مقاربات في تحليل الخطاب

تفسير الميزان

أنموذجاً

بسم الله الرحمن الرحيم

ISBN: 9783-38-655-9922-
BP130.2.H33 2023

الهادي، خير الدين – مؤلف.
مقاربات في تحليل الخطاب: تفسير الميزان أنموذجا / تأليف الشيخ الدكتور خير الدين الهادي.
– الطبعة الاولى. – كربلاء، العراق: العتبة الحسينية المقدسة، دار القران الكريم، ٢٠٢٣ / ١٤٤٠ للهجرة.
٣٥٢ صفحة ؛ ٢٤ سم. – (العتبة الحسينية المقدسة ؛ ١٢٠٩)، (دار القران الكريم ؛)
يتضمن هوامش، لائحة المصادر (الصفحات ٣١١-٣٤٨).
١ .الطباطبائي، محمد حسين، ١٣٢١-١٤٠٢ للهجرة -- الميزان في تفسير القرآن. ٢. القرآن -- تفسير الشيعة الامامية ٣. القرآن -- تحليل الخطاب. أ. دراسة لـ(عمل): الطباطبائي، محمد حسين، ١٣٢١-١٤٠٢ للهجرة -- الميزان في تفسير القرآن. ب. العتبة الحسينية المقدسة (كربلاء، العراق). دار القرآن الكريم -- جهة مصدرة ج. الميزان في تفسير القرآن.
تمت الفهرسة قبل النشر في شعبة نظم المعلومات التابعة لقسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة الحسينية المقدسة.

عنوان الكتاب: مقاربات في تحليل الخطاب/ تفْسيرُ المِيزانِ أنموذجًا
المؤلف/ الشيخ الدكتور خير الدين الهادي
الناشر / دار القرآن الكريم - العتبة الحسينية المقدسة
التصميم والاخراج الفني: قحطان الطائي
الطبعة/ الأولى
سنة الطبع/ ١٤٤٠ / ٢٠٢٣
المطبعة/ دار الوارث للطباعة والنشر

مقاربات في تحليل الخطاب

تفسير الميزان

أنموذجاً

الشيخ الدكتور خير الدين الهادي

الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة

دار القرآن الكريم في العتبة الحسينية المقدسة

الإهداء

إلى صاحب السارية الشامخة في أرض كربلاء

إليك يا سيِّد الشهداء

حبًّا واعترافًا بجميل الفضل وعظيم الامتنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

المُقَدِّمَة

الحمد لله ربِّ العالمين الرَّحمن الرَّحيم بارِئ الخلائق أجمعين، وأفضل الصلاة وأكمل التَّسليم على رسوله خاتم الأنبياء والمرسلين، و آله الطيِّبين الطاهرين أولي المكارم والجود الذين أذهب الله تعالى عنهم الرجس وطهرهم تطهيرًا.

أمَّا بعد:

فقد توافرت الأدلة على أنَّ العلاقة بين الدرس اللغوي والقرآن الكريم مُتجذِّرةٌ وأصيلةٌ، فمنذ أوائل عصر النزول شَغَل النَّص القرآني تفكير الدارسين اللغويين الذين حاولوا تدبُّر آياته، ومعاينة بلاغته بالتفسير والتأويل؛ للوقوف على مقاصده والاهتداء إلى تلك المضامين المُحْكمة التي يسَّرها الله تعالى لعباده: ﴿**وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ**﴾ (القمر ٢٢)؛ ليخرجهم من تيه الضلالة وحَيْرَة المُنقلبِ إلى نُورِ الهداية والإيمان؛ بهدف الإصلاح وصناعة الإنسان الذي يمثِّل خليفة الله ومشروعه الذي استخلفه الأرض ليُعَمِّرها على وفق منهج الثقلين؛ فيحظى الفرد بذلك سعادة الدنيا وكرامة الآخرة.

ولمَّا كان الدَّرس اللساني على حداثته مستوعباً لكثيرٍ من المجالات المعرفية اللغوية توجَّه المهتمُّون بالشأن القرآني إلى استثمار مبادئه ونظرياته لخدمة الخطاب

القرآني ودراسته؛ لذلك تجرأت بالوقوف على أعتاب تفسير الميزان الذي تميَّز عن كُتب التفسير- المعاصرة- باستيعابه عموم المسائل اللغوية(الصوت والصرف والنحو والدلالة) إضافة إلى مسائل النص والخطاب، واجتهدتُ في دراسته في ضوء مباني تحليل الخطاب؛ عسى أنْ أقدِّم شيئاً من الخدمة للخطاب القرآني أوَّلا وللسَّيد الطباطبائيرحمهما الله ثانياً، وحاولت عبر مُدَوَّنتي أنْ أقتفي آثاره الكبيرة في مَنْ سواه؛ لبيان حاجة الأمَّة لمثل متبنَّياته الفكرية في الوصول إلى الغايات المحددة، والكشف عن أسلوبه الذي زاوجه بين السّلاسة البعيدة عن التكلّف والقوَّة المستندة إلى البرهان والحجة عبر أثير الفلسفة وعُمقِ المنطق القاضي بقبول حجاجه المسلَّط بتلك العبارات المختارة حبكًا وسبكًا، والمنتظمة ضمن سياقات مترابطة بأدوات اللغة المتداولة.

وبعد أنْ اتخذتُ قراري في اتخاذ تفسير الميزان مادة للبحث والمفاتشة وتحليل الخطاب أداة لدراسته شرعت في البحث بين مناهج تحليل الخطاب التي انحسرت في زوايا ضيِّقة لا تكاد تستوعب ما أطمح إليه من التحليل؛ لأنّها قيَّدت في الغالب الخطاب بالاتجاه التداولي أو الحجاجي أو النَّصي، وكلُّ اتجاه من هذه المعارف تحاول أن تُقيِّد مفهوم الخطاب على وفق نظرياته؛ ليتحجَّم به ولا ينطبق على سواه؛ لذلك وجدتُ نفسي في تقاطع ما بين الطموح والوسائل، فشرعت بمزاحمة الأساتيذ وسؤال أهل الاختصاص ولاسيَّما في أقسام اللغة العربية ومن طريق مواقع التواصل الخاصّة حتى أرشدوني إلى منهج (ديبورا شفرن) ومن تبعه في توليفته المنهجية في دراسة الخطاب وتحليله الذي تبيَّن أنّه يراقب الملفوظ عبر مراحل عدَّة ؛ إذ يدرسه من جانبه المعجمي ضمن المستويات اللغوية، ثُمَّ يراقب الملفوظ عبر المنهج النَّصِّي الذي يتمسك بحدود الجُمل المترابطة فيما بينها، إضافة إلى أنَّه ينتقل إلى

المستوى الاستعمالي فيعالج الخطاب بوصفه استعمالاً تداوليًّا؛ لينتهي بذلك إلى مراقبة الظواهر اللغوية في تحوُّلاتها ما بين النظام والاستعمال.

وبالنَّظر إلى سعة منهج (ديبورا شفرن) واتسامه بالشّمولية لعموم تحركات الدّلالة الخاصّة بالملفوظ، الذي توافق مع رؤية السيد الطباطبائي أيضاً؛ فيما نرى إذ جاء هو الآخر بكثير من الإسهاب في معالجة مسائله وتوجيه تحليلاته المعرفية بدءًا من وجوده بوصفه ملفوظاً مرورًا بالجملة بوصفها وحدة مرتبطة مع عدَّة جُملٍ أخرى، ومن ثَمَّ بوصفه خطاباً مستعملاً مع استحضار المصاحبات والمؤثرات والعوامل التي ترافق إنتاج الدلالة؛ لنتيقَّن أننا في سعينا وقفنا على أفضل منهجٍ لدراسة الخطاب على حدٍّ علمي؛ ساعين بذلك إلى مراقبة الظاهرة القرآنية على وفق ما يتيسَّر من المسارات الكاشفة عن قصديَّتها، مع تمام القناعة أنّ كل ذلك محاولة لفهم دلالة الخطاب القرآني بما أتيح لنا من الحولِ والقُوّة؛ لأنَّ طبيعة القرآن الكريم الإعجازية وأسراره العميقة لا يمكن أنْ تكون متاحةً لكلِّ قاصد؛ بل ينبغي الاعتراف بأن الثراء القرآني والقراءات المحتملة للنص الواحد يدفع إلى وجوب الرجوع إلى من نزل القرآن بساحتهم فهم يحفظون أسراره ويعلمون مكنونه وفي مَنْ نزل وعلى من نزل.

وبعد أنَّ استقرَّت مادَّةُ مدونتي من القرآن(تفسير الميزان) ومنهج الدّراسة على وفق منهج (ديبورا شفرن) في تحليل الخطاب جاء العنوان موسوماً بـ ((مقاربات في تحليل الخطاب – تفسير الميزان أنموذجًا)).

والبحث في هذا العنوان له أهميَّته وفوائده الجمَّة؛ إذ تطلعت الدراسة إلى البحث في الخطاب القرآني والكشف عن معانيه ومقاربة مقاصده بلحاظ ظروف إنتاجه واستعماله وربطِه بمقاماته الخارجية سواء ما اتضح من أسباب النزول

أم العلاقات الداخلية بين النُّصوص القرآنية المتفاعلة فيما بينهما وبين سياقاتها الخارجية؛ زيادة على ما تقدَّم يركِّز البحث على الجوانب التداوليَّة التي لا ندَّعي أنَّها جاءت بدعاً في هذه الدراسة؛ بل نعتقد أنَّ هناك كثيرًا من الدارسين الذين تنبهوا لأثر الأبعاد التداولية في تحليل الخطاب وكشفوا عن الجهود العلميَّة لعلماء اللغة القدامى ولاسيَّما العرب منهم؛ إذ يتبيَّن بالنَّظر إلى منجزاتهم أنَّهم كانوا من جنود الجهد التداولي، وإنْ لم يُكشف عن مقاصد المصطلح إلا متأخرًا عند المفسِّرين الذين كانوا تداوُليين بحقٍّ؛ إذ لاحظوا المقام التواصلي وغرض الاستعمال ومراعاة الظروف في إنتاج الدلالة.

ومن هنا يمكن تلخيص عددٍ من أغراض الدراسة على النحو الآتي:

دراسة الخطاب القرآني على وفق مباني منهج (ديبورا شفرن) في التحليل؛ للكشف عن المقاصد القرآنية التي تناغمت مع غرض النزول.

الكشف عن الثراء المعرفي واللغوي في تفسير الميزان ومحاولة بيان الأساليب المعتمدة في التحليل والتأويل.

موازنة تفسير الميزان بالتفاسير الأخرى وبيان أثره في مَنْ جاء بعده من المفسِّرين وتأثُّره بمَنْ سبقه.

الكشف عن العلاقة بين آراء السيد الطباطبائي والروايات الخاصَّة التي نُقلت عن المعصومين عليهم السلام في توجيه الخطاب القرآني وسبقهم في التأصيل وأثرهم في المفسرين.

ولتحقيق أهداف البحث قُسِّمتِ الدِّراسة على مقدَّمة وتمهيدٍ وثلاثةِ فصولٍ ونتائج لم تخْلُ من توصيات.

فأمَّا الفصل الأول فتكفَّل بمراقبة الظاهرة اللغوية عبر التحليل الملفوظي للخطاب القرآني في تفسير الميزان للسيد الطباطبائي (ت١٤٠٢هـ) في ضوء المستويات اللغوية الصرفيَّة والنحوية والمعجميَّة؛ إذ تضمَّن الفصل ثلاثةَ مباحث.

وأمَّا الفصل الثاني الذي تتبَّع الملفوظ على وفق الدراسات النصية ومعاييرها المعتبرة فشمل ثلاثةَ مباحثَ أيضاً؛ كانت هي الأكثر حضوراً ومناسبة للكشف عن آثار تحليل الخطاب في تفسير الميزان، فجاء المبحث الأوَّل من الفصل الثاني لبيان أثر عناصر الاتساق في تحليل الخطاب القرآني، والمبحث الثاني للكشف عن أثر عناصر الانسجام في تحليل الخطاب القرآني، وأمَّا المبحث الثالث فدرس أثر المقبولية في تحليل الخطاب القرآني.

أمَّا الفصل الثالث فدرس المستوى الاستعمالي في تحليل الخطاب في ثلاثة مباحث اختصَّ الأوَّل منها ببيان الأبعاد التداوليَّة في تحليل الخطاب القرآني فكشف عن أثر الإشاريَّات بدرجاتها الثلاثة (إشاريَّات الدرجة الأولى والثانية والثالثة)، وكشف المبحث الثاني أثر الأفعال الكلامية في تحليل الخطاب القرآني، وأمَّا المبحث الثالث فدرس الأبعاد الحجاجية في تحليل الخطاب القرآني في تفسير الميزان.

ثُمَّ ختمت الدِّراسة بعدَّة نتائج مستنبطة من فصول الدراسة ومباحثها، وقائمة بالمصادر والمراجع وملخص الدراسة باللغة الانكليزية.

وبالنظر إلى الترابط بين الفصول الثلاثة اتَّبع البحث ما يقْرُب من المنهج التكامليِّ في التحليل بوصفه يتضمَّن توليفة مناسبة من المناهج التي تتكامل فيما بينهما للوصول إلى غاية البحث عبر التحليل والتأويل والاستدلال والموازنة؛ إذ اعتمد البحث في عرض مادَّته على استحضار الآية المخصوصة التي تتمحور عليها موضوع البحث

ثمَّ محاولة تحليلها عبر نافذة المفسرين بعرض آرائهم ثُمَّ عرض رأي السيد الطباطبائي الذي كان يخالف أكثر الآراء ويحتجُّ عليهم ويتفق مع بعضهم الآخر ويحاول تعضيد رأيه بالروايات المنقولة عن المعصومين عليهم السلام، وأحيانا لخصوصية رأي السيد الطباطبائي كان البحث يبتدئ برأيه ويردفه بمحاورة آراء الآخرين نقاشاً ومقاربةً ونتيجةً.

وفي طريق البحث الطويل اعتمدنا الموضوعية في العرض واحترام أفكار الباحثين ومفاتشة آراء أكثر المفسرين الذين وُفِّقنا للوقوف على آثارهم المعرفيَّة؛ إذ اعتمدنا عشرات التفاسير من مختلف المذاهب والتوجهات الإسلامية، ومن ذلك تفسير مقاتل بن سليمان(١٥٠هـ)، وتفسير جامع البيان في تأويل القرآن للطبري(٢١٠هـ)، والقمي(٣٠٧هـ)، والعياشي(٣٢٠هـ)، وتفسير التبيان للطوسي (٤٦٠هـ)، وتفسير الكشاف للزمخشري(٥٣٨هـ)، ومجمع البيان للطبرسي (٥٤٨هـ)، والتفسير الكبير للرازي (٦٠٦هـ)، وتفسير ابن معطٍ (٦٧٢هـ)، والدُّر المنثور للسيوطي(٩١١هـ)، وتفسير الأصفى للكاشاني(١٠٩٢هـ)، وتفسير نور الثقلين للشيخ الحويزي(١١١٢هـ)، وغيرهم أيضاً كثير.

وتعمدّتُ الاختصار والإيجاز في فواتح الفصول والمباحث بوصفهما معرِّفات لما بعدهما؛ لكون أكثر الباحثين اشتغلوا على هذه المساحة المشتركة من البحث، فحاولت أنْ أُركّز على ما للبحث فيه قولٌ، ولم أسهب في تأصيل عموم المفردات رعاية للاختصار فضلاً عن أنَّها تكررت في الدراسات السابقة؛ لذلك كان همُّ البحث هو ترصين الرأي وعدم التردد في إبداء ما يلزم البحث من العرض الموضوعي المستند إلى الضوابط والقواعد التي تعاهدناها في مرحلة دراسة الدكتوراه.

وفي ختام هذه المقدمة لا بُدَّ من أنْ أعترف بفضل أهل الفضل والعلم وأنْ أشكر أهل الشكر وفاءً منِّي لردِّ بعض حقوقهم وبيان جميل صنعهم لي في مسيرة

البحث، فالشّكر لله تعالى على حسن صنيعه ومنحه الحول والقوة وتسديده وتوفيقه، والشّكر بعد الله تعالى لمحمَّدٍ وآل محمد (صلوات الله عليهم) فقد كانوا مصدر الهمَّةِ وسبب التوفيق؛ إذ ببركتهم تُنال المكرمات وإليهم نستند في الملمات وما خاب من طرق بابهم في الشدائد والكُربات.

والشكر لشيخي وأستاذي الأستاذ الدكتور نجاح فاهم العبيدي الذي لم يدَّخر جهداً في متابعتي فكان لي عينًا باصرة بمواضع الهفوات، ولم يتأخَّر بالتوجيه والتَّدبير من غير كللٍ ولا مللٍ؛ بل لطالما أشعرني بحرصه ورعايته من دون أنْ تفارقه تلك الابتسامة المعهودة التي تُنبئُ بالعلم والحلم، فله منِّي وافر الشُّكر وكثير الامتنان، واسأل الله أن يجعلني عند حسن ظنِّه بي.

والشكر موصولٌ لأستاذي وشيخي الاستاذ الدكتور هاشم جعفر الموسوي الذي لازمني في مدِّ يدِ العون والنُّصح والتوجيه ولم يبخل عليَّ بوقته الثمين لتوجيه البحث بما يناسب الذوق العلمي ويبتعد عن الضَّعف والنقص.

وأخيراً... فإنِّي لا أدَّعي الكمال فيما كتبتُ في هذا المنجز العلمي، وأعترف بأنَّ هناك ما يلزمه لدفع الخطأ والزلل، ولكن حسبي فيما توفقتُ إليه أنِّي عزمت وتوكلت على الله تعالى، ولم أدَّخر جهدًا في طريق إكمال هذه الدراسة فإنْ أصبت فبفضل الله تعالى ومننه السابغة: ﴿**ذلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشاءُ وَاللهُ واسِعٌ عَلِيمٌ**﴾[1]. وإنْ كان غير ذلك فمن نفسي، وقد حاولت الاصلاح ما استطعت: ﴿**وَما تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ**﴾[2]

(١) (١) المائدة ٥٤.

(٢) (٢) هود ٨٨.

التمهيد

(إضاءة في العنوان)

توطئة:

لمَّا كان التمهيد هو العتبة الأولى للدراسة بوصفه بياناً لمعالم الدراسة وتقديماً بين يدي المتلقين كان لزاماً أنْ نتوقف بكثير من الاهتمام في بيان مفردات العنوان؛ ليكون المتلقي على دراية بموضوع الدراسة ومنهجها وآليات اشتغالها، لذلك سنعمد إلى قراءَة المصطلحات الخاصَّة بالعنوان؛ لنقدِّم خلاصةً وافيةً تُهيمن على توجُّهات البحث وتُمكِّن القارئ من بناء التصور الصحيح عن الدراسة ومجالها.

أولاً: في تفسير الميزان:

يُعدُّ تفسير الميزان واحدًا من أبرز التفاسير المعاصرة التي تميَّزت بقوتها وسبكها وحبكها ومنهجها؛ إذ تميَّز عن كثيرٍ من التفاسير المتأخِّرة بوصفه قد اشتغل على سائر الجوانب اللغوية (الصوتية، والصرفية، والنحوية، والدلالية)، وهذا التوجهُ قليلٌ بالنسبة إلى التفاسير المتأخرة التي اهتمت في الغالب بالجوانب الدِّلالية وركَّزت عليها بسبب تسلُّط الاتجاهات الفكرية على توجُّهات المفسرين ؛ فأخذ كل منهم يحاول قراءَة النَّصِّ القرآني على وفق رؤيته وخلفيَّته العقديَّة والفكريَّة محاولاً اثبات وجوده ودحض مخالفيه بما يعتقد أنّه من الحجة والبرهان.

منهج تفسير الميزان:

استوعب تفسير الميزان كثيرًا من الآراء والأقـوال لمختلف المفسرين السابقين، وتميَّز بحسن العرض لأقوالهم ومفاتشتها؛ ليتفق مع بعضهم ويخالف آخرين، استناداً إلى أدلَّة علميَّة معتبرة، فكان حينما يتفق مع بعض الآراء يعزز مواقفهم ويؤكِّد مذهبهم وقراءتهم بالشواهد المناسبة، وأمّا إذا خالف بعضهم فلا يتردد في تضعيف آرائهم وردها بالمحاججة والبرهان، ونجده أحياناً يُسفِّه بعض

الآراء التي خالفها ولاسيَّما الآراء المخلّة التي كان ملاكها الوهم أو الجهل أو غير ذلك مما غلب على تصوُّرات بعض المفسرين.

ونهجَ السيد الطباطبائي في تفسيره منهجاً محكماً، قوامه الاعتماد على تقديم الدليل والبرهان مستعيناً بما نُقل عن المعصومين عليهم السلام في كثيرٍ من تحليلاته، واستند إلى القرآن في بيانه، فكان تفسير القرآن بالقرآن ملاكاً أصيلاً في توجهاته، قال: ((و نستوضح معنى الآية من نظيرتها بالتدبُّر المندوب إليه في نفس القرآن، و نشخِّص المصاديق ونتعرَّفها بالخواص التي تعطيها الآيات، كما قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾))[1]، فهو يعتقد أنّ القرآن يمكنه أنْ يفسِّر بعضه بعضاً، وهذا لا يعني أنّه رحمه الله لم يهتم بالسياق والمقام؛ بل احتكم إليهما في كشف الدلالة، وتحليل الخطاب، فبعد أنْ يتناول السورة من جهة مجملها وبيانها أمكية هي أم مدنية؟ كان يشرع في التفصيل والتفسير وذكر أسباب النزول وبيان الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه، ويتفنن في كشف البلاغة القرآنية بأسلوب فلسفيٍّ قائم على المحاججة والموضوعية، مستعيناً بآراء المفسرين الذين سبقوه فيتفق معهم تارة ويعزز آراءهم ويخالفهم أخرى فيردهم بأسلوب محكم قائم على المقابلة في إغناء البحث ومن ثمَّ ترجيح بعضها من دون أن يتعصب إلى جهة أو قراءَة أو مذهبٍ بعينه؛ إذ تراه ينشد الحقيقة راغباً بها عن التقليد مجدداً في توجهاته التي امتزجت بين التراث والمعاصرة، وكأنه عاش زمن النظريات اللسانية الحديثة؛ فأفاد منها ليسطِّر مذهباً للاعتدال؛ إذ كان قريبًا من الجميع لا على نحو الانصهار، وبعيداً عن الجميع لا على نحو التقاطع؛ بل عُني بما أوثر عن الرعيل الأول من الصحابة والتابعين، وواظب على متابعة كل المذاهب الإسلامية ولم يتحرَّج في الاحتجاج برأيهم إذا

(١) الميزان في تفسير القرآن ١/ ٥.

اتفق مع رؤيته، وكان يحرص في تفسيره على حقوق السابقين فلم يكن مدَّعيا ما لغيره.

ومما تجدر الإشارة إليه أنَّ تفسير الميزان غلب عليه الاهتمام بالروايات وذِكْرِها والاستشهاد بها، وكان من عادته تأييد الرواية بالآية إذا وجدها مناسبة وقريبة من الخطاب، ومن جانب آخر كان لا يتردد في تضعيف بعض الروايات التي اتخذها المفسِّرون شواهد لتفسير آرائهم، ممّا أعطى بُعداً حجاجياً لتفسير الميزان وعزَّز مكانته العلمية بين التفاسير؛ فاعتمده الخواص، ولم ينفر منه العوام.

السيد الطباطبائي رحمه الله في سطور:

ولد السيد محمد حسين الطباطبائي في أسرة علمية عام(١٣٢١هـ ١٩٠٢م)، ومنذ نعومة أظفاره نشأ بين الأساتيذ من رجالات الحوزة العلمية، فكانت بيئته مناسبة للجوِّ المعرفي والاستزادة من فنون التواصل العلمي والمجتمعي، وأهَّلته فِطنته وقدرته المتميّزة لإكمال أشواط من المقدمات العلمية في كثير من المعارف الإسلامية في السنوات الأولى من عمره الشريف، وكانت محطته العلمية الحقيقية بعد وطنه الأم – تبريز – هي النجف الأشرف حيث منبع الوفادة المعرفية والعلمية، فنال فيها مختلف مفاتيح العلوم ولاسيَّما الحوزويَّة سواءً في الفقه والأصول أو في علوم القرآن والتفسير[١].

ولمَّا بلغ رتبة الاجتهاد[٢]، قفل راجعاً إلى قم المقدسة وشرع في حلقات التدريس في الفلسفة والتفسير والعرفان، وشاع بذلك مواهبه الفريدة التي مكَّنته من الإبداع والقدرة على التواصل والاقناع؛ إذ لازمه طلبة العلم وروّاد المعرفة لينهلوا

(١) ينظر: تراجم الرجال ٣/ ٩، والدرس النحوي في تفسير الميزان ٧.

(٢) الاجتهاد: رتبة علمية معروفة في الوسط الحوزوي مفادها: القدرة على استنباط الحكم الشرعي بالاعتماد على الأدلة. ينظر: الفقه الميسر، الشيخ سليم العامري ١٧.

من مناهله الثَّرةِ التي استحسنها الطُلاب[١]، فكان مرجعاً لهم يلتفون حوله وينهلون من علمه كما كانت الحلقات العلميّة في أيّام المعصومين عليهم السلام التي كانت وسائل لنشر العلم والمعرفة[٢].

وبعد أنْ تمكَّن السيد الطباطبائي علميًّا أخذ بالبحث والمواصلة مع مختلف الحقول المعرفيّة، فاطَّلع على أفكار العلماء وناقشهم في أدلّتهم واتفق مع بعضهم وخالف آخرين فنتج عن ذلك تراثٌ زاخرٌ بالمعرفة والدِّراية؛ إذ توزعت مؤلفاته بين الفقه، والأصول، والكلام، والفلسفة، والتفسير، والأنساب، والرياضيات، والخط، وغيرها من المعارف الإسلامية ويمكن أنْ نقول إنّه توَّج آراءه القرآنية بتفسير الميزان الذي هو موضع بحثنا الذي غلب عليه الحجاج والتداول[٣].

ولطالما كان السيد الطباطبائي موضع عناية الباحثين والدارسين؛ بوصفه أحد أقطاب المحققين والمبدعين والمفكِّرين الإسلاميين، فظلَّت مكانته العلميّة وآثاره المعرفية محطَّ أنظار طلبة العلم؛ إذ فاتش العلماء مباحثه وقارنوه ودرسوه[٤]، وبعد اطلاعهم على مكانته العلمية أكثروا في الثناء عليه؛ إذ قال فيه السيد الخميني رحمه الله: ((إنَّ السيد الطباطبائي رجلٌ كبير ويجب الحفاظ عليه نظراً لمكانته العلمية))[٥]، وزاد على ذلك السيد الخوئي رحمه الله؛ إذ قال: ((يعتبر- العلّامة الطباطبائي- العقل المفكِّر والإنسان الاستثنائي النادر والأعجوبة. لقد كرَّس وجوده للقرآن الكريم))[٦]،

(١) ينظر: تراجم الرجال ٣/ ٩، والدرس النحوي في تفسير الميزان ٧.
(٢) ينظر: مفاهيم القرآن ٤٠/ ١٧، و أسباب النزول في ضوء روايات أهل البيت ١٠/ ٨.
(٣) ينظر: مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي: ٣١-٣٣.
(٤) ينظر: الدخيل في تفسير الميزان، وملامح النظرية الاجتماعية في تفسير الميزان، ودراسة نحوية في تفسير الميزان، والميزان في تفسير الميزان، الحجاج في تفسير الميزان.
(٥) الشبكة العنكبوتية، موقع وكالة تسنيم الدوليَّة للأنباء، ت ١٦/ ١/ ٢٠١٤.
(٦) المصدر نفسه.

وقال فيه السيد محمد الحُسيني: ((أخذت بالتوسع في قراءتي للتفاسير المشهورة، التي أعجبني منها بشكل ملحوظ تفسير(الميزان في تفسير القرآن) للمرحوم السيد محمد حسين الطباطبائي الذي لم يكن مقلداً في تأملاته الفكرية))[١]، وقد كان السيد الطباطبائي مرجِعاً كبيراً للعلماء فضلاً عن عامّة الباحثين، بل أصبح له أثرٌ واضحٌ في مختلف المجالات المعرفية ولاسيَّما الاجتماعية بعد أنْ اتخذه الباحثون قدوةً في مجالات الفكر وإحياء الأخلاق ومعرفة مختلف العلوم العقلية والفلسفية، وأسهم في تربية وتعليم جيلٍ من أهل المعرفة والدراية وباللغتين العربية والفارسية مما زاد تواصل الدارسين معه وتواصله معهم.

ثانيا: تحليل الخطاب:

التحليل لغة:

ورد لفظ التحليل على لسان أهل المعجمات بدلالات متعدِّدة[٢]، ومما جاء منه في اللغة وكان قريباً من موضوع بحثنا أنّه بمعنى فتح العقدة يُقال منه: ((حَلَلْتُ العُقْدةَ أحُلُّها حلًّا إذا فَتَحْتَها فانحَلَّت))[٣]، فالتحليل يناسب التيسير، أي: مفاتشة المعارف وحلّ مضامينها وفكَّ عقدها؛ لتكون واضحة المعالم مستساغة عند الباحث. وجاء في المعجم الوسيط: ((تَحْلِيل الْجُمْلَة بَيَان أَجْزَائِهَا ووظيفة كل مِنْهَا))[٤].

(١) مطارحات في قضايا قرآنية دراسة في تفسير « من وحي القرآن « ١٠.

(٢) ينظر: العين، باب الحاء واللام، ٣/ ٢٧، و تهذيب اللغة، باب الحاء واللام ٣/ ٢٨١، والصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، حلل، ٤/ ١٦٦٧.

(٣) العين، باب الحاء واللام ٣/ ٢٧.

(٤) المعجم الوسيط، باب الحاء ١/ ١٩٤.

التحليل اصطلاحا:

أمَّا دلالة التحليل عند علماء الاصطلاح فلم تبتعد كثيراً عن معناها اللغوي؛ بل وافق قراءتهم في عموم استعمالاته؛ إذ جاء في تحليل النص الأدبي مثلاً قولهم: ((تحليل النَّصّ: محاولة لقراءة العمل الأدبيّ قراءة فاحصة تتناول أجزاءه تفصيلاً، أو هو منهج في النقد الأدبيّ قوامه التحليل المفصَّل للمؤلَّف الأدبيّ جزءًا جزءًا))[١]، وجاء في تعريف علم المعاني أنَّه: ((تحليل الجملة المفيدة إلى عناصرها، والبحث في أحوال كلّ عنصر منها في اللّسان العربيّ، ومواقع ذكره وحذفه، وتقديمه وتأخيره، ومواقع التعريف والتنكير، والإِطلاق والتَّقْيِيد، والتأكيد وعدمه، ومواقع الْقَصرِ وعَدَمه، وحَوْلَ اقتران الجمل المفيدة ببعضها، بعطف أو بغير عطف، ومواقع كلٍّ منهما ومقتضياته، وحول كون الجملة مساوية في ألفاظها لمعناها، أو أقلَّ منه، أو زائداً عليه، ونحو ذلك))[٢]، وزاد على ذلك الدكتور أحمد مختار عمر بقوله: ((تَحْليل مفرد: جمع تحليلات (لغير المصدر) وتحاليلُ (لغير المصدر)، مصدر حلَّلَ، عمليّة تقسيم الكلّ إلى أجزائه وردّ الشّيء إلى عناصره))[٣].

وهذا يؤكِّد قراءة علماء اللغة في وصف التحليل وانسجامه مع الذوق المعرفي القائم على الفحص والتجزئة؛ لبيان مقاصد الخطاب ودلالة الملفوظ على وفق مذاهب التحليل.

(١) المعجم الوسيط، باب الحاء ١/ ١٩٤.
(٢) البلاغة العربية ١/ ١٣٩.
(٣) معجم اللغة العربية المعاصرة ١/ ٥٥٠.

الخطاب:

الخطاب لغة:

يتعلق مفهوم الخطاب في المعجمات العربية بفهم الكلام، قال الخليل الفراهيدي(١٧٠هـ): ((الخِطاب: مراجعة الكلام))[١]، وزاد على ذلك الجوهري (ت ٣٩٣هـ) بقوله: ((وخَطبت على المنبر خُطْبَةً بالضم. وخاطبه بالكلام مُخاطَبَةً وخِطاباً))[٢]، ويفاد من ذلك أنَّ الخطاب عند اللغويين كان وسيلة التواصل مع الآخر والتفاعل بين المتكلم والمتلقي، قال ابن فارس (٣٩٥هـ): ((والخطابُ: كل كلام بينك وبين آخر))[٣].

الخطاب اصطلاحا:

اشتهر عند المهتمين أنّ دلالة الخطاب في اصطلاح الدارسين لم تغادر المعنى اللغوي كثيراً؛ بل عالجه علماء العربية قديماً في مباحثهم؛ وقد خصَّص ابن فارس باباً في كتابه(الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها) سمَّاه: (باب الخطاب الذي يقع به الإفهام من القائل والفَهم من السامع) وجعله في باب إفهام الكلام بين المتخاطبين[٤]، وهذا السبق لعلماء العربية في توجيه دلالة الملفوظ يؤكِّد تخصصهم واهتمامهم بمبدأ التعاون بين المخاطِب والمخاطَب؛ إذ جعلوا للخطاب ضوابط وأحكاماً[٥]، وأكّد السيوطي(٩١١هـ) أنَّ:((من سنن العرب أنْ

(١) العين، باب الخاء والطاء والباء، ٤/ ٢٢٢.
(٢) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ١/ ١٢١.
(٣) مجمل اللغة لابن فارس ١/ ٢٩٥.
(٤) ينظر: الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها ١/ ١٤٣.
(٥) ينظر: أسرار العربية ١/ ٢٧٣.

تخاطب الشاهد ثم تحوِّل الخطاب إلى الغائب أو تخاطب الغائبَ ثم تحوِّله إلى الشاهد وهو الالْتِفاتُ وأن تخاطب المخاطب ثم يرجع الخطاب لغيره))[١]، وهذا التوجه في دلالة الملفوظ عن العرب القدامى يعزز القول بأنّهم كانوا يقصدون في مسيرتهم معرفة قصد المتكلم ومحاولة الإفهام من جهة المتلقي.

أمَّا عند علماء الغرب فأوَّل ظهور للمصطلح - بحسب اطلاعي- كان في كتابات (رينيه ديكارت)، فكتب فيه تحت عنوان (خطاب في المنهج)[٢]، وأمَّا ما يتعلق بدراسة المصطلح(الخطاب) فقد كان الظهور الأول في اهتمامات (زليغ هاريس) الذي اهتمَّ بالعلاقات التوزيعية بين مختلف الجُمل؛ ليكوِّن منها وحدة لسانية متكاملة ومتصلة ببعدها الثقافي ومتماسكة مع علاقاتها خارج اللغة[٣]، وهو بذلك يؤسس للعلاقات بين الملفوظ من جهته الخطابية ومداه الثقافي، وتوالى الباحثون بعد (هاريس) في دراسة الخطاب، إذ جاء (إيميل بنفنست) الذي خالف سابقيه في تحليل الخطاب وإعطائه بُعداً جديداً يتركَّز في الجوانب الوظيفية والتواصُليَّة للغة[٤]، وتوالت الدراسات على يَدَي (انطوان كوليولي، وميخائيل باختين) اللذين بحثا في التلفظ وأسهما في تقرير الدرس اللساني، وكذلك تُعدُّ أبحاث (ديكرو) في قوانين الخطاب أنموذجاً في القوانين المنظمة في تحليل الخطاب[٥].

وأما الحديث عن تعريفات الخطاب فيمكن القول بتعددها أيضاً؛ إذ ذكروا أنّ الخطاب حدث تواصلي حقيقي تمثل اللغة أداته، أو أن الخطاب سلوك إعلامي

(١) المزهر في علوم اللغة وأنواعها ١/ ٢٦٤.
(٢) ينظر: تحليل الخطاب في النقد العربي الحديث دراسة مقارنة في النظرية والمنهج ١٤.
(٣) ينظر: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ٣٥.
(٤) ينظر: تحليل الخطاب الروائي (الزمن- السرد- التبئير) ١٨.
(٥) ينظر: التداولية وتحليل الخطاب ٢١٢.

يحمل دلالة معينة[١]، وهو بذلك يتوسع؛ ليشمل غير الملفوظ أيضاً كالإشارات والحركات الجسدية وغير ذلك، وعرَّفه (بنفيست) بأنَّه: ((كل ملفوظ يفترض متكلماً ومستمعاً، وتكون لدى الأول نية التغيير في الثاني بصورة ما))[٢]، وهذا التعريف أقرب إلى مراد التداوليَّة بوصفه يشتغل على التواصل والتفاعل المقصود.

وممَّا تقدَّم يظهر أنَّ هناك تعريفات متعدِّدة للخطاب، وأنَّ بعضها متداخلٌ مع الوحدات اللسانية؛ لذلك قرر بعض الدارسين أمثال (ديبورا شيفرن) الجمع بين مختلف الرؤى وجمعها في مناهج تَكْتمِل بعضها بعضاً ؛ ليتحقق الوضوح في المقصود بتحليل الخطاب فجاء على النحو الآتي[٣]:

الخطاب بوصفه ملفوظاً.

الخطاب بوصفه أكبر من حدود الجملة.

الخطاب بوصفه الكلام المستعمل.

والجدير بالذكر أنّ هذه المناهج تُراقَبُ فيها الظاهرة اللغوية من حيث كونها جملة على اختلاف مستوياتها بعيداً عن مفهومها التجريدي الناتج عن تسلسل مجموعة من الكلمات منعزلا عن السياق، ومن ثَمَّ مراقبته كخطاب بوصفه وحدة كبيرة بالمقارنة مع الجملة من جهة انسجامها واتساقها وترابطها، وفي المنهج الأخير دُرس الخطاب بوصفة لغة عند استعمالها؛ لينكشف بذلك قصدية المتكلم مراعياً الخطاب من جهته المقامية[٤].

(١) ينظر: التداولية وتحليل الخطاب١١.
(٢) تحليل الخطاب الأدبي دراسة تطبيقية ١٠.
(٣) ينظر: علم اللغة الاجتماعي ١٥-١٦.
(٤) ينظر: استراتيجية الخطاب مقاربة لغوية تداوليَّة ٣٨.

مجالات تحليل الخطاب:

بالنظر إلى حداثة تخصص هذا الحقل المعرفي قياساً بسائر التخصصات في دراسة الظواهر اللغوية ركَّز الباحثون على المفاهيم الاساسية التي تُعدُّ من أساسيات البحث في هذا التوجُّه العلمي، ومع حداثة النشأة له فإنَّ هناك كمًّا كبيرًا من الجهد التخصصي الذي يُبشِّر باستقرار هذا الحقل في تكريس المعارف اللسانية[١].

ومن هنا هَيمن لفظ الخطاب على دراسة الباحثين في كل جهد علمي، وحاولوا أنْ يجعلوا له حدًّا بالموازنة مع المصطلحات التي جاءت قريبة من تعريف الخطاب فظهرت عدَّة دراسات وازنت بين الخطاب وما يقابله كالنَّص والجملة واللغة والسُّلطة وغيرها، وفي هذا المطلب نحاول أنْ نحدد ماهية هذه المقابلات وعلى النحو الآتي:

مقابلات الخطاب:

الخطاب والنَّص: ذكر عدد من الباحثين أنَّ الخطاب والنَّص لا فرق بينهما بوصفهما وحدات لغوية أكبر من حدود الجملة، وكلاهما يعتمد على التواصل[٢]، وأنَّهما يمثلان مُدوَّنة منهجية لحدثٍ كلاميٍّ تتعدد فيها الوظائف[٣]، وهذه التصورات ساقت إلى عدم الفصل بين المصطلحين عند مجموعة من الباحثين.

أمَّا الاتجاه العام فقد فرَّق بينهما، إذ ذهب (جون دوبرا) إلى أنَّ النَّص مجموعة من التلفظات اللسانية التي لها قابليَّة التحليل، وأكّد (مايكل ريفاتير) النظرة البنيوية القائمة على النسق الداخلي وأساليب التعبير، ولم يجعله حكراً على مؤلفه، وبهذا فهو

(١) ينظر: التداولية وتحليل الخطاب ٢٠٨.
(٢) ينظر: تحليل الخطاب في النقد العربي الحديث دراسة مقارنة في النظرية والمنهج ٢١.
(٣) ينظر: تحليل الخطاب الشعري – استراتيجية التناص ١٢٠.

ينكر العلاقة بين النَّص ومبدعه، وزاد على ذلك (تودوروف) الذي دعا إلى فصل الكلام عن الخطاب[١].

وهذه الرؤية إلى النَّص قيَّدت حدوده وجعلته مختلفاً عن الخطاب، إذ تقيَّد النَّص بالمكتوب والخطاب بالمنطوق[٢] مع أنَّ أكثر الدارسين لم ينجحوا في وضع حدودٍ محكمةٍ تفرِّق بين المنطوق والمكتوب[٣]، وأكّد (فان دايك) الفرق بين النَّص والخطاب بوصف الخطاب مجسَّدًا أمامنا كفعل على اختلاف النَّص الذي يفترض أنَّه انتاج لغتنا العلمية[٤]، وأكَّدت (جوليا كريستيفا) أنَّ الخطاب أعمُّ من النص[٥].

الخطاب واللغة: اشتهر عند (دي سوسير) ثنائيَّة اللغة والكلام، ويمكن أنْ نتصور أنّ الخطاب يمثل بديلاً اصطلاحياً للكلام؛ ليكون الفرق بينهما أنّ الخطاب هو الاستعمال الفردي للنظام المتمثِّل باللغة والمتكوِّن من مجموعة من القيم الافتراضية التي تكون في أذهان أبنائها الناطقين بها[٦]، وذهب إلى تصوُّر مقارب من ذلك اللساني (غار دينار)الذي فرَّق بين الخطاب واللسان منطلقاً من رؤية (دي سوسير) أيضاً؛ إذ زعم أنّ الخطاب يوجه إلى الاتجاه الاجتماعي أو العقلي[٧]، وبهذا ينظر إلى كون الخطاب جزءاً من اللغة؛ بوصفه يمثل حدثاً تواصليًّا أداته اللغة، وليس

(١) ينظر: الخطاب التداولي في الموروث البلاغي العربي من القرن الثالث الهجري إلى القرن السابع الهجري ٢٥.
(٢) ينظر: تحليل الخطاب في النقد العربي الحديث ٢١.
(٣) ينظر: اجتهادات لغوية ٣٦١.
(٤) ينظر: انفتاح النص الروائي ١٦.
(٥) ينظر: بلاغة الخطاب وعلم النص ٢٩٤.
(٦) ينظر: التداولية وتحليل الخطاب ٢٠٩.
(٧) ينظر: الخطاب التداولي في الموروث البلاغي العربي من القرن الثالث الهجري إلى القرن السابع الهجري ٢٥.

هناك وظائف تداوليَّة للغة خارج سياق الاتصال[١].

الخطاب والجملة: لمّا كان الخطاب يتكون من تتابع مجموعة من الجُمل؛ بوصفه أكبر من حدود الجملة الواحدة[٢]، كوَّن وحدة لسانية مكونة من مجموعة من الجُمل، وقد أطلق (هاريس) اسم تحليل الخطاب على ذلك الفرع من اللسانيات الذي يهتم بتحليل الوحدة المتجاوزة لحدود الجملة الواحدة[٣].

الخطاب والملفوظ: أكّد الباحثون -كما سبق- أنّ الخطاب يتجاوز حدود الجملة وهو بذلك يكون أوسع حدوداً من الملفوظ، زيادة على ذلك يُؤكِّد أغلب الدارسين أنّ الخطاب موجَّه، فيكون بذلك متضمناً لفقرات وعبارات تحدد التوجيه المقصود، ومن جانب آخر يكون الخطاب تفاعلياً قائماً على الحوارات التي يروم فيها المتكلم التأثير في المتلقي على وفق سياقات مختارة ومنتظمة متداولة بين المتحاورين أو متعاونين فيما بينهم ومحكومين بمعايير شديدة العمومية[٤].

٥- الخطاب والسُّلطة: السُّلطة بمعناها العام هي الحقُّ في الأمر، وتستلزم أمراً ومأموراً وآمراً، فالآمر يصدر الأمر إلى المأمور، والمأمور عليه واجب الطاعة بتنفيذ الأمر الموجَّه إليه[٥]؛ لذلك يكون للسلطة أثرٌ مهمٌ في إنتاج الخطاب وتأويله ومنحه القوة الإنجازية؛ وعليه قالوا إن الخطاب نفسه السلطة[٦].

ويظهر أثر السلطة في الخطاب بوصفها محدداً رئيساً يسهم في ترجيح خطاب

(١) ينظر: استراتيجيات الخطاب- مقاربة لغوية تداوليّة ١١.
(٢) ينظر: تحليل الخطاب في النقد العربي الحديث ٢١.
(٣) ينظر: التداولية وتحليل الخطاب ٢٠٩.
(٤) ينظر: المصدر نفسه٢١٠-٢١١.
(٥) ينظر: استراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداوليّة ٢٢١.
(٦) ينظر المصدر نفسه ٢٢٠.

على آخر، وهي تتماهى مع مفهوم السيطرة أيضاً، وكلٌّ منهما لا يمكن فهمه إلا من حيث إنهما يمثلان مفاهيم مجازيَّة يمكن توظيفهما في التفاعل الخطابي[١].

ومن هنا نجد أنّ سلطة المكان مثلا كالمدرسة أعطت للمعلم قوةً بوضع عام وفي المحاضرة بوضع أخص؛ لِيمثِّل المعلم دور المرسل عبر توجيهاته، ويجلس الطالب محلَّ المرسل إليه عبر سياق يتحكَّمُ به مفهوم السلطة المكانية يصدرها المعلم، وهكذا القاضي في محكمته والضابط في وحدته العسكرية، وأكَّد أستاذنا الدكتور نجاح العبيدي في محاورة معه أنَّ سلطة الخطاب ثابتة في السيطرة على الأفكار وأدلجتها وتسيير الناس عليها، ولعلَّ السلطة الخاصة بالنَّص الديني خير مثالٍ لذلك[٢].

ثالثا: العلاقة بين التداوليَّة وتحليل الخطاب:

توافرت الأدلة على أنّ هناك مساحات مشتركة بين التداولية كنظرية تتخذ من اللغة موضوعاً لدراستها؛ بوصفها تنظر في المعاني التواصلية للعبارات وما ينتج عن استعمالاتها المتعددة، وبين تحليل الخطاب كنظرية نظرت متأخرة واتَّخذت بين الظاهرة اللغوية ميداناً لها؛ لتشارك التداولية في بعض خواصها، ويمكن أنْ نكشف عن مجالهما بما يناسب المقام في هذا الموجز الذي استوعب مقاصدهما وأبرز نقاط التلاقي بينهما هي على النحو الآتي:

التداولية ومجالها:

التداوليَّة حقلٌ معرفيٌّ يدرس اللغة في حيز الاستعمال من طريق إجراءات عدَّة

(١) ينظر: استراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداوليّة ٢٢١.

(٢) محاورة مع الأستاذ المشرف في جامعة كربلاء/ كلية التربية بتاريخ ٤/ ٥/ ٢٠٢٢.

توزعتها نظريات مسكت أسس التواصل اللغوي؛ إذ ركَّزت على الآتي: [١]:

اهتمَّت بدراسة القيمة الفعلية للأقوال والعبارات عبر نظرية أفعال الكلام.

عملت على تعرُّف مقاصد المتكلمين بترجمة الأقوال وبيان قيمتها الفعلية.

دراسة أثر السياقات والمقامات التواصليَّة في إنتاج العبارات وتأويلها.

الكشف عبر المنطق اللغوي عن العمليات الاستدلاليَّة التي يقصدها المتخاطبون في أثناء التواصل لإنتاج الدلالات المختلفة.

مراقبة التواصل البشري عبر مجرى المحادثات في ظلِّ مبدأ التخاطب وما يحمله من مكونات لغوية وغير لغوية.

تحليل الخطاب:

تحليل الخطاب - كما اتضح- تخصصٌ حديث بالمقارنة مع غيره من التخصصات التي اتخذت من الظاهرة اللغوية ميداناً لها، وأهم مجالات الدراسة في هذا الحقل المعرفي هو الاهتمام بمفهوم الخطاب نفسه، ومعرفة الفرق بينه وبين ما يقابله من التقابلات كالجملة، والنصِّ، واللغة، والملفوظ، وغير ذلك، وكل ذلك يتَّسم بالتداخل والتأثر بالتصوُّرات التداولية، ويتخصص الخطاب بالآتي[٢]:

الخطاب يفترض وجود تركيب أشمل من الجملة.

الخطاب موجَّهٌ، وبذلك يحمل مجموعة من العبارات التي تدُلُّ على مقصده.

الخطاب يمثِّل وجهاً من أوجه الفعل؛ لتأثُّره بنظريَّة أفعال الكلام.

---

(١) ينظر: التداولية وتحليل الخطاب ٢٠٨.

(٢) المصدر نفسه ٢١٠-٢١١.

الخطاب يلازمه التفاعل، ويظهر ذلك جليّاً في التحاورات بين المتحاورين.

الخطاب يستلزم سياقاً؛ ليكون إطاراً له، ولا يمكن تصوُّر الخطاب دون سياق.

الخطاب مستعملٌ، أي لا يمكن أنْ نتصور الخطاب إلا بوجود ذاتٍ يستعمله، ويستقبل إحالة الضمائر عليه.

ومن هنا فإنّ أوجه التلاقي بين التداوليَّة وتحليل الخطاب واضحة، وزيادة على ذلك يحتكم كلّ منهما إلى منظومة من السلوك الاجتماعي؛ فليس ثمَّة ألفاظٌ مستعملةٌ دون مسوِّغ لوجودها؛ بل إنَّ هناك تسويغاً لكل ملفوظ يرد، وليس هناك ملفوظٌ بمعزلٍ عن ملفوظ في الدائرة الخطابية الواحدة، وكلّ خطاب يلزم وجود ثلاثة من العناصر وهي (المرسل والمرسل إليه والسياق)[١].

استراتيجيات الخطاب:

لمَّا أصبحت لغة الخطاب بديلة معتبرة عن كثيرٍ من الوسائل الأخرى في الحوارات اليومية المختلفة لزم تحديد استراتيجية للخطاب على وفق سياقات تُحسن صياغة الخطاب ولغته بوصفها طرائق لتوصيل مقاصد المرسل وإعانته على إدارة الحديث بصورة يتوافق مع قدرات المتلقي.

ومن هنا تتعلق تعدد لغة الخطاب بضرورة إنتاج الدلالة وأنّ تباين مستوى المرسل من شخصٍ إلى آخر واقع بحسب كفاءتهم التداوليَّة؛ ولأنَّ استراتيجيات الخطاب كما هو معلوم تُعنى بدراسة اللغة في الاستعمال؛ لذلك استلزم منهجاً وسياقاً يناسب مقاصد الخطاب، وهذا توافَر عبر المناهج اللغويَّة الحديثة التي تعنى بالمنهج التداولي التي رسَّخت استراتيجية واضحة المعالم لتشكيل لغة الخطاب

(١) استراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداوليّة، المقدمة.

وتنوُّعها[١]؛ لتصل إلى مستوى يفوق الحصر عبر المعايير الاجتماعية وعلاقاتها التخاطبية، والمعايير اللغويَّة التي تمثِّل لغة الخطاب، والمعايير الأخَر التي تنتج هدف الخطاب[٢].

وممَّا تقدم في هذا التمهيد يمكن القول إنَّ الوظيفة التعاملية والتواصليّة للّغة التي تقوم بنقل المعلومات يكشف للباحث القيمة الاستعمالية للغة، فهي لا تنحصر بالإحالة المرجعية؛ بل تسهم في الوصول إلى المدلول عبر وظيفتها التداوليَّة التي تتفاوت بحسب مقاصد المرسل وهدفه الذي من أجله ساق خطابه؛ لتثبت بذلك العلاقة المتلازمة بين منهج التداوليَّة وتحليل الخطاب.

(١) ينظر: استراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداوليّة، المقدمة.

(٢) ينظر: المصدر نفسه.

الفصل الأول

التحليل الملفوظي للخطاب القرآني في تفسير الميزان للسيد الطباطبائي

المبحث الأول: المستوى الصرفي في تحليل الخطاب القرآني

المبحث الثاني:المستوى النحوي في تحليل الخطاب القرآني

المبحث الثالث: المستوى المعجمي في تحليل الخطاب

توطئة:

واحد من المناهج المعتبرة في تحليل الخطاب هو المنهج الملفوظي[١]، الذي يقوم على دراسة العلاقة التلفظيَّة بين المتكلم والمخاطب، أي بين المتلفِظِ والمتلَفَظ له وذلك على وفق سياقات إحالية ومرجعية مختلفة[٢]، ويتمحور هذا المنهج في الجملة فينطلق منها في تحليلاته ضمن المستويات اللغوية المختلفة(الصوت، والصرف، والتركيب، والدلالة)، فيعمد إلى تفكيكها إلى مكوناتها الصغيرة (الكلمات)، ثم يقف على طبيعة العلاقات بين الكلمات في الجملة الواحدة، ومن أبرز من صرّح بهذا المنهج (ديبورا شيفرن)[٣]، ثمّ تبعه غير واحد من اللغويين[٤]، والملفوظ أو المقول قد يكون شفوياً أو كتابياً وهذا يعني أنَّ عملية التلفظ (القول) تسهم في بلورة الملفوظ (المقول)، ذلك أنَّ الملفوظ ذو طبيعة مادية، سواء أكانت فيزيائية أم اجتماعية؟ إذ يمكن التقاطه عبر الحواس الخمس، وخاصة عبر السمع (الملفوظ الشفوي)، أو عبر البصر (الملفوظ الكتابي والرقمي)[٥].

وعلى ما تقدم يمكن للملفوظ أنْ يكون نحوياً أو دلالياً أو غير ذلك، وقد تسبب هذا التعدد في التصور المعجمي تجاه الملفوظ بتباين التعريفات الاصطلاحية له، فقد عرَّفه (بنفينيست) بأنَّه: ((مجموع الوقائع الكلاميَّة أو اللغوية التي يؤديها المتكلم، وهو تمثيل جزئي للتلفظ يأتي به المتلفظ مؤكداً أو آمراً أو مفترضاً))[٦]، وهو بذلك

(١) ينظر: لسانيات الملفوظ نظريا وتطبيقاً ٥٨.
(٢) ينظر: لسانيات التلفظ بين النظرية والتطبيق ٥٨.
(٣) ينظر: علم اللغة الاجتماعي ١٥- ١٦.
(٤) ينظر: المنهج الحجاجي في القرآن عند الشعراوي ٢٠.
(٥) ينظر: لسانيات التلفظ بين النظرية والتطبيق ٥٨.
(٦) من لسانيات الجملة إلى علم النص ٧٢.

يرى أنّ الملفوظ نتاج إجرائي، وعملي، ولساني، واجتماعي، وأما (لانس) فقد نظر إلى الملفوظ بأنّه وحدة قابلة للوصف اللساني، واتفق معه (هاريس) على ذلك؛ إذ الملفوظ عنده جزء من أجزاء الكلام يؤديه متكلم ما، يسبقه بصمت ويلحقه[١]، وأما هلمسليف فأكّد أنَّ الملفوظ: ((كل مادة لسانية مدروسة تشكل نصاً يكون قابلاً للتحليل إلى صفات هي نفسها قابلة للتجزئة إلى أقسام، وهكذا إلى أنْ تنتهي إمكانية التقسيم))[٢].

ويظهر مما تقدم أنّ هناك تبايناً ملحوظاً بين الجملة والملفوظ، فالجملة تنتمي إلى بنية نظرية مجردة ومستقلة وتخضع للوصف النحوي، ويمكن تجريدها من كل سياق يتصل بها، على خلاف الملفوظ الذي يكون ضمن سياق معين[٣]، وهذا ما قرره (بلومفيلد)؛ إذ أكَّد أنّ الجملة هي أكبر وحدة قابلة للوصف النحوي في حين يكون الملفوظ أكبر وحدة قابلة للوصف اللساني[٤]، وبهذا يمكن القول: إنّ الملفوظ إنجاز فعَّال، ومتماسك، وواقعي، يتعلق بالنشاط الذي ينتج عنه، فيكون النتاج غير مستقل عن التجربة اللسانية أو التلفظية؛ لأنّه صادر عنه؛ بل هو نتاج عنه، وإنّه يضمُّ مختلف التركيبات التي تتجدد بالتجربة، وعليه فإنّ للسياق أثرًا مهماً في رفع الغموض عن الملفوظات التي تتضمن المعاني بعد معرفة قواعد الصرف والنحو؛ ليكون الملفوظ مظهراً مهماً من مظاهر تجلي تحليل الخطاب.

وأمّا عن طريقة التحليل ضمن هذا المنهج فسنعمد إلى ما أقره (فان ديك) الذي أشار إلى إمكانية الوصول إلى معرفة دلالة ملفوظ معين من طريق معرفة الدلالة

(١) ينظر: المنهج الحجاجي في القرآن عند الشعراوي٢٠.
(٢) المنهج الحجاجي في القرآن عند الشعراوي٢٢.
(٣) ينظر: البعد التداولي في الخطاب الموجه إلى بني إسرائيل ٢١.
(٤) ينظر: من لسانيات الجملة إلى علم النص ٧٣.

اللسانية للملفوظ بعد معرفة دلالة مكوناتها الاولية، ثمَّ ربطها بالسياق الوارد فيها، وملاحظة الخطاب الذي نتج عن ذلك، ومن ثم الوقوف على قصد المتكلم الذي سيتضح من القواعد الحوارية وبعض المقاصد الأخرى[١].

وعلى وفق ما تقدم من الرؤية سندرس تحليل الخطاب القرآني مستعينين بتفسير الميزان المتضمن ثلاثة مستويات مرتبة على النحو الآتي: صرفي، ونحوي، ومعجمي، أما الصوتي فلم نجد لمكوناته الفونومية مقاربة في تحليل الميزان غير إشارات يسيرة ينقلها السيد الطباطبائي[٢] ولا تدخل في بيان المقاصد أو عملية الإنتاج المعرفي إلا بصورة ميسرة؛ لذلك استبعدنا هذا المبحث، وبدأنا بدراسة المستوى الصرفي.

المبحث الأول: المستوى الصرفي في تحليل الخطاب القرآني

يمثل البناء الصرفي لبنة أساسية في الخطاب بصورة عامَّة؛ لتعلقه ببنى الألفاظ، وتقيّده بالمعيار والميزان في دراسة بنية الكلمات وأوزانها، وما يعتري ذلك من عمليات الزيادة، والحذف، والإعلال، والإقلاب، وغير ذلك مما يمثِّل أثراً كبيراً في الخطاب الذي يمكن أنْ ينظر إليه على أنّه: ((الصياغة التشكيلية للكلام))[٣]، ولا يخفى أنّ ماهية صُور العدول الصرفي في الأبنية الصرفية المختلفة تؤثر في الخطاب القرآني[٤]، وقد عرَّف علماء اللغة الصرف بدلالات متعددة؛ إذ قالوا في الصرف إنَّه: ((علم بأصول يُعرف بهَا أَحْوَال أبنية الْكَلم الَّتِي لَيست بإعراب ولا بناء))[٥]، ويكاد كثير من اللغويين يتفقون على أنّ الصرف هو: ((علم يتعلق ببنية الكلمة، وما

(١) ينظر: المنهج الحجاجي في القرآن عند الشعراوي٢٥.
(٢) الميزان ٢/ ١٨٠، ١٤/ ١٣١، ١٩/ ٥٢.
(٣) مقدمة في نظريات الخطاب ٢٧
(٤) ينظر: دلالات العدول الصرفي في القرآن الكريم ٩.
(٥) المفتاح في الصرف٢٧، وينظر: الشافية في علم التصريف ٦، وإيجاز التعريف في علم التصريف ٥٨.

لحروفها من أصالة وزيادة وصحة وإعلال وشبه ذلك))[١]، فضلاً عن أنّ هذا العلم يعمل على تهيئة الهيكل البنائي الداخلي للمفردات، الذي تعتمده الدلالة الصرفية في توثيق المعنى، فتكون – حينئذ – رافداً للدلالة النحوية التي تبحث في علاقة هذه المفردات بعضها مع بعض في الجمل المختلفة[٢].

وأما الصيغة الصرفية التي تمثل اللبنة الرئيسة لعلم التصريف فهي: ((عبارة عن هيأة الكلمة أو القالب الذي تصاغ الأبنية الصرفية على قياسه، وتنطوي هذه الهيأة على عنصرين أساسيين هما: الأصول والحركات))[٣]، وعلى هذا يتبيّن أنّ الصيغة الصرفية هي: ((القالب الذي تصاغ الكلمات على قياسه))[٤]، فالصيغة تقدم للتركيب المادة الأوليَّة لتنظيم العلاقات، وبيان ماهيتها؛ إذ يتحدد نوع هذا التركيب بنوع الصيغة، فالفعل بأنواعه يتطلب في التركيب صفات معيَّنة لتحديد معناه[٥]، فلذلك قالوا بأنّها: ((توجّه إلى تحديد كثيرٍ من الوظائف والعلاقات؛ ذلك أنَّ لكل من الفعل اللازم والمتعدي، والمبني للمعلوم والمبني للمجهول، والناقص والتام، والمصادر والمشتقات اللازمة والعاملة، أنماطاً لفظيةً تميّز بعضها من بعض، وتعيّن المقصود الذي له مقتضياته وحاجاته))[٦].

فالصرف على ما تقدَّم دراسة تتصل بالكلمات أو أحد أجزائها، ويتكفل

(١) تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد ٢٩٠، وينظر: توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك ١٥٠٨، وهمع الهوامع في شرح جمع الجوامع٤٤٩.
(٢) ينظر: الدلالة السياقية عند اللغويين: ٣٨.
(٣) القرينة في اللغة العربية ٨١، وينظر: شذا العرف في فن الصرف١١.
(٤) أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة ١٨٩.
(٥) ينظر: اشكالية المعنى في الجهد التفسيري – دراسة في ضوء مستويات اللغة(تفسيرا وتأويلا) ٥٧.
(٦) التحليل النحوي عند ابن هشام: ٢٠٥، وينظر: التحليل النحوي ؛ أصوله وأدلته: ١٨٠، واللغة العربية معناها ومبناها: ١٣٦.

بوظائف محددة في الجملة، ويؤدي وظيفة الاختلاف في المعاني النحوية[١]، فالكلمة في الصرف ذات صيغة معينة، ووظيفة محددة في تركيب الجملة، ويمكن استبدالها أو حذفها أو إفرادها أو حشوها، وقد تلحق بها زوائد، وغالباً ما ترجع إلى أصول ثلاثة[٢].

ومما سبق في بيان معاني الصرف ودلالاته ووظائفه يتبيَّن أنّه لا يتناسب مع ما نرمي إليه في هذه الدراسة التي تُعنى بتحليل الخطاب على وفق المنهج الملفوظي، فكما اتضح أنّ الصرف يكرس اهتمامه في بنية الكلمات وتصريفاتها في الجملة، على خلاف الخطاب الذي تبناه (بنفنست)؛ إذ قال: ((كل تلفظ يفترض متحدثاً ومستمعاً، يكون للطرف الأول نية التأثير في الطرف الثاني، بشكل من الأشكال))[٣]، أو بالمعنى الذي حدده (تودوروف) بقوله: ((منطوق أو فعل كلامي يفترض وجود راوٍ ومستمع، وفي نية الراوي التأثير في المستمع بطريقة ما))[٤]، وتحليل الخطاب على وفق المنهج الملفوظي لا يعتني ببنية الكلمات على أنّها خارج نطاق الكلام وسياقه الظاهر عبر الحوار؛ بل يُعنى بالكلمات المنطوقة التي تمثل حواراً بين المتحدث والمخاطَب، ذلك أنّ اللغة ظاهرة محسوسة، لا تحيا إلا بالاختلاط الناتج عن الحوار بين الذين يستعملونها[٥]، فالخطاب في اتجاهات فهمه، هو اللغة في حال فعلٍ، ومن حيث هي ممارسة تقتضي فاعلاً وتؤدي وظائف مقترنة بأدوار اجتماعية معرفية معينة[٦].

(١) ينظر: المرشد في الصرف ٨.
(٢) ينظر: منهج البحث في اللغة العربية ٢٣٢.
(٣) تحليل الخطاب الروائي١٩.
(٤) لغة التربية تحليل الخطاب البيداغوجي ٤١.
(٥) ينظر: شعرية دستوفسكي ٢٦٧.
(٦) ينظر: الألفاظ المعبرة عن الكلام في التعبير القرآني ٦.

ومن هنا لا يكفي مفهوم الصرف الذي يقوم على معرفة مادة الكلمة الاشتقاقية، أو الصيغة التي تنبثق عنها في تحديد المعنى الدقيق للكلمة ما لم تدخل في سياق كلمات أخرى[١]، فالسياق هو الذي يمكِنه تحديد الدلالة النهائية للصيغة الصرفية، ولا يمكن أنْ ينكشف المعنى العام للكلمة ما لم تتداخل في تشكيلِ العلاقات المتبادلة بين الكلمات في داخل الملفوظ الذي يمكن أنْ يؤدي إلى حدثٍ كلاميٍ تتحكم به قرائن لفظية وحالية، وهذا ما أكّده أستاذنا الدكتور نجاح العبيدي في ذكره للصرف التخاطبي[٢]، إذ أشار في بيانه إلى أنَّ الصرف التخاطبي يأخذ بالحسبان موضوع الخطاب بين المتكلم والمخاطب، وينتقل من المعنى المعجمي المحدود، والمعنى السياقي أو الدلالي إلى مقام الخطاب، فسياق الكلمات ضمن المنهج الملفوظِي تُنظِّم ترتيب الكلمات لتكشف عن الدلالة الواضحة والمقصودة من الحدث الكلامي المصطفِّ على وفق السياق الظاهر الذي قد ينقل المعنى إلى دلالة جديدة غير التي تُظهرها الكلمة خارج سياقها الخطابي؛ فالخطاب يحدد دلالات جديدة بعد أن يتفاعل مع الوحدات الكلامية داخل النصوص المختلفة[٣].

ولمَّا كان الخطاب القرآني ذا ألفاظ تناسب صيغها وسياقاتها التي اختارها الله تعالى ؛ لم يعد بالإمكان استبدال صيغة مكان أخرى؛ فلكلٍ منها دلالتها التي تؤديها ضمن سياقها التي اقتضاها ولا يمكن أنْ تستقيم المعاني إلا بها[٤]، وهذا يُلزم مفسِّر الخطاب القرآني أنْ يكون ذا وعي كبير ومعرفة تامَّة بدلالات الصيغ الأصلية،

(١) ينظر: فقه اللغة، محمد المبارك ١٥٦.

(٢) محاضرات طلبة الدكتوراه، قسم اللغة العربية/ اللغة، الاستاذ الدكتور نجاح فاهم العبيدي، عام ٢٠٢٠م،

(٣) ينظر: علم الصرف الصوتي ٢٨٦.

(٤) ينظر: السياق وأثره في الكشف عن المعنى (دراسة تطبيقية في كتب معاني القرآن) ٧٠.

والتغيرات التي تعرض لهذه الصيغ في أثناء الاستعمال، وقد تهيأ ذلك لكثير من المفسرين الذين تمكَّنوا بحرفية عالية من استنباط المعاني اللطيفة من النص القرآني، زيادة على استنباطهم للأحكام العقائدية والفقهية[١]، نتيجة لفهمهم الدقيق والواعي للاستعمال الذي سيقت فيه الصيغ الصرفية في الخطاب القرآني.

وعلى هذا سنشرع بقراءة تحليل تفسير الميزان الصرفي للخطاب القرآني على وفق مفهوم الملفوظ، ونعمل على مغادرة الصيغ الصرفية بمفاهيمها الإفرادية المجردة، إلى مفهومها الظاهر من الحدث التواصلي، والمتحكمة في دلالة الخطاب برمَّته، الذي تشكّل نتيجة متوالية منتظمة لبناء معانٍ ودلالات مقصودة في الاستعمال، قد تواطأَ عليها المخاطِب والمخاطَبُ.

وستقوم الدراسة بالكشف عن أثر الصيغة الصرفية في تشكيل الدلالات والمعاني التي تنتجها هذه الصيغ لتسهم في التوسع الدلالي في التعبير القرآني، وستنطلق الدراسة على وفق مسارات علمية كشفها تفسير الميزان في تحليل الخطاب القرآني موجزة بالآتي:

أولا: الاشتقاق

توافرت الأدلة على أنّ اللغة العربية لغة اشتقاقية، فالاشتقاق من أبرز مظاهر الثّراء والنمو فيها، فقد تكاملت المفردات العربية وتكاثرت عن طريقه[٢]، وأشار الدارسون إلى أنّ الاشتقاق في العربية تميّزٌ وفضلٌ عن غيره؛ إذ قالوا: ((وفضل لغة العرب على سائر اللغات بهذه التصاريف وكثرتها، وأنّ بالحركة من الحركات التي هي الضمة والفتحة والكسرة، وبالحرف نفرق بين معانٍ، لولا هذه الأبنية لاحتيج

(١) ينظر: الخلاف التصريفي وأثره الدلالي في القرآن الكريم ٦٤.
(٢) ينظر: فقه اللغة العربية، كاصد ياسر الزيدي ٢٩٨.

إلى كلام كثيرٍ))[١]، فالاشتقاق من الظواهر العربية المتأصلة في اللغة العربية، وقد استطاعت العربية أنْ تواكب تقدُّم الحركة الزمنية، وتستوعب التطورات الحياتية المستمرة لقابليتها على الاشتقاق، وبذلك استطاعت أنْ تسُدَّ حاجة المستعملين على مرِّ العصور المختلفة، وحظي الاشتقاق بتعريفات متعددة عند دارسي العربية، ومن ذلك قول الشريف الجرجاني(ت٨١٦هـ): ((نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتهما معنًى وتركيباً، ومغايرتها في الصيغة))[٢]، وزاد على ذلك السيوطي(ت٩١١هـ) فقال: ((هو أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقهما معنًى ومادة أصلية وهيأة تركيب، ليدلّ بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة، لأجلها اختلفا حروفاً أو هيأة، كضارب من ضربَ))[٣] وقيل الاشتقاق: ((تحويل الأصل الواحد إلى صيغ مختلفة؛ لتفيد ما لم يستفد من ذلك الأصل))[٤]، وقيل أيضاً: ((عملية استخراج لفظٍ من لفظٍ أو صيغةٍ من صيغةٍ أخرى))[٥]، وعلى ما تقدم يمكننا القول إن الاشتقاق هو بمعنى أخذ كلمة من كلمة أخرى تقاسمها الجذر المعجمي، وتتفق معها في الدلالة الأصلية؛ لكنها تخالفها في الصيغة وفي المعنى الذي تعبر عنه تلك الصيغة، وهو باب واسع في تنمية اللغة وإثراء المصطلحات.

وقد وُجد في تفسير الميزان هذا النوع من التحليل الصرفي المعتمد على آلية الاشتقاق في بيان بعض المقاصد القرآنية؛ إذ أمكننا من طريقها معرفة الأصل الذي نتجت عنه المفردات التي هي محل النظر، ثم قراءة المعنى العام لذلك الأصل في

(١) الاشتقاق، ابن السراج ٣٩.
(٢) التعريفات ٤٣.
(٣) المزهر ١/ ٣٤٦.
(٤) الاشتقاق والتعريب ٨.
(٥) من أسرار اللغة ٦٢.

ضوء السياق الذي وردت فيه الصيغ ؛ لمحاولة الوصول إلى الدلالات والمقاصد الدقيقة للخطاب القرآني.

ومن المواضع التي كان للاشتقاق أثرٌ في تحليل تفسير الميزان للخطاب القرآني ما ورد فيه عند تفسير قوله تعالى: ﴿**فَقُطِعَ دابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعالَمِين**﴾[1]، ففي قوله تعالى: ﴿**فَقُطِعَ دابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا**﴾، أسئلة مختلفة عن كيفية قطع الدابر، وماهيته، وعلته، وعن وضع الظاهر موضع المضمر، وقد شكَّلت هذه الأسئلة استفهامات لدى متلقي الخطاب القرآني، واستلزم إعمال الفكر للوقوف على الدلالة المقصودة في هذا النَّص القرآني، ومن هنا نجد أنَّ الكيفية التي عمد السيد الطباطبائي في تفسير الميزان إليها أسهمت في أنْ ينجلي الغموض اللغوي والمعرفي؛ إذ قال في تفسيره: ((دُبْرُ الشيء مقابلُ قبله و هما الجزءان: المقدم و المؤخر من الشيء))[2]، ثم زاد على ذلك بقوله: ((و ربما توسع فيهما فأطلقا على ما يلي الجزء المقدم أو المؤخر فينفصلان عن الشيء، و قد اشتق منهما الأفعال بحسب المناسبة نحو أقبل و أدبر و قبل و دبر و تقبل و تدبر و استقبل واستدبر))[3]، وبعد أنْ بيَّن السيد الطباطبائي في تعبيره إمكان تأثير الاشتقاق في بيان الدلالات المختلفة لحركة المعاني المترتبة على الهيئات المتعددة على نحو التطور الدلالي وتوسعه، توجّه إلى بيان المعنى الدقيق لكلمة دابر، فقال: ((و من ذلك اشتقاق دابر بمعنى ما يقع خلف الشيء و يليه من ورائه، و يقال: أمسِ الدابرُ أي الواقع خلف اليوم، كما يقال: عام قابل، ويطلق الدابر بهذا المعنى على أثر الشيء كدابر الإنسان

(١) الانعام ٤٥.
(٢) الميزان ٧/ ٤٧.
(٣) المصدر نفسه ٧/ ٤٧.

على أخلافه و سائر آثاره))[١]، فنجد أنَّ السيد الطباطبائي استعان بوسيلة الاشتقاق اللغوي من أجل الكشف عن ماهية (دابر)، ولو تأملنا في دلالة الكلمة المعجمية بمعزل عن سياقها التي وردت فيها لما أمكننا الوقوف على المقصود القرآني لهذه المفردة التي انتقلت بحسب اشتقاقها من دلالة معينة إلى أخرى اتضح من سياقها، قال السيد الطباطبائي: ((فقطع دابر القوم الذين ظلموا، أي إنَّ الهلاك استوعبهم فلم يُبقِ منهم عيناً و لا أثراً، أو أبادهم جميعاً فلم يخلص منهم أحد))[٢]، أي إنّ دلالة دابر بحسب بيان السيد يكون بمعنى الهلاك عن آخرهم، ولعلّ وضع الظاهر موضع المضمر في قوله: ﴿**دابر القوم الذين ظلموا**﴾ دون أنْ يقال: دابرهم، للدلالة على سبب الحكم وهو الظلم الذي أفنى جمعهم و قطع دابرهم، و هو مع ذلك يمهد السبيل لإيراد قوله تعالى: ﴿**والحمد لله رب العالمين**﴾[٣].

فوجه المجانسة بين (دابـر)، و (الأثر الذي يتركه الإنسان)، حدَّد المعنى الدقيق المقصود من النَّص القرآني في هذه المتوالية التي تناولها علماء اللغة في معجماتهم بدلالات مختلفة؛ إذ قال الخليل(ت١٧٠هـ): ((دُبُرُ كلِّ شيءٍ: خلافُ قُبُلِه))[٤] ثمّ زاد على ذلك ابن الأنباري (ت ٣٢٨هـ): ((دابـر القوم: آخرهم، يقال: دبرهم يدبرهم دَبْراً: إذا كان آخرهم))[٥]، وأمّا ابن سيده(ت ٤٥٨هـ) فنقل عن ثعلب(ت٣٩٢هـ) قوله: ((فقُطِع دابرُ القوْمِ الَّذين ظَلَموا. قَالَ ثَعْلَب: مَعْنَاهُ استؤصلوا من آخِرهم))[٦]، فالمعنى المعجمي للكلمة تباين عن معناها السياقي

(١) الميزان ٧/ ٤٧.
(٢) المصدر نفسه ٧/ ٤٧.
(٣) الفاتحة ١.
(٤) العين باب: دال والراء والباء ٨/ ٣١.
(٥) الزاهر في معاني كلمات الناس ٤٦٥.
(٦) المحكم والمحيط الأعظم١٦١.

الذي اتضح بعد دخول الملفوظ في سياق المتوالية القرآنية التي أشار اليها السيد الطباطبائي في بيانه؛ ليؤكد أنّ آلية الاشتقاق تشكِّل محوراً فاعلاً في رسم مسارات المعنى، ولا يتوقف عن حدود البنية بما هي جذر لغوي، وإنَّما تتحكم في تغيير الخطاب بقراءة معينة دون أخرى تبعاً لمادة الأصل المشتق منه والسياق الذي يرد فيه.

وبالرجوع إلى الخطاب القرآني عند المفسرين أيضاً نجد أنّ دلالة اللفظ على أنّه ناتج لأثر اسم الفاعل ليس هو المقصود في الخطاب؛ بل الأمر يناسب أمراً أعظم يناسب ماهية السياق الخطابي لموضوعة الآيات؛ إذ ذكر أبو حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام في تأويل قول الله ﴿**فَلَمَّا نَسُوا ما ذُكِّرُوا بِهِ**﴾ قال: ((لما تركوا ولاية علي عليه السلام، وقد أمروا بها (**أَخَذْناهُمْ بَغْتَةً فَإِذا هُمْ مُبْلِسُونَ فَقُطِعَ دابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا- وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ**) قال: نزلت في ولد العباس))[1]، وهذه الحقيقة تتوافق مع ما كان عليه بنو العباس بتركهم الولاية، وابتعادهم عن الهداية، فعاقبهم الله تعالى وقطع دابرهم، فاسم الفاعل كناية عن الاستئصال الذي أصاب بني العباس، وأنّ مجيئَهُ بصيغة (دابر) يتضمن معنى المضي والانصرام فيفيدان حتمية الوقوع، وهذا يناسب عدالة الله تعالى في التعامل مع الطغاة الذين سبق إنذارهم، فبعد إقامة الحجة عليهم وتذكيرهم- أصروا على الظلم، فكان عاقبتهم قطع دابرهم.

ومن المواضع الأخرى التي كان لآلية الاشتقاق أثرٌ بيِّن في توجيه دلالتها على وفق سياقها الملفوظي في تفسير الميزان للخطاب القرآني توجيه قوله تعالى: ﴿**إِذْ قالَ الْحَوارِيُّونَ يا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنا مائِدَةً مِنَ**

(١) ينظر: تفسير العياشي ١/ ٣٦٠.

السَّماءِ قالَ اتَّقُوا اللهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِين﴾[١]، ففي الآية القرآنية: ﴿**هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ**﴾، استفهامات متعددة عن كيفية الاستطاعة، وماهيتها، وعن السائل أ عالماً بقدرة الله تعالى كان أم غير عالِم؟ فضلاً عن بعض الاستفهامات التي يمكن أنْ نتوجه بها إلى المستفهمين فيما إذا حملنا النص القرآني على دلالته المعجمية خارج سياقه أو بعيداً عن أثر الاشتقاق فيه، فقد ذهب جمهور المفسرين إلى المعنى الظاهري المترتب على رؤيتهم لمعنى المفردة بعيداً عن سياقها الوارد فيها؛ إذ قال بعضهم في قوله تعالى: ﴿**هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ**﴾ يَقُولُ هَلْ يقدر عَلَى أن يعطيك ربك إن سَأَلْتُهُ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنا مائِدَةً مِنَ السَّماءِ[٢]؛ إذ حمله المفسر على ظاهر القول مستنداً إلى الدلالة المعجمية لكلمة الاستطاعة، وقيَّد الطبري(ت٣١٠هـ) الاستطاعة في النص القرآني هنا بالاستجابة، فقال: ((هل يستجيب لك إن سألته ذلك ويطيعك فيه؟))[٣]، وأشار الواحدي(ت٤٦٨هـ) نقلاً عن الأنباري(ت٣٢٨هـ) إلى أنَّ التشكيك الذي يفهم من النص لا يليق بالحواريين الذين كانوا مؤمنين؛ ولكن المقام كان السؤال بمعنى هل يستجيب ربك أو يخفف عنك عظيم الأمر بالاستجابة لهذه المطالب التي قد تُسهم في تثبيت الدعوة في قلوب الناس آنذاك[٤]، وأما السمعاني (٤٨٩هـ) فقد ذهب إلى توليفة من المعاني المختلفة التي قد تكون من مصاديق الدلالة لمعنى الاستطاعة في القراءات المختلفة والمتعددة؛ إذ ذكر أنّ لقراءتهم مَعْنيينِ: أَحدهمَا: أَنّ المُرَاد بِهِ هَل تسْأَل رَبك، وَأما الثَّانِي فبمعنى: هَل تستدعي طَاعَة رَبك بإجابته سؤالك إِيَّاه؟ ثم أشار إلى الْقِرَاءَة الْمَعْرُوفَة فِي مَعْنَاهَا أَقْوَال منها: هَل يفعل رَبك،

(١) المائدة ١١٢.

(٢) ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان٥١٧.

(٣) جامع البيان في تأويل القرآن ١١/ ٢٢٠، وينظر: إيجاز البيان عن معاني القرآن١/ ٢٧٨.

(٤) ينظر: الوسيط في تفسير القرآن المجيد٢/ ٢٤٥، و الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٣٤١.

واستطرد رأياً للفراء؛ فقال فيه: يَقُول الرجل لغيره: هَل تَسْتَطِيع أَن تفعل كَذَا، يُرِيد بِهِ: هَل تفعل كَذَا؟، وَالمعنى الثَّانِي بحسب السمعاني: هَل يُطِيع رَبك أي إنّ الاسْتَطَاعَة بِمَعْنى أطَاع، كَقَوْلِهِم: اسْتَجَابَ، يَعْنِي: أجَاب، فَيكون مَعْنَاهُ: هَل يطيعك رَبك؛ بإجابة سؤالك[١]، وأكّد المراغي (١٣٧١هـ) أنّ الاستفهام صدر عن الحواريين للتشهي واتباع الهوى تعنّتاً وعناداً لا للوصول إلى كشف غامض وجلاء حقيقة[٢]، فكانت الاجابة بأنْ تشابهت قلوبهم، أي تماثلت قلوب هؤلاء وقلوب من قبلهم في العمى والقسوة والعناد، والألسنة ترجمان القلوب، والقلب إذا استحكم فيه الكفر والعمى لا يجرى على لسان صاحبه إلا ما ينبئ بالتباعد عن الإيمان[٣]، وقرأ الكسائي(ت١٨٩هـ) من السبعة: (هل تستطيع ربك) بتاء المضارعة و نصب (ربك) على المفعولية أي هل تستطيع أنت أنْ تسأل ربَّك، فحذف الفعل الناصب للمفعول و أقيم «تستطيع» مقامه[٤]، أو أنّه مفعول لفعل محذوف، والظاهر أنّ هذه التفسيرات في العموم انطلقت من الدلالة المعجمية لمفردة الاستطاعة، فلم تأخذ بالحسبان السياق الخطابي وأثر الاشتقاق فيه.

أما السيد الطباطبائي في الميزان فقد نظر إلى اعتبارات أخرى في تفسير النص القرآني متخذاً من اشتقاقاتها أداةً لرؤيته، إذ قال: ((و اعتبار المادة الأصلية في البحث عن الاشتقاقات اللغوية لا يراد به إلا استعلام مبلغ ما تعيش المادة الأصلية بين مشتقاتها، بحسب عروض تطورات الاشتقاق عليها، أو انقضاء أمد حياتها بحسب المعنى و تبدله إلى معنى آخر، لا أن يلغى حكم التطورات و يحفظ المعنى الأصلي

(١) ينظر: تفسير السمعاني ٢/ ٧٩، و معالم التنزيل في تفسير القرآن ٣/ ١١٧، و فتح القدير ٢/ ١٠٧.
(٢) ينظر: تفسير المراغي١/ ٢٠٢.
(٣) ينظر: المصدر نفسه ١/ ٢٠٢.
(٤) ينظر: الميزان ٦/ ١٢٧.

ما جرى اللسان))[١]، ثم زاد على ذلك بقوله: ((فالاعتبار في اللفظ بما يفيده بحسب الاستعمال الدائر الحي، لا بما تفيده المادة اللغوية، وقد استعمل لفظ الاستطاعة في كلامه تعالى في أكثر من أربعين موضعاً، و هو في الجميع بمعنى القدرة، و استعمل لفظ الإطاعة فيما يقرب من سبعين موضعاً و هو في الجميع بمعنى الانقياد، و استعمل لفظ الطوع فيما استعمل و هو مقابل الكره، فكيف يسوغ أنْ يؤخذ لفظ يستطيع بمعنى يطيع ثم يطيع بمعنى الطوع ثم يحكم بأنّ يستطيع في الآية بمعنى يرضى))[٢]، وبعد هذا البيان الواضح للعلامة توجه إلى الاعتماد على السياق لبيان دلالة مفردة الاستطاعة بصورة أدقّ؛ إذ قال: ((السياق ظاهر في أنّ قولهم هذا عذر اعتذروا به للتخلص من توبيخه عليه السلام و ما ذكروه ظاهر التعلق باقتراحهم الآية بنزول المائدة دون ما يظهر من قولهم: (هل يستطيع ربُّك أنْ ينزل)، من المعنى الموهم للشك في إطلاق القدرة، و هذا أيضاً أحد الشواهد على أنّ ملاك المؤاخذة في المقام هو أنّهم سألوا آية على آية من غير حاجة إليها))[٣]، وهذا التفسير الذي ذكره السيد يناسب المقام التخاطبي الذي كان عليه حال الحواريين الذين استحقوا التوبيخ على سؤالهم الذي أفاد بضعف إيمانهم، وقلّة صبرهم، ولعلَّ الاستفهام الصادر من الحواريين عن الاستطاعة كان في أوائل حالهم من عدم الاتّفاق والاستحكام لهم، وإلا فسؤالهم مردود عليهم بكونهم مؤمنين؛ والمؤمن يدرك أنّ الاستطاعة حادث طارئ لا يليق بالذات الإلهية المقدسة، ولعلّ السؤال عن الاستطاعة بحسب الحكمة و المصلحة لا بحسب أصل القدرة على الذهاب وهذا يؤيد ما ذهب إليه السيد الطباطبائي الذي أفاد من السياق الخطابي للملفوظ في تحديد المعنى مستعيناً

(١) الميزان٦/ ١٢٨.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ٦/ ١٢٧.
(٣) المصدر نفسه ٦/ ١٢٨.

باشتقاقاته المتعددة واستصحابه دلالات أُخر تناسب الخطاب الملفوظي القائم على التوبيخ لقلة إيمانهم وانحسار تصوُّرهم العقدي.

ومن المواضع الأُخَر التي كان للاشتقاق أثرٌ كبير في تحليل الخطاب في تفسير الميزان بيانه لقوله تعالى: ﴿**وَ كَذلِكَ نُصَرِّفُ الْآياتِ وَ لِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَ لِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُون**﴾[1]، ففي قوله تعالى: ﴿**وَ لِيَقُولُوا دَرَسْتَ**﴾؛ إذ نجد أنّ أهل التفسير تعرضوا إلى تحليلات تشترك بالمفهوم العام، ومن جملة ما قالوا: ﴿**وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ**﴾، يعني قابلت ودرستَ يعني تعلمت من غيرك[2]، وزاد على ذلك بعضهم؛ فقال: ﴿**وَ لِيَقُولُوا دَرَسْتَ**﴾، قال: ((قرأتَ وتعلمتَ))[3]، وقال آخرون إنَّ قوله تعالى: ﴿وَ لِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾ بمعنى أنّك يا محمد دارستَ أهلَ الكتاب[4]، ومن المفسرين من ذهب إلى دلالات أخرى متعددة؛ إذ قالوا: ((وليقولوا: دارستَ وإنما صرف الآيات ليسعد قوم بفهمها والعمل بها، ويشقى آخرون بالإعراض عنها فمن عمل بها سعد، ومن قال: دارستَ، شقي. قال الزجاج: وهذه اللام في (ليقولوا) يسميها أهل اللغة لام الصيرورة. والمعنى: أنّ السبب الذي أداهم إلى أن يقولوا: دارستَ!، هو تلاوة الآيات))[5]، ونقل الرازي (٦٠٦هـ) في تفسيره رأياً آخرَ نسبه إلى الواحدي (٤٦٨هـ)؛ إذ قال: ((درستَ الكتاب أي ذللته بكثرة القراءة حتى خفَّ حفظُه، من قولهم درستُ الثوبَ أدرسُه دَرْسًا فهو مَدْرُوسٌ ودَرِيس، أي أخلقته، ومنه قيل

(١) الأنعام ١٤١.

(٢) ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان ٥٨٢.

(٣) تفسير سفيان الثوري ١٠٩، و ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن١٢/ ٢٧، و الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ٢/ ٥٥.

(٤) ينظر: تفسير عبد الرزاق ٦١، و معاني القرآن للأخفش ٣٠٩، وتذكرة الأريب في تفسير الغريب ١٠٠.

(٥) زاد المسير في علم التفسير ٢/ ٦٣.

للثوب الخلق (دريس) لأنّه قد لانَ، والدراسة الرياضة، ومنه درست السورة حتى حفظتها، ثم قال الواحدي: وهذا القول قريب مما قاله الأصمعي بل هو نفسه، لأنَّ المعنى يعود فيه إلى الدليل والتليين))[١].

ولا يخفى أنّ هذه الآراء التفسيرية استندت إلى المعاني المعجمية للجملة أو للمفردة دون النظر إلى سياقها الخطابي الذي جاءت فيها، وأما عند السيد الطباطبائي فقد تناول الامر برؤية أخرى؛ إذ انطلق من آلية الاشتقاق في بيان المعنى، إذ قال: ((و﴿**ليقولوا دَرَسَتْ**﴾ إلخ، و قرئ: دارستَ بالخطاب و دَرَسَتْ بالتأنيث و الغيبة، قيل: إنّ التصريف هو إجراء المعنى الدائر في المعاني المتعاقبة ليجتمع فيه وجوه الفائدة، و قوله: (درستَ) من الدرس و هو التعلم و التعليم من طريق التلاوة، و على هذا المعنى قراءة (دارست) غير أنّ زيادة المباني تدل على زيادة المعاني و أما قراءة (دَرَسَتْ) بالتأنيث و الغيبة فهو من الدُّرُوسِ بمعنى تَعفِّي الأثر، أي: اندرستْ هذه الأقوالُ))[٢]، وهي إشارة إلى انقراض عهد هذه الأقوال، وبالرجوع إلى سياقها نجد أنّ المعنى الذي ذكره السيد الطباطبائي يناسب المقام أكثر من غيره؛ لأنّ القوم آنذاك كانوا يحاولون اتهام النبيِّ صلى الله عليه وآله؛ لذلك ذيَّل السيد الطباطبائي في معنى الآية فقال: ((و المعنى: على هذا المثال؛ نصرف الآيات و نحولها بياناً لغايات كثيرة، و منها: أن يستكمل هؤلاء الأشقياء شقوتهم فيتهموك يا محمد بأنّك تعلمتها من بعض أهل الكتاب، أو يقولوا: اندرست هذه الأقاويل و انقرض عهدها و لا نفع فيها اليوم، و لنبيِّنه لقوم يعلمون بتطهير قلوبهم و شرح صدورهم به))[٣]، والذي يظهر أنّ دلالة كلمة (درست)، في المعجم مختلفة عن دلالتها في سياقها الخطابي

(١) مفاتيح الغيب ١٣/ ١٠٦.
(٢) الميزان ٧/ ١٦٧.
(٣) المصدر نفسه ٧/ ١٦٧.

المخصوص والمقصود، وهذا ما اتضح ببيان اشتقاقات المفردة وتصريفها إلى دلالات بحسب آلية الاشتقاق وسعتها في توصيف المعاني المختلفة التي استند إليها السيد الطباطبائي في بيانه وتفسيره، فلم يتعامل مع الصيغة بوصفها مفردة خارج الحدث الكلامي؛ بل تعامل معها بأنّها جزء من الخطاب، ولم يتوقف عند حدود الآية ودلالتها؛ لأنّه جعل من الخطاب مادة لتحليله المترابط والمتناسق مع سياق الآية في هذا الخطاب القرآني.

ومن الوقفات الصرفيَّة في تفسير الميزان أيضاً التي كان للاشتقاق أثرٌ واضحٌ فيها، توجيه الخطاب القرآني لمفردتيْ (اسطاعوا، واستطاعوا) في قوله تعالى: ﴿**فَمَا اسْطاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَ مَا اسْتَطاعُوا لَهُ نَقْبا**﴾ [1]، فقد تباينت الآراء في كونهما من مادة واحدة، أم أنّهما مختلفتان، ولم يتفقوا في توجيه دلالتهما فضلاً عن مقصود الخطاب بهما على وفق هذه الصيغ المختلفة، فشكَّلت هذه المفردات وقفات لُغويَّة عند عموم المفسرين واللغويين، فكان لهم في تأصيلهما وتوجيههما، آراء؛ إذ ذكر مقاتل بن سليمان أنَّ قوله تعالى ﴿فَمَا اسْطاعُوا﴾ بمعنى: فما قَدَروا أَنْ يَظهَروهُ أو أنْ يعلو فوقه وهو بمعنى يرتقون عليه، وَأمَّا (اسْتَطاعُوا) فبمعنى وما قدروا لَهُ نَقْباً[2]، وقال تاج القراء (٥٠٥هـ): ((إنّ (اسطاعوا) فيه أربعة أوجه: استطاع، وهو الأصل، واسطاع بحذف التاء، واستاع بحذف الطاء، ووزنه استَعْلَ، وأسطاع – بفتح الهمزة –، ووزنه أسْفَعْل، وهو نادر))[3]، ثم نَسب كلاماً إلى سيبويه في هذا الباب؛ إذ قال: ((قال سيبويه: السين فيه عوض من ذهاب حركته، وخص بالأول

(١) الكهف ٩٧.

(٢) ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان ٢/ ٦٠٢.

(٣) ينظر: غرائب التفسير وعجائب التأويل ١/ ٦٨٠.

بالحذف، لأن مفعوله حرف وفعل وفاعل ومفعول، والثاني مفعوله))[١]، وأكّد ابن جني(٣٩٢هـ) في خصائصه أنّ أصل (اسطاعوا) هو (استطاعوا)؛ إذ قال: ((أصله استطاعوا فحذفت التاء، لكثرة الاستعمال، ولقرب التاء من الطاء، وهذا الأصل مستعمل، ألا ترى أنّ عقيبه قوله تعالى ﴿**وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْباً**﴾. وفيه لغة أخرى؛ وهي: استعت بحذف الطاء كحذف التاء، ولغة ثالثة: أسطعت بقطع الهمزة مفتوحة ولغة رابعة: أستعت مقطوعة الهمزة مفتوحة أيضاً، فتلك خمس لغات: استطعت واسطعت واستعت وأسطعت وأستعت))[٢]، ويفهم من ذلك أنَّ أصلهما الاشتقاقي واحد وقد أسقطت التاء في (اسطاعوا) تخفيفاً، واشتهر بين المفسرين أنّ دلالتهما متعلقة بالقدرة على أداء الفعل في النص القرآني، فأشار المفسرون إلى أنَّه كان هناك حرج بالنسبة إلى قوم يأجوج ومأجوج في الارتقاء على السدِّ لصعوبة الأمر، لأنّه كان عالياً وأملسَ، فعبر القرآن بلفظة (اسطاعوا)، ولمّا تعذر عليهم ذلك كان من الطبيعي أنهم لا يقدرون على إحداث ثقب فيه فعبر القرآن عن المرحلة الثانية بزيادة في المبنى بقوله تعالى: (استطاعوا)[٣].

وأكّد السيد الطباطبائي ذلك، فذكر أنّ قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْطاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطاعُوا لَهُ نَقْباً﴾، بأنّ اسطاع و استطاع واحد، و الظهور العلو و الاستعلاء[٤]، فجعلهما من مادة واحدة، وبيَّن أنّ في الكلام حذفاً و إيجازاً؛ إذ قال: ((والتقدير فبنى

(١) ينظر: غرائب التفسير وعجائب التأويل ١/ ٦٨٠.
(٢) الخصائص ١/ ٢٦١.
(٣) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن ١٨/ ١٤٤، و الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ١/ ٦٧٢، ومعالم التنزيل في تفسير القرآن ٣/ ٢١٧، و الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ٢/ ٧٤٨، التفسير الكبير ٢١/ ٥٠٠.
(٤) الميزان ١٣/ ١٩١.

السد فما استطاع يأجوج و مأجوج أنْ يعلوه لارتفاعه، و ما استطاعوا أن ينقبوه لاستحكامه))[١]، ولم يكتفِ بالدلالة المعجمية للمفردات، ولا بسياقها الدلالي الذي أشار إليها المفسرون؛ بل استعان بروايات أهل البيت عليهم السلام في توجيه الخطاب القرآني لهذا النص المبارك؛ إذ نقل حديثاً أسنده إلى المفضل بن عمر الجعفي ورد فيه: ((سألت الصادق عليه السلام عن قوله. ﴿**أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْماً**﴾ قال: التقية: ﴿**فَمَا اسْطاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطاعُوا لَهُ نَقْباً**﴾ إذا عملت بالتقية لم يقدروا لك على حيلة، و هو الحصن الحصين، و صار بينك و بين أعداء الله سدًّا لا يستطيعون له نقباً))[٢]، ففي تأويل هذا النص يظهر أنَّ أهل الباطل لا يستطيعون الوصول إليك وأنت محصنٌ بالتقية التي ستكون حجاباً بينك وبين الأعداء، والقصة بوصفها رمزاً يتماشى مع تحليل الخطاب، وهذا التأويل كشف المعنى لِما وراء الظهور الأول للفظ، والتحليل لهذا الخطاب القرآني غيَّر المعنى المعجمي بتطويع اللغة والألفاظ لما يقتضيه الفكر من التعبير عن المعاني والمفاهيم كما اتضح في مضمون الرواية المنسوبة إلى الإمام الصادق عليه السلام، فدلالة (اسطاعوا) أفادت التقية، ثمّ زاد على ذلك تماشياً مع طبيعة الخطاب ببيان مراد (استطاعوا) الذي أفاد أن مستعمل التقية قد دخل الحصن الحصين؛ ليكون بذلك بينه وبين أعداء الله تعالى سدًّا منيعاً عظيماً فلا يمكن اختراقه والوصول إليه، فالرواية كشفت أنّ المعنى المعجمي للألفاظ مختلف عن دلالتهما الخطابية التي ناسبت المقام.

ويمكننا أنْ نجمع بين المعنى المعجمي والسياقي لهذه الألفاظ ودلالة الخطاب فيها، فقد اشتهر عند المفسرين واللغويين أنّ الأمر متعلق بالقدرة،

(١) الميزان ١٣/ ١٩١.
(٢) المصدر نفسه ١٣/ ١٩١.

ذلك أنّ الاستطاعة وردت بمختلف صيغها بمعنى القدرة، وأما تحليل الخطاب في ضوء روايات أهل البيت عليهم السلام فقد ساقت إلى تغيير دلالة النص بعد حركة الحدث الكلامي؛ لينتقل إلى خطاب متحرك غير المعنى المعجمي المشهور إلى مفهوم التقية التي عُدَّت من عقائد الإمامية المعتمدة بنصوص ثابتة[١] منقولة عن المعصومين عليهم السلام.

وممّا سبق تبيَّن أنّ آلية الاشتقاق الصرفي لها أثرٌ واضحٌ في تحليل الخطاب القرآني؛ ولتظهر بذلك المقاصد القرآنية الدقيقة للألفاظ؛ إذ يمكننا أنْ نتوصل إلى قراءات تحليلية مدعومة برؤية جديدة تناسب المقام وتستند إلى الدليل والحجة من كلام أهل العصمة عليهم السلام.

ثانيا: العدول

شغل مفهوم العدول اهتمام الدارسين من البلاغيين واللغويين والنقَّاد إلى حدٍّ سواء، وجعلوا منه محوراً في الابداع لتخطي العمل النمطي المتواضع عليه إلى مستوى يتناسب مع الحدث الكلامي؛ ليكوِّن بذلك ثورة من التمرد على ما تواضعت عليها أنظمة اللغة، قال الجرجاني (٤٧١هـ): ((والعدل في اصطلاح النحويين: خروج الاسم عن صيغته الأصلية إلى صيغة أخرى))[٢]، ليتماهى بذلك مع مفهوم التحوُّلِ، فيكوِّنان حقيقة الانزياح الذي عُرف بأنّه خروج عن اللغة النفعية إلى اللغة الابداعية[٣]، أو هو الفيصلُ ما بين الكلام الفني وغير الفني[٤]، ويترتب على ذلك

(١) ينظر: كتاب سليم بن قيس الهلالي ١/ ١٥٩، و توحيد المفضل ١٤، والمحاسن ١/ ٢٥٥، والكافي ١/ ٥٣.

(٢) التعريفات ١/ ١٤٧.

(٣) ينظر: البلاغة والأسلوبية ٧/ ٢٤٨.

(٤) ينظر: الانزياح في التراث النقدي البلاغي ٥.

خرْق القاعدة اللغوية، أو مغادرة المعايير والضوابط التي تضبط اللغة[١] فيُصيِّرُها إلى الانحراف عن أصلها كحيلة لجذب القارئ[٢]، وتحدث الدكتور تمام حسان عن العدول فقال هو: ((خروج عن أصل أو مخالفة لقاعدة، ولكن هذا الخروج وتلك المخالفة اكتسبا في الاستعمال الأسلوبي قدراً من الاطراد رقى بهما إلى مرتبة الأصول التي يقاس عليها))[٣]، فالعدول على هذا خروج عن الأصل الموضوع له، وهو لا يعني تجاوز صيغة معينة إلى أخرى فحسب، أو مخالفة قاعدة توافق عليها اللغويون؛ بل هو خلق استعمال وبناء أداءٍ يحقق غرضاً مقصوداً يقصده المتكلم خارج الاستعمال النمطي المتعارف عليه بعد دراسة مجمل الحيثيات المتمحورة عليها العملية التخاطبية ومقامها من قبيل المتكلم والمخاطب وسياق الحدث الكلامي؛ ليكون بذلك للعدول أثرٌ بالغٌ في تحليل الخطاب والانتقال به من دلالة إلى أخرى خارج الإطار والنظام اللغوي المتعارف عليه عند الدارسين.

ويمكننا على ما سبق أن نعرِّف العدول الصرفي بأنه: تغيير الوزن أو الصيغة القياسية الأصلية إلى وزن أو صيغة قياسية أخرى، لدلالة مقصودة لا يؤديها الوزن الأول أو الصيغة الأولى، ولا يتقيَّد هذا التغيير بالفنِّ الإبداعي، فقد يكون اضطراراً استلزمه الاقتصاد في الجهد أو لقصور في الصيغة الأولى عن إظهار الدلالة المطلوبة على وفق القواعد اللغوية النمطية.

وبالرجوع إلى تفسير الميزان نجد هناك وقفات كثيرة متعلقة بالصيغة ومؤداها الفني البارع في توجيه الخطاب القرآني، على وفق أسلوب علمي يتناسب مع أسلوب

(١) ينظر: علم اللغة والدراسات الأدبية ٦١.
(٢) ينظر: اللغة والإبداع – مبادئ علم الأسلوب العربي ٧٩.
(٣) البيان في روائع القرآن ٢/ ٧٧.

القرآن الكريم، بَهَرَ أهلَ اللغة وغيرهم بصِيَغِه التي جاءت بألفاظ منتقاة بعناية لا تقبل الترادف ولا التغيير بالتفنن والتنوع الذي أعطى للمفردة مداها وبوزن معين من معانٍ ودلالات لا تتأتى إلا بالصيغة التي جاء بها الملفوظ، ويمكن أنْ نلحظ ذلك بوضوحٍ كبيرٍ في الانتقال بين الصيغِ المختلفة التي ناقشها وفاتشها تفسير الميزان ومن ذلك:

العدول بين صيغ المبالغة:

تَحفلُ العربية بكثيرٍ من صيغ المبالغة التي يتوسل بها المتكلم لتشكيل بنية للمبالغة ضمن سياقات دلالية؛ لتحقق قِيَماً ذات أغراض أسلوبية معينة، تُكسب الخطاب أهميته بالكشف عن مقاصد المتكلم آخذاً بالحسبان المقام الذي وقع فيه الحدث الكلامي، بعد أنْ تواطأ عليها المتكلم والمتلقي.

وبالرجوع إلى تفسير الميزان نجد أنَّ هناك صيغاً كثيرة للمبالغة عُدلت من حالة إلى أخرى؛ أو توالت بشكل متناسق؛ ليقوم الملفوظ بأداء وظيفته بالشكل الذي يناسب المقام كما في تفسير قوله تعالى: ﴿**الْحَمْدُ لِلَّـهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ**﴾ [1]، ففي قوله تعالى:﴿**الرحمن الرحيم**﴾ دلالات يكشف عنها العدول الصرفي، تبارى في تفسيرها وتأويلها المفسرون واللغويون بما يناسب قانون الجوار وتجانس العناصر المتجاورة، لبيان الدلالات المقصودة التي قد لا تظهر بالنظر إلى الاعتبارات المعجمية الحرفية لهذه الصيغ التي جاءت على وزن (فعلان، وفعيل)؛ بل يمكن أنْ نفاتش المقام للوقوف على مقصود الصيغتين بالاستعانة بكتب التراث التفسيري واللغوي؛ إذ ذكر مقاتل بن سليمان في تفسيره أنَّهما اسمان رقيقان أَحَدهمَا

(١) الفاتحة ٣.

أرق من الآخر، ثم أشار إلى أنَّ (الرَّحْمنِ) يعني المترحم، و(الرَّحِيمِ) يعني المتعطف بالرحمة[١]، وهذه الرؤية الدلالية من المفسر تناسب البعد الإنساني الذي يبحث عنه عموم الخلق، وأردف الثعلبي(٤٢٧هـ) جملة من المعاني لاختلاف صيغتيْ المبالغة في كلمتي(الرحمن الرحيم)، فذكر نقلاً عن الضحاك أنَّ (الرحمن) مختص بأهل السماء حيث أسكنهم السماوات، وطوقهم الطاعات، وجنبهم الآفات، وقطع عنهم المطاعم واللذات، وأما الرحيم فإنَّه مختص بأهل الأرض الذين أرسل إليهم الرسل وأنزل عليهم الكتب، وأعذر إليهم في النصيحة وصرف عنهم البلايا، ثمَّ زاد على ذلك؛ إذ نقل عن عكرمة أنَّه قال: ((الرحمن برحمة واحدة، والرحيم بمئة رحمة))، ثم ذكر دلالات أخرى للصيغتين تتناسب مع معطياتهما البلاغية[٢]، وأمَّا القشيريُّ(٤٦٥هـ) فبيّن أنَّ (الرحمن) يُعنى بما يصنع للخلق، والرحيم بما يدفع عنهم، فالصنع عنده يكون بجميل الرعاية، وأما الدفع فبحسن العناية [٣]، وحدَّد الرازي عدة فوائد لتغيير الصيغتين وأكَّد أنَّ منها: الرحمن هو المنعم بما لا يتصور صدور جنسه من العباد، والرحيم: هو المنعم بما يتصور جنسه من العباد، وزاد على ذلك أنَّ الرحمن اسم خاص على خلاف الرحيم الذي يطلق على الذات الإلهية وعلى غيره[٤]، ثم أشار إلى أنَّ المرسل له اسمان مشتقان من الرحمة، وهما الرحمن الرحيم، وهما يفيدان المبالغة[٥]، وذكر النخجواني(٩٢٠هـ) أنَّ (الرَّحْمنِ) بمعنى المبدئ المبدع في النشأة الأولى بامتداد ظلال أسمائه الحسنى وصفاته العليا على مرآة العدم المنعكس منها العالم كله وجزؤه شهادته وغيبه أولاه وأخراه بلا تفاوت، وأما

(١) ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان ١/ ٣٦، و تفسير التستري ١/ ٢٣.
(٢) ينظر: الكشف والبيان عن تفسير القرآن ١/ ١٣٠.
(٣) ينظر: لطائف الإشارات ١/ ٤٧.
(٤) ينظر: مفاتيح الغيب١/ ٢٠٤.
(٥) ينظر: المصدر نفسه ١/ ٢٤١.

(الرَّحِيمِ) فهو بمعنى المعيد للكل في النشأة الأخرى[١]، والذي يظهر مِن هذا البيان على ألسنة المفسرين واللغويين أنّهم حكّموا دلالة الصيغة المعجمية أو السياقية فانكشف لهم ما تقدم.

أما السيد الطباطبائي فذهب إلى أكثر من ذلك بتتبع الخطاب وبيان أثر مقاصد الاستعمال للغة؛ إذ قال: ((و أما الوصفان: الرحمن الرحيم، فهما من الرحمة، و هي وصف انفعالي و تأثر خاص يلم بالقلب عند مشاهدة من يفقد أو يحتاج إلى ما يتم به أمره فيبعث الإنسان إلى تتميم نقصه و رفع حاجته، إلا أنَّ هذا المعنى يرجع بحسب التحليل إلى الإعطاء و الإفاضة لرفع الحاجة و بهذا المعنى يتصف سبحانه بالرحمة))[٢]، ثم زاد على ذلك ببيان صيغة الاسمين وعلة ذلك، فقال:((و الرحمن، فعلان صيغة مبالغة تدل على الكثرة، والرحيم فعيل صفة مشبهة تدل على الثبات و البقاء، و لذلك ناسب الرحمن أنْ يدل على الرحمة الكثيرة المفاضة على المؤمن و الكافر و هو الرحمة العامة، و على هذا المعنى يستعمل كثيراً في القرآن...))[٣]، وعلل السيد مجيء صيغة الرحيم على وزن (فعيل)، فقال: ((ولذلك أيضا ناسب الرحيم أنْ يدل على النّعمة الدائمة و الرحمة الثابتة الباقية التي تفاض على المؤمن))[٤]، فالرحمن عام للمؤمن و الكافر والرحيم خاص بالمؤمن[٥]، استناداً في عمومية الرحمن وخصوصية الرحيم إلى رواية أسندها إلى الإمام الصادق عليه السلام؛ إذ قال: ((وَ عَنِ الصَّادِقِ عليه السلام الرَّحْمَنُ اسْمٌ خَاصٌّ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَ الرَّحِيمُ اسْمٌ عَامٌّ بِصِفَةٍ خَاصَّة))[٦]، وعلى هذا يختصُّ الرحمن

(١) الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية ١/ ١٨.
(٢) الميزان ١/ ٩.
(٣) المصدر نفسه ١/ ٩.
(٤) المصدر نفسه ١/ ٩.
(٥) ينظر: المصدر نفسه ١/ ١٠.
(٦) تفسير مجمع البيان ١/ ٥٧، و ينظر: الميزان ١/ ١١.

بالإفاضة التكوينية التي يعم المؤمن و الكافر، و الرحيم يعمُّ التكوين و التشريع الذي بابه باب الهداية و السعادة، و يختص بالمؤمنين؛ لأنّ الثبات و البقاء يختص بالنعم التي تفاض عليهم و العاقبة للتقوى[١].

ويظهر مما سبق أنّ ظاهرة العدول هي من صيغة (فعلان) المضطربة والمتزلزلة إلى صيغة فعيل الثابتة والمستقرة، [٢] و هذا الخطاب القرآني يكتنز جملة من الفوائد المعتبرة أهمها: أنّ (الرحمن) الذي جاء على صيغة (فعلان) مضطربة ومتزلزلة عند أهلها فهي غير مستقرة؛ لذلك جاءت مناسبة لرحمة الله لسائر خلقه من المؤمنين وغيرهم، وقد تكون خاصّة في الدنيا على خلاف(رحيم) الذي جاء على صيغة (فعيل) وأفاد استقرار رحمة الله وثباته عند من شملهم وهذا قد لا يصْدُق إلا على المؤمنين المكرمين فتلازمهم في الدنيا والآخرة.

وبهذا التحليل للخطاب القرآني ندرك أثر الانتقال من صيغة (فعلان) إلى صيغة (فعيل)، ونفهم أنه ليس تغييراً في الصيغة كما يظن بعضهم، أو هتكاً للقواعد؛ بل له غرض مقصودٌ يتفنن فيه المبدع؛ ليعكس الأثر الواضح للغة بين نظامها و استعمالها؛ لبناء قد يظهر فيه هدمٌ للنظام وتأسيسٌ جديد خارج المتعارف عليه تكشفها العملية التخاطبية بين المتكلم والمتلقي.

العدول بين صيغتي الماضي والمضارع:

يكثر في النَّص القرآني نماذج كثيرة لصور العدول في سياقات متعددة، ومنها صيغ الأفعال، ولا يخفى ما لقيمة أسلوب حكاية الحال الماضية بصيغة المضارع في رسم ملامح الصور وتقريبها واستدعائها للمتلقي بما فيها من الحيوية والإثارة

(١) ينظر: الميزان ١/ ١٢.

(٢) ينظر: شرح تسهيل الفوائد٣/ ٤٧٠.

والغرابة؛ ولينكشف بين يدي المتلقي حضورٌ حيويٌّ للأحداث التي تحتدم فيعيشها بكل تفاصيلها، ويتفاعل معها ويستلهم منها مواطن العظة والاعتبار، وهذه الوظيفة تؤديها صيغة المضارع بكفاءة عالية لا تؤديها صيغة اشتقاقية أخرى، بما تكتنز من طاقات دلالية تمكنها من تحقيق الانطباق الزمني بين زمن الكلام وزمن الحدث، فالدّلالة الزمنية لصيغة المضارع على الحال أو الاستقبال في بنية العدول تُكْسبها طاقات دلاليةً إضافيةً، وتؤدي بذلك وظائف أسلوبية منها: حكاية الحال الماضية، على خلاف الأحداث المنقولة بصيغة الماضي التي تمنح الصورة قيمة إخبارية توثيقية [١].

وقد اتضحت في تفسير الميزان شواهد عدَّة تؤكِّد قيمة العدول الصرفي بين الصيغتين، ومما جاء من ذلك قول السيد الطباطبائي في بيان النصِّ القرآني: ﴿**فَلا يَصُدَّنَّكَ عَنْها مَنْ لا يُؤْمِنُ بِها وَاتَّبَعَ هَواهُ فَتَرْدى**﴾ [٢]؛ إذ انتقل الخطاب من صيغة المضارع في كلمة(يصُدَّنك) إلى صيغة الماضي في كلمة (اتبع)، وقد كان للمفسرين واللغويين وقفات في تحليل هذا الخطاب؛ إذ ذكر السمرقندي(٣٧٣هـ) أنّ ﴿**فَلا يَصُدَّنَّكَ عَنْها**﴾ بمعنى: لا يصرفنك عنها، أي عن الإقرار بقيام الساعة، وقوله: ﴿**مَنْ لاَّ يُؤْمِنُ بِها**﴾ بمعنى: من لا يصدّق بقيام الساعة وأما قوله: ﴿اتَّبَعَ هَواهُ فَتَرْدى﴾ فبمعنى: فتهلك، والردى، يفيد الموت والهلاك[٣]، وأكّد البغوي(٥١٠هـ) في تفسيره أنّ (يصدنك) بمعنى يصرفنَّك عن الإيمان بالساعة من لا يؤمن بها فيصير أمرك إلى الاهلاك[٤].

(١) ينظر: العدول في صيغ المشتقات في القرآن الكريم دراسة دلالية ١٤٤.
(٢) سورة طه: الآية ١٦.
(٣) بحر العلوم ٢/ ٣٩٢، وينظر: تفسير السمعاني ٣/ ٣٢٥.
(٤) ينظر: تفسير البغوي ٥/ ٢٦٨.

أمّا الزمخشري فوجّه الضمير في يصدنَّك إلى جانبين، هما: القيامة أو الصلاة، ثم ذكر أن العبارة لنهي من لا يؤمن عن صدّ موسى، والمقصود منه نهي موسى عن التكذيب بالبعث أو أمره بالتصديق، ثم أثار الزمخشري استغراباً؛ إذ ذكر أنّه كيف صلحت هذه العبارة لأداء هذا المقصود؟ وأجاب: بأنّه ((فيه وجهان، أحدهما: أنّ صدَّ الكافر عن التصديق بها سبب للتكذيب، فذكر السبب ليدل على المسبب. والثاني أنّ صدّ الكافر مسبب عن رخاوة الرجل في الدين ولِين شكيمته، فذكر المسبب ليدل على السبب))[1]، وبيّن النسفي(٧١٠هـ) أنَّ قوله تعالى ﴿**فَلاَ يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا**﴾ بمعنى فلا يصرفنَّك عن العمل للساعة أو عن إقامة الصلاة أو عن الإيمان بالقيامة وذكر أنّ الخطاب كان لموسى عليه السلام والمراد به أمته ﴿**مَن لاَّ يُؤْمِنُ بِهَا**﴾ لا يصدق بها ﴿**واتبع هَوَاهُ**﴾ في مخالفة أمره ﴿**فتردى**﴾ فتهلك، إذ علق ﴿يصدَّنَّك﴾ بالعمل للساعة وليس للساعة نفسها، ولم تبتعد عموم التفاسير لهذا النص القرآني عن تلكُم المعاني الظاهرية والمعجمية[2].

أمّا السيد الطباطبائي فقد توسّع في دلالة هذا الخطاب؛ إذ قال: ﴿**فَلا يَصُدَّنَّكَ عَنْها مَنْ لا يُؤْمِنُ بِها وَاتَّبَعَ هَواهُ فَتَرْدى**﴾ (الصدُّ الصرف، و الردى الهلاك)، و الضميران في (عنها) و (بها) للساعة، و معنى الصدّ عن الساعة الصرف عن ذكرها بما لها من الشأن، و هو أنها يوم تجزى فيه كل نفس بما تسعى، و كذا معنى عدم الإيمان بها هو الكفر بها بما لها من الشأن))[3]، ثمّ زاد على ذلك بقوله: ﴿**وَاتَّبَعَ هَواهُ**﴾ كعطف التفسير بالنسبة إلى قوله: ﴿**مَنْ لا يُؤْمِنُ بِها**﴾ أي إنّ عدم الإيمان

(١) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ٣/ ٥٦.

(٢) ينظر: محاسن التأويل٧/ ١٢٢، و تفسير المراغي ١٦/ ١٠٠، و تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان١/ ٥٠٣، والموسوعة القرآنية١٠/ ٢٨٩.

(٣) الميزان١٤/ ٧٥.

بها مصداق اتباع الهوى، وبيَّن أنّه إذا كان مع ذلك صالحاً للتعليل أفاد الكلام علِّية الهوى لعدم الإيمان بها، ونبه على أنَّه استفيد من ذلك بالالتزام أنّ الإيمان بالساعة هو الحق المخالف للهوى و المنجي من الردى [١]، ثمّ بيّن علة تغيير الصيغة من المضارع إلى الماضي بقوله: ((لعل الإتيان في قوله: ﴿**وَاتَّبَعَ هَوَاهُ**﴾ بصيغة الماضي مع كون المعطوف عليه بصيغة المضارع للتلويح إلى علِّية اتباع الهوى لعدم الإيمان))[٢]، وأكّد أنّ دلالة هذا الخطاب القرآني تقضي بأنّه إذا كانت الساعة آتية و الجزاء واقعاً فلا يصرفنّك عن الإيمان بها و ذكرها بما لها من الشأن الذين اتبعوا أهواءهم فصاروا يكفرون بها و يعرضون عن عبادة ربِّهم فلا يصرفنَّك عنها حتى تنصرف فتهلك[٣].

والذي يظهر من تقديم صيغة المضارع على الماضي في تحليل هذا الخطاب القرآني – والله أعلم– أنَّه من باب تقديم الأهم على المهم، ذلك أنّ (يصُدَّنَّك) هو السبيل لمنع الوقوع في(فتردى) الذي جاء بمعنى الهلاك، وفي الأمر مصلحة مجتمعية كبيرة أفرزتها المحادثة الكلامية؛ إذ إنّ الصرف عن الساعة وأهوالها وترك العمل لها يستوجب الوقوع في التهلكة فتحتَّم تقديم المضارع وتأخير الماضي هنا، وترتيب الأفعال زمنياً يتوافق مع ترتيبها منطقياً، فلا شك في أنّ الانصراف عن الاستعداد للقيامة مقدمة للهلاك الذي جاء بصيغة الماضي ليتوافق مع تأكيد وقوعها بعد الوقوع في المحذور، والبصيرة تقتضي الوعي بتقديم صيغة المضارع في تشكيل بنية الصورة، فالمخاطب لا يشك من تحقق نبوءة النص فأوثرت صيغة المضارع لتوافق دلالة الاستقبال في تنظيم الصورة البيانية، ومما سبق ندرك أنّ العدول

(١) ينظر: الميزان١٤/ ٧٥.
(٢) المصدر نفسه ١٤/ ٧٥.
(٣) المصدر نفسه ١٤/ ٧٥.

في الخطاب القرآني من صيغة المضارع إلى صيغة الماضي في تأسيس حركة هذه الصورة باتجاه الخلف تُكوِّن صورة ماضوية تحقُّقاً، وإن كانت مستقبلية في حقيقتها.

العدول من صيغة الماضي إلى المضارع:

توافرت أمثلة العدول من صيغة الماضي إلى صيغة المضارع في سياق النص القرآني؛ ليكشف عن القيمة البلاغية والأسلوبية للصورة التي تظهر من تغيير الصيغة في تحليل الخطاب القرآني، وقد احتوى تفسير الميزان على نماذج عدَّة لهذا العدول الذي جاء متناسقاً مع المرجعيات الثقافية للمنظومة الإسلامية ولم يتعارض مع نظام القواعد اللغوية والآليات الصرفية المعتمدة.

فمن المواضع التي يمكن الوقوف عليها في تفسير الميزان لمراقبة الملفوظ عبر مسيرة الحدث الكلامي والوقوف على دلالة الخطاب فيها تفسير قوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً فَسَقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ**﴾[1]، فقد عدل الخطاب في هذا النص من صيغة الماضي إلى صيغة المضارع في كلمتيْ(أرسل، فتثير)، فبيّن المفسرون دلالات متنوعة لذلك، فذهب بعضهم إلى دلالاتهما المعجمية الحرفية وزاد آخرون عليها آخذين بالحسبان تحليل النص على وفق المقام أو السياق؛ إذ ذكر الطبري أنّ (أرسل) بمعنى يرسل الرياح، و(فتثير) بمعنى فتسوق السحاب، فأحيا الله بذلك الأرض الميتة بالماء المنزل، فكذلك يبعث الخلق يوم القيامة[2]، فجعل من تحليل النص مثالاً لإعادة الحياة بعد الموت؛ ليكون شاهداً على النشور في الآخرة، وذهب السمرقندي إلى أنّ تفسير قوله

(١) الروم ٤٨.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١٩/ ٣٣٦.

تعالى ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً﴾ بمعنى ترفعه وتهيجه[١]، وأكّد القشيري أنّ في النص تدرجاً للنعم الإلهية فذهب في تأويله بعيداً عن الدلالة المعجمية الظاهرة؛ إذ أشار بأنّ الله إذا أراد إحياء قلب عبد بما يسقيه وينزل عليه من أمطار عنايته ولطفه، فيرسل أولاً رياح الرجاء، ويزعج بها كوامن الإرادة، ثم ينشئ فيها سحب الاهتياج، ولوعة الانزعاج، ثم يجود بمطر ينبت في القلب أزهار البسط، وأنوار الرّوح، فيطيب على حدٍّ قول القشيري لصاحبه العيش إلى أنْ تتمّ لطائف الأنس [٢].

وأمّا الكرماني(ت٥٠٥هـ) فقد أشار إلى وقوع صيغة المضارع بين ماضيين، ثم فسّر ذلك بتساوي قيمة الماضي والمستقبل فيهما[٣]، وعلّل الزمخشري مجيء(فتثير) على صيغة المضارعة؛ إذ قال: ((فإن قلت: لم جاء فَتُثِيرُ على المضارعة دون ما قبله، وما بعده؟ قلت: ليحكي الحال التي تقع فيها إثارة الرياح السحاب، وتستحضر تلك الصور البديعة الدالة على القدرة الربانية))[٤]، وأما ابن عطية(ت٥٤٢هـ) فأكّد أنّ هذه الآية احتجاج على الكفرة في إنكار البعث من القبور، فدلّهم الله تعالى على المثال الذي يعاينونه[٥]، وزاد على ذلك الرازي(ت٦٠٦هـ)؛ إذ صرّح بأنّ إنزال الماء أقرب إلى النفع، والمنفعة فيه أظهر فإنّه لا يخفى على أحد أنّ الماء منه حياة الأرض، فعظُم دلالته بالاستفهام، لأنّ الاستفهام الذي للتقرير لا يقال إلا في الشيء الظاهر جداً[٦]، والمتتبع لتوجيهات المفسرين يلحظ اهتمامهم بالدلالة التفسيرية والتأويلية على حدٍّ سواء بحسب المشرب الثقافي الذي لا يعتمد الاقتصاد في الجهد لبيان الدلالة؛ بل يستنبطن

(١) ينظر: تفسير السمرقندي ٣/ ١٠١.
(٢) ينظر: لطائف الإشارات ٣/ ١٩٥.
(٣) ينظر: غرائب التفسير وعجائب التأويل ٢/ ٩٤٦.
(٤) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ٣/ ٦٠٣.
(٥) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٣/ ٤٣٠.
(٦) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٦/ ٢٣٥.

أثر المحادثات العارضة في استظهار الصورة البيانية التي تحاكي حاجة السياق.

أما السيد الطباطبائي فانطلق من المقام؛ إذ قال: ((العناية في المقام بتحقق وقوع الأمطار و إنبات النبات بها، و لذلك قال: وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّياحَ))[١]، ثم أشار إلى علة مجيء صيغة المضارع بعد المضي؛ إذ قال: ((و قوله: (فتثير سحابا) عطف على (أرسل) و الضمير للرياح، و الإتيان بصيغة المضارع، لحكاية الحال الماضية، و الإثارةُ افْعالٌ، من: ثارَ الغبارُ يثور ثوراناً، إذا انتشر ساطعاً))[٢]، ثم زاد على ذلك آخذاً بالحسبان أثرَ المقام أيضاً؛ إذ قال: ((فتثير سحابا) على نحو حكاية الحال الماضية، صار المخاطب كأنه يرى الفعل و يشاهد الرياح و هي تثير السحاب و تنشره في الجو، فصار كأنَّه يرى من يرسل الرياح، لأنّ مشاهدة الفعل كادت أنْ لا تنفك عن مشاهدة الفاعل، فلمّا ظهر تعالى بنعت الحضور غير سياق كلامه من الغيبة إلى التكلم، و اختار لفظ التكلم مع الغير للدلالة على العظمة))[٣]، وبهذا لا نستبعد أنْ يكون الغرض من استحضار حكاية الحال الماضية توثيق الصورة البيانية في تحليل الخطاب عند المتلقي، لما تنعم بها من حيوية لا ينهض بأدائها غير صيغة المضارعة ولما تحملها من معاني الحركة، والقدرة على رسم معالم الأحداث وتدرجها شيئاً فشيئاً، ولا يخفى من جانب آخر أنّ علاقة نزول الماء بما بعدها من الأحداث هي علاقة السبب بالمسبب أو العلة بالمعلول، وكما هو معلوم فإن السبب يسبق المسبب، وهذا يكشف سرَّ اختيار صيغة الماضي مع فعل النزول، ثم العدول إلى صيغة المضارع ليتناسب مع تدرُّج الأفعال والأحداث، فزمن المضارع لاحقٌ وتالٍ لزمن الماضي الذي ينسجم مع ترتيب الأحداث المتعاقبة؛ لينكشف بذلك أثر العدول بين الصيغ المختلفة في تحليل الخطاب القرآني.

(١) المصدر نفسه ١٧/ ١٠.

(٢) الميزان ١٧/ ١٠.

(٣) المصدر نفسه ١٧/ ١٠.

المبحث الثاني: المستوى النحوي في تحليل الخطاب القرآني في تفسير الميزان

تُكوِّن الألفاظ قوالب تتشكل بها الصُور الدلالية، سواء الواقعية منها أم الذهنية، فاللغة تتكون أساساً من مجموعة من العلاقات الحيَّة المتنامية، فهي ليست رصفًا للألفاظ فحسب، من دون اتصال وتعلّق، وقوام هذه العلاقات هي الصنعة التي يستعان عليها بالأفكار والرؤى والأذواق[١]؛ لينتقل الملفوظ النمطي إلى مرحلة الوعي الإبداعي القائم على تأليف المفردات والتراكيب التي لا يمكن أن تستغني عنها لغة من اللغات[٢] مع رعاية الخصوصيات في كل لغة على وفق نظامها الخاص في التآلف بين الكلمات والتراكيب.

ويلتقي البحث اللغوي المعاصر بصورة عامَّة مع مناهج النحو والدلالة بعد أنْ صار يجمعهما منهج واحد في بعض الاتجاهات العلمية، ومصطلح النحو واسع التخصصات قديم النشأة، فقد ظهر مع جهود أبي الأسود الدؤلي(ت٦٩هـ) حينما وجهه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أنْ يضع قواعد للعربية ليصون بها اللسان من الانحراف بعد أن اتسعت رقعة الاسلام واختلطت فيه اللغات، فقال عليه السلام له: (انحُ هذا النحو)[٣] فسمّيَ نحواً، والنحو بذلك سابق لعِلميْ الإعراب والتركيب ومستوعباً لهما، ومقام النحو من اللغة كالقلب من الجسم على حدِّ تعبير تشومسكي[٤]، فالنحو: ((علم بأصول يعرف بها أحوال أواخر الكلم من حيث الإعراب والبناء))[٥]، وقيل: ((النحو صناعة علمية يعرف بها أحوال كلام العرب

(١) ينظر: الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني(منهجا وتطبيقا) ١/ ٨٩.

(٢) ينظر: نظام الجملة العربية ٣٠.

(٣) ينظر: توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك ١/ ٢٦٥، والمدارس النحوية لشوقي ضيف ١/ ١٥.

(٤) ينظر: النحو والدلالة(مدخل لدراسة المعنى النحوي-الدلالي) ١٩.

(٥) شرحان على مراح الأرواح في علم الصرف ١/ ٣.

من جهة ما يصح ويفسد في التأليف ليعرف الصحيح من الفاسد))[١]، وأما الدكتور مصطفى ناصف فقد ذكر كلاماً في النحو، قال فيه:((النحو ليس موضوعاً يحفل به المشتغلون بالمثل اللغوية، والذين يرون إقامة الحدود بين الصواب والخطأ، أو يرون الصواب رأياً واحداً، النحو مشغلة الفنانين والشعراء، والشعراء أو الفنانون هم الذين يفهمون النحو، أو هم الذين يبدعون النحو؛ فالنحو إبداع))[٢]، والتطور الذي حققته غاية النَّحو في العصر الحديث ليس في حقيقته إلا عودة إلى الفطرة والنّظر الصحيح، وهذا الذي دفع بتشومسكي المعاصر إلى أنْ يلتقي في طرحه مع ابن جني وابن هشام وغيرهما[٣]، وأمّا التركيب فهو ما تركَّب من كلمتين أُسندت إحداهما إلى الأخرى[٤]، أو التأليف بين جزأين[٥]، وهناك من ذهب إلى أنّ المركب هو ما يقابل المفرد[٦]، والتركيب بهذه المعاني والصفات التجريدية بعيدٌ عن التحليل الملفوظي للخطاب؛ لذلك فالبحث لا يختص به ولا يتناسب معه، وزاد أستاذنا الدكتور نجاح فاهم العبيدي في بيان التركيب الذي يتهيأ للخطاب، فبين أنّ التركيب على نوعين ناقص ويتمثل بالجار والمجرور والتوابع والاضافة وغيرها، وتامٍّ وهو ما يطلق عليه الكلام في النحو وهو المفيد فائدة يحسن السكوت عليها ويمثل بنية النص الأولى؛ لأنّ أقلَّ النص تركيبان متتابعان وإذا اكتمل النص تهيَّأ إلى الخطاب[٧].

وأمّا الجملة فبما تتضمنها من الحدث التواصلي في الاتصال اللغوي داخل

(١) الاقتراح في أصول النحو ١/ ٣٣.
(٢) النحو والشعر: قراءة في دلائل الاعجاز٣٦، مجلة فصول – العدد الثالث، أبريل ١٩٨١.
(٣) المصدر نفسه ٣٢
(٤) ينظر: المفصل في علم العربية ١/ ١٠.
(٥) ينظر: حاشية الصبان على شرح الأشموني على الفية ابن مالك ومعه شرح الشواهد للعيني ١/ ٢٢.
(٦) ينظر: المركب الاسمي الإسنادي وأنماطه من خلال القرآن الكريم ٢٠.
(٧) محاضرات الدكتوراه، للدكتور نجاح فاهم العبيدي سنة ٢٠١٩-٢٠٢٠.

المحاورة، وما يتعلق بها من جهة المقام الذي أنتج فيه الملفوظ يناسب إنجازية الخطاب، وبهذا فالجملة تناسب مقاصد البحث ويمكنها الكشف عن قصدية المخاطب بتحليل الملفوظ على وفق مباني ديبورا شفرن المذكورة سابقاً.

ودراسة المستوى النحوي في هذا المبحث ترمي إلى معرفة النظام التركيبي للجملة، ويبين أدوات التعالق بين الجُمل المكونة للنص؛ للوقوف على العوامل التركيبية التي أسهمت في تكوين الخطاب الربَّاني بالشَّكل المتناسق الذي يقوم على عناصر تركيبية عدَّة من الإضمار والعطف والإشارة والوصل والتقديم والتأخير وغيرها مما يمكن أنْ تُسهم في تحليل الخطاب وتكسبها خاصية الانفتاح والاتساع، وديمومة الفهم بتعدد القراءات والتأويلات وتعدد الوجوه الإعرابية مما يولد معانيَ ودلالات متعددة لمستويات الخطاب.

ومن الجدير بالذكر أنّ النحويين العرب شاع عنهم إيمانهم بأنّ البحث النحوي يرتكز على دعامتين هما(الوظيفة والدِّلالة)[1]، وهاتان الوظيفتان يمكنهما الكشف عن القصدية التواصلية في حال الإنجاز، وعلى المستويات المختلفة معتمدين على صيغ الأسماء أو الأفعال أو حروف المعاني المختلفة.

وسنحاول بيان الامثلة ضمن هذه المستويات في تحليل الخطاب القرآني مما جاء في تفسير الميزان، بالاعتماد على المستوى النحوي بوصفه أحد المستويات اللغوية المهمة في الكشف عن قصدية الخطاب وعلى النحو الآتي:

الحذف:

الحذف من القوانين التحويلية التي يمكن أنْ تصيب الجملة فتحول غرضها

(١) ينظر: النحو والدلالة (مدخل لدراسة المعنى النحوي-الدلالي) ٥٢.

إلى غرض آخر في المعنى وتبقى الجملة تحمل معنًى يحسن السكوت عليها، ولا تستغني عن سمتها التي كانت تحملها قبل التحوّل بالحذف[١]، وقد رفض علماء النحو القرآني مبدأ الحذف والنقصان والزيادة والحشو في النص القرآني، وعمدوا إلى اعتماد جملة من الوسائل الكاشفة عن العنصر المغيَّب تغيُّباً قصديّا، واتفقوا على أنّه لا يوجد حرف ولا كلمة في الخطاب القرآني إلا ووضع لغاية مخصوصة[٢]، وتوصلوا إلى أنّه لا يوجد حذف في الأصل وإنّما هناك استغناء؛ لذلك اعتمدوا دلالة الاستغناء عن المحذوف معتمدين على علم المخاطب، وقرينتي السياق والمقام، ولم يجيزوا بذلك الحذف إلا فيما استغني عنه؛ إذ قال سيبويه في باب ما جرى من الأمر والنهي على إضمار الفعل المستعمل إظهاره: ((إذا علمت أن الرجل مستغنٍ عن لفظك بالفعل))[٣].

وتفسير الميزان زاخرٌ بأمثلةٍ كثيرةٍ للحذف، ومنها ما جاء في تأويل قوله تعالى: ﴿**إِذا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آياتِنا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَ إِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطانُ فَلا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِين**﴾[٤]، ففي قوله تعالى: ﴿**إِذا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آياتِنا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ**﴾ حذف وإيجاز؛ إذ قال السيد الطباطبائي إنَّ تقدير الكلام هو:((وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا يخوضون فيها فأعرض عنهم (إلخ)، فحذفت الجملة المماثلة للصلة استغناء بها عنها))[٥]، وأكّد السيد الطباطبائي أنّ الخطاب لغير الرسول صلى الله عليه وآله،

(١) ينظر: في نحو اللغة وتراكيبها، منهج وتطبيق ١٣٤.
(٢) ينظر: السياق وأثره في الكشف عن المعنى ١٠٧.
(٣) الكتاب ١/ ٢٥٣.
(٤) الأنعام ٦٨.
(٥) الميزان ٧/ ٧٥.

وإنْ كان في ظاهره موجها إلى النبيِّ الأكرمﷺ إلا أنّه مقصودٌ به غيره؛ إذ قال: ((و الخطاب في الآية للنبيﷺ و المقصود غيره من الأمة فقد تقدم في البحث عن عصمة الأنبياءعليهم السلام ما ينفي وقوع هذا النوع من النسيان – و هو نسيان حكم إلهي ومخالفته عملاً بحيث يمكن الاحتجاج بفعله على غيره و التمسك به نفسه))[١]، ثمّ أكّد أنّ الأمر وكأنّه على حدِّ قولهم: إيّاك أعني و اسمعي يا جارة[٢]، ويظهر في تحليله للخطاب القرآني أنّه مستندٌ إلى مباني عصمة الأنبياء[٣]، ثم بيّن السيد الطباطبائي أنّ هناك حذفاً آخر في قوله تعالى: ﴿**فَلا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِين**﴾؛ إذ قال: ((قوله: ذكرى مفعول مطلق لفعل مقدر، و التقدير: و لكن نذكرهم بذلك ذكرى أو ذكروهم ذكرى أو خبر لمبتدإٍ محذوفٍ والتقدير: و لكن هذا الأمر ذكرى أو مبتدأ لخبر محذوف و التقدير: و لكنْ عليك ذكراهم وأوسط الوجوه أسبقها إلى الذهن))[٤]، وحذف المبتدأ أو الخبر واقع في العربية اعتماداً على علم المخاطب، أو اكتفاءً بدلالة قرينة أو دليلٍ متقدم، ولا يجوز الحذف حتى يكون المحذوف معلوماً[٥]، ثمَّ توسع صاحب تفسير الميزان فذكر نقلاً عن تفسير القمي رواية واستند إليها في توجيه الآية المباركة بما يناسب تحليل الخطاب القرآني؛ إذ قال: ((و في تفسير القمي، في قوله تعالى: ﴿**إذا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آياتِنا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ**﴾ الآية بإسناده عن عبد الأعلى بن أعين قال: قال رسول اللهﷺ: من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يجلس في مجلس يُسَّبُ فيه إمامٌ أو يُغتابُ فيه مسلمٌ فإن الله يقول في كتابه: ﴿**إذا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آياتِنا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ**﴾ – ﴿**و إما ينسينك الشيطان**﴾ – ﴿**فَلا**

(١) الميزان ٧/ ٧٥.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ٧/ ٧٦.
(٣) ينظر: المصدر نفسه ٧/ ٧٧.
(٤) الميزان ٧/ ٧٦.
(٥) ينظر: المقتضب ٢/ ٨١.

تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِين﴾ [١]، فقد ذهب السيد الطباطبائي إلى فهم الخطاب القرآني على وفق رؤية النصِّ المنقول عن رسول الله صلى الله عليه وآله، فجعل سبَّ الإمام المعصوم أو غِيبة المسلم في مقام الخوض في آيات الله تعالى، وينبغي اعتزال هؤلاء الخائضين وإنكار الأمر عليهم بعدم مشاركتهم في مجلسهم حتى يمسكوا عن خوضهم، ويعتزلوا التعرض للمؤمنين، وهذا هو ترويض قرآني للإمساك عن الغيبة والبهتان والحدُّ منهما بما يضمن سلامة المجتمع.

ومن المناسب أنْ نشير إلى أنَّ القرآن الكريم اتكأ على علم المخاطب في الحذف، وهذا الحكم النحوي جاء مناسباً لرصد حال المخاطَب، والعمل على ربط الأحوال الاجتماعية والنفسية لكل من المتكلم والمتلقي وبشكل يتساوق مع طبيعة الاستعمال اللغوي القائم على بيان قدرة المتلقي للموازنة بين الاشياء التي يسمعها، وبين دلالتها على وفق القرائن والاشارات المناسبة لتوجيه الخطاب القرآني بما يناسب المقام.

ومن الأمثلة الأخرى على الحذف النحوي في تفسير الميزان ما جاء في تأويل قوله تعالى: ﴿**وَ إِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجاباً مَسْتُورا**﴾[٢]؛ إذ بيّن السيد الطباطبائي أنَّ توصيف الحجاب بالمستور يكون على أنَّه مستورٌ عن الحواس على خلاف سائر الحجابات المتداولة بين الناس والمعمولة لستر شيء عن شيء آخر، فهذا الحجاب يكون معنوياً مضروبًا بين النبيِّ صلى الله عليه وآله وبين المشركين[٣]، ثم ذكر السيد الطباطبائي أنّ هناك أقوالاً في توجيه قوله تعالى: ﴿**حجاباً**

(١) الميزان ٧/ ٧٦، وينظر: تفسير القمي ٢٠٥.
(٢) الإسراء ٤٥.
(٣) ينظر: الميزان ١٣/ ٦١.

مستوراً﴾، إذ نقل عن بعضهم أن (مفعول) فيه للنسب أي حجاباً ذا ستر وهو نظير قولهم: رجلٌ مرطوب ومكان مهول...إلخ، ثم زاد على ذلك فقال: ((و الأكثر في ذلك أن يجيء على فاعل كـ (لابن) و تامر))[١]، ثم أردفَ قولاً نسبه إلى الأخفش أنه ذكر بأنّ (مفعول) رُبَّما ورد بمعنى (فاعل) كـ(ميمون، ومشؤوم) أي بمعنى يامن وشائم، كما أنّ (فاعل) ربما يكون بمعنى مفعول كماء دافق أي مدفوق فيكون (مستوراً) بمعنى ساتر، ثم زاد السيد الطباطبائي فنقل في تفسيره أنَّ ذلك من الإسناد المجازي والمستور بحسب الحقيقة وهو ما وراء الحجاب لا نفسه، وأشار أيضاً نقلاً عن آخرين أنَّ الأمر من قبيل الحذف والإيصال وأصله حجاباً مستوراً به رسول الله صلى الله عليه وآله عنهم[٢]، والحذف في كتاب الله تعالى لعلم المخاطَب بها كثيرة والحال أنّه إذا أظهرت تم بها الكلام، وحذفها أوجز وأبلغ[٣].

ومن لطائف التناسب في هذا الخطاب القرآني مجيء (مَسْتُوراً) على لفظ مفعول؛ ليناسب معنى الحُجب والمنع؛ لأنَّه سُتِرَ عن العَبْد، و(حجاباً مستوراً) بمعنى حِجَاباً على حِجَاب، و الأَوَّل مَسْتُور بالثَّاني، لكونه يُرادُ به كَثَافَةُ الحِجَاب[٤]، والخطاب مع النبيِّ صلى الله عليه وآله الذي حَجَب الله عنه المشركين وحجب عنه أذاهم، وحجبه عنهم بلطفه، فكانوا إذا أرادوا أذاه يسمعون صوته ولا يرون له جسماً[٥]؛ لأنَّ الله تعالى كان قد جعل بينه وبينهم حجاباً مستوراً، وبالنظر إلى ذلك تغيرت دلالة لفظ الحجاب من المعنى أو الدلالة المعجمية الضيقة إلى معنى أوسع يتناسب مع الاستعمال اللغوي

(١) ينظر: الميزان ١/ ٦١.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ١/ ٦١.
(٣) ينظر: الرد على النحاة ٧٩.
(٤) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس ٦/ ٤٩٧.
(٥) ينظر: بحار الانوار طبعة بيروت ١٨/ ٥٨.

الذي كشفه سياق الخطاب بالانتقال من البعد المادي إلى البعد المعنوي وعلى وفق ما ذهب إليه ديبورا شفرن في منهج تحليله للخطاب.

ومما جاء من باب الحذف في تفسير الميزان هو حذف المفعول به كما في قوله تعالى: ﴿**وَ تَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّى حِينٍ وَ أَبْصِرْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ**﴾ [١]، فقد أشار السيد الطباطبائي إلى حذف المفعول به في الآية المباركة[٢]؛ إذ جاءت كلمة (أبصر) من دون أنْ يظهر مفعولها، ومع أنّ القرائن التي يمكن أنْ تشغل محلَّ المفعول كثيرة إلا أنَّ الحذف أفاد السعة والشمول، فقد ذكر السيد الطباطبائي بأنّ الحذف يشعر بالعموم و أنّ المراد من ذلك إبصار ما عليه عامة الناس من الكفر و الفسوق و يناسبه التهديد بعذاب يوم القيامة[٣].

وبالرجوع إلى الآية المباركة، ذكر القمي في تفسيره أنَّها نزلت في بني أمية[٤]، الذين كانوا يتربصون بالنبيِّ صلى الله عليه وآله، وقوله تعالى: ﴿**وَأَبْصِرْ**﴾ على ما ينالهم حينئذ والمراد بالأمر الدلالة على أنّ ذلك كائن قريب كأنّه قدّامه (فَسَوْف يُبْصِرُونَ) ما قضينا لك من التأييد و النصرة و الثواب في الآخرة و (سوف) للوعيد لا للتّبعيد[٥]؛ ولذلك أشار السيد الطباطبائي إلى أنّ قوله تعالى: ﴿**وَ أَبْصِرْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ**﴾ بأنَّ الأمر بالإبصار والإخبار بإبصارهم عاجلا و عطف الكلام على الأمر بالتولي معجلا يفيد بحسب القياس أنَّ المعنى أنظرهم و أبصر ما هم عليه من الجحود و العناد قبال إنذارك

(١) الصافات ١٧٥.
(٢) ينظر: الميزان ١٧/ ٩٠.
(٣) ينظر: تفسير القمي ٢/ ٢٢٧.
(٤) ينظر: تفسير الصافي ٤/ ٢٨٧.
(٥) ينظر: الميزان ١٧/ ٩٠.

و تخويفك (فسوف يبصرون) وبال جحودهم و استكبارهم))[١]، وعليه إذا أتاهم العذاب أبصروا حين لا ينفعهم النظر، وهذه في أهل الشبهات و الضلالات من أهل القبلة[٢]، فيخرج بذلك الكلام إلى استعمالٍ غير الذي تكشفها الدلالة المعجمية؛ فالخطاب بعد تحليله يستبطن التهديد والوعيد من الله تعالى لكفار قريش والذين كانوا يحملون الضغائن والكفر والفسوق والعصيان؛ بل كل معاني الشرِّ التي يمكن أنْ تسدَّ محل المحذوف من الكلام وهو مقام المفعول به؛ لتتجلى جمالية استعمال اللغة في الطبقات المقامية المختلفة، ويبرز غرضُ التواصل الموجَّه عبر الملفوظ لبيان العمليات الاستدلالية الخاصّة بالتواصل ضمن المقام المحدد والمعين.

التذكير والتأنيث:

اشتهر بين علماء العربية أنَّ التذكير هو الأصل، والتأنيث لا بُدَّ له ما يميِّزه[٣]، وقد ذكر سيبويه أنّ الاشياء كلَّها أصلها التذكير ثم تختص بعدُ[٤]، واتفق معه الزجاج[٥]، وأبو علي الفارسي(ت٣٧٧هـ)[٦]، وتلميذه ابن جني(ت٣٩٢هـ)[٧]، والتذكير والتأنيث لا يجتمعان في كلمة، ويختصان بالاسم المعرب، ولا يتصف بهما الفعل، ولا الحرف[٨]، وقد يدخل تاء التأنيث على الفعل ليدلَّ على تأنيث فاعلها[٩]؛

(١) الميزان ١٧/ ٩٠.
(٢) ينظر: البرهان في تفسير القرآن ٤/ ٦٣٣.
(٣) ينظر: شرح الكافية الشافية٥/ ٣١٢.
(٤) ينظر: الكتاب ٢/ ٢٢.
(٥) ينظر: الجمل في النحو ٢٩١
(٦) ينظر: التكملة ٢٩٣.
(٧) ينظر: الخصائص٣/ ٢٤٢.
(٨) ينظر: المرتجل ١٩.
(٩) ينظر: جامع الدروس العربية ٢/ ٢٤٠.

لأنّ الأفعال لا يكون فيها مذكّرٌ ولا مؤنث في حقيقتها[١]، وبذلك يمكن القول إنَّ التذكير والتأنيث من خواص الأسماء، ورعايتهما في الخطاب نظام يلتزم بها المتكلم، ويتوقف عليهما صحة الافهام بين الناس في البيئة اللغوي الواحدة[٢]، وإذا أخلَّ المتكلم في رعايتهما في أثناء كلامه حكم عليه بالغرابة والشذوذ[٣].

وقد تأثر الخطاب الديني والاجتماعي العربي على وجه الخصوص بهذا الحكم كثيراً[٤]، فأصالة التذكير كانت هي الصورة الفضلى، خاصّة عند من ترجم الخطاب القرآني وفسَّر القوامة عند الرجل بالكمال؛ لينال حظوة كبيرةً واهتمامًا بالغاً في مختلف الجوانب على حساب المرأة التي كان حظها النقص في عدَّة جوانب ومنها الميراث؛ فتصور منْ نظر إلى الأمر من خارج التحليل الواقعي أو بعيداً عن الفلسفة الإسلامية أنَّ ذلك إشارة إلى النقص في المرأة التي ترمز إلى المؤنث، والتمام في الرجل الذي يرمز إلى المذكر، والحال أنّ الكلام لا يُحمل على ظاهره، والتأويل كفيل بتفسير هذه الحقائق التي يمكن أنْ تعانق النصَّ، وتعمل على دراسة الموضوع بحملها على المعنى المقصود خارج الظاهر.

فالأصل المطابقة بين المتلازمين، تذكيراً وتأنيثاً، وقد يختلفان لعلّة حكيمة يكشفها سياق التأويل، فجواز المخالفة واقع في العربية؛ إذ ذكر ابن جني في خصائصه أنّ جواز تأنيث المذكر على ضروب من التأويل، وبيَّن أنّ الأَولى ردُّ الفرع إلى الأصل بتذكير المؤنث[٥]، فتذكير المؤنث أسهلُ لرجوعه إلى الأصل، وقد حفل

(١) ينظر: المرتجل١٩.
(٢) ينظر: اشكالية المعنى في الجهد التفسيري ١٦٢.
(٣) ينظر: أسرار العربية ١٣٨.
(٤) ينظر: الكشاف ٢/ ١٧٩.
(٥) ينظر: الخصائص ٢/ ٩٩.

النص القرآني بالمخالفة بين المتلازمين تذكيراً وتأنيثاً، وشكّل هذا مساحة كبيرة من التساؤلات التي أجاب عنها الاستعمال بضروب من القصدية في إنتاج المعنى والدلالات الحاكمة عبر أثير الألفاظ التي سوَّقها النص القرآني و كشف تأويلها تفسير الميزان بشكلٍ يتناسب مع ماهية الخطاب الموجه من محدَّد إلى محدَّد على وفق لغة التداول بين المتلقي والمخاطَب.

ومن الأمثلة القرآنية التي جاءت على مبدأ المخالفة التي كان لتفسير الميزان رأي في توجيهها قوله تعالى: ﴿**وَ لا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِها وَ ادْعُوهُ خَوْفاً وَ طَمَعاً إِنَّ رَحْمَةَ اللهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِين**﴾ [١]، ففي قوله تعالى﴿**رَحْمَةَ اللهِ قَرِيبٌ**﴾ مخالفة واضحة للقياس؛ إذ جاء لفظ (قريب) مذكراً، وخالف بذلك متلازمها (رحمة)، ونقل السيد الطباطبائي أقوالاً في ذلك؛ إذ قال: ((و لم يقل: رحمة الله قريبة، قيل: لأنّ الرحمة مصدر يستوي فيه الوجهان، و قيل: لأنّ المراد بالرحمة الإحسان، و قيل: لأنّ قريب (فعيل) بمعنى المفعول فيستوي فيه المذكر و المؤنث، و نظيره قوله تعالى: ﴿**لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ**﴾)) [٢]، ثم ذهب إلى أكثر من ذلك؛ إذ أشار في تعليله إلى الاختلاف بين المتلازمين بأنّ تأنيث(رحمة) غير حقيقي[٣]، وهذا المعنى ذكره علماء آخرون أيضاً[٤]، وانفرد الزمخشري في تأويل ذلك بقوله: إنّ (رحمة) صفة موصوف محذوف، والتقدير شيءٌ قريب[٥]، وأوَّل السيد هاشم البحراني(ت١١٠٧هـ) في تفسير البرهان في علوم القرآن الأمر بحذف المضاف فذكر أنّ التقدير: (إنّ مكان رحمة الله

(١) الأعراف ٥٦.
(٢) الميزان ٨/ ٨٦.
(٣) ينظر: المصدر نفسه ١١/ ٣٣.
(٤) ينظر: الكشاف ٢/ ١٠٧، والصحاح ١/ ١٩٨، والبرهان في علوم القرآن ٣/ ٣٦٠.
(٥) ينظر: الكشاف ٢/ ١٠٧.

قريب...)، ثم أشار إلى أنّ المكان حُذف وأعطيت الرحمة إعرابه وتذكيره[١].

وأكّد السيد الطباطبائي أنّ نظير ذلك أيضاً من عدم المطابقة بين المتلازمين في الخطاب القرآني قوله تعالى: ﴿**لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ**﴾[٢]؛ إذ علل ذلك أيضاً بقوله: ((لذا جيء بالخبر مذكراً، و المعنى: ما الذي يعلمك لعلّ إتيان الساعة قريب و الخطاب للنبيﷺ بعنوان أنّه سامع فيشمل كلّ من له أنْ يسمع و يعم الإنذار و التخويف))[٣]، ووجّه تفسير الميزان هذا التباين في التطابق و قوله تعالى: ﴿**وَما يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيباً**﴾[٤] بأنّه زيادة في الإبهام و ليعلموا أنّ النبيَّ الكريمﷺ مثل غيره في عدم العلم بها و ليس من الستر الذي أسرَّه إليه و ستره عن الناس[٥].

وبالرجوع إلى الآيات نجد أنّ هذا التباين في التطابق بين المتلازمين كان من باب بيان جنس المؤنث، فالمؤنث الحقيقي أو المتعلق بالنسب في القرآن الكريم يلازمه صفة التأنيث بوضوحٍ، قال تعالى: ﴿**وَإِنِ امْرَأَةٌ خافَتْ**﴾[٦]، أمّا حينما يكون التأنيث مجازياً غير حقيقي أو متعلقاً بغير المؤنثِ النسبي كالمؤنث المتعلق بالمكان أو الزمان كما في كلمتيْ(رحمة، الساعة) فلا إشكال في أنْ يكون المتعلق مذكَّرًا كما سبق، وهذا التحليل الملفوظي لعدم المطابقة بين الصفة والموصوف غير ممتنع نحوياً أو لغوياً كما تبين، وأمّا غاية استعمال المذكر في مقام التأنيث فلعلّها أسمى؛ إذ إنّ صفة المذكر أوسع بوصفه الأصل، وهذا يناسب تحليل الخطاب لتكون الدلالة

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٣/ ٣٦١.
(٢) الشورى ١٧.
(٣) الميزان ١٨/ ٢٠.
(٤) الأحزاب ٦٣.
(٥) الميزان ١٦/ ١٨٤.
(٦) النساء ١٢٨.

غير منحصرة في قرب الرحمة؛ بل تتعداها إلى قرب الله تعالى أيضاً، على خلاف ما لو كانت الصفة مطابقة لموصوفها فيتحدد القرب بقرب الرحمة فقط[١].

ومن المواضع الأخرى التي فاتشها تفسير الميزان في باب التذكير والتأنيث ما جاء من تسمية الملائكة أو الجنِّ بالبنات كما في قوله تعالى: ﴿**وَ يَجْعَلُونَ لِلّٰهِ الْبَناتِ سُبْحانَهُ وَ لَهُمْ ما يَشْتَهُون**﴾[٢]، ففي هذا الخطاب القرآني توعَّد الله تعالى القوم الذين أساءوا الأدب مجترئين بذلك على الله تعالى؛ إذ اختاروا لأنفسهم البنين وكرهوا البنات فنسبوها إلى الله تعالى، ولفظ البنات كناية عن الملائكة أو الجن[٣]، فقد نقل السيد الطباطبائي أنّ بعض العرب وهم كنانة وخزاعة كانوا يقولون إنّ الملائكة بنات الله[٤]، واتبعوا بذلك الوثنية والبرهمية والبوذية والصابئة[٥]، ثم ذكر السيد في تفسير الميزان رأياً نسبه إلى المعصومين عليهم السلام في تسمية الأنثى؛ إذ قال: ((أظنُّ أنّهم سموها بنات لاستتارها عن العيون كالنساء كما أنهم أخذوا الشمس مؤنثاً لاستتار قرصها بنورها الباهر و ضوئها عن العيون كالمخدرات من النساء و لا يلزم الاطراد في التسمية حتى يلزم مثل ذلك في الجن لاستتارهم عن العيون مع عدم التأنيث))[٦]، ثم ذكر وجهاً آخر للتأنيث، فقال: ((و ذكر بعضهم: أنّ الوجه في التأنيث كونها مستترة عن العيون مع كونها في محل لا يصل إليه الأغيار فهي كالبنات التي يغار عليهن الرجل فيسكنهن في محل أمين و مكان مكين))[٧]، ثم أكّد السيد

(١) ينظر: برنامج لمسات بيانية/ قناة الشارقة/ لقاء الدكتور فاضل السامرائي .
(٢) النحل ٥٧.
(٣) ينظر: الميزان ١٢/ ١٤٣.
(٤) ينظر: المصدر نفسه ١٢/ ١٤٣.
(٥) ينظر: الميزان ١٢/ ١٤٣.
(٦) ينظر: المصدر نفسه ١٢/ ١٤٣.
(٧) ينظر: المصدر نفسه ١٢/ ١٤٣.

الطباطبائي أنّ الإمعان في أصول الوثنية يبيِّن أنّهم كانوا يتخذون الملائكة الذين ينتهي إليهم وجوه الخير في العالم، والجنَّ الذين يرجع إليهم الشرور آلهة يعبدونهم إمّا رغبة أو رهبة، ومن الآلهة ما هنَّ أمهات وبنات، ومنها ما هم آباء وبنون[١].

ومن المعلوم أنّ الخطاب إذا توجه إلى مجموعة من الذكور والإناث يكون على صيغة المذكر، وفي هذا المقام هناك خرمٌ للقاعدة فقد جاء الخطاب بلفظ الأنثى، ولعلّ كراهة القوم للملائكة جاءت متطابقة لكراهتهم للبنات، فحملوا الخطاب على صيغة التأنيث وقصدوا لفظ البنات بعد أنْ تجرّأوا على الذات الالهية، وقد أرادوا بذلك النيل من الله تعالى وتشويه عبادته وتصغير شأنه بتنسيب البنات له، إيذاناً منهم بمحاربته ومحاربة رسوله الذي تبنى الدعوة إلى عبادته.

وتبيَّن مما سبق في بيان تأويل الخطاب أنّ الملفوظ (البنات) انتقل من دلالته المعجمية والسياقية إلى خطاب دلالي يدركه المخاطب بالتمعُّن، واتضح أنّ النحو العربي بوصفه ممارسة إيجابية وكفاءة لسانية يمكنه أنَّ يتبنى حواراً حضارياً بعيداً عن الاحتراب والمطاردة، ويشكل فيه موضوع الخطاب مرحلة ناجحة في حقل التحليل التداولي.

ومن موارد التداول عن التذكير والتأنيث في تفسير الميزان مما ناسب لطيف التحليل الملفوظي على وفق ما جاء به ديبورا شيفرن تأويل قوله تعالى: ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ**﴾[٢]، فقد جاء الضمير العائد على لفظ (الكلم) مذكراً، وفسّر السيد الطباطبائي ذلك بقوله: ((الكلم – كما قيل – اسم جنس جمعي يذكر و يؤنث، و قال في المجمع: و الكلم جمع كلمة يقال هذا كلم و هذه كلم فيذكَّر

(١) ينظر: الميزان ١٢/ ١٤٢.
(٢) فاطر١٠

و يؤنث، و كل جمع ليس بينه و بين واحدة إلا الهاء يجوز فيه التذكير و التأنيث))[١]، ثم أكّد السيد الطباطبائي عود الضمائر وإحالتها إلى متلازمها؛ إذ قال: ((و إنّ ضمير (إليه) لله سبحانه و المراد بالكلم الطيب الاعتقاد الحقّ كالتوحيد، و بصعوده تقربه منه تعالى، و بالعمل الصالح ما كان على طبق الاعتقاد الحق و يلائمه و أن الفاعل في (يرفعه) ضمير مستكن راجع إلى العمل الصالح و ضمير المفعول راجع إلى الكلم الطيب))[٢]، وفي هذا النظم توسع كبير فقد جاء لفظ (العمل) مرفوعاً وبذلك تترادف الاحتمالات فقد يُحتمل أنْ يكون الله تعالى هو الفاعل أي الرافع للعمل الصالح، ويحتمل انْ يكون الكلم الطيب هو الرافع للعمل الصالح ويحتمل أيضاً أنْ يكون العمل الصالح هو الرافع للكلم الطيب بدلالة قوله تعالى: (يرفعه)، وقد نبَّه السيد الطباطبائي على ذلك؛ إذ جاء فيه: ((و قيل: إنّ فاعل (يرفعه) ضمير عائد إلى الكلم الطيب و ضمير المفعول للعمل الصالح و المعنى أنّ الكلم الطيب يرفع العمل الصالح أي أنّ العمل الصالح لا ينفع إلا إذا صدر عن التوحيد، و قيل: فاعل (يرفعه) ضمير مستكن راجع إليه تعالى و المعنى العمل الصالح يرفعه الله))[٣].

وغادر السيد الطباطبائي في تفسيره تأويل (الكلم) إلى خارج الدلالة المعجمية والسياقية؛ إذ ذكر أنّ المراد بالكلمة ليس فقط اللفظ؛ بل ذهب إلى ما فيه من معنى لطيفٍ، فبيّن بأنّ المراد به سائر الاعتقادات الحقّة التي يمكن أنْ يسعد الإنسان بالإذعان إليها و بناء عمله عليها و المتيقن منها كلمة التوحيد التي يرجع إليها الاعتقادات الحقّة[٤]، ثم زاد على ذلك بقوله:((و قد فسَّروا صعود الكلم الطيب

(١) الميزان ١٧/ ١١.
(٢) المصدر نفسه ١٧/ ١١.
(٣) المصدر نفسه ١٧/ ١١.
(٤) ينظر: الميزان ١٧/ ١١.

بقبوله تعالى له و هو من لوازم المعنى))[١]، وهذا يناسب الذائقة ولا يتقاطع مع المقام الذي تحرك فيه الخطاب، فلغة الاستعمال ليس بخارج عن النظام التداولي للملفوظ، وهذا التحليل للخطاب يتجانس مع تأويلات السياق التي قد تكون الأقرب إلى المقصود.

ومن المواضع الأخرى التي فاتشها تفسير الميزان في باب التذكير والتأنيث، تأويل قوله تعالى: ﴿**لَآكِلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقُّومٍ* فَمالِؤُنَ مِنْهَا الْبُطُونَ* فَشارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ* فَشارِبُونَ شُرْبَ الْهِيمِ**﴾[٢]، ففي قوله تعالى: ﴿**فَمالِؤُنَ مِنْهَا الْبُطُونَ**﴾، ورد الضمير مؤنثاً، وفي قوله تعالى: ﴿فَشارِبُونَ عَلَيْهِ﴾، ورد الضمير مذكَّراً، وترك التباين بين التذكير والتأنيث مساحة لأهلِ التأويل فشرّق بعضهم وغرّب آخرون؛ إذ ذكر الأخفش(٢١٥هـ) أنّ قوله تعالى: ﴿**فَمالِؤُنَ مِنْهَا الْبُطُونَ**﴾ أي: من الشجرة ﴿**فَشارِبُونَ عَلَيْهِ**﴾ لأنَّ (الشَجَر) يؤنَّث ويذكّر[٣]، وأكّد السمرقندي أنَّ التأنيث مختص بثمرة الشجرة[٤]، وذكر الزمخشري وتابعه أبو البركات الأنباري بأنّه أنَّث ضمير الشجر، لأنّه حملها على المعنى، وذكر ضمير المذكر لأنّه حمله على اللفظ[٥]، وبيَّن سراج الدين الدمشقي(٦٧٥هـ) أنَّ الضمير في(منها) عائد على الشجر، والضمير في (عليه) أيضاً، وزاد على ذلك بأنّه يجوز تذكير اسم الجنس وتأنيثه، وبيّن أنهما لغتان، ثم أشار إلى أنّه قيل بأنَّ الضمير في (عليه) عائد على الزقوم، ونقل فيما بعد رأياً أسنده

(١) الميزان ١٧/ ١١.
(٢) الواقعة ٥٢-٥٥.
(٣) ينظر: معانى القرآن للأخفش ٢/ ٥٣٢، و جامع البيان في تأويل القرآن٣٣/ ١٣٣.
(٤) ينظر: بحر العلوم٣/ ١٤٣.
(٥) ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ٤/ ٣١، وتفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) ٣/ ٤٢٥.

إلى أبي البقاء وابن عطية بأنّ الضمير في (عليه) عائد للمأكول[١].

وأمّا السيد الطباطبائي فاتفق مع بعض الآراء التي سبقت في تحليل هذا الخطاب القرآني وعلل التأنيث في(منها)، والتذكير في (عليه)، بقوله: ((و (من) في قوله: (من شجر) للابتداء، و في قوله: (من زقوم) بيانية و يحتمل أنْ يكون (من زقوم) بدلا من (من شجر)، و ضمير (منها) للشجر أو الثمر و كل منهما يؤنث و يذكر و لذا جيء هاهنا بضمير التأنيث و في الآية التالية في قوله: (فشاربون عليه) بضمير التذكير))[٢]، واتَّفق بذلك تفسير الميزان على تأنيث اسم الجنس(الشجر) وتذكيره، ثم أكّد السيد الطباطبائي أنَّ (على) في قوله تعالى: ﴿**فَشارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ (٥٤) فَشارِبُونَ شُرْبَ الْهِيمِ**﴾ للاستعلاء وتفيد في هذا المورد، لكون الشرب عقيب الأكل من غير ريث، واتفق السيد الطباطبائي مع من قال من المفسرين بأنّ (الهيم) جمع هيماء وهي الإبل التي أصابها بضم الهاء[٣]، وأكّد أنّ الهيام هو داء شبه الاستسقاء يصيب الإبل فتشرب الماء حتى تموت أو تسقم سقماً شديداً، ثم ذهب السيد الطباطبائي إلى دلالة غير معجمية للهيم، فذكر أنّها تعني الرمال التي لا تروى بالماء[٤]، وفي هذه الصورة البيانية نجد تحليلاً واقعياً للخطاب القرآني؛ إذ يشّبَّهُ الكافرون بشارب الماء الحميم بعد أكل الزقوم كشرب الإبل الهميم أو كشرب الرمال الهيم ليكون هذا الجزاء عند نزولهم يوم الدين، والأمر قائم على التهكم[٥]، وأكّد السيد الطباطبائي أنّ هذا الخطاب للنبي، وليس من النبي؛ إذ قال ((و الآية من كلامه تعالى خطابا

(١) ينظر: اللباب في علوم القرآن ١٨/ ٤١٠.
(٢) الميزان ١٩/ ٦٧.
(٣) المصدر نفسه ١٩/ ٦٧.
(٤) ينظر: المصدر نفسه ١٩/ ٦٧.
(٥) ينظر: المصدر نفسه ١٩/ ٦٧.

للنبيﷺ، و لو كان من كلام النبيﷺ خطاباً لهم لقيل: هذا نزلكم))[١].

ومن الجدير بالذكر أنّ الدلالات التي ذكرها المفسِّرون في تأويل الآية وتفسيرها لم تغادر المعاني المعجمية والسياقية، وهذا قد لا يناسب الخطاب وإنْ دلَّت على مفاهيم كشفت عن الصورة البيانية لحال الذين عمدوا إلى ملء بطونهم من الحرام.

وأمّا في تفسير أهل البيتعليهم السلام فقد وافق تحليلهم للنصّ القرآني لطيف المعنى المقصود؛ إذ نقل السيد البحراني في تفسيره للآية المباركة أنّ شُرْبَ الهيم هو الشُّرْبُ الذي يكون دون ذكر اسم الله على المشروب[٢]، واستند في تفسيره إلى رواية أسندها إلى الإمام الصادقعليه السلام، فقال: ((سألت أبا عبد اللهعليه السلام عن الرجل يشرب الماء و لا يقطع نفسه حتى يروى؟ قال: فقالعليه السلام: و هل اللذة إلا ذاك؟، قلت: فإنّهم يقولون إنّه شرب الهيم، قال: فقال: كذبوا، إنّما شرب الهيم ما لم يذكر اسم الله عز و جل عليه))[٣]، فشُرْب الهيم عند الإمام الصادقعليه السلامهو الحرام الذي لم يذكر اسم الله عليه، وهذا تنبيه منهعليه السلام بأنّ المأكول أو المشروب الذي لم يُسمَّ عليه حرام، وبهذا فإنّ تحليل الخطاب عند أهل البيت أكثر واقعية وأقرب إلى المقصود القرآني.

التقديم والتأخير:

من المعلوم أنّ التقديم والتأخير إعادة الترتيب بين الألفاظ بطريقة مخالفة لترتيبها في الأصل[٤]، وأفاد منها أصحاب النظرية التحويلية في إعادة نظم جملة

(١) الميزان ١٩/ ٦٧.
(٢) البرهان في تفسير القرآن ٥/ ٢٦٨.
(٣) المصدر نفسه ٥/ ٢٦٨.
(٤) ينظر: أصول التفكير النحوي ٢٨٥.

النَّواة وذلك بتقديم بعض المفردات أو تأخيرها؛ لتكون صالحة للتداول بالهيأة التي تحفظ سلامة المعنى والصحة النحوية، لئلا يختلّ أساس النظام الكلامي؛ لأنّ اختلاله يفقد غرض الكلام بمنع الإفهام[١]، والغرض البلاغي من أبرز مقاصد التقديم والتأخير التي يقصدها المتكلم[٢]؛ فيقدّم للعناية والاهتمام، قال سيبويه: ((كأنهم إنّما يقدِّمون الذي بيانه أهم لهم وهم ببيانه أعنى))[٣].

ووقف السيد الطباطبائي في تفسيره على مواضع كثيرة للتقديم والتأخير في النصّ القرآني، وعلّل أسباب ذلك ووجّهها بما يناسب تحليل الخطاب على وفق نظرية ديبورا شفرن، فمن المواضع التي فاتشها تفسير الميزان قوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَ اخْشَوْنِ**﴾[٤]، فقد تقدّم الظرف(اليوم) على الفعل(يئس)، وهذا التقديم أثار كثيراً من التأويل في تحليل الملفوظ عند المفسرين واللغويين؛ لأنّه تقديم ما حقّه التأخير؛ إذ قال صاحب تفسير الميزان: ((إنّ اليوم: في قوله ﴿**الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ**﴾ ظرف متعلق بقوله: (يئس) و إنّ التقديم للدلالة على تفخيم أمر اليوم، و تعظيم شأنه))[٥]، ثم زاد على ذلك في تعليل التقديم؛ إذ ذكر أنّ التقديم كان لِما في اليوم من خروج الدين من مرحلة القيام بالقيم الشخصية إلى مرحلة القيام بالقيم النوعية، و كذلك من صفة الظهور و الحدوث إلى صفة البقاء و الدوام[٦]، وأكّد السيد الطباطبائي أنّ (اليوم) هنا مختلف عن غيره؛ إذ قال: ((و لا يقاس الآية بما سيأتي من قوله: ﴿**الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ**﴾ فإنّ

(١) ينظر: أسرار البلاغة ٢٩٥.
(٢) ينظر: المعاني في ضوء أساليب القرآن ٢١٦-٢٢٥.
(٣) الكتاب ١/ ٣٤.
(٤) (٦) المائدة ٣.
(٥) الميزان ٥/ ١٠٣.
(٦) ينظر: المصدر نفسه ٥/ ١٠٣.

سياق الآيتين مختلف فقوله: ﴿**اليوم يئس**﴾، في سياق الاعتراض، و قوله: ﴿**اليوم أحل**﴾، في سياق الاستئناف، و الحكمان مختلفان: فحكم الآية الأولى تكويني مشتمل على البشرى من وجه و التحذير من وجه آخر، و حكم الثانية تشريعي منبئ عن الامتنان))[١]، فقوله: ﴿اليوم يئس﴾، دليل تعظيم أمر اليوم لاشتماله على خير عظيم الجدوى و هو يأس الذين كفروا من دين المؤمنين، و المراد بالذين كفروا بحسب تفسير الميزان مطلق الكفار مِن الوثنيين و اليهود والنصارى و غيرهم لمكان الإطلاق، وجاء في أخبار المعصومين عليهم السلام أنّ الذين يصابون باليأس في اليوم المعين هم بنو أمية؛ إذ نقل العياشي في تفسيره رواية أسندها إلى الإمام الباقر عليه السلام، قال: ((قال أبو جعفر عليه السلام في الآية ﴿**الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَ اخْشَوْنِ**﴾ يوم يقوم القائم عليه السلام يئس بنو أمية فهم الذين كفروا يئسوا من آل محمد عليهم السلام)) [٢] وهذا التحليل الملفوظي للخطاب القرآني يتفاعل بشكل إيجابي مع لطيف التقديم والتأخير في ترتيب السياق القرآني وبناء جملة النّواة لتحديد الدلالة بعيداً عن الدلالة المعجمية الضيقة.

ومن المواضع التي ركّز عليها تفسير الميزان في باب التقديم والتأخير قوله تعالى: ﴿**قالُوا لا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنا إِلى قَوْمِ لُوطٍ وَامْرَأَتُهُ قائِمَةٌ فَضَحِكَت فَبَشَّرْناهَا بِإِسْحاقَ وَ مِنْ وَراءِ إِسْحاقَ يَعْقُوبَ**﴾[٣]، فقد ذكر صاحب تفسير الميزان أنّ في الآية تقديماً وتأخيراً؛ إذ أشار إلى أنّ قوله تعالى: ﴿**فضحكت**﴾ تقدم وكان حقه التأخير، واتفق بذلك مع كثير من المفسِّرين واختلف مع آخرين منهم أيضاً؛ إذ فسَّر الطبري

(١) الميزان ٥/ ١٠٣.
(٢) تفسير العياشي ١/ ٢٩٢.
(٣) هود ٧١.

قوله: ﴿**ضحكت**﴾بالضحك الذي يكون بمعنى السرور بعد أنْ بشّروها بالولد ثم أكّد وجود المقدّم الذي معناه التأخير، كأنّ معنى الكلام: وامرأته قائمة، فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب، فضحكت[١]، وأوَّل الصنعاني(٢١١هـ) قوله ﴿فضحكت﴾ بتعجبها من غفلة القوم[٢]، ثم نقل حديثا أسنده إلى عكرمة بأنّها بمعنى حاضت[٣]، وأكّد المعنى الثاني العياشي في تفسيره وأسند التفسير إلى الإمام الصادق عليه السلام[٤].

أما صاحب تفسير الميزان فقد أكّد وجود التقديم والتأخير في الخطاب؛ إذ قال: ((و على هذا ففي الكلام تقديم و تأخير و التقدير: فبشرناها بإسحاق و من وراء إسحاق يعقوب فضحكت))[٥]، ثم أكّد أنّ معنى ذلك أنّ إبراهيم عليه السلام كان يكلمهم و يكلمونه-الملائكة- في أمر الطعام و الحال أنّ امرأته كانت قائمة هناك تنظر إلى ما يجري بين الضِيفانِ[٦] و إبراهيم عليه السلام ولم يكن يخطر ببالها شيء دون ذلك، ففاجأها أنّها حاضت فبشرته الملائكة بالولد[٧]، وكان كلامهما-إبراهيم عليه السلام وزوجته- يلوح منها آثار اليأس و القنوط و لذلك قابلتهما الملائكة بنوع كلام فيه تسليتهما و تطييب أنفسهما فما كان هو و لا أهله يعلم بأنّهما سيرزقان من الذرِّية، فالمقام كان مقام التعجب؛ ولأنَّ الولد كان ميؤوساً منه، فحينما حاضت تيقنت

(١) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن١٥/ ٣٩١.
(٢) ينظر: تفسير عبد الرزاق٢/ ١٨٨.
(٣) ينظر المصدر نفسه ٢/ ١٨٩.
(٤) ينظر: تفسير القمي ١٥/ ١٤، وتفسير العياشي ٢/ ١٦٠، والتبيان في تفسير القرآن٦/ ٢٨.
(٥) الميزان ١٠/ ١٦٧.
(٦) الضِيفان: جمع تكسير لكلمة الضيف وهو النازل على الناس، وليس مثنى. أي أنه جمع تكسير يعامل في الحركة معاملة المفرد وهو هنا مكسور لأنه مضاف إليه.
(٧) ينظر: المصدر نفسه ١٠/ ١٦٧.

البشارة، ثم أكّد صاحب تفسير الميزان أنّ في الرواية شيئاً آخرَ و هو أنّها أخذت الضحك بمعنى العجب و أخذت قوله: ﴿**فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِن وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ**﴾ من التقديم و التأخير، و أنّ التقدير: فبشرناها بإسحاق و من وراء إسحاق يعقوب (فضحكت) ثم زاد على ذلك أنَّ هذا خلاف الظاهر من غير نكتة ظاهرة[١].

وفسّر السيد الطباطبائي قوله تعالى: ﴿**فَضَحِكَتْ**﴾ بالحيض أيضاً واستند في ذلك إلى رواية منسوبة إلى الإمام الصادق عليه السلام[٢]، وبهذا التحليل يتبيَّن أنّ هناك فائدة مقصودة في التقديم والتأخير، فحال إبراهيم عليه السلام وزوجته كان يستلزم الاستئناس والاطمئنان، زيادة على ذلك فإنّ المقام كشف أنّ التأصيل لدلالة قوله: ﴿**فَضَحِكَتْ**﴾، منقولة عن الصادق عليه السلام؛ ليكون بذلك مغادرة للمعنى المعجمي والسياقي إلى لغة الخطاب؛ ليتناسب المعنى مع طبيعة الحال والمقام الذي كانت عليها سارة زوجة ابراهيم عليه السلام من التعجب آنذاك فحاضت بعد الانقطاع ليتبيَّن لها قدرة الله تعالى ولطفه بهم، وهذا التحليل للملفوظ كشف عمق الرؤية ومناسبتها لماهية الخطاب.

ومما جاء من باب التقديم والتأخير في تفسير الميزان تأويل قوله تعالى: ﴿**وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِها لَوْلا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّه**﴾[٣]؛ إذ شكّل هذا النصّ القرآني مساحة للخلاف بين المفسرين واللغويين الذين توقفوا عنده، وحاولوا تفسير علّة التقديم والتأخير فيه؛ بعد أنْ منع قوم تقدم جواب (لولا)[٤]، فذكر الثعلبي(٤٢٧هـ) أنّ قوله تعالى: ﴿**وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ**﴾ كلام تام، ثم ابتدأ الخبر عن يوسف وقال: ﴿**وَ هَمَّ بِها لَوْلا**

(١) ينظر: الميزان ١٠/ ١٧١.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ١٠/ ١٦٩.
(٣) يوسف ٢٤.
(٤) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن ١٦/ ٣٩، وارتشاف الضرب من لسان العرب ٤/ ١٩٠٦.

أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّه﴾، أي على التقديم والتأخير وتقديرها: لولا أنْ رأى برهان ربّه لهمَّ بها ولكنّه رأى البرهان فلم يهمَّ[١] كقوله: ﴿**وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ**﴾ [٢]، وأشار الشيخ الطوسي(٤٦٠هـ) إلى دلالات النص القرآني؛ إذ ذكر أنّ همَّها كان أخبث الهمِّ، وأمّا همّه فمما طبع عليه الرجال من شهوة النساء، وزاد على ذلك بأنّه إذا احتمل الهمّ هذه الوجوه نفينا عنه عليه السلام العزم على القبيح وأجزنا سائر الوجوه، وعلّل ذلك بأنّ لكلِّ واحد منها ما يليق بحاله، ثم أكّد أنّه يمكن أنْ يُحمل الهمُّ في الآية على العزم، ويكون المعنى، وهمَّ بضربها ودفعها عن نفسه، كما يقول القائل كنت هممت بفلان أي بأنْ أوقع به ضرباً أو مكروها وتكون الفائدة على هذا الوجه في قوله ﴿**لَوْلا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّه**﴾ مع أنَّ الدفع عن نفسه طاعة لا يصرف البرهان عنها، فإنّه لمّا همَّ بدفعها أراه الله برهاناً على أنّه إنْ أقدم على ما يهمُّ به، أهلكه أهلها وقتلوه، وأنّها تدَّعي عليه المراودة لها على القبيح وتقذفه بأنّه دعاها إليه وضربها لامتناعها منه، فأخبر تعالى أنّه صرف بالبرهان عنه السوء[٣]، وأكّد الكرماني(٥٠٥هـ) أنّ جواب (لَوْلا) مقدَّم في الآية، وبيَّن أنّ مثله كمثل قولهم: (قد كنت من الهالكين لولا أن فلاناً خلصك) ثمّ أشار إلى حسن ذلك في المعنى، وذكر أنّ جواب لولا لا يتقدّم عليه، وزاد على ذلك؛ إذ ذكر أنّ الوجه عند المحققين: أنّ الكلام تمَّ على قوله: ﴿**وَهَمَّ بِهَا**﴾ ثم استأنف، فقال: ﴿**لولا أنْ رأى برهان ربّه**﴾، لأمضى ما همَّ به[٤]، وناقش الزمخشريُّ الأمر في تفسيره، وذكر أنّ في النصّ إشعاراً بالفرق بين الهمّينِ، ثمّ أردف وقال: ((فإن قلت: لم جعلت جواب لولا محذوفاً يدل

(١) ينظر: الكشف والبيان عن تفسير القرآن٥/ ٢١٠.
(٢) النساء ٨٣.
(٣) ينظر: التبيان في تفسير القرآن٦/ ١١٨.
(٤) ينظر: غرائب التفسير وعجائب التأويل١/ ٥٣٣، وزاد المسير في علم التفسير٢/ ٤٢٩.

عليه همّ بها، وهلا جعلته هو الجواب مقدّماً؟ قلت: لأن لولا لا يتقدم عليها جوابها، من قبل أنّه في حكم الشرط، وللشرط صدر الكلام وهو مع ما في حيزه من الجملتين مثل كلمة واحدة، ولا يجوز تقديم بعض الكلمة على بعض. وأما حذف بعضها إذا دلّ الدليل عليه فجائز))[١]، وزاد على ذلك ابن عطية(٥٤٢هـ)؛ إذ ذكر أنّ (لَوْلا) يحذف معها الخبر، والتقدير: لولا رؤيته برهان ربّه لفعل أو لارتكب المعصية[٢]، وأمّا الطبرسي (٥٤٨هـ) فقد بيَّن أنّ في الآية إشارة إلى عدم ارتكاب الهمِّ من جهة يوسف، وأكّد أنّه يحمل الكلام على التقديم و التأخير و يكون التقدير و لقد همّتْ به و لولا أنْ رأى برهان ربّه لَهمَّ بها و لما رأى برهان ربِّهِ لم يهمَّ بها، وفسَّر الكلام على أنّه يجري ذلك مجرى قولهم قد كنت هلكت لولا أنّي تداركتك، و قد كنت قلت لولا أنّي خلصتك، و المعنى: لولا تداركي لهلكت و لولا تخليصي إياك لقتلت و إنْ كان لم يقع هلاك[٣]، ووقف الرازي عند النصّ القرآني وذكر فوائد عديدة للتقديم والتأخير، وخلص إلى المراد من قوله: ﴿**وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِها لَوْلا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّه**﴾، أنّه عليه السلام همَّ بدفعها عن نفسه ومنعها عن ذلك القبيح لأنَّ الهمَّ هو القصد، وأكّد وجوب أنْ يحمل في حقِّ كل أحد منها – القصد الذي يليق به، فاللائق بالمرأة القصد إلى تحصيل اللذة والتنعم والتمتع، واللائق بالرسول المبعوث إلى الخلق القصد إلى زجر العاصي عن معصيته وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٤].

وأمّا السيد الطباطبائي فاتفق مع القائلين بوجود التقديم والتأخير في النصّ؛ إذ قال: ﴿**وَ هَمَّ بِها لَوْلا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّه**﴾ فالمعنى يختلف فيه بالتقديم و التأخير، فهو

(١) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ٣/ ٤٥٦.
(٢) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٢/ ٢٣٥.
(٣) ينظر: تفسير مجمع البيان ٥/ ٣٤٣.
(٤) ينظر: مفاتيح الغيب ١٨/ ٤٤٢.

إذا قدم كان همّاً مطلقاً من غير تقييد، لعدم جواز كونه جواباً لـ (لولا) مقدماً عليها على ما ذكروه، و إذا أخر كان همّاً مقيّداً بالشرط))[١]، ثم بيّن السيد الطباطبائي أنّ لازم الأمر يكون الجزاء مقدَّراً لقوله تعالى: (لولا أنْ رأى برهان ربه)، هو ارتكاب السوء والفحشاء؛ باعتبار أنّ (لولا أن رأى) قيداً لقوله: (وهمَّ بها)، ثمّ زاد على ذلك بقوله: ((و ذلك يقتضي أنْ يكون المراد بهمه بها نظير همِّها به هو القصد إلى المعصية و يكون حينئذ همُّهُ بها داخلاً تحت الشرط، و المعنى: أنّه لولا أنْ رأى برهان ربّه لهمَّ بها و أوشك أنْ يرتكب، فإن (لولا) و إنْ كانت ملحقة بأدوات الشرط و قد منع النحاة تقدم جزائها عليها قياساً على (إن) الشرطية، إلا أنّ قوله: ﴿**وَهَمَّ بِهَا**﴾ ليس جزاء لها بل هو مقسم به بالعطف على قوله: (و لقد همّت به) و هو في معنى الجزاء استغنى به عن ذكر الجزاء))[٢]، ثمّ أكّد أنّ معنى الآية: والله لقد همت به والله لولا أنْ رأى برهان ربّه لهمَّ بها، وأوشك أنْ يقع في المعصية، وذكر أيضاً أنّه قلنا أوشك أنْ يقع، ولم نقل: وقع، لأنّ الهمَّ لم يستعمل إلا فيما كان مقروناً بالمانع[٣]، وزاد على ذلك السيد الطباطبائي؛ إذ ذكر أنَّ جزاء لولا في معنى الجملة الثانية حُذف لدلالتها عليه، وبيَّن أنّ تقدير الكلام أقسم أنَّها همت به وأقسم لولا أنْ رأى برهان ربه لهمَّ بها، ومن المناسب أنْ نشير أيضاً إلى أنّ لولا أنْ رأى البرهان كان سيقع منه الهمُّ وليس غيره من الفاحشة، فقد فسَّر السيد الطباطبائي الهمَّ بالاقتراب دون الارتكاب أو الاقتراف[٤]، و قد أشار سبحانه وتعالى إلى ذلك بقوله: ﴿**لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشاءَ**﴾ و لم يقل: لنصرفه من السوء و الفحشاء.

(١) الميزان ١١/ ٧٥.
(٢) المصدر نفسه ١١/ ٧٥.
(٣) ينظر: المصدر نفسه ١١/ ٦٩.
(٤) المصدر نفسه ١١/ ٦٨.

وبالرجوع إلى مقام يوسف الصديق عليه السلام الذي كان نبيّاً من الأنبياء ولا يمكن صدور الفاحشة عنه، يتبيّن الخطأ في قياس نفوس الأنبياء الكرام بسائر النفوس التي تتقلب بين الأهواء وقد بلغت بها الجهالة و الخساسة وإنْ ارتقت فإنّما ترتقي إلى منزلة التقوى و رجاء الثواب و خوف العقاب، وأنّها يمكن أنْ تصيب كثيراً وتخطئ و إنْ لحقت بها عصمة إلهية في مورد أو موارد فإنّما هي قوّة حاجزة بين الإنسان و المعصية، وهذا ما يميز المصطفين عن غيرهم من الناس، وبهذا الخصوص فرَّق صاحب تفسير الميزان بين الهمَّين؛ إذ نقل عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: ((همّت بأن تفعل و هَمَّ بأن لا يفعل))[1]، وهذه الصورة البيانية للخطاب يتناسب مع عصمة المعصوم وضعف غيره.

ومن المتفق عليه أنّ حرف (قد) يدخل على المضي فيفيد الثبوت، وحينما دخل على قوله تعالى: (همّت به) أفاد وقوع الهمِّ منها، على عكس همّه الذي جاء مقيداً برؤية البرهان، فحال بينه وبين الهمّ الذي فُسِّر بالاقتراب أو بعدم الفعل، وبذلك يمكن القول إنَّ تحليل الملفوظ على هذا النحو كشف عن نزوح كثيرٍ من المفسرين إلى غير المقصود الذي يليق بتحليل الخطاب ويبتعد عن واقعه المنصوص عليه في تفاسير أهل البيت عليهم السلام.

الإحالة:

الإحالة علاقة معنوية بين ألفاظ معينة وما يمكن أنْ تشير إليه من أشياءَ أو معانٍ أو مواقف تدلُّ عليها عبارات أخرى في السياق، أو يدلُّ عليها المقام وتلك الألفاظ تعطي معناها من طريق قصد المتكلم، مثل الضمير، واسم الإشارة،

(١) المصدر نفسه ١١/ ٨٩، وينظر: الاحتجاج على أهل اللجاج(للطبرسي)٢/ ٤٣٠.

والاسم الموصول، وتقوم الإحالة على عناصر تسمى العناصر الاحالية [١]، وهي على النحو الآتي:

المتكلم أو صانع النص، وبقصده المعنوي تتم الإحالة إلى ما أراد.

اللفظ المحيل وينبغي أنْ يتجسد ظاهراً أو مقدَّراً كالضمير وأسماء الإشارة...الخ.

المحال إليه وهو موجود داخل النص أو خارجه.

وتستمد الإحالة بعدها التداولي بربط الخطاب بالمقام الذي أُنتج فيه، وما يتضمنه من مجريات الحدث التخاطبي، وقد عرَّفها الأزهر الزناد بقوله: ((إحالة عنصر لغوي إحالي على عنصر إشاري غير لغوي، موجود في المقام الخارجي))[٢]، وهذا النوع من الإحالة يسهم في تماسك الخطاب كثيراً بإثارة ترابطه بالمقام الخارجي[٣].

وحفل تفسير الميزان بإحالات كثيرة بين المخاطِب والمخاطَب، ومما جاء في باب الإحالة على المقام تفسير قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ آتَيْناهُمُ الْكِتابَ يَعْرِفُونَهُ كَما يَعْرِفُونَ أَبْناءَهُم**﴾[٤]؛ إذ اختلف المفسرون في عود الضمير في قوله: (يعرفونه)، فمنهم من حدَّد مرجعية الإحالة إلى داخل الخطاب فكانت نصيَّة، ومنهم من أحالها إلى مرجع مقامي خارجه فانكشفت الإحالة المقامية، فأمّا الفريق الأول فذهب إلى أنّ ضمير النصب راجع إلى (القبلة) واستندوا إلى معرفة أهل الكتاب بالبيت الحرام؛ إذ ذكر مقاتل بن سليمان في تفسيره الآية: ﴿**وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ**﴾ يعني أَهْل التوراة وهم اليهود وذكر أنّ منهم الحميس بن عمرو الذي قَالَ: يا محمد ما أُمرت

(١) ينظر: الإحالة في نحو النص، أحمد عفيفي، ٦٩.
(٢) نسيج النص ١١٩.
(٣) ينظر: لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب ١٨.
(٤) البقرة ١٤٦.

بهذا الأمر، وما هذا إلا شيء ابتدعته، ويعني بذلك أمر القبلة فأنزل الله- عَزَّ وجل- ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ يعني أَهْل التوراة ﴿لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ بأنّ القبلة هِيَ الكعبة[١]، وأكّد ذلك الطبري في تفسيره؛ إذ ذكر أنّ القول في تأويل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ بمعنى أنّ أحبار اليهود وعلماء النصارى كانوا يعرفون أنّ البيت الحرام قبلتهم وقبلة إبراهيم وقبلة الأنبياء قبلك، كما يعرفون أبناءهم[٢].

والفريق الآخر رجح أنْ تكون الإحالة إلى مرجع خارجي يفسِّره واقع الحدث التواصلي عبر مقام يحدده مرجعه، وهذا الفريق أكّد أنّ الضمير في (يعرفونه) يرجع إلى القرآن نفسه[٣]، وحجتهم لذلك أنّ أهل الكتاب يعرفون القرآن بأنّه معجزة أنزله الله تعالى، فمنهم من كتمه، ثم كشف فريق آخر على أنّ الضمير يرجع إلى النبيِّ صلى الله عليه وآله، ليكون المعنى بحسب تفسيرهم أنّ أهل الكتاب يعرفون رسول الله صلى الله عليه وآله ويعرفون صفته في كتبهم كما يعرفون أبناءهم[٤].

وأمَّا السيد الطباطبائي فاتفق مع من ذهب إلى إحالة الضمير إلى مرجعية خارجية، فأحالها إلى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله؛ إذ أشار إلى الضمير في قوله (يعرفونه)، راجع إلى رسول الله صلى الله عليه وآله دون الكتاب، وأكّد أنّ الدليل على ذلك تشبيه هذه المعرفة بمعرفة الأبناء، وزاد على ذلك فبيَّن أنّه يحسن الأمر في الإنسان، و لا يقال في الكتاب، أنّ فلاناً يعرفه

(١) ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان ١/ ١٤٧.

(٢) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن٣/ ١٨٧، وتفسير القرآن١/ ١٥٣، وزاد المسير في علم التفسير١/ ١٢٢.

(٣) ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ١/ ٢٠٤.

(٤) ينظر: تفسير السمعاني ١/ ١٥٣، ومعالم التنزيل في تفسير القرآن ١/ ١٨٠، والكشاف عن حقائق غوامض التنزيل١/ ١١، وزاد المسير في علم التفسير٢/ ١٥، ومفاتيح الغيب ١٢/ ٥٠٠.

أو يعلِّمه، كما يعرف ابنه، على أنّ سياق الكلام – و هو في رسول الله– ثمّ أكّد على أنّ ما أوحي إليه من أمر القبلة، أجنبي عن موضوع الكتاب الذي أوتيه أهل الكتاب، فالمعنى أنّ أهل الكتاب يعرفون رسول الله بما عندهم من بشارات الكتب كما يعرفون أبناءهم، و إنّ فريقاً منهم ليكتمون الحق و هم يعلمون[١]، وعليه فإنّ في الكلام التفاتاً من الحضور إلى الغيبة في قوله تعالى: يعرفونه، فقد أخذ رسول الله غائباً، و وجّه الخطاب إلى المؤمنين بعد ما كان النبيُّ صلى الله عليه وآله حاضراً، و الخطاب معه، و ذلك لتوضيح: أنّ أمره صلى الله عليه وآله واضح ظاهر عند أهل الكتاب[٢]، واستند السيد الطباطبائي إلى رواية جاء بها تفسير القمي منسوبة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله؛ إذ قال: ((و في تفسير القمي، عن الصادق عليه السلام: في قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه، الآية قال نزلت هذه الآية في اليهود و النصارى، يقول الله تبارك و تعالى: الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه يعني يعرفون رسول الله كما يعرفون أبناءهم، لأن الله عز و جل قد أنزل عليهم في التوراة و الإنجيل و الزبور صفة محمد و صفة أصحابه و مهاجرته))[٣].

وفي رواية الإمام الصادق عليه السلام التي اعتمدها السيد الطباطبائي في توجيه الخطاب يُلتمس بعداً تداولياً؛ إذ كشف عن المرجع الخارجي بعد أنْ استدلّ عليه ببنية الخطاب الداخلي، وهذا التفاعل بين بنية الخطاب ومقامه الخارجي ينبئُ بحسٍّ تداولي يرفع اللثام عن قصدية الخطاب الذي أجاز الإضمار عن المرجع الخارجي المتمثل برسول الله صلى الله عليه وآله، وإنْ لم يسبق ذكره؛ لكون الكلام يدلّ عليه، ولا يلتبس على السامع[٤].

(١) ينظر: الميزان ١/ ١٩٠.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ١/ ١٩٠.
(٣) المصدر نفسه ١/ ١٩٤.
(٤) ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ١/ ٢٠٤.

ومما ورد أيضاً في تفسير الميزان من باب الإحالة ما في قوله تعالى ﴿**أَلْقِيَا فِى جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ**﴾[١]، ففي هذه الآية اختلف المفسِّرون في تحديد مرجعية الضمير (ألف الإثنين) في الفعل ألقيا، فذهب جمع من المفسرين إلى أنَّ مرجعية الضمير يعود على القرين في قوله تعالى: ﴿**وَ قَالَ قَرِينُهُ هَذَا مَا لَدَى عَتِيدٌ**﴾[٢]، ففسَّروها بخازن النار، ﴿**أَلْقِيا فِي جَهَنَّمَ**﴾ يعنى الخازن ففي كلام العرب يخاطب الواحد مخاطبة الإثنين[٣]، وهذا التفاوت بين القرين الذي جاء بلفظ المفرد و الضمير الذي جاء بلفظ المثنى (ألقيا)، يمكن تفسيره بأكثر من وجه؛ إذ ذكر بعضهم أنّ القرين وإنْ كان بلفظ المفرد إلا إنّه يراد به الاثنين، وقيل أيضاً مثله كمثل كلام العرب؛ إذ يُؤمر المفرد بلفظ المثنى أو الجمع، كنحو قولهم: ويلك أرجلاها وازجراها[٤]، فيما ذهب آخرون إلى أنّ الضمير يعود إلى السائق والشهيد في قوله تعالى: ﴿**وَجَاءَت كُلّ نَفْسٍ مّعَهَا سائقٌ وَشهِيدٌ**﴾[٥]، واستندوا إلى قرينة الصيغة في الفعل (ألقيا) الذي جاء بلفظ المثنى، فيما ذهب بعضهم إلى أنّ الضمير قد يعود إلى السائق أو الشهيد[٦] واختلفت آراء المفسرين في تأويل السائق والشهيد أيضاً، فذهب جمهور منهم إلى أنّ المقصود في الخطاب ملكان يأخذان الكافر إلى النار واستندوا في التفسير إلى ألف الإثنين[٧]، وذهب الرازي إلى أنّ الشهيد هو القعيد والسائق هو المتلقي، ثمّ أكّد أنّ السائق يتلقى أخذ روحه من ملك الموت فيسوقه إلى

(١) سورة ق٢٤.
(٢) سورة ق٢٣.
(٣) ينظر: مقاتل بن سليمان ٤/ ١١٣.
(٤) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، و الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل.
(٥) سورة ق ٢١.
(٦) ينظر: البحر المحيط في التفسير ٩/ ٥٣٧.
(٧) ينظر: تفسير مجاهد ١/ ٦١٤، وجامع البيان في تأويل القرآن٢٢/ ٣٤٨. وتفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم ١٠/ ٣٣٠٨، والكشاف عن حقائق غوامض التنزيل٤/ ٣٨٦، وتفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)٣/ ٣٦٥.

منزله وقت الإعادة، وزاد على ذلك بأنّ هذا الوجه أعرف إلى الفهم[١].

أما في روايات أهل البيت وتفاسيرهم فإنّ السائق هو علي بن أبي طالب عليه السلام، والشهيد هو رسول الله صلى الله عليه وآله[٢]، وحجتهم رواية نسبت إلى الإمام الصادق عليه السلام الذي نُقل عنه أنّه قال: ((اَلسَّائِقُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام وَ الشَّهِيدُ رَسُولُ الله (صلى الله عليه وآله))[٣]، وهذا المعنى أليق بالخطاب، وأنسب لمرجعية الضمير في الفعل(القيا)، وهو يتوافق مع الظاهر بعيداً عن التأويل الذي قد يثقل تفسير الخطاب.

وأما السيد الطباطبائي فحدّد مرجعية الضمير في قوله تعالى إلى خارج الخطاب، وكشف عنها بالاعتماد على ما نُسب إلى الرسول صلى الله عليه وآله، فقال: ((و روى أبو القاسم الحسكاني بالإسناد عن الأعمش قال: حدثنا أبو المتوكل التاجر عن أبي السعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا كان يوم القيامة يقول الله لي و لعلي: ألقيا في النار من أبغضكما، و أدخلا في الجنة من أحبّكما و ذلك قوله: ﴿أَلْقِيا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ﴾[٤]، وهذا يتوافق مع ما ورد في تفسير السائق والشهيد.

ومن المواضع الأخرى التي كان للإحالة أثر بارز في توجيه الخطاب في تفسير الميزان تأويل قوله تعالى: ﴿**وَيُطْعِمُونَ الطَّعامَ عَلى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً**﴾[٥]، فقد اشتهر بين المفسرين أنّ الآية نزلت في عليٍّ وفاطمة الزهراء والحسن والحسين عليهم السلام[٦]،

(١) ينظر: تفسير الرازي ٢٨/ ١٣٤، واللباب في علوم الكتاب١٨/ ٢٨.

(٢) ينظر: تفسير القمي ٢/ ٣٢٤، وشواهد التنزيل لقواعد التفضيل ٢/ ٢٦٠، و مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين عليه السلام١٦٢، وغرر الاخبار ١٦١، والبرهان في تفسير القرآن ٥/ ١٣٩.

(٣) تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة ٥٩٠، وينظر: البرهان في تفسير القرآن ٥/ ١٣٩.

(٤) الميزان ١٨/ ١٨٩.

(٥) الانسان ٨.

(٦) ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان٤/ ٥٢٥، وتفسير القمي ٢/ ٣٩٨، المحاسن ٢/ ٣٩٧، وتفسير فرات الكوفي٥٢٧، وشرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار عليهم السلام٢/ ١٩٣.

واختلفوا في مرجعية الضمير في كلمة(حبِّه)؛ إذ ذكر بعض المفسرين أنّ الإحالة داخلية تعود إلى الطعام[١]، بيد أنّ آخرون ذكروا أن الضمير يعود إلى إطعام الطعام[٢]، وليس إلى أصل الطعام، وذهب آخرون إلى أنّ الضمير يعود إلى الله[٣]، وتقدير الكلام أنّهم عليهم السلام كانوا يطعمون هؤلاء الثلاثة الأصناف الطعام على حبِّهِ لديهم وقلته عندهم، وقوله على حبه في محل نصب على الحال، أي: كائنين على حبِّهِ، ومثله قوله: ﴿**لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ**﴾[٤]، وقيل أيضاً: على حب الإطعام لرغبتهم في الخير، أي على حب إطعام الطعام، أو كما ذكروا بأنّ الضمير في حبه يرجع إلى الله، أي: يطعمون الطعام على حب الله، وتقديره: يطعمون إطعاما كائناً على حب الله، ويؤيد هذا قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ**﴾[٥].

أما السيد الطباطبائي فرجح بعض الآراء على غيرها، فذكر أنّ قوله تعالى: ﴿**وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا**﴾ ضمير (على حبه) للطعام وأكّد أنَّ هذا هو الظاهر، وزاد على ذلك بكشفه المراد بحبه فبيّن أنّه توقان النفس إلى الطعام لشدَّة الحاجة، واستدلَّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿**لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ**﴾[٦]، ثم ذكر رأياً آخر وضعَّفه بقوله: ((و قيل: الضمير لله سبحانه أي يطعمون الطعام حباً لله لا طمعاً في الثواب، و يدفعه أنّ قوله تعالى حكاية منهم:

(١) ينظر: تفسير مجاهد١/ ٢٥٥، وتفسير مقاتل بن سليمان ٤/ ٥٢٥، والمحاسن٢/ ٣٩٧، وجامع البيان في تأويل القرآن٢٤/ ٧٩، والكشف والبيان عن تفسير القرآن١٠/ ٩٦، وتفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)٣/ ٥٨٧.

(٢) ينظر: لطائف الإشارات ٢/ ٦٦٣، و فتح القدير للشوكاني ٥/ ٤١٤.

(٣) ينظر: تفسير القرآن العظيم٨/ ٢٨٨، و محاسن التأويل٩/ ٣٧٥.

(٤) آل عمران ٩٢.

(٥) الإنسان ٩.

(٦) آل عمران ٩٢.

﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ﴾ يغني عنه))[١]، وأردف بعد ذلك وجهاً آخر لتفسير الخطاب وبيَّن أنّه الأضعف؛ إذ قال: ((و يليه في الضعف ما قيل: إنّ الضمير للإطعام المفهوم من قوله: ﴿وَيُطْعِمُونَ﴾وجه الضعف أنّه إنْ أريد بحبِّ الإطعام حقيقة معناه فليس في حب الإطعام في نفسه فضل حتى يمدحوا به، و إنْ أريد به كون الإطعام بطيب النفس و عدم التكلف فهو خلاف الظاهر، و رجوع الضمير إلى الطعام هو الظاهر))[٢].

ويظهر البعد التداولي لمرجعية الخطاب بملاحظة أنّ الأمر لم يكن إطعاماً للطعام فحسب؛ بل هو إطعام مقرون بالإيثار العظيم وهمْ بأشد الحاجة للغذاء، ومن جهة أُخرى كانت دائرة الإطعام واسعة؛ إذ شملت أصناف المحتاجين من المسكين واليتيم والأسير، وبذلك كانت رحمتهم عليهم السلام عامّة وخدمتهم واسعة كبيرة، والمرجعيات على اختلافها في عود الضمير أحدثت تواصلاً لحدث استعمل فيه اللغة كوسيلة للتداول الكاشف عن بُعد الخطاب الذي يناسب قصد المتكلم و قدرة المتلقي على فهم القيمة المعرفية له.

ومما تقدم يتبيَّن أنّ عود الضمير إلى مرجعية خارجة عن النصّ أو داخلها يُسهم في تحليل الخطاب القرآني، ويمكن بذلك أنْ نلحظ البعد التداولي في التحليل عند السيد الطباطبائي عبر الربط بين السياق اللغوي، والمقام الخارجي بمجمل أحداثه، بعد استحضار الحدث التواصلي لحظة صدور الخطاب؛ بغية الوصول إلى الكشف عن قصديته، ذلك أنّ التداولية ترمي إلى قراءة اللغة بوصفها ممارسة لغوية.

(١) الميزان ٢٠/ ٧٠.

(٢) المصدر نفسه ٢٠/ ٧٠.

المبحث الثالث: المستوى المعجمي في تحليل الخطاب في تفسير الميزان

تتباين دلالة الألفاظ بين الوضع والاستعمال، فلكلِّ مفردة معانٍ تسالم عليها العلماء في طيات المعجمات اللغوية، ومقاصد كشفها الاستعمال، فالدلالة المعجمية عبارة عن معانٍ تستقل بها الألفاظ في المعجمات اللغوية أو في أثناء التخاطب[١]، وتخضع إلى التحليل المعجمي الذي يُعدُّ من الحقول المعرفية القائمة على دراسة الكلمات في حدود استعمالها قريباً أو بعيداً عن وضعها في الأصل، ثُمَّ متابعة تطورها في الاستعمال بالانتقالات المتداولة بين مستعمليها؛ ليتضح التباين بين المعنى الذي وضع عليه في الأصل، وما لها من دلالات يكشفها الاستعمال، ولمَّا كان المعجم ميداناً لبحث دلالة الكلمات بذكر معانيها أو مرادفاتها أو ما تضادّ منها، أو ما يفسرها[٢]؛عمدنا إليه مستظهرين أثره في تحليل النصوص القرآنية في تفسير الميزان للوقوف على بعض ما يناسب المقام من بيان تنقلات الألفاظ بين دلالاتها المعجمية واستعمالاتها في الخطاب القرآني وما يصاحب ذلك من التغيير أو التطوير الدلالي.

التطور الدلالي للألفاظ:

تتعاقب المعاني على الكلمات وفقاً للظروف التي تحيط باللغة سواء أ على مستوى متن اللغة، أم سياقها الخارجي؟ تبعاً للحالة الاجتماعية والنفسية للجماعة المتكلمة، وقد أكد بعض الدارسين أن التغيرات التي تصاحب اللغة تكون إما مقصودة أو شبه مقصودة[٣]، وهذا التغير في اللغة دليل حيويتها؛ فالتغيير حتميٌّ

(١) ينظر: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب ١١٥.
(٢) ينظر: التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة ١٥٧.
(٣) ينظر: فقه اللغة ٧٥.

في عموم اللغات لا مفرَّ منه؛ لأنها تتفاعل مع الزمن، فتستجيب لقوانينه، وتواكب تقدُّمه، وتذعن لبعد التعاقب مع قيدي الزمان والمكان؛ لينتفيَ سمة الإطلاق عن اللغة؛ لكونها خاضعة للمؤثرات الخارجية ولاسيَّما عنصر الزمان[١].

ولمّا اتضح بأن غاية اللغة ليست تلك المفردات أو القوالب اللفظية بقدر ما تكون معنية بالمعاني والـدلالات التي يراد التعبير عنها؛ فتحَكَّم بها التداول والاستعمال؛ ليتماشى مع مفهوم تطور اللغة بشكل خارج عن إرادة الإنسان على الرغم من أنه هو من يُحْدِثها؛ فالتغير الدلالي لا يستشير أحداً في حدوثه، ويمثل الانعكاس المباشر لكل نواحي التعبير؛ فاللغة مرآة المجتمع وتطوُّره الذي لا يقف عند حدٍّ معين [٢].

والغالب أنّ أحـوال الإنسان مختلفة والأوضـاع متقلبة؛ فاللغة متغيرة تبعاً لذلك، وهذا ما يؤكد اجتماعية اللغة وحيويتها، فهي لا تستقر على حالٍ؛ والجماعة المتكلمة هي مَن تخلق الحركة المستمرة في عمق اللغة التي تتكلم بها[٣]، والعربية كغيرها من اللغات واكبت التغيير خاصة بعد مجيء الإسلام الذي أحدث الفارق في استعمال المفردات بين ما كانت عليه في العصور السابقة للإسلام وما وصلت إليه في الإسلام وما تبع ذلك من التطور والتغير في دلالة الألفاظ بسبب ما أحدثه الخطاب القرآني الذي قصد المعالجات الفكرية والاجتماعية والنفسية في المجتمع العالمي، وعلى هذا عرَّف بعض الدارسين التغير الدلالي بأنّه ظاهرة اجتماعية شاسعة تصيب عموم اللغات، ويمكن أنْ يتلمَّسها دارسو مراحل نمو اللغة[٤]، وليس بالضرورة أنْ

(١) ينظر: التفكير اللساني في الحضارة العربية ٩٢.
(٢) ينظر: دور الكلمة في اللغة ١٧٠.
(٣) ينظر: اللغة، جوزيف فندريس ١٤٦.
(٤) ينظر: دلالة الألفاظ ١٢٣.

يكون التغيُّر الذي يصيب اللغة إيجابياً؛ بل قد يكون سلبياً؛ لذلك اختلف الدارسون في اطلاق لفظ (التطور) على التغيير الدلالي، لما فيه من الإيحاءات التي يمكن أنْ تحمل على مقام المدح الذي يفيد التقدم والرقي[١]، على أنّ قبول اللغة مبدأ التغيير ليس بالاختيار؛ بل ربما يكون بعض التغيير انحرافاً عن الصواب يدفعه الخطأ والاشتباه[٢] وهذا ما يدفع الدارسين إلى الميل إلى لفظ التغيُّر بدلاً من التطور.

وتجتمع عوامل كثيرة لتغيير اللغة أو تطورها، ومن أبرزها عامل الحاجة الذي يدفع المتكلمين إلى استحداث كلمة أو لفظ جديد للتعبير عن معنى مقصود، ومن العوامل أيضاً عامل التطور الاجتماعي والثقافي.

مظاهر التطوُّر الدلالي:

يتمظهر التغيُّر الدلالي مسارات عدَّة منها: (تخصيص اللغة، وتعميمها، وانتقال مجرى الدلالة، ورقيها وهبوطها)، وسنحاول في هذه الدراسة تتبع هذه المسارات في تحليل الخطاب القرآني منطلقين من معطيات تفسير الميزان وعلى النحو الآتي:

تخصيص الدلالة:

ويعرف أيضاً بتضييق الدلالة[٣]، وهذا المفهوم واسع الانتشار في الدرس الدلالي، إذ تذهب الجماعة المتكلمة إلى تضييق المعنى الواسع بجعله في جزء معين؛ ليتحدد شمول اللفظ، فيطلق الاسم العام على طائفة معينة تمثل نوعها على لسان المتكلم، فالإنسان إذا وثق من قدرة المتلقي على فهم ما يخاطَب به اكتفى بالتقريب

(١) ينظر: المشترك اللفظي في اللغة العربية ٣٣-٣٤.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ٣٤.
(٣) ينظر: دور الكلمة في اللغة ١٩١.

العام[١]، والتخصيص ضابط مهمٌ في تضييق دلالة اللفظ، وقد عمد السيوطي إلى عقد فصلٍ لهذا الضرب من التغيُّر الدلالي أطلق عليه العام المخصوص، ذكر فيه أنَّ ما وضع في الأصل عامّاً ثم خصَّ في الاستعمال ببعض أفراده عزيز نادرٌ[٢]، وصرَّح بعض الدارسين إلى أنَّ التخصص الدلالي يعني تحويل الدلالة من المعنى الكلي إلى المعنى الجزئي بتضييق مجالها[٣]، ويشتهر بتسمية الخاص بالعام.

وبالرجوع إلى تفسير الميزان نجد أنّ لهذه الظاهرة أمثلة كثيرة ومتعددة وسوف نكتفي بذكر بعضها على سبيل المثال بما يناسب المقام؛ لبيان أثر التحليل الملفوظي ضمن المستوى المعجمي في تفسير الميزان.

فمما جاء في باب تضييق الدلالة وتخصيصها في تفسير الميزان لفظة (الصوم) في قوله تعالى: ﴿**فَكِلِي وَاشرَبِي وَقَرِّى عَيْناً فَإِمّا تَرَينّ مِنَ الْبَشرِ أَحَداً فَقُولِي إِنّي نَذَرْت لِلرّحْمَنِ صوْماً فَلَنْ أُكلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيّاً**﴾[٤]، فالصوم ورد في هذه الآية وقد خُصّص استعماله خارج وضعه في أوَّل تداوله، ففي الأصل دلَّ على تَرْكِ الأكلِ وتَـرْكِ الكلام[٥]، وقيل الصوم قيامٌ بلا عمل[٦]، وذهب ابن فارس إلى أنَّ حروف الصوم أصولٌ تدلُّ على الإمساك[٧]، أما الاستعمال القرآني فخصص تداول هذه اللفظة، وكشف تفسير الميزان عن ذلك بوضوح؛ إذ قال السيد الطباطبائي: ((المراد بالصوم صوم الصمت كما يدل عليه التفريع الذي في قوله: ﴿**فَلَنْ أُكلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيّاً**﴾ و كذا يستفاد

(١) ينظر: اللغة ٢٥٨.
(٢) ينظر: المزهر في علوم اللغة وأنواعها ١/ ٤٢٧.
(٣) ينظر: علم الدلالة، أحمد مختار عمر، ٢٤٥.
(٤) مريم٢٦.
(٥) ينظر: العين٧/ ١٧١، ومجمل اللغة ١/ ٥٤٦.
(٦) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ٥/ ١٩٧٠.
(٧) ينظر: مقاييس اللغة ٣/ ٣٢٣.

من السياق أنّه كان أمراً مسنوناً في ذلك الوقت و لذا أُرسل عذرا إرسال المسلّم))[١]، فالصوم هنا تخصص بصوم الكلام، وإنْ كان يتسع للكلام والطعام وغيرهما في غير هذا السياق القرآني؛ إذ نقل السيد الطباطبائي في الميزان رواية أسندها إلى الإمام الصادق عليه السلام قال: ((عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الصيام ليس من الطعام و الشراب وحده، ثم قال: قالت مريم: ﴿**إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْماً**﴾، أي: صوماً صمتاً، و في نسخة أي: صمتاً، فإذا صمتم فاحفظوا ألسنتكم وغضوا أبصاركم و لا تنازعوا ولا تحاسدوا))[٢]، فالصوم بحسب الرواية تخصص بالإمساك عن الكلام أي الصمت، وهذا جزء من دلالته التي سبقت في إفادة مطلق الإمساك، وهذا التخصيص ناتج عن سياقها الذي أخرجها بهذه الصورة، وإنْ كان يتسع لغير الكلام كما هو واضح عند أهل اللغة، والذي يُثْبت أيضا على أنَّ الصوم بمعنى الامساك هو مقتضى حال مريم عليها السلام التي أمرت بأنَّ لا تتكلم، قال تعالى: ﴿**فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْناً فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَداً فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا**﴾[٣].

وتفسير الصوم بالإمساك عن الكلام لم ينفرد به تفسير الميزان؛ بل يكاد يُجمع المفسرون على ذلك في آية مريم عليها السلام؛ إذ حدّها مقاتل بن سليمان بالصمت[٤]، واتبعه غير واحد في هذا البيان[٥]، وبذلك انتقلت دلالة الصوم من المعنى العام غير المخصص إلى إمساك معيَّن ومحدد ببعض لوازمه، وهذا الامساك متميِّزٌ عن غيره

(١) الميزان ١٤/ ٢٢.
(٢) الميزان١٤/ ٢٦.
(٣) مريم ٢٦.
(٤) ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان٢/ ٦٢٥.
(٥) ينظر: تفسير يحيى بن سلام ١/ ٢٢١، و جامع البيان في تأويل القرآن٣/ ٤٠٩، والكشف والبيان عن تفسير القرآن٢/ ٦٢، والوسيط في تفسير القرآن المجيد٣/ ١٨١، والكشاف عن حقائق غوامض التنزيل٣/ ١٤.

أيضًا كونه من نتاج البعد العقائدي الذي ثبت بأنَّ له أثراً كبيرًا على تخصيص الدلالة بحسب استعمالها في المنظومة العقدية، وعلى هذا فإن للخطاب القرآني أثراً واضحاً في الانتقال بالدلالة من التعميم إلى التخصيص كما في المثال أعلاه؛ إذ انتقل دلالة الامساك من الجوِّ العام لدلالة الملفوظ إلى عمل محدد وفي وقت معين وهو الصيام.

ومن المواضع التي أسهمت في بيان تضييق الدلالة في تفسير الميزان أيضًا لفظة (الذكر) التي كانت تعني جري الشيء أو الشرف والصوت، ثم خصصت بأهل الكتاب بشكل عام ثم تخصصت في الاسلام بالرسولﷺ، قال تعالى: ﴿**وَ مَا أَرْسلْنَا قَبْلَك إلا رِجَالاً نّوحِى إِلَيهِمْ فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكرِ إِن كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾[1]، فلفظة (الذكر) التي جاءت في النصِّ القرآني خرجت عن مقاصدها المعجمية التي اشتهرت بها؛ بل خرجت حتى عن مسارها السياقي ليتحكم الخطاب بتحديد دلالتها بالاستعمال، فبالرجوع إلى المعجمات العربية اللغوية نجدها بمعانٍ مختلفة، قال الخليل: ((الذِّكْرُ: الحفظ للشيء تذكره، والذِّكرُ: جري الشيء على لسانك، تقول جرى منه ذِكر. والذِّكْر: الشرف والصوت))[2]، وأما الزمخشري فذكر في مادة (ذ ك ر)معاني مختلفة عن مفردة الذكر؛ إذ قال: ((ذكرته ذكرًا وذكرى. وذكرته تذكرة وذكرى، وذكِّر فإن الذكرى، وذكرت الشيء وتذكرته. واجعله منِّي على ذكرٍ، أي: لا أنساه))[3].

وأما المفسرون فتنوعت تفسيراتهم في بيان دلالة (الذكر)؛ إذ فسّره مقاتل بن سليمان باليهود[4]، وزاد على ذلك سفيان الثوري في تفسيره فذكر أنَّ (أهل الذكر)

(١) الأنبياء ٧.

(٢) العين، مادة الراء والكاف والذال ٥/ ٣٤٦.

(٣) أساس البلاغة ١/ ٣١٤.

(٤) ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان٢/ ٤٧٠، وتفسير يحيى بن سلام ١/ ٦٣، و تفسير عبد الرزاق١/ ٣٨٢، واللباب في علوم الكتاب٣/ ٧٥.

هم أهل التوراة والإنجيل ومن كان يعلم[١]، وحدّدهم يحيى بن سلام في تفسيره بأنّهم عبدالله بن سلام وأصحابه الذين أسلموا[٢]، فيما عمّم آخرون لفظ الذكر في الآية المباركة بأنْ جعلها في أهل العلم مطلقاً[٣]، ونقل الشيخ الطوسي (ت٤٦٠هـ) عن ابن عباس عن مجاهد عن غيرهما عدَّة معانٍ لأهل الذكر؛ إذ قال: ((المعني بأهل الذكر أهل الكتاب، ومنهم من قال: المراد من آمن من أهل الكتاب، ومنهم من قال: أمرَ مشركي العرب أنْ يسألوا أهل الكتاب عن ذلك فإنهم لا يتهمونهم. وقال ابن زيد: يريد أهل القرآن، لأن الذكر هو القرآن))[٤]، وذكر القشيري في تفسيره أنّ (أهل الذكر) هم العلماء بكل أصنافهم وهم مختلفون في اتجاهاتهم[٥]، وأشار السمعاني إلى أنّهم من مؤمني أهل الكتاب ومن حملة الكتابيْن[٦]، وبيَّن الكرماني أنّهم أهل الكتب المتقدمة من اليهود والنصارى[٧]، ولم يذهب بعيداً الزمخشري الذي فسَّرهم بأهل الكتاب[٨]، وذكر الجوزي (ت ٥٩٧هـ) أنّ في تفسير أهل الذكر أربعة أقوال، ((أحدها: أنهم أهل التوراة والإنجيل، قاله أبو صالح عن ابن عباس. والثاني: أهل التوراة، قاله مجاهد. والثالث: أهل القرآن، قاله ابن زيد. والرابع: العلماء بأخبار من سلف))[٩]، و بيّن الغرناطي (ت ٧٤١هـ) أنّ أهل الذكر مختصّ بأحبار اليهود

(١) ينظر: تفسير الثوري ١/ ١٩٩، والكشف والبيان عن تفسير القرآن٦/ ١٨، والوسيط في تفسير القرآن المجيد٢/ ٦٣، وتذكرة الأريب في تفسير الغريب (غريب القرآن الكريم) ١/ ١٩٤.

(٢) ينظر: تفسير يحيى بن سلام ١/ ٦٦.

(٣) ينظر: الجزء فيه تفسير القرآن ليحيى بن يمان ونافع بن أبي نعيم القارئ ومسلم بن خالد الزنجي وعطاء الخراساني برواية أبي جعفر الترمذي ١/ ١٢٤.

(٤) التبيان في تفسير القرآن٦/ ٢٧٩، و ينظر: مجمع البيان٦/ ١٤٠.

(٥) ينظر: لطائف الاشارات ٢/ ٢٩٩.

(٦) ينظر: تفسير القرآن للسمعاني ٣/ ١٧٤، وتفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)٢/ ٢١٤.

(٧) ينظر: غرائب التفسير وعجائب التأويل ٢/ ٧٣٤.

(٨) ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل٢/ ٦٠٨.

(٩) زاد المسير في علم التفسير٢/ ٥٦١، وينظر: مفاتيح الغيب ٢٠/ ٢١١.

والنصارى[١]، وذكر ابن كثير(ت ٧٧٤هـ) أنّهم من أهل الكتب الماضية فلم يجعلها في أهل التوراة والإنجيل[٢].

وأما السيد الطباطبائي في الميزان فقد فاتش النصّ من جوانب كثيرة ووقف على تحليل الملفوظ بما يتناسب مع توجيه الخطاب عبر رعاية المقام والأخذ بالحسبان لغة الاستعمال؛ إذ قال: ((و قوله: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ الظاهر أنّه خطاب للنبيﷺ و لقومه، و قد كان الخطاب في سابق الكلام للنبيﷺ خاصة و المعنى موجّه إلى الجميع فهو تعميم الخطاب للجميع، ليتخذ كل من المخاطبين سبيله، فمن كان لا يعلم ذلك كبعض المشركين راجع أهل الذكر و سألهم، ومن كان يعلم ذلك كالنبيﷺ و المؤمنين به كان في غنى عن الرجوع و السؤال))[٣]، وضعَّف السيد الطباطبائي أنْ يصدق على اليهود لفظ أهل الذكر؛ بوصفهم ممن أنكر نبوة محمدﷺ[٤]، فكيف يمكن أنْ نتصور توجيه القرآن بالرجوع إليهم في السؤال عن النبوة، وكانوا لا يسْلِمون للنبيﷺ النبوة و لا يصدِّقونه في دعواه و يستهزؤون بالقرآن ذي الذكر كما يذكره تعالى في قوله: ﴿**وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ**﴾[٥]، وهذا يؤكّد أنْ تفسير أهل الذكر باليهود يجانب الصواب؛ فهم كانوا أعداء النبوة، وكان المشركون يستأنسون بمواقف اليهود الداعمة لإنكار النبوة.

ثم أكّد السيد الطباطبائي على أنّ في الآية إرشاداً إلى أصل عام عقلائي وهو وجوب رجوع الجاهل إلى أهل الخبرة، و ليس ما تتضمنه من الحكم حكماً تعبدياً،

(١) التسهيل لعلوم التنزيل١/ ٤٢٦.
(٢) ينظر: تفسير القرآن العظيم٤/ ٥٣٧.
(٣) الميزان ١٢/ ١٣٣.
(٤) المصدر نفسه١٢/ ١٣٤.
(٥) الحجر ٦.

و لا أمر الجاهل بالسؤال عن العالم و لا بالسؤال عن خصوص أهل الذكر أمراً مولويًا تشريعيًا و هو ظاهر بحسب السياق[١].

ثم استند السيد الطباطبائي إلى روايات المعصومين عليهم السلام في تحليل الخطاب القرآني وتوجيه لفظ (أهل الذكر)؛ إذ نقل رواية منسوبة إلى الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: ((فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) قال: الذكر محمد، و نحن أهله المسؤولون))[٢]؛ إذ استند الإمام في تحليله إلى قوله تعالى: ﴿**قَدْ أَنـزلَ الله إِلَيْكُمْ ذِكْرًا * رَسُولا**﴾[٣]، فالذكر فُسّر بالرسول بحسب السياق القرآني، ثم عضد السيد الطباطبائي ذلك بنقله رواية أخرى عن صادق أهل البيت عليهم السلام أنّه قال: ((الكتاب الذكر و أهله آل محمد صلى الله عليه وآله، أمر الله عز و جل بسؤالهم و لم يأمر بسؤال الجهال، وسمى الله عز و جل القرآن ذكراً فقال تبارك و تعالى ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[٤]، ثم أنكر السيد أن يكون دلالة الذكر مناسبة لليهود والنصارى، وعمد إلى رواية نسبها إلى تفسير العياشي منقولة عن بعضهم عن الإمام الصادق عليه السلام؛ إذ قال: ((و في تفسير العياشي، عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له إنّ من عندنا يزعمون أنّ قول الله تعالى: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ أنّهم اليهود و النصارى فقال: إذاً يدعونكم إلى دينهم قال ثم قال: بيده إلى صدره: نحن أهل الذكر و نحن المسؤولون. قال: قال أبو جعفر عليه السلام: الذكر القرآن))[٥]، ثم علّق السيد على تحليله بالاعتماد على ما نقله من

(١) ينظر: الميزان ١٢/ ١٣٤.
(٢) المصدر نفسه ١٢/ ١٤٧.
(٣) الطلاق١٠- ١١.
(٤) الميزان ١٢/ ١٤٧.
(٥) الميزان ١٢/ ١٤٧.

الآيات، فقال: ((و أما إذا أخذ قوله: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ في نفسه مع قطع النظر عن المورد و من شأن القرآن ذلك - و من المعلوم أنَّ المورد لا يخصص بنفسه - كان القول عامّاً من حيث السائل و المسؤول و المسؤول عنه ظاهراً فالسائل كل من يمكن أن يجهل شيئاً من المعارف حقيقية و المسائل من المكلفين، و المسؤول عنه جميع المعارف و المسائل التي يمكن أن يجهله جاهل، و أما المسؤول فإنّه و إنْ كان بحسب المفهوم عاماً فهو بحسب المصداق خاص و هم أهل بيت النبيﷺ، وذلك أنَّ المراد بالذكر إنْ كان هو النبيﷺ كما في آية الطلاق فهم أهل الذكر، و إنْ كان هو القرآن كما في آية الزخرف فهو ذكر للنبيﷺ و لقومه - و هم قومه أو المتيقّن من قومه - فهم أهله و خاصته و هم المسؤولون و قد قارنهمﷺ بالقرآن و أمر الناس بالتمسك بهما في حديث الثقلين المتواتر قائلا: إنّهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض الحديث))[١].

إنّ في الآيةِ ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ جواباً عما احتجوا به على نفي نبوَّتهﷺ بقولهم: ﴿**هَلْ هَٰذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ**﴾، بأنَّ الماضين من الأنبياء لم يكونوا إلا رجالاً من البشر فالبشرية لا تنافي النبوة، فالفرق بين النبي وغيره أنَّ النبيَّ يوحى إليه دون غيره و الوحي موهبة يهبه الله من يشاء لا يجب أنْ يعمّ كل البشر، فيكون إذاً تحقق في الجميع، و إذا لم يوجد في واحد لم يوجد في الجميع حتى تحكموا بعدم وجدانه عندكم على عدم وجوده عند النبيﷺ، و ذلك كسائر الصفات الخاصة التي لا توجد إلا في الواحد بعد الواحد من البشر مما لا سبيل إلى إنكارها[٢].

(١) ينظر: الميزان ١٢/ ١٤٨-١٤٩.

(٢) ينظر: المصدر نفسه ١٢/ ١٣٤.

وبعد أنْ أسهب السيد الطباطبائي في بيانه ومناقشة الآراء؛ أحكم رأيه مستنداً إلى رواية اخرى نُسبت إلى الإمام الصادق عليه السلام في تخصيص معنى الذكر وأهله، إذ قال: ((عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: في قوله: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ مَن المعنيون بذلك؟ قال: نحن. قلت: فأنتم المسؤولون؟ قال: نعم. قلت: و نحن السائلون؟ قال: نعم. قلت: فعلينا أن نسألكم؟ قال: نعم، قلت: فعليكم أن تجيبونا؟ قال: لا ذاك إلينا إن شئنا فعلنا و إن شئنا تركنا ثم قال: هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب))[١]، وأجدني أتفق مع رؤية السيد الطباطبائي في سعة دلالة الملفوظ بشكل عام، وتضييقه في هذا المورد الخاص بتخصيصه في مجاله الذي استعمل فيه، فالذكر هو القرآن، أو النبيُّ صلى الله عليه وآله، وأما أهله فمن المتيقّن أنْ يكونوا آل محمد (عليهم الصلاة والسلام)، وتخصيص الدلالة في الآية المباركة يعالج الوضع العقائدي أيضاً، ويناسب عدالة السماء بوجود من يمكن الرجوع إليهم في السؤال، وهم على درجة من العصمة والمقام بحيث يطمئن السائل إلى جوابهم على كل مسألة تعرض عليهم، وهذا الأمر ليس متاحاً للجميع كما النبوة والإمامة، وهذه رسالة خطابية للمسلمين بتحديد أهل الذكر بهم دون غيرهم.

ومما ورد أيضاً في باب تضييق الدلالة في تفسير الميزان تحليل قوله تعالى: ﴿**اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتابِ وَأَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللهِ أَكْبَرُ وَاللهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ**﴾[٢]؛ إذ نجد أنّ لفظة الصلاة التي جاءت في الأصل لوضع خاصٍ أفادت الدعاء[٣]، ثم توسَّعت دلالتها كثيراً لتستوعب معاني مختلفة عند

(١) الميزان١٢/ ١٣٦.

(٢) العنكبوت ٤٥.

(٣) ينظر: لسان العرب، مادة (ص ل ا) ٤/ ٢٤٩٠.

اللغويين والمفسرين؛ إذ فسرها الخليل بالتسبيح في معجمه[١]، وأكّد أنّها من صَلَوَ وبيَّن بأنّ وزنها فَعَلَة[٢]، وتجمع على صلوات[٣]، وأفاد أنّها تفيد اللين والخشوع[٤]، وذهب بعض اللغويين إلى أنّ معنى الصلاة في الأصل هو اللزوم[٥]، وذكر السمعاني أنّ من أشهر الأقوال في الصلاة أنّها تفيد معنى الرحمة والمغفرة[٦]، وبيّن النيسابوري أن دلالة الصلاة تفيد العبادة[٧]، وقيل هي صلة الاتصال بالله تعالى[٨].

أما تفسير الميزان فذهب إلى تضييق دلالة الصلاة في هذا السياق القرآني معتمداً على لغة الاستعمال في تحليل الخطاب لبيان دلالة النص، إذ قال: ((إنّ الصلاة عمل عبادي يورث إقامته صفة روحية في الإنسان تكون رادعة له عن الفحشاء و المنكر، فتتنزّه النفس عن الفحشاء و المنكر، و تتطهر عن قذارة الذنوب و الآثام))[٩]، ثمَّ زاد على ذلك فذكر أنَّ المراد بفعل الصلاة هو التوسل للوصول إلى ملكة الارتداع التي هي من آثار طبيعة الصلاة بنحو الاقتضاء لا أنّها أثر بعض أفراد طبيعة[١٠]، وهذه المعاني الضيقة في تأويل دلالة الصلاة واختزالها بعمل معين يكشف عن الانقلاب التشريعي الذي قاده الإسلام في حياة العرب ولغتهم ومفاهيمهم، وهذا الحدث

(١) ينظر: العين، مادة (ص ل و) ٣/ ١٥٢، وجمهرة اللغة ١/ ٢٧٨، والزاهر في معاني كلمات الناس١/ ٥٠.
(٢) ينظر: العين، مادة (ص ل و) ٧/ ١٥٣.
(٣) ينظر: لسان العرب، مادة (ص ل ا) ٤/ ٢٤٩٠.
(٤) ينظر: مجمل اللغة ١/ ٥٣٨.
(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ٢/ ٢٧٥، و لسان العرب، مادة (ص ل ا) ٤/ ٢٤٩٠.
(٦) ينظر: تفسير السمعاني ٤/ ٢٩٢، وتفسير البغوي ١/ ٨٥، واللباب في علوم الكتاب ١/ ٢٩٠.
(٧) ينظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان٤/ ٤٩٤.
(٨) ينظر: روح البيان١/ ٣٢٤.
(٩) الميزان ١٦/ ٧٠.
(١٠) ينظر: المصدر نفسه ١٦/ ٧٠.

الإسلامي أسهم في التطور الدلالي بشكل ملحوظ.

تعميم الدلالة:

لا يخفى أثر التغير الدلالي في ثراء اللغة وتنميتها، ويمثل تعميم الدلالة، أو كما يعرِّفه بعضهم بتوسيع الدلالة مساحةً كبيرةً في تنشيط حركة الدلالة في مختلف مستويات التغير الدلالي، وتعميم الدلالة يلخص بتوسيع المعنى أو امتداده، ويكون ذلك بالانتقال من معنى معين خاص إلى معنى عام يتسع مجال استعمالها إلى مساحة أوسع من ذي قبل[١]، وبذلك يمكننا تصور احتواء معان متنوعة بعد استثمار الألفاظ المعينة، أو التي كانت مخصصة لمعنى معين، فالجماعة المتكلمة غير مضطرّةٍ إلى استحداث ألفاظ من العدم بعد هذا التوسع، ومن المناسب أنْ ندرك ضرورة وجود نسيج - وإنْ كان خفياً- يتيح للفظ قابلية احتواء معانٍ أخرى زيادة على المعنى المتعارف والمتعاهد، وهذا دليلٌ على سعة ألفاظ العربية، وهي سمة تفرَّدت بها عن اللغات الأخرى.

ولمّا كان تخصيص الألفاظ يصيب ألفاظاً معينة كان تعميمها أيضاً يصيب بعض الألفاظ؛ لتصبح اللفظة المعينة ذات دلالات أوسع وأشمل، وقد تَفَطَّن علماء العربية قديماً إلى أثر التغير الدلالي بصورة عامّة وأثر تعميمها بصورة خاصة؛ إذ قالوا: ((العرب تسمي الشيء باسم الشيء إذا كان مجاوراً له أو كان منه بسبب، وذلك قولهم: التيمم لمسح الوجه من الصعيد، وإنما التيمم الطلب والقصد، يقال تيممتك وتأممتك أي تعمّمتك))[٢].

ولمّا كانت لغة القرآن الكريم قائمة على توظيف الجانب النفسي والوجداني

(١) ينظر: علم الدلالة، أحمد مختار ٢٤٣.

(٢) الصاحبي في فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها ٩٥.

العميق في الإنسان أضافت إلى العربية مظاهر للهيمنة تمثلت في إغناء المعجم وتفجير مكامن القوة في اللغة فتوسعت الدلالات ولاسيما المجازية والاستعارية، وزاد توليد الصيغ الصرفية، فكأنَّما بثت في العربية القدرات والطاقات التي تمكِّنها من استيعاب أصناف الخطاب، وقد زخر تفسير الميزان بهذا الجانب؛ إذ كشف عن مظاهر التغير الدلالي بتوسع دلالة الخطاب في بعض الألفاظ فانتقلت دلالتها إلى معانٍ أخرى اتسمت بعدم ابتعادها عن أصلها الذي وضعت له، ومن الألفاظ التي جاءت في تفسير الميزان من باب توسع الدلالة قوله تعالى: ﴿**تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهارِ وَ تُولِجُ النَّهارَ فِي اللَّيْلِ وَ تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ تُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ**﴾ [١]، فلفظة (ترزق) وردت في المعجمات العربية بدلالة معينة، إذ قال الخليل: ((رزق: رَزَق الله يَرزُق العباد رِزقاً اعتمدوا عليه، وهو الاسم أخرج على المصدر وقيل: رَزْق. وإذا أخذ الجند أرزاقهم، قيل: ارتزقوا رزقة واحدة أي مرة))[٢]، وواضح من الدلالة المعجمية أنَّ لفظ الرزق متعلق بالطعام والشراب، وهذا الاستعمال للملفوظ شاع بين مستعملي اللغة حتى تواترت دلالته بينهم، فذكر الطبري أنّ الله تعالى يخرج الرزق من عنده بغير حساب، لا يخاف أنْ ينقص ما عنده تبارك وتعالى[٣]، وتوسع ابن منذر النيسابوري(ت٣١٩هـ) في دلالة هذا الخطاب القرآني؛ إذ أشار إلى توسع الدلالة في لفظ (ترزق)، فقال: ((لا يقدر على ذَلِكَ غيرك، وَلا يصنعه إِلا أنت، أي فإن كنت سلطت عِيسَى على الأشياء الَّتِي بِهَا يزعمون أَنَّهُ الإله من إحياء الموتى وإزالة الأسقام، وخلق الطير من الطين والخبر عَنِ الغيوب لأجعله بِهِ آية للناس، وتصديقاً لَهُ فِي نبوته الَّتِي بعثته بِهَا إِلَى قومه، فإن من سلطاني وقدرتي مَا لم أعطه تمليك الملوك بأمر النبوة،

(١) آل عمران ٢٧.

(٢) العين، مادة (القاف والزاي واللام) ٥/ ٨٩، وينظر: جمهرة العرب ٢/ ٧٠٧.

(٣) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن٦/ ٣١١.

ووضعها حيث شئت))[١]، فجعل مجموع العطاء الإلهي رزقاً بقطع النظر عن كونه مادياً أو معنوياً، وجعلها السمرقندي في باب العطاء الواسع الذي يقابل التقتير[٢].

وأما الرازي فقد فصَّل القول في هذا الخطاب القرآني ووسَّع دلالة الملفوظ فيه بما يتناسب مع حجم الخطاب؛ إذ ذكر أنَّ قوله ﴿**وَ تَرْزُقُ مَنْ تَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ**﴾ فيه عدَّة وجوه ومن ذلك: ((الأول: أنه يعطي من يشاء ما يشاء لا يحاسبه على ذلك أحد، إذ ليس فوقه ملك يحاسبه بل هو الملك يعطي من يشاء بغير حساب والثاني: ترزق من تشاء غير مقدور ولا محدود، بل تبسطه له وتوسعه عليه كما يقال: فلان ينفق بغير حساب إذا وُصِفَ عطاؤه بالكثرة، ونظيره قولهم في تكثير مال الإنسان: عنده مال لا يحصى والثالث: ترزق من تشاء بغير حساب، يعني على سبيل التفضل من غير استحقاق لأن من أعطى على قدر الاستحقاق فقد أعطى بحساب، وقال بعض من ذهب إلى هذا))[٣]، فلم يحدِّد الرازي جنس العطاء؛ بل مال إلى بيان حجمها و كشف مقدارها، والرزق من المسائل الغيبية التي ليس للإنسان أنْ يتحكم فيها، وهذا لا يمنع السعي للوصول إلى الرزق؛ بل يمكن أنْ يكون باباً مشروعاً للطامحين الذين يرغبون في زيادة الرزق، وقد يكون الرزق بذلك متعدداً في أصنافه، وغير ظاهرٍ في أجناسه عند بعضهم وإنْ تنوعت مصاديقه عندهم، وتحدث أبو حيان عن الرزق في الخطاب القرآني وبيَّن أن من الرزق ما يرزق به الإنسان ليفرق به بين كلام الخلق وكلام الحق، وهذه اشارة منه إلى توسيع دلالة الرزق خارج التصوُّر المادي

(١) تفسير النيسابوري ١/ ١٦٣.

(٢) ينظر: تفسير السمرقندي ١/ ٢٠٥.

(٣) مفاتيح الغيب ٨/ ١٩١، وينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ١/ ١٢٦، والتفسير الوسيط للقرآن الكريم ٢/ ٧٣.

الضيق[١]، وأكّد بعض المفسرين أنّ الباء في (بغير) قد يكون للحال من الفاعل أو المفعول وتفيد أنّ الله تعالى يعطي أحدهم دون أنْ يحاسبه[٢]، فيما ذهب بعضهم إلى أنّ المقصود بالخطاب القرآني فيما يتعلق بالرزق الذي وُصف بغير حساب إشارة إلى عددها[٣]، واستندوا إلى قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُوَفَّى الصابرون أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ**﴾[٤]، وذهب آخرون إلى أنّ الرزق يكون في الأقوات والعلوم والأسرار، (بِغَيْرِ حِسابٍ)، فلا تقدير ولا حصر[٥]، وفي هذا البيان للخطاب القرآني إشارة إلى اللمسة التي تَرُدُّ القلب البشري إلى الحقيقة الكبرى، وحقيقة الألوهية الواحدة، وحقيقة القوامة الواحدة، وحقيقة الفاعلية الواحدة وحقيقة التدبير الواحد، وحقيقة المالكية الواحدة وحقيقة العطاء الواحد، ثم حقيقة أنَّ الدينونة لا تكون إلا لله القيوم فهو الرزاق الذي يرزق الجميع بغير حساب[٦].

أمّا في تفسير الميزان فقد تعرَّض السيد الطباطبائي إلى صنوف ما ذُكر من التحليل للملفوظ القرآني وأشار ضمناً إلى أن ذلك جزءٌ من المصداق أيضاً؛ إذ قال: ((قوله تعالى: ﴿**وَتَرْزُقُ مَن تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ**﴾، المقابلة المذكورة آنفاً تعطي أنْ يكون قوله: و ترزق...الخ، بياناً لما سبقه من إيتاء الملك و العز و الإيلاج و غيره، فالعطف عطف تفسير فيكون من قبيل بيان الخاص من الحكم بما هو أعمُّ منه كما أنّ قوله: بيدك الخير، بالنسبة إلى ما سبقه من هذا القبيل، و المعنى: أنَّك

(١) ينظر: البحر المحيط في التفسير ١/ ١٧.
(٢) ينظر: اللباب في علوم الكتاب٥/ ١٣٥.
(٣) ينظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم ٢/ ٢٢، وروح البيان٢/ ١٨، ومراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد ١/ ١٢٠.
(٤) الزمر ١٠.
(٥) ينظر: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد١/ ٣٣٩.
(٦) ينظر: في ظلال القرآن١/ ٣٨٥.

متصرف في خلقك بهذه التصرفات، لأنَّك ترزق من تشاء بغير حساب))[١]، ثم ذكر السيد الطباطبائي دلالات عامَّة للفظ الرزق وعدَّ من ذلك ما يتحصل من موارد استعماله أنَّ فيه شوباً من معنى العطاء كرزق الملك الجندي وقد قيل قديماً: إنَّ ما يقرره الملك لجنديه يكون بمعنى رزقه[٢]، وأشار إلى أنّ المعنى هنا مختص بالتغذية من دون الكسوة وقد فسَّر ذلك بالاعتماد على دلالة قوله تعالى: ﴿**وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾[٣]؛ إذ فرَّقت الآية بين الرزق والكسوة، ثمّ عاد السيد الطباطبائي إلى الكشف عن ماهية الرزق فذكر أنَّ توصيف الرزق بكونه بغير حساب إنَّما هو لأنَّ الرزق من الله تعالى بالنظر إلى حال المرزوقين وبلا عوض و لا استحقاق لكون ما عندهم من استدعاء أو طلب أو غير ذلك مملوكاً له تعالى محضاً فلا يقابل عطيته منهم شيء فلا حساب لرزقه جلّ وعلا[٤].

وكشف السيد عن مصاديق الرزق المتعلقة بالملك في النص القرآني، وكان تفسيره للنصَّ القرآني مناسباً لمقاصد الآيات المتسلسلة المباركة من قوله تعالى: ﴿**قُلِ اللّهُمّ مَلِك الْمُلْكِ تُؤْتِى الْمُلْك مَن تَشاءُ وَ تَنزِعُ الْمُلْك مِمّن تَشاءُ وَ تُعِزّ مَن تَشاءُ وَ تُذِلّ مَن تَشاءُ بِيَدِك الْخَيرُ إنّك عَلى كلِّ شىْءٍ قَدِيرٌ**﴾[٥]؛ إذ جعل من الملك والرئاسة الإلهيَّة والنبوَّة والإمامة مصاديق حقيقية لموارد الرزق، فذكر رواياتٍ وأسندها إلى الكافي في تحليل دلالات الرزق وتفسيرها بالملك؛ إذ قال: ((عن عبد الأعلى مولى آل سام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: قل اللهم مالك الملك - تؤتي الملك

(١) الميزان ٣/ ٧٦.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ٣/ ٧٦.
(٣) البقرة ٢٣٣.
(٤) ينظر: الميزان ٣/ ٧٩.
(٥) آل عمران ٢٦.

من تشاء – و تنزع الملك ممن تشاء أ ليس قد آتى الله بني أمية الملك؟ قال: ليس حيث تذهب، إن الله عز و جل آتانا الملك، و أخذته بني أمية بمنزلة الرجل يكون له الثوب فيأخذه الآخر فليس هو للذي أخذه))[١]، ثم عزَّز السيد الطباطبائي رؤيته بذكر حديث أسنده إلى العياشي أيضاً فقال: ((روى مثله العياشي عن داود بن فرقد عنه عليه السلام: و إيتاء الملك على ما تقدم بيانه يكون على وجهين إيتاء تكويني، و هو انبساط السلطنة على الناس، و نفوذ القدرة فيهم، سواء كان ذلك بالعدل أو بالظلم كما قال تعالى في نمرود: (أن آتاه الله الملك) و أثره نفوذ الكلمة و مضي الأمر و الإرادة))[٢]، وتختلف دلالة المعنى التكويني عن الإيتاء التشريعي، فالتشريع هو القضاء بكونه ملِكاً مفترض الطاعة كما قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا**﴾[٣]، و أثره افتراض الطاعة، و ثبوت الولاية، و لا يكون إلا العدل، و هو مقام محمود عند الله سبحانه، و الذي كان لبني أمية من الملك هو المعنى الأول و أثره و قد اشتبه الأمر على راوي الحديث فأخذ ملكهم بالمعنى الأول و أخذ معه أثر المعنى الثاني و هو المقام الشرعي، و الحمد الديني فنبه الإمام عليه السلام في الرواية التي نسبها السيد الطباطبائي إلى العياشي أنّ الملك بهذا المعنى ليس لبني أمية بل هو لهم و لهم أثره، و بعبارة أخرى: الملك الذي لبني أمية إنّما يكون محموداً إذا كان في أيديهم عليهم السلام، و أمَّا في أيدي بني أمية فليس هو إلا مذموماً، لأنّه مغصوب، و على هذا فلا ينسب إلى إيتاء الله إلا بنحو المكر و الاستدراج كما في ملك نمرود و فرعون[٤]، وفهم من تحليل السيد الطباطبائي أنّ النبوَّة والإمامة من الرزق، والرزق

(١) الميزان ٣/ ٧٩.
(٢) المصدر نفسه ٣/ ٧٩.
(٣) البقرة ٢٤٧.
(٤) ينظر: الميزان ٣/ ٧٩.

كما هو معلومٌ قسمة مقسومة بين العباد، ومن الرزق ما هو ظاهر وبيِّنٌ، ومنه ما هو غير ظاهر، ويمكن أنْ نقول إنّ كل ما يمكن أنْ يُحسد عليه الإنسان أو يُغبط هو من الرزق وإنْ اتسع دائرته، فبَهاء الوجه رزق، والصحة والعافية من الرزق، والوجاهة والكرامة من الرزق؛ بل كلما يحيط بنا رزق مهما تعدّد صوره، وهذا الاتساع في دائرة الدّلالة من المعنى اللغوي إلى الدلالة السياقية أو الخطابية أسهم في التغير الدلالي بشكل ملحوظ، وباتت اللغة ولَّادة لمعاني كثيرة على الرغم من احتفاظها بتلك الألفاظ المعجمية.

ومن الألفاظ التي توسَّعت دلالتها كثيراً بحسب تفسير الميزان كلمة (البأس) في قوله تعالى: ﴿**الْحَمْدُ لِلَّـهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلى عَبْدِهِ الْكِتابَ وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجاً. قَيِّماً لِيُنْذِرَ بَأْساً شَدِيداً مِنْ لَدُنْهُ وَ يُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً حَسَناً**﴾[1]، فلفظة البأس تغيرت دلالتها وتنوعت بحسب استعمالها بين متكلمي اللغة وحجم تداولهم لهذه اللفظة آخذين بالحسبان توسعها بعد أنْ كانت في أصلها اللغوي ذات دلالة محصورة ومعينة؛ إذ ذكر الخليل الفراهيدي أنَّ البأس بمعنى الشِّدة[2]، وقال ابن دريد(ت٣٢١هـ): ((البأس: الْحَرْب، ثمَّ كثر حَتَّى قيل: لَا بَأْس عَلَيْك، أَي لَا خوف عَلَيْك. وَرجل بَئيس: شُجَاع مَأْخُوذ من الْبَأْس. وَرجل بَؤوس: ظَاهر البُؤس. وَعَذَاب بئيس: شَدِيد))[3]، وعموم المعاني الظاهرة في دلالة كلمة (بأس) تفيد الشِّدة كما هو واضح من صورها المتعدِّدة، ووقف المفسِّرون عند تفسير الكلمة في سياقها القرآني وتباينت رؤيتهم في بيان دلالتها؛ إذ ذكر يحيى بن

(١) الكهف ١.
(٢) ينظر: العين ١/ ٧٣.
(٣) جمهرة اللغة ٢/ ١٠٢٢.

سلام(ت٢٠٠هـ) أنّ البأس في الآية المباركة بمعنى العذاب الشّديد[١]، وحدَّها الطبري بالعقوبة العاجلة في الدنيا والعذاب في الآخرة[٢]، وذكر العياشي في تفسيره دلالة خاصة للبأس خالف بها عموم المفسرين فقد أوَّلها بعلي عليه السلام بعد الاستناد إلى روايات نقلها عن المعصومين عليهم السلام؛ إذ قال: ((عن البرقي عمن رواه رفعه عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام (لينذر بأسا شديدا من لدنه) قال: البأس الشديد: علي وهو من لدن رسول الله عليه وآله السلام، قاتل معه عدوّه))[٣]، وأكّد ابن جزي الكلبي الغرناطي (ت٧٤١هـ)، أنّ البأس هو العذاب بشكل عام[٤]، وكل هذه الدلالات لم تخرج عن الأصل اللغوي للكلمة وإن تنوعت مصاديقها، ولعلّ حذف المنذر للعلم به بعمومه ولتطهير اللسان عن ذكره، والتقدير لينذر الذين كفروا عذاباً أليماً صادراً من عنده.

أما السيد الطباطبائي فذكر تفسيرات عدة تَبَنَّى بعضها وناقش الأخرى، وبيَّن أنَّ الخطاب موجّه إلى الوثنيين القائلين ببنوَّة الملائكة و الجنِّ وكذلك المصلحين من البشر والنصارى القائلين ببنوَّة المسيح عليه السلام وأكَّد على إمكان شمول المعنى اليهود أيضاً؛ إذ يذكر القرآن عنهم أنّهم قالوا: عزير ابن الله[٥]، ثمّ أشار إلى أنّ المقصود بالبأس هو العذاب؛ إذ قال: ((أي لينذر الكافرين عذاباً شديداً صادراً من عند الله كذا قيل، والظاهر بقرينة تقييد المؤمنين المبشرين بقوله: (الذين يعملون الصالحات) أنّ التقدير لينذر الذين لا يعملون الصالحات أعم ممن لا يؤمن أصلاً أو

(١) ينظر: تفسير يحيى بن سلام ١/ ١٧١، والوسيط في تفسير القرآن المجيد ٣/ ١٣٦، وتفسير مجمع البيان٦/ ٢٧٦، والدر المنثور ٥/ ٣٩٥.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١٧/ ٥٩٣، وتفسير القرآن العظيم ٥/ ١٣٥.

(٣) تفسير العياشي ٢/ ٣٣٤، وينظر: تفسير نور الثقلين٥/ ٢٦٣.

(٤) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل١/ ٤٥٨.

(٥) ينظر: الميزان١٣/ ١٢٦.

يؤمن و يفسق في عمله))[١]، ثمّ مالَ السيد الطباطبائي إلى رواية العيَّاشي التي أسندها إلى الإمام الصادقعليه السلام التي فسَّرت (البأس) بعلي أمير المؤمنينعليه السلام، وأكّد السيد أيضاً على أنّ الرواية بهذا المعنى منقولة عن الإمام الباقرعليه السلام في رواية نقلها ابن شهر آشوب وزاد على ذلك بأنّ ذلك من التطبيق و ليس بتفسير[٢].

وتفسير البأس بـ عليعليه السلام ليس ببعيد عن الأصل اللغوي إذا كشفنا عن ماهيتهعليه السلام فقد كان شديداً؛ بل عذابا كبيراً على الكفار والفجار، وكانعليه السلام سيفاً لله تعالى على أعدائه بين يدي رسول اللهصلى الله عليه وآله، وهذه الشِّدة كانت ظاهرة على سلوكه في مواجهة أعداء الله تعالى، لأنّهعليه السلام كان لا يغضب إلا لله ولا يسعد إلا لله أيضاً، وكشفت وقائعه عن غضبه لله تعالى فقد قيل إنّ علياًعليه السلام صرع في بعض حروبه رجلاً، ثمّ قعد على صدره ليحتزّ رأسه، فبصق ذلك الرجل في وجهه، فقام عليّعليه السلام وتركه، فلمّا سئل عن سبب قيامه وتركه قتل الرجل بعد التمكّن منه قال: إنّه لمّا بصق في وجهي اغتضتُ منه، فخفتُ إن قتلتُه أنْ يكون للغضب والغيظ نصيبٌ في قتله، وما كنتُ أُحبُّ أنْ أقتلهُ إلّا خالصاً لوجه الله تعالى[٣]، وهذا الأمر الذي كان ظاهراً على أمير المؤمنينعليه السلام في حركاته وسكناته جعله في مقام البأس الشديد الذي يخشاه القريب والبعيد لأنَّه لا يأخذه في الله لومة لائم، ولا يجامل أهل المعصية على حساب الحق كما هو ديدن عامة الناس من الذين باعوا آخرتهم بدنيا غيرهم، ففاتتهم الدنيا، ولم يتوفقوا للاستعداء للقاء الآخرة، وهذا التباين في توسيع دلالة لفظ (البأس) قد لا يتصورها بعض الجماعة المتكلمة؛ لأنّ كثيراً من المفسرين والمتحدثين آمنوا بتعدُّد تفسير الآيات وتنوع مصاديقها، ومن جانب آخر فإنَّ سلطة

(١) الميزان ١٣/ ١٢٧.

(٢) المصدر نفسه ١٣/ ١٢٩.

(٣) ينظر: موسوعة الإمام علي بن أبي طالبعليه السلام في الكتاب و السنة و التاريخ ١٠/ ٣٨.

الرواية واضحة على أكثر المفسرين، وهذا الأمر أسهم في متبنياتهم الفكرية التي خضعت لإرادات تعسفية تمخضت عن فترات تميزت بتحجيم الجماعة المتكلمة وقلة تداولها للدلالات التي تخالف رؤية المتسلطين على رقاب المسلمين، وزيادة على ذلك وُجهت كثيراً من التفاسير إلى غير مقاصدها، فابتعدت عن مرتكزاتها المهنية واتسمت بضيق الأفق في الرؤية، فكان حظُّها الجمود والتكرار وهذا حال أكثر الدارسين الذين اكتفوا بنقل آراء السابقين دون تمحيص وتدبُّر.

ومن الجدير بالذكر أنَّ تعميم الدلالة أسهم اسهاماً ملحوظاً في تحليل الملفوظ، على وفق تطلعات دعاة نظرية التطور الدلالي، فقد ثبت عندهم أنَّ عدداً محدداً من الألفاظ يمكن أنْ يعطيَ مساحة كبيرة من الدلالات من غير أنْ تضطر الجماعة المتكلمة إلى استحداث ألفاظ ليصدق على المعاني المتنوعة.

انتقال الدلالة:

واحد من أهمِّ مصاديق مظاهر التغير الدلالي انتقال الدلالة من مسارها الأصلي إلى مجال آخر مختلف، وهذا الانتقال قائم على مبدأ التعاون بين المخاطَب والمخاطِب في توجيه الخطاب وفهمه؛ فتغير مجال الاستعمال خارج الوضع الأصلي يقابل عادة بعدم الاستجابة، وفي الغالب يراد بالانتقال قصد الابتكار أو بيان بلاغة أو ترقية في الأداء عند مستعملي اللغة الذين يتنقلون بالألفاظ من مجال استعمالي إلى آخر.

وتختلف انتقال الدلالة عن تخصيصها أو تعميمها؛ فالانتقال لا يعني انكماش الدلالة، أو اشتمالها على ما ليس لها؛ بل هي تنتقل بين الدلالات المختلفة بعد أنْ تكون هناك علقة أو مناسبة بين الدلالتين[1]، وليس الأمر على سبيل التخصيص أو

(١) ينظر: علم الدلالة العربي ٣١٤.

التعميم، و يُعدُّ الانتقال في الدلالة من أهم مظاهر التغير الدلالي لتنوعه واشتماله على أنواع المجاز القائم على الخيال[١]، فالمجاز بذلك يمثل آلية من آليات تنظيم المرونة في النظام اللغوي، ويُشكِّل وسيلة لتحفيز الطاقات التعبيرية في البناء اللغوي بعيداً عن الرتابة والسكون؛ بوصفه يساعد على تجديد المعاني عبر الاستعارة والكناية والتشبيه وغير ذلك[٢].

وتتنوع مجالات الانتقال الدلالي، فمنه انتقال من مجالٍ حسيٍّ إلى آخر، ومنه انتقال من مجالٍ حسيٍّ إلى المجرد، أو من المجرد إلى الحسيِّ، وفي هذا المطلب سنعمد إلى مفاتشة تفسير الميزان للوقوف على ما يظهر فيه من هذه المجالات الانتقالية لدلالة الألفاظ في تفسير الخطاب القرآني وتوجيهه.

الانتقال من مجالٍ حسيٍّ إلى مجالٍ حسيٍّ آخر:

زخر تفسير الميزان بأمثلة كثيرة في مجال انتقال الدلالة من مجالٍ حسيٍّ إلى مجال آخر، ومن ضمن هذه المواضع استعمال كلمة الخيط في قوله تعالى: ﴿**وَ كُلُوا وَ اشرَبُوا حَتى يَتَبَينَ لَكُمُ الْخَيْط الأَبْيَض مِنَ الخَيْطِ الأَسوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمّ أَتِمّوا الصيَامَ إِلى الّيْل**﴾[٣]، فكلمة الخيط في الآية المباركة لم تنتقل بعيدة عن مجالها الاستعمالي الحقيقي كثيراً وإنْ اختلفت دلالتها في هذا الخطاب القرآني، ودلت المعجمات اللغوية على معناه، فحدَّده أحمد بن فارس بقوله: ((خَيَطَ: الْخَاءُ وَالْيَاءُ وَالطَّاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى امْتِدَادِ الشَّيْءِ فِي دِقَّةٍ، ثُمَّ يُحْمَلُ عَلَيْهِ فَيُقَالُ فِي بَعْضِ مَا يَكُونُ مُنْتَصِبًا))[٤]،

(١) ينظر: في علم الدلالة ٢٤٦.
(٢) ينظر: علم الدلالة ٢٤٩.
(٣) البقرة: من الآية ١٨٧.
(٤) مقاييس اللغة ٢/ ٢٣٣.

فالخيط كما هو معهود: السِّلْكُ وجمعه أَخْياطٌ وخُيُوطٌ وخُيُوطَةٌ[١]، وأما في الخطاب القرآني فاستعمال الخيط في مجالٍ حسيٍ ليس ببعيد؛ إذ قصد به الفاصل الذي به يحرم الأكل والشرب وسائر المفطرات على الصائم، وتوجب به فريضة الصلاة.

ودلالة الخيط كما اتضح بيانية تفصل بين وضعين أو متلازمين وهما الليل والنهار، وهذا المجال الحسي لمعنى الخيط منقول إلى الدلالة التي كانت عليها في المعجمات العربية إلى مجالٍ استعمالٍ تسالم عليها المرسل والمرسل إليه وكشفه السياق فأصبح المقصود واضحاً وإن انتقلت الدلالة إلى مصداق آخر.

وأكَّد السيد الطباطبائي انتقال الدلالة من مجالٍ حسيٍ إلى آخر في لفظ الخيط إذ قال: ((و من هنا يعلم أن المراد بالخيط الأبيض هو الفجر الصادق، و أنّ كلمة مِن، بيانية و أن قوله تعالى: ﴿**حَتى يَتَبَينَ لَكُمُ الْخَيْط الأَبْيَض مِنَ الخَيْطِ الأَسوَدِ**﴾ من قبيل الاستعارة بتشبيه البياض المعترض على الأفق من الفجر، المجاور لما يمتد معترضاً معه من سواد الليل بخيط أبيض يتبين من الخيط الأسـود))[٢]، ثمّ زاد على ذلك بقوله: ((و من هنا يعلم أيضاً: أنّ المراد هو التحديد بأوّل حين من طلوع الفجر الصادق فإنّ ارتفاع شعاع بياض النهار يبطل الخيطين فلا خيط أبيض و لا خيط أسود))[٣]، فالخيط حدٌّ فاصل بينهما، ويتميز الليل عن الفجر بهذا الخيط الذي تغير وانتقل دلالته من مجالٍ استعمالي إلى آخر يتوافق معه بشكل نسبي، والسمة التخاطبيَّة في هذا المجال هو التشريع العبادي للصوم الذي يبدأ من مسار الخيط وينتهي إلى المغرب.

---

(١) ينظر: تاج العروس ١٩/ ٢٧٧.
(٢) الميزان ٢/ ٢٦.
(٣) المصدر نفسه ٢/ ٢٦.

ومن المواضع الأخرى التي انتقلت فيها دلالة الملفوظ من مجالٍ إلى آخر في تفسير الميزان دلالة لفظ (بنيانهم) في قوله تعالى:﴿**فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُمْ مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ**﴾[١] فالمعنى الظاهر في المعجمات العربية للملفوظ فيه إشارة إلى البناء المادي الذي يقصده الإنسان ليستر نفسه من الظواهر الطبيعية ويتخذه مسكناً؛ لذلك عجّت معاجمهم بالإشارة إلى الهدم الذي يكون على النقيض من البناء، قال ابن منظور: ((أَي هَدَم بُنْيانَهم وقلَع بُنْيانهم مِنْ قَواعِدِه وأَساسه فهدَمه عَلَيْهِمْ حَتَّى أَهلكهم))[٢]، ولم يذهب بعيداً الزجاج الذي قال في بيان دلالة البناء: ((القَواعِدُ أَساطينُ الْبِنَاءِ الَّتِي تَعْمِدُه. وقَواعِدُ الهَوْدَج: خَشَبَاتٌ أَربع مُعْتَرِضَةٌ فِي أَسفله تُركَّبُ عِيدانُ الهَوْدَج فِيهَا))[٣]، وفي هذا الخطاب القرآني نجد أنَّ الدلالة منقولة من مجال حسيٍّ إلى آخر؛ إذ ذهب أكثر المفسرين إلى أن البناء في قوله تعالى: ﴿**بُنْيَانَهُم**﴾ فيه الدلالة على بناء الشك والنفاق في قلوبهم، وقد عزز المعنى ذيل الآية بقوله تعالى: ﴿**فِي قُلُوبِهِم**﴾، والمعلوم أنَّ النفاق الشك يساور الإنسان ويختلج في قلبه، ومن كان حظه النفاق والشك أو الرَيب فلا يقلع عنها إلا بالموت[٤] الذي فُسِّر بقوله تعالى: ﴿**فَخَرّ عَلَيْهِمُ السّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ**﴾[٥]، وهذا يتناسب مع أول الآية التي تناولت موضوعة المكر(قد مكر الذين)، وفي الخطاب دليل تحقيق المكر.

وفاتش السيد الطباطبائي هذه الآية المباركة من عدة جوانب، وبيَّن انتقال الدلالة فيها إلى معنى يلائم ساحة قدسه تقدست أسماؤه كالإحاطة و نحوها و لو

(١) النحل ٢٦.
(٢) لسان العرب ١٤/ ١٦.
(٣) معاني القرآن وإعرابه ٣/ ١٩٥، وينظر: لسان العرب ٣/ ٣٦١.
(٤) ينظر: جامع البيان ٢٠/ ١٩٨.
(٥) النحل ٢٦.

مجازًا، فذكر أنَّ (لا يزال بنيانهم) يعني المنافقين (الذي بنوا ريبة) و شكاً (في قلوبهم) لا يتعدى إلى مرحلة اليقين (إلا أنْ تقطع قلوبهم) فتتلاشى الريبة بتلاشيها[١]، ثم أشار السيد إلى المعنى العام والظاهر لـ (بنيانهم) وأكّد إتيانه تعالى بنيانهم من القواعد، وهو حضور أمره تعالى عنده بعد ما لم يكن حاضراً، و هذا شائع في الكلام و خرور السقف سقوطه على الأرض و انهدامه، ﴿**فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُمْ مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ**﴾، وفيه كناية عن إبطال كيدهم و إفساد مكرهم من حيث لا يتوقعون أو لا يشعرون كمن يتقي أمامه و يراقبه فيأتيه الخصم من خلفه، فالله سبحانه يأتي بنيان مكرهم من ناحية قواعده و هم مراقبون سقفه مما يأتيه من فوق فينهدم السقف عليهم لا بهادم يهدمه من فوقه بل بانهدام القواعد[٢]، و في الآية تهديدٌ ووعيدٌ للمشركين الذين كانوا يمكرون بالله و رسوله وبالمؤمنين وذلك بتذكيرهم بما فعل الله بالماكرين من قبلهم من مستكبري الأمم الماضية؛ إذ ردَّ مكرهم إلى أنفسهم فكانوا هم الممكورين، ثم نقل رواية وأسندها إلى الإمام أبي جعفر عليه السلام: في قوله: ﴿**قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللهُ بُنْيانَهُمْ مِنَ الْقَواعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتاهُمُ الْعَذابُ مِنْ حَيْثُ لا يَشْعُرُونَ**﴾[٣] قال عليه السلام: ((بيت مكرهم أي ماتوا، و أبقاهم الله في النار، و هو مثل لأعداء آل محمد))[٤].

ولا يخفى أنَّ عروق النّفاق لا تقتلع من عرصات اليقين إلا بمنجل التّحقّق بصحيح البرهان والإيمان، فمن أُيّد لإدامة المسير، ووفّق لتأمل البرهان وصل إلى ثلج الصدر وروح العرفان، ومن أقام على معتاد التقليد لم يسترح قلبه من كدّ التردّد،

(١) الميزان ٩/ ٢٢١.
(٢) المصدر نفسه ١٢/ ١٢٠.
(٣) النحل ٢٦.
(٤) الميزان ١٢/ ١٢٩.

وظلمة التجويز، وجولان الخواطر المشكلة في القلب، فلا يزيده علمه إلا تشكيكاً بالحقيقة، وبعداً عن المسيرة التي تقوم على الفطرة السليمة.

الانتقال من المحسوس إلى المجرد:

توافرت الأدلة على أنَّ تغيُّر مجرى الدلالة من المحسوس إلى المجرد من البيِّنات التي تدلُّ على وجود مدبرٍ يدبر شؤون العباد، وينمي طاقاتهم العقلية المحدودة؛ لتكون قادرة على الانتقال من المجالات الذهنية المحسوسة إلى عالم التجريد الذي يستلزم تفعيل الفكر والتوجيه الصحيح للتمييز بين الإشارة اللغوية والمادة؛ لتقوم الأسماء أو الصفات مقام مسمياتها أو موصوفاتها؛ بل تحلُّ فيها الألفاظ محلَّ الأشياء التي دلَّت عليها؛ ليكون الإنسان حينها قادراً على التعبير عن الأشياء والأحداث المختلفة بألفاظ وكلمات معينة بعد إدراك خصائصها المشتركة[١].

وحفلتِ الكتب العربية بالإشارة إلى الانتقال من المحسوس إلى المجرد؛ إذ ذكر أحمد ابن فارس ألفاظاً متعددة بهذا المعنى، وأشار إلى لفظ الإسلام والمسلم وبيَّن أنّ العرب عرفت منهما إسلام الشيء، ثم جاء الإسلام بأوصافهما، ولم يكن لفظ الكفر ببعيد عن هذا؛ فالعرب كانت تعرف عن الكفر الستر والغطاء ثم تغيرت الدلالة بالانتقال في الإسلام[٢].

وأمّا السيد الطباطبائي فتحدّث في مواضع كثيرة عن هذا الانتقال وبين طبيعة الانتقال بين الأبعاد المادية الحسية، والأبعاد الذهنية المجردة؛ ليكشف عن حياة أكثر اتساعاً، وأعظم تعقيداً مع تقدمها، وبالرجوع إلى تفسير الميزان نجد أنّ لفظة

(١) ينظر: اللغة والفكر ٥٩.

(٢) ينظر: الصاحبي في فقه اللغة ٧٩- ٨١.

(صبغة) في قوله تعالى: ﴿**صِبْغَةَ اللهِ وَ مَنْ أَحْسنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً وَ نحْنُ لَهُ عَبِدُونَ**﴾[١]، فالصبغة في اللغة تأتي بمعنى ما يصطبغ به من الأدام، وجمعه أصباغ، قال ابن دريد: ((صبغ: صبغت الشَّيْء أصبغه صبغاً، والصبغ الِاسْم. وَقَالُوا: صبغه يصبغه ويصبغه. وكل شَيْء اصطبغت بِهِ من أَدَم فَهُوَ صباغ بالصَّاد وَالسِّين. وأسبغ الله عَلَيْهِ النِّعْمَة وأصبغها))[٢]، وأصل اللفظة قائم على تلوين الأشياء بلون ما[٣]، وهذه اللفظة تنتمي كما اتضح إلى المجال الحسي، وأما في الخطاب القرآني فانتقل مجالها إلى المجال المجرد؛ ليصبح معناها دالاً على الإسلام؛ إذ ذكر السيد الطباطبائي أنّ صبغة الله إشارة إلى الإسلام وزاد على ذلك فبيَّن أنَّ الصبغة بناء نوع من الصبغ أي هذا الإيمان المذكور صبغة إلهية للمؤمنين، و هي أحسن الصبغ، فهي ليست صبغة اليهودية و النصرانية بالتفرق في الدين، و عدم إقامته، ثم أكّد مذهبه برواية نسبها إلى الإمام الصادق عليه السلام؛ إذ قال: ((و في المعاني، عن الصادق عليه السلام: في قوله تعالى صبغة الله الآية، قال الصبغة هي الإسلام))[٤]، وأشار إلى أنَّ ذلك ظاهر أيضاً، ووجه الانتقال في المسألة هي وقوع صبغة الإسلام في قبال صبغة النصارى بعد أنْ أكّد ذلك سبحانه وتعالى بقوله عز وجل (صبغة الله) وبيَّن أنّها الصبغة الحقة بقوله تعالى ﴿وَ مَنْ أَحْسنُ مِنَ الله صِبْغَةً﴾ وظهر أنَّ مراده في هذا الخطاب سبحانه وتعالى هو الإسلام، وكشف عن ذلك بأسلوب استفهاميٍّ استنكاري؛ ليشتدَّ وقعه في نفوس المتلقين الذين يتلقون الخطاب من عصر إلى عصر.

---

(١) البقرة ١٣٨.

(٢) جمهرة اللغة ١/ ٣٤٨، وينظر: تكملة المعاجم العربية٦/ ٤١٨.

(٣) ينظر: مقاييس اللغة ٣/ ٣٣١.

(٤) الميزان ١/ ١٨٢.

الانتقال من المجرد إلى المحسوس:

يعد الانتقال من المجرد إلى المحسوس وسيلة تعليمية مقصودة؛ لتقريب المفاهيم المجردة إلى الأذهان، والانتقال من التجريد إلى التجسيد قد يكون لضرورة الاستعمال، وتجدد الحاجة إلى المفردات المحسوسة التي لم تكن مسبوقة، وهذا مرتبط بالتطور اللغوي القائم على المجاز والاستعارة، ويقوم أمر الانتقال عادة من أجل توضيح الصورة الذهنية المجردة بجعلها أمراً محسوساً يمكن أنْ يُرى أو يُسمع أو يُلمس أو غير ذلك مما يمكن أنْ يتحسَّسه الحواس.

ومما جاء في تفسير الميزان من باب الانتقال الدلالي من المجرد إلى المحسوس لفظ (الساعة) في قوله تعالى: ﴿**قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللهِ حَتى إِذَا جَاءَتهُمُ السَاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَحَسرَتَنَا عَلى مَا فَرّطنَا فِيهَا وَ هُمْ يحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلى ظهُورِهِمْ أَلا ساءَ مَا يَزِرُونَ**﴾[1]، فالسّاعة في دلالتها اللغوية اشارة إلى منظم أجزاء الوقت؛ والوقت مقسّم على الساعات والدقائق والثواني، قال الجوهري: ((الساعةُ: الوقتُ الحاضرُ، والجمع الساع والساعاتُ))[2]، وهذه الدلالة لِلَفظ الساعة كثيرُ الاستعمال في الخطاب اليومي، وهي من الألفاظ المركزية في القرآن الكريم؛ ولكن بمعنى مختلف ومنقول عن دلالتها المحسوسة؛ فقد دلَّت البيانات التفسيريَّة عند المفسِّرين على أنّ هذا الملفوظ في الخطاب القرآني يعني القيامة[3]، فساعة الرجل قيامته، وقيام الساعة اشارة إلى يوم القيامة، وهذا المعنى استقر عند المتلقين حتى غلب دلالتها الأصلية فطبع في أذهانهم، واشتهر في تفاسيرهم.

(١) الأنعام ٣٢.

(٢) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ٣/ ١٢٣٣، وينظر: لسان العرب ٨/ ١٦٩، والقاموس المحيط ١/ ٧٣١.

(٣) ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان٤/ ١٨٤، والكشاف ٤/ ٤٢٩، والمسير في علم التفسير٤/ ٢٠٢.

وجاء في تفسير الميزان دلالات متعددة للفظ (الساعة)، وتبيَّن انتقالها من المعاني المجردة إلى الحسية؛ إذ قال السيد الطباطبائي: ((و الآية أعني قوله: (قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله) بمنزلة النتيجة المأخوذة من قوله: ﴿**و قالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا**﴾ إلى آخر الآيتين، وهي أنّهم بتعويضهم راحة الآخرة و روح لقاء الله من إنكار البعث و ما يستتبعه من أليم العذاب خسروا صفقة))[١]، ثمّ زاد بياناً السيد الطباطبائي بتفصيل الانتقال من المجرد إلى المحسوس وعلة الترابط بين الدلالتين بقوله: ((و المعنى قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله في يوم يحشرهم إليه حال كونهم يستقلون هذه الحياة الدنيا، فيعدونها كمكث ساعة من النهار وهم يتعارفون بينهم، من غير أن ينكر بعضهم بعضاً أو ينساه))[٢]، وبذلك تنكشف العلاقة بين الساعة المحسوسة التي ترمز إلى أجزاء الليل أو النهار، والساعة التي انتقلت دلالتها إلى المجرد الذهني الذي يرمز إلى ساعة القيامة ويومها، إذ الإشارة إلى جزء من حياة الإنسان، وتتعلق بمسائل هي الاقرب إلى كمال الإنسان وسعادته أو شقائه؛ ولعلَّ هناك فرقاً بين دلالة (ساعة) المجردة من الالف واللام، ولفظ (الساعة) التي جاءت معرفة بالألف واللام، فقد استعمل القرآن لفظ (ساعة) للدلالة على الوقت القصير كما في قوله تعالى: ﴿**سَاعَةً مِّنَ النَّهَارِ**﴾، وأما لفظ (الساعة) فهي بحسب اتفاق أكثر المفسرين اشارة إلى يوم القيامة، وهذا الفارق وإنْ كان في (أل) إلا أنّه أعطى باستعماله بعداً دلالياً أكثر اتساعاً من مجرد التغيير بين التنكير والتعريف[٣].

ويمكن القول إنّ ثمة تعلُّقاً بين دلالة (ساعة) التي تستعمل بدلالتها الزمنية كونها من أجزاء النهار والليل؛ لتشير إلى قصر المدة، وعدم الانتظار فلا تقبل الساعة

(١) الميزان ٧/ ٢٨.

(٢) المصدر نفسه ١٠/ ٣٥.

(٣) ينظر: منهج المدونة المغلقة ٢١٩.

التأخير و التعجيل، وبين الساعة التي ترمز إلى القيامة؛ فهي قصيرة في نظر الراحلين وإنْ عاشوا طويلاً، وهي لا تتحمل التأخير أو التعجيل فلكل أجل معلوم، وهذا الوعد لكلِّ الجماعات والأفراد على حدٍّ سواء.

وقد فُسِّرت الساعة بأئمة أهل البيت عليهم السلام أيضاً، فقد نُقل عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: ((إِنَّ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ اثْنَتَا عَشْرَةَ سَاعَةً- وَ إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام أَشْرَفُ سَاعَةٍ مِنِ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ سَاعَةً- وَ هُوَ قَوْلُ الله تَعَالَى ﴿**بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ**﴾- ﴿**وَ أَعْتَدْنا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيراً**﴾[1]، ويؤكّد هذا المعنى أيضاً رواية أخرى نُسبت إلى الإمام الصادق عليه السلام؛ إذ جاء فيها: ((عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ سَأَلْتُ سَيِّدِيَ الصَّادِقَ عليه السلام هَلْ لِلْمَأْمُورِ الْمُنْتَظَرِ الْمَهْدِيِّ عجل الله فرجه مِنْ وَقْتٍ مُوَقَّتٍ يَعْلَمُهُ النَّاسُ فَقَالَ حَاشَ لِلَّهِ أَنْ يُوَقِّتَ ظُهُورَهُ بِوَقْتٍ يَعْلَمُهُ شِيعَتُنَا قُلْتُ يَا سَيِّدِي وَ لِمَ ذَاكَ قَالَ لِأَنَّهُ هُوَ السَّاعَةُ الَّتِي قَالَ الله تَعَالَى ﴿**يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ**﴾...))[2]، فالساعة في تفسير الإمام الصادق عليه السلام إشارة إلى ظهور القائم عجل الله فرجه، هذا التفسير لا يتناقض مع ما ذهب إليه البحث؛ فالمنتظر المهدي عليه السلام أو الإمام المعصوم الذي جاء في تفسير الإمام الصادق عليه السلام أيضاً يمثل مصداقاً حياً لانتقال الدلالة من المجرد إلى المحسوس[3].

وبالرجوع إلى لفظ (الساعة) نجد أنّها انتقلت أكثر من انتقال دلالي فتارة كانت نتيجة التطور الدلالي بحسب دلالتها المعجمية، وتارة استجابت لحكم

(١) تفسير القمي ٢/ ١١٢، وينظر: البرهان في تفسير القرآن ٤/ ١١٥، وبحار الأنوار ٢٤/ ٣٣١.
(٢) بحار الأنوار ٥٣/ ١.
(٣) من الجدير بالذكر أن هناك بحثاً لأستاذنا الأستاذ الدكتور حسن عبد الغني الأسدي اشتغل فيه لبيان دلالة لفظ الساعة في القرآن الكريم، وانتهى فيه إلى أن المقصود بالساعة هو الإمام المهدي (عجل الله فرجه)، ينظر: الساعة في القرآن الكريم دراسة دلالية في ضوء منهج المدونة المغلقة.

السياق فخرجت من المحسوس إلى المجرد(يوم القيامة)، وتارة أخرى بحسب استعمالاتها؛ إذ انتقلت من المحسوس إلى المجرد ومن ثَمَّ إلى المحسوس مرة أخرى بعدما فسَّرها الامام الصادق عليه السلام بالإمام المعصوم عليه السلام وأصبح هذا متداولا ولو على مستوى الخصوص إلا أنَّ هذا الانتقال يمثل قراءة أخرى فهمه المتلقي بعد أنْ وضَّح الامام الصادق عليه السلام استعمال الملفوظ في الدلالة المعينة على خلاف ما كان متداولا بينهم.

الانتقال من المجرد إلى المجرد:

يتركز هذا الانتقال الدلالي بشكل أخص في اَلفاظ الصفات والنعوت التي تتضمن عادة دلالات غير واضحة الحدود والمعالم، وتتداخل مع غيرها من الصفات الاخرى في أذهان الناس لاشتراكهما في جانب من الدلالة بين الصفتين بحسب ثقافة أغلب المتلقين كلفظي (النبيل والشريف) ولفظي(الزعيم والقائد) وغير ذلك كثير، ونجد أنّ الصفة المميزة لهذه الصفات مجالها الاستعمالي المتقارب وإنْ اختلفت دلالة المصطلحات في الأصل، وهذا النمط من التغير الدلالي قليلٌ بالنسبة إلى سائر الأقسام التي سبقت.

وكشف تفسير الميزان عن صور متعددة لهذا الانتقال فقد جاء في تفسير قوله تعالى﴿**مِنْ أَجْلِ ذَلِك كتَبْنَا عَلى بَنى إسرائيلَ أَنّهُ مَن قَتَلَ نَفْسا بِغَيرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ في الأَرْضِ فَكَأَنّمَا قَتَلَ النّاس جَمِيعاً وَ مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنّمَا أَحْيَا النّاس جَمِيعاً**﴾[1]، فقد جاءت في الآية المباركة ألفاظ (الحياة والقتل)، وكشف سياق الخطاب عن انتقالهما من الدلالة المعجمية لهما إلى استعمال قرآني لم يبتعد كثيراً عن الإيحاء المعجمي؛ بل تضمن فكرته وتعاون على استيعابها المتكلم والمتلقي عبر ظاهرة

(١) المائدة ٣٢.

التماهي فاستقرَّ مفهوم الخطاب فلم يلتبس الأمر على المتلقين.

وفي الخطاب إظهار لحقيقة مهمة وهي الكناية عن كون الناس جميعاً ذوي حقيقة واحدة إنسانية متَّحدة فيها، الواحد منهم و الجميع فيها سواء بالنسبة إلى (الحياة أو القتل)، فمن قصد الإنسانية التي في الواحد منهم فقد قصد الإنسانية التي في الجميع، وأجمل السيد الطباطبائي في بيان دلالات الإحياء وقارن بين حياة الإنسان وحياة الأرض في بيانه لقوله تعالى: ﴿**يحْيي الأَرْض بَعْدَ مَوْتهَا إنّ ذَلِك لَمُحْيِ الْمَوْتى وَ هُوَ عَلى كلِّ شيءٍ قَدِير**﴾[1]؛ إذ ذكر أنّ إحياء الأرض الميتة و إحياء الموتى هو سقوط آثار الحياة من شيء محفوظ و حياة هي تجدد تلك الآثار بعد سقوطها، و وقد تحقق الإحياء في الأرض و النبات و حياة الإنسان و غيره من ذوي الحياة مثلها و حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد، فإذا جاز الإحياء في بعض هذه الأمثال فليجز في بعضها الآخر أيضاً.

واستند السيد الطباطبائي إلى رواية نسبها إلى الإمام الصادق عليه السلام لانتقال الدلالة من المجرد إلى المجرد؛ إذ قال: ((عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن قول الله. ﴿**مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً**﴾ فقال: له في النار مقعد لو قتل الناس جميعاً لم يزد على ذلك العذاب. قال: ﴿**وَمَنْ أَحْياها فَكَأَنَّما أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً**﴾ لم يقتلها أو أنجى من غرق أو حرق، و أعظم من ذلك كلها يخرجها من ضلالة إلى هدى. أقول: و قوله (لم يقتلها) أي لم يقتلها بعد ثبوت القتل لها كما في مورد القصاص))[2]، فالقتل والحياة انتقلا بحسب توجيه الإمام الصادق عليه السلام من معنيهما التجريديين إلى معنيين تجريديين آخرين وهما

(١) الروم ٥٠.
(٢) الميزان ٥/ ١٨٥.

الضلال والهدى، فالضلال في قبال القتل، والهدى في قبال الحياة، وهكذا تحرك الخطاب القرآني بألفاظ انتقلت دلالاتها في المجال الواحد ليسهم في التطور اللغوي بكلمات نبضت بالحياة فأصبحت اللغة أكثر مرونة وتأثيراً، فضلاً عن إخطار المخاطب عن خطورة هذه الصفات السلبية التي تهدم المجتمع وكذلك بيانٌ له عن فائدة إحيائها التي تمثل الهداية والرشاد وهاتان السمتان خطابيتان.

هبوط الدلالة ورقيها:

كانت حركة الدلالة فيما سبق من الانتقالات بين التعميم والتخصيص والانتقال قائم على مستوى متوازٍ بين الألفاظ؛ فلم نجد في الأمثلة التي سبقت من أقسام التغير الدلالي حركة هابطة أو ارتقاء في مستوى المعنى الظاهر من حركة الملفوظ؛ إذ كانت الحركة وكأنّها أفقية بين دلالة المصطلحات على غير هذا التغير الدلالي في هذا المطلب -هبوط الدلالة ورقيها- فإن الحركة فيها وكأنها طولية، والاستعمال يتجه باللفظ إما صعوداً إلى الأعلى فيرتقي دلالته، وإما نزولاً أو تسافلاً نحو الهبوط والتدنّي، وكشف تفسير الميزان عن مواضع متعددة لهذه الصور الدلالية المتغيرة وعلى النحو الآتي:-

هبوط الدلالة:

تهبط الدلالة بعد إصابتها بالضعف أو الإنهيار فتفقد شيئاً من أثرها في الأذهان، وقد تفقد مكانتها الاعتبارية بين الألفاظ، فيقلُّ استعمالها ويعزف الناس عنها فيتأثر بذلك حضورها على المستوى المجتمعي.

ودلَّ تفسير الميزان على ألفاظ كثيرة أصابها الهبوط أو الانحطاط ومن ذلك لفظ (الشيطان)، فلفظ الشيطان في دلالتها المعجمية تأتي بمعنى المهارة والإبداع

والقوة والفراسة، قال الخليل رحمه الله: ((ويقال: شيطن الرَّجلُ، وتشيطن، إذا صار كالشَّيطان. وفعل فعله))[١]، وقال رينهارت بيتر آن دُوزِي (ت١٣٠٠هـ): ((شيطن: شَيْطَنَة: براعة، حذق، مهارة (بوشر)، شَيْطَنة: نشاط، كياسة، خبث (بوشر)، شَيْطان: بارع، ماهر، حاذق، نشيط، كيّس، خبيث، عفريت، داهية، أريب، ماكر...))[٢]، فالشيطنة من الصفات التي لها القدرة على استيعاب مدلولات الخير والشر كما في السياق الوارد على لسان اللغويين.

أما في الخطاب القرآني فهبطت دلالة الملفوظ واستعملت بعد تخصيصها في الدلالة على إبليس وجنوده؛ فأصابها الانحطاط ونفر المتكلمون عن تداولها؛ فقل استعمالها وانحصر في مجالٍ استعمالي محدد، إذ قال السيد الطباطبائي في تفسيره قوله تعالى:﴿**وَكَذلِكَ جَعَلْنا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَياطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً وَلَوْ شاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَما يَفْتَرُونَ**﴾[٣]: إنّ المقصود بـ (شياطين) نوع من الجنِّ غير الملائكة[٤]؛ إذ قال: ((الشياطين جمع شيطان و هو في اللغة الشرير غلب استعماله في إبليس الذي يصفه القرآن و ذريته، و الجن من الجن بالفتح و هو الاستتار، و هو في عرف القرآن نوع من الموجودات ذوات الشعور و الإرادة مستور عن حواسنا بحسب طبعها و هم غير الملائكة))[٥]، ويفهم من الدلالة المعجمية أنّ لفظ الشيطان كان يطلق كدلالة راقية على كل صاحب فنٍّ ومتمكنٍ ذي اختصاص ماهر، بقطع النظر عن جنسه وصنفه وحسنه وقبحه، وجاء القرآن فخصَّ

(١) العين، باب الشين والطاء والنون ٦/ ٢٢٧.
(٢) تكملة المعاجم العربية ٦/ ٣٩٨.
(٣) الأنعام ١١٢.
(٤) ينظر: الميزان ٧/ ١٧٨.
(٥) ينظر: الميزان ٧/ ١٧٨.

اللفظ باستعمال محدَّد في جنس معينٍ؛ لتهبط بذلك دلالة الملفوظ، ويقلُّ تداولها.

والسمة التخاطبية في ذلك هو ردَّة الفعل من المستعمل لكلام العرب، فقد حجَّم القرآن الكريم هذه الدلالة وقيَّدها في الاستعمال، فصار المخاطب مجبوراً على عدم الخروج من هذا التخصيص الذي سلب اللفظة تنوُّعها الدلالي؛ لذلك اكتسبت الدلالة السلبية تخاطُبيًّا، وإنْ خرجت في بعض الاستعمالات اللهجية عن هذه السمة؛ لكنها لا ترقى إلى سمتها الأصل بعد تخصيصها قرآنيًّاً.

رُقيُّ الدلالة:

من مظاهر التغير الدلالي رقيُّ دلالات بعض الألفاظ؛ إذ يحصل التطور بسموها، وأشار ابراهيم أنيس إلى ذلك فذكر أنَّ بعض الألفاظ تسعد فترتقي دلالتها[١]، ورقي الألفاظ يسعفها في الاستعمال فيميل إليها المتكلمون ويحبذونها؛ بل يتعمدون اختيارها؛ لكونها تستبطن قوة أصحابها أو تطورهم بالمعنى الأخص.

وتعددت الألفاظ التي أصابها الرقيُّ والتطور في دلالتها عند المفسرين، ومن هذه الألفاظ لفظ (الجنَّة) التي تسامت كثيراً دلالتها في الخطاب القرآني، فبعد أنْ كانت عند اللغويين ذات دلالة معينة على البستان أو الشجرِ؛ إذ قال ابن دريد: ((وَالْجنَّة: الأَرْض ذَات الشّجر وَالنَّخْل. وَلَا تسمى جنَّة حَتَّى يجنها الشّجر أَي يَسْتُرهَا))[٢]، وزاد على ذلك تقي الدين المصري(ت٦١٣هـ): ((وَالْجنَّة الْبُسْتَان الَّذِي فِيهِ نخل وَغَيره وَلَا يُسمى جنَّة حَتَّى يكون فِيهِ النّخل))[٣]، فالجنة لا تعدو في دلالتها المعجمية بستاناً يتزيَّن بالشجر أو بالنخل على وجه الخصوص.

(١) دلالة الألفاظ ١٥٨.

(٢) جمهرة اللغة ١/ ٩٣.

(٣) اتفاق المباني وافتراق المعاني ١/ ١٨٨.

أما في الخطاب القرآني فارتقت اللفظة إلى أنْ تكون بمعنى دار النعيم والهناء؛ بل دار الكرامة التي خصَّها الله تعالى بعباده المتقين الذين أخلصوا لربِّهم فاستحقوا الكرامة والتفضيل[١]، ولفظ الجنة بعد شياعها بالدلالة العظيمة والمميزة استقرت في أذهان المتلقين حتى طغت على ثقافة المتكلمين، فلنْ تجد متحدثاً يذكر لفظ الجنة ويريد بها بستاناً بعد ارتقاء اللفظة، فكثُر استعمال الملفوظ على لسان المتكلمين وتماهى المتكلم على فهم الدلالة مع المتلقين الذين استقر في أذهانهم مقصود الملفوظ.

وأكّد تفسير الميزان هذا الرقي في دلالة الملفوظ، فبعد أنْ كان (ورق الجنة) وسيلة للستر[٢] كما هو في تصريح الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿**وَ طفِقَا يخْصِفَانِ عَلَيهِمَا مِن وَرَقِ الجنّةِ وَ نَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنهَكُمَا عَن تِلْكُمَا الشجَرَةِ وَ أَقُل لّكُمَا إِنّ الشيْطانَ لَكُمَا عَدُوّ مّبِينٌ**﴾ [٣]، ليتَّضح أنَّ الجنة هاهنا بمعنى الشجرة التي تتدلى أغصانها ليتستر بذلك آدم وزوجته بعد أنْ أوقعهما إبليس في شراك حبائله، وقصد الكشف عن سوآتهما، انتقاماً منه، لكونهما سبب خروج إبليس من الجنة ولعنه، ثمَّ تطورت اللفظة فانتقلت دلالتها-الجَنَّة- من البستان إلى المقام المحمود في دار النعيم عند مليك مقتدر، قال تعالى: ﴿**تِلْك الجَنّةُ الّتي نُورِث مِنْ عِبَادِنَا مَن كانَ تَقِيّا**﴾[٤]، فاستعمل القرآن لفظ الجنة وخصها بميراث المتقين من عباد الله تعالى؛ لترتقي دلالة الملفوظ إلى مستوى عالٍ من التطور في دلالتها، وهذا المستوى من التغير الدلالي ساهم بشكل أو بآخر في تطور اللغة وحركتها التي أغنت المتكلمين باستعمالهم لألفاظ مطروقة في دلالات جديدة أغنتهم عن البحث عن مصطلحات قد يصعب تجذيرها في اللغة، أو تكلّف صياغتها المتكلمين.

(١) ينظر: الميزان ٨/ ٦٢.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ١/ ٧٨.
(٣) الأعراف ٢٢.
(٤) مريم ٦٣.

الفصل الثاني

التحليل النصي للخطاب القرآني في تفسير الميزان

المبحث الاول: أثر عناصر الاتساق في تحليل الخطاب القرآني

المبحث الثاني: أثر عناصر الانسجام في تحليل الخطاب القرآني

المبحث الثالث: المقبولية في تحليل الخطاب القرآني

توطئة:

كشف الدرس اللساني المعاصر عن تحوُّلات كبيرةٍ في حقل الدراسات اللغوية، فمنذ بزوغ شمس هذا الوليد تطورت المناهج الدراسية اللسانية التي انطلقت من نهاية الخمسينيات واستمرت حقبة الستينيات لتعلن عن طموح جديد للدرس اللغوي بعد أنْ كان محصوراً بحدود الجملة؛ فتنطلق عبر دعوات مفادها ضرورة تعدِّي حدود الجملة إلى دراسة النصِّ بوصفها وحدة أكبر من الجملة وعُرفت هذه المحاولات بالدراسات اللسانية النصيَّة التي تميَّزت بكونها تتوسع في حقلٍ معرفيٍّ جديد؛ ليكون بديلاً ناجحاً عن الدراسات اللغوية الكلاسيكية، فيناسب الفكر الحداثي وما بعده، ويسهم في تطور المناهج والمقولات ليغدو رافداً مهما في الدراسات اللغوية الحديثة يقوم على تحليل النصوص على غرار قرينه تحليل الخطاب[١].

والجدير بالذكر أنّ (زليج هاريس) أوَّل من سعى ودعا إلى تعدِّي حدود الجملة إلى دراسة النصِّ كوحدة متمثلة من تتابع الجُمل في مقالة خاصة بعنوان (تحليل الخطاب)[٢]، واستعمل فيه أُسلوب اللسانيات النصية، وعبَّر عن ذلك بالنصّ مرَّة وبالخطاب أخرى وبالقول المتتابع تارة ثالثة[٣]، وحاول تجاوز مشكلتين في الدراسات الوصفية اللغوية:

الأولى: اقتصار الدراسات على الجُملِ والعلاقات بين أجزائها.

(١) ينظر: لسانيات الجملة ولسانيات النص ٢٧٥، التداولية اليوم علم جديد في التواصل ٢٨.
(٢) ينظر: معجم تحليل الخطاب ٤٣.
(٣) ينظر: الاتساق والانسجام في القرآن الكريم ٦.

والثانية: الفصل بين اللغة والموقف الاجتماعي[١].

وهو بذلك طرق باب الخطاب وسياقاته الداخلية والخارجية، وشدَّد على علاقة اللغة بالمجتمع وتوسيع مجال اللسانيات الوصفية[٢].

إنَّ الجملة في العربية حظيت بمزيدٍ من المفاتشة والاهتمام بوصفها وحدة تتوافر على شروط النظام اللغوي؛ فهي غير قابلة للتجزئة، وإذا أنعمنا النظر في الخطاب بوصفه ملفوظاً يشكِّل وحدة جوهرية فإننا سنكون أمام سلسلة من الجُملِ المتتابعة التي تشكّلُ نصّاً متكاملاً يعالج مشكلة اللسانيات التي حددت دراستها في بنية الجملة، والجملة بحسب القواعد لا تمثل إلا تركيبًا يمكن في إطاره تخطيط الوحدات الدلالية والتداولية[٣]، وهذا لا يعني أنّ الدراسات اللسانية كانت عاجزة عند ظهورها على معالجة وحدات أكبر من الجملة كتحليل النص الذي ينتجه عدَّة جمل متصلة فيما بينها أو الخطاب بشكل أخصّ؛ ولكنْ لم يكن هذه الأمر متاحاً بسبب انغلاق الدراسات على الدراسات اللغوية الكلاسيكية، أو محاولة الشُّراح لبسط الجمل والنصوص على وفق فهمهم من دون الوقوف على مقصود الخطاب الذي قصده المؤلف أو صاحب المتن كالذي ابتُلي به سيبويه مع أكثر ممن شرح كتابه.

إنَّ النصَّ يشتمل على مجموعة من المعايير تعدُّ من لوازمها؛ فالنصُّ بوصفه حدثاً تواصلياً تتحقق نصيته إذا اجتمعت له سبعة معايير هي: الربط، والتماسك،

(١) ينظر: البديع بين البلاغة العربية واللسانيات ٦٥، و في البلاغة العربية والأسلوبية اللسانية ٢٢٥.
(٢) البديع بين البلاغة العربية واللسانيات ٦٥.
(٣) ينظر: النص والخطاب والإجراء ٨٩، وتحليل الخطاب في ضوء لسانيات النص دراسة تطبيقية في سورة البقرة ٤.

والقصدية، والمقبولية، والإخبارية، والموقفية والتناص[١]، وهذه المعايير النصية مقسمة إلى أقسام بحسب ما تتصل بها وعلى النحو الآتي[٢]:

ما يتصل بالنص وهما الربط والتماسك أو الاتساق والانسجام.

ما يتصل بمن يتعامل مع النص منتجا له ومتلقياً وهي القصدية والمقبولية.

ما يتصل بالسياق وهي الإخبارية والموقفية والتناص.

ولا يلزم تحقق جميع هذه المعايير في كل نصٍّ؛ بل يمكن أنْ تتكون النصوص ببعض هذه المعايير؛ ولكنْ عند اجتماع هذه المعايير كلها يتحقق عندنا ما يسمى بـ (الاكتمال النصي)[٣]، وأهم هذه المعايير هي الاتساق والانسجام (الربط والتماسك) والقصدية والمقبولية؛ وهي ممّا يناسب قدسية النص القرآني؛ ولهذا يمكن أنْ يتركز الفصل على أهمها وهي الاتساق والانسجام والمقبولية بالكشف والمفاتشة عنهم في تفسير الميزان.

ولما كان الاتساق في الهيأة والانسجام في المضمون يهتمان بدراسة الروابط الذهنية التي يمكنها أنْ تجمع المكونات داخل الخطاب الجُملي وما فوق الجُملي؛ ابتغى تأكيد أثرهما في صحة التراكيب وفسادها؛ فلا نتصور قيام الخطاب بوظيفته دون أنْ يكون متَّسقًا من الناحية التركيبيَّة، ومنسجما من الجهة الدلالية؛ ليكتمل بذلك عناصر الخطاب على وفق لغة الاستعمال فيتحقق إنجازه بكلام مفيد داخل بنية الجملة وعند توالي الجُملِ أيضاً.

(١) ينظر: علم لغة النص ١٤٦، وعلم اللغة النصي ٣٣.
(٢) ينظر: علم لغة النص ١٤٦.
(٣) (٤) ينظر: المصدر نفَسه.

إنّ ظهور علم لسانيات النصّ كان نتيجة طبيعية لاهتمام الدراسات اللغوية بالجملة وحدودها دون النظر إلى ما هو أكبر من ذلك، وهذه الثورة اللغوية عنت بدراسة النصّ بوصفه الوحدة اللغوية القابلة للتحليل والبحث والمفاتشة؛ إذ يسعى علم اللغة النصي إلى تحقيق جوانب مهمة متعلقة بالنصّ أهمها الترابط والتماسك، قال (رووك الالماني) في تعريفه للسانيات النص: ((أخذت اللسانيات النصية بصفتها العلم الذي يهتم ببنية النصوص اللغوية وكيفية جريانها في الاستعمال شيئاً فشيئاً مكانة هامَّة في النقاش العلمي للسنوات الأخيرة، فلا يمكن اليوم أنْ نعدَّها مكملا ضرورياً للأوصاف اللغوية التي اعتادت أنْ تقف عند الجملة معتبرة إياها أكبر حدٍّ للتحليل؛ بل تحاول اللسانيات النصية أنْ تقف عند تأسيس الدراسة اللسانية على قاعدة أخرى هي النص ليس غير))[1]، وهذا لا يعني بطبيعة الحال الاعتماد على المعنى المتداول بين الناس للنصّ؛ بل ينبغي الكشف عن سائر الأفعال التبليغيَّة التي تتخذ من اللغة وسيلة لإنجازها فيتحقق بذلك مفهوم النصّ ويتجلَّى، وقد يتعذَّر ذلك إلا بالوقوف على ظاهرتيِ الاتساق والانسجام فقد ثبت لهما الأثر الواضح في التماسك النصي خاصّة فيما يتعلق بالدراسات القرآنية.

إنَّ الخطاب يعمد إلى تعيين الطُّرق الكفيلة بتكوين الجُمَلِ عبر نسق تتابعيّ؛ لتحقيق ترابطٍ جمليٍّ يُتوَّج بنصٍ خطابيٍّ، ومن ثَّم تتوسع النصوص لتصنع خطاباً أوسع نظاماً وأجلَّ شأناً[2]؛ فالتجانس صار يلازم الخطاب؛ في هيأته، وألفاظه، وسياقه، أي في بنية الخطاب اللغوية المتمثلة بالشَّكل: إحالة وحذفاً، أو في محتواه الذي يمثل مضمون الخطاب، وأما السياق فيقصد به الإطار الثقافي الذي أنجز فيه

(١) نظرية النظم ١٦٣.

(٢) ينظر: مقدمة في نظريات الخطاب ٣١.

الخطاب في ضوء معطياته المحددة[١]، ومن المناسب أنْ نذكر أنَّ الباحثين دأبوا في دراسة المنهج الشكلي للغة الخطاب إلى جعله في مباحث مقترنة بمفاهيم الاتساق والانسجام حتى داخلت عندهم طبيعة العلاقة بين النصَّ والخطاب؛ فذهب أكثرهم إلى عدم التمييز بينهما، ومن هؤلاء: (رولان بارت)، الذي أكّد التلاحم بين النصّ والخطاب، وزاد على ذلك بقوله: ((وليس النص إلا خطاباً))[٢]، وهذا المنهج قُوبل بالردِّ والمناقشة كثيراً عند من فرَّق بين النص والخطاب[٣]، وهذه الجوانب التي توافرت عليها الدراسات النصية التي ثبت أثرها في تحليل الخطاب بصورة عامّة والخطاب القرآني بصورة خاصة سنحاول أنْ نبحثها في ضوء ما جاء منها في تفسير الميزان.

(١) ينظر: تحليل الخطاب وتعليم مفردات العربية للناطقين بغيرها ٩٣- ٩٤.

(٢) علم النص ٤٤.

(٣) ينظر: محاضرات الدكتوراه، الدكتور نجاح فاهم العبيدي لطلبة الدكتوراه، جامعة كربلاء، سنة ٢٠١٩-٢٠٢٠.

المبحث الاول: أثر عناصر الاتساق في تحليل الخطاب القرآني

من المعلوم أنّ النص القرآني نصٌّ متكامل من سائر جوانبه؛ لذلك اعتمده علماء النصّ كما اعتمده علماء اللغة والبلاغة، وممّا ميَّز النصّ القرآني اتساقه في الشَّكل وانسجامه في المضمون وإنْ كان حمَّال أوْجه عند المفسرين الذين اختلفوا في دلالة نصوصه.

وقبل الخوض في بيان بعض مظاهر الاتساق لا بدَّ من معرفة الاتساق ودلالته، وأثره في النصّ، وفيما يأتي شيء من التفصيل في ما يتعلق بالاتساق:

الاتساق:

ورد في المدونة المعجمية دلالات عدَّة للاتساق؛ قال الجوهري(ت٣٩٣هـ): ((وسقت الشيء: جمعته وحملته))[١]، ومن معانِي الاتساق الحمل، والجمع، والضم، والانتظام، والتمام، والكمال، فاتَّسق؛ أي اجتمع، أو تكامل وتمَّ، وكلَّ ما انضمَّ فقد اتسق[٢]، وهذا قريب من معنى الاستواء أيضاً.

أما في الاصطلاح: فقد تناول دلالته كثيرٌ من العلماء، ولم يبتعدوا عن مضامينه اللغوية؛ إذ عرَّفه الدكتور محمد الخطابي بقوله: ((ذلك التماسك الشديد بين الأجزاء المشكِّلةِ لنص/ خطاب ما، ويهتم فيه بالوسائل اللغوية(الشكلية) التي تصل بين العناصر المكونة لجزء من خطاب أو خطاب برمته))[٣]، ومنهم من ركَّز على بيئة إنتاج الخطاب وجعلها عنصراً أساسياً في تحقق الاتساق الذي عرَّفوه بأنّه مجموع العلاقات أو الأدوات اللفظيَّة التي تسهم في الربط بين عناصر الخطاب الداخلية،

(١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مادة (وسق) ٤/ ١٥٦٦.
(٢) ينظر: المحكم والمحيط الأعظم ٦/ ٥٢٩، لسان العرب: مادة (وسق)، ١٠/ ٢٧٩.
(٣) لسانيات النص ٥.

والخطاب والبيئة المحيطة من جهة أخرى[١]، والاتساق بذلك يجعل الخطاب كُلًّا متماسكاً ببناء علاقة تربط بين الأجزاء المختلفة ويكشف عن المقام الذي استعمل فيه اللغة، لينسجم الخطاب على مستوى الدلالة والمفهوم.

وأما هاليداي فعرَّف الاتساق بأنّه: ((ليس مجرَّد خاصيَّة ترتبط بالبنية السطحية للنص في مستوياتها النحوية المعجمية فحسب؛ بل هو خلقٌ دلاليّ ناتج عن عمل نحوي بشكل واسع، ويمثِّلُ إدراكا للخيارات الدلالية))[٢]، ليشكِّل بذلك وسيلة نحو الانسجام بين مفهوم الخطاب ودلالته عبر نسيج الشَّكل الظاهر، والمضمون الذي قصده الخطاب في حركته.

وبناءً على ما تقدَّم تكون جُمَل النَّصّ الذي يتميز بالاتساق خاضعة لضوابط محكمة في البناء، منضبطة ومنتظمة ومترابطة تركيباً ودلالة، فتقود الجملة الأولى إلى الثانية بشكل متعانق عبر سلسلة من الروابط والأدوات اللغوية، وبذلك يتميز النص عن اللانص[٣]، ومن أبرز أدوات الاتساق، التنغيم، والوقف، والوصل، والاستبدال، والإحالة، والحذف، وغيرها، وسنركز على (التنغيم) وعلى (الوقف) بوصفهما أنموذجين تتضافر فيهما بقية المظاهر الأخرى، وكونهما أكثر العناصر أثراً في توجيه المعنى وتحديده[٤].

(١) ينظر: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق ١/ ٩٦.
(٢) الاتساق في العربية- دراسة في ضوء علم اللغة الحديث ٤/ ١٤.
(٣) اللانص: مجموعة من الجمل والعبارات التي لا رابط بينها أو إنهّا تفقد صفة المعايير ويتسم بالفوضوية، محاضرات الدكتوراه، اللغة، الدكتور نجاح العبيدي ٢٠٢٠.
(٤) إشكالية المعنى في الجهد التفسيري ٣٠.

١ – التنغيم:

التنغيم من أهمِّ جوانب الدراسة الصوتية خصوصاً واللغوية عموماً؛ بل من أكثرها خطورة بسبب تعدد النغمات في البيئة أو البيئات اللغوية، فالتنغيم تغييرات موسيقية تتناوب الصوت من صعود إلى هبوط، أو من انخفاض إلى ارتفاع، تحصل في كلامنا وأحاديثنا لغاية وهدف[١]، وذلك بحسب المشاعر والأحاسيس التي تنتابنا من رضى وغضب ويأس وأمل وتأثر ولامبالاة، وإعجاب واستفهام وشك ويقين، ونفي أو إثبات، فنستعين بهذا التغيير النغمي الذي يقوم بأثرٍ كبير في التفريق بين الجمل؛ فنغمة الاستفهام تختلف عن نغمة الإخبار، ونغمة النفي تختلف عن نغمة الإثبات[٢].

والمتتبع لكلام الناس، يلحظ التنغيم واضحاً في كلامهم؛ فحديث التواصل بينهم وخطابهم بعضهم إلى بعضٍ يتضمن التنغيم، ويكون أوسع من الكلام المكتوب، وتتمثل عادة في مظاهر ثلاثة وهي: النغمة والجرس واللحن[٣]، وصنو التنغيم هو النبر ولا يكون جزءاً من تركيب معين كما التنغيم أيضاً؛ وإنّما يكون بزيادة كمية من الهواء على صوت أو أكثر من أصوات الكلمة في التركيب الواحد، فيعلو هذا الصوت على بقية الأصوات الأخرى التي تشكِّل مقاطع الكلمة فيحدث التفاوت قوَّة وضعفاً بين الأصوات وعلى هذا فالتشابه بين التنغيم والنبر واضحٌ وقد خلط بعض الدارسين بينهما[٤].

---

(١) ينظر: أسس علم اللغة ١/ ٩٣، واللغة العربية معناها ومبناها ٤٧، وإشكالية المعنى في الجهد التفسيري ٣٦.

(٢) ينظر: أسس علم اللغة ١/ ٩٣.

(٣) ينظر: النشر في القراءات العشر ١/ ١٧٩.

(٤) ينظر: الصوت في الدراسات النقدية والبلاغية التراثية والحديثة ٨٥.

وتباينت آراء الدارسين في تحديد الأنماط الخاصة بالتنغيم، فقيل إنّها ثلاثة أنماط[١]، وزاد على ذلك بعضهم فجعلها في أربعة أنماط[٢]، ومنهم من جعلها في أكثر من ذلك[٣]، والتقسيم الثلاثي هو الأكثر اعتماداً بوصفه أكثر تداولاً في البحث اللغوي؛ لذا سوف نركِّز عليه في البحث، ويقوم التقسيم الثلاثي على:

النغمة الهابطة أو المنخفضة: ترد هذه النغمة عادة بعد درجةٍ صوتيةٍ عاليةٍ ثم تَعقبها درجة أكثر انخفاضاً، وتكثر هذه النغمة مع أساليب الاستهزاء[٤].

النغمة المستوية: يتطلب هذا النمط من التنغيم وجود عدد من المقاطع التي تكون على درجة واحدة من حيث قوة درجة الصوت[٥].

النغمة الصاعدة أو المرتفعة: وهذه على عكس النغمة المنخفضة في مواردها؛ فترد في مقاطع ذات درجة منخفضة، أو مستوية، ثم تليها النغمة الصاعدة[٦].

وتتعدد وظائف التنغيم على مستوى الأداء الكلامي بحسب الاستعمال اللغوي، وأما على مستوى القواعد النحوية فإنَّ التنغيم يسهم في تعيين ماهية المركبات النحوية من جهة كونها استفهاماً، أو تقريراً، أو غير ذلك فتتعدد وظائف التنغيم بذلك[٧]، وعلى هذا فالتنغيم مصطلح صوتي يتمتع بوظائف كثيرة، يعالج المشكلات الدلالية المتعلقة بالأصوات والسياقات المختلفة بحسب خطّ النغمة

(١) ينظر: مناهج البحث اللغوي بين التراث والمعاصرة ١٦٥- ١٦٨.
(٢) ينظر: أثر التفكير الصوتي في دراسة العربية ٢٣٣.
(٣) ينظر: علم الأصوات، كمال بشر، ٥٣٤.
(٤) ينظر: أصوات اللغة ١٥٣-١٥٤.
(٥) ينظر: الأصوات اللغوية ١٥٣ - ١٥٤.
(٦) ينظر: المصدر نفسه ١٢٤.
(٧) ينظر: دراسات في علم اللغة الحديث ٢٧.

وصورتها؛ ليتبيّن قصد منتج الكلام ويتضح الخطاب أ تقرير أم استفهام أو تهكُّم أو تحقير أو استهزاء أو غير ذلك مما يناسب المقام الذي أنتج فيه الخطاب؛ فالتنغيم يمثل بذلك قرينة لفظية لفهم قصدية الخطاب[١]

ومن الشواهد التي يمكن أنْ نجد فيها النغم الموسيقي ذا دلالة في الكلام: قوله تعالى﴿**فما جزاؤُه إنْ كنتم كاذبين**﴾؟ ﴿**قالوا جزاؤُه مَنْ وُجِد في رَحْله فهو جزاؤه**﴾[٢]، هذه الآية يكون التنغيم في جزئها الثاني محوراً رئيساً في تحديد الأبواب والتراكيب؛ فالجزء الثاني تُقرأ فيه جملة (قالوا: جزاؤه)؟ بنغمة الاستفهام، وجملة: (من وُجد في رحله فهو جزاؤه) جملة واحدة على التقرير، وتقرأ أيضاً على التعجب والاستهجان: ﴿**قالوا جزاؤُه مَنْ وُجِد في رَحْله فهو جزاؤه**﴾، ويمكن أنْ تُقرأ على التبرّم والانزعاج، ويظهر ذلك جليّاً من طريق الحديث والكلام المنطوق أكثر من الكلام المكتوب الذي يحدد التنغيمَ فيه الترقيمُ[٣].

وكشف السيد الطباطبائي عن كثيرٍ من الوظائف للتنغيم في تفسير الميزان مما جعل الخطاب أكثر اتساقاً، فالاختلاف النغمي بين مكونات الخطاب أسهم في استدعاء أجزاء الخطاب على هيئات متوالية تتعالق بعضها مع بعضٍ؛ إذ يكون مؤثراً بتلك الهيئات التي تصنعها النغمة لتجعل المتلقي مشدوداً إلى الخطاب عبر موجات استفهامية أو استنكارية أو استهزائية أو غير ذلك مما يتطلبه سياق المقام التخاطبي؛ ليتلقاه المتلقي بالموافقة أو الرفض أو الدهشة أو الاشمئزاز، أو غير ذلك مما ينتج نتيجة طبيعية من لدُن متلقي الخطاب.

---

(١) ينظر: العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث ٣٨٧.

(٢) يوسف ٧٥, ٧٤.

(٣) ينظر: إشكالية المعنى في الجهد التفسيري ٤٠-٤١.

ففي قوله تعالى: ﴿**وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبالِ وَنادى نُوحٌ ابْنَهُ وَكانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنا وَلا تَكُنْ مَعَ الْكافِرِينَ**﴾ [١]، نجد أنَّ قوله تعالى: ﴿**وَنادى نُوحٌ ابْنَهُ**﴾ فيه من صيغ النداء الذي نقله القرآن على لسان نوح عليه السلام في دعوته لابنه الذي تخلف عن ركوب السفينة، و كان آخر عهده به يوم ركب السفينة فوجده في معزل فناداه، و أمره بركوب السفينة فلم يأتمر بالدعوة، ثم حال بينهما الموج فوجد نوح عليه السلام و هو يرى أنه مؤمن بالله من أهله و قد وعده الله بإنجاء أهله.

ومن الجدير بالذكر أنْ نستوضح آراء المفسرين في مَنْ تسمى بابن نوح عليه السلام؛ إذ اختلفوا في نسبته إلى نوح عليه السلام، وأكثروا من التأويلات التي قد لا تناسب بعضها مقام النبيِّ وعصمته؛ إذ ذكر مقاتل بن سليمان أنَّ ابنه كان من صلبه وكان اسمه كنعان[٢]، وذهب الطبري إلى أنّه كان ابن امرأته[٣]، ثم زاد على ذلك فنقل رأياً نسبه إلى ابن جريح الذي قال إنّه ابن فراشه[٤]، وناقش الرازي عموم الآراء في ابن نوح عليه السلام وأكّد أنّ هناك ثلاثة أقوال: أما الأول فذكر أنّه كان ابنه في الحقيقة، واستدلَّ على ذلك بتوجيه قوله تعالى: ﴿**وَنَادَىٰ نُوحٌ ابْنَهُ**﴾، وأكّد على أنّ نوحاً أيضاً نصّ عليه فقال: يا بني وصرف هذا اللفظ إلى أنّه رباه، فأطلق عليه اسم الابن لهذا السبب صرف الكلام عن حقيقته إلى مجازه من غير ضرورة وأنَّه لا يجوز، ثم زاد على ذلك بأنَّ الذين خالفوا هذا الظاهر إنّما خالفوه لأنّهم استبعدوا أنْ يكون ولد الرسول المعصوم

(١) هود ٤٢.

(٢) ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان ٢/ ٢٨٣، و تفسير الإمام الشافعي٢/ ٨١٥، و الكشف والبيان عن تفسير القرآن ٥/ ١٧١، و الوسيط في تفسير القرآن المجيد٢/ ٥٧١، و الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ٢/ ٣٩٦، و زاد المسير في علم التفسير ٢/ ٣٧٥.

(٣) تفسير الطبري ١٥/ ٣١٤، و ينظر: غرائب التفسير وعجائب التأويل ١/ ٥٠٦.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ١٥/ ٣١٥.

كافراً، والقول الثاني: إنّه كان ابن امرأته وأشار إلى أنّ هذا قول الإمام محمد بن علي الباقرعليه السلام، وقول الحسن البصري، ثم بيَّن بأنه رُوى أنَّ الإمام عليا عليه السلام قرأ ونادى نوح ابنها والضمير لامرأته. وأما القول الثالث الذي نقله الرازي وناقشه فهو أنّه ولد على فراشه لغير رشدة، وأكّد الرازي أنّ القائلين بهذا القول احتجوا بقوله تعالى في امرأة نوح وامرأة لوط فخانتاهما وذكر أنّ هذا قول خبيث ويجب صون منصب الأنبياء عن هذه الفضيحة[١].

وأما السيد الطباطبائي فقد اختلف مع المفسرين كثيراً؛ إذ استند إلى رواية نُقلت عن الامام الصادق عليه السلام فقال: ((عن الحسن بن علي الوشاء عن الرضا عليه السلام قال: سمعته يقول: قال أبي: قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ الله عز و جل قال لنوح: ﴿**إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ**﴾ لأنّه كان مخالفا له، و جعل من اتبعه من أهله. قال: و سألني كيف يقرؤون هذه الآية في ابن نوح؟ فقلت: يقرؤها الناس على وجهين: إنه عملٌ غير صالح، و إنه عمل غير صالح. فقال: كذبوا هو ابنه و لكن الله نفاه عنه حين خالفه في دينه))[٢]، ثم زاد على ذلك فبيَّن دلالة قوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ**﴾، إذ قال: ((و المراد بكونه ليس من أهله – و الله أعلم – أنه ليس من أهله الذين وعده الله بنجاتهم لأن المراد بالأهل في قوله: ﴿**وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ**﴾ الأهل الصالحون، و هو ليس بصالح و إنْ كان ابنه و من أهله بمعنى الاختصاص، و لذلك علَّل قوله: ﴿**إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ**﴾ بقوله: ﴿**إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ**﴾))[٣]، وهذا البيان يتناسب مع البعد العاطفي الذي أظهره عليه السلام في دعوته وإصراره على أنْ يكون ابنه من الفرقة الناجية التي ركبت السفينة فنجت من الغرق؛ ولكنْ لمَّا وجد الإصرار من ابنه

(١) ينظر: تفسير الرازي ١٧/ ٣٥٠-٣٥١.
(٢) الميزان ١/ ١٢٨.
(٣) المصدر نفسه ٦/ ١٤٦.

على أنْ يكون من المتخلّفين ناداه عليه السلام (ونادى نوح ابنه)، وكان نداؤه بصوت عالٍ، أي بنغمة صاعدة تناسب الحالة التي كان فيها عليه السلام، وقد وصف السيد الطباطبائي ذلك المشهد بقوله: (﴿**وَنَادَىٰ نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ الْكَافِرِينَ**﴾ المعزل اسم مكان من العزل و قد عزل ابنه نفسه عن أبيه والمؤمنين في مكان لا يقرب منهم، و لذلك قال: ﴿**وَنَادَىٰ نُوحٌ ابْنَهُ**﴾ و لم يقل: و قال نوح لابنه))[1]، فالنداء مختلف عن الدعوة والسؤال، ويستلزم ارتفاع الصوت(النغمة)، قال السيد الطباطبائي: ((و الدعاء والنداء واحد غير أنّ النداء إنما هو فيما إذا كان معه صوت))[2]، والصوت دلالة الارتفاع هنا؛ إذ زاد على ذلك السيد الطباطبائي فعلل رفع الصوت في ﴿**وَنَادَىٰ نُوحٌ ابْنَهُ**﴾، فقال: ((و لِما به من الوجد و الحزن رفع صوته بالدعاء كما يدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿**وَنَادَى نُوحٌ رَّبَّهُ**﴾ و لم يقل: سأل أو قال أو دعا، و رفع الصوت بالاستغاثة من المضطر الذي اشتد به الضر وهاج به الوجد أمر طبعي))[3]، و قد كان عليه السلام رسولاً وأحَد الأنبياء من أولي العزم، عالما بالله عارفا بمقام ربِّه الكريم، بصيرًا بموقف نفسه في العبودية، و الموقف ظهرت فيه آية الربوبية والقهر الإلهي أكمل ظهورها فأغرقت الدنيا و أهلها الكافرين، ونودي من ساحة العظمة و الكبرياء على الظالمين بالبعد، فأخذ نوح عليه السلام يدعو لابنه و الظرف هذا الظرف لم يجترئ عليه السلام – على ما يقتضيه أدب النبوّة – على أنْ يسأل ما يريده من نجاة ابنه بالتصريح؛ بل أورد القول كالمستفسر عن حقيقة الأمر، و ابتدر بذكر ما وعده الله تعالى من نجاة أهله حين أمره سبحانه وتعالى أنْ يجمع الناجين معه في السفينة فقال له: ﴿**قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ**

(١) الميزان١٠/ ١١٩.
(٢) المصدر نفسه ١٣/ ٦٨.
(٣) المصدر نفسه ١٠/ ١٢٠.

آمَنَ﴾[١]، و كان أهله – غير امرأته – حتى ابنه هذا مؤمنين به ظاهراً و لو لم يكن ابنه هذا على ما كان يراه نوح عليه السلام مؤمنا لم يدْعه البتة إلى ركوب السفينة فهو عليه السلام الداعي على الكافرين السائل هلاكهم بقوله: (ربِّ لا تَذَرْ على الأرضِ من الكافرينَ ديَّاراً) فقد كان يرى ابنه هذا مؤمناً و لم يكن مخالفته لأمر أبيه؛ إذ أمره بركوب السفينة كفراً أو مؤديا إلى الكفر و إنّما هي معصية دون الكفر[٢].

و لذلك قال عليه السلام: (ربِّ إنّ ابني من أهلي و إنّ وعدك الحق) فذكر وعد ربِّه و ضمَّ إليه أنَّ ابنه من أهله – على ما في الكلام من دلالة (ربّ) على الاسترحام، و دلالة الإضافة في (ابني) على الحجة في قوله: (من أهلي) و دلالة التأكيد بـ (إن و لام الجنس) في قوله: (و إن وعدك الحق) على أداء حق الإيمان.

وكانت الجملتان: (إنَّ ابني من أهلي) و (إنَّ وعدك الحق) ينتجان باجتماعهما أو بانضمام بعضهما إلى بعض الحكم بلزوم نجاة ابنه؛ لكنه عليه السلام لم يأخذ بما ينتجه كلامه من الحكم أدبًا في مقام العبودية فلا حكم إلا لله تعالى؛ بل سلّم الحكم الحق و القضاء الفصل إلى الله سبحانه فقال: (و أنت أحكم الحاكمين)[٣].

ويظهر من الخطاب أنَّ نوحاً عليه السلام كان في حجاج مع ابنه الذي فرَّ لا كفراً بالله؛ بل عاصياً له وغفلة عن قدرته سبحانه وتعالى، وهذا كان حال كثيرٍ من المتخلفين الذين انقسموا بين كافرٍ وعاصٍ أو متمّرد، فكان خطاب نوح عليه السلام مع ولده قائم على المحاججة مستعينا بأسلوب الاستنكار عليه ﴿**لا عاصِمَ اليومَ مِنْ أمرِ اللهِ**﴾، ومنكرًا عليه وعليهم عقيدتهم في الله تعالى، فأكّد لهم بعدم نجاتهم في محاولة

(١) هود ٤٠.
(٢) ينظر: الميزان ١٠/ ١٢٠.
(٣) ينظر: المصدر نفسه ١٠/ ١٢٠.

لتحريك قواهم الفكرية والعقلية؛ ليتضح لهم بطلان مذهبهم وتصوُّرهم بالنجاة؛ وكان أسلوب الدعوة بلغة المضطر المستغيث، ولغة الإنكار مقصوداً وأساسا في تغيير نغمة الصوت الذي ظهر أثره واضحاً في توجيه الخطاب وتفسيره؛ بوصفها ناسبت قصدية المتكلم، فاستلزم صعود النغمة، وصعود النغمة ناتج عن قاعدة الإخبار التي تقوم عليها الجملة الخبرية؛ لتتدرج بذلك النغمة إلى أنْ تنتهي بنغمة أخرى مستوية كالتي ابتدأت بها، وبهذا يتجلى أثر التنغيم في خطاب نوح عليه السلام وانتقاله من النغمة المنخفضة إلى النغمة العالية ثم الرجوع إلى النغمة المستوية؛ لينكشف قصده في الخطاب؛ فالاستغاثة والاضطرار والإنكار في النص القرآني أسهم في إثراء الخطاب وخصوبته، وهذا الاتساق في الأداء بين متواليات الخطاب القرآني إنما تمَّ من طريق التلوين النغمي؛ ليتم الاتساق بين مجريات الحدث التواصلي لعموم أجزاء الخطاب القرآني؛ فينكشف بذلك أنّ التنغيم سمة عالية في تحديد المقاصد القرآنية؛ إذ لو قرأنا قوله تعالى: ﴿**وَنَادَىٰ نُوحٌ ابْنَهُ**﴾ بنغمة منخفضة أو مستوية لما تشكَّل عندنا هذا التواشج القصدي؛ ليتبيَّن بذلك أنَّ التنغيم كان فيصلًا في بناء روابط الاتساق بين عموم المتواليات؛ فينسجم الخطاب مضموناً كما اتسق شكلًا، وهو بذلك يوجِّه النصَّ نحو الخطاب؛ ليعطي الدلالة مقاصد أخرَ تُثيرُ في المتلقي الإدراك لمقاصد الخطاب.

ومن المواضع الأخرى التي كان للتنغيم أثر في توجيه الخطاب تحليل قوله تعالى: ﴿**فَأَصبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائفاً يَترَقّب فَإِذَا الّذِى استَنصرَهُ بِالأَمْسِ يَستَصرِخُهُ قَالَ لَهُ مُوسى إِنّك لَغَوِىّ مّبِينٌ**﴾[1]، في هذا النصّ من الخطاب القرآني الذي يحكي عن مرحلة من حياة موسى عليه السلام وفيه ذكر بعض ما وقع عليه بعد بلوغه أشده فأدى إلى

(١) القصص ١٨..

خروجه من مصر و قصده مدين آنذاك.

ففي قوله تعالى: ﴿**فَأَصْبَحَ**﴾ إشارة إلى بقائه في المدينة، وكان في حالة الترقُّب والخوف من فرعون وجنوده، والآية ترشدنا إلى متواليات عدَّة تسبق هذه الآية وتشكِّل مجموعة من موجات التنغيم المختلفة التي نتجت عن التوبيخ والاستنصار والصراخ والاستفهام وبشكل متناسق كما هو موضَّح في الآيات السابقة واللاحقة لهذه الآية قال تعالى: ﴿**فَاستَغَثَهُ الّذِى مِن شِيعَتِهِ**﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿**قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشيْطانِ**﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿**قَالَ رَب إِني ظلَمْت نَفْسى فَاغْفِرْ لي**﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿**قَالَ رَب بِمَا أَنْعَمْت عَلىّ فَلَنْ أَكُونَ ظهِيراً لِّلْمُجْرِمِين**﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿**قَالَ يَا مُوسى أَ تُرِيدُ أَن تَقْتُلَني كَمَا قَتَلْت نَفْسا**﴾[٥]، فالاستصراخ والتقرير والاستغاثة والدعاء والاستفهام كما في المقاطع التي اجتمعت في هذا الخطاب متباينة من جهة قوة الصوت(التنغيم)، فبعضها برفع الصوت كالصراخ الذي يأتي بمعنى الصياح، والاستغاثة التي تكون بمعنى طلب النصرة، والاستفهام الذي يكون بمعنى الاستعلام أو الإنكار أو غير ذلك، وبعضها الآخر يكون بنغمة مستوية كالتقرير، وبعضها بنغمة هابطة كالدعاء وأمَّا الإخبار بالغواية الذي يأتي بخلاف الرشد فيكون بنغمة صاعدة أيضاً.

ولو تأملنا في المعنى الاجمالي: (فأصبح موسى في المدينة) – و لم يرجع إلى بلاط فرعون – و الحال أنّه كان خائفاً من فرعون ينتظر الشرَّ ففاجأه أنّ الإسرائيلي

(١) القصص ١٥.
(٢) القصص ١٦.
(٣) القصص ١٧.
(٤) القصص ١٨.
(٥) القصص ١٩.

الذي استنصره على القبطي بالأمس يستغيث(نغمة صاعدة) به رافعا صوته على قبطي آخر، فقال موسى للإسرائيلي توبيخا و تأنيبا(نغمة صاعدة): ﴿إِنّك لَغَوِيّ مّبِينٌ﴾ لا تسلك سبيل الرشد و الصواب؛ لأنَّه كان يخاصم قوما ليس في مخاصمتهم و المقاومة عليهم إلا الشر؛ بل كل الشر، ثم استرجع موسى عليه السلام وتوجّه إلى ربه ﴿**إِني ظلَمْت نَفْسى**﴾،- نغمة هابطة-، ثم تفاجئ بردِّ الاسرائيلي له بالاستفهام ﴿**أَتُرِيدُ أَن تَقْتُلَني**﴾، بنغمة صاعدة أيضًا؛ ليتشكل الخطاب ببيان مقاصد التنزيل عبر هذه الموجات المتواشحة فيما بينها.

ومن هنا نجد أنّ المتوالية (قَالَ رَب) شكَّلت محورًا دلاليًا كبيرًا في الخطاب القرآني الذي أنتجه موسى عليه السلام بينه وبين ربِّه؛ إذ حمل أبعادًا تفسيرية توزعت على قراءات مختلفة ناسبت- المقام- حال الداعي موسى عليه السلام بشكل لا يتعارض مع مفهوم العصمة الذي ثبت لأنبياء الله تعالى كما هو واضح نقلاً وعقلاً، فاعتراف موسى عليه السلام بعد قتله القبطي، وندمه ورجوعه إلى ربِّه ﴿**إني ظلمتُ نفسي**﴾ يشيء ظاهره إلى أنّه عليه السلام كان في ضلال فقتل دون ورع وهذا يتنافى مع العصمة ويخالف قدسيَّة الأنبياء.

ونبَّه السيد الطباطبائي إلى معالجة الأمر وذكر بأنَّ دعوة موسى عليه السلام: ﴿**قَالَ رَبِّ إِني ظلَمْت نَفْسى فَاغْفِرْ لي**﴾ كدعوة آدم عليه السلام؛ إذ قال: ((و هذا الاعتراف بالظلم و سؤال المغفرة نظير ما وقع من آدم و زوجه المحكي في قوله تعالى: ﴿**قالا ربنا ظلمنا أنفسنا و إن لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين**﴾[1]، ثم زاد على ذلك السيد الطباطبائي بقوله: ((و قد كرَّر (قال) ثلاثا، إذ قيل: (قال هذا من عمل الشيطان) (قال ربِّ إني ظلمت نفسي) ﴿**قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ**﴾ و ذلك لاختلاف السياق في

(١) الميزان ١٦/ ٨.

الجمل الثلاث فالجملة الأولى قضاء منه وحكم، والجملة الثانية استغفار ودعاء، و الجملة الثالثة عهد والتزام))[١].

وفي خطاب موسى عليه السلام إشارة إلى أنّه تنبّه إلى مسألة مهمة وهي مسألة الخطأ في قتل القبطي؛ إذ إنّه عليه السلام أخطأ فيما فعله بالوكْز الذي أورده مورد الهلكة و لا يصحُّ أنْ ينسب الوقوع في الخطإ إلى الله سبحانه لأنّه لا يهدي إلّا إلى الحقِّ و الصواب فقضي أنَّ ذلك منسوب إلى الشيطان، فقال تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿**هَذَا مِنْ عَمَلِ الشيْطانِ إِنّهُ عَدُوّ مّضِلّ مّبِينٌ**﴾، فالذي وقع من المعاداة و الاقتتال بينهم جميعاً هو من جنس العمل المنسوب إلى الشيطان أو هو ناشئٌ عن عمل الشيطان؛ إذ أوقع العداوة و البغضاء بينهما و أغرى على الاقتتال حتى أدى ذلك إلى مداخلة موسى عليه السلام و قتل القبطي، وفعله ذاك و إنْ لم يكن معصية منه عليه السلام لوقوعه خطأ و كون دفاعه عن الإسرائيلي دفعا لكافر ظالم؛ لكن الشيطان كما يوقع بوسوسته الإنسان في الإثم و المعصية كذلك يوقعه في أي مخالفة للصواب يقع بها في الكلفة و المشقة كما أوقع آدم عليه السلام و زوجه فيما أوقع من أكل الشجرة المنهيِّ عنها فأدى ذلك إلى خروجهما من الجنة[٢].

وفي الخطاب يتجلى أثر التنغيم في الكشف عن الدلالة، وإنْ كان في الخطاب بعض الحذف؛ بوصفه -التنغيم- منح الخطاب نسقاً موسيقياً تناسب مع الغرض الذي سيق إليه، والتنغيم بذلك يجعل المحذوف بحكم المذكور في الكلام لدى المخاطب؛ ليستغني بذلك المتكلم عن ذكره بالنغمة التي توحي إليه[٣]، وصور

(١) المصدر نفسه ١٦/ ٨.

(٢) ينظر: المصدر نفسه ٨/ ١٦.

(٣) ينظر: دلالات التراكيب (دراسة بلاغية) ٢٠٢.

أساليب الاستغاثة، والاستنكار، والتقرير، والاستفهام، والاستخبار، تنبه السامع بنغمات مختلفة من جهة الصعود والنزول في مستوى النغمة إلى أغراض مختلفة؛ فالاستفهام في قوله تعالى ﴿**أَ تُرِيدُ أَن تَقْتُلَنِي**﴾ خرج عن معنى انتباه المخاطَب وإثارته من طريق طلب الإجابة إلى الدعوة بجدية إلى الإصلاح والابتعاد عن إحداث الفساد.

واستحضار المقام التواصلي بين الأطراف المتصارعة والمنتجة للخطاب بأنماط نغميّة متنوعة سارت جنباً إلى جنب مع القصدية الناتجة عن الخطاب؛ فالنغمة الصاعدة تناسب الاستغاثة والاستفهام والاستنكار، والنغمة الهابطة تناسب الدعاء والتقرير وتتناسق بينهما مستوى الصوت المستوي الذي يحرز بانتقاله بين الصعود والهبوط لفتَ نظر المتلقي أو السامع للخطاب؛ ليتفاعل بصورة موضوعية مع النغمة الكاشفة عن المقصود من الخطاب؛ لينكشف بشكل واضحٍ أثر التنغيم عبر إفرازاتها لمجموعة من القراءات التحليلية التي اختصّت بالخطاب الواحد ووجهت الخطاب بحسب موجاتها التنغيمية ليتسق بذلك عموم المتواليات بنسق يتناسب مع مقاصد التنزيل.

٢ – الوقف:

من مظاهر الاتساق التي تعمل على توجيه الدلالة وتحديد المعنى هو الوقف، وتناول علماء العربية الوقف في معجماتهم ومؤلفاتهم التي تُصنف ضمن المرجعيات التي يمكنها تحديد وجهة الكلام عبر استعمالاتها الوظيفية؛ لتؤكِّد ماهيَّة الخطاب بوصفه يقوم على كشف أغراض التداول عبر التواصل القائم على الحدث، وبالرجوع إلى المعجمات اللغوية نجد أنَّ دلالة الوقف ترد بمعنى: الحبس

والقصر[١]، قال ابن دريد ((والوَقْف: مصدر وَقَفْتُ الدابّةَ أقِفه وَقْفاً، وَكَذَلِكَ كل شَيْء حبستَه، ووقفتُ الأرضَ والرجلَ أقِفه وَقْفاً، وَهَذَا أحد مَا جَاءَ على فعلتُه ففَعَل، وَهِي أحرف. وَالْوُقُوف: مصدر وقف وقوفاً فَهُوَ وَاقِف))[٢]، وقد يرد بمعنى الإبانة كقولهم: ((وقف الحديث: بيّنه))[٣].

وأما الوقف في الاصطلاح فقد ينماز بوصفه أشغل مساحة كبيرة عند القراء الذين اهتموا به كثيرًا، وحدَّدوه؛ إذ قالوا: ((الوقف عبارة عن قطع الصوت عن الكلمة زمنا يتنفّس فيه عادة بنيّة استئناف القراءة لا بنيّة الإعراض))[٤]، وقد يكون في رؤوس الآيات أو أوساطها، ولا يأتي في وسط الكلمة على ما هو مشهور ولا فيما اتصل رسما[٥]، وللوقف صنوان هما (السكت) الذي يكون زمنه أقلَّ من الوقف ومن دون تنفس أيضاً[٦]، وأما الصنو الآخر فهو القطع الذي يفيد الإعراض[٧]، ولو رجع القارئ إلى القراءة لزمه الاستعاذة.

وللوقف أثرٌ كبيرٌ في اتساق الكلام، وجاء بيان ذلك واضحاً في توجيه بعض اللغويين؛ إذ قال الدكتور محمد خليل مراد الحربي في تعريفه للوقف بأنَّه: ((العلم الذي يرشد قارئ القرآن إلى مراعاة وقوفه، حرصاً على اتساق المعنى وسلامة اللغة؛ ليعين بأدائه ذلك على تحقيق الغرض الذي من أجله يُقرأ القرآن))[٨]، ويمكن القول

(١) العين ٥/ ٢٢٣، مادة وقف.
(٢) جمهرة اللغة ٢/ ٩٦٨، و ينظر: مجمل اللغة ١/ ٩٣٤.
(٣) الكليات، معجم المصطلحات والفروق اللغوية ٩٤٠.
(٤) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢/ ١٣٣٢.
(٥) ينظر: المصدر نفسه ٢/ ١٣٣٢.
(٦) ينظر: النشر في القراءات العشر ١/ ٢٤٢، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ١/ ٦١٣.
(٧) ينظر: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ١/ ٦١٣.
(٨) الوقف في العربية ١٠.

أنّ هذا المفهوم وإنْ كان واضحاً في بيان أهمية الوقف وضرورة رعايته إلا أنّ حجمه في حدود النصّ القرآني، وهذا تضييق لعلم الوقف الذي يتسع لعموم الكلام؛ إذ نقل السمرقندي أنّه ذُكر في بعض الأخبار: أنّ خطيباً قام عند النبيّ صلى الله عليه وآله فقال في خطبته: (مَنْ يُطِعِ اللهَ ورسُولَهُ فقد رشد، ومن يعصهما - فوقف على(ومن يعصهما) فتداخل الكلام؛ إذ جمع بين متناقضين-الطاعة والمعصية- فقال له النبيّ صلى الله عليه وآله: (بِئْسَ الخَطِيبُ أَنْتَ)، لأنّه كان يجب أنْ يقول: وَمَن يَعْصِ الله وَرَسُولَهُ فقد غوى [١]، وهذا الموقف يُثبت أنّ حدود الوقف يتسع لغير النصّ القرآني أيضاً.

ومما ينبغي أنْ يُلاحظ أنّ الوقف مختلف عليه بين المفسِّرين الذين أثبتوا علامات الوقف في القرآن الكريم، فللمرجعية الثقافية والعقائدية أثرٌ كبيرٌ في اختيار مواضع الوقف وطبيعة الرموز والعلامات التي نتفق على دلالاتها ونختلف على مواضعها، فطبعة الشام للمصحف مختلفة عن طبعة المدينة وهكذا فإنّهما يختلفان عن طبعة العراق أو طبعة الأزهر أو طبعة الجمهورية الإسلامية الإيرانية[٢]، وهذا الموضع ليس بدعاً للخلاف بين المفسرين ولجان الرموز والعلامات فغيره كثير، والجانب السياسي ألقى بظلاله على مواضع الوقف كثيراً تبعاً للمبنى العقائدي أو الخلفية الحاكم التي تميل إلى رؤية دون أخرى فتطبع المصاحف بعد اختيار لجان معينة على وفق شروط الحاكم ومذهبه التفسيري؛ ليقوم بتوجيه النص القرآني إلى المعنى الذي يتفق معه، وهذا يعني أننا أمام عنصر عظيم كشف عن نفسه في التحكم بتقسيم الكلام؛ فالوقف يؤثر على سلامة المعنى وقصدية الخطاب، وله القدرة على تغيير المعنى بالزيادة والنقصان على مقدار النصّ، والأصل أنّ مواضع الوقف يتفاوت من

(١) ينظر: تفسير السمرقندي ٢/ ٦٩، ودَرْجُ الدُّرر في تَفسِيرِ الآيِ والسُّوَر ٢/ ٨٩٧.
(٢) ينظر: الآية ٩٠ من سورة البقرة، كلمة(يكفروا).

جهة طول النصوص وقصرها- كمية الألفاظ - تبعاً لسلامة اللغة وتمام دلالات الخطاب.

وللوقف أهمية كبيرة بعد هذا البيان سواءً في قراءة القرآن الكريم، أم في غيره من الكلام التواصلي المستعمل للإفهام، وبيان المقاصد، وأما في القرآن فقد قرنه أمير المؤمنين عليه السلام بعلم التجويد من حيث الأهمية؛ إذ نُقل عنه عليه السلام أنّه قال في جواب السائل عن الترتيل: ((الترتيل تجويد الحروف ومعرفة الوقوف))[١]، وهذا القول المنسوب إلى أمير المؤمنين عليه السلام يكشف أهمية هذا العلم وخطورته، فالتجويد يهتم بالجانب التنظيمي واللفظي للكلام، وأما الوقف فيشكِّل - زيادة على اتساق الكلام- عنصراً مهماً في توجيه دلالة النصوص، وتظهر خطورته في اختيار مواضع للوقف يتغير فيها دلالة المقصود؛ فيتوجه الخطاب آنذاك إلى غير قصده ببتر النص أو تغييره أو نقله وهذا كله بالزيادة أو النقصان على كمية الألفاظ.

ومن هنا يتبيَّن وظائف الوقف المتنوعة، فزيادة على قدرته في بيان المقاصد التي يريدها المتكلم فإنّه يعمل على أمنِ اللبس في الكلام[٢] بتوجيه الخطاب على وفق الاستعمال والتداول بما يتناسب مع الحدث الكلامي والتواصلي؛ ليتأكد بذلك أثره في المتلقين، ويكشف عن نفسه ((كآلية تحليلية تتجاوز حدود الجملة بوصفها نظاماً إلى الخطاب بوصفه الأداء التطبيقي للنظام اللغوي؛ لما يحمل الوقف من بُعد تنظيمي ليس على مستوى الألفاظ بما هي أجزاء جملة؛ بل على مستوى الجمل أو المفردات بما هي مكونات للخطاب))[٣]، ليخرج بذلك البعد التنظيمي للوقف من

(١) التمهيد في علم التجويد ١/ ٤٠، وينظر: الإتقان في علوم القرآن ١/ ٢٨٢، وهداية القاري إلى تجويد كلام الباري ١/ ٤٧.

(٢) ينظر: فن الإلقاء بين النظرية والتطبيق: ١٥١.

(٣) مرويات أهل البيت عليهم السلام التفسيرية دراسة في ضوء تحليل الخطاب: ١٣٨.

كلية المفردات والجُمل إلى الخطاب على أساس إفادة المعنى من الحدث التواصلي بتنظيم الأمر ليكون متناسقاً بين جانبيه اللفظي والدلالي بما ينسجم مع إرادة المتكلم وفهم المتلقي عبر ظاهرة التماهي؛ فيتضح المقصود وينكشف الخطاب المتداول عبر مقاصده المحددة.

إنّ تفاسير علماء المسلمين للقرآن الكريم لاحظت الأثر الواسع للوقف في توجيه الدلالة؛ فاعتمدوا عليه في تحليلهم للخطاب القرآني وتوجيهه، وكان السيد الطباطبائي حريصاً على توظيف علم الوقف بما يناسب توجيه الخطاب، ففي تحليليه لقوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ، وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَما يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبابِ**﴾[1]؛ كوَّن الوقف على (إِلَّا اللهُ) مساحة كبيرة للخلاف بين المفسرين، وأصلُ الخلاف قائمٌ بينهم في الوقف على لفظ الجلالة(الله) والابتداء بقوله تعالى: و ﴿**وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا**﴾، وهل أنّ الواو هي للعطف أو للاستئناف، فذهب بعض القدامى و الشافعية و معظم المفسرين من الشيعة إلى أنَّ الواو للعطف و أنّ الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه من القرآن، فيما ذهب معظم القدامى و الحنفية من أهل السنة إلى أنّه للاستئناف و أنّه لا يعلم تأويل المتشابه إلا الله و هو مما استأثره الله سبحانه بعلمه[2]، وهذا الخلاف ناجم عن تصور بعضهم بتمام المعنى على قوله تعالى: ﴿**وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ**﴾، ثم الابتداء بالاستئناف بقوله تعالى: ﴿**وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ**﴾، وبهذا

(١) آل عمران من الآية ٧.

(٢) الميزان ٣/ ٢٧.

الاختلاف تباينت الرؤية من جهة الدلالة والإعراب أيضاً، فمن قال بالوقف على لفظ الجلالة (الله) ذهب إلى أنَّ (الراسخون) مرفوعة بالابتداء، وقوله: ﴿**يقولون آمنا**﴾ خبرٌ له[1]، ثم ترتب على ذلك الاختلاف في الدلالة على المعنى، فمنهم من ذهب إلى أنَّ (الراسخون) ليس لهم من المزيّة إلا قولهم (أمنا به) وذلك لقولهم بالابتداء بـ (والراسخون)، فيما ذهب غيرهم إلى أنَّ (الراسخون) يعلمون التأويل ويشتركون مع الذات الإلهية بذلك بعد أنْ خصّهم الله تعالى بالعطف على نفسه (إِلَّا الله وَالرَّاسِخُونَ)، والرسوخ كما هو معلومٌ ثبوت القدم في العلم، وهذا يناسب المقام، ولو كان القصد مجرد الإيمان لما استلزم وصفهم بالراسخين.

ووقف السيد الطباطبائي كثيراً عند الوقف على لفظ الجلالة (الله)، وأكّد أنَّ ظاهر الحصر كون العلم بالتأويل مقصورًا على الله سبحانه، ثم زاد على ذلك بقوله: ((و أما قوله: والراسخون في العلم، فظاهر الكلام أنَّ الواو للاستئناف بمعنى كونه طرفا للترديد الذي يدل عليه قوله في صدر الآية: فأما الذين في قلوبهم زيغ، و المعنى: أنّ الناس في الأخذ بالكتاب قسمان: فمنهم من يتبع ما تشابه منه و منهم من يقول إذا تشابه عليه شيء منه: (ءامنا به كلٌّ من عند ربنا)، و إنّما اختلفا لاختلافهم من جهة زيغ القلب و رسوخ العلم))[2]، وعلّل موقفه من ذلك بتصورٍ غير مشهور ثم عالجه في ذيل كلامه؛ إذ ذكر أنّه لو كان الواو للعطف و كان المراد بالعطف تشريك الراسخين في العلم بالتأويل لكان منهم رسول الله صلى الله عليه وآله بوصفه أفضلهم وبرَّر بأنّه كيف يمكن أنْ نتصور أنْ ينزل القرآن على قلبه و هو لا يدري ما أريد به، وزاد على ذلك بأنّ من دأبِ القرآن إذا ذكر الأمّة أو وصف أمر جماعة و فيهم رسول الله صلى الله عليه وآله

(١) ينظر: معاني القرآن٢/ ٧٨، وإعراب القرآن الكريم للدعاس ١/ ١٢٤.
(٢) الميزان ٣/ ١١.

أنْ يفرده بالذكر أولا و يميِّزه بالشخص تشريفًا له و تعظيمًا لأمره ثم استشهد بقوله تعالى كقوله تعالى: ﴿**آمَنَ الرَّسُولُ بِما أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ**﴾[١]، ثم تنبَّه إلى أنّ الآية خصَّت النبي بالذكر في أوله، قال تعالى: (هو الذي أنزل عليك الكتاب)، فقال السيد الطباطبائي معللاً: ((و إنْ أمكن أن يقال: إنّ قوله في صدر الآية: هو الذي أنزل عليك الكتاب (الخ) يدلُّ على كون النبي عالما بالكتاب فلا حاجة إلى ذكره ثانيا))[٢].

وأما مسألة الوقف على الله وتمام الكلام فبحسب رؤية السيد الطباطبائي الكلام تامٌّ على لفظ الجلالة (الله)، وبذلك يكون الأصل الوقف، ثم الاستئناف بعد ذلك بقوله تعالى: ﴿**وَالرَّاسِخُونَ...**﴾؛ ليبقى أمر التأويل مختصاً بالله تعالى[٣]، ثم استشهد برواية نسبها إلى الإمام الصادق عليه السلام وهي أقرب إلى تفنيد دعوته؛ إذ ذكر أنّه قال: ((نحن الراسخون في العلم و نحن نعلم تأويله))[٤]، وعلق على الرواية بقوله: ((و الرواية لا تخلو عن ظهور في كون قوله تعالى ﴿**وَ الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾، معطوفاً على المستثنى في قوله: ﴿**و ما يعلم تأويله إلا الله**﴾))[٥].

وبالرجوع إلى معنى لفظة الراسخين فلستُ أجد مصداقاً لها غير أهل البيت عليهم السلام الذين نزل القرآن عليهم وفي دارهم، وهم يعلمون التأويل المقصود للخطاب القرآني دون غيرهم، والرواية التي أوردها السيد الطباطبائي يؤكد العطف

(١) البقرة ٢٨٥.
(٢) الميزان ٣/ ١١.
(٣) ينظر: المصدر نفسه ٣: ٣١-٣٣.
(٤) بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليهم ١/ ٢٠٤، وينظر: الكافي ١/ ٢١٣، والميزان ٣/ ٣٩.
(٥) الميزان ٣/ ٣٨.

بين المقطعين ﴿**وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللهُ- وَ الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾، وهذا العطف في وجهة نظر الباحث يحقق انسجاما في اللفظ وتكاملا في المضمون، وذلك بوصف الكتاب كتاب هداية؛ فكيف يمكن أنّ نتصور حصر التأويل في الذات الإلهية، فهذا يقضي انتفاء محاولة الفهم في وقتٍ أمرنا الله تعالى بالتدبُّر في آياته، قال تعالى: ﴿**أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلى قُلُوبٍ أَقْفالُها**﴾[١]، فكيف نتصور الأمر بوجوب التدبُّر من جهة وحصر تأويله بالله تعالى من جهة أخرى؛ بل قد يتعارض الحصر مع عدالة السماء أيضاً، ومن جهة أخرى يمكن أنْ نختلف في مسألة عود الضمير فهل أنَّ الضمير في (تأويله) عامٌ ويشمل جميع القرآن، أم يختص بالمتشابه من آياته فقط؟ ؛ لأنَّه على التفسير الأوّل يتسع علم التأويل عند (الراسخين في العلم) باعتبار المعية، وأمّا على النحو الآخر فيقتصر على المتشابه فقط، والسيد الطباطبائي انتهى إلى أنَّ الضمير يمكن أنْ يعود عليهما كليهما[٢].

ولمّا كان من المتعذر أنْ نصل إلى مقاصد القرآن الكريم على حقيقتها إلا باتباع المعصوم الذي مكَّنه الله تعالى من ظاهر القرآن وباطنه، قال تعالى: ﴿**ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنا مِنْ عِبادِنا**﴾[٣]؛ إذ فُسِّر بأهل البيت عليهم السلام[٤]، كان لزاماً علينا أنْ نُوقن أنّ سعة علم القرآن وعمقه لا يمكن أنْ يحيط به إلا مِن قِبلِ مَن امتحن الله قلبه، واصطفاه بعد أنْ وجده أهلاً لحمل الرسالة: ﴿**اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسالَتَهُ**﴾[٥]؛ ليثبت بذلك حجتهم على الخلق، ويلزم بذلك الرجوع إليهم في تحليل

(١) سورة محمد ٢٤.
(٢) ينظر: الميزان ٣/ ١٩-٢١.
(٣) فاطر ٣٢.
(٤) المسترشد في إمامة علي بن أبي طالب عليه السلام ٤٠٠.
(٥) الأنعام ٢٤.

الخطاب القرآني وفهم مقاصده بما يضمن سلامة الاتساق وسلاسة فهم المضمون.

ومن المواضع الأخرى التي كان للوقف أثرٌ في توجيه الخطاب في تفسير الميزان توجيه الوقف على لفظ الجلالة ﴿**الصِّدِّيقُونَ**﴾ في قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ أُولئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ وَالشُّهَداءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآياتِنا أُولئِكَ أَصْحابُ الْجَحِيمِ**﴾[1]، فاتش السيد الطباطبائي هذه الآية وناقش الوقف على قوله تعالى﴿**أُولَئك هُمُ الصدِّيقُونَ**﴾، فذكر أنّ هناك أقوالًا متعددة في صحة الوقف هاهنا؛ إذ إنّ الوقف على ﴿**الصدِّيقونَ**) يوجب قطع الشهداء عن ﴿**الّذِينَ ءَامَنُوا بِاللهِ وَ رُسلِهِ**﴾، ويتحدد منزلتهم بـ ﴿**هُمُ الصدِّيقُونَ**﴾ فقط، وأما عند الوصل بقراءة ﴿**وَ الشهَدَاءُ**﴾ يكونُ الأمرُ مختلفاً؛ إذ إنّ(الّذِينَ ءَامَنُوا بِالله وَ رُسلِهِ)، سيكونون ﴿**هم الصدِّيقُونَ وَ الشهَدَاءُ**﴾ أيضًا، فذكر السيد الطباطبائي أنَّ المراد بالإيمان بالله و رسله هو محض الإيمان الذي لا يفارق بطبعه الطاعة والاتباع، والمراد بقوله: ﴿**أُوْلَئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ وَالشُّهَدَاء**﴾ إلحاقٌ للذين آمنوا بالصديقين و الشهداء بقرينة قوله: ﴿**عِندَ رَبِّهِمْ**﴾ و قوله تعالى: ﴿**لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ**﴾ فهم ملحقون بالطائفتين يعامل معهم معاملة الصديقين و الشهداء ؛ فيكون لهم أجرهم و نورهم أيضاً.

ثم زاد على ذلك السيد الطباطبائي بقوله: ((و الظاهر أنَّ المراد بالصديقين و الشهداء هم المذكورون في قوله: «و من يطع الله و الرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن أولئك رفيقا[2]، و قد تقدَّم في تفسير الآية أنَّ المراد بالصديقين هم الذين سرى الصدق في قولهم و

(١) الحديد ١٩.

(٢) النساء: ٦٩.

فعلهم فيفعلون ما يقولون و يقولون ما يفعلون، و الشهداء هم شهداء الأعمال يوم القيامة دون الشهداء بمعنى المقتولين في سبيل الله))[١].

ثم مالَ السيد الطباطبائي إلى منع الوقف على (هم الصدِّيقون)، فذكر أنّ قوله تعالى: ﴿**لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ**﴾ فيه ضمير عائد على الذين آمنوا (لهم)، و ضمير (أجرهم و نورهم) للصدِّيقين و الشهداء أي للذين آمنوا أجرٌ من نوع أجرِ الصدِّيقين و الشهداء و نور من نوع نورهم أيضًا، و هذا معنى قول من قال: إنَّ المعنى: لهم أجر كأجرهم و نور كنورهم؛ لذلك يرى السيد أنَّ في الوصل فائدة وفي الوقف على (هم الصدِّيقون) مفسدة للمعنى، وأشار إلى أنَّ السياق لا يساعد على حمل المؤمنين على أنّهم الصدِّيقون فقط ولا يساعد على حمل الشهداء على حقيقة الشهادة[٢].

ومن جانب آخر ذهب السيد الطباطبائي إلى تضعيف الرأي القائل بأنَّ الشهداء مستأنف بهم في القراءة؛ إذ قال: ((و ربَّما قيل: إنَّ قوله: (و الشهداء) ليس عطفا على قوله: (الصديقون) بل استئناف و (الشهداء) مبتدأ خبره (عند ربهم) و خبره الآخر (لهم أجرهم) فقد قيل: و الذين آمنوا بالله و رسله أولئك هم الصدِّيقون، و قد تم الكلام ثم استؤنف و قيل: (و الشهداء عند ربهم))؛ ليكون بذلك المراد بالشهداء المقتولون في سبيل الله، ثم تمم الكلام بقوله: (لهم أجرهم و نورهم)، وفيه بيان بالوقف على (الصدَّيقون) وهذا مذهب جملة من المفسرين[٣].

وخالف السيد الطباطبائي جمهور المفسرين في توجيه الوقف في هذه الآية،

(١) الميزان ١٩/ ٨٧.

(٢) المصدر نفسه ١٩/ ٨٨.

(٣) ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان ٤/ ٢٤٣، وجامع البيان في تأويل القرآن٢٢/ ٤١٠، والكشف والبيان عن تفسير القرآن٩/ ٢٤٣، والوسيط في تفسير القرآن المجيد ٤/ ٢٥١، وتفسير القرآن للسمعاني٥/ ٣٧٤.

وأكّد رأيه بالاستدلال برواية نسبها إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: ((و فيه، أخرج ابن جرير عن البراء بن عازب قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: مؤمنو أمتي شهداء، ثم تلا النبي صلى الله عليه وآله: (و الذين آمنوا بالله و رسله أولئك هم الصديقون - و الشهداء عند ربهم))[١]، ثم استشهد برواية أخرى نسبها إلى الإمام الصادق عليه السلام، قال: ((و في تفسير العياشي، بإسناده عن منهال القصاب قال: لأبي عبد الله عليه السلام: أُدع الله أنْ يرزقني الشهادة فقال: إن المؤمن شهيد و قرأ هذه الآية))[٢]

وأكّد السيد الحلي على أنَّ الخطاب في قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ أُولئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ**﴾ خاصٌ في علي بن أبي طالب عليه السلام، وأسند ذلك إلى الخاصة والعامة[٣]، ويستفاد من ذلك أنّ الوقف على ﴿**الصِّدِّيقُونَ**﴾ تامٌّ، والاستئناف بـ(والشهداء) تامٌّ؛ ليكون الخطاب بذلك موجّه إلى أنّ الوقف له أثرٌ بليغٌ على دلالة الملفوظ وتوجيهه على وفق سياق يناسب المقام، ويُحفِّز المسلمين بأنْ يؤمنوا بالله حقَّ الإيمان ويتوسَّموا الرحمة حيثُما ساروا أو عملوا وبذلك تتحققُ الرسالة الخطابية لهذا النصّ.

وأجدني أميل إلى الوقف على(هم الصدِّيقون) والاستئناف بـ(والشهداء) ليستقيم الكلام بشكل واضح على أنَّ الذين آمنوا بالله وبالرسول هم الصدِّيقون، والشهداء مقام آخر يتمتع به من وفَّقه سبحانه وتعالى إلى الشهادة الحقيقية(القتل)؛ فكلٌ من المؤمنين والشهداء له مِيزته وأجره وصفته؛ وهذا يتضح بالوقف على(هم الصدِّقون) والاستئناف بـ(والشهداء) كما سبق.

(١) الميزان ١٩/ ٩١.

(٢) تفسير العياشي ١/ ٢٧٤، و الميزان ١٩/ ٩١.

(٣) ينظر: نهج الحق و كشف الصدق١٨٧، وبحار الأنوار ط بيروت ٣٨/ ٢١٥.

ومن هنا يظهر أهمية تحديد مواضع الوقف الصحيحة التي يمكنها أنْ تحقق الاتساق بين مكونات الخطاب؛ فينكشف قصد الخطاب القرآن كما تبين من الأمثلة التي وقفنا عليها في هذا العرض الموجز لبيان أهمية الوقف والكشف عن أثره في توجيه الخطاب، ولا سيَّما في ظل هذا التنوع الثقافي الذي يتحكم بأدوات التحليل.

ومما سبق في بيان أثر (التنغيم، والوقف) تتجلى أهمية المستوى الصوتي في تحليل الخطاب القرآني، بتحقيق الاتساق بين مختلف المكونات الداخلة في فن الخطاب بأبعاده الشكلية التي تسهم بأثرها في الانسجام الخاص بمضمون الخطاب ليتناسب المستوى التوزيعي لمتواليات الخطاب مع مستويات الأداء والتأويل؛ فتتسع قراءات الخطاب ويخرج بذلك من حدود المفاهيم النصية الضيقة إلى فضاء الخطاب الواسع.

المبحث الثاني: أثر عناصر الانسجام في تحليل الخطاب القرآني

تواترت في الدراسات اللغوية بيان أهمية الانسجام في النص بوجود سلسلة من العلاقات المتنوعة التي تزيد من رونق النصّ وتماسكه كبنية لغوية رصينة تسهم في تكوين الخطاب، والانسجام له أهميته إلا أنّ الباحثين ولاسيّما المعاصرين اختلفوا في استقلاليته عن الاتساق؛ ومن هنا أجد من المناسب أنْ أبيِّنَ بعض دلالات الانسجام على المستوى اللغوي والاصطلاحي.

الانسجام لغة:

قال الخليل الفراهيدي رحمه الله: ((سَجَمَتِ العينُ، تَسجُم سُجُوماً، وهو قطران الدَّمع قلَّ أو كثُرَ، وكذلك المطرُ. ودمع ساجِمٌ ومسجُومٌ، وسَجَمته العين سَجماً، ولا يقال: أسجَمته العينُ. والسجم: الدمع))[1]، وبيّن الأزهري معنى فعل الانسجام، فقال: ((انسَجَمَ الدَّمعُ وَالْمَاء فَهُوَ مُنْسَجِمٌ إِذا انصَبّ، وسَجّمَتِ السَّحَابَةُ مَطَرَهَا تَسجِيماً، وتَسْجاماً إِذا صَبَّته))[2]، وذكر نشوان الحميري أنّ: ((اسجمَ، أي: سالَ))[3]، وبالنظر إلى هذه المعاني نجد أنّ التتابع والتواصل والانتظام الحاصل من سيلان الماء وصبِّه هو المعنى الجامع لها؛ لنستنتج بأنّ الانسجام في الكلام بمعنى انتظامها وتتابعها كقطرات الماء من السماء أو من دموع العين.

(١) العين باب الجيم والسين والميم، ٦/ ٥٩، و جمهرة اللغة باب (ج س م) ١/ ٤٧٥.
(٢) جمهرة اللغة باب (ج س م) ١٠/ ٣١٧.
(٣) شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، باب سجم،٥/ ٢٩٩٠.

الانسجام في الاصطلاح:

تعددت تسميات الانسجام عند الدارسين مع اتفاقهم على أصل المفهوم؛ إذ عبَّر عنه سعيد البحيري (بالتماسك)[١]، فيما ذهب فالح العجمي إلى تسمية الانسجام (بالتناسق)[٢]، ولم تبتعد إلهام أبو غزالة عن ذلك؛ إذ سمَّت الانسجام (بالتقارن)[٣]، واختار الدكتور سعد مصلوح اسم (الحبك)[٤]، وشايعه الدكتور محمد العبد في ذلك؛ إذ قال: ((آثرت الحبك على غيره مما دار في مداره في التراث، كما آثرته مقابلاً عربياً مناسباً لـ Coherence))[٥]، وعبَّر صبحي إبراهيم الفقي عن الانسجام بالتماسك الدلالي[٦]، على حين ذهب يوسف نور عوض إلى تسميته بالترابط الفكروي[٧].

أما الدكتور تمَّام حسان فذكر للانسجام أكثر من لفظ، إذ عبَّر عنه بالالتحام[٨] تارة، وبالتعليق[٩] أخرى وبالاتساق[١٠] تارة ثالثة، وهذه الدلالات وإنْ تباينت في ظاهرها وألفاظها إلا أنّها تتقارب من جهة المفهوم، وتتماشى مع الانسجام الذي اشتهر أكثر من غيره من بين المصطلحات المترادفة عند عموم الدارسين، وكل ما سبق من المسميات التي ركَّز عليها الباحثون في دراساتهم أسهمت في تنظيم المفاهيم

(١) ينظر: علم لغة النص(المفاهيم والاتجاهات)، ١٠٨.
(٢) ينظر: مدخل إلى علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق(دراسة تطبيقية على السور المكية)، ١٤١.
(٣) ينظر: مدخل إلى علم لغة النص ١١.
(٤) ينظر: نحو أجرومية النص الشعري ١٥٤.
(٥) ينظر: النص والخطاب والاتصال ١٠١.
(٦) ينظر: مدخل إلى علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق(دراسة تطبيقية على السور المكية)، ١/ ٩٦.
(٧) ينظر: نظرية النقد الأدبي الحديث ١٠٢.
(٨) ينظر: النص والخطاب والإجراء ١٠٣.
(٩) ينظر: اجتهادات لغوية ٣٧.
(١٠) ينظر: الدرس النحوي النصي في كتب إعجاز القرآن ١٤٠.

على مستوى المضامين؛ ليكون النص وحدة متكاملة عبر مجموعة من الأدوات التي اتفق الدارسون على أنّ النصّ لا يكون نصّاً منسجماً إلا بوجودها وهذه العناصر توزعت بين السياق، والمناسبة، ومبدأ التشابه، والتأويل، والتغريض، والخلفية المعرفية للقارئ.

والانسجام بمبادئه وأدواته يسهم في بناء النصّ بشكل متماسك؛ ليتحقق غرض التواصل بين أطراف الحوار(المخاطَب والمخاطِب)، ويتحقق بذلك الاستمرار التخاطبي عبر الترابط بين المفاهيم التي تتكامل فيما بينها؛ ليسهل على المتلقي استيعاب غرض المتكلم الذي يُسوِّق فكرته بلغة يتماهى بها مع متلقيه الذين يتفاوتون في المعرفة والتقبُّل، وعلى إمكانية قدرة القارئ على تقبل النصّ يتوقف درجة انسجامه وترابطه، وبهذا يمكن القول إنّ الخطاب المنسجم يستمد قوته من فهم المتلقي[1]، الذي يمثل طرفاً مهما في عملية التخاطب.

ومن هنا نجد أنّ السيد الطباطبائي ركَّز على مظاهر الانسجام في تحليل الخطاب القرآني منوِّهاً إلى أنّ القرآن الكريم كلامٌ يتّسم تركيبه وعباراته بالانسجام، ولا يمكن أنْ نجد فيه اختلافاً أو تعارضاً بين أجزائه إلا أنْ يكون هناك تأويلٌ يمكن به توجيه الخطاب بما يضمن تناسقه وترابطه الذي اشتهر بين الدارسين والباحثين؛ إذ قال: ((و هو جواز أنْ تتنزل عدَّة من الآيات ذات سياق واحد متصل منسجم تدريجاً في خلال أيام ثم تمس الحاجة إلى نزول آية أو آيات، و لما تمّتِ الآيات النازلة على سياق واحد فتقع الآية بين الآيات كالمعترضة المتخللة و ليست بأجنبية بحسب الحقيقة وإنما هي كالكلام بين الكلام، لرفع توهم لازم الدفع، أو مس حاجة

(١) ينظر: الاتساق والانسجام في القرآن الكريم ١٢٢.

إلى إيراده نظير))[١]، ومن هنا تنكشف قيمَ النص الفنية والدلالية، وتظهر جوانبه الجمالية، فيقترب من المناهج الحديثة التي نهجتها اللسانيات الحديثة في تحليل الخطاب.

ولمّا كان الانسجام عنصراً مهمّاً في بناء النص، وترابطه، وتماسكه الذي يحقق النجاح بين المتلقي والمنتج والنَّص؛ وجدنا أنّ المحدثين ركّزوا على تحديد ضوابط الانسجام داخل البنية الجُمليَّة والسياق العام؛ إذ أكّد محمد خطابي أنّ انسجام النص وعدم انسجامه لا يتحقق بالنظر إلى ذات النص فحسب؛ بل يستلزم إشراك المتلقي الذي يحدد انسجام النص من عدمه[٢]، وهذا الأمر يستتبع إشكالية التفاوت بين معرفة المتلقين؛ فكيف يمكن الاعتماد على هذا المبدأ وهو غير متحقق بالنظر إليهم بشكل متوازٍ.

وذهب (فاندايك) مذهبا آخر؛ إذ ركّز على عناصر الربط والانسجام في تحليل الخطاب، منطلقاً من تفاعل البنية الصغرى بالبنية الكبرى ضمن هيكلٍ تجريديٍّ واحدٍ، ومن ثَم ركّز على مظاهر مهمة في التحليل يتمحور في علاقات الانسجام الظاهر بين الجمل من جهة، والبنية الكليَّة من جهة أخرى[٣].

والظاهر توافق مذهب السيد الطباطبائي مع مذهب (فاندايك) في علاقة الانسجام بتحليل الخطاب؛ إذ شايعه في رؤيته، وأكّد أنّ القرآن الكريم كلامٌ منسجم، لا اختلاف وتقاطع في نصوصه، فقال: ((و ذُكر أنّ الكتاب يُصدِّق بعضه بعضاً، و أنه لا اختلاف فيه، فقال سبحانه: ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كانَ

(١) الميزان ٤/ ١٢٧.

(٢) ينظر: لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب ٥.

(٣) ينظر: علم لغة النص –المفاهيم والاتجاهات ٢٢-٢٣.

مِنْ عِنْدِ غَيْرِ الله لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾[١]، و أنّ القرآن ظاهره أنيق، و باطنه عميق لا تحصى عجائبه))[٢]، ومن هنا يمكن القول إنّ التأويل و التدبُّر؛ يكشفان عناصر الترابط والمناسبة بين مكوناته ومبانيه، فيمكن تدارك أي اختلاف بالاعتماد عليهما، وبقصد بيان أثر الانسجام في تحليل الخطاب في الميزان سنقف على أهم عناصره التي كثُرت في تفسير الميزان والمتمثّل بالسياق والمناسبة.

السياق:

واحد من أهم عناصر الخطاب هو السياق الذي يتحكم في تكوين الخطاب وتنوُّعه، ويرتبط بالتواصل الإنساني بشكلٍ عام بما يمليه المقام ومقتضى الحال؛ إذ يعمل على توجيه الخطاب على وفق سياقات محددة؛ ليتحدد بذلك دلالة الملفوظ من المساحة الكبيرة، والتأويلات المتعددة التي كانت عليها بالنظر إلى الدلالة المعجمية التي تتحد بعلاقة الكلمة بما يحيطها من عناصر لغوية أو غير لغوية؛ إذ لا يمكنها تقبّل التعدد، إلى مساحة صغيرة من التأويل بحسب سياقها الحاكم، وتأثرها بعناصر السياق العاملة على تشكيل الخطاب بعيدة عن الايديولوجيا وما يمكن أنْ يترتب عليها من التباسات وغموض تُعكِّرُ صفوة الدلالة المقصودة عبر قراءات ومسارات مختلفة، وأشار الدكتور تمام حسَّان إلى السياق؛ إذ ذكر أنّ السياق على نوعين مقالي ومقامي[٣]، والذي يهمنا هو المقامي لأنّ الأول يتعلق بالاتساق أكثر منه بالانسجام.

وبالنظر إلى دلالـة السياق في المعجمات اللغوية نجد أنّها تعني دلالات

(١) النساء ٨٢.

(٢) الميزان ٣/ ٤٦.

(٣) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها ٣٣٩.

متقابلة؛ إذ قال الفارابي: ((يقالُ: هو يسرُدُ الحديثَ سرداً: إذا كانَ حسنَ السياقِ))[١]، وقال أحمد مختار عمر: ((ساق الإبلَ: حثّها من خلفِها على... ساقه بإصبعه: قاده مرغماً وتحكّم به. ساق السَّيَّارةَ أو القطارَ أو نحوَهما: قادها، وجّهها نحو الوجهة التي يريدها بالتَّحكُّم في آلاتها. ساق القاربَ بالمجداف، ساقه إلى الهلاك/ ساقه للهلاك: دفعه إليه. ساقتِ الرِّيحُ السَّحابَ: دفعته وطيّرته ﴿**فَتُثِيرُ سَحَاباً فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ**﴾[٢]، ساق اللهُ الخيرَ: أرسله. ساقَ الحديثَ: سردَه، أورده بسهولة وسلاسة «ساق القصّةَ: قصّها- ساق الحديثَ إلى موضع معيّن: وجّهه- إليك يُساق الحديثُ: يُوجّهُهُ. ساقَ المهرَ إلى المرأة: قدّمه، حمله إليها. ساق إليه المالَ: أرسله إليه، قدَّمه بين يديه))[٣]، وعموم دلالات السياق تفيد دلالة (قاد، أو أعطى، أو نزع، أو أرسل) كما اتضح.

وأما في الاصطلاح فقد درس الباحثون السياق وأهميّته، وكشفوا أثره في تعيين الدلالات المحتملة لكشف مراد المتكلم؛ إذ يرى (فيرث) أنّ المعاني لا تنكشف إلا بتسييق الوحدة اللغوية؛ ووضعها بين سياقات مختلفة متجاورة لوحدات أخرى؛ لتتم تحديد المعاني بملاحظة الوحدات المختلفة المتجاورة لها[٤]، في حين ذهب (روبرت دي بوجراند) إلى ضرورة اتصال النص بمواقف تتفاعل فيها المرتكزات والتوقعات والمعارف في بيئة واحدة؛ لتسمى بـ (سياق الموقف) وهو يختلف عن التركيب الناتج عن (سياق البيئة)[٥].

(١) معجم ديوان الأدب ٢/ ١٠٥.
(٢) (٣) فاطر ٩.
(٣) معجم اللغة العربية المعاصرة ٢/ ١١٣٧.
(٤) ينظر: علم الدلالة، أحمد مختار عمر ٦٩.
(٥) ينظر: النص والخطاب والاجراء ٩١.

وأما هاليداي ورقية حسن فذكرا أنّ السياق هو النصّ الآخر أو هو النص المصاحب للنّص الظاهر[١] ومنه يؤدي إلى الخطاب، وأكّد الدكتور مشكور العوادي أنَّ السياق هو تنظيم العلاقة وتكاملها بين النّظم الذي يراد به الترتيب الإرادي للكلمات بحسب تفسيره و السياق الذي قصد به ملائمة الوضع[٢]، ليُسهم بذلك في إنتاج الخطاب المتكوّن عادة من الظروف المحيطة بسياقات متعددة؛ ليتضح بذلك طبيعة الخطاب ودلالته، فحينما يجري الخطاب بشكل تداولي في السياق بتجدد سمات المرسل والمرسل إليه يسمى بالسياق الخطابي[٣].

والسياق كما هو واضح ينقسم على سياقٍ لغوي يهتم بعلاقات البنية بغيرها من البنى المتجاورة لها؛ ليتحدد بذلك المعنى الوظيفي، وسياق غير لغوي يخضع لدلالات المقام على وفق اعتبارات خاصّة بين المتكلم والمتلقي والبيئة المحيطة بهما والمؤثرة على الدورة التخاطبية[٤]، ومن جهة أخرى فالسياق ينقسم على السّياق الأصغر الذي يختص بالأجزاء القريبة والمحيطة بالنص كالكلمة في الجملة وكالجملة في الآية أو غير ذلك، والسياق الأكبر أو السياق العام ويتعلق بالمنهج العام والطريقة المتميزة التي توازن بين الجوانب الفنية المختلفة للتعبير كما هو الحال في النص القرآني الذي يجمع بين الإيجاز والإطناب والتقييد والإطلاق والعموم والخصوص وغير ذلك [٥]، وهذا كلّه ضمن السياق اللغوي الذي عزفنا عن ذكره في هذا المورد لكونه بعيداً عن مطلبنا وهو مرتبط بالاتساق أو التشكيل

(١) ينظر: علم النص ونظرية الترجمة ٢٢.
(٢) ينظر: البحث الدلالي في تفسير الميزان (دراسة في تحليل النص) ١٣٧.
(٣) ينظر: استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية تداولية) ٤٠.
(٤) ينظر: الخطاب القرآني ٢٦.
(٥) ينظر: المنهج السياقي وأثره في تطوير دراسات التفسير ١٨.

اللفظي أكثر منه بالانسجام.

والـذي يهمنا هنا بيان أثر السياق غير اللغوي(المقام) الذي يقوم بإنتاج الخطاب المراعي لحال المخاطَب والكاشف عن غرض المتكلم، ويستلزم توافر بعض الشروط في المتكلم ومنها قدرته على العمليات الذهنية القادرة على تحقيق الكفاءة التداولية المناسبة لإنتاج الخطاب، واطلاعه على الأبعاد الثقافية لأطراف الخطاب[١]، وهذا القسم من السياق يركز عليه علم التخاطب الذي يُبنى عبر مجموعة من العلاقات والظروف الاجتماعية السائدة ساعة أداء الكلام[٢]، وعلى الرغم من أنّ النظريات الدلالية المعاصرة واللسانية التي بدأت تشاطر النظريات اللغوية السابقة في نجاحها تعتمد على جوانب أخرى غير السياق ؛ ظلت نظرية السياق تشكل ركناً أساسيّاً من أركان الدلالة خاصة في تحليل دلالة الخطاب للملفوظ الذي يستلزم الإحاطة بالبعد الاجتماعي؛ بل التاريخي، بعيداً عن القرائن التي يمكنها تحديد المعنى بالشكل الذي لا يناسب ظروف الخطاب، وكلما كانت التأثيرات السياقية أكبر كانت الملاءمة أكثر بين المتكلم والمتلقي[٣]، وعلى ذلك ينكشف القصد الإخباري للمرسل الذي يحاول تغيير المحيط المعرفي للمستقبل فضلاً عن قصد تغيير أفكاره.

ويمكن القول إنَّ سيبويه (ت١٨٠هـ) استشعر أثر السياق المقامي في كلام العرب مبكراً؛ إذ نُقل عنه أنّه تحدث في (باب ما يضمر فيه الفعل المستعمل وإظهاره في غير الأمر والنهي) كـ قولك إذا رأيت رجلاً متوجهاً وجهة الحاجِّ، قاصداً في هيأة

(١) ينظر: استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية تداولية)٤٠٢.

(٢) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها ٢١.

(٣) ينظر: مدخل إلى دراسة التداولية (مبدأ التعاون ونظرية الملاءمة والتأويل) ١٦٧.

الحاج، قلت: (مكةَ وربِّ الكعبة)؛ إذ إنّ الزي الخاص بالإحرام كشف عن مقصده، وكأنّك تقول: (يريد مكة والله)، وهكذا كما يصف سيبويه في رؤيتك لرجلٍ يسدد سهماً قِبل القرطاس قلت: القرطاسَ والله، أو حينما ترى جمهور الناس يكبِّرون قلت: (الهلالَ وربِّ الكعبة)[١]، فتفسير هذه الخطابات تستدعي وضع الجمل في السياق المقامي؛ إذ إنّ قولك: (مكة ورب الكعبة)، يستدعي رؤية أحدهم قاصداً الكعبة على هيأة الحاجِّ وهكذا في سائر المطالب.

وهذا الوعي عند سيبويه بأهمية السياق كشف أثره في عملية التواصل، وأكّد ضرورة إشراك عنصرٍ مهم في عملية التواصل وهو المتلقي؛ باعتبار أنّ الثقافة العربية والإسلامية ثقافة مقاصد؛ لكونها تستحضر العلة وأسباب النزول، والغايات وغيرها من عناصر نجاح الخطاب الذي يكثر فيه استراتيجيات التلميح[٢]، وهذه الإشارة من سيبويه كانت قدحة عظيمة لم يلتفت إليها شرّاحه حتى أفاد منها علماء الدراسات النصية واللسانية الحديثة[٣].

وبالرجوع إلى تفسير الميزان نلحظ أنّ السيد الطباطبائي اعتمد على أسباب النزول كثيراً في توجيه الخطاب ودلالة الملفوظ؛ إذ استعان بالروايات الواردة في بيان أسباب النزول، وجعل بذلك من السياق غير اللغوي باباً واسعا لتحليل الخطاب بعيدًا عن الدلالات المعجمية الضيقة والسياق اللغوي الذي قد لا ينفع في توجيه الكلام بما يتناسب مع مقصود المتكلم.

---

(١) الكتاب ١/ ٢٥٧.

(٢) ينظر: استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية تداولية) ٤٠١.

(٣) ينظر تفصيل ذلك في محاضرات الدكتور نجاح فاهم العبيدي، بحث المسرح اللغوي في كتاب سيبويه، بحث مخطوط.

ومن المواضع التي كان للسياق أثرٌ في الانسجام الـذي أسهم في تحليل الخطاب، قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسانِ وَإِيتاءِ ذِي الْقُرْبى وَيَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ** وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[١]، هذه الآية المباركة جاءت لتؤكّد بعض الأحكام التي تتلاءم مع الحالة الإسلامية؛ ليصلح حال المجتمع كالأمر بالعدل والإحسان والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي وما يمكن أن يُلحق بذلك، والخطاب موجه بحسب السياق إلى المسلمين عامَّة الذين يُنتظر منهم أنْ يُصْلِحوا المجتمع الإنساني عموماً، والترتيب بين هذه الأركان من أسباب صلاح المجتمع باعتبار أنّ سعادة الفرد مبنية على صلاح الظرف الاجتماعي الذي يعيش فيه، ومن الصعب أنْ يفلح الشخص في وسط مجتمع فاسد أحاط به الشقاء والتعاسة من كل جانب[٢].

وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسانِ**﴾ أمْرٌ بالعدل الذي يقابله الظلم، قال الخليل رحمه الله: ((العَدْلَ: المَرْضيُّ من الناسِ قولُهُ وحُكْمُهُ. هذا عَدْلٌ، وهم عَدْلٌ، وهم عَدْلٌ، فإذا قلت: فهُمْ عدولٌ على العدّة قلت: هما عدلان، وهو عدلٌ بيّن العدل. والعُدُولَةُ والعَدْلُ: الحكْمُ بالحقّ))[٣]، والعدل هو المساواة في المكافاة فالخير يقابل بالخير، والشر يقابل بالشر، وأما (الإحسان) فهو أنْ تقابل الخير بأكثر منه، والشر بأقل منه، وأما قوله تعالى: ﴿**وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ**﴾، فهو يعني إعطاء المال لذوي القرابة، وهو إفراد الإحسان وخصّ بالذكر ليدُلَّ على مزيد من العناية بإصلاح المجتمع الصغير الذي ينعقد عليه المجتمع الكبير وصلاحه، فالمجتمعات المدنية العظيمة إنما ابتدأت من مجتمع بيتي صغير عقده الأزواج ثم بسطه التولد والتناسل

(١) النحل ٩٠.
(٢) ينظر: الميزان ١٢/ ١٧٦.
(٣) العين ٢/ ٣٨.

ثم توسع فصار القبيلة والعشيرة ولم يزل هكذا حتى وُلدت المجتمعات العظيمة والكبيرة [١]، فالقرابة على هذا هم قرابة كل فرد من أهله وخاصَّته[٢].

واستشهد السيد الطباطبائي بروايات أهل البيت عليهم السلام على أنّ المقصود بالقرابة غير ما ذهبت إليها التفاسير؛ إذ قال: ((و في التفسير المأثور عن أئمة أهل البيت عليهم السلام أنّ المراد بذي القربى الإمام من قرابة رسول الله صلى الله عليه وآله، و المراد بالإيتاء إعطاء الخمس الذي فرضه الله سبحانه في قوله: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبى وَالْيَتامى وَالْمَساكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَما أَنْزَلْنا عَلى عَبْدِنا يَوْمَ الْفُرْقانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعانِ وَاللَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾[٣]، ثم زاد على ذلك بقوله: ((و لعل التعبير بالإفراد حيث قيل: (ذي القربى) و لم يقل: ذوي القربى أو أولي القربى... يؤيد ذلك))[٤]، فالقربى على هذا قربى النبيِّ صلى الله عليه وآله.

إذاً انسجام المقام في (ذي القربى) لكونهم آل الرسول صلى الله عليه وآله هو ما أفرز التمثيل اللغوي الظاهر فيه اختصاص هؤلاء بحكم خاص دون غيرهم، ولولاهم لما كان هذا الحكم حاصلاً.

وأما قوله تعالى: ﴿**وَيَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾، فهذه المنهيات عنها الثلاثة: أعني: الفحشاء و المنكر و البغي تقابل بانسجام لطيف الأوامر التي صدرت في بداية الخطاب، وهي و إنْ كانت متحدة المصاديق غالباً: فكل فحشاء منكر، و غالب البغي فحشاء و منكر، لكن النهي إنّما

(١) ينظر: الميزان ١٢/ ١٧٦.

(٢) ينظر: تفسير يحيى بن سلام ١/ ٨٣،ودَرْجُ الدُّرر في تَفسيرِ الآيِ والسُّوَر ٢/ ١٩٢، ومعالم التنزيل في تفسير القرآن ٣/ ٩٢.

(٣) الأنفال ٤١.

(٤) الميزان ١٢/ ١٧٦.

تعلق بها بما لها من العناوين، فوقوع الأعمال بهذه العناوين في مجتمع من المجتمعات العامة أو الخاصة يوجب ظهور الفصل الفاحش بين الأعمال المجتمعة فيه الصادرة عن أهله فينقطع بعضها من بعض و يبطل الالتئام بينها و يفسد بذلك النظم و ينحل المجتمع وينتهي إلى هلاك سعادة الأفراد[١].

ثم ركَّز السيد الطباطبائي على أثر السياق في الانسجام الذي خدم تحليل الخطاب، وأكّد أنّ سياق التكلم مع الآخر ظاهر في الخطاب مع المحافظة على تنسيب الأوامر والنواهي إلى مقام عظيم وهو مقام الله تعالى الذي يُعدُّ المقام الأنسب لهذه التوجيهات الصادرة لحفظ الحقوق وسعادة الفرد والمجتمع، ومن هنا فاستمرار السياق في مسألة التكلم مع الآخر سبيل إشراكه في تحمل المسؤولية[٢].

ولطالما انطلق السيد الطباطبائي من استثمار أسباب النزول في توجيه السياق لبيان الانسجام بين طيَّات الخطاب، واستشهد برواية نسبها إلى عثمان بن مظعون رحمه الله ذكر فيها بأنّه أسلم لا عن عقيدة؛ بل استحياء من النبيِّ صلى الله عليه وآله، فبينما هو مع رسول الله حتى نزلت الآية: ﴿**إن الله يأمر بالعدل و الإحسان**﴾[٣]، فأخذ ابن مظعون يسير في مكة ويدعو إلى اتباع النبيِّ صلى الله عليه وآله حتى أنكر عليه الوليد بن المغيرة فنزل قوله تعالى فيه: ﴿**أَفَرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّى * وَأَعْطى قَلِيلاً وَأَكْدى**﴾[٤].

ومن الجدير بالذكر أنّ السيد الطباطبائي استشهد ببعض الروايات واعتمدها في توجيه هذا الخطاب القرآني على غير ما جاء عند المفسرين؛ إذ قال: ((و قد ورد في عدة روايات تفسير العدل بالتوحيد أو بالشهادتين و تفسير الإحسان بالولاية: و

(١) ينظر: الميزان ١٢/ ١٧٢.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ١٢/ ١٨٠.
(٣) النحل ٩٠.
(٤) النجم ٣٣-٣٤.

في أخرى إرجاع تحريم نقض العهد بوجوب الثبات على الولاية))[١]، ثم زاد بعض الرواة على ذلك؛ إذ ذكروا أنّ النواهي مصداق لأعداء النبيِّ وأهل بيته عليهم السلام[٢].

وبهذا نخلص إلى أنّ السيد الطباطبائي استثمر رؤيته إلى المقام عند تناول السياق وتوجيهه في تحليل الخطاب، وأكّد غير مرَّة أن السياق هو المعنى[٣]، والمعلوم أنّ مقدار فهم الملفوظات في الحوار يتناسب مع السياق طرديّاً[٤]، وتميَّز السيد بمنهجه الفريد في عرض الروايات على النص القرآني، وتعرف سياقاتها بما يقابلها من السياق القرآني؛ فإن لم يتوافق الحديث مع دلالة النص بصورة منسجمة طرحها عرض الحائط وهذا المنهج هو منهج الإمام الصادق عليه السلام[٥].

ومن الشواهد التي دلّت على أثر السياق في انسجام النص المؤثر على تحليل الخطاب أيضاً، تفسير قوله تعالى: ﴿**إِنّ الّذِينَ جاءوا بِالإِفْكِ عُصبَةٌ مِّنكمْ لا تحْسبُوهُ شرّا لّكُم بَلْ هُوَ خَيرٌ لّكمْ لِكلِّ امْرِيٍ مِّنهُم مّا اكْتَسب مِنَ الاثْمِ وَ الّذِى تَوَلى كِبرَهُ مِنهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ (١١) لّوْلا إِذْ سمِعْتُمُوهُ ظنّ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَات بِأَنفُسِهِمْ خَيراً وَ قَالُوا هَذَا إِفْكٌ مّبِينٌ**﴾[٦]، فهذه الآية تشير إلى حديث الإفك الذي اشتهر فيه الخلاف بين روايات عامَّة المسلمين من جهة، وروايات الإمامية على نحو أخص من جهة أخرى، فذهبت عموم الروايات العامة إلى أنَّ المقذوفة هي السيدة (عائشة)[٧] فيما

(١) ينظر الميزان ١٢/ ١٨٠، ومستدرك سفينة البحار ١/ ١١٧.
(٢) ينظر: بحار الأنوار ٢٣/ ٢٦٨، و مستدرك سفينة البحار ١٣٥/ ١.
(٣) ينظر: علوم القرآن، السيد الطباطبائي ٣٥.
(٤) إشكالية النص دراسة نصية ٤٠٦.
(٥) ينظر: القرآن في مدرسة أهل البيت ٥/ ٤.
(٦) النور ١١-١٢.
(٧) ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان ٣/ ١٨٧، وتفسير يحيى بن سلام ١/ ٤٣٢، وجامع البيان في تأويل القرآن ١٩/ ١١٦، وتفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم ٨/ ٢٥٤٣، وبحر العلوم ٢/ ٤٩٩، والكشاف ٣/ ٢١٧، ومفاتيح الغيب ٢٣/ ٣٣٧.

ذهب مفسرو الإمامية إلى أنّ المقذوفة هي السيدة (مارية القبطية)[١]، وذهب فريق ثالث إلى أنّ المورد لا ينحصر بشخص؛ بل يتعداه إلى مطلق الكذب لمَّا يصدر من الفرد المسلم الذي كلَّفه الله سبحانه وتعالى ثم صدر عنه الكذب، فجاءه العتاب الإلهي[٢].

أما السيد الطباطبائي فعمد إلى تحليل الخطاب على وفق رؤيته النصية موظفاً السياق في خدمة الانسجام الذي وظَّفه في تحليل الخطاب؛ إذ أشار إلى أنّ المستفاد من الخطاب أنّ هناك من قذف بعض أهل النبيِّ صلى الله عليه وآله بالفُحشِ، وشاع هذا الخبر بعد أنْ تداوله عصبة من المسلمين الذين كانوا ممن يحبون أنْ تشيع الفاحشة في الذين آمنوا (في أهل النبيِّ)؛ فأنزل سبحانه وتعالى هذه الآية القرآنية دفاعاً عن النبيِّ صلى الله عليه وآله، وأهل بيته عليهم السلام[٣]، ثم أكّد السيد الطباطبائي أنّ الخطاب ليس مخصوصاً بالنبيِّ صلى الله عليه وآله؛ بل هو خطاب عام؛ إذ قال: ((و الخطاب في الآية و ما يتلوها من الآيات لعامة المؤمنين، ممن ظاهره الإيمان أعم من المؤمن بحقيقة الإيمان و المنافق و من في قلبه مرض، و أما قول بعضهم: إنّ المخاطب بالخطابات الأربعة الأول أو الثاني و الثالث و الرابع النبي صلى الله عليه وآله و المقذوفة و المقذوف ففيه تفكيك بين الخطابات الواقعة في الآيات العشر الأول و هي نيف و عشرون خطاباً أكثرها لعامة المؤمنين بلا ريب))[٤].

(١) ينظر: التبيان في تفسير القرآن ١٠/ ٤٢، و تفسير نور الثقلين ٦/ ١٢٢، والتفسير الصافي ٤/ ٤٣٦، والأمثل في تفسير كتابِ اللهِ المُنزَل ١٦/ ٥٢٥.

(٢) ينظر: التبيان في تفسير القرآن ٧/ ٤٠٧، واللباب في علوم الكتاب ١٤/ ٣٢٨.

(٣) ينظر: الميزان ١٥/ ٤٥.

(٤) الميزان١٥/ ٤٥.

ثم توجه رحمه الله إلى بيان قصدية المتكلم عن الموضوع بوصف الكلام صادراً عن مجموعة معينة قاصدة تشويه سمعة النبيِّ بقذف أهله؛ إذ بيَّن أنّ الذين أتوا بهذا الإفك جماعة معدودة من المسلمين حددتهم – اللام العهدية من طريق التبادر الذي يعد مبدأً عند الأصوليين[١]– بعد أنْ تواطؤوا على إذاعة الخبر وليطعنوا بنزاهة النبيِّ وأهله ويفضحوه بين الناس[٢]، ثم خالف جمهور المسلمين الذين أكّدوا أنّ الخطاب جاء تسلية للنبيِّ أو لمن ساءه موضوع الإفك بشكل عام، وأكّد أنّ السياق لا يساعد هذا التأويل[٣].

ثم خالف السيد الطباطبائي جمهور المفسّرين في توجيه الخطاب مرة أخرى؛ إذ أكد أنّ قوله تعالى: ﴿**لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ**﴾ يناسب كون الخطاب لعامَّة المؤمنين في نفيِ كون الخبر شرًّا لهم وإثبات كونه خيراً لهم، فقال: ((مقتضى كون الخطاب لعامة المؤمنين أنْ يكون المراد بنفي كونه شراً لهم و إثبات كونه خيراً أنّ المجتمع الصالح من سعادته أنْ يتميز فيه أهل الزيغ و الفساد ليكونوا على بصيرة من أمرهم و ينهضوا لإصلاح ما فسد من أعضائهم، وخاصّة في مجتمع ديني متصل بالوحي ينزل عليهم الوحي عند وقوع أمثال هذه الوقائع فيعظهم و يذكرهم بما هم في غفلة منه أو مساهلة حتى يحتاطوا لدينهم و يتفطنوا لما يهمهم))[٤]، واستدل على صحة مذهبه بقوله تعالى: ﴿**لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ**﴾[٥]، فالإثم كما أشار رحمه الله هو الأثر السيء الذي يبقى متعلقا بالإنسان بعد اقتراف المعاصي، وأكّد

(١) ينظر: قوانين الأصول ١٠/ ٢.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ١٠/ ٢.
(٣) المصدر نفسه ١٥/ ٤٥.
(٤) الميزان ١٥/ ٤٦.
(٥) النور ١١.

أنّ أهل الإفك كانوا على علمٍ به، ويتصفون به، وقد افتُضح أمرهم بدل أن يفضحوا النبيَّ صلى الله عليه وآله[١].

ومن ثَّم توجه السيد الطباطبائي إلى بيان حكم التعميم في الحكم ومشاركة أهل البغي بغيهم ومشاركتهم في الأثم جميعاً، إذ ذكر بأن قوله تعالى: ﴿**لَوْلا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِناتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْراً وَقالُوا هَذَا إِفْكٌ مُبِينٌ**﴾[٢]، فيه توبيخ لهم جميعاً، لكونهم لم يردوا الحديث حينما سمعوه و لم يظنوا بمن رُمي به خيراً، وانطلق السيد الطباطبائي من الفطرة السليمة التي ينبغي حضورها عند المستمعين من المؤمنين واستشهاد الله تعالى لهم بذلك، إذ قال تعالى: ﴿**ظَنّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ**﴾، إذ وضع الظاهر موضع المضمر، والأصل كما ذكر السيد الطباطبائي (ظننتم بأنفسكم)، والوجه في تبديل الضمير وصف الدلالة على علة الحكم فإنّ صفة الإيمان رادعة بالطبع وتردع المتلبس بها عن الفحشاء والمنكر في القول والفعل والإقرار، ومن هنا فإنّ على المتلبس بها أنّ يظن على المتلبسين بها خيراً، و أنْ يجتنب القول فيهم بغير علم فإنهم جميعاً كنفس واحدة في التلبس بالإيمان و لوازمه و آثاره[٣].

وحاصل ذلك يعني أنّ المجتمع الذي سمع الإفك فكذَّبه لظنه الحسن بالمؤمنين فهم مؤمنون بوصفهم (بعضهم من بعض)، فالمرميُّ هم المؤمنين أنفسهم وعليهم الدفاع عنه صلى الله عليه وآله ونصرته ولو بالظن الحسن إذا كانوا مؤمنين، ولا يصح للمؤمن وصف المؤمن بما لا يليق به خاصّة من دون علم؛ بل عليهم أنّ

(١) ينظر: الميزان ١٥/ ٤٦.
(٢) النور ١٢.
(٣) ينظر: الميزان ١٥/ ٤٦.

يكونوا مصداق قوله تعالى: ﴿**وَقالُوا هَذَا إِفْكٌ مُبِينٌ**﴾ أي: قال المؤمنون و المؤمنات (و هم السامعون)، هذا إفك مبين، لأنّ الخبر الذي لا علم لمخبره به، و الدعوى التي لا بيِّنة لمدعيها عليها محكوم شرعاً بالكذب والبهتان سواء كان بحسب الواقع صدقاً أو كذباً، قال تعالى: ﴿**فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَداءِ فَأُولئِكَ عِنْدَ اللهِ هُمُ الْكاذِبُونَ**﴾[١].

وبالرجوع إلى الخطاب نجد أنّه كما سائر الخطابات الإسلامية؛ بل غير الإسلامية متأثر بالواقع الاجتماعي، فالمقام الاجتماعي للنبيِّ صلى الله عليه وآله يؤثر في ماهيَّة الخطاب، وأنّ له أثراً كبيراً في توجيه الدلالة عند مختلف المستمعين؛ إذ إنّ المستمع المؤمن لا يسعه إلا ردُّ الحديث بدافع الظن الحسن بأخيه المؤمن، فكيف إذا كان هذا المؤمن هو النبيَّ صلى الله عليه وآله، وأما غير المؤمن فيندفع بدافع التسقيط والانتقاص من الآخرين؛ فليس له رادٌّ يمنعه، وليس من شيمته حسن الظن.

ويمكن أنْ نقول إنّ تصوّر تسرب الفحشاء إلى أهل النبي يُنفر القلوب عنه؛ لأنّ من الواجب أنْ يطهِّر الله سبحانه ساحة أزواج الأنبياء عن لوث الزنا ودناءة الفحش، و تثبت بهذه الحجة العقلية عفتهن واقعاً لا ظاهراً فحسب، و النبي صلى الله عليه وآله أعرف بهذه الحجة منا، فكيف جاز له أنْ يرتاب في أمر أهله برمي من رامٍ أو شيوع من إفك على ما وردت من الروايات التي نُقلت سواء عن السيدة عائشة نفسها أو عن غيرها[٢].

ومن هنا نجد أنّ السيد الطباطبائي يكتفي برؤيته النصّيَّة في بيان أثر السياق غير

---

(١) النور ١٣.

(٢) ينظر: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله (صلى الله عليه(وآله) وسلم) وسننه وأيامه، صحيح البخاري ٣/ ١٦٧، والمسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله (صلى الله عليه (وآله)١/ ٣١٢، والسنن الكبرى للنسائي ٨/ ١٦٨.

اللغوي في توضيح الخطاب، وإبقائه متماسكاً ومنسجماً بما يتلاءم مع أبجديات البعد الاجتماعي المؤثر في طبيعة التوجه الدلالي؛ فيقطع بأنّ هذه الروايات التي نُقلت عن حديث الإفك لا تمتُّ إلى أصل الموضوع بصلة؛ بل هي من الروايات التي حملت بعداً سياسياً تداولها الخاص والعام لأهداف مختلفة؛ لذلك نجد أنّ السيد الطباطبائي يقول: ((و لا مناص عن هذا الإشكال إلا بالقول بنزول آية القذف بعد قصة الإفك بزمان))[١]، ثم يختم كلامه بأنّه لا دلالة في شيء من هذه الآيات على طهارة بيت النبيِّ ودفع التُهَمَة عن أهله؛ بل تثبت طهارتهم بالحجة العقلية السابقة الدالة على طهارة بيوت الأنبياء من لوثة الزنا والفحشاء[٢]، وهذا ينسجم مع مضمون الآيات والروايات التي اجتمعت في خطابها على نزاهة الأنبياء وأهليهم من هكذا تصرفات لا تليق بعامَّة المؤمنين، فضلاً عن الأنبياء والصالحين، وبهذا الانسجام السياقي نجد أنّ السياق خدم تحليل النص القرآني بما يتلاءم مع الرؤية الإسلامية والفطرة السليمة.

المناسبة:

من المعلوم أنّ علم المناسبة يقوم على ترجيح الآراء المختلفة؛ ليقلِّبها بين يدي المفسِّر الذي يبحث عن الرأي الأقرب إلى الواقع فيمكِّنه من اختيارها يتجنُب بذلك غيرها من الآراء الضعيفة أو البعيدة عن مقاصد الخطاب، ومن هنا يمكن القول بأنّ علم المناسبة ركنٌ في علم التفسير؛ إذ يُعين المفسِّر على ترجيح المرجح ودرء التأويلات المتعارضة دلالياً مع الألفاظ، ومن ثَمَّ اختيار أقرب المعاني التي تنسجم مع سياق الخطاب.

(١) الميزان ١٥/ ٥٤.

(٢) ينظر: المصدر نفسه ١٥/ ٥٢.

ولطالما اهتم مفسِّرو النصوص القرآنية باستحضار علم المناسبة في توجيه الخطاب القرآني وبناء أواصر التلاحم بين جزئيات الموضوعات والدلالات لبيان علاقة اللفظ بالمعنى، قال السيوطي: ((وأما أهل اللغة والعربية فقد كادوا يُطْبقون على ثبوت المناسبة بين الألفاظ والمعاني))[١]، فالمناسبة بوصفها علماً يفضي إلى كشف العلاقة بين الألفاظ والمعاني ويحكم بقول بعض الآراء وردِّ غيرها.

وأكّد الدكتور محمد محمد أبو موسى أنّ علم المناسبة يدلُّ لفظه على أنّه يعني بالكليات سواء في العلاقات داخل السورة أو في العلاقات بين السور، ثم زاد على ذلك فذكر أنَّ هذا العلم لا يستطيع الخوض فيه إلا من كان له حظ وافر من علم المعاني[٢]، وبهذا يمكن القول إنَّ علم المناسبة يستلزم التمكن من مقدماته، ومن مقدماته دراسة علم المعاني.

وأما الدكتور صبحي إبراهيم الصالح، فقد ذكر أنَّ في المواضعة تبرز تلك المناسبة الطبيعية بين اللفظ ومدلوله، ويتبين مدى التأثير المنطقي بينهما[٣]، ثم أكد أنَّ علماء العربية كالخليل وسيبويه قد تنبهوا إلى المناسبة الطبيعية بين اللفظ ومدلوله[٤]، ثم زاد على ذلك ببيان قيمة المناسبة في توجيه التحليل للنصوص؛ إذ قال: ((المناسبة الذاتية لا تلتمس إلّا في اللفظ عند نشأته الأولى، وأنّ هذه المناسبة فيما جدده الاستعمال من مدلولات ذاك اللفظ إنما تُحْتَمَلُ حملاً على المعنى الأصل الأقدم، ولا يخفى حينئذ على الباحث اللغوي أنَّ المناسبة الأخيرة لم تنشأ مع اللفظ

(١) المزهر في علوم اللغة وأنواعها١/ ٤٠.
(٢) ينظر: خصائص التراكيب دارسة تحليلية لمسائل علم المعاني ١/ ١١.
(٣) ينظر: دراسات في فقه اللغة١/ ٣١.
(٤) ينظر: المصدر نفسه ١/ ١٥٠

ولم تحضر ميلاده، بل اكتسبت إيحاءها ودلالتها من كثرة الاستعمال))[١]

وصنَّف علماء العربية في هذا العلم مصنفات علمية قيِّمة؛ إذ ألّف برهان الدين البقاعي كتاباً بعنوان: (نظم الدرر في تناسب الآيات والسور) تناول فيها أوجه المناسبة بين آيات القرآن[٢]، وألَّف أبو جعفر إبراهيم بن الزبير الأندلسي كتاباً سمَّاه (البرهان في مناسبة ترتيب سور القرآن) جاء في بيان ترتيب المصّحف والكشف عن أسراره؛ إذ ذكر بأنّ التأمل يكشف أنَّ القرآن كالكلمة الواحدة[٣]، وأما السيوطي فأفرد بابين لهذا العلم سمّاهما: (تناسق الدّرر في تناسب السُّور، وأسرار التنزيل).

وعرَّف الدكتور مصطفى مسلم علم المناسبة بقوله: ((الربطة بين شيئين أي: وجه من الوجوه وفي كتاب الله تعني ارتباط السورة بما قبلها وبعدها، وفي الآيات تعني وجه الارتباط في كل آية بما قبلها وما بعدها))[٤]، وعلى هذا يتعلق علم المناسبة تارة بالسورة واسمها بين السور وارتباطها بآياتها، ويتعلق من جانب آخر بربط الآيات فيما بينها، فضلاً عن تحليلها وبيان مدى الانسجام بينها وبين ما تتعلق بها من الآيات التي قبلها وبعدها.

ومن هنا يمكننا تحديد علم المناسبة بأنّه علم يهتم بدراسة العلاقات والروابط بين النصوص وداخل النص الواحد؛ ليكشف مدى انسجامها في تشكيل النص أو النصوص التي تميزت بقوة بنائها وتماسكها وتناسق لفظها ومعناها.

والجدير بالذكر أنّ السيد الطباطبائي تنبَّه إلى علم المناسبة في تحليلاته للنصوص

(١) الميزان١/ ١٦٩.
(٢) ينظر: علم المناسبات في السُّور والآيات ٦٢.
(٣) ينظر: أبجد العلوم، المجلد الثاني، باب علم معرفة مناسبات الآيات والسور، ٢/ ٥١٠.
(٤) مباحث في التفسير الموضوعي ٥٨.

القرآنية وتوجيهه للخطاب القرآني سواء على مستوى السور أو على مستوى الآيات وانسجامها مع بعضها؛ إذ قال: ((إنّ السور القرآنية المصدرة بالحروف المقطعة لا تخلو من ارتباط بين مضامينها و بين تلك الحروف))[١]، ومن جهة أخرى يظهر أنَّ السيد الطباطبائي لا يؤمن بترتيب الآيات والسور ترتيباً توقيفياً؛ بل يقول: ((وقد ذهب كثير منهم إلى أنّ ترتيب السور توقيفي و أنَّ النبيﷺ هو الذي أمر بهذا الترتيب بإشارة من جبريل بأمر من الله سبحانه، حتى أفرط بعضهم فادعى ثبوت ذلك بالتواتر، و ليت شعري أين هذا التواتر، و قد تقدمت عمدة روايات الباب، و لا أثر فيها من هذا المعنى))[٢]، وزاد على ذلك بقوله: ((إنّ وقوع بعض الآيات القرآنية التي نزلت متفرقة موقعها الذي هي فيه الآن لم يخلُ عن مداخلة من الصحابة بالاجتهاد، كما هو ظاهر روايات الجمع الأول))[٣]، وناقش السيد الروايات التي جاءت على أنَّ الترتيب توقيفي بقوله: ((و أما رواية عثمان بن أبي العاص عن النبيﷺ: أتاني جبريل فأمرني أنْ أضع هذه الآية بهذا الموضع من السورة (إنَّ الله يأمر بالعدل و الإحسان) الآية فلا تدل على أزيد من فعلهﷺ في بعض الآيات في الجملة لا بالجملة))[٤]، وذكر السيدرحمه الله بأنّ ترتيب السور كانت واضحة عند النبيِّ بحسب السور المكيِّة والمدنيَّة، ثم أثبت من روايات الجمهور أنّ الترتيب ليس توقيفياً كما يُروَّج له؛ فقال: ((و أما قولهم: إنَّ القرآن مكتوب على هذا الترتيب في اللوح المحفوظ أنزله الله إلى السماء الدنيا ثم أنزله الله مفرقاً عند الحاجة إلخ، فإشارة إلى ما روي مستفيضاً من طرق الشيعة و أهل السنة من نزول القرآن جملة من

(١) الميزان ١٤/ ٢.
(٢) المصدر نفسه ١٤/ ٢.
(٣) المصدر نفسه ١٢/ ٦٤.
(٤) المصدر نفسه ١٢/ ٦٤.

اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا ثم نزوله منها نجوماً إلى النبيﷺ، لكن الروايات ليس فيها أدنى دلالة على كون القرآن مكتوباً في اللوح المحفوظ منظماً في السماء الدنيا على الترتيب الموجود في المصحف الذي عندنا و هو ظاهر))[١].

وانتهى السيدرحمه الله في تحليلاته النصيَّة المستندة إلى الروايات والمناقشات العلمية والرصينة إلى أنّ الترتيب بين السور والآيات ليس ترتيباً توقيفيّاً إلا ما تنزل منها كدفعة واحدة[٢]، وواجه السيد الروايات التي قالت أو أجمعت على الترتيب التوقيفي[٣]، ومن هنا نجده يركز على أنّ الأمر لا يتجاوز فهم الجمهور لصناعة الصحابة في التعامل مع النصوص من باب المحافظة عليها ليس إلا، لا من باب أنّها جاءت على الترتيب الذي عليه بعض من يقول بالجمع على أيام الخلفاء[٤].

وبحثُ المناسبة في النصوص الإسلامية يكشف الانسجام بينها؛ بل سبيلٌ إلى تحققه[٥]، بوصفه أنّ انسجام النص القرآني يتلاءم مع علم المناسبة الذي يكشف عن عمق الدراسات النصيّة عند العرب، وإدراكهم لأهمية تجاوز حدود الجملة في التحليل للوصول إلى مقصود المتكلم[٦].

وبحث المناسبة يتركز في اتجاهات متعددة، وسنحاول أنْ نقف على أهم مواردها التي ركَّز عليها السيد الطباطبائيُّ في ميزانه وعلى النحو الآتي:

---

(١) الميزان ١٢/ ٦٥.

(٢) المصدر نفسه ١٢/ ١٢٨.

(٣) ينظر: علم الدلالة عند السيد محمد حسين الطباطبائي، قراءة في جدل العقل والنص، مجلة الكلمة، ع ٣٦، ٢٠٠٢، ٦٣.

(٤) ينظر: الميزان ١٢/ ١٢٩.

(٥) ينظر علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق ٢/ ١٠١.

(٦) ينظر: الانسجام في القرآن الكريم(سورة النور أنموذجا) ١٢٣.

المناسبة بين السورة واسمها ومضمونها:

لا يمكن للنص أنْ يبتدأ من دون مدخل دلالي يكشف هُويّته وإلا فسيكون خارج حدود ما تقول اللغة التي تتراجع عند حدود مقاصد الخطاب؛ لذلك فإن قراءة الكتاب أو الموضوع يبدأُ من العنوان، فالكتاب يُقرأ من عنوانه لمناسبة بين اللفظ ودلالته، ورمزية الاسم له انطباع كبير على مسماه، فأسماء السور القرآنية تنعكس على مضامينها وتتجانس معها بوصفها عتبات نصية لها، قال الازهري: ((سمِّي عُنوان الْكتاب عنواناً لِأَنَّـهُ يعِنُّ لَهُ من ناحيتيه))[١]، وأكّد الاشبيلي[٢] (ت٥٤٢هـ) على أنّ المؤلفين كانوا يسعون إلى اختيار عنوان الكتاب بحيث ينسجم مع المحتوى العام المقرر بين دفّتيه[٣]، فيما ذهب السيوطي إلى أبعد من ذلك بقوله: ((عُنْوَانُ الْكِتَابِ يَجْمَعُ مَقَاصِدَهُ بِعِبَارَةٍ وَجِيزَةٍ فِي أَوَّلِهِ))[٤].

وعلى العموم يمثِّل العنوان مكانة كبيرة من الإنتاج الإبداعي للمؤلف؛ بل يهيمن على القيمة الخطابية في النص، ووضع العنوان مرتبطاً أساساً بمجالات الفتح والدخول؛ إذ يمثل الواسطة المركزية في عملية ربط الخطاب الموجه إلى المستقبل عبر نقطة ارتكاز موجهة بشكل متناسق لملاحقة وعي القارئ، تحاول جمع شتات تأويلاته إلى دائرة محكمة بأطر الموضوع أو المجال المعرفي الذي يتوقف عليه صناعة الخطاب[٥]، ومن هنا نجد أنّ القراءة التأسيسية الأولى تظل منجذبة إلى دلالة العنوان لأيِّ مؤلَّفٍ، والتشتيت نصيب واضح لمن يقرأ مُؤلَّفاً من دون عنوان.

(١) تهذيب اللغة ١/ ٨٢.
(٢) القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي (المتوفى: ٥٤٣هـ).
(٣) قانون التأويل ١/ ٢٢٩.
(٤) الاتقان في علوم القرآن ٣/ ٣٦٥.
(٥) ينظر: اللغة والتأويل (مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي)١٥٨.

ومن هنا نجد أنّ السيد الطباطبائي ركّز في بحوثه العلمية على بيان قيمة بعض الجمل من السورة؛ إذ ذكر بأنّ الجملة أحياناً تكون معرَّفة للسورة أو وصفا لها كسورة الفاتحة وسورة العلق وغيرهما[١]؛ لذلك نجد أنّ السيد يؤكّد مبدأ المناسبة بين سورة الحمد وآياتها؛ إذ يقول: ((فابتدأ الكلام باسمه عز اسمه، ليكون ما يتضمنه من المعنى معلماً باسمه مرتبطاً به))[٢]، وفي كلامه بيانٌ لأثر المناسبة في الانسجام وكشف الدلالة بين اسم السورة ومضمونها؛ إذ ابتدأت السورة باسم الله تعالى إيذاناً بالرحمة والتبرك والتشريف، وهذا غالب على عموم السور القرآنية إلا سورة التوبة التي خلت من البسملة لعدم مناسبتها مع أول آية منها لكونها تحمل سمة البراءة[٣].

وبالرجوع إلى البسملة في سورة الحمد يؤكّد السيد انسجامها وتناسبها مع مضامين السورة؛ إذ يذكر أنّ الابتداء باسمه عز وجل بيان لمنهج التأدب في الأفعال والأقوال والمواقف؛ فالابتداء باسم الله تعالى إظهار للعبودية، وتأدُّب الواقف بين يدي الله تعالى مخلصاً له الدين، وهذا ينسجم مع مضمون السورة: ﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**﴾[٤]، ومن جهة أخرى تسمى السورة بالفاتحة فهي افتتاح للكتاب، ومن الطبيعي أنْ يُفتتح الكتاب باسم الله تعالى تبركاً وتشريفاً وتيمناً باسمه تعالى للتوفيق والفلاح، وبذلك نجد أنّ المناسبة ظاهرة بين اسم السورة وآياتها؛ بل الاسم دالٌّ على المعنى المقصود من خطاب سورة الحمد.

ومن الجدير بالذكر أنّ المسلمين اختلفوا فيما بينهم في نسبة البسملة إلى الفاتحة أو إلى غيرها من السور القرآنية؛ إذ أكّد جمهور العامَّة من المسلمين أنّ البسملة إنّما

(١) ينظر: القرآن في الاسلام ١٦٤.
(٢) الميزان ١/ ٧.
(٣) ينظر: تفسير مجمع البيان٥/ ٣.
(٤) الفاتحة ٤.

رسمها الذين كتبوا المصاحف، واتفقوا أيضاً على جزئيَّتها من سورة الفاتحة، لكونها لا تنفصل عن السورة، ثم اختلفوا في كونها جزءاً من الفاتحة فحسب أو أنّها جزء من كل سورة وردت معها، وهذا يؤكّد أنّ النزاع لم يكن في اثبات أنّها من القرآن أو ليس منه؛ بل الخلاف كان في تكرارها كجزء من القرآن، فذهب مالك والأوزاغي وغيرهما من فقهاء المدينة والبصرة إلى أنّها ليست بآية في غير أول الفاتحة مع اعترافهم بكونها جزءاً من سورة النحل، فيما ذهب الشافعي وأحمد وإسحاق وعموم فقهاء مكة والكوفة إلى أنّها جزء مختص بسورة الفاتحة وأنّها مكررة في غيرها، وذهب الشافعي في قول آخر وشايعه عبدالله بن المبارك إلى أنها جزء من كل سورة وردت معها[١].

أما السيد الطباطبائي فاتفق مع مشهور رأي الامامية في نسبة البسملة إلى كل سورة وردت معها؛ إذ قال: ((الحجة – عندنا آية من الحمد ومن كل سورة بدلالة إثباتهم لها في المصاحف بالخط الذي كتب به المصحف مع تجنبهم إثبات الأعشار والأخماس، كذلك وفي ذلك خلاف ذكرناه في خلاف الفقهاء ولا خلاف أنها بعض سورة النمل))[٢]، ثم زاد على ذلك بقوله: ((وعندنا أنّ من تركها في الصلاة بطلت صلاته، لأنّ الصلاة عندنا لا تصحُّ إلا بفاتحة الكتاب وهي من تمامها سواء كانت الصلاة فرضا أو نافلة))[٣]، وهذا النص فيه اشارة إلى أنّ البسملة جزء من كل سورة وردت معها، فبسملة الفاتحة مختلفة عن بسملة سورة البقرة وهكذا في غيرها؛ لنحكم على أنّ البسملة ليست مكررة بالمعنى الذي يتصوَّره عامة الناس.

وتعددت الروايات الخاصة باسم سورة الحمد؛ ومناسبة هذه الأسماء مع

(١) ينظر: أحكام القرآن ١/ ١٢، التحرير والتنوير ١/ ١٣٩.
(٢) الميزان ١/ ٢٣.
(٣) المصدر نفسه ١/ ٢٣.

مداليلها تنسجم مع غاية خطابها؛ فسميت على سبيل المثال بـ(الفاتحة)، لأنّه يفتتح بها كتاب الله تعالى، وسميت بـ(سبع المثاني) نسبة إلى عدد آياتها السبعة، وأنها تثنَّى في الصلاة، وسميت بـ(أم الكتاب) لكونها تتقدّم على غيرها، وتتضمن سائر معاني القرآن، وسميت بـ(الشافية) تبركاً بقصد استحصال الشفاء بواسطتها[١]، وقد روي عن رسول اللهﷺ أنه قال: ((فاتحة الكتاب شفاء من كل داء))[٢]، فسورة الفاتحة بحسب ما تُسمى ينكشف طبيعة الخطاب فيها بين المرسل والمستقبل، فهذه الأسماء لم تخصص عبثاً عند المتكلمين الذين عبَّروا عن مقاصدهم المختلفة في التسميات المختلفة، وعموم الأسماء التي أطلقها المعنيون تنسجم مع مقاصدهم للمناسبة بين الدالِّ والمدلول.

ومن المواضع الأخرى التي أكّد فيها السيد الطباطبائي تمثلات المناسبة بين السورة و آياتها تأويله لسورة المائدة وعلاقتها بآياتها ولاسيّما آخر آية منها، وهو قوله تعالى: ﴿**للهِ مُلْك السمَوَتِ وَ الأَرْضِ وَ مَا فِيهِنّ وَ هُوَ عَلى كلِّ شئْءٍ قَدِيرُ**﴾[٣]؛ إذ ذكر رحمه الله أنّ هناك فرقاً بين الملك بالكسر والملك وبالضم، ففي حال الكسر إشارة إلى السلطة الخاصّة التي تكون على رقبة الأشياء، وأما بالضم فيعني السلطة الخاصة التي تحيط بنظام الموجودات، وهو ما يناسب مضامين سورة المائدة التي جاءت بغرض حثّ العباد على الطاعة وترغيبهم على الوفاء بالعهود والمواثيق التي أُخذت عليهم من جانب ربّهم، ولمَّا كان هو الملك-بالضم- على الاطلاق لم يبقَ للعباد إلا الانقياد والامتثال فيما أمرهم ونهاهم بالسمع والطاعة خاصة فيما يتعلق ببيان

(١) ينظر: كتاب إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم ١/ ١٨، والبرهان في علوم القرآن ١/ ٢٦٩.
(٢) مَصَاعِدُ النَّظَرِ للإشْرَافِ عَلىَ مَقَاصِدِ السِّوَرِ ١/ ٤٦٧، وينظر: الإتقان في علوم القرآن٤/ ١٥٨.
(٣) المائدة ١٢٠.

غرض السورة من الوفاء بالعهود والمواثيق[١].

ومن هنا نجد السيد الطباطبائي يؤكّد تلازم المناسبة بين السورة ومضامينها وآياتها، وحينما وقف على آخر السورة صرَّح بذلك؛ إذ قال: ((و اختتمت السورة بهذه الآية الدالة على الملك المطلق، و المناسبة ظاهرة، فإنّ غرض السورة هو حثّ العباد و ترغيبهم على الوفاء بالعهود و المواثيق المأخوذة عليهم من جانب ربهم))[٢].

ومن أهم المواثيق المعتبرة على الأنبياء وعلى سائر الخلق والمأخوذة عليهم وهم في الأصلاب والأرحام هو الوفاء لمحمد وآل محمد، وجاء ذلك في صحيح الروايات المشهورة؛ إذ نقل السيد الطباطبائي في ميزانه رواية أسنده إلى رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ((أخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال: قيل: يا رسول الله متى أخذ ميثاقك؟ قال: و آدم بين الروح و الجسد))[٣] ثم زاد على ذلك بقوله ((أقول: وهو بلفظه مروي بطرق مختلفة عنه صلى الله عليه وآله و معناه كون الميثاق مأخوذاً في نشأة غير هذه النشأة و قبلها))[٤]، وأكّدت المصادر أنّ الميثاق المأخوذ هو الميثاق الذي أخذه الله ورسوله على الناس في عيد الغدير الأغر إذ جرى فيه التنصيب الرسمي لأمير المؤمنين عليه السلام[٥]، فولايته عليه السلام من المواثيق التي أكّدتها الروايات النبوية الشريفة والأقوال المنيفة، وكلُّ ذلك يناسب ما ختمت بها سورة المائدة المباركة؛ لتتّضح ماهية الخطاب وتجانس مضامينه على وفق الأغراض التي قصدتها السورة وكشفتها دلالة الآيات.

(١) ينظر: الميزان ٦/ ١٣٩.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ٦/ ١٣٩.
(٣) الميزان ١٦/ ١٤٥.
(٤) المصدر نفسه ١٦/ ١٤٥.
(٥) بحار الأنوار ٢٤/ ٤٠١، و ٣٦/ ١٢٤، و ٩٥/ ٣٠٣.

المناسبة بين آيات السورة الواحدة:

يتمتع الخطاب بالانسجام عند تفاعل أجزائه، وترابط أفكاره، فيتبع اللفظ دلالته عبر حركة جدلية تُظهر مضامين الخطاب وتكشف عن وحدة النصِّ فيه، قال (فان ديك): ((إن النص لكي يشكل وحدة لا بد أنْ يكون منسجماً))[١]، وأكّد الدكتور تمَّام حسان ضرورة وجود المناسبة الدلالية عبر نافذة المقام بين الكلمة وما يتبعها؛ لتحقق الانسجام ساعة أداء المقال، وعلق الدكتور تمّام حسّان على وضوح الرؤية عند علي بن أبي طالب عليه السلام في فهم دلالة المقام كما في كلامه عليه السلام في ردِّه على هتاف الخوارج الذين رفعوا شعار(لا حكم إلا لله)، فأجابهم عليه السلام بقوله للناس: (كلمة حق أريد بها باطل)، فذكر الدكتور تمّام حسَّان أنه عليه السلام أشار إلى أنّ الناس صدَّقوا بأنّ الخوارج أصحاب قضية (ظاهر النص)، فغفلوا عن المقام الحقيقي للجملة وهو: (محاولة إلزام الحجة سياسياً بهتاف ديني) فكان المقام سياسياً والمقال دينياً، ففات الناس فهم المقال من المقام[٢].

وأما السيد الطباطبائي فقد تنبّه هو الآخر إلى ضرورة وجود العلاقات الداخلية بين أجزاء النص الواحد لتحقِّق الانسجام في الخطاب القرآني، وأهمها وحدة الفكرة وطبيعة الظروف والعلاقة بين المنتج والمتلقي[٣].

ومن المواضع التي وقف عليها السيد الطباطبائي لبيان أثر المناسبة في تحقق الانسجام الذي يوجه الخطاب، تحليله لقوله تعالى: ﴿**يَاصاحِبِي السجْنِ أَمّا أَحَدُكُمَا فَيَسقِي رَبّهُ خَمْراً وَ أَمّا الاَخَرُ فَيُصلَب فَتَأْكلُ الطيرُ مِن رّأْسِهِ قُضِىَ الأَمْرُ الّذِى فِيهِ**

(١) النص بناه ووظائفه(نظرية الأدب) ١١.

(٢) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها ٣٣٧-٣٣٨.

(٣) ينظر: الميزان ٢/ ٢٨٥.

تَستَفْتِيَانِ﴾[١]، ففي ذيل الآية تصريح من يوسف عليه السلام على ما ظهر منهما- أصحاب يوسف عليه السلام في السجن- من رؤيا في المنام والظاهر أنّ أحدهما كان كاذباً في رؤياه أو ادعى الكذب بعد أنْ سمع حكم الرؤيا، فجاءه الخطاب (قُضِيَ الأَمْرُ الّذِى فِيهِ تَستَفْتِيَان) فلا مناص مما قضاه الله سبحانه وتعالى، وأكّد السيد الطباطبائي وجود المناسبة بين أجزاء الآية؛ إذ قال: ((قوله تعالى: **﴿يَا صاحِبَيِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُما فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْراً وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيانِ﴾** معنى الآية ظاهر، و قرينة المناسبة قاضية بأن قوله: (أما أحدكما) إلخ، تأويل رؤيا من قال منهما: (إني أراني أعصر خمرا) و قوله: (وأما الآخر) إلخ، تأويل لرؤيا الآخر))[٢]، ثم زاد على ذلك رحمه الله إذ ذكر بأن قوله: **﴿قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيانِ﴾** لا يخلو من إشعار بأنّ الصاحبيْن أو أحدهما كذب نفسه في دعواه الرؤيا و لعله الثاني لما سمع تأويل رؤياه بالصلب و أكل الطير من رأسه، وأكّد أنّه الدليل على ذلك ما ورد من الرواية من طرق أئمة أهل البيت عليهم السلام: أنّ الثاني من الصاحبين قال ليوسف عليه السلام: إنِّي كذبت فيما قصصت عليك من الرؤيا فقال عليه السلام: (قضي الأمر الذي فيه تستفتيان) أي إنّ التأويل الذي استفتيتما فيه مقضي مقطوع لا مناص عنه ولا مهرب منه[٣]، ويظهر من خطابه أنّه عليه السلام كان يقول ذلك وكأنه يخبر عن الغيب لا كما يُعبر الناس الرؤيا على جهة التأويل.

ومن الجدير بالذكر أنّ قوله تعالى: (يا صاحبي السجن) تعدّد ذكره، وفي كل مرّة يُنبئ الخطاب به تذكير الناس بالرجوع إلى الاله الواحد الأحد بعد أنْ كان الناس

(١) يوسف ٤١.
(٢) الميزان ١١/ ٩٧
(٣) ينظر: الميزان ١١/ ٩٧.

في ضلال عن ذلك، فقد كانوا منغمسين بعبادة غيره -سبحانه وتعالى عما يصفون- فأراد الله توجيه الناس إلى عبادته دون سائر الآلهة الضعيفة، فعلَّم يوسف عليه السلام تأويل الرؤيا والأحاديث؛ ليستميلهم ويتسلّط عليهم بعلمه، فيوجههم إلى عبادة الواحد الأحد، وبيَّن السيد الطباطبائي أنّ الظاهر المتحصَّل من قصة يوسف عليه السلام المسرودة في هذه السورة أنّ تأويل الأحاديث الذي علّمه الله تعالى أعم من أحاديث الرؤيا، ثم زاد على ذلك بقوله: ((وإنّما هي الأحاديث، أعني، الحوادث و الوقائع التي تتصور للإنسان أعم من أنْ تتصور له في يقظة أو منام، فإنّ بين الحوادث و الأصول التي تنشأ هي منها والغايات التي تنتهي إليها اتصالاً لا يسع إنكاره، و بذلك يرتبط بعضها ببعض، فمن الممكن أنْ يهتدي عبد بإذن الله تعالى إلى هذه الروابط، فينكشف له تأويل الأحاديث و الحقائق التي تنتهي هي إليها))[1]، وفي بيانه رحمه الله إشارة إلى تناسب الآيات فيما بينها وترابطها بما ينسجم مع مقصود الخطاب ضمن آليات تتفاعل بصورة كبيرة لتُسوِّق فكرة الواحد الأحد، وهذا القصد ظهر في طيات الآيات المختلفة في السورة.

ومسألة الرؤيا المتحققة مع يوسف عليه السلام بدأت من حادثة أي من (مقام)، والحادث على قسمين(مفتعلٌ) أي كذب، أو(حقيقة) أي صدق، وفي الحالين هناك مقام تَكوَّن عبر الرؤيا المحكية استوجب التفسير، ومن ثمَّ لا بُّد من مفسِّر أو مؤوِّل يكون على خبرة ودراية بما يحدث وحدث؛ لذلك كان المقام أوَّلا ثُمَّ هناك مسافة زمنيَّة لتمثيل الرؤيا وهي مسافة انقضاء الليل وبروز النهار، وهذا كلّه مضمون تكوَّن في مقامٍ خاص استوجب تشكيل لفظٍ يناسب مع الحدث؛ لذلك انبرى النبيّ يوسف عليه السلام لإضفاء هذا التشكيل (النتيجة) بعد التكوين الأوَّل من

(١) الميزان ١١/ ٤٢.

الطرف الآخر(الرائيان) وكل ذلك استوجب من الالفاظ ما يحكي ويصوِّر هذه الرؤيا(المقام) واستوجب كذلك تشكيل لفظيٍ آخر من النبيِّ عليه السلام المفسِّر؛ لذلك كان المقام هو من صنع الصورة في الحالتين فحدث الانسجام.

ومن المواضع الأخرى التي كان للمناسبة بين آياتها أثر في انسجام الخطاب تحليل آيات سورة النحل، إذ جاءت آياتها في مضامين متشابهة وتتكامل فيما بينهم، وذكر السيد الطباطبائي أنّ قوله تعالى: ﴿**أَتَى أَمْرُ اللهِ فَلا تَستَعْجِلُوهُ سبْحَانَهُ وَ تَعَلى عَمّا يُشرِكُونَ**﴾[1] الذي جاء في أوَّل السورة مناسباً لما جاء في آخر السورة من قوله تعالى: ﴿**فوربك لنسألنهم أجمعين**﴾[2]؛ إذ أشار السيد رحمه الله إلى ذلك فبيَّن أنّ السورة افتتحت بقوله: ﴿**أَتَى أَمْرُ اللهِ فَلا تَستَعْجِلُوهُ سبْحَانَهُ وَ تَعَلى عَمّا يُشرِكُونَ**﴾، مفرعاً آيات الاحتجاج على ما فيه من التنزيه و التسبيح لله تعالى، و من ذلك يظهر أنّ الغرض في صدر السورة هو الإنباء بإشراف الأمر الإلهي و دنوه منهم و قرب نزوله عليهم، و فيه أيضاً إبعاد للمشركين الذين كانوا يستعجلون النبي صلى الله عليه وآله – استهزاء به – لمّا كانوا يسمعون النص القرآني يذكر كثيراً نزول أمره الله تعالى، و ينذرهم به و فيه مثل قوله للمؤمنين: ﴿**فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ**﴾ و ليس إلا أمره تعالى بظهور الحق على الباطل، و التوحيد على الشرك، والإيمان على الكفر، وهذا كلُّه يعطيه التدبر في صدر السورة.

أمّا ذيل السورة التي جاءت مناسبة لصدرها فذكر السيد رحمه الله بأنَّها مرتبطة ومناسبة لأوَّلها؛ إذ قال: ((و أما ذيلها و هي ثمانٍ و ثمانون آية من قوله: ﴿**وَالَّذِينَ هَاجَرُواْ فِي اللهِ مِن بَعْدِ مَا ظُلِمُواْ**﴾ إلى آخر السورة على ما بينها من

(١) النحل ١.
(٢) الحجر ٩٢.

الاتصال و الإرتباط))[١].

ومن هنا يتبيَّن أنّ معظم آيات السورة متوافقة فيما بينها على إظهار غرض السورة، و غرض السورة كما هو واضح الإخبار بإشراف أمر الله و هو ظهور الدين الحق عليهم ويتأكد ذلك ببيان أنّ الله هو المعبود لا غيره؛ لقيام تدبير العالم به، و أنّ الخلقة قائمة به و لانتهاء جميع النِّعم إليه، و انتفاء ذلك عما سواه، فالواجب أنْ يُعبد الله و لا يُعبد سواه، وفي الخطاب بيان أيضاً أنّ الدين الحق لله فينبغي أنْ يؤخذ به و لا يشرع دونه دين، و ردَّت الآيات على ما أظهره المشركون من الشبهة على النبوة و التشريع و بيان أمور من الدين الإلهي.

وأكّد السيد الطباطبائي أنَّ ظاهر السياق في قوله تعالى: ﴿**أَتَىٰ أَمْرُ اللهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ**﴾ خطابٌ للمشركين، لأنّ الآيات التالية مسوقة احتجاجاً عليهم[٢]، ثم عمد إلى توجيه الخطاب بالاستناد إلى عدة روايات ومنها ما نقله عن العياشي في تفسيره عن هشام بن سالم الذي نقل عن الإمام الصادق عليه السلام؛ إذ قال: ((عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله: ﴿**أَتَىٰ أَمْرُ اللهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ**﴾ قال: إذا أخبر الله النبي صلى الله عليه وآله بشيء إلى وقت فهو قوله: ﴿**أَتَىٰ أَمْرُ اللهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ**﴾ حتى يأتي ذلك الوقت و قال: إن الله إذا أخبر أن شيئاً كائن فكأنه قد كان))[٣]، وفيه إشارة إلى أنّ التعبير في الآية بلفظ الماضي لتحقق الوقوع.

ثم استند السيد (رحمه الله تعالى) إلى رواية أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً في توجيه (الأمر)؛ إذ قال: ((و في كتاب الغيبة، للنعماني بإسناده عن عبد الرحمن بن

(١) الميزان ١٢/ ١٠٦.
(٢) ينظر: الميزان ١٢/ ١٠٦.
(٣) المصدر نفسه ١٢/ ١١٤.

كثير عن أبي عبد الله عليه السلام: في قوله عز وجل: ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ قال: هو أمرنا أمر الله عز و جل فلا يستعجل به يؤيده بثلاثة أجناد: الملائكة و المؤمنون و الركب))[١]، فأمر الله على ما تقدم هو أمر أهل البيت عليهم السلام.

والخطاب بما فيه من البعد الاجتماعي ينبئُ بأنّ الاستعجال بالقيامة من صفات الكفار و يذمَّهم عليه و يبرئ المؤمنين من هذا النقص، ومرت الإشارة إليه في البيان المتقدم أنّ الخطاب في قوله: (فلا تستعجلوه) للمؤمنين، و أما إذا كان المخاطب به المشركين و هم كانوا يستعجلونه، فمعنى النهي عن استعجالهم هو حلول الأجل و قرب الوقوع لا الإمهال والإنظار، و لا معنى حينئذ لسكونهم لمَّا سمعوا قوله: (فلا تستعجلوه)؛ بل سكن المسلمون دون غيرهم[٢]، وهذه العلاقات المتكون من الانسجام الحاصل ببيان المناسبة بين الآيات في السورة الواحدة يتقارب مع رأي النصيين المحدثين الذين ذهبوا إلى أنّ العلاقات التي تجمع أطراف النص أو تربط بين أجزائه أو متوالياته دون وسائل لفظية هي علاقات دلالية[٣]، والعلاقات الدلالية التي تربط النص قائمة على العلاقات المعنوية التي تحددها وجود المناسبة بين أطرافها المختلفة؛ ليظهر للباحث العلاقة بين المناسبة والانسجام، وأثرهما في توجيه الخطاب.

(١) الميزان ١٢ / ٢٢٣.

(٢) ينظر: المصدر نفسه ١٢/ ١١٤.

(٣) ينظر: لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب ٢٢٩.

المبحث الثالث: أثر المقبولية في تحليل الخطاب القرآني

المقبولية:

معيارٌ من المعايير النصيَّة، يقصد بها مدى استجابة المتلقي للنصّ وقبوله له، فهي تُعنى باستقبال المتلقي للنص متماسكًا ومنسجمًا وذا نفعٍ للمتلقي، ويزدان بقوّة عملية التفاعل بين النَّص والمتلقي، ويتوقف مستوى المقبولية في النَّص على مقدار تحقق التماسك والانسجام في النَّص؛ بوصفهما يساعدان المتلقي على متابعة ترابط النَّص، ويسهمان في سدِّ الفجوات اللغوية التي قد تظهر للمتلقي في النَّص، ممّا يساعد على استمرارية الدّلالة التي تتجلى في منظومة المفاهيم والعلاقات المتماسكة فيما بينها داخل النّص؛ لذا فالمقبولية أمرٌ يتعلق بالمتلقي أساسًا ومدى قبوله أو رفضه للنصِّ[١]، وهذا يعني ارتباطه بالتداوليَّة فهذا المعيار يؤكِّد تداوليَّة النصِّ والخطاب.

ويرى(دي بوجراند) أنّ المقبولية أو التقبلية تتضمن موقفَ مستقبل النصّ بإزاء كون صورةٍ ما من صورِ اللغة ينبغي أنْ تكون مقبولة من حيث نصٍّ له سبك والتحام[٢]؛ لذا فالمقبولية هي المعيار الرئيس من المعايير النصية، وأنّها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمعايير الأخرى، ولاسيما السبك والحبك، وتتوقف التقبليَّة على مجموعة من العوامل، منها كما سبق الاتساق والانسجام، ومنها ما يتعلق بالسياق؛ إذ يؤكّد علماء النصّ أنّ أحد معايير الحكم على النصّ بالقبول أو الرفض هو مدى

(١) ينظر: التوحد الإبداعي في نحو النص، محمود محمد، مجلة الدراسات العربية، مج ٤، ع ١٩، ٢٠٠٩، ١٤٦٧.

(٢) ينظر: النص والخطاب والإجراء ١٠٤.

ملاءمته للسياق الذي يرد فيه[١]، ((وكانت المقبوليّة عند العرب - قبل نزول القرآن - تُعرف من حال مراعاة الكلام لمقتضى الحال، أمّا بعد نزول القرآن، فكان البحث عن اللمسة البيانيّة، ومحاولة فهم النصّ الكريم، وتأويله؛ لإظهار جوانب الإعجاز والجمال فيه. ويختلف النصّ القرآنيّ عن باقي النصوص الأدبيّة في كون معيار القبول لتلك النصوص مرتبطاً بمجموع الدلالات التي يطرحها النصّ بشرط تماسكها، وتحديدها بعيداً عن الاحتمالات الدلاليّة))[٢]، والنصُّ القرآني يمكنْ أنْ يتَّسع لمختلف الاحتمالات الدلالية المقبولة[٣]؛ إذ يتوقف على رؤية المتلقي التي ينظر منها، أو على مجاله العلمي الذي يبحث النص فيه، زيادة على ذلك يتوقف على ثقافة المتلقي، وخلفيَّته الدينية والقومية والمذهبية وغير ذلك من الميول الشخصية، ونقل أبو منصور الأزهري (ت٣٧٠هـ) عن الزجاج قوله في الآية القرآنية: ﴿**فَتَقَبَّلَها رَبُّها بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَها نَباتاً حَسَناً**﴾[٤]، أي بتقبل حسن ولكن قبول محمول على قوله قبله: قبولاً حسناً، يقال: قبلتُ الشيء قبولاً: إذا رضيته[٥].

والمقبولية في المعجمات العربية لم تبتعد دلالتها عن دلالة كونها معيارًا نصيًّا؛ إذ قال ابن منظور: ((قَبِل الشيء قَبولا وقُبولا. والتقبل: القبول، يقال: تقبل الله منك عملك والقُبل: من اقبالك على الشيء، تقول: قد أقبلت قُبلك، كأنك لا تريد غيره))[٦].

(١) ينظر: النص والخطاب والإجراء ٩١.
(٢) المقبولية في الخطاب القرآني ٩٨.
(٣) الاتساع للغة القرآن الكريم ودلالته جزءٌ من الإعجاز الذي تميَّز به المعنى القرآني من دون غيره من النظم.
(٤) آل عمران/ ٣٧
(٥) تهذيب اللغة مادة (قبل) ٩/ ١٣٦.
(٦) لسان العرب ٥/ ١٦٦-١٦٨.

وأما أهل الاصطلاح فقد حدّدوا ضوابط للمقبولية، وذكروا لها تعريفات عدّة في اصطلاحهم، فقد ربط الباقلانيّ مقبوليّة النصّ بقوّة البصيرة، وكمال المعرفة؛ إذ قال: ((فمَنْ كانتْ بصيرته أقوى، ومعرفته أبلغ كان القبول منه أسبق، ومَنْ اشتبه عليه وجه الإعجاز، أو خفي عليه بعض شروط المعجزات، وأدلّة النبوّات كان أبطأ في القبول))[٧]، وعرّفها الجرجاني بقوله: ((المقبولات هي قضايا تؤخذ ممن يُعتقد فيه، أما لأمر سماوي من المعجزات، والكرامات، كالأنبياء، والأولياء، وأما لاختصاصه بمزيد عقل، ودين، كاهل العلم، والزهد، وهي نافعة جداً في تعظيم أمر الله))[٨]، وقيل المقبولية بمعنى ترتب المقصود على الطاعة[٩].

أما عند المحدثين،((فالمقبولية هي معلومات تتعلق بحكم المتحدث باللغة الأم على لفظٍ معينٍ بأنّه صحيح، أو غير ملائم، وهو يخص باهتمام علم اللغة، وفي النحو التوليدي هي تلك القوانين التي تحاول تحديد الجمل المصاغة بطريقة صحيحة، وغير الصحيحة في لغة ما))[١٠].

وقيل أيضًا القبول يعني: ((موقف متلقي النصّ حول توقُّع نصٍّ متماسك، ومتناسق))[١١]، وقد حاول بعض الباحثين أنْ يوجز العوامل المؤثرة في المتلقي على النحو الآتي[١٢]:

معرفة المتلقي بنوع النصّ، ومعرفة من هو المنتج؟.

(٧) إعجاز القرآن، للباقلاني ٢٢.
(٨) التعريفات ١٨٢-١٨٣.
(٩) الكليات ٦١٦.
(١٠) معجم اللغة واللسانيات ١٤.
(١١) المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب ١٢٦.
(١٢) نظرية علم النص رؤية منهجية في بناء النص النثري ٥٥.

معرفة المتلقي لقصد المنتج أي دلالة النصّ العامة.

تعتمد نسبة قبول النصّ على أهمية النصّ بالنسبة إلى متلقيه.

تعتمد نسبة قبول النصّ على الخلفيات الفكرية والأيدولوجية التي يتمتع بها مستقبل النصّ.

تعتمد أيضاً على الخصائص النفسية التي يتمتع بها المتلقي، ذلك أنّ الحالة النفسية تؤثر في الحالة الذهنية.

ويتضمن معيار التقبلية - بوصفه أحد مقومات النصّ - موقف مستقبل النَّص على أنّ صورة اللغة ينبغي لها أنْ تكون مقبولة، من جهة هي نص مترابط نحويًا ودلاليًّا، ذو نفع للمستقبل أو ذو صلة به، وهذا يعني أنّ فكرة التقبلية تتّجه صوب المتلقي، والمقبولية تختلف من مُتلقٍ إلى آخر، وعلى هذا فإنّ النصّ الواحد قد يحقِّق معيار التقبلية عند متلق، ولا يحققه عند متلق آخر، مما يحيل على اختلاف القراء والمتلقين بصفة عامّة، وتجدر الإشارة إلى أنّ المتلقي لا يكون حازماً وصارماً في تقبله للنَّص؛ بل قد يقبله أو لا يقبله بحسب المعطيات والذائقة التي يعكسها المعيار الذي جُبِلت عليه فطرته، أو تعلَّمه عبر مسالك التدريب والتعليم.

ولا شك في أنّ العرب القدامى كان لهم مساهمة في قضية المقبولية، فنجدهم يقبلون التركيب ويرفضونه بحسب قواعد نحوية ودلالية؛ فمثلا في كتاب سيبويه نجد بابًا موسومًا بـ (هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة) قال فيه صاحبه: ((من الكلام: مستقيم حسن، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب؛ فأما المستقيم الحسن، فقولك: أتيتك أمس، وسآتيك غداً، وأما المحال: فأنْ تنقض أوّل كلامك بآخره، فتقول: أتيتك غداً، وسآتيك أمس، وأما المستقيم

الكذب، فقولك: حملت الجبل، وشربت ماء البحر، وأما المستقيم القبيح، فأنْ تضع اللفظ في غير موضعه؛ نحو قولك: قد زيدًا رأيت، وكي زيدٌ يأتيك، وأشباه هذا، أما المحال الكذب، فأن تقول: سوف أشرب ماء البحر أمس))[١]، ومن جانب آخر نجدهم يقبلون مثلاً الدلالة على النفي المطلق للخبر الداخل عليه، وشواهدهم في ذلك الاستعمال القرآني لهذه الطريقة في النفي، وزيادة على ذلك، وجدوا أنّ الجملة الاسمية تدلُّ على الثبوت، والدوام، ولعل خير مثال قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ تَبِعَ هُدايَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾[٢] فالآية الكريمة نوَّهت إلى مدح المهتدين الى طريق الحق؛ لذا جاء التركيب نافيًا الخوف والحزن عن المتعلقين، ذلك أنّ النفس البشرية تميل إلى الخوف والحزن، فالحزن ما يحصل للإنسان من مكروه ماضٍ أو حاضر، والخوف ما يشعر به الانسان من مكروه في المستقبل[٣]، وإذا كان النَّص القرآني نفى الاثنين معاً فقد استعمل أبلغ تركيب، فالله تعالى نفى عنهم كل نوع من أنواع الخوف في المستقبل باستعماله (لا) النافية للجنس، واستعمالها يدلُّ على عموم الجنس، وهنا جاء الخبر جملة فعلية(لا يحزنون)، والجملة الفعلية تأتي للدلالة على الحدوث، والتجدد، وتظهر مقبولية النَّص القرآني في استعماله التراكيب التي تناسب المعنى المطلوب وتناسب أيضًا السياق الذي يرد فيه، وقد أظهر علماء اللغة، والبلاغة تفوق النص الكريم، ورفْعُ مقبوليته على غيره، ولذا يلحظ أنّ العلماء كانوا يظهرون المزيّة التي في بيان القرآن الكريم، وعلوِّ بلاغته، وجودة نظمه.

ومن يبحث في التفاسير اللغوية، والبلاغية يجد وقفات طويلة في مفردات النص القرآني التي تُعنى بنفسية المؤمن، وبرسم السلوك البشري السوي، وإلقاء الأوامر

(١) الكتاب ١/ ٢٥-٢٦.

(٢) البقرة ٣٨.

(٣) المقبولية في الخطاب القرآني ١٠٢.

الإلهية، ومن ذلك ما نقل عن بعض العلماء ممَّن وازن بين قوله تعالى (ولكم في القصاص حياة)[١]، وبين القول المأثور: (القتل أنفى للقتل)[٢]؛ إذ قال: ((ويتبيّن فضل هذا الكلام إذا قرنته بما جاء عن العرب في معناه، وهو قولهم: (القتل أنفى للقتل)، فصار لفظ القرآن فوق هذا القول لزيادته عليه في الفائدة، وهو إبانة العدل لذكر القصاص وإظهار الغرض المرغوب عنه فيه لذكر الحياة، واستدعاء الرّغبة والرّهبة لحكم الله به ولإيجازه في العبارة. فإنّ الذي هو نظير قولهم: (القتل أنفى للقتل) إنّما هو: (القصاص حياة) وهذا أقلّ حروفًا من ذاك، ولبعده من الكلفة بالتكرير، وهو قولهم: (القتل أنفى للقتل)، ولفظ القرآن بريء من ذلك، وبحسن التأليف وشدة التلاؤم المدرك بالحسّ؛ لأنّ الخروج من الفاء إلى اللام أعدل من الخروج من اللام إلى الهمزة))[٣].

ومن الإيجاز على شاكلة (القتل أنفى للقتل)، قوله تعالى ﴿**هُدىً لِلْمُتَّقِينَ**﴾[٤]؛ إذ إنّ العقل يحكم بضرورة الهداية للضالِّ لا للمهتدي، والمجاز أحكم قبضته في الخطاب بوصف الشيء بما يؤول إليه فتصدَّرت سورة البقرة بذكر ووصف أولياء الله تعالى بهذا الوصف البليغ الذي يمنحه سمة المقبولية عند المتلقي بأسلوب مختصر هادف ومحكم.

ومن ذلك أيضًا استعمال مفردة معينة للدلالة على معنى بلاغي، لا تتحقق الدلالة المقصودة باستعمال غيرها من الألفاظ؛ إذ إنّ الملفوظ أصاب المعنى، ودلَّ على الغرض البلاغي في الوقت نفسه، ومن ذلك كلمة (عرضَّتم) في قوله تعالى

(١) البقرة ١٧٨.
(٢) الصناعتين ١/ ١٧٥.
(٣) المصدر نفسه ١/ ١٧٥.
(٤) البقرة٢.

﴿وَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ فِيما عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّساءِ﴾[١]، فالمفردة (عرضَّتم) تشير إلى استعمال أسلوب التعريض، المشتق من الكلمة نفسها، ويبدو أنّ علماء البلاغة قد استعملوا هذا الملفوظ مستندين إلى ما جاء في هذه الآية الكريمة، فالمعنى الذي يقيِّده استعمال المفردة هو عدم التصريح بالخطبة للمرأة المعتدَّة، وهو ما يوحي بغاية أخلاقية، تحققها هذه المفردة، وتبيِّن منهج القرآن الساتر للمرأة المعتدة وهي ممنوعة من النكاح[٢]، وتبعاً لذلك تتوقف عناصر المقبولية في النصّ على موقف المتلقي، وبناء السياق، واتساع الدلالات، ويمكن بذلك أنْ نسوِّغ لأصحاب نظريات التلقي جعلهم القارئ بمرتبة الطرف الثاني من المعادلة بوصفه جزءًا من العملية الابداعية، وعلى هذا قد تكون المقبولية في مستوى الألفاظ، أو في مستوى التركيب، والسيد الطباطبائي ركّز على عنصر المقبولية في تحليله للنص القرآني ولاسيَّما في مستويات الألفاظ والتركيب كما سيتضح، وينبغي أنْ تكون مقبوليَّة النصِّ مؤثرة في المتلقي؛ لتُحرِّك المعنى نحو الخطاب، وبذلك تُصبح سمةً خطابيَّة فضلاً عن كونها نصيَّة.

المقبولية على مستوى الألفاظ والتراكيب:

تمثل الوحدات التعبيرية مادة الخطاب الذي يكون المعنى غايته ومضمونه، فالملفوظ الذي يمثل الوحدة الجُمليَّة الصغيرة تختلف دلالتها من سياق إلى آخر، ويتأثر بالإطار الاجتماعي والثقافي المشترك بين المتلقي والمرسل في تحديد القراءة الدلالية التي يمكن أنْ تكون الأقرب إلى المقصود، ويحقِّق الصحة اللغوية، والتفسير والتأويل للنصوص المختلفة كشف عمق النص القرآني وقدرته على استيعاب

(١) البقرة ٢٣٥.

(٢) الدرس النحوي النصي في كتب إعجاز القرآن ١٥٨.

القراءات المتعددة؛ ليكون أكثر مقبولية من غيره عند متلقِّيه، وحُسنُ الاستعمال القرآني للألفاظ زانها تميُّزا على باقي النصوص النثرية أو الشعرية، فقوَّة الملفوظ ضمن السياق القرآني واضحٌ بيِّنٌ، والسيد الطباطبائي كان متوجهًا في تفسيره إلى قدرة النص القرآني على التقبليَّة؛ إذ قال في مقبولية قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِنْ كانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللهِ قالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كانَ لِلْكافِرِينَ نَصِيبٌ قالُوا أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعْكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً**﴾[1]، هناك تباينٌ في توجيه الخطاب من جهة استعمال لفظ (فتح) في التعامل مع المؤمنين، ولفظ (نصيب) في التعامل مع الكافرين، هذا التباين يوجّهه التأويل بشكل يتناسب مع تقبُّليَّة الأمر، وزاد على ذلك بقوله: ((عبَّر عما للمؤمنين بالفتح لأنّه هو الموعود لهم، و للكافرين بالنصيب تحقيراً له فإنّه لا يعبأ به بعد ما وعد الله المؤمنين أنّ لهم الفتح و أنّ الله وليهم، و لعله لذلك نسب الفتح إلى الله دون النصيب))[2]، وفي الخطاب وصف للمنافقين الذين كانوا يترددون بين المؤمنين والكافرين فحفظوا رابطة الاتصال بالفريقين، يستدرون الطائفتين و يستفيدون ممن حسُن حاله وغلب أمره منهما، فإنْ كان للمؤمنين فتح قالوا: إنّا كنا معكم؛ ليكون لهم سهم الغنيمة و نحوها، و إنْ كان للكافرين نصيب قالوا: أ لم نغلبكم و نمنعكم من المؤمنين؟ أي من الإيمان بما آمنوا به و الاتصال بهم؛ ليكون لهم سهم النصيب أو منة على الكافرين بوصفهم أسهموا في جرِّ النصيب إليهم[3].

(١) النساء ١٤١.

(٢) الميزان ٥/ ٦٤.

(٣) ()المصدر نفسه ٥/ ٦٧.

وفي الخطاب أشار السيد الطباطبائي إلى تشريف المؤمنين وتعظيم شأنهم باستعمال لفظ (الفتح)، وفي المقابل هناك تحقيرٌ للكافرين باستعمال لفظ (النصيب)، فالحاصل من المكتسبات بالنسبة إلى المؤمنين يكون بالقدرة الالهية لا ببسالة أحد أو فضله على المؤمنين، وقد وعدهم الله تعالى بذلك؛ لذلك اقترن الخطاب بشبه الجملة(من الله)؛ فهو يتولى المؤمنين بالرعاية والدعم والإسناد؛ وفي الأمر مبالغة بالتشريف والتكريم فليس لأحد مِنَّة عليهم، على خلاف الكافرين الذين يصاحب نصيبهم مع التمكن شبه الجملة(عليكم) ليتضمن دلالة الاستعلاء عند المنافقين على الكافرين في حال غلبتهم على المؤمنين، وهذا مدعاة إلى استصغارهم وتحقيرهم، ذلك أنّ انتصارهم المرتقب إنّما جاء بفضل المنافقين معهم، وهذا الحسن في اختيار الألفاظ كلّ في مقامه الذي يستلزمه الاستعمال يتناسب مع مقبولية الخطاب فيما يتعلق بالمؤمنين أو بالكافرين على المستوى المعجمي.

ومن المواضع الأخرى التي ثبت مقبوليَّته عند السيد الطباطبائي على مستوى الألفاظ أو المستوى المعجمي تحليله لمقبولية الخطاب في قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّ قُرْآناً سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتى بَلْ لِلّهِ الْأَمْرُ جَمِيعاً أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشاءُ اللهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً وَلا يَزالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِما صَنَعُوا قارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيباً مِنْ دارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللهِ إِنَّ اللهَ لا يُخْلِفُ الْمِيعاد**﴾[1]، إذ يرى السيد أنّ الحذف أبلغ من الذكر في هذا الخطاب، فيكون أقربُ إلى المقبولية، فقال: ((و جزاء (لو) محذوف لدلالة الكلام عليه فإنّ الكلام معقب بقوله: (بل لله الأمر جميعا) و الآيات – كما عرفت – مسوقة لبيان أنّ أمر الهداية ليس براجع إلى الآية التي يقترحونها بقولهم: (لو لا أنزل عليه آية) بل الأمر إلى الله يضل من يشاء كما

(١) الرعد ٣١.

أضلهم و يهدي إليه من أناب))[١]، ثم أشار إلى أنّ المراد بالمحذوف بيان عظم شأن الخطاب القرآني وبلوغ غايته القصوى في قوة البيان، ونفاذ أمره وكذلك الإشارة إلى جهالة الكفار آنذاك بإعراضهم عن الخطاب القرآني[٢]، وهذا أبلغ لتحقق مقبولية الخطاب، وزاد على ذلك بقوله: ((و المعنى: أنّ القرآن في رفعة القدر و عظمة الشأن بحيث لو فرض أن قرآنا سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى - أو في الموضعين لمنع الخلو لا لمنع الجمع))[٣]، وبيَّن السيد الطباطبائي بلاغة الاختصار والإيجاز في الخطاب، فقال: ((فتقدير الكلام بحسب الحقيقة: أفلم يعلم الذين آمنوا أنّ الله لم يشأ هدايتهم و لو يشاء لهدى الناس جميعا أوَ لم ييأسوا من اهتدائهم و إيمانهم؟ ثم ضمن اليأس معنى العلم و نسب إليه من متعلق العلم الجملة الشرطية فقط أعني قوله: ﴿**لَوْ يَشاءُ اللهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً**﴾ إيجازا وإيثارا للاختصار))[٤]، وهذا الحذف لجواب الشرط كما اتضح سوَّغه الاستعمال، ووجود القرينة على دلالة الخطاب، فيترتب على الأمر قبولٌ من الجانب المعجمي ليتناسق الملفوظ بالشكل الذي يتناسب مع توجهات الخطاب.

ومن المواضع الأخرى التي ظهرت فيها مقبوليَّة الخطاب ضمن تحليلات السيد الطباطبائي تأويل قوله تعالى: ﴿**فَأَمَّا الْإِنْسانُ إِذا مَا ابْتَلاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ (١٥) وَأَمَّا إِذا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهانَنِ**﴾[٥]، إذ أشار السيد إلى تكرار لفظ (الابتلاء) في الإنعام والتقتير بما يؤكد تناسق العبارة

(١) الميزان١١/ ١٩٠.
(٢) المصدر نفسه ١١/ ١٩١.
(٣) المصدر نفسه ١١/ ١٩١.
(٤) الميزان ١١/ ١٩١.
(٥) الفجر ١٥-١٦.

وانسجامها في المضمون؛ إذ قال: ((و يظهر من مجموع الآيتين أولا حيث كرر الابتلاء و أثبته في صورتي التنعيم و الإمساك عنه أنَّ إيتاء النعم و الإمساك عنه جميعا من الابتلاء و الامتحان الإلهي كما قال: (و نبلوكم بالشر و الخير فتنة))[١].

وتقدير الخطاب: وأمّا هو إذا ما ابتلاه ربُّه، وذلك أنّ قوله ﴿**فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ**﴾ خبر المبتدأ -وهو الإنسان-، ودخول الفاء لما في (أما) من معنى الشرطية، والظرف الذي يتوسط المبتدأ والخبر في تقدير التأخير، كأنّه قال: (فأما الإنسان فقائل ربي أكرمن وقت الابتلاء)، فوجب أن يكون ﴿**فَيَقُولُ**﴾ الثاني خبرًا لمبتدإ وجب تقديره، وإنْ قيل: كيف سمّى كلا الأمرين من بسط الرزق ﴿**أكرمن**﴾ وتقديره﴿**أهانن**﴾ ابتلاء؟ قلت: لأنّ كل واحد منهما اختبار للعبد، فإذا بسط له فقد اختبر حاله أ يشكر أم يكفر؟ وكذلك إذا قدَر عليه الرزق فقد اختبر حاله أيصبر أم يجزع؟ فالحكمة فيهما واحدة، ونحوه قوله تعالى: ﴿**وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً**﴾[٢]، فإن قيل: هلا قال: فأهانه وقدر عليه الرزق، كما قال فأكرمه ونعمه؟ قلت: لأنَّ البسط إكرام من الله لعبده بإنعامه عليه متفضلاً من غير سابقة، وأما التقدير فليس بإهانة له؛ لأنّ الإخلال بالتفضل لا يكون إهانة، وقد يكون المولى مكرما للعبد ومهينا له، أو غير مكرم ولا مهين[٣]، وفي الإكرام أو التقدير ابتلاه وكلٌّ بحسبه، و يطلق اسم البلاء في الأصل على ما يثقل على الطبع، والمنافق يعتقد بطبعه أنّ الخير هو الخير الدنيوي، و الشر هو الشر الدنيوي[٤]، لأنّه لا دين له أصلاً، ولمَّا كانت رحمة الله سابقة على غضبه، وابتلاؤه بالنعم سابق على ابتلائه بإنزال الآلام، ناسب أنْ يكون القَسَمُ الاوَّل

(١) الميزان ٢٠/ ١٥٨.
(٢) الأنبياء ٥٣.
(٣) ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ٤/ ٧٤٩.
(٤) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٣/ ٢٠٨.

بالفاء والقَسَمُ الثاني بالواو؛ لأنّ الفاء فيه دلالة الكثرة على خلاف الواو[١]، وهذا يناسب كثرة عطاء الله تعالى.

وبالرجوع إلى السيد الطباطبائي نجده يعتقد بقصديّة الملفوظ وملاءمته للمقبولية، إذ قال: ((قوله تعالى:﴿**فَأَمَّا الْإِنْسانُ إِذا مَا ابْتَلاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ**﴾ متفرِّع على ما قبله، فيه تفصيل حال الإنسان إذا أوتي من نعم الدنيا أو حرّم كأنّه قيل: إنّ الإنسان تحت رقوب إلهي يرصده ربّه هل يصلح أو يفسد؟ و يبتليه و يمتحنه فيما آتاه من نعمة أو حرمة هذا هو الأمر في نفسه و أما الإنسان فإنّه إذا أنعم الله عليه بنعمة حسب أنّ ذلك إكرام إلهي له أنْ يفعل بها ما يشاء فيطغى و يكثر الفساد، و إذا أمسك و قَدَّر عليه رزقه حسب أنّه إهانة إلهية فيكفر و يجزع))[٢]، ثم زاد على ذلك ببيان وجوه المقابلة في الخطاب الذي ناسب قبوله عند المتلقي، فقال: ((و الجملة أعني قوله: ﴿**فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ**﴾ حكاية ما يراه الإنسان بحسب الطبع، و قول الإنسان: (ربي أكرمن) الظاهر في نسبة التدبير إلى الله سبحانه – و لا يقول به الوثنية و المنكرون للصانع – مبني على اعترافه بحسب الفطرة به تعالى و إنْ استنكف عنه لسانا، و أيضاً لرعاية المقابلة مع قوله: ﴿**إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ**﴾[٣]، فالمقابلة بين الموردين زاد من مقبولية الخطاب عند متلقيه، وهذا غرض معيار المقبولية التي تتوقف على استقبال المتلقي لنصٍّ ما، ومن هنا فقد مثَّل التكرار عنصرًا مهما في التقابل بذكر لفظ (الابتلاء) في موردي النعمة والتقدير؛ ليكون الملفوظ مناسبا لوحدة الخطاب ومنسجما لماهية الفطرة الإنسانية.

(١) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٣/ ٢٠٨.
(٢) الميزان ٢٠/ ١٥٨.
(٣) المصدر نفسه٢٠/ ١٥٨.

ويرى السيد الطباطبائي أنّ الخطاب في الآيتين معا تفيدان أنّ الإنسان يُخيَّل إليه بأنّ سعادته في الحياة هي التنعم في الدنيا بنعم الله (عزَّ وجل) و هو الكرامة عنده، وفي المقابل يتصوَّر أنّ الحرمان من النعم شقاء، ثم يُردف ويقول ((و الحال أنّ الكرامة هي في التقرب إليه تعالى بالإيمان و العمل الصالح سواء في ذلك الغنى و الفقر و أي وجدان و فقدان فإنما ذلك بلاء و امتحان))[1]، وبهذا يجد السيد أنّ مقبولية الخطاب لها نافذة أخرى غير الذي يتصوَّره عامة النَّاس؛ فالكرامة والشقاء متعلقان بالإيمان والعمل الصالح، فمنْ تحلَّى بهما فهو في نعمة كبيرة ومن فقدهما فقد فاتته كثير من نعم الله وإنْ عاش الغنى والمال، وهذا الحسْنُ في اختيار بعض الألفاظ يزيد من مقبولية الخطاب عند المتلقي.

المقبولية على مستوى البلاغة:

توافرت الأدلّة على عمق العلاقة بين القوالب اللفظية (الكلمات) وبين دلالاتها (المعاني)، وهذه العلاقة تحدّد مقدار مقبولية النصّ عند المتلقي، ويتحكم سياق الألفاظ بتوجيه دلالاتها المعينة في اطار محدّد؛ ليأتي الخطاب فيتوسع في الكشف عن المقصود عبر الاستعمال الذي يتماهى عليه متلقي النص ومتكلمه.

إنّ النص القرآني هو أكثر النصوص مقبولية، لأنّه يختزن جمالية التعبير المناسب للمقام الذي يقال فيه، ويكتنز أساليب البلاغة من الايجاز والاطناب بصورة لا يمكن أنْ نتصور معها الاستغناء عن لفظٍ أو زيادتها؛ فكلّ ملفوظ يدلُّ على معان مقصودة لا يتحقّق المطلوب لو استعملنا مفردة أخرى، وتنبّه السيد الطباطبائي لذلك في تحليله للخطاب القرآني خاصة في باب تدرُّج الاحكام في الموضوع الواحد بما

(١) الميزان٢٠/ ١٥٨.

يتناسب مع الأوضاع الاجتماعية التي كانت سائدة في المجتمع الاسلامي آنذاك، ففي باب تحريم الخمر مثلاً كشف رحمه الله عن أثر الترتيب في مقبولية الخطاب على المستوى البلاغي؛ إذ ذكر في تحليل قوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكارى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ**﴾[١]، أنّ هناك ترتيبًا في تدرج الآيات التي جاءت في تحريم الخمر، وبيَّن أنّها خمس طوائف مرتَّبة، ثم أشار إلى أنه عند ضم الآيات بعضها إلى بعض يفيد أنّ آية: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا**﴾ نزلت بعد قوله تعالى: ﴿**تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَرِزْقاً حَسَناً**﴾[٢]، وقبل قوله: ﴿**قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ**﴾[٣]، و قبل قوله تعالى: ﴿**يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُما أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما**﴾[٤]، و قوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصابُ وَالْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾[٥]، و أكد أنَّ آية ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ**﴾ آخر الآيات نزولا[٦]، ثم زاد على ذلك بقوله: ((و يمكن بوجه أنْ يتصور الترتيب على خلاف هذا الذي ذكرناه فتكون النازلة أولاً آية النحل ثم الأعراف ثم البقرة ثم النساء ثم المائدة فيكون ما يفيده هذا الترتيب من قصة النهي القطعي عن شرب الخمر على خلاف ما يفيده الترتيب السابق فيكون ما في سورة الأعراف نهياً من غير تفسير ثم الذي في سورة البقرة نهياً باتّاً لكن المسلمين كانوا يتعللون في الاجتناب حتى نهوا عنها نهياً جازما في حال الصلاة في سورة النساء، ثم نهياً مطلقاً

(١) (١)النساء ٤٣.
(٢) النحل ٦٧.
(٣) الأعراف ٣٣.
(٤) البقرة ٢١٩.
(٥) المائدة ٩٠.
(٦) ينظر: الميزان ٤/ ١٢٧.

في جميع الحالات في سورة المائدة و لعلك إنْ تدبرت في مضامين الآيات رجَّحت الترتيب السابق على هذا الترتيب، و لم تجوِّز بعد النهي الصريح الذي في آية البقرة النهي الذي في آية النساء المختص بحال الصلاة فهذه الآية قبل آية البقرة، إلا أنْ نقول إنّ النهي عن الصلاة في حال السكر كناية عن الصلاة كسلان كما ورد في بعض الروايات الآتية))[1]، وهذه الإشارات التي رسمها السيد الطباطبائي في ترتيب نزول آيات التحريم في موضوع الخمر تؤكّد مقبولية الخطاب القرآني عند متلقِّيه في مختلف العصور، فبالرجوع إلى آية: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ**﴾ يقول السيد الطباطبائي: ((قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ إلى قوله: (ما تقولون) المراد بالصلاة المسجد، و الدليل عليه قوله: ﴿**وَلا جُنُباً إِلاَّ عابِرِي سَبِيلٍ**﴾، و المقتضي لهذا التجوُّز قوله ﴿**حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ**﴾؛ إذ لو قيل: لا تقربوا المسجد و أنتم سكارى لم يستقم تعليله بقوله: ﴿**حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ**﴾ أو أفاد التعليل معنى آخر غير مقصود مع أنّ المقصود إفادة أنّكم في حال الصلاة تواجهون مقام العظمة و الكبرياء و تخاطبون ربّ العالمين فلا يصلح لكم أنْ تسْكَروا و تبطلوا عقولكم برجس الخمر فلا تعلموا ما تقولون، و هذا المعنى كما ترى - يناسب النهي عن اقتراب الصلاة لكن الصلاة لما كانت أكثر ما تقع في المسجد جماعة - على السنة - و كان من القصد أنْ تذكر أحكام الجنب في دخوله المسجد أوجز في المقال و سبك الكلام على ما ترى))[2]، وهذا التحليل أوثق إلى مقبوليَّة الخطاب القرآني عند متلقّيه.

واستند السيد الطباطبائي إلى رواية أسندها إلى زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: ((لا تقم إلى الصلاة متكاسلا و لا متناعسا و لا متثاقلا فإنّها من خلل النفاق

(١) ينظر: الميزان ٤/ ١٢٧.

(٢) المصدر نفسه ٤/ ١٢٧.

فإنّ الله نهى المؤمنين أنْ يقوموا إلى الصلاة و هم سكارى يعني من النّوم))[١]، ثم أكّد أنّ المتمرد على هذا الخطاب منافق غير مؤمن، وأشار إلى أنَّ قوله: (يعني من النوم) يحتمل أنْ يكون من كلام الراوي و يحتمل أنْ يكون من كلامه عليه السلام و يكون حينئذٍ تفسيرا للآية من قبيل بطن القرآن، أو يمكن أنْ يكون من الظهر[٢]، والأصل أنّ كلَّ ما يؤدي إلى عدم الانتباه والتكاسل والتثاقل يُعدُّ من السُّكر؛ لأنّه من دلالاته، فالسُكْر عامٌّ مطلقٌ يشمل كل ما ذُكر أعلاه، وهو من باب ذكر السبب وإرادة النتيجة أو المسبب.

وكلُّ هذا الحسن في الترتيب، والانسجام في المضمون، باتباع سلسلة من الخطوات الناجعة من لدنِ رسول الله صلى الله عليه وآله في استعراضه لمجموعة من الآيات المتلاحقة؛ للوصول إلى الغاية المنشودة أو المقصودة وهي تحريم الخمر، ساعد على زيادة مقبولية الخطاب من الجانب البلاغي بإظهار قوَّة النص وتماسكه المحبوك والمقبول بعموم مراحله عند المخَاطَب من الناس والمسلمين على وجه أخص.

ولا يقتصر حسن القبول عند المتلقي بحسن الترتيب؛ بل قد يكون لاختيار ملفوظ معيَّن ضمن السياق أثرٌ كبيرٌ في زيارة مقبوليّة الخطاب كما في اختيار مفردة (لامستم النساء) في قوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكارى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلا جُنُباً إِلاَّ عابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضى أَوْ عَلى سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللهَ كانَ عَفُوًّا غَفُوراً**﴾[٣]؛ إذ كشف

(١) الكافي ط الإسلامية ٣/ ٢٩٩، وينظر: وسائل الشيعة ٥/ ٤٦٤، و الميزان٤/ ١٢٨.
(٢) ينظر: الميزان ٤/ ١٢٨.
(٣) النساء ٤٣.

السيد الطباطبائي الجانب المهم في عدم التصريح بالأمر والإكتفاء بالإشارة بقوله تعالى (لامستم النساء)، فقال: ((إن قوله: ﴿**أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ**﴾ كسابقه شقّ من الشقوق المفروضة مستقل و حكمه في العطف و المعنى حكم سابقه، و هو كناية عن الجماع أدبا صونا للسان من التصريح بما تأبى الطباع عن التصريح به))[١]، فالأدب في عرض الموضوع رعاية للوضع الاجتماعي وللحشمة عموماً أبلغ من التصريح الذي قد يخدش بالوجدان لصعوبة تقبله عند المتلقي ولاسيَّما أنّ النصّ قد جاء ممن يُعتقد برعايته للخصوصيات وعنايته بالألفاظ، وهو بذلك يميل إلى رعاية حياء المتلقي؛ لذلك توقف مقبوليَّة النص على الملامسة من دون التصريح مراعاة للمتلقي وهذه الظاهرة يمكن أنْ يطلق عليها أدب لغة الحوار.

ثم ناقش رحمه الله من ذهب إلى قوله تعالى ﴿**ولا جُنُبا**﴾ أولى بالإشارة وكاشف للمقصود وبشكل أبلغ في رعاية الأدب، فقال السيد الطباطبائي ردّاً عليهم: ((نعم لكنه كان يفوت نكتة مرعية في الكلام، و هي الدلالة على كون الأمر مما يقتضيه الطبيعة كما تقدم بيانه، و التعبير بالجنابة فاقد للإشعار بهذه النكتة))[٢]، فالسيد ينظر بلحاظ آخر غير الذي يفهمه عامَّة المفسرين؛ إذ يُفهم من كلامه إيمانه بأنّ استعمال القرآن للمفردة يحاكي المقصود بأسلوب ينهج منهج الستر، والتأدب في البيان رعاية للجانب الأخلاقي، فموضوع المجنب أعمُّ من موضوع (أو لامستم النساء)، ولهذا فإن الملفوظ الاوَّل لا يغني عن الثاني في الاشعار بالنكتة.

والجدير بالذكر أنّ جمهور من المفسِّرين ذهبوا إلى أنّ المراد بـ (أو لامستم

(١) الميزان٥/ ١٣١.

(٢) المصدر نفسه ٥/ ١٣١.

النساء) هو حقيقة اللمس[١]، وردَّ السيد الطباطبائي على ذلك وبيَّن فساد ما نُسب إليهم مؤكّداً بأن الدلالة لا تُحمل على التصريح الظاهر؛ بل الأنسب أنْ تكون كناية عن الجماع[٢]، وهذا وإنْ ردَّه السيد الطباطبائي في تفسيره كما مرَّ ذكره إلا أنّ المورد قد لا يستلزم الردّ؛ باعتبار أنّ المقام يستلزم التفسير الثاني الذي يؤكّد الكناية عن الجماع وإلا كيف يمكن أنْ نتصوَّر أنّ مجرد اللمْس بين الجلد والجلد يستوجب الغسل كما اتضح من سياق قصد المفسّرين؛ ومن هنا فإن الأقرب إلى المقبولية في هذا الخطاب هو اعتبار (لامستم النساء) كناية عن الجماع، حتى يتناسب مع الفطرة التي فطر الله الناس عليها، ويُبعد المتلقي عن التأويلات التي قد لا تنسجم مع مقصود الخطاب.

ومن المواضع الأخرى التي كشفها السيد الطباطبائي في تفسيره من باب أثر المقبولية في تحليل الخطاب القرآني مسألة بعثة الأنبياء إلى أقوامهم؛ لغرض التعليم والتزكية كما في قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ**﴾[٣]؛ إذ إنّ عملية التعليم تستوجب الفهم والإفهام، وهذ المدار يوجب على المعلم أنْ يكون بينه وبين من يعلمهم لغة مشتركة- رَسُولاً مِنْهُمْ- يفهمونه ويفهمهم، ذلك أنّ العرب كانوا فيما سبق متمسكين بدين إبراهيم عليه السلام، ثمَّ بدلوه وغيروه وخالفوه واستبدلوا دين التوحيد بالشرك، وابتدعوا أشياء لم يأذن بها الله، وكذلك فعل أهل الكتاب الذين بدَّلوا كتبهم وحرَّفوها وغيَّروها وعمدوا إلى تأويلها في غير مواردها،

(١) تفسير الإمام الشافعي٢/ ٧٠٨، و ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن٨/ ٣٨٩، و الكشف والبيان عن تفسير القرآن٢/ ٣١٤، و الوسيط في تفسير القرآن المجيد٢/ ٥٨.

(٢) الميزان ٥/ ١٣١.

(٣) الجمعة ٢.

فبعث الله تعالى محمداًﷺ بشريعة عظيمة كاملة شاملة لجميع الخلائق، فيه هدايتهم وفيه بيان لجميع ما يحتاجون إليه من أمر معاشهم ومعادهم[١]، وهذا يتناسب مع تطلعات الفرد الذي كان يعيش التيه والضلال.

وأكّد السيد الطباطبائي على (منهم) بمعنى من جنسهم، وأُرسل إلى الناس كافَّة[٢]، ولمَّا كان من جنسهم كان يفهمهم ويفهمونه، وهذا أدعى إلى المقبولية؛ لأنّه يسهم في تقبُّله عندهم.

ومن المناسب أنْ نلتفت إلى عناصر مقبولية الخطاب من جانب آخر كما وضَّحها السيد الطباطبائي؛ إذ تقدمت التزكية على التعليم في الخطاب، وعلّل رحمه الله ذلك بأنّ التزكية مقدمة في مقام التربية على تعليم العلوم الحقة و المعارف الحقيقية[٣]، والآية تصف تربيتهﷺ لمؤمني أمته فكان تقدم التزكية من باب أولى.

وأما قوله تعالى ﴿**فِي الْأُمِّيِّينَ**﴾ فقد اختلف المفسرون في توجيه قراءتها، واشتهر عندهم أنّ المقصود هم العرب الذين كانوا يعيشون الأميَّة فيما بينهم في الغالب، قال الرازي: ((الأمي منسوب إلى أمة العرب، لما أنّهم أمة أميّون لا كتاب لهم، ولا يقرءون كتابا ولا يكتبون. وقال ابن عباس: يريد الذين ليس لهم كتاب ولا نبي بعث فيهم، وقيل: الأميّون الذين هم على ما خلقوا عليه))[٤]، وزاد على ذلك البيضاوي فألصق صورة الأميَّة بالنبيِّﷺ أيضا؛ إذ قال: ((﴿**فِي الْأُمِّيِّينَ**﴾ أي في العرب لأنّ أكثرهم لا يكتبون ولا يقرؤون. رَسُولًا مِنْهُمْ من جملتهم أميّاً مثلهم. يَتْلُو عَلَيْهِمْ

(١) ينظر: تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)٨/ ١٤٢.
(٢) الميزان١٩/ ١٤٥.
(٣) المصدر نفسه١٩/ ١٤٥.
(٤) مفاتيح الغيب ٣٠/ ٥٣٨.

آياتِهِ مع كونه أميّاً مثلهم لم يعهد منه قراءة ولا تعلم))[١]، والأميّة بهذا المعنى قد لا يتناسب مع المجتمع العربي الذي ساد فيه المعلقات الشعرية والكتابات النثرية عبر ترجمة الأمثال المجتمعية آنذاك؛ لذا ضعّف السيد الطباطبائي الروايات التي جاءت بهذا المعنى[٢]، وردَّ عليها مستندًا إلى رواية نقلها عن القمي مرفوعة إلى الإمام الصادق عليه السلام قال في تفسير قوله تعالى: ﴿**فِي الْأُمِّيِّينَ**﴾: ((كانوا يكتبون ولكن لم يكن معهم كتاب من عند الله ولا بُعث إليهم رسول فنسبهم الله إلى الأميين))[٣]، وعلى هذا فإنّ القوم لم يكونوا أميّين؛ بل كانوا من دون رسالة من الله تعالى حتى أكرمهم الله تعالى بالنبيِّ صلى الله عليه وآله فأخرجهم من ظلمات الجهل والضلال إلى الهداية والصلاح.

وأما من ذهب إلى أنّ النبيَّ صلى الله عليه وآله كان أميًّا؛ لتكون المعجزة أبلغ[٤]، فهذا يُرد بما أُثر عنه صلى الله عليه وآله وبالروايات التي جاءت موافقة لتفسير الآيات التي أخذت بالحسبان مقام النبيِّ صلى الله عليه وآله ومكانته وعصمته، فكلّ ذلك يؤكّد أنّ معنى الأميَّة فيه صلى الله عليه وآله راجع إلى أمِّ القرى[٥]، والروايات ساعدت على هذا التفسير؛ إذ نقل ابن بابويه ((عن آبائه عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الصُّوفِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ الرِّضَا عليه السلام فَقُلْتُ يَا ابْنَ رَسُولِ الله لِمَ سُمِّيَ النَّبِيُّ -صلى الله عليه وآله- الْأُمِّيَّ فَقَالَ: مَا يَقُولُ النَّاس قُلْتُ يَزْعُمُونَ أَنَّهُ سُمِّيَ الْأُمِّيَّ لِأَنَّهُ لَمْ يَكْتُبْ فَقَالَ: عليه السلام كَذَبُوا عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ الله أَنَّى ذَلِكَ وَ الله عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ فِي مُحْكَمِ كِتَابِهِ: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ**﴾، فَكَيْفَ كَانَ يُعَلِّمُهُمْ مَا لَا يُحْسِنُ وَ الله لَقَدْ كَانَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله يَقْرَأُ

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل٥/ ٢١١.
(٢) الميزان ١٩/ ١٤٥-١٤٦.
(٣) تفسير القمي ٧١/ ١، وينظر: تفسير الميزان ١٩/ ١٤٧.
(٤) معالم التنزيل في تفسير القرآن٥/ ٨١.
(٥) ينظر: التبيان في تفسير القرآن ١٠/ ٢، والتفسير الصافي٢/ ٢٨٤.

وَ يَكْتُبُ بِاثْنَيْنِ وَ سَبْعِينَ أَوْ قَالَ بِثَلَاثَةٍ وَ سَبْعِينَ لِسَاناً، وَ إِنَّمَا سُمِّيَ الْأُمِّيَّ لِأَنَّهُ كَانَ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ وَ مَكَّةُ مِنْ أُمَّهَاتِ الْقُرَى))[1]، فالنبيُّ صلى الله عليه وآله أكمل خلق الله تعالى، وقد علَّمه سبحانه وتعالى لغات العباد والبلاد من الإنس والجن؛ حتى الحيوان والنبات؛ لأنّ نبوته صلى الله عليه وآله لا ينحصر بخلق دون آخر، وعليه يتوقف الوصول إلى جميع خلق الله سواءً المكلف منهم أم غير ذلك، وهذا أكّد للمقبولية سواء على المستوى البلاغي أم سائر الجوانب الأخرى التي يمكن تحكمها معيار المقبولية.

ويتبين مما تقدم أنّ معيار المقبولية الذي تحقق وجوده في النص القرآني الكريم فيه كثير من التتابع الايجابي في توجيه الخطاب، وقراءته بالصورة التي يتَّسم مع مقصودة لم تكن بعيدة عن أذهان العرب؛ بل تأكَّد درايتهم ومعرفتهم بمفهومه؛ إذ كانوا في دراساتهم البليغة كثيرًا ما يطالبون منتج النّص بمراعاة مقتضى الحال، وكان قبولهم لنصٍّ ما مرتبطاً بمدى تلك المراعاة، ومن أدلَّة مقبوليتهم للقرآن الكريم هو انبهارهم بنظمه والعكوف على حفظه ودراسته وتفسيره واستعمال آياته كشواهد في مؤلفاتهم اللغوية بكل مستوياتها الصوتية والصرفية والنحوية والبلاغية، وكلُّ ذلك إنّما يدل على عمق النصّ القرآني ومواكبته لكلِّ زمان ومكان.

ومن هنا نجد أنّ المقبوليَّة معيار نصِّيٌّ غلب على النصوص المحكمة، ولمَّا كان النَّص القرآني أكثر النصوص سبكاً وحبكاً تعلقت المقبولية به بوضوحٍ، وساعد متلقِّيه على التعلق به أكثر، والغوص في مكائنه لكشف ما يكتنزه من جمالية التعبير، وحسن البلاغة والبيان، ومحاولة الوقوف على الجوانب الاعجازية التي غلبت النصوص القرآنية سواءً على المستوى التركيبي أو المعجمي أو البلاغي، أو غير ذلك مما اشتهر البحث عنه عند متلقي النَّص.

(١) معاني الأخبار ٥٤.

الفصل الثالث

المستوى الاستعمالي في تحليل الخطاب في تفسير الميزان للسيد الطباطبائي

المبحث الاول: الأبعاد التداولية في تحليل الخطاب القرآني في تفسير الميزان

المبحث الثاني: أثر الأفعال الكلامية في تحليل الخطاب القرآني في تفسير الميزان

المبحث الثالث: الأبعاد الحجاجية في تحليل الخطاب القرآني في تفسير الميزان

توطئة:

تتجلى القيمة النفعية للغة بنجاح العملية التواصليَّة والتفاعليَّة بعد استعمالها في وظائف متعددة تبعاً لاهتمام الـدارس؛ ولا تنحصر بالتعبير عن الأشياء أو بتسمية المسميات من جهة تتعدد وظائفها المتعلقة بزوايا النظر المختلفة، وهذه الوظائف تتباين من حيث الأهميَّة، ولعلَّ أهم الوظائف من المنظور التداولي ما تعلّق بالوضع الاجتماعي وسبل الوصول إلى الغايات والأهداف، باعتبار أنّ الناس حينما يتحدثون لا يقصدون تحريك أعضاء النطق فحسب، بل يقصدون تحقيق الوظيفة التواصلية بنقل المعلومات عبر الاستعمال اللغوي؛ لبناء الخطاب القائم على أساس مبدأ التعاون بين المتكلم والمتلقي، ومن جانب آخر يقصد متحدث اللغة تحقيق الوظيفة التفاعلية القائمة على نجاح التواصل الاجتماعي وتلبية مستلزمات الحياة اليومية التي كانت غاية العملية التفاعلية[١].

ولمَّا كانت اللغة مثالاً حيًّا للنظام الاجتماعي بعيداً عن وظيفة الفرد؛ بوصفها نتاجاً يهضمه الفرد بوصفه متصوَّراً ذهنيًّا[٢]، على عكس الكلام الذي يكون عملاً فردياً قابلا للتغيير، استُبعد في الدرس اللساني عند انطلاقه؛ إذ كان الدرس اللساني يبحث عن درسٍ عامٍ يستوعب جميع اللغات[٣]؛ لذلك نجد أنَّ (دي سوسير) وزَّع اهتماماته بين اللغة والكلام، وبيَّن أنَّ اللغة نظامٌ وبنْية، والكلام خطابٌ وإنجاز، وكلاهما يستوعب جانباً من الوظيفة التواصلية والتفاعلية[٤]؛ مع أنَّه كان يرى أنَّ الكلام مهملٌ في الدرس اللساني النظري وإنّما وضعه تالياً بوصفه تطبيقاً لهذا النظام (اللغة).

(١) ينظر: استراتيجيات الخطاب ١٧.
(٢) ينظر: علم اللغة العام ٣٢.
(٣) ينظر: اللسانيات وتحليل النصوص ٨٦.
(٤) ينظر: الخطاب وخصائص اللغة العربية دراسة في الوظيفة والبنية والنمط ١٦-١٧.

ولمَّا تطور الـدرس اللساني وظهرت الثنائيات اللسانية المختلفة كثنائية (النظام والنص)عند هيمسلاف، وثنائية (اللغة والخطاب) عند غيوم، وثنائية (اللغة والاسلوب) عند رولان بارت، وثنائية (القدرة والأداء) عند تشومسكي، تطور البحث اللغوي؛ فتغيرت الرؤية في النظر إلى الكلام؛ إذ تحول من المهمل إلى مادة البحث؛ بل أصبح أساساً في الدرس اللغوي وصار يوصف بالنص والإنجاز والخطاب[١]

إنَّ دراسة الخطاب في الاستعمال منهجٌ لقراءة المقاصد القرآنية في ضوء المفهوم الاستعمالي للغة، بوصف الخطاب يمثّل اللغة المستعملة وليس بوصفها نظاماً مجرداً[٢]، فجميع أطراف الخطاب- المرسل، المرسل إليه، السياق- يُظهر الأدوات اللغوية بتتبع الخصائص التعبيريَّة؛ لمعرفة طبيعة تعامل المتكلم مع المتلقي، وهذه غاية الإشارة إلى قولهم دراسة اللغة في الاستعمال.

إنَّ قراءة النصّ القرآني استلهمت من علوم اللغة والنصّ قدرتها على التحليل؛ فتجلّت دلالات النصّ وانكشف كثير من مواطن الخطاب القرآني الذي تميَّز بالثراء في الألفاظ المنتجة للنصوص المقصودة بنقل المعاني من لسان إلى آخر[٣]، ولم تكن عملية النقل بالاعتماد على الصيغ اللسانية فحسب؛ فالمعاني كما هو معلوم ليس ناتجة عن اتحاد الدال بالمدلول فقط، أو متكونة من مجموع الدلالات الناتجة عن الألفاظ المكونة منها النص أو الملفوظ، بل هي ترتبط بشكل كبير بالظروف الخارجية التي تحيط بالصيغ التركيبة؛ فتتفاعل العوامل وتتشكل الدلالات المختلفة

(١) ينظر: اللسانيات وتحليل النصوص ٨٦-٨٧.
(٢) ينظر: المصطلحات الأدبية الحديثة ١٩.
(٣) ينظر: فصول في تداوليّات ترجمة النص القرآني١٩.

التي قد لا تظهر بمجرد الاعتماد على المستوى السطحي للخطاب التواصلي.

وفي الحقيقة لم يكن الخطاب القرآني غائباً عن الباحثين الذين آمنوا بأنَّ النظريات اللغوية قادرة على معالجة مشكلة التأويلات عند المفسرين، وقد ظهر في تحليلات السيد الطباطبائي للخطابات القرآنية اعتماده على الأبعاد اللسانية في توجيه الخطاب سواءً على المستوى التداولي أو الحجاجي أو التخاطبي؛ لذلك سنشرع في هذا الفصل بالوقوف على أهم الأبعاد التداولية والحجاجية والمقامية التي جاءت واضحة وكاشفة عن نفسها ضمن السياقات التحليلية للنصوص المختلفة في تفسير الميزان آخذين بالحسبان ما يمكن ملاحظته تجاه المواقف والـردود بين السيد الطباطبائي وسائر المفسرين الذين عرض آراءهم السيد الطباطبائي بالمفاتشة والمناقشة في محاولة لتسليط الأضواء على التحليل الاستعمالي للخطاب القرآني.

المبحث الأول: الأبعاد التداولية في تحليل الخطاب القرآني

تُعنى التّداوليَّة بالعمليَّة التواصليَّة وأطراف المتكلّم ومقاصده، بوصفه مُحرِّكا لعملية التواصل، وتراعي حال السّامع أثناء الخطاب، وكذلك تُعنى بالظروف والأحوال الخارجيّة المحيطة بالعمليّة التواصليّة، ضماناً لتحقيق التواصل من جهة، ولاستثمارها في الوصول إلى غرض المتكّلم وقصده من كلامه من جهة أخرى، فالتداولية علم للتواصل، تهدف إلى معالجة كثيرٍ من الظواهر اللغوية وتفسيرها، في ظل مناخ مناسب لحلِّ مشاكل التواصل، عبر اتّساع نظرتها إلى مجالات العلوم المختلفة مثل: الاجتماع، وعلم النفس، واللسانيات المعرفية، وعلوم الاتصال، والفلسفة التحليلية، وغيرها من العلوم[1]، وتستند التداولية إلى كثير من مكاسب المعرفة الإنسانية المختلفة، ما أكسبها طابع التّوسع والثراء في مُعالجاتها المختلفة للغة.

وعلى الرغم من حداثة النظريات التداولية ونشأتها المتأخرة إلا أنَّها استوعبت كثيراً من معالم التفكير الإنساني، واتسعت للغات التواصل بأنواعها المتعددة؛ بوصفها ترتبط بضروب فنون المعرفة الإنسانية التي تتصل باللغة، مما حدا بالباحثين إلى الاهتمام بهذه النظريات وإقامة التجارب عليها بنقل المعاني المقصودة عبر الاستعمال الهادف بقصد الخروج من الإطار اللساني المحض إلى مستويات متقدمة من استخلاص المعاني التي يمكن أنْ تتأرجح بين التأويلات المتعددة بتحديد الأقرب منها على وفق قواعد التداول والاستعمال.

(١) ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر ١٠-١١.

وبالرجوع إلى التداولية التي تنوعت تعريفاتها؛ إذ حدَّها (موريس) بأنَّها من فروع السيميائية، وبيَّن أنَّ غايتها النظر في العلامات وعلاقتها بمستعمليها[١]، والتداولية بذلك تتجاوز حدود اللسان؛ بل تتجاوز الميدان الإنساني نفسه، ومن جانب آخر يُراد بالتداولية دراسة استعمال اللغة في الخطاب[٢]؛ لتتميز عن الدلاليّات التي تقتصر على دراسة معنى الصيغ اللسانية التي تحددها الاستعمال، والفضاءات الفكرية لم تتوقف عند هذا الحدِّ في تعريف التداولية؛ بل ذهب (فرانسيس جاك) إلى أنَّ التداولية ظاهرة خطابية وتواصلية واجتماعية[٣]، فيما يرى (فان دايك) أنَّ ((التداولية بوصفها علماً يعنى بتحليل الأفعال اللغوية، ووظائف المنطوقات اللغوية... وتهدف إلى الإسهام في الاتصال، والتفاعل الاجتماعي))[٤].

وأما الدكتور مسعود صحراوي فقد لفَّق صياغة من التعريفات السابقة وخلص إلى نتيجة مفادها أنَّ التداولية: ((مذهب لساني يدرس علاقة النشاط اللغوي بمستعمليه، وطُرق وكيفيات استخدام العلامات اللغوية بنجاح، والسياقات والطبقات المقامية المختلفة التي ينجز ضمنها الخطاب، والبحث عن العوامل التي تجعل من الخطاب رسالة تواصلية واضحة وناجحة))[٥]، وبهذا زاوج بين تعريف موريس من جهة وتعريفيْ فرانسيس جاك، وفان دايك من جهة أخرى، إذ ابتدأ برؤية موريس وانتهى إلى مذهب فرانسيس جاك، وفان دايك.

---

(١) ينظر: التداوليات وتحليل الخطاب- بحوث محكمة ٢٣.

(٢) ينظر: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ٩.

(٣) ينظر: محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة ١٧٤، وفصول في تداوليات ترجمة النص القرآني ٢١-٢٢.

(٤) أفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر ١٥.

(٥) التداوليّة عند العلماء العرب ١١٧.

ومن هنا كان للتداولية أثرٌ في النهضة المعرفية والتواصلية بشكل خاص، ولمَّا كان الخطاب القرآني موجهًا لمقاصد محدَّدة على الرغم من اختلاف القراءات عليها كان تحكيم نظريات التداول أوفر حظّا في الوقوف على أقرب التصورات اللائقة بتوجيه الخطاب على وفق الاستعمال القائم على أساس مبدأ التعاون بين المتكلم والمتلقي، وهذا لا يعني مطابقة النظريات التداولية لعموم ميادين الأبعاد والمقاصد القرآنية أو الاعتراف بأنَّ جزئيات نظرية التداول تناسب جميعها مبادى تحليل النصوص القرآنية، فقد اختلف الباحثون في تحليل الخطاب القرآني عبر نافذة متضمنات القول، أو غيرها من مفاهيم النظرية التداولية.

ومن جانب آخر فإنَّ اهتمام التداوليَّة بدراسة القيمة الفعليّة للأقوال والعبارات عبر نافذة الأفعال الكلاميَّة، واهتمامها بأثر السياقات والمقامات التي نشأت لأغراض التواصل والتفاعل بين المتكلم والمتلقي، والتعرُّف على مجرى المحاورات في مبدأ التخاطب كلُّ ذلك دفع باتجاه الاهتمام بالأبعاد التداولية في تحليل الخطاب القرآني[١]، فالأفعال الكلاميّة أسهمت في ماهية الخطاب بوصفه صورة من صُور الفعل، وبالنظر إلى الملفوظ على أنَّه فعلٌ جزئي؛ ثمَّ تتطوره فيما بعد إلى أفعالٍ كليَّة؛ مكَّنته إلى أنْ تتحول إلى خطابات بعد أنْ استوعبت صوراً من النشاط الاجتماعي.

ويعتمد هذا البحث التداولي في مباحثه توظيف المسارات التداولية في درجاتها الثلاث؛ إذ قسمها علماء اللغة على وفق العمق الذي تتناولها[٢]، وهي على النحو الآتي:

تداولية الدرجة الأولى: دراسة الرموز الإشارية: وتعنى بالعلامات الإشارية

(١) ينظر: التداولية وتحليل الخطاب ٢٠٨.

(٢) ينظر: المقاربة التداولية ٣٨.

مثل(أنا، نحن، هنا) التي تتجلى في الأقوال وتتضح مرجعيَّتها في سياق الحديث، ولا تتحدّد إحالات هذه الرموز إلا بالسياق الذي تُوظّف فيه وتتضح أكثر في إطار العلاقة بين المتخاطبين والزمان والمكان، فالضمائر وإشارات الزمان والمكان تختلف إحالتها بحسب ظروف استعمالها.

تداولية الدرجة الثانية: المعنى الحرفي والمعنى التواصلي: وتعنى هذه المرحلة بدراسة الدلالة الضمنية للقول، وذلك بتجاوز المعنى الحرفي، ويتوسع بذلك مفهوم السياق من سياق الموضع وكشف الإحالات والمنفذين إلى سياق الحدس عند المخاطبين، وتسعى بذلك لرفع الإبهام في الجمل حتى من دون وجود الإشاريات؛ لأنّها تعتمد على السياق[١]، وتحاول تداولية المرحلة الثانية معرفة انتقال الدلالة من المستوى السطحي إلى المستوى التلميحي، وتقوم على الافتراض المسبق والأقوال المضمرة والحجاج، وأما السياق فيخضع لظاهرة التماهي عند المخاطبين جميعاً[٢].

تداولية الدرجة الثالثة: نظرية أفعال الكلام: وتعنى هذه المرحلة بالنظريات التي تدرس أفعال الكلام، وتقوم على أساسٍ مفاده أنَّ الأقوال الصادرة ضمن وضعيات معينة تتحوَّل إلى أفعال ذات أبعاد اجتماعية[٣]، وتختلف هذه الأبعاد بحسب طبيعة أغراضها التي تحققها من الإنجاز اللغوي، وبها تمَّ إعادة تصنيف الأفعال على وفق الأفعال الخارجية، والآثار التي تتبع إطلاقها.

وبحسب رأي أستاذنا الدكتور نجاح فاهم العبيدي أنّ بعض ما يتعلق بهذه المستويات الثلاثة قد لا يناسب تطبيقاته على النص القرآني كما في تحليل (الأقوال

(١) ينظر: المقاربة التداولية ٥١.
(٢) ينظر: تحليل الخطاب المسرحي ١٣.
(٣) ينظر: المصدر نفسه ١٣.

المضمرة)[١]؛ لذلك سنقف على ما يمكن أنْ نقف عليها من المستويات التداوليّة التي كشفته تفسير الميزان وعلى النحو الآتي:

أولا: المستوى التداولي الأول:

مستوى الاشاريّات: وهو المستوى الأول الذي قدَّمه بيرس، ويتعلق بالعلامات الإشارية من مثل (أنا، هنا، الآن) التي تتجلى في الأقوال وتتضح مرجعيتها في سياق الحديث، ولا تتضح إحالات هذه الرموز إلا بالسياق الذي تُوظف فيه، فتتحد في إطار علاقة معينة بين المتخاطبين والزمان والمكان[٢]، فالضمائر واشارات الزمان والمكان تختلف إحالاتها بحسب استعمالها.

ولمَّا كانت الاشاريّات تعمل على تفسير الملفوظات وتحديد مجالها التبليغي في الخطاب من طريق عناصر إشارية تتضمَّنها تلك الملفوظات داخل سياقها المادي الذي قيلت فيه، أسهم السياق بوضوحٍ في فكِّ شفرة الخطاب في التحليل باعتبار أنَّ هناك كلمات و تعبيرات تعتمد اعتماداً تامّاً على السياق الذي تستعمل فيه ولا يستطيع إنتاجها أو تفسيرها بمعزل عنه[٣]، وقد ظهر ذلك بصورة جليّة في تحليل الخطاب عند السيد الطباطبائي وعلى النحو الآتي:

الإشاريات الشخصية:

الإشـارات الشخصيَّة في ميدان التداولية هي أهم الإشاريات، فهي تدل على المتكلم أو المخاطب أو الغائب، وقد تكون للمفرد أو المثنى أو الجمع، فالذات

(١) بعد مناقشات علمية مع الدكتور المشرف أبدى رأيه في الأمر، بعدم صحة تصور الأقوال المضمرة في النص القرآني، محاورة في جامعة كربلاء/ كلية التربية للعلوم الانسانية، ١٥/ ٣/ ٢٠٢٢.

(٢) ينظر: استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية ٧٩.

(٣) ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر ١٥.

التي تلفظ الكلام تدلّ على المتكلم في السياق، وقد تصدر خطابات متعددة عن متكلم واحد، وتتغير دلالاتها بتغير السياق، فتحيل إلى دلالات مختلفة[١]، وذلك يعتمد على الكفاءة التداولية بين المتخاطبين، وإلا فقد لا يفهم قصد المتكلم من الإشارة.

ومن المواضع التي كان للإشاريّات الشخصيَّة أثرٌ في توجيه الخطاب في تفسير الميزان تحليل آية المباهلة، قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَأَبْناءَكُمْ وَنِساءَنا وَنِساءَكُمْ وَأَنْفُسَنا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللهِ عَلَى الْكاذِبِينَ**﴾[٢].

ففي ضوء هذه الآية نجد أنَّ إشاريّات الحضور والغياب حاضرة، وقد عملت على ربط السياق اللفظي بالمقام، ففي قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ**﴾ الخطاب من الله تعالى إلى حضرة النبيِّ صلى الله عليه وآله، والإشاريِّات في المقطع القرآني فيها ضمائر متعدّدة ومنها في كلمة (فمَنْ) ذلك أنَّ هناك إشارية متعلقة بالاسم الموصول موجهة إلى جماعة النصارى الذين ادَّعوا على عيسى عليه السلام ما لا يليق به، مع أنَّهم أولى بذلك، والحال أنّ الله ورسوله أولى بعيسى عليه السلام، والضمير (الكاف) في (حاجك) وهو من الضمائر المتصلة والمحال له إلى الرسول صلى الله عليه وآله، والفاعل المستتر أيضاً فيه إشارية نصَّيّة يعرف عبر معرفة الاسم الموصول(من)، وضمير الغائب في (فيه) عائدٌ نصيٌّ وهو عيسى عليه السلام، ولا يتضح إلا بالكشف عن سياق الآية مع ما تسبقها من المقاطع والآيات ﴿**إِنَّ مَثَلَ عيسى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ**﴾، فيظهر من ذلك أنّ الهاء في (فيه) عائد إلى عيسى عليه السلام[٣]، وأنّ هناك طرفين للخطاب، قد اختلفوا في أمره، فكشف السياق بحسب الإحالة

(١) ينظر: الميزان ٧٩.
(٢) آل عمران ٦١.
(٣) ينظر: الميزان ٣/ ١٢٤.

الخارجية عَود الضمير إلى ما تقدم ذكره، وهناك ضمائر أخرى كالضمير الغائب في الفعل (فقل) للمخاطَب ففيه إحالة تداولية لكون المخاطب لم يذكر باسمه، وهو نبيُّنا صلى الله عليه وآله على ما يدلّ عليه الحال، ثم واو الجماعة في (تعالوْا)، فيه إحالة إلى النصارى، وكذلك هناك إحالات إشارية تداولية في قوله تعالى: ﴿**نَدْعُ أَبْناءَنا وَأَبْناءَكُمْ وَنِساءَنا وَنِساءَكُمْ وَأَنْفُسَنا وَأَنْفُسَكُمْ**﴾، يقول السيد الطباطبائي: ((المتكلم مع الغير[١] في قوله: ندع، غيره في قوله: أبناءنا و نساءنا و أنفسنا فإنّه في الأول مجموع المتخاصمين من جانب الإسلام و النصرانية، و في الثاني و ما يلحق به من جانب الإسلام))[٢]، وكأنّه يقول (ندع نحن) فعند تعيينها بالمضاف إليه كما في: (أبنائنا، نسائنا، أنفسنا)، يقتضي مكانة ورفعة لمن سينالها ويكون في هذه المرتبة مع الله تعالى، ونبيِّه الأكرم صلى الله عليه وآله، وأما الضمائر الأخرى المتصلة والمنفصلة فهي ليست من الإشاريات لأنّها لا تحيل إلى المقام الخارجي.

وبالرجوع إلى آية المباهلة يقول السيد الطباطبائي رحمه الله: ((و قد أطبق المفسرون و اتفقت الرواية و أيده التاريخ: أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله حضر للمباهلة و لم يحضر معه إلا عليٌّ و فاطمة و الحسنان عليهم السلام فلم يحضر لها إلا نفسان و ابنان و امرأة واحدة و قد امتثل أمر الله سبحانه فيها))[٣]، وهذه من أعظم الفضائل التي نسبت إلى بيت النبيِّ صلى الله عليه وآله[٤]، بوصفهم اختيار الباري (عز وجل) في كتابه الكريم ليمثلوا الإسلام

(١) كـذا في النص، والصحيح: الآخر؛ لأن كلمة (غـير) لا ترتبط بـ (اللام)؛ لأنها غارقة في الإبهام وهي واجبة الاضافة، ينظر: النحو الوافي ١/ ٤٢٢..

(٢) الميزان ٣/ ١٢٤.

(٣) المصدر نفسه ٣/ ١٢٤.

(٤) ينظر: عيون أخبار الرضا عليه السلام ١/ ٨٤، والإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ١/ ١٦٧، والفصول المختارة ٣٨.

عامَّة أمام تهديدات وتحدِّيات نصارى نجران آنذاك.

وقد اختلف المفسرون في تفسير آية المباهلة ومصاديقها، وتباينت آراؤهم فبعضهم حاول إلحاق بعض نسوة النبيِّ صلى الله عليه وآله بالحاضرين[١] إلى جانب الرسول صلى الله عليه وآله، زيادة على ذلك نسبت بعض الروايات إلى النبيِّ صلى الله عليه وآله بعض الأقوال التي قد لا تليق بمقامه[٢]، وذكر بعضهم أنّ المقصود بـ(أنفسنا) هو نفس النبيِّ صلى الله عليه وآله.

وأما السيد الطباطبائي فقد ردَّ عموم الروايات التي نقلت حادثة المباهلة برواية أسندها إلى الإمام الرضا عليه السلام، أنّه قال: ((قال الرضا عليه السلام: فسر الاصطفاء في الظاهر سوى الباطن في اثني عشر موضعاً و ذكر المواضع من القرآن، و قال فيها: و أما الثالثة فحين ميَّز الله الطاهرين من خلقه، و أمر نبيه بالمباهلة بهم في آية الابتهال فقال (عز وجل) ﴿**فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ**﴾، قالت العلماء: عنى به نفسه، قال أبو الحسن: غلطتم إنَّما عنى به عليَّ بن أبي طالب، و مما يدلُّ على ذلك قول النبي: لَينتهِينَّ بنو وليعة أو لأبْعثَنَّ إليهم رجلًا كنفسي يعني عليَّ بن أبي طالب، و عنى بالأبناء الحسن و الحسين، و عنى بالنساء فاطمة فهذه خصوصية لا يتقدمهم فيها أحد، و فضل لا يلحقهم فيه بشر، و شرف لا يسبقهم إليه خلق إذ جعل نفس علي كنفسه))[٣]، وهذه الرواية أكَّدت أحداث المباهلة وشخصت مَنْ كان بصحبة النبيِّ صلى الله عليه وآله، ثم زاد على ذلك السيد الطباطبائي في تحليله فأكّد أنّ الموضوع أوسع من مسألة الإشارة إلى خصوص عيسى عليه السلام؛ بل الموضوع متعلق بالحق عموماً؛

(١) ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان ١/ ١٧٨-١٨٠.
(٢) ينظر: أسباب نزول القرآن ١/ ١٠٨.
(٣) الميزان ٣/ ١٢٧.

إذ قال: ((والرواية تؤيد أنْ يكون الضمير في قوله تعالى: فمَنْ حاجَّك فيه، راجعا إلى الحق في قوله: الحقُّ من ربِّك، فيتمُّ بذلك حكم المباهلة لغير خصوص عيسى ابن مريم عليهما السلام، و تكون هذه حينئذ قصة أخرى واقعة بعد قصة دعوة وفد نجران إلى المباهلة على ما تقصه الأخبار الكثيرة المتضافرة المنقولة))[1]، وبهذا التحليل يتفاعل الخطاب يتفاعل بقصد تداوله على وفق الاشاريّات الحاكمة فيه؛ لتناسب الاستعمال في مختلف العصور والأزمنة، ولاسيَّما في المجالس التي تتعلق بتحليل الخطابات القرآنية الخاصة بتفسير الحق(الله تعالى) بوصفه (جلَّ وعلا) محلاً للخلاف بين بني البشر قديماً من جهة صفاته وعقائد الناس فيه.

وتعدَّدت الروايات في أسباب نزول الآية[2] – آية المباهلة – وأهميَّتها وأثرها في قضية رئيسة مفادها التداول الذي كان بين النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته من جهة ونصارى نجران من جهة أخرى فانكشف البعد التداولي للخطاب؛ إذ استحضر السيد الطباطبائي بتحليله الحدث بجميع أركانه(المتلقي، والمتكلم، والبيئة الاجتماعية)، فظهر الإنصاف في المناظرة بين الجهتين، على وفق الثقافة المشتركة والمعرفة الحاكمة؛ فأهل الكتاب كانوا يحملون كثيراً من الأرث المعرفي عن الأنبياء، وبهذا يتفقون مع النبيِّ صلى الله عليه وآله؛ لتكون الحجة عليهم أبلغ، وهذا قصد الخطاب؛ بإلقاء الحجة على القوم آنذاك، وهذا المظهر من التساوي في وقوف الجبهتين بالمواجهة يكشف حال الأنبياء البشرية التي كانت متواترة في ثقافة أهل الكتاب؛ لدفع التأويلات التي قد تكثر بعد نزول البلاء(فنجعل لعنة الله على الكاذبين)، ولا يخفى أنَّهم كانوا مصداقاً للكاذبين إلا أنَّ النبيَّ وأهل بيته قدموا أنفسهم بخطٍّ مستقيم دون التركيز

(١) الميزان ٣/ ١٢٧.

(٢) ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان١/ ١٧٨-١٨٠، و أسباب نزول القرآن ١/ ١٠٨.، تفسير القمي ١ / ١٠٢، وتفسير الصافي:١/ ٣٤٣، و دلائل النبوة للبيهقي: ٥/ ٣٨٦-٣٨٩، و التفسير الكبير٨/ ٢٤٧.

على المقامات العالية لهم رعاية للإنصاف وتسليماً للمخرجات المتوافق عليه في إصدار الحكم وانتظار البلاء، والتواصل أو التفاعل بين مجريات الحدث زاد من وضوح مقاصد الخطاب، وهذا ما تعنى به التداوليَّة كدرس إجرائي -نظري وعملي- في معالجة الخطاب بوصفه إنتاجاً وتأويلاً بحثاً عن دراسة اللغة من جهة استعمالها.

الإشاريات الزمانية:

مجموعة من الملفوظات التي تدلُّ على زمان معيَّن يرسمه السياق؛ ليكشف عن زمان التلفظ برموز محددة كإشاريات زمانية قوليّة، ويأتي هذا المحدد الزمني ليعكس أهميَّة وقوع الحدث ضمن المدَّة المعينة ولولا المرجع الزمني لالتبس الأمر على المخاطبين، وقد يضيع الغرض التداولي من دون المرجع الزمني؛ لأنَّ الحيِّز الزمني لا يكون واضحاً إلا بالتحديد عبر قرينة السياق.

ولمَّا كانت الإشاريّات تعمل على تفسير الملفوظات وتحديد مجالها التبليغي في الخطاب من طريق عناصر إشارية تتضمَّنها تلك الملفوظات داخل سياقها المادي الذي قيلت فيه؛ أسهم السياق بشكل واضحٍ في فكِّ شفرة الخطاب، في التحليل باعتبار أنَّ هناك كلمات و تعبيرات تعتمد اعتمادا تاما على السياق الذي تستعمل فيه ولا يمكن إنتاجها أو تفسيرها بمعزل عنه[1]، وقد ظهر ذلك بصورة جليَّة عند السيد الطباطبائي في تحليل الخطاب الوارد في قوله تعالى: ﴿**الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدالَ فِي الْحَجِّ وَما تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوى وَاتَّقُونِ يا أُولِي الْأَلْبابِ**﴾[2]؛ إذ تحدثت الآية

(١) ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر ١٥.

(٢) البقرة ١٩٧.

عبر أغراضها التداولية عن ملفوظات تدلُّ على زمان معيَّن، وهذا الزمن المجعول قيَّد قبول العمل أو عدم قبوله؛ لذلك يلزم الاهتمام به وضبطه بما ينسجم مع حجم العمل الذي تكَلَّفنا بأدائه ضمن هذا القيد الزمني.

و الحجُّ هو العمل المعروف بين فئات المسلمين الـذي شرَّعـه إبراهيم الخليل عليه السلام بتوجيه من ربِّه (جلَّ وعلا) وتبعه فيما بعد العرب ثم أمضاه الله سبحانه لهذه الأمة شريعة باقية إلى يوم الدين[١]، قال السيد الطباطبائي: ((قوله تعالى: الحج أشهر معلومات فمَنْ فرض فيهن الحج إلى قوله: في الحج، أي زمان الحج أشهر معلومات عند القوم و قد بينته السنة و هي: شوال و ذو القعدة و ذو الحجة))[٢]، وفي هذا الخطاب دلَّ الملفوظ (أشهر معلومات) على الإشارة الزمنية لأداء الفريضة، وفيه بلاغ أنَّ هذه الفريضة لا تشرع في غير هذه المدَّة المحدّدة، ثمّ زاد السيد الطباطبائي ببيان المحدد الزمني عموماً؛ إذ قال: ((و كون زمان الحج من ذي الحجة بعض هذا الشهر دون كله لا ينافي عدُّهُ شهراً للحج فإنّه من قبيل قولنا: زمان مجيئي إليك يوم الجمعة مع أنَّ المجيء إنّما هو في بعضه دون جميعه))[٣]، فبعض الشهر داخل ضمن المحدد الزمني في إنتاج الخطاب، وليس بغريب عن متضمنات الملفوظ وإنْ قلَّ من جهة عدد أيامه عن سابقاتها.

وتنبَّه السيد الطباطبائي إلى مسألة تكرار لفظ(الحج) في الخطاب، فقال: ((وفي تكرار لفظ الحج ثلاث مرات في الآية على أنَّه من قبيل وضع الظاهر موضع المضمر لطف الإيجاز، فإن المراد بالحجِّ الأوّل زمان الحجِّ و بالحجِّ الثاني نفس

(١) ينظر: الميزان ٢/ ٤٢.
(٢) المصدر نفسه ٢/ ٤٢.
(٣) المصدر نفسه ٢/ ٤٣.

العمل و بالثالث زمانه و مكانه))[١]، ومن هنا يظهر في الخطاب بحسب تفسير السيد الطباطبائي أنَّ الإشاريّات في الخطاب مقسّمة إلى إشاريَّات زمانية ومكانيّة، باعتبار وجود القيد المكاني أيضاً؛ فليس لأحد أنْ يحجَّ خارج المكان المخصص في مكة المكرَّمة.

وبيَّن السيد الطباطبائي أنَّ فرض الحج على وفق الإشاريَّات الزمانية والمكانية يوجبُ عدَّة أمورٍ ؛ إذ قال: ((و فرض الحج جعله فرضاً على نفسه بالشروع فيه لقوله تعالى: ﴿**وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ**﴾ الآية، و الرفث كما مرَّ مطلق التصريح بما يكنى عنه، و الفسوق هو الخروج عن الطاعة، و الجدال المراء في الكلام، لكنّ السنَّة فسَّرت الرفث بالجماع، و الفسوق بالكذب، و الجدال بقول لا والله و بلى والله))[٢]، وخالف بذلك مفسري العامّة الذين فسَّروا الرفث بالجماع[٣]، فردَّ عليهم بأنّ الرفث هو مطلق التصريح.

ثم أكّد السيد الطباطبائي رعاية وقت الإداء واستند إلى رواية أسندها إلى الامام الرضا عليه السلام الذي قال: ((قوله تعالى: ﴿**الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ**﴾، قال: الحج أشهر معلومات شوال و ذو القعدة و ذو الحجة ليس لأحد أنْ يحجَّ فيما سواهن))[٤]، ومن هنا يتجلى الغرض التداولي في الخطاب القرآني من الإشاريَّات الزمانية والقيود المكانية الظاهرة من السياق الحاكم للآية بإلزام المكلف(المتلقي) أنْ يدرك أنّ هناك حيزاً زمانياً لقبول الأعمال وأداء فريضة الحج وفي مكان خاص، وتأكيد

(١) الميزان ٢/ ٤٤.
(٢) المصدر نفسه ٢/ ٤٤.
(٣) ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان ١/ ١٧٣، جامع البيان في تأويل القرآن٤/ ١٢٥، والوجيز في تفسير الكتاب العزيز ١/ ١٥٧، ومعالم التنزيل في تفسير القرآن ١/ ٢٥١.
(٤) الميزان ٢/ ٤٧.

ضرورة الإلتزام بمجموعة من القيود(المحرمات والواجبات) القوليَّة والفعليَّة.

ثانياً: إشاريات الدرجة الثانية:

وتعنى هذه المرحلة بدراسة الدلالات الضمنية للأقوال، وذلك بتجاوز المعاني الحرفية؛ إذ ينتقل المفهوم من سياق الموضع إلى سياق الحدس عند المتلقين؛ لرفع الابهام في العبارات والجمل حتى من دون وجود الإشاريات؛ لأنَّها تعتمد على السياق فتنتقل من المستوى السطحي إلى المستوى التلميحي، وتقوم على أساس الافتراض المسبق والأقوال المضمرة والحجاج، وسوف نترك الحجاج؛ لندرسه في مبحث خاص، ونكتفي بالإشارة إلى الافتراض المسبق؛ لعدم مناسبة تصور الأقوال المضمرة في الخطاب القرآني على حدِّ رأي أستاذنا الدكتور نجاح العبيدي كما مرَّ.

الافتراض المسبق:

يُعدُّ الافتراض المسبق من المفاهيم الأساسية في العملية التداوليَّة، فهو يمثل جملة من المعلومات التي لم يفصح عنها المتكلم؛ بل يوردها بطريقة آلية؛ لذلك ذكروا أنَّ الافتراض المسبق هو افتراضات المتكلم قبل التفوه بالكلام، ومن هنا ذهب أكثر علماء اللغة إلى أنَّ الافتراض المسبق يقوم أساساً على المتكلم، على حين ذهب (بيرلمان) إلى أنَّ المتلقي هو صاحب الأثر الأهم في مسألة الافتراض المسبق؛ لكونه يمثل مستقبل الخطاب ونتيجته، وذهب آخرون إلى الجمع بين مجموع الرأيين، وبهذا يمكن القول إنَّه لا يمكن لأيِّ خطاب الاستغناء عن الافتراض المسبق[1].

والافتراض المسبق قائم على الشرح والتفسير والتحليل، وتمثِّل المعرفة

(١) ينظر: لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب ١٣٦.

المشتركة بين المتخاطبين جانباً مهمًّا في إنتاج الخطاب؛ لأنّها تمثل القاعدة التي يتَّكئُ عليها طرفا الخطاب في التواصل، فينطلق المتكلم من العناصر السياقية التي بحوزته لإنتاج الخطاب، ويعتمد المتلقي عليها في تأويله؛ ليتمكن من فهم الخطاب[١]، ويشكل الإفتراض المسبق الخلفيَّة المهمة لإنجاح العمليّة التواصليَّة؛ إذ ينطلق أطراف الخطاب في أثناء حواراتهم من معطيات وافتراضات تكون مشتركة ومعلومة بينهما، ولا يصرحون بها؛ بل تكون متضمنة في أقوالهم[٢]، وعليه يقوم المتكلم بتوجيه الخطاب إلى المتلقي مفترضاً أنَّ جوانب الخطاب معلومة بالضرورة لديه.

ولمَّا كان النصّ القرآني متوجَّهاً إلى الناس ليدبَّروا آياته -وكلٌّ بحسبه- نجده انطلق من مبدأ الافتراض المسبق في كثيرٍ من مواضعه؛ إذ عمد إلى الحذف مثلاً اعتماداً على علم المخاطب، وقدَّر الكلام المحذوف معتمداً على السياق على وفق معطيات التداولية، وبالرجوع إلى تحليلات تفسير الميزان نجد أنَّ هناك مساحة غير قليلة للافتراض المسبق ظاهرةٌ عبر التعليلات والتحليلات والتفسير، ومن ذلك ما جاء في تحليل قوله تعالى: ﴿**يَا بَنِي إِسْرائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ**﴾[٣]؛ إذ أضمر الخطاب مجموعة من المحذوفات التي فهمها المتلقي بحسب المشتركات بين المتكلم[٤]والمتلقي، ففي

(١) تحليل الخطاب، براون،٣٧.

(٢) ينظر: مدخل إلى اللسانيات التداوليّة ٣٤.

(٣) البقرة ٤٠.

(٤) المقصود بالمتكلم – هنا – ليس الباري عز وجلَّ، وإنْ صدر منه الأمر، إنَّما المقصود إمّا رسول اللهﷺ، أو شخصية مُتخيَّلة تُمثلُ المخاطب؛ لأنّ المشتركات الثقافية والذهنيَّة لا تليق أنْ يكون أحد طرفيها الباري عز وجلَّ.

قوله تعالى: ﴿**يَا بَنِي إِسْرائِيلَ**﴾ إشارة إلى أبناء يعقوب وكان هذا الأمر واضحاً عندهم مسبقاً، وفهم المقصود من هذا الملفوظ عند المتلقي باعتبار الثقافة المشتركة بين المتكلم والمتلقي، وقوله تعالى: ﴿**اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ**﴾، أنتج عدَّة أسئلة تداولية ومنها: ما هو الشيء الذي قد أنعمه سبحانه وتعالى عليهم؟، ومتى أنعم عليهم، وعلى من أنعم سبحانه وتعالى؟ وقد بيَّن السيد الطباطبائي هذه الأجوبة بقوله: ((يذكرهم بالإشارة إلى اثنتي عشرة قصة من قصصهم، كنجاتهم من آل فرعون بفرق البحر، و غرق فرعون و جنوده، و مواعدة الطور، و اتخاذهم العجل من بعده، و أمر موسى إياهم بقتل أنفسهم، و اقتراحهم من موسى أن يريهم الله جهرة فأخذتهم الصاعقة ثم بعثهم الله تعالى، إلى آخر ما أشير إليه من قصصهم التي كلها مشحونة بألطاف إلهية و عنايات ربانية))[1]، واستند سبحانه وتعالى إلى علم اليهود المسبق؛ فهم كانوا يعلمون بأنَّ الله تعالى قد خصَّهم-بني إسرائيل- فيما مضى بنعم سابقة منها ما فصَّله السيد الطباطبائي كما اتضح، والخطاب لم يتوقف عند هذا الحدِّ؛ بل افترض أيضاً بأنّ هناك عهوداً ومواثيقَ بين الله تعالى وبين بني اسرائيل، ولو وَفَوْا بعهودهم لوفَّى الله عهده معهم، قال تعالى: (**وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ**)، قال السيد الطباطبائي: ((و يذكرهم أيضا المواثيق التي أخذ منهم ثم نقضوها و نبذوها وراء ظهورهم))[2]، ويتضح من كلامه رحمه الله أنّ الخطاب أضمر مجموعة من المواثيق والعهود وقد نكث القوم بوعودهم ولم يوفوها، وفي الخطاب إشعارٌ بضرورة الالتزام بالوعود والعهود؛ لأنّها من أسباب أمن مكر الله تعالى، فلو أخلَّ الإنسان بها فهو عرضة لمكر الله تعالى.

(١) الميزان ١/ ٨٥.

(٢) المصدر نفسه ١/ ٨٥.

ومن الآيات القرآنية التي تضمَّنت عدَّة افتراضات مسبقة قوله تعالى: ﴿**وَآمِنُوا بِما أَنْزَلْتُ مُصَدِّقاً لِما مَعَكُمْ وَلا تَكُونُوا أَوَّلَ كافِرٍ بِهِ وَلا تَشْتَرُوا بِآياتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ**﴾[١]، فالخطاب لم يزلْ موجهاً إلى اليهود وحُذفَ لعلم المخاطَب، وقوله تعالى: ﴿**وَآمِنُوا بِما أَنْزَلْتُ مُصَدِّقاً لِما مَعَكُمْ**﴾، أمرٌ منه (جلَّ وعلا) إلى اليهود أنْ آمنوا بما أنزلت على محمدﷺ؛ لعلمهم المسبق بدلالة قوله تعالى: ﴿مُصَدِّقاً لِما مَعَكُمْ﴾؛ إذ افترض أنّ ذلك في كتابهم(التوراة)، وقوله تعالى: ﴿**وَلا تَكُونُوا أَوَّلَ كافِرٍ بِهِ**﴾، ينبئُ بأنّ الله تعالى اعتمد على علمهم أيضاً فأنبئهم أنْ لا يكونوا أولَّ كافرٍ بنبوة محمدﷺ من بين أهل الكتاب، قال السيد الطباطبائي: ((و لا تكونوا أوّل كافر به، أي من بين أهل الكتاب، أو من بين قومكم ممن مضى، فإن كفار مكة كانوا قد سبقوهم إلى الكفر به))[٢]، ومن هنا كان القوم على علم بوجود من كفر بنبوة محمدﷺ، وقوله تعالى: ﴿**وَلا تَشْتَرُوا بِآياتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ**﴾، قد أضمر أموراً منها أنّ اليهود - بوصفهم المخاطبين بهذا الخطاب وإنْ حُذف اسمهم لعلم المخاطَب- قد أعرضوا عن آيات الله تعالى، والسياق كشف أنَّ المقصود بالملفوظ-آياتي- هو نبوَّة محمدﷺ وولاية عليٍ عليه السلام[٣]، وهذا ليس ببعيد عن طبع اليهود المعادي للإسلام وللنبيِّ ﷺ؛ إذ كانوا يُضمرون الحقد والكراهية، وأعلنوا غير مرَّةٍ عن مواقفهم السلبيَّة تجاه الإسلام خاصة في تحالفهم مع كفار مكَّة ووقوفهم بوجه الإسلام والمسلمين[٤].

ومن هنا نجد أنَّ الافتراض المسبق أشغل مساحة ليست بالقليلة من التعليلات

(١) البقرة ٤١.
(٢) الميزان ١/ ٨٦.
(٣) ينظر: التفسير المنسوب إلى الامام العسكري عليه السلام ٢٨٨، وبحار الانوار طبعة بيروت ٩/ ١٧٩.
(٤) ينظر: وسائل الشيعة ١٥/ ١٣٨.

والتفسيرات الخاصّة بتحليل الخطاب القرآني، وقد استند السيد الطباطبائي إليه في تفسيره؛ لكشف المراد وبيان الصورة المناسبة لمقصود الخطاب على وفق منهج التداول وطبيعة الاستعمال للغة، ولولا المعرفة المشتركة بين المتكلم والمتلقي لما تحقق غاية الخطاب؛ فالثقافة المتبادلة بين ناقل الخطاب ومتلقيه أسهم في نجاح عملية التداول بين المتخاطبين، والجدير بالذكر أنّ الافتراض المسبق كما تبيَّن قد ارتكز على التمسك بمضمون الجملة الدلالي؛ فظلَّ ملازماً للملفوظ ومرتبطاً بالظواهر التركيبية الأكثر عموميَّة لإنتاج التركيب اللساني معتمداً على السياق الذي يصله المتلقي ولا يلزمه لكثير من إعمال الفكر باعتبار الثقافة المشتركة.

ثالثاً: تداولية الدرجة الثالثة

وتُعنى هذه المرحلة بالنظريات التي تدرس أفعال الكلام، وتقوم أساساً على أنَّ الأقوال الصادرة ضمن وضعيات معينة تتحول إلى أفعال ذات أبعاد اجتماعية، وتختلف هذه الأبعاد بحسب طبيعة أغراضها التي تُحققها من الإنجاز اللغوي؛ إذ يختار المتكلم خطابه على وفق السياق الذي يصبح معياراً للمرسل؛ ليتحقق شروط صحة خطابه من حيث جريانه بين ذاتين، مع حمله قصداً للمتكلم، وينتهي بتحقق الهدف[1]، وأهمُّ صور هذه الدرجة من التداول ينعكس على صورة الاستلزام الحواري وأفعال الكلام، وسنبحث عنهما في تحليلات السيد الطباطبائي في الميزان وعلى النحو الآتي:

(١) ينظر: استراتيجيات الخطاب ٨٦.

الاستلزام الحواري:

من أهم النظريات التداوليَّة الاستلزام الحواري؛ إذ يؤثر في تطور النظريَّة التداوليَّة؛ بوصفه أكثر النظريات اهتماماً بإظهار المعاني الخفيَّة للخطاب، ودراسة العلاقة البينيَّة بين المخاطب والبيئة والظروف السياقية؛ لبيان مقصود الخطاب وفهمه وإدراكه؛ بوصف أنَّ النصوص قد لا تظهر مقاصدها بالنظر إلى ظاهرها الذي يمكن أنْ يكون ممّراً إلى المعنى المستلزم خاصة إذا علمنا أنّ المتكلم قد يقول ما يقصد، وقد يقصد أكثر مما يقول، ولعلَّه يقصد خلاف ما يقول، ومن المناسب أنْ نذكر أنّ فكرة الاستلزام الحواري ظهرت في المحاضرات التي ألقاها الفيلسوف بول غرايس في جامعة هارفرد سنة ١٩٦٧م تحت عنوان (المنطق والتخاطب)[١]؛ إذ أكّد أنّ التأويل الدلالي للعبارات ضمن اللغة الطبيعية متعذّرٌ بالنظر إلى المظهر الظاهري فقط[٢]، ولعلَّه لم يأخذ بالحُسبان الفروق بين مستويات اللغة، فاللغة الإبداعية شيء واللغة المستعملة شيء آخر بوصفها لا تنظر إلى الفروق الدقيقة بين العبارات المتقاربة، ثم جاء فيما بعد (سورل- يولي) وأثار نظرية الاستلزام الحواري في أبحاثه تحت عنوان (أصول الحوار)[٣].

وفكرة الاستلزام الحواري قائمةٌ على مبدأ التعاون الذي اقترحه (غرايس) بين المتكلم والمتلقي، والتعاون في الأصل- بحسب رؤية غرايس- تضامنٌ بين طرفي التواصل(المتكلم والمتلقي)؛ لإظهار قصد المتكلم الذي قد لا ينكشف عبر المعاني الحرفية للخطاب؛ إذ سبقت الإشارة إلى أنَّه لا تلازم بين كلام المتكلم بدلالته

(١) ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر ٣٢.
(٢) ينظر: الاستلزام الحواري في التداول اللساني ١٧-١٨.
(٣) ينظر: المصدر نفسه ٩٥.

الحرفية و مقاصده التي رغِب في إيصالها بالاستعانة بمجمل الحدث التواصلي أو التخاطبي، وفرَّع (غرايس) عن مبدئه التعاوني قواعد عدَّة جاءت على النحو الآتي[١]:

مبدأ الكم: بمعنى اجعل إسهاماتك في الحوار بالقدر المطلوب من دون أن تزيد عليه أو تنقص منه.

مبدأ الكيف: لا تقل ما تعتقد أنه غير صحيح، ولا تقل ما ليس عندك دليل عليه.

مبدأ المناسبة: اجعل كلامك ذا علاقة مناسبة بالموضوع.

مبدأ الطريقة: كن واضحاً ومحدداً فتجنب الغموض وتجنب اللبس وأوجز ورتّب كلامك.

وكانت رغبة غرايس من تنظيم هذه القواعد تحديد المستوى الذي يتحدث به المتكلم، لأنّه أخذ بالحُسبان مستويين من المعنى، الأول: المعنى الحرفي للجملة أو للملفوظ، والمعنى الآخر قصد المتكلم في تواصله[٢]، والاستلزام الحواري ينتج عادة عند خرق إحدى القواعد التي فرَّعها غرايس عن مبدأ التعاون؛ إذ يستدعي حينئذ التعاون بين المتكلم والمتلقي لفهم مقاصد الخطاب الذي أنتجه المتكلم ووجَّهه إلى المتلقي ليحقق هدفاً معيَّناً، وقد ظهرت دلالات الاستلزام الحواري بوضوح في شروح السيد الطباطبائي وتعليلاته التي اعتمدها في تحليل الآيات القرآنية وتوجيهها بقصد بيان مقاصدها، ويمكن بعد هذا البيان الاستئناس بمقاربة مفهوم الاستلزام الحواري في تفسير الميزان على وفق القواعد التي اقترحها غرايس.

(١) ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر ٣٤.

(٢) ينظر: نظرية الفعل الكلامي بين علم اللغة الحديث والمباحث اللغوية في التراث العربي والاسلامي ١٥٨.

قاعدة الكم:

يكون الخرق عبر هذه النافذة من قواعد الاستلزام حينما يشارك المتكلم في العملية التخاطبية بكمٍّ من المعلومات تزيد أو تنقص عن الحدِّ المطلوب للخبر عبر سياقاته المنتظمة، وعلى وفق هذه القاعدة تعدَّدت المواضع في القرآن الكريم بما يقارب هذا المعنى، ومن ذلك تفسير السيد الطباطبائي لقوله تعالى: ﴿**وَعَصى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوى**﴾ [1]؛ إذ اتكأ السيد في تحليله للخطاب القرآني على ما ذكره الخطاب من ارتكاب آدم عليه السلام للمعصية حتى ساقه إلى أنْ أصبح من الغاويين؛ ليتعارض بذلك مع ما استقر في أذهان الناس من عقيدتهم بعصمة الأنبياء التي ثبتت بالدليل النقلي والعقلي لعدم صدور الخطأ عنهم[2]؛ إذ شاع عن سيرتهم أنَّهم الأكمل والأفضل من بين سائر خلق الله تعالى في كلِّ زمان ومكان؛ بل كانوا قدوة للآخرين، يهتدون بهديهم ويسيرون على منهجهم وكلٌّ بحسبه؛ فكيف يمكن أنْ يصدر عنهم المعصية أو الرذيلة، فتكوَّنت هذه التساؤلات مجموعة من الشكوك عند غير الموقنين ومن هؤلاء الخليفة العباسي المأمون الذي زاحم الإمام الرضا عليه السلام بعد أنْ وقف مبهوتاً أمام الخطاب القرآني؛ إذ لم يفصح الخطاب بمعلومات كافية عن الموضوع وأبعاده، فلم يستطع هضم العبارة فتوجه إلى الإمام الرضا عليه السلام بالسؤال؛ إذ ذكر السيد الطباطبائي رواية أسندها إلى الشيخ الصدوق رحمه الله، فقال: ((و في العيون، عن علي بن محمد بن الجهم، قال: حضرت مجلس المأمون و عنده علي بن موسى فقال له المأمون: يا ابن رسول الله أ ليس من قولك إنَّ الأنبياء معصومون؟ فقال بلى، قال فما معنى قول الله تعالى: ﴿**وَعَصى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوى**﴾؟ قال: إنَّ الله تعالى قال لآدم:

(١) طه ١٢١.

(٢) ينظر: عيون أخبار الرضا عليه السلام ١/ ١٩١.

﴿اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلا مِنْها رَغَداً حَيْثُ شِئْتُما وَلا تَقْرَبا هذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ و أشار لهما إلى شجرة الحنطة ﴿فَتَكُونا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾، و لم يقل لهما: لا تأكلا من هذه الشّجرة و لا مما كان من جنسها فلم يقربا تلك الشجرة و لم يأكلا منها و إنما أكلا من غيرها لما أنْ وسوس الشيطان لهما و قال: ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة و إنّما نهاكما أنْ تقربا غيرها و لم ينهكما أنْ تأكلا منها إلا أنْ تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين و قاسمهما إنّي لكما لمن الناصحين و لم يكن آدم و حواء شاهدا قبل ذلك من يحلف بالله كاذبا فدلاهما بغرور فأكلا منها ثقة بيمينه بالله، وكان ذلك من آدم قبل النبوَّة و لم يكن ذلك بذنب كبير استحق به دخول النار، وإنَّما كان من الصغائر الموهوبة التي تجوز على الأنبياء قبل نزول الوحي إليهم، فلما اجتباه الله و جعله نبيّاً كان معصوما لا يذنب صغيرة و لا كبيرة، قال الله عزَّ و جل: (وَعَصى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوى) - ثم اجتباه ربُّهُ فتاب عليه و هدى، و قال عز و جل: (إن الله اصطفى آدم و نوحاً - و آل إبراهيم و آل عمران على العالمين) الحديث))[1]، وردّ السيد الطباطبائي هذه الرواية بوصفها بعيدة عن رؤية أئمة أهل البيت عليهم السلام، فقال: ((و ما أعجبه منه إلا ما شاهده من اشتماله على تنزيه الأنبياء من غير أنْ يمعن النظر في الأصول المأخوذة فيه، فما نقله من جوابه عليه السلام في آدم لا يوافق مذهب أئمة أهل البيت المستفيض عنهم من عصمة الأنبياء من الصغائر و الكبائر قبل النبوة و بعدها))[2]، ثم استدلَّ السيد الطباطبائي ببعض الآيات الخاصَّة بالمقام وناقشها وفاتشها بما يوافق رؤية المعصومين عليهم السلام فذكر أنّ إبليس إنّما عمد إلى تحريضهما على الأكل من شخص الشجرة المنهية عنها؛ طمعاً في الخلود و الملك الذي حجب

(١) ()عيون أخبار الرضا عليه السلام ١/ ١٩١، و ينظر: الميزان ١/ ٨٢.
(٢) الميزان ١/ ٨٢.

عنه بالنهي، ثم زاد على ذلك فبيَّن أنّ الراوي علي بن محمد بن الجهم قد أخذ الجواب الصحيح التام بنفسه في مجلس المأمون، فيمكن الاندفاع بها في وجوه[١].

وبالرجوع إلى تحليل السيد الطباطبائي المستند إلى رواية الإمام الرضا عليه السلام نجد أنّه عليه السلام دار بين عدَّة سورٍ قرآنية ليجمع المعلومات الكافية ليجيب المأمون العباسي على سؤاله، وهذا ينبئُ بأنّه عليه السلام قد أدرك قلة المعلومات عن الحادثة في موضع الاستشهاد؛ ليثبت بأنّ آدم عليه السلام لم يرتكب المعصية بالاقتراب من الشجرة بعينها وإنْ أكل من شجرةٍ من جنسها، على أنّ النهي لم يكن إلا نصحاً وهذا يدخل من باب ترك الأولى وهو غير ممنوع على الأنبياء من غير أولي العزم عليهم السلام.

والخرق في الخطاب كما اتضح وقع لقلّة المعلومات التي وُجدت عن المعصية وطبيعتها وجواز صدورها عن آدم عليه السلام؛ فنشأ عن ذلك استلزام وتعاون من قبل المتلقي، و اتضح أنّ الاستلزام أفاد الاختصار والإيجاز وترابط الخطاب وإنْ تعددت موارده، فجميع أجزاء الخطاب كلٌّ واحدٌ، وأكده الإمام الرضا عليه السلام الذي تفهم نقص المعلومات واستعان بعموم المواضع لبيان مقصود الخطاب القرآني وتحليله بما يناسب المقام.

قاعدة الكيف:

في هذه القاعدة يُلزَم المساهمون أنْ تتصف مساهماتهم بالصحة، فينبغي على المتكلم أنْ يصدق في خطابه وينبغي على المستقبل أنْ يجيبه بالصدق كذلك؛ ليكون المقال مناسباً للمقام، وهذا أساس الخبر على وفق مقتضى الحال، فصدق المتكلم يقابله صدق المتلقي وكلاهما يلزمه الدليل على صحة مقاله وإلا فيحدث خرق

(١) ينظر: الميزان ١/ ٨٢.

للقاعدة وعلى وفق هذا المبدأ يجب العمل على وفق مبدأ التعاون بين المتخاطبين للفهم والانسجام.

وتتعدّد موارد هذا المبدأ في تحليلات تفسير الميزان؛ إذ جاء في تحليل قوله تعالى: ﴿**إِذْ قالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلى أَبِينا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبانا لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ (٨) اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضاً يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْماً صالِحِينَ**﴾[١]، بيانٌ بأنّ الخطاب يظهر تحاملاً كبيراً من إخوة يوسف عليه السلام على يوسف وعلى أخيه الأصغر، إذ زاد حقدهم وبغضهم لهما بعد أنْ تصوروا أنّ أباهم مال إليهما دونهم، فكان عدم انسجامهم واضحاً مع يوسف وأخيه، وحاولوا أنْ يبعدوا يوسف عن أبيهم بمختلف الوسائل، فعَمَدُوا إلى اتهامه بالسرقة، قال تعالى: ﴿**قالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسَرَّها يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِها لَهُمْ قالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكاناً وَاللهُ أَعْلَمُ بِما تَصِفُونَ**﴾[٢]، ثمَّ أظهروا الشِّدَّة في تعاملهم معه، ولمَّا لم يتمكَّنوا من إزاحته قصدوا قتله فاختلفوا فيما بينهم ثمَّ انتهى بهم الحال إلى رميه في البئر، وكل هذه المحاولات فيها خرق لمبادئ الاستلزام الحواري؛ إذ كانت وسيلتهم في تحقيق غايتهم مخالفة المنطق السليم، والعرف الاجتماعي عموماً، لأنَّهم أرادوا صلاحهم بقتل يوسف وهذا خرق لقاعدة الكيف، قال السيد الطباطبائي: ((فهذه إخوة يوسف عليه السلام حسدوا أخاهم وكادوه وألقوه في قعر بئر، ثم شروه من السيارة عبدًا يريدون بذلك أن يسوقوه إلى الهلاك، فأحياه الله بعين هذا السبب اللائح منه الهلاك))[٣].

(١) يوسف ٨-٩.
(٢) يوسف ٧٧.
(٣) الميزان ١١/ ٤٧.

ثم زاد السيد الطباطبائي على ذلك، فأكّد خيبة إخوة يوسف في سعيهم وكيدهم؛ إذ حاولوا ((أنْ يذلُّوه فأعزه الله بعَينِ سبب التذليل، ووضعوه فرفعه الله بعينِ سبب الوضع و الخفض، و أن يحولوا حب أبيهم إلى أنفسهم فيخلوا لهم وجه أبيهم فعكس الله الأمر، و ذهبوا ببصر أبيهم حيث نعوا إليه يوسف عليه السلام بقميصه الملطَّخ بالدَّم فأعاد الله إليه بصره بقميصه الذي جاء به إليه البشير و ألقاه على وجهه))[1]، وهذا كلّه دفع المعنى الظاهري من الخطاب إلى مقصود استلزم معرفته تعاوناً بين المتكلم والمتلقي، فكلُّ وسائل إخوة يوسف لم تكن مقصودة بنفسها؛ بل كانوا يحاولون استمالة أبيهم الذي كان في نظرهم أقرب إلى يوسف وأخيه منهم، وكان الشيطان حاضراً ومرشداً لهم في الوصول إلى مقاصدهم.

ثم بيَّن الخطاب محاولة أحد إخوة يوسف تدارك الأمر ومنعهم من قتل يوسف بإبعاده وكانت هذه الطريقة هي المثلى آنذاك، قال تعالى: ﴿**قالَ قائِلٌ مِنْهُمْ لا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فاعِلِينَ**﴾[2]، فالآية أكّدت أنَّ هذا الداعي أبعد شبح الموت عن يوسف بإلقائه في البئر ليبتعد عن أبيه فيخلوا لهم وجه أبيهم، وهذا الفعل وإنْ وجدوه حسناً إلا أنَّه من ووسوسة الشيطان الذي أوقع بينهم نتيجة جهلهم فراحوا يبحثون عن صلاحهم بإبعاد يوسف عن أبيهم، وهذا كلّه من باب خرق مبدأ الكيف واستلزام التعاون عبر ظاهرة التماهي بين الأطراف لفهم دلالة الخطاب ومقصود الفعل.

(١) الميزان ١١/ ٤٧.
(٢) يوسف ١٠.

مبدأ المناسبة:

المناسبة مبدأ لتماسك الخطاب وترابطه؛ بملائمة المقال المقام، وتناسب الكلام مع الموضوع، فكلما تباين الكلام عن الموضوع استلزم التعاون على وفق نظرية غرايس، وكلَّما كانت المشاركة محددة بموضوعٍ معيَّنٍ ساعد ذلك على تحديد الهدف، والأصل في الجُمل والعبارات التي نستعملها أنْ تكون تامَّة الفائدة ومناسبة للمقام الذي قيل فيه، وأما إذا صدر عن المتكلم كلامٌ غير تامٍّ أو غير مناسبٍ استلزم على القارئ أنْ يستنبط ما يمكن أنْ يرُدَّ به الكلام إلى حالٍ يمكن معها الفائدة والمناسبة بين ما قيل وما موضوعه؛ لهذا فكلما كان كلام المتكلم على قدر الحاجة كان أبلغ وأسهل على المتلقي وإلا لزم التفاهم والانسجام على وفق مبدأ التعاون.

ومبدأ المناسبة يتركز في الوصل بين أجزاء الخطاب القرآني، وقد ظهر واضحاً في تعليلات تفسير الميزان؛ إذ جاء في تحليل قوله تعالى: ﴿**احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ (٢٢) مِنْ دُونِ اللهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ**﴾[١]، فالآية المباركة كشفت أنّ هناك استلزاماً حوارياً بين المتكلم والمتلقي لكون الخطاب خرج من معناه الظاهري إلى معنى مستلزم بحسب السياق؛ ذلك بوصف الهداية إنّما يكون في الخير والصلاح، أما في الآية فقد انتقلت دلالتها على وفق سياقها إلى الاستهزاء؛ لانّ الجحيم كما هو معلومٌ من أسماء جهنم في القرآن[٢]، فالمراد بهدايتهم على حدِّ تعبير السيد الطباطبائي إيصالهم إلى العذاب؛ إذ قال: ((و المراد بهدايتهم إلى صراطها إيصالهم إليه و إيقاعهم فيه بالسوق، و قيل: تسمية ذلك بالهداية من الاستهزاء، و قال في مجمع البيان: إنما عبر عن ذلك بالهداية من حيث كان بدلا من الهداية إلى

(١) الصافات ٢٢-٢٣.

(٢) الميزان ١٧/ ٦٧.

الجنة كقوله: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ من حيث إنّ هذه البشارة وقعت لهم بدلًا من البشارة بالنعيم))[١]، وفي ذلك خرق لمبدأ الملائمة أو المناسبة؛ لأنّ القصد بعيدٌ عن دلالة الملفوظ في الأصل، فهو يحمل دلالة الخير والصلاح بالنظر إلى المعنى الحرفي للهداية، ويحمل معنى الاستهزاء والطعن والتوبيخ بالنظر إلى السياق الذي استلزم التعاون بين المشاركين لفهم مقصود الخطاب وانتقاله عبر القصد السياقي إلى معنى غير ما تنتجه الدلالة الحرفية للملفوظ، ولمَّا كان انتهاك الحوار قائمٌ على مفارقة الملفوظ لمعناه إلى عكس ما يقال أو إلى دلالة غير متوقعة[٢] استلزم حواراً على وفق مبادئ غرايس؛ لأنّ الخبر استعمل في التهكم بعلاقة الضدِّية والمقصود عكس مدلوله أي المراد بـ (فاهدوهم) سوقهم إلى الجحيم بسخرية متضمِّنة في القول غير المعلن وهذا الأمر يشير بوضوح إلى الاستلزام الحواري باعتبار أنّ المقصود غير المعلن كما اتضح، وهذا يؤكد بأنّ الخطاب له معنى مباشر وله قوة إنجازية حرفيّة تدلُّ عليه ظاهر الملفوظ وهو ما تواضع المتكلمون عليه بحسب اللغة، ومعنى غير مباشر يفهم من السياق يتعاون عليه المتكلم والمتلقي عبر ظاهرة الاستلزام الحواري لإنتاج المعنى على غير ظاهر الملفوظ.

مبدأ الطريقة:

الأصل في الخطاب أنْ يكون واضحاً ومحدداً؛ إذ على المتكلم أنْ يتجنب الغموض واللبس في الحوار، وأنْ يوجز الكلام على مقدار الحاجة ويرتِّبها بما يتناسب مع الموضوع، وأحياناً بقصد غرضٍ ما في نفس المتكلم قد يجانب الوضوح في الخطاب؛ لدفع ضررٍ أو مجابهة حاكمٍ يضطرُّه إلى إخفاء مقصده فيتوهم المتلقي بأنّه

(١) الميزان ١٧/ ٦٧.

(٢) ينظر: لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب١٨٢.

أراد شيئاً في حين أنَّه قصد غيره وهذا يستلزم التعاون بين المشاركين لتجنب الوقوع في التقدير بسبب الخرق المقصود، وأمن اللبس، وقد وقف السيد الطباطبائي على موارد كثيرة من ذلك في تحليله للنص القرآني البليغ؛ إذ أكّد في النظر لقوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهازِهِمْ جَعَلَ السِّقايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ**﴾[1]، أنَّ في الخطاب تحايلاً من يوسف عليه السلام فقال ((و معنى الآية ظاهر و هذه حيلة احتالها يوسف عليه السلام ليأخذ بها أخاه إليه كما قصَّه و فصَّله الله تعالى وجعل ذلك مقدمة لتعريفهم نفسه في حال التحق به أخوه و هما منعمان بنعمة الله مكرمان بكرامته))[2]، والظاهر من الخطاب أنّ يوسف عليه السلام تعمَّد وضع السقاية في رحل أخيه، فتسبب ذلك بالتهمة لإخوته جميعاً وهم أبرياء، وكوَّن ذلك وصمة عارٍ لهم جميعاً وزيادة في حزن أبيهم المفجوع عليه السلام وهذا الأمر أحدث مساحة من الاختلاف بين المفسرين فذهب كثيرٌ منهم إلى أنّ ذلك من أخطاء يوسف عليه السلام[3]، وهذا مخالف لسيرة الأنبياء الذين عُرفوا بوضوحهم في الدعوة والمنهج.

وردَّ السيد الطباطبائي هذا الاشكال فقال: ((و قوله: ﴿**ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ**﴾ الخطاب لإخوة يوسف و فيهم أخوه لأمه، و من الجائز توجيه الخطاب إلى الجماعة في أمر يعود إلى بعضهم إذا كان لا يمتاز عن الآخرين، و في القرآن منه شيء كثير، وهذا الأمر الذي سُمِّيَ سرقة و هو وجود السقاية في رحل البعير كان قائماً بواحد منهم و هو أخو يوسف لأمه؛ لكن عدم تعينه بعد من بينهم كان مجوزاً لخطابهم جميعاً بأنّكم سارقون، فإنّ معنى هذا الخطاب في مثل هذا المقام

(١) يوسف ٧٠.

(٢) الميزان ١١/ ١١٨.

(٣) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز٣/ ٢٦٣، و زاد المسير في علم التفسير٢/ ٤٥٦، و مفاتيح الغيب ١٨/ ٤٨٥، و البحر المحيط في التفسير٦/ ٣٠٣.

أنّ السقاية مفقودة و هي عند بعضكم ممن لا يتعيَّن إلا بعد الفحص و التفتيش))[١]، ثم زاد على ذلك السيد الطباطبائي؛ إذ ذكر أنّه يظهر من السياق أنّ أخا يوسف لأمه كان على علم بهذا الكيد؛ و لذلك لم يتكلم من أوّل الأمر إلى آخره ولم ينفِ عن نفسه السرقة و لا اضطرب ولاسيَّما أنّ يوسف عليه السلام كان قد عرَّفه ما هو غرضه من هذا الصنع، و أنّه إنّما يريد بتسميته سارقاً بإخراج السقاية من رحله أنْ يقبض عليه و يأخذه إليه فتسميته سارقاً إنّما كان اتهاماً في نظر الإخوة والحضور، و أمَّا بالنسبة إليه و في نظره فلم يكن تسمية جديّة ولا تهمة حقيقة؛ بل هو توصيفٌ صوريٌّ فحسب لمصلحة لازمة جازمة، فنسبه السرقة إليهم - بالنظر إلى هذه الجهات - لم تكن من الافتراء المذموم عقلاً أو المحرم شرعاً، على أنّ القائل هو المؤذن الذي أذن بذلك[٢].

ويظهر من قراءة السيد الطباطبائي للخطاب تعاونه مع يوسف عليه السلام في خرقه للقاعدة، بوصفه كان قاصداً الكناية بغية الوصول إلى غرض معقول وهو الإبقاء على أخيه عنده بإظهار بعض التهم ضد إخوته الذين استقبحوا الفعل وإن كانوا في الأصل سارقين ليوسف من أبيهم[٣]، والخطاب القرآني يبرهن على مساعدة يوسف في فعله، فكلمة (إنكم لسارقون) مختلف عن قولك (سرقتم الصواع)، فقد يكون المقصود كما أكّد السيد الطباطبائي(سرقة يوسف من أبيه ورميه في الجب)، وبذلك لا يكون يوسف عليه السلام كاذباً في دعواه أو مخادعاً بالمعنى الأعم؛ بل بادر إلى خرق القاعدة وتعمَّد اللبس على إخوته من أجل غاية نبيلة، فذهب بعيداً عن البنية الظاهرة إلى خرق على وفق مبادئ غرايس؛ ليحصل على فائدة كبيرة عميقة غير ظاهرة على

(١) الميزان ١١/ ١١٨.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ١١/ ١١٨.
(٣) ينظر: الميزان ١١/ ١١٩.

السطح، وهذا استلزم تعاوناً بين المشاركين أو المساهمين في الخطاب، وبيَّن السيد مشروعية الأمر بقوله: ((فكون ظاهر الكلام مما لا يطابق الواقع غير كون المتكلم مريداً به معنى صحيحاً في نفسه غير مفهوم منه في ظرف التخاطب))[١].

ويظهر ممَّا سبق أنّ لنظرية الاستلزام الحواري وظيفتين أساسيتين في توليد المعاني والدلالات قائمة على الوظيفة الأصلية تبعاً للقواعد المنضبطة ووظيفة متغيرة تبعاً لتغير ظروف الاستعمال، وهذه الوظيفة هي المهمة ولا يمكن أنْ تُقنَّن إلا بحسب الظرف الاستعمالي للمتكلم والمستمع والمقام[٢]؛ ليكون الخرق بذلك وسيلة إلى اشتقاق معانٍ ودلالات جديدة بتضمين مجموعة من الإشارات التي توجب على المتلقي الاستعانة ببعض القرائن للوقوف على المقاصد المقصودة عبر نافذة الاستعمال، وهذا يؤكِّد حضور الأبعاد التداوليّة في تفسير الميزان بالاعتماد على المقام في تحليل مقاصد القرآن وعدم التقيُّد بالمعاني المعجمية الضيقة.

(١) الميزان ١١/ ١٢٨.

(٢) ينظر: الاستلزام الحواري في التداول اللساني من الوعي بالخصوصيات النوعية للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها١٨.

المبحث الثاني: أثر أفعال الكلام في تحليل الخطاب في تفسير الميزان.

تُعدُّ نظرية أفعال الكلام ركيزة أساسية في الاتجاه التداولي، ونسبت في الأصل إلى أوستين(Austin) ثم استقرت على يد سيرل[١]، وتقوم هذه النظرية على أساس أنّ اللغة نوع من العمل، فالفعل الكلامي يأتي بمعنى السلوك أو التصرف أو بمعنى الفعل الاجتماعي الذي ينجزه الفرد بعد تلقيه الكلام، فالمتكلم حينما يصدرُ ملفوظاً يقصد أداءه من قبل المتلقي وتفاعله مع اللغة التواصلية أمراً كان أو نهياً أو غير ذلك من السؤال والتعيين والوعد والاقالة والتعزية والتهنئة[٢]؛ ليكون بذلك التفاعل واضحاً بين المتكلم والمتلقي، وقسَّم أوستين الأفعال الكلامية إلى(أفعال الكلام، وأفعال القرارات، وأفعال التعهد، وأفعال الإيضاح)[٣]، وأما تلميذه سيرل فقدَّم تصنيفاً آخر للأفعال الكلامية حدَّها بمجموعة من الشروط ومنها[٤]:

المحتوى القضوي: بأنْ يكون للكلام معنًى قضويٌّ من طريق قضية تقوم على مرجع مُتحدث عنه أو به، ويكون المحتوى القضوي هو المعنى الأصلي للمسألة.

الشرط التمهيدي: ويتعلق بقدرة المتكلم على إنجاز الفعل.

شرط الإخلاص: ويتعلق بإخلاص المتحدِّث في أداء الفعل.

الشرط الأساس: ويتحقق بتأثير المتكلم في السامع.

ومن هنا أعاد سيرل تصنيف الأفعال الكلامية على النحو الآتي[٥]:

(١) ينظر: القاموس الموسوعي للتداولية ٤٦.
(٢) ينظر: التداولية عند العلماء العرب ١٠.
(٣) ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر ٧٢-٧٣.
(٤) الإتجاه التداولي والوظيفي في الدرس اللغوي ٤٨.
(٥) أفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر ٨١-٨٣.

الأفعال التوجيهية: وهي تختص بالأوامر والنواهي والطلبات، وتقوم أساساً على ملائمة المستمع لمحتوى الخبر والتوجيه.

الأفعال الإلزامية: ويتعلق بالعهود والوعود والنذور والرهون والعقود والضمانات والتهديد، فجميع صورها لا تعود بالنفع على المستمع؛ بل هي ضد مصلحته، وتقوم على تعهُّدِ المتكلم على إلزام نفسه بمباشرة الفعل المتمثل بالمحتوى الخبري، وعموم مصاديقها لا تتحمل الصدق والكذب؛ بل تتعلق بقدرة تنفيذها أو المحافظة عليها أو الحنث بها.

الأفعال التعبيرية: وتتعلق بالاعتذارات والتشكرات والتهاني والترحيبات والتعزيات، وكلها لا تخضع لقانون الملائمة، بل يفترض وجود علاقة بين المحتوى الخبري وبين الواقع على أن تبقى قضية الصدق مخبوءة تحت عباءة المتكلم.

الأفعال التصريحية: وتقوم هذه المجموعة من الأفعال على ازدواجية الملائمة بين الاتجاهات المشاركة لإحداث التغيير بإعلان التصريح كالإعلان عن اندلاع الحرب، أو الاستقالة من العمل أو غير ذلك مما يدخل في باب التصريحات؛ لتكون الوظيفة التمريرية هو إحداث التغيير في العلم بتمثيله وكأنه تغيَّر.

وعلى العموم تسعى نظريّة أفعال الكلام إلى إثبات إنجازيه الكلام في الاستعمال، وهذا الأمر أكّده باحثون لغويون مثل: (مالينوفسكي) الذي أكّد أنَّ اللغة وسيلة من وسائل الفعل وليست فقط أداة للتأمل[١]، وزادت على ذلك (أوريكوني) فذكرت أنّ الكلام تبادلٌ للمعلومات وتحقيقٌ لأفعال مسيَّرة على وفق مجموعة من القواعد[٢]، وهذا

(١) ينظر: علم اللغة الحديث ٢٢٣.

(٢) ينظر: اللسانيات الوظيفية المقارنة ١٨، والفلسفة واللغة ١٠٤.

ما ذهب إليه أوستين أيضاً في قوله: ((إنّ النطق بالجملة هو إنجازها وانشاؤها))[١].

والمتأمل في الخطاب القرآني يجد أنّ هناك تركيزاً على نظرية أفعال الكلام بلحاظ الإنجاز والعمل في خطاباته المختلفة؛ إذ قد يتحقق الإنجاز بالقوَّة في الخطاب القرآني لكونه متحققاً يوم القيامة لا محالة، وهذا يخضع للبعد العقائدي ومدى تفاعل الناس وإيمانهم بوقوع الحكم، أو قد يأتي على صورة الإنجاز الآني المباشر أو بحسب نظرية تجسيم الأعمال، وتنبَّه السيد الطباطبائي إلى هذه الخصوصية في الخطاب القرآني، وعَمَدَ إلى إظهاره في تحليلاته التي اتسمت بانسجامها مع المذاهب اللسانية المعاصرة، وسنحاول في هذا المبحث التركيز على بعض ما يتعلق بتطبيقات أفعال الكلام في تفسير الميزان وعلى النحو الآتي:

الأفعال الكلامية المباشرة:

تتسم هذه الأفعال بنقل الواقع نقلاً أميناً حرفيّاً، أو وصفاً صادقاً؛ فتحقيق الأمانة والصدق في النقل كان أو في الوصف يسهم في إنجازية الفعل إنجازاً تامّاً أو ناجحاً[٢]، ويتحدد مجاله في السنن الكونية على وجهٍ أخصّ، والتفت السيد الطباطبائي إلى ذلك في باب الإخباريَّات؛ إذ ذكر في تحليله لقوله تعالى: ﴿**ظَهَرَ الْفَسادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ**﴾[٣]، أنَّ هذه الآية تتمتع بقوَّة الاستمرارية في كلِّ عصر وزمان، فهي لا تنحصر في زمان ولا في مكان، قال: ((الآية بظاهر لفظها عامة لا تختص بزمان دون زمان أو بمكان أو بواقعة خاصة، فالمراد بالبرِّ و البحر معناهما المعروف و يستوعبان سطح الكرة

(١) نظرية أفعال الكلام العامَّة ١٦.
(٢) ينظر: في البراجماتية الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة ٢٠٥.
(٣) الروم ٤١.

الأرضية))[١]، ثم بيَّن (رحمه الله تعالى) أنَّ المراد بالفساد هو الظاهر من المصائب والبلايا في مختلف مناطق الأرض من الزلازل أو انقطاع الأمطار وكثرة الأمراض وغير ذلك سواءً أ كان مستنداً إلى اختيار الناس أم لم يكن مما كسب أيدي الناس بسبب أعمالهم من الشرك أو المعصية[٢]، وفي الأمر صيرورة لإطلاق النص من الخاص المقيد إلى العام المطلق.

وفي الخطاب تجسيد للأفعال السلبية عموماً، وعلَّة ترتُّبها في الأصل بحسب الخطاب وجود المتعلق الذي صدر من العباد بسوء أفعالهم، فتسبب ذلك في ظهور البلايا والرزايا المختلفة التي تكون مصداقاً للفساد الذي ساد المجتمع؛ ففعل الناس الاختياري من الفساد ساق إلى إنتاج فساد مجتمعي.

ومجيء الفعل على صيغة الماضي يؤكِّد قوّة إنجازية الفعل، فزمن الماضي في الخطاب القرآني(ظهر الفساد) دلالة استيعابها الأزمنة واستمراريتها مطلقاً في عموم المكان(في البر والبحر)، ومجيء الخبر على صيغة الماضي يؤكّد وقوعها بسبب أدلتها التي تصدُر عن الناس في كل أوان ومكان؛ لينقلب الواقع الاجتماعي من الفطرة السليمة إلى ظهور الفساد نتيجة الكسب السيِّء، والفعل الاختياري، والقوة الإنجازية لهذا الفعل مبنيٌّ على التكرار في إحداث الفعل لمحتواه القضوي الذي سيُسهم في تقوية القوَّة الإنجازية للأفعال.

ومن الجدير ذكره في هذا التحليل أنّ المنهج القرآني يرسم معالم النتائج سلباً أو إيجاباً قبل وقوعها بصورةٍ محكمةٍ؛ ليدفع الناس إلى الالتزام بالأفعال التي تؤثر عموماً وتوجيهها نحو الأفعال الإيجابية، قال السيد في تحليله: ((فالآية تذكر أنَّ

(١) الميزان ١٦/ ١٠٢.

(٢) ينظر: المصدر نفسه ١٦/ ١٠٢.

المظالم و الذنوب التي تكسبها أيدي الناس توجب فساداً في البر و البحر مما يعود إلى الإنسان كوقوع الحروب و انقطاع الطرق و ارتفاع الأمن و غير ذلك، أو لا يعود إليه كاختلال الأوضاع الجوية و الأرضية الذي يستضر به الإنسان في حياته و معاشه))[١]، وفي تحليل الخطاب القرآني يظهر أنّ الفعل منجزٌ ما لم يرده خطاب يقابله، ويمكن تعميم الأمر على سائر الخطابات القرآنية؛ ليثبت إنجازيته بتحكم الخطابات القرآنية من داخل النص بقراءتها المستوفاة عبر صيغها المختلفة.

ومن المناسب أنْ نذكر بأنّ خاتمة النص أعطت معنًى مفيداً وهو ضرورة الرجوع الى الخير، وهذا مؤشر لهداية الناس، وبهذه الحركة ينتقل النصُّ الى الخطاب، فالأصل وجود الناس على الفطرة السليمة وهذا من المسكوت عنه في الخطاب، وظهور الفساد طارئ، وقوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ يمثل لغة الحدث ببيان مآل الناس ودعوتهم إلى فطرتهم السليمة للحدِّ من الفساد المجتمعي.

ومن ضمن الأفعال الكلامية المباشرة التي جاءت ضمن الأفعال الإلزامية عند التداوليين النذر، وجاء في تفسير الميزان ما يليق بتوجيه النذر على وفق هذه الرؤية التداولية كما في توجيه قوله تعالى: ﴿**إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**﴾[٢]، ويتضح من السياق أنَّ أمَّ مريم عليها السلام ألزمت نفسها بنذر بقولها: جعلت لك يا ربِّ نذرًا أنَّ الذي في بطني لك محرراً لعبادتك، ومعنى ذلك أنّها حبسته على خدمة الربِّ وخدمة قدسية الكنيسة، وفي هذا الفعل الكلامي (النذر) فعلٌ منجز تداولي بتحقق أمر النذر الذي لم يتوقف عليه المفسِّرون كثيراً بوصف أنَّه متحقق بدلالة السياق في الآيات المتعاقبة،

(١) الميزان ٨/ ١٠٩.
(٢) مريم ٣٥.

لذلك نجد السيد الطباطبائي لم يتوقف كثيراً عند أصل النذر وتحققه؛ بوصف أنَّ القوَّة الإنجازية في الفعل الكلامي متحقق بمجرد النطق؛ بل أشغل نفسه بأثر الفعل وهو المولود؛ إذ قال: ((النذر إيجاب الإنسان على نفسه ما ليس بواجب و التحرير هو الإطلاق عن وثاق، و منه تحرير العبد عن الرقية، و تحرير الكتاب كأنه إطلاق للمعاني عن محفظة الذهن و الفكر والتقبل هو القبول عن رغبة و رضى كتقبل الهدية و تقبل الدعاء و نحو ذلك))[١].

وبيَّن السيد الطباطبائي أنّ أمّ مريم كانت تظن بأنَّ مولودها ذكرٌ ثمَّ تفاجئت بأنّها أنثى، فقال: ((و في الكلام دلالة على أنّها كانت تعتقد أنّ ما في بطنها ذكر لا أنثى حيث إنها تناجي ربَّها عن جزم و قطع من غير اشتراط و تعليق حيث تقول: نذرت لك ما في بطني محرراً من غير أن تقول مثلا إن كان ذكرا و نحو ذلك))[٢]، وأشار السيد إلى أنَّ ما أشغلها من أمر مولودها أنّها جاءت انثى فيئست من أنْ تكون محررة للعبادة لأنَّ العبادة والخدمة كانت مخصصة للذكر، وقوله تعالى: ﴿**فَتَقَبَّلَها رَبُّها**﴾كان البشارة بعد اليأس.

وأكّد السيد الطباطبائي أنّ قولها: ﴿**وَإِنِّي سَمَّيْتُها مَرْيَمَ**﴾، بمنزلة أنْ تقول: إنِّي جعلت ما وضعتها محررة لك، وفي القول دليل على ما فيها من معنى النذر، فبعد الانتقال من لغة الوصف- ﴿**إِذْ قالَتِ امْرَأَتُ عِمْرانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً**﴾ - إلى لغة الحدث[٣] - ﴿**فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**﴾، انكشف البعد التداولي في الخطاب بالتقدم للقيام بالفعل الإيماني والعمل الصالح وهذا

(١) الميزان٣/ ٩٥.

(٢) المصدر نفسه ٣/ ٩٦.

(٣) ينظر: محاضرات الأستاذ الدكتور نجاح فاهم العبيدي / طلبة الدكتوراه، جامعة كربلاء، ٢٠٢٠.

الفعل الإنجازي ترتب عليه تأثير كبير بالقبول بعد اليأس؛ ليكون بذلك أثرٌ للفعل الكلامي؛ بوصف فعل (النذر) فعلاً من صنف الأفعال الإلزامية وتتحقق إنجازيتها على وفق ضوابط وشروط متعلقة بأصل النذر والفعل التأثري تحصيل حاصل.

وأمَّا الأفعال الكلامية التي تصنف على أنّها من التوجيهات فلم تغب عن تفسير السيد الطباطبائي وتحليلاته، فالأوامر والنواهي وأساليب الطلب كانت حاضرة عند السيد الطباطبائي ومن ذلك ما ورد في تحليله للطاعة ودلالتها في قوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾[1]؛ إذ جاء الفعل التوجيهي (أطيعوا) على صيغة الأمر باتباع الله تعالى ورسوله وأولي الأمر في كلِّ أمرٍ يختلفون عليها إنْ كانوا ممن يؤمن بالله ورسوله، قال السيد الطباطبائي: ((و من هنا يظهر أنَّ قوله تعالى: أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم إنما يجعل لأولي الأمر حق الطاعة في غير الأحكام فهم و من دونهم من الأمة سواء في أنه يجب عليهم التحفظ لأحكام الله و رسوله بل هو عليهم أوجب، فالذي يجب فيه طاعة أولي الأمر إنما هو ما يأمرون به و ينهون عنه فيما يرون صلاح الأمة فيه، من فعل أو ترك مع حفظ حكم الله في الواقعة))[2]، ثم أشار السيد إلى البعد التداولي في الخطاب في كون المكلَّف مأموراً باتباع الله وطاعته وطاعة رسوله وأولي الأمر، وهذه الطاعة مانعة لغيرها، فأشار إلى أنّ الفرد من الناس له أنْ يتغذى يوم كذا أو لا يتغذى مع جواز الأكل له من مال نفسه، و له أيضاً أنْ يبيع أو يشتري يوم كذا أو يمسك عنه مع كون البيع حلالاً، و له أنْ يترافع إلى حاكمٍ معيَّن إذا نازعه أحد في

(١) النساء ٥٩.

(٢) الميزان ٢/ ٥٢.

ملكه، و له أنْ يعرض عن الدفاع مع جواز الترافع، كل ذلك إذا رأى الصلاح مع بقاء الأحكام على حالها، وفي المقابل ليس له أنْ يعاقر الخمر، وليس له أنْ يأخذ الربا، أو أنْ يغصب مال غيره بإبطال ملكه و إنْ رأى صلاح نفسه في ذلك؛ لأنّ ذلك كله يخالف حكم الله تعالى والفطرة السليمة التي تكون معها الطاعة ويبتعد عن المعصية[١]، فالفعل الكلامي الذي تتحقق إنجازيته بالطاعة يحدث تأثيراً إيجابيا على المكلَّف يلازمه ويوجِّهه إلى الحسنى؛ ليكون ضمن دائرة القبول في ساحة الله تعالى ودوحة نبيِّه الكريم وولاته الذين اصطفاهم لهداية خلقه على مرِّ العصور وتعاقب الدهور.

ومن الجدير بالذكر أنّ قوله تعالى: ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ﴾ وقف عليه المفسِّرون بقراءات مختلفة؛ إذ خصَّها مقاتل بن سليمان بأنها نزلت في خالد بن الوليد[٢]، وأمَّا الشيخ الطوسي فقال: ((فأَّما أولو الأمر، فللمفسرين فيه تأويلان: أحدهما – قال أبو هريرة، وفي رواية عن ابن عباس، وميمون بن مهران، والسدي، والجبائي، والبلخي، والطبري: إنّهم الأمراء. الثاني – قال جابر بن عبدالله، وفي رواية أخرى عن ابن عباس، ومجاهد، والحسن، وعطاء، وأبي العالية: إنَّهم العلماء))[٣]، ثم زاد على ذلك فنقل عن الإمامية إجماعهم؛ إذ قال: ((وروى أصحابنا عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام أنَّهم الأئمة من آل محمد(صلى الله عليه وآله)؛ فلذلك أوجب الله تعالى طاعتهم بالإطلاق، كما أوجب طاعة رسوله وطاعة نفسه كذلك، ولا يجوز إيجاب طاعة أحد مطلقاً إلا من كان معصوماً مأموناً منه السهو والغلط، وليس ذلك بحاصل في الأمراء، ولا العلماء، وإنّما هو واجب في الائمة الذين دلّت الأدلة على عصمتهم

(١) ينظر: الميزان ٢/ ٥٢.
(٢) ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان ٦/ ٣٨٣.
(٣) التبيان في تفسير القرآن٣/ ٢٣٤.

وطهارتهم))[١]، وأجدني أميل إلى رأي مشهور الإمامية في اتباع الإمام المعصوم الذي لا يخطأ ولا ينسى بعد أنْ عصمه الله تعالى من الخبث واصطفاه بالطهارة.

وأمَّا السيد الطباطبائي فلم يبتعد كثيراً عن إجماع الإمامية في تفسير أولي الأمر؛ إذ قال: ((لنرجع إلى أول الكلام في الآية: ظهر لك من جميع ما قدمناه أن لا معنى لحمل قوله تعالى: ﴿**وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ على جماعة المجمعين من أهل الحل و العقد، و هي الهيئة الاجتماعية بأي معنى من المعاني فسرناه فليس إلا أنّ المراد بأولي الأمر آحاد من الأمة معصومون في أقوالهم مفترض طاعتهم فتحتاج معرفتهم إلى تنصيص من جانب الله سبحانه من كلامه أو بلسان نبيه فينطبق على ما روي من طرق أئمة أهل البيت عليهم السلام أنّهم هم))[٢]، وهذا الرأي يستند إلى العقل والنقل؛ فالعقل يحكم باتباع من كان معصوماً، وبالنقل ثبت في الروايات المتعددة ومنها ما رُوي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنَّه قال: ((إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمُ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ الله وَ عِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي فَتَمَسَّكُوا بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا فَإِنَّ اللَّطِيفَ الْخَبِيرَ أَخْبَرَنِي وَ عَهِدَ إِلَيَّ أَنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْض))[٣]، وبهذا فإنّ التوجيه يحكم باتباعهم عليهم السلام وعدم المساواة بينهم وبين من سواهم.

وأما الأفعال التعبيرية التي صُنِّفت ضمن الأفعال الكلامية المباشرة وجاءت لتعبِّر عن الاعتذار أو الشكر أو التهنئة أو الترحيب أو التعزية فهي وإنْ لم تكن لها ملائمة مع اتجاه معين بوصفها تحمل المحتوى الخبري فحسب ويُفترض أصلاً

(١) التبيان في تفسير القرآن ٣/ ٢٣٤.

(٢) الميزان ٤/ ١٤٩.

(٣) سليم بن قيس الهلالي٢/ ٦٤٧، وينظر: صحيح مسلم ج ٥ / ٢٢، ومسند أحمد ٥ / ٤٩٢، وسنن الترمذي ٥ / ٦٢٢، والمعجم الكبير للطبراني ٥ / ١٧٠، وأسد الغابة ٢ / ١٣، و الدّر المنثور ٧ / ٣٤٩، وكنز العمّال ١ / ٨٧٨.

التوافق بين الواقع والخبر إلا أنَّها جاءت لتشايع سائر الافعال اللغوية المباشرة لتستوعب البعد الخطابي في توجيهها على وفق النظريات اللسانية الحديثة.

ومن الآيات التي وردت لتعبر عن الاعتذار في تحليلات السيد الطباطبائي ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذاباً شَدِيداً قالُوا مَعْذِرَةً إِلى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ**﴾[1]، فبعد أنْ توجه قومٌ بمعاتبة قومٍ آخرين على نصحهم لجماعة استحقوا الهلاك من قبل الله تعالى في الدنيا لِما ارتكبوه من الرذيلة والمعصية، أو أنّهم يستحقون العذاب والخزي يوم القيامة، قال الناصحون معذرة إلى الله؛ لأنّهم تصوَّروا أنّ ذلك النصح واجبٌ عليهم من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكانوا يتوقعون أنّ الله تعالى سيؤاخذهم بترك ذلك؛ فعسى أنْ ينتفع العاصون بالمواعظ ويتجنبون المعصية، قال السيد الطباطبائي: ((و لذلك أجابوا عن قولهم: (لم تعظون) إلخ، بقولهم: (معذرة إلى ربكم و لعلهم يتقون) أي إنما نعظهم ليكون ذلك عذراً إلى ربكم، و لأنا نرجو منهم أن يتقوا هذا العمل))[2]، وهذا الفعل الكلامي(معذرة) له قوَّة انجازية في المتلقي نفسه بوصفه يعبر عن حالة نفسيَّة يتماشى مع قصد الإخلاص في حالة صدق اعتذارهم الذي كوَّن أثراً نفسياً عمِل على التغيير الإيجابي في المتلقي على وفق مديات قوة الفعل الكلامي.

وأما ما جاء في باب الأفعال التصريحية في تحليلات السيد الطباطبائي في تفسير الميزان ضمن الأفعال الكلامية المباشرة فكان منه تفسيره وتأويله لفعلي (أكملت وأتممت) في قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَما أُهِلَّ لِغَيْرِ**

(١) الاعراف ١٦٤.

(٢) الميزان ٨/ ١٦٤.

اللهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَما أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَما ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ ذلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1]، إذ يتبيَّن التطابق بين المحتوى القضوي والواقع، ففي التصريح اتضح قصد التغيير، وبمجرد إنجازه تمثَّل التغيير بقوّة الفعل وانكشف تأثيره، فالفعل التصريحي(أكملت أو اتممت) في قوله تعالى: **﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نعْمَتي﴾** إكمالٌ للدين وإتمامٌ للنعمة، وغاية الأفعال إحداث تغيير في العالم، وهذا الخطاب الصادر عن الرسول الأكرمﷺ بأمر الله تعالى جاء في يومٍ مخصوص ومعيَّنٍ وفي مكانٍ محددٍ، قال السيد الطباطبائي: ((و لو كان هناك آية تحكي عن إنجاز الوعد الذي تشتمل عليه الآيتان لكان هو قوله تعالى **﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾**[2]، والظاهر أنّ هناك ترابطاً عميقاً بين يأس الكافرين وإكمال الدين؛ لأنّ إكمال الدين وإتمام النعمة هي من الأفعال الكلامية التصريحية المنجزة التي تسببت في فعل اليأس عند الكافرين المتربصين، وأنتجت منافقين انقلبوا على أعقابهم.

ثمّ زاد على ذلك السيد الطباطبائي وبيَّن الترابط بين المقطعين قوله تعالى: **﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ﴾** و قوله تعالى: **﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾**، فذكر أنّهما متقاربان مضموناً، ومرتبطان مفهوماً؛ إذ إنّ ظهور يأس الكفار من دين المسلمين وإكمال دين الإسلام متلازمان، ووكلاهما معاً يحقق إنجازاً كلامياً واحداً

(١) المائدة ٣.

(٢) الميزان ١/ ١٩٢.

مرتبط الأجزاء، ومتصل الأطراف مع بعضٍ، كذلك أكد السيد على ما بين الجملتين من الاتحاد في السياق.

والذي يؤيد ما ذهب إليه السيد الطباطبائي أنّ السّلف و الخلف من مفسِّري المسلمين من الصحابة و التابعين و المتأخرين إلى يومنا هذا أخذوا الجملتين متصلتين يكمِّل أحداهما الآخر، وهذا الموقف من المفسِّرين يؤكّد اجتماع المقطعين من جهة النزول ومن جهة الدلالة على مدلول واحد؛ لذلك نجد السيد يؤكد أنّ (اليوم) واحد في المقطعين؛ إذ قال: ((و إنّ اليوم المتكرر في قوله: (**الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ**)، و في قوله: (**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**)، أريد به يوم واحد يئس فيه الكفار و أكمل فيه الدين))[١].

واختلف المسلمون في دلالة الخطاب في قوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي**﴾، فقال مقاتل بن سليمان أنّها نزلت بخصوص عرفات[٢]، وشايعه إلى ذلك سفيان الثوري فأشار إلى أنّها نزلت في عرفة ويوم الجمعة[٣]، وذكر الثعلبي أنّها نزلت في يوم الجمعة وكان يوم عرفة بعد العصر في حجة الوداع سنة عشر للهجرة والنبيﷺ واقف بعرفات على ناقته العضباء وكادت عضد الناقة ينقد من ثقلها فبركت[٤].

وأمَّا السيد الطباطبائي فقد ردَّ ما ذكره المفسرون بأسلوب رشيق ومنهج علمي يكتنز كثيراً من الدلالات المعتبرة؛ إذ قال: ((فمحصل معنى الآية: اليوم – و هو اليوم الذي يئس فيه الذين كفروا من دينكم – أكملت لكم مجموع المعارف الدينية

(١) الميزان ٥/ ٩٨.

(٢) ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان ١/ ٤٤٧، جامع البيان في تأويل القرآن٩/ ٥٢٩.

(٣) ينظر: تفسير سفيان الثوري ١/ ٩٩، وتفسير عبدالرزاق٢/ ٨.

(٤) ينظر: الكشف والبيان عن تفسير القرآن ٤/ ١٦.

التي أنزلتها إليكم بفرض الولاية، و أتممت عليكم نعمتي و هي الولاية التي هي إدارة أمور الدين و تدبيرها تدبيراً إلهيًّا، فإنّها كانت إلى اليوم ولاية الله و رسوله، وهي أنّما تكفي ما دام الوحي ينزل، ولا تكفي لما بعد ذلك من زمان انقطاع الوحي، و لا رسول بين الناس يحمي دين الله و يذبُّ عنه بل من الواجب أنْ ينصب من يقوم بذلك، و هو ولي الأمر بعد رسول الله صلى الله عليه وآله القيِّم على أمور الدين والأمة))[1]، وبهذا يكون الخطاب متعلقاً بكليات المبادئ الإسلامية وتثبيت عقائد تناسب عدالة السماء، ومستوعبٌ دلالة الملفوظ.

أمَّا ما يناسب الأفعال الكلامية التعبيرية وهي كثيرة في تفسير الميزان فسنفاتشها بما يناسب المقام؛ إذ إنّ هذه الأفعال يناسبها عدم الملائمة كشرط في إنجازها، بوصفها تعبيراً عن شرط الصدق للأفعال الكلامية، ويتجسد في مواقف الشكر والاعتذار والتهنئة والتعزية...إلخ، فالفعل الكلامي التعبيري يمكن أنْ يكونَ معبراً عن المشاعر العاطفية أو غيرها بشكل واضح، ويتمثل في القرآن الكريم بمواقف الناس تجاه بعضهم، ويتحقق إنجازه بالتوبة أو الندم، وكأنّ المكلَّف في ساحة القيامة وقد عُرضت عليه المواقف، وانكشفت بين يديه الفضائح، فغلبه الرعب من النار، فبادر إلى الاعتراف هروباً من الفضيحة والنار؛ فيميل إلى الدلالة الإفصاحية التي حدَّدها الدكتور تمّام حسان في الأداء اللغوي بـ (التعامل والافصاح)، وأراد بالتعامل استعمال اللغة الاجتماعية المحيطة بالفرد كالتي تستعمل في البيع والشراء والمخاصمة والتعليم، وأمَّا الافصاح فأراد به إفصاح المشاعر عمَّا تستبطنها[2]، وسنعمد في هذا الخصوص إلى تحليل آية مباركة على سبيل المثال عن الأفعال

(١) الميزان٥/ ١٠٥.

(٢) ينظر: اللغة العربية مبناها ومعناها ٢٣٨.

الكلامية التعبيرية في تحليلات تفسير الميزان، كما في قوله تعالى: ﴿**وَ إِذْ قَالَت أُمّةٌ مِّنهُمْ لِمَ تَعِظونَ قَوْماً اللهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبهُمْ عَذَاباً شدِيداً قَالُوا مَعْذِرَةً إِلى رَبِّكمْ وَ لَعَلّهُمْ يَتّقُونَ**﴾[1]، فالفعل الكلامي الاعتذاري (معذرة) يُعدُّ من الأفعال الكلامية التعبيرية، ويفتقر إلى شرط الملائمة؛ إذ لا ينتظر فعلاً في المستقبل، فليس هناك صيغة طلبية؛ لذلك فقد التأثير أيضاً، ولا يتضمَّن غير الأحاسيس والمشاعر الداخلية التي تصدُر عن المتكلم وإنْ كان غير واقعي في اعتذاره؛ إذ لم يتطابق مع الخارج؛ لذلك بقي اتجاه التطابق بين قصد المتكلم والظاهر الخارجي فارغاً؛ لعدم التطابق، وقد أشار السيد الطباطبائي إلى محاولتهم فقال: ((و كلامهم يدلُّ على أنّ المقام لم يكن مقام اليأس عن تأثير الموعظة حتى يسقط بذلك التكليف، و لمَّا يئس منهم الناهون هجروهم و فارقوهم، و لم يهجرهم الآخرون و لم يفارقوهم على ما في الروايات))[2]، ثمَّ بين السيد الطباطبائي أنَّ التقدير في هذا الخطاب أنّه كان هناك أمَّة منهم لائِمَة أمَّة أخرى كانت تعظ الفاسقين، وحُذف للإيجاز، و الظاهر من كلامهم في قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً الله مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذاباً شَدِيداً قالُوا مَعْذِرَةً إِلى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ**﴾ أنّهم كانوا من أهل التقوى وكانوا يجتنبون مخالفة الأمر إلا أنّهم تركوا نهيهم عن المنكر فخالطوهم و عاشروهم و لو كان هؤلاء اللائمون من المتعدِّين الفاسقين لوعظهم أولئك الملومون، و لم يجيبوا عليهم بقول: ﴿**مَعْذِرَةً إِلى رَبِّكُمْ**﴾، و أنّ المتعدِّين طغوا في تعدِّيهم و تجاهرهم في الفسق، فلم يكونوا لينتهوا بنهي ظاهرٍ، غير أنّ الأمة التي كانت تعظهم لم ييأسوا من تأثير الموعظة فيهم، و كانوا يرجون منهم الانتهاء، لذلك استمروا في عظتهم، حتى لو انتهى بعضهم و لو بعض الانتهاء، و ليكون ذلك معذرة من الأمة التي قدَّمت الموعظة إلى الله تعالى

(١) الأعراف ١٦٤.

(٢) الميزان ٨/ ١٦٨.

بإظهار أنّهم غير موافقين لهم في فسقهم ومنزجرين عن طغيانهم وتمردهم[١].

ويظهر من تحليل هذا الخطاب أنّ معذرة القوم كان سفاهة، فقد أظهروها لإسقاط التكليف فحسب، فلم يكن هذا الفعل الكلامي الاعتذاري ناجحاً عند إطلاقه، بل قصدوا ستر عيوبهم، قال السيد الطباطبائي: ((و في قولهم: ﴿**إلى ربِّكم**﴾ حيث أضافوا الربَّ إلى اللائمين و لم يقولوا: إلى ربنا إشارة إلى أنّ التكليف بالعظة ليس مختصا بنا بل أنتم أيضاً مثلنا يجب عليكم أنْ تعظوهم؛ لأنّ ربَّكم لمكان ربوبيته يجب أنْ يعتذر إليه، و يبذل الجهد في فراغ الذمة من تكاليفه و الوظائف التي أحالها إلى عباده، و أنتم مربوبون له كما نحن مربوبون فعليكم من التكاليف ما هو علينا))[٢]، والسيد الطباطبائي كشف أنّ الناجين انحصروا فقط بالذين كانوا ينهون عن المنكر؛ إذ قال: ((و في الآية دلالة على أنَّ الناجين كانوا هم الناهين عن السوء فقط، و قد أخذ الله الباقين، و هم الذين يعدون في السبت و الذين قالوا: ﴿**لم تعظون**﴾ إلخ و فيه دلالة على أن اللائمين كانوا مشاركين للعادين في ظلمهم و فسقهم حيث تركوا عظتهم و لم يهجروهم))[٣]، فجميع القوم كانوا ممن استحق عليهم العذاب سواء الفاسقون أو الذين كانوا يلومونهم بوصفهم كاذبين في دعواهم، ولم يكونوا ممن ينهون عن السوء، والسياق الخطابي يظهر أنّ حجة القوم كانت ضعيفة، ولم تتجاوز أحاسيسهم ومشاعرهم؛ لذلك فسد اعتذارهم، بانتفاء شرط الصراحة بعد أنْ شاركوا الفاسقين فعلهم.

(١) ينظر: الميزان ٨/ ١٦٨.
(٢) الميزان ٨/ ١٦٨.
(٣) المصدر نفسه ٨/ ١٦٨.

الأفعال الكلامية غير المباشرة:

وتتحقق هذه الأفعال الكلامية عادة في الأساليب التي تضمنت التلميح إلى المعنى كالاستفهام وأساليب الأمر والنهي؛ إذ يمكن لهذه الأدوات أنْ تعطيَ بعداً تداولياً عبر المعاني الضمنية التي لا يدُلُّ عليها الملفوظ مباشرة؛ بل يكشفها السياق بتحديدها وتوجيهها إلى مقاصدها التي قصدها المرسل وإنْ خالف المعنى الحرفي للملفوظ؛ فالمعنى عن الخطاب يكون ظاهراً إمَّا نتيجة أثر القوة الإنجازية حرفيَّاً كما في الأفعال المباشرة، أو تكون مستلزمة نتيجة التلميح الذي يكون في الأفعال الكلامية غير المباشرة[1]؛ إذ تتجاوز الدلالة ما يتوقف عليه اللفظ فتكون غير مباشرة ويتحقق غرض المتكلم الإنجازي، وقد وقف السيد الطباطبائي على مختلف الصيغ التي تتسع لهذه الأفعال من الاستفهام أو التعجب أو الإنكار أو التهكم أو التكذيب أو غير ذلك، وسنحاول أنْ نستشهد بعدَّة صيغ من هذه الأساليب في تحليل السيد الطباطبائي كأنموذج للأفعال الكلامية غير المباشرة، ففي باب التعجب مثلاً وقف رحمه الله عند قوله تعالى: ﴿**قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهادَةً قُلِ اللهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَإِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللهِ آلِهَةً أُخْرى قُلْ لا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّما هُوَ إِلهٌ واحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ**﴾[2]، ففي مورد التعجب هنا تنبَّه السيد الطباطبائي إلى جملة من الأمور ومنها ترتيب الآية ووقوعها بين سياقات خاصّة؛ لتحمل صيغة التعجب المتكوِّن من قوله تعالى: ﴿**أَإِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللهِ آلِهَةً أُخْرى**﴾، قوّة إنجازية كبيرة متمثلة بأدوات التوكيد(أنّ، اللام)، والتعجب كما يظهر فعلٌ كلامي غير مباشر من صنف التعبيرات التي جاءت مقترنة بالاستفهام والتوكيد؛ لتتمتع بقوتها الإنجازية.

(١) ينظر: دراسات في نحو اللُّغَة العربية الوظيفي ١٠٦.
(٢) الأنعام ١٩.

وكما هو واضحٌ جاءت الآية الكريمة على لسانهﷺ ليس في مقام التعجب المحض؛ إذ يقول السيد الطباطبائي: ((و ليس لأحد بعد شهادة الله سبحانه على أنْ لا شريك له في ألوهيته أنْ يشهد أنّ مع الله آلهة أمر نبيّه أنْ يسألهم سؤال متعجب منكر: هل يشهدون بتعدد الآلهة، و هذا هو الذي يدلُّ عليه تأكيد المسؤول عنه بـ (أنّ و اللام)، كأن النفس لا تقبل أن يشهدوا به بعد أن سمعوا شهادة الله تعالى))[1]، فالسيد يؤكد أنّ التوكيد بـ (إنّ و اللام) يناسب عدم تقبُّل النفس شهادة وجود آلهة من دون الله خاصة بعد أنْ سمعوا شهادة الله تعالى كما اتضح، والفعل الكلامي غير المباشر اتكأ على السياق ليصل إلى دلالة التعجب غير المحض؛ وليبقى المعنى العام كما بيَّن السيد الطباطبائي معتمداً على ذيل الآية في تقدير القوة الإنجازية للفعل الكلامي الذي يسهم في توجيه الخطاب وتحليله بما يناسب مقاصد الملفوظ بحسب الاستعمال الكاشف لأثر البعد التداولي في توجيه الخطاب على وفق مبدأ التعاون الذي دعا إليه غرايس في نظريته.

وأمَّا ما ورد في باب التمني فقد جاء الفعل الكلامي (يودُّ) كما في قوله تعالى: ﴿**وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلى حَياةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَما هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ الْعَذابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللهُ بَصِيرٌ بِما يَعْمَلُونَ**﴾[2]؛ إذ بيَّن المتكلم وهو الله تعالى للمخاطب وهو النبيُّﷺ، بعض صفات اليهود الذين اشتهروا بحرصهم على الدنيا، وتمنيهم الحياة المديدة، ولا يتمنون الموت أبداً؛ لسوء ما قدَّمت أيديهم، وهذا الخطاب اقتضى إنجاز عدَّة أفعال كلامية غير مباشرة؛ إذ استهل بالإخبار بفعل (ولتجدنَّهم) التي جاءت معطوفة على ما تسبقها من الآيات؛

(١) الميزان ٧/ ٢٠.
(٢) البقرة ٩٦

بقصد التوبيخ والتقريع؛ بعد أنْ وجد فيهم المبالغة في الحرص على الحياة الدنيا، قال السيد الطباطبائي: ((و أقسم لتجدنهم أحرص الناس على هذه الحياة الحقيرة الرديَّة الصارفة عن تلك الحياة السعيدة الطيبة بل تجدهم أحرص على الحياة من الذين أشركوا الذين لا يرون بعثاً و لا نشوراً يودُّ أحدهم لو يعمر أطول العمر و ليس أطول العمر بمبعده من العذاب لأنّ العمر و هو عمر بالآخرة محدود منته إلى أمد و أجل))[١]، ثم انتقل السياق إلى مزيد من الأفعال الإخبارية؛ لبيان حال اليهود وتمنِّيهم العُمُر الطويل﴿**يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ**﴾؛ إذ يتضمَّن الخبر في هذا الفعل الكلامي طول العُمُر مع تعذُّره(ألف سنة)، قال السيد الطباطبائي: ((﴿**يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ**﴾، أي أطول العمر و أكثره، فالألف كناية عن الكثرة و هو آخر مراتب العدد بحسب الوضع الإفرادي عند العرب))[٢]، وهذا الفعل الكلامي التعبيري (يودُّ) يفتقر إلى المُلائمة؛ إذ لا يتضمَّن فعلا مستقبلياً؛ فلم تكن دعوتهم قائمة على الطلب؛ بل كان مجرَّد تَمَنٍّ، وهي حالة نفسية ينتاب من تعلق قلبه بالدنيا ولم يعِ حقيقتها؛ بل تغافل عن حقارتها وعن الكرامة في الآخرة.

وأمَّا ما جاء في باب الاستفهام الذي بمعنى: ((سأل فلاناً عن الشيء وطلب منه أن يكشف عنه))[٣]، فتوسع السيد الطباطبائي فيه، وحاول التمييز بين الاستفهام الذي يكون بمعنى الاستعلام أي بالمعنى الحقيقي، وبين الاستفهام الذي يفهم من طريق الموقف أو المقام الذي أثير فيه؛ ليدلَّ بشكل ضمني أو تلميحي على مقاصد غير التي ظهرت على الملفوظ، ومن ذلك ما جاء في تحليله لقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللهِ شَيْئاً**

(١) الميزان ١/ ١٣١.

(٢) المصدر نفسه ١/ ١٣١.

(٣) تكملة المعاجم العربية ٨/ ١٣٠.

إِنْ أَرادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَما بَيْنَهُما يَخْلُقُ مَا يَشاءُ وَاللَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[١]، ففي قوله تعالى: (قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ الله شَيْئاً)، أكّد السيد أنّ الاستفهام خرج بحسب المقام من القصد الاستفهامي إلى الإنكار فقال: ((قوله تعالى: (قل فمن يملك من الله شيئا) الآية هذا برهان على إبطال قولهم: من جهة مناقضة بعضه بعضا لأنّهم لمّا وضعوا أنّ المسيح مع كونه إلهاً بشراً كما وصفوه بأنّه ابن مريم جوزوا له ما يجوز على أي بشر مفروض من سكان هذه الأرض))[٢]، فالسيد يرى أنّ القول ليس للاستفهام؛ بل للإنكار أو لإبطال دعوة القوم آنذاك، ثم زاد السيد الطباطبائي على ذلك فقال: ((فقوله: (فمن يملك من الله شيئا) كناية عن نفي المانع مطلقا فملك شيء من الله هو السلطنة عليه تعالى في بعض ما يرجع إليه، و لازمها انقطاع سلطنته عن ذلك الشيء))[٣]، ومن هنا يظهر أنّ الاستفهام خرج عن دلالته المعهودة إلى دلالة النفي كما اتضح؛ إذ أفاد معنى الإنكار؛ ليكون ما بعده نفياً أكده سبحانه تعالى على الذين ادَّعوا أنَّ الله هو المسيح ابن مريم، وهذا الاستفهام يمثِّل ردّاً على القوم وعلى زعمهم الباطل؛ إذ كيف يمكن أنْ نتصوَّر أنَّ عيسى عليه السلام إله وهو لا يملك البقاء لنفسه؛ بل هو عبدٌ مقهورٌ كسائر مخلوقات الله تعالى أكرمه سبحانه وتعالى بالنبوة وخصَّه بالكرامة؛ وليس له أنْ يخلص نفسه من أوامر الله تعالى ومن كان كذلك فلا يليق به الألوهيَّة.

وأكَّد السيد الطباطبائي أنَّ الله تعالى وضَّح بشريَّة عيسى عليه السلام؛ إذ قال: ﴿**إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَن فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا**﴾ إنما قيَّد المسيح بقوله: (ابن

(١) المائدة ١٦.
(٢) الميزان ٥/ ١٤٣.
(٣) المصدر نفسه ٥/ ١٤٣.

مريم) للدلالة على كونه بشراً تامًّا واقعاً تحت التأثير الربوبي كسائر البشر، ولذلك عطف عليه (أمّه) لكونها مسانخة له من دون ريب، و عطف عليه (من في الأرض جميعا) لكون الحكم في الجميع على حد سواء))[١]، و من هنا يتبيَّن أنّ في هذا التقييد و العطف تلويحاً إلى برهان الإمكان، و مفاده أنّ المسيح عليه السلام مِثله مثلَ غيره من البشر كأمِّه و سائر مَنْ في الأرض، ويجوز عليه ما يجوز عليهم؛ لأنَّ حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد، وبما أنَّه يجوز على غيره أنْ يقع تحت حكم الهلاك فيجوز عليه ذلك أيضاً، و لا مانع هناك يمنع، و لو كان عليه السلام هو الله سبحانه لما جاز عليه ذلك[٢].

وجمال أسلوب الاستفهام يكمن في عدوله إلى الإنكار؛ فكما هو معلوم أنّ الاستفهام في الأصل ينتظر الردَّ؛ فلمَّا قُصد به النفي استغنت عن الاجابة التي تستلزم التفكير في الأصل، فكان الإنكار الذي جاء ضمنا أو تلميحاً معبراً بوضوح عن مقصود المتكلم المتماهي مع المتلقي الذي استبطن فنون اللغة.

وممَّا جاء من باب النداء الذي أفاد غير المقصود الظاهري تأويل السيد الطباطبائي وتحليله لقوله تعالى: ﴿**قالُوا يا مُوسى إِنَّا لَنْ نَدْخُلَها أَبَداً ما دامُوا فِيها فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقاتِلا إِنَّا هاهُنا قاعِدُونَ**﴾[٣]، فالآية فيها تلميح على إصرار القوم على عدم الاستجابة؛ بل فيها من الازدراء والتهكم ما يمكن أنْ يكون واضحاً؛ ليبتعد بذلك دلالة الخطاب من النِّداء إلى غيره، وأكّد السيد الطباطبائي ذلك بقوله: ((قوله تعالى: ﴿**قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّا لَن نَّدۡخُلَهَآ أَبَدًا مَّا دَامُواْ فِيهَا**﴾ الآية تكرارهم قولهم: (إنا

(١) الميزان ٥/ ١٤٣.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ٥/ ١٤٣.
(٣) المائدة ٢٤.

لن ندخلها)، ثانيا لإيئاس موسى عليه السلام من أنْ يصرَّ على دعوته فيعود إلى الدعوة بعد الدعوة))[١]، ثم زاد على ذلك السيد الطباطبائي؛ إذ كشف العدول من النداء إلى غيره في الخطاب فقال: ((و في الكلام وجوه من الإهانة و الإزراء و التهكم بمقام موسى و ما ذكرهم به من أمر ربهم))[٢].

وفي الخطاب إصرار واضح من اليهود الذين جابهوا موسى عليه السلام بأسلوب النداء معلنين عن عدولهم عن الاستجابة؛ فالقيد الذي فرضوه غير متحقِّق؛ لذلك خرج النداء عن غرضه إلى غيره من الدلالات والمعاني التي كانت واضحة عند موسى عليه السلام، فظهرت في خطابه لربه؛ إذ توجه إلى الله تعالى بقوله: ﴿**قالَ رَبِّ إِنِّي لا أَمْلِكُ إِلاَّ نَفْسِي وَأَخِي فَافْرُقْ بَيْنَنا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفاسِقِينَ**﴾[٣]، فهذا اللون من الخطاب تضمَّن جميل الأدب؛ إذ كنَّى عليه السلام عن الإمساك عن أمرهم و تبليغهم أمر ربِّهم بعد أنْ جابهوه بأقبح الردِّ و أشنع القول بقوله: ﴿**رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي**﴾ أي لا يطيعني فيما أمرتَه - أنت- إلا نفسي و أخي أي إنّهم ردُّوا علي بما لا مطمع فيهم بعده، فها أنا أكُفُّ عن أمرهم بأمرك و إرشادهم إلى ما فيه صلاحهم[٤].

والظاهر من ردِّ اليهود على موسى عليه السلام هو بيان عصيانهم لأمر الله عز وجلَّ وأمر نبيِّه عليه السلام، وبيانٌ أيضاً منهم على قدرتهم على امتناعهم قتال الجبارين- العمالقة[٥]- فرفضوا فكرة قتالهم وعبَّروا عن رأيهم بأسلوب النداء الذي فُهم منه الوصف لإصرارهم على عدم القتال، وأكّد الفيض الكاشاني على أنّ في الردِّ

(١) الميزان ٥/ ١٦٨.
(٢) المصدر نفسه ٥/ ١٦٨.
(٣) المائدة ٢٥.
(٤) ينظر: الميزان ٥/ ١٦٩.
(٥) ينظر: تفسير الامثل ٣/ ٦٦٣.

استهانة[١] بالله تعالى وبرسوله عليه السلام، وزاد على ذلك الشَيخ نَاصِر مَكارم الشِيرازي؛ إذ أكّد أنّ الخطاب يوضح الخوف والرعب العميقين عند بني اسرائيل؛ إذ قال: ((ويدل جواب بني إِسرائيل هذا على الأثر المشؤوم الذي خلفه الحكم الفرعوني على نفوس هؤلاء فإِنّ في كلمة (لن) التي تفيد التأبيد دلالة على الخوف والرعب العميقين اللذين استوليا على هذه الطائفة ممّا أرغمهم على الامتناع عن الدخول في أي صراع من أجل تحرير الأرض المقدسة وتطهيرها))[٢].

ومن هنا يظهر أنّ الأفعال الكلامية أو اللغويَّة غير المباشرة تُكوِّنُ وسائل مهمة لتوظيف استراتيجيات التلميح في الخطاب القرآني؛ لتحوِّل الطاقات الإنجازية المستلزَمةِ ضمناً أو تلميحاً في الخطابات إلى مقاصد ودلالات يكشفها المقام ويتطلبها السياق، وهذا الأمر قد تختلف صورته في الافعال اللغوية المباشرة عن الأفعال اللغوية غير المباشرة؛ من أجلِ التصريح الحرفي أو التلميح الضمني، إلا أنَّ المتحقق من الجانبين على السواء هو توجيه الخطاب القرآني الذي حجَّمه الملفوظ إلى دلالات بحسب الاستعمال وبيئة المقال ومقامه؛ ليستمرَّ العطاء النابع من ايحاء الملفوظ متحركاً على وفق متطلبات الخطاب.

المبحث الثالث: الأبعاد الحجاجيّة في تحليل الخطاب القرآني في تفسير الميزان

يُعدُّ الحِجاج من مباحث التداولية؛ إذ تتجلى صُورُ التداوليَّة في ماهيَّة الحجاج لكونه يرتبط بالأفعال الكلامية من جهة، وبالمخاطِب والمخاطَب من جهة أخرى، وهو يهدف إلى التأثير في المستمع، فيساعده على تثبيت رأيه أو الانتقال على وفق الحُجج إلى تبنِّي رأيٍ جديدٍ مخالفٍ لما كان عليه، ومن هنا يظهر علاقة الحجاج

(١) ينظر: تفسير الأصفى ١/ ٣١٧.
(٢) تفسير الأمثل ٣/ ٦٦٣.

بالتداوليّة، ويقوم الحجاج أساساً على المقام والأبعاد الاجتماعيّة، ويُوجه إلى الآخر الذي يتماهى مع الطرف الاوّل عبر سلسلة من التفاعلات الجدلية بحسب مقتضيات الحال وما تسالم عليها الطرفان من المعارف والثقافات البينيَّة[١].

ويمكن أنْ ندرك الترابط الوثيق بين الحجاج والتداوليَّة بعد معرفة وظيفة كلٍّ منهما؛ إذ لا يخفى أنّ التداولية قائمة على التفاعل والتواصل بين المجتمع الإنساني، ويقابله الحجاج الذي يستمد قوّته بعد تحليل التجارب المجتمعية عبر عمليات التفكير الموجه والتفاعل الموضوعي[٢]، وهذا يكشف أنّ النّص الحجاجي ليس بعيداً عن المجال التداولي إلا أنّ الخطاب الحِجاجي يهدف إلى تحقيق مبدأ الإقناع في عملية سبر الحجج بين المتحدث والمستمع لإنتاج العملية التواصليّة، فالتصوُّر التداولي الحِجاجي هو العمل على تحديد أثر كل بنية في الخطاب الحِجاجي بحيث تتجانس بعضها مع بعضها في محاولة لتقنين العلاقة بين كلٍّ من المقدمات والنتائج[٣].

وأما عن طبيعة العلاقة بين الحجاج والخطاب؛ فيمكن أنْ نفهمها من طريق استعمالات البنية اللغوية القائمة على التحليل في الحجاج؛ إذ يتأكد بذلك أنّ قوّة الحجاج ناتجة عما يحتمله القول داخل الخطاب؛ لذلك لا نستغرب أنْ تُولي الدراسات اللسانية الحديثة أهمية خاصة بدراسة الملفوظ داخل السياق[٤].

ومن المعلوم أنّ العرب القدامى لم يتغافلوا عن مفهوم الحجاج لغةً واصطلاحا؛ فقد نُقل عن الخليل الفراهيدي رحمه الله قوله: ((والفِعل حاجَجْتُه فَحَجَجْتُه. واحتَجَجْتُ

(١) ينظر: آليات تشكيل الخطاب الحجاجي بين نظرية البيان ونظرية البرهان ١٧٣.

(٢) ينظر: الحِجاج بين النظرية والأسلوب عن كتاب نحو المعنى والمبنى ٥.

(٣) ينظر: البُعد التداولي في الحِجاج اللساني بحث ضمن كتاب (الحِجاج مفهومه ومجالاته) ٢/ ٢٣٨-٢٣٩.

(٤) ينظر: الحجاج في النص القرآني سورة الأنبياء أنموذجا ٦٢.

عليه بكذا. وجمع الحُجَّة: حُجَجٌ. والحِجاج المصدر))[١]، وقال الأزهـري عن الحجاج: ((يُقَال: حاججته أُحَاجُّه حِجَاجاً ومُحاجَّة حَتَّى حججته أَي غلبته بالحجج الَّتِي أدليتُ بهَا))[٢]، ويظهر من هذا البيان أنّ الحِجاج في اللغة قول يجمع بين طرفين فأكثر على وفق سياق جدلي، ويراد به إفحام الخصم أو إقناع المتلقي وهو من جنبة فلسفية، وقد حاول ابن منظور أنْ يجد صلة بين الحجاج والجدل؛ إذ قال في معنى الجدل أنّه: ((مقابلة الحجة بالحجة))[٣]، وهذا أقرب إلى مفهوم الحجاج؛ لذلك ذهب الزركشي(ت٧٤٩هـ)، إلى الاعتقاد بالترادف بين الحجاج والجدال، وشايعه السيوطي(ت٩١١هـ) إلى ذلك ؛ إذ استعملا في متن كتابيهما ألفاظ المحاجة والحجاج والاحتجاج على أنّها ألفاظٌ مرادفة للفظ الجدل[٤]، مع العلم أنّ لكلٍ منهما غاية مختلفة عن الآخر؛ إذ الحجاج يهدف إلى إظهار الرأي بالبرهان والحجة، وأمَّا الجدال فقد يكون أقرب إلى مواضع الخصومة[٥]، فيحاول فيها الخصم اثبات رؤيته حتى لو كان باطلاً.

ولم تبتعد الدلالات الاصطلاحية عند اللغويين الغربيين أو العرب عن المعاني اللغوية للحجاج؛ إذ قال حازم القرطاجي(ت٦٨٤هـ) في تعريف الحجاج: ((لمَّا كان كل كلام يحتمل الصدق والكذب، إمّا أن يرد على جهة الأخبار والاقتصاص، وأمَّا أن يرد على جهة الاحتجاج والاستدلال))[٦]، فهو يرى أنّ من أنواع الأخبار الاحتجاج، وأما (ديكرو) ؛ الذي يُعدّ صاحب الحِجاج اللغوي فقد ذكر أنّ

(١) العين باب الحاء والجيم ٣/ ١٠.
(٢) تهذيب اللغة، باب الحاء والجيم ٣/ ٢٥١.
(٣) لسان العرب مادة ح ج ج، ٢/ ٢٢٨.
(٤) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٢٤، و الإتقان في علوم القرآن ١٣٦.
(٥) جمهرة اللغة، مادة: ج د ل ١/ ٤٤٨، و ينظر: مفاتيح العلوم ١/ ١٧٥.
(٦) منهاج البلغاء وسراج الادباء ٦٣.

الحِجاج هو: ((تقديم الحِجج، والأدلة المؤدية إلى نتيجة معينة، وهو يتمثل في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب، وبعبارة أُخرى يتمثل الحِجاج في إنجاز متواليات من الأقوال، بعضها بمثابة الحِجج اللغوية، وبعضها الآخر بمثابة النتائج التي تستنتج منها))[١]، وهو بهذا يربط الحجاج بالمنطق العقلي.

وأمَّا (بيرلمان) فقد ذهب إلى ربط الحجاج بالبلاغة التي صنفها بالحديثة إلّا أنّها قد شابها المنطق الأرسطي بوضوح[٢]، وأعلن بذلك عن نظريّة البلاغة الجديدة التي ركّزتْ على جانبين أساسيين: البيان وأسلوب الإقناع[٣]، وأمَّا (دو بوجراند ودرسلر)، وبعض الباحثين الآخرين فيرَوْن أنّ الحجاج نصٌّ مؤلَّف لتقوية القبول، أو تقويم المعتقدات والأفكار[٤].

وذهب طه عبد الرحمن في تعريف الحجاج ببيانٍ آخر فقال: ((الأصل في تكوثر الخطاب هو صفته الحجاجية، بناء على أنه لا خطاب بغير حجاج))[٥]، وأمَّا أبو بكر العزاوي فقد ذكر في تعريف الحجاج أنّه يتجاوز حد الإقناع؛ إذ قال: ((تقديم الحجج والأدلة المؤدية إلى نتيجة معينة، وهو يتمثل في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب))[٦]، ولم يبتعد الدكتور جميل حمداوي كثيراً فهو يرى أنّ الحجاج حاضرٌ في جميع الخطابات ويكون مباشراً كخطاب الإشهار والانتخابات والسياسة،

(١) مفهوم الحجاج ٦٤.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ١٧.
(٣) ينظر: الفلسفة والبلاغة مقاربة حِجاجية للخطاب الفلسفي ٦٥-٦٩.
(٤) ينظر: النص الحِجاجي العربي دراسة في وسائل الإقناع بحث ضمن كتاب (الحِجاج مفهومه ومجالاته): ٢ / ٨.
(٥) اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ٢٦٦.
(٦) اللغة والحجاج ٢١.

أو يكون غير مباشر يفهم من سياق الفلسفة والأدب[١].

والأصل أنَّ لكلِّ نظرية غاية أو غايات وكذلك الحجاج؛ إذ يرى المشتغلون في الحجاج غايات تكمن في معرفة الآليات التي من شأنها إذعان المتلقي واقناعه بفكرة المتكلم؛ لذلك لا نستغرب أنَّ توجّه الحجاج إلى دراسة الوسائل والتقنيات الخطابية التي تهدف إلى إثارة الآخر ومحاولة جرِّه إلى الاندماج مع المطروح[٢].

ومن هنا يمكننا أنْ نفهم الحجاج على أنّه كلُّ فعلٍ أو قولٍ أو اقرارٍ يقصد به إقناع المتلقي بقبول فكرة أو تغيير رأيه وحمله على رأي جديد بعد إقناعه بحجة أو دليل لغوي كان أم غير ذلك من الوسائل والأدوات خارج اللغة، وما يهمُّنا من الحجاج هو أدلَّته اللغوية، وكيف يستعمل اللغة وسيلةً لتحقيق جزئياته بإقناع الآخر(المتلقي) بتحريك النص نحو الخطاب.

والمتأمل في تفسير الميزان ونصوصه يجد أنّ السيد الطباطبائي ركَّز في أطروحاته على البناءِ الحجاجي في مفاتشته للموضوعات المختلفة، فاتّخذ من المحاججة سبيلاً نحو تأصيل الحقيقة، لذلك نجد في نصوصه مقومات النّص الحجاجي؛ بل يمكن أنْ نجد في بعض أطروحاته عرضاً حجاجياً مباشراً وصريحاً؛ منطلقاً من المرجعيات الدينية في اثبات مقاصده، ولم يتغافل عن الآراء المعارضة أو المخالفة بذكرها ثم دحضها بالحُجة والبرهان، ومن جانب آخر نجده إذا وافق رأيه مع غيره يعمل على تعضيد الأمر بمجموعة من الحجج لتأصيل الأفكار ثم الانتهاء إلى النتيجة التي تكون بمثابة الانتصار للحقيقة في مورد معين، وعزاؤه في ذلك اللغة بكلِّ حيثياتها.

وللوقوف على ميدان الحجاج في تفسير الميزان سنعمد إلى دراسة بعض

(١) ينظر: نظريات الحجاج ٤٧.

(٢) ينظر: النظرية الحجاجية ٤٤.

المطالب بقصد البحث بما يناسب المقام لبيان منهج الطباطبائي في توجيه النصِّ نحو الخطاب الإقناعي عبر وسائل اللغة وأدواتها وعلى النحو الآتي:

المبحث الأول: أثر الروابط الحجاجية في تحليل الخطاب القرآني.

المبحث الثاني: أثر العوامل الحجاجية في تحليل الخطاب القرآني.

المبحث الثالث: أثر السلالم الحجاجية في تحليل الخطاب القرآني.

أثر الروابط الحجاجية:

واحدة من أهم وظائف اللغة هي الحجاج، فاللغة تشتمل على كثيرٍ من الأدوات التي يمكنها أنْ تشكل قيمة كبرى في ميدان الحجاج؛ لأنّ الربط بين الفقرات والجمل عِبْر بنية الأقوال اللغوية يعكس قوة التسلسلات الخطابية الموجهة لإنتاج الدلالة عبر الملفوظ الذي اشتمل عليه الخطاب الحجاجي؛ ليتحقق نتائج مرجوة بعد عرض الحجج والبراهين عبر التواصل الحجاجي، وركّز عُلماء الحجاج على عددٍ من الروابط في تحقق العملية الحجاجية ومن أبرز هذه الروابط هي: ((لكن، حتى، بل، إذن، لا سيَّما، إذ، لأن، بما أن، مع ذلك، ربَّما، تقريبا، ما إلا...))[١]، وهذه الروابط تمثل البنية اللغوية وتعمل على الربط المنطقي للوحدات اللسانية المختلفة؛ لتتكوَّن بذلك العبارات المركبة التي كانت بسيطة في الأصل[٢]، وبحسب عمل هذه الروابط في الخطاب الحِجاجي قسّمها الدكتور (أبو بكر العزاوي) إلى عدَّة أقسام ومنها[٣]:

(١) ينظر: اللغة والحجاج ٣٠، والبعد التداولي والحجاجي ٣٧.
(٢) ينظر: المظاهر اللغوية للحجاج ٢٣.
(٣) ينظر: اللغة والحِجاج: ٣٠.

الروابط التي تُدرج حُججاً قوية وهي تربط بين حِجتين، أو مجموعة حجج نحو: (حتى، بل، لكنّ، لاسيما).

الروابط المدرجة للنتائج: وهي (إذن، لهذا، بالتالي) ويُحتمل وجود غير هذه الروابط للنتائج أيضاً كـ (الفاء، إذ، لأنّ، اللام، إذا، كي)[١].

الروابط التي تفيد التعارض الحِجاجي (متعاندة): وهي (بل، لكنّ، مع ذلك)

الروابط المتساندة: وهي (حتى، لا سيما، الواو، بل، ثم).

وحفَل تفسير الميزان بهذه الروابط واستعمالاتها في الخطاب الحجاجي؛ فقد استعمل تفسير الميزان عموم هذه الروابط ووظَّفها في تحليل خطابه، ويمكن أنْ نقف عند بعضها على سبيل المثال لا الحصر ومن ذلك:

لكنّ:

عُرفت (لكنّ) في المعجمات العربية وكتب النحو بدلالات عدّة، فقد جاءت لتفيد الاسْتِدارك، وهو أنْ تُثْبِتَ لما بعدها حُكْماً مخالفاً لما قَبْلَها، ولذلك لا بدَّ أنْ يَتَقَدَّمَها كلامٌ مُنَاقِضٌ لما بعدها، أو ضِدٌّ له. وقيل: تَرِدُ تارةً للاسْتِدْراكِ، وتارةً للتوكيدِ، وقيل: للتوكيدِ دائِماً مِثْلَ إنَّ، ويَصْحَبُ التوكيدَ معنى الاستِدراكِ[٢]، فهي بذلك لا تقع إلّا بين متناقضين، أو حُجتين، وأشار أبو بكر العزاوي إلى سعة دائرة (لكنّ) من بين الروابط الحجاجية؛ إذ ذكرها في أكثر من قسم، فجعلها مع الروابط المدرجة للحجج، ومن الروابط التي تدرج حُججا قوية وكذلك ضمن روابط التعارض الحجاجي[٣]، وهذا كله من باب سعة (لكنّ).

(١) ينظر: الخطاب الحِجاجي أنواعه وخصائصه قراءة في كتاب المساكين ١٦١ -١٦٢.
(٢) ينظر: القاموس المحيط ١/ ١٢٣١.
(٣) ينظر: اللغة والحِجاج: ٣٠

ومما جاء في تفسير الميزان من استعمالات (لكنَّ) كأداة من الروابط الحجاجية التي أسهمت في تحليل الخطاب قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ عَلَيْكَ هُداهُمْ وَلكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ وَما تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَما تُنْفِقُونَ إِلاَّ ابْتِغاءَ وَجْهِ اللهِ وَما تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ**﴾[١]، فالرابط (لكنَّ) جمع بين جملتين معترضتين وكلاهما متعلق بالهداية، قال السيد الطباطبائي: ((في الكلام التفات عن خطاب المؤمنين إلى خطاب رسول الله صلى الله عليه وآله، و كأنّ ما كان يشاهده رسول الله صلى الله عليه وآله من فعال المؤمنين في صدقاتهم من اختلاف السجايا بالإخلاص من بعضهم و المنِّ و الأذى و التثاقل في إنفاق طيب المال من بعض مع كونهم مؤمنين أوجد في نفسه الشريفة وجداً و حزناً فسلاه الله تعالى بالتنبيه على أنّ أمر هذا الإيمان الموجود فيهم و الهدى الذي لهم إنّما هو إلى الله تعالى يهدي من يشاء إلى الإيمان و إلى درجاته))[٢]، فقد كان أحوال الناس مختلفة في التعامل مع الصدقات، وكان ذلك يسوء النبيَّ صلى الله عليه وآله فأنزل سبحانه وتعالى الآية لبيان الموقف ورفع الثقل عنه صلى الله عليه وآله ولاسيَّما أنّ الله تعالى يعلم أنّ نبيَّه الكريم يسعى لأنْ يكون الجميع مؤمناً وطيِّباً ومحباً للصدقات.

ومن هنا نجد أنَّ (لكنّ) في الخطاب هيَّأ بحسب مقتضى فائدته للنصِّ ليتحوَّل إلى خطاب؛ إذ أفاد الاعتراض، قال السيد الطباطبائي: ((فالجملة أعني قوله: ليس عليك هداهم و لكنّ الله يهدي من يشاء جملة معترضة اعترضت في الكلام لتطييب قلب النبي بقطع خطاب المؤمنين و الإقبال عليه صلى الله عليه وآله))[٣]، ولما قدّم الاعتراض عاد بالكلام إلى الأصل في خطاب المؤمنين من دون التبشير و الإنذار و التحنن و التغيظ[٤].

---

(١) البقرة ٢٧٢.

(٢) الميزان ٢/ ٢٢٩.

(٣) المصدر نفسه ٢/ ٢٢٩.

(٤) ينظر: المصدر نفسه ٢/ ٢٢٩.

وهذا المعنى لـ (لكنَّ) أكَّده عبد الهادي الفهري الذي ذكر أنَّ (لكنَّ) في الحجاج يعمل كمؤشر حالٍ للاحتياط والتحفظ على النتيجة؛ ليكون ما بعدها مؤدياً إلى نتيجة مناقضة وداحضة لنتيجة سابقة وفي نسبة الحجاج[١].

واختلف المسلمون في توجيه الآية ومصاديقها؛ إذ قال الطبري: ((يعني تعالى ذكره بذلك: ليس عليك يا محمد هدى المشركين إلى الإسلام، فتمنعهم صدقة التطوع، ولا تعطيهم منها ليدخلوا في الإسلام حاجة منهم إليها، ولكنّ الله هو يهدي من يشاء من خلقه إلى الإسلام فيوفقهم له، فلا تمنعهم الصدقة))[٢]، وقيل إنّ بعض المسلمين كان لهم صلة من الكفار فكرهوا إعطاءهم من الصدقات فنزلت الآية معترضة ذلك فرجعوا إليهم بعد نزول الآية ودفعوا لهم الصدقات[٣]، وأكّد الزمخشري أنّ الآية متعلقة بالمسلمين؛ إذ ذكر بأنّه لا يجب على النبيِّ ﷺ أنْ يجعل المسلمين مهديين إلى الانتهاء عما نهوا عنه من المنّ والأذى والإنفاق من الخبيث وغير ذلك، ثم زاد على ذلك بأنّه ليس على النبيِّ ﷺ إلّا أنْ يبلغ عن النواهي فحسب، فضلا عن أنَّ الله تعالى **(يَهْدِي مَنْ يَشاءُ)** ويلطف بمن يعلم أنّ اللطف ينفع فيه، فينتهى عما نُهِيَ عنه فلا يمنُّون على الناس بالصدقة ولا تؤذونهم بالتطاول عليهم[٤].

ولمَّا كان الحجاج من وسائل الإقناع، والإقناع هو العملية التي يمكن بها أنْ يؤثر الخطاب في مواقف الإنسان وسلوكه بدون إكراه أو قسر[٥]؛ وجدنا الخطاب

(١) ينظر: استراتيجيات الخطاب ٥٠٩.
(٢) جامع البيان في تأويل القرآن ٥/ ٥٨٧.
(٣) ينظر: الكشف والبيان عن تفسير القرآن ٢/ ٢٧٤، و: الوسيط في تفسير القرآن المجيد١/ ٢٧٦، ومعالم التنزيل في تفسير القرآن ١/ ٣٧٦.
(٤) ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ١/ ٣١٧.
(٥) ينظر: أساليب الإقناع في القرآن الكريم ٢١.

استعان بهذا الأسلوب البلاغي لإذعان نفوس المسلمين وتقبُّلهم للمنطق القرآني قناعة منهم أنَّ الامتثال لطاعته (جلَّ وعلا) يكون إنَّما في ترك رغباتهم التي شابها المنَّة والتكبُّر في إعطاء الصدقات وتكريم الفقراء من حقوقهم التي أوجبها تعالى على الميسورين منهم.

ومن هنا نجد أنّ في الرابط (لكنَّ) فنًّا بلاغيًّا للمتلقي، ودقّة كبيرة في التعبير في النص الذي كمُن فيه الإعراض، وهذه الوظيفة التي أدّتها (لكنّ) المستدركة أسهمت في توجيه الخطاب الحِجاجي نحو النتيجة المقصودة مع وجود قضية واحدة محورية هي قضية دفع الصدقة.

إذن:

ذكر اللغويون أنَّ (إذن) حرف جَوَاب وَجَزَاء عِنْد سِيبَوَيْهٍ[١]، وشايعه إلى ذلك ابن هشام[٢]، وزاد الغلاييني على ذلك فأكّد أنَّها حرف نصبٍ واستقبالٍ أيضاً[٣]، وسميتْ حرفَ جوابٍ لأنها تقعُ عادة في كلام يكون جواباً لكلام سابقٍ، وسميت حرفَ جزاء؛ لأنَّ الكلام الداخل عليه يكون جزاءً لمضمون الكلام السابق، وقد يكون للجواب المحض أي الذي لا جزاءَ فيه[٤]، واستعملها أصحاب النظريات الحجاجية في ربط الحجج بالنتائج؛ إذ ذكروا أنَّ جملة (زيد مجتهد، تنتج، إذن سينجح في الامتحان) فتجد أنَّ هناك نتيجة مستفادة من الجملة الأولى والرابط (إذن) عمل

(١) ينظر: شرح قطر الندى وبل الصدى ١/ ٥٩، وشرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو ٢/ ٣٦٧.
(٢) ينظر: شرح قطر الندى وبل الصدى ١/ ٥٩.
(٣) ينظر: جامع الدروس العربية ٢/ ١٦٩.
(٤) ينظر: جامع الدروس العربية ٢/ ١٦٩.

على ربط الجملتين[١]، وأركان الجملة المؤتلفة بين الأول الذي يمثل الحجة والثاني الذي يمثله النتيجة ينبغي أنْ يكون التوافق بينهما قائماً على أساس علقة ليتحقق غرض القول عبر الحجاج اللغوي الذي يحْكمه هذا الرابط بأسلوب تركيبي تكاملي قوامه أداة الجزاء (إذن).

والمتتبع لتفسير الميزان يجد أنّ السيد الطباطبائي أسهب في الإحاطة بكل الجوانب التي يمكن أنْ يوظَّف في استعمالات أداة الجواب (إذن) في انتاج المعنى بحسب معطيات الأداة وأثره أجزاء الكلام لتوجيه الملفوظ بما يناسب المقام ويتحقق بذلك غرض التواصل على وفق قوانين نظرية الحجاج.

ومن المواضع المتعددة التي يمكن الوقوف عليها في تفسير الميزان لبيان أثر الرابط (إذن) في توجيه الخطاب عبر الحجاج تحليله لقوله تعالى: ﴿**وَما كُنْتَ تَتْلُواْ مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لارْتابَ الْمُبْطِلُونَ**﴾[٢]، ودلالة الخطاب (وما كنت) يا محمدﷺ (تتلو) أي: تقرأ (من قبله) من قبل هذا الكتاب الذي أنزلته إليك، (من كتاب ولا تخطه بيمينك) أي: ولم تكن تكتب بيمينك، (إذا لارتاب المبطلون) أي: ولو كنت من قبل أنْ يوحى إليك تقرأ الكتاب، أو تخطه بيمينك، (إذا لارتاب) يقول: إذن لشكَّ بسبب ذلك في أمرك، وما جئتهم به من عند ربك من هذا الكتاب الذي تقرأه عليهم- المبطلون القائلون إنه سجع وكهانة، وإنه أساطير الأولين[٣]، وقال الشيخ الطوسي: ((لم تكن تحسن القراءة قبل أن يوحى اليك بالقرآن (ولا تخطه بيمينك) معناه وما كنت أيضا تخط بيمينك. وفيه اختصار، وتقديره ولو كنت

(١) ينظر: اللغة والحجاج ٣٠.
(٢) العنكبوت ٤٨.
(٣) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن ٢٠/ ٥٠.

تتلو الكتاب وتخطه بيمينك (إذاً لارتاب المبطلون) وقال المفسرون: إنّه لم يكن النبيﷺ يحسن الكتابة))[١]، واختلف المفسّرون في تفسير الخطاب وخلصوا إلى أقوال مختلفة[٢]، وأكّد الطبرسي أنّ دلالة الخطاب بمعنى: ((و ما كنت تتلو من قبله من كتاب)، أي و ما كنت يا محمد تقرأ قبل القرآن كتاباً، و المعنى: أنّك لم تكن تحسن القراءة قبل أنْ يوحى إليك بالقرآن (و لا تخطه بيمينك) معناه و ما كنت أيضا تكتبه بيدك (إذا لارتاب المبطلون) أي و لو كنت تقرأ كتاباً أو تكتبه لوجد المبطلون طريقاً إلى اكتساب الشك في أمرك و إلقاء الريبة لضعفة الناس في نبوتك))[٣].

وأمَّا السيد الطباطبائي فقال: ((قوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ**﴾ التلاوة هي القراءة سواء كانت عن حفظ أو عن كتاب مخطوط و المراد به في الآية الثاني بقرينة المقام، و الخطّ الكتابة، والمبطلون جمع مبطل وهو الذي يأتي بالباطل من القول، و يقال أيضا للذي يبطل الحق أي يدعي بطلانه، والأنسب في الآية المعنى الثاني و إنْ جاز أنْ يراد المعنى الأول))[٤]، ثم أكّد أنّ معنى الخطاب: هو لم تكن عادتك قبل نزول القرآن الكريم أنْ تقرأ الكتب أو أنْ تخط كتاباً أو تكتبه (أي ما كنت تحسن القراءة و الكتابة لكونك أمياً) و لو كان الأمر كذلك إذن لارتاب هؤلاء المبطلون الذين يبطلون الحق بدعوى أنّه باطل؛ لكن لمّا لم تحسن القراءة و الكتابة حتى عرفوك على هذه الحال

(١) التبيان في تفسير القرآن ٨/ ٢٠٧.

(٢) ينظر: تفسير يحيى بن سلام ٢/ ٦٣٥، والكشف والبيان عن تفسير القرآن ٧/ ٢٨٤، ولطائف الإشارات ٣/ ١٠٠، ومعالم التنزيل في تفسير القرآن ١/ ٥٦١، والكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ٣/ ٤٨٥.

(٣) تفسير مجمع البيان ٨/ ٢٧.

(٤) الميزان ١٦/ ٧٢.

لمخالطتك لهم و معاشرتك معهم لم يبقَ محل للريب في أمر القرآن النازل عليك على أنّه كلام الله تعالى و ليس تلفيقا لفقته من الكتب السابقة أو نقلته من أقاصيصهم أو غير ذلك حتى يرتاب المبطلون و يعتذروا به[١].

وجاء أداة الجزاء(إذن)- في العمل لا في المعنى- في الخطاب لتحقق الحُجة والنتيجة المطلوبة؛ إذ إنّ عملية الشرط التي قوامها الشرط المقدَّر بدلالة (إذن) والجواب هو تعليق شيء بشيءٍ آخر، أو هو ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً على ماهيته، وقد مثَّل أسلوب الشرط المقدَّر في التحليل مؤشراً أسلوبياً وتركيبياً؛ لتتكامل بذلك أجزاء الجملة وتتناسق، وإنّ هذا الارتباط الترتيبي الشرطي لم يكن ليتحقق جزء منه وهو الجواب إلا بتحقق الجزء الأساسي هو الشرط الذي سبقه وقوعاً، وهذا الأسلوب القائم على التعليق الشرطي له نظمه الخاص المتحقق بأدواتٍ لازمةٍ تربط بين الشرط والجزاء، وتلجأُ العربية عادة إلى (الربط) أمَّا لأمن اللبس في فهم الانفصال بين المعنيين، وأمّـا لأمن اللبس في فهم الارتباط بين المعنيين؛ ففي المقام يُلحظ بأنّ إخبار المخاطبين (المشركين) وإلزامهم الحُجة، كون (مبدأ الإخبار) يمثل حُجة، وورود الخبر منفياً قبل (إذن) هو السبب المباشر في مضمون جملتها؛ لذلك فإن البحث يؤكد أنّ الأداة (إذن) كانت وسيلة لتحقق أغراض الحجاج في الخطاب؛ فالصورة الدلالية التي ظهرت كانت أثراً للعلقة بين الحجة أو البرهان وبين النتيجة.

(١) ينظر: الميزان ١٦/ ٧٢.

ب. أثر العوامل الحجاجية:

ذهب جمهور من الدارسين إلى عدم التمييز بين الروابط الحجاجية والعوامل الحجاجية[١]، بوصفهما يمثلان الرابط بين أجزاء الخطاب؛ ولكن لمَّا كانت الروابط الحجاجية تعمل على الربط بين الحُجة والنتيجة، أو بين مجموعة من الحجج، والعوامل تميل في عملها إلى حصر المقولات الحِجاجية وتقييدها وتوجيهها، أو المتغيرات الحجاجية من دون الاشتغال على الربط بين البرهان والنتيجة لزم التمييز بينهما وتخصيص اتجاه العوامل الحجاجية بما يناسبها بعيداً عن الروابط الحجاجية.

وورد على لسان الدارسين تعاريف محددة للعوامل الحجاجية؛ إذ عرَّفها الدكتور عبداللطيف عادل بقوله: ((عناصر لغوية إسنادية نحوية، أو معجمية، تربط بين مكونات القول الواحد كالحصر والنفي والشرط...، ووظيفتها حصر الإمكانات الِحجاجية))[٢]، وهذه العوامل التي تعمل على توجيه دلالة الخطاب حدَّها كثير من الدارسين بعوامل عدَّة وهي: (ربما، تقريباً، كاد، قليلاً، كثيراً، ما، إلّا، وجلّ أدوات القصر)[٣]، وتعمل هذه العوامل الحِجاجية على تحديد الوجهة الحجاجية للخطاب، وتنحصر بذلك الاحتمالات الممكنة أو الزائدة عند تأويله.

وحفل تفسير الميزان بالاتكاء على العوامل الحجاجية في توجيه الخطاب القرآني، ومن هذه الموارد تحليل قوله تعالى: ﴿**اللهُ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَما فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَما خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِما شاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ**

(١) ينظر: مفهوم الحجاج ٧٠.
(٢) بلاغة الإقناع في المناظرة ١٠٠.
(٣) ينظر: اللغة والحِجاج٢٧.

وَالْأَرْضَ وَلا يَؤُدُهُ حِفْظُهُما وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾[١]، ففي الخطاب نجد أنّ أداة القصر (لا...إلا) - وهي من العوامل الحجاجية- أسهمت في توجيه القيمة الإخباريّة والاعلاميّة لمحتوى الخطاب؛ فأثّر على البعد الحجاجي بعد أنْ استلزم مساراً تأويليًّا مختلفاً عن أصل الكلام، فقولنا (الله هو) مختلف عن قولنا(لا إله إلا هو...)، ففي الأول سعة في مساحة التأويل، وأمّا الثاني فقد تحدّد وجهة الخطاب نحو دلالة محددة ومعلومة.

وأكّد السيد الطباطبائي تحديد جهة التأويل في الخطاب بعد دخول أدوات القصر عليه، فقال: ((الذات المستجمع لجميع صفات الكمال على سبيل التلميح))[٢]، ثم زاد على ذلك بقوله: ((فقوله: لا إله إلا هو، يدل على نفي حق الثبوت عن الآلهة التي تثبت من دون الله))[٣]، ومن باب بيان أثر أدوات القصر في الخطاب قال السيد الطباطبائي: ((و من هنا يعلم: أنّ القصر في قوله تعالى: (هو الحي لا إله إلا هو) قصر حقيقي غير إضافي، و أنّ حقيقة الحياة التي لا يشوبها موت و لا يعتريها فناء و زوال هي حياته تعالى. فالأوفق فيما نحن فيه من قوله تعالى: ﴿**الله لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ**﴾ الآية، و كذا في قوله تعالى: ﴿**الم... الله لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ**﴾ أنْ يكون لفظ الحي خبراً بعد خبر فيفيد الحصر لأنّ التقدير، الله الحي فالآية تفيد أنّ الحياة لله محضا إلا ما أفاضه لغيره))[٤].

ولمَّا كانت الأداة (مـا....إلا) تمثلُ إحدى أساليب القصر في العربية كثُر

(١) البقرة ٢٥٨.
(٢) الميزان ٢/ ١٨٨.
(٣) المصدر نفسه ٢/ ١٨٨.
(٤) الميزان ٢/ ١٨٩.

ورودها للإثبات؛ إذ يزيد القصر من قيمة الإثبات بالتخصص[١]، أي إنَّه يخصص صفة بعينها لموصوفٍ معيَّن، قال أبو البقاء الكفوي(ت١٠٩٤هـ): ((والقصر في الاصطلاح جعل أحد طرفي النسبة في الكلام سواء كانت إسنادية أو غيرها مخصوصاً بالآخر بحيث لا يتجاوزه إمَّا على الاطلاق أو بالإضافة بطرق معهودة))[٢]

وعلى هذا فإنّ الحياة الحقيقية ينبغي أنْ تكون بحيث يستحيل طرو الموت عليها لذاتها، و لا يتصور ذلك إلا بكون الحياة عين ذات الحي غير عارضة لها و لا طارئة عليها بتمليك الآخر و إفاضته، فالحياة الحقيقية لا تليق إلا بالذات الإلهية بوصفه لا ينتظر أحداً يفيض عليه (جلَّ وعلا) لوازم الحياة أو أسرار البقاء[٣]؛ لذلك يمكننا أنْ نتصور أثر العامل الحجاجي(أداة القصر) في توجيه الخطاب وانتاج الدلالة بما يناسب المقام.

ومن العوامل الحجاجية الأخرى التي جاءت في تحليلات تفسير الميزان وأسهمت في توجيه الخطاب بالشكل الذي يتفق مع أغراض الحِجاج ويميِّز أثر العوامل العامل (يكاد) مضارع، الذي يفيد تقارب الشيء سواء أفعل أم لم يُفعل، وهي تفصح عن قرب الفعل ووقوعه[٤]، قال الزبيدي: ((كَاد وُضِعتْ لمُقَارَبة الشيْءِ فُعِلَ أَو لم يُفْعَل (مُجَرَّدَةً تُنْبِىءُ عَن نَفْيِ الفِعْلِ، ومَقْرُونَةً بالجَحْدِ تُنْبِىءُ عَن وقُوعِهِ) أَي الْفِعْل))[٥]، وزاد على ذلك بقوله: ((إِنها تُفيد الدّلالة على وُقوعِ الفِعْل بِعُسْرٍ))[٦]،

(١) القصر: لغة الحبس، ينظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ١/ ٨٠.
(٢) الكليات ٧١٦-٧١٧.
(٣) ينظر: الميزان ٢/ ١٨٩.
(٤) ينظر: العين ٤/ ٣١٦.
(٥) تاج العروس ٩/ ١١٨.
(٦) تاج العروس ٩/ ١١٨.

وأمّا الدكتور فاضل السامرائي فقد قال: ((وقد علمنا أن (كاد) موضوع لأن يدل على شدة قرب الفعل من الوقوع، وعلى أنه قد شارف الوجود وإذا كان كذلك، كان محالا أن يوجب نفيه وجود الفعل، لأنه يؤدي إلى أن يوجب نفي مقاربة الفعل الوجود وجوده وأنْ يكون قولك: ما قارب أن مقتضيا على البت وأنه قد فعل))[١]، والفعل (كاد) يمثّل عاملاً حِجاجياً مهمّاً سواء أكان منفياً أم مثبتاً، بمعنى أنّ إثباتها نفي، مثل: (كاد يكتب)، ونفيها إثبات، مثل: (ما كاد يكتب)، وعلى هذا فإنَّ فعل المقاربة (كاد) من العوامل الحِجاجية في الخطاب، ويسهم في توجيه دلالة الخطاب بعد اقناع المتلقي بمضمون الفكرة والبرهان[٢]، والاقناع وسيلة من وسائل تحرُّك النصّ نحو الخطاب.

ومن هنا نجد السيد الطباطبائي في تحليله لقوله تعالى: ﴿**وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ**﴾[٣]، اتكأ على العامل (يكاد) ليكشف عن أثر الحجاج في الخطاب، فقال: ((و المعنى: أنّه قارب الذين كفروا أن يصرعوك بأبصارهم لما سمعوا الذكر))[٤]، وخصَّ دلالة الإزلاق والصرع بالأبصار بإصابتهم النبيَّ ﷺ بالعين؛ لما في ذلك من الأثر النفسي الذي لا يساعد الواقع الروائي على إنكاره[٥]، ثمّ أشار السيد الطباطبائي إلى أقوال بعض المفسرين في هذه المقاربة عبر العامل (يكاد)، فقال: ((و قيل: المعنى أنّهم ينظرون إليك إذا سمعوا منك الذكر الذي هو القرآن نظراً مليئاً بالعداوة والبغضاء يكادون يقتلونك بحديد نظرهم))[٦]، ويفهم من تحليل هذا الخطاب أنهم كانوا يحاولون

(١) معاني النحو ١/ ٢٧٨.
(٢) ينظر: اللغة والحجاج ٢٧-٢٨.
(٣) القلم ٥١.
(٤) الميزان ١٩/ ٢٢٥.
(٥) ينظر: المصدر نفسه ١٩/ ٢١١.
(٦) المصدر نفسه ١٩/ ٢١٥.

إلحاق الأذى بالنبيِّ ﷺ بنظراتهم وما تحويها من القدرات على التأثير النفسي الذي لا يقلُّ عن غيره من الاذى.

ومن هنا نجد أنّ المفسرين حرصوا على بيان محاولات المستهزئين من النَّاس آنذاك ومحاولاتهم إبعاد النبيِّ ﷺ عن أثره القيادي بتضعيفه وتحجيمه في المجتمع، قال مقاتل بن سليمان: ((وَإِنْ يَكادُ يقول قد كاد الَّذِينَ كَفَرُوا يعني المستهزئين من قريش لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصارِهِمْ يعني يبعدونك لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ يقول حين سمعوا القرآن كراهية له وَيَقُولُونَ إِنَّهُ إنّ محمدا لَمَجْنُونٌ))[١]، وأكَّد الزمخشري أنَّهم من شدّة تحديقهم ونظرهم إلى النبيِّ ﷺ شزراً بعيون العداوة والبغضاء، كادوا يزلُّون قدمه أو يهلكونه[٢].

وأمَّا السيد الطباطبائي فاستند في تفسيره للنصّ إلى فعل المقاربة (وإن يكاد) لينفيَ قدرتهم على الازلاق والعمل على إصابة النبيِّ ﷺ بالعين، فالأمر متعذِّرٌ بالنسبة إليهم، وغير يسير بدلالة العامل(كاد)، فورود الفعل (يزلقونك) بعد (يكاد) دلَّ على عدم الوقوع؛ لذا جاء العامل الحِجاجي (يكاد) منفياً؛ لإثبات عدم الاصابة بالعين؛ إذ قيّد العامل الحِجاجي وحصر إمكانية الإصابة أو الابتلاء بدليل أنّ الكلام ما كان ليستقيم لو كان من دون العامل(كاد)، ممّا جعل العامل يدفع بالخطاب إلى مقاربة في بيان الدلالة وتحقق حدثه، فقد أكسب العامل الحِجاجي النصّ حجاجية عالية ورفعه إلى درجة كبيرة من الحسية.

ومن العوامل الحجاجية الأخرى التي وقف عليها السيد الطباطبائي في تحليل وتوجيه دلالة الملفوظ العامل(قليلاً) الذي يفيد الظرفية، قال الزمخشري: ((ومما

(١) تفسير مقاتل بن سليمان ٤/ ٤١٢.

(٢) ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ٤/ ٥٩٧.

يختار فيه أن يلزم الظرفية صفة الأحيان، تقول سير عليه طويلاً وكثيراً وقليلاً وقديماً وحديثاً))[١]، واتكأ الحجاجيون على هذا الظرف في توجيه الخطابات وتحديدها، وظهر أيضا عند السيد الطباطبائي في تحليله لقوله تعالى: ﴿**اتّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رّبِّكمْ وَ لا تَتّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلاً مّا تَذَكّرُونَ**﴾[٢]؛ إذ وجَّه الخطاب على وفق موجبات الظرف(قليلاً)، فقال: ((والمعنى: و لا تتبعوا غيره تعالى – و هم كثيرون – فيكونوا لكم أولياء من دون الله قليلا ما تذكرون، و لو تذكرتم لدريتم أنَّ الله تعالى هو ربّكم لا ربَّ لكم سواه فليس لكم من دونه أولياء))[٣]، وكأنَّ السيد يحاول الإشارة إلى أنّ النّاس كانوا في الغالب بحسب توجيه الخطاب متوجهين إلى عبادة غير الله تعالى، فجاء الإنذار الإلهي بقوله تعالى: ﴿**قَلِيلاً مّا تَذَكّرُونَ**﴾؛ إذ أكّد السيد رحمه الله أنّ القرآن كتاب أُنزل على النبيِّ صلى الله عليه وآله؛ لغرض الإنذار، وشرع في الإنذار ورجع من خطابه صلى الله عليه وآله إلى خطاب الناس، وأكّد أنّ الإنذار من شأنه أنْ يكون بمخاطبة المنذرين[٤]، فالنّاس كان أكثرهم قد خرج من ولاية الله تعالى إلى ولاية غيره بدلالة (قليلا)، فجاء الخطاب في موضع الكناية بوصفه خطاباً توبيخيّاً للنّاس، وكنَّى بها عن ضرورة الدخول تحت ولاية الله سبحانه وتعالى.

ج. أثر السلالم الحجاجية:

تتسم العلاقة بين الحجج بالتراتبية، فبعضها أقوى من بعضٍ، وهذا الترتيب بين

(١) المفصل في صنعة الإعراب ١/ ٨١، وينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ١/ ٨٥٦، وشرح المفصل للزمخشري ١/ ٤٢٢.
(٢) الأعراف ٣.
(٣) الميزان ٨/ ٢.
(٤) ينظر: المصدر نفسه ٨/ ٢.

الحجج التي تكون في اتجاه واحد يُصطلح عليها بالسلالم الحجاجية[١]، أي أنّ هناك تسلسلاً بين هذه الحجج التي يُستند إليها في إثبات أمرٍ ما أو نفيه، وجميع ما يمكن سوقه من الحجج على اختلاف درجاتها مقصودة للوصول إلى نتيجة واحدة، وقد نتمكن من الوصول إلى النتيجة مع أضعف مراتب الحجج؛ ولكنَّ ترادف الحجج بصورة سليمةٍ يُمكِّن الوصول إلى نتائج ايجابية وواضحة وقويَّة.

ومن هنا فركنيَّة السلالم الحجاجية في الحجاج واضحة؛ إذ إنَّ تقديم الحجج المتعددة في الاتجاه الواحد يعزز فكرة الوصول إلى ثبات أتمّ في النتائج المرجوَّة، ويتوقف قوة الاستدلال بالحجج على كفاءة المُحاجج وتمكُّنه في ترتيب حُججه وتنظيمها على وفق قوتها الحجاجية؛ ليكون أضعفها قاعدة لأقواها، ولا يبتعد أقوى الحجج في اثبات النتيجة نفسها، وهذا الاصطفاف بينهم لا ينفي مقاصد الاجتماع؛ بل إنَّ كلّ حجّة ضمن السُّلّم الواحد يتكامل مع قرينه للوصول إلى النتائج المرتقبة.

وحاول (ديكرو) أنْ يكون منطقياً في طرحه الذي أكّد فيه تدرُّج الحجج وتلازمها في الوصول إلى النتائج، بوصفهم يتمتعون بعلاقات بينيَّة تقود إلى نتائج وإلّا فليس هناك من قيمة للأقوال في السُلم الحجاجي[٢]، وهذا التوجه يُحكم بالصحة؛ فلا يمكن تصور اجتماع الحُجج للوصول إلى نتائج مختلفة أو إلى انعدام النتيجة.

والسلُّم الحجاجي يقوم على قوانين عدَّة يتركَّز عليها ماهيَّة الحجاج؛ فيثبت معها إيجاباً ويستقلُّ سلباً في حال نقض هذه القوانين ومن أبرزها[٣]:

---

(١) ينظر: مفهوم الحجاج ٥٨.

(٢) ينظر: نظرية الحجاج في اللغة ٣٦٣، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ٢٧٧، والبعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني الموجه إلى بني إسرائيل ٣٥.

(٣) ينظر: اللغة والحجاج ٢٢-٢٤، والسلالم الحجاجية في القصص القرآنية مقاربة تداولية ١٤٢-١٤٦.

قانون النفي: ويعني أنَّ النتيجة التي انتجت بعد استعمال قولٍ ما سينتقل إلى ضدِّه في حال عدم وجود القول الأول نحو: علي وليُّ الله فهو مفترض الطاعة.

قانون القلب: ويراد به إنْ كانت إحدى الحجتين أقوى من الأخرى في إثبات نتيجة معينة فإنّ نقيض الحُجة الثانية أقوى من نقيض الحُجة الأوّلى في اثبات النتيجة المضادة.

قانون الخفض: ويراد به أنّ القول إذا صدق في بعض مراتب السلَّم، فإن نقيضه يصدق في المراتب التي تحتها، أو هو كلّ قول صار في السُلَّم الحجاجي دليلاً على دلالة معينة، كان ما يعلوه مرتبة دليلاً أقوى على الأمر.

وعلى هذا فإن فضاء السلالم الحجاجية واسع ولا ينحصر بالاتجاه اللغوي؛ بل يخضع إلى قانون التدرج في ترتيب وتنظيم الحجج أو الادلَّة المعتمدة في إثبات نتيجة معينة.

ولمَّا كان السيد الطباطبائي كثيرُ المفاتشة والمحاججة في موافقاته واعتراضاته على المفسِّرين نجد أنّ مساحة الحجاج في تحليلاته مفعمة بالتميز وقوّة الاستدلال المستند إلى التفسيرات المنطقيّة للخطابات القرآنيّة؛ إذ ذكر في تحليله لقوله تعالى: ﴿**لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتا فَسُبْحانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾[1]، إنّ الحجج تؤكّد عدم وجود الشريك أو النّظير له تعالى فقال: ((فملخص الحجة أنّه لو كان معه آلهة كما يقولون و كان يمكن أنْ ينال غيره تعالى شيئاً من ملكه الذي هو من لوازم ذاته الفياضة لكل شيء و حب الملك و السلطنة مغروز في كل موجود بالضرورة لطلب أولئك الآلهة أن ينالوا ملكه فيعزلوه عن عرشه و يزدادوا ملكا على ملك لحبِّهم ذلك ضرورة لكن لا سبيل لأحد إليه تعالى عن ذلك))[2]، ثم بيَّن أنّ

(١) الأنبياء ٢٢.

(٢) الميزان ١٣/ ٥٧.

في الخطاب حجة أخرى ضمن هذا السلَّم الحجاجي على نفي وجود آلهة مع الله تعالى؛ إذ قال: ((قوله تعالى: (فسبحان الله رب العرش عما يصفون) تنزيه له تعالى عن وصفهم و هو أنّ معه آلهة هم ينشرون أو أنّ هناك آلهة من دونه يملكون التدبير في ملكه فالعرش كناية عن الملك))[١]، والحجتان دليلان على نفي الشريك وتنزيهه سبحانه وتعالى عن ذلك.

وبالرجوع إلى الخطاب نجد أنّ الترتيب والتّدرج في السُّلم الحجاجي ساعد في تطوير الحجة وزاد من قوّتها؛ فالخطاب مركب من مقدمات قامت عليها نتائج؛ إذ إنّ السماوات والأرض لم تفسدا؛ إذن فليس هناك آلهة أخرى تنازع سلطان الله في الإرادة والتقدير، وارتباط القول الأول- لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلاَّ الله لَفَسَدَتا- واضح بالقول الثاني- فَسُبْحانَ الله رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ- وهما يتفقان من جهة السُّلم الحجاجي والثاني فيه التنزيه فيكون أقوى من الأول، قال السيد الطباطبائي: ((فإن الآية تثبت له الملك المطلق و الملك متبع في إرادته مطاع في أمره لأنه ملك - أي لذاته - لا لأنّ فعله أو قوله موافق لمصلحة مرجحة))[٢].

ومن هنا فإنّ هذه الأقوال مترابطة متدرجة فيما بينها؛ ليكتمل بذلك فائدة الخطاب، وتجلى الارتباط بوضوح في وجود بعض الأدوات التي استعملها الخطاب كحرف الامتناع للامتناع (لو) الذي جاء ليربط الحجج بصورة تناسب مقاصد السلالم الحجاجية بما يتوافق مع قاعدة النفي، أي لو ثبت الفساد في السماوات والأرض لما ثبت وجود المدبِّر الواحد الذي يقدِّر الاشياء فلا يتدخَّل في صنعه أحدٌ.

---

(١) الميزان ١٤/ ١٤٢.

(٢) المصدر نفسه ١٤/ ١٤٣.

ومن أمثلة السلالم الحجاجية في الميزان ما جاء في تحليل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ الْكِتابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً أُولئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ وَلا يُكَلِّمُهُمُ اللهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَلا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ**﴾[1]؛ إذ يتَّضح من سياق الخطاب أنّ هناك تدرُّجاً واضحاً في المراتب؛ فالوعيد الذي قطعه سبحانه وتعالى على نفسه جاء تراتبيًّا، إذ ابتدأ بتوبيخهم بعد كتمانهم لما أنزله سبحانه وتعالى من الكتاب المبين، ثُمّ التفصيل التدريجي الموجب لاستحقاق العذاب الأليم، قال السيد الطباطبائي: ((و إذ لا يحبهم الله فلا يكلمهم و لا ينظر إليهم يوم القيامة و هو يوم الإحضار و الحضور، و التدرج من التكليم إلى النظر لوجود القوة و الضعف بينهما فإن الاسترسال في التكليم أكثر منه في النظر فكأنّه قيل: لا نشرفهم لا كثيرا و لا قليلا))[2]، وفي الخطاب دلالة على تجسم الأعمال و تحقق نتائجها مما لا يخفى؛ إذ ذكر –عز وجل – أولا أنّ اختيارهم الثمن القليل على ما أنزل الله هو كمن يأكل النار في بطنه ثم بدل اختيار الكتمان و أخذ الثمن على بيان ما أنزل الله تعالى في الآية التالية من اختيار الضلالة على الهدى، ومن ثمَّ اختيار العذاب على المغفرة فختمها بقوله: (فما أصبرهم على النار)[3]، وهذا المقام من السُّلم الحجاجي يناسب قانون (القلب) الذي يراد به إنْ كانت إحدى الحجتين أقوى من الأخرى في اثبات نتيجة معينة فإنّ نقيض الحُجة الثانية أقوى من نقيض الحُجة الأوّلى في اثبات النتيجة المضادة، فهذه الحجج التي جاءت ضمن اتجاه تصاعديٍّ واحد نجدها تتعاظم كلما توجّه الخطاب إلى المرحلة الأخرى؛ لذلك يكون نقيضها أيضا كذلك، فلو أحبهم الله تعالى تكلم إليهم ثُمَّ نظر إليهم يوم القيامة فكان نصيبهم الرضا والقبول؛ ولكن لمَّا

(١) البقرة ١٧٤.

(٢) الميزان ٣/ ١٤٨.

(٣) البقرة ١٧٥.

استحقوا العذاب بكتمانهم الحق، وتلاعُبهم بآيات الله تعالى فكان حظُّهم العذاب النار في بطونهم ثم العذاب الأليم، قال الطبرسي رحمه الله: ((فيه قولان (أحدهما) أنّه لا يكلمهم بما يسرهم بل بما يسوؤهم وقت الحساب لهم عن الجبائي (و الآخر) أنّه لا يكلِّمهم أصلا و تكون المحاسبة بكلام الملائكة لهم بأمر الله إياهم استهانة بهم (و لا ينظر إليهم يوم القيامة) معناه لا يعطف عليهم و لا يرحمهم كما يقول القائل للغير أنظر إلي يريد ارحمني و في هذا دلالة على أنّ النظر إذا عُدِّي بحرف (إلى) لا يفيد الرؤية لأنّه لا يجوز حملها هنا على أنّه لا يراهم بلا خلاف (و لا يزكيهم) أي لا يطهرهم و قيل لا ينزلهم منزلة الأزكياء))[1]، وهذا البيان التراتبي للطبرسي يبيِّن أنّ القانون الإلهي يؤمن بالتراتب صعوداً أو نزولاً؛ ليشتدَّ الأمر بقوَّة الحجج أو يتخفَّف بضعفها، وفي المقابل سيكون الضدُّ، فالسلالم حاكم في تنظيم الأوامر تبعاً لما يناسب المقام، وكلما زاد الملفوظ في بنائه زاد في احتمالية تعدد صور الأوامر ضمن الاتجاه الواحد.

ومن المواضع الأخرى التي تجلى فيها حاكمية السلالم الحجاجية في تفسير الميزان تحليل قوله تعالى: ﴿**يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا (١٢) وَحَناناً مِنْ لَدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا (١٣) وَبَرًّا بِوالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّاراً عَصِيًّا (١٤)**﴾[2]، ففي الخطاب عوامل حدَّدت من خفض القول وأهمها النفي الذي ساقه الخطاب ليمنع يحيى عليه السلام من أنْ يكون جباراً عصياً؛ ليكون سلوكه عكس ذلك من الصفات التي زينتها الحكمة- وَآتَيْناهُ الْحُكْمَ- ثم زاد على ذلك الخطاب القرآني بأنّه- وَكانَ تَقِيًّا- وَبَرًّا بِوالِدَيْهِ- وهذه الصفات التي نفت عنه الجبروت ومعصية الله تعالى وأثبتت

(١) تفسير مجمع البيان ٢/ ٢٩٢.
(٢) مريم ١٢-١٤.

الصفات المتضادَّة لها في السلم الحجاجي من قبيل (التقوى، والبر) كان له الأثر الواضح في رسم معالم الخطاب واتجاهه[١].

وبالرجوع إلى تفسير الميزان نجد أنّ السيد الطباطبائي يؤكّد على التراتب بين الصفات التي كانت ضمن الاتجاه الواحد ضمن قانون الخفض، إذ قال: ((ومن هنا يظهر أن الجمل الثلاث مسوقة لبيان جوامع أحواله بالنسبة إلى الخالق و المخلوق، فقوله: ﴿**وَكَانَ تَقِيًّا**﴾ حاله بالنسبة إلى ربّه، و قوله: ﴿**وَبَرًّا بِوالِدَيْهِ**﴾ حاله بالنسبة إلى والديه، و قوله: ﴿**وَلَمْ يَكُنْ جَبَّاراً عَصِيًّا**﴾ حاله بالنسبة إلى سائر الناس، فكان رؤوفاً رحيماً بهم ناصحاً متواضعاً لهم يعين ضعفاءهم و يهدي المسترشدين منهم))[٢]، والسيد الطباطبائي يرى من جهة أخرى أنّ المقام يحتمل القوّة بالإيجاز الذي وقع في الكلام ليناسب السلالم الحجاجية؛ إذ قال: ((و في الكلام حذف و إيجاز رعاية للاختصار، و التقدير: فلما وهبنا له يحيى قلنا له: يا يحيى خذ الكتاب بقوة في جانبي العلم و العمل، و بهذا المعنى يتأيد أنْ يكون المراد بالكتاب التوراة أو هي و سائر كتب الأنبياء فإنّ الكتاب الذي كان يشتمل على الشريعة يومئذ هو التوراة))[٣]، وهذا المعنى الذي كشفه السياق أثَّر بوضوح في إبانة ما يخص النفي وما يعارضه من الأقوال المقدّمة لإثبات الحجج والوجهة التي يريدها المخاطِب لتعزيز تلك الحجج التي جاء بها وبلوغ نتائجها التي ظهرت بعد أنْ عمد أداة النفي (لم) إلى خفض صفات العصيان والجبروت واثبات صفات البرِّ والتقوى ضمن حقول السلالم الحجاجية وميدانها.

---

(١) ينظر: مناهج الدراسات الأدبية الحديثة من التاريخ إلى الحِجاج ١٦٧.

(٢) الميزان ١٤/ ١٠.

(٣) المصدر نفسه ١٤/ ٩.

وبعد هذا البيان يمكننا القول إنّ السيد الطباطبائي رحمه الله في تفسير الميزان أوجد مساحة للاستدلال بالحجاج اللغوي في تحليل النصوص القرآنية وتوجيهها بما يناسب المقام، وبعمله هذا أسهم في تعزيز الدرس الحجاجي وترسيخ مبادئه بين الباحثين الذين وجدوا في طروحات الميزان نافذة علميَّة محكمة للبحث والمفاتشة والوصول إلى نتائج تغني الساحة المعرفية خاصة في مجال تحليل الخطاب القرآني.

الخاتمة

بعد رحلةٍ بحثيَّة معرفيةٍ ليست بالقصيرةِ بين مختلف المصادر والمراجع والاطلاع على القراءات والتصورات التي كانت مادة البحث للوصول إلى مكنون الخطاب القرآني الذي إنماز به تفسير الميزان بالموازنة مع سائر التفاسير عبر مختلف العصور توصل البحث إلى عدَّة نقاط يمكن أنْ تكون نتائج لهذا الجهد العلمي وهي على النحو الآتي:

١. تميّز تفسير الميزان عن كثيرٍ من التفاسير المعاصرة بأنَّه يتَّسم بالشمولية؛ إذ اتسع في دراسة كثيرٍ من الجوانب المعرفية اللغوية على عكس ما اشتهرت به أغلب التفاسير المعاصرة من انحسارها بالجانب الدلالي، زيادة على ما تقدم فإنَّ البحث في تفسير الميزان يستلزم مقدمات علمية فلسفيّة وأصولية ومنطقية؛ لقوَّة عباراتها وسعة دلالاتها.

٢. تميّز السيد الطباطبائي في تحليلاته في الميزان بدرجة عالية من الموضوعية والعلمية، فقد كان يواظب على الأسس المعرفية المستوحاة من القرآن الكريم والحديث الشريف أو مما أوثر عن نقول أهل البيت عليهم السلام، بعيداً عن توجه الفلاسفة وإنْ كان فيلسوفاً في طروحاته الغنيّة.

٣. حضر الاشتقاق الصرفي بصورة ملحوظة في تحليلات الميزان بوصفه

كاشفاً عن الأصل اللغوي للمفردات، وقد اعتمد السيد الطباطبائي على غير المعجمات اللغوية في توجيه الاشتقاق الصرفي باتباعه الجذور الاشتقاقية لبعض المفردات بالاعتماد على المرويَّة عن أهل البيت عليهم السلام في تحليل الخطاب القرآني.

٤. اتَّضح في البحث أنّ منهج (ديبورا شفرن) يقوم بمراقبة الملفوظ عبر تحليلاته المختلفة في مراحل تحليل الخطاب وبصورة تكاملية؛ لينتقل من الصورة الذهنية المجردة للغة إلى الظاهرة الكلامية بوصفها صورة للنظام اللغوي؛ إذ يسعى المنهج إلى ربط الدلالة بالبعد الاجتماعي(بيئة الخطاب)؛ لينتقل من الدلالات المعجمية الضيقة إلى أبعادها الخطابية كما ظهر في تحليلات السيد الطباطبائي الذي غلب عليه تفاعله مع هذا المنهج .

٥. إنّ انتاج الخطاب في الميزان بأنماط تنغيميّة متنوعة سار جنباً إلى جنب مع القصدية الناتجة عن الخطاب؛ فالنغمة الصاعدة جاءت لتناسب الاستغاثة والاستفهام والاستنكار، والنغمة الهابطة جاءت مناسبة للدعاء والتقرير والانتقال بينهما يحرز إلفات نظر المتلقي أو السامع للخطاب؛ فيتفاعل بشكل موضوعي مع النغمة الكاشفة عن المقصود من الخطاب؛ لينكشف بوضوح أثر التنغيم في تحليل الخطاب في تفسير الميزان عبر افرازاتها لمجموعة من القراءات التحليلية التي اختصت بالخطاب الواحد ووجهت الخطاب بحسب موجاتها التنغيمية ليتسق بذلك عموم المتواليات بنسق يتناسب مع مقاصد التنزيل.

٦. شكَّلت مواضع الوقف عند السيد الطباطبائي أهمية كبيرة في تحقق الاتساق بين مكونات الخطاب؛ إذ ظهر في تحليلات الميزان أنّ مقاصد الخطاب القرآني يتوقف بيانها على مواضع الوقف الصحيح وإلا فقد تختلف القراءات بحسب السياقات المتعددة المحكومة بالوقوفات المختلفة كما في توجيهه للآية المباركة ﴿**وَما يَعْلَمُ**

تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَما يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبابِ﴾، وهذا يؤكِّد أهمية الوقف على المواضع الصحيحة والكشف عن أثره في توجيه الخطاب.

٧. اتضح بالبحث في الميزان أنَّ هناك تراثاً كبيراً لأهل البيت عليهم السلام في طيَّات المصادر والمراجع العربية والإسلامية التي كانت في طريق البحث ولاسيَّما عند أمير المؤمنين والإمام الصادق عليهما السلام، كما في تفسير دلالة(فضحكت) وتأصيلها من قوله تعالى: **فَضَحِكَت فَبَشَّرْناهَا بِإِسْحاقَ وَ مِنْ وَراءِ إِسْحاقَ يَعْقُوبَ**، وقد أهمل الباحثون والمفسِّرون الاشارة إليه؛ ولعلَّ هذا الأمر كان مستساغاً في حينه أمَّا اليوم فأجد من الضروري تأصيل هذه المعلومات وإعادة مرجعياتها وإسنادها إلى أصحابها؛ لأنَّ ذلك يعزِّز مرجعية أئمة أهل البيت عليهم السلام لمختلف المسلمين وغير المسلمين في مختلف المعارف ومنها اللغوية.

٨. هيْمَن لفظ الخطاب على دراسة الباحثين في أكثر الجهود العلمية، وحاولوا أنْ يجعلوا له حدًّا بالمقارنة مع المصطلحات التي جاءت قريبة من تعريف الخطاب فظهرت عدَّة دراسات ؛ للمقارنة بين الخطاب وما يقابله كالنَّص والجملة واللغة والسلطة إلا أنّ الأمر اشتبه على بعض الدارسين فلم يفرِّقوا بين النص والخطاب كما ظهر من تصورات (رولان بارت)؛ بل إنّ بعضهم يجد أنّ في كل لفظ خطاباً وهذا غير مسوَّغ كما اتضح في تمهيد الدراسة.

٩. إنَّ الوظيفة التعامليَّة والتواصليّة للغة التي تقوم بنقل المعلومات تكشف للباحث القيمة الاستعمالية للغة، فهي لا تنحصر بالإحالة المرجعية؛ بل تسهم في الوصول إلى المعنى عبر وظيفتها التداوليَّة التي تتفاوت بحسب مقاصد المرسل

وهدفه الذي من أجله ساق خطابه؛ ليثبت بذلك العلاقة المتلازمة بين منهج التداوليَّة وتحليل الخطاب.

١٠. اتضح في البحث أنّ علماء العرب القدامى لم يتغافلوا عن السياق المقامي وأثره في كلام العرب مبكراً؛ إذ يمكن القول إنَّ سيبويه رحمه الله استشعر ذلك بوضوح كما في حديثه في (باب ما يضمر فيه الفعل المستعمل إظهاره في غير الأمر والنهي)؛ إذ ذكر أنّ قولك: إذا رأيت رجلاً متوجهاً وجهة الحاجِّ، قاصداً في هيأة الحاج، قلت: (مكةَ وربِّ الكعبة)، فجعل الزَّي الخاص بالإحرام كاشفاً عن المقصد، وكأنك تقول: (يريد مكة والله)، وهكذا كما يصف سيبويه في رؤيتك لرجلٍ يسدد سهماً قِبل القرطاس قلت: القرطاسَ والله، أو حينما ترى الناس متوجهين بأنظارهم نحو السماء يهتفون الله أكبر قلت: (الهلالَ وربِّ الكعبة)، فتفسير هذه الخطابات يستدعي وضع الجمل في السياق المقامي.

١١. إنّ تحليل الخطاب في الميزان كأنّه ممارسة كلامية تداولية يتخذ بنية وأساليب استدلالية تحمل المتلقي على الإذعان والقبول بالآراء استعماله للحجج التي وظَّفها السيد الطباطبائي.

١٢. التضمين النحوي بين معانِي الحروف واضح في تحليلات الميزان، فاللفظ عنده محكوم بالسياق فيمكن أنْ يدُلّ على معانٍ متعددة بحسب الاستعمال.

١٣. ظهر في البحث أنّ السيد الطباطبائي كان مقتنعاً بأنَّ للقرآن استعمالاً خاصّاً في دلالات الألفاظ وتوجيهها؛ فلا يمكن حصر الملفوظ بالدلالة المعجمية الضيقة التي عُرفت عند أهل المعجمات؛ لذلك ذهب في تقريرات دلالات الألفاظ في مباحث: التخصيص والتعميم أو الارتقاء والهبوط أو الانتقال بين المجالات

الاستعمالية المتنوعة إلى عدم التقيُّد بأقوال عُلماء المعجمات؛ بل استثمر القرآن بالقرآن والحديث الشريف في الكشف عن المقاصد أيضاً.

١٤. بسبب الاعتماد على المعاني الحرفية عند بعض المفسّرين كشف البحث عن تعرُّض الأنبياء إلى كثير من الانتهاكات التي لا تليق بمقام العصمة ولا تناسب كرامة المرسلين كما في تفسيرهم لقوله تعالى: **ووجدك ضالّا فهدى**، وقد تصدى تفسير الميزان لذلك بوضوح.

١٥. الأبعاد التداوليّة كانت حاضرة في تحليلات الميزان بمراحلها المختلفة، وقد استأنس السيد الطباطبائي باستحضار المقام التواصلي في النظر إلى الظواهر اللغوية للوصول إلى مقاصد المتكلم.

١٦. اتفقت تحليلات الخطاب في مواضع من تفسير الميزان مع مبادئ نظرية (غرايس)؛ إذ وجدنا السيد الطباطبائي اعتمد على المتلقي في تسلسل تحليلاته للوصول إلى المقاصد، وهو بذلك يكشف عن أنَّ المتلقي شريك المتكلم؛ لذلك اعتمد على طاقاته وقُدُراته في تسلسل تحليلاته متدرجاً عبر السُّلم المعرفي حتى يصل إلى مستوى ضخ المعارف القرآنية العظيمة.

١٧. خالف السيد الطباطبائي في ميزانه عموم مفسِّري الإمامية الذين لم يستثمروا ما ورد عن أهل البيت عليهم السلام من التفسير أو التحليل للخطاب القرآني؛ بل وجدنا أنّ بعض مفسري الإمامية يسير بهدي الطبري وغيره ممَّن كان لهم أثرٌ كبيرٌ في توجهات من جاء بعدهم بقطع النظر عن مسارهم في توجيه التفسير والتحليل.

١٨. تفاعل السيد الطباطبائي مع الأفعال الكلامية المباشرة، على أساس قوتها الإنجازية للوصول إلى الحكم بمراعاة السياق، واعتمد في تحقق الفعل الكلامي

المباشر على الجانب المعجمي أيضاً؛ ليتضح ما فيه لغوياً، فالجانب المعجمي يمتلك القوة الإنجازية التي من شأنها أنْ تترك أثراً مهماً عند استعمالها في السياق.

١٩. اتضح في البحث أنّ الأفعال الكلامية المركّبة هي من الوسائل الإقناعية والتأثيرية لدى المتلقي التي يتلقاها من المتكلم بقصد الوصول إلى درجة من درجات القبول، فحَمْلُ النصوص لهذه الأفعال له رؤية حِجاجية بكل ما تحمله من موضوعات تنطوي تحت الأفعال المركبة.

٢٠. اهتم السيد الطباطبائي بكشف الافتراضات المسبقة في الخطاب القرآني وأثرها في تحليل النصوص، وهذا يؤكِّد قدرات السيد الطباطبائي التداولية في فك رموز الخطاب وقدرة مرجعياته الثقافية التي يتمتع بها في التواصل بين أطراف الخطاب.

٢١. اشتغل السيد الطباطبائي على مدّ جسور التواصل بين المتكلم والمتلقي من أجل إنجاح عملية التخاطب، وهذا ما كان في الاستلزام الحواري من طريق مراعاة المتلقي والوصول به إلى أعلى مراتب الفهم ودرجات التلقي والتأثير.

٢٢. قدَّم الحِجاج في تفسير الميزان إجراءات متقدمة للدرس التداولي أسهمت في العودة القويَّة للبلاغة تحت مسمى البلاغة الجديدة، وركَّزت على مفاهيم (البيان والحجاج) كوسائل للإقناع وفرَّقت بين مفاهيم (الجدل والحجاج).

٢٣. إنّ السيد الطباطبائي رحمه الله في تفسير الميزان أوجد مساحة للاستدلال بالحجاج اللغوي في تحليل النصوص القرآنية وتوجيهها بما يناسب المقام، وبعمله هذا أسهم في تعزيز الدرس الحجاجي وترسيخ مبادئه بين الباحثين الذين وجدوا في طروحات الميزان نافذة علميَّة محكمة للبحث والمفاتشة والوصول إلى نتائج تغني

الساحة المعرفية خاصة في مجال تحليل الخطاب القرآني.

٢٤. عمل السيد الطباطبائي على تفعيل العوامل الحِجاجية ضمن إطارٍ كان أساسه حصر الخطاب وتقييده وتوجيهه نحو جهة معينة، يُمَكِّن المخاطِب أنْ يستثمر العوامل الحجاجية في توجيه الخطاب على وفق ما يتطلّبه التحليل معتمداً آلية الإقناع في ذلك ؛ لأنّ الإقناع أحد أهم الشروط في الحِجاج.

٢٥. اعتمد السيد الطباطبائي على السلم الحِجاجي في ترتيب الحُجج بوصفه من التقنيات المهمة لترتيب الحجج وتنظيمها من الأضعف إلى الأقوى؛ ليتمكن من الخروج بالرأي الأقوى، أو الوصول إلى النتيجة المرجوة من الخطاب.

وبهذه النتائج المعرفية العلمية نختم دراستنا التي حاولنا فيها بعد التوكل على الله سبحانه وتعالى أنْ نتوصل إلى الإجابة التي يمكن أنْ تناسب غرض البحث والدراسة وتجيب عن التساؤلات والإشكاليات المعروضة في البحث، ونرجو أنْ تكون هذه الدراسة فاتحة خير لدراسات أخرى نظراً لثراء هذا التفسير وغناه من مختلف الجوانب العلمية ولاسيّما اللغوية، ونوصي بضرورة تخصيص جزء من جهود الباحثين في جمع شتات آثار أهل البيت عليهم السلام العلمية والمعرفية في مختلف التفاسير؛ لأنّ في متابعة نقولهم وتأصيلها إثبات لحقِّهم التاريخي في مرجعيَّة المعارف والعلوم المختلفة، وفي الختام يمكن القول إنَّ الجهد التفسيري عامَّة وجهد السيد الطباطبائي خاصَّة يمكن أنْ يُدرس في ضوء مناهج تحليل الخطاب وما بُحث في هذه الأطروحة مصداقٌ للمفهوم المفترض، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين المعصومين.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

١. أبجد العلوم، صدّيق بن حسن القنوجي، تحقيق: عبد الجبار الزكار، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، د ط، ١٩٧٨م.

٢. الاتجاه التداولي والوظيفي في الدرس اللغوي، نادية رمضان النجار، مؤسسة حورس الدولية، ط١، ٢٠١٣م

٣. إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الدمياطيّ، شهاب الدين الشهير بالبناء (ت ١١١٧هـ) تح: أنس مهرة، دار الكتب العلمية – لبنان، ط٣، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٤. الاتساق في العربية- دراسة في ضوء علوم اللغة الحديث، جبار سويس حنيحن الذهبي، مكتبة لسان العرب، ط١، ٢٠٠٥م.

٥. اتفاق المباني وافتراق المعاني، سليمان بن بنين بن خلف بن عوض، تقيّ الدين، الدقيقي المصري (ت٦١٣هـ)، تح: يحيى عبد الرؤوف جبر، دار عمار – الأردن، ط١، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

٦. الاتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، تح: شعيب الأرنـؤوط، تعليق: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق – سوريا، ط١، ١٤٢٩هـ – ٢٠٠٨م.

٧. اجتهادات لغوية، تمَّام حسّان، علم الكتب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م.

٨. الإحالة في نحو النص، أحمد عفيفي، دار النشر: كتب عربية، د ط، د ت.

٩. الاحتجاج على أهل اللجاج، أحمد بن علي- جعفري، بهراد، الطبرسي، (٥٤٨ هـ) الناشر: الإسلامية، طهران، ط١، ١٤٢٣هـ.

١٠. ارتشاف الضرب من لسان العرب، محمد بن يوسف، أبو حيان النحوي الأندلسي (ت٧٤٥هـ) تحقيق: رجب عثمان محمد، مراجعة رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

١١. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، محمد بن محمد أبو السعود العمادي (د.ط)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د. ت).

١٢. الارشاد في معرفة حجج الله على العباد، لوط بن يحيى- سليماني، أبو مخنف الكوفي (١٥٨ هـ)، مؤسسة الإمام الخميني للدراسة والتعليم، قم، ط٢، ١٤٢٢هـ.

١٣. أساليب الإقناع في القرآن الكريم، ابن عيسى باطاهر، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٠م.

١٤. أسباب النزول في ضوء روايات أهل البيت، مجيب جواد جعفر الرفيعي، مؤسسة البلاغ المبين، مركز الابحاث العقائدية، د ط، د ت.

١٥. استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية تداولية)، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتب الجديد المتّحدة، بنغازيا، ليبيا، ط١، ٢٠٠٤م.

١٦. الاستلزام الحواري في التداول اللساني من الوعي بالخصوصيات النوعية للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها، العياشي أدواري، دار الأمان، الرباط، الجزائر العاصمة – الجزائر، ط١، ٢٠١١م.

١٧. أسد الغابة في معرفة الصحابة، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد آبن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت٦٣٠هـ)، تح: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط١، د ت.

١٨. أسرار البلاغة، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (ت٤٧١هـ)،

تحقيق: محمود شاكر، ط١، مكتبة الخاجي، ١٩٩١م.
١٩. أسرار البلاغة في علم البيان، محمد عبده، تعليق: محمد رشيد رضا، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، بيروت، ط١، د. ت.
٢٠. أسرار العربية، فخر صالح قدارة، دار الجبل، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٥م
٢١. أسرار العربية، أبو البركات عبد الرحمن بن أبي الوفاء، كمال الدين الأنباري (٥٧٧هـ)، الناشر: دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط١، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.
٢٢. أسس علم اللغة، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط٨، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
٢٣. الاشتقاق والتعريب، عبد القادر بن مصطفى المغربي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٤٧م.
٢٤. إشكالية المعنى في الجهد التفسيري دراسة في ضوء مستويات اللغة تفسيرًا وتأويلاً، أ.د نجاح فاهم العبيدي، نون للطباعة الحديثة، ط١، ٢٠١٦م.
٢٥. إشكالية النص دراسة لسانية نصية، جمعان بن عبدالكريم، المركز الثقافي العربي، النادي الأدبي، السعودية، د. ط، ٢٠٠٩م.
٢٦. أصوات اللغة، د. عبد الرحمن أيوب، مطبعة الكيلاني، القاهرة، ط٢، ١٩٦٨م.
٢٧. الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٩٨.
٢٨. أصول التفكير النحوي، علي أبو المكارم، دار غريب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م.
٢٩. إعجاز القرآن، أبو بكر الباقلاني ومفهومه للإعجاز القرآني، أحمد جمال العمري، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط٩، ١٩٧٦م.
٣٠. إعراب القرآن الكريم، أحمد عبيد الدعاس- أحمد محمد حميدات- إسماعيل محمود القاسم، دار المنير ودار الفارابي، دمشق، ط١، ١٤٢٥هـ.
٣١. آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، محمود أحمد نحلة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، د ط، ٢٠٠٢م.

٣٢. الاقتراح في أصول النحو، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي(٩١١هـ)، تعليق وضبط: عبد الحكيم عطية، راجعه وقدَّم له: علاء الدين عطية، دار البيروني، دمشق، ط٢، ٢٠٠٦م.

٣٣. أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة، فاضل الساقي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٧م.

٣٤. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٦هـ.

٣٥. الانزياح في التراث النقد البلاغي، أحمد ويس، دار رسلان للطباعة والنشر، ط١، ٢٠١٥م.

٣٦. انفتاح النص الروائي، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠١م.

٣٧. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي(ت ٦٨٥هـ)، تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.

٣٨. إيجاز البيان عن معاني القرآن، محمود بن أبى الحسن بن الحسين النيسابوري أبو القاسم، نجم الدين (المتوفى: نحو ٥٥٠هـ)، تح: الدكتور حنيف بن حسن القاسمي، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ط١، ١٤١٥ هـ.

٣٩. إيجاز التعريف في علم التصريف، محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، أبو عبد الله، جمال الدين (٦٧٢هـ)، تح: محمد المهدي عبد الحي عمار سالم، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، د ط، د ت.

٤٠. البحث الدلالي في تفسير الميزان دراسة في تحليل النص، د. مشكور كاظم العوادي، مؤسسة البلاغ، بيروت، ط١، ٢٠٠٣ م.

٤١. البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف آبن حيان أثير الدين الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر – بيروت، د ط، ١٤٢٠ هـ.

٤٢. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي آبن عجيبة الحسني الأنجري الفاسي الصوفي (ت ١٢٢٤هـ)، تح: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الدكتور حسن عباس زكي – القاهرة، د ط، ١٤١٩ هـ.

٤٣. البديع بين البلاغة العربية واللسانيات، جميل عبدالمجيد، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ط١، ٢٠١٨م.

٤٤. البرهان في تفسير القرآن، السيد هاشم بن سليمان البحراني (ت١١٠٧هـ)، مؤسسة البعثة، مكان الطبع: قم، ط١، تاريخ الطبع: ١٤١٦ هـ.

٤٥. بصائر الدرجات في فضائل آل محمّد صلّى الله عليهم، الصفار، محمد بن حسن (٢٩٠ هـ)، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، إيران؛ قم، ط٢، ١٤٠٤ هـ.

٤٦. البُعد التداولي في الحِجاج اللساني، د. بنعيسى أزاييط، بحث ضمن كتاب الحِجاج مفهومه ومجالاته، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، ط١، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد – الأردن، ٢٠١٠م.

٤٧. البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني الموجه إلى بني إسرائيل، د. قدور عمران، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، أربد، الاردن، ط١، ٢٠١٢م.

٤٨. بلاغة الإقناع في المناظرة، د. عبد اللطيف عادل، منشورات الاختلاف ومنشورات ضفاف لبنان، ط١، ٢٠١٣م.

٤٩. البلاغة العربية، صلاح فضل، دار الكتاب المصرية، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠٠٤م.

٥٠. البلاغة والاسلوبية، محمد عبد المطلب، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة

المصرية العالمية للنشر- لونجمان، ط١، ١٩٩٤م.

٥١. البيان في روائع القرآن- دراسة لغوية واسلوبية للنص القرآني، تمّام حسّان، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ١٩٩٣م.

٥٢. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض الملقب بمرتضى الزبيدي (ت١٢٠٥هـ)، تح: مجموعة من المحققين، الناشر دار الهداية.

٥٣. تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، السيد شرف الدين علي الحسيني، الإسترآبادي (٩٤٠ هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران؛ قم، ط١، ١٤٠٩ هـ.

٥٤. التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي(٤٦٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د، ط، ٢٠١٧م.

٥٥. التحرير والتنوير تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر- تونس، ١٩٨٤م.

٥٦. تحليل الخطاب الأدبي- دراسة تطبيقية، إبراهيم صحراوي، دار الآفاق، ط١، ١٩٨٨م.

٥٧. تحليل الخطاب الروائي (الزمن- السرد- التبئير)، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٥م.

٥٨. تحليل الخطاب الشعري – استراتيجية التناص، محمد فتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٣، ١٩٩٣م.

٥٩. تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، عمر بلخير، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٣م.

٦٠. تحليل الخطاب وتعليم مفردات العربية للناطقين بغيرها، وليد أحمد العناتي، دار النشر: مجلة البصائر، الجزائر، ط٢، ٢٠١٠م.

٦١. تحليل الخطاب، بروان يول، ترجمه: د. محمد لطفي الزليطي، ومنير التريكي، ط١، دار الفجر للنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

٦٢. التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، دراسة في الدلالة الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية، د. محمود عكاشة، (د. ط)، دار النشر للجامعات، القاهرة، ١٤٣٢هـ – ٢٠١١م.

٦٣. التحليل النحوي ؛ أصوله وأدلته، فخرالدين قباوة، الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢م.

٦٤. التحليل النحوي عند ابن هشام الانصاري، عبد الحميد مصطفى السيد، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، الامارات، ط٥، ١٩٩٢م.

٦٥. التداولية اليوم علم جديد في التواصل، آن روبول وجاك موشلار، ترجمة: سيف الدين دغفوس، ومحمد الشيباني، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، ٢٠٠٣م.

٦٦. التداولية عند علماء العرب– دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، محمود صحراوي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٥ م.

٦٧. التداولية وتحليل الخطاب (الرؤى والتمثلات)، د. باسم خيري خضير، الشركة العربية المتحدة للتسويق والتوريدات، مصر – القاهرة، ط١، ١٤٣٦هـ، ٢٠١٥م.

٦٨. التداولية وتحليل الخطاب– بحوث محكمة، حافظ إسماعيل عليوي، عمَّان، الاردن، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١٣م.

٦٩. تذكرة الأريب في تفسير الغريب (غريب القرآن الكريم)، جمال الدين أبو

الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، تح: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

٧٠. تراجم الرجال، السيد أحمد الحسيني، نشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي - قم المقدسة، د. ط، ١٤١٤ هـ.

٧١. تسهيل الفوائد وتكميل الفوائد، محمد بن عبدالله ابن مالك الطائي الجياني، أبو عبدالله جمال الدين (ت٦٧٢هـ)، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٣٨٧هـ – ١٩٦٧م.

٧٢. التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (ت ٧٤١هـ)، تح: الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت، ط١ - ١٤١٦ هـ.

٧٣. التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ)، تحقيق جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

٧٤. التفسير الأصفى، محمد محسن بن مرتضى بن محمود الكاشاني المعروف بالفيض الكاشاني(١٠٩١هـ)، تح: مركز الابحاث والدراسات الإسلامية، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الإسلامي، ط١، ١٤١٨هـ.

٧٥. تفسير التستري، أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع التُستري (٢٨٣هـ)، جمع: أبو بكر محمد البلدي، تح: محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون/ دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ - ١٤٢٣ هـ.

٧٦. تفسير الثوري، أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي (ت ١٦١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م.

٧٧. تفسير السمرقندي، بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم

السمرقندي (المتوفى: ٣٧٣هـ)، د. ط، د. ت.

٧٨. تفسير السمعاني، تفسير القرآن، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: ٤٨٩هـ)، تح: ياسر ابن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض – السعودية، ط١، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

٧٩. تفسير الصافي، فيلسوف الفقهاء المولى محسن الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) مؤسسة الهادي – قم المقدسة الناشر: مكتبة الصدر – بطهران، ط٢، ١٤١٦هـ.

٨٠. تفسير القرآن العظيم «جزء عم»، عبد الملك بن محمد بن عبد الرحمن بن قاسم العاصمي، دار القاسم للنشر، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.

٨١. تفسير القمي، أبو الحسن علي بن ابراهيم القمي(٣٢٩هـ)، صححه: السيد طيب الموسوي الجزائري، دار السرور، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت.

٨٢. تفسير المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي (ت ١٣٧١هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، ط١، ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م.

٨٣. التفسير المنسوب إلى الامام أبي محمد الحسن بن علي العسكري عليه السلام، تحقيق ونشر: مدرسة الامام المهدي (عج)، قم المقدسة، د. ط، د. ت.

٨٤. تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت ٧١٠هـ)، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، ط١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

٨٥. التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة – القاهرة، ط١، د. ط، د. ت.

٨٦. تفسير عبدالرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني

الصنعاني (المتوفى: ٢١١هـ)، دراسة وتحقيق: د. محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية - بيروت.، ط١، سنة ١٤١٩هـ.

٨٧. تفسير فرات الكوفي، فرات بن إبراهيم الكوفي(٣٥٢هـ)، تح: محمد كاظم، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت- لبنان، ١٩٩٠م.

٨٨. تفسير مجاهد أبو الحجاج مجاهد بن جبر التابعي المكي القرشي المخزومي (ت ١٠٤هـ)، المحقق: الدكتور محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ط١، ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م.

٨٩. تفسير مجمع البيان، أبو علي الفضل الحسن الطبرسي(٥٤٨هـ)، حققه: لجنة من المحققين الأخصائيين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، ٢٠٠٦م.

٩٠. تفسير مقاتل بن سليمان، بو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخى (ت ١٥٠هـ)، المحقق: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث – بيروت، ط١ - ١٤٢٣ هـ.

٩١. تفسير نور الثقلين، عبد علي العروسي الحويزي(١١١٢هـ)، تح: علي بن عاشور، المطبعة العلمية، قم المقدسة، ١٣٨٣هـ.

٩٢. تفسير يحيى بن سلام، يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة، البصري (ت ٢٠٠هـ)، تقديم وتحقيق: الدكتورة هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط١، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

٩٣. التفكير اللساني في الحضارة العربية، عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب، مصر، ط٢، ١٩٩٦م.

٩٤. التكملة، ابن الأبار، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي (ت ٦٥٨هـ)، المحقق: عبد السلام الهراس، دار الفكر للطباعة – لبنان، ١٤١٥هـ-

١٩٩٥م، عدد الأجزاء: ٤.

٩٥. تكملة المعاجم العربية، رينهارت بيتر آن دُوزِي (ت ١٣٠٠هـ)، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمَّد سَليم النعَيمي، جمال الخياط، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية د. ط، د. ت.

٩٦. التمهيد في علم التجويد، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد آبن يوسف (المتوفى: ٨٣٣هـ)، تح: الدكتور على حسين البواب، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

٩٧. تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت ٣٧٠هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط١، ٢٠٠١م، عدد الأجزاء: ٨.

٩٨. توحيد المفضل، المفضَّل بن عمر الجعفي(١٨٣هـ)، تعليق: كاظم باقر المظفر، منشورات المطبعة الحيدرية- النجف الاشرف، ط٢، ١٩٥٥م.

٩٩. توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم ابن عبد الله بن عليّ المرادي المصري المالكي (ت ٧٤٩هـ)، شرح وتحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، أستاذ اللغويات في جامعة الأزهر، دار الفكر العربي، ط١ ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م.

١٠٠. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (ت ١٣٧٦هـ)، المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ -٢٠٠٠ م.

١٠١. جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت ٣١٠هـ)، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

١٠٢. جامع الدروس العربية، مصطفى بن محمد سليم الغلاييني (ت ١٣٦٤هـ)، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، ط٢٨، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

١٠٣. الجامع الكبير - سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت ٢٧٩هـ)، المحقق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ١٩٩٨ م.

١٠٤. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وسننه وأيامه = صحيح البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي البخاري(٢٥٦هـ)، أشرف على طباعته: محمد ذهني، دار النوادر، د. ط، د.ت.

١٠٥. الجزء فيه تفسير القرآن ليحيى بن يمان وتفسير نافع بن أبي نعيم القارئ ومسلم بن خالد الزنجي وعطاء الخراساني برواية أبي جعفر الترمذي(٢٩٥هـ)، تحقيق ودراسة: حكمت بشير ياسين، مكتبة الدار البيضاء، د. ط، د. ت.

١٠٦. الجمل في النحو، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (١٧٠هـ)، المحقق: د. فخر الدين قباوة، ط٥، ١٤١٦هـ ١٩٩٥م.

١٠٧. جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الازدي (ت٣٢١هـ)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، الناشر دار العلم للملايين – بيروت، ط١٤٠٨،١-١٩٨٧م.

١٠٨. حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، أبو العرفان محمد آبن علي الصبان الشافعي (ت١٢٠٦هـ)، الناشر دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط١، ١٤١٧ه – ١٩٩٧م.

١٠٩. الحِجاج بين النظرية والأسلوب من كتاب نحو المعنى والمبنى، باتريك شارودو، ترجمة: د. أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت – لبنان،

ط١، ٢٠٠٩م.

١١٠. خصائص التراكيب دارسة تحليلية لمسائل علم المعاني، محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، ط٤، ١٩٩٦م.

١١١. الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت٣٩٢هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٤.

١١٢. الخطاب الحِجاجي أنواعه وخصائصه قراءة في كتاب المساكين لـ: الرافعي، هاجر مدقن، دار الأمان، الرباط، ط١، ١٤٣٤هـ – ٢٠١٣م.

١١٣. الخطاب القرآني دراسة في البُعد التداولي، مؤيد آل صوينت، مكتبة الحضارة، بيروت – لبنان، ط١، ٢٠١٠م.

١١٤. الخطاب وخصائص اللغة العربية دراسة في الوظيفة والبنية والنمط، د. أحمد المتوكل، ط١، منشورات الاختلاف، الجزائر، ١٤٣١هـ – ٢٠١٠م.

١١٥. الخلاف التصريفي وأثره الدلالي في القرآن الكريم، فريد بن عبد العزيز الزامل، دار ابن الجوزي، د. ط، ١٤٢٧هـ.

١١٦. الدر المنثور، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، دار الفكر – بيروت، عدد الأجزاء: ٨.

١١٧. دراسات في علم اللغة الحديث، فتح الله سليمان، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨م.

١١٨. دراسات في علم اللغة الحديث، د. صادق يوسف الدباس، دار أسامه للنشر والتوزيع، د. ط، ٢٠١٢م.

١١٩. دراسات في نحو اللُّغَة العربية الوظيفي، أحمد المتوكل، تونس، مكتبة نور، د. ط، ١٩٨٨م.

١٢٠. دَرْجُ الدُّرر في تَفسِيرِ الآيِ والسُّوَر، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن

محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (ت ٤٧١هـ)، دراسة وتحقيق: (الفاتحة والبقرة) وَليد بِن أحمد بن صَالِح الحُسَيْن، (وشاركه في بقية الأجزاء): إياد عبد اللطيف القيسي، مجلة الحكمة، بريطانيا، ط١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨م، عدد الأجزاء: ٤.

١٢١. الدرس النحوي النصي في كتب اعجاز القرآن، د أشرف عبد البديع عبد الكريم، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨م.

١٢٢. دلالات التراكيب (دراسة بلاغية)، محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٩٧٩م.

١٢٣. دلالات العدول الصرفي في القرآن الكريم، أطروحة دكتوراه، الجزائر، جامعة الحاج لخضر، كلية الآداب واللغات، إعداد: عبد الناصر مشري، إشراف: أحمد جلايلي، ١٠١٤م.

١٢٤. دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، د. ط، د. ت.

١٢٥. الدلالة السياقية عند اللغويين، عواطف كنوش، دار السياب، لندن، د. ط، ١٠٠٧م.

١٢٦. دلائل النبوة، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، المحقق: د. عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، دار الريان للتراث، ط١ - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨.

١٢٧. دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، ترجمة وتقديم وتعليق: كمال بشر، دار غريب، القاهرة، ط١٢، د. ت.

١٢٨. الرّد عَلى النّحاة، أحمد بن عبد الرحمن بن محمد، ابن مَضَاء، ابن عمير اللخمي القرطبي، أبو العباس (٥٩٢هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، ط١، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

١٢٩. روح البيان، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلواتي، أبو الفداء(١١٢٧هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت.

١٣٠. زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، المحقق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي – بيروت، ط١ - ١٤٢٢ هـ.

١٣١. الزاهر في معاني كلمات الناس، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو البركات الأنباري(٣٢٨هـ)، تح: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط١، ١٩٩٢م.

١٣٢. السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: ٣٠٣هـ)، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

١٣٣. الشافية في علم التصريف (ومعها الوافية نظم الشافية للنيساري - المتوفى في القرن ١٢)، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب الكردي المالكي (ت ٦٤٦هـ)، المحقق: حسن أحمد العثمان، المكتبة المكية – مكة، ط١، ١٤١٥هـ ١٩٩٥م.

١٣٤. شذا العرف في فن الصرف، أحمد الحملاوي، تح: يوسف الشيخ محمد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٤م.

١٣٥. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ابن عقيل عبدالله بن عبدالرحمن العقيلي الهمداني المصري (ت٧٦٩هـ) محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار التراث – القاهرة، دار مصر للطباعة، ط٢٠، ١٩٨٠م.

١٣٦. شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار عليهم السلام، ابن حيون، النعمان بن

محمد(٣٦٣ هـ)، الناشر: جماعة المدرسين بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤٠٩هـ.

١٣٧. شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو، خالد الازهري، (ت٩٠٥هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢١ هـ- ٢٠٠٠م.

١٣٨. شرح الكافية الشافية، محمد بن عبدالله بن مالك الطائي الجياني، أبو عبدالله جمال الدين (ت٦٧٢هـ)، تحقيق: عبد المنعم أحمد هويدي، الناشر جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الاسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية مكة المكرمة، ط١.

١٣٩. شرح المفصل، موفق الدين أبو البقاء يعيش بن علي بن يعيش الموصلي (ت٦٤٣هـ) تحقيق: إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ٢٠٠١م.

١٤٠. شرح تسهيل الفوائد، محمد بن عبدالله، ابن مالك الطائي الجياني، ابو عبدالله جمال الدين (ت٦٧٢هـ)، تحقيق: عبدالرحمن السيد / محمد بدوي المختون: الناشر هجر للطباعة والنشر والتوزيع والاعلان، ط١، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م.

١٤١. شرح قطر الندى وبل الصدى، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (ت ٧٦١هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، ط١١، ١٣٨٣هـ.

١٤٢. شرحان على مراح الأرواح في علم الصرف، شمس الدين أحمد المعروف بديكنقوز أو دنقوز (ت ٨٥٥هـ)، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط٣، ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م.

١٤٣. شعرية دستوفسكي، ميخائيل باختين، ترجمة: د. جميل نصيف التكريتي،

مراجعة: د. حياة شرارة، دار طوبقال للنشر، د. ط، د. ت.

١٤٤. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد الحميري اليمني (ت٥٧٣هـ)، تحقيق مجموعة من المحققين، الناشر: دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، دار الفكر، دمشق – سورية، ط١، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

١٤٥. شواهد التنزيل لقواعد التفضيل في الآيات النازلة في أهل البيت صلوات الله وسلامه عليهم، الحافظ الكبير عبدالله بن أحمد المعروف بالحاكم الحسكاني(ق٥هـ) تح: الشيخ محمد باقر المحمودي، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، د. ط، د. ت.

١٤٦. الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، ابو الحسن (ت٣٩٥هـ)، الناشر محمد علي بيضون، ط١، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

١٤٧. مصَاعِدُ النَّظَرِ لـلإِشْرَافِ عَلَى مَقَاصِدِ السِّوَرِ، إبراهيم بن عمر البقاعي الشافعي برهان الدين أبو الحسن(٨٨٥هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٩٨٧م.

١٤٨. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر اسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت٣٩٣هـ) تحقيق احمد عبد الغفور عطار، الناشر دار العلم للملايين – بيروت، ط٤، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

١٤٩. الصناعتين، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (ت ٣٩٥هـ)، المحقق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العنصرية – بيروت، ١٤١٩ هـ.

١٥٠. الصوت في الدراسات النقدية والبلاغية التراثية والحديثة، عبد الحميد زاهيد، مراكش، المغرب، المكتبة المركزية، د، ط، د. ت.

١٥١. الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني(منهجا وتطبيقا)، د. أحمد علي دهمان، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط١، ١٩٨٦م.

١٥٢. العلامة الاعرابية في الجملة بين القديم والحديث، محمد حماسة عبد اللطيف، القاهرة، مكتبة الامام البخاري، دار غريب للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠١م.

١٥٣. علم الاصوات، كمال بشر، غريب، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٠م.

١٥٤. علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق، د. فائز الداية، دار الفكر، دمشق، ط٢، ٢٠٠٥م.

١٥٥. علم الدلالة، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط٥، ١٩٩٨م.

١٥٦. علم الـصرف الصوتي، عبد القادر عبد الجليل، أزمنة، عمان، د. ط، ١٩٩٨م.

١٥٧. علم اللغة الاجتماعي، هدسون، ترجمة: محمود عيَّاد، عالم الكتب، القاهرة،ط٢، ١٩٩٠م.

١٥٨. علم اللغة العام، فرديناد دي سوسير، ترجمة: د. يوئيل يوسف عزيز، مراجعة النص العربي: د. مالك يوسف المطلبي، سلسلة كتب شهرية، دار آفاق عربية، بغداد، د. ط، ١٩٨٥م.

١٥٩. علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، صبحي إبراهيم القفي، دار قباء القاهرة، مصر، ط١، ٢٠٠٠م.

١٦٠. علم اللغة والدراسات الادبية، برند شبلنر، ترجمه وقدم له وعلق عليه: د. محمود جاب الرب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٩١م.

١٦١. علم المناسبات في السُّور والآيات، د. محمد بن عمر بن سالم بازمول، المكتبة المكية، ط١، ١٩٨٩م.

١٦٢. علم النص ونظرية الترجمة، د. يوسف نور الدين، دار الثقافة للنشر والتوزيع،

مكة المكرمة، السعودية، د. ط، ٢٠٠٤م.

١٦٣. علم لغة النص –المفاهيم والاتجاهات، د. سعيد حسن بحري، مؤسسة المختار، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.

١٦٤. علوم القرآن عند العلَّامة آية الله السيد محمد حسين الطباطبائي(١٩٨١هـ)، (دراسة مقارنة)، جمعية القرآن الكريم للتوجيه والإرشاد، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٣م.

١٦٥. العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت١٧٠هـ)، تحقيق: مهدي المخزومي وابراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة هلال، د. ط، د. ت.

١٦٦. عيون أخبار الرضا عليه السلام، الشيخ الصدوق(٣٨١هـ)، تح: الشيخ حسين الأعلمي، مطابع مؤسسة الأعلمي- بيروت – لبنان، د. ط، ١٩٨٤م.

١٦٧. غرائب التفسير وعجائب التأويل، محمود بن حمزة بن نصر، أبو القاسم برهان الدين الكرماني(٥٠٥هـ)، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدَّة، د. ط، د. ت.

١٦٨. غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري(٨٥٠هـ)، تح: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.

١٦٩. غرر الأخبار ودرر الآثار في مناقب أبي الأئمة الأطهار عليهم السلام، الديلمي، حسن بن محمد(٨٤١ هـ)، الناشر: دليل ما، إيران؛ قم، ط١، ١٤٢٧هـ.

١٧٠. فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني(١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ١٤١٤هـ.

١٧١. الفصول المختارة، الشيخ المفيد(٤١٣هـ)، تح: السيد نور الدين جعفريان الاصبهاني، الشيخ يعقوب الجعفري، الشيخ محسن الأحمدي، دار المفيد للطباعة

والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٩٣م.

١٧٢. فصول في تداوليات ترجمة النص القرآني، د. مختار زواوي، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية- ناشرون، د. ط، ٢٠١٨م.

١٧٣. فقه اللغة العربية، د. كاصد ياسر الزيدي، مطابع دار الكتب، جامعة الموصل، ط١، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

١٧٤. فقه اللغة، محمد المبارك، مطبعة جامعة دمشق، سوريا، د. ط، ١٩٦٤م.

١٧٥. الفلسفة والبلاغة مقاربة حِجاجية للخطاب الفلسفي، د. عمارة ناصر، الدار العربية للعلوم- ناشرون، مكتبة نور، د. ط، ٢٠٠٩م.

١٧٦. الفلسفة واللغة- نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، د. الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، د. ط، ٢٠٠٤م.

١٧٧. فن الالقاء بين النظرية والتطبيق، نجاة علي، الدار المصرية اللبنانية(القاهرة- مصر)، ط٢، ١٩٩٧م.

١٧٨. الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية، نعمة الله بن محمود النخجواني، ويعرف بالشيخ علوان (المتوفى: ٩٢٠هـ)، دار ركابي للنشر - الغورية، مصر، ط١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م

١٧٩. في البراجماتية الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة- دراسة دلالية ومعجم سياقي، علي محمود حجي الصراف، مكتبة الأدب، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م.

١٨٠. في البلاغة العربية والاسلوبية اللسانية آفاق جديدة، د. سعد عبد العزيز مصلوح، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ط١، ٢٠٠٣م.

١٨١. في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (ت ١٣٨٥هـ)، دار الشروق - بيروت- القاهرة، ط١٧، ١٤١٢ هـ.

١٨٢. في علم الدلالة دراسة تطبيقية في شرح الأنباري للمفضليات، د. عبد الكريم

محمد حسن جبل، دار المعرفة الجامعية، مصر، ١٩٩٧م.

١٨٣. في نحو اللغة وتراكيبها، منهج وتطبيق، د. خليل أحمد عمايرة، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، جدَّة، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٩٨٤م.

١٨٤. القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (ت ٨١٧هـ)، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط٨، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥ م.

١٨٥. القاموس الموسوعي للتداولية، جاك موشلار وآن رويول، ترجمة: مجموعة من الأساتذة والباحثين، إشراف: عزّ الدين المجدوب، مراجعة: خالد ميلاد، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، د. ط، ٢٠١٠م.

١٨٦. قانون التأويل، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت ٥٤٣هـ)، دراسة وتحقيق: محمّد السّليماني، دار القبلة للثقافة الإسلاميَّة، جَدّة، مؤسَسَة عُلوم القرآن، بيروت، ط١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

١٨٧. القرآن في الاسلام، السيد العلّامة الطباطبائي(١٤٠٢هـ)، تعريب السيد أحمد الحسيني، د. ط، د. ت.

١٨٨. القرآن في مدرسة أهل البيت، السيد هاشم الموسوي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط١، ٢٠٠٠م.

١٨٩. القرينة في اللغة العربية، د. كوليزار كاكل عزيز، دار دجلة- الاردن العراق، د. ط، ٢٠٠٩م.

١٩٠. قوانين الأصول، للمحقق الفقيه ميرزا أبو القاسم القمي(١٢٣١هـ)، دار إحياء الكتب الإسلامية، د. ط، ١٤٣٠هـ.

١٩١. الكافي ط الإسلامية، الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق(٣٢٩ هـ)، دار

الكتب الإسلامية، طهران، ط٤، ١٤٠٧ هـ.

١٩٢. كتاب إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، أبو عبد الله الحسين بن أحمد ابن خالويه(٣٧٠هـ)، دار ومكتبة هلال، د. ط، ٢٠١٠م.

١٩٣. كتاب تفسير القرآن، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت ٣١٩هـ)، قدم له الأستاذ الدكتور: عبد الله بن عبد المحسن التركي، حققه وعلق عليه الدكتور: سعد بن محمد السعد، دار المآثر - المدينة النبوية، ط١، ١٤٢٣ هـ، ٢٠٠٢ م.

١٩٤. كتاب سليم بن قيس الهلالي، الهلالي، سليم بن قيس(٧٦ هـ)، الناشر: الهادي، إيران؛ قم، ط١، ١٤٠٥ هـ.

١٩٥. الكتاب، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه (ت١٨٠هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

١٩٦. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت ٥٣٨هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت، ط٣ - ١٤٠٧ هـ.

١٩٧. الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (ت٤٢٧هـ)، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢٢، هـ - ٢٠٠٢ م.

١٩٨. الكليات معجم المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء الكوفي(١٠٩٤هـ)، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٩٨م.

١٩٩. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي بن حسام الدين ابن

قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري ثم المدني فالمكي الشهير بالمتقي الهندي (٩٧٥هـ)، المحقق: بكري حياني - صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط١٥، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٢٠٠. اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (٧٧٥هـ)، المحقق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، ط١، ١٤١٩ هـ -١٩٩٨م.

٢٠١. لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، ابو الفضل جمال الدين ابن منظور الانصاري الرويفعي الافريقي (ت٧١١ه)، الناشر: دار صادر –بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.

٢٠٢. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

٢٠٣. لسانيات التلفظ بين التلفظ والتطبيق، د. جميل حمداوي، دار الريف للطبع والنشر والإلكتروني، الناظور- تطوان، المملكة المغربية، ط١، ٢٠٢٠م.

٢٠٤. لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، ذهبية حمو الحاج، دار الامل للطباعة والنشر والتوزيع، د. ط، د. ت.

٢٠٥. لسانيات النص- مدخل إلى انسجام الخطاب، د. محمد خطابي، دار طوبقال، الدار البيضاء، ط٣، ٢٠٠٧م.

٢٠٦. لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، محمد خطابي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٢، ٢٠٠٦م.

٢٠٧. اللسانيات الوظيفية المقارنة، دراسة في التنميط والتطور، د. أحمد المتوكل، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط١، ٢٠١٢م.

٢٠٨. اللسانيات الوظيفية مدخل نظري، د. أحمد المتوكل، دار الكتب الجديدة، ط٢، ٢٠١٠م.

٢٠٩. اللسانيات وتحليل النصوص، د. رابح بوحوش، ط٢، ٢٠٠٩م.

٢١٠. لطائف الإشارات = تفسير القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري(٤٦٥هـ)، تح: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، مصر، ط٣، د. ت.

٢١١. اللغة، جوزيف فندريس، ترجمة: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م.

٢١٢. لغة التربية- تحليل الخطاب البيداغوجي، أوليفير وبول، الناشر: أفريقيا الشرق، ط١، ٢٠٠٢م.

٢١٣. اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط٤، ٢٠٠٤م.

٢١٤. اللغة والإبداع - مبادئ علم الأسلوب العربي، شكري محمد عبَّاد، الناشر: ناشيونال بريس، ط١، ٢٠١٧م.

٢١٥. اللغة والتأويل (مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي)، عمارة ناصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.

٢١٦. اللغة والحجاج، أبو بكر العزاوي، دار الأحمدية للطباعة، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٤٢٦هـ.

٢١٧. اللغة والفكر، محمد بو عمامة، د. نوري جعفر، مكتبة التومي، الرباط، د. ط، ١٩٧١م.

٢١٨. مباحث في التفسير الموضوعي، مصطفى مسلم. دار القلم، ط٤، ٢٠٠٥م.

٢١٩. مجمل اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي أبو الحسين (ت ٣٩٥هـ)،

دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، دار النشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، ط٢ – ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦ م.

٢٢٠. محاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (ت ١٣٣٢هـ)،المحقق: محمد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلميه – بيروت، ط١ – ١٤١٨ هـ.

٢٢١. المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقي(٢٧٤هـ)، تح: السيد جلال الدين الحسيني المشتهر بالمحدث، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط١، ١٣٧٠هـ.

٢٢٢. محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة، شفيقة العلوي، مكتبة الآداب، القاهرة، د. ط، ٢٠١٩م

٢٢٣. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن عطية الاندلسي، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، منشورات: محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٢٠م.

٢٢٤. المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي(٤٥٨هـ)، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

٢٢٥. المدارس النحوية، أحمد شوقي عبد السلام ضيف الشهير بشوقي ضيف (ت ١٤٢٦هـ)، الناشر: دار المعارف ط١، ١٩٧٩م.

٢٢٦. مدخل إلى اللسانيات التداوليّة، محمد بحياتن ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د. ط، ٢٠١٧م.

٢٢٧. مدخل إلى دراسة التداولية (مبدأ التعاون ونظرية الملاءمة والتأويل)، فرانشيسكو يوس راموس، ترجمة وتقديم، يحيى حمدان، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، ط١، ٢٠١٤م.

٢٢٨. مدخل إلى علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق(دراسة تطبيقية على السور المكية)، فولفجانج هاينه مان، ديتر فيهفيجر، ترجمة: د. فالح بن شبيب العجمي، د، ط، د. ت.

٢٢٩. مدخل إلى علم لغة النص، روبرت ديبوغراند، وحمد علي خليل، مطبعة دار الكاتب، رام الله، ط١، ١٩٩٢م.

٢٣٠. مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد، محمد بن عمر نوري الجاوي(١٣١٦هـ)، تح: محمد أمين الصناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ط، ١٩٩٧م.

٢٣١. المرتجل (في شرح الجمل)، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن أحمد بن أحمد ابن الخشاب (٥٦٧ هـ)، تحقيق ودراسة: علي حيدر، الطبعة: دمشق، ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م، عدد الأجزاء: ١.

٢٣٢. المرشد في الصرف، نظمي حلمي الجمل، دار أسامه، الاردن، د. ط، ١٩٩٧م.

٢٣٣. المركب الاسمي الاسنادي وأنماطه من خلال القرآن الكريم، أبو السعود حسنين الشاذلي، دار المعرفة الجامعية، د. ط، ١٩٩٠م.

٢٣٤. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه: محمد أحمد جاد المولى، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، دار التراث، القاهرة، ط٣، د. ت.

٢٣٥. مستدرك سفينة البحار، الشيخ علي النمازي الشاهرودي(١٤٠٥هـ)، تحقيق وتصحيح: الشيخ حسن بن علي النمازي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، د. ط، ١٤١٩هـ.

٢٣٦. المسترشد في إمامة عليّ بن أبي طالب (عليه السلام)، الطبري الآملي الكبير،

محمد بن جرير بن رستم(٣٢٦ هـ)،الناشر: كوشانپور، إيران؛ قم، ط١، ١٤١٥ هـ.

٢٣٧. مسند الإمـام أحمـد بـن حنبل، أبـو عبد الله أحمـد بـم محمد بـن حنبل الشيباني(٢٤١هـ)، تح: شعيب الارنؤوط- عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١م.

٢٣٨. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (٢٦١هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، عدد الأجزاء: ٥.

٢٣٩. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه (وآله)، مسلم بن حجاج القشيري النيسابوري(٢٦١هـ)، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي –بيروت، د. ط، د. ت.

٢٤٠. مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين عليه السلام، الحافظ البرسي، رجب بن محمد(٨١٣ هـ)، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط١، ١٤٢٢ هـ.

٢٤١. المشترك اللفظي في اللغة العربية، د. عبد الكريم شديد محمد، مركز البحوث والدراسات الإسلامية في ديوان الوقف السني، بغداد، د. ط، ٢٠٠٧م.

٢٤٢. المصطلحات الاساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب، نعمان بوقرة، عالم الكتب الحديث، الاردن، ط١، ٢٠٠٩م.

٢٤٣. المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، دومنيك مانغونو، ترجمة: محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٨م.

٢٤٤. مطارحات في قضايا قرآنية دراسة في تفسير» من وحي القرآن « السيد فضل الله في سياق مناهج التّفسير السائدة، محمد الحسيني، ط١، دار الملاك للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت ـ لبنان، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

٢٤٥. المظاهر اللغوية للحِجاج، مدخل إلى الحِجاجيات اللسانية، رشدي الراضي، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٤م.

٢٤٦. معالم التنزيل (تفسير البغوي)، الحسين بن مسعود البغوي أبو محمد (ت٥١٦هـ)، تحقيق: محمد عبد الله النمر، وعثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلم الحرش، (د.ط)، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.

٢٤٧. معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت ٥١٠هـ)، تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي –بيروت، ط١، ١٤٢٠ هـ.

٢٤٨. معانى القرآن للأخفش، أبو الحسن المجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري، المعروف بالأخفش الأوسط (ت ٢١٥هـ)، تحقيق: الدكتورة هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م.

٢٤٩. معاني الأخبار، الشيخ الصدوق(٣٨١هـ)، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، د. ط، ١٣٣٨ش.

٢٥٠. معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت ٣١١هـ)، المحقق: عبد الجليل عبده شلبي، الناشر: عالم الكتب – بيروت، ط١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

٢٥١. المعاني في ضوء أساليب القرآن، عبد الفتاح لاشين، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٤، ٢٠٠٢م.

٢٥٢. المعجم الكبير للطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (٣٦٠هـ)، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، دار النشر: مكتبة ابن تيمية – القاهرة، ط٢.

٢٥٣. معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر (ت١٤٢٤هـ)، الناشر: عالم الكتب، ط١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

٢٥٤. معجم اللغة واللسانيات، هارتمان وستورك، الناشر: دار النشر، د ط،٢٠١٢م.

٢٥٥. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة وكامل المهندس، مكتبة لبنان – بيروت، ط٢، ١٩٨٤م.

٢٥٦. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، الناشر: دار الدعوة، د. ط، د. ت.

٢٥٧. معجم تحليل الخطاب، باتريك شارودو- دومنيك منغو، ترجمة: عبد القاهر الفهري- حمادي صمود، المركز الوطني للترجمة، تونس، د. ط، ٢٠٢٠م.

٢٥٨. معجم ديوان الأدب، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسن الفارابي(٣٥٠هـ)، تح: د. أحمد مختار عمر، مراجعة: د. إبراهيم أنيس، مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٣م.

٢٥٩. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي أبو الحسين (ت٣٩٥ه)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الناشر دار الفكر، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

٢٦٠. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، عبد الله بن يوسف بن احمد بن عبدالله آبن يوسف، أبو محمد جمال الدين ابن هشام (ت٧٦١هـ)، تحقيق: مازن المبارك / محمد علي حمد الله، الناشر: دار الفكر – دمشق، ط١٩٨٥،٥.

٢٦١. مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط٣ - ١٤٢٠ هـ.

٢٦٢. مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ)، ط١، دار

الفكر، مصر، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.

٢٦٣. مفاهيم القرآن، جعفر سبحاني، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، قم المقدسة، د. ط، ١٤٢٨هـ.

٢٦٤. مفتاح العلوم، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب (المتوفى: ٦٢٦هـ)،الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان،ط٢، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

٢٦٥. المفتاح في الصرف، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (٤٧١هـ)، حققه وقدم له: الدكتور علي توفيق الحَمَد، كلية الآداب - جامعة اليرموك - إربد – عمان، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط١ (١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م).

٢٦٦. المفصل في صنعة الإعراب، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت: ٥٣٨ هـ)، تحقيق: د علي أبو ملجم، الناشر: مكتبة الهلال – بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

٢٦٧. المفصل في علم العربية، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، ط١، مطبعة التقدم، مصر، ١٣٢٣هـ.

٢٦٨. المقاربة التداولية، فرانسواز أرمنكو، ترجمة: سعيد علوش، مركز الانتماء القومي، مكتبة الاسد، ١٩٨٦م.

٢٦٩. مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، محمد حسين الطباطبائي، تعريب: خالد توفيق ط٢، مؤسّسة أمّ القرى للتحقيق والنّشر، ١٤١٨هـ.

٢٧٠. المقبولية في الخطاب القرآني السور المدنية أنموذجا، د. سعاد كريدي، كلية التربية/ جامعة القادسية ٢٠١٦ م.

٢٧١. المقتضب، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، أبو العباس،

المعروف بالمبرد (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، (د. ط)، عالم الكتب- بيروت، ٢٠١٠م.

٢٧٢. مقدمة في نظريات الخطاب، ديان مكدونيل، ترجمة: عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، ط١، القاهرة، ٢٠٠١م.

٢٧٣. الممتع الكبير في التصريف، علي بن مؤمن بن محمد، الحَضْرَمي الإشبيلي، أبو الحسن المعروف بابن عصفور (٦٦٩هـ)، مكتبة لبنان، ط١، ١٩٩٦م.

٢٧٤. من أسرار اللغة، إبراهيم أنيس، مطبعة محمد عبد الكريم حسّان، القاهرة، ط٨، ٢٠٠٣م.

٢٧٥. مناهج الدراسات الأدبية الحديثة من التاريخ إلى الحِجاج، د. حسن مسكين، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر، د. ط، ٢٠١٧م.

٢٧٦. منهاج البلغاء وسراج الادباء، حازم بن محمد بن حسن بن حازم القرطاجي(٦٨٤هـ)، تح: محمد بن حبيب الخواجة، دار الغرب الاسلامي، د. ط، د. ت.

٢٧٧. منهج البحث في اللغة العربية، تمّام حسّان، دار الثقافة، الدار البيضاء، د. ط، ١٩٩٣م.

٢٧٨. منهج المدونة المغلقة (مباحث تأسيسية لتفسير القرآن بالقرآن)، الدكتور حسن عبد الغني الأسدي، دار رافد، قم المقدسة، ٢٠١٧م.

٢٧٩. موسوعة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في الكتاب و السنة و التاريخ، محمد الريشهري، تح: مركز بحوث دار الحديث وبمساعدة: السيد محمد كاظم الطباطبائي، السيد محمود الطباطبائي نزاد، دار الحديث للطباعة والنشر، ط٢، ١٤٢٥هـ.

٢٨٠. الموسوعة القرآنية، إبراهيم الانباري، المكتبة الواقفية للكتب، دار النشر: بريل، د. ط، ٢٠٠١م.

٢٨١. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (ت١١٥٨هـ)، تحقيق علي دحروج، مراجعة وتقديم: رفيق العجم، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون – بيروت،، ١٩٩٦م.

٢٨٢. الميزان في تفسير القرآن، العلاّمة الطباطبائي، محمد حسين(١٩٨١م)، صححه وأشرف عليه: الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

٢٨٣. نحو أجرومية النص الشعري- دراسة في قصيدة جاهلية، د. سعد مصلوح عبد العزيز، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، د. ط، ١٩٩١م.

٢٨٤. النحو والدلالة(مدخل لدراسة المعنى النحوي-الدلالي)، د. محمد حماسة عبد اللطيف، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د. ط، ٢٠٠٦م.

٢٨٥. نسيج النص – بحث فيما يكون فيه الملفوظ نصًّا، د. الازهر الزناد، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٣م.

٢٨٦. النشر في القراءات العشر، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف(٨٣٣هـ)، تح: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى، د. ط، د. ت.

٢٨٧. النص الحِجاجي العربي دراسة في وسائل الإقناع بحث ضمن كتاب (الحِجاج مفهومه ومجالاته- دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة) لـ حافظ اسماعيل علوي، عالم الكتب الحديثة، ط١، ٢٠١٠م.

٢٨٨. النص والخطاب والاتصال، محمد العبد، ط١، ٢٠٠٥م.

٢٨٩. النص والخطاب والإجراء، روبورت دي بوجراند، ترجمة: د. تمّام حسّان، عالم الكتب، مصر، ط١، ١٩٩٨م.

٢٩٠. نظرية أفعال الكلام العامَّة، أوستين، ترجمة: عبد القادر قينيني، دار النشر: أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٩١م.

٢٩١. النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، د.محمد طروس، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٥م.

٢٩٢. نظرية الفعل الكلامي بين علم اللغة الحديث والمباحث اللغوية في التراث العربي والاسلامي، هشام إبراهيم عبدالله خليفة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.

٢٩٣. نظرية النظم، صالح بلعيد، دار هومة للنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠٠١، ١٦٣.

٢٩٤. نظرية النقد الادبي الحديث، د. يوسف نور عوض، دار الأمين، ط١، ١٩٩٤م.

٢٩٥. نظرية علم النص، رؤية منهجية في بناء النص النثري، د. حسام أحمد فرج، تقديم، سليمان العطار، ومحمود فهمي حجازي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م.

٢٩٦. نهج الحق و كشف الصدق، العلامة الحلي، الحسن بن يوسف(٧٢٦ هـ)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٨٢ م.

٢٩٧. هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، عبد الفتاح بن السيد عجمي بن السيد العسس المرصفي المصري الشافعي (١٤٠٩هـ)، مكتبة طيبة، المدينة المنورة، ط٢، د. ت.

٢٩٨. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي(٩١١هـ)، تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر، د. ط، د. ت.

٢٩٩. الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، علي بن أحمد الواحدي(٤٦٨هـ)، تح:

صفوان عدنان داوودي، دار القلم والدار الشامية، دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

٣٠٠. وسائل الشيعة، الحر العاملي(١١٠٤هـ)، تح: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط٢، مهر، قم المقدسة، ١٤١٤هـ.

٣٠١. الوسيط في تفسير القرآن المجيد، أبو الحسن علي بن أحمد بم محمد بن علي الواحدي(٤٦٨هـ)، تح: لشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، وآخرون، تقديم: أ. د عبد الحي القرماوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٤م.

٣٠٢. الوقف في العربية، د. محمد خليل مراد الحربي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٦م.

٣٠٣. الأطاريح والرسائل:

٣٠٤. الاتساق والانسجام في القرآن الكريم، مفتاح بن عروس، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، كلية الآداب واللغات، ٢٠٠٧م- ٢٠٠٨م.

٣٠٥. أثر التفكير الصوتي في دراسة العربية، د. مشتاق عباس معن، اطروحة دكتوراه، كلية اللغات/ جامعة صنعاء، ١٤٢٤هـ.

٣٠٦. الخطاب التداولي في الموروث البلاغي العربي من القرن الثالث الهجري إلى القرن السابع الهجري، أطروحة دكتوراه- جامعة وهران، كلية الآداب – اللغات والفنون، إعداد: واضح أحمد، إشراف: د. لزعر مختار، ٢٠١١-٢٠١٢م.

٣٠٧. الدخيل في تفسير الميزان، علي أحمد فراج، إشراف: عبد الجبار ثابت فراج، رسالة ماجستير، جامعة الازهر، مصر، ٢٠٠٤م.

٣٠٨. الدرس النحوي في تفسير الميزان، رحيم كريم الشريفي، رسالة ماجستير، جامعة بابل، كلية التربية للعلوم الانسانية ٢٠١٨م.

٣٠٩. الألفاظ المعبرة عن الكلام في التعبير القرآني دراسة دلالية، نبراس حسين

مهاوش العزاوي، رسالة ماجستير/ كلية التربية للبنات/ جامعة بغداد، ٢٠٠٥م.

٣١٠. الانسجام في القرآن الكريم(سورة النور أنموذجا)، نوال لخلف، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب واللغات، جامعة الجزائر، ٢٠٠٧م.

٣١١. تحليل الخطاب في النقد العربي الحديث دراسة مقارنة في النظرية والمنهج، مهى محمود إبراهيم العتوم، أطروحة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الاردنية، ٢٠٠٤م.

٣١٢. تحليل الخطاب في ضوء لسانيات النص دراسة تطبيقية في سورة البقرة، بن يحيى ناعوس، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب واللغات والفنون، جامعة وهران، الجزائر، ٢٠١٣م.

٣١٣. تفسير الإمام الشافعي، الشافعي محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت ٢٠٤هـ)، جمع وتحقيق ودراسة: د. أحمد بن مصطفى الفرَّان (رسالة دكتوراه)، دار التدمرية – المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٧ هـ- ٢٠٠٦ م.

٣١٤. الحجاج في النص القرآني سورة الأنبياء أنموذجا، رسالة ماجستير، جامعة الحاج لخضر- باتنة- الجزائر، اعداد: إيمان درنوني، إشراف: د الجودي مرداسي، ٢٠١٢-٢٠١٣م.

٣١٥. الحجاج في تفسير الميزان، محمد فيصل حسين، أطروحة دكتوراه، جامعة البصرة، كلية الآداب، ٢٠٢١م.

٣١٦. السلالم الحجاجية في القصص القرآنية مقاربة تداولية، أطروحة دكتوراه، الجزائر، جامعة وهران، كلية الآداب والفنون، إعداد: بوسلاح فائزة، إشراف: أ. د بن عيسى عبدالحليم، ٢٠١٥م.

٣١٧. السياق وأثره في الكشف عن المعنى (دراسة تطبيقية في كتب معاني القرآن)،

خلود جبار عيدان، إشراف: د. زهير غازي، جامعة بغداد، كية التربية للبنات، أطروحة دكتوراه، ٢٠٠٨م.

٣١٨. العدول في صيغ المشتقات في القرآن الكريم دراسة دلالية، رسالة ماجستير، جامعة تعز، كلية الآداب/ قسم اللغة العربية، إعداد: جلال عبدالله محمد سيف الحمادي، إشراف: أ. د عباس علي السوسوة، ٢٠٠٧م.

٣١٩. مرويات أهل البيت عليهم السلام التفسيرية دراسة في ضوء تحليل الخطاب، أطروحة دكتوراه، جامعة كربلاء، كلية التربية للعلوم الانسانية، عمار حسن عبد الزهرة، ٢٠١٩م.

٣٢٠. المنهج الحجاجي في القرآن عند الشعراوي، أطروحة دكتوراه، بلعالم فضيلة، جامعة وهران، الجزائر، ٢٠١٤م.

٣٢١. نظام الجملة العربية، رسالة ماجستير، سناء حميد البياتي، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٣م.

٣٢٢. المجلات والدوريات:

٣٢٣. آليات تشكيل الخطاب الحجاجي بين نظرية البيان ونظرية البرهان، هاجر مدقن، مجلة الأثر الجزائر، ع ٠٥، ٢٠٠٥م.

٣٢٤. بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل، عالم المعرفة، الكويت، عدد: ١٦٤، ١٩٩٢م.

٣٢٥. التوحد الابداعي في نحو النص، محمود محمد، مجلة الدراسات العربية، مجلد ٤، عدد ١٩، ٢٠٠٩.

٣٢٦. علم الدلالة عند السيد محمد حسين الطباطبائي، قراءة في جدل العقل والنص، مجلة الكلمة، ع ٣٦، ٢٠٠٢م.

٣٢٧. لسانيات الملفوظ نظريا وتطبيقاً، أ. د عبد الجليل مرتضى، مجلة الممارسات

اللغوية، جامعة مولر معمري، تيزي ورو، الجزائر، العدد التجريبي(٠)، ٢٠١٠م.

٣٢٨. مفهوم الحِجاج عند (بيرلمان) وتطوره في البلاغة المعاصرة، محمد سالم ولد محمد الأمين، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، مجلد: ٢٨، العدد: ٢، ٢٠٠٠م.

٣٢٩. ملامح النظرية الاجتماعية في تفسير الميزان- قضية المرأة، د. زهير غراوي، مجلة المنهاج، العدد: ١٠، ٢٠١٥م.

٣٣٠. من لسانيات الجملة إلى علم النص، بشير إبرير، مجلة التواصل، عناية، عدد ١٤، جوان، ٢٠١٥م.

٣٣١. المنهج السياقي وأثره في تطوير دراسات التفسير، د، عادل حسن غنيم، بحث مقدم للمؤتمر الدولي لتطوير الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية، جامعة الملك سعود، ٢٠١٣م.

٣٣٢. النحو والشعر: قراءة في دلائل الاعجاز، مجلة فصول –العدد الثالث، أبريل ١٩٨١م.

٣٣٣. النص بناه ووظائفه- نظرية الأدب، مجلة اللغة والأدب، العدد ١١، جامعة الجزائر، ١٩٩٧م.

٣٣٤. المواقع الألكترونية:

٣٣٥. نظريات الحجاج، د. جميل هنداوي، د. ط، شبكة الآلوكة، د. ت.

٣٣٦. برنامج لمسات بيانية/ قناة الشارقة/ الحلقة ٧٥/ لقاء الدكتور فاضل السامرائي/ ٣٠/٨/ ٢٠٢١.

المحتويات

الاهداء ٤

المقدمة ٥

التمهيد (إضاءة في العنوان) ١٣

توطئة: ١٥

أولاً: في تفسير الميزان: ١٥

منهج تفسير الميزان: ١٥

السيد الطباطبائي رحمه الله في سطور: ١٧

ثانيا: تحليل الخطاب: ١٩

التحليل لغة: ١٩

التحليل اصطلاحا: ٢٠

الخطاب: ٢١

الخطاب لغة: ٢١

الخطاب اصطلاحا: ٢١

مجالات تحليل الخطاب: ٢٤

مقابلات الخطاب: ٢٤

ثالثا: العلاقة بين التداوليَّة وتحليل الخطاب: ٢٧

التداولية ومجالها: ٢٧

تحليل الخطاب: ٢٨
استراتيجيات الخطاب:..... ٢٩
الفصلُ الأوَّل: التحليل الملفوظي للخطاب القرآني في تفسير الميزان للسيد الطباطبائي ٣١
توطئة:..... ٣٣
العدول بين صيغ المبالغة:..... ٥٤
العدول بين صيغتي الماضي والمضارع: ٥٧
العدول من صيغة الماضي إلى المضارع: ٦١
المبحث الثاني: المستوى النحوي في تحليل الخطاب القرآني في تفسير الميزان..... ٦٤
التقديم والتأخير: ٨١
المبحث الثالث: المستوى المعجمي في تحليل الخطاب في تفسير الميزان ٩٧
التطور الدلالي للألفاظ:..... ٩٧
مظاهر التطوُّر الدلالي: ٩٩
تخصيص الدلالة: ٩٩
تعميم الدلالة: ١٠٩
انتقال الدلالة: ١١٨
الانتقال من مجالٍ حسيٍّ إلى مجالٍ حسي آخر: ١١٩
الانتقال من المحسوس إلى المجرد: ١٢٣
الانتقال من المجرد إلى المحسوس: ١٢٥
هبوط الدلالة ورقيها: ١٣٠
رُقيُّ الدلالة: ١٣٢
الفصل الثاني: التحليل النصي للخطاب القرآني في تفسير الميزان ١٣٥

المبحث الاول: أثر عناصر الاتساق في تحليل الخطاب القرآني ١٤٢
الاتساق: ١٤٢
١ – التنغيم: ١٤٤
٢ – الوقف: ١٥٥
المبحث الثاني: أثر عناصر الانسجام في تحليل الخطاب القرآني..... ١٦٧
الانسجام لغة: ١٦٧
الانسجام في الاصطلاح:..... ١٦٨
السياق:..... ١٧١
المناسبة: ١٨٤
المناسبة بين السورة واسمها ومضمونها: ١٨٨
المناسبة بين آيات السورة الواحدة:..... ١٩٤
المبحث الثالث: أثر المقبولية في تحليل الخطاب القرآني..... ٢٠٠
المقبولية: ٢٠٠
المقبولية على مستوى الألفاظ والتراكيب: ٢٠٦
المقبولية على مستوى البلاغة:..... ٢١٢
الفصل الثالث: المستوى الاستعمالي في تحليل الخطاب في تفسير الميزان..... ٢٢١
المبحث الأول: الأبعاد التداولية في تحليل الخطاب القرآني ٢٢٦
أولا: المستوى التداولي الأول: ٢٣٠
الإشاريات الشخصية: ٢٣٠
الإشاريات الزمانية: ٢٣٥
ثانياً: إشاريات الدرجة الثانية: ٢٣٨

الافتراض المسبق:..... ٢٣٨
ثالثاً: تداولية الدرجة الثالثة ٢٤٢
الاستلزام الحواري:..... ٢٤٣
قاعدة الكم: ٢٤٥
قاعدة الكيف: ٢٤٧
مبدأ المناسبة:..... ٢٥٠
مبدأ الطريقة: ٢٥١
المبحث الثاني: أثر أفعال الكلام في تحليل الخطاب في تفسير الميزان. ٢٥٥
الأفعال الكلامية المباشرة:..... ٢٥٧
الأفعال الكلامية غير المباشرة:..... ٢٧٠
أثر الروابط الحجاجية: ٢٨١
ب. أثر العوامل الحجاجية:..... ٢٨٩
ج. أثر السلالم الحجاجية: ٢٩٤
الخاتمة **٣٠٣**
المصادر والمراجع..... **٣١١**
المحتويات..... **٣٤٩**