مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية | المجلد 14، العدد 2، (السداسي الأول 2022م)، ص. 217 – 240

طروحات دلاليّة في تفسير"كليّات رسائل النّور" لبديع الزّمان النّورسيّ

Semantic issues in the interpretation of the "Colleges of The Letters of Light" for Badie azzaman norsi

د. غنية تومي *

جامعة محمد خيضر-بسكرة (الجزائر)، ghania.toumi@univ-biskra.dz

تاريخ الاستلام: 2022/01/24 تاريخ القبول: 2022/03/28 تاريخ النشر: 2022/06/30

ملخّص:

تسعى هذه الورقة البحثيّة إلى تقديم النّتاج الدّلاليّ في أحد التّفاسير القرآنيّة الحديثة "كليّات رسائل النّور" للمفسّر التّركيّ النّورسيّ؛ فقد انطوى على كثير من قضايا الدّلالة التي استحقّت الدّرس والفحص، وأبانت عن جهد قيّم، زاوج فيه بين النّهج التّفسيريّ التّراثيّ، ونهجه الخاصّ الذي قدّم فيه آراء متفرّدة تعكس نظرته للقضايا اللّغوية والدّلاليّة، وكان منهجنا قائما على استعراض نظريّ للمسألة، يليه إبداء رأي النّورسيّ لها مع ربطه بآراء غيره، في تفسيره الذي ابتغى فيه تقديم تفسير مختلف، يقوم على الحقائق الإيمانيّة للقرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: النّورسيّ؛ دلالة؛ لغة؛ لفظ؛ تفسير.

Abstract:

This research paper seeks to present the semantic linguistic efforts found in one of the modern Qur'anic interpretations "Faculties of Letters of Light" by the Turkish interpreter Badia al-Zaman Saeed al-Norsi, which provides many issues of significance in which he combines the interpretive heritage approach at the time, and his own approach that reflects his personality at another time, and our approach was to present the issue and then give it the opinion of Norsi , with the opinions of other scholars, we arrive at the end of the article to gather his semantic opinions, which in part reflected a special effort, a special environment, special circumstances, and in the end he provided a different interpretation, aimed at interpreting the religious facts of the Qur'an.

Keywords: Norsi; signification; language; word; interpretation.

* المؤلف المراسل

1. مقدّمة:

يستمدّ النِّظام اللُّغويّ قيمته من الدَّلالة التي تنظّم حدوثه وحدوده، وهي إذ ذاك لا تتجلّى دونما إطار عامّ يأخذ زمام انتظامها و يفعّل دورانها على الألسن، وهذا الإطار يجسّده ما يعرف بـ(علم الدَّلالة) الذي يتأسّس على نتاج الطّروحات اللُّغويّة من صوت وصرف ونحو، ليصل إلى المستوى الذي يعكس المبتغى من الكلام.

والقضايا اللُّغويّة الدَّلاليَّة وإن تشعّبت وامتدّت أذرعها هنا وهناك إلَّا أنّها تمسّ في الغالب محاور أساسيّة كنشأة اللُّغة وقضية اللَّفظ والمعنى، وأنواع المعنى وعلاقته بمكتنفات الكلام في الاستعمال، والظّواهر الدَّلاليَّة (مشترك لفظيّ، وأضداد، وترادف..)، وتغيّر دلاليّ وغيرها من المباحث الدَّلاليَّة التي تقدّم في مجملها الطّرح الدَّلاليّ بماله من أهمّية ووزن في العمليّة التّواصليّة، وهذا ما سنحاول تتبّعه في النّتاج التفسيريّ للدّاعية والمفسّر والمجاهد المصلح التّركيّ الكرديّ: الملا سعيد النّورسيّ الملقّب ببديع الزّمان(1877م-1960م)، من خلال موسوعته التّفسيريّة الشّاملة "كليّات رسائل النّور"، بتسجيل أهمّ الملاحظات التي تسترعي النّظر في هذا المجال، وتحيل إلى ربط آرائه فيها بآراء غيره من العلماء، والوقوف عند نقاط الالتقاء والافتراق معهم، ولتكن مسألة نشأة اللغة أوّل الدّراسة.

2.نشأة اللّغة:

لكلِّ لسان من الألسنة مع الزّمن حكاية يفسّرها التّاريخ، تنشأ معه يوم يتسمَّى باسم معيَّن، وتنتهي حين يتفرَّق أشتاتا من الألسنة أو اللّغات التي تنمو وتتطوّر في حراك يؤول بها إلى القمَّة والانتشار أو إلى الهوّة والانحدار. ولأنَّ اللُّغة تحيا مع الإنسان ويحيا هو بها ومعها، نرانا في فضول لتقصّي وجهة نظر النُّورسيّ في إشكاليّة البحث النّشوئيّ للّغة، وكيف مدّها على بساط الدّرس والفحص. وقبل ذلك، سيكون ولوجنا إلى رحاب اللُّغة الأولى أو لسان آدم عليه السَّلام بوصفه أبو البشر.

إنَّ كلَّ تساؤل عن لسان آدم يهدف بالأساس إلى تحديد اللِّسان الأصل أو الأوّل، وهل كان لسانا واحدا أم ألسنة متعدّدة، وهل اجتهد سيّدنا آدم عليه السّلام للوصول إليه أو إليها، أم مردُّ ذلك إلى نعمة جاهزة أسبغها الله تعالى عليه وهو ما يُعرف بالتّوقيف في مقابل التّوفيق.

فقد طُرحت في مسار الفكر اللُّغويّ العربيّ القديم فرضيات تراوحت في العموم بين مؤيّد لفكرة أنَّ اللُّغة توقيف من الله سبحانه وتعالى، وبين ذاهب إلى أنَّها توفيق واصطلاح، وكان شرح وتفسير العلماء الأجِلَّاء للآية الكريمة ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: 31] قد ألقى بظلاله على هذه المسألة. يقول ابن جني: «على أنّه قد فُسِّر هذا بأن قيل: إنَّ الله سبحانه عَلَّم آدم أسماء جميع المخلوقات، بجميع اللّغات: العربيَّة، والفارسيّة، والسّريانيّة، والعبرانيّة، والرّوميّة، وغير ذلك من سائر اللّغات، فكان آدم وولده يتكلّمون بها، ثمَّ إنَّ ولده تفرَّقوا في الدّنيا، وعلق كلّ منهم بلغة من تلك اللّغات،

فغلبت عليه، واضمحلَّ عنه ما سواها لبُعْد عهدهم بها»[1]. ونستشف من كلامه أنَّ الله سبحانه وتعالى علّم آدم عليه السَّلام أسماء المخلوقات بكلِّ اللُّغات؛ أي إنَّ اللُّغة توفيق منه سبحانه، وبهذا الخصوص يقول الباحث عبد الفتاح كيليطو: «في البدء، إذن، كان آدم وولده يعرفون جميع الألسنة، ويستطيعون، تبعا لمزاجهم، واللّحظة والظّرف، أن يلجأوا إلى اللِّسان الذي يعتبرونه أكثر ملاءمة لحاجتهم ورغباتهم(...) كلّ الألسنة كانت مقدّسة؛ لأنَّ الله هو الذي عَلَّمَهَا...»[2].

وهذا مذهب النُّورسيّ وتفسيره للأمر؛ فهو يتّفق مع القائلين به، لذا نلقاه يصرّح– وفي أكثر من موضع- معلِّقا على الآية الكريمة الآنفة، بأنَّ تعليم سيّدنا آدم الأسماء كلّها؛ إنَّما هي ميزة خَصَّه الله تعالى بها دون الملائكة، وسمَّاه (عِلمُ الأسماء) الذي لم يؤتَ إلَّا له.

كما أكَّد على أنَّ لفظة (عَلَّمَ) « رمز إلى أنَّ الأسماء **توقيفيَّة**، ويؤيّده وجود المناسبة المرجّحة للوضع- في الأغلب- بين الأسماء والمسمَّيات(...)، و(الأسماء) سِمات الأشياء من الصِّفات والخواص والأسماء، أو اللّغات التي اقتسمها بنو آدم، وفيه إيماء بدليل (عرضهم) إلى أنَّ الاسم عين المسمَّى كما عليه أهل السُّنة...»[3]. إذن، هو قد وضع يده على عدّة أمور:

- **اللُّغة توقيفيَّة**؛ لأنَّ الله تعالى قال (عَلَّم آدم)؛ أي لقَّنه ما لم يكن له به علم ودراية، وحجَّة من أيَّد هذا التّوجُّه أنَّ تقرير اصطلاح ومواضعة يستوجب -مسبقا- توفّر واسطة تواصل، ومرحلة لسانيَّة سابقة لعمليّة **الاصطلاح** الذي قال به أغلب المحدثين و بعض القدامى من علمائنا العرب، مثل عبد القاهر الجرجانيّ الذي أظهر تبنّيه هذا التّوجّه المبنيّ أساسا على وجود **ناظم** لحروف الكلمة الواحدة دون رسم من العقل ولا بمقتضى عن معنى، وأنّه لو كان **واضع** اللُّغة قد قال (ربض) مكان ضرب لَمَا كان في ذلك ما يؤدّي إلى فساد[4]

- **الأسماء** في الآية الكريمة تحتمل معنى **اللّغات** التي اقتسمها بنو آدم، أو« جميع العلوم والفنون المُلْهَمَة لبني آدم»[5]، وهذا رأي كثير من العلماء العرب القدامى الذين آمنوا بفكره أنَّ الأصل هو التّعدّد اللِّساني، وأنَّ لسان سيّدنا آدم مكوّن من جميع الألسنة التي توزَّعَت– فيما بعد- وتفرقت بتفرّق بني آدم وانتشارهم في أسقاع الأرض الفسيحة، وأخذت كلّ جماعة منهم لسانا خاصًّا معها، علق بها أو اختارته دون غيره من الألسنة التي اعتادت عليها؛ فالإنسان في مساره اللُّغويّ قد وجد نفسه – وهو المتعدّد اللِّسان في البدء- وحيد اللِّسان في آخر الأمر.

---

[1] ابن جني، الخصائص، 41/1.

[2] عبد الفتّاح كيليطو، لسان آدم، تر.عبد الكريم الشّرقاويّ، ص 24-25.

[3] النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 241-242.

[4] ينظر: عبد القاهر الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، ص56، 391-392.

[5] النُّورسيّ، الكلمات، ص 463.

كما تحتمل **الأسماء معنى سِمات الأشياء من الصِّفات والخواص والأسماء**، وهي عند الطّبريّ أسماء أعيان بني آدم وأسماء الملائكة دون أسماء سائر أجناس الخلق، وحجّته الهاء والميم في (عرضهم) التي لا تكاد العرب تكنّي بها إلّا عن أسماء بني آدم والملائكة، أمّا إذا كنَّت عن أسماء البهائم وسائر أصناف الخلق سوى الصّنفين السّابقين فإنَّها تكنِّي عنها بالهاء والألف أو الهاء والنّون فتقول: عرضها وعرضهنَّ[1]

- **الاسم عين المسمَّى** وهو معتقد أهل السنّة؛ إذ الضّمير في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ ﴾ [البقرة: 31] يعود على المسمّيات اتّفاقا؛ لأنّه لم تذكر إلَّا الأسماء، فدلّ على أنّها المسمّيات. وأهل الاعتزال وعلى رأسهم الزَّمخشريّ، فعلى أنّه لابدّ لكلّ اسم من مسمّى، وأنَّ الأسماء هي أسماء المسمّيات؛ فحذف المضاف إليه(المسمّيات) لكونه معلوما مدلولا عليه بذكر الأسماء[2]

3.اللّفظ والمعنى:

تعدّ قضية(اللَّفظ والمعنى) من أهمّ وأكثر القضايا التي بحثها اللِّسانيّون والدَّلاليّون تحت مسمى(الدّال والمدلول)، وهو مركَّبٌ عطفيٌّ كثر دورانه على ألسن النّقاد والبلاغيّين وغيرهم قبل ذلك، ولئن انعتق توجّهنا نحو هذا المركَّب العطفيِّ فسيتلوَّن بما وظَّفه صاحب المدوَّنة منه فيها؛ إذ فعَّل ثنائيَّة اللَّفظ والمعنى وأفاض- بانفراد وتميّز- في وصف العلاقة بينهما.

ولعلَّ عودة عجلى إلى التّراث العربيّ تتيح لنا رسم صورة للمسألة محل البحث، للوصول في النّهاية إلى إجابة عن تساؤل وهو: هل استسلم النُّورسيّ ورضي بنتاج القدماء أم انقدحت سريرته، وانفتح أفقه الفكريّ على جديد يمكن أن يضاف إلى قائمة ما تفتّق ذهنه إليه فأوصله لأن يسمّى ببديع الزَّمان؟.

تنحو أغلب الدِّراسات التي أقيمت عن الثّنائية المذكورة إلى تأكيد أنَّ اللُّغويّين والنّحاة هم أوَّل من بحث القضية، بيد أنَّ الحاضنة لها هي مصنّفات البلاغيّين، وفي ذلك يقول الباحث صلاح الدّين زرال:« ولعلَّنا لا نبالغ إنْ قلنا إنَّ التّراث البلاغيّ بخاصة هو الذي استقطب واحتضن هذه القضيّة بشكل جليٍّ، وربّما هذا ما يدفعنا إلى الولوج إلى قضية أخرى يمكن عدها رَحِمَ القضيّة الأولى وهي قضية الإعجاز اللُّغويّ، بل هي السَّبب الرّئيس-إنْ صحَّ التّعبير- لوجود إشكاليّة اللَّفظ والمعنى»[3]، وكانت هذه القضيّة، أيضا، أُسَّ جُلِّ المباحث اللُّغويّة في مدوّنة النُّورسيّ.

---

[1] ينظر: الطّبريّ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن،1/518-519.

[2] ينظر: الزَّمخشريّ، الكشّاف،1/252-253.

[3] صلاح الدّين زرال، الظّاهرة الدّلاليّة، ص 66-67.

تطالعنا كتب التّراث العربيّ على آراء مختلفة متباينة إزاء هذه المسألة، ولعلَّ أقدمها رأي الجاحظ(ت255هـ) المبثوث في كتابيْه(الحيوان)، و(البيان والتّبيين). يقول الباحث حمّادي صمّود:« ولا نستبعد أنْ تكون مكانة هذه الثّنائيّة- اللَّفظ والمعنى- في تفكير الجاحظ الأصل في تولّد مسلك في البحث يتمثّل في تقسيم مختلف المساهمّات البلاغيَّة وتصنيفها طبق موقف أصحابها من اللَّفظ والمعنى»[1]، وربَّما مقولته المعروفة عن المعاني المطروحة في الطَّريق « شكَّلت دعامة قويَّة لأكثر الباحثين لإصدار آرائهم وبسط نقاشاتهم، كما صنَّفوا من خلالها الجاحظَ أشهر أنصار اللَّفظ على حساب المعنى، وإنْ كان في مواضع عديدة قد وهب المعنى أهمِّية كبيرة في العمليَّة البيانيَّة، ويُستشفّ في كثير من أقواله المبثوثة في كتابه(البيان والتَّبيين) التي يبحث فيها اللَّفظ« أنّه يقصد لا اللَّفظ المفرد بل ما **ينتظم** بالألفاظ من العبارات، شعرا ونثرا»[2]. ونلاحظ أنَّ آراء كثير من العلماء والباحثين تراوحت بين فريق يشبِّه اللَّفظ بالجسد، والمعنى بالرُّوح، ومن هؤلاء إخوان الصَّفا وابن رشيق القيروانيّ، وفريق ثان يتصوَّر اللَّفظ قالبا أو وعاءً أو آنية، والمعنى ماء أو ما يمكن أو يوضع في الوعاء، ومن هؤلاء ابن جني وابن خلدون، وعبد القاهر الجرجانيّ عندما أورد رأي بعض النقَّاد هذا، دون أن ينتقده، فَفُهِم أنَّه- على الأقل– لا يعارضه، كما أنَّ هناك فريقا آخر شبّه اللَّفظ والمعنى بوجهيْ الورقة، وزعيم هذا المنحى اللِّسانيّ دي سوسير.

وقريب من معنى القالب وما يحمله، نجد كثيرا من النُّقاد العرب المحدثين من مثل أحمد الشَّايب وشوقي ضيف وغيرهما ممَّن يرون اللَّفظ مجرّد صورة أو شكل أو مادَّة، والمعنى محتوى تلك الصُّورة أو مضمون ذلك الشَّكل. وعلى كلٍّ، فهذه الآراء في مجملها تؤكِّد مدى وثوقيّة العلاقة بين اللَّفظ والمعنى، وإنْ بمصطلحات ومناحٍ متنوّعة.

أمَّا بديع الزَّمان فنلاحظ أنَّ رأيه قد تفرَّع إلى قسمين؛ رأي ضمنَّه في كتابه (المثنويّ العربيّ النّوريّ) الذي جاء فيه بهذا الخصوص قوله:« وإنَّ الكلام **لفظه** ليس جسدا بل لباس له، **ومعناه** ليس روحا بل بدن له...»[3]؛ أي إنَّه يشبّه ثنائية (اللَّفظ /المعنى) بمقابلها(لباس/بدن) على غرار ما رأى أبو هلال العسكريّ الذي يذكر أنَّ المعاني تحلُّ من الكلام محلَّ الأبدان، وأنَّ الألفاظ تجري معها مجرى الكسوة[4]، ولعلَّ النُّورسيّ كان متأثّرا بالعسكريّ ومن نحا نحوه- في ظنّنا-على خلاف ما ذكر الباحث حسن الأمراني من أنَّ نظرة النُّورسيّ تعدّ تعديلا للتَّشبيه المتداوَل الذي يجعل اللَّفظ

---

[1] حمَّادي صمّود، التَّفكير البلاغيّ عند العرب- أسسه وتطوّره إلى القرن السّادس، ص 272.

[2] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربيّ- دراسة تحليليَّة نقديَّة لنظم المعرفة في الثَّقافة العربيَّة، ص 78.

[3] النُّورسيّ، المثنويّ العربيّ النُّوريّ، ص 156.

[4] ينظر: أبو هلال العسكريّ، كتاب الصِّناعتين(الكتابة والشِّعر)، ص 69.

جسدا والمعنى روحا[1]، فكما أسلفنا قبلا يوجد أبو هلال العسكريّ-وربَّما غيره- قد سبق النُّورسيّ إلى هذا التَّعديل[2].

وقد دفع تشبيه العسكريّ النّقاد والباحثين إلى أن يتحاملوا ويعيبوا عليه إحداث انفصام للوحدة اللُّغويّة، أو انقسام الدَّليل اللّغوي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، عُدَّت فكرة الكسوة إيماء إلى شيئين يدلّان على الوحدة، أحدهما أنَّ الحشمة هي الأصل في الكسوة، ولذلك فالذي يخلو بدنه منها يُنْظَر إليه باحتقار، والآخر أنَّ الاختيار مرتبط بالكسوة؛ فالإنسان يختار ما يناسب بدنه، والأمر ذاته بالنِّسبة للُّغة من حيث اختيار ألفاظها[3].

كما جاء تعليل النُّورسيّ لنظرته في موضع آخر من مَثْنويه؛ فقد أثبت بقاء المعنى وتبدُّل اللَّفظ، فالجسد يبقى واللِّباس يتخرَّق ويبلى. إذن؛ فالمعنى يبقى بقاء الجسد الذي سبق أنْ شبَّهه به[4]. و عليه، فلا مجال لأنْ يقال إنَّ المعنى روح جسده اللَّفظ مادام الجسد باق، واللِّباس الذي عليه هو الفاني[5].

ولصاحب المدوّنة تصوُّر آخر مغاير يُلمس في سياق حديثه عن الألفاظ القرآنيّة، والتَّسبيحات النّبويَّة، والأذكار المأثورة؛ فلأنَّها كما يصفها تنوِّر شتَّى جوانب اللَّطائف المعنويَّة للإنسان، وتغذِّيه روحيًّا، فهي ذات خصيصة وفرادة لا نجدها في الألفاظ العربيَّة الأخرى. وعليه رآها- فيما نظنّ- من زاوية مختلفة.

وجريًا على نهجه في إبداء رأيه في كثير من القضايا، استهلَّ حديثه بتساؤل أهل العلم والتّحقيق عن إمكانيَّة إعادة صوْغ الألفاظ القرآنيّة والتَّسبيحات النّبويَّة وألفاظ الذِّكر والتَّسبيح حسب لسان كلِّ قومٍ إلى معانيها عندهم، بمعنى ترجمة تلك الألفاظ إلى مقابلاتها في لغات أخرى؛ إذ الألفاظ وحدها لا تؤدِّي الغرض المطلوب، فهي- في زعمهم- ألبسة وقوالب للمعاني.

---

[1] ينظر: حسن الأمراني، النُّورسيّ أديب الإنسانيَّة، ص 54.

[2] نظنُّ أنَّ الباحث حسن الأمراني لم يتوثَّق بالعودة إلى المصنّفات التّراثيَّة فحصا وتمحيصا قبل البَتِّ والجزم في هذه المسألة.

[3] ينظر: صلاح الدّين زرال، الظّاهرة الدّلاليَّة، ص 149-150.

[4] ينظر: النُّورسيّ، المثنويّ العربيّ النُّوريّ، ص 321.

[5] ينظر: حسن الأمراني، النُّورسيّ أديب الإنسانية، ص 54، وللنّورسيّ– في موضع آخر من رسائله النُّوريّة- ذكر لتصوّره للّفظ والمعنى؛ ففي سياق انتقاده للشّعراء المغرقين في تصيُّد جميل اللَّفظ، يقول:« أردت أن أبيّن بهذا الأسلوب نقدي لأولئك الشّعراء الذين ينحتون الجسد ليوافق اللّباس»، الكلمات، ص835.

وبالتَّالي، يترشّح لنا ضمنيًّا نقده لفكرة أنَّ الألفاظ ألبسة وقوالب للمعاني؛ لأنَّه مضى إثر ذلك يشبِّه تلك الألفاظ-**تحديدا**- بالجلد الحيِّ للجسد؛ أي إنَّ ألفاظ الكلمات القرآنيّة والتَّسبيحات النَّبويَّة جلدٌ، ومعانيها جسدٌ، وهذا إمعانا منه في إظهار التَّلازم المطبق بين عنصريْ الكلمة القرآنيّة وباقي الكلمات النَّبويَّة والذِّكريَّة التي تغذِّي الرُّوح والوجدان، فكما يقول:« لا جدال في أنَّ تبديل الجلد وتغييره يضرُّ بالجسم»[1]، ثمَّ يعضِّد مبدأ التَّلازم والتَّلاحم ذاك بقوله: «إنَّ المعنى الإجمالي الذي سرى في اللَّفظ وامتزج معه، هو مبعث أنوار وفيوضات كثيرة جدًّا، ولاسيما أنَّ تلك الألفاظ العربيَّة لها أهمّيتها وقداستها وأنوارها...»[2].

وممَّا فات، نستنتج أنَّ بديع الزَّمان استبقى جزئيَّة أنَّ المعنى كالجسد، وبقي وفيًّا لها، وأكّد عليها في الرَّأيَيْن، غير أنَّه منح اللَّفظ مرَّة صبغة اللِّباس الذي يغطِّي الجسد، ومرَّة أخرى جلد الجسد في حدِّ ذاته، وهذا فيما تعلَّق بالألفاظ القرآنيّة والكلمات النّبويَّة والذِّكريَّة دون غيرها[3].

إنَّ ما سبق يشد بنا الرِّحال إلى مساءلة لغوية ذات صلة تتمثَّل في علاقة اللَّفظ والمعنى بالنَّظم، سيما وأنّ عبد القاهر الجرجانيّ من أظهر وأبرز الشَّخصيات التي تأثّر بها النُّورسيّ، وكثيرا ما أبدى إعجابه بل وانبهاره به، يقول، على سبيل المثال– في مقام نقده لطالبي اللَّفظ، والمنساقين لهثًا دون وعي للإتيان به والتَّأكيد عليه دون المعنى:« فإنْ شئت فادخل في (مقامات الحريريّ) فإنَّه مع جلالة قدره في الأدب، فقد استهواه حب اللَّفظ، وبذلك أخلَّ بأدبه الرَّفيع، فأصبح قدوة للمغرمين باللَّفظ، حتَّى خصَّصَ الجرجانيّ –ذلك العملاق- ثلث كتابَيْه: دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة دواءً لعلاج هذا الدَّاء»[4].

وعكست أقواله في هذا المضمار تأيّيدا واضحا قويا لآرائه ، والتي من بينهاأن حُبَّ اللَّفظ داءٌ ومرض مزمن أصاب اللَّفظيّين المتصلِّفين[5]، ويقصد باللَّفظ –هاهنا- الكلمة أصواتا ومفهوما، ومفهوما، أو ما تحمله من دلالة معجميَّة أيضا، وليس اللَّفظ الذي هو مقابل المعنى[6]؛ لأنَّه لا يُعقل أن نتحدَّث عن نظم وترتيب الألفاظ معزَّولة عن معانيها المعجميّة، فهي أبدا تلازمها ما دامت

---

[1] النُّورسيّ، المكتوبات، ص 437.

[2] نفسه، ص 439.

[3] كثيرا ما ميَّز صاحب المدوَّنة بين ألفاظ القرآن والشَّريعة وبين ألفاظ الإنسان، وربَّما كان هو السَّبب في أنَّ له رأيَيْن في مسألة اللَّفظ والمعنى؛ فالألفاظ الأولى أصداف جواهر الهداية ومنبع الحقائق الإيمانيّة، والأخرى واهية هوسيَّة، فأين الثَّرى من الثُّريَّا. ينظر: المثنويّ العربيّ النُّوريّ، ص79، وينظر نفسه، ص 157.

[4] النُّورسيّ، صيقل الإسلام، ص 98، وينظر: إشارات الإعجاز، ص 118.

[5] ينظر: دلائل الإعجاز، ص 345، وينظر أيضا: النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 118، وصيقل الإسلام، ص 98.

[6] لا شكَّ أنَّ متصفِّح كتاب (دلائل الإعجاز) وبقراءة أفقيَّة متأنيَّة، سيلاحظ أنَّ كلمة (**المعنى**) فيه ليست ذات دلالة واحدة؛ فقد عَمَدَ عبد القاهر إلى منح (المعنى) دلالات مختلفة حسب السِّياق الذي تُستعمل فيه.

مستعملة ومتداولة بين الأفراد، فلا شكَّ في « أنْ لا حال للَّفظة مع صاحبتها، تعتبر إذا أنتَ عزَلْتَ دلالتهما جانبا؛ وأي مساغٍ للشَّك في أنَّ الألفاظ لا تستحقّ من حيث هي ألفاظ أنْ تُنظَمَ على وجه دون وجه.ولو فرضنا أنْ تنخلع من هذه الألفاظ التي هي لغات دلالتها لَمَا كان شيء منها أحقّ بالتَّقديم من شيء، ولا يُتَصَوَّر أن يجب فيها ترتيب ونظم»[1] . ومن مقولات الجرجانيّ الشَّهيرة كذلك:« وأنَّك إذا فَرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أنْ تستأنف فكرا في ترتيب الألفاظ؛ بل تجدها تترتَّب لك بحُكم أنَّها خَدَم للمعاني، وتابعة لها، ولاحقة بها، وأنَّ العلم بمواقع المعاني في النَّفس، علم بمواقع الألفاظ الدّالة عليها في النُّطق»[2]، ويضيف في موضع آخر قوله:« وليت شعري هل كانت الألفاظ إلَّا من أجل المعاني؟ وهل هي إلَّا خدمٌ لها، ومُصَرَّفة على حكمها؟ أو ليست هي سمات لها؟ و أوضاعا قد وُضِعَت لتدلَّ عليها»[3]. وخدمة الألفاظ للمعاني هي–أساسا- طبيعة البلاغة في نظر بديع الزَّمان[4]؛ لأنَّ« نظم اللَّفظ– الذي هو أرض قاحلة جرداء لا تصلح لأنْ لأنْ تكون مسيلا لجريان الأفكار ومنبتا لأزاهير البلاغة- اعترض مجرى البلاغة الطّبيعي، وهو نظم المعنى، فشوَّش البلاغة»[5]. والجرجانيّ وهو يتّفقان في أنَّه لا يبتغي بالمعنى معنى الكلمة المفردة، التي التي لا مزيَّة بيانيَّة لمعناها المعجميّ؛ « فالألفاظ المفرَدة التي هي أوضاع اللُّغة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها»[6]، وإنَّما يقصد بالمعنى ما يمكن أن يُفهم بشكل عامّ من العبارة بعد أن تنتظم عناصرها وتحتكم إلى سلطة النَّحو، وفي ذلك يصرّح بأنَّ نظم المعاني« عبارة عن توخّي المعاني النَّحويَّة فيما بين الكلمات؛ أي: إذابة المعاني الحرفيَّة بين الكلِم لتحصيل النُّقوش الغريبة...»[7]؛ فالإذابة والانصهار يولّدان النُّقوش المختلفة. إذن، فالمعنى المقصود كما وصفه محمد عابد الجابري هو المعنى الواحد المفهوم من مجموع الكلمات التي ينتظمها الكلام؛ أي هو «نظام المعنى الذي تفيده الكلمات المنتظمة في جملة مفيدة والذي يقع فيه التَّفاضل في البيان والبلاغة والإقناع(...) ونظم المعاني ليس نظام العقل بل أحكام النَّحو...»[8].

---

[1] عبد القاهر الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، ص 56.

[2] نفسه، ص 59.

[3] نفسه ، ص 308.

[4] ينظر: النُّورسيّ، صيقل الإسلام، ص 98.

[5] نفسه، ص98.

[6] عبد القاهر الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، ص 391.

[7] النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 118.

[8] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربيّ، ص 86.

والعقل– في فهمه- ليس كما عند الفلاسفة أصحاب المنطق؛ وإنَّما هو العقل كما يفهمه البيانيُّون أصحاب النَّحو؛ فهو« منطق اللُّغة، هو(معاني النَّحو) التي لا يقصد بها ليس مجرّد رفع الفاعل ونصب المفعول به؛ بل ما يوجب الفاعليَّة أو المفعوليَّة على وجه مخصوص»[1].

هذا الفهم الانفراديّ للجرجانيّ وللمعجَب به النُّورسيّ، هو ما رآه سليمان عشراتي« فهْمًا استيعابيًّا شموليًّا، وليس فهما تجزيئيًّا افتراضيًّا (...) لقد هداه تصوّره السِّياقيّ للفصاحة، إلى أنْ ينظر إلى مفهوم المعنى نظرة أوسع، تدرك الفعل البنائيَّ كليَّةً كدالٍّ ومدلولٍ وسياقٍ معًا...»[2].

ولأنَّ العقل في نظر الجرجانيّ هو منطق اللُّغة، كذلك انساق بديع الزَّمان وقد ربط قوانين اللُّغة ومنطقها بنظم المعاني، فـ« المجرى الطبيعيّ للأفكار والحِسيَّات؛ إنَّما هو نظم المعاني، ونظم المعاني هو الذي يشيّد بقوانين المنطق(...) وأسلوب المنطق هو الذي يتسلسل به الفكر إلى الحقائق(...) والفكر الواصل إلى الحقائق هو الذي ينفذ في دقائق الماهيات ونسبها(...) ونسب الماهيات هي الرَّوابط للنِّظام الأكمل(...) والنِّظام الأكمل هو الصَّدَف للحُسن المجرَّد الذي هو منبع كلّ حسن(...) والحسن المجرَّد هو الرَّوضة لأزاهير البلاغة التي تسعىَ لطائف ومزايا(...) وتلك الجنَّة المزهرة هي التي يجول ويتنزَّه فيها البلابل المسمَّاة بالبلغاء وعشَّاق الفطرة(...) وأولئك البلابل نغماتهم الحلوة اللَّطيفة؛ إنَّما تتولَّد من تقطيع الصَّدى الرّوحانيّ المنتشر من أنابيب نظم المعاني»[3].

وبالجملة؛ فالنُّورسيّ وعبر ما قاله على طوله، ينطلق من نظم المعاني ليصل إليها، فهي المبدأ والمنتهى للعمليَّة البلاغيَّة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى شكَّل عبد القاهر الجرجانيّ مرجعيَّة فضلى، ومَعينًا وارفًا اتَّكأ عليه النُّورسيّ نظرا وتطبيقا في تسجيلاته اللُّغويّة إزاء هذه المسألة التي أسالت الكثير من الحبر.

4. أنواع المعنى:

من المباحث اللُّغويّة التي أثارها الدَّرس الدَّلاليّ، اعتمادا على العلاقات التي تربط الدَّال بمدلوله، مبحث أنواع المعنى ؛ إذ إنَّ تحديد معنى اللَّفظة بالعودة إلى المعجم، لا يكفي لوحده للوصول إلى القصد، وكان أنْ نوَّه صاحب المدوَّنة في بعض المَواطن منها، إلى أنَّ اللَّفظة قد تحمل معناها المعجميّ وتدلُّ عليه، وقد تتجاوزه –وهذا كثير- مستعينة بما تأتلف معه في سياق الآية الكريمة فتلبس معنًى لم يكن لها قبل، ولنبدأ بالحديث بالمعنى المعجميّ.

---

[1] نفسه.

[2] سليمان عشراتي، الخطاب القرآنيّ-مقاربة توصيفيَّة لجماليَّة السَّرد الإعجازيّ، ص 28.

[3] النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 118، وينظر أيضا: صيقل الإسلام، ص 97.

1.4 /المعنى المعجمي:

ويسمَّى أيضا بالمعنى الأساسيّ أو المركزيّ، وهو« الحامل للتَّصوّر والمفهوم والإدراك، وهو الذي يمثِّل الوظيفة الحقيقيَّة للُّغة، وهي نقل الأفكار، ويستعمل في المعنى المباشر»[1]، وهو أيضا « المعنى المتَّصل بالوحدة المعجميَّة حينما ترد في أقلِّ سياق؛ أي حينما ترد منفردة»[2]، والنُّورسيّ كان متجاوزا له في أغلب مواطن المدوَّنة، اللَّهمَّ، إشارات نادرة له، كصنيعه وهو بصدد التَّعليق على منظومة **(قزل إيجاز على سلَّم المنطق)**[3]، أين عَرَّف اللَّفظ بأنَّه زبد الفكر وصورة التَّصوّر وبقاء التَّأمل ورمز الذِّهن[4]، ثمَّ قدَّم نظرته التي تطابق تلك التي لعبد القاهر الجرجانيّ والتي مفادها أنَّ « وضع الألفاظ لا ليفيد معانيها لتعيّنها أوّلًا؛ بل ليفيد ما يعرضها بالتَّركيب؛ فالمرَكَّب مقدَّم»[5].

هو لا يولي المعنى المعجميّ أهميَّة ما لم ينضم اللَّفظ إلى رَكْبِه وتركيبه أي سياقه، وهذا لا يعدم كشفه لدلالات بعض الألفاظ المعجميَّة في معرض تفسيره للقرآن الكريم، ومن قبيل ذلك شرحه لكلمة (النقض) بقوله:« النَّقض **لغة** تفريق خيوط الحبل وتمزيقها»[6]، ولكلمة(النِّعمة) بأنَّها « لذَّة تميل النَّفس إليها...»[7]، و(السَّفك) هو القتل بظلم[8].

وكان الغالب اهتمامه الواضح بالمعنى السِّياقيّ سواء المستفاد من السِّياق اللُّغويّ للآية، أم من المقام والحيثيَّات أيضا، أو ما يُعرف بالسِّياق غير اللُّغويّ المُطيف بالآية الكريمة، وهو ما سنتحدَّث عنه في العنصر الآتي:

---

[1] نور الهدى لوشن، علم الدَّلالة- دراسة وتطبيقا، ص 40.

[2] وهو تعريف اللّغويّ **نيدا(Nida)**؛ نقلا عن: أحمد مختار عمر، علم الدَّلالة، ص 37.

[3] علّق محقّق ومترجم رسائل النُّور إلى العربيَّة الأستاذ إحسّان قاسم الصَّالحي على العنوان، بأنَّ في الأمر احتمالَيْن: الأوَّل أن يكون اسم الرِّسالة (قزل إيجاز) مكوَّن على الأقل من كلمة تركيَّة وهي (قزل) التي تعني بالعربيَّة: العرج الشَّديد، فيصبح اسم الرِّسالة يعني: الإيجاز الشَّديد العرج، والاحتمال الآخر؛ هو اعتبار عنوان الرِّسالة باللُّغة التَّركيَّة؛ فيعني حينها: الإيجاز المتَّقد أو الإيجاز الأحمر إلى حدِّ الجمرة، ونعيد التَّذكير بأنَّ النُّورسيّ كتب بالعربيَّة حواشي علَّق فيها على متن رسالة في المنطق معنونة بـ (السُّلم المنورق للشَّيخ: عبد الرحمن الأخضريّ)، ينظر: صيقل الإسلام، ص 164.

[4] ينظر: النُّورسيّ، صيقل الإسلام، ص 189.

[5] نفسه ، ص 191.

[6] النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 212.

[7] نفسه، ص 36.

[8] ينظر: نفسه، ص236.

2.4 / المعنى السّياقيّ:

لا يكفي لمعرفة القصد من الكلام فهمنا للمعاني المعجميّة للألفاظ المكوِّنة له؛ ففي أكثر الأحوال تتأثَّر تلك الألفاظ ببعضها البعض، وتفقد معانيها المعهودة في تآلف وانسجام وحسن جوار، ويدفع بها - خاصَّة إذا كنَّا نتكلّم عن استعمالات راقية غير عادية- إلى اكتساء واكتساب معاني أخرى حسب غرض المتكلِّم، وسلطة التَّركيب والائتلاف، وهذا ما أفاض في الحديث عنه علماؤنا العرب القدامى على اختلاف مشاربهم وتعدُّد رؤاهم وتوجّهاتهم[1].

تستقي الكلمة تصوّرها الدَّلاليّ من محيطها اللُّغويّ، أو السِّياق اللُّغويّ، كما يسمَّى في حقل اللِّسانيّات، والذي يُحدُّ بأنَّه «النَّظم اللَّفظيّ للكلمة ومؤقعها من ذلك النَّظم»[2]، وله أهمّيته الكبرى التي لخَّصها فندريس في أنَّ قيمة الكلمة يعيِّنها السِّياق؛«إذ إنَّ الكلمة توجد في كلّ مرَّة تُستعمل فيها في جوٍّ يحدِّد معناها تحديدا مؤقَّتا، والسِّياق هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة بالرّغم من المعاني المتنوّعة التي في وُسْعِها أن تدلَّ عليها، والسِّياق أيضا هو الذي يخلِّص الكلمة من الدَّلالات الماضية التي تدعها الذَّاكرة تتراكم عليها، وهو الذي يخلق لها قيمة حضوريَّة...»[3]. هذه القيمة الحضوريَّة هي التي أشار بديع الزَّمان إليها في معرض حديثه عن رصد الدَّلالة من الآية القرآنيّة؛« فأدنى ترشّح على السَّطح يومئ بتماسّ عروق الكلمة بها»[4]؛ أي إنَّ الكلمة تتشابك عروقها مع عروق الكلمات الأخرى في سّياق الآية، وذلك التَّماس يُحدث شرارة المعنى أو الدَّلالة المنشودة لا للكلمة في حدِّ ذاتها وحسب؛ وإنَّما معنى الآية ككلّ، ثمَّ هو يشبّه الكلام بالشَّجرة التي تحمي ثمارَها أشواكُها التي نضدت فيها[5]، والمعاني كالبلابل الشَّادية التي تطير ثم تتوضَّع على أحد أغصان الكلام[6]. ثمَّ إنَّ من المعاني ما سمّاها المعاني المعلَّقة، وهي التي لا شكل مخصوص ولا وطن لها –على حدِّ تعبيره- قسم منها يتقلَّد لفظا خاصًّا به، وقسم آخر تمثِّله المعاني الحرفيَّة الهوائيَّة، التي قد تستتر في كلمة أو يتشرَّبها كلام، أو تتداخل في جملة أو قصَّة، وإنْ عصرتَ تَقَطَّرَ ذلك المعنى[7]؛ وتقطُّر المعنى أو ترشيحه عهدها السِّياقيُّون الغربيُّون المُحدثون– لا سيما الفلاسفة-؛ فقد تبوَّأ السِّياق مكانة هامَّة خارج نطاق الدّرس

---

[1] لمزيد من التَّفصيل ينظر: تومي غنية،**(السِّياق وأثره في توجيه المعنى– شعر أبي تمّام أنموذجا)**، رسالة ماجستير(مخطوط)، إشراف أ.د. محمود أحمد نحلة، جامعة الإسكندريَّة، 2006م، تحديدا الفصلان الخاصّان بالسِّياق بنوعيْه (اللّغويّ وغير اللّغويّ) عند العلماء القدامى.

[2] ستيفن أولمان، دور الكلمة في السِّياق، ص 68.

[3] فندريس، اللُّغة، ص 231.

[4] النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 61.

[5] ينظر: النُّورسيّ، صيقل الإسلام، ص 112.

[6] ينظر: نفسه، ص 221.

[7] ينظر: النُّورسيّ، صيقل الإسلام، ص 108.

اللِّسانيّ، وتعدَّى حدود البحوث والدِّراسات اللُّغويّة إلى حقول معرفية أخرى، منها "الفلسفة"، فقد لقيت فكرة السِّياق الصَّدر الرَّحِب من بعض الفلاسفة الذين خاضوا غمار بحث بعض الطّروحات اللُّغويّة، و« كان الدَّافع وراء دراسة الفلاسفة للّغة هو التّوصّل إلى فهم أفضل لكيفية عمل الذِّهن في تصوره للعالم»[1]، وكان من أبرز هؤلاء الفيلسوف الإنجليزيّ "برتراند راسل" Russel Bertrnand الذي صرَّح في عبارة دقيقة وتمثيل ذكيّ أنَّ« الكلمة تحمل معنًى غامضا لدرجة ما، ولكن المعنى يكتشف فقط عن طريق ملاحظة استعماله، الاستعمال يأتي أوّلا، وحينئذ يتقطَّر المعنى منه»[2]. والكلمة إذا انتهت إلى كيان تركيبيّ ما صارت فردًا فاعلا تؤثِّر وتتأثَّر؛ فما بالنا لو كان هذا الكيان آية قرآنيَّة، فهاهو يوصينا أن ندرك « أنَّه ما من كلمة في التَّنزيل يأبى عنها مكانها، أو لم يرض بها، أو كان غيرها أوْلى به، بل ما من كلمة من التَّنزيل إلَّا وهي كَدُرٍّ مُرصَّعٍ مرصوصٍ متماسكٍ بروابط المناسبات»[3]، ثمَّ يضيف في موضع آخر مؤكِّدا على التَّرابط والتَّواشج بين عناصر التَّركيب المُفضي إلى علوِّ الكلام وبلاغته، وذلك بأن يُراعي ويحافظ المتكلِّم دفعة نسب قيود الكلام، وروابط الكلمات، وموازنة الجمل التي يظهر كلٌّ منها ما أسماه النَّقش المتسلسل إلى النَّقش الأعظم[4]. إذن، هو يمعن في التَّأكيد على مبدأ التَّعاضد والتَّعاون بين المعاني في الكلام، فـ« شرط حسن المعاشرة بين تلك المعاني المتزاحمة تقسيم العناية والاهتمام على نسبة خدمتها للغرض الأساسي»[5].

5. الظواهر الدّلاليّة:

لا غرو أنَّ تراثنا اللغويّ العربيّ قد امتاز بغزارة المحصول الدَّلاليّ ووفرة المادَّة المدرجة ضمن مباحث ما يُعرَف في العصر الحديث **بعلم الدَّلالة**؛ خاصَّة ما تعلَّق بتلك الظَّواهر الدَّلاليَّة التي شكَّلت النَّصيب الأوفر من حصص مصنَّفات علمائنا الأجلاء في جانبها الدَّلاليّ، ونعني بها ظواهر الاشتراك اللَّفظيّ والأضداد والتَّرادف والتَّغيُّر الدلاليّ وغيرها من الظَّواهر التي تشكّل علاقات « هي من اصطناع الفكر المدرِك للأشياء، والمرتّب لها في عالم يصنعه لنفسه، يسيطر من خلاله عليها ويمسك بها»[6]. ومنتهانا في هذا المقام محاولة الإمساك بتلابيبها في فكر النُّورسيّ من خلال استعراض ماهية كلٍّ منها في جهود بعض أسلافنا ثمّ عند النُّورسيّ، ولنبدأ بظاهرة الاشتراك اللَّفظيّ.

---

[1] طالب سيّد هاشم الطبطبائي، نظريَّة الأفعال الكلاميَّة بين فلاسفة اللُّغة المعاصرين والبلاغيّين العرب، ص أ .

[2] أحمد مختار عمر، علم الدَّلالة، ص 72.

[3] النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 59.

[4] ينظر: النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 124.

[5] نفسه،، ص 123.

[6] الأزهر الزَّنَّاد، فصول في الدَّلالة- ما بين المعجم والنَّحو، ص15.

1.5/ الاشتراك اللّفظي:

من أقدم النُّصوص التي وصلت إلينا مشيرة إلى ظاهرة الاشتراك اللَّفظيّ نصٌّ لسيبويه عدَّد فيه صنوف كلام العرب في (باب اللَّفظ للمعاني)؛ فصرَّح فيه أنَّ من كلام العرب « اتِّفاق اللَّفظيْن واختلاف المعنيَيْن(...)نحو(...)وجدتُ عليه من المَوْجِدة، ووجدتُ إذا أردت وجدان الضَّالة...»[1]. وعرّفه السُّيوطيّ بأنَّه « اللَّفظ الواحد الدَّال على معنيَيْن مختلفيْن فأكثر دلالةً على السَّواء عند أهل تلك اللُّغة»[2]، واختلف القدامى إزاء وقوعه بين مُقِرٍّ بوجوده في اللُّغة، ومنكرٍ له، ومُضَيِّق لتحقُّقه فيها[3].

أمَّا بديع الزَّمان فقد أقَّر، غير مرَّة، بوجوده في اللُّغة، وبَيَّن مسلك اللَّفظة مذ كونها لفظة ذات معنى واحد إلى أنْ تتشرَّب معاني أخرى، رادًّا الأمر إلى المجاز؛ إذ هو المسار الذي تمُّر عبره اللَّفظة لتصل إلى ذلك الاكتناز الدَّلاليّ. يقول في ذلك:« إنَّ اللَّفظ **المشترك** في الأغلب معناه واحد، ثمَّ بالمناسبات وقع تشبيهات(...) ثمَّ منها مجازات(...) ثمَّ منها حقائق عرفيَّة(...) ثمَّ يتعدَّد. حتَّى إنَّ اسم (**العين**) الذي معناه الواحد البصر أو المنهل يُطلَق على الشَّمس أيضا بالرَّمز إلى أنَّ العالم العلويَّ ينظر إلى العالم السُّفليّ بها، أو أنَّ ماء الحياة الذي هو الضِّياء يسيل من ذلك المنبع في الجبل الأبيض المشرف وقس! »[4]. ويعزّز ويعزّز قيمة ودور المجاز في سيرورة المشترك بأنْ قال: «بسرِّ قلب المجاز بالاستمرار حقيقة تولَّد **الاشتراك**»[5]، وأنَّ الاشتراك متولِّد « في الأكثر بالاستمرار أو بتناسي سرِّ التَّشبيه؛ ألم تَرَ لو تخيَّلت وجه وجه السَّماء جبهة ونصف وجه أفطس أعور أو أرمد لرأيت الشَّمس عينه الباصرة المبصرة، أو توهَّمْت السَّماء أرضا أو طَوْدًا مظلين لأبصرت الشَّمس عينهما الجارية بماء الحياة وهو الضِّياء وقس! »[6].

ومعلوم أنَّ من معاني لفظة (**العين**) معنى عين الشَّمس، وهو شعاعها الذي لا تثبت عليه العين، وقيل: العين هي الشَّمس نفسها، فيقال: طلعت العين، وغابت العين، وقيل: العين هي الشَّمس نفسها، فيقال: طَلَعَت العين وغابت العين، كما جاء في لسان العرب[7].

---

[1] سيبويه، الكتاب، 24/1.

[2] السُّيوطيّ، المزهر في علوم اللُّغة، 369/1.

[3] للتَّوسُّع أكثر ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدَّلالة، ص 156 وما بعدها.

[4] النُّورسيّ؛ إشارات الإعجاز، ص 123، وينظر أيضا: صيقل الإسلام، ص 109.

[5] النُّورسيّ، صيقل الإسلام، ص 199.

[6] نفسه، ص 200.

[7] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة [ع ي ن]، وأيضا: السُّيوطي، المزهر، 274/1-275 ، فقد استحصل فيه ما يربو عن اثنين وعشرين معنًى **للعين**، بتقسيم نسبه لبعض المتأخِّرين، يتفرع إلى قسمين رئيسيْن: **الأوَّل**: فيه دلالات العين التي تعود للعين النَّاظرة، وينقسم بدوره إلى فرعيْن؛ الأوَّل بوجه الاشتقاق (مصدر وغير مصدر)، والثَّاني بوجه التَّشبيه (بالعين لشرفها)، أمَّا القسم **الثَّاني**: ويضم ما لا يرجع إلى ما سبق ، وفيه ذكر معنى :عين الشمس.

كما أنَّ القدامى وخاصَّة الموسِّعين لحقل الاشتراك اللَّفظيّ في اللُّغة لم يأبهوا لوجود علاقة بين معاني اللَّفظة من عدمها؛ أي علاقة المجازيَّة بينها، وهو الشَّرط الذي وضعه ابن درستويه (ت358 هـ)[1] الذي يعدُّ على رأس المُضيّقين جدًّا لمساحة تحقُّقه من القدامى، ومن المحدثين نجد إبراهيم أنيس الذي امتدحه وأثنى على موقفه حينما أنكر معظم المفردات التي عُدَّت من المشترك اللَّفظيّ، واعتبرها من المجاز الذي لعب دوره في كلِّ الاستعمالات[2].

والذي يتبدَّى لنا أنَّ بديع الزَّمان رأى في المجاز[3] السَّبيل الأوفر والسَّبب الأوجه في حدوث هذه الظَّاهرة، لا سيما وأنَّه قد ذكر أنَّ ذلك المجاز يصير حقيقة عُرفًا، وهو ما يُسمَّى بالمجاز المنسيّ أو الميّت الذي تخبو شحنته البلاغيَّة بكثرة الاستعمال وتقادم العهد ، فيصبح كالاستعمال الحقيقيّ، لا يكاد يثير غرابة أو دهشة عند سماعه[4]. وهذا ما لمسناه لمَّا نزع إلى إظهار أهميَّة المجاز في اللُّغة، وكيف أنَّ أهل الظَّاهر حين أنكروه في الاستعمال القرآنيّ جانَبُوا الصَّواب، ومالوا عنه، وأنَّ من بلاياهم تحرِّي الحقيقة في كلِّ موضع من كلِّ مجاز، فلابُدَّ « من وجود حبَّة حقيقة لينمو وينشأ منها المجاز ويتسنبل، أو أنَّ الحقيقة هي الفتيلة التي تعطي الضَّوء، أمَّا المجاز فهو زجاجها الذي يزيد ضياءه...»[5]؛ فلفظة (**عين**) [6] [6] في قوله عزَّ من قائل: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَغۡرِبَ ٱلشَّمۡسِ وَجَدَهَا تَغۡرُبُ فِي عَيۡنٖ حَمِئَةٖ ﴾ [الكهف: 86]، إذا حُملت على المعنى الظَّاهريّ تعني أنَّه رأى غروب الشَّمس في ماء عين ذي طين وحرارة، وهو نظر ذي القرنين، أمَّا الخطاب القرآنيّ النَّازل من العرش الأعظم المهيمن حَرِيٌّ به وبعظمته معنى أنَّ الشَّمس المسخَّرة سِراجًا في مضيف رحمانيّ تختفي في عين ربَّانيَّة هي المحيط الأطلسي الغربي المغطَّى بالضِّياء والأبخرة[7].

وهو بذلك يدعو إلى تأويل ما يستحق التَّأويل من النَّص القرآنيّ دون إفراط؛ إذ إنَّ استعمال العقل والنَّظر وعدم الأخذ بالظَّاهر يُحيل الإنسان إلى صحَّة تدبُّر آي القرآن الكريم، وأنَّ من الوسائل المنصوح بها التَّأويل بالاعتماد على قنطرة المجاز.

---

[1] ينظر: السُّيوطيّ، المزهر في علوم اللُّغة، 384/1.

[2] ينظر: إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص 213-214.

[3] ذكر أحمد مختار عمر أنَّه من خلال تحليله لألفاظ المشترك اللَّفظيّ في كتاب (المنجد) لِكُراع النَّمل، استطاع أنْ يقف على أسباب وقوعها، وأنَّ منها (**المجاز**) الذي صنّفه سببا من الأسباب الدَّاخلية النَّاتج عن تغيّر المعنى التِّلقائيّ الذي يحدث عند وجود علاقة بين معنيَيْن، فإنْ كانت علاقة مشابَهة كان المعنى الجديد: استعارة، وإلَّا كان مجازا مرسلا، ينظر في تفصيل ذلك: علم الدَّلالة، ص 159-162.

[4] ينظر: نفسه، ص 177.

[5] النُّورسيّ، صيقل الإسلام، ص 89-90.

[6] ذكر صاحب المدوَّنة أنَّ للفظة (**عين**) في العربيَّة معاني: الينبوع، والشَّمس، والبصر، ينظر: اللَّمعات، ص 163.

[7] ينظر: نفسه، ص 162-164.

2.5/ الأضـداد:

لَمَّا كانت الجدليَّة من خصائص الفكر الإنسانيّ كان لا بدَّ من أنْ تظهر في طبيعة لغة أصيلة كاللُّغة العربيَّة؛ فقد تنبَّه اللُّغويُّون القدماء لوجود **الأضداد** في الألفاظ العربيَّة وأشاروا إليها، وسعوا لجمعها وتعليل وجودها، لكونها إحدى خصائص اللُّغة، وعلاقة من علاقاتها الدَّلاليَّة، ودليل عبقريَّتها، وظاهرة تميَّزت بها تميُّزا جليًّا بين باقي الجزريَّات[1] .

ويقصد بالأضداد تلك « الكلمات التي تؤدّي إلى معنيَيْن متضادَّيْن بلفظ واحد، ككلمة (الجون) تطلق على الأبيض والأسود، و(الجلل) تطلق على الحقير والعظيم...»[2] ، والاختلاف بين معنيَيْ الكلمة اختلاف تضادٍّ لا اختلاف تغاير كما في المشترك اللَّفظيّ، وهذا هو الفرق بينهما[3] كما أنَّ التَّضاد بين معنيَيْها لا يقصد به تقابلها دون اتِّحاد الصِّيغة كاللَّيل والنَّهار، والطُّول والقصر، بل إنَّ اتِّحاد الصِّيغة شرط أساس في هذه الظَّاهرة.

وقد وقع جدل كبير بين العلماء والمشتغلين باللُّغة إزاء وقوعها في واقع اللُّغة من عدمه؛ فكان أنْ دفع مجيء معنيَيْن متضادَّيْن في صيغة واحدة ببعضهم إلى إنكار وجودها، وحجَّتهم أنَّها بذلك طريق للتَّعمية وغموض الدَّلالة والتباسها على المتلقّي، وهو خلاف المراد من اللُّغة، لكونها أداة تواصلٍ وإبلاغٍ وإبانةٍ. أمَّا المقرُّون المعترفون بها في اللُّغة فيتصوَّرونها وسيلة من وسائل التَّنوُّع في الأساليب والتَّعابير، ودليلا على مرونة العربيَّة و سعتها، وحجَّتهم أنَّ للُّغة منطقا خاصًّا لايتواءم بالضَّرورة والعقل الذي يقتضي أنْ يكون لكلِّ لفظ معنى واحدا مستقلًّا، زيادة على أنَّ ادِّعاء اللَّبس والغموض، الذي قد يكتنف اللَّفظة إنْ هي حملت المعنى وضدَّه في الآن عينه، يمكن الرَّد عليه بأنَّ «الاعتماد على القرائن وتحسُّس السِّياق له القدح المُعلى في تحديد معنى اللَّفظة... »[4] فالسِّياق بقرائنه يبقى دائما« الحصن الذي يحمي الكلمة من الغموض ويزيل التَّعمية والتَّغطية»[5] ويمدُّ يد العوْن للمتلقّي - غالبا- حتَّى يبلغ مرمى المتكلِّم، ويقع على الدَّلالة المرجوَّة من الملفوظ اللِّسانيّ.

---

[1] اللُّغات الجزريَّة هي اللُّغات: الأكاديَّة(البابليَّة والآشوريَّة)، والآراميَّة والكنعانيَّة(الفينيقيَّة والعبريَّة والأوغاريتيَّة)، والعربيَّة واليمنيَّة القديمة والحبشيَّة. ينظر: محمد التُّونجي و راجي الأسمر، المعجم المفصَّل في علوم اللُّغة(الألسنيَّات)، 500/1 .

[2] الأنباريّ، الأضداد، ص7. ونشير إلى أنَّ التَّضاد بالمفهوم الحديث لا القديم يشمل أنواعا أربعة هي: - التَّضاد الحادّ(حي-ميّت)،- التَّضادّ المتدرّج(بارد-دافئ-حارّ)،-تضادّ العكس(باع-اشترى)، -التَّضادّ الاتِّجاهي(أعلى-أسفل).

[3] ينظر: محمد حسين آل ياسين، الأضداد في اللُّغة، ساعدت جامعة بغداد على نشر الكتاب، (د.ط)، (د.ت)، ص99.

[4] توفيق محمد شاهين: المشترك اللُّغويّ(نظريَّة وتطبيقا)، مطبعة الدَّعوة الإسلاميَّة، القاهرة- مصر، ط1، 1400هـ/1980م، ص 186.

[5] عاطف مدكور، علم اللُّغة بين التُّراث والمعاصرة، ص264.

وكان بديع الزَّمان ممَّن آمنوا بوقوعها، ودليل ذلك تحسُّسه الضدِّية في لفظة (فوق) في قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسۡتَحۡيِۦٓ أَن يَضۡرِبَ مَثَلٗا مَّا بَعُوضَةٗ فَمَا فَوۡقَهَاۚ ﴾[البقرة:26]، وقد صنّفها العلماء قبله ضمن ألفاظ الأضداد. يقول الأنباريّ(ت327هـ):« و **فوق** حرف من الأضداد، يكون بمعنى أعظم، كقولك: هذا فوق في العلم والشَّجاعة إذا كان الذي فيه منهما يزيد على ما في الآخر، ويكون (فوق) بمعنى (دون)؛ كقولك: إنَّ فلانا لقصير، وفوق القصير...»[1]، وإلى معنى (دون) فسَّر الأنباريّ معنى (فوق) في الآية نفسها، ثمَّ استعرض رأي الفرَّاء وقطرب اللَّذيْن ذهبا إلى أنَّها بمعنى (أعظم) وخالفهما الرَّأي، أمَّا النُّورسيّ فقد فسّرها بمعنى (دون)؛ أي ما دونها في الصِّغر، وما فوقها في قمَّة البلاغة أو في الصِّغر أيضا، لينتهي إلى أنَّ اللَّفظة في الآية إشارة إلى أنَّ الصغير أغرب بلاغة وأعجب خلقة [2].

وربَّما كان هذا منزع الآلوسيّ، ومنحاه في تفسيره لـ(ما فوقها)، لمَّا قال بأنَّ« المراد بالفوقيَّة إمَّا الزِّيادة في حجم الممثل به، فهو ترقٍّ من الصَّغير للكبير، وبه قال ابن عباس، أو الزِّيادة في المعنى الذي وقع التَّمثيل فيه وهو الصِّغر والحقارة، فهو تنزُّلٌ من الحقير إلى الأحقر...»[3].

ومن ألفاظ الأضداد التي تناولها بالتَّفسير صاحب المدوّنة، لفظة (أندادًا) في الآية الكريمة: ﴿ فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ٢٢ ﴾[البقرة: 22]. جاء في كتاب الأضداد للأنباريّ« والنِّدُّ يقع على معنيَيْن متضاديْن؛ يقال: فلان ندُّ فلان إذا كان ضدّه، وفلان ندُّه إذا كان مثله»[4]، ويذكر النُّورسيّ أنَّ« لفظ الندّ بمعنى: المثل، ومثله تعالى يكون عين ضدّه، وبينهما تضادّ، ففيه إيماء لطيف إلى أنَّ الندّ بَيّنُ البطلان بنفسه...»[5]، ويؤكِّد دلالة النِّد على معنى المثل، قوله قبلها إنَّ من الثَّمرات المجتناة من الآية محلَّ النَّظر أنَّ الله سبحانه واجب الوجود ليس كمثله شيء جلَّ جلاله[6]، وهذا ما ذهب إليه ابن عباس ﷺ[7] والزَّمخشريّ[8]. ومن المحدثين الآلوسيّ[9]، وابن عاشور[10]، وقد نفيا أنْ تكون اللَّفظة

---

[1] الأنباريّ، الأضداد، ص 157، وقد رماه الرَّاغب الأصفهانيّ بالتَّوهّم في ضَمِّ لفظة (فوق) إلى قائمة أضداد العربيَّة، ينظر: مفردات ألفاظ القرآن، ص 649.

[2] ينظر: النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 209، وكان قد أشار إلى أنَّ العرب البلغاء كثيرا ما مثَّلوا بالبعوضة، فقالوا: (أضعف من البعوضة)، و(كلَّفتني مُخَّ بعوضة) و(أعزُّ من مخِّ بعوضة).

[3] الآلوسي، روح المعاني، 207/1، وينظر أيضا: ابن عاشور، التَّحرير والتَّنوير، 362/1-363.

[4] الأنباريّ، الأضداد، ص 25.

[5] النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 164.

[6] ينظر: نفسه، ص 155.

[7] ينظر: الأنباريّ، الأضداد، ص 25.

[8] ينظر: الزَّمخشريّ، الكشَّاف، 214/1.

[9] ينظر: الآلوسيّ، روح المعاني، 191/1.

[10] ينظر: ابن عاشور، التَّحرير والتَّنوير، 334/1.

أصلا من الأضداد، بل رَأَيَاها على معنى واحد هو المِثْل[1] والمساوي؛ في حين أنَّ هناك من وجد أنَّها في الآية السَّابقة تكتنز معنى الأضداد كما رُويَ عن أبي عبيدة[2].

3.5/ التَّرادف:

لعلَّ من أقدم النُّصوص التي نحوزها وتحدَّثت عن التَّرادف نصُّ سيبويه الذي قَسَّم فيه علاقة الألفاظ بالمعاني؛ فأشار إلى أنَّ من كلام العرب اختلاف اللَّفظيْن والمعنى واحد؛ نحو: ذهب وانطلق[3]. وربَّما كان أوَّل من استعمل مصطلح **التَّرادف**– حسب ما وصل إلينا- علي بن عيسى الرُّمانيّ(ت384هـ) الذي اتَّخذه عنوانا صريحا لكتابه (الألفاظ المترادفة والمتقاربة المعنى)، ولاقى التَّرادف هو الآخر أخذا وردًّا كبيرين[4] بين مُقرٍّ بوجوده موسِّع لدائرته أو مُضيّق لها، وفريق آخر نافٍ له مصنِّفًا ما قيل بترادفه ضمن ما يُعرف بالفروق اللُّغويَّة.

وعلى كلٍّ، يُعرَّف بأنَّه « النِّسبة الموجودة بين لفظين أو أكثر يستقلُّ كلٌّ منهما- أو منها- بإفادة تمام ما يفيده الآخر من معنى باعتبار واحد»[5]. وكانت الإشارة اليتيمة لصاحب المدوَّنة للتَّرداف ضمن حاشيته على السُلَّم المرونق الأخضريّ، ولم تَعْدُ أنْ تتضمَّن ذكرًا مقتضبا لسبب حدوثه المتمثِّل في أنَّه« بحكمة نسيان المناسبة وانقلاب الصَّفة بالجمود تولد التَّرادف...»[6]. وهو ما عبَّر عنه رمضان عبد التوَّاب بقوله: «أنْ يكون للشَّيء الواحد في الأصل اسم واحد، ثم يوصف بصفات مختلفة باختلاف خصائص ذلك الشَّيء، وإذا بتلك الصِّفات تُستخدم في يوم ما استخدام الشَّيء، ويُنْسى ما فيها من الوصف، أو يتناساه المتحدِّث باللُّغة»[7].

إنَّ إقرار النُّورسيّ بوجود التَّرادف لم يمنعه من تلمُّس فروق لغويَّة بين جملة من الألفاظ القرآنيَّة التي حاول تعليل استعمالها دون مقارباتها في المعنى، ومن تلك الألفاظ– على سبيل المثال- لفظتا (**اليقين**) و(**الإيمان**)؛ فقد رأى أنَّه وإنْ كان الإيمان هو التَّصديق مع اليقين؛ إلَّا أنَّه استعمل (يوقنون) بدل(يؤمنون) لما بينهما من بوْن دلاليّ في قوله تعالى: ﴿ وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ ۝٤ ﴾[البقرة :4]،

---

[1] ذكر الرَّاغب الأصفهانيّ للفظة (ندّ) معنىً واحدًا دونما إشارة إلى كونها من الأضداد، قال:« ندُّ الشَّيء مشاركه في جوهره، وذلك ضرب من من المماثلة؛ فإنَّ المثل يقال في أي مشاركة كانت، فكلُّ نِدٍّ مِثلٌ وليس كلُّ مِثلٍ نِدًّا »، مفردات ألفاظ القرآن، ص796.

[2] ينظر: الأنباريّ، الأضداد، ص 25، ويقصد بأبي عبيدة: معمر بن المثنَّى (ت209 هـ).

[3] ينظر سيبويه، الكتاب، 24/1.

[4] للتَّوسُّع أكثر ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدَّلالة، ص 215 وما بعدها.

[5] عثمان محمد غريب،(**التَّرادف في القرآن الكريم**)، مجلة النُّور للدِّراسات الحضاريَّة والفكريَّة، إسطنبول- تركيا، س:6، ع:12، يوليو 2015م، ص 40.

[6] النُّورسيّ، صيقل الإسلام، ص 199.

[7] رمضان عبد التوَّاب، فصول في فقه العربيَّة، ص 318-319.

« ليضع الإصبع على مناط الغرض قصدا لإطارة الشُّكوك؛ إذ القيامة محشر الرُّيوب...»[1]، واليقين كما عرَّفه أبو هلال العسكريّ هو« ما يزيل الشَّك دون غيره من أضداد العلوم»[2]، أمَّا الإيمان فهو طاعة الله التي يؤمَن بها العقاب على ضدِّها[3]، وهو نقيض الكفر والفسق جميعًا[4].

ومن النَّماذج التي تعكس إحساسا واستشفافا لدقائق دلاليَّة فارقة بين الألفاظ التي يعتقد أنَّها تكتنز المعنى ذاته، لفظتا: المسُّ والإصابة؛ فالمولى عزَّ وجلَّ استعمل المَسَّ في الآية الكريمة ﴿ وَلَئِن مَّسَّتْهُمْ نَفْحَةٌ مِّنْ عَذَابِ رَبِّكَ ﴾[الأنبياء:46] بدل الإصابة؛ لأنَّ المسَّ يشير إلى القلَّة والتَّروُّح فقط[5]، أو هو الإصابة القليلة[6]. وجاء في كليّات أبي البقاء الكفويّ أنَّ المسَّ أقلُّ تمكُّنًا من الإصابة وهو أقلّ درجاتها[7]. والحال ذاته في تفريقه بين (**التَّرك**) و(**الإبقاء**)؛ فقد رأى في استعمال (ترك) بَدَل (أبقى) في قوله عزَّ من قائل: ﴿ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾ ﴾ [البقرة:17] « إشارة إلى أنَّهم صاروا كجسدٍ بلا روحٍ وقشرٍ بلا لُبٍّ، فمن شأنهم أن يُترَكوا سُدًى ويلقوا ظهريا»[8]، وما يهمنا –ههنا- تنبُّهه إلى ما بين اللَّفظيْن من فرق، وهو ما لم نقف عليه عند غيره من مثل القرطبيّ الذي فسَّر التَرك بالإبقاء[9]، والكفويّ الذي ذكر أنَّ التَّرك إذا علِّق بمفعوليْن كان متضمِّنا معنى التَّصيير، فيجري مجرى أفعال القلوب، وعليه نفهم أنَّه ساوى بين (ترك) و(أبقى)[10]. كما فرَّق بين (**المطر**) و(**الصيِّب**) في تفسير الآية الكريمة ﴿ أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ﴾ [البقرة:19]، منبِّها إلى أنَّ العدول عن استعمال لفظ **المطر** المأنوس المألوف إلى لفظ **الصيِّب** لأنَّه مطر جَلَب الأذى الشَّديد كأنَّه مصائب تُرمى عليهم بقصدٍ، فتُصيبهم مع فقدهم لأيِّ ساتر[11]. لقد تحسَّس بذلك فرقا بين اللَّفظيْن من ناحية الدَّلالة أو قلْ من حيث درجة الدَّلالة، ولم نصادف –حسب ما وقع بين أيدينا- مَنْ فطن أو أشار للأمر؛ فهذا الزَّمخشريّ والقرطبيّ والرَّاغب الأصفهانيّ والآلوسيّ وابن عاشور وغيرهم ممَّن لم يظهر لنا إدراكهم أو إحساسهم

---

[1] النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 67.

[2] أبو هلال العسكريّ، الفروق اللُّغويَّة، ص 82.

[3] ينظر: نفسه، ص 241.

[4] ينظر: نفسه، ص 235.

[5] ينظر: النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 45 وصيقل الإسلام، ص 103.

[6] ينظر: النُّورسيّ، الكلمات، 427.

[7] ينظر: أبو البقاء الكفويّ، الكليَّات، ص 799.

[8] النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 131.

[9] ينظر: القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، 323/1.

[10] ينظر: أبو البقاء الكفويّ، الكليَّات، ص 298 وهو رأي الزَّمخشريّ نفسه، ينظر: الكشَّاف، 193/1-194.

[11] ينظر: النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 136-137.

بوجود فرق بين اللَّفظيْن، وكان تفسيرهم للصيّب في الآية على معنى المطر المُصوَّب أو السَّحاب[1]. وممَّا وممَّا فات، نخلص إلى نتيجة مفادها أنَّ النُّورسيّ سعى في تفسيره إلى ملاحظة الفروق اللُّغويّة[2] بين ألفاظ صادفته ورأى أنَّ استعمالها دون الأخرى كان فيه مراعاة ما تضمُّه من معنى مناسب لسياق الآية ومضمونها العامّ، ولم يكن ناقلا متأثِّرا في ذلك بغيره؛ إذ أوجد لنفسه الاستقلاليَّة في التَّفسير والتَّحليل ما مكَّنه من وضع يده على مَواطن لم يُتح لغيره الوقوع عليها أو التَّنبُّه لوجودها.

6. التّغيّر الدّلالي:

علاقة وطيدة هي تلك التي تصل الإنسان بلغته، وتعكسها قصَّة نشوئيَّة يتناظر فيها تاريخ نشأتها مع تاريخ نشأته، ويرتبط تغيُّرها –الذي هو من سنن الحياة- بماضي مستعملها. إنَّها كما يصفها عبد السَّلام المسدِّي « قصة تاريخ الإنسان عندما تناظرها مع قصَّة تاريخ اللُّغة، أوْ دعنا نقل، هي قصَّة التَّطوُّر الإنسانيّ عندما توضع مكوِّناته قُبالة مكوِّنات تطوُّر اللُّغة، كما لو أنَّ منطقة التَّقاطع قد جُلِبَت إليها صفيحتان مصقولتان، ثُمَّ وُضِعَت بينهما بحثا عن صورة التَّناظر المرآوي»[3]. هذه العلاقة تَمَثَّلها بديع الزَّمان و وعاها بنظره الثَّاقب، رابطا اللِّسان بالإنسان بوشيجة المشابهة عبر مسارَيْهما في التَّاريخ، قائلا:« اعلم إنَّ اللِّسان كالإنسان عاش أدوارًا، وتحوَّل أطوارًا، وترقَّى أعصارًا، فإنْ نظرت الآن إلى ما تبطن (الآن) من أطلال وأنقاض اللِّسان التي تفتّت في سَيْل الزَّمان لرأيت منها تاريخ حياة اللِّسان ومنشأه...»[4]، ثُمَّ يعضِّد مبدأ التَّغيُّر الذي يعتور اللُّغة بأنْ ينصحنا في موضع آخر بقوله:« راجع أسرار تجدُّد اللُّغات وتغيّراتها...»[5] مانحًا تقلُّبات جهاز اللُّغة صبغة (التَّجدُّد)؛ فالتَّغيُّر هو نوع من التَّجدُّد، وفي وفي التَّجدُّد تكمن طاقة الاستمرار بعد كلِّ استقرار.

---

[1] ينظر: الزَّمخشريّ، الكشَّاف، 203/1، والقرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، 326/1، والرَّاغب الأصفهانيّ، مفردات ألفاظ القرآن، ص 495، والآلوسي، روح المعاني، 171/1، وابن عاشور، التَّحرير والتَّنوير، 317/1-318.

[2] من أنواع الفروق اللُّغويَّة أيضا ما يُعرف بـ(فروق الأبنية) ويُقصد بها أنَّ« المبنى لم يكن ليختلف لولا أنَّ ثمَّة افتراقا في المعنى قصده المتكلم...» [محمد ياس خضر الدُّوريّ،(دقائق الفروق اللُّغويَّة في البيان القرآنيّ)، ص3]. وكان صاحب المدّونة قد أشار إلى مثال واضح أبرز فيه الفروق الدَّلاليَّة المترتّبة عن فروق الأبنية، فذكر أنَّ إيثار (نزَّل) بدل (أنزل) في قوله تعالى:﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا ﴾ [البقرة:23]، من أجل أنَّ(نزَّل) يدلُّ على النُّزول تدريجا، وأنَّ(أنزل) يدلُّ على النُّزول دفعة، وهذا للإشارة إلى ما يتحجَّجون به من قولهم: لولا أنزل عليه دفعة؛ بل على مقتضى الوقائع والأحداث تدريجًا نوبةً نوبةً، نجمًا نجمًا، سورةً سورةً(إشارات الإعجاز، ص186) يقول الرَّاغب الأصفهانيّ في مفرداته في الفرق بينهما:« إنَّ التَّنزيل يختصّ بالموضع الذي يشير إليه إنزاله مفرَّقًا، ومرَّةً بعد أخرى، والإنزال عامٌّ...»، ص 799.

[3] عبد السَّلام المسدّي، العربيَّة والإعراب، ص 52.

[4] النُّورسيّ، صيقل الإسلام، ص 199.

[5] نفسه، ص 40.

وتتفاوت حركيَّة أنظمة الجهاز اللُّغويّ تفاوُتًا يُجَلِّيه استقرار النِّظامين الصَّرفيّ والنَّحويّ اللَّذيْن ينزعان منزع الإذعان لسلطة المعيار، وميل النِّظام الصَّوتيذ للرُّكون إلى منزلةٍ وسطٍ، وحركيَّة النِّظام الدَّلاليّ ومرونته في التَّجاوب مع تصاريف الزَّمن ومتطلَّباته[1].

والتَّغيُّر الدَّلاليّ وإنْ كان أظهر وأكثر جلاءً وبروزًا؛ إلَّا أنَّنا لا نكاد نحسُّه؛ لأنَّه يزحف ببطء على مدى الأجيال، ولا يفلت منه فرد يعيش في مجموعته، ولا في وُسْعِ أحدٍ إيقاف سريانه في اللُّغة، وظواهره تصيب المفردات، وأسبابه كثيرة متنوّعة، ولعلَّ الألفاظ الإسلاميَّة إحدى تجليَّات التَّبدُّل أو التَّحوُّل الدَّلاليّ « بِعَدِّها المنعرج الحاسم في تغيير منحى المفاهيم التي كانت شائعة قبل هذا، وليس معنى ذلك أنَّها غيَّرت في المفهوم اللُّغويّ للَّفظة فحسب؛ كأنْ تنقل لفظة الصَّوم من المعنى العامّ إلى المعنى الخاصّ، بل نقلت الفكرة في حدِّ ذاتها»[2]. وهذه الفئة من الألفاظ كان النُّورسيّ قد شبّه علاقة دوالها بمدلولاتها بالجلد الحيّ –لا اللِّباس- الذي لا جدال في أنَّ تبديله أو تغييره يضرُّ بالجسد؛ إذ «أصبحت اسمًا وعلمًا لمعانيها العرفيَّة والشَّرعيَّة ولا يمكن تبديل الاسم والعَلَم»[3]، وأضاف «إنَّ الأكثريَّة المطلقة لكلمات التَّسبيحات والأذكار، وخاصَّة كلمات الآذان والصَّلاة والذِّكر أصبحت بمثابة الاسم والعَلَم، فتُنظر إلى معانيها العرفيَّة والشَّرعيَّة أكثر من النَّظر إلى معانيها اللُّغويَّة»[4]، ولذلك نجده لا يُلقي بَالًا لمعانيها اللُّغويَّة ولو من باب التَّنويه أو الإشارة، وما كان يعنيه هو ما تكتنزه من معاني إسلاميَّة ولطائف إيمانيَّة وحقائق تشريعيَّة، ومن تلك الألفاظ التي وقف عند إفضاءاتها الدِّينيَّة؛ مثلا: الإيمان[5]، والتَّقوى[6]، والصَّلاة[7]، والزَّكاة[8]، والصِّراط المستقيم[9]، والشَّريعة[10]، والنِّفاق[11]، والكفر[12]...

---

[1] للتَّوسُّع أكثر في مجالات التَّغيُّر اللُّغويّ وقوانينه، ينظر: رمضان عبد التوَّاب، التَّطوُّر اللُّغويّ مظاهره وعلله وقوانينه، ص15 وما بعدها.

[2] صلاح الدِّين زرال، الظَّاهرة الدَّلاليَّة، ص 310.

[3] النُّورسيّ، المكتوبات، ص 437.

[4] نفسه: ص 438.

[5] ينظر: النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 50-51

[6] النُّورسيّ، الملاحق، ص 169

[7] النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 50، 52- 53.

[8] نفسه، ص 50.

[9] نفسه، ص 32.

[10] النُّورسيّ، المكتوبات، ص 613.

[11] النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص88-89، 107.

[12] نفسه، ص77.

الخاتمة:

في نهاية الدّراسة نجمل أهمّ ما انتهت إليه في النّقاط الآتية:

- كانت قضايا الدَّلالة بؤرة التقاء مركزيَّة لعديد النِّقاط، من أهمِّها نظرته للُّغة أنَّها توقيف من الله عزَّ وجلَّ، وتشبيهه ثنائية (اللَّفظ /المعنى) بمقابلها(لباس/بدن) على غرار ما رأى أبو هلال العسكريّ الذي يذكر أنَّ المعاني تحلُّ من الكلام محلَّ الأبدان، وأنَّ الألفاظ تجري معها مجرى الكسوة، مع فارق أنَّ بديع الزَّمان استبقى جزئيَّة أنَّ المعنى كالجسد، وبقي وفيًّا لها، غير أنَّه منح اللَّفظ مرَّة صبغة اللِّباس الذي يغطِّي الجسد، ومرَّة أخرى جلد الجسد في حدِّ ذاته، وهذا فيما تعلَّق بالألفاظ القرآنيّة والكلمات النَّبويَّة والذِّكريَّة دون غيرها.
- لم يول المعنى المعجميّ أهميّة ما لم ينضم اللَّفظ إلى ركبه وتركيبه، وآمن بأنَّ اللَّفظ يستقي تصوُّره الدَّلاليّ من محيطه اللُّغويّ والمقاميّ، مستوعبا ما يعرف في الدَّرس اللِّسانيّ الحديث بالمنهج السِّياقيّ الذي ربط من خلاله الآية بما قبلها أو ما بعدها أو بكليهما معا.
- آمن بوجود كلّ الظَّواهر الدَّلاليَّة من مشترك لفظيّ أضداد وترادف، ولم يضيِّق من مساحة تجلِّيها في العربيَّة ولم ينفها بل كان وسطا، وتبدَّى له المجاز السَّبيل الأوفر والسَّبب الأوجه في حدوث هذه الظَّواهر.
- كثيرا ما سعى في تفسيره إلى ملاحظة الفروق اللُّغويَّة بين ألفاظ صادفته ورأى أنَّ استعمالها دون الأخرى كان فيه مراعاة ما تضمُّه من معنى مناسب لسياق الآية ومضمونها العامّ، ولم يكن ناقلا متأثِّرا في ذلك بغيره؛ فقد أوجد لنفسه الاستقلاليَّة في التَّفسير والتَّحليل ما مكَّنه من وضع يده على مَواطن لم يُتح لغيره الوقوع عليها أو التَّنبُّه لوجودها.

قائمة المراجع:

* - القرآن الكريم برواية ورش.

2 - أحمد مختار عمر،علم الدَّلالة، ط6، عالم الكتب، القاهرة- مصر، 2006م.

3- الأزهر الزَّنَّاد، فصول في الدَّلالة- ما بين المعجم والنَّحو، ط1، الدَّار العربيَّة للعلوم ناشرون، بيروت- لبنان، دار محمد علي للنَّشر، تونس، منشورات الاختلاف، الجزائر، 1431هـ/2010م.

4- الأنباريّ(أبو البركات عبد الرحمن بن محمد ت 577هـ)، الأضداد، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، المكتبة العصريَّة، صيدا- لبنان، 1427هـ/2006م.

5- أبو البقاء الكفويّ(أيوب بن موسى الحسينيّ ت 1094هـ)، الكليَّات-معجم في المصطلحات والفروق اللّغويّة، قابله على نسخه عدنان درويش ومحمد المصريّ، ط2، مؤسّسة الرسالة، بيروت- لبنان، 1419هـ/1998م .

6- توفيق محمد شاهين، المشترك اللُّغويّ(نظريَّة وتطبيقا)،ط1، مطبعة الدَّعوة الإسلاميَّة، القاهرة- مصر، 1400هـ/1980م.

7- تومي غنية،(السِّياق وأثره في توجيه المعنى– شعر أبي تمّام أنموذجا)، رسالة ماجستير(مخطوط)، إشراف أ.د. محمود أحمد نحلة، جامعة الإسكندريَّة، 2006م.

8- ابن جني (أبو الفتح عثمان ت392هـ)، الخصائص، تح. محمد علي النجار، (د.ط)، دار الكتب المصريّة، القاهرة- مصر، (د.ت).

9- حسن الأمراني، النُّورسيّ أديب الإنسانية، ط1، دار النيل للطباعة والنشر، القاهرة-مصر، 1426هـ/2005م.

10- حمَّادي صمّود، التَّفكير البلاغيّ عند العرب- أسسه وتطوّره إلى القرن السّادس،(د.ط)، منشورات الجامعة التونسيَّة، 1981م.

11- رمضان عبد التوَّاب، فصول في فقه العربيَّة،ط6، مكتبة الخانجي للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع،القاهرة - مصر ، 1420هـ/1999م.

12- الزَّمخشريّ (أبو القاسم جار الله ت 538هـ)، الكشَّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، تح. و تع. عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، ط1، مكتبة العبيكات، الرياض-السعوديّة، 1418هـ/1998م.

13- ستيفن أولمان، دور الكلمة في السِّياق، ترجمه وعلّق عليه وقدَّم له: كمال بشر،(ط12)، دار غريب للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، القاهرة- مصر، (د.ت).

14- سليمان عشراتي، الخطاب القرآنيّ-مقاربة توصيفيَّة لجماليَّة السَّرد الإعجازيّ، (د.ط)، ديوان المطبوعات الجزائريّة، الجزائر، 1998م.

15- سيبويه (أبو البشر عثمان بن قنبر ت 180ه)، الكتاب، تح. وشر. عبد السّلام هارون،ط3، النّاشر مكتبة الخانجي، القاهرة- مصر، 1408ه/1988م.

16- السُّيوطيّ(جلال الدين عبد الرحمن ت911ه)، المزهر في علوم اللُّغة وأنواعها، (د.ط)، دار الفكر للطباعة والنشر والتّوزيع، عمّان-الأردن، (د.ت).

17- صلاح الدّين زرال، الظّاهرة الدَّلاليَّة عند علماء العربيّة القدامى حتى نهاية القرن الرّابع الهجريّ، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت-لبنان، 1429ه/ 2008م .

18- طالب سيِّد هاشم الطبطبائي، نظريَّة الأفعال الكلاميَّة بين فلاسفة اللُّغة المعاصرين والبلاغيّين العرب، (د.ط)، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، 1994م

19- الطّبريّ (أبو جعفر محمد بن جرير ت 310ه)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح. عبد الله بن عبد المحسن التّركي، ط1، بالتّعاون مع مركز البحوث والدّراسات العربيّة والإسلاميّة بدار هجر، هجر للطباعة والنّشر والتّوزيع والإعلان، القاهرة-مصر، 1422ه/2001م.

20- ابن عاشورمحمد الطاهر ، تفسير التَّحرير والتَّنوير، (د.ط)، الدّار التّونسيّة للنّشر والتّوزيع، تونس، 1984م.

21- عاطف مدكور، علم اللُّغة بين التُّراث والمعاصرة،(د.ط)، دار الثَّقافة للنَّشر والتَّوزيع، القاهرة- مصر،1987م.

22- عبد الفتّاح كيليطو، لسان آدم، تر.عبد الكريم الشّرقاويّ، ط2، دار توبقال للنَّشر، الدَّار البيضاء- المغرب، 2001م.

23- عبد القاهر الجرجانيّ(أبو بكر عبد الرحمن ت 471ه)، دلائل الإعجاز، شر. تع. محمد التّنجي، ط3، 1420ه/ 1999م.

24- عثمان محمد غريب،(التَّرادف في القرآن الكريم)، مجلة النُّور للدِّراسات الحضاريَّة والفكريَّة، إسطنبول- تركيا، س:6، ع:12، يوليو 2015م.

25- فندريس (ج)، اللُّغة، تع. عبد الحميد الدّواخلي، ومحمد القصاص، (د.ط)، مطبعة لجان البيان العربيّ، القاهرة- مصر، 1950م.

26- القرطبيّ(أبو عبد الله محمد بن أحمد ت 671ه)، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمّنه من السنّة وآي الفرقان، تح.عبد الله بن عبد المحسن التّركي ومحمد رضوان عرقسوسي، ط1، مؤسّسة الرّسالة، 1427ه/2006م.

27 - محمد التُّونجي و راجي الأسمر، المعجم المفصَّل في علوم اللُّغة(الألسنيَّات)، ط1، دار الكتب العلميَّة، بيروت- لبنان، 1414ه/1993م .

28- محمد حسين آل ياسين، الأضداد في اللُّغة، (د.ط)، ساعدت جامعة بغداد على نشر الكتاب، العراق، (د.ت).

29- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربيّ- دراسة تحليليَّة نقديَّة لنظم المعرفة في الثَّقافة العربيَّة، ط2، مركز دراسات الوحدة العربيّ، بيروت- لبنان، (د.ت).

30- محمد ياس خضر الدُّوريّ،(دقائق الفروق اللُّغويَّة في البيان القرآنيّ)، أطروحة دكتوراه(مخطوطة)، كليَّة التَّربية، جامعة بغداد،2005م.

31- ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقيّ ت711ه) ، لسان العرب، (د.ط)، دار صادر، بيروت-لبنان، 2005م.

32- النُّورسيّ، إشارات الإعجاز في مظانّ الإيجاز، صيقل الإسلام، الكلمات، اللَّمعات، المثنويّ العربيّ النُّوريّ، المكتوبات، تح. و تر. إحسان قاسم الصالحيّ، ط3، شركة سوزلر للنشر ، القاهرة – مصر، 2003م .

33- نور الهدى لوشن، علم الدَّلالة- دراسة وتطبيقا، ط1، منشورات جامعة قار يونس، بنغاز- ليبيا، 1995م.

34- أبو هلال العسكريّ(الحسن بن عبد الله بن سهل ت395ه)، الفروق اللُّغويَّة، تح. أبو عمرو عماد زكي البارودي،(د.ط)،المكتبة التَّوفيقيَّة، القاهرة- مصر، (د.ت).

35- أبو هلال العسكريّ، كتاب الصِّناعتين(الكتابة والشِّعر)، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، (د.ط)، منشورات المكتبة العصريَّة، صيدا- لبنان، 1986م.