القصدية
في الدرس البلاغي للنظم القرآني

د. يوسف بن عبد الله العليوي
قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي – كلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

القصدية
في الدرس البلاغي للنظم القرآني

د. يوسف بن عبد الله العليوي
قسم البلاغة والنقد ومنهج الأدب الإسلامي – كلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

يأتي هذا البحث في إطار التأصيل البلاغي والتأسيس المنهجي للبحث في بلاغة القرآن الكريم. وجاء في تمهيد وثلاثة مباحث: تناول التمهيد مفهوم القصدية والتأصيل لها، والمبحث الأول تقرير قصدية النظم القرآني، والمبحث الثاني قواعد التفسير البلاغي للنظم القرآني، والمبحث الثالث إشارة إلى موقف الاتجاهات الحديثة من القصدية.

وتوصل البحث إلى نتائج منها:

١- القرآن الكريم خطاب رباني ذو معان مقصودة من المتكلم به ﷻ، وهي معان ثابتة لا تتغير في أي زمان أو مكان، ولكن الناس يتفاوتون في إدراكها وفهمها على حسب مداركهم وأدواتهم.

٢- أولى البلاغيون قصدية الخطاب عناية كبيرة، وكانت حاضرة بقوة في مؤلفاتهم وتوجيهاتهم، لأن علم البلاغة مداره على الكشف عن مقاصد الكلام والمتكلم، وكيفية إفهام المخاطَب والتأثير فيه.

٣- النظم عامة والقرآني خاصة له وظيفتان: وظيفة دلالية، ووظيفة جمالية. وكل ما في القرآن من وجوه النظم فإنما هو لأجل المقاصد، إما بيانًا لها، أو تأثيرًا على المخاطَب لتلقيها.

٤- القرآن الكريم يقصد إلى نظم مخصوص لما وراءه من الدلالات التي لا تحصل بغيره من النظوم، ولذا فإن المعاني المتولدة من خصوصيات النظم ومستتبعات التراكيب معان مرادة للمتكلم بالقرآن ﷻ ما دام السياق يحتملها ويدل عليها، ولم يمنع منها نص أو إجماع.

٥- الناظر في تفاسير السلف من الصحابة والتابعين ﷺ يلحظ أن جملة من تفاسيرهم قائمة على اعتبار الخصوصيات البلاغية للنظم في تفسير القرآن وبيان مقاصده.

٦- الدرس البلاغي في النظم القرآني لا يقف عند حدود البنية وخصوصياتها، بل يتعدى ذلك إلى الكشف عن دلالات تلك الخصوصيات التي يظهر أنها من تمام مراد الله ﷻ، لأن من أهم وظائف البلاغة الكشف عن مقاصد المتكلمين.

٧- مع أهمية البلاغة في فهم مقاصد القرآن الكريم إلا أنها لا تستقل بتفسيره، وتوجيه آياته وألفاظه، دون سائر المصادر الأخرى كالقرآن والسنة وآثار السلف ﷺ، والاستقلال بها في فهم القرآن العظيم موقع في الخطأ لا محالة.

٨- تعد "قصدية النظم القرآني" أحد الأسس المنهجية، التي يقوم عليها أي منهج بلاغي لدراسة النظم القرآني وتأويله.

تقدمة:

الحمد لله الذي أنزل الكتاب تبيانًا لكل شيء، وهدى للعالمين، والصلاة والسلام على النبي الأمي الأمين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

فإن واحدًا من أهم وجوه الإعجاز القرآني هو بلاغة نظمه، ومنذ أن توصل العلماء إليه وقرروه[1] والبحث البلاغي في هذا النظم القرآني المعجز لا يتوقف، طلبًا –من جهةٍ– لخصوصيته وتفرده عن سائر النظوم وأجناس القول، وكشفًا –من جهةٍ أخرى– عن الأثر المعنوي لخصوصيات تراكيبه؛ بناء على أن بلاغة النظم هي بلاغة معنى لا بلاغة مبنى فحسب، وأن المعنى قد تتنوع نظومه، ولكل نظم مقصد خاص به.

وهذا ما ينطلق منه هذا البحث للإجابة عن سؤال مهم للبلاغي وللمفسر، ألا وهو: هل المعاني المتولدة من خصوصيات النظم القرآني وأساليبه معان مقصودة للمتكلم به ﷻ؟

وإذا كانت مقصودة فكيف يتوصل إليها البلاغي وهو يتوجه إلى النظم القرآني بالدرس والتحليل؟

وأفاد الباحث في الإجابة من مداخل متعددة من أهمها: أصول التفسير، وأصول الفقه، والتراث البلاغي وخاصة فيما يتعلق ببلاغة القرآن الكريم. كما استقرأ شيئًا من تفاسير السلف من الصحابة والتابعين ﷺ[2]؛ للنظر في مدى اعتبارهم خصوصيات النظم للتوصل إلى مقاصد الرب ﷻ من كلامه.

---

(١) ينظر مثلاً: بيان إعجاز القرآن للخطابي: ٢٤، والنكت في إعجاز القرآن للرماني: ٧٥، وإعجاز القرآن للباقلاني: ٥١.

(٢) من المؤلفات التي عُنيت بتفاسير الصحابة والتابعين ﷺ: جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري، وتفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم.

ويأتي هذا البحث في إطار التأصيل البلاغي والتأسيس المنهجي للبحث في بلاغة القرآن الكريم، لتكون مقصدية المتكلم به ﷻ أحد الأسس المعرفية التي يقوم عليها أي منهج لدراسة النظم القرآني وتأويله "وكل تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يُعرف به مراده، وعلى الوجه الذي به يعرف مراده، فصاحبه كاذب على من تأول كلامه"[1].

وجاء البحث في تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة: يتناول التمهيد مفهوم القصدية والتأصيل لها. والمبحث الأول في تقرير قصدية النظم القرآني. والمبحث الثاني في التفسير البلاغي للنظم القرآني وقواعده. والمبحث الثالث يشير إلى تناول الاتجاهات الحديثة للقصدية.

وأسأل الله أن يكتب له القبول عنده، وأن ينفع به من بلغه، وأن يجزي خيرًا كل من وجد خطأً فنبهني إليه، أو مزيد علم فأفادني به. والله من وراء القصد، والحمد لله رب العالمين.

* * *

(١) درء تعارض العقل والنقل: ١٢/١.

التمهيد

المفهوم والتأصيل

١- القصد في اللغة:

يرد لفظ "القصد" في المعجم العربي محتفًا به عدة معان، من أبرزها: العمد والإرادة، تقول: قصدت الشيء أو قصدت له أو قصدت إليه، أي: أتيته عن عمد وإرادة. ومما يتعلق بهذا المعنى قولهم: أمرّ الشيء، أي: قصد إليه، وقولهم: عَنَيت فلَانًا، أي: قصدته، وَمن تَعْنِي بِقَوْلِك؟ أي: من تقصد؟.

وثمة معان أخرى لا تنفك عنها معاني العمد والأمّ والإرادة، ومنها: الاستقامة والاعتدال والاهتداء. وذكر الواحدي (ت٤٦٨هـ) عن أهل المعاني ربطًا بين هذا المعنى والقصد بمعنى العمد، قالوا: ((إنما قيل للعَدْل قصد لأنه مما ينبغي أن يقصد))[١].

ومنها: الصواب والسداد. وله علقة بمعنى العمد، لأن القاصد يتحرى الصواب والسداد ويعمد إليهما، وفي التهذيب نقلاً عن بعض اللغويين: ((هو يتحرى الصواب أي يتوخاه. والتحري: قصد الأولى والأحق))[٢].

ومنها: التنقيح والتجويد. وفي صلته بمعنى العمد نقَل الأزهري عن بعض اللغويين: ((سمي الشعر التام قصيدًا لأن قائله جعله من باله فقصد له قصدًا، وروّى فيه ذهنه، ولم يقتضبه اقتضابًا، فهو فعيل بمعنى مفعول من القصد، وهو الأمّ))[٣].

ومنها: النية[٤]، وصلة هذا المعنى بالعمد ظاهرة.

---

(١) البسيط: ٤٥١/١٠.

(٢) تهذيب اللغة: ٢١٣/٥ (مادة: حرى).

(٣) المرجع السابق.

(٤) العين: ٣٩٤/٨ (مادة: نوى).

وثمة معان أخرى، لكن يظهر أن معنى العمد وإتيان الشيء عن إرادة جازمة له هو المعنى الأظهر في لفظ "القصد"، ولذا جعله ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) أصلاً في هذه المادة من أصول ثلاثة[١]، وأما ابن جني (ت ٣٩٢هـ) فجعله هو الأصل[٢].

٢- دلالة "القصد" على "المعنى":

"القصد" الذي يتناوله البحث -وقد يعبر عنه بالمصدر الميمي: المقصد، أو اسم المفعول: المقصود- إنما هو المعنى الذي يريده المتكلم ويعمد إليه، قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ): ((أما المعنى فهو: القصد والمراد. يقال: عَنَيْتُ بالكلام كذا، أي: قَصَدْتُ وعَمَدْتُ))[٣].

وعلى هذا فالقصد مرادف للمعنى، إلا أن الأخير قد يُتوسع في إطلاقه ليشمل كل ما يحتمله اللفظ من مدلولات سواء كانت مقصودة أم غير مقصودة، وأما "القصد" فهو المعنى الذي أراده المتكلم من بين المعاني، فهو يَقصد إليه دون ما سواه.

وربما عُبر عن القصد بلفظ "المُراد"، وكذا "الغَرَض" كما قال ابن جني (ت ٣٩٢هـ) في تعريف اللغة: ((أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم))[٤]، وقال أبو هلال (ت ٣٩٥هـ): ((تقول: غرضي بهذا الكلام كذا، أي: هو مقصودي به. وسمي غرضًا تشبيهًا بالغرض الذي يقصده الرامي بسهمه، وهو الهدف))[٥]، وجمع ابن جني بين الألفاظ الثلاثة في قوله عن

---

(١) مقاييس اللغة: ٥/ ٩٥ (مادة: قصد).

(٢) عن: المحكم: ٦/ ١١٦ (مادة: قصد).

(٣) الصاحبي في فقه اللغة: ٣١٢. وينظر: الفروق اللغوية: ٣٣-٣٤، وسر الفصاحة: ٤٢، وإعلام الموقعين: ٢/ ٣٨٧، ٤/ ٥١٤-٥١٩.

(٤) الخصائص: ١/ ٣٤.

(٥) الفروق اللغوية: ٣٥. وينظر: دلائل الإعجاز: ٢٥٨، ولسان العرب: ٧/ ١٩٦ (مادة: غرض).

حذف التمييز: ((إن لم يعلم المراد لزم التمييز، إذا قصد المتكلم الإبانة، فإن لم يرد ذلك وأراد الإلغاز وحذف جانب البيان لم يوجب على نفسه ذكر التمييز، وهذا إنما يصلحه ويفسده غرض المتكلم، وعليه مدار الكلام))[1].

وربما عُبر عنه بلفظ "المَغْزى" كما في قول المأمون (٢١٨هـ): ((ما أعجب بكلام أحد كإعجابي بكتاب القاسم بن عيسى... يجلي عن مراده في كتبه، ويصيب المغزى في ألفاظه))[2]، وقول ابن المقفع (ت١٤٢هـ): ((لا خير في كلام لا يدل على معناك، ولا يشير إلى مغزاك، وإلى العمود الذي إليه قصدت، والغرض الذي إليه نزعت))[3]، وجمع بينهما السهيلي (٥٨١هـ) في قوله عن تأخير الفاعل عن المفعول: ((فإن أُخر انعكس المعنى، واختلف المقصد والمغزى))[4].

وليس فيما وقفت عليه من معاجم العرب ما يصرح بإطلاق "القصد" و"المقصد" عند العرب على "المعنى"، ولكنها دلالة اصطلاحية لاحقة وردت في دراسات اللغويين للغة ووظائفها، وفي دراسات الأصوليين والمفسرين لأصول الفقه والتفسير للكشف عن مقاصد القرآن والسنة.

ويغلب عند الفقهاء وخاصة المتأخرون التعبير بالمقصد والمقاصد للدلالة على الغايات والمصالح والحكم المرادة من تشريع الأحكام[5]، وليس هذا المعنى مما يدخل في هذا البحث، وإن كان له علاقة به؛ لكونه وسيلة لمعرفة المعنى المقصود.

---

(١) الخصائص: ٢/ ٣٨٠.

(٢) كتاب الصناعتين: ٤٤٠.

(٣) البيان والتبيين: ١/ ١١٦.

(٤) نتائج الفكر: ١٣٤.

(٥) ينظر: علم المقاصد الشرعية: ١/ ١٦-١٧.

٣- ملازمة القصد للكلام والمتكلم.

الأصل في "الكلام" اصطلاحًا أنه كما قال ابن جني (ت٣٩٢هـ): ((كل لفظ مستقل بنفسه، مفيد لمعناه))[١]، فما تركب من جملة أو أكثر وأفهم معنى يحسن السكوت عليه فهو "الكلام"، بخلاف "القول" الذي يشمل الكلام وغيره؛ لأنه كل لفظ يُتلفظ به سواء كان مفيدًا أم غير مفيد[٢].

والأصل في الكلام والمتكلم القصد، فأي كلام لا ينشئه المتكلم إلا لمعنى أراده، وهذا كما قال عبدالقاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ): ((مما يُعلم ببدائه المعقول أن الناس يكلم بعضهم بعضًا ليعرف السامع غرض المتكلم ومقصوده))[٣]، وقال: ((وجملة الأمر أن "الخبر" وجميع الكلام معان ينشئها الإنسان في نفسه، ويصرفها في فكره، ويناجي بها قلبه، ويراجع فيها عقله، وتوصف بأنها مقاصد وأغراض... وقد أجمع العقلاء على أن العلم بمقاصد الناس في محاوراتهم علم ضرورة...))[٤].

والحديث هنا عن المتكلم الذي يقصد إلى كلامه عن إرادة واختيار واعتقاد، فإذا لم يكن أراده فهو خطأ، وإذا لم يكن عن اختيار منه وطواعية كان إكراهًا، وإذا لم يكن عن اعتقاد صار هزلاً[٥]. وكثير من العلماء يشترطون القصد في الكلام، وإلا لم يسم

---

(١) ينظر: الخصائص: ١٨/١.

(٢) ينظر: المرجع السابق.

(٣) دلائل الإعجاز: ٥٣٠. وينظر: إشكالية تاريخية النص الديني: ١١٧-١١٨.

(٤) دلائل الإعجاز: ٥٢٦-٥٣٠.

(٥) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ١١٦/٧. وعارض الجهل وأثره على أحكام الاعتقاد: ١٢٥-١٢٦.

كلامًا كنطق النائم والساهي[1]. وإذا لم يكن كلامًا فلا يُعدّ نصًا ولا خطابًا، ولا يخضع حينئذ للدراسة والتحليل والتفسير والتأويل من جهة المقاصد.

٤- القصدية بين المتكلم والمتلقي:

إذا كان الأصل في المتكلم أنه قاصد، وأنه يتكلم ليُفهم ويؤثر؛ فالأصل أن تكون مقاصده واضحة بينة، وخصوصًا إذا احتمل الكلام أكثر من معنى.

ووضوح القصد وبيانه من وظيفة المتكلم، كما قال المبرد (ت ٢٨٥هـ): ((كل من آثر أن يقول ما يحتمل معنيين فواجب عليه أن يضع على ما يقصد له دليلاً؛ لأن الكلام وضع للفائدة والبيان))[2].

والإبانة عن القصد تكون بعدة طرق حسب المقام وحال المخاطَب ومقدار فهمه ومعرفته بالمتكلم ولغته، ومنها: أن يصرح المتكلم بالقصد وأنه أراد كذا وكذا. ومنها: أن يستعمل اللفظ في المعنى الذي وضع له، ولا يظهر منه أنه يريد غيره، وقد يُحِف به ما يؤكد إرادته ويزيل توهم العدول عنه. ومنها: أن يستعمل اللفظ المشترك الذي يدل على أكثر من معنى في الوضع، وينصب من القرائن ما يدل على أنه أراد أحدها دون ما سواه، وقد يريد جميع المعاني المحتملة فلا يقيد اللفظ بشيء. ومنها: أن يريد باللفظ غير ظاهره وما وضع له لكنه ينصب من القرائن ما يدل على مراده، إلا إذا أراد أن يُعمِّي قصده على المخاطَب لغرض سائغ[3].

ووظيفة المتلقي أن يكتشف قصد المتكلم كما أراده المتكلم، عن صحة فهم وحسن نية، لا حسب ما يهواه المتلقي ((فالمتأول إن لم يكن مقصوده معرفة مراد

---

(١) ينظر: همع الهوامع: ١/٤٣.

(٢) ما اتفق لفظه واختلف معناه: ٥٢.

(٣) ينظر: إعلام الموقعين: ٤/٥١٧-٥١٩، والصواعق المرسلة: ١/٢٠٢، ٢٠٥.

المتكلم كان تأويله للفظ بما يحتمله من حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب هو من باب التحريف والإلحاد لا من باب التفسير وبيان المراد))[1].

ومعرفة قصد المتكلم حاصلة إلى حد اليقين، خاصة إذا كان ممن يبين عن قصده، والمتلقي يحسن الفهم له، قال ابن القيم (ت٧٥١هـ): ((ومن ادعى أنه لا طريق لنا إلى اليقين بمراد المتكلم لأن العلم بمراده موقوف على العلم بانتفاء عشرة أشياء[2]، فهو مَلبوس عليه مُلبِّس على الناس؛ فإن هذا لو صح لم يحصل لأحد العلم بكلام المتكلم قط، وبطلت فائدة التخاطب، وانتفت خاصية الإنسان، وصار الناس كالبهائم، بل أسوأ حالاً، ولَمَا عُلم غرض هذا المصنف من تصنيفه، وهذا باطل بضرورة الحس والعقل))[3].

ويحتاج المتلقي أن يكون لديه من الأدوات اللغوية والمعرفية ما يعينه على معرفة قصد المتكلم، وإلا غاب القصد، أو قصُر عنه الفهم. ولهذا يتفاوت الناس في تلقي النصوص وفهمها. وكلما كان المتلقي أوعى كان أفقه للمراد، وقد قال النبي ﷺ: "فَلْيُبَلِّغ الشَّاهِدُ الغَائِبَ، فَرُبَّ مُبَلَّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ"[4]، وقال: "رُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقِيهٍ، وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ"[5]، والفقه أخصّ من مجرد الفهم؛ فهو فهم مراد المتكلم ومقاصده[6].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٢٠٢/١.

(٢) يقصد: شدة الغضب، وشدة الفرح، والسكر، والخطأ، والنسيان، والإكراه، واللغو، وسبق اللسان بما لم يرده، والجهل بالمعنى، والإغلاق. وينظر: إعلام الموقعين: ٥١٥/٤.

(٣) إعلام الموقعين: ٥١٩/٤.

(٤) أخرجه البخاري: برقم (١٧٤١،٦٧)، ومسلم: برقم (١٦٧٩).

(٥) أخرجه أحمد في مسنده: ٣٠٠/٢٧، ٤٦٧/٣٤، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة: ٧٦٠/١.

(٦) ينظر: إعلام الموقعين: ٣٨٦/٢، والصواعق المرسلة: ٥٠١/٢-٥٠٢، ومعهود العرب في الخطاب (مجلة الترتيل): ع٦٥/٢.

وعلى هذا فبيان القصد مشترك بين المتكلم والمتلقي، ولا بد حينئذ من فقه المتلقي وبيان المتكلم[1].

٥- القصد بين الوضع والاستعمال:

الألفاظ موضوعة للدلالة على معان، وربما كان المعنى الواحد دالاً عليه في الوضع أكثر من لفظ على سبيل الترادف، وربما كان اللفظ الواحد دالاً في الوضع على أكثر من معنى على سبيل الاشتراك، وقد يشترك في دلالة اللفظ معان متضادة، وقد يكون للفظ معنى واحد لكنّ له أفرادًا كثيرين، فيصح إطلاقه على كل واحد منهم على سبيل التواطؤ، وربما احتاج المتكلم لغرض ما أن يعدل عن الدلالة الوضعية إلى دلالة مجازية أخرى، وربما كانت دلالة الوضع العرفي للفظ مختلفة عن الوضع اللغوي.

وإذا نظرنا إلى هذا التعدد الدلالي للألفاظ مع اختلاف قدرات المتكلمين وأحوال المخاطَبين أثناء الكلام كان ذلك منبهًا إلى أن النظر إلى المعاني الوضعية للألفاظ لا يكفي للدلالة على مقصود المتكلم، بل لا بد مع ذلك من النظر إلى دلالة الألفاظ أثناء استعمالها في سياق الكلام؛ لأن المتكلم قد لا يظهر قصده من ألفاظه، وإنما من سياقه، والسياق من القرائن المهمة على مقاصد المتكلم، فهو يبين المجمل، ويخصص العام، ويقيد المطلق، ويعين المحتمل، وربما عبر المتكلم بكلام يُفهم من سياقه أنه لم يرد حقيقته، وإنما أراد لازمه مجازًا أو كناية أو تعريضًا.

ولهذا فإن الأصل أنه إذا عارضت دلالة اللفظ الوضعية الدلالة الاستعمالية فالمعتبر هو دلالة الاستعمال، أما إذا لم يظهر من السياق ما يعارض دلالة الوضع فالأصل هو حمل الكلام على ظاهره[1].

---

(١) الصواعق المرسلة: ٣١٠/١.

٦- القصد بين المعنى ومعنى المعنى (أو: بين المعنى الأصلي والتبعي):

ربما يتكلم المتكلم بمعنى غير مقصود له لكنه يدل على معنى ثان هو المقصود، كما لو أراد الكناية عن الحلم بسعة الصدر، فالمعنى الثاني (الحلم) هو القصد من التكلم بالمعنى الأول (سعة الصدر)، ويسمى المعنى الثاني: معنى المعنى؛ لأنه ترتب على المعنى الأول، وقرر هذا عبدالقاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ) فقال: ((الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن "زيد" مثلاً بالخروج على الحقيقة، فقلت: خرج زيد... وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض. ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل... وإذ قد عرفت هذه الجملة، فههنا عبارة مختصرة وهي أن تقول: المعنى، ومعنى المعنى، تعني بـ"المعنى": المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة. وبـ"معنى المعنى": أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر))[٢].

ومن الأصوليين من ينهج مثل هذا التفريق، ويسمون المعاني الأول: الأصلية، أو المطلقة. ويسمون المعاني الثواني: التابعة أو التبعية أو الخادمة[٣].

والقصد قد يتعلق بالمعنى الأول، وقد يتعلق بالثاني، وقد يتعلق بهما، كما في الكناية فإن المراد اللازم، لكن قد يراد معه حقيقة اللفظ[٤].

---

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام: ٣١/١، وإعلام الموقعين: ٣٨٤/٢ و٥١٩/٤، والموافقات: ١٨/٤.

(٢) دلائل الإعجاز: ٢٦٢-٢٦٣.

(٣) ينظر: الموافقات: ١٠٥/٢-١٠٦.

(٤) ينظر: الإيضاح مع شروح التلخيص: ٢٣٧/٤.

٧- القصد وعلم البلاغة:

علم البلاغة مداره على الكشف عن مقاصد الكلام والمتكلم، وكيفية إفهام المخاطَب والتأثير فيه؛ لأن وظيفة البلاغة ((إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ))[١]؛ ولذا أولى البلاغيون قصدية الخطاب عناية كبيرة، وهيمنت عليهم في تأليفهم، وكانت حاضرة بقوة في توجيهاتهم.

ويكفي أن ينظر المرء في تعريفات البلاغة ليدرك منها أن وظيفة البلاغة ترتكز على مقاصد الكلام؛ فغالب تعريفات البلاغة تدور على الفهم والإفهام ووضوح القصد والتأثير، ومنها: البلاغة بلوغ المعنى. إبلاغ المتكلم حاجته بحسن إفهام السامع. إصابة المعنى وحسن الإيجاز. حسن العبارة مع صحة الدلالة. القوة على البيان مع حسن النظام. إصابة المعنى والقصد إلى الحجة. تخير اللفظ في حسن الإفهام. أن تُفهم المخاطَب بقدر فهمه من غير تعب عليك. البلاغة ضد العي، والعي: العجز عن البيان. كفى من حظ البلاغة ألا يؤتى السامع من سوء إفهام الناطق، ولا يؤتى الناطق من سوء فهم السامع. لا يكون الكلام يستوجب اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه، ولفظه معناه، ولا يكون لفظه أسبق إلى سمعك من معناه إلى قلبك. البلاغة: الفهم والإفهام وكشف المعاني بالكلام، ومعرفة الإعراب، والاتساع في اللفظ، والسداد في النظم، والمعرفة بالقصد... أن يكون اللفظ يحيط بمعناك، ويخبر عن مغزاك، ويخرجه من الشركة، ولا يستعين عليه بالكثرة...[٢].

---

(١) النكت في إعجاز القرآن: ٧٥.

(٢) ينظر في الفصاحة ومعاييرها: سر الفصاحة: ٥٨، وشروح التلخيص: ١/٧٠.

كما عُني البلاغيون بإيضاح المتكلم كلامه وإبانته عن مقاصده؛ فعقدوا حديثًا خاصًا عن الفصاحة، وجعلوها أساسًا تبنى عليها البلاغة؛ لأن اللفظ إذا لم يفصح عن معناه فلا تستطيع البلاغة حينئذ أن تؤدي وظيفتها. ووضعوا لفصاحة الكلام معايير دقيقة على مستوى اللفظة، والتركيب، والمتكلم؛ من أجل أن تكون مقاصد الخطاب بينة لدى المخاطَب[1].

كما جعلوا من علوم البلاغة علم البيان الذي يبحث في طرق الدلالة على المعنى، كالتعبير بالحقيقة أو التشبيه أو المجاز أو الكناية أو التعريض، على اختلاف بينها في وضوح الدلالة والحاجة إلى القرينة.

وأما علم المعاني فهو كاسمه يبحث في مقاصد الكلام على اختلاف أحوال التركيب.

والبلاغة وإن كانت تُعنى بتحبير اللفظ وتحسين النظم وإمتاع المتلقي إلا أن ذلك في سبيل ((إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ)) كما هو ظاهر في تعريفات البلاغة.

* * *

(١) ينظر: البيان والتبيين: ٨٨/١، ١٠٦، ١١٤، وكتاب الصناعتين: ١٠/١-٥٤، والعمدة: ٢٤٢/١-٢٥٠.

قصدية النظم القرآني

هل المعاني المتولدة من أساليب النظم القرآني معان مقصودة؟

هذا سؤال يهم البلاغي وهو يقوم على النظم القرآني بالدراسة والتحليل. ولكن قبل الإجابة عليه نقرر هذا الأساس المنهجي: قصدية القرآن الكريم، وأنه خطاب رباني ذو معان مقصودة من المتكلم به ﷻ، وهي معان ثابتة لا تتغير في أي زمان أو مكان، ولكن الناس يتفاوتون في إدراكها وفهمها على حسب مداركهم وأدواتهم.

وهذا الأساس المنهجي مبني على ما يأتي:

الأول: أن القرآن الكريم نزل خطابًا للناس كافة في كل زمان ومكان، . وأمرهم الله ﷻ باتباعه والنظر فيه هدايةً لهم وحجةً عليهم، كما قال ﷻ: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾ [الفرقان:١]، وقال: ﴿ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ﴾ [الإسراء:٩]، وقال: ﴿ كِتَابٌ أُنْزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنْذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ۞ اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [الأعراف:٢-٣]، وقال: ﴿ الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴾ [إبراهيم:١].

وهل يخاطب الله ﷻ الناس بما لا يعرفون مراده منه؟! وكيف يكلف الله ﷻ الناس بما لا يفهمونه، وشرط التكليف أن يكون الخطاب مفهومًا والمكلَّف قادرًا على فهم الخطاب؟! وكيف يتحقق اتباعه إذا لم يبين لهم ما يتبعونه؟! وكيف يكون القرآن حجة لله على الخلق إذا لم يكن مقصد الخطاب بيّنًا وثابتًا؟!

الثاني: أن النظم القرآني نزل بلغة العرب الذين نزل فيهم الوحي؛ ليكون بيّنًا مفهومًا لهم، فيفقهوه ويعقلوه ويبلغوه، كما قال الله ﷻ: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وقال مخاطبًا عموم الخلق: ﴿ الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ۞ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا

لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف:١-٢]، وقال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٣]، وقال: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [الدخان:٥٨]، وقال: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٧].

وما ذكر الله علة نزوله بالعربية -وهي التعقل والتذكر- إلا لأن ألفاظ اللغة وتراكيبها تؤدي المعاني المرادة للقرآن الكريم منذ نزل إلى قيام الساعة؛ لأن الخطاب عام لجميع الخلق أولهم وآخرهم، في كل زمان ومكان.

الثالث: الأمر بتدبر القرآن الكريم، وجاء في عدة آيات، منها قول الله ﷻ: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص:٢٩]، وفي قراءة: ﴿لِتَدَبَّرُوا﴾ بالتاء مع تخفيف الدال خطابًا للنبي ﷺ والمؤمنين[1]. وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد:٢٤]، وغيرهما.

وتدبر القرآن: التفكر في معانيه ومبانيه، ويكون بإعمال العقل فيما لا يظهر للقارئ من أول وهلة[2].

وما أمر الله ﷻ عباده بتدبر القرآن إلا ومعانيه بيّنة مقصودة، قال الطبري (٣١٠هـ) عند آيات التدبر في مقدمة تفسيره: ((محال أن يُقال لمن لا يفهم ما يُقال له ولا يعقل تأويله: اعتبر بما لا فهم لك به ولا معرفة من القيل والبيان والكلام، إلا على معنى الأمر بأن يفهمه ويفقهه، ثم يتدبره ويعتبر به. فأما قبل ذلك فمستحيل أمره بتدبره وهو بمعناه جاهل... فإذ كان ذلك كذلك -وكان الله جل ثناؤه قد أمر عباده بتدبره وحثهم على الاعتبار بأمثاله- كان معلومًا أنه لم يأمر بذلك من كان بما يدل عليه آيه جاهلاً. وإذ لم

(١) ينظر: النشر في القراءات العشر: ٣٦١/٢.

(٢) ينظر: مفتاح دار السعادة: ٥٤٥/١، و تفسير التحرير والتنوير: ٢٥٢/٢٢.

يجز أن يأمرهم بذلك إلا وهم بما يدلهم عليه عالمون صح أنهم بتأويل ما لم يحجب عنهم علمه من آيه الذي استأثر الله بعلمه منه دون خلقه الذي قد قدمنا صفته آنفًا عارفون))[1].

الرابع: أن الله ﷻ وعد بالثواب من صدّق بالقرآن وتوعد بالعقوبة من كذبه، كما قال ﷻ: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [هود:١٧]، والتصديق أو التكذيب لا يكونان إلا على معان يقصدها المتكلم.

وبعد هذا التقرير لقصدية القرآن الكريم أرجع إلى سؤال المبحث عن قصدية النظم القرآني.

والنظم في اللغة: التأليف، وضم الشيء إلى الشيء، وفي اللسان: ((كل شيء قرنته بآخر، أو ضممت بعضه إلى بعض، فقد نظمته))[2].

ونظم الكلام: ضم الكلم بعضها إلى بعض بطريقة تؤدي مقاصد المتكلم[3].

والنظم البليغ يقوم على تخير الألفاظ الفصيحة للمعاني الشريفة، ونظمها على نسق خاص وترابط تام، يراعي مقتضى الحال، ويؤدي أغراض الكلام.

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٧٧/١-٧٨. وينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (مقدمة التفسير): ٣٣٢/١٣، و٤٣٠/١٧.

(٢) لسان العرب: ٥٧٨/١٢ (مادة: نظم).

(٣) ينظر في معنى النظم: بيان إعجاز القرآن: ٢٧، ٣٦، ودلائل الإعجاز: ٤ وما بعدها، ومعجم المصطلحات البلاغية: ٣٣١/٣.

والنظم عامة والقرآني خاصة له وظيفتان: وظيفة دلالية، ووظيفة جمالية. وأشار إليهما الخطابي (ت٣٨٦هـ) في قوله: ((اعلم أن عمود هذه البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به، الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون منه سقوط البلاغة))[1]. فقوله: ((الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام)) يتعلق بالوظيفة الدلالية الإبلاغية. وقوله: ((وإما ذهاب الرونق الذي يكون منه سقوط البلاغة)) يتعلق بالوظيفة الجمالية الأدبية.

والمعنى الواحد قد يؤدى بنظوم مختلفة، فيها تقديم وتأخير، أو حذف وذكر، أو إيجاز وإطناب، أو غير ذلك من أحوال التراكيب، لكن البليغ يتخير من النظوم ما يحقق القصد ويناسب المقام؛ لأن النظم البليغ هو صدى لسياق المعاني في النفوس والأذهان، وتصوير لما في المقام من أحوال وهيئات.

وعبدالقاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ) أقام حديثه عن "النظم" على اختلاف النظوم في تأدية المعنى المقصود، لأن كل نظم له دلالته الخاصة به، وإن اشتركت جميع النظوم في المعنى العام، لأن ((الكلم تترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس))[2]، و((ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل))[3]، و((لا نعلم شيئًا يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه، فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك: زيد منطلق،

---

(١) المرجع السابق: ٢٩.

(٢) دلائل الإعجاز: ٥٦.

(٣) المرجع السابق: ٤٩.

وزيد ينطلق، وينطلق زيد، ومنطلق زيد، وزيد المنطلق، والمنطلق زيد، وزيد هو المنطلق، وزيد هو منطلق... فيعرف لكل من ذلك موضعه، ويجيء به حيث ينبغي له، وينظر في الحروف التي تشترك في معنى، ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى، فيضع كلاً من ذلك في خاص معناه... وينظر في الجمل التي تسرد، فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل... ويتصرف في التعريف والتنكير، والتقديم والتأخير في الكلام كله، وفي الحذف، والتكرار، والإضمار والإظهار، فيصيب بكل من ذلك مكانه، ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغي له))[1]. ((وإذ قد عرفت أن مدار أمر "النظم" على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لهال ازدياداً بعدها، ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها، ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض))[2]، ((فأما إذا تغير النظم فلا بد حينئذ من أن يتغير المعنى))[3].

وهذا الذي قرره الجرجاني ومن قبله الخطابي هو الحق، وهذا أصل أصيل في البلاغة؛ فإن حركة النص صدى لحركة القصد، وصورة اللفظ تعكس صورة المعنى. والبلاغة تتغيا كمال الإفادة، لا مجرد الإفادة، والكلام له وظيفتان من حيث إفادة المعنى:

الأولى: ما يفيد أصل المعنى، وهو دلالة الألفاظ من المفرد والمركب.

والثانية: ما يفيد كمال المعنى، وهو كما قال ابن خلدون (ت٨٠٨هـ): ((دلالة زائدة على دلالة الألفاظ من المفرد والمركب، وإنما هي هيئات وأحوال الواقعات جعلت للدلالة

---

(١) المرجع السابق: ٨١-٨٢.

(٢) المرجع السابق: ٨٧.

(٣) المرجع السابق: ٢٦٥.

عليها أحوال وهيئات في الألفاظ، كل بحسب ما يقتضيه مقامه))[1]، وهذه وظيفة البلاغة، التي بها يطابق الكلام مقتضى الحال؛ لأن المتكلم يقصد بكلامه أن يفيد سامعه ما في نفسه إفادة تامة، ويدل به عليه دلالة وثيقة، ولا يكون ذلك إلا بالمطابقة ((فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم حينئذ الغاية من إفادة مقصوده للسامع، وهذا هو معنى البلاغة))[2].

وعلى هذا التقرير فإن القرآن الكريم يقصد إلى نظم مخصوص لما وراءه من الدلالات التي لا تحصل بغيره من النظوم، ومثال ذلك: تقديم المفعول به على الفعل في قوله ﷻ: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] أفاد اختصاص العبادة لله وحده لا شريك له، قال ابن القيم (ت٧٥١هـ): ((أما تقديم المعبود والمستعان على الفعلين ففيه أدبهم مع الله بتقديم اسمه على فعلهم، وفيه الاهتمام وشدة العناية به، وفيه الإيذان بالاختصاص المسمى بالحصر، فهو في قوة: لا نعبد إلا إياك، ولا نستعين إلا بك، والحاكم في ذلك ذوق العربية والفقه فيها، واستقراء موارد استعمال ذلك مقدمًا... وتأمل قوله تعالى: ﴿ إِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ [البقرة: ٤٠] و﴿ إِيَّايَ فَاتَّقُونِ﴾ [البقرة: ٤١] كيف تجده في قوة: لا ترهبوا غيري، ولا تتقوا سواي؟ وكذلك ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ هو في قوة: لا نعبد غيرك ولا نستعين بسواك. وكل ذي ذوق سليم يفهم هذا الاختصاص من علة السياق... وفي إعادة "إياك" مرة أخرى دلالة على تعلق هذه الأمور بكل واحد من الفعلين، ففي إعادة الضمير من قوة الاقتضاء لذلك ما ليس في حذفه، فإذا قلت لملك

(١) تاريخ ابن خلدون: ٧٦١/١.

(٢) المرجع السابق: ٧٦٤/١.

مثلاً: إياك أحب، وإياك أخاف، كان فيه من اختصاص الحب والخوف بذاته، والاهتمام بذكره ما ليس في قولك: إياك أحب وأخاف))[1].

ويدل على قصدية النظم القرآني أمور منها:

١- أن القرآن الكريم يلفت إلى الدقة في تخير الألفاظ، ليستعمل المتكلم اللفظ المناسب للمقام وسياق الكلام، ومن الشواهد على ذلك قول الله ﷻ: ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٤]. قال ابن كثير (ت ٧٧٤هـ): ((إن هؤلاء الأعراب المذكورين في هذه الآية ليسوا بمنافقين، وإنما هم مسلمون لم يستحكم الإيمان في قلوبهم، فادعوا لأنفسهم مقامًا أعلى مما وصلوا إليه، فأُدِّبوا في ذلك))[2].

ومن الشواهد أيضًا قول الله ﷻ: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا ﴾ [البقرة: ١٠٤]. قال ابن كثير (ت ٧٧٤هـ): ((نهى الله تعالى المؤمنين أن يتشبهوا بالكافرين في مقالهم وفعالهم، وذلك أن اليهود كانوا يعانون من الكلام ما فيه تورية؛ لما يقصدونه من التنقيص، عليهم لعائن الله، فإذا أرادوا أن يقولوا: اسمع لنا، يقولون: راعنا. يورون بالرعونة، كما قال تعالى: ﴿ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [النساء: ٤٦]))[3].

---

(١) مدارج السالكين: ٦٨.

(٢) تفسير القرآن العظيم: ٧/ ٣٨٩.

(٣) المرجع السابق: ١/ ٣٧٣.

ولهذا عد من وجوه إعجاز القرآن تخير ألفاظه المؤتلفة مع معانيها، والمؤتلفة مع سياقها، والمتسمة بالتهذيب، وبثراء المعاني، قال ابن القيم (ت٧٥١هـ): ((أسرار مفردات القرآن ومركباته فوق عقول العالمين))[١]، وقال الدكتور محمد نديم فاضل: ((ليس اللفظ في القرآن كما يكون في غيره، فكل لفظة في الآية تكاد تكون آية؛ فهي تحمل معنى، وتومئ إلى معنى، وتستتبع معنى، وهذا ما ليس في الطاقة البشرية))[٢].

وأئمة اللغة والبيان والتفسير الذين درسوا إعجاز القرآن وبلاغته واستقرؤوا ألفاظه وتتبعوا نظمه يقررون أن القرآن الكريم ينظم كل لفظة في موضعها الملائم لها، بحيث لا تغني لفظة أخرى عنها مهما اشتركت معها في المعنى المعجمي، قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): ((إن الترادف في اللغة قليل، وأما في ألفاظ القرآن فإما نادر وإما معدوم، وقَلَّ أن يعبر عن لفظ واحد بلفظ واحد يؤدي جميع معناه، بل يكون فيه تقريب لمعناه، وهذا من أسباب إعجاز القرآن. فإذا قال القائل: ﴿ يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاء مَوْرًا ﴾ [الطور: ٩]: إن المور هو الحركة، كان تقريبًا، إذ المور حركة خفيفة سريعة...))[٣]، وذكر ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ) أن من أسلوب القرآن في نظمه ((استعمال أقرب الكلمات في لغة العرب دلالة على المعاني المقصودة، وأشملها لمعان عديدة مقصودة، بحيث لا يوجد في كلمات القرآن كلمة تقصر دلالتها عن جميع المقصود منها في حالة تركيبها))[٤].

---

(١) جلاء الأفهام: ٢٦٢.

(٢) التضمين النحوي في القرآن: ١٢/١.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (مقدمة التفسير): ٣٤١/١٣.

(٤) تفسير التحرير والتنوير: ١١٣/١.

٢- تصريف النظم في المعنى الواحد بين الآيات والسور، وهو ما يعرف بمتشابه النظم، أو المتشابه اللفظي، ويقصد به: أن يأتي لفظ الآية متشابهًا مع لفظ آية أخرى في السورة أو في سور أخرى مع شيء من الاختلاف بينها في النظم[١].

ودارسو المتشابه اللفظي يقررون خصوصية كل نظم بمقصد غير مقصد النظم الآخر، وهو تقرير نابع من خبرة وطول نظر وتأمل في الفروق بين النظوم والألفاظ المتشابهة، ومما قالوه قول الخطيب الإسكافي (ت٤٢٠هـ): ((إذا أورد الحكيم -تقدست أسماؤه- آية على لفظة مخصوصة، ثم أعادها في موضع آخر من القرآن، وقد غير فيها لفظة عما كانت عليه في الأولى، فلا بد من حكمة هناك تطلب، وإن أدركتموها فقد ظفرتم، وإن لم تدركوها فليس لأنه لا حكمة هناك، بل جهلتم))[٢].

وأقل أحوال التفريق بين المتشابهات أن تأتي اللفظة مناسبة لألفاظ السياق، ولو أبدل بها لفظة أخرى مرادفة لها لما ائتلفت مع سياقها، وإن أدت معناها، وهذا نوع مهم من التناسب، يتناول علاقات الألفاظ بعضها ببعض، وحسن اقترانها وتجاورها، وإغفاله ينقص من قدر بلاغة الكلام، وقد نبه إليه البلاغيون والنقاد قديمًا، وعدوه من التناسب، والائتلاف، وحسن الرصف، وتخيُّر اللفظ، وجعله بعض البديعيين نوعًا قائمًا بذاته سموه: ائتلاف اللفظ مع اللفظ، وهو: أن يكون في الكلام لفظ يصح معه واحد من عدة ألفاظ، فيُختار منها ما بينه وبين ذلك اللفظ الأول ائتلاف وملاءمة، وإن كان غيره يسد مسده

---

(١) ينظر: درة التنزيل: ٢١٧/١، والبرهان في توجيه متشابه القرآن: ١١، وملاك التأويل: ٣/١، والبرهان في علوم القرآن: ١١٢/١.

(٢) درة التنزيل: ٢٥٠/١.

في المعنى[1]. وهو جزء من المقام الذي لا يبلغ الكلام حد البلاغة إلا بمراعاته، قال السكاكي (ت٦٢٦هـ) في سياق حديثه عن المقام وأنواعه: ((إذا شرعت في الكلام فلكل كلمة مع صاحبتها مقام))[2].

ودارسو المتشابه اللفظي في القرآن ينهجون أحيانًا في توجيههم للمتشابه هذا المنهج، والخطيب الإسكافي (ت٤٢٠هـ) لما وجه الاختلاف بين قول الله تعالى: ﴿ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ١٠٤] وقوله تعالى:﴿ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [النمل: ٩١] قال: ((لما تقاربت اللفظتان، وكانتا تستعملان لمعنى واحد، حملت كل واحدة منهما على اللفظ الذي تقدمها ولاءمها))[3]. ومن ذلك توجيه اختيار بعض الألفاظ أو تقديمها وتأخيرها مراعاة للفاصلة، كما قيل في تقديم هارون على موسى في سورة طه في قوله تعالى: ﴿ فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى﴾ [٧٠] وفي المواضع الأخرى من القرآن كان التقديم لموسى. وكما في تقديم الآخرة على الأولى في مثل قوله تعالى: ﴿ فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى﴾ [النجم: ٢٥]. وكما في تقديم المفعول به على الفاعل في قوله تعالى في سورة القمر: ﴿ وَلَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النُّذُرُ﴾ [٤١] وفاصلة السورة رائية.

---

(١) ينظر: كتاب الصناعتين: ١٢٠، والمصباح في تلخيص المفتاح: ٢٥٠، وشرح الكافية البديعية: ٢٢٦، والطراز: ٤٦٩، وخزانة الأدب: ٤٤٥/٢، وأنوار الربيع: ٢٣٤/٦، وشرح المرشدي على عقود الجمان: ١٩٤/٢، ومعجم المصطلحات البلاغية: ١٦/١، ومقاييس البلاغة: ١٩٩.

(٢) مفتاح العلوم: ١٦٨.

(٣) درة التنزيل: ٧٤٩/٢.

٣- أن القرآن الكريم إذا عبر عن أقوال العرب لم يلتزم حكايتها بألفاظهم، بل يتصرف في نظمها على ما يناسب سياق القرآن وأساليبه[١].

وعلى هذا فإن المعاني المتولدة من خصوصيات النظم ومستتبعات التراكيب معان مرادة ما دام السياق يحتملها ويدل عليها، ولم يمنع منها نص أو إجماع. ولو كانت غير مرادة لم يعدل النظم إلى هذه الخصوصيات عن الأصل والظاهر. وهذا مما يحسن بالمفسر أن يدركه لأن تمام المعنى متوقف على معرفة ما في النظم من خصوصية.

وما أحسن ما قاله ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) حينما تناول المغايرة بين الاسمية والفعلية في سورة "الكافرون": ((القرآن تنزيل من حكيم حميد، وهو كتاب أحكمت آياته ثم فصلت، ولو أن رجلاً من بني آدم له علم أو حكمة أو خطبة أو قصيدة أو مصنف، فهذب ألفاظ ذلك، وأتى فيه بمثل هذا التغاير، لعُلم أنه قصد في ذلك حكمة، وأنه لم يخالف بين الألفاظ مع اتحاد المعنى سدى. فكيف بكلام رب العالمين وأحكم الحاكمين؟! لا سيما وقد قال فيه: ﴿ قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء:٨٨]))[٢]. وقال: ((البلاغة المأمور بها في مثل قوله تعالى: ﴿ وَقُل لَّهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلاً بَلِيغًا ﴾ هي علم المعاني والبيان[٣]، فيذكر

---

(١) ينظر: تفسير التحرير والتنوير: ١/ ١٢٠-١٢١.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٦/ ٥٥١.

(٣) قال هذا بعد قوله: ((ليست الفصاحة التشدق في الكلام، والتقعير في الكلام، ولا سجع الكلام، ولا كان في خطبة علي ولا سائر خطباء العرب من الصحابة وغيرهم تكلف الأسجاع، ولا تكلف التحسين الذي يعود إلى مجرد اللفظ، الذي يسمى علم البديع، كما يفعله المتأخرون من أصحاب الخطب والرسائل والشعر)). وقصر البديع على التحسين اللفظي تسمح في العبارة، لأن البديع فيه ما يعود النظر فيه إلى اللفظ كالسجع والجناس والتصدير، وفيه ما يعود إلى المعنى كالطباق والمقابلة ومراعاة النظير،

من المعاني ما هو أكمل مناسبة للمطلوب، ويذكر من الألفاظ ما هو أكمل في بيان تلك المعاني؛ فالبلاغة بلوغ غاية المطلوب أو غاية الممكن من المعاني بأتم ما يكون من البيان، فيجمع صاحبها بين تكميل المعاني المقصودة، وبين تبيينها بأحسن وجه. ومن الناس من تكون همته إلى المعاني ولا يوفيها حقها من الألفاظ المبينة، ومن الناس من يكون مبينًا لما في نفسه من المعاني لكن لا تكون تلك المعاني محصلة للمقصود المطلوب في ذلك المقام؛ فالمخبِر مقصوده تحقيق المخبَر به، فإذا بيّنه وبيّن ما يحقق ثبوته لم يكن بمنزلة الذي لا يحقق ما يخبر به، أو لا يبين ما يعلم به ثبوته. والآمر مقصوده تحصيل الحكمة المطلوبة، فمن أمر ولم يحكِم ما أمر به، أو لم يبين الحكمة في ذلك لم يكن بمنزلة الذي أمر بما هو حكمة وبين وجه الحكمة فيه))[1].

وعقد ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ) في مقدمات تفسيره ((المقدمة التاسعة: في أن المعاني التي تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها))، قرر فيها أن القرآن جاء على نهج الإيجاز؛ ولذا فإنه ((نسج نظمه نسجًا بالغًا منتهى ما تسمح به اللغة العربية من الدقائق واللطائف لفظًا ومعنى، بما يفي بأقصى ما يراد بلاغة إلى المرسل إليهم))، ((وهو لكونه كتاب تشريع وتأديب وتعليم كان حقيقًا بأن يودع فيه من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ في أقل ما يمكن من المقدار، بحسب ما تسمح به اللغة الوارد هو بها، التي هي أسمح اللغات بهذه الاعتبارات، ليحصل تمام المقصود من الإرشاد الذي جاء لأجله في جميع نواحي الهدى، فمعتاد البلغاء إيداع المتكلم معنى يدعوه إليه غرض كلامه وترك غيره، والقرآن ينبغي أن يودع من المعاني كل ما يحتاج السامعون إلى علمه

ومن المحسنات البديعية ما هو ظاهر في القرآن، ومقصود إليه، كالمقابلة والسجع (الفاصلة)، وإخراج مثل هذه المحسنات إذا جاءت مراعاة للمعنى والمقام عن البلاغة فيه نظر.

(١) منهاج السنة النبوية: ٨/٥٣-٥٤.

وكل ما له حظ في البلاغة... ولما كان القرآن نازلاً من المحيط علمه بكل شيء كان ما تسمح تراكيبه الجارية على فصيح استعمال الكلام البليغ باحتماله من المعاني المألوفة للعرب في أمثال تلك التراكيب مظنونًا بأنه مراد لمنزله، ما لم يمنع من ذلك مانع صريح أو غالب من دلالة شرعية أو لغوية أو توقيفية...))، ((وإنك لتمر بالآية الواحدة فتتأملها وتتدبرها فتنهال عليك معان كثيرة يسمح بها التركيب على اختلاف الاعتبارات في أساليب الاستعمال العربي، وقد تتكاثر عليك فلا تك من كثرتها في حَصَر، ولا تجعل الحمل على بعضها منافيًا للحمل على البعض الآخر إن كان التركيب سمحًا بذلك؛ فمختلف المحامل التي تسمح بها كلمات القرآن وتراكيبه وإعرابه ودلالته من اشتراك وحقيقة ومجاز وصريح وكناية وبديع ووصل ووقف إذا لم تفض إلى خلاف المقصود من السياق يجب حمل الكلام على جميعها))، ((وعلى هذا القانون يكون طريق الجمع بين المعاني التي يذكرها المفسرون، أو ترجيح بعضها على بعض، وقد كان المفسرون غافلين عن تأصيل هذا الأصل، فلذلك كان الذي يرجح معنى من المعاني التي يحتملها لفظ آية من القرآن يجعل غير ذلك المعنى ملغى. ونحن لا نتابعهم على ذلك، بل نرى المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ بدون خروج عن مهيع الكلام العربي البليغ معاني في تفسير الآية))[1].

على أن من النظم –كما سبق– ما له وظيفة جمالية، لكنها لا تنفصل عن الوظيفة الدلالية؛ لأن القرآن الكريم كتاب هداية، وخطاب معنى، يوظف طاقات اللغة من أجلهما، وهو مع ذلك معجز بنظمه، النظم الذي يحصل به كمال البيان والإفادة والتأثير، وكل ما في القرآن من وجوه النظم فإنما هو لأجل المقاصد، إما بيانًا لها، أو تأثيرًا على المخاطَب

(١) ينظر هذه الأقوال في تفسير التحرير والتنوير: ٩٣/١، ٩٤، ٩٧، ١٠٠. وينظر: الموافقات: ٢١٤/٤.

لتلقيها. وعلى سبيل المثال فإن السجع (الفاصلة) من محاسن الألفاظ إذا جاء معتدلاً سهلاً غير متكلف، وحينما يأتي في القرآن الكريم فإن له من الأثر على النفوس ما يجعلها تميل إلى القصد وتستجيب له، كما قال عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ): ((إنك لا تجد تجنيسًا مقبولاً، ولا سجعًا حسنًا، حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه، وساق نحوه، وحتى تجده لا تبتغي به بدلاً، ولا تجد عنه حولاً))[1].

إذا تقرر أن خصوصيات النظم القرآني لها دلالات مقصودة عُلم أن فيما قرره الشاطبي (ت٧٩٠هـ) نظر، حينما ذكر أن القرآن الكريم يُجرى في فهمه على ما هو معهود العرب الذين نزل القرآن بلسانهم –وهذا حق– لكنه رأى أن من معهود العرب أنها لا تلتزم مراعاة الألفاظ وتنقيح اللسان عند محافظتها على المعاني، وأنها لا تقصد التدقيقات في كلامها، ولا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار إلا من جهة ما تؤدي المعاني المركبة؛ ولذا هي تخرج في كثير من كلامها عن أحكام القوانين المطردة والضوابط المستمرة، وتجري في كثير من منثورها على طريق منظومها في مخالفة القياس، وإن لم يكن بها حاجة، كما من شأنها الاستغناء ببعض الألفاظ عما يرادفها أو يقاربها، ولا يعد ذلك اختلافًا ولا اضطرابًا إذا كان المعنى المقصود على استقامة، وأنها قد تهمل أحكام بعض اللفظ وإن كانت تعتبره على الجملة، والممدوح عندها ما كان بعيدًا عن تكلف الاصطناع، والمطبوع عندها الذي يرمي بالكلام على عواهنه، جيده على رديئه. وقد جاءت أشعارهم على روايات مختلفة، وبألفاظ متباينة، يعلم من مجموعها أنهم كانوا لا يلتزمون لفظًا واحدًا على الخصوص، بحيث يعد مرادفه أو مقاربه عيبًا أو ضعفًا، إلا في

(١) أسرار البلاغة: ١١.

مواضع مخصوصة لا يكون ما سواه من المواضع محمولاً عليها، وإنما معهودها الغالب ما تقدم[1].

((وإذا كان كذلك فربما لا يحتاج فيه إلى فكر، فإن احتاج الناظر فيه إلى فكر خرج عن نمط الحسن إلى نمط القبح والتكلف، وذلك ليس من كلام العرب، فكذلك لا يليق بالقرآن من باب الأولى))[2]، ((وإذا كان كذلك، فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب، وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتني العرب به، والوقوف عند ما حدته))[3]، و((أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية، فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود، ولا أيضًا كل المعاني؛ فإن المعنى الإفرادي قد لا يُعبأ به إذا كان المعنى التركيبي مفهومًا دونه))[4].

ويرى أن البحث في الألفاظ ((حائل بين الإنسان وبين المقصود من الخطاب، من التفهم لمعناه ثم التعبد بمقتضاه، وذلك أنه إعذار وإنذار، وتبشير وتحذير، ورد إلى الصراط المستقيم، فكم بين من فهم معناه ورأى أنه مقصود العبارة فداخله من خوف الوعيد ورجاء الموعود ما صار به مشمرًا عن ساعد الجد والاجتهاد، باذلاً غاية الطاقة في الموافقات، هاربًا بالكلية عن المخالفات، وبين من أخذ في تحسين الإيراد والاشتغال بمآخذ العبارة ومدارجها، ولم اختلفت مع مرادفتها مع أن المعنى واحد، وتفريع

---

(١) ينظر: الموافقات: ٢/١٣١-١٣٥، ٤/٢٦١.

(٢) المرجع السابق: ٤/٢٦١.

(٣) المرجع السابق: ٢/١٣٥.

(٤) المرجع السابق: ٢/١٣٨-١٣٩.

التجنيس ومحاسن الألفاظ، والمعنى المقصود في الخطاب بمعزل عن النظر فيه؟! كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة، بل التفقه في المعبر عنه وما المراد به، هذا لا يرتاب فيه عاقل))[1].

ولا يصح بإطلاق أن العرب لا تعتني بتخير ألفاظها لمعانيها[2]، ورأي الشاطبي يؤول إلى أن القرآن الكريم جرى في نظمه على طريقة العرب من حيث أنه لا يصطفي ألفاظه ولا يدقق في اختيارها، فلا فرق في القصد بين اللفظ الذي عبر به والألفاظ التي يظن أنها مرادفة له، وأنه يقع فيه الشاذ والنادر الذي قد يخل بالفصاحة، وأنه يهمل بعض أحكام اللفظ، ويرمي بالكلام على عواهنه جيده على رديئه. ويؤول إلى أن كلام الله ﷻ لا يباين كلام العرب ولا يعجزهم في بلاغة نظمه.

وهذه لوازم باطلة، ولا أظن الشاطبي يقول بها، وإن كانت بعض عباراته تخالف هذا الظن، ولكنه أقرب إلى أنه لم يحرر العبارة في مقام "ردة الفعل" من الذين أفرطوا في تحميل كلام الله ما لا يحتمل، ولا يتصور أنه مقصود، وانشغلوا باللفظ عن المعنى، وبالعلم عن العمل، وبالنظم عن التعبد. ويدل على هذا ما أورده بعد من اعتراض ورد عليه، قال: ((ولا يصح أن يقال: إن التمكن في التفقه في الألفاظ والعبارات وسيلة إلى التفقه في المعاني، بإجماع العلماء، فكيف يصح إنكار ما لا يمكن إنكاره؟ ولأن

(١) المرجع السابق: ٤/ ٢٦٢.

(٢) قال ابن جني [الخصائص: ٢١٦/١] في سياق حديثه عن عناية العرب بألفاظها ومعانيها: ((فأول ذلك عنايتها بألفاظها، فإنها لما كانت عنوان معانيها وطريقًا إلى إظهار أغراضها ومراميها أصلحوها ورتبوها، وبالغوا في تحبيرها وتحسينها، ليكون ذلك أوقع لها في السمع وأذهب بها في الدلالة على القصد)).

الاشتغال بالوسيلة والقيام بالفرض الواجب فيها دون[1] الاشتغال بالمعنى المقصود لا ينكر في الجملة، وإلا لزم ذم علم العربية بجميع أصنافه، وليس كذلك باتفاق العلماء.

لأنا نقول: ما ذكرته في السؤال لا ينكر بإطلاق، كيف وبالعربية فهمنا عن الله تعالى مراده من كتابه؟ وإنما المنكر الخروج في ذلك إلى حد الإفراط، الذي يُشك في كونه مراد المتكلم، أو يُظن أنه غير مراد، أو يُقطع به فيه؛ لأن العرب لم يفهم منها قصد مثله في كلامها، ولم يشتغل بالتفقه فيه سلف هذه الأمة؛ فما يؤمننا من سؤال الله تعالى لنا يوم القيامة: من أين فهمتم عني أني قصدت التجنيس الفلاني بما أنزلت من قولي: ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: ١٠٤]، أو قولي: ﴿قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ﴾ [الشعراء: ١٦٨]؟ فإن في دعوى مثل هذا على القرآن، وأنه مقصود للمتكلم به خطرًا، بل هو راجع إلى معنى قوله تعالى: ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٥]، وإلى أنه قول في كتاب الله بالرأي، وذلك بخلاف الكناية في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: ٤٣]، وقوله: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥]، وما أشبه ذلك؛ فإنه شائع في كلام العرب، مفهوم من مساق الكلام، معلوم اعتباره عند أهل اللسان ضرورة. والتجنيس ونحوه ليس كذلك، وفرق ما بينهما خدمة المعنى المراد وعدمه؛ إذ ليس في التجنيس ذلك، والشاهد على ذلك ندوره من العرب الأجلاف البوالين على أعقابهم –كما قال أبو عبيدة– ومن كان نحوهم، وشهرة الكناية وغيرها، ولا تكاد تجد ما هو نحو التجنيس إلا

(١) دون الاشتغال، أي: قبل الاشتغال. ينظر: الموافقات: ٤/ ٢٦٢ (حاشية).

في كلام المولدين ومن لا يحتج به، فالحاصل أن لكل علم عدلاً وطرفا إفراطٍ وتفريطٍ، والطرفان هما المذمومان، والوسط هو المحمود))[1].

وهذا القول منه صحيح من حيث الجملة، فإن ((المنكر الخروج في ذلك إلى حد الإفراط، الذي يُشك في كونه مراد المتكلم، أو يُظن أنه غير مراد، أو يُقطع به فيه)). وثمة أساليب يذكرها بعض البلاغيين ويمثلون لها من القرآن الكريم، وهي مما تنزه بلاغة العرب منها فضلاً عن القرآن العظيم؛ لأنها تعد من التكلف المقيت الذي ليس فيه حظ من التأثير والجمال، ولا مراعاة مقتضى الحال، ولا تكون مقصودة في كلام البلغاء، فضلاً عن كلام الله ﷻ، ومن أمثلة ذلك: القلب، وهو أن يؤتى بكلام يقرأ من آخره إلى أوله كما يقرأ من أوله إلى آخره، من غير نظر إلى حركة الحروف. وهو فن لفظي خالص ليس وراءه أي معنى، ولا تأثير، ولا يلتفت إليه المتلقي إلا بالتنبيه إليه، ولذا يأتي متكلفًا، وينبغي أن تنزه البلاغة عنه. وما جاء منه في القرآن فليس مقصودًا إليه، ووقع اتفاقًا، كما تقع الجمل منه التي توافق الوزن الشعري، وليس هو بشعر، ويذكرون للقلب في القرآن مثالين: ﴿ كُلٌّ فِي فَلَكٍ ﴾ [الأنبياء:٣٣]، ﴿ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ﴾ [المدثر:٣]، والآية الأولى جزء جملة لا جملة تامة.

فما قاله الشاطبي صحيح من حيث الجملة، ولكن في بعض ما قاله نظر من جهتين:

١- قوله: ((لأن العرب لم يفهم منها قصد مثله في كلامها)). وهذا ينبني على استقراء لكلام العرب من جهة، ومن جهة أخرى فإن العرب لها في نظمها خصائص عامة، ولكن لكل متكلم أسلوبه الخاص به الذي لا يخرج عن خصائص كلام العرب عمومًا، وعلى سبيل المثال فإن العرب تتصرف في النظم من حيث التقديم والتأخير، والحذف والذكر،

(١) المرجع السابق: ٤/ ٢٦٢- ٢٦٤.

والفصل والوصل، والإيجاز والإطناب، وتعدل في الدلالة على المقصود عن الألفاظ الموضوعة لها إلى ألفاظ أخرى لملابسة بينها، وهكذا. وليس لهم قواعد مطردة في التصرف في النظم، بل هو حسب المقام وحال المتكلم والمخاطَب؛ ولهذا فإن الشعراء والخطباء والمتكلمين منهم تختلف أساليبهم، ويتفاوتون في بلاغتهم، ولكل واحد منهم نمطه الخاص الذي قد يباين به غيره.

وهكذا القرآن الكريم له أسلوبه الخاص ونظمه المعجز الذي باين به أجناس القول وأساليب العرب، فربما كان له من الأساليب ومبتكرات النظم ما ليس في كلامهم، وعلى سبيل المثال فإن من المصطلحات المبتكرة الخاصة بالقرآن: (القرآن، والسورة، والآية)، وللقرآن عرف شرعي خاص في بعض ألفاظه ليست من معهود العرب، كألفاظ الصلاة والزكاة والصيام والحج وغيرها.

وعقد ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ) مبحثًا في المقدمة العاشرة من مقدمات تفسيره المتعلقة بإعجاز القرآن، تناول فيه: مبتكرات القرآن، وقرر أن ((للقرآن مبتكرات تميز بها نظمه عن بقية كلام العرب. فمنها أنه جاء على أسلوب يخالف الشعر لا محالة، وقد نبه عليه العلماء المتقدمون، وأنا أضم إلى ذلك أن أسلوبه يخالف أسلوب الخطابة بعض المخالفة، بل جاء بطريقة كتاب يقصد حفظه وتلاوته، وذلك من وجوه إعجازه، إذ كان نظمه على طريقة مبتكرة ليس فيها اتباع لطرائقها القديمة في الكلام. ومنها أن جاء على أسلوب التقسيم والتسوير، وهي سنة جديدة في الكلام العربي))[1]. بل يقرر أنه ((لم يلتزم القرآن أسلوبًا واحدًا، واختلفت سوره وتفننت، فتكاد تكون لكل سورة لهجة خاصة، فإن بعضها بني على فواصل وبعضها ليس كذلك. وكذلك فواتحها منها ما افتتح

(١) تفسير التحرير والتنوير: ١/ ١٢٠.

بالاحتفال كالحمد، و﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ [المائدة]، و﴿ الم ۞ ذَلِكَ الْكِتَابُ ﴾ [البقرة]، وهي قريب مما نعبر عنه في صناعة الإنشاء بالمقدمات. ومنها ما افتتح بالهجوم على الغرض من أول الأمر نحو: ﴿ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ ﴾ [محمد]، و﴿ بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ [التوبة]))[1]. ثم يقول: ((وقد تتبعت أساليب من أساليب نظم الكلام في القرآن فوجدتها مما لا عهد بمثلها في كلام العرب)) وهذا قول خبير بكلام الله ﷻ وبكلام العرب[2].

٢- قول الشاطبي: ((ولم يشتغل بالتفقه فيه سلف هذه الأمة)) إن كان يقصد أن مفسري السلف من الصحابة والتابعين ﷺ لم ينشغلوا بإيراد المسائل البلاغية ووجوه النظم في تفسيرهم، فهذا صحيح؛ لأن همهم الكشف عن المعنى، وليس تقرير العلوم والبحث عن الأساليب، وهذا يعم علومًا أخرى وليست البلاغة فحسب.

والصحابة والتابعون من أهل اللغة الذين يحتج بهم، وتفسيرهم للقرآن نابع من معرفتهم بها، فليسوا بحاجة إلى بيان الوسائل التي يتوصل بها إلى التفسير، بخلاف من بعدهم الذين احتاجوا إلى تعلم علوم اللغة وغيرها، واحتاجوا أن يبينوا مأخذ التفسير بذكر مسائلها ووجوهها. وأشار ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) إلى ذلك حينما بيّن سبب الحاجة إلى علم البلاغة في تفسير القرآن الكريم، قال: ((اعلم أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه... ثم صارت علوم اللسان صناعية من الكلام في موضوعات اللغة وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب، فوضعت الدواوين في ذلك بعد أن كانت ملكات للعرب،

(١) المرجع السابق: ١/١٢١.

(٢) المرجع السابق: ١/١٢٢.

لا يرجع فيها إلى نقل ولا كتاب، فتنوسي ذلك وصارت تتلقى من كتب أهل اللسان. فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن؛ لأنه بلسان العرب وعلى منهاج بلاغتهم))[1]، وفي حديثه عن الفقه وأصوله ذكر الحاجة إلى علوم النحو والتصريف والبيان وقال: ((حين كان اللسان ملكة لأهله لم تكن هذه علومًا ولا قوانين، ولم يكن الفقه حينئذ يحتاج إليها؛ لأنها جبلة وملكة. فلما فسدت الملكة في لسان العرب قيدها الجهابذة المتجردون لذلك بنقل صحيح ومقاييس مستنبطة صحيحة، وصارت علومًا يحتاج إليها الفقيه في معرفة أحكام الله تعالى))[2].

ومع ذلك فإن الناظر في تفاسير السلف من الصحابة والتابعين ﷺ يلحظ أن جملة من تفاسيرهم قائمة على اعتبار الخصوصيات البلاغية للنظم في تفسير القرآن وبيان مقاصده، ومن ذلك ما سبق في آية ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] من كون التقديم أفاد اختصاص العبادة لله وحده لا شريك له، وقد رُوي في ذلك قول ابن عباس ﷺ: ((إياك نوحد ونخاف ونرجو يا ربنا لا غيرك))[3]، وعن قتادة: ((يأمركم أن تخلصوا له العبادة))[4]. ومن دلالة التقديم على القصر ما يروى عن ابن عباس ﷺ في قول الله ﷻ: ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: ٤] قال: ((:أي بالبعث والقيامة والجنة والنار والحساب والميزان. أي: لا هؤلاء الذين يزعمون أنهم آمنوا بما كان قبلك، ويكفرون بما جاءك من ربك))[5]. ومن دلالة التقديم على الأفضلية ما يروى عن ابن عباس ﷺ قال: ما آسي على

---

(١) تاريخ ابن خلدون: ٥٥٣/١-٥٥٤.

(٢) المرجع السابق: ٥٧٥/١.

(٣) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١٥٩/١، وتفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم: ٢٩/١.

(٤) ينظر: تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم: ٢٩/١.

(٥) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٢٥٢/١، وتفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم: ٣٨/١.

شيء فاتني إلا أني لم أحج ماشيًا حتى أدركني الكبر؛ أسمع الله تعالى يقول: ﴿ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلّ ضَامِرٍ﴾ [الحج: ٢٧]، فبدأ بالرجال قبل الركبان[١].

ومن ذلك ما رواه مالك بن دينار قال: جمعنا الحسن لعرض المصاحف أنا وأبا العالية الرياحي ونصر بن عاصم الليثي وعاصمًا الجحدري، فقال رجل: يا أبا العالية، قول الله في كتابه: ﴿ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلّينَ ۞ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [الماعون: ٤-٥] ما هذا السهو؟ قال: الذي لا يدري عن كم ينصرف؟ عن شفع أو عن وتر؟ فقال الحسن: مه يا أبا العالية، ليس هذا، بل الذين سهوا عن ميقاتهم حتى تفوتهم. ألا ترى قوله عز وجل: ﴿عَنْ صَلَاتِهِمْ﴾[٢].

ومن ذلك دلالة التقييد بالوصف في قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] على استثناء الصبي الذي لم يعقل، قال الطبري (٣١٠هـ): ((قال بعضهم: لا تكون الرقبة مؤمنة حتى تكون قد اختارت الإيمان بعد بلوغها، وصلت وصامت، ولا يستحق الطفل هذه الصفة)) ثم روى عن ابن عباس ﷺ قوله: يعني بالمؤمنة من عقل الإيمان وصام وصلى. وعن إبراهيم النخعي قوله: ما كان في القرآن من "رقبة مؤمنة" فلا يجزئ إلا من صام وصلى، وما كان في القرآن من "رقبة" ليست "مؤمنة"، فالصبي يجزئ. وعن الحسن البصري قوله: كل شيء في كتاب الله: "فتحرير رقبة مؤمنة"، فمن صام وصلى وعقل. وإذا قال: "فتحرير رقبة"، فما شاء[٣].

---

(١) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٥١٨/١٦، وتفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم: ٢٤٨٨/٨.

(٢) ينظر: بيان إعجاز القرآن، ضمن "ثلاث رسائل في إعجاز القرآن": ٣٢.

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٣١٠/٧-٣١١.

وورد عن السلف من أساليب البيان: الكناية في قول ابن عباس ﷺ: ((المباشرة الجماع، ولكنّ الله كريمٌ يكني)) وفي لفظ: ((ولكن الله يكني ما شاء بما شاء))[1]، وفي التشبيه قال الحسن البصري: ((شبّه الله أعمال المشركين بالذي يخر من السماء، فتخطفه الطير فلا يصل إلى الأرض، ﴿أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ بعيد، فيذهب فلا يوجد له أصل، ولا يُرى له أثر))[2].

على أن الشاطبي حينما قسم الدلالات إلى أصلية وتابعة عرض للخلاف بين العلماء في استفادة الأحكام الشرعية من المعاني التابعة، وبين أدلة الموافقين والمانعين، وكأنه مال إلى قول المانعين، لكنه قال: ((لكن يبقى فيها نظر آخر ربما أخال أن لها دلالة على معان زائدة على المعنى الأصلي، هي آداب شرعية، وتخلقات حسنة، يقر بها كل ذي عقل سليم، فيكون لها اعتبار في الشريعة، فلا تكون الجهة الثانية خالية عن الدلالة جملة، وعند ذلك يشكل القول بالمنع مطلقًا))[3]، ثم ذكر أمثلة استنبط منها معان معتبرة، ومنها: حذف حرف النداء في دعاء العباد لله ﷻ، بخلاف نداء الله للعباد فإنه يجيء بحرف النداء المقتضي للبعد ثابتًا غير محذوف، قال: ((فحصل من هذا التنبيه على أدبين: أحدهما: ترك حرف النداء. والآخر: استشعار القرب...)). ومنها: ((أن نداء العبد للرب نداء رغبة وطلب لما يصلح شأنه، فأتى في النداء القرآني بلفظ "الرب" في عامة الأمر، تنبيهًا وتعليمًا لأن يأتي العبد في دعائه بالاسم المقتضى للحال المدعو بها)). ومنها: ((الكناية في الأمور التي يستحيا من التصريح بها، كما كنى عن الجماع باللباس والمباشرة، وعن قضاء الحاجة بالمجيء من الغائط... فاستقر ذلك أدبًا لنا استنبطناه من

(١) ينظر: المرجع السابق: ٣/٢٤٢، و٧/٦٣.

(٢) ينظر: تفسير القرآن العزيز: ٣/١٧٩.

(٣) الموافقات: ٢/١٦٣.

هذه المواضع)). ومنها: ((الالتفات الذي ينبئ في القرآن عن أدب الإقبال من الغيبة إلى الحضور بالنسبة إلى العبد إذا كان مقتضى الحال يستدعيه... وتأمل في هذا المساق معنى قوله تعالى: ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّى ۞ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى ﴾ [عبس: ١-٢]، حيث عوتب النبي ﷺ بهذا المقدار من هذا العتاب، لكن على حال تقتضي الغيبة التي شأنها أخف بالنسبة إلى المعاتَب، ثم رجع الكلام إلى الخطاب، إلا أنه بعتاب أخف من الأول، ولذلك ختمت الآية بقوله: ﴿ كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ﴾ [عبس: ١١]))، ومنها: ((الأدب في ترك التنصيص على نسبة الشر إلى الله تعالى، وإن كان هو الخالق لكل شيء، كما قال بعد قوله: ﴿ قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ ﴾ إلى قوله: ﴿ بِيَدِكَ الْخَيْرُ ﴾ [آل عمران: ٢٦]، ولم يقل: بيدك الخير والشر، وإن كان قد ذكر القسمين معًا، لأن نزع الملك والإذلال بالنسبة إلى من لحق ذلك به شر ظاهر، نعم قال في أثره: ﴿ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾؛ تنبيهًا في الجملة على أن الجميع خلقه... وقال إبراهيم عليه السلام: ﴿ الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ ۞ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ ۞ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴾ إلخ [الشعراء: ٧٨-٨٢]، فنسب إلى رب العالمين الخلق والهداية والإطعام والسقي والشفاء والإماتة والإحياء وغفران الخطيئة، دون ما جاء في أثناء ذلك من المرض، فإنه سكت عن نسبته إليه))[1].

وذكر أمثلة أخرى، ثم قال: ((والأمثلة كثيرة، فإن كان كذلك ظهر أن الجهة الثانية يستفاد بها أحكام شرعية وفوائد عملية ليست داخلة تحت الدلالة بالجهة الأولى، وهو توهين لما تقدم اختياره. والجواب: أن هذه الأمثلة وما جرى مجراها لم يستفد الحكم فيها من جهة وضع الألفاظ للمعاني، وإنما استفيد من جهة أخرى، وهي جهة الاقتداء

(١) ينظر في الأقوال السابقة: الموافقات ٢/ ١٦٤-١٦٧.

بالأفعال))[1]، ولا فرق عند البلاغي بين أن تكون الاستفادة من جهة الألفاظ أو من جهة الاقتداء بالفعل؛ لأن مرد ذلك كله النظم، والله أعلم.

* * *

(١) المرجع السابق: ٢/ ١٦٨.

التفسير البلاغي للنظم القرآني

إذا تقررت قصدية النظم القرآني، وأن معاني خصوصياته معان مقصودة ما دام السياق يحتملها ويدل عليها، وليس ثمة ما يأباها؛ فإن الدرس البلاغي في النظم القرآني لا يقف عند حدود البنية، وما فيها من أساليب بلاغية وخصوصيات نظمية وعلاقات تناسبية، بل يتعدى ذلك إلى الكشف عن دلالات تلك الخصوصيات التي يظهر أنها من تمام مراد الله ﷻ؛ لأن من أهم وظائف البلاغة الكشف عن مقاصد المتكلمين.

ولذا كان من شروط المفسر: المعرفة بلغة العرب، قال مجاهد (ت ١٠٤هـ): ((لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالمًا بلغات العرب))، وقال مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ): ((لا أوتى برجل يفسر كلام الله، وهو لا يعرف لغة العرب، إلا جعلته نكالاً))[1]، وقال الشافعي (ت ٢٠٤هـ): ((لا يعلم من إيضاح جُمَل علم الكتاب أحدٌ جهل سعةَ لسان العرب وكثرةَ وجوهه وجِماعَ معانيه وتفرقَها. ومن علِمه انتفَتْ عنه الشُّبه التي دخلتْ على من جهل لسانَها))[2]، وقال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ): ((من أراد معرفة ما في كتاب الله جل وعز، وما في سنة رسول الله ﷺ، من كل كلمة غريبة أو نظم عجيب، لم يجد من العلم باللغة بدًّا))[3].

وعلى قدر ما مع المفسر من اللغة يكون فهمه للقرآن، كما قال الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): ((الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم، لأنهما سيان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز. فإذا فرضنا مبتدئًا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطًا فهو متوسط في فهم الشريعة،

---

(١) ينظر القولان في: البرهان في علوم القرآن: ٢٩٢/١.

(٢) الرسالة: ٥٠. وينظر: أسباب الخطأ في التفسير: ٩٨٢/٢-٩٩٥.

(٣) الصاحبي في فقه اللغة: ٥٠.

والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة...))[1].

وعلم البلاغة وإن كان من علوم اللغة إلا أن العلماء أكدوا أهمية تحصيله للمفسر؛ لخصوصيته في فهم القرآن الكريم، قال الزمخشري (ت٥٣٨هـ) في مقدمة تفسيره عن علم التفسير: ((لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم... إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن وهما: علم المعاني، وعلم البيان))[2]. وقال السكاكي (٦٢٦هـ) عن علمي المعاني والبيان البلاغيين: ((الواقف على تمام مراد الحكيم تعالى وتقدس من كلامه مفتقر إلى هذين العلمين كل الافتقار، فالويل كل الويل لمن تعاطى التفسير وهو فيهما راجل))[3]، وقال ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ): ((العلمي البيان والمعاني مزيد اختصاص بعلم التفسير؛ لأنهما وسيلة لإظهار خصائص البلاغة القرآنية، وما تشتمل عليه الآيات من تفاصيل المعاني، وإظهار وجه الإعجاز؛ ولذلك كان هذان العلمان يسميان في القديم: علم دلائل الإعجاز))[4].

وجملة من المفسرين يؤكدون في مقدمات كتبهم على أهمية العلم باللغة عامة والبلاغة خاصة في تفسير مراد الله ﷻ، تجد ذلك عند الواحدي (ت٤٦٨هـ) في مقدمة "البسيط"، والزمخشري (ت٥٣٨هـ) في مقدمة "الكشاف"، وأبي حيان (ت٧٤٥هـ) في

---

(١) الموافقات: ٥/٥٣.

(٢) "علم البيان" في نص الزمخشري هو: علم البلاغة. وأما "علم المعاني" فليس هو علم المعاني البلاغي كما توهمه بعضهم، وإنما هو علم "معاني القرآن" الذي يعنى باللغة في بيان ألفاظ القرآن. ونقل الزركشي في البرهان (٢٩١/١) عن أبي عمرو ابن الصلاح قوله: حيث رأيت في كتب التفسير: قال أهل المعاني، فالمراد به مصنفو الكتب في "معاني القرآن" كالزجاج ومن قبله.

(٣) مفتاح العلوم: ١٦٢، وينظر: ٤٢١.

(٤) تفسير التحرير والتنوير: ١/١٩.

مقدمة "البحر المحيط"، وابن عاشور (ت١٣٩٣هـ) في مقدمة "التحرير والتنوير"، وغيرهم. وتكلم بعضهم في أساليب البلاغة في مقدمات تفسيرهم، كما صنع ابن النقيب (٦٩٨هـ) حيث وضع بين يدي تفسيره مقدمة طويلة في البلاغة وإعجاز القرآن، وطبعت في مجلد ضخم من جزئين. وكذلك ابن جُزَي الكلبي (ت٧٤١هـ) في مقدمة تفسيره "التسهيل لعلوم التنزيل" حيث عقد الباب العاشر من المقدمة الأولى في الفصاحة والبلاغة وأدوات البيان، وذكر جملة من الأساليب البلاغية.

وصار للبلاغة مدرسة في التفسير، حيث عُني جمع من المفسرين عناية فائقة بالبلاغة في تفاسيرهم، حتى عرفت بها، كما هو عند الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، والبيضاوي (ت٦٨٥هـ)، وأبي السعود (ت٩٨٢هـ)، وابن عاشور (ت١٣٩٣هـ)، وغيرهم، ونشأ اتجاه تفسيري في العصر الحديث يسمى: التفسير البياني، أو البلاغي.

ويرى ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) أن المفسرين هم ((أحوج ما يكون إلى هذا الفن))[١]، وقال ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ): ((المفسر بحاجة إلى بيان ما في آي القرآن من طرق الاستعمال العربي وخصائص بلاغته وما فاقت به آي القرآن في ذلك... لئلا يكون المفسر حين يعرض عن ذلك بمنزلة المترجم لا بمنزلة المفسر))[٢].

وقد ((ظل الارتباط بين التفسير والبلاغة على مدى التاريخ... حيث إنهما معًا عملان متداخلان لا يستغني أحدهما عن الآخر، فلا بد للمفسر من علم البلاغة لأنها أداته في الفهم والبيان وفي التأويل والبرهان، ولا بد للبلاغي من التفسير لأنه سنده في الاحتجاج ووسيلته في اختبار الآليات وفتح آفاق جديدة للتطوير))[٣].

---

(١) تاريخ ابن خلدون: ٧٦٢/١.

(٢) تفسير التحرير والتنوير: ١٠٢/١.

(٣) بلاغة النص القرآني (مجموعة بحوث): بحث: البلاغة والتفسير: ٣٠.

وليعلم البلاغي حينما يدرس النظم القرآني ويوجه أساليبه أنه يشارك في تفسير القرآن العظيم، لأن التفسير في الاصطلاح: ((علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه))[1]، ومن التعريفات التي تشير إلى ما قررته سابقًا من قصدية النظم قول العيني (ت ٨٥٥هـ): ((هو التكشيف عن مدلولات نظم القرآن))[2]. وهذا التعريف –وهو من عالم بالبلاغة– يصف ما ينبغي أن يكون عليه المفسر من الحرص في تبين كل ما يصح من معاني القرآن العظيم وهداياته، وأنه لا يقف عند حدود الظاهر من المعنى، بل ينفذ إلى أعماق الآيات، ويتأمل في نظمها وما يدل عليه من المعاني فوق ما يظهر.

والتفسير –كما يذكر الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)– تقصيد من المفسر للمتكلم. أي أنه يبين مقاصد المتكلم ﷻ التي أرادها من كلامه، قال: ((القول في القرآن يرجع إلى أن الله أراد كذا، أو عنى كذا بكلامه المنزل، وهذا عظيم الخطر)) ثم قال: ((يكون على بال من الناظر والمفسر والمتكلم عليه أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم، والقرآن كلام الله، فهو يقول بلسان بيانه: هذا مراد الله من هذا الكلام، فليتثبت أن يسأله الله تعالى: من أين قلت عني هذا؟ فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد، وإلا فمجرد الاحتمال يكفي، بأن يقول: يحتمل أن يكون المعنى كذا وكذا، بناءً أيضًا على صحة تلك الاحتمالات في صلب العلم، وإلا فالاحتمالات التي لا ترجع إلى أصلٍ غيرُ معتبرة. فعلى كل تقدير لا بد في كل قول يُجزم به أو يُحتمل من شاهد يشهد لأصله، وإلا كان باطلاً، ودخل صاحبه تحت أهل الرأي

---

(١) البرهان في علوم القرآن: ١٣/١. وينظر في تعريف التفسير وأقوال العلماء فيه: مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر: ٥٤–٦٨.

(٢) عمدة القاري: ٧٩/١٨.

المذموم))[1]، وسبق قوله: ((كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة، بل التفقه في المعبر عنه، وما المراد به))[2].

وهذا يدعو إلى التساؤل عن حدود نظر البلاغي خاصة واللغوي عامة في النظم القرآني، وهل يستقل بتفسيره؟

دعا بعض المعاصرين إلى حصر دراسة النظم القرآني في المناهج اللسانية كما قال نصر أبوزيد (ت١٤٣١هـ): ((إن اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختيارًا عشوائيًا نابعًا من التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأحرى القول: إنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته))[3]، وقال: ((منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة، ولفهم الإسلام من ثم))[4].

ومع أهمية اللغة عامة والبلاغة خاصة في فهم مقاصد القرآن الكريم إلا أنها لا تستقل بتفسيره، وتوجيه آياته وألفاظه، دون سائر المصادر الأخرى كالقرآن والسنة وآثار السلف ﷺ؛ لأن التفسير الصحيح قد يكون من جهة هذه المصادر، أو تكون هذه المصادر محددة للمعنى اللغوي المحتمل عند تعدد وجوه التفسير[5].

---

(١) الموافقات: ٤/ ٢٨٤-٢٨٥.

(٢) المرجع السابق: ٤/ ٢٦٢.

(٣) مفهوم النص: ٢٨-٢٩.

(٤) المرجع السابق: ٣٠.

(٥) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (كتاب الإيمان): ٧/ ٢٨٦، والتفسير اللغوي للقرآن: ٥٠ و٦٣٣، والتوجيه البلاغي لآيات العقيدة: ٦١٥، وأسباب الخطأ في التفسير: ١/ ٢١٩-٢٣٥.

والاستقلال باللغة في فهم القرآن العظيم موقع في الخطأ لا محالة، ولذا أنكر العلماء على بعض تفسيرات اللغويين، كأبي عبيدة (ت٢١٠هـ) في "مجاز القرآن"، والأخفش (ت٢١٥هـ) في "معاني القرآن"، والفراء (ت٢٠٧هـ) في "معاني القرآن"[1].

وعلى البلاغي في دراسته لنظم القرآن الكريم أن يراعي القواعد التي وضعها أهل العلم بأصول التفسير والفقه للكشف عن تمام مراد الله ﷻ من كلامه، **وسأذكر منها ما له أهمية وأثر بالغ في دراسة بلاغة القرآن وتوجيه نظمه**، حتى لا يقال على الله بغير علم، ولا ينسب إليه من المعاني ما لا يريد، والله ﷻ قال: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف:٣٣]، وقال: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ [الإسراء:٣٦].

ومن القواعد المهمة للبلاغي في تلقي النظم القرآني ما يأتي[2]:

الأولى: تقديم بيان الوحي لألفاظ القرآن ونظمه على أي بيان.

لأن المتكلم أعلم بمراده وحقائق ألفاظه، والرسول ﷺ أعلم بمراد الله ﷻ، والله ﷻ قال: ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ۞ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾ [القيامة:١٨–١٩]، وقال: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل:٤٤]، وقال: ﴿ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾ [آل عمران:١٦٤].

---

(١) ينظر: أسباب الخطأ في التفسير: ٢٣٤/١.

(٢) ينظر في هذه القواعد: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٤٤٣–٤٤٧، ومعهود العرب في الخطاب (مجلة الترتيل): ع٢/٦٨–٧١.

وليس المقصود من بيان الوحي قرآنًا وسنة للقرآن مجرد تفسير ألفاظه، فإنه نزل بألفاظ العرب وهي بيّنة معلومة، وإنما الشأن بيان دلالاتها المقصودة منها في نظمها القرآني؛ لأن اللفظ القرآني مفردًا أم مركبًا قد يكتنز عدة دلالات مشتركة في الوضع، وقد يتضمن أنواعًا وأفرادًا تدخل في دلالته، وقد يعدل به إلى غير ما وضع له، وبيان الوحي يعين المقصود الذي لا يخالف لغته، قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): ((ومما ينبغي أن يعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي ﷺ لم يُحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم))[1]، وقال الشوكاني (ت١٢٥٠هـ): ((اشدد يديك في تفسير كتاب الله على ما تقتضيه اللغة العربية، فهو قرآن عربي كما وصفه الله. فإن جاءك التفسير عن رسول الله ﷺ فلا تلتفت إلى غيره، وإذا جاء نهر الله بطل نهر مَعقِل))[2].

وذكر أهل العلم عدة وجوه في بيان الوحي لمقصود القرآن، منها ما يكون البيان متصلاً بالمبَيَّن، ومنها ما ليس كذلك، ومنها ما هو نص في البيان، ومنها ما هو اجتهاد من المفسر[3].

ولهذه القاعدة أثر في التوجيه البلاغي للنظم القرآني، فعلى البلاغي أن يقف على بيان الوحي للقرآن، وخاصة فيما هو نص فيه؛ لأن إغفاله يوقع في تسليط اللغة أو السياق على خلاف قصد المتكلم سبحانه وتعالى.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٧/ ٢٨٦.

(٢) فتح القدير: ٤/ ٣٥٤، سورة الأحزاب، آية ٧٢.

(٣) ينظر في هذه الوجوه: مقدمة العلامة محمد الأمين الشنقيطي لتفسيره: أضواء البيان، وتفسير القرآن بالقرآن للدكتور محسن المطيري، وبحث: تفسير القرآن بالقرآن، للدكتور أحمد البريدي، في مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية العدد (٢)، ذو الحجة (١٤٢٧هـ).

ومما يدل على ذلك ما رواه البخاري عن عبدالله بن مسعود ﷺ قال: لما نزلت ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] قال أصحاب النبي ﷺ: أيّنا لم يلبس إيمانه بظلم؟ فنزلت ﴿لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣][١]، وفي رواية قال ابن مسعود: لما نزلت ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ شقّ ذلك على المسلمين فقالوا: يا رسول الله، أيّنا لا يظلم نفسه؟ قال: "لَيْسَ ذَاكَ. إِنَّما هُوَ الشِّرْكُ. أَلَمْ تَسْمَعُوا مَا قَالَ لُقْمَانُ لابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ: ﴿يَا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾"[٢].

وكلمة (ظلم) نكرة، وربما يوجه البلاغي سر التنكير على إرادة التعميم، وهو المتبادر من السياق، كما حصل للصحابة ﷺ، وقال به بعض المفسرين، لكن وقوف البلاغي على تفسير النبي ﷺ المبني على القرآن يمنعه من هذا التوجيه ويدله على أنه من العام المخصوص، ولذا قال الطبري (٣١٠هـ) بعد ذكر القولين في تفسير الآية: ((وأولى القولين بالصحة في ذلك ما صح به الخبر عن رسول الله ﷺ))[٣]، وقال الشوكاني (ت١٢٥٠هـ): ((والعجب من صاحب "الكشاف" حيث يقول في تفسير هذه الآية: وأبى تفسير الظلم بالكفر لفظ اللبس. وهو لا يدري أن الصادق المصدوق قد فسرها بهذا، وإذا جاء نهر الله بطل نهر معقل))[٤]. ولابن القيم (ت٧٥١هـ) والشاطبي (ت٧٩٠هـ) توجيهان يؤكدان فيه تأييد السياق للتفسير النبوي[٥].

---

(١) أخرجه البخاري: برقم (٣٤٢٨، و٤٦٢٩).

(٢) أخرجه البخاري: برقم (٣٤٢٩)، والحديث أخرجه مسلم في صحيحه: (١٢٤).

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٩/ ٣٧٨.

(٤) فتح القدير: ٢/ ١٥٤.

(٥) ينظر: إعلام الموقعين: ٣/ ١١٩، والموافقات: ٨/ ٢٩.

وفي قوله ﷻ: ﴿ يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ ﴾ [ق:٣٠] يحتمل استفهام جهنم ﴿ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ ﴾ أحد معنيين: طلب الزيادة بمعنى: زدني، أو نفيها بمعنى: لا مزيد. وكلاهما قيل به في تفسير الآية. لكن ورد في الصحيح ما يعين المعنى الأول، كما روى الشيخان عن أنس ﷺ قال: قال النبي ﷺ: "لَا تَزَالُ جَهَنَّمُ يُلْقَى فِيهَا وتَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ؟ حَتَّى يَضَعَ رَبُّ الْعِزَّةِ فِيهَا قَدَمَهُ، فَيَنْزوِي بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ، وتَقُولُ: قَطْ قَطْ، بعِزَّتِكَ وكَرَمِكَ"[1]، وفي رواية للبخاري عن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ في حديث: "يُقَالُ لِجَهَنَّمَ: هَلْ امْتَلَأْتِ؟ وَتَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ؟ فَيَضَعُ الرَّبُّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدَمَهُ عَلَيْهَا، فَتَقُولُ: قَطْ قَطْ"[2]، ولهذا قال الطبري (٣١٠هـ): ((وأولى القولين في ذلك عندي بالصواب قول من قال: هو بمعنى الاستزادة: هل من شيء أزداده؟ وإنما قلنا ذلك أولى بالصواب لصحة الخبر عن رسول الله ﷺ))[3].

وفي قوله ﷻ: ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ﴾ [الحجر:٨٧] روى البخاري عن أبي سعيد بن المُعلَّى ﷺ أن النبي ﷺ قال له في حديث: "لَأُعَلِّمَنَّكَ سُورَةً هِيَ أَعْظَمُ السُّوَرِ فِي الْقُرْآنِ... ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُوتِيتُهُ"[4]، وفي البخاري عن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: "أُمُّ الْقُرْآنِ هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ"[5].

---

(١) أخرجه البخاري: برقم (٦٢٨٤)، ومسلم: برقم (٢٨٤٨) واللفظ له.

(٢) أخرجه البخاري: برقم (٤٥٦٨).

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٢١/٤٤٦، وينظر: قواعد التدبر الأمثل: ١٣٤.

(٤) أخرجه البخاري: برقم (٤٢٠٤).

(٥) أخرجه البخاري: برقم (٤٤٢٧).

وهذان الحديثان يدلان على أن التنكير في قوله: ﴿سَبْعًا﴾ للتعظيم في سياق الامتنان. كما يدلان على أن ﴿سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي﴾ و﴿الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ وصفان لسورة الفاتحة، وعلى هذا فإن عطف ﴿الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ على ﴿سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي﴾ ليس من عطف العام على الخاص، وإنما هو من التعبير بالكل (القرآن) عن الجزء (الفاتحة)، والله أعلم.

ومن تطبيقات هذه القاعدة ما ذكره ابن النقيب في توجيه النظم على القسم في قول الله ﷻ: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾ [مريم:٧١]، قال: ((تقديره: والله إن منكم إلا واردها. يدل على ذلك قوله ﷺ: "لَنْ تَمَسَّه النَّارُ إلا تَحِلَّةَ القَسَمِ"[١]))[٢].

ويحسن التنبيه هنا إلى وجوب الاعتماد على الصحيح فيما يروى عن النبي ﷺ، كما قال الزركشي (ت٧٩٤هـ): ((الطالب التفسير مآخذ كثيرة أمهاتها أربعة: الأول: النقل عن رسول الله ﷺ، وهذا هو الطراز الأول، لكن يجب الحذر من الضعيف فيه والموضوع، فإنه كثير))[٣]، وذكر ابن علان (ت١٠٥٧هـ) أن تفسير كلام الله تعالى لا يكون إلا بالحديث الصحيح أو الحسن[٤]، ونبه ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) إلى بعض المفسرين الذين يكثر عندهم رواية الضعيف فقال: ((أجمع أهل العلم بالحديث إلى أنه لا يجوز الاستدلال بمجرد خبر

---

(١) الحديث بتمامه عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: »لاَ يَمُوتُ لِأَحَدٍ مِنَ المُسْلِمِينَ ثَلاَثَةٌ مِنَ الوَلَدِ فتَمَسَّهُ النَّارُ إِلَّا تَحِلَّةَ القَسَمِ« أخرجه البخاري: برقم (١٢٥١، ٦٦٥٦)، ومسلم: برقم (٢٦٣٢).

(٢) مقدمة تفسير ابن النقيب: ٢٣٩.

(٣) البرهان في علوم القرآن: ١٥٦/٢.

(٤) ينظر: الفتوحات الربانية: ٨٦/١.

يرويه الواحد من جنس الثعلبي والنقاش والواحدي وأمثال هؤلاء المفسرين؛ لكثرة ما يروونه من الحديث ويكون ضعيفًا بل موضوعًا))[1].

الثانية: تقديم بيان الصحابة ﷺ للقرآن على بيان من بعدهم، وإذا أجمعوا على تفسير فهو حجة على من بعدهم، ولا يصح معارضته بسياق ولا لغة.

لأنهم من أهل اللغة الذين يحتج بهم، وهم أعلم بها وباستعمالاتها، ولذلك يعد تفسيرهم حجة في اللغة، وهم أعلم بكتاب الله ﷻ ونظمه وسياق تنزيله؛ فعليهم نزل القرآن وتلقوه من رسول الله ﷺ[2]، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): ((كانوا أحرى بفهم ظاهر القرآن وباطنه باتفاق الأئمة))[3]، وقال: ((هم أَقْعد في فَهْم القرائن الحالية، وأعرف بأسباب التنزيل، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب؛ فمتى جاء عنهم تقييد بعض المُطلَقات، أو تخصيص بعض العمومات، فالعمل عليه صواب، وهذا إن لم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة، فإن خالف بعضهم فالمسألة اجتهادية))[4].

وجعل بعض العلماء تفسير الصحابي في حكم المرفوع، كما قال الحاكم (ت٤٠٥هـ): ((ليعلم طالب هذا العلم أن تفسير الصحابي الذى شهد الوحي والتنزيل –عند الشيخين– حديث مسند))[5]، قال ابن القيم (ت٧٥١هـ): ((هذا وإن كان فيه نظر، فلا ريب

---

(١) منهاج السنة: ٧/ ١٣.

(٢) ينظر: فتح القدير: ٤/ ٣٥٤، وتفسير التحرير والتنوير: ١/ ٢٣، والتفسير اللغوي: ٥٦٠، والاستدلال في التفسير: ٣٤١–٣٥٧ و٤٣٦–٤٤٠.

(٣) الموافقات: ٤/ ٢٤٨.

(٤) المرجع السابق: ٤/ ١٢٨.

(٥) المستدرك على الصحيحين: ٢/ ٢٨٣، وينظر: ١/ ٧٢٦.

أنه أولى بالقبول من تفسير من بعدهم، فهم أعلم الأمة بمراد الله ﷻ من كتابه، فعليهم نزل، وهم أول من خوطب به من الأمة، وقد شاهدوا تفسيره من الرسول ﷺ علمًا وعملاً، وهم العرب الفصحاء على الحقيقة، فلا يُعدَل عن تفسيرهم ما وجد إليه سبيل))[1].

وينبغي التنبه إلى أن الاختلاف بين الصحابة في تفسير اللفظ القرآني قد يكون مبنيًا على تعدد القراءات لا اختلافًا في معنى قراءة واحدة، وربما اختلف التفسير عن الصحابي الواحد بناء على ذلك، فيظنه بعض الناس من الاختلاف في اللفظة الواحدة، ويدعوه إلى الترجيح بين الأقوال وتوهيم القائل بأحدها، وإنما هو تفسير للفظين مختلفين، ومثاله قول الله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف:٤٠]، ففسر ابن مسعود وكذلك ابن عباس ﴿الْجَمَل﴾ بالحيوان المعروف، وفي رواية عن ابن عباس فسرها بالحبل الغليظ، أو حبل السفينة وهو من الحبال الغليظة، وإنما اختلف التفسير بناء على اختلاف القراءة، فالتفسير الأول على قراءة الجماعة: {الجَمَل} بفتح الجيم وتخفيف الميم، والتفسير الثاني على قراءة أخرى لابن عباس: {الجُمَّل} بضم الجيم وتشديد الميم[2].

وعدم اعتبار بيان الصحابة ﷺ للقرآن يوقع في خطأ التوجيه البلاغي للنظم القرآني، فربما يوجه البلاغي الآية وللصحابة ﷺ قول آخر فيها وهم أعلم بلغتها وبيانها، فيقع البلاغي في الخطأ، كما قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) بعد أن ذكر أمثلة من التأويل بالمجاز وبالباطن في أسماء الله وصفاته وغيرها: ((فهذه التأويلات من باب تحريف الكلم عن مواضعه... وأصل وقوع أهل الضلال في مثل هذا التحريف: الإعراض عن فهم كتاب الله

(١) إغاثة اللهفان: ٤٣٣/١.

(٢) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١٨٨/١.

تعالى كما فهمه الصحابة والتابعون...))[1]، وقال: ((من عَدَل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئًا في ذلك، بل مبتدعًا، وإن كان مجتهدًا مغفورًا له خطؤه... ونحن نعلم أن القرآن قرأه الصحابة والتابعون وتابعوهم، وأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه، كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث اللّه به رسوله ﷺ، فمن خالف قولهم وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم فقد أخطأ في الدليل والمدلول جميعًا))[2].

وما أحسن صنيع الطبري (ت ٣١٠هـ) في توجيه قول الله ﷻ: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ١٩]، حيث فسر جعل الأصابع في الآذان على وجه المثل والكناية، قال: ((يعني بذلك: يتقون وعيد الله الذي أنزله في كتابه على لسان رسوله ﷺ، بما يبدونه بألسنتهم من ظاهر الإقرار، كما يتّقي الخائف أصوات الصواعق بتغطية أذنيه وتصيير أصابعه فيها؛ حذرًا على نفسه منها))، ثم قال: ((وقد ذكرنا الخبر الذي روي عن ابن مسعود وابن عباس أنهما كانا يقولان: إن المنافقين كانوا إذا حضروا مجلس رسول الله ﷺ أدخلوا أصابعهم في آذانهم فَرَقًا من كلام رسول الله ﷺ أن ينزل فيهم شيء، أو يذكروا بشيء فيقتلوا. فإن كان ذلك صحيحًا –ولست أعلمه صحيحًا، إذ كنت بإسناده مُرتابًا– فإن القول الذي رُوي عنهما هو القول. وإن يكن غير صحيح فأولى بتأويل الآية ما قلنا...))[3].

الثالثة: الأصل في الكلام حمله على حقيقته وظاهره إلا أن يمنع من ذلك قرينة ظاهرة ينصبها المتكلم للدلالة على مراده.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٥/ ٣٨٣.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (مقدمة التفسير): ١٣/ ٣٦١.

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١/ ٣٧٥.

ولو حُمل كلامه على غير الحقيقة كان إخبارًا بالذي قصده، فإن لم يكن مطابقًا لما قصده كان كذبًا وتقولاً عليه، والمتكلم لو أراد صرف الكلام عن حقيقته لبينه، فلما لم يضع ما يدل على غير الحقيقة عُلم أنه أرادها؛ إذ لا يصح أن يريد المتكلم غير الحقيقة ولا يحف كلامه بقرائن تبين ذلك؛ لأنه عجز في البيان وإفهام المراد، والله منزه عن ذلك، والقرائن كثيرة منها ما هو لفظي وما هو حالي وما هو عقلي[1].

ومما يدل على ذلك فهم بعض الصحابة للخيطين الأبيض والأسود على ظاهرهما في قول الله ﷻ: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ [البقرة:١٨٧] حتى نزل التقييد بالزمن ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾، الذي يؤكد حقيقة المراد بهما، كما روى الشيخان عن سهل بن سعد ﷺ قال: أنزلت: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾، ولم ينزل: ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾، فكان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجله الخيط الأبيض والخيط الأسود، ولم يزل يأكل حتى يتبين له رؤيتهما، فأنزل الله بعد: ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾، فعلموا أنه إنما يعني الليل والنهار[2].

وهذه قاعدة مقررة كما قال أبو الحسن الأشعري (ت٣٣٠هـ): ((القرآن العزيز على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا بحجة، وإلا فهو على ظاهره))[3] وقال: ((فإن قال قائل: ما أنكرتم أن يكون قوله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾ [يس:٧١] وقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص:٣٨] على المجاز؟ قيل له: حكم كلام الله تعالى أن يكون على

---

(١) ينظر: الصواعق المرسلة: ٢٠١/١، وشرح العقيدة الطحاوية: ٢٢٥، وحاشية الصبان على شرح العصام: ٢٤، وحاشية الحفيد: ٢٥، ورأي في قرينة المجاز: ١٤٤.

(٢) أخرجه البخاري: (١٩١٧)، ومسلم: (١٠٩١).

(٣) الإبانة عن أصول الديانة: ٤٠.

ظاهره وحقيقته، ولا يخرج الشيء عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة))[1]. وقال الطبري (٣١٠هـ): ((غير جائز ترك الظاهر المفهوم إلى باطن لا دلالة على صحته))[2]، وقال: ((غير جائز إحالة ظاهر التنزيل إلى باطن من التأويل لا دلالة عليه من نص كتاب، ولا خبر لرسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا إجماع من الأمة، ولا دلالة من بعض هذه الوجوه))[3].

وإذا دار اللفظ بين الحقيقة الشرعية والحقيقة اللغوية فالأصل حمله على الشرعية إلا أن تدل قرينة ظاهرة على إرادة اللغوية[4]، كالصلاة في قوله سبحانه: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة:١٠٣]، فالصلاة في لغة الشرع: العبادة المعروفة، ولكن المراد هنا حقيقتها اللغوية: الدعاء. ودل على ذلك تطبيق النبي ﷺ للأمر كما في الصحيحين عن عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنهما قال: كان رسول الله ﷺ إذا أُتي بصدقة قوم صَلَّى عليهم، فأتاه أبي بصدقته، فقال: "اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ أَبِي أَوْفَى"[5]، وهذا نوع من بيان السنة للقرآن الكريم.

وإذا كان اللفظ يتضمن عدة معان أو أنواع أو أفراد فلا يُقْصر على بعضها إلا بقرينة مُعَيِّنة للمقصود. ومن تطبيقات ذلك ما قيل في تنكير (والد) من قوله ﷻ: ﴿وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ﴾ [البلد:٣]، فقيل بالعموم، وقيل بالخصوص على أنه آدم أو إبراهيم عليهما السلام، وقال الطبري (٣١٠هـ): ((والصواب من القول في ذلك ما قاله الذين قالوا: إن الله أقسم

(١) المرجع السابق: ١٣٩.

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٦٢١/١.

(٣) المرجع السابق: ٦٧٨/٨.

(٤) ينظر في هذه القاعدة: التفسير اللغوي: ٦٣٤.

(٥) أخرجه البخاري: برقم (١٤٧١)، ومسلم: برقم (١٠٧٨) واللفظ له.

بكل والد وولده، لأن الله عم كل والد وما ولد. وغير جائز أن يُخص ذلك إلا بحجة يجب التسليم لها من خبر، أو عقل، ولا خبر بخصوص ذلك، ولا برهان يجب التسليم له بخصوصه، فهو على عمومه كما عمّه))[1].

وإذا كان اللفظ (مادة أو صيغة) يحتمل عدة معان صحيحة فيُحمل عليها، إذا لم يمنع من إرادة بعضها مانع من نص أو سياق، بل قد يكون في النصوص والسياق ما يدل عليها جميعًا[2].

قال ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ): ((ومن أساليب القرآن المنفرد بها التي أغفل المفسرون اعتبارها: أنه يرد فيه استعمال اللفظ المشترك في معنيين أو معان إذا صلح المقام بحسب اللغة العربية لإرادة ما يصلح منها... وبذلك تكثر معاني الكلام مع الإيجاز، وهذا من آثار كونه معجزة خارقة لعادة كلام البشر، ودالة على أنه منزل من لدن العليم بكل شيء والقدير عليه))[3].

ومن الأمثلة ما ذكره الطبري (٣١٠هـ) في تفسير "الإل" في قول الله تعالى: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً﴾ [التوبة:٨] : ((الإل: اسم يشتمل على معان ثلاثة، وهي: العهد والعقد، والحِلف، والقرابة، وهو أيضا بمعنى "الله". فإذا كانت الكلمة تشمل هذه المعاني الثلاثة، ولم يكن الله خص من ذلك معنى دون معنى، فالصواب أن يعم ذلك كما عم بها جل ثناؤه معانيها الثلاثة، فيقال: لا يرقبون في مؤمنٍ اللهَ، ولا قرابةً، ولا عهدًا، ولا ميثاقًا))[4].

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٤٠٨/٢٤.

(٢) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ١١/١٥، وتفسير التحرير والتنوير: ٩٣/١.

(٣) تفسير التحرير والتنوير: ١٢٣/١.

(٤) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٣٥٨/١١.

ومن ذلك أن يعبر القرآن بصيغة مشتركة كفَعِيل التي تدل على الفاعل أو على المفعول، فيصح إرادة المعنيين، كما في قول الله ﷻ: ﴿وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾ [ق: ٤]، قال الزمخشري (٥٣٨هـ): ((محفوظ من الشياطين ومن التغير، وهو اللوح المحفوظ. أو حافظ لما أودعه وكتب فيه))[١].

ومن ذلك ما قاله ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): ((ومن التنازع الموجود عنهم ما يكون اللفظ فيه محتملاً للأمرين: إما لكونه مشتركًا في اللفظ كلفظ ﴿قَسْوَرَةٍ﴾ الذي يراد به الرامي، ويراد به الأسد. ولفظ ﴿عَسْعَسَ﴾ الذي يراد به إقبال الليل وإدباره...

فمثل هذا قد يجوز أن يراد به كل المعاني التي قالها السلف، وقد لا يجوز ذلك. فالأول: إما لكون الآية نزلت مرتين، فأريد بها هذا تارة وهذا تارة، وإما لكون اللفظ المشترك يجوز أن يراد به معنياه؛ إذ قد جوز ذلك أكثر الفقهاء: المالكية، والشافعية، والحنبلية، وكثير من أهل الكلام...))[٢].

وقال الشنقيطي (ت١٣٩٣هـ): ((ربما كان في الآية الكريمة أقوال كلها حق، وكل واحد منها يشهد له قرآن، فإنا نذكرها، ونذكر القرآن الدال عليها من غير تعرض لترجيح بعضها؛ لأن كل واحد منها صحيح))[٣].

وهذا يرد على ما رأته الدكتورة بنت الشاطئ عائشة عبدالرحمن (ت١٤١٩هـ) في قولها: ((إذا كان اللفظ لغة يحتمل أكثر من معنى على ما ذكروا في "ضحى" و"سجا"، فإن البلاغة لا تجيز إلا معنى واحدًا في المقام الواحد، يقوم به لفظ بعينه، لا يقوم به سواه))[٤].

---

(١) الكشاف: ٥/٥٩٢.
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (مقدمة التفسير): ١٣/٣٤٠-٣٤١.
(٣) أضواء البيان: ١/٢٩-٣٠. وللتوسع في قاعدة التفسير بالمعاني المحتملة وضوابطها ينظر: التفسير اللغوي: ٥٩١-٦٣٢.
(٤) التفسير البياني: ١/٢٩.

ولا أدري من أين جاءت بهذا الحكم على البلاغة، وأعرف الناس بلغة القرآن وبلاغتها من مفسري الصحابة والتابعين يقرون بتعدد المعاني للفظة ما دام السياق يحتملها وليس ثمة ما يردها؟!

نعم، إذا احتمل الكلام أكثر من معنى وكان حمله على أحدها أوضح وأشد موافقة للسياق كان الحمل عليه أولى، يقول الدكتور عمر العيص: ((تأتي في بعض الآيات ضمائر متعددة في سياق واحد، وتحتمل في مرجعها أقوالاً متعددة، فتوحيد مرجعها وإعادتها إلى شيء واحد أولى وأحسن؛ لانسجام النظم واتساق السياق، من ذلك عود الضمائر في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ﴾ [يوسف: ٤٢].

للمفسرين في عود الضمير في قوله {فَأَنْسَاهُ} وقوله ﴿رَبِّهِ﴾ أقوال: فقد ذهب بعضهم إلى أن الضميرين يعودان على يوسف عليه السلام، ويكون المعنى: أنسى الشيطان يوسف ذكر الله تعالى، فلبث في السجن بضع سنين عقابًا له على سؤاله غير الله. وذكر بعض المفسرين أن الضميرين يعودان إلى ساقي الملك، ويكون المعنى: أنسى الشيطان الساقي أن يذكر قصة يوسف للملك، ولهذا لبث يوسف في السجن بضع سنين.

إن سياق الآيات يشهد للمعنى الثاني؛ فإن الاتفاق قائم على أن مرجع الضمير في قوله ﴿عِندَ رَبِّكَ﴾ يرجع للساقي، فكان المناسب للسياق أن يكون ما بعده ﴿فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ﴾ عائدًا على الساقي؛ حتى لا تتفرق الضمائر، والذي يرى الزمخشري أنه يؤدى إلى تنافر النظم الذي هو أم إعجاز القرآن، والقانون الذي وقع عليه التحدي.

جاء في سياق القصة قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ [يوسف: ٤٥]، وهذا شاهد قوي على أن الذي نسي، ثم ذكر بعد عدة سنوات هو الساقي، وبهذا

التوجيه ينتظم السياق، فتصبح ﴿اذْكُرْنِي﴾ الأولى و﴿ذِكْرَ رَبِّهِ﴾ الثانية مسندة إلى الساقي، ويكون ﴿عِنْدَ رَبِّكَ﴾ و﴿رَبِّهِ﴾ أيضًا مرادًا بهما الملك رب الساقي.

إن هذا التوجيه أنسب إلى السياق، وأليق بحال يوسف عليه السلام، وأقرب إلى شخصية الساقي، وما ذهب إليه صاحب "التحرير" حين جعل الضميرين يعودان على يوسف والساقي في آنٍ واحد بعيد، وفيه اضطراب، وإن بدا أنه جمع بين التوجيهات السابقة))[1].

الرابعة: تُحمل دلالات ألفاظ القرآن وأساليبه على معهود العرب في الخطاب.

لأن القرآن نزل بلسانهم، كما قال الشافعي (ت٢٠٤هـ): ((من جماع علم كتاب الله العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب... والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب... إنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها))[2].

فإذا كان لهم عرف جار فلا يصح العدول عنه في فهم القرآن، كما لا يصح أن يجرى في الفهم على ما لم يتعارفوا عليه ولا تحتمله لغتهم، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): ((وهذا جارٍ في المعاني والألفاظ والأساليب))[3]، وصاغ في ذلك قاعدة كلية، تقول: ((كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به))[4].

وبعد أن صاغ الدكتور مسعود صحراوي هذه القاعدة بقوله: ((كل فهم يصادم قوانين التأويل العربي فهو فهم فاسد)) قال: ((من مقتضيات هذا القانون التأويلي ألا

---

(١) السياق القرآني وأثره في الكشف عن المعاني: http://www.alukah.net/sharia/٠/٤٣١/.

(٢) الرسالة: ٤٠، ٤٢، ٥٢.

(٣) الموافقات: ١٣١/٢.

(٤) المرجع السابق: ٢٢٤/٤.

تنتهك البنية الدلالية التركيبية للآية القرآنية، كما يفعل بعض المعاصرين الذين قد يتبعون منهجية معاكسة للمنهج العلمي كما هو متعارف عليه، فيصبحون قائمين بدور إيديولوجي لا بدور علمي؛ فبدلاً من أن يكون الفهم اللغوي مدخلاً مؤسِّسًا لفهم دلالة النص وبلورة الفكرة –بما يحمله من قرائن مقالية ومقامية، وضمن شبكته الدلالية في السياق القرآني الأكبر العام، وبما هو موافق للبنية التركيبية والدلالية للنص– صار النص خاضعًا للقناعات والأحكام الإيديولوجية المسبقة، لا مؤسِّسًا لها، وهذا مخالف للمنهج العلمي. وتكمن الخطورة في أن يصبح النص تابعًا لذهن الملتقي وتوجهاته الإيديولوجية، إذ الأصل في المناهج العلمية أن النصوص هي التي تؤسِّس لفهم الأفكار وبناء القناعات والمعتقدات، لا العكس. فمثل هذه الممارسات تفرغ الألفاظ القرآنية من دلالاتها... وتخلع عليها دلالات أخرى غير التي يمدنا بها النص، وهكذا تنتهك البنية التركيبية والدلالية للنص بملئه بمفاهيم إيديولوجية جاهزة، فيصبح حاملاً لمعان غريبة عنه))[1].

وكثيرًا ما يعتمد أبو الحسن الأشعري (ت٣٣٠هـ) على هذه القاعدة في رد المجاز في صفات الله ﷻ، ومن أمثلة ذلك قوله في تأويل اليدين بالنعمة في قول الله ﷻ: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص:٣٨]: ((وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل: عملت كذا بيديَّ، ويعني به النعمة. وإذا كان الله ﷻ إنما خاطب العرب بلغتها، وما يجري مفهومًا في كلامها ومعقولاً في خطابها، وكان لا يجوز في خطاب أهل اللسان أن يقول القائل: فعلت بيديَّ، ويعني النعمة، بطل أن يكون معنى قوله تعالى: {بِيَدَيَّ} النعمة، وذلك أنه لا يجوز أن يقول القائل: لي عليه يدَيَّ، بمعنى: لي عليه نعمتَيَّ))[2].

---

(١) المناهج الحديثة في الدرس القرآني (بحث: جدلية السياق الكلي والسياق الجزئي في فهم دلالة اللفظ في القرآن): ٢٢٨–٢٢٩.

(٢) الإبانة عن أصول الديانة: ١٢٦–١٢٧.

ويُحمل الكلام على الأعرف الأشهر من لغة العرب لا على الشاذ والأنكر الخفي، وهذه قاعدة يؤكدها الطبري (٣١٠هـ) مرارًا، ومن أقواله فيها: ((كتاب الله جل ثناؤه نزل بأفصح لغات العرب، وغير جائز توجيه شيء منه إلى الشاذ من لغاتها، وله في الأفصح الأشهر معنى مفهوم ووجه معروف)) ((وغير جائز أن نحمل معاني كتاب الله على غير الأغلب المفهوم بالظاهر من الخطاب في كلام العرب، ولنا إلى حمل ذلك على الأغلب من كلام العرب سبيل)) ((وغير جائز لأحد نقل الكلمة –التي هي الأغلب في استعمال العرب على معنى– إلى غيره، إلا بحجة يجب التسليم لها))[1].

وعلى هذا فلا يصح أن تُحمل ألفاظ القرآن وأساليبه على الدلالات الاصطلاحية والعرفية المتأخرة عن نزول العرب، ظنًا أنها معان صحيحة، أو بدعوى هلاك الكلمات، أو تطور دلالة الألفاظ، أو غيرها من الدعاوى، كما قال نصر أبوزيد (ت١٤٣١هـ): ((من الطبيعي بل والضروري أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية، وإحلال المفاهيم المعاصرة والأكثر إنسانية وتقدمًا، مع ثبات مضمون النص. إن الألفاظ القديمة لا تزال حية مستعملة لكنها اكتسبت دلالات مجازية))[2]، وقال: ((إن تطور اللغة يعود ليحرّك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز، وتتضح هذه الحقيقة بشكل أعمق بتحليل بعض أمثلة من النص الديني الأساس وهو القرآن...))[3].

يقول ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): ((إن العربي الذي يفهم كلام العرب يسبق إلى ذهنه من اللفظ ما لا يسبق إلى ذهن النبطي الذي صار يستعمل الألفاظ في غير معانيها. ومن هنا

---

(١) تنظر الأقوال بالترتيب في جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١٠/٨٠، ٧/٢٦٤، ١/٣٣٦.

(٢) نقد الخطاب الديني: ١٣٣.

(٣) المرجع السابق: ٢٠٧.

غلط كثير من الناس؛ فإنهم قد تعودوا ما اعتادوه –إما من خطاب عامتهم، وإما من خطاب علمائهم– باستعمال اللفظ في معنى، فإذا سمعوه في القرآن والحديث ظنوا أنه مستعمل في ذلك المعنى، فيحملون كلام الله ورسوله على لغتهم النبطية وعادتهم الحادثة، وهذا مما دخل به الغلط على طوائف، بل الواجب أن تعرف اللغة والعادة والعرف الذي نزل في القرآن والسنة وما كان الصحابة يفهمون من الرسول عند سماع تلك الألفاظ، فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله، لا بما حدث بعد ذلك))[1].

ومن الأمثلة على ذلك توجيه بعض صفات الله ﷻ على المجاز والمشاكلة بناء على تصورات عرفية لمدلولاتها، يقول الشيخ عبدالرحمن حبنكة الميداني (ت ١٤٢٥هـ) في نسبة صفة "المكر" إلى الله ﷻ: ((بحثنا عن المعنى الأصلي اللغوي للمكر فوجدنا أنه: تدبير أمر في خفاء. ومعلوم بداهة أن ما يُدبّر في الخفاء لا يلزم منه أن يكون شرًا، بل قد يكون خيرًا.

ثم اكتسب المكر في تصورات العامة أو في العرف العام بعد ذلك صورة قبيحة مستهجنة، تخصيصًا منهم للمكر في تدبير ما هو شر.

وسيطر هذا المعنى الجديد على أفكار بعض المفسّرين، فوجدوا إشكالاً في نسبة المكر إلى الله تعالى، فلجأوا إلى تأويل ذلك بأنه من باب المشاكلة. ولو أنهم أبعدوا عن تصورهم هذا المفهوم المستحدث، ورجعوا إلى أصل المعنى اللغوي، لظهر لهم أن "المكر" الذي هو تدبير أمر في خفاء، قد يكون مكرًا في خير، وقد يكون مكرًا في شر، وجانب الخير منه لا ينافي الكمال بل هو من عناصره. إن الحاكم العادل يمكر، ومكره لا

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٧/ ١٠٥. وينظر: الموافقات: ٢/ ٦٤–٦٦، وتفسير التحرير والتنوير: ١/ ٤٢–٤٥، وقواعد التدبر الأمثل لكتاب الله: ٣٢٣ و٤٥٣–٤٥٦، والنص القرآني من تهافت القراءة وأفق التدبر: ٣١٩ و٤٤٦.

يكون إلا في الخير، إنه يمكر بالمجرمين حتى تقبض عليهم يد العدالة، والمسلم الملتزم بإسلامه يمكر، ومكره يكون في الخير ومرضاة الله تعالى، والله جلّ وعلا يمكر وهو خير الماكرين.

ولذلك ذم الله تعالى في القرآن المكر السيء، ولم يذم مطلق المكر، فقال تعالى في سورة فاطر: ﴿وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يَبُورُ(١٠)﴾، ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ(٤٣)﴾.

ولما كان الأمر كذلك فقد وجب المصير إلى المعنى الأصلي اللغوي حتمًا، ولا حاجة بنا إلى إخراج اللفظ عن أصل دلالته اللغوية))[1].

ويدخل في ذلك تأويلات الفلاسفة والباطنيين وبعض العقلانيين وأصحاب ما يسمى بالتفسير العلمي، التي تعارض دلالة اللغة[2].

الخامسة: اعتبار عرف القرآن ومعهوده وعاداته في استعمال ألفاظه ونظم تراكيبه.

وهذه قاعدة مقررة أوجبها أهل العلم لمن أراد معرفة مقاصد كلام الله ﷻ وكلام رسوله ﷺ، قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): ((الحال –حال المتكلم والمستمع– لابد من اعتباره في جميع الكلام، فإنه إذا عُرف المتكلم فُهم من معنى كلامه ما لا يفهم إذا لم يُعرف، لأنه بذلك يعرف عادته في خطابه. واللفظ إنما يدل إذا عُرف لغة المتكلم التي بها يتكلم، وهي عادته وعرفه التي يعتادها في خطابه. ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية

---

(١) قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله: ٤٥٤–٤٥٥، وينظر: ٤٥٦.

(٢) ينظر أمثلة ذلك: مجموع فتاوى ابن تيمية (مقدمة التفسير): ٣٥٩/١٣، والتفسير والمفسرون: ج٢، وأسباب الخطأ في التفسير: ٤٦٢/١–٤٦٩ و٧٢٩/٢–٧٨٣ و٨٤٩–٨٩٦، والتفسير اللغوي: ٦١٧–٦٢٦، والنص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٥١٠–٥١٢.

إرادية اختيارية، فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى، فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغته، ولهذا كل من كان له عناية بألفاظ الرسول ومراده بها عرف عادته في خطابه، وتبين له من مراده ما لا يتبين لغيره. ولهذا ينبغي أن يقصد إذا ذكر لفظ من القرآن والحديث أن يذكر نظائر ذلك اللفظ: ماذا عنى بها الله ورسوله؟ فيعرف بذلك لغة القرآن، والحديث، وسنة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده، وهي العادة المعروفة من كلامه))[1]. وقال ابن القيم (ت٧٥١هـ): ((ينبغي أن يتفطن ههنا لأمر لا بد منه، وهو أنه لا يجوز أن يحمل كلام الله ﷻ ويفسر بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي الذي يحتمله تركيب الكلام، ويكون الكلام به له معنى ما؛ فإن هذا مقام غلط فيه أكثر المعربين للقرآن، فإنهم يفسرون الآية ويعربونها بما يحتمله تركيب تلك الجملة، ويفهم من ذلك التركيب أي معنى اتفق، وهذا غلط عظيم يقطع السامع بأن مراد القرآن غيره، وإن احتمل ذلك التركيب هذا المعنى في سياق آخر وكلام آخر، فإنه لا يلزم أن يحتمله القرآن...

بل للقرآن عرف خاص، ومعان معهودة، لا يناسبه تفسيره بغيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عرفه والمعهود من معانيه، فإن نسبة معانيه إلى المعاني كنسبة ألفاظه إلى الألفاظ، بل أعظم، فكما أن ألفاظه ملوك الألفاظ وأجلها وأفصحها ولها من الفصاحة أعلى مراتبها التي يعجز عنها قدر العالمين، فكذلك معانيه أجل المعاني وأعظمها وأفخمها، فلا يجوز تفسيره بغيرها من المعاني التي لا تليق به))[2].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٧/ ١١٤– ١١٥.

(٢) بدائع الفوائد: ٣/ ٨٧٦–٨٧٧.

ونُقل عن السلف والمفسرين جملة من الأقوال تدل على تتبعهم لعادات القرآن في لفظه ونظمه، ومن ذلك ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: ((كل شيء في القرآن "كاد" أو "كادوا" أو "لو" فإنه لا يكون))، وقوله: ((كل "عسى" في القرآن فهي واجبة))، وقول الضحاك بن مزاحم (ت ١٠٥هـ): ((كل "كأس" في القرآن فهو خمر))، وقوله: ((كل شيء في القرآن من "الأليم" فهو الموجع))، وقول ابن عيينة (ت ١٩٨هـ): ((ما سمى الله "مطرًا" في القرآن إلا عذابًا))[1].

السادسة: اعتبار دلالة السياق.

وهذه من القواعد المهمة التي تعد أساسًا من الأسس المنهجية التي ينبني عليها النظر في بلاغة القرآن الكريم، وتتعلق بها البلاغة تعلقًا كبيرًا؛ لأنها قائمة على مراعاة السياق، تحقيقًا للأصل البلاغي عند العرب: لكل مقام مقال، وقد عُرِفت البلاغة بأنها: مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته[2]، وفي هذا يقول السكاكي (٦٢٦هـ): ((لا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة؛ فمقام التشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهنئة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب، ومقام الجد في جميع ذلك يباين مقام الهزل. وكذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار، ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الإنكار، جميع ذلك معلوم لكل لبيب. وكذا مقام الكلام مع الذكي يغاير مقام

(١) ينظر هذه الأقوال وغيرها: تفسير التحرير والتنوير: ١/١٢٤-١٢٥، وعادات القرآن الأسلوبية: ١/٣٢-٣٨...

(٢) ينظر: مفتاح العلوم: ١٦٨ و٤١٥ و٤٣٢، والإيضاح، مع شروح التلخيص: ١/١٢٢، ومعجم المصطلحات البلاغية: ١/٤٠٢.

الكلام مع الغبي، ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر. ثم إذا شرعت في الكلام فلكل كلمة مع صاحبتها مقام، ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقام))[1].

والسكاكي هنا يتناول عدة مقامات، منها ما هو داخل النص (سياق المقال)، وهو قوله: ((ثم إذا شرعت في الكلام فلكل كلمة مع صاحبتها مقام، ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقام)). ومنها ما هو خارج النص (سياق المقام)، كالغرض من الكلام، وحال المتكلم.

وهذان النوعان اللذان ذكرهما السكاكي يشملهما مسمى السياق، وكلاهما يعتضدان لاختيار المعاني وانتقاء الألفاظ في نظم بليغ، تتفاوت درجة بلاغته بحسب مراعاته لهما.

والسياق القرآني يشمل السياقين، أما سياق المقال فيندرج فيه سياق القرآن، وسياق السورة، وسياق المقطع أو القصة، وسياق الآية، ويتعلق بوجوه التناسب في القرآن.

وأما سياق المقام فيشمل مقام المتكلم بالقرآن ﷻ، وحال المخاطَب، والموضوع، والغرض، وأسباب النزول ومكانه وزمانه.

وعُني العلماء بالسياق القرآني، واعتبروه مرجعًا مهمًّا في الدلالة على المعنى المراد من كلام الله ﷻ، وحذروا من إغفاله وإهماله، ((ولو تركت الألفاظ على عواهنها، وأطلقت من عقال سياقها وسباقها لأفادت من المعاني المراد وغير المراد، والمتعذر وغير

(١) مفتاح العلوم: ١٦٨.

المتعذر، وأهدر ضابط الفهم والتلقي، بما يجعل سلطة القارئ بديلة عن سلطة السياق، ومرجعية القراءة ناسخة لمرجعية النص))[1].

ومن أمثلة مراعاة السياق المقالي: ما ذكره الطبري (٣١٠هـ) في توجيه اختصاص السمع والبصر في قول الله ﷻ: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠]، قال: ((إنما خص جل ذكره السمع والأبصار بأنه لو شاء أذهبها من المنافقين، دون سائر أعضاء أجسامهم، للذي جرى من ذكرها في الآيتين، أعني قوله: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ﴾ [البقرة: ١٩]، وقوله: ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ﴾ [البقرة: ٢٠]))[2]. ودارسوا المتشابه اللفظي في القرآن ينهجون أحيانًا في توجيههم للمتشابه هذا المنهج، والخطيب الإسكافي (ت٤٢٠هـ) لما وجه الاختلاف بين قول الله تعالى: ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ١٠٤] وقوله تعالى: ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [النمل:٩١] قال: ((لما تقاربت اللفظتان، وكانتا تستعملان لمعنى واحد، حملت كل واحدة منهما على اللفظ الذي تقدمها ولاءمها))[3].

ومما يدل على أهمية معرفة سياق المقام لتبين خصوصية الأسلوب القرآني ودلالاته الحوار الذي حصل بين عائشة رضي الله عنها وابن أختها عروة بن الزبير رضي الله عنهما، قال عروة: قلت لعائشة: ما أرى علي جناحًا أن لا أتطوف بين الصفا والمروة. قالت: لم؟ قلت: لأن الله ﷻ يقول: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [المجادلة:٢٢]. فقالت: لو كان كما تقول لكان:

---

(١) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٤٤٧. وينظر في دلالة السياق القرآني: ٤٤٧-٤٦٦.
(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٣٨١/١.
(٣) درة التنزيل: ٧٤٩/٢.

فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما. إنما أنزل هذا في أناس من الأنصار كانوا إذا أهَلُّوا أهَلُّوا لمناة في الجاهلية، فلا يحل لهم أن يطوفوا بين الصفا والمروة، فلما قدموا مع النبى ﷺ للحج ذكروا ذلك له، فأنزل الله تعالى هذه الآية، فلعمري ما أتم الله حج من لم يطف بين الصفا والمروة[1].

* * *

(١) أخرجه البخاري: برقم (١٦٤٣، ١٧٩٠، ٤٤٩٥)، ومسلم: برقم (١٢٧٧).

القصدية في الاتجاهات الحديثة

تسلط على مقاصد المتكلم –ومنها كلام الله ﷻ– قديمًا وحديثًا عدة سُلطات:

منها: سُلطة العقل، كما هو عند المعتزلة ومن نحا نحوهم، واستعملوا هذه السلطة في تأويل آيات العقيدة، التي جعلوا العقل مصدرًا رئيسًا لتقريرها، وتأويل ما يعارضها، من خلال عدة أدوات، ومنها أساليب بلاغية كالمجاز والكناية والتورية وغيرها.

ولما كان كثير من البلاغيين ينتمون إلى مذاهب مخالفة لمنهج السلف اعتمدوا في توجيهاتهم البلاغية لجملة من آيات العقيدة على القرائن العقلية التي يتوصل بها إلى صرف كلام الله تعالى عن حقيقته، كما قال العلوي (ت٧٤٩هـ) بعد أن ذكر جملة من آيات الصفات مستشهدًا بها على التخييل: ((إلى غير ذلك من الآيات الموهمة بظاهرها للأعضاء والجوارح ... فلا بد من تأويل هذه الظواهر على ما تكون موافقة للعقل، وإعطاء للبلاغة حقها لأن مخالفة العقل غير محتملة، وحمل الكلام على غير ظاهره محتمل، وتأويل المحتمل أحق من تأويل غير المحتمل، فلهذا وجب تأويلها))[1].

وفي العصر الحاضر أطلق الحداثيون سلطة العقل مع جميع آيات القرآن الكريم، وجعلوا "العقلنة" مدخلاً رئيسًا من مداخل تأويل النص القرآني، تتعامل معه بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة[2].

ومن الغلو في هذه السلطة ما قاله نصر أبوزيد (ت١٤٣١هـ): ((لا بد من العودة إلى الأصول والاحتكام لها، والأصل والبدء هو سلطة العقل: السلطة التي يتأسس عليها

---

(١) الطراز: ٤٠١. وينظر: التوجيه البلاغي لآيات العقيدة في المؤلفات البلاغية: ٦٣٠

(٢) ينظر: روح الحداثة: ١٨١.

الوحي ذاته... هذه السلطة قابلة للخطأ، لكنها بنفس الدرجة قادرة على تصويب أخطائها، والأهم من ذلك أنها وسيلتنا الوحيدة للفهم...))[1].

ولا يعني الإنكار على بعض البلاغيين اعتمادهم على القرينة العقلية إلغاء عمل العقل في معرفة المراد من الكلام، بل الإنكار على تحكيمه في الحقائق الثابتة، ومعارضته لها، قال ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): ((واعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا فيما علم العقل صحته، وإنما يطعنون فيما يدعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة، وليس في ذلك –ولله الحمد– دليل صحيح في نفس الأمر، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء، ولا دليل لم يقدح فيه العقل))[2].

الثانية: سلطة الباطن، كما هو عند الباطنية والرافضة وغلاة الصوفية، الذين يقولون: إن للقرآن ظاهرًا وباطنًا، والمراد منه الباطن دون الظاهر المعلوم من اللغة، ولا يَعرف الباطن إلا قليل.

الثالثة: سلطة المذهب، سواء كان مذهبًا عقديًا أم فقهيًا، حيث انطلقت في فهم كلام الله ﷻ من مقررات مذهبية سابقة.

وأشار ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) في إطار هذه السلطة إلى ((قوم اعتقدوا معاني، ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها)) وهؤلاء كما قال: ((راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان... وكثيرًا ما يغلطون في صحة المعنى الذي فسروا به القرآن... تارة يسلبون لفظ القرآن ما دل عليه وأريد به، وتارة يحملونه على ما لم يدل عليه ولم يرد به، وفي كلا الأمرين قد يكون ما قصدوا نفيه أو إثباته من المعنى باطلاً،

---

(١) نقد الخطاب الديني: ١٣١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ٧/ ١٩٤.

فيكون خطؤهم في الدليل والمدلول، وقد يكون حقًا فيكون خطؤهم في الدليل لا في المدلول))[1].

الرابعة: سلطة البنية (النص، اللغة)، كما هو عند البنيويين وأمثالهم، الذين –كما يقول الدكتور عبدالعزيز حمودة (ت١٤٢٧هـ)– ((انشغلوا –في حقيقة الأمر– بآلية الدلالة، ونسوا ماهية الدلالة. انهمكوا في تحديد الأنساق والأنظمة وكيف تعمل، وتجاهلوا الـ"ماذا يعني النص"))[2].

ويندرج في هذه السلطة: الظاهرية، الذين اعتمدوا على ظواهر لغة النصوص في فهمها، مما جعلهم يخفى عليهم حقيقة مراد الله ﷻ ورسوله ﷺ في كثير منها.

وأشار ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) في إطار هذه السلطة إلى ((قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن، والمنزل عليه والمخاطب به)) وهؤلاء كما قال: ((راعوا مجرد اللفظ، وما يجوز عندهم أن يريد به العربي، من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به ولسياق الكلام. ثم هؤلاء كثيرًا ما يغلطون في احتمال اللفظ لذلك المعنى في اللغة))[3].

الخامسة: سلطة القارئ (المتلقي، المفسِّر)، كما في نظريات القراءة كالتلقي والتفكيكية والتأويلية (الدلائلية، الهرمنيوطيقا)، التي جاءت ثورة على انغلاق النص عند البنيوية. وترى أن النص منفتح، وغير متماسك، ولا يملك مدلولاً ثابتًا ومستقرًا، ومليء بالفجوات التي تجعله قابلاً لإعادة تأويله وإنتاجه، بغض النظر عن مقاصد المؤلف الذي مات مع ولادة القارئ.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (مقدمة التفسير): ١٣/٣٥٥–٣٥٦. وينظر: أسباب الخطأ في التفسير: ٢/٦٢٣.

(٢) المرايا المحدبة: ٧.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (مقدمة التفسير): ١٣/٣٥٥.

وكل اتجاه من هذه الاتجاهات لا يصلح وحده أن يسلط على النظم القرآني، بل في بعضها ما ينقض معاني القرآن والدين كتأويلات الباطنية والتفكيكية، وفي بعضها ما يفيد في تناول البلاغة.

وسأتناول هنا اتجاهين حديثين في التعامل مع القصد، أحدهما يتجاهل القصد، وهذا في الاتجاهات الشكلانية، والآخر ينفيه ويستبدل به، وهذا في اتجاهات التلقي.

١- تجاهل القصد مع البنيوية والاتجاهات الشكلانية:

ظهرت في العصر الحديث الاتجاهات الشكلية (الشكلانية) التي تقوم على سلطة النص ومرجعية اللغة، ومنها: الشكلية الروسية والبنيوية والأسلوبية والنصّية وبقية الاتجاهات الألسنية.

والنص عندها ما هو إلا شكل لغوي، أو بنية نصّية متماسكة ومستقلة بنفسها عن أي ملابسات خارجية. وهو ليس حمّالة أفكار، أو انعكاسًا للواقع المادي، ولا هو تجسيد لحقيقة ما متعالية. إنه واقعة مادية. وهو مؤلف من كلمات، وليس من موضوعات أو مشاعر. ومن الخطأ رؤيته تعبيرًا عن رأي مؤلفه[١]، وهو خطاب غير ذرائعي، لا يخدم أي غرض عملي مباشر[٢].

إن لغة النص عندها هي التي تتكلم، لا الكاتب (المؤلف، الأديب) ولا غيره، ولهذا فإن القارئ والناقد الشكلاني لا يهمه: ماذا يقول النص؟ وإنما هو مهموم بكيف يقول النص؟ وعليه أن يستكشف بنية النص ونظامه من خلال تحليل العلاقات الداخلية بين أجزائه،

---

(١) نظرية الأدب: ١٣، وينظر: مناهج النقد الأدبي الحديث: ٩٠.

(٢) نظرية الأدب: ٢١، وينظر: مناهج النقد الأدبي الحديث: ٩٢.

دون أي مرجعية خارجية في تحليله، لا الكاتب ولا البيئة ولا غيرهما، وإنما المرجع هو لغة النص فحسب.

((إن البنيوية الأدبية في جوهرها تركز على أدبية الأدب، وليس على وظيفة الأدب أو معنى النص. أي أن الناقد البنيوي يهتم في المقام الأول بتحديد الخصائص التي تجعل الأدب أدبًا، التي تجعل القصة أو الرواية أو القصيدة نصًا أدبيًا. ولكي يحقق ذلك عليه أن يدرس علاقات الوحدات والبنى الصغيرة بعضها ببعض داخل النص في محاولة للوصول إلى تحديد للنظام أو البناء الكلي الذي يجعل النص موضوع الدراسة أدبًا، وهو نظام يفترض الناقد البنيوي مقدمًا أنه موجود، وبعد ذلك يحاول تطبيق خصائص النظام الكلي العام على النصوص الفردية معطيًا لنفسه حق التعامل بحرية مع بنى النص الصغرى ووحداته))[1].

وحينما تركز البنيوية مثلاً في تحليلها على العلاقات بين الوحدات (الألفاظ) والأنساق الصغرى (الجمل) التي تكون النسق الأكبر أو النظام العام (النص) فإنها لا يهمها -إذا كانت العلاقات سليمة- نوع الوحدات التي استعملها الأديب، ولا مانع من استبدال غيرها بها من دون أي أثر على النص وتحليله؛ لأن هذه الألفاظ (الدوال) ما هي إلا علامات (رموز) على أفكار، وليس ثمة علاقة طبيعية ثابتة بين لفظ ومعنى، وإنما هي علاقة اعتباطية تحددها علاقات الألفاظ ببعضها داخل النص، لأن كل لفظ لا يتحدد إلا بعلاقته مع غيره، وثمة قدر من "المراوغة" بين الدال والمدلول يسمح بتعدد الدلالة، ولكن في حدود مركزية النسق، يقول الدكتور عبدالعزيز حمودة (ت١٤٢٧هـ): ((لقد طور البنيويون نموذجًا للتحليل على غرار النموذج اللغوي، يعتمد على التحرك من العناصر إلى

---

(١) المرايا المحدبة: ١٥٩.

الوحدات، ثم النسق الأصغر، وبعده النظام العام أو النسق الأكبر. وهم في ذلك يتحركون من النماذج، أو النصوص الفردية في اتجاه النسق الأكبر أو النظام. ثم إنهم بعد ذلك –في مقاربتهم للنصوص– يتحركون من النسق في اتجاه النص الفردي. وقد اكتشفوا في نهاية المطاف –بعد كل الرفض لكل المدارس السابقة، وبعد دعاوى علمية النقد– أن البديل البنيوي –وهو النموذج اللغوي– فشل في تحقيق الدلالة أو المعنى. لقد انشغلوا –في حقيقة الأمر– بآلية الدلالة، ونسوا ماهية الدلالة. انهمكوا في تحديد الأنساق والأنظمة وكيف تعمل، وتجاهلوا الـ"ماذا يعني النص"))[1].

وقد كانت نظريات دي سوسير (ت١٣٣١هـ) اللغوية منطلقًا للبنيوية، حينما جعل اللغة نظامًا مستقلاً قائمًا بذاته، ومجال الألسنية هو دراسة اللغة في ذاتها ولذاتها، واهتم بالدراسة الوصفية التزامنية التي تقوم على دراسة اللغة وقت إنتاجها، وتنظر إليها بوصفها نظامًا في لحظة زمنية معينة متحررة من البعد التاريخي وأية ملابسات خارجية، ورفض سوسير أن تكون مرجعية المعنى للدال "اللفظ" في المدلول الخارجي المادي الثابت، بل المرجع في المدلول هو الصورة الذهنية والحقيقة النفسية (الشيء)، وهو ((العنصر غير اللغوي الذي يقع عليه المدلول في وعي المتخاطبين أو المستعملين، فـ"الحصان" الذي نشاهده بلحمه وعظمه في سباق الخيول ليس هو "معنى" كلمة "حصان"، وإنما هو ما نحيل عليه كلمة "حصان"، وهو ما سيسميه اللسانيون بعد دي سوسير مرجعًا))[2].

---

(١) المرجع السابق: ٧.

(٢) نظرية المعنى: ٤٧، وينظر: المرايا المحدبة: ١٥٨ و١٦١، ومناهج النقد الحديث: ١٢٥–١٣٣، والمعنى في الفلسفة التفكيكية: ١٤٤–١٤٥.

((وبذلك فقد نسف سوسير مرجع الإحالة الخارجي الثابت الذي يضفي على المعنى ثباتًا واستقرارًا، وربط تحقيق المعنى بالعلامة اللغوية المكونة من دال "اللفظ" ومدلول "الصورة الذهنية"، ولا علاقة لها بالخارج، وهذا بدايات ضياع المعنى))[1].

وهذه النظرة البنيوية إلى النص الأدبي طبقت على القرآن الكريم، كما يقول أدونيس: ((المتكلم في النص القرآني بوصفه وحيًا منزلاً هو الله، وبوصفه نصًا مكتوبًا مقروءًا هو الكلام الإلهي، أي: اللغة؛ فنحن لكي نفهم النص نطلب إلى لغته أن تحاورنا وأن تكلمنا، فهي –بهذا المعنى– تتكلم معنا. الله أوحى ولم يكتب. الإنسان هو الذي كتب. لكن منذ أن دخل الوحي في الزمن وفي التاريخ، منذ أن أصبح الوحي موجودًا في لغة، منذ أن تحول إلى نص مكتوب، صار بوصفه كتابة هو المتكلم، أي صارت اللغة هي الذات المتكلمة))[2].

وحينما تكون اللغة هي التي تتكلم فنحن لا نبحث عن مقاصد المتكلم بالقرآن ﷻ، وإنما نبحث في نظام اللغة ونسق النص وعلاقاته وثنائياته، وإذا نظرنا في مقاصد النص ودلالاته فإنما نستمدها من نظامه ونسقه ومن داخله فحسب، ونلغي أي مرجعية أخرى في تفسيره كالسنة وأحوال التنزيل وغيرها.

وأضرب هنا مثالاً على الدراسات البنيوية للقرآن الكريم ببحث عنوانه: التقنيات البنيوية في سورة القدر، للدكتورين: ثائر الشمري وحسن الدجيلي[3]. قالا في بيان منهج

---

(١) المعنى في الفلسفة التفكيكية: ١٤٤– ١٤٥.

(٢) النص القرآني وآفاق الكتابة: ٤٢.

(٣) طبع ضمن كتاب "حوار الحداثة: أبحاث ودراسات في بعض سور القرآن الكريم في ضوء المناهج الأدبية الحديثة" في مكتبة الحلي ببابل العراق، عام ١٤٣٤هـ، وأصله بحث منشور في مجلة جامعة بابل، العلوم الإنسانية، المجلد (١٨)، العدد (١).

الدراسة: ((ارتأينا دراسة "سورة القدر" في ضمن "المنهج البنيوي"... ولما كان المنهج البنيوي يقوم على مجموعة من الثنائيات سواء أكانت متفقة أم مختلفة، فإن الدراسة ستكون في ضمن مفهوم الثنائيات))[1].

وقسما البحث إلى ثلاثة محاور:

١- بنيوية الحروف، وتناولا فيه: بنيوية الحروف البنائية، وبنيوية حروف المعاني.

٢- بنيوية التراكيب، وتناولا فيه: بنيوية المبتدأ والخبر، والبنيوية الفعلية.

٣- بنيوية الدلالة، وتناولا فيه: بنيوية القدْر، وبنيوية العدد.

ومع أن الباحثين حاولا توظيف البنيوية دلاليًا، لكنهما انشغلا بالبنية على حساب المقصد، وفي كثير منه تكلف ظاهر، واستمدا من تحليلهما للبنية دلالات لا أظنها توجد إلا في ذهنيهما. ومن الأمثلة على ذلك ما يأتي:

في دراسة بنيوية "الحروف البنائية" ويقصدان بها: ((الحروف الأصلية في المفردة اللغوية، وليست الزائدة، والتي يحدث بحذفها بتر واضح بالمفردة ومعناها))[2] حصرا (٢٣) حرفًا، هي: الهمزة والتاء والياء، وورد كل حرف منها (٧) مرات. والألف والميم (٩ مرات). والباء والزاي والقاف والكاف والواو (٣ مرات). والجيم والخاء والذال والسين والشين والطاء والعين (مرة واحدة). والحاء (مرتين). والدال والفاء (٤ مرات). والراء والنون (١٠ مرات). واللام (١٩ مرة). والهاء (٥ مرات).

وبعد دراسة لصفات الحروف وأصواتها توصلا إلى نتائج، ومن ذلك: ((تساوي رصيد الألف مع الميم لا يجد له مقابلة في عالم الصوت -ظاهرًا- فصوت الألف مدّي خفيف،

---

(١) حوار الحداثة: ٧٤.

(٢) المرجع السابق: ٧٦.

وصوت الميم موسيقي ثقيل، ولكن هذا الطباق الصوتي –إن صح التعبير– يجد مداه الأوسع من خلال أنّ الحركة المديّة الخفيفة التي تتمثل بنزول القرآن الكريم في هذه الليلة يقابلها إيقاع ثقيل، وهو أنّ النزول ليس نزولاً اعتباطيًا، وإنما هو نزول إلهي، فهذه الحركة هي رسالة للبشرية مثقلة بالكثير من الفضاءات الدلالية))[1]. ((تحاضن رصيد كل من "الباء والزاي"، و"القاف والكاف والواو" فيها... وعند جمع صفة الهزة الكهربائية لـ"الباء والزاي"، والتفجير لـ"القاف والكاف والواو" سيؤدي بنا الى ظاهرة التشظي الصوتي الشديد، وهذا يقابل مسألة انتشار دلالة السورة إنسانيًا شكلاً ومعنى))[2]. ((احتل الحاء رصيدًا خاصًا به من دون منافس آخر، ولو تأمّلنا الدلالة الصوتية للحاء –صوت حلقي ليس عميقًا جدًا ولكنه قريب من الصوت المتشنّج– لتبيّن لنا أنه يمثّل صورة التحسّر على أبعد وجوهها، أمّا هنا فليس لدلالة التحسر مكان في سورة القدر، أو أن نعتقد بأنّ التحسّر قد يصيب غير المؤمن حينما يرى هذا المهرجان وقد خصّ المؤمنين))[3]!!!

وفي بنيوية "حروف المعاني" تناولا الحرف "في" وغيره ومما قالاه: ((من ينعم النظر في الآية ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ سيرى أنّ "في" قد شغلت موقع "الوسط" بين كلمتين في اليمين ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾ وكلمتين في اليسار ﴿لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ أي أنّ "الوسط" دقيق تمامًا، وفي "الوسط" معانٍ كثيرة، أشهرها أنّه رمز من رموز التوازن أو الميزان أو العدالة... كما أنّه –الوسط– فلسفة الإسلام ... لذا نرى أنّ "في" تتضمن معنى العدالة هنا، والقطب الذي ترتكز عليه ليلة القدر، في دلالة من دلالاتها مثلاً))[4]!!!

---

(١) المرجع السابق: ٧٧.

(٢) المرجع السابق: ٧٨.

(٣) المرجع السابق: ٧٨.

(٤) المرجع السابق: ٨٢.

وفي الحديث عن بنيوية الدلالة مع لفظة "القَدْر" توقف الباحثان عند تجرد اللفظة من أي زيادة، ورأيا أنه ((يدل على قيمة هذه المفردة التي هي منزهة عن كل زيادة أو شائبة، وكأنها ترتبط في أن خلوصها إلى الصفاء))[1]!!!

أما مجيئها على وزن "فَعْل" فهذا ((يمثل الحياة من خلال أن الوزن بدأ بحركة، ثم سكون، ثم حركة، وهكذا هي طبيعة الحياة، ففيها الحركة والسكون، ثم تتعاود الحركة مرة أخرى، كما أن هذه تعطي معنى التطور، من خلال طبيعة حركات الوزن، فالإنسان الجاد أو المؤمن يبدأ بسيطًا في عمله، ثم يميل إلى الراحة أو السكون على البساطة، ثم يتطور إلى الأحسن))[2]، ولا أدري عن علاقة هذا بليلة القدر!!!

وتناولا مجيء الفاصلة على حرف الراء ورأيا أنه ((قد حقق بعدًا بنيويًا صوتيًا في هذه السورة، ولا سيما أن صوت التكرار الانفجاري وكأنه يعطي امتدادًا بين الماضي والحاضر والمستقبل عن طريق صفة التكرار التي فيه، كما أنه يخلق فضاءً قرائيًا واستقرائيًا للسورة من محاولة إعادة تلاوتها أو تجويدها مرات عديدة للوصول إلى معانٍ صوتية ودلالية معًا))[3]!!!

أما حديثهما عن بنيوية العدد فالعجب العجاب!!!

ولم ينس الباحثان توظيف البنية في خدمة معتقدهما في أكثر من موضع، ومن ذلك قولهما في العدد خمسة الذي هو عدد آيات السورة: ((ولكي نجعل هذا البحث يأخذ مدى

---

(١) المرجع السابق: ٩٢.

(٢) المرجع السابق: ٩٣.

(٣) المرجع السابق.

دلاليًا لا ننسى أن أصحاب الكساء –عليهم السلام– كانوا خمسة، وهم الذين خلق الله سبحانه وتعالى كل شيء لأجلهم، وهؤلاء هم قرآن الله تعالى الناطق ولا شك))[1]!!!

هذه أمثلة على دراسة الباحثين للسورة وفق المنهج البنيوي، ويكاد القارئ ينتهي من البحث وكأنه يقرأ تحليلاً لشيء مادي، لا يشعر معه بلذة القرآن، ولا يعايش دلالاته وهداياته. وقد انشغل الباحثان حقًا بآلية الدلالة، ونسوا ماهية الدلالة.

ومثل هذه الدراسة للنظم القرآني هو الذي ينطبق عليه إنكار الشاطبي (ت٧٩٠هـ) السابق بقوله: ((المنكر الخروج في ذلك إلى حد الإفراط، الذي يُشك في كونه مراد المتكلم، أو يُظن أنه غير مراد، أو يُقطع به فيه))، ((وكل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة، بل التفقه في المعبر عنه وما المراد به، هذا لا يرتاب فيه عاقل)).

٢– انتفاء القصد ولا نهائية المعنى مع اتجاهات التلقي:

كانت الاتجاهات الشكلية والبنيوية ممهدة لإعلان "موت المؤلف" على يد الناقد الفرنسي رولان بارت (ت١٤٠٠هـ) في مقالة له[2]. وذكر فيها محاولات بعض النقاد قبله في زلزلة "سلطة المؤلف" من أمثال مالارميه (ت١٣١٦هـ) وفاليري (ت١٣٦٤هـ)، وقال: ((لقد كان مالارميه هو أول من رأى في فرنسا وتنبأ بضرورة وضع اللغة نفسها مكان ذاك الذي اعتبر إلى هذا الوقت مالكًا لها، فاللغة بالنسبة إليه –كما هي الحال بالنسبة إلينا– هي التي تتكلم، وليس المؤلف))[3].

---

(١) المرجع السابق: ٩٧.

(٢) المقالة بعنوان: موت المؤلف، نشرت في كتاب: نقد وحقيقة: ١٥–٢٥.

(٣) المرجع السابق: ١٧.

إن ((موت الكاتب هو الثمن الذي تتطلبه ولادة القراءة)) كما يقول بارت[1]. وموته يعني حرية النص وانتفاء قصديته وانفتاحه لتأويلات القراء؛ لأن ((نسبة النص إلى مؤلفه معناها إيقاف النص وحصره وإعطاؤه مدلولاً نهائيًا، إنها إغلاق الكتابة)) كما يقول بارت[2].

إن النص يتحرر من سلطة صاحبه وقصده بعد موته لكنه ينتقل أسيرًا لسلطة القارئ (المتلقي) وأفق توقعه.

وهذه السلطة يمثلها نظريات القراءة فيما بعد الحداثة، كالتلقي والتفكيكية والتأويلية (الدلائلية، الهرمنيوطيقا)، التي جاءت ثورة على انغلاق النص عند البنيوية.

وهي ترى أن النص منفتح، ومتناص، وغير متماسك، ومليء بالفجوات التي تجعله قابلاً لإعادة قراءته وإنتاجه.

و"التناص" يعد واحدًا من أهم آليات التلقي والتفكيك، كما يقول بارت: ((النص يتخلق من الكاتب، ويقضي عليه، ويستبدله بفاعلية التناص))[3]. ويقوم مفهومه على أن ((كل نص هو امتصاص وتحويل لعدد وافر من النصوص الأخرى)) كما تقول جوليا كريستيفا التي تعد أول من أظهر المصطلح في فرنسا[4]، ويقول بارت: ((أي نص هو متناص؛ فالنصوص الأخرى تكون حاضرة داخله... أي نص هو نسيج جديد من الاستشهادات القديمة. إن بعضًا من الشفرات والصيغ والنماذج الإيقاعية وشذرات أو

---

(١) المرجع السابق: ٢٥.

(٢) المرجع السابق: ١٧.

(٣) عن: التناص النظرية والممارسة: ٧١، وينظر: ٢٣.

(٤) ينظر في مفهوم التناص: التناص النظرية والتطبيق: ١٧-٩٢، والتفاعل النصي: ١٢٠-١٨٣، والتناص المفهوم وخصوصية التوظيف في الشعر المعاصر: ٢٥-٥٣، وتكوين النظرية: ٣٠٤.

متفرقات اللغات الاجتماعية ترحل إلى النص، ويتم إعادة توزيعها داخله))[1]؛ ((فالنص نسيج لأقوال ناتجة عن ألف بؤرة من بؤر الثقافة))[2]. وتفضل كريستيفا أن يطلق عليه مصطلح "النقل" أو "التحويل"؛ حتى لا يفهم من "التناص" أنه مجرد استقصاء للمصادر ودراسة التأثيرات والعلاقات بين النصوص[3].

والنص في ظل هذه الاتجاهات لا يملك مدلولاً ثابتًا ومستقرًا، ولا يحمل أي مقصدية للمؤلف الذي انقطعت صلته به، وليس ثمة علاقة ثابتة بين الدال (اللفظ) والمدلول (المعنى)، بل المعنى في التفكيكية دائمًا في حالة غياب وإرجاء، والدال في حالة بحث دائم عنه.

ووظيفة القارئ ليست في اكتشاف معنى يقصده المؤلف، وإنما في البحث عن ثغرات النص (المسكوت عنه، ما غفل عنه النص، ما خلف السطور، المنسي، المهمّش، اللامفكر فيه)، ثم إعادة إنتاجه وتأويله، بغض النظر عن مقاصد المؤلف الذي مات مع ولادة القارئ.

والنص –باعتباره مفتوحًا متناصًا غائب المعنى– غير نهائي الدلالة؛ فيقبل تعدد القراءات والتأويلات، وكل قراءة جديدة هي إساءة للقراءة السابقة ونقض لها، مما يجعل دلالة النص –في الحقيقة– عدمية[4].

---

(١) عن: التناص النظرية والممارسة: ٧٥.

(٢) نقد وحقيقة: ٢١.

(٣) ينظر: التناص النظرية والممارسة: ٢٠ و٦٠، والتفاعل النصي: ١٢٦.

(٤) ينظر في نظريات التلقي والتفكيكية ونقدها: المرايا المحدبة: ٢٥٣–٣٥٢، ومناهج النقد الأدبي الحديث: ١٨٣–٢٣٥.

وتجرأ بعضهم في تطبيق ذلك على القرآن العظيم، قال أركون (ت١٤٣١هـ): ((إننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه))[١]، ويرى -فيما نقل عنه علي حرب- أنه ((كغيره من النصوص، يمارس آليات من التحوير والتحويل، أو الطمس والحجب، فيما يختص بعملية إنتاج المعنى والحقيقة))[٢].

ونشر أحدهم كتابًا بعنوان "دراسات في القرآن: تفكيك النص"[٣]، بناه على مقولات نصر أبوزيد (ت١٤٣١هـ) وأركون (ت١٤٣١هـ) والمستشرقين، وإن أظهر الاستقلالية والموضوعية، وقال في افتتاح مقدمته: ((إن القراءة التي نقدمها تسعى إلى فكفكة بنية النص القرآني، واستنطاق المسكوت عنه...))[٤]، ((ما الذي قاله محمد؟ وما هي حقيقة الوحي في لحظته الأولى: اللحظة الطازجة؟ وكيف تم استقبال هذا الخطاب من قِبَل الجميع قَبْل أن يتحول القرآن إلى نص مجموع في مدونة مغلقة تمامًا؟ إن

---

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ٥٦.

(٢) نقد النص: ١٠٧. وينظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ٥٧، ومعهود العرب في الخطاب (مجلة الترتيل): ع٢/ ٥٤.

(٣) كتبه: تيسير فارس العجارمة، وصدر عام (٢٠١١م) عن دار النشر البريطانية "إي-كتب": http://www.e-kutub.com/index.php/٢٠١٢-١١-٢٠-٠٠-١٤-٥٤/٢٠٦-٢٠١٢-١١-٢٨-١٦-٣١- .١٧

(٤) دراسات في القرآن: تفكيك النص، على الرابط:

http://books.google.com.sa/books?id=BV-٦K٨٤٨mmsC&printsec=frontcover&hl=ar&source=gbs_ge_summary_r&cad=٠v=onepage&q&f=false.

الإجابة على هذا السؤال صعبة للغاية وتحتاج إلى إعادة فكفكة النص القرآني للكشف عن نظام العلامات، التي تحولت بفعل تدخل المفسرين إلى سياق معرفي مغاير...))[1].

وكتب آخر مقالاً بعنوان "فراغات النص القرآني... من يملؤها؟ وكيف؟"[2]، ينطلق فيه من المنهج التفكيكي في النظر إلى النص على أنه مليء بالفراغات من غير انسجام ولا تماسك، يقول: ((لا نصٌّ متماسك، أقصد: لا نصٌّ من غير فراغات متغلغلة بين تصوراته وأفكاره وجمله))، ويطبق ذلك على القرآن العظيم، ويقرر أن ملء الفراغات هو وظيفة العقل: ((العقل بهذا يملأ فراغات القرآن)).

وحينما طُبق مفهوم "موت المؤلف" على القرآن العظيم ونُفيت المقصدية منه وأُخضع لتعدد القراءات والتأويلات ولا نهائية المعاني، أُعمل فيه التناص، يقول نصر أبوزيد (ت١٤٣١هـ): ((الحقيقة أن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص التي لا يمكن فهم أي منها إلا من خلال سياقه الخاص، أي: بوصفه نصًا... هذه التعددية النصية في بنية النص القرآني تُعد في جانب منها نتيجة للسياق الثقافي المنتج للنص))[3]، وتقول هادية السالمي في دراستها عن "التناص في القرآن": ((خضع بذلك القرآن لما تخضع له كل النصوص، ذلك أن من شروط النص أنه لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة، ولكنه يظل فضاءَ علَامي وإمكانَ تأويل... وقد لا يكون للنص الذي لا يحتمل إلا دلالة واحدة وجود إلا في السماء، أما على الأرض فالنص ليس نصًا على المراد... إن المراد والمقصد الأول صارا

---

(١) المرجع السابق.

(٢) كتبه: غالب حسن الشابندر، ونشره في موقع إيلاف بتاريخ (٢٠٠٩/٣/١٠م): http://www.elaph.com/Web/ElaphWriter/٢٠٠٩/٣/٤١٦٨٣٠.htm، وينظر: الخطاب القرآني ومناهج التأويل: ٣٦.

(٣) النص السلطة الحقيقة: ١٠٤–١٠٥.

خرافة منذ التنازل عن المؤلف ودوره في بناء نصه، ولا يمكن الوصول إلى المعنى الحقيقي الموضوعي أو القصد الإلهي منه؛ لأنه لا وجود لهذا المعنى، وإنما هو متغير من عصر لآخر))[1].

وإذا كان القرآن العظيم لا يمكن الوصول إلى معناه والقصد الإلهي منه؛ لأنه لا وجود لهذا المعنى، فما القيمة في إنزاله إذن؟!

إن النص القرآني على هذا سيكون فضاءً مفتوحًا قابلاً للقراءة وإعادة القراءة، والإنتاج المستمر، بحثًا عن الدلالة الغائبة، وبقدر ما لدى القارئ من تناص مع الثقافة والتاريخ والنصوص التي تناص معها القرآن تكون القراءة الخلاقة، تقول السالمي: ((يكون القرآن –ككل شيء دالّ– متعدد الدلالات، ويستحيل إمكاناتٍ تنفتح على تعدد القرّاء أو مناسبات القراءة عند القارئ الواحد، فقد يجد المرء في ذاته قواميس عديدة وذخائر كثيرة للقراءة، تبعًا لعدد المعارف والمستويات الثقافية المحصل عليها))[2]. ولهذا ((فمن حق كل إنسان أن يقرأ القرآن ويفسره؛ فهو نص مشروع تتجدد أحكامه وتشريعاته في إطار مقاصده الكبرى كلما حاوره النص الثقافي، إنه كون من العلامات والرموز يتسع لجميع الناس...))[3].

ومن نظريات التلقي: نظرية "المعنى والمغزى" التي عُرفت بالفيلسوف الأمريكي هيرش، وتقوم على أن "المعنى" هو الدلالة اللغوية للنص، وهو ثابت مندمج في كيان النص

---

(١) التناص في القرآن: ١٢٢.

(٢) السابق: ١١٩–١٢٠.

(٣) السابق: ١٢٣.

لا يتغير من عصر إلى عصر، ولا من قارئ إلى قارئ، بينما "المغزى" متحول، ويتغير باختلاف العصور والقراء، والقراءة التأويلية تتجه نحو المغزى لا المعنى[1].

ويطبق بعضهم هذه النظرية على القرآن الكريم كما قال نصر أبوزيد (ت١٤٣١هـ): (("المعنى" يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها... أما "المغزى" فذو طابع معاصر، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص... والذي ندعو إليه هو عدم الوقوف عند دلالة المعنى... وضرورة اكتشاف "المغزى" الذي يمكننا أن نؤسس عليه الوعي العلمي والتاريخي))[2].

إن المعنى عند هؤلاء دلالته نسقية تاريخية مرتبطة بزمن النزول، أما المغزى فدلالته سياقية تأويلية متعلقة بالمؤول وزمن التأويل.

ويرى الدكتور قطب الريسوني أن ((الغرض الذي يتشوف إليه نصر من إعمال هذه المقولة وجلبها إلى حيز الدراسات القرآنية هو أن يحنط المعنى الثابت في القرآن بدعوى تاريخيته، وقصره على مرحلة التنزيل والأفراد الذين نزل فيهم، بينما يتلاعب بالمغزى بدعوى ارتباطه بأفق المتلقي وعقله، فيصبح قالبًا لكل تأويل، ووعاء لأي قراءة، ودثارًا لتمرير أيديولوجية المؤوِّل))[3]، ويقول الدكتور أحمد الطعان: ((فكرة المغزى والمعنى عند هيرش هي الأساس الذي يتعامل نصر حامد أبوزيد من خلاله مع القرآن الكريم، وغيره من العلمانيين أمثال شحرور، عندما يفرغون النص من معانيه الحقيقية تحت

---

(١) ينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٢٩٥، والقراءات المعاصرة للقرآن الكريم والغايات الأيديولوجية: http://vb.tafsir.net/tafsir٢٨٤٠١/#.VCxQgvl_uho.

(٢) مفهوم النص: ١٩٣، ٢١٧–٢١٨ .

(٣) ينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: ٢٩٥، والقراءات المعاصرة للقرآن الكريم والغايات الأيديولوجية: http://vb.tafsir.net/tafsir٢٨٤٠١/#.VCxQgvl_uho. .

دعوى ثبات الشكل وحركة المحتوى))[1]، ويرى أنه ((لا يختلف "الظاهر والباطن" في مفهوم الباطنية عن "المعنى والمغزى" في المفهوم العلماني، فكلاهما يقفز إلى التأويل الذي يرتضيه منهجه متجاوزًا القرينة والدليل والسياق، وبالإضافة إلى تجاوزه للإجماع وما هو معلوم من الدين بالضرورة))[2].

إن في تطبيق مثل هذه الاتجاهات على القرآن العظيم خطورة كبيرة، وإنه في الحقيقة هدم للقرآن ونظمه وإعجازه ومقاصده، نعوذ بالله من الضلال المبين.

* * *

(١) القرآن الكريم والتأويلية العلمانية: منتدى التوحيد: http://www.eltwhed.com، الأقسام الخاصة، كُتَّاب ومقالات، د.أحمد إدريس الطعان.

(٢) العلاقة بين العلمانية والغنوصية: http://vb.tafsir.net/tafsir١٢٧١٧/#.VQ٨gb_msWho.

الخاتمة

تناول البحث "قصدية النظم القرآني" في تمهيد وثلاثة مباحث: تناول التمهيد مفهوم القصدية والتأصيل لها، والمبحث الأول تقرير قصدية النظم القرآني، والمبحث الثاني قواعد التفسير البلاغي للنظم القرآني، والمبحث الثالث إشارة إلى موقف الاتجاهات الحديثة من القصدية.

وتضمن البحث عددًا من النتائج منها:

١- القرآن الكريم خطاب رباني ذو معان مقصودة من المتكلم به ﷻ، وهي معان ثابتة لا تتغير في أي زمان أو مكان، ولكن الناس يتفاوتون في إدراكها وفهمها على حسب مداركهم وأدواتهم.

٢- أولى البلاغيون قصدية الخطاب عناية كبيرة، وهيمنت عليهم في تأليفهم، وكانت حاضرة بقوة في توجيهاتهم؛ لأن علم البلاغة مداره على الكشف عن مقاصد الكلام والمتكلم، وكيفية إفهام المخاطَب والتأثير فيه.

٣- النظم عامة والقرآني خاصة له وظيفتان: وظيفة دلالية، ووظيفة جمالية. وتختلف النظوم في تأدية المعنى المقصود؛ لأن كل نظم له دلالته الخاصة به، وإن اشتركت جميع النظوم في الغرض العام. والوظيفة الجمالية لا تنفصل عن الوظيفة الدلالية؛ لأن القرآن الكريم كتاب هداية، وخطاب معنى، يوظف طاقات اللغة من أجلهما، وهو مع ذلك معجز بنظمه، النظم الذي يحصل به كمال البيان والإفادة والتأثير، وكل ما في القرآن من وجوه النظم فإنما هو لأجل المقاصد، إما بيانًا لها، أو تأثيرًا على المخاطَب لتلقيها.

٤- القرآن الكريم يقصد إلى نظم مخصوص لما وراءه من الدلالات التي لا تحصل بغيره من النظوم؛ ولذا فإن المعاني المتولدة من خصوصيات النظم ومستتبعات

التراكيب معان مرادة للمتكلم بالقرآن ﷻ ما دام السياق يحتملها ويدل عليها، ولم يمنع منها نص أو إجماع. ولو كانت غير مرادة لم يعدل النظم إلى هذه الخصوصيات عن الأصل والظاهر. وهذا مما يحسن بالمفسر أن يدركه لأن تمام المعنى متوقف على معرفة ما في النظم من خصوصية.

٥- الناظر في تفاسير السلف من الصحابة والتابعين ﷺ يلحظ أن جملة من تفاسيرهم قائمة على اعتبار الخصوصيات البلاغية للنظم في تفسير القرآن وبيان مقاصده.

٦- الدرس البلاغي في النظم القرآني لا يقف عند حدود البنية، وما فيها من أساليب بلاغية وخصوصيات نظمية وعلاقات تناسبية، بل يتعدى ذلك إلى الكشف عن دلالات تلك الخصوصيات التي يظهر أنها من تمام مراد الله ﷻ؛ لأن من أهم وظائف البلاغة الكشف عن مقاصد المتكلمين. ولذا أكد جمع من العلماء أهمية تحصيل البلاغة للمفسر؛ لخصوصيته في فهم القرآن الكريم.

٧- مع أهمية البلاغة في فهم مقاصد القرآن الكريم إلا أنها لا تستقل بتفسيره، وتوجيه آياته وألفاظه، دون سائر المصادر الأخرى كالقرآن والسنة وآثار السلف ﷺ؛ لأن التفسير الصحيح قد يكون من جهة هذه المصادر، أو تكون هذه المصادر محددة للمعنى اللغوي المحتمل عند تعدد وجوه التفسير. والاستقلال بها في فهم القرآن العظيم موقع في الخطأ لا محالة.

٨- تعد "قصدية النظم القرآني" أحد الأسس المنهجية، التي يقوم عليها أي منهج بلاغي لدراسة النظم القرآني وتأويله.

ومما يوصي به الباحث:

١- دراسة مدى مراعاة خصوصيات النظم في تفسير القرآن الكريم لدى السلف ﷺ من الصحابة والتابعين وغيرهم.

٢-أن يراعي البلاغي حينما يدرس النظم القرآني ويوجه أساليبه القواعد التي وضعها أهل العلم بأصول التفسير والفقه للكشف عن تمام مراد الله ﷻ من كلامه، حتى لا يقال على الله بغير علم، ولا ينسب إليه من المعاني ما لا يريد.

٣- الحذر من تطبيق الاتجاهات اللغوية والنقدية والفلسفية القديمة والحديثة التي تلغي قصدية المتكلم أو تتحكم فيه أو تنظر إليه من جانب يقصر عن إدراكه، وفي بعضها ما ينقض معاني القرآن والدين كتأويلات الباطنية والتفكيكية. وإن في تطبيق مثل هذه الاتجاهات على القرآن العظيم خطورة كبيرة وهدم للقرآن ونظمه وإعجازه ومقاصده.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

* * *

ثبت المراجع

١- الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: د.فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ.

٢- الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن الآمدي، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٣- أسباب الخطأ في التفسير، د.طاهر يعقوب، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٤- الاستدلال في التفسير، د.نايف الزهراني، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.

٥- أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود شاكر، دار المدني، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٦- إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، د.مرزوق العمري، دار الإيمان، الرباط، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.

٧- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، إشراف: بكر أبو زيد، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٨- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، تحقيق: مشهور بن حسن سلمان، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٩- إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان، ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي الحلبي الأثري، دار ابن الجوزي، الدمام.

١٠- أنوار الربيع في أنواع البديع، ابن معصوم المدني، تحقيق: شاكر هادي شكر، مطبعة النعمان بالنجف، الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ.

١١- الإيضاح لتلخيص المفتاح، الخطيب القزويني، ضمن شروح التلخيص، دار السرور، بيروت.

١٢- بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي العمران، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي بجدة، نشر دار عالم الفوائد، الرياض.

١٣- البرهان في توجيه متشابه القرآن، برهان الدين الكرماني، تحقيق: د. السيد الجميلي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ١٩٩٧م.

١٤- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.

١٥- بلاغة النص القرآني، مجموعة بحوث ندوة علمية، مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.

١٦- بيان إعجاز القرآن، الخطابي، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد سلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة.

١٧- البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥هـ.

١٨- تاريخ ابن خلدون "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر"، ابن خلدون، ضبط: خليل شحادة، مراجعة: د.سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ١٤٢١هـ.

١٩- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

٢٠- التضمين النحوي في القرآن، د.محمد نديم فاضل، دار الزمان، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٢١- التفاعل النصي، لنهلة الأحمد، كتاب الرياض، عدد ١٠٤، مؤسسة اليمامة الصحفية، ١٤٢٣هـ.

٢٢- التفسير البسيط، الواحدي، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.

٢٣- التفسير البياني، د. عائشة عبدالرحمن، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السابعة.

٢٤- تفسير التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.

٢٥- تفسير القرآن العزيز، ابن أبي زمنين، تحقيق: حسين عكاشة ومحمد الكنز، الفاروق الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٦- تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين، ابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد الطيب، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٧- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، تحقيق: سامي السلامة، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٨- التفسير اللغوي للقرآن الكريم، د. مساعد الطيار، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٢٩- التفسير والمفسرون، د. محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة السابعة، ٢٠٠٠م.

٣٠- تكوين النظرية في الفكر الإسلامي والعربي، ناظم عودة، دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

٣١- التناص في القرآن، د.هادية السالمي، عالم الكتب الحديث، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

٣٢- التناص: المفهوم وخصوصية التوظيف في الشعر الإسلامي المعاصر، للدكتور المختار حسني، دار التنوير، الجزائر، ٢٠١٣م.

٣٣- التناص: النظرية والممارسة، للدكتور مصطفى بيومي، النادي الأدبي بالرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.

٣٤- تهذيب اللغة، الأزهري، تحقيق: عبد السلام هارون وآخرين، الدار المصرية للتأليف والنشر.

٣٥- التوجيه البلاغي لآيات العقيدة، يوسف العليوي، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.

٣٦- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، تحقيق: د.عبد الله التركي وآخرين، دار هجر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٧- جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على خير الأنام ﷺ، ابن قيم الجوزية، تحقيق: زائد النشيري، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٣٨- حاشية الحفيد على شرح العصام= حاشية الصبان.

٣٩- حاشية الصبان على شرح العصام على السمرقندية، المطبعة الخيرية، القاهرة، ١٣٢١هـ.

٤٠- حوار الحداثة: أبحاث ودراسات في بعض سور القرآن الكريم في ضوء المناهج الأدبية الحديثة، د. ثائر الشمري ود. حسن الدجيلي، مكتبة الحلي ببابل العراق، ١٤٣٤هـ.

٤١- خزانة الأدب وغاية الأرب، ابن حجة الحموي، شرح: عصام شعيتو، دار مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٤٢- الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد النجار، دار الكتاب العربي، بيروت.

٤٣- الخطاب القرآني ومناهج التأويل، د.عبدالرحمن بودراع، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط،الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.

٤٤- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ.

٤٥- دراسات في القرآن: تفكيك النص، تيسير فارس العجارمة، دار النشر البريطانية "إي-كتب"، ٢٠١١م: -٢٠١٢-٢٠٦/٥٤-١٤-٠٠-٢٠-١١-٢٠١٢/http://www.e-kutub.com/index.php ١٧-٣١-١٦-٢٨-١١.

٤٦- درة التنزيل وغرة التأويل، الخطيب الإسكافي، تحقيق: د.محمد مصطفى آيدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٤٧- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

٤٨- رأي في قرينة المجاز، أحمد محمد علي، بحث في مجلة جامعة الأزهر، فرع المنوفية، العدد الثاني عشر، ١٤١٢هـ.

٤٩- الرسالة، الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبه الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٥٨هـ.

٥٠- روح الحداثة، طه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٥١- سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، تحقيق: علي فودة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٥٢- سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٥هـ.

٥٣- السياق القرآني وأثره في الكشف عن المعاني، د. زيد العيص، موقع الألوكة: http://www.alukah.net/sharia/٠/٤٣١/.

٥٤- شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الدمشقي، تحقبق: عبدالمحسن التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السادسة، ١٤١٤هـ.

٥٥- شرح الكافية البديعية: نتائج الألمعية في شرح الكافية البديعية، صفي الدين الحلي، تحقيق: نسيب نشاوي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

٥٦- شرح عقود الجمان، للمرشدي، الطبعة الثانية ١٣٧٤هـ.

٥٧- الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس، تحقيق: السيد أحمد صقر، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، د.ت.

٥٨- صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، مصورة عن النسخة السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٥٩- صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة الإسلامية، تركيا، الطبعة الأولى، ١٣٧٤هـ.

٦٠- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٦١- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة العلوي، مراجعة وضبط: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٦٢- عادات القرآن الأسلوبية، د. راشد الثنيان، دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.

٦٣- عارض الجهل وأثره على أحكام الاعتقاد، أبو العلا الراشد، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٦٤- العلاقة بين العلمانية والغنوصية، د.أحمد إدريس الطعان، موقع ملتقى أهل التفسير: http://vb.tafsir.net/tafsir١٢٧١٧/#.VQ٨gb_msWho.

٦٥- علم المقاصد الشرعية، د. نور الدين الخادمي، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٦٦- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني، ضبط وتصحيح: عبدالله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٦٧- العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ابن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠١هـ.

٦٨- العين، الخليل بن أحمد، تحقيق: المخزومي والسامرائي، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٠م.

٦٩- فتح القدير، الشوكاني، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٧٠- الفتوحات الربانية على الأذكار النواوية، ابن علان الصديقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٧١- فراغات النص القرآني من يملؤها؟ وكيف؟، غالب حسن الشابندر، موقع إيلاف بتاريخ (٢٠٠٩/٣/١٠م):

http://www.elaph.com/Web/ElaphWriter/٢٠٠٩/٣/٤١٦٨٣٠.htm

٧٢- الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، ١٤١٨هـ.

٧٣- القراءات المعاصرة للقرآن الكريم والغايات الأيديولوجية، د.أحمد الخطيب، موقع ملتقى أهل التفسير: http://vb.tafsir.net/tafsir٢٨٤٠١/#.VCxQgvl_uho.

٧٤- القرآن الكريم والتأويلية العلمانية، د.أحمد إدريس الطعان، منتدى التوحيد: الأقسام الخاصة، كُتَّاب ومقالات: http://www.eltwhed.com.

٧٥- قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل، عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

٧٦- كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٧١هـ.

٧٧- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، تحقيق: عادل عبدالموجود وآخرين، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٧٨- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، د.ت.

٧٩- ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد، أبو العباس المبرد، تحقيق: د.أحمد أبو رعد، دار النوادر القيمة، ١٤٣٣هـ، مصورة عن الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ) لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.

٨٠- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد للمصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤١٦هـ.

٨١- المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، نشر معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.

٨٢- مدارج السالكين، ابن قيم الجوزية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٨٣- المرايا المحدبة، د.عبدالعزيز حمودة، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٨م.

٨٤- المستدرك على الصحيحين، أبو عبدالله الحاكم، دار المعرفة، بيروت.

٨٥- مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٨٦- المصباح في تلخيص المفتاح، بدر الدين بن مالك، تحقيق: حسني عبد الجليل يوسف، مكتبة الآداب، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٨٧- مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٨٨- معجم المصطلحات البلاغية، د.أحمد مطلوب، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٣هـ.

٨٩- المعنى في الفلسفة التفكيكية، عبد الله بن نافع الدعجاني، مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة، جدة، العدد الأول، ذو القعدة ١٤٣١هـ.

٩٠- معهود العرب في الخطاب وإشكالية قراءة النص الشرعي، د.محمد الخطيب، بحث محكم ضمن: مجلة الترتيل، إصدار مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، العدد الثاني، ذو القعدة ١٤٣٥هـ.

٩١- مفتاح العلوم، السكاكي، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ.

٩٢- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة، ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي الحلبي، دار ابن عفان، الخبر، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٩٣- مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، د. ساعد الطيار، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.

٩٤- مفهوم النص، د.نصر حامد أبوزيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.

٩٥- مقاييس البلاغة بين الأدباء والعلماء، د. حامد صالح الربيعي، نشر معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤١٦هـ.

٩٦- مقدمة تفسير ابن النقيب، تحقيق: د.زكريا سعيد علي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٩٧- ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، ابن الزبير الغرناطي، تحقيق: د.محمود كامل أحمد، دار النهضة العربية، بيروت.

٩٨- المناهج الحديثة في الدرس القرآني، مجموعة بحوث لمؤلفين، مدارك، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

٩٩- مناهج النقد الأدبي الحديث، د.وليد قصاب، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

١٠٠- منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ..

١٠١- الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق: مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، الخبر، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٠٢- نتائج الفكر في النحو، أبو القاسم السهيلي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٠٣- النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، تصحيح: علي الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٠٤- النص السلطة الحقيقة، للدكتور نصر أبوزيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

١٠٥- النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، د.قطب الريسوني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.

١٠٦- النص القرآني وآفاق الكتابة، أدونيس، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

١٠٧- نظرية الأدب، تيري إيغلتون، ترجمة: ثائر ديب، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥م.

١٠٨- نظرية المعنى بين التوصيف والتعديل والنقد، أحمد الودرني، مركز النشر العالمي، تونس، ٢٠٠٧م.

١٠٩- نقد الخطاب الديني، د.نصر حامد أبوزيد، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.

١١٠- نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٨م.

١١١- نقد وحقيقة، رولان بارت، ترجمة: د.منذر عياشي، مركز النماء الحضاري، حلب، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١١٢- النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد سلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة.

١١٣- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، السيوطي، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

* * *

106- MaTloob, A. (1403). *Mu`jam al-muSTalaHaat al-balaghiyyah*. MaTboo`aat Al-Majma` Al-Elmi Al-Iraqi.

107- *Muqaddemat tafseer ibn al-naqeeb*.(1415). Z. Ali (Ed.). Cairo: Maktabat Al-khaanji.

108- *Musnad al-imam aHmad ibn Hanbal*. (1416). Sh. Al-Arna'ooT, et al (Eds.). Beirut: Mu'assasat Al-Risaalah.

109- Oudah, N. (2009). *Takween al-nazhariyyah fi al-fikr al-Islaami wa al-Arabi*. Beirut: Daar Al-Kitaab Al-Jadeed.

110- Qassab, W. (1428) *Manaahij al-naqd al-adabi al-Hadeeth*. Damascus: Daar Al-Fikr.

111- *SaHeeHMuslim*. (1374). M. Abdulbaaqi (Ed.). Turky: Al-Maktabah Al-Islaamiyyah.

112- *SaHeeH al-bukhaari*. (1422). M. Al-NaSer (Ed.). Daar Tawq Al-Najaat.

113- Ya`qoob, T. (1425).*Asbaab al-khaTa' fi al-tafseer*. Dammam: Daar Ibn Al-Jawzi.

* * *

95- Ibn Faris. (1411). *Maqayees al-lughah*. A. Haroon (Ed.). Beirut: Daar Al-Jeel.

96- Ibn Faris. (n.d.).*Al-SaHibi fi fiqh al-lugha*. A. Saqer (Ed.). Cario: Maktabat Eisa Al-Babi Al-Halabi wa Suurkah.

97- Ibn Jenni. (n.d.).*Al-KhaSaa'eS*. M. Al-Najjar (Ed.). Beirut: Daar Al-Kitaab Al-Arabi.

98- Ibn Katheer. (1418). *Tafseer al-Quran al-`azheem*. S. Al-Salalmah (Ed.). Riyadh: Daar Taybah.

99- Ibn Khuldoon. (1421). *Tareekh ibn khuldoon"Al`ebar wa diwan al-mubtada' wa al-khabar fi ayaam al-arab wa al-`ajam wa al-barbar wa man 'aSarahum min dhawi al-sha'n al-akbar"*. S. Zakkar (Ed.). Beirut: Daar Al-Fikr.

100- Ibn Manzhoor. (n.d.).*Lisaan al-Arab*. Beirut: Daar Sadir.

101- Ibn Sayydih. (1424). *Al-MuHkam wa al-muHeeT al-a`zham* (2nd ed.). M. Al-Saqqa, et al (Eds.) Cairo: Ma`had Al-MakhTuTaat Al-Arabiyyah.

102- Ibn Taimiyah. (1401). *Dar' ta`aaruDH al-`aql wa al-naql*. M. Salem (Ed.). Al-Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University.

103- Ibn Taimiyyah, (1406). *Minhaaj al-sunnah al-nabawiyyah*. M. Salem (Ed.). (n.p.).

104- *Majmoo` fatawa sheikh al-Islaam ibn taimiyyah*.(1416). A. Qasim (Ed.) King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran.

105- Malik, B. (1409). *Al-MisbaH fi talkheeS al-miftaaH. H. Yousuf* (Ed.). Eygept: Maktabat Al-Aadaab.

85- FaDHel, M. (1426).*Al-taDHmeen al-naHwi fi al-Quran.* Al-Madinah Al-Munauwwarah: Daar Al-Zamaan.

86- Hammoodah, A. (1998). *Al-Marayaa al-muHaddabah*.Kuwait: Aalam Al-Ma`rifah.

87- Harb, A. (2008). *Naqd al-naSS* (5th ed.). Casablanca: Al-MArkaz Al-Thaqaafi Al-Arabi.

88- *Hashiayt Al-Sabbaan ala sharH al-ISaam ala al-samarqandiyyah* (1321). Cairo: Al-MaTba`ah Al-Khairiyyah.

89- *Hashiyat al-Hafeed ala sharH al-iSaam: Hashiyat al-Sabbaan.*(n.d.)(n.p.).

90- Husni, A. (2013). *Al-tanaaSS: al-mafhoom wa khuSooSiyat al-tawzheef fi al-shi`r al-Islaami al-mu`aaSer*. Algeria: Daar Al-tanweer.

91- Ibn Abi Hatem. (1417). *Tafseer al-Quran al-`azheem musnadan`an rasool Allah Salla allahu alayhi wa sallam wa Al-SaHabah wa al-tabi`een*. A. Al-Tayyeb (Ed.). Makkah Al-Mukarramah: Maktabat Nizaar Al-Baaz.

92- Ibn Abi Zamanayn.(1423). *Tafseer al-Quran al-`azeez*. H. Aakkashah & M. Al-Kanz (Eds.). Cairo: Daar Al-Farooq Al-Hadeethah.

93- Ibn Al-Jazari. (n.d.).*Al-Nashr fi al-qira'aat al-`ashr*. A. Al-DHabaa` (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

94- Ibn Ashoor, A. (1984). *Tafseer al-taHreer wa al-tanweer.* Tunisia: Al-Daar Al-Tunisiyyah Li Al-Nashr.

74- Al-waHidi.(1430). *Al-tafseer al-baseeT* .Al-Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University.

75- Al-Zahraani, N. (1436). *Al-Istidlaal fi al-tafseer*. Riyadh: Markaz Tafseer Li Al-Dirasaat Al-Quraniyah.

76- Al-Zamakhshari. (1418). *Al-Kash-shaf `an Haqaa'eq ghawamiDH al-tanzeel wa uyoun al-aqaweel fi wujouh al-tta'weel*. A. Abdulmawjood, et al (Eds.). Riyadh: Maktabat Al-Obeikan.

77- Al-Zarkashi.(1404). *Al-burhan fi `uloom al-quran* (3rd ed.). M. Ibraheem. (Ed.). Maktabat Daar Al-Turaath.

78- Arkoon, M. (1996).*Tareekhiyat al-fikr al-arabi al-islami* (2nded.). H. Salah (Trans.). Beirut: Markaz Al-Inmaa' Al-Qawmi.

79- Balaaghat al-naS al-Qurani. (1435). Rebat: Markaz Al-Dirasaat Al-Quraniyah bi Al-RabiTah Al-MuHammadiyah.

80- Bart, R. (1994). *Naqd wa Haqeeqah*. M. Ayaashi (Trans.).Aleppo: Markaz Al-Namaa' Al-HaDHaari.

81- *Bayan e`jaaz al-quran al-khaTaabi*. (4thed.). (n.d.). M. Khalafallah & M. Salam (Eds.). Cairo: Daar Al-Ma`aarif.

82- Bayoomi, M. (1431).*Al-tanaaSS: al-nazhariyyah wa al-mumaarasah.* Riyadh: Al-Nadi Al-Adabi.

83- Bodraa`, A. (1435).*Al-KhiTaab al-Qurani wa manahij al-ta'weel.* Rebat: Al-rabiTah Al-MuHammadiyah Li Al-Ulamaa'.

84- Eagleton, T. (1995).*Nazhariyyat al-adab*. Th. Deeb (Trans.). Damscus: Wizarat Al-Thaqaafah.

63- Al-Siddeeqi, I. (n.d.). *Al-FutuHaat al-rabbaniyah ala al-adhkaar al-nawawiyah*.Beirut: Daar IHyaa' Al-Turaath Al-Arabi.

64- Al-Sikaki. (1407). *MiftaaH Al-Uloom* (2nd ed.). N. Zarzoor (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

65- Al-Suhaili, A. (1412). *Nataa'ej al-fikr fi al-naHu*. Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

66- Al-SuyooTi.(1418). *Ham` al-hawaame` fi sharH jam` al-jawaame`*. A. Shams Al-Deen (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

67- Al-Ta`aan, A. (n.d.).*Al-Quran al-kareem wa al-ta'weeliyyah al-ilmaaniyyah.* http://www.eltwhed.com.

68- Al-Ta`aan, E. (1321).*Al-Eelaaqah bain al-elmaaniyyah wa al-ghanooSiyyah.*http://vb.tafsir.net/tafsir12717/#.VQ8gb_msWho.

69- Al-Tabari. (1422). *Jami` al-bayaan `an ta'weel aay al-Quran*. A. Al-Turky, et al (Eds.). Cairo: Daar Hajr.

70- Al-Tayyaar, M. (1427).*Mafhoom al-tafseer wa al-ta'weel wa al-istinbaaT wa al-tadabbur wa al-mufassar* (2nd ed.). Dammam: Daar Ibn Al-Jawzi.

71- Al-Tayyar, M. (1422).*Al-tafseer al-lughawi li al-quran al-`azheem*. Dammam: Daar Ibn Al-Jawzi.

72- Al-Thunaiyyan, R. (1433). *Adaat al-Quraan al-uSloobiyyah*. Riyadh: Daar Al-Tadmuriyah.

73- Al-Wadarni, A. (2007). *Nazhariyyat al-ma`na bain al-tawSeef wa al-ta`deel wa al-naqd*. Tunisia: Markaz Al-Nashr Al-Aalami.

53- Al-Raissooni, Q. (1431). *Al-NaSSal-Qurani min tahaafut al-qiraah ila Ufuq Al-tadabbur.* Morocco: Wizarat Al-Awqaaf wa Al-Shu'oon Al-Islamiyyah.

54- Al-Rashed, A. (1429). *AareDH al-jahl wa atharuhu ala aHkaam al-e`tiqaad*. Riyadh: Maktabat Al-Rushd.

55- Al-Rubai`i, H. (1416).*Maqaayees al-balaqhah bain al-udabaa' wa al-ulamaa'*.Umm Al-qura University.

56- Al-Saalmi, H. (2014). *Al-tanaaSS fi Al-Quran*. Jordan: Alam Al-Kutub Al-Hadeeth.

57- Al-Shaabandar, Gh. (2009). *Faraghaat al-naSS al-Qurani man yamla'uha?wa kaif?*http://www.elaph.com/Web/ElaphWriter/2009/3/416830.htm

58- Al-Shafi`i. (1358).*Al-risalah*. A. Shaakir (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Halabi.

59- Al-Shammari, Th. & Al-Dujayli, H. (1434).*Hiwaar al-Hadaathah: AbHaath wa dirasaat fi ba`DH suwar al-Quran al-kareem fi DHaw' al-manaahij al-adabiyyah al-Hadeethah.*Maktabat Al-Huli Bi Babil Al-Iraq.

60- Al-ShanqeeTi, M. (1426).*ADHwaa' al-bayaan fi eDHaaH al-Quran bi al-Quran.* B. Abu Zaid. (Ed.). Jeddah:Mujamma` Al- fiqh Al-Islami.

61- Al-ShaTibi, A. (1417). *Al-Muwafaqaat*. M. Al-Salman (Ed.). Khobar: Daar Ibn Affan.

62- Al-Shawkaani.(1403). *FatH al-qadeer*. Beirut: Daar Al-Fikr.

42- Al-KhaTeeb, M. (1435).Ma`hood al-Arab fi al-khiTaab wa eshkaliyat qiraa'at al-naSS al-shar`i. *Majallat Al-Tarteel,* (2).

43- Al-madani, I. (1389). *Anwaar al-rabee` fi anwa' al-badee`*. Sh. Shukur. (Ed.). MaTba`at Al-Na`maan bi Al-Najaf.

44- *Al-Manaahij al-Hadeethah fi al-dars al-Qurani*. (2011). Beirut:Madaarik.

45- Al-Marshadi.(1374). *SharH `uqood al-jumaan* (2nd ed.).(n.p.).

46- Al-Maydaani, A. (1409). *Qawa`id al-tadabbur al-amthal li kitab Allah azza wa jall* (2nd ed.). Damascus: Daar al-Qalam.

47- Al-Mubrad, A. (1433). *Ma ittafaqa lafzhuhu wa ikhtalafa ma`nahu min al-Quran al-majeed*. A. Abu Ra`ad (Ed.).Daar Al-Nawaadir Al-Qayimah.

48- *Al-Nakt fi e`jaaz al-Quran* (4thed.) (n.d.). M. Khalaf & M. Salaam (Eds.). Cairo: Daar Al-Ma`aarif.

49- Al-Olaywi, Y. (1430). *Al-tawjeeh al-balaaghi Li 'ayaat al-`aqeedah*. Riyadh: Al-Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University.

50- Al-Omari, M. (1433).*Ishkaliyat tareekhiyat al-naS al-deeni fi al-khiTaab al-Hadaathi al-arabi al-mu`aaSir*. Rabat: Daar Al-Imaan.

51- Al-Qayrawani, I. (1401). *Al-Umdah fi maHaasin al-shi`r wa aadabih* (5th ed.). M. AbdulHameed (Ed.). Beirut: Daar Al-Jeel.

52- Al-Qazweeni.(n.d.).*Al-EDHaaH li talkheeS Al-miftaaH*. Beirut: Daar Al-Suroor.

32- Al-jawziyah, I. (1423). *I`laam al-muwaqi`een `an rabb al-`aalameen*. M. Salman (Ed.). Dammam: Daar Ibn Al-Jawzi.

33- Al-jawziyah, I. (1427). *Jalaa' al-afhaam fi faDHl al-Salaat wa al-salaam ala khair al-anam Salla allahu alayhi wa sallam*. R. Al-Nushayri (Ed.). Jeddah: MaTbo`aat Mujamma` Al-Figh Al-Islaami.

34- Al-jawziyah, I. (n.d.). *Badaae` al-fawaa'id*. A. Al-Imran. (Ed.). Riyadh: Daar Aalam Al-Fawa'id.

35- Al-jawziyah, I. (n.d.). *Ighaathat al-lahfaan fi maSa'id al-shayTan.* A. Al-Aathari. (Ed.). Dammam: Daar Ibn Al-Jawzi.

36- Al-Jerjaani, A. (1410). *Dala'il al-e`jaaz* (2nd ed.). M. Shaker (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Khaanji.

37- Al-Jerjaani, A. (1412). *Asraar al-balaaghah*. M. Shaakir (Ed.). Jeddah: Daar Al-Madani.

38- Al-Karmani, B. (1997). *Al-Burhan fi tawjeeh mutashabeh al-Quran*. A. Al-Jameeli. (Ed.). Cairo: Markaz Al-Kitaab.

39- Al-Khadimi, N. (1421). *Ilm al-maqaaSid al-shar`eyyah*. Riyadh: Maktabat Al-Obeikan.

40- Al-Khafaaji, I. (1414). *Sirr al-faSaHah* (2nd ed.). A. Foodah (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Khaanji.

41- Al-KhaTeeb, A. (n.d.). *Al-Qira'aat al-mu`aSirah li al-Quran al-kareem wa al-ghayaat al-aidyolojiyyah*.http://vb.tafsir.net/tafsir28401/#.VCxQgvl_uho.

22- Al-GhurnaaTi, I. (n.d.). *Malaak al-ta'weel al-qaaTe` bi dhawi al-ilHaad wa al-ta`Teel fi tawjeeh al-mutashaabih al-lafzh min aay al-tanzeel*. M. Ahmad (Ed.). Beirut: Daar Al-NahDHah Al-Arabiyyah.

23- Al-Hakim, A. (n.d.). *Al-mustadrak ala al-SaHeeHain*.Beirut: Daar Al-Ma`rifah.

24- Al-Hamawi, I. (1987). *Khizanat al-adab wa ghayat al-'arb*. I. Sh`aitu (Ed.). Beirut: Daar Maktabat Al-Hilal.

25- Al-Helli, S. (1412).*SharH al-kaafiyah al-badee`yyah: Nataaej al-alma`eyyah fi sharH al-kafiyah al-badee`yyah* (2nd ed.). N. Nashawi (Ed.). Beirut: Daar Saader.

26- Ali, A. (1412). Ra'i fi qareenat al-majaaz.*Majallat Jame`at Al-Azhar,* (12).

27- Al-Iskaafi. (1422). *Durrat al-tanzeel wa ghurrat al-ta'weel*. M. Aydeen. (Ed.). Makkah Al-Mukarramah:Umm Al-Qura Uinversity.

28- Al-JaHizh. (1405). *Al-Bayaan wa al-tabyeen* (5th ed.). A. Haroon (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Khanji.

29- Al-jawziyah, I. (1408). *Al-Sawa`eq al-mursalah ala al-jahmiyah wa al-mu`aTTalah*. A. Al-Dakheelallah (Ed.). Riyadh: Daar Al-AaSimah.

30- Al-jawziyah, I. (1416). *MiftaH daar al-sa`aadah wa manshoor wilaayat ahl al-elm wa al-eraadah*. A. Al-Halabi (Ed.). Khobar: Daar Ibn Affan.

31- Al-jawziyah, I. (1419). *Madaarij al-saalikeen*.Beirut: Daar IHya'' Al-Turaath Al-Arabi.

11- Al-Alawi, Y. (1415). *Al-Tiraaz al-mutaDHammen li Asrar Al-balaghah wa `uloom Haqa'eq al-e`jaaz*. M. Shaheen (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.

12- Al-Albani, M. (1415).*Silsilat al-aHaadeeth al-SaHeeHah*.Riyadh: Maktabat Al-Ma`aarif.

13- Al-Ash`ari, A. (1397).*Al-Ibaanah `an uSool al-diyaanah*. F. MaHmoud (Ed.). Cairo: Daar Al-AnSaar.

14- Al-Askari, A. (1371). *Kitab al-Sina`atayn*. A. Al-Bajawi & M. Ibraheem (Eds.). Cairo: Daar IHyaa' Al-Kutub Al-Arabiyyah.

15- Al-Askari, A. (1418). *Al-Furooq al-lughawiyyah.* M. Saleem (Ed.) Cairo: Daar Al-Ilm Wa Al-Thaqafah.

16- Al-Ayni, B. (1421). *Umdat al-qaari fi sharH SaHeeH al-bukhaari*. A. Umar (Ed.). Beitut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.

17- Al-AyS, Z. (n.d.). *Al-seyaaq al-Quraani wa atharuhu fi al-kashf `an al-ma`aani*. http://www.alukah.net/sharia/0/431

18- Al-Azhari.(1430). *Tahdheeb al-lughah*.A. Haroon, et al (Eds.). Al-Daar Al-MeSriyyah Li Al-Ta'leef Wa Al-Nashr.

19- Al-Da`ajaani, A. (1431). Al-Ma`na fi al-falsafah al-tafkeekiyyah. *Majallat Al-Ta'Seel Li Al-Dirasaat Al-Fikriyyah* Al-Mu`aaSerah, (1).

20- Al-Demashqi, I. (1414). *SharH al-`aqeedah al-TaHaawiyyah* (6th ed.). A. Al-Turky & Sh. Al-Arna'ooT. Beirut: Mu'assasat Al-Risalah.

21- Al-dhahabi, M. (2000). *Al-tafseer wa al-mufasseroon* (7th Ed.). Cairo: Maktabat Wahbah.

List of References:

1- AbdulraHman, A. (n.d.) *Al-tafseer al-bayaani* (7th ed.). Cairo: Daar Al-Ma`aarif.

2- Abdulrahman, T. (2006).*RooH al-Hadathah*. Casablanca: Al-Markaz Al-Thaqaafi Al-Arabi.

3- Abu Zaid, N. (1990). *Mafhoom al-naSS*.Al-Hai'ah Al-MiSriyyah Li Al-Kitaab.

4- Abu Zaid, N. (1994). *Naqd al-khiTaab al-deeni* (2nd ed.). Cairo: Sinaa Li Al-Nashr.

5- Abu Zaid, N. (1995). *Al-NaSS al-sulTah al-Haqeeqah*. Casablanca: Al-Markaz Al-Thaqaafi Al-Arabi.

6- Adunis.(1993). *Al-NaSSal-Qurani wa afaaq al-kitaabah*. Beirut: Daar Al-Aadaab.

7- Ahmad, A. (1980). *Al-Ayn*. Al-makhzoomi & Al-Samirraa'i (Eds.). Iraq: Manshoorat Wizarat Al-Thaqafah Wa Al-I`laam.

8- Al-Aamedi, A. (1424). *Al-IHkaam fi uSool al-aHkaam*. A. Afifi. (Ed.). Riyadh: Daar Al-Sumai`i.

9- Al-Ahmad, N. (1423). Al-tafaa`ul al-naSSi.*Mu'assasat Al-Yamaamah Al-SaHafiyyah*, (104).

10- Al-Ajaarmah, T. (2011).*Dirasaat fi al-Quran: tafkeek al-naSS*. Daar al-Nashr Al-BryTanyyah "E-kutub".http://www.e-kutub.com/index.php/2012-11-20-00-14-54/206-2012-11-28-16-31-17

Intentionality in theRhetorical studyof Quranic Word Co-occurence

Dr. Yousef Abdullah Al-Ulaiwy
Department of Rhetoric, Criticism and Islamic Literature Approach
College of Arabic Language
Al-Imam Muhammad Ibn Saud University Islamic University

Abstract:

The purpose of this research work is to establish the origin of therhetorical and methodological foundation of research in relation to the rhetoric of the Holy Qur'an. The Research consists of anintroduction and three sections. The introduction discusses the concept of intentionality and establishes its origin. The first section determines the intentionality of Quranic word co-occurrence. The Second section discusses the rules of rhetorical explication of Quranic word co-occurrence. The third section refers to recent trends positionsregarding intentionality. The research findings are: first, the Holy Quran is divine discourse whose meanings are intended by its Speaker. These constant and consistent meanings never change through time or place, but people usually vary in their understanding and realization of these meanings according to their own means and abilities. Second, rhetoric scholars gave utmost care to intentionality in speech; it was prominant in their writings and their recommendations since rhetoric discloses the purposes of speech and of the speaker as well as how to make the audience comprehend speech and how to affect them. Third, the style of word co-occurrence in general, and the style of the Quranin particular, have two different functions: a semantic function and an aesthetic function. All types of word co-occurrence styles in the Holy Quran are for certain purposes, either to explain them or to affect the perception of the audience. Fourth, the Holy Quran aims at a certain word co-occurrencewhich expressesmeaning unattainable through any other word co-occurrence. Therefore, the meanings that are drawn from the peculiarities of aword co-occurrence and the resulting constructions are intended by the revealer of the Holy Quran since the context carries that meaning and implies it; at the same time, it is not prevented by a text or ijmaa`. Fifth, considering the explications of the Prophet's Companions and their followers, it is noticeable that most of their explicationsare based on the rhetorical peculiarities of the word co-occurrence in their explication of the Holy Quran and of its purposes. Sixth, therhetorical study of the Quranic word co-occurrence goes beyond structure and its peculiarities as it discloses the connotations of these peculiarities, which appear to be the ultimate purpose of Allah the Almighty because the most important functions of rhetoric is disclosing the purposes of speakers. Seventh, Though rhetoric is important to understand the purposes of the Holy Quran, it can not be independent in its interpretation and indirecting its Verses and terms aside from other sources such as the Holy Quran itself, the Traditions of the Prophet Mohammed peace be upon him and the views of previous Muslim scholars. Ifunderstanding the Holy Quran is independent from these considerations, this will definitely lead to mistakes. Finally, "Intentionality of Quranic word co-occurrence" is seen as one of the methodological principles on which any rhetorical methodology is based to study and interpret Quranic word co-occurrence.