أثر السياق في انتقال الدلالة من الحسية إلى المجردة ودوره في التعبير القرآني

The Impact of Context on the Transition of Meaning from Sensory to Abstract and its Role in Quranic Expression

أ.م.د. طالب فرحان سعود

Asst. Prof. Dr. Taleb Farhan Saoud

الجامعة العراقية –كلية التربية الطارمية

Al-Iraqia University - College of Education Al-Tarmia

E-mail: talib.f.saud@aliraqia.edu.iq

الكلمات المفتاحية: الدلالة، الحسية، المجردة، المعنوية، الأثر, السياق، القرآن الكريم.

Keywords: Significance, sensory, abstract, conceptual, effect, context, Holy Quran.

الملخص

يهدف البحث إلى كشف أثر السياق في تجريد اللفظة من دلالتها الحسية، وانتقالها إلى دلالة معنوية؛ وذلك بفعل السياق القرآني، فالبحث قائم على اختيار نماذج من الألفاظ وبيان دلالتها المادية في كتب اللغة، ومن ثم بيان دلالتها في السياق، إذ يتضمن القرآن الكريم نسقًا دلاليًا فريدًا يعيد من خلاله بناء الألفاظ وصياغة معانيها في سياق بياني واسع، بحيث تنتقل الكلمة من حدود مدلولها الحسي المباشر إلى آفاق معنوية أرحب وأعمق وفق مقتضى التعبير القرآني؛ فهو يستوعب الواقع اللغوي في تجلياته المباشرة، ثم يسمو به إلى معطيات تعبّر عن فضاء مجرد واسع المعاني، دون أن تنفصل عن جذورها اللغوية الأولى, فالقرآن يستعمل الألفاظ على نحوٍ يربط بين الأصل الحسّي والتجريد المعنوي في نسقٍ لغويّ محكم يثير الفكر والوجدان معًا.

Abstract

The research aims to reveal the effect of context in abstracting a word from its sensory meaning and transferring it to a conceptual meaning, through the Qur'anic context. The research is based on selecting examples of words and explaining their material meaning in language books, and then explaining their meaning in context. The Holy Qur'an contains a unique semantic system through which it reconstructs words and formulates their meanings in a broad expressive context, so that the word moves from the limits of its direct sensory meaning to broader and deeper conceptual horizons according to the requirements of Qur'anic expression. It encompasses the linguistic reality in its direct manifestations, then elevates it to data that expresses an abstract space of broad meanings, without separating it from its original linguistic roots. The Qur'an uses words in a way that links the sensory origin and the conceptual abstraction in a coherent linguistic system that stimulates both the mind and the heart.

المقدمة:

يتضـــمن القرآن الكريم نســقًا دلاليًا فريدًا يعيد من خلاله بناء الألفاظ وصـــياغة معانيها في سياق بياني واسع، بحيث تنتقل الكلمة من حدود مدلولها الحسي اللغوي المباشـــر إلى آفاق معنوية أرحب وأعمق. ولا يقف هذا الانتقال عند حدود الاتســـاع اللغوي فحســـب، بل يتجاوزه إلى إعادة تشـكيل طبقات الدلالة وفق مقتضـــى التعبير القرآني؛ إذ يســتوعب الواقع المادي في تجلياته المباشـرة، ثم يســمو به إلى معطيات رمزية وقيَمية أشمل، تعبّر عن رؤيته للإنسان والكون والوجود.

ومن هذا المنطلق يُعدّ التطور الـدلالي من أبرز المظـاهر الحيويـة في اللغـة العربية، إذ لا تثبت دلالة اللفظ على معنى واحد، بل تتّســع وتتعمّق بحســب حاجات الاســـتعمال وتنوّع الســـياقات, وهذه الظاهرة بلغت في القرآن الكريم ذروتها البلاغية، فانتقلت بالألفاظ من حدودها الحســـية المادية إلى آفاقٍ عقليةٍ وروحيةٍ ومجردة، دون أن تنفصـــل عن جذورها اللغوية الأولى, فالقرآن يســتعمل الألفاظ على نحوٍ يربط بين الأصل الحسّي والتجريد المعنوي في نسقٍ لغويّ محكم يثير الفكر والوجدان معًا.

وقد نبّه علماء الدلالة إلى أنّ التطور في المعنى لا يعني نســـخ الدلالة الأولى، بل توسّـــعها لتشـــمل مجالات جديدة من التجربة الإنســـانية, فاللفظ العربي كائن حيّ يتفاعل مع البيئة الفكرية والنفســـية للمجتمع، ولعل أرقى كتاب تتســـع فيه الدلالة وتتعمق بحسب حاجات الاستعمال هو القرآن الكريم.

ومن هنا جاء هذا البحث يحمل في طياته نماذج تطبيقية لبعض الألفاظ اللغوية وهي تشـــير إلى دلالة حســـية متفق عليها عند اللغويين، ومن ثم انتقالها إلى دلالة معنوية مجردة؛ بفعل السياق، ومن ثم بيان دورها في التعبير القرآني.

أهمية البحث:

تتجلى أهمية البحث في بيان أثر السياق ودوره في انتقال الألفاظ من دلالتها الحسية إلى دلالة مجردة، تحمل بهذا الانتقال معناً أو معاني روحية واسعة في تأدية التعبير القرآني الذي يساعد في فهم المعاني بشكل أعمق .

منهج البحث:

اعتمدت في كتابة البحث على المنهج التاريخي، والمنهج الوصفي، والمنهج التحليلي، أما التاريخي فقد اعتمدته في تتبع تاريخ اللفظة في كتب المعاجم اللغوية، بالرجوع للمعاجم الأقدم في التأليف، إما المنهج الوصفي فقد اعتمدته في وصف اللفظ كالدلالة حسية منطوقة في كتب المعاجم، أما المنهج التحليلي فقد اعتمدته بعد انتقال الدلالة ودخولها في النص القرآني من خلال الاستعانة بالسياق وقرائنه، آخذين بنظر الاعتبار دور الدلالتين في التعبير القرآني .

حدود البحث:

تنحصـــر حدود الدراســـة في هذا البحث على اختيار نماذج من الألفاظ اللغوية التي اتفقت معاجم اللغة العربية على دلالتها الحســـية اللغوية، ومن ثم تتبع هذه الألفاظ ودراسـتها من خلال ورودها في الآيات القرآنية الكريمة، وهي ترمز أو تُشـير إلى دلالات غير دلالتها المعجمية؛ متأثرةٌ بالسياق ودوره في التعبير القرآني.

خطة البحث:

بعد الدراسة والجمع اقتضت المادة أن يُقَّسمَ البحث إلى: مقدمة، ومبحثين، وخاتمة.

المبحث الأول: التعريف ببعض المصطلحات المهمة للبحث وهو من أربعة أقسام:

أولاً: تعريف الأثر لغة واصطلاحاً .

ثانياً: السياق لغة واصطلاحاً .

ثالثاً: الدلالة لغة واصطلاحاً .

رابعاً: الحسي لغة واصطلاحاً .

خامساً: المجرد لغة واصطلاحاً .

المبحث الثاني: أثر السياق في انتقال الدلالة من الحسية إلى المجردة ودوره في التعبير القرآني .

الخاتمة: بينت فيها بعض التوصيات وأهم النتائج التي توصلت إليها .

المبحث الأول:

التعريف بالمصطلحات

أولاً: الأثر لغة واصطلاحاً

الأثر لغةً:

الأثر بقيّة ما ترى من كُلّ شيء(الفراهيدي:٨/٢٣٦-٢٣٧)، والأثر مشتق من من الفعل أثَرَ، أي أبقى علامة أو علامة باقية من الشيء، ومنه قوله تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ﴾ [الروم: ٥٠]، أي علاماتها الظاهرة. يقول ابن منظور: الأَثر بقية الشيء والجمع آثار وأُثور(ابن منظور:٤/٦).

الأثر اصطلاحاً:

جاء تعريف الأثر اصطلاحا عند العلماء أنه المروي عن النبي ﷺ، وعن الصحابة رضي الله عنهم، يقال: أثرت الحديث: نقلته(المناوي: ٣٨) ، وبالتالي فإن الأثر حصول ما يدل على وجود الشيء، والنتيجة، وأثرت الحديث: نقلته. وللأثر ثلاث معان؛ الأول: بمعنى النتيجة وهو الحاصل من الشيء، والثاني بمعنى العلامة، والثالث بمعنى الجزء(الجرجاني:٩)، ويلاحظ أن تعريف الأثر في اصطلاح الفقهاء لا يختلف عن معناه في اللغة إجمالا، فهي لا تخرج عن هذه المعاني اللغوية المتقدمة.

ثانياً: السياق لغة واصطلاحاً

السياق لغةً:

سوق: السَّوقُ معروف، يقول: سُقْناهم سَوْقاً؛ وتقول: رأيت فلانا يَسُوق سُووقاً، أَي: يَنزع نَزْعاً، يعني الموتَ؛ ويقال فلانٌ فِي السِّياق، أَي: فِي النزع؛ وَسُقْتُ الإنسان أسوقُه سَوْقاً: إِذا أَصبتَ سَاقه، وتَسَاوَقَتِ الإبلُ تَسَاوُقاً: إِذا تتابعت، وكذلك تَقَاوَدَت فَهِيَ مُتَقاوِدة ومتساوِقةٌ، والسوِيق معروف؛ وَالسُّوَّاق: الطَّوِيل السَّاق من الشجَر والزَّرع(الأزهري:٩/١٨٣-١٨٥).

السياق اصطلاحاً:

للســياق تعاريف كثيرة، جاء في حد القرائن: إن السِّــيَاق والقرائن هي الدَّالَّة على مُرَاد الْمُتَكَلّم فَهِيَ المرشـــد لبَيَان المجملات وَتَعْيِين المحتملات (الكفوي: ٦٠١)، والسياق: تسلسل الأشياء وتتابعها، وسياق الكلام: أسلوبه الذي يجري عليه ، السياق: هو ما يشـتمل على عناصـر دلالية تسـتفاد من المقام ومن المقال جميعًا(البركاوي: ٣٠)، ويمكن القول إنَّ السِّـــياق: هو البيئة اللغوية التي تحيط بالكلمة أو العبارة أو الجملة، أو هو المقام الذي يقال فيه الكلام بجميع عناصـره من متكلم ومسـتمع وغير ذلـك، من الظروف المحيطـة، والمنـاســـبـة التي قيـل فيهـا الكلام(ينظر: فوزي عيسى:١١١)

ثالثاً: الدلالة لغة واصطلاحاً

الدلالة لغةً:

الدلالة من الفعل دلَّ يدلُّ، والمصدر دلالةً(ينظر: ابن فارس (دَلَّ) ٤٨/١٤ ، (ابن منظور:(دَلَلَ):٢٤٨/١١) ، وهذا المصدر فيه ثلاث لغات: الدَّلالةُ بالفتح، والدِّلالةُ بالكسر، والدُّلالةُ بالضم، ويرى اللغويون أنَّ الفتحَ أحسنها، إذ جاء في الصحاح:(وقد دَلَّهُ على الطريق يَدُلُّهُ دَلالةً ودِلالةً ودُلولةً، والفتح أعلى) (الصحاح : (دل ل) ١٦٩٨/٤) ، والناظر في معجمات اللغة العربية يجد أنَّ للدلالة في لغة العرب جملة من المعاني(ينظر: أساس البلاغة: ٢٢٦).

الدلالة اصطلاحاً:

الدليل: هو الذي يلزم من العلم به العلم بشـــيء آخر. والدلالة: هي كون الشـــيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشـــيء آخر، والشـــيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول(الجرجاني:١٠٤).

الدّلَالَة: كَون الشَّيْء بِحَالَة يلْزم من الْعلم بِهِ الْعلم بِشَيْء آخر. وَعرفُوا الدّلَالَة اللفظية الوضعية بِأَنَّهَا فهم الْمَعْنى من اللَّفْظ (الأحمد:٧٥/٢) .

رابعاً: الحسي لغة واصطلاحاً :

الحسي لغةً:

الحسي في اللغة من الإحْسَاس وهو الشُّعور والعِلْم بالشَّيء والإدراك له، (حَسَّ بالشَّيء يّحُسُّ حَسّا وحِسًّا وحَسيساً وأحَسَّ به وأحَسَّه: شعر به) (ابن سيدة :٢/٤٩٥ ، (حسّ). (والإحساسُ: العلم بالشيء) (ابن فارس:١/٢١٢، (حس) ، ويقال للمشاعر الخمس الحواس، وهي: اللمس، والذوق، والشم، والسمع، والبصر (ابن الاثير:١/٣٨٤، (حسس) ، ومن الإحساس الإبصار، ومنه قوله تعالى:(هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا)[مريم:٩٨]، وحواس الإنسان مشاعره الخمسة (ينظر: ابن فارس:١/٢١٢، (حس) ..

والحسي في اللغة مأخوذ من الحِسّ، وهو الشعور بالشيء والإدراك له بحاسة من حواس الانسان الخمس، وهو مُشتَقٌّ من الفعل(حَسَّ) بالشيء فهو محسوس، أو من (أحَسَّ) به فهو مُحسّ، ومن المعنى اللغوي هذا أُخذ معنى (المحسوس) في الاصطلاح(علاوي:١٧).

الحسي اصطلاحاً:

هو كل ما يدرك بإحدى الحواس الخمسة المركبة آلاتها في الجسد، وهي البصر للمبصرات، والسمع للمسموعات، والذوق للطعوم، والشم للرواح، واللمس للمسات (ينظر: القزويني٣/١٣٤)، والحواسّ هي مشاعر الإنسان الخمس: كالعين والأذن والأنف واللسان واليد(الراغب الأصفهاني: ٢٣١) ، وقيل: الدماغ مَعْدِنُ الحِسِّ والتصوُّرِ، والحَوَاسُّ خَدَمٌ له (ابن قيم الجوزية: ١/٥٥٠).

والمراد بالدلالة الحسية في بحثنا هي الدلالة اللغوية الدالة على الحِسيّات، من حركات وأفعال وصفات محسوسة وغيرها مما يدرك بحاسة من هذه الحواس الخمس.

خامساً: المجرد لغة واصطلاحاً:

المجرد لغةً:

المجرد في اللغة من التجريد، وهو التقشير وانتزاع الشيء من الشيء وتعريته منه، (والتجريد: مصدر جرد الجلد؛ أي: حلق شعره أو صوفه) (سعد رشيد :١٧).

جَرَد الشَّيْء يجردُه جَرْدا، وجَرّده: قشره؛ وجَرَد الجِلْدَ يَجْرُده جَرْداً: نزع عَنهُ الشّعْر؛ وَأَرْض جرداء: فضاء وَاسِعَة مَعَ قلَّة نبت. وَرجل اجرد: لَا شعر عَلَيْهِ؛ وتجرّد من

ثَوْبه، وانجرد: تعرى. وتجرّد الْفرس، وانجرد: تقدم الحلبة فَخرج مِنْهَا؛ والأجرد: الَّذِي يسْبق الْخَيل وينجرد عَنْهَا لسرعته(ابن سيده: ٣١٢/٧-٣١٧) .

المجرد اصطلاحاً:

الْمُجَرّد: مَا يدْرك بالذهن دون الْحَواس(مصطفى، وآخرون :١١٦/١)، المجرد: ما لا يكون محلًا لجوهر، ولا حالًا في جوهر آخر، ولا مركبًا منهما (الجرجاني: ٢٠٢)، والتجريد في البلاغة: أن ينتزع الإنسانُ من نفسه شخصًا يُخاطبه, وفي الفلسفة: عزل صفة أو علاقة عزلاً ذهنيًّا وقصر الاعتبار عليها أو ما يترتب على ذلك, وفي النحو: تعرية الكلمة من العوامل والزوائد(معجم اللغة العربية المعاصرة: ٦٧/١)

فالدلالة المجردة: هي الدلالة التي لا تدرك بإحدى الحواس الخمس، بل تدرك بالذهن، والعقل، والنفس، واللطيفة القلبية، وتتضمن الألفاظ ذات الدلالات الذهنية التي تدل على صفات معنوية غير محسوسة نحو: الشجاعة والكرم والحقد والسرور والحزن ونحو ذلك(ينظر: علاوي:١٧) .

المبحث الثاني:

أثر السياق في انتقال الدلالة من الحسية إلى المجردة ودوره في التعبير القرآني

لفظ: (الروح)

يُعدّ لفظ الروح في المعنى الحســـي, من أكثر الألفاظ القرآنية ثراءً دلاليًا وعمقًا فكريًا، إذ يحمل في طيّاته تداخلاً بين ما هو حســـيّ وما هو غيبيّ، وبين المادة والمعنى، وقد شـــكّل هذا اللفظ محورًا لتأملات لغوية وتفســـيرية متنوّعة، لما ينطوي عليه من أسرار تتصل بمبدأ الحياة، ووحي الرسالة، وسرّ الخلق الإلهي.

ومن الملاحظ أن دلالة (الروح) قد تطوّرت عبر الاســـتعمال القرآني من معناها اللغوي الأول القائم على الإحســـاس والنَّفَس، إلى دلالات أوســـع وأكثر تجريدًا تتعلق بالوحي والتأييد والإحياء المعنوي، وهو ما يتجلى بوضـــوح من خلال القرائن اللفظية والسياقية المحيطة باللفظ في مواضعه المختلفة من القرآن الكريم.

ذكر ابن فارس أن مادة (ر و ح) تدل على (اللِّين والرَّاحة والنَّفَس)، وهي دلالة حسيّة مرتبطة بما يدركه الإنسان من حركة الهواء، وما يجلبه النسيم من راحة, ومن هذا الأصـل المادي نشـأت كلمة (الروح) للدلالة على ما به حياة الجسـد، أي النَّفَس الداخل والخارج الذي لا يُرى ولكن يُحَسّ أثره(ينظر: ابن فارس: ٤٥٤/٢: مادة (ر و ح).

ويذكر الازهري وفي تهذيب اللغة: الروح ما به حياة الجسد، وهو من أمر الله، في إشـارة إلى الانتقال المبكر من الحسّ إلى الغيب، أي من هواءٍ ماديٍّ إلى قوةٍ إلهيةٍ لا تُدرك بالحواس(ينظر: الازهري: ٤٢/٥)

فهذا الانتقال من التجربة الحسية إلى الإدراك الغيبي يمثل الأساس الذي انطلقت منه الدلالة القرآنية في بناء مفهوم (الروح)، حيث اســـتخدم القرآن الكلمة ذات الجذر العربي القديم، لكنه أعاد توجيه معناها لتتســـع وتُعبّر عن مجالات أرحب من الحياة المادية. فمن معاني التحول الدلالي للروح في النص القرآني:

أولاً : الروح بمعنى:(سرّ الحياة) من أوضح المواضع القرآنية الكريمة في هذا المعنى قوله تعالى:﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ [الحجر: ٢٩]، فالقرينة

السابقة (سَوَّيْتُهُ) تدل على اكتمال التكوين الجسدي، واللاحقة(فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ) تشير إلى أن النفخ لحظة التحوّل من الجماد إلى الإنسان الحيّ العاقل.

وذكر الطبري: أنه أضاف الروح إلى نفسه إضافة تشريف، وهي الروح التي بها حياة الجسد, فدلالة الروح هنا قوة إلهية خالقة تُفيض الحياة على المادة الجامدة(ينظر: الطبري:٤٦٨/١) ، ويؤكد الراغب الأصفهاني: أن الروح في هذا السياق جوهر لطيف به حياة الجسد(ينظر: الراغب الأصفهاني: ٣٤٧)، فالمعنى القرآني تجاوز الحس إلى التجريد: فـ(النفخ) ليس ماديًّا بل إشارة بلاغية إلى الإحياء الإلهي.

ثانيًا: الروح بمعنى:(الوحي الإلهي)، إذ يتجلّى هذا المعنى في قوله تعالى:﴿ **يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ أَنْ أَنذِرُوٓا۟ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱتَّقُونِ** ﴾ [النحل: ٢].

فالقرينة اللاحقة (عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ) تُحدّد أن المقصود بالروح هنا الوحي الذي ينزل على الأنبياء، يقول الزمخشري:(الروح هو الوحي الذي تحيا به القلوب كما تحيا الأبدان بالأرواح) (ينظر : الزمخشري:١٦٢/٢) ، وذكر ابن عاشور السبب البلاغي الذي جرد هذا المعنى: ((فالروح: هو الوحي؛ أطلق عليه اسم الروح على وجه الاستعارة لأن الوحي به هدي العقول إلى الحقّ، فشبّه الوحي بالروح كما يشبّه العلم الحقّ بالحياة، وكما يشبّه الجهل بالموت, قال تعالى: ﴿ **أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ** ﴾[سورة الأنعام:١٢٢], فميتا يعني ضالا، واحييناه يعنى هديناه، ووجه تشبيه الوحي بالروح أن الوحي إذا وعته العقول حلّت بها الحياة المعنوية وهو العلم، كما أن الروح إذا حلّ في الجسم حلّت به الحياة الحسيّة)) (ابن عاشور: ٩٨/١٤) ، بهذا يخرج المعنى من الحياة الوجودية إلى الحياة الفكرية والعقدية، فالروح صار رمزًا للوعي والإيمان لا للنَّفَس والهواء.

ومثله قوله تعالى: ﴿ **وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾** ﴾[الشعراء]، فالقرينة السابقة:﴿ **وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ** ﴾تحدد طبيعة الروح بأنه رسول الوحي، واللاحقة:﴿ **عَلَىٰ قَلْبِكَ** ﴾ تُبيّن أن المقصود به جبريل عليه السلام، يقول القرطبي:(الروح الأمين هو جبريل الذي يحمل الوحي بأمانة)

(القرطبي: ١٣٨/١٣)، ويؤكد ذلك الرازي: سـمي روحًا لأنه يحيي القلوب بالعلم كما تحيا الأجسـاد بالأرواح(ينظر : الرازي: ٥٣٠/٢٤) ، وهنا يتحول اللفظ من كونه مصدرًا للحياة المادية إلى كونه وسيطًا للحياة الروحية والمعرفية.

ثالثاً: الروح بمعنى:(التأييد الإلهي), قال تعالى:﴿ **أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ** ﴾[المجادلة: ٢٢]، فالقرينة السابقة:﴿ **أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ** ﴾، واللاحقة:﴿ **وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ** ﴾تدلان على أن الروح هنا قوة معنوية ربانية تؤيد المؤمنين وتثبّت قلوبهم، يقول ابن عاشور: (والروح هنا : ما به كمال نوع الشـيء من عمل أو غيره ، وروحٌ من الله : عنايته ولطفه . ومعاني الروح في قوله تعالى : ويسـألونك عن الروح في سـورة الإسـراء ، ووعدهم بأنه يدخلهم في المسـتقبل الجنات خالدين فيها) (ابن عاشـور: ٦١/٢٨) ، فهو انتقال جديد في الدلالة، من الروح ككيان مخلوق إلى الروح كرمزٍ معنويٍّ للقوة النفسية والإيمان .

رابعاً: الروح: كـ(أمر غيبي مجهول) قال تعالى:﴿ **وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا** ﴾[الإسراء: ٨٥]، وذكر المفسرون: أن الروح من أمر الله أي ممـا اسـتأثر بعلمـه، لم يطلع عليـه أحـدًا من خلقـه (ينظر : الالوسـي:٢٨٥/٧، ١٥٧/١٤).، فأصـبح اللفظ هنا رمزًا للغيب الإلهي المطلق، وتحوّل من مدلولٍ محسـوسٍ إلى مجالٍ معرفيٍّ لا يُدرك بالعقل، والقرينة السـابقة هي في سـياق الأسـئلة الجدلية من المشـركين حول أمور الغيب، مثل: ﴿ **وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِ** ﴾[الكهف: ٨٣]، واللاحقة: ﴿ **وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ** ﴾[الإسـراء: ٨٥]، قال الآلوسي:(ويطلقون كثيرا على الروح بالمعنى الأول النفس الإنسانية وعليها بالمعنى الثاني النفس الناطقة والذي يقال فيه: إنه جوهر مجرد ليس جسـما ولا جسـمانيا ولا متصـلا ولا منفصـلا ولا داخل العالم ولا خارجه وأنه نور من أنوار الله تعالى القائمة التي تؤكد محدودية الإدراك الإنساني) (الالوسي:٢٨٥/٧)

من خلال تحليل مواضع "الروح" في القرآن الكريم، يتبين أن هذا اللفظ مرّ بتحوّل دلالي متدرّج من المعنى الحسـي إلى المجرد، تبعًا لطبيعة السـياق والقرائن النصـية،

فقد بدأ بمعنى النَّفَس الحيّ، ثم صـار رمزًا للوحي، ثم أداة للتأييد، ثم تجلّى كسـرٍّ من أسـرار الغيب، وهذا التحول لم يكن لغويًا فحسـب، بل يعكس رؤية قرآنية للإنسـان بوصـفه كائنًا يجمع بين المادة والروح، بين الطين والنفخة الإلهية, ليغدو اللفظ نفسـه جسرًا دلاليًا بين الأرض والسماء.

لفظ: (القلب– والفؤاد)

القلب: في اللغة له عدة معان أهمها: تحويل الشـيء عن وجهه, قَلَبَه حوله ظهرا لبطن، كالحية تنقلب على الرمضـاء, وقلبت الشـيء فانقلب, أي: انكب, وقلبته بيدي تقليباً, وكلام مقلوب, وقد قلبته فانقلب وقلبته فتقلب(ينظر: ابن منظور:١/٦٨٥)

والقلب في الاصـطلاح جاء على معنيين : أحدهما: هو اللحم الصـنوبري الشكل، المودع في الجانب الأيسر من الصدر، وهو لحم مخصوص في باطنه تجويف، وفي ذلك التجويف دم أسود هو منبع الروح ومعدنه(الغزالي:٣/٣)

والآخر: هو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسـماني تعلق وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسـان وهو المدرك العالم العارف من الإنسـان وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب ولها علاقة مع القلب الجسـماني وقد تحيرت عقول أكثر الخلق في إدراك وجه علاقته فإن تعلقه به يضـاهي تعلق الأعراض بالأجسـام والأوصـاف بالموصـوفات أو تعلق المسـتعمل للآلة أو تعلق المتمكن بالمكان(الغزالي:٣/٣, وينظر: الجرجاني: ١/١٧٨)

قال الغزالي:(وهذا القلب موجود للبهائم بل هو موجود للميت ونحن إذا أطلقنا لفظ القلب في هذا الكتاب لم نعن به ذلك فإنه قطعة لحم لا قدر له، وهو من عالم الملك والشهادة إذ تدركه البهائم بحاسة البصر فضلاً عن الآدميين) (الغزالي:٣/٣)

وقد اسـتعمل القرآن الكريم لفظ القلب في مواطن كثيرة، أغلبها في معانٍ عقلية، لا عضـوية، قال تعالى:﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾ [ق: ٣٧]، فقد اسـتعمل (القلب) بمعنى(العقل)؛ لأن الذكرى لا تنفع إلا من يعي، وقولـه تـعـالـى: ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، إذ دلّت القرينة اللاحقة (لا يفقهون بها) على أنّ المقصود بالقلوب

ليس العضـــو المادي بل أداة الفهم والإدراك، أي العقل، وقال تعالى:﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَـٰرُ وَلَـٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴾[الحج: ٤٦]، إذ دلت القرينة اللاحقة (يعقلون بها) على أن القلب هنا مركزا للتفكير والتدبر، وقال تعالى:﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾[محمد: ٢٤]، حيث دلت القرينة الســابقة(يتدبرون) أن موضــع القلب هنا هو التدبر والتفكر والتــأمــل, وهــذ الشـــيء لا يــتم الا بــالــعــقــل، إذ تــوضّـــح الــقــرائــن : (يفقهون)،(يعقلون)،(يتدبرون) أن القلب هنا هو مركز الادراك والوعي وأنه انتقل من دلالته الحســية إلى المجردة، في حين دلت القرائن:(يبصـــرون)،(يســمعون) على مسـمياتها اللغوية الحسـية، إذ دل (لا يبصـرون) على (العيون)، ودل (لا يسـمعون) على (الأذان)، وعلى ذلك، فالقلب القرآني هو مركز الإدراك الروحي والفكري، ويُقابل العقل في مفهومها(ينظر : القزويني: ٢٨٨/١)

لفظ (الفؤاد):

الفؤاد: في اللغة يدل على الحرارة وشدة الحُمى، قال ابن فارس في مادة (فأد):(الفاء والألف والدال، هذا أصل صحيح يدل على حمى وشدة حرارة, من ذلك فأدت اللحم: شويته، وهذا فئيد: أي مشوي،... ومما هو من قياس الباب عندنا: الفؤاد، سمي بذلك لحرارته. والفأد: مصدر فأدته، إذا أصبت فؤاده) (ابن فارس: ٤٦٩/٤)

ويطلق الفأد على الداء أو المصـــاب، قال الصـــاحب:(وفئد الرجل فهو مفؤود: أصـــابه داءً، وفئد: مثله، وفَئَيْد: ذاهب الفؤاد، وفأدته: أصـــبت فؤاده) (ابن عبادة: ٢٦٦/٩) ، ومثل هذا المعنى الحســي ذهب الزبيدي:(التفؤد:التحرق، ومنه، أي: من معنى التوقد ســمّى الفؤاد لتوقده، وقيل أصــل الفأد: الحركة والتحريك, ومنه اشــتق الفؤاد, لأنه ينبض ويتحرك كثيراً) (الزبيدي: ٤٧٦/٨)

وأغلب المعاني اللغوية جمعت بين (القلب والفؤاد)، قال الصـــاحب:(إنما يقال للقلب: الفؤاد إذا اعتبر فيه معنى التفؤد أي التوقد) (الزبيدي: ٤٧٦/٨) ، وقال ابن منظور:(والفؤاد : القلب لتفؤده وتوقده, وقيل وسـطه, وقيل الفؤاد غشـاء القلب والقلب حبته وسويداؤه) (ابن منظور: ١٤٦/٣)

في حين انتقلت هذه الدلالة في القرآن الكريم إلى معاني مجردة عما سبق، إذ ورد لفظ (الفؤاد) في القرآن الكريم في سياقات وجدانية انفعالية مختلفة لكل منها دلالة مجردة. قال تعالى:﴿ مَا كَذَبَ ٱلۡفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ﴾ [النجم: ١١]، قال ابن الاثير: ((ومن عجيب ذلك أنك ترى لفظتين تدلان على معنى واحد، وكلاهما حسن في الاستعمال، وهما على وزن واحد وعدة واحدة، إلا أنه لا يحسن استعمال هذه في كل موضع تستعمل فيه هذه، بل يفرق بينهما في مواضع السبك، وهذا لا يدركه إلا من دقَّ فهمه وجلَّ نظره،... ومما يجري هذا المجرى قوله تعالى: ﴿ مَا كَذَبَ ٱلۡفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ﴾ النجم: [النجم: ١١], وقوله: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٞ ﴾ [ق:٣٧] , فالقلب والفؤاد سواء في الدلالة، وإن كانا مختلفين في الوزن، ولم يستعمل القرآن أحدهما في موضع الآخر)) (الشيباني:١/١٤٩) .

وقال تعالى:﴿ وَأَصۡبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَٰرِغًا ﴾ [القصص:١٠]، ذكر الرازي في (فراغ الفؤاد) وجوها: أحدها: فارغا من كل هم، إلا من هم موسى عليه السلام، وثانيها: الفؤاد هو الخوف والإشفاق كقوله: وأفئدتهم هواء، وثالثها: فارغا صفرا من العقل، ورابعها: فارغا من الوحي الذي أوحينا إليها، وخامسها: فارغا من الحزن لعلمها بأنه لا يقتل اعتمادا على تكفل الله بمصلحته (الرازي:٢٤/٥٨١) ،فالقرائن في الآيتين توضح أن الفؤاد متصل بالعاطفة والوجدان؛ فالأول في سياق خوف الأم على ابنها، والثاني في سياق تجربة روحية للنبي عليه السلام، فالفؤاد هو أداة الانفعال الروحي، بينما القلب هو أداة الإدراك والعقل، قال الطبري:(الفؤاد هو القلب، لكنه خصّ هذا الموضع ليعبّر عن شدة اليقين في الرؤية، أي الجانب الشعوري لا العقلي) (ينظر :الطبري:٢٢/٥٠٧)

وقال القرطبي:(الفؤاد أشد اختصاصًا بالعاطفة، ولذلك يُذكر في سياق الرحمة أو الخوف أو الفزع، بخلاف القلب فإنه يُذكر في سياق الإيمان والعقل) (ينظر : القرطبي: ١/١٨٩).

ويتبيّن مما سبق أن (القلب) انتقل من الدلالة المادية (العضو) إلى المعنى العقلي (الفكر والإدراك)، وهو مركز المعرفة والإيمان, وأن(الفؤاد) انتقل من معنى (الحرارة

واللهيب) إلى المعنى (الشـــعوري العاطفة والوجدان), والقرن هو الذي ميّز بينهما في الوظيفة التعبيرية من خلال الســـياق, فإذا كان المقام عقليًا، ذُكر القلب, وإذا كان المقام وجدانيًا عاطفيًا، ذُكر الفؤاد, وهذا التنويع الدلالي يمنح النص القرآني عمقًا بلاغيًا، إذ يجمع بين العقل والوجدان في منظومة واحدة.

لفظ: (المطر – والغيث)

المطر في اللغة: (هو الماء المُنْسَـكِبُ من السَّـحاب (الفرهيدي:٤٢٥/٧, باب الطاء والراء والميم) يقولون: مَطَرَتِ الســماء وأَمْطَرتْ بمعنًى(الجوهري: ٨١٨/٢ , مادة[مطر] ، وفي مقاييس اللغة:(أصــل صــحيح فيه معنيان: أحدهما الغيث النازل من السماء، والآخر جنس من العدو) (ابن فارس :٣٣٢/٥, مادة[مطر].

وفي الاصـطلاح: (المطر شـكل من أشـكال قطرات الماء المتسـاقطة، وتتشـكل قطرات المطر عندما تتحد قطيرات الماء في الســحب، أو عندما تنصــهر أشــكال التساقط مثل الجليد والمطر الثلجي والبَرَد. وتسقط الأمطار) (الوعلان :٣٧٦)

الغيث في اللغة: (المطر. يقال: غاثَهُمُ اللهُ، وأصــابَهُمْ غَيْثٌ, والغَيْثُ: الكلأُ يَنْبُتُ من المطرَ، ويُجمع على الغُيُوث, والغِياثْ: ما أغَاثك الله به، ويقول المبتلى: أَغِثْني، أي: فرج عني) (الفراهيدي: ٤٤٠/٤ ، باب الغين والثاء)

فمن خلال التعريف اللغوي والاصـــطلاحي نلاحظ أن (المطر والغيث) يدلان على (الماء) النازل من السماء، لكن نلاحظ أن معاني الغيث اجتمعت على أنه الماء النافع الذي ينفع الناس والارض، وهذا التفريق بين الدلالتين نابع من الاســـتعمال القرآني، فـــ(الغيث مطرٌ غزير يجلب الخير، ويُطلق أيضًا على السَّحاب، نزل الغيثُ فنبت العُشب) (مختار: ١٤٢/٢). ، قال تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ مِنۢ بَعْدِ مَا قَنَطُوا۟ وَيَنشُرُ رَحْمَتَهُۥ ﴾[الشورى: ٢٨]، وقال تعالى في سياق الغيث:﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ﴾ [لقمان: ٣٤].

فالقرآن لا يســتعمل المصـــطلحين عشـــوائيًا؛ بل كلّ لفظ يرد حيث يلائم البنية اللغوية للنص وهي السياق أم المقام الذي نزل فيه الماء, فإذا أردت النصّ أن يصور حدثًا طبيعيًا أو يبيّن سـننًا إلهية عامة يسـتخدم لفظة "مطر" أو "أمطار", أما إذا كان

القصـد إبراز رحمةٍ شـخصـيةٍ أو اسـتجابةٍ دعائيةٍ أو فَرَجٍ يسـوق الأمل، فاللفظة المفضّلة تكون "غيث".

ويَخلط كثيرٌ من النّاس في الاسـتعمال بين كلمتي (الغيث) و(المطر)، فكلمتا الغيث والمطر كلاهما تعبّران عن نفس المعنى (هو الماء النّازل من السّـحاب) وهذه دلالتهما الحسية، غير أنّ القرآن الكريم استخدم كلمة الغيث في مواقع، واستخدم كلمة المطر في مواقع أخرى مختلفة، وهذا يتمثّل فيما نقله الثَّعالبي من أنّ المطر إذا جاء عَقيب المحل أو عند الحاجة إليه فهو الغيث(ينظر: الثعالبي: ٣١٨/٨)

فالمطر والغيث لفظان مترادفان في المعنى، إلا أن هناك فروقا لغوية ودلالية بين الكلمتين يُبيّنها السـياق، وعن الدلالـة القرآنيـة للكلمتين، جـاء في معجم الفروق الدلالية:(الغيث) تسـتخدم في سـياق المطر النافع المخصـب للأرض والنبت، وهو ملمح النفع والخير والخصب, و(الغيث) في القرآن الكريم يدل على النفع والرحمة، أو طلب الاسـتنجاد والنصـرة و(المطر) تسـتخدم في سـياق العقاب الإلهي للطاغين والمفسدين(ينظر: العسكري: ٣٩١/١)

وجاء في معجم الكشـاف: (قد يكون المطر حجارة من السـماء أهلكت الطغاة المجرمين، كما في سـائر المواضـع التي ورد فيها المطر في القرآن الكريم) (الزمخشـري: ٢٥١/٣) ، قال تعالى في سـياق المطر:﴿ قَالُوا هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا ۚ بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُم بِهِ ۖ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[الأحقاف: ٢٤], وقال تعالى: ﴿ وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِم مَّطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنذَرِينَ ﴾[الشـعراء: ١٧٣], وقال تعالى: ﴿ فَجَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ ﴾[الحجر: ٧٤] .

لفظ:(السِّكِّين)

تدل لفظة السكين في أصلها اللغوي على الدلالة الحسية البحتة؛ فهي الآلة التي يُقطع بها، وقد اسـتقر هذا المعنى في الاسـتعمال العربي القديم، إذ تُطلق على أداة الذبح أو القطع، وتُسـتعمل في شـؤون الحياة اليومية، كما نصـت عليه معاجم اللغة (ينظر: الفراهيدي:٢٠٢/٣)، قَالَ الأزهري:(السـكين: فِعّيل من ذبحت الشَّـيْء حَتَّى

سكَن اضـطرابه، سـمي سكيناً لِأَنَّهَا تُسكِّن الذَّبِيحَة أَي تسكنها بِالْمَوْتِ، وكل شَـيْء مَاتَ فقد سَكَن) (الأزهري :٤٢/١٠)

غير أنّ الراغب الأصفهاني يشير إلى أن السكين قد تتجاوز هذا المعنى المادي لتُسـتعار للدلالة على كل ما يُحدث فصـلًا أو حسـمًا، سـواء أكان ماديًا أم معنويًا (ينظر: الراغب الاصفهاني:٢١)، وهذا التكثيف الدلالي يمهّد للانتقال الذي سيُرصده السياق القرآني.

ففي قصـة يوسف عليه السلام، تستحضر الآية مشهد النسوة حين رأين يوسف في قوله تعالى:﴿ فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ ﴾[يوسف: ٣١]، ذكر المفسـرون أنهن حززن (أيديهن) بالسكاكين التي معهن، وهن يحسبن أنهن يقطعن الأترج، ولم يجدن الألم لشغل قلوبهن بيوسف، فالمشهد في ظاهره تجسيد لاستعمال السكين استعمالًا حسـيًا مباشـرًا، إذ قطعت النسـوة أيديهن من فرط الدهشـة(ينظر: البغوي:٢٣٨/٤، و(الزمخشـري:٤٣٦/٢). ومع ذلك فإن القراءة المتأنية تُظهر أن السـكين تتجاوز وظيفتها العضـوية إلى معنى آخر، هو رمز انهيار السـيطرة النفسـية وانقطاع الوعي أمام المفاجأة، فالقطع هنا – وإن تحقق ماديًا– إلا أنه يشـفّ عن معنى معنوي؛ إذ يكشـف عن اختلال التوازن الداخلي، بما يجعل السـكين علامة على الانفعال القاهر الذي يعلق الإدراك، ويجعل صاحبه في حالة من التغلب الوجداني.

هذا التحول الدلالي لا يصطنعه المجاز، بل يتولد من طبيعة السياق ذاته، حيث لا يُراد بالسكين أداة قطع فحسب، بل وسيلة تُفصح عن حالة وجدانية تتجاوز الحدث الحسـي إلى تصـوير الانبهار الذي يفوق قدرة الجسـد على التحكم، ومن ثمّ يصـبح للسكين معنى مركب: فبينما تظل الأداة حاضرة في مستوى الظاهر، تُولد في مستوى الأعمق دلالة جديدة تُصوِّر انفصال الوعي أمام وقع الجمال.

إن الأثر السياقي هنا بالغ الدقة، إذ لا يكتفي بتوظيف اللفظ في معناه الأصـلي، بل يجعله نافذة إلى تصوير الداخل الإنساني، فيتحول من الدلالة الحسية إلى الدلالة النفسية المجردة، فتحول قولهن:(قَدْ شَغَفَهَا حُبّاً) من حالة حسية إلى حالة ثنائية ذات مشـهد مادي يُترجم عاطفة متجاوزة للحدود وقي قطع الأيادي أو حزهن، (فالشـغاف

وهو باطن القلب) وهذا ما يؤكد أن الخطاب القرآني قادر على إعادة تشـــكيل اللفظة عبر السياق بما يجعلها حاملة لمعنى يتجاوز واقعها المباشر. (الطبري:١٧٦/٩)

لفظ (جناح):

(جنح) الجيم والنون والحاء أصـــل واحد يدل على الميل والعدوان، يقال جنح إلى كذا، أي مال إليه، وســـمي الجناحان جناحين لميلهما في الشـــقين. والجناح: الإثم، سمي بذلك لميله عن طريق الحق، وهذا هو الأصل ثم يشتق منه، فيقال للطائفة من الليل: جُنْحٌ وَجِنْحٌ، كأنه شـــبه بالجناح، وهو طائفة من جســـم الطائر، والجوانح: الأضلاع؛ لأنها مائلة(ابن فارس: ٤٨٤/١-٤٨٥)

وقد تكررت هذه اللفظة في القرآن الكريم، لتحمل في طياتها معانيها الحســية تارة، وتحمل معاني مجردة تارة أخرى؛ بفعل السياق الذي دخلت فيه، فمن معانيها الحسية اللغوية قوله تعالى:﴿ وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرۡحَمۡهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرٗا ﴾ [الإســراء: ٢٤]، جاءت كلمة جناح في ســياق هذه الآية بمعنى جانب على ما فيها من اســـتعارة, أي: بمعنى اخفض جانبك لهم بذل ورحمة بما ينعكس على خلقك وتصــرفك معهم وهذا ما يدله ســياق الآية الكريمة لأنها تتحدث عن الرحمة بالوالدين والبر بهما(ينظر: ابن عطية الأندلسي: ٤٤٩/٣)

ومن المعاني الحســـية قوله تعالى:﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ﴾[الأنفال: ٦١]، فســـياق الآية يظهر أنها تحتمل معاني منها: (الميل) أي إن مالوا إلى الموادعة فَمِلْ إليها. والثاني:(التوقف) وإن توقفوا عن الحرب مسالمة لك فتوقف عنهم مســـالمة لهم. والثالث:(الإظهار) وإن أظهروا الإســـلام فاقبل منهم ظاهر إســلامهم وإن تخلف باطن اعتقادهم، وهذه المعاني محتملة؛ لأن الســياق خُتم بقولـه تعـالى إنـه هو الســـميع العليم، وفي ذلـك دلالـة مجردة أن الله عليم بكـل مآلاتهم(ينظر: الماوردي: ٣٣٠/٢-٣٣١)

ومن دلالتها على (الإثم)، قوله تعالى:﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنۡ حَجَّ ٱلۡبَيۡتَ أَوِ ٱعۡتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ ﴾ [البقرة: ١٥٨]، فَلا جُنـاحَ عَلَيْـهِ، أَي: لَا إِثْمَ عَلَيْهِ, فقد خرجت كلمة (جناح) من معناها الأصـلي وهو الميل أو العدوان الى معنى

الإثم فأصـبحت (لا جناح) بمعنى لا إثم, وهذا ما يدله سـياق الآية التي تكلمت عن عبادة الحج والعمرة التي تعد من أركان الإسلام (ينظر: البغوي: ١/١٩١)

فنرى أن الدلالة تنتقل في الخطاب القرآني من المعنى الحسيّ للجناح إلى معاني تُعبّر عن التواضع واللين والرحمة، أو عن الميل والإثم والانحراف عن الحق، وهذا الانتقال من الحسّ إلى المجرد يُعدّ من أرقى مظاهر البلاغة القرآنية، إذ يجعل اللفظ الواحد يتسع لدلالات شتّى.

إنّ لفظـة (الجنـاح) من الألفاظ القرآنيـة البليغـة التي تحمـل في طيّاتهـا معـاني متعددة تمتدّ من الحسّ إلى المجرد، ومن الصـــورة الملموســـة إلى الدلالة النفســـية الدقيقة. والجناح في أصـل اللغة هو العضـو الذي يطير به الطائر، وهو ما يمتدّ من جانبيه. ومن هذا الأصـــل الحســـيّ تفرّعت معانٍ متعدّدة؛ كالدلالة على الامتداد والانبساط، والحماية والستر، والميل والانحراف. فالطائر يجمع جناحيه إذا احتمى أو أراد السكون، ويبسطهما إذا انطلق أو احتضن، ومن هذه الصورة الحية انطلق القرآن الكريم ليجعل من الجناح رمزًا للمعاني الرفيعة التي تمسّ الروح والسلوك الإنساني.

قال تعالى: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ ... ﴾ [فاطر: ١]

فـــــ(أجنحة) هو العضـو المعروف في الطائر الذي يقابل اليد والذراع, والآية مطلقة تتنـاول كـل زيـادة في الخلق: من طول قـامـة، واعتـدال صـــورة، وتمـام في الأعضاء(ينظر: الزمخشري: ٣/٥٩٥-٥٩٦)

وقال تعالى: ﴿ لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَٱخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الحجر: ٨٨]؛ فالجناح هنا مجاز عن التواضـع واللين، إذ شـبّه التواضـع بانخفاض جناح الطائر حين يحنّ لصـــغيره أو يحميه، والاختيار الإلهي بديع؛ لأن الطائر حين يخفض جناحه لا يتخلّى عن قدرته، بل يحمي بحنان، فجمعت اللفظة بين القدرة والرحمة، وبين القوة والرقة، في صـــورة واحدة، جمعها النهي في قوله:(ولا تمُدَّنَّ)، والأمر في قوله:(واخفض جناحك) فهي من أبلغ صـورة المقابلة والموازنة بين (القدرة والقوة، و(الرحمة والرقة) (ينظر: الزمخشري: ٣/٥٩٥-٥٩٦)

وقال ســـبحانه: ﴿ وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرۡحَمۡهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرٗا ﴾[الإسـراء: ٢٤]، وهنا ارتقى المعنى إلى مقام البرّ بالوالدين؛ فالذلّ ليس مهانة، بل رحمة تنبع من القلب وتعبّر عن خضــوع الابن لوالديه خضــوع المحبة والإحســان، فالجناح رمز للرقة والانحناء برفق، وهو مشـــهد بلاغي يجسّـــد الرحمة في أبهى صورها(ينظر: الوجيز: ٤٤٩/٣)

وفي قولـه تعـالى: ﴿ وَٱضۡمُمۡ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخۡرُجۡ بَيۡضَآءَ مِنۡ غَيۡرِ سُوٓءٍ ءَايَةً أُخۡرَىٰ ﴾ [طـه: ٢٢]، يعود الجناح إلى معناه الحســيّ، أي الجانب أو العضــد، واللفظ هنا مناســب لسياق القوة والحماية التي منحها الله لموسى عليه السلام، ومن هنا يتجلّى الإعجاز في تنوّع الدلالة بحسب المقام، دون أن تفقد الكلمة أصلها الحسيّ(ينظر: الماوردي: ٣٣٠/٢-٣٣١)

ثم تتّسع الدلالة في مواضع أخرى، كما في قوله تعالى:﴿ لَّا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ ﴾[البقرة: ٢٣٦]،إذ تحوّلت اللفظة بفعل السياق من المعنى الحسيّ إلى المجازيّ، فصارت تدلّ على الميل عن الحق والإثم، أي لا ميل ولا انحراف عليكم.

إنّ الســـرّ البلاغيّ في اختيار لفظ (الجناح) دون غيره يكمن في أنّه يجمع بين الصــورة الحســية والمعنى النفســيّ، ويوحي بالحركة والاحتواء، فيمنح النص القرآنيّ حيوية تصويرية تُحرك الخيال وتثير المشاعر. كما أنّه يستدعي مشهد الرحمة الإلهية في المخلوقات؛ فكما يظلّ الطائر جناحه على فراخه، فكذلك المؤمن يخفض جناحه تواضـــعًا ورحمةً لأهله ووالديه. ثمّ إنّ اللفظة تُوحّد دلالات التوازن بين القوة واللين، وبين القدرة والانحناء، وهذا ما يناســب طبيعة الخطاب الإلهيّ للنبيّ والمؤمنين على السواء.

وعليه فإنّ لفظة (الجناح) تمثّل نموذجًا رفيعًا في الانتقال من الحسيّ إلى المجرد، ومن المادة إلى المعنى، إذ جمعت بين الرمز الحركيّ الحسي الوجداني .

لفظ (الخيط) :

الخَيْطُ في اللغة: السِّـــلْك، وَالجَمعُ أَخْياطٌ وخُيوطٌ وخُيوطـةٌ مِثلُ فَحْلٍ وفُحولٍ وفُحولةٍ، وخاطَ الثوبَ يَخِيطُه خَيطاً وخِياطةً، وَهُوَ مَخْيوطٌ ومَخِيطٌ، والمِخْيَطُ: مَا خِيطَ بِهِ، وَهُمَا أَيضـــاً الإِبرَةُ (الرازي:٩٩)، وقد تكررت لفظة(الخيط) مرتين في القرآن الكريم, و(الخياط) مرة واحدة.

قال تعالى:﴿ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ﴾ [البقرة: ١٨٧]، اختلف المفســـرون في المراد بالخيط الأبيض والخيط الأســـود, على أوجه: منها: الخيط المعروف كانوا يربطونه على أرجلهم وعند رؤيته ينتهي الســـحر ويبدأ الصـوم. والثاني: أنه يريد بالخيط الأبيض ضـوء النهار, وهو الفجر الثاني, وبالخيط الأسـود سـواد الليل قبل الفجر الثاني, والخيط هنا في كلامهم عبارة عن اللون(ينظر: الماوردي: ٢٤٦/١)

أما الوجه الأول فقد استبعده أهل التفسير، قال الرازي:(ذلك مما يستدل به على بلاهة الرجل، ونقول: يدل قطعا على أنه تعالى كنى بذلك عن بياض أول النهار وســـواد آخر الليل) (الرازي:٢٧٣/٥) ، قال ان منظور: (الْخَيْطُ الْأَسْـــوَدُ) الْفَجْرُ الْمُسْـــتَطِيلُ وَقِيلَ: سَـــوَادُ اللَّيْلِ، وَ(الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ) الْفَجْرُ الْمُعْتَرِضُ(ابن منظور: ٢٩٨/٧-٢٩٩)

وقـال تعـالى:﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا وَٱسْتَكْبَرُوا۟ عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَٰبُ ٱلسَّمَآءِ وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُجْرِمِينَ ﴾ [الأعراف: ٤٠]، جـاءت لفظـة (الخياط) هنا بمعنى: الإبرة أي الأداة التي يخاط بها, وســـم الخياط يعني ثقب الإبرة (ينظر: الزمخشري: ١٠٤/٢)

إن لفظة "الخيط" في القرآن الكريم تمثل مثالًا حيًا على الجمع بين المعنى الحسي والمعنى المجرد، فقد وردت في قولـه تعالى بمعنى أنـه: "حتى يكون الخيط الأبيض من الليل ظاهرًا لكم من الخيط الأسود" لتحديد وقت الفجر بدقة.

فمن الجانب الحسي، يشير "الخيط" إلى شعاع الضوء الرفيع الممتد على الظلمة، كشـــيء دقيق يمكن تمييزه بالعين، مما يجعل صـــورة الانتقال من الليل إلى النهار واضحة ومتصورة بسهولة.

أما من الجانب المجرد، فإن الخيط يرمز إلى الدقة والانضـباط في العبادة، فكما يتميز الخيط بالرفعة والوضـوح، يحتاج الالتزام بأوقات الصـيام والصـلاة إلى ضـبط وانتظام. بهذا الاستخدام، يصبح المعنى الحسي مدخلاً لفهم معنى روحي وتجريبي، وهو تأكيد على الانضباط والوعي بالوقت، فاللفظة هنا ليست مجرد وصف طبيعي، بل رمز بلاغي متكامل يربط بين تصور العين وفهم العقل، ويجسد إعجاز القرآن في اختيار الألفاظ وتوظيفها بدقة داخل سياقها القرآني(ينظر: الزمخشري: ١٠٤/٢)

لفظ (الذِّكْر) :

اقترنت لفظة الذكر في أصلها اللغوي باستحضار الشيء بعد غياب، وبالحفاظ عليه في الذاكرة؛ فهي ضد النسيان، كما تُستعمل للدلالة على القول والعلم، وهذا الاستعمال يوحي بأن الذكر يقع في دائرة التجربة الذهنية المباشرة، حيث يكون الإنسان واعيًا لما يستدعيه من معلومات أو نصوص أو معارف.

وقد عززت المعاجم هذا المعنى، إذ تذكر أن الذكر هو الحفظ واستعادة المحفوظ، كما يشير الأصفهاني إلى أن الذكر ذكران: ذكر بالقلب، وذكر باللسان، وكل واحد منهما ضربان ذكر عن نسيان، وذكر لا عن نسيان بل عن إدامة حفظ (الاصفهاني:٣٢٨-٣٢٩)، وهذا مما يجعله جامعًا بين القول والفكر.

غير أن السياق في القرآن الكريم يرفَع هذا المعنى إلى مستوى آخر يسمو به فوق مجاله البشري المعتاد، ففي قوله تعالى:﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩]، تغيرت دلالة (الذكر)، إذ لا يُراد بالذكر مجرد الاستحضار الذهني أو النطق اللساني، بل المراد بالذِّكْر هنا:(القرآن في قول جميع المفسرين) (الجوزي:٥٢٥/٢) ، أو الوحي الإلهي المنزل على خاتم الأنبياء ﷺ (الطبري:٩٤/١)، فالمعنى ينتقل من دائرة الفعل البشري (التذكر) إلى دائرة الفعل الإلهي (الوحي)، ومن المعنى العام المفتوح لكل نص محفوظ إلى معنى خاص ينصرف إلى القرآن الكريم وحده.

وهذا التحول الدلالي يتضح من خلال ربط اللفظة بفعل التنزيل الإلهي، وهو فعل مخصوص بالوحي وحده، فـــ(الذكر) هنا ليس عملية عقلية يقوم بها الإنسان، وإنما هو مضـمون إلهي محفوظ في ذاته، تولّى الله صـيانته، في مقابل النسـيان والتحريف والضـياع. ومن ثم يتشكل البعد المجرد للفظةِ من خلال السياق، حيث يصـبح الذكر هو الخطاب الكوني الذي يتجاوز حدود الذاكرة الفردية إلى المبدأ الإلهي المطلق.

وبذلك يغدو الذكر في الخطاب القرآني رمزًا للهداية والتشـــريع، لا مجرد فعل إدراكي، فهو ليس نصًـا محفوظًا فحسب، بل كلمة حافظة تُغيّر الوجود وتبني الوعي، وهو ما يفســـر اختيار اللفظة دون غيرها للدلالة على القرآن. ومن جهة أخرى، فإن السياق الذي تعهّد فيه الله بحفظه يُضفي على اللفظ سمة القداسة والثبات، بما يعمّق انتقاله من الحقل الحسي الذهني إلى الحقل المجرد الوجودي.

لفظ الغشاوة :

وردت لفظة الغشـاوة في اللغة، على نحو الغِشـاوة والغِشـاء ما يُغطّى به الشـيء ويُسـتَر، يقال غَشِـيَ الشـيءَ غِشَـاءً وغِشـاوَةً إذا غطّاه (ابن منظور:١١/٥٤) ، وفي القاموس المحيط وردت لتعبر عن ما يُغطّى به البصـــر أو الشـــيء، وتُســـتعار لما يحجـب الإدراك (الفيروز آبـادي: ١٠٨٥، مـادة (غشـــو). ، وفي مفردات الراغـب الأصـــفهاني وردت لتُســتعمل في الأصـــل لما يُغطّى به العين، ثم نُقلت إلى المعنى المعنوي، فقيل غشـــاوة القلب أي الجهل والعمى عن الحق(الراغب الأصـــقهاني: ٦٠٧، كتاب (الغين)

وفي الســياق القرآني، قال تعالى:﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ ﴾ [البقرة: ٧]، فالمعنى هنا ليس حسيًّا، فليست هناك غشاوة مادية على الأبصـار، وإنما المقصـود غشـاوة معنوية، أي حجاب نفسـي وروحي يحول بين الكافرين وبين إدراك الحق، نتيجة الإعراض والعناد؛ إذ فسَّـر الطبري (الغشـاوة) بأنها الغطاء الذي ضربه الله على أبصارهم عن رؤية الحق، فصاروا لا يبصرونه وإن كان ظاهرًا لهم(الراغب الأصـــقهاني: ٦٠٧، كتاب (الغين) . ، وقال الرازي:(هي اســـتعارة عن انطماس البصيرة وإظلام القلب عن إدراك الهداية) (الرازي:٢/٤٦)

فنلحظ أن الأثر السـياقي نقل اللفظ من الدلالة الحسـية (غطاء العين) إلى الدلالة المجردة (انغلاق البصـيرة)؛ فالسـياق يتحدث عن حالة الكافرين الذين أعرضـوا عن الهداية رغم وضـوح البينات، فجاء التعبير بـــ(غشـاوة على أبصـارهم) للدلالة على العَمى المعنوي وضـعف البصـيرة، لا على فقدان البصـر الحسـي، وبالتالي نجد أن الكلمـة قد انتقلت من المجـال المـادي (غطـاء العين) إلى المجـال المعنوي (غطـاء القلب والعقل)، لتصـوّر انغلاق الإدراك عن الحقائق الإيمانية، وهو انتقال دلالي بليغ يصوّر المعنى العقائدي في صورة حسية ملموسة.

لفظ: أمة

(الأمة) في اللغة تطلق على الجماعة من الناس، أو على الفرد إذا اجتمعت فيه صفات القدوة. قال الخليل:(وكل قوم نسبوا إلى شيء وأضيفوا إليه فهم أمة، وكل جيل من الناس أمة على حدة، وقد تكون الأمة جماعة العلماء، وقد تطلق الأمة على رجل بعينه) (الفراهيدي:٤٢٨/٨).

وتأتي بمعنى الملة، أو الدين. قال الخليل: ((الأمة: الدين، قال الله تعالى:(إنا وجدنا آباءنا على أمة)، وحكى أبو زيد: لا أمة له، أي: لا دين له، وكذلك كل من كان على دين حق مخالف لسائر الأديان فهو أمة)) (الفراهيدي:٤٢٨/٨)

قد ورد لفظ(الأمة) في القرآن الكريم على أربعة معاني:

أحدها: القدوة: وذلك عندما وصف الله تعالى إبراهيم عليه السلام وصفاً يحتذى به إلى يوم القيامة، بقوله:﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [النحل:١٢٠] أي: قدوة وإماماً معلماً للخير، وما ذاك إلا لتكميله مقام الصبر واليقين الذين تنال بهما الإمامة في الدين.

والثاني: الجماعة من الناس: كقوله تعالى:﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ ﴾ [القصص:٢٣] يعني: جماعة، وهذا كثير.

والثالث: الدين والملة: قال تعالى عن الكفار:﴿ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴾ [الزخرف:٢٢]، هذه المعاني الحسية التي وردت بلفظ الأمة.

والرابع: الزمن والوقت: قال تعالى:﴿ وَقَالَ ٱلَّذِى نَجَا مِنْهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِۦ فَأَرْسِلُونِ ﴾ [يوسف:٤٥]، قال الزمخشري:(قرىء: وادكر بالدال وهو الفصيح، وعن الحسن: واذكر، بالذال المعجمة، والأصل تذكر، أي تذكر الذي نجا من الفتيين من القتل يوسف وما شاهد منه. بَعْدَ أُمَّةٍ :بعد مدّة طويلة، وذلك أنه حين استفتى الملك في رؤياه وأعضل على الملأ تأويلها، تذكر الناجي يوسف وتأويله رؤياه ورؤيا صاحبه، وطلبه إليه أن يذكره عند الملك) (الزمخشري :٤٤٨/٢)

قال ابن عطية: (والأمة في هذه الآية: المدة) (ابن عطية : ١٥٣/٣) ، وقال الطبري:(بعد أمة: بعد حين، أي حقبة من الدهر، أو بعد نسيان) ، وسميت بذلك المدة لأنها تمضي فيها أمة من الناس ونحدث فيها أخرى، فهي على هذه المدة الطويلة، والقرينة في ذلك لفظ (ادكر) بمعنى تذكر والتذكر لا يكون إلا بعد نسيان، والسياق الذي مرّ فيه يوسف عليه السلام يدل على ذلك الزمن الذي امضاه في السجن(ينظر: الالوسي:٦٥/٢)، وهنا يكون لفظ (الأمة) قد خرج من دلالته الحسية اللغوية(الملة، الدين، القدوة) إلى دلالة الزمن المجرد، وكذلك قوله: ﴿ وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ ٱلْعَذَابَ إِلَىٰٓ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُۥٓ ۗ أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴾ [هود:٨] يعني: إلى طائفة من الزمن، والقرينة في السياق هي لفظ (معدودة) و(يوم) .

لفظ: (أعمى)

عمي: العَمَى: ذَهابُ البَصرَ، عَمِيَ يَعْمَى عَمىً....، ورَجُلٌ أعْمَى وامرأة عَمْياءُ لا يَقَعُ على عَيْنٍ واحدةٍ. وعَمِيَت عَيْناهُ. وعَينانِ عَمياوان. وعَمْياوات يَعني النســـاء. ورجـالُ عُمْيٌ. ورَجُـلٌ عَمٍ، وقَومٌ عَمُون من عَمَى القَلْـب، وفي هذا المعنى يُقال مـا أعماه، ولا يُقال، من عَمَى البَصـرَ، ما أعماه لأنّه نَعْتٌ ظاهرٌ تُدركُه الأبصـار(ينظر: الفراهيدي: ٢٦٦/٢)

وقد ورد لفظ (العمى) في القرآن الكريم في مواطن نصـت الدلالة على هذا المعنى الحســي، في حين خرجت الدلالة في مواطن أخرى إلى معاني مجردة بفعل الســياق منها أن المراد به هو(الإعراض) عن الحق.

قال تعالى: ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ ﴾ [طه: ١٢٤]، فسياق (أعمى) في هذه الآية له وُجُوهٌ ذكرها الرازي قال:(إنه يحشر بصيرا فإذا سيق إلى المحشر عُميَ. وثانيها: أنه أعمى عن الحجة وهي رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما. وثالثها: أن المراد من حشرهِ أعمى أنه لا يهتدي يوم القيامة إلى طريق ينال منه خيرا، بل يبقى واقفا متحيرا كالأعمى الذي لا يهتدي إلى شيء) (الرازي: ٢٢/١١١-١١٢)

ومع كل هذه الوجوه نجد الامام الرازي قد علل هذا العمى تعليلا روحانيا مجردا من دلالته الحسية، مأخوذ من أمر آخر روحاني- قلبي، وهو أن الأرواح الجاهلة في الدنيا المفارقة عن أبدانها على جهالتها تبقى على تلك الجهالة في الآخرة وأن تلك الجهالة تصير هناك سببا لأعظم الآلام الروحانية.

إذ قال:(ففي تقرير هذا الجواب وجهان: أحدهما: أنه تعالى إنما أنزل به هذا العمى جزاء على تركه اتباع الهدى والإعراض عنه. والثاني: هو أن الأرواح البشرية إذا فارقت أبدانها جاهلة ضالة عن الاتصال بالروحانيات، بقيت على تلك الحالة بعد المفارقة وعظمت الآلام الروحانية، فلهذا علل الله تعالى حصول العمى في الآخرة بالإعراض عن الدلائل في الدنيا) (الرازي:٢٢/١١١-١١٢)

وقد يكون المراد بالعمى ليس الإعراض عن ذكر الله بل المراد عمى القلوب، قال تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ [الحج: ٤٦] .

فسياق (تعمى) في الآية يحتمل وجهين: أحدهما: أنها لا تعمى الأبصار عن الهدى ولكن تعمى القلوب عن الاهتداء. والثاني: أنها لا تعمى الأبصار عن الاعتبار ولكن تعمى القلوب عن الإدكار, والظاهر من سياق الآية أن المراد هو عمى القلب عن اتباع الحق(ينظر: الماوردي: ٤/٣٢)

وهكذا نرى أنَّ لفظة الأعمى في القرآن الكريم جاءت في نظمٍ معجزٍ، جمع بين البعد الحسيّ الذي يدل على فقدان البصر، والبعد المجرد الذي يعبّر عن عمى القلب

والبصيرة، وتنوّعت صيغها بين النكرة والمعرفة تبعًا لاختلاف المقام والمقصد الإلهي في البيان.

فعندما وردت اللفظة نكرة، في قوله تعالى:﴿ وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلٗا ﴾[الإسراء: ٧٢]، كان السياق في مقام التحذير والتعميم، فجاءت الكلمة نكرة لتشمل كل من عَمِيَ عن نور الهداية، وغفل قلبه عن الحق، فهي لا تخصّ أعمى البصر وحده، بل تمتد لتشمل أعمى البصيرة، فيتحول المعنى من الحسيّ إلى المجرد، ومن صورة العين إلى عمق القلب والعقل.

وعندما وردت اللفظة معرّفة، كما في قوله تعالى: ﴿ لَّيۡسَ عَلَى ٱلۡأَعۡمَىٰ حَرَجٞ وَلَا عَلَى ٱلۡأَعۡرَجِ حَرَجٞ وَلَا عَلَى ٱلۡمَرِيضِ حَرَجٞ ﴾[النور: ٦١]، فإن السياق تشريعي رحيم، يراعي الحالة الواقعية لمن فقد بصره، فجاء التعريف للدلالة على التخصيص والتعيين، لا على العموم، وهنا يظهر التناسب الدقيق بين اللفظ والمعنى؛ فحين يكون المقام ماديًّا حسيًّا جاء التعبير معرفًا لتحديد الحالة، وحين يكون المقام معنويًّا إيمانيًّا جاء التعبير نكرة ليعمّ الدلالة ويعمقها.

ومثل هذه المعاني قوله تعالى:﴿ أَفَمَن يَعۡلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ٱلۡحَقُّ كَمَنۡ هُوَ أَعۡمَىٰٓۚ ﴾[الرعد: ١٩]، ذُكر في سياق هذه الآية أن العمى دلاله على من لم يستجيب للحق(ينظر :الزمخشري: ٢/٥٢٤)؛ فشبه الكافر الجاهل بالأعمى على سبيل الاستعارة(ينظر: الزحيلي: ١٣/١٤٤)، وقال تعالى:﴿ وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلٗا ﴾[الإسراء: ٧٢]، ذُكر في سياق هذه الآية أن العمى يخرج لأمور منها إشارة لعمى القلب في الدنيا عن رؤية آيات الله ومعرفة الحق؛ فهو في الأخرة أعمى(أي: منبوذ مطرود)عن سلوك طريق الجنة لا يقبل اعتذاره(ينظر: البغوي: ٣/١٤٦)

وهكذا تكشف اللفظة الواحدة عن إعجازٍ بلاغيٍّ عجيبٍ، إذ تتبدل بين الحسي والمجرد بحسب السياق والمقام، فيبقى المعنى القرآني متماسكًا، مشرقًا بالدلالة، يعكس حكمة الله في أن العمى الحقيقي ليس عمى البصر، بل عمى القلب الذي

يُغلق عن نور الهـدايـة؛ وذلـك هو سـرّ الإعجـاز القرآني في النظم والمعنى والمقصد(ينظر :الزمخشري: ٢/٥٢٤)

لفظ (الظلام):

(ظَلَمَ) الظَّاءُ وَاللَّامُ وَالمِيمُ أَصـلَانِ صَـحِيحَانِ، أَحَدُهُمَا خِلَافُ الضِّـيَاءِ وَالنُّورِ، وَالآخَرُ وَضـعُ الشَّـيءِ غَيرَ مَوضِـعِهِ تَعَدِّيًا(ابن فارس: ٣/٤٣٢) ، وعلى هذا يحمل اللفظ على أنه: وضـع الشـيء في غير موضـعه، ألا تراهم يقولون: من أشبه أباه فما ظلم، أي ما وضع الشبه غير موضعه، قال كعب:

أنا ابن الذي لم يخزني في حياته ... قديما ومن يشـــبه أباه فما ظلم ، ومن هذا الباب ما حكاه الخليل من قولهم:(لَقِيتُه أوَّلَ ذي ظَلَمٍ، وهو أوَّلَ شيءٍ سَدَّ بَصَرَكَ في الرُؤية) (الفراهدي:٨/١٦٢)

ويُعَدُّ لفظ الظلام من الألفاظ القرآنيـة التي بلغت ذروة الإعجاز في الجمع بين الدلالة الحسية والمجردة؛ إذ انطلقت من معناها المادي، وهو غياب النور المحسوس، إلى معناها المعنوي الذي يُصوِّر حال الكافر والمعرض عن الهداية.

وقد تجلّى هذا الجمع البلاغي في قوله تعالى:﴿ أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ظُلُمَٰتُۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا ۗ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴾ [النور: ٤٠].

إذ تتراكب الظلمات الحسية في مشهدٍ بحريٍّ مهيب يبدأ من عمق البحر اللُّجّي، حيث تنعدم أشعة النور، ثم تتوالى طبقات الموج والسحاب حتى يتكوَّن حجابٌ كثيف يمنع الرؤية، وهذه الصورة الكونية الحسية تتحول في السياق القرآني إلى رمزٍ روحيٍّ لحال الكافر الذي تراكمت على قلبه ظلمات الجهل والشبهة والمعصية، حتى غدا في ظلمةٍ فكريةٍ وروحيةٍ تحجبه عن نور الإيمان، فالقرآن الكريم يربط بين عمق البحر وعمق الضـــلال، وبين تعدُّد الظلمات في الطبيعة وتعدُّد أسـباب الغواية في النفس، لتغدو اللفظة في أبهى صـورها تجسـيدًا بلاغيًّا للتوازن بين الحسـي والمجرد، وبين المشهد الكوني والمشهد الإنساني(ينظر: البغوي: ٤/٨٠ ، و(القرطبي: ١/٢١٣)

وقد ورد لفظ (الظلام) في القرآن الكريم وهو يرمز بفعل السياق إلى معاني، قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ [البقرة: ٢٥٧]، فقوله تعالى: (مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ) استعارة تصريحية، حيث شبه الكفر بالظلمات، والإيمان بالنور (ينظر: الزحيلي: ٣/١٩-٢٠)

ومثله قوله تعالى: ﴿ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴾ [البقرة: ١٧]، ففي لَفْظِة (الظُّلُماتِ) قولانِ: الأوَّلُ: أَنَّ المُرَادَ منه المحسوس بِحِسِّ البَصَرِ أي الظلام, والقرينة في السياق قوله:(أَضَآءَتْ)، وَالثَّانِي: ظُلْمَةَ الشِّركِ وَالنِّفَاقِ وَالْكُفْرِ، وظلمات جمع ظلمة، أي ظلام دامس(ينظر: القرطبي: ١/٢١٣), وموقع قوله: (في ظلمات) جارّ ومجرور متعلّق بمحذوف مفعول به ثان للفعل (ترك)، أي: بمعنى ضائعين أو تائهين(ينظر: صافي: ١/٦١)

لفظ: (القدر) :

(قَدَرَ) القاف والدال والراء أصل صحيح يدل على مبلغ الشيء وكنهه ونهايته. فَالْقَدْرُ: مبلغ كل شيء، يُقَالُ: قَدْرُهُ كَذَا، أي مبلغه، وكذلك الْقَدَرُ. وَقَدَرْتُ الشَّيءَ أَقدِرُهُ وأَقدُرُهُ مِنَ التَّقْدِيرِ. وَالْقَدْرُ: قضاء الله تعالى الأشياء على مبالغها ونهاياتها التي أرادها لها (ابن فارس:٥/٦٢)

وذكر ابن منظور في (قَدَرَ) وجوها: (القَدْرُ) و(القَدَرُ): هو القَضاء المُوَفَّقُ، يُقَالُ: قَدَّرَ الإِله كَذَا تَقديرًا، وقيل هو: القضاء والحكم، وهو ما يقدره الله عز وجل من القضاء ويحكم به من الأمور (ينظر: الرازي: ٢٤٨)

إنَّ لفظ (القدر) ورد في مواطن من القرآن الكريم، ويُعَدّ من الألفاظ التي تجلَّى فيها الإعجاز البلاغي والنظم السياقي بأبهى صوره؛ إذ سوف نلحظ أن هذه اللفظة انتقلت من معناها الحسيّ إلى معناها المجرد انتقالًا دقيقًا يعبّر عن عمق الدلالة القرآنية واتساعها.

فالقدر في أصله اللغوي يدل على القياس والتحديد والتقدير، وهو معنى حسيّ يرتبط بوزن الأشياء وضبط مقاديرها، ثم جاء القرآن فارتقى بهذا اللفظ إلى مستوى

أعلى، فجعل منه مفهومًا عقديًا يعبّر عن تدبير الله المحكم، وحكمته في تصـــريف شؤون الكون على نظام لا خلل فيه ولا عبث.

قـال تعـالى:﴿ إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَيِ ٱلَّيْلِ وَنِصْفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ وَطَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ مَعَكَ ۚ وَٱللَّهُ يُقَدِّرُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ۚ ﴾ [المزمل: ٢٠]، فســـياق الآية يتحدث عن وقت قراءة القرآن الكريم فحدد الله فيها أن بعض المؤمنين يعملون في مجالات مختلفة حسب أوقات أو تكون لهم أعذار كمرض وغيره فقدر الأوقات كي يسهل عليهم القراءة حسب الاستطاعة، فجاءت كلمة (يُقَدِّرُ) بمعنى تحديد الوقت والســـاعات، وهي موافق للســـياق الزمني في الآية الكريمة(ينظر: الزمخشري: ٦٤٣/٤).

وقال تعالى:﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ﴾ [القدر:١]، وهنا نلحظ أن اللفظة تلوَّنت عن الآية السابقة في دلالتهاعلى الزمن إذ اكتسبت معنى جديداً؛ بحسب المقام والمغزى، ففي قوله تعالى:﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ﴾، دلّ اللفظ على المنزلة الرفيعة والفضل العظيم، فصار القدر هنا شرفًا وعلوًّا في المقام، إلى جانب دلالته على الزمان المقدَّر الذي تُضاعف فيه الأعمال الصالحة(ينظر: الزمخشري: ٦٤٣/٤) ،فالقدر: اسم علم لليلة بعينها من العشر الأواخر من رمضان، والأصل هو مصدر بمعنى التقدير أو بمعنى الشرف أو بمعنى الحكم(ينظر: الزمخشري: ٦٤٣/٤)

وفي قوله تعالى:﴿ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ ﴾ [المرسلات:٢٣]، نلحظُ أن القدرة الإلهية برزت في الخلق والإحياء، فامتزج القدْر الحسيّ في إيجاد المخلوقات بالقدرة المجردة في الإحياء والتدبير(الصابوني: ٥٥٧/٣-٥٥٨)، وهذا يُجليه السياق والاستفهام في قوله تعالى:﴿ أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٢٠﴾ فَجَعَلْنَٰهُ فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿٢١﴾ إِلَىٰ قَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢٢﴾ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾ المرسلات] .

أمّا قولـه: ﴿ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ﴾ [الطلاق: ٧]، فاســـتُعمل فيه القدر بمعنى التضـــييق والتقليل، وهو معنى ظاهره حســـيّ، وباطنه إشـــارة إلى العدل الإلهي في توزيع الأرزاق وتقديرها وفق حكمة عليا.

وهكذا تتجلّى روعة النظم القرآني حين تتنوّع دلالات الكلمة الواحدة دون أن تفقد صلتها بجذرها الأصلي؛ فيبقى اللفظ منسجمًا مع السياق، دقيق المعنى، جامعًا بين المشهد الحسيّ في ظاهر اللفظ، والبعد المجرد في مقاصده العليا، فتبدو لفظة "القدر" في القرآن لوحة بلاغية متكاملة تجمع بين تقدير الله للأشـــياء، وقدرته في تدبيرها، ورفعة شأنها في مواضع الفضل؛ وهو ما يُبرز إعجاز القرآن في مزج المعنى العقلي بالمشهد الحسي، في نسق واحد يفيض دقةً وجمالًا(ينظر :الزمخشري: ٤/٦٤٣)

الخاتمة:

أهم النتائج التي توصل إليها البحث :

١- أهمية السياق كعنصر توجيهي: كشفت الدراسة أن السياق (سواء كان لغوياً أو مقامياً) هو الذي يجذب المفردة من معناها المعجمي الحسي الأصلي إلى آفاق دلالية مجردة، مما يمنح النص مرونة فائقة في التعبير.

٢- دور الدلالتين في التعبير القرآني: كشف البحث أن القرآن الكريم يعمد إلى تجسيد المعاني؛ فعن طريق نقل الدلالة من الحس، تصبح المفردة قادرة على تصوير المشاعر والغيبيات (مثل الإيمان، الكفر، الروح،...) كأنها أشياء تُرى وتُلمس، مما يعمق أثرها في نفس المتلقي.

٣- دور الدلالتين في السياق: إن السياق القرآني يستوعب الواقع اللغوي في تجلياته المباشرة، ثم يسمو به إلى معطيات تعبّر عن فضاء واسع المعاني، دون أن تنفصل عن جذورها اللغوية الأولى, فالقرآن يستعمل الألفاظ على نحوٍ يربط بين الأصل الحسّي والتجريد المعنوي في نسقٍ لغويّ محكم يثير الفكر والوجدان معًا .

٤- توسع المفردة القرآنية: تبين أن اللفظة في القرآن لا تكتفي بدلالة ثابتة، بل تتسع وتضيق بحسب السياق؛ فالحسية ليست مرحلة أولية تم تجاوزها، بل هي "خزان طاقة" يستمد منه المعنى المجرد قوته وحيويته.

٥- الارتباط بين اللغة والعقيدة: توصلت الدراسة إلى أن انتقال الدلالة ليس مجرد ترف بلاغي، بل هو ضرورة لغوية لبيان حقائق التوحيد والآخرة، حيث يربط القرآن بين عالم الشهادة (المحسوس) وعالم الغيب (المجرد) برباط لغوي محكم.

٦- الرد على دعاوى التكرار أو الترادف: تفند نتائج البحث الرؤى التي تحصر المفردات القرآنية في نطاق التكرار أو الترادف، وتؤكد أن النظام السياقي القرآني هو نظام مفتوح على التأويل المنضبط الذي يراعي أصول اللغة ومقاصد التعبير القرآني.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم .

١. ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات مبارك بن محمد (ت:٦٠٦هـ) ،١٩٧٩م، النهاية في غريب الحديث والأثر: تحقيق: طاهر أحمد الزاوي, ومحمود الطناحي, دار الكتب العلمية- بيروت, لبنان, ط١.

٢. ابن سيده، علي بن إسماعيل (ت:٤٥٨هـ) , ١٤٢١هـ., المحكم والمحيط الأعظم: تحقيق: عبد الحميد هنداوي, دار الكتب العلمية- بيروت, لبنان, ط١.

٣. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر (ت ١٣٩٣هـ) ، ١٩٩٧ م. التحرير والتنوير: الطبعة التونسية، دار النشر: دار سحنون للنشر والتوزيع – تونس .
٤. ابن فارس, بن زكريا القزويني الرازي (ت:٣٩٥هـ) , ١٩٧٩م،مقاييس اللغة: المحقق: عبد السلام محمد هارون, دار الفكر– بيروت, لبنان.
٥. ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكرياء (ت: ٣٩٥هـ)، ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦ م مجمل اللغة ، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، دار النشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثانية .
٦. ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي(ت: ٧١١هـ) , ١٤١٤هـ، لسان العرب: دار صادر– بيروت, لبنان, ط٣.
٧. أبو البقاء الحنفي, أيوب بن موسى الحسيني الكفوي(ت: ١٠٩٤هـ) , ١٤١٩هـ،الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية): المحقق: عدنان درويش, ومحمد المصري, مؤسسة الرسالة– بيروت, لبنان.
٨. الأزهري، أبو منصور (ت:٣٧٠هـ) ، ٢٠٠١م، تهذيب اللغة: تحقيق: محمد عوض مرعب, دار إحياء التراث العربي– بيروت, لبنان, ط.
٩. الألوسي ،أبو المعالي محمود شكري بن عبد الله بن محمد بن أبي الثناء (ت ١٣٤٢هـ) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: ،الناشر: دار إحياء التراث العربي بيروت .
١٠. البركاوي, عبد الفتاح عبد العليم ، عام ١٩٩١م.، دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث: دار المنار– القاهرة, مصر،
١١. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي (ت: ٥١٠هـ) , ١٤٢٠هـ, (معالم التنزيل في تفسير القرآن):تحقيق: عبد الرزاق المهدي, دار إحياء التراث العربي– بيروت, لبنان, ط١.

١٢. الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (ت: ٨١٦هـ) , ١٩٨٣م, التعريفات، تحقيق: مجموعة من العلماء, دار الكتب العلمية- بيروت, لبنان, ط١.

١٣. الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت:٥٩٧هـ) , ١٤٢٢هـ. زاد المسير في علم التفسير:, تحقيق: عبد الرزاق المهدي, دار الكتاب العربي- بيروت, ط١.

١٤. الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد (ت: ٣٩٣هـ) ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: تحقق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة .

١٥. علاوي، سعد رشيد، الدلالة بين المحسوس والمجرد في لسان العرب لابن منظور ، أطروحة دكتوراه , تكريت - العراق

١٦. الرازي، محمد بن أبي بكر (ت:٦٦٦هـ), ٥, ١٤٢٠هـ. مختار الصحاح: تحقيق: يوسف الشيخ محمد, المكتبة العصرية- الدار النموذجية- بيروت, لبنان, ط.

١٧. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف (ت:٥٠٢هـ) , ١٤١٢هـ. تحقيق: صفوان عدنان الداودي, المفردات في غريب القرآن: دار القلم, دمشق- الدار الشامية, بيروت, لبنان, ط١.

١٨. الزَّبيدي ، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، (المتوفى: ١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس المحقق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية .

١٩. الزحيلي, وهبة بن مصطفى، ١٤١٨هـ ،التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج: دار الفكر المعاصر - دمشق, سوريا, ط٢.

٢٠. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله (ت: ٥٣٨, ١٤٠٧هـ) , الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل(تفسير الزمخشري): دار الكتاب العربي- بيروت, لبنان, ط١.

٢١. الصابوني, محمد علي , ١٩٩٧م ،صفوة التفاسير: ط١, دار الصابوني للطباعة– القاهرة, مصر

٢٢. صافي، محمود بن عبد الرحيم (ت:١٣٧٦هـ) , ١٤١٨هـ, الجدول في إعراب القرآن الكريم: دار الرشيد, دمشق, ط٤.

٢٣. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب (ت ٣١٠هـ) ، ١٤٢٠ هـ – ٢٠٠٠ م ، جامع البيان في تأويل القرآن: تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى.

٢٤. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت: ٥٠٥هـ)، إحياء علوم الدين، الناشر: دار المعرفة – بيروت .

٢٥. الفراهيدي ،أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن البصري (ت:١٧٠هـ) , ١٩٨٥م، كتاب العين: تحقيق: مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي, دار ومكتبة الهلال– بغداد, العراق.

٢٦. الفيروزآبادى ،مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت: ٨١٧هـ) ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥ م .القاموس المحيط: تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الثامنة،

٢٧. قلعجي, وحامد صادق قنيبي, محمد رواس, ١٩٨٨م معجم لغة الفقهاء: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع– بيروت, لبنان, ط٢.

٢٨. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت: ٤٥٠هـ) النكت والعيون= تفسير المحقق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم, دار الكتب العلمية – بيروت, لبنان(د.ت).

٢٩. مختار، عبد الحميد عمر أحمد (ت: ١٤٢٤هـ) , ٢٠٠٨م، معجم اللغة العربية المعاصرة: بمساعدة فريق عمل, عالم الكتب– بيروت, لبنان, ط١.

٣٠. المناوي ،زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي (ت: ١٠٣١هـ) ، ١٩٩٠م،التوقيف على مهمات التعاريف: عالم الكتب – القاهرة, مصر, ط١.

References:

1. Ibn al-Athir, Majd al-Din Abu al-Sa'adat Mubarak ibn Muhammad (d. 606 AH), 1979, Al-Nihaya fi Gharib al-Hadith wa al-Athar, edited by Tahir Ahmad al-Zawi and Mahmud al-Tanahi, Dar al-Kutub al-Ilmiya, Beirut, Lebanon, 1st edition.
2. Ibn Sida, Ali ibn Ismail (d. 458 AH), 1421 AH, Al-Muhkam wa al-Muhit al-A'zam, edited by Abd al-Hamid Hindawi, Dar al-Kutub al-Ilmiya, Beirut, Lebanon, 1st edition.
3. Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir ibn Muhammad ibn Muhammad al-Tahir (d. 1393 AH), 1997, Al-Tahrir wa al-Tanwir, Tunisian edition, Dar Sahnun, Tunis.
4. Ibn Faris, Ahmad ibn Faris ibn Zakariya (d. 395 AH), 1979, Maqayis al-Lugha, edited by Abd al-Salam Muhammad Harun, Dar al-Fikr, Beirut, Lebanon.
5. Ibn Faris, Ahmad ibn Faris ibn Zakariya (d. 395 AH), 1406 AH - 1986, Mujmal al-Lugha, edited by Zuhair Abd al-Muhsin Sultan, Mu'assasat al-Risala, Beirut, 2nd edition.

6. Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram ibn Ali, Abu al-Fadl, Jamal al-Din al-Ansari al-Ruifi al-Afriqi (d. 711 AH), 1414 AH, Lisan al-Arab, Dar Sadir, Beirut, Lebanon, 3rd edition.

7. Abu al-Baqa al-Hanafi, Ayyub ibn Musa al-Husaini al-Kafawi (d. 1094 AH), 1419 AH, Al-Kulliyat (a dictionary of linguistic terms and differences), edited by Adnan Darwish and Muhammad al-Misri, Mu'assasat al-Risala, Beirut, Lebanon.

8. Al-Azhari, Abu Mansur (d. 370 AH), 2001, Tahdhib al-Lugha, edited by Muhammad Awad Mura'b, Dar Ihyya al-Turath al-Arabi, Beirut, Lebanon.

9. Al-Alusi, Abu al-Ma'ali Mahmud Shukri ibn Abd Allah ibn Muhammad ibn Abi al-Thana (d. 1342 AH), Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Azim wa al-Sab' al-Mathani, Dar Ihyya al-Turath al-Arabi, Beirut.

10. Al-Barkawi, Abd al-Fattah Abd al-Alim, 1991, Dalalat al-Siyagh bayn al-Turath wa Ilm al-Lugha al-Hadith, Dar al-Manar, Cairo, Egypt.

11. Al-Baghawi, Abu Muhammad al-Husain ibn Mas'ud ibn Muhammad ibn al-Farra' al-Baghawi (d. 510 AH), 1420 AH, Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Quran, edited by Abd al-Razzaq

al-Mahdi, Dar Ihyya al-Turath al-Arabi, Beirut, Lebanon, 1st edition.

12. Al-Jurjani, Ali ibn Muhammad ibn Ali al-Zayn al-Sharif (d. 816 AH), 1983, Al-Ta'rifat, edited by a group of scholars, Dar al-Kutub al-Ilmiya, Beirut, Lebanon, 1st edition.

13. Al-Jawzi, Abu al-Faraj Abd al-Rahman ibn Ali ibn Muhammad (d. 597 AH), 1422 AH, Zad al-Masir fi Ilm al-Tafsir, edited by Abd al-Razzaq al-Mahdi, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, 1st edition.

14. Al-Jawhari, Abu Nasr Ismail ibn Hammad (d. 393 AH), 1407 AH - 1987, Al-Sihah Taj al-Lugha wa Sihah al-Arabiya, edited by Ahmad Abd al-Ghafur Attar, Dar al-Ilm lil-Malayin, Beirut, 4th edition.

15. Al-Razi, Muhammad ibn Abi Bakr (d. 666 AH), 1420 AH, Mukhtar al-Sihah, edited by Yusuf al-Shaykh Muhammad, al-Maktaba al-Asriya, Beirut, Lebanon.

16. Al-Raghib al-Isfahani, Abu al-Qasim al-Husain ibn Muhammad (d. 502 AH), 1412 AH, Al-Mufradat fi Gharib al-Quran, edited by Safwan Adnan Dawudi, Dar al-Qalam, Damascus, Beirut, Lebanon, 1st edition.

17. Al-Zabidi, Muhammad ibn Muhammad ibn Abd al-Razzaq al-Husaini (d. 1205 AH), Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus, edited by a group of scholars, Dar al-Hidaya.

18. Al-Zuhayli, Wahba ibn Mustafa, 1418 AH, Al-Tafsir al-Munir fi al-Aqida wa al-Shari'a wa al-Manhaj, Dar al-Fikr al-Mu'asir, Damascus, Syria, 2nd edition.

19. Al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Mahmud ibn Amr ibn Ahmad, Jar Allah (d. 538 AH), 1407 AH, Al-Kashshaf an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil (Tafsir al-Zamakhshari), Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, Lebanon, 1st edition.

20. Al-Sabuni, Muhammad Ali, 1997, Safwat al-Tafasir, 1st edition, Dar al-Sabuni, Cairo, Egypt.

21. Safi, Mahmud ibn Abd al-Rahim (d. 1376 AH), 1418 AH, Al-Jadwal fi I'rab al-Quran al-Karim, Dar al-Rashid, Damascus, 4th edition.

22. Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir ibn Yazid ibn Kathir ibn Ghalib (d. 310 AH), 1420 AH - 2000, Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Quran, edited by Ahmad Muhammad Shakir, Mu'assasat al-Risala, 1st edition.

23. Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad (d. 505 AH), Ihya' Ulum al-Din, Dar al-Ma'rifa, Beirut.

24. Al-Farahidi, Abu Abd al-Rahman al-Khalil ibn Ahmad ibn Amr al-Basri (d. 170 AH), 1985, Kitab al-Ayn, edited by Mahdi al-Makhzumi and Ibrahim al-Samarrai, Dar al-Hilal, Baghdad, Iraq.

25. Al-Fayruzabadi, Majd al-Din Abu Tahir Muhammad ibn Ya'qub (d. 817 AH), 1426 AH - 2005, Al-Qamus al-Muhit, edited by the Research Center of the Risala Foundation, supervised by Muhammad Na'im al-Arqasusi, Mu'assasat al-Risala, Beirut, Lebanon, 8th edition.

26. Qal'aji, Hamed Sadik Qanibi, Muhammad Rawas, 1988, Mu'jam Lugha al-Fuqaha', Dar al-Nafa'is, Beirut, Lebanon, 2nd edition.

27. Al-Mawardi, Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Habib al-Basri al-Baghdadi, known as al-Mawardi (d. 450 AH), Al-Nukat wa al-Uyun = Tafsir, edited by al-Sayyid ibn Abd al-Maqsud ibn Abd al-Rahim, Dar al-Kutub al-Ilmiya, Beirut, Lebanon (undated).

28. Mukhtar, Abd al-Hamid Umar Ahmad (d. 1424 AH), 2008, Mu'jam al-Lugha al-Arabiya al-Mu'asira, with the help of a team, Alam al-Kutub, Beirut, Lebanon, 1st edition.

29. Al-Manawi, Zain al-Din Muhammad, known as Abd al-Ra'uf ibn Taj al-Arifin ibn Ali ibn Zain al-Abidin al-Hadadi (d. 1031 AH), 1990, Al-Tawqif 'ala Muhimmat al-Ta'rif, Alam al-Kutub, Cairo, Egypt, 1st edition.