

وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد خيضر بسكرة

كلية الآداب واللّغات

قسم الآداب واللّغة العربيّة

التّفكير اللّغويّ في "كليات رسائل النور" لبديع الزّمان النّورسيّ

أطروحة مقدّمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الآداب واللّغة العربيّة

تخصّص: اللّسانيات واللّغة العربيّة

إشراف الأستاذ الدكتور:

محمد خان

إعداد الطالبة:

غنية تومي

السّنة الجامعيّة : 1437هـ - 1438هـ / 2016م - 2017م

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد خيضر بسكرة

كلية الآداب واللغات

قسم الآداب واللغة العربية

التفكير اللغويّ في "كليات رسائل النور" لبديع الزمان النورسيّ

أطروحة مقدّمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الآداب واللغة العربيّة

تخصّص: اللسانيات واللغة العربيّة

إشراف الأستاذ الدكتور

محمد خان

إعداد الطالبة:

غنية تومي

السنة الجامعيّة: 1437هـ - 1438هـ / 2016م - 2017م

سورة التوبة

يقول تعالى: ﴿ وَاللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ
كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا
كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا
غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ
يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ
وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾ [سورة النور]

يقول خادم القرآن النُّورسي:

« لأبرهنن للعالم أن القرآن شمس معنويّة لا يخبو سناها ولا

[سيرة ذاتيّة، ص 66]

يمكن إطفاء نورها »

شكر و تقدير

أرفع أسمى آي التّقدير والاحترام والاعتزاز للأستاذ الدكتور
الفاضل محمد خان، الأستاذ القدوة سلوكا وعلما، والأب الرُّوحيّ
لأساتذة قسم الآداب واللّغة العربيّة، إيمانا بفضله وإقرارا بوافر
جميله وكبير عطائه، فله منّا كلّ الامتنان والعرفان ، وجازاه الله
خيرا، وبارك له في صحّته وعمره وعلمه، وأدامه ذخرا للعلم
والمعرفة .

الطالبة غنية تومي

مَقْدَمَةٌ

تتخر صفحات تاريخنا الإسلامي برجالات أفذاذ استشفروا أبوابا وضاءة أنارت دروب الحياة ومناحيها العديدة، فهم قامات معرفية تكتنزها أمتنا وتفتخر بها، كيف لا وقد عاشت بالقرآن الكريم وله، وانغمست في فيض الإيمان وذائق حلاوته، وتعطرت بعبق سيرة أكرم الخلق، وبه اقتدت. علماء أجلاء لا يكاد ينقضي عصر خلوا من منارة تعم الأرجاء بما تجود به من فكرٍ وعلمٍ ودينٍ، والعالمُ المجددُ، والداعية المصلح، والمجاهد المفسر **بديع الزمان سعيد النورسي** واحد من تلك المنارات التي لمعت في سماء الأناضول التركية بل في البلاد الإسلامية برمته.

وهو خادم القرآن كما يحبُّ أن يلقَّب، لفت إليه الأنظار والأسماع، لا بحادِّ ذكائه وثاقب فكره، وواسع اطلاعه وعلمه فحسب، بل بفرادة لامست وانسابت في كلِّ جزئيات حياته، فهو كما يقول العلامة محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه (شخصيات استوقفتني) إنسان فريد من نوعه، فريد في نشأته ودراسته، فريد في عبقريته وذكائه، فريد في جرأته النادرة في الدعوة إلى الحق والدفاع عنه، فريد في تحمُّل ألوان الأذى والصبر على الشدائد وشطف العيش، فريد في مُرافعاته، مدافع عن الحقِّ أمام سلسلة محاكمات طاغوتية جائرة، ثمَّ فريد في ريانته وعباداته ووجدانياته التي امتزج فيها العلم الغزير بكلِّ ألوان التُّبُّل والذِّكر.

إنَّ شخصا بهذه الصفات يستحقُّ أن يُختار نموذجا للبحث والدراسة، لاسيما وأنَّه اضطلع بمهمة تفسير القرآن الكريم مقدِّما مادة علمية لغوية ذات قيمة، نراها تصلح نبعًا يُستقى منه تفكيره اللُّغوي، وأرضا خصبة تُجنى منها غلال وقفاته على اللسان العربي.

وعليه سنُقيم دراستنا على كليَّاته النورية التي في ظنِّنا أنَّها غائبة مبهمة غالبا في الوسط الثقافي والفكري والعلمي في جزائرنا، خاصة في الدراسات الأكاديمية ذات التوجُّه اللُّغوي والأدبي، ونرتضي أن يكون عنوان الأطروحة موسوما بـ: "التفكير اللُّغوي في كليَّات رسائل النور لبديع الزمان النورسي".

وما يحفزنا على اختيار هذا الموضوع والمُضَيِّ فيه الرِّغبة الممزوجة بالفضول في التَّعْرُف على ما تنهَى إلى مسامعنا عن تركة الرَّجُل اللُّغويَّة في تلك المجموعة، ومن ثَمَّ ربطها بطرفين؛ أحدهما تراثنا العربيّ الذي طالما تَغَنَّى النُّورسيّ وأشاد به، والآخر هو المسلك اللُّغويّ الحديث، والمنتهى هو تحديد موضع له في المشروع المعرفيّ اللُّغويّ؛ إثر رصد الآليات اللُّغويَّة التي فعَّلتها في بحث الظاهرة اللُّغويَّة عبر مستوياتها.

أمَّا هيكل الدِّراسة فيَتَّخِذ الشَّكْل التَّنْظيميّ الآتي:

- مقدمة.
- مدخل: النُّورسيّ سيرة ومسيرة.
- الفصل الأوَّل: القضايا الصَّوتية والصَّرفيَّة في رسائل النُّور.
- الفصل الثَّاني: حروف المعاني في رسائل النُّور.
- الفصل الثَّالث: التَّراكيب النَّحويَّة في تفسير النُّورسيّ.
- الفصل الرَّابع: القضايا الدَّلاليَّة والبلاغيَّة في رسائل النُّور.
- خاتمة.

نتطرَّق في المدخل في قسمه الأوَّل إلى حياة النُّورسيّ: المولد والنَّشأة، والتَّحصيل العلميّ وأهمَّ شيوخه، ثمَّ نعرِّج إلى مرحلة مواجهته لتيار الإلحاد والعلمانيَّة في بلده، بالإضافة إلى تصوُّفه، ثمَّ نقف في القسم الآخر من المدخل على المدونة عبر تعريفها وذكر محتوياتها ومنهجها فيها، كما لا يفوتنا ذكر أهمِّ معاصريه من المفسِّرين والدُّعاة.

أمَّا الفصل الأوَّل فيضمُّ مبحثين رئيسين هما: القضايا الصَّوتية والصَّرفيَّة، والسَّبب في ضمِّهما معا في فصل واحد - وحقَّهما الفصل على اعتبار استقلالهما في النَّظر اللِّسانيّ - أنَّ جهود النُّورسيّ كانت قليلة في هذين المجالين ما يضطرنا إلى جمعهما في فصل واحد.

ويحوي المبحث الأول بين جنباته نظرات بديع الزمان الصوتية كما تَبَدَّت في المتون الثورية في ضوء علم اللغة الحديث؛ ونستهله بالحديث عن الجهاز الصوتي وحدث الاتصال الكلامي، ثم الصوت والحرف في فهمه، ويليه تصنيفه للحروف مخرجا وصفة، ليختتم بالحرف القرآني والإعجاز .

والمبحث الثاني فمعالجة قضايا الصّرف عنده بدءًا بتقسيمه الثلاثي للكلم، ثم دراسة أبنية الأفعال و أبنية الأسماء المشتقة والمصادر، ثم قسم خاص بالتصريف (تصريف الاسم من حيث التعيين والنوع والعدد والشخص).

أما الفصل الثاني فهو دراسة موسّعة لحروف المعاني وتلونها الدلالي في السياق القرآني من منظوره، وتمسّ الدراسة كلاً من حروف الجرّ والعطف والنفي، وأدوات الشرط والاستفهام والنداء.

في حين أنّ الفصل الثالث مسوق لبحت التراكيب النحوية، بدءًا بتقديم رؤية الشيخ للتركيب وعلاقته بالنظم، فالجملة ونوعاها، ثم الإسناد وقضاياه وأحواله المتنوعة من تقديم وتأخير، وحذف وذكر وزيادة، وتعريف وتكبير، وانتهاء بالإسناد المجازي .

أما الفصل الرابع فيُعقد للوقوف على قضايا الدلالة والبلاغة؛ ويتعلّق القسم الأول ببحت مسائل دلالية متعلّقة بنشأة اللغة، وقضية اللفظ والمعنى، وأنواع المعنى، والخطاب والتداول، والظواهر الدلالية من مشترك لفظي وأضداد وترادف، وتغيّر دلالي .

ويُحيط القسم الآخر اللّثام عن مطارحاته البلاغية البيانية، فيقتصر النظر في الدلالة البيانية بحكم ما توفّر في المدونة - على التشبيه التمثيلي و الكناية.

لينتهي البحث بخاتمة تلمّ شتات أهمّ ما نُثر فيه عبر محطاته اللغوية المتنوعة.

أما المنهج المتّبع فهو مزيج يغلبه المنهج الوصفي المعتمد آية التحليل، وقليل من المنهج التاريخي، وفق ما تفرضه طبيعة الدراسة، ونسق القضية المثارة.

هذا، ونستند في سير عملنا على عرض كلام النورسي في المسألة قيد البحث، ومحاولة شرحه وتحليله، ثم ربطه بما في جعبة بعض من السلف الصالح والمحدثين، بغية إظهار نقاط الالتقاء والافتراق معهم، ومن ثمّ تلمس مواطن الجِدَّة والاجتهاد أو تأكيد التأثير والتبعية للغير، وفي كلّ ذلك نلتزم بعزو الآيات الكريمة وتوثيق الأشعار .

مُعْتَمِدُنَا في إنجاز هذه الدِّراسة مادَّة علميَّة متنوّعة تُزَوج بين مصادر تراثيَّة وأخرى حديثة، أهمّها: كتاب سيوييه، وكتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، ومغني ابن هشام، وكتب التفسير مثل تفسير الزمخشري والقرطبي والآلوسي وابن عاشور، زيادة على كتب أخرى تستأنس بها الدِّراسة وتستعين بما يلزمها منها حسب الحاجة ومقتضى الحال.

وبخصوص الدِّراسات السَّابِقة؛ فأغلبها متعلِّق بالمنهج الدَّعويّ والتَّربويّ والإصلاحيّ لبديع الزَّمان النُّورسيّ، ونَدَّر إنجاز دراسة عن المناحي اللُّغويَّة والأدبيَّة إلَّا ما علمناه عن أطروحة دكتوراه الباحث سمير رجب موسومة بـ: (الفكر الأدبيّ والدينيّ عند الشَّيخ سعيد النُّورسيّ) التي ناقشها بجامعة عين شمس بالقاهرة سنة 1984م وأنجزها قبل اكتمال ترجمة المجموعة إلى اللُّغة العربيَّة وبالتالي افتقرت للكثير من الأسس والمقومات التي يفترض توفرها لإقامة دراسة علميَّة شاملة ووافية.

كما نوقشت رسالة الماجستير الموسومة بـ: (الدَّرس اللُّغويّ عند سعيد النُّورسيّ) للباحث العراقيّ: دليّر عبد الله أحمد في جامعة السُّليمانية بالعراق، ورغم عدم اطلاعنا عليها إلَّا أنّنا التقينا بالباحث في اسطنبول بتركيا ضمن فعاليات المؤتمر الدَّوليّ الثَّالث للأكاديميين الشَّبَاب، وكان قد أنهى رسالته دون مناقشتها، فعرض على الحضور مختلف فصولها ومباحثها؛ فقد قسّمها إلى فصلين؛ الأوّل هو دراسة نحويَّة دلاليَّة، في ثلاثة مباحث هي: المبحث الأوّل (أحرف الجرّ)، والمبحث الثَّاني (أحرف العطف)، والمبحث الثَّالث فشمّل بقية الحروف، أمَّا الفصل الثَّاني فهو دراسة بلاغيَّة دلاليَّة في أربعة مباحث؛ الأوّل حول دلالة الجملة الاسميَّة والفعلية، والمبحث الثَّاني في أغراض التَّقديم والتَّأخير، وأمَّا المبحث الثَّالث فهو دراسة لأسلوبيّ القصر والحصر، ليختم

رسالته بمبحث في الإيجاز. والملاحظ أنّ العنوان أوسع بكثير من الجوانب التي لامستها دراسة الباحث، وحسب موقع (مؤسسة اسطنبول للثقافة والعلوم) فقد تمت مناقشة الرسالة سنة 2011م، وفيما عدا هاتين الدراستين القريبتين إلى حدّ ما من طبيعة أطروحتنا، لم نتمكّن من الحصول على دراسات أخرى ذات صلة، وإن كانت (رسائل النور) قد بُحِثت في جوانب أخرى عديدة ومتنوّعة، وأقيمت لها المؤتمرات والندوات في مختلف بقاع العالم.

ولم نُجابه في سيرورة البحث صعوبة أكثر من تراكم المعارف وتراكبها، وتنوّع لغة النورسيّ فيها، خاصّة تلك المتعلقة بالمنطق، وعلم الأصول والفلسفة، ولغة الإشرافيّين الفيضيّة وغيرها؛ إذ كان لزاما علينا في كثير من الأحيان العودة إلى مصادرها، ومحاولة فهمها أوّلاً حتّى يسهل علينا فكُّ المتشابك، وفصل المعقود المنساب منها بين ثنايا القضايا اللغويّة التي تهّمنا.

كما لا يغرب على أحدٍ مشقّة التعامل مع مجموعة قوامها تسعة أجزاء كاملة، أكثرها مترجم من التركيّة إلى العربيّة، والباقي أصله بالعربيّة مما اضطرنا إلى قراءتها أكثر من ثلاث مرّات، خاصّة في مرحلة استقاء واستخراج النصوص والآراء ذات الأبعاد اللغويّة التي تعكس تصوّره اللغويّ.

وختاماً نتوجّه بخالص الشكر، وعظيم الامتنان، وفاضل الثناء للمشرف الأستاذ الدكتور محمد خان على جزيل فضله على البحث؛ فقد أثار بنصائحه العلميّة السديّة وملاحظاته النيرة، وحواره التوجيهي الهادئ دروب البحث، فيسرّ الكثير من صعوباته، فبارك الله فيه وله، وجزاه أفضل الجزاء وأوفاه، دون أن ننسى فضل الأستاذ العراقي: إحسان قاسم الصّالحي مترجم الرّسائل إلى اللّغة العربيّة الذي زودنا بها وأكرم ضيافتنا في إسطنبول، وحبّبنا في الرّجل ومجموعته أكثر - فالشكر موصول له أيضاً.

نسأل الله العليّ القدير السّداد والتّوفيق والهداية إلى سبيل الرّشاد.

سبحانك ربّنا عليك توكلّنا وإليك أنبنا وإليك المصير.

مدخل

النُّورسيّ: سيرة ومسيرة.

أولاً: بديع الزّمان النُّورسيّ

1- مولده ونشأته:

وُلد بديع الزّمان سعيد النُّورسيّ في قرية (نُورس) - بضمّ النُّون - التّابعة لناحية (إسباريت) المرتبطة بقضاء (خيزان) من أعمال ولاية (بتليس) شرقي الأناضول في تركيا سنة 1294 هـ الموافق لـ 1877 م، لأبوين كرديين صالحين، عُرفا بالتقوى والورع والصلاح. أبوه ميرزا الملقّب بـ(الصّوفيّ). كان مضرب المثل في الورع، وعُرف عنه أنّه لم يذق حرّاما ولم يُطعم أولاده من غير حلال؛ إذ تذكر المصادر أنّه كان يشدّ أفواه مواشيه عند عودته من المرعى مخافة أن تأكل من مزارع الآخرين.

وأُمّه الفاضلة نوريّة التي كانت قد أجابت عند سؤالها عن سبب نكاه أولادها وصلاحهم، أنّها ما كانت تفارق صلاة التّهجد طوال حياتها إلّا أيام عُذرها، ولم تُرضع أولادها إلّا على طُهر ووضوء⁽¹⁾. نشأ في بيئة كرديّة يغلبها الجهل والفقر كأغلب بلاد المسلمين أواخر القرن التّاسع عشر وأوائل العشرين.

2 - تحصيله العلمي وشيوخه:

2-1/ العلوم العالية والآليّة: استهلّ بديع الزّمان تعليمه سنة 1885م بحفظ القرآن الكريم، وكان

(1) ينظر: - النُّورسيّ، سيرة ذاتيّة، إعداد وترجمة: إحسان قاسم الصّالحي، شركة سولر للنشر، القاهرة-مصر، ط4، 2004م، ص 35.

-إحسان قاسم الصّالحي، الرّجل والإعصار: سيرة ذاتيّة مختصرة لبديع الزّمان سعيد النُّورسيّ، مطبعة النّجاح، الدّار البيضاء- المغرب، ط1، 1429 هـ/2008م، ص8-9.

-عمّار جبدل، بديع الزّمان النُّورسيّ وإثبات الحقائق الإيمانيّة(المنهج والتّطبيق)، شركة نسل للطبع والنشر والتّوزيع، إسطنبول-تركيا، ط1، 1422هـ/2001م، ص50

أول شيوخه أخوه الكبير المُلّا عبد الله الذي تلقّى على يديه أولى علومه التي فاق بها أقرانه في القرية، ليشدّ الرّحال طلباً للعلم إلى قرى مجاورة، وكان في هذه الفترة لا يُلقَى سوى مبادئ النّحو والصّرف، وقد قرأ إلى كتاب الإظهار للبركوي⁽²⁾.

وتبدّى تحصيله الفعلي باننقاله إلى قضاء (بايزيد) على الحدود الإيرانية، أين استكمل دراسته الجادّة لما يقرب من خمسين كتاباً خلال ثلاثة أشهر فقط استيعاباً وإجازة، ومن أهمّ هذه الكتب: جمع الجوامع في أصول الفقه ل: تاج الدين عبد الوهاب السبكيّ (ت 771 هـ)، وكتاب المواقف في علم الكلام ل: عضد الدين الإيجيّ (ت 756 هـ)، وكتاب: تحفة المحتاج في شرح المنهاج ل: ابن حجر الهيتميّ (ت 973 هـ)، وغيرها من أمّات الكتب التي غاص في فهم مُتونها إلى درجة إجابته عن كلّ سؤال يُطرح عليه إجابة وافية مثيرة للعجب والدّهشة، وكان أبرز شيوخه -آنذاك- الشّيخ محمد الجلاي، ثمّ الشّيخ محمد أمين أفندي في بتليس.

وبعدها انتقل إلى مدينة (سعد) ليتلمذ على يدَي الشّيخ المُلّا فتح الله أفندي الذي صُعق لذكاء النُّورسيّ الحادّ وقوّة حافظته، ووصفه -معجبا- بقوله: «إنّ اجتماع الذّكاء الخارق مع القابليّة الخارقة للحفظ في شخص واحد من أندر الأمور»؛ فقد ذكر شيخه أنّ النُّورسيّ استطاع في جمعة واحدة حفظ كتاب: "جمع الجوامع" عن ظهر قلب بقراءته ساعة أو ساعتين فقط في اليوم، وسُمّي بـ(سعيدي مشهور) أو (سعيد المشهور). كلّ هذا وهو لم يتجاوز الخامسة عشر من عمره⁽³⁾.

(2) كتاب "إظهار الأسرار في النّحو" لزين الدّين محمد بن بيار البركويّ الرّوميّ الحنفيّ (ت 981 هـ)، غنيّ به: أنور بن أبي

بكر الشّيخي الداغستانيّ، دار المنهاج، بيروت-لبنان، ط1، 1430 هـ/2009م.

(3) ينظر: النُّورسيّ، سيرة ذاتيّة، ص 51-53.

ليقرر الانزواء في منطقة (تيللو) غير بعيد عن (سعد)، ويقوم بحفظ القاموس المحيط ل: الفيروز أبادي (ت 817 هـ) إلى باب السّين بِنِيَّة وضع قاموس يقوم فيه بالعكس؛ أي يعرض فيه عدد الكلمات المختلفة التي تُشير إلى المعنى نفسه⁽⁴⁾.

واستمرَّ النُّورسيّ في حصاده العلميّ، واستمرّت شهرته تجوب آفاق تركيا، وصار مضرب الأمثال ومقصد العلماء؛ فقد أضاف لقائمة محفوظاته الكثير من الكتب ككتاب: "مطالع الأنوار في المنطق" للقاضي سراج الدّين الأرموي (ت 682 هـ)، وكتاب: "مِرْقاة الأصول إلى علم الأصول" لمحمد بن فرا مروز الخسرويّ (ت 885 هـ)، وأمثالها من كتب ردّ الشّبّهات وكتب العلوم الآليّة كالنحو والصّرف، وكتب العلوم العالية من تفسير وعلم كلام وحديث وفقه⁽⁵⁾، بل وبلغ ما حفظه منها عن ظهر قلب ما يقرب من تسعين كتابا من أمّهات الكتب⁽⁶⁾.

2-2 / العلوم الحديثة:

في فترة إقامته في مدينة (وان) بدءا من سنة 1897 م استوعب بديع الزّمان مامفاده أنّ خدمة الدّين الإسلامي في تلك الفترة الحرجة لا يفيدّها الأسلوب القديم الذي أصبح قاصرا لوحده عن مجابهة التّطوّرات الحاصلة، فافتتحت نظرا وعملا بوجوب استحصال العلوم الحديثة من مظانّها ككتب التّاريخ والجغرافيا والرّياضيات والجيولوجيا والفيزياء والكيمياء والفلك والفلسفة وغيرها من العلوم، في فترة قصيرة دون أستاذ أو مرشد سوى انكفاؤه على قراءتها وحفظها، ومن ثمّ مناظرة غيره في مضامينها، مبتدعا نمطا جديدا في التّدريس مخالفا لذلك المتبع في المدارس الدّينيّة؛ إذ تتأسّس طريقته على تقديم الحقائق الدّينيّة ممزوجة بالعلوم الحديثة بأسلوب قريب لمدارك أبناء ذلك العصر، وإثباتها بأوضح أسلوب، وعرضها بما يلائم تفكيرهم، «ومن هنا فإنّه حشد معارف

(4) ينظر: النُّورسيّ، سيرة ذاتيّة، ص 54.

(5) ينظر: نفسه، ص 60.

(6) ينظر: النُّورسيّ، وجوه إعجاز البيان من خلال أمّ القرآن، تج. إحسان قاسم الصّالحي، تق. عشراتي سليمان، دار النُّعمان للطباعة والنّشر والتّوزيع، الجزائر، ط1، مارس 2010م، ص 55.

عصره العقليّة والعلميّة لتوسيع مداريل الأدلّة القرآنيّة بطريقة عصريّة وأسلوب حديث، خلط فيه العقل بالعاطفة حتّى يحدث تأثيره المطلوب في الجيل الجديد»⁽⁷⁾، وهي المرحلة التي سمّاها الباحث حسن الأمراني بـ: **مرحلة التثوّر** بعد مرحلة سابقة هي مرحلة تكوين الذات⁽⁸⁾.

لقد آمنَ بأنَّ «ضياء القلب هو العلوم الدّينيّة، ونور العقل هو العلوم الحديثة، فبامتزاجهما تتجلّى الحقيقة، فنتربّى همّة الطالب وتعلو بكلا الجناحين، وبافتراقهما يتولّد التّعصّب في الأولى، والحيل والشبهات في الثانية»⁽⁹⁾.

3- لقب "بديع الزّمان":

لقب النُّورسيّ بـ(بديع الزّمان) أوّل مرّة من طرف شيخه الملائ فتح الله (ت1900 م) الذي أخذَ - شأنه شأن الآخرين - بحدّة الذّكاء وقوّة الحافظة وتعدّد المواهب وبشكل لم يسبق إليه إلاّ بديع الزمان الهمذانيّ (ت398 هـ) فشُبّه به⁽¹⁰⁾.

أمّا النُّورسيّ فقد علّق على من وصفه "بمادح نفسه" لتذييله مقالاته باسم (بديع الزمان) أنّ ذلك لا من باب المدح بل هو إظهار لتقصيره؛ فالبديع هو الغريب، وأخلاقه كما يقول غريبة كمظهره، وأسلوب بيانه غريب كملابسه، كلّها مخالفة لغيره؛ ضف لذلك أنّ قصده من البديع هو العجيب، فقد أصبح مصداقا لقول المتنبّي (من الطويل):

(7) محسن عبد الحميد، (النُّورسيّ رائد الفكر الإسلاميّ الحديث في تركيا)، مجلّة الأُمَّة، ع:19، س:2، رجب1402هـ/أيار1982م، ص48.

(8) ينظر: حسن الأمراني، النُّورسيّ أديب الإنسانيّة، دار النّيل للطباعة والنّشر، القاهرة-مصر، ط1، 1426 هـ/2005م، ص34-35.

(9) النُّورسيّ، صيفل الإسلام (أو آثار سعيد القديم)، تح و تر. إحسان قاسم الصّالحي، شركة سوزلر للنّشر، القاهرة-مصر، ط3، 2002م، ص428.

(10) ينظر: النُّورسيّ، سيرة ذاتيّة، ص65.

إِلَيَّ لَعْمَرِي قَصْدٌ كُلُّ عَجِيبَةٍ كَأَنِّي عَجِيبٌ فِي عُيُونِ الْعَجَائِبِ (11).

كما أنّه يؤكّد على عدم استحقاقه هذا اللقب الذي مُنح، وأنه اسم معنويّ لرسائل النُّور، ومَلِك لها، وليس له (12).

4 - النّقلة الفكريّة:

صرّح وزير المستعمرات البريطانيّ وليم غلادستون في مجلس العموم البريطانيّ - في خطاب له أمام النّواب، ويبيده نسخة من المصحف الشّريف سنة 1899م - بقوله: «إنّنا لا نستطيع أن نحكم المسلمين مادام هذا الكتاب بيدهم، فلا مناص لنا من أن نزيله من الوجود أو نقطع صلة المسلمين به» (13) - وكان لهذا الخطاب وقع كبير وأثر جسيم على النُّورسيّ، وكأنّما صاعقة ألّمت به، فثار واحتدّ غضبا، وأعلن حينها لمن حوله قوله: «لأبرهننّ للعالم بأنّ القرآن شمس مغنويّة لا يخبو سنّاها ولا يمكن إطفاء نورها» (14)، وانعطف في مسار جديد أصرّ فيه إلّا أن يُثبت أستاذيّة القرآن الكريم في الكون كلّه من خلال "رسائل النُّور"، وقرّر أن يُسخر كلّ العلوم الدّينيّة والحديثيّة المخزونة في مستودع ذهنه مدارجا للوصول إلى إدراك معاني القرآن الكريم وإثبات حقائقه، ولم يعرف بعد ذلك سوى القرآن هدفا وغاية ومسعى، وأضحى خادما من خدّامه بدءا من سنة 1906م.

(11) ديوان المتنبّي، شرح عبد الرحمن البرقوقي، مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض - المملكة العربيّة السّعوديّة، (د.ط)، 1422 هـ/2002 م، 215/1.

(12) ينظر: النُّورسيّ، سيرة ذاتيّة، ص 64-65.

(13) النُّورسيّ، الملاحق في فقه دعوة النُّور، تر. إحسان قاسم الصّالحي، شركة سولر للنّشر، القاهرة-مصر، ط3، 2002م، ص 416.

(14) علي القاضي، ماذا تعرف عن بديع الزّمان سعيد النُّورسيّ، دار الهداية للطباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة-مصر، ط1، 1422 هـ/2001م، ص 7.

ثم ارتحل إلى إسطنبول وأقام في منطقة الفاتح أين يكثر سكن المفكرين والأدباء، وعلّق لوحة على باب غرفته كتب عليها: « هنا يُجاب عن كلّ سؤال وتُحلّ كلّ مشكلة دون أن يسأل أحدا من الناس» (15).

وعلا صوته صادحا مطالبًا بفتح مدارس للعلوم المتنوّعة بجانب المدارس الدّينيّة شرق الأناضول، وجاهر بانتقاد استبداد حاشية السّلطان عبد الحميد ورجاله، ما حدّا بهم إلى زجّه في محاكمات عسكريّة، دافع فيها عن نفسه بجرأة لم يعهدوها من أحد (16).

5 - الجهاد وبداية التّأليف:

مع بداية الاجتياح الرّوسيّ لبلاد الأناضول سنة 1916م، دخل النُّورسيّ معترك الجهاد مع طلابه بشجاعة أبهرت القادّة الأتراك، وفي خضمّ المعارك ألف كتابه الشّهير (إشارات الإعجاز في مظانّ الإيجاز) باللّغة العربيّة بدون أي مصدر أو مرجع، اعتمادا على حافظته، وعلى الفيض القرآنيّ المنبجس من قريحته التي سبحت واصطبغت بالسّانحات الإيمانيّة (17)، ليتمّ أسره لمدّة عامين وأربعة أشهر في روسيا، وقيام الثّورة البلشفيّة استنطاع الفرار نحو ألمانيا ومن ثمّ إلى اسطنبول.

6 - عضو في دار الحكمة:

مكافأة له عُيّن عضواً في دار الحكمة الإسلاميّة دون رضاه، براتبٍ مغرٍ قدره خمسون ليرة ذهبية، ورغم طلبه إعفائه إلاّ أنّه داوم بعد ذلك، وكان ضمن نخبة من كبار العلماء من مثل: محمد عاكف، وهو شاعر الإسلام في تركيا، وواضع كلمات النّشيد الوطنيّ التّركيّ، وإسماعيل حقّي المؤرّخ، وحمدي الماليلي - وهما من كبار العلماء - وغيرهم.

(15) ينظر: علي القاضي، ماذا تعرف عن بديع الزّمان سعيد النُّورسيّ، ص 8.

(16) جاء في تقرير لأحد الأطباء الذين طُلب منهم فحص قواه العقليّة قوله: (لو كان هناك ذرّة واحدة من الجنون عند بديع الزّمان، فإن معنى ذلك أنّه لا يوجد على وجه الأرض كلّها عاقل واحد)، ينظر: علي القاضي، ماذا تعرف عن بديع الزّمان سعيد النُّورسيّ، ص 8. كما أضاف: (لا يوجد بين القادمين إلى إسطنبول من يملك ذكاء وفطنة مثله. إنّه نادرة العالم)، سيرة ذاتيّة، ص 74.

(17) ينظر: النُّورسيّ، إشارات الإعجاز في مظانّ الإيجاز، ص 17. وذكر النُّورسيّ أنّ رؤيا صادقة قبل اندلاع الحرب العالميّة الأولى كانت سببا في بداية تأليفه وإظهاره لإعجاز القرآن الكريم، ينظر: النُّورسيّ، المكتوبات، تر. إحسان قاسم الصّالحي، شركة سوزلر للنّشر، القاهرة - مصر، ط3، 2001م، ص 475.

وفضّل في هذه الفترة طبع اثنتي عشرة رسالة نورية وتوزيعها مجاناً على الناس⁽¹⁸⁾.

7- من سعيد القديم إلى سعيد الجديد:

انزوى بديع الزّمان معتزلاً بالنّاس، تغمره الحيرة والإحساس بمرض الرّوح وجراح النّفس، ما ولّد لديه ثورة روحية غريبة، تمخّض عنها مولد سعيد الجديد⁽¹⁹⁾، فانكفاً في عزلة إلا من قراءة القرآن الكريم، والاستئناس بكتاب (فتوح الغيب) للشيخ عبد القادر الكيلاني، ثم كتاب (مكتوبات) للإمام أحمد الفاروقي السرهندي المعروف بالإمام الريّاني (مجدد الألف الثاني)، ليصل إلى قناعة رسّمت مساره إلى نهاية حياته ألا وهي أنّ القرآن الكريم هو الأستاذ الأوحّد والقِبلة الصّادقة والمرشد الأسمى⁽²⁰⁾؛ فقد أصبح يرى أنّه « يتزقّى الآن بتعاقد العقل والقلب؛ أي إنّّه توصلّ بهدي القرآن إلى طريق لجوهر الحقيقة من خلال استخدام القلب والعقل معا⁽²¹⁾. إنّها نقلة نوعية له، قفزت به من سعيد القديم إلى سعيد الجديد بدءاً من سنة 1922م.

(18) ينظر: النُّورسيّ، سيرة ذاتية، ص 134-135.

(19) ينظر: شكران واحدة، الإسلام في تركيا الحديثة: بديع الزّمان النُّورسيّ، تر: محمد فاضل، 2007م، ص 252، وينظر النّسخة الإنجليزيّة:

-Sükran Vahide, Islam in modern Turkey-An intellectuelle biography of bediuzzaman said Nursi, state university of New York press, 2005, PP163-164.

(20) ينظر: النُّورسيّ، المكتوبات، ص 459.

(21) شكران واحدة، الإسلام في تركيا الحديثة، بديع الزّمان النُّورسيّ، ص 257، وينظر النّسخة الإنجليزيّة:

- Islam in Modern Turkey, P 167

ثم بزغت في أفقه حقبة مواجهة مصطفى كمال أتاتورك⁽²²⁾، ذلك القائد العسكري الذي نُسبت له كل انتصارات الأتراك وتحرير الأناضول، وهي الفترة نفسها التي شهدت آخر أيام الإمبراطورية العثمانية؛ إذ ألغيت خلافة الأسرة العثمانية نهائيًا في الثالث من شهر مارس سنة 1924 م، بعد أن حكمت مدة سبع وأربع مئة سنة، وقامت جمهورية تركيا المستقلة متخذة منحى غير الذي توقّعه النُّورسيّ الذي عبّر عن ذلك بقوله:

« دُعيت لزيارة أنقرة سنة 1338هـ (1922 م) وشاهدت فرح المؤمنين وابتهاجهم باندحار اليونان أمام الجيش الإسلاميّ، إلّا أنّني أبصرت-خلال موجة الفرح هذه-زندقة رهيبة تدبّ بخبث ومكر وتتسلّل بمفاهيمها الفاسدة إلى عقائد أهل الإيمان الراسخة بغية إفسادها وتسميمها، فتأسفت من أعماق روعي، وصرخت مستغيثًا بالله العليّ القدير ومعتصمًا بسور هذه الآية الكريمة- ﴿قَالَتْ رَسُولُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: 10]- من هذا الغول الرهيب الذي يريد أن يتعرّض لأركان الإيمان...»⁽²³⁾.

وقرّر مواجهة تيار الإلحاد الذي يقوده مصطفى كمال الذي عُرف بأتاتورك (أو أبو الأتراك) الذي عدّ « أول حاكم معاصر خرج في حكمه عن عقيدة الإسلام، وكان أول الذين نكلوا بالتراث والمجتمع الإسلاميين»⁽²⁴⁾.

(22) مصطفى كمال: جنرال عثمانيّ، وُلد في سلانيك سنة 1881 م، تدرّج في المدارس العسكرية العثمانية، وعمل ضابطًا في البلاد العربية والبلقانية وغيرها، عُرف عنه نشاطه السياسي خلال عهد (تركيا الفتاة)، ونسبت له الانتصارات العسكرية، ونُصّب بطلا لقيادته حملة ناجحة ضدّ جيوش الحلفاء (1915 م-1916م)، كمار ثار ضد حكومة اسطنبول ورفع راية الاستقلال عنها، وأعلن ميلاد الجمهورية التركية سنة (1923م)، وتوفي سنة 1938م، ينظر: سيّار جميل، العرب والأتراك- الانبعاث والتحديث من العثمنة إلى العلمنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط1، تشرين الأول/أكتوبر، 1997م، ص 145.

(23) النُّورسيّ، اللّمعات، تر. إحسان قاسم الصّالحي، شركة سوزلر للنشر، القاهرة- مصر، ط3، 2001م، ص 267.

(24) سيّار جميل، العرب والأتراك- الانبعاث والتحديث من العثمنة إلى العلمنة، ص 128.

لقد احتدم الصِّراع بينه وبين النُّورسي إلى درجة المبارزة اللَّفظيَّة الحادَّة والعنيفة والحاسمة والجريئة خاصة من طرف بديع الزَّمان؛ الأمر الذي تولَّدت عنه سلسلة من تضيق الخناق ومحاولات التَّسميم والنَّفْي والسَّجن لسنوات عديدة⁽²⁵⁾.

ووسط كلِّ ذلك، لم يجد من مخرج لهذا التَّضييق سوى إلقاء الدُّروس الدِّينيَّة بين النَّاس الذين كانت تكتظ بهم حلقات المساجد، وكانت رحلة النَّفي من (وان) إلى (بوربور) (جنوب غربي الأناضول)، ثمَّ إلى (إسبارطة)، ثمَّ إلى قرية (بارلا) وهي قرية نائية صغيرة مكث فيها ثماني سنوات ونصف، وكانت العزلة المفروضة عليه نعمة نجم عنها كتابة الجزء الأكبر من المائة والثلاثين جزءاً من رسائل النُّور⁽²⁶⁾.

8- النُّورسي خادم القرآن في مواجهة الكفر والطغيان:

بدأت تركيا المسلمة تتَّجه صوب الغرب على يد أتاتورك وزبانيته؛ فقد استُكمل التَّخطيط لذلك بحلول ربيع 1926م، وتمَّ تجسيد وتفعيل ذلك على كافَّة مناحي الحياة الدِّينيَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة والفكريَّة والاقتصاديَّة وغيرها، ولعلَّ أخطر إجراءات العلمنة واستئصال الإسلام من معقل آخر خلافة إسلاميَّة هو إلغاء تدريس الدِّين، وإغلاق المدارس القرآنيَّة وإلغاء الألقاب الدِّينيَّة، وفرض قانون الزَّواج المدنيِّ بأحكامه (من تحريم التَّعدد وإلغاء المهر، ومنع الزوج من حقِّ الطَّلاق والتَّسوية في الميراث بين الذَّكر والأنثى، وزواج المرأة برجل من أيِّ دين...)، وفرض الأذان والإقامة باللُّغة التُّركيَّة بدل العربيَّة، وطبع المصحف بالتُّركيَّة، وفرض ارتداء القبعة

(25) رغم حدِّته وجرأته في قول وفعل الحقِّ، إلا أنَّه امتاز بالحكمة وحسن التَّدبير والتَّصرف وتسيير الأمور بروية وتعقل؛ فقد حدث وأن رفض الثَّورة ضدَّ أتاتورك الذي كان يمقته مقت ما أساء به للإسلام، وذلك عندما طلب منه الشَّيخ الصَّوفي الكرديِّ المعروف ب: الشَّيخ سعيد بيران المشاركة معه في الثَّورة ضد سياسة مصطفى كمال العنصريَّة الهادمة وإعادة الخلافة.

فرفض النُّورسي بحجَّة أنَّ جنود هذا الرِّجل هم أبناء الوطن، هم أقباء النُّورسي والشَّيخ بيران وغيرهم، فمن سيقتل مَنْ؛ فكُلهم أترك. وبذلك جنَّب بديع الزَّمان البلاد حرباً أهليَّة، وهو الذي كان بإمكانه بإشارة منه تجنيد وإشراك الملايين من شباب تركيا في حرب الأخ ضدَّ أخيه، ينظر: ليث سعود جاسم، الإمام النُّورسي والتَّعامل الدَّعوي مع القوميَّات (دراسة تاريخيَّة)، الجامعة الإسلاميَّة العالميَّة، ماليزيا، (د.ط)، (د.ت)، ص 79.

(26) ينظر: شكران واحدة، الإسلام في تركيا الحديثة، بديع الزَّمان النُّورسي، ص 277-288، وينظر النسخة الإنجليزيَّة:

- Islam in Modern Turkey, pp182-189

على النمط الأوروبي، ووجوب ارتداء أهل الأناضول الزي الغربي ومنع التقليدي، وتطبيق القانون المدني السويسري، والقانون الجنائي الإيطالي، وحظر الحروف العربية تماما، والعمل بالحروف التركية الجديدة رسمياً، وكان أخطر قوانين التغريب والعلمنة، ذلك الذي صدر سنة 1928م وتمّ بموجبه إلغاء المادة الثانية من دستور 1924م التي تُقرّ أنّ الإسلام دين الدولة الرسمي⁽²⁷⁾.

وكان النُّورسي في أكثر فترات استصدار تلك القوانين الصّاعقة بين مُرحّل ومنفي أو في إقامة جبرية خانقة، إلاّ أنّه ولاستشعاره الخطر الداهم عمل على تجديد الإيمان وتثبيت الوعي الديني، والاستمسك بعروة القرآن الكريم ومنجل السنة النبوية الشريفة، فكثّف من تأليف رسائله التي انتشرت في ربوع تركيا، مخاطبة الناس داعية إياهم إلى الحفاظ على إسلامهم، والتشبّث بعقيدتهم السّمحاء.

9- سعيد القديم والجديد والثالث:

كان النُّورسي يطلق على نفسه اسم (سعيد القديم) قبل تأليفه لرسائل النُّور سنة 1926م؛ حيث كان يرى في بعث الرّوح في مؤسسات الدولة الاجتماعية والدينية بالطرق السياسية سبيلا إلى الإصلاح وخدمة الإسلام⁽²⁸⁾.

ثمّ مرحلة ثانية هي مرحلة (سعيد الجديد) وهي التي تغطّي سنوات ما بين 1926م-1949م؛ إذ طلق السياسة بقولته الشهيرة: (أعوذ بالله من الشيطان والسياسة)، وتولّى مهمة إنقاذ الإيمان وتثبيته في القلوب والعقول بالمزوجة بين المنطق والعلم من جهة والفيض الإيمانيّ الفطريّ القلبّي من جهة أخرى عبر رسائل النُّور المستلهمة من القرآن الكريم.

(27) تلك كانت أهمّ قوانين استئصال الإسلام من تركيا، وهناك قوانين أخرى. للتوسّع أكثر، ينظر: سيرة ذاتية، ص 213-216، وأيضا:

- إسماعيل أحمد ياغي، الدولة العثمانية في التاريخ الإسلامي الحديث، مكتبة العبيكان، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط2، 1998م، ص 232-233. وكذلك: محمد عزّة درّوزة، تركيا الحديثة فصول في الحركة النضالية الاستقلالية...، مطبعة الكشّاف، بيروت-لبنان، (د.ط)، 1365هـ-1946م، ص64 وما بعدها.

(28) ينظر: إحسان قاسم الصّالحي، (جوانب من حياة بديع الزّمان سعيد النُّورسي)، ضمن أعمال ندوة علمية دولية بعنوان (تجديد الفكر الإسلامي في القرن الرابع عشر للهجرة، جهود بديع الزّمان النُّورسي)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ومركز رسائل النُّور بإسطنبول: 17-18 مارس 1999م، ص 19.

ثم تأتي مرحلة أخيرة هي مرحلة (سعيد الثالث)؛ وهي تسمية أطلقها على نفسه بعد خروجه من سجن مدينة (أفيون) (وتغطّي العشرة سنوات الأخيرة من حياته)، وهي فترة تولّى الحزب الديمقراطيّ الحكم سنة 1950 م، وكان أن دَعَمَ الديمقراطيّين، وقَدَّمَ النَّصْحَ لهم دون أن يدخل معترك السياسة (أهون الشّرّين). ورغم تمسّكهم بالمبادئ العلمانيّة إلاّ أنّه لم يُظهر عداوة لهم بسبب تعاطفهم مع الإسلام (إرجاعهم الآذان باللّغة العربيّة)، ومحاولة إعلاء إرادة الشعب وإصلاح أخطاء الحزب الحاكم السّابق (29).

10- النُّورسيّ والتّصوّف:

يذكر بديع الزّمان أنّه شافعيّ المذهب، قادريّ الطّريقة (30)؛ بيد أنّ مسألة كونه صوفيّاً من عدمها، شغلت الكثير من المهتمين بالزّجل، وذلك لعدم تصريحه بانتهاجه الطّريقة الصّوفيّة، وإن كان متصفّح كليّاته ليُصادف كثيراً ذلك الوهج الرّوحيّ والسّموّ إلى معارج النّقى، والصّفاء الداخليّ المُفضي إلى مدركات شفّافة رقيقة، تنحو إلى ما أسماه بالمعراج القرآنيّ الذي هو صمّام الأمان الذي يقترحه مسلّكا لهذا العصر العصيب، يقول: «إنّ مسلّك رسائل النُّور ليس مسلّك الطّريقة الصّوفيّة، بل هو مسلّك الحقيقة؛ فهو مقتبس من نور مسلّك الصّحابة الكرام رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. إنّ هذا الزّمان ليس زمان الطّريقة الصّوفيّة؛ بل زمان إنقاذ الإيمان» (31).

وكان يُجلُّ التّصوّف (32) ويقدّر مشايخه من أمثال الغزاليّ والكيلانيّ والنّقشبديّ والإمام الرّباني وغيرهم، ورغم ذلك كان يصدح بأعلى صوته قائلاً: «أيّها السّادة! إني لست شيخاً صوفيّاً؛ وإنّما أنا عالم دينيّ...» (33).

(29) ينظر: علي القاضي، ماذا تعرف عن بديع الزّمان سعيد النُّورسيّ، ص 16 وما بعدها.

(30) ينظر: النُّورسيّ، سيرة ذاتيّة، ص 35، 41.

(31) النُّورسيّ، الملاحق، ص 262-263، وينظر: نفسه، ص 202.

(32) من الدّراسات القيّمة عن النّصوّف التي لمسنا فيها الجديّة والاحتراز - في رأينا - دراسة للباحث محمد علي كندي بعنوان "في لغة القصيدة الصّوفيّة" التي اكتنزت محصّلة وضيئة عن النّصوّف نشأته ومفهومه ومرتكزاته، إضافة للغة عند الصّوفيّة على نحو سلس مفيد، ينظر: في لغة القصيدة الصّوفيّة، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت - لبنان، ط1، كانون الثّاني/يناير 2010م، ص 43-61.

(33) النُّورسيّ، المكتوبات، ص 79، وللتّوسّع أكثر في مسألة تصوّف النُّورسيّ، ينظر على سبيل المثال: =

يذهب الباحث فريد الأنصاري إلى أنّ بديع الزّمان « لم يُسجّل قطيعة (ابستمولوجية) مع الفكر الصُّوفيّ، بما يجعله وإياه طرفي نقيض؛ وإنّما الذي يمكن قوله: هو أنّه جدّد الفكر الصُّوفيّ نفسه بمحاولة إعادة إنتاج الحقائق القلبية الإيمانية، لا بواسطة هياكل الطريقة وقواعدها، من مشيخة وبيعة وأوراد قولية وفعليّة، ولكن إنتاجه الإيمانى كان ينطلق بصورة مباشرة من نبع القرآن الفيّاض»⁽³⁴⁾.

فهو إذن؛ تصوّف من طراز آخر، وعلى نسق غير معهود والسبب في أنّه مختلف⁽³⁵⁾:

*أوّلاً/ سبب ذاتيّ مرده، طبيعته المتأبّية على المقولات والمفاهيم دون اقتناع، وقوة شخصيته المستعصية الحادة التي لا تقبل إلاّ بعد تريث وتقليب، ودون اعتناق تحت مظلة شيخ أو طريقة لاستقلالية شخصيته وفرادتها.

* ثانياً/ سبب موضوعيّ خارجي متمثّل في الظروف المحيطة الحاقّة به وبتركيا آنذاك؛ إذ كان للتحوّلات السياسيّة وما صاحبها الوقع الأكبر في مساره الفكريّ التّفكري، ورسم معالم منهجه التّجديديّ (انهيار الدّولة العثمانيّة، وانهيار القيم الإسلاميّة في تركيا الجديدة...).

ضف إلى ذلك تغلغل التّصوّف بعمق في النّسيج الاجتماعيّ للأتراك؛ ذلك التّصوّف الذي كان لجزء منه حضور تاريخيّ قويّ في دعم الإسلام وتوطيد أواصر التّرابط بين الأفراد على اختلاف مشاربهم وعرفياتهم.

– Ian Markham and suendam Birinci pirim: A introduction to said Nursi : life, thought and= writings, Ashgate publishing Limited, England, 2011, PP 40–49.

–Ibrahim M.Abu– Rabi, Spiritual dimensions of bediuzzaman said nursi’s Risale–i Nur, published by state university of New York press, Albany, 2008, PP 290–305.

(34) فريد الأنصاري،(بديع الزّمان النُّورسيّ من برزخ التّصوّف إلى معراج القرآن)، ضمن فعاليات حلقة دراسية بعنوان (الإدراك الرّوحيّ بين التّصوّف والنُّورسيّ)، مؤسّسة الثقافة والعلوم، مركز رسائل النُّور، سوز للطباعة والنّشر، إسطنبول، ط1، 1427هـ/2006م، ص 30.

(35) ينظر: فريد الأنصاري،(بديع الزّمان النُّورسيّ من برزخ التّصوّف إلى معراج القرآن)، ضمن فعاليات حلقة دراسية بعنوان (الإدراك الرّوحيّ بين التّصوّف والنُّورسيّ)، مؤسّسة الثقافة والعلوم، مركز رسائل النُّور، سوز للطباعة والنّشر، إسطنبول، ط1، 1427هـ/2006م، ص30–32.

ولجزء آخر نصيب من الدروشة والتّهويمات والأخطاء الفكرية والسلوكية التي أثّرت فيه سلباً، وحادت به عن جادة الإسلام وهديّيه. كلّ ذلك قدّم النُّورسيّ في ثوب (تصوّف الفرادة) إنّ جاز لنا الوصف، وربما حسنً في هذا المقام الاعتضاد بكلام للشيخ محمد سعيد رمضان البوطي يلخص المسألة وقد جاء فيه: «وما أظنّ أنّ الأستاذ النُّورسيّ نفى اسم التصوّف عن نفسه في أكثر من مناسبة وقعت عليها إلاّ ليجعل من نفسه أمام الله تعالى فعلاً بتواضع وصمت، لا قولاً يتجمل أمام الناس بالعناوين والألقاب، ولعلّه أراد بذلك أن يشدّ نفسه إلى عهد السلف الصالح فيسير على نهجهم وينهل من وِدهم، ويحقّق بذلك في نفسه الشطر الأول من مقولة: (كان التصوّف في صدر الإسلام مسمّى لا اسم له...))» (36).

11- النُّورسيّ والتفسير الإشاري:

ضمن السياق ذاته يجدر بنا الوقوف عند نوع من التفسير مدرج ضمن التفسير الصوفيّ الذي ينقسم إلى قسمين؛ تفسير صوفيّ نظريّ لا علاقة للنُّورسيّ به من بعيد أو قريب، وتفسير صوفيّ إشاريّ فيضيّ أو إشاريّ يقوم على تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، ولا يرتكز على مقدمات علمية وإنّما على رياضة روحية يأخذ بها الصوفيّ نفسه إلى أن يصل إلى درجة تنكشف له فيها إشارات قدسية ومعارف سبحانه، ويرى فيه الصوفيّ أنّ هناك معنًى ظاهراً ينساق إليه الذهن أولاً؛ إضافة إلى المعنى الإشاريّ الذي يضيفه هو على الآية الكريمة (37).

(36) محمد سعيد رمضان البوطي، (الوهج الروحانيّ في حياة الأستاذ سعيد النُّورسيّ)، ضمن فعاليات حلقة دراسية بعنوان (الإدراك الروحيّ بين التصوّف والنُّورسيّ)، مؤسسة الثقافة والعلوم، مركز رسائل النور، سوز للطباعة والنشر، إسطنبول، ط1، 1427هـ/2006م، ص 9.

(37) ينظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، دار الحديث، القاهرة- مصر، (د.ط)، 1433 هـ/2012م، 308/2.

والنُّورسيّ أكثر ما وظّف التفسير الإشاريّ في القصص القرآنيّ (38)؛ إذ توفّرت في تفسيره لها شروط قبول هذا التفسير (39).

ومن النماذج اليسيرة المبنوثة في الكليات النُّوريّة التي تعضد منهج الاستنباط الإشاريّ الإشاريّ لديه ما اقتنصه من الآية الكريمة: ﴿وَلَسُلَيْمَنَ الرِّيحَ عُدُوها شَهْرٌ وَرَواحُها شَهْرٌ﴾ [سبأ: 12]، فمعناها الظاهر - كما يذكر النُّورسيّ - هو تسخير الرّيح لسيدنا سليمان عليه السّلام بقطعه في الهواء ما يقطع في شهرين في يوم واحد، ثمّ أورد أنّ ما تشير إليه الآية هو أنّ الطريق مفتوح أمام البشر لقطع مثل هذه المسافة في الهواء، وزاد فقال - في لمعة من لمعات الفيوض الرّبانيّة « إنّ عبداً من عبادي ترك هوى نفسه، فحملته فوق متون الهواء، وأنت أيّها الإنسان! إنّ نبذت كسل النّفس وتركته، واستقدت جيّداً من قوانين سنّتي الجارية في الكون، يمكنك أن تمتطي صهوة الهواء» (40).

ومثال آخر هو قوله عزّ من قائل ﴿وَأُبرئُ الأَكْمَـةَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيِ المَوْتى بِإِذْنِ اللّهِ﴾ [آل عمران: 49]؛ فالمعنى الظاهر هو قدرة سيدنا عيسى عليه السّلام المتمثّلة في الطبّ الرّبانيّ العظيم الذي مكّنه منه، ثمّ يقدم لنا بديع الزّمان ما انقدحت عليه قريحته من معنى آخر بقوله: «فالله سبحانه يقول بالمعنى الإشاريّ لهذه الآية الكريمة: لقد وهبْتُ لعبدٍ من عبادي ترك الدّنيا لأجلي وعافها في سبيلي، هديتني: إحداهما دواء للأسقام المعنويّة، والأخرى علاج للأمراض الماديّة؛ فالقلوب الميّنة تُبعث بنور الهداية، والمرضى الذين هم بحكم الأموات يجدون

(38) للاستزادة أكثر، ينظر: موسى البسيط، (منهج الإمام النُّورسيّ في القصص القرآنيّ)، ضمن مقالات المؤتمر العالمي الرابع لبديع الزّمان سعيد النُّورسيّ (نحو فهم عصريّ للقرآن الكريم، رسائل النُّور أنموذجاً)، 20-22 أيلول، 1998م، إسطنبول - تركيا، ص 257-272.

(39) يعدّد الزرقاني لقبول التفسير الإشاريّ شروطاً هي: 1. عدم منافاته للمعنى الظاهر من النّظم القرآنيّ، 2. عدم ادّعاء أنّه المراد وحده دون الظاهر، 3. عدم كونه تأويلاً بعيداً سخيفاً، 4. عدم وجود معارض شرعيّ أو عقليّ، 5. أن يكون له شاهد شرعيّ، ينظر: عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط1، 1996م، 58/2.

(40) النُّورسيّ، الكلمات، تر. إحسان قاسم الصّالحي، دار سوزلر للنشر، إسطنبول، ط3، 1419هـ/1998م، ص 280.

شفاءهم بنفث منه ونفخ، فيبرأون به، وأنت أيها الإنسان بوسعك أن تجد في صيدليّة حكمتي دواءً لكلّ داءٍ يصيبك، فاسع في هذا السبيل، واكشف ذلك الدواء فإنّك لا محالة واجدُهُ وظافر به» (41).
كان دائم التأكيد على أنّه من الثابت قطعاً أنّ لكلّ آية دلالات على معانٍ شتى؛ بل هذا متفق عليه لدى العلماء (42)، وأنّ لكلّ آية وجوها عدّة للإرشاد، وجهات كثيرة للهداية (43).

إنّ هذا المنهج ليس بدعاً ولا هو لصيق بظهور المتصوّفة؛ وإنّما عُرف منذ زمن النّبّي الأكرم - صلى الله عليه وسلّم - من خلال ما روي عن الصّحابة رضوان الله عنهم من معرفتهم للتفسير الإشاريّ والقول به (44).

وعليه، في وسعنا القول: إنّ بعض الآيات الكريمة - خاصة تلك المتعلقة بالقصص القرآنيّ - رسمت بُعداً آخر من الأبعاد التفسيرية والأنماط التأويلية عند النُّورسيّ، تمثّل في التفسير الإشاريّ الذي يعكس قوّة التدبّر عند الخاصة والراسخين في العلم من أمثاله.

12- وفاته ورفاته (45): طلب النُّورسيّ الانتقال إلى مدينة (أورفة) وأصرّ رغم اشتداد مرضه، وهناك لقي ربّه الكريم يوم الأربعاء الخامس والعشرين من شهر رمضان المعظم سنة 1379 هـ، الموافق للثالث والعشرين من مارس 1960م، ودُفن في مقبرة (أولو جامع).

(41) النُّورسيّ، الكلمات،، ص 281، وهناك أمثلة أخرى على تفسيره الإشاريّ، ينظر: نفسه، ص 278-293.

(42) ينظر: نفسه، ص 293، وأيضاً: النُّورسيّ، الملاحق، ص 179.

(43) ينظر: الكلمات، ص 279.

(44) ينظر الزوايات الدالة على تفسير الصّحابة الكرام للقرآن الكريم تفسيراً إشارياً: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، 310/2-311.

(45) ينظر: في تفاصيل مرضه ورحيله عن دنيا: النُّورسيّ، سيرة ذاتية، ص 476-487. وختاماً لفصول سيرة الإمام النُّورسيّ، نجد أنّ كلمات الباحث عشراي سليمان تلخّص حياته باقتدار، فيقول: «لقد راوحت حياة النُّورسيّ بين السريّة والسفور، بين السياسة والتّعليم، بين المحفليّة والانعزال، بين السّجن والتحرّر، بين المدنيّة والعسكريّة بين التّحضّر والفطريّة، بين الرّوحيّ والعقليّ... ولم يكن في هذا كلّه في وضع الفصاميّة، ولا استهواه حال تمثيل الأدوار واختطاف الأضواء شأن المتهافتين، ومن لا تحدوهم عقيدة وجودية يراهنون من أجل إرساء دعائمها بأرواحهم، بل لقد تكاملت لديه طبيعة تُمازج =

غير أنّ الحكومة لم تتركه يرقد بسلام في قبره الذي نبشته في ليلة ظلماء فُرض فيها حظر التجوال فقط ليتسنى لها نقل رفاته إلى جهة غير معلومة، بحجة تزايد زوّار قبره يوماً بعد يوم وتوافدهم من كلّ المناطق التّركيّة، وذلك بعد خمسة أشهر من وفاته التي هزّت ربوع بلاد الأناضول فكأنّه ضرب آخر من النّفي بعد الرّحيل شأن الرّبانيّين الذين يعيشون الانقطاع التّام عن الدنيا، فلا تكشف لرياضهم آثار (46).

ثانياً: كليّات رسائل النُّور

1- التّعريف بها:

هي موسوعة تفسيرية لإثبات الحقائق الإيمانية للقرآن الكريم، يعرفها صاحبها بأنّها «برهان باهر للقرآن الكريم، وتفسير قيم له، وهي لمعة برّاقة من لمعات إعجازه المعنويّ، ورشحة من رشحات ذلك البحر، وشعاع من تلك الشّمس، وحقيقة ملهمة من كنز علم الحقيقة، وترجمة معنوية نابعة من فيوضاته» (47).

=بصرامة ووعي- في صنع رؤاها وقناعاتها- بين المقومات الأخلاقية والوجدانية، فكان من ثمة ظهور ذلك النموذج الفكريّ والرّوحيّ المستमित الذي كانت له قدرة خارقة على الصّمود وتسدّد الضّربات...» النُّورسيّ في رحاب القرآن، ص 14-13.

(46) انتشرت دعوة النُّورسيّ الإيمانية النُّورية في ربوع الأرض، ولم تترك لها فسحة إلاّ ولحقها عقبها خاصّة بعد وفاته رحمه الله تعالى، وصار طلبه النُّور أكثر نشاطاً واجتهاداً في نشر القيم والمبادئ التي أفنى بديع الزّمان حياته عليها، ومن نماذج اجتهاداتهم قيام أحد أشهر طلبته والمعروف بـ "فتح الله كولن" بتأسيس كرسيّ علميّ للدراسات الإسلاميّة باسم بديع الزّمان النُّورسيّ في جامعة "جون كارول" بمدينة سليفيلاند الأمريكيّة، وبإشراف باحثين أتراك، ليتمّ عبره تأطير بحوث أكاديميّة (ماجستير ودكتوراه)، وعقد ندوات ومؤتمرات علميّة، ينظر: فريد الأنصاريّ، عودة الفرسان - سيرة محمد فتح الله كولن رائد الفرسان القادمين من وراء الغيب، دار النّيل، الطبع: دار أبي رُقراق للطباعة والنّشر، الرّباط-المغرب، ط1، 1431هـ / 2010م، ص330.

(47) النُّورسيّ، الملاحق، ص 220.

إنّها لا على نسق التّفاسير المعروفة والمتداولة التي تبين وتوضّح معاني عبارات وجمل وكلمات القرآن الكريم؛ بل تنتمي إلى ذلك النوع من التّفسير الذي يبنّي على إيضاح وبيان وإثبات الحقائق الإيمانيّة للقرآن الكريم إثباتاً مدعماً بالحجج الرّصينة والبراهين الواضحة.

وكثيراً ما أكّد بديع الزّمان على أنّ هذه المجموعة عبارة عن تداعيات روحيّة تواردت على قلبه استلهاماً ومقابلة من فيض نور الإيمان؛ فهي «ليست نابعة من العلم وإعمال الفكر وبالنيّة والقصد والإرادة؛ بل هي - بالأكثريّة المطلقة - سانحات وظهورات قلبيّة وتنبّهات وإخطارات على القلب» (48)، مصدرها القرآن الكريم، «فهي ليست كالمؤلّفات الأخرى التي تستقي معلوماتها من مصادر متعدّدة من العلوم والفنون، فلا مصدر لها سوى القرآن، ولا أستاذ لها إلاّ القرآن، ولا ترجع إلاّ إلى القرآن (...). ولم يكن عند المؤلّف أيّ كتاب آخر حين تأليفها، فهي ملهمة مباشرة من فيض القرآن الكريم، وتنزل من سماء القرآن ومن نجوم آياته الكريمة» (49).

2- محتوياتها: (50)

تضمّ الكليّات النُّوريّة ما يربو عن المائة والثلاثين رسالة، ألف النُّورسيّ أغلبها في المرحلة الثّانية من حياته، وضمّ إليها أغلب ما ألفه في المرحلة الأولى، وسماها جميعها (رسائل النُّور)، تراوحت بين رسائل طويلة جداً إلى حدّ أن تُشكّل كتاباً كاملاً، ورسائل قصيرة لم تتجاوز بضع صفحات. ويمكن تقسيمها إلى قسمين؛ قسم يضمّ مؤلفاته باللّغة العربيّة، وآخر يضمّ ما ألفه باللّغة التّركيّة (التي تُشكّل أساس كليّات رسائل النُّور).

(48) النُّورسيّ، الملاحق، ص 205.

(49) نفسه، ص 221.

(50) للتّفصيل والتّوسّع أكثر في مضامين كلّ مجلّد من المجموعة النُّوريّة، ينظر: العالم يتصفّح رسائل النُّور - مؤلّف رسائل النُّور بديع الزّمان سعيد النُّورسيّ لمحات من حياته وآثاره، شركة سوزلر للنّشر، القاهرة - مصر، (د.ط.)، (د.ت)، ص 25-38.

1-2/ مؤلفاته باللُّغة العربيَّة:

إشارات الإعجاز في مظانّ الإيجاز: وهو تفسير للقرآن الكريم على طريقة السلف في التفسير. أتى فيه على سورة الفاتحة والآيات الثلاث والثلاثين الأولى من سورة البقرة، ولم يتسنَّ له إكمال الباقي لأنّه كان حينها على جبهات القتال يخوض غمار الحرب العالميَّة الأولى.

- **الْمثنويّ العربيّ النُّوريّ:** وهو سرد للمعارف الإيمانيَّة وضرورتها وفق النهج القرآنيّ والسُنَّة النبويَّة الشريفة.
- **قزل إيجاز على سلّم المنطق:** وهو حاشية على كتاب السلّم المنورق للشيخ عبد الرحمن الأخصري، وضُمّن في كتاب (صيقل الإسلام).
- **تعليقات في علم المنطق:** وهو تعليق على كتاب برهان الكلبوي في المنطق، وضُمّت الرسالة إلى كتاب (صيقل الإسلام).
- **صيقل الإسلام (آثار سعيد القديم):** ويضمُّ ثماني رسائل متنوّعة.
- **الخطبة الشاميَّة:** وهي خطبة كان قد ألقاها في الشّام، توضّح أسباب تخلف العالم الإسلاميّ، وسبل العلاج المقترحة، وهي موجودة ضمن كتاب (صيقل الإسلام).

2-2/ مؤلفاته باللُّغة التُّركيَّة:

- **الكلمات:** وتضمّ ثلاثا وثلاثين كلمة أو رسالة.
- **المكتوبات:** وهي ثلاثة وثلاثون مكتوبا أو رسالة.
- **اللمعات:** وتضمّ ثلاثين لمعة أو رسالة في شرح للعقائد الإسلاميَّة وعلم الكلام والتفسير.
- **الشعاعات:** وتحتوي خمسة عشر شعاعا.
- **الملاحق في فقه دعوة النُّور:** عبارة عن مجموعة مكاتيب جرت بينه وبين طلابه الأوائل، وهي ذات طابع توجيهيّ إرشاديّ، وتضمّ ثلاثة كتب مستقلة.
- **السانحات.**
- **الخطوات السّت:** وهي أمور خطّها بديع الزّمان بغية حماية الأمة من خطر الغزاة وطريقة التّعامل معهم.
- **محاكمات عقليَّة في التفسير والبلاغة والعقيدة.**

• المناظرات.

• سيرة ذاتية: وهي عبارة عن استعراض لحياته الطويلة الغنية بالأحداث الكثيرة، مع وصف دقيق للحقبة التاريخية التي عايشها النُّورسي، وكانت تفاصيلها مبنوثة متناثرة في ثنايا مؤلفاته، فتمّ إعدادها وجمعها وتحقيقها في كتاب واحد سُمّي بهذا الاسم.

3 - منهجه في التّأليف:

من الصّعوبة بمكان الوقوف على منهج علميّ محدّد الملامح في تأليفه كلياته النُّورية؛ ومردّ ذلك تأليفه لها على فترات طويلة متباعدة منقطّعة، شهدت فيها شخصيته تطوّرًا كبيرًا ومتلاحقًا، وتعدّدت أهدافه ومطامحه في كلّ مرحلة من مراحل حياته الطويلة والمليئة بالأحداث والمتغيّرات؛ ضف إلى ذلك تنوّع اتّجاهاته ومنابع علومه ومدركاته؛ فقد كتب في العقيدة والأخلاق والفلسفة والفكر الإسلاميّ وعلم الكلام، والتفسير وعلوم القرآن والحديث والسيرة النبويّة، وعلوم اللّغة (أصواتا وصرفا ونحوا ودلالة)، والبلاغة وغيرها، كما أشار إلى كثير من التّفسيرات والتحليلات العلميّة ومختلف الاختراعات الحديثة، وغيرها من صنوف المعارف، وهذا لا يمنع من محاولة تحديد السّمات العامّة لمنهجه في التّأليف التي أهمّها (51):

* الاعتماد على الذاكرة ومستوعباته التّحصيليّة لمختلف العلوم زمن شبابه؛ إذ لم يعد إلى كتاب من الكتب عند التّأليف إلا نادرا، لا سيما وأنّه ألّف كثيرا من رسائله في غياهب السّجن في جبهات القتال أو في منافيه التي كانت أغلبها في مناطق معزولة ومراقبة، أو في خلواته وعزلاته التي كانت تفتقر الحدّ الأدنى لشروط الكتابة.

* استثمار النّصوص القرآنيّة والنبويّة بطريقة معاصرة (52)، وتوظيف العلوم الحديثة توظيفا ذكيا دقيقا خادما للقرآن الكريم.

(51) ينظر: عبد الرزاق عبد الرحمن السّعدي، (عجاز القرآن اللّغويّ في فكر النُّورسي)، ضمن بحوث المؤتمر العالميّ الثالث لبديع الزّمان سعيد النُّورسي، 24-25 أيلول 1995م، دار نسل، إسطنبول- تركيا، 1996م، ص 232.

(52) يقول الباحث سليمان عشراطي بهذا الصّدد: «لعلّ أبرز ما يمكن الحكم به على مدوّنة النُّورسي، أنّه عَصَرَنَ الصّورة التّعبيريّة، وارتحل بالخطاب الدّينيّ بعيدا نحو التّحديث والموضوعيّة، وخصّب أسلوب الوعظ وجعله يرقى إلى صعيد=

* الشمولية في طرح المسائل، والتنويع في مشارب المواضيع وتوجيه الخطاب لكلّ صنوف القراء.

* مخاطبة الوجدان والعقل معا للوصول إلى الفائدة المحققة.

أما منهجه في تناول القضايا اللغوية فينقسم عموما بـ:

* الاعتراف من معين أمّات الكتب العربيّة المتنوّعة ككتاب سيبويه ودلائل الجرجاني وأسرار بلاغته، وكشّاف الرّمخسريّ ومفتاح السّكاكيّ وغيرها، اعتمادا على ما حفظه منها وما استظهره من مسائلها.

* الاستشهاد بالآيات القرآنيّة غالبا، وندرة الشّعْر والنثر من كلام العرب.

* الاعتماد على التحليلات النحويّة في بيان بلاغة القرآن الكريم.

* تطبيق نظرية النّظم في عرض الإعجاز اللّغويّ للقرآن الكريم، مع منهجيّته المبنية على النّظر في وجه النّظم بين الآيات، ثمّ النّظم بين جمل كلّ آية، وأخيرا وجه النّظم في هيئات كلّ جملة (أي النّظم الواقع بين مكوّنات الجملة القرآنيّة الواحدة).

4 - أشكال الخطاب في الكليّات النّوريّة:

تنوّعت الأشكال الخطابيّة في المدوّنة، واتّخذت لها ألوانا وصنوبا عدّة؛ فالمطلّع عليها يجد أغلب أطياف النّصوص والخطابات من خطاب مرسل ومقتضب، وخطاب الشّعْر والنثر، والخطاب العلميّ والفلسفيّ والدّينيّ والفكريّ...

والكتابة كانت تحريريّة حيناً وشعريّة حيناً آخر، كما نقلت شتى صنوف الكتابة من مقالة صحفيّة، ودراسة أكاديميّة وكلمة تربويّة توجيهيّة، وبحوث عقليّة، وأوراد صوفيّة، ومناجاة ربانيّة ومذكرات شخصيّة، وكتابات تاريخيّة توثيقيّة وغيرها... (53).

=المقاربة العقليّة والطّرح العلميّ، (...) لقد أدمج الخطاب الإسلاميّ في أرضيّة الواقع (...) وأوصله بثقافة المدنيّة الصّناعيّة، وفنّحه على المشاركة في حلّ الهموم الفكرية العالميّة، وابتعد به عن نبرة الانغلاق والاستضعاف التي أوقعت فيه عهود الانحطاط والتّفهقر الحضاريّين»، المعنى القرآنيّ في رسائل النُّور، شركة سوزلر للنّشر، القاهرة- مصر، ط1، 2009م، ص 22.

(53) ينظر: عشراتي سليمان، المعنى القرآنيّ في رسائل النُّور، ص 156.

كلّها استعملها النُّورسيّ مطّايا وسفن عبور إلى المتلقّين الذين حرص النُّورسيّ أيّما حرص على مخاطبتهم وفق أذواقهم وميولهم ومراتبهم، ومحاولة إرضائهم مادام ذلك يتمّ تحت راية القرآن الكريم وسنة النبيّ الحليم.

5 - أهمّ معاصريّ النُّورسيّ من المفسّرين والدعاة:

لا غرو أنّ بديع الزّمان بحياته المديدة قد عاش عصر التّحوّلات الجسام للعالم الإسلاميّ خلال النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر والنّصف الأوّل من القرن العشرين؛ والتي كان أبرزها أقول نجم آخر خلافة إسلاميّة وما تلا ذلك من هجمة شرسة على الإسلام، وتشيتت مراتع المسلمين بتقسيم تركة الرّجل المريض إلى دول وأقاليم، وتحقّق بذلك نتاج مقولة: فرّق تسدّ. وقبل هذه الأوضاع المزريّة ظهرت الحركات الإسلاميّة التي رفعت لواء الإصلاح والتّغيير، وكانت أكبرها حركة محمد بن عبد الوهاب (1703م-1793م) في شبه الجزيرة العربيّة، وكان لها صدّي كبير في العالم الإسلاميّ، وكان شعارها الدّعوة إلى التّغيير والتركيز على الجانب السّياسيّ مع الاهتمام بمسائل العقيدة وتنقيتها من الشّبّهات (54).

وعلى إثرها ظهرت دعوة إصلاحيّة أخرى على يد جمال الدّين الأفغانيّ (1839م-1897م) الذي يُعدّ من رواد ما يُعرّف بالتّفكير الاجتماعيّ الذي يظهر تأثر الخطاب فيه بالواقع الاجتماعيّ وقضاياها، لتوجيه أسئلة إلى القرآن الكريم، ثمّ معالجته وفق اعتبارات تفسيرية في متناول المفسّر (55)، وكان في مرحلة ما عضواً في مجلس المعارف بالدولة العثمانيّة، لكنّه انتقل إلى باريس وأنشأ مجلة (العروة الوثقى) التي عكست الكثير من أفكاره وتوجّهاته (56).

(54) ينظر: الشّيخة ورغي، (البعد الروحيّ في منهج الدّعوة عند بديع الزّمان سعيد النُّورسيّ)، رسالة ماجستير (مخطوط)، تخصّص دعوة إسلاميّة، كليّة العلوم الاجتماعيّة والعلوم الإسلاميّة، جامعة العقيد الحاج لخضر، باتنة، 2007-2008م، ص 57.

(55) ينظر: محمّد مصطفى، أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، سلسلة الدّراسات القرآنيّة 12، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت-لبنان، ط1، 2009م، ص 180.

(56) لفتنا رأي للعلامة محمّد سعيد رمضان البوطي في كتابه: (شخصيات استوقفتني) مفاده أنّ الشّيخ جمال الدّين الأفغانيّ ليس كما هو معروف عنه أنّه عالم أفغانيّ سنّي بل « إنّه لم يكن في الحقيقة إلّا إيرانيّاً من مدينة أسد آباد، وإن كان شيعياً جعفريّ المذهب»، إلّا أنّ هذا لا يقدح في أنّه- كما يقول البوطي- قد حمّل نفسه مهمّة جمع العالم الإسلاميّ على =

وواصل حمل مشعل التّجديد والإصلاح تلميذه محمّد عبده (1849م-1905م) الذي لم يتوانَ في استكمال دور أستاذه الأفغانيّ جامعا بين الرّؤية العقليّة والاجتماعيّة للنّص القرآنيّ، وبدأ مسيرة تفسيره له، لكنّ القدر شاء أن يتوقف عند [الآية:116] من سورة النّساء، مع تفسيراته لبعض الآيات والسّور في أزمنة وأمكنة مختلفة⁽⁵⁷⁾.

وكان أن لازمه وتلمذ على يديه صاحب جريدة المنار الشّيخ محمّد رشيد رضا القلموني (1865م-1935م)، الذي ألف تفسيره المعروف بـ(تفسير المنار) ووصل فيه إلى غاية [الآية:101] من سورة يوسف، وامتاز أسلوبه فيه بالسهولة وغازرة المادّة العلميّة مع العناية بالمباحث اللّغويّة والقضايا البلاغيّة⁽⁵⁸⁾.

أمّا في المغرب العربيّ فقد لَمَعَ نجم المفسّر التّونسيّ محمد الطّاهر بن عاشور (1879م-1973م)، وهو مفكّر إصلاحيّ، ومفسّر مقاصديّ، كما يُعدّ شيخ الإسلام المالكيّ (رئيس المفتين المالكيين في تونس) وشيخ جامع الزيتونة. له تفسير ضخم (ثلاثون مجلداً بطبعة دار سحنون) عمل عليه ما يقارب نصف قرن هو تفسير التّحرير والتّطوير الذي انتهج فيه مسار التّفسير المقاصديّ للقرآن الكريم الذي يعدّ العزّ بن عبد السلام (ت660هـ) والشّاطبيّ (ت790هـ) من أهمّ أقطابه. هو تفسير مركّب لأنّه يهدف للكشف عن أهداف النّص الحقيقيّة من جهة، ويسعى إلى الامتثال لمعطياته ولو عبر التّأويل الذي يقوم به المفسّر لظواهر الآيات من جهة أخرى، ويتأثر بخبرات وقدرات المفسّر المعرفيّة والإجرائيّة⁽⁵⁹⁾.

=كلمة سواء، ولن تتجح مهمّته، إذا هو جاهر بانتمائه إلى إحدى الأقلّيّات المذهبيّة،(ينظر: شخصيات استوقفتني، دار الفكر، دمشق- سوريا، إعادة 1425 هـ/2004م، ص 180-181.

(57) ينظر: فضل حسن عبّاس، المفسّرون مدارسهم ومناهجهم، دار النّفائس للنّشر والتّوزيع، عمّان- الأردن، ط1، 1427هـ/2007م، 29/1 وما بعدها.

(58) ينظر: فضل حسن عبّاس، المفسّرون مدارسهم ومناهجهم، 89/1، 95، 101-102، 116. كما تجدر الإشارة إلى أن هناك مفسّرين آخرين عاصروا النُّورسيّ، وكانت لهم جهودهم في الحركة التّفسيريّة الإصلاحيّة، ليس مبتغانا هاهنا حصرهم، وإنّما يعيننا محاولة رسم صورة أوضح للمجال التّفسيريّ الدّعويّ إبان تلك الفترة.

(59) ينظر: محمد مصطفى، أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، ص 212-213. يقول ابن عاشور في مقدّمة تفسيره مبرزاً منهجه فيه وممرّاه منه: «فغرض المفسّر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه بأنّ بيانٍ يحتمله المعنى ولا ياباه اللفظ من كلّ ما يوضّح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقّف عليه فهمه أكمل فهم، أو =

وليس ببعيد عن ابن عاشور جغرافياً قام العلامة الجزائريّ عبد الحميد بن باديس (1889م-1940م) بدوره الإصلاحيّ التّربويّ الدّعويّ في بلد كان يرزح تحت نير الظلم والظلام، وتفسيره في الأصل، تمّ بشكل دروس ملقاة ولم يعمد إلى كتابته؛ لأنّ تدوين التفسير في نظره مشغلة عن العمل المقدم آنذ (تعليم النَّاس وتوجيههم، ومكافحة الجهل والأمراض الاجتماعيّة...). ونشر القليل من تفسيره في مجلة الشَّهاب على صورة افتتاحيات بعنوان (مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير)، لتضاف إليها شروح وتعليقات خاصّة بحياته وآراء غيره فيه، وتطبع سنة 1971م⁽⁶⁰⁾، وكان المسار الإصلاحيّ قد أخذ صورته الفاعلة الملموسة مع تأسيس جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريّين سنة 1931م برئاسته، ليقود مشعل العمل السّياسيّ والعلميّ والممارسة الاجتماعيّة - التي كانت مبتغى هذه الجمعيّة وقوامها - نخبة ألمعيّة من رجالات الجزائر من مثل الشيوخ: البشير الإبراهيميّ، والطيب العقبيّ، والعربيّ التّبسيّ، ومبارك الميليّ وغيرهم⁽⁶¹⁾. والحقّ أنّ هناك أسماء أخرى استحققت أن تذكر أيضاً، لكنّ هدفتنا - في هذا المقام - التأكيد على وجود الكثير من المفسرين المحدثين غير النُّورسيّ ممن جمعوا بين تفسير القرآن الكريم وبين الدّعوة إلى منهجه القويم، وإضاءة حقائق الإيمان السليم غيرة على دين الله العليم⁽⁶²⁾.

يخدم المقصد تفصيلاً وتفريعاً (...). مع إقامة الحجّة على ذلك إنّ كان به خفاء أو لتوقع مكابرة من معاند أو جاهل...» 41/1.

(60) ينظر: فضل حسن عباس، المفسرون مدارسهم ومناهجهم، 598/1.

(61) ينظر: عمّار طالبي، ابن باديس - حياته وآثاره، الناشر: الشركة الجزائريّة، الجزائر، ط3، 1417هـ/1997، 152/3 وما بعدها.

(62) بنبرة واضحة ولغة صريحة يُقرّ العالم محسن عبد الحميد بل ويؤكّد على اطلاع النُّورسيّ على المدرسة التّلاثيّة الفكريّة الإسلاميّة المعاصرة (الأفغانيّ ومحمّد عبده، ورشيد رضا) بقوله: «فلا شكّ أنّه اطّلع على تفاصيل أفكار هذه المدرسة في اتّجاهاتها، بدليل الجسور المنهجية والفكرية المشتركة بينه وبينها»، من معالم التّجديد عند النُّورسيّ، شركة سوزلر للنشر، القاهرة - مصر، ط1، 2002م، ص70.

الفصل الأول:

القضايا الصوتية والصرفية في

رسائل النور

أولاً/ القضايا الصوتية:

تُعدّ الدراسة الصوتية الخطوة المهاد في دراسة أيّ لغة كانت؛ إذ إنّها تتناول الصوت مستقلاً منفرداً في إطار ما يسمّى بـ"علم الأصوات اللغويّ" أو "الفونتيك"، أو تبحثه متألّفاً مع غيره من الأصوات قائماً بوظيفته في سياقه، منضوياً فيما يُعرف بـ"علم الأصوات الوظيفي" أو "الفونولوجيا" والتفصيل في هذين العِلْمين الصوتيّين البارزين مليئة به الكتب الصوتية واللسانية الحديثة، ومن هنا وتقاديا لطرح ما أضحى من بديهيات البحث اللغويّ، سنأتي إلى بسط وتحليل ما يهّمنا منهما، وحسب ما تجسّد من مباحثهما في المدونة التي حوت - كما سيّضح فيما يأتي - جزءاً معيّناً منها وافتقدت آخر.

1/ الجهاز الصوتي وحدث الاتصال الكلامي:

معلوم أنّه لنقل فكرة ما من شخص لآخر فإنّه لا مفرّ من توسّل نشاط كلاميّ منتم للغة المشتركة بين طرفي الاتصال؛ يقوم فيه الطرف الباطن بتكوين الرّسالة اللغوية التي يعمل المتلقي على تفكيكها بمجرد تلقّيها وتلقّيها.

وعملية إصدار الكلام تستوجب في أبسط أحوالها من منظور الصوتيات المعاصرة أربع آليات؛ هي: آلية التنفس، والآلية الحنجريّة، وآلية التقطيع الصوتي وآلية القشرة المخيّة⁽¹⁾، ويرصد تلك الآليات في مدوّنة البحث نرى صاحبها في غالب تناولاته الصوتية وقد بسط القول في الثلاث الأولى.

يتأسّس نطق أصوات الكلام -بدءاً- على وجود تيار الهواء المندفَع من الرئتين عند الزفير وهو ما يسمّيه الثورسيّ بخروج النّفس إلى عالم الشّهادة من عالم الغيب، ويقصد بعالم الغيب دخول الهواء في غياهب جسم الإنسان، ليقوم بتصفية الدّم، وهي حقيقة تؤكّدها الحقول العلميّة الخاصّة بتشريح ودراسة جسم الإنسان؛ يقول الثورسيّ في هذا: «ما أدقّ حكمة الله في اللفظ وما أعجب شأنه وما أطفه نقشاً! إنّ الرّابط بين مأخذيّ جنس الإنسان وفصله هو النّفس نو الرّاسين، الموظّف بوظيفتين، صاحب الثمرتين، الموجّه إلى القبلتين، المنمر أسافله لنار حياة الحيوان مع تصفية مائها، والمولّد أعاليه لحركات نطق النّاطق، فبدخوله إلى عالم الغيب يصفّي الدّم الملوّث

(1) ينظر: محي الدين محسّب، انفتاح النّسق اللّسانيّ - دراسة في التّدخل الاختصاصيّ، دار الكتاب الجديد المتّحدة،

بأنقاض الحجيرات المحلّة، بسرّ امتزاج (مولّد الحموضة الهوائي ب كربونه) بسبب العشق الكيميويّ، إذ يمتزج العنصران يتحدّ كلّ جزأين منهما. وإذ يتحدان يتحرّكان بحركة واحدة، فتبقى الحركة الأخرى معلّقة باقية، فبسرّ (تحول الحركة حرارة والحرارة حركة) تتقلب تلك الحركة الباقية المعلّقة حرارة غريزيّة، أعني نار حياة الحيوان. فبينما يخرج النّفس من عالم الغيب إلى عالم الشّهادة تعباً؛ إذ يتداخل في المخارج متكيفاً بالصّوت، والصّوت يتفرّق على المقاطع متحوّلاً حروفاً أجدى من تقاريق العصا؛ بينما هي قطعاً صوت لا حراك لها...»⁽²⁾.

إذا تأملنا القول جيّداً وقعنا على جملة مصطلحات صوتيّة هامة كالمخارج والصّوت والحرف، الأمر الذي يلزمنا تحديد قصده منها، والوقوف على مواطن الالتقاء والافتراق إزاءها مع غيره من الدّارسين قديماً وحديثاً.

ومعلوم أنّ هواء الزّفير يتّجه إلى خارج الجسم - وهو ما سمّاه بعالم الشّهادة؛ أي العالم الظّاهر في مقابل الباطن أو كما سمّاه بعالم الغيب - ماراً بالمخارج التي تتشكّل فيها الأصوات، وهذه المخارج أو الأحياز أو المدارج عند العرب القدامى، ونقطة الارتكاز (- Point of articulation) بتسمية المحدثين، هي «تلك النقطة يحدث فيها اعتراض لمجرى الهواء في أثناء محاولة الخروج، وهي النقطة التي يصدر الصّوت فيها؛ أي ينطق فيها الصّوت...»⁽³⁾.

وهو يوظّف مصطلح ابن جنّي (ت392هـ) في حديثه عن المخرج، وما يجزم أنّه لا يقصد المقطع بمفهومه الاصطلاحيّ؛ وأنّه عنى به المخرج هو قول ابن جنّي: «اعلم أنّ الصّوت عرّض يخرج مع النّفس مستطيلاً متّصلاً، حتّى يعرض له في الحلق والفمّ والشّفنتين مقاطع تُشبهه عن امتداده واستطالته، فيسمّى المقطع أيّنا عرّض له حرفاً وتختلف أجراس الحروف بحسب

(2) الثّورسيّ، صيقل الإسلام، ص 188.

(3) محمود فهمي حجازي، مدخل إلى علم اللّغة-المجالات والاتّجاهات، الدّار المصريّة السّعوديّة للطباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة- مصر، الطّبعة الرابعة الجديدة والمزيدة، 2006م، ص 53.

اختلاف مقاطعها...»⁽⁴⁾، وعلى السمت نفسه يمضي ابن يعيش (ت643هـ) قائلا: « والمخرج هو المقطع الذي ينتهي الصوت عنده...»⁽⁵⁾.

لا ينحو النورسي بمفهوم المقطع سوى صوب دلالاته اللغوية لا الاصطلاحية التي تعدّه «وحدة صوتية تبدأ بصامت يتبعه صائت، وتنتهي قبل أول صامت يرد متبوعا بصائت، أو حيث تنتهي السلسلة المنطوقة قبل مجيء القيد»⁽⁶⁾.

أما عبارة (قطعات صوت لا حراك لها) فيمكن أن نفهم منها أنها غير ذات جدوى؛ وأنها إذا تألفت وفق نظام معين وهيئة خاصة « صارت أجساما لطيفة عجبية النقوش، غريبة الأشكال، حاملة الأغراض والمقاصد، تنطير مترنمة من أوكارها، مرسله إلى ما قدر لها صانعها الحكيم، سفراء بين العقول»⁽⁷⁾، والأجسام اللطيفة هي الألفاظ المتنوعة الحاملة لدلالاتها، كما يشير إلى أنّ وظيفة النفس أو عملية التنفس اثنتان، أولاهما تصفية الدم الملوّث بأنقاض الحجيرات المحلّلة، أي بقايا الخلايا الميتة، وهي عملية يعيها العلماء والباحثون المتخصّصون في علوم الطبيعة وجسم الإنسان وتشريحه، كما رأى أنّ النفس الدّاخل المُسفل - أو عملية الشّهيق - إنّما يصفّي الدّم - الذي أشار إليه بعبارة (نار حياة الحيوان) أي وقود الحياة - وينقيّه ويغذّيه بالأكسجين المبني على هواء الرّئتين « هكذا ينقي الشّهيق ماء حياة الجسم ويُشعل نار الحياة...»⁽⁸⁾.

أما الوظيفة الأخرى فهي صوتية متولّدة عن صعود النفس الذي هو الرّفير حامل الكلام؛ حيث « إنّ مصدر الطّاقة لمعظم أصوات الكلام يكمن في تيار الهواء المندفع من الرّئتين مارًا بالقصبه الهوائيّة فالحنجرة ثمّ الفمّ أو الأنف ضروري لحدوث أيّ صوت نتفّوه به؛ حيث يخضع

(4) ابن جني، سرّ صناعة الإعراب، دراسة وتحقيق حسن هندواي، دار القلم، دمشق، ط2، 1413هـ/ 1993م، 6/1.

(5) ابن يعيش، شرح المفصل، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه د. إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط1، 1422هـ/ 2001م، 516/5.

(6) حسام سعيد النعيمي، أبحاث في أصوات العربيّة، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، بغداد - العراق، ط1، 1998م، ص 8.

(7) النورسي، صيقل الإسلام، ص 188-189.

(8) النورسي، الكلمات، هامش ص 711.

هذا التيار إلى تغيرات مهمة قبل أن يكتسب الصوت صفة مميزة، فيصبح في عداد أصوات الكلام...» (9).

ولا ينفك الثورسي يتحدث عن هذه القضية إلا ويربطها بالإعجاز الإلهي والقدرة الربانية التي منحها الله عز وجل لبني آدم وكرمهم بها، فيقول: «أما الزفير فإنه يثمر الكلمات المنطوقة من الفم، التي هي معجزات القدرة الإلهية، فسبحان من تحير في صنعه العقول» (10).

2/ بين الصوت والحرف:

حين يصحح بديع الزمان بأن الصوت يتفرق على المقاطع متحوّلاً إلى حروف، هو في واقع الأمر يفرق بين الصوت والحرف؛ إذ مأل الصوت عند مروره بمخرجه هو الصيرورة حرفاً. وهو هنا يوافق ابن سينا (ت428هـ) في أن «الحرف هيئة للصوت عارضة له، يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والنقل وتميزاً في المسموع» (11)؛ فسبب الحرف هو الصوت، ولولا وجود هذا الأخير صادراً من تيار الهواء المار صعوداً لما وجد الحرف حسب رأيه.

وإذا ما بحثنا هذه الجزئية في تراثنا العربي سنتحقق من أصالة الفكرة وسريانها في فهم كثير منهم، وعلى رأسهم اللغوي ابن جني الذي فرّق بين المصطلحين وبوضوح في قوله: «فقد ثبت بما قدّمناه معرفة الصوت من الحرف (...)» فأما القول على لفظهما، فإن الصوت مصدر صات الشيء يصوت صوتاً، فهو صائت، وصوت تصويتاً فهو مصوت، وهو عام غير مختص، يُقال: سمعت صوت الرجل، وصوت الحمار...» (12). ويقول أيضاً: «وأما الحرف فالقول فيه وفيما كان من لفظة: أن (ح ر ف) أينما وقعت في الكلام يُراد بها حد الشيء وحدته، من ذلك: حرف الشيء، إنما هو حده وناحيته (...)» ومن هنا سميت حروف المعجم حروفاً؛ وذلك أن الحرف حدّ

(9) شحدة فارغ وموسى عمارة وآخرون، مقدّمة في اللغويات المعاصرة، دار وائل للطباعة والنشر، عمّان - الأردن، ط1، 2000م، ص 49.

(10) الثورسي، الكلمات، هامش ص 711.

(11) ابن سينا، أسباب حدوث الحروف، شرح وتحقيق فرغلي سيد عرابوي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 2011م، ص 139.

(12) ابن جني، سر صناعة الإعراب، 9/1-10.

مُقَطَّع الصَّوْتِ وَغَايَتُهُ وَطَرَفُهُ...»⁽¹³⁾ ، ويجاربه في الرأى ابن يعيش قائلًا: «والحرف إنّما هو صوت مقروع في مخرج معلوم»⁽¹⁴⁾.

كما نلفيه يصرّ على الفرق بين الحرف والصَّوْتِ في معرض حديثه عن نسبة الألفاظ للمعاني؛ «فالدَّور الذي نجم اللِّسان إلى الوجود؛ إنّما هو دور حَبَّات الحروف الضَّعيفة الانعقاد، المغمورة في الأصوات...»⁽¹⁵⁾. إذن، هو يجعل الحروف كيانات مغمورة ذائبة في الأصوات؛ إذ الأصوات مرحلة قبلية لازمة للتحوّل إلى صفة الحروف، ويمكن تلخيص هذه المعادلة في الخطاطة الآتية:

هواء الزّفير + مخارج ← أصوات ← حروف

وهذا يعني أيضا أنّ الأصوات الصّادرة من الإنسان التي لا تصل إلى مرحلة الحروف هي التي «لا يمكن تحديد مخارجها ولا رصفها ضمن أبجدية معينة، لأنّها لا تُقَطَّع إلى حروف واضحة الشّكل (...). ولا يمكن تقطيعها تقطيعا هجائيا؛ بمعنى أنّه لا يمكن أن نكوّن منها سلسلة من الحروف التي تشكّل خطابا تفهم منه من دلالة ما»⁽¹⁶⁾ في مقابل الأصوات التي تؤوّل حروفا، ونعني بها الأصوات اللّغوية أو الفونيمات.

وتمثّل آليّة القشرة المخية رابع آليات إصدار الكلام، وأكثر المفاهيم لصوقا بالصّوتيات المعاصرة؛ وإن كان علماؤنا القدامى على اختلاف مشاربهم وتوجّهاتهم تناولوها تناولًا سطحيًا، وبإشارات عابرة بحكم افتقارهم لما يحوزه نظراؤهم المحدثون من وسائل ومخابر معملية كان لها الدور الأبرز في وصف هذه الآليّة وتحليلها، وهي التي تشكّل نقطة الانطلاق وشرارة البدء في عملية الكلام؛ حيث يتوجّب تفاعل مواضع بعينها في المخّ تتجزّ كلٌّ منها وظيفية محدّدة من الوظائف اللّغوية النّفسية.

(13) ابن جني، سرّ صناعة الإعراب ، 13/1-14.

(14) ابن يعيش، شرح المفصل، 5/516.

(15) الثّورسيّ، صيقل الإسلام، ص 199.

(16) محمد إيوان، الصّوت بين النّظرين الفلسفيّ واللّسانيّ عند إخوان الصّفا، دار الأمان، الرّباط-المملكة المغربية، ط1، 1427 هـ/2006 م، ص 53.

وينجز عن أي خلل يصيب أحد تلك المواضع فشلاً في تركيب العناصر اللغوية وتسلسلها في رباطها المنوط به إحداث جملة أو جملاً تواصلية، ويكون المتكلم في هذه الحالة إزاء بثّ شتات كلمات لا رابط بينها⁽¹⁷⁾. ولم نجد في المدونة إشارة للمخ أو الدماغ من هذه الناحية سوى أنّ «العقل عضو وآلة...»⁽¹⁸⁾، وهدية مباركة نورانية⁽¹⁹⁾، وأنّ الذهن «هو الذي يفصل ويشرح ويكتر ما اتحد وامتزج في الخارج»⁽²⁰⁾.

إذن، هو يتصوره هيئة تشريعية في عملية الكلام؛ «فالسنان وسائر أعضاء النطق هما أعضاء الهيئة التنفيذية لمشاريع العقل اللغوية، لذلك يأخذ العقل في الحساب مسبقاً مدى استجابة اللسان لرسالته قبل أن يُقدّم على إجراء أيّ حرف فيه»⁽²¹⁾.

3/ جهاز النطق:

لأنّ مسألة جهاز النطق أو الجهاز الصوتي كما يقول دي سوسير «مسألة ثانوية في إشكالية اللغة»⁽²²⁾، لم نلف له ذكراً بجميع مكوناته في المدونة، باستثناء إشارات متفرقة هنا وهناك لم تتعدّ حديثه عن:

3-1/ اللسان: دارج في حقل الدراسات الصوتية أنّ اللسان بتجويف الفم الذي هو فيه عضو أساس في عملية إصدار الأصوات عموماً واللغوية خصوصاً، حتّى أنّه يُقال على سبيل الزجر أو الوعيد (سأقطع لسانك) كنوع من العقاب القاسي الذي يترتب عنه انعدام القدرة على الكلام أصلاً، بل ولهذه الأهمية «سميت اللغات به، يقولون (اللسان العربي) و(لسان العرب) يعنون اللغة العربية»⁽²³⁾.

(17) ينظر: محي الدين محسّب، انفتاح النسق اللساني، ص 27.

(18) الثورسي، الكلمات، ص 23.

(19) ينظر: نفسه، ص 94.

(20) الثورسي، صيقل الإسلام، ص 259.

(21) نعيم علوية، الاختلاج اللساني سيمياء التخطيط النفسي، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، ط1، 1992م، ص 94.

(22) فرديناند دي سوسير، محاضرات في علم اللسان العام، تر. عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، المغرب، (دط)، 2008م، ص 24.

(23) عبده عبد العزيز قلقيلة، لغويات، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ت)، (د.ط)، ص 145.

لنتك الخصيصة يقول النورسي عنه إنّه « جهاز واحد من مائة جهاز من أجهزة الإنسان الذي هو واحد ممّا لا يحدّ من الأحياء، هذا اللسان عبارة عن قطعة لحم ليس إلّا، ولكنّه يكون وسيلة لمئات من الحِكم والنتائج والثمرات والفوائد بأدائه وظيفتين مهمّتين: فأداؤه لوظيفة تذوق الأطعمة هو إبلاغه الجسم والمعدة بعلم عن جميع اللذائذ المتنوّعة (...) وأداؤه لوظيفة الكلمات: هو كونه مترجماً أميناً ومركزاً لبثّ ما يدور في القلب وما يراود الرّوح والدماغ من أمور. كلّ ذلك يدلّ دلالة في منتهى السطوع والقطعية على علم محيط لا شكّ فيه» (24).

وفي عبارة وجيزة يلخّص القيمة النفعيّة للسان بقوله إنّه « شجرة الكلمات وحوض الأذواق و(سانترال) المخابرات...» (25).

3-2/ حلق ووسط الفم والشّفة (26): ذكرها دونما شرح أو توضيح لمّا كان بصدد الحديث عن (خلقة الحروف) كما يسمّيها هو، ويعني بها نطقها وصدورها من منابعها الثلاثة الأنفة الذّكر. وربما يُعزى اقتضاب تفسيره لآلية إصدار الحروف، وإيجازه في هذا الشأن إلى أنّه لم يرَ كبير فائدة يمكن أن تحقّق شيئاً ذا وزن من الغاية التي من أجلها وضع كليّاته وأنشأ تفسيره؛ إذ مبتغاه إنّما هو « خدمة القرآن الكريم، والوقوف بصرامة وحزم في وجه الكفر المطلق الذي يؤدي بالحياة الأبديّة، ويجعل من الحياة الدنّيا نفسها سمّاً زعافاً وجحيماً لا يُطاق» (27).

4/ تصنيف الحروف:

يصنّف علم الأصوات الفيزيولوجي (النطقي) الأصوات وفق معيارين؛ الأوّل عضويّ يتمثّل في مكان أو مخرج الصّوت، كأنْ نقول: صوت شفويّ أو أسنانيّ أو غاريّ أو لهويّ أو حلقيّ...، والآخر صوتيّ، يتمثّل في طبيعة أو صفة الصّوت التي يظهر بها في طريقة نطقه مثل:

(24) النورسي، الشعاعات، ص 683.

(25) النورسي، المثنويّ العربيّ النورسي، ص 302.

(26) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 43.

(27) النورسي، الشعاعات، ص 406.

الأصوات الصامتة والصائتة، والمجهورة والمهموسة، والشديدة والرخوة، والمطبقة والمنفتحة، والمفخمة والمرققة، وغيرها من الصفات الصوتية⁽²⁸⁾.

4-1/ مخارج الحروف:

يبدو أنه مما يحسب لبدیع الزمان في خضم تناولاته للمفاهيم الصوتية أنه ربطها - على الدوام - بالإعجاز القرآني الذي طالما أشاد به وعرج عليه كل فينة وأخرى، وموضع وآخر في تفسيره، وهو إذ ذاك يضع إصبعه على لطائف كثيرة دقيقة للحروف المقطعة⁽²⁹⁾، التي يصطلح على تسميتها بـ"الشفرات الإلهية"، ومنها على سبيل المثال الحروف المقطعة أول سورة البقرة "الم"، وكان يجدها قمة الإعجاز الذي هو ثاني أساسيّ الإعجاز القرآني، وفي أثناء ذلك تعرّض إلى المخارج الثلاثة لتلك الحروف المقطعة؛ فذكر أنّ الألف حلقّي المخرج، واللّام من وسط الفمّ، والميم شفويّ⁽³⁰⁾.

والظاهر أنه على رأي القدماء من اللغويين وعلماء التجويد والقراءات في جعل (الألف) حلقية، على خلاف الأصواتيين المحدثين الذين يعدّونه حنجرياً، ولربّما عنى القدماء بأقصى الحلق الحنجرية فلا كبير بؤن بين الموضعين⁽³¹⁾. ثمّ (اللّام) في نظره حرف من وسط الفمّ، ومن منظور الفونتيك الحديث صوت لثويّ يكون نطقه بالتقاء طرف اللسان باللثة⁽³²⁾. وكلامه صحيح على الرغم من عدم دقّته، وربّما كان ذلك لينقل

(28) ينظر: كريم زكي حسام الدين، أصول تراثية في اللسانيات الحديثة، الرّشاد للطباعة، القاهرة، ط3، 2001م، ص 189.

(29) تجمعها عبارة (نص حكيم قاطع له سر)، وللتوسّع أكثر في هذا الموضوع، ينظر: بن شريف محمد، (فواتح السور في النصّ القرآني ودلالاتها)، مجلّة دراسات أدبية، الجزائر، ع:03، جوان 2009م، ص 57 وما بعدها.

(30) ينظر: الثورسي، إشارات الإعجاز، ص 43.

(31) ينظر: عبد المهدي كايد أبو شقير، تحليل أكوستيكي لوجود الاختلاف الصوتي بين ورش وقالون في قراءة نافع، عالم الكتب الحديث، إريد - الأردن، ط1، 2006م، ص 67.

(32) كريم زكي حسام الدين، أصول تراثية في اللسانيات الحديثة، ص 124.

لنا صورة تتالي مخارج كلّ من الألف واللام والميم عبر الفم من أقصاه فوسطه ثمّ أدناه، أمّا حرف (الميم) فشفويّ كما هو في نظر الأصواتيين المُحدّثين (33).

4-2/ صفات الحروف:

أوماً صاحب الكليات إلى صفات الحروف وهو بصدد دراسته للحرف الهجائيّ العربيّ أوائل بعض السور القرآنيّة الكريمة، وأطلق عليها كما ذكرنا تسمية "الشّفرات الإلهيّة"، وذهب إلى أنّ المولى عزّ وجلّ افتتح بعض السور بالحروف المقطّعة التي تتشكل منها الكلمة العربيّة، وأنّه قد بثّ فيها إعجازاً لغويّاً ومعنويّاً وعدديّاً أعجز الفصحاء قبل العامّة.

ومتصفّح رسالته (إشارات الإعجاز في مظانّ الإيجاز) التي ألفها باللّغة العربيّة، يجده فاحصاً ممحصّاً الحروف المقطّعة [الم] في خِصمّ تفسيره الفريد لأوائل سورة البقرة؛ إذ صرّح بأنّ «الإعجاز قد تنفّس من أفق ﴿الم﴾؛ لأنّ الإعجاز نور يتجلّى من امتزاج لمعات لطائف البلاغة، وفي هذا المبحث لطائف كلّ منها وإنّ دقّ، لكنّ الكلّ فجر صادق. منها: أنّ ﴿الم﴾ مع سائر أخواتها في أوائل السور تتصّف كلّ الحروف الهجائيّة التي هي عناصر كلّ الكلمات. فتأمّل!. ومنها: أنّ النّصف المأخوذ أكثر استعمالاً من المتروك، ومنها أنّ القرآن كرّر من المأخوذ ما هو أيسر على الألسنة كالألف واللام، ومنها: أنّه ذكر المقطّعات في رأس تسع وعشرين سورة عدّة الحروف الهجائيّة، ومنها: أنّ النّصف المأخوذ ينصّف كلّ أزواج أجناس طبائع الحروف من المهموسة والمجهورة والشديدة والرّخوة والمستعلية والمنخفضة والمنفتحة وغيرها، وأمّا الأوتار فمن الثّقيل القليل كالقلقلة، ومن الخفيف الكثير كالذّلاقة، ومنها أنّ النّصف المأخوذ من طبائعها ألطف سجيّة...» (34).

ومن هذا القول الموجز، والمكثّف المثقل بالمسائل الصوتيّة، في وسعنا استخلاص الآتي مزروجة ومقارنة بما في الثّراث العربيّ وما أقرّه علم الأصوات اللّغويّ الحديث :

(33) ينظر: محمود عكاشة، علم اللّغة-مدخل نظريّ في اللّغة العربيّة، دار النّشر للجامعات، القاهرة- مصر، ط1، 2006م، ص 171.

(34) الثّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 41، وينظر أيضاً: الثّورسيّ، الكلمات، ص 431.

1. تمثل الحروف المقطعة أوائل بعض السور نصف عدد الحروف الهجائية التي تبنى منها الكلمات في اللغة العربية، وعدد الحروف المقطعة مع تكرارها ثمانية وسبعون حرفاً، وب حذف المكرر منها تؤول إلى أربعة عشر حرفاً هي: أ ، ل ، م ، ص ، ر ، ك ، هـ ، ي ، ط ، س ، ح ، ق ، ن ، ع ، والرّم أربعة عشر يمثل نصف عدد الحروف الهجائية العربية. يقول الرّمخشري: «واعلم أنّك إذا تأملت ما أورده الله عزّ سلطانه في الفواتح من هذه الأسماء وجدتها نصف أسامي حروف المعجم أربعة عشر سواء...» (35)

2. تشكّل الحروف المقطعة الأربعة عشر النّصف الأكثر استعمالاً في العربية مقارنة بالنّصف الباقي، وهو ما تنبّه له العلماء القدامى؛ فالرّمخشري -مثلاً- يعلّل سبب ذلك قائلاً: «وما يدلّ على أنّه تغمّد بالذّكر من حروف المعجم أكثرها وقوعاً في تراكيب الكلم: أنّ الألف واللام لمّا تكاثر وقوعهما فيها جاءتا في معظم هذه الفواتح مكرّرتين...» (36)

3. المكرر من الحروف المقطعة ما كان الأسهل نطقاً على اللسان مثل: اللّام.
4. يطابق عدد السور المبدوءة بالحروف المقطعة (وهو تسع وعشرون سورة) عدد حروف هجاء اللغة العربية بعد إضافة الألف الساكنة له، وحروف الهجاء هي: ء، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ف، ق، ك، ل، م، ن، هـ، و، ي ، والسور المقصودة وفقاً لترتيب المصحف الشريف هي: سورة البقرة، وآل عمران، والأعراف، ويونس، وهود، ويوسف، والرعد، وإبراهيم، والحجر، ومريم، وطه، والشعراء، والنمل، والقصص، والعنكبوت، والرّوم، ولقمان، والسجدة، و يس، و ص، وغافر، وفصلت، والشورى، والزخرف، والدخان، والجاتية، والأحقاف، و ق، والقلم. ولم يكن النورسي رائداً أو صاحب كشف في

(35) الرّمخشري، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق وتعليق ودراسة: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض وفتحي عبد الرحمن أحمد حجازي، مكتبة العبيكات، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط1، 1418 هـ - 1998 م ، 1/ 138.
(36) نفسه ، 139/1-140.

هذا؛ فالزَمْخَشَرِيّ-مثلا- فطن للأمر، وذكره بعده الألوَسِيّ بقوله: «ومن عجائب هذه الفواتح أنَّها نصف حروف المعجم على قول ، وهي موجودة في تسع وعشرين سورة عدد الحروف كلها على قول»⁽³⁷⁾

5. الحروف المقطّعة تمثّل نصف عدد الحروف التي لها ضدّ، والتي أسماها (أزواج)، وتُعرّف في علم الأصوات اللّغويّ بالصفّات الزوجيّة، أمّا التي ليس لها ضدّ في (الصّفّة) فاصطُح على تسميتها ب:الأوتار، وتقابل الصفّات الأحاديّة أو التي لا ضدّ لها في عُرْف الفونيتيك، ونلاحظ هنا أنّ الثُّورسيّ لم يُفصّل في الحديث عن كلّ صفة، وإنّما اكتفى بإيرادها دونما شرح يُذكر، ربّما مراعاةً منه لمقتضى الحال. والصفّات الزوجيّة هي « التي وردت في شكل أزواج متعاكسة على نحو الجهر والهمس، والشّدّة و الرّخاوة، والإطباق والانفتاح، والاستعلاء والاستفال، والتّفخيم والترقيق، والدّلّق والإصمات»⁽³⁸⁾.

6. الحروف المهموسة عشرة تلخّص في جملة: (حثة شخص فسكت)، ونصفها (صكه

حس)، والمجهورة ما تبقى من حروف الهجاء، ونصفها المأخوذ (لن يقطع أمر) .

7. الحروف الشّديدة (أو الانفجاريّة) فتجمعها عبارة: (أجدت طبقك)، ونصفها أربعة حروف مقطّعة هي: (أقطك)، والرّخوة (أو الاحتكاكيّة) فما سوى ذلك، ونصفها المأخوذ (سنعلمه حرص).

8. الحروف المستعلية هي (خص ضغط قط)، والموجود منها في الحروف المقطّعة نصفها الأقل وهي (قصط)، والمنخفضة (أو المستقلة) ما بقي من الحروف، ونصفها المأخوذ (ع أكلمني حرسه).

9. الحروف المنطبقة (أو المطبقة) هي: ص ض ط ظ، و المأخوذ نصفها (ص ط)، والمنفتحة ما عدا الأربعة السّابقة الذّكر، والمأخوذ نصفها الذي تجمعه عبارة (أكلمني عقه حرس).

(37) الألوَسِيّ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبُع المثاني، إدارة الطّباعة المنيريّة دار إحياء الثّراث العربيّ، بيروت- لبنان، (دظ)، (دت)، 1/ 101.

(38) زبير درّاق، محاضرات في فقه اللّغة، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، ط2، 1994م، ص 67.

لقد اقتصر النُورسي على ذكر صفتين اثنتين من الصفات المفردة؛ الأولى قليلة في الحروف المقطّعة وهي **القلقلة** ، والأخرى خفيفة كثيرة هي **الذلاقة**، دونما إشارة إلى بقية الصفات الأحادية التي تشمل أيضا: الصّفير والتكرار والتفشي واللّين والاستطالة والانحراف والغنة⁽³⁹⁾، وذهب إلى أنّ حروف القلقلّة الخمسة (قطب جد) نصفها الموجود في الحروف المقطّعة هو: (قط) وهو النّصف الأقل؛ فهي ثقيلة « بسبب شدة الضّغط والحصر في نطقها كما في قولك: اذهب، اخرج، احرق»⁽⁴⁰⁾.

عدّ النُورسي الإذلاق من الصفات الأوتار أي التي لا ضدّ لها، في حين أنّها في علم الأصوات الحديث صفة مزدوجة أي لها ضدّها وهو الإصمات الذي يحدّ بأنّه « ثقل نسبي في النطق لحروف العربية المتبقية بعد استبعاد أحرف الذلاقة »⁽⁴¹⁾، وتضمّمها عبارة (فر من لب)، ونصفها الأكثر الموجود في الحروف المقطّعة هو (نرمل) وهذا لكثرتها في الكلام.

في السّياق ذاته يبسط بديع الزّمان بين أيدينا آية كريمة مستظّرها عبرها لمعة إعجازيّة للحرف القرآني، من خلال تموضع الحروف الهجائيّة و كفيّاتها في آية واحدة فقط، جمعت كلّ حروف العربيّة و أجناس الثّقيلة منها، ورغم ذلك حافظت على السّلاسة و البهاء والجمال، وكان هذا في الآية: 154 من سورة آل عمران التي يقول فيها الله عزّ وجلّ ﴿ ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أُمَّنَةً تُعَاسَا يَعْنِي طَآئِفَةً مِنْكُمْ وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾، ويخولنا تحليله العميق⁽⁴²⁾ إلى استخلاص الآتي:

(39) للتوسّع أكثر في ماهية الصفات التي لا ضدّ لها، ينظر: زبير دراقي، محاضرات في فقه اللّغة، ص 69-70.

(40) كريم زكي حسام الدين، أصول تراثيّة في اللسانيّات الحديثة، ص 135.

(41) محمد محمد داوود، العربيّة وعلم اللّغة الحديث، دار غريب للطباعة والنّشر، القاهرة-مصر، (د.ط.)، 2001م، ص 127.

(42) ينظر: النُورسي، الكلمات، ص 437.

- حرفا (الألف) و(الياء) أخفا حروف الهجاء، تتقلب إحداها بالأخرى كأنهما أختان فتكرّر كلّ منهما إحدى وعشرين مرّة.
- (الميم) و(النون) ومنه التّونين ذكر كلّ منهما ثلاثا و ثلاثين مرّة؛ لأنّهما أختان، أي مجهوران، متوسّطان بين الشدّة و الرّخاوة، مذلقان و يمكن حلول الواحد محل الآخر.
- (الصاد) و(السين) و(الشين) أصوات متآخية متقاربة في المخرج؛ لأنّها ثلاثتها تستعمل اللّسان؛ فالأوّل والثّاني يصدران بالتقاء طرف اللّسان باللّثة، والثّالث غاريّ، ينشأ بالتقاء وسط اللّسان بغار الفم، وكلّ تلك الحروف متآخية في الصّفة و الصّوت؛ لأنّها مهموسة رخوة، ومن أجل ذلك التّآخي و التقارب ذكر كلّ منها ثلاث مرات.
- (العين) و(الغين) لأنّهما متآخيان لمخرجهما كليهما من الحلق، ذكرت العين ستّ مرّات لخفتها، و الأخرى ثلاثا لثقلها.
- وردت كلّ من الحروف (الطاء) و(الظاء) و(الذال) و(الزاي) في الآية الكريمة مرّتين؛ وهذا لتقاربها:
- * **مخرجا**؛ إذ (الذال) و(الظاء) أسنانية، و(الطاء) و(الزاي) أسنانية لهويّة، وهو تقارب كما ذكر وليس تطابقا.
- * **صفة**؛ لأنّ (الذال) و(الطاء) شديدان مهموسان مفخّمان، و(الظاء) و(الزاي) رخوان مجهوران مرّققان.
- (اللّام) و(الألف) في صورة (لا) و حصة (الألف) نصف في تركيب (لا)، لذا تكرّرت (اللّام) اثنتين وأربعين مرّة، أمّا (الألف) فنصف ذلك العدد، أي إحدى وعشرين مرّة.
- (الهمزة) و(الهاء) بما أنّهما متآخيان في المخرج (الحنجرة)؛ فقد جاءت الأولى ثلاث عشرة مرّة، أمّا (الهاء) فأربع عشرة مرّة؛ لأنّها أخفّ من الهمزة بدرجة، ولم يشر إلى التّآخي في الصّفة، ذلك أنّ (الهمزة) صوت شديد في حين أنّ (الهاء) رخو.
- (الراء) أخت(اللام) ؛ لأنّهما مجهوران متوسّطان(بين الشدّة والرّخاوة)، ومن أصوات الدّالّقة، ذكرت(الراء) ستّ مرّات فقط لثقل في تكرارها، أمّا (اللام) فأورد قبلا أنّها تكرّرت اثنتين وأربعين مرّة.
- (الخاء) و(الحاء) و(الثاء) و(الضاد)حروف ثقيلة وبينها مناسبات، لذا ذكر كلّ منها مرّة واحدة.

- (الواو) في الآية نفسها ظهر ستّ مرات صامتاً، وإحدى عشرة مرّة صوت لين أو مدّ، ومجموعها هو الرّقم الذي تحدّث عنه النُّورسيّ أي سبع عشرة مرة؛ لأنّها أخفّ من (الهاء) و(الهمزة) وأثقل من (الياء) و (الألف) .

5/ الحرف القرآنيّ والإعجاز:

حظي إعجاز القرآن الكريم بعناية خاصّة من لدن العلماء على اختلاف مشاربهم وتعدّد مسالكهم منذ مجيء الإسلام؛ فألفت فيه الرّسائل والفصول والكتب، ولم تكد تخلو منه دراسة عن القرآن الكريم، فتعدّدت الآراء وتباينت الأفكار، وظهرت مصطلحات مختلفة كال فصاحة والبلاغة والنّظم والسبّك والتعليق والوجوه والفروق وغيرها كثير من المفاهيم الموضوعية بالأساس لإظهار وجوه الإعجاز القرآنيّ، لاسيما البلاغيّ واللّغويّ منها، وبهذا الخصوص لم يألُ بديع الزّمان جهداً في توضيح واستظهار وجوه عدّة له، ولعلّ ما يهمنّا منها في هذا المقام ما تضمّنته رسائله من وجوه الإعجاز اللّغويّ عامّة والإعجاز في الحرف القرآنيّ خاصة؛ فقد كان يردّد باستمرار أنّ الحرف القرآنيّ له ميزة خاصّة لأنّه صادر من ربّ العزّة، وورد في كتابه الحكيم؛ فيقول: «إنّ الحروف التي هي موجودات هوائية، ولا سيما الحروف المقدّسة والحروف القرآنيّة، وبخاصّة حروف الشّفرات الإلهيّة، وهي المقطّعات التي في أوائل السُّور تسمع الأوامر وتمتثلها امتثالاً في غاية الانتظام والشّعور التّام، والحساسيّة الكاملة، و بلا حاجة إلى زمان...» (43).

ويشبه كلمات القرآن وحروفه بالحبّ الذي يتسنبل ويثمر بعد زرعه في الهواء؛ فيقول: «إنّنا نزرع الحروف والكلمات بالهواء الذي في أفواهنّا؛ وإذا بها تتسنبل وتثمر؛ أي إنّ الكلمة تصبح

(43) النُّورسيّ، اللّمعات، ص 416.

حبة في آن واحد كأنه [ها] بلا زمان، وتتسنبل في الهواء الخارجي، هواءً حاوياً على ما لا يحد من الكلمة نفسها، صغيرها وكبيرها...» (44).

ثم يحيل إلى مسار الحروف القرآنية منذ خروجها من كهف الفم (45) إلى حين تلتفها من السامع قائلاً: «ثم يخرج الهواء من الفم، ويكون مبعث نطق الحروف وانطلاقها (...) فبناءً على خاصية الهواء هذه، فإن الحروف التي هي موجودات هوائية كلما اكتسبت قداسة؛ أي اتخذت أوضاع البث والالتقاط يصبح لها حظ وافر من تلك الخاصية...» (46).

وغالب الظن أنه يقصد بـ(الموجودات الهوائية) الموجات الصوتية المنتشرة بالهواء بمجرد خروج الحرف من الفم، ثم إنه يشير أيضاً إلى الطرف الآخر من الرسالة ألا وهو المتلقي الذي يمثل جهازه السمعى لاقط تلك الحروف؛ فالسامع يتلقى الموجودات الهوائية من خلال اتخاذ أوضاع الالتقاط التي يمكن أن يعني بها سريان الذبذبات إلى اللاقط؛ فالدماغ الذي يترجمها إلى مقابلاتها الدلالية بعد أن تكون تلك الحروف قد ارتبطت بعضها ببعض في سلسلة صوتية وفق نظام صوتي وصرفي معين، وبالتالي تكون حلقة الدراسة الصوتية الفونتيكية قد اكتملت عند هذا الحد.

إن انحصار القضايا الصوتية عنده في الجانب النطقي، وقليل جداً في الفيزيائي والسمعي؛ إنما مرده إلى التوجه الديني الدعوي الجهادي للرجل فهو وإن كان موسوعياً مطلعاً على كل ما وقع بين يديه من كتب - على اختلافها؛ إلا أن أهدافه ونزعاته الدينية الطليعية غالباً متمكنة من جل أفكاره وطروحاته في الكليات.

(44) ينظر: النورسي، اللغات، ص 416.

(45) شبه بديع الزمان الفم بالكهف لما بينهما من وجه شبه، ينظر: النورسي، المثنوي العربي النوري، ص 280.

(46) النورسي، اللغات، ص 418.

وبقدر ما في الحروف القرآنية من قدسية وإعجاز في نظر النورسي، كذلك الهواء الناقل لها، العابر بها من كهوف الأفواه إلى لواقط الأسماع، يحمل الهالة نفسها والقدسية عينها؛ «فكما أنّ الهواء يدلّ على تجلّي الوجدانية (...).»؛ وذلك لدى أداء وظيفة واحدة من وظائفه وهي نقل الأصوات (...).، وهكذا أمثال هذه الوظائف الأساسية لإدامة الحياة ممّا يثبت يقينا أنّ الهواء عرش عظيم يأتمر بالأمر الإلهي وإرادته الجليلة»⁽⁴⁷⁾، ولا يكفّ من تعداد أدوار الهواء العديدة الفضية؛ حيث يذكر في موضع آخر - على سبيل المثال لا الحصر - قوله: «إنّ وظيفة سامية جليلة من وظائف الهواء، هي كونه وساطة انتشار الكلمات الطيبة، وأقوال الإيمان، ذات الحقائق والمغزى الحكيم، كما تتوضّح بالآية الكريمة ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر:10] حتّى يغدو الهواء صحيفة من صحائف القدرة الإلهية...»⁽⁴⁸⁾.

(47) النورسي، الملاحق، ص 406.

(48) نفسه، ص 349.

ثانياً/ القضايا الصرفية:

يجسد (الصرف) حلقة وسطى بين البنية الصوتية للغة والبنية النحوية في هيئة صيغ واشتقاقات للوحدات الصرفية المنتظمة، في سلك أفقي حاوٍ لتلك المتساوقات وفق نظام تركيبى بحكم اللغة، ولذلك فقد اتخذ له في دراسات العلماء قديماً وحديثاً مساحة هامة من اهتماماتهم؛ فهو على ما يرى ابن جني « أن تأتي إلى الحروف الأصول فتصرف فيها بزيادة حرف، أو تحريف بضرب من ضروب التغيير...»⁽⁴⁹⁾، ثم يضيف فيصفه بـ « التلعب بالحروف الأصول لما يُراد فيها من المعاني المفادة منها وغير ذلك»⁽⁵⁰⁾.

وبرأي ناقد يخالفه كمال بشر بقوله: « إن ابن جني قصر البحث في علم الصرف على النظر في الكلمة ذاتها، وفيما يحدث لها من تغييرات أغلبها لا يفيد في خدمة العبارة في التركيب...»⁽⁵¹⁾. وعلى كلٍّ، يتفق جمع كبير من الدارسين والباحثين اللغويين على جعل أبواب علم الصرف في عمومها تتحو صوب: دراسة الأبنية (الأفعال والأسماء المشتقة والمصادر) ودراسة التصريف (تصريف الاسم من حيث النوع والعدد والشخص).

ولمّا كانت أكثر أحوال المادّة في الأسماء والأفعال العربيّة ثلاثية؛ فقد اصطلح على وضع ميزان لها تقابل أصواته أصواتها، واختيرت كلمة (فعل)، وفي الرباعي تزداد (لام)، وفي الأصل الخماسي تزداد (لام) ثالثة لتقابل خامس تلك الأصول، ليكون هذا الميزان الصرفي آلة ضبط الظاهرة الصرفية، فهو « مبني صوتي يخضع للتغييرات الطارئة على هيئة الكلمة...»⁽⁵²⁾،

(49) ابن جني، التصريف الملوكي، شرحه وعلّق عليه عرفان مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت- لبنان، ط1، 1426 هـ/2005 م، ص 9.

(50) نفسه، ص 10.

(51) كمال بشر، التفكير اللغوي بين القديم والجديد، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، (د.ط)، 2005 م، ص 427.

(52) عبد الرحمن حسن العارف، اتجاهات الدراسات المعاصرة في مصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت- لبنان، ط1، 2013 م، ص 192.

و«يقوم على رصد تغييرات الكلمة حين تحوّل إلى أخرى اشتقاقاً أو تصريفاً»⁽⁵³⁾. ويصفه النورسيّ بأنه «في الصّرف ميزان الأفعال والأجناس...»⁽⁵⁴⁾.

فبعد أن صال بنا وجال في رحاب مسار الهواء نازلاً إلى أعماق البدن مصفياً حجراته، ثم صاعداً محملاً مقذوفاً إلى الخارج عبر مضايق وانسدادات عند المقاطع، ثم مسموعاً مُتلقّفاً من لواقط الأسماع، هاهو يصف لنا حال الأصوات ملتحمة في كتل لغوية مستنقطة؛ فيقول بأنّها قد «صارت أجساماً لطيفة عجبية النقوش، غريبة الأشكال، حاملة الأغراض والمقاصد، تتطاير مترنمة من أوكارها، مرسلة إلى ما قدر لها صانعها الحكيم، سفراء بين العقول؛ فاللفظ زيد الفكر، صورة التّصوّر، بقاء التأمّل رمز الذّهن»⁽⁵⁵⁾.

تلك الأجسام اللطيفة تتلون أطيافاً وتتخذ أشكالاً في اللّغة متعدّدة مختلفة، حددها الدارسون في تقسيمات ثلاثية أو رباعية أو حتى سباعية وثمانية.

وكان أن شغل تقسيم الكلم المفكرين والفلاسفة والباحثين اللغويين خاصة النّحاة منهم منذ القديم؛ وتباينت تلك التقسيمات واختلفت عدداً ونوعاً، فهذا أرسطو يرى أن الكلم ثلاثة أقسام هي: الاسم والفعل والرّابط⁽⁵⁶⁾، وهو مذهب أكثر نحائنا القدامى، يقول سيبويه: «الكلم اسم وفعل وحرف»⁽⁵⁷⁾، ويقول ابن مالك في ألفيته⁽⁵⁸⁾:

(53) محمد عبد العزيز عبد الدايم، النظرية اللغوية في التراث العربي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة- مصر، ط1، 1427 هـ/2006 م، ص 170.

(54) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 190.

(55) النورسي، صيقل الإسلام، ص 188-189.

(56) ينظر: عبد العزيز حليبي، قضايا لسانية: السوسولوجيا- التصريف- أقسام الكلم، مطبعة أنفو برانت، فاس،- المغرب، ط1، (د.ت)، ص 92.

(57) سيبويه، الكتاب، 1/12.

(58) ابن مالك، ألفية ابن مالك في النحو والصرف، دار الرشيد، الجزائر، ط1، 1428 هـ/2007 م، ص 3، وينظر أيضاً: متن ألفية ابن مالك في النحو والصرف، دار الصحابة للتراث، طنطا-مصر، ط1، 1411 هـ/1991 م، ص 5.

كَلَامُنَا لَفْظٌ مُفِيدٌ كَأَسْمَتِكُمْ اسْمٌ وَفِعْلٌ ثُمَّ حَرْفٌ الْكَلِمِ

أمّا الهنود فقد جعلوا الكلم أربعة أقسام هي: الاسم والفعل والحروف الإضافية (وهي الكلمات التي تحمل معنى إضافياً للفعل والاسم)، والأدوات (59)، وإلى هذا التقسيم أتجه قلّة من نحويّنا؛ وعلى رأسهم أبو جعفر بن صابر النحويّ الذي أضاف قسماً رابعاً سمّاه: الخالفة (60).

وهناك تقسيم سباعيّ قال به اللّغويّ المحدث تمام حسّان؛ فقد رأى أنّ «التقسيم الذي جاء به النحاة بحاجة إلى إعادة النظر ومحاولة التعديل بإنشاء تقسيم آخر جديد مبنيّ على استخدام أكثر دقة لاعتباريّ المبني والمعنى...» (61)، وعليه، فقد حدّد أنواع الكلم العربيّ في: الاسم، والفعل والصفة والضمير والخالفة والظرف والأداة (62).

أمّا النورسيّ فقد ارتضى التقسيم الثلاثيّ العربيّ القديم للكلم، فبعد حديثه عمّا أسماه (ثمرات الكلام) التي عرفها بأنّها «المعاني المتولّدة في صور متعدّدة والمتفجّرة في طبقات متفاوتة...» (63)؛ فالكلام بدءاً - نبع ينفجر منه «مسمّى (الاسم)، ومعنى (الفعل)، ومدلول (الحرف)، ومظروف (النظم)، ومفهوم (الهيئة)، ومرموز (الكيفية)، ومشار (المستتبعات)، ومحرك (الأطوار المشايعة للخطاب)، ومقصود (الدالّ بالعبارة)، ومدلول (الدالّ بالإشارة)، المفهوم القياسيّ (للدالّ بالفحوى)، والمعنى الضّروريّ (للدالّ بالاقتضاء) وأمثالها من المفاهيم، كلّ منها ينعقد في طبقة من طبقات هذه السلسلة» (64).

(59) ينظر: عبد العزيز حليبي، قضايا لسانية، ص 91-92.

(60) ينظر: محمد علي عبد الكريم الرديني، مباحث لغوية، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة- الجزائر، (د.ط)، (د.ت)، ص 140.

(61) تمام حسّان، اللّغة العربيّة معناها ومبناها، عالم الكتب، القاهرة- مصر، ط3، 1418هـ/1998م، ص 88.

(62) ينظر: تمام حسّان، الخلاصة النحوية، عالم الكتب، القاهرة- مصر، ط3، 1430 هـ/2009 م، ص 40-41.

(63) النورسيّ، صيقل الإسلام، ص 105.

(64) نفسه، ص 105.

وهو إذ ذاك يفرع الكلم المفرد إلى: « اسم، وكلمة⁽⁶⁵⁾، وأداة؛ إذ منبع الوجود ذات وحركة ونسبة؛ فالذي يحكي عن الذات اسم، والذي يخبر عن الحركة فعل، والذي ينبئ عن النسبة حرف...»⁽⁶⁶⁾.

والسؤال الذي يفرض نفسه، ما مفهوم الأقسام الثلاثة⁽⁶⁷⁾ في نظره، وهل تطابقت آراؤه إزاءها ومنظور القدامى الذين قرأ لهم، وحفظ بعض متون كتبهم وتأثر بقسم منهم؟

لقد دأب النحاة العرب القدامى على تصوّر الحرف بابا لا نافذة له على الصّرف؛ لأنّ الصّرف عندهم يتناول الأسماء المعربة، والأفعال المتصرّفة لا غير، أمّا الحروف والأفعال الجامدة والأسماء المبنية والأعجمية وأسماء الأصوات، فلأنّها مجهولة الأصل، لا يُعرف لها اشتقاق، وتأخذ أشكالا ثابتة قارّة؛ فهي بالتّالي خارج أسوار مباحث الصّرف، وهذا لا يمنعنا من معرفة ماهية الحرف في منظوره بوصفه قسيم الاسم والفعل في منظومة الكلّم.

يحدُّ بديع الزّمان الحرف بقوله: « إنّ الحرف جسم لطيف هوائي، لا يقدر أن يأخذ معناه»⁽⁶⁸⁾، ثمّ يضيف على ماهيته الصّبغة الوظيفية في موضع آخر؛ حيث يذكر أنّه ما « دلّ على معنى في نفس غيره، أو لا يدلّ على معنى في نفسه؛ بمعنى أنّ جميع أفعاله ستكون

(65) قصد بالكلمة الفعل؛ إذ إنّه كان بصدد شرح نصّ في المنطق، ومعلوم أنّ المناطقة درجوا على استعمال لفظ (الكلمة) وقصدهم (الفعل).

(66) الثّورسي، صيقل الإسلام، ص 251.

(67) ينحو كثير من الدارسين المعاصرين إلى تبني التقسيم الثلاثي للكلم عند القدامى، فبعد تمحيص ودراسة لتجارب أقرانهم في استصدار تقسيمات غيرها، انتهوا إلى وصف تقسيم الأوائل، كما يقول المنصف عاشور، بأنّه « كناية التقسيم وضرورته المعنوية»، (دروس في أصول النظرية النحوية العربية من السمات إلى المقولات، أو لولبية الوسم الموضوعي، مركز النّشر الجامعي، تونس، (د.ط)، 2005 م، ص 33)؛ و ذهب الباحث الصادق خليفة راشد إلى وصف اجتهادات المحدثين في هذه المسألة بالعاجزة عن اكتشاف قسم جديد للكلم أغفله القدامى، ولم تزد محاولاتهم عن إخراج أقسام فرعية من قسم إلى آخر، أو تنزيلها منزلة القسم القائم بذاته كما فعل تمام حسّان، (ينظر: دور الحرف في أداء معنى الجملة، منشورات جامعة قاربيونس، بنغازي، دار الكتب الوطنية، (د.ط)، 1996م، ص 245).

(68) الثّورسي، صيقل الإسلام، ص 251.

لصالح الخارج مباشرة»⁽⁶⁹⁾؛ أي إنَّ الحرف حاوي المعنى في نفسه، قائم بوظيفة لا يؤدِّيها سواه، أو كما يصفه سيبويه بأنَّه ما « جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل»⁽⁷⁰⁾، وابن هشام الأنصاري(ت761هـ) الذي يعرفه كغيره من النُّحاة بأنَّه « ما دلَّ على معنَى في غيره...»⁽⁷¹⁾، وهو ما يعبر عنه المحدثون بأنَّه ما استقل بمعنى وظيفيٍّ، وعمل على الرِّبط بين أجزاء النَّص⁽⁷²⁾؛ فالأدوات كما يقول تَمَّام حَسَّان تشترك كلُّها في عدم دلالتها على معانٍ معجميةٍ؛ بيد أنَّها تدلُّ على أسماء بالمعنى الوظيفيِّ العام الذي هو التعلُّيق⁽⁷³⁾.

وإذا أردنا الإمساك بتلابيب الحرف إجراءً في كليات النُّور، نجده يُغني بها الجزء الخامس منها (إشارات الإعجاز في مظانَّ الإيجاز)؛ حيث عالج الحروف الواردة في السَّبْع المثاني، والآيات الثَّلاث والثَّلاثين الأولى من سورة البقرة، وهو ما أتى على تفسيره بصورة مرتَّبة متسلسلة من القرآن الكريم.

والآن، سنحاول إلقاء الضَّوء على القضايا الصَّرفية الواردة في رسائل الرِّجل، وربطها بما قاله القدماء، لتحسَّس إن كانت إليهم أقرب، ومقارنتها بما في جعبة المحدثين إن كانت إليها تشير، وأوَّل ذلك، مبحث الأبنية، ونقصد بها أبنية الأفعال والأسماء المشتقة والمصادر.

1/ دراسة الأبنية: إذا نحن أمعنا النَّظر في اشتغالات القدامى والمحدثين في علم الصَّرف، سنلقى البحث في (الأبنية) أظهرها، خاصَّة أبنية الأفعال؛ إذ « وضعوا لكلِّ بناء عدَّة معان، كما أنَّهم تنبَّهوا للمعاني التي تضيفها حروف الزيادة حين دخولها على الأفعال المجرَّدة، وهذه الأبنية

(69) النُّورسي، صيقل الإسلام، ص 361، وينظر أيضا: الملاحق، ص 90.

(70) سيبويه، الكتاب، 12/1.

(71) ابن هشام الأنصاري، شرح شذور الذهب في معرفة الكلام العرب، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 1419 هـ / 1998 م، ص 37.

(72) ينظر: تَمَّام حَسَّان، الفكر اللُّغوي الجديد، عالم الكتب، القاهرة- مصر، ط1، 2011م، ص 30، والخلاصة النَّحويَّة، عالم الكتب، القاهرة- مصر، ط3، 1430 هـ/2009م، ص 41.

(73) ينظر: تَمَّام حَسَّان، اللُّغة العربيَّة معناها ومبناها، ص 125.

قد تتوارد مع اختلاف المعنى (...). وتأتي أحيانا أخرى والمعنى متفق بين الصيغتين أو الثلاث، فنرى فَعَلَ وَأَفْعَلَ بمعنى ، وفَعَلَ وفَعَّلَ بمعنى...»⁽⁷⁴⁾، وعليه سنعمل فيما يأتي على تبيين مواضع أبنية الفعل وأزمته و دلالاتها الواردة في المدونة⁽⁷⁵⁾.

1-1 / الفعل:

الفعل ركن أساس من أركان الجملة، يُقصد به ما دلَّ على حدث مقترن بزمن؛ فهو يدلُّ على الحدث بلفظه، وعلى الزمن ببنيته، فمعنى « مجيء الزمن في الفعل أن الحدث الذي يتضمَّنه يسري في أحد الأوقات، -ولا نستطيع غالباً- أن نتصوّر حدثاً في الفعل بلا زمن»⁽⁷⁶⁾، ودلالته على الحدث عبر عنها النورسي بالحركة قائلاً: « الذي يخبر عن الحركة فعل...»⁽⁷⁷⁾.

وحرِّي بنا الإشارة إلى أنه لم يتعرّض لمسألة تقسيم الفعل إلى أزمته الثلاثة المعروفة عند النحاة بطريقة مباشرة، لكن هذا لا يمنع من إشارته لزمن الفعل في القرآن الكريم، وكيف أن زمنه المستقى من الآية خادم لمعناها، مُؤدِّ لمبتغاها، وهو باستعماله لفظة (حركة) إنّما يجمع الدلالة الحديثة للفعل بالزمنية؛ فالحركة تقطع قسماً من الزمن، وتتضمّن حدثاً قام أو سيقوم به المسند إليه.

1-1-1 / الفعل الماضي: الفعل الماضي « ما دلَّ على حدوث شيء قبل زمن التكلّم؛ نحو: قام وقعد (...)» وعلامته أن يقبل تاء الفاعل، نحو: قرأت، وتاء التانيث الساكنة، نحو: قرأت هند»⁽⁷⁸⁾،

(74) فايز صبحي عبد السلام تركي، مستويات التحليل اللغوي-رؤية منهجية في شرح ثعلب على ديوان زهير، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 2010م، ص 111.

(75) للتوسع أكثر في مفهوم الزمن ونظرة النورسي إليه، ينظر: أديب إبراهيم الدبّاع، (الزمن الروحي في فكر النورسي)، مجلة حراء، مجلة علمية ثقافية فصلية، ع: 18، س: 5، يناير- مارس، إسطنبول، تركيا، 2010 م، ص 23-25.

(76) عبد الجبار توّامة، زمن الفعل في اللغة العربية قرائنه وجهاته-دراسات في النحو العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون،-الجزائر، (د.ط)، 1994 م، ص1.

(77) النورسي، صيقل الإسلام، ص 151.

(78) أحمد الحملاوي، شذا العرف في فنّ الصرف، المكتبة العصرية، القاهرة- مصر، ط1، 1421هـ/2000م، ص19.

وقد جرى بديع الزمان على العرف النحويّ للسلف بإشارته -تطبيقاً لا نظراً- لجملة من الأفعال الماضية في تفسيره للنص القرآني الكريم؛ فقد ذكر العلة من استعمال الماضي دون غيره للفعل الثلاثي (كفر) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة:6]، وهي إشارة إلى اختيارهم الكفر بعد تبين الحق⁽⁷⁹⁾.

ثم مضى مُجيباً عن تساؤل افتراضيّ عن سبب ماضوية الفعل (أنذر) في تنمّة الآية ذاتها ﴿ءَأَنذَرْتَهُمْ﴾، وكان في رأيه أنّ السبب « لينادي، محمد قد جرّبت⁽⁸⁰⁾؛ أي: جرّبت إندارهم وتحذيرهم دونما جدوى، وهذا المعنى -عنده- تناسبه الماضوية والانقضاء، إلا أنّ النُحاة -على ما ذكر السيوطي⁽⁸¹⁾ - عند تناولهم الحالات التي ترد فيها صيغة الماضي دالة على المضارع، ذكروا أنّ الفعل الماضي بعد همزة التّسوية؛ إنّما هو لأمر مستقبلي لم يتحقّق بعد، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى صيغة الفعل ليست دائماً دالة على زمنه المراد؛ إذ « إنّ الصّيغة قد تتخلّى عن دلالتها الزّمنية الأصليّة لتفيد زمناً جديداً في السّياق⁽⁸²⁾ ».

كما يؤكّد على دلالة التّحقّق وإتمام الوقوع للفعل الماضي في أكثر من موضع، فهذا هو يفسّر تناسب زمن الفعل والغرض الدّلالي في الآية الكريمة ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا﴾ [البقرة:25] قائلاً: « وماضوية (رُزِقُوا) إشارة إلى تحقيق الوقوع (...) وكذا إيماء إلى إخطار نظيره من رزق الدنيا إلى ذهنهم (...) وإيراده على بناء المفعول⁽⁸³⁾، إشارة إلى عدم المشقّة، وأنهم مخدومون يُؤتى إليهم...⁽⁸⁴⁾ ».

(79) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 75.

(80) النورسي، نفسه، ص 76.

(81) ينظر: السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، دار المعرفة، بيروت-لبنان، (د.ط.)، (د.ت)، 9/1.

(82) كمال رشيد، الزّمن النّحويّ في اللّغة العربيّة، دار عالم النّقافة، عمّان -الأردن، (د.ط.)، 1428 هـ/2008 م، ص 42.

(83) يقصد به البناء للمجهول.

(84) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 200.

وأتى إلى الفعلين (آمنوا) و(عملوا) في قوله عز من قائل: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة:25] فرأى أنّ مجيئهما على صيغة (فعل) لمقتضى المقام؛ فهو مقام مكافأة وجزاء، والأنسب هو الماضي؛ إذ الأجرة بعد الخدمة⁽⁸⁵⁾، والخدمة هي الإيمان والعمل الصالح، والأجرة هي البشري بالجنة.

1-1-2/ الفعل المضارع:

كان الاتفاق حاصلًا بين النحاة والصرفيين تجاه صيغة (فعل) في دلالتها على المضي؛ إلا أنّ صيغة (يفعل) أوجدت إشكالا وتباينا إلى حدّ ما؛ فهذا سيبويه يتصوّرها جامعة للحال (أو المضارعة) وللاستقبال⁽⁸⁶⁾، أمّا الزجاجي (ت340 هـ) مثلا، فينكر زمن الحال لها معللا ذلك فلسفياً بأنّ فعل الحال دالّ في الحقيقة على المستقبل، وكل جزء خرج منه دخل في حيّز الماضي ويستحيل القبض على الحال⁽⁸⁷⁾.

في حين نجد بديع الزّمان يُلقي بآراء نابهة بخصوص الزّمن الذي هو رمز الفعل وخصيسته؛ فقد أشار إلى أنّ الصّيغة ليست دوماً دالّة على الزّمن دلالةً دقيقة وثابتة، كما هو الشّأن مع الفعل (أنزل) الذي علّق على ماضويته وتساوقها مع مضارعية (يؤمنون) في الآية الكريمة ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة:4].

فالفعل (أنزل) باعتبار صيغته الماضية وإن لم يتم نزوله كلّ بعد، إشارة إلى «تحققه المنزلة بمنزلة الواقع»⁽⁸⁸⁾، رغم ورود التّزليل بصيغة الماضي مع مضارعية (يؤمنون)، ليقدم زبده نقاشه

(85) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 198.

(86) ينظر: سيبويه، الكتاب، 12/1.

(87) ينظر: الزجاجي، الإيضاح في علل النّحو، تح: مازن المبارك، دار النفائس، بيروت- لبنان، ط2، 1393هـ/1973م، ص 86-87.

(88) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 57.

قائلاً: « بل لأجل هذا التنزيل ترى في أساليب التنزيل كثيرا ما يبتلع الزمان الماضي المستقبل ويتزّيا المضارع بزّي الماضي؛ إذ فيه بلاغة لطيفة»⁽⁸⁹⁾، وهذا التّزي هو ما يمكن تسميته بظاهرة تبادل الصّيغ لمواضع بعضها البعض أو انحراف معنى الصّيغة الزمنية التي كان قد أشار إليها سيبويه إشارة عابرة دونما تفصيل أو تمحيص بقوله: « وقد تقع (نفع) في موضع (فعلنا) في بعض المواضع»⁽⁹⁰⁾.

وهذا يُحيلنا إلى التّمييز بين ما يعرف بالزمن النّحويّ الذي هو نتاج السياق لا الصّيغة - وهو الباب لفهم الزمن في الاستعمال اللّغويّ - في مقابل الزمن الصّرفيّ الذي يُحدّد - و فقط - من صيغة اللفظ مفرداً؛ فالسياق هو «المسرح الحقيقيّ الواسع لفهم الزمن؛ لأنّه تركيب، والتّركيب أدعى لاكتشاف الحقائق اللّغويّة ومنها الزمن»⁽⁹¹⁾.

لقد أشار النّورسيّ إلى دلالة الاستمراريّة للفعل المضارع في أكثر من موضع من رسائله؛ فكان يثير في كلّ مرة ما مفاده أنّ الاستعمال القرآنيّ دقيق ومركّز في توظيف الفعل دون الاسم، والفعل المضارع دون الماضي في آيات بعينها، وأنّ الله سبحانه وتعالى أبرق في كتابه العزيز توظيفات دون أخرى لاكتمال الإعجاز النّظميّ لهذا الكتاب.

فعلى سبيل المثال وضّح لنا كيف أنّ القرآن الكريم استعمل ل(الاستهزاء) فعلا مضارعا لما كان مسندا إلى الله عزّ وجلّ، واسم الفاعل (مستهزئون) خبرا للضمير المنفصل (نحن) العائد على المنافقين في قوله: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَءُونَ ﴿٤٤﴾ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: 14، 15]؛ فقد علّق

(89) النّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص57.

(90) سيبويه، الكتاب، 24/3.

(91) كمال رشيد، الزمن النّحويّ في اللّغة العربيّة، ص 56.

عليها بقوله إن « في ﴿يَسْتَهْزِئُ﴾ مضارعا مع أن السابق ﴿مُسْتَهْزِئُونَ﴾ اسم فاعل إشارة إلى نكايات الله تعالى وتحقيراته تتجدد عليهم ليحسوا بالألم ويتأثروا به...» (92).

وإمعانا في تأكيد صفة المضارع هاته، يبحث النورسي في قوله عز من قائل: ﴿يَجْعَلُونَ أَصْبَعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَعِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُخِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ [البقرة:19]، ليصل إلى ما حصيلته أن « صورة المضارع المستحضرة للحال، فرمز إلى أن السامع في مثل هذا المقام المهيج للحيرة يحضر بخياله زمان الواقعة ومكان الحادثة، ثم في المضارع استمرار تجديدي، وفي استمراره إيماء إلى تواتر تفتحة السحاب» (93).

1-1-3/ فعل الأمر:

لم يبحث النورسي في ماهية فعل الأمر (94) وأحواله كما فعل كثير من اللغويين والنحاة والمفسرين قبله، فلم يُشر إلى أن فعل الأمر: «ما يُطلب به حصول شيء بعد زمن التكلّم، نحو: اجتهد، وعلامته أن يقبل نون التوكيد، وياء المخاطب مع دلالاته على الطلب» (95)، بل نجده قد تجاوز مرحلة الحدّ والماهية إلى عتبة التطبيق والإجراء، ففي خضمّ تفسيره للآية الكريمة ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة:23]، يرى أن الفعل (أتى) الذي جاء على صيغة (افعلوا) إنما هو للتعجيز والتّحدي والتّقريع والدّعوة إلى المعارضة والتّجربة ليتبين عجزهم، وهذا يدلّ على تنبّه لخروج صيغة الأمر عن دلالتها الأصلية - الطلب على وجه الاستعلاء - إلى غرض التّعجيز، وفي ذلك إحالة إلى أهمّ مباحث علم

(92) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 109.

(93) نفسه، ص 141-142، وينظر: أمثلة أخرى ذات صلة، نفسه، ص 199، 211، 235-236.

(94) الكوفيون بخلاف البصريين لا يعتبرون فعل الأمر قسما من أقسام زمن الفعل أو تقسيمهم لزمن الفعل؛ لأنّه لا يعبر عن الزمن ولا يحيل إليه، للتوسّع أكثر ينظر: عبد المجيد جحفة، دلالة الزمن في العربية دراسة النسق الزمني للأفعال، دار توفيق للنشر، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 2006م، ص 52-53.

(95) أحمد الحملاوي، شذا العرف في فنّ الصرف، ص 20.

المعاني؛ وهو الخروج عن مقتضى الظاهر، فقد «تخرج ألفاظ الأمر إلى معانٍ كثيرة غير معنى طلب حصول الفعل، وتُعرف هذه المعاني من سياق الكلام والقرائن المصاحبة، وحال المُخاطَب وما يقتضيه المقام»⁽⁹⁶⁾.

وما سبق-على قَلْتِه- يؤكِّد عدم عنايته بالجانب النظري، وعدم اكترائه بوضع الحدود والتعريفات والتفصيلات والتقنيات التي ما فتئت التفسير تعجُّ بها، فرسائله الثورية- كما يقول عشراتي سليمان « جنس مبتدع موصول بأدب (فقه الخطاب القرآني)؛ ذلك لأنَّ الثورسي الذي طفق يقرّر أنّ الرسائل هي تفسير للقرآن العظيم، لم يكن -بكلّ تأكيد- يعني أنّها من جنس التفسير بالصورة التي تعارفنا عليها في مدونات السلف ومن سار على نهجهم؛ بل يهياً لنا أنّه كان ينعت رسائله بذلك النعت من باب ترجيح المنحى لا أكثر؛ بدليل أنّنا رأيناها يسمُّها في أماكن أخرى بسمات أخرى كقوله إنّها فقه أكبر أو إنّها استلهامات وخطرات قلبية أو ما إلى ذلك»⁽⁹⁷⁾.

1-2/ أبنية الأسماء المشتقة والمصادر:

جاء في كليّات أبي البقاء الكفوي أنّ الاشتقاق «اقتطاع فرع من أصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الأصل»⁽⁹⁸⁾، وهو من أكثر المباحث اللغوية اهتماماً وعناية من لدن العلماء والدارسين على اختلاف مشاربهم وتوّع مداركهم وغاياتهم، وبديع الزمان وجرياً على سمّته

(96) كريم حسين ناصح الخالدي، نظرية المعنى في الدراسات النحوية، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمّان- الأردن، ط1، 1427 هـ - 2006 م، ص 394.

(97) عشراتي سليمان، جماليّة التشكيل الفني في رسائل النور، ص 187.

(98) أبو البقاء الكفوي، الكليات، قابله على نسخه وأعدّه للطبع: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط2، 1419 هـ - 1998 م، ص 117، وينظر: علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، ص 53.

المألوف، لم يفصل في بحثه إياه، ولا في استقصاء مواطنه في كامل تفسيره، فكان إيراده له في بعض المواضع كما سنرى فيما بعد.

ولا بأس من تقديم تعريفه للاسم الذي هو قسيم الفعل والحرف في أنواع الكلم العربي؛ فقد قال: « وهكذا ورد في كتب النحو تعريف الاسم أنه: دلّ على معنى في نفسه...»⁽⁹⁹⁾، وجاء طرحه له في إطار الأسماء المشتقة والمصادر⁽¹⁰⁰⁾.

1-2-1 / اسم الفاعل: وهو « ما اشتق من (يَفْعَل)، لمن قام به الفعل، بمعنى الحدوث، وبالقيّد الأخير خرج عنه الصفة المشبهة، واسم التفضيل؛ لكونهما بمعنى الثبوت لا بمعنى الحدوث»⁽¹⁰¹⁾، وهو مشتق من المصدر في نظر صاحب المدونة؛ إذ « إنَّ اسم الفاعل مشتق من المصدر الذي هو أمر نسبي، حسب قواعد علم الصرف، ولا يشتق من الحاصل بالمصدر الذي هو أمر ثابت...»⁽¹⁰²⁾.

بمعنى أنّ المصدر بصورة أوسع - هو أصل المشتقات، وهو بهذا يجاري البصريين وسيبويه في وجهة الرأي تلك؛ فسيبويه يسمي المصادر بلفظ (الأحداث) بقوله: « والأحداث نحو:

(99) النورسي، اللّمعات، ص 172، والملاحق، ص 90.

(100) الأسماء المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وصيغ المبالغة وأفعال التفضيل، والمصادر بأبنيتها الثلاثية والرباعية، واسم المرة واسم الهيئة واسم المصدر، كلّها وضعتها الفُدامى وأغلب المحدثين تحت قسم الاسم؛ في حين تصوّرها بعض المحدثين وعلى رأسهم اللغويّ تمام حسّان قسامين؛ الأول: وهي الأسماء المشتقة أسماها الصفات أو الأوصاف، والثانية (المصادر) بأسماء الأحداث في إطار تقسيمه السباعي للكلم (ينظر كتابه: اللّغة العربيّة معناها ومبناها، ص 90-103)، وخالفه كثير من الدارسين المحدثين؛ فهذا النحويّ علي أبو المكارم ينتقد فصله الوصف عن الاسم؛ فالوصف « نوع من (الاسم) وإن تميّز ببعض الخصائص (...). ومن ثمّ تصبح دعوى كون (الوصف) نوعا مستقلا من أنواع الكلمة العربيّة في مقابل (الاسم) وغيره من باقي أنواعها مشوبة بعيب جوهرية، هو إغفال ما لا يصحّ إغفاله من السمات المشتركة، وهو أمر ياباه التحليل اللغويّ»، التراكيب الإسناديّة: الجمل (الظرفيّة، الوصفية، الشرطيّة)، مؤسّسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، ط1، 1428 هـ - 2007 م، ص 84.

(101) علي بن محمد الجرجاني، التّعريفات، ص 50.

(102) النورسي، الكلمات، ص 548.

الضرب والحمد والقتل»⁽¹⁰³⁾، ويشير بأنّها أصل الاشتقاق؛ فالأفعال «أخذت من لفظ أحداث الأسماء»⁽¹⁰⁴⁾، وكذلك يذهب البصريون إلى أنّ الفعل مشتق من المصدر وفرع عليه⁽¹⁰⁵⁾، أمّا الكوفيون فهم على أنّ الفعل الماضي الثلاثي المجرد المسند إلى المفرد الغائب هو أصل المشتقات⁽¹⁰⁶⁾. وعلى هذا؛ فالنورسي على مذهب البصريين. وكان أن تحدّث عن المشتقات من اسم الفاعل واسم المفعول، وأفعل التفضيل، والآتي يوضّحها.

قلنا إنّ اسم الفاعل هو « ما اشْتُقَّ مِنْ فِعْلٍ لِمَنْ قَامَ بِهِ عَلَى مَعْنَى الْحَدُوثِ كضاربٍ ومُكْرِمٍ...»⁽¹⁰⁷⁾، ويقرّ ابن هشام أنّ قوله (ما اشْتُقَّ مِنْ فِعْلٍ) إنّما كان تجوّزاً، وأنّ حقّه ما اشْتُقَّ من مصدرٍ فِعْلٍ، وهذا المنحى يعرّز منظور النورسي الذي رأى أنّ اسم الفاعل مشتق من المصدر الذي هو أمر نسبيّ حسب قواعد علم الصرف⁽¹⁰⁸⁾. وترصد لنا عملية تتبّع مظانّه في الكليات جملة تناولات كالتالي في تفسيره للآية الكريمة ﴿ صِرَطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ [الفاتحة:07]؛ فقد أظهر كيف أنّ استعمال اسم الفاعل في نظم الآية الكريمة كان أوقع وأنسب؛ لأنّ الضلالة إنّما تكون ضلالة إذا لم تنقطع⁽¹⁰⁹⁾، في إشارة إلى معنى الثبوت والدوام في صيغة اسم الفاعل الذي يناسب هذا المقام.

(103) سيوييه، الكتاب، 12/1.

(104) نفسه، وللتوسّع أكثر في رأي سيوييه، ينظر: حسن عبد الغني جواد الأسدي، مفهوم الجملة عند سيوييه، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط1، 2007، م، ص 74-79.

(105) ينظر: عبد اللطيف بن أبي بكر الشرجي الزبيدي (ت802 هـ)، ائتلاف النّصرة في اختلاف نحاة الكوفة، تح: طارق الجنابي، دار دجلة، عمّان-الأردن، طبعة جديدة منقّحة، 2012م، ص 125.

(106) ينظر: أبو البركات الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النّحويين البصريين والكوفيّين، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السّعادة، القاهرة-مصر، ط4، 1380 هـ-1960 م، 1/135 وما بعدها.

(107) ابن هشام الأنصاري، شرح شذور الذهب، ص 394.

(108) ينظر: النورسي، الكلمات، ص 548.

(109) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 36.

وصفة الديمومة والثبوت لازمة من لوازم الاسمية في كل اسم فاعل، تطرق له النورسي في عدة مواضع، منها تعليقه على قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ [البقرة:14]؛ إذ ذهب إلى أنّ (مستهزئون) اسم فاعل ورد بصيغة (مستفعلون) ولم يأت فعلا؛ لأنّ الاسمية أبلغ وأدلّ على أنّ الاستهزاء شأنهم وصفتهم (110).

والحال كذلك مع قوله عزّ من قائل ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة:11]، فقد وُظف اسم الفاعل من الفعل الرباعيّ (أصلح) بصيغة (مُفعلون) بدل (نُصلح) «إشارة إلى أنّ الصّلاح صفتنا الثابتة المستمرة فحالنا هذه عين الإصلاح بالاستصحاب» (111).

ومقولة الثبات للاسم (ومنه اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما)، والتجدد للفعل مقولة قديمة كثيرا ما ألحّ عليها نحائنا ولغويونا القدامى، فهذا السكاكي يرى أنّ الفعل «موضوع لإفادة التجدد دخول الزمان الذي من شأنه التغيير في مفهومه مؤذن بذلك» (112)، والسيوطي الذي ما فتئ يذكرنا بأنّ «دلالة الاسم على الثبوت، والفعل على التجدد والحدوث...» (113)، وأنّ «الاسم يدلّ على الثبوت والاستمرار، والفعل يدلّ على التجدد والحدوث، ولا يحسن وضع أحدهما موضع

(110) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 109.

(111) نفسه، ص 100، وقد تناول بديع الزمان اسم المفعول وأكد على أنه يلائم مقام الثبوت والدوام في القرآن الكريم، كما في تحليله لاسم المفعول (المغضوب) الوارد في آخر سورة الفاتحة، فذكر أنّ الله تعالى قد «اختار الاسم الذي من شأنه الاستمرار إشارة إلى أنّ العصيان والشرّ إنّما يكون سمة إذا لم ينقطع بالتوبة والعفو»، إشارات الإعجاز، ص 36، يقول فاضل صالح السامرائي: «فالفعل يدلّ على التجدد والحدوث، والاسم يدلّ على الثبوت، فإذا أردت الدلالة على الحدوث جئت بجمله مسندها فعل تقدّم الفعل أو تأخر، وإذا أردت الدلالة على الثبوت؛ جئت بجمله مسندها اسم...»، معاني النحو، شركة العاتك لصناعة الكتاب، القاهرة- مصر، ط2، 1423 هـ-2003 م، 15/1-16.

(112) السكاكي، مفتاح العلوم، ص 200.

(113) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ضبطه وصحّحه وخرّج آياته: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1424 هـ-2003 م، 401/1.

الآخر، فمن ذلك قوله تعالى ﴿ وَكَلْبُهُمْ بَسِطٌ ذِرَاعَيْهِ ﴾ [الكهف:18] قيل: (ببسط) لم يؤد الغرض، لأنه يؤذن بمزاولة الكلب البسط، وأنه يتجدد له شيئاً بعد شيء، فباسط أشعر بثبوت الصفة...» (114).

1-2-2 / اسم المفعول: « وهو ما اشتقّ من مصدر المبني للمجهول لمن وقع عليه الفعل» (115)، وكان أن أشار إليه بديع الزمان لما كان بصدد التنويه على علة توظيف الفعل، ثم اسم المفعول، ثم اسم الفاعل تراتبياً في (أنعمت) و(المغضوب) و(الضالين) آخر سورة الفاتحة، وما يهمننا في هذا المقام اسم المفعول (المغضوب) الذي هو مشتق من المصدر (الغضب) وجاء على صيغة (مفعول) للدلالة على عاقبة الظالمين الفاسقين، وهي نزول غضبه تعالى كما فعل مع اليهود الذين تمردوا على أحكام الإيمان، وهذا المقام يلائمه الاسم في مقابل الفعل، فاسم المفعول «من شأنه الاستمرار إشارة إلى أن العصيان والشّر إنما يكون سمة إذا لم ينقطع بالتوبة والعفو» (116).

والظاهر من جُلّ تحليلاته وتناولاته للمباحث الصرفية أنها تتأى عن النمط المعهود للغويين والنحاة والصرفيين القدامى والمحدثين، ففيها سمة لا نكاد نلفيها عند غيره منهم.

والشيء الآخر، معالجته لقضية اللفظ بين الإثبات والحركة خصوصا عند محاولته إظهار وجه الإعجاز النظمي للقرآن الكريم، وكيف أنه في هذا الكتاب الأعظم يقوم الفعل بدوره، والاسم (المصدر ومشتقاته) بدوره في السياق القرآني، وكثيرا ما أكد على أن طابع الفعل الحركة والتحوّل، وطابع الاسم (بوجهه) الثبات والدوام، وهكذا كان دأبه حينما يكون الحديث عن هذين القسمين من أقسام الكلم العربي.

(114) السيوطي، الإتيان في علوم القرآن ، 1/400.

(115) أحمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، ص73.

(116) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 36.

1-2-3/ اسم التفضيل: « هو الاسم المصوغ من المصدر للدلالة على أن الشئين اشتركا في صفة، وزاد أحدهما على الآخر في تلك الصفة»⁽¹¹⁷⁾. وله باعتبار المعنى ثلاث حالات؛ الأولى: هي ما سبق ذكره، والثانية أن يُراد به أن شيئاً زاد في صفة نفسه على شيء ثان في صفته دون وصف مشترك بينهما، مثل: الصَّيفُ أحرّ من الشَّتاء؛ أي الصَّيفُ زائد في حرّه على الشَّتاء في برده، أمّا الحالة الثالثة فيُراد باسم التفضيل ثبوت الوصف لمحلّه، دونما اعتبار إلى تفضيل نحو: (النَّاقص والأشجَّ أعدلا بني مروان)؛ أي: هما العادلان، ولا عدل في غيرهما⁽¹¹⁸⁾.

وكان نظر بديع الزّمان لاسم التفضيل مرتبطاً ببعض أسماء الله الحسنى وصفاته وأفعاله العظمى، ك(أرحم الرّاحمين، وأحسن الخالقين، والله أكبر) وغيرها. والمراد من إقامة التفضيل في هذه الحالات ليس الموازنة بين صفاته أو فعله تعالى في نفس الأمر، وبين صفات المخلوقين وأفعالهم؛ « بل المراد الموازنة بين أثره الخاصّ على مفعول خاصّ، وتأثير المفعول من تأثيره الحقيقي فيه على درجة استعداده الخاص (...). وبين أثر الوسائط الظاهرية في ذلك الشئ الخاصّ وتأثيره منها»⁽¹¹⁹⁾. وواضح مدى طغيان الصبغة المنطقية الفلسفية في تحليله السابق، ونأيه عن نمط الصّرفيين في بسط وشرح ملمح التفضيل في صيغة اسم التفضيل، ولهذا عمد إلى توضيح قصده من خلال تشبيهه ما سبق لحال نفر لا يعظّم ولا يشكر سوى عريفه-الذي هو صاحب رتبة عسكريّة- فيقال له: يا هذا! السّلطان أعظم وأرحم من عريفك. والمفاضلة هنا باستعمال اسمي التفضيل: أعظم وأرحم ليست بين السّلطان والعريف في نفس الأمر، بل المراد -على زعم النورسي- المفاضلة بالنسبة إلى ذلك النّفر، باعتبار درجة ارتباطه بالسّلطان

(117) أحمد الحملاوي، شذا العرف في فنّ الصّرف، ص 77.

(118) ينظر: نفسه، ص 80-81.

(119) النورسي: المثنوي العربي النوري، ص 401.

حقيقة، وبالعرف تبعاً مع إذن السلطان⁽¹²⁰⁾. والحقيقة أنّ هذا سمت النورسي في شرح وبسط كثير من القضايا اللغوية وغيرها، لاسيما فيما تعلق بالأسماء الحسنى والدعوة إلى تأمل جماليتها واستكناه أسرارها، «فهو يعتمد المثال البسيط من العالم الأرضي للقياس وضرب الأمثال، وهو في اختياره للأمثلة يعكس روحاً جميلة، ولطفاً معنوياً دقيقاً، وذوقاً فنياً رفيعاً، وشعوراً شفيفاً، وقدرة عجيبة على ضرب الأمثال للجمال الإلهي والقياس واستقصاء الحجج العقلية الدامغة»⁽¹²¹⁾.

1-2-4/ صيغ المبالغة: وهي «ما حُوِّلَ للمبالغة من فاعلٍ إلى فَعَالٍ أو مِفْعَالٍ أو فَعُولٍ، بكثرة، أو فَعِيلٍ أو فَعِلٍ بِقَلَّةٍ»⁽¹²²⁾؛ والمطلع على رسائل النور لن يجد من ذكر لهذه الصيغ سوى صيغة (فَعِيلٍ)؛ إذ أوماً إليها بديع الزمان وهو بصدد إظهار الإشارة الإعجازية لنظم الآية الكريمة ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 20]؛ فلفظة (قَدِيرٍ) على وزن (فَعِيلٍ) وهو أحد أمثلة المبالغة أو صيغ المبالغة، محوّل من (فاعلٍ) إلى (فَعِيلٍ) لقصد إفادة التّكثير والمبالغة، فعبر النورسي عن هذه الفكرة بقوله: «وأما لفظ (قَدِيرٍ) بدل (قادرٍ) فرمز إلى أنّ القدرة ليست على مقدار المقدورات فقط، وأنها ذاتية لا تتغير فيها، ولازمة لا تقبل الزيادة والنقصان لعدم إمكان تخلّل ضدها حتى تترتب شدة ونقصاناً...»⁽¹²³⁾، وتعليقه إنّما يُستشفّ منه دلالة المبالغة في صيغة (قَدِيرٍ)؛ إذ قدرة الله عزّ وجلّ أكبر من كلّ مقادير المقدورات البشرية؛ وأنها قدرة ثابتة لعدم تخلّل العجز إيّاها الذي هو نقيضها، وكما يقول تمام حسان في لفظ (قَدِيرٍ) الذي ورد كثيراً

(120) ينظر: النورسي: المثنوي العربي النوري، ص 401.

(121) عائشة الحديفي: (جمالية أسماء الله الحسنى في تراث بديع الزمان سعيد النورسي)، ضمن كتاب ندوة (الجمالية في الفكر الإسلامي المعاصر - النورسي نموذجاً)، جامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير-المغرب، أبريل، 2005 م، ص 114.

(122) ابن هشام الأنصاري، شرح شذور الذهب، ص 400، وينظر: سيبويه، الكتاب، 1/110.

(123) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 146.

في القرآن الكريم أنّ معناه « يشير دائماً إلى الذاتية والدوام والنبوت؛ فالله قدير قدرة لا تنفصل عن ذاته، ولا تنقطع ولا مرء في نسبتها إليه سبحانه»⁽¹²⁴⁾.

والناظر في كتب التفسير يلمح ما يقارب كلام النورسي؛ فالقرطبي (ت671هـ) يرى أنّ الأمة الإسلامية قد أجمعت على تسمية الله تعالى بالقدیر والقادر والمقتدر، وأن استعمال (القدیر) أبلغ وصفا من (القادر)⁽¹²⁵⁾، كما فرق البيضاوي (ت791هـ) بين الصيغتين بقوله: «والقادر هو الذي إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، والقدیر: الفعّال لما يشاء على ما يشاء، ولذلك قلّمَا يوصف به غير الباري تعالى...»⁽¹²⁶⁾، على أنّ الطبري (ت310هـ) قبلهما جعلهما سيان، ف« معنى قدير: قادر، كما معنى عليم عالم...»⁽¹²⁷⁾.

1-2-5 / اسم المرّة: وهو ما دلّ على حدث خال من الزّمان، مذكور لبيان وقوع الفعل مرّة واحدة، وكان النورسي قد عرض له وهو بإزاء تبين وجه الإعجاز النظمي للآية الكريمة: ﴿وَلَيْنَ مَسْتَهُمْ نَفْحَةٌ مِّنْ عَذَابٍ﴾ [الأنبياء:46]؛ فهي مسوقة بحسب تعبيره للتّهويل أو إظهار هول العذاب بإظهار التأثير الشديد لأقلّه؛ حيث إنّ لفظ (نفحة) مادته رائحة قليلة، فيفيد

(124) تمّام حسّان، البيان في روائع القرآن، عالم الكتب، القاهرة-مصر، ط2، 1420 هـ-2000 م، 276/1.

(125) ينظر: القرطبي، تفسير الجامع لأحكام القرآن، 338/1.

(126) البيضاوي، تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تح: محمّد صبحي حسن خلاق ومحمد أحمد الأطرش، دار الرّشيد، دمشق - سوريا، ومؤسسة الإيمان، بيروت - لبنان، ط1، 1421 هـ-2000 م، 58 /1.

(127) الطبري، تفسير جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة-مصر، ط1، 1422 هـ-2001 م، 384/1، وينظر: مختصر تفسير ابن كثير، تحقيق واختصار محمد علي الصّابوني، دار القرآن الكريم، بيروت-لبنان، ط7 منقّحة، 1402 هـ-1981 م، 38/1.

القلّة، كما أنّ صيغته تدلّ على واحدة؛ أي واحدة صغيرة كما في التعبير الصّرفيّ - مصدر المرّة - فيفيد القلّة»⁽¹²⁸⁾، و(نفحة) مصاغة من الفعل الثلاثي (نفع) على وزن (فَعْلَة).

1-2-6 / النَّحْت: في سياق محايث لمبحث الاشتقاق⁽¹²⁹⁾ لا ضير من الإشارة إلى نوع آخر من الاشتقاق أدرجه الصّرفيون وحتّى النّحاة نمطا منه، وإن لم يكن أخذ كلمة من أخرى؛ بل أخذها من كلمتين أو أكثر مع تناسب بين المأخوذ منه في اللفظ والمعنى معا؛ إذ إنّ «العرب تتحت من كلمتين وثلاث، كلمة واحدة. وهو جنس من الاختصار، كقولهم: رجل عبشميّ منسوب إلى عبد شمس...»⁽¹³⁰⁾. وهو لون من ألوان الاشتقاق؛ «في جوهره وفي مبناه اشتقاق ينضاف إلى نظيره الأصغر والأكبر مادام توليد شيء من شيء، وفرع من أصل عمل الثلاثة سواء»⁽¹³¹⁾، وقد أسماه ابن دريد (ت321 هـ) الاشتقاق الكُبار⁽¹³²⁾. وبالعودة إلى المدوّنة، نلاحظ أنّ صاحبها وقد مرّ على النّحت وهو يتحدّث عن لطائف الإيجاز الذي هو في منظوره ثاني أساسيّ الإعجاز القرآني؛ ففي الآية الكريمة ﴿الْم﴾ [البقرة: 1] إشارة ورمز وإيماء إلى أنّ هذا كلام الله الأزلي، نزل به جبريل على محمّد عليهما الصّلاة والسّلام؛ و تلك الحروف

(128) الثورسيّ، الكلمات، ص 427، وينظر أيضا: صيفل الإسلام، ص102، وإشارات الإعجاز في مظانّ الإيجاز، ص45.

(129) الاشتقاق في كتب اللّغة والصّرف والنحو ثلاثة أنواع: الاشتقاق العامّ أو الصّغير كأن تشق من الفعل (فهم) صيغا أخرى من مثل: فاهم، مفهوم، تفاهم...، والاشتقاق الكبير والأكبر وذلك أن تأخذ بتقاليب أصل ثلاثي وتعدّد على تقاليبه السّنة معنى واحدًا؛ مثلا: مادة (ك ل م) وتقاليبها السّنة تشترك في معنى القوّة والشّدة، والاشتقاق الكُبار الذي تفصيله في المتن أعلاه.

(130) الثّعاليّ، فقه اللّغة وسرّ العريّة، تح: حمدو طمّاس، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط1، 1425 هـ-2004م، ص422.

(131) ينظر: زبير دراعي، محاضرات في فقه اللّغة، ص 92.

(132) ينظر: ابن دريد، الاشتقاق، تح: عبد السّلام هارون، دار الجبل، بيروت-لبنان، ط1، 1991م، ص 28.

المقطعة قد اختصرت هذه العبارة تماما كما ترتسم ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ وتوجز في (البسمة) المنحوتة⁽¹³³⁾، وكانت تلك الإشارة الوحيدة للنحت في كامل رسائل النور.

2/ دراسة التصريف: تصريف الاسم

تعدّ مباني التصريف إحدى الدعامات الهامة للنظام الصرفي للغة العربية، وهي تشمل صور التعبير عن معاني: * التّعيين من تعريف وتكثير * النوع من تأنيث وتذكير * العدد من إفراد وتثنية وجمع * الشّخص من تكلم وخطاب وغيبة⁽¹³⁴⁾، ولا تمسّ الصيغ الصرفية ولا الصور الشكلية للكلمة؛ وإنما يُعبّر عنها بواسطة اللواحق والزوائد في الفعل والاسم، ولكن الملاحظ أنّ صاحب المدونة أشار إليها متعلّقة بالاسم دون الفعل في الغالب، وهذا ما ستؤكدّه الفقرات الآتية.

2-1/ التّعيين:

وهو مصطلح يُطلق على مظهرين هما التّعريف والتكثير، « فقد ميّزت اللغة العربية بين حالين هما المعلوم المحدّد، والشأن المنكور، جعلت للأول سابقة [الـ] أساسا وبعض الوسائل الأخرى، وجعلت للثاني لاحقة [- ن] دالة على تمام الاسم المحدث للتكثير وعدم التّمام مقتضى للتّعريف»⁽¹³⁵⁾.

(133) ينظر: الثورسي، إشارات الإعجاز، ص 43.

(134) ينظر: تمّام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 133-134.

(135) الأزهر الزناد، فصول في الدلالة ما بين المعجم والنحو، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت-

لبنان، 1431هـ-2010م، ص 60.

ولاحقة (النون) مقصود بها التّونين (136) الذي يؤذن بتمام الكلمة (137)؛ بل ودليل على خفة ما تدخل عليه (138).

2-1-1 / التّكثير: سنتكلّم عن النّكرة أولاً؛ لأنّها كما يقول سيبويه « أخفّ عليهم من المعرفة، وهي أشدّ تمكّناً؛ لأنّ النّكرة أوّل، ثمّ يدخل عليها ما تُعرّف به، فمن ثمّ أكثر الكلام ينصرف في النّكرة» (139).

والنّورسيّ يسمّيه التّكثير في غالب رسائله، وبالنّكارة (140) في موضع واحد، وذلك في تعليقاته العربيّة على برهان الكلّنبويّ في المنطق، وبالمنكورية (141) مرّة واحدة عند تعليقه لتكثير (هدى) في مستهلّ سورة البقرة، وكان أن نوّه في جُلّ حالات التّكثير التي ساقها إلى الغرض الذي من أجله جاءت اللفظة نكرة، ولا سيما أثناء إظهاره وجه الإعجاز النظمي للقرآن الكريم، ومن أمثلة ما تناول لفظة (هدى) التي جاءت نكرة في قوله تعالى ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2]؛ على سبيل إيماعين؛ أحدهما إيماء إلى نهاية دقّة هداية القرآن الكريم حتّى لا يُكْتَنَهُ كُنْهَهَا -حسب تعبيره؛ إذ المنكورية بالدقّة والخفاء في أحد وجهيها. أمّا الآخر؛ فإيماء إلى غاية وُسعة هداية القرآن الكريم حتّى لا يُحاط بها علماً؛ فهي وُسعة فائتة عن الإحاطة (142)، وعليه « قد يكون

(136) قَسَمَ النّحاة التّونين إلى أقسام معلومة أشهرها: - تنوين التّمكين: الذي هو دليل الخفة، ولاحق للأسماء المعربة المنصرفة (محمدٌ، رجلٌ)، - تنوين التّكثير: والذي يلحق قسماً من الأسماء المبنية؛ نحو (سيبويه)، - تنوين المقابلة: والذي يلحق جمع المؤنث السالم؛ نحو: (مسلمات)، تنوين العوض: وهو الذي يلحق ب(كلّ) و(بعض) و(أي) و(إذ)، ينظر: فاضل السّامرائي، معاني النّحو، 254/3.

(137) ينظر: ابن فلاح اليميني، المغني في النّحو، تقديم وتحقيق وتعليق: عبد الرزّاق عبد الرحمن أسعد السّعدي، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، بغداد-العراق، ط1، 1999م، 102/1.

(138) ينظر: نفسه، 240/1.

(139) سيبويه، الكتاب، 22/1.

(140) ينظر: النّورسيّ، صيقل الإسلام، ص 277.

(141) ينظر: النّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 48.

(142) ينظر: نفسه، ص 48.

التنكير للتحقير، وقد يكون للتعظيم»⁽¹⁴³⁾، وهذا الكلام ينسجم وما ذهب إليه السكاكي لما تحدّث عن تنكير المسند إليه الذي ينبئ عن ارتفاع الشان أو انحطاطه كما في الآية السابقة؛ حيث أريد بالتنكير «أنه هدى لا يكتنه كنهه...»⁽¹⁴⁴⁾ من شدة ارتفاع شأنه أو انحطاطه، وربما يكون تعليق القزويني (ت739 هـ) على كلام السكاكي ردًا في الآن عينه على تحليل الثورسي الذي طابقه فيما يتعلّق بنزوع التنكير في (هدى) منزعين، وإمكان حمله على وجهين (التحقير والتعظيم أو الخفاء والوسع)؛ إذ قال القزويني: «والسكاكي لم يفرّق بين التعظيم والتنكير ولا بين التحقير والتقليل...»⁽¹⁴⁵⁾، فالظاهر أنّ السكاكي والثورسي يتصوّران هدى القرآن الكريم من دقته إلى درجة الخفاء أو من شدة وسعه حتّى كأنه لا يكاد يُعرف.

وفي الوسع إجمال الأغراض التي شُرّبت بعض الألفاظ النكرة في القرآن الكريم مما بُتّ في المدونة في الآتي:

أ- النوعية: من حالات مجيء المسند إليه نكرة - كما تذكر كتب النحو والبلاغة - مقام الأفراد نوعا (أو للنوعية)، ومن ذلك قوله عزّ من قائل: ﴿وَعَلَىٰ أَبْصَرِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ [البقرة: 7]؛ إذ الغشاوة هي الغطاء عموما، وهي هنا على ما يقول القزويني: «نوع من الأغطية غير ما يتعارفه الناس، وهو غطاء التعمامي عن آيات الله»⁽¹⁴⁶⁾، ويوافقه بديع الزمان الرأي؛ فالتنكير للتنكير؛ أي التعمامي، وهو حجاب من نوع خاص، غير معروف حتى يُحفظ منه⁽¹⁴⁷⁾، بيد أنّ السكاكي قبلهما رأى أنّ تنكير (غشاوة) في الآية إنّما لتحويل أمرها⁽¹⁴⁸⁾.

(143) الثورسي، إشارات الإعجاز، ص48.

(144) السكاكي، مفتاح العلوم، تح: حمدي محمدي قابيل، قدّمه وراجعه مجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة- مصر، (دط)، (دت)، ص 195، وينظر أيضا: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تح: عبد الحميد هنداوي، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، ط3، 1428 هـ-2007 م، ص 102.

(145) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 57.

(146) نفسه، ص 56.

(147) ينظر: الثورسي، إشارات الإعجاز، ص 85.

ب- التهويل والتعظيم: قد يُنكر المسند إليه للتعظيم والتهويل للدلالة على ارتفاع شأنه إلى حد لا يمكن معه أن يُعرف⁽¹⁴⁹⁾، كما في تفسير بديع الزمان لقوله تعالى ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾ [البقرة:19]؛ فقد ذكر أنّ (فيه ظلمات) مسوقة للتهويل، وأنّ تكثير ظلمات للاستتكار⁽¹⁵⁰⁾، ثم راح يوضح أكثر أنّها «ظلمة استولت على الكائنات، وابتعلت الموجودات- نظير العدم (...) ظلمات غير محصورة في فضاء غير متناه...»⁽¹⁵¹⁾، والظاهر أنّه عنى بالاستتكار، أنّها ظلمة غير معروفة مجهولة، ودليل هذا أنّه أشار إلى الآية عينها وأوعز بتكثير (ظلمات) فيها إلى «أنّها مجهولة لهم، لم يسبق لهم ألفة بمثلها فتكون أشدّ وقعا»⁽¹⁵²⁾.

ج- التعميم: ربّما كان النورسيّ من القائلين الذين جعلوا التعميم والشمول غرضاً ينساق إليه التّكثير؛ فقد استشفّ هذا الأمر، وهو بصدّد تفسيره لقوله عزّ من قائل: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾

[البقرة:23]؛ إذ علّق على تكثير (ربّ) بأنّه لأجل التعميم؛ أي الدلالة على أيّ نوع من أنواع الربّ الذي يرتابونه⁽¹⁵³⁾، ثم نلقاه في موضع آخر يمنح هيئة التّكثير للفظ (ثمرة) في قوله الله تعالى ﴿وَيُؤَيِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا

(148) ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 179.

(149) ينظر: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 56.

(150) ينظر: النورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 140.

(151) النورسيّ، نفسه، ص 140.

(152) نفسه، ص 131.

(153) ينظر: نفسه، ص 186.

رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا ﴿ [البقرة 25]؛ معنى التعميم؛ إذ هو « إشارة إلى أنه أية ثمرة كانت فهي رزق» (154).

إذن، فقد انفرد النورسي بذكره للتعميم الذي يضادّ التحديد أو التعيين الذي أورده البلاغيون في مصنفاتهم دون الأول (أي التعميم)؛ فالخطيب القزويني مثلاً يُجمل أغراض التكرير في تعيين أفراد ونوع، أو للتعميم والتّهويل، أو للتّحقير، أو للتكثير، أو للتقليل (155)، مع إغفال لهذا المفهوم.

د- التقليل: تضمّنت بعض آيات القرآن الكريم ألفاظاً نكرة للإيماء إلى معنى التقليل، ومنها ما وضّحه لنا بديع الزّمان من أنّ لفظة ﴿ نَارًا ﴾ في قوله تعالى ﴿ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا ﴾ [البقرة: 17] توحى بتكثيرها إلى شدة احتياج مَنْ هو في ظلمة حالكة لأيّ بصيص نور من أيّ نارٍ، وإن كانت ضئيلة قليلة (156).

والأمر ينسحب أيضاً على تناوله للآية الكريمة ﴿ وَلَئِن مَّسَّتْهُمْ نَفْحَةٌ مِّنْ عَذَابِ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَوَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ﴾ [الأنبياء: 46]؛ فقد أبرز دور تنوين التّكثير للفظ (نفحة) في التّدليل على معنى التقليل؛ أي إنها شيء صغير إلى حدّ لا يعلم، فينكر (157)؛ حيث إنّ هذه الآية الكريمة « مسوقة لإظهار هَوْل العذاب، ولكن بإظهار التأثير الشّديد لأقلّه» (158).

ولأنّ « التّنوين يدلّ على التّكثير..» (159)، « فمتى كانت الكلمة نكرة لحقها التّنوين ليبدل على تمامها..» (160)، نلّف صاحب الكليات النّورية يُدرجهما معاً في كثير من المقامات، خاصّة

(154) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 200.

(155) ينظر: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 56-58، والسكاكي، مفتاح العلوم، ص 178-180.

(156) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 130.

(157) ينظر: النورسي، الكلمات، ص 427.

(158) نفسه، ص 426.

(159) ابن فلاح اليميني، المغني في النحو، 240/1.

(160) حسن عبد الغني جواد الأسدي، مفهوم الجملة عند سيبويه، ص 227.

فيما يتعلّق بالإشارة **للتقليل** كما ذكرنا آنفاً، أو **للمجهول** كالذي يجسّده لنا تحليله لقوله تعالى ﴿ في قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ ﴾ [البقرة: 10]؛ فقد رأى أنّ تتوین التّكثير في كلمة (مرض) للدلالة على أنّه مرض في مَكْمَنٍ عميق لا يُرى حتى يُداوى⁽¹⁶¹⁾. وصوب هذا المنحى ردّ تتوین التّكثير في لفظة ﴿رِزْقًا﴾ في الآية ﴿ فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ اللَّحْمِ رِزْقًا لَّكُمْ ﴾ [البقرة: 22] إلى غرض الإشارة إلى « أنّه رزق مجهول لكم أسباب حصوله، فيجيء من حيث لا يحتسب»⁽¹⁶²⁾.

2-1-2/ التّعريف: المظهر الآخر للتّعيين هو "التّعريف" الذي يمسّ عناصر لغوية بعينها فينقلها من حال التّكثير الذي هو الأصل - كما جاء في كتب النّحو والصّرف - إلى حال التّخصيص والتّعيين والتّحديد، أو لتكون الفائدة أتمّ كما يذكر القزويني⁽¹⁶³⁾. وللتّعريف طرائق معلومة مختلفة⁽¹⁶⁴⁾، كان أن تجسّد منها في الكليّات النّوريّة بالخصوص التّعريف بـ "ألـ".

يسمّي النّورسيّ "الـ" التّعريف بـ(اللّام) في تعليقاته على برهان كلّنبويّ في المنطق؛ بينما يطلق عليها (ال) التّعريف في بقية المظانّ، وكلا المذهبيّن صحيح لاعتمادهما من لدن علمائنا الأجلّاء، يقول السيّوطي: «اعلم أنّ في أداة التّعريف مذهبيّن؛ أحدهما: أنّها (ال) بجملتها، وعليه الخليل وابن كيسان وصحّحه ابن مالك، فهي حرف ثنائي الوضع بمنزلة قد،

(161) ينظر: النّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 95.

(162) نفسه، ص 163.

(163) ينظر: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 45.

(164) طرائق التّعريف ستّ هي: الإضمار والعلميّة والموصوليّة والإشارة و"الـ" التّعريف، والإضافة، ينظر: ابن هشام

الأنصاريّ، شرح شذور الذهب، ص 165-186.

وهل (...) والمذهب الثاني: أنها اللام فقط، والهمزة - وصل اجتلبت للابتداء بالسّاكن، وفتحت على خلاف سائر همزات الوصل تخفيفا لكثرة دورانها، وعليه سيبويه..» (165)

يرى النورسي أنها إما إشارة إلى الذات، وإما إلى الجنس؛ أمّا الأوّل فعن ذات واحد أو مجموع، وهو ما يُطلق عليه في كتب النحو والصرف والبلاغة: (لام العهد) التي تنقسم إلى قسمين: عهد أو معهود ذهني، وآخر ذكري، في حين أنّ اللام الأخرى - لام الجنس - تكون إما استغراقية للعموم، وإما جنسية تشير إلى نفس الحقيقة (166).

وجدير بالذكر أنه قد تطرّق لتلك التقسيمات عندما كان يفسّر ويعلّق على برهان الكلنوبي في المنطق، وهو نصّ في المنطق، فضلّ بديع الزّمان أن يعلّق عليه، وهو وإن كان بالعربية؛ إلاّ أنّه صعب الفهم، إلاّ على أهل المنطق، والأمر الآخر القمين بأن يشار إليه هنا هو أنّ إشاراتهِ للام التعريف كانت إجرائية تطبيقية بعيدة عن التّنظير والتّقييد شأنه في ذلك شأن جُلّ تناولاته اللغوية، وكما يقول الباحث محسن عبد الحميد « والمدقّق في هذه الرّسائل يستطيع بكلّ وضوح أن يعتبرها تفسيراً للقرآن الكريم، ولكنّه ليس من نوع تفسير الألفاظ والتراكيب؛ وإنّما من نوع إثبات حقائق ومعاني الآية الكريمة بتوضيح وبيان تلك الحقائق» (167).

وعليه فقد تجلّى مبحث التعريف في المدوّنة في المواضع الآتية:

*لام العهد الذهني: وهي التي تعرّف مفهوماً مشتركاً بين طرفي الخطاب، إذا ذُكر انصرف الذّهن إليه، وذلك كما في قوله عزّ من قائل ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: 4].

(165) السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، 1/271-272، وينظر أيضاً: ابن جني، سرّ صناعة الإعراب، 1/335.

(166) ينظر: النورسي، صيقل الإسلام، ص 277.

(167) محسن عبد الحميد، (النورسي رائد الفكر الإسلامي الحديث في تركيا)، مجلة الأمة، العدد 19، السّنة الثانية، رجب 1402 هـ - أيار 1982 م، ص 47.

فلام التعريف في (الآخرة) للعهد الذهني الذي هو « إشارة إلى المعهود بالدوران على السنة كل الكتب السماوية (...) وفي العهد لمح إلى أنها حق، وإشارة إلى الحقيقة المعهودة الحاضرة بين أهداب العقول، بسبب الدلائل الفطرية المذكورة...» (168).

كما صنف تعريف لفظه (النار) في الآية الكريمة ﴿ فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ [البقرة: 24] على أنه للعهد الذهني دون أن يصرح بلفظة (الذهني) لكن ذلك يفهم من فحوى كلامه الذي ذكر فيه أن تعريف النار للعهد «أي النار التي عهدت واستقرت في أذهان البشر بالتسامع عن الأنبياء من آدم إلى الآن...» (169).

* الملاحظ أنه لم يشر إلى العهد الذكري في كامل كلياته، ولعل مرد ذلك أنه لم يأت في تفسيره للقرآن الكريم إلا على جزء منه وليس كله.

و(ال) التي للعهد الذكري هي التي تعرفت مذكورا سابقا، وتكون في قوة ضمير الغائب، نحو: رأيت رجلا فسلمت على الرجل؛ أي سلمت عليه (170).

* (ال) الجنسية: وهي قسمان؛ القسم الأول: لاستغراق الأفراد، فتخلفها (كل) حقيقة، نحو ﴿ وَخَلِقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا ﴾ [البقرة: 28]؛ أي كل فرد من أفراد الإنسان؛ والقسم الثاني: لاستغراق خصائص الأفراد مبالغة في المدح أو الذم، وهي التي تخلفها (كل) مجازا، نحو: زيد الرجل علما؛ أي الكامل في هذه الصفة (171).

وقد ورد في الرسائل النورية ذكر القسمين، فأما مثال الأول تعليق النورسي على (ال) التعريف في قوله تعالى ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ [الفاتحة: 2] فهو تعريف لاستغراق الأفراد؛ أي كل فرد

(168) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 67.

(169) نفسه، ص 190.

(170) ينظر: تمام حسّان، البيان في روائع القرآن، ص 147.

(171) ينظر: السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، 1/275.

من أفراد الحمد⁽¹⁷²⁾، وقد جاء في مختصر تفسير ابن كثير ما يماثل هذا التفسير الذي يقول فيه: «والألف واللام في (الحمد) لاستغراق جميع أجناس الحمد وصنوفه لله تعالى»⁽¹⁷³⁾ وهو عين ما رأى القرطبي؛ فالألف واللام لاستغراق الجنس من المحامد، والله سبحانه وتعالى يستحق الحمد بأجمعه، فله الأسماء الحسنى، والصفات العُلا⁽¹⁷⁴⁾.

ومثال الثاني ما ذكره بديع الزمان من أن (ال) (الكتاب) في قوله تعالى ﴿ذَلِكَ أَلَكْتُبُ﴾ [البقرة:2] هي لاستغراق خصائص الأفراد، أو خصائص الجنس، يقول: «تدبر في (أل) (الكتاب) لأنها كما تفيد الحصر العرفي المفيد للكمال، تفتح باب الموازنة، وتلمح بها إلى أن القرآن كما جمع محاسن الكتب قد زاد عليها، فهو أكملها»⁽¹⁷⁵⁾ وتحيل لفظة (العرفي) في هذا المقتبس إلى ما يسميه الخطيب القزويني (الاستغراق العرفي) في مقابل (الاستغراق الحقيقي)⁽¹⁷⁶⁾، والمعنى النهائي للتعريف هنا، أن هذا الكتاب هو كل الكتب وأكملها.

القسم الثاني من قسمي (ال) الجنسية هو ما أشير به إلى نفس الحقيقة⁽¹⁷⁷⁾، أو لتعريف الماهية، فلا يخلفها (كل) لا حقيقة ولا مجازاً⁽¹⁷⁸⁾، نحو قوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء:30] أي من هذه الحقيقة، لا من كل شيء اسمه ماء. وكان ورود هذا القسم في تفسير الرجل لما كان بصدد التنويه إلى الإعجاز النظمي للآية الكريمة ﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: 5]؛ ف(ال) التي في (المفلحون) لتصوير الحقيقة، «كأنه

(172) ينظر: الثورسي، المكتوبات، ص 505.

(173) مختصر تفسير ابن كثير، اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني، 21/1، وينظر: الطبري، تفسير جامع البيان، 138/1

(174) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 205/1.

(175) الثورسي، إشارات الإعجاز، ص 46.

(176) ينظر: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 54.

(177) ينظر: ابن هشام الأنصاري، شرح شذور الذهب، ص 179.

(178) ينظر: السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، 1/275.

يقول: إن أحببت أن ترى حقيقة المفلحين، فانظر في مرآة ﴿أَوْلِيَّكَ﴾ لتمثل لك (...) أو لتمييز ذواتهم، كأنه يقول: الذين سمعت أنهم من أهل الفلاح إن أردت أن تعرفهم فعليك ب(أولئك) فهم هم...» (179).

كما أنه صنّف تعريف لفظة (السّفهاء) في قوله عزّ وجلّ ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السّفَهَاءُ﴾ [البقرة: 13] ضمن هذا النوع، ويُسْتَفَادُ ذلك من رأيه في أنّ «الألف واللام في السّفهاء لتعريف الحكم؛ أي معلوم أنهم سفهاء، وللكمال؛ أي كمال السّفاهة فيهم» (180)، وعليه فهؤلاء حقهم كما يقول: «الإعلان بين الخلق، وتشهيرهم بانحصار السّفاهة، وأنه من الحقائق الثابتة، وأنّ تسفيهم لسفاهة أنفسهم..» (181).

وقوله إنّها لتعريف الحكم قصد بها تعريف الجنس الذي ذكر ابن عاشور أنّه جيء بالمسند معرفة ب (ال) الجنسيّة لإفادة قصر المسند على المسند إليه، وهو أبلغ أنواع القصر (182).

2-2/ النوع:

وهو مصطلح يُطلق على مظهرين هما: التّأنيث والتّذكير، تحدّث عنهما النُّحاة ضمن قواعد الأصل والفرع، فأروا أنّ التّذكير أصل والمؤنّث فرع عليه، يقول سيبويه: «واعلم أنّ المذكّر أخفّ عليهم من المؤنّث؛ لأنّ المذكّر أوّل، وهو أشدّ تمكّناً، وإنّما يخرج التّأنيث من

(179) الثّورسي، إشارات الإعجاز، ص 71.

(180) الثّورسي، إشارات الإعجاز، ص 105.

(181) نفسه، ص 102.

(182) ينظر: ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، 285/1.

التذكير..» (183)، « ولأنّ الأشياء كلّها أصلها التذكير ثمّ تُخْتَصُّ بَعْدُ، فكلّ مؤنّث شيء، والشّيء يُذَكَّرُ؛ فالتذكير أول، وهو أشدّ تمكّنا (...) فالتذكير قبل (...) فالأول أشدّ تمكّنا عندهم» (184).

والمذكّر ما دلّ على الذكور، ولا يحتاج إلى علامة لفظية؛ لأنّ شهرته وشيوع استعماله هو ما دلّ على تذكيره، في حين أنّ المؤنّث هو ما دلّ على الإناث، ويحتاج إلى علامات لفظية ظاهرة، وأخرى مقدّرة، يجمعها قول ابن مالك (185):

عَلَامَةُ التَّأْنِيثِ تَاءٌ أَوْ أَلْفٌ وَفِي أَسَامٍ قَدَرُوهَا التَّاءُ كَالْكَتِفِ
وَيُعْرَفُ التَّقْدِيرُ بِالضَّمِيرِ وَنَحْوِهِ كَالرَّدِّ فِي التَّصْغِيرِ

لم يتعرّض النورسي لقضية التذكير والتأنيث في رسائله سوى مرّة واحدة، وذلك لما أنشأ يوضّح نكتة قرآنية لطيفة استوقفته في الآيتين الكريمتين ﴿ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ ﴾ [يوسف:30]، و﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءِامَنَّا ﴾ [الحجرات: 14].

ففي الآية الأولى أسند الفعل (قال) بصيغة المذكر لفاعل مؤنّث (نسوة)، و(نسوة) جمع قلّة ك(صبيّة) و(فتية) على وزن (فعلّة)، وقيل هو اسم جمع لا جمع لا طرده (186). وعلى كلّ فتأنيثه غير حقيقيّ، وقد خرّج بعض علمائنا من السلف العلاقة الإسنادية بين الفعل والفاعل هنا في كون ذلك من سنن العرب في تذكير المؤنّث وتأنيث المذكر في الجمع (187)، أو لأنّ تذكير

(183) سيبويه، الكتاب، 22/1، وللتوسّع أكثر في هذه النقطة، ينظر: حسن منديل حسن العكلي، الإعجاز القرآني في أسلوب العدول عن النظام التركيبيّ النحويّ والبلاغيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط1، 2009م، ص 90 وما بعدها.

(184) سيبويه، الكتاب، 241/3، وينظر: عبد الرحمن بودرع، الأساس المعرفيّ للغويّات العربيّة، بحث في بعض المقدمات الكلاميّة والأصوليّة للنحو العربيّ في اتجاه وضع أساس ابستمولوجيّ للغويّات العربيّة، منشورات نادي الكتاب لكلية الآداب بتطوان، المغرب، ط1، مارس 2000م، ص 116.

(185) ابن مالك، ألفيّة ابن مالك في النحو والصرف، ط1، 1991م، ص 41، ط 2007م، ص 47.

(186) ينظر: أحمد الحملوي، شذا العرف في فنّ الصرف، ص 103.

(187) ينظر: الثعالبي، فقه اللّغة وسرّ العربيّة، ص 377.

المؤنث - تحديداً - هو ردّ الفرع إلى الأصل، وهو أحد الأصول النحوية؛ إذ الأصل هو التذكير، وأما التأنيث ففرع منه، فإذا ذكّرت المؤنث فقد رددت الفرع إلى الأصل (188).

بيد أنّ النورسيّ قد امتاح شرحه لآلية الكريمة، وتعليقه لحذف التاء، من تأمل لطيف له في سبب اختلاف أهل الحقّ والعلم في حين يتفق أهل الدنيا والغفلة والضلالة، مع أنّ الاتفاق من شأن أهل الوفاق، والخلاف ملازم لأهل النفاق والشقاق، وفي ذلك يقول - ممّا يهمنّا: «إنّه أسند الفعل (قال) بصيغة المذكر إلى جماعة الإناث مع كونها مؤنثة مضاعفة، (...) مما تشير إشارة لطيفة إلى أنّ جماعة النساء الضعيفات اللطيفات تتخاشن وتتقوى وتكسب نوعاً من الرجولة، فاقتضت الحال صيغة المذكر، فجاء فعل (قال) مناسباً وفي غاية الجمال» (189).

على أنّ هناك تفسيرات أخرى منها -مثلاً- أنّ النسوة لمّا وصفن (زليخا) بالضلال المبين، وذلك من شأن العقل التام، نزلن منزلة الذكور، فجُردّ القول من علامة التأنيث (190).

أمّا علّة تأنيث الفعل (قالت) وفاعله مذكر (الأعراب) في نظر صاحب الرسائل؛ فهي اعتماد الرجال الأقوياء على قوتهم، لاسيما الأعراب البدويون، فتكون جماعتهم ضعيفة كأنّها تكتسب خاصية الأنوثة من توجّس وحذر ولطف ولين (191)، في حين أنّ النحاة واللغويين أولوا هذا الأمر بالحمل على المعنى (192)؛ إذ المراد هو (قالت جماعة من الأعراب)، وقيل إنّ التأنيث

(188) ينظر: علي أبو المكارم، أصول التفكير النحويّ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، ط1، 2006م، ص 311.

(189) النورسيّ، اللّمعات، ص 233.

(190) ينظر: أبو البقاء الكفويّ، الكليات، ص 818.

(191) ينظر: النورسيّ، اللّمعات، ص 233-234.

(192) ابن جنّي، الخصائص، 411/2 وما بعدها.

ههنا مردّه تنزيل الذكور منزلة الإناث في نقصان العقول، فهؤلاء الأعراب لو كملت عقولهم ورجحت لدخل الإيمان شغاف قلوبهم⁽¹⁹³⁾.

ويوجز النورسيّ تخريجه للآيتين السابقتين في مثويه العربيّ النوريّ بقوله: «اعلم أنّ جمعيّة النساء مذكّر يتخاشن، كما أنّ جمعيّة الرجال مؤنّثة تتلاين (...) وجمعيّة الضعفاء قويّ، وجمعيّة الأقوياء ضعيف»⁽¹⁹⁴⁾، وهو تخريج متقرّد، لم ينزع فيه لآراء وأقوال سابقه فيما وصل إلينا.

2-3/ العدد:

لا نعني بالعدد في هذا المقام العدد الحسابي؛ بل العدد اللغويّ أو النحويّ الذي هو المفرد والمثنى والجمع، وهو «توافق سياقيّ في خدمة التّطريز اللّغويّ والمقتضى الاجتماعيّ»⁽¹⁹⁵⁾.

وكان طرحه لهذا المبحث ضمن تناولات تراوحت بين التّعليل أو إبراز الحكمة من عطف المفرد على الجمع في بعض الآيات الكريمة، والإعجاز اللّغويّ الكامن في ألفاظ القرآن الكريم، بورودها على ذلك النّسق. وعلى سبيل المثال، يُظهر لنا حكمة المعية في الرّبط عطفًا بين مفرد وجمع، رغم القاعدة النّحويّة التي تقول: «يعطف المفرد على المفرد للاشتراك في الحكم...»⁽¹⁹⁶⁾.

وذلك في قوله عزّ من قائل: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة:20]؛ ف (السّمع) مفرد و (الأبصار) جمع مفرده (البصر)، والعلة في تساوق مفرد مع جمع

(193) ينظر: أبو البقاء الكفويّ، الكلّيات، ص 818.

(194) ينظر: النورسيّ، المثويّ العربيّ النوريّ، ص 309.

(195) محمد خليفة الدّناع، التّطريز اللّغويّ، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي-ليبيا، ط1، 1997م، ص 128.

(196) النورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 88.

هي الإشارة إلى أفراد الشيء المسموع، وتعدّد المبصر؛ حيث ألف رجل يسمعون شيئاً واحداً مع تخالف المبصرات (197).

والأمر سواء في تعليقه قوله تعالى ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: 7]؛ فقد جاء السمع مفرداً وجانباً في سياق الآية هما (القلوب) و(الأبصار) جمع تكسير، والأمر ليس اعتباراً؛ «إذ إنّ السمع مصدر لعدم، الجفن له (...)» وإلى أنّ المُسمَع فرديّ، وأنّ المسموع للكُلّ فرد، وأنّه يسمع فرداً فرداً (...) ولاشتراك الكلّ كأنّ أسمعهم بالاتّصال صارت فرداً (...) ولاتحاد الجماعة وتشخصها يتخيّل لها سمع فرداً (...) وإلى إغناء سمع الفرد على استماع الكلّ، فحقّ السمع في البلاغة الأفراد (...) لكنّ القلوب والأبصار مختلفة متعلّقاتهما، ومتباينة طرقهما، ومتفاوتة دلالتهما، ومعلمهما على أنواع، وملقنتها على أقسام» (198). إذن فتعليقه لوظيفتيّ الأفراد والجمع في السياق القرآنيّ موصول بالحقائق العلمية والدلائل المنطقية.

أمّا (قُلُوب) فهي على وزن (فُعُول) جمع تكسير (جمع كثرة) مفردة (قَلْب) على وزن (فَعْل)، و(أَبْصَار) على وزن (أَفْعَال) جمع تكسير أيضاً (جمع قَلَّة) مفردة (بَصْر)، وجمع التّكسير ما دلّ على أكثر من اثنين بتغيير ظاهر كرجل ورجال، أو مقدّر كفلك للمفرد والجمع، وهو على قسمين؛ جمع قَلَّة وهو ما دلّ حقيقة على ثلاثة فما فوقها إلى عشرة، وجمع كثرة، وهو ما دلّ على ما فوق عشرة إلى ما لا نهاية، ويستعمل كلّ منهما في موضع الآخر مجازاً (199).

(197) ينظر: الثورسي، إشارات الإعجاز، ص 145.

(198) ينظر: نفسه، ص 85.

(199) ينظر: ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، يوسف الشّيب البقاعي، دار الفكر، بيروت-لبنان، (د.ط)،

1994م، 4/465.

ومذهب بديع الزمان في تخريج الجمع - هاهنا - اختلاف متعلقات القلوب والأبصار، وتباين طرقهما وتفاوت دلائلها، وتتوع معالمهما⁽²⁰⁰⁾، وهو تفسير دلالي لبنيات صرفية معينة.

دأب النورسي، وهذا عهدنا به، على تجاوز القضايا اللغوية في حد ذاتها إلى اعتبارها مطية لشرح وتفسير وإظهار جمال المعنى القرآني وعمقه، فمن قبيل هذا تخريجاته الخاصة بالحكمة من الأفراد والواجب الجمع في التشبيه الواقع في قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [البقرة:17]. يقول في معرض إجابته عن تساؤل المتلقي عن سبب إفراد (الذي) مع أنهم جماعة: «إذ تساوى الجزء والكل، والفرد والجماعة، ولم يؤثر الاشتراك في صفة الفرد زيادة ونقصانا جاز الوجهان، مثل ﴿كَمَثَلِ الْحِمَارِ﴾؛ ففي إفراده إشارة إلى استقلال كل فرد في تمثّل الدهشة وتصوير شناعتهم، أو كان (الذي) (الذين) فاخْتَصِرَ»⁽²⁰¹⁾.

وهو برأيه هذا لا يبتعد عما ذهب إليه بعض قدماء المفسرين، ومنهم ابن كثير الذي أكد على صحة ضرب مثل الجماعة بالواحد في اللغة، وأنه أحد الأساليب التشبيهية الواردة في القرآن الكريم⁽²⁰²⁾، وهو تشبيه تمثيلي شبه فيه المنافق بالمستوقد للنار، وإظهاره الإيمان بالإضاءة وانقطاع انتفاعه بانطفاء النار.

ومن قبيل القضايا الصرفية أيضا ما ذكره النورسي من الحكمة الإلهية في جمع لفظة (جنّات) في الآية الكريمة ﴿أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [البقرة: 25]؛ ف(جنّات) جمع مؤنث سالم للفظ (جنّة) والجمع -في منظوره- ليس من أجل الجمع فقط بل هو إيماء إلى تعدد الجنان، وتتوع مراتبها بتتوع مراتب الأعمال، وأيضا إشارة إلى أنّ كل جزء من الجنّة هو جنّة في حد ذاته، وكذلك هو رمز إلى أنّ ما يصيب حصّة كل واحد لسعته كأنه جنّة بتمامها⁽²⁰³⁾.

(200) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 85.

(201) نفسه، ص 129.

(202) ينظر: مختصر تفسير ابن كثير، 36/1 - 37.

(203) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 199.

إن هو قد انفرد بالتخرجات المتنوعة للغاية من الجمع؛ والأمر كذلك مع لفظة (أندادا) في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:22]، ف(أندادا) جمع تكسير للفظ (ند) التي فسرها بمعنى: المثل (204) ورأى أن الحكمة من الجمع تتراوح بين إشارة إلى نهاية جهالة المشركين، وإيماء إلى التهكم بهم، ورمز إلى رد كل أنواع الشرك؛ أي لا شريك له في ذاته، ولا في صفاته ولا في أفعاله، وأيضا تلويح إلى رد طبقات المشركين التي تضم الوثنيين والصائبين وأهل التثليث وأهل الطبيعة (205).

كل ذلك امتاحه النورسي من الجمع، وتجاوز بذلك ما وقف عنده غيره من المفسرين الذين رأوا في لفظة (أندادا)، مجرد الدلالة على الشركاء من الأصنام والبشر في عبادة المولى عز وجل (206)، أو إبقاء الدلالة عند مستواها اللغوي المعجمي كما عند القرطبي الذي ذكر أنها تعني أكفاءً وأمثالا ونظراء (207).

ومن لطائف ما ذهب إليه في هذا المضمار، تأويله المزدوج للفظ (العالمين) في قوله عز من قائل: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: 2]، أين اتجه بـ (الياء والنون) إما صوب علامة للإعراب كـ"عشرين وثلاثين"، وإما وجهة الدلالة على الجمعية -على حدّ تعبيره-؛ أي إن العالم يتجزأ إلى العوالم، أو أن العالم ليس منحصرا في المنظومة الشمسية (208).

ووجهته التحليلية الثانية نحو كون (الياء والنون) في (العالمين) للدلالة على الجمع هي ما ذهب إليها كثير من العلماء قبله. يقول الطبري: «و العالم جمع لا واحد له من لفظه، كالأنام

(204) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 164.

(205) ينظر: نفسه، ص 164.

(206) ينظر: محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، 41/1.

(207) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 347/1.

(208) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 28.

والرّهط، والجيش، (...). والعالم أسماء لأصناف الأمم، وكلّ صنف منها عالم (...). فالإنسان عالم (...). والجنّ عالم وكذلك سائر أجناس الخلق ..» (209).

لا يغرب على أحد من الدارسين والباحثين علوّ مقام الإعجاز القرآني على المستوى الصوتي والتركيبي والبلاغي وغيرها؛ فقد ملأت هذه الأبواب تصانيف كثيرة سواء تعلّق الأمر بالكلمة أو الآية القرآنية؛ إلا أنّ الإشارة إلى إعجاز الحرف القرآني هو من نواذر النواذر.

لقد تحسّس النورسيّ الإعجاز القرآني في وجوه عدّة، ورسم حدوده في أطر كثيرة، وكان- في منظوره- حمّال المقاصد القرآنية (210)، التي جعل من رسائله وسيلة لتبينها، وما يعيننا هو الإعجاز الذي تلمّسه دون غيره من المفسّرين والدّارسين، ونعني به إعجاز الحرف القرآني من ناحية توظيفه في الآية الكريمة للدلالة على نواحٍ قصديّة متنوّعة، ومثال ذلك ما ذكره صاحب الرّسائل النوريّة من الإعجاز الكامن في نون (نعبد) و(نستعين) في فاتحة الكتاب المبين؛ فالنون التي وصفها بالحرف هي في واقع الدرس اللغويّ مورفيم مقبّد لا يستقي دلالاته ووظيفته إلا من لصوقه بمورفيم آخر، والنورسيّ لم يتناوله بوصفه إشارة إلى جماعة المتكلّمين فقط؛ بل أبرق إليه عند قراءته في إحدى جلسات التأمل والخلوة دلالة على جماعات ثلاث، يقول: «تأمّلت ذات يوم في (ن) المتكلم مع الغير في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ وتحرّى قلبي وبحث عن أسباب انتقال صيغة المتكلم الواحد إلى صيغة الجمع (نعبد)...» فبرزت فجأة فضيلة صلاة الجماعة وحكمتها من تلك (النون)...» (211)، ثمّ راح يستعرض مآلات عود (النون) وحصرها في الآتي (212):

(209) الطبري، تفسير جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 1/144، وينظر: أحمد علي الصّابوني، مختصر تفسير ابن كثير، 21/1.

(210) عبد الهادي الخليلي: (رؤية مقاصدية للقرآن الكريم عند بديع الزّمان النورسيّ)، ضمن كتاب ندوة دولية بعنوان: فقه المقاصد والحكم في فكر بديع الزّمان النورسيّ، أقيمت في أكادير (المغرب)، دار سوز للطباعة والنشر، إسطنبول، ط1، 1430 هـ-2009 م، ص 36.

(211) النورسيّ، المكتوبات، ص 506.

(212) ينظر: النورسيّ، الشّعاعات، ص 646-649 وإشارات الإعجاز، ص 30-31، والمكتوبات، ص 506-509.

1. تعود نون الجمع إلى معاشر أعضاء وذرات هذا العالم الصّغير - وهو أنا (ذرات جسم المتكلّم).

2. تعود إلى معاشر الموحّدين المؤمنين على وجه الأرض قاطبة.

3. تعود إلى معاشر الكائنات والموجودات كافة؛ حيث كلُّ قد علم صلاته وتسيّجه.

لقد تدجّج الإعجاز القرآني في نظره من كلّ القرآن بسوره، إلى كلّ سورة فيه، وكلّ آية من آياته الكريمة، بل حتّى كلّ كلمة فيه هي في حكم المعجزة، ليصل ذهنه الثّاقب إلى حدّ تصوّر الإعجاز في بعض حروف القرآن الكريم، وفي ذلك يقرّ بقوله: «ليست آيات القرآن ولا كلماتها معجزة وحدها؛ وإنّما كذلك حروف القرآن - كما في (ن) نعبد - هي مفاتيح نورانية لحقائق عظيمة» (213).

وينبّهنا الباحث فريد الأنصاريّ إلى أنّ الثورسيّ لم ينجح منحى الباطنية في تفسير الحروف؛ إنّما التزم بحدود ما تُتيحه قواعد اللّغة العربيّة، «ثمّ إنه أطلق العنان لوجدانه للسيّاحة في فضاء القرآن، من خلال الكلمات والحروف، انطلاقاً من قواعد اللّغة وضوابط التفسير» (214).

إنّ؛ فالثورسيّ لم يقف عند تفسيرات وتأويلات تواترت عند غيره وتكرّرت، والتي كان مفادها في مجملها أنّ المراد من النون الإخبار عن جنس العباد، والمصلّي فرد منهم، خاصّة إنّ كان في صلاة جماعة، فيخبر عن نفسه وعن إخوانه المؤمنين بالعبادة التي خلّقوا من أجلها، ومنها أيضاً جواز أن تكون النون للتّعظيم على أساس أنّه يقوم بالعبادة، فإن كان خارجها لم يجز له ذلك، ثمّ هناك رأي آخر يفيد أنّها اللطيف في التواضع من (إياك أعبد) لِمَا في الثّاني من تعظيمه لنفسه بجعلها وحدها أهلاً لعبادته عزّ وجلّ (215).

(213) الثورسيّ، المكتوبات، ص 509.

(214) فريد الأنصاريّ، مفاتيح النور، ص 249.

(215) ينظر: الألوّسي، روح المعاني، 1/ 88.

ويعلق الأستاذ سليمان عشارتي على النسق التفسيري لبدیع الزمان ملاحظاً المعية للرجل امتاز بها قائلاً: « من الثابت أن النورسي لا يشتغل على الآيات فحسب؛ وإنما الآيات تُشغله (وتشتغل عليه) كذلك، لذا تضيف قراءته للمنصوص القرآني تجليات أخرى لم يجر التواطؤ عليها في مدونات المفسرين والوعاظ...» (216).

2-4/ الشخص:

إنّ التعبير عن معنى الشخص المقتضي انضواءه تحت النظام الصرفي للغة العربية يتطلب أساساً عملية إصاق بالفعل؛ فإن كان فعلاً ماضياً تعبر عن الشخص ضمائر الرفع المتصلة به، وإن كان فعلاً مضارعاً تدلّ عليه حروف المضارعة، وإن كان فعلاً أمر فلا حاجة إلى لواصق لبيان الشخص؛ لأنّ جميعه لشخص واحد هو المخاطب مع اختلاف في العدد والنوع (217). ولأننا نتحدث في هذا البحث عن تصريف الاسم فلا مجال لتناول الفعل ولواصقه لاسيما وأتينا قد ذكرنا - قبلاً - أنّ صاحب الرسائل لم يشر لمعاني التصريف الأربعة (التعيين، والنوع، والعدد، والشخص) إلا متعلقة بالاسم - غالباً - (وما خرج عن الأغلبية لا يخدم مآربنا هنا).

إنّ، وبعد جولتنا في رحاب قضايا الصرف في متن المدونة، وإثر مرورنا بأهمّ مسائلها التي مسّت أبنية الفعل والأسماء المشتقة والمصادر وتصريف الاسم، نقول: إنّ النورسي توسّل تلك التناولات اللغوية الصرفية - وتميّز في طرحه لها غالباً - من أجل غاية قصوى ابتغاهها، ولم تبارح فكره قطّ، ألا وهي تفسير القرآن الكريم وإظهار إعجازه اللغوي والبياني وغيرها من وجوه الإعجاز.

(216) عشارتي سليمان، المعنى القرآني في رسائل النور، ص 144.

(217) ينظر: تمام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 156.

الفصل الثاني:

حروف المعاني في رسائل

النُّور

توطئة

احتقى علماء العربيَّة ببحث حروف المعاني، وأولَّوها عناية معتبرة، ففصلوا الحديث في مبانيها ومعانيها، وانتهجوا مسالك عدَّة في درسها، وحرف المعنى كما ذكر سيبويه ما « جاء لمعنى ليس باسم وفعل (...) نحو: ثمّ، وسوف، و واو القسم، ولام الإضافة، ونحوها»⁽¹⁾، وهو في أغلب مظانّ الإرث النحويّ « ما دلّ على معنى في غيره»⁽²⁾، ومعنى ذلك أنّ تصوّر معناه في الذّهن متوقّف على خارج عنه⁽³⁾، وكان منهم من اعترض على هذا الحدّ، وفضّل ما ساقه سيبويه، وعلّته أنّه إذا صحّ ذلك الزّعم فإنّه لا بدّ أن تكون أسماء الأحداث (المصادر) كلّها حروفاً، لأنّها لا تدلّ على معانٍ في غيرها⁽⁴⁾.

أمّا بهاء الدين بن النّحاس (ت 698 هـ) - وحسب ما تذكر لنا كتب النّحو - فقد شدّد في تعريفه لحرف المعنى؛ فهو في منظوره ما دلّ على معنى في نفسه⁽⁵⁾. يقول أبو البقاء الكفويّ (ت 1094 هـ) في ذلك: « ودعوى دلالة الحرف على معنى في غيره، وإن كان مشهوراً، إلّا أنّ ابن النّحاس زعم أنّه دالّ على نفسه في نفسه وتابعه أبو حيّان»⁽⁶⁾.

(1) سيبويه، الكتاب، 12/1، ونجد عبد القاهر الجرجانيّ يقدّم التعريف ذاته في كتابه الجمل في النحو، والمقتصد في شرح الإيضاح متأثراً بشيخه أبي علي الفارسي، ينظر في ذلك: الجمل في النّحو، شرح ودراسة وتحقيق: يسري عبد الغني عبد الله، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط1، 1410 هـ-1990 م، ص 41، والمقتصد في شرح الإيضاح، تح. كاظم بحر المرجان، دار الرّشيد للنّشر، سلسلة كتب التّراث (115)، العراق، (دط)، 1982م، 8411.

(2) علي بن محمد الجرجانيّ، التّعريفات، ص 144.

(3) ينظر: الحسن بن قاسم المراديّ، الجنى الدّاني في حروف المعاني، تح: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط1، 1413 هـ-1992م، 23.

(4) على رأس هؤلاء المعترضين: أبو علي الفارسيّ (ت 377 هـ)، ينظر: هادي عطية مطر الهلالي، نشأة دراسة حروف المعاني وتطوّرها، دار الحرّيّة للطباعة، بغداد-العراق، 1405 هـ-1985، ص 36-37.

(5) ينظر: كمال رشيد، الزّمن النّحويّ في اللّغة العربيّة، ص 104.

(6) أبو البقاء الكفويّ، الكلّيّات، ص 1035.

أمَّا الثُّورسيّ، فقد تبنّى رأيَ أغلبية النّحاة، وهو أنّ الحرف هو ما « دلّ على معنى في نفس غيره، أو لا يدلّ على معنى في نفسه»⁽⁷⁾، وأتته « جسم لطيف هوائي، لا يقدر أن يأخذ معناه...»⁽⁸⁾، ويفيد هذا أنّ الحروف جميعها لا تدلّ على معانٍ معجميّة؛ بل على معنى وظيفيّ عامّ هو "التعليق"، لتنفرد كلّ مجموعة منها بوظيفة خاصّة كالنقي والتأكيد...؛ فحين أراد النّحاة أن يعبروا عمّا فهموه بجلاء من كون معاني الأدوات هي وظائفها، وأن لا معاني معجميّة لها صرّحوا أنّها معانٍ حقّها أن تُؤدّى بالحرف⁽⁹⁾، وهو ما ألمح إليه بديع الزّمان بقوله إنّ « الذي ينبئ عن النسبة حرف»⁽¹⁰⁾.

والحديث عن النسبة ورد في بعض متون الإرث النّحويّ للأصوليين ، ونخصّ منهم الأصوليّ القاضي عضد الدّين الإيجي (ت 756هـ)، وبعض المتأخّرين منهم الذين رأوا أنّ الحروف «كلمات تدلّ على (نسبة)، وهذه النسبة قد تكون (نسبة ابتدائيّة)، وقد تكون (نسبة ظرفيّة)، وقد تكون (نسبة استفهاميّة) وهكذا. والنسبة بحكم كونها (رَبْطاً) بين طرفين لا توجد إلّا بطرفيّها، لذلك كانت معاني الحروف غير مستقلّة بالمفهوميّة، ولا يُدرك معناها إلى ضمن الجملة»⁽¹¹⁾.

أمّا عند المحدثين، فنلقى ما يعضد مذهب الثُّورسيّ بما سار عليه اللُّغويّ تَمّام حسان الذي انبرى وهو يؤسّس لنظريته في تظافر القرائن، لا سيما عند حديثه عن قرائن التّعليق المعنويّة، يؤكّد على أنّ "النسبة" قرينة كبرى، وأنّها قيد عامّ على علاقة الإسناد أو ما وقع في نطاقها، ما

(7) الثُّورسيّ، صيقل الإسلام، ص 361.

(8) نفسه ، ص 251.

(9) ينظر: تَمّام حسان، اللُّغة العربيّة معناها ومبناها، ص 125.

(10) الثُّورسيّ، صيقل الإسلام، ص 251.

(11) مصطفى جمال الدين، البحث النّحويّ عند الأصوليين، منشورات دار الهجرة، قم- إيران، ط2، 1405هـ، ص 210-211.

يجعل علاقة الإسناد نسبية من جهة، والمعاني التي تتضوي تحت مظلة النسبة هي ما يطلق عليه معاني حروف الجرّ، ومعنى الإضافة من جهة أخرى (12).

وقد كان لمهدي المخزومي رأي منفرد بين دارسي النحو العرب قديماً وحديثاً لما قضى بعدم وجود حروف المعاني في البدء أصلاً وأنها ما هي إلا أسماء وأفعال دالة على معانٍ مستقلة، ثم حدث أن اعتورتها تأثيرات الاستعمال ما أدّى إلى خوائها من معانيها (13)، وكان في تصوّره هذا منساقاً لما آمن به اللغويّ فنديس "Vendryes" الذي أشار إلى أنّ الأدوات النحويّة في اللغات ما هي إلا بقايا من كلمات مستقلة قديمة أُفرغت من معانيها الحقيقيّة، ووُظفت في الكلام مجرد موضّحات أو رموز (14).

وللبتّ في مسألة حروف المعاني وتجليها في المتون النوريّة سنعمد إلى تقسيمها إلى زمرات وظيفيّة على المنوال المعهود في كتب النحو (15).

1/ حروف الجرّ:

بمجرد أن تقع على مسامعنا عبارة (حروف المعاني) نستحضر (حروف الجرّ) التي تتساب في كلامنا وتمرق فيه أكثر من غيرها؛ فهي «مفاصل العربيّة، بها تتحرك وتصرّف» (16)

(12) ينظر: تَمَام حَسَّان، اللُّغَةُ الْعَرَبِيَّةُ مَعْنَاهَا وَمَبْنَاهَا، ص 201.

(13) مهدي المخزومي، في النحو العربيّ نقد وتوجيه، منشورات المكتبة العصرية، صيدا- لبنان، (دط)، (دت)، ص 79.

(14) ج. فنديس، اللُّغَةُ، تعريب: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مطبعة لجنة البيان العربيّ، القاهرة-مصر، (دط)، 1950م، ص 216.

(15) الأدوات أعمّ من الحروف عند السُّيُوطِيّ وابن هشام وكثير من المحدثين، يقول السُّيُوطِيّ: «وأعني بالأدوات الحروف وما شاكلها من الأسماء والأفعال والظروف»، الإِتْقَانُ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ، 293/1، وابن هشام سمّاها (المفردات) في صدر مغنيهِ، ينظر: مغني اللُّبَيْبِ، 65/1، أمّا في نظر كثير من المحدثين فالأدوات تشمل الحروف والأسماء المبهمة في باب الاستفهام والجزاء، وظروف الزّمان والمكان والنّوَاسِخِ الفعليّة (كاد وأخواتها)، ينظر: أبو السَّعُودِ حَسَنِينَ الشاذلي، الأدوات النّحويّة وتعدّد معانيها الوظيفيّة- دراسة تحليليّة تطبيقيّة، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة-مصر، ط1، 1989م، ص 8.

(16) عبد الجبار تَوَامَةَ، التّعددية والتّضمين في الأفعال في العربيّة- دراسات في النحو العربيّ، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، (د.ط)، 1994م، ص 26.

وظيفتها في الجملة العربيَّة (الرَّبط)، والرَّباط كما يرى النُّحويُّ ابن فلاح اليمينيِّ (ت 680 هـ) هو الدَّاخل على الشيء لتعلُّقه بغيره (17). تقوم هذه الحروف بـ «إبلاغ معنى الفعل أو ما هو حكمه إلى صورة من صور المفعول؛ أي المتأثر بالفعل، وهذه الصُّور عديدة عدد حروف الجرِّ، فمنها صورة المفعول به، والمفعول فيه، والمفعول له، والمفعول منه، والمفعول عنه، والمفعول إليه، والمفعول عليه، والمقصود بما هو في حكم الفعل الأسماء المشتقة والمصادر...» (18).

وسُمِّيت بحروف الجرِّ لأنَّها جرَّت الأسماء من قِبَل أن الأفعال التي تسبقها ضعفت عن وصولها وإفنائها إلى الأسماء التي بعدها، وتناولها إياها كما يتناول غيرها من الأفعال القويَّة الواصلة إلى المفعولين ما يقتضيه منهم بلا وساطة حرف إضافة؛ نحو: ضرب زيدٌ عمرًا، فأفضى الفعل بعد فاعله إلى مفعوله ونصبه، لكن توجد أفعال لا تتجاوز الفاعل إلا مستعينةً بهكذا وساطات، مثل: عجبتُ ومررتُ وذهبتُ (19)، يقول عبد القاهر: «وحروف الجرِّ لا بدَّ لها من شيء تتعلَّق به، وتكون مع المجرور بها معمولة له من حيث إنَّ كلَّ جارٍّ مع المجرور في تقدير اسم مفعولٍ، ولا يكون مفعول ما لم يكن فعلٌ» (20).

وحروف الجرِّ سبعة عشر حرفاً (21)، تجرُّ ما بعدها. تحدَّث النُّورسيُّ عن بعض منها، وفق ما صادفه منها في أثناء تفسيره، فكان أن تناول الباء، وإلى، ومن، وفي، وعلى، واللام.

1-1/الباء:

أمَّا (الباء) فهي حرف مختصٌّ بالاسم، ملازم لعمل الجرِّ. يقول سيبويه: «وأما الباء وما أشبهها

(17) ينظر: ابن فلاح اليمينيِّ، المغني في النحو، 1/179.

(18) أحمد عبد الستار الجواربي، نحو القرآن، مطبوعات المجمع العلميِّ العراقيِّ، بغداد-العراق، (دط)، 1394هـ-1974م، ص50-51.

(19) ينظر: ابن جنِّي، سرِّ صناعة الإعراب، 1/123-124.

(20) عبد القاهر الجرجانيِّ، المقتصد في شرح الإيضاح، 1| 96.

(21) ينظر: عبد القاهر الجرجانيِّ، الجمل في النُّحو، ص 85-88.

فليست بحروف ولا أسماء، ولكنها يضاف بها إلى الاسم ما قبله أو ما بعده» (22).

وهي ضربان؛ زائدة وغير زائدة، وغير الزائدة لها معان كثيرة؛ بيد أنّ أصل معانيها هو

الإلصاق (23)، يقول سيبويه: «إنّما هي للإلحاق والاختلاط (...) وضرته بالسّوط: ألزقت ضربك إياه بالسّوط، فما اتّسع من هذا في الكلام فهذا أصله» (24)، وقد وافقه الرّأي بديع الزّمان لما أشار إلى مؤدّى قول سيبويه السّابق بقوله: «اعلم أنّ سيبويه نصّ على أنّ الحروف التي تعدّد معانيها ك(من) و(إلى) و(الباء) وغيرها، أصل المعنى فيها واحد لا يزول، لكن باعتبار المقام والغرض قد يتشرب معنى معلقاً، ويجذبه إلى جوفه، فيصير المعنى الأصلي صورة وأسلوباً لمسافره...» (25).

ولا ينفك النورسيّ يدعم ما ذهب إليه في موضع آخر من الكليات؛ حيث وبعبارة عربية دقيقة يصف بعض معاني الحروف بأنّها لا وطن لها؛ أي غير مستقرة على دلالة واحدة، وشبهها بالسيّاح السّرسيّ الطّفيّ - وهو من يتبع المدعوين بدون دعوة - فمعنى حرف المعنى يتأثر بحواليته التي سماها (طيارات أخوية)، المتضمّنة للفعل والاسم، ويحدث أنّ يتشربانه فإنّ عصرنا ينقّطر المعنى (26).

فمما وافقت فيه (الباء) أصلها، وتغلّبت فيه على السّياق وحيثياته بمجيئها على معنى الإلصاق، في قوله تعالى ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 29]؛ يرى النورسيّ أنّ ذلك إشارة إلى عدم

(22) سيبويه، الكتاب، 420|1-421.

(23) ينظر: المرادي، الجنى الدّاني، ص 36.

(24) سيبويه، الكتاب، 217/4، وينظر أيضاً: أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص 228.

(25) النورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 123.

(26) ينظر: النورسيّ، صيقل الإسلام، ص 251.

انفكاك العلم عن المعلوم، (27) وإلى العلم الشامل (28).

ومن معانيها التي لا يستها وانفرطت فيها عن أصل معناها:

1-1-1 / السببية: تلبس الباء في واحد من أثنائها معنى السببية، فتدخل على سبب الفعل،

ليكون متضمنا لمعنى التعليل على طريق السبب (29)، كما في الآية الكريمة ﴿ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ﴾ [البقرة 22]. يقول النورسي: « أَمَا بِهِ ﴾

فبسبب تشرب المعنى الحقيقي - وهو الإلصاق - للسببية رمز إلى لطافة طراوة الثمار..» (30)

وتوجيهه معنى الباء نحو السببية، وافق فيه ابن مالك في كتابه (تسهيل الفوائد) على ما

ذكر المرادي (ت 749 هـ)؛ فهي باء سببية على خلاف النحويين الذين يسمونها -ها هنا- باء

الاستعانة (31).

1-1-2 / الاستعانة: باء الاستعانة « وهي الداخلة على آلة الفعل، ولذا تسمى (باء

الآلة)» (32)، نحو: كتبت بالقلم، وضربت بالسيف، والنورسي ذكرها في مستهل تفسيره، عندما

تعرض للبسمة؛ فذهب إلى أن (الباء) متعلقة بأحد ثلاثة أفعال:

• إن كان الفعل المقدر - بالتأخير للحصر - مفهوما من معناها؛ أي أستعين به، هنا

تحمل الباء معنى الاستعانة.

• إن قدر مفهوما عرفا؛ فالمعنى أتيمن به.

(27) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 230.

(28) ينظر: نفسه: ص 229.

(29) ينظر: عبد القاهر الجرجاني، المقتصد في شرح الإيضاح، 2 | 826.

(30) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 163.

(31) ينظر: المرادي، الجنى الداني، ص 39.

(32) حسين سرحان، قاموس الأدوات النحوية، مكتبة الإيمان، المنصورة-مصر، ط1، 1420 هـ-1999، ص 33.

- أو بما يستلزمه فعل الأمر (قل) المقدّر من أقرأ؛ أي (بسم الله، قل) (33)، وعبارة (بسم الله) لما نزلت لتعليم العباد كان (قل) مقدراً فيها على التأخير، وهو الأتم في تقدير الأقوال القرآنية (34).

وتأويلاته تلك تعكس تفرده في تفسير بعض آي القرآن؛ إذ إنّ المشهور في معنى باء (بسم الله) الاستعانة، كما ذكر المرادي (35)، وابن هشام (36)، والسيوطي (37) وغيرهم كثير من القدامى وحتى المتأخرين (38)، أمّا من المفسرين المحدثين فنجد على سبيل المثال: ابن عاشور يمنحها معنى الملابس، وهي المصاحبة والإصاق؛ فهي كلمات مترادفات في الدلالة على هذا المعنى؛ مؤيداً في ذلك الزمخشري الذي ذهب إلى أنّ هذا الوجه [الملبسة] أعرب وأحسن لما فيه من زيادة التبرك بملبسة جميع أجزاء الفعل لاسمه تعالى، كما أظهر أنّ متعلّق المجرور محذوف تقديره (أقرأ)، وعلّة الحذف أنّ البسمة سنّت عند ابتداء الأعمال الصالحة (39).

1-1-3/ التَّعدية: قد تقوم الباء مقام الهمزة في إيصال معنى الفعل اللازم إلى المفعول به (40)؛ أي من معنى فَعَلَ إلى أَفْعَلَ، يقول السيوطي: «التَّعدية كالهزمة، نحو ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾»

(33) ينظر: الثُّورسي، إشارات الإعجاز، ص 25.

(34) ينظر: نفسه، ص 24.

(35) ينظر: المرادي، الجنى الداني، ص 38.

(36) علّل ابن هشام دلالة الباء في البسمة على معنى الاستعانة بأنّ الفعل لا يتأتى على الوجه الأكمل إلّا بها، ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تح. عبد اللطيف محمد الخطيب، السلسلة التراثية 21، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1421هـ-2000م، 126/2.

(37) ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 1/319.

(38) قال الألويسي بعد أن سرد جملة من آراء العلماء المتباينة في معاني باء البسمة: «وعندي أنّ الاستعانة أولى بل يكاد أن تكون متعيّنة...»، روح المعاني، 1/47.

(39) ينظر: ابن عاشور، التَّحرير والتَّنوير، 1/147.

(40) ينظر: المرادي، الجنى الداني، ص 37، وقاموس الأدوات النَّحوية، ص 33، ويسمّيها ابن هشام (باء النقل أيضاً)، ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب، 2/122.

[البقرة:17] و﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ ﴾ [البقرة:20]؛ أي: أذهب» (41)، وذكر المرادي أنّ مذهب الجمهور هو أنّ باء التَّعدية بمعنى همزة التَّعدية (42)؛ بيد أنّ بديع الزّمان رأى أنّ التَّعدية بالباء في قوله عزّ من قائل: ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ ﴾ غير التَّعدية بالهمزة (43)، مخالفاً بذلك رأي الجمهور؛ فيقول: «وأما التَّعدية بالباء بدل همزة فإيماء إلى أنّ يد القدرة لا تطلق الأشياء، عن حبل الأسباب غاربها على عنقها؛ بل تضع أزمّتها بيد النّظام» (44)، فقوله (التَّعدية بالباء بدل همزة) دليل تمييزه بين (التَّعدية بالباء) و(التَّعدية بالهمزة)، وهذا مذهب المبرد (ت 285 هـ) والسُّهيليّ (ت 581 هـ) اللّذين زعما أنّ بين تعدية الباء والهمزة فرقا، وأنك إذا قلت: ذهب بزيد، كنت مصاحبا له في الذّهاب بخلاف همزة (45).

كما فسّر الثُّورسيّ (الباء) (46) التي في قوله تعالى ﴿ فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ ﴾ [البقرة:17]، أنّها بمعنى استصحبه، مفرّقا بينها في هذا الموضع وبين أن تكون بمعنى همزة التَّعدية: أذهب؛ أي أرسله، ولا أن تكون ذهب أي انطلق، وعلل ذلك بأنّ التّوجيهين الأخيرين يشيران في سياق الآية إلى إمكان العود بينما في توجيهها الأوّل؛ أي على معنى استصحبه إيماءً إلى ما ينسجم ودلالة الآية ككلّ، يقول: «وأما (الباء) فإشارة إلى اليأس عن العود؛ إذ لا رادّ لما أخذه الله...» (47).

(41) السُّيوطي: الإتيان في علوم القرآن، 319/1، وينظر: عبد القاهر الجرجاني، المقتصد، |2 826.

(42) ينظر: المرادي، الجنى الدّاني، ص 38، وينظر أيضا: أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص 228.

(43) ينظر: الثُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 145.

(44) نفسه.

(45) ينظر: المرادي، الجنى الدّاني، ص 37، السُّيوطي، الإتيان في علوم القرآن، 319/1.

(46) ينظر: الثُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 131.

(47) نفسه، ص 131.

وكلامه يدل على أن الباء للتعدية لا يعني همزة التعدية؛ لأنه لم يُجز معنى (ذهب الله بنورهم) على معنى (أذهب الله نورهم)، موافقا بذلك رأي المبرد والسُّهيلي، ومخالفا رأي الجمهور (48).

أما من منظور المفسرين فنجد البيضاوي - على سبيل المثال - قد وقف على معنى الاستصحاب والاستمساك في الباء، وتعدية الفعل (ذهب) بها دون الهمزة (49)، والتعدية في هذه الحالة لأجل المبالغة في معنى الاستصحاب والاستمساك والأخذ؛ أي: أخذ الله تعالى نورهم وأمسكه، وهو أبلغ من الإذهاب لما فيه من معنى الإزالة دون الإلصاق والمصاحبة (50).

1-1-4/ زائدة :

الحرف الزائد في العربية هو الحرف الذي «لم تُرد سوى أن أصل المعنى بدونه لا يختل، وإلا فلا بد من أن تثبت الفائدة» (51)، ومن الحروف الزائدة حرف (الباء)، وزيادتها في ستة مواضع، هي: الفاعل والمفعول به والمبتدأ والخبر والحال والتوكيد بالنفس والعين (52)، ولم نلق منها في تفسير الثورسي سوى ما ذكره وهو بصدد تفسير الآية الكريمة ﴿وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة:8]؛ فقد أجاب من تساءل فيم نكتة الباء على خبر (ما) أن ذلك ما كان إلا ليدل على أنهم ليسوا ذواتا أهلا للإيمان، وإن آمنوا صورة؛ أي ظاهرا (53)، وبمعنى آخر هو تأكيد على عدم أهليتهم للإيمان، فجاءت الباء لتوكيد النفي و(ما عملت) عمل (ليس) بدخول (الباء) على خبرها،

(48) ينظر: المرادي، الجنى الداني، ص38، ويرى عبد العال سالم مكرم أن الباء في هذه الآية الكريمة هي (للحال)، ينظر: القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة- مصر، (دط)، (دت)، ص 307.

(49) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، 53/1، وينظر: الزمخشري، الكشاف، 193/1.

(50) ينظر: عبد الوهاب حسن حمد، دراسة لغوية ونحوية في تفسير البيضاوي، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط1، 1432 هـ-2011 م، ص 264-265.

(51) السكاكي، مفتاح العلوم، ص 97.

(52) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، 178-146/2.

(53) ينظر: الثورسي، إشارات الإعجاز، ص 91.

ثم أضاف النُّورسيّ مبرزاً دور الباء في الآية، وكيف أنّ وجودها يختلف عن عدمه من خلال ضربه مثلاً نحوياً بسيطاً لتوضيح المسألة؛ فذكر أنّ هناك فرقا بين قولنا (ما زيد سخياً) دون تأكيد، و(ما زيد بسخيّ) بتأكيد (الباء) ؛ فقال: «الأوّل: لهوائيّة الذات، معناه: زيد لا يسخو بالفعل، وإن كان أهلاً ومن نوع الكرماء، وأمّا الثَّانِي فمعناه: زيد ليس بذاتٍ قابلٍ للسّماحة، وليس من نوع الأسخياء وإن أحسن بالفعل» (54). بين التّعبيرين فرق واضح؛ ففي الأوّل نفت (ما) الحجازيّة النسبة بين المسند والمسند إليه فقط، بينما في التّعبير الثَّانِي أكّدت الباء الزائدة نفي تلك النسبة الإسناديّة.

1-2/ على:

(على) من الألفاظ الثَّلاثية البناء تقع اسما وحرفاً (55) ، وما يعنينا في هذا المقام هو كونها حرفاً. يقول سيبويه عنها: « إنّ (على) بمنزلة (فوق)، وإن خالفتها في أكثر المواضع...» (56)، ولذلك فقد رصد لها ابن هشام تسعة معان هي: الاستعلاء، والمصاحبة، والمجازة ك: عن، والتعليل كاللّام، والظرفية ك(في)، وموافقة (من)، وموافقة الباء، وزائدة للتّعويض أو غيره، وللاستدراك، والإضراب (57).

وكان تجلّيها في المدونة بمعنى الاستعلاء الذي منحه النُّورسيّ تفسيراً لها في بعض الآيات الكريمة؛ فهي تلوح بالعلو (58)، كما في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة5]. بأسلوب راقٍ وتعبير مميّز وتوجيه فريد راح يشرح استعلائية (على) في

(54) النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 91.

(55) ينظر: عبد القاهر الجرجاني، المقتصد، 846/2.

(56) سيبويه، الكتاب، 268/3.

(57) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب ، 142/1-145، وينظر أيضاً: عامر فائل محمد بلحاف، الخلاف النحوي في الأدوات، عالم الكتب الحديث، إربد-عمّان، ط1، 1432 هـ-2011م، ص 207-208.

(58) ينظر: النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 57.

الآية، من خلال مهاد عكس فيه وقع (على) في نفسه، فقام يخاطب متلقي الآية قائلاً: «كثيراً ما تذكر كلمة فذة خيالاً طويلاً، وتمثّل نصب عينيك هيئة كلمة حكاية عجيبة (...). فعلى هذا لفظ (على) للذهن كالكوة إلى أسلوب تمثيليّ هو أنّ هداية القرآن الكريم براق إلهيّ أهداه للمؤمنين ليسلكوا، وهو عليه في الطريق المستقيم سائرين إلى عرش الكمالات»⁽⁵⁹⁾ ، وهو عين ما ذهب إليه الرّمخسريّ الذي رأى أنّ "على" للاستعلاء، ودليل تمكّنهم من الهدى واستقرارهم عليه، وتمسّكهم به، شبّهت حالهم بحال من اعتلى الشّيء وركبه⁽⁶⁰⁾ ، كما انتحى معاصره ابن عاشور الوجهة ذاتها؛ عندما أكّد أن الإتيان بحرف الاستعلاء (على) يقوّي تمثيل حالهم في التشبّث بالهدى والثبات عليه والزيادة به أكثر بهيئة الرّاكب في الاعتلاء على المركوب والتمكّن من تصريفه، والاستعلاء أقوى أنواع تمكّن شيء من شيء.⁽⁶¹⁾

كما يرتهن حرف (على) مسلك الاستعلاء، ولا يحيد عنه في منظور النورسيّ وعبر ما اقتصر عليه في تفسيره، ومن ذلك تعليقه عليه في الآية الكريمة ﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة 20]؛ فقد أورد أنّ ﴿ عَلَىٰ ﴾ إيماء إلى أنّ القدرة المخرجة للأشياء من العدم لا تتركها سُدَى هملاً؛ بل ترقب عليها الحكمة وتربّيها . وملح الاستعلاء في (على) منبثق من القدرة الإلهيّة التامة الشاملة الواقعة على البشر بعجزه وضعفه وقصوره⁽⁶²⁾ ، ففقدرة الله تعالى مستعلية لا شيء يفوقها أو يعلوها.

(59) النورسيّ، إشارات الإعجاز،، ص 69.

(60) ينظر: الرّمخسريّ، الكشّاف، 22/1.

(61) ينظر: ابن عاشور، التّحرير والتّشوير، 242/1.

(62) ينظر: النورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 146.

أضف إلى ذلك ما فسّر به قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ [البقرة: 31]؛ ف ﴿عَلَى﴾ إيماء إلى أنّ ما يُعرض على الملائكة هي الصّور المرتسمة في اللّوح الأعلى (63) .

ثمّ كان صنيعه كذلك مع (على) التي في قوله عزّ من قائل: ﴿حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾ [البقرة: 7] ؛ ففيها كذلك دلالة على أنّ المسدود هو الباب العلويّ من القلب لا الباب السفليّ الناظر إلى الدّنيا (64)، وهو إن وافق غيره من المفسّرين في استعلائيّة (على) ههنا، إلّا أنّ توجيهه فحوى الآية وتفسيرها مختلف، فعلى سبيل المثال فسّر الطّبريّ الآية مستندا إلى ما ذكره رسولنا صلى الله عليه وسلّم من أنّ المؤمن إن زادت ذنوبه زاد علوّ التّكته السّوداء في قلبه إلى أن تعلوه فتغلّقه، حينئذ يأتيتها الله تعالى بالختم والطّبع، فلا يكون للإيمان إليها مسلك (65) .

والنّورسيّ في السّياق ذاته استمسك بعروة التّضمين النّحويّ الذي هو « من أنزه الفصول في العربيّة، فإذا تأملته عرفت منه وبه ما لحروف المعاني من أسرار يكشفها لك، ويظهر فيها مزية (...) ترى الحرف مع فعل أو مشتق لم يألفه، فيوحشك الحرف ويبقى الفعل قلّقا، فإذا حملته على التّضمين تمكّن الفعل وأنسك الحرف...» (66)، ويُعرّف بأنّه « إشراب كلمة معنى كلمة لتقع موقعها وتتبوأ بيئتها في الكلّ، وتؤدّي وظيفتها النّحويّة» (67) .

(63) ينظر: النّورسيّ، إشارات الإعجاز،، ص 242.

(64) ينظر: نفسه، ص 84.

(65) ينظر: مختصر تفسير ابن كثير، 32/1.

(66) محمد نديم فاضل، التّضمين النّحوي في القرآن الكريم، دار الزّمان للنّشر والتّوزيع، المدينة المنوّرة، ط1، 1426 هـ - 2005 م، 10/1.

(67) تّمّام حسّان، البيان في روائع القرآن، 123-122/1، وللتوسّع ينظر: فريد عوض حيدر في كتابه (فصول في علم الدلالة) الذي استهله ببحث دقيق مفيد عنوانه: (التّضمين الدّلاليّ النّحويّ في ضوء الدّرس اللّغويّ الحديث)، مكتبة الآداب، القاهرة- مصر، ط1، 1426 هـ- 2005 م، ص 10 وما بعدها.

وقد تحسَّس بديع الزَّمان شأن كثير من النُّحاة التَّضمين في الآية السَّابقة، وتصور أنَّ في الحرف على إشارة إلى تضمين الفعل (ختم) معنى الفعل (وسم) بناءً على كَوْن الختم متعدياً بنفسه، كأنه يقول: جعل الله الختم وسماً وعلامة على القلب، يتوسَّمه الملائكة⁽⁶⁸⁾، ويقابل هذا الرأي رأي آخر لا يستصوب منحى التَّضمين، على اعتبار أنَّ الناظر في كلام النُّحاة على حروف الجرِّ يلحظ اعتناءهم بجانب الإعراب على حساب المعنى؛ إذ يقع الحرف في تصوُّرهم موقع حرف آخر، أو يُضمَّن الفعل معنى فعل قريب من معناه، وفي هذا دلالة ساطعة على تجاهل الجانب اللُّغوي وانعزال قواعد النُّحو وقضاياها عنه، يقول أحمد عبد الستار الجواري: «ولهذا نجد العبارة القرآنيَّة تتصرَّف في حروف الجرِّ تصرُّفاً لا توافقه قواعد النُّحو، ولا أصول اللُّغة التي قصَّرت في الإحاطة به، فانقصت من الدقَّة في أداء المعاني على الوجه الذي أدته العبارة القرآنيَّة...»⁽⁶⁹⁾.

1-3/ إلى:

ومعانيها ثمانية؛ الأصل فيها انتهاء الغاية في الزَّمان والمكان وغيرهما⁽⁷⁰⁾، وهي مُعارضة ل(من)⁽⁷¹⁾، ومن ضمن معانيها، وقع تفسير صاحب المدونة على نحو يُفهم منه - دون تصريح - معنى اللام في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: 4] أي: أنزل لك، يقول: «وفي ﴿إِلَيْكَ﴾ بدل (عليك) رمز على أنَّ الرِّسالة وظيفة كُلف بها النبي عليه السَّلام، وتحملها بجزئه الاختياري (...). وإيماء إلى علوه بخدمة جبرائيل

(68) ينظر: النُّورسي، إشارات الإعجاز، ص 84.

(69) أحمد عبد الستار الجواري، نحو القرآن، ص 56.

(70) ينظر: المرادي، الجنى الدَّاني، ص 385.

(71) ينظر: ابن إياز البغدادي (ت 681هـ)، قواعد المطارحة في النُّحو، تقديم وتحقيق: يس أبو الهيجاء و شريف عبد الكريم النجار وعلي توفيق الحمد، دار الأمل للنُّشر والتَّوزيع، إربد-الأردن، طبعة جديدة مزيدة ومنقَّحة، 1432هـ-2011م، ص 84.

بالتقديم إليه؛ إذ في "على" شم اضطرار وعلو واسطة النزول»⁽⁷²⁾، وقرينة دلالتها على (اللام) تفسير ابن مالك (إلى) في قوله تعالى: ﴿وَالأَمْرُ إِلَيْكِ﴾ [النمل:33] موافقة للام؛ لأنَّ اللام في هذا هي الأصل، وقيل هي لانتهاء الغاية على أصلها⁽⁷³⁾، ويقول ابن عاشور بهذا الصدد: «عُدِّي الإنزال ب(إلى) لتضمينه معنى الوصف؛ فالمُنزَل إليه غاية للنزول، والأكثر والأصل أنه يُعدَّى بحرف (على)؛ لأنه في معنى السقوط (...). واختيار إحدى التَّعْدِيَّتَيْنِ تَفَنُّنٌ في الكلام»⁽⁷⁴⁾.

وفي المضمار عينه، يشير النُّورسيّ إلى حرف الجرِّ (إلى) محاولاً استجلاء معناه، وكذا وظيفته في الآية الكريمة ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيْطَانِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ﴾ [البقرة: 14]؛ فهو ومن خلال معنى ﴿خَلَوْا﴾ الذي يشير إلى أنه بحكم خيانة المنافقين فهم يتخوفون، وتخوفهم يحيلهم إلى التستر، وأنَّ مجيء ﴿خَلَوْا﴾ في نظم الآية بدل (مع) كان أكثر ملاءمة وانسجاماً مع ﴿خَلَوْا﴾⁽⁷⁵⁾، وإن دلَّ كلامه على شيء فإتِّمًا يدلُّ على أنَّ ﴿إِلَى﴾ حافظت على معناها الأصلي وهو انتهاء الغاية، يقول الرَّاغِب الأصفهاني: «وخلا إليه: انتهى إليه في خلوة، قال تعالى: ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيْطَانِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ﴾ [البقرة 14]»⁽⁷⁶⁾.

ويعضد عبد الجبار توأمة توجيه الشيخين بعد أن استعرض رأي من نحا ب(إلى) في سياق الآية صوب نيابتها مناب (مع) بقوله: «والظاهر أنَّ (إلى) في هذه الآية باقية على معناها وهو (انتهاء الغاية) وهي واضحة مع الفعل (خلا)»⁽⁷⁷⁾.

(72) النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 57.

(73) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، 493/1-494.

(74) ابن عاشور: التَّحْرِير والتَّنْوِير، 239/1.

(75) ينظر: النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 108.

(76) الرَّاغِب الأصفهانيّ، مفردات ألفاظ القرآن، ص 298.

(77) عبد الجبار توأمة، التَّعْدِيَّة والتَّضْمِين في الأفعال في العربيَّة، ص 94.

وكان القرطبيّ قبلهم قد قدّم محصّلة ما قيل في ﴿إِلَى﴾ - في الآية عينها، فأوضح مجيباً عمّن يتساءل عن علّة، وصل ﴿خَلَوْا﴾ بـ ﴿إِلَى﴾ وعُرّفها أن توصل بالباء، أنّ ﴿خَلَوْا﴾ ههنا بمعنى: ذهبوا وانصرفوا، وهناك من رأى أنّ ﴿إِلَى﴾ بمعنى (مع)، وقد ضعّفه، وأنّه بمعنى (الباء)، وهذا يأباه الخليل وسيبويه، وقيل كذلك بأنّ المعنى هو: إذا خلوا من المؤمنين إلى شياطينهم ف﴿إِلَى﴾ على بابها⁽⁷⁸⁾.

1-4/ في:

يرى سيبويه أنّ (في) للوعاء كأنّ تقول: هو في الجراب، وفي الكيس، وأنّها إن اتّسعت في الكلام فهي على هذا⁽⁷⁹⁾، والوعاء معناه الظرفيّة، والبصريّون لا يثبتون في (في) غير الظرفيّة؛ فهي أصل معناها، وأورد لها المرادي تسعة معاني؛ أولها الظرفيّة (حقيقة ومجازاً)، والمصاحبة، والتعليل، والمقايسة، وبمعنى (على) و(الباء) و(إلى) و(من)، وأن تكون زائدة⁽⁸⁰⁾.

وتعدّد تناولها في المدوّنة، من ذلك على سبيل المثال ما جاء في سياق قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَلَكِتْبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2]؛ فقد جاء الحرف (في) مقترناً بالهاء التي في عودها وجهان - حسبه -⁽⁸¹⁾:

* **الوجه الأوّل:** ونسبه للسّكاكي بإرجاعها إلى الحكم، فتكون ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾؛ بمعنى يقينا، وبلا شكّ، يقول السّكاكيّ بأنّ هذا مسوق لوصف التنزيل بكمال كونه هادياً⁽⁸²⁾.

(78) ينظر: القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ومحمد رضوان عرقسوسي، مؤسّسة الرّسالة، ط.1، 1427 هـ-2006 م، 313/1.

(79) ينظر: سيبويه، الكتاب، 226/4، وينظر أيضاً: عبد القاهر الجرجانيّ، المقتصد، 822/2.

(80) ينظر: المراديّ، الجنى الدّاني، 250/1-252.

(81) ينظر: النورسيّ، إشارات الإعجاز، ص46، وللتفصيل في الوقف الوارد في الآية، ينظر: عبد الكريم إبراهيم عوض صالح، الوقف والابتداء وصلتهما بالمعنى في القرآن الكريم، دار السلام، القاهرة-مصر، ط.1، 1427 هـ-2006 م، ص251-253.

(82) ينظر: السّكاكيّ، مفتاح العلوم، ص 241.

* الوجه الثاني: وهو ما قال به الزمخشري في كشفه؛ وذلك أن الضمير المتصل ب﴿ في ﴾ يعود على الكتاب؛ أي بالوقف على ﴿ لَا رَيْبَ ﴾ من أجل تأكيد ثبوت كماله (83)، وهذا النوع من الوقف يسمّى وقف المعانقة (84).

وأيًا كان عود الهاء في ﴿ فِيهِ ﴾؛ فهي ظرفية باقية على أصلها في نظره، وكان التعبير بها دون أخواتها - كما يقول - دليلاً على إنفاذ النظر وغوصه في الباطن، وعلى أن حقائقه تُبعد الأوهام المتوضّعة على السطح (85).

كما نجده في تفسيره لقوله عز من قائل ﴿ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ ﴾ [البقرة:17]؛ يثبت (في) على معناها الأصل فهي: « رمز إلى أنه انعدم في نظرهم كل شيء ولم يبق إلا عنوان العدم وهو الظلمة، فصارت ظرفاً وقبراً لهم» (86) فمنحه مفهوم الظرفية التي في ﴿ في ﴾ معنى أن تحتوي الظلمة المنافقين فكأنهم في قبور مظلمة. كما ساقها نحو الظرفية أيضاً في الآية الكريمة ﴿ أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ ﴾ [البقرة:19] وإن كان الصيّب مطروفاً. ودلالة هذا أن المندهش بتلك المصيبة يظنّ فضاء العالم حوضاً قد ملئ من المطر، فما الليل إلا مطروف مفتت بين أجزائه (87)، لكن ابن عاشور ذهب إلى أن الظرفية مجازية بمعنى (معه) (88) التي يُشار إليها في كتب النحو ب (المصاحبة)، كما في قوله تعالى: ﴿ قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ ﴾ [الأعراف:38]؛ أي: مع أمم (89).

(83) ينظر: الزمخشري، 145/1 وما بعدها.

(84) للتفصيل أكثر، ينظر: عبد الكريم إبراهيم عوض صالح، الوقف والابتداء، ص 245 وما بعدها.

(85) ينظر: الثورسي، إشارات الإعجاز، ص 47.

(86) نفسه، ص 131، ومعنى الظرفية في (في) تكرر كثيراً، ينظر مثلاً: نفسه، ص 95، 140، 235.

(87) ينظر: الثورسي، إشارات الإعجاز، ص 140.

(88) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتثوير، 318/1.

(89) ينظر: حسين سرحان، قاموس الأدوات النحوية، ص 68.

1-5/ الألام:

من حروف الجرِّ أحادية البناء، تقتضي دون مفارقة معنى الاختصاص على الأصل، وقد تصبحها معانٍ أخرى كثيرة تصل إلى الثلاثين معنى، أهمها بعد الاختصاص: الاستحقاق، والملِك وشبهه، والتمليك وشبهه، والتعليل والنسب، وبمعنى (إلى) لانتهاء الغاية، وبمعنى (في) الظرفية، وبمعنى (عن) و(على) و(عند) و(بعد) وغيرها⁽⁹⁰⁾. يسميها سيبويه (لام الإضافة) وهي - عنده - للملكِ واستحقاق الشيء، ومعناها معنى إضافة الاسم، مثل قولك: الغلام لك والعبد لك، فيكون في معنى: هو غلامك، وهو عبدك⁽⁹¹⁾.

وإذا نحن تلمسنا مواطنها في التفسير وجدناها تتراوح في معانيها وتتأوب حسب سياق كل آية كما يأتي:

1-5-1/ الاختصاص:

استبقت الألام على معناها الأصل، وهو الاختصاص في أكثر تناولات النورسي كما في الآية الكريمة ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الفاتحة 2]، ففي « لام الاختصاص رمز إلى التوحيد»⁽⁹²⁾، وعبارة ﴿ لِلَّهِ ﴾ تعني أن الحمد مختص ومستحق للذات الأقدس المشخص الذي يلاحظ بمفهوم (الواجب الموجود)؛ « لأنَّ تلك الألام للاختصاص والاستحقاق»⁽⁹³⁾، مساويا بينهما، ذاهبا في ذلك مذهب من جعل الاختصاص معنى عاما ملازما غير مفارق تصحبه معاني أخرى كالاستحقاق والملِك وغير ذلك من المعاني التي يشكّل كلٌّ منها نوعا من أنواع الاختصاص، وهذا رأي بعض النحاة ومنهم ابن هشام⁽⁹⁴⁾، والمراد الذي يصرح بأن الملك « هو نوع من أنواع

(90) ينظر تفصيل ذلك: المرادي، الجنى الداني، ص 96-109.

(91) ينظر: سيبويه، الكتاب، 217/4.

(92) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 24.

(93) النورسي، المكتوبات، ص 506.

(94) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، 153/3.

الاختصاص، وهو أقوى أنواعه، وكذلك الاستحقاق، لأنَّ من استحق شيئاً فقد حصل له به نوع من اختصاص»⁽⁹⁵⁾.

ومع تتبُّع تناولات بديع الزَّمان للام الجرِّ بالتَّوجيه الدلالي ذاته، نرصد تعليقه عليها في قوله تعالى: ﴿أَنَّ لَهُمْ جَنَّتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [البقرة:25]؛ فقد ذكر أنَّها «إشارة إلى الاختصاص والتَّمكُّن والاستحقاق الفضلي لتكميل اللذة وزيادة السرور»⁽⁹⁶⁾، مخالفاً من يرى غير ذلك كالسيوطي الذي سرد قائمة معاني (لام الجرِّ) المختلفة المتباينة؛ جاعلاً الاختصاص غير الاستحقاق غير الملك؛ فمثلاً في معرض تعليقه على لام الجرِّ الموجودة في سورة الفاتحة، أكَّد أنَّها للاستحقاق؛ لأنَّها واقعة بين معنى وذات، وضرب لمعنى الاختصاص آيتين أخريين هما: ﴿إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا﴾ [يوسف:78] و﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾ [النساء:11]⁽⁹⁷⁾.

1-5-2/ معنى النفع:

تنزيهاً (اللَّام) ثوب النَّفْعِيَّة في سياقات معيَّنة من الكلام، كما هي في رصد النُّورسي لها عبر ثلاثة مواضع في تفسيره ونعني الآيات الآتيات: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة:10]، و﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْأَوْا فِيهِ﴾ [البقرة:20] و﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة:29].

فيذكر أنَّ (اللَّام) الأولى للنَّفع، وأنَّها إشارة إلى أنَّه لو كان لهم منفعة لكان البتَّة أَلَمًا معدِّباً دنيويًا، أو عذاباً أخرويًا مؤلماً⁽⁹⁸⁾، أمَّا الثانية فسمَّاهما إضافة للنَّفع (لام الأجلية) ورمزت في الآية الكريمة إلى أنَّ المصاب المدهوش يستغرق في حاجة نفسه حتَّى يظنَّ الضياء المنتشر لآلاف الحِكَم أنَّه المراد به على وجه الخصوص، وأنَّ يد القدرة أرسلته لأجله⁽⁹⁹⁾.

(95) المرادي، الجني الداني، ص96.

(96) النُّورسي، إشارات الإعجاز، ص 199، وينظر: نفسه، ص 201.

(97) ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 1/344.

(98) ينظر: النُّورسي، إشارات الإعجاز، ص 96.

(99) ينظر: نفسه، ص 144.

ونجد أن تفسير النورسي ينسجم ورأي القرطبي في معنى اللام في الآية الثالثة؛ فالأول يقول بأنها (لام النفع) وترمز إلى أن الأصل في الأشياء الإباحة، وإنما يعرض التحريم لدواعٍ كثيرة كالضرر والاستنذار والتجاسة وغيرها⁽¹⁰⁰⁾، والآخر على أن معنى ﴿لَكُمْ﴾ الانتفاع؛ أي لتنتفعوا بجميع ذلك، والانتفاع الاعتبار⁽¹⁰¹⁾. وبخلافهما لم نجد من وسم اللام بالنفع فيما وقع بين أيدينا - فقد سُميت في كتب النحو والتفسير بلام التعليل والسبب للدلالة على المعنى ذاته⁽¹⁰²⁾.

ولأنّ بديع الزمان مأخوذ كلّ الأخذ بإعجازيّة القرآن النظميّة؛ فقد آثر أن يبرهن على تغلغل المعية نظم القرآن إلى مستوى حروف المعاني، وتحت عنوان (الجامعية الخارقة في لفظه) خاطبنا مشدوها بقوله: «نعم، إنّ الألفاظ القرآنية قد وُضعت وضعا؛ بحيث إنّ لكلّ كلام بل لكلّ كلمة بل لكلّ حرف، حتّى لسكون أحيانا وجوها كثيرة جدًا، تمنح كلّ مخاطب حظّه ونصيبه من أبواب مختلفة...»⁽¹⁰³⁾.

ومن نماذج الإعجاز في القرآن الكريم استعمال اللام بمعانٍ متنوّعة تتوّع المخاطب الذي تمثله النورسي معيارا للتصنيف، في قوله جلّ جلاله ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [يس:38]. فهي :

(100) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 229.

(101) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 378/1.

(102) ينظر على سبيل المثال: المرادي، الجني الداني، ص97، وابن هشام، مغني اللبيب، 155/3، وحسين سرحان، قاموس الأدوات النحوية، ص 78.

(103) النورسي، الكلمات، ص 451.

أ. بمعنى (إلى) (104): وذلك في حالتين؛ الأولى أن يكون المخاطب من العوام، ويفهم من الآية أن الشَّمس التي تمدنا بالضوء والحرارة تجري إلى مستقر لها وستبلغه يوما، وحينها لن تفيدنا في شيء، ما يجعلنا نتذكر فوائدها العظيمة، فنحمد الله ونسبحه.

والحالة الأخرى؛ أن يكون المخاطب عالما، يرى الشَّمس مكوِّكا فضائيا يحيك المنسوجات الربانية في معمل الربيع والصيف، كما يراها مداداً ودواة من نور لمكتوبات الصمد التي تكتب على صحيفة الليل والنهار، فيهوي ساجدا قائلا: ما شاء الله كان، تبارك الله. أما في المتون التفسيرية، لم نلق ذكرا أو إشارة إلى ما ساقه الثورسي؛ اللهم أن اللام في ﴿لِمُسْتَقَرٍّ﴾؛ بمعنى إلى مستقر، ومستقر موضع القرارة، وهو ما ذكره القرطبي في تفسيره (105).

ب. بمعنى (في) (106): إذا كان المخاطب فلكياً، يرى الشَّمس تنظّم في فضاء منظومتها حركة الكواكب حول نفسها كمحرك الساعة.

ثم إنَّ اللام تجمع معنَيي (العلة) و(الظرفية) معاً إذا تمعن فيها العالم المدقق، ويقصد الحكيم؛ فتفسر حينها الآية بأنَّ الشَّمس تجري في مستقر لها لاستقرار منظومتها؛ لأنَّ الحركة تولد الحرارة التي تولد القوة والتي بدورها تولد الجاذبية، وهذه الحكمة يفهمها الحكيم المدقق من حرف واحد من القرآن الكريم، فيقول: الحمد لله، إنَّ الحكمة الحقّة لهي في القرآن الكريم (107)، ذلك الكتاب

(104) الثورسي، الكلمات، ص 454، وكان قد أشار إليه بمصطلح التضمّن في موضع آخر مجيزا وقوع التضمين في الحروف والأفعال، ينظر: صيقل الإسلام، ص 186. وحلول حرف مكان حرف آخر، يسمّى بالتناوب الذي بحثه النحاة القدامى في (باب حروف الجرّ) خاصة، واختلفوا في جوازه من عدمه، فذهب بعضهم إلى القول به والإقرار بوجوده، كما هو صنيع الكوفيّين، وتبعهم في ذلك بعض البصريّين، والمتأخرون من النحاة، ومنعه جمهور البصريّين، ينظر: عامر فائل محمد بلحاف، الخلاف النحويّ في الأدوات، ص 195-196.

(105) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 445/17، وينظر أيضا: محمد حسن الشريف، معجم حروف المعاني في القرآن الكريم، 869/2.

(106) الثورسي، الكلمات، ص 454.

(107) ينظر: نفسه، ص 454-455.

الذي «حافظ على شبابيته وفتوته، فخطب كل طبقة من طبقات البشر، في كل عصر من العصور، وكأنه توجه توجهًا خاصًا إلى تلك الطبقة بالذات (...) فكل طائفة تأخذ حظها، ولا يدع القرآن أحدا محروما من إعجازه» (108).

وبهذا يكون التورسي قد رأى في أبسط مكوّن لغويّ دالّ وجوها كثيرة تمنح كلّ مخاطب حظّه ونصيبه من نوافذ مختلفة، وما هذا إلاّ لأنّه قد ذاق الكثير من قبسات الإعجاز النّظميّ للقرآن الكريم، وبذل جهودا معتبرة في معرفة نواحيه البلاغيّة الإعجازيّة، منطلقا من الرّؤية التّراثيّة مكملًا لها ومضيفا إليها، فكان التّفرد والسّير على المنوال العربيّ القديم عنوانا لمنهجه ورؤيته التّراثيّة المعاصرة.

1-6- من:

أحصى لها سيبويه خمسة معانٍ هي: ابتداء الغاية، والغاية، والتّبعيض، والتّوكيد (أي الزائدة)، والمجازة (109)؛ في حين أنّ ابن هشام بلغ بها خمسة عشر وجها، ورأى أنّ (ابتداء الغاية) هو الغالب عليها (110)، كما في قوله تعالى: ﴿مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا﴾ [الإسراء:1]. وقد تجلّت مختلف معانيها في الرّسائل في الآتي:

1-6-1 / ابتداء الغاية (111) : وهو أظهر معاني (من)، وهو نوعان: الأوّل ابتداء غاية في

المكان، وهو متّفق عليه بين جمهور النّحاة، والثّاني ابتداء غاية في الزّمان عند الكوفيّين الذين

(108) عبد الهادي الخليشي، (رؤية مقاصدية في القرآن الكريم عند بدیع الزّمان التّورسي)، منشور ضمن كتاب: فقه المقاصد والحكم في فكر بدیع الزّمان التّورسي، ص 46.

(109) ينظر: سيبويه، الكتاب، 224/4-225، وينظر أيضا: ابن الأنباري، أسرار العربيّة، تح: محمد بهجت البيطار، مطبوعات المجمع العلميّ العربيّ بدمشق-سوريا، (دط)، (دت)، ص 259.

(110) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، 4/136 وما بعدها.

(111) ينظر: المرادي، الجنى الدّاني، ص 307. للدكتور فاضل صالح السامرائي نقد وجيه لتسميتهم (ابتداء الغاية)، يقول:

«الأحسن أن يقال هي للابتداء لا لابتداء الغاية؛ لأنّ ابتداء الغاية معناه أنّ الحدث ممتد إلى غاية معينة (...) و(من) تستعمل فيما هو أعمّ من ذلك؛ إذ تستعمل للابتداء عموما، سواء كان الحدث ممتدا أم لا»، معاني النّحو، 3/65.

يقولون به مخالفين البصريين الذين ينكرونه متمسكين بالمنطق والجدل، ومنطلقين من استعمالات اصطنعوها هم أنفسهم، كما يقول إبراهيم السامرائي، مفضلاً توجيه الكوفيين لاعتمادهم استعمالات لغوية أسسوا عليها رأيهم (112).

وهذا الأمر ينطبق على كثير من المقولات النحوية الكوفية خاصة تلك المتعلقة بباب الحروف؛ فليس الأصل في الأداة أن تدلّ على معنى واحد؛ بل الأصل فيها التتويج والانتساع مجازة للاستعمال وموافقة للسياق؛ ف « لا غرابة في أن التحليل النحوي في العربية يعتمد في بعض جوانبه على فهم المعنى الذي تحدده السياق؛ فقد وُجد في العربية كثير من الأدوات التي تتحد صيغتها وتتعدّد معانيها واستعمالاتها، (...) وغير هذا وذلك ممّا يعتمد في تحليله على فهم سياقه، وليس كلّ هذا لبس أو غموض؛ لأنّ الاستخدام اللغوي في السياق يكشف عن كلّ هذه الجوانب كشفاً واضحاً بتقديم وسائل الترابط الخاصة بأجزاء التراكيب في بناء الجملة» (113).

وإذا أمعنا النظر في ما في جعبة النورسي ممّا له صلة بهذا المعنى، نلقاه ينحو بـ(من) في قوله عزّ من قائل ﴿ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ﴾ [البقرة:4] نحو ابتداء الغاية الزمانية، وإن لم يصرح، بل يفهم من سياق تفسيره للآية عندما قال: « إنَّ مِنْ قَبْلِكَ ﴾ المومية من (من) إلى (إلى)، ومن (إلى) إلى الإغناء؛ أي (انتهت الرسالة بقدمك إذ أعنتُ شريعتك)، ترمز إلى أنّ شريعته عليه السلام ناسخة بالانتهاء وجامعة بالإغناء» (114).

(112) ينظر: إبراهيم السامرائي، النحو العربي-نقد وبناء، دار الصادق، بيروت-لبنان، (د.ط.)، (د.ت.)، ص 166، وينظر

أيضاً: خليل بنيان الجون، النحويون والقرآن، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان-الأردن، ط1، 1423 هـ-2002، ص 24.

(113) محمد حماسة عبد اللطيف، بناء الجملة العربية، دار غريب، القاهرة- مصر، (د.ط.)، 2003م، ص 11.

(114) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 60، ويقوي استنتاجنا ما جاء في هامش الصفحة، وهو إضافة من النسخة التركية المترجمة إلى العربية وفيها: «أي: إنَّ (من) يفيد معنى الابتداء، والابتداء لا يدّ له من انتهاء- أي (إلى)، والانتهاج يدلّ على عدم الحاجة والإغناء».

1-6-2 / التَّبْعِيضُ: جاء في كتاب سيبويه: «وتكون أيضا للتَّبْعِيضِ نقول: هذا من الثَّوبِ، وهذا منهم، كأنك قلت: بعضه»⁽¹¹⁵⁾، وإلى هذا فسّر بديع الزّمان (من) في قوله تعالى: ﴿وَلَيْنَ مَسْتَهُمْ نَفْحَةٌ مِّنْ عَذَابِ رَبِّكَ﴾ [الأنبياء:46]؛ فكلّ لفظ في الآية متعانق متجاوب مع مجاوره؛ بحيث لا يصلح مكانه غيره بتناسق وتكامل على نحو خارق، كما جاء على لسانه؛ إذ إنّ جميع هيئات الجملة التي تفيد التقليل تنظر إليه وتمدّه بالقوّة كي يظهر هول العذاب، ومن بين تلك الألفاظ (من) الذي هو للتَّبْعِيضِ، بمعنى جزء، فيفيد القلّة⁽¹¹⁶⁾.

وهي دالّة على المعنى عينه في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [البقرة:03]، فقد استعرض-عبرها- شروط قبول الصدقة، وأول تلك الشّروط الخمسة مستفاد من ﴿من﴾ التَّبْعِيضِيَّةِ المتّصلة بـ ﴿مَا﴾، والحاصل: لا يبسط المتصدّق يده كلّ البسط فيحتاج إلى الصدقة⁽¹¹⁷⁾. وهي الرّؤية ذاتها لمعاصره ابن عاشور في استنطاقه الآية الكريمة، لما أقرّ بتبعية (من)، وأنّ الإتيان بها إيماء إلى كَوْنِ الإنفاق المطلوب شرعا هو إنفاق بعض المال؛ لأنّ الشريعة لم تكلف الناس حرجا، وهذا البعض يقلّ، ويتوقّر بحسب أحوال المنفقين⁽¹¹⁸⁾.

1-6-3 / بيان الجنس:

ومن معاني (من) في استعمالات العربيّة (بيان الجنس) أو (التبئين)؛ وهي (من) التي كثيرا ما تقع بعد (ما) و(مهما) لفرط إبهامهما، وقد تقع بعد غيرهما⁽¹¹⁹⁾، ويراد بها تبئين الجنس أو تبئين ما أبهم قبل (من) أو في سياقها⁽¹²⁰⁾، وهذه الحالة أشير إليها- ضمنا- عند تفسير النورسيّ

(115) سيبويه، الكتاب، 225/1.

(116) ينظر: النورسيّ، الكلمات، ص 426-427.

(117) ينظر: نفسه، ص 427، وأيضا: إشارات الإعجاز، ص 53.

(118) ينظر: ابن عاشور، النحرير والتثوير، 236/1.

(119) ينظر: الزركشيّ، البرهان في علوم القرآن، 417/4.

(120) ينظر: محمد حسن الشّريف، معجم حروف المعاني في القرآن الكريم، 1040/3.

للآية الكريمة ﴿ فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ﴾ [البقرة:22]، لما ذكر أنّ « ﴿ مِنَ الثَّمَرَاتِ ﴾» فلعدم خلوها من معنى الابتداء عند (سيبويه) يشير إلى مفعول يتنوع بتعيين فهم السامع؛ أي إنّ من الثمرات أنواعا كما تشتهون»⁽¹²¹⁾. لقد ساق لنا معنى يتعضد بتفسير الرّمخشريّ والبيضاويّ اللّذين ذهبوا إلى كونها محتملة التّبعض، كأنّه قال: وأنزلنا من السّماء بعض الماء فأخرجنا به بعض الثمرات، أو البيان، كأن تقول: أنفقت من الدّراهم ألفاً⁽¹²²⁾.

بيد أنّ ابن عاشور صرفها عن أن تدلّ على التّبعض؛ «إذ ليس التّبعض مناسبا لمقام الامتتان؛ بل إمّا لبيان الرزق المخرج، وتقديم البيان على المبين شائع في كلام العرب، وإمّا زائدة لتأكيد تعلق الإخراج بالثمرات»⁽¹²³⁾، وإن دلّ هذا على شيء فإنّما يدلّ على تداخل في تقديرات النّحاة والمفسرين على حدّ سواء لمعاني (من).

2/ حروف العطف:

من الحروف كثيرة الاستعمال في الكلام "حروف العطف"، والعطف «تابع يدلّ على معنى مقصود بالنسبة مع متبوعه، يتوسّط بينه وبين متبوعه أحد الحروف العشرة»⁽¹²⁴⁾ وهي: واو العطف، والفاء، وثمّ، و أو، لا للنفي بعد الإثبات، وأمّ للاستفهام، وبل، ولكن، وحتّى وإمّا، ولكلّ حرف منها ما يقتضيه من المشاركة للمعطوف عليه لفظا وحكما أو لفظا فقط، وهي من الحروف

(121) الثورسي، إشارات الإعجاز، ص 163. لا بدّ من التّويه إلى أنّ كلامه يحوي تأكيدا على معلومة لم نجد لها أثرا في كتاب سيبويه الذي عند تعرّضه إلى الحرف (من) لم يؤكّد على أنّ معنى الابتداء ملازم لها؛ إذ قال: «وأما (من) فتكون لابتداء الغاية في الأماكن، وذلك قولك: من مكان كذا وكذا إلى مكان كذا وكذا، ونقول إذا كتبت كتابا: من فلان إلى فلان، فهذه الأسماء سوى الأماكن بمنزلتها»، الكتاب، 224/1.

(122) ينظر: الرّمخشريّ، الكشّاف، 216/1، والبيضاويّ، أنوار التنزيل وأسرار التّأويل، 62/1. وينظر أيضا: محمد حسن الشريف، معجم حروف المعاني في القرآن الكريم، 3/1043.

(123) ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، 1/334.

(124) الشّريف الجرجانيّ، التّعريفات، ص 246-247.

الهوامل؛ أي غير العاملة نحويًا، وإن كانت ذات معنى في الكلام، تجعل ما بعدها تابعا لِمَا قبلها في الرَّفع والنَّصب والجرّ، وفيما يأتي تفصيل لما جاء منها في المدونة:

1-2/ واو العطف:

وهي أصل حروف العطف⁽¹²⁵⁾، وأمُّ بابها لكثرة مجالها فيه، وهي مُشْرِكَةٌ في الإعراب والحكم، يقول ابن مالك⁽¹²⁶⁾:

فَاعْطِفْ بِوَائٍ سَابِقًا أَوْ لَاحِقًا فِي الْحُكْمِ أَوْ مُصَاحِبًا مُوَافِقًا
وَأَخْصُصْ بِهَا عَطْفَ الَّذِي لَا يُغْنِي مَتَّبِعُهُ كَاصْطَفَ هَذَا وَابْنِي

وجمهور النحاة على أنّها للدلالة على إشراك الثاني فيما دخل فيه الأول، ولا دليل على أسبقية أحدهما على الآخر، وفي ذلك يقول سيبويه: «يجوز أن تقول: مررت بزيد وعمرو، والمبدوء به في المرور عمرو، ويجوز أن يكون زيدا، ويجوز أن يكون المرور وقع عليهما في حالة واحدة؛ فالواو تجمع هذه الأشياء على هذه المعاني، فإذا سمعت المتكلم يتكلم بهذا أجبتة على أيها شئت؛ لأنّها قد جمعت هذه الأشياء...»⁽¹²⁷⁾.

ويحصرها عبد القاهر الجرجاني في معنى الإشراك في الحكم الذي يقتضيه الإعراب الذي أتبع فيه الثاني الأول لا غير⁽¹²⁸⁾. والبصريون على هذا المذهب؛ فهي في تصوّرهم لا تفيد

(125) ينظر: أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص 127.

(126) ابن مالك، متن ألفية ابن مالك في النحو والصرف، تح: محمد عبد العزيز العبد، ص 30، وألفية ابن مالك في النحو والصرف، (د.تح)، ص 34.

(127) سيبويه، الكتاب، 438/1.

(128) ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 175.

التَّرتيب، وهي للجمع المطلق، بخلاف الكوفيِّين الذين يجعلونها للتَّرتيب، وأنَّ المتقدِّم في اللَّفظ متقدِّم في الوجود (129).

وأغلب ظنِّنا - بعد استقرائنا تناولات النُّورسيِّ لَوَاو العطف أنَّه على مذهب البصريِّين؛ إذ لم يشر في أيِّ منها إلى أنَّها للتَّرتيب؛ فمنها على سبيل المثال تفسيره لقوله عزَّ من قائل ﴿ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴾ [البقرة: 4]؛ فالآية الكريمة حوت ثلاث واوَات؛ الأولى لم يُعَنَّ بها، وأمَّا الثَّانية فاسترعت نظره، بأنَّ ضمَّنها لطائف، يعنينا منها عطف الواو المدلول على الدَّليل، والدَّليل على المدلول؛ فهي إذن للجمع بين المدلول والدَّليل دون ترتيب في ذلك، يقول: «.. ثمَّ إنَّ في هذا النَّظم والرِّبط أربع لطائف:

* إحداهَا: عطف المدلول على الدليل؛ أي: يا أيُّها النَّاس إذا آمنتم بالقرآن فأمنوا بالكتب السَّابقة أيضًا؛ إذ القرآن مصدِّق لها وشاهد عليها (...). والثَّانية: عطف الدَّليل على المدلول؛ أي: يا أهل الكتاب إذا آمنتم بالأنبياء السَّابقين والكتب السَّالفة لزم عليكم أن تؤمنوا بالقرآن وبمحمد عليه السَّلام لأنَّهم قد بشرُوا به...» (130).

والواو الثَّالثة: فيها تخصيص بعد تعميم للتَّخصيص على ركن الإيمان بالآخرة الذي هو أحد فُطْبَيْ الكُتُب السَّماويَّة (131)، وهذا ما ذهب إليه ابن عاشور في تفسير الآية الكريمة؛ فقد علَّل تخصيص هذه الصِّفة دون بقية أوصافهم عطفًا، بأنَّ اليقين بدار الثَّواب والعقاب هو الذي يوجب الحذر والفكرة فيما ينفذ النَّفس من العقاب وينعمها بالثَّواب، زد على ذلك أنَّ الإيقان بالآخرة من

(129) ينظر: محمود سامي صالح الطويل، (دلالة حروف العطف وأثرها في اختلاف الفقهاء)، رسالة ماجستير (مخطوط)،

كلية الدِّراسات العليا في جامعة النَّجاح الوطنيَّة، نابلس - فلسطين، 2009م، ص 20.

(130) النُّورسيِّ، إشارات الإعجاز، ص 58.

(131) ينظر نفسه، ص 67.

صفات أهل الكتاب من عرب الجاهلية على خلاف المشركين الذين لا يوقنون بوجود حياة ثانية⁽¹³²⁾.

لا يقف النورسي كثيرا عند (الواو) وقوف النحاة إزاءها، وهذا دأبه في كثير من القضايا اللغوية عموما؛ لأن ما كان يشغله إنما النظر فيما تلعبه من دور في توجيه المعنى العام للآية، فعلى سبيل المثال الحصر - رأى أن الواو "الجامعة" في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ﴾ [البقرة:14]، سبقت لبيان أن لا مسلك للمناقين⁽¹³³⁾، وعبارة (الواو الجامعة) تقابلها إفادة مطلق الجمع عند النحاة؛ لأنها كما يقول ابن جني ليست مرتبة⁽¹³⁴⁾.

ويرى (الواو) في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة:30]، وأيضا في قوله عز وجل: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي خَلِيقٌ بَشَرًا مِّن صَلٰٓصَلٍ مِّنْ حَمَآءٍ مَّسْنُونٍ﴾ [الحجر:28] واوا عاطفة؛ والمعنى (واذكرهم لهم إذ...) ⁽¹³⁵⁾ بحذف (اذكر لهم)، وهو ما ذهب إليه البيضاوي لما جعل أحد احتمالات الحذف أن يكون المحذوف (وبدأ خلقكم إذ قال...)، وهذا المضمّر دلّ عليه مضمون الآية المتقدّمة ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ﴾ [البقرة:29]. وعليه فالجملة معطوفة على (خلق لكم) داخلة في حكم الصلّة⁽¹³⁶⁾، وهو ما قال به ابن عاشور أيضا⁽¹³⁷⁾ إلا أن دلالة الواو في الآية على العطف مطلقا ليست محل اتفاق، كما جاء في

(132) ينظر: ابن عاشور، تفسير التحرير والتّوير ، 239/1.

(133) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 108.

(134) ينظر: ابن جني، سر صناعة الإعراب، 632/2.

(135) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 234.

(136) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 81/1.

(137) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتّوير ، 395/1.

معجم حروف المعاني في القرآن الكريم؛ إذ صنّفت (الواو) استثنائية⁽¹³⁸⁾ لا عاطفة، والفرق بين بينهما؛ فالاستثنائية (أو الابتدائية) هي التي تقع في ابتداء الكلام، فتكون في بداية جملة مستقلة المعنى والوظيفة عن سابقتها.

وما لفت نظرنا إشارات التورسيّ الكثيرة إلى مواضع (المناسبة) بين سابق (الواو) ولاحقها في تفسيره؛ فمن العبارات التي ساقها في هذا المقام قوله مثلاً: «إنّ الواو تقتضي المناسبة، وما المناسبة إلّا بين هذه وبين التّابع لمأل السابقة»⁽¹³⁹⁾، و«الواو فيها بسّر المناسبة بين المتعاطفين..»⁽¹⁴⁰⁾، والظاهر أنّه يقصد بالمناسبة العطفية أو المناسبة بين المتعاطفين ما يُعرف عند العلماء بالاشتراك والجمع بين معنيين متناسبين؛ فالجملة التّانية متعلّقة بما قبلها في المعنى، كما يقول الخطيب القزويني: «(الواو) للجمع، والجمع بين الشّيئين يقتضي مناسبة بينهما»⁽¹⁴¹⁾. وقبله عبد القاهر من أنّ المناسبة العطفية «لا تجيء حتّى يكون المعنى في هذه الجملة لُفّاً للمعنى في الأخرى ومُضامّاً له..»⁽¹⁴²⁾.

والعطف بالواو بين الجمل يُعرف في (علم المعاني) بالوصل، في مقابل الفصل، ولأهميّة الفصل والوصل جُعلا عند بعضهم حدّاً للبلاغة⁽¹⁴³⁾. كما يتجلّى لنا إغفال بحث ودراسة عطف

(138) ينظر: محمد حسن الشّريف، معجم حروف المعاني في القرآن الكريم، 1151/3.

(139) التورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 142.

(140) نفسه، ص 198، وينظر في مثل ذلك: نفسه، ص 201، 230، 234.

(141) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 142.

(142) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 176.

(143) ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق ونشر: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر والطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط.)، (د.ت.)، 88/1.

المفردات في دراسات البلاغيين، ربّما لأنّ نسق المعطوفات المفردة لا يعطي دلالة بلاغية معينة، ولا يكشف عن مهارة ولا يدلّ على صنعة صاحبه في نظرهم⁽¹⁴⁴⁾.

2-2/ أو:

(أو) من حروف العطف التي تُشرك في الإعراب لا في المعنى على مذهب الجمهور؛ فإن قلت: قام زيد أو عمرو؛ فالفعل واقع من أحدهما، وحصر لها النّحاة ثمانية معان هي: الشك والإبهام والتّخيير والإباحة والتّقسيم (أو التّفريق عند ابن مالك، أو التّفصيل عند بعضهم) والإضراب (بمعنى بل)، ومعنى الواو، وبمعنى (ولا)⁽¹⁴⁵⁾. يعلّق النُّورسيّ على أوّل (أو) في ترتيب المصحف، في الآية الكريمة ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾ [البقرة:19]، ذاكرا أنّ هذا الحرف يشير ويرمز ويومئ:

أولا / هو إشارة إلى انقسام حال الممثل إلى قسمين⁽¹⁴⁶⁾، ويعني بالقسمين؛ التّشبيه الذي قبل هذه الآية، وهو تشبيه المنافقين في قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾ صُمْ بُكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [البقرة: 17-18]. والتّشبيه الذي في الآية محلّ النّظر، ونظنّ أنه يقصد بالانقسام ما يُعرف بالتّقسيم (أو التّفريق أو التّفصيل على اختلاف التّسمية)، وهو «حالة لا يوجد فيها شكّ ولا إبهام ولا تخيير ولا إباحة، وتكون لعرض أخبار متباينة»⁽¹⁴⁷⁾. ولم نجد فيما وقع بين أيدينا من

(144) ينظر: عفت الشّرقاوي، بلاغة العطف في القرآن الكريم- دراسة أسلوبيّة، دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر، بيروت-لبنان، (د.ط)، 1981م، ص 99.

(145) ينظر: المراديّ، الجنى الدّاني، ص 227-230.

(146) ينظر: النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 137.

(147) محمد حسن الشّريف، معجم حروف المعاني في القرآن الكريم، 433/1.

كتب التفسير والنحو من ذهب إلى هذا المعنى سوى ما ورد في "معجم حروف المعاني في القرآن الكريم"؛ حيث جعل صاحبه (أو) دالة على التفصيل والتنوع في الآية (148).

ثانياً/ هو رمز إلى تحقيق المناسبة بين التمثيلين وبينهما وبين الممثل له (149)، ونظراً أنه يقابل معنى (التسوية)، وكلامه الموجز -ههنا- في وسعنا ربطه بما قاله الزمخشري الذي تساءل -بدءاً- عن علّة عطف أحد التمثيلين (التشبيهين) على الآخر بحرف الشك (أو)، ليجيب بأنّ هذا الحرف في أصله لتساوي شيئين فصاعداً في الشك، ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوي في غير شك، كقولك: جالس الحسن أو ابن سيرين، تريد أنّهما سيان في استصواب أن يجالسا، والأمر ذاته في الآية محلّ الدراسة؛ إذ كفيّة قصة المنافقين مشبّهة لكيفيتي هاتين القصتين، وأنّ القصتين سواء في استقلال كلّ واحدة منهما بوجه التمثيل، فبأيّهما مثلتها فأنت مصيب، وإنّ مثلتها بهما جميعاً فكذلك (150).

كما ينحو ابن عاشور منحاه بقوله: «و(أو) موضوعة لأحد الشيين أو الأشياء، فيتولّد منها معنى التسوية...» (151)، ثم أضاف: «و(أو) عطفت لفظ (صيب) على (الذي استوقد) بتقدير (مثل) بين الكاف وصيب (...) فقوله "أو كصيب" تقديره: أو كفريق ذي صيب؛ أي كقوم...» (152).

ولو انعطفنا صوب القرطبي لوجدناه يُفصي بغير ما سبق؛ فهو لم يشر إلى معنى التسوية إطلاقاً، وإنّما ذكر لنا رأي الطبري والفراء في أنّ (أو) في الآية السابقة بمعنى (الواو)؛ وقيل بأنّها

(148) ينظر: محمد حسن الشّريف، معجم حروف المعاني في القرآن الكريم ، 435/1.

(149) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 137.

(150) ينظر: الزّمخشري، الكشّاف، 202/1.

(151) ابن عاشور، التّحرير والتّوير ، 315/1.

(152) نفسه، 316/1.

قد تكون للتخيير؛ أي: مثلهم بهذا أو بهذا، لا على الاقتصار على أحد الأمرين، والمعنى: أو كأصحاب صيب، وأن التقدير في العربية: مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً أو كصيب (153).

ثالثاً/ هو إيماء إلى مُسَلِّمَةِ المشابهة (154)، وعبارته هذه نموذج لعبارات كثيرة مقتضبة مبنوثة في تفسيره، لا يمكننا الجزم بما ابتغى منها بدقّة؛ لأنّه كما سبق وذكر في صدر (إشارات الإعجاز) أنّ مخاطبَه فيه طلبته الأذكياء؛ فهو « يضع درجة أفهام طلبته الأذكياء جدّاً موضع الاعتبار، ولم يكن يفكر في فهم الآخرين» (155)، ولكن هذا لا يمنع من محاولة الوصول لفهم متنسق ومقام الحديث؛ فالآية معطوفة على تشبيهه، وفي كليهما تشبيه تمثيليّ إمعاناً في تصوير حال المنافقين في دهشتهم وحيرتهم وانسداد كلّ طرق النجاة عليهم.

على أنّ بدیع الزّمان انفرد بتوجيه آخر ل(أو) لم نعثر له على سبق؛ فقد ذكر أنّ (أو) في الآية السابقة تتضمّن معنى "بل" التّرقية؛ إذ التّمثيل الثاني أشدّ هَوَلاً (156)، ونظنه يقصد بالتّرقية التّدرّج للأقوى، وكتب النّحو تذكر لنا أنّ من معاني (أو) معنى الإضراب ك(بل)، ويجوز ذلك عند سيبويه بشرطين هما: تقدّم نفي أو نهي، وإعادة للعامل، نحو: (ما قام زيد أو ما قام عمرو)، و(لا يقيم زيد أو لا يقيم عمرو) (157). بيد أنّ الآية الكريمة التي نحن بصددّها خلّو من النّفي والنّهي، وعلى ذلك فالنّورسيّ يوافق الكوفيّين في انتقاء الشّرطين؛ يقول ابن هشام: «وقال الكوفيّون وأبو عليّ [الفارسيّ]، وأبو الفتح [ابن جني] وابن برّهان: تأتي للإضراب مطلقاً، احتجاجاً بقول جرير:

مَاذَا تَرَى فِي عِيَالٍ قَدْ بَرِمَتْ بِهِمْ لَمْ أَحْصِ عِدَّتَهُمْ إِلَّا بَعْدَادٍ

(153) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 325/1-326.

(154) ينظر: النورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 137.

(155) نفسه، ص 17.

(156) ينظر: نفسه، ص 137.

(157) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، 417/1، وسيبويه، الكتاب، 184/3.

كَانُوا ثَمَانِينَ أَوْ زَادُوا ثَمَانِيَةً لَوْلَا رَجَاؤُكَ قَدْ قَتَلْتُ أَوْلَادِي» (158).

ويقصد بـ(مطلقاً) دون الحاجة إلى الشرطين السابقين، وعلى ذلك يمكن أن تعدّ (أو) بالمعنى الأخير: (مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً...؛ بل كمثل صيب من السماء) بتحويل التمثيل الثاني وزيادة شدته عن سابقه، ومثل هذا تفسير الفراء (أو) بـ (بل) في قوله عز وجل: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ آلَافٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات:147]، وهو ما يرفضه ابن جني مبقياً إيّاها على بابها في كونها شكاً؛ وحجته في ذلك أنّ هذا الكلام خرج حكاية من الله جلّ وعلا لقول المخلوقين، وأنّ تأويله عند أهل النظر: وأرسلناه إلى جمعٍ لو رأيتموهم لقلتم فيهم: هؤلاء مائة ألف أو يزيدون (159).

والى هذا المعنى يقودنا السهيلي (ت581هـ) مؤكداً أنّ (أو) دالة على أحد الشئيين؛ إمّا مائة ألف بمجردّها، وإمّا مائة ألف مع زيادة، وأنهم من الكثرة؛ بحيث يقال فيهم: هم مائة ألف أو يزيدون (160).

2-3/ ثَمَّ :

(ثَمَّ) حرف عطف، وأحياناً استئناف، يفيد التشريك في الحكم والترتيب مع التراخي غالباً، تعطف مفرداً على مفرد، وجملة على جملة. وردت في القرآن الكريم بمعان عدّة حسب السياق وقرائنه، منها: الاستبعاد والترتيب الذكري أو الإخباري من غير اعتبار التراخي والمهلة، وبمعنى

(158) ابن هشام، مغني اللبيب 1/418-419، وينظر في ذلك: إبراهيم السامرائي، المدارس النحوية- أسطورة وواقع، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط1، 1987 م، ص 78. البيتان من البسيط، ينظر: ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تح. نعمان محمد أمين طه، دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب 43، القاهرة-ط3، (د.ت)، 2/745.

(159) ينظر: ابن جني، الخصائص، 2/461.

(160) ينظر: السهيلي، نتائج الفكر في النحو، حقه وعلق عليه: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1412 هـ-1992 م، ص 198.

(الواو) دون ترتيب، والتَّوكيد، والتَّراخي بين المعطوفين في التَّكلم أو في الحكم أو في الزَّمان أو في الرِّتبة (161).

وقد اختلف البصريُّون والكوفيُّون إزاء تراثيَّتها؛ إذ ذهب الكوفيُّون إلى عدم ذلك؛ في حين أكد البصريُّون دلالتها على التَّرتيب بدليل استقراء كلام العرب أنَّها لا تكون إلا مرتَّبة على ما يذكر المالقي (162) والمرادي (163).

وبالنَّظر في بحث النُّورسيِّ لـ(أو) في السِّياق القرآنيِّ، نراه يربطها -وهذا دينه في تفسيره- بالنَّظم القرآنيِّ المُعجز، «الكامن في هيئات كلِّ جملة من جمل القرآن، والنَّظام الذي في كلماته، والانتظام الذي في مناسبة الجمل كلِّ تجاه الآخر» (164)، فعزَّز تتبَّع (أو) في المدونة نتيجة مفادها أنَّ (أو) عطفت بين الجمل لا المفردات، كما أظهر أنَّ النُّورسيِّ على مذهب البصريِّين في دلالتها على التَّرتيب والآتي بيِّن الأمر ويبسطه.

إنَّ الغالب في دلالة (ثمَّ) هو التَّرتيب مع التَّراخي، ومقصود به أن يقع المعطوف بعد المعطوف عليه بعد انقضاء فترة زمنيَّة طويلة بينهما، تقديرها متروك للعرف الشَّائع والسِّياق (165)، وخصَّت بالتَّراخي لكثرة حروفها على خلاف الفاء، ونظير ذلك (السين) و(سوف)؛ إذ قوَّة اللَّفظ مُشعرة بقوَّة المعنى (166).

وجَّه النُّورسيِّ (ثمَّ) في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ [البقرة: 31] إلى معنى التَّراخي فحسب؛ وجعل من التَّراخي الذي تحمله ومن مقتضى المقام مطيَّة

(161) ينظر: محمد حسن الشَّريف، معجم الحروف المعاني في القرآن الكريم، 614/2-615.

(162) ينظر: المالقي، رصف المباني في شرح حروف المعاني، تح: أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللُّغة العربيَّة، دمشق-سوريا، (د.ط.)، (د.ت.)، ص 174.

(163) ينظر: المرادي، الجنى الدَّاني، 427/1.

(164) النُّورسيِّ، الكلمات، ص 426.

(165) عبَّاس حسن: النَّحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط5، (د.ت.)، 413/3.

(166) ينظر: ابن إياز البغداديِّ، قواعد المطارحة في النَّحو، ص 249.

للوصول إلى تفسير الآية الكريمة بأنَّ سيِّدنا آدم عليه السَّلام أكرم منكم وأحقَّ بالخلافة (167)، وسبب تفضيله في الخلافة على الملائكة هو العلم (168)، وهو ما ذهب إليه ابن عاشور عندما رجَّح دلالة (ثمَّ) على التَّراخي الرُّتبي لا على العطف باعتبار الزَّمن؛ فيقول معللاً: «لأنَّ رتبة هذا العرض وظهور عدم علم الملائكة، وظهور علم آدم، وظهور أثر الله وحكمته، كلَّ ذلك أرفع رتبة في إظهار مزية آدم واستحقاقه الخلافة من رتبة مجرد تعلُّم الأسماء لو بقي غير متَّصل به ما حدث من الحادثة كلَّها» (169).

وبمقارنة التَّحليلين نجد أنَّهما متقاربان، وإن كان التُّورسي قد اكتفى بمصطلح (التَّراخي) ولم يردفه بـ(الرُّتبي) وكان ابن عاشور أكثر دقَّة منه.

والمقصود بالتَّراخي الرُّتبي أن يكون بين المعطوفين تراخٍ في الرُّتبة لا في الزمن؛ بمعنى «أن تكون مرتبة المعطوف عليه، أو أدنى منه، فتستعمل (ثمَّ) لأداء هذه الدَّلالة تنزيلاً للتَّباعد في الرُّتبة منزلة التَّباعد في الزَّمن؛ أي إنَّ التَّراخي في الزَّمان تحوَّل هنا إلى ارتقاء أو انحطاط في الرُّتبة والمنزلة» (170)، وهذا ما انساق إليه تحليل التُّورسي في تفسيره الآية الكريمة: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ [البقرة: 29]؛ إذ اعتقد أنَّه وإن كان خلق السَّماوات أسبق إلَّا أنَّ التَّفكُّر في خلق الأرض قبل السَّماوات، والمقصد من القرآن الكريم ليس درس تاريخ الخلق؛ بل نزل لتدريس معرفة الصَّانع، يقول: «ثمَّ إنَّ (ثمَّ) كما تكون للتَّراخي الدَّاتي تجيء للتَّراخي الرُّتبي؛ ف﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ﴾ أي: ثمَّ اعلّموا وتفكَّروا أنَّه

(167) ينظر: التُّورسي، إشارات الإعجاز، ص 242.

(168) ينظر: التُّورسي، الكلمات، ص 489.

(169) ابن عاشور، التَّحرير والتَّشوير، 411/1.

(170) مصطفى حميدة، أساليب العطف في القرآن الكريم، مكتبة لبنان، بيروت-لبنان، ط1، 1999م، ص 175.

استوى» (171) وكان هذا مسلك الزمخشري (172) والقرطبي (173) والبيضاوي (174) وغيرهم، أما ابن عاشور فاستبقى احتمال خلق السماوات قبل خلق الأرض لتكون (ثم) للترتيب الرتبي لا غير؛ أما إن كانت السماوات متأخرا خلقها عن خلق الأرض ف(ثم) للتراخي الرتبي لا محالة مع التراخي الزماني، ثم رجَّح الاحتمال الأوَّل (175).

2-4/ الفاء:

(الفاء) من الحروف المهملة خلافا لمن تصوّرها جارة؛ إذا نابت عن (رُبِّ)، أو ناصبة للفعل المضارع في الأجوبة (176)، يمكن عدّها دليلا من أدلة دقة العربيّة ومواءمة ألقاظها لدلالاتها؛ فقد انتقت اللفظ الأقصر صوتا، والأسرع نطقا وهو (الفاء) ليدلّ على سرعة تعاقب الأحداث وتتاليها دونما تراخٍ وتمهّل كالذي نجده في (ثم). يقول سيبويه: «الفاء» وهي تضمّ الشيء إلى الشيء كما فعلت الواو؛ غير أنّها تجعل ذلك مُتّسقا بعضه في إثر بعض، وذلك قولك: مررتُ بعمرو فزيد فخالد...» (177)، ويصنّفها ابن جني على ثلاثة أضرب: ضرب تكون فيه للعطف والإتباع جميعا، نحو قولك: قام زيدٌ فعمرو؛ أي أردت أن تخبر أن قيام عمرو وقع عقيب قيام زيد بلا مهلة (178). وضرب ثان، تكون فيه الفاء للإتباع دون العطف؛ إلا أن الثاني ليس مُدخّلا في إعراب الأوَّل، ولا مشاركا له في الموضع، ومن ذلك جواب الشرط في نحو قولك: إن تحسن إليّ فالله مجازيك؛ فالفعل الذي قبل الفاء مجزوم وليس بعد الفاء شيء يجوز أن

(171) الثورسي، إشارات الإعجاز، ص 225.

(172) ينظر: الزمخشري، الكشاف، 251/1

(173) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 380/1.

(174) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، 80/1

(175) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 384/1.

(176) ينظر: المرادي، الجني الداني، ص 61.

(177) سيبويه، الكتاب، 217/4.

(178) ينظر: ابن جني، سر صناعة الإعراب، 251/1.

يدخله الجزم (179). وضرب ثالث تكون فيه زائدة دخولها كخروجها؛ إلا أن المعنى الذي تختص به وتُسبب إليه هو معنى الإِتباع، وما سوى ذلك فعارض غير ملازم لها، ومن سبيل ذلك قولك: زيدا فاضرب، وعمرا فاشكر، وتقديره: زيدا اضرب، وعمرا اشكر (180).

وما يعنينا حقيقة هو الضرب الأوّل الذي تكون فيه الفاء عاطفة، وكونها كذلك يقتضي إفادتها ثلاثة أمور: أولاً التّعقيب، ثمّ التّسبيب (أو السببية) والتّرتيب اللذان يرجعان إلى معنى التّعقيب؛ لأنّ الثاني بعدهما أبداً- يأتي في عقب الأوّل (181)، تشارك (ثم) في إفادة التّرتيب وتفارقها في أنّها تفيد الاتصال (بلا مهلة)، و(ثم) تفيد الانفصال، وهذا مذهب البصريين (182). ودلالاتها على معنى التّعقيب لازمت مظانّها في المدونة؛ فقد تراوحت في تفسير النورسي بين أن تكون للتّعقيب بلا مهلة (أي التّعقيب والاتصال) أو للتّعقيب السببي:

2-4-1/ التّعقيب بلا مهلة: ما ذكره في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾ [البقرة:22]؛ فالفاء -بحسبه- الموضوعه للتّعقيب بلا مهلة المتصلة بالمسند (أخرج) الذي يدلّ على وجود مهلة بين نزول الماء من السماء وخروج الثمر كلّه تلويح إلى: « فاهترت الأرض ورنت واخضرت وانبتت من كلّ زوج بهيج فأخرج» (183).

والعطف كان لجملة فعلية على أخرى فعلية، وهو الكثير الغالب في القرآن الكريم، كما أنّ مجيئها للتّعقيب بلا مهلة غالب أيضا فيه (184). وفي قوله تعالى - كذلك -: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا ﴾ [البقرة: 28]؛ فقد أجاب على تساؤل المتلقّي الذي يعلم أنّ الفاء للتّعقيب والاتصال؛

(179) ينظر: ابن جني، سرّ صناعة الإعراب ، 252/1.

(180) ينظر: نفسه، 260، 251/1، وينظر أيضا: المرادي، الجنى الداني، ص 70.

(181) ينظر: السّهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص 196.

(182) ينظر: المرادي، الجنى الداني، ص 61.

(183) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 163.

(184) ينظر: عبد الله حميد غالب، (الفاء في القرآن الكريم)، رسالة ماجستير (مخطوط)، كلية اللغة العربيّة، جامعة أم

القوى، المملكة العربيّة السّعودية، 1985-1986 م، ص 10.

فكيف-إن- جيء بها مع تخلل تلك الأطوار وتوسط مسافة طويلة إلى الحياة؛ فذكر أن « الفاء للإشارة إلى منشأ دليل الصانع، وهو انقلابها من الجمادية إلى الحيوانية دفعة، من غير توسط بسبب معقول يلجئ الذهن إلى الإقرار بالصانع، وكذا أن الأطوار في حالة الموات ناقصة غير ثابتة شأنها التعقيب» (185).

والظاهر أنه كان مستحضرا -ههنا- مناقشة الرّمخشريّ لسبب العطف بالفاء أولاً، وإعقابه ب(ثم) في الآية الكريمة، والتي أفضت إلى أن الإحياء الأول قد تعقب الموت بغير تراخ، وأمّا الموت فقد تراخى عن الإحياء (186)، ووافق البيضاويّ في ذلك مختصراً بقوله: «...وإنما عطفه بالفاء لأنه متّصل بما عطف عليه، غير متراخ عنه بخلاف البواقي» (187)، والبواقي استعملت فيها (ثم) قال تعالى: ﴿ فَأَحْيَيْكُمْ ثُمَّ يُمْيْتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [البقرة: 28].

2-4-2/ للتّعقيب السببي: وهو ما يسمّى في أغلب مصنّفات التّفسير والنّحو واللّغة ب(التّسبيب) أو (الفاء السببية)؛ وهي التي يكون فيها المعطوف جملة أو مفرداً صفة، غالباً (188)؛ فالجملة كقوله عزّ من قائل: ﴿ فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ ﴾ [القصص: 15].

والصفة كقوله تعالى: ﴿ لَا كَلِمَ مِنْ شَجَرٍ مِّن رَّقُومٍ ﴿٥٢﴾ فَمَالِكُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ ﴿٥٣﴾ فَشَرِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ ﴿٥٤﴾ فَشَرِبُونَ شُرْبَ الْهَيْمِ ﴿٥٥﴾ ﴾ [الواقعة: 52-55]. يرى النورسي أن (الفاء) في قوله

(185) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 220، وينظر: نفسه، ص 216.

(186) ينظر: الرّمخشريّ، الكشّاف، 249/1، وجدير بالملاحظة فريدة تناول الرّمخشريّ لمعاني حروف المعاني عموماً، يقول الباحث أحمد كروم: «وإذا كان معنى الحرف عند الرّمخشريّ عبارة عن مناسبات دلالية كالعطف والشرط والغاية والصّلة (...) فإنّ هذه المناسبات ترتبط بفهم معنى الحرف داخل سياقه العامّ، وهو ما يجعل منظور الرّمخشريّ للربط بمعنى الحرف يلتقي بالمنظور التّداولي (...) كما يجعل معنى الحرف قيمة دلالية باعتبار تركيبها وتداولياً»، الاستدلال في معاني الحروف،

ص 76.

(187) البيضاويّ، أنوار التّنزيل، 79/1.

(188) ينظر: المراديّ، الجنى الدّاني، ص 64.

تعالى: ﴿ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ۗ ﴾ [البقرة:10] للتعقيب السببي، وأنها رمزٌ إلى أنّ المنافقين لمّا لم يشخّصوا المرض الذي في قلوبهم، فلم يتحرّروا وسائل الشفاء، بل توسّلوا بأسباب الزيادة فزادهم الله تعالى مرضاً، بقلب أمّهم يأساً مزعجاً بسبب ظفر المؤمنين، وقلب خصومتهم حقدا محرّقا للقلب بسبب غلبة المؤمنين (189).

وكان العطف هنا عطف جملة فعلية على أخرى اسمية؛ ولأنّ الجملة الفعلية تدلّ على الحدث والتجدد، والاسمية تدلّ على الثبوت والدوام، من هنا جاء عدم التناسب بينهما، وإذا عطف بينهما بالفاء فلا لشيء سوى أنّ الأولى سبب لحصول الثانية.

ومفهوم السببية في الآية حاضر في تفسيرات كثير من العلماء على غرار الزمخشري (190) والبيضاوي (191) وغيرهما، أما ابن عاشور فقد ذهب إلى أنّ جملة (فزادهم الله مرضاً) خبرية معطوفة على (في قلوبهم مرض) واقعة موقع الاستئناف للبيان، داخلة في دفع التعجب، ثم أكد سببية الفاء ضمناً لمّا قال: «أي إنّ سبب توغّلهم في الفساد، ومحاولتهم ما لا يُنال؛ لأنّ في قلوبهم مرضاً، ولأنّهم مرض يتزايد مع الأيام تزييدا مجعولا من الله فلا طمع في زواله» (192).

2-4-3/ للتفريع: هذا ونجد أنّ الفاء جاءت بمعنى التفريع في موضع آخر، وهو أحد معانيها، ورد بالتسمية ذاتها في بعض الكتب، وفي بعضها الآخر عُرف ب(الترتيب الذكري)، ويُقصد به عطف مُفصل على مُجمل (193)، نحو قوله تعالى: ﴿ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۗ ﴾ [البقرة:36]، ف(أخرجهما) تفصيل ل(أزلهما)، وفي هذه الحالة يكون

(189) ينظر: الثورسي، إشارات الإعجاز، ص 96.

(190) ينظر: الزمخشري، الكشاف، 1/177.

(191) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، 2/47.

(192) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 1/282.

(193) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، 2/477، ويسمى أيضا بالترتيب اللفظي في مقابل الترتيب المعنوي، ينظر المالقي، رصف المباني، ص 377، والمرادي، الجنى الداني، ص 64.

المعطوف عليه، هو المُجْمَل بحسب التَّحدُّث عنهما في كلام سابق، وترتيبها فيه، لا بحسب زمان وقوع المعنى على أحدهما (194).

وعَلَّقَ النُّورِسِيُّ على الفاء الأولى في الآية الكريمة ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ۗ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ۗ ﴾ [البقرة:26]، بقوله: «اعلم أنَّ الفاء للتفريع، والتفريع إشارة إلى دليل ضمني ينتج هذه الجملة ذات الشقين:

* أي لا يترك التَّمثِيل؛ لأنَّ البلاغة تقتضيه، فَمَنْ أنصف يعرف أنَّه بليغٌ وحقٌّ وكلام الله تعالى.

* ومن نظر بالعناد لا يعلم الحكمة فيتردد... فيسأل... فينكر... فيستحقر...» (195).

أمَّا ابن عاشور فقد نظر لتلك الفاء النَّظرة عينها لكن تحت مسمَّى (التَّعْقِيبُ الذَّكْرِي) الذي هو في مقابل التَّعْقِيبِ الحِصُولِي- بحسبه، وذهب إلى أنَّ الفاء عطفت المقدَّر في قوله (لا يستحي)؛ لأنَّ تقديره: لا يستحي من النَّاس، وحيث إنَّ في النَّاس المؤمن والكافر، وكلاهما تلقَى ذلك المَثَل (البعوضة فما فوقها)، واختلف حالهم في الانتفاء به، ظهر في الكلام إجمال مقدَّر استوجب تفصيل حالهم (196). ليضيف بعدها ما يؤكِّد الشَّرح السَّابِق للنُّورِسِيِّ الذي انفرد بالإشارة إلى معنى ووظيفة الفاء في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ۗ ﴾ [البقرة:29]؛ إذ إنَّ غيره من المفسِّرين لم يُلق لها بآلاً، في حين جسَّدت في فهمه الرِّبْط لا النَّحْوِيَّ وحسب بل الدَّلَالِيَّ بما عَطفت عليه؛ فلها ثلاثة أوجه نظم بسابقتها عن طريق الفاء هي: الأوَّل أن ربطها بالمعطوف عليه كربط (فيكون) مع (كن)، الثَّانِي: أنَّه كربط تعلق القدرة بتعلق الإرادة، و الثَّالِث: أنَّه كربط النَّتِيجَةُ بالمقدِّمة (197).

(194) ينظر: عباس حسن، النحو الوافي، 573/3.

(195) النُّورِسِيُّ، إشارات الإعجاز، ص 210.

(196) ينظر: ابن عاشور، التَّحْرِيرُ وَالتَّنْوِيرُ، 363|1.

(197) ينظر: النُّورِسِيُّ، إشارات الإعجاز، ص 228.

ليضيف إثر ذلك ما مفاده أنّ النَّظْرَ للفاء يجب أن يكون من جهتين؛ من جهة دلالتها على التّفريع نظير التّرتب والتّعلق في الوجهين الأوّل والثّاني المذكورين قبلاً، والتّعبير عن التّفريع «يكون عن علاقة ناشئة بين جمل بعضها يعدّ أصولاً في المعاني، وبعضها يعدّ فروعاً معنويّة لهذه الأصول، وهذه الفروع المعنويّة يمكن أن تكون باعتبار العلّة والمعلول، أو باعتبار القصد العامّ والمقاصد الخاصة، أو باعتبار الإجمال والتّفصيل وغيرها»⁽¹⁹⁸⁾. ومن الجهة الأخرى دلالتها على التّعقيب للإشارة إلى تقدير: وَنَوَّعَهَا وَنَظَّمَهَا وَدَبَّرَ الْأَمْرَ بَيْنَهَا فَسَوَّاهُنَّ... إلخ.⁽¹⁹⁹⁾

إنّ فهو لم يكتف بالنظر إلى (الفاء) عند المستوى النحويّ؛ بل ربطها بما يمكن أن تلعبه من دور دلالي في حواليتها اللغويّة.

3/ أدوات الشّرط:

الشّرط من الأساليب اللغويّة المنبنيّة على جزعين؛ الأوّل منزّل منزلة السبب، والآخر منزّل منزلة المسبب الذي يتحقّق بتحقّق الأوّل؛ لأنّ وجوده معلق بوجود الأوّل. يتألّف هذا الأسلوب من جملتين؛ متلازمتين؛ الأولى: تسمّى جملة الشّرط، والأخرى جوابه أو جزؤه.

ولا مرأ في أنّ «العلاقة بين أيّ شرط وجوابه علاقة يمكن وصفها بأنّها، في الأصل، منطقيّة من حيث إنّ ما يُعلّق (أي: جواب الشّرط= الجزاء) أمر يمكن أن ينتج- استناداً إلى وقائع الحياة- عن وقوع الشّرط، ويفترض أن يكون تالياً له في زمن التّحقّق الواقعي...»⁽²⁰⁰⁾.

(198) مشرف بن أحمد جمعان الزهراني، (أثر الدلالات اللغويّة عند الطاهر بن عاشور في كتابه "التحرير والتشوير")،

أطروحة دكتوراه (مخطوطة)، جامعة أمّ القرى، المملكة العربيّة السّعوديّة، 1426 هـ-1427 هـ، ص 476.

(199) ينظر: الثورسي، إشارات الإعجاز، ص 230.

(200) فيصل إبراهيم صفا، الوظيفة وتحولات البنية، ص 224.

وللشَّرط منوال غلب اتِّباعه في الكلام العربي؛ بأن تتصدَّر أداة الشَّرط وتليها جملة الشَّرط ثمَّ جوابه. وقد يتغيَّر هذا المنوال بتقديم جواب الشَّرط على أدواته، كما في قوله تعالى: ﴿فَدَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الدِّكْرَى﴾ [الأملئ:09]، وقوله أيضا: ﴿يَأْتِيهَا الْمَلَأُ أَفْثُونِي فِي رُءْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾ [يوسف: 43]. وله - شأنه شأن الأساليب الأخرى - أدوات يتكئ عليها في دلالاته، صنفت إلى طائفتين:

الأولى: أدوات تدلّ على الشَّرط أصالة، وهي: **إِنْ** وإذا ولو، **والثانية:** كنايات تدلّ على الأشخاص، والأشياء والأزمنة، والأمكنة والأحوال وغيرها أصالة؛ بيد أنها تستعمل للشَّرط بتعليق الجواب على الشَّرط، وهذه الكنايات هي: **ما، ومهما، ومَنْ، وأي، وأين ومتى وأيان وكيف وأنى،** وحيثما (201)، **وإذما وكيفما ولولا وأما** (202). وفيما يأتي سرد وتحليل لما وقف عنده بديع الزّمان من هاته الأدوات.

3-1/ إن الشرطية الجازمة:

هي أصل أدوات الشَّرط (203) الجازمة، لا تنفك - متفرّدة - تلازم معنى الشَّرط في استعمالها. تدخل على جملة مكوّنة من فعلين مضارعين فتجزمهما، وقد يكونان ماضيّين لا يظهر عملها فيهما، وقد يكون أحدهما فعلا ماضيا والآخر مضارعا، فيقتصر عملها على المضارع وحده (204). يقول سيبويه: «واعلم أنّه لا يكون جواب الجزاء إلا بفعل أو بالفاء، فأما الجواب بالفعل فنحو قولك: **إنّ تأتني آتك، وإنّ تضرب أضرب، ونحو ذلك، وأما الجواب بالفاء فقولك: إنّ تأتني فأنا**

(201) ينظر: مهدي المخزومي، في النّحو العربي - نقد وتوجيه، ص 289-295.

(202) ينظر: مصطفى حميدة، نظام الارتباط والرّبط في تركيب الجملة العربيّة، ص 224.

(203) يصفها سيبويه بأنها (أمّ الجزاء) وعلة ذلك أنّه يجوز تقدّم الاسم على الفعل دون غيرها، ينظر: الكتاب، 1/134.

(204) ينظر: محمد حسن الشّريف، معجم حروف المعاني في القرآن الكريم، 1/379.

صاحبك، ولا يكون الجواب في هذا الموضع بالواو و لا بثمَّ» (205). اقتصر تناول النورسي على الحالة الثانية فحسب؛ وذلك في تفسيره لقوله عزَّ من قائل: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ [البقرة:23] فاستهلَّ كلامه بالإشارة إلى أن أداة الشرط (إن) للتردد والشك، وأنها جاءت في موضع (إذا) التي هي للقطع، وإن كان شكهم مجزوم به مفروغ من وقوعه، ورغم ذلك جيء بأداة التردد، وهذا لأجل أن ظهور أسباب زوال الريب شأنه أن يكون مشكوك الوجود بل من المحال أن يفرض فرضاً.

وأضاف أن الشك في (إن) بالنظر إلى الأسلوب لا بالقياس إلى المتكلم سبحانه وتعالى (206).

والأداتان (إن) و(إذا) للشرط في الاستقبال؛ أي لتعليق حصول الجزاء بحصول الشرط في الاستقبال؛ إلا أن الأصل في (إن) أن لا يكون الشرط فيها مقطوعاً بوقوعه، وهو الذي سمّاه النورسي بالترددية والشك، أما (إذا) فالأصل أن يكون الشرط فيها مقطوعاً بوقوعه. يقول الزركشي: «وإنما اشترط فيما تدخل عليه (إن) أن يكون مشكوكاً فيه؛ لأنها تفيد الحث على الفعل المشروط لاستحقاق الجزاء، ويمتنع فيه لامتناع الجزاء، وإنما يُحَثُّ على فعل ما يجوز ألا يقع، أمّا ما لا بُدَّ من وقوعه فلا يحثُّ عليه» (207). وهكذا؛ فالنورسي التزم بما اقتضاه السياق القرآني في تحليله، ولم يقف عند القاعدة النحوية مستجدياً قياساً يمتاح منه مخرجا؛ لأنَّ «الفصل الحادِّ

(205) سيبويه، الكتاب، 63/3، على أن فيه من يجعل جزاء الشرط ثلاثة أشياء هي: الفعل، والفاء، وإذا. ينظر تفصيل

ذلك: عبد القاهر الجرجاني، المقتصد، 2 | 1098.

(206) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 186.

(207) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة-مصر، (د.ط)،

(د.ت)، 201/4.

بين (إن) و(إذا) أمر لا يتفق والواقع اللغوي؛ بل إن في الفصل بينهما أثرا من آثار النظر العقليّ المجرد الذي يجنح إلى التسهيل، فيأخذ بالتنظير والتقسيم» (208).

وقد توظف (إن) في مقام القطع بوقوع الشرط في حالات خاصة (209)؛ منها تغليب غير المتّصف بالشرط على المتّصف به، وهذا ما فسّر به الخطيب القزويني- في باب تقييد المسند بالشرط- الإتيان ب(إن) دون (إذا) في الآية السابقة، كأحد احتمالين أولهما: أن الأداة (إن) للتدليل على التوبيخ على الرّيبة لاشتغال المقام على ما يقلعها عن أصلها، والآخر أن يكون لتغليب غير المُرتابين منهم، فإنّه كان فيهم من يعرف الحق وإنكاره عنادا لا غير (210)، ويسمى التغليب -هنا- (تغليب المتّصف بالشيء على ما لم يتّصف به) (211). والتوجيه على معنى التوبيخ مذهب بعض المفسرين من مثل ابن عاشور الذي رأى أن مدلول هذا الشرط قد حُفّ به من الدلائل ما شأنه أن يقلع الشرط من أصله؛ بحيث يكون وقوعه مفروضا، فيكون الإتيان ب(إن) مع تحقّق المخاطب علم المتكلم بتحقّق الشرط توبيخا على تحقّق ذلك الشرط كأن شكهم في القرآن الكريم مستضعف الوقوع (212).

أما جملة الجزاء (فأتوا بسورة من مثله) مصدرّة بالفاء، وحرف الفاء- كما جاء في المقتصد- « يدخل حيث لا يُقدّر فيه على الجزم فعلا كان ما بعده أو اسما» (213)، والجزاء عند النورسيّ

(208) إسماعيل أحمد عمارة، بحوث في الاستشراق واللغة، دار البشير، عمان-الأردن، ط1، 1417 هـ-1996 م، ص97.

(209) من هذه الحالات: التّجاهل لاستدعاء المقام إياه، وعدم جزم المخاطب، وتنزيل المخاطب منزلة الجاهل لعدم جريه على موجب العلم، والتّوبيخ على الشرط، ينظر تفصيل ذلك: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص97-98.

(210) ينظر: نفسه، ص 98.

(211) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 308/3.

(212) ينظر: ابن عاشور، التّحرير والتّنوير، 336/1.

(213) الجرجاني، المقتصد في شرح الإيضاح، 2/1100.

«هو الوجوب اللازم للأمر عُرْفًا بإقامة الملزوم مقام اللازم»⁽²¹⁴⁾. على أنه ربط الجواب بالتقدير استلزامًا فقال: «فاعلم أنّ هذه جزء الشرط، وجزء الشرط يلزم أن يكون لازماً لفعل الشرط، ولما كان الأمر تعجيزياً استلزم تقدير (تشبثوا)»⁽²¹⁵⁾، والتشبث المقدر لا يظهر لزومه للرب، ما اقتضى تقدير جمل مطوية تحت إيجاز الآية الكريمة، ويكون التقدير «إن كنتم في ريب أنه كلام الله يجب عليكم أن تتعلموا إعجازه، فإن المعجز لا يكون كلام البشر ومحمد عليه السلام بشر، وإن أردتم ظهور إعجازه فجرّبوا أنفسكم ليظهر عجزكم، فيجب عليكم التشبث بإتيان سورة من مثله»⁽²¹⁶⁾.

ومن القائلين بحذف الجواب على هذه الصورة محمد عبد الخالق عضيمة الذي يرى بهذا الصدد أن: «حذف الجواب مع (إن) التي شرطها ماضٍ بلفظ (كان) هو أكثر أحوالها في القرآن»⁽²¹⁷⁾.

3-2/ إذا:

(إذا) لها وجهان؛ أحدهما: أن تكون للمفاجأة، فتختص بالجملة الاسمية، وتستغني عن الجواب، ولا تقع في الابتداء، ومعناها الحال لا الاستقبال، نحو: خرجت فإذا الأسد بالباب⁽²¹⁸⁾؛ والثاني: أن تكون ظرفاً للمستقبل متضمنة معنى الشرط، وتختص بالدخول على الجملة

(214) الثورسي، صيقل الإسلام، ص 175.

(215) الثورسي، إشارات الإعجاز، ص 182.

(216) نفسه، ص 182.

(217) محمد عبد الخالق عضيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة-مصر، (د.ط)، (د.ت)، القسم الأول، 215/3.

(218) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، 48/2.

الفعليّة (219)، ويكثر مجيء الماضي بعدها، مُراداً به الاستقبال، ومع تضمّنها معنى الشرط لم يُجزم بها، إلا في الشعر (220).

وفي هذا السياق، فسّر بديع الزّمان قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة: 11]، بادئاً بتوجيهه عناية المتلقّي إلى أنّ أسلوب الآية قد تغيّر إلى الشرطيّة من الحمليّة في الآية التي سبقتها، وفي هذا أمانة ورمز خفيّ إلى مقدر بينهما.

ومعلوم أنّ القضية بلغة المناطقة - (الخبر بلغة النّحاة) - تنقسم إلى حمليّة وشرطيّة؛ أمّا الحمليّة فهي إثبات أمر لأمر (مثل: الغرفة واسعة)، أو نفي أمر لأمر (مثل: الغرفة ليست واسعة)؛ في حين أنّ الشرطيّة هي الخبر المتضمّن حرف شرط (221)، ولأنّ «قضايا المنطق تُظهر السمات الأساسية للغة...» (222)، عمد النورسيّ إلى توظيف مداركه المنطقيّة في بعض مسائل الشرط خاصّة، فأكد في هذا المقام على جزميّة (إذا) التي دلالتها على القطع بوقوع الشرط أصل فيها (223).

وهو قطع مشير إلى لزوم النّهي عن المنكر ووجوبه، وفعل الشرط (قيل) بالبناء للمجهول - وبسميّه هو ببناء المفعول - إيماء إلى أنّ النّهي فرض كفاية على العموم (224)، أمّا الجواب أو جزاء الشرط فهو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة: 11]، بلفظ قالوا بدل (لا يقبلون النّصيحة) إشارة إلى أنّهم يدّعون ويدّعون إلى

(219) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ص 71/2.

(220) ينظر: المرادي، الجنى الدّاني، ص 367، ول(إذا) أقسام أخرى عندما تكون اسماً (ص 370-372)، وهي قسم واحد إذا كانت حرف مفاجأة، ص 373.

(221) ينظر: عبد الملك عبد الرحمن السّدي، الشّرح الواضح المنسق لنظم السلم المروني، ص 23-25.

(222) جمال محمود، فلسفة اللّغة عند لودفيغ فتنغشتاين، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت-لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1430 هـ-2009 م، ص 69.

(223) ينظر: السّكاكي، مفتاح العلوم، ص 219.

(224) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 99.

مسلكهم⁽²²⁵⁾. قال القرطبي: « (إذا) في موضع نصب على الظرف، والعامل فيها (قالوا)، وهي تؤذن بوقوع الفعل المنتظر (...). فهي ظرف، وفيها معنى المجازة»⁽²²⁶⁾، إذن ف: (إذا) باقية على أصلها، وهو الدلالة على الزمن؛ لأنها ظرف زمان، أما دلالتها على المجازة في بعض السياقات فيحددها المقام⁽²²⁷⁾.

وأغلب الظن أن النورسي كان متأثراً بتحليل وتفسير عبد القاهر الجرجاني للآية عينها؛ لأن الجرجاني لما كان بصدد الحديث عن قضايا الفصل والوصل، أشار إلى أن (قالوا) جواب شرط⁽²²⁸⁾، في هذه الآية، وفي الآية التي بعدها في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:13]، والشرط عنده في مجموع الجملتين لا في كل واحدة منهما على الانفراد، ولا في واحدة دون الأخرى؛ لأنه إذا قلنا بأنه في كل واحدة منهما على الانفراد جعلناهما شرطين، فيقتضيان جزاءين⁽²²⁹⁾.

في حين أن البيضاوي فلم يقف على معنى الشرط في الآية محلّ الدرس إلا عندما صرح بجوابية (قالوا إنما...) ل(إذا)، وأنها ردُّ للناصح على سبيل المبالغة⁽²³⁰⁾، أما ابن عاشور فصرف (إذا) عن أن تكون شرطية، وظهر له أنها لمجرد الظرفية وليست متضمنة معنى الشرط، وأنها للماضي

(225) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 100.

(226) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ص 304/1.

(227) ينظر: رضي الدين الاسترآبادي، شرح الكافية في النحو لابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط2، 1979م، 263/2.

(228) ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 181.

(229) ينظر: نفسه، ص 190.

(230) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 48/1.

لا للمستقبل (231)، ووقوع مثل هذا الاختلاف شائع بين العلماء على اختلاف مشاربهم، كما أنَّه يعكس تنوعاً وثراءً مردّه تباين وُجُهات النَّظر وزوايا الرُّؤية والتَّحليل.

كما أتى بديع الزَّمان على الفرق بين (إذا الشرطية) و(كلّما) وذلك في الآية الكريمة ﴿يَكَادُ الْبَرُّ يُخْطِفُ أَبْصَرَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْوَ فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا﴾ [البقرة:20]، فربط بين تساوق (كلّما) مع الإضاءة، و(إذا) مع الإظلام، في السِّياق القرآني، وهو تآلف إعجازي بين دلالات الأدوات ووظائفها النَّحويّة مع ما ترتبط به من ألفاظ في التَّركيب.

ومعلوم أنّ (كلّما) أداة ظرفيّة تفيد التَّكرار، مركّبة من (كلّ) التي تفيد الاستغراق، و(ما) المصدرية الظرفيّة. تشبه أدوات الشرط لِمَا فيها من العموم المستفاد من (ما) المصدرية الظرفيّة، والاستغراق الذي في (كلّ)، ولا تدخل إلّا على الجملة الفعلية، ويشترط في شرطها وجوبها أن يكونا ماضيّين (232).

يقول الثُّورسي: «وأما (كلّما) في الإضاءة، و(إذا) في الإظلام فأشارة إلى شدّة حرصهم على الضياء، ينتهزون أدنى الضياء فرصة، وأيضا (كلّما) متضمّن لقياس مستقيم استثنائي (233) (...) وأما الإهمال والجزئية في (إذا) عكس (كلّما)؛ فأشارة إلى شدّة نفرتهم وتعاميهم، فتأخذهم وهم منغمسون في آن الفرصة» (234). فقد ربط بديع الزَّمان الأداة (كلّما) بما تحمله من معنى التَّكرار بالفعل الذي هم حريصون على حدوثه، وهو الإضاءة، في حين أنّ (إذا) الدّالة على الجزئية،

(231) ينظر: ابن عاشور، التَّحرير والتَّوير ، 283/1، ومن القائلين بأنّها ظرفيّة صرفة محمد حسن الشَّريف صاحب معجم حروف المعاني في القرآن الكريم، ينظر: مصنفه، 176/1.

(232) ينظر: محمد حسن الشَّريف، معجم حروف المعاني في القرآن الكريم، 806/2.

(233) لأنّ الرّجل موسوعيّ المدارك منشعب العلوم والمعارف، فكثيرا ما نجد تنزّلات تلك العلوم المختلفة وتجلياتها في مناقشاته لمسائل قرآنية لغويّة أو بلاغية، كما هو الشّأن هنا؛ إذ قوّى مذهبه ودعّمه بذكر مضمون (كلّما) المنطقي؛ إذ إنّها متضمّنة لقياس مستقيم استثنائي، والقياس الاستثنائي (هو المعروف بالشرط، لكونه مركّبا من قضايا شرطية، وهو المشتمل على النتيجة أو نقيضها بالفعل، أبو البقاء الكفوي، الكلبيات، ص715).

(234) الثُّورسي، إشارات الإعجاز، ص 144.

والإهمال الذي هو ضدّ معنى انتهاء فرصة مجيء الضياء. وقد طابق ما سبق تحليل الزمخشريّ الذي أجاب من تساعل عن سبب مجيء الإضاءة مع (كلّما) والإظلام مع (إذا)؛ بأنهم حُرّاصٌ على وجود ما همّهم به معقود من إمكان المشي وتأتّيه، وكلّما صادفوا فرصة منه قاموا بانتهازها، وليس كذلك التوقّف والتحبُّس، وأنّ (قاموا) بمعنى وقفوا وثبتوا في مكانهم⁽²³⁵⁾، لكنّ النورسيّ فسّر القيام بمعنى التّفوس كما في الرّكوع، لهول المصيبة وشدّتها⁽²³⁶⁾.

وما جرى عليه الزمخشريّ والنورسيّ في تعليل ذلك التّساوق رأى فيه الزركشي تكلفاً؛ لأنّ التكرار - من هذا المنطلق - يرجع إلى جواب (كلّما) لا إلى مشروطها الذي يليها ويباشرها، فطلب تكراره وهو الأوّلى في مدلول التكرار، ثمّ سرد جملة إجابات تحاول شرح تلازم الإضاءة والأداة (كلّما)، والظلمة و(إذا)⁽²³⁷⁾.

3-3/ أمّا:

ذكر ابن يعيش أنّ (أمّا) فيها معنى الشّرط بدلالة دخول الفاء في جوابها، وأنّها للتّفصيل⁽²³⁸⁾، جاء في منظومة كفاية المعاني [من الرجز]⁽²³⁹⁾ :

أَمَّا لِمَعْنَى إِنْ وَشَرَطِهَا ضَمِنَ وَحَتَّمَا أَوْ فِي غَالِبٍ بِأَلْفَا قُرْنِ
وَهُوَ بِتَأْكِيدٍ وَتَفْصِيلٍ يَفِي وَرُبَّمَا التَّفْصِيلُ فِيهِ يَنْتَفِي

(235) ينظر الزمخشريّ، الكشاف، 1/207-208، وابن عاشور، التّحرير والتّوير، 1/321.

(236) ينظر: النورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 144.

(237) ينظر: الزركشيّ، البرهان في علوم القرآن، 4/205-206.

(238) ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، 5/125..

(239) محمد صالح موسى حسين، تقريب الأمانى - شرح كفاية المعاني في حروف المعاني، [منظومة عبد الله البيهوس

الكرديّ (ت1221هـ)]، مؤسّسة الرّسالة ناشرون، بيروت - لبنان، ط1، 1430 هـ - 2009 م، ص 75.

وعلى المعنى والوظيفة ذاتها ساق بديع الزمان (أمّا) في الآية الكريمة ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ﴾ [البقرة: 26]؛ فهي للتأكيد والتّحقيق والتّفصيل، ولأنّها شرطية لزومية في الوضع؛ فهي إشارة إلى أنّ الخبر لازم للمبتدأ و ضروريّ له؛ يعني من شأن المبتدأ هذا الخبر (240).

وعلى هذا النحو سار البيضاويّ مصرّحاً بأنّ (أمّا) حرف تفصيل، يفصل ما أجمل ويؤكد ما به صدر، ويتضمّن معنى الشرط، ولذلك يُجاب بالفاء (241)، وحيء بأداة التّفصيل المتضمّنة معنى الشرط- في نظر ابن عاشور- للدّلالة على مزيد اهتمام المتكلم بذلك التّفصيل، فأفاد تقوية الكلام، معترضاً على من منحها صفة التّوكيد من مثل الزّمخشريّ (242) والنّورسيّ كما ذكرنا قبلاً.

3-4/ نَمَّا (243):

سمّاها النّحاة ب (نَمّا) الظرفيّة، والحينيّة، والتّوقينيّة والتّعليقيّة، وقالوا: هي حرف وجود بوجود، واختلفوا في طبيعتها أهي بسيطة أم مركّبة، اسم هي أم حرف، ظرفيّة أم شرطية، وانقسموا إزاءها إلى فريقين:

1. فريق قال بحرفيّتها وشرطيّتها، وعلى رأسه سيبويه الذي يقول: « وأمّا (نمّا): فهي للأمر الذي وقع لوقوع غيره، وإنما تجيء لمنزلة (لو) كما ذكرنا، فإنما هي لابتداء وجواب» (244).

2. فريق ثانٍ آمن باسميّتها وظرفيّتها (بمعنى: حين)، ومن هؤلاء الفارسيّ، وعبد القاهر

(240) ينظر: النّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 210.

(241) ينظر: البيضاويّ، أنوار التنزيل، 1/75.

(242) ينظر: ابن عاشور، النّحرير والتّنوير، 1/364.

(243) ينظر: كمال رشيد، الزّمن النّحويّ في اللّغة العربيّة، ص 219-220.

(244) سيبويه، الكتاب، 4/234، وينظر: المراديّ، الجنى الدّاني، 292-295.

الجرجانيّ، وابن جني وابن مالك، وابن هشام (245).

يقول المالقي معترضاً على هذا الرأْي: « والأظهر مذهب الأكثرين؛ لأنَّ الاسمِيَّة فيها متكلِّفة، والحرفِيَّة غير متكلِّفة (...)»، وممَّا يضعف مذهب أبي علي الفارسيّ؛ أنّها لو كانت اسماً بمعنى (حين) لكان الفعل الواقع جواباً لها غير جزء، وكان عاملاً فيه، ولزم من ذلك أن يكون الفعل واقعاً فيها، وأنت تقول: (لَمَّا قمتُ أمس أحسنتُ إليكَ اليوم)؛ فدلَّ على أنّها ليست بمعنى (حين)» (246).

وقد انتظم الثُّورسيّ في مسلك المقرِّين بأنَّها حرف شرط؛ لأنَّه لوَّح إلى شرطِيَّتِها التي تستدعي استلزام الإضاءة لذهاب النُّور؛ وأنَّ خفاء هذا الاستلزام يشير إلى ما يظهر به اللُّزوم، وتقديره: فلَمَّا أضاءت، استضاءوا بها فاشتغلوا... فلم يحافظوا عليها... فلم يهتموا بها، ولم يقدروها، ولم يعرفوا مدى النِّعمة التي فيها... فلم يمدّوها... فلم يُديموها، فانطفأت. ثمَّ علَّل ذلك بأنَّه « لَمَّا كانت الغفلة عن الوسيلة للاشتغال بالنتيجة (...) سبباً لعدم الإدامة المستلزم للانطفاء، كان كأنَّ نفس الإضاءة سبب لذهاب النُّور» (247).

و(لَمَّا) -في فهمه- دالة على تحقُّق المقدم، فينتج تحقُّق التَّالي، وفعل الشَّرط (أضاءت) وجوابه محذوف، والحذف هو أحد الوجهين اللّذين أوردهما الرّمخسريّ، فقد ذكر أنّ جزء الشَّرط إمَّا (ذهب الله بنورهم)، وإمَّا أنّه محذوف، وجواب الحذف لاستطالة الكلام مع أمن اللبس الدّال عليه، وأنَّ الحذف أولى من الإثبات لما فيه من الوجازة، وجملة (ذهب الله بنورهم) استئناف (248).

(245) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، 485/3.

(246) المالقي، رصف المباني، ص 284.

(247) الثُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 128.

(248) ينظر: الرّمخسريّ، الكشّاف، 192/1، وينظر: القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، 321/1.

إلَّا أَنَّ ابن عاشور جعل من هذه الأخيرة جواباً لـ (لَمَّا)، وذكر أَنَّ ما ذهب إليه قريب مما رآه الرَّمْخُشَرِيُّ إِلَّا أَنَّ الاعتبار مختلف (249).

ولم يكتفِ النُّورِيُّ بالإشارة إلى الشَّرْطِيَّة التي عبَّرت عنها (لَمَّا)، وإنما راح يُرفقها بما تضمَّنتها من قياس استثنائيٍّ مستقيم، والقياس - كما هو معلوم - من المرتكزات الأساسية للمنطق الذي هو في نظره علم آليٍّ، وآلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر (250). يقول: «والقياس الاستثنائيُّ كثيراً ما يندمج ويستتر تحت (لَمَّا) وأمثاله (...)» و (لَمَّا جِنَّتِي أَكْرَمْتِك) يدلُّ على المقدِّمة الشَّرْطِيَّة (...) والاستثنائية والنتيجة لدلالة (لَمَّا) على تحقُّق المقدِّم وكذا ما يرادفها» (251).

وتأثر النُّورِيُّ بالمنطق وتوظيفه إيَّاه في جملة من القضايا لم يكن طاغياً على تفكيره اللُّغويِّ؛ بل كان يستحضر من مسأله ما يقتضيه الحال، ويستدعيه المقام، كما هو حاصل مع بعض أدوات الشَّرْط (252).

3-5/ لَوْ:

وينسحب ما سبق على توجيهه للأداة (لَوْ) في قوله عزَّ من قائل: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 20]. لقد صرَّح - على منوال المناطقة - بأنها متضمنة لقياس استثنائيٍّ غير مستقيم، قبل أن يبسط دورها الدلاليَّ اللُّغويَّ المقتضي معنى

(249) ينظر: ابن عاشور، التَّحْرِيرُ وَالتَّوْبِيرُ ، 309/1.

(250) ينظر: النُّورِيُّ، صَيْقِلُ الْإِسْلَامِ، ص 243، وهو ذاته تعريف الشَّرِيفِ الْجِرْجَانِيِّ للمنطق، ينظر: التَّعْرِيفَاتُ، ص 369.

(251) النُّورِيُّ، صَيْقِلُ الْإِسْلَامِ ، ص 302.

(252) ينظر: النُّورِيُّ، إشارات الإعجاز، ص 98، 130، 144 - 145.

أَنَّ عدم المشيئة علّة لعدم ذهاب السَّمع والأبصار، وأنَّ عدم الذَّهاب دليل على العلم بعدم المشيئة بذهابهما، وأنَّ السَّبب بلغ النِّهاية⁽²⁵³⁾.

ولأنَّ الشَّيء بالشَّيء يذكر، فإنَّ بديع الزَّمان لم يخرج عن القاعدة، ولم يغترب في منهجه هذا؛ ذلك أنَّ قبله جمع من النَّحاة⁽²⁵⁴⁾ والبلاغيين واللُّغويين الذين ارتكزوا في بحث جملة من المسائل اللُّغويَّة والبلاغيَّة على قضايا المنطق لا سيما منها الاستدلال، فهاهو السَّكاكيّ يعتبر علميَّ الحدِّ والاستدلال من تمام علم المعاني، وأنَّ مقام الاستدلال بالنِّسبة لباقي مقامات الكلام جزء واحد من جملتها، وفرع مميِّز من فروعها⁽²⁵⁵⁾.

إنَّ القياس باب من أبواب الاستدلال، والاستثنائي منه « عبارة عن الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت لازمه، وينفي اللّازم على انتفاء ملزومه دون مقابلتيهما إلاَّ فيما كان اللّازم مساويا»⁽²⁵⁶⁾.

ورغم التَّشابه الشَّكليّ بين بنية الشَّرط المنطقيّ وبنية الشَّرط اللُّغويّ؛ إلاَّ أنَّ هناك اختلافًا بينهما مردهُ اختلاف في تصوّر العلاقة بين جزأي الشَّرط؛ فعند المنطقة يمثّل الشَّرط محكوماً، والجزء محكوماً به؛ لأنَّهما بمثابة جزأيّ القضيّة الحملية، أمّا اللُّغويّون فيعدّون الشَّرط قيّداً على

(253) ينظر: النُّورسيّ، إشارات الإعجاز ، ص 145.

(254) اعتمد في كثير من مناقشات النَّحاة على القياس المنطقيّ القائم على المقدمتين الكبرى والصغرى والنتيجة لاسيما في تصنيفهم للاسم والفعل خفة وثقلا؛ فمثلا: افترضوا أنَّ الفعل أثقل من الاسم اعتمادا على مقدّمة كبرى هي أنَّ ما يستتر في الآخر هو الأخفّ، ومقدّمة صغرى تمثّلت في أنَّ الاسم يستتر في الفعل؛ فالنتيجة: أنَّ الاسم أخفّ من الفعل، وغير ذلك من المسائل المبحوثة اعتمادا على أسس منطقيّة، وهو ما سمّاه النُّورسيّ- كما رأينا قبلا- بـ (فلسفة النُّحو). ينظر بخصوص التّفكير المنطقيّ للنَّحاة: حليلة أحمد عميرة، الاتِّجاهات النُّحويّة لدى القدماء- دراسة تحليليّة في ضوء المناهج المعاصرة، دار وائل، عمّان- الأردن، ط1، 2006م، ص111-112.

(255) ينظر: السَّكاكيّ، مفتاح العلوم، ص 372.

(256) نفسه، ص 431.

الإسناد (257) ؛ «الشَّرْطُ اللُّغَوِيَّةُ هِيَ التَّعَالِيقُ؛ حَيْثُ يَجْعَلُ المَعْلَقُ عَلَيْهِ سَبِبا فِي المَعْلَقِ، وَيَلْزَمُ مِنْ وَجُودِهِ الوجود ذاته، وَمِنْ عَدَمِهِ العَدَمُ ذاته، وَلَوْ لَمْ تَتَحَقَّقْ بَيْنَهُمَا مَناسِبَةٌ» (258).

وبالعودة للأداة (لو)، نلقى سيبويه يصرِّح بخصوصها قائلاً: «وَأَمَّا (لو) فَلَمَّا كَانَ سَيَقَعُ لَوْ قَوْعٌ غَيْرُهُ» (259)؛ أَي إِنَّ جَوَابَ الشَّرْطِ مَتَوَقَّعٌ لَكِنَّهُ لَمْ يَقَعْ لِامْتِنَاعِ جُمْلَةِ الشَّرْطِ، كَمَا يَقَرُّ شُكْرِي المَبخُوتِ - مَسْتَفِيداً مِنْ مَوَاقِعَةِ بِلَاغِيَّةٍ نَحْوِيَّةٍ مَنْطِقِيَّةٍ لِلأداة - بِأَنَّ الشَّرْطَ ب(لو) «يَحْتَوِي نِظَامِيًّا عَلَى إِلْزَامٍ بِقَبُولِ مَقْتَضَى وَاحِدٍ هُوَ انْتِقَاءُ مَضْمُونِ الشَّرْطِ (...). تَعَبَّرَ عَنْ يَقِينٍ فِي إِمْكَانِ عَدَمِ الوُقُوعِ» (260)، وَهُوَ مَا عَبَّرَ عَنْهُ صَاحِبُ الكَلِمَاتِ النُّورِيَّةِ بِأَنَّ جَعْلَ عَدَمِ المَشِيئَةِ عِلَّةً لِعَدَمِ ذَهَابِ الحَاسِتَيْنِ، وَعَدَمِ الذَّهَابِ دَلِيلٌ عَلَى العِلْمِ بِعَدَمِ المَشِيئَةِ بِذَهَابِهِمَا.

وفعل الشَّرْطِ (شاء) حُذِفَ مَا يَتَعَدَّى إِلَيْهِ أَوْ مَفْعُولُهُ وَجُوباً عَمَلًا بِالقَاعِدَةِ المَطْرُدَةِ - كَمَا يَقُولُ - وَهِيَ الَّتِي ذَكَرَهَا الجِرْجَانِيُّ فِي دَلَائِلِهِ فِي (بَابِ الحِذْفِ) فِي أَحْوَاحِهِ فَقَالَ: «وَمَجِيءُ المَشِيئَةِ بَعْدَ (لو) وَبَعْدَ حُرُوفِ الجِزَاءِ هَكَذَا مَوْقُوفَةٌ غَيْرُ مُعَدَّاةٍ إِلَى شَيْءٍ كَثِيرٌ شَائِعٌ (...). البِلاغَةُ فِي أَنْ يُجَاءَ بِهِ كَذَلِكَ مَحذُوفًا» (261)؛ إِذْ إِنَّ الَّذِي يَأْتِي فِي جَوَابِ (لو) وَأَخَوَاتِهَا يَدُلُّ عَلَيْهِ؛ فَالجَوَابُ دَلِيلُ المَفْعُولِ (262). وَكَمَا هُوَ مَعْلُومٌ لَا حِذْفَ إِلَّا بِقَرِينَةٍ أَوْ دَلِيلٍ عَلَى المَحذُوفِ، مَعَ ضَمَانِ عَدَمِ تَعْمِيَةِ الكَلَامِ وَغَمُوضِهِ (263).

(257) ينظر: شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 142-143.

(258) أحمد كروم، الاستدلال في معاني الحروف - دراسة في اللُّغة والأصول، دار الكتب العلميَّة، بيروت - لبنان، ط1، 2009م، ص 143.

(259) سيبويه، الكتاب، 224/4.

(260) شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، ص 146.

(261) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 133، وينظر: محمد عبد المطَّلب، البلاغة والأسلوبيَّة، مكتبة لبنان ناشرون، والشركة المصريَّة العالميَّة للنَّشر لونجمان، مصر، ط1، 1994م، ص 319.

(262) ينظر: ابن عاشور، النَّحْرِيرُ وَالتَّنْوِيرُ، 321/1.

(263) ينظر: فايز صبحي عبد السَّلام تركي، الحذف التَّركيبيُّ وعلاقته بالنَّظْمِ وَالدَّلَالَةِ بَيْنَ النَّظْرِيَّةِ وَالتَّطْبِيقِ، دار الكتب العلميَّة، بيروت - لبنان، ط1، 2011م، ص 25.

وحذف مفعول المشيئة والإرادة بعد (لو) يجوز - بقرينة أخواته - أن يكون إيماً إلى عدم تأثر المشيئة والإرادة الإلهية بأحوال الكائنات، وعدم تأثير الأشياء في الصفات الإلهية كما تتأثر إرادة البشر بحسن الأشياء وقبحها وعظمتها وصغرها⁽²⁶⁴⁾.

وفي موضع آخر من نوريّاته، عقد بديع الزمان فصلاً علّق فيه على برهان الكلبويّ في المنطق، فكان ممّا تعرّض له ممّا يهنا هنا، الحرف (لو) الذي كثيراً ما يمثّل القياس الاستثنائيّ غير المستقيم، وضرب مثلاً بجملة (لو جنّتي لأكرمك) التي هي في نظر المنطقيين استثناء نقيض التّالي والنتيجة، وبالعكس عند أهل العربيّة؛ فإنّ جملة (لو خدمتي لأكرمك) تتعدّد مقامات استعمالها، فنُقال مرّة في مقام لوم المخاطب له، ومرّة في مقام منّة المخاطب عليه؛ ف(لو) لامتناع الامتناع، وإنّما قاسوا بالامتناع دون العدم⁽²⁶⁵⁾.

وبالجملة، فإنّ باب الشرط في مقاربة النورسيّ لم يسلم من المدّ المنطقيّ⁽²⁶⁶⁾، والنظر الاستدلاليّ، من خلال وقوفه على الخصائص المنطقية لبعض الأدوات الشرطية، خاصّة وأنّ «أساس علاقة الشرط قائمة على معنى الاستلزام»⁽²⁶⁷⁾، كما أنّ الزمخشريّ شكّل محكّ تأثير جليّ في تحليله للآيات المتضمّنة للشرط.

(264) ينظر: النورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 145.

(265) ينظر: النورسيّ، صيقل الإسلام، ص 302.

(266) من الملاحظ أنّ الأصوات المنادية بتوظيف المنطق في التناول اللغويّ والبحث اللسانيّ، وعدم استبعاده منه كانت ولا زالت تتعالى مؤكّدة على الإفادة منه دونما مبالغة أو تمادٍ، يقول طه عبد الرحمن في هذا الشأن: "وإذا كنا نقول بضرورة اعتماد اللسانيّ على المنطق، فنحن لا ندعو إلى التّطبيق المباشر والأعمى لمقولات المنطق على مقولات اللّغة، والانغلاق - داخل نسق صوريّ معيّن، بقدر ما ندعو إلى التّطبيق المحكم والتّوسيع لمجال المنطق نفسه، وتطوير أدواته حتّى تكون أنسب للوقائع الدلّالية في نطق النّاس"، المنطق والنحو الصوريّ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 1983م، ص 53.

(267) مصطفى حميدة، نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربيّة، ص 202.

4/ أدوات الاستفهام: هو من أساليب العربيَّة الكثيرة، أساسه طلب الفهم أو العلم بشيء مجهول، ويقع إمَّا بحرفي الاستفهام (268): الهمزة وهل، وإمَّا بأسماء الاستفهام: مَنْ، وَمَنْذَا، وما، وماذا، ومتى، وأَيَّان، وأين، وأنَّى، وكيف، وكَم، وأي (269).

يعرّفه الزُّركشيُّ بأنّه: « طلب ما في الخارج أو تحصيله في الذّهن» (270). والاستفهام الواقع في القرآن الكريم يعدل عن معناه الأصلي - طلب الفهم - إلى الإنكار وهو أكثر ما يدلّ عليه فيه، وإلى التّحضيض أو العرض أو التّعجب وغيرها من الأغراض، والعلّة أنّ مولانا سبحانه وتعالى يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، لذلك فهو مُنرّه عن طلب الفهم (271).

4-1/ همزة الاستفهام: وتسمّى كذلك ألف الاستفهام. يقول سيبويه جاعلا منها أمّ الباب: « وأمّا الألف فتقديم الاسم فيها قبل الفعل جائز كما جاز ذلك في (هَلَّا)، وذلك لأنّها حرف الاستفهام الذي لا يزول عنه إلى غيره، وليس للاستفهام في الأصل غيره...» (272). وهي حرف مهمل يدخل على الأسماء والأفعال. ولأنّها أصل أدوات الاستفهام استأثرت بأمر منها تمام التّصدير (273) بتقديمها على الفاء والواو وثمّ، في نحو قوله تعالى: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 44]، و﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا﴾ [الروم: 9]، و﴿أَنْتُمْ إِذَا مَا وَقَعَ﴾ [يونس: 51].

(268) يقول ابن الأنباري: "حروف الاستفهام ثلاثة حروف (الهمزة وأم وهل) وما عداها فأسماء وحروف"، أسرار العربيَّة، ص385.

(269) ينظر: عبد الكريم محمود يوسف، أسلوب الاستفهام في القرآن الكريم - غرضه وإعرايه، مطبعة الشّام، دمشق - سوريا، ط1، 1421 هـ/2000م، ص 8-12.

(270) الزُّركشي، البرهان في علوم القرآن، 2/326.

(271) ينظر: تمام حسّان، البيان في روائع القرآن، 2/193-194.

(272) سيبويه، الكتاب 1/99.

(273) ينظر: المرادي، الجنى الدّاني، ص 31، أمّا بقية الأمور التي امتازت بها دون بقية أدوات الاستفهام، فالتّفصيل فيها - على سبيل المثال - ما ذكره ابن هشام، ينظر: مغني اللّبيب، 1/74 وما بعدها، السُّيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، 1/294.

والثَّابِت في واقع الاستخدام لا سيما القرآن الكريم، أنَّ الهمزة تخلع عنها عباءة الاستفهام لترتدي حُلا تفتتيها من معروض المقام، فكما يرى السَّكَاكِي؛ فَأَنَّهُ متى ما امتنع إجراء الاستفهام على أصله وُلِدَ بمعونة قرائن الأحوال معانٍ أُخرى (274).

ومن معاني الهمزة الاستفهامية:

4-1-1/ التَّسْوِيَّة: لَمَّا كان المستفهم يستوي عنده الوجود والعدم، وكذا المُسَوِّي، جرت التَّسْوِيَّة بلفظ الاستفهام، وتأتي همزة التَّسْوِيَّة بعد كلِّ من: (سواء) و(ليت شعري) و(ما أبالي) و(ما أدري) (275)، قال تعالى: ﴿أَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: 6]. يعلِّق الثُّورسِيّ على الهمزة المتساوقة مع الحرف (أم) في الآية قائلاً: «فالهمزة و(أم) هنا في حكم (سواء حرفي)، تأكيد لسواء الأوّل، أو تأسيس نظراً إلى اقتسامهما المعنيين المذكورين للمساواة» (276)، والمعنيين سابقى الذكر للمساواة هما دلالة (سواء) مجازاً على أنّ إنذارك كعدم إنذارك في عدم الفائدة، أو في صحّة الوقوع، فلا موجب للإنذار ولا لعدمه (277).

ثمَّ عمد إلى تفصيل التَّسْوِيَّة فيها مجيباً من تَسْأَل عن سبب التَّعْبِير عن المساواة بصورة الاستفهام فقال: «إذا أردت أن تتبّه المخاطب على عدم الفائدة في فعل نفسه بوجه لطيف مقنع،

(274) ينظر: السَّكَاكِي، مفتاح العلوم، ص270، وقد حصر السُّيُوطِيّ لمعاني الاستفهام في القرآن الكريم أربعة عشر معنى، ينظر في تفصيل ذلك: الإِتْقَان في علوم القرآن، 153/2-154. وليس من نافلة القول، الإشارة إلى أنّ أغلب علمائنا القدامى قد تنبّهوا إلى هذه المسألة وضمّنوها مصنفاتهم، وهي من منظور الدّراسات المعاصرة تنتمي إلى أهمّ مفاهيم التَّدَاوُلِيَّة ألا وهو الاستلزام الحواريّ المبني على الوصول إلى المعنى الضَّمَنِيّ المستفاد من قصد المتكلّم أو الدّلالة المقصودة أو القوّة الإنجازيّة المستلزمة، فكما يرى الباحث العياشي أدراوي، فإنّ الأساليب الإنشائيّة المتداولة والتي من ضمنها الاستفهام إذا أنجزت في مقامات تخلّ بشروط إجراء الفعل اللُّغويّ على أصله، ترتب عن ذلك معنى غيره ينسجم وتلك المقامات. ينظر: الاستلزام الحواريّ في التَّدَاوُل اللُّسانيّ- من الوعي بالخصوصيّات النوعيّة للظّاهرة إلى وضع القوانين الضّابطة لها، دار الأمان، الرباط-المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1432هـ/2011م، ص62.

(275) ينظر: المراديّ، الجنى الدّاني في حروف المعاني، ص 32، وينظر أيضاً: ابن يعيش، شرح المفصل، 369/1.

(276) الثُّورسِيّ، إشارات الإعجاز، ص 76.

(277) ينظر: نفسه، ص 75.

فلا بدّ أن تستفهم ليتوجّه ذهنه إلى فعله فينتقل منه إلى النتيجة فيطمئن... ثمّ العلاقة بين الاستفهام والمساواة تضمّنه لها؛ إذ السائل يتساوى في علمه الوجود والعدم... وأيضاً كثيراً ما يكون الجواب هذه المساواة الضمنيّة» (278). ولعلّ بديع الزّمان منفرد في توضيحه لمعنى الهمزة من خلال ربط دلالتها في سياقها بحال المخاطب ومقصد المتكلّم؛ ففي حال قصده إقناع المخاطب بعدم جدوى فعله كان الأوجب توظيف الاستفهام ليقوّض في ذهن مخاطبه إغفاله فعله، فيتّجه فكره نحوه، فيصل إلى النتيجة فيطمئن. وبالتالي فهو يرى أنّ استعمال أسلوب الاستفهام في مثل هذا المقام أجدى وأنفع وأوقع.

وجليّ مدى تأثر النُّورسيّ بتحليل الرّمخشريّ الذي يذهب إلى أنّ «الهمزة و(أم) مجردتان لمعنى الاستواء، وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام رأساً، (...)» إن هذا جرى على صورة الاستفهام، ولا استفهام (...) ومعنى الاستواء: استواءهما في علم المستفهم عنهما؛ لأنّه قد علّم أنّ أحد الأمرين كائن، إمّا الإنذار وإمّا عدمه، ولكن لا بعينه، فكلاهما معلوم بعلم غير معيّن» (279).

على أنّ ابن عاشور يخالف هذا الرّأي، بل وينتقد الآخذين به ويغيره من تحليلات النّحاة والمفسّرين، ووصفها بالتكّلفات المفروضة، وأنّه يبرأ منها، ومن تلك التّفسيرات التي رفضها أن تكون الهمزة خارجة عن معنى الاستفهام (280)، أو أن تكون الهمزة في التّسوية مجازاً بعلاقة اللّزوم، أو أن تكون (أم) بمعنى (الواو) ليكون الكلام لشيئين لا لأحد شيئين، أو أن تُجعل الهمزة بمعنى (سواء)؛ بحيث يؤوّل إلى معنى استوى الإنذار وعدمه عندهم سواء، فيكون تكراراً خالياً من الفائدة وغير ذلك ممّا رفض (281).

(278) النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 76.

(279) الرّمخشريّ، الكشّاف، 1/163.

(280) على أساس أنّ الهمزة هاهنا للتّسوية فقط، ولا راحة للاستفهام في الآية، وأنّ الجملة من قبيل الإخبار لا الإنشاء، ينظر: عمر عبد الله يوسف مقابلة، الحروف غير العاملة في القرآن الكريم - الوصف النّحويّ والوظائف الدّلاليّة، عالم الكتب الحديث، إربد - الأردن، ط1، 1432هـ/2011م، ص 24.

(281) ينظر: ابن عاشور، التّحرير والتّوير، 1/250-251.

وذهب إلى أنَّ الآية تشير إلى أنَّ النَّاسَ لتعجبهم في دوام الكفَّار على كفرهم مع ما جاءهم من الآيات بحيث يسأل السَّائلون أنذرهم النَّبي الكريم أم لم ينذرهم متيقِّنين من أنَّه لو أنذرهم لما ترددوا في الإيمان؛ ف قيل إنهم سواء عليهم جواب تساؤل النَّاس عن إحدى الأمرين (282).

4-1-2/ الاستفهام الإنكاري:

استكمالاً لعرض معاني همزة الاستفهام في السِّياق القرآني، فإنَّ الهمزة تحلَّت بمعنى الإنكار في ثوب الاستفهام في كثير من مظانَّ الكتاب الحكيم، والاستفهام الإنكاري نوعان: نفي وتقرير؛ فإذا جاءت جملة الاستفهام الإنكاري خالية من أداة النفي، فمعناها النفي أو النهي، وإن دخلتها أداة نفي؛ فالمعنى على التَّقرير (283)، وهو ما سنتحدَّث عنه فيما بعد (الهمزة + حرف نفي).

أما النوع الأوَّل فمثاله الآية الكريمة ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: 13]؛ والتي أقرَّ بديع الزَّمان فيها بإنكارية الاستفهام، وإشارته إلى شدَّة تمرّد المنافقين في جهلهم المركَّب، وكأنَّهم بصورة الاستفهام يقولون: أيها النَّاصح راجع وجدانك، هل ترى إنصافك يقبل ردنا؟ وأنَّ نفوسهم وقلوبهم الفاسدة المتفسِّخة أشارت عليهم بالإنكار، ولأنَّهم منافقون فكلامهم **ظاهره**: كيف نكون كالسُّفهاء ولسنا مجانين، ونحن أختيار؟ **وياظنه**: كيف نكون كالمؤمنين الذين أكثرهم فقراء، وهم في نظرنا سفهاء تحزَّبوا من أوباش الأقسام (سفلتهم وأخلاقهم)؟

ثمَّ تطرَّق - متقرِّداً فيما يبدو - إلى متعلِّق (قالوا) وجعله ثلاثة وجوه مرتَّبة، وهي: قالوا لأنفسهم، ثمَّ قالوا لأبناء جنسهم، ثمَّ قالوا لناصحتهم، شأنهم شأن كلِّ منصوح، فأوَّل الأمر يشاور نفسه، ثمَّ يحاور أبناء جنسه، ثمَّ يراجعك بنتيجة محاكمته (284).

(282) ينظر: ابن عاشور، التَّحرير والتَّنوير، 250/1.

(283) ينظر: تمَّام حسَّان، البيان في روائع القرآن، 194/2، 197.

(284) ينظر: التُّورسي، إشارات الإعجاز، ص 102-104.

وليس يبعد نظر الرّمخشريّ عن تفسير النُّورسيّ المسوق؛ مع اختلاف يسير في سرد وإظهار نفاق أولئك القوم، كما أنّه صرّح - موجزا - أنّ الاستفهام في معنى الإنكار (285)، ووافقه البيضاويّ (286) من القدامى، وابن عاشور (287) من المحدثين.

4-1-3/ الاستفهام التّعجبي:

وهو من معاني الهمزة في سياقات بعينها، ومن قبيله ما ورد ذكره في تفسير بديع الزّمان للهمزة في قوله عزّ من قائل: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ﴾ [البقرة: 30]؛ فقد استهلّ كلامه بالإشارة إلى المقابلة التي تمت بين الله عزّ وجلّ وملائكته البررة الكرام، وكيف أنّه بطريق المشاورة في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ﴾ [البقرة: 30] توجه ذهن السّامع إلى ما قالوه، وكان استفسارهم عن حكمته من التّعجب، وعلّق على هذا بأنّ «استفهام ﴿أَتَجْعَلُ﴾ فلتحقّق الجعل بإخباره تعالى تمتع حقيقته، فيتولّد منه التّعجب النّاشئ عن خفاء السّبب، فيتولّد منه الاستفسار - أي ما حكمة الجعل؟ فاستفهم عن المسبّب بدلا عن السّبب، وليس للإنكار لعصمتهم» (288).

إنّ؛ هو يرى بأنّ القصد من استفهام الملائكة ليس اعتراضا على الجعل؛ إذ هو متحقّق بإخباره تعالى، بل هو استفهام عن حكمة الجعل وسببه، وهو ما ذهب إليه الرّمخشريّ لما تطرّق إلى تضمّن الهمزة معنى التّعجب، وهو تعجب من استخلاف مكان أهل الطّاعة أهل المعصية وهو الحكيم الذي لا يفعل إلّا الخير ولا يريد إلّا (289). بيد أنّ القرطبيّ ذكر أنّ ثعلب استبقى

(285) ينظر: الرّمخشريّ، الكشاف، 182/1.

(286) ينظر: البيضاويّ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 49/1.

(287) ينظر: ابن عاشور، النّحرير والتّنوير، 287/1.

(288) النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 235، وينظر: نفسه، ص 234.

(289) ينظر: الرّمخشريّ، الكشاف، 252/1.

الهمزة على استفهامها المحض، وأن ابن عطية وجهها صوب التعجب⁽²⁹⁰⁾، في حين أن المالقي⁽²⁹¹⁾ رأى أن الهمزة للإيجاب وتحقيق الكلام، وفيها معنى الاستخبار، والمعنى: ستجعل فيها، ومنه قول جرير (من الوافر):⁽²⁹²⁾

أَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا وَأَنْدَى لِلْعَالَمِينَ بَطُون رَاحٍ

أما الزركشي في برهانه فسرد لنا جملة معانٍ للهمزة في الآية السابقة؛ منها أنها للدعاء أو أن المعنى: أنك ستجعل أي للإيجاب وتحقيق الكلام، وإن لم يُصرح، أو أنها للتعجب وضعف، وغيرها من المعاني⁽²⁹³⁾، وكان منتقاه من المعاني هو أنها للاسترشاد؛ فالظاهر أنهم استفهموا مسترشدين⁽²⁹⁴⁾.

4-1-4/ الاستفهام التقريري:

وهو استفهام إنكار، والإنكار نفي، وقد دخل على النفي، ونفي النفي إثبات، والتقرير هو حملك المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقرّ عنده ثبوته أو نفيه، ويجب أن يليها الشيء الذي تقرّره به⁽²⁹⁵⁾، وهو أيضا اشتمال الاستفهام الإنكاري على أداة نفي⁽²⁹⁶⁾، ومن قبيل ما درس النورسي في هذا المضمار الآية الكريمة ﴿أَوْ لَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾ [يس: 77]. وكان معنى التقرير قد تولد من التمتط:

(290) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 409/1-410.

(291) ينظر: المالقي، رصف المباني، ص 46.

(292) جرير، ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تح. نعمان محمد أمين طه، دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب (43)، القاهرة- مصر، ط3، (د.ت)، 89/1.

(293) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 341/2-342.

(294) ينظر: نفسه، 338/2، ومعنى الاسترشاد هو مذهب السيوطي أيضا، ينظر: الإتيان في علوم القرآن، 156/2.

(295) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، 95/1، الإتيان في علوم القرآن، 154/2.

(296) ينظر: تمام حسّان، البيان في روائع القرآن، 199/2.

حرف استفهام + حرف عطف + أداة نفي وجزم + مضمون المصدر المؤول، ويكون معنى فعل الرؤية هو العلم؛ أي (ألم يعلم الإنسان)، يقول الثورسي: «إِنَّهُ يَقْدَمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى أَوْلَا، ويعرضها للأنظار قائلاً: إِنَّكُمْ تَرُونَ نَشَأَتَكُمْ مِنَ النَّطْفَةِ إِلَى الْعَلَقَةِ، وَمِنَ الْعَلَقَةِ إِلَى الْمُضْغَةِ، وَمِنَ الْمُضْغَةِ إِلَى خَلْقِ الْإِنْسَانِ؛ فَكَيْفَ تَتَكْرَمُونَ إِذْ نَشَأَ الْأُخْرَى الَّتِي هِيَ مِثْلُ هَذَا بَلْ أَهْوَنَ مِنْهُ» (297). على أَنَّهُ فِي الْوَسْعِ اسْتَشْفَافٌ مَعْنَى التَّنْبِيهِ مِنْ كَلَامِهِ؛ أَي تَنْبِيهِ الْإِنْسَانَ وَدَعْوَتَهُ إِلَى النَّظَرِ فِي أَصْلِ خَلْقِهِ وَبِذَرَةِ نَشَأَتِهِ، وَهَذَا مَا رَأَى السِّيُوطِيُّ فِي مِثْلِ التَّرَاكِيِبِ الَّتِي صَيَّغَتْهَا ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ (298)، وَهُوَ تَنْبِيهِ يَخَالِطُهُ تَعْجَبٌ فِي نَظَرِ أَبِي حَيَّانٍ بِدَعْوَى أَنْ ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ جَرَى مَجْرَى التَّعَجُّبِ فِي لِسَانِهِمْ (299).

وشواهد همزة التقرير تكرر (300)، ونظر إليها من الجانب الإيماني أكثر من النحوي التركيبي، كيف لا وقد وهب رسالته ونذر نفسه لإنقاذ الإيمان في زمن التكالب على الإسلام في وطنه.

4-1-5/ حذف همزة الاستفهام:

حذف حروف المعاني لا يسوغه القياس؛ لأنَّ الحروف إنما دخلت الكلام لضرب من الاختصار، فبذل أن تقول: (أنفي قيام زيد) تقول: (ما قام زيد)، وعض (أستفهم عن قيام زيد) تقول: (هل قام زيد؟) وهكذا، وإن حذفنا لكانت مختصراً لها هي أيضاً واختصار المختصر

(297) الثورسي، الكلمات، ص 493.

(298) ينظر: السُّيُوطِيُّ، الإِتْقَانُ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ، 2/155.

(299) ينظر: عبد الخالق عزيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، القسم 1، ج 2 / 611، وينظر أيضاً: عمر عبد الله يوسف مقابلة، الحروف غير العاملة في القرآن الكريم، ص 13-14.

(300) ينظر على سبيل المثال: الكلمات، ص 492، 501.

إجحاف به كما نقل ابن جني على لسان أبي علي الفارسي، ليضيف بأن القياس ألا يجوز حذفها ولا زيادتها، ومع ذلك فقد حُذفت تارة وزيدت تارة أخرى (301).

غير أن المالقي أجاز حذف الهمزة إذا فهم المعنى ودلّ على قرينة الكلام، في نحو: زيد قام أم عمرو؟ تريد: أزيد (302)، ومثّل بقول عمرو بن أبي ربيعة [من الطويل] (303):

لَعَمْرُكَ مَا أَدْرِي وَإِنْ كُنْتُ دَارِيًا بِسَبْعِ رَمِيْنِ الْجَمْرِ أَمْ بِثَمَانٍ؟

أراد: أسبع، وقول امرئ القيس [من المتقارب] (304):

تَرُوحُ مِنَ الْحَيِّ أَمْ تَبْتَكِرُ وَمَاذَا عَلَيْكَ بَأْنَ تَنْتَظِرُ؟

أما سيبويه فذكر أنه يجوز حذفها في الشعر (305)، وفسّر المرادي ما ذهب إليه سيبويه بأنه لأمن اللبس، وأنه من ضرورات الشعر، ولو كانت قبل (أم المتصلة)، في حين قال الأخفش بجواز حذفها في الاختيار، وإن لم يكن بعدها (أم)، كما في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [الشعراء: 22]، ثم قرّر المرادي أنّ حذفها مُطَرِّدٌ إذا كان بعدها (أم) المتصلة لكثرة نظما ونثرا (306).

وفحوى ما سبق يجزنا إلى الحديث عن (أم) لأنه وشيخ الصلّة بحذف الهمزة الاستفهامية على نحو معيّن. يصرّح سيبويه بأنّ (أم) لا يكون الكلام بها إلا استفهاما (307)، وتكون على

(301) ينظر: ابن جني، الخصائص، 273/2، 280.

(302) ينظر: المالقي، رصف المباني، ص 45، وينظر أيضا: ابن يعيش، شرح المفصل، 103/5-104.

(303) ورد في الديوان: فَوَاللّهِ مَا أَدْرِي وَإِنِّي لِحَاسِبٍ بِسَبْعِ رَمِيْتِ الْجَمْرِ أَمْ بِثَمَانٍ . ينظر: ديوانه، تق. أحمد كرم الطباع، دار القلم للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، (د.ط.)، (د.ت)، ص 209 .

(304) امرؤ القيس، ديوانه، اعتنى به وشرحه عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط2، 1425هـ/2004م، ص 105.

(305) ينظر: سيبويه، الكتاب، 174/3.

(306) ينظر: المرادي، الجني الداني، ص 34-35.

(307) ينظر: سيبويه، الكتاب، 169/3 وما بعدها.

ضربين؛ الأول: منقطعة، وهي التي انقطعت ممّا قبلها خبرا كان أو استفهاما، مقدّرة ب(بل)، والهمزة على معنى (بل أكذا) كما في قوله تعالى: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَمْ يَقُولُونَ إِفْتَرَاهُ﴾ [السجدة: 2]؛ أي: بل يقولون افتراه، والثاني: متّصلة، وهي المعادلة لهمزة الاستفهام، وتأتي على تقدير؛ أي: لأنّها لتفصيل ما أجملته (أي).

وقيل لها (متّصلة) لاتّصال ما بعدها بما قبلها، وكونه كلاما واحدا، وفي السّؤال بها معادلة وتسوية؛ فأما المعادلة فهي بين الاسمين جعلت الاسم الثّاني عدل الأول في وقوع الألف على الأوّل، و(أم) على الثّاني، ومذهب السّائل فيهما واحد، في حين أنّ التسوية في كون الاسمين المستفهم عن تعيين أحدهما مستويان في علم المُستفهم، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ﴾ [الذّخان: 37]، فهو من النّاس استفهام، ومن الله عزّ وجلّ تقرّيع وتوبيخ للمشركين خرج مخرج الاستفهام، ولا خير في واحد منهم (308).

ومن شواهد حذف الهمزة ودلالة (أم) عليها آيات سورة الطّور المتتاليات المتضمّنت خمسة عشر (أم)، وجّهها النّورسيّ صوب الاستفهام الإنكاريّ التّعجبيّ؛ فقد جاء في معرض حديثه عن (مقام الإفحام والإلزام) الذي هو أحد مكان (حكمة الإعجاز في بلاغة القرآن) أنّ « هذه الآيات الكريمة تُلزم جميع أقسام أهل الضّلالة وتسكتهم، وتسدّ جميع منابت الشّبّهات وتزيلها، وذلك بلفظ: أم... أم بخمس عشرة طبقة من الاستفهام الإنكاريّ التّعجبيّ، فلا تدعُ ثغرة شيطانيّة ينزوي فيها أهل الضّلالة إلّا وتسدها» (309).

وهذا يؤكّد ويوافق ما ذهب إليه تمام حسّان في اعتباره الاستفهام الإنكاريّ وسيلة محاجة وإقناع، عبر وسيلتين أو نوعين من الأدلّة وهما: أدلّة حسيّة تلفت الأنظار إلى الظواهر الكونيّة لاستنباط واستخراج العبرة منها، والاستدلال على قدرة الله عزّ وجلّ، وأدلّة عقليّة تقوم على إنكار

(308) ينظر: ابن يعّيش، شرح المفصّل، 17-16/5، وقد أضاف ابن هشام نوعين آخرين هما: (أم) الزائدة و(أم) للتعريف،

ينظر: مغني اللبيب، 306/1-308.

(309) النّورسيّ، الكلمات، ص 445.

التقاء أمرين متعارضين بحكم البديهة والعقل، أو من خلال صورة السبر والتقسيم كما في سورة الطور (310) التي عمد صاحب المدونة إلى تفسيرها موضوعيًا، ما يسوغ لنا أن نستقي منها رأيه في (أم) الواقعة في الآية الكريمة ﴿ فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ ﴾ (310) أم يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِءَ رَبِّبِ الْمُنُونِ؛ التي أشار إلى أن معناها هو: بلِّغ الأحكام الإلهية، فإنك لست بكاهن، وذكّر بها فلست مجنوناً قطّ، وأما (أم يقولون شاعر...) فيا عجباً!، يقولون لك شاعر، أو هم ينتظرون هلاكك وموتك! (311)، وأما قوله تعالى ﴿ أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ ﴾ فيقتضي في نظره معنى: أم يجحدون وجود الله تعالى كالمعطلة الحمقى المنكرين للخالق؟ فلا يستمعون للقرآن! (312)، ونظنه قصد أنها تتضمن معنى الهمزة (313).

ولم يشر في كل كلامه إلى معنى الانقطاع فيها، أو أنّها بمعنى (بل). وقريب من هذا رأي السهيلي الذي يصفه عبد الخالق عزيمة (314) بأنه بالغ في زعمه أن (أم) لم تقع في القرآن الكريم إلا متصلة، وأنّ المنقطعة لا ينبغي أن تكون فيه إلا على جهة التقرير، يقول السهيلي: «وأحسب جميع ما وقع منها في القرآن إنّما هو على أصلها الأوّل من المعادلة، وإن لم يكن قبلها ألف استفهام نحو: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ ﴾ [الطور: 29]؛ لأنّ القرآن كلّه مبني على تقريع الجاحدين وتبكييت المعاندين، وهو كلّه كلام واحد كأنّه معطوف بعضه على بعض، فإذا وجدت (أم) وليس قبلها استفهام في اللفظ، فهو متضمّن في المعنى معلوم بقوة الكلام» (315)، وتعدّ (أم)

(310) ينظر: تمام حسّان، البيان في روائع القرآن، 211/2-214.

(311) ينظر: النورسي، الكلمات، ص 445.

(312) ينظر: نفسه، ص 446.

(313) ذكر ابن هشام أنّ (أم) المنقطعة تكون بمعنى (بل)، وأنها تتضمن مع ذلك معنى الهمزة، وقد لا تتضمنه، ينظر: شرح شذور الذهب، ص 449.

(314) ينظر: عبد الخالق عزيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، قسم 1، ج 1/ 409.

(315) السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص 205-206.

قرينة في حد ذاتها على همزة استفهام قبلها محذوفة، وهو ما يسمّى ب: الاستفهام محذوف الأداة، ولا يقع إلا مع الهمزة دون بقية أدوات الاستفهام (316).

أما القرطبي فأشار إلى أنّ النّحاة قد مثّلوها ب(بل) وأنّ معناها التّقرير والتّوبيخ والخروج من حديث إلى حديث على ما هو جارٍ في كلام العرب باستعمالها (أم)، على أنّنا نستشفّ دلالتها على معنى الهمزة الاستفهاميّة؛ إذ أحلّها محلّها في أثناء التّفسير، كقوله في الآية الكريمة ﴿أَمْ لَهُمْ سُلْمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ﴾ [الطور: 38]: «أي: أيّدعون أنّ لهم مرتقى إلى السّماء ومصعدا وسببا» (317)، ليختم حديثه بأنّ الخليل قال بأنّ كلّ ما في سورة الطّور من ذكر (أم) فكلمة استفهام وليس بعطف (318)؛ أي إنّ المعنى على الاستفهام لا على عطف المفردات، وهو ضابط ظاهر في رأي ابن عاشور، ومراده أنّ الاستفهام مقدّر بعد (أم) وهي منقطعة، وللإضراب عن مقالتهم للانتقال إلى مقالة أخرى، وعُدل عن الإتيان بحرف (بل) وهو الأشهر في الإضراب الانتقال، لقصد تضمّن (أم) للاستفهام، والاستفهام إنكاري (319)، وكما هو الشّأن مع قوله تعالى: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلُمُهُمْ بِهَذَا﴾ [الطور: 32]، فهو إضراب انتقال دعا إليه ما في الاستفهام الإنكاريّ المقدّر بعد (أم) من معنى التّعجب من حالهم (320)؛ (أي: بل تأمرهم...).

(316) ينظر: خليل أحمد عمارة، في التحليل اللغوي - منهج وصفي تحليّي وتطبيقه على التّوكيد اللغويّ والنفي اللغويّ، وأسلوب الاستفهام، مكتبة المنار، الرّقاء - الأردن، ط1، 1407 هـ/1987 م، ص 147.

(317) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 537/19.

(318) ينظر: نفسه، 539/19.

(319) ينظر: ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، 60/27، ويصفها ابن هشام ب(أم) المنقطعة للإضراب المتضمّنة استفهاما إنكاريًا، ينظر: مغني اللّيب، 288/1.

(320) ينظر: ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، 63/27 وما بعدها، والملاحظ تفسيره التّفصيلي الدقيق للمسألة على خلاف غيره من المفسّرين القدامى والمحدثين ومنهم النورسي.

4-2/ كيف:

اسم يُستعمل على وجهين؛ أحدهما أن يكون شرطاً، فيطلب فعلين مُتَقَيِّ اللَّفْظ والمعنى وغير مجزومين؛ نحو: (كيف تصنع أصنع)، والثاني وهو الغالب فيه أن يكون استفهاماً إمّا حقيقياً؛ نحو: كيف زيد؟ أو غيره⁽³²¹⁾، نحو قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ [الفجر: 45]. وإمّا غير حقيقي، والمقصود به تلك المعاني المستفادة من الحوالية اللفظية أو غير اللفظية (المقام)، ومن قبيل خروجها عن نسق الحقيقة في السياق القرآني، قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا﴾ [البقرة: 28].

ف(كيف) في اعتقاد بديع الزمان جيء بها في مقام استعراض دلائل النعم، وأنه على أسلوب العرب في الالتفات خاطب المولى عز وجل الكافرين فقال: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾، فدلت (كيف) على استفهام إنكاري تعجبي⁽³²²⁾، وهو استفهام غرضه توجيه ذهن الكفار إلى قباحتهم ليروا بأنفسهم فينصفوا فيعترفوا ويقرّوا، و(كيف) إشارة إلى الاستدلال على عدم الكفر بإنكار الحال اللازم⁽³²³⁾.

في حين أنّ الرّمخشريّ- وإن جعلها للإنكار والتّعجب- إلاّ أنّه ساوى بينها وبين الهمزة ضمناً، والمعنى كما ذكر: أ تكفرون بالله ومعكم ما يصرف عن الكفر ويدعو إلى الإيمان⁽³²⁴⁾،

(321) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، 133/3-135.

(322) ينظر: الثورسي، إشارات الإعجاز، ص 214، وينعته في موضع آخر بالاستفهام الاستخباري، ينظر: نفسه، ص 219.

(323) ينظر: نفسه، ص 219، وفي النظر التداولي المعاصر تُسمّى الدلالة القصد أو النهائية للعبارة دون الارتكاز إلى مجموع معاني مكونات القوة الإنجازية المستلزمة، ينظر: أحمد المتوكل، المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي- الأصول والامتداد، دار الأمان، الرباط- المغرب، ط1، 1427 هـ/2006، ص 145.

(324) ينظر: الرّمخشريّ، الكشاف، 1/246، والبيضاوي: أنوار التنزيل، 1/78، وطبعاً أغلب آراء البيضاوي وتفسيراته تطابق أو تكاد نظيراتها عند الرّمخشريّ باعتبار تفسيره (أنوار التنزيل) تلخيص لتفسير الرّمخشريّ.

والأمر سيان عند القرطبي الذي صرفها إلى السؤال عن الحال، وأنَّ فيها معنى الاستفهام الذي معناه التعجب، وإن قيل بأنَّه ليس بها استفهام بل مجرد تقرير وتوبيخ (325).

ونلاحظ أنَّ توجيه صاحب المدونة يطابق توجيه معاصره ابن عاشور الذي تقدّر بذكر القرينة المدعّمة لرأيه وهي قوله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ أَشْوَاقًا﴾ [البقرة: 28] (326)، أمّا الألوّسي فيجعلها للاستخبار منضمّ إليه الإنكار والتعجب لكفرهم، بإنكار الحال الذي له مزيد اختصاص بها، وهي العلم بالصانع والجهل به، والمعنى: أفي حال العلم تكفرون أم في حال الجهل، وأنتم عالمون بهذه القصة؟ وأنَّ فيه من المبالغة ما ليس في (أتكفرون)؛ أي بالهمزة (327).

ولو قارنا هذا الرأى بما في جعبة أحد رموز الدرس اللغوي العربي المعاصر ألا وهو تَمَّام حسان على سبيل المثال لرصدنا له رأيين مختلفين تَمَّام الاختلاف لـ(كيف) في الآية ذاتها؛ فهي في موضع ناهية: أي لا تكفروا (328)، وفي موضع آخر: استفهامية تعجبية (أولتعجب بالاستفهام على حدّ قوله) (329).

3-4/ ماذا:

اسم استفهام قيل إنَّه مركّب من:

* ما الاستفهامية + ذا اسم إشارة، نحو: (ماذا الوقوف؟)

* ما الاستفهامية + ذا موصولة، نحو قول لبيد بن ربيعة [من الطويل]: (330)

أَلَا تَسْأَلَانِ الْمَرْءَ مَاذَا يُحَاوِلُ أَنْحَبُ فَيُفْضَى أَمْ ضَلَالٌ وَبَاطِلٌ

(325) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 373/1.

(326) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتثوير، 374/1.

(327) ينظر: الألوّسي، روح المعاني، 213-212/1.

(328) ينظر: تَمَّام حسان، البيان في روائع القرآن، 346/1.

(329) ينظر: نفسه، 194/2.

(330) لبيد بن ربيعة، ديوانه، اعتنى به حمدو طمّاس، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط1، 1425 هـ/2004 م، ص 84.

والتقدير: ما الذي يحاوله.

* ماذا كَلَّه استفهام على التركيب (331)، نحو: لماذا جئت، ومن قبيل ما تناول النورسي بهذا الخصوص تفسيره للآية الكريمة ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا﴾ [البقرة:26]؛ فقد رأى في (لماذا) أداة الاستحغار بصورة الاستفهام (332)، والاستفهام الإنكاري (333)، وأنها إشارة إلى اعتراض المتردد المستفهم المستنكر المستقبح (334)، دونما تحديد منه لبنيتها (كلمة واحدة أم مركبة من ما + ذا) مكتفياً برصد ما تومئ إليه، على خلاف غيره من القدامى والمحدثين من العلماء الذين تقننوا في استظهار أوجه تكوينها وبنيتها وتوجيهها الإعرابي في كل حالة، جمعها الألوسي في ستة أوجه مفضلاً الأول والثاني، أما الأول أن تكون (ما) استفهامية في موضع رفع بالابتداء و(ذا) بمعنى الذي خبره، والثاني أن تكون (ماذا) كَلَّها استفهاماً مفعولاً ل(أراد)، وهذان الوجهان فصيحان اعتبرهما سائر المفسرين والمُعربين في الآية، والاستفهام يحتمل الاستغراب والاستهزاء (335).

وجواب السؤال المتضمن في الآية السابقة هو قوله تعالى ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: 26]؛ إذ شبه بديع الزمان تساؤلهم بعبارات مثل: لأي شيء كان هذا؟ و لِمَ لَمْ يكن إعجازه بديهياً؟ و لِمَ لَمْ يكن كونه كلام الله ضرورياً؟ و لِمَ صار معرض الأوهام بسبب هذه

(331) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب ، 30-28/4، وهناك حالات أخرى في تركيبها لا علاقة لها بمعنى الاستفهام، وللباحث خليل أحمد عمارة رأي خاص مفاده أن (ماذا) كتلة لغوية واحدة غير مركبة، وأنها ليست باسم؛ بل عنصر استفهام لا غير؛ ينظر: خليل أحمد عمارة، في التحليل اللغوي، ص 131-132.

(332) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 210.

(333) ينظر: نفسه، ص 206.

(334) ينظر: نفسه، ص 211.

(335) ينظر: الألوسي، روح المعاني، 208/1، وينظر: عبد الكريم محمود يوسف، أسلوب الاستفهام في القرآن الكريم - غرضه وإعرابه، مطبعة الشام، توزيع مكتبة الغزالي، دمشق - سوريا، ط1، 1421 هـ/2000م، ص 19-20.

الأمثال؟ فكلّ التَّساؤلات انصوت تحت جناح (ماذا)، ولأجل غاية الإيجاز نزلت الغاية والعاقبة منزلة العلة الغائية، أي أوجز التَّنزيل في الجواب (336).

4-4 / هل:

ومن حروف الاستفهام المذكورة في نوريَّات بديع الزَّمان الحرف (هل)، وهو حرف موضوع لطلب التَّصديق الإيجابي دون التَّصوُّر، كقولك: (هل قام زيد؟) وامتنع (هل زيد قائم أم عمرو؟)؛ إذ يُجاب عنه بنعم أو لا، ويختصّ بالإثبات فلا يدخل على النقي، فيمتنع (هل يحضر أخوك؟) كما أنّه لا يدخل على اسم بعده فعل (337)، وهو ما عدّه النُّورسيّ أحد قوانين النُّحو وفلسفته؛ حيث «أنّ لفظ (هل) ما إن يرى الفعل إلّا ويطلب الوصال بلا صبر» (338).

وهو ما أورده السَّكاكيّ -على سبيل المثال- في مقارنته (هل) بهمزة الاستفهام، ليقرّ بأنّ (هل) أدعى للفعل من الهمزة، وأنّ بينهما تدافعا (339).

5 / حروف النّفي:

النّفي من أساليب اللُّغة التي تحدّدها مناسبات القول ومقتضياته، يأتي النّقض والإنكار، ويُستعمل لدفع ما يتردّد في ذهن المخاطب ويؤدّي بحروف (أو واسمات) (340) هي: لا، ولم، ولن، ولما، وما، وإنّ النّافية، و لات ، وليس.

(336) ينظر: النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 206-207.

(337) ينظر: فاضل صالح السَّامرائيّ، معاني النُّحو، 4/613-616.

(338) النُّورسيّ، صيقل الإسلام، ص 108.

(339) ينظر: السَّكاكيّ، مفتاح العلوم، ص 274-275.

(340) ينظر: شكري المبخوت، إنشاء النّفي وشروطه النُّحويّة الدّلائيّة، مركز النُّشر الجامعي، جامعة منوبة، تونس،

(د.ط)، 2006م، ص 15.

5-1/ لَمْ و لَنْ :

ومن شواهد النَّفي في المدوَّنة، الحرفان (لم) و (لن) اللذان ورد بحثهما متعلِّقين بالإعجاز النَّظميِّ للقرآن الكريم، وذلك في قوله تعالى: ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ [البقرة:24].

فقد تضمَّنت الآية الكريمة حرفين للنَّفي: (لم) و (لن)، أمَّا الأوَّل فهو حرف جزم ونفي، يجزم الفعل المضارع، وينفي الحكم المثبت سابقا للفعل الذي يدخل عليه، و يدخل على الفعل المضارع وينقل معناه إلى الماضي؛ «لأنَّ الغالب في الحروف تغيير المعاني لا الألفاظ نفسها» (341)، ولأنَّه كذلك، فقد أرجع النَّورسيُّ الفعل (تفعلوا) إلى معنى الماضي، وإن كان بصيغة المضارع، والقصد توجيه الذَّهن إلى ماضيهم، كأنَّه يقول لهم: (انظروا إلى خطبكم المزيَّنة ومعلَّقاتكم المذهَّبة أتساويه أو تدانيه أو تقع قريبا منه؟) (342).

يقول القرطبيُّ في ذات السِّياق: « قوله تعالى: ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا ﴾ يعني فيما مضى» (343)، وأمَّا حرف النَّفي الثَّاني (لن)، فنفي لقوله: سيفعل (344)، ينصب الفعل المضارع. ذهب سيبويه والجمهور على أنَّه بسيط، وذهب الخليل إلى كونه مُركَّبًا من (لا أن)، وحذفت همزة (أن) تخفيفا لكثرتِه في كلامهم (345).

(341) ابن يعيش، شرح المفصل، 35/5.

(342) ينظر: النَّورسيُّ، إشارات الإعجاز، ص 190، وينظر: الألويسيُّ، روح المعاني، 197/1.

(343) القرطبيُّ، الجامع لأحكام القرآن، 351/1.

(344) ينظر: سيبويه، الكتاب، 220/4.

(345) ينظر: نفسه، 5/3، والمرادِيُّ، الجنى الدَّاني، ص 270-271.

ويتجلى رأي النُّورسيّ إزاء (لن) في أنّه يفيد التأكيد والتأبيد، ويومئ في الآية الكريمة إلى القطعيّة، وهي إشارة إلى أنّ القائل مطمئن جدّي، لا ريب له في الحكم، ورمز أنّ لا حيلة... (346).

إضافة إلى أنّه لما قال (لم تفعلوا) فكأنّه قيل من جانبهم: عدم فعلنا فيما مضى لا يدلّ على عجز البشر فيما سيأتي، فقال: (ولن تفعلوا) فرمز إلى الإعجاز بثلاثة أوجه:

- الأوّل: الإخبار بالغيب، وكان كما أخبر؛ فملايين الكتب العربيّة التي تحاول تقليد أسلوب التّنزيل ولم توفّق.
- الثّاني: القطع والجزم بعدم فعلهم مع التّقرّيع عليهم في هذا المقام المشكل، وفي هذه الدّعوة العظيمة علامة صادقة على أنّه واثق أمين مطمئن بما له ومقاله.
- الثّالث: كأنّ القرآن يقول: إذا كنتم أمراء الفصاحة ولم تقتدروا، لم يقتدر عليه البشر، ضف إلى ذلك أنّ نتيجة القرآن التي هي الإسلاميّة كما لم يقتدر على نظيرها الزّمان الماضي، كذلك يعجز عن مثلها الزّمان المستقبل (347)، ووفق هذا المنحى سار ابن عاشور (348).

وبالرجوع إلى معنى التأكيد والتأبيد في (لن) في نظر النُّورسيّ، نلمح تطابقا وتوافقا لرأيه مع ما ذهب إليه الزّمخشريّ الذي صرّح أنّ في (لن) توكيدا وتشديدا (349)، وأنّك تقول نافيا (لا أبرح اليوم مكاني)، وإذا وكّدت وشدّدت، قلت: (لن أبرح اليوم مكاني)، وشرح ابن يعيش كلام

(346) ينظر: النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 190.

(347) ينظر: نفسه، ص 183.

(348) ينظر: ابن عاشور، التّحرير والتّشوير، 343/1.

(349) ينظر الزّمخشريّ، الكشّاف، 225/1.

الزَمْخَشَرِيُّ فِي مُفْصَلِهِ بِمَا مَفَادُهُ أَنَّ (لن) يَنْفِي فِعْلًا مُسْتَقْبَلًا قَدْ دَخَلَ عَلَيْهِ السَّيْنُ وَسُوفَ، لِذَلِكَ يَقَعُ نَفْيُهُ عَلَى التَّأْيِيدِ وَطُولِ الْمَدَّةِ أَوْ النَّفْيِ الْأَبَدِيِّ (350).

وَيُؤَيِّدُ ابْنُ عَاشُورٍ هَذَا الطَّرْحَ لَمَّا رَأَى أَنَّ النَّفْيَ بِ(لن) أَكَدَّ مِنَ النَّفْيِ بِ(لا)، وَأَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى النَّفْيِ الْمُؤَيَّدِ غَالِبًا، وَالْعَلَّةُ أَنَّهُ كَمَا لَمْ يُوَقِّتْ بَحْدًّ مِنْ حُدُودِ الْمُسْتَقْبَلِ دَلٌّ عَلَى اسْتِعْرَاقِ أَزْمَنَتِهِ، وَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ قَالَ الزَمْخَشَرِيُّ بِإِفَادَتِهَا التَّأْيِيدَ حَقِيقَةً أَوْ مَجَازًا وَهُوَ التَّأْكِيدُ، وَأَنَّهُ قَامَ بِاسْتِقْرَاءِ مَوَاقِعِ (لن) فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَكَلَامِ الْعَرَبِ فَوَجَدَهُ لَا يُؤْتَى بِهِ إِلَّا فِي مَقَامِ إِرَادَةِ النَّفْيِ الْمُؤَكَّدِ أَوْ الْمُؤَيَّدِ وَمَنْ زَعَمَ خِلَافَ ذَلِكَ فَقَدْ كَابَرَ - حَسَبَ قَوْلِهِ (351).

إِلَّا أَنَّ بَعْضَ النَّحَاةِ وَالْمُفَسِّرِينَ أَنْكَرُوا مَعْنَى التَّأْيِيدِ وَالنَّفْيِ الْأَبَدِيِّ فِي (لن)، وَمِنْهُمْ - عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ لَا الْحَصْرَ - الزَّرْكَشِيُّ الَّذِي أَوْعَزَ دَلَالَةَ التَّأْيِيدِ فِيهِ إِلَى رَأْيِ الْمُعْتَزَلَةِ، وَأَنَّهُ لِمَجْرَدِ النَّفْيِ عَنِ الْأَفْعَالِ الْمُسْتَقْبَلَةِ، وَأَنَّ التَّأْيِيدَ وَعَدْمَهُ يُؤْخَذَانِ مِنْ دَلِيلٍ خَارِجٍ، وَاسْتَدَلَّ عَلَى ذَلِكَ بِالآيَةِ الْكَرِيمَةِ ﴿فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ أَنْسِيًّا﴾ [مريم:26]؛ إِذْ لَوْ كَانَ الْحَرْفُ (لن) لِلتَّأْيِيدِ لَمْ يُفَيِّدْ مَنْفِيَّهُ بِالْيَوْمِ (352)، أَمَّا الْأَلُوسِيُّ وَإِنْ تَصَوَّرَ فِي (لن) إِفَادَتَهُ التَّأْكِيدَ وَالتَّشْدِيدَ؛ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَقْتَضِي النَّفْيَ عَلَى التَّأْيِيدِ، وَلَا طُولَ مَدَّةٍ أَوْ قَلَّتْهَا خِلَافًا لِبَعْضِهِمْ (353).

5-2/ ما النافية:

(ما) مِنْ حُرُوفِ النَّفْيِ الَّتِي إِذَا عَمَلَتْ تَعْمَلُ عَمَلُ (لَيْسَ) وَتُسَمَّى عِنْدَهَا (نَافِيَةٌ حَاجِزِيَّةٌ)، تَرْفَعُ الْمَبْتَدَأَ وَتَنْصَبُ الْخَبَرَ، وَإِذَا لَمْ تَعْمَلْ نَفَتْ الْمَاضِي وَالْمَضَارِعَ، وَالْجُمْلَةَ الْإِسْمِيَّةَ (354).

(350) ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، 37/5-38.

(351) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 342/1.

(352) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 420/2-421.

(353) ينظر: الألوسي، روح المعاني، 198/1.

(354) ينظر: محمد حسن الشَّريف، معجم حروف المعاني في القرآن الكريم، 966/2.

وجاءت عاملة في نظر الثورسي في قوله عز من قائل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة:08]، وهي من الآيات التي اختلف في تحديد (ما النافية) فيها هل هي حجازية أم تميمية، مع ملاحظة دخول حرف الجر على الخبر في جميع تلك الآيات (355).

وقد عدّها بديع الزمان - في الآية السابقة - حجازية وإن لم يصرح؛ وذلك لأنه أشار -مُجيباً- إلى نكتة الباء على خبر ما، ومردُّ ذلك التّداييل على أنّهم ليسوا ذواتاً أهلاً للإيمان وإن آمنوا صورة (أو ظاهراً)، ثم دَعَم ما رسي فهمه عليه بمثال نحوي استثناساً، وهو (ما زيدٌ سخياً) و(ما زيدٌ بسخياً)، والفرق واضح بينهما؛ «إذ الأول: لهوائية الذات معناه: زيدٌ لا يسخو بالفعل، وإن كان أهلاً ومن نوع الكرماء، وأمّا الثاني فمعناه: زيدٌ ليس بذات قابل للسّماحة، وليس من نوع الأسخياء، وإن أحسن بالفعل» (356).

والقصد النهائي هو التأكيد على دوام نفي الإيمان عنهم، وإن تقدّمت (ما النافية) على الجملة الاسمية الدالة على الدوام؛ أي دوام النفي لا نفي الدوام؛ لأنّ النفي معنى الحرف الكثيف، والدوام معنى الهيئة الخفيفة؛ فالنفي أغمس وأقرب إلى الحكم (357).

أمّا من أمثلة مجيئها نافية غير عاملة ما ورد في قوله عز من قائل: ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ﴾ [البقرة:09]؛ حيث تلاها فعل مضارع، نفته فخلصته للحال (358)، وتساوقت مع أداة الاستثناء (إلا) مُشكّلة وإياها أسلوب الحصر. يقول السيوطي: «أمّا الحصر - ويقال له: القصر -

(355) رصد عبد الخالق عزيمة عدد الآيات التي دخل فيها حرف الجر على الخبر مسبقاً ب(ما النافية) في نحو ثلاث وثمانين آية، ينظر: دراسات لأسلوب القرآن الكريم، القسم 1، 3/ 119-121.

(356) الثورسي، إشارات الإعجاز، ص 91.

(357) ينظر: نفسه، ص 91.

(358) ينظر: المالقي، رصف المباني، ص 313.

فهو تخصيص أمرٍ بآخر بطريق مخصوص، ويُقال أيضاً: إثبات الحكم للمذكور ونفيه عمّا عداه»⁽³⁵⁹⁾، وطرقه كثيرة، أحدها: النقي والاستثناء⁽³⁶⁰⁾، وههنا أريد قصر الفاعل على المفعول.

يقول الثورسي: «إنَّ في هذا الحصر إشارة إلى كمال سفاهتهم بعكس العمل في معاملتهم، كَمَنْ رمى حجراً إلى جدار فانثنى لكسر رأسه، إذ رَشُوا النَّبَالَ لضرر المؤمنين فأصيبت أنفسهم، فكأنَّهم يخادعون بالذَّات ذواتهم...»⁽³⁶¹⁾.

وعطفاً على ما سبق نُدرجُ نمطاً آخر من أنماط القصر ألا وهو القصر بـ(إنَّما)، وهي أداة مكونة من (إنَّ) المتصلة بما الزائدة والمعروفة بـ(الكافة)؛ أي التي تكفُّ (إنَّ) عن عملها، وهذا الاتِّصال يكثف دلالة (إنَّ) من مجرد توكيد عادي (مخفف) إلى توكيد حاصر (مشدد).

تمتلك (إنَّما) في نظر بديع الزَّمان خاصيَّتين في سياق الآية الكريمة ﴿قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة: 11]:

*الأولى: أنَّ مدخول (إنَّما) لا بدَّ أن يكون معلوماً حقيقةً أو ادِّعاءً، وهي خاصية ترمز إلى تزييف النَّاصح، وإظهار ثبات المنافقين المفسدين على جهلهم المركَّب.

* الثانية: الحصر بحصر الصَّلاح الذي لا يشوبه الفساد فيهم، فهم ليسوا كغيرهم، وفي

هذا رمز إلى التعريض بالمؤمنين⁽³⁶²⁾، ومقارنة بما بثَّه الزَّمخشري في كشَّافه، نلقاه وقد استعمل مصطلح (القصر) وظيفاً لـ (إنَّما)، فهي لقصر الحكم على شيء أو لقصر الشيء على

(359) السُّيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، 97/2.

(360) ينظر: زكرياء توناني، التَّسهيل لعلوم البلاغة، ص 66 وما بعدها.

(361) الثورسي، إشارات الإعجاز، ص 94.

(362) ينظر: نفسه، ص 100.

حكم، ومن ثمَّ فمعنى الآية أنَّ صفة المصلحين خُلصت لهم، وتمخَّضت من غير شائبة قاح فيها من وجهٍ من وجوه الفساد (363).

في حين ذهب الجرجانيّ إلى أنَّ (إنَّما) تجيء لخبر لا يجهله المخاطب، ولا يدفع صحَّته، أو لما يُنزل هذه المنزلة (364)، ورأى في دخولها الآية السابقة دلالة على أنَّ اليهود حين ادَّعوا لأنفسهم أنَّهم مصلحون، أظهروا أنَّهم يدَّعون من ذلك أمرا ظاهراً معلوماً (365).

ثمَّ إنَّ الحصر جاء أقوى في الآية التي تلتها ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة:12]؛ إذ قابل النُّورسيّ ما جاء على لسان اليهود آنفا بما تضمَّنته هذه الآية الكريمة من أنَّ (ألا) التي للتنبية كيف زيفت ترويجهم النَّاشئ من (قالوا)، و(إنَّ) التَّحقيقيَّة كيف ردَّت دعواهم المترشحة من (إنَّما)، وأنَّ الحصر في (هُم) كيف قابل تعريضهم الضمَّنيّ في (إنَّما) والضمير (نحن)، وأنَّ تعريف المسند (المفسدون) - الذي معناه حقيقة المفسدين تُرى في ذاتهم - كيف يدافع حصرهم المستفاد من (إنَّما) كذلك (366).

ويبدو أنَّ النُّورسيّ كان أكثر دقَّة وتفصيلاً وتنبُّها لمثل هاته النَّكات المتعلِّقة بالإعجاز النَّظميّ للقرآن الكريم من الزمخشريّ الذي أظهر بلاغة ردِّ الله عزَّ وجلَّ وكونه ردًّا أكثر دلالة من الذي صدر من المنافيين من جهة الاستئناف، وما في (ألا) و(إنَّ) من التأكيد، وتعريف الخبر وتوسيط الفصل (367)، دونما مقابلة دقيقة ومعارضة مفصَّلة بين مكوّنات الآيتين المتتاليتين، وهذا

(363) ينظر: الزمخشريّ، الكشاف، 180/1.

(364) ينظر: الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، ص 254.

(365) ينظر: نفسه، ص 271، وينظر أيضا: السكاكيّ، مفتاح العلوم، ص 264.

(366) ينظر: النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 101.

(367) ينظر: الزمخشريّ، الكشاف، 181/1.

صنيعه في أكثر تناولاته ذات الصلة بالنظم القرآني، « وهكذا يتبين عمق إدراك النورسي لنظم القرآن، واستقلاليته في تذوقه وبيانه الشمولي له» (368).

وسيرا على منوال البيانين هذه المرة، نأى النورسي بنفسه من الانقياد في مسلك المفسرين دونما إبداء إدراك خاصّ منه، تتضح عبره قسّمات الوعي الخاصّ به، ومن ذلك توجيهه ضمير الفصل (هم) صوب دلالة الحصر (369)، في الآيتين الكريمتين ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾ و﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ﴾. هو منزع لابس الشيخ في تحليله دون غيره من المفسرين؛ إذ لم نجد - فيما وقع بين أيدينا - من رأى ذلك، فقد جعل المفسرون والتّحويون ضمير الفصل من أدوات التّوكيد في الجملة العربيّة، وليس الحصر، يقول ابن عاشور: «وقد أكّد قصر الفساد عليهم بضمير الفصل أيضا...» (370)، ويُلخّص ابن هشام المسألة فيذكر أنّ لضمير الفصل أو العماد ثلاث فوائد؛ أحدها لفظي، وهو الإعلام من أوّل الأمر بأنّ ما بعده خبر لا تابع، ففصل، وأنّه عماد، يعتمد عليه معنى الكلام، وأنّ أكثر النّحويين على ذكر هذه الفائدة، والفائدة الثّانية معنويّة، وهي التّوكيد، والثّالثة معنويّة أيضا، وهي الاختصاص، وكثير من البيانين يقتصر عليه (371)، والاختصاص عنيّ به الحصر؛ لأنّ الحصر «تخصيص أمر بآخر بطريق مخصوص» (372).

ولا شكّ أنّ النورسي نزع منزعهم في ذلك. يقول السيوطي: «وممن ذكر أنّه للحصر البيانين في بحث المسند إليه (...) يكون الضمير للاختصاص» (373)، ومن قبيل فئة البلاغيين

(368) زياد خليل الدغامين، من قضايا القرآن والإنسان في فكر النورسي - نظرة تجديدية ورؤية إصلاحية، ص 42.

(369) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 101، 104.

(370) ابن عاشور، التحرير والتّوير، 286/1.

(371) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، 568/5-570.

(372) السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، 97/2.

(373) نفسه، 100/2.

الخطيب القزويني الذي راح يعزو توسط ضمير الفصل بين المسند إليه والمسند لغرض تخصيصه به، ومثلاً لذلك بقولك: زيدٌ هو المنطلق أو أفضل من عمرو... (374).

ولن نبارح مقام التوكيد دون أن نعرج على (إنَّ)، فهي كما صرح الجرجاني لا تفيد معنى زائداً على التأكيد، وليس في التأكيد معنى أكثر من أنك تحقق الجملة، وتثبت قدمها في الصدق (375)، وليس يبعد عن هذا الكلام ما جاء به بديع الزمان واصفاً (إنَّ) بأنها «مرآة الحقيقة ووسيلة إليها» (376)، وأنها «تقب السطح نافذة إلى الحقيقة، وتوصل الحكم إليها، كأنها عرق الدعوى اتصلت بالحق (...) وما يقال من أن (إنَّ) للتحقيق فعنوان لهذه الحقيقة والخاصية» (377)، ثم يشبهها -في انفراد- بالآلة الثاقبة للأسطح بقوله: «لا يخفى أن شأن الآلات التي تنقب السطح نافذة إلى الحقيقة، وتدل على الطبيعة والحقيقة الخارجية، وتربط الحكم الذهني بالقانون الخارجي؛ بل أنفذ تلك الآلات هي (إنَّ التحقيقية). نعم إنَّ (إنَّ) بناء على خاصيتها هذه استعملت كثيراً في القرآن الكريم» (378)، حتى إنَّ الجرجاني يصحح بأن ما يعرض بسبب هذا الحرف من الدقائق والأمور الخفية ليس يُدرك بالهويناً (379).

لقد اجتهد الثورسي لإظهار دور وفعالية آلة التحقيق تلك في عدّة مواضع؛ منها ما ذكره في أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة:6]؛ فقد ألفيناه يلبسها ثوب الخصوصية بتخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر - كما يسميه علماء البلاغة - ؛ ف(إنَّ) الذي شأنه ردُّ الشك والإنكار على مقتضى الظاهر معدومان في

(374) ينظر: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 62.

(375) ينظر: الجرجاني، المقتصد في شرح الإيضاح، 448/1.

(376) الثورسي، إشارات الإعجاز، ص 104.

(377) نفسه، ص 73.

(378) الثورسي، صيقل الإسلام، ص 115.

(379) ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 252.

المخاطب- هاهنا- والغرض هو الإشارة إلى شدة حرص النبي صلى الله عليه وسلم على إيمانهم (380).

وهذا التوجيه التفسيري هو أحد احتمالين رصدهما ابن عاشور لما تصوّر حرف التأكيد (إنّ) في الآية الكريمة إمّا لمجرد الاهتمام بالخبر وغرابته دون ردّ الإنكار أو الشك؛ لأنّ الخطاب للنبي الأكرم والأمة، ولم يسبق شكّ في وقوعه، وإمّا كما رأى الثورسيّ لردّ الشكّ تخريجا للكلام على خلاف مقتضى الظاهر؛ إذ إنّ حرص النبي صلى الله عليه وسلم على هداية الكافرين يجعله لا يقطع الرجاء في نفع الإنذار لهم (381). غير أنّ الألوسيّ ذهب إلى أنّ مجيئ (إنّ) متصدّرة الآية الكريمة اعتناء بمضمونها، وأنّه قد تُصدّر بها الأجوبة؛ لأنّ السائل لكونه متردداً يناسبه التأكيد (382).

وأما (أنّ) (383) فتُساق في مقام تخريج المقال على مقتضى الظاهر كما في قوله عزّ من قائل: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [البقرة:25]. في هذا السياق يتردّد العقل في درجة عظمة البشارة ما يوجب التأكيد، أضف إلى ذلك- كما يرى الثورسيّ دائماً- أنّها إيحاء إلى أنّ هذا ليس وعداً صرفاً؛ بل حقيقة من الحقائق (384).

(380) ينظر: الثورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 73.

(381) ينظر: ابن عاشور، تفسير التحرير والتّوير ، 247/1-248.

(382) ينظر: الألوسيّ، روح المعاني، 126/1.

(383) (أنّ) المفتوحة تفيد معنى التأكيد كالمكسورة (إنّ)؛ إلّا أنّ المكسورة تردّ الجملة معها على استقلالها بفائدتها، لذا يحسن السكوت عليها، أمّا (أنّ) المفتوحة نقلها إلى حكم المفرد، ولا بدّ من ضميم قبلها، ولا تُصدّر بها الجملة، للمزيد ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، 526/4-527.

(384) ينظر: الثورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 198-199.

ومن أخوات (إنَّ) (لعلَّ) وهي للطَّع والإشفاق (385)، ويفسِّر بديع الزَّمان مقامَها؛ إذ هي للرجاء؛ ففي المرغوب يقال إطماع، وفي المكروه إشفاق، ثم يذكر لها ثلاثة وجوه بثلاثة اعتبارات في قوله تعالى: ﴿أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 21]؛ أولها: باعتبار المتكلم، والرجاء حينها مُحالٌ حقيقةً؛ بل استعارة تمثيلية، تقوم على تشبيه هيئة مُركبة - من شأن المزيد والمراد منه والإرادة - بحال مركبة من الرّاجي والمرجوّ منه والرجاء، فاستعير المركّب الموضوع للرجاء لمعنى المركّب الدال على الإرادة؛ يقول: «أما باعتبار المتكلم فاستعارة تمثيلية، كما أنّ مَنْ جَهَّزَ أحداً بأسباب خدمة يرجو منه عُرفاً تلك الخدمة، كذلك أنّ الله جهَّزَ البشر باستعداد الكمال وقابلية التّكليف وواسطة الاختيار...» (386).

وتوجيه (لعلَّ) استعارة تمثيلية؛ إنّما هو مذهب الرّمخسريّ الذي أوقعها موقع المجاز لا الحقيقة؛ لأنّ الله عزَّ وجلَّ خلق عباده ليتعبدهم بالتّكليف، وركَّب فيهم العقول والشّهوات ووضع في أيديهم زمام الاختيار، وأراد منهم الخير والنّقوى، فهم في صورة المرجوّ منهم أن يتّقوا ليترجح أمرهم كما ترجّحت حال المرتجي بين أن يفعل وألا يفعل (387)، وهذا المنحى المجازيّ رفضه ابن عاشور، فساق (لعلَّ) مساقاً مستقلاً يعكس نظرتَه الخاصّة (388).

(385) ينظر: سيبويه، الكتاب، 233/4.

(386) النُّورسي، إشارات الإعجاز، ص 160.

(387) ينظر: الرّمخسريّ، الكشّاف، 214/1.

(388) رأى ابن عاشور أنّ (لعلَّ) الواقعة في مقام تعليل أمرٍ أو نهي لها استعمال مغاير لاستعمالها مستأنفة في كلام الله تعالى أو في غيره، ينظر تفصيل ذلك في: التّحرير والتّأوير، 330/1.

ثانيا: باعتبار المخاطب، فكأنه يقول: اعبدوا حال كونكم راجين للتقوى، ومتوسطين بين الرجاء والخوف، في إشارة إلى أنه لا بدّ ألا يعتمد الإنسان على عبادته فقط؛ بل ينظر في كلّ مرتبة فما فوقها (389).

ثالثا: باعتبار المشاهدين والسامعين فكأنّ من شاهد البشر مُجَهَّزًا ومُسلِّحًا باستعدادات يأمل ويرجو منه العبادة، وشبَّهه بمن يرى مخالبا وأنياب حيوان يأمل منه الافتراس (390).

6/ حروف النداء:

النداء من أساليب الإنشاء الطلبي، يُقصد به تنبيه المنادى وحمله على الالتفات بأدوات عدّة (391) منها (يا)، وهو حرف موضوع لنداء البعيد حقيقة أو حكما، وقد ينادى به القريب من باب التوكيد، وهو أكثر حروف النداء استعمالا، لذا لا يُقدَّر عند الحذف سواه، نحو ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَن هَذَا﴾ [يوسف:29] ؛ أي: يا يوسف (392).

يذهب ابن يعيش إلى أنّ (يا) أصل حروف النداء وأمّ الباب لأنّها دائرة في جمع وجوده؛ فهي تُستعمل للقريب والبعيد، والمستيقظ والنائم، والغافل والمُقبل، وتكون في الاستغاثة والتعجب (393).

ولما نُنقّب في المدونة نلفي صاحبها وقد مدّ (يا) على بساط البحث والمناقشة عندما كان بصدد تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ [البقرة:21]، وكان قد سمى (يا أيها) كلمة، وصرّح أنّها مذكورة بكثرة في القرآن الكريم لنكت دقيقة ولطائف رقيقة، وأنّها أكّدت مضمون الخطاب بما في (يا) من الإيقاظ، وما في (أي) من التوسّم، وما في (ها) من التنبيه.

(389) ينظر: النورسي: إشارات الإعجاز، ص 160-161.

(390) ينظر: نفسه، ص 161.

(391) ينظر: مهدي المخزومي، في النحو العربي- نقد وتوجيه، ص 301 وما بعدها.

(392) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، 4/447.

(393) ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، 5/49.

ثم فصل في كل أداة منها؛ إذ إنَّ (يا) لنداء البعيد، والمقام - هاهنا - مقام القُرب (394)، ما يعني أنَّه من أنصار الرَّمخشريِّ ومن ذهب مذهبه في أنَّها لنداء البعيد، وينادى بها القريب المُفَاطِن (غير السَّاهي ولا الغافل) من باب التَّأكيد المُؤدِّن بأنَّ الخطاب الذي يتلوه معنيٌّ به جيداً (395)، ويظهر جلياً تأثر النُّورسيِّ بهذا الرأْي؛ لأنَّه علَّل البُعديَّة في (يا) مع أنَّ المقام مقام قُرب على اعتبارها إشارة إلى جلاله وعظمة أمانة التَّكليف، ثم أضاف من فيض علمه ونير ملحظه إيماءها إلى بُعد درجة العبوديَّة عن مرتبة الألوهيَّة، ورمزها إلى بُعد عصور المُكلِّفين عن محلِّ وزمان وظهور الخطاب، وتلويحها إلى شدَّة غفلة البشر (396).

كما لفت بديع الزَّمان نظرنا - متفرِّداً - إلى مختلف صنوف المنادى الذي هو: النَّاس، واشتماله على مختلف الطَّبقات من: الغافلين والغائبين والسَّاكنين والجاهلين والمشغولين، والمعرضين والمحبيِّين والطَّالِبين والكاملين، ومن أجل كلِّ هؤلاء المنضوين تحت مسمَى النَّاس يسلك النِّداء بـ(يا) أغراضاً عدَّة هي: التَّنبية، والإحضار، والتَّحريك والتَّعريف والتَّفريغ والتَّوجيه والتَّهيج والتَّشويق والازدياد وأيضا هزَّ العطف (397).

ولعلَّ وصف سليمان عشرا تي لصنيع النُّورسيِّ في مثل هذه المواطن يلخِّص لنا الأمر بدقَّة بقوله: « ينسحب التَّحسس العقليُّ عند النُّورسيِّ على المجال اللُّغويِّ أيضا؛ حيث نراه يُظهر اقتداراً جلياً في فقه قيم الحروف والمحدِّدات اللُّغويَّة البسيطة؛ فتمرَّسه بمعاني الحروف -مثلاً- يجعله يفترض للحروف دلالات تضمينيَّة وقيماً استعاضية تتراوحها حسب السِّياق أو التَّخريج العقليِّ،

(394) ينظر: النُّورسيِّ، إشارات الإعجاز، ص 158-159.

(395) ينظر: الرَّمخشريِّ، الكشَّاف، 210/1.

(396) ينظر: النُّورسيِّ، إشارات الإعجاز، ص 159.

(397) ينظر: نفسه، ص 159.

وإلى ذلك نراه يؤكِّد لنا أنَّ الوعي بالدَّلالة الحرفيَّة أمر بلاغيّ، تواصلِيّ، وعلى أهميَّة كبرى في حياة النَّاس» (398)

أما (أيّ) فهي «وُصلة إلى نداء ما فيه (ألّ)» (399). يقول ابن يعيش: «وأما كونها موصوفة؛ ففي النِّداء خاصَّة، إذا أردت نداء ما فيه الألف واللام (...) وتجعلها وُصلة...» (400). ثم يفصّل في موضع آخر فيجعل (أيّ) في قولك: (يا أيّها الرّجل) منادى مبهمًا مبنيا على الضمّ لكونه مقصودا مشارًا إليه بمنزلة (يا رجل)، و(ها) للتّبيه، و(الرّجل) نعتا (401).

في حين حدّد الثُّورسيّ التّوسّم وظيفة ل(أيّ)؛ فذكر أنّها للتّوسّم من العموم من أجل أنّ الخطاب لعموم الكائنات، فيخصّص من بينها الإنسان بتحمّل الأمانة على طريق فرض الكفاية، وفيها جزالة الإجمال (402)، وهذا ما قصده الرّمخشريّ من أنّ (أيّ) «اسم مبهم مفتقر إلى ما يوضّحه ويزيل إبهامه، فلا بدّ أن يردفه اسم جنس أو ما يجري مجراه يتّصف به حتى يصحّ المقصود بالنداء (...) والاسم التّابع له صفته، (...) وفي هذا التّدجّج من الإيهام إلى التّوضيح ضرب من التّأكيد والتّشديد» (403).

أما (ها) فعوضٌ عن المضاف إليه، لتّبيه من حَضْر (يا) (404)، وهذا ما قال به الألوّسيّ منوِّها إلى كونها تنبيهية زائدة لازمة للتّأكيد والتّعويض عمّا يستحقّ من المضاف إليه أو ما في

(398) عشراتي سليمان، المعنى القرآنيّ في رسائل النُّور، ص 38.

(399) ابن هشام، مغني اللّبيب، 522/1.

(400) ابن يعيش، شرح المفصّل، 427/2.

(401) ينظر: نفسه، 322/1، وينظر: القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، 340/1.

(402) ينظر: الثُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 159.

(403) الرّمخشريّ، الكشّاف، 211/1.

(404) ينظر: الثُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 159.

حكّمه من التّوتوين، كما في قوله تعالى: ﴿أَيًّا مَا تَدْعُوا﴾ [الإسراء:110]، وإن لم يُستعمل هنا مضافاً أصلاً (405).

في نهاية الفصل الخاصّ بتجليات حروف المعاني في تفكير النُّورسيّ، لا يسعنا إلاّ القول بأنّ درايته بمنطق الحروف ومضمون الخطاب القرآنيّ؛ إنّما تهيأت له نتيجة مِراسه العقليّ؛ فاشتغاله الدائم بالتفكير وتفكيك الظواهر ووصلها بعضها ببعض، والتي منها التّدبّر في معاني الآيات القرآنيّة وتفسيرها، قد قوى قابليّته الإدراكيّة وقدرته التفسيرية على صعيد اللّغة وأسس بنائها.

(405) ينظر: الألوّسيّ، روح المعاني، 1/182، وهو التّوجيه نفسه الذي ساقه لنا الرّمخشريّ في تفسيره، ينظر: الكشّاف، 1/211.

الفصل الثالث:

التراكيب النحويّة في تفسير

النورسيّ

توطئة:

إنَّ الدَّارِسَ للفكر اللُّغويِّ العربيِّ لِيُذَكِّرَ ما لِلُّغةِ العربيَّةِ من أَهميَّةٍ في نفوس متكلِّميها بوصفها لا أداة تواصل فحسب؛ بل لأنَّها لغة كتابهم العظيم، وبدونها لا تتأتَّى ممارسة شعائرهم الإسلاميَّة، فكان لها نصيب وافر من الدَّرس والفحص والتَّقليب، وفي بيئات عدَّة، ومنابر مختلفة، معتمدة على ما تمتاز به من خصائص لعلَّ أظهرها أنَّها « لغة إعرابيَّة أولاً، واشتقاقية ثانياً، ومتوافرة ثالثاً على منظومة من الوصف النحويِّ يرقى إلى درجة عالية من التجريد الصوريِّ» (1).

الأمر الذي يفسِّر الاهتمام بتلك الجوانب، والانغماس -بشهيَّة- في تناولها في مصنَّفات اللُّغويين والمفسِّرين والأصوليين والبلاغيين وغيرهم.

إنَّ متصفِّح الكليَّات النُّوريَّة لا مناص واجد فيها من المسائل البلاغيَّة والقضايا اللُّغويَّة الشَّيء الكثير؛ فقد خاض في الحديث عنها، وأدلى بدلوه جرياً على عُرْف السلف الذين آلوا أن يخدموا لغة القرآن الكريم، فكان من نتائج خدمتهم هذا الميراث الثَّري؛ « فلا عَرَوْا أن يتحدَّث النُّورسيَّ عن هذه المشاغل أو "العلوم الآلية" التي كانت صلتها بالقرآن عضويَّة (...). ثمَّ إنَّ النُّورسيَّ - شأن كلِّ مسلم - كان يرى في تفعيل اللُّغة العربيَّة من هذا المنظور الارتقائيِّ، والإيجابيِّ واجبا من صميم الدِّين...» (2).

وقد تجسَّدت محاور النَّحو ومسائله - في الغالب - في ثنايا بحثه المستمرِّ والدَّؤوب قضية الإعجاز النَّظميِّ للقرآن الكريم، فعلى وصفه « ما الإعجاز الزَّاهر إلَّا نقش النَّظم» (3)، ولأنَّ لغة القرآن الكريم هي العربيَّة الفصحى؛ فهي في منظوره مبنية على قواعد النَّحو (4)، التي استتبطها

(1) عبد السَّلام المسدي، التَّفكير اللِّساني في الحضارة العربيَّة، دار الكتاب الجديد المتَّحدة، بيروت-لبنان، ط3، 2009م، ص 14.

(2) عشراتي سليمان، النُّورسي في رحاب القرآن، دار سوزلر، القاهرة-مصر، (د.ط)، 1999م، ص 335.

(3) النُّورسي، إشارات الإعجاز، ص 23.

(4) ينظر: النُّورسي، صيقل الإسلام، ص 97.

العلماء وأرسوا أسسها عندما فسدت العربية باختلاط الأعاجم ، حفاظا على سلامة ملكة الكلام المضري⁽⁵⁾.

إنَّ للنحو فلسفته التي ما فتى بديع الزمان يتحدث عنها، وهي فلسفة « تظهر في معيار التناسب والتواصل بين مقومات الكلام»⁽⁶⁾؛ وكان يتصورها في المناسبات المذكورة في كتب النحو التي تبيّن حكمة الواضع، ومن قبيلها (الرفع للفاعل، لأنَّ القوي يأخذ القوي)⁽⁷⁾، وقوة الرفع تؤكدُها المقولات النحوية منذ بدء الممارسات النحوية التراثية، كما فعل سيبويه مثلا، وإن لم يقل ذلك بعبارة صريحة⁽⁸⁾؛ فدلالة أولية الرفع وأصالته وقوته أنه علم على الاسمية، كما يجوز انتقاله إلى الفعل المضارع، ويحمل عليه في الانتقال النَّصب⁽⁹⁾.

إنَّ تمثّلات النحو في الكليات النورية تلازم في غالبها الأعظم الدراسة الإجرائية لنظرية النظم التي حاول من خلالها تفسير كلام الله عز وجلّ أولاً، وتقديم فداذة النصّ القرآني وإعجازه النظمي ثانياً.

ولأنَّ « فكرة النظم نحوية محضة استفاد منها البلاغيون وطوّروها وصوّروها أحسن تصوير»⁽¹⁰⁾، وغيرهم أيضا من الباحثين والعلماء من بيئات مختلفة، فقد ارتسمت في فكر النورسي أداة طيعة لإظهار إعجازية القرآن الكريم، شأنه شأن واضع النظرية ومبلورها العلامة عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ) وهي ليست آخذة الطابع البلاغي النقدي فحسب؛ وإنما يكسوها ويغلب - الطابع النحوي وبصورة أشمل، فإنَّ علم المعاني - وهو الإطار العام والهيكلي

(5) ينظر: عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص 35.

(6) عشراتي سليمان، النورسي في رحاب القرآن، ص 331.

(7) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 123، وينظر: صيقل الإسلام، ص 108، وينظر: فاضل صالح السامرائي، الجملة

العربية والمعنى، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط1، 1421 هـ-2000م، ص 42.

(8) ينظر: سيبويه، الكتاب، 17/1.

(9) ينظر: عبد الرحمن بوردع، الأساس المعرفي للغويات العربية، ص 131-132.

(10) أحمد مطلوب، أساليب بلاغية، نشر وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، (د.ت)، ص 68.

الأكبر - ذو بعد نحويّ، وعليه فإنّه من الصّواب كما يرى بعض المشتغلين باللّغة والنحو والبلاغة، أن يلتحق بمباحث النحو العربيّ، وأن يغدو جزءاً متمماً لموضوعات متداخلة في صلبه، وهي من جوهره في حال من الأحوال⁽¹¹⁾.

فمن المسائل التي أوعزت إلى النحو تصنيفاً: الإسناد وقضاياها، والخبر والإنشاء، ومتعلّقات الفعل، والقصر والحذف والتّقدير، والتّقديم والتّأخير⁽¹²⁾.

1/ النّظم والتّركيب:

كانت الإرهاصات الأولى لنشأة التّفكير اللّغويّ والبلاغيّ ضمن دائرة التّفكير الإعجازيّ للقرآن الكريم⁽¹³⁾، وامتداداً أصيلاً له؛ فقد تولّد عن انبهار العرب وغيرهم بلغة القرآن الكريم وأسلوبه وقالبه سيل من الدّراسات والبحوث المتوّعة، وكان من بينها ما ارتكز على نظم القرآن الذي بدا معجزاً بلغته، وكان عليهم تبيّن أوجه وأسباب ذلك.

واستمرّ البحث والدّرس إلى أن استوى على يدَيّ عبد القاهر الجرجانيّ - كما أسلفنا الذّكر - صرحاً شامخاً، تأثّر به من أتى بعده، وكان منهم بديع الزّمان الذي ما فتىّ يُذكّرنا بين الفينة والأخرى بمدى انبهاره بما حفل به فكر الجرجانيّ من ألمعيّة فكريّة لغويّة فذة، أثّرت فيه، فقادته إلى تبنيّ نظريته في النّظم إجراءً، بتفعيلها في خِصمّ تفسيره - لا سيما في كتابه (إشارات الإعجاز في مظانّ الإيجاز) والذي يمثل المرحلة التي سمّاها (سعيد القديم)، وهي فترته الأولى في الاجتهاد الفكريّ الدّينيّ الدّعويّ قبل أن يرسو به المقام على ساحل الجهاد الهاديّ القائم على الدّعوة إلى الحقائق الإيمانية للقرآن الكريم، أكثر من التفسير القرآنيّ الكلاسيكيّ الذي امتنّهه أغلب من سبقه ومن لحقه؛ يقول الباحث عبد الماجد القاضي بهذا الخصوص: « وبالرّغم من أن

(11) ينظر: محمد حسين علي الصّغير، علم المعاني بين الأصل النّحويّ والموروث البلاغيّ، الموسوعة الصّغيرة (335)،

دار الشؤون الثّقافيّة العامّة، بغداد-العراق، ط1، 1989 م، ص 7.

(12) ينظر: نفسه، ص 19.

(13) هدى عمّار، (أثر النظريّة الإعجازيّة في الأدب والنقد)، جريدة الخبر اليومي، الجمعة: 19 أبريل 2013م، ص 21.

كثيرا من المفسرين مقتعون بصحة نظرية النظم؛ إلا أنهم واجهوا صعوبة كبيرة في تطبيقها العملي في تفاسيرهم؛ غير أنه يبدو من صنيع الأستاذ النورسي أنه يسير بخطى ثابتة وواثقة في كشف أسرار النظم بين الكلمات والعبارات والآيات (...). ويأخذ تحليل النظم عند النورسي مرحلتين؛ **أولاهما** بيان خفايا الروابط بين الكلمات المفردة فالتراكيب فالجمل، فالآيات فالسور، وفي المرحلة **الثانية** يتبسّط في معالجة موضوع الإعجاز والنظم بتلمسه الوحدة الموضوعية والغائية، وحصرها في مقاصد أساسية» (14).

وهذا يقودنا إلى محاولة إعطاء صورة لتجليات الإعجازية في نظم القرآن الكريم من منظوره. يقول النورسي: «إنَّ المفرد اسم وكلمة وأداة؛ إذ منبع الوجود ذات وحركة ونسبة؛ فالذي يحكي عن الذات اسم، والذي يخبر عن الحركة فعل، والذي ينبئ عن النسبة حرف...» (15).

في هذه التقسيمات المبنية على ما جاء في برهان (16) الكلبوي (17) (ت 1205 هـ) في المنطق، يصنّف النورسي - موافقا غير معترض - اللفظ المفرد إلى ثلاثة أقسام هي: الاسم وهو ما حكي عن الذات، والأداة أو الحرف وهو ما أنبأ عن النسبة، والكلمة التي يقصد بها المنطقة **الفعل**؛

(14) عبد الماجد القاضي، (العناصر الفكرية والفنية والنفسية في منهج الأستاذ النورسي في التفسير)، مجلة النور

للدراستات الحضارية والفكرية، إسطنبول، السنة السادسة، العدد 11، يناير 2015م، ص 71.

(15) النورسي، صيقل الإسلام، ص 251.

(16) يقول الكلبوي في معرض تقسيمه للفظ المفرد: «والمفرد إن لم يستقل في الدلالة على معناه أداة، وإلا فإن دلّ بهيئته على أحد الأزمنة الثلاثة فكلمة، وإلا فاسم» الكلبوي، البرهان، تح: محمود الإمام المنصوري، مطبعة السعادة، القاهرة - مصر، (د.ط.)، 1347 هـ، ص 22.

(17) هو الشيخ إسماعيل بن مصطفى المعروف بشيخ زاده الكلبوي، نسبة إلى مسقط رأسه بلدة (كلنبة بالأناضول)، وهو من كبار العلماء الأتراك المتأخرين، له كثير من المؤلفات أغلبها حواش في المنطق والعقيدة، كما له كتب في الآداب وعلم المعاني والفلك والرياضيات وغيرها من الصنوف والفنون المختلفة، توفي ببلدة ينكيشهر التابعة لولاية تساليا سنة 1205 هـ، ينظر: ترجمة المصنّف أول كتاب البرهان، ص 2.

فنظرة عجلى في كتب المنطق لتعضد كون أن ما يسميه النحاة (فعلا) إنما هو عندهم (كلمة) (18).

يقول مصطفى جمال الدين بأن «المناطقة العرب عند تطبيقهم هذه الأقسام، وجدوا أن (الكلمات) في العربية قضايا مركبة، وليست ألفاظا مفردة؛ فالمركب، وهو عندهم (ما يدل جزء لفظه على جزء معناه) ينطبق على الأفعال العربية؛ لأن الفعل (أمشي) و(تمشي) مثلا (...). في حكم قولك: (أنا أمشي) و(أنت تمشي)، لذلك أنكر بعضهم وجود (الكلمة) في لغة العرب؛ لأن ما يقابلها من (الفعل) هو من قسم المركب لا المفرد» (19).

على أن ما يعنينا -ههنا وكما مر- أنه يرى في اللفظ العربي أقساما ثلاثة تشكل الجملة، وتعالقها بعضها ببعض وفق نمط من أنماط التركيب هو الذي ينشئ كلاما ذا معنى، وذا قصد، فكما يذكر «بني الكلام على التعليق...» (20)، والتعليق عنده مأخوذ مما في حوزة عبد القاهر الجرجاني الذي صدر كتابه (دلائل الإعجاز) بتعريف النظم بقوله: «معلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، والكلم ثلاث: اسم وفعل وحرف، وللتعليق فيما بينها طرق معلومة، وهو لا يعدو ثلاثة أقسام: تعلق اسم باسم-وتعلق اسم بفعل- وتعلق حرف بينهما» (21).

ثم إن التعليق فيما بين الكلم -لا سيما في القرآن الكريم- مرتبط بجودة التوضع، وحسن التوقيع في نظر النورسي؛ حيث «إنه ما من كلمة في التنزيل يأبى عنها مكانها، أو لم يرض

(18) ينظر: عبد الرحمن علي مشننل، التفكير اللساني في رسائل إخوان الصفا، مكتبة الآداب، القاهرة- مصر، ط1، 1426هـ-2005م، ص 123.

(19) مصطفى جمال الدين، البحث النحوي عند الأصوليين، دار الهجرة، قم-إيران، ط2، 1405 هـ، ص 186.

(20) النورسي، صيقل الإسلام، ص 227.

(21) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 13-14.

بها، أو كان غيرها أولى به؛ بل ما من كلمة من التنزيل إلا وهي كدُرُّ مُرَصَّعٍ متماسكٍ بروابط المناسبات...» (22).

يذكر بديع الزمان أن أعظم المعجزات هو القرآن الكريم، وأن أدقَّ وجوه إعجازه ما في بلاغة نظمه (23)، التي شطرها إلى قسمين؛ القسم الأول كالحلية، والآخر كالحلَّة يتكفل به فنّ البيان، و ليس يعنينا في هذا المقام.

أمّا الأول فيُعهد لفن المعاني، ويشبّهه بالآلئ المنثورة والزينة المنشورة والنقش المرصَّع، التابعة من توحي المعاني النحوية فيما بين الكلم، ويشبّهها بعملية إذابة الذهب بين أحجار الفضة (24).

وأحيانا يختصر عبارة (نظم المعاني النحوية) إلى (نظم المعاني) (25)، فمنشأ نقوش بلاغة القرآن وإعجازه إنما « هو نظم المعاني دون نظم اللفظ (...)، ونظم المعاني: عبارة عن توحي المعاني النحوية فيما بين الكلمات؛ أي إذابة المعاني الحرفية بين الكلم لتحصيل النقوش الغريبة...» (26).

هو، إذن، يُلحَّ على أن دليل الإعجاز النظمي يُطلَبُ في معاني النحو، موافقا بهذا أستاذه عبد القاهر الجرجاني الذي راح يصرِّ في دلائله وبصورة مستمرة على أنه: « إذا ثبت الآن أن لا شك ولا مرية في أن ليس النظم شيئا غير توحي معاني النحو وأحكامه فيما بين معاني الكلم، ثبت من ذلك أن طالب دليل الإعجاز من نظم القرآن إذا هو لم يطلبه في معاني النحو وأحكامه

(22) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 59.

(23) ينظر، نفسه، ص 179.

(24) ينظر: نفسه، ص 113، والتشبيه عنده مثل عملية إذابة الذهب بين فصوص الفضة، في هذا المجال يسميها عبد

السلام المسدي بـ(الصوغ)، ينظر: التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص 416.

(25) ينظر على سبيل المثال: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 118 وصيقل الإسلام، ص 97-98.

(26) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 118.

ووجوهه وفروقه، ولم يعلم أنها معدنه وموضعه ومكانه وأنه لا مستتبط له سواها، وأن لا وجه لطلبه فيما عداها، غار نفسه بالكاذب من الطمع ومسلم لها إلى الخدع...» (27).

وليس يغرب عن قارئ الرسائل النورية مدى تأثر صاحبها بنظرية النظم الجرجانية؛ سيما وأن كتابه (إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز) يعدّ واجهة تطبيقية إجرائية بحثة لتلك النظرية في جهود المتأخرين من علماء المسلمين.

و ربطا لما سبق بالطرح النحوي للنورسي نلقاه ينبهنا إلى «أنّ نظم دُرر القرآن ليس بخيط واحد؛ بل النظم -في كثير- نقوش تحصل من نسج خطوط نسب متفاوتة فُرباً وبعداً، ظهوراً وخفاءً؛ لأنّ أساس الإعجاز بعد الإيجاز هذا النقش» (28) ، و« ما الإعجاز الزاهر إلا نقش النظم» (29).

ونظّمه حينما وصف النظم القرآني بالنقوش الحاصلة من نسج خطوط نسب متباينة الأبعاد كان أكثر قرباً مما يُعرف في الحقل اللساني الحديث بالتواشج والتعالق التركيبي بين مكونات الجملة؛ ذلك « أنّ الألفاظ تعقد فيما بينها حسب ترتيبها في سلسلة ضروبا من العلاقات المبنية على الخاصية الخطية الطولية للسان، (...) وعندما يوضع لفظ في مركّب ترتيبيّ فلا يكتسب قيمته إلا لكونه يقابل ما سبق أو ما لحق على هذا المحور...» (30).

وهي ليست بعملية رصف ونضد لألفاظ في سلسلة كلامية أفقية في شكلها البسيط؛ بل هي عملية تعليق وارتباط بين عناصر يُبنى بعضها على بعض ، وتُجعل هذه بسبب من تلك، تماما

(27) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 382.

(28) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 33.

(29) نفسه، ص 23.

(30) فرديناند دي سوسير، محاضرات في علم اللسان العام، ص 181-182.

كلوحة فنية تستدعي فيها الأصباغ بعضها بعضاً؛ فمؤلف الكلام « بما يصنع في سبيل من يأخذ الأصباغ المختلفة، فيتوحي فيها ترتيباً، يحدث عنه ضرب من النقش والوشى » (31).

إن تراكم مفاهيم كل من التعليق والبناء والترتيب عند الجرجاني وانتثارها في دلائله من نحو قوله - مثلاً: « لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض، ويبنى بعضها على بعض، وتُجعل هذه بسبب من تلك... » (32)؛ ربما منح للنورسي السبيل لوسم نظم القرآن بالنقش، وبنسج خطوط وتفاوت النسب بينها، وتباين أبعادها تبعاً للغرض الذي من أجله سبق الكلام، وفي وسعنا تسمية هذا الأمر «هندسة الكلام»، كيف لا وهو يتحدث عن الخطوط، والنسب والأبعاد، وهي مصطلحات تجسد ديدنه في التفكير والتعبير، ف « هناك هندسة ذهنية، وحس للمقايضة تتصف بهما تعبيرية النورسي » (33). وما هذا بغريب وقد غدت اللغة في منظور أستاذه الجرجاني «أنماطاً من الأشكال الهندسية؛ فالألفاظ خطوط وتراكيبها أشكال، والخطوط لا تؤدي دورها ولا تفرض وجودها إلا من خلال اتساقها في هذا الشكل الهندسي - المقبول طبعاً - أو ذلك... » (34). إته تجسيد لانبهار واضح و انقياد فكري متجلّ إزاء نظرية النظم، ولا أدلّ على ذلك من استعماله المصطلحات ذاتها، والتشبيهات عينها في وصف الإعجاز النظمي للقرآن الكريم، إلا أن الفارق الظاهر بين الرجلين هو أن الجرجاني قد أفاض نظراً وتطبيقاً، أمّا النورسي فركّز على الجانب الإجرائي للنظرية، وحاول تفعيلها مع البعد قدر الإمكان عن التنظير والتفعيد، ربما كان ذلك إيماناً منه أن الجرجاني ومن هم من رطانتته قد قدّموا العمل الجليل، والدّرس القويم في قضايا اللغة - لا سيما المنبئية أساساً على درس لغة القرآن الكريم.

(31) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 272.

(32) نفسه، ص 59.

(33) عشراتي سليمان، جمالية التشكيل الفني في رسائل النور، ص 81.

(34) نور الدين محمد دنياجي، التفكير اللغوي عند عبد القاهر الجرجاني - قراءة في اللغة ولغة الخطاب، منشورات مجموعة

البحث في علوم اللسان العربي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 1997 م، ص 137.

إنَّ أجلي مظاهر تركيب وانتظام العبارة القرآنية في نظره هي التعاون القوي بين جملها وهيئاتها؛ إذ إنها تتكاثف وتتساند لتبرز الجملة في أرقى وجه يُبتغى. ويتجسد هذا التعاون والتساند في عبارات القرآن كريم في ثلاثة مظاهر هي على الترتيب:

1. في نظم الآية مع سابقتها.

2. في النظم الواقع بين جمل كل آية.

3. في نظم هيئات كل جملة قرآنية؛ أي بين مكونات كل جملة من جمل الآية الكريمة⁽³⁵⁾.

وتقنيته تلك في إظهار الإعجاز النظمي إجراءً - نابعة من إيمانه الشديد بمبدأ توحي المعاني النحوية فيما بين الكلمات لتحصيل النقوش الفريدة، يقول: «وإنَّ أمعنت النظر لرأيت أنَّ المجرى الطبيعي للأفكار والحسيات؛ إنما هو نظم المعاني، ونظم المعاني هو الذي يشيد بقوانين المنطق (...) وأسلوب المنطق هو الذي يتسلسل به الفكر إلى الحقائق (...) والفكر الواصل إلى الحقائق هو الذي ينفذ في دقائق الماهيات ونسبها...»⁽³⁶⁾. ولنا أن نستخلص من كلامه هذا أنه تصوّر قوانين المنطق أساس معاني النحو، وأنه بتلك القوانين ينحو الفكر صوب الحقائق.

يقول في موضع آخر عن العلاقة بين النحو والمنطق: «اعلم كما أنَّ النحو شريعة الموجودات الطيارة اللسانية (...) كذلك إنَّ المنطق شريعة الموجودات الذهنية الساكنة في الجنان...»⁽³⁷⁾.

ويعني بالموجودات الطيارة اللسانية، الألفاظ التي هي في حاجة ماسة ودائمة لتشريعات النحو وقوانينه، وبالموجودات الذهنية المعاني والأغراض التي تسكن الفكر والقلب، وتحتاج إلى قوانين المنطق الذي هو: «آلة قانونية، تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر»⁽³⁸⁾، وهذا

(35) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 126.

(36) نفسه، ص 118.

(37) النورسي، صيقل الإسلام، ص 174.

(38) نفسه، ص 243.

الطرح يعضد - بحكم أن مصدر المنطق هو العقل - مسألة أعَمّ مفادها أن اللُغة لا تدلّ على ما تدلّ عليه إلا بالعقل الذي هو الحَكَم الوحيد في صيرورتها عبر التفاعل والإنجاز، وأن اللُغة ليس فيها شيء يُفَلت من قبضة العقل، فما إن يتأسس حدث على دعامة المنطقية حتى يتوجّب على الفهم والإدراك أن يتلَوّن بنفس الكثافة من المعقولة⁽³⁹⁾.

ومدارسته الحثيثة للنّظم وتوحي معاني النّحو فيما بين الكلمات والجمل المنظومة يتيح لنا فتح نافذة تطلّ على الأبواب النّحوية التي وطّئها الشّيخ محاولة منّا لرصد أهمّ القضايا النّحوية التي أتى عليها، ومن ثمّ تحديد توجهه إزاءها، وهذا يستتبط من مقارنته للنّظم الواقع بين مكونات الجملة القرآنية الواحدة، ممّا هو كائن في الرّسائل الثورية التي كان يتفتّق ذهنه بين ثناياها بين الفينة والأخرى بمجموعة من الطّروحات النّحوية .

2/ الجملة وأقسامها :

1-2/ الجملة عند النّحاة:

كثيرة هي الدّراسات - على اختلاف مشاربها ومطائنها - تلك التي بحثت في الجملة وحاولت تحديد ماهيتها، ورسم حدود كيانها من الأنحاء التقليديّة إلى اللسانيّات الحديثة، وتعدّدت طبيعة معايير تعريفها؛ غير أنّها - في مجملها - ربطت بين ثلاثة مصطلحات هي: الكلام والإسناد والجملة، وصدّر عن ذلك اتّجاهان⁽⁴⁰⁾؛ أمّا الأوّل فهو الذي ساوى فيه أصحابه بين الكلام والجملة وعدّوهما مترادفين، وهو ما يفهم⁽⁴¹⁾ من كلام سيبويه لما قال: «واعلم أنّ قلتُ أنّما وقعت في

(39) ينظر: عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربيّة، ص 365-366.

(40) ينظر: محمد إبراهيم عبادة، الجملة العربيّة - مكوناتها - أنواعها - تحليلها، مكتبة الآداب، القاهرة - مصر، ط4 مزيدة ومنقّحة، 2007 م، ص 25-29.

(41) قلنا (يفهم من كلام سيبويه) ولم نقل (صرّح)، ذلك أنّ الدّارج في الحقبة الأولى من التّأليف النّحويّ اقتصر الاستعمال على مصطلح (الكلام)؛ فقد استعمل سيبويه (الجملة) بمعناها اللّغويّ لا كمصطلح نحويّ، وللتّوسّع أكثر، ينظر: حسن عبد الغني جواد الأسدي، مفهوم الجملة عند سيبويه، ص 25 وما بعدها.

كلام العرب على أن يُحكى بها، وأما تحكي بعد القول ما كان كلاماً لا قول؛ نحو: قلت: زيدٌ منطلق؛ لأنه يحسن أن تقول: زيدٌ منطلقٌ، ولا تدخل "قلت" (42). ويعني بذلك أن جملة (زيد منطلق) كلام، وهي تامّة مستقلة بنفسها، مستغنية عن غيرها، ثم نجد أن ابن جني يُقرّ ويقرّر ما فهم من كلام سيبويه؛ فجعل الكلام «كلّ لفظ مستقلّ بنفسه مفيد لمعناه، وهو الذي يُسمّى النحويّون الجمل...» (43)، والجملة «كلّ كلام مفيد مستقلّ بنفسه» (44)، ثمّ يجيء الزمخشريّ بعد ذلك مستظهراً الإسناد وقوامته في التّركيب بأن جعل «الكلام هو المركّب من كلمتين أسندت إحداهما إلى الأخرى، وذلك لا يتأتّى إلّا في اسمين كقولك: زيد أخوك، وبشر صاحبك، أو في فعل واسم، نحو قولك: ضرب زيدٌ، وانطلق بكرٌ، ويسمّى الجملة» (45). فالكلام- واسمه الجملة، مركّب قائم على الإسناد، وهذا التعريف في رأي أحد الباحثين ساذج منعدم الدقّة، فلا هو عرّف الكلام و لا عرّف الجملة، ولا عرّف الإسناد، وبصعوبة نفهم منه أنّ (الكلام إسناد وجملة) (46).

والإتجاه الثاني فرّق متبناه بين الكلام والجملة بجعل العلاقة بينهما علاقة عموم وخصوص، مع التّمييز بين نوعين من الإسناد الواقع بين مكّونات كلّ منهما؛ فالرّضي الأسترابادي (ت 686 هـ) يشير إلى أنّ «الفرق بين الجملة والكلام أنّ الجملة ما تضمّن الإسناد

(42) سيبويه ، الكتاب ، 122/1، وينظر أيضاً: حفيظة أرسلان شابسوغ، نحو الجملة الخبرية، عالم الكتب الحديث، إردن-الأردن، ط1، 2013م، ص 7.

(43) ابن جني، الخصائص، تح: محمد علي النجار، دار الكتب المصريّة، القاهرة- مصر، (د.ط.)، (د.ت)، 17/1.

(44) ابن جني، اللّمع في العربيّة، تح: د.سميح أبو مغلي، دار مجدلاوي للنّشر، عمان-الأردن، (د.ط.)، 1988م، ص30.

(45) الزّمخشريّ ، المفصل في علم العربيّة، دار الجيل، بيروت- لبنان، ط2، (د.ت)، ص6 ، وينظر: شرح المفصل، 70/1، 72.

(46) ينظر: عبد العزيز العماري، الجملة العربيّة-دراسة لسانيّة، ص7.

الأصلي سواء كانت مقصودة لذاتها أو لا، كالجملية التي هي خبر المبتدأ (...) والكلام ما تضمن الإسناد الأصلي وكان مقصودا لذاته، فكلّ كلام جملة ولا ينعكس»⁽⁴⁷⁾.

ومعنى ذلك أنّ الجملة أعمّ من الكلام؛ فهما وإن اقتضيا كليهما الإسناد، إلا أنّ الكلام مُستدعٍ القصد ضرورةً، والجملة قد تكون مقصودة وقد لا تكون. ولعلّ ابن هشام خير من وقف على هذا المفهوم؛ فالكلام على ما ذكر قول مفيد بالقصد، والإفادة هي الدلالة على معنى يحسن السكوت عليه⁽⁴⁸⁾.

2-2/ الجملة عند النورسي:

إذا نحن نقبنا في المدونة، لن نقف فيها على عبارة صريحة تفيد انسياقه صوب واحد من ذينك التوجيهين؛ حيث إنّنا سنلمس تداخلا ليس فقط بين الكلام والجملة، وإنّما أيضا بينهما وبين مصطلحي اللفظ والكلمة، وهما مصطلحان أطلقهما على الجملة وشبهها؛ فعلى سبيل المثال وصف قوله تعالى: ﴿كَفَرُوا﴾⁽⁴⁹⁾ و﴿يَجْعَلُونَ﴾⁽⁵⁰⁾ و﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾⁽⁵¹⁾ بـ «اللفظ»، كما سمى شبه الجملة مثلا- ﴿مِن قَبْلِكَ﴾⁽⁵²⁾ و﴿وَعَلَىٰ أَبْصَرِهِمْ غِشَاةٌ﴾⁽⁵³⁾ «كلمة»، وأحيانا «لفظا» كما في قوله تعالى: ﴿فِي الْأَرْضِ﴾⁽⁵⁴⁾.

(47) رضي الدين الاسترآبادي، شرح الكافية في النحو لابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط2، 1979م، 8/1.

(48) ينظر في تفصيل ذلك: ابن هشام، مغني اللبيب، 7/5-8، وينظر أيضا: عبد الخالق زغير عدل، بحوث نحوية في الجملة العربية، رند للطباعة والنشر والتوزيع، واسط- العراق، ط1، 2011م، ص 13-19، 38-39.

(49) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 73، 77.

(50) ينظر: نفسه، ص 141.

(51) ينظر: نفسه، ص 77.

(52) ينظر: نفسه، ص 59.

(53) ينظر: نفسه، ص 78.

(54) ينظر: نفسه، ص 99-100، وأيضاً نفسه، ص 77.

ومنه يتجلى لنا بوضوح تساوي المصطلحين اللفظ والكلمة في نظره، وإطلاقهما على الجملة وشبه الجملة، دونما فصل واضح أو دقة في الاستعمال، ويعود هذا ربّما لانشغاله في إظهار الإعجاز النظمي الواقع بين مكونات الجمل في الآيات الكريمة والإمعان في ذلك أكثر من أن يعبأ بالمسميات.

ولعلّ للباحث سليمان عشراي رؤية خاصة به تجاه التساوي الحاصل بين عناصر فرق بينها غيره؛ ف « مفهوم الكلمة عنده أوسع من نطاق المفردة أو الأداة كما تواضع عليه اللسانيون واللغويون. إنّ الكلمة تعني عنده الجملة والعبارة والشعار، لذا هو يرى أنّ (سبحان الله)، (الحمد لله)، (الله أكبر)، وكذا (بسم الله)، (لا إله إلا الله) هي "كلمات مقدسة" (...) وواضح أنّ هذا التمثّل لمعنى الكلمة هو تمثّل خطّي، تركيبّي؛ لأنّ النورسي يدرك الأشياء بتصور تشكيلي. فالخطّ وحده عارٍ عن التشكيل لا يعني شيئا بالنسبة إليه، لكن تقاطع أكثر من خطّ في تشكيل ما يعني إفادة ويؤدّي دلالة، من هنا كانت الكلمة تعني عنده ليس اللفظ وإنما العبارة»⁽⁵⁵⁾.

كما تجدر الإشارة إلى أن مفهوم الإفادة في تحديد الجملة تجسّد إجراء؛ إذ إنّه كان حينما يصل إلى مرحلة تبين هيئات عناصر الآية الواحدة فيما بينها، كان يوظف لفظة (جملة)، وكان يشير في كلّ مرّة إلى تركيب تامّ لفظا ومعنى، والأمثلة كثيرة؛ منها قوله: «وأما هيئات جملة ﴿وَاللَّهُ مُخِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾»⁽⁵⁶⁾، وقوله: «وأما هيئات جملة ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطُفُ أَبْصَرَهُمْ﴾»⁽⁵⁷⁾ لكن هذا لا يمنعنا من رسم حدود الجملة في منظوره استشفافا عبر تحليلاته وتفسيراته لأي القرآن الكريم.

(55) عشراي سليمان، جمالية التشكيل الفني في رسائل النور، ص 161.

(56) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 142.

(57) نفسه، ص 143، والأمثلة كثيرة جدا.

2-3/ الجملة الفعلية والاسمية:

مما لا مرأى فيه ولا موارد، أن علماءنا القدامى والمحدثين اختلفوا في تحديد مفهوم وماهية الجملة الفعلية، وانقسموا على قسمين؛ قسم عرّفها بأنها الجملة المُصدّرة بفعل أو التي بُدئت بفعل نحو: (قام زيد)، و(ضرب اللص)، ولا عبرة بما تقدّم على المسند والمسند إليه من الحروف، مع اعتبار ما هو صدر في الأصل؛ فالجملة (كيف جاء زيد؟)، وقوله تعالى: ﴿فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ [البقرة:87] فعلية؛ لأنّ هذه الأسماء في نيّة التأخير (58).

وقسم آخر رأى أنّها الجملة التي يكون المسند فيها فعلا سواء تقدّم على المسند إليه نحو: (خرج زيد) أو تأخر؛ نحو (زيد خرج)، وهو تقسيم مبنيّ على نوع المسند في الجملة. يقول علي أبو المكارم في هذا السياق: «وجليّ أنّه بهذا الرأى يبرأ التصنيف النحويّ من الأخطاء (...) فضلا عن تحقيقه للشروط الثلاثة (...) الضرورية لصحة التصنيف، من حيث تصوير بعض النماذج النمطية للجملة العربية تصويرا يعتمد على وحدة النسق، ويتّسم بالاتساق من ناحية، والتقابل من ناحية أخرى...» (59).

وأما الجملة الاسمية، فيقول ابن هشام عنها أنّها الجملة التي صدرها الاسم، ك(زيد قائم) و(هيات العقيق) و(قائم الزيدان) عند من جوّز عمل الوصف فيما بعده من غير أن يكون مسبوqa بنفي أو استفهام، وهم الأخفش والكوفيون (60).

وعلى كلّ، فالتفتيش في مظانّ المدونة لا يُفضي إلى نصّ صريحٍ لصاحبها يمكن معه تحديد تأييد لأيّ من القسمين، اللهمّ إشارته بين الفينة والأخرى إلى ما بين مكونات الجملة- فعلية كانت أم اسمية- من وجوه النظم.

(58) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، 5/13-15.

(59) علي أبو المكارم، الجملة الفعلية، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، ط1، 1428 هـ/2007م، ص 35.

(60) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، 5/13، ومحمد إبراهيم عبادة، الجملة العربية، ص 131-132.

على أنه يمكننا امتياح مذهبه من خلال تعليق بسيط له على هيئات الآية الكريمة ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾ [البقرة:30] لما قال: «(نحن)أي: معاشر الملائكة المعصومين من المعاصي، (...) واسميّة الجملة إشارة إلى أنّ التسبيح كالتسجية لهم، واللّازم لفطرتهم وهم له...»⁽⁶¹⁾، فقوله (اسميّة الجملة) والتي يعني بها (نحن نسبح بحمدك) دليل على أنّه ممّن يعتبر صدارة الجملة أساسا في التّصنيف، والجملة السابقة مكوّنة من:

مسند إليه (ضمير) + مسند (فعل) + مسند إليه (فاعل مستتر) + شبه جملة .

ولو كان من النّحاة الذين يرون أنّ الجملة تكون فعلية إذا كان المسند فيها فعلا سواء تقدّم أم تأخّر لعدّها فعلية؛ لأنّ المسند - ههنا - فعل.

وبالتّالي يمكننا الاستناد إلى كلامه هذا في تصنيفه ضمن البصريين الذين يرون أنّ «الجملة الاسميّة هي التي صدرها اسم»⁽⁶²⁾.

وكانت جُلُّ تناولاته لعبارتي (الجملة الفعلية) و(الجملة الاسميّة) إنّما لتعزيد فكرة مفادها أنّ الجملة الفعلية في القرآن الكريم تُستعمل في سياقات التّجديد والحدوث والحركة، وأمّا الجملة الاسميّة فلإثبات الثّبات والدّوام⁽⁶³⁾. فعلى سبيل المثال يذكر في تفسيره لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة:3] بأنّه جيء بـ (يؤمنون) بدل (المؤمنون) لتصوير وإظهار تلك الحالة المستحسنة في نظر الخيال، وللإشارة إلى تجدّده بالاستمرار، وبأنّه أقيمت جملة (يقيمون) مقام (المقيمين) لإحضار تلك الحركة الحيائيّة الواسعة، والانتباه الرّوحانيّ الإلهيّ في العالم الإسلاميّ في نظر السّامع⁽⁶⁴⁾.

(61) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 236.

(62) ابن هشام، مغني اللبيب، 13/5.

(63) ينظر: على سبيل المثال، إشارات الإعجاز، ص 107-109.

(64) ينظر: نفسه، ص 50، 52.

وفي موضع آخر علل في مقابلة المَعِيَّة سبب استخدام الجملة الاسميّة في مقام، والجملة الفعلية في مقام آخر في الآية عينها، في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شِيَطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾﴾ [البقرة: 14-15]؛ قابل بين جملة ﴿قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ﴾ و﴿قَالُوا ءَامَنَّا﴾.

الأولى ذات النّمط: [أداة نسخ (إنّ) + مسند إليه (ضمير) + مسند (شبه جملة)] وهي اسمية لأنّ المقصود إثبات الثبوت والدوام، أمّا الجملة الأخرى ذات النّمط التركيبي: مسند (فعل ماضي) + مسند إليه (ضمير متصل)، وهي جملة فعلية للإشارة إلى أنّه لا يمكن لهم أن يدعوا الثبوت والدوام، وإنّما غرضهم من هذا التصنع الاشتراك في منافع المؤمنين والاطلاع على أسرارهم بادعاء حدوث الإيمان⁽⁶⁵⁾. وهذا ما عبّر عنه الرّمخسريّ مجيباً عن تساؤل افتراضي من المتلقي بقوله: «فإن قلت: لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية؟ (...). قلت: ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديراً بأقوى الكلامين وأكدهما؛ لأنّهم في ادعاء حدوث الإيمان منهم ونشئه من قبلهم، لا في ادعاء أنّهم أوحديون في الإيمان غير مشقوق فيه عبارهم»⁽⁶⁶⁾.

يواصل بديع الزّمان المقابلة بين جملتي ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾، وجملة ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾؛ إذ الأولى ذات النّمط التركيبي:

- [أداة حصر + مسند إليه (ضمير منفصل) + مسند (اسمي)].

فجاء المسند خبراً مفرداً (اسم فاعل) ليشير إلى أنّ الاستهزاء شأنهم وصفتهم الملازمة وغير الجديدة. أمّا الجملة الأخرى فهي من نمط:

- [مسند إليه + مسند (فعل) + فاعل (ضمير مستتر) + شبه جملة].

(65) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 107-108.

(66) الرّمخسريّ، الكشاف، 1/184.

فالمسند جملة فعلية، فعلها مضارع جيء به ليدلّ على أنّ نكايات الله تعالى وتحقيراته تتجدّد على المنافقين ليحسّوا بالألم ويتأثّروا به؛ إذ إنّ الأمر إذا استمرّ على نسق واحد قلّ تأثيره، وقد ينعدم، ولذا قيل بأنّ شرط الإحساس هو الاختلاف⁽⁶⁷⁾، وإلى الرأى ذاته اتّجه الرّمخسريّ مُعرباً عن إفادة الفعلية حدوث الاستهزاء وتجده وقتاً بعد وقت، وهكذا كانت نكايات الله عزّ وجلّ في المنافقين وبلاياها النازلة بهم⁽⁶⁸⁾. ولخصّ الألوسيّ القضية فيما حصّلته أنّ الجملة الفعلية لإفادة التّجدّد الاستمراريّ الذي هو أبلغ من الاستمرار الثبوتيّ الذي تفيدته الاسمية لأنّ البلاء إذا استمرّ قد يهون وتألّفه النفس⁽⁶⁹⁾.

وهذه القضية استرعت النّظر الحديث، وتمخّضت عن قاعدة مفادها أنّ الإثبات بالاسم ليس كالإثبات بالفعل؛ «لأنّ الإثبات بالاسم هو أن تثبت به المعنى من غير أن يقتضي تجدّده شيئاً فشيئاً (سكوني، تزامني)؛ في حين أنّ الإثبات بالفعل يقتضي موضوعه تجدّد المعنى المثبت به شيئاً فشيئاً (حركي، تعاقبي)»⁽⁷⁰⁾.

(67) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 108-109.

(68) ينظر: الرّمخسريّ، الكشّاف، 1/185.

(69) ينظر: الألوسيّ، روح المعاني، 1/159.

(70) عمر أوكان، اللّغة والخطاب، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة- مصر، ط1، 2011 م، ص 153.

3/الإسناد وقضاياها:

علمنا - قبلا- أنّ النورسي يرى أنّ كلّ لفظ مستعمل في كلّ زمان وعلى كلّ وضع إمّا مفرد، وليس يعيننا هنا، وإمّا مركّب، وهو لبّ وأُسّ الإفادة، وأنّ « وضع الألفاظ لا ليفيد معانيها لتعينها أولا؛ بل ليفيد ما يعرضها بالتركيب؛ فالمركّب مُقدّم، كما في دلائل الإعجاز»⁽⁷¹⁾.

ويقصد بما جاء في كتاب الجرجاني تلك النصوص الكثيرة التي حَفَل بها والتي من أمثلتها قوله: «إنّ الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كَلِم مفردة، وأنّ الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها أو ما أشبه ذلك ممّا لا تعلق له بصريح اللفظ...»⁽⁷²⁾. وقولك كذلك «لا يتصوّر أن يتعلّق الفكر بمعاني الكلم أفرادا ومجردة من معاني النحو؛ فلا يقوم في وهم، ولا يصحّ في عقل أن يتفكّر متفكّر في معنى فعل من غير أن يريد إعماله في اسم، ولا أن يتفكّر في معنى اسم من غير أن يريد إعمال فعل فيه، وجعله فاعلا له أو مفعولا، أو يريد منه حكما سوى ذلك من الأحكام، مثل أن يريد جعله مبتدأ أو خبرا أو صفة أو حالا أو ما شاكل ذلك. وإن أردت أن ترى ذلك عيانا فاعمد إلى أيّ كلام شئت، وأزل أجزاءه عن مواضعها، وضّعها وضعا يمتنع معه دخول شيء من معاني النحو فيها، فقل في: قِفَا نَبِكِ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ⁽⁷³⁾ (مِنْ نَبِكِ قِفَا حَبِيبٍ ذِكْرِي مَنْزِلٍ)، ثم انظر هل يتعلّق منك فكر بمعنى كلمة منها؟»⁽⁷⁴⁾.

(71) النورسي، صيقل الإسلام، ص 191.

(72) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 54.

(73) امرؤ القيس، ديوانه، اعتنى به وشرحه: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط2، 1425هـ/2004م، ص 21.

(74) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 303.

ولأنَّ الإسناد أظهر وأجلى العلاقات في تركيب الجملة العربيَّة بل و«أساس جامع باطنا ومجرِّداً، لكلِّ العلامات والصُّور الظاهرة والمتحقِّقة التي يجد عبارته فيها»⁽⁷⁵⁾، لزم البدء به، وتحديد مكانه في المدونة،. جاء في لسان العرب: «وكلُّ شيء أسندت إليه شيئاً، فهو مسند، وقد سند إلى الشيء يسنده سنوداً واستند وتساند وأسند وأسند غيره، ويقال: ساندته إلى الشيء، فهو يتساند إليه؛ أي أسندته إليه»⁽⁷⁶⁾، وفي عُرف النحاة «عبارة عن ضمِّ إحدى الكلمتين إلى الأخرى على وجه الإفادة التامة؛ أي على وجه يحسن السكوت عليه»⁽⁷⁷⁾. فهو إذن علاقة ترابط بين اسمين، أو بين اسم وفعل، والنحاة يضعونه مرتكزاً للجملة، ومقوماً أساسياً لها؛ لأنَّه يلعب دوراً محورياً يتمثَّل في وضع الصيغ في صورة معيَّنة دقيقة، وليس إيرادها كيفما اتفق، أو رصُّ ألفاظها دونما قانون يؤطر تتاليها⁽⁷⁸⁾.

ولا يمكن بحال في تصوُّرنا الذي يوافق ما جاد به كثير من علمائنا الذين آمنوا بالتكامل بين النحو وعلم المعاني أن ندرس الإسناد ونحيد به خارج إطار الدرس الممتزج الذي يراعي النحو والبلاغة معاً، وهذا في خضمِّ الاهتمام الذي أولاه عبد القاهر ومن والاه- ومنهم بديع الزمان- للظواهر الأسلوبية البلاغية المتنوعة التي يتشكَّل فيها نظم الكلام، مع مراعاة الفروق الدقيقة المترتبة، واتجاهات الأغراض البلاغية الناتجة عن اختلاف النظم.

ولأنَّ لظرفي الإسناد أحوالاً مختلفة، تعرض لهما من ذكر وحذف، وتقديم وتأخير، وقصر وفصل ووصل توجب تتبُّع تمظهراتها في نوريات بديع الزمان.

(75) عبد الرحمان بودرع، من ظواهر الأشباه والنظائر بين اللُّغويِّات العربيَّة والدِّرس اللِّسانيِّ المعاصر - "الترادف"، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الحولية 25، جامعة الكويت، 1426 هـ/2005 م، ص 43.

(76) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت- لبنان، (د.ط.)، 2005 م، مادة [س ن د]، 272/7.

(77) علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، ص 51، وينظر أيضاً: النّهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، وضع حواشيه: أحمد حسن لبسبح، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط 1، 1418 هـ/1998 م، 336/2.

(78) ينظر: محمد صلاح بكر، النُّحو الوصفيّ من خلال القرآن الكريم، المطبعة الفنيّة، القاهرة- مصر، نشر وتوزيع مؤسّسة الصباح، الكويت، (د.ط.)، (د.ت.)، ص 10.

3-1/ التقديم والتأخير:

يحافظ النظام اللغوي للعربية على رتب خاصة بالنسبة إلى أجزاء الكلام وفق الصور الإسنادية للجملة التي يمكن أن تتغير مكوناتها موقعياً تقديماً أو تأخيراً مع محافظتها على معناها النحوي، ويقوم بحث التقديم والتأخير على دراسة الرتبة في الجملة التي تكون رتبة محفوظة وغير محفوظة.

أما الرتبة المحفوظة فيُقصد بها «احتفاظ الأبواب النحوية بمواقعها في الترتيب العام للجملة بالنسبة لأبواب أخرى»⁽⁷⁹⁾، ولو اختلفت هذه الرتبة لاختل التركيب باختلالها، وعليه تشكل قرينة لفظية تحدد معنى الأبواب المترتبة بحسبها⁽⁸⁰⁾، أما الرتبة غير المحفوظة فمن أشكالها تقديم الفاعل على الفعل أو المفعول به على الفعل والفاعل في الجملة الفعلية، ومن نحو تقديم الخبر على المبتدأ في الجملة الاسمية أو تقديم الفضلات على أحد ركني الجملة الأساسيين أو عليهما معاً لغاية دلالية ما⁽⁸¹⁾.

ومن نماذج التقديم⁽⁸²⁾، تقديم المفعول به في قوله عز من قائل: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة:5]، فنلاحظ أنّ الجملة الفعلية (إيّاك نعبد) التي عطف عليها الجملة الفعلية (إيّاك نستعين) هي جملة مَحْوَلَة، بنيتها العميقة أو الأصل هي (نعبدك) المكوّنة من: [فعل+فاعل مستتر + مفعول به ضمير متصل]، ولأنّ الغرض إفادة الاختصاص والقصر تغير تركيبها النحوي والدلالي، وهو ماسمّاه الباحث بومعزة بـ(نقل الاسم عن طريق التّفكيك إلى اليمين)، ولأنّ هذا

(79) عبد الحكيم راضي، نظرية اللغة في النقد العربي-دراسة في خصائص اللغة الأدبية من منظور النقاد العرب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة- مصر، ط1، 2003 م، ص 219.

(80) للتفصيل أكثر في الرتبة المحفوظة وحالاتها، ينظر: تمام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 207.

(81) ينظر: عبد القادر مرعي، أساليب الجملة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة- مصر، (د.ط)، 1979م، ص 63.

(82) يسمّى أيضاً بـ(التّبئير)، ينظر: عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية-نماذج تركيبية ودلالية (الكتاب الأول)، دار الشؤون الثقافية العامة ودار توفيق للنشر، بغداد-العراق، (د.ط)، (د.ت)، ص 144.

يعوقه عدم إمكانية استقلال المتصل بذاته توجب تحويله إلى قبيله وهو الضمير المنفصل (إياك)؛ فالاختصاص كان سبب تقديم الضمير المؤدي وظيفة المفعول به⁽⁸³⁾؛ حيث إنَّ المفعول إذا كان ضميراً منفصلاً والفعل متعدّ لواحد وجب تأخير الفعل، ولا يجوز أن يتقدّم إلّا في ضرورة⁽⁸⁴⁾.

وهذا ما نعتة النورسي بتقديم الحصر، إذ إنَّ التقديم للإخلاص الذي هو روح العبادة⁽⁸⁵⁾، وأنَّ في الحصر ب(إياك) إشارة إلى أنَّ بهذه النسبة الشريفة التي هي العبادة والخدمة له تعالى يترفع العبد عن التذلل للأسباب والوسائط⁽⁸⁶⁾.

وهو ما علل به الزمخشري التقديم مستعملاً مصطلح الاختصاص، والمعنى نخصك بالعبادة، ونخصك بطلب المعونة⁽⁸⁷⁾، وهو حصر حقيقي في نظر ابن عاشور مستفاد من تقديم المعمول⁽⁸⁸⁾.

كذلك تقديم المسند (الخبر) على المسند إليه في الآية الكريمة ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَأَمَّنَّا﴾ [البقرة:8]؛ فالخبر جاء شبه جملة (جار ومجرور) فُدم على المسند إليه (من).

وفسر بديع الزمان سبب تقديم المسند والذي يترتب عنه -ضرورة- تأخير المسند إليه بما مفاده أنَّ من شأن إنشاء التعجب الذي هو غرض التغيير الرتبي الصدارة، وليتمركز النظر على صفة المبتدأ التي هي مناط الغرض، وإلا لانتظر ومرّ إلى الخبر⁽⁸⁹⁾.

(83) ينظر: رابح بومعزة، الوحدة الإسنادية الوظيفية في القرآن الكريم-صور الوحدات الإسنادية الخمس المؤدية وظيفة

العنصر المتمم، دار ومؤسسة رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق- سوريا، (د.ط.)، 2008 م، ص 42.

(84) ينظر: أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص 808.

(85) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 30.

(86) ينظر: نفسه، ص 31.

(87) ينظر: الزمخشري، الكشاف، 117/1-118، السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، 101/2.

(88) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 183/1.

(89) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 89.

كذلك قُدِّمَ المسند (الخبر) على المسند إليه في قوله تعالى ﴿ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَّرَعْدٌ وَبَرْقٌ ﴾ [البقرة:19]؛ فالخبر شبه جملة (جار ومجرور) مقدّم على المسند إليه المرتفع على الابتدائية.

وذهب صاحب الكليات النورية إلى أن إيقاع التقديم إنما للإشارة إلى أن خيال المصاب المدهوش والسامع المستحضر خياله لتلك الحال يتوهم أن ظلمات الليالي الكثيرة أفرغت بنمائها في تلك الليلة⁽⁹⁰⁾.

والملاحظ ربطه لإجراء التقديم لإفادة الحصر والتخصيص⁽⁹¹⁾، في بعض السياقات وعدم قصره على الاهتمام والعناية فقط، شأنه شأن عبد القاهر الجرجاني الذي بعد تأكيده على الفوائد الكثيرة والمحاسن الوفيرة لباب التقديم والتأخير راح يستهجن من حصر كل فوائد هذا الباب في واحدة هي العناية والاهتمام، وعنى بذلك أساساً سيبويه ومن جرى مجراه من النحاة⁽⁹²⁾؛ فقد ذهب سيبويه إلى أن التقديم والتأخير فيما يكون ظرفاً أو اسماً، وفي باب الفاعل والمفعول، ينضوي تحت راية العناية والاهتمام⁽⁹³⁾، ولذلك قال ابن قيم الجوزية (ت751هـ) «إنَّ ما تقدّم من الكلم، فتقدّمه في اللسان، على حسب تقدّم المعاني في الجنان»⁽⁹⁴⁾، وربما هذا ما عناه خليل عمارة بتأكيده على أن الترتيب المتعلق بالتقديم والتأخير يُعدّ من أظهر عناصر التحويل وأكثرها مرونة

(90) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 140، وينظر أيضاً ما أورده معلقاً على تقديم شبه الجملة (لهم) في قوله تعالى ﴿ أَنْ لَهُمْ جَنَّتٍ ﴾ [البقرة:25]، وكيف ساق التقديم صوب اختصاص المبشرين بالجنات بين الناس، فملاحظة حال أهل النار سبب لظهور قيمة لذة الجنة، ينظر: نفسه، ص 199.

(91) يرى أبو البقاء الكفوي أن دلالة التقديم على القصر بالفحوى لا بالوضع، ينظر: كليته، ص 1065.

(92) ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 96-97.

(93) ينظر: سيبويه، الكتاب، 1/34، 56، و 2/143.

(94) ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، مراجعة وتصحيح محمود غانم غياث، مطبعة الفجالة، القاهرة- مصر، ط2، 1392 هـ/1972 م، 70/1.

ووضوحاً؛ لأنَّ المتكلم يعمد إلى مورفيم كان حقه التأخير فيما عُرف عن العرب فيقدمه، أو إلى ما حقه التقديم فيؤخره في التركيب، طلباً لإظهار ترتيب المعاني في النفس⁽⁹⁵⁾.

3-2/ الحذف والذکر والزيادة:

3-2-1/ الحذف:

يُعدّ باب (الحذف) باباً أصيلاً من أبواب النحو والبلاغة؛ فقد تحدّث عنه النحاة كثيراً فأفاضوا وأفادوا، وكانت طرائقهم في تناول ما يقع عليه الحذف متعلّقة بمنهج أصول الوضع التي قرروها، وأصل الوضع في الجملة العربيّة هو النّظر إلى الإسناد الذي تتعدّد به الجملة، وكان حديثهم عن وضع الجملة وأصلها وطبيعة تركيبها ذا صلة بما أوردوه من أشكال الحذف وأقسامه، واشترطوا له قرينة تدلّ على المحذوف؛ فلا حذف إلا بقرينة لفظيّة أو حالية؛ إذ لا تمام للحذف، إلا إذا كان الباقي في بناء الجملة بعد عمليّة الحذف مغنياً في الدلالة، كافياً في أداء المعنى، فيكون في الحذف معنًى لا يتأتّى بالذکر⁽⁹⁶⁾.

وانبثق حديثهم عنه من قاعدة الأصليّة والفرعيّة؛ فالأصل هو الذّكر، والحذف فرع، يقول سيبويه: «اعلم أنّهم ممّا يحذفون الكلم، وإن كان أصله في الكلام غير ذلك، ويحذفون ويعوّضون (...). فممّا حُذف وأصله في الكلام غير ذلك: لم يكُ ولا أدِرِ وأشباه ذلك»⁽⁹⁷⁾.

والحذف⁽⁹⁸⁾ شامل ماسح لأبواب النّحو، فكلّ لفظ في أيّ تركيب صالح لأنّ يُحذف بشرط

(95) ينظر: خليل أحمد عمارة، في نحو اللّغة العربيّة وتراكيبها، عالم المعرفة، جدّة- السّعوديّة، ط1، 1984م، ص 88.

(96) ينظر: حماسة عبد اللّطيف، في بناء الجملة العربيّة، دار غريب، القاهرة- مصر، ط1، 2003م، ص 208.

(97) سيبويه، الكتاب، 24/1-25.

(98) تداخل مصطلح (الحذف) في كتب النّحاة القدامى مع مصطلحات أخرى هي: الاستغناء والحمل على المعنى والتّضمين لوجود تشابه والتقاء بينها في أوجه عدّة، لذلك ينبغي الاحتراز والدقّة عند استعمالها، وللتّصنيف، ينظر: عبد الله أحمد جاد الكريم حسن، الاستغناء بين العرب والنّحاة، مكتبة الآداب، القاهرة- مصر، ط1، 1422 هـ/2002م، ص 12، 23، 29، 33.

الإبانة والوضوح عند وقوعه، وقد صنّفه ابن جني ضمن باب شجاعة العربيّة (99)، كما امتدحه عبد القاهر الجرجانيّ فذكر أنّه « باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنّك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة، أزيد للإفادة...» (100)، وهذا دائماً واقع ضمن دائرة تصوّره للنّظم؛ لأنّ الحذف عنده « ليس مجرد غياب لبعض عناصر التّركيب؛ وإنّما هو تأليف أيضاً، إنّه لون من النّظم للقول، يمنح الحذف إيجابيّة لم ينلها عند غيره من البلاغيّين؛ فالحذف إبداع من نوع ما... » (101)، و« شكل من أشكال القدرة البيانيّة، تسمو به العبارة عن الإسفاف، ويشتدّ أسرها، ويتسع مجالها الدلاليّ، وتكثر إحياءاتها» (102).

ولأنّ بديع الزّمان أفاض ولعا بمكتنفات نظريّة النّظم الجرجانيّة، فقد ألح في مرّات عديدة على أنّه ما من كلمة [ولا يقصد اللفظ الواحد؛ بل قد تكون عبارة أو جملة] في القرآن الكريم إلّا وهي كدّر مرصّع مرصوص متماسك بروابط المناسبات (103).

وقد حدا به ذلك التّصوّر إلى مناقشة الحذف (104) في إطار الإعجاز الذي هو في منظوره منشأ الإعجاز؛ إذ إنّ القرآن الكريم أرسل النّظم، فلم يعيّن بوضع أمانة وجهها من وجوه التّراكيب

(99) ينظر: ابن جني، الخصائص، تح: محمد علي النجار، دار الكتب المصريّة، المكتبة العلميّة القاهرة- مصر، (د.ط)، (د.ت)، 360/2.

(100) عبد القاهر الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، ص 121.

(101) المبروك زيد الخير، العلاقات الإسناديّة في القرآن الكريم -دراسة نحويّة بلاغيّة، دار الوعي للنّشر والتّوزيع، الجزائر، ط1، 1432 هـ/2011م، ص 175.

(102) أحمد أبو زيد، التّناسب البيانيّ في القرآن الكريم، ص 204.

(103) ينظر: النورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 59.

(104) أقرّ أغلب العلماء القدامى على اختلاف مشاربهم وتوجّهاتهم بأهميّة الحذف ودوره البارز في إضفاء الجمال والرونق في الكلام، ولما يضيفه من نكات بلاغيّة ودقائق إفصاحيّة، غير أنّ هناك دعوات بدأت مع ابن مضاء القرطبيّ (ت592هـ)، واستمرّت مع بعض المحدثين من مثل أحمد عبد الستار الجوّاري، نادى بإلغاء باب الحذف والتّقدير والزيادة والتأويل، ينظر في تفصيل ذلك: ابن مضاء القرطبيّ، الردّ على النّحاة، تح: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة- مصر،

في بعض الآي الكريم، وحذف في كثير منه للتعميم والتوزيع، وأطلق في كثير لما أسماه: التشميل والتقسيم، كما أرسل النظم لزيادة الوجوه، وتضمين الاحتمالات المستساغة، ومناطق كل ذلك أن يفيض على كل ذهن من أذهان المتلقين أو المخاطبين بالقرآن الكريم بمقدار ذوقه وفهمه، فكلُّ يُقدّر المحذوف الذي يتواعم وفهمه، وإن تراوحت التسميات بين تعميم وتوزيع وإطلاق وتشميل، فهي كلها غايات وسيلتها الحذف (105).

ومعنى هذا أن يُحذف من التركيب عنصر، سواء أكان حرفاً أم كلمة أم أكثر، من أجل أن يعمّ المعنى، فلا يختصّ بجزء دون آخر، أو جملة دون أخرى من جهات المعنى ومرابط القصد. ومن نماذج ما فسّر بديع الزمان بهذا الصدد ما علّق به على جهة الإنفاق ونوعه في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [البقرة:3]؛ فالإطلاق الكامن في تعميم الإنفاق من أجل تعميم التصدق للعلم والفكر والفعل وغيرها، وعدم الاقتصار على تصدق المال فقط (106).

وفي موضع آخر أشار إلى الإطلاق الذي غرضه التعميم في الآية الكريمة ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة:5]؛ فالفلاح مفتوح الاحتمالات متعدّد بتعدّد طبقات مطالب المخاطبين (المفلحين)، فبعض المخاطبين يطلبون الفوز من النار، وبعضهم يقصد الفوز بالجنة، وآخرون يتحرّون الرضاء الإلهي، وغير ذلك من مجتنيات المشتهين لمائدة إحسان الله عزّ وجلّ (107).

ونجده يعرض الآية نفسها في مقام حديثه عمّا أسماه (الجامعية الخارقة في لفظ القرآن الكريم)؛ إذ نوّه إلى السكوت الحاصل في الآية، وإلى الإطلاق الظاهر فلم تعين بمّ يفلحون، ليجد كلّ واحد مبتغاه في هذا السكوت « فالآية تختصر الكلام ليتسع المعنى (...) فيتترك القرآن الكلام

ط3، (د.ت)، ص 78-82، وينظر: عبد الستار الجوّاري، نحو القرآن، ص 12-13، وينظر: إبراهيم السامرائي: الفعل زمانه وأبنيته، مطبعة العاني، بغداد-العراق، (د.ط)، 1966م، ص 43، 202.

(105) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 56.

(106) ينظر: نفسه، ص 53-54.

(107) ينظر: نفسه، ص 71، وينظر تفسيره للآية 27 من سورة البقرة، ص 213.

على إطلاقه ليُعْمَ، ويحذف ليفيد معاني كثيرة، ويوجز ليجد كل واحد حظّه منها» (108).
 يعلّق الباحث سليمان عشارتي على ما سبق واصفاً تفسير النورسي للآية نوعاً من الاجتهاد السّمح الذي يفتح آفاق الفلاح ويستجمع أطرافاً من المرشّحين لنيل الفلاح الآخرويّ، فيقول: «هكذا يأتي الاجتهاد النورّي سَمَحاً، فاسحا المجال في وجه التوبة، والسعي والتوسّل وعدم الوقوع في مغبّة القنوط ومزلق الإحباط» (109).

ومن نماذج التعميم أو الإطلاق الذي سببه الحذف، التعميم المترتب عن حذف المفعول به (110) في قوله تعالى: ﴿وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة:18]؛ حيث سمى الحذف بالترك، وذكر أنّ ترك المفعول -ههنا- للتعميم، والمعنى أنّهم لا يرون منافعهم ليحافظوا عليها، ولا يبصرون المهالك كي يجتنبوها، ولا يظهر لهم رفقاتهم ليستأنسوا بهم (111).

والقصد إلى التعميم والامتتاع على أن يقصره السامع على ما يذكره معه دون غيره مع الاختصار - هو ما أوماً إليه السكاكي ووصفه بأنّه أحد أنواع سحر الكلام؛ فيتمكّن من تكثير المعنى بتقليل اللفظ (112). أمّا النحاة فيوسعون نطاق مصطلح (الاتساع) بحيث يشمل دلالات كثيرة من طرق التعبير التي يخرج بها المتكلم عن السنن المألوفة، فابن جني يرى أنّ الحذف اتّساع، وأنّ الاتّساع بابه آخر الكلام وأوسطه، لاصدره وأوله (113).

(108) النورسي، الكلمات، ص455.

(109) عشارتي سليمان، المعنى القرآني في رسائل النور، ص34.

(110) يحذف المفعول به اقتصاراً واختصاراً؛ أمّا الأوّل فهو الذي نتحدّث عنه في مثال النورسي، ويقصد به ذكر الفعل دون مفعوله ومتعلّقه على جهة الإطلاق، كأنه فعل لازم، والغرض الإعلام بمجرد إيقاع الفاعل من دون تعيين من أوقع عليه، في حين أنّ الثاني (اختصاراً) فيعني حذف المفعول به من جهة اللفظ وإرادته من طريق المعنى والتقدير. ينظر: فايز صبحي عبد السلام تركي، الحذف التركيبي وعلاقته بالنظم والدلالة بين النظرية والتطبيق، ص74، 76.

(111) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص131.

(112) ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص209.

(113) ينظر: ابن جني، الخصائص، ص290/1.

بيد أن ابن السراج (ت316هـ) يعدّ الاتّساع ضرباً من الحذف، والفرق بينهما أنّك لا تضع المتوسّع فيه موضع المحذوف، وتعرّبه إعرابه، أمّا في الحذف، فتحذف العامل فيه وتدع ما عمل فيه على حاله في الإعراب⁽¹¹⁴⁾ كما في قوله تعالى ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: 82] والمعنى: أهل القرية.

إنّ الحذف الذي وسمه النورسي بالتّرك، هو أيضاً عند الزّمخشريّ ترك وإسقاط، فقد صرّح أنّ «المفعول السّاقط من (لا يبصرون) هو من قبيل المتروك المطّرح الذي لا يلتفت إلى إخطاره بالبال لا من قبيل المقدّر المتّويّ، كأنّ الفعل غير مُتعدّ أصلاً»⁽¹¹⁵⁾ لكن دون أن يشير إلى مقصد التّعميم الذي ذهب إليه صاحب المدوّنة، وكذلك معاصره ابن عاشور الذي رأى أنّ المفعول محذوف لقصد عموم نفي المبصرات، وبالتالي أنزل الفعل المتعدي (أبصر) منزلة الفعل اللازم، ولم يقدر له مفعوله، كأنّه قيل لا إحساس بصر لهم⁽¹¹⁶⁾.

وفي لفظة فريدة من النورسيّ نقلناه يدرس حذف الصّفة في قوله تعالى: ﴿وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾ [البقرة: 19]، ويقدرها بـ: رعدٌ قاصفٌ وبرقٌ خاطفٌ، ويؤكّد أنّ التّووين بدلٌ عن الصّفة، ولنا وقفة إزاء هذا الكلام، فمن ناحية أنّ النّحاة لم يشيروا فيما نعلم إلى تنوين العوض عن الصّفة، وهي ربّما إضافة جديدة إلى أنواع تنوين العوض. ومن ناحية أخرى، فإنّ إشارته إلى حذف الصّفة

(114) ينظر: ابن السراج، الأصول في النّحو، تح. عبد الحسين الفتلي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت-لبنان، ط2، 1407هـ/1987م، 255/2.

(115) الزّمخشريّ، الكشّاف، 94/1، وكان قد ذكر في مفضّله أنّ حذف المفعول به كثير، وأنّ ذلك على نوعين؛ أحدهما حذفه لفظاً وإرادته معنى وتقديراً، والثّاني أن يجعل بعد الحذف نسياً منسياً كأنّ فعله من جنس الأفعال غير المتعدّية، ومثال الأوّل قوله تعالى: ﴿اللّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾ [الرّعد: 26]. ومثال الثّاني قولهم: فلان يعطي ويمنع ويصل ويقطع، وهي أفعال متعدّية في الأصل، ينظر: الزّمخشريّ، المفضّل، ص 53-54، وينظر: شرح المفضّل، ابن يعيش، 418/1-420.

(116) ينظر: ابن عاشور، التّحرير والتّووين، 312/1.

والاكتفاء بالموصوف أمر قد نوّه إليه النحاة، فهذا ابن جني يذكر دلالة الحال على الصفة المحذوفة فيما حكاه عن سيبويه الذي علّق على قولهم: (سير عليه ليل) بأنّه على إرادتهم: ليلٌ طويلٌ⁽¹¹⁷⁾، فقال: «وتقول: سير عليه ليلٌ طويلٌ وسير عليه نهارٌ طويلٌ، وإن لم تذكر الصفة وأردت هذا المعنى رفعت؛ إلا أنّ الصفة تبيّن بها معنى الرفع وتوضّحه، وإن شئت نصبت على نصب اللّيل والنّهار ورمضان»⁽¹¹⁸⁾.

وهذا الحذف يسمّيه السيوطي بالاختزال، وهو أنواع كثيرة، منها حذف الصفة في نحو قوله تعالى: ﴿يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ [الكهف: 79]؛ أي كلّ سفينة صالحة، بدليل أنّه قرئ كذلك، وأنّ تعييبها لا يخرجها من كونها سفينة⁽¹¹⁹⁾. ومنه، نطمئنّ إلى أنّه لم يُشر فيما نعلم أحد من النحاة والمفسرين المعروفين إلى ما سمّاه هو بتتوين العوض عن الصفة، لاسيما وأنّ تتوين العوض في مصنفاتهم، إمّا عوض عن حرف آخر لفاعل المعتل نحو ﴿وَمِن قَوْعِهِمْ غَوَاشٍ﴾ [الأعراف: 41].

أو عن اسم مضاف إليه في (كلّ) و(بعض) و(أي) نحو: ﴿كُلُّ فِي فَلَكٍ﴾ [الأنبياء: 13] أو ﴿تِلْكَ أَرْسُلٌ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [البقرة: 253] و﴿أَيًّا مَا تَدْعُوا﴾ [الإسراء: 110]، أو عوض عن الجملة المضاف إليها (إذ) نحو: يومئذ؛ أي: يوم إذ كان كذا⁽¹²⁰⁾.

أمّا الزّمخشريّ فبسط القول في الحذف وربطه بالتّكثير قائلاً: «وإنّما جاءت هذه الأشياء منكرات؛ لأنّ المراد أنواع منها، كأنّه قيل: فيه ظلمات داجية ورعدٌ قاصفٌ، وبرقٌ خاطفٌ»⁽¹²¹⁾.

(117) ينظر: ابن جني، الخصائص، 370/2.

(118) سيبويه، الكتاب، 220/1، ويذكر قبل ذلك أن الظروف من الأماكن مثل الظروف من الليالي والأيام، في الاختصار وسعة الكلام، ينظر: نفسه، 13/1.

(119) ينظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، 121/2.

(120) ينظر: أبو البقاء الكفوي، الكلّيات، ص 292-293.

(121) الزّمخشريّ، الكشّاف، 204/1.

ولأنَّ الإيجاز ثاني أهمّ أساس في إعجاز القرآن الكريم بعد بلاغته الفائقة؛ فقد اعتنى به بديع الزّمان ووصفه بالكثرة واللّطافة في الكتاب المبين، وراح يسرد جملة نماذج قرآنيّة تُظهر أهمّيته ودوره الكبيرين في السّياق القرآنيّ. ودون أن يوظّف مصطلحات البلاغيّين الذين قسّموا الإيجاز إلى نوعين هما إيجاز قصر وإيجاز حذف، راح يتفاعل مع الغائب عن التّركيب الحاضر في المعنى القرآنيّ ميرزا اندهاشه من قوّته وتأثيره في سلاسة الآية وانسياب المعنى، وكما يقول أستاذه عبد القاهر الجرجانيّ «رُبَّ حذفٍ هو قلادة الجيد وقاعدة التّجويد»⁽¹²²⁾.

وإيجاز القصر⁽¹²³⁾ هو «تضمين العبارات القصيرة معاني كثيرة من غير حذف»⁽¹²⁴⁾، وهو كثير في القرآن الكريم، وأغضض من الحذف للحاجة إلى العلم بالمواضع التي يصلح فيها من المواضع التي لا يصلح⁽¹²⁵⁾، ومثاله قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة:2]؛ أي هدى للضالّين الصّائرين إلى الهدى بعد الضلال، كما أنّ النورسيّ ميّزه عن الحذف في الآية عينها، فأيقن أنّ منبع الحسن فيها من نقاط عدّة؛ منها حذف المبتدأ المقدّر ب(هو)، وهذا للإشارة إلى أنّ حكم الاتّحاد مسلّم، كأنّ ذات المبتدأ في نفس الخبر حتّى كأنّه لا تغاير بينهما في الدّهن.

ومنها أيضا الإيجاز في ﴿لِّلْمُتَّقِينَ﴾ بدل: النّاس الذين يصيرون متّقين به⁽¹²⁶⁾، مكتفيا بلفظ (الإيجاز) دون تسميته المعروفة عند البلاغيّين.

(122) عبد القاهر الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، ص 125.

(123) ويسمّى: إيجاز القصر أيضا بإيجاز التّقدير وبالتّضييق، ينظر: السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 2/106.

(124) زكرياء توناني: التّسهيل لعلوم البلاغة، ص 80.

(125) ينظر: الزّمنيّ والخطابيّ وعبد القاهر الجرجانيّ، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، حقّقها وعلّق عليها محمد خلف الله أحمد و محمد زغول سلام، سلسلة ذخائر العرب 16، دار المعارف، بمصر، ط3، (د.ت)، ص 77.

(126) ينظر: النورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 48، ومن الآيات التي أشار فيها النورسيّ إلى إيجاز القصر أيضا قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَسَّأْءِ أَقْلِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظّٰلِمِينَ﴾ [هود:44]؛ فالآية الكريمة بيّنت في بضع جمل قصيرة حادثة الطوفان العظيمة ونتائجها، والأمر سيان في قوله تعالى:

أما إيجاز الحذف فهو ما يكون بحذف إما جزء من جملة أو جملة أو أكثر من جملة (127). من أمثلة حذف جزء من جملة أو كلمة حذف الفعل (قُلْ) قبل (بسم الله) والتقدير: قُلْ بسم الله، ثم حذف متعلق الباء في (بسم الله) وهو الفعل المؤخر المقدرّ إما ب: أستعين، وهو المفهوم من معنى الباء؛ فهي للاستعانة، وإما ب: أتيمّن، وهو المفهوم عرفاً، وإما بما يستلزمه الفعل (قُلْ) المقدرّ من اقرأ (128). في حين أنّ الرّمخسريّ قد اقتصر في تقديره متعلق الباء بالفعل المحذوف (اقرأ) أو (أتلو) (129)، ووافقه الآلوسيّ مقتدياً بالطبريّ الذي ذهب إلى التقدير بـ(أتلو)، فقال: «وما ذهب إليه الإمام أمّس وأخصّ بالمقصود وأتمّ شمولاً، فإنّه يقتضي أنّ القراءة واقعة بكمالها مقرونة بالتسمية مستعانة باسم الله تعالى عليها كلّها بخلاف تقدير (أبتدىء)...» (130).

ولعلّ اختلاف العلماء وتباين آرائهم في تقدير المحذوف يشير إلى أنّه داخل في باب الاجتهاد، وأنّه في كلّ زمان تتكشف للقرآن الكريم أسرار لم تكن معروفة (131).

ومن أمثلة حذف أكثر من جملة ما علق به على الآية الكريمة ﴿وَدَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَّا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ أُنَّى كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: 87]؛ فقد رصد الكثير من الجمل المطوية -على حدّ تعبيره- ما بين قوله عزّ من قائل: ﴿أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء: 87]، إلى جملة ﴿فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ﴾ [الأنبياء: 87]،

﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا... وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا﴾ [الشمس: 11-15]؛ إذ الآيات الكريمات التي هي بضع جمل قصيرة حكّت

الحوادث العجيبة التي لحقت بقوم ثمود وعاقبة أمرهم، ينظر: النورسي، المكتوبات، ص 408، وينظر: اللّمعات، ص 90-91.

(127) ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 168.

(128) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 24-25، ونشير إلى أنّه كان أوسع أفقا في التّعاطي مع تقديرات المحذوف مقارنة بغيره من العلماء.

(129) ينظر: الرّمخسريّ، الكشاف، 100/1.

(130) الآلوسيّ، روح المعاني، 49/1، وينظر: نفسه، 48/1.

(131) ينظر: مصطفى عبد السلام أبو شادي، الحذف البلاغيّ في القرآن الكريم، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، (د.ط.)، (د.ت.)، ص 9.

وهي جمل لم تُذكر دون أن يُحدِث ذلك خلا بالفهم ولا إساءة لسلاسة الآية، وعلل المذكور بأنه الحوادث المهمة في حياة سيدنا يونس عليه السلام، والغائب بأنه إحاله إلى عقل القارئ، كما تطرق إلى إيجاز الحذف في سورة يوسف⁽¹³²⁾، وأحصى ما يقرب من ثماني جمل قد انطوت ما بين قوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلُونِ﴾ إلى ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ﴾ [يوسف: 45-46]⁽¹³³⁾.

يرتهن بديع الزمان في استجلاب المحذوف إلى خيال المتلقي وقدراته المتكئة على المقام؛ فيعلق على الحذف في الآية الكريمة ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾ [البقرة: 19] بقوله: «إِنَّ ﴿كَصَيِّبٍ﴾ لعدم مطابقته للمثل يقتضي تقدير لازم، والسكوت عن إظهار المقدر للإيجاز، والإيجاز في اللفظ لإطناب المعنى، بإحالاته على خيال السامع بالاستمداد من المقام، فبعدم المطابقة كأنه يقول: أو كالذين سافروا في صحراء خالية وليلة مظلمة، فأصابتهم مصائب بصيب»⁽¹³⁴⁾، فلم ير لمعنى (مثل) تقديراً في الآية بخلاف كثير من المفسرين الذين قدروا الحذف فيها ب(كمثل ذوي صيب) لأنها معطوفة على (كمثل الذي استوقد ناراً)⁽¹³⁵⁾، وكان تقديره منسجماً وما ذهب إليه ابن عاشور من أن المقدر (أو كفريق ذي صيب)؛ أي كقوم، ودلّ على تقدير القوم قوله: ﴿يَجْعَلُونَ أَصْبِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾ [البقرة: 19]⁽¹³⁶⁾.

(132) من النحاة المعاصرين من فند وقوع الحذف في مثل سورة يوسف، فهذا علي أبو المكارم يعتقد أن الأمر قد اختلط على النحاة، فخلطوا بين الحذف والتفسير، فجعلوا تفسير النص جزءاً لا يتجزأ من النص نفسه، ولم يقفوا عند الموجود في النص اللغوي؛ بل استقرأوا ما وراء النص، وجعلوا لما لا وجود له تأثيراً فيه، يستقي ما له من قوة من (فهم) النصوص، و(تفسيرها)، وعدّ هذا الفهم بما يقدّمه من كلمات للشرح، وهذا التفسير بما يحتويه من عبارات للتوضيح جزءاً من النص يجب أخذه بعين الاعتبار عند التّعيد، ينظر: علي أبو المكارم، أصول التفكير النحوي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، ط1، 2007م، ص 263-264.

(133) ينظر: النورسي، المكتوبات، ص 408.

(134) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 137.

(135) ينظر: الرّمخسري، الكشاف، 199/1، والآلوسي، روح المعاني، 170/1.

(136) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتّوير، 316/1.

ومما فات في وسعنا القول بأنَّ النورسي ميَّزَ ضمناً بين نوعي الإيجاز، وذكر أمثلة عنهما، وكان في إيجاز القصر يتحدّث عن الجمل القصيرة التي تحوي مضامين كثيرة، أمّا في إيجاز الحذف فكان إمّا يقدر المحذوف، وإمّا يشير إلى أنّ هناك جملاً مطويات لم تُذكر دون أن يُسبب ذلك أيّ خلل أو إفساد لمضمون ورونق الآية، وربّما يُعزى ذلك إلى أنّ «إيجاز القصر على المذهب المشهور لا يخضع غالباً لأحكام الصنّاعة النحويّة، ويُعنى به أهل البلاغة، أمّا إيجاز الحذف فإنّه يحتاج إلى تقدير مضمّر أو محذوف، يلزمه تمام المعنى في الغالب، أو تقتضيه أحكام الصنّاعة النحويّة أحياناً» (137).

3-2-2/ الذّكر:

لأنّ الأصل في التّركيب الذّكر، وما صدر على أصله لا يُسأل عنه، ولهذا تناولته كتب البلاغة -في باب علم المعاني- على استحياء؛ دون إفاضة كما في باب الحذف، فنجد في مواضع ذكر المسند إليه والمسند قد سيقّت الأغراض والغايات الإبلاغيّة من إظهاره في الكلام، كأن يكون فقط لأنّه الأصل ولا مقتضى للحذف، أو للاحتياط لضعف التّعويل على القرينة، أو للتنبية على غباوة السّامع، أو لزيادة الإيضاح والتّقرير، أو لإظهار تعظيمه أو إهانته، أو للتبرّك بذكره، أو للاستلذان، أو لبسط الكلام؛ حيث الإصغاء مطلوب، أو لتخصيصه بمعين وغيرها (138).

فمن نماذج (الذّكر) في الكليات ما جاء ضمن تعليقه سبب ذكر كاف التّشبيه في قوله عزّ من قائل ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي أُسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة: 17] مع أنّ حذفها يجعله تشبيهاً بليغاً، وهو أبلغ، فأرجع سبب ذلك إلى أنّ الأبلغ في مقام الاحتجاج والاستدلال ذكرها (139) لأنّ التّصريح بها يوقظ الدّهن بأن ينظر

(137) عبد الخالق زغير عدل، بحوث نحويّة في الجملة العربيّة، ص 207.

(138) ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 43-44، 94.

(139) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 115.

إلى المثال تبعياً، فينتقل عن كل نقطة مهمة منه إلى نظيرها من المشبه، وإلا فقد يتوغل فيه قصداً، فنقوت منه دقائق التطبيق (140).

فهي - إذن - مذكورة لمتطلبات المقام والقصد غير زائدة، كما رأى غيره من العلماء والمفسرين الذين تصوروها زائدة للتوكيد كما في الآية الكريمة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]؛ إذ تأتي الكاف زائدة نحوياً على سبيل الجواز باقترانها باللفظ (مثل) الذي يفيد التشبيه، ومن حيث المعنى تفيد معنى إضافياً هو توكيد التشبيه (141).

3-2-3/ الزيادة:

الزيادة في عمومها وسيلة من وسائل التوكيد، وعندما نتحدث عنها في القرآن الكريم، لا نقول بالتزديد على النص القرآني؛ وإنما نقصد الزيادة النحوية. يقول تمام حسّان: «ليس المقصود أنّ القرآن نزل بدون هذه الزوائد، ثمّ زيدت هذه عليه (حاشا لله) (...) فإذا علمنا أنّ كلّ زيادة إنّما جيء بها لتأكيد المعنى أصبح من المستحسن أن نشير إلى أنّ الزيادة إنّما تكون عادة في الحروف وبعض الضمائر» (142)، ثمّ يضيف - في موضع آخر باسطة الأمر أكثر - أنّ النحاة حدّوا لكلّ جملة أركانها ومكملاتها القياسية، ليتّم المعنى الوظيفي لها، بيد أنّ المعنى المطلوب بها لا يتجلّى إلاّ بسلوك الجملة مسالك أسلوبية أخرى لا تحقّقها سوى هذه العناصر المضافة، وبالتالي، وصفوها بالزيادة التي لم يقتنع البلاغيون بالوقوف عند حدودها فقط، بل تجاوزوها إلى الإقرار بمبدأ زيادة المبنى تدلّ على زيادة المعنى؛ فزيادة المعنى تعني ما يضيفه التوكيد عند الزيادة في المبنى. (143)

(140) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 129.

(141) ينظر: محمد حسن الشّريف، معجم حروف المعاني في القرآن الكريم، ص 795-796.

(142) تمام حسّان، البيان في روائع القرآن، 105/1.

(143) ينظر: نفسه، 113/2، و تمام حسّان، مفاهيم ومواقف في اللّغة والقرآن، ص 275.

إن أكثر وقوع الزيادة في الحروف⁽¹⁴⁴⁾، وإن أثبت ابن جني عدم جواز حذفها ولا زيادتها قياساً⁽¹⁴⁵⁾، ومع ذلك حذفت تارة وزيدت أخرى⁽¹⁴⁶⁾، وإن زيادتها فلا إرادة التوكيد بها⁽¹⁴⁷⁾.

فمما يزداد (الباء) وهي حرف جرّ يُؤتى به زائداً في مواضع بعينها توكيداً للكلام، دون إحداث معنى⁽¹⁴⁸⁾، ومن تلك المواضع خبر (ما الحجازية) أو العاملة عمل ليس، يقول عنها النورسي إنها تفرّق في درجة المعنى، فمثلاً جملة (ما زيد سخياً)، تعني فقط - زيدا لا يسخو بالفعل، وإن كان أهلاً ومن نوع الكرماء، والمعنى هو النفي، أمّا دخولها على الجملة يجعل معنى النفي يتأكد ويصبح المقصود أنّ زيدا وإن أحسن وسخا بالفعل، فهو ليس بذات قابل للسماحة ولا من الأسخياء، تماماً كما في قوله عزّ من قائل ﴿وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: 08]، فالمعنى بوجود الباء أنهم وإن آمنوا صورةً (ظاهراً) فهم ليسوا نواتاً أهلاً للإيمان⁽¹⁴⁹⁾.

وتوكيد معنى النفي مسلك البصريين الذين يجعلون الغاية من وجودها في التركيب توكيد النفي والدلالة عليه؛ لأنّ الكلام يطول ويُنسى أوله فلا يُعلم، أكان في أوله نفي أم لا، فجيء بتلك الباء لتكون إشعاراً بأنّ أول الكلام نفي، أمّا الكوفيون فيجعلونها نظيرة للام التوكيد الداخلة على الخبر⁽¹⁵⁰⁾.

(144) ينظر: حسن منديل حسن العكيلي، الإعجاز القرآني في أسلوب العدول عن النّظام التركيبيّ النّحويّ والبلاغيّ، دار

الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط1، 2009م، ص 118.

(145) ينظر: ابن جني، الخصائص، 273/2.

(146) ينظر: نفسه، 280/2.

(147) ينظر: نفسه، 284/2.

(148) ينظر: ابن جني، سرّ صناعة الإعراب، ص 133.

(149) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 91.

(150) ينظر: صادق خليفة راشد، دور الحرف في أداء معنى الجملة، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي- ليبيا، (د.ط)،

1996م، ص 75.

ومن مواضع زيادتها، تكرارها في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة:08]، فقد تكررت الباء وحققها الحذف لمسوخ نحوي معروف في
باب العطف. يقول سيبويه في باب (ما أشرك بين الاسمين في الحرف الجار فجرًا عليه كما
أشرك بينهما في النعت فجرًا على المنعوت)، و« ذلك قولك مررت برجل وحمار قبل، فالواو
أشركت بينهما في الباء فجرًا عليها، ولم تجعل للرجل منزلة بتقديمك إياه يكون بها أولى من
الحمار...» (151).

ولأن التكرار أو التكرير أبلغ من التأكيد (152)، الذي هو أهم سبب للزيادة، فإن تكرار (الباء)
في الآية السابقة هو للفاوت على ما ذكر بديع الزمان؛ « إذ الإيمان بالله إيمان بوجوده ووحدته،
وباليوم الآخر بحقيقته ومجيبه» (153). كما نجده -كذلك- يعلل سبب تكرار اسم الإشارة (أولئك) في
قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة:5]، بما مضمونه أن
أولئك (الأولى) بما تتضمنه من محسوسية، وبعديّة مع قربيتهم في الجملة السابقة للإشارة إلى
تعالى رتبهم، كررت للإشارة إلى استقلال كل من الثمرتين -ثمرة الهداية من السعادة العاجلة
والآجلة، في العلة الغائية للهداية والسببية لمدهم وتميزهم. ثم يرجح وينتقي بقوله: «إلا أن الأولى
أن يكون (أولئك) الثاني إشارة إلى الأول مع حكمه، كما تقول: ذلك عالم وذلك مكرم» (154)، وفي
هذا يرى محمد عبد المطلب أن من أهم سياقات الذكر ما كان متصلا بطبيعة الصياغة عينها،
وذلك إذا كانت العلاقة بين عناصر الجملة تتطلب مزيدا من التفسير والإيضاح، ورأى أن الذين

(151) سيبويه، الكتاب، 437/1، وينظر: عفت الشرفاوي، بلاغة العطف في القرآن الكريم، ص 55 وما بعدها.

(152) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 11/3.

(153) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 90.

(154) نفسه، ص 70.

ثبت لهم الهدى من ربهم هم أنفسهم الذين ثبت لهم الفلاح. وعليه فنكرار اسم الإشارة (أولئك) أفاد اختصاصهم بكل واحد من الأمرين (155).

3-3/ التعريف والتكثير:

طرائق التعريف ست (156) هي: الإضمار والعلمية والموصولية، والإشارة والإضافة، و(ال) التعريف التي سبق لنا بحثها ورصد تجلياتها في فهم النورسي في مبحث تصريف الاسم، هي وعنصر (التكثير)، فلا داعي لإعادتهما، وسنكتفي بنماذج من العناصر الخمسة الأخرى على سبيل المثال لا الحصر لكثرتها في المدونة.

ولنبداً بالإضمار؛ فالمسند إليه والمسند الاسمي يأتيان ضميراً في حالات وسياقات عدة لاعتبارات عدة، فصلت فيها كتب النحو، والبلاغة على وجه التحديد. جاء في محكم التنزيل ﴿قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصَلِحُونَ﴾ [البقرة:11]، ورد الضمير (نحن) إثر الأداة (إنما) التي للحصر بتسمية النورسي، والقصد والحصر بتسمية ابن عاشور (157)، فقد تصوّر صاحب الكليات النورية أنّ في (إنما) خاصيتين، الأولى على أنّ مدخولها لا بدّ أن يكون معلوماً حقيقةً أو ادعاءً، ومدخولها - ههنا- الضمير (نحن)، والغرض هو الرمز إلى تزييف الناصح وإظهار ثباتهم على جهلهم المركب. والخاصية الثانية هي الحصر المشير إلى أنّ صلاح المنافقين لا يشوبه فساد، وفي ذلك تعريض بالمؤمنين (158).

(155) ينظر: محمد عبد المطّلب، البلاغة والأسلوبية، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، القاهرة- مصر، ط1، 1994م، ص 328.

(156) للتفصيل أكثر، ينظر: كريمة محمود أبو زيد، علم المعاني-دراسة وتحليل، دار التوفيق النموذجية، القاهرة-مصر، ط1، 1408هـ/1988م، ص72.

(157) ينظر: ابن عاشور، التّحرير والتّشوير ، 285/1.

(158) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 100، وينظر أمثلة التعريف بالإضمار، نفسه، ص 67، 104 .

ومن طرق التعريف العلمية؛ ويكون ذلك في الحالة التي تقتضي كونه علماً (159) كما في مقام إحضار له بعينه في ذهن السامع ابتداءً بطريق يخصه، أي باسم مختص به كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ﴾ [البقرة:20]؛ فالنصريح بذكره تعالى -حسبه- إشارة إلى زجر الناس عن الابتلاء بالأسباب والانغماس فيها، ودعوة للأذهان إلى رؤية يد القدرة خلف كل الأسباب (160)، ثم يصرح بلفظ الجلالة في الجملة التي تلتها مباشرة بقوله عز من قائل ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة:20] ولم يقل (إنه) على اعتبار أنه سبق ذكره، لكن أعاد وصرح به للإشارة إلى دليل الحكم، إذ القدرة التامة الشاملة لازمة للألوهية (161)، أي إنه ذكر لفظ الجلالة لأنه وحده سبحانه وتعالى القادر على كل شيء والخالق لكل شيء.

ومن سبل التعريف، التعريف بالموصولية، أي أن يأتي اسماً موصولاً، وذلك في سياقات بعينها ولأغراض متعددة، ومنها الاسم الموصول (الذين) في الآية الكريمة ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة:7]، فهو كما يقول النورسي من شأنه أن يكون معهوداً نصب العين للسامع في السياقات التي يوتى به فيها، وفي هذا السياق جيء به للإشارة إلى علو شأنهم وتلائمهم في ظلمات البشر، كأنهم معهودون نصب العين لكل سامع وإن لم يتحرر ولم يطلب، ثم يفصح عن المقصود بما أجمل في الآية بما فسرت الآية الكريمة ﴿فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ﴾ [النساء:69] عملاً وإيماناً منه بأن القرآن يفسر بعضه بعضاً (162).

(159) العلمُ يسميه سيبويه العلامة، ويعلّل سبب كونه معرفة بأنه اسم وقع عليه يُعزف به بعينه دون سائر أمته، ينظر: الكتاب، 5/2.

(160) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 145.

(161) ينظر: نفسه، ص 146.

(162) ينظر: نفسه، ص 46.

ثم لا يبرح في موضع آخر يفصل القول في الاسم الموصول، فذكر أن (الذين) تحديداً أجول وأسيّر ما يصادفنا في القرآن الكريم، وأن الموصول ك (أله) التعريف، يستعمل في خمسة معان أشهرها العهد مثلما جاء في الآية الكريمة ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة:6]؛ حيث أشار (الذين) إلى صناديد الكفر أمثال أبي جهل وأبي لهب وأمّية بن خلف وقد ماتوا كفّاراً⁽¹⁶³⁾. إذن فالنورسي رأى في الاسم الموصول تعريف عهد وكفى، مستبعدا معنى الجنس الذي أجازته بعض المفسرين مع المعنى السابق. ذهب الزمخشري إلى أنه قد يكون لتعريف الجنس، شاملا كل من صمّم على كفره تصميما لا يرعوي بعده، بدليل الحديث عنهم باستواء الإنذار وتركه عليهم⁽¹⁶⁴⁾.

لا يكتفي بديع الزمان بإيراد وظيفة اللفظة النحوية والدلالية الإبلغية فقط، بل يغوص بتقرّد في أعماق الخطاب يبتغي البعد الديني، فلذلك نجده يسرد قوله: « فاعلم أنّ (الذي) من شأنه الإشارة إلى الحقيقة الجديدة التي أحسّ بها العقل قبل العين، وأخذت في الانعقاد ولم تستدّ، بل تتولّد من امتزاج أشياء وتأخذ أسباب مع نوع غرابة. ولهذا ترى من بين وسائل الإشارة والتصوير في الانقلاب المجدّد للحقائق لفظ(الذي) أسير على الألسنة وأكثر دورانا.. ». ⁽¹⁶⁵⁾، ليثبت ما توصل إليه في موضع آخر بقوله: « إذ قد مرّ أنّ الموصول إشارة إلى الحقائق الجديدة التي أخذت في الانعقاد»⁽¹⁶⁶⁾.

واستكمالا في سرد طرق التعريف، نأتي إلى التعريف بالإشارة، والإشارة « مادلّ على مسمّى وإشارة إلى ذلك المسمّى، نقول مشيرا إلى زيد مثلا: (هذا) فتدلّ لفظة (ذا) على ذات زيد،

(163) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 72-73.

(164) ينظر: الزمخشري، الكشاف، 1/162، وينظر أيضا: الألويسي، روح المعاني، 1/126، وابن عاشور، التحرير والتنوير، 1/248.

(165) النورسي: إشارات الإعجاز، ص 73.

(166) نفسه، ص 112، وينظر أمثلة أخرى: نفسه، ص 160.

وعلى الإشارة لتلك الذات» (167)، ومن الأمثلة التي يمكن سوقها في هذا المضمار تعليقه على اسم إشارة الجمع (أولئك) في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَرَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة:16]. بأنه موضوع لإحضار المحسوس البعيد، وأن الإحضار إشارة إلى أن كل سامع لتلك الجنايات المذكورة يغتاض وينفر قلبه تدريجياً ليبتغي رؤيتهم ومقابلتهم بالتحقير، كما أن المحسوسية رمز إلى تجسمهم في الذهن حتى صاروا محسوسين نصب الخيال، وأما البعدية فمعنوية قصد بها شدة بعدهم عن الطريق الحق، فقد ذهبوا بلا رجعة (168).

كذلك مع اسم الإشارة (ذلك) في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَلْكِتَابُ﴾ [البقرة:2] فهو يرى أن الإشارة مختصة بالرجوع إلى الذات مع الصفات لتفديد عدة أمور، منها التعظيم (تعظيم المشار إليه بـ(الم) أو المبشر به في التوراة والإنجيل)، ثم هي إشارة حسية إلى الأمر المعقول (169) من جهة إفادة معنى التعظيم والأهمية، ومن جهة الإشارة إلى أن القرآن الكريم كالمغناطيس الجاذب للأذهان والأنظار. زيادة على البعدية المنفحة من (ذلك)؛ إذ إنها كما تفيد علو الرتبة والكمال، تومئ أيضاً إلى دليله بأنه بعيد عما سلك عليه أمثاله (170). ووجه البعد لوح إليه السكاكي عند تعرضه إلى الآية ذاتها (171).

أما التعريف بالإضافة؛ فيقول عنه بديع الزمان: «المضاف إلى المعرفة معرفة» (172)، وهو في درجة ما أضيف إليه، فقولك (كتاب زيد) في رتبة العلم، ورتبة (صبي الذي جاءك) في رتبة الموصول وهكذا. وأكثر أمثلة المعرف بالإضافة في تفسير النورسي المضاف إلى المضمّر كما

(167) ابن هشام الأنصاري، شرح شنور الذهب، ص 170.

(168) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 111، وينظر أيضاً: نفسه، ص 69-70.

(169) ينظر: نفسه، ص 46.

(170) ينظر: نفسه.

(171) ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 172.

(172) النورسي، صيقل الإسلام، ص 171.

في قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة:16] والضمير المتصل (هم) يعود على الضالين المنافقين (173).

3-4/ الإسناد المجازي:

معلوم في مسلك علماء النحو والبلاغة أن الإسناد إما حقيقي؛ ويقصد به إسناد صفة شيء في الأمر نفسه، أو بحسب اعتقاد المتكلم إلى ذلك الشيء، ومثاله: (ضرب زيد)، وإما إسناد مجازي بإسناد الصفة إلى غير ذلك لعلاقة بينهما، نحو: سيل مفعم ونهر جار. ويعرفه عبدالقاهر بأنه تجوز في حكم يجري على الكلمة فقط، وتكون متروكة على ظاهرها، ومعناها مقصودا في نفسه، ومرادا بلا تورية ولا تعريض؛ أي أن يكون المجاز لا في الكلم ذواتها، والألفاظ أنفسها، وإنما في أحكام أجريت عليها، وسمّاه بالمجاز الحكمي (174) وضرب له أمثلة منها قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة:16]؛ إذ المجاز ليس في لفظة (ربحت) نفسها، ولكن في إسنادها إلى التجارة، والفرق واضح بين قوله تعالى في هذه الآية، وبين قولك: فما ربوا في تجارتهم، ويمضي مؤكدا ما ذهب إليه بقوله: «واعلم أنه ليس بواجب في هذا أن يكون للفعل فاعل في التقدير، إذا أنت نقلت الفعل إليه عدت به إلى الحقيقة» (175).

أما تناول النورسي للآية السابقة فيه إضافة لأنه ينحو بالإسناد الواقع فيها منحى غير الذي عهدناه في كتب النحو والبلاغة والتفسير؛ فهو وإن كان أقر بما سبق فقد زاد بعدا دلاليًا تأسس على التركيب المجازي الحاصل، ف « في إسناد الفعل إلى التجارة مع أن الأصل (فما ربوا في تجارتهم) إشارة إلى أن تجارتهم هذه بجميع أجزائها وكل أحوالها وقاطبة وسائطها لا فائدة فيها لا

(173) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 112.

(174) ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 226-228، ويذكر أن السكاكي له رأي مخالف لغيره فيما يتعلّق

بالمجاز الحكمي، ينظر: مفتاح العلوم، ص 342-346.

(175) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 228.

جزئياً ولا كلياً؛ لا كبعض التجارات التي لا يكون في محصلها وفذلتها ربح، ولكن في أجزائها فوائد، ولوسائط خدمتها استفادات، أمّا هذه فشرّ محض وضررٌ بحتٌ» (176).

ثمّ أورد نظير هذا الإسناد وهو الإسناد في قولنا (نام ليله) التي أصلها (نام في الليل)، إلا أنّ الأوّل يفيد أنّ ليله أيضاً ساكن وساكت كالنائم لا يحرك ليلته شيء ولا يموجه طارق، بمعنى أنّ هذا الأسلوب أكسب الكلام رونقا وتفردا يخرج عن المعتاد من الكلام، ويدفع المتلقين إلى تلمس مواطن هذا التفرد.

وفي الأخير نستطيع القول بأنّ قضايا النحو في رسائل النور انبنت على دعائم نظرية النظم، وأبانت عن احتفاء جليّ بفكر عبد القاهر الجرجاني وآرائه اللغوية النحوية التي حاول تفعيلها برويته الفريدة عبر المراحل الثلاث مشكّلة تقنية خاصة تعكس مدارسته الحديثة للنظم الحاصل أولاً في نظم الآية مع سابقتها، ثمّ في النظم الواقع بين جمل كلّ آية، وأخيراً في نظم هيئات كلّ جملة قرآنية، كما ترشّح لدينا وتكشف انتماؤه للمدرسة البصرية في تقسيم الجملة، إضافة إلى تأثره الواضح بتفسير الزمخشريّ في كثير من الآيات التي فسرها وانسجمت إلى حدّ كبير مع تلك التي في الكشف من حيث النظم النحويّ والبعد التفسيريّ الدلاليّ.

(176) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 112.

الفصل الرَّابِع:

القضايا الدَّلَالِيَّة والبلاغِيَّة في

رسائل النُّور

توطئة:

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

والقضايا اللُّغويَّة الدَّلاليَّة وإن تشعبت وامتدّت أذرعها هنا وهناك إلاّ أنّها تمسّ في الغالب محاور أساسية كُنشأة اللُّغة وقضية اللفظ والمعنى، وأنواع المعنى وعلاقته بمكتنفات الكلام في الاستعمال، والظواهر الدَّلاليَّة (مشترك لفظي، وأضداد، وترادف..)، وتغيّر دلاليّ وغيرها من المباحث الدَّلاليَّة التي تقدّم في مجملها الطّرح الدَّلاليّ بماله من أهميّة ووزن في العمليَّة التّواصلية.

ولذلك سنحاول تتبّع تلك المحاور في الكليّات التّوريَّة، وتسجيل أهمّ الملاحظات التي تسترعي النّظر، وتحيل إلى ربط آرائه فيها بآراء غيره من العلماء، والوقوف عند نقاط الالتقاء والافتراق معهم.

1/ نشأة اللُّغة:

لكلِّ لسان من الألسنة مع الزَّمن حكاية يفسرها التَّاريخ، تنشأ معه يوم يتسمَّى باسم معيَّن، وتنتهي حين يتفرَّق أشتاتا من الألسنة أو اللُّغات التي تنمو وتتطوَّر في حراك يؤول بها إلى القمَّة والانتشار أو إلى الهوَّة والانحدار. ولأنَّ اللُّغة تحيا مع الإنسان ويحيا هو بها ومعها، نرانا في فضول لتقصِّي وجهة نظر النُّورسيِّ في إشكاليَّة البحث النَّشويِّ للُّغة، وكيف مدَّها على بساط الدَّرس والفحص. وقبل ذلك، سيكون ولوجنا إلى رحاب اللُّغة الأولى أو لسان آدم عليه السَّلام بوصفه أبو البشر.

إنَّ كلَّ تساؤل عن لسان آدم يهدف بالأساس إلى تحديد اللِّسان الأصل أو الأوَّل، وهل كان لسانا واحدا أم ألسنة متعدِّدة، وهل اجتهد سيِّدنا آدم عليه السَّلام للوصول إليه أو إليها، أم مردُّ ذلك إلى نعمة جاهزة أسبغها الله تعالى عليه وهو ما يُعرف بالتَّوقيف في مقابل التَّوفيق.

فقد طُرحت في مسار الفكر اللُّغويِّ العربيِّ القديم فرضيات تراوحت في العموم بين مؤيِّد لفكرة أنَّ اللُّغة توقيف من الله سبحانه وتعالى، وبين ذاهب إلى أنَّها توفيق واصطلاح، وكان شرح وتفسير العلماء الأجلَّاء للآية الكريمة ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31] قد ألقى بظلاله على هذه المسألة. يقول ابن جني: «على أنَّه قد فُسِّر هذا بأن قيل: إنَّ الله سبحانه علَّم آدم أسماء جميع المخلوقات، بجميع اللُّغات: العربيَّة، والفارسيَّة، والسريانيَّة، والعبرانيَّة، والرُّوميَّة، وغير ذلك من سائر اللُّغات، فكان آدم وولده يتكلَّمون بها، ثمَّ إنَّ ولده تفرَّقوا في الدُّنيا، وعلق كلُّ منهم بلغة من تلك اللُّغات، فغلبت عليه، واطمحلَّ عنه ما سواها لبُعد عهدهم بها»⁽¹⁾. ونستشف من كلامه أنَّ الله سبحانه وتعالى علَّم آدم عليه السَّلام أسماء المخلوقات بكلِّ اللُّغات؛ أي إنَّ اللُّغة توفيق منه سبحانه، وبهذا الخصوص يقول الباحث عبد الفتاح كيليطو: «في البدء، إذن، كان آدم وولده يعرفون جميع الألسنة، ويستطيعون، تبعا لمزاجهم، واللَّحظة والظرف، أن يلجؤوا إلى اللِّسان الذي

(1) ابن جني، الخصائص، 41/1.

يعتبرونه أكثر ملاءمة لحاجتهم ورغباتهم (...). كلّ الألسنة كانت مقدّسة؛ لأنّ الله هو الذي عَلَّمَهَا...» (2).

وهذا مذهب النورسيّ وتفسيره للأمر؛ فهو يتفق مع القائلين به، لذا نلقاه بصريح- وفي أكثر من موضع- معلقاً على الآية الكريمة الأنفة، بأنّ تعليم سيّدنا آدم الأسماء كلّها؛ إنّما هي ميزة خصّه الله تعالى بها دون الملائكة، وسمّاه (علم الأسماء) الذي لم يوت إلاّ له.

كما أكد على أنّ لفظة (علم) « رمز إلى أنّ الأسماء توقيفية، ويؤيّد وجود المناسبة المرجّحة للوضع- في الأغلب- بين الأسماء والمسميات (...)، و(الأسماء) سمات الأشياء من الصّفات والخواص والأسماء، أو اللّغات التي اقتسمها بنو آدم، وفيه إيماء بدليل (عرضهم) إلى أنّ الاسم عين المسمّى كما عليه أهل السّنة...» (3). إذن، هو قد وضع يده عدّة أمور:

أولاً/ اللّغة توقيفية؛ لأنّ الله تعالى قال (علم آدم)؛ أي لقّنه ما لم يكن له به علم ودراية، وحقّة من أيّد هذا التّوجّه أنّ تقرير اصطلاح ومواضعة يستوجب -مسبقاً- توقّف واسطة تواصل، ومرحلة لسانية سابقة لعملية الاصطلاح الذي قال به أغلب المحدثين و بعض القدامى من علمائنا العرب، مثل عبد القاهر الجرجانيّ الذي أظهر تنبيه هذا التّوجّه المبنيّ أساساً على وجود ناظم لحروف الكلمة الواحدة دون رسم من العقل ولا بمقتضى عن معنى، وأنّه لو كان واضع اللّغة قد قال (ربض) مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدّي إلى فساد (4)

ثانياً/ الأسماء في الآية الكريمة تحتل معنى اللّغات التي اقتسمها بنو آدم، أو « جميع العلوم والفنون الملهمة لبني آدم» (5)، وهذا رأي كثير من العلماء العرب القدامى الذين آمنوا بفكره أنّ

(2) عبد الفتاح كيليطو، لسان آدم، تر. عبد الكريم الشّرقاوي، دار توبقال للنشر، الدّار البيضاء- المغرب، ط2، 2001م، ص 24-25.

(3) النورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 241-242.

(4) ينظر: عبد القاهر الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، ص56، 391-392.

(5) النورسيّ، الكلمات، ص 463. وقد لفت نظرنا رأي اجتهاديّ متأخّر وغريب لحدّ ما بخصوص نشأة اللّغة للباحث عبد الصّبور شاهين الذي ضمّنه كتابه (أبي آدم)، ومفاده أنّه قبل سيّدنا آدم عليه السّلام كان هناك خلق قبله هم البشر، سبقوه =

الأصل هو التعدد اللساني، وأنّ لسان سيدنا آدم مكوّن من جميع الألسنة التي تورّعت - فيما بعد - وتفرقت بتفرّق بني آدم وانتشارهم في أسقاع الأرض الفسيحة، وأخذت كلّ جماعة منهم لساناً خاصاً معها، علق بها أو اختارته دون غيره من الألسنة التي اعتادت عليها؛ فالإنسان في مساره اللغويّ قد وجد نفسه - وهو المتعدّد اللسان في البدء - وحيد اللسان في آخر الأمر.

كما تحتل الأسماء معنى سمات الأشياء من الصفات والخواص والأسماء، وهي عند الطبري أسماء أعيان بني آدم وأسماء الملائكة دون أسماء سائر أجناس الخلق، وحجّته الهاء والميم في (عرضهم) التي لا تكاد العرب تكني بها إلاّ عن أسماء بني آدم والملائكة، أمّا إذا كنّت عن أسماء البهائم وسائر أصناف الخلق سوى الصنّفين السابقين فإنّها تكني عنها بالهاء والألف أو الهاء والنون فتقول: عرضها وعرضهنّ⁽⁶⁾

ثالثاً/ الاسم عين المسمّى وهو معتقد أهل السنّة؛ إذ الضمير في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ [البقرة: 31] يعود على المسمّيات اتفاقاً؛ لأنّه لم تذكر إلاّ الأسماء، فدلّ على أنّها المسمّيات. وأهل الاعتزال وعلى رأسهم الزمخشريّ، فعلى أنّه لا بدّ لكلّ اسم من مسمّى، وأنّ الأسماء هي أسماء المسمّيات؛ فحذف المضاف إليه (المسمّيات) لكونه معلوماً مدلولاً عليه بذكر الأسماء⁽⁷⁾

=بملايين السنين، وأنّ سيدنا آدم يمثّل بداية الإنسان لا البشر، وأنّ اللّغة « ظاهرة بشرية معقّدة شديدة التعقيد، ظهرت في حياة البشر على مدى الملايين من السنين التي عاشوها قبل ظهور آدم عليه السّلام، وقد بلغت درجة من الكمال باعتبارها أداة تعامل على مشارف العهد الإنسانيّ الأدميّ، حتّى تحمّلت ما دار من حوار بين الله وملائكته، وبين الله وإبليس، وبين الله وآدم وحواء، بكلّ ما حوته هذه الحوارات من معانٍ دقيقة وراقية (...). أقرب شيء إلى التجريد، والتجريد مستوى من الرقيّ اللغويّ لا تعرفه سوى اللّغات الحضاريّة الناضجة التي تجاوزت المحسوس إلى المجرد»، أبي آدم - قصة الخليقة بين الأسطورة والحقيقة، دار أخبار اليوم، قطاع الثقافة، القاهرة - مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص 132.

(6) ينظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 1/518-519.

(7) ينظر: الزمخشري، الكشّاف، 1/252-253.

2/ اللَّفْظ والمعنى:

تعدّ قضية (اللفظ والمعنى) من أهمّ وأكثر القضايا التي بحثها اللسانيون والدلاليون تحت مسمى (الدال والمدلول)، وهو مركّب عطفيّ كثر دورانه على ألسن النقاد والبلاغيين وغيرهم قبل ذلك، ولئن انعتق توجّهنا نحو هذا المركّب العطفيّ فسيتلّون بما وظّفه صاحب المدونة منه فيها؛ إذ فعّل ثنائية اللفظ والمعنى وأفاض - بانفراد وتميّز - في وصف العلاقة بينهما.

ولعلّ عودة عجلي إلى التراث العربيّ تتيح لنا رسم صورة للمسألة محل البحث، للوصول في النهاية إلى إجابة عن تساؤل وهو: هل استسلم النورسيّ ورضي بنتاج القدماء أم انقدحت سريرته، وانفتح أفقه الفكريّ على جديد يمكن أن يضاف إلى قائمة ما تفنّق ذهنه إليه فأوصله لأن يسمّى ببديع الزمان؟.

تتحو أغلب الدراسات التي أقيمت عن الثنائية المذكورة إلى تأكيد أنّ اللغويين والنحاة هم أوّل من بحث القضية، بيد أنّ الحاضنة لها هي مصنّفات البلاغيين، وفي ذلك يقول الباحث صلاح الدين زرال: «ولعلنا لا نبالغ إن قلنا إنّ التراث البلاغيّ بخاصة هو الذي استقطب واحتضن هذه القضية بشكل جليّ، وربّما هذا ما يدفعنا إلى الولوج إلى قضية أخرى يمكن عدها رجم القضية الأولى وهي قضية الإعجاز اللغويّ، بل هي السبب الرئيس - إن صحّ التعبير - لوجود إشكالية اللفظ والمعنى»⁽⁸⁾، وكانت هذه القضية، أيضا، أسّ جُلّ المباحث اللغويّة في مدونة النورسيّ.

تطالعنا كتب التراث العربيّ على آراء مختلفة متباينة إزاء هذه المسألة، ولعلّ أقدمها رأي الجاحظ (ت255هـ) المبتوث في كتابيه (الحيوان)، و(البيان والتبيين). يقول الباحث حمّادي صمود: «ولا نستبعد أن تكون مكانة هذه الثنائية - اللفظ والمعنى - في تفكير الجاحظ الأصل في تولّد مسلك في البحث يتمثّل في تقسيم مختلف المساهمات البلاغيّة وتصنيفها طبق موقف

(8) صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية، ص 66-67.

أصحابها من اللفظ والمعنى»⁽⁹⁾، وربما مقولته المعروفة عن المعاني المطروحة في الطَّرِيق⁽¹⁰⁾ « شكَّلت دعامة قويَّة لأكثر الباحثين لإصدار آرائهم وبسط نقاشاتهم، كما صنَّفوا من خلالها الجاحظ أشهر أنصار اللفظ على حساب المعنى، وإن كان في مواضع عديدة قد وهب المعنى أهميَّة كبيرة في العمليَّة البيانيَّة، ويُسْتَشَفَّ في كثير من أقواله المبنوثة في كتابه (البيان والتبيين) التي يبحث فيها اللفظ» أنه يقصد لا اللفظ المفرد بل ما ينتظم بالألفاظ من العبارات، شعرا ونثرا»⁽¹¹⁾.

ويبدو أنَّ تصنيف آراء بعض أشهر العلماء والدارسين القدامى عبر جدول توضيحي، يمكن أن يضعنا في الصُّورة، دونما اضطرار إلى سرد أقوالهم، وعرض آرائهم بكاملها تجنُّبا للإطالة، ولأنَّها من القضايا التي أُشْبِعَتْ بحثًا ودرسا في كثير جدًّا من الكتب والدراسات.

(9) حمّادي صَمود، التَّفكير البلاغيّ عند العرب- أسسه وتطوّره إلى القرن السّادس، منشورات الجامعة التونسيَّة، (د.ط)، 1981م، ص 272.

(10) يذكر الجاحظ بيئتين من الشُّعر كان قد استحسنتهما أبو عمر الشَّيبانيّ؛ إلّا أنّه رأى خلاف ذلك، فقال قولته المعروفة: «والمعاني مطروحة في الطَّرِيق، يعرفها العجميّ والعربيّ والبدويّ والقرويّ والمدنيّ، وإنّما الشُّان في إقامة الوزن وتخيّر اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء، وفي صحَّة الطَّبْع، وجودة السَّبْك؛ فإنّما الشُّعر صناعة، وضرب من النُّسج وجنس من النُّصوير». الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبيّ، القاهرة-مصر، ط1، 1357هـ، 131/3-132.

(11) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربيّ- دراسة تحليليَّة نقدية لنظم المعرفة في النُّقافة العربيَّة، مركز دراسات الوحدة العربيّ، بيروت- لبنان، ط2، (د.ت)، ص 78.

شوقي ضيف	أحمد الشايب	التورسي	دي سوسير	ابن خلدون (ت808هـ)	عبد القاهر الجرجاني (ت417هـ)	ابن رشيق (ت463هـ)	هلال أبو العسكري (ت395هـ)	ابن جني (ت392هـ)	إخوان الصفا النصف الثاني من ق4هـ	الجاحظ (ت255هـ)
صورة - شكل	صورة -	جلد - لباس -	أحد - وجهي الورقة	قوالب - أوانٍ	وعاء -	جسم -	كسوة -	وعاء -	جسد -	معارض (لباس)
محتوى - مضمون	مادة -	بن - جسم -	الوجه - الأخر لها	ماء -	موعى -	روح -	بن -	الموعى -	روح -	جوازي
في التقد الأدبي ص 163	أصول التقد الأدبي ص 246	المكتوبات ص 437	علم اللغة العام ص 132 النسخة الفرنسية P181	المقدمة ص 795	دلائل الإعجاز ص 58	العمدة ص 124/1	الصناعتين ص 69	الخصائص ص 217/1	الرسائل ص 15/2 و 470/3	البيان والتبيين ص 254/1

إذا نحن تمعنا الجدول السابق، سنلاحظ أنّ آراء أولئك العلماء والباحثين تراوحت بين فريق يشبه اللفظ بالجسد، والمعنى بالروح، ومن هؤلاء إخوان الصفا وابن رشيق القيرواني، وفريق ثان يتصوّر اللفظ قالبا أو وعاءً أو آنية، والمعنى ماء أو ما يمكن أو يوضع في الوعاء، ومن هؤلاء ابن جني وابن خلدون، وعبد القاهر الجرجاني عندما أورد رأي بعض النقاد هذا، دون أن ينتقده، ففهم أنّه - على الأقل - لا يعارضه، كما أنّ هناك فريقا آخر شبه اللفظ والمعنى بوجهي الورقة، وزعيم هذا المنحى اللساني دي سويسر.

وقريب من معنى القالب وما يحمله، نجد كثيرا من النقاد العرب المحدثين من مثل أحمد الشايب وشوقي ضيف وغيرهما ممن يرون اللفظ مجرد صورة أو شكل أو مادة، والمعنى محتوى تلك الصورة أو مضمون ذلك الشكل. وعلى كلّ، فهذه الآراء في مجملها تؤكد مدى وثوقيّة العلاقة بين اللفظ والمعنى، وإنّ بمصطلحات ومناحٍ متنوّعة.

أمّا بديع الزّمان فنلاحظ أنّ رأيه قد تفرّع إلى قسمين؛ رأي ضمّنه في كتابه (المتنويّ العربيّ النّوريّ) الذي جاء فيه بهذا الخصوص قوله: «وإنّ الكلام لفظه ليس جسدا بل لباس له، ومعناه ليس روحا بل بدن له...»⁽¹²⁾؛ أي إنّّه يشبه ثنائية (اللفظ / المعنى) بمقابلها (لباس / بدن) على غرار ما رأى أبو هلال العسكريّ الذي يذكر أنّ المعاني تحلّ من الكلام محلّ الأبدان، وأنّ الألفاظ تجري معها مجرى الكسوة⁽¹³⁾، ولعلّ النّورسيّ كان متأثرا بالعسكريّ ومن هنا نحوه - في ظلّنا - على خلاف ما ذكر الباحث حسن الأمراني من أنّ نظرة النّورسيّ تعدّ تعديلا للتّشبيه

(12) النّورسيّ، المتنويّ العربيّ النّوريّ، ص 156.

(13) ينظر: أبو هلال العسكريّ، كتاب الصناعاتين (الكتابة والشعر)، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات المكتبة العصريّة، صيدا - لبنان، (د.ط.)، 1986م، ص 69.

المتداول الذي يجعل اللفظ جسدا والمعنى روحا⁽¹⁴⁾، فكما أسلفنا قبلا يوجد أبو هلال العسكري - وربما غيره - قد سبق النورسي إلى هذا التعديل⁽¹⁵⁾.

وقد دفع تشبيه العسكري النقاد والباحثين إلى أن يتحاملوا ويعيبوا عليه إحداث انقسام للوحدة اللغوية، أو انقسام الدليل اللغوي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، عدت فكرة الكسوة إيماء إلى شينين يدلان على الوحدة، أحدهما أن الحشمة هي الأصل في الكسوة، ولذلك فالذي يخلو بدنه منها يُنظر إليه باحتقار، والآخر أن الاختيار مرتبط بالكسوة؛ فالإنسان يختار ما يناسب بدنه، والأمر ذاته بالنسبة للغة من حيث اختيار ألفاظها⁽¹⁶⁾.

كما جاء تعليل النورسي لنظريته في موضع آخر من مثنويته؛ فقد أثبت بقاء المعنى وتبدل اللفظ، فالجسد يبقى واللباس يتخرق ويبلى. إذن؛ فالمعنى يبقى بقاء الجسد الذي سبق أن شبهه به⁽¹⁷⁾. و عليه، فلا مجال لأن يقال إن المعنى روح جسده اللفظ مادام الجسد باق، واللباس الذي عليه هو الفاني⁽¹⁸⁾.

ولصاحب المدونة تصور آخر مغاير يلمس في سياق حديثه عن الألفاظ القرآنية، والتسيبحات النبوية، والأذكار الماثورة؛ فلأنها كما يصفها تتور شتى جوانب اللطائف المعنوية للإنسان، وتغذيه روحياً، فهي ذات خصيصة وفردة لا نجدها في الألفاظ العربية الأخرى. وعليه رأها - فيما نظن - من زاوية مختلفة.

(14) ينظر: حسن الأمراني، النورسي أديب الإنسانية، ص 54.

(15) نظن أن الباحث حسن الأمراني لم يتوثق بالعودة إلى المصنفات التراثية فحسا وتمحيصا قبل البت والجزم في هذه المسألة.

(16) ينظر: صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية، ص 149-150.

(17) ينظر: النورسي، المثنوي العربي الثوري، ص 321.

(18) ينظر: حسن الأمراني، النورسي أديب الإنسانية، ص 54، وللنورسي - في موضع آخر من رسائله الثورية - ذكر لتصوره للفظ والمعنى؛ ففي سياق انتقاده للشعراء المغرقيين في تصيد جميل اللفظ، يقول: «أردت أن أبين بهذا الأسلوب نقدي لأولئك الشعراء الذين ينحتون الجسد ليوافق اللباس»، الكلمات، ص 835.

وجرياً على نهجه في إبداء رأيه في كثير من القضايا، استهل حديثه بتساؤل أهل العلم والتحقق عن إمكانية إعادة صوغ الألفاظ القرآنية والتسبيحات النبوية وألفاظ الذكر والتسبيح حسب لسان كل قوم إلى معانيها عندهم، بمعنى ترجمة تلك الألفاظ إلى مقابلاتها في لغات أخرى؛ إذ الألفاظ وحدها لا تؤدي الغرض المطلوب، فهي - في زعمهم - ألبسة وقوالب للمعاني.

وبالتالي، يترشح لنا ضمناً نقده لفكرة أن الألفاظ ألبسة وقوالب للمعاني؛ لأنه مضى إثر ذلك يشبه تلك الألفاظ - تحديداً - بالجلد الحي للجسد؛ أي إن ألفاظ الكلمات القرآنية والتسبيحات النبوية جلد، ومعانيها جسد، وهذا إمعاناً منه في إظهار التلازم المطبق بين عنصري الكلمة القرآنية وباقي الكلمات النبوية والذكرية التي تغذي الروح والوجدان، فكما يقول: «لا جدال في أن تبادل الجلد وتغييره يضرُّ بالجسم»⁽¹⁹⁾، ثم يعضد مبدأ التلازم والتلاحم ذاك بقوله: «إنَّ المعنى الإجمالي الذي سرى في اللفظ وامتزج معه، هو مبعث أنوار وفيوضات كثيرة جداً، ولاسيما أن تلك الألفاظ العربية لها أهميتها وقداستها وأنوارها...»⁽²⁰⁾.

ومما فات، نستنتج أن بديع الزمان استبقى جزئية أن المعنى كالجسد، وبقي وفيها لها، وأكد عليها في الرأيين، غير أنه منح اللفظ مرة صبغة اللباس الذي يغطي الجسد، ومرة أخرى جلد الجسد في حد ذاته، وهذا فيما تعلق بالألفاظ القرآنية والكلمات النبوية والذكرية دون غيرها⁽²¹⁾.

إن ما سبق يشد بنا الرِّحال إلى مساءلة لغوية ذات صلة تتمثل في علاقة اللفظ والمعنى بالنَّظم، سيما وأنه فات لنا الحديث عن تأثر النُّورسيِّ بصاحب نظرية النَّظم عبد القاهر في المبحث التركيبي.

(19) النُّورسيِّ، المكتوبات، ص 437.

(20) نفسه، ص 439.

(21) كثيراً ما ميَّز صاحب المدونة بين ألفاظ القرآن والشريعة وبين ألفاظ الإنسان، وربما كان هو السبب في أن له رأيين في مسألة اللفظ والمعنى؛ فالألفاظ الأولى أصداف جواهر الهداية ومنبع الحقائق الإيمانية، والأخرى واهية هوسية، فأين النُّرى من النُّرىا. ينظر: المثنوي العربي النُّوري، ص 79، وينظر نفسه، ص 157.

بدايةً، فإنَّ عبد القاهر الجرجاني من أظهر وأبرز الشخصيات التي تأثرت بها النورسي، وكثيراً ما أبدى إعجابه بل وانبهاره بها، يقول، على سبيل المثال- في مقام نقده لطالبي اللفظ، والمنساقين لهناً دون وعي للإتيان به والتأكيد عليه دون المعنى: « فإنَّ شئت فادخل في (مقامات الحريري) فإنه مع جلاله قدره في الأدب، فقد استهواه حب اللفظ، وبذلك أخلَّ بأدبه الرفيع، فأصبح قدوة للمغرمين باللفظ، حتَّى خصَّصَ الجرجاني ذلك العملاق- ثلث كتابيه: دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة دواءً لعلاج هذا الداء» (22).

وعكست أقواله في هذا المضمار تأييداً واضحاً قويا لآرائه، والتي من بينها أن حُبَّ اللفظ داءٌ ومرض مزمن أصاب اللفظيين المتصلِّفين (23)، ويقصد باللفظ -ها هنا- الكلمة أصواتاً ومفهوماً، أو ما تحمله من دلالة معجمية أيضاً، وليس اللفظ الذي هو مقابل المعنى (24)؛ لأنَّه لا يُعقل أن نتحدَّث عن نظم وترتيب الألفاظ معزولة عن معانيها المعجمية، فهي أبداً تلازمها ما دامت مستعملة ومتداولة بين الأفراد، فلا شكَّ في « أن لا حال للفظة مع صاحبها، تعتبر إذا أنت عزَّلت دلالتها جانبا؛ وأي مساعٍ للشكَّ في أن الألفاظ لا تستحقَّ من حيث هي ألفاظ أن تُنظَّم على وجه دون وجه. ولو فرضنا أن تتخلع من هذه الألفاظ التي هي لغات دلالتها لما كان شيء منها أحقَّ بالتقديم من شيء، ولا يُتصوَّر أن يجب فيها ترتيب ونظم» (25). ومن مقولات الجرجاني الشهيرة كذلك: « وأنتك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ؛ بل تجدها تترتب لك بحكم أنَّها خدَم للمعاني، وتابعة لها، ولاحقة بها، وأنَّ العلم بمواقع المعاني في النَّفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في

(22) النورسي، صيقل الإسلام، ص 98، وينظر: إشارات الإعجاز، ص 118.

(23) ينظر: دلائل الإعجاز، ص 345، وينظر أيضاً: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 118، وصيقل الإسلام، ص 98.

(24) لا شكَّ أنَّ متصفحَّ كتاب (دلائل الإعجاز) وبقراءة أفقيَّة متأنِّيَّة، سيلاحظ أنَّ كلمة (المعنى) فيه ليست ذات دلالة واحدة؛ فقد عمَّدَ عبد القاهر إلى منح (المعنى) دلالات مختلفة حسب السِّياق الذي تُستعمل فيه، ويمكن حصر دلالات (المعنى) عنده في ثلاث اتِّجاهات؛ الأوَّل: أنَّ (المعنى) هو المفهوم من ظاهر اللفظ (مثلاً: ص 203)، والثَّاني: أنَّ (المعنى) هو الغرض والقصد أو المعنى النَّهائي للجملة أو العبارة (مثلاً: ص 275، 305، 384)، والثَّالث: هو المعنى النَّحوي وهو كثير جدًّا في الكتاب.

(25) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 56.

النُّطق»⁽²⁶⁾، ويضيف في موضع آخر قوله: «وليت شعري هل كانت الألفاظ إلا من أجل المعاني؟ وهل هي إلا خدمٌ لها، ومُصَرِّفة على حكمها؟ أو ليست هي سمات لها؟ و أوضاعا قد وُضِعَتْ لتدلَّ عليها»⁽²⁷⁾.

وخدمة الألفاظ للمعاني هي-أساسا- طبيعة البلاغة في نظر بديع الزمان⁽²⁸⁾؛ لأنَّ «نظم اللفظ- الذي هو أرض قاحلة جرداء لا تصلح لأن تكون مسيلا لجريان الأفكار ومنبتا لأزاهير البلاغة- اعترض مجرى البلاغة الطبيعي، وهو نظم المعنى، فشوّش البلاغة»⁽²⁹⁾.

وهو والجرجاني سيان في أنّه لا يبتغي بالمعنى معنى الكلمة المفردة، التي لا مزيةً بيانيةً لمعناها المعجمي؛ «فالألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللُّغة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها»⁽³⁰⁾، وإنّما يقصد بالمعنى ما يمكن أن يُفهم بشكل عامّ من العبارة بعد أن تنتظم عناصرها وتحتكم إلى سلطة النحو، وفي ذلك يصرّح بأنَّ نظم المعاني «عبارة عن توحّي المعاني النحوية فيما بين الكلمات؛ أي: إذابة المعاني الحرفية بين الكلم لتحصيل النُقوش الغريبة...»⁽³¹⁾؛ فالإذابة والانصهار يولّدان النُقوش المختلفة. إذن، فالمعنى المقصود كما وصفه محمد عابد الجابري هو المعنى الواحد المفهوم من مجموع الكلمات التي ينتظمها الكلام؛ أي هو «نظام المعنى الذي تفيده الكلمات المنتظمة في جملة مفيدة والذي يقع فيه التفاضل في البيان والبلاغة والإقناع (...) ونظم المعاني ليس نظام العقل بل أحكام النحو...»⁽³²⁾.

(26) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ، ص 59.

(27) نفسه ، ص 308.

(28) ينظر: الثورسي، صيقل الإسلام، ص 98.

(29) نفسه، ص 98.

(30) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 391.

(31) الثورسي، إشارات الإعجاز، ص 118.

(32) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 86.

والعقل - في فهمه - ليس كما عند الفلاسفة أصحاب المنطق؛ وإنما هو العقل كما يفهمه البيانيون أصحاب النحو؛ فهو «منطق اللُّغة، هو (معاني النحو) التي لا يقصد بها ليس مجرد رفع الفاعل ونصب المفعول به؛ بل ما يوجب الفاعلية أو المفعولية على وجه مخصوص»⁽³³⁾.

هذا الفهم الانفرادي للجرجاني وللمعجب به النورسي، هو ما رآه سليمان عشارتي «فهماً استيعابياً شمولياً، وليس فهماً تجزيئياً افتراضياً (...)» لقد هداه تصوُّره السياقي للفصاحة، إلى أن ينظر إلى مفهوم المعنى نظرة أوسع، تدرك الفعل البنائي كنايةً كدالٍّ ومدلولٍ وسياقٍ معاً...»⁽³⁴⁾.

ولأنَّ العقل في نظر الجرجاني هو منطق اللُّغة، كذلك انساق بديع الزَّمان وقد ربط قوانين اللُّغة ومنطقها بنظم المعاني، ف«المجرى الطبيعي للأفكار والحسيات؛ إنما هو نظم المعاني، ونظم المعاني هو الذي يثبِّد بقوانين المنطق (...)» وأسلوب المنطق هو الذي يتسلسل به الفكر إلى الحقائق (...) والفكر الواصل إلى الحقائق هو الذي ينفذ في دقائق الماهيات ونسبها (...) ونسب الماهيات هي الروابط للنظام الأكمل (...) والنظام الأكمل هو الصِّدْف للحسن المجرد الذي هو منبع كلِّ حسن (...) والحسن المجرد هو الرُّوضة لأزاهير البلاغة التي تسمى لطائف ومزايا (...) وتلك الجنَّة المزهرة هي التي يجول ويتنزه فيها البلابل المسماة بالبلغاء وعشاق الفطرة (...) وأولئك البلابل نغماتهم الحلوة اللطيفة؛ إنما تتولد من تقطيع الصدى الروحاني المنتشر من أنابيب نظم المعاني»⁽³⁵⁾.

وبالجملة؛ فالنورسي وعبر ما قاله على طوله، ينطلق من نظم المعاني ليصل إليها، فهي المبدأ والمنتهى للعملية البلاغية⁽³⁶⁾، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى شكَّل عبد القاهر الجرجاني

(33) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 86.

(34) سليمان عشارتي، الخطاب القرآني - مقارنة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر، (د.ط.)، 1998م، ص 28.

(35) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 118، وينظر أيضاً: صيقل الإسلام، ص 97.

(36) تجدر بنا الإشارة إلى أن النورسي في حديثه عن عنصر البلاغة ومقوماتها وما له علاقة بروح البلاغة - كما قال - كان إلى الغموض أميل والإغلاق أقرب؛ الأمر الذي يتطلَّب من القارئ أعمال الذهن والفكر أكثر، يقول الباحث حسن =

مرجعيَّة فضلى، ومعيَّنًا وارفًا اتَّكأ عليه النُّورسيّ نظرا وتطبيقا في تسجيلاته اللُّغويَّة إزاء هذه المسألة التي أسالت الكثير من الحبر.

3/أنواع المعنى:

من المباحث اللُّغويَّة التي أثارها الدَّرْس الدَّلاليّ، اعتمادا على العلاقات التي تربط الدَّالِّ بمدلوله، مبحث أنواع المعنى ؛ إذ إنَّ تحديد معنى اللَّفظة بالعودة إلى المعجم، لا يكفي لوحده للوصول إلى القصد، وكان أن نوّه صاحب المدوِّنة في بعض المواطن منها، إلى أن اللَّفظة قد تحمل معناها المعجميَّ وتدلُّ عليه، وقد تتجاوزهُ - وهذا كثير - مستعينة بما تأتلف معه في سياق الآية الكريمة فتلبس معنًى لم يكن لها قبل، ولنبدأ بالحديث بالمعنى المعجميَّ.

3-1/المعنى المعجميَّ:

ويسمى أيضا بالمعنى الأساسيِّ أو المركزيِّ، وهو « الحامل للتَّصوُّر والمفهوم والإدراك، وهو الذي يمثِّل الوظيفة الحقيقيَّة للُّغة، وهي نقل الأفكار، ويستعمل في المعنى المباشر» (37)، وهو أيضا « المعنى المتَّصل بالوحدة المعجميَّة حينما ترد في أقلِّ سياق؛ أي حينما ترد منفردة» (38)، والنُّورسيّ كان متجاوزا له في أغلب مواطن المدوِّنة، اللِّهمَّ، إشارات نادرة له، كصنيعه وهو بصدد التَّعليق على منظومة (قزل إيجاز على سلِّم المنطق) (39)، أين عرَّف اللَّفظ بأنَّه زيد الفكر وصورة

=الأمراني: «الحديث عن البلاغة والأدب ليس ميسورا فهمة دائما، وفي كلِّ الحالات، لكلِّ النَّاس، فلذلك جاءت بعض الفصول أو المقالات يشوبها بعض الغموض؛ ممَّا جعلها بحاجة إلى شروح مفصَّلة» النُّورسيّ أديب الإنسانيَّة، ص 109.

(37) نور الهدى لوشن، علم الدَّلالة - دراسة وتطبيقا، منشورات جامعة قار يونس، بنغاز - ليبيا، ط1، 1995م، ص 40.

(38) وهو تعريف اللُّغويّ نيدا (Nida)؛ نقلا عن: أحمد مختار عمر، علم الدَّلالة، عالم الكتب، القاهرة-مصر، ط6، 2006م، ص 37.

(39) علَّق محقِّق ومترجم رسائل النُّور إلى العربيَّة الأستاذ إحسان قاسم الصَّالحي على العنوان، بأنَّ في الأمر احتمالين؛ الأوَّل أن يكون اسم الرِّسالة (قزل إيجاز) مكوَّن على الأقلِّ من كلمة تركيَّة وهي (قزل) التي تعني بالعربيَّة: العرج الشَّديد، فيصبح اسم الرِّسالة يعني: الإيجاز الشَّديد العرج، والاحتمال الآخر؛ هو اعتبار عنوان الرِّسالة باللُّغة التركيَّة؛ فيعني حينها: الإيجاز المتَّقد =

التَّصوُّر وبقاء التَّأمُل ورمز الدَّهْن⁽⁴⁰⁾، ثُمَّ قَدَّمَ نظرتَه التي تطابق تلك التي لعبد القاهر الجرجاني والتي مفادها أنّ « وضع الألفاظ لا ليفيد معانيها لتعيّنها أولاً؛ بل ليفيد ما يعرضها بالتركيب؛ فالمرْكَب مقدَّم»⁽⁴¹⁾.

هو لا يولي المعنى المعجمي أهمية ما لم ينضم اللفظ إلى ركبته وتركيبه أي سياقه، وهذا لا يعدم كشفه لدلالات بعض الألفاظ المعجمية في معرض تفسيره للقرآن الكريم، ومن قبيل ذلك شرحه لكلمة (النفذ) بقوله: « النَّفْذُ لغةٌ تفريقُ خيوطِ الحبلِ وتمزيقُها»⁽⁴²⁾، ولكلمة (النَّعمة) بأنّها « لَذَّةٌ تميلُ النَّفْسُ إليها...»⁽⁴³⁾، و(السَّفَك) هو القتلُ بظلم⁽⁴⁴⁾.

وكان الغالب اهتمامه الواضح بالمعنى السياقي سواء المستفاد من السياق اللغوي للآية، أم من المقام والحيثيات أيضاً، أو ما يُعرف بالسياق غير اللغوي المُطيف بالآية الكريمة، وهو ما سنتحدّث عنه في العنصر الآتي:

3-2/ المعنى السياقي:

لا يكفي لمعرفة القصد من الكلام فهنا للمعاني المعجمية للألفاظ المكوّنة له؛ ففي أكثر الأحوال تتأثّر تلك الألفاظ ببعضها البعض، وتفقد معانيها المعهودة في تآلف وانسجام وحسن جوار، ويدفع بها - خاصةً إذا كنّا نتكلّم عن استعمال راقية غير عادية - إلى اكتساء واكتساب

= أو الإيجاز الأحمر إلى حدّ الجمرة، ونعيد التذكير بأنّ الثورسي كتب بالعربية حواشي علّق فيها على متن رسالة في المنطق

معنونة بـ (السلم المنورق للشيخ: عبد الرحمن الأخضرى)، ينظر: صيقل الإسلام، ص 164.

(40) ينظر: الثورسي، صيقل الإسلام، ص 189.

(41) نفسه، ص 191.

(42) الثورسي، إشارات الإعجاز، ص 212.

(43) نفسه، ص 36.

(44) ينظر: نفسه، ص 236.

معاني أخرى حسب غرض المتكلم، وسلطة التَّركيب والانتلاف، وهذا ما أفاض في الحديث عنه علماؤنا العرب القدامى على اختلاف مشاربهم وتعدُّد رؤاهم وتوجَّهاتهم⁽⁴⁵⁾.

تستقي الكلمة تصوُّرها الدَّلاليَّ من محيطها اللُّغويِّ، أو السِّياق اللُّغويِّ، كما يسمَّى في حقل اللِّسانيَّات، والذي يُحدِّدُ بأنَّه «النَّظْم اللُّفْظيُّ للكلمة وموقعها من ذلك النَّظْم»⁽⁴⁶⁾.

وله أهميَّته الكبرى التي لخصها فندريس في أنَّ قيمة الكلمة يعيِّنها السِّياق؛ «إذ إنَّ الكلمة توجد في كلِّ مرَّة تُستعمل فيها في جوٍّ يحدِّد معناها تحديداً مؤقتاً، والسِّياق هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة بالرَّغم من المعاني المتنوّعة التي في وسعها أن تدلَّ عليها، والسِّياق أيضاً هو الذي يخلِّص الكلمة من الدَّلالات الماضية التي تدعها الذاكرة تتراكم عليها، وهو الذي يخلق لها قيمة حضورية...»⁽⁴⁷⁾. هذه القيمة الحضورية هي التي أشار بديع الزَّمان إليها في معرض حديثه عن رصد الدَّلالة من الآية القرآنية؛ «فأدنى ترشِّح على السَّطح يوميَّ بتماسِّ عروق الكلمة بها»⁽⁴⁸⁾؛ أي إنَّ الكلمة تتشابك عروقها مع عروق الكلمات الأخرى في سِّياق الآية، وذلك التَّماسُّ يُحدث شرارة المعنى أو الدَّلالة المنشودة لا للكلمة في حدِّ ذاتها وحسب؛ وإنَّما معنى الآية ككلِّ.

ثمَّ هو يشبِّه الكلام بالشَّجرة التي تحمي ثمارها أشواكها التي نضدت فيها⁽⁴⁹⁾، والمعاني كالبلابل الشَّادية التي تطير ثم تتوضَّع على أحد أغصان الكلام⁽⁵⁰⁾. ثمَّ إنَّ من المعاني ما سماها

(45) لمزيد من التَّفصيل ينظر: تومي غنية، (السِّياق وأثره في توجيه المعنى- شعر أبي تمام أنموذجاً)، رسالة ماجستير (مخطوط)، إشراف أ.د. محمود أحمد نحلة، جامعة الإسكندرية، 2006م، تحديداً الفصلان الخاصان بالسِّياق بنوعيه (اللُّغويِّ وغير اللُّغويِّ) عند العلماء القدامى.

(46) ستيفن أولمان، دور الكلمة في السِّياق، ترجمه وعلَّق عليه وقدم له: كمال بشر، دار غريب للطباعة والنَّشر والتَّوزيع، القاهرة- مصر، (ط12)، (د.ت)، ص 68.

(47) فندريس، اللُّغة، ص 231، وينظر النسخة الإنجليزيَّة:

-(Vendryes, J. Language, (A linguistic Introduction to History), Translated by Paul Radin, 1996, Routledge, London and New York, P180.

(48) الثُّورسي، إشارات الإعجاز، ص 61.

(49) ينظر: الثُّورسي، صيقل الإسلام، ص 112.

(50) ينظر: نفسه، ص 221.

المعاني المعقّفة، وهي التي لا شكل مخصوص ولا وطن لها -على حدّ تعبيره- قسم منها يتقلّد لفظاً خاصاً به، وقسم آخر تمثّله المعاني الحرفيّة الهوائيّة، التي قد تستتر في كلمة أو يتشرّبها كلام، أو تتداخل في جملة أو قصّة، وإنّ عصرت **تَقَطَّرَ** ذلك المعنى (51)؛ وتقطّر المعنى أو ترشيحه عهدا السّياقيّون الغربيّون المُحدثون- لا سيما الفلاسفة-؛ فقد تنبّأ السّياق مكانة هامّة خارج نطاق الدّرس اللّسانيّ، وتعدّى حدود البحوث والدّراسات اللّغويّة إلى حقول معرفية أخرى، منها "الفلسفة"، فقد لقيت فكرة السّياق الصّدر الرّجب من بعض الفلاسفة الذين خاضوا غمار بحث بعض الطّروحات اللّغويّة، و« كان الدّافع وراء دراسة الفلاسفة للّغة هو التّوصّل إلى فهم أفضل لكيفية عمل الدّهن في تصوّره للعالم» (52)، وكان من أبرز هؤلاء الفيلسوف الإنجليزيّ "برتراند راسل" Russel Bertrand الذي صرّح في عبارة دقيقة وتمثّل ذكيّ أنّ « الكلمة تحمل معنًى غامضاً لدرجة ما، ولكن المعنى يكتشف فقط عن طريق ملاحظة استعماله، الاستعمال يأتي أولاً، وحينئذ يتقطّر المعنى منه» (53). والكلمة إذا انتهت إلى كيان تركيبّي ما صارت فرداً فاعلاً تؤثر وتتأثر؛ فما بالنّا لو كان هذا الكيان آية قرآنيّة، فهاهو يوصينا أن ندرك « أنّه ما من كلمة في التّنزيل يأبى عنها مكانها، أو لم يرض بها، أو كان غيرها أولى به، بل ما من كلمة من التّنزيل إلّا وهي كدّر مُرصّع مرصوصٍ متماسكٍ بروابط المناسبات» (54)، ثمّ يضيف في موضع آخر مؤكّداً على التّرابط والتّواشج بين عناصر التّركيب المُفضي إلى علوّ الكلام وبلاغته، وذلك بأن يُراعي ويحافظ المتكلم دفعة نسب قيود الكلام، وروابط الكلمات، وموازنة الجمل التي يظهر كلّ منها ما أسماه النّقش المتسلسل إلى النّقش الأعظم (55).

(51) ينظر: النورسيّ، صيفل الإسلام، ص 108.

(52) طالب سيّد هاشم الطّيبانيّ، نظريّة الأفعال الكلاميّة بين فلاسفة اللّغة المعاصرين والبلاغيّين العرب، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، (د.ط)، 1994م، ص أ .

(53) أحمد مختار عمر، علم الدّلالة، ص 72.

(54) النورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 59.

(55) ينظر: نفسه، ص 124.

إن هو يمعن في التأكيد على مبدأ التعاضد والتعاون بين المعاني في الكلام، فـ« شرط حسن المعاشرة بين تلك المعاني المتزاحمة تقسيم العناية والاهتمام على نسبة خدمتها للغرض الأساسي» (56).

ومن قواعد المنهج السياقي مما تبدى لنا في الرسائل اثنتان؛ الأولى هي وثوقية العلاقة بين نصوص كيان لغوي واحد وتقابله العبارة التراثية (القرآن يفسر بعضه بعضاً)، والثانية هي الاسترشاد بالمقام وحيثياته، والآتي يوضح الأمر.

3-2-1/ تفسير القرآن بالقرآن:

من العبارات المتوارثة عن السلف الأغر، وتصدقها اللسانيات، وبالخصوص الاتجاه السياقي، ومبادئ علم النص على حد سواء، قولهم: (القرآن يفسر بعضه بعضاً)؛ فكثير من المفسرين والأصوليين والمشتغلين بالنص القرآني العظيم يؤكدون على مراعاة سياق الآية المتمثل في سوابقها أو لواحقها بعيدة كانت أم قريبة، أو كليهما معاً، وهو ما عبّر عنه اللغوي السياقي ستيفن أولمان بقوله إن السياق الذي هو أداة مطواعة في عملية البحث عن المعنى « ينبغي أن يشمل لا الكلمات والجمل الحقيقية السابقة واللاحقة فحسب - بل والقطعة كلها والكتاب كله... » (57).

ومن أشهر من حمل شعار (تفسير القرآن بالقرآن) من أعلام التراث الديني واللغوي الزركشي (ت 794 هـ)؛ حين عدّه من أحسن طرق التفسير؛ لأن ما أجمل في موضع فقد فصل في آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط وتوسّع فيه في مكان غيره، والأمثلة كثيرة في (برهانه) (58).

ولأنّ التورسي دائم التأكيد على تكامل النص القرآني وتماسك أجزائه، ويفسر بعضه بعضاً، ومنسجم بعضه بعضاً دلاليًا؛ فقد اتخذ من القاعدة المنهجية (أحسن تفسير للقرآن هو القرآن ذاته) أساس ضبط وتوجيه؛ فقد « نصب القرآن في تلافيف آياته أمارات وقرائن ليشير إلى ما في تلك

(56) التورسي، إشارات الإعجاز، ص 123.

(57) ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص 68.

(58) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 18/2، 242، 288، 129/3.

الأصداف من جواهر، وإلى ما في تلك الظواهر من حقائق لأهل التحقيق. نعم! إنَّ الكتاب المبين الذي هو كلام الله، إنَّما يفسر بعضه بعضاً؛ أي إنَّ بعض الآيات تبيِّن ما في ضمائر أخواتها، لذا قد تكون بعض الآيات قرينة لأخرى...» (59). ولنقتطف نموذجاً إجرائياً يصدق عليه فحوى هذا المقتبس، وليكن تفسيره لقوله تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة:07] وتحديداً مَنْ المقصود بـ(عليهم) التي رأى أنَّه تفسرها الآية الكريمة ﴿فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء:69]؛ أي تمَّ تفصيل ما أجمل في سورة الفاتحة في سورة النساء؛ فـ(عليهم) هم الطوائف الأربع الذين نالوا في النوع البشريَّ نعمة سلوك طريق الاستقامة؛ إذ (النبيين) تشير إلى سيدهم محمد صلى الله عليه وسلم، و(الصدّيقين) إلى أبي بكر الصّدّيق، و(الشهداء) إلى عمر وعثمان وعلي رضوان الله عنهم (60).

3-2-2/ سياق الحال أو مقام التداول:

معلوم أنَّ الحوالية اللغوية أو مكتنفات اللفظة من جارات أو أخوات، كما يسميها عبد القاهر الجرجاني، لا تفيد دائماً لوحدها لمنح الدلالة أو تحديد القصد من الكلام؛ فكثير من العبارات والجمل تبقى في عوزٍ إلى مرشدٍ لمتلقّيها حتّى تُفهم أو تُفكَّ شفراتها، ولا يكون في أغلب الحالات ذلك المرشد أو المُعين سوى المقام وحيثياته الذي تعددت المسميات التي أطلقها المشتغلون باللُّغة عليه؛ ففيه من يسميه بـ: سياق الحال أو الموقف (61)، والمعنى الاجتماعي (62)، وقرينة السياق

(59) النورسي، صيقل الإسلام، ص155، وينظر: إشارته إلى أنَّ القرآن يفسر بعضه بعضاً، إشارات الإعجاز، ص35، 138، 218، 234، والكلمات، ص 456، والمثنوي العربي النوري، ص 245.

(60) ينظر: النورسي، الشعاعات، ص 650، وإشارات الإعجاز، ص 34.

(61) يتفق جمع غفير من اللغويين المحدثين الغربيين على هذه التسمية ومنهم: فيرث ومالينوفسكي، وأغلب اللغويين العرب، ينظر مثلاً: محمود السعران، علم اللُّغة- مقدّمة للقارئ العربي، ص 252.

(62) ينظر: تمام حسّان، اللُّغة بين المعيارية والوصفية، عالم الكتب، القاهرة- مصر، ط 1421 هـ/2001 م، ص 123.

الاجتماعي⁽⁶³⁾، والمساق⁽⁶⁴⁾، والسِّيَاق غير اللُّغوي⁽⁶⁵⁾ وغيرها، ويعرّف إجمالاً بأنه «مجموعة العوامل الاجتماعية المختلفة التي تكون خلفيّة الحدث الاتّصاليّ ومحيطه»⁽⁶⁶⁾.

وهو يتكوّن من عناصر رئيسيّة ثلاثة، لا يشترط اجتماعها كلّها مرّة واحدة؛ فقد يحضر عنصر ويغيب آخر حسب كلّ حدث لغويّ. وهي باقتضاب⁽⁶⁷⁾:

أ- السِّيَاق الثقافيّ: ويشمل الاعتقادات والأعراف والتقاليد والمعلومات التّاريخيّة المشتركة بين أفراد البيئّة اللُّغويّة الواحدة.

ب- ملابسات الموقف: وتشمل الظروف والأحوال المحيطة بالموقف الذي وقع فيه الحدث الكلاميّ، وجميع القرائن الحاليّة الموجهة، والزّمان والمكان، والقصد، وطريقة الإلقاء والإنصات، وردّة الفعل، والعلاقة بين المتخاطبين، ومراعاة كلّ من المتكلّم والمخاطب، والحضور إنّ وجدوا...

ج- مساعدات الكلام: من تعبيرات الوجه وإشارات اليد، وحركة الرّأس وغيرها من الحركات الجسميّة المصاحبة، والتي تكمّل المعنى المنشود أو تنحو صوّيه.

و لا غرو أنّ بديع الزّمان تنبّه للكثير من عناصر السِّيَاق غير اللُّغويّ؛ وهو بصدد تفسير كلام الله عزّ وجلّ، ولاحظ التّواشج القائم بين الآية الكريمة (الكلام الإلهي) - وحتىّ كلام البشر - والمكتنفات غير اللُّغويّة في مسعى تحديد القصد أو الغرض الذي من أجله سيق الكلام الإلهيّ أو

(63) ينظر مثلاً: عبد اللّاه السيّد، (قرينة السِّيَاق الاجتماعيّ عند الأصوليين)، رسالة ماجستير (مخطوط)، جامعة الإسكندريّة، كليّة الآداب، 2004م .

(64) ينظر: محمد محمد يونس علي، وصف اللّغة العربيّة دلاليّاً في ضوء مفهوم الدّلالة المركزيّة-دراسة حول المعنى وظلال المعنى، مطابع أديتار، منشورات جامعة الفتح، الجماهيريّة العظمى، (د.ط)، 1993م، ص 137.

(65) ينظر: ف.ر بالمر، علم الدّلالة إطار جديد، تر.صبري إبراهيم السيّد، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، (د.ط)، 1999م، ص 69.

(66) محمد العبد، العبارة والإشارة، دراسة في نظريّة الاتّصال، مكتبة الآداب، القاهرة-مصر، ط2، 1428هـ/2007م، ص 84.

(67) ينظر: محمد محمد يونس علي، وصف اللّغة العربيّة دلاليّاً، ص 137 وما بعدها.

البشري، وعليه، سنحاول إبراز نماذج مما توافر من مكونات السياق غير اللغوي في المدونة بدءًا بالسياق الثقافي.

3-2-2-1/السياق الثقافي:

إنَّ المقصود بالسياق الثقافي تلك المعرفة المشتركة بين أفراد الجماعة اللغوية الواحدة، والتي ينضوي تحت رايته مختلف العادات والأعراف والمفاهيم الفكرية، وغيرها مما له كبير صلة وتأثير على عملية التواصل والتفاهم بين أطراف المجتمع. وقد شكّل بُعدًا هامًا لدى العلماء القدامى على اختلاف مشاربهم؛ إذ كثيرا ما استندوا إليه في تعاملهم مع النصّ القرآني خاصة؛ فقد صار لزامًا على دارس القرآن الكريم « الاطلاع على النظم الاجتماعي والعقلي العربي القديم؛ لأنّ القرآن - مع عالميته وخلوده وصلاحيته الدائمة- قد راعى البيئة التي نزل فيها في بعض أحكامه وفي نسيجه اللغوي، وفي انفتاحه المعرفي على الوعي البشري في عصره وفي كلّ العصور»⁽⁶⁸⁾.

فعلى سبيل المثال، يوضّح لنا الغزالي (ت505 هـ) فاعلية استثمار العرف والعادة المشتركين بين الناس في تحديد مضمون الخطاب بقوله: « فعادة الناس تؤثر في تعريف مرادهم من ألفاظهم حتّى إنّ الجالس على المائدة يطلب الماء، يفهم منه العذب البارد...»⁽⁶⁹⁾.

وليس يغرب على عالم مثل عبد القاهر الجرجاني ما للمعرفة المشتركة من كبير وقع على الخطاب خاصة الكنائي منه، فقد جعل الكلام على ضربين؛ ضرب يصل منه المخاطب إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وضرب آخر لا يصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده؛ بل يدلُّه اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم يجد لذلك المعنى دلالة ثانية يصل بها إلى الغرض، ومدار الأمر على أبواب الكناية والاستعارة والتّمثيل⁽⁷⁰⁾.

(68) مسعود صحراوي، (المنحى الوظيفي في التراث اللغوي العربي)، مجلّة الدّراسات اللغويّة، مج:5، ع: 1، محرّم-ربيع الأوّل 1424 هـ/أبريل-يونيه 2003م، ص 41 .

(69) الغزالي، المستصفي من علم الأصول، تح: محمد عبد السلام عبد الشّافي، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط1، 1413هـ/1993م، ص 248.

(70) ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 203.

إذن، فأستاذ النورسي الروحي - في اللغة والبلاغة - يركّز على الضرب الثاني من الكلام، ويعقد على أساسه جمالية الخطاب؛ إذ النظم يتجاوز الدلالة الأولى إلى الثانية عن طريق الاستدلال الذي يقول فيه الباحث سعيد حسن البحيري إنّه: «وسيلة الاستدلال المقيد لا الحر الذي يستند إلى مرجعية مشتركة بين المتكلم والمخاطب، وهي تتعلّق بالخلفية الثقافية والسياقات اللغوية وغير اللغوية وأنواع المقامات والأحوال، وغير ذلك من عناصر جوهرية في نظرية النظم...» (71)، وبالتالي، فقد ربط منحي الانتهاء إلى معنى المعنى بخلفية ثقافية اجتماعية مشتركة، وفي ضوء معطيات الرسالة، كما هو الشأن في نظر النورسي الذي أوصى باحترام العرف والعادة (72)، والقبول العام بغية التفهيم، فيؤكد على ما أقرّه علم البيان من «أن الصدق والكذب يعقبان قصد المتكلم وغرضه؛ فالنّبعة والمؤاخدة في المقصود، وفيما سيق له الكلام على المتكلم، أمّا الذنب والخلل في مستتبعات الكلام - أي في تلويحاته وتلميحاته، وفي وسائله وأسلوب عرضه - أي في صور المعاني وطرز الإفادة والمعاني الأولى - فليس على المتكلم، بل على العرف والعادة والقبول العام؛ إذ يُحترم العرف والقبول العام لأجل التفهيم، فإن شئت فتأمل في الكنايات؛ فمثلا عندما يُقال: طويل النجاد كثير الرماد؛ فالكلام صادق إن كان الشخص طويل القامة سخي الطبع ولو لم يكن له سيف ولا رماد» (73). وأخذ العرف والعادة المجتمعية بعين النظر - كما أقرّ بديع الزمان هو ماعناه الجرجاني لما نوه إلى تجاوز المعاني الأولى إلى الثواني، والركيزة في ذلك المرور، هو ما جاء عن العرب في معتاد مدحهم. يقول في ذلك: «ألا ترى أنك لما نظرت إلى قولهم: هو كثير رماد القدر، وعرفت منه أنهم أرادوا أنه كثير القرى والضيافة، لم تعرف ذلك من اللفظ، ولكنك عرفت به أن رجعت إلى نفسك فقلت: إنه كلام قد جاء عنهم في المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد،

(71) سعيد حسن البحيري، دراسات لغوية وتطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة، مطبعة العمرانية للأوقفت، الناشر: مكتبة زهراء الشرق، القاهرة - مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص 192-193.

(72) شاع استعمال مصطلح (العرف) مرادفا لـ(العادة)، وإن كان بعض العلماء يفرّقون بينهما بتخصيص (العادة) للأفعال، و(العرف) للألفاظ، ينظر: محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي - دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، دار المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، ط1، 2006م، ص 92.

(73) النورسي، صيقل الإسلام، ص 58.

فليس إلا أنهم أرادوا أن يدلوا بكثرة الرماد على أنه تُصَب له القدر الكثيرة، ويُطبخ فيها للقرى والضيافة، وذلك لأنه إذا كثر الطبخ في القدر كثر إحراق الحطب تحتها، وإذا كثر الحطب كثر الرماد لا محالة، وهكذا السبيل في كل ما كان كنايةً» (74).

وربما كان هذا المقتبس تفصيلاً وتحليلاً لما أوجزه الثورسي في المقتبس الذي سبقه على اعتبار أن الإيجاز المفضي إلى غموض المعنى عند المتلقي - في بعض مظان المدونة - صنيعة، كما دأب على الإشارة إلى ذلك كل مرة.

إنَّ العرف والعادة مسؤولان في نظره عن صحّة أو خلل وسائل وأسلوب عرض الكلام أي صور المعاني وطرزها، ويقصد بها المعاني الأولى، ومستتبعات الكلام؛ أي تلويحاته وتلميحاته من أجل التفهيم، ولا يؤاخذ المتكلم في تلك الصور والمستتبعات لأنهما مطيئةٌ ووسيلةٌ للوصول إلى القصد أو الغرض والذي هو المعاني الثواني؛ يقول: «نعم لا يؤاخذ المتكلم في الصور والمستتبعات؛ إذ تناولهما ليس لجني الثمرات؛ وإنما للتسلق إلى أغصان مقاصد أعلى» (75).

وبالتالي، فاحترام السياق الثقافي (العرف والعادة هنا) شرط حسن الإبلاغ، والمعاني الأولى - لأنها ليست الغرض والقصد - فما هي إلا دليل إليه. إنها - كما يقول محمد عابد الجابري - بمثابة الحد الأوسط الذي بدونه لا يمكن الانتقال من المقدمات إلى النتائج (76).

وإن كان تمثيل الثورسي على ما أراد من خلال الكناية، فهو يقصد تعميم المسألة على مختلف الأنساق الخطابية، ولا جرم أنه سبق إلى هذا من لدن علماء التراث، فمثلاً يذكر الشاطبي (ت 790هـ) في إطار مناقشته لمتطلبات فهم القرآن الكريم، ما مفاده أنه لفهم النص القرآني لابد من معرفة عادات العرب وطرقتهم في استعمال اللغة، وسلوكهم، وعضد ما ذهب إليه بفعل

(74) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 316.

(75) الثورسي، صيقل الإسلام، ص 59، وينظر: نفسه، ص 31، أين كانت عبارة الكاتب أوضح وأسهل.

(76) ينظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 89.

الأمر (أتموا) في الآية الكريمة ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة:196] معللاً سبب استعماله عوض (أتموا) بأن من عادات العرب قبل إسلامهم تأدية الحج والعمرة دون أن يكونا كاملين⁽⁷⁷⁾.

3-2-2-2 / ملابس الموقف:

من أهمّ مكونات ملابس الموقف قطب الرّسالة أو الخطاب ونعني بهما المتكلّم والمخاطب، أمّا المتكلّم فهو صانع الخطاب وبأنه إلى الطرف الآخر؛ بل وممدّد الكلام بالقوّة؛ ف«الكلام يستمدّ القوّة من المتكلّم، فإذا كان أمراً أو نهياً يتضمّن إرادة المتكلّم وقدرته حسب درجته، وعند ذلك يكون الكلام مؤثراً نافذا يسري سريان الكهرباء من دون إعاقة أو مقاومة، وتتضاعف قوّة الكلام وعلوه حسب تلك النسبة»⁽⁷⁸⁾، وهو ما عبّر عنه الباحث منذر عياشي بعبارة (الكلام على مثال مرسله)⁽⁷⁹⁾.

ويضرب لنا بديع الزّمان أمثلة عن الفرق بين قوّة الكلام الإلهي؛ لأنه صادر من الله عزّ وجلّ، وقوّة كلام البشر، فشتان بين ما في قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَسْمَأِ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [هود:44].
وقوله أيضاً: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ أُنْتِ يَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت:11] من قوّة وعلوّ الأوامر الحقيقيّة النّافذة المنطوية على القوّة والإرادة، وما في كلام الإنسان وأمره للجمادات الشّبيهة بهذيان محموم إذا أراد الأمر قال: اسكني يا أرض وانشقي يا سماء وقومي أيتها القيامة⁽⁸⁰⁾.

(77) ينظر: الشّاطبيّ، الموافقات في أصول الشّريعة، عنيّ بضبطه وتحقيقه: عبد الله دراز ومحمد عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط2، 1975م، 3/351.

(78) النّورسيّ، الكلمات، ص 500.

(79) منذر عياشي، اللّسانيّات والدّلالة (الكلمة)، مركز الإنماء الحضاريّ، حلب - سوريا، ط1، 1996م، ص 103.

(80) ينظر: النّورسيّ، الكلمات، ص 500-501.

إنّ بديع الزّمان كما يصف الباحث سليمان عشارتي « ليضع لنا هنا أساساً مهماً من أسس النظرية التداولية التي ترى أنّ نفاذ القول وتأكّد فعاليته؛ إنّما يتحقّق بدرجة تتناسب مع قوّة وتصميم المتكلّم؛ فالمتلقّي يتلقّى رجاحة الخطاب بكيفية تعكس ما للمتكلّم من طاقة وتأثير» (81).

وليس هذا فحسب؛ بل الكلام وإنّ كان واحداً فقد يدنو وينحطّ أو يعلو ويرقى بحسب المتكلّم الصّادر منه ذلك الكلام، «فكما يدلُّ على سطحيّة أحدٍ وجهله، كذلك يدلُّ على ماهريّة الآخر و a حذاقته مع أنّ الكلام هو الكلام؛ إذ أحدهما لَمَّا نظر إلى المبدأ والمنتهى، ولاحظ السّياق والسّباق (82)، واستحضر مناسبته مع أخواته ورأى موضعاً مناسباً فأحسن الاستعمال فيه، وتحرّى أرضاً منبته فزرعه فيها، ظهر منه أنّه خارق وصاحب ملكة فيما هذا الكلام منه» (83).

ونستشفّ من هذا أنّ الكلام الواحد قد نستحسنه من متكلّم ونستقبحه من آخر، والعلة أنّ الأوّل أحسن اختيار المقام، وراعى السّوابق واللّواحق في السّياق اللّغويّ، واعتنى بمبدأ الكلام ومنتهاه، أمّا الآخر فلم يُعزّز بالألّا لأحدها أو كلّها.

ثمّ إنّّه يولي الكلام أهميّة قصوى بوصفه لا أداة تواصلية فقط؛ بل ودليل وجود المرء في هذا الكون؛ «فالكلام أظهر دليل على معرفة وجود المتكلّم...» (84)، «إنّ أظهر شيء للإشعار بوجود شخص ما تكلمه، فهو أقوى أثر للدّلالة عليه؛ إذ سماع كلام صادر من شخص ما، ثبت وجوده إثباتاً يفوق ألف دليل، بل بدرجة الشّهود...» (85)، وفي هذا تأكيد على وثوقية العلاقة بين الأمرين حيث وجود كلام يقتضي ضرورة وجود متكلّم ناظم مبتدئ بالكلام، وقاصد للمعنى، وموجّه لمنحاه، ونظامه الداخلي؛ «فالأصوات التي يتكوّن منها أيّ لسان من الألسنة الطّبيعيّة يصفها اللّغويّ ويرسم حدودها البيانيّة، ولكنّ الفرد النّاطق بذلك اللّسان ينطق بها ويؤدّيها على المنوال الذي يطبعها

(81) عشارتي سليمان، المعنى القرآنيّ في رسائل النور، ص 51-52.

(82) يدلُّ لفظ السّباق إذا اقترن بلفظ (السّياق) على معنى: سابق القول، ينظر: نجم الدّين قادر كريم الرّنكي، نظرية السّياق -دراسة أصوليّة، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط1، 2006م، ص65.

(83) النّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 171.

(84) النّورسيّ، الشّعاعات، ص 189.

(85) النّورسيّ، اللّمعات، ص 419.

بخصوصياته الفريدة، لذلك يستطيع السامع مع الألفة أن يعرف الشخص المتحدث وإن لم يكن يراه»⁽⁸⁶⁾، لتُختزل تلك الوشيجة بين الكلام والمنتكلم في مقولة إيكو (إنَّ الإنسان هو اللُّغة التي يتكلَّمها)⁽⁸⁷⁾.

ويقودنا هذا الطرح إلى مسألة قد لا يعنينا كثيرا الخوض في غمارها، بقدر ما يهمننا بسط رؤيته تلك على محكِّ الدرس اللساني الحديث، وهذا عبر الوقوف بأناة عند قوله: «لقد قيل: انظر إلى القول دون القائل، ولكني أقول: انظر إلى: مَنْ قال؟ ولمَنْ قال؟ وفيمْ قال؟ ولمَ قال؟ إذ يلزم مراعاة هذه الأمور كمراعاة القول نفسه في نظر البلاغة، بل هو الألزم»⁽⁸⁸⁾.

بداية، لنا وقفة استفهامية بخصوص أول كلامه، ألا وهي تعجبه ممَّن يطالب بالتركيز على القول في حدِّ ذاته دون صاحبه، وحسب علمنا أول مَنْ نادى بصوت صادق للتخلي عن صاحب ومحيط النص هم النبيون، فهل كان النورسي يشير إليهم بقولته تلك؟

على كلِّ، هو رفض قاطع منه لأصل وعماد النبوية التي تأخذ «اللُّغة على أنها بناء أو هيكل أشبه شيء بالهيكل الهندسي المتشابكة وحداته ذات الاستقلال الداخلي، والتي تتحدَّد قيمها بالعلاقات الداخلية بينها، وذلك بمعزل عن أية عناصر خارجية، ونعني بها الإنسان صاحب اللُّغة (منطوقة أو مكتوبة)، والسياق الخارجي أو غير اللُّغوي...»⁽⁸⁹⁾.

والثابت والذي لا مراء فيه، وبشهادة كثيرين ممَّن عاصروه، شدة احتكاكه بالكتب التراثية وحفظه لمتون العشرات منها، ضف إلى ذلك اطلاعه على الآداب والفلسفة الغربيين واللذين كثيرا

(86) عبد السلام المسدي، العربية والإعراب، ص 40.

(87) أمبرتو إيكو، العلامة-تحليل المفهوم وتاريخه، تر. سعيد بنكراد، مراجعة سعيد الغانمي، كلمة والمركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، ط1، 1428هـ/2007م، ص 273.

(88) النورسي، صيقل الإسلام، ص115.

(89) كمال بشر، التفكير اللُّغوي بين القديم والجديد، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، (د.ط)، 2005م، ص 240.

ما انتقدهما في رسائله ، وهذا كله لا يمنحنا الحق في الجزم-لغياب الدليل القاطع- بأنه قد اطلع على نتاج سوسير البنيوي ومن ذهب مذهبه.

ويلخص لنا الباحث عماد الدين خليل المسألة بقوله: «إنَّ النُّورسيَّ يتحرَّك هاهنا باتِّجاه مضادٍّ للبنيويَّة التي تتمركز عند النَّص، وتسعى إلى فكِّ الارتباط بينه وبين طرفيه الآخرین: المبدع والمتلقِّي، وبقدر ما قدَّمت البنيويَّة من خدمة للجهد التَّقديِّ في مقارنة النَّص والحكم عليه من خلال بنيته الدَّاخليَّة، بقدر ماضيِّت على نفسها فرصة التَّقويم الأكثر موضوعيَّة ودقَّة من خلال متابعة الأطراف الأخرى للمعطى الأدبي (...). فضلا عن عوامل كثيرة أخرى، تتعلَّق بالدور التَّقنيِّ الصَّرف للبنيويَّة، أو بخلفيَّاتها الإستمولوجيَّة، ماجعل بعض روادها أنفسهم من مثل: رولان بارت وتودوروف ينفضون أيديهم منها ويتحوَّلون إلى مسارات جديدة»⁽⁹⁰⁾.

وكان في أغلب حديثه عن المتكلم في سياق الإعجاز النظمي، يقصد المتكلم الأزلي والذي هو الله سبحانه وتعالى، ولذلك تناول المتكلم البشري على استحياء لم يكد يجاوز أهميته في الخطاب، وأن أطواره أثناء حديثه، لها بصمتها في توجيهه، وسمّاها (أطوار المتكلم التي ترافق الكلام)⁽⁹¹⁾. فلم يشر إلى تلميحاته وإشارات أو مايسمى ب(لغة الجسد) في أثناء الحدث الكلامي.

4/ الخطاب و التداول

4-1/ المخاطب والمقام:

4-1-1/المخاطب:

لا بُدَّ وأنَّ أيَّ رسالة لغويَّة موجَّهة بالضرورة إلى متلقٍّ يتلقَّفها- سواء أكان فردا أم مجموعة أفراد- يحاول فهمها وفكِّ شفراتها، ولأنَّه المعنيُّ بها فقد منحه صاحب المدونة دورا وأهمية كبرى

(90) عماد الدين خليل،(النورسي والبعد الجمالي في أسلوبيات القرآن الكريم)، مجلَّة: النور للدراسات الحضاريَّة والفكريَّة،

تصدر عن مؤسسة إسطنبول للثقافة والعلوم، تركيا، ع:13، السنة السابعة، يناير 2016م، ص24.

(91) ينظر: النورسي، صيقل الإسلام، ص 105.

في عملية التّواصل؛ إذ « إنَّ الكلام كما ينظر إلى متكلّمه بجهة، كذلك ينظر إلى المخاطب بجهات... » (92).

وكان دأبه في أغلب تناولاته له التركيز على الخطاب القرآنيّ الموجّه إلى كلّ النَّاس في كلّ الأزمنة، وبالتالي؛ فالمخاطب هو الإنسانيّة قاطبة، وكلُّ فرد منها ينال حصّته من الحمولة الدلاليّة على قدر ملكاته وخبراته، وهو ما سمّاه الباحث سليمان عشارتي بـ (تعدّد أصوات الخطاب القرآنيّ) (93)، الذي بسط النُّورسيّ الحديث فيه في مواضع عديدة من رسائله وكان يعبر عنها بـ (التّنزلات الإلهيّة إلى عقول البشر)، مضاهاة لها بما في أساليب اللّغة العربيّة من مراعاة الألفاظ ومماشاة الأذهان (94) التي كثيرا ما نوّه إليها علماء السلف على اختلاف بيئاتهم، وبخاصّة علماء البلاغة الذين ربطوا بلاغة الكلام بمدى مطابقته لمنقضى الحال، وهو ما يعضّده بديع الزّمان مع شيء من التّحسين والتّعديل؛ إذ يقول: « إنَّ البلاغة هي مطابقة مقتضى الحال، والحال: أنّ المخاطبين بالقرآن على طبقات متفاوتة، وفي أعصار مختلفة، فلمراعاة هذه الطبقات ولمجاورة هذه الأعصار، ليستفيد مخاطب كلّ نوع ما فُدّر له من حصّته، حذف القرآن في كثير للتّعميم والتّوزيع، وأطلق في كثير للتّشميل والتّقسيم، وأرسل النّظم في كثير لتكثير الوجوه، وتضمين الاحتمالات المستحسنة في نظر البلاغة والمقبولة عند العلم العربيّ ليفيض على كلّ ذهن بمقدار ذوقه ، فتأمل.... » (95).

(92) النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 203-204، والسّياق عينه (مراعاة المخاطب) بحث النُّورسيّ في سبب اختلاف السُّور والآي المكيّة عن المدنيّة على مستوى اللّغة والبلاغة، وتوصّل إلى أنّ الصّف الأوّل من المخاطبين والمعارضين في مكّة كانوا مشركي قريش وهم أميون لا كتاب لهم، فاقتضت البلاغة علوّ الأسلوب وقوّته.. أمّا التّنزيل المدنيّ فكان مخاطبوه اليهود والنّصارى وهم أهل كتاب، فاقتضت البلاغة سهولة الأسلوب وسلاسته، ينظر: الكلمات، ص 530-531، والشّعاعات، 308-309. وفي إمكاننا تلخيص مرتكزات التّفريق بين المكيّ والمدنيّ في منظوره في نقاط أربع:- اختلاف المقام،- تنوع المقاصد الإرشاديّة،- تباين أسس التّبليغ،- مراعاة مقتضيات قواعد البلاغة وأصولها.

(93) ينظر: سليمان عشارتي، المعنى القرآنيّ، ص 33.

(94) ينظر: النُّورسيّ، صيقل الإسلام، ص 59.

(95) النُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 56، وينظر أيضا: نفسه، ص 49، 71، 174-175، 204، 227.

وبتحليل فحوى هذا المقتبس يتضح لنا أنّ النورسي ربط سعة مجال التوظيف الأسلوبيّ القرآنيّ بمراعاة مستويات المخاطبين وطبقاتهم، مع اشتراط التقيّد بضوابط البلاغة وأصول اللّغة العربيّة. وبالتالي، فالمخاطب أو المتلقّي يشكّل حجر الزاوية في الرّؤية البلاغيّة للنورسيّ، بتقديمه مفهومًا أكثر نضوجًا لمراعاة مقتضى حال المخاطبين، وهي إضافة معرفيّة⁽⁹⁶⁾ تحسب له.

وليس آكد من هذا، تلك النصوص والأقوال المنثورة في صفحات المجموعة، بشكل ملاحظ، و قوامها- في كلّ مرّة- الإلحاح على أهميّة المخاطب ووجوب مراعاة مقامه وحاله وطبقته؛ لأنّ «القرآن لفّ في أساليب هي معاكس ألوف مراتب مقتضيات المقامات وحسيّات المخاطبين. وكذا مرّ القرآن على سبعين ألف حجاب؛ وسافر ناشرا لفيضه ومونسا بخطابه على طبقات البشر، يفهمه ويعرفه كلّ دور، ويعترف بكماله ويقبله كلّ قرن، ويستأنس به ويتّخذة أستاذًا كلّ عصر، ويحتاج إليه ويحترمه كلّ زمان بدرجة يتخيّل كلّ: أنّه أنزل له خاصّة...»⁽⁹⁷⁾.

وفي هذا السيّاق، نجد نماذج كثيرة، ما فتىّ النورسيّ ينثرها في رسائله، نأخذ على سبيل المثال، تفسيره للآية الكريمة ﴿وَالْحَبَالُ أَوْ تَادَا﴾ [النبا:07]، التي تمثّل بها في مقام حديثه عن (الجامعيّة الخارقة في لفظ القرآن الكريم)، وعنى بها أنّ ألفاظه قد وُضعت بحيث أنّ لكلّ كلام، بل لكلّ كلمة، بل لكلّ حرف، بل حتّى السكوت أحيانا وجوها كثيرة جدًّا، تمنح كلّ مخاطب حظّه ونصيبه من أبواب مختلفة⁽⁹⁸⁾؛ فيذكر أنواعا مختلفة من المخاطبين، وكلّ منهم يتلقّى فهما مختلفا يعكس الطبقة الثقافيّة والفكريّة والعلميّة التي ينتمي إليها، «فكلّ يستفيض بقدر استعداده من فيض

(96) ينظر: عزيز محمد عدمان، (مفهوم البلاغة عند بديع الزمان سعيد النورسيّ-قراءة في المصطلح وأبعاده القرآنيّة)،

مجلة النور للدراسات الحضاريّة والفكريّة، س:6، ع:12، يوليو 2015م، ص 136-137.

(97) النورسيّ، المثنويّ العربيّ النوربيّ، ص 308.

(98) ينظر: النورسيّ، الكلمات، ص 351، وينظر مثال آخر مهمّ: إشارات الإعجاز، ص 227.

القرآن، ويأخذ حصته من مائدته، فيشتمل على كل هذه المفاهيم»⁽⁹⁹⁾. ونلخص تفسيره للآية في الآتي⁽¹⁰⁰⁾:

- المخاطب: عاميٌ _____ الجبال كأوتاد المغروسة في الأرض.
- المخاطب:شاعرٌ _____ الجبال كأوتاد خيمة عظيمة خضراء هي قبة السماء، والجبال تتراءى مائلة دائرة الأفق، تمس قممها أذيال السماء، والأرض سهل منبسط .
- المخاطب: بدويٌ بليغٌ _____ الجبال كأوتاد خيام ضربت على الأرض التي يتصورها البدوي صحراء واسعة، وطبقة التراب عبارة عن غطاء أقي على تلك الأوتاد المرتفعة فرفعتها برؤوسها الحادة.
- المخاطب:جغرافيٌ _____ الجبال كأوتاد مدقوقة على سفينة تمخر عُباب بحر المحيط الهوائي أو الأثيري، مشبها كرة الأرض بها.
- المخاطب: متخصص في علم الاجتماع والحضارة الحديثة _____ الأرض مسكن، عمادها حياة ذوي الحياة التي أسسها: الماء والهواء والتراب، وعماد هذه الثلاثة هو الجبال التي هي أوتاد ومخازن معاشنا الثلاث.
- المخاطب: فيلسوفٌ طبيعيٌ _____ الجبال سبب لهدوء الأرض واستقرارها حول محورها ومدارها، وعدم عدولها عن مدارها السنوي؛ فبظهور الجبال تستقر الأرض بعد انقلابات وزلازل باطنها.

(99) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 227. وليس من نافلة القول إن كثيرا من العلماء العرب القدامى قد أظهروا عناية فائقة بالمقام والمخاطب ومستواه، يقول الجاحظ: « وكلام الناس في طبقات كما أن الناس أنفسهم في طبقات»، البيان والتبيين، 144/1.

(100) ينظر: النورسي، الكلمات، ص 452-453. وقد سبق لنا التّعرض في الفصل الخاصّ بحروف المعاني إلى أنّه من إعجاز النّظم في القرآن الكريم الإعجاز حتّى في حروفه، ورأينا حرف الجرّ (اللام) وكيف أنّ معناه، يتغيّر بتغيّر المخاطب؛ فهو بمعنى (إلى) و(في)، والعلة، والطرفيّة، ينظر: نفسه، ص454-455.

وكلُّ هؤلاء المخاطبين وغيرهم - على تباينهم، يصلون في النهاية إلى مافاده: عظمة خلق الخالق وتقديس الصانع الجليل.

هو يُخَرِّج الآية عبر إدراكٍ مُلَمِّ بمبدأ تعدُّد فهم المخاطبين تعدُّد عقولهم ومدركاتهم، لكنَّ الأکید-في نظره- انصباب كلِّ ذلك الاختلاف والتَّبَين في حوض واحد، ينساب منه فيض دلاليٍّ إيمانيٍّ، الأساس عدم خروجها عن منطق العقل وقيود الآية وقواعد العربية.

وإذا نحن دققنا في تصوُّره للمخاطب سنجدُه محمَّلاً بالإيجابية في تلقَّيه، فهو ليس منلقِّ سلبيٍّ، يأخذ دون أن يمنح، بل هو عنصر مساهم في المرسله؛ «إذ لو وضع المتكلم بيد السامع طرفاً من الأسلوب، فالمخاطب يمكن أن يرى تمامه بنفسه ولو مع شيء من الظلمة» (101). هي دعوة إلى اعتناق المخاطب وانصباب اهتمامه لافتكاك ما أمكن من قصد الباطن حتَّى وإنْ صعب عليه الأمر.

لأنَّ المخاطب هو من ينشأ لأجله الخطاب، حظي بمكانة هامة وعناية كبيرة في العملية الإبلغية؛ لأنَّ المتكلم حينما يراعي مقام الخطاب وأحوال المخاطب وأشكال الرسالة، هو في الحقيقة يستحضر هذا المخاطب في كلِّ مراحل مخاطبته، ولذلك فإنَّ الخطاب «كما يحمل الخصائص التَّمييزية للمتكلم فهو ينبئ بطبيعة السامع الذي أنشئ من أجله، بل إنَّ الخطاب في ذاته يكون في أغلب الحالات حسب ما يريده السامع لا المتكلم، وتلك هي سمة اللسانيات التداولية الحديثة التي تتقاطع فيها مع البلاغة العربية؛ حيث إنَّ من أهمِّ مجالاتها الاهتمام بالسامع واعتبار المخاطب» (102). ومن ضمن ذلك (باب الالتفات) الذي يعدُّ من مناقب العربية ودليل شجاعته، وأحد أشكال العدول وانتهاك النسق اللغويِّ المثاليِّ في الأداء، بانتقاله من صيغة إلى أخرى، ومن خطاب إلى غيبة، ومن غيبة إلى خطاب، إلى غير ذلك من أنساق العدول الأسلوبية

(101) النورسي، صيقل الإسلام، ص 101.

(102) خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، ص 175-176.

التركيبية⁽¹⁰³⁾. ومن نماذج الالتفات التي بحثها النورسي مؤكداً فيها على عنصر اعتبار المخاطب، ما ذكره بصدد الآية الكريمة ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾ [البقرة:22]؛ فقد جاء قبلها ذكر للفرق الثلاث (المؤمنون المتقون، والكافرون المعاندون، والمنافقون المذبذبون) بصيغة الغائب ثم خاطبهم، وفي هذا نكتة عامة بيانية لخصها في قوله: «إنه إذا ذكر محاسن شخص أو مساويه شيئاً فشيئاً، يتزايد بحكم الإيقاظ والتهميج ميلان استحسان أو ميل نفرة، ويتقوى ذلك الميل شيئاً فشيئاً إلى أن يجبر صاحبه على المشافهة مع ذلك الشخص، وبأنه إلى المقام يقتضي ميولات السامعين لأوصافه أن يحضر المتكلم ذلك الشخص ويجرّه إلى حضورهم، فيتوجه إليه بالخطاب...»⁽¹⁰⁴⁾. وهو بذلك يفرق بين المتكلم، والمخاطب وهم الفرق الثلاث، والسامع؛ وهو من تلقى على مسامعه الآية الكريمة بحمولتها الدلالية، والذي تتقوى لديه الرغبة في استحضار المتكلم لذلك المخاطب الذي يوجه له الخطاب. أمّا الزمخشري فنجده يربط تفعيل الالتفات بغية تطرية نشاط السامع، وإيقاظه للإصغاء إلى المتكلم⁽¹⁰⁵⁾.

وبالجملة، فالالتفات كما يصفه الباحث خليفة بوجادي ولارتباطه بالسامع، ولما له من تأثير عليه، فهو يحفل بكثير من القيم التداولية⁽¹⁰⁶⁾.

وعطفاً على ما سبق، يومئ النورسي في ومضة عابرة إلى ما كان حاصله قوله: (الفهم أسهل من الإفهام) مستندا في هذه النتيجة على ما عبر عنه بالقوة المركزية الجاذبة التي هي أقوى من القوة الدافعة؛ فلأن الأولى أقوى يسهل التلقي الذي هو فهم ما ينتقفه، ولأن الثانية أقل قوة يصعب

(103) محمد عبد المطلب، البلاغة الأسلوبية، مكتبة لبنان ناشرون والشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، لبنان، مصر، ط1، 1994م، ص 277.

(104) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 156، وبالسلمية عينها قام يستوضح سر الانتقال من الغيبة إلى الخطاب في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة:28]؛ إذ إن ذكر مساوئ شخص أو محاسنه شيئاً فشيئاً يتقوى ميل مكالمته مشافهة، أو خطاباً، وهو من أساليب العرب، ينظر: نفسه، ص 214.

(105) ينظر: الزمخشري، الكشاف، 1/120، وينظر أيضاً: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 184، 186.

(106) ينظر: خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص 185.

البث، ومرد ذلك أن « للأذن قرابةً مع الدماغ، وصلةً رحم مع العقل، بينما القلب الذي هو منبع الكلام ومعدنه بعيد عن اللسان وغريب عنه، وكثيراً لا يفهم اللسان فهماً تاماً لغة القلب، لاسيما إن كان القلب يئنُّ في غور المسائل وفي أعماق بعيدة كغيابة الجبِّ، فلا يسمعه اللسان، فكيف يترجمه. وحاصل الكلام: الفهم أسهل من الإفهام» (107).

4-1-2/المقام:

إن من أهمِّ دعائم عملية التّواصل اعتبار مقتضى الحال وأخذه بعين النّظر جسراً واصلاً بين الباتِّ ومتلقّيه في مقام معيّن، وهو بذلك من أكثر ما أفاض علماء التّراث البلاغيّ على وجه الخصوص في الحديث عنه، وأجمعوا على أنّه الاعتبار المناسب، المستدعي احتواء الكلام على سمات وخصائص أسلوبية تتناسب المقام أو الحال الذي يُلقى فيه. فهو بهذا الوصف جزء هامٌّ من المقام وليس المقام كلّهُ، بيد أنّهما « يتّفقان في أهمّ خاصية وهي أنّهما يمثّلان ظاهرة واحدة أو جانبا واحدا (...). هذا الجانب هو أنّهما جميعاً يشيران إلى شيء زائد وخارج نطاق اللّغة paralinguistic وهو الجانب الاجتماعي المرتبط بالمتكلم والسّامع وغيرهما من عناصر سياق الحال... » (108)؛ بل إنّ التّداولية لتغطي « بطريقة منهجية منظّمة المساحة التي كان يشار إليها في البلاغة القديمة بعبارة (مقتضى الحال) والتي أنتجت المقولة الشهيرة في البلاغة العربيّة (لكلّ مقام مقال) » (109).

وكان أن ربط التّورسيّ مقتضى الحال بأسلوب الكلام؛ أو قالب الكلام وصورته، فكلّ مقام يقتضي أسلوباً كلامياً يناسبه، ومراتب الأسلوب متفاوتة جدّاً، بعضها -كما يقول- أرقُّ من التّسليم إذا سرى في السّحر، وبعضها أخفى من دسائس دهاة الحرب، لا يشمُّه إلا ذوو الدّهاء (110).

(107) التّورسيّ، صيقل الإسلام، ص 116.

(108) فريد عوض حيدر، فصول في علم الدّلالة، مكتبة الآداب، القاهرة- مصر، ط1، 1426هـ/2005م، ص 127-128.

(109) صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النّص، عالم المعرفة، الكويت، (د.ط)، 1992م، ص 26.

(110) ينظر: التّورسيّ، صيقل الإسلام، ص 101، وإشارات الإعجاز، ص 121.

ثمّ راح يكشف لنا أنماط الأساليب المتعدّدة بتعدّد متطلّبات مقتضى الحال، وهي (111):

- **الأسلوب العالي:** ومقتضاه مقام بحث الإلهيات وتصوير الأصول والحكمة، لما فيه من شدة وقوة وهيبة وعلوية روحية، ومثاله: أسلوب القرآن الكريم.

- **الأسلوب المزيّن:** ومقتضاه ومقام الخطابيّات كالممدح والذّم والإقناعيّات وغيرها، ولما فيه من حلي وحل وتزيين وتوير وتهيج القلب بالتشويق أو التّفير، ومثاله أسلوب عبد القاهر في دلالته وأسراره.

- **الأسلوب المجرّد:** ومقتضاه مقام كلّ المعاملات والمحاورات والعلوم الآلية؛ لأنّه يفى الموضوع حقّه، ويحقّق اختصار البحث، وسلامة ودقّة القصد، ويجري على وفق السليقة، فهو أملس سويّ، ومثاله: أسلوب كتب السيّد الجرجانيّ.

ولأنّ لكلّ مقام مقال، فلكلّ مقال مقام وجب على المخاطب معرفته حتّى يصيب في فهمه، ومن ذلك مقامات نزول السور القرآنيّة أو أسباب النزول، بوصفها قرينة حاليّة وجبت معرفتها على كلّ مفسّر وكلّ من يخوض غمار فهم هذا النصّ ذي الطابع التّدوليّ المنفتح على الوقائع الحياتيّة؛ لأنّ معرفة ذلك يعدّ ضابطاً أساسياً وموجّها فعّالاً في تحديد المعنى، حتّى إنّ هذه الأهميّة حرّم كثير من المفسّرين وعلماء أصول الفقه تفسير القرآن الكريم لمن يجهل أسباب النزول (112).

والنّأظر في المجموعة التّوريّة، يقف على حقائق هامّة وفريدة، منها بهذا الخصوص أنّ القرآن الكريم وإنّ نزل في ثلاث وعشرين سنة منجّماً لمواقع الحاجات نزولاً متفرّقا متقطّعا، إلاّ أنّه

(111) ينظر: التّورسيّ، صيقل الإسلام، ص 114، وإشارات الإعجاز، ص 125. وفي هذا السياق يعلّق سليمان عشراي مؤكّداً على حياديّة وموضوعيّة التّقسيم بقوله: «إنّما التّورسيّ (العجمي) ميّز بين أصناف الأساليب العربيّة وفنون القول والتّوصيل، وقدّر ما كان للقرآن من نبوغ، وهو ما ظلّ الأفاضل من غير العرب يفعلونه بحياديّة، ولعلّ قضية الإعجاز عولجت على أيدي غير العرب؛ لأنّ رؤيتهم الطّارئة على البلاغة العربيّة تجعلهم أقرب إلى التّقدير الموضوعيّ لأشكال الإعجاز وأصناف البيان»، المعنى القرآنيّ، ص 172-173.

(112) ينظر: السّيوطيّ، لباب النّقول في أسباب النزول، دار إحياء العلوم، بيروت - لبنان، ط1، 1980م، ص 2.

يبدو كأنه ينزل دفعة واحدة لسبب واحد، وكلّ سبب نزول هو مقصد جزئيّ يقرّر ويحقّق بأسماء الله الحسنى التي هي كالفواعد الكلية، كما في الآيات الآتية ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة:1] وقوله تعالى أيضاً: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَرَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ وَمِنَ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الإسراء:1] وغيرهما من الآيات التي لها سبب نزول لكنها تختم بفذلكات متضمنة مقاصد كبرى وقواعد كلية (113).

وهو بالتالي يتناول أسباب النزول لا على سمت السلف، بل على وجه آخر، ومنظور آخر، ولتوضيح ذلك، نتمثل تعليقه على الآية الكريمة ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ وكان الله بكلّ شيءٍ عليماً ﴿[الاحزاب:40].

فقد ذكر أنّ مناسبة نزول الآية تطليق زيد - خادم النبي صلى الله عليه وسلم ومتبناه - زوجه العزيزة زينب بعد استشعاره عدم كفاءته لها، فتروجها النبي الأكرم بأمر من المولى عزّ وجلّ. وما يثير الانتباه أنّ صاحب المدونة فسّر الآية الكريمة حسب حظّ فهم أربع طبقات من المتلقين (114) اعتماداً على سبب نزولها؛ فحظّ الطبقة الأولى منها هو أنّ النبي صلى الله عليه وسلم إذا خاطبكم خطاب الأب لابنه، فإنّه يخاطبكم من حيث الرسالة؛ لأنّه ليس أباً لأحد منكم باعتبار الشخصيّة حتّى لا تليق به زوجاتكم. وحظّ فهم الطبقة الثانية أنّ الأمير العظيم الذي ينظر لرعاياه نظر الأب الرّحيم ما يجعلهم يروّنه الأب الحنون؛ وحيث إنّ النظرة إلى الأب لا تتقلب إلى النظر إلى الزوج، ولا النظر إلى البنت إلى الزوجة، ومنه يرسخ في فكرهم امتناع زواجه ببنت المسلمين، لذلك خاطبهم القرآن الكريم بأنّ النبيّ الكريم أبّ لكم من حيث النبوة وليس أباً فعلياً، وعليه يجوز له الزواج من بناتكم ولا يحرم عليه ذلك.

(113) ينظر: الثورسي، المثنوي العربي الثوري، ص 458، 462، وأيضاً: الكلمات، ص 481.

(114) ينظر: الثورسي، الكلمات، 479-480، وكان أغلب المفسرين يفسرون الآية السابقة اعتماداً على سبب نزولها تفسيراً واحداً لا يكاد يحيد عن معنى أنّ الرسول الأكرم لم يكن أباً رجل منكم على الحقيقة، حتّى يثبت بينه وبينه ما يثبت بين الأب وولده من حرمة المصاهرة والنكاح، ينظر مثلاً: الرّمخسري، الكشاف، 75/5.

أمَّا حظُّ فهم الطبقة الثالثة- اعتمادا على مناسبة النُّزول- أنَّ انتسابكم إلى النَّبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ورأفته عليكم لا يسوِّغ لكم أبدا ارتكاب المعاصي والسيئات؛ إذ إنَّ هناك الكثير ممَّن يعتمد على ساداتهم ومرشديهم فيتكاسلوا عن العبادة والعمل، ويسوق حال بعض الشيعة ممَّن يقولون (قد أُدبَّتْ صلاتنا) مثلا على ذلك.

وحظُّ طبقة أخرى تفهم بمنظار إشارة غيبية أنَّ نسل النَّبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سيُدوم من النساء دون الرجال، إذ إنَّ أبناءه الذُّكور لا يبلغون مبلغ الرجال، وإنَّما يتوفَّاهم اللهُ تعالى قبل ذلك لِحِكْمِهِ الإلهية.

وهاته المساقات التفسيرية، تعكس قراءات متنوعة تتوع مثلقي الآية الكريمة، وإن كان لها سبب نزول واحد، وما هذا إلاَّ لأنَّ النُّورسي يراعي طبقة المتلقي ودرجة فهمه، وسعة استيعابه وإدراكه، وهي عناصر متباينة متنوعة، لكنَّها-أبدا- لا تسهم في تضارب الفهم، وتناقض معنى الآية الكريمة، فالآية الواحدة « تفيد معاني عديدة، بوجوده عديدة، حسب فهم طبقات النَّاس» (115).

4-2/ القصد و الإفادة:

4-2-1/ القصد:

وهو من المصطلحات القديمة الجديدة في الفكر اللغوي وغيره؛ فكثيرا ما أشار إليه العلماء في تراثنا العربيِّ إشارات بارقة ذكيَّة، فالأصل في الكلام القصد، ولا يتكلَّم الإنسان إلاَّ وهو قاصد إلى تحصيل أمر من الأمور (116). يقول ابن هشام في سياق تفريقه بين (الكلام) و(الجملة): «الكلام هو القول المفيد بالقصد، والمراد بالمفيد ما دلَّ على معنَى يحسن السُّكوت عليه...» (117). وقبله

(115) النُّورسي، المكتوبات، ص 34، وتحوي (رسائل النور) ذكرا لبعض أسباب نزول بعض الآيات الكريمة، خاصة في قسم (المعجزات الأحمديَّة) من جزء (المكتوبات)، ومثال ذلك: ص 213-214، وأيضا ذكرا لما يُعرف ب(أسباب الورد) وهي مناسبة ورود الأحاديث النبوية الشريفة، والتي يُعتمد عليها في توضيح وتبيين قصد النَّبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

(116) ينظر: طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 103.

(117) ابن هشام، مغني اللبيب، 7/5.

سيبويه الذي أوماً في مظان كتابه إلى قصد المتكلم وربطه بالتركيب ومستلزماته، فمثلاً عند حديثه عن الأفعال المقتضية مفعولين (أوباب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعولين) بين أن التأليف النحوي يخضع لمراد المتكلم في الأساس، فأصل (ظننت) التعدية إلى مفعولين صريحين أو غير صريحين، وذلك متى كان قصد المتكلم ومراده أن يبين ما وقر عنده من حال المفعول الأول يقينا كان أو شكاً، فذكر الأول كما في المفعولين الصريحين، ليضيف إليه ما استقر عليه من هو (118)، بل إن «الغرض باعتباره معنى يراد توصيله، قد يؤثر في البنية النحوية للتعبير، فيحدث فيها لونا من التغيير الذي تخرج به عن قياسها الأصلي...» (119).

ثم تلقى عبد القاهر الجرجاني وقد ترسخ عنده مفهوم القصدية بجلاء خاصة ضمن مصطلح النظم، وفي إلحاقه الألفاظ للمعاني وربطهما بمقاصد المتكلمين، كما يعرض للقصدية تحت مسمى معاني النفس التي يصلها بقوة - بغرض المتكلم (120). وليس أدل على هذا من قوله: «وجملة الأمر أن الخبر وجميع الكلام معانٍ ينشئها الإنسان في نفسه، ويصرفها في فكره، ويناجي بها قلبه، ويراجع فيها عقله، وتوصف بأنها مقاصد وأغراض...» (121). وهذا ما نلمسه بجلاء في كلام الثورسي الذي وصف عملية استدعاء المعاني المضمّنة في التراكيب بما يشبه إيقاظها من مكانها

(118) ينظر: سيبويه، الكتاب، 1/39-40.

(119) محمد مشبال، البلاغة والأصول - دراسة في أسس التفكير البلاغي العربي نموذج ابن جني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، (د.ط)، 2007م، ص 206.

(120) ينظر: نؤاري سعودي أبو زيد، في تداولية الخطاب الأدبي - المبادئ والإجراء، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2009م، ص 33. ويقول الباحث حميد لحداني: «إن مقصدية المتكلم عند الجرجاني تعني في جميع الأحوال أن المتكلم يملك زمام التّحديد القبلي للمعاني المراد تبليغها للقارئ، ومن هذا الجانب فإنّ فعالية القارئ ينمّ قصرها على فهم وإدراك ما هو موجود من معانٍ في النصوص»، القراءة وتوليد الدلالة - تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 2003م، ص 105.

(121) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 384. ويعلق الباحث سعيد حسن البحيري على نظرة الجرجاني بأنّ المخاطب عنده ينبغي أن يقفز متجاوزاً حدود المعنى الظاهر إلى المعنى غير الظاهر على سبيل الاستدلال، بغية الوقوف على قصد المتكلم. وهو تصوّر قائم على صلة تربط بين عمليتين غير لغويتين؛ الأولى تدور في عقل المتكلم، والأخرى تدور في عقل مخاطبه، ينظر: القصد والتفسير في نظرية النظم (معاني النحو) عند عبد القاهر الجرجاني، الأنجلو المصرية، (د.ط)، 1995م، ص 38.

في القلب، يقول: « فكأنَّ المتكلم ينادي بإرادته- التي تتبَّه العقل- فيوقظ المعاني الرَّاقدة في زوايا القلب المظلمة، فتخرج حفاةً عراةً، وتدخل الخيال الذي هو محل الصُّور. فتلبس المعاني ما تجده من صور في خزينة الخيال تلك، فتخرج بعلامة مهما قلَّت، حتَّى قد تلفَّ على رأسها منديلا أو تخرج لابسة نعلا أو تخرج بأزرار، أو بكلمة تدلُّ على أنَّها تربَّت هناك» (122).

ثمَّ يحيلنا إلى فكرة هامة مفادها أنَّ القصد في عهدة المتكلم، صادر منه، ضامن له، وألا مسؤولية ولا مؤاخذه عليه بكلِّ ما يرد إلى ذهن السامع الذي قد يفهم غير ما عنى المتكلم، فما يمكن أن يرصده المتلقِّي هو في الحقيقة ما يمتاحه من مستتبعات الكلام من تلويحات وتلميحات، أو ما قد تطرحه المعاني الأول، ولكن المتكلم له قصد أو غرض مرتسم على شبكة ذهنه، ملتقط بنظر عقله (123)، فكما يقول: « إنَّ أصل الكلام وصورة تركيبه يفيد المقصد نفسه، كما أنَّ غناه وثروته وسعته، هو في بيان لوازم الغرض وتوابعه، وهزّه بتلميحات مستتبعاته وبإشارات الأساليب؛ إذ التلميح أو الإشارة أساس مهمُّ يهزُّ عطف الخيالات الساكنة، ويستتطق جوانبها الساكنة، فيهيج الاستحسان في أقصى زوايا القلب. نعم! إنَّ التلميح أو الإشارة إنَّما هو لمشاهدة أطراف الطريق ومطالعته، وليس للقصد والطلب والتصرّف. بمعنى أنَّ المتكلم لا يكون مسؤولا فيه» (124).

وبذلك ينحو مصطلح(القصد) عنده المنحى الذي يحوزه في التداولية؛ فالمقصديّة هي قطب الرّحى في التداولية اليوم، تتجسّد من خلال الاتّصال اللغويّ في موقف معيّن (125)، وإنَّ وُصِفَ

(122) الثُّورسي، صيقل الإسلام، ص 100.

(123) ينظر: نفسه، ص 58، 102-103.

(124) نفسه، ص 103. ويتحدّث أيضا عن القصد وكونه شرطا في علمي البيان والمعاني دون البديع، فيقول منبهاً: « اعلم أنَّ شرطا مهماً لمزايا علم المعاني وفنّ البيان - من حيث البلاغة- هو: القصد والعمد، بنصب الأمارات، والإشارات الدالة على جهة الغرض، فلا تقام للعفوية وزنا...»، نفسه، ص 115.

(125) ينظر: سامية بن يامنة،(الاتّصال اللساني بين البلاغة والتداولية)، مجلّة دراسات أدبيّة، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، ع:1، 1429هـ- ماي 2008م، ص 57.

التداوليون بالمغالاة في التعويل على مقولة المقاصد التي ضخموا من خلالها مقولة التلّفظ، فأعاقوا الحضور الفاعل للمفوض أو أوْشَكُوا (126).

4-2-2/الإفادة:

ويُراد بها « حصول الفائدة لدى المخاطب من الخطاب، ووصول الرسالة الإبلاغية إليه على الوجه الذي يغلب على الظن أن يكون هو مراد المتكلم وقصده، وهي "النمرة" التي يجنيها المخاطب من الخطاب» (127)، اعتمادا على خصائص التركيب وبنائه في كثير من أحواله، وقد لمسنا اهتماما جادا به من العلماء القدامى كالنحاة والبلاغيين، خاصة ما تعلّق ببعض الظواهر الأسلوبية كالتعيين (التعريف والتكثير)، والذكر والحذف، والتقديم والتأخير، والنفي والإثبات؛ فالإفادة لا تحصل دون « استيفاء بعض الشروط التي يكون بها الكلام كلاما؛ أي خطابا متكاملا يحمل رسالة إبلاغية واضحة يريد المتكلم إيصالها إلى المخاطب» (128). فمن قبيل ما درس وفسر النورسي ممّا له صلة بهذا الجانب، على سبيل المثال، ما أورده تعليلا لتقديم المسند الخبر على المسند إليه في قوله عزّ من قائل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَأَمِنَّا﴾ [البقرة:8]؛ فذكر أنّ من شأن إنشاء التعجب (الذي هو غرض التغيير الرتبي) الصّدارة، وليتمركز النظر على صفة المبتدأ (من) التي هي مناط الغرض، وإلا لانتظر ومرّ إلى الخبر (129).

(126) ينظر: أحمد الودرني، نظرية المعنى بين التّوصيف والتّعديل والنّقد، مركز النّشر الجامعيّ، تونس، (د.ط.)، 2007م، ص241.

(127) مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب-دراسة تداولية لظاهرة (الأفعال الكلامية) في التراث اللساني العربي، دار الطليعة، بيروت- لبنان، ط1، تموز (يوليو)، 2005م، ص 186. (128) نفسه، ص186.

(129) ينظر: النورسي، إشارات الإعجاز، ص 89، وللتوسّع أكثر ينظر: القسم النحويّ من الدّراسة المتعلّق بالوجوه التركيبيّة وما يترتّب عنها من فروق دلالية تمثّل الإفادة التي يتحصّل عليها المخاطب.

والذي نستخلصه أنَّ تقديم ركن حقه التأخير إنّما هو لفائدة يجنيها المخاطب غير تلك التي يقع عليها عند تأخيره، وهذا ينسجم و الأبعاد التداولية الحديثة.

ولا يفوتنا التّنبه- قبل الوثوب إلى مبحث آخر- إلى مسألة هامّة تتمثّل في علاقة الإفادة بتفاوت فهم المفسّرين؛ ولعلّ من أنبه ملاحظات بديع الزّمان -في فهمنا- توجيه أنظارنا إلى أمر نلمسه عند تصفّح مختلف مصنّفات التّفسير الكثيرة التي تلنّقي في توجيه المناحي التّفسيّريّة لجملة من آيات الذّكر، وتختلف في أخرى، ولم يجد غضاضة في كشف رؤيته الخاصّة؛ فقد أوّعز سبب اختلاف وتشتّت تفسيرات وتأويلات فئة من المخاطبين لها فرادة و وضع خاصّ، ألا و هي طبقة المفسّرين الذين أظهروا تفاريق شتّى واحتمالات عدّة لبعض الآيات الكريمة، قلنا، أوّعز ذلك إلى أنّه شأنهم شأن كلّ متلقّ للقرآن الكريم، يختلفون في تحصيل الفائدة ورصد الإفادة، لاختلاف حصّة كلّ منهم من القرآن الكريم، ولأنّ لكلّ منهم نصيب من الفهم؛ إذ نزل القرآن لأهل كلّ العصور، ولكلّ الطبقات و « فهم نوع البّشر يختلف درجة درجة (...)، ونوقه يتفاوت جهة جهة (...)، وميله يتشتّت جانبا جانبا (...)، واستحسانه يتفرّق وجها وجها (...)، ولذّته تتنوّع نوعا نوعا (...)، وطبيعته تتباين قسما قسما...»⁽¹³⁰⁾؛ أي إنّ التّباين في الصّنف، والذّوق، والميل، والتّجاوب، وطبيعة الإنسان كلّها تتحكّم في درجة الفهم ومن ثمّ التّفسير، وهذه الفكرة كانت تُلحّ عليه في كثير جدّا من كليّاته النّوريّة.

(130) النّورسي، إشارات الإعجاز، ص 49.

5/الظواهر الدلالية:

لاغرو أن تراثنا اللغوي العربي قد امتاز بغزارة المحصول الدلالي ووفرة المادة المدرجة ضمن مباحث ما يُعرف في العصر الحديث بعلم الدلالة؛ خاصة ما تعلّق بتلك الظواهر الدلالية التي شكّلت النّصيب الأوفر من حصص مصنّفات علمائنا الأجلاء في جانبها الدلالي، ونعني بها ظواهر الاشتراك اللفظي والأضداد والتّرادف والتّعير الدلالي وغيرها من الظواهر التي تشكّل علاقات « هي من اصطناع الفكر المدرك للأشياء، والمرتب لها في عالم يصنعه لنفسه، يسيطر من خلاله عليها ويمسك بها»⁽¹³¹⁾. ومنتھانا في هذا المقام محاولة الامسك بتلابيبها في فكر النورسي من خلال استعراض ماهية كلّ منها في جهود بعض أسلافنا ثمّ عند النورسي، لرصد نقاط الالتقاء الافتراق بين النظريّن، ولنبدأ بظاهرة الاشتراك اللفظي.

5-1/ الاشتراك اللفظي:

من أقدم النصوص التي وصلت إلينا مشيرة إلى ظاهرة الاشتراك اللفظي نصّ لسبويه عدّد فيه صنوف كلام العرب في (باب اللفظ للمعاني)؛ فصّح فيه أنّ من كلام العرب « اتّفاق اللفظين واختلاف المعنيين (...) نحو (...) وجدت عليه من المؤجدة، ووجدت إذا أردت وجدان الضالة...»⁽¹³²⁾.

وعرّفه السبويّ بأنّه « اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللّغة»⁽¹³³⁾، واختلف القدامى إزاء وقوعه بين مؤرّ بوجوده في اللّغة، ومنكر له، ومضيق لتحقّقه فيها⁽¹³⁴⁾.

(131) الأزهر الرّناد، فصول في الدلالة- ما بين المعجم والنحو، الدار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت- لبنان، دار محمد علي للنشر، تونس، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1431هـ/2010م، ص15.

(132) سبويه، الكتاب، 24/1.

(133) السبويّ، المزهري في علوم اللّغة، 369/1.

(134) للتوسّع أكثر ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص 156 وما بعدها، وإبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص 213-

214، وللاستزادة أكثر في تجليات الظاهرة في نظر المحدثين الغربيين، ينظر: ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللّغة، ص132=

أما بديع الزمان فقد أقر، غير مرّة، بوجوده في اللغة، وبين مسلك اللفظة مذ كونها لفظة ذات معنى واحد إلى أن تتشرب معاني أخرى، راداً الأمر إلى المجاز؛ إذ هو المسار الذي تمرّ عبره اللفظة لتصل إلى ذلك الاكتناز الدلالي. يقول في ذلك: «إنّ اللفظ المشترك في الأغلب معناه واحد، ثمّ بالمناسبات وقع تشبيهات (...). ثمّ منها مجازات (...). ثمّ منها حقائق عرفية (...). ثمّ يتعدّد. حتّى إنّ اسم (العين) الذي معناه الواحد البصر أو المنهل يُطلق على الشّمس أيضاً بالرمز إلى أنّ العالم العلويّ ينظر إلى العالم السفليّ بها، أو أنّ ماء الحياة الذي هو الضياء يسيل من ذلك المنبع في الجبل الأبيض المشرف وقس! «(135). ويعزّز قيمة ودور المجاز في سيرورة المشترك بأنّ قال: «بسرّ قلب المجاز بالاستمرار حقيقة تولّد الاشتراك» (136)، وأنّ الاشتراك متولّد «في الأكثر بالاستمرار أو بتناسي سرّ التشبيه؛ ألم ترّ لو تخيلت وجه السّماء جبهة ونصف وجه أفضس أعور أو أرمد لرأيت الشّمس عينه الباصرة المبصرة، أو توهّمت السّماء أرضاً أو طوداً مظليين لأبصرت الشّمس عينهما الجارية بماء الحياة وهو الضياء وقس! «(137).

ومعلوم أنّ من معاني لفظة (العين) معنى عين الشّمس، وهو شعاعها الذي لا تثبت عليه العين، وقيل: العين هي الشّمس نفسها، فيقال: طلعت العين، وغابت العين، وقيل: العين هي الشّمس نفسها، فيقال: طلعت العين وغابت العين، كما جاء في لسان العرب (138).

والمخطّط الآتي يلخّص مراحل نشوء المشترك اللفظي في نظر النورسي:

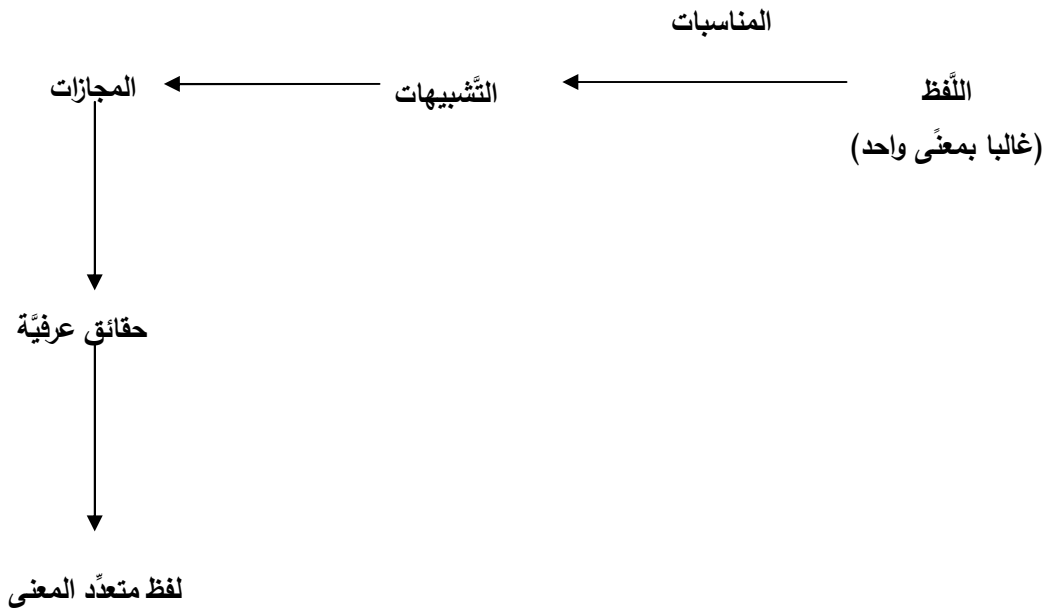
= وما بعدها، وأيضاً راث كيمبسون، نظرية علم الدلالة (السيمانطيقا)، تر. عبد القادر قنيني، دار الأمان، الرباط، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، والدّار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت- لبنان، ط1، 1430هـ/2009م، ص 118 وما بعدها.

(135) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 123، وينظر أيضاً: صيقل الإسلام، ص 109.

(136) النورسي، صيقل الإسلام، ص 199.

(137) نفسه، ص 200.

(138) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة [ع ي ن]، وأيضاً: السيوطي، المزهري، 274/1-275، فقد استحصل فيه ما يربو عن اثنين وعشرين معنًى للعين، بنقسيم نسبه لبعض المتأخّرين، ينفرع إلى قسمين رئيسيين؛ الأوّل: فيه دلالات العين التي تعود للعين النّاظرة، وينقسم بدوره إلى فرعين؛ الأوّل بوجه الاشتقاق (مصدر وغير مصدر)، والثّاني بوجه التشبيه (بالعين لشرفها)، أمّا القسم الثّاني: ويضم ما لا يرجع إلى ما سبق، وفيه ذكر معنى: عين الشمس.



ومعلوم أنّ القدامى وخاصة الموسّعين لحقل الاشتراك اللفظي في اللغة لم يأبهوا لوجود علاقة بين معاني اللفظة من عدمها؛ أي علاقة المجازية بينها، وهو الشرط الذي وضعه ابن درستويه (ت 358 هـ) (139) الذي يعدّ على رأس المضيّقين جدًّا لمساحة تحقُّقه من القدامى، ومن المحدثين نجد إبراهيم أنيس الذي امتدحه وأثنى على موقفه حينما أنكر معظم المفردات التي عدّت من المشترك اللفظي، واعتبرها من المجاز الذي لعب دوره في كلّ الاستعمالات (140).

والذي يتبدّى لنا أنّ بديع الزّمان رأى في المجاز (141) السبيل الأوفر والسبب الأوجه في حدوث هذه الظاهرة، لا سيما وأنّه ذكر أنّ ذلك المجاز يصير حقيقة عرفاً، وهو ما يُسمّى بالمجاز المنسيّ أو الميِّت الذي تخبو شحنته البلاغية بكثرة الاستعمال ونقادم العهد، فيصبح كالاستعمال الحقيقي، لا يكاد يثير غرابة أو دهشة عند سماعه (142).

(139) ينظر: السُّيُوطِي، المزهَر في علوم اللغة، 384/1.

(140) ينظر: إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص 213-214.

(141) ذكر أحمد مختار عمر أنّه من خلال تحليله لألفاظ المشترك اللفظي في كتاب (المنجد) لكرّاع النمل، استطاع أن يقف على أسباب وقوعها، وأنّ منها (المجاز) الذي صتفه سبباً من الأسباب الداخليّة الناتج عن تغيير المعنى التلقائي الذي يحدث عند وجود علاقة بين معنيين، فإن كانت علاقة مشابهة كان المعنى الجديد: استعارة، وإلا كان مجازاً مرسلًا، ينظر في تفصيل ذلك: علم الدلالة، ص 159-162.

(142) ينظر: نفسه، ص 177.

وهذا ما لمسناه لَمَّا نزع إلى إظهار أهميّة المجاز في اللّغة، وكيف أنّ أهل الظّاهر حين أنكروه في الاستعمال القرآنيّ جانبوا الصّواب، ومالوا عنه، وأنّ من بلاياهم تحريّ الحقيقة في كلّ موضع من كلّ مجاز، فلا بدّ « من وجود حبة حقيقة لينمو وينشأ منها المجاز ويتسنبل، أو أنّ الحقيقة هي الفتيلة التي تعطي الضّوء، أمّا المجاز فهو زجاجها الذي يزيد ضياءه...» (143).

فلفظة (عين) (144) في قوله عزّ من قائل: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ ۗ﴾ [الكهف: 86]، إذا حُمِلت على المعنى الظّاهريّ تعني أنّه رأى غروب الشّمس في ماء عين ذي طين وحرارة، وهو نظر ذي القرنين، أمّا الخطاب القرآنيّ النّازل من العرش الأعظم المهيمن حرّياً به وبِعظمته معني أنّ الشّمس المسخّرة سراجاً في مضيّف رحمانيّ تختفي في عين ربّانيّة هي المحيط الأطلسي الغربيّ المغطّى بالضيّاء والأبخرة (145).

وهو بذلك يدعو إلى تأويل ما يستحقّ التّأويل من النّص القرآنيّ دون إفراط؛ إذ إنّ استعمال العقل والنّظر وعدم الأخذ بالظّاهر يُحيل الإنسان إلى صحّة تدبّر آي القرآن الكريم، وأنّ من الوسائل المنصوح بها التّأويل بالاعتماد على قنطرة المجاز.

5-2/الأضداد:

« لَمَّا كانت الجدليّة من خصائص الفكر الإنسانيّ فلا بدّ من أنّ تظهر في طبيعة لغة أصيلة كاللّغة العربيّة؛ [إذ] تتبّه اللّغويّون القدماء لوجود الأضداد في الألفاظ العربيّة وأشاروا إليها،

(143) الثّورسيّ، صيقل الإسلام، ص 89-90.

(144) ذكر صاحب المدوّنة أنّ لفظ (عين) في العربيّة معاني: الينبوع، والشّمس، والبصر، ينظر: اللّمعات، ص 163.

(145) ينظر: نفسه، ص 162-164.

سعوا لجمعها وتفسير وجودها.. « (146) ، لكونها إحدى خصائص اللُّغة، وعلاقة من علاقاتها الدلالية، ودليل عبقريتها، وظاهرة تميّزت بها تميّزا جلياً بين باقي الجزريات (147) .

ويقصد بالأضداد تلك « الكلمات التي تؤدي إلى معنيين متضادين بلفظ واحد، ككلمة (الجون) تطلق على الأبيض والأسود، و(الجلال) تطلق على الحقير والعظيم...» (148) ، والاختلاف بين معنيي الكلمة اختلاف تضاد لا اختلاف تغاير كما في المشترك اللّفظي، وهذا هو الفرق بينهما (149) ، كما أنّ التّضاد بين معنييها لا يقصد به تقابلها دون اتّحاد الصّيغة كالليل والنّهار، والطول والقصر، بل إنّ اتّحاد الصّيغة شرط أساس في هذه الظاهرة.

وقد وقع جدل كبير بين العلماء والمشتغلين باللُّغة إزاء وقوعها في واقع اللُّغة من عدمه؛ فكان أنّ دفع مجيء معنيين متضادين في صيغة واحدة ببعضهم إلى إنكار وجودها، وحجّتهم أنّها بذلك طريق للتعمية وغموض الدلالة والتباسها على المتلقّي، وهو خلاف المراد من اللُّغة، لكونها أداة تواصل وإبلاغ وإبانة. أمّا المقرّون المعترفون بها في اللُّغة فيتصوّرونها وسيلة من وسائل التّنوع في الأساليب والتعابير ، ودليلاً على مرونة العربيّة و سعتها، وحجّتهم أنّ اللُّغة منطوقاً خاصاً لا يتواءم بالضرورة والعقل الذي يقتضي أنّ يكون لكلّ لفظ معنى واحداً مستقلاً، زيادة على أنّ ادّعاء اللبس والغموض، الذي قد يكتنف اللفظة إنّ هي حملت المعنى وضده في الآن عينه، يمكن الرّد عليه

(146) عبد الكريم اليافي، جدلية أبي تمام، منشورات دار الجاحظ للنشر، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد- العراق، (د.ط)، 1980م، ص22.

(147) اللغات الجزرية هي اللغات: الأكادية(البابلية والآشورية)، والآرامية والكنعانية(الفينيقية والعبرية والأوغاريتية)، والعربية واليمنية القديمة والحبشية. ينظر: محمد التونجي و راجي الأسمر، المعجم المفصل في علوم اللُّغة(الألسنيّات)، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط1، 1414هـ/1993م، 500/1 .

(148) الأنباري، الأضداد، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، صيدا- لبنان، ط1، 1427هـ/2006م، ص7. ونشير إلى أنّ التّضاد بالمفهوم الحديث لا القديم يشمل أنواعاً أربعة هي: - التّضاد الحاد(حي-ميّت)، - التّضاد المتدرّج(بارد-دافئ-حار)، -تضاد العكس(باع-اشترى)، -التّضاد الاتّجاهي(أعلى-أسفل).

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

بأنّ «الاعتماد على القرائن وتحسُّس السِّياق له القدر المُعلَى في تحديد معنى اللَّفظة...» (150)
 فالسِّياق بقرائنه يبقى دائما «الحسن الذي يحمي الكلمة من الغموض ويزيل التَّعمية والتَّغطية» (151)
 ويمدُّ يد العون للمتلقِّي - غالبا - حتَّى يبلغ مرمى المتكلِّم، ويقع على الدَّلالة المرجوَّة من الملفوظ
 اللِّساني.

وكان بديع الزَّمان ممَّن آمنوا بوقوعها، ودليل ذلك تحسُّسه الضديَّة في لفظة (فوق) في قوله
 تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: 26]، والتي كان قد
 صنَّفها العلماء قبله ضمن ألفاظ الأضداد. يقول الأنباري (ت327هـ): «و فوق حرف من الأضداد،
 يكون بمعنى أعظم، كقولك: هذا فوق في العلم والشَّجاعة إذا كان الذي فيه منهما يزيد على ما في
 الآخر، ويكون (فوق) بمعنى (دون)؛ كقولك: إن فلانا لقصير، وفوق القصير...» (152)، وإلى
 معنى (دون) فسَّر الأنباري معنى (فوق) في الآية نفسها، ثمَّ استعرض رأي الفراء وقطرب اللَّذين
 ذهبوا إلى أنَّها بمعنى (أعظم) وخالفهما الرَّأي.

أمَّا النَّورسي فقد فسَّرها بمعنى (دون)؛ أي ما دونها في الصَّغر، وما فوقها في قَمَّة البلاغة
 أو في الصَّغر أيضا، لينتهي إلى أنَّ اللَّفظة في الآية إشارة إلى أنَّ الصَّغير أغرب بلاغة وأعجب
 خلقة (153).

وربَّما كان هذا منزع الألوَّسي، ومنحاه في تفسيره ل (ما فوقها)، لمَّا قال بأنَّ «المراد بالفوقية
 إمَّا الزَّيادة في حجم الممثل به، فهو ترقُّ من الصَّغير للكبير، وبه قال ابن عباس، أو الزَّيادة في

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

(151) عاطف مدكور، علم اللُّغة بين التُّراث والمعاصرة، دار التَّقافة للنَّشر والتَّوزيع، القاهرة- مصر، (د.ط.)، 1987م،
 ص264.

(152) الأنباري، الأضداد، ص 157، وقد رماه الرَّاعب الأصفهاني بالتَّوهَّم في ضمِّ لفظة (فوق) إلى قائمة أضداد العربيَّة،
 ينظر: مفردات ألفاظ القرآن، ص 649.

(153) ينظر: النَّورسي، إشارات الإعجاز، ص 209، وكان قد أشار إلى أنَّ العرب البلغاء كثيرا ما متَّلوا بالبعوضة، فقالوا:
 (أضعف من البعوضة)، و(كلَّفنتي مُحَّ بعوضة) و(أعزُّ من مُحَّ بعوضة).

المعنى الذي وقع التمثيل فيه وهو الصَّغر والحقارة، فهو تنزُّلٌ من الحقير إلى الأحقر...» (154).

ومن ألفاظ الأضداد التي تناولها بالتفسير صاحب المدونة، لفظة (أندادًا) في الآية الكريمة: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 22]. جاء في كتاب الأضداد للأنباري «والندُّ يقع على معنيين متضادين؛ يقال: فلان ندُّ فلان إذا كان ضده، وفلان ندُّه إذا كان مثله» (155)، ويذكر النورسي أن «لفظ الندِّ بمعنى: المثل، ومثله تعالى يكون عين ضده، وبينهما تضادٌّ، ففيه إيماء لطيف إلى أن الندِّ بيِّنُ البطلان بنفسه...» (156)، ويؤكد دلالة الندِّ على معنى المثل، قوله قبلها إنَّ من الثمرات المجتناة من الآية محلَّ النَّظَرِ أَنَّ الله سبحانه واجب الوجود ليس كمثلته شيء جلَّ جلاله (157)، وهذا ما ذهب إليه ابن عباس رضي الله عنهما (158) والزَّمخشرى (159). ومن المحدثين الألوسي (160)، وابن عاشور (161)، وقد نفيا أن تكون اللفظة أصلاً من الأضداد، بل رأياها على معنى واحد هو المثل (162) والمساوي؛ في حين أن هناك من وجد أنها في الآية السابقة تكتنز معنى الأضداد كما زوي عن أبي عبيدة (163).

(154) الألوسي، روح المعاني، 207/1، وينظر أيضا: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 362/1-363.

(155) الأنباري، الأضداد، ص 25.

(156) النورسي، إشارات الإعجاز، ص 164.

(157) ينظر: نفسه، ص 155.

(158) ينظر: الأنباري، الأضداد، ص 25.

(159) ينظر: الزَّمخشرى، الكشاف، 214/1.

(160) ينظر: الألوسي، روح المعاني، 191/1.

(161) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 334/1.

(162) ذكر الزَّاعِبُ الأصفهاني للفظه (ندِّ) معنىً واحداً دونما إشارة إلى كونها من الأضداد، قال: «ندُّ الشيء مشاركته في جوهره، وذلك ضرب من المماثلة؛ فإنَّ المثل يقال في أي مشاركة كانت، فكلُّ ندِّ مثلٌ وليس كلُّ مثلٍ ندًّا...»، مفردات ألفاظ القرآن، ص 796.

(163) ينظر: الأنباري، الأضداد، ص 25، ويقصد بأبي عبيدة: معمر بن المثنى (ت 209 هـ).

5-3/ الترادف:

لعلّ من أقدم النصوص التي نحوزها وتحدّثت عن الترادف نصّ سيبويه الذي قسّم فيه علاقة الألفاظ بالمعاني؛ فأشار إلى أنّ من كلام العرب اختلاف اللفظين والمعنى واحد؛ نحو: ذهب وانطلق⁽¹⁶⁴⁾. وربّما كان أوّل من استعمل مصطلح الترادف- حسب ما وصل إلينا- علي بن عيسى الرّمانيّ (ت384هـ) الذي اتخذ عنواناً صريحاً لكتابه (الألفاظ المترادفة والمتقاربة المعنى)، ولاقى الترادف هو الآخر أخذاً وردّاً كبيرين⁽¹⁶⁵⁾ بين مقرّر بوجوده موسّع لدائرته أو مضيق لها، وفريق آخر نافٍ له مصنفاً ما قيل بترادفه ضمن ما يُعرف بالفروق اللغوية.

وعلى كلّ، يُعرّف بأنّه «النسبة الموجودة بين لفظين أو أكثر يستقلّ كلّ منهما- أو منها- بإفادة تمام ما يفيد الآخر من معنى باعتبار واحد»⁽¹⁶⁶⁾.

وكانت الإشارة اليتيمة لصاحب المدونة للترادف ضمن حاشيته على السلم المرونق للأخضريّ، ولم تعدّ أن تتضمّن ذكراً مقتضياً لسبب حدوثه المتمثّل في أنّه «بحكمة نسيان المناسبة وانقلاب الصفة بالجمود تولد الترادف...»⁽¹⁶⁷⁾. وهو ما عبّر عنه رمضان عبد التّوّاب بقوله: «أنّ يكون للشّيء الواحد في الأصل اسم واحد، ثم يوصف بصفات مختلفة باختلاف خصائص ذلك الشّيء، وإذا بتلك الصفات تُستخدم في يوم ما استخدام الشّيء، ويُنسى ما فيها من الوصف، أو يتناساه المتحدّث باللّغة»⁽¹⁶⁸⁾.

(164) ينظر سيبويه، الكتاب، 24/1.

(165) للتوسّع أكثر ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص 215 وما بعدها، وعلي عبد الواحد وافي، فقه اللّغة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، ط2، أبريل، 2000م، ص 131-135 وأيضاً: فتح الله سليمان، دراسات في علم اللّغة، دار الآفاق العربيّة، القاهرة- مصر، ط1، 2008م، ص 37-45.

(166) عثمان محمد غريب، (الترادف في القرآن الكريم)، مجلة النور للدراسات الحضاريّة والفكريّة، إسطنبول- تركيا، س:6، ع:12، يوليو 2015م، ص 40.

(167) النورسي، صيقل الإسلام، ص 199.

(168) رمضان عبد التّوّاب، فصول في فقه العربيّة، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ط6، 1420هـ/1999م، ص 318-319.

إنَّ إقرار التُّورسيِّ بوجود التَّرادف لم يمنعه من تلمُّس فروق لغويَّة بين جملة من الألفاظ القرآنيَّة التي حاول تعليل استعمالها دون مقارباتها في المعنى، ومن تلك الألفاظ- على سبيل المثال- لفظتا (اليقين) و(الإيمان)؛ فقد رأى أنَّه وإن كان الإيمان هو التَّصديق مع اليقين؛ إلَّا أنَّه استعمل (يوقنون) بدل(يؤمنون) لما بينهما من بؤن دلاليِّ في قوله تعالى: ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة:4]، «ليضع الإصبع على مناط الغرض قصدا لإطارة الشُّكوك؛ إذ القيامة محشر الرُّيوب...»⁽¹⁶⁹⁾، واليقين كما عرّفه أبو هلال العسكريُّ هو «ما يزيل الشُّك دون غيره من أضرار العلوم»⁽¹⁷⁰⁾، أمَّا الإيمان فهو طاعة الله التي يؤمّن بها العقاب على ضدّها⁽¹⁷¹⁾، وهو نقيض الكفر والفسق جميعاً⁽¹⁷²⁾.

ومن النَّماذج التي تعكس إحساسا واستشفافا لدقائق دلاليَّة فارقة بين الألفاظ التي يعتقد أنَّها تكتنز المعنى ذاته، لفظتا: المسُّ والإصابة؛ فالمولى عزَّ وجلَّ استعمل المسَّ في الآية الكريمة ﴿وَلَيْنَ مَسَّتْهُمُ نَفْحَةٌ مِّنْ عَذَابِ رَبِّكَ﴾ [الأنبياء:46] بدل الإصابة؛ لأنَّ المسَّ يشير إلى القلَّة والنزُّوح فقط⁽¹⁷³⁾، أو هو الإصابة القليلة⁽¹⁷⁴⁾. وجاء في كليّات أبي البقاء الكفويِّ أنَّ المسَّ أقلُّ تمكُّناً من الإصابة وهو أقلُّ درجاتها⁽¹⁷⁵⁾.

والحال ذاته في تفريقه بين (التَّرك) و(الإبقاء)؛ فقد رأى في استعمال (ترك) بدّل (أبقى) في قوله عزَّ من قائل: ﴿وَتَرَكْهُمْ فِي ظُلْمَةٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة:17] «إشارة إلى أنَّهم صاروا كجسدٍ

(169) التُّورسيِّ، إشارات الإعجاز، ص 67.

(170) أبو هلال العسكريِّ، الفروق اللُّغويَّة، تح. أبو عمرو عماد زكي البارودي، المكتبة التَّوْفِيقيَّة، القاهرة- مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص 82.

(171) ينظر: نفسه، ص 241.

(172) ينظر: نفسه، ص 235.

(173) ينظر: التُّورسيِّ، إشارات الإعجاز، ص 45 وصيقل الإسلام، ص 103.

(174) ينظر: التُّورسيِّ، الكلمات، 427.

(175) ينظر: أبو البقاء الكفويِّ، الكليّات، ص 799.

بلا روحٍ وقشرٍ بلا لبٍّ، فمن شأنهم أن يُتْرَكُوا سُدىً ويلقوا ظهرياً» (176)، وما يهمننا -ههنا- تتبَّهه إلى ما بين اللَّفْظَيْنِ من فرق، وهو ما لم ننفق عليه عند غيره من مثل القرطبيّ الذي فسّر التَّركَ بالإبقاء (177)، والكفويّ الذي ذكر أنّ التَّركَ إذا علّقَ بمفعولين كان متضمناً معنى التّصيير، فيجري مجرى أفعال القلوب، وعليه نفهم أنّه ساوى بين (ترك) و(أبقى) (178).

كما فرّق بين (المطر) و(الصيّب) في تفسير الآية الكريمة ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾ [البقرة:19]، منبّهاً إلى أنّ العدول عن استعمال لفظ المطر المأنوس المألوف إلى لفظ الصيّب لأنّه مطر جَلَبَ الأذى الشّدِيدَ كأنّه مصائب تُرمى عليهم بقصدٍ، فنُصِيبُهُم مع فقدهم لأيّ سائر (179). لقد تحسّس بذلك فرقا بين اللَّفْظَيْنِ من ناحية الدلالة أو قلّ من حيث درجة الدلالة، ولم نصادف -حسب ما وقع بين أيدينا- مَنْ فطن أو أشار للأمر؛ فهذا الرّمخسريّ والقرطبيّ والرّاعب الأصفهانيّ والألوسيّ وابن عاشور وغيرهم ممّن لم يظهر لنا إدراكهم أو إحساسهم بوجود فرق بين اللَّفْظَيْنِ، وكان تفسيرهم للصيّب في الآية على معنى المطر المُصَوَّب أو السحاب (180).

وممّا فات، نخلص إلى نتيجة مفادها أنّ الثُّورسيّ سعى في تفسيره إلى ملاحظة الفروق اللُّغويّة (181) بين ألفاظ صادفته ورأى أنّ استعمالها دون الأخرى كان فيه مراعاة ما تضمّه من

(176) الثُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 131.

(177) ينظر: القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، 323/1.

(178) ينظر: أبو البقاء الكفويّ، الكليات، ص 298 وهو رأي الرّمخسريّ نفسه، ينظر: الكشّاف، 193/1-194.

(179) ينظر: الثُّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 136-137.

(180) ينظر: الرّمخسريّ، الكشّاف، 203/1، والقرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، 326/1، والرّاعب الأصفهانيّ، مفردات ألفاظ

القرآن، ص 495، والألوسيّ، روح المعاني، 171/1، وابن عاشور، التّحرير والتّشوير، 317/1-318.

(181) من أنواع الفروق اللُّغويّة أيضا ما يُعرف بـ(فروق الأبنية) ويُقصد بها أنّ «المبنى لم يكن ليختلف لولا أنّ ثمة افتراقا في المعنى قصده المتكلم...» [محمد ياس خضر الدُّوريّ، (دقائق الفروق اللُّغويّة في البيان القرآنيّ)، أطروحة دكتوراه (مخطوطة)، كليّة التّربية، جامعة بغداد، 2005م، ص3]. وكان صاحب المدونة قد أشار إلى مثال واضح أبرز فيه الفروق الدلالية المترتبة عن فروق الأبنية، فذكر أنّ إيثار (نزل) بدل (أنزل) في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ [البقرة:23]، من أجل أنّ (نزل) يدلُّ على النُّزول تدريجا، وأنّ (أنزل) يدلُّ على النُّزول دفعة، وهذا للإشارة إلى ما يتحدّجون به من قولهم: لولا أنزل عليه دفعة؛ بل على مقتضى الوقائع والأحداث تدريجا نوبة نوبة، نجما نجما، سورة سورة (إشارات الإعجاز، ص186)=

معنى مناسب لسياق الآية ومضمونها العام، ولم يكن ناقلاً متأثراً في ذلك بغيره؛ إذ أوجد لنفسه الاستقلالية في التفسير والتحليل ما مكّنه من وضع يده على مواطن لم يُتَحَ لغيره الوقوع عليها أو التنبه لوجودها.

5-4/ التَّغْيِيرُ الدَّلَالِيُّ:

علاقة وطيدة هي تلك التي تصل الإنسان بلغته، وتعكسها قصة نشوئية يتناظر فيها تاريخ نشأتها مع تاريخ نشأته، ويرتبط تغييرها -الذي هو من سنن الحياة- بماضي مستعملها. إنَّها كما يصفها عبد السلام المسدي « قصة تاريخ الإنسان عندما تناظرها مع قصة تاريخ اللغة، أو دعنا نقل، هي قصة التطور الإنساني عندما توضع مكُوناته فُبالة مكُونات تطوُّر اللغة، كما لو أنَّ منطقة النَّقَاطِعِ قد جُلِبَتْ إليها صفيحتان مصقولتان، ثُمَّ وُضِعَتْ بينهما بحثاً عن صورة التَّنَاطُرِ المَرَاوِيِّ»⁽¹⁸²⁾. هذه العلاقة تَمَثَّلُا بديع الزَّمان و عاها بنظره النَّاقِبِ، رابطا اللسان بالإنسان بوشيجة المشابهة عبر مساريهما في التَّاريخ، قائلاً: « اعلم إنَّ اللسان كالإنسان عاش أدواراً، وتحوَّلَ أطواراً، وترقَّى أعصاراً، فإنَّ نظرت الآن إلى ما تبطن (الآن) من أطلال وأنقاض اللسان التي تفتت في سَيْلِ الزَّمان لرأيت منها تاريخ حياة اللسان ومنشأه...»⁽¹⁸³⁾، ثُمَّ يعضدُّ مبدأ التَّغْيِيرِ الذي يعنور اللغة بأنَّ ينصحنا في موضع آخر بقوله: « راجع أسرار تجدد اللغات وتغيّراتها...»⁽¹⁸⁴⁾ مانحاً تَقْلُبَاتِ جهاز اللغة صبغة (التَّجَدُّد)؛ فالتَّغْيِيرُ هو نوع من التَّجَدُّد، وفي التَّجَدُّد تكمن طاقة الاستمرار بعد كلِّ استقرار.

=يقول الرَّاعِبُ الأصفهاني في مفرداته في الفرق بينهما: « إنَّ التَّنْزِيلَ يختصُّ بالموضع الذي يشير إليه إنزاله مفروقاً، ومرةً بعد أخرى، والإنزال عامٌ...»، ص 799.

(182) عبد السلام المسدي، العربية والإعراب، ص 52.

(183) النُّورسي، صيقل الإسلام، ص 199.

(184) نفسه، ص 40.

وتتفاوت حركية أنظمة الجهاز اللغوي تفاوتًا يُجلبه استقرار النظامين الصرفي والنحوي اللذين يبرزان منزع الإذعان لسلطة المعيار، وميل النظام الصوتي للركون إلى منزلة وسط، وحركية النظام الدلالي ومرونته في التجاوب مع تصاريف الزمن ومتطلباته⁽¹⁸⁵⁾.

والتغير الدلالي وإن كان أظهر وأكثر جلاءً وبروزًا؛ إلا أننا لا نكاد نحسه؛ لأنه يزحف ببطء على مدى الأجيال، ولا يفلت منه فرد يعيش في مجموعته، ولا في وسع أحد إيقاف سريانه في اللغة، وظواهره تصيب المفردات، وأسبابه كثيرة متنوعة، ولعل الألفاظ الإسلامية إحدى تجليات التبدل أو التحول الدلالي «بعدها المنعرج الحاسم في تغيير منحنى المفاهيم التي كانت شائعة قبل هذا، وليس معنى ذلك أنها غيرت في المفهوم اللغوي للفظه فحسب؛ كأن تنقل لفظه الصوم من المعنى العام إلى المعنى الخاص، بل نقلت الفكرة في حد ذاتها»⁽¹⁸⁶⁾. وهذه الفئة من الألفاظ كان النورسي قد شبه علاقة دوالها بمدلولاتها بالجلد الحي - لا اللباس - الذي لا جدال في أن تبديله أو تغييره يضر بالجد؛ إذ «أصبحت اسمًا وعلماً لمعانيها العرفية والشرعية ولا يمكن تبديل الاسم والعلم»⁽¹⁸⁷⁾، وأضاف «إن الأكثرية المطلقة لكلمات التسيحات والأذكار، وخاصة كلمات الآذان والصلاة والذكر أصبحت بمثابة الاسم والعلم، فننظر إلى معانيها العرفية والشرعية أكثر من النظر إلى معانيها اللغوية»⁽¹⁸⁸⁾.

ولذلك نجده لا يُلقي بالاً لمعانيها اللغوية ولو من باب التنويه أو الإشارة، وما كان يعنيه هو ما تكتنزه من معاني إسلامية ولطائف إيمانية وحقائق تشريعية، ومن تلك الألفاظ التي وقف عند

(185) للتوسع أكثر في مجالات التغير اللغوي وقوانينه، ينظر: رمضان عبد التواب، التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، ومطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر، القاهرة- مصر، ط3 مزيدة ومنقحة، 1417هـ/1997م، ص 15 وما بعدها.

(186) صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية، ص 310.

(187) النورسي، المكتوبات، ص 437.

(188) نفسه: ص 438.

إفشاءاتها الدنيئة؛ مثلا: الإيمان (189)، والتَّقوى (190)، والصَّلَاة (191)، والزَّكَاة (192)، والصَّرَاطِ
المستقيم (193)، والشَّرِيعَة (194)، والنَّفَاق (195)، والكفر (196)...

(189) ينظر: النُّورسي، إشارات الإعجاز، ص 50-51

(190) النُّورسي، الملاحق، ص 169

(191) النُّورسي، إشارات الإعجاز، ص 50، 52-53.

(192) نفسه، ص 50.

(193) نفسه، ص 32.

(194) النُّورسي، المكتوبات، ص 613.

(195) النُّورسي، إشارات الإعجاز، ص 88-89، 107.

(196) نفسه، ص 77.

6/الدلالة البيانية:

اتَّسم مخزون التراث العربي بالجزارة التأليفية في حقل البلاغة، خاصّة الوجه البياني للغة العربيّة، لما له من كبير وقع وفاضل تأثير على جماليّة القول وبداعة الإفضاء اللسانيّ.

وليس يعنينا في هذا المقام استيفاء المطارحات البلاغية البيانية في الفكر التراثي والحديث؛ وإنّما نبتغي كشف تناولات صاحب الكليات الثورية لعناصر البلاغة، ونعني الجوانب البيانية، لامسائل علمي المعاني والبديع؛ ومرّد ذلك سببان؛ الأول: أنّنا لم نجد أدنى أثر لعلم البديع في الكليات الثورية، سوى أنّ شرطه عدم القصد، والعفوية أو القرب من طبيعة المعنى الشبيهة بالعفوية، بخلاف علمي المعاني والبيان اللذين يُشترط فيهما القصد والعمد، بنصب الإشارات الدالة على جهة الغرض فلا يقام للعفوية أدنى وزن (197).

والسبب الثاني، هو أنّنا كُنّا قد استعرضنا أهمّ أبواب علم المعاني في أثناء الدّراسة النّحوية، للتّواشج الكبير بين العلمين: النّحو والمعاني، ولتجسّد أغلب إشارات علم المعاني وتفعيلها في الجانب الإجرائي لنظرية النّظم في تفسيره للكثير من آيات الذّكر الحكيم.

ورغم ذلك، لاضير في إضاءة مساحة لم نكن قد أشرنا إليها قبلا، لمقتضى الحال آنذاك، ألا وهي (باب الإنشاء والخبر) الذي تراءى لنا بشكل واضح عند تعليقه على منظومة (السلم المنورق)؛ حيث ذكر أنّ الإنسان في خضمّ حياته محتاج إلى خبر وإنشاء، مخالفا-ضمنا- الأخصريّ الذي قسّم اللفظ إلى خبر وطلب في سلّمه قائلاً (198):

وَاللَّفْظُ إِمَّا طَلَبٌ أَوْ خَبْرٌ وَأَوَّلُ ثَلَاثَةٍ سَتُدْرِكُ.

وعرّف الإنشاء بأنّه علم فعليّ، يكون فكر الإنسان مبدأ لخارجيته الاعتبارية، وأنّه به تُسدّد حاجاته الفطرية، ليسرد مباحثه في: التّمني، والرّجاء، والاستفهام، والنداء، والقسم، والأمر، والنّهي، وصيغ العقود.

(197) ينظر: النورسي، صيقل الإسلام، ص 115.

(198) عبد الملك عبد الرحمن السّدي، الشّرح الواضح المنسق لنظم السلم المنورق، ص 17.

أما الخبر فهو علم انفعالي، يكون الخارج منشأ ذهنيّة الإنسان؛ ويكون لخاطر ميل جولان الرّوح في الأزمنة والأمكنة مع النّفوذ في أسرار الكائنات. ثمّ عمد إلى البوح بسرّ الفرق بين الإخبار والإنشاء؛ فرأى أنّ المقصود بالخارج في الإخبار، لمّا كان كالعلّة المجامعة لمّا في الذّهن، فمتى جاء الذّهنيّ قابله إمّا بالوفاق أو بالخلاف. أمّا الخارج في الإنشاء هو ما في الذّهن كالعلّة المُعدّة، فما دام لم يتم فلا خارج له، وإذا جاء الخارج ذهب من حيث هو إنشاء، أي لم يصبح إنشاءً⁽¹⁹⁹⁾. ومنحاه -هنا- منحى المنطقة، لذلك يستغلق علينا الفهم في كثير ممّا قال، والذي ربّما تلخّصه لنا عبارة القزوينيّ لمّا قال: «إنّ الكلام إمّا خبر أو إنشاء؛ لأنّه إمّا أن يكون لنسبته خارج تطابقه أو لاتطابقه، أو لا يكون لها خارج. الأوّل الخبر، والثّاني الإنشاء»⁽²⁰⁰⁾.

وعطفا على ما سبق، سينكفيّ البحث على الجانب البيانيّ لعنصر البلاغة والذي هو في عُرف أهل الاختصاص ذلك العلم الذي « يُعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدّلالة عليه»⁽²⁰¹⁾، وتلك الطُّرق تتمّ من خلال تراكيب في التّشبيه أو المجاز أو الكناية.

ويصنّف الثّورسيّ فنّ البيان بوصفه أحد قسمي بلاغة النّظم- التي هي أساس إعجاز القرآن الكريم- ويشبّهه باللّباس العالي والحلّة الفاخرة التي فُدت من أسلوب على مقدار قامات المعاني، وخطبت من قطعات بانتظام، فيلبس على قامة المعنى أو القصّة أو الغرض دفعة⁽²⁰²⁾.

وكان أنّ ركّز الثّورسيّ على (معنى المعنى)، فنتبّع أثره وبحث أمره، واستأثر بالنّصيب الأوفر من مدار أمره مباحث (التّمثيل والاستعارة والكناية) .

(199) ينظر: الثّورسيّ، صيفل الإسلام، ص 201-202.

(200) الخطيب القزوينيّ، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 23 .

(201) نفسه، ص 187.

(202) ينظر: الثّورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 113. وتجدر الإشارة إلى أنّه قصد بالقسم الآخر من بلاغة النّظم (علم المعاني)، وشبّهه بالحليّة، أو اللّآلئ المنثورة، والرّزينة المنشورة، والنّقش المرصّع، وأنّ أساسه توخّي المعاني النّحويّة فيما بين الكلّم. ينظر: نفسه، ص 113.

6-1/ التشبيه التمثيلي:

وهو نوع من التشبيه الذي سمّاه النورسي- أيضا- في بعض مظانّ مدوّنته بالاستعارة التمثيلية وأحيانا بأسلوب التمثيل (203)، وذكر أنّ أساس التمثيل هو التشبيه (204)، وهو ما عبّر عنه عبد القاهر بقوله: « فاعلم أنّ التشبيه عامٌّ، والتمثيل أخصّ منه، فكلّ تمثيل تشبيه وليس كلّ تشبيه تمثيلا» (205). ويُقصد به ذلك التشبيه الذي يكون وجهه وصفا غير حقيقيّ، ومنتزع من عدّة أمور (206).

ورأى فيه النورسيّ أداة خاصّة تتكفّل بخطاب العقل والوجدان معاً؛ فالمتكلم « كما يفيد المعنى ثمّ يقنع العقل بواسطة الدليل، كذلك يلقي إلى الوجدان حسيّات بواسطة صور التمثيل فيحرّك في القلب الميل أو النّفرة، ويهيئه للقبول؛ فالكلام البليغ ما استفاد منه العقل والوجدان معاً، (...) والمتكفّل لهذين الوجهين التمثيل؛ إذ هو يتضمّن قياساً، وينعكس به في مرآة الممثل القانون المندمج في الممثل به...» (207).

(203) تباينت آراء البلاغيين والأدباء القدامى في تحديد مفهوم التمثيل؛ فنجدته متداخلاً مرّة مع التشبيه بوجه عامّ، ومرّة ثانية مع الكناية، وثالثة مع الاستعارة التمثيلية أو التشبيه التمثيلي. ينظر في تفصيل ذلك: صفاء حسني عبد المحسن النّرك، (الاستعارة التمثيلية في القرآن الكريم)، رسالة ماجستير (مخطوط)، جامعة النّجاح الوطنيّة في نابلس، فلسطين، 2011م، ص11 وما بعدها .

(204) ينظر: النورسيّ، إشارات الإعجاز، ص117.

(205) عبد القاهر الجرجانيّ، أسرار البلاغة في علم البيان، ص78، 188. وللتوسّع أكثر، ينظر: علي محمد علي سلمان، المجاز وقوانين اللّغة، دار الهادي، بيروت-لبنان، ط1، 1420هـ/2000م، ص252-254.

(206) ينظر: السّكاكي، مفتاح العلوم، ص302. يصنّفه التّقنازيّ في مطوّله ضمن المجاز المركّب، وعرفه بالتمثيل على سبيل الاستعارة، كما أنّه يمكن أن يسمّى بالتمثيل- مطلقاً- دون تقييده بقولنا: على سبيل الاستعارة. وهو في نظره أنّ تشبّه إحدى الصّورتين المنتزعتين من متعدّد بالأخرى، ثمّ يدّعي أنّ الصّورة المشبّهة من جنس الصّورة المشبّه بها، فيطلق على الصّورة المشبّهة اللفظ الدّال بالمطابقة على الصّورة المشبّه بها. ينظر: المطوّل شرح تلخيص مفتاح العلوم، تح. عبد الحميد هنداي، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط1، 2001م، ص604 .

(207) ينظر: النورسيّ، إشارات الإعجاز، ص117.

ثمَّ نجده يُحيل إلى شرف التَّمثيل الذي يكسو المعاني أُبَّهةً ويكسبها منقبةً، ويرفع من أقدارها، ويشبُّ من نارها، ويضاعف قواها في تحريك النفوس لها، ودعوة القلوب لها.

وأفاض في تحصيل مناقبه في شتى فنون القول، وتبعا لمقامات الكلام المختلفة، وما يترتب عن كلِّ منها (مقام المدح، والذم، والاحتجاج والاستدلال، والافتخار، والاعتذار، والوعظ، والوصف...) في القرآن الكريم، وفي الشعر (208).

ومن فرائده الموحية بسعة اطلاعه، وإفادته من مستحدثات العصر (القرن العشرين) تشبيهه لقطعات الاستعارة التَّمثيلية بسيموطوغراف خيالي؛ أي سينما خيالية، وهذا ليعضد بطريقة عصريَّة فكرة كان قد أشار إليها الجرجاني في أسراره؛ بل وألحَّ عليها عند تعليقه لسبب التأثير الكبير للتَّمثيل، والذي أرجع أسبابه إلى ميل النفوس وأنسها إلى الانتقال من الخفيِّ إلى الجليِّ (...). وكما قالوا: ليس الخبر كالمعاينة ولا الظنُّ كاليقين؛ فالمشاهدة تفعل فعلها في تحريك النفس، والإفادة من العيان والاستيثاق بالتَّجربة (209)، وهذا ما تقوم به السينما عند تمرير الواقعة كشرطٍ حيِّ مرئيٍّ للعين واقعٍ على السَّمع فيحصل التأثير الأكبر. ثمَّ ربط هذه القطعات البيانيَّة بطرقيِّ العمليَّة التَّواصلية؛ إذ المتكلِّم بواسطتها يُظهر العروق العميقة، ويوصل المعاني المتفرِّقة، وإذا وضع بيد السَّامع طرْفًا أمكن لهذا السَّامع جرُّ الباقي إلى نفسه بواسطة الاتِّصال ولو مع شيء من الظُّلمة.

إنَّ هذا القالب البيانيِّ - على حدِّ تعبيره - مزيج صورٍ حاصلة بخصوصيات من تمايلات الخيال، متولِّدة بسبب تفتيح الصنعة البيانية أو المباشرة، أو التَّوَعُّل، أو دقَّة الملاحظة (210).

(208) ينظر: الثُّورسي، إشارات الإعجاز، ص 114-117. ويجدر بنا التَّنويه إلى أنَّ النُّص بنمائه وبعنوانه (فصل في مواقع التَّمثيل وتأثيره) نفسه - بالحرف - موجود في كتاب الجرجاني (أسرار البلاغة: ص 93-95)، ولعلمنا أنَّ كتاب (إشارات الإعجاز) ألَّفه الثُّورسي في السَّنَّة الأولى للحرب العالميَّة الأولى على جبهة القتال بدون مصدر أو مرجع، فبهديَّيَّ أن نقرَّر أنَّ هذا التَّنطبق بين النُّصين إنَّما حدث لاعتماد الثُّورسي على حافظته التي استوعبت كتبا لا نصوصا فحسب.

(209) ينظر: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 99 وما بعدها.

(210) ينظر: الثُّورسي، إشارات الإعجاز، ص 120، وصيقل الإسلام، ص 100.

ومن أمثلة التشبيه التمثيلي التي وقف عندها قوله عز من قائل: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [البقرة: 17]؛ فالمشبه هم المنافقون، والمشبّه به هو المستوقد نارا أو مصباحا ولم يحافظ عليها، فانطفأت فحلّ الظلام فلا يترأى له شيء حتّى يكون كلُّ شيء معدوما في حقّه. وحدّد بمصطلح (التناظر) نقاط التقابل بين المشبّه والمشبّه به، مثلا: الظلمة تناظر الكفر، والحيرة تناظر التذبذب، والنار تناظر الفتنة (211).

كما لم يفته تعليل ذكر (كاف التشبيه) مع أنّ حذفها يحيل التشبيه إلى تشبيه بليغ، وفسّر ذلك بأنّ الأبلغ- في هذا المقام- ذكرها؛ إذ التصريح بها «يوقظ الذهن بأن ينظر إلى المثال تبعياً، فينتقل عن كلّ نقطة مهمّة منه إلى نظيرها من المشبّه، وإلا فقد يتوغّل فيه قصداً، فتفوت منه دقائق التطبيق» (212)، على أنّنا لم نجد في تعليقه هذا سداً يؤكد استقائه من غيره أو تأثره به على نحو ما لمسنا في العديد من آرائه؛ فهذا الرّمخشريّ قد استعمل لفظ الاستعارة على إطلاقه ولم يتحدّث عن الكاف وما أضفته من كبير أثر على معنى التشبيه الواقع (213).

وبالجملة نقول: إنّ التشبيه التمثيليّ قد أخذ له حيّزاً هاماً في تناولات النورسيّ البيانيّة (214) لما له من أهميّة وفائدة في الكلام وما يضيفه عليه إنّ هو صبغ بألوانه، كما نستنتج أنّه كان متأثراً

(211) ينظر: النورسيّ، إشارات الإعجاز، ص 126.

(212) نفسه، ص 129، ولمزيد من نماذج التشبيه التمثيليّ، ينظر: نفسه، ص 84، 104، 135، 139، 160. مع ملاحظة أنّه في تحليله له كان يستعمل مرّة لفظ الاستعارة التمثيليّة، ومرّة التمثيل، وثالثة الاستعارة مطلقاً، وهذا الدّاخل ليس بالجديد أو الغريب، بل هو أمر نلمسه عند كثير من البلاغيّين القدامى؛ إذ يسترعي نظر الباحث في كتب كثير منهم عدم تمييزهم الواضح بين مبثّي التمثيل بوصفه وجهاً من أوجه التشبيه وهو ليس من المجاز في شيء، وبين مبحث الاستعارة التي تعكس أبهى صور الاستعمال المجازي. وللتوسّع أكثر، ينظر: محمد جاسم جبارة، المعنى والدلالة في البلاغة العربيّة-دراسة تحليليّة لعلم البيان، دار مجدلاوي للنشر و التوزيع، عمّان-الأردن، ط1، 2013م/2014م، ص 112-113.

(213) ينظر: الرّمخشريّ، الكشّاف، 1/192.

(214) من قضايا علم البيان الهامّة المجاز المرسل والذي يعدّ قسيم الاستعارة في باب المجاز اللغويّ في عُرّف أغلب البلاغيّين لكننا لم نجد له ذكراً في كليّات النورسيّ سوى تعليقه على الآية الكريمة ﴿يَجْعَلُونَ أَصْدِعَهُمْ فِيءَ آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوْعِ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ [البقرة: 19] والتي لم يسمّ المجاز المرسل الواقع فيها، وعلاقته الكليّة (إطلاق الكلّ على الجزء)، واكتفى بوصف =

أيما تأثر بحديث عبد القاهر عنه، وانعكس ذلك على تصيده له فيما استطاع تفسيره من كتاب الله عز وجل.

6-2/الكناية:

نافذة أخرى على معنى المعنى الذي يتم إدراكه والتوصل إليه بناءً على ما يؤطر الاستعمال من معارف خلفية تعمل بشكل مباشر وبصورة غير مرئية⁽²¹⁵⁾. يُقصد بها « إثبات لمعنى أنت تعرف ذلك المعنى من طريق المعقول دون طريق اللفظ...»⁽²¹⁶⁾؛ فالسّامع يعقل من معنى اللفظ على سبيل الاستدلال معنى ثانياً هو غرض المتكلم، وتكون العلاقة بين اللفظ والمعنى فيها علاقة عقلية؛ لأنّ مناطها تعلق المفاهيم ببعضها البعض بدلالة الالتزام؛ أي دلالة اللفظ على لازم معناه، مع انبائها -أيضاً- على علاقة الاعتقاد المبنية على معرفة مشتركة بين المتخاطبين؛ وبالتالي فهذه العلاقة العقلية -الاعتقادية هي التي تسمح بقيام الملازمات بين المعاني، بالانتقال من حكم إلى آخر، وفي الكناية -تحديداً- ينتقل من اللّازم إلى الملزوم؛ كالانتقال من طول النّجاد إلى ملزومه وهو طول القامة في قولنا: فلان طويل النّجاد. وعليه فهذه العلاقة (وعلاقة المجاز التي تتم بالانتقال من الملزوم إلى اللّازم) هي الطّريق إلى الاستدلال⁽²¹⁷⁾ الذي هو « واقع من طريق المتكلم الذي أكسبه حمولة مقاصدية، قصد منها حصول فعل التأثير في المخاطب الذي يوجّه إليه القول...»⁽²¹⁸⁾.

= حالهم بأنهم من شدة الاندهاش استعملوا الأصابع بدل الأنامل من وجع آذانهم، فسدوها تلبها لئلا تصيبهم الصّواعق. ينظر: إشارات الإعجاز، ص 136 .

(215) ينظر: حافظ إسماعيلي علوي وآخرون، التداوليات علم استعمال اللغة، عالم الكتب الحديث، عمّان-الأردن، ط1، 2011م، ص 208

(216) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 316.

(217) ينظر: محمد غاليم، التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم، سلسلة المعرفة اللسانية-أبحاث ونماذج، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 1987م، ص 20-21 .

(218) حامدة تقبايث، البلاغة والتداولية في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، تيزي وزو-الجزائر، (د.ط.)، 2013م، ص 157.

وكان بديع الزمان قد ذهب مذهب أكثر البلاغيين في تصنيفهم الكناية ضمن باب الحقيقة من مثل عبد القاهر الجرجاني والسكاكي والقزويني وغيرهم؛ ففي تعليقه على برهان الكلبوي تبدى لنا نظره لها نظر الحقيقة؛ فالمعنى الحقيقي لكونه مطلوباً فيها لا بد له من الإمكان، وكونه تبعياً لا يلزم أن يوجد، ثم إنها إما في الصفة أو الموصوف أو النسبة (أقسامها التي سبق أن ذكرناها)، والانتقال فيها يكون من التابع إلى المتبوع حقيقة أو اعتباراً (أي من اللازم إلى الملزوم)، كما أن المجاز يكون الانتقال من المتبوع (أي الملزوم) إلى التابع (اللازم) مع اشتراط قرينة مانعة للمعنى الحقيقي عقلاً أو حساً أو عادة⁽²¹⁹⁾. وهناك قلة من البلاغيين ممن ضمها إلى المجاز كالعلوي (ت705هـ)، وابن الأثير (ت637هـ) الذي ذهب إلى أنها مجاز، بل ونوع من الاستعارة، ولا تأتي إلا على حكمها خاصة وأن كل كناية استعارة، وليس كل استعارة كناية⁽²²⁰⁾.

لقد بحث النورسي الكناية رابطاً إياها بتثاينة (الصدق والكذب)، وضرب مثالا: فلان طويل النجاد عينة على مقصوده؛ ورأى أن طويل النجاد⁽²²¹⁾، معناه شخص طويل، فإن كان طويلاً حقاً فالكلام صدق وصواب، حتى وإن لم يكن له لا سيف ولا نجاد، ولكن إن كان الرجل غير طويل القامة وله سيف ونجاد طويل، عندها يكون الكلام كذباً؛ لأن المعنى الأصلي غير مقصود، وعليه « لا يكون المعنى الأصلي في اللفظ الكنائي مناط صدق وكذب؛ بل المعنى الكنائي هو الذي يكون مدار الصدق والكذب، فلو كان المعنى الكنائي صدق، فالكلام صدق، وإن كان المعنى كذبا

(219) ينظر: النورسي، صيقل الإسلام، ص253-254.

(220) ينظر: ابن الأثير، المثل السائر، تح. محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، (د.ط.)، 1995م، 185-184/1.

(221) تنقسم الكناية باعتبار المكنى عنه إلى ثلاثة أقسام هي: الكناية عن الصفة، والكناية عن الموصوف، والكناية عن النسبة، و(طويل النجاد) من الصنف الأول الذي تكون فيه الصفة هي المختفية. ينظر: زكرياء توناني، التسهيل لعلوم البلاغة، ص118.

فلا يُفسد كذب هذا صدق ذاك، ولكن لو لم يكن المعنى الكنائِي صدقًا، وكان المعنى الأصلي صدقًا؛ فالكلام كذب» (222).

والقصد هو أن ثنائية (الصدق والكذب) في الكناية مردّها المعاني الثّواني أو المعنى الكنائِي، ولا عبرة لصدق صورة المعنى أو المعاني الأولى، ولعلّ الخطاطة الآتية تلخّص وتوضّح أكثر:

المعنى الأصلي (المعنى الأولي) كذب _____ لا يُفسد كذبه صدق الكلام

المعنى الكنائِي صدق _____ الكلام صدق

المعنى الكنائِي كذب _____ الكلام كذب

(222) الثّورسي، الكلمات، ص736، وينظر: صيقل الإسلام، ص31، 58.

خاتمة

هاهي آخر محطة في دروب البحث تطلُّ معلنة ختام الإطافة في رحاب اللُّغة وقضاياها، في تفكير واحد من رجالات العلم والدين في بلاد الأناضول وبلاد الإسلام كافة، وفي مدونة ذات طابع خاصّ تجمع التأليف باللُّغتين العربيّة والتركيّة، لترسم حدود فكر رجل عانى وتألّم وانعزل ليحمي الدين القويم، في أرض تكالب حكّامها عليه، وغرضهم محوه من جغرافيتها. وعليه فقد انتهت الدّراسة إلى المرفأ الذي كانت تبتغيه غبّ رحلتها، لترسو على جملة من النّتائج والملاحظ، لعلّ أظهرها وأهمّها:

- إنّ عبقريته تتجلّى في انغماسه في تفسير القرآن الكريم بالاعتماد على مستودع ذاكرته ليس إلّا ، وغلبة النّزعة الدّعويّة الإيمانيّة، ذات البعد الفيضيّ الإشراقيّ الفريد؛ إذ يعدّ صوفيّاً من طراز خاصّ جداً وإنّ أنكر تصوّفه .
- بدا تفسيره لآلية إصدار الحروف مقتضبا، وربّما مردّد ذلك عدم رؤيته لفائدة كبيرة قد تجتئ من بحثها، سيما وأنّ علماء كثرًا قبله قد أفاضوا فيها، كما انفرد في تسمية الصّفات الأحاديّة للأصوات أو التي لا ضدّ لها ب:الأوتار وهو ما لم نصادفه عند غيره .
- اتّضح جليّاً عدم احتفاء تفسيره بالقراءات القرآنيّة واللّهجات العربيّة من ناحيتها الصّوتيّة.
- لم يكتف بالإشارة إلى الإعجاز القرآنيّ في جوانبه الصّوتيّة والتركيبيّة والبلاغيّة التي حفلت بها تصانيف جلّ المفسّرين والدّارسين والباحثين، سواء تعلّق الأمر بالإعجاز في الكلمة أو بالآية القرآنيّة؛ بل تفرد بوضع يده على إعجاز الحرف القرآنيّ الذي تلمّسه من ناحية توظيفه في الآية الكريمة للدّلالة على نواحٍ قصديّة متنوّعة، ومثال ذلك إشارته للإعجاز الكامن في نون (نعبد) و(نستعين) في فاتحة الكتاب المبين التي جعلها مفاتيح نورانيّة لحقائق عظمى، ملامسا بذلك لطائف خفيّة تجلّت له دون غيره.
- إنّ التّناول الصّوتيّ والصّرفيّ كان باهتا مقارنة بباقي فروع اللُّغة.
- برز اعتناؤه الكبير بحروف المعاني ودلالاتها المتنوّعة في السيّاقات القرآنيّة المختلفة؛ فقدّم مائدة غنيّة دسمة بصنوف التّحليلات والانطباعات التي وافقت في جزء منها ما امتاحه من مصنّفات التّفسير واللُّغة، وخالفته في الآخر.

- ظهرت دراسته الواضحة لمنطق الحروف نتيجة مراسه العقلي وإيغاله في تدبر معاني الآيات.
- لم يسلم تناوله للشَّرط من المدِّ المنطقي والنَّظر الاستدلالي، من خلال وقوفه عند الخصائص المنطقية لبعض أدوات الشَّرط، مع جلاء تأثره بآراء الرَّمخشري تجاه الآيات الحاوية لهذا الأسلوب.
- تبدَّى احتقائه بفكر عبد القاهر الجرجاني وآرائه اللغوية لاسيما منها المتعلقة بنظريته في النِّظم التي حاول تفعيلها لكن بروية جديدة عبر المراحل الثلاث التي شكَّلت تقنية خاصة تعكس مدارسته الحثيثة للنِّظم الحاصل أولاً في نظم الآية مع سابقتها ، ثمَّ في النِّظم الواقع بين جمل كلِّ آية، وأخيراً في نظم هيئات كلِّ جملة قرآنية، أي بين مكونات كلِّ جملة من جمل الآية الكريمة الواحدة.
- كان بصرياً في نظره لتقسيم لجملة، دون تصريح منه لانتسابه لها، وإنما فهم ذلك ضمناً من تطبيقاته النحوية (الاعتبار لصدارة الجملة).
- بالجملة، كان التناول النحوي لبديع الزمان من أجود وأدقِّ وأغزر ما بحث وخاض، مقارنة بغيره من الجوانب اللغوية.
- كانت قضايا الدلالة بؤرة النقاء مركزية لعديد النقاط ، من أهمها نظره للغة أنها توقيف من الله عزَّ وجلَّ، وتشبيهه ثنائية (اللفظ / المعنى) بمقابلها (لباس/ بدن) على غرار ما رأى أبو هلال العسكري الذي يذكر أنَّ المعاني تحلُّ من الكلام محلَّ الأبدان، وأنَّ الألفاظ تجري معها مجرى الكسوة، مع فارق أنَّ بديع الزمان استبقى جزئية أنَّ المعنى كالجسد، وبقي وفيها لها، غير أنَّه منح اللفظ مرَّة صبغة اللباس الذي يغطِّي الجسد، ومرَّة أخرى جلد الجسد في حدِّ ذاته، وهذا فيما تعلق بالألفاظ القرآنية والكلمات النبوية والذكرية دون غيرها.
- لم يول المعنى المعجمي أهمية ما لم ينضم اللفظ إلى ركبه وتركيبه، وآمن بأنَّ اللفظ يستقي تصوُّره الدلالي من محيطه اللغوي والمقامي، مستوعبا ما يعرف في الدرس اللساني الحديث بالمنهج السياقي الذي ربط من خلاله الآية بما قبلها أو ما بعدها أو بكليهما معا.

- زاد أن وضع لنا أساساً مهماً من أسس النظرية التداولية التي ترى أن نفاذ القول وتأكد فعاليته؛ إنما يتأتى بدرجة تتواءم و قوة وتصميم المتكلم؛ فالمتلقي يتلقف رجاحة الحدث اللغوي بطريقة تعكس ما للبات من قوة وتأثير.
- تبدت رؤيته المخالفة لجوهر النبوية في فكها الوشيحة بين النص من جهة وبائه ومتلقيه من جهة أخرى.
- استعرض بثقة نظريته للعملية التواصلية القائمة على من قال ولمن قال وفيما قال ولم قال وليس فقط مراعاة القول نفسه، وهي أبعاد تداولية صرف، تتم عن فهم عميق لجوهر اللغة واستعمالها .
- رأى أن المخاطب في القرآن الكريم هو الإنسانية قاطبة، وكل فرد منها ينال حصته من الحمولة الدلالية على قدر ملكاته وخبراته لذا تختلف تفسيراتهم له على قدر أفهامهم.
- أوعز الثورسي سبب تنوع دقات العطاء التفسيري للمفسرين تجاه بعض الآيات الكريمة، إلى أنه شأنهم شأن كل منلق للقرآن الكريم، يختلفون في تحصيل الفائدة ورصد الإفادة لاختلاف حصّة كل منهم من القرآن الكريم؛ ولأن لكل منهم نصيب من الفهم؛ إذ نزل القرآن لأهل كل العصور، ولكل الطبقات.
- الثابت في مسلكه- بوصفه أحد أولئك المفسرين- أنه يُخَرِّج الآية عبر إدراكٍ مُلمِّ بمبدأ تعدد فهم المخاطبين تعدد عقولهم ومدركاتهم، وانصباب كل ذلك الثباين في حوض واحد، ينساب منه فيض دلالي إيماني، والأساس في تلك الاختلافات عدم خروجها عن منطق العقل وقيود الآية وقواعد العربية.
- كل سبب نزول-عنده- هو مقصد جزئي يقرّر ويحقّق بأسماء الله الحسنى التي هي كالقواعد الكلية؛ فكثير من الآيات التي لها سبب نزول تختتم بفلكات متضمنة مقاصد كبرى وقواعد كلية.
- من معالم التداولية في فهمه أن القصد في عهدة المتكلم، صادر منه، ضامن له، وأن لا مسؤولية ولا مؤاخذه عليه بكل مايرد إلى ذهن السامع الذي قد يفهم غير ما معنى المتكلم.

- ما يمكن أن يرصده المتلقي هو في الحقيقة ما يمتاحه من مستتبعات الكلام من تلوينات وتلميحات أو ما قد تطرحه المعاني الأول، ولكن المتكلم له قصد أو غرض مرتسم على شبكة ذهنه، ملتقط بنظر عقله.
 - آمن بوجود كل الظواهر الدلالية من مشترك لفظي أضداد وترادف، ولم يضيق من مساحة تجليها في العربية ولم ينفها بل كان وسطاً، وتبدى له المجاز السبيل الأوفر والسبب الأوجه في حدوث هذه الظواهر.
 - كثيراً ما سعى في تفسيره إلى ملاحظة الفروق اللغوية بين ألفاظ صادفته ورأى أن استعمالها دون الأخرى كان فيه مراعاة ما تضمه من معنى مناسب لسياق الآية ومضمونها العام، ولم يكن ناقلاً متأثراً في ذلك بغيره؛ فقد أوجد لنفسه الاستقلالية في التفسير والتحليل ما مكّنه من وضع يده على مواطن لم يُتَح لغيره الوقوع عليها أو التنبه لوجودها.
 - شكّلت أبواب علم المعاني أهمّ معالم البلاغة في نظره وتطبيقه؛ إذ ما فتى يفعلها في تجسيد انبهاره الطّاعي بالإعجاز النّظمي للقرآن الكريم، مع فتور التّنال البياني الذي لم يتجاوز عتبات التّشبيه التّمثيلي والكناية، وغياب تامّ لعلم البديع.
 - لا يفوتنا التّنبه إلى إقراره بالمجاز في اللّغة وكونه قنطرة متينة في عملية التّأويل عملاً بشعار لا إفراط أهل الباطن ولا تفريط أهل الظّاهر.
- وفي الختام، نرجو أن تكون هذه الدّراسة قد سلّطت الضّوء على شخصيّة نراها مجهولة الشّخص والنّتاج في عالمنا العربيّ، كما ندعو غيرنا إلى توسيع آفاق البحث في تفكير الرّجل؛ إذ مازالت مساحات أخرى تستحقّ الدّراسة كالتّأويل، والتّفسير الصّوفيّ له، والتّفسير الموضوعاتيّ للقرآن الكريم عنده، والأبعاد الدّداولية في تفسيره، وربّما أكثر من هذا ممّا يمكننا اقتراحه على الدّارسين والباحثين .

والله نسأل التّوفيق والسّداد والرّشاد

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم ، المطبوع بتصريح رقم 1071 من مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف بتاريخ: 1417/05/20 هـ - 1997/09/22 م، مكتبة المجلد العربي بالأزهر ، القاهرة- مصر .

أولاً: المصادر

- النُّورسيّ (بديع الزّمان سعيد) (ت1379هـ-1960م)، **كليات رسائل النُّور:**
1. مج1- **الكلمات**، ترجمة:إحسان قاسم الصّالحيّ، دار سوزلر للنّشر، استانبول، ط3، 1419هـ-1998م.
2. مج2- **المكتوبات**، ترجمة:إحسان قاسم الصّالحيّ، شركة سوزلر للنّشر، القاهرة- مصر، ط3، 2001م.
3. مج3- **اللّمعات**، ترجمة:إحسان قاسم الصّالحيّ، شركة سوزلر للنّشر، القاهرة- مصر، ط3، 2001م.
4. مج4- **الشّعاعات**، ترجمة: إحسان قاسم الصّالحيّ، شركة سوزلر للنّشر، القاهرة- مصر، ط3، 2002م.
5. مج5- **إشارات الإعجاز في مظانّ الإيجاز**، تحقيق: إحسان قاسم الصّالحيّ، شركة سوزلر للنّشر، القاهرة- مصر، ط3، 2002م.
6. مج6- **المتنويّ العربيّ النُّوريّ**، تحقيق: إحسان قاسم الصّالحيّ، شركة سوزلر للنّشر، القاهرة- مصر، ط3، 2003م.
7. مج7- **الملاحق في فقه دعوة النُّور**، ترجمة: إحسان قاسم الصّالحيّ، شركة سوزلر للنّشر، القاهرة- مصر، ط3، 2002م.
8. مج8- **صيقل الإسلام (أو آثار سعيد القديم)**، تحقيق الرّسالتين الثّانية والثّالثة، وترجمة بقية الرّسائل السّت على يديّ إحسان قاسم الصّالحيّ، شركة سوزلر للنّشر، القاهرة- مصر، ط3، 2002م.
9. مج9- **سيرة ذاتيّة**، إعداد وترجمة:إحسان قاسم الصّالحيّ، شركة سوزلر للنّشر، القاهرة- مصر، ط4، 2004م.

10. وجوه إعجاز البيان من خلال أمّ القرآن، تحقيق: إحسان قاسم الصّالحيّ، تقديم: عشراتي سليمان، دار النّعمان للطباعة والنّشر والتّوزيع، الجزائر، ط1، مارس 2010م.

ثانيا : المراجع

- إبراهيم أنيس:

11. دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة- مصر، ط5، 1984م.

- ابن الأثير (ضياء الدّين) (ت627هـ):

12. المثل السائر في أدب الكاتب والشّاعر، تحقيق: محمد محي الدّين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، بيروت-لبنان، (د.ط)، 1995م.

- إحسان قاسم الصّالحيّ:

13. العالم يتصفّح رسائل النور مؤلّف رسائل النور بديع الزّمان سعيد النورسيّ

لمحات من حياته وآثاره، شركة سوزلر للنّشر، القاهرة- مصر، (د.ط)، (د.ت).

14. الرّجل والإعصار: سيرة ذاتيّة مختصرة لبديع الزّمان سعيد النورسيّ، مطبعة النّجاح، الدّار البيضاء، ط1، 1429 هـ-2008م.

- أحمد أبو زيد:

15. التّناسب البيانيّ في القرآن الكريم دراسة في النّظم المعنويّ والصّوتيّ،

مطبعة النّجاح الجديدة، منشورات كليّة الآداب بالرّباط، الدّار البيضاء- المغرب، (دط)، 1992م.

- أحمد الشّايب:

16. أصول النّقد الأدبيّ، مطبعة السّعادة، القاهرة- مصر، (د.ط)، 1968م.

- أحمد كروم:

17. الاستدلال في معاني الحروف- دراسة في اللّغة والأصول، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط1، 2009م.

- أحمد الودرني:
18. نظرية المعنى بين التّوصيف والتّعديل والنّقد، مركز النّشر الجامعيّ، تونس، (د.ط)، 2007م.
- إخوان الصّفا:
19. رسائل إخوان الصّفا وخلان الوفا، تقديم: عليوش عبّود، المؤسّسة الوطنيّة للفنون المطبعيّة، الرغاية- الجزائر، (د.ط)، 1992م.
- الاستراباديّ (رضي الدّين محمد بن الحسن) (ت686هـ):
20. شرح الكافية في النّحو لابن الحاجب، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط2، 1979م.
- إسماعيل أحمد عمّاية:
21. بحوث في الاستشراق واللّغة، دار البشير، عمّان-الأردن، ط1، 1417 هـ- 1996 م.
- إسماعيل أحمد ياغي:
22. الدولة العثمانيّة في التّاريخ الإسلاميّ الحديث، مكتبة العبيكان، الرّياض- المملكة العربيّة السّعوديّة، ط2، 1998م.
- الآلوسيّ (أبو الفضل شهاب الدّين السيّد محمود) (ت1270هـ):
23. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبّع المثاني، إدارة الطّباعة المنيريّة دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت- لبنان، (د.ط)، (د.ت).
- آل ياسين (محمد حسين):
24. الأضداد في اللّغة، ساعدت جامعة بغداد على نشر الكتاب، (د.ط)، (د.ت).
- امرؤ القيس:
25. ديوان امرؤ القيس، اعتنى به وشرحه: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط2، 1425هـ-2004م.
- ابن الأنباريّ (أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد) (ت577هـ):
26. أسرار العربيّة، تحقيق: محمد بهجت البيطار، مطبوعات المجمع العلميّ العربيّ بدمشق-سوريا، (د.ط)، (د.ت).

27. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة - مصر، ط4، 1380هـ-1960م.
- الأنباري (محمد بن القاسم) (ت327هـ):
28. الأضداد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا- لبنان، ط1، 1427هـ-2006م.
- الأنصاري (فريد) :
29. عودة الفرسان - سيرة محمد فتح الله كولن رائد الفرسان القادمين من وراء الغيب، دار النّيل، الطبع: دار أبي رقرق للطباعة والنّشر، الرباط-المغرب، ط1، 1431هـ - 2010م.
30. مفاتيح النور نحو معجم شامل للمصطلحات المفتاحية لكليات رسائل النور لبديع الزّمان سعيد النورسي، دار النّيل للطباعة والنّشر، القاهرة- مصر، ط1، 1430هـ-2010م .
- الأنصاري (ابن هشام أبو محمد عبد الله جمال الدّين) (ت761هـ):
31. شرح شذور الذهب في معرفة الكلام العرب، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 1419هـ - 1998م .
32. مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: عبد اللطيف محمد الخطيب، السلسلة التراثية 21، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1421هـ-2000م.
- ابن إياز البغدادي (ابن عبد الله جمال الدّين الحسين بن بدر) (ت681هـ):
33. قواعد المطارحة في النّحو، تقديم وتحقيق: يس أبو الهيجاء و شريف عبد الكريم النّجار وعلي توفيق الحمد، دار الأمل للنّشر والتّوزيع، إربد-الأردن، طبعة جديدة مزينة ومنقّحة، 1432هـ-2011م.
- البحيري (سعيد حسن):
34. دراسات لغوية وتطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة، مطبعة العمرانية للأوفست، النّاشر: مكتبة زهراء الشّرق، القاهرة- مصر، (د.ط)، (د.ت)..

35. القصد والتفسير في نظرية النظم (معاني النحو) عند عبد القاهر الجرجاني،
الأنجلو المصرية، القاهرة- مصر، (د.ط)، 1995م
- البركوي (زين الدين محمد بن بدير الرومي الحنفي) (ت 981 هـ):
36. إظهار الأسرار في النحو، عني به: أنور بن أبي بكر الشّيخي الداغستاني،
دار المنهاج، بيروت-لبنان، ط1، 1430هـ-2009م.
- بشر (كمال):
37. التفكير اللغوي بين القديم والجديد، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع،
القاهرة- مصر، (د.ط)، 2005م.
- بوجادي (خليفة):
38. في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، بيت
الحكمة للنشر والتوزيع، العلة-الجزائر، ط1، 2009م.
- بودرع (عبد الرحمان):
39. الأساس المعرفي للغويات العربية، بحث في بعض المقدمات الكلامية
والأصولية للنحو العربي في اتجاه وضع أساس إبستمولوجي للغويات العربية،
منشورات نادي الكتاب لكلية الآداب بتطوان، المغرب، ط1، مارس 2000م.
40. من ظواهر الأشباه والنظائر بين اللغويات العربية والدرس اللساني
المعاصر - "الترادف"، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الحولية 25، جامعة
الكويت، 1426 هـ-2005 م.
- البوطي (محمد سعيد رمضان):
41. شخصيات استوقفتني، دار الفكر، دمشق- سوريا، إعادة 1425هـ-2004م.
- بومعزة (رابح):
42. الوحدة الإسنادية الوظيفية في القرآن الكريم- صور الوحدات الإسنادية
الخمس المؤدية وظيفة العنصر المتمم، دار ومؤسسة رسلان للطباعة والنشر
والتوزيع، دمشق- سوريا، (د.ط)، 2008 م.

- البيضاوي (ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر) (ت791هـ):
43. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد صبحي حسن خلاق ومحمد أحمد الأطرش، دار الرشيد، دمشق- سوريا، ومؤسسة الإيمان، بيروت- لبنان، ط1، 1421هـ-2000م.
- التفّازاني (سعد الدين):
44. المطوّل شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط1، 2001م.
- تَمَّام حَسَّان:
45. البيان في روائع القرآن، عالم الكتب، القاهرة- مصر، ط2، 1420هـ-2000م.
46. الخلاصة النحويّة، عالم الكتب، القاهرة- مصر، ط3، 1430هـ-2009م.
47. الفكر اللغويّ الجديد، عالم الكتب، القاهرة- مصر، ط1، 2011م.
48. اللّغة بين المعياريّة والوصفيّة، عالم الكتب، القاهرة- مصر، ط1421هـ-2001م.
49. اللّغة العربيّة معناها ومبناها، عالم الكتب، القاهرة- مصر، ط3، 1418هـ-1998م.
50. مفاهيم ومواقف في اللّغة والقرآن، عالم الكتب، القاهرة- مصر، ط1، 2010م.
- التّهانويّ (محمد بن علي الهندي) (ت1158هـ):
51. كشاف اصطلاحات الفنون، وضع حواشيه: أحمد حسن لبسبح، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط1418هـ-1998م.
- تَوَّامَة (عبد الجبار):
52. التّعديّة والتّضمين في الأفعال في العربيّة- دراسات في النّحو العربيّ، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، (د.ط)، 1994م.
53. زمن الفعل في اللّغة العربيّة قرآنه وجهاته- دراسات في النّحو العربيّ، ديوان المطبوعات الجامعيّة، بن عكنون،-الجزائر، (د.ط)، 1994م.

- توفيق محمد شاهين:
54. المشترك اللغوي (نظرية وتطبيقاً)، مطبعة الدعوة الإسلامية، القاهرة-مصر، ط1، 1400هـ-1980م.
- الثعالبي (أبو منصور عبد الملك النيسابوري) (ت430هـ):
55. فقه اللغة وسر العربية، تحقيق: حمدو طماس، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط1، 1425هـ-2004م.
- الجابري (محمد عابد):
56. بنية العقل العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت- لبنان، ط2، (د.ت).
- الجاحظ (أبو عثمان بن بحر) (ت255هـ):
57. البيان والتبيين، تحقيق ونشر: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط)، (د.ت).
58. الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1357هـ.
- الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر عبد الرحمن بن محمد) (ت471هـ):
59. أسرار البلاغة في علم البيان، تحقيق: محمد الإسكندراني ودم. مسعود، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ط2، 1418هـ-1998م.
60. دلائل الإعجاز، شرحه وعلق عليه ووضع فهارسه: محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ط3، 1420هـ-1999م.
61. الجمل في النحو، شرح ودراسة وتحقيق: يسري عبد الغني عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1410هـ-1990م.
62. المقتصد في شرح الإيضاح، تحقيق: كاظم بحر المرجان، دار الرشد للنشر، سلسلة كتب التراث (115)، العراق، (دط)، 1982م.
- الجرجاني (علي بن محمد بن علي الحسيني الحنفي) (ت816هـ):
63. كتاب التعريفات، حققه وعلق عليه: نصر الدين التونسي، شركة القدس المتحدة، القاهرة- مصر، ط1، 2007م.

- جرير:
64. ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تحقيق: نعمان محمد أمين طه، دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب(43)، القاهرة- مصر، ط3، (د.ت).
- جمال الدين(مصطفى):
65. البحث النحوي عند الأصوليين، منشورات دار الهجرة، قم- إيران، ط2، 1405هـ.
- جمال محمود:
66. فلسفة اللغة عند لودفيغ فتغنشتاين، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت- لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1430 هـ-2009 م.
- ابن جني(أبو الفتح عثمان)(ت392هـ):
67. التصريف الملوكي، شرحه وعلق عليه: عرفان مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت- لبنان، ط1، 1426 هـ-2005 م.
68. الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية القاهرة- مصر، (د.ط)، (د.ت).
69. سر صناعة الإعراب، دراسة وتحقيق: د.حسن هندراوي، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-سوريا، ط2، 1413هـ-1993م .
70. اللمع في العربية، تحقيق: د.سميح أبو مغلي، دار مجدلاوي للنشر، عمان- الأردن، (د.ط)، 1988م.
- الجواربي(أحمد عبد الستار):
71. نحو القرآن، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد-العراق، (د.ط)، 1394هـ-1974م.
- الجوزية (ابن قيم شمس الدين بن أبي بكر)(ت751هـ):
72. بدائع الفوائد، مراجعة وتصحيح: محمودغانم غياث، مطبعة الفجالة، القاهرة- مصر، ط2، 1392 هـ-1972 م.

- حافظ إسماعيلي علوي وآخرون:
73. التداوليات علم استعمال اللُّغة، عالم الكتب الحديث، عمّان-الأردن، ط1، 2011م.
- حامدة تقبايث:
74. البلاغة والتداوليّة في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، دار الأمل للطباعة والنّشر والتّوزيع، تيزي وزو-الجزائر، (د.ط)، 2013م.
- حجازي(محمود فهمي):
75. مدخل إلى علم اللُّغة-المجالات والاتّجاهات، الدّار المصريّة السّعوديّة للطباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة- مصر، الطّبعة الرّابعة الجديدة والمزيدة، 2006م.
- حسن الأمراني:
76. النُّورسيّ أديب الإنسانيّة، دار النّيل للطباعة والنّشر، القاهرة-مصر، ط1، 1426هـ - 2005م.
- حسن(عبّاس):
77. النّحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط5، (د.ت).
- حسن عبد الغني جواد الأسديّ:
78. مفهوم الجملة عند سيبويه، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط1، 2007م.
- حسن منديل حسن العكيلي:
79. الإعجاز القرآنيّ في أسلوب العدول عن النّظام التّركيبيّ النّحويّ والبلاغيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط1، 2009م.
- حسين سرحان:
80. قاموس الأدوات النّحويّة، مكتبة الإيمان، المنصورة-مصر، ط1، 1420هـ- 1999م.
- حفيظة أرسلان شابسوغ:
81. نحو الجملة الخبريّة، عالم الكتب الحديث، إريد- الأردن، ط1، 2013م.

- حليلة أحمد عميرة:
82. الاتجاهات النحوية لدى القدماء- دراسة تحليلية في ضوء المناهج المعاصرة، دار وائل، عمان- الأردن، ط1، 2006م.
- الحملاوي(أحمد):
83. شذا العرف في فن الصرف، المكتبة العصرية، القاهرة-مصر، ط1، 1421هـ-2000م.
- حميد الحمداني:
84. القراءة وتوليد الدلالة- تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 2003م.
- ابن خلدون (عبد الرحمن)(ت808هـ/1406م):
85. المقدمة وهي الجزء الأول من تاريخ ابن خلدون المسمّى: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: الأستاذ خليل شحادة، مراجعة: د. سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 1431هـ-2001م.
- خليل بنيان الجون:
86. النحويون والقرآن، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان- الأردن، ط1، 1423هـ-2002م.
- دراقي(زبير):
87. محاضرات في فقه اللغة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1994م.
- ابن دريد(أبو بكر محمد بن الحسن)(ت321هـ):
88. الاشتقاق، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت- لبنان، ط1، 1991م.
- الذهبي(محمد حسين):
89. التفسير والمفسرون، دار الحديث، القاهرة- مصر، (د.ط)، 1433هـ-2012م
- راضي(عبد الحكيم):

90. نظرية اللغة في النقد العربي-دراسة في خصائص اللغة الأدبية من منظور
النقاد العرب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة- مصر، ط1، 2003 م.
- الزّاعب الأصفهاني(الحسين بن المفضل)(ت425هـ):
91. مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق-
سوريا، ط3، 1423هـ- 2002م.
- الرّمانيّ والخطابيّ وعبد القاهر الجرجاني:
92. ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، حقّقها وعلّق عليها محمد خلف الله أحمد
ومحمد زغلول سلام، سلسلة ذخائر العرب 16، دار المعارف، بمصر، ط3، (د.ت).
- الرّبيديّ (عبد اللّطيف بن أبي بكر الشرجي)(ت802 هـ):
93. ائتلاف النّصرة في اختلاف نحاة الكوفة، تحقيق: طارق الجنابي، دار دجلة،
عمّان- الأردن، طبعة جديدة منقّحة، 2012م.
- الرّجائيّ(أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق)(ت337هـ):
94. الإيضاح في علل النّحو، تحقيق: مازن المبارك، دار النفائس، بيروت- لبنان،
ط2، 1393هـ-1973م.
- الزرقاني(عبد العظيم):
95. مناهل العرفان، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط1، 1996م.
- الرّركشيّ (بدر الدّين محمد بن عبد الله بن بهادر)(ت794هـ):
96. البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار
التراث، القاهرة-مصر، (د.ط)،(د.ت).
- زكرياء توناني:
97. التّسهيل لعلوم البلاغة المعاني والبيان والبدیع، كتاب ناشرون، بيروت-
لبنان، ط1، 1431هـ-2010م .
- الرّمخشريّ (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر)(ت538هـ):
98. الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل،
تحقيق وتعليق ودراسة: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض وفتحي عبد

- الرحمن أحمد حجازي، مكتبة العبيكات، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط1، 1418 هـ-1998 م.
99. المفصل في علم العربية، دار الجيل، بيروت- لبنان، ط2، (د.ت).
- الزّناد (الأزهر):
100. فصول في الدلالة- ما بين المعجم والنحو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت- لبنان، دار محمد علي للنشر، تونس، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1431 هـ-2010 م.
- زياد خليل الدغامين:
101. من قضايا القرآن والإنسان في فكر النورسي- نظرة تجديدية وروية إصلاحية، شركة سوزلر للنشر، القاهرة-مصر، ط1، (د.ت).
- السامرائي (إبراهيم):
102. الفعل زمانه وأبنيته، مطبعة العاني، بغداد- العراق، (د.ط)، 1966 م.
103. المدارس النحوية- أسطورة وواقع، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمّان-الأردن، ط1، 1987 م.
104. النحو العربي- نقد وبناء، دار الصادق، بيروت-لبنان، (د.ط)، (د.ت).
- السامرائي (فاضل صالح):
105. الجملة العربية والمعنى، دار ابن حزم للنشر والتوزيع ، بيروت-لبنان، ط1، 1421 هـ-2000 م.
106. معاني النحو، شركة العاتك لصناعة الكتاب، القاهرة- مصر، ط2، 1423 هـ-2003 م.
- ابن السراج (أبو بكر محمد بن السريّ البغدادي) (ت316هـ):
107. الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط2، 1407 هـ-1987 م.
- السعدي (عبد الملك عبد الرحمن):
108. الشرح الواضح المنسق لنظم السلم المرونق، دار الأنبار للطباعة والنشر، طبع بموافقة وزارة الثقافة والإعلام، بغداد- العراق، ط1، 1417 هـ-1996 م.

- السَّعْران (محمود):
 109. علم اللُّغة - مقدِّمة للقارئ العربيّ، دار الفكر العربيّ، القاهرة- مصر، ط2، 1417هـ-1997م.
- أبو السَّعود حسنين الشاذليّ:
 110. الأدوات النحويّة وتعدّد معانيها الوظيفيّة - دراسة تحليليّة تطبيقيّة، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة- مصر، ط1، 1989م.
 - السَّكاكيّ (أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر) (ت626هـ):
 111. مفتاح العلوم، تحقيق: حمدي محمدي قابيل، قدّمه وراجعته: مجدي فتحي السيّد، المكتبة التّوفيقيّة، القاهرة- مصر، (دط)، (دت).
 - السَّهيليّ (أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله) (ت581هـ):
 112. نتائج الفكر في النّحو، حقّقه وعلّق عليه: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط1، 1412 هـ-1992 م.
 - سيّار جميل:
 113. العرب والأترك-الانبعاث والتّحديث من العثمّة إلى العلمنة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت- لبنان، ط1، تشرين الأوّل/أكتوبر، 1997م.
 - سيّويه (أبو البشر عمرو بن عثمان بن قنبر) (ت180هـ):
 114. الكتاب، تحقيق وشرح: عبد السّلام محمد هارون، النّاشر مكتبة الخانجيّ، القاهرة - مصر، ط3، 1408هـ- 1988 م.
 - ابن سينا (أبو عليّ الحسين بن عبد الله بن الحسن) (ت428هـ):
 115. أسباب حدوث الحروف، شرح وتحقيق: فرغلي سيد عرياوي، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط1، 2011م.
 - السّيوطيّ (جلال الدّين عبد الرّحمن بن أبي بكر) (ت911هـ):
 116. الإتيقان في علوم القرآن، ضبطه وصحّحه وخرّج آياته: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، 1424هـ، 2003 م.
 117. لبّاب النُّقول في أسباب النُّزول، دار إحياء العلوم، بيروت - لبنان، ط1، 1980م.

118. المزهري في علوم اللغة وأنواعها، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمّان - الأردن، (د.ط.)، (د.ت.).
119. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، دار المعرفة، بيروت-لبنان، (د.ط.)، (د.ت.).
- الشَّاطِبِيُّ (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى) (ت790هـ):
120. الموافقات في أصول الشريعة، عُنِيَّ بضبطه وتحقيقه: عبد الله دراز ومحمد عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط2، 1975م.
- شاهين (عبد الصبور):
121. أبي آدم - قصة الخليفة بين الأسطورة والحقيقة، دار أخبار اليوم، قطاع الثقافة، القاهرة- مصر، (د.ط.)، (د.ت.).
- شحدة فارح وموسى عمايرة وآخرون:
122. مقدّمة في اللغويّات المعاصرة، دار وائل للطباعة والنشر، عمّان - الأردن، ط1، 2000م.
- الصّابونيّ (محمد علي):
123. صفوة التّفاسير، دار القرآن الكريم، بيروت-لبنان، ط4 منقّحة، 1402هـ-1981م.
124. مختصر تفسير ابن كثير، دار القرآن الكريم، بيروت-لبنان، ط7 منقّحة، 1402هـ-1981م.
- الصّادق خليفة راشد:
125. دور الحرف في أداء معنى الجملة، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، دار الكتب الوطنيّة، (د.ط.)، 1996م.
- صحراوي (مسعود):
126. التّدالويّة عند العلماء العرب-دراسة تداوليّة لظاهرة (الأفعال الكلاميّة) في التّراث اللّسانيّ العربيّ، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط1، تموز (يوليو)، 2005م.

- صلاح الدين زرال:
127. الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت- لبنان، ط1، 1429هـ - 2008م.
- صمود (حمادي):
128. التفكير البلاغي عند العرب - أسسه وتطوره إلى القرن السادس، منشورات الجامعة التونسية، (د.ط)، 1981م.
- ضيف (شوقي):
129. في النقد الأدبي، مطابع دار المعارف، القاهرة- مصر، (د.ط)، 1966م.
- طالبی(عمار):
130. ابن باديس - حياته وآثاره، الناشر: الشركة الجزائرية، الجزائر، ط3، 1417هـ - 1997م.
- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) (ت310هـ):
131. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة- مصر، ط1، 1422هـ - 2001م.
- الطببائي (طالب سيد هاشم):
132. نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، (د.ط)، 1994م.
- ابن عاشور (محمد الطاهر) (ت1973م):
133. تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- عاشور (المنصف):
134. دروس في أصول النظرية النحوية العربية من السمات إلى المقولات أو لولبية الوسم الموضوعي، مركز النشر الجامعي، تونس، (د.ط)، 2005م.

- عامر فائل محمد بلحاف:
135. الخلاف النحويّ في الأدوات، عالم الكتب الحديث، إربد-عمّان، ط1، 1432هـ-2011م.
- عبّاس (فضل حسن):
136. المفسّرون مدارسهم ومناهجهم، دار النَّفّاس للنّشر والتّوزيع، عمّان - الأردن، ط1، 1427هـ-2007م.
- عبد التّوّاب (رمضان):
137. التّطوّر اللّغويّ مظاهره وعلله وقوانينه، مكتبة الخانجيّ للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ومطبعة المدنيّ، المؤسّسة السّعوديّة بمصر، القاهرة- مصر، ط3 مزيدة ومنقّحة، 1417هـ-1997م.
- 138. فصول في فقه العربيّة، مكتبة الخانجيّ للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة- مصر، ط6، 1420هـ-1999م.**
- عبد الخالق زغير عدل:
139. بحوث نحويّة في الجملة العربيّة، رند للطّباعة والنّشر والتّوزيع، واسط- العراق، ط1، 2011م.
- عبد الرحمن حسن العارف:
140. اتّجاهات الدّراسات المعاصرة في مصر، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت- لبنان، ط1، 2013م.
- عبد الرحمن (طه):
141. اللّسان والميزان أو التّكوثر العقليّ، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء- المغرب، ط2، 2006م.
- 142. المنطق والنّحو الصّوريّ، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت- لبنان، ط1، 1983م.**
- عبد الرحمن علي مشنّتل:
143. التّفكير اللّسانيّ في رسائل إخوان الصّفا، مكتبة الآداب، القاهرة- مصر، ط1، 1426هـ-2005م.

- عبد العزيز حليلي:
144. قضايا لسانية: السوسيولسانيات- التصريف- أقسام الكلم، مطبعة أنفو
 برانت، فاس- المغرب، ط1، (د.ت).
- عبد العزيز العمّاري:
145. الجملة العربية-دراسة لسانية، سلسلة من النحو إلى اللسانيّات2، مطبعة
 أنفو-برانت، فاس-المغرب، ط1، 2004م.
- عبد القادر مرعي:
146. أساليب الجملة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة- مصر، (د.ط)، 1979م.
- عبد الكريم إبراهيم عوض صالح:
147. الوقف والابتداء وصلتهما بالمعنى في القرآن الكريم، دار السّلام، القاهرة-
 مصر، ط1، 1427هـ-2006 م.
- عبد الكريم محمود يوسف:
148. أسلوب الاستفهام في القرآن الكريم- غرضه وإعرابه، مطبعة الشّام، دمشق-
 سوريا، ط1، 1421 هـ-2000م.
- عبد الكريم اليافي:
149. جدلية أبي تمام، منشورات دار الجاحظ للنّشر، وزارة الثّقافة والإعلام، بغداد-
 العراق،(د.ط)، 1980م.
- عبد الله أحمد جاد الكريم حسن:
150. الاستغناء بين العرب والنّحاة ، مكتبة الآداب، القاهرة- مصر، ط1، 1422هـ-
 2002م.
- عبد اللّطيف (محمد حماسة):
151. في بناء الجملة العربية، دار غريب، القاهرة- مصر، ط1، 2003م.
- عبد المجيد جحفة:
152. دلالة الزّمن في العربية دراسة النّسق الزّمني للأفعال، دار توبقال للنّشر،
 الدّار البيضاء- المغرب، ط1، 2006م.

- عبد المطّلب (محمد):
 153. البلاغة الأسلوبية، مكتبة لبنان ناشرون والشركة المصرية العالمية للنشر،
 لونجمان، لبنان، مصر، ط1، 1994م.
 - عبد المهدي كايد أبو شقير:
 154. تحليل أكوستيكي لوجود الاختلاف الصوتي بين ورش وقالون في قراءة
 نافع، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، ط1، 2006م.
 - عبد الوهاب حسن حمد:
 155. دراسة لغوية ونحوية في تفسير البيضاوي، دار صفاء للنشر والتوزيع،
 عمّان-الأردن، ط1، 1432هـ-2011م.
 - عبده عبد العزيز قلقيلة:
 156. لغويات، دار الفكر العربي، القاهرة- مصر، (د.ط)، (د.ت).
 - العسكري (أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل) (ت395هـ):
 157. كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر)، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو
 الفضل إبراهيم، منشورات المكتبة العصرية، صيدا- لبنان، (د.ط)، 1986م.
 158. الفروق اللغوية، تحقيق: أبو عمرو عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية،
 القاهرة- مصر، (د.ط)، (د.ت).
 - عشراتي (سليمان):
 159. جمالية التشكيل الفني في رسائل النور، دار النيل للطباعة والنشر، القاهرة-
 مصر، ط1، 1425هـ-2005م.
 160. الخطاب القرآني- مقارنة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، ديوان
 المطبوعات الجزائرية، الجزائر، (د.ط)، 1998م.
 161. المعنى القرآني في رسائل النور، شركة سوزلر للنشر، القاهرة- مصر، ط1،
 2009م.
 162. النورسي في رحاب القرآن، دار سوزلر، القاهرة- مصر، (د.ط)، 1999م.
 - عزيمة (محمد عبد الخالق):
 163. دراسات لأسلوب القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة- مصر، (د.ط)، (د.ت).

- عَفَّت الشَّرْقَاوِيّ:
164. بلاغة العطف في القرآن الكريم- دراسة أسلوبيّة، دار النّهضة العربيّة للطبّاعة والنّشر، بيروت- لبنان، (د.ط)، 1981م.
- ابن عقيل (بهاء الدّين عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله) (ت769هـ):
165. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق: يوسف الشّيش البقاعي، دار الفكر، بيروت-لبنان، (د.ط)، 1994م.
- علي القاضي:
166. ماذا تعرف عن بديع الزّمان سعيد النّورسي، دار الهداية للطبّاعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة-مصر، ط1، 1422 هـ-2001م.
- علي محمد علي سلمان:
167. المجاز وقوانين اللّغة، دار الهادي، بيروت-لبنان، ط1، 1420 هـ-2000م.
- عمارة (خليل أحمد) :
168. في التّحليل اللّغويّ- منهج وصفيّ تحليليّ وتطبيقه على التّوكيد اللّغويّ والنّفي اللّغويّ، وأسلوب الاستفهام، مكتبة المنار، الرّقاء- الأردن، ط1، 1407 هـ-1987م.
169. في نحو اللّغة العربيّة وتراكيبها، عالم المعرفة، جدّة- السّعوديّة، ط1، 1984م.
- عمر (أحمد مختار):
170. علم الدّلالة، عالم الكتب، القاهرة- مصر، ط6، 2006م.
- عمر عبد الله يوسف مقابلة:
171. الحروف غير العاملة في القرآن الكريم- الوصف النّحويّ والوظائف الدّلاليّة، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، ط1، 1432 هـ-2011م.
- عمرو بن أبي ربيعة:
172. ديوان عمرو بن أبي ربيعة، تقديم: أحمد كرم الطّبّاع، دار القلم للطبّاعة والنّشر، بيروت- لبنان، (د.ط)، (د.ت).

- عمّار جيدل:
173. **بديع الزّمان النُّورسيّ وإثبات الحقائق الإيمانيّة (المنهج والتّطبيق)**، شركة نسل للطّبع والنّشر والتّوزيع، إسطنبول- تركيا، ط1، 1422هـ-2001م.
- العيّاشي أدراوي:
174. **الاستلزام الحواريّ في التّداول اللّسانيّ- من الوعي بالخصوصيّات النوعيّة للظّاهرة إلى وضع القوانين الضّابطة لها**، دار الأمان، الرّباط- المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1432هـ-2011م.
- عيّاشي (منذر):
175. **اللّسانيّات والدّلالة (الكلمة)**، مركز الإنماء الحضاريّ، حلب- سوريا، ط1، 1996م.
- الغزاليّ (أبو حامد محمد بن محمد) (ت505هـ):
176. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: محمد عبد السّلام عبد الشّافي، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط1، 1413هـ-1993م.
- فايز صبحي عبد السّلام تركي:
177. **الحذف التركيبيّ وعلاقته بالنّظم والدّلالة بين النّظرية والتّطبيق**، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط1، 2011م.
178. **مستويات التّحليل اللّغويّ- رؤية منهجيّة في شرح ثعلب على ديوان زهير**، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط1، 2010م.
- فتح الله سليمان:
179. **دراسات في علم اللّغة**، دار الآفاق العربيّة، القاهرة- مصر، ط1، 2008م.
- فريد عوض حيدر:
180. **فصول في علم الدلالة**، مكتبة الآداب، القاهرة- مصر، ط1، 1426هـ-2005م.
- فضل (صلاح):
181. **بلاغة الخطاب وعلم النّص**، عالم المعرفة، الكويت، (د.ط)، 1992م.

- ابن فلاح اليمني (نقي الدين أبي الخير منصور) (ت680هـ):
182. المُغني في النحو، تقديم وتحقيق وتعليق: عبد الرزاق عبد الرحمن أسعد السعدي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد-العراق، ط1، 1999م.
- الفهريّ (عبد القادر الفاسي):
183. اللسانيّات واللغة العربيّة- نماذج تركيبية ودلالية (الكتاب الأول)، دار الشؤون الثقافيّة العامّة ودار توبقال للنشر، بغداد- العراق، (د.ط)، (د.ت).
- فيصل إبراهيم صفا:
184. الوظيفة وتحولات البنية، عالم الكتب الحديث، إريد- الأردن، ط1، 1431هـ - 2010م.
- القرطبيّ (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر) (ت671هـ):
185. الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنّة وآي الفرقان، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي ومحمد رضوان عرقسوسي، مؤسّسة الرّسالة، ط1، 1427 هـ - 2006 م.
- القزوينيّ (أبو عبد الله جلال الدين محمد الخطيب) (ت739هـ):
186. الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: عبد الحميد هندأوي، مؤسّسة المختار للنشر والتّوزيع، القاهرة- مصر، ط3، 1428 هـ - 2007 م.
- القيروانيّ (ابن رشيق أبو الحسن) (ت463هـ):
187. العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت- لبنان، (د.ط)، 1972م.
- كريم حسين ناصح الخالدي:
188. نظريّة المعنى في الدّراسات النّحويّة، دار صفاء للنّشر والتّوزيع، عمّان- الأردن، ط1، 1427 هـ - 2006م.
- كريم زكي حسام الدين:
189. أصول تراثيّة في اللّسانيّات الحديثّة، الرّشاد للطّباعة، القاهرة-مصر، ط3، 2001م.

- كريمة محمود أبو زيد:
190. علم المعاني - دراسة وتحليل، دار التوفيق النموذجية، القاهرة- مصر، ط1، 1408هـ-1988م.
- الكفويّ (أبو البقاء أيّوب بن موسى الحسينيّ) (ت1094هـ):
191. الكليات (معجم في المصطلحات والفرق اللغوية)، قابله على نسخه وأعدّه للطبع: عدنان درويش ومحمد المصريّ، مؤسّسة الرّسالة، بيروت- لبنان، ط2، 1419 هـ-1998 م.
- الكلنويّ (إسماعيل بن مصطفى) (ت1205هـ):
192. البرهان، تحقيق: محمود الإمام المنصوري، مطبعة السعادة، القاهرة- مصر، (د.ط)، 1347 هـ.
- كمال رشيد:
193. الزمن النّحويّ في اللّغة العربيّة، دار عالم النّقافة، عمّان- الأردن، (د.ط)، 1428 هـ-2008م.
- لبيد بن ربيعة:
194. ديوان لبيد بن ربيعة ، اعتنى به: حمدو طمّاس، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط1، 1425هـ-2004م.
- لوشن (نور الهدى):
195. علم الدّلالة - دراسة وتطبيقا، منشورات جامعة قار يونس، بنغاز - ليبيا، ط1، 1995م.
- ليث سعود جاسم:
196. الإمام النّورسيّ والتّعامل الدّعوي مع القوميّات (دراسة تاريخية)، الجامعة الإسلاميّة العالميّة، ماليزيا، (د.ط)، (د.ت).
- المالقيّ (أحمد بن عبد الثّور) (ت702هـ):
197. رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق: أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللّغة العربيّة، دمشق- سوريا، (د.ط)، (د.ت).

- ابن مالك الأندلسي (محمد بن عبد الله) (ت672هـ):
198. ألفية ابن مالك في النحو والصرف، دار الرّشيد، الجزائر، ط1، 1428 هـ - 2007 م.
199. متن ألفية ابن مالك في النحو والصرف، دار الصحابة للتراث، طنطا- مصر، ط1، 1411 هـ-1991 م.
- المبخوت (شكري):
200. الاستدلال البلاغي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت- لبنان، ط2، آذار/مارس/الرّبيع 2010م.
201. إنشاء النفي وشروطه النحوية الدلالية، مركز النّشر الجامعي، جامعة منوبة، تونس، (د.ط)، 2006م.
- المبروك زيد الخير:
202. العلاقات الإسنادية في القرآن الكريم -دراسة نحوية بلاغية، دار الوعي للنّشر والتّوزيع ، الجزائر، ط1، 1432 هـ-2011م.
- المتنبّي:
203. ديوان المتنبّي، شرح: عبد الرحمن البرقوقي، مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض- المملكة العربيّة السّعوديّة، (د.ط)، 1422 هـ-2002 م .
- المتوكّل (أحمد):
204. المنحى الوظيفي في الفكر اللّغويّ العربيّ- الأصول والامتداد، دار الأمان، الرّباط- المغرب، ط1، 1427 هـ-2006م.
- محسن عبد الحميد:
205. من معالم التّجديد عند النّورسيّ، شركة سوزلر للنّشر، القاهرة- مصر، ط1 2002م.
- محمد إبراهيم عبادة:
206. الجملة العربيّة- مكوّناتها-أنواعها-تحليلها، مكتبة الآداب، القاهرة- مصر، ط4 مزبدة ومنقّحة، 2007م.

- محمد إيوان:
207. الصّوت بين النّظرين الفلسفيّ واللّسانيّ عند إخوان الصّفا، دار الأمان، الرّباط- المملكة المغربيّة، ط1، 1427 هـ-2006 م.
- محمد التّونجي و راجي الأسمر:
208. المعجم المفصّل في علوم اللّغة (الألسنيّات)، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط1، 1414 هـ-1993 م.
- محمد جاسم جبارة:
209. المعنى والدّلالة في البلاغة العربيّة- دراسة تحليليّة لعلم البيان، دار مجدلاوي للنّشر والتّوزيع، عمّان- الأردن، ط1، 2013م-2014م.
- محمد حسين علي الصّغير:
210. علم المعاني بين الأصل النّحويّ والموروث البلاغيّ، الموسوعة الصّغيرة (335)، دار الشؤون النّقافيّة العامّة، بغداد- العراق، ط1، 1989 م.
- محمد خليفة الدّناع:
211. التّطريز اللّغويّ، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي-ليبيا، ط1، 1997م.
- محمد صالح موسى حسين:
212. تقريب الأمان- شرح كفاية المعاني في حروف المعاني منظومة عبد الله البيبتوس الكرديّ(ت1221هـ)، مؤسّسة الرّسالة ناشرون، بيروت- لبنان، ط1، 1430 هـ-2009 م.
- محمد صلاح بكر:
213. النّحو الوصفيّ من خلال القرآن الكريم، المطبعة الفنيّة، القاهرة- مصر، نشر وتوزيع مؤسّسة الصّباح، الكويت، (د.ط)، (د.ت).
- محمد العبد:
214. العبارة والإشارة، دراسة في نظريّة الاتّصال، مكتبة الآداب، القاهرة-مصر، ط2، 1428 هـ-2007م.

- محمد عبد العزيز عبد الدائم:
215. النظرية اللغوية في التراث العربي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع
والترجمة، القاهرة- مصر، ط1، 1427 هـ-2006 م.
- محمد عزّة دروّزة:
216. تركيا الحديثة فصول في الحركة النضالية الاستقلالية والخطوات الانقلابية
والإصلاحية والشؤون السياسية والاجتماعية والحركات العلمية والاقتصادية
والإدارية، مطبعة الكشاف، بيروت- لبنان، (د.ط)، 1365 هـ-1946 م.
- محمد علي عبد الكريم الرديني:
217. مباحث لغوية، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة-
الجزائر، (د.ط)، (د.ت).
- محمد علي كندي:
218. في لغة القصيدة الصوفية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، ط1،
كانون الثاني/يناير 2010 م.
- محمد غاليم:
219. التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم، سلسلة المعرفة اللسانية-أبحاث ونماذج،
دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 1987 م .
- محمد محمد داوود:
220. العربية وعلم اللغة الحديث، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة-
مصر، (د.ط)، 2001 م.
- محمد محمد يونس علي:
221. علم التخاطب الإسلامي- دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم
النص، دار المدار الإسلامي، بيروت-لبنان، ط1، 2006 م .
222. وصف اللغة العربية دلاليًا في ضوء مفهوم الدلالة المركزية- دراسة حول
المعنى وظلال المعنى، مطابع أديتار، منشورات جامعة الفتح، الجماهيرية العظمى،
(د.ط)، 1993 م.

- محمد مشبال:
223. البلاغة والأصول-دراسة في أسس التفكير البلاغي العربي نموذج ابن جني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء-المغرب، (د.ط)، 2007م.
- محمد مصطفوي:
224. أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، سلسلة الدراسات القرآنية 12، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت-لبنان، ط1، 2009م.
- محمد نديم فاضل:
225. التّضمين النّحويّ في القرآن الكريم، دار الزّمان للنّشر والتّوزيع ، المدينة المنورة، ط1، 1426 هـ-2005 م.
- محمود عكاشة:
226. علم اللّغة - مدخل نظريّ في اللّغة العربيّة، دار النّشر للجامعات، القاهرة-مصر، ط1، 2006م.
- محي الدين محسّب:
227. انفتاح النّسق اللّسانيّ- دراسة في التّداخل الاختصاصي، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت-لبنان، ط1، 2008م.
- المخزوميّ(مهدي):
228. في النّحو العربيّ نقد وتوجيه، منشورات المكتبة العصرية، صيدا- لبنان، (د.ط)،(د.ت).
- مذكور(عاطف):
229. علم اللّغة بين التّراث والمعاصرة، دار النّقافة للنّشر والتّوزيع، القاهرة-مصر، (د.ط)،1987م.
- المراديّ(الحسن بن قاسم)(ت749هـ):
230. الجني الدّاني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط1، 1413هـ-1992م.

- المسدّي (عبد السلام):
231. التفكير اللساني في الحضارة العربية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت- لبنان، ط3، 2009م.
232. العربية والإعراب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت- لبنان، ط1، 2010م.
- مصطفى حميدة:
233. أساليب العطف في القرآن الكريم، مكتبة لبنان، بيروت-لبنان، ط1، 1999م.
234. نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، الشركة المصرية العالمية للنشر- لونغمان، القاهرة- مصر، ط1، 1997م .
- مصطفى عبد السلام أبو شادي:
235. الحذف البلاغي في القرآن الكريم، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، (د.ط)، (د.ت).
- ابن مضاء (أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن القرطبي) (ت 592هـ):
236. كتاب الرد على النحاة، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة- مصر، ط3، (د.ت).
- مطلوب (أحمد):
237. أساليب بلاغية، نشر وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، (د.ت).
- أبو المكارم (علي):
238. أصول التفكير النحوي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، ط1، 2006م.
239. التراكمب الإسنادية: الجمل(الظرفية، الوصفية، الشرطية)، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع ، القاهرة- مصر، ط1، 1428 هـ - 2007 م.
240. الجملة الفعلية، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، ط1، 1428 هـ-2007م.
- مكرم (عبد العال سالم):
241. القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة- مصر، (دط)، (دت).

- ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري الإفريقي) (ت711هـ):
 242. لسان العرب، دار صادر، بيروت- لبنان، (د.ط)، 2005 م.
 - نجم الدين قادر كريم الزنكي:
 243. نظرية السياق- دراسة أصولية، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1،
 2006م.
 - نعيم علوية:
 244. الاختلاج اللساني سيمياء التخطيط النفسي، المركز الثقافي العربي، بيروت-
 لبنان، ط1، 1992م .
 - النعيمي (حسام سعيد):
 245. أبحاث في أصوات العربية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد- العراق، ط1،
 1998م.
 - نؤاري سعودي أبو زيد:
 246. في تداولية الخطاب الأدبي-المبادئ والإجراء، بيت الحكمة للنشر والتوزيع،
 الجزائر، ط1، 2009م.
 - نور الدين محمد دنياجي:
 247. التفكير اللغوي عند عبد القاهر الجرجاني- قراءة في اللغة ولغة الخطاب،
 منشورات مجموعة البحث في علوم اللسان العربي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار
 البيضاء- المغرب، ط1، 1997 م.
 - هادي عطية مطر الهلالي:
 248. نشأة دراسة حروف المعاني وتطورها، دار الحرية للطباعة، بغداد- العراق،
 1405 هـ-1985م.
 - وافي (علي عبد الواحد):
 249. فقه اللغة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، ط2،
 أبريل 2000م.

- ابن يعيش (موفّق الدّين أبو البقاء الموصليّ) (643هـ):
250. شرح المفصّل، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه: د.إميل بديع يعقوب، دار
الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط1، 1422هـ- 2001م.

ثالثا: الكتب المترجمة:

- إيكو (أميرتو):
251. العلامة- تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة: سعيد بنكراد، مراجعة: سعيد
الغانمي، كلمة والمركز الثقافيّ العربيّ، بيروت- لبنان، ط1، 1428هـ- 2007م.

- بالمر (ف.ر.):
252. علم الدّلالة إطار جديد، ترجمة: صبري إبراهيم السيّد، دار المعرفة الجامعيّة،
الإسكندريّة، (د.ط)، 1999م.

- دي سوسور (فردينان):
253. علم اللّغة العامّ، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، مراجعة النّص العربيّ: د. مالك
يوسف المطلبي، سلسلة دار آفاق عربيّة، بغداد- العراق، (د.ط)، 1985م.

- دي سوسير (فرديناند):
254. محاضرات في علم اللّسان العامّ، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق،
المغرب، (د.ط)، 2008م.

- فندريس (ج.):
255. اللّغة، تعريب: عبد الحميد الدّواخلي ومحمد القصاص، مطبعة لجنة البيان
العربيّ، القاهرة- مصر، (د.ط)، 1950م.

- كيمبسون (راث):
256. نظريّة علم الدّلالة (السيمانطيقا)، ترجمة: عبد القادر قنيني، دار الأمان،
الرّباط، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، والدّار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت- لبنان،
ط1، 1430هـ- 2009م.

- ستيفن (أولمان):
257. دور الكلمة في السياق، ترجمه وعلّق عليه وقدم له: كمال بشر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، (ط12)، (د.ت).
- كيليطو (عبد الفتاح):
258. لسان آدم، ترجمة: عبد الكريم الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب، ط2، 2001م.
- واحدة (شكران):
259. الإسلام في تركيا الحديثة: بديع الزمان النورسي، ترجمة: محمد فاضل، سوزلر للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، (د.ط)، 2007م.

رابعاً: الكتب باللّغة الأجنبيّة

- 260-Ian Markham and suendam Birinci pirim: **A introduction to said Nursi : life, thought and writings**, Ashgate publishing Limited, England, 2011.
261-Ibrahim M.Abu- Rabi, **Spiritual dimensions of bediuzzaman said nursi's Risale-i Nur**, published by state university of New York press, Albany, 2008.
262-Saussure , **Cours de Linguistique Générale**, ENAG/Edition ,Alger, 2004 .
263-Sükran Vahide, **Islam in modern Turkey-An intellectuelle biography of bediuzzaman said Nursi**, state university of New York press, 2005.
264-Vendryes.J, **Language**, (A linguistic Introduction to History), Translated by Paul Radin, 1996, Routledge, London and New York.

خامسا: الأطروحات والرّسائل الجامعيّة

- الشّيخة ورغي:
265. (البعد الرّوحي في منهج الدّعوة عند بديع الزّمان سعيد النّورسيّ)، رسالة ماجستير (مخطوط)، تخصّص دعوة إسلامية، كلية العلوم الاجتماعيّة والعلوم الإسلاميّة، جامعة العقيد الحاج لخضر، باتنة، 2007-2008م.
- صفاء حسني عبد المحسن التّرك:
266. (الاستعارة التّمثيليّة في القرآن الكريم)، رسالة ماجستير (مخطوط)، جامعة النّجاح الوطنيّة في نابلس، فلسطين، 2011م.
- عبد اللاه السيّد:
267. (قرينة السيّاق الاجتماعيّ عند الأصوليين)، رسالة ماجستير (مخطوط)، جامعة الإسكندريّة، كليّة الآداب، 2004م .
- عبد الله حميد غالب:
268. (الفاء في القرآن الكريم)، رسالة ماجستير (مخطوط)، كليّة اللّغة العربيّة، جامعة أم القرى، المملكة العربيّة السّعودية، 1985-1986م .
- غنية تومي:
269. (السيّاق وأثره في توجيه المعنى- شعر أبي تمام أنموذجا)، رسالة ماجستير (مخطوط)، إشراف: أ. د. محمود أحمد نحلة، كليّة الآداب، جامعة الإسكندريّة، 2006م.
- محمد ياس خضر الدّوريّ:
270. (دقائق الفروق اللّغويّة في البيان القرآنيّ)، أطروحة دكتوراه (مخطوطة)، كليّة التّربية، جامعة بغداد، 2005م.
- محمود سامي صالح الطويل:
271. (دلالة حروف العطف وأثرها في اختلاف الفقهاء)، رسالة ماجستير (مخطوط)، كليّة الدّراسات العليا في جامعة النّجاح الوطنيّة، نابلس- فلسطين، 2009م.

- مشرف بن أحمد جمعان الزهراني:

272. (أثر الدلالات اللغوية عند الطاهر بن عاشور في كتابه "التحرير والتتوير")،
أطروحة دكتوراه (مخطوطة)، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1426هـ -
1427 هـ.

سادسا: المجلات والدوريات والجرائد

- أديب إبراهيم الدبّاغ:

273. (الزمن الروحي في فكر النورسي)، مجلة حراء، مجلة علمية ثقافية فصلية،
ع: 18، س: 5، يناير-مارس، إسطنبول، تركيا، 2010 م.
- سامية بن يامنة:

274. (الاتصال اللساني بين البلاغة والتداولية)، مجلة دراسات أدبية، دار الخلدونية
للنشر والتوزيع، الجزائر، ع: 1، 1429هـ - ماي 2008م.

- بن شريف محمد:

275. (فواتح السور في النص القرآني ودلالاتها)، مجلة دراسات أدبية،
الجزائر، ع: 03، جوان 2009م.
- عبد الماجد القاضي:

276. (العناصر الفكرية والفنية والنفسية في منهج الأستاذ النورسي في التفسير)،
مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، إسطنبول، السنة السادسة، ع: 11، يناير
2015م.

- عثمان محمد غريب:

277. (الترادف في القرآن الكريم)، مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية،
إسطنبول- تركيا، س: 6، ع: 12، يوليو 2015م.
- عزيز محمد عدمان:

278. (مفهوم البلاغة عند بديع الزمان سعيد النورسي-قراءة في المصطلح وأبعاده
القرآنية)، مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، س: 6، ع: 12، يوليو 2015م.

- عماد الدين خليل:

279. (النُورسيّ والبعد الجماليّ في أسلوبيّات القرآن الكريم)، مجلّة النُور للدراسات الحضاريّة والفكريّة، تصدر عن مؤسّسة إسطنبول للثقافة والعلوم، تركيا، ع:13، السنّة السابعة، يناير 2016م.

- محسن عبد الحميد:

280. (النُورسيّ رائد الفكر الإسلاميّ الحديث في تركيا)، مجلة الأُمَّة، ع: 19، السنّة الثانية، رجب 1402 هـ -أيار 1982 م.

- مسعود صحراوي:

281. (المنحى الوظيفيّ في التُّراث اللُّغويّ العربيّ)، مجلّة الدِّراسات اللُّغويّة، مج:5، ع: 1، محرّم-ربيع الأوّل 1424 هـ/أبريل-يونيه 2003م.

- هدى عمّار:

282. (أثر النظرية الإجازية في الأدب والنقد)، جريدة الخبر اليومي، الجمعة: 19 أبريل 2013م.

سابعا: أعمال الملتقيات والندوات والمؤتمرات

- إحسان قاسم الصّالحيّ:

283. (جوانب من حياة بديع الزّمان سعيد النُورسيّ)، ضمن أعمال ندوة علميّة دوليّة بعنوان (تجديد الفكر الإسلاميّ في القرن الرابع عشر للهجرة، جهود بديع الزّمان النُورسيّ)، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط ومركز رسائل النُور باستانبول: 17-18 مارس 1999م.

- الأنصاريّ(فريد):

284. (بديع الزّمان النُورسيّ من برزخ التّصوّف إلى معراج القرآن)، ضمن فعاليات حلقة دراسيّة بعنوان:(الإدراك الرّوحيّ بين التّصوّف والنُورسيّ)، مؤسّسة الثقافة والعلوم، مركز رسائل النُور، سوز للطباعة والنّشر، استانبول، ط1، 1427هـ-2006م.

- البوطي (محمد سعيد رمضان):

285. (الوهج الروحاني في حياة الأستاذ سعيد النورسي)، ضمن فعاليات حلقة دراسية بعنوان: (الإدراك الروحي بين التصوف والنورسي)، مؤسسة الثقافة والعلوم، مركز رسائل النور، سوز للطباعة والنشر، استانبول، ط1، 1427هـ-2006م.

- عائشة الحديفي:

286. (جمالية أسماء الله الحسنى في تراث بديع الزمان سعيد النورسي)، ضمن كتاب ندوة (الجمالية في الفكر الإسلامي المعاصر - النورسي نموذجاً)، جامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير - المغرب، أبريل، 2005 م.

- عبد الرزاق عبد الرحمن السعدي:

287. (إعجاز القرآن اللغوي في فكر النورسي)، ضمن بحوث المؤتمر العالمي الثالث لبديع الزمان سعيد النورسي)، 24-25 أيلول 1995م، دار نسل، استانبول- تركيا، 1996م.

- عبد الهادي الخمليشي:

288. (رؤية مقاصدية للقرآن الكريم عند بديع الزمان النورسي)، ضمن كتاب ندوة دولية بعنوان: فقه المقاصد والحكم في فكر بديع الزمان النورسي، أقيمت في أكادير (المغرب)، دار سوز للطباعة والنشر، استانبول، ط1، 1430 هـ-2009 م.

- موسى البسيط:

289. (منهج الإمام النورسي في القصص القرآني)، ضمن مقالات المؤتمر العالمي الرابع لبديع الزمان سعيد النورسي (نحو فهم عصري للقرآن الكريم، رسائل النور أنموذجاً)، استانبول- تركيا ، 20-22 أيلول، 1998م.

فهرس الموضوعات

المحتوى	الصفحة
مقدمة	أ-هـ
مدخل: النورسيّ: سيرة ومسيرة	30-7
أولاً: بديع الزّمان النورسيّ.....	8
1- مولده ونشأته:.....	8
2- تحصيله العلمي وشيوخه:.....	8
1-2/ العلوم العالية والآلية:.....	8
2-2/ العلوم الحديثة:.....	10
3- لقب "بديع الزّمان":.....	11
4 - النّقلة الفكرية:.....	12
5 - الجهاد وبداية التّأليف:.....	13
6- عضو في دار الحكمة:.....	13
7- من سعيد القديم إلى سعيد الجديد:.....	14
8- النورسيّ خادم القرآن في مواجهة الكفر والطّغيان:.....	16
9- سعيد القديم والجديد والثّالث:.....	17
10- النورسيّ والتّصوّف:.....	18
11- النورسيّ والتّفسير الإشاريّ:.....	20
12- وفاته ورفاته.....	22
ثانياً: كليات رسائل النور.....	23

- 1-التعريف بها:.....23
- 2- محتوياتها.....24
- 1-2/ مؤلفاته باللغة العربية:.....25
- 2-2/ مؤلفاته باللغة التركية:.....25
- 3 - منهجه في التأليف:.....26
- 4 - أشكال الخطاب في الكليات النورية:27
- 5 - أهم معاصري النورسي من المفسرين والدعاة:.....28
- الفصل الأول: القضايا الصوتية والصرفية في رسائل النور.....31-85
- أولاً: القضايا الصوتية:32
- 1/ الجهاز الصوتي وحدث الاتصال الكلامي:.....32
- 2/ بين الصوت والحرف:.....35
- 3/ جهاز النطق:.....37
- 4/ تصنيف الحروف:.....38
- 1-4/ مخارج الحروف:.....39
- 2-4/ صفات الحروف:.....40
- 5/ الحرف القرآني والإعجاز:.....45
- ثانياً/ القضايا الصرفية:.....48
- 1/ دراسة الأبنية:.....52
- 1-1/ الفعل:.....53

- 53.....:الفعل الماضي/1-1-1
- 55.....:الفعل المضارع/2-1-1
- 57.....:فعل الأمر/3-1-1
- 58.....:أبنية الأسماء المشتقة والمصادر/2-1
- 59.....:اسم الفاعل/1-2-1
- 62.....:اسم المفعول/2-2-1
- 63.....:اسم التفضيل/3-2-1
- 64.....:صيغ المبالغة/4-2-1
- 65.....:اسم المرّة/5-2-1
- 66.....:النّحت/6-2-1
- 67.....:دراسة التّصريف: تصريف الاسم/2
- 67.....:التّعيين/1-2
- 68.....:التّكثير/1-1-2
- 72.....:التّعرّف/2-1-2
- 76.....:النّوع/2-2
- 79.....:العدد/3-2
- 85.....:الشّخص/4-2
- 169-86.....:الفصل الثّاني: حروف المعاني في رسائل النور
- 89.....:حروف الجرّ/1

110.....	2/ حروف العطف:
126.....	3/ أدوات الشرط:
141.....	4/ أدوات الاستفهام:
155.....	5/ حروف النفي:
166.....	6/ حروف النداء:
211-171.....	الفصل الثالث: التراكيب النحوية في تفسير النورسي
173.....	1/ النظم والتراكيب:
180.....	2/ الجملة وأقسامها:
180.....	1-2/ الجملة عند النحاة:
182.....	2-2/ الجملة عند النورسي:
184.....	2-3/ الجملة الفعلية والاسمية:
188.....	3/ الإسناد وقضاياها:
190.....	1-3/ التقديم والتأخير:
193.....	2-3/ الحذف والذكر والزيادة:
206.....	3-3/ التعريف والتكثير:
210.....	3-4/ الإسناد المجازي:
273-213.....	الفصل الرابع: القضايا الدلالية والبلاغية في رسائل النور
214.....	1/ نشأة اللغة:
217.....	2/ اللفظ والمعنى:
226.....	3/ أنواع المعنى:

- 226..... /1-3 المعنى المعجمي: 226.....
- 227..... /2-3 المعنى السياقي..... 227.....
- 230..... /1-2-3 تفسير القرآن بالقرآن: 230.....
- 231..... /2-2-3 سياق الحال أو مقام التداول: 231.....
- 239..... /4 الخطاب و التداول..... 239.....
- 239..... /1-4 المخاطب والمقام: 239.....
- 239..... /1-1-4 المخاطب: 239.....
- 245..... /2-1-4 المقام: 245.....
- 248..... /2-4 القصد و الإفادة: 248.....
- 248..... /1-2-4 القصد: 248.....
- 251..... /2-2-4 الإفادة: 251.....
- 253..... /5 الظواهر الدلالية: 253.....
- 253..... /1-5 الاشتراك اللفظي: 253.....
- 256..... /2-5 الأضداد: 256.....
- 260..... /3-5 الترادف: 260.....
- 263..... /4-5 التغير الدلالي: 263.....
- 266..... /6 الدلالة البيانية: 266.....
- 268..... /1-6 التشبيه التمثيلي: 268.....
- 271..... /2-6 الكناية: 271.....
- 278-274..... خاتمة.....

313-279..... قائمة المصادر والمراجع

320-314..... فهرس الموضوعات

هذه الأطروحة دراسة لغوية عن المفسر والداعية والمجاهد التركي بديع الزمان سعيد النورسي ، وقد سعت فيها الباحثة إلى الوقوف على الجهود اللغوية في تفسيره المعروف بـ "كليات رسائل النور"؛ فلانعدام دراسات أكاديمية متعلّقة بتتبّع القضايا اللغوية التي تعجُّ بها هذه المدونة الموسوعية وقع الاختيار عليها، لاسيما وأنها أرض خصبة لمثل هكذا تناول، ف جاء العنوان موسوما بـ: "التفكير اللغوي في كليات رسائل النور لبديع الزمان النورسي" ، وكانت البداية بمقدمة ، تلاها مدخل خاصٌ بالتعريف بالرجل وحياته ومؤلفاته، ثم أربعة فصول؛ كان الأول عبارة عن دراسة للمباحث الصونوية ثم الصرفية في المجموعة، وتلاها الفصل الثاني الذي بحث ودرس حروف المعاني المتنوعة التي زخر بها تفسيره وشكّلت ظاهرة عكست عنايته بها لأهميتها في العملية التواصلية خاصة ما ورد منها في القرآن الكريم، أمّا الفصل الثالث فهو دراسة نحوية تركيبية حوت مختلف قضايا التركيب وأحوال الإسناد، في حين ضمّ الفصل الرابع المسائل الدلالية والبلاغية التي ربطها دائما بجمالية الإعجاز النظمي في القرآن الكريم، وفي الأخير خاتمة جمعت أهم ملاحظات ونتائج واقتراحات الباحثة، وجاء هيكل الدراسة في الشكل التنظيمي الآتي:

- مقدمة

- مدخل: النورسي سيرة ومسيرة.

- الفصل الأول: القضايا الصونوية والصرفية في رسائل النور.

- الفصل الثاني: حروف المعاني في رسائل النور.

- الفصل الثالث: التراكيب النحوية في تفسير النورسي.

- الفصل الرابع: القضايا الدلالية والبلاغية في رسائل النور.

- خاتمة

Le résumé de la recherche :

Cette thèse est une étude linguistique de l'interprète Turc Mujahid Said Nursi, l'érudite a cherché à se tenir debout sur les efforts linguistiques dans son commentaire, est venu à l'adresse marquée par : «**la pensée linguistique dans l'ensemble de Badiuzzamen Nursi**» ; Le début était avec une introduction, suivie par définition d'une entrée privée de l'homme et de sa vie et ses œuvres, puis les quatre Chapitres, le premier est une étude d'investigation acoustique et morphologique dans le groupe, puis le deuxième chapitre s'intéresse à les lettres significations, et le troisième chapitre est une étude grammaticale synthétique, et dans le quatrième chapitre on a étudié les questions du sémantique et rhétorique liée toujours par la beauté des miracle systémique dans le Coran, et dans la dernière finale a réuni les observations les plus importantes et les résultats.

- **Entrée**: la biographie de Nursi et mars.

- **Chapitre I**: acoustique et questions morphologiques dans l'ensemble de Said Nursi (Rassayel Ennoure).

- **Chapitre II**: significations ABC dans l'ensemble de Said Nursi (Rassayel Ennoure).

- **Chapitre III**: structures grammaticales dans l'interprétation de Nursi.

- **Chapitre IV**: questions sémantiques et rhétoriques dans l'ensemble de Said Nursi (Rassayel Ennoure) .

- **Conclusion** : a contenu les résultats de la recherche et quelques suggestions.