



جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة كربلاء
كلية التربية للعلوم الإنسانية

المعنى النحويّ في تفسير لباب التفسير للكرماني (ت بعد 500هـ) دراسة في ضوء نظرية السيّاق

أطروحة تقدّم بها
علي عباس نجم عبد

إلى مجلس كلية التربية للعلوم الإنسانية في جامعة
كربلاء وهي جزء من متطلبات نيل شهادة الدكتوراه في
اللغة العربية وآدابها / لغة

بإشراف
الأستاذ الدكتور

محمد حسين علي زعين

بسم الله الرحمن الرحيم

إقرار المشرف

أشهُدُ أَنَّ إِعْدَادَ هَذِهِ الْأَطْرُوحَةِ الْمَوْسُومَةِ بِـ (الْمَعْنَى النُّحُويِّ فِي تَفْسِيرِ " لُبَابِ التَّفَاسِيرِ " لِلْكَرْمَانِيِّ (ت بَعْدَ ٥٠٠ هـ) دِرَاسَةً فِي ضَوْءِ نَظَرِيَّةِ السِّيَاقِ) الَّتِي قَدَّمَهَا الطَّالِبُ (عَلِيٌّ عَبَّاسُ نَجْمِ عَبْدِ) قَدْ جَرَى تَحْتِ إِشْرَافِي فِي كَلِيَّةِ التَّرْبِيَّةِ لِلْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ - جَامِعَةِ كَرْبَلَاءَ ، وَهِيَ جِزْءٌ مِنْ مَتَطَلِبَاتِ نَيْلِ شَهَادَةِ الدِّكْتُورَاهِ فِي فِلَسَفَةِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَأَدَابِهَا .

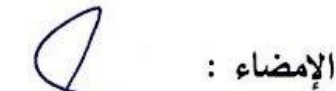


الإمضاء :

المشرف أ. د. محمد حسين علي زعين

التاريخ : ٣ / ٢ / ٢٠٢٤ م

بناءً على التوصيات المتوافرة أُرْسِخُ هذه الأطروحة للمناقشة .



الإمضاء :

أ. د. ليث قابل الوائلي

رئيس قسم اللغة العربية

التاريخ : ٢ / ٢ / ٢٠٢٤ م

قرار لجنة المناقشة

نشهد أننا قد أطلعنا على أطروحة الطالب (علي عباس نجم عبد) الموسومة بـ ((المعنى النحوي في تفسير ألباب التفسير للكرمانلي (ت بعد ٥٥٠٠ هـ) دراسة في ضوء نظرية السياق)) ، وناقشنا الطالب في محتوياتها ، وفي ما له علاقة بها ، ونعتقد أنها جديرة بالقبول بتقدير (جيد جدًا عالي) لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها - لغة .

التوقيع :
أ.د. زيدون فاضل عبد
عضواً

التاريخ : ٤ / ٦ / ٢٠٢٤ م

التوقيع :
أ.د. ليث قابل عبيد
رئيس اللجنة

التاريخ : ٤ / ٦ / ٢٠٢٤ م

التوقيع :
أ.م.د. علياء نصرت حسن
عضواً

التاريخ : ٤ / ٦ / ٢٠٢٤ م

التوقيع :
أ.د. فلاح رسول حسين
عضواً

التاريخ : ٤ / ٦ / ٢٠٢٤ م

التوقيع :
أ.د. محمد حسين علي زعين
عضواً ومشرفاً

التاريخ : ٤ / ٦ / ٢٠٢٤ م

التوقيع :
أ.م.د. أحمد حسن منصور
عضواً

التاريخ : ٤ / ٦ / ٢٠٢٤ م

صادق مجلس كلية التربية للعلوم الإنسانية على قرار لجنة المناقشة

التوقيع :
أ.د. صباح واجد علي
عميد كلية التربية للعلوم الإنسانية

التاريخ : ١٩ / ٦ / ٢٠٢٤ م

الإهداء

إلى مَنْ علّمني البرّ والإباء، والديّ وشفيعي في الدارين...

إلى قرّة عيني زوجي وأولادي وفاءً وعرفاناً لهم، وأدعو لهم بما قاله الله

تعالى: أُوّ □ □ □ □ □ □ □ □ بمجذباً [سورة الفرقان: 74].

رقم الصفحة	الموضوع	ت
	الآية القرآنية	1
	الإهداء	2
	شكر و عرفان	3
	قائمة المحتويات	4
أ- د	المقدمة	5
49-2	التمهيد: الكَرَمانيّ واللُّباب والمعنى النُّحويّ و السِّياق	6
143-51	الفصل الأول: السِّياق اللُّغويّ وأثره في معاني الأدوات النُّحويّة	7
85-54	المبحث الأوّل: السِّياق اللُّغويّ وأثره في معاني الأدوات الأحادية	8
121-86	المبحث الثّاني: السِّياق اللُّغويّ وأثره في معاني الأدوات الثّنائيّة	9
143-122	المبحث الثّالث: السِّياق اللُّغويّ وأثره في معاني الأدوات الثّلاثيّة وما زاد عليها	10
237-145	الفصل الثّاني: السِّياق اللُّغويّ وأثره في معاني التّراكيب	11
185-145	المبحث الأوّل: السِّياق اللُّغويّ وأثره في عود الضّمير	12
202-186	المبحث الثّاني: السِّياق اللُّغويّ وأثره في التّقديم والتّأخير	13
237-203	المبحث الثّالث: السِّياق اللُّغويّ وأثره في الحذف والتّقدير	14
324-239	الفصل الثّالث: السِّياق غير اللُّغويّ وأثره في بيان المعنى النُّحويّ	15
265-241	المبحث الأوّل: طرفا الخطاب وأثرهما في بيان المعنى النُّحويّ	16
290-266	المبحث الثّاني: أسباب النُّزول وأثرها في بيان المعنى النُّحويّ	17
324-291	المبحث الثّالث: السِّياق غير اللُّغويّ وأثره في بيان ظلال المعاني النُّحويّة	18
329-325	الخاتمة والنتائج	19
362-331	المصادر والمراجع	20
A-D	الملخص باللغة الانكليزية	21

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

الحمدُ لله الذي لا يبلغُ مدحتَهُ القائلون، ولا يُحصي نعماءه العادون، ولا يؤدي حقُّه المُجتهدون نحمدهُ استتمامًا لنعمته، واستسلامًا لعزته، واستعصامًا من معصيته، والصلاة والسلام على أبي الزَّهراء محمدَ وعلى آله الطَّيِّبين الطَّاهرين.

أمَّا بعد:

فقد أكرم الله تعالى أمة العرب بأن جعل لغتها لغة القرآن الكريم، فحفظها وصانها على مَرِّ العُصور. وقد خصَّ الله بهذه اللغة رجالاً كرَّسوا حياتهم لخدمتها، وكشفوا ما حُجِب من معانيها، وحلَّوا ألفاظها وتراكيبها، لمعرفة مراد الله تعالى من كتابه، وبيان سرِّ إعجازها.

وهكذا بدأت جميع دراسات المعنى النَّحويِّ تتجه نحو خدمة القرآن الكريم ولغته، وقد امتلأت هذه الدِّراسات بالمعاني النَّحويَّة، وعُدَّت مصدرًا لا يمكن إغفاله أو تجاهله. كان لدي شوق شديد ورغبة ملحة في معرفة أحد تفاسير القرآن الكريم والتَّعرف عليه، وبعد مراجعة (لباب التفاسير)، لتاج القُرَّاء الكرِّمانيِّ المتوفى بعد سنة (500هـ) فوجدته إمامًا كبيرًا محققًا ذا شخصيةٍ متميزةٍ ونظرةٍ متفردةٍ ورؤيةٍ مستقلة، وكان عجبًا في دقة الفهم، وحُسن الاستنباط، و من أهل التَّدقيقِ والتَّحقيقِ، ويُعدُّ الكرِّماني إمامًا في استحضار القراءات القرآنية، وإمامًا في اللُّغة، وإمامًا في النَّحو، وقد ظهر هذا جليًا في تفسيره الموسوم بـ(لباب التفاسير)، فهو تفسيرٌ لغويٌّ اشتقاقِيٌّ تأصيلِيٌّ، وهو موسوعةٌ لزخم من الرِّوايات، ومعاني القراءات، وقد جمع الكرِّمانيُّ فيه بين التَّفسيرِ بالرَّأيِ والتَّفسيرِ بالمأثور، وضمَّنه توجيهات تربوية وإيمانية، ولطائف بيانية وبلاغية فجعله تاج القُرَّاء في عصره تاجًا.

فقد اخترته للتَّعرف على جهوده في المعنى النَّحويِّ في ضوء نظرية السِّياق، فوسَّمت الأطروحة بعنوان: (المعنى النَّحويِّ في تفسير أُبَاب التَّفاسير للكرماني (ت بعد 500هـ) دراسة في ضوء نظرية السِّياق). وفي حدود ما أُطلعت عليه تُعدُّ هذه الدِّراسة هي الدِّراسةُ الأولى لهذا التَّفسير لكونه محققًا حديثًا، بتحقيق وتعليق: مُحمَّد عبد الحليم بعَّاج.

وتُعدُّ نظرية السِّياق إحدى النَّظريَّات اللُّغويَّة الحديثة الأكثر ارتباطًا بعلم الدِّلالة. ولها أثرٌ بارزٌ في بيان معنى النَّصِّ وكشفِ مغاليقه وغموضه وإبهامه. وأنَّ الكلمة في القاموس لها معنى واحد وباقي المعاني لها صورٌ أُخرى يحددها السِّياق سلفًا؛ لما له من محددات وقرائن تحدد المعنى المقصود، فالمقصود ليس السِّياق اللُّغويِّ فحسب، بل استعمال سيق الموقف الذي قيل فيه، والبيئة الثقافية التي نشأ فيها النَّصُّ فيتضافران في أحيان كثيرة فيبينان المعنى النَّحويِّ الدلاليِّ. إذ إنَّ السِّياق بنوعيه هو الدَّلِيل الحقيقي لمعنى أي نصٍّ، ولولا وجوده في كلامنا لما أمكن فهم كثير من النُّصوص ولا سيَّما القرآنيَّة.

وبعد استكمال جمع المادَّة، وإحاطةٍ شاملةٍ، وإمامٍ بأهمِّ جزئيات الموضوع، وجدتُ طبيعةَ البحثِ تُملي عليَّ أنْ أُقدِّمه في ثلاثة فصول يتقدَّمها تمهيدٌ وتتلوها خاتمةٌ، وجاء التَّمهيدُ تحت عنوان: الكرمانيِّ واللباب والمعنى النَّحويِّ والسِّياق، فقسمته على ثلاثة مطالب، المطلب الأول: درستُ فيه حياةَ الكرمانيِّ فذكرتُ اسمه ونسبه وكنيته ولقبه، وولادته ونشأته، وتلامذته، ومذهبه النَّحويِّ، ومؤلفاته، وثناء العلماءِ عليه، ووفاته، والتَّعريفَ بمؤلفه (أبَاب التَّفاسير)، وعنوانَ الكتاب (لباب التَّفاسير) ونسبته إليه، وأهميته، واهتمام العلماء به، ومنهجه في تفسيره، وأسلوبه، ومصادره.

وبحثت في المطلب الثاني المعنى النَّحْوِيَّ عند القدماء والمحدثين، فشرعت في بيان مفهوم المعنى النَّحْوِيَّ ابتداءً بالقدماء وصولاً إلى المحدثين، وتناولت في المطلب الثالث: السِّياق في التراث اللُّغوي، وتناولت فيه السِّياق في ضوء المفهوم اللُّغويِّ والاصطلاحِيَّ، والسِّياق عند القدماء، والسِّياق عند المفسرين، والسِّياق عند المحدثين. وكانت حصيلةُ السِّياقِ اللُّغويِّ في الأطروحة فصلين، في حين كانت حصيلةُ السِّياقِ غير اللُّغويِّ فصلاً واحداً، وهذا التَّقْسيم لم يكن اعتباطياً؛ وإنما جاء لكثرة مادة السِّياقِ اللُّغويِّ مقارنة بالسِّياق غير اللُّغويِّ.

وتناولت في الفصل الأول: السِّياق اللُّغوي وأثره في بيان معاني الأدوات النَّحْوِيَّة ، فجاء في ثلاثة مباحث: المبحث الأول: السِّياق اللُّغويُّ وأثره في معاني الأدوات الأحاديَّة، والمبحث الثَّاني: السِّياق اللُّغوي وأثره في معاني الأدوات الثَّنائية، والمبحث الثَّالث: السِّياق اللُّغوي وأثره في معاني الأدوات الثَّلاثية وما زاد عليها.

أمَّا الفصل الثَّاني فجاء تحت عنوان: السِّياق اللُّغويُّ وأثره في معاني التَّرَكيب ، وقد تضمَّن ثلاثة مباحث، المبحث الأول: السِّياق اللُّغويُّ وأثره في الحذف والتَّقدير ، والمبحث الثَّاني: السِّياق اللُّغويُّ وأثره في التَّقْديم والتَّأخير، والمبحث الثَّالث: السِّياق اللُّغويُّ وأثره في عودِ الضَّمير.

أمَّا الفصل الثَّالث فاختصَّ بالسِّياق غير اللُّغوي، فجاء تحت عنوان: السِّياق غير اللُّغويِّ وأثره في بيان المعنى النَّحْوِيَّ، فتضمَّن ثلاثة مباحث، المبحث الأول: طرفا الخطاب وأثرهما في بيان المعنى النَّحْوِيَّ، والمبحث الثَّاني: أسباب النُّزول وأثرها في بيان المعنى النَّحْوِيَّ، والمبحث الثَّالث: السِّياق غير اللُّغويِّ وأثره في بيان ظلال المعاني النَّحْوِيَّة.

وختمتُ الأطروحةَ بخاتمةٍ بيّنتُ فيها أبرزَ النَّتائجِ التي ظهرتْ. أمّا منهجي في الدِّراسة فقد اعتمدت على المنهج الوصفي التحليلي وكان نطاقُ الأطروحة يتمثل في إيراد المسائل التي تطرق لها الكرّمانيّ على أن يكونَ البدءُ بهذه المسائل من الكرّمانيّ نفسه ثم الانطلاق من القدماء وصولاً إلى المحدثين، مع تسليط الضّوء على المسائل التي وافق بها الكرّمانيّ العلماء أو انفرد بها، وكذلك بيان الرُّدود والتّرجيحات التي تبنّاها الكرّماني في تفسيره ، وسأقوم بدراسة السِّياق وبرصده في تفسير في تفسير اللباب للكرّماني.

وبعد فهذا ما استطعت أن أعمله، ولا أدعي لعملي الكمال، فالكمال لله عزّ وجلّ ولكتابه الكريم وحسبي أنّي حاولت فإنّ وفّقْتُ فذلك فضلٌ من الله يؤتیه مَنْ يشاء، وإنّ لم أوفّق فهو من نفسي ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها، فالأمر معقودٌ على أساتيدنا الفضلاء

، رئيس لجنة المناقشة وأعضائها راجياً تقويمه وإفادتي، والله أسألُ التوفيقَ والسّدادَ في القولِ والعملِ.

وآخر دعوانا أن الحمدُ لله ربِّ العالمين والصّلاةُ والسّلامُ على محمّدٍ وآله الطّيبين الطّاهرين.

التّمهيد

الكّرمانيّ واللباب والمعنى النّحويّ والسّياق

المطلب الأول: التّعريف بـ(الكرماني) وكتابه

أولاً - اسمه ونسبه وكنيته ولقبه:

هو أبو القاسم محمود بن حمزة الكرماني، أحد العلماء الفقهاء النبلاء، المُفسّر المُقرئ، النحويّ صاحب التّصانيف والفضل المشهور بـ(تاج القُرّاء الكرماني)(1).
والكرماني: نسبة إلى كرمان بفتح الكاف - وهو الصّحيح - غير أنّه اشتهر بكسرهما(2)، ويرى ابن بري(ت 582 هـ): أنّ اللفظ بفتح الكاف، وقد أولعت العامة بكسرهما، ونقل ذلك عنه ابن منظور(ت 711 هـ)(3) وكرمان: إقليم - يقع الآن في إيران - يشمل عددًا من المدن، خرج من بلادها جماعة من أهل العلم، ويقع بين إقليم فارس غربًا وإقليم مكران والمفازة الكبرى شرقًا، والخليج العربي جنوبًا، وفيه يمتد رأس هرمز ومركزها مدينة كرمّان(4)، وقد يُنسبُ تاجُ القُرّاء إلى نيسابور فيقال: محمود بن حمزة النيسابوري(5).

ثانياً - ولادته ونشأته:

لم تذكر المصادر التي بين أيدينا تاريخ ولادته، ولا شيئًا عن حياته، وذكرت المصادر التي ترجمت حياته أنّه لم يفارق وطنه(6)، وأنّ ولادته كانت في كرمّان، ونشأ فيها ودرس على يد علمائها، وكان أبوه من العلماء القُرّاء(7).

(1) ينظر: معجم الأدباء: 125 / 19، وغاية النهاية في طبقات القراء: 2 / 191، وبغية الوعاة في طبقات النحويين والقراء: 2 / 277.

(2) ينظر: الأنساب: 56 / 5.

(3) ينظر: لسان العرب: 12 / 515 مادة (كرم).

(4) ينظر: المسالك والممالك الكبرى: 1 / 44، الأنساب المتفحة في الخط المتماثلة في النقط والضبط: 129.

(5) ينظر: غاية النهاية في طبقات القراء: 2 / 114.

(6) ينظر: معجم الأدباء: 125 / 19.

(7) ينظر: غاية النهاية في طبقات القراء: 1 / 264 - 265.

ثالثاً - شيوخه:

ذَكَرَتِ الْمَصَادِرُ النَّزَرَ الْقَلِيلَ عَنْ شَيْوْخِ تَاجِ الْقُرَّاءِ أَوْ تَلَامِيذِهِ وَلَعَلَّ السَّبَبَ فِي ذَلِكَ يَعُودُ إِلَى أَنَّ الرَّجُلَ قَضَى مَعْظَمَ حَيَاتِهِ فِي بَلَدِهِ، وَلَمْ يَتَّجِهْ إِلَى مَرَاكِزِ الْإِشْعَاعِ الْحَضَارِيِّ وَالتَّقَدُّمِ الْفِكْرِيِّ فِي عَصْرِهِ كِبَغْدَادَ، وَالبَصْرَةَ، وَالكُوفَةَ وَغَيْرَهَا.

وَلَكِنْ مَا خَلَّفَهُ الْكُرْمَانِيُّ يَثْبُتُ أَنَّهُ تَلَقَّى الْعُلُومَ عَنْ أَهْلِهَا، وَأَنَّهُ نَهَلَ الْمَعْرِفَةَ مِنْ نَبْعِهَا.

وَمِنَ الْأَعْلَامِ الَّذِينَ رَفَعُوا الْكُرْمَانِيَّ؛ لِيَغْدُو تَاجًا لِلْقُرَّاءِ، وَنَفَعُوهُ؛ لِيَصْطَفَّ فِي مِصَافِّ الْعُلَمَاءِ:

1- وَالِدُهُ الشَّيْخُ حَمْزَةُ بْنُ نَاصِرِ الْكُرْمَانِيِّ (ت 484 هـ)، فَقَدْ ذَكَرَ تَاجُ الْقُرَّاءِ أَنَّهُ قَرَأَ عَلَيْهِ كِتَابَ (الْغَايَةِ) لِابْنِ مَهْرَانَ (ت 381 هـ)، فَقَالَ: "قَرَأْتُ الْقُرْآنَ بِجَمِيعِ رَوَايَاتِ الْكِتَابِ - أَي كِتَابِ الْغَايَةِ فِي الْقُرْآنِ الْعَشْرَ لِابْنِ مَهْرَانَ - وَطَرَقَهُ وَاحِدًا وَاحِدًا عَلَى وَالِدِي حَمْزَةَ بْنِ نَصْرٍ، رَحِمَهُ اللَّهُ"⁽¹⁾، قَالَ ابْنُ الْجَزْرِيِّ (ت 833 هـ): "قَرَأَ عَلَيْهِ ابْنُهُ مُحَمَّدٌ"⁽²⁾.

2- الشَّيْخُ مُحَمَّدُ بْنُ حَامِدِ بْنِ الْحَسَنِ الْخِيَامِيِّ الطُّوسِيِّ (ت 460 هـ)، قَالَ عَنْهُ ابْنُ الْجَزْرِيِّ: "مُقَرَّرٌ مُتَصَدِّرٌ، رَوَى الْقُرْآنَ عَنْهُ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الطُّوسِيِّ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ النَّيْسَابُورِيِّ، رَوَى الْقُرْآنَ عَنْهُ مُحَمَّدُ بْنُ حَمْزَةَ النَّيْسَابُورِيِّ"⁽³⁾.

وَقَدْ ذَكَرَ الْكُرْمَانِيَّ فِي (لِبَابِ التَّفَاسِيرِ) رَجُلَيْنِ نَقَلَ عَنْهُمَا التَّفْسِيرَ، وَلَمْ نَهْتَدِ إِلَى تَرْجُمَةِ لِهَمَا وَهَمَا:

1- الْإِمَامُ أَبُو سَهْلٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي الْفَضْلِ النَّيْسَابُورِيِّ: ذَكَرَ الْكُرْمَانِيَّ أَنَّهُ حَدَّثَهُ عَنْ الْوَاحِدِيِّ، وَقَدْ ذَكَرَهُ فِي تَفْسِيرِ سُورَةِ (الْفَاتِحَةِ) وَ(آلِ عِمْرَانَ)⁽⁴⁾.

(1) النّهاية في شرح الغاية : 3 ، نقلًا عن غرائب التفسير وعجائب التأويل: 1 / 29 (مقدمة التحقيق).

(2) غاية النّهاية في طبقات القراء: 1 / 264.

(3) المصدر نفسه : 2 / 114.

(4) ينظر: لباب التفاسير: 1 / 7 ، 2 / 7.

2- شيخ الإسلام القاضي أبو المعالي (ت 485 هـ)⁽¹⁾، ذكر تاج القراء أنه سمعه يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿أَمْ لَمْ يَأْتِكُمْ نُبَأُ﴾ [المائدة: 24] إذ قال " سمعت شيخ الإسلام أبا المعالي (رحمه الله) يقول: المراد بقولهم: (وربك) هارون؛ لأنه أكبر منه سنًا"⁽²⁾.

رابعا - تلامذته:

تلمذ له عدد من العلماء، وأخذوا عنه، ومنهم:

1- الإمام السَّعيد أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، كان فريدَ عصره في النَّحو، كان يختلف إلى الإمام الكرْماني، وافاد منه الكثير، توفي رحمه الله تعالى سنة (548هـ)⁽³⁾.

2- الإمام فخر الدين أبو عبد الله نصر بن علي بن محمد المعروف بـ(ابن مريم الشَّيرازي) (ت بعد 565هـ)، قال ابن الجزري: "ولا أعلم على مَنْ قرأ -يعني الكرْماني- ولكن قرأ عليه أبو عبد الله نصر بن علي بن أبي مريم فيما أحسب"⁽⁴⁾، وكان فريدَ الدَّهرِ، وأوحدَ العصرِ، ملقبًا بين العلماء بصدرِ الإسلامِ، وكان له مجموعةٌ من التَّلَامِيذِ الذين صاروا قضاةً وعلماءً؛ كمجد الدين إسماعيل بن نيكروز، والقاضي سراج الدين بن مكرم بن العلاء⁽⁵⁾، وألَّف التَّصَانِيفِ المُفِيدَةَ كـ(الكشف والبيان في تفسير القرآن) و(الموضَّح في علل القراءات)⁽⁶⁾.

3- رضيُّ الدين شمسُ القراء أبو عبد الله محمَّدُ بنُ أبي نصر الكرْمانيُّ (توفي في القرن السادس)، وهو مصنف (شواذ القراءات) و(قراءة الكسائي)، وقد ذكر في (شواذ القراءات) أنه سمع من تاج القراء الكرْمانيِّ فقال: "سمعت شيخنا الخطيب الإمام تاج القراء أبا القاسم محمود بن

(1) ينظر: الوافي بالوفيات: 2 / 114.

(2) لباب التفسير: 3 / 62.

(3) ينظر: تاريخ بيهق: 437.

(4) غاية النهاية في طبقات القراء: 2 / 291.

(5) ينظر: لباب التفسير: 1 / 45 (مقدمة التحقيق).

(6) ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

حمزة بن نصر - قدّس الله روحه العزيز - يقول: (الصَّبْر) قراءةُ أبي عمرو، يعني بكسر الباء" (1).

خامسا - مذهبه النحوي:

استعمل الكَرْمَانِي مصطلحات البصريين تارة، ومصطلحات الكوفيين تارة أخرى؛ فكان يقول: (خفض وجر) (2)، ويقول: (ضمير وكناية) (3)، ويقول: (عماد وفصل) (4)، ويقول: (صلة وزيادة) (5)، ويقول: (صفة ونعت) (6).

وهو يَعْرِضُ رأيَ الفريقين من دون تشنيع على أحدهما (7)، ولكنّه أميل إلى مذهب البصريين، فقد أكثر من ذكر أئمة البصريين، ولاسيّما الخليل (ت 170هـ) (8)، وسيبويه (ت 180هـ) (9)، والمبرد (ت 285هـ) (10)، وقد ردّ مذهب الكوفيين في مسائل ليست بالقليلة، كما

(1) شواذ القراءات: 8.

(2) استعمل الأوّل في تفسير قوله تعالى: ﴿ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴾ [آل عمران: 171] واستعمل الثّاني في تفسير قوله تعالى: ﴿ الْبَقْرَةَ ﴾ [البقرة: 102]، ينظر: لباب التّفاسير: 233 / 2، 207 / 1.

(3) استعمل الأوّل في تفسير قوله تعالى: ﴿ أَقْبَلُ ﴾ [البقرة: 40] واستعمل الثّاني في تفسير قوله تعالى: ﴿ أَقْبَلُ ﴾ [البقرة: 31]، ينظر: لباب التّفاسير: 92 / 1، 106.

(4) استعمل الأوّل والثّاني في تفسير قوله تعالى: ﴿ أَنهَئِثْمَ ﴾ [الأنفال: 32]، ينظر: لباب التّفاسير: 561 / 3.

(5) استعمل الأوّل في تفسير قوله تعالى: ﴿ أَقْبَلُ ﴾ [البقرة: 88]، واستعمل الثّاني في تفسير قوله تعالى: ﴿ أَقْبَلُ ﴾ [البقرة: 102]، ينظر: لباب التّفاسير: 185 / 1، 210.

(6) استعمل الأوّل في تفسير قوله تعالى: ﴿ بَرٍ ﴾ [بن جى بي تر] [البقرة: 26]، واستعمل الثّاني في تفسير قوله تعالى: ﴿ نَهْمٍ ﴾ [الزمر: 10]، ينظر: لباب التّفاسير: 17 / 8، 79 / 1.

(7) وذلك في ضوء كلامه حول اشتقاق لفظ الجلالة، ينظر: لباب التّفاسير: 11-20 / 1.

(8) ينظر: المصدر نفسه: 129 / 1، 145 / 1.

(9) ينظر: لباب التّفاسير: 13 / 1، 70، 123.

(10) ينظر: المصدر نفسه: 141 / 1، 347، 385.

في تفسير قوله تعالى: ﴿أَمْ حَمَلْنَا ظَمِرًا﴾ [الأعراف: 102]، فقد ذكر مذهب كلا الفريقين فقال: " فأكدّه بـ (إِنَّ)، ثمَّ حُفِّفَ، وألزم بعده باللام، والكوفيون يجعلون (إِنَّ) للنَّفي، واللام بمعنى إِلَّا، وهذا لا يُعرَف له أصلٌ" (1).

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿□□□□﴾ [ابراهيم: 18]: "وقال الكوفيون: مجرور على الجوار، وفيه ضعف" (2).

سادسا - مؤلفاته:

تنوعت كتب الشيخ الكرمانى تنوعاً ملحوظاً، فدرس مختلف العلوم من التفسير والقراءات وعلوم القرآن والنحو:

أولاً - التفسير:

- 1- البرهان في توجيه متشابه القرآن (3).
- 2- غرائب التفسير وعجائب التأويل (4).
- 3- لباب التفاسير، مطبوع في عشرة مجلدات، بتحقيق وتعليق محمد عبد الحليم بَعَّاج، طبعته: دار اللباب للدراسات وتحقيق التراث، وهو الكتاب المعني بدراستنا هذه المعنى النَّحويّ فيه في ضوء نظرية السِّيَاق.

ثانياً - القراءات:

-
- (1) المصدر نفسه: 3 / 431 .
 - (2) المصدر نفسه: 4 / 508، أي (أَمْ) مِنْ صِفَةِ الرِّيحِ، إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا جَاءَ بَعْدَ اليَوْمِ أُتْبِعَ إِعْرَابَهُ كَمَا قِيلَ: جُحْرُ صَبِّ خَرِبٍ. ينظر: معاني القرآن، للفرّاء: 2 / 73، والبحر المحيط في التفسير: 6 / 423
 - (3) قام بتحقيقه الدكتور منصور محمد الحفناوي، و طبع في دار الاعتصام في القاهرة بتحقيق: عبد القادر أحمد عطا بعنوان (البرهان في توجيه متشابه القرآن) أو ما يعرف بـ(أسرار التكرار في القرآن) وله طبعات وتحقيقات أخرى.
 - (4) طبع في دار القبلة بجدة ومؤسسة علوم القرآن في بيروت بتحقيق الدكتور شمران سركال يونس العجيلي.

1 - الغاية في القراءات العشر⁽¹⁾ لابن مهران (ت 381) (2).

2 - الهداية في شرح الغاية⁽³⁾، لابن مهران أيضًا.

ثالثًا: النَّحو:

1- الإفادة في النَّحو⁽⁴⁾.

2 -الإيجاز وهو مختصر الإيضاح لأبي علي الفارسي (ت 377 هـ) (5).

3- شرح اللمع لابن جنبي (392هـ) (6).

4- العنوان في النحو⁽⁷⁾.

5- غنية الطالب في شرح رسالة الصديق علي بن أبي طالب (عليه السلام) (8).

6 - النَّظامي وهو اختصار اللمع⁽⁹⁾.

سابعًا - ثناء العلماء عليه:

(1) نُشر بتحقيق محمد غياث الجنباز، في السعودية، الرياض.

(2) أحمد بن الحسين بن مهران النيسابوري، أبو بكر: إمام عصره في القراءات. أصله من أصبهان وسكن نيسابور. من كتبه: (آيات القرآن)، و(غرائب القراءات) و(الغاية في القراءات العشر) وغيرها، ينظر: الأعلام: 115.

(3) قام على تحقيقه مجموعة من الباحثين في رسالة جامعية في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة

(4) ينظر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: 2 / 277.

(5) ينظر: الأعلام: 7 / 168.

(6) ينظر: كشف الظنون: 2 / 1562.

(7) قام بتحقيقه الدكتور حازم سعيد البياتي، والدكتورة منال صلاح الدين عزيز، طُبع في دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، بديي.

(8) ينظر: معجم الأدباء: 6 / 2686.

(9) ينظر: الأعلام: 8 / 44.

على الرغم من عدم وجود سيرة حافلة بتاريخ الكرمانى، إلا أنه حظى بإعجاب العلماء والثناء عليه ومدحه؛ وذلك بالنظر إلى ما قدّمه في علوم التفسير والقراءات والنحو، وبذلوا في ذلك له الألقاب حتى صار معروفاً بينهم بـ(تاج القراء)، وقد ترك العلماء فيه شهادات رفيعة، وعبارات في الثناء بديعة ومن ذلك قول ياقوت الحموي (ت 574 هـ): "هو تاج القراء، وأحد العلماء والفقهائ النبلاء، صاحب التصانيف والفضل، كان عجباً في دقة الفهم، وحسن الاستنباط"⁽¹⁾، وقال ابن الجزري (ت 833 هـ): "إمام كبير محقق ثقة كبير المحلل"⁽²⁾.

وقد وصفه السيوطي (ت 911 هـ) بأنه من أهل التدقيق، وأنه من المحققين، وأنه من أئمة الحنفية، ولم تأت هذه الأوصاف في سياق ترجمة الكرمانى، وإنما جاءت عند الحديث عن أنواع علمه⁽³⁾.

ثامنا - وفاته:

ذكر ياقوت الحموي (ت 623 هـ) - وهو صاحب أقدم ترجمة بين أيدينا لتاج القراء الكرمانى - : "أنه كان في حدود المئة الخامسة وتوفي بعدها"⁽⁴⁾. وقال السيوطي إنه توفي في حدود الخمس مائة⁽⁵⁾، وقد تكرّر هذا عند معظم من ترجم له⁽⁶⁾.

وأما الزركلي (ت 1396 هـ) فذكر أنه توفي نحو (505 هـ)⁽¹⁾. وبلحاظ ما تقدم فإن بين العبارات فرقاً؛ فعبارة ياقوت الحموي والسيوطي لا تحدّد سنة وفاة الكرمانى؛ بل تثبت أنه كان حياً سنة (500 هـ) وتوفي بعدها، أمّا عبارة الزركلي ففيها تحديد.

(1) معجم الأدباء: 6 / 2686.

(2) غاية النهاية في طبقات القراء: 2 / 291.

(3) ينظر: الحاوي للفتاوي: 1 / 371، 2 / 169.

(4) معجم الأدباء: 6 / 2686.

(5) ينظر: التحبير لعلم التفسير: 333.

(6) ينظر: غاية النهاية في طبقات القراء: 2 / 291، وكشف الظنون: 2 / 1126، ومعجم المؤلفين: 12

161 /

وقد ذهب الدكتور شمران العجيلي إلى غير هذا، فاعتمد على عبارة في (نسخة بني جامع) في اسطنبول، قال فيها الناسخ: "قال سيدنا الشيخ الإمام... أبو القاسم محمود بن حمزة بن نصر أدام الله أيامه وعصم ساحته عن المكاره والنوائب بحق محمد وآله"⁽²⁾ ورأى أن هذه العبارة تفيد أن المصنف كان حياً عند نسخ الكتاب، وقد فرغ من نسخه في المحرم سنة خمس وثلاثين وخمسائة كما جاء في آخر الجزء الأول⁽³⁾.

التعريف بـ (لباب التفاسير)

تعد هذه الدراسة - بحسب علمي - هي الأولى لتفسير الكرمانى الموسوم بـ(لباب التفاسير) وكان هدفي الرئيس في هذه الدراسة أن أكشف عن المعنى النحوي في ضوء نظرية السياق - التي ظهرت علي يد اللغوي الانكليزي فيرث - مع بيان الجهود النحوية التي انفرد فيها الكرمانى، وكذلك بيان الردود التي ردَّ بها الكرمانى على النحاة ولا سيما نحاة الكوفة. فأردت - عن طريق هذا التمهيد - أن أقدم بعض الومضات حول هذا التفسير من حيث: عنوان الكتاب ونسبته إلى مؤلفه، وأهميته، واهتمام العلماء به، والمنهج والأسلوب المتبع في التفسير، ومصادر الكتاب.

اولا - عنوان الكتاب ونسبته إلى مؤلفه:

اختلفت المصادر التي ترجمت للكرمانى التي ذكر فيها اسم الكتاب فقد سمّاه الكرمانى في مقدمته بـ(لباب التفاسير)، وكذلك سمّاه في مقدّمة (غرائب التفسير وعجائب التأويل) بهذا

(1) ينظر: الأعلام: 7 / 168.

(2) غرائب التفسير وعجائب التأويل: 1 / 29.

(3) ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

الاسم وفي مواضع منه⁽¹⁾، وهو بهذه التسمية في (غاية النهاية في طبقات القراء) لابن الجزري⁽²⁾ و(هدية العارفين) للبغدادي (ت 1399هـ)⁽³⁾.

وقد سمّاه ياقوت الحموي بـ(الباب التفسيري)⁽⁴⁾، وكذلك فعل ابن السّاعي (ت 674) في (الدّر الثمين)⁽⁵⁾، وبهذا الاسم ذكره الكرمانى في (البرهان)⁽⁶⁾.

وقد تداول العلماء الاسمين، واختصروا أحيانا فقالوا: (الباب)⁽⁷⁾، وذكره الكرمانى في (البرهان) أيضا باسم: (الباب التفسيري وعجائب التأويل)⁽⁸⁾.

يبدو أنّ الكرمانى ألف (غرائب التفسير) بعد (الباب التفسيري)، وقد بيّن ذلك بمقدمة لتفسيره: (غرائب التفسير وعجائب التأويل) وحاول بمقدمته أن يُبيّن منهجه في التفسير، إذ قال: "وأجزت ألفاظه من غير إطناب، فإنّ مُجتنى كنوز العلم في اختياره وحسن جمعه واختصاره، ولم اشتغل بذكر الآيات الظاهرة والوجوه المعروفة المتظاهرة، ولا بذكر الأسباب والنزول والقصص والفصول، فإنّي أودعت جميع ذلك في كتابي الموسوم بـ(الباب التفسيري) من غير إفراط فيه ولا تقصير"⁽⁹⁾.

وبلحاح النصّ يتضح أنّ الكرمانى ألف تفسير (الباب التفسيري) قبل تفسيره الآخر (غرائب التفسير وعجائب التأويل)، "وبدا له أن يعدّل اسم الكتاب؛ ليكون أكثر دلالة على ما يحتويه؛

(1) ينظر: لباب التفسير: 1 / 4، وغرائب التفسير وعجائب التأويل: 1 / 88، و 108، 224، 282، 300، 754، 762.

(2) ينظر: غاية النهاية في طبقات القراء: 2 / 291.

(3) ينظر: هدية العارفين: 2 / 204.

(4) ينظر: معجم الأدباء: 6 / 2686.

(5) ينظر: الدر الثمين في أسماء المصنفين: 257.

(6) ينظر: البرهان في توجيه متشابه القرآن: 117.

(7) ينظر: اللباب في علوم الكتاب: 6 / 70.

(8) ينظر: البرهان في متشابه القرآن: 64.

(9) غرائب التفسير وعجائب التأويل: 1 / 88.

لأنَّ الكتاب الذي بين أيدينا يحتوي على أقوال منتقاة هي (لباب التفسير) وعلى أقوال مرجوحة هي (عجائب التأويل)، فالكرماني قصد الجمع بين الاثنتين؛ لغاية في نفسه ارتضاها⁽¹⁾ .
وفي ضوء ما تقدّم فالكتاب الذي ينبغي أن نثبت له ونعرّفه به هو (لباب التفسير)، فقد أجمعت المصادر من مخطوطات وكتب وتراجم وفهارس على إثبات نسبة (لباب التفسير) لتاج القراء الكرّماني⁽²⁾.

ثانيا - أهمية لباب التفسير:

تكمن أهمية هذا الكتاب من نواح عدة: أظهر الكرّماني اهتمامًا بقضية الإعجاز القرآني، والإعجاز عنده هو إعجاز نظم وحسن بيان، وتظهر شخصيته ببراعته بالنظم والإيجاز، وحاول أن يتلمس شيئاً من مظاهره. ومن ذلك قوله في تفسير سورة (الكافرون): " في هذا التكرار اختصارٌ وإيجازٌ هو إعجازٌ؛ لأنّه نفى عن نبيه (صلى الله عليه وسلم) عبادة الأصنام في الحال والماضي والمستقبل، ونفى عن الكفار المذكورين عبادة الله في الأزمنة الثلاثة أيضاً، فكان القياس يقتضي تكرار هذه اللفظة ستّ مراتٍ، فذكر لفظي الحال؛ لأنّ الحال هو الزمان الموجود، واقتصر من الماضي على المسند إليهم، فقال: ﴿ □ □ □ □ نم ﴾ [الكافرون:3]، فكان اسم الفاعل بمعنى الماضي، واقتصر من للمستقبل على المسند إليه فقال: ﴿ □ □ يم بي □ ﴾ [الكافرون:5] فكان اسم الفاعل بمعنى المستقبل ولهذا نظائر⁽³⁾، ومن ذلك قوله في تفسير قوله تعالى: ﴿ □ □ مج مجبم ﴾ [يونس: 37]، "لا تهمة أنّه من عند الله ؛ لأنّه في أعلى طبقات البلاغة بحسن النّظام والجزالة"⁽⁴⁾، ومن ذلك قوله أيضاً في تفسير قوله تعالى: ﴿ □ □ □ □ □ نم ﴾ [آل عمران: 159]، " ما صلة مؤكّدة للكلام تُحسّن النّظام. والمعنى:

(1) لباب التفسير : 1 / 64 (مقدمة التحقيق).

(2) ينظر: المصدر نفسه : 1 / 65 (مقدمة التحقيق).

(3) المصدر نفسه : 10 / 287، وقد ذكر الكرّماني هذا القول في غرائب التفسير واستغريه، ينظر غرائب التفسير وعجائب التأويل: 2 / 1400، و ذكره في البرهان في توجيه متشابه القرآن : 652.

(4) لباب التفسير : 4 / 176.

دمتت أخلاقك ولانت، وتلك منة من الله عظيمة، ونعمة عليك جسيمة، حتى استأنست بهم،
ونعمة عليهم حيث أهلتهم بمجالستك، وقربتهم من مجالسك⁽¹⁾.

وهو يطبق نظرية المعنى ومعنى المعنى في تفسير قوله تعالى: ﴿□□□□□﴾
﴿هود: 107﴾، "ويحتمل أن المراد منه المعنى ؛ لأنَّ الكلامَ على ضربين ؛ ضربٌ يصلُ
إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، نحو: قام زيدٌ وجلس عمرو، وضربٌ آخرٌ لا يصلُ إلى الغرض
بدلالة اللفظ وحده، لكن يدلُّ اللفظُ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثمَّ تجدُ لذلك
المعنى معنًى تصلُّ به إلى الغرض؛ كقوله: ﴿□□□□□﴾ [الأعراف: 149]، و﴿ني □ير﴾ [الكهف:
11]، وفلانٌ طويلٌ النَّجادِ كثيرُ الرَّمادِ، وكلُّ واحدٍ من هذه يدلُّ لفظه على معنًى، والمعنى على
معنًى آخى ر، وك_____ ذلك
﴿□□□□□□□﴾ [هود: 107]، دلَّ على الأبدِ بواسطة ألفاظٍ هي غير مرادةٍ لها، بل لمعنى
المعنى⁽²⁾.

وبلحاظ ما تقدّم يمكن القول إنَّ الكرمانى تأثر بشكل لافت للنظر بما يُعرف بـ(نظرية
النَّظم) في إعجاز القرآن الكريم، هذه النظرية ارتبطت في ثقافتنا المعاصرة باسم الإمام عبد
القاهر الجرجاني (ت 471 هـ)، وهذا يظهر جلياً عن طريق الناحية التَّطبيقية في (لباب
التفاسير) ونجدُه في أكثر من مرة، يقول: (قال صاحب النظم)⁽³⁾، أي إنَّ الكرمانى يطبق نظرية
المعنى ومعنى المعنى، كما وردت عند الإمام عبد القاهر الجرجاني.

ثالثاً: اهتمام العلماء بـ (لباب التفاسير)

(1) لباب التفاسير : 2 / 117 - 218.

(2) المصدر نفسه : 4 / 311 .

(3) ينظر: المصدر نفسه : 1 / 407، 464، 491، 2 / 402، 3 / 205، 7 / 95.

هذا الكتاب خيرُه كثيرٌ، وسفرُه جليلٌ، يعكس صورة عالم اعتكف على الدِّراسة والاستنباط والتَّحليل، ويبين ثقافة عالمٍ واسع الاطِّلاع وطويل الباع، وعالمٍ باللُّغة والنَّحو وفنون العربيَّة، وقد نال هذا السِّفر ما يستحقه من اهتمام العلماء به، فأكثرُوا النقل منه، فقد ذُكر في ترجمة الحسن بن الخطير؛ أبي علي الفارسي المعروف بالظَّهير (ت 598هـ) أنَّه كان يحفظُ في كلِّ فنِّ كتابًا، وأنَّه اختار من التِّفاسير (لباب التِّفاسير)، لتاج الفُرَّاء الكرمانِيّ، فكان يحفظه عن ظهر قلب⁽¹⁾.

وقد نقل أبو حيَّان الأندلسي (ت 745 هـ) في (البحر المحيط في التِّفسير) عن الكرمانِيّ في أكثر من مرة، وأكثر المواضع التي نقلها من المسائل النَّحوية، ومن ذلك ما نقله في تفسير قوله تعالى: ﴿يُرِيهِمْ آيَاتِهِ بَيْنَ يُوسُفَ بْنِ مَرْيَمَ﴾ [الأنعام: 40]، إذ قال: "قال الكرمانِيّ: رأيتكم كلمة استفهام وتعجبٍ ليس لها نظير"⁽²⁾.

ولم يكن أبو حيَّان هو الوحيد الذي أفاد من (لباب التِّفاسير) فقد نقل السَّمين الحلبيّ (ت 756 هـ) عن الكرمانِيّ في (الدُّرِّ المصون) في تفسير قوله تعالى: ﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَحْسَبُونَ أَنَّمَا أَسُوفُ يَوْمٍ﴾ [الأنعام: 110]، إذ قال: "و (الذين) وصف (القوم) كقوله: ﴿تَهْتَمُّ جَم﴾ [الأعراف: 137]، فعلى هذا تتَّحد هذه القراءة مع قراءة الغَيْبة، وتخريجها كتخريجها، ذكر ذلك أبو القاسم الكرمانِيّ في تفسيره المسمّى بـ (اللُّباب)⁽³⁾، ونقل هذا التِّفسير عن الكرمانِيّ أيضًا ابن عادل الحنبليّ (ت 775 هـ) واستغربه، إذ قال: "وهو أغربها أن يكونَ (أ) (فَاعلاً بـ) (تحسبنَّ) على تأويل أن تكون التَّاء في الفعل للتَّأنيث، كقوله: ﴿تَهْتَمُّ جَم﴾ [الشعراء: 105] أي: ولا تحسبنَّ القوم الذين كفروا، و (أ) (وصف للقوم، كقوله تعالى: ﴿تَهْتَمُّ جَم﴾ [الأعراف: 137]. فعلى هذا تتَّحد هذه

(1) ينظر: الدُّر الثَّمين في أسماء المصنِّفين: 357.

(2) البحر المحيط في التِّفسير: 4 / 507، وينظر: لباب التِّفاسير: 3 / 227.

(3) الدُّرِّ المصون في علوم الكتاب المكنون: 3 / 498 - 499، وينظر: لباب التِّفاسير: 2 / 239 -

القراءة مع قراءة الغيبة، وتخريجها كتخريجها، ذكر ذلك أبو القاسم الكرمانى في تفسيره المُسمّى بـ (اللباب) وفيه نظر؛ من حيث إنّ (□) جارٍ مجزى جمع المذكر السالم، والجمع المذكر السالم لا يجوز تأنيث فعله - عند البصريين - لا يجوز: قامت الزيدون، ولا: تقوم الزيدون. وأمّا اعتذاره عن ذلك بأنّ (□) صفة للقوم - الجائز تأنيث فعلهم - وإنما حذف، فلا ينفعه؛ لأن الاعتبار إنّما هو بالملفوظ لا بالمقدّر، لا يجوز أحدٌ من البصريين: قامت المسلمون - على إرادة: القوم المسلمون - البتة⁽¹⁾، ونص الكرمانى: "قرأ حمزة: (تحسبن) بالتاء، على أنّ (أنّما) بدل من (الذين)، وتقديره: ولا تحسبن أنّما نملي للذين كفروا خير، و(خير) خبر (أنّ)، ويجوز أن تكون التاء للتأنيث؛ كقوله: ﴿□□□□﴾ [الشعراء: 105]؛ أي: لا يحسبنّ القوم الذين، و(الذين) وصف للقوم؛ كقوله: ﴿تَهْتَمُّ □ جَم﴾ [الأعراف: 137]"⁽²⁾، وينقل مجد الدين الفيروزآبادى (ت 817هـ) عن تاج القراء في كتابه ويسميه مرة بأبي القاسم الكرمانى ومرة أخرى بـ (تاج القراء)⁽³⁾.

رابعاً - منهج الكرمانى في تفسيره:

سعى الكرمانى أن يكون (لباب التفاسير) مرجعاً شاملاً يغني طلاب العلم عن حمل الكتب والأسفار المتنوعة، فجمع بين معتمد الأقوال، وغريبها، ومحتملها، ويمكن أن يكون دليلاً لطلاب العلم المهتمين بدراسة القرآن الكريم وفهمه واستيعابه، ويتاح لهم استيعاب مختلف وجوه التفسير وآراء العلماء المختلفة.

وقد بيّن الكرمانى جانباً مهماً من منهجه في مقدمة (لباب التفاسير)، فقال: "جمعت في هذا الكتاب من أقاويل الأئمة، ونحارير الأمة، الذين عنوا بعلم القرآن ومعانيه، وتفسيره وتأويله

(1) اللباب في علوم الكتاب: 6 / 70.

(2) لباب التفاسير: 2 / 239 - 240.

(3) ينظر: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: 1 / 163، 206، 225، 548.

ومبانيه؛ وما يجري مجرى فُصوصِ النُّصوص، بعدَ الخَلاصِ والخُلوص، وسمَّيْتُ الكتابَ (لبابِ التَّفاسير) (1).

أخذ الكرمانى بمنهج الإيجاز غير المخل في تفسيره الآيات القرآنية، وكان يُبيِّن في السُّورة القرآنيَّة من جهة عدد آياتها، ومن جهة أخرى الأسماء الأخرى التي أطلقت على السورة، ثم يعرِّج على مكان نزولها من جهة كونها مكية أم مدنية، فهو يلزم نفسه بتعداد أقوال المفسرين وجمعها، ويحرص على ذكر القراءات وتوجيهها حتى اشتهر بـ(تاجِ القُرَّاء).

والكرمانى في ضوء تفسيره اللَّفظِ القرآنيِّ يُبيِّن الاشتقاقات اللُّغويَّة، ثم يذكر أقوال المفسرين وينسب الكثير منها إلى أصحابها، وهو يقَدِّم في الغالب من الأقوال ما يراه أولى بالتقديم، وأبعد عن النَّقد .

ثم يذكر الأقوال التي يراها دون ذلك مقدِّمًا لها بكلمة: (قيل)، وهو يشعرنا بهذه اللفظة أنَّه لا يعتمد هذا القول، وغير مسلَّم به، وإن كان في التفسير ناحية إعجازية أو لفظة بيانيَّة أو فائدة إعرابية أشار إليها ووقف عليها، و أولى الكرمانى في تفسيره اهتمامًا كبيرًا بظاهرة تعدد التَّوجيه للألفاظ والتراكيب، وأحيانًا ينسب الآراء لقائلها، ويرد الآراء التي يراها غير موافقة للعربية، أي إنَّه ذكر أقوالاً يرى فسادها، وانتقدها وبين بطلانها، وذكر أقوالاً يعدها ضعيفة مقدِّمًا لها بكلمة (قيل) (2) وفي أحيان أخرى يكتفي بإيراد آراء من سبقوه، دون الترجيح بينها، أي إنَّ للكرمانى جهدًا غير قليل في إعادة ترتيب الأقوال، وصياغة بعض التعاريف وتحرير بعض الجوانب اللُّغويَّة والنَّحويَّة.

خامسا - أسلوبه:

اتَّبَعَ الكرمانى أسلوبًا مميِّزًا يعتمد على الإيجاز والاختصار، إذ سعى إلى تبسيط العلم وتقريبه لطلبته، فكان ذا ثقافة مرموقة تتجلى في سائر كتبه، واتَّبَعَ أسلوبًا يجمع بين البساطة

(1) لباب التَّفاسير: 1 / 4 .

(2) ينظر: المصدر نفسه : 1 / 28، 2 / 169، 3 / 115، 4 / 288، 5 / 229، 6 / 283 .

كان يصريح برأيه وينكر على العلماء قولهم و يفسر المعنى في ضوء التوجيه الإعرابي،
ومن ذلك ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿أَمْ يَجْعَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا آلِهَتَهُمْ كَالَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [الأعراف: 185]، إذ قال: " (أَتَهْتَمُّ بِجَمِّ حَمْ)؛ أي: وفي أن عسى أن يكون أجلهم قد اقترب،
فـ(أن عسى) في محلِّ جرٍّ، و(أَمْ يَجْعَلُ) اسمٌ (تَهْتَمُّ)، واسمٌ (كان) مُضَمَّرٌ فيه يُفَسِّرُهُ (أَمْ) كما
تقول: قامَ وقعدَ زيدٌ. ويحتمل أن يكونَ اسمه مُضَمَّرًا؛ أي: أن يكونَ الأمرُ والشأنُ؛ أي: لا تأمنوا
انقضاءَ العمرِ، وبادرُوا إلى التَّوبَةِ. وما قيل في إعرابِ (أَتَهْتَمُّ بِجَمِّ حَمْ) سوى ما أوردته
فباطلٌ"⁽¹⁾. واستعمل الكرمانى عبارات بليغة تعكس ذوقًا عاليًا ، ومعرفة بدقائق العربية ومن ذلك
قوله: " المؤمن يُجزى والكافر يُجازى؛ لأنَّ لفظَ المفاعلةِ يقتضي المكافأة، والمُماثلةُ تكونُ في
السَّيِّئَةِ، وأمَّا الحسناتُ فإنَّها مُضاعفةٌ أضعافًا"⁽²⁾.

سادسا - مصادرہ:

اعتمد الكرمانى في تفسيره على مصادر عدّة، فقد نقل عن علماء التفسير، وعلماء
القراءات، وعلماء اللُّغة ونذكر منهم كالاتي:
1- المفسرون: إنَّ كثيرًا من المصادر التي ينقل عنها، ويذكرها مصرحا باسمها غير متوافرة
بأيدينا، ومن ذلك تفسير ابن مَهْرَبَرْد (ت322هـ)⁽³⁾، وتفسير النَّقَّاش (ت351هـ)⁽⁴⁾، وتفسير
القَّال (ت356هـ)⁽⁵⁾، وتفسير الرُّماني (ت384هـ)⁽⁶⁾. وهناك مفسرون ترددت أسماءهم بكثرة في

(1) المصدر نفسه: 3 / 503.

(2) المصدر نفسه : 7 / 287.

(3) ينظر: لباب التفسير : 1 / 511 ، 2 / 162 ، 5 / 107 ، 7 / 13 ، 8 / 171.

(4) ينظر: المصدر نفسه : 3 / 364 ، 488 ، 5 / 55 ، 6 / 49 ، 406.

(5) ينظر: المصدر نفسه : 1 / 211 ، 245 ، 287.

(6) ينظر: المصدر نفسه : 1 / 23 ، 46 ، 62.

تفسيره، منهم: ابن عباس (ت 68هـ)⁽¹⁾، وسعيد بن جبير (ت 94هـ)⁽²⁾، ومجاهد (ت 104هـ)⁽³⁾،
والحسن البصري (ت 110 هـ)⁽⁴⁾، وقتادة (ت 118هـ)⁽⁵⁾.

وأهم التفاسير التي كانت حاضرة عنده: تفسير مقاتل بن سليمان (ت 150 هـ)⁽⁶⁾،
وتفسير الطبري (ت 310 هـ) الموسوم بـ(جامع البيان في تفسير القرآن)⁽⁷⁾، وتفسير الليث
السمرقندي (ت 373 هـ) (الموسوم بـ(بحر العلوم)⁽⁸⁾، وتفسير الثعلبي (ت 427 هـ) الموسوم
بـ(الكشف والبيان عن تفسير القرآن)⁽⁹⁾، وتفسير الماوردي (ت 450 هـ) الموسوم بـ(النكت
والعيون)⁽¹⁰⁾، والتفسير البسيط للواحي (ت 468 هـ)⁽¹¹⁾.

ومن الكتب التي اعتمد عليها كتب معاني القرآن منها: معاني القرآن للفراء⁽¹²⁾
(ت 207هـ)، ومعاني القرآن للأخفش (ت 215هـ)⁽¹³⁾، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج
(ت 311هـ)⁽¹⁴⁾، واستشهد مرات عدة بكتاب (إصلاح الإغفال) لأبي علي الفارسي (ت 377

(1) ينظر: المصدر نفسه : 1 / 40 ، 2 / 84 ، 3 / 9 ، 5 / 8.

(2) ينظر: المصدر نفسه : 1 / 420 ، 132 ، 246 ، 3 / 24.

(3) ينظر: المصدر نفسه : 1 / 66 ، 102 ، 2 / 121.

(4) ينظر: المصدر نفسه : 1 / 67 ، 87 ، 139.

(5) ينظر: المصدر نفسه : 1 / 78 ، 2 / 10 ، 3 / 4 ، 15 / 32.

(6) ينظر: المصدر نفسه : 3 / 222 ، 8 / 26 ، 9 / 242.

(7) ينظر: المصدر نفسه : 1 / 31 ، 2 / 73 ، 10 / 12.

(8) ينظر: المصدر نفسه : 4 / 8 ، 5 / 158 ، 8 / 20.

(9) ينظر: لباب التفاسير : 1 / 208 ، 224 ، 2 / 87 ، 3 / 68 ، 259.

(10) ينظر: المصدر نفسه : 3 / 386 ، 387 ، 5 / 101.

(11) ينظر: المصدر نفسه : 2 / 163 ، 343 ، 3 / 371.

(12) ينظر: المصدر نفسه : 1 / 41 ، 2 / 123 ، 16 / 16.

(13) ينظر: المصدر نفسه : 1 / 45 ، 123 ، 107.

(14) ينظر: المصدر نفسه : 1 / 24 ، 127 ، 229.

هـ⁽¹⁾، وكتاب الحجة في القراءات السبع له أيضًا⁽²⁾. ومن الكتب التي وجدناه يرجع إليها كتاب (مجاز القرآن) لأبي عبيدة (ت 209 هـ)⁽³⁾، و(تأويل مشكل القرآن) لابن قتيبة (ت 276 هـ)⁽⁴⁾، وإعراب القرآن للنحاس⁽⁵⁾.

2- علماء القراءات: ومن كتب القراءات التي اعتمد عليها كتاب (الغاية) و(الشواذ) لابن مهران⁽⁶⁾.

3- علماء اللغة: فقد أكثر النقل عن علماء اللغة، وذكر أقوالهم، وشواهدهم في تفسير توجيه الآيات، فقد أكثر النقل عن (العين) للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 170 هـ)⁽⁷⁾، وتهذيب اللغة للأزهري (ت 370 هـ)⁽⁸⁾. وأمّا في النحو فقد اعتمد بشكل كبير على النقل عن سيبويه (ت 180 هـ)⁽⁹⁾، وذكر الكتاب مرات عدة، وهذا يؤكد نزعه البصرية. ونقل عن ابن السراج (ت 316 هـ)⁽¹⁰⁾، وابن عيسى الرماني (ت 384 هـ)⁽¹¹⁾، وابن جني (ت 392 هـ)⁽¹²⁾.

المطلب الثاني: المعنى النحوي عند القدماء والمحدثين:

-
- (1) ينظر: المصدر نفسه : 1 / 155 ، 3 / 196 ، 197.
 - (2) ينظر: المصدر نفسه : 1 / 51 ، 119 ، 431 ، 3 / 3.
 - (3) ينظر: المصدر نفسه : 1 / 21 ، 275 ، 2 / 81 ، 3 / 100 ، 160.
 - (4) ينظر: المصدر نفسه : 1 / 382 ، 2 / 18 ، 4 / 189.
 - (5) ينظر: المصدر نفسه : 6 / 114 ، 7 / 497 ، 9 / 10 ، 401 / 54.
 - (6) ينظر: المصدر نفسه : 5 / 444.
 - (7) ينظر: لباب التقاسير : 3 / 199 ، 4 / 16 ، 5 / 253.
 - (8) ينظر: المصدر نفسه : 2 / 340 ، 4 / 92 ، 7 / 434.
 - (9) ينظر: المصدر نفسه : 1 / 14 ، 2 / 314 ، 3 / 475 ، 126 / 294.
 - (10) ينظر: المصدر نفسه : 1 / 25 ، 170 ، 5 / 100 ، 10.
 - (11) ينظر: المصدر نفسه : 1 / 66 ، 85 ، 299 ، 2 / 200.
 - (12) ينظر: المصدر نفسه : 10 / 128.

لا يخفى على ذي نظرٍ أنّ المعنى كان حاضرًا في الدِّراسات اللُّغوية منذ الوهلة الأولى لبدء التَّأليف في المستويات كافة ، وهذا هو جوهرُ الدِّراسة اللُّغوية، فالنَّحو ليس مجردُ قاعدةٍ تطبَّق؛ بل هو بحثٌ دقيق في معاني التَّراكيب وأسرار جمالها وقوتها. فاللُّغة ليست مجرد مجموعة من القواعد؛ بل هي لغةٌ حيَّةٌ تعكس تاريخ الشعب العربي وثقافته وتطوره.

1 - المعنى النَّحويّ عند القِدْماء :

اعتنى النَّحويون عنايةً فائقةً بالمعنى ولا سيما الخليل وسيبويه وابن جنبي ؛ لما له من "أثرٍ ملموسٍ في الدِّراسات النَّحويَّة التي ظهرت في بدءِ التَّأليف النَّحوي...ويظهرُ هذا واضحًا في مناهج البحث النَّحويّ وصياغة النُّحاة لأصول النَّحو وفروعه، وتعليقهم لظواهره وأحكامه، ودراستهم لدلالة مفردات اللُّغة وتراكيبها، وفهمهم لأساليب الكلام وطرائق التَّعبير، وجدلهم في اختلاف أوجه الإعراب في اللَّفْظ الواحد، وتأويلها وتخريجها وغير ذلك مما زخرت به تصانيفهم من مسائل نحويَّة، وحججٍ، وموازناتٍ، ومناظراتٍ، ومؤاخذاتٍ"⁽¹⁾.

ومن أهمِّ الجُهود ما ورد في كتاب سيبويه من آراء له ولشيوخه تصب في مجال المعنى النَّحويّ الدَّلاليّ، وهو ما فيه دليل على أنّ " النَّحو العربي منذ نشأته كان مهتمًّا بالمعنى، ويعتدُّ به وبأثره في التَّقعيد، وهناك تفاعلٌ قائمٌ مستمرٌّ بين الوظيفة النَّحويَّة والدَّلاليَّة والمعجميَّة للمفرد التي يشغل هذه الوظيفة، ويشكل هذا التَّفاعل بينهما، مع الموقف المعين، المعنى الدَّلالي للجملة كلّها، والجملة هي الغاية الأولى لكل نظام نحويّ، إذ يعمل على كشف تركيبها، ويحاول أن يربط بين الصُّورة الصَّوتيَّة لها والمعنى المراد منها عن طريق النَّظام العقلي الذي يحكمها...فإنَّ النَّحو يمدُّ الجملة بمعناها الأساسي الذي يكفل لها الصِّحة، ويحدد لها عناصر هذا المعنى"⁽²⁾

لقد كانت اللَّفْته التي ألمح إليها سيبويه في مطالع (الكتاب) لفتهً فذةً موجزةً، إذ استعمل فيها قواعد النَّحو وقواعد الدَّلالة، وتمثلت هذه اللَّفتهُ في إشارةٍ خاطفةٍ عن الاستقامة من الكلام

(1) نظرية المعنى في الدراسات النَّحوية: 11.

(2) النحو والدلالة: 22.

والإشارة إلى الدلالة في نصٍ مختصرٍ دالٍ، وهذا النص القصير يحمل في طياته بذور نظرية نحوية دلالية، إذ تندمج فيها وبشكل وثيق قواعد النحو الأولية والدلالة الأولية للمفردات، وبعبارة أخرى قوانين المعنى النحويّ الأولي وتمثله الوظائف النحويّة مع قوانين دلالة المفردات الأولية وتمثله الدلالة المعجمية للكلمة، وهكذا يمتزج في النصّ ما يمكن أن يسمى بـ(المعنى النحويّ الدلاليّ)⁽¹⁾، إذ يتداخل تأثير قواعد النحو والدلالة في فهم المعنى الكامل للجملة ، وتكشف هذه اللقطة عن الترابط الوثيق بين النحو والدلالة وتسلط الضوء على العلاقة المتبادلة بينهما في عملية فهم اللغة وتفسيرها.

وهذا ما صرّح به سيبويه في: (باب الاستقامة من الكلام والإحالة) بقوله: "فمنه مستقيم حسنٌ، ومحالٌ، ومستقيم كذبٌ، ومستقيم قبيحٌ، وما هو محال كذب. فأما المستقيم الحسن فقولك: أتيتك أمسٍ وسأتيك غداً. وأما المحال فأن تنقض أولَ كلامك بآخره فتقول: أتيتك غداً، وسأتيك أمسٍ. وأما المستقيم الكذب فقولك: حملتُ الجبلَ، وشربت ماء البحر ونحوه. وأما المستقيم القبيح فأن تضع اللفظَ في غير موضعه، نحو قولك: قد زيداً رأيت، وكى زيدٌ يأتيتك، وأشباه هذا. وأما المحال الكذب فأن تقول: سوف أشرب ماء البحر أمسٍ"⁽²⁾.

أي إنّه كان على وعي بالفرق بين المعنى النحويّ والمعاني الأخرى كالمعنى المعجميّ أو الدلاليّ، إذ تعدّ العلاقة بين التّركيب النحويّ والمعنى من أشدّ العلاقات تعقيداً، ويتدخل النحو في إنتاج الدلالة في حالات كثيرة، ومن أكثرها أنّه يقوم بوظيفة الضوابط التي تنظّم عملية الرّصف ووضع الكلمة إلى جانب الأخرى، فالكلمة الدالة مثلاً على عمل في الماضي لا يسمح النحو بترادفها مع كلمةٍ أخرى تدلُّ على عكس ذلك⁽³⁾.

(1) ينظر: المصدر نفسه : 81.

(2) الكتاب: 1 / 25 - 26.

(3) ينظر: السياق وأثره في الدرس اللغوي دراسة في ضوء علم اللغة الحديث: 140.

فسيبويه برأيه هذا يعمل مزوجةً صريحةً بين الملحظِ النَّحْوِيِّ والملحظِ الدَّلَالِيِّ⁽¹⁾، فقد تداول في الكتاب تفسيراته النَّحْوِيَّةَ وتوضيحاته بشكل متكامل، وكان يرى أنَّ النَّحْوَ والدَّلَالَةَ يرتبطان بشكل علمي في فهم اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ بشكلٍ دقيقٍ. وفي سياق المزوجة بين الملحظ النَّحْوِي والملحظ الدَّلَالِي يمكن أن يعرض سيبويه لقاعدة نحوية أو لغوية، ثم يوضح دلاليًا معنى هذه القاعدة في العربية، وهو بهذه الطريقة يعمل على توضيح العلاقة بين النَّحْوِ كمنبى تركيبى والدَّلَالَةِ كمكون دلالي للُّغَةِ هذا يساعد على فهم أعمق للُّغَةِ بشكل صحيح ودقيق⁽²⁾.

فقد ميَّز سيبويه بين المستوى الوظيفي التجريدي للغة والمستوى الفعلي للكلام وذلك عبر استعماله للمصطلحين (حسن) و (قبيح) وربطه بينهما وبين المواضع التي تقع فيها الكلمة إذ إنَّ مفهوم الوظيفة النَّحْوِيَّة يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمنزلة التي يتبوؤها أي جزء من أجزاء الكلام في البنية التَّرَكيبِيَّة لِلسِّيَاق الذي يرد فيه⁽³⁾، ويكاد هذا التَّمييز يطابق ما يذهب إليه علماء اللُّغَةِ اليوم من ضرورة الفصل بين مستوى القواعد المجردة الذي يرتبط عادة بكفاءة المتكلم أو قدرته على فهم أو إنتاج الجمل الصَّحِيحَة في لغته، ومستوى الاستعمال اللُّغَوِي المرتبط بأداء المتكلم الفعلي⁽⁴⁾. والفكر الإنساني مرتبط بمعاني النَّحْوِ، إذ هي الطَّرِيقُ إِلَيْهِ والمقصودُ منه "ولا يُتصوَّرُ أن يتعلَّقَ الفكرُ بمعاني الكلم أفرادًا مجردةً من معاني النَّحْوِ، فلا يقومُ في وهمٍ ولا يصحُّ في عقلٍ أن يتفكَّرَ متفكِّرٌ في معنى فعلٍ من غير أن يريدَ إعماله في اسمٍ، ولا أن يتفكَّرَ في معنى اسمٍ من غير أن يريدَ إعمالَ فعلٍ فيه"⁽⁵⁾.

(1) ينظر: نظرية النَّحْوِ الْعَرَبِي فِي ضَوْءِ مَنَاهِجِ النَّظَرِ النَّحْوِيِّ الْحَدِيثِ: 103.

(2) ينظر: الكتاب: 1 / 25 - 26.

(3) ينظر: الشرط في القرآن الكريم: 133.

(4) ينظر: المعنى النَّحْوِي فِي مَذَاهِبِ عُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ (مقاربة لسانية حديثة) ، رسالة ما جستير: 4.

(5) دلائل الإعجاز: 340.

فقد اهتدى جمهور النحاة إلى المعنى النحوي أو ما يرادفه، مضمونًا لا مصطلحًا؛ ذلك لأنَّ " إدراكهم إياه لم يكن من التَّبَلُّور بحيث يسمح لهم بتجسيمه في مصطلح قار "(1)، يبدو عدم إقرار هذا المصطلح لديهم عائد إلى استعمالهم لفظ (المعنى) من دون تقييده بوصف دالٍ على المعنى النحوي أو الوظيفة النحويَّة، و يظهر ذلك في قول الرَّجَّاجِي (ت377 هـ) في أثناء حديثه عن إعراب الأسماء: " إنَّ الأسماءَ لما كانت تعورها المعاني فتكون فاعلةً ومفعولةً ومضافةً ومضافاً إليها، ولم تكن في صورها وأبنيتها أدلةً على هذه المعاني، بل كانت مشتركةً، جُعِلت حركات الإعراب فيها تتبَّئ عن هذه المعاني "(2).

ويفهم من كلام الرَّجَّاجِي أنَّه يقصد بهذه (المعاني) المعاني النحويَّة، إذ جعلها تدلُّ على العلاقة التي تربط أجزاء الكلام بعضه ببعض داخل التَّركيب، وجعل الإعراب دالًّا على المعاني التي تطرأ على الاسم، ومن الإعراب يتولَّد معنى: الفاعلية والمفعولية والإضافة.

ولم يكتفِ الرَّجَّاجِي بتلك المعاني، بل وسعها وجعلها تتنوع لتشمل كلَّ ما ينشأ عن إخراج المعنى في الاسم والفعل من أمر ونهي ونفي وإثبات وإخبار (3).

وعلى النهج نفسه حدَّ ابن جني الإعراب بأنه " الإبانة عن المعاني بالألفاظ "(4)، وما هذه المعاني إلا المعاني النحوية؛ ذلك أنَّه يزيد الأمر بيانًا فيقول: " ألا ترى أنَّك إذا سمعت أكرم سعيداً أباه، وشكر سعيداً أبوه، علمت برفع أحدهما، ونصب الآخر، الفاعل من المفعول ولو كان الكلام شرحاً واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه "(5).

وقال في موضع آخر: " إنَّ العرب كانت كما تعنى بألفاظها فنُصِّلحها وتُهدَّبها وتراعيها، وتلاحظ أحكامها بالشعر تارة وبالخطب تارة أخرى، وبالأسجاع التي تلزمها وتتكلَّف استمرارها،

(1) الشرط في القرآن الكريم: 139.

(2) الإيضاح في علل النحو: 69.

(3) ينظر: الإيضاح في علل النحو: 69 – 70.

(4) الخصائص: 36/ 1.

(5) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

فإنَّ المعاني أقوى عندها وأكرم عليها وأفخم قدرًا في نفوسها"⁽¹⁾ فالمعنى هو الذي جعل العرب "تحمل على ألفاظها لمعانيها حتى تفسد الإعراب لصحة المعنى"⁽²⁾، ويؤكد ابن جني على ذلك قائلاً: "رأيت غلبة المعنى للفظ وكون اللفظ خادماً للمعنى، مشيداً به، وأنه إنما جيء به له ومن أجله"⁽³⁾.

وبلحاح ما تقدّم فقد اعتنى النحاة بهذا المعنى كثيراً في تحليلاتهم ودراساتهم، وذلك على سنن العرب قبلهم إذ يقول ابن جني: "فإنَّ العرب فيما أخذناه عنها، وعرفناه من تصرف مذهبها عنايتها بمعانيها أقوى من عنايتها بألفاظها"⁽⁴⁾، ثم يبين "أنَّ سبب إصلاحها ألفاظها، وطردها إياها على المثل والأحذية التي قننتها لها، وقصرتها عليها، إنما هو لتحسين المعنى وتشريفه والإبانة عنه وتصويره، ألا ترى أنَّ استمرار رفع الفاعل، ونصب المفعول، إنما هو للفرق بين الفاعل والمفعول، وهذا الفرق أمر معنوي، أصلح اللفظ له، وقيد مقاده الأوفق من أجله. فقد علم بهذا أن زينة الألفاظ وحليتها لم يقصد بها إلا تحسين المعاني وحياطتها، فالمعنى إذن هو المكرّم المخدوم، واللفظ هو المبتذل الخادم"⁽⁵⁾، وذلك لأنَّه لا يمكن إدراك الغرض من اللُّغة والإفادة من معانيها إلا إذا ارتبطت كلماتها بعضها ببعض، وبهذا التَّرابط تتكون المعاني والأفكار المقصودة، فالبشر لا يدركون المعنى إلا عن طريق هذا الارتباط، وهذا الارتباط في التَّركيب هو المعنى النَّحوي لا المعنى المعجمي، وهو ما قصده ابن هشام⁽⁶⁾.

ويأخذ مصطلح المعنى النحوي في الاستقرار شيئاً فشيئاً حتى نصل إلى الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ) فنجده يكثر من استعمال مصطلح (المعاني النحوية) في مؤلفه:

(1) المصدر نفسه: 1 / 216.

(2) المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: 2 / 11.

(3) الخصائص: 1 / 238.

(4) الخصائص: 1 / 151.

(5) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(6) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب: 2 / 527.

دلائل الإعجاز، وجعلها في الفاعلية والمفعولية والإضافة، وفسر أنواع المعاني من مثل: الحال، والسبب، والزمان والمكان، والتعريف والتكثير، والتقديم والتأخير، والحذف، والتكرار، والإضمار والإظهار، والوصل والفصل، والشروط والجزاء والخبر، ومعاني الحروف، وبين وجوه التصريف في المعاني النحوية وأصولها وقوانينها(1).

أي إنَّ العمود الأساس الذي بُنيت عليه نظرية النظم هو (معاني النحو)، وهذا ما بيَّنه الجرجاني بقوله: "وكنّا قد علمنا أن ليس النظم شيئاً غير توحي (معاني النحو) وأحكامه فيما بين الكلم"(2).

وقال أيضاً: "فلسْتُ بواجد شيئاً يَرْجِعُ صوابه إن كان صواباً وخطؤه إن كان خطأً إلى النظم، ويدخل تحت الاسم إلا وهو معنّى من (معاني النحو) قد أُصيب به موضعه، ووُضِعَ في حقه، أو عومِلَ بخلاف هذه المعاملة، فأزِيلَ عن موضعه وأُستعملَ في غير ما ينبغي له فلا ترى كلاماً قد وُصِفَ بصحة نظمٍ أو فسادِهِ، أو وُصِفَ بمزيةٍ وفضلٍ فيه، إلا وأنت تجدُ مرجعَ تلك الصّحةِ وذلك الفسادِ، وتلك المزيةِ، وذلك الفضلِ إلى (معاني النحو) وأحكامه ووجدته يدخل في أصلٍ من أصوله، ويتّصلُ ببابٍ من أبوابه"(3).

ويقول في موطن آخر: "قد عَلِمَ أَنَّ الألفاظَ مغلقة على معانيها حتى يكونَ الإعرابُ هو الذي يفتحها، وأنَّ الأغراضَ كامنةً فيها حتى يكونَ هو المستخرج لها"(4) ومثله قوله: "وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك؛ لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني وترتّبها على حسب ترتيب المعاني في النَّفس، فهو، إذاً، نظم فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضمّ الشّيء إلى الشّيء كيف جاء واتفق"(5).

(1) ينظر: دلائل الإعجاز: 81 - 83 .

(2) المصدر نفسه: 323.

(3) دلائل الإعجاز: 118.

(4) المصدر نفسه : 27.

(5) المصدر نفسه: 28.

والجرجاني برأيه هذا قد بيّن أنّ هناك ثلاثة عناصر توجب للكلام مزية بعد أن يتحقق النّظم الذي صرّح بأنه يقوم على أمرين: معاني النّحو وهي العلاقات الوظيفية بين الكلمات في الجملة، والوجوه والفروق التي من شأنها أن تقوم فيه، وهذه العناصر (1):

1- الأغراض التي يوضع لها الكلام، وهي تشمل السّياق الملائم للكلام.

2- موقع الكلمات بعضها من بعض، ولعله يقصد به الإفادة من الحرية المتاحة للتّقديم والتّأخير في بعض الوظائف النّحويّة.

2- استعمال بعضها مع بعض، وهو ما يمكن وصفه الاختيار الصّحيح بين الحقول الدلالية.

وبلحاظ ما تقدّم يتّضح أنّ المعنى الذي يتجسّد في التّركيب هو المعنى النّحويّ، وهذا جوهر نظرية النّظم التي تقوم على مراعاة المعاني النّحويّة وكيفية ترتيبها في علاقات مخصوصة؛ لأنّه لا وجودَ لمعان تظهرُ عن طريق التّرتيب والنّظم، إلا في داخل السّياق اللّغوي، لذا فإنّ المعاني التي ترتب في داخل السّياق اللّغوي هي المعاني النّحوية الوظيفيّة.

وتأسيسيّاً على ما سبقناه فالمعاني النّحويّة هي: "المعاني الذهنيّة التي تتولّد في فكر المتكلم عند نظم الجمل، تلك المعاني تنشأ من تحديد العلاقات بين الأشياء المعبر عنها بالكلم فتربطها ببعضها، كما يربط السّلك الشّفاف حبات العِقْد، لذلك يصبح الكلام نوعاً من الهديان في حالة فقدانها" (2). فمعاني النّحو إذن: هي معانٍ ذهنية ينجزها المتكلم عند نظم الجملة، تربط بين الكلم، وتحدّد العلاقات فيما بينها، وويجري إنجازها في هذه المرحلة من مراحل التّفكير عند النّظم.

2 - المعاني النّحويّة عند المحدثين:

(1) ينظر: النحو والدلالة: 125 - 126.

(2) قواعد النحو العربي في ضوء نظرية النظم: 15.

ولعل الصورة تبدو أكثر وضوحًا إذا تتبعناها عند المشتغلين بعلوم اللُّغة من المحدثين فيما سمّوه المعاني النَّحويَّة، فقد وضَّح الدِّكتور حلمي خليل ذلك بقوله: "أمَّا المعنى النَّحوي فهو محصلةُ العلاقات بين الكلمات في الجملة، وهو ما تدلُّ عليه الكلمةُ باعتبارها رموزًا للأشياء والأحداث والأفكار، كما يتمثلها المتحدث في اللُّغة فمثلًا: كلمات مثل: كرة، ولد، ضرب، لها معنى معجمي نجده بين أيدينا في المعاجم، ولكن مثل هذه الكلمات ليس لها معنى نحويّ، حتى توضعَ في تركيبٍ معينٍ بطريقةٍ معينة، حيث يكشف هذا التَّركيبُ عن طبيعةِ العلاقات النَّحويَّة بينها، كأن تقول: ضرب الولد الكرة، أو الولد ضرب الكرة وهنا فقط تظهر العلاقات النَّحويَّة بين الكلمات"(1).

وقد عرّفه الدِّكتور محمد سالم صالح بقوله: "هو معنى تركيبى ناشئ من العلاقات بين وحدات التَّركيب والوظائف التي تؤديها وترتيب هذه الوحدات داخله ووقوعها في سياقات مختلفة"(2).

فيلتقي المحدثون في بيانهم عن مفهوم المعنى النَّحويّ وإن اختلفت طرائقهم التعبيرية في ذلك فقد عرفه الدكتور محمد حماسة عبد اللطيف في ذلك فيرى أنَّه المعنى المكتسب من الوظيفة التي يشغلها كلُّ عنصرٍ من عناصر الجملة في ارتباطه بغيره من العناصر المؤلفة لمجموعة من العلاقات، فكلُّ عنصرٍ من الجملة سواء أكان اسمًا أم فعلًا أم حرفًا يؤدي وظيفة معينة(3).

وقد وافقه الدكتور عبد السلام المسدي بقوله: "المعنى الذي يتحقق من خلال وظيفة المفرد في الجملة، فالجملة إطار معنوي مركب واسع يتضمن مفردات ذات وظائف"(4)، وقيل:

(1) الكلمة دراسة نحوية معجمية: 104.

(2) الدلالة والتعديد النحوي دراسة في فكر سيوييه: 11.

(3) ينظر: النحو والدلالة : 15 - 16 .

(4) الشرط في القرآن الكريم: 142.

هو " إحدى الوظائف المعنوية الدالة على دور الكلمة في التركيب وذلك كأن نعرف أن كلمة (جديد) مثلا، في جملة (الكتاب جديد) تؤدي وظيفة الإخبار عن المبتدأ بالأمر الذي نريد إخبار السامع أو القارئ عنه، وهو كون الكتاب جديداً"(1).

وقد أطلق الدكتور تمام حسان على هذا المعنى اسم المعنى الوظيفي، وقد قصد أن كل كلمة في السياق لها وظيفة معينة، وتأتي وظيفتها هذه من صيغتها ووضعها، لا من دلالتها على مفهومها اللغوي، فيقول: " إن جميع ما نسميه المعاني النحوية هو وظائف للمباني التي يتكون منها المبنى الأكبر السياق"(2).

يفهم من كلام الدكتور تمام حسان أن المعنى على هذا المستوى وظيفته المبنى التحليلي، وبلحاظ ذلك فقد ركز على فكرة التعليق، إذ يذهب إلى أن " تحليل المعنى النحوي يمكن أن يكون عن طريق فهم فكرة التعليق التي أشار إليها الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز"(3).

قد فطن النحويون إلى هذا الأمر، فالنحو عندهم ليس مجرد قاعدة تُطبَّق، بل بحث في معاني التراكيب وأسرار حُسنها وقوتها، فهو ينطلق من المباني للوصول إلى المعاني(4)، ولذلك فالنحويون " دائما يسألون حول الوظيفة والمعنى والغرض وفاعلية التركيب في التعبير عن المعنى"(5)، والنُحاة في دراستهم للجملة العربية يرون أن " كل جملة صحيحة نحويًا تُعدُّ جملة مستقيمة، ولكن الحكم على هذه الاستقامة بالحسن والكذب يتعلق بالمعنى الذي تُفيده عناصر

(1) منهج التحليل اللغوي في النقد الأدبي: 242.

(2) اللغة العربية معناها ومبناها: 179.

(3) المصدر نفسه: 188.

(4) ينظر: الأصول دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب : 312.

(5) علم اللغة العربية: 44.

الجملة عندما تترايط نحوياً⁽¹⁾، فالأصل أن " يوضع الكلام للفائدة فإذا لم تتحقق الفائدة فلا معنى"⁽²⁾.

ويبدو مما تقدّم أنّ الاستقامة في الجملة لا تعني بالضرورة صحة المعنى الذي تحمله، فقد تكون الجملة صحيحة نحوياً، فاسدة من ناحية المعنى، فالحكم على استقامة الجملة يعتمد على منطوية المعنى الذي تحمله العناصر المرتبطة في الجملة وهذا ما بيّنه سيبويه في باب الاستقامة من الكلام والإحالة كما تقدّم.

المطلب الثالث: السّياق في التراث العربي

السّياق لغة: التتابع: جاء في الصحاح " وَلَدَتْ فَلَانَةٌ ثَلَاثَةَ بَنِينَ عَلَى سَاقٍ وَاحِدٍ، أَي بَعْضُهُمْ عَلَى إِثْرِ بَعْضٍ، لَيْسَتْ بَيْنَهُمْ جَارِيَةٌ"⁽³⁾. وقيل: " السّينُ والواو والقاف أصلٌ واحدٌ، وهو حَدْوُ الشَّيْءِ. يُقَالُ سَاقَهُ يَسُوقُهُ سَوْقًا. وَالسَّيْقَةُ: مَا اسْتَيْقَ مِنَ الدَّوَابِّ. وَيُقَالُ سُقْتُ إِلَى امْرَأَتِي صَدَاقَهَا، وَأَسَقْتُهُ. وَالسُّوقُ مُشْتَقَّةٌ مِنْ هَذَا، لِمَا يُسَاقُ إِلَيْهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، وَالْجَمْعُ أُسُوقٌ. وَالسَّاقُ لِلإِنْسَانِ وَغَيْرِهِ، وَالْجَمْعُ سُوقٌ، إِنَّمَا سُمِّيَتْ بِذَلِكَ لِأَنَّ الْمَاشِيَ يَنْسَاقُ عَلَيْهَا"⁽⁴⁾، وذهب إلى هذا الرأى ابن منظور أيضاً: " وقد انسأقت وتساوقت الإبلُ تساوقاً إذا تتابعت، وكذلك تقاودت فهي مُتَقَاوِدَةٌ وَمُتَسَاوِقَةٌ"⁽⁵⁾ فيقال: " وساقَ إليها الصّدّاقَ والمَهْرَ سِياقًا وأساقه، وإن كان دراهمَ أو دنانيرَ، لأنَّ أصلَ الصّدّاقِ عِنْدَ الْعَرَبِ الإِبْلُ، وَهِيَ الَّتِي تُسَاقُ، فَاسْتَعْمَلَ ذَلِكَ فِي الدَّرْهِمِ وَالذِّينَارِ وَغَيْرِهِمَا. وَسَاقَ فَلَانٌ مِنْ امْرَأَتِهِ أَيَ أَعْطَاهَا مَهْرَهَا. وَالسّياقُ: المَهْرُ...ويقالُ: فلانٌ في السّياقِ أَي في النّزَعِ.ابنُ شُمَيْلٍ: رَأَيْتُ فُلَانًا بِالسُّوقِ أَي بِالْمَوْتِ يُسَاقُ سَوْقًا، وَإِنَّهُ نَفْسَهُ لِتُسَاقِ.

(1) النحو والدلالة: 66.

(2) الأصول دراسة ابستمولوجيّة للفكر اللغوي عند العرب : 63.

(3) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مادة (سوق): 4 / 1499.

(4) مقاييس اللغة، مادة (سوق): 3 / 117.

(5) لسان العرب، مادة (سوق): 10 / 166.

والسِّيَاق: نَزَعُ الرُّوحِ⁽¹⁾، فخرج الروح وسوق الإبل يكون بانتظام وتتابع: "ومن المجاز: هو يَسُوقُ الحديثَ أَحْسَنَ سِيَاقٍ، وإليك يُسَاقُ الحديثُ، وكَلَامٌ مَسَاقُهُ إِلى كَذَا، وَجِئْتُكَ بالحديثِ على سَوَاقِهِ، على سَرَدِهِ"⁽²⁾ وبلحاظ ما تقدم فالسياق لغة لا يخلو من معنى التتابع والانتظام والانسجام والترابط، ف" (السِّيَاق) المهر وسِياق الكلام تتابعه وأسلوبه الَّذي يَجري عليه والنَّزَع يُقال هو في السِّيَاق الاحتضار"⁽³⁾.

السِّيَاق اصطلاحاً:

مصطلح السِّيَاق له تعريفات عدّة ، منها:

- 1- أنَّ السِّيَاق - كما عرّفه هاليدي - " هو النَّصُّ الآخِر، أو النَّصُّ المصاحب للنَّصِّ الظَّاهر، وهو بمثابة الجسر الذي يربط التَّمثِيلَ اللُّغويَّ ببيئته الخارجية"⁽⁴⁾.
- 2- أو أَنَّهُ: " الَّذي يساعِدُ في كَشْفِ معنى الكلمة نتيجة الوضع المنقّق عليه بين المتكلم والمستمع"⁽⁵⁾.
- 3- أو أَنه يراد به: " التَّرْكِيبُ أو السِّيَاق الَّذي تَرَدُّ فيه الكلمة، ويسهم في تحديد المعنى المتصوّر لها"⁽⁶⁾.
- 4- وقد عرّفه معجم اللسانيات وعلوم اللّغة بأنّه " مجموع النَّصِّ الذي فيه تتحدّد وحدة معينة، أي العناصر التي تسبق أو تلي هذه الوحدة ومحيطها"⁽⁷⁾.

(1) المصدر نفسه، مادة (سوق) : 10 / 166 - 167.

(2) تاج العروس من جواهر القاموس، مادة (سوق) : 25 / 483.

(3) المعجم الوسيط: 465.

(4) دلالة السياق: 51.

(5) دور السياق في تحديد الدلالة الوظيفية (رسالة ماجستير) : 11.

(6) السياق والنص، استقصاء دور السياق في تحقيق التماسك النصي (بحث) : 4.

(7) نقلاً عن السياق ودوره في استنباط الأحكام النقدية التراثية (رسالة ماجستير) : 11.

ولبحاظ ما تقدّم ذكره فالتّعريفات السّالفة الذكر تدور في بوتقة مفادها يتجلّى المعنى في السّياق بوساطة الكلام السّابق واللاحق أو الظّروف الخارجيّة المحيطة بالنّصّ.

ويُطلق مصطلح (context) على أجزاء القول أو النّصوص المُجاورة أو القريبة من الوحدة اللّغويّة المراد تفسيرها⁽¹⁾، وهو على نوعين: الأوّل منهما يعني جزءًا من نصّ أو عبارة ما يحيط بكلمة أو قطعة معينة ويحدد معناها، وهو ما يعرف بالسّياق اللّغويّ للنّصّ، والثاني يتعلّق بالظروف المختلفة التي يقع فيها حدثٌ معيّنٌ وتحدد معناه سواء أكانت هذه الظروف مستقرة أم متغيرة⁽²⁾.

ممّا تقدّم يمكن القول إنّ السّياق يكون على نوعين:

- 1- سياق المقال: وهو القسم الأوّل من أقسام السّياق ويرادفه السّياق اللّغويّ ، وسياق النّصّ، والقرائن اللّفظيّة. ويُراد به القرائن اللّفظيّة السّابقة واللاحقة في الكلام ، ويتمثل: في العلاقات الصّوتية ، والصّرفية ، والنّحويّة ، والدّلالية⁽³⁾.
 - 2- سياق الحال: وهو القسم الثّاني من أقسام السّياق، ويعدّ أكثر ثراء من القسم الأوّل، ولذا كثرَت مرادفاته وتقسيماته، وممّا يرادفه سياقُ الموقفِ، وسياقُ المقامِ، والأحوال المشاهدة،⁽⁴⁾.
- فسياقُ الحالِ يشار إليه عند اللّغويين والبلاغيين والأصوليين والمفسرين، باصطلاحات أخرى تؤدي المفهوم نفسه من مثل: الحال (الأحوال)، المشاهدة ، والدليل، والقريضة (القرائن)، والمقام، والموقف⁽⁵⁾.

(1) ينظر: السياق والمعنى دراسة في أساليب النحو العربي: 11.

(2) ينظر: فصول في علم الدلالة: 122.

(3) ينظر: الكلمة دراسة لغوية معجمية: 161، و السياق والمعنى عند الإمام أبي حامد الغزالي دراسة في ضوء علم اللغة الحديث: 19.

(4) ينظر: علم الدلالة: 69، وتأصيل النظريات اللسانية الحديثة في التراث اللغوي عند العرب: 294-

302، دور السياق في منهج التحليل النحوي عند سيبويه: 37.

(5) ينظر: دلالة السياق: 42.

السِّيَاقُ عِنْدَ الْقَدْمَاءِ :

أدرك الدَّرْسُ اللُّغَوِيُّ العَرَبِيُّ أهميةَ السِّيَاقِ بشقيه المقال والمقام في بيان المعنى، فقد اعتنى به النُّحَوِيُّونَ والبلاغِيُّونَ والأصُولِيُّونَ واللُّغَوِيُّونَ. فعلماء النُّحُو القديما استعملوها السِّيَاقِ بشقيه اللُّغَوِي وغير اللُّغَوِي، ولم يكن يحمل المفهوم الذي أصبح شائعاً في الدراسات اللُّغَوِيَّة الحديثة.

فلم يرغب عن علماء العرب القديما أثر السِّيَاقِ في بيان الدَّلالة فقد كان لديهم وعيٌ بجملة من المفاهيم والأفكار والرؤى التي كانوا يعتمدونها في عملية التَّحليل اللُّغَوِي(1). ويُعدُّ الخليل الفراهيدي(ت170 هـ) من أوائل النُّحَوِيين الذين اعتمدوا على السِّيَاقِ اللُّغَوِي في دراسة التَّرَكيب النُّحَوِيَّة، ومن الرُّواد الذين اهتموا بعناصر سياق الموقف المتمثلة في المتكلم والمخاطب والعلاقة بينهما، وعلم المخاطب بالمعنى وغير ذلك ممَّا يرتبط بالمقام(2)، ويَتَّضِحُ ذلك عن طريق توجيهه نصب (خيراً) في قوله تعالى: أَأَمَّا أَنتُ بَلَّغْتُكَ مِنَ النِّسَاءِ : [171]، إذ قال: "انته وادخُل فيما هو خيرٌ لك، فنصبته لأنك قد عرفت أنك إذا قلت له:(انته)، أنك تحمله على أمرٍ آخَرَ، فلذلك انتصب، وحذفوا الفعل لكثرة استعمالهم إياه في الكلام، ولعلم المخاطب أنه محمولٌ على أمرٍ حين قال له:انته: فصار بدلاً من قوله: انت خيراً لك، وادخُل فيما هو خيرٌ لك"(3).

وهكذا يتَّضح بجلاء اعتماد الخليل على شقي السِّيَاقِ في بيان ما عرض لمبنى التَّرَكيب وبيان دلالاته، فالسِّيَاقِ اللُّغَوِي قد اتَّضح في ضوءِ نصبه(خيراً) بفعل مضمر دلَّ عليه ما قبله وهو (انته)، كما يمكن تفسير عدم نصبه لكلمة(خيراً) بالفعل (انته) بالاعتماد على الفاصلة الصوتية والوقف على الفعل(انته)(4).

(1) ينظر: أثر السياق في فهم الأمثال العربية:39.

(2) ينظر: الدلالة والتعديد النحوي دراسة في كتاب سيويه: 369.

(3) الكتاب : 1 / 283 - 284.

(4) ينظر: الدلالة والتعديد النحوي دراسة في كتاب سيويه: 370.

أما (سياق الموقف)، فيظهر بوضوح متمثلاً في علم المخاطب، إذ يتعلق بالعلاقة بين المتكلم وموضوع الحديث وتفسير الكلام، فاستعمال التراكيب اللغوية يعزّز فهم المخاطب للمعنى ويقلل من الالتباس، وقد يؤدي كثرة استعمال بعض التراكيب إلى حذف الفعل لتبسيط البنية وتحسين وضوح الدلالة(1).

وبلحاظ ما تقدم فقد تضافر السّياقان - اللّغوي وغير اللّغوي - للدّلالة على العنصر اللّغويّ المضمر في الجملة.

والأمثلة على اهتمام النّحاة بدراسة المقام الخارجي للكلام كثيرة جدّاً منشورة في أثناء كتبهم، وفي طليعتهم سيبويه في كتابه، وفي هذا الصدد يقول الأستاذ كارتر: "ويتعامل سيبويه مع اللّغة على أنّها شكل من السلوك الاجتماعي، فيتبنى المقاييس الاجتماعية السّائدة في عصره في تقويم مستوى الصّواب في اللّغة على جميع مستويات التّحليل اللّغوي"(2)، ويقول الدّكتور نهاد موسى عن سيبويه والسّياق الخارجي: "وكنّت نظرتُ في سياقٍ مُختلفٍ في كتاب سيبويه ألتمسُ فيه هذا العنصرَ من عناصرِ التّحليل، فوجدته منذ ذلك العهد يفرع إلى (السّياق) والملابسات الخارجية وعناصر (المقام)؛ ليردّ ما يعرضُ في بناء المادّة اللّغويّة من ظواهر مخالفة إلى أصول النّظام النّحويّ؛ طلباً للاطراد المحكم، وهو يوافق فيما صدر عنه في الكتاب ملاحظات كثيرة، ممّا تتبني عليه الوظيفة ومناهج التّوسع أو اللّغويات الخارجية بعبارة دي سوسير"(3).

وتأسيساً على ما سبق يمكن القول: إنّ سيبويه يلتقي مع أحدث الاتجاهات اللّغويّة مع تباعد الزمان بينهم؛ إذ إنّه كثيراً ما يعول على السّياق غير اللّغويّ، وتكثر في ثنايا الكتاب إشارات عدة تتعلق بفهم المخاطب، والاستغناء عن بعض العناصر اللّغويّة في الجملة بناء على

(1) ينظر: المصدر نفسه : 371.

(2) ينظر: نحوي عربي من القرن الثامن للميلاد: 29.

(3) نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر النحوي الحديث: 88.

فهم المخاطب، ويلحظ القارئ في كتابه أنّ سيبويه في مواطن عدة يعنى بوصف الموقف الذي يجري فيه الكلام⁽¹⁾.

ويوظّف سيبويه (المقام) أو (الحال المشاهدة) بكلّ معطياته في سبيل تفسير كلام العرب ، وما يلابس القول من معطيات خارجية لايعين السّياق اللّغويّ على فهمها وتفسيرها. ومن أمثلة ذلك عنده أنّه لا يستقيم عنده أنّ تقول: (هذا أنت) ويجيز (هذا هو)؛ معتمداً على بعد خارجي محض⁽²⁾، إذ يقول: "لأنّك لا تُشير للمُخاطبِ إلى نفسه، ولا تحتاج إلى ذلك، وإنّما تُشيرُ إلى غيره، ألا ترى أنّك لو أشرت له إلى شخصه، فقلت: هذا أنت، لم يستقم"⁽³⁾.

ومن أمثلة ذلك أيضاً عند تفسيره الحذف في قولهم: "وذلك قولك: أتميمًا مرّةً وقيسياً أُخرى. وإنّما هذا أنّك رأيت رجلاً في حال تلونٍ وتنقّل، فقلت: أتميمًا مرّةً وقيسياً أُخرى، كأنك قلت: أتحوّل تميمياً مرّةً وقيسياً أُخرى. فأنت في هذه الحال تعمل في تثبيت هذا له، وهو عندك في تلك الحال في تلونٍ وتنقّلٍ، وليس يسأله مسترشداً عن أمرٍ هو جاهلٌ به ليفهمه إياه ويُخبره عنه، ولكنه وبّخه بذلك"⁽⁴⁾.

فسيبويه يجمع في كتابه بين التفسير اللّغويّ وملاحظة السّياق، ولا يقف عند الجانب اللّغوي الخالص المنسجم مع نظرية العامل بل يتعداه بالانتساع في تحليل التراكيب إلى وصف المواقف الاجتماعية التي تستعمل فيها، وما يلابس هذا الاستعمال من حال المتلقي، وموضوع التكلم⁽⁵⁾.

(1) ينظر: الكتاب: 1 / 47، 74، 76، 212، 236، 104 / 3، والنحو والدلالة: 14 - 147، سياق الحال في كتاب سيبويه: 15.

(2) ينظر: التداولية في الدراسات النحوية: 274.

(3) الكتاب: 1 / 141.

(4) المصدر نفسه: 1 / 343.

(5) ينظر: التداولية في الدراسات النحوية: 274 - 275.

والبلاغيون بوجه خاص يستعملون مصطلحي الحال والمقام للدلالة على ما نسميه سياق الموقف، أي القرائن الخارجية المتعلقة بالمتكلم أو المخاطب، أو الحالة العامة للكلام باعتبار المكانة الاجتماعية لطرفي التّخاطب⁽¹⁾.

وبعضهم⁽²⁾ زاد:

- شخصية المتكلم والسّامع وما يتعلق بهما.

- العوامل والظواهر الاجتماعية ذات العلاقة باللغة والسُّلوك اللُّغوي كالزّمان والمكان.

- أثر النّص الكلامي والحدث اللُّغوي؛ كالإقناع والذم والإثم.

ويرى فيرت أنّه " لا بدّ من النّظر في الجوانب كلّها وعلاقتها مع بعضها ببعض، حتى

يمكن فهم الكلام فهمًا جيدًا، وحتى يمكن تحليله تحليلًا صحيحًا دقيقًا"⁽³⁾.

ونجد أنّ هذه العناصر شاخصة في التّراث اللّسانيّ العربيّ ، فالقدماء كثيرًا ما يتعرضون

للعلاقة بين المتكلم وما أراده من معنى، والمُخاطب وما فهمه من الرّسالة ، والأحوال المحيطة

بالحدث الكلامي، وقد جمع سيبويه هذه العناصر في مقولة واحدة، فقال: " لو رأيت ناسًا

ينظرون الهلال وأنت منهم بعيدٌ فكبروا لقلت: الهلال وربّ الكعبة ، أي أبصروا الهلال"⁽⁴⁾

والسّياق في أحيان كثيرة يقوم بتعيين الدلالة المقصودة للكلمة في جملتها، ومنذ القدم

صرّح العلماء بأهمية السّياق أو المقام وتطلبه مقالًا مخصوصًا يتلاءم معه، وقالوا عبارتهم

الموجزة الدالة: (لكلّ مقامٍ مقالٌ)، فالسّياق متضمّن داخل التّعبير المنطوق بطريقة ما⁽⁵⁾ "حينما

قال علماء البلاغة إنّ (لكلّ مقامٍ مقالٌ) و (لكلّ كلمةٍ مع صاحبها مقامٌ) وقعوا في الحقيقة على

(1) ينظر: دلالة السياق: 42.

(2) ينظر: التحليل الدلالي إجراءاته ومناهجه: 85- 86، وعلم اللغة مقدمة للقارئ العربي: 311، والتفكير اللغوي بين القديم والحديث: 154- 155.

(3) التفكير اللغوي بين القديم والحديث : 155.

(4) الكتاب : 1/ 257.

(5) ينظر: النحو والدلالة: 124.

عبارتين من جوامع الكلم تصدقان على دراسة المعنى في كلِّ اللُّغات لا في العربية وحدها. وإذا كان علماء البلاغة قد تمثَّلوا تمامًا فكرة المقام، وحكموها في كثير من أحكامهم النَّقدية والبلاغية، إلا أنَّ علماء اللُّغة المحدثين كانوا أكثر التفاتًا للتَّفاسيل التي تُحيط بالمقام والسِّياق ودورهما في تحديد الدَّلالة بطريقة منهجية، لأنَّهم أدركوا، كما أدرك من قبلهم أيضًا، علماء البلاغة وعلماء اللُّغة أنَّ من طبيعة المعنى المعجمي التَّعدد والاحتمال. يدلُّ على ذلك حديث القدماء والمحدثين عن التَّرادف والمشارك اللفظي وغيرهما من ظواهر تعدد المعنى للكلمة المفردة. وهاتان الصِّفتان من صفات المعنى المعجمي تقوِّد إحداهما للأخرى، لأنَّ إذا تعدد معنى الكلمة تعددت بالتالي احتمالات القصد منها. وتعدد احتمال القصد يقود إلى تعدد المعنى؛ ذلك لأنَّ الكلمة في المعجم في حالة الأفراد لا تفهم إلا معزولة عن السِّياق أو المقام⁽¹⁾.

كما أنَّ الكلمة لا معنى لها خارج السِّياق الذي ترد فيه، وربما اتَّحد المدلول واختلف المعنى طبقًا للسِّياق الذي قيلت فيه العبارة أو طبقًا لأحوال المتكلمين والزَّمان والمكان الذي قيلت فيه، فتغيير السِّياق يمكن أن ينقل عبارة واحدة من مدح إلى ذمٍّ، ومن تقرير إلى تلميح بل إنَّ السِّياق يمكن أن ينقل الكلمة إلى ضدِّ معناها المعروف فيما يمكن أن يسمَّى أسلوب التَّهكم⁽²⁾.

وقد صرَّح الدكتور أحمد نصيف الجنابي بأهمية السِّياق في التَّفريق بين معاني المشترك اللفظي، وأنَّ التَّحديد الدَّقيق لدلالة هذه الألفاظ إنَّما يرجع للسِّياق⁽³⁾، وأمَّا السِّياق ووضع الكلمة في موقعها داخل التَّركيب اللُّغوي، فهو الذي يُحدِّد الكلمة تحديدًا دقيقًا مهما تعددت معانيها ويصرف ما يُدعى من التباسٍ أو إبهامٍ أو غموضٍ في الدَّلالة بسبب هذه الظواهر⁽⁴⁾.

(1) الكلمة دراسة لغوية معجمية: 155.

(2) ينظر: النحو والدلالة: 33 - 36.

(3) ينظر: ظاهرة المشترك اللفظي ومشكلة غموض الدلالة: 400 - 401.

(4) ينظر: المصدر نفسه: 361، 398.

السِّيَاقُ عِنْدَ الْمُفَسِّرِينَ

اهتمَّ المُفسِّرونَ بالسِّيَاقِ اِهْتِمَامًا واضِحًا، فقد استعانوا به وعدَّوه وسيلةً مهمَّةً من وسائلِ الكَشْفِ عَنِ المَعْنَى، فالسِّيَاقُ يُعَدُّ وسيلةً ضروريَّةً لفهمِ المَعْنَى الحَقِيقِي لِلنَّصِّ، ولا يَمكُنُ فهمُ النَّصِّ بِشكْلِ كَامِلٍ إلا بَعْدَ النَّظَرِ فِي السِّيَاقِ بِشَقِيهِ اللُّغَوِي وَغَيْرِ اللُّغَوِي، حتَّى أَنَّ هُنَاكَ نِصُوصًا لا يَمكُنُ فهمُها بِالاعْتِمَادِ عَلَى السِّيَاقِ اللُّغَوِي فَقَطْ؛ بَلْ لا بَدَّ مِنَ الاسْتِعَانَةِ بِالسِّيَاقِ غَيْرِ اللُّغَوِي المِثْلَ بِأسْبَابِ التُّزْوِلِ لِمَعْرِفَةِ المَعْنَى الحَقِيقِي لِلنَّصِّ. أي إِنَّ الاعْتِمَادَ عَلَى ظَاهِرِ النَّصِّ لَمْ يَعِدْ كَافِيًا لِلوَصُولِ إِلَى المَعْنَى المَقْصُودِ مِنَ النَّصِّ، أي إِنَّ السِّيَاقَ وَسِيلةً مِنْ وَسَائِلِ المُفَسِّرِينَ لِاسْتِنْبَاطِ المَعْنَى الحَقِيقِي لِلنَّصِّ.

ومِمَّا لا شَكَّ فِيهِ أَنَّ التَّفْسِيرَ هُوَ مِلْتَقَى لكَثِيرٍ مِنَ الاختصاصات الأخرى، وجهد المُفَسِّرِينَ هُوَ تَتَوِيحٌ لجهودِ كُلِّ مِنَ اللُّغَوِيِّينَ وَالنَّحْوِيِّينَ وَالبَلَاغِيِّينَ وَالأصُولِيِّينَ وَغَيْرِهِمْ؛ فَعَمَلُ اللُّغَوِيِّينَ يَلْتَقِي مَعَ عَمَلِ المُفَسِّرِينَ فِيما يَسْمَى بِ(غريب القرآن) الَّذِي يَتَتَوَلَّى مِفرَداتِ القُرْآنِ بِالشَّرْحِ وَالبَيَانِ، وَقَدْ يَتَتَوَلَّى - أَثناءَ ذَلِكَ - ما بَيْنَها مِنْ تَرادِفاتٍ أَوْ اشتراكٍ أَوْ تَضادٍ وَغَيْرِهِ⁽¹⁾.

وَنَجِدُ تَطْبِيقَاتٍ كَثِيرَةً مِنْ أَعْمالِ النُّحُوِيِّينَ - قِضاياِ النُّحُوِ وَمَسائِلِهِ - فِي القُرْآنِ الكَرِيمِ؛ بَلْ إِنَّ النُّحُوَ نَشَأَ أَساسًا لخدمَةِ القُرْآنِ الكَرِيمِ وانْطِلاقًا مِنْهُ كَمَا هُوَ مَقْرَرٌ.

أَمَّا البَلَاغَةُ العَرَبِيَّةُ؛ فَقدِ ارْتَبَطَتْ فِي نِشأتِها وَاسْتَمَدَتْ وَجودَها وَشَرعيَّةَ وَجودِها مِنَ القُرْآنِ الكَرِيمِ، إِذْ كَانَتْ قِضيةً إِعْجَازِ المَحورِ الَّذِي دَارَتْ حَوْلَهُ أَعْمالُ البَلَاغِيِّينَ، وَبَقِيَتْ وَفِيَّةً لَهُ فِي جَمِيعِ مَراحِلِ تَطوُّرِها بَعْدَ ذَلِكَ. وَيُعَدُّ تَفْسِيرُ الكِشافِ لِلزَمخَشَرِيِّ مِنْ أَهمِّ التَّفاسِيرِ الَّذِي أُولَى الجانِبِ البَلَاغِي عِنايةً فائِقةً. أَمَّا عَمَلُ الأَصُولِيِّينَ فَلا يَعدو - فِي الحَقِيقَةِ - أَنْ يَكُونَ تَفْسِيرًا لِلنَّصِّ القُرْآنِيِّ مِنْ مَنظُورِ اسْتِنْبَاطِ الأحكامِ الشَّرعيَّةِ والقَوانِينِ الفِقهِيَّةِ، وَمِنْ بَيْنِ التَّفاسِيرِ الَّتِي

(1) ينظر: السياق والدلالة: 124 - 125.

تناولت النَّصَّ القرآني من هذا المنظور: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (ت 671هـ)، فقد ربط بين التفسير والفقہ⁽¹⁾.

فعلم البلاغة العربية وعلم النحو وإن كانا ضروريين لتفسير القرآن الكريم، فهما في بدايتهما سليقة منطبعة في سجية العرب الأفحاح الذين يعرفون إعراب القرآن الكريم سجيةً، ويعرفون مواطن الفصاحة والبلاغة فيه سجيةً كذلك. وإن فهم علم البلاغة العربية وعلم النحو يعدان ضروريين لتفسير القرآن الكريم، لأن اللغة العربية هي اللغة الأصلية التي نزل بها القرآن الكريم، وتتميز بغنائها وبلاغتها فإن فهمها يساعد على فهم معاني القرآن الكريم وتفسيره بصورة صحيحة، وبهذا الصدد يقول ابن خلدون (ت 808 هـ): "اعلم أن القرآن الكريم نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه...حتى صارت المعارف علومًا ودونت الكتب، فكتب الكثير من ذلك...ثم صارت علوم اللسان صناعية من الكلام في موضوعات اللغة وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب...بعد أن كانت ملكات للعرب لا يرجع فيها إلى نقل ولا كتاب...وصارت تلتقي من كتب أهل اللسان فاحتجج إلى ذلك في تفسير القرآن"⁽²⁾.

ومن المفسرين من يعتمد في إيضاح المعنى على أقوال السلف كالإمام عبد الرزاق الصنعاني(ت211هـ)، ومن المفسرين من حاول أن يستخرج المعنى على فهمه وتحليله اللغوي؛ كالفراء، والزجاج، وأبي علي الفارسي، ومنهم من اعتمد على أقوال السلف ومعاني اللغة: كالطبري، والثعلبي، والواحدي، فللكرماني أسلوب خاص فهو لا يؤصل للفظ القرآني فقط، بل يؤصل للأقوال المأثورة في تفسير الآية، وقد ظهر ذلك في تعريفاته وتعليقاته وتعليقاته⁽³⁾.

(1) ينظر: المصدر نفسه : 125.

(2) مقدمة ابن خلدون : 438 - 439.

(3) ينظر: لباب التفاسير: 1 / 76، (مقدمة التحقيق).

لقد كان مبدأ تفسير القرآن بالقرآن حاضراً عند الكرمانى، فقد تميّز بإيراده الآيات المشابهة للآية التي يفسرها، وقد صرّح بهذا المبدأ، فنقل اختلاف المفسرين في تفسير (سجّل) في قوله تعالى: ﴿أ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [هود: 82] فقال: "أحسن الأقاويل ما وافق القرآن وهو قول ابن عباس (سَنُكْ وَكَل)"(1).

ومن الشّروط الواجب توافرها في المفسّر هو معرفة علم العربية: "وعليه بمراعاة المعنى الحقيقي والمجازي ومراعاة التّأليف والغرض الذي سيق له الكلام وأن يؤاخي بين المفردات ويجب عليه البداءة بالعلوم اللفظية وأول ما يجب البداءة به منها تحقيق الألفاظ المفردة فيتكلّم عليها من جهة اللّغة ثمّ التّصريف ثمّ الاشتقاق ثمّ يتكلّم عليها بحسب التّركيب، فيبدأ بالإعراب، ثمّ بما يتعلّق بالمعاني ثمّ البيان ثمّ البديع ثمّ يبيّن المعنى المراد ثمّ الاستنباط ثمّ الإشارات فيبدأ بالإعراب"(2).

فالنّص يؤكّد أهمية ملاحظة السّياق اللّغوي المتمثّل في تحقيق الألفاظ المفردة ثم النّظر إليها في سياقها وهي في التّركيب ثمّ التّعرض إلى السّياق الأسلوبى المتمثّل بالبيان والمعاني والبديع، وأخيراً مراعاة السّياق غير اللّغوي المتمثّل في الإشارات(3).

وبلحاظ ذلك فقد استقرّ مفهوم التّفسير على أنّه "علمٌ يُعرّف به فهمُ كتابِ الله المنزّل على نبيه محمد (صلى الله عليه وسلم) وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللّغة والنحو والتّصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النّزول والنّاسخ والمنسوخ"(4).

(1) المصدر نفسه : 4 / 296.

(2) الإتقان في علوم القرآن: 4 / 227 - 228.

(3) ينظر: توظيف السياق في الدرس اللغوي: 66.

(4) البرهان في علوم القرآن: 1 / 13.

وإذا كان السِّياقُ وسيلةً مهمَّةً لدى المفسرين فإنَّ المفسرين كانوا أكثرَ تنبُّهاً لوظيفة هذه الوسيلة المهمَّة في تفسير القرآن الكريم، وصرَّحوا بها في كثير من الأحيان، يقول السيوطي(ت 911هـ): "وأما ما لم يرد فيه نقلٌ فهو قليلٌ وطريقُ التَّوَصُّلِ إلى فهمه النَّظَرُ إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسبِ السِّياقِ هذا"⁽¹⁾.

وقد بيَّن الزركشي الأفضلية في كتب غريب القرآن "ومن أحسنها كتابُ المفردات للراغب وهو يتصيَّدُ المعاني من السِّياق"⁽²⁾.

وفي موضع آخر أرشد إلى ضرورة مراعاة المعنى السِّياقي وإنْ خالف أصلَ الوضع اللُّغوي، وأشار إلى أنَّ ذلك هو منهج صاحب الكشاف "لِيَكُنْ مَحَطُّ نَظَرِ الْمُفَسِّرِ مُرَاعَاةَ نَظْمِ الْكَلَامِ الَّذِي سَبَقَ لَهُ وَإِنْ خَالَفَ أَصْلَ الْوَضْعِ اللَّغَوِيِّ لِتَبْهُوتِ التَّجَوُّزِ ولهذا ترى صاحبَ الكشافِ يَجْعَلُ الَّذِي سَبَقَ لَهُ الْكَلَامُ مُعْتَمَدًا حَتَّى كَأَنَّ غَيْرَهُ مَطْرُوحٌ"⁽³⁾.

ذلك أنَّ السِّياق بحسب قول ابن القيم (ت 751 هـ): "يرشد إلى تبين المجل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة. وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم"⁽⁴⁾.

وللمفسرين طريقتان في البحث عن المعنى المراد في القرآن الكريم وهما: التفسير بالمأثور، والتفسير بالرأي. فأما التفسير بالمأثور فيعتمد على الكتاب والسنة وأقوال الصحابة فيقول ابن كثير (ت 774 هـ): "إنَّ أصحَّ الطُّرُقِ في ذلك أن يُفسَّرَ القرآنُ بالقرآنِ، فما أُجْمِلَ في مكانٍ فإنَّه قد بُسِّطَ في موضعٍ آخرَ، فإنَّ أعْيَاكَ فعليك بالسُّنَّةِ؛ فإنَّها شارحةٌ للقرآنِ وموضحةٌ له"⁽⁵⁾، ثم قال في موضع آخر: "إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال

(1) الاتقان في علوم القرآن : 4 / 221.

(2) البرهان في علوم القرآن: 1 / 291.

(3) البرهان في علوم القرآن : 1 / 317

(4) بدائع الفوائد: 4 / 9.

(5) تفسير القرآن العظيم: 1 / 8.

الصَّحَابَةُ؛ فَإِنَّهُمْ أَدْرَى بِذَلِكَ لِمَا شَاهَدُوا مِنَ الْقُرَائِنِ وَالْأَحْوَالِ الَّتِي اخْتَصَّوْا بِهَا، وَلِمَا لَهُمْ مِنَ الْفَهْمِ التَّامِّ وَالْعِلْمِ الصَّحِيحِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ"⁽¹⁾.

تأسيساً على ما سبق يمكن القول إنَّ فهم دلالة الآيات القرآنية يستند ضرورة إلى القرائن المقالية والحالية، التي تتمثل بالسياق بنوعيه اللغوي وغير اللغوي.

السِّيَاقُ عِنْدَ الْمُحَدِّثِينَ:

كانت البداية الحقيقية لنظرية السِّيَاق في الغرب على يد عالم الاجتماع والأجناس البشرية برونسلا مالمينوفسكي (188-1942) عندما واجه صعوبات كثيرة أثناء ترجمته لعدد من الألفاظ والجمل في اللغات البدائية ولا سيَّما لغات الهنود في أمريكا إلى اللغة الإنكليزية، وقد تبين له أنَّ الكلمات والألفاظ المعزولة عن سياقها لا تعدو أن تكون أصواتاً مبهمه، فاقترح لهذه المشكلة حلاً بضرورة تحليل أنماط السِّيَاقات الكلامية من جهة ، ومراعاة المواقف الخارجية أو الظروف غير اللغوية المصاحبة للأداء اللغوي من جهة أخرى فعرف معنى الكلمة أو الوحدة اللغوية بأنها الوظيفة التي تؤديها في سياق ما ثم صاغ عبارته الشهيرة (context of situation) التي تُرجمت بسياق الموقف أو المقام أو الظروف الخارجية المصاحبة للأداء اللغوي، وقد مثلت عبارة (مالمينوفسكي) السابقة بداية الانطلاق لتأسيس نظرية السِّيَاق عند فيرث⁽²⁾.

تعدُّ النظرية السياقية (contextual theory) التي صاغها فيرث منذ (1935 م) الإسهام الحقيقي للغويين الإنكليز وتعد الخطوة المتقدِّمة في عالم الدرس اللغوي، إذ حاول أن يستبدل بها المذاهب الأخرى في التحليل اللغوي⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

(2) ينظر: المثل الموجز في اللغة العربية: الهامش (1): 80.

(3) ينظر: دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث: 48، ودلالة السياق: 182-188.

صاغ فيرث نظريته السِّياقية معتمداً على أفكار مالمينوفسكي، إذ يرى أنّ النّقوّهات اللّغوية (كلمات أو عبارات أو جمل) إنّما تؤدي وظيفتها في إطار المواقف الخارجية المصاحبة لها، وإنّ العناصر اللّغوية لا تعمل أيّ منها إلا في ضوء علاقتها بالعناصر الأخرى، ومعنى الكلمة لا ينكشف إلا باستعمالها في اللّغة أو الطّريقة التي تستعمل بها أو الوظيفة التي تؤديها؛ لهذا يصرّح فيرث - دائماً - أنّ المعنى لا يظهر إلّا عن طريق تسييق الكلمة أو الوحدة اللّغويّة، أي جعلها في سياقات مختلفة. وأكّد فيرث على أهمية السِّياق الخارجي ومراعاته في عمل تحليل المعنى، مع الاعتناء بنوع آخر من السِّياق أطلق عليه السِّياق اللّغويّ (Linguistic context) وهو مجموعة من الوظائف التي تؤديها عناصر النّص أو المقال أو الوحدة اللّغويّة⁽¹⁾، فهو لم يعد يتحدث عن المعنى بمفهومه الشّائع وإنّما يتحدث عن جملة معانٍ وظيفية لمباني التّركيب على المستويات اللّغوية المختلفة، فأصبحت هناك خمس وظائف⁽²⁾ هي: -

1- الوظيفة الصّوتيّة.

2- الوظيفة الصّرفيّة.

3- الوظيفة المعجميّة.

4- الوظيفة النّحويّة.

5- الوظيفة الدّالّيّة.

والمعنى بهذه الصورة على وفق مفهوم فيرث هو جملة من الوظائف التي تحويها صيغة لغوية ما، أي إنّ المعنى الدّالّيّ - عنده - هو مجموع معاني البنى على المستويات اللّغويّة الخمسة المختلفة بالتّساوي، يزداد عليها السِّياق الخارجي أو عناصر الموقف المختلفة⁽³⁾

(1) ينظر: علم الدلالة : 68 ، ودلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث : 48 - 49.

(2) ينظر: دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة: 50، ودلالة السياق: 196.

(3) ينظر: دلالة السياق: 197.

وقد تأثر المحدثون العرب بشكل واضح بنظرية فيرث السياقية، وقد تولّد نتيجة هذا التأثير اهتمامهم بدراسة السياق بشقيه (اللُّغويّ وغير اللُّغويّ) على وفق هذه النظرية، ومن هؤلاء الدُّكتور تَمّام حَسّان، والدُّكتور كمال بشر، والدُّكتور محمود السَّعران ويظهر ذلك واضحًا في مؤلفاتهم النُّحويّة⁽¹⁾.

ومن أجل الوصول إلى المعنى الدَّلاليّ لا بدّ من معرفة المقام الذي يُدار فيه الحديث؛ لما يتبع ذلك من اختلاف في المعنى، وهناك عبارات وجمل كثيرة يحيط بها الغموض وتظلُّ عصية على الفهم ما لم ترتبط بمقام يفسِّر غموضها، ويقول د. كمال بشر معلنًا مناصرته لهذه الفكرة: " كان فيرث منطقيًا مع نفسه، ومبادئه حين جعل فكرة السِّياق (غير اللُّغوي) أو الاجتماعيّ أو ما سميناه (المسرح اللُّغويّ) أساس نظريته في التَّحليل اللُّغويّ. فعنده أنّ الكلام ليس ضربًا من الضوضاء يلقي في فراغ . ومدار فهم الكلام والقدرة على تحليله إنّما يكون بالنَّظر إليه في إطار اجتماعي معين سماه (سياق الحال)"⁽²⁾.

لـ (سياق الحال) أو (المقام) فوائد في الدَّرس الدَّلالي، منها: الوقوف على المعنى، وتعيين دلالة الكلمات، وإفادة التَّخصيص، ودفع توهم الحصر، وردّ المفهوم الخاطيء... وغيرها⁽³⁾.

وعلى مستوى التَّراكيب صرَّح الدكتور محمد حماسة عبد اللطيف بأهمية السِّياق في الوصول إلى (المعنى النُّحويّ الدَّلاليّ)، فقال: " ولا تكون العلامة النُّحويّة ميزةً في ذاتها ولا للكلمات المختارة ميزةً في ذاتها، ولا لوضع الكلمات المختارة في موضعها الصحيح ميزةً في ذاتها ما لم يكن ذلك كله في سياق ملائم"⁽⁴⁾، وأشار إلى التَّفاعل بين العناصر النُّحوية

(1) ينظر: مناهج البحث في اللغة: 251، ودراسات في علم اللغة: 64-66، وعلم اللغة مقدمة للقارئ العربي: 337 - 341.

(2) التَّكثير اللُّغويّ بين القديم والحديث : 154.

(3) ينظر: سياق الحال في الدرس الدَّلالي (تحليل وتطبيق): 30 - 52

(4) النحو والدلالة: 98.

والدلالية، ويُنَّ كيف يمدُّ العنصر النَّحويَّ العنصر الدلاليَّ بالمعنى الأساسيَّ في الجملة موضحًا بعض الجوانب التي تساعد على تحديده وتمييزه، فبين الجانبين أخذُ وعطاءً وتبادلٌ مستمر. فلا يمكن بحال نكران تأثير دلالة سياق النَّصِّ اللُّغويِّ وسياق الموقف الملابس له على العناصر النَّحويَّة من حيث الذكر والحذف، والتَّقديم والتَّأخير. ولا ينكر أنَّ دلالة السِّياق تجعل الجملة ذات الهيئة التَّركيبية الواحدة بمفرداتها نفسها إذا قيلت بنصها في مواقف مختلفة، تختلف باختلاف السِّياق الذي ترد فيه مهما كانت بساطة هذه الجملة وسذاجتها⁽¹⁾.

فالسِّياق اللُّغويَّ عامَّة عبر علاقاته التَّركيبية يحقق فائدة في النَّصِّ أو في الأسلوب فهو يريك المحذوف مذكورًا، والمضمر مظهرًا، والمجمل مبيِّنًا، والعام خاصًّا، والخاصَّ عامًّا، والمتشابه محكمًا، وما اختلط أمره اتَّضح، وما تعددت أوجهه انحسرت على وجه واحد⁽²⁾.

وقد تصادف أن يكون للكلمة أكثر من معنى معروف أو متداول، وفي هذه الحالة نحتكم إلى القرائن المُرَجَّحة (possible Inference) لأحد المعاني، والسِّياق واحد من القرائن المُرَجَّحة، إذ يعمل على التفريق والاختيار بين المعاني؛ لأنَّه "ما من لفظة إلا وتقل معنى مستقلًا يخصصها باعتبارها الإفرادي، فإذا أُدرجت ضمن سياق ما حملت أوجهًا من المعاني مختلفة عن وضعها الإفرادي"⁽³⁾ وبهذا الصدد يقول ابن جني: "الفائدة لا تجنى من الكلمة الواحدة، وإنَّما تجنى من الجمل ومدارج القول"⁽⁴⁾ وهو ما يعرف بالوضع التركيبي للألفاظ.

وإنَّ فهم دلالة النصوص يستند ضرورة إلى القرائن المقالية والحالية، التي تمثل السياق بنوعيه اللغوي وغير اللغوي.

أ - القرائن المقالية:

(1) ينظر: المصدر نفسه : 113.

(2) ينظر: نظرية السياق القرآني: 162.

(3) المصدر نفسه : 137.

(4) الخصائص: 2 / 231.

إنَّ النَّصَّ السَّابِقَ يُعَدُّ تَلْخِيصًا لِمَا شَاعَ عِنْدَ الْمُحَدِّثِينَ بِسِيَاقِ الْمَوْقِفِ أَوْ سِيَاقِ الْحَالِ مِنْ حَيْثُ مَعْرِفَةُ مَقَاصِدِ الْكَلَامِ، وَالْعِلَاقَةُ بَيْنَ الْمُتَكَلِّمِ وَالْمَخَاطَبِ، وَالْمَوْقِفِ الْكَلَامِيِّ، وَالظَّرُوفِ الْخَارِجِيَةِ لِلْخَطَابِ.

وَفِي ضَوْءِ هَذَا الْفَهْمِ الدَّقِيقِ لِعَمَلِيَةِ الْكَلَامِ وَأَطْرَافِهِ وَمَكُونَاتِهِ تَنَبَّهَ النَّحْوِيُّونَ إِلَى "أَنَّ ظَاهِرَ الْعِبَارَةِ الْقُرْآنِيَّةِ لَيْسَ هِيَ كُلُّ شَيْءٍ فِي تَحْدِيدِ مَعْنَاهَا، وَأَنَّ مَعَانِيَ النُّصُوصِ لَا تَقَرَّرُ مِنْ دَاخِلِهَا، وَفَقًّا لِمَا تَمَلِيهِ لُغَتُهَا الْمُبَاشِرَةَ وَحَدَهَا، وَإِنَّمَا تَتَحَكَّمُ فِي تَحْدِيدِ مَعْنَى النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ كَثِيرٌ مِنَ الْمَلَاسِمَاتِ وَالْقُرَائِنِ، مِنْهَا الْمَأْثُورُ مِنَ التَّفْسِيرِ، وَأَسْبَابُ النُّزُولِ، وَالسِّيَاقُ اللَّفْظِيُّ، وَالْقَرِينَةُ الْعَقْلِيَّةُ"⁽¹⁾، لِذَا عَمِدَ النَّحْوِيُّونَ الْأَوَّلُونَ إِلَى اعْتِمَادِ وَسَائِلٍ غَيْرِ لُغَوِيَّةٍ فِي تَحْدِيدِ الْمَعْنَى الْقُرْآنِيَّةِ وَفَهْمِ الْجُمْلَةِ مِنْهَا: الْمَخَاطَبُ، وَالسِّيَاقُ "فَالْجُمْلَةُ أَصْبَحَتْ خَاضِعَةً لِمُنَاسَبَاتِ الْقَوْلِ وَاللِّعْلَاقَةِ بَيْنَ الْمُتَكَلِّمِ وَالْمَخَاطَبِ، وَلَا يَتِمُّ التَّفَاهُمُ فِي آيَةِ لُغَةٍ إِلَّا إِذَا رُوعِيَتْ تِلْكَ الْمُنَاسَبَاتُ، وَأُخِذَتِ الْعِلَاقَةُ بَيْنَ أَصْحَابِهَا بِنَظَرِ الْإِعْتِبَارِ وَلَنْ يَكُونَ الْكَلَامُ مَفِيدًا، وَلَا الْخَبْرُ مُؤَدِّيًا غَرَضُهُ مَا لَمْ يَكُنْ حَالِ الْمَخَاطَبِ مَلْحُوظًا لِيَقَعَ الْكَلَامُ فِي نَفْسِ الْمَخَاطَبِ مَوْقِعَ الْإِكْتِفَاءِ وَالْقَبُولِ"⁽²⁾.

وَالْمَتَأَمَّلُ فِي الْمَوْرُوثِ النَّحْوِيِّ يَجِدُ أَنَّ النَّحْوِيِّينَ وَضَعُوا اللَّبَنَاتِ الْأُولَى لِهَذَا الْجَانِبِ الْمَعْنَوِيِّ فِي تَحْلِيلِ النَّصِّ، فَكَانُوا عَلَى وَعْيٍ مُتَقَدِّمٍ بِضَرُورَةٍ أَنْ يَتَجَاوَزَ النَّصُّ تَحْلِيلَ الْبِنْيَةِ الدَّاخِلِيَّةِ لِيَشْمَلَ بِنْيَةَ السِّيَاقِ وَالْعِلَاقَاتِ الْقَائِمَةَ بَيْنَ الْبِنْيَتَيْنِ السَّطْحِيَّةِ وَالْعَمِيقَةِ بِمَا يَكُونُ تَمَاسِكًا دَلَالِيًّا مَلْحُوظًا. إِنَّ مَا تَنَبَّهَ إِلَيْهِ النَّحْوِيُّونَ يَقَارِبُ مَا شَاعَ لَدَى دَارِسِي النَّصِّ الْمُحَدِّثِينَ الَّذِي يَعْرِفُ بِ(الْمَقَامِيَّةِ)⁽³⁾، أَوْ الْمَسْتَوَى التَّدَاوُلِيِّ فِي النَّصِّ وَهَذَا الْإِتِّجَاهُ نَحْوَ التَّدَاوُلِيَّةِ أَصْبَحَ وَاضِحًا فِي الْقَرْنِ الْعِشْرِينَ⁽⁴⁾، وَقَدْ شَاعَتْ فِي مَوْلَفَاتِ النَّحْوِيِّينَ الْقَدَمَاءِ مَفَاهِيمُ مِنْهَا: (مُرَاعَاةُ الْمُتَكَلِّمِ

(1) التَّأْوِيلُ اللَّغَوِيُّ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ: 164.

(2) فِي النَّحْوِ الْعَرَبِيِّ نَقْدٌ وَتَوْجِيهُ: 225.

(3) يَنْظُرُ: مَدْخَلٌ إِلَى عِلْمِ لُغَةِ النَّصِّ وَمَجَالَاتِ تَطْبِيقِهِ: 97.

(4) يَنْظُرُ: التَّدَاوُلِيَّةُ فِي الدِّرَاسَاتِ النَّحْوِيَّةِ: 20.

والسّامع)، و(السّياق)، و(مقتضى الحال) أو(المقام)، ولا غرابة في ذلك؛ لأنّ الغاية الكبرى عندهم الكشف عن معاني النّصّ القرآني، وفهم تراكيبه وأسرار إعجازه، فاهتموا بالسّياق وكل ما يحيط بالنّصّ، من ظروف وملابسات، فالسّياق هو المحدد للمعنى⁽¹⁾.

بناء على ما تقدّم ذكره يمكن القول إنّ السّياق اللّغويّ والسّياق الخارجيّ يُعدّان من العوامل الأساسيّة التي يعتمد عليها المفسرون في فهم المعاني في النصوص القرآنيّة، إذ يمكن أن تتغيّر المعاني تبعاً لتغيير السّياق اللّغويّ والسّياق غير اللّغويّ.

ويمكن للسّياق اللّغويّ والخارجيّ أن يتفاعلا مع بعضهما فيشكلان فهماً أكثر تفصيلاً ودقّةً للنّصّ. ويُعدّ استعمال السّياق اللّغويّ والسّياق الخارجيّ أداة مهمة للمفسرين في فهم النصوص اللّغويّة بشكلٍ صحيح، وضمان تفسير دقيق وموضوعي للنّصّ.

صفوة القول إنّ السّياق بنوعيه (السّياق اللّغويّ والسّياق الخارجيّ أي المتعلق بالموقف الكلامي) يؤدّيان أثرًا بارزًا في تعيين المعاني النّحويّة المرادة ومن ثمّ يكشفان عن الوحدات النّحويّة التي تتكون منها الجمل أو النصوص، فهما يُعدّان ملمحًا غير مباشر قد تتحتّم مراعاته في بعض الأحيان بوصفهما الفصيل في إزالة ما يكتنف الوحدة النّحويّة من غموضٍ نتيجة تعدد الاحتمالات التي تكتنفها اللغة. إي إنّ وظيفة السّياق في تحديد المعاني النّحويّة يتجاوز الوحدات النّحوية الإفرادية بشقيها أي الوحدات ذات الدلالة النّحوية والمعجميّة مثل الوحدات الدّالة على الفاعلية والمفعولية إلى آخره والوحدات النّحويّة فقط مثل دلالة أدوات المعاني، ويتجاوز هذا النّوع الإفرادي إلى تحديد المعاني النّحويّة التّركيبية المستفادة من الجمل مثل الاستفهام والتّقرير والأمر والنّهي وغير ذلك مما أطلق عليه اللغويون العرب معاني الكلام⁽²⁾.

(1) ينظر: اللغة والمعنى والسّياق: 222، وعلم الدلالة: 69.

(2) ينظر: دلالة السّياق بين التراث وعلم اللغة الحديث: 274-275.

الفصلُ الأوّل

السِّياقُ اللُّغويّ

وأثره في معاني الأدوات النحويّة

توطئة:

للسِّيَاقِ اللُّغَوِيِّ أَثْرٌ مَهْمٌ فِي تَعْيِينِ مَعَانِي الْأَدْوَاتِ النَّحْوِيَّةِ فَهِيَ: "كلمات بعضها مؤلف من حرف أو حرفين أو ثلاثة، وتتكون من هذه الأدوات طوائف تشترك كل طائفة في معنى خاصٍ تؤديه"⁽¹⁾، فالأداة قرينة نحوية تؤدي وظائف خاصة في التَّركيبِ النَّحْوِيِّ، فالأدوات النَّحْوِيَّةُ جميعها لا تدلُّ على معانٍ معجميةٍ، بل يكون لها معنىً وظيفي عام وهو التَّعليق، أي إنشاء العلاقات بين المعاني النَّحْوِيَّةِ، ومن ثَمَّ تكون فئة من الأدوات النَّحْوِيَّةِ مختصةً بوظيفةٍ معينة، كالتَّأكيدِ والجزم والنَّفْيِ وغيرها⁽²⁾، بمعنى أنَّ "أي معنى جملي في اللُّغة العربيَّة -كالاستهتام والشَّرط والنَّفْيِ - لا يدرك إلا باستخدام الأداة الخاصَّة بذلك المعنى، باستثناء جملة الإثبات وجملة الأمر بالصيغة، وبعض جمل الإفصاح حين يكون بالإحالة والمدح والذَّم والصَّوت، فإنَّ هذه فقط لا تعتمد في أداء وظيفتها على أيِّ أداة"⁽³⁾.

فالأدوات النَّحْوِيَّةُ ليس لها معنىً مستقل في ذاتها، إذ هي كلمات فارغة من مضمونها المعجمي، فلا نجد لها معنى تامًّا من دون تعلقها بغيرها⁽⁴⁾، والمعاني النَّحْوِيَّةُ التي تجسدها الأدوات تمثل نوعًا من أنواع التَّعبيرِ عن صفات العلاقات في السِّيَاقِ، فهي لا مزية دلالية لها بمعزل عن سياقها اللُّغَوِيِّ، ومعناه الوظيفي يتمثل في "المعنى

(1) في النحو العربي نقد وتوجيه: 230.

(2) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها: 125.

(3) أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة: 210.

(4) ينظر: دراسات في الأدوات النحوية: 11.

الأدوات النحويّة والسِّيَاق عنصران مهمّان في فهم اللغة وتحليلها بصورة صحيحة، وهي تساعدُ على تحدد العلاقات النحويّة بين الكلمات في الجملة وتقوم هذه الأدوات في توضيح وتنظيم الصّياغة الصّحيحة للجملة وتحديد الوظائف النحويّة لكلّ كلمة في الجملة أي " إنّ لتوجيه معاني النّحو عامّة، وفي مجال الأدوات النحوية خاصّة أهمية كبرى في الدّراسات النحوية؛ لِمَا فيها من دقة في المعاني وغازرة في الاستعمال بوصفها جزءًا لا ينفصل عن الكلام العربي"⁽¹⁾، فالأدوات النحويّة والسِّيَاق مفاهيم مهمّة في علم اللّغة وتحليل النّصوص، تستعمل الأدوات النحويّة لتحليل قواعد النّحو وفهمها في اللّغة. فباستعمال الأدوات النحويّة وفهم السِّيَاق يمكننا تحليل النّصوص وفهم معانيها بصورة أفضل ويتطلب ذلك دراسة القواعد النحويّة والتّمرّن على تحليل الجُمْل وتفسير السِّيَاق في سياقاتٍ مختلفة .

وللكرمانى أثر بارزٌ يتجلى بوضوح في معاني الأدوات النحويّة فقد كان يعرض معنى كل أداة مع بيان المعنى اللّغوي الذي يتولّد من استعمال هذه الأداة، فحظيت دلالة الأدوات عنده بعناية كبيرة، والسِّيَاق عنده من أهم طرائق تصيّد معاني الأدوات النحويّة، وبرزت عنده ظاهرة تعدد المعاني النحويّة للأدوات، فقد كان يعرض الأداة النحويّة ذاكرًا معناها في النّص القرآني معضدًا رأيه بأراء العلماء، وقد يرجّح أحد المعاني على الآخر على وفق قراءته للنّص القرآني . وسأقوم باختيار نماذج من تفسيره تتجلى فيها موهبته في تحليل معاني الأدوات النحوية وتفسير دلالتها في ضوء علاقتها في السِّيَاق اللّغويّ.

المبحث الأوّل

(1) توجيه معاني الأدوات الثنائية في كتاب جواهر الأدب في معرفة كلام العرب للأربلي (ت 741هـ): 539 (بحث منشور) .

وجاء في معاني القرآن: " فلم يكن ذلك إنكاراً منهم على ربهم، إنما سألوا ليعلموا، وأخبروا عن أنفسهم أنهم يُسَبِّحُونَ وَيُؤَدِّسُونَ. أو قالوا ذلك لأنهم كرهوا أن يُعصى الله؛ لأنَّ الجنَّ قد كانت أمرت قبل ذلك فعصت"⁽¹⁾، والمعنى هو " تأويل استخبارهم هذا على جهة الاستعلام وجهة الحكمة، لا على الإنكار فكأنهم قالوا يا الله: إن كان هذا ظننا فَعَرَّفْنَا وجه الحق فيه"⁽²⁾، وذكر ابن الجوزي (ت 597 هـ) أن لهذه الألف ثلاثة معان: " أحدها: أن ظاهر الألف للاستفهام، دخل على معنى العلم ليقع به تحقيق، ومعناها الإيجاب، تقديره: ستجعل فيها من يفسد فيها... والثاني: أنهم قالوه لاستعلام وجه الحكمة، لا على وجه الاعتراض... والثالث: أنهم سألوا عن حال أنفسهم، فتقديره: أتجعل فيها من يفسد فيها ونحن نسبح بحمدك، أم لا؟"⁽³⁾. وقيل: " (أ □) الهمزة للاستفهام التعجبي المجرد كأنهم يطلبون استكناه ما خفي عليهم من الحكمة الباهرة"⁽⁴⁾.

ويميل الباحث إلى أن المعنيين مرادن كلاهما فالاستفهام في الآية - موطن الشاهد - يمكن أن يكون استفهاماً حقيقياً للاستعلام أو الاستخبار والذي سوَّغ ذلك هو السياق اللغوي اللاحق؛ لأنَّ الاستفهام الحقيقي يقتضي جواباً، فقد ورد الجواب في الآية القرآنية اللاحقة لموطن الشاهد، إذ قال تعالى: ﴿ي □ □ □ □ ﴾ [البقرة: 30]، وهذا ما لا يدع مجالاً للشك بأنَّ الاستفهام الحقيقي هو طلب يراد به جواب، والجواب ورد في الآية المباركة اللاحقة. فالمعنى النَّحْوِي للهمزة في النَّصِّ القرآني هو الاستفهام لا على وجه الإنكار؛ بل على وجه الاستعلام، ويمكن أن يكونَ الاستفهام خرج عن

(1) معاني القرآن، للأخفش: 1 / 63. و ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن: 1 / 469.

(2) معاني القرآن وإعرابه: 1 / 109.

(3) زاد المسير في علم التفسير: 1 / 50.

(4) إعراب القرآن وبيانه: 1 / 77.

الذي ذكره الكرمانى في حالة التّخفيف - تخفيف الميم - هو أنّ تكون الهمزة حرف نداء والمنادى(مَنْ) الموصولة، وفي هذا الحالة يكون المنادى منادى نكرة مقصودة وقد ساق الأمثلة لتأكيد هذه الدلالة.

أمّا في حالة تشديد الميم فقد ذهب إلى أنّ هذه الهمزة أصلية أي همزة أم المعادلة أو أم المنقطعة وقد ساق الأمثلة لبيان معنى نوعي(أم) فقد ذهب إلى أنّ هذه أم المعادلة مستعيناً بالسياق اللغوي اللاحق لبيان المحذوف في النصّ القرآني، وقدّرّه بقوله: الجاحد الكافر خير أم الذي هو قانت؟ وهذا التّقدير مستنبط من السياق اللغوي اللاحق للأداة (أم). أمّا الرأي الثاني في التّشديد فقد ذهب إلى أنّ أم هذه بمعنى(بل) أي تفيد الإضراب.

وقد نقل المفسرون هذا الاختلاف في توجيه القراءة القرآنية منهم: ابن جرير الطبري، والزجاج ، والماوردي، والنّسفي، وأبو حيّان، وابن عادل الحنبلي وابن عاشور⁽¹⁾، وقد ضعّف أبو علي الفارسي في الحجة قول من قال إنّ الهمزة للنداء في ضوء تخفيفها⁽²⁾، وضعّف أبو حيان هذا الوجه وعدّه أجنبيّاً ممّا قبله وممّا بعده⁽³⁾، وعدّه السمين الحلبي من الغريب⁽⁴⁾، وقد بيّن السمين الحلبي دلالة كلّ قراءة بقوله: " قوله:(أ □ □ □): قرأ الحرميّان: نافع وابن كثير بتخفيف الميم، والباقون بتشديدها. فأما

(1) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن: 20 / 174، معاني القرآن وإعرابه: 4 / 347، والنكت والعيون: 5 / 116، وزاد المسر في علم التفسير: 4 / 10 ، والبحر المحيط في التفسير: 9 / 188 - 189، اللباب في علوم الكتاب: 16 / 382 - 483، والتحرير والتنوير: 23 / 345 - 346.

(2) ينظر: الحجة في القراءة السبعة: 6 / 93.

(3) ينظر: البحر المحيط في التفسير: 9 / 189.

(4) ينظر: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: 1 / 185.

الأولى ففيها وجهان، أحدهما: أنها همزة الاستفهام دَخَلَتْ على (مَنْ) بمعنى الذي، والاستفهام للتقرير، ومقابلُه محذوفٌ، تقديرُه: أَمَّنْ هو قانتٌ كَمَنْ جعل لله تعالى أُنْدَاداً، أو أَمَّنْ هو قانتٌ كغيره، أو التقدير: أهذا القانتُ خيرٌ أم الكافرُ المخاطبُ بقوله: (أ □ □ خم □ □) وَيَدُلُّ عليه قوله: (أ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □) فحذف خبر المبتدأ أو ما يعادلُ المُسْتَفْهَم عنه. والتقديران الأعلان أولى لقلة الحذف... الثاني: أن تكون الهمزة للنداء، و(مَنْ) منادى، ويكون المنادى هو النبي صَلَّى الله عليه وسلم، وهو المأمورُ بقوله: (أ □ □ □ □ □) كأنه قال: يا مَنْ هو قانتٌ قل كَيْتَ وكَيْتَ فيه بُعْدٌ، ولم يَقَعْ في القرآن نداءً بغير يا حتى يُحْمَلَ هذا عليه... وأما القراءة الثانية فهي (أم) داخلةً على (مَنْ) الموصولة أيضاً فأدْغَمَت الميمُ. وفي (أم) حينئذٍ قولان، أحدهما: أنها متصلةٌ، ومعادِلُها محذوفٌ تقديرُه: الكافرُ خيرٌ أم الذي هو قانتٌ. وهذا معنى قول الأَخْفَشِ. قال الشيخ: ويحتاج حَذْفُ المعادلِ إذا كان أولَ إلى سَمَاعٍ. وقيل: تقديرُه: أَمَّنْ يَعْصِي أَمَّنْ هو مطيعٌ فيستويان. وحذف الخبر لدلالة قوله: (□ □ □ □ □ □ □ □ □ □)، والثاني: أنها منقطعةٌ فتتقدَّرُ بـ(بل والهمزة) أي: بل أَمَّنْ هو قانتٌ كغيره أو كالكافر المقول له: تمنع بكفرك. وقال أبو جعفر: هي بمعنى بل، و (مَنْ) بمعنى الذي تقديرُه: بل الذي هو قانتٌ أفضلٌ مِمَّنْ دُكِرَ قبله" (1)

وبلحاظ ما تقدّم يميل الباحث إلى كون هذه الهمزة في قوله (أَمَّنْ) هي همزة أصلية مكونة من (أم) مع (مَنْ) الموصولة استناداً إلى القراءة الأشهر والتي عليها المصحف الآن، و"يجوز أن تكون متصلة ومعادِلُها محذوفٌ تقديرُه الكافر خير أم الذي

(1) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: 9 / 414 - 416.

هو قانت وقد دخلت على من الموصولة فأدغمت الميم في الميم، أو منقطعة فتقدر ببل
والهمزة أي بل أمن هو قانت كغيره"⁽¹⁾

تأسيسًا على ما سقناه من آراء للعلماء فالسِّيَاق اللُّغَوِيّ كان حاضرًا في توجيه
دلالة (أَمْن) سواء أكانت الهمزة للاستفهام أم للنداء على قراءة التَّخْفِيف أم كانت همزة
أصلية على قراءة التَّشْدِيد، يبدو جليًا في ضوء توجيههم كلتا القراءتين.

ثانيًا: المعنى النحوي لـ (الكاف)

حرفٌ عاملٌ وغيرُ عاملٍ، إذ يكون عاملاً إذا كان حرف جر يجر الاسم الظاهر
بعده، وغير العامل نحو كاف الخطاب⁽²⁾، ولها في العربية خمسة معانٍ هي: التَّشْبِيهِ،
والتَّعْلِيل، والمبادرة⁽³⁾، والتَّوَكِيد، والاستعلاء⁽⁴⁾.

والتَّشْبِيهِ هو أصلُ معانيها على نحو قولك: هو كالبحر جودًا، وهي كالبدن، وما
ذكر لها من معانٍ أخرى ترجع في حقيقتها إلى معنى التَّشْبِيهِ⁽⁵⁾ ومن معانيها التي ذكرها
الكرماني:

بين الزيادة والتَّشْبِيهِ:

قال تعالى: ﴿□ □ □﴾ [الشورى: 11]

(1) إعراب القرآن وبيانه: 3 / 398.

(2) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني: 53، ومعجم حروف المعاني في القرآن الكريم: 794.

(3) نقل ابن هشام هذا المعنى عن السيرافي (ت 368 هـ)، وابن الخباز (ت 638 هـ) وأنها تكون
للمبادرة إذا اتصلت بـ(ما) نحو: سلّم كما تدخل، وصلّ كما يدخل الوقت، ينظر: مغني

الليبي عن كتب الأعراب: 1 / 179.

(4) ينظر: مغني الليبي عن كتب الأعراب: 1 / 176 - 179.

(5) ينظر: معاني النحو: 3 / 52.

ذكر الكرمانى عن العلماء أنّ (الكاف) فى النصّ القرآنى: "زيادةً زيدت لتأكيد نفي التّمائل، ومثله قول الشّاعر (1):

وقتلَى كمثلِ جُدوعِ النّخِي لِ تَعَشَّاهُمْ سَبَلٌ مُنْهَمِرٌ

وتقديره: ليس مثله شيء... وقيل: الكاف لتشبيه الصّفة، و(مثل) لتشبيه الذات، فنفى ب(أ □) الشبه عن الذات والصّفات، وهذا ضعيفٌ لا وجه له فى الإعراب (2). فالكرمانى بنقله هذا يحتكم إلى المعنى والسّياق، فالرّأي الأول نقل أنّ (الكاف) زائدة، لكن لا تعني هذه الزيادة أنّه يمكن الاستغناء عنها، وإنّما زيادة جيء بها لغرض توكيد نفي التّمائل بين الله سبحانه وتعالى وسائر الأشياء، وانتقد الكرمانى الوجه الثانى وعدّه ضعيفاً فى العربية ولكنه لم يُبين سبب ضعف هذا الوجه، ومفاده هو أنّ تكون الكاف لتشبيه الصّفة ومثل لشبيه الذات، فنفى ب(ليس) الشبه عن الذات والصّفات، وهذا إذا عدّ (مثل) هاهنا بمعنى الذات أو الصّفة.

إنّ القول بزيادة (الكاف) للتأكيد فى الآية الكريمة رأي أغلب النّحويين والمفسرين، ومنهم الرّجاج (3)، والرّماني (ت 384هـ) (4)، والمالقي (ت 702 هـ) (5)، والمرادى (ت 749 هـ) (6) وابن هشام (ت 761 هـ) (7)

(1) ديوان أوس بن حجر: 30.

(2) لباب التّقاسير: 8 / 179 - 180.

(3) ينظر: معاني القرآن وإعرابه: 4 / 395.

(4) ينظر: معاني الحروف: 48.

(5) ينظر: رصف المباني: 197.

(6) ينظر: الجنى الداني: 138.

(7) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب: 1 / 179.

وانطلق أبو علي الفارسي من ثقافته الدينية واستبعد أن تكون للتشبيه ووصفها بأنها زائدة، ويقول موجهاً رأيه النحوي، معللاً ما ذهب إليه: "لأنه لم يثبت لله - عز وجل - مثلٌ ولا شبيهة تعالى الله عن ذلك"⁽¹⁾

واحتج ابن جني بدليل عقلي، إذ قال: "فلا بد من زيادة الكاف، لأنك إن لم تعتقد ذلك أثبت له - عز وجل - مثلاً، فزعمت ليس كالذي هو مثله شيء"⁽²⁾، وقد استحسن النحويون بعده هذا التعليل وقدروا ما جاء في الآية السابقة بما ينسجم معه لإيمانهم أن اللغة ليست ألفاظاً جامدة تُدرس بمعزل عن قائلها ومتلقيها ومحيطها الثقافي، وإنما هي وسيلة للتعبير عن المعاني⁽³⁾، ولذا ينطلق النحوي في توجيهاته من منطلقين: الأول: شكلي خالص يحتكم فيه إلى الصنعة الإعرابية الظاهرة، بين أجزاء الأسلوب، والثاني: معنوي عندما يجد أن الصنعة اللفظية قد اعترضت مع أحد ثوابته، والذين هو أكبر هذه الثوابت التي تضطره إلى تأويلات بعيدة عن ظاهر اللفظ⁽⁴⁾، يقول ابن جني: "فإن أمكنك أن يكون تقدير الإعراب على سمت تفسير المعنى فهو ما لا غاية وراءه، وإن كان تقدير الإعراب مخالفاً لتفسير المعنى تقبلت تفسير المعنى على ما هو عليه، وصححت طريق تقدير الإعراب"⁽⁵⁾، ومعنى كلامه إن أمكنك أن تُقدِّر الإعراب على سياق تفسير المعنى بطريقة لا تفارق المعنى الظاهري ولا تتجاوزه فذلك هو الأمثل، بطريقة تتفق مع المعنى العام للنص، أي تحاول أن تجد التعبير الإعرابي الذي يتناسب ويتوافق مع معنى الجملة أو النص الذي تعمل على تفسيره، وإذا كان الإعراب الذي

(1) المسائل البغداديات: 400.

(2) سر صناعة الإعراب: 1 / 301.

(3) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب: 1 / 179.

(4) ينظر: السياق والمعنى دراسة في أساليب النحو العربي: 102 - 103.

(5) الخصائص: 1 / 284 - 285.

تقدّمه يخالف تفسير المعنى الظاهر أو يخرج عنه، يمكن أن تتبع تفسير المعنى الظاهر على ما هو عليه وتترك التحديث في تقدير الإعراب. ومن ثمّ يمكنك الالتزام بطريقة الإعراب التي تحقق التوافق بين الإعراب وتفسير المعنى الظاهر، وهذا هو الأسلوب المعتاد في التفسير اللغويّ.

وقد ذهب الزمخشري إلى أنّ (الكاف) و(مثل) كلمتان كُرتتا للتأكيد⁽¹⁾ وكُرّرها من قال⁽²⁾:

بالأمس كانت في رجاءٍ مأمول فأصبحت مثلَ كعصفٍ مأكول

وقد استبعد المرتضى أن تكون الكاف زائدة إذ يرى أنّ الأرجح أن تكونَ ذا فائدة من وجودها في النصّ القرآني، إذ قال: "قلنا: دخول الكاف هاهنا ليس على سبيل الزيادة التي لو طرحت لما تغيّر المعنى؛ بل تفيد بدخولها ما لا يستفاد مع خروجها؛ لأنّه إذ قال: ﴿□□□﴾ جاز أن يُراد من بعض الوجوه، وعلى بعض الأحوال، فإذا دخلت الكاف فهم نفي المثل على كلّ وجه ألا ترى أنّه لا يحسن أن يقال: ليس كمثلها أحد في كذا، بل على الإطلاق والعموم وبمثل هذا الجواب نجيب من يسأل عن قولهم: (ما إن في الدار زيد) لأنّه لو قال: (ما في الدار زيد) لجاز أن يكون نفيه لكونه فيها على وجه دون وجه، فإذا قال: ما إن فهم نفي كونه على كل حال وهذا يدلُّ على أنّها مفيدة وغير زائدة، ومن قال: إنّها دخلت للتوكيد يجب أن يكون مرادُه ما قصدناه وشرحناه؛ لأنّ التوكيد متى لم يكن تحته فائدة كان دخوله عبثاً"⁽³⁾.

(1) ينظر: الكشاف: 3 / 463.

(2) لم أعر على قائله: وهو من دون نسبة في الكشاف: 4 / 213، 214، والبحر المحيط في التفسير: 9 / 327، وإعراب القرآن وبيانه: 9 / 18.

(3) أمالي المرتضى: 2 / 311-312.

ومن النَّاحِيَةِ النَّحْوِيَّةِ يمكن القول إنَّ الكاف حرف جر جيء به لغرض التوكيد على عدم وجود أي شيء يماثل الله تعالى في صفاته وكمالاته، والسِّيَاق اللُّغوي السَّابِق الممثل بفعل النفي (ليس) التي تنفي اتصاف الاسم بالخبر هو الذي جسَّد هذا المعنى، أي نفي أن يكون لله شبيهة أو نظير، وإنَّه فريدٌ ولا يشبهه شيء في صفاته، ف(ليس) يعبر بها عن نفي التَّشْبِيهِ و التَّنْقَارن بين الله والمخلوقات. وبتعبير آخر فالتجاوز بين (ليس) و(الكاف) أصبح يدلُّ على النَّفْيِ والإنكار بشدة فيما يتعلق بالتَّشْبِيهِ والمثالية.

ثالثاً: المعاني النَّحْوِيَّة لِـ (اللام)

تأتي اللام في العربية على قسمين: إمَّا عاملة أو غير عاملة (1)، وتأتي العاملة على ثلاثة أنواع: جارة، وناصبة، وجازمة (2)، وتأتي غير العاملة على سبعة معان (3)، منها: لام الابتداء، و اللام الزائدة، ولام الجواب، واللام الموطئة للقسم وغيرها (4) وقد ذكر الكرمانى لهذه اللام معاني عدَّة منها:

1 - لام القسم:

قال تعالى: ﴿أَأَمَّا أَتَتْكُمْ آلُكُمْ بِرَبِّكُمْ أَمْ لَهُمْ آلٌ﴾ [الحشر: 11].

قال الكرمانى: "واللَّامُ الْأَوَّلُ لَامُ تَوْطِئَةِ الْقِسْمِ، وَالثَّانِي لَامُ الْقِسْمِ، وَصَارَ الْحُكْمُ لِلْقِسْمِ دُونَ جِزَاءِ الشَّرْطِ، وَقَدْ يُحَدَفُ لَامُ تَوْطِئَةِ الْقِسْمِ اِكْتِفَاءً بِدَلَالَةِ جَوَابِ الْقِسْمِ عَلَيْهِ، كَقَوْلِهِ: ﴿يَا تَرَى﴾ [الحشر: 11] أراد: ولئن قوتلتم" (5).

(1) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني: 95.

(2) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب: 1 / 207 - 208.

(3) ينظر: حروف المعاني والصفات: 19.

(4) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب: 1 / 214 - 224.

(5) لباب التقاسير: 9 / 271.

والسِّيَاق اللُّغَوِيُّ كَانَ حَاضِرًا عِنْدَ الكَرْمَانِي فَهُوَ يَرَى أَنَّ اللّامَ فِي النّصِّ القُرْآنِي السَّابِقِ مَوْطِئَةً لِلْقِسْمِ وَقَدْ تَقَدَّمَ الْقِسْمُ عَلَى الشَّرْطِ، وَوَقَعَ الْجَوَابُ لِلْقِسْمِ دُونَ الشَّرْطِ، فَهُوَ يَرَى أَنَّ هَذِهِ اللّامَ قَدْ تَحْذَفُ (اللّامُ المَوْطِئَةُ لِلْقِسْمِ)، وَيَسْتَدِلُّ عَلَى حَذْفِهَا بِالسِّيَاقِ اللُّغَوِيِّ اللاحقِ المَتمثلِ بـ(اللّامُ الوَاقِعَةُ فِي جَوَابِ الْقِسْمِ)، هِيَ الدّالّةُ عَلَى أَنَّ الْقِسْمَ مَحْذُوفٌ فِي النّصِّ القُرْآنِي وَأَيَّدَ كَلَامَهُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: (أَيُّهَا □) وَالتَّقْدِيرُ: وَلِئَن قَوَّلْتُمْ، فَحَذَفْتُ اللّامَ المَوْطِئَةَ قَبْلَ الشَّرْطِ وَاکْتَفَى بِجَوَابِ الْقِسْمِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْقِسْمِ المَحْذُوفِ، وَيَسْتغْنَى عَنِ جَوَابِ الشَّرْطِ اكْتِفَاءً بِجَوَابِ الْقِسْمِ.

فَإِذَا اجْتَمَعَ الشَّرْطُ وَالْقِسْمُ اكْتَفَى بِجَوَابِ أَحَدِهِمَا عَنِ جَوَابِ الْآخَرِ، فَإِنَّ لَمْ يَتَقَدَّمْهُمَا مَا يَحْتَاجُ إِلَى خَبَرٍ اكْتَفَى بِجَوَابِ السَّابِقِ مِنْهُمَا؛ فَيَقَالُ فِي تَقَدُّمِ الشَّرْطِ: (إِنَّ تَقَمَّ وَاللّهِ أَقَمَّ)، وَفِي تَقَدُّمِ الْقِسْمِ: (وَاللّهِ إِنْ تَقَمَّ لِأَقْوَمَنَّ)، وَإِنْ تَقَدَّمَ عَلَيْهِمَا مَا يَحْتَاجُ إِلَى خَبَرٍ فَاعْتَبَرَ الشَّرْطُ مَرَجَّحًا عَلَى الْقِسْمِ؛ سِوَاءَ أَتَقَدَّمَ عَلَيْهِ أَمْ تَأَخَّرَ، فَيَقَالُ: (زَيْدٌ وَاللّهِ إِنْ تُكْرِمَهُ يُكْرِمُكَ) بِالْجَزْمِ لِأَغْيَرٍ⁽¹⁾، وَهَنَا قَدْ يَلْجَأُ إِلَى وَسَائِلِ التَّرَابِطِ اللُّغَوِيَّةِ الَّتِي تُبَيِّنُ جَوَابَ الشَّرْطِ مِنْ جَوَابِ الْقِسْمِ، فَجَوَابُ الشَّرْطِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَجْزُومًا أَوْ فِيهِ الْفَاءُ، وَجَوَابُ الْقِسْمِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِاللّامِ وَالنُّونِ، أَوْ بِاللّامِ وَقَدْ، أَوْ بِاللّامِ وَحَدَّهَا فِي الْجُمْلَةِ الْفَعْلِيَّةِ، أَوْ يَكُونَ مِنْفِيًّا بِأَحَدِ طَرَائِقِ النَّفْيِ⁽²⁾.

(1) يَنْظُرُ: اللَّحْمَةُ فِي شَرْحِ الْمَلْحَةِ: 2 / 888 - 889، وَتَوْضِيحُ الْمَقَاصِدِ وَالْمَسَالِكِ بِشَرْحِ أَلْفِيَّةِ ابْنِ مَالِكٍ: 3 / 1289.

(2) يَنْظُرُ: بِنَاءُ الْجُمْلَةِ الْعَرَبِيَّةِ: 232 (الْهَامِشُ رَقْمُ 4).

على معنى المصدر؛ أي: الإرادة والبيان،... والثالث: على تقدير إضمار؛ أي: يريدُ ليبيّنَ لكم، وردفَ ما ردف لكم، وأمرنا ما أمرنا لنُسلمَ. ورجَّح (1) الوجهَ الثالث، وأنشد (2):

أريدُ لِأُنسى ذِكْرَها فَكأنَّما تَمَثَّلَ لي لَيْلى بِكلِّ سَبِيلٍ (3)

بلحاظ ما نكره الكرمانى عن الرُّماني ذهب الكوفيون إلى أنّ (اللام) في قوله: (□) بمعنى أن، وذلك أنّ الإرادة والأمر يقعان على المستقبل دون الماضي وعلم الاستقبال ب(أن)؛ لذا استعانوا بالسياق اللُّغوي المتمثل في (اللام)؛ للدلالة على المستقبل، قال الفراء: "العرب تجعل اللام التي على معنى كي في موضع أن في أردت وأمرت. فتقول: أردت أن تذهب، وأردت لتذهب" (4)

وأنكر الزجاج رأي الكوفيين، إذ قال: "وهذا غلط أن تكون لام الجر تقوم مقام (أن) وتؤدي معناها، لأنّ ما كان في معنى أن دخلت عليه اللام" (5).

وقال الزمخشري: " أصله يريد الله أن يبين لكم فزيدت اللام مؤكدة لإرادة التبيين كما زيدت في: لا أبالك، لتأكيد إضافة الأب. والمعنى: يريد الله أن يبين لكم ما هو خفى عنكم من مصالحكم وأفاضل أعمالكم، وأن يهديكم مناهج من كان قبلكم من الأنبياء والصالحين" (6) .

(1) فاعل رجَّح ضمير مستتر يعود على ابن عيسى الرُّماني.

(2) ديوان كثير عزة: 108.

(3) لباب التفاسير: 2 / 314، وينظر: الكتاب: 3 / 161، والمقتضب: 2 / 36، والكامل في اللغة والأدب: 3 / 73، والتفسير البسيط: 6 / 462، والبحر المحيط في التفسير: 4 / 554.

(4) معاني القرآن: 1 / 261.

(5) معاني القرآن وإعرابه: 2 / 42.

(6) الكشف: 1 / 501.

وقد بيّن ابن هشام اختلاف العلماء في دلالة هذه اللام، إذ قال: "فَقِيلَ: زائدة وَقِيلَ: لِلتَّعْلِيلِ ثُمَّ اِخْتَلَفَ هُوَ لِأَنَّ فَعْلًا: الْمَفْعُولَ مَحذُوفًا أَي: يُرِيدُ اللَّهُ التَّبَيِّنَ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ أَي لِيَجْمَعَ لَكُمْ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ وَأَمَرْنَا بِمَا أَمَرْنَا بِهِ لِنَسْلَمَ وَأُرِيدُ السَّلْوَ لِأَنسَى وَقَالَ الْخَلِيلُ وَسَيُوبِيهِ وَمَنْ تَابَعَهُمَا الْفِعْلُ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ مُقَدَّرٌ بِمَصْدَرٍ مَرْفُوعٍ بِالْإِبْتِدَاءِ وَاللَّامُ وَمَا بَعْدَهَا خَبَرٌ أَي إِرَادَةُ اللَّهِ لِلتَّبَيِّنِ وَأَمَرْنَا لِلْإِسْلَامِ وَعَلَى هَذَا فَلَا مَفْعُولَ لِلْفِعْلِ"⁽¹⁾.

ورجّح ابن عاشور قول سيبويه، إذ قال: " وَأَحْسَنُ الْوُجُوهِ قَوْلُ سَيُوبِيهِ، بِدَلِيلِ دُخُولِ اللَّامِ عَلَى كِي فِي قَوْلِ قَيْسِ بْنِ سَعْدِ بْنِ عَبَادَةَ الْخَزْرَجِيِّ: ⁽²⁾

أَرَدْتُ لِكَيْمَا يَعْلَمَ النَّاسُ أَنَّهَا سَرَاوِيلُ قَيْسٍ وَالْوُفُودُ شُهُودٌ"⁽³⁾

واستغرب الشنقيطي (ت 1393هـ) أن تكون اللام مصدرية بمعنى (أن)⁽⁴⁾، في حين يرى محيي الدين درويش (ت 1403 هـ) أن هذه " اللام زائدة ولكنها أعطيت حكم لام التعليل، وقد أفادت زيادة اللام تأكيدا لإرادة التبیین، والمعنى: يريد الله أن يبين لكم ما هو خفي عنكم من مصالحكم، وأن يهديكم مناهج من كانوا قبلكم للاقتداء بما هو صالح منها لكم ومنسجم مع واقعكم"⁽⁵⁾

فالمعنى النَّحْوِي لهذه اللام يتجلى بدلالاته على المستقبل، سواء أعددنا هذه اللام بمعنى (أن) أم بمعنى المصدر، فالإرادة والتبيين والهداية من الله سبحانه وتعالى تكون

(1) مغني اللبيب عن كتب الأعراب: 1 / 216.

(2) البيت لقيس بن سعد بن عبادة الخزرجي ، ينظر: الكامل في اللغة والأدب: 2 / 86، وثمرات الأوراق: 2 / 285

(3) التحرير والتنوير: 5 / 19.

(4) ينظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: 6 / 239.

(5) إعراب القرآن وبيانه: 2 / 200.

في المستقبل، فالسِّيَاق اللُّغوي سياق إرادة وتبيين وهداية، وهذا يظهر من خلال ما يسبق الجملة وما يأتي بعدها من آيات، فالنَّص يعبّر عن إرادة الله بتبيين وتوضيح السُّنن والطُّرق التي اتبعتها الأمم السَّابِقة؛ لتكونَ درسًا وعبرةً للأمة الإسلامية لتستفيد من تلك الدروس وتهديها الطُّريق الصحيح.

رابعًا: المعاني النَّحويَّة لـ (الواو)

الواو حرفٌ يكون عاملاً وغير عامل، فالعامل يقسم على قسمين: جار وناصب، فالجار: واو القسم، وواو رب. والناصب: واو مع، تنصب المفعول معه، عند قوم. والواو، التي ينصب الفعل المضارع بعدها⁽¹⁾، أمّا غير العاملة فتكون على أنواع متعددة منها الواو العاطفة ولكثرة استعمالها في العطف لذا عُدَّت أمَّ باب العطف⁽²⁾ وللكرماني أثرٌ بارزٌ في بيان دلالة (الواو)، فذكر لها معاني عدّة، ومن معانيها:

1- الواو بمعنى مع:

قال تعالى: ﴿أ □ □ □ □ □ □ بر﴾ [مريم: 68].

ذهب الكرماني إلى أنّ (الواو) في النَّص القرآني بمعنى (مع)، والمعنى: " يعني قرناءهم الذين أضلوهم، يقرن كلُّ كافر بشيطانٍ في سلسلة، والواو بمعنى: (مع)"⁽³⁾. في حين ذهب الزّمخشري إلى أنّ (الواو) في (أ □) يجوز أن تكون للعطف، ويجوز أن تكون بمعنى (مع)، ويزيد مستندًا إلى السِّيَاق اللُّغويّ أنّها بمعنى (مع) أوقع، والمعنى أنّهم يحشرون مع قرنائهم من الشياطين الذين أغووه، يقرن كلُّ كافرٍ مع

(1) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني: 153.

(2) ينظر: شرح الرضي على الكافية: 2 / 354، ورفص المباني في شرح حروف المعاني: 473.

(3) لباب التفسير: 5 / 480.

شيطانٍ في سلسلة⁽¹⁾، ويتابعه في ذلك كلّ من الرّازي (ت606هـ)⁽²⁾، والقرطبي (ت671هـ)⁽³⁾ " فمصاحبة الغاوي لشيطانه الذي أغواه تنحصر في دلالة المعية التي تفيدها الواو، خلافاً لها إذا جاءت عاطفة، لأنها تحتمل غير دلالة، أي: تكون لمطلق الجمع، وعندئذٍ لا تشترط مصاحبة الغاوي لشيطانه، وهكذا فالدلالة النّصية تقتضي المعنى البليغ الذي تفيده واو المعية، وليس الواو العاطفة، وهذا معيار يندرج ضمن المفاهيم الدلالية التي تشكل الالتحام"⁽⁴⁾، ويتجلى السياق اللغوي في النص القرآني المتمثل في القسم في قوله (فوربك) واللام الواقعة في جواب القسم إذ يقسم الله - سبحانه وتعالى - بنفسه ليحشر الأشرار والشياطين للحساب والجزاء في الآخر، فيستعمل الله تعالى هنا الأداة (الواو) لتعزيز الفعل وتشديد القسم للدلالة على الوقوع المؤكد، لذا يمكن استنتاج أنّ المعنى النّحويّ لحرف العطف هو التكميل والإضافة والمعنى السّياقي أنّ الجملة أتت في سياق القسم الذي يتحدث عن يوم القيامة والجزاء الذي سيتم فيه تجميع الأشرار والشياطين لحسابهم، ويعبر استعمال (الواو) هنا عن ربط العقاب لهذين الجماعتين معاً في هذا اليوم.

2 - مجيؤها بين العطف والاستئناف:

قال تعالى: ﴿تَخْرُجُ تَهْتِكًا لِّمَن يَسْمَعُ ۗ﴾

[آل عمران: 7]

(1) ينظر: الكشف: 3 / 34.

(2) ينظر: مفاتيح الغيب: 21 / 223.

(3) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: 11 / 132.

(4) تأويل النص القرآني وقضايا النحو: 148.

نقل الكرمانى عن النّحويين قولهم: " (أ □) استتفافٌ عندَ الجمهورِ . وذهب مجاهدٌ (ت 104 هـ) والرّبيعُ (ت 139 هـ) إلى أنّهُ عطف على قوله: (أثم □)، وإليه ذهب القنّبى (ت 267 هـ)، في (مشكله) وجعلوا (أثم) حالاً من (الرّاسخين)، وهذا بعيدٌ من ثلاثة أوجه: الأول: لأنّهم وإنّ زعموا أنّا نعلمُ بعضَ المتشابه، فلا بدّ لهم من القولِ بالعجزِ عن بعضه، وهو ما سبق. والثّاني: ما في بعض المصاحف، وهو: (ويقولُ الرّاسخون) (1)، وهذا قاطعٌ. والثّالث: أنّ الحالَ يقتضى أن يكونَ من المعطوف والمعطوف عليه، وهذا فاسدٌ لا محالةً، والله أعلم" (2).

وبلحاح نصّ الكرمانى ونقله رأي الجمهور والعلماء تتأرجح الواو بين معنيين: الأول: أن تكون استتفاويةً: فالمعنى، وما يعلم تأويله إلا الله وحده منفرداً بعلمه. أمّا الرّاسخون في العلم، فإنّهم ابتدئ الخبر عنهم بأنّهم يقولون: آمنّا بالمتشابه والمحكم وإنّ جميع ذلك من عند الله (3)، فيكون الكلام على القطع والاستتفاف، بحسب هذا التّأويل يكون (الرّاسخون) مبتدأ خبره جملة (أثم)، وهذا قول جمهور العلماء، من أبرزهم ابن عباس، ومالك ابن أنس (ت 179 هـ)، والكسائي، والفراء، ومن المعتزلة أبو علي الجبائي (ت 303 هـ) (4) وبناء على هذا الرّأي ينحصر علم المتشابه في سبحانه وتعالى ولا ينبغي الاجتهاد والتّأويل في فهمه.

(1) نُسبت هذه القراءة لأبي بن كعب (رضي الله عنه)، بحسب معاني القرآن، للفراء: 1 / 191،

وجامع البيان في تأويل القرآن: 5 / 220، ونُسبت لابن عباس (رضي الله عنه)، في تفسير

عبد الرزاق: 1 / 384.

(2) لباب التّفاسير: 2 / 17 - 18، وينظر: تأويل مشكل القرآن: 66-67.

(3) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن: 6 / 201.

(4) ينظر: أحكام القرآن: 2 / 4 - 5، ومفاتيح الغيب: 7 / 165، والبحر المحيط في التّفسير: 2

.400 /

والآخر: أن تكون عاطفة، والمعنى: وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم، وهم مع علمهم بذلك ورسوخهم في العلم يقولون (أ □ □ □ □ سم □ □ □ □) (1)، بناء على هذا الرأي يكون العلم بالمتشابه حاصلًا عند الله سبحانه وتعالى وعند الراسخين في العلم، فيكون الكلام على الوصل و(الراسخون) اسمًا معطوفًا على لفظ الجلالة (2).

وذهب فريق ثالث إلى أنه يجوز القطع والاستئناف كما يجوز الوصل بالعطف، وذلك بحسب معنى كلمة تأويل فإذا كان المقصود بالتأويل حقيقة الأشياء فالوقف على لفظ الجلالة، لأنَّ حقائق الأمور وكنهها لا يعلمها إلا الله سبحانه وتعالى، ويكون قوله (أ □ □ □ □ حم □ □ □ □) مبتدأ، خبره (ويقولون آمنة به). أمّا إذا أريد بالتأويل التفسير والتعبير والبيان عن الشيء فالوقف على (□ □ □ □ حم □ □ □ □)؛ لأنّهم يعلمون ويفهمون ما خوطبوا به بهذا الاعتبار، وإن لم يحيطوا علمًا بحقائق الأشياء على كنه ما هي عليه (3).

يستند أصحاب الرأي الأول - القائلون بالقطع والاستئناف - إلى جملة من الأدلة النصية التي تشكل المعنى وهي معطيات السياق اللغوي السابقة واللاحقة التي تحقق الانسجام بين الوحدات الدلالية للنظم في النص (4)

فمن استنادهم إلى السياق اللغوي السابق قول بعضهم: ما قبل هذه الآية يدل على أنّ طلب تأويل المتشابه مذموم، إذ قال: ﴿ أ □ □ □ □ □ □ □ □ ب ج ب ج

(1) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن: 6 / 203.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 6 / 204.

(3) ينظر: تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير): 2 / 11 - 12.

(4) ينظر: تأويل النص القرآني وقضايا النحو: 170.

نَحْ بِمِ بَعْ تَجِيءُ [آل عمران: 7]. ولو كان طلب تأويل المتشابه جائزًا لما كان طلبه ذمًا، وقد جعله الله ذمًا، وهذا يرجح أنهم غير عالمين به وينبغي ألا يسعوا في تأويله⁽¹⁾ وكذلك يستند القائلون بالرأي الأول بالمعطيات السياقية اللاحقة التي يتحقق بها الانسجام، ويمزجون هذا الدليل بالتناص نظرًا لتداخل الأدلة النصية، ففي أساليب العربية قد تبتدئ بالكلام فيبين أول لفظه عن المقصود من آخره، وقد تبتدئ بالكلام فيبين آخر لفظه عن المقصود من أوله، والمعنى: أن الكلام يفسر بعضه بعضًا، وربما ابتدأت بالكلام فيعرف المقصود من دون الإيضاح باللفظ لا من أوله ولا من آخره⁽²⁾ فيكون ذلك عن طريق التفاعل الكلي للنسيج النصي فتربط الجمل بعضها ببعض وتجاوزها في بنية النص الواحد فيجعلها مسؤولة عن تكوين سياق نصي معين يساعد في تفسير التراكيب داخل النص، وكل جملة في النص لا يمكن فهمها إلا عن طريق ترابطها بأخواتها داخل النص⁽³⁾، لذلك يقول الرازي تعليقًا على الجملة اللاحقة (أنهم □ □) إن "الله مدح الراسخين في العلم بأنهم يقولون آمنا به، وقال في أول سورة البقرة ﴿تِي □ □ □ □ □ □ [البقرة: 26] فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الإيمان به مدح، لأن كل من عرف شيئًا على سبيل التفصيل فإنه لا بد وأن يؤمن به"⁽⁴⁾.

(1) ينظر: مفاتيح الغيب: 2/ 252.

(2) ينظر: الرسالة: 52 - 53.

(3) ينظر: الجملة في الشعر العربي: 72.

(4) مفاتيح الغيب: 7/ 146.

وبلحاحظ النَّص نجدُ فيه دلالة على أنَّهم غير عالمين، أي إنَّ المسألة ليست من باب العطف والإشراك، بل هي من باب الاستئناف، إي إنَّ قوله (□) يتصدر كلامًا منقطعًا عما قبله.

ومن أدلتهم على ذلك فصاحة التَّركيب ومعهود النَّظْم، إذ يذكر أصحاب هذا الرأي أنَّه لو كان (الرَّاسخون في العلم) معطوفًا على قوله (أثم □) لصارت جملة (أثم □) كلامًا منقطعًا عما قبله وهذا بعيد عن الذوق والفصاحة، لأنَّها إذا كانت منقطعة كان الأولى أن يسبق الفعل المضارع بضمير مع الواو، فيقال: وهم يقولون آمنًا به، أو: ويقولون آمنًا به، وذلك بحسب معهود النَّظْم في كلام العرب وما تقتضيه فصاحة التَّركيب، ويعززون رأيهم بعناصر السِّياق اللُّغويِّ اللاحقة لبيان بلاغته وقوته، فقوله تعالى: (□ □ سم □ □) يعني أنَّهم آمنوا بما عرفوه على التَّفصيل، وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله، فلو كانوا عالمين بالتَّفصيل في الكلِّ لم يبقَ لهذا الكلام فائدة⁽¹⁾.

وهنا نلاحظ أنَّ قضايا النَّحو كانت من بين الأدلة ولكنَّها ليست بالمفهوم المعياري للنَّحو الذي نتدارسه، وإنما بمفهوم اللغة المكتسبة في الكفاية اللغوية المخترنة في أذهان ابن البيئَة العربية، التي تمكنه من التحدث بها والحكم على جملها بالصَّواب والخطأ، أو القوة والضعف، أو الجمال والقبح، عبر سليقته اللغوية، إذ هي المعرفة الضَّمنية بقواعد اللغة التي اكتسبت بالمعايشة الاجتماعية، التي تمكنه من الحكم على الجمل والتَّراكيب النَّصيَّة بالصَّواب والخطأ⁽²⁾، ويسوق أصحاب هذا التَّوجيه بعض الاحتمالات مستعينين بقواعد التَّوجيه المستمدة من السِّياق اللُّغويِّ، وقضايا النَّحو، فهم يتساءلون: فإنَّ قيل:

(1) ينظر: مفاتيح الغيب: 7 / 146 - 147.

(2) إنَّ فكرة الكفاية اللغوية يقصد بها المعرفة الضَّمنية بقواعد اللغة عند ابن البيئَة، تعود إلى العالم الأمريكي نعوم تشومسكي، ينظر: أضواء على الدراسة اللغوية المعاصرة: 115 - 116.

جملة (خم) كلام منقطع عمّا قبله، فيكون خبراً لمبتدأ محذوف، والتقدير: هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون أمناً به ، فإنّنا نقول هذا الرأي مدفوع لأنّ تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه إلى الإضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه إلى الإضمار⁽¹⁾، فلا حاجة لأنّ نقدر مبتدأ ونجعل جملة (أخم) خبراً عنه، وإذا أمكن حمل الكلام على الظاهر، وإنّ قيل: جملة (أخم) حال من الرّاسخين فلا يستقيم ذلك؛ لأنّ صاحب الحال هو الذي تقدم ذكره، وهو ههنا قد تقدم ذكر الله - سبحانه وتعالى - وذكر الرّاسخين في العلم، ويلزم أن يكونَ الله سبحانه وتعالى قائلاً (أ □ سم □ □) ⁽²⁾، وهذا لا يجوز فوجب أن يجعل قوله (أخم □ □) حالاً من الرّاسخين، لا من الله تعالى مع الرّاسخين، فيكون ذلك تركاً للظاهر، فثبت أنّ المذهب لا يتمُّ إلا بالعدول عن الظاهر، ولا حاجة يدعو إلى ترك الظاهر، فكان حملُ الكلامِ على القطع والاستئناف أولى وعليه يخرج (الرّاسخون) من علم المتشابه وتأويله⁽³⁾ و يستعين أصحاب هذا الرأي بالأداء الأمثل الذي لا يخفى أثره في الجانبين الدلالي والنحوي معاً، وذلك عندما يرون أنّ الأداء الأمثل يكون بالوقف على لفظ الجلالة (أ □ □) إذا يقولون إنّ الوقف تام⁽⁴⁾ في مذهب أكثر العلماء إنّما هو في نهاية قوله تعالى (أتخذتمّه)، وما بعده (أ □ حم □ خم □ □) كلام مستأنف⁽⁵⁾.

(1) ينظر: مفاتيح الغيب: 7 / 147.

(2) ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(3) ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(4) المقصود بالوقف التام: هو الوقف على الكلام الذي يحسن قطعه عما بعده، كما في الفواصل

ورؤوس الآي عند تمام النقص وانقضائها، ينظر: المكتفى في الوقف والابتداء: 140.

(5) ينظر: البحر المحيط في التفسير: 2 / 400.

ويعتمد المنتقدون على المعنى والسِّيَاق اللُّغويِّ بدليلٍ لاحقٍ، يقولون لو كانت الواو في قوله (أ □) عاطفة لم يكن لقوله (أ □ سم □ □) فائدة⁽¹⁾.

ومن تلك الأدلة التي تضعف الوجه لديهم الأصول النحويّة، أي القواعد النحويّة المبنية على السَّماع، فعامة أهل اللُّغة ينكرون أن تأتي الحال من غير أن يذكر الفعل في مثل ذلك ويستبعدون ذلك؛ لأنَّ العرب لا تضمّر الفعل والمفعول معاً، ولا تذكر حالاً إلا مع ظهور الفعل، لو جاز ذلك لجاز أن يقال: عبد الله راكباً، بمعنى أقبل عبد الله راكباً، وإنّما يجوز ذلك مع ذكر الفعل كقوله: عبد الله يتكلم يصلح بين الناس، فكان (يصلح) حالاً منه⁽²⁾

هذه هي الأدلة التي استند عليها القائلون بالرأي الأول، والملاحظ أنّها غنيّة ومتنوعة، وقد كانت مستمدةً من معطيات السِّيَاق اللُّغويِّ السَّابِقة واللاحقة، وكذا الجانب البلاغي المتمثل بمعهود النُّظْم، فقد استعانوا بالجانب النحويِّ في توجيههم، إذ تجلّى الدليل النحويِّ بمراعاة لنحو الكفاية اللُّغويّة في ذهن العربي، وبقواعد التّوجيه التي تظالعتنا في التّحليل النحويِّ، وبعلم النّحو المتمثل بأراء النُّحاة في الحكم على الواو بالاستئناف⁽³⁾

وذهب آخرون إلى أنّ الوقف غير تام والتمام - برأيهم - الوقوف على قوله (□) ، فتكون (الراسخون في العلم) بذلك معطوفة على لفظ الجلالة (أ □)⁽⁴⁾.

(1) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: 4 / 17 ، والبحر المحيط في التفسير: 2 / 401.

(2) ينظر: البحر المحيط في التفسير: 2 / 400.

(3) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: 4 / 17.

(4) ينظر: النشر في القراءات العشر: 1 / 179، المعنى وظلال المعنى: 310 - 311.

وبلحاح ما تقدّم فالكرماني ذكر المعنى الأوّل للواو وهي كونها عاطفة، ولكنه لم يبين معنى الواو في ضوء التّقدير الثّاني، ولكن المعنى يدلّنا على أنّه أراد بالواو هي الواو الزائدة، وذلك بناء على توجيهه للدلالة في التّقدير الثّاني، وقد بيّن هذا المعنى في غرائب التفسير: "وقيل: الواو زائدة، وقيل: وليعلم الله نداولها، والمفعول الثّاني محذوف أي متميزين"⁽¹⁾، والكرماني يشعرنا برأيه هذا أنّه لم يرجّح كونها زائدة؛ بل رجّح كونها عاطفة، أي أنّه يرجّح العطف بدلالة سياق الآية وذلك لتأسيس معنى جديد في الجملة المعطوفة " لو لم يكن في الكلام واو؛ لكان قوله (ليعلم) متّصلاً بما قبله، وكان: وتلك الأيام نداولها بين الناس ليعلم الذين آمنوا ولكن لما دخلت (الواو) فيه آذنت بأنّ الكلام متّصل بما قبلها، وأنّ بعدها خبراً مطلوباً، واللّام التي في قوله (وليعلم)، به متعلقة"⁽²⁾ إلا أنّ المداولة في الأيام علتها (لئلا يغتروا) فالعطف على جملة (أ □ □ سم □ □) لأنّ مضمون الجملة المعطوفة علة ثانية لجواب الشرط المحذوف المدلول عليه بقوله: (جم □ □ حم □) وعلم أنّ إيمانهم متحقّق من قبل أنّ سيمسهم القرع⁽³⁾.

يبدو ممّا تقدّم ذكره أنّ السّياق اللّغويّ للآية المباركة يتمركز حول الواو وأثرها في النّصّ، يأتي الواو ليربط بين عبارتين، الأولى تصف الأيام وتعبر عن تداولها بين الناس، والثانية تعبر عن الهدف من ذلك التداول، بحيث يتم استعمال الواو هنا للإشارة إلى السبب أو الغاية وراء هذا التداول وهو لكي يعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء. أي إنّ الواو تستعمل هنا لزيادة فكرة إضافية أو تفصيلية للجملة السّابقة، وبمعنى آخر الواو تشير إلى أنّ الجملة الثّانية (أ □ □ □ □) هي النتيجة أو الهدف المرجو من الجملة

(1) غرائب التفسير وعجائب التأويل: 1 / 270 .

(2) جامع البيان في تأويل القرآن: 241/7.

(3) ينظر : التحرير والتنوير: 101 / 4.

الأولى (أ □ □ سم □ □ □)، بمعنى آخر الواو تقوم بتعزيز العلاقة السببية أو النتيجة بين الجملتين.

وبناء على ذلك يمكن فهم المعنى العام للآية كالاتي (أ □ □ سم □ □ □)، أي إنَّ الأيام نداولها بين الناس بالتجربة والمحنة وذلك يقود إلى النتيجة والهدف النهائي الذي هو (ليعلم الله الذين آمنوا) أي إنَّ الله يعرف ويميز الذين آمنوا بصدق وإخلاص في تلك الأيام.

4 - واو الثمانية:

ساق الكرمانى هذا المعنى عن العلماء مستشهدا بقوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِيْكَ﴾ [التوبة: 112] إذ قال: "وذهب بعض المُفسِّرين إلى أنَّ هذا واو الثَّمَانِيَّةِ، واستدلُّوا بقوله: ﴿أَنَّ تَن﴾ [الكهف: 22]، وبقوله تعالى: ﴿أَجْم﴾ [التحريم: 5] وبقوله تعالى: ﴿□ □﴾ [الزمر: 73]، وهذا لقب لا يعرفه النُّحاة، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ تَقُولَ: السَّبْعَةُ عَدَدٌ مُسْتَقِلٌّ، وما بعده يجري مجرى الاستئناف؛ لأنَّ العَدَدَ إمَّا زَوْجٌ كَالثَّانِيْنَ، وهو أوَّلُ الأعداد، وإمَّا فَرْدٌ كَالثَّلَاثَةِ، وهو أوَّلُ الأفرادِ، وإمَّا زَوْجٌ كَالأربعةِ وهو أوَّلُ تَضْعِيفِ الزَّوْجِ، وإمَّا زَوْجٌ الْفَرْدِ كَالسَّبْتِ وهو أوَّلُ تَضْعِيفِ الأفرادِ، فَالسَّبْتُ النَّهَائِيَّةُ، ومنه نسبةُ السَّبْتَيْنِ، ثُمَّ ضُمَّ إِلَيْهِ وَاحِدٌ وهو مَبْدَأُ العَدَدِ وَمَنْشُؤُهُ وليس بعددٍ، فتمَّ مبادئ الحسابِ، وما بعده تكرير وتضعيف" (1)

فالكرمانى برأيه هذا قد صرَّح بضعف القول بواو الثَّمَانِيَّةِ لدى النُّحويين، ونقل رأي بعض المُفسِّرين الذين يرون أنَّ هذه الواو في النَّصِّ القرآني تسمى بـ(واو الثَّمَانِيَّةِ) وهي واو تلحق الثَّامن من الأعداد والصِّفات إشعارًا بأنَّ السَّبْعَةَ عَدَدٌ مُسْتَقِلٌّ.

(1) لباب التفسير: 4 / 126.

ذكر الكرمانى هذا القول فى (غرائب التفسير وعجائب التأويل) وعده من العجائب
 وشرحه بنحو ما هنا، فقال بعد أن أورد الآيات السابقة المزعوم أن الواو فيها واو
 الثمانية: "ولهذا الكلام وجه وإن كان ضعيفًا، وهو أن يُقال: لما كان السبع من العدد
 مشتماً على جميع أوصاف العدد من الزوج والمفرد زوج الزوج والمفرد، وانضمَّ
 إليها الواحد الذي هو مبدأ الأعداد وإن لم يكن هو من العدد في شيء، صار ما بعده
 كالمستأنف فحسُن دخول الواو عليه، وللآيات التي استدلوا بها وجوه تأتي في مواضعها
 - إن شاء الله -" (1)

وقد استدَلَّ الكرمانى ضعف القول بواو الثمانية بقوله تعالى: ﴿خَمْسٌ مِّنْ ثَمَانِيَةٍ﴾
 ﴿الْقَلَم: ١٠ - 13﴾ فقال: "أوصاف
 تسعة، ولم يدخل بينها واو العطف، ولا بعد السابع، فدَلَّ على ضعف القول بواو
 الثمانية" (2)

فنبُذَّ الكرمانى بعدُ دليلاً قاطعاً على ضعف القول بواو الثمانية الذي رفضه
 الكرمانى وعده من العجائب، ولو كانت هذه الواو للثمانية لمْ لمْ تلحق قوله: (أ □)،
 الواردة فى النَّصِّ القرآنى السالف. أيَّ إنَّ الكرمانى استند إلى السِّياق اللُّغويِّ لرفض فكرة
 القول بواو الثمانية وقوله: (□) هي الصِّفة الثامنة فى النَّصِّ القرآنى، ومن ذلك قوله
 تعالى: ﴿أَجْزَيْمٌ بِهَيْبَةٍ تَجْتَزِمُ تَجْرَمُ تَهْجُومًا وَمِنْ جَمْدٍ وَجَمٌ مِّنْ دُمٍّ وَمِنْ دَمٍ مِّنْ دُمٍّ﴾
 ﴿الحشر: 23﴾، لِمَ لمْ تدخل الواو مع الصِّفة الثامنة وهو قوله (المتكبر). ويُعدُّ هذا دليلاً
 على ضعف القول بواو الثمانية.

(1) غرائب التفسير وعجائب التأويل: 1 / 467.

(2) البرهان فى توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان: 239.

وذهب بعض النحويين واللغويين إلى إثبات أنّ هذه الواو هي (واو الثمانية) ومن هؤلاء: أبو بكر بن عياش (ت 193 هـ)⁽¹⁾، ابن خالويه (ت 370 هـ)⁽²⁾، وأبو منصور الثعالبي (ت 429 هـ)⁽³⁾، والحريري (ت 516 هـ)⁽⁴⁾، والفيروز آبادي (ت 817 هـ)⁽⁵⁾، ومن المفسرين الثعلبي (427 هـ)⁽⁶⁾، وابن عاشور⁽⁷⁾.

واستدلوا على أنّ إلحاق الواو في الثامن من العدد من خصائص لغة العرب، فيقولون: واحد اثنان ثلاثة أربعة خمسة ستة سبعة وثمانية، إشعاراً بأن السبعة عندهم عددٌ كاملٌ، ومصداق ذلك ما ورد في الآيات القرآنية السالفة الذكر⁽⁸⁾

وقال القرطبي: "وهي لغة قريش"⁽⁹⁾، وقال أبو البقاء: "إنّما دخلت الواو في الصّفة الثامنة إيداناً بأن السبعة عندهم عددٌ تامٌ، ولذلك قالوا: سبعٌ في ثمانية؛ أي: سبعٌ أذرعٌ في ثمانية أشبار، وإنّما دلّت الواو على ذلك؛ لأنّ الواو تؤدّن بأنّ ما بعدها غير ما قبلها، ولذلك دخلت في باب عطف النّسق"⁽¹⁰⁾

-
- (1) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: 10 / 382.
 - (2) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب: 2 / 362.
 - (3) ينظر: فقه اللغة وسر العربية: 233.
 - (4) ينظر: درة الغوّاص في أوهام الخواص: 31.
 - (5) ينظر: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: 4 / 205.
 - (6) ينظر: الكشف والبيان في تفسير القرآن: 6 / 162 - 163.
 - (7) ينظر: التحرير والتنوير: 10 / 213.
 - (8) ينظر: الكشف والبيان في تفسير القرآن: 6 / 162، ومعالم التنزيل في تفسير القرآن: 2 / 186 و إيجاز البيان عن معاني القرآن: 2 / 516، والجامع لأحكام القرآن: 8 / 272، والتحرير والتنوير: 11 / 43.
 - (9) الجامع لأحكام القرآن: 8 / 272.
 - (10) التبيان في إعراب القرآن: 6 / 662.

وقال ابن عاشور: "كثُر الخوضُ في هذا المعنى للواو إثباتًا ونفيًا، وتوجيهًا ونقضًا. فالوجهُ عندي أنه استعمالٌ ثابتٌ، فأما في المَعْدودِ الثَّامن فقد اطَّرد في الآياتِ القرآنية المُستدلِّ بها. ولا يَرِيْبُكُ أَنَّ بعضَ المقترنِ بالواو فيها ليس بثامنٍ في العِدَّةِ لأنَّ العِبْرَةَ بكونه ثامنًا في الذِّكْرِ لا في الرُّتْبِ" (1) .

وذهب جمهور العلماء من اللُّغويين والنَّحويين والمُفسِّرين إلى إنكار هذه التسمية (واو الثمانية)، وردَّ رأي القائلين بها، ومن أشهر من أنكرها: من والنَّحويين: أبو إسحاق الزجاج (ت 310 هـ) (2)، وأبو جعفر النحاس (ت 338) (3)، وعلي بن محمد الهروي (ت 415 هـ) (4)، والحسن بن قاسم المرادي (ت 749 هـ) (5)، وابن هشام الأنصاري (ت 761 هـ) (6). ومن المفسرين: الزمخشري (ت 538 هـ) (7)، والقرطبي (8)، وابن القيم (9)، وأبو حيان الأندلسي (10)، وابن عادل الحنبلي (775 هـ) (11)، والآلوسي (ت 1270 هـ) (12)، وأنكرها ابن هشام بشدة، وذكرها تحت عنوان: (في التَّحذير من أمور اشتهرت بين

(1) التحرير والتنوير: 11 / 43.

(2) ينظر: معاني القرآن وإعرابه: 3 / 277.

(3) ينظر: إعراب القرآن: 2 / 452 - 453.

(4) ينظر: الأزهية في علم الحروف: 231.

(5) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني: 167.

(6) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب: 2 / 362.

(7) ينظر: الكشاف: 2 / 676.

(8) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: 8 / 245.

(9) ينظر: بدائع الفوائد: 915 - 919.

(10) ينظر: البحر المحيط في التفسير: 5 / 107.

(11) ينظر: اللباب في علوم الكتاب: 10 / 218 - 219.

(12) ينظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم: 6 / 31.

المعربين والصواب خلافها)، فقال: "واو الثمانية ذكرها جماعة من الأدباء كالحريري ومن النحويين الضعفاء كابن خالويه ومن المفسرين كالثعلبي وزعموا أنّ العرب إذا عدوا قالوا: ستة سبعة وثمانية إيداناً بأنّ السبعة عدد تامّ وأنّ ما بعدها عدد مستأنف واستدلوا على ذلك بآيات"⁽¹⁾، وأنكر ابن القيم هذه الواو بقوله: "وقولهم: إنّ الواو تأتي للثمانية، ليس عليه دليل مستقيم"⁽²⁾، وضعّف ابن عادل الحنبلي (ت 775 هـ) القول بـ(واو الثمانية) بقوله: "وهذا قول ضعيف جداً، لا تحقيق له"⁽³⁾.

وبلحاظ ما تقدّم ذكره من آراء بخصوص وجود هذه الواو من عدمها، نجد أنّ هناك رأيين: الأول: يقول بوجود هذه الواو وقام بتقديم أدلته على وجودها. الثاني: فريق منكر، يرى القول بعدم وجود هذه الواو.

ويبدو أنّ موقف المؤيدين لهذه الواو يرجع إلى أنّ دلالة الواو على العدد ليست وظيفة نحوية وإنّما هي دلالة مفهومة من السياق استنبطوها من اقتران الصفة الثامنة بالواو في بعض الآيات القرآنية، ولعلمهم استندوا إلى أنّ العدد السابع ارتبط عند العرب بأمر كثيرة لا ثامن لها: كالسّموات السّبع، والأرضين السبع، والأيام السبع إلى غير ذلك ممّا يرمز فيه بأنّ العدد السابع هو غاية الأمر فدعوا العدد الثامن عدداً مستأنفاً بعد عدد تام⁽⁴⁾، ولكن المنكرين لهذه الواو لم ينظروا لهذه الاعتبارات البعيدة كلّ البعد عن

(1) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: 2 / 362.

(2) بدائع الفوائد: 3 / 915.

(3) اللباب في علوم الكتاب: 10 / 219.

(4) ينظر: مفهوم واو الثمانية في القرآن الكريم بين المثبتين والنافين وأسرار التعبير بها في النظم الكريم: 1423.

المعاني النَّحْوِيَّة، فقد التمسوا لهذه الواو معاني نحوية في ضوء المعاني التي تساق لها الواو(1).

ويميل الباحث إلى الرأى الثانى الذى ينكر مجيء هذه الواو بهذه التسمية - واو الثمانيَّة - وهذا الإنكار لم يكن اعتبارياً وإنما كان مستمداً من الذكر الحكيم، فقد وردت آيات قرآنية عدَّة لم ترد فيها الواو بعد الصِّفة الثامنة، بل لم ترد هذه الواو بعد الصِّفة التاسعة، وإنما لهذه الواو معانٍ معينة يجسدها السياق. فالمعنى النَّحْوِي فى النَّص القرآنى - موطن الشاهد - هو العطف وهو ما بيَّنه الكرمانى أيضاً، أى المشاركة بين المعطوف والمعطوف عليه، تعدُّ الواو فى هذا السِّياق علامة للتَّرابط والتَّراحم بين الأمرين بالمعروف والتَّاهين عن المنكر، ومن النَّاحية اللُّغوية الواو فى هذا السِّياق تشير إلى أنَّ هناك صلةً وثيقةً وترباطاً بين الأمر بالمعروف والنَّهى عن المنكر، أى إنَّهما يتعاونان ويتكاملان فى دعوة الناس للخير ومنع الشرِّ، وبذلك يظهر أنَّه لا يمكن فصل الأمر بالمعروف والنَّهى عن المنكر؛ بل يجب أن يكونا مترابطين ومتكاملين فى المجتمع الذى يسعى إلى الإصلاح، وبذلك تُسهم الواو فى إظهار التَّكامل والتَّناغم بين الأمرين بالمعروف والتَّاهين عن المنكر.

(1) ينظر: الواو فى العربية بين الصوت والدلالة: 110 - 111.

المبحث الثاني

السِّيَاق اللُّغَوِيّ وأثره في معاني الأدوات الثَّنَائِيَّة:

أولاً: المعنى النحوي لـ (إِنْ)

تأتي (إِنْ) في العربية لمعان عدة: شرطية، ومخففة من الثقيلة، وزائدة، وبمعنى

إذ⁽¹⁾، وذكر الكرمانى أنّها تأتي بمعنى (نعم) مستشهداً بقوله تعالى: ﴿□ □ □ □﴾

(1) ينظر: الأزهية في علم الحروف: 45- 51، والجنى الداني في حروف المعاني: 207 -

210، وأقسام الكلام من حيث الشكل والوظيفة: 360 - 362.

□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ [طه: 63] إذ قال: " وقال بعضهم: (□) بمعنى

نعم، قال الشاعر(1):

ويُقْلَنَ شَيْبٌ قَدْ عَلَا كَ وَقَدْ كَبِرْتَ، فَقُلْتَ: إِنَّهُ
لَا بَدَّ مِنْ شَيْبٍ وَمِنْ كَبِرٍ، فَدَعَنْ مَلَامَكُنَّه

واعتدروا عن اللام بأن اللام قد يدخل الخبر كما يدخل المبتدأ، قال(2):

خَالِي لِأَنْتَ وَمَنْ جَرِيْرٌ خَالُهُ يَنْلِ الْعَلَاءَ وَيُكْرِمُ الْأَخْوَالَ
الزَّجَّاجُ: لهما ساحران وزيفه أبو علي.

وقال بعضهم هذا بلغة بلحارث وكعبٍ وخثعم، وأنشد(3):

فَأَطْرَقَ إِطْرَاقَ الشَّجَاعِ وَلَوْ يَرَى مَسَاغًا لِنَابَاهِ الشَّجَاعُ لَصَمَّمَا
أَي: لِنَابِيْهِ.

وقال بعضهم: ألف (□ أ) ألف الأصل، وألف التثنية حذفت لالتقاء الساكنين بخلاف سائر ما في آخره ألف؛ لأنَّ التَّوْنُ هَاهُنَا لَازِمٌ فَصَارَ دَلِيْلَ التَّثْنِيَةِ وَلِهَذَا شَدَّدَ مَنْ

(1) ديوان عبيد بن قيس الرقيات: 212، والبيت الثاني لم يُذكر إلا في الأغاني: 71 / 4، فقد ذُكِرَ برواية:

لَا بَدَّ مِنْ شَيْبٍ فَدَعَا نَ وَلَا تَطْلَنَ مَلَامَكُنَّه

(2) البيت من دون نسبة في معاني القرآن، للزجاج: 3 / 363، وسر صناعة الإعراب: 2 / 56، والمحكم والمحيط الأعظم: 4 / 473، والبسيط: 14 / 442، وشرح تسهيل الفوائد: 1 / 299.

(3) البيت للمتلمس بن عبد المسيح الضبعي، كما في العين: 7 / 92، والشعر والشعراء: 1 / 187، وتهذيب اللغة: 285 .

شَدَّد النون. وقراءة أبي عمرو صحيح في الإعراب مخالفاً للإمام، وقراءة مَنْ خَفَّف النُّون أحسنُ الثلاثة⁽¹⁾

بلحاظ النَّصِّ فقد نقل الكرمانى اختلاف العلماء في تأويل الآية التي جاءت مخالفة لما قرَّره النَّحْوِيُّونَ: ففيها ست قراءات، أربع منها للسبعة " فقرأ نافع وابن عامر وحمزة والكسائي: (إِنَّ) مشددة النون و(أ □) بألف خفيفة النون. قرأ ابن كثير (إِنَّ هَذَانِ) وتخفيف نون (إِنَّ). واختلف عن عاصم، فروى أبو بكر: (إِنَّ هَذَانِ) نون (إِنَّ) مشددة و(هَذَانِ) مثل حمزة: وروى حفص عن عاصم: (إِنَّ) ساكنة النون وهي قراءة ابن كثير، و(أ □) خفيفة. وقرأ أبو عمر وحده: (إِنَّ مشددة النون و(هذِينَ) بالياء⁽²⁾

و يرى سيبويه أنَّها بمعنى (أجل) احتجاجاً بكلام العرب⁽³⁾، وتابعه الرَّجَّاج⁽⁴⁾، والحسن بن قاسم المرادي⁽⁵⁾، وابن هشام الأنصاري⁽⁶⁾، ووافقهم من المُفَسِّرِينَ الرَّمَخَشَرِيَّ⁽⁷⁾

(1) لباب التفاسير: 5 / 543 - 545 ، وينظر: معاني القرآن وإعرابه: 3 / 363.

(2) السبعة في القراءات: 419.

(3) ينظر: الكتاب: 3 / 151.

(4) ينظر: معاني القرآن وإعرابه: 3 / 363.

(5) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني: 398.

(6) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب: 2 / 680.

(7) ينظر: الكشاف: 4 / 92.

وأبو حيان⁽¹⁾ احتجوا لرأيهم هذا بقول الزبير للأعرابي " لما قال له: لعن الله ناقة حملتني إليك فقال له: (إنّ وراكبها) أراد: (نعم وراكبها)"⁽²⁾ .

ونقل ابن هشام للمبرد (ت285 هـ) أمرين على مجيء (إنّ) بمعنى (نعم) في الآية، إذ قال: " أحدهما: أنّ مجيء (إنّ) بمعنى (نعم) شاذ. حتى قيل: إنّه لم يثبت، والثاني: إنّ اللام لا تدخل في خبر المبتدأ"⁽³⁾ .

وردّ ابن هشام على هذا الرأي بقوله: " بأنّها لام زائدة وليست للابتداء أو بأنّها داخلّة على مُبتدأ مَحذوف أي لهما ساحران أو بأنّها دخلت بعد إن هذه لشبهها بأنّ المؤكّدة لفظاً"⁽⁴⁾ .

أمّا الفراء فكان تفسيره أقرب إلى التفسير اللغوي من دون الحاجة إلى التقدير والإضمار؛ وخرّجها على وجهين: الأول: أنّها جاءت على لهجة عربية فصيحة وهي لهجة بني الحارث الذين يجعلون الاثنين بالألف رفعًا ونصبًا وجرًا⁽⁵⁾ والثاني: " أنّ تقول: وجدت الألف (من هذا دعامة وليست بلام فعل، فلمّا ثنيت زدت عليها نونًا، ثم تركت الألف ثابتة على حالها لا تزول على كلّ حال)؛ كما قالت العرب (الذي) ثمّ زادوا نونًا تدل على الجماع، فقالوا: الذين في رفعهم ونصبهم وخفضهم كما تركوا (هذان) في رفعه ونصبه وخفضه"⁽⁶⁾ . وهو رأي الكسائي (18 هـ)⁽⁷⁾، والأخفش (ت 215 هـ)⁽¹⁾، وأمّا

(1) ينظر: البحر المحيط في التفسير: 6 / 238.

(2) الحجة في القراءات السبع: 243.

(3) مغني اللبيب عن كتب الأعراب: 1 / 38.

(4) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

(5) ينظر: معاني القرآن: 2 / 184.

(6) معاني القرآن، للفراء: 2 / 184 .

(7) ينظر: إعراب القرآن، للنحاس: 541.

اللام في قوله (لساحران) فهي لا تكاد تقع هاهنا وقد تكلم النحاة فيها، قالوا إنّها ينوي بها التقديم، و: " المعنى إنّ هذان ساحران، ثم حذف المبتدأ كما قال (2):

أم الحليس لعجوز شهرية (3)

أمّا قراءة أبي عمرو بن العلاء (ت 154 هـ) وهو من السبعة أيضًا (إنّ هذين لساحران) فلم تسلم من الانتقاد على الرغم من موافقتها للقاعدة النحويّة، فقد عدّها الفراء جرأة لمخالفتها ظاهر الكتاب، إذ قال: "ولست اجترئ على ذلك" (4) وقال في موضع آخر: "وقرأ أبو عمرو (إنّ هذين لساحران) واحتج أنّه بلغه عن بعض أصحاب محمد (صلى الله عليه وسلم) أنّه قال إنّ في المصحف لحناً ستقيمه العرب، قال: ولست أشتهي على أن أخالف الكتاب" (5)، أمّا القراءة بتخفيف (إنّ) فتوجيهها لدى النحويين هي كون ما بعدها مبتدأ وخبرًا واللام التي في الخبر هي اللام الفارقة جيء بها للفرق بين (إنّ) النافية والمخففة من الثقيلة، في حين ذهب الكوفيون إلى أنّ (إنّ) بمعنى (ما) واللام بمعنى (إلا) (6)

وقد أجمل الأزهري اختلاف العلماء في دلالة (إنّ) في النص القرآني بقوله: " وتأويله: إمّا على حذف اسم (إنّ) ضمير شأن؛ على حد: إنّ يك زيدًا مأخوذ، واللام داخلة على مبتدأ محذوف، والأصل: إنه هذان لهما ساحران، أو على أنّ (إنّ) بمعنى نعم، وهي لا تعمل شيئًا؛ لأنّها حرف تصديق، فلا اسم لها ولا خبر، أو على أنّه جاء

(1) ينظر: معاني القرآن: 2 / 443.

(2) البيت منسوب إلى عنتر بن عروس مولى بني ثقيف، خزنة الأدب: 10 / 326.

(3) اعراب القرآن، للنحاس: 3 / 32.

(4) معاني القرآن : 2 / 293 - 294.

(5) المصدر نفسه: 2 / 183.

(6) ينظر: مشكل إعراب القرآن: 467 .

على لغة خنعم، فإنهم لا يقبلون ألف المثني في حالتها النصب والجر، أو على أن الألف الموجودة ألف المفرد، وألف التثنية حذفت لاجتماع الألفين، وألف المفرد لا تقلب ياء، أو على أنه جيء به على أول أحواله وهو الرفع، كما في (اثنان) قبل التركيب، أو على أن (إن) نافية بمعنى (ما)، واللام بمعنى (إلا) الإيجابية، كما يقول به الكوفيون، أو على أنه مبني لدلالته على معنى الإشارة⁽¹⁾

وبلحاظ ما تقدّم يبدو أن هناك جهات نظر مختلفة بين النحاة والمفسرين في التعامل مع النصّ القرآني. فهناك نحاة يعتمدون على التفسير الظاهري للنصوص القرآنية، ويتركون القواعد النحوية كما هي من دون تعليق، أما آخرون فيلجؤون إلى التأويل والتقدير بمزيد من التفصيل والتعقيد ويرون أنهم بذلك يكشفون عن أسرار القرآن وإعجازه " ولا شك في أن هذه التأويلات تمثل اجتهادات النحاة في الكشف عن أسرار النصّ القرآني، فبدلاً من التسليم بظاهر النصّ القرآني ذهبوا إلى التفسير والتأويل إلى حدّ يصل إلى التكلف والتحريف أحياناً. فكان الأولى الأخذ بظاهر النصّ وتعديل القاعدة النحوية، وهي أن الأصل في اسم (إن) النصب، غير أنه يرد في الأسلوب القرآني مغايراً للقاعدة المألوفة كما ورد في الآية السابقة لغاية وقصد إلهي وسر من أسرار الإعجاز القرآني"⁽²⁾.

فالسِّياقُ اللُّغويُّ اللاحق هو الفيصل في تحديد دلالة (إن) في النصّ القرآني، بين التوكيد والنفي، وبعبارة أخرى فوجود (اللام الفارقة) هو الفيصل في الحكم على دلالة (إن) بأنها مخففة من الثقلية، وما بعدها مبتدأ و خبر، ولو ورد في غير النصّ القرآني بدون اللام لتحول الكلام من الإثبات إلى النفي. فمن الناحية النحوية يستعمل (إن) في

(1) شرح التصريح على التوضيح: 1 / 143.

(2) النحو القرآني في ضوء لسانيات النص: 102.

الجملة لتعزیز قوة البیان وتوضیح أنّ الكلام المذكور صحیح وبشکل قاطع، یؤكد فرعون إنّ هذین الشّخصین هما ساحران، فیکدم فرعون هذه المعلومة کحقیقة لا جدال فیها.

ثانیاً: المعانی النحویة لـ(أو)

حرف من حروف العطف، یرى جمهور النّحویین أنّها تشک في الإعراب، لا فی المعنی⁽¹⁾، وبهذا المعنی یقول سیبویه: "ومن ذلك قولك: مررتُ برجلٍ أو امرأةٍ، ف(أو) أشرکتُ بینهما فی الجرّ، وأثبتت المورَ لأحدَهما دون الآخر"⁽²⁾. وتأتي فی العریبة علی معان عدّة منها: الشک، والإبهام، والتّخیر، والإباحة، والتّقسیم، والإضراب، وبمعنی الواو⁽³⁾، ومن معانیها التي ذکرها الكرمانی.

1 - بین الإباحة والتّخیر والجمع:

قال تعالی: ﴿أَمْ لَمْ یَلْمِزْکُمْ لَمَن تَدْعُونَ بِالذِّکْرِ الْوَعْدِ بِالذِّکْرِ الْوَعْدِ﴾

بن [البقرة: 19]

نقل الكرمانی عن الرّجاج قوله أنّ (أو) فی النّص القرآنی تدلّ علی الإباحة والتّخیر إذ قال: "الرّجاج: (أو) هاهنا للإباحة والتّخیر. والإباحة فی (أو) إنّما تكون فی الأمر دون الخبر وهذا خبرٌ وقال الكوفیون: (أو) هاهنا بمعنی الواو والبصريّون ینكرون هذا. والوجه هو الأول علی تقدیر: مثّلم إن شئت بالأوّل، وإن شئت بالثّاني"⁽⁴⁾

(1) ینظر: ارتشاف الضرب: 4 / 1989، والجنی الدانی فی حروف المعانی: 277.

(2) الكتاب.: 1 / 438

(3) ینظر: الجنی الدانی فی حروف المعانی: 228 - 229.

(4) لباب التّفاسير: 1 / 65 - 66، وینظر: الإنصاف فی مسائل الخلاف بین البصريّين

والکوفیين: 383، والدر المصون فی علوم الكتاب المکنون: 1 / 167.

وبلحاح النص فالكرماني نقل عن الرَّجَّاجِ دلالة (أو) في النصِّ القرآني، فهو ينكر ما ذهب إليه الرَّجَّاجِ في النصِّ أعلاه وهو كون (أو) في النصِّ القرآني بمعنى الإباحة والتَّخْيِيرِ، مبيِّناً سبب رفضه هو أنَّ الإباحة تكون في الأمر دون الخبر ما نحن بصدده خبر، وذكر اعتراض البصريين على الكوفيين في عدِّ (أو) بمعنى الواو في النصِّ القرآني. وما نقله الكرّماني عن الرَّجَّاجِ فيه نظر، فهناك فرق بين الإباحة والتَّخْيِيرِ، هو أنَّ التَّخْيِيرِ لا يجيز الجمع في حين أنَّ الإباحة لا تمنعه، والرَّجَّاجِ يرى أنَّ هذا من أمثلة الإباحة لا التَّخْيِيرِ⁽¹⁾، "فالمعنى أنَّ التَّمثِيلَ مباحٌ لكم في المنافقين إنْ مثلتموهم بالذي استوقد ناراً فذاك مثلهم وإنْ مثلتموهم بأصحاب الصَّيْبِ فهذا مثلهم، أو مثلتموهم بهما جميعاً فهما مثلاهـم - كما أنَّك إذا قلت جالس الحسن أو ابن سيرين فكلاهما أهل أن يجالس - إنْ جالست الحسن فأنت مطيع وإنْ جمعتهما فأنت مطيع"⁽²⁾

فقد ذكر النحويون معنى الإباحة في (أو) في سياق الأمر وفي كلامهم ما يشير إلى الفرق فقد ذهبوا إلى أنَّ دلالة (أو) ها هنا التصرف مرة كذا ومرة كذا، وهي هنا بمنزلة أو التي تكون للإباحة في الأمر⁽³⁾.

يبدو ممّا تقدّم أنّ (أو) في النصِّ القرآني تتأرجح بين دالتين: الأولى التَّخْيِيرِ، والمعنى إنْ شئت لهم المثل الأول وإنْ شئت لهم المثل الثاني، فالأول يعبر عن المنافقين والثاني كذلك، فيكون (أو) للتَّخْيِيرِ، والأخرى أن تكون (أو) بمعنى الواو العاطفة، والمعنى مثلهم كذلك، أي لهم هذا المثل ولهم هذا المثل. فمن الناحية النحوية يُعدُّ

(1) ينظر: معاني القرآن وإعرابه : 1 / 96.

(2) المصدر نفسه : 1 / 96 - 97.

(3) ينظر: الكتاب: 3 / 184، والمقتضب: 1 / 11، والأصول في النحو : 2 / 56، وشرح كتاب سيبويه : 3 / 427، ومعاني القرآن، للنحاس: 3 / 9، والصاحح: 6 / 167.

وبلحاح النصّ فقد ذكر الكرمانى أنّ (أو) إمّا أنّ تكونَ بمعنى (الواو)، أي: ويزيدون، أو تكونَ بمعنى (بل)، أي للإضراب، والمعنى: بل يزيدون، أو تكونَ للإبهام على المخاطبين، أي تفيد الشكّ للرّائي، وبلحاح ذلك يذهب الكرمانى إلى مراعاة المعيارية في النحو العربي فيرفض عطف قوله (يزيدون) على قوله (مئة) معللاً ذلك بعدم جواز عطف الفعل على الاسم، فيذهب في معالجة ذلك إلى تقديرات عدة: منها لا بدّ من تقدير موصوف وهو قوله (ذوي)؛ ليتسنى له عطفه على قوله (مئة)، أو تقدير فعل وهو قوله (أرسلناه)؛ ليتسنى له عطفه على (أرسلناه) الأولى، وهو بهذا يراعي السّياق اللّغويّ السّابق واللاحق لحرف العطف. فالكرمانى يراعي السّياق في تقديراته حتى أنّ السّياق جعله يُقدّر محذوفاً يعطف عليه اللفظ لكي يتّسق التّركيب اللّفظي والمعنى المقصود.

وردت (أو) بمعنى الواو عند النّحويين الأوائل ولا سيّما عند إمام النّحاة سيبويه، إذ يقول: "خُذْهُ بِمَا عَزَّ أَوْ هَانَ، كَأَنَّهُ قَالَ: خُذْهُ بِهَذَا أَوْ بِهَذَا، أَي لَا يَفُوتُكَ عَلَى كُلِّ حَالٍ وَمِنَ الْعَرَبِ مَنْ يَقُولُ: خُذْهُ بِمَا عَزَّ وَهَانَ، أَي: خُذْهُ بِالْعَزِيزِ وَالْهَيْنِ، وَكُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا تُجْزَى عَنْ أُخْتِهَا"⁽¹⁾، وقد شرح السيرافي دلالة (أو) في النصّ السّالف، إذ قال: "مما يقع فيه الواو وأو بمعنى واحد ما كان من التّخيير بمعنى الإباحة كرجل أنكر على ولده مجالسة ذوي الزيج والريب وأراد أن يعدل به إلى مجالسة غيرهم فقال له: دع مجالسة أهل الريب وجالس الفقهاء والقراء وأصحاب الحديث... وأو تؤدي هذا المعنى لأنّها في التّخيير"⁽²⁾ بلحاح النصّ إن كانت (أو) للتّخيير والإباحة فيجوز أن تكون بمعنى (الواو).

(1) الكتاب: 3 / 184 - 185.

(2) شرح كتاب سيبويه: 3 / 440 - 441.

ويرى الأخفش والجرمي (ت 225 هـ) وجماعة من الكوفيين أنّ دلالة (أو) في النّص القرآني بمعنى (الواو) والتقدير: (ويزيدون)⁽¹⁾، واستدلوا على مجيء (أو) بمعنى (الواو) بقول النمر بن تولب⁽²⁾:

يَهَيُّونَ مَنْ حَقَّرُوا شَيْئَهُ وَإِنْ كَانَ فِيهِمْ يَفِي أَوْ يَبْرَ

فقد وردت دلالة (أو) بمعنى (الإضراب) عند النحاة المتقدمين ولا سيّما الخليل الفراهيدي، إذ قال: "وتكون بمعنى (بلن)، وتُفسر هذه الآية: إلى مائة ألفٍ أو يزيدون أي: بل يزيدون ومعناه: ويزيدون والألف زائدة. وتقول للرجل: احذر البئر لا تقع فيها، فيقول: أو يُعافي الله، أي: بل يُعافي الله"⁽³⁾، واشترط سيبويه لمجيء (أو) بمعنى (بل) أمرين: الأول: أن تسبق ب(نفي) أو (نهي)، والآخر: أن يكرر العامل، نحو لست بشراً أو لست عمراً ولا تضرب زيداً أو لا تضرب عمراً⁽⁴⁾، ويرى الكوفيون أنّ دلالة (أو) على الإضراب مطلقة، إذ قال الفراء: "كقولك في الكلام: اذهب إلى فلانٍ أو دع ذلك فلا تبرح اليوم. فقد دلّك هذا على أنّ الرجل قد رجع عن أمره الأول وجعل (أو) في معنى (بل)"⁽⁵⁾، وقد قال في معرض حديثه في الآية موضع الشاهد: "أو ها هنا في معنى بل"⁽⁶⁾ و وافقهم في هذا الرأي ابن برهان (ت 518 هـ)⁽⁷⁾، وابن مالك (ت 672 هـ)⁽⁸⁾، والرضي (ت 686

(1) ينظر: شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: 2 / 382.

(2) ديوان النمر بن تولب: 56.

(3) العين: 8 / 438.

(4) ينظر: الكتاب: 3 / 188 والجنى الداني في حروف المعاني: 229.

(5) معاني القرآن: 1 / 72.

(6) المصدر نفسه: 2 / 393.

(7) ينظر: شرح تسهيل الفوائد: 3 / 393.

(8) ينظر: المصدر نفسه: 3 / 357.

(هـ)⁽¹⁾، والزبيدي (ت 1205 هـ)⁽²⁾، وأنكر المبرد (ت 285 هـ) قول بعض النحويين أن (أو) في النص القرآني بمعنى (بل)، إذ قال: "إن قومًا من النحويين يجعلون (أو) في هذا الموضع بمنزل (بل) وهذا فاسد عندنا من وجهين: أحدهما: أن (أو) لو وقعت في هذا الموضع موقع (بل) لجاز أن تقع في غير هذا الموضع، وكنت تقول: ضربت زيدًا أو عمرًا، وما ضربت زيدًا أو عمرًا على غير الشك، ولكن على معنى (بل) فهذا مردود عند جميعهم"⁽³⁾

وجاء في الخصائص: "فلا يكون فيه (أو) على مذهب الفراء بمعنى بل، ولا على مذهب قطرب في أنها بمعنى الواو. لكنّها عندنا على بابها في كونها شكًا. وذلك أن هذا كلام خرج حكاية من الله - عز وجل - لقول المخلوقين. وتأويله عند أهل النظر: وأرسلناه إلى جمع لو رأيتموهم لقلتم أنتم فيهم: هؤلاء مائة ألف أو يزيدون"⁽⁴⁾، أي إن: "الأصل في (أو) أن تكون لأحد الشيين على الإبهام، بخلاف الواو وبل؛ لأنّ الواو معناها الجمع بين شيئين، وبل معناها الإضراب وكلاهما مخالف لمعنى (أو)، والأصل في كلّ حرف أن لا يدلّ إلا على ما وُضِعَ له ولا يدلّ على معنى حرف آخر؛ فنحن تمسكنا بالأصل، ومن تمسك بالأصل استغنى عن إقامة الدليل، ومن عدل عن الأصل بقي مُرْتَهَنًا بإقامة الدليل"⁽⁵⁾.

وقال الراغب الأصفهاني: "فإنّما النقص للكلام الماضي فليس بواجب في كلّ موضع تستعمل فيه لفظة (بل)؛ لأنّ القائل إذا قال: أعطيته ألفًا بل ألفين لم ينقض

(1) ينظر: شرح الكافية الشافية: 4 / 396.

(2) ينظر: انتلاف النصره في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة : 149.

(3) المقتضب: 3 / 304.

(4) الخصائص: 2 / 463.

(5) الإنصاف في مسائل الخلاف: 384.

الأول، وكيف ينقضه، والأوّل داخل في الثاني، وإثما زاد عليه، وإثما يكون ناقصًا للماضي إذا قال: أعطيته درهمًا بل ثوبًا، لأنّ الأول لم يدخل في الثاني على وجه⁽¹⁾.

فذهب ابن يعيش (ت 634 هـ) إلى حمل (أو) في الآية الكريمة على معنى الإبهام فيما يرجع إلى المخاطب، وإن كان الله عالمًا بذلك غير شاك فيه⁽²⁾.

ويرى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي أنّ (أو) هاهنا جاءت بمعنى (بل) "الظاهر أنّ مثل هذه العبارات تأتي لتأكيد شيء ما، وإعطائه هالة من العظمة، وليس لخلق حالة من التردد والتشكيك"⁽³⁾، ويبدو ممّا تقدّم أنّ الإضراب في (بل) يفيد الإضراب والانتقال من غرض إلى آخر. وهو كثير في القرآن الكريم. وقد أشكل على بعضهم أنّه لو كانت (أو) هنا بمعنى (بل) فكيف يخاطبنا الله تعالى بلفظة (بل) التي تقتضي الاستدراك والنقض للكلام الماضي والإضراب عنه؟ للإجابة عن هذا الإشكال يقتضي منّا أولاً التذكير بأنّ للإضراب معنيين: أحدهما إبطال المعنى المتقدم والرجوع عنه، والآخر هو أنّ يكون مبيّنًا للحكم المتقدّم وزائدًا عليه، وعلى هذا المعنى حملت الآية المباركة⁽⁴⁾.

ويرى بعض النحويين أنّ وجود النفي قبلها شرط أساسي في إفادتها للإضراب. ويرى آخرون أنّه ليس بشرط. ومن هؤلاء: الفراء: مؤيدًا رأيه بقوله تعالى: ﴿أ □ حم □ نم □ □﴾ [الصافات: 147]. أي: بل يزيدون، لأن (أو) هنا للإضراب، فلا تصلح

(1) المفردات في غريب القرآن: 142.

(2) ينظر: شرح المفصل: 5 / 19.

(3) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: 14 / 266.

(4) ينظر: البحث الدلالي في الأمثل: 212.

فيه⁽¹⁾، وزاد الكرمانى إلى دلالة (أو) في الآية الكريمة دالتين أُخريين بأنّها تأتي بمعنى(حتى) أو (إلى أن)، ولكنّه ساوى بين المعاني الثلاث وعدّها بمعنى واحد⁽²⁾، وقد ذكر المبرد معنيين لـ(أو) في النصّ القرآني فهي بمعنى(إلا أن) وبمعنى(حتى)، إذ قال: "فأمّا الموضع الذي تنصب فيه بإضمار أن فقولك لألزمّتك أو تُقضيني أي إلا أن تقضيني وحتّى تقضيني"⁽³⁾، وأجاز الفراء الأخذ بالمعنيين، إذ قال: "في نصبه وجهان إن شئت جعلته معطوفاً على قوله: لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ وَإِنْ شِئْتَ جَعَلْتَ نَصْبَهُ عَلَى مَذْهَبِ حَتَّى كَمَا تَقُولُ: لَا أزال ملازمك أَوْ تَعْطِينِي، أَوْ إِلا أَنْ تَعْطِينِي حَقِي"⁽⁴⁾، فمن قال إنّه معطوف بـ(أو) على قوله تعالى: ﴿أَنْ يَكْفُرُوا أَوْ يَكْبِتُوا أَوْ يَتُوبُوا﴾ [آل عمران: 127]، فالمعنى عنده ليقتل طائفة منهم أو يخزيهم بالهزيمة أو يتوب عليهم أو يعذبهم وقد تكون أو ههنا بمعنى حتى والّا أن والأوّل أولى لأنّه لا أمر إلى أحد من الخلق⁽⁵⁾.

وقيل: "إنّ (يَتُوبَ) منصوب بإضمار(أن) و(وأن يتوب) في حكم اسم معطوف بـ (أو) على الأمر أو على شيء، أي ليس لك من أمرهم شيء، أو من التوبة عليهم، أو من تعذيبهم. أو ليس لك من أمرهم شيء، أو التوبة عليهم، أو تعذيبهم"⁽⁶⁾.

(1) لباب التفاسير: 2 / 174.

(2) ينظر: غرائب التفسير وعجائب التأويل: 1 / 270.

(3) المقتضب: 2 / 28.

(4) معاني القرآن: 1 / 234، وينظر: جامع البيان في تأويل القرآن: 7 / 194، ومعاني القرآن وإعرابه: 1 / 468.

(5) ينظر: معاني القرآن، للنحاس: 1 / 474، والتبيان في إعراب القرآن: 1 / 291.

(6) الكشف: 1 / 413.

ومنهم من يرى أنه "عطفٌ على ما قبله من الأفعال المنصوبة. ويكُونُ قوله: ليس لك من الأمرِ شيءٌ جملةً اعتراضيةً، والمعنى: أن الله مالك أمرهم، فإما أن يهلكهم، أو يهزمهم، أو يتوب عليهم إن أسلموا، أو يُعَذِّبهم إن أصرُّوا على الكُفْرِ" (1).

تأسيساً على ما سقناه من آراء للعلماء نجدهم يتفقون في الغالب على أن (أو) في النص القرآني بمعنى (إلا أن) أو (حتى) على أن يكون الفعل المضارع منصوباً بـ(أن) مضمرة بعد (أو)، أو يكون معطوفاً على ما قبله من الأفعال المنصوبة. فنجد السياق اللغوي السابق من حيث الجملة الاعتراضية والأفعال المنصوبة هي المعيار في الحكم على دلالة (أو)، وكذلك السياق اللغوي اللاحق المتمثل في الفعل المضارع المنصوب المعطوف على الأفعال المضارعة المنصوبة المتمثلة في النص القرآني السابق للنص موضع الشاهد.

وساق الكرمانى هذا المعنى أيضاً مستشهداً بقوله تعالى: ﴿بِأَنزِلِ لَكُمْ مِنْ سَمَوَاتِهِ مَاءً غَدِيقًا﴾ [الشورى: 51] إذ قال: "قوله: (أنزِلِ) لا يجوز أن يكونَ محمولاً على (أن) المنقَّمة؛ لأنَّ الحملَ عليه إنكارٌ لإرسالِ الرُّسل، وذلك غيرُ جائزٍ، بل يكونُ محمولاً على (أن) آخرَ، تقديره: إلاً حياً أو أن يُرسلَ رسولاً. وقيل: (أو) هاهنا بمعنى: إلا أن؛ كما تقول: لا أُفارقُك أو تعطيني حقي، كأنه قال: إلا أن يُرسلَ رسولاً فيوحى بإذنه" (2).

فالكرمانى برأيه هذا يحتكم للمعنى والسياق في توجيه دلالة (أو) في النص القرآني، فهو يرى أن المعنى يرفض حمل (أو) على أن المصدرية الناصبة؛ لأن في

(1) البحر المحيط في التفسير: 3 / 338 ، وينظر: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: 391/

(2) لباب التفسير: 8 / 213.

حملة إنكارًا لإرسال الرسل؛ وهذا كفرٌ، بل يكون منصوبًا بإضمار (أن) أخرى مقدّرة، بحيث يمكن عطف المصدر الصريح المكون من (أن) المضمرة مع الفعل المضارع (يُرْسَلُ) على قوله (وحيًا)، والمعنى: إلا وحيًا أو إرسالًا رسولًا، ونقل أن السياق يستقيم إذا كانت (أو) بمعنى (إلا أن) إي بإضمار (أن) بعد (أو)، والمعنى: إلا أن يوحى وحيًا أو أن يرسل رسولًا.

وقد وافق الكرمانّي برأيه هذا أغلب العلماء منهم: سيبويه⁽¹⁾، المبرد⁽²⁾، والزجاج⁽³⁾، والثعلبي⁽⁴⁾، وقد بيّن الدكتور عباس حسن التلاؤم الحاصل بين المعنى والسيّاق في توجيه دلالة (أو) في النّصّ القرآني والشُّروط المفترض توافرها لتحقيق هذا الانسجام، إذ قال: "إن لم يذكر في الكلام السّابق معطوفًا عليه تَصَيّدنا من ذلك الكلام اسمًا جامدًا، مصدرًا كان أم غير مصدر، وجعلناه المعطوف عليه. والأنسب أن يكون مصدرًا لا اسمًا جامدًا محضًا؛ ليكون المعطوف والمعطوف عليه متناسبين في المصدرية... إن تصيد هذا المصدر -المعطوف عليه- من الكلام الذي قبل (أو) لا يحتاج في تلمسه إلى ضابط معين، ولا إلى طريق خاصة. وكل ما يشترط فيه أن يكون ملائمًا للمعنى، مسائرًا السياق الصحيح"⁽⁵⁾.

ثالثًا: المعنى النّحويّ لـ(في)

(1) ينظر: الكتاب: 3 / 49.

(2) ينظر: المقتضب: 2 / 34.

(3) ينظر: معاني القرآن وإعرابه: 4 / 403.

(4) ينظر: الكشف والبيان عن تفسير القرآن: 8 / 248.

(5) النحو الوافي: 4 / 248.

تأتي للظرفية، والمصاحبة، وبمعنى (إلى)، والاستعلاء، والتعليل، وبمعنى (الباء) وغيرها⁽¹⁾، وقد ذكر الكرمانى أنها تأتي بـ(معنى على) مستشهداً بقوله تعالى: ﴿□ □ □ □﴾ [طه:71] إذا قال: "و(في) ها هنا بمعنى على؛ لأنّ المصلوب إذا علا على الخشب صار الخشبُ ظرفاً له ومستقرّاً، ولأنّ حروفَ الجرِّ ينوبُ بعضها عن بعضٍ"⁽²⁾

الكرمانى برأيه هذا يتبنى الرأى الكوفى الذي يرى جواز إنابة حرف مكان حرف. إذ ذهب أغلب المفسرين إلى أنّ (في) ها هنا بمعنى (على)⁽³⁾، والمعنى أنّ الصلْب لا يحصل في بطنِ الجذع بحيث يكون الجذع ظرفاً لهم يحتوي عليهم احتواء الظرف على مطروفة كما يقتضيه أصل معنى (في)، لكن المعنى أنّهم صلبوا على ظاهر الجذع، وهذا يقتضى أنّ تكون (في) بمعنى (على)⁽⁴⁾، وفيه نظر، فالتعبير القرآني ينماز بالدقة في اختيار الألفاظ؛ ولا بدّ من وجود فرق دقيق بين الاستعمالين، وهنا لم يرد الاستعلاء؛ لذا لم يرد حرف الجر على في النّصّ القرآني، وإنّما المراد أنّهم صاروا بسبب شدة التصاقهم بجذوع النّخل كالدّاخلين فيها⁽⁵⁾ أي " فليست في معنى (على) على ما يظنّه من لا تحقق

(1) ينظر: الجنى الداى في حروف المعاني: 250 - 253، ومغني اللبيب عن كتب الأعراب: 1

/ 168 - 169 ، ومعاني النحو: 3 / 50 - 51.

(2) لباب التقاسير: 5 / 551.

(3) ينظر: جامع البيان عن تأويل القرآن: 18 / 339 - 340، ومعاني القرآن وإعرابه: 3 / 299،

و بحر العلوم: 2 / 405، والمحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز: 1 / 699، وتفسير

القرآن، للسماعى: 3 / 343، ومعالم التنزيل في تفسير القرآن: 3 / 286.

(4) ينظر: ينظر: معاني القرآن، للفراء: 2 / 186 - 187، ومجمع البيان في تفسير القرآن: 7 /

20، والبحر المحيط في التفسير: 6 / 261، وهمع الهوامع: 4 / 193.

(5) ينظر: الكشاف: 3 / 78.

عنده، ولَمَّا كان الطَّلْبُ بمعنى الاستقرار والتمكّن عُديّ ب(في) كما يعدى الاستقرار⁽¹⁾ ويَعْضُدُ هذا الرأى ما ذكره الرضي، إذ قال: "والأولى أنّها بمعناها؛ لتمكّن المصلوب من الجذع تمكّن المظروف في الظرف"⁽²⁾

وبلحاظ ما تقدّم يبدو أنّ للسِّيَاقِ أثرًا واضحًا تجلّى في ضوء مجيء حرف الجر (في) بدلًا من غيره من الحروف، فهو الأوفق للسِّيَاقِ، كما أنّ الحرف وحده هو الذي يحقق المعنى المراد والغرض المبتغى، ومفاد ذلك: أنّ مجيء(في) مكان(على) له خصوصية تتجلّى في دلالاته على عظم الحنق، وشدة الغيظ، الذي يملأ صدر فرعون على هذه الفئة المؤمنة، وذلك أنّ صلبهم فوق جذع النّخل لا يشفي غليله ولا يطفئ نار حقه، فهو يريد بهذه الهيئة أشدّه وأعظمه، ذلك الصّلب المتمكّن كتمكّن الظرف في مظروفه، والمستقر فيه الذي يحيط فيه من كلّ جوانبه، و أنّ فيه دلالةً على رغبة فرعون في إبقاء المؤمنين زمانًا طويلًا وهم مصلوبون⁽³⁾، فالحرف(في) وإنّ دلّ على استعلاء كما ذهب إلى ذلك كثير من النّحويين والمفسرين فهو في الحقيقة لا يخلو من الظرفية⁽⁴⁾.

ويرى ابن عاشور أنّ تعدية الفعل بالحرف(في) مع أنّ الصلب يكون فوق الجذع لا داخله ليُدلّ على أنّه صلبٌ متمكّنٌ يُشبه حصول المظروف في الظرف، ولذلك عدلّ عن حرف الاستعلاء إلى حرف الظرفية تشبيهاً لشدة تمكّن المصلوب من الجذع بتمكّن

(1) شرح المفصل: 21 / 8.

(2) شرح الرضي على الكافية: 279 / 4.

(3) ينظر: إرشاد العقل السليم: 29 / 6.

(4) ينظر: معجم حروف المعاني في القرآن الكريم: 752.

الشيء الواقع في وعائه، فالحرف(في) استعارة تبعية تابعة لمتعلق لاستعارة متعلق معنى(في) لمتعلق معنى(على)(1)

وكذلك أنّ حرف الظرفية هنا قد رسم لنا صورة لم يرسمها حرف الاستعلاء، يبين ذلك الدكتور مشهور موسى بقوله: "يتبين لنا أنّ حرفَ الظرفية على أصل معناه، فقد رسم لنا صورة ما كان ليقوم بها حرف الاستعلاء في هذا المقام، لما في الظرفية من خصوصية تشخيص الحالة التي وصل إليها فرعون من الغيظ، والغضب، وتقلت أعصابه من إيمان من كان له من قبل سندًا وعودًا وقد تفنن في كيفية عقابهم، وجاء فعلُ التّصليب الدّال على المبالغة في الصلب ليتناغم مع هذه الكيفيّة، وليكون تتويج غضبه بعد ذلك بحرف الظرفية دلالة عن أبعد نقطة استطاع أن يصل إليها في تعذيب من آمن من السحرة بموسى وهارون... ثم أنّ حرفَ الظرفية يتناغم مع استعباد فرعون لقوم موسى(عليه السلام) وبطشه بهم، فدلالة حرف الظرفية غير دلالة حرف الاستعلاء الذي يُظهر فقط فعل فرعون، ولا يكشف عن درجات غضبه كما هو الحال مع حرف الظرفية"(2).

ومن هنا يُستبعد معنى الاستعلاء، ويتضح معنى التمكن الذي قال به ابن عاشور وغيره من المفسرين، وهو التمكن في شدة التعذيب، والتمكن في تسلط فرعون عليهم من استعبادهم وفرض إرادته عليهم. وهو ما اعتمده أكثر المحدثين(3).

رابعًا: المعنى النحوي لـ (لن)

(1) ينظر: التّحرير والتّنوير: 16 / 265.

(2) المتشابه اللفظي في القرآن الكريم ، دراسة نقدية:44.

(3) إجاز القرآن الكريم : 189.

حرف نفي يختص بالدخول على الفعل المضارع فينصبه ويخلص زمنه إلى الاستقبال⁽¹⁾، وقد بين سيبويه هذا المعنى بقوله: "ولن أضرب نفي لقوله: سأضرب"⁽²⁾ ساق الكرمانى هذا المعنى مستشهداً بقوله تعالى: ﴿أَجْزِمَ بِهِ تَجْرَهُ تَجْرَمُ تَهْ تُمَّ ۚ ۚ ۚ ۚ ۚ ۚ ۚ ۚ ۚ ۚ ۚ﴾ [الأعراف: 143] نفل الكرمانى عن المفسرين اختلافهم في معنى (لن) في النص القرآني، إذ قال: "فذهب بعضهم إلى نفي الرؤية ونفي الجهة، وقالوا: كلمة (لن) لنفي التأييد... وذهب بعض المفسرين إلى إثبات الرؤية وإثبات الجهة، وأنَّ (لن) لنفي الرؤية في الدنيا؛ كقوله: ﴿ ۚ ۚ ۚ ﴾ [البقرة: 95] ثم قال حكاية عنهم: ﴿ ۚ ۚ ۚ ﴾ [الزخرف: 77]، و ﴿ ۚ ۚ ۚ ﴾ [الحاقة: 27] يعني الموت... وذهب بعض المفسرين إلى إثبات الرؤية ونفي الجهة، وما يورث تشبيهاً وهو مذهب أهل السنة والجماعة، والدلائل على صحته وإبطال مذهب المبتدعة يطول تعدادها، ولكل مكان مقال"⁽³⁾ فالكرمانى يرى أنَّ (لن) ليست للتأييد؛ لأنَّها اقترنت بقوله (أبداً) دلَّت على الانتفاء في الدنيا، لا في الآخرة بدليل وردت في قوله تعالى: ﴿ ۚ ۚ ۚ ﴾ ثم أخبر عنهم أنهم تمنوه في النار⁽⁴⁾

وقال ابن هشام (ت 761 هـ) "و لا تفيد لن توكيداً خلافاً للزمخشري في (كشافه) ولا تأييده خلافاً له في (أنموذجه) وكلاهما دعوى بلا دليل، قيل: لو كانت للتأييد لم يقيد"

(1) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني: 270.

(2) الكتاب: 1 / 135 - 136.

(3) لباب التفسير: 3 / 455 - 458.

(4) ينظر: المصدر نفسه: 3 / 458.

منفئها باليوم في: ﴿□ □ □ □﴾ [مريم: 26]، وكان ذكر الأبد في: □ □

□ [البقرة: 95] تَكَرَّرًا، والأصل عدمه⁽¹⁾

وعَلَّ الزركشي إنكار معنى التأييد بقوله: "ومن خواصِّها أنَّها تَنفِي ما قرب ولا يمتد مَعْنَى النَّفْيِ فيها كامتدادِ معناها وقد جاء في قوله تعالى: ﴿أَمْ □ جم﴾ [الجمعة: 7] بحرف (لا) في الموضع الذي اقترن به حرفُ الشَّرْطِ بِالفعلِ فصار مِنْ صِيغِ العُمومِ يَعُمُّ الأزمنةَ كأنَّهُ يقول متى زعموا ذلك لوقتٍ مِنَ الأوقاتِ وقيل لهم تمنُّوا الموتَ فلا يتمنُّونه وقال في البقرة: ﴿□ □﴾ [البقرة: 95] فقصرَ مِنْ صِيغَةِ النَّفْيِ لِأَنَّ قولَهُ تَعَالَى: ﴿لَمْ لِي لِي □ □﴾ [البقرة: 94] وليستْ لِن مع كان من صيغ العموم لأنَّ كان لا تدخلُ على حدثٍ وإنَّما هي داخلة على المبتدأ والخبر عبارةً عن قِصرِ الزَّمانِ الَّذِي كان فيه ذلك الحدثُ كأنَّهُ يقولُ إنَّ كان قد وَجَبَ لَكُمْ الدَّارُ الآخِرَةُ فتمنُّوا الموتَ ثُمَّ قال في الجواب: ﴿□ □﴾ [البقرة: 95] فانظَّم معنى الآيتين وأما التأييدُ فلا يدلُّ على الدَّوامِ تقول زيد يصومُ أبداً ويُصَلِّي أبداً وبهذا يبطلُ تَعَلُّقُ المعتزلةِ بأنَّ لِن تدلُّ على امتناع الرؤية ولو نفي ب(لا) لكان لهم فيه مُتَعَلِّقٌ إذ لَمْ يُخَصَّ بالكتابِ أو بالسُنَّةِ وأما الإدراكُ الَّذِي نُفِيَ ب(لا) فلا يَمْنَعُ مِنَ الرُّؤيةِ لقولِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): (إِنَّكُمْ تَرَوْنَ رَبَّكُمْ) وَلَمْ يَقُلْ تَدْرِكُونَ رَبَّكُمْ والعربُ تنفي المظنون ب(لن) والمشكوك ب(لا)⁽²⁾

والحق أنَّها ليست للتأييد، وإنما هي لنفي المستقبل وهذا الاستقبال قد يكون بعيداً متطاولاً وقد يكون قريباً منقطعاً بدليل قوله تعالى ﴿□ □ □ □﴾ [مريم: 26]، فقد قيدها بيوم واحد وهو ينافي التأييد⁽³⁾

(1) مغني اللبيب عن كتب الأعراب: 1 / 284.

(2) البرهان في علوم القرآن: 4 / 387 - 388.

(3) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب: 1 / 284.

ويبدو أن التأبيد ليس من معاني (لن) وذلك لأنَّ السِّياقَ اللُّغويَّ يَأبى ذلك ولو كانت عكس ذلك فلمَ قُيِّدَ منفيها في النصوص القرآنية بكلمة (اليوم) و(الأبد) في النُّصوص القرآنية السَّالفة الذِّكر، وإنَّما تفيده (لن) النفي المؤكِّد. بمعنى آخر، إنَّ الأداة (لن) تستعمل للتعبير عن النَّفي المستقبلي، وتعطي نعمة من النَّقَّة أو القوة في النَّفي، وبالتالي تعبر عن أمرٍ لا يحدث في المستقبل، ففي النص القرآني (لن تراني) يعني أنَّه لن يرى في المستقبل، وهذا التَّعبير يستعمل في العربية للإشارة إلى استحالة حدوث شيء ما في المستقبل، ويعطي طابعاً قوياً للنَّفي.

خامساً: المعنى النحوي لـ(لا)

حرف نفي يكون عاملاً، وغير عاملٍ، وأقسامه ثلاثة: نافية، وناهية، وزائدة (1) ومن معانيها التي ذكرها الكرمانى:
مجيئها بين الزيادة والتأكيد والنفي:

نقل الكرمانى هذا المعنى عن العلماء مستشهدا بقوله تعالى: ﴿□ □ □﴾
□ ﴿[القيامة: 1]﴾، فقال: "فيه وفي أمثاله خمسة أقوال: أحدهما - وهو قول الجمهور: أنَّ (لا) صلة؛ كقوله: ﴿□ □﴾ [الحديد: 29]. الثاني: المبرد: (لا) تأكيد للقسم وأنشد(2):

فلا وأبيك ابنة العامري
ي لا يدعي القوم أني أفر

الثالث: الفراء: (لا) ردُّ لإنكار المشركين بالبعث. الرابع: أصله: لأقسم؛ اعتباراً بقراءة ابن كثير، ثمَّ أشبع فظهر من الإشباع ألفٌ، وهذا اللام يصحبه نون التأكيد في الأغلب وقد

(1) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني: 290.

(2) البيت لامرئ القيس، ديوانه: 105.

يفارقُهُ. الخامس: (لا) نفِيٌّ للإقسام؛ لأنَّ الناسَ يُؤكِّدون أخبارهم بنفي القسم كما يؤكِّدونها بالقسم، فإنَّ ذِكْرَ تركِ القسمِ يقومُ مقامَ القسمِ" (1)

فقد أوجز الكرمانى اختلاف العلماء في معنى (لا) في النَّصِّ القرآني بين الزيادة والنفي والإثبات، فقد اختلف العلماء في (لا) في هذه الآية: فقال البصريون والكسائي وأغلب المفسرين: زائدة، وأنَّ معناه: أقسم (2) " فقال بعضهم (لا) لغو وإن كانت في أول السورة، لأنَّ القرآنَ كلُّه كالسورة الواحدة، لأنَّه متَّصِلٌ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ فجعلت (لا) ههنا بمنزلتها في قوله: ﴿□ □ □ □﴾ [الحديد: 29]" (3).

وأنكر الفراء هذا، فذهب إلى أنَّ (لا) لا تكون زائدة في أول الكلام، وقال: "إنَّ (لا) هنا ردٌّ لكلامٍ من المشركين متقدِّم؛ كأنَّهم أنكروا البعث فقيل لهم: لا، ليس الأمر كما تقولون؛ ثم قال: ﴿□ □ □ □﴾ [القيامة: 1]" (4).

وقيل: " هي زائدة واختلف هؤلاء في فائدتها على قولين: أحدهما: أنها زيدت توطئة وتمهيداً لنفي الجواب والتقدير لا أقسم بيوم القيامة لا يتركون سدى ومثله ﴿نم □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [النساء: 65] وردَّ بقوله تعالى: ﴿أبْنِ بِي تَر﴾ [البلد: 1] الآيات فإن جوابه مثبت وهو ﴿□ □ □ □ □ □ □ □﴾ [البلد: 4] ومثله ﴿خ ل ل له

(1) لباب التفاسير: 9 / 573 - 574، و ينظر: معاني القرآن: 3 / 207، أما القراءة التي ذكرها فقد قرأ بها ابن كثير بخلف عن البزي: ينظر: السبعة في القراءات: 661، والتيسير في القراءات السبع: 216، أما القول الخامس الذي أورده فقد ذكره الكرمانى في غرائب التفسير وعجائب التأويل، وعدّه من العجائب: إذ قال: " وهذا ضعيف ": 2 / 1279.

(2) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن: 24 / 47، والصاحبى في فقه اللغة: 121، وفقه اللغة وسر العربية: 239 والأصول في النحو: 1 / 401 ومجمع البيان في تفسير القرآن: 9 / 147.

(3) معاني القرآن وإعرابه: 5 / 251.

(4) ينظر: معاني القرآن: 3 / 207.

﴿[الواقعة: 75]، والثاني: أنها زيدت لمجرد التوكيد وتقوية الكلام كما في ﴿□ □ □﴾
 ﴿[الحديد: 29]، ورد بأنها لا تزداد لذلك صدرًا بل حشوًا كما أن زيادة ما وكان كذلك
 نحو ﴿□ □ □ □ □﴾ [آل عمران: 159] ﴿□ □ نم □ □﴾ [النساء: 78]،
 ونحو زيد كان فاضل وذلك لأن زيادة الشيء تفيد اطراحه وكونه أول الكلام يُفيد
 الاعتناء به قالوا ولهذا نقول بزيادتها في نحو ﴿□ □ □ □ □﴾ [المعارج:
 40] ﴿□ □ □ □ □﴾ [الواقعة: 75]، لوقوعها بين الفاء ومعطوفها بخلاف هذه وأجاب
 أبو علي بما تقدم من أن القرآن كالسورة الواحدة⁽¹⁾ .

فقيل: "هي نافية واختلف هؤلاء في منفيها على قولين: أحدهما: أنه شيء تقدم
 وهو ما حكى عنهم كثيرًا من إنكار البعث فقيل لهم ليس الأمر كذلك ثم استؤنف القسم
 قالوا وإنما صح ذلك لأن القرآن كله كالسورة الواحدة ولهذا يذكر الشيء في سورة وجوابه
 في سورة أخرى نحو ﴿□ □ □ □ □﴾ [الحجر: 6]، وجوابه ﴿□ □ □ □ □﴾
 ﴿[القلم: 2] والثاني: أن ومنفيها أقسم وذلك على أن يكون إخبارًا لا إنشاء...
 والمعنى في ذلك أنه لا يقسم بالشيء إلا إعظامًا له بدليل ﴿□ □ □ □ □﴾ له ج م ن ج م ن
 ﴿[الواقعة: 75 - 76]، فكأنه قيل: إن إعظامه بالإقسام به كإعظام أي إنه يستحق
 إعظامًا فوق ذلك"⁽²⁾ ، أما القول الخامس الذي نقله الكرمانى عن ابن كثير فيذهب إلى
 أن هذه اللام أصلها للتوكيد وأصلها (لأقسم)، ويردُّ هذا الوجه إذا كانت اللام واقعة في
 جواب القسم، والفعل مثبت دال على الاستقبال، فلم تمتنع توكيد الفعل المضارع بنون
 التوكيد. وقيل: "من قرأ (لأقسم) فإنه يجعلها جوابا لقسم، وحذف النون لأنه أراد الحال"⁽³⁾

(1) مغني اللبيب عن كتب الأعراب: 1 / 249.

(2) المصدر نفسه : 1 / 248-249.

(3) مجمع البيان في تأويل القرآن: 9 / 147.

المرء وزوجه؟⁽¹⁾ فالقول بالموصولة هو الأوفق للسياق اللغوي، إذ تكون معطوفة على السحر من دون اللجوء إلى التقديم والتأخير في الآية .

وممن ذهب إلى هذا الرأي الزجاج⁽²⁾، ومكي ابن أبي طالب⁽³⁾، والزمخشري⁽⁴⁾، والعكبري⁽⁵⁾، وابن عاشور⁽⁶⁾، وأجاز الماوردي الوجهين كليهما⁽⁷⁾، وضعف الأنباري كونها نافية واستدل بالسياق وظاهر الآية⁽⁸⁾. ومن رأى كونها نافية وجّه النفي إلى معنى لم ينزل السحر على الملكين، أولم ينزل إباحته⁽⁹⁾ إلا أنّ هذا التأويل يقتضي تقديمًا وتأخيرًا في الآية " فيكون حينئذ قوله: ﴿ □ □ يم ﴾ من المؤخر الذي معناه التقديم"⁽¹⁰⁾

2 - بين الزيادة والصفة والموصولة:

قال تعالى: ﴿ □ □ بر □ □ بن بي بي تر □ □ تن ﴾ [البقرة: 26] ذكر الكرمانى أنّ العلماء يقولون أنّ (ما) في قوله (تر □) تأتي على معان عدة: "الزجاج: (ما) زائدة مؤكّدة. وقيل: نكرة بمعنى (شيئاً)، و(□): بدلٌ عنه أو صفةٌ له. وقيل: هي موصولةٌ، وهذا على قراءة من قرأ: (بعوضةً). وقيل: زائدة للعموم، فيحسن الوقف عليه.

(1) جامع البيان في تفسير القرآن: 2 / 424.

(2) ينظر: معاني القرآن وإعرابه: 1 / 183.

(3) ينظر: مشكل إعراب القرآن: 1 / 106.

(4) ينظر: الكشاف: 1 / 172 .

(5) ينظر: التبيان في إعراب القرآن: 1 / 99.

(6) ينظر: التحرير والتنوير: 1 / 639.

(7) ينظر: النكت والعيون: 1 / 165.

(8) ينظر: البيان في غريب إعراب القرآن: 1 / 114.

(9) ينظر: جامع البيان في تفسير القرآن : 2 / 331، والتبيان في إعراب القرآن: 1 / 99.

(10) جامع البيان في تفسير القرآن : 2 / 331.

الفراء: ما بين بعوضة إلى ما فوقها، كما قالت العرب: مُطِرْنَا ما بين زُبالة فالثعلبية⁽¹⁾.
 وبلحاظ ما تقدّم فالكرماني يعرض آراء العلماء في بيان دلالة(ما) في النَّصِّ
 القرآني، فقد ذكر أنّها قد تكون زائدة أو موصولةً أو نكرة منصوبة على النَّعْتِ، وهذا
 التَّعَدُّ ناتجٌ عن اختلاف العلماء في دلالة(ما)، والرّأي الأرجح بحسب السِّياق أن تكون
 نكرة مفسرة منصوبة على النَّعْتِ، أي: نعتٌ جامدٌ مؤوّلٌ بمشتق، والمعنى: أي بعوضة،
 وهنا يكون لقرينة الوقف أثرٌ بارزٌ في ترجيح هذا المعنى على المعاني الأخرى. أمّا أن
 تكون موصولةً فلا بدّ من تقدير عائد يعود على الموصول، استنادًا إلى المبدأ القائل عدم
 التقدير أولى من التقدير.

وذهب الماوردي إلى أنّ(ما) في قوله(ما بعوضة) ثلاثة أوجه: "أحدها: أنّ(ما)
 بمعنى الذي، وتقديره: الذي هو بعوضة. والثاني: أنّ معناه: ما بين بعوضة إلى ما
 فوقها. والثالث: أنّ(ما) صلةٌ زائدةٌ، كما قال النابغة⁽²⁾:

قَالَتْ أَلَا لَيْتُمَا هَذَا الْحَمَامُ لَنَا إِلَى حَمَامَتِنَا وَنِصْفُهُ فَقَدٍ⁽³⁾

ويذكر الرّمخشري وجهًا شائعًا في قراءة الرفع، وهو أنّ(ما) موصولة، و(بعوضة)
 خبر لمبتدأ محذوف والجملة الاسمية صلة لـ(ما)، ثم يزيد وجهًا آخر هو أن تكون(ما)
 فيها بمعنى الاستفهام، وقد وصف هذا الوجه بالحسن والجميل⁽⁴⁾.

وبلحاظ ذلك فإنّ(ما) تعرب مبتدأ وخبرها بعوضة؛ وعلّة ذلك تلاه نكرة، ومن ثم
 فقد استعان بمعطيات السياق المتمثلة بالأداء، أي أداء العبارة بتتغيم الاستفهام الذي

(1) لباب التفاسير: 1 / 79 ، وقراءة الرّفْع قراءة شلذة قرأ بها رؤية بن العجاج ، ينظر : المحتسب
 : 1 / 64.

(2) البيت للنابغة الذبياني، كما في جمهرة أشعار العرب: 18.

(3) النكت والعيون : 1 / 87.

(4) ينظر: الكشاف: 1 / 146 – 147.

يختلف عن تنعيم الاخبار، وهذا الأداء جاء متناغمًا مع طبيعة السبك، والتحام العناصر الدلالية فيما بينها فتحقق الاتساق على أتم وجه.

سابعًا: المعنى النحوي لـ (مِنْ)

تأتي (من) في العربية على معانٍ عدّة: ابتداء الغاية، والتّبعية، وبيان الجنس، والتّعليل، والبدل وغيرها⁽¹⁾ ومن معانيها التي ذكرها الكرمانى:

بين التّبيين والصلة والتّبعية:

قال تعالى: ﴿أ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [نوح: 4]

قال الكرمانى: "في (من) أربعة أقوال: أحدهما: أنّه للتّبيين؛ كقوله: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [الحج: 30]، والثاني: صلة؛ أي: يغفر ذُنُوبَكُمْ، والثالث: للتّبعية؛ أي: ما سبق من ذُنُوبِكُمْ، وقيل: بحسب ما يقع من الإقلاع عنها، الرّابع: أنّ التّقدير: يُخْرِجُكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ"⁽²⁾.

الآية المباركة على لسان نبينا نوح (عليه السلام) مخاطبًا قومه، والكرمانى يحتكم إلى المعنى في بيان دلالة (من) في النّص القرآنى، فهو يرى أنّ (من) في النّص القرآنى تأتي على ثلاثة معانٍ، وكلُّ معنى من هذه المعاني له دلالات معينة، فهو يرى أنّها قد تكون للتّبيين أي بيان نوع الذُنُوب التي يرتكبها الإنسان، أي بيان جنس الذُنُوب، أمّا الرّأي الثّاني فهو يرى زيادتها استنادًا إلى السّياق النّصي؛ لورودها في آيات أخر بدون (من) في النّص القرآنى ومن ذلك قوله تعالى: ﴿نَم □ □ □﴾ [الصّف: 12]، والمعنى يغفر الذنوب جميعًا، أي: كيوم ولدته أمّه. أمّا المعنى الثالث لـ (من) فهو التّبعية، والمعنى:

(1) ينظر: الجنى الدانى في حروف المعاني: 309 - 310، ومغني اللبيب عن كتب الأعراب: 1 / 514 - 519.

(2) لباب التفسير: 9 / 495.

يغفر لكم بعض ذنوبكم، وهو المعنى الأقرب أي: إنَّ هناك ذنوبًا لا تغتفر. أمَّا التَّقدير الأخير فقد ذكره في غرائب التفسير واستغربه، إذ قال: " الغريب: معنى: (يَغْفِرُ لَكُمْ)، يخرجكم من ذنوبكم"⁽¹⁾ وربما أراد التَّضمين وفق هذا التقدير.

مذهب جمهور النحويين أنَّ (مِنْ) تزداد بشروط: أن تسبق بنفي وشبهه، وأن يكون مجرورها نكرة، وهذا ما نصَّ عليه سيبويه⁽²⁾، وجرى عليه البصريون بعده⁽³⁾، ونُسب إلى الكوفيين والأخفش جواز مجيئها في الكلام المثبت بشرط تكثير مجرورها⁽⁴⁾، ولم يشترط الأخفش أن يكون مجرورها نكرة، إذ يجيز زيادتها في الإيجاب ومجرورها معرفة، إذ قال: " وان شئت جعلته على قولك: (ما رأيت مِنْ أَحَدٍ) تريد: (ما رأيتُ أَحَدًا) و(هل جاءك مِنْ رَجُلٍ) تريد هل جاءك رَجُلٌ. فإن قلت: (إنَّما يكون هذا في النَّفْيِ والاستفهام) فقد جاء في غير ذلك، قال: ﴿سَبَّحُ لِلَّهِ﴾ [البقرة: 271] فهذا ليس باستفهام ولا نفي. وتقول: (زيدٌ مِنْ أَفْضَلِهَا) تريد: هو أفضلها"⁽⁵⁾.

وقيل: استدللَّ الكوفيون على زيادة (من) في الإيجاب، وأولُّه سواهم، إذ ذهبوا إلى أنَّه على سبيل الحكاية، كأنه سُئِلَ: هل كان من مطر؟، فأجيب: قد كان من مطر، فزيدت في الموجب؛ لأجل حكاية المزيدة في غير الموجب⁽⁶⁾.

(1) غرائب التفسير وعجائب التأويل 2 / 1256.

(2) ينظر: الكتاب: 2 / 315 – 316.

(3) ينظر: المقتضب 4 / 420، شرح الرضي على الكافية: 4 / 268.

(4) ينظر: الأصول في النحو: 1 / 408، واللمع في العربية: 27 – 73، واللباب في علل البناء والإعراب: 1 / 355.

(5) معاني القرآن : 1 / 105.

(6) ينظر: شرح الرضي على الكافية: 4 / 268 – 269.

وقيل: إنَّ المعنى يرفضه في الموجب، فإنَّ قولك: (جاءني من رجل) معناه جاءك جميع جنس الرجال وهو محال، وجاء في شرح ابن يعيش: "ولذلك سيبويه لا يرى زيادة (من) في الواجب لا تقول: (جاءني من رجل) كما لا تقول: (جاءني من أحد)؛ لأنَّ استغراق الجنس في الواجب محال، إذ لا يُتصوّر مجيء جميع الناس، ويُتصوّر ذلك في طرف النَّفي"⁽¹⁾، وذهب قومٌ إلى أنَّ (من) بمعنى (بعض)؛ لأنَّ الكافر إذا أسلم قد يبقى عليه ذنْب وهو مظالم العباد الدنيويَّة⁽²⁾، وذهب إلى ذلك بعض أهل المعاني⁽³⁾، وضعَّف الرَّجَّاح هذا المعنى⁽⁴⁾، ووافقه القشيري (ت 465 هـ)⁽⁵⁾، والرضي⁽⁶⁾.

فجمهور العلماء يرون أنَّها للتَّبَعِيض لا زائدة، فهي بمعنى بعض، وليست بمعنى (يغفر لكم ذنوبكم)، فإنَّ الموطن مختلف فهي في الأولى في قوم نوح، والثانية في الأُمَّة المحمدية⁽⁷⁾.

ونميل إلى ما ذهب إليه الدكتور فاضل السامرائي "أنَّه لا يصحُّ القول إنَّ هذه اللَّفظة بمعنى تلك بالاستدلال بآية على أخرى، حتى يتماثل الموطنان والسِّيَاقان، فإنَّ القرآن دقيق غاية الدِّقَّة في المخالفة بين التَّعابِير والألفاظ والموطن والسِّيَاق"⁽⁸⁾.

(1) شرح المفصل: 4 / 461.

(2) ينظر: مفاتيح الغيب: 1 / 98، الباب في علل الإعراب والبناء: 1 / 356، والجامع لأحكام القرآن 18 / 399، وأنوار التنزيل وأسرار التأويل: 5 / 117، والبحر المحيط في التفسير: 9 / 451.

(3) ينظر: زاد المسير: 4 / 241.

(4) ينظر: معاني القرآن وإعرابه: 5 / 228.

(5) ينظر: لطائف الإشارات: 3 / 4635.

(6) ينظر: شرح الرضي على الكافية: 5 / 268 - 269.

(7) ينظر: المصدر نفسه: 5 / 268 - 269.

(8) معاني النحو: 3 / 72.

ثامناً: المعنى النحوي لـ(هل)

حرف استفهام يدخل على الأسماء والأفعال، وتأتي للتصديق، لا غير، نحو: هل قام زيد؟ وهل زيد قائم؟ فتساوي الهمزة في ذلك⁽¹⁾ وقد ذكر الكرمانى أنها تأتي بمعنى (قد) مستشهداً بقوله تعالى: ﴿جِئْ بِمِجْزٍ بِمِجْزٍ بِهِ﴾ [طه: 9] إذ قال: "ومعنى (مج مجز): قد أتاك. وقيل استفهام يتضمن الحثَّ على الإصغاء إلى ما يُخبر به منه"⁽²⁾.

وذكر سيبويه أن (هل) هاهنا بمعنى (قد)، إذ قال: "وكذلك هلّ إنّما تكون بمنزلة قدّ، ولكنهم تركوا الألف إذ كانت هلّ لا تقع إلّا في الاستفهام"⁽³⁾، يبدو واضحاً من كلام سيبويه أنّ (هل) عنده ليست أداة أصلية في الاستفهام، وإنّما هي بمنزلة (قد)، وأنّ الاستفهام فيها مستفاد من همزة مقدرة معها⁽⁴⁾، ومعنى هذا أنّ الأصل (أهل) لكنهم تركوا ألف الاستفهام لأنّ (هل) لا تقع إلّا في الاستفهام⁽⁵⁾، في حين ذكر الزمخشري أنها في الاستفهام خاصّة وأنّها بمعنى (قد) على معنى التّقرير والتّقريب⁽⁶⁾.

ذهب ابن قتيبة وابن جنّي إلى أنّ (هل) على أصل معناها في مثل هذا الموضع، وإنّها جاءت للاستفهام التّقريرى⁽⁷⁾، في حين أنّ هناك من ذهب إلى أنّ الاستفهام في النّص القرآني هو استفهام أُشرب معنى النفي، والمعنى: لم يأتك⁽⁸⁾.

(1) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني: 341، ومغني اللبيب عن كتب الأعاريب: 2 / 349.

(2) لباب التقاسير: 5 / 510 - 511.

(3) الكتاب: 3 / 189.

(4) ينظر: أساليب الطلب بين النحويين والبلاغيين: 362.

(5) ينظر: معاني النحو: 4 / 210.

(6) ينظر: الكشف: 4 / 665.

(7) ينظر: تأويل مشكل القرآن: 289، والخصائص: 2 / 464.

(8) ينظر: الكشف والبيان عن تفسير القرآن: 17 / 504، والتفسير البسيط: 14 / 362.

وقال الحسن بن قاسم المرادي موردًا معانيها: "الثاني: أن تكون بمعنى (قد) ذكر هذا قوم من النحويين، منهم ابن مالك. وقال به الكسائي، والفراء وبعض المفسرين... وقال بعضهم: إنَّ أصل (هل) أن تكونَ بمعنى(قد) ولكنَّه لما كُثِر استعمالها في الاستفهام أُستغنيَ بها عن الهمزة. وفي كلام سيبويه ما يوهم ذلك، وهو بعيد"⁽¹⁾.

ونقل السيوطي عن أبي حيان رفضه أن تكون(هل) بمعنى(قد)، إذ قال: "وأُنكرهُ قوم آخِرهم أبو حَيَّان وقال لم يَقم على ذلك دَليل واضح إنَّما هو شَيْء قاله المُفسِّرونَ في الآية وهذا تفسير معنى لا تفسير إعراب ولا يرجع إليهم في مثل هذا إنَّما يرجع في ذلك إلى أئمة النحو واللغة لا إلى المُفسِّرين"⁽²⁾.

وقد بيَّن الدكتور مهدي المخزومي الشروط التي وضعها الكوفيون في كون(هل) بمعنى(قد): "وأضافوا - أي الكوفيون - إلى معاني(هل) أن تكون بمعنى:(قد)، ولا تأتي بمعنى(قد) إلا مع الفعل؛ لأنَّ(قد) من الأدوات التي لا تدخل إلا على فعل والذي أثبت هذا المعنى لهل الكسائي والفراء. وقد وافقهما في ذلك من البصريين أبو العباس محمد بن يزيد المبرد والزمخشري، بل زعم الزمخشري أنَّها لا تأتي إلا بمعنى(قد)، أمَّا الاستفهام فهو مستفاد من همزة مقدرة قبلها"⁽³⁾.

فالكرماني يذهب مذهب الكسائي والفراء. وفي التفاتة رائعة وضَّح الدكتور فاضل السامرائي أنَّ الهدف الأسمى من هذا التَّعبير هو إشراك المخاطب في الأمر ليقرر ويحيب بنفسه في حين لو ذكره بصورة الخبر لكان إخبارًا من قبل المتكلم، ففي النص القرآني يشرك المخاطبين في الأمر ويطلب منهم الإجابة عن هذا السؤال، ولو أجابوا

(1) الجنى الداني في حروف المعاني: 344 - 345.

(2) همع الهوامع: 2 / 609.

(3) مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو: 323.

لقالوا: نعم أتى على الإنسان فالفرق بين(قد أتى على الإنسان حين من الدهر) و(هل أتى على الإنسان حين من الدهر) أنّ المتكلم في الأولى قرّر هذا الأمر ابتداءً وأخبر به، في حين في الثانية عرضه بصيغة السؤال ليقرره المخاطب بنفسه، فبدل أن يقولها المتكلم ابتداءً، ويكون المخاطب مشاركاً في إصدار الحكم (1).

يميل الباحث إلى أن الاستفهام في النصّ القرآني استفهام مجازي يدلُّ على التنبيه والإصغاء، فالسِّيَاق اللُّغوي يأبى أن يكون الاستفهام حقيقيًا، ولو كان حقيقيًا على أصل الوضع لوجدنا ورود حرف الجواب (نعم) في الآية نفسها أو في الآيات التي تليها، لأنّ الاستفهام الحقيقي يطلب من المخاطب جوابًا، ولم يأتِ الجواب في النصّ القرآني.

(1) ينظر: معاني النحو: 4 / 211.

المبحث الثالث

السياق اللغوي وأثره في معاني الأدوات الثلاثية وما زاد عليها

أولاً: المعنى النحوي لـ(رُبَّ):

يرى البصريون أنها حرف جر. والدليل على حرفيتها مساواتها الحرف، في الدلالة على معنى غير مفهوم جنسه بلفظها⁽¹⁾، ويرى الكوفيون أنها اسمٌ يحكم على موضعه بالإعراب⁽²⁾، واختلف النحويون، في معنى رُبَّ، على أقوال: الأول: أنها للتقليل. وهو مذهب أكثر النحويين. والثاني: أنها للتكثير. الثالث: أنها تكون للتقليل والتكثير⁽³⁾ وقيل: رُبَّ للتكثير كثيراً وللتقليل قليلاً⁽⁴⁾.

وقد ذكر الكرمانى عن العلماء أنها تأتي (بين التقليل والتكثير) مستشهداً بقوله تعالى: ﴿□ □ □ □ □ نم في﴾ [الحجر: 2]، إذ قال: "وكلمة (رُبَّ) للقلة عند النحويين خلاف (كم)، وجميع ما جاء في الشعر جاء للكثرة، وكذلك في الآية تدلُّ على الكثرة؛ لأنَّ الكفار في العقبى دائماً يودُّون لو كانوا مسلمين، فلعلَّهم استعملوها استعمال الشيء بضدِّ ما وُضِعَ له، نحو: الضَّريرُ يُسمَّى بصيراً، أو مقصودُ النُّحاةِ بقولهم: وُضِعَ للتقليل؛ أي: بالإضافة إلى (كم) وقد حُقِّفَ كما قرأ نافع وعاصم. وقد تدخلها (ما) الكافَّة، فإنَّه حرفٌ يجرُّ ما بعده ويختصُّ بالاسمِ النكرةِ فإذا كُفَّت وقع بعده الاسمُ والفعلُ

(1) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني: 438.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 439.

(3) ينظر: توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك: 2 / 742.

(4) ينظر: أوضح المسالك على ألفية ابن مالك: 3 / 47.

الماضي، وجاء (□) على حكاية الحال، وهذا كلام أبي علي الفارسي. وقال الكوفيون ما هو آتٍ لا محالة فهو كالماضي. وقيل: (كان) هاهنا مُضمَّرٌ، وهو بعيد. قال ابن السراج: الأفعال كلها جنسٌ واحدٌ، فجاز وقوع كلِّ لفظٍ منها موقعَ الآخرِ إذا لم يورث اشتباهًا⁽¹⁾.

ساق الكرمانِيُّ اختلاف النحويين في معنى (رَبِّ) على مذاهب: المذهب الأول: أنها تفيد معنى التقليل دائماً، وهو مذهب أكثر النحويين⁽²⁾. قال المبرد: "وَرَبِّ مَعْنَاهَا الشَّيْءُ يَقَعُ قَلِيلًا"⁽³⁾. وادَّعى الرازي الاتفاق على أنها موضوعةٌ للتقليل⁽⁴⁾، إذ هو المنقول عن أئمة البصرة والكوفة⁽⁵⁾. والمذهب الثاني: أنها تفيد التكثر دائماً، جاء في الكتاب: "واعلم أنَّ كَمَّ في الخبر بمنزلة اسمٍ يتصرَّفُ في الكلام غير منوَّنٍ... والمعنى معنى رُبِّ، وذلك قولك: كم غلامٍ لك قد ذهب... واعلم أنَّ كم في الخبر لا تعمل إلا فيما تعمل فيه رُبِّ، لأنَّ المعنى واحدٌ، إلا أنَّ كم اسمٌ ورُبِّ غير اسم، بمنزلة من⁽⁶⁾، وهو مذهب ابن درستويه⁽⁷⁾، ونسبه بعضهم إلى الكوفيين⁽⁸⁾، لكن المنقول عن علمائهم أنَّهم يذهبون

(1) لباب التفاسير: 5 / 9 - 10، وينظر: الأصول في النحو: 1 / 416 - 420، وشرح الرضي على الكافية: 4 / 287، والسبعة في القراءات: 366، والحجة في القراءات السبعة: 4 / 445، 5 / 39، ارتشاف الضرب: 4 / 1749.

(2) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني: 438.

(3) المقتضب: 4 / 139.

(4) ينظر: مفاتيح الغيب: 19 / 152.

(5) ينظر: ارتشاف الضرب: 2 / 455، وهمع الهوامع في شرح جمع الجوامع: 2 / 25.

(6) الكتاب: 2 / 161.

(7) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني: 418، 424، ومغني اللبيب: 1 / 134، شرح

التصريح على التوضيح: 2 / 18 همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: 2 / 25.

(8) البسيط في النحو: 2 / 859.

إلى أنها تفيد التقليل دائماً. واستدلَّ مَنْ ذهب إلى هذا بشواهد ظاهرها أنَّ (رَبَّ) تفيد التكثر كقول النبي محمد (صلى الله عليه وآله): "أيقظوا صواحبَاتِ الحَجَرِ، فَرُبَّ كاسيةٍ في الدُّنيا عاريةٍ في الآخرة"⁽¹⁾، وهنا يتدخل السِّياق غير اللُّغوي لإبراز دلالة (رَبَّ) على أنَّها تفيد التَّكثير. ممَّا يؤكد معنى التَّكثير في هذا الحديث أنَّه قد رُوِيَ بلفظ آخر: "كم من كاسيةٍ في الدُّنيا عارية يوم القيامة"⁽²⁾، والتَّغيير يتمثل هنا بورود (كم) الخبرية التي تدلُّ التَّكثير. والمذهب الثالث: أنَّها تفيد التَّكثير كثيراً، والتَّقليل قليلاً، ممن تبنى هذا الرأى عبد القاهر الجرجاني، إذ ذكر أنَّ (رَبَّ) للتقليل إلا أنَّها غلب عليها الاستعمال للتَّكثير، وعنده تشبه همزة الاستفهام التي أصلها الاستفهام ثمَّ غلب عليها التقرير⁽³⁾.

وذهب الرضي (ت 686 هـ) إلى أنَّ الأصل في معنى (رَبَّ) للتَّقليل، ثم استعملت في معنى التَّكثير حتى صارت في معنى التَّكثير كالحقيقة، وفي التقليل كالمجاز المحتاج إلى قرينة⁽⁴⁾.

يقول ابن هشام: "وليس معناها للتَّقليل دائماً خلافاً للأكثرين، ولا التَّكثير دائماً، خلافاً لابن درستويه وجماعة بل ترد للتَّكثير كثيراً وللتَّقليل قليلاً"⁽⁵⁾.

ويبدو أنَّها لفظة وضعت أول ما وضعت للدلالة على الجماعة، سواء أكانت قليلة أم كثيرة، ومن ثمَّ كثر استعمالها في التَّقليل، بل في أقل القليل أيضاً، وهو الواحد،

(1) أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب العلم والعظة بالليل، صحيح البخاري: 1 / 24 رقم الحديث (115).

(2) أخرجه البخاري في كتاب اللباس، باب ما كان النَّبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَجَوَّزُ مِنَ اللَّبَاسِ والبُئُطِ: 7 / 152، رقم الحديث (584).

(3) ينظر: المقتصد في شرح الإيضاح: 2 / 829 - 830.

(4) ينظر: شرح الرضي على الكافية: 4 / 286 - 287.

(5) مغني اللبيب عن كتب الأعراب: 1 / 134.

قال الكرمانى: "□) لتراخى الإخبار؛ أي: ثم أخبركم أننا آتينا موسى الكتاب.
وقيل: ثم قل: آتينا موسى. وقيل: (□) مع الجملة تأتي بمعنى الواو، كقول الشاعر (1):

إِنَّ مَنْ سَادَ ثُمَّ سَادَ أَبُوهُ ثُمَّ قَدْ سَادَ بَعْدَ ذَلِكَ جَدُّهُ" (2)

وقد ذكر الكرمانى هذا الرأى واستغربه، إذ قال: "الغريب: التراخى فى الأخبار" (3)
وقيل: "ثُمَّ لِلتَّعْقِيبِ وَإِيتَاءِ مُوسَى الْكِتَابِ كَانَ قَبْلَ مَجِيءِ الْقُرْآنِ؟ قِيلَ: مَعْنَاهُ ثُمَّ
أُخْبِرْكُمْ أَنَّا آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ، فَدَخَلَ ثُمَّ لِتَأْخِيرِ الْخَبْرِ لَا لِتَأْخِيرِ النُّزُولِ" (4).

وبلحاح نصِّ الكرمانى نجده يرى أن (□) فى النصِّ القرآنى إمّا أن تكون على
دلالتها الأصلية ألا وهى التَّراخى - أى تراخى الإخبار - أو بمعنى الواو إي مطلق
الجمع، أى أن ثم مع الجملة تقع موقع الواو، وأيد الكرمانى كلامه بالشاهد الشعري،
وكيف تكون بمعنى الواو؟ لأنَّ السيادة تقتضى مدة زمنية بين الابن والأب والجد،
والمعنى أن (ثم) هاهنا على أصل الوضع إلا وهو الترتيب مع التراخى فى الإخبار،
ويمكن أن يكون هذا التوجيه من خصائص الجمل.

وبتعبير آخر يمكن القول إنَّ الكرمانى لم يُرَجِّح رأياً على رأى آخر، وقد ذكر
معنيين من معانى (□): أحدهما: أنَّها تدلُّ على الترتيب فى الإخبار من دون الزمان،
والآخر: أنَّها بمعنى الواو فينتفى بذلك فيها الترتيب.

(1) ديوان أبى نواس: 269.

(2) لباب التقاسير: 3 / 338.

(3) غرائب التفسير وعجائب التأويل: 1 / 392.

(4) معالم التنزيل فى تفسير القرآن: 2 / 172.

والكرماني برأيه هذا قد وافق علماء التفسير ولا سيّما الماتريدي⁽¹⁾، والواحدي⁽²⁾، ووافقهم النَّسفي⁽³⁾، وأبو حيان⁽⁴⁾، وقد بيّن ابن عاشور دلالة (□) في النَّصِّ القرآني إذ إنّها تتسلخ من التّراخي في الزّمن وتقتصر على التّراخي في الرّتبة، وهذا التّوجيه خاص في عطف الجمَل، إذ قال: "ثُمَّ هُنَا عَاطِفَةٌ عَلَى جَمَلَةٍ: ﴿تَجْر تَجْر﴾ [الأنعام: 151]، فليست عاطفةً للمفردات، فلا يُتوهمُ أنّها لِتَرَاحِي الزّمانِ، بَلْ تَنسَلِخُ عَنْهُ حِينَ تَعَطِفُ الْجَمَلَ فَتَدُلُّ عَلَى التَّرَاحِي فِي الرُّتْبَةِ، وَهُوَ مُهْلَةٌ مَجَازِيَّةٌ، وَتلك دِلَالَةٌ (□) إِذَا عَطَفَتِ الْجَمَلَ"⁽⁵⁾، في حين ذهب محمد بن أحمد المعروف بأبي زهرة (ت 1394هـ) إلى أنّ (□) هنا عاطفة على الصّراط المستقيم، وما سبقه من وصايا، وفهم من التعبير بـ(□) هنا أنّها لمجرد العطف على التّراخي من غير ترتيب؛ لأنّ ما يتعلق بموسى (عليه السلام) سابق على شريعة محمد (صلّى الله عليه وسلم)⁽⁶⁾.

وقد بيّن الرّضي دلالة (□) في الشّاهد الشّعري الذي ساقه الكرّماني، إذ قال: "وقد تجيء (□) لمجرد التّرتيب في الذّكر والتّدريج في درج الارتقاء وذكر ما هو الأوّل ثمّ الأوّل من دون اعتبار التّراخي والبعد بين تلك الدّرج، ولا أنّ الثّاني بعد الأوّل في الزّمان بل ربما يكون قبله... فالمقصود ترتيب درجات المعالي فأبتدأ بسيادته، ثمّ سيادة

(1) ينظر: تأويلات أهل السنة: 4 / 420.

(2) ينظر: التفسير الوسيط: 2 / 339.

(3) ينظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل: 1 / 549.

(4) ينظر: البحر المحيط في التفسير: 9 / 291.

(5) التحرير والتنوير: 8 / 175.

(6) زهرة التقاسير: 5 / 2744.

أبيه ثمَّ بسيادة جدّه، وإنَّ كانت سيادة الأب مقدّمة في الزّمان على سيادة نفسه" (1) , أي أنّ (□) للترتيب الذّكري والتّدرج حصراً من دون التّراخي.

قال الأشموني (ت 900 هـ): "ف قيل: ثم فيه لترتيب الإخبار، لا لترتيب الحكم، وأنه يقال: (بلغني ما صنعت اليوم ثم ما صنعت أمس أعجب، أي: ثم أخبرك أنّ الذي صنّعه أمس أعجب وقيل: إن (□) بمعنى الواو، وقيل غير ذلك، وأجاب ابن عصفور عن البيت بأن المراد أنّ الجد أتاه السؤدد من قبل الأب، والأب من قبل الابن" (2) .

وهناك من يرى بأنّ (□) هنا للترتيب والتّراخي أيضاً؛ لأن الترتيب والتراخي كما يكون في المستقبل يكون في الماضي، فهو قد ذكر الأب، ثم ذكر الجد، وذلك تراخ في الزمن الماضي. وليس ذلك غريباً في استعمال (□)، فهو تراخ في الذّكر من الحاضر إلى الماضي، وفي الماضي ذلك التراخي (3).

فاختلف الكوفيون والبصريون في توجيه الشّاهد الشعري الذي ذكره الكرّماني، فذهب الكوفيون إلى أنّ (□) ها هنا تدل على التّرتيب، والبصريون يرون أنّ ما احتجّ به الكوفيون لا حجّة فيه لوجهين: الأول: أنّه يحتمل أن يسود الوالدان بسيادة الولد، والجدُّ بسيادة الوالد، وهذا موجود حسّاً، فلا يلزم أن تكون سيادة أحدهما قبل الآخر. والثاني: أنّ تكون سيادة الجدّ قبل الوالد، والوالد قبل الولد، ولا يعلم المتكلّم بالإخبار السيادة، فيخبر على ما علم لا على الأصل. وما احتمل لا حجّة فيه (4).

(1) شرح الرضي على الكافية: 4 / 390.

(2) شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: 2 / 366.

(3) ينظر: زهرة التقاسير: 5 / 2744.

(4) ينظر: رصف المباني في شرح حروف المعاني: 250.

ويميل الباحث مع مَنْ ذهب إلى أنّ الآيات السابقة للآية - موضع البحث - تضمنت عشرة من الأحكام الأساسية التي تشكل في الحقيقة أساسًا وقاعدة للكثير من الأحكام الإسلامية، وهذه الأحكام لم تكن مختصة بدين معين أو شريعة خاصة، ولم تكن مختصة بالإسلام فقط؛ بل هي موجودة ومقررة في جميع الأديان. وبهذا يتضح أنّ معنى (□) في النصّ القرآني هو العطف مع التراخي، فيكون معنى الآية هو: أننا آتينا هذه التعاليم والوصايا العامة للأنبياء السابقين أولًا، ثم آتينا موسى كتابًا سماويًا، وبهذا لا حاجة إلى ما ذهب إليه المفسرون من التوجيهات المختلفة والضعيفة أحيانًا في هذا المجال⁽¹⁾.

ويمكن القول إنّ (□) تستعمل حرف عطف للترتيب والتتابع، وتعطي إشارة إلى أنّ هناك حدثًا آخر سبقه حدثٌ آخر، بتعبير آخر تشير (□) إلى أنّه تمّ إتمام حدثٍ ما قبل منح نبي الله موسى الكتاب، أي إنّ السّياق اللّغوي السّابق للأداة (□) هو الذي بيّن دلالة (□)، أي الأوامر العشرة التي ذكرت في الآيات السابقة للآية موضع البحث.

ثالثًا: المعنى النّحويّ لـ (مهما) بين البساطة والتركيب:

اشتهرت عند النّحويين بأنّها اسم شرط، بمنزلة (ما)⁽²⁾ وقيل: إنّها مجردة عن الظرفية مثل (من)⁽³⁾، وقد تطرق لها الكرمانى من حيث البساطة والتركيب، وفيما يأتي بيان ذلك:

(1) ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: 4 / 315.

(2) ينظر: الأصول في النحو: 2 / 220، وحروف المعاني: 20، والجنى الداني في حروف المعاني: 609.

(3) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني: 609.

قال تعالى: ﴿أَ □ □ □ □ □ □﴾ [الأعراف: 132] قال الكرمانى: "في (□) قولان: أحدهما: أن أصله (ما) الذي للشرط، زيدت عليه (ما)، كما يزدُ مع (إن) وغيره، فصار (ما) ثم قلبت الألف همزة ، ثم هاءً. والثاني: أن أصله (مه)؛ أي: دَع وَكُفَّ، و(ما) للشرط. وروي عن بعض أصحاب الكسائي الوقف على (مه). والمعنى: أي شيء جئنا به لتسحر أعيننا وتُشبهه علينا فما نحن لك بمؤمنين، وقول مَنْ قال: تقديره متى جئنا فسهُؤ" (1).

وقد بيّن الكرمانى هذا الرأي بقوله: "(أ □) اسم تتضمن معنى إن الشرطية، ولهذا جزم، والدليل على أنه اسم رجوع الضمير إليه في قوله: (أ □ □)، وأصله عند النحويين (ما)، وهو اسم زيد عليه (مًا)، وهو حرف تأكيد، كما زيد مع إن وغيره من حروف الشرط، فصار (ما ما) فقلبت الألف همزة، ثم قلبت الهمزة هاء. الغريب: قال الأخفش: أصله مه أي كف عن ما تقول، ثم استأنف فقال، ما تأتتا به، فهو وحده للشرط، كما في قوله: (أحم □ حم). (أ □ □)، ويقوي هذا ما روي عن الكسائي من الوقف على (مه) والابتداء بـ(ما تأتتا به). ومن الغريب: ما روي عن الكسائي: أنه أمالها مهمي. العجيب: قال بعض الكوفيين: (أ □) حرف بمنزلة (حتى) وليس بمركب" (2)، ف (أ □) من الأسماء التي تجزم فعلين يسمى أولهما شرطاً، وثانيهما جواباً، والمشهور أنها اسمٌ لا حرفٌ ولا ظرف (3).

(1) لباب التقاسير: 3 / 445.

(2) غرائب التفسير وعجائب التأويل: 1 / 419.

(3) ينظر: المقتضب: 2 / 46، والأصول في النحو: 2 / 159، وارتشاف الضرب: 2 / 548،

والجنى الداني: 612.

واختلف النحويون في (أ □) في ضوء البساطة والتّركيب فذهب الخليل بن أحمد (ت170 هـ) إلى أنّها مركبة من (ما) الشرطية زيدت عليها (ما) أخرى؛ لغرض التوكيد و(ما) تزداد كثيراً مع أدوات الشرط فقد زيدت مع (إن) وأدغمت النون في الميم لسكونها، فقالوا: (إمّا تأتي آتك)، ومنه قوله تعالى: ﴿□ □ □ □ □﴾ [مريم: 26] (1). فصارت (ما) الشرطية بتركيبها مع (ما) الزائدة (ماما)، فكرهوا توالي لفظين حروفهما واحدة فأبدلوا من ألف الأولى هاء لقرب الهاء من الألف في المخرج، وكانت الأولى أجدر بالتغيير من الثانية، لأنّها اسمٌ، والأسماء أقرب للتغيير والتّصرف من الحروف لقربها من الأفعال (2).

وتابع الخليل في هذا الرأي قومٌ من النّحويين منهم: أبو علي الفارسي (3)، والرّماني (4)، و مكي القيسي (ت 337 هـ) (5) وأبو البركات الأنباري (ت 577 هـ) (6)، وابن يعيش (ت 643 هـ) (7)، ورجّحه الرضي بقوله "وقول الخليل أقرب قياساً على أخواتها" (8)، ووافق الدكتور مهدي المخزومي ما صرّح به الخليل في أنّ (أ □) حرفٌ مرّكّبٌ من (ما) و(ما) ثمّ تلازما في الاستعمال فصارا بمنزلة الكلمة الواحدة؛ إلا أنّ

(1) ينظر: المقتضب: 2 / 46، والأصول في النحو: 2 / 159، وارتشاف الضرب: 2 / 548،

والجنى الداني: 612.

(2) ينظر: الأصول في النحو: 2 / 159، وحروف المعاني والصفات: 20 .

(3) ينظر: المسائل العضديات: 52.

(4) ينظر: معاني الحروف والصفات: 87.

(5) ينظر: مشكل إعراب القرآن: 1 / 299.

(6) ينظر: البيان في غريب إعراب القرآن: 1 / 371.

(7) ينظر: شرح المفصل: 7 / 43.

(8) شرح الرضي على الكافية: 4 / 88.

المخزومي عدّ تعليل الخليل بأنّ العرب استقبحوا أن يكرروا لفظ(ماما) لا يستند إلى تعليل علمي، وإنما يستند على الحس والذوق اللغويين(1).

وذهب سيبويه والزجاج إلى أنّها مركبة من(مه) بمعنى اكفف وما الشرطية(2)، ويرجح هذا الرأي عندهم حكاية الكوفيين في أدوات الشرط(مهمن)، ومنه قول الشاعر:(3)

أماويّ مهْمَنٌ يَسْتَمَعُ فِي صَدِيقِهِ أَقَاوِيلَ هَذَا النَّاسِ مَاوِيٍّ يَنْدَمُ

فقوله(مهمن) مكونة من(مه) ضمت إليها(مَن)، ففاسوا عليها فقالوا:(مه) ضمت إليها(ما)(4).

وبلحاظ ما تقدّم فسيبويه والكوفيون يذهبون مذهباً يختلف عمّا سبق، فهم يرون أنّ(□) مركّبة من اسم فعل الأمر بمعنى(اكفف) مع(ما) الشرطية فحدث لها في التّركيب حكم لم يكن من قبل. ويرى ابن عصفور(ت 669 هـ) أنّها بسيطة غير مركبة لأنّ التّركيب خلاف الأصل فلا يقدم عليه(5)، واختار أبو حيان أنّها بسيطة غير مركبة(6)، ووافقه ابن هشام(7).

تأسيماً على ما سقناه من آراء للعلماء فالكرماني موافق للخليل في هذه المسألة مخالف لسيبويه والكوفيين، ويبدو أنّ الخليل قصد من إبدال الألف هاء، تحقيق الانسجام

(1) ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي أعماله ومنهجه: 208.

(2) ينظر: الكتاب: 3 / 60، ومعاني القرآن وإعرابه: 2 / 369.

(3) لم أقف على قائله فيما اطّلت عليه من مصادر، وهو من دون نسبة في: شرح المفصل: 4 /

8، وشرح الجمل، لابن عصفور: 2 / 196، والبحر المحيط في التفسير: 4 / 363، والدر

المصون: 5 / 431.

(4) ينظر: شرح المفصل: 7 / 43، والجنى الداني في حروف المعاني: 552.

(5) ينظر: شرح الجمل: 2 / 195.

(6) ينظر: البحر المحيط في التفسير: 4 / 364.

(7) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب: 1 / 330.

في أجزاء الكلمتين كي يسهل نطقهما، ويخفف على اللسان إخراجهما هذا من جهة، ومن جهة أخرى الذي يدلُّ على صحة رأي الخليل أيضًا هو أنَّ فيه تخلصًا من مشكلات متعددة، منها توالي المثلين في كلمة واحدة، فتتابع الأمثال مكروه في العربية لا يجوز أن يلجأ إليه ما وجد إلى ذلك سبيلا؛ لأنَّه يؤدي إلى الثقل في النطق، لذا كان القول بالتركيب أظهر من القول بالبساطة⁽¹⁾.

وقد ضعّف الكرمانى قول من قال متى جئتنا وعدّه سهواً، ووافقه الزمخشري، إذ قال: " وهذه الكلمة في عداد الكلمات التي يُحرِّفها من لا يد له في علم العربية، فيضعها غير موضعها، ويحسبُ (أ □) بمعنى(متى ما)، ويقول: مهما جئتي أعطيتك، وهذا من وضعه، وليس من كلام واضح العربية في شيء، ثم يذهبُ فيفسّر (□ □ □) بمعنى الوقت، فيلحدُّ في آيات الله وهو لا يشعُر، وهذا وأمثاله مما يُوجب الجُؤ بين يدي الناظر في كتاب سيبويه"⁽²⁾.

ويمكن القول إنَّ الأداة(أ □) في النَّصِّ القرآني تعبر عن النَّفي والرفض المطلق، فهي ظرفٌ للزمان واسمٌ للشرط في آن واحد، يعبر عن عدم القدرة على الحدوث أو الوقوع " لعله من باب الاستهزاء والسخرية، لأنَّ موسى(عليه السلام) وصف معاجزه بأنَّها آيات الله، ولكنَّهم كانوا يفسرونها بالسحر"⁽³⁾.

فالسِّياق اللُّغوي اللَّاحق هو الذي وضح دلالة(أ □) على الاسم والذي سوغ ذلك عود الضمير في قوله:(به) يعود على مهما، والذي وضَّح أيضا كون (أ □) للشرط وهو

(1) ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي أعماله ومنهجه: 208.

(2) الكشف: 2 / 146.

(3) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: 5 / 110

فالكرماني بالقول الأول موافق لجمهور العربية الذين يرون أنّ (لات) مركبة من (لا) النافية، زيدت عليه تاء التأنيث، واختصت هذه التاء لتأنيث الكلمة، أمّا رأيه الثاني فيذهب إلى افتراض أصلٍ مقدرٍ، ألا وهو (ليس) ثم طرأ على هذا الأصل تغييرات حتى تحول إلى (لات)، أي إنّ أصلها (ليس) فقلبت الياء ألفاً؛ لتحركها وانفتاح ما قبلها، ثم قلبت السين تاء، أمّا القول الثالث فيذهب إلى أنّ هذه التاء تلحق ظرف (الحين)، (والآن) ويمكن القول بزيادتها، ولكنه لم يُصرّح بذلك. و نقل عن القراء تأييدهم الرأي الأول، لكنهم اختلفوا في الوقف، فالكوفيون يرون الوقف على الهاء والبصريون يرون الوقف على التاء، وكلا الوقفين مرضيٌّ عند النحويين.

وقال ابن السراج: "ومما شبه من الحروف بـ(ليس) (لات) شبهها بها أهل الحجاز وذلك مع الحين خاصة، قال الله تعالى (□ □ □ □) قال سيبويه: تضرر فيها مرفوعاً"⁽²⁾.

بلحاظ النصّ فأهل الحجاز يرون أنّ (لات) نافية عاملة عمل ليس، ويشترط بها أن يكون معمولاه من ألفاظ الزمان، و نقلوا عن سيبويه أنّ الأولى حذف الاسم وإبقاء الخبر منصوباً، فهي "تشبيهه بـ(ليس) في بعض المواضع، ولم تتمكن تمكنا ولم يستعملوها إلا مضمراً فيها؛ لأنّها ليست كـ(ليس) في المخاطبة والإخبار عن غائب؛ لأنّك تقول لست وليسوا وليس هو ولات لا يكون فيها ذلك"⁽³⁾، أي إنّهم اشتروا أن يكون المنصوب بها حيناً، والمعنى: ليس الحين حين مناص⁽⁴⁾، ولم يُسمع الجمع بين

(1) لباب التقاسير: 7 / 479 - 480.

(2) الأصول في النحو: 1 / 95.

(3) حروف المعاني والصفات: 69.

(4) ينظر: المفصل في صنعة الإعراب: 112.

اسمها وخبرها. بل الأكثر أن يُحذف الاسم ويبقى الخبر، وقد يحذف خبرها ويبقى اسمها، كقراءة بعضهم (ولات حينُ مناص) بالرفع. والتقدير: ولات حين مناص حيناً لهم⁽¹⁾ ومنهم من نسب هذه القراءة إلى عيسى ابن عمر⁽²⁾.

وبلحاظ ما تقدّم فالمعنى النَّحوي للأداة (لات) النَّفي تستعمل في السِّياق للتأكيد على النفي والإنكار وهذا يعني لامنفعة ولامخرج لديهم من الوضع الذي كانوا فيه ، فرفعوا أصواتهم بالويل، وأظهروا النَّدم على أنفسهم، فنادوا ودعوا في وقت اليأس والعجز.

خامساً: المعنى النَّحويّ لـ (لعلّ)

وهي من الحروف العاملة عمل (إنّ) تنصب الاسم وترفع الخبر⁽³⁾، وتأتي حرف جرّ على لغة عقيل⁽⁴⁾، وذكر النَّحويون لها معاني كثيرة، وأصلُ معانيها التَّرجي والإشفاق⁽⁵⁾، وقد زاد الكوفيون معنيين إلى (لعلّ) وهما: التعليل، والاستفهام وخطأ البصريون هذا المعنى⁽⁶⁾، ومن معانيها التي ذكرها الكرمانى:

بين الاستفهام والتعليل

قال تعالى: ﴿أ □ □ □ □ بج بج بم﴾ [طه: 44]

(1) ينظر: الكتاب: 1 / 58، ومعاني القرآن، للأخفش: 2 / 492، والجنى الداني في حروف المعاني: 488.

(2) ينظر: الأصول في النحو: 1 / 96.

(3) ينظر: الكتاب: 2 / 248، و معاني الحروف: 140.

(4) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني: 26، ومغني اللبيب عن كتب الأعراب: 1 / 286.

(5) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني: 579 - 580.

(6) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب: 1 / 288.

نقل الكرمانى عن ابن عباس قوله بأن: "لعلّ هاهنا استفهامٌ؛ أي: أيتذكّر فيرتدّع، أو يخشى فينزعج. وقيل بمعنى: (كي)؛ أي: كي يتذكر" (1).

وبلحاظ النصّ فالكرمانى نقل المعنيين عن ابن عباس والكوفيين، وقد تبنى الكوفيون كلا المعنيين كما تقدّم ذكره. فالمعنى الأول الذي ذكره الكرمانى لـ(لعل) - الذي نقله عن ابن عباس - هو الاستفهام، وقد رواه الطبري في تفسيره بلفظ: "هل يتذكر أو يخشى" (2)، وهذا المعنى من زيادات الكوفيين إليها، واستدلوا بالشاهد القرآني موضع البحث (3)، ووافقهم ابن مالك (4)، واستدلوا على ذلك تعليق الفعل عن العمل كما يعلّق عن العمل مع الاستفهام (5)، وأنكر البصريون هذا المعنى، والمعنى عندهم محمول على التّرجي والإشفاق، فد(لعل) لا تكون للاستفهام في الأصل، والحمل على الأصل أولى؛ فلا يحمل على غير الأصل إلا في الضرورة (6).

ويرى الدكتور فتحي بيومي أنّ ما ذهب إليه البصريون في حمل(لعلّ) على أصلها هو الأصوب، فهي تأتي دالة على التّرجي والإشفاق، لا على معنى الاستفهام (7). ويرى البصريون أنّ(لعل) تدلّ على التّرجي والإشفاق، أو التوقع لمحبوب أو مكروه (1)، وأثبت الكسائي والأخفش معنى التعليل لـ(لعل)، قال الأخفش: "افرغ لعنا

(1) لباب التفسير: 5 / 532.

(2) جامع البيان في تأويل القرآن: 16 / 75.

(3) ينظر: ارتشاف الضرب: 3 / 1240، والجنى الداني في حروف المعاني: 580، ومغني اللبيب

عن كتب الأعراب: 1 / 288، وهمع الهوامع: 1 / 487، وائتلاف النصرة: 158،

ومدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو: 323.

(4) ينظر: شرح تسهيل الفوائد: 2 / 8.

(5) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب: 379.

(6) ينظر: ينظر الجنى الداني في حروف المعاني: 580.

(7) ينظر: ما فات الإنصاف: 114، ومعاني النحو: 1 / 281.

نتغدى. والمعنى: لنتغدى وحتى نتغدى" (2) , وذكر أبو حيان أنّ (لعل) تفيد التعليل بيد أنّه نسب هذا المعنى للفراء (3)، وأثبت هذا المعنى أيضًا قطرب (ت 206 هـ)، وأبو بكر الأنباري (ت 328 هـ) والسيرافي (4).

ووافقهم في هذه الدلالة ابن فارس (5)، والهروي (6)، وابن مالك (7) "ومن لم يثبت ذلك يحمله على الرجاء ويصرفه للمخاطبين أي اذهبوا إلى رجائكم" (8) . وقد وصل الخلاف في معنى (لعل) إلى المحدثين، ولم يتوقف عند القدماء، إذ ذهب الدكتور فتحي بيومي إلى أنّه يمكن إرجاع معنى (لعل) في القرآن الكريم إلى الترجي والإشفاق وقال هذا بعد استقرائه جميع موطن (لعل) في الذكر الحكيم (9)، والصحيح أنّها للتوقع مطلقًا؛ لأنّ كلّ ما ذكر في معنى (لعل) يمكن إرجاعه إلى معنى الترجي والإشفاق (10) .

بلحاظ ما تقدّم يمكن القول إنّ لعل تستعمل في السّياق لتؤدي المعاني الوظيفية والتّعليل والاستفهام (11) .

-
- (1) ينظر: المقتضب: 3 / 285.
 - (2) معاني القرآن : 2 / 443.
 - (3) ينظر: البحر المحيط في التفسير: 6 / 230.
 - (4) ينظر: تهذيب اللغة: 1 / 79، والكليات: 794.
 - (5) ينظر: الصاحبي في فقه اللغة: 141،.
 - (6) ينظر: الأزهية في علم الحروف: 218.
 - (7) ينظر: شرح تسهيل الفوائد: 2 / 5.
 - (8) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب: 1 / 288.
 - (9) ينظر: ما فات الإنصاف : 114.
 - (10) ينظر: معاني النحو: 1 / 281.
 - (11) ينظر: أقسام الكلام من حيث الشكل والوظيفة: 290.

بلحاظ ما تقدّم فالكرماني نقل آراء العلماء في دلالة (ويكأنه) في النَّصِّ القرآني فذكر رأي سيبويه المنسوب لعبد الله بن عباس مفادها أن (وي) كلمة زائدة يستعملها النَّادم لإظهار ندامته، أي إنَّها مفصولة عن (كأنَّ)، ونقل عن الأخفش قوله إنَّهما كلمتان يريد وَيْكَ أَنَّهُ، وجعل (أنَّ) مفتوحة بفعل مضمر تقديره: أعلم، كأنَّه قَالَ: ويك اعلم أنَّ الله، كما نقل عن المؤرِّج مجازاً معناه ألم ترَ، ونقل أيضاً أن (وي) مُتَّصِلَةٌ بالكاف وَأَصْلُهَا (ويك أنَّ الله) ثمَّ حذف اللَّام واتصلت الكاف وهذا فيه بعد في المَعْنَى والإعراب وذهب إلى ذلك الكرماني. وكلَّ هذه المعاني التي نقلها الكرماني عن العلماء نابعة من السياق اللغوي السابق وكيف يفسر العالم هذا المعنى اعتماداً على السِّياق وثقافته اللُّغوية واطلاعه على التراث العربي سواء أ شعرًا كان أم نثرًا.

وقد بيّن السيرافي مراد سيبويه في نصه السابق، إذ قال: "في ويكأنَّ ثلاثة أقوال: أحدهما قول الخليل الذي ذكرناه، تكون وي كلمة تتدّم، يقولها المتتدم عند إظهار ندامته، ويقولها المندم لغيره والمنبه له ومعنى ﴿بِهَجْرٍ تَحْرَمْتَهُمْ﴾ [القصص: 82] وإن كان لفظه لفظ التشبيه فمعناه التحقيق"⁽¹⁾، فدلالة (وي) على التَّدَمِّم لم تأت في عبارة سيبويه عن الخليل، لكن عبارة السيرافي فيها دلالة على أن الخليل أراد من (وي) معنى التَّدَمِّم، ويؤيد هذا ما ذهب إليه الفخر الرازي في ضوء تفسيره الآية المباركة موضع الشاهد، إذ قال: "فاعلم أنَّ (وي) كلمةٌ مَفْصُولَةٌ عن (كأنَّ) وهي كلمةٌ مستعملةٌ عند التَّنَبُّهِ للخطأ وإظهار التَّدَمِّم، فلما قالوا: ﴿□ □ بن بي بي تر﴾ [القصص: 79] ثمَّ شاهدوا الخسْفَ تَنَبَّهوا لخطئهم فقالوا: وَيْ ثُمَّ قَالُوا: كَأَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ بِحَسَبِ

هذا الرأي عند الأخفش ، وقد ذكره الكرماني عن الأخفش في البرهان توجيهه متشابه القرآن:

197 ، وفي غرائب التفسير وعجائب التأويل : 2 / 875.

(1) شرح كتاب سيبويه : 2 / 481

مَشِيئَتِهِ وَحِكْمَتِهِ لَا لِكِرَامَتِهِ عَلَيْهِ، وَيُضَيِّقُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ لَا لِهُوَانٍ مَنْ يُضَيِّقُ عَلَيْهِ بَلْ
لِحِكْمَتِهِ وَقَضَائِهِ ابْتِلَاءً وَفِتْنَةً⁽¹⁾.

وبلحاظ ما تقدّم ذكره عن الخليل وسيبويه والرازي يمكن القول إنّ كلمة (وي) تدلُّ
على التّنبيه، أي إظهار النّدامة عن خطأ ما، ويمكن أن تستعمل هذه الكلمة بناء على
قصة وقعت، وهذا نابع من دلالة معنى كلمة (وي)، أي "هي كلمة مستعملة عند التّنبيه
للخطأ وإظهار التّندم"⁽²⁾، فالتّندم يراد به: "غم يَصْحَبُ الْإِنْسَانَ يَتَمَنَّى أَنْ مَا وَقَعَ مِنْهُ لَمْ
يَقَعْ"⁽³⁾ فكلمة (وي) بناء على رأي الخليل تدلُّ على النّدَم ، فالخليل برأيه هذا يراعي
السّياق اللّغويّ السّابق للآية المباركة عند التّحليل الدّلالي للألفاظ والأساليب، فهذه الكلمة
لا يبدأ بها الكلام؛ لأنّها تتطلب مسرحًا لغويًا سابقًا للآية المباركة.

وينسب لسيبويه رأي آخر، ذكره ابن جني في كتابه (المحتسب) وهو يعرض
لقوله: (ويكأنه) في الآية السالفة، إذ قال: "الوجه فيه عندنا قول الخليل وسيبويه، وهو:
أن (وي) على قياس مذهبهما اسم سمي به الفعل أي: اسم فعل في الخبر؛ فكأنه
اسم: (أعجب) ثم ابتداء فقال: (كأنه لا يفلح الكافرون) وكذلك قوله تعالى: (أبهتجتخمتهم
ثم □)؛ ف(كأن) هنا إخبار عار من معنى التشبيه. ومعناه: أن الله يبسط الرزق لمن
يشاء. و(وي) منفصلة من كأن"⁽⁴⁾.

(1) مفاتيح الغيب: 18 / 25.

(2) الكليات: 948

(3) تاج العروس من جواهر القاموس: 33 / 485.

(4) المحتسب في تبیین وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: 2 / 155، لم أجد هذا المعنى عند
الخليل وسيبويه، والمعنى عندهم ما تقدّم ذكره.

وقد قَسَمَ السَّمِين الحَلْبِي (أَبْه) على ثلاثة أقسام، إذ قال: "(أَبْه) فيه مذاهبُ منها: أنَّ (وَيْ) كلمةٌ برأسها وهي اسمُ فعلٍ معناها أَعْجَبُ أي أنا. والكافُ للتعليل، وأنَّ وما في حَيْزِها مجرورةٌ بها أي: أَعْجَبَ لأنه لا يفلحُ الكافرون" (1) .

ويرى الدكتور فاضل السامرائي بأن (وي) اسم فعل مضارع بمعنى (أعجب)، لم يقل بذلك تصريحًا لكن المعنى دلَّ عليه، إذ قال: "فقائل هذا الرأي كأنه كان غافلاً عن هذه الحقيقة، جاهلاً بها فقد كان يتمنى أن يكون له مثل ما أوتي قارون، فلما خسف الله بقارون انتفضت هذه الحقيقة في ذهنه، وصحا من غفلته، فقال ذلك، فقد كان يجهل سر أفعال الخالق، فلما بدا له ما بدا، بدأ يفسر الأمر على ما ظهر له ولم يقطع بذلك فكأنه قال: يخيل إلى ويبدو وتتشبه أفعال الخلائق على هذه الشاكلة فكأنه قال: كأن ربنا يفعل على هذه الشاكلة والله أعلم" (2) .

يبدو أن (ويكأنه) تتأرجح بين دلالتين وهما التعجب والتنديم، والفاصل في ترجيح أحد المعنيين على الآخر هو السياق؛ لأننا أمام فئة شغفها حب الدنيا والسلطان والجاه فإن كانوا ندموا على ما تمّنوه فهي يمكن عدّها حرف تنديم، وإن تعجبوا من قدرة الله على خسفه، فهي تدلُّ على التعجب، فالتفسير السياقي السابق للآية المباركة هو الفيصل في ترجيح معنى على آخر.

(1) الدرُّ المصون في علوم الكتاب المكنون: 8 / 697، وينظر: إعراب القرآن وبيانه: 7 / 378

(2) معاني النحو: 1 / 288.

الفصل الثاني

السياق اللغوي

وأثره في معاني التراكيب

المبحث الأول

السِّيَاق اللُّغَوِيّ وأثره في عود الضَّمير

اهتم النحويون بدراسة أشكال الربط في الجملة، إذ إنّ الجملة العربيّة تركيبٌ، ومن خصائص التّركيب وجود ترابط بين الكلمات داخل الجملة الواحدة، وبين الجمل داخل الفقرة الواحدة، ثم بين الفقرات داخل النّص، ليظهر تماسك الكلام لفظاً ومعنى، ويكون للجملة قبولٌ لدى القارئ أو السامع. وهو ما يسمى بالسِّيَاق العام، فقد يكون الرّبطُ باسم الإشارة، وقد يكون الرّبطُ بتكرار المبتدأ بلفظه في جملة الخبر، وقد يكون الرّبطُ بالضَّمير ظاهراً أو مستتراً أو محذوفاً مُقدِّراً ويقوم الرّبطُ بتماسك نظم الكلام لتحصل الفائدة⁽¹⁾. ومن هنا يمكن أن يُعدَّ الرّبطُ منهجاً من مناهج المعالجة اللُّغوية التّركيبية في اللُّغة العربيّة، بوصفه قرينة من القرائن اللفظيّة، ويُحلل التّركيب في ضوء قواعدها وأنظمتها، بوصفها نظرية مهمّة قائمة برأسها في بيان العلاقات بين عناصر التّراكيب العربيّة⁽²⁾.

والجدير بالذّكر أنّ موضوعنا يتناول عود الضَّمير على سابقٍ أو لاحقٍ، أو ما يفهم من سياق النّص، وهو ما يُعرف بالدراسات النّصية الحديثة بالإحالة بالضّمير، ويكون على نوعين: إحالة قبلية أو إحالة بعدية، أو إحالة إلى غير مذكور في النّص، وسأقوم باختيار نماذج من نصوص الذّكر الحكيم تتجلى فيها براعة الكرمانى ومن سبقوه في توضيح المعنى المتوخّى من عود الضّمير.

(1) ينظر: في المعنى النحوي والمعنى الدلالي: 115.

(2) ينظر: أنظمة الربط في العربيّة: 11، واللغة العربيّة معناها ومبناها: 215 - 216.

المطلب الأول: عود الضمير على مذکور

لا بد للضمير من مفسّر يبيّن ما يُرادُّ به، ويزيلُ إبهامه، ويفسّرُ غموضه، فإن كان الضميرُ لمتكلمٍ أو مخاطبٍ يفسرهما وجود صاحبهما وقت الكلام، فهو حاضرٌ يتكلّمُ بنفسه، أو حاضرٌ يكلمُه غيره مباشرة⁽¹⁾.

أمّا ضميرُ الغائبِ فمرجعه غير معروف؛ لأنّه حاضرٌ غير مشاهد، فهو يحتاجُ إلى أن يكونَ في الكلام ما يفسره ويزيلُ إبهامه، ويوضّح المراد منه، والأصلُ في هذا المفسّر أو المرجع أن يكونَ مذکورًا متقدّمًا لبيّن معناه أولاً ويكشف المقصود منه⁽²⁾.

وقال الرضي: "وإنّما يقتضي ضمير الغائب تقدّم المفسّر عليه؛ لأنّه وضعه الواضع معرفة لا بنفسه بل بسبب ما يعود عليه فإن ذكرته ولم يتقدّمه مفسره بقي مبهمًا منكرًا لا يعرف المراد به حتى يأتي تفسيره بعده، وتكثيره خلاف وضعه"⁽³⁾.

وقال السيوطي: "وأما ضمير الغائب فعارٍ عن المشاهدة فاحتج إلى ما يفسره، وأصلُ المفسّر الذي يعودُ عليه أن يكونَ مقدّمًا ليعلم المعنيُّ بالضمير عند ذكره بعد مفسره"⁽⁴⁾.

ويرى الكرمانيّ أنّ أدلة السّياق اللّغويّ متنوعّة، تأتي متقدّمةً في آياتٍ أخر من السورة نفسها، وهو ما يعرف بالإحالة القبلية، ومن ذلك ما ذكره في تفسير قوله تعالى

(1) ينظر: شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب: 167، والنحو الوافي: 1 / 215 - 216.

(2) ينظر: النحو الوافي: 1 / 216.

(3) شرح الرضي على الكافية: 2 / 406.

(4) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: 1 / 263.

في سياق القسم : **أَجْزِبْ بِهِ تَجْتَحِثْ تَهْتِثْ** [الذاريات: 23]، فقال: "والهاء في قوله: (تجث) قيل: يعود إلى الرزق. وقيل إلى: (ما توعدون). وقيل: إلى جميع ما في السورة"⁽¹⁾.
 فذكر الكرّمانيّ اختلاف المفسرين في عود الضمير في الآية المباركة، إذ لا بدّ للضمير من مرجع يعود إليه، وينقل الكرّمانيّ في ضوء معطيات السّياق اللّغويّ أنّ للضمير المقسم عليه (الهاء) في كلمة (تج) وجوهًا الأولى: يعود إلى الرزق. والثاني: (ما توعدون) ويؤيدهما قوله تعالى: ﴿□□□□﴾ [الذاريات: 22]، والثالث: جميع ما في السورة، أي إنّهُ استند إلى السّياق اللّغويّ اللاحق والسّابق لتفسير عود الضمير. فالكرّمانيّ وظّف الآية القرآنية السابقة للآية موضع البحث، وذلك في معرض حديثه عن تحديد مرجعية الضمير الواقع اسمًا لـ(إنّ)، وذلك في ضوء تفسيره السّياق اللّغويّ السّابق، أي إنّ الضمير يعود على متقدّم في النّصّ، فوظيفته تتجلى بتحقيق التّرابط في النّصّ.

وهو ما ذهب إليه الرّمخشري، فقد بيّن أنّ الضمير في النّصّ يعود إلى الآيات أو إلى الرزق أو إلى أمر النبي محمد (صلى الله عليه وآله) أو إلى ما توعدون⁽²⁾.
 وقد ذكر الرازي الاحتمالات المتعددة في عود الضمير موضّحًا دلالة كلّ احتمال، إذ قال: "وفي المقسم عليه وجوه أحدها: ما تُوعدون أي ما تُوعدون لَحَقَّ يُؤَيِّدُهُ قوله تعالى: ﴿□□□﴾ [الذاريات: 5] وعلى هذا يعود كلّ ما قلناه من وجوه ما تُوعدون إنّ قلنا إنّ ذلك هو الجنّة، فالمقسم عليه هو هي. ثانيها: الضمير راجع إلى القرآن أي إنّ القرآن حقّ وفيما ذكرناه في قوله تعالى: ﴿□□﴾ [الذاريات: 9] دليل هذه وعلى هذا فقوله: (أَتَحْتَمِثْهُمْ) معناه تكلم به الملك النازل من عند الله به مثل ما أنكم تتكلمون

(1) لباب التفسير: 8 / 527.

(2) ينظر: الكشاف: 4 / 400.

وسنذكره، ثَالِثُهَا: أَنَّهُ رَاجِعٌ إِلَى الدِّينِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أ □ □ □ □﴾ [الذاريات: 6].
رَابِعُهَا: أَنَّهُ رَاجِعٌ إِلَى اليَوْمِ الْمَذْكُورِ فِي قَوْلِهِ: ﴿أَي □ □ □﴾ [الذاريات: 12] يَدُلُّ عَلَيْهِ
وَصَفُّ اللّهِ اليَوْمَ بِالْحَقِّ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿□ □ □ □﴾ [النَّبَأ: 39]. خَامِسُهَا: أَنَّهُ رَاجِعٌ إِلَى
الْقَوْلِ الَّذِي يُقَالُ ﴿أ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [الذاريات: 14]⁽¹⁾، إِذْ وَطَّفَ الرَّازِي جُمْلَةً مِنَ الْآيَاتِ
الْقُرْآنِيَّةِ وَذَلِكَ فِي ضَوْءِ تَوْجِيهِهِ مَرْجِعِيَّةِ الضَّمِيرِ فَهُوَ يَشْعُرْنَا بِتَوْجِيهِهِ هَذَا بِاعْتِمَادِهِ عَلَى
مَبْدَأِ التَّفْسِيرِ الْمَوْضُوعِيِّ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، فَقَدْ اسْتَعَانَ بِالتَّنَاصُصِ لِتَوْجِيهِهِ مَرْجِعِيَّةِ الضَّمِيرِ،
بِئْسَ أَنَّهُ لَمْ يَرْجِحْ رَأْيًا عَلَى رَأْيٍ آخَرَ.

وَطَبَّقَ ابْنُ عَاشُورِ السِّيَاقَ اللُّغَوِيَّ السَّابِقَ فِي تَحْدِيدِ مَرْجِعِيَّةِ الضَّمِيرِ فَيَرَى أَنَّ
الضَّمِيرَ الْهَاءَ فِي (أَتَج) عَائِدًا عَلَى (أ □ □ □) وَعَدَّهُ مِنْ بَابِ رَدِّ الْعُجْزِ عَلَى الْمَصْدَرِ،
فَهُوَ رَدٌّ عَلَى قَوْلِهِ أَوَّلِ السُّورَةِ ﴿□ □ □ □﴾ [الذاريات: 5]⁽²⁾.

وَبِلِحَازٍ مَا تَقَدَّمَ فَالسِّيَاقُ وَالْمَعْنَى حَاضِرَانِ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ، فَهَمَّ يَرْتَكِزُونَ عَلَى
السِّيَاقِ لِتَحْدِيدِ مَرْجِعِيَّةِ الضَّمِيرِ فِي النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ.

وَيَرَى الدُّكْتُورُ تَمَّامَ حَسَّانَ أَنَّ السِّيَاقَ اللُّغَوِيَّ السَّابِقَ الْمَعْبَرُ عَنْهُ بِالْقِسْمِ لَوْ لَمْ
يَكُنْ حَاضِرًا فِي النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ لِأَصْبَحَ الضَّمِيرُ فِي (إِنَّهُ) عَائِدًا عَلَى رَبِّ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ لَا إِلَى مَا سَبَقَ ذَكَرَهُ مِنْ آيَاتِ اللّهِ فِي الْأَرْضِ وَالْأَنْفُسِ وَالْأَرْزَاقِ الَّتِي فِي
السَّمَاءِ⁽³⁾.

وَيَتَجَلَّى السِّيَاقُ وَالْمَعْنَى فِي تَوْجِيهِهِ مَرْجِعِيَّةِ الضَّمِيرِ فِي النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ الْمَحْتَاجِ
إِلَيْهِ أَبَدًا هُوَ اللّهُ سُبْحَانَهُ تَعَالَى وَهُوَ (رَبُّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ)، وَإِنَّمَا يَطْلُبُ الْإِنْسَانُ رِزْقَهُ

(1) مفاتيح الغيب: 28 / 173.

(2) ينظر: التحرير والتنوير: 26 / 355.

(3) ينظر: البيان في روائع القرآن: 136.

يقول الفراء: "إن شئت جعلت الهاء راجعةً على اللَّيْلِ خاصة وأضمرت للابتغاء هاء أخرى تكون للنَّهَارِ، فذلك جائز. وإن شئت جعلت اللَّيْل والنَّهَار كالفعلين لأنَّهما ظُلْمَةٌ وضوءٌ، فرجعت الهاء في (فيه) عليهما جميعاً"⁽¹⁾.

أمَّا الرَّجَاج فيرى أنَّ الله سبحانه وتعالى "جعل الزمان ليلاً ونهاراً؛ لتسكنوا بالليل، وتبتغوا من فضل الله بالنَّهَارِ وجائز أن تسكنوا فيهما، وأن تبتغوا من فضل الله فيهما، فيكون المعنى: جعل لكم الزمان ليلاً ونهاراً؛ لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله"⁽²⁾. وممَّا تقدَّم نجد اختلافًا بين العلماء في عود الضمير في (فيه)، فقيل: الضمير في (فيه) يعود على (الليل) وقيل: يعود على كليهما .

واحتمل الطبري أن يعودَ الضَّميرُ على (اللَّيْلِ والنَّهَارِ)، إذ قال: "فيكون وجه توحيدها وهي لهما وجه توحيد العرب في قولهم: إقبالك وإدبارك يؤذيني؛ لأنَّ الإقبال والإدبار فعل، والفعل يوحدُ كثيره وقليله"⁽³⁾، وقد ذكر هذا الرأي الشيخ الطوسي بيد أنه لم يرجِّحه واختار أن يعودَ الضمير على (الليل)⁽⁴⁾.

وفيما احتمله الطبري في عود الضَّمير على (الليل) و(النَّهَارِ) نظر، وهو أن توحيد الضمير في قول العرب الذي ذكره يحتمل أن يدلَّ على أن اجتماع الإقبال والإدبار هو المؤذي، فليس المقصود أن كلاً منهما هو المؤذي من جهته، أي إنِّي إذا كررت الإقبال والإدبار فجمعت هذين الفعلين بفعل واحد يسمى الإقبال والإدبار فإنِّي أقوم بفعل مؤذٍ ويرجع الضمير إلى هذا الفعل بالإنفراد وزيادة على ذلك فإننا إذ سلّمنا بأنَّ

(1) معاني القرآن : 2 / 309.

(2) معاني القرآن وإعرابه: 4 / 153.

(3) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن: 19 / 613.

(4) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: 8 / 173 .

الضمير في (فيه) يعود على (الليل) و(النهار)، فإنَّ هذا فيه دلالة على أنَّ السكون المعبر عنه بقوله تعالى: (أتنتي)، يكون في الليل والنهار على حدِّ سواء، وهذا بعيد لأنَّ الله - سبحانه وتعالى - قد جعل السكون في الليل خاصّة وابتغاء الرزق والمعاش في النهار خاصّة، ويدلُّك على ذلك قوله تعالى: ﴿ نِيَّيِرِّيْنِ ۖ ۝۱۱ ۝۱۰ ﴾ [يونس: 67]، وقال أيضًا: ﴿ ۝۱۱ ۝۱۰ ﴾ [النبا: 10، 11]⁽¹⁾، ويمكن القول إنَّه استعان بمفهوم التناص وذلك في ضوء ربطه الآية المباركة بآيات أُخر، ليستخلص دلالة تحقق القبول ومراعاة القصد.

فالكرماني سار على ما سار إليه العلماء من أنَّ الضمير في (فيه) يعود على (الليل)، أي إنَّه استعان بالسِّياق اللُّغوي السَّابق ليوضح هذا المعنى ويكشفه للمتلقّي، وربما رجَّح هذا المعنى استنادًا إلى النُّصوص القرآنية.

وذكر الكرماني عود الضمير بصيغة الاحتمال، في قوله تعالى: ﴿ ۝۱۱ ۝۱۰ ﴾ [البقرة: 258]، إذ قال: "الهَاءُ تُحْمَلُ عَلَى وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنْ تَعُودَ إِلَى (إِبْرَاهِيمَ)، وَالْمَلِكُ النَّبِيُّ، كَقَوْلِهِ: ﴿ ۝۱۱ ۝۱۰ ﴾ [النساء: 54]؛ أَي: سُلْطَانًا بِالنُّبُوَّةِ؛ أَي: مِنْ أَجْلِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ النَّبُوَّةَ حَاجَّهَ الْكَافِرَ. وَالثَّانِي: إِلَى الْكَافِرِ، وَيَكُونُ الْمَعْنَى: بِسَبَبِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمَلِكَ فَطَغَى" (2)

ومن المسلّم به في عود الضمير أنَّ يعودَ على أقرب منكورٍ، إلا في حال وجود قرينة تحول دون ذلك، فالكرماني ذكر كلا الرأيين بصيغة الاحتمال، هذا إن دلَّ على شيء فهو يختار الرأيين كليهما.

(1) ينظر: تحليل النَّصِّ القرآني في سياق الحمد والتسبيح (أطروحة دكتوراه): 280 - 281 .

(2) لباب التفسير: 1 / 461 .

ونسب الماوردي الرأي الثاني للحسن البصري (ت 110 هـ) والأول لأبي حذيفة (ت 150 هـ)⁽¹⁾، وذكر القولين الرَّجَّاج في معاني القرآن بلا نسبة⁽²⁾، ورجَّح ابن عطية عود الضَّمير في النَّصِّ القرآني على النمرود، وقال عنه: "وهذا قول جمهور المفسرين... يحتمل أن يعود الضَّميرُ على إبراهيم أن آتاه ملك النبوءة، وهذا تحامل من التأويل"⁽³⁾، واستدلَّ بهما الرازي، وذكر أن قول الجمهور أن الهاء تعود إلى النَّمروذ⁽⁴⁾ فسياق الآية يدلُّ على أن الضَّمير عائدٌ على (الكافر)، وهو النمرود والذي سَوَّغ هذا الترجيح هو سياق الآية، فقد تصدرت الآية بالاستفهام الذي خرج عن معناه الحقيقي فأفاد التعجب، والمعنى التعجب من الذي يحاجُّ إبراهيم في ربِّه وهو النَّمروذ. وذكر الكرمانى أن عود الضمير يتراوح بين أقرب مذكور وأبعده مستشهداً بقوله تعالى: ﴿بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي ارْتَبْتُهُمْ بِطُغْيَانِكُمْ وَإِنِّي ارْتَبْتُهُمْ بِطُغْيَانِكُمْ﴾ [آل عمران: 160]، إذ قال: "والخِذْلَانُ: الامتناعُ من المعونةِ والهاءُ تعودُ إليه. وقيل: تعودُ إلى الله سبحانه على تقدير: من بعدِ خِذْلَانِهِ، فحذفَ المضافُ"⁽⁵⁾

يبدو أن الكرمانى يرى أن الضَّميرُ يعود على الخِذْلَانِ استناداً إلى السِّياقِ اللُّغويِّ السابقِ المعبَّر عنه بقوله تعالى: (أَتُنْتَبِئُ)، ويعدُّ هذا الرأي هو الرأي الأرجح للسِّياقِ، والذي عليه كثير من العلماء منهم ابن عطية وساقه على جهة الاحتمال، إذ قال: "ويحتمل العودة على الخِذْلَانِ الذي تضمنه قوله إنَّ يَخِذْلُكُمْ"⁽⁶⁾، وذكر الوجهين أبو البركات

(1) ينظر: النُّكْت والعُيون: 1 / 329 .

(2) ينظر: معاني القرآن وإعرابه: 1 / 341 .

(3) المحرر الوجيز: 1 / 346 .

(4) ينظر: مفاتيح الغيب: 1 / 341 .

(5) لباب التفسير : 2 / 220 .

(6) المحرر الوجيز: 1 / 534 .

أي أخفوا حاله وكتّموا شأنه، وقالو للسيارة (هو بضاعة أبضعناها أهل الماء لنبيعه بمصـر)؛ لئلا يشتت رگهم في هـ الناس، و (أ □): نصب على الحال، الزجاج: أسروه جاعليه بضاعة. والثاني: أنه يعود إلى أخوة يوسف، وذلك أن يهوذا كان يأتيه بالطعام كل يوم؛ لأنه بقي فيها ثلاثة أيام، فأتاه يومئذ بالطعام فلم يجده فيها، فأخبر إخوته، فأتوا مالكا وقالوا: هذا عبدنا أبق منا، وكتّم يوسف شأنه مخافة أن يقتله إخوته... ويحتمل (أي □): أظهره بضاعة؛ سواء يعود الضمير إلى الوارد وأصحابه أو إلى الإخوة، وهذا كما تقول: هذا شيء أظهرته أعجوبة، وهذا مال أظهرته بضاعة، والمعنى: أظهروا حال يوسف على هذا الوجه⁽¹⁾.

فالكرماني استند إلى السياق اللغوي للقول بهذه الإحالة، فالرأي الأول استند فيه للإحالة إلى الوارد وأصحابه، المتمثل بقوله تعالى (أ □ □)، أي أخفوا حاله كالبضاعة، لئلا يشاركهم فيه السيارة. أمّا الرأي الثاني فقد استند إلى إخوته المشار إليهم في أكثر من مرة في الآيات السابقة للآية موضع البحث. والمعنى: أسروا حاله أخفوا قربه منهم. أمّا الرأي الذي ذكره بصيغة الاحتمال فمبنى على أن يكون (أسر) من الأضداد فيعني أظهره بضاعة.

ويمكن القول إن هذين التوجهين انفرد بهما الكرماني وذلك في ضوء ما اطلعت عليه من مصادر، وقد وافقه القاضي محمد الأشبيلي المالكي المعروف بابن العربي (ت 543 هـ)، مبيّنا الدلالة المستوحاة من عود الضمير على الملتقطين من جانب، وعوده على إخوته من جانب آخر، إذ قال: " قيل: الضمير في (أسروه) يرجع إلى الملتقطين، وقيل: يرجع إلى الإخوة، فإن رجع إلى الإخوة كان معنى الكلام أنهم كتّموا أخوته، وأظهروا مملوكيته، وقطعوه عن القرابة إلى الرق، وإن عاد إلى الملتقطين كان

(1) لباب التفسير: 4 / 351، وينظر: معاني القرآن وإعرابه: 3 / 98.

معنى الكلام أَنَّهُمْ أَخَفَوْهُ عَنْ أَصْحَابِهِمْ، وَبَاعُوهُ دُونَ عِلْمِهِمْ بِضَاعَةً اقْتَطَعُوهَا عَنْهُمْ، وَجَدُّوهُا مِنْهُمْ، وَسَاعَدَ يُوسُفُ عَلَى ذَلِكَ كَلِّهِ تَحْتَ التَّخْوِيفِ وَالتَّهْدِيدِ⁽¹⁾.

وقد وافقهما الرازي متسائلاً عن عود الضمير في هذه الآية غير أَنَّهُ رَجَّحَ الرَّأْيَ الْأَوَّلَ، إِذْ قَالَ: "الضَّمِيرُ فِي وَأَسْرُوهُ إِلَى مَنْ يَعُودُ؟ فِيهِ قَوْلَانِ: الْأَوَّلُ: أَنَّهُ عَائِدٌ إِلَى الْوَارِدِ وَأَصْحَابُهُ أَخَفَوْا مِنَ الرَّفْقَةِ أَنَّهُمْ وَجَدُوهُ فِي الْجَبِّ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُمْ قَالُوا: إِنَّا قَلْنَا لِلسَّيَّارَةِ النَّقْطَنَاهُ شَارِكُونَا فِيهِ، وَإِنَّا قَلْنَا اشْتَرَيْنَاهُ: سَأَلُونَا الشَّرِكَةَ، فَالْأَصُوبُ أَنَّ نَقُولَ: إِنَّ أَهْلَ الْمَاءِ جَعَلُوهُ بِضَاعَةً عِنْدَنَا عَلَى أَنْ نَبِيعَهُ لَهُمْ بِمِصْرَ. وَالثَّانِي: نُقِلَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ: وَأَسْرُوهُ يَعْنِي: إِخْوَةٌ يُوسُفَ أُسْرُوا شَأْنَهُ، وَالْمَعْنَى: أَنَّهُمْ أَخَفَوْا كَوْنَهُ أَخًا لَهُمْ، بَلْ قَالُوا: إِنَّهُ عَبْدٌ لَنَا أَبَقَ مِنَّا وَتَابَعَهُمْ عَلَى ذَلِكَ يُوسُفُ لِأَنَّهُمْ تَوَعَّدُوهُ بِالْقَتْلِ بِلِسَانِ الْعِبْرَانِيَّةِ وَالْأَوَّلُ أَوْلَى لِأَنَّ قَوْلَهُ: وَأَسْرُوهُ بِضَاعَةً يُدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ أُسْرُوهُ حَالًا مَا حَكَمُوا بِأَنَّهُ بِضَاعَةٌ، وَذَلِكَ إِنَّمَا يَلِيْقُ بِالْوَارِدِ لَا بِإِخْوَةِ يُوسُفَ"⁽²⁾، وَقَدْ وَافَقَهُمَا الْقُرْطُبِيُّ الَّذِي يَرَى أَنَّ الْهَاءَ كِنَايَةٌ عَنْ يُوسُفَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، وَالْوَاوُ إِمَّا أَنْ تَكُونَ كِنَايَةً عَنِ التَّجَارِ أَوْ كِنَايَةً عَنِ الْوَارِدِ وَأَصْحَابِهِ⁽³⁾، وَقِيلَ: "الضَّمِيرُ لِلسَّيَّارَةِ، وَالْمَفْعُولُ لِيُوسُفَ"⁽⁴⁾، وَقَدْ تَبَنَّى هَذَا الرَّأْيَ ابْنُ عَاشُورِ الَّذِي ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الضَّمِيرَ لِلسَّيَّارَةِ لَا مُحَالَةَ⁽⁵⁾

فَالسِّيَاقُ اللَّغْوِيُّ كَانَ حَاضِرًا فِي الْإِحَالَةِ بِالضَّمِيرِ سِوَاءَ أَكَانَتْ الْإِحَالَةُ عَلَى أَقْرَبِ مَذْكُورٍ أَمْ أَبْعَدِهِ، فَإِنَّ عَادَ الضَّمِيرُ عَلَى أَقْرَبِ مَذْكُورٍ وَهَمَّ جَمَاعَةٌ مِنْ أَهْلِ الْقَافِلَةِ، فَالْمَعْنَى أَنَّهُمْ أَخَفَوْا خَبْرَهُ؛ لِئَلَّا يَشَارِكَهُمْ فِي بَيْعِهِ أَصْحَابُ الْقَافِلَةِ جَمِيعًا، وَإِنْ عَادَ

(1) أحكام القرآن: 3 / 42.

(2) مفاتيح الغيب: 18 / 433.

(3) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: 9 / 154.

(4) معترك الأقران في إعجاز القرآن: 3 / 296.

(5) ينظر: التحرير والتنوير: 12 / 242، وينظر: إعراب القرآن وبيانه: 4 / 463.

أن يرزقهما الولد الصالح، ولو كانت الآيات تتكلم عن آدم وحواء فهو خلاف الواقع، لأنه لم يكن ولد صالح وغير صالح حتى يسألا الله الولد الصالح⁽¹⁾.

ولوحظ أن السياق المتمثل في الضمائر الواردة في الآيات التي تلي الآية موضع البحث، ضمائر جمع كلها، هذا وإن دلَّ على شيء، فيدلُّ على أن المراد من ضمير التنثية هو إشارة إلى الفريقين لا إلى الشخصين فبملاحظة السياق اللغوي المتمثل بالقرائن اللفظية يتضح أن الآية موضع البحث تتكلم عن نوع الإنسان وزوجه ليس إلا⁽²⁾ وقد يستعين الكرمانى بالقرائن اللفظية والمعنوية في توجيه الإحالة بالضمير، ومن ذلك ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿تَجْتَمِعُ تَهْتَدُ جَمَّ جَمَّ خَمَّ سَمَّ﴾ [يوسف: 42]

إذ قال: "في الضمير قولان: أحدهما: أنهما يعودان إلى الساقى. والثاني: يعودان إلى يوسف، أي أنسى الشيطان يوسف ذكر الله حتى استعان بغير الله، ورؤي عن النبي (عليه السلام) أنه قال: (رَجَمَ اللهُ أَخِي يَوْسُفَ، لَوْ لَمْ يُقَلْ: (أ ج م)) لَمَا لَبِثَ فِي السِّجْنِ سَبْعًا بَعْدَ الْخَمْسِ"⁽³⁾.

واستعان الكرمانى بالسياق اللغوي السابق للآية المباركة للقول بالإحالة في الضمير إلى أقرب مذكور أو أبعد. فيرى أن الضمير (هاء) في (أحم) والهاء في (أ) يعودان على الساقى، وهو أقرب مذكور، واستعان بالسياق غير اللغوي المتمثل بالحديث النبوي الشريف للدلالة على أن الضميرين يعودان إلى يوسف (عليه السلام)، وربما

(1) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: 5 / 204.

(2) ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها .

(3) لباب التفاسير: 4 / 375 - 376 ، والحديث الذي ذكره الكرمانى رواه عبد الرزاق في تفسيره:

215 / 2، والطبري، ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن: 13 / 173.

يسأل سائل، لم عادا على يوسف (عليه السلام)، وهو أبعد مذكور؟، الجواب عن هذا السؤال هو أنّ النبي يوسف (عليه السلام) هو المتحدّث عنه، من أول القصة إلى آخرها، وقد وضّح ذلك أيضًا بقوله: "الضميران يعودان إلى النّاجي، وقيل: يعودان إلى يوسف" (1).

ويمكن القول إنّنا أمام قرينتين، الأولى: لفظية: المتمثلة بالسّاقى ويوسف (عليه السلام)، ومعنوية: المتمثلة في الحيث النبوي الشريف، إذ تتضافر هاتان القرينتان في تفسير مرجعية الضمير.

وقد وافق الكرمانيّ بقوله الأول جملة من المفسرين، أي إنّ الذي أنساه الشيطان ذكر ربه هو الساقى، منهم الطبري (2)، والثعلبي (3)، والماوردي (4) أمّا القول الثّاني فقد وافق الكرمانيّ فيه الماوردي (5)، والقشيري (6)، والواحدي (7)، وقد ذكر الماوردي القولين كليهما، إذ قال: "فيه قولان: أحدهما: أنّ الذي نجا منهما أنساه الشيطان ذكر يوسف عند سيده حتى رأى الملك الرؤيا... الثّاني: أنّ يوسف أنساه الشيطان ذكر ربه في الاستغاثة

(1) غرائب التفسير وعجائب التأويل: 1 / 538.

(2) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن: 16 / 113.

(3) ينظر: الكشف والبيان عن تفسير القرآن: 5 / 225.

(4) ينظر: النكت والعيون: 3 / 40.

(5) ينظر: النكت والعيون: 3 / 40.

(6) ينظر: لطائف الإشارات: 2 / 184.

(7) ينظر: التفسير الوسيط: 2 / 614.

به والتعويل عليه⁽¹⁾ وقد ذكرهما الطبرسي (ت 548 هـ)⁽²⁾، والبغوي⁽³⁾، والزمخشري⁽⁴⁾، وابن الجوزي⁽⁵⁾، والرازي⁽⁶⁾، ونقل القرطبي عن العلماء أنّ الرّاجح هو القول الثّاني، والمعنى: لولا أنّ الشيطان أنسى يوسف ذكر ربّه لمّا استحق العقاب واللّبث في السجن⁽⁷⁾، ويرى الطاهر ابن عاشور أنّ الاحتمالين كليهما مرادان، وعدّهما من بدیع الإيجاز⁽⁸⁾، ويرى محي الدين درويش أنّ النّسيان يقع من نبي الله يوسف (عليه السلام)، ونسبته إلى الشيطان من باب المجاز، فالأنبياء غير معصومين عن النّسيان إلا فيما يخبرون به عن الله سبحانه وتعالى⁽⁹⁾ فرأيه فيه دلالة على أنّه يميل إلى القول الثّاني، أي: أنّ الشيطان أنسى يوسف (عليه السلام) ذكر ربّه، لكنّه لم يشر إليه صراحة، لكن المعنى دلّ على ذلك. والرّاجح ما ذهب إليه الطاهر ابن عاشور بأنّ الهاء في (أحم) والهاء في (□) يعودان إمّا على السّاقى، والمعنى أنسى الشيطان السّاقى ذكر يوسف عند ربّه، أو على يوسف (عليه السّلام)، والمعنى، أنسى الشيطان يوسف ذكر ربّه، والسّياق اللّغويّ يؤيد ذلك فالضمير عائدٌ على أقرب مذكور، وهو السّاقى المتمثل بقوله تعالى (أتهّم)، هذا بالنسبة للقول الأوّل، أمّا القول الثّاني فيوسف (عليه السلام)، هو

(1) النكت والعيون: 3 / 40.

(2) ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: 5 / 313.

(3) ينظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن: 2 / 493.

(4) ينظر: الكشاف: 2 / 427.

(5) ينظر: زاد المسير في علم التفسير: 2 / 441.

(6) ينظر: مفاتيح الغيب: 18 / 461.

(7) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: 9 / 196.

(8) ينظر: التحرير والتنوير: 12 / 278 - 279.

(9) ينظر: إعراب القرآن وبيانه: 4 / 503.

المتحدّث عنه من أول القصة إلى آخرها، فالمعنيان راجحان كلاهما استنادًا إلى المعنى والسياق.

وذكر الكرمانى الاختلاف في الشيء الذي يُفسِّره الضَّمير، ومن ذلك ما ذكره مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿... بر... بنى بي تر... تن تي...﴾ [البقرة: 197]، قال الكرمانى: "أبن بي) قيل: كناية عن (أحد) المتقدِّم ذكره. وقيل: كناية بشرية النَّفسير، وتفسيره: (تن)، وفيه ضعف. وقيل: كناية عن الأمر والشَّان، والباء ياباه. والمعنى: ما أحد (أبي تر... تن): تعمييره ألف سنة، والزَّحزحة: الإيعاد، من قوله: ﴿...﴾ [آل عمران: 185] (1).

ويبدو ممَّا تقدّم ذكره أنّ الكرمانى يسير جنبًا إلى جنبٍ مع السياق اللغوي فالضمير (أبي) عائدٌ على متقدِّم مذكور قبله وهو قوله (أ...) ونقل أنّ الضَّمير كناية عن التَّعمير وفسره بقوله (أ... تن)، أي إنّ الضَّمير (أبي) كناية عن مصدر الفعل (عمر) وهو التَّعمير، بيدَ أنّه ضعّف هذا الوجه، ولم يذكر سبب الضعف. أمّا الوجه الثالث الذي ذكره، فيقصد بها الباء الزائدة للتوكيد الداخلة على كلمة (أبي) تمنع هذا الوجه، وقد بيّن الكرمانى سبب المنع واستغربه، إذ قال: "والعجيب: قول من قال: هو كناية عن الأمر، فإنّ (الباء) لاتدخل الجملة، وكذلك من جعله عمادًا، لأنّ خبر (ما) لا يتقدّم على اسمه" (2)، وذكر الزَّجاج القولين الأوّل والثاني، ثم بيّن دلالة كلّ قول، إذ قال: "هذا كناية عن (أحدهم) الذي جرى ذكره، كأنه قال: وما أحدهم بمزحزحه من العذاب تعمييره، ويصلح أن تكون (هو) كناية عما جرى ذكره - من طول العمر، فيكون: وما تعمييره

(1) لباب التفسير: 1 / 197.

(2) غرائب التفسير وعجائب التأويل: 1 / 160.

بمزرحة من العذاب، ثم جعل - أن يعمر مبنياً عن (هو) كأنه قال: ذلك الذي ليس بمزرحة (أن يعمر)⁽¹⁾

ونقل الطبري الوجه الثاني الذي ذكره الكرمانى، ولم يسمّ قائله، إذ قال: "وقد قال بعضهم: إن (بى) الذي مع (ما) كناية ذكر العمر. كأنه قال: يود أحدهم لو يعمر ألف سنة، وما ذلك العمر بمزرحة من العذاب. وجعل (أن يعمر) مترجماً عن هو، يريد ما هو بمزرحة التعمير"⁽²⁾.

وجوّز الزمخشري هذا الرأي، فهو يرى جواز أن يكون الضمير (أبى) مبهماً، وقوله: (□ تن) مفسراً له⁽³⁾، وقد نقل ابن عطية الاختلاف الحاصل بين العلماء في مرجعية الضمير في النص القرآني، إذ قال: "اختلف النحاة في هو، ف قيل: هو ضميرُ الأحد المتقدم الذكر، فالتقدير وما أحدهم بمزرحة وخبر الابتداء في المجرور، وأن يُعمرَ فاعل بمزرحة، وقالت فرقة هو ضميرُ التعمير، والتقدير وما التعمير بمزرحة والخبر في المجرور، وأن يُعمرَ بدل من التعمير في هذا القول، وقالت فرقة هو ضميرُ الأمر والشأن، وقد رد هذا القول بما حفظ عن النحاة من أن الأمر والشأن إنما يفسر بجملة سالمة من حرف جر"⁽⁴⁾، وقد ذكر أبو حيان في مرجعية الضمير في قوله: (أبى) أقوالاً هي⁽⁵⁾: الأول: أن الضمير عائدٌ على أحدهم، وهو اسم (ما)، و (بمزرحة) خبر (ما) فهو في موضع نصبٍ، و (أ□ تن) فاعل بمزرحة، أي: وما أحدهم مزرحة من العذاب تعميره، وأجاز أيضاً أن تكون (ما) تميمية، فيكون (أبى) مبتدأ وبمزرحة خبر و

(1) معاني القرآن وإعرابه: 1 / 178.

(2) جامع البيان في أحكام القرآن: 2 / 374.

(3) ينظر: الكشاف: 1 / 232 .

(4) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: 1 / 182.

(5) ينظر: البحر المحيط في التفسير: 1 / 505.

(أ □ تن) فاعلا بمزحزحه. الثاني: أن يكون الضمير عائداً على المصدر المفهوم من قوله: (أ □ بر) و(أ □ تن) بدل منه. الثالث: هو كناية عن التعمير، و(أ □ تن) بدل منه، ولا يعود (أبي) على شيء قبله، والفرق بين هذا القول، والذي قبله أن مفسر الضمير هنا هو البديل، ومفسره في القول الأول هو المصدر الدال عليه الفعل في (أ □ بر).

وضَعَفَ أبو حيان القول الأخير بقوله: "وكون البديل يفسر الضمير فيه خلاف"، ولا خلاف في تفسير الضمير بالمصدر المفهوم من الفعل السابق، فهذا يفسره ما قبله، وذلك يفسره ما بعده"⁽¹⁾ فقد رجَّح أبو حيان القول الأول، فقال بعد أن عرض الآراء جميعها: "أظهرها الأول"⁽²⁾

وبلحاظ ما تقدّم اعتمد العلماء على السياق اللغوي بفرعيه السابق واللاحق لتوجيه مرجعية الضمير في النصّ القرآني، ويبدو أنّ الكرمانى يميل إلى القول الأول، ولم يذكر هذا صراحة، لكنّه ضَعَفَ القولين السابقين، وربما لأنّه أقرب مذكور، ولدلالة السياق والمعنى عليه مقارنة مع الوجهين السابقين.

وقد تعددت الإحالة بالضمير إلى أكثر من مرجع، ويمكن أن يكون من باب التوسّع في المعنى، ومن ذلك ما ذكره في قوله تعالى: ﴿أَنَّهُمْ سُمُّوا بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ﴾ [فاطر: 10]، إذ قال: "وفي فاعل (أ □) ثلاثة أقوال: أحدهما: مُضَمَّرٌ يَعُودُ إِلَى (العملِ)، والهاء في (□) يَعُودُ إِلَى (أ □)؛ أي: لا يُقْبَلُ قَوْلٌ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَعَهُ عَمَلٌ. والثاني: مُضَمَّرٌ يَعُودُ إِلَى (أ □) والهاء يعود إلى (العملِ)؛ أي: التَّوْحِيدُ يَرْفَعُ الْعَمَلَ، وكذلك مَنْ فَسَّرَهُ بِالْقُرْآنِ؛ أي: الْقُرْآنُ يَرْفَعُ الْعَمَلَ. والثالث: مُضَمَّرٌ يَعُودُ إِلَى اللَّهِ

(1) البحر المحيط في التفسير: 1 / 505.

(2) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

سُبْحَانَهُ، وَالْهَاءُ يَعُودُ إِلَى (الْعَمَلِ)، وَعَلَى هَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ قُرِيءٌ: (وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ) بِالنَّصْبِ⁽¹⁾

وبلحاظ النَّصِّ فالضَّمير في (أ □) يحتمل ثلاثة معانٍ: العملُ الصَّالِحُ يرفعُ الكَلِمَ الطَّيِّبَ، ويكون هذا برفعِ العملِ الصَّالِحِ، والمنصوبِ الكَلِمَ، والعملِ الصَّالِحِ يرفعُهُ الكَلِمَ الطَّيِّبَ، ويكون هذا بنصبِ العملِ الصَّالِحِ، والعملِ الصَّالِحِ يرفعه اللهُ عزَّ وجلَّ، ويكون هذا بنصبِ العملِ الصَّالِحِ أيضًا، وهذه المعاني راجعة إلى المعنى والسِّيَاق، فالسِّيَاق والمعنى والعلامة الإعرابية يتحكمون في مرجعية الضَّمير.

واتَّفَقَ المفسِّرون على توجيهِ عودِ الضَّمير في النَّصِّ القرآني، وهذا التَّوجِيهِ راجعٌ إلى الدَّلالاتِ المترتبة من عودِهِ، سواء أكان عائداً إلى أقرب مذكور كما في قوله (أ □ □) (□ □ □)، و(أ □ □ □) أم أبعد مذكور لفظاً هو اللهُ - سبحانه وتعالى - المتمثل بقوله تعالى: (س □ □ □). وقد وافق الكرمانِيُّ جملة من العلماء في توجيهِ مرجعية الضَّمير في النَّصِّ القرآني ومنهم: الفراء⁽²⁾، والرَّجَّاج⁽³⁾، ومكي بن أبي طالب⁽⁴⁾، والماوردي⁽⁵⁾، ومن اللغويين ابن سيده (ت 458 هـ) إذ قال: "والضَّميرُ في يرفعه - على هذا - راجعٌ إلى التَّوْحِيدِ، ويجوزُ أن يكونَ ضميرَ العملِ الصَّالِحِ، أي: العملُ الصَّالِحُ يرفعه الكَلِمُ الطَّيِّبُ أي: لا يُقبَلُ عَمَلٌ صَالِحٌ إِلَّا مِنْ مُوحِّدٍ، ويجوزُ أن يكونَ اللهُ تَعَالَى يرفعه"⁽⁶⁾، ويرى ابن

(1) لباب التفسير: 7 / 329، والقراءة التي ذكرها نُسبت لعيسى وابن أبي عيلة، ينظر: المختصر في شواذ القراءات: 123.

(2) ينظر: معاني القرآن: 2 / 367.

(3) ينظر: معاني القرآن وإعرابه: 4 / 265.

(4) ينظر: الهداية لبلوغ النهاية: 9 / 5959.

(5) ينظر: النكت والعيون: 4 / 464.

(6) المحكم والمحيط الأعظم: 9 / 225، وينظر: لسان العرب: 1 / 564.

عطية أن جعل فاعل الفعل (يرفعه) ضميرًا يعود إلى العمل الصالح وضمير النَّصْب يعود إلى الكلم الطَّيِّب كان المعنى: العمل الصالح يرفع الكلم الطيب هذا قول يرده معتقدُ أهل السنة ولا يصحُّ عن ابن عباس، فإله يتقبل من كلِّ من اتقى الشَّرك، ولا يكون في الكلام اشتغال على هذا⁽¹⁾، ورجَّح أبو حيان القولين الثاني والثالث فهو يرى أنَّ الضَّمير في (أ □) عائدٌ على (العمل الصالح) والفاعل ضمير يرجع إلى الله أو إلى الكلم الطَّيِّب كان من باب الاشتغال⁽²⁾، وكذلك تحدَّث السيوطي عن عود الضَّمير في القرآن، ومنها الآية موضع البحث، وجعل الاختلاف في مرجعيته من الأسباب التي أدت إلى الإجمال في القرآن، وساق هذا الاختلاف في توجيه الضَّمير بصيغة الاحتمال، إذ قال: "يحتملُ عودُ ضميرِ الفاعل في (أ □) إلى ما عاد عليه ضمير (أ □) وهو الله، ويحتملُ عودُهُ إلى العملِ، والمعنى أنَّ العملَ الصالح هو الذي يرفعُ الكلمَ الطَّيِّبَ، ويحتملُ عودُهُ إلى الكلمِ الطَّيِّبِ، أي إنَّ الكلمَ الطَّيِّبَ وهو التَّوْحِيدُ يرفعُ العملَ الصالحَ لأنَّه لا يصحُّ العملُ إلَّا مع الإيمان"⁽³⁾، ويرى الدكتور فاضل السامرائي أنَّ المعاني السابقة مرادة كلها، ويعدُّها من باب التوسع في المعنى، ولو قيلت بنصب العمل الصالح لكان العمل الصالح مرفوعًا لا رافعًا⁽⁴⁾.

إنَّ فهناك ثلاثة احتمالات لمرجعية الضَّمير؛ إلى الله سبحانه وتعالى، أو إلى العمل، أو إلى الكلم الطَّيِّب، وتبعًا لاختلاف المرجعية تختلف الدلالة، والعجيب أنَّ هذه الاحتمالات كلُّها جائزة، ودلالاتها محتملة وغير مستحيلة، وهي تنعكس على المؤمن؛

(1) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: 4 / 431.

(2) ينظر: البحر المحيط في التفسير: 9 / 19.

(3) الإتيان في علوم القرآن: 3 / 59.

(4) ينظر: الجملة العربية والمعنى: 180.

فإنه يترك الأمر كله لله في صعود الكلم الطيب وقبول العمل الصالح، وكذلك تحضُّ المؤمن على الربط بين العمل الصالح والقول الطيب؛ لأنَّ كلاً منهما يساعِدُ في رفع الآخر - على الاحتمالين الأخيرين - إلى الله تعالى. وهذه المعاني تحتاج إلى عدَّة جمل لتأديتها، لكنَّه - سبحانه - أجملها في جملتين. وذلك بإحلال الضمائر محلَّ هذه المعاني⁽¹⁾، فالاختلاف في عود الضمير يظهر التماسك الدلالي؛ فعود الضمير إلى الله سبحانه وتعالى أو إلى العمل الصالح أو إلى الكلم الطيب، فهي أمور دلالية ناتجة من الاختلاف في فهم النصِّ القرآني، وهذا الفهم يقوم على الدلالة، وهذا الاختلاف يدركه المتلقي. ومن هنا نلاحظ كيف كان للسِّياق والمعنى أثرٌ في بيان المعاني المترتبة من هذا التَّوجيه، ونميل إلى ما ذهب إليه الدكتور فاضل السَّامرائي بأنَّ هذه المعاني كلها مرادة، أو محتملة وكما ذهب إليها الدكتور صبحي إبراهيم الفقي، ويدخل هذا على أنه من باب التوسع في المعنى، فضلاً عن ذلك ذكر علماء التفسير هذه الوجوه الثلاثة دون الترجيح بينهما، إلا ما ندر، وهذا يشعُرنا بأنَّ المعاني كلُّها مرادة.

وقد يعود الضمير أكثر من مذكور يستدلُّ عليه من المعنى والسِّياق اللغويِّ، ومن ذلك ما ذكره صاحب اللباب في تفسير قوله تعالى: ﴿أَمْ جَمَّ جَمَّ جَمَّ نَحْمًا سَمًا سَمًا سَمًا﴾ [فصلت: 37]، إذ قال: "يجوز أن تعود الكناية إلى الآيات، ويجوز أن تعود إلى اللَّيْلِ والنَّهَارِ والشمسِ والقمرِ، ولم يُغلب المذكَر على القياس لأنَّ ذلك مع العقلاء"⁽²⁾.

ويبدو عبر النصِّ أنَّ الكرمانِيَّ نقل الاختلاف الحاصل بين العلماء في عود الضمير في (أ □)، وذكر أنَّ الضمير عائد على ألفاظ مذكورة أكثر من مؤنثة، وكان

(1) ينظر: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق: 1 / 151 - 152.

(2) لباب التفسير: 8 / 153.

القياس أن يغلب التذكير في الضمير العائد، ويبيّن سبب ذلك لأنّ هذه السّمة خاصّة في العقلاء، وما نحن بصدده ليس بعاقل.

وقد فصل الزّجاج هذا الاختلاف وبين السر في استعمال ضمير الجمع الخاص بالإناث دون الذكور، إذ قال: " الليلُ والنهار والقمر وهي مُدَكَّرَةٌ. وقال: (خَلَقَهُنَّ) والهاء والنون يدلان على التأنيث، ففيها وجهان: أحدهما : أن ضمير غير ما يعقل على لفظ التأنيث، تقول: هذه كِباشُك فسُقها، وإن شئت فسُقهن، وإنّما يكون(خَلَقَهُمْ) لما يعقل لا غير، ويجوز أن يكون (خَلَقَهُنَّ) راجعًا على معنى الآيات لأنّه قال: ومن آياته هذه الأشياء"⁽¹⁾، ومنهم من يرى أنّ الضمير عائدٌ على الآيات، والمعنى: واسجدوا لله الذي خلقهن، أي: خلق الآيات، وليس عائدًا على الشّمس والقمر فتجب تثنيته⁽²⁾، ويرى الزمخشري أنّ الضمير في (□) يعود على اللّيل والنّهار والشّمس والقمر؛ لأنّ حكم جماعة ما لا يعقل حكم الأنثى، أو الإناث، يقال: الأفلام بريتها وبريتهن⁽³⁾، ويرى العكبري أنّ الضمير في(أ□) يعودُ على الآيات، وهي اللّيل، والنّهار، والشّمس، والقمر⁽⁴⁾، في حين ذهب النّسفي إلى القولين كليهما فهو يرى بأنّ الضمير إمّا للآيات أو للّيل والنّهار والشّمس والقمر⁽⁵⁾، ووافق أبو حيان الزمخشري والعكبري، فذهب إلى ما ذهب إليه، إذ قال: " والضميرُ في(أ□) عائدٌ على اللّيل والنّهار والشّمس والقمر"⁽⁶⁾.

(1) معاني القرآن وإعرابه: 4 / 387.

(2) ينظر: النكت في القرآن الكريم: 436.

(3) ينظر: الكشاف: 4 / 206

(4) ينظر: التبيان في إعراب القرآن: 2 / 1127..

(5) ينظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل: 3 / 237..

(6) البحر المحيط في التفسير: 9 / 307.

ويرى محي الدين درويش أنّ الضمير عائدٌ إلى الآيات ولذلك عبّر عن الأربع بضمير الإناث مع أنّ فيها ثلاثةً مذكّرةً والعادة تغليب المذكر على المؤنث؛ لأنّه لما قال ومن آياته فنظم الأربعة في سلك الآيات صار كل واحد منها آية فعبر عنها بضمير الإناث⁽¹⁾، وفي رأيه تسويغ لعود الضمير على مؤنث، فهو من باب عود الجزء على الكل. وتأسيساً على ما ذكرناه من آراء للعلماء، فالسياق اللفظي يتجلى بعود الضمير على مذكور في النص، فهو من باب عوده على الجزء لا على الكل، أي إنّّه عائد على الآيات، والآيات مؤنث، وبذلك عبّر عن الضمير بضمير جمع الإناث، وبذلك نبتعد عن التّقديرات التي تبيح عوده على الجميع، والتي ترى أنّ التذكير خاصٌّ بالعقلاء وما نحن بصدده ليس بعاقل.

المطلب الثاني: عود الضمير على غير مذكور

وقد يعود الضمير على غير مذكور، ويستدلّ عليه بالقرائن اللفظية المتمثلة بالسياق اللفظي، أي وجود لفظة في النصّ يُعرف عن طريقها مرجعية الضمير ضمناً، وفي هذا الصدد يقول الدكتور فاضل السامرائي: "والقرينة عنصرٌ مهم من عناصر الجملة فيها يُعرف المحذوف لقرينة لفظية أو مقامية، وبها يُعرف الضمير وإن لم يجر له ذكر"⁽²⁾، أي إنّ الضمير يعود على غير مذكور ويستدلّ عليه من القرائن سواء أكانت لفظية أم معنوية ومن ذلك ما ذكره الكرمانى في تفسير قوله تعالى: ﴿ير □ □﴾ [الواقعة: 35]، إذ قال: "قيل: يعود الضمير إلى الحور واستبعده المحققون، وقالوا: إنّها في قصة، وهذه في قصة أخرى، بل يعود إلى الفرش؛ فإنّها النساء، أو كناية عن النساء كما سبق، وتقول: (افترشها) كناية عن الوطء. وقيل: الفرش: محل النساء، فدلّت

(1) ينظر: إعراب القرآن وبيانه: 8 / 564.

(2) الجملة العربية تأليفها وأقسامها: 34.

على النِّسَاءِ، ومعنى (أ□): خَلَقَهُنَّ اللهُ ابْتِدَاءً لِأَوْلِيَائِهِ، لَسَنَّ مَمَّنْ وَقَعَتْ عَلَيْهِنَّ
الْوِلَادَةُ"⁽¹⁾.

ويرى الكرمانى أن العلماء استندوا إلى السِّياقِ اللُّغويِّ السَّابِقِ في القول بإحالة
الضَّميرِ في قوله (أ□) إلى الحور العين المعبَّر عنه بقوله تعالى ﴿أ□□﴾ [الواقعة: 22
]، فما لبث أن أبطل هذا الرأي استنادًا إلى المُحَقِّقين، لأنَّ هنا قصة وتلك قصة أُخرى،
بل أن الضَّميرَ يعود إلى الفُرشِ الذي هو محلُّ النِّسَاءِ المتمثل بقوله تعالى: ﴿أني بي
﴾ [الواقعة: 34]، أي إنَّ الضَّميرَ يعود على غير مذكور صراحة في النَّصِّ وهنا عاد
على مكان النِّسَاءِ، للدَّلالة عليهنَّ. فقد عاد الضَّميرَ على غير مذكور، فكان للسِّياقِ أثرٌ
في تفسير مرجع الضَّميرِ.

وقد ردَّ ابن عطية قول قتادة أن الضَّميرَ عائِدٌ على الحور العين المذكورات في
الآية الثانية والعشرين من سورة الواقعة، إذ قال: "قال قتادة: الضَّميرُ عائِدٌ على الحور
العين المذكورات قبل وهذا فيه بعد، لأنَّ تلك القصة قد انقضت جملة. وقال أبو عبيدة
معمر: قد ذكرهنَّ في قوله: فُرُشٍ فلذلك ردَّ الضَّميرَ وإن لم يتقدم ذكر؛ لدلالة المعنى
على المقصد، وهذا كقوله تعالى: ﴿أ□□□﴾ [ص: 32]"⁽²⁾.

وقد بينَّ أبو البركات الأنباري السَّببَ الذي جعل العلماء لا يرجعون الضَّميرَ إلى
الحور العين وذلك في ضوء توجيهه واقعة كلتا القصتين، إذ قال: "الهاء والنون ضمير
المنصوب المتَّصل، وفيه ثلاثة أوجه: الأول: أنه يعود على الحور المتقدِّم ذكرهنَّ.
الثاني: أنه لا يعود على (الحور) المتقدِّم ذكرهنَّ؛ لأنَّ قوله تعالى: ﴿أ□□﴾ [الواقعة: 22]
في قصة السابِقين و(أير□□)، في أصحاب اليمين فلا يعود إلى قصة أُخرى. وقيل:

(1) لباب التفسير: 9 / 168.

(2) المحرر الوجيز: 5 / 244.

إنّما يعود إلى القصة التي هو فيها، وهو أن يعود إلى قوله تعالى: ﴿أني بي﴾ [الواقعة: 34]⁽¹⁾، وقد فسّر ابن كثير هذه الإحالة بقوله: "جری الضّميرُ على غيرِ مذكورٍ. لكنّ لَمَّا دَلَّ السِّيَاقُ، وَهُوَ ذِكْرُ الْفُرْشِ عَلَى النِّسَاءِ اللَّاتِي يَضَاجِعُن فِيهَا، اِكْتَفَى بِذَلِكَ عَن ذِكْرِهِنَّ، وَعَادَ الضَّمِيرُ عَلَيْهِنَّ"⁽²⁾، فالضمير - وإن لم يتقدّم له ذكر - فهو عائد على غير مذكور؛ لدلالة السِّيَاق عليه، وهو ذكر الفرش، وهي الأماكن التي يضاجع عليها النساء.

ويرى الطّاهر ابن عاشور أنّ هذا التّوجيه لعود الضمير هو أحسن وجه في تفسير الآية⁽³⁾، في حين يرى الدكتور تَمَام حَسَّان أنّه من الواضح أنّ الضّمير في (أ□) عائدٌ على الحور العين ولم يسبق لهن ذكرٌ⁽⁴⁾، وقد رُدَّ هذا الرأى كما تقدّم عند أغلب العلماء ولأنّ تلك قصة وما نحن فيه قصة أخرى.

وقد يعود الضّميرُ على غير مذكور ويستدلُّ عليه من السِّيَاقِ اللَّفْظِي، إي سياق النَّصِّ أي وجود لفظة في النَّصِّ تدلُّ على المقصود، ومن ذلك ما ذكره الكرمانيّ مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿بِجَنِّحْنَاهُمْ هُمْ بِبِجِنِّيهِمْ﴾ [الحج: 15]، قال الكرمانيّ: _____اني:

"والهاء في (□)، يعودُ إلى محمد (صلى الله عليه وسلم) وإن لم يتقدّم ذكره في هذه السُّورة؛ لأنّ القرآن كلّهُ كالسورة الواحدة. وقيل: يعود إلى (أنج)، والمعنى: ينصره الله على

(1) البيان في غريب إعراب القرآن: 2 / 416

(2) تفسير القرآن العظيم: 7 / 531

(3) ينظر: التحرير والتنوير: 27 / 301

(4) ينظر: البيان في روائع القرآن: 233.

أعدائه، وقيل: معناه: يرزقه بكثرة الأمطار ورُخصِ الأسعار، من قولهم: أرضٌ منصورةٌ ؛ أي ممطورةٌ⁽¹⁾

فالكرماني يرى أنّ الضمير في (أ □) عائدٌ على غير مذكور، وهو النبيُّ محمدٌ (صلى الله عليه وآله)، فالمرجعية هنا للرّسول، وهي مرجعية خارجية، وهذه المرجعية ارتبطت بالسياق المتمثل بورود آيات أخر تشير إلى نصره الرّسول من قبل الله عزّ وجلّ.

وعبارته (القرآن كلّهُ كالسورة الواحدة) مروية عن الحسن البصري⁽²⁾، وذكرها مكي ابن أبي طالب⁽³⁾، فصاحب اللباب كرّرها مرات عدّة، منها ما ذكره في مطلع سورة الأنفال، ومنها ما ذكره في الشعراء، هذا وإن دلّ على شيء يدلُّ على أنّ الكرماني ينظر إلى القرآن الكريم نظرة كلية، وكأنّه يمهد الطريق للتفسير الموضوعي للقرآن الكريم. فاستند بالسياق اللغوي السابق في القول بالإحالة إلى اسم الشرط (منّ).

قد وافق الكرماني الفراء في توجيهه عود الضمير إلى النبي محمد (صلى الله عليه وآله)، فقال الفراء: "والهاء في قوله (يُنْصِرُهُ اللَّهُ) للنبي (صلى الله عليه وسلم) أي من كان منكم يظنُّ أنّ الله لن ينصر محمدًا بالغلبة حتّى يظهر دين الله فليجعل في سماء بيته حبلاً ثم ليختنق به"⁽⁴⁾

(1) لباب التفسير: 6 / 103.

(2) ينظر: تأويلات أهل السنة: 10 / 186.

(3) ينظر: الهداية إلى بلوغ التّهاية: 12 / 7850.

(4) معاني القرآن : 2 / 218.

وهو قول الرَّجَّاجِ أيضاً⁽¹⁾، والطبري⁽²⁾، وابن عادل الحنبلي⁽³⁾، وأمَّا الرأي الثاني الذي ذكره في كون الضمير عائداً على (مَنْ)، وهو ما رجَّحه أبو حيان، إذ قال: "والظاهر أنَّ الضَّمير في (أ □) عائِد على (أَنْج) لأنَّه المذكور، وحقُّ الضَّمير أن يعودَ على المذكور، وهو قول مجاهد"⁽⁴⁾.

بلحاظ النَّصِّ فالضَّمير يعود على (مَنْ)؛ لأنَّه هو المذكور، فهو الرأي الذي رجَّحه أبو حيان موافقاً فيه المروي عن مجاهد⁽⁵⁾، ووافقهما ابن جزى الكلبي (ت 741 هـ)، إذ قال إنَّ: "الضَّمير في ينصره عائِد على (من)، والمعنى على هذا من ظنَّ بسبب ضيق صدره وكثرة غمه أن لن ينصره الله: فليختق وليمت بغيظه، فإنَّه لا يقدر على غير ذلك"⁽⁶⁾، وذهب ابن الجوزي إلى هذا الرأي غير أنَّه حمل معنى (نصر) على معنى (رزق)، إذ قال: "أنَّها ترجع على (أَنْج)، والنَّصر بمعنى الرزق وهذا معنى قول ابن عباس، وبه قال مجاهد"⁽⁷⁾.

ويتَّضح ممَّا تقدَّم ذكره أنَّ المفسِّرين اختلفوا في توجيه عود الضَّمير، فمنهم من يرى عوده على مذكور المعبر عنه بـ(أَنْج) الشرطية، والمعنى: من كان يظنُّ أن لن يرزقه الله في الدنيا والآخرة، فليمدد بسبب إلى السماء، ثمَّ ليختق، فلينظر هل يذهب فعلة ما يغيظ، ومنهم من يرى أنَّ الإحالة تكون للرسول محمد (صلى الله عليه وآله)،

(1) ينظر: معاني القرآن وإعرابه: 4 / 417.

(2) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن: 17 / 165.

(3) ينظر: اللباب في علوم الكتاب: 14 / 37 - 38.

(4) البحر المحيط في التفسير: 7 / 492.

(5) أخرجه ابن جرير الطبري بسنده عن مجاهد، ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن: 18 / 582.

(6) التسهيل لعلوم التنزيل: 2 / 35.

(7) زاد المسير في علم التفسير: 3 / 226.

والمعنى: من كان يحسب أن الله لن ينصر محمدًا في الدنيا والآخرة فليمدد بحبل إلى سماء البيت، ثم ليختنق، فلينظر هل يذهب اختناقه ما يغيظ .

والراجح هو أن الضمير الهاء في (أ□□)، عائد على النبي (محمد صلى الله عليه وآله)؛ لدلالة السياق اللغوي السابق عليه وهو ذكر الإيمان، المعبر عنه بقوله تعالى: ﴿□□□□□□□□□□﴾ [الحج: 14]، والإيمان لا يتم إلا بالله ورسوله⁽¹⁾.

فإن قيل: ما السر في عوده على غير مذكور، والأولى عوده على مذكور؟ ذلك لدلالة السياق عليه؛ لأن الإيمان في الآية السابقة يكون في الإيمان بالله ورسوله، وبتعبير آخر أنه غير مذكور صراحة، لكنّه مذكور ضمناً، ويؤيد ذلك ما ذكره أهل الترجيح التي جسدت السياق اللغوي السابق بأبهى صورة، وأجمل لفظة، إذ قالوا: "إدخال الكلام في معاني ما قبله وما بعده أولى من الخروج به عنها، إلا بدليل يجب التسليم له"⁽²⁾، ولا دليل هاهنا لخروج الكلام عما قبله.

وذكر الكرمانى الاختلاف الحاصل بين العلماء في عود الضمير على مذكور أو محذوف مستشهداً بقوله تعالى: ﴿أ□□□□□□□□□□﴾ [فاطر: 11]

قال الكرمانى: "وفي الهاء من عمره قولان: أحدهما: أنه يعود إلى المعمر المذكور، وله معنيان: أحدهما: (أ□□□□): ينقضي ما ينقضي منه؛ فإن لكل أحد كتاباً مكتوباً في أوله، ثم يكتب في أسفل ذلك: ذهب يوم، وذهب يومان، حتى يأتي على آخره، فذلك نقصان عمره. والثاني: يُنقص من مدة عمره، وهذا فيمن أجاز الزيادة

(1) ينظر: ترجيحات أبي حيان الأندلسي في التفسير: 743.

(2) قواعد الترجيح عند المفسرين: 1 / 125.

والتقصان في العمر. والثاني: أن الهاء يعودُ إلى آخر، كأنه قال: ولا يُنقص من عمرِ آخر، وإليه ذهب الفراءُ وابنُ عيسى والنقّاشُ وجماعةٌ من المُفسِّرين، وقالوا: هذا كقول القائل: له عليّ درهمٌ ونصفه، فإنَّ الضميرَ إلى درهمٍ آخر، كذلك هاهنا. وإذا دققت النظرَ وجدتَ الهاءَ في هذا القولِ الثاني أيضًا تعودُ إلى المعمرِ؛ لأنَّ التقديرَ: ولا ينقصُ آخرُ من عمرِ هذا المعمرِ؛ أي: من مقدارِ عمره؛ لأنَّ الأعمارَ مُتفاوتةٌ خصوصًا من لا يجوزُ القولُ في زيادِ العمرِ ونقصانِه، وهو مذهبُ الجميع، والله أعلم⁽¹⁾.

وبلحازِ النَّصِّ فالسِّيَاقُ اللُّغويُّ والمعنى هما الفيصلانِ بتقديرِ مرجعِ الضميرِ الهاءِ في قوله (أ □)، فالكرمانيُّ يرى أنَّ الهاءَ إمَّا أنْ تعودَ على المعمرِ المذكورِ في النَّصِّ وهذا من بابِ عودِ الضميرِ على الذاتِ دونِ الصِّفاتِ، إمَّا أنْ تعودَ على معمرٍ آخر، وهذا ما ذهب إليه عددٌ غير قليلٍ من العلماءِ كما صرَّح بذلك الكرمانيُّ.

وقد وافق الكرمانيُّ بقوله الأولِ الفراءَ، إذ قال الفراءُ: "إذا أتى عليه الليلُ والنهارُ نقصا من عمره، والهاءُ في هذا المعنى للأولِ لا لغيره، لأنَّ المعنى ما يطوّل ولا يذهب منه شيءٌ إلا هو محصّيٌ في كتابٍ وكلِّ حسنٍ وكأنَّ الأوّلَ أشبه بالصواب"⁽²⁾ يعني أنَّ القولين اللذين ذكرهما جائزان كلاهما، والرّاجح هو القول الأول، حسب رأي الفراء، والرّجّاح⁽³⁾، والنّحاس⁽⁴⁾.

أمّا القول الثاني فقد وافق الكرمانيُّ جملةً من العلماءِ منهم الفراءُ إذ قال: "ما يطوّل من عمر، ولا يُنقصُ من عمره، يريدُ آخر غير الأول، ثمَّ كُني عنه بالهاءِ كأنه

(1) لباب التقاسير: 7 / 330 - 331.

(2) معاني القرآن: 2 / 368.

(3) ينظر: معاني القرآن وإعرابه: 4 / 266.

(4) ينظر: معاني القرآن: 5 / 444.

الأول. ومثله في الكلام: عندي درهم ونصفه يعني نصف آخر. فجاز أن يكنى عنه بالهاء؛ لأن لفظ الثاني قد يظهر كلفظ الأول. فكنى عنه ككناية الأول⁽¹⁾، وحكاه الطبري عن أبي زيد مرجحاً القول الثاني، إذ قال: "وإن كانت في الظاهر أنها كناية عن اسم المعمر الأول، فهي كناية اسم آخر غيره، وإنما حسُن ذلك لأن صاحبها لو أظهر لظهر بلفظ الأول، وذلك كقولهم: عندي ثوبٌ ونصفه، والمعنى: ونصف الآخر"⁽²⁾، وقال ابن مالك: "أي من عمر غير المعمر، فأعيد الضمير على غير المعمر، لأن نكر المعمر مُدَكَّر به لتقابلهما، فكان مصاحبه في الاستحضار الذهني"⁽³⁾، أي إنه من باب عود الضمير على اللفظ دون معناه، أي من عمر معمرٍ آخر ونصف درهمٍ آخر⁽⁴⁾، وقد وافقهم السيوطي إذ قال: "قد يعود على اللفظ المذكور دون معناه نحو: ﴿أَيُّ يَمٍ □ □ □ □﴾ [فاطر: 11]، أي: عمر معمر آخر"⁽⁵⁾.

وقد بيّن الشوكاني (ت 1250 هـ) الدلالة المستوحاة من وضع المضمّر محل الظاهر، إذ قال: "يريدُ آخرَ غيرِ الأوّلِ فكُنِّيَ عنه بالضّميرِ كأنّه الأوّلُ؛ لأنّ لفظَ الثاني لو ظهرَ كان كالأوّلِ كأنّه قال: ولا يُنقِصُ من عمرِ مُعَمَّرٍ، فالكنايةُ في عُمرهِ تَرَجُّعٌ إلى آخرَ غيرِ الأوّلِ، ومثله قولك: عندي درهمٌ ونصفُهُ: أي نصفُ آخر"⁽⁶⁾، ويرى الشيخ الشعراوي (ت 1418 هـ) أن الهاء في (□ □) تعود إلى بعض من المعمر. ذلك أن كلمة (معمر) تتكون من عنصرين هما (ذات الرّجل) و(عمر الرّجل)، فلما عاد الضمير عاد

(1) معاني القرآن : 2 / 368 ، وينظر: جامع البيان في تأويل القرآن: 20 / 447.

(2) جامع البيان في تأويل القرآن: 20 / 448.

(3) شرح تسهيل الفوائد: 1 / 159 ، وينظر: التذليل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: 2 / 285.

(4) ينظر: البحر المحيط في التفسير: 3 / 400، والبرهان في علوم القرآن: 4 / 28

(5) الإتيان في علوم القرآن: 1 / 507.

(6) فتح القدير: 4 / 392.

فالكَرْمَانِيُّ يستعين بالسِّيَاقِ اللُّغَوِيِّ السَّابِقِ لتقدير مرجع الضَّمير، فذهب إلى أن الضَّمير في (أ □) عائد على غير مذكور، لكنَّ التقسيم يدلُّ عليه، والمعنى: ويقدر الرزق لمن يشاء، أي إنَّه استعان بالسِّيَاقِ اللُّغَوِيِّ السَّابِقِ المعبر عنه بقوله تعالى: (نم □ □ سم)؛ لتسويغ هذا التقدير. أمَّا الرأى الثاني الذي ساقه على جهة الاحتمال فهو أن يعود الضَّمير على غير مذكور، وهو المرزوق المعبر عنه بـ(من) الموصولة الواردة في النَّصِّ أي: "يبسط لمن يشاء ويقدر له ذلك، ويُضَيِّق على من يشاء ويقدر له ذلك فاكتفى بذكر أحد الضدين" (1).

وذكر وجهاً آخر على عود الضَّمير على المبسوط له الرزق، وهو أن يبقى (أ □) على معنى: التضيق، ويكون تقدير الآية: يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر له أحياناً (2) وقد عبّر عنه الزمخشري بقوله: "أن يريد ويقدر لمن يشاء فوضع الضَّمير موضع من يشاء؛ لأنَّ من يشاء مبهم غير معين فكان الضَّمير مبهماً مثله، وأنَّ يريد تعاقب الأمرين على واحدٍ على حسب المصلحة" (3).

وذكر أبو حيان أن الضَّمير في قوله: (له) ظاهره أنه يعود على (من يشاء) فيكون ذلك الواحد يبسط له في وقت، ويقدر في وقت (4).

وذكر أيضاً أنه يجوز "أن يكون الضَّمير عائداً عليه في اللفظ، والمراد: لمن يشاء آخر فصار نظير (أخي □ □ □ □ □ □)، أي: عمر معمر آخر، وقولهم: (عندي

(1) غرائب التفسير وعجائب التأويل: 2 / 887.

(2) ينظر: البرهان في توجيه متشابه القرآن: 200.

(3) الكشاف: 3 / 462.

(4) ينظر: البحر المحيط في التفسير: 8 / 365.

درهم ونصفه)، أي: ونصف درهم آخر، فيكون المبسوط له الرزق غير المضيق عليه الرزق" (1) أي إنَّه يعود على اللفظ دون المعنى.

ويبدو إلى أن السِّيَاقَ اللُّغَوِيَّ حاضِرٌ في مرجعية الضَّمير، والرَّاجح هو أن يعودَ على (المرزوق) المعبر عنه بـ(مَنْ) الموصولة؛ لكونه أقرب مذكور؛ ولدلالة السِّيَاق عليه، والمعنى أن الله يبسط الرزق له ويقدر الرزق له، فاكتفى بذكر أحدهما؛ لدلالة الكلام السابق عليه.

ونكر الكرمانِي اختلاف التَّوجِيه عند العلماء في عود الضَّمير، وهذا الاختلاف نابع من الاختلاف في فهم النَّصِّ القرآني، ومن ذلك ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿جَزِمَ بِهِمْ جَزْمٌ تَحْتَمَتُهُمْ جَمٌّ حَمٌّ حَمٌّ حَمٌّ سَمٌّ سَمٌّ سَمٌّ سَمٌّ﴾ [المائدة: 45]، إذ قال: "ابن عباسٍ في جماعة: يعود إلى الجاني. ابن الأنباري: يعود إلى المقتول؛ أي: إذا عفا وليُّه: زاد الله في ثواب المقتول. مجاهد: (أ) يعود للقتل، و(أ) يعود إلى القاتل، والمعنى عنده مَنْ تصدَّق بتبيين القتل منه، فهو كفارة له؛ لأنَّه انقَادَ لحُكْمِ الله" (2)

وساق الرّازي الضَّمير في قوله (أ) بصيغة الاحتمال إذ يرى أنَّه يحتمل أن يعود إلى العافي أو إلى المغفوع عنه، أمَّا الضَّمير في قوله (أ) فيعود إلى المجروح أو ولي المقتول فإذا عفا كان ذلك كفارة له، أي للعافي ويتأكد ذلك بقوله تعالى: ﴿أَأَنْتَ﴾ [البقرة: 237] (3)، يشعرنا الرّازي برأيه هذا أنه يستعين بالتفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ومعاملة القرآن كالنص الواحد، إذ استعان بالسِّيَاق اللُّغَوِيَّ لإثبات هذه الحقيقة، وقد وافقه العكبري في هذا التوجيه فهو يرى أن الهاء في (أ) عائِدٌ على القصاص،

(1) المصدر نفسه : 2 / 887 .

(2) لباب التفسير : 3 / 96.

(3) ينظر : مفاتيح الغيب : 12 / 369.

والهاء في (أ □) عائذ على المتصدق⁽¹⁾، ورجح الشوكاني أن الكفارة تكون للمتصدق بالقصاص، وليست للجاني بقوله: "فمن تصدق به فهو كفارة له أي من تصدق من المستحقين للقصاص بالقصاص، بأن عفا عن الجاني فهو كفارة للمتصدق يكفر الله عنه بها ذنوبه. وقيل: إن المعنى: فهو كفارة للجراح فلا يؤخذ بجنايته في الآخرة لأن العفو يقوم مقام أخذ الحق منه. والأول أرجح؛ لأن الضمير يعود على هذا التفسير الآخر إلى غير منكور"⁽²⁾

ويرى ابن عاشور أن الضمير في (أ □) يعود على ما دلت عليه باء العوض المعبر عنها بقوله (أخذ)، والمعنى من تصدق بالحق الذي له، أي تنازل عن العوض. فالضمير في (أ □) عائذ إلى من تصدق. والمراد من التصديق العفو، لأن العفو لما كان عن حق ثابت بيد مستحق الأخذ بالقصاص جعل إسقاطه⁽³⁾.

والذي يبدو لي أن هذه المعاني الثلاثة مرادة جميعها؛ لأنه "قد يؤتى بالعبارة محتملة لأكثر من معنى، وقد يؤتى بها لتجمع أكثر من معنى، وهذه المعاني كلها مرادة مطلوبة، فبدل أن يطيل بالكلام ليجمع معنيين، أو أكثر يأتي بعبارة واحدة تجمعها كلها فيوجز في التعبير ويوسع في المعنى"⁽⁴⁾.

وقد يعود الضمير على غير منكور، ويمكن أن يكون منكوراً، وهذا يعتمد على توجيه الكرمانى للنص القرآني، ومن ذلك ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿أني ي □ ير □ ين □ □ □ □ □ □ □ □ مجزبه بمجتمعتهم﴾ [النحل: 61]، إذ قال: "على الأرض كنايةً

(1) ينظر: التبيان في إعراب القرآن: 1 / 439.

(2) فتح القدير: 2 / 54.

(3) ينظر: التحرير والتنوير: 6 / 316.

(4) الجملة العربية والمعنى: 163.

عن غيرٍ مذكورٍ، وجاز لأنَّ الدَّوَابَّ لا تَكُونُ إلا في الأَرْضِ. وفي الدابة قولان: أحدهما: أنَّها عامَّةٌ في بني آدمَ وغيرهم ممَّا يَدِبُّ والثَّاني: أنَّ المرادَ بها هاهنا البهيمةُ. وفي المعنى ثلاثة أقوال: أحدهما: لو عَجَّلَ عقوبةَ كَفَّارِ بني آدمَ ما تركَ على الأرض ما يَدِبُّ عليها. والثَّاني: معنى (□ □) من ظالمٍ. والثالث: لو أَهْلَكَ الآبَاءَ بكفرهم لم تكن الأبناء " (1).

ويرى الكرمانى أنَّ الضَّميرَ في قوله (□ □) عائِدٌ على غير مذكور وهي الأرض مع أنَّها لم تُذكر سابقًا؛ لعلم المخاطب والمتكلم بذلك المذكور، وهذه المعرفة مستوحاة من شهرته لديهم؛ إذ إنَّ "العربُ تجوِّزُ ذلك في كلماتٍ منها (الأرض)، تقول فلان أفضل من عليها ومنها السَّماء تقول فلان أكرم من تحتها ومنها الغداء تقول: إنَّها اليوم باردة، ومنها (الأصابع) تقول: والذي شقهن خمسًا من واحدةٍ، يعني الأصابع من اليد، وإنَّما جوزوا ذلك لحصولها بين يدي كلِّ متكلمٍ وسامعٍ" (2). إنَّما قال (□ □)، ولم يجرِ ذكر الأرض في الظاهر؛ لدلالة الكلام عليها؛ لعلم المخاطب بأنَّ الكلام يكون على ظهر الأرض، ومثل هذا كثير في محاوراتهم (3).

ويرى أبو حيان أنَّ الضَّميرَ في قوله: (□ □) يعود على غير مذكور، واستدلَّ بالسِّياقِ اللُّغويِّ الأحقَّ المعبَّر عنه بقوله (□ □)؛ لأنَّ الدبيبَ من النَّاسِ لا يكونُ إلا على الأرض (4).

(1) لباب التفسير: 5 / 110.

(2) البرهان في توجيه متشابه القرآن: 1 / 160.

(3) ينظر: مجمع البيان في تفسر القرآن: 6 / 130.

(4) ينظر: البحر المحيط في التفسير: 6 / 550.

وبلحاظ ما تقدّم ذكره فالمقال والمقام تضافرا في إنتاج المعنى المترتب من عود الضمير على غير مذكور، ويتجلى ذلك بعلم المخاطب بالنسبة للمقام، وبالسياق اللفظي بالنسبة للمقال المتمثل في ورود دلالات لفظية أشارت إلى مرجعية الضمير. ومما تقدّم يتضح أنّنا لا يمكن اعتماد قاعدة معينة في بيان مرجعية الضمير فتارة يعود على أقرب مذكور، وتارة أخرى يعود على أبعد مذكور، وقد يتجاوز الأمر فيعود على غير مذكور يفهم وجوده من السياق، فهناك قرائن تُبين عود الضمير وتكشف عن بيان المعاني المضمرة أو المتقدمة.

المبحث الثاني

السِّيَاقُ اللُّغَوِيُّ وَآثَرُهُ فِي التَّقْدِيمِ وَالتَّأخِيرِ

يَعْدُ التَّقْدِيمُ وَالتَّأخِيرُ أُسْلُوبًا مِنَ الْأَسَالِيبِ الَّتِي تَبَيَّنَ قُدْرَةُ الْمُنْشِئِ وَمَوْهَبَتَهُ، وَمَا اسْتَعْمَلَهُ الْعَرَبُ فِي كَلَامِهِمْ يَعْدُ دَلِيلًا " عَلَى تَمَكُّنِهِمْ فِي الْفَصَاحَةِ... وَوَلَهُ فِي الْقُلُوبِ أَحْسَنُ مَوْجِعٍ وَأَعْدَبُ مَذَاقٍ"⁽¹⁾، وَفِي التَّعْبِيرِ الْقُرْآنِيِّ يَكْتَسِبُ الْمَعْنَى دَلَالَةً خَاصَّةً وَأَعْرَاضًا يَتَحَكَّمُ بِهَا الْمَعْنَى وَالْمَقَامُ وَالسِّيَاقُ وَكُلُّ مَا يُحِيطُ بِالنَّصِّ⁽²⁾.

وَأَشَارَ عُلَمَاؤُنَا الْأَوَائِلَ إِلَى أَهْمِيَةِ التَّقْدِيمِ وَالتَّأخِيرِ وَذَلِكَ أَثْنَاءَ حَدِيثِهِمْ عَنِ الْكَلَامِ وَتَرْكِيبِهِ وَصِيَاجَتِهِ، فَالْخَبْرُ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الْمَبْتَدَأِ إِلَّا فِي أَحْوَالٍ خَاصَّةٍ يَقْتَضِيهَا التَّعْبِيرُ، قَالَ سَيَّبُوِيهِ: " إِنَّمَا يُقَدِّمُونَ الَّذِي بَيَّانَهُ أَهْمٌ لَهُمْ وَهُمْ بَيَّانَهُ أُغْنَى، وَإِنْ كَانَا جَمِيعًا يُهْمَانِهِمْ وَيَعْنِيَانِهِمْ"⁽³⁾، وَبَيَّنَّ الْجَرَجَانِي أَهْمِيَةَ هَذَا الْبَابِ، فَقَالَ: " هُوَ بَابٌ كَثِيرُ الْفَوَائِدِ، جَمُّ الْمَحَاسِنِ، وَاسِعُ التَّصْرِيفِ، بَعِيدُ الْغَايَةِ، لَا يَزَالُ يَفْتَرُّ لَكَ عَنِ بَدِيعَةٍ، وَيُفْضِي بِكَ إِلَى لَطِيفَةٍ؛ وَلَا تَزَالُ تَرَى شَعْرًا يَرُوقُكَ مَسْمَعُهُ، وَيَلْطَفُ لَدَيْكَ مَوْجِعُهُ، ثُمَّ تَنْظُرُ فَتَجِدُ سَبَبَ أَنْ رَاقَكَ وَلَطَفَ عِنْدَكَ، أَنْ قُدِّمَ فِيهِ شَيْءٌ وَحُوِّلَ اللَّفْظُ عَنِ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ"⁽⁴⁾.

(1) البرهان في علوم القرآن: 3 / 233.

(2) ينظر: التعبير القرآني: 51 - 53.

(3) الكتاب: 1 / 34.

(4) دلائل الإعجاز: 134.

فترتيب الكلمات في النَّصِّ يتبعُ أحوال النَّفسِ وما يثارُ فيها من معانٍ وصور، وبهذا المضمار يقول الجرجاني: "إنَّ الألفاظ إذا كانت أوعيةً للمعاني، فإنَّها لا محالة تتَّبَع، فإذا وجب لمعنى أن يكونَ أولاً في النَّفسِ وجب اللَّفظُ الدَّالُّ عليه أن يكونَ مثله أولاً في النَّطق" (1).

وللنَّصِّ القرآني نظامه المُعْجَز والخاص، فبناء الآية بناء مترابط ومتكامل الأجزاء، فالتَّقديم والتَّأخير، والذكر والحذف، والإطالة، والإيجاز والإطناب لا يكون إلا بما يستدعيه المقام والموقف والقصد الإلهي (2)، وتوضَّح ذلك عند الشَّيخ عبد القاهر الجرجاني فقد جاء بحثه لهذه الظاهرة بحثاً أسلوبياً، فقد تناول هذه الظاهرة تناولاً أسلوبياً، استند فيه إلى تحليل النَّصِّ القرآني من وجهة نظر أسلوبية خالصة حينما جعل التَّحليل الدَّاخلي للعبارة بديلاً عن التَّقسيم الخارجي (الشَّكلي) وبحث علاقات النَّصِّ التَّركيبية في السِّياق، وتعاضدها في إنتاج المعنى، فأكمل ما بدأ به النحويون، ولم يقف عند الجانب الشَّكلي والظَّاهري في تعليل التَّقديم بالعناية والاهتمام والتَّوسيع (3)، واهتمَّ بالفروق الدَّالية والمعنوية لهذه الأساليب، وبحث الفائدة المرجوة في ضوء التَّصرف في الألفاظ والمعاني والأساليب بحسب السِّياق الذي ترد فيه في النَّصِّ القرآني ومن ذلك تفريقه بين دلالاتي تقديم الاسم، وتقديم الفعل (4).

وتبدو عناية الكرمانى بالتَّقديم والتَّأخير واضحة في تفسيره، بيد أنَّه في أغلب المواطن التي ذهب فيها إلى التَّقديم، لم يشر إلى المعنى المترتب من التَّقديم إلا ما ندر،

(1) دلائل الإعجاز: 98.

(2) ينظر: فكرة النظم بين وجوه الإعجاز: 141.

(3) ينظر: دلائل الإعجاز: 135.

(4) ينظر: المصدر نفسه: 140.

ويمكن أن يكونَ المعنى واضحًا عنده بسبب علمه بهذا التّقديم، ويشعرنا في أحيان أخرى بعدم الاعتماد عليه أو بإنكاره وذلك عن طريق تصدير التّقديم بلفظة (قيل)، ومن ذلك ما ذكره وفي بيان تقديم جواب (لولا) عليها في قوله تعالى: ﴿أَأَمْرٌ أَنْ لَوْ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ [يوسف: 24]، إذ قال: "قيل: همَّ بها (لولا)، وهذا حسنٌ في المعنى ضعيفٌ في الإعراب؛ لأنَّ جوابَ (أ) لا يتقدّم عليه، بل جوابه مُقدَّرٌ تقديره: لولا أن رأى برهانَ ربِّه لأمضى ما همَّ به" (1).

ويتّضح في ضوء النّصِّ السابق أنّ جزء (لولا) مقدّمٌ المتمثل بقوله (أ)، ووصف الكرمانى هذا التقديم بأنّه حسنٌ في المعنى ضعيفٌ في الإعراب، فهو يشعرنا بأنّه ينكر هذا التقديم فهو يحتكم إلى السّياق اللّغويّ والإعراب لإنكار هذا التّقديم، فجواب (لولا) محذوف دلّ عليه ما قبله.

ورفض الزّمخشري تقديم جواب (لولا) عليها وجعل الجواب محذوفًا يدلّ عليه قوله (همَّ بها) "لأنّ لولا لا يتقدّم عليها جوابها، من قبل أنّه في حكم الشّروط، وللشّروط صدرُ الكلام وهو مع ما في حيزه من الجملتين مثل كلمة واحدة، ولا يجوزُ تقديم بعض الكلمة على بعض وأما حذف بعضها إذا دلّ الدليل عليه فجائز" (2).

وتعدّ مسألة تقديم جواب الشّروط على فعل الشّروط من المسائل الخلافية، إذ يرى البصريّون أنّ الشّروط له الصّدارة في الكلام كالاستفهام، فلا يتقدّم عليه الجواب، وإنّما هو كلام مستقلّ عُقب بالشّروط، وليس بجواب وجوز الكوفيّون تقدّم جواب الشّروط، ومنه قولك: (أنت طالقٌ إن دخلتِ الدار) (3)، فيرى الكوفيّون أنّ عدم التقدير أولى من التقدير،

(1) لباب التّفاسير: 4 / 358 - 359.

(2) الكشاف: 2 / 430.

(3) ينظر: شرح المفصل: 5 / 118.

أن السرّ في هذا لئلا يتوهم المتلقي بأنّ ربّ موسى هو فرعون، فقدّمه لدفع التوهم لدى المتلقي، ويمكن ردُّ هذا الرأي لأنّه تعالى قد قدّم موسى على هارون في سورة الشعراء، إذ قال ﴿□□□□□□□□﴾[الشعراء: 47 - 48]، فلا بدّ من سرِّ إلهي من تقديم موسى في سورة الشعراء وتأخيره في سورة طه.

وقد سبقه إلى هذا الرأي الخطيب الإسكافي(ت 420 هـ)⁽¹⁾، والسمعاني(ت 489 هـ)⁽²⁾، ووافقهم النّسفي⁽³⁾، والشوكاني(ت 1250 هـ)⁽⁴⁾، وأنكر الباقلاني(ت 403 هـ) هذا الرأي، إذ قال: "وهذا الذي يزعمونه غير صحيح. ولو كان القرآن سجعاً لكان غير خارج عن أساليب كلامهم، ولو كان داخلاً فيها لم يقع بذلك إعجاز"⁽⁵⁾ ويرى السكاكي(ت 626 هـ) أنّ(□) قدّم على(□) مع أنّ(□) أحقّ بالتقديم للمحافظة للفاصلة⁽⁶⁾، وذهب الدكتور فاضل السامرائي إلى أنّ: "هذا التوسع الذي ذكره مراعاة للفواصل لا ينطبق على القرآن الكريم فإنّ القرآن الكريم يراعي المعنى مع مراعاة الفاصلة ولا يراعي الفاصلة على حساب المعنى...وكذلك الأمر بالنسبة إلى ما قاله السكاكي هو أنّ تقديم هارون على موسى في آية طه مراعاة للفاصلة مع أنّ موسى أحقّ بالتقديم، وقد سبق أنّ أوضحنا أن ليست كلمة أحقّ بالتقديم لذاتها وإنما يكون ذلك بحسب المقام، فقد يقتضي المقام تقديم المفضول على الفاضل، والقرآن مواطن كثيرة من

(1) ينظر: درة التنزيل وغرة التأويل: 2 / 664.

(2) ينظر: تفسير القرآن (تفسير السمعاني): 3 / 341.

(3) مدارك التنزيل وحقائق التأويل: 2 / 374.

(4) ينظر: فتح القدير: 3 / 443.

(5) إعجاز القرآن: 72.

(6) ينظر: مفتاح العلوم: 238.

هذا فلا يصح القول إنَّ موسى أحقُّ بالتقديم على وجه العموم⁽¹⁾، أي إنَّ القرآن الكريم لم يفعل ذلك للانسجام الموسيقي وحده، بل راعى في كل ذلك أيضًا ما يقتضيه التعبير والمعنى⁽²⁾.

وقد بيّن الدكتور فاضل السامرائي السر في تقديم موسى وتأخيره كما تقدّم ذكره في سورة الشعراء وسورة طه، إذ قال: "كُرِّرَ ذكر هارون كثيرًا في سورة طه (أربع مرات)، والخطاب موجّه إلى موسى وهارون دائمًا، إذن القصة في سورة طه مبنية على الثنائية، وفي سورة طه أيضًا أدرك موسى الضعف البشري كما أدرك أبو البشر آدم - عليه السلام - ﴿□□□﴾ [طه: 67]، ولم يذكر الخيفة لهارون، أمّا في سورة الشعراء فقد ورد ذكر هارون مرتين فقط والخطاب في السورة كان موجّهًا إلى موسى وحده في كلّ السورة فهي مبنية على الوحدة في الغالب، وقد أورد تعالى في سورة الشعراء عناصر القوة في موسى ولم يذكر عناصر الضعف، ولهذا السبب اختلف السِّياق واقتضى التّقديم والتّخير كما جاء في آيات كل من السورتين"⁽³⁾

يتّضح ممّا سبق أنّه ليس الواجب تقديم الأفضل فقد يتقدّم المفضول، وإنّ ما يقتضيه السِّياق هو الفيصل في تقديم كلمة على أخرى، فالقرآن الكريم يراعي الانسجام الموسيقي في النّصّ القرآني؛ لما له من تأثير على السّامع، فيجذبه الإعجاز القرآني، فقدّم (هارون) على (موسى)؛ لمناسبة الفاصلة القرآنية، ولكن ليس هذا فحسب فلا بدّ من دلالة هاهنا. ونميل إلى ما ذكره الدكتور فاضل السامرائي من أنّ التقديم في سورة طه

(1) الجملة العربية تأليفها وأقسامها: 49.

(2) ينظر: التعبير القرآني: 218.

(3) لمسات بيانية: 542.

راجع لأنَّ تعالى ذكر لموسى(عليه السلام) الضعف البشري المتمثل بالخوف، ولم يذكر لهارون(عليه السلام) ذلك الضَّعف، وربما قُدِّم لهذا السبب.

وقد ذكر الكرْمانيُّ هذا التَّقْدِيم أيضًا مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿أَجْزِبْ مَتَجِزِجًا﴾ [النجم: 19 - 20]، إذ قال: "وتقديره ومناة الأخرى الثالثة، فقَدَّم وأخَّر لفواصل الآي" (1)، وقد انفرد الكرْماني بهذا التَّقْدِيم، وقد وافقه الرازي (2)، وابن عادل الحنبلي (3)، والنيسابوري (ت 850 هـ) (4)، فالكرْمانيُّ وموافقوه يسيرون جنبًا إلى جنب مع السِّيَاقِ، فرأوا أنَّ تَقْدِيم (الثالثة) على (الأخرى) بسبب أنَّ كلمة (الأخرى) نهاية الفاصلة انسجامًا مع الفواصل السَّابِقة والسَّالِفة، أي فقد ناسبت الألف فواصل الآي في سورة النجم.

وأنكر الكرْماني على العلماء تَقْدِيم معمول الإغراء على المغرَى به، وذلك في ضوء استشهاده بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَلِيَّ يَوْمَئِذٍ آلُ يُسُفَافٍ﴾ [النساء: 24]، إذ قال: "أي كُتِبَ تحريمُ ذلك كتابَ الله، فيكونُ نصبًا على المصدر. وقيل: على الإغراء؛ أي: عليكم كتابَ الله" (5).

فالنَّص يكشف لنا أنَّ الكرْماني ذكر لكلمة (كتاب) توجيهين: الأول أن يكون مفعولًا مطلقًا لفعل محذوف تقديره: كُتِبَ تحريم ذلك كتاب الله، والذي سوَّغ هذا التَّقْدِير السِّيَاق اللُّغويّ، والآخر: أن يكونَ مفعولًا به منصوبًا على الإغراء، والتَّقْدِير: عليكم كتاب الله، والمعنى: الزموا كتاب الله، وهذا المعنى نقله عن العلماء، فما لبث إن أنكره واستغربه ونعته بالبعيد إذ قال: "لأنَّ ما انتُصِب على الإغراء لا يتقدَّم عليه ما

(1) لباب التقاسير: 51 / 9.

(2) ينظر: مفاتيح الغيب: 28 / 247.

(3) ينظر: اللباب في علوم الكتاب: 18 / 181.

(4) ينظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان: 6 / 204.

(5) لباب التقاسير: 2 / 305 - 306.

ينصبه⁽¹⁾، وذكر عن العلماء رأياً ثالثاً هو أن يكونَ كتابٌ مفعولاً به لفعلٍ محذوفٍ تقديره: الزموا كتاب الله⁽²⁾.

وأنكر سيبويه أن يكون قوله (كتاب الله) مفعولاً به، بل هو مصدر مؤكد، إذ قال " كتاب الله، توكيداً كما قال: صُنِعَ اللهُ وَكَذَلِكَ: وَعَدَ اللهُ؛ لِأَنَّ الْكَلَامَ الَّذِي قَبْلَهُ وَعَدُّ وَصْنَعٌ... قد زعم بعضهم أن كتاب الله نصب على قوله عليكم كتاب الله⁽³⁾، وقال المبرد: " فَلَمْ يَنْتَصِبْ (كتاب) بقوله (عليكم)، ولكن لما قال: أَلْتَنَقِيَّ [النساء : 23] أعلم أن هَذَا مَكْتُوبٌ عَلَيْهِمْ، فنصب (كتاب الله) للمصدر؛ لِأَنَّ هَذَا بَدَلٌ مِنَ اللَّفْظِ بِالْفِعْلِ؛ إِذْ كَانَ الْأَوَّلُ فِي مَعْنَى: كَتَبَ اللهُ عَلَيْكُمْ، وَكَتَبَ عَلَيْكُمْ⁽⁴⁾. فالمبرد يستعين بالسياق اللفظي لإثبات رأيه في نصب (كتاب الله) على المصدر، وذلك عن طريق توجيهه بأنه بدل من لفظ الفعل، والمصدر هو حدث مأخوذ من لفظ الفعل. وأنكر على بعض العلماء قوله بأنه منصوبٌ باسم الفعل، بل هو مصدر للفعل كتب.

وممن تبني هذا الرأي ابن السراج⁽⁵⁾، وأبو حيان⁽⁶⁾، والسمين الحلبي⁽⁷⁾. فيرى أغلب العلماء أن أسماء الأفعال ضعيفة ولا تمتلك القوة التي يمتلكها الفعل، ولا تتصرف تصرف الأفعال بل هي محمولة عليه، فلا يجوز فيها التقديم والتأخير؛ لأنها لا تتصرف تصرف الفعل⁽⁸⁾، وقد أجاز الفراء الوجهين كليهما، إذ قال: " قوله: (كتاب الله عليكم)

(1) غرائب التفسير وعجائب التأويل: 1 / 290.

(2) ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(3) الكتاب: 1 / 381-382.

(4) المقتضب: 3 / 203.

(5) ينظر: الأصول في النحو: 1 / 142.

(6) ينظر: البحر المحيط في التفسير: 3 / 222.

(7) ينظر: الدر المصون: 3 / 649.

(8) ينظر: معاني القرآن وإعرابه: 2 / 36، ومشكل إعراب القرآن: 1 / 194، والتبيان في إعراب

القرآن: 1 / 194.

كقولك: (كتابًا من الله)، وقد قال بعض أهل النَّحو: معناه (عليكم كتاب الله) والأول أشبه بالصواب، وقلَّما تقول العرب: زيدًا عليك أو زيدًا دونك، وهو جائز كأنَّه منصوب بشيء مضمَّر قبله⁽¹⁾.

ويبدو أنَّ الكرمانى برفضه وإنكاره النَّصب على الإغراء ينحو منحى المدرسة البصرية في أنَّ الاسم منصوبٌ على المصدر لا على الإغراء، وذلك بسبب أنَّ العامل في أسلوب الإغراء لا يتقدَّم على المغرَى به، فالسياق اللفظي كان معيَّنًا في توجيه الدَّلالة لا سيَّما التوجيه الذي يرى أنَّ (كتاب الله)، مفعول مطلق لفعل محذوف دلَّ على (كتاب) نفسه.

وقد نقل الكرمانى عن المفسرين قولهم في تقديم شبه الجملة، وذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَلْمِ لِي لِيَوْمِ لُدٍّ إِذْ كُنتُ مِنَ الْمُتَكْفِرِينَ﴾ [التوبة: 55]، إذ قال: "قال بعض المفسرين: فيه تقديم وتأخير، تقديره: فلا تُعْجِبْكَ أموالهم ولا أولادهم في الحياة الدُّنيا، إمَّا يريدُ الله ليعذِّبهم بها في الآخرة، وقد تكون (في) متصلة في الإعجاب. وقال الآخرون الآية على ترتيبها و (في) متصلة بقوله (يُعذِّبهم). واختلفوا في المعنى، فقال بعضهم: يُعذِّبهم بالمصائب فيها، وقيل: بأخذِ الرِّكاة والأمر بالإنفاق، وقيل: بنهْبِ أموالهم وسبِّي أولادهم، وقيل: يُعذِّبهم بجمعها وحفظها وحبِّها والبخلِ بها والخوفِ عليها، وكلُّ هذا عذابٌ"⁽²⁾.

فالكرمانى نقل عن العلماء رأيين الرأي الأول: هو الرأي القائل بالتقديم والتأخير، ويكون حرف الجر (في) بناء على هذا الرأي متصلاً بالإعجاب، أما الرأي الثاني فحملُ

(1) معاني القرآن : 1 / 260.

(2) لباب التفسير : 4 / 65.

التَّركيب على الظَّاهر فلا تقديم ولا تأخير في النَّصِّ، ويكونُ حرفُ الجرِّ متَّصلاً بالعذاب.

واعترض الرازي على القول بالتقديم والتأخير في النص القرآني؛ لأنَّ لا فائدة من هذا التقديم فالإعجاب بالمال والأولاد لا يكون إلا في الحياة الدُّنيا⁽¹⁾، وبين السمين الحلبي سبب هذا التقديم بقوله: "إلا أنَّ تقييدَ الإعجابِ المنهَيِّ عنه الذي يكون ناشئاً عن أموالهم وأولادهم من المعلوم أنَّه لا يكون إلا في الحياة الدنيا، فيبقى ذلك كأنَّه زيادة تأكيد، بخلاف التعذيب فإنَّه قد يكون في الدُّنيا كما يكون في الآخرة، ومع أنَّ التَّقديم والتَّأخيرَ يخصُّه أصحابنا بالضرورة"⁽²⁾، أي إنَّ التقديم والتأخير في النَّصِّ لم يكن اعتباراً، إنما جيء به لغرض زيادة التوكيد.

قال ابن كثير: "وقوله (أ □ □ □ □ □ □ □ □) قال الحسن البصري: بزكاتها، والنفقة منها في سبيل الله. وقال قتادة: هذا من المقدم الموحَّر، تقديره: فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم في الحياة الدُّنيا، إنَّما يريد الله ليعذبهم بها في الآخرة. واختار ابن جرير قول الحسن، وهو القول القوي الحسن"⁽³⁾

وبلحاظ النص فابن كثير يرجِّح قول الحسن البصري لأنَّه لا يلجأ إلى التَّقديم والتَّأخير إلا إذا تعدَّر حمل المعنى على السِّياق، ولا عذر لها هنا، فحمله على قول الحسن البصري الذي يوافق ترتيب الآية، أي أنَّه أنكر القول بالتقديم والتأخير، بل حمل التَّركيب على ظاهره.

(1) ينظر: مفاتيح الغيب: 16 / 72.

(2) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: 6 / 76.

(3) تفسير القرآن العظيم: 4 / 163.

الحبل أضرب، وقيل: لأنَّ الشَّهْوَةَ في المرأة أكثرُ وعليها أغلبُ، فصدَّرها تغليظًا لتردع شهوتها، وإنَّ كان رُكِّبَ فيها حياءَ لکنَّها إنَّ زنت ذهب الحياءُ كلُّه، , أيضًا فإنَّ العارَ في النساءِ ألحقَ إذ موضوعهنَّ الحجبُ والصيانةُ فُقدِمَ نكرهنَّ تغليظًا واهتمامًا⁽¹⁾. وقد وافق الطباطبائي المفسرين وذلك في تقديم لفظة الزانية على الزاني، إذ قال " فُدمت الزانية في الذكر على الزاني لأنَّ الزنى منهن أشنع، ولكون الشهوة فيهن أقوى وأكثر"⁽²⁾. بناء على ما تقدَّم فإنَّ الغرض الرئيس من هذا التقدُّيم هو الاهتمام والتغليظ ، وعلَّة ذلك كي تردع شهوتها. يبدو أنَّ الدَّلالة التَّركيبيَّة المستوحاة من النَّص يتجلَّى في تقديم الزَّانية على الزَّاني وتقديمهما لعقوبة الجلد، وتتمثل في جلد كلِّ واحد منهما ثمانين جلدة، والسُّرُّ في هذا التقدُّيم هو الكثرة مقارنة بالرجال، أمَّا المعنى السياقي فالآية جاءت في سياق الحديث عن العقوبات التي تفرض على من ارتكبوا الزَّنى، وتهدف إلى توجيه عقوبة رادعة لمن يخترقون الأخلاق والقيم الاجتماعية.

وقد يكون التقدُّيم لإبراز خصيصة ما، والنهي عن القيام بأعمال منافية للدين الإسلامي، ومن ذلك ما ذكره في قوله تعالى: ﴿أَجْزِبْهُنَّ غِيظًا مِمَّا رَزَقْنَهُنَّ حَيْثُ كُنَّ فِي الْحَبْلِ وَأَلْزَمِ الْكِبْرَ﴾ [المائدة: 101]، إذ قال: " فيه تقدُّيم، والمعنى: لا تسألوا عن أشياء عفا الله عنها أي: تجاوزَ عن الذَّنْبِ الواقع بسببها... ابن عيسى يجوز أن تعود الهاء في (أ) (□□□) إلى (أتم)، فيكون حقُّه التقدُّيم، ويجوز أن تعودَ إلى المسألة فهو في موقعه"⁽³⁾.

(1) الجامع لأحكام القرآن: 12 / 160.

(2) الميزان في تفسير القرآن: 15 / 74.

(3) لباب التفاسير: 3 / 157.

فالكرماني يميل إلى التقديم والتأخير في النصّ القرآني استنادًا إلى المعنى والسِّياق، وذكر رأي الرُّماني في توجيه التقديم والتأخير استنادًا إلى المعنى والسِّياق أيضًا، وهذا التقديم يستند فيه إلى الإحالة بالضمير.

وقد نقله الواحدي عن المفسرين من دون نسبة، إذ قال: "قالوا: وقوله تعالى: (أ □ □ □)، مؤخر في النّظم مقدّم في المعنى؛ لأنّ التقدير: لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤمكم عفا الله عنها، وإن شئت قلت: لا تسألوا عن أشياء عفا الله عنها إن تبد لكم تسؤمكم، فقوله: (أتهثم □ جم) وقوله: (أ □ □ □) جملتان صفتان لأشياء، وهي نكرة"⁽¹⁾.

وقد بيّن ابن الجوزي متى يمكن حمل التّركيب على التّقديم والتّأخير؟ ومتى يمكن حمله على الاكتفاء بالنّص؟ إذ قال: "في قوله تعالى: عفا الله عنها قولان: أحدهما: أنّها إشارة إلى الأشياء. والثاني: إلى المسألة. فعلى القول الأول في الآية تقديم وتأخير. والمعنى: لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤمكم، عفا الله عنها. ويكون معنى: عفا الله عنها: أمسك عن ذكرها، فلم يوجب فيها حكمًا. وعلى القول الثاني، الآية على نظمها، ومعنى: عفا الله عنها: لم يؤاخذ بها"⁽²⁾، وضعّف الرازي حمل الآية على التقديم والتأخير وعدّه ضعيفًا لأنّ التّركيب استقام من غير تغيير النّظم، ولم يجز المصير إلى التّقديم والتّأخير⁽³⁾، ورفض السّمين الحلبي هذا التّقديم أيضًا وذلك في ضوء توجيهه الجملة الفعلية (أ □ □ □)، فيرى أنّها في محل جرّ صفة ثانية لأشياء، والذي سوّغ هذا السّياق

(1) التفسير البسيط: 543 / 7.

(2) زاد المسير في علم التفسير: 1 / 591.

(3) ينظر: مفاتيح الغيب: 445 / 12.

بلحاظ النَّصِّ فالكَرْمَانِيّ يذهب إلى التَّقْدِيمِ والتَّأخِيرِ، والواو في النَّصِّ ليست للترتيب بل لمطلق الجمع، وليس فيها دلالة على أنَّ الأوَّل قبل الثاني، ولو كان كذلك لكان هذا اعترافاً منهم بالحياة بعد الموت وهم ينكرون هذا. إذ تقدّم ذكر (الموت) على (الحياة) في النَّصِّ القرآني، ولا بدّ لهذا التَّقْدِيمِ من دواعٍ اقتضاها السِّياق. فقد تساءل الزركشي عن سبب هذا التَّقْدِيمِ على لسان منكري البعث وعزاها لمناسبة فواصل الآي⁽¹⁾، وقد ذكرها الطاهر بن عاشور، فقال: "وعندي أنَّ تقدِيمَ فعل (نموت) على (نحيا) للاهتمام بالموت في هذا المقام، لأنَّهم بصدد تقرير أنَّ الموت لا حياة بعده... ولذلك أعقبه بقوله تعالى: (أَأَبْرَأُكُمْ مِنَ اللَّهِ إِذْ يُدْعَىٰ لِلْحَيَاةِ فَأَجْتَنَبُوا الْمَوْتَ الْمَبْعُوثَ لِنَفْسِهِمْ فَأَبْرَأُوا) [البقرة: 256]، أي لا علم لهم بأنَّ الدَّهْرَ هو المميت إذ لا دليل"⁽²⁾.

وقدّم الكَرْمَانِيّ أيضاً تقدِيمًا للمتضادين كتقديم (العذاب) على (المغفرة) مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿يَجِيءُكَ مِنَ اللَّهِ نِقْمَةٌ تَنْتَقِيهَا وَأَنْتَ لَا تَدْرِي أَيَّ يَوْمٍ يَأْتِيكَ﴾ [المائدة: 40]، إذ قال: "قدّم العذاب على المغفرة بخلاف سائر الآيات؛ لأنَّ العذاب ها هنا القَطْعُ، وهو في الدُّنْيَا"⁽³⁾.

ويبدو ممّا تقدّم ذكره أنَّ الكرماني يرى أنَّ العذاب قُدِّمَ على المغفرة، والسرُّ في هذا التقديم لأنَّها نزلت بحق السارق والسارقة وعذابهما يقع في الدنيا وهو قطع اليد. وله قدم سبق في هذا التقديم. وفي ضوء هذا التوجيه قدّم العذاب على المغفرة، أي إنَّه استند إلى السياق اللغوي السابق لتسوية هذا التقديم.

(1) ينظر: البرهان في علوم القرآن: 3 / 244.

(2) التحرير والتتوير: 25 / 362.

(3) لباب التفسير: 3 / 85.

وقد وافقه الزركشي في هذا التّقديم فهو يرى أنّ الحكمة اقتضت تقديم العذاب على المغفرة؛ لأنّها وردت في ذكر قطاع الطريق والمحاربين والسُّراق فكان المناسب تقديم ذكر العذاب لهذا ختم آية السَّرقة بـ(أ □ □) (1)، فالزركشي اعتمد على السّياق اللّغوي السّابق المتمثل بآية السَّرقة لتسويغ هذا التّقديم. ووافقهما الفيروزآبادي، إذ قال: "لأنّها نزلت في حقّ السّارق والسّارقة، وعذابُهما يقع في الدُّنيا فُقدّم لفظ العذاب، وفي غيرها قدّم لفظ المغفرة رحمة منه سبحانه، وترغيبًا للعباد في المسارعة إلى موجبات المغفرة" (2)، فقدّم (العذاب) لأنّ السّياق للوعيد فيناسب ذلك التّقديم ما يليق به من الزواجر (3)، وتساءل الدكتور فاضل السامرائي عن سبب هذا التّقديم، فقال: "فإن قلت: لم قدّم التّعذيب عن المغفرة؟ قلت: لأنّه قُوبل بذلك تقدّم السَّرقة على التوبة" (4)

بناء على ما سقناه من آراء ونصوص للعلماء فالسياق والمعنى هو المعيار في تقديم لفظة على لفظة، وهذا التّقديم لم يكن اعتباطيًا، وإنما على وفق دلالات يجسدها السّياق، فقدّم لفظ العذاب على المغفرة للمسارعة في الاقتصاص من هذه الفئة التي تجاوزت حدود الله في الأعمال المشينة التي سار عليها هؤلاء المتقدم ذكرهم في النّص القرآني من قطاع الطريق والمحاربين والسُّراق.

(1) ينظر: البرهان في علوم القرآن: 4 / 64.

(2) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: 1 / 155.

(3) ينظر: إعراب القرآن وبيانه: 2 / 476.

(4) التعبير القرآني: 61.

المبحث الثالث

السِّيَاقُ اللُّغَوِيُّ وَأَثَرُهُ فِي الحذفِ وَالتَّقْدِيرِ

يراد بالحذف هو أن يقوم المتكلم بحذف بعض عناصر التّركيب من دون التّأثير السّلبّي في فهم المعنى، وقد يكون الحذفُ تجنُّبًا للتّكرار الزائد، والتّركيز على العناصر الأكثر أهمية في الجملة، فيفهم القارئ المعنى بناء على معطيات سياقية لغوية ويتجلى ذلك عندما يكون السّيَاقُ اللُّغَوِيُّ كافيًا في إيصال المعنى.

وتعدُّ العربية لغة الإيجاز والحذف؛ بسبب قدرتها على التَّعبير عن معانٍ كثيرة وغنية، إذ تستعمل كلمات محددة وعبارات مختصرة، إذ تفضل الاختصار والاقتصار في التَّعبير عن المعاني والأفكار من غير فقدان المعنى الأساسي.

وقد بيَّن النحويون أهمية القرائن السِّياقية في تسويغ المحذوف، إذ بيَّن سيبويه ذلك في باب: "باب ما جرى من الأمر والنَّهي على إضمارِ الفعل المستعملِ إظهاره إذا عَلِمْتَ أَنَّ الرَّجُلَ مُسْتَعْنٍ عَنِ لَفْظِكَ بِالْفِعْلِ"⁽¹⁾، ويؤكد ابن جني ضرورة وجود دليل سياقي على المحذوف، إذ قال: "وليس شيء من ذلك إلَّا عن دليل عليه"⁽²⁾

يقول الجرجاني عن الحذف: "هو باب دقيقُ المسلك، لطيفُ المأخذ، عجيبُ الأمر، شبيهٌ بالسَّحر؛ فإنَّكَ ترى به تَرَكَ الذِّكْر، أَفْصَحَ مِنَ الذِّكْرِ، والصمتُ عن الإفادة، أَرْيَدُ لِلإفادَةِ؛ وَتَجِدُكَ أَنْطَقَ مَا تَكُونُ إِذَا لَمْ تَنْطِقْ، وَأَتَمَّ مَا تَكُونُ بَيَانًا إِذَا لَمْ تُبَيِّنْ"⁽³⁾ فالحذف لا يقع في الكلام إلَّا في حالة وجود قرينة على تعيين المحذوف، وهذه القرينة "قد تكون لفظية، كما إذا قال شخص: مَنْ أَضْرِبُ؟ فنقول: زيِّدًا، وقد تكون حالية، كما إذا رأيت شخصًا في يده خشبة، قاصدًا لضرب شخصٍ فنقول: زيِّدًا"⁽⁴⁾

وهذا يدلُّ دلالةً واضحةً على أَنَّ النحويين كانوا يهتمون بالموقف الكلامي بكلِّ عناصره، وما الحذف في مثل هذه الحالات إلَّا دليلٌ على بلاغة المتكلم، الذي يرى أَنَّ "تَرَكَ الذِّكْر أَفْصَحَ مِنَ الذِّكْرِ"⁽⁵⁾

(1) الكتاب: 1 / 253.

(2) الخصائص: 2 / 362.

(3) دلائل الإعجاز: 163.

(4) شرح الرضي على الكافية: 1 / 340 - 341.

(5) دلائل الإعجاز: 163.

وقد بيّن الزركشي أنّ الحذف لا يتمُّ إلا بوجود دليل إذ إنّه " إسقاط جزء من الكلام أو كلبه لدليل"⁽¹⁾، وفي ضوء هذا لا بدّ من دليلٍ سياقي يسوّغ الحذف حتى لا يكون الكلام مختلاً وحتى يتمكن السّامع من الفهم الصّحيح، فالحذف من الأساليب البليغة وكثيراً ما يقتضي السّياق الحذف؛ لوجود دليل مقالٍ يسوغ الحذف.

فالكرّمانيّ تطرق للحذف السّياقيّ استناداً إلى ما ورد عن العلماء، فالحذف عنده يكون لدليلين أحدهما: مقالٍ، والآخر: مقامي، فقد كان يعرض آراء العلماء موجّهاً دلالة كلّ رأي، ويرد ما رآه مخالفاً لآراء العلماء، وكان يؤيّد ويرجّح بعض الآراء معضّداً للرأي بآيات من الذكر الحكيم، أو من كلام العرب، ولكن في أحيان أخرى يكتفي بعرض آراء العلماء من دون التّرجيح بينها. وسأقوم باختيار نماذج من الحذف وردت عند الكرّمانيّ تتضح فيه شخصيته ومكانته العلمية .

حذف المبتدأ

قد يُحذف المبتدأ من جملة جواب الاستفهام اعتماداً على الدّليل اللفظيّ الذي تقدّمه في جملة الاستفهام⁽²⁾، فالسّبب الرّئيس في حذفه هو تقدّم ما يدلّ عليه، أمّا السّبب المعنويّ فمختلف بحسب اختلاف المعنى والسّياق. ولم يغب هذا الحذف عن الكرّماني إذ نكره في قوله تعالى: ﴿أَمْ بِهِ تَجْتَمِعُونَ تَجْتَمِعُونَ تَجْتَمِعُونَ﴾ [النحل: 24]، إذ قال: " و(أثم)، مرفوعةً على الجواب؛ كأنّهم قالوا: [الذي] أنزل أساطير؛ أي: الذي تذكرون

(1) البرهان في علوم القرآن: 3 / 102.

(2) ينظر: الكتاب: 3 / 499، والأصول في النحو: 1 / 70، وشرح الكافية الشافية: 1 / 353 .

لا يستقيم إلا مع الرّفْعِ عدولاً منهم عن الجواب(1) " لأنّه لا يمكنُ نصبُه على تقدير: قالوا أساطيرَ الأوّلين؛ لأنّهم لم يكونوا يرونّه من عند الله حتى يقولوا ذلك"(2) .

ولعل الفرقَ واضحٌ بين التّقديرين فإنّ السّؤال في الآية الأولى كان موجّهاً للكافرين، فجاء قولهم استثناءً؛ لعدم اعترافهم بإنزال القرآن من الله، فلو قُدِّرَ أن جاءت العلامة الإعرابية نصباً لكان التقدير (أنزل أساطيرَ الأوّلين) مما يجعله في تنافٍ ممّا عندهم من معنى مراد فالتّعبير يقتضي أن يقدر نحو هو أساطيرُ الأوّلين أي هذا الكلام أو ما تدعون أنّه منزلٌ(3) .

أمّا في الآية الثّانية فإنّ تقديرَ المحذوف فعلاً هو الأوفق للمعنى المراد؛ لأنّ السّؤال كان موجّهاً للمؤمنين وهم معتقدون بإنزال الخير من عند الله، بخلاف لو أتت العلامة الإعرابية رفعاً، وقُدِّرَ المحذوف اسماً فإنه في هذه الحالة سيحمل ضرباً من الشك، لأنّه سيكون استثناءً كما في الآية السّابقة. إذن ففي كلّ تقديرٍ ضربٌ من المعنى، وليس الأمر بينهما سواء(4) .

فبالحاظ السّياق اللّغوي والعلامة الإعرابية تبين أنّ في النّص حذفاً أفاد منه الكرمانى لإرجاع ما حُذِفَ من النّص؛ ليوجّه به بناء الوحدة التّركيبية، فيكشف عن المعنى المقصود .

حذف الخبر:

(1) ينظر: الكناش في فني النحو والصرف: 1 / 273.

(2) البرهان في علوم القرآن: 3 / 208.

(3) ينظر: الجملة العربية تأليفها وأقسامها: 85.

(4) ينظر: البنى النحوية وأثرها في المعنى (أطروحة دكتوراه): 60.

والسِّيَاقُ كانَ حاضِرًا عندَ العِلماءِ في تَقديرِ خِبرِ المَبْتدَأِ، وقيل: "والتقدير: واللائي لم يحضن فعدتهن ثلاثة أشهر فحذفت الجملة التي هي خبر المبتدأ الثاني لدلالة ما تقدّم عليه، كما يحذف المفرد لذلك في نحو: زيد منطلق وعمرو"⁽¹⁾، والذي سوّغ حذف الجملة هو وقوعها موقع مفرد، وهو كذلك لدلالة الجملة التي قبلها، وهي ﴿□□□﴾ [الطلاق: 4]⁽²⁾، أي إنّه لا يمكن تقدير محذوف إلا مع القرينة الدالة على ذلك، ويبدو أنّ الخبر جملة واقعة موقع المفرد كما تقدّم.

وقد رجّح السّمين الحلبي أنّ الأولى أن يكونَ من باب خبر المفرد إذ قال: "قوله: (واللائي لم يحضن) مبتدأ، خبره محذوف. فقدّروه جملةً كأول، أي: فعدتُهُنَّ ثلاثة أشهرٍ أيضًا، الأولى أن يقدر مفردًا، أي فكذلك، أو مثلهنَّ"⁽³⁾.

أي: هو من باب حذف الجزأين - المبتدأ والخبر - للدلالة عليهما، والتقدير: واللائي لم يحضن فعدتهن ثلاثة أشهر، فحذف المبتدأ والخبر وهو (فعدتهنَّ ثلاثة قروء) لدلالة ما قبله عليه⁽⁴⁾.

تأسيسًا على ما سقناه من نصوص يبدو أنّ الكرمانى أراد أن يكونَ قوله: (عدتهن ثلاثة أشهر) خبر المبتدأ (خبر جملة اسمية)، ولكنّ هذا الخبر حُذِف استنادًا إلى الدليل المقالى السابق (فعدتهنَّ ثلاثة أشهر)، أي إنّه اعتمد على عنصر نُكِر في النّص للدّلالة على العنصر المحذوف.

حذف المضاف:

(1) الإيضاح العضدي: 45.

(2) ينظر: شرح الكافية الشافية: 1 / 354، و شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: 1 / 205.

(3) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: 10 / 355.

(4) ينظر: النحو العربي أحكام ومعان: 1 / 201.

يُحَدَفُ المضاف في "كلام العرب وأشعارها وفي الكتاب العزيز أكثر من أن يُحصى، وأحسنه ما دلَّ عليه معنى أو قرينة أو نظير أو قياس"⁽¹⁾، ومن هذا ما ذكره الكرمانِيُّ مستشهدًا بقوله تعالى: "أ□□□□□□□□□□" [المطففين: 8 - 9]، إذ قال: "ويحتمل أن يكونَ التَّقْدِيرُ: وما أدراك ما كتابُ سِجِّينِ؟ فَحَدَفَ المضاف، ثُمَّ فَسَّرَهُ فقال: (أ□□)؛ أي: كتابُ سِجِّينِ كتابٌ مرقومٌ. وهذا وجه. وقيل: تقديره: محلُّ كتابٍ مرقومٍ؛ أي: السِّجِّينُ محلُّ كتابٍ. هذا وجهُ الآية"⁽²⁾.

ويرى الكرمانِيُّ أنَّ المضافَ محذوفٌ يفسره الدَّلِيلُ اللَّفْظِيُّ الواردُ في النَّصِّ وهو قوله (أ□□)، وهي جملة اسمية فَسَّرَت كلمة: (أ□□)، أي إنَّ السِّياقَ اللُّغويَّ اللَّاحِقَ هو الذي قام بعملية التَّفْسِيرِ، أو على تقدير بدل من (أ□□)، فالسِّياقُ اللُّغويُّ هو الذي فَسَّرَ المحذوفَ سواء أ جعلنا ما بعده بدلًا من سجيل، أم جعلنا ما بعده جملة اسمية مفسرة، وللكرمانى قدمُ السبق في هذا التوجيه؛ أي توجيه النَّصِّ على مضاف محذوف، فلم أجد فيما اطلعت عليه من كتب النَّحو واللُّغة والتَّفْسِيرِ ممن وجَّه النَّصَّ هذا التَّوجيه. وهذا التَّوجيه بالحذف ناتج من المعنى اللُّغوي لكلمة (سجين) سواء أ جعلناه اسم مكان، أم اسم كتاب.

وذكر السَّمين الحلبى اختلاف العلماء في (أ□□)، إذ قال: "واختلفوا فيه أيضًا: هل هو اسمٌ موضعٍ، أو اسمٌ كتابٍ مخصوصٍ؟ وهل هو صفةٌ أو عَلَمٌ منقولٌ مِنْ وصفٍ كحائِم. وهو مصروفٌ إذ ليس فيه إلَّا سببٌ واحدٌ وهو العَلَمِيَّةُ، وإذا كان اسمَ مكانٍ، فقوله (كتابٌ مَرْقُومٌ): إمَّا بدلٌ منه، أو خبرٌ لمبتدأ محذوفٍ، وهو ضميرٌ يعودُ عليه، وعلى التَّقْدِيرَيْنِ فهو مُشْكِلٌ؛ لأنَّ الكتابَ ليس هو المكانَ فقيل: التقدير: هو محلُّ كتابٍ،

(1) أمالي ابن الشجري: 1 / 78.

(2) لباب التفسير: 10 / 87.

الآية بقول الشاعر...بعيد؛ لأنَّ (وجد) تأتي على وجوه⁽¹⁾، بيد أنه لم يوضَّح أي وجه ها هنا من وجوه (وجد) والظاهر من النَّصِّ الشَّعْرِي أنَّها تدلُّ على اليقين أي العلم بالشيء، ويمكن عدّه دليلاً على عدم الحذف. أمّا الرّأي الثّالث الذي نقله على أن يكون أصل الجملة (أنَّ لهم مغفرةً) فارتفع (مغفرة) بالابتداء بعد حذف (أنَّ)، وقد ذكر هذا الرّأي في غرائب التفسير واستغربه، إذ قال: "العجيب: تقديره أنَّ لهم مغفرة، فلما حذف (أنَّ) ارتفع اسمه"⁽²⁾، أمّا الرّأي الأخير الذي ذكره فمفاده أن قوله (لهم مغفرة) ارتفع على الحكاية، والتّقدير: فقال لهم مغفرة. بلحاظ ما ذكره ونقله الكرمانى من آراء يشعرنا بأنّه يتبنى الرّأي الأول هو أن يكون المفعول به محذوفاً تقديره: خيراً.

ف(وعد) يتعدى لاثنتين وثاني المفعولين لا يكون جملة، لأنّه من باب كسا، فجملة (لهم مغفرة) تفسيرية للمفعول الثاني ل(وعد)، والتقدير: وعدهم الجنة، من قبيل تفسير السبب للمسبب، فالجنة مسببة عن المغفرة والأجر⁽³⁾ فالجملة الاسمية (لهم مغفرة) تُعدُّ جملة مفسرة للمفعول به المحذوف في محل نصب؛ لأنَّ المحذوف المفسر مفعول به منصوب؛ إذ التقدير: (الجزاء، أو الجنة وعد الله الذين آمنوا وعلموا الصالحات لهم مغفرة)⁽⁴⁾.

ويرى الطاهر ابن عاشور أنّه من باب إنزال المتعدي إلى اثنتين منزله المتعدي إلى واحد، فجملة (لهم مغفرة) مبيّنة لجملة (وعد الله الذين آمنوا) فاستُغْنِيَ بالبيان عن المفعول، والتقدير: وعد الله الذين آمنوا وعلموا الصالحات مغفرةً وأجرًا عظيمًا لهم،

(1) غرائب التفسير وعجائب التأويل: 1 / 323.

(2) المصدر نفسه: 1 / 322.

(3) ينظر: البحر المحيط في التفسير: 4 / 197، والتذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: 9 /

193، مغني اللبيب عن كتب الأعراب: 2 / 402.

(4) ينظر: النحو الوافي: 2 / 13.

والسرُّ في هذا العدول للجملة الاسمية؛ لأنَّ الجملة الاسمية تدل على الثبات والاستقرار (1).

وبلحاظ النُّصوص السَّابقة يبدو أنَّ ذهاب العلماء إلى تقديرات عدة للمفعول الثاني للفعل (وعد)، بسبب رفضهم أن يكون المفعول الثاني جملة، فهم يحتكمون للسياق والمعنى في جعل هذه التَّقديرات ملائمة للتركيب، ويشعرنا الكرمانى أن هناك فرقاً في الاستعمال بين (وعد) و(أوعد)، فبلحاظ النُّصوص القرآنية ف(وعد) يمكن تستعمل في الخير والشر، والسياق هو الفيصل في ترجيح معنى على الآخر أمّا (أوعد) فتستعمل في الشر خاصة.

وذكر الكرمانى هذا الحذف مستشهداً بقوله تعالى: ﴿أ □ □ □ □ □﴾ [الضحى]:

[3]، إذ قال: "(أ □ □ □ □ □): ولا أَبغضَكَ مُذْ أَحَبَّكَ، وحُذِفَ المفعولُ لفواصلِ الآي" (2)

وقد سبقه إلى هذا الرأي الفراء، إذ قال: "يريد: وما قلاك، فألقيت الكاف، كما يقول: قد أعطيتك وأحسننت ومعناه: أحسنت إليك، فتكتفي بالكاف الأولى من إعادة الأخرى، ولأنَّ رؤوس الآيات بالياء فاجتمع ذلك فيه" (3) أي "ما ودعك ربُّك وما قلاك، إلا أن (الكاف) حذفت اكتفاء بالأولى، ولتتفق رؤوس الآي، ومثله: أعطيتك وأحسننت، والمعنى إليك" (4) وقيل: "وهو اختصار لفظي لظهور المحذوف" (5).

(1) ينظر: التحرير والتنوير: 6 / 136.

(2) لباب التفسير: 10 / 186.

(3) معاني القرآن: 3 / 273 - 274.

(4) إعراب القرآن، للأصبهاني: 529.

(5) الكشف: 4 / 771.

وذهب ابن الشَّجْري إلى أنَّه من باب تلوين الخطاب⁽¹⁾ " ثم عاد في موضع آخر ووجهه على حذف المفعول"⁽²⁾، وعدَّ ابن هشام هذا الحذف حذفًا جائزًا ويكون لغرضٍ لفظيٍّ⁽³⁾، في حين رفض الزركشي رأي ابن الشجري فذهب إلى أنَّه من باب حذف المفعول " فلا التقات"⁽⁴⁾، وحذف المفعول مراعاةً للفاصلة، والقرآن الكريم يراعي الفاصلة ولكنه لا يراعيها على حساب المعنى وإنما يراعيهما معًا، فيزداد التعبير حسنًا على حسن، فقد حذف من الفعل الكاف ولا شكَّ أنَّ هذا الحذف أنسبٌ للفاصلة قبلها وبعدها كما هو واضح⁽⁵⁾، وقد ساعد وقوع الفعل في آخر الآية الأولى والثانية على القول إنَّ الحذف لنتاسب الفواصل⁽⁶⁾ وأنَّ لهذا الحذف " غرضًا بديعًا وسرًّا لطيفًا علاوة على ما ذكره، وهو أنَّ الحذف هاهنا للإكرام والتعظيم، وذلك أنَّه تعالى لم يردَّ أن يواجهه بالقلي فيقول (وما قلاك) وإنما اكتفى بالمفعول السابق إكرامًا لرسول الله من أن يناله الفعل. ونحو هذا يجري في كلامنا كأن يقول أحد لآخر بلغني عنك أنك شتمت وقلت، فيقول:

(1) وهذا يسمى: الالتفات في علم البيان، وقد حدَّه الزمخشري بقوله: " وقد يكون من الغيبة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى التكلُّم ؛ كقوله تعالى: طَأْتَأُ أَهْلًا □ □ □ □ □] يونس: 22]، وقوله تعالى: أَأَ □ □ □ □ بَجْجَجْجَجَّ [فاطر: 9]... وذلك على عادة افتتانهم في الكلام وتصرفهم فيه، ولأنَّ الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب، كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع، وإيقاظًا للإصغاء إليه من إجراءاته على أسلوب واحد " الكشاف: 1 / 13-14.

(2) أمالي الشجري: 1 / 192.

(3) ينظر: أوضح المسالك على ألفية ابن مالك " 2 / 164.

(4) البرهان في علوم القرآن: 3 / 319.

(5) ينظر: الجملة العربية تأليفها وأقسامها: 98.

(6) ينظر: بناء الجملة العربية: 267-268.

لا والله ما شتمت ولا قلت، فحذف المفعول من الفعلين تعظيماً له من أن يناله الفعل⁽¹⁾.

ويتضح من النصوص السابقة أن الكرمانى راعى الدليل السابق للآية للكريمة هو الذي سُوغ حذف المفعول به، وإننا أمام قرينتين: الأول: حُذفت الكاف لدلالة قوله (وَدَعَكَ) عليها، والآخر: حُذفت: مناسبة الفواصل ومراعاة لرؤوس الآي. ونميل إلى ما ذهب إليه الدكتور فاضل السامرائى بأن لهذا لحذف غايةً بلاغية مؤداها هو إكرام الرسول وتعظيمه وعدم جعله في مقابلة للكفار، لأنه أجلُّ وأسمى من أن يناله القلى.

حذف الفعل:

يُحذف الفعل جوازاً في العربية إذا دلَّ عليه دليل حالي أو مقالي، وهو ما عبّر عنه سيبويه بقوله: " هذا باب ما يُضمرُّ فيه الفعلُ المستعملُ إظهاره"⁽²⁾، واعتنى النحويون بحذف الفعل وعدّوه ظاهرة بارزة في النحو العربي، وسرُّ اهتمامهم يرتكز على أمرين: الأول: هو كونه عمدة أو مسنداً في الكلام، فلا بدّ من تقديره لتوقف مبنى الجملة الفعلية عليه. والآخر: هو كونه عاملاً تحتاج إليه صناعة النحو من تعليلٍ وقياس، فلا بدّ من تقديره أيضاً على هذا الأساس. ولذا وقف النحويون في مواضع حذفه كثيراً، فأروها منقسمة بين الوجوب والجواز، غير أن هناك مواضع اختلف النحويون فيها بين تقدير فعل محذوف أو عدم تقديره؛ وذلك بحسب نظر النحويين إلى الصنعة وما فيها من تعليلٍ وقياسٍ أو مراعاة صحة المعنى معها⁽³⁾.

(1) بناء الجملة العربية : 267 - 268.

(2) الكتاب: 1 / 257.

(3) ينظر: البنى النحوية وأثرها في المعنى: 108.

وذكر الكرمانى هذا الحذف مستشهداً بقوله تعالى: ﴿أ□□□□□ ني﴾ [القيامة: 4]، إذ قال: "و(أ□) حال، والعامل فيه: نجمُ أو تقدِرُ. وما ذكره الفراء من قوله: فليحسبنا قادرين، ضعيف لأنَّ المأمور في حقِّ الله تعالى العلمُ دون الحُسابِ أو يُحمَلُ على ازدواج اللفظ، وهذا أبعدُ، لأنَّه ليس بملفوظ"⁽¹⁾.

وبلحاظ النَّصِّ فالكرمانى قدَّر فعلاً بعد(بلى)، تارة قدره بـ(نجم)، وتارة أخرى بـ(تقدِرُ) وهذا التقدير لم يكن اعتباطياً، وإنَّما قدره استناداً للسِّيَاقِ اللُّغويِّ السَّابِقِ للآيةِ الكريمة المتمثل بقوله تعالى: ﴿□□□□□﴾ [القيامة: 3]، واستناداً إلى سياق النَّصِّ نفسه في الآية موضع البحث، وانتقد قول الفراء وعدَّه ضعيفاً. فالفراء يرى أنَّ قوله (أ□) منصوبٌ بإضمار الفعل المذكور قبله وهو يحسب؛ كأنه قال: أ يحسب الإنسان أن لن نجم عظامه بلى فليحسبنا قادرين⁽²⁾، فقدَّره بـ(يحسب) لدلالة ما قبله عليه، وربما رأى الفراء أنَّه لا بدُّ أن يكون الدَّليلُ اللَّفْظيُّ مطابقاً للمحذوف. فهو يرى أنَّ (قادرين) بناء على هذا التَّقْدِيرِ مفعول به ثانٍ لفعل محذوف دلَّ عليه الفعل المذكور وهو قوله (يحسبنا).

وذكر الكرمانى هذا التقدير وعدَّه من العجيب، إذ قال: "بلى احسبنا قادرين؛ لأنَّنا مأمورون بالعلم والإيقان، لا بالشكِّ والحسبان"⁽³⁾.

ووافق الكرمانى بهذا القول سيبويه الذي يرى أنَّ انتصاب قوله (قادرين) بفعل مضمر والتقدير: نجمها قادرين ودلَّ على ذلك الفعل في قوله تعالى

(1) لباب التَّفاسير: 9 / 576.

(2) ينظر: معاني القرآن: 3 / 208.

(3) غرائب التفسير وعجائب التأويل: 2 / 1280.

النَّصِّ فالعامل في المفعول محذوف دلَّ عليه سياق الآية اللاحق في قوله تعالى (□ □) وذلك "لأنَّ إعداد العذاب يؤول إلى العذاب، فلذلك حُسُن إضمار يعذَّب إذ قد دلَّ عليه سياق الكلام، ولا يجوز إضمار أعدَّ لآئته لا يتعدَّى إلا بحرف، فإنَّما يضمَّر في هذا وما شابهه فعل يتعدَّى بغير حرف ممَّا يدلُّ عليه سياق الكلام وفحوى الخطاب"⁽¹⁾.

واختلف النُّحويُّون في هذا الشاهد وهذا الاختلاف هو فرع من الاختلافات المتعددة بين البصريين والكوفيين في باب الاشتغال، فيرى سيبويه أنَّ قوله: (الظالمين) منصوبٌ بتقدير فعل دلَّ عليه السِّياقُ اللُّغويُّ وهذا ما يُعرف بـ(الاشتغال)⁽²⁾، في حين يرى الفراء أنَّ (الظالمين) نُصِبَتْ "لأنَّ الواو في أولها تصير كالظرف لأعدَّ"⁽³⁾.

ووافق جملةً من العلماء سيبويه في هذا الرأي منهم الرَّجَّاج⁽⁴⁾، وابن عطية⁽⁵⁾، وأبو البركات الأنباري⁽⁶⁾، والعكبري⁽⁷⁾، وأبو حيان⁽⁸⁾، وابن عاشور⁽⁹⁾.

وتأسيماً على ما سقناه من آراء علماء المدرستين، فالكرماني يتبنى رأي المدرسة البصرية في أنَّ (الظالمين) منصوب بفعل مضمر، تقديره (يعذب)، وجاز إضماره؛ لأنَّ ما بعده دلَّ عليه.

(1) مشكل إعراب القرآن: 2 / 789.

(2) ينظر: الكتاب : 1 / 89.

(3) معاني القرآن : 3 / 220.

(4) ينظر: معاني القرآن وإعرابه: 1 / 264.

(5) ينظر: المحرر الوجيز: 15 / 264.

(6) ينظر: البيان في إعراب غريب القرآن: 2 / 485.

(7) ينظر: التبيان في إعراب القرآن: 12 / 1261.

(8) ينظر: البحر المحيط في التفسير: 10 / 370.

(9) ينظر: التحرير والتنوير: 14 / 416.

وساق الكرمانى حذف القول مستشهداً بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَاءَ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الصَّلَاةَ﴾ [آل عمران: 106]، إذ قال: "تقديره: فيقال لهم: أكفرتم، فأضمر الفاء مع القول، وأنكره صاحب النظم، وإنكاره منكرٌ. أكفرتم (أ □ □): تبيكت" (1).

فالكرمانى يحتكم إلى السِّياق لتسويغ حذف القول بعد همزة الاستفهام، وأنكر على صاحب النظم إنكاره الحذف ها هنا. فالاستفهام في النصّ استفهام خرج معناه الحقيقى إلى معنى مجازى إي إنَّ " هذه الألف لفظها لفظ الاستفهام، ومعناها التقرير والتوبيخ" (2).

فقد وافق الكرمانى برأيه هذا جملة من علماء العربية الذين يرون جواز حذف القول استغناء عنه؛ لدلالة الكلام عليه (3)، إذ يدلُّ هذا الحذف على أنه لا بد لـ (أمّا) من (الفاء) التي تقع في جواب الشرط فلما حُذف الجواب حُذفت معه. وقد عدّها ابن الشجري " من أحسن الحذوف، وأجراها في ميدان البلاغة" (4).

ووافقهم أبو البركات الأنبارى، إذ قال: " فيقال لهم: أكفرتم، فحذف القول لدلالة الكلام عليه، وحذف الفاء تبعاً للقول، وحذف القول كثير في كلامهم" (5).

وقال ابن مالك (ت 672 هـ) إنَّ القول حُذِفَ: " لدلالة المعنى عليه، فحذفه في محل النزاع أولى: لأنَّه مدلولٌ عليه بدلاتين: معنوية ولفظية، وأيضاً بقاء المحكى وحذف القول نظير بقاء المفعول وحذف الفعل، وذلك في الكلام كثير" (1).

(1) لباب التفسير: 2 / 145.

(2) معاني القرآن وإعرابه: 1 / 454.

(3) ينظر: الكامل في اللغة والأدب: 1 / 296، ومعاني القرآن وإعرابه: 1 / 454، وجامع البيان في تأويل القرآن: 7 / 93، التفسير البسيط: 5 / 486.

(4) أمالي ابن الشجري: 2 / 10.

(5) البيان في إعراب غريب القرآن: 1 / 214.

وقد سبقه إلى هذا الرأي الزجاج إذ قال: "نصب بالأمر كأنه في المعنى (أرهبوني) ويكون الثاني تفسير هذا الفعل المضمر، ولو كان في غير القرآن لجاز: (وأنا فآرهبون) ولكن الاختيار في الكلام والقرآن والشعر (وإيأي فآرهبون) حذف الياء وأصله (فآرهبوني) لأنها فاصلة، ومعنى فاصلة رأس آية ليكون النظم على لفظ مُتَّسِق، ويسمى أهل اللغة رؤوس الآي الفواصل، وأواخر الأبيات: القوافي" (1) أي إنه: "من باب الاشتغال وإيأي فيه منصوبة بفعل محذوف يفسره المذكور ولا يصح أن يكون الضمير مفعولاً مقدماً للفعل الذي يليه لأنَّ الفعلَ نصب الضمير الذي بعد نون الوقاية والمحذوف للتخفيف" (2) وفي النصِّ رُدُّ على مَنْ ذهب على أنَّ (إيأي) مفعول به واجب التقديم، أي إنَّ (إيأي) مفعول به لفعل محذوف يفسره الفعل المذكور من باب الاشتغال، والذي سوغ هذا الحذف السياق اللغوي.

في حين رجَّح الدكتور علي عبد الفتاح الحسناوي أن يكون (إيأي) مفعولاً به واجب التقديم بناء على ما اكتنفه النص من دلالات بقوله: "والراجح أن نظم الجملة قد ناسب نظم ما اكتنفها من كلام، إذ تقدَّم ذِكْرُ المرهوبِ منه، وهو الله تعالى بكلمة (إيأي)، وهي كلمة وقعت مفعولاً به واجب التقديم في نظم الجملة، وفي هذا التقديم من الدلالات الشيء الكثير الذي لا يمكن بيانه أو لمحه بغير هذا التقديم، فقد انحصرت الرهبة في كونها من الله تعالى لا غير، وأنَّ انتباه القارئ أو السامع قد وُجِّهَ إليه تعالى لا إلى سواه. وهذا كله يستدعي مجيء (فآرهبون) على هذه الصورة" (3).

(1) معاني القرآن وإعرابه: 1 / 121 ، وينظر: إعراب القرآن، للنحاس: 1 / 218، ومشكل إعراب القرآن: 1 / 90.

(2) إعراب القرآن وبيانه: 1 / 92.

(3) دلالة الاكتفاء في الجملة القرآنية: 52.

في حين ذهب أغلب العلماء إلى أن (أ □) بدل من كلمة (أبيه) على الخفض، ولكن امتنع جره بسبب كونه اسماً أعجمياً، وإن كان في موضع جرٍّ (1) وقيل: "نصبت الأصنام بإيقاع الفعل عليها، وكذلك الآلهة" (2)، وخطأ الطبري قول مَنْ يرى بأن (أ □) منصوبٌ على معنى: أتتخذ آزر أصناماً آلهة، وعدّه بعيداً في العربية؛ ذلك لأنَّ العرب لا تنصب اسماً بفعل بعد حرف الاستفهام، لا تقول: أخاك أكلمت؟ وهي تريد: أكلمت أخاك (3) هذا إذا جعلنا المقدم مفعولاً به للفعل الواقع بعد همزة الاستفهام، أمّا إذا جعلناه مفعولاً به لفعل آخر محذوف فلا ضير.

وبلحاح ما تقدّم فالسِّيَاق والمعنى المعجمي لكلمة (أ □) هما حجرا الأساس في توضيح إعراب كلمة (أ □) الذي يتراوح بين البديل والمفعول، إن جعلنا كلمة (أ □) اسم أبيه، فهي بدل مطابق، أي إبدال الشيء من كلّ، وإن جعلنا كلمة (أ □) اسم صنم، فهي مفعولٌ به لفعل محذوف دلّ عليه ما بعده، والفيصل في بيان ذلك هي المعاجم العربية، ربما يكون كلا المعنيين مرادان ذلك بسبب اختلاف المعجمات في بيان ذلك. ونميل إلى الرأي الأول هو أن يكون (أ □) بدلاً من كلمة (أبيه)، على أن يكون (آزر) اسماً لوالد النبي إبراهيم (عليه السلام) أو لقباً له وهو ما ذهب إليه الأغلبية من علماء النحو. وبناء على هذا التقدير فلا حذف في النَّصِّ.

جواب القسم بين الحذف والذكر:

(1) ينظر: معاني القرآن، للأخفش: 1 / 304، وجامع البيان في تأويل القرآن: 11 / 467، ومعاني القرآن وإعرابه: 2 / 265، والكشف عن البيان عن تفسير القرآن: 12 / 119، ومشكل إعراب القرآن: 1 / 285.

(2) معاني القرآن، للفراء: 1 / 340.

(3) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن: 11 / 467.

دَوْن النُّحَاة فِي مَوْلَفَاتِهِمْ بَعْضُ الشَّوَاهِدِ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَكَلَامِ الْعَرَبِ عَلَى أَنَّ جَوَابَ الْقَسْمِ يُحْذَفُ إِذَا دَلَّ عَلَيْهِ دَلِيلٌ (1)، أَيْ إِنَّ جَوَابَ الْقَسْمِ يُحْذَفُ إِذَا تَقَدَّمَ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ أَوْ اكْتَنَفَهُ دَلِيلٌ (2)، فَمِنَ النَّوْعِ الْأَوَّلِ قَوْلُكَ: (أَنْتَ مُخْلِصٌ وَاللَّهُ)، وَمِنَ النَّوْعِ الثَّانِي قَوْلُكَ: (أَنْتَ وَاللَّهُ مُخْلِصٌ)، فِيهِ الْجُمْلَةُ الْأُولَى جَاءَ الْكَلَامُ مَبْنِيًّا عَلَى غَيْرِ الْقَسْمِ ابْتِدَاءً، فِيهِ الْجُمْلَةُ الثَّانِيَّةُ كَانَ الْقَسْمُ مَعْتَرِضًا بَيْنَ طَرَفَيْ الْكَلَامِ، الَّذِي بُنِيَ ابْتِدَاءً عَلَى غَيْرِ الْقَسْمِ، ثُمَّ رَأَى الْمُتَكَلِّمُ أَنَّ يُقَسِّمَ أَثْنَاءَ الْكَلَامِ، فَلَا يَحْتَاجُ الْقَسْمَ إِلَى جَوَابِ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ الْكَلَامَ فِي كِلْتَا الْحَالَتَيْنِ غَيْرَ مَعْقُودٍ عَلَيْهِ، وَقَدْ أَغْنَى عَنِ الْجَوَابِ الْكَلَامَ الْمَتَقَدِّمَ عَلَى الْقَسْمِ أَوْ الْمَكْتَنَفَ لَهُ (3).

وَذَكَرَ الْكِرْمَانِيُّ جَوَابَ الْقَسْمِ بَيْنَ الْحَذْفِ وَالذِّكْرِ مُسْتَشْهَدًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أ □ □ □ □

□ □ □ □ ﴿بِجَزْبِهِ﴾ [النَّازِعَاتُ: 1 - 5]

إِذْ قَالَ: "وَجَوَابُ الْقَسْمِ عِنْدَ الرَّجَّاحِ مُضْمَرٌ تَقْدِيرُهُ: لَتُبْعَثَنَّ، وَدَلَّ عَلَيْهِ مَا بَعْدَهُ. الْمُبْرَدُ: جَوَابُهُ (أ □ □ □ □ بِنِجْبِي)، وَمَا حِيلَ بَيْنَهُمَا اعْتِرَاضٌ مُؤَكَّدٌ غَيْرُ فَاصِلٍ. الْحَسَنُ: جَوَابُهُ: (أ □ □ □ □ حَم)، وَأَجَازُ الْأَخْفَشِ أَنْ يَكُونَ جَوَابُهُ (أَتَجَمُّ)، عَلَى تَقْدِيرِ: لِيَوْمٍ. قَالَ صَاحِبُ (النَّظْمِ): جَوَابُهُ: (أَلْجَلْ)؛ لِأَنَّ (أَلْجَلْ) بِمَعْنَى: قَدْ. وَالْأَحْسَنُ قَوْلَ الْمُبْرَدِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى إِضْمَارٍ" (4).

(1) يَنْظُرُ: مَغْنِي اللَّيْبِ عَنِ كِتَابِ الْأَعَارِيْبِ: 2 / 645، وَالْبِرْهَانَ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ: 3 / 4، وَهَمَعَ

الهُوَامِعُ: 4 / 256.

(2) يَنْظُرُ: شَرْحُ الْمَفْصَلِ: 9 / 93، وَمَعَانِي النَّحْوِ: 4 / 160.

(3) يَنْظُرُ: مَعَانِي النَّحْوِ: 4 / 160.

(4) لِبَابِ التَّفَاسِيرِ: 10 / 27 - 28، وَيَنْظُرُ: مَعَانِي الْقُرْآنِ: 2 / 562، مَعَانِي الْقُرْآنِ وَإِعْرَابُهُ:

5 / 278.

فالكرمانيُّ عرض آراء العلماء في توجيه جواب القسم بين الذكر والحذف، فذكر رأي الزَّجَّاج، الذي رأى أنَّ السِّياقَ اللُّغويَّ هو الذي دلَّ على حذف جواب القسم وذكر رأي المبرد والأخفش اللذين استندا إلى السِّياق اللُّغويِّ اللاحق لرفض فكرة الحذف، وتبنى الكرماني رأي المبرد معللاً بتبنيه بأنَّه لا يحتاج إلى إضمار، فالكرماني بموافقته للمبرد يشعرنا بأنَّه ذهب إلى أنَّ جواب القسم المذكور في الآية التالية للآية موضع البحث وهو قوله (أ □ بنبيبي) [النزاعات: 26]، وفي رأيه هذا لم يرفض رأي الزَّجَّاج الذي ذهب إلى وجود محذوف يدلُّ عليه السياق المقالي اللاحق وإنَّما جعل قول المبرد هو الأحسن.

ويرى الزَّمخشي أنَّ الله سبحانه وتعالى أقسم بطوائف الملائكة و بالنجوم، ولا بدَّ للقسم من جواب، لأنَّ المقسم به حاجة إلى جواب بحسب قواعد الأبواب، لما لم يظهر الجواب في النَّصِّ حدث ما يشبه الفراغ في التَّرابط الرَّصفي ومعهود النَّظْم، فجوب القسم محذوف لدلالة ما بعده عليه من ذكر القيامة⁽¹⁾.

ويُعَدُّ الدَّلِيلُ المقاليُّ من أبرز عناصر السِّياق اللُّغويِّ عند النَّحويين والمفسِّرين، إذ يجعلون منه دليلاً يُساق لصحة الوجه أو لإظهار قوته وترجيحه على غيره في العربية، ولا سيَّما عندما يقدرُّون ما نقص في التَّركيب على وفق قواعد الإعراب أيَّا كان المقدَّرُ، سواء أكان ركناً إسنادياً أم جواباً لغيره⁽²⁾.

بناء على ما تقدَّم فالسِّياق المقالي كان حاضراً عند العلماء سواء أكان حذفاً في النص أم ذكراً، أي سواء ذُكر جواب القسم كما ذهب القسم الأكبر من العلماء أم حُذِف كما ذهب إلى ذلك الزجَّاج والزَّمخشي، فالكرماني لم يصرِّح بتبنيه أي من الرأيين ولكن يشعرنا بترجيحه رأي المبرد الذي يميل إلى الذكر دون الحذف.

(1) ينظر: الكشاف: 4 / 693

(2) ينظر: تأويل النص القرآني وقضايا النحو: 124 - 125.

حذف جواب الشرط:

جَوَزَ النُّحَوِيُّونَ حَذْفَ جَوَابِ الشَّرْطِ إِذَا كَانَ مَعْلُومًا مِنْ سِيَاقِ الْكَلَامِ⁽¹⁾، وَفِي هَذَا الْمَضْمَارِ يَقُولُ ابْنُ يَعِيشَ: "وَرَبِمَا حَذَفُوا الْجَوَابَ الْبَتَّةَ وَذَلِكَ إِذَا كَانَ فِي اللَّفْظِ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ"⁽²⁾، وَقَدْ حَدَّدَ الزَّرْكَشِيُّ مَوَاضِعَ حَذْفِ الْأَجْوِبَةِ مِنَ السِّيَاقِ، إِذْ يَرَى أَنَّهَا تَحْذَفُ فِي مَوَاضِعِ التَّفْخِيمِ وَالتَّهْوِيلِ؛ لَعَلْمِ الْمَخَاطَبِ بِهَا، وَهَذِهِ الْمَوَاضِعُ مُسْتَوْحَاةٌ مِنْ سِيَاقِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ⁽³⁾.

فَقَدْ تَنَبَّهَ الْكِرْمَانِيُّ إِلَى مَوَاضِعِ حُذْفِ مِنْهَا جَوَابِ الشَّرْطِ فِي سِيَاقِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، وَمِنْ ذَلِكَ مَا ذَكَرَهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَأَنْتُمْ مَنَعْتُمُ الْمُؤْمِنِينَ أَنْ يَدْعُوا بِحَدِيثِ آلِ أَبِي سَلَمَةَ﴾⁽⁴⁾، وَجَوَابُ الشَّرْطِ مَحْذُوفٌ يَدُلُّ عَلَيْهِ مَا قَبْلَهُ؛ أَي: إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فِي دَعْوَتِكُمْ فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ"⁽⁴⁾.

فَالْكِرْمَانِيُّ يَحْتَكِمُ إِلَى السِّيَاقِ اللَّغَوِيِّ السَّابِقِ فِي تَقْدِيرِ دَلَالَةِ الْمَحْذُوفِ، وَيَكُونُ ذَلِكَ إِذَا دَلَّ عَلَيْهِ دَلِيلٌ، وَكَانَ فِعْلُ الشَّرْطِ مَاضِيًّا، فَهُوَ لَا يَرَى الدَّلِيلَ الْمُتَقَدِّمَ جَوَابًا، وَإِنَّمَا الدَّلِيلُ الْمُتَقَدِّمُ يَدُلُّ عَلَى الْمَحْذُوفِ.

يَرْفُضُ الْبَصْرِيُّونَ أَنْ يَكُونَ جَوَابُ الشَّرْطِ هُوَ الْمُتَقَدِّمُ، فَهَمَّ يَذْهَبُونَ إِلَى تَقْدِيرِ جَوَابِ، وَلَا يَجِيزُونَ جَعْلَ الدَّلِيلِ الْمُتَقَدِّمِ جَوَابًا؛ لِأَنَّ الْمُتَقَدِّمَ إِذَا كَانَ جُمْلَةً اسْمِيَّةً فَلَا

(1) ينظر: شرح شذور الذهب: 356،، والحذف التركيبي وعلاقته بالنظم والدلالة: 114.

(2) شرح المفصل: 9 / 121.

(3) ينظر: البرهان في علوم القرآن: 3 / 183.

(4) لباب التفسير: 1 / 74

تدخل الفاء عليه، وإذا كان فعلاً مضارعاً لم يلحقه الجزم، وجواب الشرط يجب أن يخضع لتلك القيود⁽¹⁾.

وقد بيّن ابن السراج هذا الحذف وعلّة وجوبه فقال: "فأمّا قولهم: أجبئك إن جئتني، وآتك إن تأتني، فالذي عندنا أنّ هذا الجواب محذوف كفى عنه الفعل المقدم، وإنّما يستعمل هذا على جهتين: إمّا أن يضطرّ إليه الشّاعر فيقدم الجزاء للضرورة وحقّه التأخير، وإمّا أن تذكر الجزاء بغير شرط ولا نية فيه فتقول: أجبئك، فيعدك بذلك على كلّ حال ثم يبدو له ألا يجيبك بسبب فتقول: إن جئتني ويستغنى عن الجواب بما قدّم"⁽²⁾ فالسياق المقالي هو الذي بيّن المحذوف، ولكن المتقدّم لا يعدّ جواباً، إنّما الجواب محذوف؛ لدلالة ما قبله عليه.

أمّا الكوفيون فيرون أنّ المتقدّم هو الجواب، ولا موجب لمثل هذا التّقدير⁽³⁾ ويمكن القول إنّ الرأي الأول جديرٌ بالقبول ويمكن أن يقصد المتكلم الإخبار عن معنى ما ثم عدل عنه إلى الشرط، بحيث يكون هذا الإخبار جزءاً عن الشرط، وفي هذه الحالة لا بدّ من تقدير جواب ينسجم مع السياق اللّغوي السّابق للشرط وهو ما ذهب إليه البصريون، أمّا الكوفيون فيرون وجوب الاكتفاء بالجملة القرآنية، وأنّ تقديم الجزاء على الشرط لم يكن اعتباطاً، وإنّما جاء لغرض العناية والاهتمام والتوكيد.

وهنا نميل إلى ما ذهب إليه البصريون لو كان جزء الشرط متقدماً وجعلناه هو الجزاء بدون تقدير جزء للشرط، فهنا كيف نعالج الفعل المضارع إذا كان جزءاً للشرط، ولم يسمع عن العرب بأنّ جزء الشرط جاء مجزوماً مقدماً على الشرط، والسيّاق أنّ

(1) ينظر: الأصول في النحو: 2 / 187، شرح المفصل: 5 / 118.

(2) الأصول في النحو: 2 / 187

(3) ينظر: شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: 4 / 15 .

يأتي مجزومًا، وكذلك كيف نعالج الجملة الاسمية إذا تقدمت على الشرط التي يجب أن تقترن بها الفاء، وبناء على ذلك فالرأي الأصوب للسياق هو أن يكونَ جزءُ الشرط محذوفًا دلَّ عليه ما بعده وهو ما ذهب إليه الكرمانى، وهو بهذا الرأي يوافق نحاة البصرة بأنَّ المقدَّم هو الذي يدلُّ على أنَّ جزء الشرط محذوفٌ لا الجزء كما ذهب إليه الكوفيون.

وقد ذكر الكرمانى هذا الحذف مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿... بر... بي... تن... تي...﴾ [يس: 45 - 46]، إذ قال: "وجواب (إذا) مُضمَّرٌ؛ أي: أعرَضُوا، وجاز حذفه لأنَّ قوله: (أبي... تن... تي...) يدلُّ عليه"⁽¹⁾.
وبلحاظ النَّصِّ فالكرْمَانِيُّ يعتمد على السِّياقِ اللُّغويِّ اللاحق لتقدير المحذوف، فسياق الآية بعد (إذا)، وافتقار (إذا) للجواب، كشف المحذوف وأوضحه، أي إنَّهم معرضون عن آيات الله سبحانه وتعالى، وبذلك حُسِّنَ التقدير بعد العلم بالسِّياق اللُّغويِّ.
وقد ذهب الطاهر ابن عاشور إلى أنَّ "جواب (إذا) محذوف دلَّ عليه قوله في الجملة المعطوفة (تي...) فالتقدير هنا: كانوا معرضين وجملة (أبي... تن... تي...) واقعة موقع التذييل لما قبلها ففيها تعميم أحوالهم، وأحوال ما يبلغونه من القرآن، فكأنَّه قيل: إذا قيل لهم اتقوا، أعرَضُوا، والإعراض دأبهم في كلِّ ما يُقال لهم"⁽²⁾.

وقد بيَّن السيد الطباطبائي سبب الحذف، إذ قال إنَّ: "حذف جواب (إذا) للدلالة على أنَّ حالهم بلغت من الجرأة على الله والاستهانة بالحق مبلغًا لا يستطيع معها ذكر

(1) لباب التفسير: 386/ 7.

(2) التحرير والتنوير: 31 / 23.

بينهما نوع من اتصال، والتقدير: أفمن شرح صدره للإسلام كمن قسا قلبه؟ فحذف لأن قوله (أ □ □ □ نم في □ □ □) يدل عليه⁽¹⁾.

وبلحاظ ما تقدم فالكرماني ذهب إلى تسويغ حذف الجملة بناء على ورود ما يدل عليها في السياق المقالي اللاحق. أي حذف جملة (كمن قسا قلبه)؛ لدلالة ما بعدها عليها.

وقد سبقه إلى هذا الرأي الزجاج، إذ قال: "والجواب متروك لأن الكلام دال عليه ويؤكد ذلك قوله جل وعز: (فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ)"⁽²⁾.

ويعني هذا أن تحذف جملة من صدر الكلام، ثم يؤتى في آخرها بما له تعلق بها، فيكون دليلاً على المحذوف، و يكون وارداً على وجه الاستفهام، لأن التقدير: أفمن شرح الله صدره كمن جعل قلبه قاسياً، وقد دل على المحذوف بقوله: (أ □ □ □ نم)⁽³⁾، ويرى السمين الحلبي أنه من باب حذف الخبر وحسن الحذف هاهنا كون الخبر مقابلاً للمبتدأ⁽⁴⁾.

وبلحاظ ما تقدم فالسياق اللغوي حاضرٌ بدلالة القرينة اللفظية اللاحقة، فحذفت الجملة للإيجاز؛ لدلالة السياق عليها.

حذف الموصول الاسمي وإقامة الصلة مقامه:

ذكر الكرماني هذا المعنى عن الكوفيين مستشهداً بقوله تعالى: ﴿□ □ □ نم في □ □ □﴾ [النساء: 46]، إذ قال: "وقال الكوفيون: من الذين هادوا من جحرفون، وهذا لا يجوز

(1) لباب التفسير: 8 / 27.

(2) معاني القرآن وإعرابه: 4 / 351، وينظر: التفسير البسيط: 12 / 359.

(3) ينظر: الطراز: 2 / 53، و الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: 3 / 5، اللباب في علوم الكتاب: 5 / 3، والبرهان في علوم القرآن: 2 / 185.

(4) ينظر: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: 7 / 55.

عند البصريين، ويجوز عندهم وعند البصريين أنه على إضمار نكرة هذه الجملة صفتها
والتقدير: قوم يحرفون؛ كقول الشاعر⁽¹⁾:

لَوْ قُلْتُ مَا فِي قَوْمِهَا لَمْ تَيِّمِ يُفْضَلُهَا فِي حَسَبِ وَمِيسَمِ

أي: أحدٌ يفضلها. ومثله ﴿□□□□□□﴾ [الصفات: 164]؛ أي: ما منّا أحدٌ
إلا له مقام معلوم⁽²⁾

وأنكر الكرمانِيُّ هذا التَّوجِيهَ، إذ قال: "وقوم يحرفون، فحذف الموصوف وفيه
كلام. الغريب: متعلق بقوله: (نصيراً)، كقوله: ﴿□□□□□﴾ [غافر : 29]، ومن
الغريب: أنه صفةٌ للذين أوتوا نصيباً من الكتاب. العجيب: قال الفراء (من الذين هادوا
من يحرفون) لأنه لا يجوز حذف الموصول وإقامة الصلة مقامه"⁽³⁾.

وبلحاظ ما تقدّم فالكرمانِيُّ يرفض حذف الموصول وإقامة صلته مقامه ، وذكر
رأي الفراء وعدّه من العجائب، وتعدُّ هذه المسألة من المسائل التي اختلف فيها
النحويون، فذهب الكوفيون والأخفش إلى جواز حذف الموصول الاسمي وإقامة الصلة
مقامه⁽⁴⁾، ووافقهم ابن عقيل، ونُسبَ هذا الرأي إلى البغداديين⁽⁵⁾، وقد استدل أصحاب
هذا المذهب بالسَّماع والقياس فمن السَّماع قوله تعالى: ﴿أني □□□□□□﴾ [العنكبوت:

(1) البيت لأبي الأسود الحماني كما في شرح المفصل: 2 / 244 ، والمقاصد النحوية للعيني: 4 /
1562.

(2) لباب التماسير: 2 / 3456 ، وينظر: الكتاب: 2 / 346، و معاني القرآن، للفراء: 1 / 271،
والمقتضب 2 / 138، وجامع البيان في تفسير القرآن: 7 / 102، ومعاني القرآن وإعرابه:
2 / 57.

(3) غرائب التفسير وعجائب التأويل: 1 / 298 – 299.

(4) ينظر: شرح تسهيل الفوائد: 1 / 235، والمساعد على تسهيل الفوائد: 1 / 178.

(5) ينظر: المساعد على تسهيل الفوائد: 1 / 178.

في حين ذهب الدكتور خليل بنبيان الحسون إلى ترجيح حذف الموصول الاسمي على حذف الاسم؛ لقيامه على دليل من القرآن، ولا دليل من القرآن على أنّ المحذوف الاسم، وما تأيّد بدليل من القرآن أرجح مما لم يتأيّد بدليل منه⁽¹⁾.

يبدو ممّا تقدّم أنّ الذين يمنعون حذف الموصول الاسمي يذهبون إلى تقدير موصوف نكرة تكون الجملة ما بعده صفة له وهو احتمال يتقبله السّياق، وهو ما تبناه الكرمانى، عن طريق رده على علماء المدرسة الكوفية ورفضه لهذه الفكرة كما تقدّم.

وصفوة القول: لا يستقيم تأويل نحوي ولا تقديم وتأخير ولا حذف ولا عود الضّمير إلا إذا أفضى إلى معنى صحيح يؤيده السّياق، فتستخرج من أسرار المباني والتراكيب أسرار المعاني والصور والمقاصد واللطائف.

(1) ينظر: النحويون والقرآن الكريم: 112 - 113.

الفصل الثالث

السِّيَاقُ غَيْرُ اللُّغَوِيِّ وَأَثَرُهُ فِي بَيَانِ الْمَعْنَى النُّحَوِيِّ

توطئة:

يستعمل متكلمو اللغة الواحدة لغتهم مشافهةً أو كتابةً في التعبير عن مكونات العالم الحقيقي، أو عن العالم الممكن بتعبيرات لغوية، إذ إنَّ السِّياق غير اللُّغويّ يتضمن عوامل أو مفردات تُسهم في تحديد معاني التَّعبيرات اللُّغوية⁽¹⁾ ذلك لأنَّ صورة المقال تختلف من مقامٍ إلى آخر، إذ لكلِّ مقامٍ أسلوبه الخاصّ، وأنَّ له تراكيبه القائمة على ارتباط النُّحو والمعاني في شكل جمل⁽²⁾.

والمقام هو ما يصاحب اللفظ ممّا يساعد في توضيح المعنى⁽³⁾، فالمقصود بفكرة المقام كما يرى الدكتور تمام حسان: "هو ما يضمُّ المتكلِّم والسَّامع والسَّامعين والظُّروف والعلاقات الاجتماعية والأحداث الواردة في الماضي والحاضر ثمَّ التُّراث والفلكور والعادات والتقاليد والمعتقدات"⁽⁴⁾، وتتمثل في الموقف أيضًا العلاقات والأحداث والظُّروف الاجتماعية التي توطِّر الموقف في أداء المقال، لكونها تتكاتف جميعًا في التأثير على دلالة الكلام الحرفية، لذا يُعدُّ المقام دعامة أساسية في تحديد المعنى الدلالي للمقال؛ لما بينهما من علاقة تضامنية توضِّح المقصود منهما⁽⁵⁾، والحقُّ أنَّ القرائن الخارجية المؤثرة في توجيه الكلام، والمساعدة على تعيين المقصود منه لا يمكن حصرها، أو وضعها في معايير ثابتة، لذا فهي متروكة لتقديرات المتخاطبين، لكونهم ينتمون إلى بيئة لغوية واحدة، ويشتركون في الاعتقادات والتخمينات المرتبطة بالسِّياق، فمن ذلك أنَّه يدخل في عملية التَّخاطب ما يتعلق بشخصيات المتخاطبين وحياتهم

(1) ينظر: استراتيجيات الخطاب: 42.

(2) ينظر: العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي: 18.

(3) ينظر: بدائع الفوائد: 3 / 12.

(4) اللغة العربية معناها ومبناها: 352.

(5) ينظر: العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي: 18.

الخاصة، ومنها ما يدخل في الإطار الاجتماعي كثقافة المتخاطبين وحياتهم الخاصة، ومنها ما هو وليد الموقف بحيث تحكمها ظروف الزمان والمكان التي قيل فيها الكلام⁽¹⁾. فالسِّيَاق غير اللُّغويِّ بعناصره المختلفة يسهم في إنتاج دلالة الخطاب، والاقتراب من معنى النَّصِّ، وفي جانب من الجهد التفسيري إشارة إلى سياق الحال، ولا سيَّما العوامل المختلفة التي أحاطت بنزول الآيات، ومن أهم هذه العوامل؛ طرف الخطاب (المخاطب والمخاطب) والظروف والملابسات الاجتماعية والتاريخية التي أحاطت بالنَّصِّ ورافقت نزول الآيات، ولذلك يرجع إليها المفسِّر ليتمكن من وضع النَّصِّ في سياقه الصحيح الذي يرتبط به معناه؛ وهو ما اصطلح عليه المفسرون بـ(أسباب النزول)⁽²⁾، ومن هنا يتوجب البحث في هذا الفصل عن ثلاثة مباحث، أولها: طرفا الخطاب وأثرهما في بيان المعنى النَّحويِّ، وثانيها: أسباب النَّزول وأثرها في بيان المعنى النَّحويِّ، وثالثها: السِّيَاق غير اللُّغويِّ وأثره في بيان ظلال المعاني النَّحويَّة. فاهتمَّ الكرمانِيُّ بعناصر السِّيَاق غير اللُّغويِّ (الحال) كما يسميه بنفسه، كالمتكلم والمخاطب والعلاقة بينهما، ودورهما في بيان المعنى النَّحويِّ، واهتمَّ باختلاف المخاطب، واهتم بالظُّروف الخارجية المتعلقة بالخطاب كأسباب النَّزول، وأثرها في بيان المعنى النَّحويِّ، و تطرق للمعاني الضمنية التي لا تقال بالكلام، وإنما تخطر على البال وهو ما يعرف بـ(ظل المعنى).

(1) ينظر: المعنى وظلال المعنى : 160 - 161، ولسانيات النَّصِّ مدخل إلى انسجام الخطاب:

52 - 53.

(2) ينظر: السياق والدلالة: 167.

المبحث الأول

طرفا الخطاب وأثرهما في بيان المعنى النحويّ

المطلب الأول

علم المخاطب و أثره في بيان المعنى النحويّ

عني دارسو اللّغة على اختلاف تخصصاتهم بالمخاطب وأولوه عناية خاصّة؛ لكونه أحد أطراف العملية التّواصلية، فالغاية المنشودة التي يسعى المتكلمون إلى تحقيقها هي وصول الأفكار الملقاة إليه بوضوح، إذ إنّ اللغة إشارات يحاول المتكلم إيصالها إلى السّامع أو القارئ، لذلك يجب أن تبنى أسسها على وفق العلاقة القائمة بين هذين الطرفين، وأن تراعى الظروف الخارجيّة التي تُحيطُ بهما، لأنّ السّامع أو المتلقي أو المخاطب أو القارئ جزءٌ مهمٌّ منها ينبغي مراعاته في اللّغة لكي يتسنى تحقيق هدفها المنشود⁽¹⁾

وتتحدد مسارات علم المخاطب على وفق العلاقة التي تحكمه مع الأطراف الأخرى المرتبطة بعملية التّواصل، وهذا العلم يتفاوت من شخص إلى آخر؛ لكونه يتأتّى من مصادر مختلفة، وإنّ هذا التّنوع محكوم بالعلاقة التي تحكم المتكلم بمخاطبه والظروف المحيطة بها، وإنّ الاطّلاع على كتب النّحو العربيّ يُثبت بجلاء البراعة التي تسجل للعلماء قدرتهم على استنباط الموارد التي يتأتّى منها علم المخاطب⁽²⁾

تُعَدُّ قرينة علم المخاطب قرينة واضحة في مراعاة المعنى النّحوي عند النّحويين ولا سيّما إمام النّحاة، فقد كان لهذه القرينة صدى واضح في كتابه ومن ذلك ما ذكره في باب الاختصاص: "وذلك قولك: إنّا معشّر العرب نفعلُ كذا وكذا، كأنّه قال: أعني،

(1) ينظر: مراعاة المخاطب في النحو العربي: 15.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 61.

ولكنه فعلٌ لا يظهر ولا يُستعمل كما لم يكن ذلك في النَّداء؛ لأنَّهم اكتفوا بعلم المخاطب، وأنَّهم لا يريدون أن يحملوا الكلام على أوَّله" (1)

وقد اقتفى النُّحويون أثر سيبويه في بيان أثر السِّياق في التَّحليل النُّحويّ، يقول المبرد: "إذا رأيت رجلاً قد سدَّد سهمًا فسمعت صوتًا قلت: القرطاس، أو رأيت قومًا يتوقعون هلالًا، ثمَّ سمعت تكبيرًا، قلت الهلال والله أي رأوا الهلال" (2)

بلحاظ النَّص فالمبرد جعل المقام مسوغًا للحذف المتمثل برؤية السَّامع، وهي الفيصل التي يعتمد عليه المتكلم في حذف أحد عناصر الجملة مستغنيًا عنه بعلم السَّامع، وقد قال في موطن آخر: "فكلُّ ما كان معلومًا في القول جاريًا عند النَّاس فحذفه جاز لعلم المخاطب" (3)

يرى ابن جنى أنَّ المقام (الحدث غير الكلامي)، يمكن أن ينوب عن اللَّفظ ويكون له أثرٌ في بيان المعنى النُّحويّ، ومن ذلك قوله: "أن ترى رجلاً قد سدَّد سهمًا نحو الغرض ثم أرسله فتسمع صوتًا فنقول: القرطاس والله أي أصاب القرطاس. فد(أصاب) الآن في حكم الملفوظ به البتة، وإن لم يوجد في اللَّفظ، غير أن دلالة الحال عليه نابت مناب اللَّفظ به. وكذلك قولهم لرجل مهوٍ بسيف في يده: زيدًا، أي اضرب زيدًا. فصارت شهادة الحال بالفعل بدلًا من اللَّفظ به" (4) فالحال المشاهدة هي التي بينت المعاني النُّحويَّة، وقد تمثلت بحذف بعض العناصر من التَّركيب؛ لدلالة المقام عليها.

(1) الكتاب: 2 / 233.

(2) المقتضب: 4 / 129.

(3) المصدر نفسه: 3 / 254.

(4) الخصائص: 1 / 285 - 286.

ويُعلّق الدكتور محمد حماسة عبد اللطيف على عبارة سيبويه (علم المخاطب) بقوله: "وعبارة سيبويه (لعلم المخاطب) عبارة - على بساطتها ووجازتها - خطيرة الأبعاد في دلالتها النافذة، فقد يفهم أنّ مراد سيبويه أنّ يقول: إنّ سعة الكلام... أي: الانتقال من مستوى إلى مستوى، أو التّحاور في إيقاع العلاقات النّحويّة بين ما لا تقع فيه عادة... لا يسوّغه إلّا فهم المخاطب، ومعنى ذلك أنّ هناك اتّفاقاً بين المتكلم والمخاطب أبرمه الاتّفاق اللّغوي ونظامه وقوانينه على علاقات لغوية معينة عندما تجري في مجالها المألوف يكون لذلك دلالة خاصّة، وعندما لا تجري في مجالها المألوفة - ويكون ذلك أيضاً بقانون خاصّ - فإنّه يُشترط أنّ يكون المُخاطَبَ فاهماً للمعنى ولا يفهم المخاطب ذلك إلّا إذا كان هذا التّجوّز أو كسر الاختيار من العرف اللّغوي، أي من سليقة المتكلم والمستمع معاً وكفاية كلّ منهما اللّغوية، هذا هو الجانب الإبداعي للغة"⁽¹⁾ وقد تتضافر في النّصّ قرائن تسهم في تحقيق المعرفة للمخاطب، ويتحقق علمه من دليل أو دليلين أو أكثر، كأنّ يكون الأول متعلقاً بفهمه المكون من مخزون المعرفة الذي يمتلكه، مما يساعده في فهم أسرار النّصّ، والثاني يتعلّق بالدلالات التي تحملها الكلمات التعبيرية الدالة على ما حذف، فالمتكلم يستعمل ألفاظاً يقتضي السياق حذفها معتمداً على علم المخاطب، وهو ما يتحقق عن طريق الأدلة المتوافرة لديه والتي تعينه على معرفة ذلك⁽²⁾.

قد وردت هذه العبارة - علم المخاطب - عند الكرمانى أكثر من مرة ، فهذا إنّ دلّ على شيء يدلُّ على أنّ الكرمانى لم يهمل قطبي العملية التّواصلية سواء أكان ذلك في توجيهه اللّغويّ أم في توجيهه النّحويّ، أي إنّ تفسير النّصّ يعتمد على التّفاعل القائم

(1) النحو والدلالة: 110.

(2) ينظر: مُراعاة المُخاطَب في النّحو العربي: 66.

وقال أبو حيان: "أي مقامًا بين يدي ربّه يوم القيامة للجزاء وفي إضافة المقام إلى الربّ تفخيم للمقام وتهويلٌ عظيمٌ واقعٌ من النفوس موقعاً عظيماً"⁽¹⁾

ويمكن القول إنّ لهذه الآية الكريمة وجهين معروفين عند العلماء: "أحدُهُما: أنّ المراد بقوله: مقام ربّه: أي قيامه بين يدي ربّه ، فالمقامُ اسمٌ مصدرٌ بمعنى القيام، وفاعله على هذا الوجه هو العبد الخائف، وإنّما أُضيف إلى الربّ لقوعه بين يديه، وهذا الوجه يشهد له قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَجْعَلْ لَكُمْ نُفُوسًا تَعْلَمُونَ﴾ [النازعات: 40 - 41]، فإنّ قولهُ: ونهى النَّفْسَ عن الهوى قرينةٌ دالّةٌ على أنّه خافَ عاقبةَ الذَّنْبِ حينَ يقومُ بين يدي ربِّه، فنهى نفسه عن هواها، والوجه الثاني: أنّ فاعلَ المصدرِ الميميّ الذي هو المقامُ - هو الله تعالى، أي: خافَ هذا العبد قيامَ الله عليه ومُراقبتهُ لأعماله وإحصاءها عليه، ويدلُّ لهذا الوجه الآيات الدالّة على قيام الله على جميع خلقه وإحصائه عليهم أعمالهم كقولهِ تعالى إلى: ﴿بَيْنَ يَدَيْهِ﴾

[البقرة: 255]⁽²⁾، وفي ذكر المقام ها هنا، في قوله: (مقام ربّه)، إيحاء بأنّ الخائف يراقب ربّه في كلّ عملٍ ومسعاها، عن يقين بأنّه واقف بين يدي الله، ماثلاً في مقامه تعالى، وأيّاً ما حملنا المقام، على المصدرية أو الزمان أو المكان، ففيه إحضار وشهود⁽³⁾ .

وبلحاظ النّص فإنّ الوجه الأوّل هو الوجه الذي تبناه الكرمانى وهو أنّ (المقام) مصدر ميمي، فاعله المخاطب فقد حُذِف؛ لدلالة المقام عليه؛ ولعلم السّامع أنّه المقصود، فقرينة الحذف (لعلم المخاطب) قد انفرد بها الكرمانى في توجيهه للنّص القرآنى

(1) البحر المحيط في التفسير: 10 / 401.

(2) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: 7 / 506.

(3) ينظر: التفسير البياني للقرآن الكريم: 2 / 157.

مقتضى الظاهر وكفَّ عن خبر الأول؛ لعلم المخاطب بأنَّ الأوَّل داخل ضمناً فيما دخل فيه الآخر وهو مطرَّد في كلامهم" (1)

ويرى الدكتور فاضل السامرائي أنَّ للمقال أثرًا في توجيه الإحالة بالضَّمير في النَّصِّ القرآني، إذ قال: "إنَّما أعاد الضَّمير فيه على الصَّلَاة دون الصَّبْرِ، وختم الآية بالكلام عليها؛ لأنَّ الكلام على الصَّلَاة، فقد تقدم ذكر الصلاة بالمطالبة بها قال تعالى: ﴿أَنْبِيَاءٌ نَزَّلْنَا بِالْقُرْآنِ مَعَهُمُ الْوَحْيَ وَالصَّلَاةَ وَالزَّكَاةَ وَالْحَقَّ وَالصَّبْرَ﴾ [البقرة: 43]، بخلاف قوله تعالى: ﴿أَنْبِيَاءٌ نَزَّلْنَا بِالْقُرْآنِ مَعَهُمُ الْوَحْيَ وَالصَّلَاةَ وَالزَّكَاةَ وَالْحَقَّ وَالصَّبْرَ﴾ [البقرة: 153]، فقد ختم الآية بالكلام على الصَّبْرِ، وذلك لأنَّ الكلام عليه والسِّيَاق يقتضيه فقد قال تعالى بعد هذه الآية: ﴿أَلَمْ يَلِيَّ يَوْمَئِذٍ آلُ يُسُفَٰءَ يَوْمَئِذٍ فَذَلِكُنَّ الْمَوْتُونَ وَمِنَ الْمُؤْمِنِينَ رَجُلٌ وَاسْتَمِعْتَهُمْ فَأَخْلَفَ مَا بَيْنَ يَدَيْهِمْ وَأَنزَلَ الْغُلَّةَ الَّتِي فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ وَالصَّلَاةَ وَالزَّكَاةَ وَالْحَقَّ وَالصَّبْرَ﴾ [البقرة: 154 - 156]، فلما كان السِّيَاق في الموطن الأوَّل عن الصَّلَاة أعاد الضَّمير عليها وختم الآية بها. ولما كان السِّيَاق في الموطن الثَّاني عن الصَّبْرِ ختم الآية بالكلام على الصَّابرين والله أعلم" (2)

فالاختلاف يكون هنا في مرجعيته التي تتأرجح بين أن يكون عائداً على (الصَّلَاة) وهي أقرب المذكورين أو (الصَّبْر والصَّلَاة) فاكتفى بأحدهما دون الآخر؛ لدلالة السِّيَاق عليه، أو أن يكون راجعاً إلى الاستعانة المفهومة من استعيناوا كما تقدَّم. والرَّاجح أنَّه يعود على (الصَّلَاة)؛ لكونها الأقرب ولا يعود على غير الأقرب إلا في حال وجود قرينة تصرفه عن الأقرب ولا قرينة هنا. ولكن النكته تكمن في كيف عاد على أحدهما دون الآخر، وهنا لا بدَّ من قرينة صارفة توضح هذا، فبالاستعانة بسِّيَاق الموقف يتبيَّن السبب، وهنا تعد قرينة (علم المخاطب) هي السبب الرئيس في هذا التوجيه؛ لكون المخاطب عالماً بعوده على كليهما، فاكتفى بأحدهما دون الآخر.

(1) إعراب القرآن وبيانه: 1 / 96.

(2) معاني النَّحو: 1 / 58 - 59.

دليل ذكر بمنزلة الذِّكر⁽¹⁾ فسُتِرَ الفاعل هاهنا، ولم يجرِ له ذكرٌ لأنَّه شيءٌ قد عُرِفَ⁽²⁾ فأُضمرَ الفاعل ها هنا؛ لدلالة الحال عليه⁽³⁾

واستعان العكبري بالسِّيَاق غير اللُّغويِّ، المعبر عنه بسِّيَاق الحال لتفسير المحذوف، إذ قال: "وفاعل (أ □): الشَّمْسُ، ولم يجرِ لها ذكرٌ؛ ولكن دَلَّتْ الحالُ عليها"⁽⁴⁾.

وأما الرأى الثَّاني الذي ذكره الكرمانى فقد استغربه إذ قال: "الغريب: ابن عيسى: توارت الخيل بالحجاب، وهي مرابطها"⁽⁵⁾، في حين تبني ابن قتيبة الرأى الثَّاني الذي نقله الكرمانى عن ابن عيسى، إذ قال: "أراد الخيل، فسماها الخير؛ لما فيها من المنافع"⁽⁶⁾، وقد ذكر هذا الرأى مكي ابن أبي طالب والذي سوَّغ هذا التقدير هو أنَّ العرب تسمي الخيل خيراً⁽⁷⁾، واستبعد الرازي الاحتمال الأول مرجِّحاً الاحتمال الثَّاني مستنداً على قرينة السِّيَاق، إذ قال: "إنَّ الصَّافناتِ مذكورةٌ تصریحاً، والشَّمْسُ غيرُ مذكورةٍ وعودُ الضَّميرِ إلى المذكورِ أولى مِنْ عودِهِ إلى المُقدَّرِ الثَّاني"⁽⁸⁾

وبلحاظ ما تقدَّم فقد اجتمعت في النِّصِّ قرينتان سياقيتان، الأولى: لفظية تتمثل في السِّيَاقِ اللُّغويِّ السَّابِقِ للآية موضع البحث، وقد اختلف المفسرون في تقدير

(1) معاني القرآن وإعرابه: 4 / 248، وينظر: مجاز القرآن: 2 / 182.

(2) ينظر: إعراب القرآن، للأصبهاني: 351.

(3) ينظر: البيان في إعراب غريب القرآن: 2 / 351.

(4) التبيان في إعراب القرآن: 2 / 1100.

(5) غرائب التفسير وعجائب التأويل: 2 / 1000.

(6) تأويل مشكل القرآن: 91.

(7) ينظر: الهداية إلى بلوغ النهاية: 10 / 6241 - 6242.

(8) مفاتيح الغيب: 26 / 390.

المحذوف بين (الخيـل) و (الشَّمس) كما تقدّم، والأخرى مقامية تتمثل بسياق الحال الدال على المحذوف المتمثلة بعلم المخاطب في بيان المحذوف ولا يجوز هذا المعنى إلا من الله جل ذكره؛ لأنّه يعلم ما يكون في غدٍ كعلمه بما كان في أمس.

ويفسّر الكرمانى حذف بعض التراكيب مستندًا إلى السّياق، من ذلك ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿أَتُخَذَتِهُمُ ﴿جـ﴾ ﴿حـ﴾ ﴿مـ﴾ ﴿نـ﴾﴾ [الأحزاب: 35]، إذ قال: "أي عمّا لا يحلّ، وأراد: والحافظاتها، فحذف من الثّاني لأنّ الأوّل يدلُّ عليه"⁽¹⁾

كلام الكرمانى يوحي بأنّ الحذف ها هنا يخضع لضابط وقواعد معنوية، فلا يكون في النّص القرآني حذف إلا إذا كان المتلقي عالمًا به عن طريق المقام وقرائن الأحوال، والسّياق اللّغوي هو الذي بيّن أثر المقام في بيان المحذوف.

كان سيبويه رائدًا في رصد أحوال المخاطب وربطه بالأحوال الاجتماعية والنفسيّة لكلّ من المتكلّم والمخاطب، فبنى كثيرًا من الأحكام النحويّة بناءً يتناسب وتلك الحالات والأوضاع⁽²⁾، فجاءت تلك الأحكام متساوقة مع طبيعة اللغة. ومن ذلك تصوّره قدرة المخاطب على الموازنة بين الأشياء التي يسمعها، وبين الاستدلال بكلّ ما يوحي به النّص من إشارات⁽³⁾ ومن هنا يمكن عدّه دليلًا على قدرة المخاطب في تفسير المحذوف، ومن ذلك قوله في باب (التنازع) واستتباطه أنّ الفعل الذي يلي الاسم هو العامل استنادًا إلى علم المخاطب، فقال: "ومما يقوّى تركّ نحو هذا لعلم المخاطب قوله عزّ وجلّ: (أَتُخَذَتِهُمُ ﴿جـ﴾) فلم يُعْمَلِ الآخِرَ فيما عمِلَ فيه الأوّل استغناءً عنه... فوضع في

(1) لباب التقاسير: 205 / 7.

(2) ينظر: مراعاة المخاطب في الأحكام النحوية في كتاب سيبويه: 20 - 28 .

(3) ينظر: المصدر نفسه : 24.

موضع الخبر لفظ الواحد؛ لأنه قد علم أنّ المخاطب سيستدلُّ به على الآخرين في هذه الصفة" (1)

ومن هذا الرأي إذ فسّر المبرّد حذف بعض التراكيب في باب التنازع في ضوء علم المخاطب، فيقول: "يعلم السّامع أنّ الأوّل قد عمل، كما عمل الثّاني، فحُذِفَ لعلم المخاطب، ونظير ذلك في الحذف قول الله عزّ وجلّ: (أَتَخَذْتَهُمْ جَمًّا)، فقد يعلم المخاطبون أنّ الذّكرات متعديات في المعنى، وكذلك الحافظات، لأنّ المعنى: والحافظاتها والذّكراته" (2)

وقد وافقهم في هذا الرأي أبو البركات الأنباري، إذ يرى أنّ العلماء قد يستغنون ببعض الألفاظ عن بعض إذا كان في الملفوظ دلالة على المحذوف؛ لعلم السامع بالمحذوف، فلم يعمل الآخر فيما عمل فيه الأول؛ لدلالة السّياق عليه، ولعلم المُخاطَبِ وأنّ الثّاني قد دخل في علم الأول (3)، وبلحاظ النّص يبدو أنّ الأنباري سعى إلى إدراج القرائن اللفظية والقرائن المعنوية لتوضيح المحذوف من التّركيب، فعلم المخاطب هو الفيصل في حذف بعض أجزاء الجملة ها هنا.

والمحذوفات في القرآن الكريم " لعلم المخاطبين بها كثيرةٌ جدًّا، وهي إذا أظهرت تمّ بها الكلام، وحذفها أوجز وأبلغ" (4) لذا عدّ الحذف من الأساليب القرآنية البليغة فلم

(1) الكتاب: 1 / 74 - 75.

(2) المقتضب: 4 / 72.

(3) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيّين: 84.

(4) الرد على النّحاة: 79.

يجوّزه العلماء، إلا بما يقتضيه السّياق من علم المخاطب، أو وجود أدلة سياقيّة دالة على المحذوف، فالعلماء لا يحذفون شيئاً إلا وأبقوا عليه دليلاً⁽¹⁾.

فترك الأجوبة في القرآن الكريم إنّما يحسن في مواقع التّفخيم والتّهويل؛ لدلالة المعنى والسّياق عليه⁽²⁾، فهو أشبه بالرياضة الفكرية التي تجعل النفس تجول في تصوّر الأشياء المستغنى عنها، فلا جدوى من الإصرار على تقدير محذوف، لأنّ يُذهب بمقاصد الخطاب⁽³⁾، ما دام هناك دليلٌ على المحذوف أو بنية معهودة وقرينة في السّياق، لذا يُعدُّ الحذفُ مظهرًا من مظاهر السّياق⁽⁴⁾، وهذا هو مبدأ الاقتصاد اللّغوي الذي أثبته اللّغويّون المعاصرون، جوهره أنّ الإنسان لا يبذل من الجهود العلاجية أو الذهنية في أعماله لآلة الخطاب إلّا بقدر ما يستطيع إفادة المتلقي، أو بعبارة أخرى أنّ همّ المتكلم أنّ يبلغ أكثر عدد ممكن من الفوائد بأقل ما يمكن من الجهود⁽⁵⁾

وقد يتحقق إضمار جزء من الكلام بعلم المُخاطب بقصد المتكلم وذلك في ضوء التّشكيل اللّغويّ الذي يضمُّ العناصر المنطوقة، والقرائن التي تضمُّ عناصر منطوقة وأخرى غير منطوقة مثل كثرة الاستعمال، وعلم السّامع بأوضاع الكلام وتنوعاته الأسلوبية التي تجعله قادرًا على تأويل المعنى وتصور الاحتمالات في تقدير الجزء المضمر بما يوحي به النّصّ وينسجم معه⁽⁶⁾

(1) ينظر: الأصول في النّحو: 2 / 254.

(2) ينظر: منهاج البلغاء وسراج الأدباء: 391.

(3) ينظر: نحو القرآن: 18.

(4) ينظر: الإعجاز البياني ومسائل ابن الأزرق: 192.

(5) ينظر: نظرية النّحو العربي في ضوء مناهج النظر النحوي الحديث: 87.

(6) ينظر: الدلالة النّحوية في كتاب سيبويه: 2 / 654 - 655.

يتضح ممّا تقدم أنّ (علم المخاطب) قرينة سياقية تساعد على تفسير المحذوف، فيُحذف بعض عناصر الجملة؛ لعلم المخاطب بالمحذوف، ولدلالة الخطاب عليه، وهذا بدوره يساعد على تحقيق الإيجاز والاختصار في الكلام، والتّخفيف عن جهد المتكلم.

المطلب الثّاني

اختلاف المخاطب و أثره في بيان المعنى النّحويّ

القرآن الكريم هو كتاب الله المنزّل على لسان المصطفى محمد (صلى الله عليه وآله)، فقد استعمل اللّغة العربيّة الفصحى لإيصال رسالته للمتلقّي، فهو يحتوي على خطابات أو قصص تقدّم من الله - سبحانه وتعالى - أو تقدّم بلسان البشر للمتلقّي، قد يكون هناك اختلاف عند العلماء في تحديد المخاطب في النّصّ القرآني وينجم عن هذا الاختلاف اختلاف في الدّلالة المستوحاة من النّصّ، أي إنّ تحديد المخاطب في بعض الآيات يمكن أن يكون موضوعًا لاختلاف المفسرين في بيان المعنى للنّصّ القرآني. وفي ضوء هذا الاختلاف يختلف المعنى النّحويّ الدلاليّ.

فالخطاب في القرآن الكريم على أنواع كثيرة، فقد خاطب الله - سبحانه وتعالى - نبيه الكريم مرات عدّة، وخاطب الأنبياء بأسمائهم، وقد خاطب المسلمين والمشركين أيضًا. فالخطاب في القرآن الكريم وقف عنده العلماء وأوضحوه، فقد يكون الخطاب عامًا ويراد به العموم، وقد يكون الخطاب عامًا ويراد به الخصوص، وقد يكون الخطاب خاصًا ويراد به العموم. ومن هنا لا بدّ من إعمال الفكر برويّة عندما يختلف الأمر، وذلك عندما يكون الخطاب خاصًا ويراد به العموم، وما يهّمنا كيف يكون لاختلاف الخطاب أثرٌ في المعنى النّحويّ عند الكرمانيّ.

للنَّبِيِّ (صلى الله عليه وآله) بلفظ الجمع، كما يقول للرجل الواحد: أيها المشايخ افعلوا كذا. وقيل: الخطاب للنَّبِيِّ وفي ضمنه أَنَّ الأنبياء جميعًا كانوا مأمورين بهذا⁽¹⁾، وأمَّا القول الثالث الذي ذكره الكَرْمَانِيُّ فهو اختيار الواحدي⁽²⁾ وقد ذكره الكرمانى وعدّه من العجائب، إذ قال: "العجيب: هذه حكاية، والقول مضمر، أي قلنا للأنبياء: كلوا من الطيبات، قيل: من الحلال، وقيل: من اللذيذ، وكان يأكل من الغنائم"⁽³⁾.

وظاهر النَّصِّ أَنَّهُ هذا خطاب لِكَلِّ الرُّسُلِ، وذلك غير ممكن، لأنَّ الرُّسُلَ إِنَّمَا أُرْسِلُوا متفرقين في أزمنة مختلفة، فلهذا تأولوه على وجوه: فقيل: معناه الإعلام إنَّ كَلَّ رسولٍ نودي في زمانه بهذا المعنى، ووصي به، ليعتقد السَّامِعُ أَنَّ أمرًا نودي له جميع الرُّسُلِ، ووصوا به، تحقيق أن يؤخذ ويعمل عليه. وقال الحسن ومجاهد وقتادة والسدي والكلبي وجماعة: أراد به مُحَمَّدًا (صلى الله عليه وآله) وحده على مذهب العرب في مخاطبة الواحد بلفظ الجماعة كقولك للواحد: أيها القوم كفّوا عنّا أذاكم ولأنَّه ذكر ذلك بعد انقضاء أخبار الرسل. أو لعيسى (عليه السلام) ولأنَّه رُوِيَ أَنَّ عيسى (عليه والسلام) كان يأكلُ من عَزَلِ أُمَّه⁽⁴⁾

وبلحاظ ما تقدّم فالعلماء اختلفوا في تحديد من المُخاطَبُ في النَّصِّ القرآني، فمنهم مَنْ يرى أَنَّ الخطاب لعيسى (عليه السلام)، وذكر بلفظ الجمع للدلالة على التَّعْظِيمِ، فيكون الخطاب عامًّا أراد به الخصوص، ومنهم من يرى أَنَّهُ خطاب للرَّسُولِ محمد (صلى الله عليه وآله)، والمقصود شخصه والأنبياء (عليهم السَّلام)، فيكون

(1) غرائب التفسير وعجائب التأويل: 2 / 778.

(2) ينظر: التفسير البسيط: 15 / 602.

(3) غرائب التفسير وعجائب التأويل: 2 / 878.

(4) ينظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل: 2 / 471، والبحر المحيط في التفسير: 7 / 566،

واللباب في علوم الكتاب: 14 / 225.

الخطاب عامًا أراد به الخصوص والعموم، الخصوص المتمثل بالنبي محمد(صلى الله عليه وآله)، وعامًا أراد بهم الأنبياء جميعًا، ومنهم من يرى أن الخطاب موجةً للأنبياء جميعًا، فيكون الخطاب عامًا أراد به العموم.

فسياق الموقف يأبى أن يكون الخطاب للرسل جميعًا، لأنهم أرسلوا في أزمنة مختلفة، وكذا يأبى أن يكون الخطاب متوجهًا إلى النبي محمد(صلى الله عليه وآله)، والراجح أنه خطاب لعيسى (عليه السلام)؛ لأنَّ السِّياق يدلُّ عليه؛ لأنَّه المتحدِّث عنه، أي أنه خطابٌ عامٌّ أراد به الخصوص.

وذكر الكرمانى أنَّ الاختلاف في تحديد المخاطب قد يكون ناتجًا من الاختلاف في توجيه القراءة القرآنية، ومن ذلك ما ذكره في توجيه قوله تعالى: ﴿أَنبِئْ بِرِيسَاقِ بْنِ إِسْرَائِيلَ﴾ [النور: 57]، إذ قال: "مَنْ قرأ بالتاء جعل (أ □ ير □ بن □) المفعول الأوَّل، و (أ □) المفعول الثاني، والتاء خطابٌ للنبيِّ (صلى الله عليه وسلم) وهو الفاعل. ومن قرأ بالياء ف(□) في محلِّ رفعٍ بالفعل، والمفعول الأوَّل محذوفٌ على تقدير: أنفسهم و(أ □) المفعول الثاني، وهذا قولُ البصريين، وفيه ضعفٌ. وقال الكوفيون: (أ □) المفعول الأوَّل، و(أ □ بن) الثاني، وهو خطأ. ويحتملُ أنَّ الياءَ لمن له التاء عدلٌ من الخطابِ إلى الغيبة"⁽¹⁾

الكرمانى يحتكم إلى القراءة والمعنى في توجيه الخطاب، فإذا كان الخطاب موجهاً إلى الرسول، فالمعنى لا تحسبن يا محمد الكافرين معجزين، وإنما قدرة الله محيطه بهم، وهي القراءة الأولى التي عليها المصحف الآن، والفاعل في النص هو الرسول محمد(صلى الله عليه وآله)، وهو مستترٌ وجوبًا، والمفعول الأوَّل الاسم

(1) لباب التفاسير: 6 / 305، قرأ ابن عامر وحمزة بالياء، والباقون قرؤوا بالتاء، ينظر: السبعة في

القراءات: 307، والتيسير في القراءات السبع: 163.

الموصول وصلته المعبر عنه بالنصّ القرآني بقوله (أ □ ير)، والمفعول الثاني هو قوله (أ □). □

وأما مَنْ قرأ بالياء فالخطاب موجّه للذين كفروا، وهم الفاعل، والمعنى ولا يحسبنّ الذين كفروا أنفسهم معجزين في الأرض على أن يكون المفعول به الأول محذوفاً تقديره (أنفسهم)، والمفعول الثاني قوله (أ □).

ونسب الكرّمانيّ هذا القول للبصريين وعدّه ضعيفاً، وخطأ قول الكوفيين بأنّ (أ □) هو المفعول الثاني و(أ □ ين) المفعول الأوّل وعدّه عجيباً، إذ قال: "العجيب: قول مَنْ زعم أنّ (أ □) المفعول الأوّل و(أ □ ين) المفعول الثاني"⁽¹⁾

أي "أنّ الفتح لغة (النبي صلّى الله عليه وسلم) وقرأ حمزة وابن عامر: (لَا يَحْسَبَنَّ) بالياء وفتح السين، ف(الَّذِينَ كَفَرُوا) على هذا فاعلون، والمفعول الأوّل ل (يَحْسَبَنَّ) محذوف، والتقدير: ولا يحسبنّ الذين كفروا أنفسهم معجزين أو إياهم معجزين، وحذف المفعول الأوّل لأته هو الذي كان مبتدأ، وحذف المبتدأ جائز؛ لدلالة الخبر عليه"⁽²⁾

وأما الرأي الأخير الذي ذكره الكرّمانيّ فهو من باب العدول من الخطاب إلى الغيبة، فالفاعل في النصّ القرآني ضمير يعود على النبي (صلّى الله عليه وآله)، وتكون قراءة الياء على هذا بمعنى قراءة التاء.

ويبدو ممّا تقدّم أنّ الكرّماني يتبنى الرّأي الأوّل، لكنّه لم يشر إلى ذلك صراحة، فردّه على نحاة البصرة والكوفة هو الذي وضّح تفضيله هذا الرّأي، وهذا الرّأي لم يكن اعتبارياً وإنما نابغ من ثقافته النّحوية التي تتجلى بشكل واضح في كتابه.

(1) غرائب التفسير وعجائب التأويل: 2 / 804.

(2) إعراب القرآن، للأصبهاني: 274.

وقد يكون الخطابُ خاصًا ويراد به العموم، ومن ذلك ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿أَخْلَمَ لِي لِي لِي لِي لِي﴾ [الطلاق: 1]، إذ قال: "وفي قوله: (لِي لِي □) بلفظ الجمع أقوال: أحدهما: أنه جاء بلفظ الجمع تعظيمًا له، كما تُخاطبُ الملوكُ بلفظ الجمع. والثاني: أنه خطابٌ له، والمرادُ به أمته. والثالثُ: أن التقديرَ: يا أيها النبيّ والمؤمنون إذا طَلَقْتُمْ، فحذفَ لأنَّ الحكمَ يدلُّ عليه. والرابعُ: يا أيها النبيُّ قُلْ للمؤمنين إذا طَلَقْتُمْ" (1)

يبدو ممّا تقدّم أن الكرمانيّ ذكر أقوال العلماء في هذا النصّ، فالرأي الأول الذي ذكره أنه خاطب الرسول بلفظ الجمع تعظيمًا له، والقول الثاني أنه خطاب للنبي والمراد به غيره، فما لبث أن انتقد هذا الرأي، إذ قال: "وفيه نظرٌ، لأنَّ النبيّ (عليه السلام) كان مأمورًا بالتقوى كغيره، وحكمه في الطلاق حكم سائر المؤمنين، ولم يكن (عليه السلام) شاكًا فيما أنزل إليه" (2)، وأمّا القول الثالث فقد عدّه من العجائب، إذ قال: "العجيب: يا أيها النبيّ والمؤمنون إذا طَلَقْتُمْ، فحذفَ لأنَّ ما بعده يدلُّ عليه" (3)، وأمّا القول الرابع فقد ذكره في غرائب التفسير واستغربه، إذ قال: "الغريب: يا أيها النبي قل للمؤمنين إذا طَلَقْتُمْ" (4)، والكرمانيّ يشعرنا بردوده أنه يراعي المعنى والسياق في النصّ القرآني، وأنه يتبنى القول الأول، ولكنه لم يشر إلى ذلك صراحة، وإنما رُدّه على الأقوال السابقة هو الذي أفضى إلى القول بهذا الرأي.

(1) لباب التفسير: 9 / 351.

(2) غرائب التفسير وعجائب التأويل: 1 / 494.

(3) المصدر نفسه: 2 / 1221.

(4) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

وقد وردَ القولُ الأوَّلُ عند الفراء فيرى أنَّ الخطابَ للرَّسول وأراد به الجميع⁽¹⁾، وهذا كثيرٌ في القرآن يحكى مخاطبة الإجماع بخطاب الواحد⁽²⁾، فأوَّلُ الخطاب للنَّبِيِّ (صلى الله عليه وآله) وليس معه لفظ الجمع، وآخره دليلٌ أنَّ الخطابَ عامٌّ⁽³⁾ يقصد هنا بأول الخطاب المعبَّر في النَّصِّ القرآني بأسلوب النداء بقوله: (أَلَمْ)، واستدلَّ على كون الخطابَ عامًّا بالدلائل اللفظي المتمثل بـ (ميم الجماعة) في قوله (أَيُّ)، وهذا الدليل جعل الخطابَ من كونه خطابًا خاصًّا موجَّهًا إلى شخص الرَّسول محمد (صلى الله عليه وآله) إلى كونه خطابًا عامًّا يراد به جميع أُمَّته.

فظاهر الخطاب أنه إلى الرَّسول محمد (صلى الله عليه وآله)، ولكن لا يستبعد أن يراد به الجمع⁽⁴⁾، فهذا خطابٌ للنَّبِيِّ وأُمَّته، فَحَصَّ النبي (صلى الله عليه وآله) بالخطاب أولاً، ثم عمَّ الخطاب مع الكلِّ؛ لأنَّ تخصيصه وإن كان في الظَّاهر مختصًّا بالرَّسول، إلا أنَّ الأمة داخلون فيه؛ لأنَّ رئيسَ القومِ إذا خوطب دخل قومه في ذلك الخطاب⁽⁵⁾ فالخطاب له لفظٌ ومعنى، فالمعنى للرَّسول وللمؤمنين، ولكن وجَّه الخطابَ للرَّسول من باب التلطف⁽⁶⁾

صفوة القول إنَّ الخطاب هاهنا جاء بلفظ المفرد المراد به المفرد والجمع، أي المراد به الرسول والأمة جمعاء ويمكن عدُّه من باب تلوين الخطاب أي الانتقال بالخطاب من الواحد إلى الجمع.

(1) ينظر: معاني القرآن : 1 / 371.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 3 / 42، و معاني القرآن وإعرابه: 1 / 293.

(3) ينظر: معاني القرآن وإعرابه: 1 / 224.

(4) ينظر: مفاتيح الغيب: 6 / 495.

(5) ينظر: اللباب في علوم الكتاب: 10 / 363.

(6) ينظر: التحرير والتنوير: 28 / 294.

وقد يكون الاختلاف في مرجعية الضمير ناتجاً من الاختلاف في تحديد المخاطب، ومن ذلك ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿بِمِثْقَلِ ذَرَّةٍ مِّنْهُمُ جَزَاءٌ مِّنْ أَعْمَالِهِمْ أَسْفَلَ سَفَاتِ الْمَسَاءِمْ﴾ [الأعراف: 193] إذ قال: "(أبمِثْقَلِ ذَرَّةٍ مِّنْهُمُ جَزَاءٌ مِّنْ أَعْمَالِهِمْ أَسْفَلَ سَفَاتِ الْمَسَاءِمْ) أي: أصنامكم (أبمِثْقَلِ ذَرَّةٍ مِّنْهُمُ جَزَاءٌ مِّنْ أَعْمَالِهِمْ) إلى الرُّشدِ والصَّوابِ (أبمِثْقَلِ ذَرَّةٍ مِّنْهُمُ جَزَاءٌ مِّنْ أَعْمَالِهِمْ) لأنها لا تعقل ولا تفهم. وقيل: هذا خطابٌ للمسلمين، وضميرُ المفعول يعود إلى قومٍ من الكُفَّارِ عَلمَ اللهُ أَنَّهُمْ لا يُؤْمِنُونَ" (1).

وقد سبقه الماتريدي إلى هذا التوجيه وقد ذكره بصيغة الاحتمال، فيرى أنَّ الخطاب قد يكون موجَّهًا للكُفَّارِ وقد يكون موجَّهًا للمسلمين (2) أي "(أبمِثْقَلِ ذَرَّةٍ مِّنْهُمُ جَزَاءٌ مِّنْ أَعْمَالِهِمْ) فيه قولان: أحدهما: أنَّها ترجع إلى الأصنام، فالمعنى: وإن دعوتهم أيها المشركون أصنامكم إلى سبيل رشاد لا يتبعوكم، لأنهم لا يعقلون. والثاني: أنَّها ترجع إلى الكفار، فالمعنى: وإن تدع يا محمد هؤلاء المشركين إلى الهدى، لا يتبعوكم، فدعواؤكم إيَّاهم وصمتكم عنهم سواء، لأنهم لا ينفادون إلى الحق" (3). فقيل إنَّ: "الخطاب للكُفَّارِ انتقل من الغيبة إلى الخطاب على سبيل الالتفات والتوبيخ على عبادة غير الله" (4)، في حين يرى ابن عاشور أنَّ ضميرَ الخطابِ المرفوعِ في (بِمِثْقَلِ ذَرَّةٍ مِّنْهُمُ جَزَاءٌ مِّنْ أَعْمَالِهِمْ) موجَّهٌ إلى المسلمين مع الرسول (صلى الله عليه وآله) وضمير جمع الغائب المنصوب عائدٌ على المشركين (5)

فالخطاب في النَّصِّ إمَّا أن يكون موجَّهًا للأصنام، والمخاطب الكُفَّار، فهم لا يؤمنون لأنها - أي الأصنام - لا تفهم ولا تعقل، وإمَّا أن يكون المخاطب الكُفَّار، والمخاطب المسلمون، فأدى اختلاف المخاطب إلى اختلاف الدلالة المترتبة من هذا الخطاب، والمعيار في هذا هو مرجعية الضمير في قوله (أبمِثْقَلِ ذَرَّةٍ مِّنْهُمُ جَزَاءٌ مِّنْ أَعْمَالِهِمْ)، فإن كان الضمير مفسراً

(1) لباب التفاسير: 3 / 513.

(2) ينظر: تأويلات أهل السنة: 5 / 115.

(3) زاد المسير في علم التفسير: 2 / 179.

(4) البحر المحيط في التفسير: 5 / 248.

(5) ينظر: التحرير والتنوير: 9 / 217.

للأصنام، فالمخاطب المشركون، وإن كان الضمير مفسراً للمشركين، فالمخاطب المسلمون، فالاختلاف بين ركني الخطاب أثر في اختلاف الدلالة المتحصلة من النص. إن تحديد المخاطب له أثر في توجيه المعنى النحوي، ومن ذلك ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿أَمْ يَرَوْنَ نَارًا تَخْرُجُ مِنْ فِيهِمْ﴾ [التوبة: 103] إذ قال: "(أَمْ) (أَمْ) (أَمْ) (أَمْ): هي كفارة لذنوبهم، وقيل: هي الزكاة المفروضة (أَمْ) (أَمْ) (أَمْ) (أَمْ) يُرِيدُ عَنِ الذُّنُوبِ، وَالتَّطَهِيرِ: إِزَالَةُ النَّجَاسَةِ. وَالتَّاءُ خَطَابٌ لِلنَّبِيِّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، فَيَكُونُ حَالًا، وَقِيلَ: التَّاءُ لِلتَّائِبِ، فَيَكُونُ صِفَةً لِلصَّدَقَةِ" (1)

بلحاظ النص فقد تبين كيف يكون للخطاب أثر في اختلاف المعنى النحوي الدلالي عند الكرمانلي، فإذا كان الخطاب موجهاً للرَسُولِ مُحَمَّدٍ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) فيكون قوله (أَمْ) (أَمْ) (أَمْ) (أَمْ) حَالًا مِنَ الرَّسُولِ وَهُوَ فَاعِلٌ فَعَلَ الأَمْرَ (أَمْ)؛ لِأَنَّ الجَمْلَ بَعْدَ المَعَارِفِ أَحْوَالٌ، فَإِذَا كَانَتِ التَّاءُ لِلغَيْبَةِ فَيَكُونُ (أَمْ) (أَمْ) (أَمْ) (أَمْ) صِفَةً لـ (أَمْ)؛ لِأَنَّ الجَمْلَ بَعْدَ النِّكَرَاتِ صِفَاتٌ، وَالفِصْلُ فِي هَذَا التَّوْجِيهِ هُوَ تَاءُ الخَطَابِ، يَمْكَنُ عَدُّ القَوْلِ الثَّانِي هُوَ الأَرْجَحُ؛ وَلتَسْوِغِ هَذَا الرَّأْيِ يَمْكَنُ القَوْلُ إِنَّ الضَّمِيرَ فِي (أَمْ) (أَمْ) (أَمْ) (أَمْ)، يَعُودُ عَلَى (أَمْ) (أَمْ) (أَمْ) (أَمْ)، وَهِيَ أَقْرَبُ مَذْكَورٌ؛ وَلدَلَالَةِ السِّيَاقِ وَالحَالِ عَلَيْهَا.

وقد سبقه إلى هذا التوجيه الزجاج فهو يرى بأن قوله (أَمْ) (أَمْ) (أَمْ) (أَمْ) تصلح أن تكون نعتاً للصدقة، والمعنى: خذ من أموالهم صدقة مطهرة، والأجود أن يكون (أَمْ) (أَمْ) (أَمْ) (أَمْ) خطاباً للنبي (صلى الله عليه وآله) المعنى خذ من أموالهم صدقة فإنك تطهرهم بها (2)، فالزجاج فضّل الحال على النعت. فذهب كثير من العلماء أن الضمير عائد للصدقة فتكون نعتاً

(1) لباب التفسير: 4 / 113.

(2) ينظر: معاني القرآن وإعرابه: 2 / 467.

لها⁽¹⁾، وبلحاظ ما تقدّم فإنّ قوله (أ □) تكون حالاً من فاعل (خذ) المستتر وجوباً فتكون التاء خطاباً للنبيّ محمّد (صلى الله عليه وآله) أو تكون صفةً لـ (أ □) إذا كانت التاء للغيبة، ولا خلاف في كون جملة (أ □) منصوبة سواء أكانت حالاً أم نعتاً. وقد يكون لاختلاف المخاطب أثرٌ في اختلاف المعنى النحويّ ومن ذلك ما ذكره الكرمانى مستشهداً بقوله تعالى: ﴿نَمَّ □ □ □ سَمَّ﴾ [البقرة: 128]، إذ قال: " قيل: استفهام توبيخ، وقيل: استفهام يتضمّن التعجب للمؤمنين والتوبيخ للكفار، وموضوع (كيف) للاستفهام"⁽²⁾

فالكرمانى يريد أن يُبين أنّ اختلاف المخاطب له أثرٌ في اختلاف المعنى النحويّ فإذا كان الخطابُ موجّهاً للمؤمنين فهو استفهام مجازي خرج عن معناه الحقيقي أفاد التعجب فليس المقصود الاستفهام عن كفرهم كما يدلُّ عليه ظاهر اللفظ، وإنّما المقصود كيف يصدر الكفر منهم مع أنّهم يسمعون كلام الله ليلاً ونهاراً، وأمّا إذا كان الخطاب موجّهاً للكفار، فهو استفهام مجازي خرج عن معناه أفاد التوبيخ، أي توبيخ الكفار على كفرهم بعد الدلائل والبيّنات التي تمثلت ببعثة النبي محمد (صلى الله عليه وآله)، فقد لوحظ كيف تغيّر المعنى باختلاف توجيه المخاطب .

وقد ذكر الفراء كلا المعنيين، إذ قال: " على وجه التعجب والتوبيخ لا على الاستفهام المحض أي ويحكم كيف تكفرون"⁽³⁾، ووافقه مكي بن أبي طالب⁽⁴⁾

(1) ينظر: معاني القرآن، للأخفش: 1 / 365، والكشاف: 2 / 293، والتبيان في إعراب القرآن:

2 / 658 ومغني اللبيب عن كتب الأعراب: 2 / 424.

(2) لباب التقاسير: 1 / 83.

(3) معاني القرآن: 1 / 23.

(4) ينظر: الهداية لبلوغ النهاية: 1 / 205.

والزمخشري⁽¹⁾، واعتمد العكبري على سياق الموقف للقول بهذا المعنى فهو يرى أنّ الاستفهام في النصّ القرآني استفهام لفظٍ وهو في المعنى توبيخ⁽²⁾، أي إنّهُ اكتفى بأحد الغرضين دون الآخر، فالمعنى عنده واحد سواء أكان الخطاب موجّهاً للمؤمنين أم موجّهاً للكفّار.

فالمعنى قد تغير بتغير المتلقي، وقد يختص الخطاب بالذين كفروا دون غيرهم، وبهذا الصدد يقول البيضاوي: "والخطاب مع الذين كفروا لمّا وصفهم بالكفر وسوء المقال وخبث الفعال، خاطبهم على طريقة الالتفات، ووبّخهم على كفرهم مع علمهم بحالهم المقتضية خلاف ذلك، والمعنى أخبروني على أيّ حال تكفرون"⁽³⁾، أي إنّهُ انتقل بالخطاب من الغائب إلى المخاطب، وهذا من باب الالتفات وهذا التلويح في الخطاب لم يأت اعتباراً، إنّما لغاية بلاغية تكمن في توبيخ الكفار على كفرهم كونهم يعلمون بسوء معتقدهم مع كثرة الدلائل التي تبين بطلان هذا المعتقد.

وقد ذكر الخطيب القزويني المعنيين كليهما جنباً إلى جنب وذلك في ضوء توجيهه الآية، إذ قال: "أمّا التّوبيخ؛ فلأنّ الكفر مع هذه الحال ينبئ عن الانهماك في الغفلة أو الجهل، وأمّا التعجب؛ فلأنّ هذه الحال تأبى أن لا يكون للعاقل علم بالصانع، وعلمه به يجعله يأبى أن يكفر، وصدور الفعل مع الصارف القوي مظنة تعجب"⁽⁴⁾، هذا يؤكد أنّ هذه المعاني المعدولة ليست ثابتة لدى كلّ المتلقين؛ لأنّ كلّ متلقٍ يحمل من

(1) ينظر: الكشاف: 1 / 150.

(2) ينظر: اللباب في علل الإعراب والبناء: 2 / 129.

(3) أنوار التنزيل وأسرار التأويل: 1 / 65.

(4) الإيضاح في علوم البلاغة: 3 / 79.

الثقافة العامة والخاصة ما يؤهله لإعطاء تفسير يتفق أو يختلف مع غيره من متلقي النص⁽¹⁾

فمعرفةنا بالمخاطب في النص القرآني هي التي تحدد المعنى، وعدم التحديد هي التي تبيح تعدد المعنى في الاستفهام المجازي، وهذا التعدد ناتج من الاختلاف في تحديد المخاطب لدى العلماء، فمن غير المعقول أن يراد الاستفهام في النص على حقيقته، وذلك لأن الله لا يسأل المؤمن والكافر عن سبب الكفر، وإنما يتعجب من المؤمن، يوبخ الكافر، فالذين ذهبوا إلى جواز الوجهين اختلفوا في من يكون المخاطب، والذين ذهبوا إلى التعجب يرون أن الخطاب موجّه للمؤمنين خاصة، أمّا الذين ذهبوا إلى التوبيخ فيرون بأن الخطاب موجّه للكفار دون غيرهم.

(1) ينظر: السياق والمعنى دراسة في أساليب النحو العربي: 222.

المبحث الثاني

أسباب النُّزول وأثرها في بيان المعنى النُّحويّ

اهتمَّ المفسِّرون بالقرينة الحالية المتمثلة بقرينة أسباب النُّزول؛ وذلك لأنَّ مجال بحثهم هو القرآن الكريم، ومن هنا فتمَّت آيات قرآنية لا نستطيع معرفة معناها دون اللُّجوء إلى أسباب النُّزول. والمراد به هو معرفة قصة سور القرآن، وبيان أسباب نُزولها زمانًا ومكانًا ممَّن شاهدوا التَّنزيل ووقفوا على هذه الأسباب⁽¹⁾، فالمفسِّرون تنبهوا إلى ضرورة معرفة وقائع النَّصِّ وملايساته.

فمعرفة أسباب النُّزول يعدُّ ضابطًا مهمًّا للوصول إلى المعنى المقصود، ذلك لأنَّ السِّياق في النَّصِّ القرآني جاء لغرض معالجة وقائع وقعت، فهناك آيات قرآنية كثيرة لا يمكن معرفة دلالاتها من دون الرجوع إلى أسباب النُّزول، أي فلا بدَّ من معرفة سياق الحال؛ ليتَّضح سياق المقال: "فإنَّ علمَ المعاني والبيان الذي يُعرَفُ به إعجازُ نظم القرآن، فضلًا عن معرفة مقاصد كلام العرب، وإنَّما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال؛ حال الخطاب من جهة، أو المخاطب، أو المُخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك؛ كالاستفهام، لفظه واحدٌ، ويدخله معانٍ أُخرُ من تقريرٍ وتوبيخٍ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى

(1) ينظر: أسباب نزول القرآن : 8.

الإباحة والنَّهْيِ والتَّعْجِيزِ وأشْبَاهِهَا، ولا يدلُّ على معناها المراد إلا الأُمُورُ الخارجةُ، وعمدتها مقتضياتُ الأحوال. وليس كلُّ حالٍ يُنْقَلُ، ولا كلُّ قرينةٍ تقترن بنفسِ الكلامِ المنقولِ، وإذا فات نقلُ بعضِ القرائنِ الدالَّةِ فاتَّ فهمُ الكلامِ جملةً، أو فهمُ شيءٍ منه، ومعرفةُ الأسبابِ رافعةٌ لكلِّ مشكَلٍ في هذا النمطِ، فهي من المهمَّاتِ في فهمِ الكتابِ بلا بُدٍّ، ومعنى معرفة السببِ هو معنى معرفة مقتضى الحال⁽¹⁾

وثمَّت وجه آخر في بيان أهمية أسباب النُّزولِ، هو أنَّ معرفته تقلل الاحتمالات المؤدية إلى النزاع في بيان وجه الحقِّ أي "إنَّ الجهلَ بأسبابِ التَّنْزِيلِ موقعٌ في الشُّبْهِ والإشكالاتِ وموردٌ للنِّصوصِ الظَّاهِرةِ موردَ الإجمالِ حتَّى يقع الاختلافُ، وذلك مَظِنَّةٌ وقوعِ النزاعِ"⁽²⁾.

وهذا إدراك واضح لأثر ما يقع خارج النَّصِّ ودوره في تفسير النَّصِّ، لأنَّ النَّصَّ مرتبط بالواقع، بل هو استجابة لدواع يفرضها الواقع، وهذا ما أعرب عنه الزركشي، فقال متحدثاً عن فائدة سبب النُّزولِ: "وأخطأ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ لا طائلَ تحته لجريانه مجرى التاريخ وليس كذلك، بل له فوائد منها: وجهُ الحكمة الباعثة على تشريع الحُكْمِ، ومنها تخصيصُ الحُكْمِ به...ومنها الوقوف على المعنى"⁽³⁾، فمعرفة أسباب النُّزولِ يعدُّ ضابطاً يعين على فهم المعنى الذي من أجله سيقَّت الآيات "قد تنزلُ الآياتُ على الأسبابِ خاصَّةً، وتُوضَعُ كلُّ واحدةٍ مع ما يناسبها من الآيِ رعايةً لنظمِ القرآنِ وحُسنِ السِّيَاقِ؛ فذلك الذي وُضِعَتْ

(1) الموافقات: 4 / 146.

(2) المصدر نفسه: 4 / 246.

(3) البرهان في علوم القرآن: 1 / 22 .

معها الآية نازلةً على سببٍ خاصٍ للمناسبة؛ إذ كان مسوقاً لما نزل في معنى يدخل تحت ذلك اللفظ العام⁽¹⁾.

فآيات القرآن الكريم نوعان: نوع نزل ابتداءً لتقرير الحقائق وبيان الشرائع والأحكام والسُّنن وبيان قصص الأمم الخالية وأخبارها، ونوع آخر نزل عقب واقعةٍ أو سؤالٍ، إذ نزلت بسبب معين من حادثةٍ أو سؤالٍ للنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله)، فنزلت الآيات لبيان ذلك، إذ تُبيِّن الآيات معنى ذلك أيام وقوعها، فالآية أو الآيات المنزلة من الله تعالى تبين ما يتصل بتلك الحادثة أو جواب سؤال وجّه إلى النبي (صلى الله عليه وآله)⁽²⁾.

بلحاظ ما تقدّم فأَسباب النُّزول تشمل الطُّروفَ والملابسات المختلفة التي أحاطت بالنصّ القرآني، فالآيات القرآنية كانت تنزل بحسب الأحداث والوقائع، ومن هذا فإنَّ معرفة هذه الملابسات والأسباب أمرٌ ضروري لفهم دلالة الخطاب، واهتمام المفسرين بأسباب النُّزول هو في الحقيقة للإحاطة بسياق الحال و المقال للاقتراب من الدلالة⁽³⁾. أي فهو مصطلح استعمله أهل التفسير، وعلماء الأصول في تفسير القرآن الكريم وبيان مقاصده الشرعية⁽⁴⁾، وتبرز أهميته في أنّه قد يزيل الإشكال الذي يمكن أن يحدثه ظاهر النصّ القرآني إذ ليس كل ما جاء في القرآن محكماً لا يحتمل إلا معنى واحداً، بل فيه من هذا، وفيه من المحتمل لأكثر من معنى، وفيه المتشابه⁽⁵⁾، وأنّه أحد أوجه

(1) المصدر نفسه : 1 / 25 .

(2) ينظر: الإتقان في علوم القرآن: 1 / 107.

(3) ينظر: السِّياق والدلالة: 172.

(4) ينظر: تأصيل الدراسات اللسانية الحديثة في التراث اللغوي عند العرب: 294.

(5) ينظر: أسباب النزول وأثرها في التفسير: 48.

إعجاز القرآن لما فيه من معرفة مقتضيات الأحوال المحيطة بالخطاب، فهو يبسر الوقوف على المعنى كاملاً، ويعين على فهم النص فهمًا صحيحًا (1).

ويتضح مما تقدّم أنّ العلماء اعتنوا بأسباب النزول عناية خاصّة وهو من قبيل السّياق الاجتماعي، وقد بلغ اهتمامهم بهذه القرينة أنّهم نصّوا على أنّه لا يمكن تفسير كثير من الآيات القرآنية من دون الوقوف على أسباب نزولها.

وهذا الأمر لقي اهتمامًا كبيرًا من قبل الكرّمانيّ فكان يذكر سبب النزول وملايساته في كلّ مرة، ويرى ذلك ضروريًا في عملية التفسير، وما يهمنا هنا كيف يكون لأسباب النزول أثر في المعنى النّحويّ عند الكرّمانيّ؟.

أثرت أسباب النزول في توجيه الدلالة عند الكرّمانيّ، ومن جملة ما أثرت به توجيه دلالة التراكيب، ومن ذلك تحديد الضمير في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِيْ لِيْ لِيْ لِيْ﴾ [الإخلاص 1-2]، إذ قال: "وفي (ألم) قولان: أحدهما: أنّه ضمير الأمر والشأن، فيكون (ألي) مبتدأ و(لي) خبره. والثاني: أن يكون كنايةً عن الله ؛ أي: الذي سألتموني نسبه هو الله، فيكون (ألي) خبرًا بعد خبر، أو خبر مبتدأ محذوف أو بدلًا من الخبر، أو (ألي) بدل عن الضمير و(ألي) خبر (ألم). ويحتمل أن (ألم). يعود على اسم (ألي) في قوله: ﴿لَمْ يَلِيْ لِيْ لِيْ﴾ ويقويه قول ابن عباس وابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهم: ما كان يعرف رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ختم السورة حتى ينزل عليه (ألم لي لي)" (2).

أي إنّ الكرّمانيّ يرى أنّ الضمير (ألم) يحتمل وجهين: الأول: أنّه ضمير الأمر والشأن ويكون ما بعده مبتدأ وخبرًا، ثم يعمد الكرّماني إلى أسباب النزول فيضيف وجهًا آخر، فيرى أنّه يجوز أن يكون جوابًا لسؤالٍ مقدّر، أي المسؤول عنه الضمير (ألم) وسبب نزولها في قول قتادة ومقاتل والضحاك: أنّ ناسًا من اليهود جاؤوا إلى رسول الله

(1) ينظر: محاسن التأويل: 1 / 24.

(2) لباب التفسير: 10 / 305.

رسول الله عليه السَّلامُ، ويتباعُدُ عَمَّا جَاءَ بِهِ. قال مقاتلٌ: اجتمعت قريشٌ إلى أبي طالبٍ يُريدونَ سوءًا بالنَّبِيِّ عليه السَّلامُ، فقال أبو طالب:

والله لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ بِجَمْعِهِمْ حَتَّى أُوسِدَ فِي التُّرابِ دَفِينَا
فاصدعْ بأمرِكَ ما عَلَيْكَ غِضاضَةٌ وابشِرْ بِذَلِكَ وَقَرَّ مِنْهُ عُيُونَا
لولا الملامَةُ أو حَذاري سُبَّةٌ لَوَجَدْتِي سَمْحًا بِذَلِكَ مَتِينَا

والثَّاني: قولُ مُحَمَّدِ ابنِ الحَنَفِيَّةِ والسُّدِّيِّ والضَّحَّاكِ: نزلت في كَفَّارِ مَكَّةَ، كانوا يَنْهَوْنَ النَّاسَ عن اتِّباعِ مُحَمَّدٍ عليه السَّلامُ، ويتباعِدونَ بأنفُسِهِمْ عنه. والهَاءُ فِي (أَهْم) تَعوُدٌ إلى النَّبِيِّ (عليه السَّلامُ). وقيل: إلى القرآن؛ أي يَنْهَوْنَ عن سَماعِهِ، ويتباعِدونَ عنه مَخافَةَ ميلِ القلوبِ إِلَيْهِ⁽¹⁾.

فالكَرْمَانِيُّ يَحْتَكِمُ لِلسِّيَاقِ غيرَ اللُّغَوِيِّ لِتوجِيهِ التَّرْكِيبِ المَتَمِّلِ بَعودِ الضَّمِيرِ، فَقَد استندَ إلى أسبابِ النُّزولِ لِتوجِيهِ مرجعيةِ الضَّمِيرِ، سواءَ اعتمدَ على القولِ الأوَّلِ المَرويِّ عن الإمامِ عليٍّ (عليه السَّلامُ)، أم على القولِ الثَّاني المَرويِّ عن مُحَمَّدِ بنِ الحَنَفِيَّةِ (عليه السلام)، فالضَّمِيرُ فِي النِّصِّ القرآني عائدٌ إلى النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ (صلى الله عليه وآله)، فالمعنى وهم يَنْهَوْنَ عن اتِّباعِ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ (صلى الله عليه وآله)، ويتباعِدونَ عنه.

(1) لباب التفسير: 3 / 215 - 216، والقول الأول الذي ذكره رواه عبد الرزاق في تفسيره، ينظر: تفسير عبد الرزاق: 2 / 46، والطبري في تفسيره، جامع البيان في تفسير القرآن: 9 / 402، والحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين: 2 / 345، وجميعهم من طريق الثوري عن حبيب بن أبي ثابت قال: حدثني من سمع ابن عباس يقول... فذكره، أما القول الثاني الذي ذكره فقد رواه الطبري في تفسيره عن ابن عباس ومحمد بن الحنفية والسُّدِّيِّ وغيرهم، ينظر: جامع البيان في تفسير القرآن: 9 / 201 - 203، ورواه ابن أبي حاتم في تفسيره عن ابن عباس ومحمد بن الحنفية، تفسير القرآن العظيم، لابن أبي حاتم: 4 / 1277.

وعدَّ السمين الحلبي هذا من الالتفات أي الانتقال من الخطاب إلى الغيبة لأنَّ الضَّميرَ (أهم) عائِدٌ على الكفار وقد تقدّم ذكرهم، والضَّمير الهاء في (أهم) يعود إلى الرسول، واستدلَّ بورود الالتفات بالسياق اللغوي السابق للآية موضع البحث المعبر عنه بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَكُنْ﴾ [الأنعام: 25]، فالنص خطاب للرسول فخرج من الخطاب إلى الغيبة⁽¹⁾

وقد يكون لسياق الحال وسبب النزول أثر في توجيه الدلالة المستوحاة من التَّركيب، ومن ذلك ما ذكره الكرمانيّ في تفسير قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنْ لِي﴾ □ □ □ □ [الأنفال: 1]، إذ قال: "قوله (أَلَمْ يَكُنْ) الواو ضميرُ المؤمنين وإن لم يتقدّم في السُّورة ذِكْرهم؛ لأنَّ الحالَ وسببَ النزولِ يُدلّان على ذلك، ولأنَّ القرآنَ كلّه كسورةٍ واحدةٍ . والسؤال على وجهين؛ سؤالِ استعلامٍ، وسؤالِ طلبٍ، وهذا سؤالِ استعلامٍ لأنّه عُدِّي بـ(عن)"⁽²⁾

الكرمانيّ يشعرنا برأيه هذا أنّه يعي أثر العناصر غير اللغوية في صناعة المعنى النَّحويّ، فقد التمس سياق الحال وسبب النزول في توجيه الإحالة في الضَّمير في النَّصِّ القرآنيّ، فهو يرى مستندًا إلى سبب النزول أنّ الضَّمير (واو الجماعة) في قوله (أَلَمْ يَكُنْ) عائِد على المؤمنين ولم يرد لهم ذكر في السُّورة، واستدلَّ على أنّهم هم المقصودون في النَّصِّ بـ(سياق الحال) و(أسباب النزول)، وسبب نزولها "عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لَمَّا كان يومُ بدرٍ قال رسولُ الله عليه السَّلامُ: مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فله كذا وكذا، فذهب الشُّبان وجلسَ الشُّيوخُ تحتَ الرِّايَاتِ فلَمَّا كانتِ الغنيمَةُ جاءَ الشُّبان يطُلبون نَفْلَهُمْ، وقالتِ

(1) ينظر: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: 4 / 850، واللباب في علوم الكتاب: 8 / 84.

(2) لباب التَّفاسير: 3 / 527.

الشيوخ: لا تستأثروا علينا، فإنّا كنا تحت الرّيات، ولو انهزمتُم كُنّا رُدءًا لكم، فأُنزلَ اللهُ
(أَلْخ لَمْ لَى)، فقسَمَهَا بَيْنَهُمْ عَلَى السَّوَاءِ" (1)

وقيل: "عن عبادة بن الصّامتِ رضي الله عنه قال: لَمَّا هُزِمَ العَدُوُّ يَوْمَ بَدْرٍ ذَهَبَتْ
طَائِفَةٌ خَلْفَ العَدُوِّ، وَأَحَدَقَتْ طَائِفَةٌ رَسولَ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَاسْتَوْلَتْ طَائِفَةٌ
بِالعَسْكِرِ والنَّهْبِ، ثُمَّ اخْتَلَفُوا فِي الغَنِيمَةِ، وَادَّعَى كُلُّ وَاحِدٍ أَنَّهُا لَهُ، فَأُنزِلَ اللهُ سورَةَ
الأنفالِ" (2)، أَي إِنَّ الخِطَابَ موجةً للنَّبِيِّ الأعظمِ محمدٍ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)،
والمؤمنون هم من سألوا هذا السؤال وكانوا حاضرين غزوة بدر، والسؤال عن الغنائم.

فالنصوص السابقة تدلُّ على أنّ ذلك إخبار عمّن لم يرد ذكرهم في النّص، ألا
وهم المؤمنون، وحسن هاهنا، لأنّ في حالة النّزول، كان السائل عن هذا السؤال معلومًا
معينًا، فانصرف هذا اللفظ إليهم (3)

فالضميرُ في قوله (أَلْخ) عائدٌ إلى بعض الصّحابة الذين اشتركوا في غزوة بدر،
وصحَّ عوده إليهم مع أنّهم لم يُسبق لهم نكْرٌ؛ لأنّ السورة نزلت في هذه الغزوة، ولأنّ
هؤلاء الذين اشتركوا فيها هم الذين يهتمهم حكمها، ويعنيهم العلم بكيفية قسمتها (4)
فالمكان والشخص والشخص والذين كانوا حاضرين في النّص ساهموا وفي توجيه مرجعية
الضمير، ومن ثم بيان المعنى المترتب من النّص، فالمكان هو موقعة بدر الكبرى،

(1) لباب التّفسير: 3 / 526، رواه الطبري في تفسيره، ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن: 11 /
13.

(2) لباب التّفسير: 3 / 526 - 527، وقد رواه ابن حبان في صحيحه، ينظر: الإحسان في
تقريب صحيح ابن حبان: 11 / 193، ورواه الحاكم النيسابوري في المستدرک، ينظر:
المستدرک على الصحيحين: 2 / 147.

(3) ينظر: مفاتيح الغيب: 15 / 447.

(4) ينظر: التفسير الوسيط للقرآن الكريم: 6 / 24.

والشخص هم الصحابة الحاضرون والمشاركون في الموقعة. سواء أكان السؤال سؤال استعلام، أو سؤال طلب، فالمخاطب في النص القرآني هو الرسول، والمخاطب هم المسلمون، والذي وضح هذا هو سبب النزول كما تقدم.

وقد يكون لأسباب النزول أثر في بيان الدلالة المستوحاة من حروف المعاني في النص القرآني ومن ذلك ما ذكره الكرمانى مستشهداً بقوله تعالى: ﴿أ □ □ □ تن تي □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [النور: 61]، إذ قال: "قال سعيد بن جبيرة والضحاك: كان الناس يتقدرون العُرجان والعُميان والمرضى، ويكرهون مؤاكلتهم، وكان أهل المدينة لا يخالطهم في طعامهم أعمى ولا أعرج ولا مريض تقدراً، فأنزل الله هذه الآية. واستبعد هذا القول جماعة، وقالوا: لو كان كذلك لقال: ليس عليكم حرج أن تأكلوا معهم، ولم يقل (أ □ □ □ تن تي) وأجاب عن هذا الاستبعاد بعض النحاة بأن (أ □ □ □) ها هنا: بمعنى: في؛ أي: ليس في الأعمى حرج ولا في الأعرج حرج والمعنى: في مؤكلة الأعمى والأعرج" (1)

الكرمانى في النص السابق يريد أن يبين أن سياق الحال المتمثل بأسباب النزول هو الذي بين دلالة (□ □ □) في النص القرآني، واستعان بأراء العلماء السابقين لتأكيد هذا الرأي، ويريد أن يخبرنا بأن المعنى المقالي أو معنى ظاهر النص لا يوصلنا إلى المعنى الصحيح فلا بدّ ها هنا من الاستعانة بأسباب النزول للقول بهذا الرأي.

وممن سبقه في هذا التوجيه الفراء وساق المعنى مستنداً إلى أسباب النزول فيرى بجواز إنابة (في) مكان (على) ها هنا، والمعنى: ليس عليكم في مؤاكلتهم حرج (2)، وتعرض الطبري إلى الأسباب غير اللغوية التي أدت إلى نزول هذه الآية المباركة، وكما بين المعنى المقالي استناداً إلى المعنى المقامي فذهب إلى أن "معنى الكلام... ليس عليكم

(1) لباب التفسير: 6 / 310 - 311.

(2) ينظر: معاني القرآن: 2 / 261.

أيها الناس في الأعمى حرج أن تأكلوا منه ومعه، ولا في الأعرج حرج، ولا في المريض حرج، ولا في أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم، فوجهوا معنى (على) في هذا الموضع إلى معنى (في)"(1) "ف" الآية نزلت ترخيصاً للمسلمين أن يأكلوا مع العميان والعرج والمرضى"(2)، أي إن العلماء استندوا إلى أسباب النزول للقول بأن (على) في النص القرآني بمعنى (في)، هذا إن دلَّ على شيء فيدل على أن السياق اللغوي غير كافٍ للوصول إلى المعنى المقصود فلا بدَّ من الاستعانة بسياق الموقف للوصول إلى المعنى الكامل للنص، وسياق الموقف هاهنا يتمثل بأسباب نزول النص القرآني.

وقد يكون للعلامة الإعرابية أثرٌ في توجيه المعنى المقامي ولا سيما في مقام الذم، ومن ذلك ما ذكره الكرمانى في قوله تعالى: ﴿□ □ □﴾ [المسد: 4 ، إذ قال: "قوله: (أ□)، مرفوعٌ بالعطفِ على الضميرِ في (أ□)؛ أي سيصلى هو (أ□)، و(أ□) نصبٌ على الذمِّ، ومن رفع جعل (أ□) رفعٌ بالابتداءِ (أ□ □): خبرُهُ (أنى بي): حالٌ. و(أ□ ير □) يرفعُ بالظرفِ"(3)

والكرمانى لجأ إلى المعنى المقامي بتوجيه قراءة النصِّ في قوله (أ□)، فالسياق سواء أكان لغويًا أم غير لغوي (مقامي) يرجح قراءة النصِّ؛ وذلك لأنَّ المقامَ مقامَ ذمٍّ، وليس مقامَ إخبارٍ على قراءة الرفع، إذ قال في بيان سبب نزولها: "(أ□): هي أمُّ جميلٍ أختُ أبي سفيانٍ، وكانت تُفرطُ في إيذاءِ رسولِ الله (صلى الله عليه وسلم) وتقول:

مُذَمَّمَا أَبِينَا

وَدِينَهُ قَلِينَا

(1) جامع البيان في تفسير القرآن: 19 / 219.

(2) الهداية إلى بلوغ النهاية: 8 / 5152.

(3) لباب التفسير: 10 / 302، قرأ عاصم (أ□) بالنصب، وقرأ الباقر بالرفع، ينظر: السبعة في القراءات: 700، والتيسير في القراءات السبع: 225.

وأمره عصينا

(أ □ □) ابن عباس رضي الله عنهما: كانت تحتطبُ الشوكَ وتلقيه في طريق رسول

الله (صلى الله عليه وسلم) ليلاً ليتأذى به⁽¹⁾

وقال في موضع آخر " و(حمالة الحطب) كناية عن المشي بالنميمة. وقيل: كانت

تحمل الحطب والشوك وتلقيه في طريق النبي - عليه السلام - ليتأذى به. وقيل: كانت

تحمل الحطب على ظهرها بحبل في عنقها. فأخبر الله بخسيس حالها⁽²⁾

فالنَّصَب على الدَّم من المعاني السِّيَاقِيَّة التي تكون سبباً في قطع النَّعْت عن

المنعوت، ونصب الاسم بفعل محذوف تقديره (أدم) وفي هذا الصدد يقول سيبويه: " هذا

باب ما يجري من الشَّتْم مجرى التعظيم وما أشبهه تقول: أتاني زيدٌ الفاسقُ الخبيثُ: لم

يرد أن يكرِّره ولا يعرفك شيئاً تُنكرُهُ، ولكنه شتمه بذلك. وبلغنا أن بعضهم قرأ هذا الحرف

نصباً: (أ □ □ □) لم يجعل الحمالةَ خبراً للمرأة، ولكنه كأنه قال: أذكرُ حمالةَ الحطب،

شتمًا لها، وإن كان فعلاً لا يُستعمل إظهاره⁽³⁾

فترفع (أ □ □) وتنصب فمن رفعها على وجهين: أحدهما أنها نعتٌ ل(امراته)،

والآخر: أنها خبرٌ ل(امراته) وأما النَّصَب فعلى وجهين: إحداهما: على أنها حالٌ

ل(امراته) والوجه الآخر: أن تشتمها بحملها الحطب، فيكون نصبها على الدَّم.

ومن هنا يتبين أن استعمال هذه الظاهرة سببه " لأداء معنى لا يتمُّ بالاتباع، فهو

يلفت نظر السامع إلى النعت المقطوع ويثير انتباهه، وليس كذلك الاتباع، وذلك لأنَّ

(1) لباب التفاسير: 10 / 300، وقد رواه الطبري في تفسيره، ينظر: جامع البيان في تفسير القرآن:

719 / 24.

(2) غرائب التفسير وعجائب التأويل: 2 / 1404.

(3) الكتاب: 2 / 70.

لغير قبلتنا؟ فأُنزل الله: (أ □ □ □ □ □) ...و(تَمْ): إشارة إلى المكان المترخي ك(هنالك)،
بُنِي لتضمُّنه معنى الإشارة، وحركَ لالتقاء الساكنين، وفُتِح تخفيفًا وتشبيهًا بالظرف⁽¹⁾
بلحاظ النَّصِّ فالكرماني بعد أن شرع في بيان أسباب النُّزول، وضح المعنى
النحوي من الأداة(تَمْ) فهي ظرف بمعنى هنالك سعى ليبين أن الاكتفاء بظاهر النَّصِّ
يُوحى بعدم وجوب استقبال القبلة في الصلاة، وهنا لا بدَّ للمقام من أثرٍ في فكِّ هذا
الالتباس، وهنا تأتي أسباب النُّزول لتزيل هذا الغموض، فعدم استقبال القبلة يكون في
الصُّرورات، ويكون استنادًا إلى أسباب النُّزول، في الاشتباه في معرفة القبلة، وفي صلاة
النَّافلة، وفي صلاة غير المسلم. هذا وإن دلَّ على شيء يدلُّ على أن أسباب النُّزول
تزيل الشكَّ والغموض والالتباس لدى المتلقي في فهم النَّصِّ القرآني.

فالظرف هاهنا يشعرك بالتخيير والتخيير لا يكون إلا في صورتين، الأولى : في
التَّطوع على الرَّاحلة، والثانية : والسَّفر عند تعذر الاجتهاد للظَّلمة ، فهذان الوجهان فقط
يكون المصلي فيهما مخيرًا، أمَّا عداهما فلا تخيير⁽²⁾

و(تَمْ): اسم للمكان البعيد عنك، وبُنِي لتضمُّنه دلالة الإشارة. وقيل: بُني لتضمُّنه
دلالة حرف الخطاب; لأنك تقولُ في الحاضر هنا، وفي الغائب هناك، وتَمْ ناب عن
هناك⁽³⁾، أي إنَّ الظرف(تَمْ) هاهنا ناب عن الظرف(هناك) للمكان البعيد، فنقول في
إعرابه: اسم إشارة بمعنى(هناك)، فقد اجتمعت فيه دلالتان هما: الإشارة والظرفية.

وقد أوضح الزركشي السِّياق الخارجي الذي أكتف دلالة النَّصِّ القرآني فهو يرى
بأنه لو تركنا مدلول اللَّفْظِ لاقتضى أن المصلي لا يجب عليه استقبال القبلة سفرًا ولا

(1) لباب التفسير: 1 / 132 .

(2) ينظر: مفاتيح الغيب: 4 / 19.

(3) ينظر: التبيان في إعراب القرآن: 1 / 108.

حضرًا وهو بخلاف الإجماع فلا يعرف مراد الآية حتى يعلم سبب نزولها، إذ نزلت لمَّا صَلَّى النبي محمد(صلى الله عليه وآله) على راحته وهو مستقبلاً من مكة إلى المدينة حيث توجَّهت به فعلم أنَّ هذا المراد⁽¹⁾

وقد يكون السِّياق الخارجي(أسباب النزول) هو المعيار في بيان الأوجه المحتملة للتركيب ولا سيَّما الأوجه المتعددة لمعاني للأدوات النَّحوية ومن ذلك ما ذكره الكرمانى مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿سَمِيعٌ مِّن لَّهُمْ﴾ [البقرة: 223]، إذ قال موضِّحًا أسباب النزول: "عن جابر بن عبد الله(رضي الله عنه) قال: كانت اليهود تقول: إذا أتى الرجل أهله بركةً كان الولدُ أحول، فأُنزل الله:(أَسْمَاءُ). وعن ابن عباس رضي الله عنهما: أنَّ هذا الحيَّ في قريشٍ كانوا يشرِّحون النساءَ بمكَّةَ، ويتلذَّذون بهنَّ مُقبلاَتٍ ومُدبراتٍ، فلَمَّا قدموا المدينة تزوجوا من الأنصار، فذهبوا يفعلون بهنَّ كما كانوا يفعلون بمكَّةَ، وأنكرنَ ذلك وقلنَّ: هذا شيء لم نكن نُؤتى عليه، فانتشر الحديثُ حتى انتهى إلى رسول الله عليه السَّلام، فنزلت... (أَسْمَاءُ)؛ أي: أينَ شئت، وكيفَ شئت - وقيل: ومتى شئت - قائمةً وباركةً ومضطجعةً بعد أن يكون المأتى يؤدِّي إلى الولد"⁽²⁾

يبدو ما تقدَّم استعان الكرمانى بمعطيات السِّياق غير اللُّغويِّ المتمثل بأسباب النزول ليوجِّه دلالة(أَسْمَاءُ) بين الظرفية والحالية فهي إمَّا أن تكونَ ظرفَ زمانٍ أو ظرفَ مكانٍ أو في محلِّ نصبٍ حال، فهي بين الكيفية والظرفية، وهذا التَّوجيه لم يكن اعتباريًّا وإنَّما أسَّس له الكرمانى من المقام لبيهرن أنَّ سياق النَّص لم يعد كافيًّا ليوجِّه النَّصِّ بمفرده فلا بدَّ من تضافره مع المقام ليصل إلى المعنى النَّحويِّ الدَّلالِيَّ المستوحى من النَّصِّ.

(1) ينظر: البرهان في علوم القرآن: 1 / 29.

(2) لباب التفسير: 1 / 392 - 393 .

ويرى الفراء أنَّها بمعنى (كيف) إذ جاءت ردًّا على ادعاء اليهود كمَّا تقدم في أسباب النُّزول⁽¹⁾، ووافقه ابن قتيبة⁽²⁾، والرَّجاج⁽³⁾، ومكي بن أبي طالب وقد ساقه على صورة الإجماع⁽⁴⁾، في حين ذكر العكبري الوجوه الثلاثة في دلالة (أنى) أي: كيف شئتم، ومتى شئتم، وأين شئتم، بيد أنَّه اشترط ذلك في الموضع المأذون فيه⁽⁵⁾، في حين يرى ابن يعيش أنَّها بمعنى (كيف)⁽⁶⁾، في حين ذهب الرضي إلى أن (أنى) في النَّصِّ القرآني تدلُّ على الأوجه الثلاثة التي سبق ذكرها⁽⁷⁾، ف(أنى) يكون اسم استقهامٍ بمعنى (متى)، ويكونُ بمعنى (كيف)، وبمعنى (من أين)، وقد فسَّرت الآية الكريمة بالوجوه كلِّها .

وقد يتضافر السِّياقُ غير اللُّغوي والمعنى المعجمي للوصول إلى المعنى النَّحويِّ الدَّلاليِّ للنَّصِّ، ومن ذلك ما ذكره الكرمانى مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿مَّمَّ مَّمَّ مَّمَّ﴾ [التوبة: 47]، إذ قال في بيان سبب النُّزول إنَّ: "رسول الله (عليه السَّلام) لما خرَّجَ ضربَ عسكره على ثنيةِ الوداع، وضربَ عبدُ الله بنُ أبي عسكره على ذي جُدَّة أسفلَ من ثنيةِ الوداع، ولم يكنْ بأقلِّ العسكرين، فلما سارَ النَّبِيُّ (عليه السَّلام) تخلفَ عنه عبدُ الله بنُ أبي ابن سلولَ فيمن تخلفَ من المنافقين وأهلِ الرِّيبِ، فأنزل الله يُعزِّي نبيه: ﴿

(1) ينظر: معاني القرآن : 1 / 144.

(2) ينظر: تأويل مشكل القرآن: 280.

(3) ينظر: معاني القرآن وإعرابه: 1 / 298.

(4) ينظر: الهداية إلى بلوغ النهاية: 1 / 736.

(5) ينظر: التبيان في إعراب القرآن: 1 / 178.

(6) ينظر: شرح المفصل: 3 / 142.

(7) ينظر: شرح الرضي على الكافية: 3 / 203.

حم □)؛ أي: في جملتكم (أخم □) قيل: الاستثناء منقطع، والخبال: الفساد؛ أي: فسادًا في رأي ضَعْفَةِ المؤمنين. وقيل: اضطرابًا لانتظام أمركم" (1).

بلحاظ النَّصِّ فالكرماني سَوَّغَ دليلين لبيان المعنى النحوي، وهما: الدليل المقامي المتمثل بأسباب النزول، والدليل اللُّغَوِيّ المتمثل بالمعنى المعجمي أو القاموسي، وبعبارة أخرى الظُّروف الخارجية التي تساعد على توضيح المعنى فضلًا عن دلالة كلمة (أ □) في المعجم، إذ اجتمعا معًا وأبرزوا المعنى النَّحَوِيّ الدَّلَالِيّ.

وقد سبقه إلى هذا المعنى الماوردي (2) ونقل الواحدي عن أئمة العربية اختلافهم في توجيه المستثنى، إذا قال: " قال أصحابُ النَّحوِ والعربيَّة: هذا أمرُ الاستثناء المنقطع بتقدير: ما زادوكم قوة لكن طلبوا لكم الخبال، وذلك أنَّهم لم يكونوا على خبال فيزدادوا ذلك، ويجوز أن يكونوا على تلون في الرأي لما يعرض في النفس، فكانوا يصيرونه خبالاً فلا يكون استثناء منقطعاً" (3)

واستعمل ابن الجوزي أسلوب الفنقلة في بيان نوع الاستثناء مستعينًا بأسباب النزول إذ قال: " فإن قيل: كأن الصحابة كان فيهم خبالٌ حتى قيل: ما زادوكم إلا خبالاً؟ فالجواب: أنه من الاستثناء المنقطع، والمعنى: ما زادوكم قوَّة، لكن أوقعوا بينكم خبالاً" (4).

ونقل الرَّازي هذا المعنى عن النَّحَوِيِّين ومفاده أن الاستثناء بقوله (أ □) من الاستثناء المنقطع وهو أن يكونَ المستثنى من غير جنس المستثنى منه كقولك: ما

(1) لباب التفاسير: 4 / 59 .

(2) ينظر: النُّكت والعيون: 2 / 368 .

(3) التفسير البسيط: 10 / 465 .

(4) زاد المسير: 2 / 256 .

زادوكم خيراً إلا خبالاً، وهاهنا المستثنى منه غير مذكور، وإذا لم يذكر وقع الاستثناء من الأعمّ والعامّ هو الشيء، فكان الاستثناء مُتَّصِلاً، والتقدير: ما زادوكم شيئاً إلا خبالاً⁽¹⁾. وبلحاظ النَّصِّ فالاستثناء يتأرجح بين الاتصال والانقطاع والفيصل في هذا التوجيه هو المستثنى منه، فإذا كان المستثنى منه خيراً فالاستثناء منقطع، فالاستثناء هنا استثناء الشيء من غير جنسه، فالخبال ليس من قبيل الخير؛ بل هو من قبيل الشر، وإذا كان المستثنى منه (شيء) فهو من قبيل الاتصال، فالاستثناء بناء على هذا التقدير يكون مُتَّصِلاً والمعنى "اضطراباً يؤثر في عقولكم بتهويلهم الى الناس مشقة السفر وقوة العدو وجذب الزمن وحاجة المسلمين الى عدد أكثر وعدد أقوى تضاهي ما عند الروم، فضلاً عن قلة الزاد والرّاحلة للنقل والحمل وإظهار التضجر لعدم كفايتها بما يسبب للبعض الجبن والخوف، والتكلم بطرق الفساد والإفساد بما يؤدي الى الغلب والفشل، والمستثنى منه غير مذكور، وعليه فيكون الاستثناء مُتَّصِلاً من الشيء المتصور، والخبال بعضه الذي يصدق على الشر والمكر والبغي والغدر، أي ما زادوكم شيئاً إلا خبالاً بإيقاع الفتنة بينكم وبث النّميمة الموجبة لها، ولهذا فإنّ القول بكون الاستثناء منقطعاً ضعيف، إذ يشترط فيه أن يكون المستثنى من غير جنس المستثنى منه، وعليه يجب أن يكون المعنى ما زادوكم خيراً إلا خبالاً"⁽²⁾

وصفوة الحكم في هذا المضمار هو المقام، فإن كانت الزيادة شيئاً إيجابياً على تقدير مستثنى منه يلاءم السّياق، فالاستثناء هنا يمكن عدّه مُتَّصِلاً، ولكن بالاستعانة بمعطيات السياق غير اللغوي المتمثلة بأسباب النزول يفكُّ هذا الاختلاف في توجيه المستثنى، مع المعنى المعجمي يوضحان أنّ الاستثناء هاهنا استثناء منقطع، وتكون إلا

(1) ينظر: مفاتيح الغيب: 63 / 16 .

(2) بيان المعاني: 6 / 441 - 442 .

إلى الفراء، فقد استند بالقرينة اللفظية السابقة لتقدير المحذوف⁽¹⁾، بيد أنه ما لبث أن انتقد هذا الرأي وعدّه من الغرائب⁽²⁾

ويرى الفراء أنّ ترك الجواب في القرآن كثير وذلك لأنّ معاني الجنّة والنار معروفة لدى السامع⁽³⁾ " فإنّ شئت جعلت جوابها متقدّماً: وهم يكفرون ولو أنزلنا عليهم الذي سألوها. وإنّ شئت كان جوابه متروكاً لأنّ أمره معلوم: والعربُ تحذف جواب الشيء إذا كان معلوماً إرادة الإيجاز"⁽⁴⁾، ويرى كثيرٌ من العلماء بأنّ جوابه محذوف والتقدير لكان هذا القرآن⁽⁵⁾ أي " أن يأتي بالكلام مبنياً على أنّ له جواباً، فيُحذف الجواب اختصاراً لعلم المخاطب به"⁽⁶⁾

وقد وجد النحويون أنّ حذف الخبر جائزٌ استغناء بعلم المخاطب، واكتفاء بقرينة (الحال المشاهدة) أو (الدليل المتقدّم) قال المبرّد " فأما حذف الخبر فمعروفٌ جيّدٌ ومن ذلك قوله: ﴿أ □ □ بر □ □ بن بي تر □ □ تن تي □ □ □ □﴾ [الرعد: 31] لم يأت بخبرٍ لعلم المخاطب، ومثل هذا الكلام كثيرٌ، ولا يجوزُ الحذف حتّى يكونَ

(1) يُنظر: معاني القرآن: 2 / 63 .

(2) يُنظر: غرائب التفسير وعجائب التأويل: 1 / 569.

(3) يُنظر: معاني القرآن: 1 / 97.

(4) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(5) ينظر: معاني القرآن للأخفش: 1 / 142 و الكشاف: 2 / 498، وأمالى ابن الشجري: 1

81/، ومفاتيح الغيب: 3 / 598 ، ومغني اللبيب عن كتب الأعراب: 849، وهمع الهوامع

في شرح جمع الجوامع: 2 / 573.

(6) تأويل مشكل القرآن: 136، و ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن: 2 / 241.

المحذوف معلومًا بما يدلُّ عليه من متقدِّم خبرٍ أو مشاهدةٍ حالٍ⁽¹⁾ أي أنَّه استعان بالمقام والمقال لتسويغ هذا الحذف.

أي إنَّهم استدلُّوا على الجواب المتروك بقريضة أسباب النزول، وهي من أهم قرائن المقام، فسياق الآية في ذمِّ الكفار " وكان المشركون سألوا النبي (صلى الله عليه وسلم) أن يفسح لهم في مكة ويباعد بين جبالها حتى يتخذوا فيها قطائع وبساتين وأن يُحْيِي لهم قَوْمًا سَمُوهُم لَه، فأعلمهم الله - عزَّ وجلَّ - أن لو فعل ذلك بقرآن لكان يفعل بهذا القرآن"⁽²⁾، ف "حذف جواب(لو) في مثل هذا الآي يكون أفحم وأبلغ؛ لذهاب المخاطب المتوعدِّ إلى كلِّ ضرب من الوعيد، ولو ذكر له ضرب من الوعيد لم يكن مثل أن يبيهم عليه؛ لأنَّه يوطنُّ نفسه على ذلك المذكور، ومن وطنَّ نفسه على شيء لم يصعب عليه صعوبته على من لم يوطنُّ عليه نفسه"⁽³⁾، فحذف لعلم المخاطب بالمحذوف طلبًا للإيجاز والاختصار⁽⁴⁾، وحذفه ها هنا أبلغ من ذكره وذلك لأنَّ الموعود أو المتوعد إذا لم يُذكر له جواب ذهب وهمُّه إلى أبلغ غايات الثواب والعقاب فيكون أبلغ في الطاعة والإنجاز⁽⁵⁾

وقد جاء في (البرهان): " قالوا: وحذف الجواب يقع في مواقع التَّخْخِيم والتَّعْظِيم، ويجوزُ حذفُه لعلمِ المخاطب به، وإنَّما يُحذف لقصدِ المبالغة لأنَّ السَّامع مع أقصى تخيُّله، يذهبُ منه الذَّهنُ كلَّ مذهبٍ، ولو صرَّح بالجواب لوقف الذَّهنُ عندَ المصرَّح به،

(1) يُنظر: المقتضب: 2 / 81.

(2) معاني القرآن وإعرابه: 3 / 148.

(3) التفسير البسيط: 3 / 471 - 372.

(4) يُنظر: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين: 369.

(5) يُنظر: اللباب في علل الإعراب والبناء: 1 / 421.

المعنيين كليهما، فيرى أنّ قوله (□ □) منصوبٌ من وجهين: أحدهما: أنّه منصوب على الاختصاص والمدح، كقوله (صلى الله عليه وآله): "سلمان مّا أهل البيت"⁽²⁾، وتقديره: أعني وأمدح أهل البيت. والثّاني: أنّ يكون منصوبًا على النداء كأنه قال: يا أهل البيت، والأول أوجه الوجهين"⁽³⁾.

ويبدو ممّا تقدم أنّ الأنباري استعان بسياق الموقف المتمثل بقوله (صلى الله عليه وآله)، للدّلالة على ترجيح النّصب على الاختصاص على النصب على النداء؛ ترجيحه هذا مبنيٌّ على أنّ سياق الآية في مدح أهل البيت (عليهم السّلام) وتفضيلهم دون غيرهم من سائر البشر.

في حين رفض ابن هشام أنّ يكون قوله (□ □) منصوبًا على الاختصاص، وعدّه ضعيفًا؛ لوقوعه بعد ضمير الخطاب مثل (بك الله نرجو الفضل)، وإنّما الأكثر أنّ يقع بعد ضمير المتكلم، نظير قوله (صلى الله عليه وآله): "نحن معاشر الأنبياء لا نورث"⁽⁴⁾، والصواب أنّه منادى⁽⁵⁾، فابن هشام هاهنا يعتمد على المعيارية في النّحو العربيّ لتسويغ هذا الترجيح، وابن الأنباري يراعي سياق الآية لدلالاتها على المدح والتّخصيص بالفضل، وهذا التّخصيص بيّنه ووضّحه للعيان سبب النزول، سواء أكان المقام نداء أم كان مدحًا واختصاصًا فسبب التّزول هو الذي بين هذه الوظيفة لهذه الكلمة، ولا يخفى على ذي نظرٍ أنّنا لا يمكن أن نفهم دلالة الآية المباركة بمعزل عن سياقها الخارجي .

(1) ينظر: المحرر الوجيز: 12 / 61.

(2) أخرجه الحاكم النيسابوري في المستدرک على الصحيحين: 6539.

(3) البيان في إعراب غريب القرآن: 2 / 269.

(4) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري: 5 / 192 رقم الحديث (3093).

(5) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب: 2 / 551.

وصفوة القولِ ها هنا أنّ الاقتصارَ على المعنى المعجميِّ أو المقاليِّ، والاكتفاء به يُعدُّ سبباً رئيسياً في قصور الفهم؛ وذلك لأنَّ الظواهر اللُّغوية خاضعةٌ لهيمنة ضغوطٍ مقاميةٍ واعتباراتٍ غير لغويةٍ من متكلِّمٍ، ومخاطبٍ، وزمانٍ، ومكانٍ وغير ذلك، بل إنّ فهم بعض النصوص بمنأى عن ظروفها الاجتماعية قد عُدت عند بعض اللُّغويين جهداً لا يستحقُّ العناء، إذ إنّ هذه النصوص تعبّرُ عما كان سائداً من أعرافٍ، وتقاليديٍّ، وقيمٍ، ومعتقداتٍ داخل المجتمع، فسياق الحال هو الرُّوح التي تجعل الحياة تدبُّ في النَّصِّ، والمعنى في التركيب، بل يمكن القول إنّ سياق الحال يقوم بجمع وظائف السِّياق اللُّغوي، بل ويزيد عليها في تحديد الدلالة؛ لأنَّ الثَّاني يعجز وحده عن الوصول إلى المعنى الاجتماعي، وهو المعنى الحقيقي المستعمل للحدث الكلامي؛ إذ إنّ السِّياق اللُّغوي قد يُظهر معنًى، بينما يدلُّ سياق الحال على خلافه أو ضده، فالنَّص الذي يُتجاهل فيه سياق الحال لا يمكن الوصول إلى معناه الحقيقي⁽¹⁾

(1) ينظر: علم اللغة الاجتماعي، د. هدسون: 36، واللغة العربية معناها ومبناها: 372، والسياق وأثره في المعنى: 146، وفصول في علم الدلالة: 181 - 182، وتأصيل النظريات اللسانية الحديثة في التراث اللغوي عند العرب: 293 - 294، وسياق الحال في الدرس اللغوي الحديث: 14 13 .

المبحث الثالث

السياق غير اللغوي وأثره في بيان ظلال المعاني النحوية

الظل لغة: تبدى للجوهري أنّ الظلال هو ما أظلك من سحاب وغيره، وظلّ الليل سواده، يقال: أتانا في ظلّ الليل⁽¹⁾، "وهو استعارة لأنّ الظلّ في الحقيقة إنّما هو ضوء شعاع الشمس دون الشعاع، فإذا لم يكن ضوءً فهو ظلمة وليس بظلّ"⁽²⁾، وفي ضوء التعريف المعجمي للظل يتضح أنّ الظلال هو ما خُفي عن المقابل سواء أكان هذا الساتر سحابًا أم ظلامًا أم ضوءًا.

ومن زاوية أخرى هناك من يرى أنّ ظلّ المعنى هو الصورة التي تقع على مكانٍ ما لشيء حجب ضوء الشمس عن ذلك المكان، ويأخذ بالتناقص شيئًا فشيئًا إلى أن ينمحي وقت الزوال⁽³⁾؛ لذا عندما نحاول معرفة معنى اللفظ ودلالته يملكنا إحساس بإخراج كنه اللفظ وجوهره، فيبصر الحاذق بأسرار الخطاب ما لا يبصره غيره فيجد في كلّ لفظ حقيقته ومجازه في ثنائيات ضدية أو مترادفة أو متماثلة، فظلّ المعنى يعيدك إلى مقاصد المخاطب⁽⁴⁾.

(1) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: 5 / 1755.

(2) لسان العرب: 11 / 416.

(3) ينظر: ظلال المعنى بين الدلالة والعرفانية في ديوان ولادة متأخرة للشاعر عبد الرحيم جداية: 68.

(4) ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنه قد وردت لفظة (ظلّ) في القرآن الكريم بدلالات مختلفة، فقد وردت بمعنى العزة والاستغناء عن اللهب والعطش، أما المتقون فظلالهم ظليلة⁽¹⁾ ومن ذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿سَمَّوَاتٍ مَّوَدَّعَاتٍ﴾ [المرسلات: 41]، ووردت كناية عن غضارة العيش من فاء الظل يفىء فيئاً إذا رجع وعاد بعد ما نسخه ضياء الشمس، وأصل الفياء الرجوع⁽²⁾، ومنه كما في قوله تعالى: ﴿أَسْمَاءُ﴾ [النحل: 48].

أمّا المعنى الاصطلاحي: فهو خروج اللفظ من معناه الاساسي إلى معناه المجازي، عن طريق خرق قوانين التتابع الأفقي العادية⁽³⁾؛ أي تتغير معاني الألفاظ من المعجمية إلى المجازية؛ ولهذا لا تتحدد معاني الكلمات بواسطة القواميس اللغوية المتجردة عن المعاني؛ إذ يحيط باللفظ جملة من الظروف والسّياقات الحالية والمقامية، ممّا يجعل لهذه اللفظة قيمة تعبيرية خاصة بها، وتقع في صلب هذه العملية ظلال المعنى، ويشتق المرء ظلّ المعنى عن طريق إيجاد علاقة متبادلة بين معنى مدلول جديد وشكل ناتج من تفرّغ دلالة سابقة⁽⁴⁾، ولعل الدلائل على ذلك كثيرة نذكر منها ما ذكره التهانوي: "فمعاني الكلمات لا تتحدد فقط بالتعريف التجريدي الذي تحددها به القواميس، إذ يحيط المعنى المنطقي لكل كلمة جو عاطفي، هي التي تكوّن قيمتها التعبيرية"⁽⁵⁾، ويربط سيد قطب هذه الظلال بدلالته الحسية، إذ قال: "وللألفاظ كما

(1) ينظر: مفاتيح الغيب 30/ 282.

(2) ينظر: مفاتيح الغيب: 40/2.

(3) ينظر: دراسات في النقد المسرحي والادب المقارن: 65.

(4) ينظر: المسرحي في الأدب الجزائري،: 45.

(5) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: 46.

للعبارات ظلال خاصة، يلحظها الحس البصير، حينما يوجّه إليها انتباهه، وحينما يستدعي صورة مدلولها الحسية⁽¹⁾

والجو العاطفي فيه إشارة إلى الشفرات التي تفتح خيوط المعاني المنغلقة داخل الخطاب؛ لإيجاد علاقة متبادلة بين الدلالة السابقة واللاحقة، وهذا المعنى ينقل عن وليم رآيت بقوله: "تطوي الآلية الحقيقية للقراءة على الكشف في الداخل عن كلّ وحدة من وحدات النص عن خيوط المعنى التي تدعمها الشفرات المختلفة، ويفهم من الشفرة في هذا السياق أنها ليست بنية محددة من كشف اللغز، بل هي... سراب من البنى، وتقع في صلب هذه العملية ظلال المعنى، ويشترك المرء ظل المعنى عن طريق إيجاد علاقة متبادلة بين معنى مدلول جديد وشكل ناتج من تفريغ دلالة سابقة"⁽²⁾

ومن المعروف أنّ المعنى لا يستدلّ عليه بالألفاظ المنطوقة فحسب، بل تعدد وسائل الدلالة عليه بحيث تشمل الأحداث والمواقف والانطباعات وما يكون من تجريدات ذهنية تحدث عند إداك المعنى بأي وسيلة ممّا سبق⁽³⁾.

هناك ثلاثة أنواع من المعاني:

المعنى العرفي: وسُمّي بذلك؛ لأنه "موضع اتفاق بين أفراد المجتمع ثم يخضع للتصويب والتخطئة ما تدلّ عليه العناصر اللغوية من الأدوات والأسماء والأفعال، وصور الجمل المختلفة، وكل ما يشمل عليه العرف اللغوي من العناصر، وتتضح ظلال المعنى للمعرب عند مزاولة إعراب الجملة؛ لأن مصطلحات الإعراب قد لا ترد على

(1) التصوير الفني: 95.

(2) المسرحي في الأدب الجزائري: 45.

(3) ينظر: حصاد السنين من حقوق العربية: 164.

ذهن المعرب إلا بعد معرفته بهذه الظلال"⁽¹⁾، بمعنى أن الإعراب غير ظاهر في الجملة فالعلاقات بين الكلمات والمعاني المجازية في مخيلة المعرب هي التي تتسج خيوط الإعراب. ومن شأن هذا النوع من المعنى أن يكون صالحًا للتعقيد لتوالي العناصر الدالة عليه؛ وبالنتيجة فإن المعنى العرفي يعتمد في الإدراك على القياس⁽²⁾، ويفهم أن العرف اللغوي يكون في المفردات، ويكون في المركبات (سياق النص)، ويكون في سياق الموقف.

فالمعنى العرفي لا يقتصر على الألفاظ كما رأينا؛ بل يشمل التّركيب حيث ينتقل المعنى اللُّغوي الحقيقي بواسطة غلبة استعماله في مدلول معين إلى وضع عرفي يتطلب من المتلقي إلى جنب معرفته بالوضع اللغوي - إمامًا بالاستعمال اللُّغوي المتداول بين أبناء المجتمع الواحد والمتعارف عليه، للوصول إلى حمل ناجح للكلام وهو ما يقابل حديثًا مصطلح العبارات الجاهزة كونها كما يرى سيرل من نتاج الاستعمال العرفي؛ حيث محاولة ترجمتها إلى لغة ثانية انطلاقًا من دلالتها الحرفية يعطي معنى مغايرًا تمامًا لما يقصد بها في الاستعمال المتعارف عليه⁽³⁾

فالمعنى العرفي هو المعنى الذي تعارف عليه اللُّغويون، ويوصل إليه أحيانًا عن طريق العلاقات بين فقرات الخطاب، أو عن طريق إشارات نحوية، أو معانٍ مستبطنة يظهرها الحذف أو المجاز، أو الاستفهام الاستكاري، أو التعجبي.

(1) المصدر نفسه والصفحة نفسها، وينظر: خواطر من تأمل في لغة القرآن الكريم: 84-85.

(2) ينظر: حصاد السنين من حقول العربية: 164 - 165.

(3) ينظر: النظرية التداولية عند الأصوليين: 208.

والمعنى الذهني: هو إدراك الأفراد الذهني للعلاقات بين ما يصادفهم من أدلة
وبين مدلولاتها الذهنية(1) .

والمعنى الانطباعي: هو المعنى الذي يصل إليك بالتأمل من دون أن يكون
هناك قولٌ أو ما يشبه القول، أي ما يثور في النفس من انفعال يصادف المرء مما
يسبب له الإحساس بالرِّضا أو يبعث في نفسه الضيق(2).

ويكشف سياق الموقف عن ظلال المعاني وذلك عن طريق أوضاع تداولية غير
منطوقة، توصف أحياناً بأنها عناصر الموقف وهي عظيمة الأهمية لفهم ما يقال
ويسميه المفسرون(أسباب النزول) ويسميه شراح النصوص بالمقام(3)

وبلحاظ ما تقدّم فظلّ المعنى ما يخطر على البال ولا يُقال باللسان في ذلك
الوقت، وإنما يترتب على المعنى العرفي الذي تدلُّ عليه الألفاظ المنطوقة. أي هناك ظل
للمعنى لم ينطق، بل يتبادر إلى الذهن، فظلال المعاني ما يحمله التّركيب من معان
ضمنية لا يدلُّ عليها ظاهر التّركيب بل لا بدّ من مواقف يستدلُّ بها المتلقي على
المعاني المستنبطة لهذه الظلال، وهنا لا بدّ من تحكيم العقل والفتنة للوصول إلى
المعنى الراجح للنّصّ. وقد كان ظلُّ المعنى حاضراً عند الكرمانى في تفسيره للقرآن
الكريم، فهو لا يتوقف عند الدلالة اللغوية للتّركيب؛ بل يسعى ما وراء التّركيب ليكشف
عن ظلال المعاني.

(1) ينظر: حصاد السنين من حقول العربية: 165.

(2) ينظر: حصاد السنين من حقول العربية : 165.

(3) ينظر: المصدر نفسه : 166.

وسأقوم باختيار نماذج تظهر فيها براعة الكرمانى فى كىففة ءوءفه الضلال وعلاقتها بالذلالفة التركىبفة ونجده فعءمء كءفراً على معانٍ مسءبءنة ءءضح عن طرىق مسءوفا ءءة منها: على مسءوى الخبر؁ وعلى مسءوى الاسءفهام الاسءءكارى أو الاسءفهام ءءعبى وما شاكل ذلك؁ أى على مسءوى المعنى المءازى اءملاً.

المطلب الأول

الءءول الأسلوبى فى الخبر

فعرّف الخبر بأنّه الكلام الذى فءءمل الصءق والكذب لذاءه⁽¹⁾؁ وءءء ابن فارس عن مفهوم الخبر قائلاً: "أمّا أهل اللّغة فلا فقولون فى الخبر أكءر من أنّه إعلامٌ. ءقول: أءبرءه. أءبره؁ والخبر هو العلم. وأهل النّظر فقولون: الخبر ما ءاز ءصءق قائله أو ءكذىبه. وهو إفاءة المءاطب أمراً فى ماضٍ من زمان أو مسءقبل أو ءائم. نحو(قام زىء) و(فقوم زىء) و(قائم زىء). ءم فكون وءباً وءائراً وممءنعاً. فالواءب قولنا: (النار مءرقة). والءائز وقولنا: (لقى زىء عمراً). والممءع قولنا: (ءملت ءبىل)"⁽²⁾؁ أى إنّ المراد بالخبر الصاءق الكلام الذى فءابق ءكمه الواقع الخارجى. أمّا الكاذب فهو ءم مطابفة الكلام بواقع ءال"⁽³⁾

وقء عرّفه ءوارى بأنّه: "نقل ءقفة أو معلومة فقف عليها المءكلم أو المنشئ فعبء عنها لىنقلها لمن فلقى فله الكلام وهذا المءلقى فسءطىع أن فءقق منها صءقاً أو

(1) فىنظر: المءءضب: 1 / 123؁ ومفءاح العلوم: 78.

(2) الصاءبى فى فقه اللغة: 133.

(3) الفاضاح فى علوم البلاغة: 38 39.

كذبًا لو أراد؛ لأنَّ لها وجودًا في خارج الكلام المتكلم⁽¹⁾ ويخرج من هذا التّعريف الأخبار الواردة في كتاب الله سبحانه وتعالى والأحاديث الشريفة والحقائق العلميّة والبيهيات التي لا يشكّ فيها، لأنّها لا تحتل الصدق والكذب مع كونها أخبارًا⁽²⁾

فالغرض من الخبر هو إفادة المخاطب، فهو لم يُذكر اعتبارًا أو عبثًا وإنّما لوجوده غاية وفائدة تتضمّن في انتفاع المخاطب به ولذلك كان تنوع الخبر مبنياً على أساس الحالة التي يكون عليها المتلقي ما بين إنكاره وشكه أو علمه فلذلك كان حال المخاطب واعزًا لصياغة التراكيب بما يلائم تلك الحالة؛ لأنّ الخبر يخصّ المخاطب ويعينه وما وُجد إلا له⁽³⁾

فالكلام قد يكون على لفظ الخبر ويراد به معنى الطلب، وعزا المبرد ذلك إلى علم المخاطب بالقصد، إذ قال: "فأمّا قولك غفر الله لزيد، ورَحِمَ الله زيدًا، ونحو ذلك فإنّ لفظه لفظ الخبر ومعناه الطلب، وإنّما كان ذلك لعلم السامع أنّك لا تُخبر عن الله عزّ وجلّ وإنّما تسأله"⁽⁴⁾. ويفهم من كلام المبرد أنّ المتكلم لا يريد إخبار السامع عن الله سبحانه وتعالى، وإنّما أطلق غرض الدّعاء بأسلوب خبري يريد الدّعاء لزيد والمغفرة له.

(1) نحو المعاني: 113.

(2) ينظر: أساليب بلاغية 89 - 90.

(3) ينظر: مراعاة المخاطب في النحو العربي: 221 - 222.

(4) المقتضب: 2 / 132.

فالخبر يلقي لغرضين: الأول: فائدة الخبر وذلك عندما يكون السّامع لا علم له به، والآخر: لازم الفائدة، وفيه يكون السّامع على علم به، ولكنه يلقي لإعلام السّامع بأنّ المتكلم على علم به⁽¹⁾ .

من المعلوم أنّ البلاغيين قسّموا الكلام على قسمين؛ قسم الخبر وقسم الإنشاء، ولكن السّياق قد يحرف هذا التّقسيم فنجدُ الخبر في أحيان كثيرة يدلُّ على الإنشاء، وقد يأتي الإنشاء دالًّا على الخبر في سياقات معينة، وقد يدلُّ الإنشاء على إنشاء آخر يفهم من قرائن الأحوال. ومن مظاهر عناية الكرمانى بظلِّ المعنى يتجلى ما يحدث من خروج الخبر عن معناه الأصلي إلى معانٍ أخرى مكتسبة يفرضها السّياق وواقع الحال والظُّروف المحيطة بالحدث الكلامي، ولا سيّما الظروف المحيطة بطرفي الخطاب.

ومن ذلك ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿□□□□□□□□﴾ [الأنفال: 65]، إذ قال: "شرطٌ في معنى الأمر؛ أي: ليصبرَ عشرون وليثبتوا في مُقابلةٍ منّيّن. وعن ابن عبّاسٍ رضي الله عنهما قال: كان فرضاً على المسلمين أن يُقاتلَ الرّجلُ منهم العشرةَ من المشركين، فشقَّ ذلك عليهم، فأَنْزَلَ اللهُ التّخفيفَ، فجعلَ على الرّجلِ أن يُقاتلَ الرّجلين" (2) .

الكرمانى شرع بيّن أنّ الخبر خرج عن معناه الحقيقي، إلى معنى الأمر وهذا المعنى معروف من السّياق وقرائن الأحوال، واستعان بمعطيات السّياق غير اللّغويّ المتمثل بكلام ابن عبّاس (رضي الله عنه) لإثبات هذه الحقيقة، فمعنى ظاهر النّص وهو الخبر المتمثل بأسلوب الشّروط، وظلّ المعنى بناء على هذا التوجيه هو الأمر. ومن

(1) ينظر: البلاغة العربية قراءة أخرى: 209 - 210، وبلاغة التراكيب دراسة في علم المعاني: 15.

(2) لباب التفسير: 3 / 593.

غرض الأمر، أي " وهذا خبرٌ بمعنى الأمر، وكان هذا يومَ بدرٍ، فرض الله على الرَّجُل الواحد من المؤمنين قتالَ عشرةٍ من الكافرين، فتقلَّت على المؤمنين فخفف الله عنهم" (1).
فعناصر سياق الموقف المتمثلة بالزَّمان والمكان والشخوص الحاضرين في موقعة بدر الكبرى هي التي جسدت ظلَّ المعنى المتمثل بانحراف الخبر إلى معنى الأمر، فالله سبحانه وتعالى يأمر كلُّ واحد منهم بقتال عشرة من الكافرين، لكنه لم يذكر ذلك صراحة وإنما هو متبادرٌ إلى الذَّهن .

و ذهب إلى هذا الرأي أيضا صاحب تفسير المنار إذ يرى أنَّه شرط بمعنى الأمر، ويراد بهذا الخبر الإنشاء، ودليل ذلك السياق اللغوي اللاحق، إذ ورد التَّخفيف في الآية التالية، وكون المقام مقام تشريع لا مقام إخبار (2)، ومقام التشريع يكون بالطلب المتمثل بالعدول عن الظاهر إلى الأمر .

ويبدو ممَّا تقدَّم فضلُ المعنى ينكشف هنا بخروج الخبر عن معناه الأساسي إلى معنى الأمر وهذا ما ذهب إليه الكرمانى وقد وافق الكرمانى في ذهابه هذا جملةً من العلماء كما تقدم .

ومن ذلك أيضًا ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿أَمْ يَرَوْنَ بِاللَّيْلِ﴾ [البقرة: 228]، إذ قال " الجمهورُ: خبرٌ في معنى الأمر، ويُحتملُ على قولِ الكوفيِّين: لِيَتَرَبَّصْنَ محذوف اللام" (3) .

وذكر هذا المعنى أبو علي الفارسي (1)، وابن جني (2)، واستعمل الزمخشري أسلوب الفنقلة لإيضاح هذه الدلالة، إذ قال: " فإن قلت: فما معنى الإخبار عنهن بالتربص؟

(1) معالم التنزيل في تفسير القرآن العظيم: 3 / 375، وينظر: الكشاف: 1 / 390.

(2) ينظر: تفسير المنار: 10 / 66.

(3) لباب التقاسير: 3 / 593.

قلت: هو خبر في معنى الأمر. وأصل الكلام: وليتربص المطلقات، وإخراج الأمر في صورة الخبر تأكيد للأمر، وإشعار بأنه مما يجب أن يتلقى بالمسارعة إلى امتثاله، فكأنهنَّ امتثلن الأمر بالتربص، فهو يخبر عنه موجودًا. ونحو قولهم في الدعاء: رحمك الله⁽³⁾ فقد بيّن الزمخشري دلالة هذا العدول، وعلل سببه.

فطلُّ المعنى يتمثل بخروج الخبر إلى معنى الأمر وخرج للتأكيد والحث على الإسراع وتنفيذ الحكم: "ف" أخرج في صورة الخبر ثقة بالاستجابة، كأنما وجدت الرحمة فهو يخبر عنها، وبناءً على المبتدأ مما زاده أيضًا فضل وتأكيد، ولو قيل: يتربصن المطلقات، لم يكن بتلك الوكادة⁽⁴⁾، وعلق أبو حيان على كلامه قائلًا: "وهو كلام حسن، وإنما كانت الجملة الابتدائية فيها زيادة توكيد على جملة الفعل والفاعل يذكر فيها الاسم مرة واحدة"⁽⁵⁾.

وممن ذهب إلى هذا الرأي ابن أبي السعود، إذ قال: "خبر في معنى الأمر مقيد للتأكيد بإشعاره بأنَّ المأمور به مما يجب أن يتلقى بالمسارعة إلى الإتيان به فكأنهنَّ امتثلن بالأمر بالتربص، فتخبر به موجوداً متحققاً"⁽⁶⁾.

وهذا التفسير يدلُّ على مراعاة المفسرين لحال المتكلم الله - سبحانه وتعالى -، فلو افترضنا بأن هذا الكلام لم يكن صادرًا عنه - عزَّ وجلَّ - لما وجدنا هذا التفسير عندهم⁽¹⁾.

(1) ينظر: الحجة في القراءات السبعة: 2 / 333.

(2) ينظر: المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: 2 / 20

(3) الكشف: 1 / 297.

(4) المصدر نفسه: 1 / 365.

(5) البحر المحيط في التفسير: 2 / 196.

(6) إرشاد العقل السليم: 1 / 225.

ومن مصاديق هذه الظلال عند الكرّماني ما ذكره مستشهدًا بقوله تعالى
: " □ □ مجرب مجرب به تجرت تحتتم" [البقرة: 233]، إذ قال: " (أ □ □)، خبرٌ في معنى الأمر،
وقيل ليرضعن" (2).

كلام الكرّماني يوحي أنّ ظلّ المعنى يتجلى في النّص القرآني بخروج الخبر عن
لازم معناه إلى معنى الأمر، وبعبارة أخرى فظاهر النّص خبر وظلّ المعنى أمرٌ، فهو
يتضمن معنى الأمر، حتى وإن لم تكن الصّيغة الدقيقة للأمر موجودة.

والمعنى: ينبغي لهن أن يرضعن أولادهن، ويكون في ذلك معنى الأمر، وإن لم
يكن لفظ الأمر (3)، أي: " هو على الإلزام ولفظه لفظ الخبر" (4)، فلمّا بيّن الله سبحانه
وتعالى حكم الطلاق شرع في بيان أحكام الأولاد الصغار في الرّضاعة والتّربية، فظاهر
النّص خبرٌ والمراد به الأمر، فلو كان خبرًا لكان كذبًا؛ لجاز أن يرضعن أكثر من
حولين أو أقل، فهذا أمرٌ استحباب لا أمرٌ إيجاب (5)، فهذا الخروج يحمل في طياته
مبالغة (6)، فالفعل المضارع (أ □ □) خبريٌّ لفظًا، طلبيّ معنًى، وفائدة العدول به عن صيغة
الأمر للتّوكيد، والإشعار بأنّه جديرٌ بأن يتلقى بالمسارعة (7) .

(1) ينظر: السياق والمعنى دراسة في أساليب النحو العربي: 155.

(2) لباب التقاسير: 1 / 413.

(3) ينظر: شرح كتاب سيبويه: 3 / 252.

(4) الهداية إلى بلوغ النهاية: 1 / 781.

(5) ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: 2 / 93.

(6) ينظر: الطراز: 3 / 162.

(7) ينظر: شرح شذور الذهب: 102.

أي إنّه: "أمرٌ أُخْرِجَ مخرج الخبر مبالغة في الحمل على تحقيق مضمونه ومعناه النَّدْب أو الوجوب"⁽¹⁾ أي المبالغة في تحقيق مضمون الخبر، وهو الأمر.

في حين يرى الدكتور تمام حسّان أنّ مبنى الجملة ها هنا هو الخبر ومعناها هو الشَّرط، والمعنى: مَنْ أراد أن يتمّ الرضاعة فليرضع حولين كاملين⁽²⁾.

بلحاظ ما تقدّم فالأمر أُخْرِجَ مخرج الخبر؛ للدّلالة على أنّهم يفعلن ذلك امتثالاً لأمر الله، وهذا شأنهنّ، وهذا أبلغ من صريح الأمر، ونظير هذا قولنا: (تذهب إلى فلان وتخبره كذا وكذا) على معنى اذهب إليه، وهو ألطف من الأمر الصّريح، إذا لا يراد أحيانا المواجهة في الأمر بل يخرج مخرج الخبر تلطفاً بالسّامع وإكراماً له⁽³⁾.

فصيغة الفعل (□) صيغة خبرية، غير أنّها اكتسبت معنى الأمر عن طريق السّياق الاجتماعي، الذي تعدّ التّعاليم الإسلامية التي فضّيت بذلك عنصراً من عناصره⁽⁴⁾، فالمتكلم لا يريد من المتلقي فائدة الخبر ولا زم الفائدة، وإنّما خرج التّركيب عن القيد السّابقين إلى معنى استدلّ عليه المخاطب من السّياق، فخرج التّركيب من حدّ الإخبار إلى الأمر، فظاهر الآية أنّه خبرٌ وظل المعنى أمرٌ.

وذكر الكرمانى أنّ الخبر يخرج عن الظاهر فيفيد الإلزام، ومن ذلك ما ذكره في قوله تعالى: ﴿□□ بن بي تر □□ تن﴾ [الأنبياء: 63]، إذ قال: "خرج هذا مخرج الخبر وليس بخبر، وإنّما هو إلزامٌ؛ أي: ما تُتكررون أن يكونَ فعله كبيرهم"⁽⁵⁾.

(1) إرشاد العقل السّليم: 1 / 230.

(2) ينظر: حصاد السنين من حقول العربية: 172.

(3) ينظر: معاني النحو: 3 / 288 - 289.

(4) ينظر: نظرية السياق بين القدماء والمحدثين دراسة نحوية دلالية: 177.

(5) لباب التّفسير: 6 / 45.

فالكرماني يريد أنَّ يخبرنا أنَّ مبنى الجملة جاء على صورة الخبر ومعناها هو الإلزام. فمعنى الجملة الأصلي هو الخبر، وظلال المعنى هاهنا هو الإلزام. والإلزام مفاده هو إثبات الحكم والأمر على المتلقي⁽¹⁾، ويأتي على صيغٍ عدَّة، فيأتي مرة بالسؤال، وبلفظ الخبر مرة أخرى⁽²⁾ ودلالته في الآية: أنَّ مَنْ اعتقد وآمن بعبادة هذه الأصنام يلزمه أنَّ يثبتَ لها فعلاً، فالهكم هو الذي كسر الآلهة؛ لأنَّ غير الإله لا يقدر على فعل ذلك⁽³⁾.

وقد يرد النَّهي في صورة الخبر، ومن ذلك ما ذكره الكرماني نقلاً عن الفراء في تفسير قوله تعالى: ﴿جَمَّ جَمَّ جَمَّ جَمَّ جَمَّ جَمَّ جَمَّ جَمَّ جَمَّ جَمَّ﴾ [البقرة: 83]، إذ قال: "الفراء: اللفظ خبرٌ و المراد به النَّهي، كقوله: ﴿أَمْ جَمَّ﴾ [الصف: 11] في (الصَّف) وجَزْمٌ ﴿جَمَّ﴾ [الصف: 12] يدلُّ عليه"⁽⁴⁾.

كلام الكرماني الذي ذكره عن الفراء يوحي بأنَّ ظلَّ المعنى يتجلى بخروج الكلام عن ظاهره إلى غرض مجازي وهو النَّهي، ودلَّ على ذلك سياق الموقف، فالسياق ليس سياق نفي العبادة كما يدلُّ عليها ظاهر اللفظ؛ بل هو سياق نهي، إذ استعان الكرماني بسياق النَّص؛ لتأييد هذا التوجيه.

كلام الكرماني على آية (الصَّف) التي أيدَّ بها قول الفراء، فهو يرى أنَّ الخبر خرج عن معناه الحقيقي - فائدة الخبر ولزوم الفائدة - إلى معنى الأمر، وهو في رأيه هذا موافق للزجاج، وفي كلامه ردُّ على المبرِّد الذي رأى أنَّ الجزم جوابٌ للاستفهام

(1) ينظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن: 470 (لزم) .

(2) ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: 4 / 53.

(3) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: 11 / 300، وروح المعاني: 17 / 64.

(4) لباب التفسير: 1 / 174 ، وينظر: معاني القرآن : 1 / 53.

رُبُّكَ عَلَيَّ، إِنِّي لِأَكْرَمُ أَهْلِ الْوَادِي وَأَعَزُّهُمْ، فنزلت⁽¹⁾، فالتوبيخ، هو المعنى الأقرب لهذا الأسلوب، فَظُلُّ المعنى يكون بخروج الخبر عن الظاهر إلى غرض مجازي يفهم من السِّياق.

ويلاحظ أَنَّ المقاصد أو الأغراض التي يخرج إليها الخبر لا يمكن حصرها؛ لأنَّها تُعرَف من القرائن وسياق الحال، لذا لم يستغرق النُّحاة جهدًا كثيرًا في البحث عنها؛ لأنَّها تبعدهم عن الميدان الأساسي لجهودهم الفكرية، وهو وضع الأحكام والقواعد المطرَّدة التي تؤدي إلى الوصول إلى المعاني الأساسية للكلام، وتركوا المجال مفتوحًا لِمَنْ أراد الغوص في المعاني الفرعية الدَّقيقة يستخلصها من النَّصوص بحسب القرائن المصاحبة ومقام الحديث، وهذه المعاني الكثيرة المتشعبة لا يمكن وضع أحكام محدَّدة لها؛ لأنَّها أوسع من أن تحيطَ بها مثل تلك الدِّراسات⁽²⁾

المطلب الثاني

التَّحول الأسلوبي في الاستفهام

يأتي اهتمام النَّحويين بالسِّياق في ضوء حديثهم عن خروج بعض أساليب النَّحو على غير مقتضى الظَّاهر إلى ما يناسب المقام أو السِّياق، ويقصد بالخروج على مقتضى الظاهر أن يكونَ الحالُ على صورة خاصة فيؤتى على غير الصورة المعتادة؛ لغاية يريدُها المتكلم أو المخاطب أو الظُّروف وكلُّ ما يكتنف الكلام ويلاپسه⁽³⁾

(1) لباب التفسير : 8 / 293 .

(2) ينظر: نظرية المعنى في الدِّراسات النَّحوية: 376.

(3) ينظر: الدلالة السياقة عند اللغويين: 123.

والاستفهام: أطلق عليه ابن فارس الاستخبار⁽¹⁾، وقد عرّفه بأنّه " طلب خبر ما ليس عند المستخبر"⁽²⁾ واصطلاحه يدلُّ على معناه، وهو " طلب الفهم"⁽³⁾

أسلوب الاستفهام - شأنه كشأن أساليب الطلب النحوية الأخرى - وهو معنًى نحويٌّ عامٌّ⁽⁴⁾، وقد ارتبط هذا الأسلوب بجوابه " فلا جواب إلا بعد استفهام، ولا استفهام إلا عند الحاجة إلا جواب"⁽⁵⁾، فجواب أسماء الاستفهام يكون مفسراً للمعنى ومفسراً للإعراب، وفي هذا الشأن يقول ابن بابشاذ: " فيجبُ أن يكونَ جوابُ كلِّ واحدة من هذه التسعة - يعني أسماء الاستفهام التسعة - بحسب معناها فيكونُ الجوابُ مفسراً للمعنى ومفسراً للإعراب؛ لأنّها إن كانت مرفوعةً الموضع كان جوابها مرفوعاً، وإن كانت منصوبة الموضع كان جوابها منصوباً، وإن كانت مجرورة الموضع كان جوابها مجروراً، كقولك: بمن مررت؟ فتقول: زيد، وإن شئت قلت بزيد"⁽⁶⁾.

وهو من الأساليب الإنشائية قد يخرج عن معناه الحقيقي إلى معانٍ مجازية تفهم من السّياق وقرائن الأحوال، وتكون له وظيفة دلالية، بتعبير آخر في أحيان كثيرة يؤدي السّياق إلى خروج معنى الأسلوب من معناه الحقيقي إلى معنى جديد مستفاد من السّياق غير اللّغويّ. وقد أشار ابن فارس إلى هذه الظلال، فيرى بأنّ ظاهر اللفظ استفهام والمعنى تعجب⁽⁷⁾.

(1) ينظر: الصاحبى في فقه اللغة: 134.

(2) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(3) البرهان في علوم القرآن 2 / 326:.

(4) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها: 187.

(5) في النحو العربي نقدٌ وتوجيه: 277.

(6) شرح المقدّمة المحسبة: 1 / 174 - 175.

(7) ينظر: الصاحبى في فقه اللغة العربية: 135.

ومن المعاني التي ذكرها الكرمانى هو الإنكار، ومنه ما ذكره في قوله تعالى: ﴿أ
جم جم جم خم سم سم سم سم﴾ [سورة البقرة: 133]، إذ قال: " (أ جم جم) استفهام
بمعنى الجحد ؛ أي: لم تكونوا حضوراً فلم تدعون أن إسرائيل أوصى بنيه باليهودية،
وذلك أن اليهود قالت لرسول الله (صلى الله عليه وسلم): ألسنت تعلم أن يعقوب يوم
مات أوصى بنيه باليهودية، فأنزل الله هذه الآية" (1)

إنَّ ظاهر اللَّفْظِ ها هنا هو الاستفهام ولكن ظلَّ المعنى المراد من صيغته هو
الجحد، لو أردنا أن نعبرَ عن كلام الكرمانى بطريقة التَّحوِيلِين من أنصار تشومسكى
لقلنا إنَّ تحليل هذه التَّراكيب يتمُّ على مستويين: الأول المستوى السطحي وفيه نجد
صيغة الاستفهام في التَّركيب والثاني وهو التَّركيب العميق الذي يظهر معنى الإنكار.
فكان للسياق أثرٌ في تحديد هذا المعنى وهي وروده بمعنى الإنكار فظاهره
استخبار والمعنى استفهام بمعنى الجحد. فظلَّ المعنى يكمن في كون التَّوجيهِ توجيهاً
بلاغياً، فالاستفهام لم يرد على حقيقته وهو طلب الفهم؛ بل تجاوز المعنى اللُّغوي
الظَّاهر ليدلَّ على الإنكار، فالخطاب موجةً لليهود، والمعنى أنكر عليهم قولهم إنَّ
يعقوب (عليه السلام) أوصى بنيه باتباع اليهودية؛ لأنَّهم لم يكونوا حاضرين، فأنى لهم
القول بهذا الرأي.

وقد ذكر الكرمانى هذه الظلال مستشهداً بقوله تعالى: ﴿جم جم سم سم سم سم﴾
[الإنسان: 1]، إذ قال: " هذا استفهامٌ تقريرٍ، والمعنى: ألم يأتِ" (2)

فظلَّ المعنى الذي استوجاه الكرمانى من السِّياق في الآية السَّابقة هو الاستفهام
التَّقريرى وهو المقصود من التَّعبير لا المعنى الظاهري، فهذا الأسلوب وإن كان يحملُ

(1) لباب التفسير: 1 / 255.

(2) لباب التفسير: 9 / 591.

الكرماني في النص السابق يريد تبين أن ظلّ المعنى يتمثل بخروج الاستفهام عن معناه الأصلي إلى معنى الأمر، فيكون اللفظ استخبارًا والمعنى أمرًا. فمعنى الاستفهام هنا الأمر وبالتأمل نجد هذا المعنى لا يفهم من أسلوب الاستفهام وحده، لأنّ هذا الأسلوب في حدّ ذاته لا يفيد سوى المعنى الحرفي غير المراد، وهو أنّ الرسول لا يسأل هؤلاء المخاطبين عن إسلامهم، بل يأمرهم بالإسلام، وهنا يكون للمقام أثر في إبراز المعنى وتدوقه، وهذا المعنى لا يفهم من السياق اللفظي وإنما يفهم من السياق المقامي.

وقد وافق الكرماني بهذا الرأي جملةً من العلماء منهم الفراء، الذي يرى أنّ الاستفهام هنا في قوله (□) معناه الأمر، إذ قال: "أولا ترى أنّك تقول للرجل هل أنت كافٍ عتًا؟ معناه اكفف"⁽¹⁾، فالفراء استعمل هنا ظلال المعنى مستندًا إلى سياق الموقف، والمعنى قد جاءكم أيها المشركون من الدلائل الكثيرة والحجج الدامغة فهل أسلمتم أم بقيتم على عنادكم؟

ولعل ما يقوي هذه الظلال ما من موجّهات لغوية سابقة ولاحقة في النصّ، فالله سبحانه وتعالى قد ألقى عليهم الحجة ويتمثل ذلك بالسياق اللغوي السابق للآية موضع البحث، إذ قال: "أ□□" [آل عمران: 19]، فالمتلقي على علم يمكنه أن يدرك عواقب الأمور، وهذا العلم مدوّن في كتاب مثلما حال اليهود والنصارى أو منزل على نبيهم مثلما هو حال مشركي العرب، ثم أردف هذا الأسلوب بسياقٍ بعديّ يصرف الدلالة عن معناها المباشر، ويحدّد المعنى الجديد لها وهو قوله (أجبرجج)، وهذا ممّا لا يتناسب مع معنى السؤال الظاهر، فالبلاغ لا يتمّ إلا نتيجة فعلٍ أمرٍ به أو نُهي عنه لا عن طريق

(1) معاني القرآن: 2 / 202، وينظر الجني الداني في حروف المعاني: 346، وأثر النحاة في البحث البلاغي: 140.

انتقد وعدّه بعيداً، إذ قال: "فيه بعدٌ؛ لأنَّ الأنبياء (عليهم السّلام) واثقون بوعد الله، منتظرون لأمر الله" (1).

أمّا ابن قتيبة فلم أفق على كلام له في الآية، غير أنّه ذهب إلى هذا المعنى في تفسير قوله تعالى: ﴿أَتَهْتَمُّ بِجَمِّهِمْ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْتَمِعُ لِلْقَاصِينَ بِالسُّبْحِ﴾ [يوسف: 110] (2)، وقد تبنى أبو حيّان هذا المعنى، إذ قال: "إذ ما حصل لهم من الشدة والابتلاء والزّلزال هو الغاية القصوى وتناهى ذلك وتمادى بالمؤمنين إلى أن نطقوا بهذا الكلام... قالوا ذلك استبطاءً للنّصر وضجراً مما نالهم من الشّدّة" (3)، فحال المؤمنين هي التي جعلنا نفهم قولهم على أنّه استبطاءً (4)، لنصر الله فلو ورد هذا الأسلوب نفسه على لسان قوم ليس هذا حالهم لتبدل المعنى، وهو ما أدركه أبو حيّان وبنى كلامه السابق عليه (5)، فقد انحرف الاستفهام عن معناه الحقيقي للدّلالة على بعد زمن الإجابة عن بعد زمن السؤال لما يقتضيه كلام الله من قول الرّسول والمؤمنين واستبطائهم نصر الله (6)

ويقول الدكتور محمد أبو موسى عن الاستبطاء، بعد أن ذكر الآية كاملة:
" هذا هو أقل قدر من الإحاطة بالسياق نستطيع معه أن نتبين معنى الاستبطاء في الشاهد المذكور" (7)

(1) غرائب التفسير وعجائب التأويل: 1 / 211..

(2) ينظر: تأويل مشكل القرآن: 234.

(3) البحر المحيط في التفسير: 2 / 374.

(4) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة: 1 / 137.

(5) ينظر: السياق والمعنى دراسة في أساليب النحو العربي: 227.

(6) ينظر: الدلالة السياقية عند اللغويين: 124.

(7) دلالات التراكيب: 219.

كلام الكرمانى يشعرنا بأنه يتبنى القول الأوّل وينكر القول الثّانى، وظلال المعنى هاهنا متحقّقٌ بخروج الاستفهام عن معناه الأصليّ إلى غرض مجازى ألا وهو النّفى والإنكار، فالكرمانى يراعى السّياق والمعنى فى توجيه الاستفهام المجازى، فإنّ هذا الاستفهام ذُكر على لسان نبيّ الله موسى (عليه السلام)، فمن غير المعقول أن يكون الاستفهام حقيقياً، لأنّه لا يمكن أن يظنّ أيّ مؤمن بأنّ الله يعذبّ الناس بذنوبٍ لم يرتكبوها، فكيف يكون ذلك على مستوى الأنبياء؟

ونقل الثعلبى فى تفسيره عن المبرد أنّه سمّاه (استفهام استعطاف) ومعناه: لا تهلكننا⁽²⁾، أي دعاء لهم بعدم الهلاك وهذا على سبيل المجاز لا الحقيقة.

نقل الواحدى عن الفراء وغيره أنّهم قالوا: "ظنّ موسى أنهم أهلكوا باتخاذ أصحابه العجل، فقال: (أ□□□□□)، يعنى: عبدة العجل، وإنما أهلكوا لمسألتهم الرّؤية، وقولهم: ﴿أثم□جم﴾ [النساء: 153]، و هذا قول الكلبي وجماعة. وقال قوم: لا يجوز أن يظنّ بموسى أن الله - عز وجل - يهلك قوماً بذنوب غيرهم، ولكن قوله: (أ□□□□□□) استفهام على تأويل الجحد، وأراد: لست تفعل ذلك كما تقول: أتهين من يكرمك؟ أي: لست تهين من يكرمك، وهذا قول ابن الأنباري، وعلى هذا أنكر موسى أن يكون سبب إهلاكهم فعل السفهاء، وكأنه لم يعلم سبب إهلاكهم، وأنكر أن يكون فعل السفهاء سبب الإهلاك"⁽³⁾

يبدو أنّ الواحدى يميل إلى رأي ابن الأنباري القائل بأنّه استفهامٌ مجازى أفاد النفي؛ وذلك فى ضوء تقديمه وتفصيل القول فيه.

(1) لباب التقاسر: 3 / 473.

(2) ينظر: الكشف والبيان عن تفسير القرآن: 12 / 548.

(3) التفسير البسيط: 9 / 389 - 390.

قال: " أي: فأمضي، كما مررت فسبني فمضيت"⁽¹⁾، في حين ذهب أبو علي الفارسي وتابعه ابن جني في أنّ المراد بالمضارع الماضي في الشاهد الشعري وتقدير الكلام ولقد مررت⁽²⁾

وقد ذكر سيبويه في كتابه أنّه سأل الخليل عن هذه الآية فقال: " فقال: هذا واجبٌ، وهو تنبيهٌ، كأنك قلت: أسمع أنّ الله أنزل من السماء ماءً فكان كذا وكذا. وإنّما خالف الواجب النفي لأنّك تنقض النفي إذا نصبت وتغير المعنى"⁽³⁾، يرى ابن الأثير أنّه عدل من لفظ الماضي إلى المستقبل، فقال: (فتصبح الأرض مخضرة) ولم يقل: فأصبحت عطفاً على (أنزل)؛ وذلك لإفادة بقاء أثر المطر زماناً بعد زمان فإنزال الماء مضى وجوده واخضرار الأرض باق لم يمض⁽⁴⁾

تساءل الزمخشري عن علة عدم نصب الفعل المضارع لكونه واقعاً في جواب الاستفهام فالقياس يوحى بنصبه؛ لكونه واقعاً جواباً لطلب، إذ قال: " فإنّ قلت: فما له رفع ولم ينصب جواباً للاستفهام؟ قلت: لو نصب لأعطى ما هو عكس الغرض، لأنّ معناه إثبات الاخضرار، فينقلب بالنّصب إلى نفي الاخضرار، مثاله أن تقول لصاحبك: ألم تر أنّي أنعمتُ عليك فتشكر: إنّ نصبتّه فأنت ناف لشكره شاك تفريطه فيه، وإنّ رفعتّه فأنت مثبت للشكر"⁽⁵⁾، فالزمخشري في نصّه السابق قد احتكم إلى المعنى

(1) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

(2) ينظر: الحجة في القراءات السبع: 2 / 208، والخصائص: 3 / 334.

(3) الكتاب: 3 / 40.

(4) ينظر: المثل السائر: 2 / 147.

(5) الكشف: 2 / 168.

والصحة النحوية؛ وذلك عن طري تفريقه بين دلالة الرفع ودلالة النَّصب وذلك في ضوء المثال الذي ساقه.

ويرى ابن عطية أنَّ الاستفهام ها هنا بمعنى التنبيه والفعل (تصبح) بمنزلة (أضحى) إذ قال: "ألم ترَّ تنبيهه وبعده خبر أنَّ الله تعالى أنزل من السماء ماءً فظلت الأرض تخضر عنه، وقوله فَتُصْبِحُ الأرض بمنزلة قوله فتضحى أو فتصير عبارة عن استعجالها إثر نزول الماء واستمرارها كذلك عادة، ورفع قوله فَتُصْبِحُ من حيث الآية خبر والفاء عاطفة وليست بجواب لأن كونها جواباً لقوله ألم ترَّ فاسد المعنى"⁽¹⁾

وأشكل أبو حيان على كلام الزمخشري وابن عطية، إذ قال بعد أن أورد كلامهما: "لم يُبين هو ولا الزمخشريُّ كيف يكون النَّصبُ نافيًا للاخضرار، ولا كون المعنى فاسدًا"⁽²⁾، وقد بين رأي سيبويه في هذا الشأن، إذ قال: "فسر الكلام ب(أسمع) ليريك أنَّه لا يتصل بالاستفهام؛ لضعف حكم الاستفهام فيه"⁽³⁾

مما تقدّم ذكره نلاحظ أنَّ لفظة (تصبح) في النصِّ القرآني لم تكن نتيجة الاستفهام المنفي، بل كانت نتيجة الاستفهام المقدر هو ما ذهب سيبويه وأوضحه أبو حيان؛ إذ سعى لتقدير فعل مضارع وهو قوله (تسمع)؛ ليكون معطوفاً عليه، أي عطف جملة على جملة، في حين لم يتطرق الكرمانى إلى هذه التقديرات إذ ذهب إلى أنَّ الاستفهام انحرف عن معناه الحقيقي - وهو طلب يراد به جواب - فأفاد الإخبار.

ويبدو مما تقدّم فالكرمانى يرى أنَّ الرفع هو الأصلح لاستقامة المعنى؛ لأنه على سبيل الإخبار لا الاستفهام، فالفعل يقع في جواب الاستفهام الذي أفاد الخبر، وبتعبير آخر أنَّ

(1) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: 4 / 131.

(2) البحر المحيط في التفسير: 7 / 531.

(3) المصدر نفسه: 7 / 532.

ظل المعنى يتجلى بخروج الاستفهام إلى معنى الخبر، وإذا لم يخرج لاقتضى القياس نصب الفعل المضارع في جواب الاستفهام .

فهذه الظلال كثيرة لا يمكن استقصاؤها لأنها تتعين في ضوء القرائن وسياق الموقف، وكان النُحويون يجتهدون في تعيين هذه المعاني ولكنهم يستوثقون من ذلك بما يشيرون إليه من قرائن، مدركين أنّ الذوق والفهم هما الأساس في تسمية هذه المعاني لذا فهم يختلفون في تحديد المعنى المقصود الذي يخرج إليه الاستفهام⁽¹⁾ .

ونلاحظ عبر معاني الاستفهام السابقة بأنّ هذه المعاني لا يمكن أن تُفهم خارج السياق؛ بل أنّ جزءاً من متطلبات فهمه تتحدد بمقتضى قرائنه الحالية والمقالية؛ كالغرض الذي سيق له الخطاب، والعلاقة بين المستفهم والمستفهم وغير ذلك، وفي ضوء ذلك فإنّ كثيراً من معاني الاستفهام في السياق هي اعتبارية تختلف من مفسر إلى آخر، كما يختلف معنى الخطاب نفسه⁽²⁾ .

فضلال المعاني المتولّدة نتيجة خروج الاستفهام الحقيقي عن معناه تفهم من السياق المقامي ولا يمكن حصرها لكثرة ورودها عند المفسرين لا سيّما الكرمانى، هذا وإنّ دلّ على شيء يدلّ على أنّ هناك نصوصاً في القرآن الكريم لا يمكن معرفة دلالتها إلا بالرجوع إلى اعتبارات مقامية سيق من أجلها النّص، فحوى الكلام غير كافٍ وحده للوصول للمعنى الإجمالي للنّص، ويبقى هذا الأمر يعتمد أيضاً على المفسّر وملكته اللغوية والبيانية ، ولا يمكن الجزم في بعض دلالات هذه المعاني؛ لاختلاف المفسرين بينهم في بيان المعاني، وهذا الاختلاف هو الذي أعطى للنّص ثراءً دلاليًا، فهذه المعاني

(1) ينظر: نظرية المعنى في الدراسات النّحوية: 405.

(2) ينظر: السياق والدلالة: 192..

لا تقال باللفظ كما تبين سابقاً، وإنما تدرك بالصورة الذهنية التي تخطر على ذهن المتلقي .

الخاتمة والنتائج

في نهاية المطاف لا بدّ من قطف يسفرُ عنه هذا البحث، فقد تضمّن البحث نتائج عدّة:

- 1- اجتمع النحويون المعاصرون مع النحويين القدماء في توضيح مفهوم المعنى النحويّ، وإن اختلفت أساليبهم في التعبير عنه. والمعنى النحويّ هو المعنى الذي يتولّد في ذهن المتكلم عند تركيب الجملة، ولا يتحقق إلا داخل البنية أطلق عليه المحدثون المعنى النحويّ أو المعنى الوظيفيّ أو الدلالة التركيبية.
- 2- كان النحويون القدماء، بمختلف طوائفهم، على علم بمفهوم المعنى النحويّ، فاستعملوه في تحليلاتهم اللغويّة، وأدركوا الفروق الدقيقة بينه وبين المعاني الأخرى، كالمعنى الدلاليّ، والمعنى المعجميّ. وقد استعملوه في وصف الظاهرة النحويّة وترسيخ قواعدها، وإن لم يكن لديهم مفهوم ثابت على مستوى التداول المنهجيّ.
- 3- أسفر البحث عن أنّ المعنى النحويّ هو الأساس في بناء نظرية النظم النحويّة. ولا يوجد نظام من دون معانٍ نحويّة.
- 4- كان الكرّمانيّ حرّاً في مذهبه، ولم يكن متعصباً لمذهبٍ معين، بل كان يميلُ إلى ما يراه صواباً، وإن كان أكثر ميلاً إلى المذهب البصريّ.
- 5- أظهر البحث أنّ كبار علماء النحو والتفسير ضمّنوا كتبهم نصوصاً من الكرّماني منهم: ابن مالك، وأبو حيان، والسّمين الحلبي، وابن هشام، وابن الشجري، وأكثر الموضوعات التي نقلوها في المسائل النحوية واللغوية مما يدلُّ على مكانة الكرّماني وأهميته في التفسير.

6- لم يغب جانبُ التعليل والترجيح والردّ عند الكرّماني هو مجال يعضد في ضوئه الدلالة التي يقولُ بها.

7- واستعمل الكرّماني عباراتٍ بليغةً تعكسُ ذوقًا عاليًا ، ومعرفةً بدقائقِ العربيّةِ ومن ذلك قوله: المؤمنُ يُجزى والكافرُ يُجازى؛ لأنَّ لفظَ المفاعلةِ يقتضي المكافأة، والمُماثلةُ تكونُ في السيّئةِ، وأمّا الحسناتُ فإنّها مُضاعفةٌ أضعافًا.

8- وكشف البحثُ أنّ السّياق هو العامل الحاسم في رصد المعنى النّحويّ للأداة، فهو من العوامل التي تؤدي إلى تحديد المقصود، ولا يمكن فهم معنى الأداة بمعزل عن سياقها.

9- ضَعَفَ الكرّماني على العلماء قولهم إنّ الكافُ لتشبيه الصّفة، و (مثل) لتشبيه الذّات، فنَفَى بـ (أ □) الشّبه عن الذّاتِ والصّفاتِ في قوله تعالى (□ □ □)، وعدّه ضعيفًا لا وجه له في الإعرابِ.

10- توصل البحثُ إلى أنّه لا يمكن اعتماد قاعدة معينة في عود الضمير فتارة يعود على أقرب مذكور وأخرى يعود على أبعد مذكور، وقد يتجاوز الأمر فيعود على غير مذكور يفهم من سياق النّص أو سياق الموقف.

11- استعمل الكرّماني مصطلحات البصريين تارة، ومصطلحات الكوفيين تارة أخرى؛ فكان يقول: ضمير وكناية، ويقول: خفض وجر، ويقول: عماد وفصل، ويقول: صلة وزيادة، ويقول: صفة ونعت ، وهو يعرض رأي الفريقين من دون تشنيع على أحدهما لكنّه أميل إلى مذهب البصريين، فقد أكثر من ذكر أئمة البصريين، ولا سيّما الخليل، وسيبويه ، والمبرد، وقد ردّ مذهب الكوفيين في مسائل ليست بالقليلة.

- 12- اهتمَّ الكرمانِيُّ بجانب أهمله كثير من المفسرين، وهو الغرائب والعجائب التي نقلت عن بعض المفسرين، وزخرت بها بعض كتب التفسير، واهتمام الكرمانى بهذا الجانب كان نتيجة الذوق العام في عصره وبلده.
- 13- طَبَّقَ الكرمانى نظرية المعنى ومعنى المعنى الشائعة في ثقافتنا المعاصرة باسم الشيخ عبد القاهر الجرجاني، وظهر ذلك جلياً عن طريق الناحية التطبيقية في لباب النفاسير، ونجده في مرات عدة يقول: (قال: صاحب النُّظم).
- 14- اتَّبَعَ الكرمانِيُّ أسلوباً مميّزاً يعتمد على الإيجاز والاختصار، إذ سعى إلى تبسيط العلم وتقريبه لطلبته، فكان ذا ثقافةٍ مرموقةٍ تتجلى في سائر كتبه، واتبَع أسلوباً يجمع بين البساطة والدِّقَّة في التَّعبير؛ وذلك لغرض تحقيق العلم وجعله مفهوماً للطلبة، وظهر ذلك جلياً في تجنبه العبارات المستعصية المعقدة، ولا يلجأ إلى الكتب ذات العبارات المستغلقة، ولا يدرج في كتبه عبارات صعبة الفهم، مما يجعل كتبه مناسبةً للطلاب الذين يسعون لتعلم العلم بطريقة مبسطة وميسرة.
- 15- يقف عند بعض المسائل اللُّغوية ويحلُّها بأسلوبٍ سلسٍ، ويحاول إيصال المعنى بأقل عبارة ممكنة.
- 16- وقد استعمل الكرمانِيُّ أسلوبَ الفَنَقلة الذي أكثر منه الزمخشري فيما بعد، أي افتراض الأسئلة والإجابة عليها.
- 17- أسفر البحث عن أن كثيراً من المصادر التي ينقل عنها، ويذكرها مصرِّحاً باسمها غير متوافرة بأيدينا، ومن ذلك تفسير ابن مُهْرَبُزْد، وتفسير النَّقَّاش، وتفسير القفال، وتفسير الرُّماني، وهناك مفسرون تردَّدت أسماؤهم بكثرة في تفسيره، منهم: ابن عباس، وسعيد بن جبير، ومجاهد، والحسن البصري، وقتادة.

27- قد يلجأ الكرمانى إلى معطيات خارجية مثل أسباب النزول، والعادات والتقاليد، والزمان والمكان، فى بيان المعنى النحويّ الدلاليّ للنّص وهذا ما يعرف بالموقف أو السّياق الخارجى.

28- أسفر البحث على أنّ ظلال المعنى لا يستدلّ عليه بالمعنى المعجمى فقط، بل إنّ وسائل المعنى متعددة، بحيث تشمل الأحداث والمواقف والانطباعات والتجريدات الذهنية فيما يتبادر إلى الذهن، فضلاً عن ذلك الوسائل التى يتشكل بها ظل المعنى.

المصادر والمراجع

• القرآن الكريم

أولاً: الكتب المطبوعة

- 1- الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ - 1974م.
- 2- أثر السياق في فهم الأمثال العربية، دراسة تطبيقية في كتاب جمهرة الأمثال، لأبي هلال العسكري (ت 395 هـ)، د. ياسر عناد كاظم التميمي، مكتبة دجلة، العراق، بغداد، ط1، 2021.
- 3- أثر النحاة في البحث البلاغي، د. عبد القادر حسين، دار غريب، القاهرة، د. ت.
- 4- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (ت 354هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408 هـ - 1988 م.
- 5- أحكام القرآن، القاضي أبو إسحاق إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن حماد بن زيد الأزدي البصري ثم البغدادي المالكي الجهضمي (ت 282هـ) تحقيق: عامر حسن صبري، دار ابن حزم - بيروت، 1426هـ-2005م.
- 6- الأدوات النحوية في كتب التفسير، د. محمود أحمد الصغير، دار الفكر، سوريا - دمشق، ط1، 1422هـ-2001م.
- 7- ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت 745هـ)، تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1418هـ-1998م.
- 8- إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتبتي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (ت 923هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط7، 1323هـ.

- 9- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (ت 982هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، دت.
- 10- الأزهية في علم الحروف، علي بن مُحَمَّد النَّحوي الهروي (ت 415هـ)، تحقيق: عبد المعين الملوح، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1413هـ-1993م.
- 11- أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت 538هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، ط1، 1419هـ-1998م.
- 12- أساليب الطلب عند النَّحويين والبلاغيين، د. قيس إسماعيل الأوسي، بيت الحكمة، جامعة بغداد، د. د. ت.
- 13- أساليب بلاغية، الفصاحة - البلاغة - المعاني، د. أحمد مطلوب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1980 م.
- 14- أسباب نزول القرآن، ابو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (ت 468هـ)، تحقيق: عصام عبد الحسين الحميدان، دار الصَّلاح، الدَّمام، ط2، 1412 هـ - 1992م.
- 15- استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، عبد الهادي ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد، بيروت لبنان، ط1، 2004م.
- 16- أسرار العربية، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري (ت 577هـ)، دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط1، 1420هـ-1999م.
- 17- إشكالية المعنى في الجهد التفسيري، دراسة في ضوء مستويات اللغة (تفسيراً وتأويلاً)، د. نجاح فاهم صابر العبيدي، نون للطباعة الحديثة، ط1، 1438هـ-2016م.
- 18- الأصمعيّات اختيار الأصمعي، الأصمعي أبو سعيد عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع (ت 216هـ) تحقيق: أحمد محمد شاكر - عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، مصر، ط7، 1993م.

- 19- الأصول دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، النحو - فقه اللغة - البلاغة، د. تمام حسّان، عالم الكتب، القاهرة، 1420هـ - 2000م.
- 20- الأصول في النحو، أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج(ت 316هـ)، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان - بيروت، د. ت.
- 21- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (ت 1393هـ)، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت - لبنان، 1415 هـ - 1995 م.
- 22- أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، د. نايف خرما، سلسلة عالم المعرفة، 9 المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978م.
- 23- الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، عائشة محمد علي عبد الرحمن المعروفة ببنت الشاطئ(ت 1419هـ)، دار المعارف، ط3، د. ت.
- 24- إعجاز القرآن، أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب(المتوفى: 403هـ)، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط5، 1997م
- 25- أعجاز القرآن الكريم، د. فضل حسن عباس، و سناء فضل عباس، د. ط، د. ت.
- 26- إعراب القرآن، أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (ت 338هـ)، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421 هـ.
- 27- إعراب القرآن، محمّد جعفر الشيخ الكرباسي النجفي، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1422هـ-2001م.
- 28- إعراب القرآن للأصبهاني، إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي التيمي الأصبهاني، أبو القاسم، الملقب بقوام السنة(ت 535هـ)، قدمت له ووثقت نصوصه: د. فائزة بنت عمر المؤيد، غير معروف(فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية - الرياض)، ط1، 1415 هـ - 1995 م

- 29- إعراب القرآن وبيانه، محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش (ت 1403هـ)، دار اليمامة، دمشق - بيروت، ط4، 1415هـ.
- 30- الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي دمشقي (ت 1396هـ)، دار العلم للملايين، ط15، 2002م.
- 31- الأغاني، علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم المرواني الأموي القرشي، أبو الفرج الأصبهاني (ت 356هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1415 هـ
- 32- أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة، د. فاضل مصطفى الساقى، تقديم: الاستاذ الدكتور تمام حسّان، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1397هـ-1977م.
- 33- ألفية ابن مالك، محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجبالي، أبو عبد الله، جمال الدين (ت672هـ)، دار التعاون، د ط، د ت.
- 34- أمالي ابن الشجري، ضياء الدين أبو السعادات هبة الله بن علي بن حمزة، المعروف بابن الشجري (ت 542هـ)، تحقيق: الدكتور محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1413 هـ - 1991م.
- 35- أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي نعلوي (355 - 436 هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي وشركاه)، الطبعة: الأولى، 1373 هـ - 1954 م.
- 36- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأميرة، بيروت - لبنان، ط2، 1430 هـ - 2009 م.
- 37- الأنساب، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبو سعد (ت 562هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، ط1، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، 1382 هـ - 1962 م.
- 38- الأنساب المنققة في الخط المتماثلة في النقط والضبط، أبو الفضل محمد بن طاهر بن علي بن أحمد المقدسي الشيباني، المعروف بابن القيسراني (ت 507هـ)، تحقيق: دي يونج، ليدن: بريل، 1282 هـ - 1865 م.

- 39- الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، أبو البركات الأنباري (ت 577هـ)، تحقيق ودراسة: د. جودة مبروك محمد مبروك، راجعه: د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، د.ت.
- 40- أنظمة الربط في العربية دراسة في التراكيب السطحية بين النحاة والنظرية التوليدية التحويلية، حسام البهنساوي، مكتبة الزهراء، القاهرة، ط1، 2003.
- 41- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت 685هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418م.
- 42- أوضح المسالك على ألفية ابن مالك، الإمام أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري المصري (ت 761هـ)، ومعه كتاب عدّة السالك الى تحقيق أوضح المسالك وهو الشرح الكبير من ثلاثة شروح، تأليف: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع للنشر والتوزيع، القاهرة، 2009م.
- 43- ائتلاف النُصرة في اختلاف نُحاة الكوفة والبصرة، عبد اللطيف بن أبي بكر الشَّرْجِيّ الزبيدي (ت 802هـ)، تحقيق: د. طارق الجنابي، عالم الكتب، ط1، 1407هـ-1987م.
- 44- إيجاز البيان عن معاني القرآن، محمود بن أبي الحسن بن الحسين النيسابوري أبو القاسم، نجم الدين (المتوفى: نحو 550هـ)، تحقيق: د. حنيف بن حسن القاسمي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1، 1415 هـ.
- 45- الإيضاح العضدي، أبو علي الفارسي (ت 377 هـ)، تحقيق: د. حسن شاذلي فرهود (كلية الآداب - جامعة الرياض)، ط1، 1389 هـ - 1969 م.
- 46- الإيضاح في علل النحو، أبو القاسم الرَّجَّاجِي (ت 337 هـ)، تحقيق: الدكتور مازن المبارك، ط5، دار النفائس - بيروت، 1406 هـ - 1986 م.
- 47- بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (المتوفى: 373هـ)، د. ط، د. ت.

- 48- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت 745هـ)، تحقيق، صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ.
- 49- بدائع الفوائد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية(ت 751هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان ، دت.
- 50- البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، محمود بن حمزة بن نصر، أبو القاسم برهان الدين الكرمانى،(ت بعد 505هـ)، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، مراجعة وتعليق: أحمد عبد التواب عوض، دار الفضيلة.
- 51- البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت 794هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط1، 1376هـ-1957م.
- 52- البسيط في النحو، لأبي عبد الله ضياء الدين محمد بن علي ابن العلي الإشبيلي (ت 650هـ) ، درسه وحققه : صالح بن حسين العابد ، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، 1442هـ - 2021م.
- 53- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت 817هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة.
- 54- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - لبنان - صيدا.
- 55- بلاغات النساء، أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر ابن طيفور (ت 280هـ)، صححه وشرحه: أحمد الألفي، مطبعة مدرسة والده عباس الأول، القاهرة، 1326 هـ - 1908 م.
- 56- بلاغة التراكيب دراسة في علم المعاني، د. توفيق الفيل، مكتبة الآداب، القاهرة، 1991 م.
- 57- البلاغة العربية قراءة أخرى، د. محمد عبد المطلب، دار نوبار ، القاهرة ، ط2، 2007 م.
- 58- بناء الجملة العربية، د. محمد حماسة عبد اللطيف، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2003.

- 59- بيان المعاني ، عبد القادر بن ملاً حويش السيد محمود آل غازي العاني (المتوفى: 1398هـ)، مطبعة الترقى، دمشق، ط1، 1382 هـ - 1965 م.
- 60- البيان في روائع القرآن دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، د. تمام حسّان، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1413 هـ - 1993 م.
- 61- البيان في غريب إعراب القرآن، أبو البركات الأنباري(ت 577هـ)، تحقيق: د. طه عبد الحميد طه، مراجعة: مصطفى السقا، انتشارات الهجرة، قم - إيران، 1403 هـ.
- 62- تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزبيدي(ت 1205هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ت.
- 63- تاريخ بيهق / تعريب، أبو الحسن ظهير الدين علي بن زيد بن محمد بن الحسين البيهقي، الشهير بابن فندمه (المتوفى: 565هـ)، ط1، دار اقرأ، دمشق، 1425 هـ.
- 64- تأصيل النظريات اللسانية الحديثة في التراث البلاغي عند العرب، د. هدى صلاح رشيد، دار الأمان، الرباط، ط1، 1436 هـ - 2015 م.
- 65- التأويل اللغوي في القرآن الكريم دراسة دلالية، د. حسين حامد الصالح، دار ابن حزم، ط1، 1426 هـ.
- 66- التأويل النحوي في القرآن الكريم، د. عبد الفتاح أحمد الحموز، مكتبة الرشيد، الرياض، ط1، 1404 هـ - 1984 م.
- 67- تأويل النصّ القرآني وقضايا النحو، د. محمود حسن الجاسم، كنوز المعرفة، عمان، ط2، 1437 هـ - 2016 م.
- 68- تأويل مشكل القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري(ت 276هـ)، إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ت.
- 69- التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري(ت 616هـ)، تحقيق: محمد علي البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت.
- 70- التحبير في علم التفسير، للسيوطي(ت 911هـ)، تحقيق: الدكتور فتحي عبد القادر فريد، ط1، دار العلوم، الرياض - المملكة العربية السعودية، 1402 هـ - 1982 م.

- 71- التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت 1393هـ)، دار التونسية للنشر - تونس، 1984 هـ.
- 72- التحليل الدلالي لإجراءاته ومناهجه، د. كريم زكي حسام الدين، د. ط، د. ت.
- 73- تحليل النَّصِّ القرآني في سياق الحمد والتسبيح، د. حسن عبید المعموري، دار الرضوان، عمان، ط1، 1440 هـ - 2019 م .
- 74- التداولية عند العلماء العرب دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، د. مسعود صحراوي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005 م.
- 75- التداولية في الدراسات النحوية، د. عبد الله جاد الكريم، مؤسسة الآداب، القاهرة، ط1، 1435 هـ - 2014 م.
- 76- التذليل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت 745هـ)، تحقيق: د. حسن هنداوي، دار القلم، ط1، دمشق، د. ت.
- 77- التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (ت 741هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، ط1، 1416 هـ .
- 78- التصوير الفني في القرآن، سيد قطب، دار الشروق، ط17، 1425 هـ - 2004 م.
- 79- التعبير القرآني، د. فاضل صالح السامرائي، دار عمار، عمان - الأردن، ط5، 1428 هـ - 2007 م.
- 80- التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت 816هـ)، حققه وضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، ط1، 1403 هـ-1983 م.
- 81- التفسير البسيط، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي، (ت 468هـ)، تحقيق: أصل تحقيقه في (15) رسالة دكتوراه بجامعة الإمام محمد بن

- سعود قامت لجنة علمية من الجامعة بسبكه وتنسيقه، عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1430هـ.
- 82- التفسير البياني للقرآن الكريم، عائشة محمد علي عبد الرحمن المعروفة ببنت الشاطئ (ت1419هـ)، دار المعارف - القاهرة، ط7، دت.
- 83- تفسير الشعراوي (الخواطر)، محمد متولي الشعراوي (ت1418هـ)، مطابع أخبار اليوم، د.ت.
- 84- تفسير القرآن، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (ت489هـ)، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض - السعودية، ط1، 1418هـ - 1997م.
- 85- تفسير القرآن، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت319هـ)، تحقيق: سعد بن محمد السعد، دار المآثر، المدينة المنورة، ط1، 1423هـ، 2002م.
- 86- تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن ملا علي خليفة القلموني الحسيني (ت1354هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
- 87- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت774هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ - 1999م.
- 88- تفسير القرآن العظيم، لابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ)، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ط3، 1419هـ.
- 89- تفسير القرآن الكريم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين بن قيم الجوزية (ت751هـ)، تحقيق: مكتبة الدراسات والبحوث العربية الإسلامية بإشراف الشيخ إبراهيم رمضان، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1410هـ.

- 90- تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، حمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (ت 333هـ)، تحقيق: د. مجدي باسلو، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط1، 1426 هـ - 2005 م.
- 91- تفسير عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (ت 211هـ)، دراسة وتحقيق: د. محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية - بيروت، 1419هـ.
- 92- التفكير اللغوي بين القديم والجديد، د. كمال بشر، دار غريب - القاهرة، 2005م.
- 93- التتوير شرح الجامع الصغير، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسيني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير، (ت 1182هـ)، تحقيق: د. محمد اسحاق محمد إبراهيم، مكتبة دار السلام، الرياض، ط1، 1432هـ-2011م.
- 94- تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور (ت 370هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م.
- 95- توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن علي المرادي المصري المالكي (ت 749هـ)، شرح وتحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، أستاذ اللغويات في جامعة الأزهر، دار الفكر العربي، ط1، 1428هـ - 2008م.
- 96- التيسير في القراءات السبع، عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو الداني (ت 444هـ): تحقيق: اوتو تريزل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1404هـ / 1984م.
- 97- جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (ت 310هـ) تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، 1420 هـ - 2000 م.
- 98- الجامع لأحكام القرآن الكريم، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت 671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ-1964م.
- 99- الجملة العربية تأليفها وأقسامها، د. فاضل صالح السامرائي، دار الفكر، عمان - الأردن، ط3، 1430 هـ - 2009م.

- 100- الجملة العربية والمعنى، د.فاضل صالح السامرائي، دار ابن كثير، ط1، 1438هـ - 2017م.
- 101- الجملة في الشعر العربي، د. محمد حماسة عبد اللطيف، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1410هـ - 1990م.
- 102- جمهرة أشعار العرب، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي(ت 170 هـ)، شرحه وضبطه وقدم له: الأستاذ علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط3، 1424 هـ - 2002م.
- 103- جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي(ت321هـ)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، ط1، 1987م.
- 104- الجنى الداني في حروف المعاني، الحسن بن قاسم المرادي(ت 749هـ)، تحقيق: د. فخر الدين قباوه، والأستاذ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، ط1، 1413هـ - 1993م.
- 105- الجواهر الحسان في تفسير القرآن، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي(ت 875هـ)، تحقيق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 1418 هـ.
- 106- حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، إسماعيل بن مصطفى القونوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ - 2001م.
- 107- الحاوي للفتاوي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي(ت911هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، 1424 هـ - 2004 م.
- 108- الحجة للقراء السبعة، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الأصل، أبو علي(ت 377هـ)، تحقيق: بدر الدين قهوجي - بشير جويجايي، راجعه ودققه: عبد العزيز رباح - أحمد يوسف الدقاق، دار المأمون للتراث - دمشق / بيروت، 1413 هـ - 1993م.
- 109- الحذف التركيبي وعلاقته بالنظم والدلالة بين النظرية والتطبيق، د. فايز تركي عبد السلام تركي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2011م.

- 110- حروف المعاني والصفات، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي (ت 340هـ)، تحقيق: علي توفيق الحمد، دار الأمل، الأردن - أريد، ط2، 1406هـ-1986م.
- 111- حصاد السنين من حقول العربية، د. تمام حسّان، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2012م.
- 112- خزانة الأدب وغاية الأرب، بن حجة الحموي، تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله الحموي الأزراي (ت 837هـ)، تحقيق: عصام شقيو، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2004م.
- 113- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت 392هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، دت.
- 114- الخليل بن أحمد الفراهيدي أعماله ومنهجه، د. مهدي المخزومي، دار الرائد العربي، بيروت - لبنان، دت.
- 115- خواطر من تأمل في لغة القرآن الكريم، تمام حسّان، عالم الكتب، مكتبة عبد الخالق ثروت، ط1، 2006م.
- 116- الدر الثمين في أسماء المصنفين، علي بن أنجب بن عثمان بن عبد الله أبو طالب، تاج الدين ابن السّاعي (ت 674هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد شوقي بنبين - محمد سعيد حنشي، ط1، دار الغرب الاسلامي، تونس، 1430 هـ - 2009م.
- 117- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (ت 756هـ)، تحقيق: د. أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، دت.
- 118- دراسات في الأدوات النحوية، د. مصطفى النحاس، شركة الربيعان، الكويت، 1979.
- 119- دراسات في النقد المسرحي والادب المقارن، محمد زكي العشماوي، بيروت، دار النهضة العربية، 1983هـ.
- 120- دراسات في علم اللغة، د. كمال محمد بشر، دار المعارف، مصر، ط9، 1986.
- 121- دراسات لأسلوب القرآن الكريم، محمد عبد الخالق عزيمة (ت 1404 هـ)، تصدير: محمود أحمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، دت.

- 122- درة التنزيل وغرة التأويل، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأصبهاني المعروف بالخطيب الإسكافي(ت 420هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق: د. محمد مصطفى آيدين، جامعة أم القرى، وزارة التعليم العالي سلسلة الرسائل العلمية الموصى بها، معهد البحوث العلمية، مكة المكرمة، ط1، 1422هـ-2001م.
- 123- درة الغواص في أوهام الخواص، القاسم بن علي بن محمد بن عثمان، أبو محمد الحريري البصري(ت 516هـ)، تحقيق: عرفات مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ط1، 1998/1418هـ.
- 124- دلالات التراكيب، د. محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، 1429هـ - 2008م.
- 125- دلالة السياق، د. ردة الله بن ردة بن ضيف الله الطلحي، جامعة أم القرى، ط1، المملكة العربية السعودية، 1424هـ.
- 126- دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث(دراسة تحليلية للوظائف الصوتية والبنوية والتركيبية في ضوء نظرية السّياق)، د. عبد الفتاح عبد الحلّيم البركاوي، دار المنار، القاهرة، ط1، 1991.
- 127- الدلالة السياقية عند اللغويين، د. عواطف كنوش مصطفى، دار السياب، لندن، ط1، 2007م.
- 128- الدلالة النحوية في كتاب سيبويه، صباح عبد الهادي كاظم، دار الفراهيدي، بغداد، ط1، 2012م.
- 129- الدلالة والتععيد النحوي دراسة في فكر سيبويه، د. محمد سالم صالح، ط1، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2008م.
- 130- دلائل الإعجاز في علم المعاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار(ت 471هـ)، تحقيق: ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، ط1، دت.

- 131- ديوان أبي نواس، شرح وتعليق محمد أنيس مهرات، دار مهرات العلوم، حمص - سوريا، ط1، 2009م.
- 132- ديوان الأعشى الكبير ، ميمون بن قيس، تحقيق: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ - 2003م.
- 133- ديوان الفرزدق ، شرحه وضبطه وقدم له الاستاذ: علي فاعور ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1407هـ - 1987م.
- 134- ديوان النمر بن تولب العكلي، تحقيق: محمد نبيل طريفي، دار صادر، بيروت - لبنان، ط1، 1421هـ - 2000م.
- 135- ديوان الهذليين، الشعراء الهذليون، ترتيب وتعليق: محمد محمود الشنقيطي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة - جمهورية مصر العربية، 1385 هـ - 1965 م.
- 136- ديوان امرئ القيس، امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، من بني آكل المرار(ت 545 م)، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1425 هـ - 2004م.
- 137- ديوان أوس بن حجر، تحقيق وشرح: د. محمد يوسف نجم، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1400هـ - 1980 م.
- 138- ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تحقيق: نعمان محمد أمين طه، دار المعارف القاهرة - مصر، ط3، دت.
- 139- ديوان جميل بثينة، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1402هـ - 1982.
- 140- ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات ، تحقيق: محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، لبنان، 2009 م.
- 141- ديوان عنتر بن شداد العبسي، تحقيق: محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، بيروت، دت.
- 142- ديوان كثير عزة، جمعه وشرحه : إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت - لبنان، 1391هـ - 1971.

- 143- الردّ على النحاة، أحمد بن عبد الرحمن بن محمد، ابن مضاء، ابن عمير اللخمي القرطبي، أبو العباس(ت592هـ)، دراسة وتحقيق: د. محمد ابراهيم البناء، دار الاعتصام، ط1، 1399هـ-1979م.
- 144- الرسالة، الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي(ت204هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، دت.
- 145- رصف المباني في شرح حروف المعاني، للإمام أحمد بن عبد النور المالقي (ت702هـ)، تحقيق: أ.د. أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط3، 1423هـ-2002م.
- 146- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي(ت1270هـ)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت ط1، 1415هـ.
- 147- زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت597هـ) تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط1، - 1422هـ
- 148- زهرة التفاسير، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة(ت1394هـ)، دار الفكر العربي، دت.
- 149- السبعة في القراءات، أحمد بن موسى بن العباس التميمي، أبو بكر بن مجاهد البغدادي (ت324هـ)، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط2، 1400هـ.
- 150- سر صناعة الإعراب، أبو الفتح عثمان بن جني الموصللي(ت392هـ)، تحقيق: حسن هنداوي، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، ط1، 1421هـ-2000م.
- 151- سياق الحال في الدرس الدلالي، د. فريد عوض حيدر، مكتبة النهضة المصرية، دط، دت.
- 152- السِّياق وأثره في المعنى، د. مهدي إبراهيم الغويل، أكاديمية الفكر الجماهيري، بنغازي، ليبيا، 2011م.
- 153- السياق والدلالة، د. مسعود بودوخة، دار الأيام للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2015.

- 154- السياق والمعنى دراسة في أساليب النحو العربي، د.عرفات فيصل المناع، مؤسسة السياب، ط1، لندن، 2013.
- 155- سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت : 748هـ) ، تحقيق : مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ، ط3 ، 1405 هـ / 1985 م.
- 156- شرح أبيات سيبويه، يوسف بن أبي سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان أبو محمد السيرافي(ت 385هـ)، تحقيق: د. محمد علي الريح هاشم، راجعه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر - القاهرة، 1394هـ-1974م.
- 157- شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو، خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاوي الأزهرى، زين الدين المصري، وكان يعرف بالوقاد (ت 905هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، ط1، 1421هـ-2000م.
- 158- شرح الرضي على الكافية، الشيخ رضي الدين محمد بن الحسن الاسترابادي النحوي(ت 686هـ)، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قان يونس، بنغازي، ط2، 1996.
- 159- شرح الكافية الشافية، جمال الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك السلطاني الجباني (ت 672هـ) ، تحقيق وتقديم: عبد المنعم أحمد هويدي ، جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة ، ط1، 1402 هـ - 1982م.
- 160- شرح المفصل للزمخشري، يعيش بن علي بن يعيش بن أبي السرايا محمد بن علي، أبو البقاء، موفق الدين الأسدي الموصللي، المعروف بابن يعيش وبابن الصانع(ت 643هـ)، قدم له: د. إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت - ط1، 1422هـ-2001م.
- 161- شرح المقدمة المحسبة، طاهر بن أحمد بن بابشاذ(ت 469 هـ)، تحقيق: خالد عبد الكريم، المطبعة العصرية، الكويت، ط1، 1977 م

- 162- شرح تسهيل الفوائد، محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، أبو عبد الله، جمال الدين (ت 672هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمن السيد، د. محمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1410هـ - 1990م.
- 163- شرح جمل الزجاجي، أبو الحسن علي بن مؤمن بن محمد بن علي بن عصفور الأشبيلي (ت 669هـ)، قدّم له ووضّع هوامشه وفهارسه: فواز الشعار، إشراف: د. أميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، ط1، 1419هـ - 1998م.
- 164- شرح شافية ابن الحاجب، مع شرح شواهد للعالم الجليل عبد القادر البغدادي صاحب خزانة الأدب (ت 1093هـ)، محمد بن الحسن الرضي الاسترابادي، نجم الدين (ت 686هـ)، حققها، وضبط غريبهما، وشرح مبهمهما، الاساتذة: محمد نور الحسن، محمد الزفزاف، محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، 1395هـ - 1975م.
- 165- شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، الإمام أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري المصري (ت 761هـ)، ومعه كتاب منتهى الأرب، بتحقيق شرح شذور الذهب، تأليف: محمد محي الدين عبد الحميد، ذوي القربى، قم، ط1، 1436هـ.
- 166- شرح عيون كتاب سيبويه، أبو نصر هارون بن موسى بن صالح بن جندل القيسي المجريطي القرطبي (ت 401هـ)، دراسة وتحقيق: عبد ربّه عبد اللطيف عبد ربّه، مطبعة حسان، القاهرة، ط1، 1404هـ - 1984م.
- 167- شرح كتاب سيبويه، أبو سعيد السيرافي الحسن بن عبد الله بن المرزبان (ت 368هـ)، تحقيق: أحمد حسن مهدي، علي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 2008م.
- 168- الشرط في القرآن الكريم، عبد السلام المسدي، ومحمد هادي الطرابلسي، دط، الدار العربية للكتاب، دت.
- 169- الشعر والشعراء، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت 276هـ)، دار الحديث، القاهرة، 1423هـ

- 170- شواذ القراءات، رضي الدين شمس القراء أبي عبد الله محمد بن أبي نصر الكرمانى(ت بعد سنة 505 هـ)، تحقيق شمران سركال يوسف العجيلي، ط1، مؤسسة البلاغ، بيروت، 2001م.
- 171- الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين(ت 395هـ)، منشورات محمد علي بيضون، ط1، 1418هـ-1997م.
- 172- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت 393هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ-1987م.
- 173- صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت 256هـ)، تحقيق: محمد بن زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1، 1422هـ.
- 174- الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم الحسيني العلوي الطالب الملقب بالمؤيد بالله (ت 745هـ)، المكتبة العنصرية - بيروت، ط1، 1423 هـ
- 175- العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي دراسة تطبيقية، د. عبد الواحد حسن الشيخ، الإشعاع الفنية، ط1، 1419 هـ - 1999م.
- 176- علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1998م.
- 177- علم اللغة الاجتماعي(مدخل)، د. كمال بشر، دار غريب، القاهرة ، ط3، 1997م.
- 178- علم اللغة الاجتماعي، د. هديسون، ترجمة: د. محمود عياد، دار الكتب، القاهرة، ط2، 1990م.
- 179- علم اللغة العربية، د. محمود فهمي حجازي، دارغريب للطباعة والنشر والتوزيع، دط، دت.

- 180- علم اللغة النَّصي بين النظرية والتطبيق دراسة تطبيقية على السور المكية، د. صبحي إبراهيم الفقي، دار قباء، ط1، 1331هـ - 2000م.
- 181- علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، د. محمود السَّعران، دار الفكر العربي، 142هـ - 1992م.
- 182- عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني(ت 855هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- 183- عيون الأخبار، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت 276هـ)، دار الكتب العلمية -بيروت، 1418 هـ.
- 184- غاية النهاية في طبقات القراء، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت 833هـ)، مكتبة ابن تيمية، عني بنشره لأول مرة عام 1351هـ ج. برجستراسر.
- 185- غرائب التفسير وعجائب التأويل، محمود بن حمزة بن نصر، أبو القاسم برهان الدين الكرمانى، ويعرف بتاج القراء (ت بعد 505هـ) ، تحقيق: شمران سركال يوسف العجيلي، دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة، مؤسسة علوم القرآن - بيروت , د.ت.
- 186- غرائب القرآن ورجائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (ت 850هـ)، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1416 هـ.
- 187- غريب الحديث، أبو عُبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي(ت 224هـ)، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد- الدكن، ط1، 1384 هـ - 1964 م.
- 188- فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني(ت 1250هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1414 هـ.
- 189- فصول في علم الدلالة، د. فريد عوض حيدر، مكتبة الآداب، ط3، القاهرة، 2011م.
- 190- فقه اللغة وسر العربية , عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي(ت 429هـ) تحقيق: عبد الرزاق المهدي , إحياء التراث العربي , ط1 , 1422هـ - 2002م.

- 191- فكرة النظم بين وجوه الإعجاز القرآني، د. فتحي أحمد عامر، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1988م.
- 192- في المعنى النحوي والمعنى الدلالي، د. خالد إسماعيل حسّان، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1430هـ - 2009م.
- 193- في النحو العربي نقدً وتوجيه، الدكتور مهدي المخزومي، دار الرائد العربي، لبنان - بيروت، ط2، 1406هـ-1986م.
- 194- القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي(ت 817هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان - بيروت، ط8، 1426هـ-2005م.
- 195- القرائن وأثرها في التوجيه النحوي عند سيبويه، د. لطيف حاتم الزالملي، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان - بيروت، ط1، 2014م.
- 196- قضايا التقدير النحوي بين القدماء والمحدثين، د. محمود سليمان ياقوت، دار المعارف، القاهرة، 1985م.
- 197- قضايا نحوية، د. مهدي المخزومي، مكتبة آفاق، د.ت.
- 198- قطر الندى وبل الصدى، الإمام أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري المصري (ت761هـ)، ومعه كتاب نهج التقى لتحقيق وإعراب شواهد قطر الندى، تأليف: العلامة محمد جعفر الشيخ إبراهيم الكرباسي، قم، ذوي القربى، ط6، 1433هـ.
- 199- قواعد التّرجيح عند المفسرين دراسة نظرية تطبيقية، د. حسين عبد علي حسين الحربي، دار القاسم، ط2، 1429هـ - 2008م.
- 200- قواعد النحو العربي في ضوء نظرية النّظم، د. سناء حميد البياتي، دار وائل للنشر، ط1، 2003م.
- 201- الكامل في اللغة والأدب، محمد بن يزيد الميرد، أبو العباس(ت 285هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، ط3، 1417هـ - 1997م.

- 202- الكتاب، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي الولاء، أبو بشر، الملقب سيوييه (ت 180هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1408هـ-1988م.
- 203- كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت 170هـ)، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. ابراهيم السامرائي، دار مكتبة الهلال، د.ت.
- 204- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت 538هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ.
- 205- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة (ت 1067هـ)، مكتبة المثنى - بغداد ، 1941م.
- 206- الكلمة دراسة نحوية معجمية، د. حلمي خليل، ط2 ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، مصر، 1998م.
- 207- الكناش في فني النحو والصرف، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود بن محمد ابن عمر بن شاهنشاه بن أيوب، الملك المؤيد، صاحب حماة(ت 732 هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور رياض بن حسن الخوام، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت - لبنان،: 200 م.
- 208- الكنز اللغوي في اللسن العربي، ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (ت 244هـ)، تحقيق: أوغست هفنز، مكتبة المتنبّي - القاهرة، د.ت.
- 209- لباب التفاسير، تأليف الإمام المُفسّر تاج القراء الكرمانيّ، بُرّهانِ الدّينِ أبي القاسمِ محمودِ بنِ حمزة بنِ نصرِ الكرمانيّ(ت بعد سنة 500 هـ)، تحقيق وتعليق: محمد عبد الحلّيم بَعّاج، دار اللباب، ط1، دمشق - سوريا، 1443هـ - 2021 م.
- 210- اللباب في علل البناء والإعراب، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري البغدادي محب الدين(ت 616هـ)، تحقيق: د. عبد الاله النبهان، دار الفكر، دمشق، ط1، 1416هـ-1995م.

- 211- لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت 711هـ)، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- 212- لطائف الإشارات، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت 465هـ)، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر، ط3، دت.
- 213- اللغة العربية معناها ومبناها، الأستاذ الدكتور تَمَام حَسَّان، عالم الكتب، القاهرة، ط6، 1430هـ-2009م.
- 214- اللغة والمعنى والسياق، جون لا ينز، ترجمة:عباس صادق الوهاب، مراجعة: د. يوئيل عزيز، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، بغداد، ط1، 1987م.
- 215- الملححة في شرح الملححة، محمد بن حسن بن سباع بن أبي بكر الجذامي، أبو عبد الله، شمس الدين، المعروف بابن الصائغ (ت 720هـ) تحقيق: إبراهيم بن سالم الصاعدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1424هـ/2004م.
- 216- لمسات بيانية في نصوص من التنزيل ، الدكتور فاضل بن صالح بن مهدي بن خليل البدري السامرائي ، دار عمار للنشر والتوزيع ، الأردن - عمان ، ط3 ، 1423هـ - 2003م.
- 217- اللمع في العربية، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت 392هـ)، تحقيق: فائز فارس، دار الكتب الثقافية - الكويت، دت.
- 218- ما فات الإنصاف في مسائل الخلاف، د. فتحي بيومي حمودة، شركة العروة لصناعة مواد التعبئة والتغليف، دت.
- 219- المبسوط في القراءات العشر، أحمد بن الحسين بن مهران النيسابوري، أبو بكر (ت 381هـ)، تحقيق: سبع حمزة حاكيمي، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1981م.
- 220- المتشابه اللفظي في القرآن الكريم دراسة نقدية بلاغية، د. مشهور موسى مشهور مشاهرة، عالم الكتاب الحديث، ط1، 2010.
- 221- مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري (ت 209هـ)، تحقيق: محمد فواد سزكين، مكتبة الخانجي - القاهرة، 1381 هـ.

- 222- مجمع البيان في تفسير القرآن، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي(ت 548هـ)، دار العلوم، لبنان - بيروت، ط1، 1426هـ-2005م.
- 223- مجمل اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين (ت 395هـ)، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1406هـ-1986م.
- 224- محاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي(ت 1332هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418 هـ.
- 225- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي(ت 392هـ)، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1420هـ-1999م.
- 226- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي(ت 542هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ.
- 227- المحكم والمحيط الأعظم ، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيدة المرسي (ت 458هـ) ، تحقيق: عبد الحميد هنداوي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1421هـ 2000م.
- 228- المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيدة المرسي(ت 458هـ)، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1417هـ-1996م.
- 229- مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي(ت 710هـ) حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، 1419هـ-1998م.
- 230- مدخل إلى علم اللغة، د. محمود فهمي حجازي، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.
- 231- مدخل إلى علم لغة النص ومجالات تطبيقه، محمد الأخضر الصبيحي، الدار العربية للعلوم ناشرون، دت .

- 232- مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، د. مهدي المخزومي، دار الرائد ، ط2، بيروت - لبنان، 1406هـ-1986م.
- 233- مراعاة المخاطب في النحو العربي، د. بان الخفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان، ط1، 2008م.
- 234- المساعد على تسهيل الفوائد، قاضي القضاة بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي الهمداني المصري(ت 769هـ)، تحقيق: د. محمد كامل بركات،، دار الفكر، دمشق،، ط1، 1400-1405هـ.
- 235- المسائل العضديات، أبو الحسن بن أحمد الفارسي(37 هـ) ، تحقيق: د. علي جابر المنصوري، عالم الكتب بيروت، ط1، 1406 هـ - 1986 م.
- 236- المسائل المشكلة المعروفة بالبغداديات، لأبي علي النحوي(ت 377هـ)، دراسة وتحقيق: صلاح الدين عبد الله الشيكاي، مطبعة العاني، دت.
- 237- المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (ت 405هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1411 - 1990.
- 238- المسرحي في الأدب الجزائري، عز الدين جلاوجي، وزارة الثقافة، عاصمة الثقافة العربية، 2007م
- 239- مسند الإمام أحمد بن حنبل ، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني(ت 241هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ، عادل مرشد، وآخرين. إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي ، مؤسسة الرسالة ، ط1 ، 1421هـ - 2001م.
- 240- معالم التنزيل في تفسير القرآن، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي(ت 510هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي -بيروت، ط1، 1420 هـ.

- 241- معاني القرآن، أبو الحسن المجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري، المعروف بالأخفش الأوسط(ت215هـ)، تحقيق: د. هدى محمود قراعة , مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1411 هـ - 1990 م.
- 242- معاني الحروف، أبو الحسن علي بن عيسى الرُّماني النحوي(ت384هـ)، حققه وخرج شواهد، وعلق عليه، وقدم له، وترجم للرماني وأرّخ لعصره، د. عبد الفتاح اسماعيل شلبي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1429هـ-2008م.
- 243- معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء(ت207هـ)، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي و محمد علي النجار وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة - مصر، ط1، دت.
- 244- معاني القرآن وإعرابه، ابراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج(ت311هـ)، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1408هـ-1988م.
- 245- معاني النَّحو، الدّكتور فاضل صالح السامرائي، شركة العاتك للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1423هـ-2003م.
- 246- معترك الأقران في إعجاز القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي(ت911هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، ط1، 1408هـ-1988م.
- 247- معجم الأدباء(إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي(ت626هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1414 هـ - 1993 م.
- 248- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي، دت.
- 249- المعجم الوسيط , مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى , وآخرون، دار الدعوة , دت.
- 250- معجم حروف المعاني في القرآن الكريم , محمد حسن الشريف , مؤسسة الرسالة , ط1 , 1417هـ 1996م.

- 251- معجم علم اللغة النظري، د. محمد علي الخولي، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1982م.
- 252- معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، الرازي، أبو الحسين (ت 395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ-1979م.
- 253- مغني اللبيب عن كتب الأعراب، الإمام أبو محمد جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام، الانصاري، المصري، (ت 761هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة الصادق.
- 254- مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التميمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت 606هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.
- 255- مفاتيح العلوم، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب (ت 626هـ)، ضبطه وكتبه همامه وعلق عليه: نعيم زرزور دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط3، 1407 هـ - 1987 م.
- 256- المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت 502هـ) تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق - بيروت ط1، 1412 هـ.
- 257- المفصل في صنعة الأعراب، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت 538هـ)، تحقيق: علي بو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993م.
- 258- المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية المشهور بـ (شرح الشواهد الكبرى)، بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى العيني (ت 855 هـ)، تحقيق: أ. د. علي محمد فاخر، أ. د. أحمد محمد توفيق السوداني، د. عبد العزيز محمد فاخر، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة - جمهورية مصر العربية، ط1، 1431 هـ - 2010 م.
- 259- المقتصد في شرح الإيضاح، لعبد القاهر الجرجاني (ت 71 هـ)، تحقيق: د. كاظم بحر المرجان، دار الرشيد للنشر، العراق، 1982م.

- 260- المقتضب، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، أبو العباس، المعروف بالمبرد (ت285هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة. عالم الكتب، بيروت، دت.
- 261- المكتفى في الوقف والابتداء، عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو الداني (ت444هـ)، تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دار عمار، ط1، 1422 هـ - 2001 م.
- 262- من بلاغة القرآن، د. أحمد أحمد بدوي، شركة نهضة مصر، القاهرة، دت.
- 263- مناهج البحث في اللغة، د. تمام حسان، دار الثقافة، دت.
- 264- المنصف لابن جني، شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني (ت247هـ)، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت392هـ)، دار إحياء التراث القديم، ط1، 1373هـ-1954م.
- 265- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم بن محمد بن حسن، ابن حازم القرطاجني، أبو الحسن (ت684هـ)، تحقيق: محمد بن الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1986م.
- 266- الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت790هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/1997م.
- 267- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي التهانوي، تقديم: د. رفيق العجم وآخرين، ط1، بيروت، مطبعة ناشرون، 1996م.
- 268- موضوعات في نظرية النحو العربي، دراسة موازنة بين القديم والحديث، د. زهير غازي زاهد، دار الغدير، قم، ط1، 1434هـ.
- 269- الميزان في تفسير القرآن، للعلامة محمد حسين الطباطبائي (ت1402هـ)، الأميرة، بيروت - لبنان، ط1، 1431هـ - 2010م.
- 270- النحو العربي أحكام ومعان، د. محمد فاضل السامرائي، دار ابن كثير، بيروت - لبنان، ط1، 1435هـ - 2014م.
- 271- نحو القرآن، أحمد عبد الستار الجوارى، مطبعة المجمع العلمي العراقي، العراق - بغداد، 2006م.

- 272- النَّحْوُ الْقُرْآنِي فِي ضَوْءِ لِسَانِيَاتِ النَّصِّ، د. هِنَاءُ مُحَمَّدُ إِسْمَاعِيلُ، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، بَيْرُوتَ - لُبْنَانَ، ط1، 2012م.
- 273- نَحْوُ الْمَعَانِي، د. أَحْمَدُ عَبْدِ السُّتَارِ الْجَوَارِي الْمَوْسِسَةُ الْعَرَبِيَّةُ لِلدِّرَاسَاتِ وَالنَّشْرِ، ط1، 2006 م
- 274- النَّحْوُ الْوَافِي، عَبَّاسُ حَسَنُ، مَطْبُوعَاتُ الْأَنْدَلُسِ الْعَالَمِيَّةِ، بَيْرُوتَ، ط1، 143هـ - 2010م
- 275- النَّحْوُ وَالذَّلَالَةُ مَدْخَلٌ لِدِرَاسَةِ الْمَعْنَى النَّحْوِي الدَّلَالِي، الدُّكْتُورُ مُحَمَّدُ حَمَاسَةُ عَبْدِ الْلطَّيْفِ، دَارُ غَرِيبٍ، الْقَاهِرَةُ، 2006 م.
- 276- النَّحْوِيُّونَ وَالْقُرْآنُ الْكَرِيمُ، د. خَلِيلُ بَنِيَانِ الْحَسُونِ، دَارُ جَرِيرٍ، عَمَانَ، الْأُرْدُنَ، ط1، 1436هـ - 2016 م
- 277- النَّشْرُ فِي الْقِرَاءَاتِ الْعَشْرِ، شَمْسُ الدِّينِ أَبُو الْخَيْرِ ابْنُ الْجَزْرِيِّ، مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يُوْسُفَ (ت 833 هـ)، تَحْقِيقُ: عَلِيِّ مُحَمَّدِ الضَّبَّاعِ (ت 1380 هـ)، الْمَطْبَعَةُ التِّجَارِيَّةُ الْكُبْرَى، د.ت.
- 278- النَّظَرِيَّةُ التَّدَاوُلِيَّةُ عِنْدَ الْأَصُولِيِّينَ، نَصِيرَةُ مُحَمَّدُ غَمَارِي، دَارُ عِلْمِ الْكِتَابِ الْجَدِيدِ، الْأُرْدُنَ، ط1، 2014م.
- 279- نَظَرِيَّةُ السِّيَاقِ الْقُرْآنِيِّ دِرَاسَةٌ تَأْصِيلِيَّةٌ دَلَالِيَّةٌ نَقْدِيَّةٌ، د. الْمُتَنَّى عَبْدِ الْفَتَّاحِ مُحَمَّدُ دَارُ وَائِلَ لِلنَّشْرِ، عَمَانَ - الْأُرْدُنَ، ط1، 1429هـ - 2008م.
- 280- نَظَرِيَّةُ الْمَعْنَى الدِّرَاسَاتِ النَّحْوِيَّةِ، د. كَرِيمُ حَسِينُ نَاصِحِ الْخَالِدِيِّ، ط2، دَارُ صَفَاءِ، عَمَانَ - الْأُرْدُنَ، 1439هـ - 2012.
- 281- نَظَرِيَّةُ النَّحْوِ الْعَرَبِيِّ فِي ضَوْءِ مَنَاهِجِ النَّظَرِ النَّحْوِيِّ الْحَدِيثِ، د. نِهَادُ الْمَوْسَى، الْمَوْسِسَةُ الْعَرَبِيَّةُ لِلدِّرَاسَاتِ وَالنَّشْرِ، بَيْرُوتَ، 1400 هـ - 1985.
- 282- النَّكْتُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ (فِي مَعَانِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَإِعْرَابِهِ)، عَلِيُّ بْنُ فَضَّالِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ غَالِبِ الْمَجَاشِعِيِّ الْقَيْرَوَانِيِّ، أَبُو الْحَسَنِ (ت 479هـ)، دِرَاسَةٌ وَتَحْقِيقٌ: د. عَبْدِ اللَّهِ عَبْدِ الْقَادِرِ الطَّوِيلِ، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ - بَيْرُوتَ، ط1، 1428 هـ - 2007 م.

283- النُّكْت والعِيون، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي(ت 450هـ)، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، دت.

284- النوادر في اللغة، أبو زيد الأنصاري، تحقيق ودراسة: د. محمد عبد القادر أحمد، دار الشروق، ط1، 1401 هـ - 1981 م.

285- الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمَوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي(ت437هـ)، مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة، بإشراف أ. د: الشاهد البوشيخي، مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة، ط1، 1429 هـ - 2008 م.

286- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة الوقفية، مصر، دت.

287- الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت 764هـ)، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى الناشر: دار إحياء التراث - بيروت عام النشر: 1420هـ- 2000م.

288- الواو في العربية بين الصوت والدلالة، د. أحمد محمد عبد الراضي، القاهرة، 1418هـ - 1997م.

289- الوسيط في تفسير القرآن المجيد، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي(ت 468هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبد الغني الجمل، الدكتور عبد الرحمن عويس، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1415 هـ - 1994 م.
ثانياً: الرسائل الجامعية:

1- أسباب التُّزول وأثرها في التَّفسير، عصام بن عبد المحسن الحميدان، المملكة العربية السعودية، كلية أصول الدين، رسالة ماجستير، 1406هـ.

- 2- البحث الدلالي في تفسير الأمثل للشيرازي، نعمة دهش فرحان الطائي، جامعة بغداد، كلية التربية، ابن رشد، أطروحة دكتوراه، 1428هـ - 2007م.
- 3- البنى النحوية وأثرها في المعنى، أحمد عبد الله حمود العاني، جامعة بغداد، كلية الآداب، أطروحة دكتوراه، 1423هـ - 2003م.
- 4- ترجيحات أبي حيان الأندلسي في التفسير من سورة طه إلى أول سورة المؤمنین جمعًا ودراسة وموازنة، من خلال تفسيره البحر المحيط، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم الكتاب والسنة، المملكة العربية السعودية، أطروحة دكتوراه، 1430 هـ.
- 5- توظيف السياق في درس اللغوي، الصادق محمد آدم، جامعة الخرطوم، كلية الآداب، أطروحة دكتوراه، 2007م.
- 6- دلالة الاكتفاء في الجملة القرآنية دراسة نقدية للقول بالحذف والتقدير، علي عبد الفتاح محيي الشمري، كلية التربية، ابن رشد، أطروحة دكتوراه، 1427 هـ - 2006 م.
- 7- دور السياق في تحديد الدلالة الوظيفية، سمية محامدية، رسالة ماجستير، جامعة محمد خضير، الجزائر، 2013م.
- 8- دور السياق في منهج التحليل النحوي عند سيبويه، موسى إبراهيم موسى حسن الشلتاوي، الجامعة الأردنية، قسم الدراسات العليا للعلوم الإنسانية والاجتماعية، رسالة ماجستير، 1411هـ - 1991م.
- 9- السياق وأثره في درس اللغوي دراسة في ضوء علم اللغة الحديث، إبراهيم محمود خليل، كلية الدراسات العليا في الجامعة الأردنية، أطروحة دكتوراه، 1411هـ - 1990 م.
- 10- السياق والمعنى عند الإمام أبي حامد الغزالي في ضوء علم اللغة الحديث، سالم محمد (المقبل الحاج) الخوالدة، كلية الآداب والعلوم في جامعة آل البيت (رسالة ماجستير).
- 11- السياق ودوره في استنباط الأحكام النقدية التراثية، مراد حاج محند، رسالة ماجستير، جامعة مولود معمري، الجزائر، 2012م.
- 12- عود الضمير في البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، محمد خالد رحال العبيدي، جامعة بغداد، كلية الآداب، أطروحة دكتوراه، 1426هـ - 2005م.

13- المعنى النَّحْوِيّ في مذاهب علماء العربية (مقارنة لسانية حديثة)، نجود جميل أحمد
المساعفة، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، رسالة ماجستير، 2002م.

ثالثاً: البحوث:

1- توجيه معاني الأدوات الثنائية في كتاب جواهر الأدب في معرفة كلام العرب للأربلي(ت
741هـ)، نصيرة عبد الحسين ناصر، مجلة الباحث، كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة
كربلاء المجلد 41، العدد(4)، 2022.

2- السياق والنص، استقصاء دور السياق في تحقيق التماسك النصي، فطومة لحماذي، مجلة
كلية الآداب، والعلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة محمد خضير بسكرة، الجزائر، العدد (2)
، 2008م.

3- ظاهرة المشترك اللفظي ومشكلة غموض الدلالة، د. أحمد نصيف الجنابي، مجلة المجمع
العلمي العراقي، المجلد 35، ج4، 1405هـ - 1984م.

4- ظلال المعنى بين الدلالة والعرفانية في ديوان ولادة متأخرة للشاعر عبد الرحيم جداية،
اعداد: د. حسام العفوري- أستاذ اللغويات المشارك - الجامعة العربية المفتوحة، مجلة الدراسات
الثقافية، المركز الديمقراطي العربي، العدد(8)، سنة 2019م.

5- المثل الموجز في اللغة العربية، دراسة في ضوء نظرية السياق، د. عرفات فيصل المناع ،
مجلة آداب المستنصرية، العدد(7)، 2015.

6- مراعاة المخاطب في الأحكام النَّحْوِيَّة في كتاب سيبويه، د. كريم حسين ناصح الخالدي،
المورد، العدد(3)،، 2002م.

7- مفهوم واو الثمانية في القرآن الكريم بين المثبتين والنافين وأسرار التعبير بها في النظام
القرآني ، محمد الحوري ومحمد الجل، أبحاث اليرموك، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية،
مجلد 27 ، العدد (2)، 1432هـ - 2011م.

8- منهج التحليل اللغوي في النقد الأدبي، د. سمير ستيتيه، مجلة آداب المستنصرية، العدد
(16)، 1998م..

9- نحوي عربي من القرن الثامن للميلاد دراسة عن منهج سيبويه في النحْو، مايكل جي
كارتز، ترجمة عبد المنعم النَّاصر، العدد: 1، 1992م.

Abstract:

The current dissertation which is entitled 'The grammatical meaning in interpretation of "Luban Al Tefsear" by Al Kermani(died after 500 H.): A Study in the light of the Context Theory' includes the The grammatical meaning that Al Kermani inducted from holy Quran in the light of the Context Theory.

The context was present in most of the dissertation joints whether in the linguistic or non-linguistic context. His personality was represented in many issues in his interpretation when he mentioned that scholars' opinions, his preference among opinions, and his denial to many opinions relying on his linguistic and grammatical education. His interpretation was a linguistic derivation original one. It is an encyclopedia of huge number of narratives and reading where the readers' crown combined the interpretation by opinion and interpretation by the convention he included it educational faithful directions as well eloquent rhetorical tales. Therefore, the readers' crown made it as a crown for interpretation.

After completing the matter collection, comprehensive awareness and apprehending with the most important subject's aspects, the research was forced to present the topic in three chapters preceded by a preface, and followed by conclusion. The preface which is entitled 'interpretation cores the grammatical meaning, and influence of the context in it, was divided into three items.

The first item discussed Al Kermani's life where his name, origin, family, birth, growth, students, grammatical school. Writings, scholars' praise to

him, death, an idea about his publication" Luban Al Tefsear" , attention to him, scholars' interest to it, his method in interpretation, styles, references, were all mentioned. The second item tackled the grammatical meaning to the old and the modernists. So, the researcher started with the grammatical meaning concept beginning from the old till the modernist. The third item dealt with the context from several aspects: the context in the light of the linguistic and terminological concept, the context to the old, the context to interpreters, and the context to the modernists.

Nature of the study required to be divided into a preface, three chapters, and conclusion.

The first chapter which is entitled " the linguistic context and its influence in stating the grammatical devices' meanings", has three sections.

The first section was about the linguistic context and its influence on meanings of the single devices. The second section tackled the linguistic context and its influence on meanings of the dual devices. The third section dealt with the linguistic context and its influence on meanings of the triple and more devices.

The second chapter which is entitled "the linguistic context and its influence on the constructions meanings ", has three sections. The first section was about the linguistic context and its influence on deletion and estimation. The second section tackled the linguistic context and its influence on fronting and delaying. The third section dealt with the linguistic context and its influence on pronoun repetition.

The third chapter was about the non-linguistic context and was entitled "the non- linguistic context and its influence on the grammatical meaning ", it has three sections. The first section was about the two sides of discourse and their influence in stating the grammatical meaning. The second section tackled reasons of descending and their influence in stating the grammatical meaning. The third section dealt with the non- linguistic context and its influence on the shadow of the grammatical meanings.

The study ended with conclusion contained the most prominent results. Concerning the study method, it adapted the descriptive analytical method. The scope of the dissertation is represented by mentioning the issues that Al Kermani tackled with a condition that the start should not be about Al Kermani's, and then to set up from the old to the modernists with shedding the light on the issues that Al Kermani agreed or disagreed with others', as well stating denials and preferences that Al Kermani adopted in his interpretation. At the end, the dissertation mentioned the following results:

- 1.The contemporary grammarians agreed the old grammarians in clarifying the grammatical meaning though their style of expressing were different. The grammatical meaning is the meaning that is generated in the speaker's mind when building the sentence and this cannot be achieved but inside the construction that the modernists called the grammatical meaning or the functional meaning.

- 2.The study showed that the greatest grammarians and interpreters scholars include their books texts from Al Kermani such as Ibn Malik, Al

Semean Al Helebi Abu Heyan, Ibn Hisham, and Ibn Al Shejri that shows Al Kermani's prestige and his significance in interpretation.

3. Justification, preference, and denial were the interest of Al Kermani. It is a field that links the grammatical meanings concept with the modern studies. Thus, the grammatical meaning is the cognitive meaning that is generated in the speaker's mind when building the sentence. These meanings are established through limiting relations among things that are called speech. So, it connects them together as the transparent wire links the necklace beads. Therefore, the speech became a kind of irrational talk when it is lost and this meaning cannot be recognized without context whether it is linguistic or non-linguistic context.

Ministry of Higher Education and Scientific Research

Kerbala University

College of Education for Human Sciences

Department of Arabic



**The Grammatical Meaning in Interpretation of
" Luban Al Tefsear" by Al Kermani
(Died after 500 H.): A Study in the light of the Context
Theory**

by:

Ali Abbas Nejim Abid

**A Dissertation submitted to the council of College of Education/
Kerbala University as a Partial Fulfillment for the Requirements
of Ph.D. Certification in the Philosophy of Arabic language / Linguistics**

The supervisor:

Prof. Dr. Muhammad Hussein Ali Zayen

2024 A.D.

1445 H.