



السياق بين الأصالة والمعاصرة

د. ليلى فرج عبد الحفيظ الرميح
كلية الآداب - جامعة طرابلس

تمهيد:

أهمية النظرية السياقية في تفسير المعنى: إن من أهم مزايا هذه النظرية أنها تعد من أكثر النظريات موضوعية ومقاربة للمعنى، وأكثر نظريات المعنى ملائمة لطبيعة اللغة والبحث الفلسفي فيها باستيعابها لما سبقها من نظريات وتقاديها نقائصها. فقد تفادت النظرية السياقية الصعوبات التي كانت عقبة في نظرية الأفكار في المعنى والتي تتمثل في صعوبة تحديد الأفكار وماذا عسى أن تكون؟ فهل هي الأفكار المجردة أم المحادثات العقلية أم هي الصور الذهنية، حيث تفادت صعوبات النظرية الإشارية التي تحصر المعنى في لفظ يشير إلى مدلول أو ما صدق يصدق عليه. وحددت تلك النظرية كيفية التعامل مع الجمل التي توجد في اللغة، والتي تحمل بعدًا معياريًا كما هو الشأن في الأخلاق والقيم والميتافيزيقا والتي لا يمكن إلغاؤها أو تجاهلها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أننا لا نجانب الصواب لو قلنا إن النظرية السياقية ليست من مبتكرات الفلسفة التحليلية و هذا ما تدل عليه المقالة ؛ حيث أن قراءة لجهود المسلمين فيها لتوضح أنهم جمعوا بين منهج الفيلسوف التحليلي الذي يبحث في اللغة لإبعاد غموضها، وبين الفيلسوف التأملية الذي يستنطق النص لأغراض ميتافيزيقية.

تؤكد النظرية السياقية أن "المعنى لا يعتمد فقط على الوحدات الكلامية للغة الطبيعية التي هي مجرد سلسلة من صنع الكلمات، فهناك مكون غير كلامي يفرض دائمًا بالضرورة فوق المكون الكلامي (جون لاينز . 1987 ص 27، 28)⁽¹⁾ ونعني به السياق، والسياق لغة من الجذر



اللغوي (س و ق)، والكلمة مصدر (ساق يسوق سوقاً وسياًقاً) فالمعنى اللغوي يشير إلى دلالة الحدث، وهو التتابع (انظر: ابن منظور . 1992 ص 225)⁽¹⁾. وقد ذكر "التهانوي": "أن السياق في اللغة بمعنى (الإيراد) (انظر: التهانوي 1987. ص 27)⁽²⁾. وتأكيداً لهذا المعنى يذهب الدكتور/تمام حسان إلى أن مبدأ السياق يدل علي (التتابع أو الإيراد) فيذكر أن: "المقصود بالسياق (التوالي)، ومن ثم ينظر إليه من ناحيتين أولاهما: توالى العناصر التي يتحقق بها التركيب والسبك والسياق من هذه الزاوية يسمى "سياق النص"، والثانية: توالي الأحداث التي صاحبت الأداء اللغوي وكانت ذات علاقة بالاتصال ومن هذه الناحية يسمى السياق "سياق الموقف (تمام حسان . 1993. ص 375)"⁽³⁾.

ويقوم السياق في أحيان كثيرة بتحديد المعنى المقصود من الكلمة في جملتها؛ فقد اتفق الفلاسفة واللغويون المعاصرون على أن علاقة الكلمة مع الكلمات الأخرى في "النص/ الخطاب" هي التي تحدد معناها، وصرح "فيرث Firth" زعيم المدرسة السياقية المعاصرة بأن المعنى لا ينكشف إلا من خلال "تسييق الوحدة اللغوية (أحمد مختار عمر. 1998. ص 68)"⁽⁴⁾ أي وضعها في سياقات مختلفة، وعليه فإن دراسة معاني الكلمات تتطلب تحليلاً للأنماط السياقية والطبقات المقامية التي ترد فيها، فمعنى الكلمة يتحدد وفق السياقات التي ترد فيها (أحمد مختار عمر. 1998. ص 68، 69)"⁽⁵⁾

ومن قديم أشار اللغويون المسلمون إلى أهمية المقام وتطلبه مقالا مخصوصاً يتلاءم معه، وقالوا عبارتهم الموجزة الدالة "لكل مقام مقال"، فالسياق متضمن داخل التعبير المنطوق بطريقة ما (محمد حماسة عبد اللطيف 1983. ص 98).⁽⁶⁾ ونتيجة لما للكلمة الواحدة من معنى



وما يترتب علي ذلك من تعدد احتمالات القصد منها. وبالتالي تعدد المعنى، من هنا تأتي أهمية النظرية السياقية التي تهدف إلى وضع الكلمة في موقعها داخل التركيب اللغوي وتحديد معنى الكلمة تحديداً دقيقاً مهما تعددت معانيها، وصرف ما يحيط بها من التباس أو إبهام أو غموض في الدلالة (أحمد نصيف الجنابي، 1984، ص361، 398).

بذلك تتركز أهمية النظرية السياقية في تحقيق عدة فوائد منها: "الوقوف على المعنى، وتحديد دلالة الكلمات، وإفادة التخصيص، ودفع توهم الحصر، وردّ المفهوم الخاطي.... وغيرها (فريد عوض حيدر، 2001، ص 30، 52) ولذلك ركز النحاة العرب على اللغة المنطوقة، فتعرضوا للعلاقة بين المتكلم وما أرادته من معنى، والمخاطب وما فهمه من الرسالة، والأحوال المحيطة بالحدث الكلامي. فالكلمة لا معنى لها خارج السياق الذي ترد فيه، وربما اتحد المدلول واختلف المعنى طبقاً للسياق الذي قيلت فيه العبارة أو طبقاً لأحوال المتكلمين والزمان والمكان الذي قيلت فيه (محمد حماسة عبد اللطيف، 1403، ص36، 33)، ويضاف إلى ما تقدّم أن السياق يساعد على تعيين دلالة الصيغة، فربما جاءت بعض الأبنية متّحدة الوزن، ولكنها تختلف في دلالتها على المعنى المراد، والذي يحدد هذه الدلالة إنما هو سياق الكلام (دريد محمد أبو السعود . 1987 . ص 509، 507) وحول أهمية السياق في تحديد معنى الكلمة يقول "فندريس": "الذي يعيّن قيمة الكلمة في كل الحالات إنما هو السياق، إذ أن الكلمة توجد في كل مرة تستعمل فيها في جوّ يحدد معناها تحديداً مؤقتاً. والسياق هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة بالرغم من المعاني المتنوعة التي بوسعها أن تدلّ عليها (فندريس، 2000، ص 231) .

أمّا عن أهمية السياق على مستوى التراكيب فلقد أشار الدكتور/ محمد حماسة إلى أهمية السياق في الوصول إلى "المعنى النحوي الدلالي" فقال: "ولا تكون للعلامة النحوية ميزة في ذاتها، ولا للكلمات المختارة ميزة في ذاتها، ولا لوضع الكلمات المختارة في موضعها الصحيح ميزة في ذاتها ما لم يكن ذلك كله في سياق ملائم (محمد حماسة . 1403. ص 68). كما أشار إلى التفاعل بين العناصر النحوية والدلالية، فكما يمدّ العنصر النحوي العنصر الدلالي بالمعنى الأساسي في الجملة يمدّ العنصر الدلالي العنصر النحوي كذلك ببعض الجوانب التي تساعد على تحديده وتمييزه، فبين الجانبين أخذ وعطاء وتبادل وتأثير مستمر. فلا يمكن بحال نكران تأثير دلالة سياق



النص اللغوي وسياق الموقف الملايس له على العناصر النحوية من حيث الذكر والحذف، والتقديم والتأخير. ولا يُنكر أن دلالة السياق تجعل الجملة ذات الهيئة التركيبية الواحدة بمفرداتها نفسها إذا قيلت بنصها في مواقف مختلفة، تختلف باختلاف السياق الذي ترد فيه مهما كانت بساطة هذه الجملة وسذاجتها (محمد عبد اللطيف حماسة . النحو و الدلالة . 1403 ص . 113) ويشير "ستيفن أولمان" إلى أن "نظرية السياق" - إذا طبقت بحكمة - تمثل حجر الأساس في علم المعنى، وقد قادت بالفعل إلى الحصول على مجموعة من النتائج الباهرة في هذا الشأن، فقد قدمت لنا وسائل فنية حديثة لتحديد معاني الكلمات، فكل كلمتنا تقريباً تحتاج على الأقل إلى بعض الإيضاح المستمد من السياق الحقيقي، سواء أكان هذا السياق لفظياً أم غير لفظي . فالحقائق الإضافية المستمدة من السياق تحدد الصور الأسلوبية للكلمة، كما تعد ضرورية في تفسير المشترك اللفظي (ستيفن أولمان، 1986، ص 68).

إن النظرية السياقية تعد من أكثر النظريات موضوعية ومقاربة للمعنى، ذلك لأنها تقدم نموذجاً فعلياً لتحديد معنى الصيغ اللغوية، وقد تبنى كثير من فلاسفة اللغة هذه النظرية ومنهم "فريجه" الذي قدم مبدأ السياق في الفلسفة التحليلية وتابعه "فتجنشتين" الذي صرح قائلاً: "لا تبحث عن معنى الكلمة وإنما عن الطريقة التي تستعمل فيها". إن هذه الطريقة التي تستعمل فيها الكلمة هي التي تصنف معنى هذه الكلمة ضمن الدلالة الرئيسية أو القيم الحافة التي تتحدد معها الصور الأسلوبية، لأن السياق يحمل حقائق إضافية تشارك المعنى المعجمي للكلمة في تحديد الدلالة العامة التي قصدها القائل، وقد تطورت وجهة النظر حول علاقة المعنى بالسياق والاستعمال بعد "فتجنشتين" في مدرسة أكسفورد، كما ظهر عند "ستراوسون" الذي قامت فلسفته على النزعة السياقية. يقول "ستيفن أولمان": "السياق وحده هو الذي يوضح لنا ما إذا كانت الكلمة ينبغي أن تؤخذ على أنها تعبير موضوعي صرف أو أنها قصد بها أساساً التعبير عن العواطف والإنفعالات (ستيفن أولمان 1986 . ص 63) "

وتعتبر النظرية السياقية بنموذجها النظري التطبيقي من النظريات العملية الأكثر تعلقاً بالنظام اللغوي، بل إنها بطريقتها الإجرائية في تحديد جملة السياقات وما يصاحبها من العوامل الخارجية



كالمقام والحال تعد بذلك مرحلة تمهيدية مهمة بالنسبة للنظرية التحليلية. من هنا نتناول المقالة أهم الآراء المتعلقة بالسياق بين الفكر الفلسفي الإسلامي و التناول المعاصر .

أولاً- النظرية السياقية في الفلسفة التحليلية: اعتمدت نظرية الاستعمال في المعنى عند فثجنشتين في كتاب "البحوث الفلسفية" Elli.,G.B;Meaning and Use in Wittgenstein's www.bar-elli.co.il/MeanUse.pdfTracatusin على افتراض مؤداه أن معنى الكلمة أو التعبير هو استعمالها أو استعماله، أي أن المعنى لا يتضح إلا من خلال وضع الكلمة أو التعبير في سياق.فالكلمة مطاطة تتسع وتضيق استخداماتها حسب الظروف والحاجات، وأن اللغة ليست كالرجل الصارم الذي يعرف دائماً ماذا يريد ويفعل دائماً طبقاً لقاعدة محددة و إنما كرجل فضفاض متفائل له مناشط متعددة يتلاعب بما لديه من أدوات دون صرامة أو خطة محكمة (محمود فهمي زيدان . 1973، ص 106 ، 107). حيث يقول " بالنسبة لفئة كبيرة من الحالات - وليس كلها - التي نوظف فيها كلمة "معنى" يكون من الممكن تعريفها بحيث يمثل معنى الكلمة الطريقة التي تستخدم بها في اللغة (فثجنشتين 1990، ص 78). وعند مناقشة آراء "فثجنشتين" حول المعنى والاستعمال نجد أنه يحدد ثلاث سبل ممكنة يمكننا بواسطتها أن نفهم "المعنى" وهي: الكلمة ذاتها، أو الكلمة حال استخدامها أو شيء يفترض أن تمثله الكلمة (Klemke, E.D,Essays on Wittgenstein University of Illinois Press,1971 p 378.

بالنسبة للاحتمال الأول فإنه مستبعد لأنه بلا معنى بالنسبة لفثجنشتين؛ فالكلمة يمكن ألا تعني شيئاً عندما لا تكون قيد الاستعمال. فالمرء يمكن أن يقول بأن الكلمة لها معنى فقط بواسطة مزية امتلاك مكان في لعبة لغة. ويؤكد "فثجنشتين" ذلك المعنى في أكثر من موضع في كتابه "البحوث" فيقول مثلاً: "أن شرح معنى كلمة يكون بإظهار كيفية استخدامها، وأن فهم معنى الكلمة هو فهم طريقة استخدامها، أنك تفهم معنى الكلمة لأنك عرفت استخدامها كله (فثجنشتين . 1990، ص 168). أما بالنسبة للاحتمال الثالث فهو مرفوض حيث يسأل فثجنشتين: "كيف يتسنى للعبارات أن تمثل شيئاً؟ فلا بد أن يكون الجواب: ألا تعرف؟ من المؤكد أنك ترى ذلك حين تستخدمها لأنه لا شيء يكون خافياً أثناء الاستخدام (فثجنشتين، 1990 ،ص 225).



ويشبه "فتجنشتين" الألفاظ والأسماء حين لا نستخدمها بالجثث الميتة فيقول: كل علامة تبدو - بذاتها - شيئاً ميتاً. ما الذي يمنحها الحياة ؟ أنها تكون حية بالاستخدام، هل دبت فيها أنفاس الحياة حينئذ ؟ أم أن الاستخدام نفسه هو حياتها ؟ (فتجنشتين . 213)

ثانياً: ما الذي يعنيه "فتجنشتين" إذن بالاستعمال ؟ لاحظ "كيني Kenny " وسيلتين يمكننا بهما فهم "الاستعمال"، من خلال التساؤل : هل للكلمة استعمال بشرط أنه يمكن دمجها في جمل مقبولة، أم أن على استعمالها إحداث اختلاف في العالم (Kenny, A, 1983, p.167, Wittgenstein, Penguin, 1983, p.167. ويتصل الاقتراح الأول كما يرى "كيني" اتصالاً وثيقاً بمبدأ السياق الذي قدمه "فريجه" القائل: "بأن الكلمة لا تتخذ معناها إلا في الجملة" ومن الواضح أن مبدأ السياق هذا قد أثر بقدر كبير في آراء "فتجنشتين" حول المعنى والاستعمال. على أن التصور القائل بأن "الكلمة لا تحمل المعنى إلا حينما تكون جزءاً من جملة (فتجنشتين، 1990، ص77) لا يتواءم كلياً مع فكرة "فتجنشتين" حول المعنى. فالأخير لم يكن ينظر فقط إلى السياق اللغوي للمعنى، بل وإلى السياق الاجتماعي. وبالتالي لا يمكننا القبول باقتراح "كيني". كما لا يمكننا أن نقبل تماماً بالتأويل الثاني من دون المزيد من الإيضاحات عن ما قد تعنيه عبارة "بعض الاختلاف في العالم". ويبدو أن الفحص التمهيدي يشير إلى أن المقصود هو أن الاستعمال في تفاعل مع العالم، ولكن فقط العالم الذي يتكون بصورة رئيسية من السياقات الاجتماعية التي تستخدم الجملة في إطارها. ويورد "فتجنشتين" عدة أمثلة يوضح بها أن الاستخدام الصحيح للكلمة هو الذي يعطي لها معنى، من ذلك: "أنني إذا قلت (أعطني السكر) وقلت "أعطني اللبن" لوجدنا أن كل عبارة من العبارتين السابقتين لهما معنى، أما إذا قلت "لبن سكر" فإن ذلك لا يكون له معنى (فتجنشتين، 1990، ص227)، وهكذا فعلى الإنسان أن يستخدم الكلمات بطريقة صحيحة، وإلا أصبحت العبارة التي ترد فيه هذه الكلمات خالية من المعنى. و"فتجنشتين" بهذا إنما يود أن يوضح أن الكلمة لو كان معناها مستقلاً ومنفصلاً عن استخدامها لكانت ذات معنى موحد دائماً في كل السياقات التي ترد فيها، ولكن للعبارة التي ترد فيها -حتى لو استخدمت بطريقة خاطئة- معنى أيضاً (عزمي إسلام، 1985 . 268).



ثالثاً: علينا الآن أن نتساءل عما قد يصل إلى مرتبة أن يكون "لغة" حيث أن ذلك يرتبط بشدة بما يقصده "فتجنشتين" بكلمتي "معنى" و"استعمال". ومن الواجب أن نلاحظ أن الفقرة 43 ينتهي بالتقرير أن "معنى الكلمة هو استعمالها في اللغة". فيفترض "Klemke" أنه من الممكن استبدال المعنى بالاستعمال والعكس صحيح فيقول: "أنا أقترح أن الفقرة 43 . يقصد أن في الجمل التي نستخدم بها أية صورة من صور كلمة "يعني" ... يمكننا استبدالها بأية صورة من صور كلمة "يستعمل" وبالنظر إلى ذلك كما يذهب Klemke، أن إضافة عبارة "في اللغة" أمراً ذا صلة بالمقصود - ووفق هذه القراءة للقسم 43 فإن هذه الكلمات لا مكان لها، فهي حشو زائد. واقتراحه الوحيد هو أن المقصود من عبارة "في اللغة" هو "إبعادنا عن فكرة أن هذا الاستعمال هو الاستعمال الحياتي (Klemke, E.D, Essays on Ibid.p. 38 Wittgenstein, p. 382 - 1- والحقيقة أن الاستعمال الحياتي هو عين ما كان يقصده "فتجنشتين" ونجد هذا الاستعمال الحياتي مذكور بوضوح في "الكتاب البني" حينما يتحدث عن الترجمة الدقيقة لكلمة ما إلى الإنجليزية، وأن المقدرة على تحقيق هذا "تعتمد على الدور الذي استعملت فيه، وما يصحبه من تعبير عن عاطفة ما، وعلى الأفكار التي تستحضرها، إلخ... (Wittgenstein, L, The Blue and Brown Books , 1 - 2nd edition p103)Harper, 1958، فلو كان من الواجب معرفة كافة هذه العوامل لكي نترجم الكلمة بصورة دقيقة، فلا بد أن ترتبط تلك العوامل باللغة على الأقل، والمرء مدفوع إلى أن يقول بأنها تمثل جزءاً من اللغة بنفس القدر الذي تمثله الكلمات ذاتها. ويمكننا من خلال هذا الرأي تبين أن بإضافة عبارة "في اللغة" يمنحنا "فتجنشتين" مدخلاً إلى مفهومه للغة. فليست اللغة عنده مفهوماً ميتافيزيقياً مجرداً منفصلاً عن استخدامها، بل هي ظاهرة اجتماعية، أو لعبة يلعبها البشر، إنها نشاط بشري وبالتالي فهي راسخة "في حياتنا".

بعد أن أوضحت الآن ما يعنيه "فتجنشتين" بكلمات "معنى" و"استعمال" و"لغة"، في الفقرة 43، يمكننا الآن استخلاص بعض الاستنتاجات، وما قد تحمله مضامين. إن الاستنتاج الرئيسي هنا هو أن "فتجنشتين" يرى اللغة ظاهرة تفاعلية. ومن هنا يمكننا أن نتبين أن المعنى ليس متأصلاً في الكلمة، كما أنه لا يتأتى من خلال السياق النحوي والتركيبي، ولا



هو نتيجة عملية ذهنية داخلية. بل إن الكلمة تكتسب المعنى من خلال امتلاك موضع ما في مناسبة ما.

يرى "فتجنشتين" ضرورة وجود قواعد نلتزم بها أثناء استخدامنا للألفاظ والأسماء، وإلا اختلف معناها تبعاً لاستعمالاتها المختلفة بين شخص وآخر. فلابد من وجود قواعد تضبط استخدامنا للفظ بحيث يكون له معنى أثناء استخدامه، قاعدة تسمح لنا بأن نضع علامة "التساوي" بدلا من كلمة "تكون" في العبارة $2+2$ تكون أربعة، وتمنعنا من أن نفعل ذلك في العبارة الوردة تكون حمراء (فتجنشتين، بحوث، ص242) وهذه القواعد يتعلمها الإنسان أثناء تعلمه اللغة نفسها، ويشبهها "فتجنشتين" بالقواعد المتبعة في إحدى اللغات، كما أنه يشبه طرق استخدام الألفاظ بالألعاب (أي ألعاب اللغة المختلفة). ويسمى "فتجنشتين" كل طريقة من طرق استخدام الألفاظ - بناء على ما تعلمناه - لعبة من ألعاب اللغة، لأنها تشبه اللعبة التي يلعبها الإنسان، ويمثل لذلك بلعبة الشطرنج، فقطع الشطرنج تشبه الألفاظ التي نستخدمها في اللغة، فكما أن كل قطع الشطرنج تتحرك وفقا لقواعد معينة هي قواعد هذه اللعبة، فكذلك يكون استخدامنا للفظ، وهو يقول في هذا الصدد: "إن السؤال الذي يسأل: ما هو حقيقة اللفظ؟ مماثل للسؤال الذي يسأل: "ما هي قطعة الشطرنج؟ (فتجنشتين، 1990، ص106)

ويوضح "ماكسويل" ما قصده "فتجنشتين" قائلا: "إن سؤالنا عن معنى اللفظ هو بمثابة سؤالنا عن كيف يستخدم هذا اللفظ في ألعاب اللغة، وهذا بدوره يتطلب تذكر السياقات التي تعلمنا فيها مضى كيف نستخدم فيها الكلمة بطريقة مناسبة أو ذات معنى؛ أي يجب علينا أن نكشف أي ألعاب اللغة تتعلق بها، ثم نكرر قواعد هذه اللعب اللغوية، كما هو الحال مثلا حين يسأل شخص ما هو البيدق (عسكر الشطرنج)؟ فإننا يجب أن نجيب أولا بأنه إحدى القطع المستعملة في لعبة الشطرنج، ثم نقول قواعد الشطرنج تحكم حركات البيدق أثناء اللعب (عزمي اسلام، 1985، ص270).

ولذا فإن "فتجنشتين" ينصحننا بقوله: "اسأل نفسك دائما، كيف تعلمنا معنى هذه الكلمة (الخير مثلا)؟ من أي نوع من الأمثلة؟ وفي أي ألعاب لغوية؟ وسيكون من اليسير عليك أن



تعرف أن اللفظ الواحد لا بد أن تكون له عائلة من المعاني (فتجنشتين، 1990، ص93)؛ أي عدة معاني يتمثل كل منها في لعبة من ألعاب اللغة. و"فتجنشتين" لا يشبه اللغة بالألعاب فقط بل إنها هي في نظرة ألعاب بالفعل، فنحن حين نستخدم الألفاظ في اللغة، إنما نلعب لعبة لغوية بالفعل، ولا يقصد "فتجنشتين" بلعبة اللغة طريقة استخدام الألفاظ علي نحو أو آخر فقط، بل كذلك جميع الأفعال المرتبطة بهذا الاستخدام فيقول: "يمكننا أن نسمي كل طريقة لاستخدام الأسماء في نحو معين، نسميها لعبة من الألعاب من ألعاب اللغة، وسوف أسمي أيضا كل ما هو مكون من اللغة والأفعال المرتبطة بها (أن النسيج الكلي والمكون من الألفاظ والأفعال) بلعبة اللغة (فتجنشتين، 1990، ص51،50).

وهكذا أصبح تحليل الألفاظ في فلسفة "فتجنشتين" المتأخرة ليس هو البحث عما تشير إليه، بل هو الكشف عن الطريقة التي يستخدم بها في اللغة بالفعل، ولم يعد البحث في اللغة وتحليلها كما كان في "الرسالة" عبارة عن تحليل للقضايا إلي قضايا أولية تتكون من أسماء كل اسم منها يشير إلي شيء بسيط في الواقع الخارجي، بل أصبح تحليلا يكشف عن الاستخدام الصحيح للألفاظ في التشكيلات اللغوية (أي ألعاب اللغة) المختلفة.

وقد تبني معظم فلاسفة أكسفورد نظرية الاستعمال كما وضعها "فتجنشتين"، وأضافوا إليها أبعاداً جديدة؛ إذ نجد أن "ألستون" W.Alston "يجمع في بحثه "المعنى والاستعمال بعض التعريفات لبعض فلاسفة اللغة المعاصرين - فضلا عن تعريفه هو - تهدف جميعها إلي توضيح العلاقة بين المعنى والاستعمال، وجاءت هذه التعريفات كالتالي Alston, W.P.,: Meaning and Use , in G.H.Parkinson(ed), the theory of Meaning , (Oxford University, New York, 1968 p.141 :يقول رايل "G.Ryle: إن فهم

معنى الكلمة أو العبارة هو معرفة كيف تستعمل"، ويقول "نويل سميث P.Nowell-Smith: إن توضيح معنى الكلمة هو شرح كيف تستعمل". ويذهب "إيفانس J.L. Evans " إلي أن: "معنى الكلمة ببساطة مجموعة القواعد التي تحكم استعمالها والسؤال عن معناها هو السؤال عن تلك القواعد". ويرى "وارنوك G.J.Warnock": "أن معرفة معنى الجملة هو معرفة كيف تستعمل، ومعرفة في أي الظروف يكون استعمالها صحيحاً أو غير صحيح وتكون الجملة



ذات معنى إذا كان لها استعمال، ونعرف معناها إذا عرفنا استعمالها". كما يذهب "ألستون" نفسه إلى أن فكرة معنى التعبير اللغوي يمكن شرحها على أساس استعمال هذا التعبير، أو على أساس الطريقة التي يستعمل بها التعبير من قبل مستخدمي اللغة".

أما "فايزمان" - تحت تأثير فتجنشتن - فقد انتهى إلى أننا يجب أن نوضح أهمية أنواع الخلط الموجودة في اللغة حتى لا نقع في الخطأ ونثير بالتالي المشكلات، ويقدم "فايزمان" أمثلة كثيرة لأنواع الغموض الذي نصادق في اللغة نتيجة عدم إدراكنا السياق واستعمال الكلمات مثل: أ- أن الكلمة الواحدة قد يكون لها معنيان مختلفان، أو بتعبير آخر أكثر دقة، قد تكون هناك كلمتان تشتركان في نفس العلاقة الصوتية الواحدة مثل كلمة like = يحب، يشبه، ب- عدم التمييز بين المعاني المختلفة على أساس أننا لم ندخل في اعتبارنا استخدامهما في السياق الذي تدخل في تكوينه. فيقول "فايزمان" حينما تستخدم الكلمة في سياقات مختلفة، تبدو نفس الكلمة كما لو كانت ذات معانٍ مختلفة " ويمثل لذلك ببعض أفعال للغة، مثل فعل يحاول، الذي يكون له معنى في العبارة التالية "إنني أحاول حل هذه لمعادلة الرياضية" يختلف عن معناه في العبارتين التاليتين: "إنني أحاول تذكر ما قد نسيته، إنني أحاول النوم". من الأمثلة التي قدمها "فايزمان" يتضح أن معنى اللفظ إنما يتحدد وفقاً لاستخدامه الفعلي في اللغة، وعلى السياقات المختلفة التي يدخل في تكوينها (عزمي اسلام، 1985، ص369).

أما "ستراوسون" فقد أضاف بُعداً جديداً لنظرية الاستعمال وظهر ذلك في مقالته "في الإشارة On Referring 1950" والذي يركز فيها على نقد أهم الجوانب الفلسفية لنظرية الأوصاف المحددة عند "رسل"، إذ أن نقده لهذه النظرية يمثل إنكاره لنظرية المعنى التي تؤسس لها- وهي النظرية الإشارية التي ترى أن معنى التعبير هو الموضوع أو الشيء الذي يشير إليه، وأن ذلك الموضوع أو الشيء المشار إليه هو معنى التعبير كما يمثل في نفس الوقت تأكيد لنزعة السياقية التي اكتملت في كتابه "مقدمة لنظرية منطقية عام 1952" عندما استبعد منطق القضايا. وسنعرض فيما يلي توضيحاً لتلك النزعة.



وبعد التعرف على عناصر النظرية السياقية في الفلسفة التحليلية سنحاول فيما يلي إلقاء الضوء على العديد من النظرات والتطبيقات الثاقبة التي وردت عند علماء العربية - على تعدد اتجاهاتهم في محاولة لإظهار الأصول النظرية أو التطبيقية للنظرية السياقية عندهم، بما لا يدع مجالاً للشك في معرفة علمائنا الأوائل بتأثير العناصر السياقية في المعنى، وهم الأسبق زماناً، وإن لم يضعوا تطبيقاتهم هذه في إطار نظرية متكاملة المعالم ولم يضعوا لها اسماً.

ثانياً - المعنى والسياق عند فلاسفة الإسلام: يبدو أن النظرية السياقية ليست من مبتكرات عصرنا، وإنما هي من المفاهيم الواردة في كتب المفكرين المسلمين من نحاة وبلاغيين وأصوليين ومفسرين... فقد اجمع أولئك على اختلاف اتجاهاتهم على أن هناك نوعين من السياق: سياق لغوي وغير لغوي: أما السياق اللغوي (أو الكلامي) فهو "النص/الخطاب" ذاته بمستوياته اللغوية المعهودة: النحوية والمعجمية والدلالية، وهو سياق داخلي "منبثق"، لا يخرج عن حدود العبارة اللغوية بكونيتها النصية، وهذا النوع يتضمن من القرائن النصية (اللفظية والمعنوية) ما يرشد إلى مراد المتكلم من الخطاب، ولا يكون في سلمه الإجرائي أيّ مكون خارجي للمعنى والتأويل. أما السياق غير اللغوي فيراد به ظروف الخطاب وملابساته الخارجية والتي تشتمل على الطبقات المقامية المختلفة المتباينة التي ينجز ضمنها الخطاب، والتي سماها فلاسفة الإسلام: سياق الحال، أو المقام، وقالوا: "لكل مقام مقال"، ويشمل ذلك الزمان والمكان وحال الأشخاص: المتكلمين والمخاطبين... وهذا النوع يشتمل على القرائن الحالية التي تسهم في الكشف عن المعنى المراد، ومنها ما سماه المفسرون: أسباب النزول، ويندرج ضمنها بالطبع "مراعاة حال المخاطب" و"غرض المتكلم". (انظر: محمد مسعود صحراوي، 2003، ص42). وعلي الرغم من وضوح مفهوم السياق بشقيه عند الفلاسفة المسلمين إلا أن التطورات المعرفية النوعية التي شهدناها عصرنا قد طبعت هذه المفاهيم بطابع علمي صارم وأطررتها ضمن أطر علمية واضحة فخطت خطوة نوعية وانتقلت من مجرد مفاهيم بسيطة إلى إجراءات منهجية دقيقة، وصار البحث فيها مقصوداً لذاته، ولم تعد كما كانت في السابق مجرد أدوات ومداخل يُراد بها غيرها من العلوم الأخرى.



1- السياق وتفسير النص القرآني: أشار المفسرون القدامى إلى قاعدة ذهبية مضمونها أن أفضل طريقة للتفسير هي تفسير القرآن بالقرآن (بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، دار الجيل بيروت، ج2، ص 175)، وتعد هذه الملاحظة، في رأينا. إشارة إلى النظرية السياقية في المعنى؛ فقد كان المفسرون القدامى مدركين لأهمية السياق في تحديد المعنى وواعين بدوره الحاسم في توجيه دلالات العلامات اللغوية ولا سيما في نص القرآن الكريم ؛ فأعتمد علماء علوم القرآن والمفسرون في دراسة النص القرآني وفهم دلالته على جانبي السياق: اللغوي الكلي أو ما يسمى "بسياق النص" و"سياق الموقف"؛ إذ نظروا إلى الآية القرآنية أو مجموعة الآيات على أنها جزء من نص متكامل هو القرآن، ومعنى ذلك أنهم لا يعتمدون على السياق اللغوي الجزئي المتمثل في الآية الواحدة أو مجموعة الآيات المعزولة عن سياقها الكلي (فتحي ثابت علم الدين 1994م، ص 79 - 80)؛ واهتموا بعنصر آخر مكمل للسياق اللغوي في النص القرآني وهو القراءات القرآنية، كما أفردوا المؤلفات لعلم الوقف والإبتداء وكيفية الوصل والفصل وما يترتب على ذلك من معاني وهي من عناصر ال سياق اللغوي. ويتمثل سياق الموقف عندهم فيما عُرف "بأسباب النزول"، فقد اعتنوا بمعرفة أسباب النزول لآيات النص القرآني؛ لأنها تعينهم على فهم معانيه (فتحي ثابت علم الدين، 1994م، ص 79 - 80). وصرح "ابن قيم الجوزية" (ت 751 هـ) أن السياق "يرشد إلى تبين المجهول وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقيد المطلق، وتنوع الدلالة.. وهذه من أكبر القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته ("ابن قيم الجوزية، بلا تاريخ، ج 4، ص 9-10). ونجد في كلام "ابن قيم" إشارة إلى أمرين: 1- مفهوم "السياق الأصغر" أو "السياق الخاص" للنص القرآني، ودوره في تحديد المعنى. 2- علاقة التكامل الوظيفي/الدلالي بين السياقين "الأصغر والأكبر"، إذ كثيرا ما يفسر أحدهما بالآخر، أي يفسر سياق بسياق. والأول (السياق الأصغر) محدود ضمن وحدات دلالية أو تركيبية معينة/ كالأية القرآنية مثلا، أو ما يسبق الآية وما يلحقها من الكلمات أو الآيات، بينما الثاني (السياق الأكبر) شامل لما بين دفتي المصحف لا تحده فواصل الآيات والصور والأجزاء، وهو نوعان: الأول يراد به النص القرآني



في كينونته الكلية الشاملة، وهو الذي أشار إليه الفلاسفة المسلمون بقولهم: فما أجمل منه في موضع فقد فُسر في موضع آخر. والثاني نوع يندرج ضمنه ما سموه "علم المناسبة" أي مناسبة أواخر السورة المتقدمة لأوائل السورة التي تليها. والمناسبة هي المشاكلة والمقاربة والشبه، ومرجعها في آيات القرآن إلى معنى رابط بينها، عام أو خاص، عقلي أو حسي أو غير ذلك .

ونجد في تراث الفكر الإسلامي عددًا كبيرًا من المفسرين ممن يعتنون بالسياق الأصغر ويعتدون به في تحديد المعنى ويتغافلون عن السياق الأكبر، ولكن الأصل في القرآن أنه منسجم متناسب أخذ بعضه برقاب بعض (محمد الطاهر بن عاشور، 1984، ج 1، ص 81). ومن قبل "ابن القيم" بقرون كان المفسرون قد تنبهوا مبكرًا لأهمية السياق في تحديد المعنى؛ فالإمام الشافعي ذكر مصطلح "السياق" في "رسالته" وتنبه إلى دوره في تحديد معاني الألفاظ القرآنية وتفصيل مجملها وتخصيص عامها، ولعله أول من استعمله - من العلماء المسلمين - استعمالاً اصطلاحياً مدققاً، وقد أحسن الشافعي استثمار هذه الأداة ولا سيما في التفريق بين نمطين هامين تعبر عنهما الثنائية الدلالية: العام والخاص، وهي من الثنائيات التي اعتبروا أن معرفتها من أجل علوم القرآن . يقول الشافعي موضحاً الثنائية الدلالية للعام والخاص: "ويسن بلفظ مخرجه عام جملة بتحريم شيء أو بتحليله، ويسن في غيره خلاف الجملة فيستدل على أنه لم يرد بما حرم ما أحل ولا بما أحل ما حرم (الشافعي، الرسالة، 1940، ص 214).

إن هذا الفهم العميق لمقاصد الكلام ينم عن امتلاك الشافعي لحس لغوي، مطلع على سنن القول ومعانيه، بل إن رصف الألفاظ وحسن وقوعها في سياق الجملة، مما يبين عن دلالة اللفظ الذي كان مبهماً في صيغته المعجمية، وهي إشارة إلى فضل تسييق اللفظ من أجل تحديد معناه، وهو ما نادى به النظرية السياقية حيث استقر لدى أصحابها أن ليس للفظ من معنى إلا داخل سياقه . يقول الشافعي في إشارته إلى معنى اللفظ السياقي عند العرب في كلامها: "ومبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، ومبتدئ



الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله (الشافعي، الرسالة ص52). وتأكيذاً لذلك يضع الإمام عنواناً لباب سماه: "الصنف الذي يبين سياقه معناه (الشافعي، الرسالة ص62). ويمكن أن نلمس نظرية الشافعي المعرفية بعرض السبل التي يدرك بها الإنسان معنى السياق، وقد حصرها الإمام في النصوص الدينية وفي اللغة العربية وسنن العرب في كلامها فضلاً عن الحس السليم في تمييز الخاص والعام والظاهر والخفي الدلالة. ومن تمام المعرفة اللغوية التي ينص عليها الشافعي، العلم بمعاني اللغة واتساع لسانها، وهي الإشارة إلى وجود المجاز الذي عدّ عند أهل العربية القدامى من طرق توسيع المعنى، وكذلك ينبه الشافعي إلى أن الكلام قد يخرج عن ظاهره كما يخرج عن عموميه، وطريق معرفة ذلك هي القرينة اللفظية، فيقول موضعاً ذلك كله: "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاماً ظاهراً يراد به الخاص، وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهرة (الشافعي، الرسالة، 1940، ص214)

إن هذا التعيين الدقيق لمنافذ المعرفة، وهذا التقسيم الواضح لأصناف اللفظ والمعنى، يؤكد أن الشافعي في الصدر الأول كان ذا وعي لغوي كبير بمستويات الكلام، وهو ما جعله حقيقة في طليعة العلماء الذين وضعوا منهجاً بيّناً في استنباط الأحكام، وحصر المعاني المختلفة، بالنظر الدقيق لظاهر الخطاب اللغوي وباطنه، ثم إن المادة اللغوية التي كان الشافعي يركز عليها أساساً لإصدار السنن الدلالية المطردة هو نصوص القرآن الكريم وما صح من الحديث الشريف، وهذا ما يعطي لتلك الأحكام مكانتها من الدقة وصيرورتها لأن تكون شاملة لكلام العرب، وسننها في فن القول والكتابة، وكفي أن نعرض لعناوين بعض الأبواب التي بحثها الشافعي لنستشف عمق التقسيم لمستويات الكلام عنده، يقول: "باب بيان ما أنزل من الكتاب عاماً يراد به العام ويدخله الخصوص"، "باب ما أنزل من الكتاب عام الظاهر وهو يجمع العام والخصوص"، "باب ما نزل من الكتاب عام الظاهر يراد به كله



الخاص (الشافعي، الرسالة 1940، ص214). وغيرها من الأبواب ومما ينم عن فهم المفسرين للسياق ودوره في بيان معنى دقيق أو تخصيص نص مطلق أو تبين ما أشكل فيه الغرض والقصد أنهم يمتدحون من معطيات السياق ويعتضدون به مطمئنين إلى كفايته الإجرائية يقول السيوطي: "من أراد تفسير الكتاب العزيز طلبه أولاً من القرآن، فما أجمل منه في موضع فقد فُسر في موضع آخر (جلال الدين السيوطي، بلا تاريخ، 4، ج2، ص225) وهي إشارة بليغة "للسياق الأكبر أو العام" للنص القرآني، وهو الإجراء الذي تسمية البنيوية المعاصرة "الناظم المنهجي" أو الذي تسميه بعض مدارسها "الرؤية المنبثقة"، وهذا يقتضي أن المعنى ينبثق من داخل النص ولا يفرض عليه من الخارج (محمد مسعود صحراوي، "المنهج السياقي ودوره في فهم النص وتوحيد دلالات الألفاظ"، موقع الشهاب للإعلام www.chihab.net).

وقد أخذ بالمنهج السياقي في التفسير جمعٌ من المفسرين في مقدمتهم إمام المفسرين ابن جرير الطبري الذي "جمع بين الرواية والدراية... فهو يسرد الأقوال ويناقشها ويبين أولاهما بالصواب، أو يرى رأياً آخر في الآية (يوسف القرضاوي، 2000، ص217). وكثيراً ما يحتكم إلى السياق الخاص أو العام (انظر مثلاً تفسيره لقوله تعالى ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم-4). ومنهم فخر الدين الرازي في "مفاتيح الغيب"، ومنهم جابر الله الزمخشري في "تفسير الكشاف"، ومن المحدثين محمد الطاهر ابن عاشور في تفسير "التحرير والتنوير". وهذه بعض النماذج المنتقاة من كتاب "ملاك التأويل" لابن الزبير التي تدل على اعتبار السياق في تحليل صورة التقديم والتأخير فيما يبدو متشابهاً من آيات القرآن الكريم: قال تعالى "ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (سورة الأنعام . الآية 103) وفي سورة غافر "ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (سورة غافر . الآية 62). أما الآية الأولى فقدم فيها الوصف الوجدانية لما تقدم قبلها في قوله تعالى: وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ وقوله "أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً (سورة الأنعام . الآية 101.102) فلما تقدم هذا في السياق كان نفي ما جعلوه وادعوه من الشركاء والصحبة والولد أنسب فقدم قوله تعالى: "لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ" لأن السياق كان في تقرير وحدانية الله تعالى وتنزيهه



عن الشركاء والولد. "لَخَلِقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ" وأما الآية الثانية، فقد تقدم في سياقها قوله تعالى، ثم قوله: "هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا". فلما تقدم ذكر الخلق الأعظم، ولم يتقدم مثل ما تقدم في آية الأنعام أعقب ذلك بالتنبيه على أنه سبحانه خالق كل شيء، فكان تقديم هذا الوصف هنا أنسب للسياق والمقام فجاء ترتيب الوصفين في كل من الآيتين على ما يقتضيه انتظام الكلام .

وفي قوله تعالى: "وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ" سورة الأنبياء . الآية 92 " قدم ضمير مريم، وقدم الابن عليها في غير هذه السورة، قال تعالى وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً سورة المؤمنون . الآية 51. أما تقديم ضمير مريم في آية الأنبياء فلأن السياق "لابن"، أما في الآية الثانية فلأن السياق في ذكر الرسل، وقد عرضت السورة قصة إرسال نوح وأشارت بإيجاز إلى إرسال موسى وهارون ثم جاء ذكر عيسى، فقال تعالى: "وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً"، فكان تقديم الابن هنا مناسباً للسياق لأن عيسى عليه السلام من الرسل (أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي، ملاك التأويل، ج 1، ص 279). وقال تعالى (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْذَوْا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ (سورة البقرة الآية 28)، وقال في سورة آل عمران "قُلْ إِنْ تَخَفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تَبْدُوهُ يَعْلَمُهُ اللَّهُ (سورة آل عمران، الآية 29)، فتقدم في هذه الآية ذكر الإخفاء وتأخر في آية البقرة، والمراد من الآيتين تعريف العباد بإحاطة علمه سبحانه بما ظهر وما بطن على حد سواء -وتقديم ذكر الإبداء على الإخفاء مطرد في الآيات التي تختص بذكر المؤمنين كما اطرده تقديم الإخفاء في الآيات التي يذكر فيها المنافقون ويراعى في كل ذلك ما يناسب السياق. وقال تعالى في سورة الحديد: يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ (سورة الحديد . الآية 12) وفي سورة التحريم يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ (سورة التحريم . الآية 8) . فتقدم الفعل يسعى في الأولى وآخره في الثانية، ووجه ذلك أن قوله تعالى في سورة التحريم "والذين آمنوا" يفهم من حيث المعية قرب المنزلة وعلو الحال، فناسب ذلك ورود الجملة الاسمية هنا بما تقتضيه من الثبوت وتقدمه واستحكامه فقل: "نورهم يسعى". وأما قوله في سورة الحديد "يسعى نورهم" فبشارة للمؤمنين، ولم يأت هنا كونهم مع نبيهم فلم يرد مما



يفهم تمكن المنزلة وثبوتها مثل ما ورد في آية التحريم وإنما هذه بشارة، فناسب التجدد والحدوث فقليل "يسعى نورهم" ليفهم التكرار وحدوث الشيء بعد الشيء. ومن المحدثين الذين اعتمدوا على السياق في تفسيرهم لآيات القرآن الكريم "الشيخ محمد عبده"، ونذكر من تفسيره "سورة التين" الذي اعتمد فيه على السياق، حيث يعرض آراء المفسرين ممن سبقه في قوله تعالى " والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الأمين" فيشير إلى أن من المفسرين من اعتبر أن القسم بالتين والزيتون كان لذاتهما لكثرة فوائدهما، وتساءلوا عن الحكمة من جمعهما في موضع واحد مع مكانين مقدسين هما " طور سينين" و"البلد الأمين" فيعتمد الشيخ محمد عبده في تفسيره بتعريف المصطلحات المكانية الواردة في الآية وهما: طور سينين ؛ وهو الجبل الذي كلم الله سبحانه وتعالى عليه سيدنا موسى عليه السلام. و"البلد الأمين" هي مكة المكرمة . وكلا المكانين قد شهدا أحداثا عظيمة مرت بها الإنسانية في تاريخها الطويل . غير أن جمعهما مع التين والزيتون - بحسب رأي الشيخ - ناتج عن انه تعالى أراد أن يذكرنا بأربعة فصول من تاريخ الإنسانية الطويل منذ أول نشأته إلى يوم بعثة النبي صلي الله عليه وسلم (الشيخ محمد عبده، ص 90) ففسر "التين" بأنه إشارة إلى عهد سيدنا آدم وزوجته، أما الزيتون فإشارة إلى عهد نوح، أما طور سينين، فهو رمز يشير إلى دعوة سيدنا موسى عليه السلام . والبلد الأمين إشارة إلى خاتمة الرسالات السماوية ودعوة سيدنا محمد صلي الله عليه وسلم . فالسياق المعتمد على العامل اللغوي واستخدام المجاز في الكلام، وكذلك السياق التاريخي والثقافي، مكن الشيخ من تفسير الآيات الثلاث الأولى الواردة بسورة التين وتوضيح ما غمض من التفسيرات السابقة المتعلقة بالحكمة من جمع أنواع من الشجر مع مكانين مقدسين (الشيخ محمد عبده، ص 90 . 91)

ولعل تلك الأمثلة توضح دور السياق في تحديد المعنى المقصود من الآيات وهي أمثلة أكثر من أن يحيط بها العد، وقد اكتفيت بإيراد بعضها. وأود أن أشير قبل الانتقال إلى النقطة التالية إلى أن حديث المفسرين عن السياق لا يمكن الإحاطة به في هذا المقام لكثرتة وغناه غير أنه قد يؤخذ عليهم أنهم لا يلتزمون بالسياق دائما على الرغم من وعيهم بدوره في تفسير المعنى، كما



قلنا، ولعل ذلك راجع إلى تعدد الأدوات المعرفية التي استخدموها في التحليل، إذ لم يكن السياق هو الأداة المنهجية المهيمنة بل كانت تزامنها أدوات أخرى من العلوم الدينية والمنطقية وغيرها. أما عن المعنى و السياق عند النحاة فإن إن كلمة السياق من الألفاظ التي استخدمها القدامى من النحاة بمداولها اللغوي العام (انظر على سبيل المثال استخدام أبي البركات الأنباري لفظ " الكلام " للدلالة على "السياق اللغوي " في معرض بيانه لحذف أحد عناصر التركيب " لدلالة الكلام عليه " و ذلك في إعرابه لقوله تعالى"وكم أهلكنا قبلهم من قرن " مريم 74، إذ التقدير (كم قرن أهلكنا)، أو " لدلالة الكلام الذي قبله عليه " وذلك في قوله تعالى " يحلّون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤا " (الحج 23)، فقد وجّه النصب في (لؤلؤا) بتقدير فعل، وتقديره (ويعطون لؤلؤا) لدلالة (يحلّون) عليه في أول الكلام.

ولم تكن تحمل المفهوم الاصطلاحي الذي أصبح شائعاً فيما بين علماء اللغة المحدثين وحول اهتمام النحاة بالعوامل الاجتماعية في اللغة، يقرر الدكتور كمال بشر(انظر : كمال بشر . 1994.ص66): أنهم لم يقتصروا على النظر في بنية النص اللغوي، كما لو كان شكلاً منعزلاً عن العوامل الخارجية التي تلفه وتحيط به، وإنما أخذوا مادتهم اللغوية - على ما يبدو من معالجتهم لها- على أنها ضرب من النشاط الإنساني الذي يتفاعل مع محيطه وظروفه، كما فطنوا إلى أن الكلام له وظيفة ومعنى في عملية التواصل الاجتماعي، وأن هذه الوظيفة وذاك المعنى لهما ارتباط وثيق بسياق الحال أو المقام وما فيه من أشخاص وأحداث.ظهر هذا كله في دراستهم وإن لم ينصوا عليه مبدأ من مبادئ التقعيد، أو أصلاً من أصول نظريتهم اللغوية.

ولقد تعرّض أحد الباحثين (فتحي ثابت علم الدين، 1994، ص5-9).إلى دراسة السياق عند النحاة واللغويين، فذكر أن النحاة اعتمدوا - في مرحلة تدوين النحو وتقعيده - على السياق الجزئي المتمثل في الشواهد الشعرية والنثرية المعزولة عن نصوصها، وضربوا صفحاً عن النصوص الكاملة الموثوق بها نحو القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وهو منهج لا غبار عليه، إذ كان هدفهم الوصول إلى الصحة النحوية إلا أنه في بعض الأحيان يصبح الاعتماد على السياق الجزئي أمراً غير موفق؛ لأنه يؤدي إلى فهم غير صحيح. وخُص هذا



الباحث من دراسته للسياق عند النحاة واللغويين إلى نتائج (فتحي ثابت علم الدين، 1994، ص 60. 62):

أولها: أن فكرة السياق بشقيه اللغوي وغير اللغوي لم تكن لتمثل نظرية متكاملة المعالم في الدرس النحوي، كما هي الآن في الدراسات اللغوية الحديثة، ومع ذلك فإننا لانعدم وجود إشارات ذكية ومتقدمة، غير أنها متناثرة في دراساتهم وبحوثهم، ولم تجمع في إطار نظري موحد.

ثانيها: أن النحاة اعتمدوا على السياق اللغوي بمعناه الضيق المتمثل في الشاهد النحوي أو التركيب في بيان الوظيفة النحوية، وعند تعذر ظهور العلامة الإعرابية اعتمدوا على قرائن أخرى تشير إلى تلك الوظيفة. مع عدم إغفال أن بعض النحاة اهتموا بسياق النص -بالمفهوم الحديث، ومنهم الفراء (ت 207 هـ) الذي عدّ القرآن نصّاً واحداً، ونظر إلى القراءة القرآنية على أنها جزء من سياق النص، ويتمثل هذا أيضاً في ابن السيد (ت 521 هـ) الذي درس شواهد أدب الكاتب المفردة من خلال إعادتها إلى نصّها.

ثالثها: أن النحاة واللغويين عرفوا ما يسمى في الدراسات الحديثة بـ"سياق الموقف" و أطلقوا عليه "الحال" أو "الحال المشاهدة"، وكانت لهم في هذا الجانب إسهامات واضحة حيث تحدثوا عن أطراف الموقف اللغوي - متكلم ومخاطب، وموضوع الحديث، والعلاقة المعرفية بينهما. وبناء على ذلك، فإن "دلالة الحال" عند النحاة تكاد تقترب من مفهوم "سياق الموقف" في الدراسات الحديثة.

ولكن ما ذهب إليه هذا الباحث قد يكون فيه تجاهل لجهود للنحاة الأوائل وبخاصة إذا تأملنا آراء الخليل بن أحمد (ت 175 هـ) - كما يتضح من كتاب تلميذه سيبويه - حيث يتضح منها أنه من أوائل النحاة الذين اعتمدوا على السياق اللغوي في دراسته للتركييب النحوية، كما يعتبر من الرواد الذين اهتموا بعناصر سياق الموقف المتمثلة في المتكلم والمخاطب والعلاقة بينهما، وعلم المخاطب بالمعنى إلى غير ذلك مما يرتبط بالمقام. فمن أمثلة اعتماد الخليل على "السياق اللغوي" ما نسبته إليه تلميذه في معرض تحليله لقول الشاعر: (إِذَا تَغَنَّى الْحَمَامُ الْوُرُقُ هَيَّجَنِي وَلَوْ تَغَرَّبْتُ عَنْهَا أُمَّ عَمَّارٍ). "قال الخليل رحمه الله: لما قال (هيجني) عرف أنه قد كان ثم تذكر لتذكره



الحمام و تهيججه، فألقى ذلك الذي قد عُرف منه على (أُمِّ عَمَّارٍ)، كأنه قال: هيجني فذكرني أُمِّ عَمَّارٍ. ومثل ذلك أيضا قول الخليل رحمه الله، وهو قول أبي عمرو: ألا رجلٍ إمّا زيدا وإمّا عمرا؛ لأنه حين قال: (ألا رجلٍ)، فهو متمنٍ شيئا يسأله ويريده، فكأنه قال: اللهم اجعله زيدا أو عمرا، أو وَقَّ لي زيدا أو عمرا (نسبه محقق الكتاب للناطقة الذبياني، 1992، ج1، ص 286). ومعنى كلام الخليل، أن الشاعر إنما نصب (أُمِّ عَمَّارٍ) بفعل دلَّ عليه السياق اللغوي (أو سياق الموقف)، وذلك عند توجيهه النصب في قولك: انتَهَ خيرا لك (ومنه قوله تعالى (انتهوا خيرا لكم) النساء 171، و(وراءك أوسع لك)، و(حسبك خيرا لك)). (انظر الكتاب، 1992، ج1، ص282) فيقول: "نصبته؛ لأنك قد عرفت أنك إذا قلت له: (انتَه)، أنك تحمله على أمرٍ آخر، فلذلك انتصب، وحذفوا الفعل لكثرة استعمالهم إياه في الكلام، ولعلم المخاطب أنه محمولٌ على أمرٍ حين قال له: انتَه، فصار بدلاً من قوله: انتَ خيرا لك، وادخل فيما هو خيرٌ لك (سيبويه، ج 1، 1992م، ج1، ص283 - 284).

وهكذا يتضح بجلاء اعتماد الخليل على شقِّي السياق في بيان ما عرض لمبنى التركيب وبيان دلالاته، أما السياق اللغوي: فقد اتضح من نصبه (خيرا) بفعل مضمر دلَّ عليه ما قبله وهو (انتَه)، كما يمكن تفسير عدم نصبه لكلمة (خيرا) بالفعل (انتَه) بالاعتماد على الفاصلة الصوتية والوقف على الفعل (انتَه) (انظر: فتحي ثابت علم الدين 1994، ص12-13) وهي من عناصر السياق اللغوي كذلك.

وأما (سياق الموقف)، فنجدَه مُمثلاً في علم المخاطب بغرض المتكلم وموضوع الكلام، وتعليله حذف الفعل بكثرة استعمالهم لهذا التركيب، وهي - أي علة كثرة الاستعمال - من العلل الدلالية إذ تؤدي إلى علم المخاطب بالمعنى ووضوح الدلالة لديه. واعتمد على " إرادة المتكلم " في توجيهه ما انتصب على (التعظيم والمدح) في نحو (الحمد لله أهل الحمد) (انظر: فتحي ثابت علم الدين 1994، ص12-13). و"زعم الخليل أن نصب هذا على أنك لم ترد أن تحب الناس ولا مَنْ تخاطب بأمرٍ جهلوه، ولكنهم قد علموا من ذلك ما قد علمت، فجعلته ثناء وتعظيما (انظر سيبويه، الكتاب،



أما عن المعنى والسياق عند الفلاسفة فإنه لما كان جلّ نظر الغزالي يتعلق بالنص لاستخراج الأحكام الشرعية باعتبارها نتاج نظر الأصولي في وجوه الأدلة السمعية، والتي تتعلق بأحكام الوجوب والحظر والندب والكره والإباحة والحسن والقبح والقضاء والأداء والصحة والفساد وغيرها... فقد صاغ لطريق استخراجها كيفية منهجية أسماها طرق الاستثمار، ولعرض هذه الكيفية نبداً بمحاولة تبيين رأيه في الدلالة ووجوهها. يقول الغزالي: "الأقوال إما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها، أو بفحواها ومفهومها وباقتضائها وضرورتها، أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها التعليقة على كتاب سيبويه، تحقيق، ج 1 (1992م، ص2). أي إن الدلالة فيها ما هو بالمنظوم أو المفهوم أو باقتضاء ضرورة أو بتعقل واستنباط، وكل وجه من هذه الوجوه يصب في صلب السياق. كيف ذلك؟ يرجع الغزالي تحصيل المعنى إلى اجتهاد المجتهد عقله، واستعماله فكره في استنباط الأحكام واقتباسها من جملة الأدلة السمعية النصية، سواء كان نص قرآني أو حديث شريف. ومن بين المدارك "لفظ، فعل، سكوت (الغزالي، 1937، ص6).

ويهمنا لعرض منهجه أو تنظيره في تحصيل المعنى موضوع اللفظ، والذي سبق القول إن دلالاته إما أن تكون بمنظوم أو مفهوم أو معقول وقد أبرز كيفية استثمار الأحكام من النص لتأسيس مفهومه فيتحصّل المعنى والذي يكون في رأيه بثلاثة فنون هي: المنظوم والمفهوم والمعتدل متناولاً في ذلك الأسماء العرفية والشرعية واللفظ المقيد وغير المقيد إضافة إلى فهم المراد من الخطاب و الحقيقة والمجاز .

أما عن الأسماء العرفية (الغزالي، 1937، ص219) فهي جزء من اللغة التي تنقسم ألفاظها إلى وضعية وعرفية، والإسم العرفي إما أن يوضع لمعنى عام ثم يخصص وفق استعماله من قبل أهل اللغة مثال: إسم الدابة: يطلق عرفياً على نوات الأربع، والأصل أنه وضع لكل ما يدب. إسم المتكلم: ويطلق بالعرف على العالم بعلم الكلام، رغم أن الوضع كان لكل قائل ومتلفظ. وإما أن يصير الإسم شائعاً في غير ما وضع له أولاً بل فيما هو مجازيه مثال: الغائط: أي المطمئن من الأرض. العذرة: البناء الذي يستتر به وتقضى الحاجة من



ورائه ،فأصبح أصل الوضع بالتالي يتعين على المفسر أن يهتم بالسياق اللغوي والعرف السائد في فهم اللفظ واستعماله ،وأن يفسر بناء على معرفته بذلك .
أما الأسماء الشرعية (الغزالي، 1937، ص212). فهي أحد أقسام الأسماء إضافة إلى اللغوية والدينية، ومن الألفاظ الشرعية: الصلاة والحج والزكاة ،وهنا تبرز خصوصية اللغات عند التفسير فنلاحظ أنه لو عرض هذا الرأي على الوضعيين المناطق لتم رفضه واستبعاد قضايا الأسماء الشرعية والجمل التي تتضمنها طبقا لمعيار التحقق، فلكل لغة سياقها الثقافي وخصوصيتها الدينية التي توظف للتعبير عنها .

يعدد الغزالي أقسام الكلام المفيد ويحصرها في: الإسم والفعل والحرف ،ولا تتحصل الإفادة إلا بإسناد إما إسمين أو إسم إلى فعل أو إسم إلى حرف وإكمال القول ،ثم ينتقل من ذلك إلى تناول المركب من الإسم والفعل والحرف ،والذي ينقسم المفيد منه إلى:

- ما يستقل بالإفادة من كل وجه كقوله تعالى: "وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ" (سورة النساء، الآية 49) أي النص بنوعيه: النص باللفظ والمنظوم، والنص بالفحوي والمفهوم كقوله تعالى: "قَلَّا ثَقُلَ لَهُمَا أَثَرُ" (سورة الإسراء، الآية 23). فلقد اتفق أهل اللغة على أن فهم ما فوق التأنيف من الضرب والشتم.
- ما لا يستقل بالإفادة إلا بقرينة : كقول تعالى "وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ" (سورة البقرة، الآية 23) وقد تدخلت القرينة لتفسير لفظ مبهم أو لفظ مشترك .

ما يستقل بالإفادة من وجه دون وجه: كقوله تعالى: "وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" (سورة الأنعام . الآية 14) فإن الإتيان يوم الحصاد معلوم ،ومقدار ما يؤتى غير معلوم .وقد خرج من تلك التقسيمات إلى أن اللفظ المفيد إما أنه لا يتطرق إليه احتمال وهو النص، أو تتعارض فيه الإحتمالات دون ترجيح فيسمى مجمل، أو تترجح أحد احتمالاته فيسمى بالإضافة إلي الإحتمال الأرجح ظاهرا وبالإضافة إلى الإحتمال البعيد مؤولا.

ثم يعرض لكيفية فهم المراد من الخطاب فيضع لها قواعد كالآتي:

1- إن كان نص لا يحتمل فيه أكثر من وجه للدلالة فتكفي فيه معرفة اللغة .



- 2- إن كان نص يتطرق إليه الاحتمال فلا بد من القرينة وهنا يكون التفسير بالنظر إلى سياقات مختلفة منها : السياق اللفظي ويسميه قرينة اللفظ المكشوف (الغزالي، 1937، ص 217) كقوله تعالى " وَأَتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ سِوَةَ الْأَنْعَامِ الْآيَة 141). والحق هو العُشْر .
- 3- قرينة عقلية أو ما يعرف بالدليل العقلي.
- 4- سياق الحال أو ما يسميه "قرائن أحوال" (1937، ص 217)، ومنها : الإشارة والرموز والحركات والسوابق واللواحق التي لا تدخل تحت الحصر أو التخمين، تنقل من السابق إلي اللاحق إما بألفاظ صريحة أو مع قرائن . ويتطلب فهم المراد من الخطاب في ضوء المعطيات السياقية السالف ذكرها الإلمام بها ومراعاتها عند التفسير .
- يطرح الغزالي بُعداً آخر من أبعاد التفسير السياقي للنص، وهو بُعد احتمال ورود اللفظ على استعمالين : حقيقي ومجازي . والمجاز يكون باستعارة لفظ، واستخدامه يكون لأسباب منها :
- 1- "المشابهة في خاصية مشهورة" (الغزالي 1937، ص 218) مثال : قولنا للشجاع أسد، وللبليد حمار؛ فتلك خاصية مشهورة، بينما لا يقال للأسد أبخر لأن البخر ليس مشهوراً في حق الأسد.
- 2- الزيادة : كقوله تعالى " لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ " (سورة الشورى . الآية 11) فإن الكاف وُضعت للإفادة، فإذا استعملت على وجه لا يفيد كان على خلاف الوضع .
- 3- النقصان الذي لا يبطل التفهيم كقوله عز وجل " وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ " (سورة يوسف، الآية 82) والمعنى و"أسأل أهل القرية "
- وحدد علامات يعرف بها المجاز منها (الغزالي 1937، ص 218):
- أ- الحقيقة الجارية على العموم في نظائره أي سياق العرف أو السياق الثقافي .
- ب- امتناع الاشتقاق عليه : فالأمر إذا استعمل في حقيقته اشتق منه اسم الأمر، وإذا استعمل مجازاً لم يشتق منه أمر فهو الشأن لقوله تعالى "وَمَا أَمْرٌ فَرَعُونَ بِرَشِيدٍ" (سورة هود . الآية 97) .
- ج- اختلاف صيغة الجمع على الإسم فيعلم أنه مجاز في أحدهما ؛ فالأمر الحقيقي يُجمع على أوامر، والأمر المجازي إذا أُريد به الشأن يُجمع على أمور .
- وقد حدد الغزالي كيفية لاقتباس الأحكام من الصيغ قسّمها إلى أربعة أقسام كالآتي:



كيفية اقتباس الأحكام من الصيغ والألفاظ تتم بالعلم بـ: المجلد و المبين، الظاهر والمؤول، الأمر و النهي، العام والخاص. وقد اعتمد "الغزالي" على فكرة السياق في بيان المعنى في النصوص الشرعية، إذ يعد اللجوء إلى قرائن السياق من وسائله لتحديد المعنى "وقد وعى تماماً أن ثمة نوعين من القرائن السياقية، الأولى هي القرائن اللفظية، والثانية هي القرائن المقامية، وفهم الأثر الذي تقوم به هذه القرائن في تحديد دلالة النص (محمد يوسف حبص،، ط1، 1991، ص12). ومن عناصر السياق اللغوي التي اعتمد عليها في رصد الدلالات المختلفة للأمر والنهي ما يسمى بالنبر والتنظيم في الدراسات اللغوية الحديثة (د.محمد يوسف حبص، ط1، 1991، ص54 . 58). يقول الإمام أبو حامد الغزالي عند حديثه عن دلالة الأمر: "إذا قيل أمرنا بكذا، حَسُنَ أن يستفهم فيقال: أمر إيجاب أو أمر استحباب وندب، ولو قال: رأيت أسداً، لم يحسن أن يقال: أردت سبعاً أو شجاعاً ؛ لأنه موضوع للسبع، ويصرف إلى الشجاع بقرينة (أبو حامد الغزالي، 1937، ج 1، ص429).

ويتعرض - عند حديثه عن الإجمال - إلى دلالة اللفظ، فيقول: "أما اللفظ المفرد فقد يصلح لمعان مختلفة كالعين للشمس والذهب والعضو الباصر والميزان، وقد يصلح لمتضادين كالقرء للظهر والحيض، والناهل للعطشان والريان، وقد يصلح لمتشابهين بوجه ما كالنور للعقل ونور الشمس، وقد يصلح لمتماثلين كالجسم للسماء والأرض، والرجل لزيد وعمرو(أبو حامد الغزالي، 1937، ج 1، ص429).

وأما عن أهمية الوقف والابتداء فقد أشار إلى أن إفادة الإجمالي "قد يكون بحسب الوقف والإبتداء، فإن الوقف على السماوات في قوله تعالى: "وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ" له معنى يخالف الوقف على الأرض والابتداء بقوله: "يعلم سرركم وجهركم" ولا تفوت الإمام "أبو حامد الغزالي" الإشارة إلى أهمية القرائن اللغوية والقرائن الحالية والرموز والإشارات والحركات الجسمية للمتكلم في إفادة الاستغراق والعموم، فيقول: "إن قصد الاستغراق يعلم بعلم ضروري يحصل عن قرائن أحوال ورموز وإشارات وحركات من المتكلم وتغيرات في وجهه وأمور معلومة من عاداته ومقاصده وقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس ولا ضبطها بوصف بل هي كالقرائن التي يعلم بها خجل الخجل ووجل الوجل وجبن الجبان، وكما



يعلم قصد المتكلم إذا قال السلام عليكم، أنه يريد التحية أو الاستهزاء واللغو. ومن جملة القرائن فعل المتكلم فإنه إذا قال على المائدة: هات الماء، فهم أنه يريد الماء العذب البارد دون الحار المالح. وقد تكون دليل العقل كعموم قوله تعالى: "وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا"، وخصوص قوله تعالى: "خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ"، إذ لا يدخل فيه ذاته وصفاته. ومن جملة تكرير الألفاظ المؤكدة، كقوله: اضرب الجناة وأكرم المؤمنين كافتهم صغيروهم وكبيرهم شيخهم وشبابهم ذكرهم وأنثاهم كيف كانوا وعلى أي وجه وصورة كانوا ولا تغادر منهم أحداً بسبب من الأسباب ووجه من الوجوه، ولا يزال يؤكد حتى يحصل علم ضروري بمراده (أبو حامد الغزالي، 1937، ج 2، ص 41-42).

ثم يردّ على من اعترض على قرائن الحال، فيقول: "أما قولهم ما ليس بلفظ فهو تابع للفظ فهو فاسد، فمن سلم أن حركة المتكلم وأخلاقه وعاداته وأفعاله وتغير لونه وتقطيب وجهه وجبينه وحركة رأسه وتقليب عينيه تابع للفظ، بل هذه أدلة مستقلة يفيد اقتران جملة منها علوماً ضرورية فإن قيل: فبم عرفت الأمة عموم ألفاظ الكتاب والسنة إن لم يفهموه من اللفظ؟ وبم عرف الرسول - صلى الله عليه وسلم - من جبريل وجبريل من الله تعالى حتى عمموا الأحكام؟ قلنا: أما الصحابة رضوان الله عليهم فقد عرفوه بقرائن أحوال النبي عليه السلام وتكريراته وعاداته المتكررة وعلم التابعون بقرائن أحوال الصحابة وإشاراتهم ورموزهم وتكريراتهم المختلفة. وأما جبريل عليه السلام فإن سمع من الله بغير واسطة فالله تعالى يخلق له العلم الضروري بما يريده بالخطاب بكلامه المخالف لأجناس كلام الخلق. وإن رآه جبريل في اللوح المحفوظ فبأن يراه مكتوباً بلغة ملكية ودلالة قطعية لا احتمال فيها (أبو حامد الغزالي، 1937، ج 1، ص 41-42).

أما ابن حزم فيورد نصاً مفاده أن المعنى ينكشف من خلال السياق (ابن حزم - الإحكام في أصول الأحكام - ص 43 يقول: "الدليل عبارة يتبين بها المراد" أي من جملتها، فكل لفظ فيها يتعاضد مع سابقه ولحقه لتحقيق مقصد المتكلم، وذلك من خلال العلاقة السياقية التي تتمثل في الألفاظ ودلالاتها على مسمياتها باعتبار أن الدال أو ما يسميه الدليل "اسم يعرف به المسمى". ثم من خلال تراصف الألفاظ ومواقعها من حيث التقديم والتأخير، ظهورها واضمارها، تأكيدها زيادة، أو عدم تأكيدها حذفاً، ثم دلالة الدال على الحقيقة لقوله "الدليل



اسما يعرف به المسمي" أو على المجاز لقوله " وقد يسمي الدليل دالا على المجاز (ابن حزم، بدون تاريخ، ص 43).

تتبلور معطيات التنظير السياقي عند ابن حزم في تعامله مع النص الديني تفسيراً وتوضيحاً لفهم الأوامر والنواهي، وجملة الأحكام الشرعية الواردة في الشرع، ويقصد بالنص "اللفظ الوارد في القرآن والسنة، المستدل به على حكم الأشياء" و"كل كلام يرد كما قاله المتكلم به نصاً" والفهم والتفسير يتم بآليات عدة منها: التفسير الظاهري والتأويل (ابن حزم، بدون تاريخ، ص 43) .

أ- أما التفسير الظاهري فهو ظاهر بنفسه ولا يحتاج لإعمال عقلي في لغة النص لإظهاره.

ب- أما التأويل فهو : نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر. وهنا لم يترك ابن حزم التأويل دون تقنين بل حدد له شروط منها :

أ- ما يتعلق بالجانب العقلي المتمثل في البرهان والتعليل .

ب- ما يتعلق بالجانب الإيماني وهو الثقة في عقيدة المؤول باعتبار أن ما ينتهي إليه من أحكام إما أن تؤخذ أو تُطرح .

ج- ما يتعلق بجملة علوم لغوية تخص اللفظ وتنقسم إلى:

المعرفة بالعموم وهو " حمل اللفظ على كل ما اقتضاه في اللغة (ابن حزم، بدون تاريخ، ص 43)

1. وقد فرق بين العموم والظاهر؛ فكل عموم ظاهر بينما ليس كل ظاهر عموم لتعلق الظاهر أحياناً بشخص واحد .

2. المعرفة بالخصوص: وهو "حمل اللفظ على بعض ما يقتضيه في اللغة دون بعض (ابن حزم، بدون تاريخ، ص 43) .

3. المعرفة بالمجمل: وهو لفظ يقتضي تفسيراً فيؤخذ من لفظ آخر .

4. المعرفة بالمفسر: وهو لفظ يفهم منه معنى المجمل المذكور .

وهو يرى أن للسياق دور في تحصيل المعنى من الجمل البيانية التي تأتي لغرض تعريف حقيقة الشيء لمن أراد العلم به، والتبيين عنده "إخراج المعنى من الإشكال إلى إمكان الفهم له بحقيقته ' "



ويتطلب ذلك فهما للنظم وترتيب الألفاظ وإلماما بمعانيها على حقيقتها أو مجازها ،ثم إدراك قواعدها النحوية ومواضع الحروف التي تعبر عن الشبكة العلائقية بين جملة العناصر اللفظية التي تكون الجملة ،وإدراكا لسياق الحال المتعلق بالحدث المعبر عنه، وحال ومقام المستمع المدرك للتعبير وباعتبار أن التخصيص والإستثناء من أنواع البيان فهما عاملان من عوامل تفسير الجملة كيفا وكما دون أن يخرج من لفظها شئ يقتضيه في اللغة، فقد أولاهما أهمية وعناية؛ حيث يستشهد ابن حزم بقوله تعالى "وأتوا الزكاة" فيبين رسول الله صلي الله عليه وسلم ماهية الزكاة المأمور بإيتائها دون أن يخرج من لفظها شيئا .

ومن مظاهر تقنين السياق عنده اهتمامه بالمجاز الذي عرفه لغة بأنه:"ما سلك عليه من مكان إلى مكان،وهو الطريق الموصل بين الأماكن واصطلاحا "نقل اللفظ عن موضعه في اللغة إلى معنى آخر ،سواء تعلق المجاز بالنص الإنساني أو الشرعي،وقد أجاز استخدام المجاز مقننا بقوانين تختلف بحسب مقامها؛ فحين يصدر النص عن وضع إنساني فلا بد أن يلتزم في تفسير المجاز بدليل الاتفاق والمشاهدة بينما يحتكم تفسير النص القرآني إلى :

1-برهان يؤتى به من نص آخر ؛أي تفسير النص بالنص وهو ما يعرف بالسياق اللغوي

2-إجماع متيقن وهنا تبرز فاعلية السياق الثقافي .

3-ضرورة حسية أي المشابهة الطبيعية المعللة عقلا بين الإستعمال الحقيقي والمجازي للفظ .
ونسوف فيما يلي نموذجين للتفسير الظاهري لابن حزم مطبقا جملة من معطيات نظرية السياق المتمثلة في : تفسير النص بالنص ،والقرائن اللغوية ،والسياق الثقافي .

اتخذ "ابن حزم" من تمييزه بين الاسم والمسمى تفسيرا لآي القرآن الكريم ،فماذا يقول في

الإسم والمسمى: هل هما واحد أم إن الإسم غير المسمى ؟ .

يصنف "ابن حزم" أراء القائلين في المسألة بأن من وُحِدَ بينهما استند إلى قوله تعالى : "تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ " : فلو كان الإسم غير المسمى ما جاز أن يقال: "تبارك اسم ربك" إضافة إلى ذلك استنادهم إلى قوله تعالى "سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى " فقالوا لو كان الإسم غير المسمى فإنه من الممتنع أن يأمر الله عز وجل بأن يسبح غيره إضافة إلى استنادهم إلى قوله



تعالى "مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ". و في رده على ما سبق اعتمد ابن حزم على المنهج الظاهري في التفسير إضافة إلى القرينة اللفظية والقرينة العقلية .
أما عن القرينة اللفظية في تفسيره الظاهري للآية: "مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ " أي إلا أصحاب أسماء ، برهانه على ذلك قرينة لفظية قوله تعالى لفظ متصل بها ، ويأتي على إثرها هو: " سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ"، بالتالي صحَّ يقينا أنه لم يعن بالأسماء هنا ذوات المعبودين ، ويقدم تعليلا قوله: لأن العابدين لها لم يحدثوا قط ذوات المعبودين، بل الله تعالى توخَّد بإحداثها وهذا جانب القرينة العقلية المعللة (انظر ابن حزم، بدون تاريخ، ج 5، ص 28).

أما المعنى الثاني: أن أولئك الكفار إنما كانوا يعبدون أوثانا من حجارة أو معادن أو خشب، ومما لا شك فيه أن ذوات هذه المعبودات قبل أن يطلقوا عليها أسماء: "اللات والعزى ومناة وهبل وود وسواع ... "كانت موجودة وقائمة وهم لا يعبدونها ولا تستحق عندهم عبادة ، بل عبدوها بعد أن سمَّوها، فصَحَّ يقينا أنهم لم يقصدوا بالعبادة إلا أسماء. من خلال هذا التفسير المبني على الحجة العقلية المعللة والقرينة اللفظية التي أخذت من خلال السياق التراكمي أفقيا للألفاظ الواردة في الآية الكريمة، ردَّ على مفسري الآية الذين وحدوا بين الاسم والمسمى وأثبت خطأ رأيهم .
أما النموذج الثاني في تفسيره بالإعتماد على المعطى السياقي لتحصيل المعنى فيتعلق برؤية الله تعالى (ابن حزم، بدون تاريخ، ص 28). حيث ذهب المجسمة إلى أن الله تعالى يُرى في الدنيا والآخرة ، وذهب جمهور أهل السنة والمرجئة إلى أن الله تعالى يُرى في الآخرة ولا يُرى في الدنيا أصلا.

ويرد ابن حزم على ذلك بقوله : إن حجة المعتزلة غير صحيحة "لأنه تعالى نفى الإدراك، والإدراك في اللغة معنى زائد على النظر والرؤية ، ومعنى الإحاطة ليس بهذا المعنى في النظر والرؤية؛ فالإدراك منفي عن الله تعالى على كل حال في الدنيا والآخرة (ابن حزم، بدون تاريخ، ص 28).

فاعتمد هنا على القرينة اللفظية لتفسير الآية، كما فسر الآية بآية أخرى قوله تعالى : "قُلَّمَا تَرَاءَى الْجُمُعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ (سورة الشعراء . الآية 61 . 62)" ففرق الله عز وجل بين الإدراك والرؤية فرقا جليا، وأعتبر أن حمل الكلام على



ظاهرة الذي وُضع له في اللغة فرق لا يجوز تعديه إلا بنص أو إجماع، وحمل اللفظ على المعهود به أولى من حمله على غير المعهود ما لم يمنع من ذلك نص أو إجماع أو ضرورة، وذلك هو ما اعتمد عليه في تفسير الرؤية لله عز وجل .

ولم يكن المذهب الظاهري عند "ابن حزم" بعيداً عن مفهوم السياق فمن صور العناية بالسياق عنده إنكاره على أحمد بن حابط المعتزلي، الذي وسع دائرة الرسالة لتشمل سائر المخلوقات محتجاً بقوله تعالى " وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ (سورة الأنعام - الآية 24)، وقوله: (وَأِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ (سورة فاطر، الآية 24) محتجا بنعمة العقل التي منحها الإنسان، والمخصوص من جهة ثانية بمنحه النطق الذي هو سبيل التصرف في العلوم والصناعات. والله لا يخاطب بالشرعية إلا عاقلها، والعارف بمرادها ومن له قدرة على ذلك. ولا ريب في أن الحيوان يعدم هذه الخصائص، ومن ثم فهو غير معني بالشرعية والتكليف، في حين تضحى كلمة "أمة" مجرد لفظة دالة على أنواع الأمثال لا غير، وفرق بين أمة النحل والطير والإنسان بمعنى النوع، وبين أمم الناس بمعنى قبائلهم وطوائفهم وحاضريهم وغائبهم (ابن حزم، بدون تاريخ، ج 1، ص 79).

ولعل في رده على مزاعم ابن النغريلة اليهودي دليلاً آخر على فهم المقام الذي ينتزل فيه النص، فهذا المدعي رأى في قوله تعالى: (وَأِنْ تُصِيبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ (سورة النساء، الآية 78) تناقضاً لما ذكر في آخر هذه الآية في قوله تعالى "مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ (سورة النساء، الآية 78). ويسعى "ابن حزم" إلى رد هذا الإدعاء انطلاقاً من كون الآية مكتفية بظواهرها عن تكلف تأويل، مستغنية ببادئ ألفاظها ونزول هذه الآية جاء كرد على من نسب لحاق السيئات به في الدنيا لمحمد "صلى الله عليه وسلم" بأن الإنسان يجني ما كسبت يده من تقصير أو أداء للواجبات، وكل من عند الله جملة. فإذا نظر الإنسان إلى الآية الموجهة إلى رسول الله "صلى الله عليه وسلم"، أخذته الدهشة وطرح سؤالاً خلاصته هل يمكن أن يظهر التقصير من النبي مع عصمته؟ والحقيقة أن المقصود هنا هو تأدية شكر الله وجميع حقوقه على عبادته، وهذا لا يستوفيه نبي ولا ملك. وقد جاءت إجابة الرسول "صلى الله عليه وسلم" عليه



وسلم" صادقة حين قال لأصحابه : "إن أحدكم لا يدخل الجنة بعمله، فقيل له :ولا أنت يا رسول الله؟ فقال: ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمته. والظاهر أن الجهل بهذه المعاني المقامية هو الذي جعل اليهودي لايفرق بين ما أخبر به تعالى من أن كل ما أصابنا به فهو من عند أنفسنا، وبين قول الكفار الذين يتطهرون بالرسول "صلى الله عليه وسلم" وصحبه. وفي السياق ذاته يرد عليه قوله في تناقض الآيتين اللتين يقول فيهما تعالى " هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطُقُونَ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ"(سورة المرسلات، الآية35)، وقوله " يَوْمٌ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا(سورة النحل، الآية 11)، إذ يبدو أنه يقف على خصوص قوله تعالى في سورة "المرسلات". فالمنع من النطق، إنما هو في بعض مواقف يوم القيامة أما الجدل، فله مواضعه أيضاً. يقول ابن حزم، موضحاً في إطار السياق اللغوي المعنى المقصود الذي توضحه الآيات التي يؤخذ بعضها برقاب بعض: إذ يقول تعالى: " انْطَلِقُوا إِلَى مَا كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ، انْطَلِقُوا إِلَى ظِلٍّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ لَا ظَلِيلٍ وَلَا يُغْنِي مِنَ الْهَبِّ، إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ، كَأَنَّهُ جِمَالَاتٌ صُفْرٌ، وَإِلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطُقُونَ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ" (سورة المرسلات، الآية29 . 36) هكذا نص الآيات متتابعات لا فصل بينها فيصح أن اليوم الذي لا ينطقون فيه بعذر إنما هو يوم إدخالهم النار وهو أول اليوم التالي ليوم القيامة الذي هو يوم الحساب، وهو أيضاً يوم جدال كل نفس عن نفسها (ابن حزم، 1960. ص 48 و 49.إن هذه النصوص تسمح بأن تكون أداة تأكيد على وظيفة القرائن الحالية التي عبر عنها ابن حزم بعلم النفس وبديهيات العقل في تخصيص الدلالة العامة وتحديد معاني الوحدات الكلامية المنتجة كنصوص فقوله تعالى "إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ (سورة آل عمران، الآية173) لا يمكن أن يُحمل على معناه الحرفي؛ إذ حال المخاطبين لا تحتل أن يجمع لهم كل الناس على سبيل الحقيقة إنما بعضهم والدليل على ذلك القرينة العقلية. هذا، ويمكن حصر القرائن الحالية في القرينة العقلية (بديهيات العقل)، ووظيفتها منع حمل دلالة الجملة على المعنى الحرفي كقوله تعالى: " وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا (سورة يوسف، الآية82)، إذ المقصود مساءلة سكان القرية. أما قرينة الحس فالمقصود بها ما يشبه الواقع أو ينفيه مما يذكره النص أو ينفيه ووظيفة هذه القرينة تصديقية برهانية، ومثال ذلك



قوله تعالى: "وَأُوتِيتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ" (سورة النمل، الآية 23) فقد علم بالحس أنها لم توت ما أوتي سليمان. وتظل فكرة القرائن بعد ذلك أساساً مهماً في التحليل النصي عند ابن حزم، ويمكن القول بأن آراءه في سياق النظرية الظاهرية قد تصلح حجر أساس في بناء نظرية سياقية كاملة، لها تقنياتها وتمثلاتها التطبيقية، ولعل مباحث العموم والخصوص وتكامل النصوص ومراتب الدلالة التركيبية، من حيث الوضوح والغموض صور لهذا الجانب.

تعقيب:

لم يكن علماء وفلاسفة العرب بعيدين عن إدراك وظيفة السياق ودلالته؛ فقد أشرت إلى اهتمام علماء القرآن والأصوليين بشقّي السياق في فهم دلالة النصوص الشرعية. وإلى ربط عبد القاهر الجرجاني فصاحة الكلمة بسياقها اللغوي والتركيّب الذي قيلت فيه، وذلك عند حديثه عن نظرية النظم، وربط الكلام بمقام استعماله. فلقد كان البلاغيون عند اعترافهم بفكرة (المقام) متقدمين ألف سنة تقريباً على زمانهم لأن هذه الفكرة بوصفها من أسس تحليل المعنى تعد الآن في الغرب من الكشوف التي جاءت نتيجة لاجتهادات العقل المعاصر في دراسة اللغة، وحين قال البلاغيون: "لكل مقام مقال" و"لكل كلمة مع صاحبها مقام" وقعوا على عبارتين من جوامع الكلم تصدقان على دراسة المعنى في كل اللغات لا في العربية الفصحى فقط وتصلحان للتطبيق في إطار كل الثقافات على حد سواء. ولم يكن أقل من هاتين العبارتين صدقاً في تحليل اللغة ما سبق إليه النحاة العرب في مقولتهم المشهورة "الإعراب فرع المعنى"، فهذه المقولة أيضاً من جوامع الكلم إذا فهمنا بالإعراب معنى (التحليل)؛ لأن كل تحليل لا يكون إلا عند فهم المعنى الوظيفي لكل مبنى من مباني السياق. إذن، فالمرجح أن أقصى ما يمكن أن نعترف به من فضل للنظريات الحديثة ونظرية "فيرث" السياقية ودورها في المعنى، هو وضع الإطار النظري للفكرة في إطار نظرية متكاملة الجوانب، وتسميتها بنظرية السياق.



الملخص:

تبرز المقالة فرضية السبق الفلسفي لنظرية السياق في الفكر الفلسفي الإسلامي: حيث أنه بالرغم من اشتراك العديد من الفلاسفة التحليليين المعاصرين في المبدأ الذي قامت عليه النظرية السياقية والمتمثل في: أن لا نسأل عن المعنى الخاص بالكلمة ولكن فقط في سياق جملة ما، فإنهم اختلفوا في الهدف من وراء استخدام هذا المبدأ؛ فمنهم من استخدمه لبيان ألعاب اللغة وتنوعها مثل "فتجنشتين"، ومنهم من استخدمه لرفض منطق القضايا مثل "ستراوسون"، فإذا رجعنا إلى الفكر الإسلامي نجد أن مباحث النظرية السياقية هي من بين أهم النظريات الواردة في الفكر الفلسفي الإسلامي سواء عند النحاه أو البلاغيين أو الأصوليين أو المفسرين إضافة إلى الفلاسفة؛ فقد أجمع أولئك على اختلاف اتجاهاتهم، على أن هناك نوعين من السياق: "سياق لغوي" و"سياق غير لغوي": أما السياق اللغوي فهو النص ذاته بمستوياته اللغوية والنحوية والمعجمية والدلالية. أما السياق غير اللغوي فيراد به ظروف الخطاب وملابساته الخارجية والتي تشتمل على الطبقات المقامية المختلفة التي يُنجز ضمنها الخطاب، والتي سماها فلاسفة الإسلام سياق الحال أو المقام. فلم يكن علماء وفلاسفة العرب بعيدين عن إدراك وظيفة السياق ودلالته، وقول البلاغيين بالسياق يُعد سبقاً لهم؛ لأن هذه الفكرة - بوصفها من أسس تحليل المعنى - تعد الآن في الغرب من الكشوف التي جاءت نتيجة لاجتهادات العقل المعاصر في دراسة اللغة. فحين قالوا لكل مقام مقال ولكل كلمة مع صاحبها مقام وقعوا على عبارتين من جوامع الكلم تصدقان على دراسة المعنى في كل اللغات لا في العربية الفصحى فقط، وتصلحان للتطبيق في إطار كل الثقافات على حد سواء. وهذا من مزايا هذه النظرية التي تعد من أكثر النظريات موضوعية ومقاربة للمعنى، و أكثر نظريات المعنى ملائمة لطبيعة اللغة والبحث الفلسفي فيها باستيعابها لما سبقها من نظريات وتغاديات نقائصها. فقد تغادت النظرية السياقية الصعوبات التي كانت عقبة في نظرية الأفكار في المعنى والتي تتمثل في صعوبة تحديد الأفكار وماذا عسى أن تكون؟ فهل هي الأفكار المجردة أم المحادثات العقلية أم هي الصور الذهنية، كما تغادت صعوبات النظرية الإشارية التي تحصر المعنى في لفظ يشير إلى مدلول أو ما صدق



يصدق عليه. وحددت تلك النظرية كيفية التعامل مع الجمل التي توجد في اللغة، والتي تحمل بعدًا معياريًا كما هو الشأن في الأخلاق والقيم والميتافيزيقا والتي لا يمكن إلغاؤها أو تجاهلها. وتجدر الإشارة هنا إلى أننا لا نجانِب الصواب لو قلنا إن النظرية السياقية ليست من مبتكرات الفلسفة التحليلية، وأن قراءة عامة لجهود المسلمين فيها لتوضح أنهم جمعوا بين منهج الفيلسوف التحليلي الذي يبحث في اللغة لإبعاد غموضها، وبين الفيلسوف التأملي الذي يستنطق النص لأغراض ميتافيزيقية.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

1. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد : الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة الإمام، القاهرة، بلا تاريخ.
2. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين: لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1955.
3. ابن عاشور، محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.
4. أبو السعود، دردير محمد : "دلالة السياق وأثرها في الأساليب العربية"، مجلة كلية اللغة العربية بأسيوط، عدد 7، سنة 1407هـ 1987م.
5. إسلام، عزمي: لدفيج فتجنشتين، سلسلة نوايغ الفكر الغربي العدد 19، دار المعارف، مصر، 1985.
6. إسماعيل، صلاح : فلسفة اللغة والمنطق "دراسة في فلسفة كواين، دار المعارف، 1995. التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1993. "مفهوم الصدق عند ديفدسون"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشر صيف 1996. "النظرية القصدية في المعنى عند جرايس"، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الرسالة 30، الحولية 25، مجلس النشر العلمي، الطبعة الأولى، 2005.
7. أولمان، ستيفن: دور الكلمة في اللغة، ترجمة : د. كمال بشر مكتبة الشباب، 1986.
8. التهانوي، محمد علي بن علي: كشاف اصطلاحات الفنون، منشورات شركة خياط للكتب والنشر، بيروت، 1966.



8. الجنابي، أحمد نصيف: ظاهرة المشترك اللفظي ومشكلة غموض الدلالة"، مجلة المجمع العلمي العراقي مج 35، ج 4، محرم 1405 هـ تشرين الأول سنة 1984م.
- 9 . الجوزية، ابن قيم، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر: بدائع الفوائد، دار الطباعة المنيرية، القاهرة، بلا تاريخ.
- 10 . السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر الخضير: المزهري في علوم اللغة، شرح : محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرون، دار أحياء الكتب، القاهرة، بلا تاريخ.
- 11 . الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق: وشرح أحمد محمد شاكر، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1940 .
12. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: المستصفى من علم الأصول، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1937.
13. الفهري، عبد القادر الفاسي: اللسانيات واللغة العربية، منشورات عويدات، بيروت، ط1، بلا تاريخ.
- 14 . القرضاوي، يوسف: كيف نتعامل مع القرآن العظيم ؟، دار الشروق، القاهرة، 2000 .
- 15 . القرافي، شهاب الدين أبو العباس احمد بن إدريس: الفروق، ط1، ج1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1344هـ.
- 16 . بشر، كمال: دراسات في علم اللغة، دار المعارف، مصر، 1971.
- 17 . علم اللغة الاجتماعي، دار الثقافة العربية سنة 1994م.
- 18 . حبلس، محمد يوسف: أثر الوقف على الدلالة التركيبية، دار الثقافة العربية سنة 1414 هـ 1993م.
19. البحث الدلالي عند الأصوليين، مكتبة عالم الكتب، ط1، 1991.
20. حيدر، فريد عوض: سياق الحال في الدرس الدلالي، مكتبة النهضة المصرية، بلا تاريخ.
21. زيدان، محمود فهمي: المنطق الرمزي نشأته وتطوره ،دار النهضة العربية بيروت، 1973 .
22. مناهج البحث الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.
23. فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.
- 24..سيبويه: الكتاب، تحقيق : د. عوض القوزيط ، سنة 1412 هـ 1992م .



25. صحراوي، محمد مسعود: "المنحى الوظيفي في التراث اللغوي العربي"، مجلة الدراسات اللغوية، إصدار : مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات والإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية، المجلد الخامس/ العدد الأول، 2003 .
26. عبد اللطيف، محمد حماسة: النحو والدلالة، ط 1 القاهرة سنة 1403 هـ 1983م
27. عبده، محمد : تفسير جزء عم، مؤسسة دار الشعب، بلا تاريخ .
- 28 . علم الدين، فتحي ثابت: أثر السياق في مبنى التركيب ودلالته، رسالة دكتوراه بكلية الدراسات العربية والإسلامية بالمنيا، 1994.
- 29 . عمر، أحمد مختار: علم الدلالة، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، 1982
30. فتجنشتين، رسالة منطقية فلسفية" ترجمة: د. عزمي إسلام، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة 1968،
- _____، بحوث فلسفية، ترجمة : د. عزمي إسلام، الكويت، مطبوعات جامعة الكويت، 1990 .
31. فندريس : اللغة، ترجمة : عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، لجنة البيان العربي، 1950.
- Alston, W.P.,: Meaning and Use , in G.H.Parkinson(ed), the theory of Meaning , Oxford New York, 1968
- 1 -Anscombe ,G.E.M.: Introduction to Wittgenstein's Tractatus , University of Pennsylvania Press, 1st ed . 1971
- 2-Elli., G.B; Meaning and Use in Wittgenstein's Tractatus in www.bar-elli.co.il/MeanUse.pdf
- 3- Klemke, E.D, Essays on Wittgenstein University of Illinois Press, 1971.
- 4-Ruth Millikan: Language: A Biological Model.. Clarendon press. Oxford 2005. 4p. vi.
- 5-Strawson, P.F., On Referring in Logico-Linguistic Papers, Methuen & Co. LTD, London, 1971.
- 6-Strawson , P.F.,: "Skepticism and Naturalism: Some Varieties", Columbia University Press, New

7- Wittgenstein, L, The Blue and Brown Books , Harper, 1958, 2nd edition
http://www.alimbaratur.com/All_Pages/Baydat_T_Stuff/B_T_51/B_T_51.htm

Summary

philosophers agree with the logical positivists in rejecting the Islamic metaphysics, but differ from them in the reasons. While these problems of rejected by logical positivists on the basis of their reliance on the issues are of verification, consistent with their disbelief in metaphysics, we principle Islamic philosophers reject them in order to remove linguistic find that leads to the formulation of false issues, consistent with their ambiguity that metaphysical existence. For example, Ibn Hazm surpassed belief in relying on the principle of verification, believing that there is logicians in not between the two worlds due to the difference in natures. This no analogy consistent with his doctrine, which relies on the philosophy of makes him the existence of the Creator in a natural difference between creation and In addition, he adopted an analytical approach that dealt .the two creatures existence and attributes on the basis of not with the issues of in the same way that it is carried as a understanding the word existence issue in terms of the nature of its predicate of a subject in a different issue of attributes that were an subject, and on the basis of rejecting the their non-occurrence in the invention of a human mind that was unaware of paying attention to Qur'anic text or the Sunnah of the Prophet, then its meaning is obtaining the meaning through its use in the language, so and modesty, obtained on the individual level according to the terminology obtained on the and this is on the level of real use, while its meaning is which although .level The structural one at the level of metaphorical usage according to its one of its flaws is that the meaning of the word changes verses of the usage, its role is clearly demonstrated in understanding the the Holy Qur'an and interpreting them according to the comparison of .criteria stipulated for the correctness of usage

as a theory in language has taken many forms, including: the This usage word when used is determined according to the verbal meaning of the coordination of the linguistic units; that is, its accompaniments and the the context in which it exists, where several meaning is revealed through the meaning, including: the morphological factors intervene in determining of the phrase, through which its form and the factor of the structure known in Islamic thought semantic meaning can be understood in what is philosophy as the structural as the theory of systems and in contemporary theory, in addition to the factors of

Keywords: language ,culture, custom and situation, on the basis of which many theories have been established that attempt to investigate the attainment of meaning through them

The context between authenticity and modernity