الآداب | مجلة علمية فصلية محكمة
تعنى بالدراسات اللغوية والأدبية
للدراسات اللغوية والأدبية
(EISSN): 2708-5783 ISSN: 2707-5508

15 العدد الخامس عشر
سبتمبر 2022

OBEN ACCESS

الاستدلال بين التلازم والنقد

عبد الله كامل إسماعيل الربابعة*

abdkameL49@gmail.com

| تاريخ الاستلام: 2022/04/02م | تاريخ القبول: 2022/06/26م |

الملخص:

يناقش البحث مصطلحين من أهم المصطلحات العلمية في علم (النحو). وهما مصطلحا (التلازم) و(الاستدلال). وتحديد المفهوم اللغوي والاصطلاحي لكل منهما، ثم مناقشهما في الثقافتين العربية والغربية وربط كل ذلك بالجانب النقدي. وقد توصل البحث إلى انضباط هذين المصطلحين انضباطًا علميًا، بما قدمه لهما علماؤنا من الشروط، بحيث لا يمكن لعابث أن يعبث فيما بعد بأي منهما. فقد وجب النظر والتدقيق في العلاقة بين المستوى التقعيدي للنحو، والمستوى البلاغي له؛ إذ إن علم المعاني ما هو إلا إضفاء الجماليات الفنية على المنطلقات النحوية؛ فالتقديم والتأخير، والحذف والذكر، والتعريف والتنكير، مثلاً، ما هي إلا عناصر نحوية بحتة، انتقلت بها البلاغة من مستواها النفعي/ المثالي/ العادي إلى المستوى الفني الجمالي. وتبين دور التراث العربي وتأثيره في الثقافة العربية- ولا نجانب الصواب إذا قلنا الغربية كذلك- بما يدحض التقليل من قيمته، أو فَهْم الحداثة النقدية على أنها انقطاع معرفي عن التراث.

الكلمات المفتاحية: التلازم، الاستدلال، النحو، النقد.

* طالب دكتوراه في النحو واللغة - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الربابعة، عبدالله كامل إسماعيل، الاستدلال بين التلازم والنقد، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، ع15، 2022: 206- 234.

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

العدد الخامس عشر 15
سبتمبر 2022

مجلة علمية فصلية محكمة
تعنى بالدراسات اللغوية والأدبية
(EISSN): 2708-5783 ISSN: 2707-5508
الآداب للدراسات اللغوية والأدبية

OBEN ACCESS

Inference between Correlation and Criticism

Abdullah Kamel Ismael Al-Rababaah*

abdkameL49@gmail.com

Received: 02-04-2022	Accepted: 26-06-2022

Abstract:

The study discusses two of the most important scientific terms in the science of (Grammar), which are the terms (Correlation) and (Inference). The linguistic and terminological concept of each of them will be defined and explained within the view of Arab and Western cultures by linking all this to the critical aspect. This research has revealed that both terms were determined scientifically by our distinguished scholars with conditions that no one can distort any of these terms afterwards. It is necessary to consider and examine deeply the relationship between the grammaticalization and its rhetorical level. As a matter of fact, the science of meanings is the addition of artistic aesthetic to grammatical premises. Anastrophe, omission and its counterpart, definite and indefinite topics, for instance, are pure grammatical elements and the rhetoric modifies its expedient/ideal/ordinary level to its artistic and aesthetic level. The Arabic heritage has its role and effect in the Arabic culture - if we are not wrong, we might say that The Western as well - which could reduce its value or understanding of critical modernity, as a knowledge disconnection from the heritage.

Keywords: Correlation, Inference, Grammar, Criticism.

* PhD Student of Grammar and Linguistics, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Arts, King Saud University, Riyadh, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Rababaah, Abdullah Kamel Ismael, Inference between Correlation and Criticism, Journal Arts for linguistics & literary studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, issue 15, 2022: 206-234.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

مقدمة:

ارتبط الموروث النحوي بضوابط منهجية وأصول مرجعية ذات صلة بجوانب التفكير لدى علمائه المشتغلين به حينًا، وبجوانب اللغة أحيانًا أخرى، يؤكد ذلك المرجعية الفكرية والأسس العلمية لمقولات النحاة المؤسسة لنظريتهم التي انبنت على تلك الأصول العلمية والأسس المعرفية.

فالنحاة -أثناء التقعيد- استقرأوا ظواهر اللغة، وحاولوا سبر مفرداتها وتراكيبها؛ من أجل بناء القواعد النحوية؛ ولذلك، فقد مارس النحاة جملة من العمليات الإجرائية التي صاحبت عملية التقعيد، حيث كان من أبرز تلك العمليات الإجرائية الاستدلال النحوي كونه آلية ذهنية يتم بواسطتها استقراء قواعد اللغة، فضلًا عن توجيه المسائل النحوية وترجيحها. ومن هنا نقف على مفهوم الاستدلال عند النحاة وأنواعه.

وبداية، ينبغي أن ننبه أن مصطلح الاستدلال، ليس خاصًا بعلم النحو فحسب، بل يشمل علومًا أخرى، مثل علم أصول الفقه، وعلم الكلام، وعلم المنطق...إلخ[1]، ومن هنا سيتخصص هذا البحث بالاستدلال النحوي بين التلازم والنقد.

وينطلق هذا البحث من رغبة في التعرف على مصطلحي (التلازم) و(الاستدلال)، والعلاقة بينهما، ثم علاقة ذلك بالجانب النقدي من خلال المراجعات والمناقشات التي يمكن للباحث أن يقدمها في هذا الإطار.

و يعتمد هذا البحث في دراسته ومناقشته لموضوعه على المنهج العلمي القائم على الرصد والتحليل والمناقشة، وذلك من خلال ما نسوقه من آراء العلماء، وما سنقدمه من مناقشة لتلك الآراء.

وينقسم هذا البحث -بعد المقدمة- إلى ثلاثة مباحث: المبحث الأول (التلازم)، وفيه أربعة محاور: الأول مفهوما التلازم: اللغوي والاصطلاحي، الثاني: أنواع التلازم، الثالث: التلازم في النقد اللغوي الحداثي، الرابع: التلازم في التراث النقدي عند العرب. ثم يأتي المبحث الثاني، تحت:

(الاستدلال). ويعالج هذا المبحث ثلاثة محاور كذلك: الأول مفهوما الاستدلال: اللغوي والاصطلاحي، والثاني: مصادر الاستدلال، والأخير: مفهوم الاستدلال في الثقافة الغربية. وأخيرًا، يرد المبحث الثالث، تحت عنوان: (الاستدلال بين التلازم والنقد)، ثم يلي كل هذا النتائج والخاتمة، ثم المصادر والمراجع.

المبحث الأول: (التلازم)*

المحور الأول: مفهوما التلازم

أولًا: المفهوم اللغوي

يقول الزمخشري (538هـ): "لِزَمَ: لَزِمَهُ المالُ لُزُومًا، وأَلْزَمْتُهُ إِيَّاهُ. وَلَزِمَ غَرِيمَهُ لَزْمًا. وَأَلْزَمْتُ خصْمِي إِذَا حَجَجْتُهُ"[2].

ويقول ابن منظور: "لَزِمَ الشَّيءَ يَلْزَمُهُ لَزْمًا ولُزُومًا، ولازَمَهُ مُلازَمَةً ولِزَامًا، والْتَزَمَهُ وأَلْزَمَهُ إِيَّاهُ فَالْتَزَمَهُ. وَرَجُلٌ لُزَمَةٌ: يَلْزَمُ الشَّيءَ فَلَا يُفَارِقُهُ"[3].

ولِزَمَ الشيءَ لُزُومًا: ثَبَتَ وَدَامَ. وأَلْزَمَ الشيءَ: أَثْبَتَهُ وأَدَامَهُ. ويُقَالُ: أَلْزَمَهُ المالَ والعملَ والحُجَّةَ وَغَيْرَ ذلك. ويُقَالُ: أَلْزَمَهُ بِهِ، وَأَلْزَمْتُ خَصْمِي: حَجَجْتُهُ"[4].

كما هو واضح، فإن المفهوم اللغوي (للتلازم) يدور حول دلالات: عدم المفارقة، والاحتجاج، والملازمة، والارتباط. وهو ما ينطبق تمامًا على المنحى اللغوي، سواء في المفردات: الحقول الدلالية، أو ما يسمى في النقد العربي الحديث بالحركة الرأسية، وفي النقد الغربي بالاستبدال. أم في التركيب/ الحركة الأفقية/ التعاقب، كما سنناقشه بعد قليل، إن شاء الله.

ثانيًا: المفهوم الاصطلاحي

ليس هناك -في الحقيقة- مفهوم اصطلاحي لمفردة (التلازم)، وإنما يرتبط هذا الدال -على حد قول جودة مبروك محمد- بمفردة التكرار والترديد اللغوي، وهو، بشكل عام، نوع من المصاحبة[5].

المحور الثاني: أنواع التلازم

مما سبق في المفهوم الاصطلاحي للتلازم، بدا أن ارتباطه بدال (المصاحبة) أعطانا أنواعًا ثلاثة:

الأول: التصاحب الحر، وهو يتناول الكلمات التي تصاحب عددًا كبيرًا من الكلمات الأخرى، ويسمح بأن تحل ألفاظ بديلة مكانها.

الثاني: التضامّ، وهو تصاحب بين كلمتين، ليس بإمكاننا استبدال كلمة بأخرى منهما، وعدم قبول إضافة شيء آخر إلى الكلمات المرتبطة.

الأخير: التعبيرات الاصطلاحية، وهو اجتماع كلمتين أو أكثر فتصبحان وحدة دلالية، فلا يمكن تبيُّن معناها من خلال الكلمات التي تؤلف النص، وإنما بالوقوف على المراد من التركيب على عمومه، وبناءً عليه؛ لا يمكن ترجمة مثل هذا النوع بالاعتماد على الإلمام بدلالة كل كلمة، بل بمعرفة ما علم به المقصود من هذا التعبير[6].

وهذا يعني أن التلازم ينحصر، عمومًا، في صورتين، هما: الإفراد، والتركيب. فالإفراد هو ما تناوله النوعان الأولان في معنى المصاحبة. والتركيب هو ما بدا في النوع الأخير من (التعبيرات الاصطلاحية).

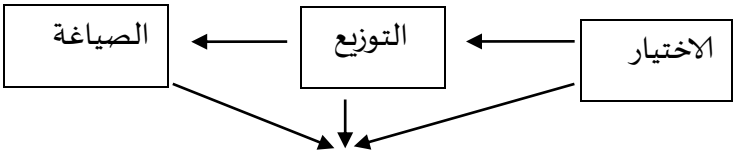
وفي النقد الحديث، أطلق محمد عبد المطلب على عملية (الاختيار)، الذي يعني انتقاء المبدع لفظًا من وسط حقل دلالي معين، دون غيره من الألفاظ الأخرى، الحركة الرأسية[7]. في حين أطلق على عملية التوزيع -التي تُعنى بالرتب النحوية للدوال المكونة للتركيب اللغوي- الحركة الأفقية[8].

وقد قسم دسوقي إبراهيم العملية الإبداعية إلى ثلاث مراحل: الأولى: هي عملية (الاختيار) التي تقوم على انتقاء المبدع لمفردات التركيب من بين مجموعة من البدائل اللغوية في مخزونه الذهني التي تُسمى بالحقول الدلالية.

ثم تأتي المرحلة الثانية: التي تتمثل في (توزيع) هذه المفردات في شكل تركيبي. ولم يتم هذا على نحو عشوائي، بل حسب مزاحمة المعاني وتبادر الأفكار التي يرغب المبدع في توصيلها. حتى إذا ما تمت

هذه العملية الانصهارية داخل الذهن، خرجت الصياغة في شكلها التركيبي وفق ما أريد لها وهذه هي المرحلة الثالثة.

وقد وضع دسوقي العملية الإبداعية في هذا الشكل الآتي رقم (1):



شكل (1) العملية الإبداعية[9]

وإذا أردنا أن نضرب مثالًا للمرحلة الأولى (الاختيار) فعلينا أن نقرأ هذا المقطع للشاعر الفلسطيني محمود درويش من قصيدته (بطاقة هوية)،الذي يخاطب فيه الاحتلال، فيقول[10]:

سَجِّلْ!

أنا عربي

ورقم بطاقتي خمسون ألفْ

وأطفالي ثمانيةٌ

وتاسعهم... سيأتي بعد صيفْ!

وإذا ذهبنا إلى دال زمن الأمر/ المستقبل (سَجِّلْ) ألفينا أن له -في حقله الدلالي- بدائل عدة، منها: اكْتُبْ، قَيِّدْ، انْسَخْ، دَوِّنْ...إلخ. ولكن لمَ اختار الشاعر هذا الدال دون غيره؟ هنا يجيب دسوقي إبراهيم بقوله: "وإذا أدخلنا الفعل (سجل) تحت مجهر المحور الاستبدالي (الاختيار) وهو الدال المحوري في المقطع الشعري، نلحظ أنه قد اختير بدقة؛ ليسهم في إنتاج الدلالة؛ فالتسجيل يفوق الكتابة، والرصد، والقول؛ لأنه يتجاوز هذه المناطق كلها، ليتغلغل داخل النسيج المعرفي والضمير الإنساني للآخر".

ثم يستطرد في الدلالة نفسها فيقول: "وإذا كان ذلك كذلك، فستصبح عروبة الشاعر/ عروبة الوطن حقيقة واقعة لا يستطيع التاريخ -حتى المزيف منه- أن يغيرها؛ لأنها ابتعدت عن مدوناته (الورق والكتابة)، واستقرت في أعماق الإنسان ذاته"[11].

أما محور (التوزيع)، فهو المختص بتوزيع المفردات اللغوية في رتب نحوية، تؤدي قصدية المبدع. وتنحصر مهام اللغة في وظيفتين: الأولى وظيفة توصيلية، قائمة على إيصال قصد المتكلم بطريق أو بآخر، بحيث يفهم المتلقي قصد المخاطِب. وهذه المهمة التوصيلية للغة تُبْنَى عليها الأساليب العلمية.

ولعل هذا هو المقصود بالتلازم التركيبي في تعريف جودة مبروك محمد، الذي يقول: "التلازم التركيبي هو المصاحبة بين الوحدات المشكِّلة والمصمِّمة لبناء الجملة، فهو منتظم بحيث يعكس القاعدة التي تحكم طرائق الأداء الكلامي، في كونه نوعًا من الجبر في وضع التركيب على تلك الصورة، وهو ما يُعرف بالقياس في أصول النحو"[12].

وما نفهمه من هذا، أن التلازم التركيبي يعني القواعد والرتب النحوية التي بدت عليها الجملة الاسمية والفعلية في مستواها العادي المألوف؛ فالجملة الاسمية عبارة عن (مبتدأ + خبر)، والجملة الفعلية مكونة من (فعل + فاعل) إذا كان الفعل لازمًا، ومن (فعل + فاعل + مفعول به) إذا كان الفعل متعديًا. وهذا هو المقياس أو المعيار الذي أُسِّسَ عليه النحو التقعيدي.

وإذا كان ذلك كذلك، فإن الوظيفة الأخرى للغة، وهي الوظيفة الإبداعية الجمالية، وهي لغة الفنون الأدبية تأبى ذلك؛ لأن المبدع لا يجد -في عملية الإبداع- بُدًّا من انتهاك مألوفية اللغة، بما يسمّى العدول أو الانحراف، أو الانتهاك اللغوي[13]، وهو بناء التراكيب اللغوية بالاعتماد على تغاير الرتب النحوية للدوال اللغوية المكونة لتلك التراكيب، بما يضفي على الأسلوب -مع عملية التوصيل- ضربًا من الجمال الفني.

وفي هذا الإطار، نستطيع أن نقول: إن علوم البلاغة الثلاثة: البيان والمعاني والبديع، بما حوته من عناصر، قد نهضت بهذه المهمة؛ إذ نقلت اللغة من مستواها العادي النفعي إلى المستوى الجمالي الفني[**].

المحور الثالث: التلازم في النقد اللغوي الحداثي

إذا كان هذا هو (التلازم) بنوعيه: الإفراد والتركيب في الثقافة العربية الحديثة، فماذا قدم لنا الوافد الغربي في هذا المجال؟ في إطار علاقة الدال بما يجاوره من دوال أخرى داخل التركيب اللغوي، يركز العالم اللغوي السويسري (فرديناند دو سوسور، 1857-1913م) -مؤسس اللغويات في العصر الحديث، والأب الروحي للبنيوية- في دراسته للغة دراسة داخلية، على قيمة الكلمة.

وهنا يشبّه سوسور كلمات اللغة بقطع الشطرنج في توقف كل منها على موقعها وليس على شكلها الخارجي؛ فكما تتوقف قيمة القطعة في لعبة الشطرنج على موقعها في الرقعة من بقية القطع، تتوقف قيمة الكلمة في اللغة على علاقتها بغيرها من الكلمات. وبذلك تصبح اللغة نسقًا أو نظامًا من القيم التي يتقابل بعضها مع بعض، من خلال النظر إلى كل عنصر في علاقته بغيره من العناصر؛ لأن العنصر المفرد لا يملك قيمة معينة في نفسه[(14)].

أما فيما يخص محوري الاختيار والتوزيع، فقد أطلق (سوسور) على محور الاختيار (العلاقات الاستبدالية)، وعلى محور التوزيع (العلاقات التعاقبية)[***]. وهما المحوران اللذان تتألف من خلالهما التراكيب اللغوية، في أية لغة من اللغات.

وفي المحور الأول (الاستبدال / الاختيار) يقول سوسور: "ونلاحظ أن الارتباط الذي يتألف خارج الحديث يختلف كثيرًا عن ذلك الذي يتكون داخل الحديث، فالارتباطات التي تقع خارج الحديث لا يدعمها التعاقب الخطي، ويكون مكانها في الدماغ، فهي جزء من الذخيرة الداخلية للغة التي يملكها كل متكلم"[(15)].

كما يقول في محور (التعاقب/ التوزيع): "تكتسب الكلمات في الحديث علاقات تعتمد من جهة على الطبيعة الخطية للغة لأنها مرتبطة بعضها ببعض. وهذه الحقيقة تحول دون النطق بعنصرين في آن واحد"[16].

كما أن سوسور يوضح العلاقة بين المحورين من حيث الحضور والغياب؛ لأنه ما دامت العلاقات الأفقية (التوزيع) ذات طبيعة خطية، فهي تأخذ -أيضًا- طبيعة حضورية؛ لأن عناصرها تُكتب وتُقرأ. ويختلف الأمر في العلاقات الإيحائية التي تقوم على تغييب بعض العناصر التي تعتمد على الذاكرة[17].

المحورالأخير- التلازم في التراث النقدي عند العرب:

إذا كان هذا هو التلازم في النقد العربي الحديث، وكذلك النقد الغربي الحداثي، فهل تناول التراث النقدي عند العرب مسألة (التلازم) النحوي؟ وهنا نذهب إلى القرن الخامس الهجري، الذي يعدّ من أنشط القرون الهجرية ثقافة.

نذهب إلى فخر العربية، وشرف النقد القديم بلا منازع، إلى الشيخ عبد القاهر الجرجاني (471هـ)، الذي أفاد من سابقيه، وأفاد لاحقيه.

ففي العلاقات الاستبدالية/ محور الاختيار وربطها بالجانب النظمي للكلام، يقول عبد القاهر الجرجاني، بعد أن ضرب شواهد وأمثلة لما يطرحه: "وهذا باب واسع، فإنك تجد متى شئت الرجلين قد استعملا كَلِمًا بأعيانها ثم ترى هذا قد فرع السماك، وترى هذا قد لصق بالحضيض، فلو كانت الكلمة إذا حَسُنَتْ، حَسُنَتْ من حيث هي لفظ، وإذا استحقت المزية والشرف استحقت ذلك في ذاتها وعلى انفرادها، دون أن يكون السبب في ذلك حالاً لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم، لما اختلف بها الحال، ولكانت إما أن تحسن أبدًا، أو لا تحسن أبدًا"[18].

وفي العلاقات التركيبية، يقول عبد القاهر: "واعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمت علمًا لا يعترضه الشك، أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب، حتى يعلق بعضها ببعض، ويبنى بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب من تلك. هذا ما لا يجهله عاقل ولا يخفى على أحد من الناس"[19].

ومن هنا، مثَّل التراث النقدي عند العرب قاعدة أساسية راسخة، استطاع المثقفون العرب، بل والغربيون من خلال الانطلاق منها البناء عليها، والإضافة إلى ما وصلت إليه. وكل هذا يدحض ما يحاول أن يصدره بعض النقاد العرب من أن الحداثة هي انقطاع معرفي عن التراث[20].

المبحث الثاني: (الاستدلال)

المحورالأول: مفهوم الاستدلال

بداية، ينبغي علينا أن نتناول الاستدلال في مفهوميه: اللغوي، والاصطلاحي. فالاستدلال **لغة**، يعني: الدليل: وهو ما يستدل به. والدليلُ: الدَّالُّ. وقد دَلَّهُ على الطريق، يَدُلُّهُ دَلَالَةً ودِلَالَةً ودُلُولَةً. والدليلُ: الذي يَدُلُّكَ، ودَلَلْتُ بِهِ: أَدُلُّ دَلَالَةً[21].

ودَلَلَ: دَلَّهُ على الطريق، وأدْلَلْتُ الطريق: اهتديتُ إليه[22]. ودَلَّ عليه وإليه - دِلَالَةً: أَرْشَدَ. ويقال: دَلَّهُ على الطريق ونحوه: سَدَّدَهُ إليه[23].

واصطلاحًا: الدليل: هو المرشد إلى المطلوب[24]. والدليل: ما يقوم به الذهن إلى التسليم بحقيقة قضية كانت موضع شك من قبل، وقد يكون مجرد أمارة، أو ظاهرة معينة، أو شهادة شاهد، أو ضربًا من الاستدلال المنطقي[25].

فالاستدلال: "هو طلب الدليل كما أن الاستفهام بمعنى طلب الفهم والاستعلام طلب العلم، وقيل الاستدلال هو: الدليل كما أن الاستقرار بمعنى القرار، والاستيقاد بمعنى الإيقاد، قال تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ أي أوقد. والدليل عبارة عن معلوم يُتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يُعلم في مستقر العادة اضطرارا"[26].

ويقدم الباقلاني تعريفًا موسعًا للدليل فيقول: "هو المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس، وما لا يعرف باضطرار، وهو الذي ينصب من الأمارات، ويورد من الإيماء والإشارات، مما يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس. ومنه سمي دليل القوم دليلًا، وسمت العرب أثر اللصوص دليلًا عليهم لما أمكن معرفة مكانهم من جهته. ومنه سميت الأميال والعلامات المنصوبة والنجوم الهادية أدلة لما أمكن أن يتعرف بها ما يلتمس علمه. وإنما سمي ناصب الآيات والأمارات التي يمكن التوصل بها إلى معرفة المعلوم دليلًا مجازًا واتساعًا؛ لما بينه وبين الدليل الذي هو الأمارات والإشارات من التعلق. وإنما الدليل في الحقيقة هو ما قدمنا ذكره من الأسباب المتوصل بها إلى معرفة الغائب"[27].

ويقول الكفوي، في تعريف الدليل: "اسم الدليل يقع على كل ما يعرف به المدلول حسيًا كان أو شرعيًا، قطيعًا كان أو غير قطعي حتى سمي الحس والعقل والنص والقياس وخبر الواحد وظواهر النصوص كلها أدلة"[28].

وقال الكفوي: "الاستدلال في عرف أهل العلم تقرير الدليل لإثبات المدلول سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر أو بالعكس أو من أحد الأمرين إلى الآخر[29].

ولا شك أن الدليل يرادف معنى الحجة. وجاء تعريف صاحب (المصباح المنير) موافقًا لهذه التعريفات؛ إذ يقول: "والحجة: الدليل والبرهان، والجمع حجج، مثل غرفة وغرف، وحاجة ومحاجة، فحجه يحجه من باب قتل إذا غلبه في الحجة"[30].

وجاء كلام الراغب الأصفهاني(425هـ)، موافقًا للمراد الذي نقرره من الترادف بين الدليل والحجة، فقال: "والمحاجة أن يطلب كل واحد أن يرد الآخر عن حجته ومحجته قال تعالى: ﴿هَٰٓأَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجۡتُمۡ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞ﴾ (آل عمران: 66)، وقال تعالى: ﴿وَإِذۡ يَتَحَآجُّونَ فِي ٱلنَّارِ﴾ [غافر: 47]"[31].

وفي تاج العروس: "الحُجَّةُ (بالضم): الدليل و(البرهان). وقيل: ما دُفِعَ به الخصم، وقال الأزهري: الحجة: الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، وإنما سميت حجة لأنها تُحَجُّ؛ أي تُقْصَدُ؛ لأن القصد لها وإليها"[32].

المحور الثاني: مصادر الاستدلال

يستند النحويون في استنباط قواعدهم وأحكامهم النحويّة، إلى أدلة نقلية وعقلية: السَّماع، والقياس، والإجماع، واستصحاب الحال، والاستحسان.

أولًا: السماع (النقل)

يعرف ابن الأنباري، السماع، بقوله: "هو الكلام العربي الفصيح، المنقول النقل الصحيح، الخارج عن حد القلة إلى حد الكثرة"[33].

وقد كان النحاة، في الأصل، متأثرين بمنهج النقل المعمول به لدى علماء الحديث، ولهذا اشترطوا شروطًا للسماع، تضبطه وتخرجه من دائرة الانتحال والعبث والكذب، واللغة الضعيفة؛ لأن أمره يتعلق باستخراج قواعد مطردة تضبط لغة القرآن، وتصوب الخطأ، وتمنع اللحن. ومن تلك الشروط: **أولًا:** أن يكون الكلام المسموع أو المنقول فصيحًا، فيخرج بذلك العامي والركيك، وكل ما لا يستوفي شروط الفصاحة. **ثانيًا:** صحة النقل: ويتطلب ذلك معرفة بأحوال الرواة النقلة. **أخيرًا:** الكثرة: وهي تواتر عدد كثير من النقلة على رواية واحدة.

وقد حصر اللغويون مصادر المادة اللغوية المسموعة أو المنقولة التي دأبوا على جمعها من البادية من أفواه الأعراب في المصادر الآتية: القرآن الكريم، وقراءات القرآن الكريم، الحديث النبوي الشريف، وفن الشعر، والشواهد النثرية.

ثانيًا: الإجماع

ويقصد به في اصطلاح النحاة: اتفاق نحاة المَصرين، الكوفة والبصرة. ويرى ابن جني (392هـ) أنه لا يكون حجة إلا إذا أعطاك خصمك يده ألَّا يخالف المنصوص، والمقيس على المنصوص. فأما إن

لم يعط يده بذلك فلا يكون إجماعهم حجة عليه. وذلك لأنه لم يرد ممن يطاع أمره في قرآن ولا سنة أنهم لا يجتمعون على الخطأ (يقصد النحاة). كما جاء النص عن رسول الله ﷺ: (أمتي لا تجتمع على ضلالة)[34].

ثالثًا: القياس

القياس، في عرف النحاة، هو: "تقدير الفرع بحكم الأصل، وقيل هو: حمل فرع على أصل بعلة، وإجراء حكم الأصل على الفرع، وقيل هو: إلحاق الفرع بالأصل بجامع، وقيل هو: اعتبار الشيء بالشيء بجامع"[35].

والقياس عند النحاة ثلاثة أنواع:

قياس العلة: وهو أن يحمل الفرع على الأصل بالعلة التي علق عليها الحكم في الأصل، مثل حمل ما لم يسم فاعله على الفاعل بعلة الإسناد.

وقياس الشبه: وهو أن يحمل الفرع على الأصل بضرب من الشبه غير العلة التي علق بها الحكم في الأصل، وذلك مثل أن يدل على إعراب الفعل المضارع بأنه يتخصص بعد شياعه، كما أن الاسم يتخصص بعد شياعه، فكان معرباً كالاسم.

وقياس الطرد: وهو الذي يوجد معه الحكم وتفقد الإحالة في العلة كقول النحاة، إنّ (ليس) مبنية لاطراد البناء في كل فعل غير متصرف.

وقد أفاض النحاة -كما أفاض الفقهاء- في القياس وجعلوا له أربعة أركان هي:

الأول: المقيس عليه، ويسمى (الأصل). وهو المطرد في السماع وفي القياس، والمقصود بالاطراد في السماع كثرة ما ورد منه عن العرب كثرة تنفي عنه الشذوذ والندرة.

الثاني: المقيس، وهو الفرع الذي يراد تعدية حكم الأصل إليه وهو في هذا المجال يشمل قياس التراكيب على التراكيب، وقياس الأبنية على الأبنية أي يشمل مجال الأصوات والصرف والنحو.

الثالث: العلة، وهي ما يكون سببًا في وقوع الحكم، ولها ارتباط بالأصل وتدور مع الحكم وجودًا وعدمًا، أو هي الجامع الذي به يمكن أن يعدى حكم الأصل إلى الفرع مثل رفع نائب الفاعل قياسًا على رفع الفاعل لعلة الإسناد.

الرابع: الحكم، وهو ما يكون للفظ في تركيب أو إفراد كالرفع والنصب والجر والجزم، وكالتقديم والتأخير والحذف، وهو الركن الرابع من أركان القياس[36].

رابعًا: استصحاب الحال

ويقصد به عند النحاة: استصحاب حال الأصل في الأسماء وهو الإعراب، استصحاب حال الأصل في الأفعال وهو البناء[37].

وما دام الأصل في الأسماء الإعراب، والأصل في الأفعال البناء، فيبقى كل شيء على حاله حتى يوجد في الأسماء ما يوجب البناء، ويوجد في الأفعال ما يوجب الإعراب، فما يوجب في الأسماء هو شبه الحرف أو تضمن معناه. فشبه الحرف نحو (تاء المتكلم، ونا الفاعلين) وغيرهما، وتضمن معنى الحرف نحو (كيف) و(هذا) وغيرهما. وما يوجب الإعراب في الأفعال هو مضارعة الاسم في نحو (يذهب، يكتب) وما أشبه ذلك[38].

خامسًا: الاستحسان

وهو عند النحاة الاعتماد على الاتساع والتصرف، دون علة قوية عند ترجيح حكم نحوي على حكم نحوي آخر. وهو عند ابن جني ضعيف الدلالة غير مستحكم؛ لأنه يعتمد على الاتساع والتصرف، ومن أمثلته ترك الأخف إلى الأثقل من غير ضرورة نحو: الفتوى، والبقوى، والتقوى، والشروى؛ ألا ترى أنهم قلبوا الياء هنا واوًا من غير استحكام علة أكثر من أنهم أرادوا الفرق بين الاسم والصفة[39].

وقد ذكر ابن الأنباري أن النحاة قد اختلفوا في الأخذ به؛ إذ ذهب جماعة إلى أنه غير مأخوذ به لما فيه من التحكم وترك القياس، وذهب آخرون إلى أنه مأخوذ به[40].

المحور الثالث: مفهوم الاستدلال في الثقافة الغربية

يعرّف (باير) الاستدلال العلمي بأنه مهارة تفكيرية تسهّل تنفيذ أو ممارسة عمليات معالجة المعلومات التي تضم التفسير، والتحليل، والتركيب، والتقييم، ويضعه في المستوى الثالث من عمليات التفكير المعرفية بعد استراتيجيات التفكير المعقدة وهي "حل المشكلات واتخاذ القرار وتكوين المفاهيم"[41].

ويعرف (نيكرسون) الاستدلال، بأنه: مجموعة العمليات العقلية المستخدمة في تكوين المعتقدات وتقييمها، وفي إظهار صحة الادعاءات والمقولات أو زيفها، وتتضمن العمليات العقلية الآتي: توليد الحجج والافتراضات وتقييمها، البحث عن الأدلة، التوصل إلى النتائج، التعرف إلى الارتباطات والعلاقات السببية[42].

ويرى (لاوسون) و(بيلر): أن الاستدلال العلمي يتطلب القدرة على التفكير بعدة خيارات بديلة، واختبارها بظروف مختلفة، والوصول إلى نتائج معينة تعتمد الأدلة والحقائق المناسبة، ويعرف جروان الاستدلال العلمي بالقدرة على القيام بعمليات تفكيرية عليا تتضمن وضع الحقائق أو المعلومات بطريقة منظمة تؤدي إلى استنتاج أو قرار أو حل لمشكلة[43].

المبحث الثالث: (الاستدلال بين التلازم والنقد)

والآن، بعد أن ناقشنا مصطلح (التلازم)، وكذلك مصطلح (الاستدلال)، نأتي إلى المبحث الأخير الذي نحاول أن نناقش فيه الاستدلال بين التلازم والنقد.

إذا تأملنا الشروط التي وضعها العلماء للمصدر الأول للاستدلال وهو (السماع)، نجد أنها تبلورت في ثلاثة عناصر:

أولًا: أن يكون الكلام المسموع أو المنقول فصيحًا، فيخرج بذلك العامي والركيك، وكل ما لا يستوفي شروط الفصاحة.

ثانيًا: صحة النقل: ويتطلب ذلك معرفة بأحوال الرواة النقلة.

أخيرًا: الكثرة: وهي تواتر عدد كثير من النقلة على رواية واحدة.

وهذه الشروط تندرج تحت مجهر النقد؛ إذ بوجودها يصح الأخذ بالسماع بوصفه المصدر الأول في الاستدلال النحوي، ولو اختل شرط منها، أو شُكَّ فيه، ففي هذه الحال لا يمكن الاعتماد على المسموع في الأخذ به.

وإذا وضعنا مصادر المادة اللغوية المسموعة أو المنقولة التي حصرها اللغويون، ودأبوا على جمعها من البادية من أفواه الأعراب المتمثلة في: القرآن الكريم، وقراءات القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، وفن الشعر، والشواهد النثرية، تحت مجهر هذه الشروط الثلاثة، وجدنا أن القرآن الكريم تنطبق عليه هذه الشروط الثلاثة.

ومن روعة القرآن وإعجازه، تخطت مسألة الاستدلال به على القواعد النحوية، إلى الاستدلال به والتعرف من خلاله على الحياة الجاهلية نفسها. وهنا يقول طه حسين، في معرض حديثه عن دراسة الحياة الجاهلية: "أدرسها -أي الحياة الجاهلية- في نص لا سبيل إلى الشك في صحته، أدرسها في القرآن. فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي، ونص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك فيه"[44].

وكل هذا لأن القرآن الكريم حاز درجة من الفصاحة أعجزت فصحاء العرب أنفسهم عن معارضته، أو الإتيان بمثله. وهنا نقرأ قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [البقرة: 23]، وكذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [يونس: 38]، وكذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٣﴾ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٤﴾﴾ [هود: 13، 14].

وليس هذا فحسب، بل تحدى الحق سبحانه وتعالى العرب صراحة مظهرًا عجزهم عن معارضة كتابه الكريم قائلًا -ﷻ-: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: 88]. هذا من ناحية الفصاحة، وهو الشرط الأول للاستدلال بالسماع[45].

ومع كل هذا، تجد ممن يسمون أنفسهم بالمفكرين العرب من يبرر عجز العرب عن معارضة القرآن بموضوع الصرفة، أي أن الله هو الذي صرفهم عن هذا. وهنا يقول نصر حامد أبو زيد: "إذا كان تفسير ظاهرة الإعجاز قد انتهى إلى القول باتحاد الدال بالمدلول في حالة القرآن خلافًا للوحي في الأديان السابقة على الإسلام، فإن ثمة تفسيرات أخرى رأت انفصال الدلالة عن المدلول في إعجاز الوحي في الإسلام. وقد ذهب أصحاب هذا التفسير إلى أن المعجزة الدالة على صدق الوحي ترتبط بالقرآن، ولكنها لا تنبع من طبيعته الخاصة بوصفه نصًا لغويًا، بل تنبع من عجز العرب المعاصرين للنص عن الإتيان بمثله كما تحداهم النص ذاته. وكان هذا العجز طارئًا بحكم تدخل الإرادة الإلهية ومنع الشعراء والخطباء من قبول التحدي والإتيان بمثله. وقد اشتهر بهذا الرأي إبراهيم بن سيار النظام من المعتزلة. وقد ذهب، أي النظام كما يروي عنه أصحاب كتب المقالات إلى أن إعجاز القرآن يقع من جهة الإخبار عن الأمور الماضية والآتية، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة، ومنع العرب عن الاهتمام به جبرًا وتعجيزًا، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظمًا"[46].

وقد لخص دسوقي إبراهيم، كلام أبي زيد في نقطتين، فقال: "وهنا نرصد نقطتين:

الأولى أن أبا زيد يقول: إن أصحاب هذا الرأي يرون أن المعجزة الدالة على صدق الوحي ترتبط بالقرآن، ثم يقول: لكنها لا تنبع من طبيعته الخاصة بوصفه نصًا لغويًا. ولا نفهم شيئًا من هذا إلا التخبط والتشتت والتشرذم.

الأخرى: أن أبا زيد لا يعزو الإعجاز للنص، ولكن لعجز العرب عن الإتيان بمثله. وليته وقف عند هذا الحد، ولم يعلل. ولكنه قال: وكان هذا العجز طارئًا بحكم تدخل الإرادة الإلهية، ومنع الشعراء والخطباء من قبول التحدي والإتيان بمثله"[47].

ثم يطرح دسوقي أسئلة إنكارية، فيقول: "وهنا يمكن طرح ثلاثة أسئلة: **الأول** إذا كانت الإرادة الإلهية قد تدخلت بصرف العرب عن قبول التحدي والإتيان بمثل القرآن، فلماذا حاول مسيلمة الكذاب تقليد القرآن في عهد النبي محمد ﷺ؟ بل ويكتب رسالة إلى النبي ﷺ بأنه يشاركه في أمر النبوة؟ أم أن مسيلمة لا ينتمي إلى جنس البشر؛ فخرج عن عباءة هذه الصرفة؟

الثاني: إذا آمنَّا بموضوع الصرفة، فكيف يصرفهم (الله) سبحانه وتعالى عن مجاراة القرآن والإتيان بمثله، ثم يقرعهم في القرآن نفسه بأن يأتوا بمثله، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [البقرة: 23، 24]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٣﴾ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَن لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٤﴾﴾ [هود: 13، 14]؟ ولم يكتف مولانا بهذا التقريع، بل وعدهم بالنار التي أعدت للكافرين في الموضع الأول، وبانتفاء الإسلام عنهم في الموضع الثاني. ألم تكن هاتان الآيتان تذكيرًا لهم؟ فكيف يصرف ويذكر؟!

ويستطرد دسوقي في تساؤلاته، قائلًا: "وكيف نفهم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿٩٣﴾﴾ [الأنعام: 93]؟ ماذا أقول؟!

الأخير: وإذا سلمنا أن العجز كان طارئًا في ذاك الحين -كما يؤمن أبو زيد، وأن مسيلمة لم يحاول معارضة القرآن، رغم استحالة هذا التسليم، كما سبق- فمعنى هذا أنه يمكن تحقيقه بعد ذلك، فلماذا لم يأت العرب بمثل القرآن فيما بعد، وبخاصة أن عصر نزول القرآن قد تلته عصور قوية من حيث الثقافة واللغة كذلك؟ وأن بعضهم قد حاول هذا بالفعل؟، أم ما زال العجز مستمرًا حتى الآن؟!"[48].

وفي إيمان أبي زيد بالفكر الاعتزالي، يقول دسوقي: "والمصيبة الكبرى أنه -أي أبو زيد- يؤمن برأي النظّام، أن الإرادة الإلهية هي التي تدخلت، ومنعت الشعراء والخطباء من قبول التحدي. ومعنى هذا، أن الحق سبحانه وتعالى كان يعلم أن العرب تستطيع أن تأتي بمثل القرآن، ولإثبات الإعجاز صرفهم عن هذا. وإذا كان الأمر بكل هذه البساطة، ألم يعلم (الله) سبحانه وتعالى بكل الشرور التي ستقع للنبي ﷺ وصحابته، بالأذى المادي والمعنوي؟ وإذا كانت الإجابة ببلى، فلمَ لم يصرف كفار مكة، بل والعرب كلهم عن هذا الأذى، ويعصم نبيه من هذا التعب والعنت والإيذاء؟ لماذا لم يصرف الباري جل في علاه أصحاب الشرور في الحياة الدنيا؟ وإذا كانت الإرادة الإلهية تدخلت للمنع، فلمَ لم يدخل مسيلمة الكذاب تحت هذا المنع؟ وإذا كان مسيلمة قد أفلت من هذا المنع؛ لأنه كان طارئًا -خاصًا بمرحلة النزول- فلماذا لم يأت بمثله بعد وفاة سيدنا النبي ﷺ؟ أم أن ما جاء به يعتبره النظّام قرآنا؟"[49].

ثم يدحض دسوقي رأي النظام نفسه فيقول: "إن ارتباط الإعجاز عند النظام بالإخبار عن الأمور الماضية والآتية، يعني أن الكتب التي أُلِّفَت منذ عصور سحيقة، وتم حفظها حتى الآن، وستستمر إلى ما شاء (الله) سبحانه وتعالى، وفقاً للتقنيات الحديثة من أعمال الحاسوب... إلخ، ويقرأها من يأتي بعدنا بقرون، ستندرج تحت مفهوم الإعجاز بمعناه الحرفي لا المجازي. أو أن يتوقع أحد العلماء حدوث كذا أو كذا، سيكون من قبيل الإعجاز"[50].

ومن قبيل المناقشة، ما ساقه عبد الحكيم راضي -مما يخص التلازم في جانبيه العادي والفني- من تعليقه على قوله تعالى: ﴿قُل لَّوۡ أَنتُمۡ تَمۡلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحۡمَةِ رَبِّيٓ إِذٗا لَّأَمۡسَكۡتُمۡ خَشۡيَةَ ٱلۡإِنفَاقِۚ وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ قَتُورٗا ١٠٠﴾ [الإسراء: 100].

وقد ورد تعليق راضي على تفسير الزمخشري للآية الكريمة. وهنا يقول الزمخشري: "﴿لو﴾ حقها أن تدخل على الأفعال دون الأسماء، فلا بد من فعل بعدها في ﴿لو أنتم تملكون﴾ وتقديره لو تملكون تملكون، فأُضمِر (تملك) إضمارًا على شريطة التفسير، وأُبْدِلَ من الضمير المتصل الذي هو (الواو) ضمير منفصل، وهو (أنتم)، لسقوط ما يتصل به من اللفظ، فأنتم فاعل الضمير المضمر، وتملكون: تفسيره! وهذا هو الوجه الذي يقتضيه الإعراب. فأما ما يقتضيه علم البيان، فهو: أن أنتم تملكون فيه دلالة على الاختصاص، وأن الناس هم المختصون بالشح المتبالغ... لأن الفعل الأول لما سقط لأجل المفسر برز الكلام في صورة المبتدأ والخبر"[51].

ويعلق عبد الحكيم راضي، على رأي الزمخشري، قائلًا: "والنظر في هذا النص يشير إلى بُعْدٍ آخر من أبعاد العلاقة بين مستويي اللغة. هذا البعد هو العلاقة بين ما يمكن أن نصطلح على تسميته بـ(المثالي) وما يمكن تسميته بـ(المنحرف)، والمثالي هنا هو المستوى العادي، أما المنحرف فهو المستوى الفني.

وكما هو واضح من حديث الزمخشري، تقف البلاغة عند الصورة الفعلية للكلام، ولا ترفض ما فيه من نقص أو انحراف، بل تحاول استغلاله من زاوية فنية، بينما يحاول النحو أن يقدم صورة مثالية كاملة للغة، فإذا لم تسعفه العبارة الفعلية الظاهرة في الكلام... تطوع بتقدير هذه الصورة. ونجد مثلًا لذلك في حديث الزمخشري السابق عن دخول (لو) على الأفعال دون الأسماء، وكيف يُضطرُّ النحاة -محافظة على هذه القاعدة- إلى تقدير فعل يتلوها يفسره الفعل المذكور"[52].

وما يريد أن يطرحه راضي، هو أن النحو التقعيدي -وهو الصورة المثالية للغة- أحيانًا يقف حجر عثرة في وجه التناول البلاغي للتراكيب اللغوية، فإذا ما حدث تصادم بين الطاقات الجمالية

والفنية للغة والتقعيد النحوي، حاول النحو تفسير ذلك بشيء من التكلف. وهذه هي القضية الحقيقية.

وتتمثل هذه القضية وتتبين عندما نحاول أن نقرأ في كتب إعراب القرآن الكريم؛ لأننا سنواجه بتعارض بين الطرح النحوي التقعيدي والدلالة القرآنية التي تنتجها الجماليات اللغوية للآية الكريمة.

وإذا ضربنا مثالًا لذلك بالتركيب اللغوي (تبارك الذي) المتكرر خمس مرات في آيات الذكر الحكيم، وأردنا أن نتعرف على إعراب الاسم الموصول (الذي) فسنجد أن كتب الإعراب تقول: إنه فاعل! لكن السؤال: هل الاسم الموصول (الذي) فاعل حقًا؟!

وإذا أردنا أن نسوق نموذجًا أخيرًا في المحور الاستبدالي -بوصفه أحد جانبي التلازم- فليكن في اسم من أسماء الله الحسنى، وهو (القهار)، لنرى بلاغة وروده دون غيره من الأسماء الأخرى.

في تعليق لدسوقي إبراهيم على بلاغة قوله تعالى: ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجۡنِ ءَأَرۡبَابٞ مُّتَفَرِّقُونَ خَيۡرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّارُ ٣٩﴾ [يوسف: 39]، يقول في دال (القهار): "فإن قيل: إذا كان اسم (الواحد)، قد جاء في مكانه المناسب له، فماذا ترى في اسم (القهار)، الذي يدل على الرهبة والجلال، مع أن الصحب -أصحاب سيدنا يوسف- في حال احتياج لفك الكرب، ورغبة في الاستماع إلى كلمات الرحمة والرأفة، وغيرها من الدوال التي تريح الفؤاد؟ أقول لك: مع أن الصحب يحتاجون فعلًا إلى مثل هذه الدوال، التي تبعث على الهدوء، وهم دائمو التفكير كذلك في الحصول على الحرية، لا ينسون أبدًا بطش الفراعنة، وظلمهم وتجبرهم وقهرهم، وسيطرة كهنة المعبد على الأمور كلها في مصر، فمن رضوا عنه عاش سعيدًا، ومن غضبوا عليه، ساموه سوء العذاب.

وإذا كان ذلك كذلك، فإن أول ما يتشوقون إليه من صفات، في هذا المعبود الجديد، الذي يدعو إليه سيدنا يوسف عليه السلام، هو مدى قدرته وغلبته وقهره لهؤلاء الطواغيت. أتأملت معي -أيها القارئ الكريم- إلى أي اتجاه كان الصحب أميل وأحوج! ولو قال لهم سيدنا يوسف: إن إلهي فيه

من الصفات الرحمة والمغفرة واللطف والتوبة وكذا وكذا، ولم يذكر لهم أنه قاهر، غالب، لا يقدر عليه أحد، لا راد لحكمه، ولا مانع لقضائه، أكانوا يؤمنون به، مع عدم قدرته على تخليصهم مما هم فيه من البلاء والعذاب والقهر؟

إن ما يشغل بالهم ويقض مضجعهم، هو كيفية التخلص أولًا من ظلم هؤلاء الآلهة، ثم بعد ذلك، يبحثون عن الرحمة والمغفرة، وغير ذلك من الصفات. ومن ثم، فإن المجيء بدال (القهار) كان أبين وأوضح وأنسب وألمع، بل وأحوج إلى المخاطَبين من أي صفة أخرى. بل لقد نزل دال (القهار) - ورب الكعبة- على صدورهم فأثلجها، وعلى قلوبهم فطمأنها، وعلى همومهم فأزالها، وعلى كروبهم ففكها"[53].

وما يريد أن يقوله دسوقي: هو أن ثمة علاقة وطيدة بين ما يرد من أسماء حسنى في خواتم الآيات والدلالة القرآنية المبطنة، التحتية، التي لا تبدو إلا بالتنقيب والتفتيش عنها.

النتائج:

ويتمثل أهم ما توصل إليه البحث من نتائج في الآتي:

أولًا: انضباط مصطلح (التلازم) ومصطلح (الاستدلال) انضباطًا عليمًا، بما قدمه لهما علماؤنا الأفاضل من الشروط، بحيث لا يمكن لعابث أن يعبث فيما بعد بأي منهما.

ثانيًا: وجوب النظر والتدقيق في العلاقة بين المستوى التقعيدي للنحو، والمستوى البلاغي له. إذ إن علم المعاني ما هو إلا إضفاء الجماليات الفنية على المنطلقات النحوية؛ فمثلاً: التقديم والتأخير، والحذف والذكر، والتعريف والتنكير ليست إلا عناصر نحوية بحتة، انتقلت بها البلاغة من مستواها النفعي/ المثالي/ العادي إلى المستوى الفني الجمالي.

ثالثًا: اتضاح دور التراث العربي وتأثيره في الثقافة العربية -ولا نجانب الصواب إذا قلنا الغربية كذلك- بما يدحض التقليل من قيمته، أو فَهْم الحداثة النقدية على أنها انقطاع معرفي عن التراث، كما طرحنا في أثناء البحث.

الهوامش والإحالات:

(1) ثمة بحث علمي جمع كل هذا في طياته. ينظر: حتحات، الاستدلال النحوي في كتاب سيبويه وأثره في تاريخ النحو.

(*) بدأنا بالتلازم قبل الاستدلال؛ لأن التلازم يخص جهتي اللغة: الإفراد والتركيب. أما الاستدلال، فهو يخص القواعد والاستنتاجات التي أخذت من عملية التقعيد النحوي، ثم سيقت للتأكيد على ثبات اللغة. ومن ثم فإن الاستدلال تابع للتلازم.

(2) ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة: مادة (لزم).

(3) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: مادة (لزم).

(4) ينظر: مجمع اللغة العربية القاهرة، المعجم الوسيط: مادة (لزم).

(5) ينظر: محمد، ظاهرة التلازم التركيبي: 274.

(6) ينظر: نفسه: 274.

(7) ينظر: عبدالمطلب، جدلية الإفراد والتركيب: 173.

(8) ينظر: نفسه: 161.

(9) ينظر: دسوقي، مناهج النقد الأدبي المعاصر: 91، 92.

(10) ينظر: درويش، الأعمال الشعرية الكاملة: 96.

(11) ينظر: دسوقي، مناهج النقد الأدبي المعاصر: 69.

(12) ينظر: محمد، ظاهرة التلازم التركيبي: 275.

(13) أطلق محمد عبد المطلب على هذه العملية مصطلح (العدول). ينظر: عبدالمطلب، البلاغة والأسلوبية: 268. وكذلك أطلق عبدالحكيم راضي على مستويي اللغة: (العادي والإبداعي)، مصطلحي (المثالي والمنحرف). ينظر: راضي، نظرية اللغة في النقد العربي: 193.

(**) من الصعوبة بمكان أن نقدم نماذج تطبيقية على المستوى الفني للغة؛ إذ التطبيقات في هذا المجال أكثر من أن تحصى، لكن يكفي ما أحلنا القارئ إليه في الهامش السابق عند عبد الحكيم راضي.

(14) ينظر في تشبيه سوسور الدوال اللغوية بقطع الشطرنج: سوسور، علم اللغة العام: 129، 130.

(***) وكما هو واضح، لم يبتعد سوسور -في الترجمة العربية لكتابه- عن الدلالة العربية لهذين المستويين، أو المحورين؛ إذ الاستبدال هو الاختيار، والتوزيع هو التعاقب؛ أي أن تلي كل وحدة لغوية صغرى (دال) الوحدة التي تسبقها في رتبة نحوية معينة بهدف إيصال المعنى.

(15) ينظر: سوسور، علم اللغة العام: 142.

(16) ينظر: نفسه: 142.

(17) ينظر: نفسه: 143. وبذلك يربط سوسير علاقتي الحضور والغياب بعلاقتي الرأسي والأفقي، وهو أحد الإجراءات المهمة في المنهج البنيوي. وقد اكتفينا بالعالم اللغوي السويسري (سوسور)، بوصفه ممثلا للغويات الحديثة؛ منعا للإطالة؛ إذ كل ما انبثق من مدارس لغوية غربية، اعتمدت عليه.

(18) ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، 44، 48، 402.

(19) ينظر: نفسه: 55. وكما اكتفينا بسوسور في الثقافة الغربية، نكتفي بالشيخ عبد القاهر الجرجاني.

(20) الذي قال بهذا هو كمال أبو ديب. ينظر: أبو ديب، الحداثة، السلطة، النص: 37. ينظر: في انتقاد حامد أبو أحمد لكمال أبو ديب: أبو أحمد، نقد الحداثة: 2006، 23- 66.

(21) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: مادة (دلل). الزمخشري، أساس البلاغة: مادة (دلل).

(22) ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة: مادة (دلل).

(23) ينظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط: مادة (دلل).

(24) ينظر: الكفوي، الكليات: 439.

(25) ينظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي: 84.

(26) ينظر: ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب: 45.

(27) ينظر: الباقلاني، التمهيد: 13، 14.

(28) ينظر: الكفوي، الكليات: 439.

(29) ينظر: نفسه: 439، 440.

(30) ينظر: الفيومي، المصباح المنير: مادة (حجج).

(31) ينظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: مادة (حجج).

(32) ينظر: الزبيدي، تاج العروس: 464/5.

(33) ينظر: ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب: 45.

(34) ينظر: ابن جني، الخصائص: 1/ 189.

(35) ينظر: ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب: 93.

(36) ينظر في كل هذا: ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب: 93-95، 105، 107، 108، 110. والسيوطي، الاقتراح في أصول النحو: 81.

(37) ينظر: ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب: 141.

(38) ينظر: نفسه: 141.

(39) ينظر: ابن جني، الخصائص: 1/ 133، 134.

(40) ينظر: ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب: 133.

(41) ينظر: الزغبي، مستوى الاستدلال العلمي: 403، 404.

(42) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.

(43) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.

(44) ينظر: حسين، في الشعر الجاهلي: 28.

(45) ومن الثابت علميًا، أن كل ما تم إنتاجه من علوم البلاغة بداية من ابن المثنى في كتابه (مجاز القرآن) -فضلًا عن العلوم الأخرى من فقه وغيرها- حتى يوم أن يرث الله سبحانه وتعالى الأرض ومن عليها ما كان ليكون لولا فصاحة القرآن الكريم وبلاغته، وإعجازه.

(46) ينظر: أبو زيد، مفهوم النص: 164. وينظر تأكيد إيمان أبي زيد برأي المعتزلة وتبريره له: أبو زيد، مفهوم النص: 166، 167.

(47) ينظر: دسوقي، النص القرآني وإشكالية القراءات المعاصرة: 60.

(48) ينظر: نفسه: 60، 61.

(49) ينظر: نفسه: 61، 62.

(50) ينظر: نفسه: 62. وأعتقد أن الحديث عن القرآن الكريم بوصفه المصدر الأول من مصادر السماع في الاستدلال النحوي يكفي؛ وذلك لعدم الإطالة.

(51) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 2/ 668، 669.

(52) ينظر: راضي، نظرية اللغة في النقد العربي: 193، 194.

(53) ينظر: دسوقي، خواتم الآيات التي تشمل أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم: 325. وفي الحقيقة أن دسوقي تناول بلاغة هذه الآية بأكملها. ينظر: دسوقي، خواتم الآيات التي تشمل أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم: 321-326، لكننا عرضنا ما نحن بصدد دراسته الآن.

قائمة المصادر والمراجع:

1) أبو أحمد، حامد، نقد الحداثة، مؤسسة اليمامة، كتاب الرياض، الرياض، 1994م.
2) ابن الأنباري، محمد بن القاسم، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة في أصول النحو، تحقيق: سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، 1971م.
3) الباقلاني، محمد بن الطيب، التمهيد، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957م.
4) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن، دلائل الإعجاز، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1992م.
5) ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1952م.

6) حتحات، أمان الدين، الاستدلال النحوي في كتاب سيبويه وأثره في تاريخ النحو، أطروحة دكتوراه، قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة حلب، سوريا، 1993م.

7) حسين، طه، في الشعر الجاهلي، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، د. ت.

8) درويش، محمود، الأعمال الشعرية الكاملة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973م.

9) دسوقي، إبراهيم محمد، مناهج النقد الأدبي المعاصر - تنظيرًا وتطبيقًا، مكتبة الآداب، القاهرة، 2009م.

10) أبو ديب، كمال، الحداثة، السلطة، النص، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مج 4، ع3، 1984م.

11) راضي، عبد الحكيم، نظرية اللغة في النقد العربي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003م.

12) الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، 2009م.

13) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبدالرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1969م.

14) الزغبي، طلال، مستوى الاستدلال العلمي، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية)، فلسطين، مج 23، 2009م.

15) الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.

16) الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد، الكشاف، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.

17) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1990م.

18) سوسور، فرديناند دو، علم اللغة العام، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، بيت الموصل، العراق، 1988م.

19) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الاقتراح في أصول النحو، دار البيروتي، بيروت، 2006م.

20) عبد المطلب، محمد، البلاغة والأسلوبية، الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان، القاهرة، 1994م.

21) عبد المطلب، محمد، جدلية الإفراد والتركيب في النقد العربي القديم، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، القاهرة، 1995م.

22) الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت، 1987م.

23) الكفوي، أيوب بن موسى، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998م.

24) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م.
25) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004م.
26) محمد، جودة مبروك، ظاهرة التلازم التركيبي ومنهجية التفكير النحوي، مجلة كلية الإلهيات/العلوم الإسلامية، جامعة أولداغ، تركيا، مج 19، ع2، 2010م.
27) محمد، دسوقي إبراهيم، النص القرآني وإشكالية القراءات المعاصرة، المجلة العلمية للغة والثقافة، كلية اللغة العربية، جامعة السلطان عبد الحليم معظم شاه الإسلامية العالمية، ماليزيا، ع9، 2019م.
28) محمد، دسوقي إبراهيم، خواتم الآيات التي تشمل أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم - دراسة أسلوبية، دار اليقين للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016م.
29) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الحديث، القاهرة، 2003م.

Arabic References:

1) ʾAbū ʾAḥmad, Ḥāmid, Naqd al-Ḥadāṯah, Muʾassasat al-Yamāmah, Kitāb al-Riyāḍ, al-Riyāḍ, 1994.
2) Ibn al-ʾAnbārī, Muḥammad Ibn al-Qāsim, al-ʾIġrāb fī Jadal al-ʾIʿrāb & Lamʿ al-ʾAdillah fī ʾUṣūl al-Naḥw, ed. Saʿīd al-ʾAfġānī, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1971.
3) al-Bāqillānī, Muḥammad Ibn al-Ṭayyib, al-Tamhīd, al-Maktabah al-Sharqīyah, Bayrūt, 1957.
4) al-Jurjānī, ʿAbdalqāhir Ibn ʿAbd al-Raḥmān, Dalāʾil al-ʾIʿjāz, Maktabat al-Khānjī lil-Ṭibāʿah & al-Nashr & al-Tawzīʿ, al-Qāhirah, 1992.
5) Ibn Jinnī, ʾAbū al-Fatḥ ʿUṯmān, al-Khaṣāʾiṣ, ed. Muḥammad ʿAlī al-Najjār, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1952.
6) Ḥathāt, ʾAmān al-Dīn, al-ʾIstidlāl al-Naḥwī fī Kitāb Sībawayh & ʾAaṯaruhu fī Tārīkh al-Naḥw, PhD Thesis, Qism al-Luġah al-ʿArabīyah, Kullīyat al-Ādāb & al-ʿUlūm al-ʾInsānīyah, Jāmiʿat Ḥalab, Sūrīyā, 1993.
7) Ḥusayn, Ṭāha, Fī al-Shiʿr al-Jāhilī, Dār al-Maʿārif lil-Ṭibāʿah & al-Nashr, Tūnis, N. D.

8) Darwīsh, Maḥmūd, al-ʾAʿmāl al-Shiʿrīyah al-Kāmilah, al-Muʾassasah al-ʿArabīyah lil-Dirāsāt & al-Nashr, Bayrūt, 1973.

9) Dasūqī, Ibrāhīm Muḥammad, Manāhij al-Naqd al-ʾAdabī al-Muʿāṣir-Tanẓīran & Taṭbīqan, Maktabat al-ʾĀdāb, al-Qāhirah, 2009.

10) ʾAbū Dīb, Kamāl, al-Ḥadāṯah, al-Sulṭah, al-Naṣṣ, Majallat Fuṣūl, al-Haīyʾah al-Miṣrīyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, V 4, issue 3, 1984.

11) Rāḍī, ʿAbdalḥakīm, Naẓarīyat al-Luġah fī al-Naqd al-ʿArabī, al-Majlis al-ʾAʿlá lil-Ṯaqāfah, al-Qāhirah, 2003.

12) al-Rāġib al-ʾAṣfahānī, Ḥusayn Ibn Muḥammad, Mufradāt ʾAlfāẓ al-Qurʾān, ed. Ṣafwān ʿAdnān Dāʾūdī, Dār al-Qalam, Dimashq, al-Dār al-Shāmīyah, Bayrūt, 2009.

13) al-Zubaydī, Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn ʿAbd-al-Razzāq, Tāj al-ʿArūs min Jawāhir al-Qāmūs, ed. Muṣṭafá Ḥijāzī, Maṭbaʿat Ḥukūmat al-Kuwayt, al-Kuwayt, 1969.

14) al-Zuġbī, Ṭalāl, Mustawá al-ʾIstidlāl al-ʿIlmī, Majallat Jāmiʿat al-Najāḥ lil-ʾAbḥāṯ (al-ʿUlūm al-ʾInsānīyah), Filasṭīn, V 23, 2009.

15) al-Zamakhsharī, Maḥmūd Ibn ʿUmar Ibn Muḥammad, ʾAsās al-Balāġah, ed. Muḥammad Bāsil ʿUyūn al-Sūd, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, 1998.

16) al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʿUmar Ibn Muḥammad, al-Kashshāf, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, 1995.

17) ʾAbū Zayd, Naṣr Ḥāmid, Mafhūm al-Naṣṣ, al-Haīyʾah al-ʿĀmmah al-Miṣrīyah lil-Kitāb, al-Qāhirah, 1990.

18) Sussor, Ferdinand du, ʿIlm al-Luġah al-ʿĀmm, tr. Ywʾīl Yūsuf ʿAzīz, Bayt al-Mawṣil, al-ʿIrāq, 1988.

19) al-Suīūṭī, ʿAbdalraḥmān Ibn ʾAbībakr, al-ʾIqtirāḥ fī ʾUṣūl al-Naḥw, Dār al-Bayrūtī, Dimashq, 2006.

20) ʿAbdalmuṭṭalib, Muḥammad, al-Balāġah & al-ʾUslūbīyah, al-Sharikah al-Miṣrīyah al-ʿĀlamīyah lil-Nashr, al-Qāhirah, 1994.

21) ʿAbdalmuṭṭalib, Muḥammad, Jadalīyat al-ʾIfrād & al-Tarkīb fī al-Naqd al-ʿArabī al-Qadīm, al-Sharikah al-Miṣrīyah al-ʿĀlamīyah lil-Nashr-Lūnjmān, al-Qāhirah, 1995.

22) al-Faīyūmī, ʾAḥmad Ibn Muḥammad, al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Ġarīb al-Sharḥ al-Kabīr, al-Maktabah al-ʿIlmīyah, Bayrūt, N. D.

23) al-Kafawī, ʾAīyūb Ibn Mūsā al-Ḥusaīnī, al-Kullīyāt Muʿjam fī al-Muṣṭalaḥāt & al-Furūq al-Luġawīyah, ed. ʿAdnān Darwīsh, Muḥammad al-Miṣrī, Muʾassasat al-Risālah, Bayrūt, 1998.

24) Majmaʿ al-Luġah al-ʿArabīyah bi-al-Qāhirah, al-Muʿjam al-Falsafī, al-Haīyʾah al-ʿĀmmah li-Shuʾūn al-Maṭābiʿ al-ʾAmīrīyah, al-Qāhirah, 1983.

25) Majmaʿ al-Luġah al-ʿArabīyah bi-al-Qāhirah, al-Muʿjam al-Wasīṭ, al-ʾIdārah al-ʿĀmmah lil-Muʿjamāt & ʾIḥyāʾ al-Turāṯ, Maktabat al-Shurūq al-Dawlīyah, al-Qāhirah, 2004.

26) Muḥammad, Jawdah Mabrūk, Ẓāhirat al-Talāzum al-Tarkībī & Manhajīyat al-Tafkīr al-Naḥwī, Majallat Kullīyat al-ʾIlāhīyāt/ al-ʿUlūm al-ʾIslāmīyah, Jāmiʿat ʾAwldāġ, Turkiyā, V 19, issue 2, 2010.

27) Muḥammad, Dasūqī Ibrāhīm, al-Naṣṣ al-Qurʾānī & ʾIshkālīyat al-Qirāʾāt al-Muʿāṣirah, al-Majallah al-ʿIlmīyah lil-Luġah & al-Ṯaqāfah, Kullīyat al-Luġah al-ʿArabīyah, Jāmiʿat al-Sulṭān ʿAbdalḥalīm Muʿaẓẓam Shāh al-ʾIslāmīyah al-ʿĀlamīyah, Mālīzīyā, issue 9, 2019.

28) Muḥammad, Dasūqī Ibrāhīm, Khawātim al-ʾĀyāt al-latī Tashmalu ʾAsmāʾ Allāh al-Ḥusná fī al-Qurʾān al-Karīm-dirāsah ʾUslūbīyah, Dār al-Yaqīn lil-Nashr & al-Tawzīʿ, al-Qāhirah, 2016.

29) Ibn Manẓūr, Muḥammad Ibn Mukarram, Lisān al-ʿArab, Dār al-Ḥadīṯ, al-Qāhirah, 2003.