , المحصول , 79/1 .
- 55 - أحمد مختار عمر , علم الدلالة , ص216 .
- 56 - ابن فارس , أحمد بن فارس بن زكرياء , 1963 الصحاح في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها , ت : مصطفى الشويمي , مؤسسة أحمد بدران , بيروت , 96 - 97 .
- 57 - العسكري , أبو هلال الحسين بن عبد الله , 1973 الفروق في اللغة , ط1 , دار الأفاق , بيروت , ص13 - 15 .
- 58 - المصدر نفسه , ص17 .
- 59 - سبحان خليفات , منهج التحليل اللغوي , 90/1 .
- 60 - المصدر نفسه , 92/1 - 93 .
- 61 - السيوطي , جلال الدين عبد الرحمان , 1998 المزهر في اللغة و أنواعها , ت : فؤاد علي منصور , ط6 , دار الكتب العلمية , 6/1 .

- 62 — الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله ، 2000 البحر المحيط في أصول الفقه ، ت : محمد علي ثامر ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت 379/1 .
- 63 — المصدر نفسه ، 379/1 .
- 64 — السيوطي ، المزهري في اللغة ، 37/1 .
- 65 — ابن النجار ، تقي الدين محمد بن أحمد ، 1997 شرح الكوكبي المنير ، ت : محمد الزحيلي ، ونزيه حماد ، ط2 ، مطبعة العبيكان ، 106/1 .
- 66 — الأصفهاني ، علي بن الحسين بن محمد ، الأغاني ، ت : سمير جابر ، ط2 ، دار الفكر ، بيروت ، 32/ 17 .
- 67 — العسكري ، الفروق ، ص23 .
- 68 — القرطاجي ، أبو الحسن حازم ، 2007 منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، ت : محمد الحبيب ابن الخوجة ، ط3 ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ص10 .
- 69 — الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد ، 1997 المستصفى من علم الأصول ، ت : محمد سليمان الأشقر ، ط1 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 107/2 .
- 70 — المناوي ، محمد عبد الرؤوف المناوي ، 1410هـ التوقيف على مهمات التعريف ، ت : محمد رضوان الداية ، ط1 ، دار الفكر ، بيروت ص 665 .
- 71 — الجرجاني ، عبد القاهر الجرجاني ، 1992 دلائل الإعجاز ، ت : محمود محمد شاكر ، ط3 ، مطبعة المدني ص265 .
- 72 — المصدر نفسه ، ص04 .
- 73 — الزبيدي ، أبو بكر محمد بن الحسن ، 1954 طبقات النحويين والبلاغيين واللغويين ، ت : محمد أبو الفضل إبراهيم ط1 ، مكتبة الخانجي مصر ، ص45 .
- 74 — الزجاجي ، أبو القاسم عبد الرحمان بن إسحاق ، 1959 الإيضاح في علل النحو ، ت : مازن المبارك ، مكتبة دار العروبة ، القاهرة ص65 — 66 .
- 75 — الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ص454 .
- 76 — سيبويه ، أبو بشر عمر بن عثمان بن قنبر ، 1992 الكتاب ، ت : عبد السلام هارون ، مطبعة الخانجي ، القاهرة 82/3 .
- 77 — المصدر نفسه ، 82/3 — 83 .
- 78 — الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ص410 .
- 79 — المصدر نفسه ، ص430 .
- 80 — المصدر نفسه ، ص 432 .
- 81 — المصدر نفسه ، ص440 .
- 82 — المصدر نفسه ، ص441 .
- 83 — المصدر نفسه . ص 452 — 453 .
- 84 — القزويني ، الإيضاح ، ص13 .
- 85 — أحمد شوقي ، ديوان شوقي ، دراسة ونصوص ، ت : فوزي عطوي ، ط3 ، دار صعب ، بيروت ، ص 160 .
- 86 — تمام حسان ، 2005 اللغة العربية معناها ومبناها ، ط5 ، عالم الكتب ، القاهرة ، ص351 .
- 87 — المصدر نفسه . ص 352 .
- 88 — ابن القيم ، أبو عبد الرحمان محمد بن أبي بكر ، 1996 بدائع الفوائد ، ت : هشام عطا ، ط1 ، مكتبة نزار مصطفى الباز ، مكة المكرمة 815/4 .
- 89 — المصدر نفسه ، 298/2 .
- 90 — الآية 29 من سورة الكهف .

- 91 — القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد ، 2000 الجامع لأحكام القرآن ، ط1 دار الكتب العلمية ، بيروت ، م 5 / ج 10 / ص255 .
- 92 — الآية 56 من سورة القصص .
- 93 — السرخسي ، أصول السرخسي ، 193/1 .
- 94 — الآية 64 من سورة الإسراء .
- 95 — الآية 56 من سورة الذاريات .
- 96 — السرخسي ، أصول السرخسي ، 193/1 .
- 97 — المصدر نفسه ، 194/1 .
- 98 — الآية 49 من سورة الدخان .
- 99 — ابن القيم ، بدائع الفوائد . 815/4 .
- 100 — الآية 19 من سورة فاطر .
- 101 — القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، م 5 / ج 14 / ص217 .
- 102 — الرخسي ، أصول السرخسي ، 194/1 .
- 103 — ابن منظور ، لسان العرب . مادة " ك ف ر " .
- 104 — مسلم ، أبو الحسن بن الحجاج ، 2003 صحيح مسلم بشرح النووي ، ت : عادل بن سعد ، دار ابن الهيثم القاهرة . م4 / ج 8 / ص155
- 105 — السهيلي ، أبو القاسم عبد الرحمان بن عبد الله الأندلسي ، 2003 آمالي السهيلي ، ت : محمد إبراهيم البنا المكتبة الأزهرية ، القاهرة ص79 .
- 106 — المصدر نفسه ، ص79 .