الأنساق البنائية في النص القرآني

تفسير الرازي أُنموذجًا

الدكتور رسول حمّود حسن

كلية الشريعة، الجامعة العراقية، بغداد

تمثل الجملة أو التركيب أصغر بنية نحوية، تفيد معنى يحسن السكوت عليه[١]، تنتقل من خلالها الكلمات من مجرد كونها رموزاً صوتية لا معنى لها إلى صورة تركيبية، تتميّز من خلالها هوية تلك الرموز بموجب علاقات وثوابت نحوية وصرفية وصوتية، تتظافر بمجموعها لتشكل نسقًا لغويًا أكبر، قام في أساسه على مجموعة من الأنساق الصغرى (الحرف، الكلمة، الصوت، الصيغة)، فالامتزاج بين هذه العناصر ينتهي عند النحاة إلى ما يوصف بكونه كلاماً مفيدًا، معبرين عن صورة تلك العلاقات بالتأليف أو التعليق أو التركيب، فائتلاف الاسم والفعل والحرف معًا، أو ائتلاف اثنين منها مع بعض سمّي كلامًا وسمّي جملة كما ذكر الجرجاني[٢]، فلا يكون كلام من جزء واحد بل لا بد من جزأين: أحدهما المسند، والآخر المسند إليه، فضلاً عمّا يتعلق بهما من متعلقات[٣]. ومصطلحا الجملة والتركيب متقاربان في الدلالات التي تعني ضم بعض الألفاظ إلى بعض، وهذا ما لم يختلف عليه من العلماء قديمهم وحديثهم[٤].

إنّ الغرض من البحث في الجملة وأنواعها هو تسليط الضوء على الأنساق اللغوية التي كونت بنيتها بدءًا من المفردة وانتهاءً بالنص الذي يمثل النسق الأكبر الناتج عن تآزر الأنساق اللغوية الصغرى، والكشف عن العلاقة بين المبنى بوصفه نسقًا أصغر والمعنى لهذا النسق؛ لننتهي إلى تحديد الهيئات النسقية التي تتواجد ضمن النسق الأكبر (النص)، آخذين بعين الاعتبار أن الأنساق اللغوية داخل النسق الأكبر ليس بينها نسق مهم، ونسق غير ذات أهمية، وليس هناك ما هو عمدة وما هو فضلة. فالأنساق اللغوية جميعها تخضع لاختيارات تحدّدها قصدية المتكلم، وأن ترتيبها من خلال السياق الواردة فيه يكسبها أهميتها بحيث تستعمل اللفظة فيما هي أصحّ لتأديته وأخصّ به، وأكشف عنه وأتم.

إذن طبيعة النسق تتصل باللغة والنظام الذي يحكمها، ثم ارتباطها بسياق محدّد ترد فيه، وتنوع الأنساق اللغوية داخل النص إنّما هو انعكاس لتلك الإمكانات التركيبية لهذه اللغة، ترصد من خلالها الخواص الشكلية لأنساقها التي تتطابق مع القصد[٥].

(١) ينظر: اللغة والمعنى والسياق: ٤١.

(٢) ينظر: الجمل للجرجاني: ٤٠، التناسب البياني في القرآن: ١٩١.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز: ٤٨.

(٤) ينظر: كتاب سيبويه: ٢٣/١، المقتضب: ٨/١، المفصل في العربية: ١٠/١، أثر المعنى في الدراسات النحوية: ٣٠٤.

(٥) ينظر: جدلية الأفراد والتركيب في النقد العربي القديم: ١٥٣-١٥٩.

إنّ البحث في بنائية الأنساق إنّما هو بحث في نسق التحولات اللغوية، من خلال التداخل بين الشكل والوظيفة، وإنّ هذه التحولات تمثل طابع النسق الذي تحرز البنية اللغوية من خلالها فاعليتها الجمالية، وإن أيّ تحول أو تغيّر لأحد العناصر المكونة للبنية شأنه أن يحدث تحولاً في باقي العناصر الأخرى، فالعنصر في النسق له وظائف متنوعة، وله مع كل وظيفة دلالة معينة؛ لأن كل عنصر ودلالاته وخصائصه ينبع من (طبيعة العلاقات التي فرضت اختياره، والذي تشده وتشجه إلى العناصر الأخرى، ثم من فاعليته في هذه العناصر، وتختفي تحت هذه الفاعلية جدلية عميقة هي التي تؤسس المعنى)[٦]، فمن خلال هذا الترابط بين الأنساق داخل بنية النص تكتسب الكلمات علامات متميّزة لتلك العلاقات المختلفة[٧]؛ وخلاصة قولنا أن النسق هو الجانب اللغوي من السياق، وبترابط أجزاء النسق تسري ذبذبة كالأوتار بين الكلمات والعبارات، فإنّ للكلام جسدًا وروحًا، فجسده النطق وروحه معناه[٨].

وهذا ما جعل (سوسير) يرى أن (جانبي الوحدة اللغوية يقارنان أو يشبّهان غالبًا بالإنسان الذي يتكون من جسم وروح)[٩]؛ ليتبيّن بذلك السمة الانفعالية التي يُحدثها النص في ذهن المتلقي، وبهذا الحشد من الأنساق اللغوية نكون قد أقمنا علاقة حميمة مع النص، تكشف لنا عن هُويته فيما بعد، فإذا بتلك الأجزاء النسقية قد تجمعت في نظام اختزل جميع تلك الاختيارات اللغوية في لغة واحدة، تتمثّل في النّصّ الممثل للمستوى الأكبر الذي تشكّل بفعل تماسك أنساقه اللغوية بعضها مع بعض.

وإذ يرتكز البحث على نسق تجلّى في عباراته وبلغ حدّ الإعجاز ذلكم هو (النسق القرآني)، فإنّما سيؤول إلى كشف القيم الجمالية والتعبيرية في هذا النسق المعجز.

ومنطلق البحث سيقوم على اعتبارين أساسين اعتمدهما هذا النسق في أدائه التعبيري، وتفرّد بهما عن الأنساق التعبيرية الأخرى هما:

أولاً: دقة الاختيار.

ثانيًا: حسن التوظيف.

---

(٦) جدلية الخفاء والتجلي: ٩.

(٧) ينظر: فصول في علم اللغة العام: ٢١٣-٢١٤.

(٨) ينظر: عيار الشعر: ١٢١.

(٩) فصول في علم اللغة: ١٨٢.

ويحتّم البحث في النسق القرآني نظرة شمولية لتجلياته وتفاعلات أنساقه مجتمعة، وليس من خلال جزئيات لا رابط بينها، ذلك لما ينماز به النسق القرآني من تلاحم وتناغم وانسجام سيستغرق أجزاء السورة كلاً كاملاً في موضوعه وبنيته، آخذين بعين الاعتبار خصائصه الشرعية، وسياقه المخصوص بحيث يتمّ إخضاع قوانين اللغة لدراسته إخضاعًا لا يتصادم مع قدسيته بقصد كشف جمالية أسلوبه، وسرّ سمُوِّ تعبيره، وتأثيره في النفس.

وعليه فإنّ البحث سيتجاوز بعض النظرات الفلسفية التي لا تتناسب وقدسية هذا النص، ولم يتخذ منها إلاّ ما هو مناسب كوسيلة للتعرف على جمالية التعبير، لا سيّما أنّ الدرس البلاغي قد أفاض البحث في تلك الخصائص الجماليّة.

وسيتخذ من مفاتيح الغيب للرازي (ت٦٠٦هـ) مجالاً تطبيقيًا للكشف عن خصائص الأنساق البنائية للنص القرآني؛ لما ينماز به من خصوصية تداخلت فيها جميع عناصر الخطاب البلاغي بكل ما حمله من مقومات جمالية، وقدرة تعبيرية، فاقت حدود البشرية، وبلغت الإعجاز، وهي قدرة أدركها الرازي بوعيه المسبق بأن أكثر لطائف القرآن مودّعةً في الترتيبات والروابط التي عبّر عنها بصيغتين:

أولاهما: قوله: (ذكروا في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوهًا...)[١]، أو قوله: (في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه...)[٢]، أو (في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه)[٣].

وثانيتهما: قوله: (في كيفية النظم وجوه)[٤]، أو (وفي كيفية النظم أقوال)[٥]. وفي ضوء ذلك بحث في العلاقة بين الآيات، ووجوه نظمها تدليلاً على تماسك النص القرآني، واتّساق أجزائه.

وقد ارتأيت توزيع تلك العناصر – وإن كانت متشابكة منسجمة – على نسقين: نسق يُعنى بالتراكيب، وأحوال النظم في المفردة والجملة، ونسق يُعنى بالدلالة من حيثُ منظورُها البياني، وصورُها المجازية. أما النّسق الصوتي فإنّه وإن كان عنصرًا أساسًا في جمالية النسق التركيبي والدلالي فإنّ الرازي لم يُوله أهمية في البحث والاستقصاء، كما عمل في نسق التراكيب والدلالة البيانية

(١) مفاتيح الغيب: ٢٥٥/٣.

(٢) مفاتيح الغيب: ١٠/٤.

(٣) مفاتيح الغيب: ٣٧/٢.

(٤) مفاتيح الغيب: ٤٧/٧.

(٥) مفاتيح الغيب: ٩٠/٧.

إلا من خلال الفاصلة القرآنية، وليس ذلك منه غُفلاً، وإنما لأنّه أراد في تفسيره أن يتوسم خطى عبد القاهر الجرجاني الذي جعل من الصوت عنصرًا تابعًا للمعنى دون أن تكون له فاعلية مستقلة في النظم، حيث يقول: (واعلم أنّا لا نأبى أن تكون مذاقة الحروف وسلامتها مما يثقل على اللسان دَاخِلاً فيما يوجب الفضيلة، وأن تكون مما يؤكد أمر الإعجاز، وإنما الذي ننكره ونُفَيّل رأي من يذهب إليه أن يجعله معجزًا به وحدَه، ويجعله الأصل والعمدة)[1]، فليس الإعجاز لما يقع من صفات أو مذاقات الحروف، وقد وجد الرازي في نظرية النظم التي بوبها في كتابه (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) مهادًا نظريًا لبحثه التطبيقي في تفسيره مفاتيح الغيب (ميدان بحثنا هذا) متخذًا منها سبيلاً للكشف عن الإعجاز البلاغي في النسق القرآني.

فمن العلاقات الشديدة الصلة بالتماسك النصي التي وقف عندها الرازي (الإجمال والتفصيل)، إذ التفصيل يعد شرطًا للإجمال، ويحمل علاقة المرجعية الداخلية لما أجمل من قبل، وهذه العلاقة تمثل مناسبة من المناسبات التي تسهم في تحقيق التماسك النصي بين آيات السورة الواحدة، أو بين السور بعضها ببعض[2].

ومن أمثلته في آيات السورة الواحدة ما ذكره الرازي في قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ & وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ & قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ & قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ**﴾ [البقرة: ٣٠-٣٣].

إذ يقول: (اعلم أن الملائكة لما سألوا عن وجه الحكمة في خلق آدم وذريته وإسكانه تعالى إياهم في الأرض، وأخبر الله عن وجه الحكمة في ذلك على سبيل الإجمال بقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾، أراد تعالى أن يزيدهم بيانًا، وأنْ يفصّل لهم ذلك المجمل، فبيّن تعالى لهم من فضل آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ما لم يكن من ذلك معلومًا لهم، وذلك بأنه علّم آدم الأسماء كلها، ثم عرضهم عليهم، ليظهر بذلك كمال فضله، وقصورهم عنه في العلم، فيتأكد ذلك الجواب الإجمالي بهذا

(١) دلائل الإعجاز: ٥٢٢. وينظر: النظم في المنظور النحوي والبلاغي: ٢٢٤.

(٢) ينظر: علم اللغة النصي: ١٨٠.

الجواب التفصيلي)[١]. فهو يرى الآيات: (٣١، ٣٢، ٣٣) تفصيلاً لما أجملته الآية (٣٠)، وغايته البيان والتأكيد، أي: تأكيد التفصيل للإجمال، فضلاً عن التماسك الذي أشرنا إليه.

وقد يكون المفصّل بعيدًا عن المجمل، وقد لاحظ الرازي ذلك، وذهب إلى أنّ الآية ﴿**مَّثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاء وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ [البقرة: ٢٦١]، تفصيل لما أجملته الآية ﴿**مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾ [البقرة: ٢٤٥]، فيقول: (إنه تعالى لما أجمل في قوله: ﴿مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾، فصّل بعد ذلك في هذه الآية تلك الأضعاف)[٢].

إنّ إشارة الرازي إلى العلاقة التي تربط بين آيتين تفصل بينهما ست عشرة آية تشير إلى أنّه لم يهتم بالعلاقة الخطية بين الآيات فحسب، بل اهتم أيضًا بالعلاقة العمودية، دون أن يرى أن العلاقة بينهما قطعتها الآيات التي تملأ الفضاء من (٢٤٥-٢٦١)[٣].

ومن أمثلة المجمل والمفصّل بين سورة وأخرى ما فصّله الرازي في علاقة سورة الفاتحة بكلٍّ من: الأنعام والكهف وسبأ وفاطر؛ لأن كلاً منها بدأت بـ: (الحمد لله)، وهو ما بدأت به سورة الفاتحة، حيث إنّه تعالى افتتح سورًا أربعًا بعد هذه السورة بقوله: (الحمد لله).

فالأولى: سورة الأنعام قوله: ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ**﴾ [الأنعام: ١]، واعلم أن المذكور ها هنا قسم من أقسام قوله: (رب العالمين) في الفاتحة، لأن لفظ العالم يتناول كل ما سوى الله، والسموات والأرض والنور والظلمة قسم من أقسام ما سوى الله، فالمذكور في أول سورة الأنعام كأنه قسم من أقسام ما مذكور في أول سورة الفاتحة.

والثانية: سورة الكهف قوله: ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ**﴾ [الكهف: ١]، والمقصود منه تربية الأرواح بالمعارف، فإن الكتاب الذي أنزله على عبده سبب لحصول المكاشفات والمشاهدات، فكان هذا إشارة إلى التربية الروحانية فقط، وقوله تعالى في أول سورة الفاتحة: (رب العالمين) إشارة إلى التربية العامة في حق العالمين، فكأن المذكور في أول سورة الكهف نوع من أنواع ما ذكره في سورة الفاتحة.

---

(١) مفاتيح الغيب: ١٩١/١.

(٢) مفاتيح الغيب: ٤٧/٧.

(٣) ينظر: لسانيات النص: ١٨٩.

والثالثة: سورة (سبأ) قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾[سبأ: ١]. فبيّن في أول سورة الأنعام أن السموات والأرض له، وبيّن في أوّل سورة سبأ أن الأشياء الحاصلة في السموات والأرض له، وهذا أيضًا قِسْم من الأقسام الداخلة تحت قوله: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ العَالَمِينَ).

والرابعة: سورة فاطر قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [فاطر: ١]، والمذكور أول الأنعام كونه خالقًا لها، والخلق هو التقدير، والمذكور هنا كونه فاطرًا لها، ومحدثًا لذواتها، وهذا غير الأول إلا أنه أيضًا قِسْم من الأقسام الداخلة تحت قوله: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ العَالَمِينَ). ويظهر أن هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعبرة في معرفة الربوبية من البداية قوله: (مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ)، وجامعة لمعرفة العبودية تبدأ من (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) إلى آخرها[١].

فالرازي يتخذ من الروابط الدلالية واتصالها سبيلاً لبيان وحدة النظم وتماسك النص، إذ جعل سورة الفاتحة كالأصل، وغيرها كالجداول المتشعبة منه. فيقول: (هذه السورة مسماة بِأُمّ القرآن، فوجب كونها كالأصل والمعدن، وأَنْ يكون غيرها كالجداول المتشعبة منه، فقوله: (رَبِّ العَالَمِينَ) تنبيه على أنّ كل موجود سواه فإنّه دليل على إلهيته)[٢]. فالرازي وجد في تناسب دلالات فواتح السور الأربع مع دلالة فاتحة أم الكتاب وجهًا لتماسك هذه السور واتصالها.

ومن وجوه النظم التي يتماسك بها النص، مع طوله، وتباعد جمله وفقراته، ارتباط أوله بآخره بروابط لفظية ومعنوية، ففي قوله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، يقول الرازي: (إنّه بدأ السورة بمدح المتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة، ومما رزقناهم ينفقون. وبَيَّنَ في آخر السورة أنّ الذين مدحهم في أول السورة هم أمّة محمد ﷺ فقال: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ﴾، وهذا هو المراد بقوله أول السورة: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣]، ثم قال ههنا: ﴿غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ وهو المراد بقوله أول السورة: ﴿وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: ٤][٣].

ثم يربط في نهاية تفسيره الآية بين أول السورة وآخرها بقوله: (ثم حكى عنهم ههنا كيفية

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ١٨٦/١-١٨٧.

(٢) مفاتيح الغيب: ١٨٦/١ ، وينظر: علم اللغة النصي: ١٨٠/٢.

(٣) مفاتيح الغيب: ١٣٨/٧، وينظر: فخر الدين الرازي بلاغيا: ٢٤٣.

تضرعهم إلى ربهم في قوله: ﴿رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ إلى آخر السورة، وهو المراد بقوله في أول السورة: ﴿أُوْلَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ٥])[١]. فانظر كيف حصلت الموافقة بين أول السورة وآخرها. وهكذا حقق تكرار اللفظ والمعنى تماسكا بين أول السورة وآخرها على الرغم من طول السورة وتعدد موضوعاتها.

ومن وجوه النظم التي بيّنها الرازي في انتظام النص وتماسكه ترتيب جمله حسب الأهمية، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ [يوسف: ٢٣]، يقول الرازي: (ذكر يوسف عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في الجواب عن كلامها ثلاثة أشياء: أحدها: قوله: (مَعَاذَ اللَّهِ)، والثاني: قوله تعالى عنه: (إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ)، والثالث: قوله: (إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ). فما وجه تعلق بعض هذا الجواب ببعض؟ والجواب: هذا الترتيب في غاية الحسن، وذلك لأن الانقياد لأمر الله تعالى وتكليفه أهم الأشياء؛ لكثرة أنعامه وألطافه في حق العبد. فقوله: (معاذ الله) إشارة إلى أن حق الله تعالى يمنع عن هذا العمل، وأيضًا حقوق الخلق واجبة الرعاية، فلمّا كان هذا الرجل قد أنعم في حقي يقبح مقابلة إنعامه وإحسانه بالإساءة، وأيضًا صون النفس عن الضرر واجب، وهذه اللذّة لذّة قليلة يتبعها خزي في الدنيا، وعذاب شديد في الآخرة، واللذة القليلة إذا لزمها ضرر شديد، فالعقل يقتضي تركها والاحتراز عنها، فقوله: (إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ) إشارة إليه، فثبت أن هذه الجوابات الثلاثة مرتبة على أحسن وجوه الترتيب)[٢]. وهو ترتيب يتناسب وأهمية الإجابات التي منعت يوسف عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من مراودة امرأة العزيز.

ولأهمية الفاصلة القرآنية[٣] في تماسك النص، واتساق آياته ولما تحققه من انسجام صوتي يتناسب مع دلالة الآية ومضمونها، نجد الرازي يهتم بها اهتمامًا كبيرًا، ويشغل نفسه بتتبعها في أول سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، فقد ذكر المتقين مدحًا ليبيّن أنهم

(١) مفاتيح الغيب: ١٣٩/٧.

(٢) مفاتيح الغيب: ١١٧/١٨.

(٣) (وهي كلمة آخر الآية، كقافية الشعر، وقرينة السجع)، البرهان في علوم القرآن: ٥٣/١، ولكنها أوسع دلالة منه؛ ولذلك خصّوا بها كتاب الله. ينظر معجم المصطلحات البلاغية: ١٣١/٣. فهي تطلق ويراد بها أحد المعاني الثلاثة: الروي، أو المقطع الذي تنتهي بهما الآية، أو الجزء الأخير الذي تذيّل به الآية. ينظر: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: ٨٩، إعجاز القرآن: ٦١، الفاصلة في القرآن: ٢٩، الفاصلة القرآنية: ١٤٦.

هم الذين اهتدوا وانتفعوا به[١]. وعندما يقف عند الآية ﴿**أُوْلَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ [البقرة: ٥]، يقول: (في كيفية تعلق هذه الآية وجوه ثلاثة:

أحدها: أن ينوي الابتداء بالذين يؤمنون بالغيب، وذلك لأنه لما قيل: (هدى للمتقين) كأن لسائل أن يسأل: ما السبب في اختصاص المتقين بذلك ؟ فوقع قوله تعالى: (الذين يؤمنون بالغيب) إلى قوله (وأولئك هم المفلحون) جوابا عن هذا السؤال...

وثانيها: أَن لا ينوي الابتداء به بل يجعله تابعًا (للمتقين)، ثم يقع الابتداء من قوله: (أُوْلَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ)، كأنه قيل: أيّ سببٍ في أن صار الموصوفون بهذه الصفات مختصين بالهدى ؟ فأجيب بأن أولئك الموصوفين غير مستبعد أن يفوزوا دون الناس بالهدى عاجلاً، وبالفلاح آجلاً.

وثالثها: أن يجعل الموصول الأول صفة (المتقين)، ويرفع الثاني على الابتداء، و(أولئك) خبر، ويكون المراد جعل اختصاصهم بالفلاح والهدى تعريضًا بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوة رسول الله ﷺ وهم ظانّون أنهم على الهدى، وطامعون أنهم ينالون الفلاح عند الله تعالى)[٢]، وفي ضوء ذلك نجد الرازي قد ذكر علاقة الفاصلة القرآنية واتصالها بمضمون الآية وهي علاقة تخصيص بالمدح للمتقين من جهة، والتعريض بأهل الكتاب من جهة أخرى، وأن الفاصلة كانت أداة الربط بين الآيتين.

ونجد الرازي يشير إلى أثر السياق في تغاير الفاصلة القرآنية، ففي قوله تعالى: ﴿**أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لاَّ يَشْعُرُونَ**﴾ [البقرة: ١٢]، جاءت الفاصلة (يشعرون)، وفي الآية التي بعدها وهي قوله: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُواْ كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُواْ أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاء أَلا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاء وَلَكِن لاَّ يَعْلَمُونَ**﴾ [البقرة: ١٣]، جاءت الفاصلة (يعلمون)، ويعلل الرازي هذا التغاير بقوله: (إنما قال في آخر هذه الآية (لا يعلمون)، وفيما قبلها (لا يشعرون) لوجهين:

الأول: أن الوقف على أن المؤمنين على الحق وهم على الباطل أمر عقلي نظري، وأما أن النفاق وما فيه من البغي يفضي إلى الفساد في الأرض فضروري جارٍ مجرى المحسوس.

والثاني: أنه ذكر السَّفَه وهو جهل، فكان ذكر العلم أحسن طباقًا والله اعلم)[٣]. وبذلك شكلت الفاصلة عند الرازي ظاهرة أسلوبية قرآنية انفرد بها القرآن الكريم عن الشعر والنثر معًا فكانت

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٤/٢.

(٢) مفاتيح الغيب: ٣٧/٢.

(٣) مفاتيح الغيب: ٧٥/٢.

طريقًا من طرق التعبير ووسيلة من وسائل تماسك النص وانسجامه.

ومن جانب آخر يتناول الرازي تطبيقاته لنظرية النظم من توخي (معاني النحو) بين الكلم، ومن أبرز المظاهر لهذا التطبيق ظاهرة (التقديم والتأخير)، ذلك أن تغير موقعية الكلمة في التركيب ينتج عنه سمة أسلوبية تميزه من حالته قبل التقديم؛ لأنه من المحال اشتراك تركيبين بالقيم التعبيرية ذاتها. ومن ذلك تقديم المسند إليه (جنات) في قوله تعالى: ﴿**جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ**﴾ [فاطر: ٣٣]، يقول الرازي: (ما الفائدة في تقديم الجنات على الفعل الذي هو الدخول، وإعادة ذكره بالهاء في يدخلونها ؟ وما الفرق بين هذا وبين قول القائل: يدخلون جنات عدن ؟ نقول: السامع إذا علم أنّ له مدخلا من المداخل، وله دخول ولم يعلم عين المدخل فإذا قيل له: أنت تدخل فإلى أن يسمع الدار أو السوق يبقى متعلق القلب بأنه في أي المداخل يكون، فإذا قيل له: دار زيد تدخلها، فبذكر الدار يعلم مدخله، وبما عنده من العلم السابق بأن له دخولا يعلم الدخول فلا يبقى له توقف ولا سيّما الجنة والنار فإن بين المدخلين بونًا بعيدًا)[١].

فالرازي يدرك أن البنية الجديدة (جنات عدن يدخلونها) تمثل عدولاً عن البنية الأصلية (يدخلون جنات عدن)، وأن مقاصد تعبيرية حققتها البنية الجديدة تتصل بالمتلقي تتمثل في سياق التشويق والمسرة في نفسه، لأنه عرف مدخله (الجنة) قبل الوصول إليه.

ويشير الرازي إلى تبيان السياق وأثره في بنية النص القرآني من حيث التقديم والتأخير؛ لأنّه من دوالّ المعنى[٢]، وله أثر بالغ في توسيع دلالة التركيب ليشمل معنيين في وقت واحد[٣]، ففي قوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ**﴾ [البقرة: ٢]، لم يقدم فيه خبر (لا) على اسمها، ولكنه قدمه في قوله تعالى: ﴿**لا فِيهَا غَوْلٌ**﴾ [الصافات: ٤٧]، ويعلّل أثر السياق في صياغة النص وتغايره فيقول: (لم قال هنا (لاَ رَيْبَ فِيهِ)، وفي موضعٍ آخر: (لا فِيْهَا غَوْلٌ) ؟ الجواب: لأنهم يقدمون الأهم فالأهم، وهنا الأهم نفي الريب بالكلية عن الكتاب، ولو قلت: لا فيه ريب، لأوهم أن هناك كتابًا آخر حصل الريب فيه لا ههنا، كما قصد في قوله تعالى: (لا فِيْهَا غَوْلٌ) تفضيل خمر الجنة على

(١) مفاتيح الغيب: ٢٦/٢٦.

(٢) تعدد المعنى في القرآن: ٣٠٥.

(٣) اتساع الدلالة في الخطاب القرآني: ٤١٦.

خمور الدنيا، فإنها لا تغتال العقول كما تغتالها خمرة الدنيا)[١]، فالرازي يربط بين الظاهرة الأسلوبية وقصدية النص في اختيار المعنى الملائم للسياق الذي يرد فيه، وبذلك ينبه إلى أهمية النظم، وعلوّ شأنه، وتأثيره البالغ في الدلالة وتغايرها من مستوى إلى آخر.

وفي سياقات (التقديم والتأخير) ينظر الرازي إلى عنصري (الثابت والمتغير) في صياغة النص، وأثرهما في إنتاج الدلالة، ففي قوله تعالى: ﴿**بِنَصْرِ اللَّهِ يَنصُرُ مَن يَشَاء وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ**﴾ [الروم: ٥]، جاء المصدر (بنصر الله) مقدمًا على الفعل. وفي قوله تعالى: ﴿**وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ**﴾ [الأنفال: ٢٦]، جاء المصدر (بنصره) دون تقديم، وفي ذلك يقول الرازي: (قدّم المصدر على الفعل حيث قال: (بنصر الله ينصر)، وقدم الفعل على المصدر في قوله: ﴿**أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ**﴾ [الأنفال: ٦٢]، وذلك لأن المقصود ههنا بيان أن النصرة بيد الله، إن أراد نَصَرَ، وإن لم يرد لا يَنصُر، وليس المقصود النصرة ووقوعها، والمقصود هناك إظهار النعمة عليه بأنه نصره، فالمقصود هناك الفعل ووقوعه، فقدّم هناك الفعل، ثم بيّن أن ذلك الفعل مصدره عند الله والمقصود ههنا كون المصدر عند الله إن أراد فعل فقدم المصدر)[٢]، فالمعنى وحاجة السياق ومقتضى الحال هي التي تستدعي هذا المتغير في بنية النص المتمثل بتقديم المصدر (بنصر الله) على عامله الفعل (ينصر)؛ لأن المقصود إظهار نعمة النصر لا وقوعه. ولما كان المقصود وقوع النصر وتحققه قدم الفعل فقال: (وأيدكم بنصره) وهي الصيغة المثالية للبنية النحوية.

ومن الظواهر التي تناولها في تطبيقاته لنظرية النظم ظاهرة (الحذف والذكر)، فهو يرى أن الحذف في موضعه يفضي إلى بلاغة النص؛ لأنه يثير سؤالا يحرك المتلقي للبحث عن المعنى المحذوف بدلالة المعنى المذكور، وذلك لإمكانياته الإيحائية، فهو ينشِّط الإيحاء وخيال المتلقي[٣]. ففي قوله تعالى: ﴿**فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لاَّ رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ**﴾ [آل عمران: ٢٥]، يقول الرازي: (فالمعنى: أنه تعالى لما حكى عنهم اغترارهم بما هم عليه من الجهل، بيّن أنه سيجيء يوم يزول فيه ذلك الجهل، ويكشف فيه ذلك الغرور فقال: ﴿**فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لاَّ رَيْبَ فِيهِ**﴾. وفي الكلام حذف، والتقدير: فكيف صورتهم وحالهم؟ ويحذف الحال كثيرًا مع (كيف) لدلالته عليها. تقول: كنت أكرمه وهو لم يزرني، فكيف لو

(١) مفاتيح الغيب: ٢١/١.

(٢) مفاتيح الغيب: ٩٨/٢٥.

(٣) ينظر: البنيات الأسلوبية في لغة الشعر العربي: ١٣٩، وظاهرة الحذف في شعر البحتري: ٩٤.

زارني؟ أي: كيف حاله إذا زارني؟ واعلم أن هذا الحذف يوجب مزيد البلاغة، لما فيه من تحريك النفس على استحضار كل نوعٍ من أنواع الكرامة في قول القائل: لو زارني، وكل نوع من أنواع العذاب في هذه الآية)[١]. ومن دلالات الحذف الذي ينبّه إليها الرازي (التفخيم والإعظام)، ففي قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُواْ عَلَى النَّارِ فَقَالُواْ يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلاَ نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [الأنعام: ٢٧]، يقول: (قوله: (ولو ترى) يقتضي له جوابًا وقد حذف تفخيمًا للأمر، وتعظيما للشأن... ولو قدرت الجواب، كان التقدير: لرأيت سوء منقلبهم، أو لرأيت سوء حالهم، وحذف الجواب في هذه الأشياء أبلغ في المعنى من إظهاره... وأقوى تأثيرًا في حصول الخوف)[٢]، وإنما وقع الخوف، لما فيه من الإبهام، فيذهب ذهن المتلقي في كل مذهب، فإذا عجز عن إدراكه فعند ذلك يعظم شأنه، ويعلو مكانه في النفس. وبذلك عدّت بنت الشاطئ ظاهرة الحذف أسلوبًا بلاغيًّا ذا بُعد نفسي سواءً على مستوى الدلالة الإيحائية، وتصور المعاني المحتملة، أم صرف انتباه المتلقي إلى الحدث ذاته[٣]، فيكون ذلك ألزم له بالحجة، وأمضى أثرًا في ذهنه بحكم اهتدائه إلى الجواب[٤].

ومن متغيرات البنية الأسلوبية للحذف، حذف (المضاف)، وإقامة المضاف إليه مقامه، فتتحول علاقته من الإضافة إلى المفعولية، فتوصف بالمجاز؛ (لنقلها من حكم كان لها إلى حكم ليس هو بحقيقة فيها)[٥]، والمضاف المحذوف سبيله (ما يحذف من اللفظ ويراد به المعنى)[٦]. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ**﴾ [يوسف: ٨٢]، والتقدير: (واسأل أهلَ القريةِ) ويبيّن الرازي القيمة التعبيرية لهذا الأسلوب من جهة المتكلم؛ لأنهم لما كانوا متهمين بسبب واقعة يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ بالغوا في إزالة التهمة عن أنفسهم فقالوا: ﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا**﴾، بالحذف أسلوبًا خلاصته الإيجاز والاختصار، ودلالته (أنه بلغ في الظهور إلى الغاية التي ما بقي للشك فيه مجال)[٧].

(١) مفاتيح الغيب: ٢٣٨/٧. ينظر: فخر الدين الرازي بلاغيًا: ٤٩.

(٢) مفاتيح الغيب: ٤٠٠/١٢-٤٠١. وينظر الإتقان في علوم القرآن: ١٧١/٣.

(٣) ينظر: الإعجاز البياني للقرآن: ٢٢٢، ظاهرة الحذف في شعر البحتري: ٩٠.

(٤) الحجاج في القرآن الكريم: ٤٠٠.

(٥) أسرار البلاغة: ٣٦٢.

(٦) دلائل الإعجاز: ١٥٢-١٥٣.

(٧) مفاتيح الغيب: ١٩٥/١٨.

وقد يرجع الحذف إلى طبيعة الصياغة ومقتضياتها، وإلى دلالة الحال عليه فيكون كالمعلوم، ومن ذلك حذف مفعول (آتنا) من قوله تعالى: ﴿**فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ**﴾ [البقرة: ٢٠٠]، يقول الرازي: (حذف مفعول (آتنا) من الكلام؛ لأنه كالمعلوم)[١]، فضلاً عن أن حذفه كان لاستهجان التصريح به[٢]، واحتقاره تجاه ما في الآخرة من ثواب، التي لا شأن لهم بها.

ومن حذف مفعولي الفعل لدلالة الصياغة عليهما قوله تعالى: ﴿**وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُواْ أَيْنَ شُرَكَاؤُكُمُ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ**﴾ [الأنعام: ٢٢]، ففي حذف مفعولي (تزعمون) يقول الرازي: (العائد على الموصول من قوله: ﴿**الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ**﴾ محذوف، والتقدير: الذين كنتم تزعمون أنهم شفعاء، فحذف مفعول الزعم لدلالة السؤال عليه)[٣].

ومن سياقات الحذف (التعميم)، ففي قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ & عَلَّمَ الْقُرْآنَ**﴾ [الرحمن: ١-٢]، اقتضى السياق حذف المفعول الثاني لـ(عَلَّمَ) (إشارة إلى أن النعمة في تعميم التعليم لا في تعليم شخص دون شخص، يقال: فلان يطعم الطعام إشارة إلى كرمه، ولا يبيّن من يطعمه)[٤].

وفي ضوء ما ذكرنا من أمثلة الحذف نستطيع القول: إنه وضع بعضًا من المقاييس الأسلوبية للحذف تمثلت بوجوب الحذف إذا كان ما في الكلام يدل عليه[٥]، فيكون المحذوف كالمعلوم، وإن ذكره يعد عبثًا لا يتناسب مع كلام البليغ، أو لما في حذفه من (الإبهام) الذي يفضي إلى ثراء دلالات المحذوف، فتذهب فيه نفس المتلقي كل مذهب، وفي نهاية الإيجاز نجد مقياسًا أسلوبيًا ثالثًا يقع الحذف فيه عندما يكون المقصود فيه بيان حال الفاعل، لا بيان حال المفعول، وضابطه (أنّه متى كانت العناية متوفرة على مجرد إثبات الفعل لا على أن يعلم المفعول، فالأولى أن يحذف المفعول)[٦]، ويأتي بشاهد عبد القاهر الجرجاني وهو قوله تعالى: ﴿**وَلَمَّا وَرَدَ مَاء مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ**

(١) مفاتيح الغيب: ٥/٢٠٣.

(٢) ينظر: معاني النحو: ٢/٥١٥.

(٣) مفاتيح الغيب: ١٢/١٩١.

(٤) مفاتيح الغيب: ٣٠/٨٥.

(٥) ينظر: كشّاف اصطلاحات الفنون: ١/٣١٥-٣١٦.

(٦) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: ٢٤٠. وفي دلائل الإعجاز... لتتوفر العناية على إثبات الفعل لفاعله... ينظر: دلائل الإعجاز: ١٦١.

﴿أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾ [القصص: ٢٣]، ثم يذكر مواضع حذف المفعول في أربعة مواضع(١).

وقبل ذلك يأتي بقول طفيل الغنوي(٢):

جَزَى اللهُ عَنَّا جَعْفَرًا حِينَ أَزْلَقَتْ ... بِنَا نَعْلُنَا فِي الوَاطِئِينَ فَزَلَّتِ
هُمُ خَلَطُونَا بِالنُّفُوسِ وَأَلْجَؤُوا ... إِلَى حَجَرَاتٍ أَدْفَأَتْ وَأَظَلَّتِ
أَبَوا أَنْ يَمَلُّونَا وَلَوْ أَنَّ أُمَّنَا ... تُلاقِي الَّذِي يَلْقَوْنَ مِنَّا لَمَلَّتِ

فقد حذف المفعول في أربعة مواضع وهي: (لَمَلَّتِ، وَأَلْجَؤُوا، وَأَدْفَأَتْ، وَأَظَلَّتِ)، لأن الأصل: (لَمَلَّتْنَا، وَأَلْجَؤُونَا، وَأَدْفَأَتْنَا، وَأَظَلَّتْنَا)، إلا أنّه تناسى المفعول حتى كأنه لا قصد إليه(٣). وإنما الغاية والقصد هو الفعل ذاته لا المفعول.

ومثلما وقف عند سياقات الحذف وقف عند العلاقة المقابلة للحذف وهو الذكر، فقد وقف عند هذه الظاهرة الأسلوبية، وأبان عن قيمها التعبيرية، ففي قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: ١]، يقول الرازي: فإن قيل الإسراء لا يكون إلا بالليل فما معنى ذكر الليل قلنا: أراد بقوله: (ليلاً) بلفظ التنكير تقليل مدة الإسراء، وأنه أُسري به في بعض الليل من مكة إلى الشام مسيرة أربعين ليلة، وذلك أن التنكير فيه قد دلّ على معنى البعضية)(٤). فالذكر هنا حقق إفادة للكلام، وقيمة أسلوبية تمثلت بدلالة لفظة (ليلاً) المنكرة.

ومن سياقات الذكر التي نبّه إليها ما يتصل بطبيعة الصياغة التي تقتضي مزيدًا من التأكيد، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُواْ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُواْ أَوْلِيَاء الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٧٦]، فلما كانت نصرة الشيطان لأوليائه أضعف من نصرة الله لأوليائه، أدخل النص القرآني (كان) في قوله: ﴿كَانَ ضَعِيفًا﴾ لتأكيد ضعف كيد الشيطان أيّ أنه منذ كان كان موصوفًا بالضعف والذلة(٥).

ومن الظواهر الأسلوبية التي وقف عندها الرازي ظاهرة (التعريف والتنكير)، وقد انمازت

(١) ينظر: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: ٢٤٠.

(٢) ديوانه: ٥٧.

(٣) ينظر: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: ٣٣٨-٣٣٩.

(٤) مفاتيح الغيب: ١٤٧/٢٠.

(٥) ينظر: المصدر نفسه: ١٨٩/١٠.

دراسته بتحليل شواهد من النظم تحليلاً ربط بين هذه الظاهرة وسياق النص الواردة فيه، ففي قوله تعالى: ﴿**أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾ [محمد: ٢٤]، اقتضى السياق تعريف (أقفالها)، ولم ينكِّرْها كما قال: (قلوب)؛ (لأن الأقفال كانت من شأنها، فأضافها إليها، كأنها ليست إلا لها، وفي الجملة لم يضف القلوب إليه لعدم نفعها إياهم، وأضاف الأقفال إليها لكونها مناسبة لها، ونقول: أراد بها أَقفالاً مخصوصة هي أقفال الكفر والعناد)[١]، وقد يقتضي السياق اختيار نوع المعرفة؛ لقوتها في الدلالة على التعريف على غيرها من بقية أنواع المعارف[٢]. ففي قولهِ تعالى: ﴿**كَذَّبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ**﴾ [القمر: ١٨]، يوضح الرازي القيمة التعبيرية للتعريف بـ(العلم) فيقول: (قال في قوم نوح: ﴿**كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ**﴾ [الشعراء: ١٠٥]، ولم يقل في عاد: كذبت قوم هود؛ وذلك لأن التعريف كلما أمكن أن يؤتى بهِ على وجهٍ أبلغ، فالأولى أن يؤتى به، والتعريف بالاسم العلم أولى من التعريف بالإضافة إليه، فإنك إذا قلت: بيت الله لا يفيد ما يفيد قولك: الكعبة... فعاد اسم علم للقوم، لا يقال: قوم هود أعرف لوجهين:

أحدهما: أن الله وصف عادًا بقوم هود حيث قال: ﴿**أَلاَ بُعْدًا لِّعَادٍ قَوْمِ هُودٍ**﴾ [هود: ٦٠]، ولا يوصف الأظهر بالأخفى، والأخص بالأعم.

ثانيهما: أن قوم هود واحد، وعاد قيل: إنه لفظ يقع على أقوام، ولهذا قال تعالى: ﴿**عَادًا الأُولى**﴾ [النجم: ٥٠]. وأما قوله تعالى: ﴿**لِعَادٍ قَوْمِ هُودٍ**﴾ فليس ذلك صفة وإنما هو بدل، ويجوز في البدل أن يكون دون المبدل منه في المعرفة، ويجوز أن يبدل عن المعرفة بالنكرة)[٣]، فالسياق تطلب التعريف بـالعلمية قصد إحضاره في ذهن المتلقي باسم يختص بهِ.

وينبّه الرازي إلى القيمة التعبيرية للنكرة، لموقعها الخاص في النص؛ ولأنها تفيد دلالات متعددة قد لا تحققها المعرفة؛ من ذلك دلالاتها على معاني الأضداد: (التكثير والتقليل)، و(التعظيم والتحقير)، و(العموم والنوعية)، ومما ورد عنده من ذلك قولهُ تعالى: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا**﴾ [الشمس: ٧]، ففي تنكير (نفسٍ) وجهان:

(**أحدهما**: أن يريد بهِ نفسًا خاصة من بين النفوس، وهي النفس القدسية النبوية، وذلك لأن

(١) مفاتيح الغيب: ٢٨/ ٦٦.

(٢) إذ إن أعرفها: الضمير، ثم العلم، ثم اسم الإشارة، والموصول، والمعرف، والمعرف بالألف واللام، ثم الإضافة. ينظر: البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن: ١٣٣.

(٣) مفاتيح الغيب: ٢٩ / ٤٤.

كل كثرة فلا بد فيها من واحد يكون هو الرئيس...

الثاني: أن يريد كلَّ نفسٍ، ويكون المراد من التنكير التكثير على الوجه المذكور في قولهِ: ﴿**عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ**﴾ [التكوير: ١٤])[1].

ومن التعظيم تنكير (قِتَالٍ فِيْهِ) في قولهِ تعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ**﴾ [البقرة: ٢١٧]، وسر التنكير هنا يوضحه الرازي بقولهِ: (فإن قيل: لم نكَّر القتال في قولهِ تعالى: (قِتَالٍ فِيْهِ) ومن حق النكرة إذا تكررت أن تجيء باللام حتى يكون المذكور الثاني هو الأول، لأنه لو لم يكن كذلك كان المذكور الثاني غير الأول، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا**﴾ [الشّرح: ٦]، قلنا: نعم ما ذكرتم أن اللفظ إذا تكرر وكانا نكرتين كان المراد بالثاني إذن غير الأول، والقوم أرادوا بقولهم: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ**﴾، ذلك القتال المعين الذي أقدم عليه عبد الله بن جحش، فقال: ﴿**قُلْ قِتَالٌ فِيْهِ**﴾، وفيه تنبيه على أن القتال الذي يكون كبيرًا ليس هو هذا القتال الذي سألتم عنه، بل هو قتال آخر؛ لأن هذا القتال كان الغرض به نصرة الإسلام وإذلال الكفر، فكيف يكون هذا من الكبائر، إنما القتال الكبير هو الذي يكون الغرض فيه هدم السلام وتقوية الكفر، فكان اختيار التنكير في اللفظين لأجل هذه الدقيقة، إلا أَنّه تعالى ما صرح بهذا الكلام لئلا تضيق قلوبهم، بل أبهم الكلام، بحيث يكون ظاهره كالموهم لما أرادوه، وباطنه يكون موافقا للحق، وهذا إنما حصل بأن ذكر هذين اللفظين على سبيل التنكير، ولو أنه وقع التعبير عنهما، أو عن أحدهما بلفظ التعريف لبطلت هذه الفائدة الجليلة فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات هذا الكتاب سر لطيف لا يهتدي إليه إلا أولو الألباب)[2]، فالسياق أصلاً كان يقتضي تعريف (قتالٍ فيه)؛ لأنها جاءت متكررة، ولكن طبيعة الصياغة اقتضت التنكير؛ لأن القتال الكبير هو قتال آخر ليس القتال الذي سألوا عنه، ولو جاء معرفًا لما أعطى الفائدة التي نبّه إليها الرازي.

وقد ينبّه إلى تعدد دلالة اللفظة المنكرة مثل لفظة (طير) في قوله تعالى: ﴿**وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ**﴾[الفيل: ٣]، فيقول: (لِمَ قال: طيرًا على التنكير؟ والجواب إمّا للتحقير فإنه مهما كان أحقر

(١) مفاتيح الغيب: ٣١ / ١٩٣.

(٢) مفاتيح الغيب: ٦/٣٢-٣٣.

كان صنع الله أعجب وأكبر، أو للتفخيم، كأنه يقول: طيرًا، وأي طير ترمى بحجارة صغيرة فلا تخطئ المقتل)[١].

وقد تعدد دلالات (التنكير) تعددًا يكسب النص قيمة أسلوبية لا تتحقق في أجود الألفاظ المنقولة عن العرب؛ لما في النص من إيجازٍ جمع من المعاني بلغة بالغة أعلى الدرجات، وهو إيجاز تحقق بتعريف لفظة (القصاص)، وتنكير لفظة (حياة) في قوله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ**﴾ [البقرة: ١٧٩]، أشد اختصارًا من قولهم: (القتل أنفى للقتل)؛ لأن (قولهم: (القتل أنفى للقتل) ظاهرة تقتضي كون الشيء سببًا لانتفاء نفسه وهو محال، وقوله: ﴿**فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ**﴾ ليس كذلك؛ لأن المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص، ثم ما جعله سببًا لمطلق الحياة؛ لأنه ذكر الحياة منكرة، بل جعله سببًا لنوع من أنواع الحياة...)[٢]، وفي ضوء ذلك خلص الرازي إلى بلاغة معنى الآية، وقيمتها التعبيرية، (وذلك ما لم يفعله عبدالقاهر الجرجاني عند ذكر الآية، ولا الزمخشري في تفسيره، وإن بيّن الزمخشري وجه البلاغة بتعريف القصاص، وتنكير الحياة، ولكن الرازي بمقارنته هذه قد أوفى ببيانه وأجزى)[٣].

وقد يستقصي الرازي الظاهرة في سياقين متشابهين وهو أمر غاية في الفائدة، ففي قوله تعالى: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا﴾ [البقرة: ١٢٦]، جاءت كلمة (بلد) على التنكير وفي قوله تعالى: ﴿**رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا**﴾ [إبراهيم: ٣٥]، على التعريف. وذلك لوجهين:

الأول: أن الدعوة الأولى وقعت ولم يكن المكان قد جعل بلدًا، كأنه قال: اجعل هذا الوادي بلدًا آمنًا، والدعوة الثانية وقعت وقد جعل بلدًا، فكأنّه قال: اجعل هذا المكان الذي صيّرته بلدًا ذا أمن وسلامة.

والثاني: أن تكون الدعوتان وقعتا بعد ما صار المكان بلدًا، فقوله: (بلدًا آمنًا) تقديره (اجعل هذا البلد بلدًا آمنًا)، كقولك: كان اليوم يومًا حارًّا، وهذا إنما تذكره للمبالغة في وصفه بالحرارة؛ لأن التنكير يدلّ على المبالغة، فيكون معناه اجعله من البلدان الكاملة في الأمن، وأما قوله: ﴿**رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا**﴾ فليس فيه إلا طلب الأمن لا طلب المبالغة[٤].

---

(١) مفاتيح الغيب: ٩٩/٣٢.

(٢) مفاتيح الغيب: ٦١/٥، وينظر: من أسرار التعبير في القرآن: ١٧-١٨.

(٣) فخر الدين الرازي بلاغيًا: ٢٥٠.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٦٠/٤. وينظر: ملاك التأويل: ٢٣٤/١.

ومن وسائل اتساق النص وارتباط عناصره المكونة له عند الرازي (الوصل) يتجلى لنا ذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ**﴾ [البقرة: ١٢٥]، يشير إلى أن ما عطف عليه ﴿**وَاتَّخِذُواْ**﴾ فيه ثلاثة أقوال:

(الأول): أنه عطف على قوله: ﴿**اذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ**﴾ [البقرة: ١٢٢]، واتخذوا.

(الثاني): أنّه عطف على قوله: ﴿**إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا**﴾ [البقرة: ١٢٤]، وقال: ﴿**اتَّخِذُواْ**﴾ ويجوز أن يكون أمر به ولده، إلا أنه تعالى أضمر قوله: وقال.

(الثالث): أن هذا أمر من الله تعالى لأمة محمد ﷺ أن يتخذوا من مقام إبراهيم مصلى، وهو كلام اعتراض من خلال ذكر قصة إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ وكأنّه وجّهه ﴿**وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْناً وَاتَّخِذُواْ**﴾ [البقرة: ١٢٥] أنتم من مقام إبراهيم مصلى والتقدير أنّا لما شرفناه، ووصفناه بكونه مثابة للناس وأمنًا فاتخذوا أنتم قبلة لأنفسكم.[١] فالاحتمالات الثلاثة للوصل مسوغة، ففي قوله تعالى: ﴿**اذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ**﴾ [البقرة: ١٢٢]، أمر بالذكر يسوغ عطف أمر على أمر آخر، ولو كانت المسافة بينهما بعيدة، والخطاب بالفعلين يكون موجهًا لبني إسرائيل. أمّا الاحتمالان الباقيان في عطف (واتخذوا) فمرتكزان إلى المقام واحتمالات ما يوصي به. ومن ثَمّ يتعدد المخاطب بالأمر ولد إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وأمة محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ.[٢] وبذلك يكون الرازي قد أضاف على معنى الواو الأصلي في إفادة التشريك في الحكم، والجمع المطلق[٣] أثرين أسلوبيين: الأول: بما حقّقته من تماسك الأنساق المتعاطفة. والثاني: في إيجاز الخطاب من خلال إضمار بعض الأنساق التي أشار إليها في تفسيره للآيات المتعاطفة.

وعلى خطى الزمخشري يفرق الرازي بين معاني العطف في السياقات المختلفة، ومن ذلك ما جاء في تفسيره للآية: ﴿**أُوْلَـئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ [البقرة: ٥]، إذ سأل: لم جاء مع العاطف؟، وما الفرق بينه وبين قوله: ﴿**أُوْلَـئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَـئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ**﴾ [الأنعام: ١٧٩]؟. فأجاب عن هذا السؤال بقوله: قد اختلف الخبران هنا فلذلك دخل

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥٢/٤.

(٢) ينظر: لسانيات النص – مدخل إلى انسجام الخطاب: ١٧٢.

(٣) ينظر: شرح المفصل: ١٩٧/٢.

العاطف، بخلاف الخبرين هناك فإنّهما متفقان؛ لأنّ التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شيء واحد، وكانت الجملة الثانية مقرّرة لما في الأولى، فهي من العطف بمعزل،[١] فالفصل أحدث توسعًا في معنى الجملة الثانية بتأكيدها وتثبيت معناها، وأن التناسق بينها وبين الأولى جاء من خلال تشاكل المعنى الذي أشار إليه الرازي.

وقد يفضي الفصل إلى إبطال معنى الجملة الأولى لتباين القائل بينهما، يقول الرازي في قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ**﴾ [البقرة: ١٥]، (كيف ابتدأ قوله: ﴿**اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ**﴾ ولم يعطف على الكلام الذي قبله ؟ الجواب: هو استئناف في غاية الجزالة والفخامة. وفيه أن الله تعالى هو الذي يستهزئ بهم استهزاء العظيم الذي يَصِيرُ استهزاؤهم في مقابلته كالعدم)[٢]، والمجيء بالجملة الفعلية؛ (لأنّ (يستهزئ) يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتًا بعد وقت).[٣] إنّ اختلاف القائل، وفقدان التزامن، اقتضى الفصل للإضراب عن المعنى الأول ذلك الإضراب الذي يتحقق من خلاله إثبات الثاني (استهزاء الله) من خلال نفي الأول.

وينبه الرازي إلى الدلالة التي تتولد من استخدام بنية القصر في موقعها وسياقها التي ترد فيه ففي قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى & إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحى**﴾ [النجم:٣-٤]، يعقد مقارنة بين جملة القصر ﴿**إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**﴾، وجملة (هو وحيٌ) فيرى في جملة القصر أقوى من جملة الإخبار؛ لأنّها تدل على النفي بالأداة على وجه، وعلى الإثبات من وجه، فضلاً عن مجيء النفي بالأداة (إنْ) عدولاً عن (ما)؛ لأنَّ دلالتها على النفي أقوى وأبلغ وأتم.[٤] إنَّ عدول النص القرآني من بنية الإخبار: (هو وحي)، إلى بنية القصر: ﴿**إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ**﴾؛ ليكون النفي شاملاً لكل أقاويل المشركين من أنه شاعر أو كاهن، فضلاً عن فائدة المبالغة في ذلك، ليكون الرد مع حال المخاطب (المشركين) الذي ينكر الأمر، ويشكّ فيه، فجاءت بنية القصر لإثبات أمر يدعي المخاطب خلافه؛ لأنّ دلالتها مركبة من إثبات متضمن النفي، أو نفي تضمن الإثبات. أما دلالة الإخبار فهي دلالة بسيطة.

ولم يغفل الرازي البحث في الدلالة المجازية أسلوبًا تعبيريًا لتحقيق وصولها بسماتها الأسلوبية

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٨/٢. ومن ذلك تفسيره للآية(٤٩) من البقرة، والآية(٦) من إبراهيم. ينظر: مفاتيح الغيب: ٧٣/٣. وتفسيره للآية(٣٥) من سورة البقرة. ينظر: مفاتيح الغيب ٤/٣.

(٢) مفاتيح الغيب: ٧٨/٢. وهذا ما ذهب إليه الزمخشري. ينظر: الكشاف: ١٨٧/١.

(٣) مفاتيح الغيب: ٧٨/٢.

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٨١/٢٨.

الحاصلة من العدول المجازي عن الحقيقة إلى المتلقي، فالمجاز المعدول فيه سمة الكلام البليغ المتحقق بأشكال مختلفة، وهي أشكال وقف عندها الرازي في تفسيره الكبير، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿**فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاء مُّنْهَمِرٍ & وَفَجَّرْنَا الأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ**﴾ [القمر: ١١-١٢]، فهو يرى في دلالة (الفتح والأبواب والسماء) قولين: (أحدهما: حقائقها، وللسماء أبواب تفتح وتغلق ولا استبعاد فيه، وثانيهما: هو على طريق الاستعارة، فإن الظاهر أن الماء كان من السحاب وعلى هذا فهو كما يقول القائل في المطر الوابل ميازيب السماء، وفتح أفواه القرب، أي كأنه ذلك، فالمطر في الطوفان كان بحيث يقول القائل: فتحت أبواب السماء، ولا شك أن المطر من فوق كان في غاية الهطلان)[١]، وفي قوله: ﴿**وَفَجَّرْنَا الأَرْضَ عُيُونًا**﴾ يرى فيه من البلاغة ما ليس في قول القائل: (وفجرنا عيون الأرض)، وهذا بيان التمييز في كثير من المواضع، إذا قلت: ضاق زيدٌ ذرعًا، أثبتَ ما لا يثبته قولك: ضاق ذرع زيد).[٢] وهنا يريد الرازي أن ينبّه إلى دلالة التمييز على الشمول والاتساع من خلال حالة الصيرورة والتحول الذي عرض للأرض من جرّاء تحولها وكأنّها كلها عيونٌ، وهذه سمة أسلوبية تفرّد بها النص القرآني قياسًا إلى قولهم: وفجرنا عيون الأرض التي لا تكاد تخرج في دلالتها عن جعل التفجير سمة العيون وليس للأرض.

وفي تحليلاته لصور من التشبيه يكشف عن خصوصية أسلوبية تتمثل بتوظيفه خدمة لتمام المعنى أو وضوحه؛ وذلك بأن ينقل المعنى من المشبه به إلى المشبه تركيزًا على هذا المعنى المقصود، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿**مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا**﴾ [المائدة: ٣٢]، يذكر أن (المقصود من تشبيه قتل النفس الواحدة بقتل النفوس، المبالغة في تعظيم أمر القتل العمد والعدوان وتفخيم شأنه، يعني كما أن قتل كل الخلق أمر مستعظم عند كل أحد، فكذلك يجب أن يكون قتل الإنسان الواحد مستعظمًا مهيبًا، فالمقصود مشاركتها في الاستعظام، لا بيان مشاركتها في مقدار الاستعظام)[٣]، فنقل صورة المشبه به (قتل الناس جميعًا) التي هي أكثر فظاعة، وأشد عقوبة وجعلها صورة المشبه (قتل النفس الواحدة) التي هي أقل فظاعة، وأخف عقوبة، لجعلها أمرًا مستعظمًا قصد تحقيق الخشية والمهابة في نفس المتلقي.

(١) مفاتيح الغيب: ٢٩/٣٧-٣٨.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب: ٢٩/٣٨.

(٣) مفاتيح الغيب: ١٢/٢١١.

ووقف الرازي عند المثل القرآني، وأبان عن قيمته الأسلوبية ودوره في إبراز المعنى، وإظهار الحقائق المخفية، ولغرض تقريب صورة المثل إلى ذهن المتلقي (تراه يورد أكثر من وجه وقول لتجسيد تلك الصورة)[١]، ولبيان ذلك نورد تفسيره لقوله تعالى: ﴿**مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُواْ أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾ [آل عمران: ١١٧]، قال: (وحاصل الكلام أن كفرهم يبطل ثواب نفقتهم كما أن الريح الباردة تهلك الزرع. فإن قيل: فعلى هذا التقدير مثل إنفاقهم هو الحرث الذي هلك، فكيف شبّه الإنفاق بالريح الباردة المهلكة ؟ قلنا المثل قسمان: منه ما حصلت فيه المشابهة بين ما هو المقصود من الجملتين، وإن لم تحصل المشابهة بين أجزاء الجملتين، وهذا هو المسمى بالتشبيه المركب، ومنه ما حصلت المشابهة فيه بين المقصود من الجملتين وبين أجزاء كل واحد منهما، فإذا جعلنا هذا المثل من القسم الأول زال السؤال.

وإن جعلناه من القسم الثاني، ففيه أوجه:

الأول: أن يكون التقدير: مثل الكفر في إهلاك ما ينفقون، كمثل الريح المهلكة للحرث.

الثاني: مثل ما ينفقون كمثل مهلك ريح، وهو الحرث.

الثالث: لعل الإشارة في قوله: ﴿**مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ**﴾ إلى ما أنفقوا في إيذاء رسول الله ﷺ في جمع العساكر عليه، وكان هذا الإنفاق مهلكا لجميع ما أتوا به من أعمال الخير والبر، وحينئذٍ يستقيم التشبيه من غير حاجة إلى إضمار وتقديم وتأخير. والتقدير: مثل ما ينفقون في كونه مبطلاً لما أتوا قبل ذلك من إعمال البر، كمثل ريح فيها صر في كونها مبطلة للحرث)[٢]، وتكمن القيمة التعبيرية في ضرب الأمثال في القرآن الكريم لما فيه من (زيادة إفهام وتذكير وتصوير للمعاني، وذلك لأن المعاني العقلية المحضة لا يقبلها الحس والخيال والوهم، فإذا ذكر ما يساويها من المحسوسات. ترك الحس والخيال والوهم تلك المنازعة، وانطبق المعقول على المحسوس، وحصل به الفهم التام، والوصول إلى المطلوب)[٣]، ومن تقريب المعقول للصور المحسوسة والمنظورة ما ذكره الرازي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاء حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ**

(١) فخر الدين الرازي بلاغيًا: ٢١٦.

(٢) مفاتيح الغيب: ٢١٢/٨.

(٣) مفاتيح الغيب:١٢٣/١٩.

﴿فَيَذْهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ﴾ [الرعد: ١٧]، أن الوادي إذا جرى طفا عليه زبد، وذلك الزبد يبطل ويبقى الماء، فكذا هنا أنزل من سماء الكبرياء والجلالة والإحسان ماءً وهو القرآن، والأودية قلوب العباد، وشبّه القلوب بالأودية، لأن القلوب تستقر فيها أنوار علوم القرآن، كما أن الأودية تستقر فيها المياه من السماء[١]. فالرازي أراد أن يبيّن أن بيانات القرآن تختلط بها شكوك وشبهات، ثم أنها بالآخرة تزول وتضيع، ويبقى العلم والدين والحكمة، والمكاشفة في المعاقبة بصورة الأودية وهي تمتلئ بماء السيل فيعلوها الزبد الذي سرعان ما يذهب ويزول ويبقى الماء الذي ينتفع به، وهي صورة محسوسة منظورة حصل بها الفهم والإفهام والوصول إلى المطلوب من ضرب المثل.

وفي تحليلاته للاستعارة يكشف عن قيمتها الأسلوبية، كونها عدولاً عن الحقيقة إلى المجاز، ففي قوله تعالى: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٤]، يسأل: (فإن قيل: كيف أضاف الجناح إلى الذلّ، والذلّ لا جناح له، قلنا: فيه وجهان:

الأول: أنه أضيف الجناح إلى الذّلّ كما يقال: حاتم الجود، فكما أن المراد هناك حاتم الجواد، فكذلك ههنا المراد: واخفضْ لهُما جناحك الذليل، أي: المذلول.

والثاني: أن مدار الاستعارة على الخيالات، فههنا تخيل للذلّ جناحًا، وأثبت لذلك الجناح ضعفًا، تكميلاً لأمر هذه الاستعارة، كما قال لبيد:

إِذْ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشِّمَالِ زِمَامُهَا[٢]

فأثبت للشمال يدًا، ووضع زمامها في يد الشمال. فكذا هنا. وقوله تعالى: (من الرحمة) معناه: ليكن خفض جناحك لهما بسبب فرط رحمتك لهما، وعطفك عليهما بسبب كبرهما وضعفهما)[٣].

فالقيمة الأسلوبية التي يرى الرازي أن مدارها على الخيالات تكمن في هذا العدول الذي

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب: ٣٦/١٩.

(٢) عجز بيتٍ للبيد وتمامه:

وَغَدَاةِ رِيْحٍ قَدْ وَزَعْتُ وَقَرَّةٍ إِذْ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشِّمَالِ زِمَامُهَا

شرح ديوان لبيد: ٣١٥.

(٣) مفاتيح الغيب: ١٩٣/٢٠.

نتج عنه دلالة هي أعمق من الحقيقة؛ لأننا في المجاز نعمل الفكر، ونشحذ الذهن بومضات تستدعيها الدلالة العقلية من اللفظ فيكون لنا أن نتصور صورة بأبعاد دلالية أوسع وأشمل، وأدق وأعمق؛ لأن مدارها (خيالات)، فالرازي يشير إلى الدلالة الإيحائية للصورة الاستعارية، فالاستعارة ليست استبدال لفظٍ حقيقي بمجازي بقدر ما هي أداة لتحريك المخيلة، وإبراز القيمة الإبداعية للغة.

ومن صورها الأخرى التي أوردها في تفسيره صورة استعارة اللفظ المراد منه صفة الإحياء لما هو غير حي، ففي قوله تعالى: ﴿**فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا**﴾ [الكهف: ٧٧]، يقول الرازي: (أي فرأيا في القرية حائطًا مائلاً، فإن قيل: كيف يجوز وصف الجدار بالإرادة مع أن الإرادة من صفات الأحياء؟ قلنا: هذا اللفظ ورد على سبيل الاستعارة... ونظيره من القرآن ﴿**وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَبُ**﴾ [الأعراف: ١٥٤]، وقوله: ﴿**قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ**﴾ [فصلت: ١١]، وقوله: ﴿**أَنْ يَنقَضَّ**﴾، إذا أسرع سقوطه من انقضاض الطائر)[١]، والاستعارة هنا أبلغ لتصويرها للمتلقي سرعة سقوط الجدار بسرعة انقضاض الطائر، وهي صورة أكثر وضوحًا لديه، ومن هنا جاءت عناية المفسرين بها؛ لأنها السبيل الأفضل لخلق الصور وجعل الأشياء المعقولة محسوسة، والجامدة حية، فتثير أحاسيس المتلقي، وتوقظ عواطفه؛ إذ لا تستطيع ألفاظ الحقيقة أن تؤدي ذلك. ولهذا السبب اعتنى الأسلوبيون بدراسة السمات المكونة للصورة الاستعارية فوجدوا أنها تعتمد على التشابه (وإظهار فكرة ما ضمن فكرة أخرى أكثر وضوحًا وشهرةً من لا يربطها إلا نوع من التطابق والتماثل)[٢].

ومن صيغ البيان التي تؤدي المعاني بصورة غير مباشرة (الكناية)، وهي (الإشارة إلى الشيء بذكر لوازمه)[٣]، ووظيفتها الدلالة، وهي ذات الوظيفة التي تقوم بها الاستعارة، إلا أنها استبدال يرتكز على اللوازم، وأسلوبها (أبلغ من الإفصاح)[٤]، فهي تتضمن إيراد المعنى الواحد مقرونًا بالدليل عليه (وكل عاقل يعلم إذا رجع إلى نفسه أن إثبات الصفة بإثبات دليلها، وإيجابها بما هو

(١) مفاتيح الغيب: ١٥٨/٢١.

(٢) دليل الدراسات الأسلوبية: ٧٢.

(٣) مفاتيح الغيب: ١٨٤/٩.

(٤) دلائل الإعجاز: ٧٠.

شاهد في وجودها آكد وأبلغ في الدعوة من أن تجيء إليها فتثبها هكذا ساذجا غفلا، وذلك أنك لا تدعي شاهد الصفة ودليلها إلا والأمر ظاهر معروف، وبحيث لا يشك فيه، ولا يظن بالمخبر والتجوز والغلط)[١]، ومن دلالاتها الإحساس بالندم كما في قوله تعالى: ﴿**وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا**﴾ [الكهف: ٤٢]، فقوله: (أصبح يقلب كفيه)، (هو كناية عن الندم والحسرة، فإن من عظمت حسرته يصفق إحدى يديه على الأخرى، وقد يمسح إحداهما على الأخرى، وإنما يفعل هذا ندامة على ما أنفق في الجنة التي وعظه أخوه فيها وعذله ﴿**وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا**﴾ أي: ساقطة على عروشها، فيمكن أن يكون المراد بالعروش: عروش الكرم، فهذه العروش سقطت ثم سقطت الجدران عليها... وحاصل الكلام: أن هذه اللفظة كناية عن بطلانها وهلاكها)[٢]، فالرازي يرسم صورة حيّة للمكنى عنه وهي صورة يؤديها التعبير الكنائي (يقلب كفيه) المتضمن مدلولين مختلفين، مدلول حقيقي يتمثل بوضع اليد باليد الأخرى أو مسح الواحدة بالأخرى، ومدلول مجازي (الندم والحسرة) وهو مدلول نتوصل إليه من المدلول الأول الحقيقي، في جو من التداعي قائم على التوليد وصولاً إلى المعنى المراد. فضلاً عما يؤديه قوله: ﴿**وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا**﴾ من دلالة على بطلان الشيء وهلاكه.

فمنهج الرازي يمثل منهج البلاغة في التحليل الأسلوبي المتمثل بالعدول من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي وهو ما تعتمده الأسلوبية الحديثة في تحليلاتها للنصوص الأدبية.

ويمكن لنا أن نخلص إلى أن الرازي قدم لنا من خلال تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب) تحليلات أسلوبية للآيات القرآنية انتظمت في مستويين:

الأول: النظم والتركيب.

والثاني: النظم والدلالة.

وقد تجلت فيها عناصر بلاغية مهمة فكان حديثه عن المتكلم والمتلقي، وعن تماسك النص وترابطه، وأثر السياق في ذلك. وعن الصورة الذهنية المتشكلة من الألفاظ ودلالاتها.

(١) دلائل الإعجاز: ٧٢.

(٢) مفاتيح الغيب: ١٢٩/١١.

الخاتمة

بعد هذه الرِّحلة في رحاب واحد من تفاسير كتاب الله، وفي موضوع (الأنساق البنائية في النص القرآني، تفسير الرازي أُنموذجًا) نخلص إلى بيان النتائج الآتية:

كان الرازي على وعي تام، بأنَّ لطائف القرآن مودّعة في الترتيبات والروابط التي عبّر عنها بصيغ مختلفة، منها قوله: (ذكروا في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوهًا)، أو قوله: (في كيفية النظم)...

اعتمد النسق القرآني على ظاهرتين أسلوبيتين تفرّد بهما عن الأنساق التعبيرية الأخرى هما: دقة الاختيار، وحسن التأليف. وأنَّ السياق يكسب الأنساق اللغوية الواردة فيه أهميتها بحيث تستعمل اللفظة فيما هي أصح لتأديته وأخصّ به، وأكشف عنه وأتمّ.

قدّم لنا الرازي تحليلات أسلوبية تحقّق فيها النسق القرآني انتظمت في مستويين: النظم والتركيب، والنظم والدلالة، تجلت فيها عناصر بلاغيّة مهمة، وأنّه اتخذ من الروابط الدلالية واتصالها سبيلاً لبيان وحدة النظم وتماسك النص.

لم يكن للنسق الصوتي أهمية في تفسيره؛ لأنّه توسّم خطى عبدالقاهر الجرجاني، الذي جعل من الصوت عنصرًا تابعًا للمعنى دون أن تكون له فاعلية مستقلة في النظم.

أنّ ثمّة ظواهر تعبيرية وجمالية تحقّق فيها النسق القرآني حظيت باهتمام الرازي منها: الإجمال والتفصيل الذي توسع في أنواعه، والفاصلة القرآنية، التي رأى فيها وسيلة من وسائل تماسك النص وانسجامه.

أنّ المعايير التي اتبعها في تحليل النص القرآني، هي ذاتها المعايير التي تنهجها الدراسات الأسلوبية، التي ترتكز على فاعلية عناصر العملية التواصلية: المتكلم، والنص، والمتلقي.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

اتساع الدلالة في الخطاب القرآني، د. محمد نور الدين المنجد، دار الكتب، دمشق، ٢٠١٠.

الإتقان في علوم القرآن، الحافظ جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٩٧م.

أثر المعنى في الدراسات النحوية، كريم ناصح (أطروحة دكتوراه)، كلية الآداب – جامعة بغداد، ١٤١٠ هـ – ١٩٩٠م.

أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، ١٩٩١م.

الإعجاز البياني للقرآن، بنت الشاطيء، القاهرة ١٣٩١ هـ.

إعجاز القرآن: أبو بكر الباقلاني (ت٤٠٥هـ) تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف – مصر.

البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي (ت٧٩٤هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط٢، (د.ت).

البلاغة والأسلوبية: هنريش بليث، ترجمة محمد العمري، منشورات مجلة دراسات سيمائية، المغرب، ط١، ١٩٨٩م.

البنيات الأسلوبية في لغة الشعر الحديث، مصطفى السعدني، منشأة المعارف، الإسكندرية (د.ت).

تعدد المعنى في القرآن، د. ألفة يوسف، دار سحر للنشر، تونس (د. ت).

التناسب البياني في القرآن، أحمد أبو زيد، مطبعة النجاح، المغرب، ١٩٩٢م.

جدلية الإفراد والتركيب في النقد العربي القديم، د. محمد عبدالمطلب، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، ط١، القاهرة، ١٩٩٥م.

جدلية الخفاء والتجلي، كمال أبو ديب، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م.

الجمل، عبدالقاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ) تحقيق: علي حيدر، دمشق، ١٩٧٢م.

الحجاج في القرآن الكريم، عبدالله صولة، دار الفارابي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧م.

دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢، ١٩٨٩م.

دليل الدراسات الأسلوبية: جوزيف ميشال شريم، بيروت، ١٩٨٤م.
ديوان طفيل الغنوي، تحقيق حسن فلاح أوغلي، دار صادر بيروت، ط١، ١٩٩٧م.
شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري، تحقيق: د. إحسان عباس، الكويت، ١٩٦٢م.
شرح المفصل، ابن يعيش النحوي (ت٦٤٣هـ)، عالم الكتب، بيروت (د. ت).
ظاهرة الحذف في شعر البحتري، دارسة إيقاعية بلاغية، د. بوجمعة جمي ابن علي، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ٢٠٠٣م.
العمدة: ابن رشيق القيرواني (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، القاهرة، ١٣٨٣هـ.
عيار الشعر: ابن طباطبا العلوي (ت٣٢٢هـ)، تحقيق: طه الحاجري، ومحمد زغلول سلاّم، شركة فن الطباعة، القاهرة، ١٩٥٦م.
الفاصلة في القرآن، د. محمد الحسناوي، دار الأصيل، حلب، سوريا، ط١، ١٩٧٧م.
الفاصلة القرآنية، نعيم اليافي، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد ١٥-١٦، ١٩٨٤م.
فخر الدين الرازي بلاغيًا: د. ماهر مهدي هلال، وزارة الثقافة والأعلام، بغداد، ١٩٧٧م.
فصول في علم اللغة العام: دي سوسير، ترجمة: أحمد نعيم الكراعين، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥م.
الكتاب: سيبويه (ت١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٨٣م.
كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي بن علي التهانوي (ت١١٥٨هـ)، دار صادر، بيروت (د. ت).
لسانيات النص، محمد خطابي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٦م.
اللغة والمعنى والسياق، جون لاينز، ترجمة: د. عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٧م.
معاني النحو: د. فاضل صالح السامرائي، مطبعة التعليم العالي، العراق، الموصل، ١٩٨٩م.
معجم المصطلحات البلاغية: د. أحمد مطلوب، المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٨٢م.
مفاتيح الغيب: الفخر الرازي، (ت٦٠٦هـ)، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٠م.
المفصل في العربية، جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، عني بنشره محمود توفيق، مطبعة حجازي، القاهرة (د. ت).
المقتضب، أبو العباس محمد بن يزيد المبرّد (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق محمد عبدالخالق عضيمة، عالم

الكتب، بيروت (د. ت).

ملاك التأويل، ابن الزبير الغرناطي (ت٧٠٨هـ)، تحقيق، سعيد الفلاّح، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.

من أسرار التعبير في القرآن (صفاء الكلمة) د. عبدالفتاح لاشين، دار المريخ، الرياض، ١٩٨٣م.

النظم في المنظور النحوي والبلاغي: هدى محمد صالح الحديثي، رسالة دكتوراه، جامعة بغداد، كلية الآداب، ١٩٩٣م.

النكت في إعجاز القرآن: الرماني (ت٣٨٦هـ)، ضمن ثلاث رسائل في أعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله أحمد، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٩٥٦م.

نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: الرازي، تحقيق: بكري شيخ أمين، بيروت، ١٩٨٥م.