

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد لمين دباغين، سطيف ٢

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

أطروحة

مقدمة لنيل شهادة

دكتوراه العلوم

التخصص: المعجمية وقضايا الدلالة

إعداد الطالب: طارق قريش

عنوان الأطروحة

أثر دلالات حروف العطف في التفسير دراسة نحوية دلالية

المشرف: أ.د صلاح الدين زرال

جامعة سطيف ٢

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
أ.د محمد بوادي	أستاذ	جامعة سطيف ٢	رئيساً
أ.د صلاح الدين زرال	أستاذ	جامعة سطيف ٢	مشرفاً ومقرراً
أ.د محمد زهار	أستاذ	جامعة المسيلة	ممتحناً
د. خالد هدنة	أستاذ محاضر "أ"	جامعة سطيف ٢	ممتحناً
د. بوزيد طبطوب	أستاذ محاضر "أ"	جامعة سطيف ٢	ممتحناً
د. صورية جغبوب	أستاذ محاضر "أ"	جامعة خنشلة	ممتحناً

إهداء:

* إلى بيت السكينة حيث العطف والعون والراحة ...

* إلى من ربّاني صغيراً، ورعياني كبيراً، إلى من غرسا
في نفسي حبّ العلم وشجّعاني على المسير في طلبه
(أبي وأمّي الكريمين حفظهما الله)

* إلى زوجتي وأبنائي...

* إلى إخوتي وأخواتي ...

أهدي هذه الثمرة

الباحث

شكر وتقدير:

* امتثالا لقول نبينا ﷺ: ﴿لا يشكر الله من لا يشكر الناس﴾ فإنني أتقدم بخالص شكري وامتناني لأستاذي الفاضل صلاح الدين زرال لقاء ما أسداه لي من إرشاد وتوجيه خلال فترة البحث.

* كما لا يفوتني أن أتقدم بالشكر الجزيل لجميع من أعانني من قريب أو بعيد في إعداد هذا البحث وتحريره.

مقدمة البحث

● مقدمة:

الحمد لله على إحسانه والشكر له على توفيقه وامتنانه وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له تعظيمًا لشأنه، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله الداعي إلى رضوانه، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلّم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين، أمّا بعد:

يعدُّ القرآن الكريم في العُرف العلميِّ مصدر التّعيد الشرعيِّ واللغويِّ الأوّل، والسند الرئيس الذي يُرتكز عليه في حسم النزاع والخلاف؛ وذلك لما يتّسم به من ميزة القدسيّة التي مصدرها الباري عزّ وجلّ المنتزّه عن الخطأ والزلل.

وقد حوى كتاب الله تعالى صنوفًا مختلفةً من العلوم، وأحاط بجوانب شتّى من الحكم والأحكام، والعبّر والدلالات؛ فهو المعين الصافي الذي لا تنضب أسرارُه، ونبع الثراء المعرفيِّ الذي لا تنفّضي عجائبه، وإن امتدت العصور، وتعاقبت الدهور.

لذا كان ملهم العلماء في التدوين والتصنيف، حين انصرفت هم أكثرهم إلى تأمل ما انطوت عليه نصوصه من العلوم والفنون، فعكفوا على تفسير آياته، وبيان أحكامه. وتمايزت مع ذلك توجُّهاتهم واختلّفت مناهجهم، وتعدّدت أساليبهم في تناول مضامينه؛ رغم اتّفاقهم في أصوله وغاياته؛ فمنهم من اكتفى باستخراج أحكامه وحكمه التشريعيّة، فلم يجد عن ذلك، ومن المفسّرين من غلب على مصنّفه ما تضمّنه القرآن من رقائق ومعاني التركية والزهد، ومنهم صنفٌ آخر انبرى لتحرير ما اكتنف النّصّ القرآنيّ من مسائل الدلالات اللغويّة المختلفة؛ النحويّة والصرفيّة والمعجميّة وغيرها.

وقد كانت عناية المفسّرين ذوي النزعة اللغويّة فائقة بهذا المسلك، فلم يعزّب عن مدوّناتهم التفسيرية محورّ من محاور اللّغة المبتوثة في ثنايا تراكيب القرآن الكريم ونصوصه؛ ومن ذلك اهتمامهم البالغ بجانب الدلالة النحويّة، وما أفرزته من أسرارٍ بيانيّة، وحكمٍ جماليّة.

ويندرج هذا البحث الذي بين أيدينا ضمن هذا المحور؛ إذ يعالج إحدى أهمّ مباحثه، وهو مبحث الأدوات النحويّة التي وظّفها القرآن في صياغة جملة وتراكيبه، ويتناول تحديداً جزئية من جزئياته وهي الأدوات العاطفة في القرآن الكريم، وبيان ما لها من أثرٍ في دروب الدراسات التفسيرية المفردة والضمنيّة؛ ولذلك اخترنا أن يكون موسوماً بـ "أثر دلالات حروف العطف في التفسير، دراسة نحويّة دلاليّة".

وإنّما أدرجنا الحرف العاطف في قسم الدلالة التحوّية لكونه مفتقدًا لدلالته على معانٍ معجميّة؛ فهو يؤدّي معانٍ وظيفيّة يحدّدها السياق الذي يرُدُّ فيه، أو بعبارة أخرى يمكن القول إنّ الحرف إجمالًا ذو دلالةٍ تركيبية، ولذا ناسب إدراجه ضمن قسم الدلالة النحويّة التي تُعنى بدراسة المفردات أو الصور الكلاميّة داخل جملها على المستوى التحليلي أو التركيبي.

لذا آثرنا أن تُدرس حروف العطف في إطار هذا المنحى الدلاليّ، وقيدنا الدراسة بدواوين المفسّرين للقرآن الكريم؛ كونها تحوي كمًّا هائلًا من الدلالات المتّصلة بهذه الأدوات، كما سلّكت بها مسالك مختلفة، أحدثت من خلالها تنوعًا في المعاني غير المتضادّة، بل هي معانٍ متعانقة متكاملة، أنتجت زخمًا من المعارف المتشعبّة المرتبطة بفنون علميّة متعدّدة.

كما أنّ القارئ لكتاب الله ﷻ والمتمعّن فيه يقف بجلاء على شيوع توظيف حروف العطف شيوعًا يعسر معه الإحصاء والعدّ، فبان بذلك أهميّة ما تؤديه من وظيفة جوهريّة في تناسق جملة وترابط نصوصه. وقد أثمرت مواضعها منه - لدى أهل التفسير - صورًا نظميّة بديعة، ونتاجًا من الحكم والأحكام المتمايزة، التي أدّت في أحيانٍ كثيرة إلى حصول نزاعٍ ما، أو تقرير مبدأ من المبادئ التشريعيّة. وقد دوّن المفسّرون ذلك في خضمّ شروحهم لمعاني التنزيل ووقوفهم على أحكام آياته. فكان ذلك أدعى للعودة إلى ما دوّن بخصوص تلك الحروف ضمن هذه المصنّفات؛ باعتبارها أقدم من عرضَ لظواهرها ومسائلها.

من هذا المنطلق تبدو جليًا أهميّة موضوع هذا البحث كونه يناقش وسيلة من الوسائل التي يعتمد عليها النّصّ اللّغوي في نسج جُمُله وترابط فقراته، ويظهر ذلك في أبهى حلّة، وأدقّ توظيف وأبلغه ضمن مسالك تراكيب النّصّ القرآنيّ ذات البعد الإعجازي، الذي يعتبر ملمحًا أساسيًا من ملامح هذا النظم الإلهي.

أمّا المشكلات التي يطرحها البحث فيمكن صياغتها في ضوء ما تقدّم؛ إذ من خلال إدراكنا لصورته وأهميته تنقدح في الأذهان إشكالات عدّة تنبني عليها سائر فصوله ومباحثه؛ ويتمثّل أبرزها في: ماهية الحرف عمومًا والعاطف على وجه الخصوص، وكذا إطاره العام الذي يندرج فيه، ومتعلّقاته المحدّدة لحقيقته، ومن ثمّ يردنا إشكالٌ مفصليّ يتّصل بالوظيفة النحويّة لتلك الحروف ودلالاتها المتناثرة في ثنايا النّصّ القرآنيّ؛ لتقودنا بحمل الإشكالات المتقدّمة إلى تساؤل محوريّ يمثّل غاية البحث وأساسه، وهو الأثر الذي خلّفته تلك الدلالات في رحاب الدرس التفسيريّ للقرآن الكريم.

وبحثي هذا على قصوره وما قد يعرض عليه من الخلل ليس لي منه إلا الجمع والترتيب، والتعليق والتبويب، لمادته العلمية المستفادة من أئمة النحو والتفسير في القديم والحديث. وقد سبقني غيري بدراسات مماثلة لهذه الدراسة وإن لم تكن على منوالها تمامًا؛ لما امتاز به هذا البحث - في حدود علمي - من الانفراد بتحرير أثر دلالات حروف العطف -تحديدًا- في تفسير النصّ القرآنيّ.

ومن الدراسات ذات الصلة المتينة بهذا البحث أذكر:

- بلاغة العطف في القرآن الكريم، دراسة أسلوبية، لعفت الشرقاوي؛ وهو كتاب تناول العطف من جانبه البلاغيّ الصرف، وانتقد فيه صاحبه القيود النمطية التي ضُبط بها هذا الباب، فحاول أن يضيف عليه نسقًا جديدًا سمّاه: تراسل ماهيات المعاني، قاصدًا تحريره من تلك القيود.

- من أسرار حروف العطف في الذكر الحكيم لمحمد الأمين الحضريّ، اقتصر فيه مصنّفه على حرفين هما: الواو والفاء، واهتمّ في خلال دراسته بالأثر البلاغيّ لهذين الحرفين مهملاً ما عداه من الجوانب اللغوية والشرعية.

- أثر السياق في توجيه معاني حروف العطف في القرآن الكريم، رسالة دكتوراه لصاحبه تيسير حمّود عبد الله الشراعي، بجامعة أمّ القرى، مكة المكرمة، وقد ناقشت صاحبه بوجه محدّد وظيفته السياق وأثره في توجيه دلالات حروف العطف في النصّ القرآنيّ، علمًا أنّي لم أقف إلا على مقدّمة الباحثة؛ ولم أتمكّن من الحصول على البحث برمته.

هذا إلى جانب دراسات مماثلة في هذا الباب تضمّنت جهودًا لباحثين حملوا على كواهلهم عبء إثراء تراث لا يزال محتاجًا إلى تقريب مادته وترتيبها وبخاصّة ما كان مبعوثًا في مدوّنات التفسير.

وقد حاول البحث - ما أمكن - الإجابة عمّا تقدّم ذكره من إشكالات، اعتمادًا على مصادر البحث ومراجعته المتمثلة أساسًا في مدوّنات النحو والتفسير، وكانت العناية بالقديم منها خصوصًا لنصفي على البحث طابع الأصالة، دون إغفال لما دوّنه المحدثون الذين جسّدوا درسي التفسير والنحو ضمن أساليب تحليلية ميسرة، تتيح للقارئ المعاصر فهم ما دوّنه الأسلاف؛ إذ لكلّ عصرٍ سمته التعبيرية وأساليبه الإنشائية التداولية، فضلًا عن التمايز في المكتسبات المعرفية والملكات اللغوية بين المتقدمين والمتأخّرين.

ولعلّه من الأهميّة بمكان ذكر أبرز المصادر والمراجع التي كانت عوناً لي وسنداً في إعداد البحث وإنجازته؛ ففي باب الدلالة النحويّة لأدوات العطف أذكر:

- كتاب مغني اللبيب عن كتب الأعراب لابن هشام؛ وهو أهمُّ مدوّنة نحويّة اعتنت بهذا الباب، وقد بلغ عدد الأدوات المتناولة فيه أربعاً ومائة أداة، وهو شديد الارتباط بشواهد القرآن وما يستتبع ذلك من علم التفسير، حتّى إنّ الراغب في دراسته يحتاج إلى باعٍ من العلم بتفسير آيات القرآن وإعرابه ليتوصّل إلى فهم مقاصده.

- كتاب الجنى الداني في حروف المعاني للمراديّ، وهو في أصله شرح لمنظومة شعريّة كان قد نظمها المرادي في باب حروف المعاني، لكنّه فضّل أن يجعل لها شرحاً مختصراً يفيد فيه بسائر أبواب حروف المعاني.

- كتاب شرح الرّضويّ لكافية ابن الحاجب للرّضويّ الإستراباذي، وإن كان قد تناول مجمل أبواب النّحو إلّا أنّ أسلوب عرضه لمادّته العلميّة وتميّز مؤلّفه باستقلاليّة الرأي وحرية الفكر، جعله يتبوأ منزلة علميّة مرموقة.

- ومن كتب المعاصرين نذكر كتاب معاني النّحو لفاضل صالح السامرائي، وقد حاول فيه صاحبه عرض المادّة النحويّة عرضاً جديداً مكّنه من استلهاام المعاني الخفيّة للتراكيب النحويّة، مستعيناً في ذلك كلّه بشواهد القرآن الكريم.

أمّا أبرز المصادر والمراجع التي كانت مستند البحث في شقّه التطبيقيّ، أو ما تعلّق بالأثر الذي خلّفته أدوات العطف في أبواب التفسير فنذكر:

- الكشّاف للزمخشريّ، وهو غنيٌّ عن التعريف؛ إذ نال منزلة عظيمة بين أهل اللغة والتفسير، وأصبح مصدراً لا يستغنى عنه من قبل الباحثين خصوصاً البلاغيّين منهم.

- البحر المحيط في التفسير لأبي حيّان الأندلسيّ، وهذا الكتاب مع كونه مدوّنة تفسيرية، إلّا أنّنا يمكن أن نعدّه في الوقت ذاته مدوّنة من المدوّنات النحويّة التطبيقية، لكونه يهتمُّ بتحرير الدلالة النحويّة لأيّ نصّ قرآنيّ يعرض لتفسيره.

- التحرير والتنوير لمحمّد الطاهر بن عاشور، وهو تفسير معاصر اهتم بالدلالات اللغويّة للقرآن، وحاول فيه مصنفه المزاجية بين الدلالة النحويّة وما يكتنفها من أسرارٍ بيانيّة أو بلاغيّة.

هذه إذن نماذج عن أبرز المصادر التي اعتمدها البحث، وقد اجتهدنا في استقراء نصوصها والتأليف بين ما اختير منها. إلى جانب مصادر ومراجع أخرى كثيرة استندنا إليها في تحرير محاور البحث وفروعه.

وقد تطلبت طبيعة البحث ومضامينه، وكذا واقع الدراسة المرتكز على الجانبين النظري والتطبيقي أن يُسلك في تحريره المنهج الوصفي؛ فإنّ البحث تأسس عليه واحتاج إليه في وصف وظائف حروف العطف النحويّة والدلاليّة في إطار سياقاتها المختلفة المرتبطة بدائرة تراكيب النّصّ القرآني وجمله. كما كان هذا المنهج دعامة البحث في تحليل الجمل القرآنيّة المتضمّنة لأدوات العطف، فلا يمكن التوصل لإدراك دلالة الحرف إلّا من خلال إجراء تحليل للجمله القرآنيّة وبيان لأغراضها، بالاستعانة بموروث العلماء في تفسير القرآن الكريم.

بالإضافة إلى ذلك فإنّ البحث استعان بمناهج أخرى عند الاقتضاء، ومنها على سبيل المثال المنهج المقارن؛ الذي تمّ توظيفه لمعالجة النزاع المثار في بعض فروع البحث، من خلال المقارنة بين أقوال العلماء ومقابلة حججهم.

واستكمالاً لبيان منهج البحث في عمليّة التحرير والتوثيق، نوضّح جملة من الإجراءات المعتمدة فيه، ومنها:

- أننا اعتمدنا في كتابة النصوص القرآنيّة رواية ورش من طريق الإمام نافع، وهي الرواية المشتهرة عندنا.

- حاولنا ما أمكن الحفاظ على أصالة البحث، بالاعتماد أساساً على كتب التراث النحويّ والتفسيريّ، دون إغفال للدراسات المعاصرة والحديثة.

- قمنا بالتعليق في الهامش على ما أشكل في أصل البحث، بشرح معجميّ لمفردة غريبة، أو بيانٍ لعبارة موهمة، أو إيضاح لفكرةٍ غامضة.

- تعرضنا في -الهامش أيضاً- لتفسير بعض الآيات تفسيراً ميسراً، فيما بدا منها عسيراً على الفهم أو غامضاً.

- ضبطنا الشواهد الشعريّة بالشكل وأسندنا -في الهامش- كلّ بيت منها إلى قائله، كما بيّنا معناه عند الاقتضاء وكذا وجه الاستشهاد به.

- تحاشينا ما أمكن إصدار الأحكام في مواضع النزاع وغيرها، وإن كنّا قد أشرنا إشارات خفيّة توحى بترجيح رأيٍ ما لظهوره وقوّته. كأن نذكر القول المرجّح متأخراً عمّا سواه.

وقد عمدنا إلى تقسيم البحث على نحوٍ يناسب طبيعة مادّته، التي توزّعت على مقدمة، ومدخل، وثلاثة فصول، وخاتمة.

فالمقدمة: ضمّنتها تعريفًا بالبحث، وبيانًا لأهميته وإشكاليته، وذكرًا لأبرز مصادره، كما أشرت فيه إلى دوافع اختياره، وكذا بعض الدراسات السابقة المماثلة له، دون إغفالٍ لذكر المنهج المتّبع في إعدادده، وبيان خطّته.

فالمدخل: عرضت فيه لعلاقة التفسير بعلوم العربيّة عمومًا، وبالنحو خصوصًا؛ وأجملت تلك العلاقة في محورين: هما: أهميّة النحو في التفسير القرآنيّ، وكذا أثره فيه، وتخلّل كلّ محور فروع؛ ففي محور الأهميّة بيّنت: نشأة النحو، وكون معرفته شرطًا للمفسّر، وأنّه يعدّ أحد الأصول النحويّة، لأذكر ضمن محور الأثر: أثر النحو في باب التصنيف التفسيريّ، وأثره أيضًا في رعاية مبادئ التفكير وخلفيّاته.

والفصل الأوّل: المعنون "العطف ومتعلّقاته في الدرس الدلاليّ" تناولت في حيّزه: أهمّ ما يتصل بالعطف؛ فوضعتهُ أولًا في إطاره العامّ المتمثل في ظاهرة الرّبط؛ لكون العطف أحد فروعهِ، وفي سياق ذلك بيّنت حقيقة الرّبط وبعض صورهِ، ثمّ تناولت بالدراسة حقيقة العطف ودلالاتهِ وأقسامهِ وأدواتهِ وأهميّته في تحقيق الترابط بين أجزاء نصّ ما، لأختم هذا الفصل بالحديث عن أهمّ ما يختصُّ بأدوات العطف، وهو عامل السياق الذي يعدُّ المحدّد الرئيس في بيان دلالة أدوات العطف.

والفصل الثاني: تضمّن خمس مباحث: أفرد كلّ حرفٍ عاطفٍ بمبحث مستقلّ، وقد قمنا -ضمن هذه المباحث- بعمليةٍ إحصائيّةٍ لجمع ما أمكن جمعه من شتات الدلالات النحويّة لهذه الأدوات العاطفة وكذا خصائصها المبتوثة في دائرة النّصّ القرآنيّ. واعتمدنا في ذلك على بعض المصادر البحثيّة. فاستوى هذا الفصل على حشد من الدلالات والخصائص التي كانت قاعدةً لبيان أثر حروف العطف في ثنايا الدرس التفسيريّ للقرآن الكريم.

والفصل الثالث: يعدُّ غاية البحث وزيدته، حيث أودعنا فيه الأثر الذي خلّفته دلالات حروف العطف وخصائصها في رحاب النّصّ القرآنيّ. وقد قيّدنا كلّ فرعٍ دلاليّ بنموذجين من النّصّ القرآنيّ، وقد يُرتقى في فرعٍ ما إلى ثلاثة نماذج، كما قد يُفرد فرعٌ آخر بنموذجٍ وحيد؛ وذلك بحسب كثافة شواهد القرآن قلّةً وكثرةً. وإنّما اكتفينا في الشقّ التطبيقيّ بعرض نماذج

محدّدة باعتبار ما قصدناه من بيان الأثر؛ إذ لم يكن غرضنا الاستيعاب لجميع ما ورد من أدوات العطف في التنزيل الحكيم. والأثر المراد بيانه قد يكون إيضاحًا لما خلّفته دلالة الحرف من نزاع لغويٍّ أو شرعيٍّ، كما قد يكون بيانًا لشتى الدلالات العميقة أو البعيدة التي نبّه عليها المفسّرون لنصوص القرآن الكريم.

والخاتمة: تضمّنت أهمّ نتائج البحث الاستفادة ممّا تمّ عرضه وتحليله ومناقشته.

أخيرًا لا يسعني في هذا المقام إلا أن أتوجّه بخالص الشكر والعرفان لأستاذي الفاضل الدكتور صلاح الدّين ززال لقاء وقوفه إلى جانبي في مرحلة إعداد البحث، ولقاء صبره على امتداد فترة إنجازهِ؛ إذ لم يخجل عليّ خلال تلك الفترة بإسداء النصّح والتوجيه. كما لا يفوتني أن أقدم شكري وامتناني لأعضاء اللّجنة الممتحنة التي تجشّمت عناء قراءة البحث، لإبداء ملاحظاتهم عليه؛ وهي ملاحظاتٌ أرجو أن تكون عونًا لي للاستفادة منها في سدّ ما أمكنني من القصور الطارئ عليه وإصلاحه.

من النعم التي وهبها الله لبني آدم اللُّغة؛ وهي أصوات مؤلفة يعبر بها الإنسان عما في نفسه، ووظيفتها الأساسية هي التواصل في إطار المجتمع الذي تنتمي إليه، وهذه الوظيفة تؤدّيها اللغات جميعاً على الرغم من اختلاف بنيتها، وتباينها فيما بينها^(١).

فللُّغة إذن وظيفة محورية ودور بالغ الأهمية؛ لكونها وسيلة تبليغ الرسالة من الله إلى البشر، قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ١٠٥]. كما أنّها أداة التخاطب والتفاهم بين سائر النَّاس، ويمكن إيضاح حقيقتها باعتبارها "أصواتاً يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"^(٢).

وقد اصطفى ربُّنا ﷺ اللغة العربيّة من بين سائر اللغات لتكون لغة آخر كتبه المنزلة، الذي هو القرآن الكريم الموحى إلى سيّد الرسل محمد ﷺ؛ فكان منّة من الله تعالى على العرب أن أنزل عليهم القرآن بلغتهم وفي متناول فهمهم، وكان ذلك في زمن بلغت فيه لغة العرب أوج ازدهارها، وأزهى عصورها. ولم يكن حينها قد داخل الألسنة شيءٌ ممّا داخلها بعد ذلك حين اختلط العرب بغيرهم، من أبناء الأمم والقبائل التي اعتنقت الإسلام.

يقول الزمخشري في بيان فضل العربيّة: "وذلك أنّهم لا يجدون علماً من العلوم الإسلاميّة، فقهها، وكلامها، وعلمي تفسيرها وأخبارها، إلّا وافتقاره إلى العربيّة بيّن لا يُدفع، ومكشوف لا يتقنّ، ويرون الكلام في معظم أبواب أصول الفقه ومسائلها مبنيّاً على الإعراب، والتفاسير مشحونة بالروايات عن سيبويه والأخفش والكسائيّ والفراء وغيرهم من النحويين البصريّين والكوفيّين"^(٣).

كما أنّ للغة العربيّة قابلية كبرى لتوليد الألفاظ التي استوعبت معاني القرآن وتعاليمه بأرقى مستويات الفصاحة والبلاغة، وقد منح القرآن الكريم اللغة العربيّة شرفاً ورفعةً، بما اختار من ألفاظها وبما صاغ من عباراتها من تراكيب بديعة وأساليب معجزة.

(١) ينظر: ميشال زكريا، الألسنية المبادئ والأعلام، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط: ٢٠٠٢، ص: ١٩٨٣، ص: ٢٥٣.

(٢) أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تح/محمد علي النجار، دار الكتب المصريّة، ط: ٢٠٠٢، ١٩٥٢م، ١/٣٣.

(٣) جار الله الزمخشري، المفصل في صنعة الإعراب، تح/علي أبو ملح، مكتبة الهلال، بيروت، ط: ٢٠٠١، ١٩٩٣م، ١/١٨.

فكان متقرّراً عندئذ أن نقول بأنّ ثمة صلة وثيقة بين القرآن واللغة، أو بصورة أخصّ بين القرآن وبين علم النحو؛ وذلك "أنّ الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وإنّ الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها"^(١). فالنحو أو الإعراب يتعلّق بهما فهم المعنى، والاختلاف في الوجوه النحوية سيؤدّي لا محالة إلى الاختلاف في دلالات النص القرآني.

فهدف النحو إذن الإفصاح عن المعاني وتبليغها، فهو لا يقلُّ أهميّةً عن التفسير، أو لنقل إنّهُ أحد أصوله، وليس الإعراب أيضاً مجرد علامات لفظيّة، بل يتركز دوره في إيضاح المعاني وإظهار الدلالات؛ ولذا نجد ابن جني يبيّن هذه القيمة العميقة للإعراب فيقول فيه: "هو الإبانة عن المعنى بالألفاظ، ألا ترى أنّك إذا سمعت (أكرم سعيداً أباه)، و(شكر سعيداً أبوه)، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول، ولو كان الكلام شرجاً"^(٢) واحداً لاستبّهم أحدهما من صاحبه"^(٣).

إنّ تلك العلاقة المتينة والتلازميّة بين علمي النحو وتفسير القرآن تفرض حتميّة إدراك أمرين مهمّين، هما: أهميّة النحو في تفسير كتاب الله ﷻ، وأثره فيه.

(١) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح/محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط: ٠٣، ١٩٩٢م، ص:

٢٨.

(٢) شرجاً أي نوعاً. ينظر: ابن جني، الخصائص، ٣٦/١.

(٣) المصدر نفسه، ٣٦/١.

أولاً: أهمية علم النحو في التفسير

إنَّ المستقرئ للكَمِّ الهائل من كتب التفسير، يقف بوضوح على مدى أهمية علم النحو ومكانته التي منحها إياه المفسِّرون لكتاب الله ﷻ، ولإبراز تلك المنزلة الرفيعة للنحو في كتب التفسير، نستعرض المحاور الآتية:

١- نشأة النحو:

فنشأة اللحن مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالقرآن الكريم، ولولاه ما نشأ هذا العلم الذي تمت له السيطرة فيما بعد على سائر علوم العربيَّة وآدابها، ومن أهمِّ الأسباب التي جعلت أولى الأمر من المسلمين وعلمائهم يفكِّرون في وضع اللبنة الأولى في صرح هذا العلم اللحن في قراءة القرآن الكريم.

وأول ما ظهر اللحن في عهد النبي ﷺ، فقد دخل الإسلام طائفة من الموالي والعبيد الذين لا ينتسبون إلى أصلٍ عربيٍّ، وتعلَّموا اللغة العربيَّة محاكاةً وتقليداً، غير أنَّ ألسنتهم لم تكن تنطق بعربيَّة خالصة، فقد كانت الأعجميَّة تسيطر على هذه الألسنة، ومن ثمَّ ظهر اللحن.

فكان صهيب بن سنان الرومي وهو من صحابة رسول الله ﷺ يقول: "إنك لهائن، يريد إنك لخائن، وصهيب بن سنان يرتضخ لكنة روميَّة"^(١).

ويروى عن أبي الدرداء قال: "سمع النبي ﷺ رجلاً قرأ فلحن فقال: أرشدوا أحاكم"^(٢).

وفي رواية أخرى ذكرها ابن جني في الخصائص: "أرشدوا أحاكم فإنَّه قد ضلَّ"^(٣).

وإن كان في الأثرين السالفين مقال عند أئمة الحديث فإننا نجد الرافيَّ يعلِّق قائلاً: "فلو كان اللحن معروفاً في العرب قبل ذلك العهد مستقرَّ الأسباب التي يكون عنها لجاءت عبارة الحديث على هذا الوجه، لأنَّ الضلال خطأ كبير، والإرشاد صواب أكبر منه في معنى التضادِّ، بل إنَّ عبارة الحديث تكاد تنطق بأنَّ ذلك اللحن كان أول لحن سمعه أفصح العرب ﷺ"^(٤).

(١) عمرو بن بحر الشهير بالجاحظ، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط: ١٤٢٣هـ، ٧٩/١.

(٢) أبو عبد الله الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، دار الکتب العلمیة، بیروت، ط: ١٠١، ٤٧٧/٢. والحديث ضعفه بعض أئمة الحديث. ينظر: الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، دار المعارف، الرياض، حديث رقم:

٣١٥/٢، ٩١٤.

(٣) أمَّا الرواية التي ذكرها ابن جني بتلك الزيادة فلم أقف عليها -بعد البحث- في أيِّ من كتب الحديث والتخريج.

(٤) مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، مكتبة الإيمان، ط: ١٩٩٧م، ٢٠٣/١.

وكان لاتساع رقعة الفتوح الإسلاميّة في عهد عمر بن الخطاب ، إذ فتحت من خلالها دولتان عظيمتان؛ فارس والروم، وما رافق ذلك من اختلاط العرب بالعجم، كان مؤداه حدوث خلل في بناء اللغة العربيّة.

ولحفظ كتاب الله تعالى من كلّ تغيير، وصيانته من كل تحريف. ولأجل بقاء كتاب الله **وَعِبَادُ** أكبر كتاب للعربيّة على الدوام، يجتمع عليه المسلمون وينهلون من معينه الذي لا ينضب. لأجل ذلك كلّ اهتدى علماء الإسلام إلى فنّ عظيم يعرف به خطأ الكلام من صوابه، ليحافظ على بناء اللغة العربيّة التي أنزل بها القرآن الكريم. ذلك العلم هو علم النحو.

وللتحقّق من أن السبب الأوّل في وضع النحو هو اللحن في كتاب الله تعالى نستعرض ما ورد في نزهة الألباء، إذ جاء فيه: "ويروى أيضاً أنّه قدم أعرابيّ في خلافة أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب فقال: من يُقرئني شيئاً ممّا أنزل الله على محمد **ﷺ**، فأقرأه رجلٌ سورة براءة، فقال: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة: ٣٠]. بالجرّ، فقال الأعرابيّ: أو قد برئ الله من رسوله! إن يكن الله برئ من رسوله فأنا أبرأ منه! فبلغ عمرَ مقالته الأعرابيّ، فدعاه فقال: يا أعرابيّ، أتبرأ من الله ورسوله! فقال: يا أمير المؤمنين إيّي قدّمت المدينة، ولا علم لي بالقرآن، فسألته من يقرئني، فأقرأني هذا سورة براءة، فقال: (أن الله بريءٌ من المشركين ورسوله)، فقلت: أو قد برئ الله تعالى من رسوله! إن يكن برئ من رسوله، فأنا أبرأ منه. فقال له عمر : ليس هكذا يا أعرابي، فقال: كيف هي يا أمير المؤمنين؟ فقال: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ فقال الأعرابي: وأنا والله أبرأ ممن برئ الله ورسوله منه. فأمر عمر ألا يُقرئ القرآنَ إلا عالمٌ باللغة، وأمر أبا الأسود أن يضع النحو"^(١).

وفي الكتاب نفسه: "وسبب وضع عليّ لهذا العلم، ما روى أبو الأسود قال: دخلت على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ، فوجدت في يده رقعة، فقلت ما هذا يا أمير المؤمنين؟ فقال: إيّي تأملت كلام الناس، فوجدته قد فسد بمخالطة هذه الحمراء، يعني الأعاجم، فأردت أن أضع لهم شيئاً يرجعون إليه ويعتمدون عليه، ثمّ ألقى إليّ الرقعة، وفيها مكتوب: الكلام كلّهُ أسمٌ، وفعلٌ، وحرفٌ، فالاسم ما أنبأ عن المسمّى، والفعل ما أنبئ به، والحرف ما

(١) أبو البركات الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تح/إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الأردن، ط: ٠٣،

جاء لمعنى، وقال لي: انحُ هذا النحو، وأضف إليه ما وقع إليك"^(١).
كما زُوي أنّ سبب وضع عليّ لهذا العلم أنّه سمع أعرابياً يقرأ: (لا يأكله إلاّ
الخطئين)، فكان هذا داعياً لوضع هذا العلم"^(٢).

وإن كان ظاهر كلام الأنباريّ ترجيحه الرواية الثانية، وأنّ الإمام عليّ هو واضع علم
النحو من خلال تكليفه لأبي الأسود بهذه المهمة وتحديد الخطوط العريضة أو المبادئ العامّة
التي ينطلق منها لجمع شتات هذا العلم والتفعيد له؛ إلاّ أن هذه الروايات أيضاً تُجمع على
أمور، أهمّها:

- كان اختيار أبي الأسود لتوافر شخصيّته على الصفات المؤهّلة له للقيام بهذه المهمة
الكبيرة، ومنها أنّه كان "من أكمل الرجال رأياً وأسدهم عقلاً"^(٣)، و"أعلم الناس بكلام
العرب"^(٤)، و"من سادات التابعين... ثقة في حديثه، روى عن عمر وعلي وابن عباس وأبي ذرّ
وغيرهم"^(٥).

قال السيوطي: "أول من رسم للناس النحو أبو الأسود الدؤلي، وكان أبو الأسود أخذ
ذلك عن أمير المؤمنين عليّ"^(٦).

- الأمر الآخر تلك الروايات السالفة التي عرضنا لبعضها - بغض النظر عن صحّة كلّ
منها منفرداً-، فإنّها تدلّ بمجموعها دلالة صريحة ظاهرة على ارتباط نشأة النحو بالقرآن
الكريم، بسبب شيوع اللحن فيه على وجه الخصوص وفي كلام العرب عمومًا، وكذا الخوف
على كتاب الله تعالى من هذه الظاهرة المستقبحة، فكان لزاماً صيانة القرآن ممّا قد يشوبه
فيصرفه إلى غير دلالاته الإلهية العظيمة، ويتأتّى ذلك بوضع قواعد وقوانين، تهدّب الألسنة
وتردّها إلى الصواب إذا أخطأت أو لحت في كتاب الله ﷻ.

(١) أبو البركات الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدياء، ص: ١٨.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص: ١٩.

(٣) أبو العباس بن خلكان، وفيات الأعيان، دار صادر، بيروت، ط: ١٩٠٠م، ٥٣٥/٢.

(٤) السيوطي، المزهري في علوم العربية وأنواعها، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٩٩٨م، ٣٤١/٢.

(٥) السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، المكتبة العصرية، دط، دت، ٢٢/٢.

(٦) السيوطي، المزهري، ٣٩٧/٢.

٢- معرفة النحو من شروط المفسر:

مما يبيّن بوضوح أهمية علم النحو في التفسير أنّه جعل شرطاً لمن يتصدّى لتفسير القرآن الكريم، إذ لا شك أنّ علم النحو - بعد فساد السلائق - هو الوسيلة الأولى لفهم كلام الله ﷻ والتعمّق فيه، فلذا كان من مظاهر منزلة النحو في علم التفسير؛ اشتراط العلماء في المفسر التضلّع من هذا العلم، إذ جعلوا علوم اللغة عموماً من نحو وصرف وبلاغة، من أبرز الفنون التي يحتاجها المفسر، إذ المعنى يختلف والدلالات تتغيّر وتتعدّد بتعدد وجوه الإعراب.

ولعلّ ما يجليّ شرطية الدراية بعلم النحو في المفسر للقرآن، هو تعريف التفسير نفسه، وجعل النحو أحد العناصر المكوّنة لعلم التفسير، فنجد أبا حيان يعرفه بقوله: "التفسير علم يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن الكريم، ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تُحمل عليها حالة التركيب"^(١). ومعلوم أنّ الأحكام الإفرادية والتركيبية تشمل علم النحو أو الإعراب.

وعلى المنوال ذاته ينسج الزركشي فيجعل النحو أحد الدعائم التي تشكّل حقيقة التفسير، إذ يعرفه بقوله: "التفسير علم يُعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ"^(٢).

ولقد كان الرجوع إلى لسان العرب - ومنه النحو - لفهم الألفاظ ودلالاتها، منهج أئمة السلف، فهذا ثرجمان القرآن عبد الله بن عباس يتفقّد لغة القرآن في كلام العرب ويستشهد لها بنثرهم وشعرهم^(٣)، ومن هذا ما روي عنه قال: "كنت لا أدري ما فاطر السموات^(٤)، حتّى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما أنا فطرتها، يقول أنا ابتدأتها"، و"كان إذا سئل عن الشيء من عربيّة القرآن يُنشد الشعر"، ويقول: "إذا خفي عليكم شيء من القرآن فابتغوه

(١) أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تح/صدقي جميل، دار الفكر، بيروت، ط: ١٤٢٠هـ، ١/٢٦.

(٢) بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ط: ١٩٥٧م، ١/١٣.

(٣) ينظر: عبد الله بن يوسف الجديع العنزي، المقدمات الأساسية في علوم القرآن، مركز البحوث الإسلامية، بريطانيا،

ط: ٢٠٠١م، ص: ٣٠٨-٣٠٩.

(٤) يقصد قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعْيَرَ اللَّهُ أَخْذُ وَلِيًّا قَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة الأنعام: ١٤].

في الشعر؛ فإنه ديوان العرب" (١).

فالله تعالى "كَلَّفَ عِبَادَهُ بِمَا ضَمَّنَ كِتَابَهُ مِنَ الْأَحْكَامِ وَشَرَعَ لَهُمْ فِيهِ مِنْ بَيَانِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، وَأَمَرَ رَسُولَهُ ﷺ بِبَيَانِهِ فِيَّيْنَهُ بِالسَّنَةِ، -وهما أعني الكتاب والسنة- عَرَبِيَّانِ، وَهُمَا أَصْلُ الشَّرِيعَةِ وَمَعْتَمِدُهَا وَمُصَدِّرُهَا وَمُورِدُهَا وَعِمَادُهَا وَمُسْتَنْدَاهَا ... وَلَا يُمْكِنُ امْتِثَالُ مَأْمُورِ اللَّهِ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ، وَرَسُولِهِ ﷺ فِي سُنَّتِهِ إِلَّا بَعْدَ مَعْرِفَةِ مَقْتَضَاهُمَا، وَلَا يُمْكِنُ فَهْمُ مَقْتَضَاهُمَا إِلَّا بِمَعْرِفَةِ اللُّغَةِ الَّتِي وَرَدَا بِهَا وَهِيَ الْعَرَبِيَّةُ" (٢).

وإذا كان هذا بالنسبة لعموم القارئ لكتاب الله تعالى (٣)، فكيف بالمفسر الذي يباشر بيان كلام المولى ﷺ، ويستخرج دقائقه، ويستنبط أحكامه وحكمه، فالأمر بخصوصه أوجب، ومن ثمَّ بدأ بعضهم بمراعاتها في سرده ما يجب على المفسر، فيجب على المفسر عند السيوطي "البداءة بالعلوم اللفظية، وأول ما يجب البداءة به منها تحقيق الألفاظ المفردة فيتكلم عليها من جهة اللغة، ثمَّ التصريف، ثمَّ الاشتقاق، ثمَّ يتكلم عليها بحسب التركيب؛ فيبدأ بالإعراب ثمَّ بما يتعلَّق بالمعاني ... ثمَّ يبيِّن المعنى المراد، ثمَّ الاستنباط، ثمَّ الإشارات" (٤).

ويُفهم من النصِّ السالف أنّ صناعة اللغة العربيَّة ومن ضمنها صناعة النحو والإعراب، من أهمِّ الشروط المتطلَّبة على المفسر فهما ودرسا، وشرطٌ في التفسير ذاته من حيثُ التطبيق والتفصيل، وحرصُ السيوطي على جعل اللغة من أهمِّ الأمور على الإطلاق اشتراطاً في المفسر -إذ بدأ بها-، ينبع من إدراكه لأهمِّية النحو في تفسير كلام الله ﷻ، وأنَّه الوسيلة المثلى لفهمه الفهم الأمثل، كما أنَّه وسيلة لبيان تميِّز أساليبه وبلوغه الغاية في البلاغة والإعجاز، ثمَّ لكون اللغة أيضاً من أهمِّ الأمور في الترجيح بين مختلف الأقوال والآراء، هذا فضلاً عن كون الكثير من الأحكام الفقهية مفتقراً في استنباطه إلى ما تقتضيه قواعد النحو واللغة.

وحتى يتضح هذا الأمر نسوق مثلاً لإحدى الظواهر اللغويَّة التي لها أثر بارز في

(١) ينظر: تخرُّج الآثار السابقة من حاشية المرجع السابق، ص: ٣٠٩.

(٢) نجم الدين الطوفي، الصعقة الغضبيَّة في الردِّ على منكري العربيَّة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط: ٠١، ص: ٢٦٦.

(٣) يرى الإمام الطوفي وجوب تعلم القدر الذي يفهم به المسلم ما يجب عليه من أحكام الشريعة من اللغة ولو كان أعجمياً، ينظر: المصدر السابق، ص: ٢٦٦.

(٤) جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، القاهرة، ط: ١٣٩٤هـ، ٤/٢٢٧-٢٢٨.

التفسير^(١)، وأخذت حيّزاً واسعاً ضمن كتب التفسير اللغويّ، وهي ما يسمّى "بجروف العطف"، وأمّ هذا الباب "الواو"، وهي مشرّكة في الحكم والإعراب، ندرسها من خلال السياق الذي ترد فيه، لتظهر دلالتها المرادة، ونوضح أثرها في تأويل آية من كتاب الله، تزامت فيها الأقوال ضمن الكتب المعنوية بتفسير القرآن الكريم.

والآية هي قوله : ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ [النساء: ٠١]، ففي

كلمة (الأرحام) من هذه الآية قراءتان^(٢):

- الأولى: قراءة جمهور القراء^(٣) غير حمزة^(٤) بفتح الميم في (والأرحام)، وقد تأول المفسرون هذه القراءة يجعلهم (الأرحام) معطوفاً على لفظ الجلالة (الله) قبله، أي: واتقوا الله الذي تساءلون به، واتقوا الأرحام أن تقطعوها.

وقد جاء هذا التأويل عن ابن عباس ، وقتادة، وعكرمة، ومقاتل، والسدي، والضحاك^(٥).

- والثانية: قراءة حمزة بكسر الميم في (والأرحام)، وقد وُجّهت هذه القراءة بتوجيهين:

● التوجيه الأول: أنّ الأرحام معطوفٌ على الهاء من (به)، وعليه فمعنى الآية، "يسأل بعضكم بعضاً بالله وبالرحم، فيقول بالله وبالرحم افعل كذا على سبيل الاستعطاف، وأناشدك بالله والرحم"^(٦).

وقد جاء هذا التوجيه في المأثور عن مجاهد مولى ابن عباس : "في قول الله تعالى، الذي

(١) وهي موضوع هذه الرسالة "أثر دلالات حروف العطف في التفسير".

(٢) ينظر: أبو عمرو الداني، التيسير في القراءات السبع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ٠٢، ١٩٨٤م، ص: ٩٣، وابن الجزري، النشر في القراءات العشر، تح/محمد علي الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، ٢٤٧/٢.

(٣) المقصود بالقراء هنا أصحاب القراءات العشر المتواترة.

(٤) هو صاحب القراءة المتواترة حمزة بن حبيب الرّيّات الكوفي (ت ١٥٦هـ). وهي قراءة النخعي وقتادة والأعمش، ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيظ في التفسير، ٤٩٧/٣.

(٥) ينظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ٠١، ٢٠٠٠م، ٥٢١/٧، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، دار طيبة، الرياض، ط: ٠٢، ١٩٩٩م، ٢٠٦/٢.

(٦) الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ٠٣، ١٤٠٧هـ، ٤٦٢/١.

تساءلون به والأرحام، أسألك بالله وبالرحم"^(١).

وقد اختلف النحاة والمفسرون في التوجيه السابق، إذ أجاز فريق منهم العطف على الضمير المجرور من غير إعادة الجار، وهو مذهب الكوفيين، ويونس والأخفش وصححه ابن مالك، وأبو حيان، والسيوطي^(٢).

ومنع البصريون ذلك^(٣)، وأكدوا على ضرورة إعادة الجار فلا يصح عندهم نحو: (مررت بك وزيد)، بل يجب إعادة الجار فتقول: (مررت بك وبزيد). وفي هذا يقول سيبويه: "إنك لا تعطف المظهر على المضمرة المجرور، ألا ترى أنه لا يجوز لك أن تقول: هذا لك نفسك ولكم أجمعين، ولا يجوز أن تقول: هذا لك وأخيك"^(٤).

● التوجيه الثاني: ذكره النحاس عن بعض النحويين ممن وجه الواو في (والأرحام) بكونها واو القسم الجارة.

وممن ذكر هذا التوجيه أيضاً الأنباري^(٥)، وقد رُذِّ هذا القول بالقاعدة النحوية التي تمنع اللجوء إلى الحذف إلا عند الاضطرار إليه، لكون القسم فيه حذفاً، ولا ضرورة في الآية السالفة^(٦).

فاختلاف الداليتين اللغويتين أوجب اختلافاً في تفسير الآية الكريمة عند أصحاب المذاهب، ومن هذا يتضح أن جانباً كبيراً من أسباب الاختلاف في الأحكام الشرعية، وتوجيه الآيات القرآنية مبني على أساس الدلالة النحوية، وقد قرّر ذلك الزمخشري فقال: "ويرون الكلام في معظم أبواب أصول الفقه ومسائلها مبنيّاً على علم الإعراب، والتفاسير مشحونة بالروايات عن سيبويه والأخفش والكسائيّ والفراء وغيرهم من النحويين البصريين والكوفيين، والاستظهار

(١) سفيان بن سعيد الثوري، تفسير سفيان الثوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٠١، ١٩٨٣م، ص: ٨٥.

(٢) ينظر: ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٠١، ١٩٩٨م، ١١/٤. والسيوطي،

همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تح/عبد الحميد هندراوي، المكتبة التوفيقية، مصر، ص: ٢٢١/٣.

(٣) ينظر: عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: ٠٣، ١٩٨٨م، ص: ٢٤٨/١. ابن عادل،

اللباب، ص: ١١/٤. السيوطي، همع الهوامع، ١٧٥/٣.

(٤) سيبويه، الكتاب، ص: ٢٤٨/١.

(٥) أبو البركات الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، المكتبة العصرية، بيروت، ط: ٠١، ٢٠٠٣م، ٣٨٢/٢.

(٦) ينظر: أبو جعفر النحاس، إعراب القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٠١، ١٤٢١هـ، ١٩٨/١.

في مآخذ النصوص بأقوالهم، والتشبيث بأهداب فسرهم وتأويلهم^(١). فمن ذلك المثال القرآني المناقش، ومن كلام أئمة النحو السابق، تتجلى ضرورة معرفة النحو ودلالاته لمن أراد تفسير القرآن، لأنَّ النحو مفتاح المعنى، والسييل الأمثل لفهم النصوص فهما كاملاً، ومن أراد إلغاءه كوسيلة لإدراك مقاصد كلام الله، فقد أغلق أمام ناظره مجالاً فسيحاً لتدبر معانيه، وسار بالنحو إلى رحابٍ لا طائل وراءها، ويكون بهذا قد ألغى غاية وضعه الأولى، وهي حفظ كتاب الله تعالى من اللحن.

٣- القرآن أصل من أصول النحو:

لقد أطبق اللغويون والمفسرون على جعل القرآن الكريم أحد الأصول التي يعتمد عليها علم النحو للتنظير لقواعده التي تبنى عليها مختلف فروعها وأحكامها، وهذا يمنحنا مزيداً من الإصرار على اعتبار النحو ذا أهمية بالغة في إدراك معاني القرآن وأسراره ولطائفه. وعند المقارنة بين ما استشهد به النحويون من القرآن الكريم، وما استشهدوا به من أصول أخرى كالشعر والحديث وغيرهما، فإننا نجد أن القرآن الكريم هو الأصل الأوّل لهذه الأصول جميعها، بل هو البناء القوي المتلاحم الذي ترجع إليه سائر أصول الاستشهاد الأخرى. "ذلك لأنَّ الشعر العربي الجاهليّ أو الإسلاميّ كان في نظر النحاة منبعاً يمدُّ النحو بالحياة، والنموّ، والحركة، وعلى أساسه ملئت صفحات كتب النحو بالقواعد التي يعزُّ حصرها، ويصعب استيعابها، ومع ذلك فإنَّ هذا الشعر أثرٌ من آثار القرآن الكريم، وفضلٌ من أفضاله على النحو واللغة، فلولا القرآن الكريم ما جمع هذا الشعر، وما اهتم به الرواة"^(٢). ولذا نجد بعض أئمة النحو ممن يحفظ آلاف الشواهد النحويّة من شعر العرب، فهذا خلف الأحمر النحويّ كان يحفظ أربعين ألف بيت شاهد في النحو سوى ما كان يحفظ من القصائد وأبيات الغريب^(٣).

والشافعيّ أحد أئمة المذاهب الفقهيّة الأربعة "كان يحفظ عشرة آلاف بيتٍ من شعر

(١) الزمخشري، المفصل في صناعة الإعراب، علي أبو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت، ط: ١٩٩٣م، ص: ١٨.

(٢) عبد العال سالم مكرم، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحويّة، مؤسسة علي جراح الصباح، الكويت، ط: ٢٠٠٢، ص: ٣٢٩.

(٣) الرافي، تاريخ آداب العرب، ١/٢٣٠.

هذيل بإعرابها، وغريبها ومعانيها"^(١).

وقد نقل السيوطي إجماع النَّاس قاطبةً على جعل القرآن بقراءته المتواترة حجة في الاستشهاد على قواعد اللغة، بل قد ذكر إجماعهم على جواز الاحتجاج بالقراءات الشاذة التي يختلف الفقهاء في الاحتجاج بها.

وفي هذا يقول: "أمَّا القرآن فكلُّ ما ورد أنَّه قرئ به جاز الاحتجاج به في العريّة سواءً أكان متواتراً أم آحاداً أم شاذاً، وقد أطبق النَّاس على الاحتجاج بالقراءات الشاذة في العريّة إذا لم تخالف قياساً معروفاً، بل لو خالفته يحتجُّ بها على ذلك الحرف بعينه وإن لم يجز القياس عليه، كما يُحتجُّ بالمجمع على وروده ومخالفته القياس في ذلك الوارد بعينه ولا يقاس عليه نحو: استحوذ وأبى، وما ذكرته من الاحتجاج بالقراءات الشاذة لا أعلم فيه خلافاً بين النحاة، وإن اختلف في الاحتجاج بها في الفقه"^(٢).

فالسُّيوطي ينقل الاتفاق على الاحتجاج بالقراءات الشاذة على الرغم من أنَّ قوماً "من النحاة المتقدمين كانوا يعيبون على عاصم وحمزة وابن عامر قراءات بعيدة في العريّة وينسبونهم إلى اللحن"^(٣). وقد تعرّض السيوطي إلى تخطئة هؤلاء النحاة لكون قراءة من ذكروا منقولة بالسند الصحيح المتواتر الذي لا مطعن فيه، وثبوت ذلك عنده دليل على جوازه في العريّة"^(٤).
فالقراءات القرآنيّة -بحسب ما استقرّ عليه الأمر لدى متأخري القراء- على درجات في قوّة الاحتجاج بها:

- قراءة متواترة

- قراءة مشهورة.

- وقراءة شاذة.

والقراءة المتواترة هي القراءة التي نقلها جمعٌ لا يمكن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم إلى

(١) السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ١/١٢٦.

(٢) جلال الدين السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، تح/محمود فجال، دار القلم، دمشق، ط: ٠١، ١٩٨٩م، ص:

٦٨.

(٣) المصدر نفسه، ص: ٦٩.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص: ٦٩.

منتهى سندها^(١).

وأما القراءة المشهورة فهي القراءة التي صحَّ سندها ولم يبلغ درجة التواتر، ووافقت رسم المصحف ولو احتمالاً ووافقت وجهاً من وجوه العربية، واشتهرت عند القراء فلم يعدوها من الغلط أو الشذوذ^(٢).

وأما القراءة الشاذة فهي القراءة التي لم يصحَّ سندها، أو خالفت الرسم، أو لا وجه لها في العربية^(٣).

قال شهاب الدين البناء: "القراءات بالنسبة للتواتر وعدمه ثلاثة أقسام: قسم اتفق على تواتره، وهم السبعة المشهورة، وقسم اختلف فيه، وهم الثلاثة بعدها، وقسم اتفق على شذوذه وهم الأربعة الباقية"^(٤).

واستبعاد بعض النحويين للقراءات الشاذة من الاحتجاج بها على قواعد اللغة، مردّه إلى شذوذها صوتياً أو صرفياً أو نحوياً أو دلاليّاً، واستدلوا لكل نوع منها بنماذج توضح ذلك الشذوذ^(٥).

ولذا ظهر بعدئذٍ ما يسمّى بالاحتجاج للقراءات عموماً وللقراءات الشاذة على وجه الخصوص، فوجد على سبيل المثال ابن حنّي يضع كتابه "المحتسب في تبين وجوه شواذّ القراءات"، لكون داعية الاحتجاج للشاذ أثبت، والاستجابة لها ألزم.

وها هو يبيّن رأيه فيه، ومنزلته عند الله بقوله: "إلا أننا وإن لم نقرأ في التلاوة به مخافة الانتشار فيه، ونتابع من يتبع في القراءة كلّ جائزٍ روايةً ودرايةً، فإننا نعتقد قوّة هذا المسمّى شاذّاً، وأنه ممّا أمر الله تعالى بتقبّله، وأراد منّا العمل بموجبه، وأنه حبيب إليه، ومرضيٌّ من القول

(١) ينظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط: ١، ١٩٧٤، ٢٦٤/١.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ٢٦٤/١.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ٢٦٤/١.

(٤) شهاب الدين البناء، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تح/أنس مهرة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٢٠٠٦، ٢٠٠٦، ص: ١٤.

(٥) ينظر: عبد العليّ المسؤل، القراءات الشاذّة، ضوابطها والاحتجاج بها في الفقه والعربيّة، دار ابن القيم، الرياض، ط:

١٣٩، ص: ١٠١.

لديه"^(١).

ومنهج أئمة القراءة الاعتماد على النقل الصحيح لما يقع بين أيديهم من أوجه قرائية لكلام الله ﷻ، من خلال دراسة أحوال سلسلة السند، فإذا ثبتت صحة السند وتواتره أو شهرته حكموا بصحة القراءة، وجعلوها حجة في الأحكام الشرعية والنحوية أيضاً، أما منهج كثير من أئمة النحو فيما يحتاج به من القراءات، فيعتمد على الأقيس في العربية، والأفشى في اللغة، فيهملون من القراءات ما تخلف عنه ذلك.

وهذا إمام القراءة أبو عمرو الداني يوضح منهج كل فريق وهو يومئ إلى صحة منهج القراءة فيقول: "وأئمة القراءة لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة، والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل، والرواية إذا ثبتت عندهم لم يردّها قياس عربيّة ولا فشو لغة، لأنّ القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها"^(٢).

ويرى محمد عيد أنّ النحاة صرفوا أنفسهم قصداً عن الاستشهاد بالقرآن والحديث مع علمهم بوجود هذه الثروة الموثقة من النصوص إلاّ أنّهم تخرجوا من استخدامها في دراستهم، ووقف التحرّز الدينيّ بينهم وبين الإفادة منها"^(٣).

ومن المحدثين من يرى أنّ علم القراءات القرآنية مشهورها وشادّها من العلوم التي ينبغي الاعتماد عليها في دراسة العربية الفصحى؛ لأنّ رواياتها هي أوثق الشواهد على ما كانت عليه ظواهرها الصوتية والصرفية والنحوية واللغوية بعامّة في مختلف اللهجات، بل إنّ من الممكن القول بأنّ القراءات الشاذة هي أغنى مآثورات التراث بالمادّة اللغوية، والتي تصلح أساساً للدراسة الحديثة"^(٤).

والذي نصلو إلى تقريره من خلال العرض السابق، بيان أولوية القراءة القرآنية بالاستشهاد على اللّغة، ولو وصفت بالشذوذ، خصوصاً إذا كان النقل الوارد بها صحيحاً، فهي أولى من الاعتماد على شعر مجهول القائل، فضلاً عن كونه عارياً عن مجيئه بسند كما القرآن والحديث،

(١) ينظر: ابن جنيّ، المحتسب في تبيين وجوه شواذّ القراءات، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، ط: ١٩٩٩م، ١١/١.

(٢) محمد بن الجزري، النشر في القراءات العشر، ١٠/١.

(٣) ينظر: محمد عيد، الرواية والاستشهاد، دار عالم الكتب، بيروت، ط: ٢٠٠٣، ١٩٨٨م، ص: ١٠٦.

(٤) ينظر: عبد الصبور شاهين، القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص: ٧-٨.

وهذا ما جعل عَجَبَ الرازي وابن حزم يشتدّ من هذا صنيعه في الاحتجاج للُّغة. فنجد الرازي يقول: "إذا جَوّزنا إثبات اللُّغة بشعر مجهول، فجاوز إثباتها بالقرآن العظيم أولى، وكثيرا ما ترى النحويين متحيرين في تقرير الألفاظ الواردة في القرآن، فإذا استشهدوا في تقريرها ببيت مجهول فرحوا به، وأنا شديد التعجُّب منهم إذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول على وفقها دليلاً على صحّتها، فلأن يجعلوا ورود القرآن دليلاً على صحّتها كان أولى"^(١).

ويدي ابن حزم كذلك عَجَبه من ذلك فيقول: "ولا عَجَبَ أعجَبَ ممّن إن وجد لامرئ القيس أو لزهير أو لجرير أو الحطيئة أو الطرمّاح أو لأعرابيٍّ أسديٍّ أو سُلميٍّ أو تميميٍّ أو من سائر أبناء العرب لفظاً في شعرٍ أو نثرٍ جعله في اللُّغة، وقطع به، ولم يعترض فيه، ثمّ إذا وجد الله تعالى خالق اللُّغات وأهلها كلاماً لم يلتفت إليه، ولا جعله حجّة، وجعل يصرفه عن وجهه ويحرّفه عن موضعه ويتحيل في إحالته عمّا أوقعه الله عليه"^(٢).

إنّ الرازي وابن حزم لم يصدر منهما ذلك العجب عن أمرٍ وهميٍّ، بل لقد عايشا مظهراً مستهجنًا من مظاهر الغلوّ في تقديس شواهد الشعر العربي، مقابل ما لمساه من تفريط وإهمال لشواهد القرآن بقراءاته الصحيحة السند.

فالمتتبع إذن لكلام أئمة النحو والتفسير يلمس حرصهم على اعتبار القرآن الكريم المصدر الأوّل من مصادر الدراسة النحويّة، وأنّهم لا يختلفون في ذلك، وإن ناقشوا بعض قراءاته - كما سبق بيانه-، ولا يرتابون في جعله أساس التقييد النحوي، وقد تبيّن ذلك بما أوردناه سابقاً من اعتبار نشأة النّحو كانت في رحاب القرآن الكريم وبدواعي الحفاظ عليه، فهو أساس النّحو من حيث النشأة والمضمون؛ ممّا يحدونا إلى الاطمئنان إلى جعله أصل النحو الأوّل، كما يفرض استناداً لذلك إدراك مكانة النحو ومنزلته في تفسير وبيان مراد الله .

(١) الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: ٢٠٠٣، ١٤٢٠هـ، ٩/٤٠١.

(٢) أبو محمد ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٣/١٠٧.

ثانياً: أثر علم النحو في تفسير القرآن الكريم

من خلال ما سبقنا سالفاً في بيان شدة ارتباط القرآن بالنحو بعلاقة تلازمية وثيقة، تظهر في صور ومظاهر شتى - قد ذكرنا شيئاً منها- يتبادر إلى الذهن تساؤلٌ منطقي مفاده، إذا كان تفسير كلام الله تعالى وعلم النحو متلازمان فما أثر هذا التلازم والتلاحم في واقع الدراسات النحوية أو التفسيرية؟ وهذا ما سنبين شيئاً منه ضمن العناصر الآتية:

١- التصنيف النحوي في كتب التفسير:

فالمتمعن في كتب التفسير على كثرتها يلحظ بوضوح اعتماد كثير من المفسرين المتقدمين والمتأخرين على النحو وجعله قاعدة يُنطلق منها في تأويل آي القرآن الكريم، ويختلف هذا الاعتماد بين هؤلاء المفسرين كثرة وقلة، كما اختلفت مناهجهم في توظيف النحو والإعراب كوسيلة لبيان معاني القرآن ودلالاته، فمنهم من تناوله ضمن ما عرف بكتب معاني القرآن، ومنهم من اقتصر على الجانب الإعرابي للقرآن، ومن المفسرين من كان معتدلاً فكانت غايته بيان معاني القرآن وأحكامه لكنّه جعل النحو من أهمّ الوسائل التي يستند عليها في تحقيق غايته تلك. فضلاً عن مناهج وأشكال أخرى للتفسير ذي التوجه النحوي، والتي نذكر جانباً منها فيما يأتي:

أ- كتب معاني القرآن: تُعنى هذه الكتب بلغة القرآن، من حيث بيان وجوه إعرابه، وإيضاح مُشكِّله الذي يحتاج إلى عناية في إدراك معانيه، فهي إذن تشكّل إحدى صور التفسير اللغوي التي يبرز فيها جلياً أثر علم النحو واللغة في تفسير القرآن الكريم. وقد شاع هذا المصطلح (معاني القرآن) حيناً من الدهر وكثر فيه المصنّفون^(١). نعرض فيما يأتي لبعض مصنّفاتهم:

أ/١- معاني القرآن للفراء (ت٢٠٧): أملاه الفراء من حفظه، وانتهى من ذلك بعد سنتين^(٢)، وجاء في مقدّمته قوله: "تفسير مشكل إعراب القرآن ومعانيه"^(٣). وهو أول كتاب يبلغنا ينتصر فيه صاحبه للنحو الكوفي، فكان بمنزلة كتاب سيبويه للنحو

(١) ينظر: إبراهيم ريفية، النحو وكتب التفسير، الدار الجماهيرية للنشر، ليبيا، ط: ٢٠٠٣، ١٩٩٠م، ١/١١١.

(٢) ينظر: مساعد الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي، الرياض، ط: ٢٠٠١، ١٤٢٢هـ، ص: ٢٧٤.

(٣) أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط: ٢٠٠١، ١/١. وقد يكون اشتهاً

الكتاب بهذا الاسم (معاني القرآن) من باب الاختصار في العنوان. ينظر: الطيار، التفسير اللغوي، ص: ٢٥٩.

البصري^(١).

وقد ضمّن الفراء كتابه هذا جملة من العلوم منها: الإعراب والمعاني وعلل القراءات وتوجيهها ونحو ذلك من علوم اللغة. غير أنّ جُلَّ مباحث كتابه مرتبطة بعلم النحو، ميرزاً من خلالها مذهب الكوفي الذي انتصر له كثيراً من خلال توسّعه في ذكر مسأله، واستعمال اصطلاحات النحو الكوفي وحرصه على ذلك^(٢).

كما نجد الفراء أيضاً قد وسّع في كتابه دائرة التوجيه النحوي، معتدّاً بباب القياس ومكثراً منه، ومن مظاهر توسّعه اهتمامه البالغ بنظرية العامل الذي يعدّه ركيزة أساسية من ركائز الإعراب^(٣).

فهذا العرض الموجز لكتاب الفراء، يُظهر بجلاء اهتمامه بالجانب النحوي والاستناد إليه في كتابه، ممّا يجعله من التفاسير المعبّرة بوضوح عن أثر النحو في تفسير القرآن الكريم. ومن أمثلة استناد الفراء إلى النحو لبيان معاني القرآن، جنوحه لتصحيح بعض القراءات القرآنية من خلال التوجيه النحوي لبنيتها، فهو يصحّح قراءة ابن مسعود في قوله **وَعَلَىٰ**: ﴿بَيْفُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخْرَجْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَدَّقَ وَأَكُنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [المنافقون: ١٠]، فيقرؤها "أكون".

يقول الفراء: "رددت "وأكن" على موضع الفاء لأنّها في محلّ جزمٍ إذ كان الفعل إذا وقع موقعها بغير الفاء جُزِمَ، والنّصب على أن تردّه على ما بعدها فتقول: "وأكون" وهي في قراءة عبد الله بن مسعود... وأرى ذلك صواباً لأنّ الواو ربّما حُذفت من الكتاب"^(٤).

أ/٢- معاني القرآن للأخفش الأوسط (ت ٢١٥ أو ٢٢١هـ): ويوصف بكونه كتاب نحو وصرف، إذ أوغل الأخفش فيه بذكر المسائل النحوية التي كانت على حساب معاني القرآن وتفسيره، فكأنما كان مراده من هذا المؤلّف إبراز آرائه النحوية لا بيان معاني القرآن وتفسيره،

(١) ينظر: عبد العال سالم مكرم، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، ص: ١٠٦.

(٢) الطيّار، التفسير اللغوي، ص: ٢٧٤-٢٧٦.

(٣) أحمد مكي، أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة، المجلس الأعلى لرعاية الفنون، القاهرة، ط: ١٩٦٤م، ص: ٣٧٦.

(٤) الفراء، معاني القرآن، ١/٨٨.

الذي كان قليلاً جداً بالنسبة لما ذُكر من إيراده للجوانب النحويّة^(١).
وينفرد الأخفش بكثير من المسائل والآراء في النحو واللغة، كما يعتمد على ذكر القراءات كثيراً في تفسيره، غير أن غالبها متعلّق بالخلاف التحوّي والتصريف، ثم يشرع في توجيهها توجيهاً نحوياً بما يتوافق مع منهجه ومذهبه في النحو^(٢).
كما نجد الأخفش يذكر سبب تأليفه لمعاني القرآن قائلاً: "... فلما اتّصلت الأيام بالاجتماع، سألتني^(٣) أن أولف كتاباً في معاني القرآن، فألفت كتاباً في المعاني، فجعله إمامه، وعمل عليه كتاباً في المعاني، وعمل الفراء كتاباً في ذلك عليهما"^(٤).
فهذه الرواية تبين سبب التأليف، وهو تحقيق رغبة الكسائي الذي أراد الاستفادة من هذا الكتاب لعمل مؤلّفٍ آخر على منواله، كما تبين هذه الرواية أيضاً الاستفادة الفراء من كتابي الأخفش والكسائي كليهما في مصنّفه الذي سبق ذكره "معاني القرآن".
وجدير بالبيان التنبيه على أن العلماء لم يعتنوا كثيراً بكتاب الأخفش السابق ولم يأبهوا به، لما بدا لهم فيه من قلة الفائدة، ولما نُسب للأخفش من انتمائه لمذهب القدريّة^(٥).
يقول أبو حاتم السجستاني: "... فلم يُلتفت إلى كتابه وصار مطروحاً"^(٦).
كما قال عنه أيضاً: "وكان الأخفش ينسب إلى القدر، وقال أيضاً: كتابه في المعاني صويلحٌ، إلا أن فيه مذاهب سوء في القدر"^(٧).

(١) ينظر: مساعد الطيار، التفسير اللغوي، ص: ٣٠٤-٣٠٥.

(٢) ينظر: المرجع نفسه، ص: ٣٠٨، و إبراهيم رفيده، النحو وكتب التفسير، ١/١١٧.

(٣) أي الكسائي. كما تدلّ على ذلك الرواية كاملة. ينظر: جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ١/٥٩٠.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ١/٥٩٠.

(٥) ينظر: إبراهيم رفيده، النحو وكتب التفسير، ١/١١٨.

(٦) أبو بكر محمد بن الحسن الرّبيدي، طبقات النّحويين واللّغويين، تح/محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، الرياض، ط: ٥٢، ص: ٧٣.

(٧) ينظر: المصدر نفسه، ص: ٧٣.

أ/٣- مجاز القرآن^(١) لأبي عبيدة (٢٠٩هـ): صاحبه أبو عبيدة معمر بن المثنى، وقد قرّر بعض الأئمة المحققين أنّ كتابه أوّل ما صنّف في باب معاني القرآن وغيره^(٢). ففي فهرسة ابن خير الإشبيلي: "... وأوّل كتاب جُمع في غريب القرآن ومعانيه كتاب أبي عبيدة معمر بن المثنى وهو كتاب المجاز"^(٣).

والمستقرئ لكتاب أبي عبيدة يلحظ كثرة المسائل التحوية المتعلقة بالآيات القرآنية الواردة فيه، وهذا ما يدفعنا إلى اعتبار "المجاز" أحد مصادر النحو القرآني. إلا أنّ أبا عبيدة لم يراعِ التفسير الأثري ولم يلتفت إلى المعاني الشرعية التي تدلّ عليها ألفاظ القرآن باعتباره نصّاً دينياً لا يجوز إغفال ما تدلّ عليه ألفاظه من معانٍ شرعية وعقدية.

غير أنّ أبا عبيدة اعتمد على ثراء رصيده العلميّ النحويّ واللغويّ، الذي أحدث عنده اعتداداً بالنفس، دفعه للإقلال من النقل عن غيره، ولو كانوا من السلف المتقدمين عليه علماً وفضلاً، ممّا جعله عرضةً لنقدٍ كثيرٍ من قبل معاصريه وغير معاصريه وعدم رضى منهم عنه^(٤).

ومّا انتقد عليه ما ذكره في قوله **﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾** [البقرة: ٣٣]، حيث قال: "معناه: وقلنا للملائكة، و"إذ" من حروف الزوائد"^(٥).

وقد ردّ عليه قوله كثير من المفسرين منهم أبو جعفر الطبري إذ يقول: "والأمر في ذلك بخلاف ما قال؛ وذلك أنّ "إذ" حرفٌ يأتي بمعنى الجزاء، ويدلّ على مجهولٍ من الوقت. وغير جائز إبطال حرفٍ كان دليلاً على معنى في الكلام"^(٦).

وعلى الرغم من هذا النقد إلا أنّ أبا عبيدة قد أسّس مدرسة في تفسير القرآن عمدتها الأولى الفقه بالعربية وأساليبها، وحسب أبي عبيدة في هذا المجال تأثر اللغويين والمفسرين والنحاة

(١) نُسب لأبي عبيدة كتب بأسماء عدّة منها: غريب القرآن، معاني القرآن، إعراب القرآن، ومجاز القرآن، والذي يتّرجح أنّ هذه الأسماء اسم لكتاب واحد وهو هذا الذي نحن بصدد بيانه. ينظر: مقدّمة مجاز القرآن لأبي عبيدة، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: ١٣٨١هـ، المقدّمه/١٨.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، المقدّمه/١٨.

(٣) أبو بكر محمد بن خير الإشبيلي، فهرسة ابن خير الإشبيلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٢٠١، ص: ١١٢.

(٤) ينظر: إبراهيم رفيده، النحو وكتب التفسير، ص: ١٥٥/١. وعبد العال سالم مكرم، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، ص: ٢٤٣.

(٥) أبو عبيدة، مجاز القرآن، ٣٧/١.

(٦) ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ٤٤٠/١.

بآرائه، وبكتابه الذي اعتمد عليه جلة من الأئمة منهم: ابن قتيبة، والبخاري، والطبري، والزجاج، وابن دريد، وابن النحاس، والأزهري، وأبو عليّ الفارسي، والجوهري، وابن حجر العسقلاني في كتابه فتح الباري، وغيرهم^(١).

أ/٤- معاني القرآن للزجاج: وهذا الكتاب هو أيضاً مما اعتمد فيه مصنفه على النحو والإعراب، إذ يقول في مقدمته: "هذا كتاب مختصر في إعراب القرآن ومعانيه"^(٢).

فكان صنيع الزجاج إذن في كتابه على منوال ما فعله الفراء والأخفش في كتابيهما، إذ كان يكثر من إيراد المسائل النحوية والإعرابية مستأنساً بها في بيان معاني القرآن. إلا أنه يولي اهتماماً أكثر من سابقه لإجلاء المعنى وبيان مراد الله **وَعَبَّكُ** في النصّ القرآني.

ودليل ذلك قوله: "وإنما نذكر مع الإعراب المعنى والتفسير، لأنّ كتاب الله ينبغي أن يتبين، ألا ترى أنّ الله يقول: ﴿أَقْبَلًا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ [النساء: ٨٢]، فحُضُّضْنَا عَلَى التَّدَبُّرِ وَالنَّظَرِ".

وكلامه هذا يدلُّ دلالةً واضحةً على أنّ مقصده الأصليّ هو إيضاح معاني القرآن التي يُتوصَّل من خلالها لتدبره وتفهمه، وأنّ مستنده في ذلك هو علم النحو وإعراب القرآن^(٣). كما أنّ الزجاج حرص على عدم إغفال الرجوع إلى أقوال السلف وتفسيراتهم الماثورة المستقاة من معين النبوة العطر، وقد أشار بعبارتين هما: الرواية الصحيحة، والحجة الواضحة وهذا حين قال: "وهو كتاب الله الذي لا ينبغي أن يُقدّم على تفسيره إلا بروايةٍ صحيحةٍ أو حجةٍ واضحةٍ"^(٤).

ويقصد بالرواية الصحيحة هنا التفسير المأثور، أمّا الحجة الواضحة فعني بذلك حمل الآيات على خير الوجوه وأفضلها دون بعدٍ عن مقاصدها^(٥).

بقي أن نشير إلى كتاب الإغفال الذي صنّفه أحد تلاميذ الزجاج وهو أبو عليّ الفارسي، وفيه ردُّ علمي على بعض اختيارات الزجاج اللغوية والنحوية، خطأه فيها الفارسي، ولم يكن في

(١) ينظر: عبد العال سالم مكرم، القرآن وأثره في الدراسات النحوية، ص: ٢٤٧.

(٢) أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، عالم الكتب، بيروت، ط: ١، ٣٩/١.

(٣) ينظر: مساعد الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، ص: ٣١٥.

(٤) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ٣٥٢/٢.

(٥) ينظر: إبراهيم رفيعة، النحو وكتب التفسير، ٤٢٠/١.

ذلك من الهادمين بل كان إذا هدم بنى، ولذا سمى مؤلفه بعض المؤرخين: المسائل المصلحة^(١).
 أ/ ٥- معاني القرآن للنحاس (ت ٣٣٧- أو ٣٣٨): وُوصف كتاب النحاس بكونه من الكتب الجليلة في بابه، إذ يقول عنه القفطي: "وله مصنفات في القرآن؛ منها كتاب "الإعراب"، وكتاب "المعاني"، وهما كتابان جليلان أغنيا عما صُنّف قبلهما في معناهما"^(٢).
 وكتاب النحاس يختلف عما ذكرناه سالفاً من كتب معاني القرآن التي جعلت للنحو والإعراب حيزاً واسعاً من حيث الدراسة والاستئناس في بيان مقاصد القرآن الكريم، إذ كانت عنايته أكثر بأبواب التفسير، والإلمام بالأحكام والناسخ والمنسوخ، والاستشهاد بأقوال السلف وجلة العلماء في جميع ذلك، أما قضايا النحو والإعراب فلا يلجأ إليها إلا إذا دعت الحاجة إلى بيان معاني القرآن وتفسيره.

ولم تكن المسائل النحوية مستفيضة في هذا المصنّف، لكون النحاس قد أفرد لباب النحو القرآني كتاباً مستقلاً سماه "إعراب القرآن"، وهو من الكتب المشهورة للنحاس^(٣).
 ومن الآيات التي استعان فيها النحاس بعلم النحو وقضايا الإعراب لتوجيه معناها قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمِنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ١٠٧]، إذ - بعد أن ساق كلاماً في تفسيرها ونقل اختلاف العلماء في توجيه معناها؛ ثم نسب كل قول لصاحبه - أردف قائلاً: "والقول الأول وإن كان حسناً فهذا أبين منه، لأنّ واو العطف الأولى بها أن تُدخل الثاني فيما دخل فيه الأول، حتّى يقع دليلٌ بخلافه"^(٤).

ب- كتب إعراب القرآن: قبل استعراض جملة من كتب إعراب القرآن يجدر التعرّيج على إظهار حقيقة الإعراب والعلاقة بينه وبين النحو.
 و قد تباينت نظرة العلماء قديماً وحديثاً تجاه قيمة الإعراب وحقيقته، فبينما لا نجد أنّ أحداً من اللغويين القدامى يعتبره أدنى شكّ في كون الإعراب من أخصّ خصائص اللّغة العربية،

(١) ينظر: عبد العال سالم مكرم، القرآن وأثره في الدراسات النحوية، ص: ٢٥٦-٢٥٧.

(٢) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط: ١، ١٣٦/١.

(٣) ينظر: عبد العال سالم مكرم، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، ص: ٢٦٠-٢٦١.

(٤) أبو جعفر النحاس، معاني القرآن، جامعة أمّ القرى، مكّة المكرمة، ط: ١، ١٠١، ٣٥٤/١.

ومن أشدها وضوحاً فيها، وأنَّ التمييز بين المعاني المتقاربة أو المتكافئة لا يتأتى إلا من خلال مراعاة الإعراب.

وهذا ابن فارس يؤكد هذه الحقيقة فيقول: "فأمّا الإعراب فبه تميّز المعاني ويُوقَفُ على أغراض المتكلمين، وذلك أنّ قائلًا لو قال: ما أحسن زيد، غير معرب لم يُوقَف على مراده، فإذا قال: ما أحسنَ زيداً أو ما أحسنُ زيدٍ أو ما أحسنَ زيدُ، أبان بالإعراب عن المعنى الذي أراده، وللعرب في ذلك ما ليس لغيرها؛ فهم يفرقون بالحركات وغيرها بين المعاني"^(١).

فلالإعراب ارتباط وثيق بالمعنى، وهو كالحلّة له، كما مثل لذلك أبو حيّان التوحيديّ فقال: "إنّ الكلام كالجسم، والنحو كالحلية، وإنّ التمييز بين الجسم والجسم إنّما يقع بالحلي القائمة، والأعراض الحالة فيه، وإنّ حاجته إلى حركة الكلمة بأحد وجوه الإعراب حتّى يتميّز الخطأ من الصواب كحاجته إلى نفس الخطاب"^(٢).

في مقابل ذلك نجد أنّ نظرة بعض المحدثين إلى الإعراب مختلفة عمّا سبق ذكره، فإبراهيم أنيس مثلاً يرى أنّ ظاهرة الإعراب لا صلة لها بسليقة العرب اللغويّة، فهو يقول: "لهذا نرجّح أنّ أواخر حركاتٍ وأواخر الكلمات لم تكن تُفيد تلك المعاني التي أشار إليها النحاة من الفاعليّة والمفعوليّة ونحو ذلك، وإنّما هي حركاتٌ دعا إليها نظام المقاطع وتواليها في الكلام الموصول، ثمّ إنّها لم تكن ملتزمةً في كلّ الحالات، بل قد رأينا أن لا ضرورةً لها في القليل من الأحيان، وقد كانت تلك الحركات التي تطلبها نظام المقاطع تتذبذب بين الفتح أو الضمّ أو الكسر، وكان الذي يعيّن الحركة أحد عاملين: طبيعة الصوت المحرّك، أو انسجام الحركة مع ما يكتنفها من حركاتٍ أخرى"^(٣).

وعند مقابلة كلام المحدثين وأدلتهم، بكلام القدماء وأدلتهم، يتبيّن لنا بجلاء خطأ الفريق الأوّل، إذ لا يمكن التمييز بين أغراض المتكلمين - كما سبق - إلا من خلال الإعراب، ولننظر إلى هذه العبارات التي أوردها ابن فارس في كلامه الذي ذكر سابقاً:

(١) أبو الحسين أحمد بن فارس، الصحاحي في فقه اللّغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، مطبعة محمد علي بيضون، ط: ٠١، ١٩٩٧م، ص: ١٤٣.

(٢) أبو حيّان التوحيدي، البصائر والذخائر، دار صادر، بيروت، ط: ٠١، ١٨٠/١.

(٣) إبراهيم أنيس، من أسرار اللّغة، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، ط: ٠٦، ١٩٧٨م، ص: ٢٧٠.

ما أحسنَ زيداً

ما أحسنُ زيدٍ

ما أحسنَ زيدٌ

لو خلت هذه العبارات من حركات الإعراب ووقفنا على أواخرها بالسكون؛ ما فهم مراد المتكلم، ولا وُقف على الغرض المقصود منها؛ أمّا تحليلتها بالحركات فيُوصلُ إلى الغرض، ويفهمنا أنّ العبارة الأولى صيغة تعجبٍ تتضمن نسبة الحُسنِ لزيدٍ، والعبارة الثانية صيغة استفهامٍ يستفهم بها عن أيّ من الزيود^(١) هو الأحسن، وأمّا العبارة الأخيرة فصيغة نفيٍ نفي من خلالها الحُسن عن زيدٍ.

فالواقع يُؤكّد بما لا مجال فيه للارتياب أنّ ارتباط الإعراب بالسليقة اللغوية ارتباط وثيق وقويّ، إن لم يُعتبر هو السليقة ذاتها، إذ الشاعر أو الناثر في الزمن الغابر قبل وضع قواعد الإعراب لم يكن له دراية بهذه القواعد النظرية، فكان يجري شعره أو نثره معرباً على السليقة، من دون أن يحتاج لتعلّم الإعراب النظري الذي بين أيدينا اليوم^(٢).

ويحسُن بنا في هذا المقام التنبيه إلى أنّ كثيراً من النحاة عرّفوا النحو بكونه علماً يُعرّف به أحوال أواخر الكلم إعراباً وبناءً، وهو في نظر غير واحدٍ من المحقّقين تعريفٌ يعتريه قصورٌ بيّنٌ، وفيه إخلالٌ بأفاق بحث واسعة مستوحاة من رحاب الدلالة النحوية^(٣).

وهذا ليس صنيع سائر النحاة في بيان حدّ النحو، بل إنّ منهم من كان مُنصفاً فأظهر من خلال تعريفه للنحو ثراءه وسعة مجاله وتشعب دلالته النحوية. وأحد هؤلاء ابن جنّي الذي عرّف النحو بقوله: "هو انتحاء سمت كلام العرب في تصرّفه من إعراب وغيره، كالتثنية، والجمع، والتحقيق، والتكسير، والإضافة، والنسب، والتركيب، وغير ذلك، ليلحق من ليس من أهل اللّغة العربيّة بأهلها في الفصاحة، فينطق بها وإن لم يكن منهم، وإن شدّ بعضهم عنها زُدّ به إليها"^(٤).

فالنحو أوسع من يُقصر على أواخر الكلم وحالتها من حيث الإعراب والبناء، بل هو

(١) أي المشتركون في الاسم (زيد).

(٢) ينظر: عبد العال سالم مكرم، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، ص: ٢٦٥.

(٣) ينظر: إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط: ٠٢، ص: ٠١.

(٤) ابن جنّي، الخصائص، ٣٥/١.

"قانون تأليف الكلام، وبيان لكل ما يجب أن تكون عليه الكلمة في الجملة، والجملة مع الجمل، حتى تتسق العبارة ويمكن أن تؤدّي معناها"^(١).

وبالرجوع إلى كلام ابن جني السابق يمكن أن نستفيد وجه العلاقة بين الإعراب والنحو، حيث إنّه يجعل حقيقة الإعراب أحد مكونات النحو، وجزءاً من أجزاءه، ذلك أنّ الإعراب يرتكز أساساً على الجانب اللفظي من خلال تتبّع أواخر الكلم إعراباً وبناءً، أمّا النحو فهو أشمل منه، ودلالاته أوسع، فهو يبني على طائفة من المعاني النحوية العامّة متمثلةً في معاني الجمل أو الأساليب، ومجموعة من المعاني النحوية الخاصّة كالفاعليّة والمفعوليّة، ومجموعة من العلاقات التي تربط بين المعاني الخاصّة كعلاقة الإسناد والتخصيص، إلى جانب ما يستفيده علم النحو من قرائن صوتيّة مستمدّة من علمي الصوتيات والصرف^(٢).

وإذا كان الإعراب أحد مكونات النحو فقد يطلق أحدهما على الآخر على سبيل التجوّز، أو لنقل على سبيل إطلاق الخاص وإرادة العام أو العكس، وهذا فيما نراه هو صنيع مصنّفي كتب إعراب القرآن وغيرهم، فهو إنّما أطلقوا مسمى الإعراب على كتبهم وأرادوا خصوص الإعراب وعموم النحو، بدليل ما ورد في هذه المصنّفات من تناول شتى جوانب النحو. وفيما يأتي تقدّم لبعض كتب إعراب القرآن، وبيان للمادّة الإعرابية والنحويّة الموظّفة في إظهار معاني القرآن الكريم:

ب/١ - إعراب القرآن لابن النحاس: يعدُّ ابن النحاس في نظر بعض المحقّقين أوّل من قام بمحاولة ناضجة للفصل بين علمي معاني القرآن وإعرابه^(٣)، من خلاله كتابه هذا، إذ قد ذكرنا له كتاباً في معاني القرآن، وهذا كتاب آخر سمّاه "إعراب القرآن"، وهما كتابان نالا قدراً من ثناء العلماء، ومن ذلك ما حدّثناه القفطي فقال: "وله مصنّفات في القرآن؛ منها كتاب "الإعراب"، وكتاب "المعاني"، وهما كتابان جليان أغنيا عمّا صنّف قبلهما في معناهما"^(٤).
وبيّن ابن النحاس منهجه في كتابه فقال: "هذا كتاب أذكر فيه إن شاء الله إعراب القرآن، والقراءات التي تحتاج أن يبيّن إعرابها والعلل فيها ولا أحليه من اختلاف النحويين وما يحتاج إليه

(١) إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، ص: ٠١.

(٢) ينظر: تمام حسان، اللّغة العربيّة معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط: ١٩٩٤م، ص: ١٧٨.

(٣) إبراهيم رفيده، النحو كتب التفسير، ٢٧٠/١.

(٤) أبو الحسن القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ١٣٦/١.

من المعاني وما أحازه بعضهم ومنعه بعضهم وزيادات في المعاني وشرح لها^(١).
وبهذا الكلام يتبين وجه التمايز بين كتابه الأول "معاني القرآن"، وهذا الكتاب، إذ اتجه في الأول اتجاها تفسيرياً، قاصداً بيان معاني القرآن الكريم، ولم يول اهتماماً كبيراً بأبواب النحو، أمّا كتابه الثاني فكانت الغاية الأولى من ورائه تحليل القرآن تحليلاً نحويّاً صرفاً، باعتبار ابن النحاس نحوياً بالدرجة الأولى.

ب/٢- إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم لابن خالويه (ت ٣٧٠هـ): وقد اعتبر من أمّهات كتب اللّغة والإعراب، وأحد المراجع الهامّة للباحث المتبحّر في علوم اللّغة ومعاني القرآن الكريم^(٢).

وقد عُرف هذا المصنّف باسم آخر ذكره بعض المحقّقين لهذا الكتاب وهو "الطارقيّة في إعراب ثلاثين سورة من المفصّل بشرح معاني كلّ حرف وتلخيص فروعه"^(٣). غير أنّ الأشهر والأكثر استعمالاً الاسم المذكور أولاً.

وخصّ ابن خالويه كتابه هذا بإعراب ثلاثين سورة من سور مفصّل القرآن^(٤)، من سورة الطارق إلى سورة الناس. وأوضح منهجه في مقدّمة كتابه فقال: "هذا كتابٌ ذكرتُ فيه إعراب ثلاثين سورة من المفصّل، بشرح أصول كلّ حرفٍ، وتلخيص فروعه، وذكرتُ فيه غريب ما أشكل منه وتبيين مصادره وتثنيته وجمعه، ليكون معونةً على ما يرُدُّ عليك من إعراب القرآن إن شاء الله"^(٥).

فالمقصّد الأساس من الكتاب هو إعراب القرآن الكريم وتجليّة الظواهر النحوية فيه، واستعراض ذلك بصورة موجزة، مجافياً للتوسع في بيان وجوه الإعراب، أو الاستطراد في نقل الخلاف النحوي في الموضوع الواحد ونحو ذلك، قاصداً من ذلك تقريب فهم ما دونه، وإيصال

(١) أبو جعفر النحاس، إعراب القرآن، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ١، ٢٠١١، ص: ١٣/١.

(٢) الحسين بن أحمد بن خالويه، إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٥، ج/المقدّمة.

(٣) ينظر: مقدّمة كتاب الطارقية، تح/محمد فهمي عمر، مكتبة دار الزمان، السعوديّة، ط: ١، ٢٠٠٦م، ص: ٢٠.

(٤) المفصّل من القرآن الكريم على الأظهر السور التي تلي المثاني، وهي من أوّل سورة ق إلى سورة الناس، ويقسّم إلى ثلاثة أقسام: طول، وأوساط، وقصار. ينظر: إبراهيم محمد الجرمي، معجم علوم القرآن، دار القلم، دمشق، ط: ٢٠١١، ص: ٢٧٢.

(٥) ابن خالويه، إعراب ثلاثين سورة من القرآن، ص: ٠٣.

الفائدة بأيسر السبل، وهذا ما تبناه من خلال قوله: "قد تحرّيت في هذا الكتاب الاختصار والإيجاز ما وجدتُ إلى ذلك سبيلاً، ليتعجّل الانتفاع به، ويسهل حفظه على من أَراده"^(١). ولا أدلّ على الاختصار الذي انتهجه من إعرابه لكلمة "صراط" في سورة الفاتحة، إذ بيّن بإيجاز أنّه "بدلٌ من الأوّل". ليخوض بعدها في بيان حقيقة كل من البدل والنعت، ويعقد مقارنة مقتضبةً بينهما^(٢).

ب/٣- التبيان في إعراب القرآن للعكبري (ت ٦١٦هـ): يعتبر هذا الكتاب من المصنّفات المتوسّعة في إعراب القرآن وتوجيه القراءات، وهذا بالنظر إلى تتبّع صاحبه لأغلب آيات القرآن الكريم في سورها. ولقيمتها الكبيرة وفائدته الغزيرة لُقّب مصنّفه العكبري "صاحب الإعراب".

وامتاز الكتاب بذكر وجوه القراءات، وبيان أوجه إعرابها، كما لا يخلو من ذكر شيءٍ من معاني الآيات، وكذا الاستشهاد بشعر العرب عل ما يختاره من أوجه نحوية، وقد يُفصح عمّن ينقل عنهم من أئمة النحو والتفسير^(٣).

ومن ميزات منهج العكبري في كتابه أنّه كثيراً ما يستظهر وجوهاً عدّة لإعراب آيةٍ ما ولا يرجّح بينها، أو يرجح أحدها بالإشارة إلى غيره بصيغة قيل الدالّة على ضعف القول^(٤).

والكتاب يبرز بوضوح شخصيّة أبي البقاء العلميّة، وموقفه من مدرسة البصرة النحويّة سلباً وإيجاباً، ومعارضته لكثير من آراء الكوفيين وردّه عليهم في مواضع عديدة^(٥).

منها قوله: "وقال الفراء: الأصل يا الله أمّنا بخير، وهو مذهبٌ ضعيفٌ"^(٦).

ومنها أيضاً: "وقد ذهب الفراء إلى الكاف اسم مضمّر منصوب في معنى المرفوع، وفيما

(١) ابن خالويه، إعراب ثلاثين سورة من القرآن، ص: ١٤.

(٢) المصدر نفسه: ص: ٣٠.

(٣) ينظر: أبو البقاء العكبري، التبيان في إعراب القرآن، تح/علي محمد الجاوي، مطبعة البابي الحلبي وشركاؤه، المقدّمة/د-هـ.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص: ٣٨٧.

(٥) ينظر: المصدر نفسه، ص: ٢٥٠، ٤٩٤، ٤٩٥.

(٦) المصدر نفسه، ص: ٢٥٠.

ذكرناه إبطالاً لمذهبه" (١).

فالكتاب إذاً "كتاب إعراب، ونحو، وقراءات، وتفسير، وهو بهذا كان من خير المراجع في موضوعه" (٢).

هذه نماذج ثلاثة لما صنّف في باب "إعراب القرآن"، وثمّ مدوّنات ذات شأنٍ رفيع في الفنّ ذاته، نذكرها فيما يأتي على سبيل التذكير بها والتنويه بمنزلتها:

- مشكل إعراب القرآن، لمكيّ بن أبي طالب القيسيّ (ت ٤٣٧هـ).
- البيان في غريب إعراب القرآن، لأبي البركات الأنباريّ (ت ٥٧٧هـ).
- الفريد في إعراب القرآن المجيد، للمنتخب حسين بن أبي العزّ الهمداني (ت ٦٤٣هـ).
- الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، للسّمين الحلبيّ (ت ٧٥٦هـ) (٣).

إنّ المطلّع على هذا النوع من كتب النحو القرآنيّ يلحظ بوضوح اعتماداً كلياً لمصنّفها على قواعد النحو والإعراب، واسترسالهم في ذكر خلافاً النّحاة، وكأنّ ما دُوّن منها لا صلة له ببيان معاني كلام الله تعالى، بل من الإنصاف اعتبار هذه الكتب كتب نحوٍ لا كتب تفسير للقرآن الكريم.

أمّا وجه الاختلاف بين كتب معاني القرآن وكتب إعراب القرآن فيتمثّل جوهرياً في أنّ "إعراب القرآن ما هو إلاّ فرعٌ من فروع كتب المعاني، إذ كتب الإعراب تتناول الجانب النّحوي فقط، ممّا تتناوله كتب المعاني، إذ يتناول المعرب القرآن الكريم سورةً سورةً، فيعرّبها ويبيّن الحكم الإعرابيّ للمفردات والجمل، أو يبيّن الغامض المشكل من ذلك" (٤)، أمّا كتب المعاني فإلى جانب عنايتها بالجانب البنيويّ المتمثّل أساساً في علم النّحو فهي تولي اهتماماً فائقاً باستظهار دلالات القرآن الكريم وبيان أسرارها.

ج- كتب التفسير العامة: ويُقصدُ بها المدوّنات المراد من خلالها بيان معاني القرآن الكريم، وإظهار حكمه وأحكامه، والكشف عن مراميه وأغراضه، إلاّ أنّه مع ذلك كان النّحو فيها من أبرز سماتها ووسيلة وأداةً من أهمّ أدواتها الموظّفة لإدراك الغاية الأولى وتحقيق المقصد

(١) أبو البقاء العكبري، التبيان في إعراب القرآن ص: ٤٩٥.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، المقدمة/هـ.

(٣) ينظر: مساعد الطيّار، أنواع التصنيف المتعلّقة بتفسير القرآن الكريم، دار ابن الجوزي، ط: ٠٣، ص: ٣٥-٣٦.

(٤) إبراهيم رفيده، النحو وكتب التفسير، ١/١٤٥.

الأهم، وهو الكشف عن معاني وتفسير القرآن الكريم. وتختلف هذه الكتب في مساحة عرض المسائل النحويّة، فمنها المسهب المتوسّع في ذلك كما هو الحال في تفسير (الكشاف) للزمخشري، و(مجمع البيان) للطبرسي، و(الجامع لأحكام القرآن) للقرطبي، و(البحر المحيط) لأبي حيان، و(روح المعاني) للألوسي. ومنها المتوسّط في عرض وجوه النحو بحيث يقتصر البحث فيها على إعراب ما يخفى إعرابه، وما تدعو الحاجة إليه في إدراك المعنى المراد، ويمثّل هذا الصنف، (جامع البيان) للطبري، و(معالم التنزيل) للبغوي، و(المحرّر الوجيز) لابن عطية، و(التفسير الكبير) للرازي. ومنها المقلّد من الاستناد لوجوه النحو والإعراب، فلا يتطرّق مصنّفوها إلى ذلك إلاّ لِمَأمًا، ومن أمثلتها: (أحكام القرآن) لابن العربي، و(تفسير القرآن العظيم) لابن كثير. ومما دوّن ضمن هذا الاتجاه المذكور ما يأتي:

ج/١- جامع البيان في تأويل آي القرآن للطبري (ت ٣١٠هـ): يعتبر تفسير ابن

جرير الطبري من أكثر التفاسير شهرةً، وأعظمها منزلة بين المفسرين، كما يعدُّ أحد المراجع التي يستند إليها من يُعَنون بالتفسير بشقيه النقلّي والعقليّ.

يؤكد هذه القيمة العلمية لتفسير الطبري، أحد المبرزين في علوم القرآن والتفسير، الإمام السيوطي، حين يقول: "وكتابه -يعني تفسير محمد بن جرير- أجلُّ التفاسير وأعظمها، فإنّه يتعرّض لتوجيه الأقوال، وترجيح بعضها على بعض، والإعراب، والاستنباط، فهو يفوق بذلك على تفاسير الأقدمين"^(١).

وحذا النووي حذو السيوطي في إبراز قيمة الكتاب فقال: "أجمعت الأمة على أنّه لم يصنّف مثلُ تفسير الطبري"^(٢).

أمّا منهج الطبري في كتابه فيظهر من خلال النقاط الآتية:

- إنكاره التفسير بمجرد الرأي.
- اعتناؤه بالأسانيد وتقديره للإجماع.
- ذكره للقراءات وتوجيهها.

(١) مناع القطّان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف، ط: ٠٣، ٢٠٠٠م، ص: ٣٧٤.

(٢) المرجع نفسه، ص: ٣٧٤.

- احتكامه للمعروف من كلام العرب، واستشهاده بالشعر القديم.
- بيانه لمسائل العقيدة، وتحريره للآراء الفقهية.
- اهتمامه بالمذاهب النحوية^(١).

والذي يعيننا في هذا الإطار المنهجي، ما تعلق بتوظيف الطبري لعلم النحو في البيان القرآني، حيث أخذ حيزاً واسعاً فيه، وإن كان الطبري لا يقصد إيراد الأحكام النحوية، بل يجعلها وسيلة من وسائل التأويل الذي هو غايته ومقصده. حيث يقول في هذا الصدد: "فهذه أوجه تأويل (غير المغضوب عليهم) باختلاف أوجه ذلك. وإنما اعترضنا بما اعترضنا في ذلك من بيان وجوه إعرابه، وإن كان قصدنا في هذا الكتاب الكشف عن تأويل أي القرآن، لما في اختلاف وجوه إعراب ذلك من اختلاف وجوه تأويله، فاضطررنا الحاجة إلى كشف وجوه إعرابه، لنكشف لطالب تأويله وجوه تأويله على قدر اختلاف المختلفة في تأويله وقراءته"^(٢).

ونستشف من هذا النص تأكيد الطبري مدى ارتباط النحو بالقرآن وتفسيره، وأنه لا مناص من اللجوء إلى قواعد النحو عند الاختلاف في المعاني، وأن ما يذكر من وجوه النحو والإعراب، يكون بقدر حاجة التأويل إليه. إذ من غير اللائق لدى الطبري شحن كتب التفسير بالمسائل النحوية والخوض فيها، دوفاً حاجة إلى ذلك.

ج/٢- تفسير الكشاف للزمخشري (ت ٥٣٨هـ): واسم الكتاب كاملاً (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل)، وقد عُذَّ لدى بعض الدارسين من أعظم التفاسير خصوصاً في شقِّه المعني بجاني المعاني والإعراب. لاسيما وأنَّ صاحبه وضعه في عصرٍ اكتملت فيه العلوم الدينية واللغوية جميعاً وأتت أكلها، وكان الزمخشري قاطفاً منها أفضل ثمراتها في خدمة النصِّ القرآني^(٣).

كما لا ينبغي أن نغفل عن سبب آخر وهو كون الزمخشري "الإمام الكبير في التفسير والحديث، والنحو، واللغة والأدب، وهو صاحب التصانيف البديعة في شتى العلوم"^(٤).

(١) ينظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: ٢٠٠٠م، ١/١٥١-١٦٠.

(٢) محمد ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، ١/١٨٤.

(٣) ينظر: الهادي الجطلابي، قضايا اللغة في كتب التفسير، دار محمد علي الحامي، صفاقس، ط: ٢٠١٠م، ٩٩٨، ص: ٩٣.

(٤) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ١/٣٠٤.

وقد كان معجباً بكتابه، حتى إنه نظم في شأنه قائلاً:
 إنَّ التفاسيرَ في الدُّنيا بلا عَدَدٍ وليسَ فيها لعمري مثل كَشَّافي
 إن كُنْتَ تبغي الهدى فالزم قراءتهُ فالجهلُ كالداءِ والكشافُ كالشافي^(١)
 أمّا منهج الزمخشري في كتابه فالذي يهْمُنَا منه جانبه النحويّ، وأبرز سماته:
 - النَّظَرُ إلى علاقة النَّحو بالمعنى وبالْبلاغَةِ، وأنَّ ترجيحه في الإعراب بمقدار سموّ المعنى
 وبلاغته.

- ترجيحه في معظم دراساته النحويّة لمذهب البصريين، ومن ذلك أنه كثيراً ما كان يشيد
 بكتاب سيبويه.

- ثمَّ هو مع ذلك يلجأ في جملٍ من الآيات إلى التركيز على ظواهر الألفاظ، وقوانين
 الإعراب مُهملاً مقابل ذلك للمعاني والدلالات.

- اعتماده على القراءات القرآنيّة لتقويّه أوجهٍ معيّنَةٍ في الإعراب.
 - تذرُّع الزمخشري بالمعاني اللغويّة لنصرة مذهبه الاعتزاليّ، إذ كلّما مرّ بلفظ يشبهه عليه
 ظاهره، ولا يتفق مع مذهبه، حاول جاهداً إبطاله^(٢).

ومهما قيل في وصف الكشاف وإطرائه من ناحية إثباته لإعجاز القرآن وتحريره بإتقان
 لوجوه النحو والإعراب، فإنَّ ما في الكتاب من اعتزال جعل كثيراً من أقلام العلماء تنال منه
 وتضعه في هذا الموضوع الذي هو فيه، وهو أنّه مصنّفٌ ضمن ما يسمّى "التفسير بالرأي
 المذموم"^(٣).

ج/٣- البحر المحيط لأبي حيّان الأندلسيّ (ت ٧٤٥هـ): وهو إحدى الموسوعات
 الضخمة في التفسير، نظراً لما جمع فيه مصنّفه من المادّة العلميّة الزاخرة، ومن ذلك اعتناؤه
 بالنحو عنايةً فائقةً، حتى اعتُبر لدى كثيرٍ من الباحثين المرجع الأوّل والأهمّ لمن يريد الوقوف
 على وجوه إعراب القرآن الكريم.

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون، مكتبة المثنى، بغداد، ط: ١٩٤١م، ٢/١٤٧٥.

(٢) ينظر: محمد حسين الذهبيّ، التفسير والمفسرون، ١/٣١٣-٣١٥، وعبد العال سالم مكرم، القرآن الكريم وأثره في
 الدراسات النحويّة، ص: ٢٣٠-٢٣٣.

(٣) ينظر: عبد الجواد خلف محمد عبد الجواد، مدخل إلى التفسير وعلوم القرآن، دار البيان العربي، القاهرة، ص: ١٤٥.

قال شيخ القراء ابن الجزري: "له التفسير الذي لم يُسبق إلى مثله، سمّاه البحر المحيط"^(١). ورغم غلبة الصناعة النحويّة على كتاب أبي حيّان إلا أنّها لم تكن غايته التي ينشدها، بل إنّ مقصده الأساس كان تفسير القرآن الكريم والنظر فيه. وقد أفصح عن ذلك في مقدّمة تفسيره حيث قال: "...وأقتصر على النظر في تفسير القرآن، فأتاح الله لي ذلك قبل بلوغ ذلك العقد، وبلغني ما كنت أروم من ذلك القصد"^(٢).

أمّا منهجه في كتابه فقد وضّحه غاية الإيضاح في مقدّمة كتابه أيضاً، فرفع بذلك عناءً عن المشتغلين به، واختصر لهم طريق معرفة ذلك دونما مشقةٍ لاستقرائه وتمحيصه.

وأبرز سمات ذلك المنهج، ما نذكر فيما يأتي مقتبساً من كلامه:

- يتدبّر مفردات الآيات مفردة مفردة فيما يحتاج من اللّغة، والأحكام النحويّة المتعلقة بتلك المفردة.

- يشرع في تفسير الآية من خلال ذكر سبب نزولها إن وُجد، ومناسبتها، وصلتها بما قبلها.

- الاعتداد بالقراءات وعدم تحطّئة القراء، وتوجيه قراءاتهم.

- يذكر أقاويل الفقهاء الأربعة في الأحكام الشرعيّة ممّا له تعلقٌ باللفظ القرآني.

- كما اهتمّ ابن حيّان في تفسيره باللّغة والنحو والتصريف، وله وقفات طويلة عند آيات القرآن الكريم تصريفاً وإعراباً وذكراً للمسائل الخلافية النحوية والتصريفية، مع اختياره ما يراه في معظم ما تكلم عنه^(٣).

ورغم هذا فقد أكدّ أبو حيّان أنّ منهجه في إعراب القرآن أساسه الوضوح وعدم الإيغال في التحريرات المتكلّفة فقال: "وهكذا تكون عادتنا في إعراب القرآن لا نسلك به إلاّ الحمل على أحسن الوجوه، وأبعدها من التكلّف، وأسوغها في لسان العرب"^(٤).

وإنّما نتجت نسبة العديد من النقاد كتاب أبي حيّان إلى ما دوّن ضمن دائرة "إعراب القرآن" نظراً لاختصاص أبي حيّان بالنحو، وكذا بداعي غزارة المادّة النحويّة في تفسيره، والتي

(١) محمد بن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، مكتبة ابن تيميّة، ط: ١٣٥١هـ، ٢/٢٨٦.

(٢) أبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ١/١٠١.

(٣) ينظر: عبد العال سالم مكرم، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحويّة، ص: ٢٣٧/٢٣٨.

(٤) أبو حيّان، البحر المحيط في التفسير، ١/٦١.

وظفها في تحليل التركيب القرآن، وتبسيط مسائل الخلاف. وإلا فالبحر لأبي حيان كتاب تفسير أكثر من كونه كتاب نحو ولغة، بدلالة الخطاب والاجتهاد في إدراك المقاصد^(١).

٢- أثر النحو وتوظيفه في رعاية المبادئ الفكرية:

إنَّ للمبدأ الفكريّ التي يتبنّاها الفرد أثراً في سلوكه وتفسيراته، وهو أمر في غاية الأهمية من حيث كونه أحد مرتكزات قراءة النصوص وتحليلها، ولا ينبغي أن نتجاوزهُ أو نغفله بحجة كونه أمراً شخصياً، أو لكونه عديم الصلة بالدراسة اللغوية. إذ المعتقد والفكر أصلٌ في كلّ ما يصدر عن المفكر أو الأديب أو اللغويّ أو المفسّر، وهو أمرٌ ظاهر بينٌ باستقراءٍ بسيطٍ للموروث العلمي ذي الطابع الإنسانيّ.

وبالرجوع إلى كتب التفسير باختلاف أصنافها ومناهجها نجد أثر التوجّه الفكريّ جلياً، من خلال محاولة عديد المفسّرين إخضاع النصّ القرآنيّ وتطويعه لما يعتقدون من أفكارٍ وعقائد، تجلّت أظهر صوره في الاستناد إلى توجيهات نحوية ولو كانت ضعيفة أو بعيدة أو مخالفة لقواعد الشريعة الراسخة والمجمع عليها.

كلُّ هذا يحدونا إلى إلقاء نظرة عابرة مستوعبة لكُنه تأثر النحو القرآني بالمرجعيات الفكرية، بالتعرُّض لدراسة مواقف المفسّرين ممّا يأتي:

١- موقفهم من ظواهر النصوص القرآنية: تنازعت آراء المفسّرين في التقعيد لهذا المبدأ

بين قائل بجمية احترام نصوص القرآن، وعدم إخراجها عن ظواهرها أو تحويلها عن أصلها الحقيقي الذي نزل من ربّ العالمين، وبين من لم يلتزم بهذا الأصل ولم يرفع به رأساً.

أمّا مذهب أهل السنة فالتزم بظاهر النصّ وأبى الحيدة عنه إلى غيره دون مستند شرعيّ، وأقوال أئمتهم متضافرة في تضيق أبواب التأويل وإحالة التركيب القرآنيّ عن ظاهره.

قال الطبري: " فالذي هو أولى بتأويل الآية، ما دلّ عليه الظاهر دون ما احتمله الباطن الذي لا دلالة له على أنه المعنيُّ بها ... ولا دلالة في ظاهر الآية أنه المراد بها، فإذا كان الأمر كذلك، لم يُحلَّ ظاهر التنزيل إلى باطن تأويل"^(٢).

وقال أبو الحسن الأشعريّ: "والقرآن العزيز على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلاّ

(١) ينظر: الهادي جطلاوي، قضايا اللّغة في كتب التفسير، ص: ٦٩.

(٢) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ٣/٢٩٩.

بحجة، وإلا فهو على ظاهره"^(١).

ومن ملامح التزامهم بهذا الأصل اختيارهم الوجه الإعرابي المتوافق مع ظاهر النصّ القرآني، فهم يحرصون على إبقاء إعراب القرآن على هيئة تحفظ للنصّ ظاهره المراد شكلاً ومعنى، وتُذلل للمتلقّي فهمه وإدراك معانيه، بعيداً عن التعقيدات النحويّة بحمله على أوجه إعرابيّة بعيدة. وفي هذا يقول ابن الأنباري: "ولا وجه لأن نؤخّر ما قدّم الله، ونقدّم ما أخّر الله ... إذ كان الواجب علينا، واللازم لنا أن نحمل القرآن على لفظه، وألاّ نزيله عن نظمه، إذا لم تدعنا إلى ذلك ضرورة"^(٢).

أمّا غير أهل السنّة فلا يلتزمون بظواهر النصوص، إذ كثيراً ما يلجئون إلى تغيير التراكيب عن أصلها إلى بواطن تعبّر عن توجّهاهم، بحذفٍ وتقديرٍ، أو تقديمٍ وتأخيرٍ، أو نقلٍ إلى معانٍ مجازيّة، ونحو ذلك ممّا يُحيلُ النصوص عن ظاهرها إلى بواطن معتقده. ويصوّر لنا أحدُ أئمة هذا المنهج ذلك فيقول: "فإذا ورد عن الله تعالى كلامٌ ظاهره يخالف ما دلّت عليه أدلّة العقول وجب صرفه عن ظاهره - إن كان له ظاهر - وحمله على ما يوافق الأدلّة العقليّة ويطابقها، ولهذا رجعنا في ظواهر كثيرة من كتاب الله تعالى اقتضى ظاهرها الإيجاب أو التشبيه، أو ما لا يجوز عليه تعالى"^(٣).

ومن ملامح الاعتداد بأصل النصّ وظاهره في الوقوف على دلالات النصوص لدى أهل السنّة؛ عدم توسّعهم في باب الحذف والتقدير، إذ الحذف ثمّ التقدير مخالفٌ لظاهر الكلام، والأصل عندهم ذكر عناصر النصّ ومكوّناته، التي يستقيم الكلام بها دون داعٍ ملجئٍ للحذف أو التقدير.

يقول ابن القيم: "التقدير إمّا يتعيّن حيث لا يصحّ الكلام بدونه، فأما إذا استقام الكلام بدون تقديرٍ، من غير استكراهٍ ولا إخلالٍ بالفصاحة كان التقدير غير مفيدٍ، ولا يُحتاج إليه، وهو خلاف الأصل"^(٤).

وبينما يضبط أهل السنّة هذه الظاهرة بضوابط لغويّة وسياقيّة، فإننا نجد غيرهم من أهل

(١) أبو الحسن الأشعريّ، الإبانة عن أصول الديانة، دار الأنصار، القاهرة، ط: ٠١، ص: ٠٤.

(٢) مساعد الطيار، التفسير اللّغوي للقرآن الكريم، ص: ٥٣١.

(٣) الشريف المرتضى، أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ٣٠٠/٢.

(٤) ابن قيم الجوزيّة، مختصر الصواعق المرسلّة، دار الحديث، القاهرة، ط: ٠١، ص: ٣٥٢.

الكلام يتوسعون فيها توسعاً فاحشاً حتى قال أحدهم: "ولو أفردنا لما في القرآن من الحذف الغريبة، والاختصارات العجيبة كتاباً لكان واجباً"^(١).

ومن أظهر أبواب النحو التي توسعوا في استعمال أسلوب الحذف فيها باب المضاف، فلقد اتخذوه مطية مناسبة لتأويل النصوص وإخراجها عن ظواهرها، وأكثر من ذلك زعم أحد أئمتهم أنه "قلت آية تخلو من حذف المضاف، نعم، وربما كان في الآية الواحدة من ذلك عدة مواضع"^(٢).

ومن أبرز ملامح التأويل المتعسف للنص القرآني، صرف حروف المعاني عن معانيها الأصلية، وإكسابها معانٍ بعيدة، أو باطلة لا يشهد بصحتها نقلٌ صحيح.

إذ ادّعوا على سبيل المثال إفادة "الن" معنى التأييد في قوله: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَن نَّبْرِيَنَّكَ وَلَٰكِنِ أَنْظُرِ إِلَىٰ أَجْزَائِكِ فَإِنْ إِسْتَفَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَبْرِيَنَّكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، بغرض نفي ما دلّت عليه نصوص القرآن من معتقد رؤية المؤمن ربه يوم القيامة.

وهذه الدعوى "باطلة على أهل اللغة، وليس يشهد بصحتها كتابٌ معتبرٌ، ولا نقلٌ صحيح"^(٣).

ومثال آخر ذكره الزمخشري، إذ قرّر أنّ السين في قوله: ﴿وَأَلَيْكَ سَيَّرَحَمُهُمُ اللَّهُ﴾ [التوبة: ٧١] "مفيدة وجود الرحمة لاحتمالها، فهي تؤكّد الوعد، كما تؤكّد الوعيد في قولك: سأنتقم منك يوماً"^(٤).

لكنّ أبا حيان ردّ هذا القول فجعله "دفيئة خفية من الاعتزال، بقوله: السين مفيدة وجوب الرحمة لا محالة، يشير إلى أنّه يجب على الله تعالى إثابة الطائع، كما تجب عليه عقوبة العاصي، وليس مدلول السين توكيد ما دخلت عليه، إنّما تدلّ على تخلص المضارع للاستقبال

(١) الشريف المرتضى، أمالي المرتضى، ٣٠٩/٢.

(٢) ابن جني، الخصائص، ١٩٣/١.

(٣) الرازي، مفاتيح الغيب، ٣٥٧/١٤.

(٤) الزمخشري، الكشاف، ٢٨٩/٢.

فقط" (١).

لقد حرص مفسرو القرآن من أهل السنة حرصاً شديداً على ضرورة الحفاظ على المعاني الأصلية للمفردات والتراكيب، فكانوا يرفضون "الخروج بالحرف أو الكلمة أو التركيب عن معناها الأصلي من غير دليل لغوي قوي، أو قرينة لفظية تقضي بذلك" (٢).
يقول الطبري: "وغير جائز لأحد نقل الكلمة - التي هي الأغلب في استعمال العرب على معنى - إلى غيره، إلا بحجة يجب التسليم لها" (٣).

وقد تكررت مثل هذه العبارة للطبري كثيراً في تفسيره، مما يؤكد ما ذكرناه من حرص شديد على عدم اللجوء إلى التأويل البعيد إلا بضوابط وقيود محددة.

٢- موقفهم من القراءات القرآنية وتوجيهها نحوياً: كان للتوجه الفكري لدى معربي

كتاب الله تعالى أثر ظاهر في موقفهم من القراءات القرآنية، فرغم أن منهج أهل السنة في هذا الباب يكتنفه الوضوح والانضباط؛ من حيث كونهم اتخذوا قاعدة واحدة التزموها وساروا وفقها، وهي أن القراءة القرآنية إذا توافرت فيها شروط القبول قبلت، وإلا رفضت، رغم ذلك إلا أن موقف غيرهم لم يكن بهذا الوصف من الانضباط والوضوح، بل كان منهجهم في التعامل مع القراءة القرآنية، بتحكيم أصولهم المذهبية فيها، فإن وافقت القراءة القرآنية أصولهم قبلت واستشهدوا بها عليها، وإلا كان مآلها الرّد والإبطال.

ومصدق ذلك ما نقله عن أبي عليّ الفارسيّ الذي يضعف قراءة عبد الله بن عامر السبعية (٤) المتواترة بنصب (فيكون) من قوله تعالى: ﴿بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٦]. حيث يقول: "أجمع الناس على رفع (يكون)، ورفضوا فيه النصب، إلا ما زوي عن ابن عامر، وهو من الضعف بحيث رأيت، فالوجه في (يكون) الرفع" (٥).

(١) أبو حيان، البحر المحيط، ٤٦٠/٥.

(٢) محمد المالكي، دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط: ١٤١٧هـ، ص: ١٤٥.

(٣) أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ٣٢١/١.

(٤) معنى قولنا قراءة سبعية، أي أنها من القراءات السبع المتواترة.

(٥) أبو عليّ الفارسيّ، الحجة للقراء السبعة، دار المأمون للتراث، دمشق، ط: ٢٠٠٢، ٢٠٧/٢.

وإنما أبطل الفارسيّ هذه القراءة من منطلق عقديّ صرف متعلّق بما يراه - كُنُظرائه من المعتزلة- من القول بخلق القرآن؛ إذ ظاهر الآية الصريح دالٌّ على خلاف ذلك، وأنّ القرآن كلام الله حقيقةً، تكلم به ربُّنا سبحانه على الوجه الذي يليق به.

قال ابن تيميّة: "ولهذا استدلّ غير واحدٍ من أئمة المسلمين على أنّ كلام الله غيرُ مخلوق بهذه الآية"^(١).

ثم استطرد بيّن وجه الاستدلال من الآية فقال: "فإنّ النصّ دلّ على أنّه لا يخلق شيئاً حتّى يقول له: كن، فيكون، فلو كان (كن) مخلوقاً لزم أن يخلقه بكن، وكذلك هذا يجب أن يكون مخلوقاً بكلمة أخرى، وهذا يستلزم التسلسل في أصل الخلق، وهو التسلسل في التأثير، وهو ممتنع لذاته"^(٢).

لقد صرف مخالفو أهل السنّة الآية عن ظاهرها المراد إلى دلالات أخرى بعيدة عن معانيها المتبادرة إلى الذهن، ومن ذلك صرف الأمر في قوله (كن) إلى غير ظاهره، وحمله على الخبر، وأنّه على معنى (يكوّن).

قال أبو عليّ الفارسيّ: "وأما قوله (كن) فإنّه وإن كان على لفظ الأمر فليس بأمر، ولكن المراد به الخبر، كأنّ التقدير: يكوّن فيكون"^(٣).

ولذا اضطرّ الفارسيّ لردّ قراءة ابن عامرٍ، فهي أظهر من القراءة الأولى المشهورة في الدلالة على ما يحذره من كون القرآن كلام الله على الحقيقة، إذ جاءت صريحة بأن هذا الفعل المضارع قد سبق بأمرٍ، لاسيما في موضعٍ يمتنع فيه العطف على منصوب سابقٍ له، كما في الآية السالفة.

وهذا شأن متكلّمة المفسّرين إذا وردت عليهم قراءة صريحة في مخالفة مسلّماتهم الكلاميّة، فإنّهم ينجحون، إلى تأويلها ولو بوجهٍ بعيدٍ، وإن لم يتسوّى له ذلك، عمدوا إلى إبطالها، أو ردّها، أو تضعيفها، أو شابه ذلك من صور عدم القبول.

بل وقد وقع هذا الأمر كثيرا في مصنّفاتهم حتّى قيل إنّ من متقدّمي النحاة كالمبرد، وبعض

(١) تقي الدّين أحمد بن عبد الحليم بن تيميّة، الرسالة الصفديّة، مكتبة ابن تيميّة، مصر، ط: ٠٢، ١٢١/٢.

(٢) المصدر نفسه، ١٢١/٢.

(٣) أبو عليّ الفارسيّ، الحجة للقراء السبعة، ٢٠٥/٢.

المتأخرين، ومنهم الزمخشري: "أكثر من الطعن في القراءات المشهورة"^(١). فأدّى عدم وضوح منهج الاستناد إلى القراءات القرآنية في النحو إلى الشطط في الاختيار، أو إلى تأويلات بعيدة، و تحريرات نحوية غير أصيلة.

وفي مقابل ردّ المتواتر من القراءات نجدهم يعتمدون على الشاذّ منها، إذا وافق مسلّماتهم الاعتقادية، وجعلها خياراً موازياً لما ردّوه من صحيح القراءة ومشهورها، ممّا خالف أصولهم، وأبطل معتقداتهم.

فإننا نقرأ لبعضهم ترجيح إحدى شواذ القراءات ليتمكن من دفع ما هو قويّ الظهور في الدلالة على أمر يخالف معتقده، وذلك في قوله: ﴿بِإِن تَوَلَّوْاْ بَقُلِّ حَسْبِيَ اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٣٠]. إذ رجّح قراءة رفع (العظيم) الشاذّة، على قراءة القراء السبعة مجتمعين، حتّى يفرّ من وصف العرش بالعظمة.

فقد روي عن أبي بكر الأصمّ قوله: "وهذه القراءة أعجب إليّ، لأنّ جعل العظيم صفةً لله تعالى أولى من جعله صفةً للعرش"^(٢).

بل قد آل الأمر ببعضهم حدّ الاختراع في القراءات، حتّى يقرّر مبادئه ويؤصّل لها، ولا أدلّ على هذا ممّا روي أنّ عمرو بن عبيد قال لأبي عمرو بن العلاء: أحبُّ أن تقرأ هذا الحرف ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾ [النساء: ١٦٤]، ليكون موسى هو الذي كلم الله، ولا يكون الكلام دلالة على أنّ الله كلم أحداً، فقال له: وكيف تصنع بقوله: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيفَلْتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]^(٣).

فإجابة أبي عمرو بن العلاء كفت ووقّت، وإن التزم فيها الاختصار والاقْتصار على الاستدلال بمجرد آية، ذلك أنّ المعنى الظاهر لهذه الآية "لا يحتمل التحريف ولا التأويل"^(٤).

(١) أبو عبد الله محمد بن الطيب، فيض نشر الانشراح من طي روض الاقتراح، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط: ٠٢، ٤٢٤/١.

(٢) أبو العباس السمين الحلبيّ، الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، دار القلم، دمشق، ١٤٢/٦.

(٣) ينظر: الزركشيّ، البرهان في علوم القرآن، ص: ٣٩٣/٢. وابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلّة، دار العاصمة، الرياض، ط: ٠١، ١٠٣٧/٣.

(٤) ابن كثير، تفسير ابن كثير، ٤٧٤/٢.

وقال ابن القيم: "ومن تحريف اللفظ، تحريف إعراب قوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾، في الرفع إلى نصب. وقال: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ﴾، أي موسى كلم الله، ولم يكلمه الله. وهذا من جنس تحريف اليهود بل أقبح منه، واليهود في هذا الموضوع أولى بالحق منهم. ولما حرّفها بعض الجهميّة قال له بعض أهل التوحيد: فكيف تصنع بقوله: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرِ إِلَيْكَ﴾، فبُهِتَ الْحَرْفُ"^(١).

أما أهل السنة فمنهجهم التمسك بالقراءة القرآنيّة والاعتداد بها، وقبولها معني وإعراباً، واعتبارها من الأدلة التي يجب الرجوع والاستناد إلى ظاهرها دون تأويل. وهذا ديدن المفسرين منهم، فلا تأتيهم قراءة ثبتت قرآنيّتها عن رسول الله ﷺ إلاّ تلقوها بالقبول والإذعان، وبلغت بهم حدّة الإذعان إلى ترك المفاضلة بين القراءتين في الموضوع الواحد. وهو صنيع أبي جعفر الطبري، الذي بيّن ذلك في مواضع عدّة من تفسيره بقوله: "والصواب من القول في ذلك أن يُقال: إنّهما قراءتان مشهورتان في قرّاء الأمصار، فبأبيّهما قرأ القارئ فهو مصيب"^(٢).

٣- موقفهم من الاستناد إلى اللغة والنحو دون غيرهما من أدوات التفسير: تعرّضنا

فيما سبق لبيان أهمية الدلالة اللغويّة، وبوجهٍ أخصّ دلالة القواعد النحويّة في تفسير القرآن وإعرابه عند أهل السنّة، وأنّها من أهمّ أسس التفسير، وأقوم دعائمه، ولا يسعُ مفسراً مهما أوتي من رصيدٍ علميٍّ أو قوّة فهمٍ الاستغناء عنها؛ كما بيّنا أنّ إحدى الركائز لتحصيل فهمٍ سويٍّ لكتاب الله تعالى، أن يجمع المعرب للقرآن بين سلامة المعيار النحويّ وصحّة المعنى، إذ العلم بمعنى المفردات مجرّداً قد لا يؤدّي إلى فهم المعنى الذي قصده المتكلّم؛ إذ دلالة اللفظ قد تحمل على أكثر من معنى تبعاً للسياق الذي يرد فيه.

ولنأخذ مثلاً لذلك، يتعلّق بدلالة الخيطين الأبيض والأسود؛ حيث لا يخفى ظاهر معناهما على العارف بلغة العرب، لكن ما المقصود بهما في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ؟﴾

قد يجيب أحدهم بأنّه لا يُعرفُ إلاّ معنيّ واحدٌ، وهو الحبال البيض والسود، وهذا ذاته ما

(١) ابن القيم، الصواعق المرسلّة، ٢١٧/١.

(٢) الطبري، جامع البيان، ٣٦٥/٦، ٣٤٧، ٤٢٢.

فهمه الصحابة، فكان أحدهم يجعل عقالين أسود وأبيض، ويأكل حتى يتبين أحدهما من الآخر، فقال النبي ﷺ: (إنّ سادك إذا لعريض، إنّما هو بياض النهار وسواد الليل) ، فأشار إلى عدم فقهه لمعنى الكلام^(١).

فدلالة الكلمة مفردة قد تتغير إذا وردت في سياقٍ مختلف؛ إذ إنّ للمتكلّم والسامع والمقام عموماً الأثر الفاصل في تحديد معنى الكلمة.

وهذا ما أكّده المحدثون ضمن ما يسمى بنظرية "السياق"^(٢)، حيث اعتبروا أنّه لا يمكن الوقوف على حقيقة الكلمة إلاّ من خلال ما يحتف بها من قرائن لفظية ومعنوية، ولهذا فإنّ "المعنى لا ينكشف إلاّ من خلال تسييق الوحدة اللغوية، أي وضعها في سياقات مختلفة"^(٣).

وإذا نظرنا إلى كلام المتقدمين وجدناه يصطف في حيّز واحد إلى جانب كلام المحدثين، فهذا ابن القيم يؤكّد ذلك بقوله: "وينبغي أن يُنفطن هاهنا لأمر لا بُدّ منه، وهو أنّه لا يجوز أن يحمل كلام الله عزّ وجلّ ويفسّر بمجرد الاحتمال النحويّ الإعرابيّ الذي يحتمله تركيب الكلام، ويكون الكلام به له معنى ما، فإنّ هذا المقام غلط فيه أكثر المعربين للقرآن، فإنّهم يفسّرون الآية ويُعربونها بما يحتمله تركيب تلك الجملة، ويُفهم من ذلك التركيب أيّ معنى اتفق، وهذا غلط عظيم، يقطع السامع بأنّ مراد القرآن وإن احتمل ذلك التركيب هذا المعنى في سياق آخر، وكلام آخر، فإنّه لا يلزم أن يحتمله القرآن... بل للقرآن عرفٌ خاصٌّ، ومعانٍ معهودة لا يناسبه تفسيره غيرها، ولا تفسيره بغير عرفه والمعهود من معانيه... فلا يجوز حمله على المعاني القاصرة بمجرد الاحتمال النحويّ الإعرابيّ، فتدبّر هذه القاعدة، ولتكن منك على بال فإنّك تنتفع بها في معرفة ضعف كثيرٍ من أقوال المفسّرين وزيفها، وتقطع أنّها ليست مراد المتكلّم تعالى بكلامه"^(٤).

ولهذا قرّر علماء الأصول والعقائد قاعدةً مفادها: أنّ الحقيقة الشرعيّة مقدّمة على الحقيقة اللغويّة، لأنّ الشارع معنيٌّ ببيانها لا ببيان اللغات^(٥).

(١) ينظر: أبو العباس أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد، السعودية، ط: ١٤١٦هـ، ٢٠/٢٥٣.

(٢) سوف يأتي مزيدٌ حديثٍ حول هذه النظرية وصلتها بباب العطف ضمن مباحث الفصل الأوّل.

(٣) أحمد مختار عمر، علم الدلالة، دار عالم الكتب، القاهرة، ط: ٢٠٠٥، ص: ٦٨.

(٤) محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ١٤٠١، ٣/٢٧.

(٥) ينظر: بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط: ١٤٠١، ٣/٢٧-٢٨.

والسياق الذي يفسر به القرآن ويكون حكماً فاصلاً في تحديد المعنى يتضمّن جملة من العناصر حدّدها علماء التفسير، نذكر من جملتها:

- القرآن نفسه؛ لأنّه قد يفسر بعضه بعضاً.

- السنّة النبويّة والتفسير النبويّ.

- المصطلحات الشرعيّة.

- أقوال الصحابة والتابعين وأتباعهم.

- الناسخ والمنسوخ.

- أسباب النزول، وقصص الآي، وغيرها ممّا قد يحتفّ بأيةٍ دون غيرها^(١).

فهذه العلوم هي من خارج النصّ القرآني، غير أنّها تعدّ مدخلاً أساسياً من مداخله، بحيث لا يمكن ولوج مضمار التفسير إلا من خلالها.

بيد أنّ ما يسمّى حديثاً بإيديولوجية التفكير الإنساني، كانت عاملاً قوياً في إهمال هذه القرائن السياقيّة، أو الظروف المحيطة بالخطاب القرآني، وأعملت مقابل ذلك اللّغة مجرّدة عن تلك الظروف والسياقات. وحتىّ يتصوّر الأمر بجلاء نورد نموذجين ممّا أُخرج فيهما النصّ القرآني عن ظروفه وملابساته:

أمّا النموذج الأوّل: فقولهُ ﷻ: ﴿وَإِذْ أَنْتُمْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورٌ﴾ [الملك: ١٦]، فقد ذهب الواحدي إلى أنّ في الآية مضمراً تقديريه: (قدرته)، أي: في السماء قدرته^(٢).

وذهب اللجائي أنّ السماء معناها العلو^(٣)، وعلى هذا فلا يُفهم من الآية معنى السماء، التي هي إحدى السبع الطباق.

ولا ريب أنّ ما حملهما على هذا التأويل هو تنزيه الباري عن الحلول في السماء، لما يوهمه معنى "في" من معاني الإحاطة والظرفيّة المكانية. ولذا نجد سيبويه يبيّن أنّ الاتساع في

(١) مساعد الطيّار، التفسير اللّغويّ، ص: ٦٣٣.

(٢) أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار القلم، دمشق، ط: ٠١، ص: ١١١٨.

(٣) أبو العباس أحمد بن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، الناشر: حسن عباس زكي، القاهرة، ط: ١٤١٩هـ،

الكلام يُخرج "في" عن معنى الوعاء "الظرف" لتكون كالمثلل يجاء به، يقارب الشيء وليس مثله^(١).

وإنّ من السياقات القرآنيّة التي ينبغي الرجوع إليها لإدراك مراد الله في كتابه العزيز، تفسيرات الصحابة، إذ المعلوم أنّهم قد عايشوا التنزيل، وهم أدريّ به، وأعلم بأغراضه، لاسيما في حال إجماعهم على تفسير آية ما، سواءً كان إجماعاً حقيقياً أم سكوتياً، ومن هذا ما ينقل عن ابن عباس في تفسير الآية السالفة وأنّ معناها: "أأنتم عذاب من في السماء إن عصيتموه"^(٢)، أي أراد الله ﷻ.

ويزيد القرطبي هذا المعنى وضوحاً، كما يدفع ما توهمه بعض المفسّرين من اقتضاء "في" معنى التحيُّز والحلول، بقوله: "وقال المحقّقون: أأنتم من فوق السماء، كقوله: فسيحوا في الأرض، أي فوقها لا بالمماسّة والتحيُّز لكن بالقهر والتدبير. وقيل: معناها أأنتم من على السماء، كقوله: ولأصلبّنكم في جذوع النّخل، أي عليها، ومعناه أنّه مديرها ومالكها، كما يقال: فلان على العراق والحجاز، أي واليها وأميرها. والأخبار في هذا كثيرة صحيحة منتشرة، مشيرة إلى العلوّ"^(٣).

وأما النموذج الآخر: فيمثله نخبة من المحدثين ممّن تعرّض لتأويل القرآن دون أن يستويّ أدواته التي ذكرنا جانباً منها آنفاً، أو أنّه لا يريد أن يلتزمها باعتبار القرآن نصّاً لغويّاً يُعامل كأبي نصّ لغويّ آخر.

ودشّنت دراسة المهندس السوري محمد شحرور "الكتاب والقرآن"، مرحلة مهمّة لهذا النوع من الدراسات، حيث تحوّلت القراءة المعاصرة للقرآن منذ ذلك الوقت إلى ظاهرة واضحة ومتكرّرة.

والسؤال الذي يُطرح هنا، إذا كان واضحاً أنّ تطبيق المستشرق أو الباحث الغربيّ للسانيات الحديثة، وجعلها وسيلة لفهم القرآن، بدافع معرفيّ أو استعماريّ، لثقتهم في قدرة هذه المناهج على فهم الحقيقة بكيفيّة علميّة دقيقة. فما الذي يدفع بالباحث العربيّ المسلم

(١) ينظر: سيبويه، الكتاب، ٤/٢٦٦.

(٢) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، دار الكتب المصريّة، القاهرة، ط: ٠٢، ١٨/٢١٥.

(٣) المصدر نفسه، ١٨/٢١٦.

للاعتقاد على تلك المناهج، رغم ما يكتنفها من إشكالات علمية ومنهجية، مقابل توفر البديل التراثي المهم، والمتمثل في علم أصول الفقه؟
والجواب الكامل نجده في الباعث الإيديولوجي الذي يسوّغ هذه الدراسات، ويعتبر القاسم المشترك بينها^(١).

وعلينا أن نؤكد هنا، أنّ استعمال البعض لهذا العلم لا يعني أنّ هذا العلم برمته سيء؛ لا يمكننا الاستفادة منه؛ فالمسلمون يعتقدون -على خلاف غيرهم- أنّ العلم والقرآن كلاهما من الله تعالى، وبالتالي فهما لا يتصادمان، وسوء الاستعمال وحده هو الذي يجب استنكاره^(٢).
في ختام هذا المبحث يمكن القول إنّ المنهج الإسلامي الصحيح لتفسير القرآن وتحليله نحويّاً وإعرابياً يقتضي أن نحوطه بجملة من الضوابط والقيود، نظراً لما يمكن أن يفضي إليه تحرر النحاة واللغويين من عبث -مقصود أو غير مقصود- بالتركيب القرآني يذهب بمعاني القرآن كلّ مذهب. فكان شأن هذه الضوابط أن تتحدّد من اختلاف التأويل قدر المستطاع حتى يكون المعنى واحداً، وإن اقتضى الأمر تعدّده أن يكون عدد المعاني المحتملة محدوداً، ومدار ما دُعي النحوي إلى الانضباط به هو تقديم الديني على النحوي، وتبجيل المأثور على المعقول، في نزعة يعامل النصّ القرآني فيها معاملةً مختلفةً عن سائر النصوص البشرية^(٣).

(١) ينظر: عبد الرحمن الحاج إبراهيم، المناهج المعاصرة في تفسير القرآن وتأويله، مجلة رسالة المسجد، العدد الأوّل، جمادى

الثانية، أوت، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

(٢) المرجع نفسه، مجلة رسالة المسجد، العدد الأوّل.

(٣) ينظر: الهادي الجطلابي، قضايا اللّغة في كتب التفسير، ص: ٦١.

تعدُّ ظاهرة الربط في اللغة إحدى العوامل الأساسية لإنشاء بنيةٍ كليّةٍ نصيّةٍ متماسكةٍ، فلا يمكن بوجهٍ من الوجوه الاستغناء عن عامل الربط داخل التركيب التحويليّ وبين أجزاء النصّ الواحد؛ إذ تتجسّد جماليّة النصّ اللغويّ في تركيبه وبنيته المتسقة نحويّاً ودلاليّاً. والإخلال بالربط بين الجمل أو أجزاء النصّ يؤدّي حتمّاً إلى عدم فهم المعاني والدلالات الواردة في تلك الجمل والنصوص.

وأدوات العطف (محور الدراسة) من الروابط التحويليّة الدلاليّة الهامّة، بل إنّ الوظيفة الأساسية لسائر حروف العطف هي الربط بين أجزاء النصّ، جُملةً ومفرداته، حتّى تلك الحروف العاطفة التي لا تشرك المعطوف مع المعطوف عليه إثباتاً ونفيّاً وهي: "لا"، و"لكن"، و"بل". وقد آثرت التعرّض بالدراسة لأبواب الربط اللغوي وأشكاله قبل خوض غمار البحث في العطف ودلالاته، لكونه أحد فروع الربط وجزءاً من أجزائه. ولتمهيد الطريق لتصور صحيح ودقيق لأبواب العطف وأدواته، ومن ثمّ الكشف عن آثاره في تفسيرات النصّ القرآنيّ.

أولاً: المفهوم اللغويّ للربط

ذكر المعجميون أنّ الرّاء والباء والطّاء أصلٌ واحدٌ يدلُّ على شدِّ وثباتٍ، والرّباط: الشيء الذي يُربط به، والرّباط: ملازمة ثغر العدو، والرّباط: المواظبة على الأمر والرّباط: الخيل. قال الشاعر:

فإنّ الرّباط النُّكْدَ من آل داحس أبيضَ فلم يُفْلِحَنَّ يَوْمَ رِهان^(١)

وربط الجأش: شديد القلب، وماءٌ مترابطٌ أي دائمٌ لا يبرح، وربط الله على قلبه أي ألهمه الصبر^(٢).

(١) البيت لبشير بن أبي حُمّام العبسيّ. ينظر: المفضّل الضبيّ، أمثال العرب، تح/إحسان عباس، دار الرائد العربيّ، بيروت، ط: ١٩٨٣، ٠٢، ص: ١٠٩.

(٢) ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيديّ، كتاب العين، تح/مهديّ المخزوميّ، إبراهيم السامرائيّ، دار ومكتبة الهلال، بغداد، ط: ١٩٨٥، ٤٢٢/٧. وجمهرة اللغة، أبو بكر بن دريد الأزديّ، جمهرة اللغة، تح/رمزيّ منير بعلبكيّ، دار العلم للملايين، ط: ١٩٨٧، ٠١، ٣١٥/١. والجوهريّ، الصحاح، ١١٢٧/٣. وابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، تح/عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ط: ١٩٧٩، ص: ٤٧٨-٤٧٩. وابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تح/عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٢٠٠٠، ٠١، ١٦٢/٩.

ثانياً- دلالة اصطلاح الربط في القديم والحديث:

١- الربط في الدرس النحوي القديم:

وقفنا على مفردات لهذا المصطلح في تراثنا العربيّ، منها: الارتباط، الربط، الترابط، والرباط، وهي عبارات توحى بوضوح إلى مفاهيم واصطلاحات يوظفها النحاة حديثاً، منها: الانسجام، والاتساق، والتماسك النصّي.

ومن نصوص التراث القديم المتضمنة لذلك ما ذكره الشاطبيّ في شرحه على الألفيّة إذ يقول: "والأصل في الربط بالضمير؛ لأنه هو الربط في جملة الخبر، وجملة النعت، وقد أدخلت العرب الواو في جملة الحال، ربطت بها بين الحال وصاحبها واستغنت بها عن الضمير، وقد يجتمعان تأكيداً للربط، ولكنّ الجملة لا تخلو من واحد منهما، فلو لم يأت بواحدٍ منهما لم يحصل الربط بين الجملتين، ولا عُلم أن أحدهما قيد في الأخرى، فلو قلت: جاء زيد عمرو ضاحك، أو: أقبل محمد على عمرو قلنسوة، أو: جئت قد قام عمرو، أو: جئت لم يأت أخوك، على أن تكون هذه الجمل أحوالاً لم يجز؛ إذ لم تأت برابط من واو أو ضمير"^(١).

فقد تكرّرت مفردة الربط أو الرابط في كلام الشاطبيّ ستّ مرات في فقرةٍ واحدةٍ، وإذا ألقينا نظرةً متمنّعة إلى دلائل هذه الفقرة، أدركنا ما أدركه النحاة من أهميّة الربط وأدواته في انسجام النصّ اللغويّ. كما بيّن الشاطبيّ أنّ الأصل في الربط للضمائر، ثمّ ثنى بذكر الواو الرابطة سواءً كانت واو حال أو واو عطف.

ونجد في تراثنا أيضاً قول هشام الضرير من الكوفيين: "الواو كالفاء في حصول الربط؛ لأنّ الواو فيها معنى الجمعيّة، كما أنّ الفاء فيها معنى السببيّة"^(٢). وهذا كلامٌ تتخلّله إشارات قويّة إلى أنّ الربط يُستفاد من وظائف لفظية وأخرى معنويّة.

وهذا ما دلّ عليه أيضاً كلام المراديّ إذ يقول في بيان دور واو الاستئناف: "وذكر بعضهم أنّ هذه الواو قسّم آخر، غير الواو العاطفة. والظاهر أنّ الواو التي تعطف الجمل، التي لا محلّ لها من الإعراب مجرّد الربط، وإمّا سمّيت واو الاستئناف، لئلاّ يتوهّم أنّ ما بعدها من المفردات،

(١) أبو إسحاق الشاطبيّ، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، تح/مجموعة من المحققين، معهد البحوث العلميّة وإحياء التراث الإسلاميّ، جامعة أمّ القرى، ط: ٢٠٠٧م، ٥١٠/٣.

(٢) خالد بن عبد الله الجرجاوي الوقاد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٢٠٠٠م، ٤٥٦/٠١.

معطوفٌ على ما قبلها"^(١).

ويجدر بنا في هذا المقام ذكر الإسهام المعرفي للإمام الجرجاني حول ظاهرة الربط، فقد أشار إلى هذا المصطلح تلميحاً كما ذكره تصريحاً؛ أما تلميحاً فممنه قوله: "واعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك، علمت علماً لا يعترضه الشك، أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يُعَلَّق بعضها ببعض، ويُبنى بعضها ببعض، وتُجعل هذه بسبب تلك"^(٢). وينبغي كلام الجرجاني هنا عن الربط على فكرة النظم التي تركز أساساً على اتساق الكلام وتلاحم جملة.

وأما ما ورد من تصريجه عن ظاهرة الربط فقد قال: "واعلم أنه كما في الأسماء ما يصله معناه بالاسم قبله، فيستغني بصلة معناه له عن واصل يصله وربطه، وذلك كالصفة التي لا تحتاج باتصالها بالموصوف إلى شيء يصلها به، وكالتأكيد الذي لا يفتقر كذلك إلى ما يصله بالمؤكد، كذلك يكون في الجمل ما تتصل من ذات نفسها بالتي قبلها، وتستغني بربط معانها لها عن حرف عطفٍ يربطها"^(٣).

وقد نجدُه يُعبّر بعبارة مختلفة عن الربط، كما في قوله: "... فتجلى لك منها الإعجاز، وبهرك الذي ترى وتسمع، أنك لم تجد ما وجدت من المزية الظاهرة، والفضيلة القاهرة، إلا لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض"^(٤).

أما أول من أخرج الربط من حقل الآراء والنظريات المقتضية، فجعله باباً مستقلاً، فهو ابن هشام الأنصاري في كتابه (مغني اللبيب عن كتب الأعراب)، وقد خصّ موضوع الربط بمبحثين: ففي المبحث الأول بيّن روابط التراكيب النصية التي عادةً ما يكون الربط فيها للضمير، وسمّاها الأشياء التي تحتاج إلى رابط، وحصرها في أحد عشر موضعاً:

- الأول: جملة الخبر، وروابطها عشرة أشياء، (خصّها بمبحثٍ مستقلٍّ وهو المبحث الثاني).
- الثاني: جملة الصفة، ولا يربطها إلا الضمير.

(١) أبو محمد حسن بن قاسم المرادي، الجني الداني في حروف المعاني، تح/ فخر الدين قباوة، محمد نسيم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٠١، ١٩٩٢م، ص: ١٦٣.

(٢) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، مطبعة المدني، القاهرة، ط: ٠٣، ١٩٩٢م، ص: ٥٥.

(٣) المصدر نفسه، ص: ٢٢٧.

(٤) المصدر نفسه، ص: ٤٥.

- الثالث: جملة الصلّة، ولا يربطها غالباً إلاّ الضمير.
- الرابع: جملة الحال، وربطها إمّا الواو، أو الضمير، أو كلاهما.
- الخامس: المفسّرة لعامل الاسم المشتغل عنه، نحو: زيداً ضربته.
- السادس والسابع: بدل البعض وبدل الاشتغال، ولا يربطهما إلاّ الضمير، نحو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾ [المائدة: ٧١]، وقوله ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ فِتَالٍ بِهِ﴾ [البقرة: ٢١٧].

- الثامن: معمول الصفة المشبهة، ولا يربطه أيضاً إلاّ الضمير.
- التاسع: جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء، ولا يربطه أيضاً إلاّ الضمير. نحو قوله تعالى: ﴿مَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ مِنْكُمْ فَإِنِّي أَعَذِّبُهُ﴾ [المائدة: ١١٥].
- العاشر: العاملان في باب التنازع لا بدّ من ارتباطهما إمّا بعاطف، كما في: قام وقعد أخوك، أو عمل أولهما في ثانيهما، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَهِيحًا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا﴾ [الجن: ٠٤].

الحادي عشر: ألفاظ التوكيد المعنويّ، وإمّا يربطهما الضمير الملفوظ به، نحو: جاء زيد نفسه^(١).

وجميع ما تقدّم يجوز أن يكون الضمير فيه مقدراً. أمّا المبحث الثاني فخصّه ابن هشام لأحد فروع المبحث الأوّل، وسمّاه (الجملة الخبرية بما هي خبر عنه)، وحصرها في عشرة مواضع:

- الأوّل: الضمير، وهو الأصل.
- الثاني: الإشارة، نحو قوله تعالى: ﴿وَلِبَاسَ التَّفْوِيّ ذَالِكَ خَيْرٌ﴾ [المائدة: ٢٦].
- الثالث: إعادة المبتدأ بلفظه، نحو قوله تعالى: ﴿الْحَافَّةُ مَا الْحَافَةُ﴾ [الحاقة: ٠١].
- الرابع: إعادته بمعناه، نحو: زيدٌ جاءني أبو عبد الله، إذا كنّاه كنيةً له.

(١) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تح/ محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ط: ١٩٩١م، ٥٧٨/٢-٥٨٦. وجلال السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط: ١٩٨٧م، ٤٤٥/١-٤٤٦.

- الخامس: عمومٌ يشملُ المبتدأ، نحو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَآفَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٠].

- السادس: أن يُعطف بفاء السببية جملة ذات ضميرٍ على جملة خالية منه، أو بالعكس، نحو قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ [الحج: ٦٣].

- السابع: العطف بالواو، عند ابن هشامٍ وحده، نحو: زيدٌ قامَتِ هندٌ وأكرمَها.
- الثامن: شرطٌ يشتمل على ضميرٍ مدلولٌ على جوابه بالخبر، نحو: زيدٌ يقومُ عمرو وإن قام.

- التاسع: "أل" النائبة عن الضمير، في قول طائفةٍ، نحو قوله تعالى: ﴿بِإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ [النازعات: ٤١]، أي: مأواه.

- العاشر: كون الجملة نفس المبتدأ في المعنى، نحو: هجّيري أبي بكرٍ لا إله إلا الله^(١).
ورغم محاولة ابن هشام حصر مواضع الربط في مباحث مستقلة، وفق ما نقلناه عنه باختصار، إلا أنّ دراسته كانت بعيدةً عن النظرة الشاملة المتكاملة، لأنّه كغيره من النحاة في عصره لم تكن فكرة الربط جزءاً من منهجهم. هذا فضلاً عمّا ذكره بعض الدارسين من أنّ ابن هشام قد خلط في التقسيم السابق مفهوم الربط بمفهوم الارتباط في بعض المواضع، فلم يميّز بين أدوات الربط باعتبارها قرائن لفظية، وقرائن الارتباط المعنوية^(٢).

وما أورده ابن هشام تابعه عليه ابن عقيل من علماء القرن الثامن الهجريّ، من خلال شرحه لأبيات الألفية في النحو لابن مالك، فقد ذكر الربط باللفظ نفسه، وردّد كلاماً مقارياً لكلام ابن هشام، وهذا نصّه: "... فإن لم تكن هي المبتدأ في المعنى، فلا بد فيها من رابط يربطها بالمبتدأ، وهذا معنى قوله: حاوية معنى الذي سبقت له"^(٣). ثمّ أورد كلاماً في أنواع الرابط

(١) ابن هشام، مغني اللبيب، ص: ٥٧٣-٥٧٧. السيوطي، الأشباه والنظائر، ١١٧/٢-١١٩.

(٢) مصطفى حميدة، نظام الارتباط والربط في تراكيب الجملة العربية، مكتبة لبنان ناشرون، ط: ١، ١٩٩٧م، ص: ١٩٠.

(٣) ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تح/محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة، ط: ٢٠،

١٩٨٠م، ٢٠٣/١.

بنحو ما ذكره ابن هشام^(١).

وبهذا ندرك أنّ متقدّمي النحاة كانت نظرتهم للربط عبارةً عن إشارات تساق هنا وهناك، فلم يكن لديهم تصوّرٌ كاملٌ لمفهوم الربط بوصفه ظاهرةً تركيبيةً مهمّةً في الجملة العربية، كما لم ينظروا إليه نظرةً شاملةً متكاملةً. ومرّد ذلك إلى أنّ مفهوم الربط لم يكن محدّداً لديهم حتّى يحدّدوا مواضعه بوجه شامل.

٢- الربط في الدرس النحويّ الحديث:

وقد اهتمّ الدرس اللغويّ الحديث بظاهرة الربط بالغ الاهتمام، ونال حيّزا واسعاً من الدراسة والبحث، ولذلك كانت صورته وحقيقته أكثر دقّة وشموليّة، كما كانت أوسع تناولاً وإحاطةً لتعلّقه بجوانب الاتّساق والتماسك النّصيّ. فكان جديراً استعراض مفاهيم الدارسين المعاصرين لمعنى الربط والارتباط، واستكشاف ما تمكّنوا من استنباطه من أدواتٍ رابطةٍ، اهتداءً بما ورثوه عن الأسلاف وتكميلاً لجهودهم، وسدّاً لما وُجد في دراساتهم من خلل أو نقص. ومن ذلك ضرورة التمييز بين مصطلحي الربط والارتباط، من خلال تقديم تعريفٍ موجزٍ بكلٍّ واحدٍ منهما.

أمّا الربط فقد عرفه مصطفى حميدة فقال: "هو اصطناع علاقةٍ سياقيةٍ نحويةٍ بين طرفين باستعمال أداةٍ تدلّ على تلك العلاقة"^(٢). ثمّ بيّن المعرّف أنّ المقصد من الربط أحد أمرين حدّدهما بقوله: "وقد يكون الغرض من الربط أمنٌ لبس فهم الارتباط بين الطرفين المربوطين، وقد يكون أمنٌ لبس فهم الانفصال بينهما"^(٣).

فالربط إذاً نشوءُ علاقةٍ نحويةٍ سياقيةٍ بين معنيين باستعمال أداة ربط كالواو مثلاً، "وهو قرينةٌ لفظيةٌ على اتّصال أحد المترابطين بالآخر"^(٤)، ومن خلال هذه القرينة اللفظية يدخل أحد "أحد المترابطين في عموم الآخر"^(٥).

(١) المصدر السابق، ٢٠٣/١-٢٠٤.

(٢) مصطفى حميدة، نظام الارتباط والربط في تراكيب الجملة العربية، ص: ١٤٣.

(٣) المرجع نفسه، ص: ١٤٣.

(٤) تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص: ٢١٣.

(٥) المصدر نفسه، ص: ٢١٣.

وأما مفهوم الارتباط فهو "بناء علاقة نحويّة سياقيّة بين معنيين كانا في حيّز الانفصال دون حاجة إلى وساطة لفظيّة، فهي علاقة ارتباط معنويّة أشبه بعلاقة الشيء بنفسه"^(١).

وعند تأمل المضامين التعريفية لكلّ من الربط والارتباط، يتّضح لنا اشتراك هذين المدلولين في الهدف المتمثّل في محاولة إنجاز علاقة نحويّة سياقيّة بين معنيين منفصلين، وافتراقهما في الوسيلة أو الأداة المستعملة لتحقيق ذلك الهدف، فنجد أنّ الربط يعتمد على وسائل أو أدوات لفظيّة، بينما يُجنح في مدلول الارتباط إلى استعمال الوسائط والعلاقات المعنويّة.

ولتقريب المعنى أكثر نوردُ مثلاً توضيحياً، يتجسّد في الجمل الآتيّة:

ج ١: يحبُّ التلاميذ ممارسة الرياضة والشمس مشرقةً.

ج ٢: يحب التلاميذ ممارسة الرياضة.

ج ٣: الشمس مشرقةً.

والذي يظهر جلياً بتمعّن هذه الجمل أنّ "في بعضها روابط وبعضها خالٍ من الروابط، ومن ثمّ فإنّ الترابط لا يتوقّف على وجود الروابط كما في الجملتين ١ و ٢، كما أنّ عدم وجود الروابط لا يعني عدم الترابط"^(٢).

فالجملّة الأولى (يحبُّ التلاميذ ممارسة الرياضة والشمس مشرقةً) مركّبة من جملتين بينهما انفصال دلالي ونحويّ تام، لكنّها أفادت معنىً دلاليّاً واحداً، بعد ربطهما برابطٍ لفظيّ متمثّل في حرف الواو.

أما الجملة الثانية "يحب التلاميذ ممارسة الرياضة" فتتضمّن علاقات سياقيّة نحويّة بين المعاني الوظيفيّة لألفاظها، فبين الفعل (يحبّ) وفاعله (التلاميذ) علاقة معنويّة هي علاقة الإسناد، كما نلاحظ علاقيتين معنويّتين أخريين و هما علاقة التعديّة بين الفعل (يحبُّ) ومفعوله (ممارسة)، وعلاقة الإضافة بين (ممارسة) و(الرياضة).

وكذلك في الجملة الثالثة (الشمس مشرقةً) نشأت علاقة الإسناد بين المبتدأ وخبره^(٣).

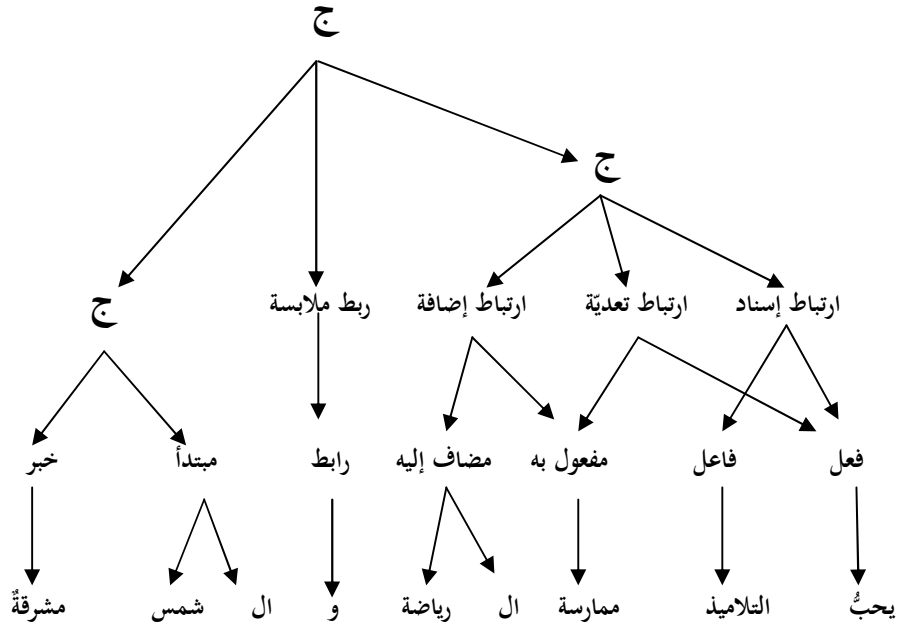
(١) يحيى أحمد، الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللّغة، مجلّة عالم الفكر، ١٩٨٩م، المجلد العشرون، العدد: ٠٣.

(٢) محمد خطايي، لسانيات النصّ: مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط: ٠١، ١٩٩١م، ص: ٣١-٣٢.

(٣) ينظر: مصطفى حميدة، نظام الارتباط والربط في تراكيب الجملة العربيّة، ص: ١٣٧-١٣٨.

فالربط في العلاقات السابقة يعتمد على إمكانيات السياق^(١). لأنّ العلاقة السياقية النحويّة بين كلّ طرفين علاقةً وثيقةً شبيهةً بعلاقة الشيء بنفسه، فلا حاجة عندئذٍ إلى واسطة لفظيّة لتحقيق الترابط، وقد تحقّق من خلال الرباط المعنويّ ذي الوظيفة السياقية^(٢).

وفيما يأتي مخطّطٌ بيانيّ يوضّح المثال السابق:



ومن اللغويين المحدثين الذين تناولوا موضوع الربط بالدراسة والاستقصاء الدكتور تمام حسان، وقد أدرج الرّبط ضمن القرائن اللفظيّة، لكونه يفرّق بين صنفين من القرائن، قرائن معنويّة وأدرج ضمنها: الإسناد، والتخصيص، والنّسبة، والتبعيّة، والمخالفة، بينما تتشكّل القرائن اللفظية في نظره من: العلامة الإعرابيّة، والرّتبة، والصيغة، والمطابقة، والرّبط، والتضام، والأداة، والنّعمة^(٣).

وأفرد بعض الدارسين المعاصرين أنواع الروابط بأبحاثٍ مستقلّة، ومن ذلك دراسة الباحث "عادل زغير" (الربط في الجملة العربيّة)، وتناول فيه الرّبط بالإسناد، وبالضمير، وبالاسم

(١) سعيد بحيري، نظريّة التبعيّة في التحليل النحويّ، مكتبة الأنجلو المصريّة، ط: ٢٠١، ١٩٨٨م، ص: ٢٤٦ - ٢٤٩.

(٢) ينظر: مصطفى حميدة، نظام الارتباط والرّبط في تراكيب الجملة العربيّة، ص: ١٣٨.

(٣) ينظر: تمام حسان، اللّغة العربيّة معناها ومبناها، ص: ١٩١ - ٢٣١.

الظاهر، وباسم الإشارة، و"إذا" الفجائية النابتة عن فاء الجواب، وبعض الأدوات كالواو، والفاء، وحرف الشرط، والأدوات الواقعة في جواب القسم^(١).

كما يطالعنا الباحث "حامد علي منيفي" بدراسة موسومة (الربط اللفظي في لغة الحديث الشريف، مختصر البخاري للزبيدي أنموذجاً)، ضمّنها محاور عن الربط بالضمير العائد، والربط ببعض الأدوات، مثل فاء جواب الشرط، والفاء الواقعة في جواب إمّا، والواقعة في خبر المبتدأ، وواو الحال، واللام الرابطة لجواب القسم وجواب لو ولولا^(٢).

ومن الدراسات الجادة في باب الرّبط، دراسة الدكتور "جمعة عوض الخباص" من خلال كتابه (نظام الربط في النّص العربيّ)، عمل فيه على بيان أنماط الروابط وأدواتها لدى النّحاة العرب، ومن خلال عيّنةٍ من كتب التراث النّحويّ، وحصرها في الضمير العائد، واو الحال، اسم الإشارة، الاسم الموصول، أدوات العطف، أدوات الاستئناف، أدوات الشرط الجازمة وأدوات جوابها، أدوات جواب القسم، وأدوات التفسير. وقدّم هذه الأنماط في عيّنة من نصوص الاستعمال الجاري من قصص القرآن الكريم والقصص العربيّة القديمة، ثم قارن بين صورتها هاته الأنماط^(٣).

ثالثاً: أشكال الربط والارتباط في تراكيب النّص اللغويّ

حتّى نتمكّن من تصوّرٍ دقيقٍ وشاملٍ لباب الرّبط لا بدّ من بيان أنواعه وأشكاله في الجملة العربيّة، إذ نجد أنّ بعض الدارسين المحدثين -رغم اختلافهم الطفيف في منهجية تقسيم الربط- يجعلونه على ضربين رئيسين هما:

- الروابط المعنويّة (أو الارتباط).

- والروابط اللفظيّة (أو الربط).

وهي على النحو الآتي:

١- مواضع الربط المعنويّ: ذكر اللّغويّون المحدثون لهذا النوع جملة من العلاقات

والمواضع، وهي إجمالاً: الإسناد، التخصيص، التبعيّة، والإضافة. نبينها فيما يأتي:

(١) ينظر: عادل زغير، الربط في الجملة العربية، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، العراق، ١٩٨٨م، ص: ٧٦.

(٢) ينظر: حامد علي منيفي، الربط اللفظي في لغة الحديث الشريف، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، الأردن، ١٩٩٩م، ص: ٤٢.

(٣) جمعة عوض الخباص، نظام الرّبط في النّص العربيّ، دار كنوز المعرفة العلميّة، عمّان، ط: ٠١، ٢٠٠٨م، ص: ١٢.

أ- علاقة الإسناد:

تنبّه النحاة في وقت مبكر إلى هذه العلاقة التي تعدُّ "أهمّ علاقةٍ في الجملة العربيّة، بل هي نواة الجملة، ومحور كلّ العلاقات الأخرى"^(١)، إذ لو تجرّد الكلام من الإسناد، لكان في حكم الأصوات التي يُعنىُّ بها غير معرّبة كما يقول الزمخشري^(٢).

وأوّل من تنبّه إلى هذه العلاقة سيويوه، فقد أفرده ببابٍ مستقلٍّ سمّاه باب المسند والمسند إليه، ومما قاله فيه: "وهما ما لا يُعنى واحدٌ منهما عن الآخر، ولا يجِد المتكلّم منه بدأً. فمن ذلك الاسم المبتدأ والمبنيّ عليه. وهو قولك عبدُ الله أخوك، وهذا أخوك"^(٣). فأكد في هذا النصّ الأهميّة البالغة لعلاقة الإسناد بوصفها إحدى أهمّ وسائل الترابط الجُمليّ (المسند والمسند إليه)، فعليّة كانت أم اسميّة؛ فلا بدّ للمبتدأ من خبر، وللفاعل من فاعلٍ أو نائبٍ فاعلٍ.

وقد عبّر الرضويّ عن الإسناد بأنّه رابطة، حين قال: "وذلك لأنّ أحد أجزاء الكلام هو الحكم أي الإسناد الذي هو رابطة"^(٤).

أمّا عند اللغويّين المحدثين فعرفه مهدي المخزوميّ بأنّه: "عمليّة ذهنيّة تعمل على ربط المسند بالمسند إليه"^(٥). ثمّ قدّم مثلاً توضيحياً وهو قول القائل: (هبّ النسيم)، حيث تعبّر هذه الجملة عن صورة قائمة في ذهن المتكلّم أساسها المسند إليه، وهو: النسيم، والمسند وهو: هبّ، ليُسند بعدها الهبوب إلى النسيم. فالعمليّة الذهنيّة التي ربطت الهبوب بالنسيم هي (الإسناد). والجملة التامة المعبّرة عن أبسط الصور الذهنيّة والتي يصحّ السكوت عليها^(٦)، مؤلّفة من ثلاثة عناصر أساسيّة:

- (١) مصطفى حميدة، نظام الربط والارتباط في الجملة العربيّة، ص: ١٦٤.
- (٢) ينظر: جار الله الزمخشري، المفصل في صنعة الإعراب، تح/علي أبو ملحّم، مكتبة الهلال، بيروت، ط: ٠١، ١٩٩٣م، ص: ٤٣.
- (٣) سيويوه، الكتاب، ٢٣/١.
- (٤) الرضويّ الاسترأبادي، شرح الرضيّ لكافية ابن الحاجب، الإدارة العامّة للثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، ط: ٠١، ١٩/٢.
- (٥) مهدي المخزوميّ، في النحو العربيّ: نقد وتوجيه، دار الرائد العربيّ، بيروت، ط: ٠٢، ١٩٨٦م، ص: ٣١.
- (٦) خالف الدكتور عبد السلام هارون هذا الطرح في بيان حدّ الجملة حيث يرى أنّ الكلام أعمّ من الجملة، إذ الكلام تشترط فيه الإفادة، أمّا الجملة فلا يشترط فيها ذلك. ينظر: مودر جوهر، الجملة العربيّة قديماً وحديثاً، مجلة تحليل الخطاب، جامعة تيزي وزو، ماي ٢٠٠٦، منشورات مخبر، العدد ٠١، ص: ٢٠٥.

- المسند - المسند إليه - الإسناد (وهي العلاقة الرابطة)^(١).
ولأهمية علاقة الإسناد الربطية فقد عدّها الجرجاني أهمّ معنيّ نحويّ في النظم، فالمتكلم لا يتمكّن من تأليف جملة ما لم يكن قوامها مبنياً على رابطة الإسناد.
وقد أوضح الجرجاني أهمية الإسناد عند حديثه عن بيت الفرزدق^(٢):
وما حملت أمّ امرئٍ في ضلوعِها أَعَقَّ من الجاني عليها هجائياً
فقال: " فإنّك إذا نظرت لم تشكّ في أنّ الأصل والأساس هو قوله: (وما حملت أمّ امرئ)، وأنّ ما جاوز ذلك من الكلمات إلى آخر البيت، مستندٌ إليه ومبنيّ عليه، وأنك إن رفعته لم تجد لشيءٍ منها بياناً، ولا رأيت لذكرها معنى، بل ترى ذكرك لها إن ذكرتها هدياناً"^(٣).
ويحصل الربط بعلاقة الإسناد في مواضع ثلاثة:

- الربط بين المبتدأ وخبره المفرد.
- الربط بين الفعل والفاعل.
- والربط بين المبتدأ وجملة الخبر التي هي نفس المبتدأ في المعنى. نحو: نطقي الله حسبي^(٤).

ب- علاقة التخصيص:

عرّف التخصيص بأنّه علاقة نحويّة سياقيّة كبرى تربط بين المعنى الإسنادي المستفاد من المسند، وطائفة من المنصوبات^(٥) المخصّصة لعموم معنى الإسناد، وتتفرّع عن هذه العلاقة علاقات ارتباط معنويّة أخصّ منها، وفي الجملة هي أربع علاقات فرعية مندرجة تحت علاقة التخصيص الكبرى (التعديّة، الغائية، الملابس، والظرفية)^(٦)، نوضّح حقيقة كلّ من هذه العلاقات فيما يأتي:

(١) ينظر: المرجع السابق، ص: ٣١.

(٢) البيت للفرزدق، وقد ذكره أبو هلال العسكريّ في "جمهرة الأمثال". ينظر: أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، دار الفكر، بيروت، دط، دت، ١/١٨١.

(٣) الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، ١/٥٤٤.

(٤) ينظر: عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط: ٠٣، ١/٤٧٠.

(٥) وهذه المنصوبات تشمل: المفعولات الخمسة والحال، والمستثنى والتمييز.

(٦) تمام حسان، القرائن النحويّة وأطراح العامل والإعرابين النحويّ والحليّ، مجلّة اللسان العربي، المجلد: ١١، ج: ٠١،

السعوديّة، ١٩٧٤م، ص: ٤٢. وتام حسان، اللغة العربيّة: معناها ومبناها، ص: ١٩٤.

ب-١: علاقة التعديّة: وهي علاقة معنويّة ناشئة عن الارتباط بين الفعل المتعدّي والمفعول به^(١)، أو بمعنى آخر هي علاقة قائمة بين معنى الحدث الذي في جملة الإسناد، وبين المنصوب المعين، الذي نسميه المفعول به، وقد حرص التّحاة على تلخيص هذه العلاقة من خلال وصف المنصوب بأنّه "وقع عليه الفعل"، نحو قولنا: ضرب زيدٌ عمرًا، فإسناد الضرب إلى المسند إليه مخصّص بوقوعه على عمرو "أي أنّ الوقوع على عمرو كان قيداً في إسناد الضرب إلى من أسند إليه، وكان إيضاح جهة في الضرب حالت بينه أن يفهم على خلافه فطوّعته لأن يفهم من جهة وقوعه على عمرو"^(٢).

ب-٢: علاقة السببيّة: وهي علاقة ناشئة عن ارتباط الفعل والمفعول لأجله المنصوب^(٣)، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَفْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ [الإسراء: ٣١]، وقد تضافرت مع هذه القرينة جملة من القرائن النحويّة الموضحة لها، منها العلامة الإعرابيّة (الفتحة)، والبنية في اشتراط المصدر في المفعول لأجله، وبنية الفعل المضارع، وقرينة الأداة كما في أدوات نصب الفعل المضارع^(٤).

وقد أشار ابن عصفور إلى أنّ العربيّة تصطنع الرّبط بين الطرفين إذا ضعفت العلاقة بينهما فقال: "ويُشترط فيه أن يكون مصدرًا، وأن يكون مقارنًا للفعل الذي ينصبه في الزّمان، وأن يكون فعلاً لفاعل الفعل المعلّل، إلّا أن يكون المراد به التشبيه، فإن نقص من هذه الشروط شيءٌ في المصدر غير التشبيهيّ لم يصل الفعل إليه إلّا بلام العلة"^(٥).

ب-٣:- علاقة الملابسة: وهي علاقة معنويّة ناشئة عن الارتباط بين الحال المفردة وصاحبها، وهذه العلاقة وظيفة تخصيص عموم الدلالة في الإسناد وتوضيح قرينته^(٦)، "فإذا

(١) مصطفى حميدة، نظام الربط والارتباط في الجملة العربيّة، ص: ١٦٦.

(٢) تمام حسان، اللّغة العربيّة: معناها ومبناها، ص: ١٩٥.

(٣) مصطفى حميدة، نظام الرّبط والارتباط، ص: ١٧٧.

(٤) محمد حماسة عبد اللّطيف، العلامة الإعرابيّة في الجملة بين القدم والحديث، مطبوعات جامعة الكويت، ط: ٠١، ١٩٨٤م، ص: ٢١١.

(٥) عليّ بن مؤمن ابن عصفور، المقرّب، تح/أحمد عبد الستار الجوّريّ وعبد الله الجوّري، ط: ٠١، ١٩٧٢م، ١/١٦١.

(٦) ينظر: نوزاد حسن أحمد، المنهج الوصفيّ في كتاب سيبويه، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ط: ٠١،

١٩٩٦م، ص: ٣٣٨. ومصطفى حميدة، نظام الارتباط والرّبط، ص: ١٧١.

قلت (جاء زيدٌ راكباً) فالمعنى جاء زيدٌ ملابساً لحال الركوب"^(١). فظهر جلياً أنّ بين الحال المفردة وصاحبها ارتباط وثيقٌ أغنى عن اللجوء إلى أداة رابطةٍ بينهما، وهو ما اصطلاحنا عليه علاقة الربط المعنويّ أو الارتباط.

والحال في اصطلاح التحوّين "وصفٌ فضلةٌ مسوقٌ لبيان هيئة صاحبه أو تأكيده، أو تأكيد عامله، أو مضمون الجملة قبله"^(٢). فوصفُ الحال بكونه (فضلة)، لا يدلُّ على إمكانية الاستغناء عنه، وكيف يمكن ذلك وهو في قوّة كما أشار إلى ذلك الجرجانيّ بقوله: "والحال خبرٌ في الحقيقة من حيث إنّك تُثبت بها المعنى لدى الحال، كما تُثبتُ بخبر المبتدأ للمبتدأ، وبالفعل للفاعل، ألا تراك قد أثبتت الركوب في قولك (جاءني زيدٌ راكباً) لزيدٍ؟ إلا أنّ الفرق أنّك جئت به لتزيد معنىً في إخبارك عنه بالمجيء، وهو أن تجعله بهذه الهيئة في مجيئه، ولم تجرّد إثباتك للركوب، ولم تباشره به ابتداءً، بل بدأت فأثبتت المجيء، ثمّ وصلت به الركوب، فالتبس به الإثبات على سبيل التبع لغيره وبشرط أن يكون في صلته"^(٣).

فالجرجانيّ ينظر إلى البنية العميقة للجملة، وأنّ الحال جاء لإثبات معنى زائدٍ على ما قامت به علاقة الإسناد من ارتباط وثيق، وحتى لا يُتوهم أنّ الحال فضلةٌ يمكن الاستغناء عنه؛ إذ علاقة الارتباط - كما مرّ معنا - ناشئةٌ بين الحال وصاحبها وليس بين الحال والفعل.

ب-٤: علاقة الظرفية: وهي علاقة معنويّة ناشئة عن ارتباطٍ وثيقٍ بين الفعل والظرف بنوعيه (ظرفي الزمان والمكان)، ووصفنا هذا الارتباط بالوثاقة لكون الفعل دالاً على الحدث، والحدث لا ينفكُ مطلقاً عن زمانٍ أو مكانٍ^(٤).

وقد ذكر النحاة أنّ الظرف بنوعيه متضمّنٌ معنى الحرف (في)، ففي ألفية النحو لابن مالك ورد قوله:

(١) تمام حسان، اللّغة العربيّة معناها ومبناها، ص: ١٩٨.

(٢) ابن هشام الأنصاريّ، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، اعتنى به/محمد أبو الفضل عاشور، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط: ٠، ٢٠٠١م، ص: ١٣٠.

(٣) الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، ص: ١٧٣.

(٤) ينظر: مصطفى حميدة، نظام الربط والارتباط، ص: ١٧٤.

الظرف وقتٌ أو مكانٌ ضُمَّنا "في" باطرادٍ كـ"هنا" أمكثُ أزمنا^(١)
وقد بيّن ابن عقيل مُراد ابن مالك فقال: "عَرَّفَ المصنّفُ الظرفَ بأنّه: زمانٌ أو مكانٌ
ضُمَّنَ معنى (في) باطرادٍ نحو: أمكثُ هنا أزمنا فهنا ظرف مكان، وأزمنا ظرف زمان وكلٌّ منهما
تضمّنَ معنى (في) لأن المعنى أمكثُ في هذا الموضع وفي أزمنا"^(٢).
كما عبّر بعض المعاصرين عن المعنى السابق حين ذكر أنّ (في) دالّةٌ على عموم الظرفيّة^(٣)،
فاتّضح بذلك قوّة الدلالة الكامنة في حرف الجرّ (في) على معنى الظرفيّة.
وحروف الجرّ عامّة أدوات رابطةٌ لما بعدها بالحدث الكامن في الفعل، نحو: ذهبت في
المساء، غير أنّ اللّغة تجيز التعبير عن ذلك بعلاقة الارتباط بين الحدث وزمانه، فنقول حينئذٍ:
ذهبتُ مساءً، وهي أيضاً علاقةٌ وثيقةٌ بين طرف الربط (الحدث والزمان)^(٤).

ج- علاقة التبعيّة: وفي حيّز هذه العلاقة نجد علاقات أخرى متفرّعة عنها في المعنى، فقد
تأخذ بأنّجاه الوصف فيكون التابع نعتاً للمتبوع، وقد تأخذ بأنّجاه التوكيد فيكون التابع مؤكّداً
للمتبوع، وقد تأخذ بأنّجاه الكشف والإيضاح لإيهامٍ معيّن فيكون التابع بياناً للمتبوع، وفيما
يأتي بيانٌ لهذه العلاقات الثلاث:

ج-١: علاقة الوصفية: قد يعبّر النحاة بلفظ النعت فيقولون: "النعت والمنعوت"، كما
قد يعبّرون بلفظ فيقولون "الصفة والموصوف"، ولذا قرّر ابن يعيش أنّ: "الصفة والنعت
واحد"^(٥).

ويعرّف النعت في الدرس النحويّ القديم بأنّه: "التابع المشتقّ أو المؤول المشتقّ المكمل
متبوعه ببيان صفة من صفاته نحو: مررت برجلٍ كريمٍ، أو من صفات من تعلق به، وهو سببيّة،
نحو: مررتُ برجلٍ كريمٍ أبوه"^(٦).

(١) ينظر: ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ١٩١/٢

(٢) المصدر السابق، ١٩١/٢.

(٣) فاضل السامرائي، معاني النحو، دار الفكر، الأردن، ط: ٠١، ٢٠٠٠م، ٩٦/٣.

(٤) ينظر: مصطفى حميدة، نظام الربط والارتباط، ص: ١٧٥.

(٥) ابن يعيش، شرح المفصل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٠١، ٢٠٠١م، ٢٣٢/٢.

(٦) ابن عقيل، شرح ابن مالك، ١٩١/٣.

لكن يختلف النعت عن غيره من التوابع في أنه يأتي مفرداً وغير مفردٍ، والمفرد منه قد يكون اسماً وهو النعت الحقيقي، كما قد يكون مركباً اسمياً وهو النعت السببي، وفي كلا هذين الصنفين قد يكون المنعوت نكرة أو معرفة، وتشتراط أيضاً المطابقة في العلامة الإعرابية والتعيين (التعريف والتنكير)^(١).

أما في الدرس الحديث فعلاقة النعت بالمنعوت من الناحية الدلالية كعلاقة الشيء بنفسه. وقد أشار الجرجاني إلى هذا فقال: "اعلم أنّ الصفة هي الموصوف في المعنى"^(٢). فهي علاقة ارتباطٍ تؤدّي إلى دفع ما يعتري المنعوت من إيهاٍ وإزالته ببيان معنًى فيه، لا ببيان حقيقته. ويرى مصطفى حميدة أنّ علاقة الارتباط بين النعت ومنعوته هي علاقة إسنادية؛ إذ يقول: "ويبدو لي أنّ البنية المضمرة في علاقة الوصفية هي علاقة الإسناد، فحين يقال: هذا حاكمٌ عادلٌ، فهو في البنية المضمرة: هذا حاكمٌ، يعدلُ الحاكم...، وإتّما لجأت العربية إلى ضمّ الجملتين بطريق الارتباط طلباً للإيجاز الذي هو سمة بارزة من سماتها التركيبية"^(٣).

ج-٢: علاقة التوكيد: وقد عرّف ابن عصفور التوكيد بأنّه: "لفظ يراد به تثبيت المعنى في النفس، وإزالة اللبس عن الحديث أو المحدث عنه"^(٤). فظهر من تعريفه أنّ الغرض الرئيس منه هو "إزالة ما علق في نفس المخاطب من شكوك، وإماطة ما خالجه من شبهات".

والحقّ أنّ النحاة لم يبحثوا التوكيد في باب مستقلّ، وإتّما بحثوه ضمن الأدوات التي تعرّضوا لها في كتبهم؛ "لأنّهم لم يكونوا يُعِنّوا به لولا صلته بالعامل، وبالتبعية، وبالمعمول، وتسلّط العامل عليه، وبهذا فاتهم من هذا الموضوع أكثر جوانبه قوّةً وحياءً. وكان الجانب الذي عنوا به يقوم على أساس من التكرار بإيراد كلمات لها معنى المؤكّد، وهي ألفاظُ التوكيد المألوفة للنحاة:

(١) ينظر: محمد حماسة عبد اللطيف، بناء الجملة العربية، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ط: ٢٠٠٣م، ص: ١٧٦.

(٢) عبد القاهر الجرجاني، المقتصد في شرح الإيضاح، تح/كاظم المرجان، وزارة الثقافة، دار التراث للنشر، بغداد، ط: ١٩٨٢م، ٢/٩٠٠.

(٣) مصطفى حميدة، نظام الربط والارتباط، ص: ١٨٢.

(٤) ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، تح/فواز الشعار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٩٩٨م، ١/٢٢٨.

النفس والعين وكلا وكلتا، وأمثالها"^(١).

ومن المعاني الدقيقة التي أغفلها النحاة قديماً في بحثهم لأبواب التوكيد علاقة الربط المعنويّ الموجودة بين المؤكّد والمؤكّد، وربما عثرنا على بعض الإشارات إلى تلك الرابطة المعنويّة عند بعضهم، ومن ذلك ما ذكره الأشموني في قوله: "لابد من اتّصال ضمير المتبوع بهذه الألفاظ ليحصل الرّبط بين التابع ومتبوعه"^(٢). وكلام الأشموني متوجّه إلى الربط الحاصل في التأكيد المعنويّ، إذ العلاقة الناشئة بينه وبين المؤكّد علاقة ربطٍ بالضمير البارز، بخلاف التأكيد اللفظيّ، فالعلاقة الناشئة بينه وبين المؤكّد علاقة ارتباطٍ وثيقٍ تغني عن الرّبط بينهما بأداةٍ أو ضميرٍ بارزٍ، فهي حاصلة جرّاء تكرير الكلمة أو الجملة نحو قوله تعالى: ﴿هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ﴾ [المؤمنون: ٣٦]، وقوله ﴿بَلِّغْ: ﴿بِإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: ٥-٦]^(٣).

ج-٣: علاقة الإبدال: ويعرّف البديل عند النحاة بأنّه التابع المقصود بالحكم بلا واسطة. قال ابن مالك في ألفيته:

التابع المقصود بالحكم بلا واسطة، هو المسمّى بدلاً^(٤)

ويسمّيه الكوفيون بالترجمة والتبيين، وقال ابن كيسان: يسمّونه بالتكرير^(٥).

وهذه التسميات للبديل تكشف الغرض اللغويّ منه، ويتمثّل في كون البديل بياناً للبديل منه، وتكريراً له بشكلٍ آخر.

وقد قسّم النحاة البديل أربعة أقسام^(٦) هي: "بديل كلّ نحو: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ﴾ أو بعضٍ نحو: ﴿مَسِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ أو اشتمالٍ نحو: ﴿فَاتِلَ فِيهِ﴾ أو إضرابٍ نحو: ما كتبت له

(١) مهدي المخزومي، في النحو العربي: نقد وتوجيه، ص: ٢٣٤.

(٢) عليّ بن محمّد الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٠١، ١٩٩٨م، ٣٣٧/٢.

(٣) ينظر: مصطفى حميدة، نظام الربط والارتباط، ص: ١٨٩.

(٤) ينظر: ابن عقيل، شرح ألفية ابن مالك، ٢٤٧/٣.

(٥) ينظر: الأشموني، شرح الألفية، ٣/٣.

(٦) أطلق مصطفى حميدة على بديل الكلّ من كلّ اسم البديل المطابق، كما أطلق اسم البديل المباين على كلّ من: بديل

الغلط، وبديل التسيان، وبديل الإضراب. ينظر: نظام الربط والارتباط، ص: ١٨٦.

نصفُها ثلثُها ربعُها أو نسيان أو غلطٌ كجاءني زيد عمرو، وهذا زيد حمار، وَالْأَحْسَنُ عطف هذه الثلاثة بـ"بيل".

وعلاقة الارتباط ناشئة من خلال علاقة الإبدال بين البديل والمبدل منه في البديل المطابق والبديل المباين^(١) فحسب؛ إذ علاقة الارتباط فيهما متينة فلم تحتج إلى أداة من الأدوات أو إلى ضميرٍ بارزٍ، بخلاف علاقة الإبدال الناشئة عن استعمال بدل البعض وبدل الاشتمال فهي في حاجة إلى توظيف الأداة أو الضمير البارز لتحقيق الربط بين البديل والمبدل منه^(٢).

د- علاقة الإضافة: أصلُ الإضافة في اللُّغة الإسنادُ والإلصاق، يقال: أضفتُ هذا القول إلى فلانٍ أي: أسندته إليه وألصقته به، وكذلك أضفتُ ظهري إلى الحائط، أي: أسندته إليه وألصقته به، يقول امرؤ القيس^(٣):

فلما دخلناه أضفنا ظهرونا إلى كلِّ حاريٍّ جديدٍ مُشطَّبٍ^(٤)

أمَّا في الاصطلاح فعرفها ابن هشام بقوله: "إسناد اسمٍ إلى غيره، على تنزيل الثاني من الأول منزلة تنوينه أو ما يقوم مقام تنوينه، ولهذا وجب تجريد المضاف من التنوين في نحو: غلام زيدٍ ... كما أنَّ الإضافة تستدعي وجوب تجريد المضاف من التعريف، سواءً كان التعريف بعلامة لفظية أم بأمرٍ معنويٍّ؛ فلا تقول: الغلامُ زيدٍ، ولا زيد عمرو، مع بقاء زيدٍ على العلمية، بل يجب أن تجرد الغلام من أل، وأن تعتقد في زيدٍ الشيعي والتنكير، وحينئذٍ يجوز لك إضافتهما"^(٥).

والإضافة قسمان مباشرة وغير مباشرة^(٦)؛ فالمباشرة تكون بدون استعمال أدوات الإضافة وهي أدوات الجرّ، وغير المباشرة ما كانت بواسطة تلك الأدوات.

(١) ينظر: ابن هشام، شرح شذور الذهب، ص: ٢٢٧.

(٢) مصطفى حميدة، نظام الربط والارتباط، ص: ١٨٦.

(٣) عبد الرحمن المصطاوي، ديوان امرؤ القيس، دار المعرفة، بيروت، ط: ٢٠٠٤م، ص: ٧٨.

(٤) ينظر: أبو الحسن المجاشعي، شرح عيون الإعراب، تح/حنّا جميل حداد، مكتبة المنار، الأردن، ط: ٠١، ١٩٨٥م، ص: ٢١٢.

(٥) شذور الذهب، ابن هشام، ص: ١٧٣.

(٦) كما يطلق عليهما مسميًا الإضافة اللفظية، والإضافة المعنوية. ينظر: أبو الحسن المجاشعي، شرح عيون الإعراب، ص:

ولكون علاقة الارتباط في الإضافة المباشرة ناشئةً بين المضاف والمضاف إليه بلا واسطة، فهي علاقةٌ وثيقةٌ، بحيث يقبُح الفصل بينهما، وهذا ما قعد له ابن جني حين قال: "كلما ازداد الجزآن اتّصالاً قوّي قُبُح الفصل بينهما"^(١).

كما أنّ متانة علاقة الارتباط الناشئة بين المضاف والمضاف إليه، أكسبتها القدرة "على النشوء حتى في حالة كون المضاف إليه جملةً، دون اللجوء إلى الربط، والمعلوم أنّ الأصل في الجملة الانفصال، فيكون المضاف إليه جملةً فعليّةً نحو قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ﴾ [المائدة: ١٠٩]، وجملةً اسميّةً نحو: أتيك زمن الحجاج أمير"^(٢).

هذه إذاً أدوات الربط المعنويّ المتعلقة بتراكيب الجمل العربيّة، استعرضناها مختصرةً، ولم نشفعها بكثيرٍ من الأمثلة والتطبيقات خشية الإطالة والخروج عن الغرض من إيراد هذا الباب، غير أنّنا نشير أيضاً إلى أنّه - في مقابل هذه العلاقات الرابطة داخل الجملة العربيّة - قد كشف الدرس اللغوي الحديث نوعاً آخر من الروابط وهي علاقات رابطة بين الجمل وتعمل على تجاذب أجزاء النصّ الواحد، وتشكّل إحدى عوامل الانسجام القويّ للخطاب، وممن تعرّض لبيانها الأزهر الزناد في كتابه (نسيج النصّ) حيث جعلها كما يأتي:

- ١- أن يتوسّط حرف التفسير (أي) بين الجملتين.
- ٢- أو يستعمل المتكلم عناصر معجميّة تدلّ على التفسير كالتّي تتصل بمادّة (عنى، أراد، أفاد...).
- ٣- ويكون البيان بتفصيل الجمل.
- ٤- ويكون بإسناد الفعل إلى المعلوم بعد وروده سنداً إلى المفعول (المجهول).
- ٥- بيانٌ بذكر الدليل للإقناع كما يكثر في نصوص المناظرات والجدل.
- ٦- ويكون البيان بإيراد مضمون الرّسالة بعد التنبيه بالنداء.
- ٧- ويكون البيان كذلك بإيراد الجواب بعد الاستفهام من المتكلم عندما لا يقصد إلى الاستخبار^(٣).

(١) ابن جني، الخصائص، ٢/٣٩٠.

(٢) مصطفى حميدة، نظام الربط والارتباط، ص: ١٧٠.

(٣) الأزهر الزناد، نسيج النصّ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط: ٠١، ١٩٩٣م، ص: ٤٠-٤١.

كما استنبط الزناد قاعدتين^(١) للربط البياني بين جمل النص مفادهما:
- "إذا توقّر في أيّ نصّ جملتان أو أكثر ارتبطت الواحدة منها بالأخرى ارتباطاً بأداةٍ أو
بغير أداة".

- أن كلّ جملتين متتاليتين في النصّ ثانيتهما بيان للأولى ترتبطان ارتباطاً مباشراً بغير أداة".
٢- مواضع الربط اللفظي: وتمثّل هذه المواضع الجانب الظاهر من أدوات الربط بين
أجزاء الجملة، وهي على نوعين، الربط بالضمير، والربط بالأدوات.

أ- الربط بالضمير^(٢):

ويُقصد بالضمير هنا الضمير البارز، لكون الضمير المستتر من القرائن المعنوية المستنبطة
بالعقل، فلا موضع لذكره في هذا المقام، أمّا الضمير البارز فإنه يرد في المواضع الآتية:

أ-١: الخبر الجملة: إذ بيّن النحاة أنه إذا كانت جملة الخبر مخالفة للمبتدأ في المعنى،
فهي في حاجة إلى ضمير يربطها بالمبتدأ، نحو: زيدٌ قامَ غلامه، أمّا إذا كانت جملة الخبر موافقةً
للمبتدأ في المعنى لم تحتج إلى ضميرٍ رابطٍ، نحو قوله ﷺ: (أفضل ما قلت أنا والنبيون من
قبلي: لا إله إلا الله وحده لا شريك له)^(٣).

يقول مصطفى حميدة مبيّناً نظام الربط في جملة (زيدٌ قام غلامه): "والخبر مفتقرٌ إلى رابطٍ
لأمن اللبس، فلجأت العربية إلى الربط بالضمير البارز العائد على المبتدأ. ووظيفة الربط
بالضمير هنا قائمة على إعادة الذكر، فالبنية المضمرة هي: قام غلامٌ زيدٍ، فلمّا أراد المتكلم
تقديم (زيدٍ) وجعله مخبراً عنه للعناية به، كان حتماً عليه أن يُعيد ذكر (زيدٍ) في الخبر، وإلاّ
انفصل الخبر عن المبتدأ، فتكون بنية الجملة: زيدٌ قام غلامٌ زيدٍ"^(٤).

وقد يُطرح سؤالٌ ملحٌّ في هذا الصدد هو: ما فائدة الربط بالضمير من خلال إظهار اللفظ
واستبداله بالضمير؟ فيكون الجواب المنطقي أنّ الغاية من ذلك كونه أيسر في الاستعمال وأدعى

(١) المرجع نفسه، ص: ٤١.

(٢) يسمّى بعض المحدثين الربط بالضمير أيضاً الربط بالإحالة، وربما جعل الضمير عنصراً من عناصرها المتمثلة في:
الضمائر وأسماء الإشارة وأدوات المقارنة. ينظر: محمد خطابي، لسانيات النص، ص: ١٧.

(٣) رواه عبد الرزاق في مصنّفه، باب فضل الأيام العشر والتعريف في الأمصار، رقم ح: ٨١٢٥. ينظر: مصنّف عبد
الرزاق، تح/ حبيب الرحمن الأعظمي، الناشر: المكتب الإسلامي، الهند، ط: ٠٢، ١٤٠٣هـ، ٣٧٨/٤.

(٤) مصطفى حميدة، نظام الربط والارتباط، ص: ١٩٧.

إلى الحفّة والاختصار؛ بل إنّ الضمير إذا اتّصل فلربّما أضاف إلى الحفّة والاختصار عنصراً ثالثاً هو الاختصار، وجميع هذه العناصر الثلاثة هي من مقاصد الاستعمال اللغوي^(١).

وشرط الربط بالضمير أن يكون بين الضمير ومرجعه مطابقتاً في اللفظ والقصد، بحيث لو عدنا بالإضمار إلى الإظهار لحصلنا على اللفظ نفسه، والمدلول نفسه^(٢).

ففي المثال السابق: زيدٌ قام غلامه. الذي تحوّل عن طريق التقديم من البنية العميقة: قام غلامٌ زيد، إلى التركيب المنطقيّ، زيدٌ قام غلامٌ زيد، الذي تمثله القاعدة الآتية:

ج م (جملة منطقيّة) ← م + أ + م ف ← ف + أ + أ

وبحذف عنصر الإضافة فإنّه يترك وراءه عنصراً فارغاً، ينبغي أن يُملأ بأثرٍ عائديّ لتصبح الجملة في تركيبها السطحيّ هي: زيدٌ قام غلامٌ + هـ، وتعبّر عنها الصورة الآتية:

ج أ ← م + أ + م ف ← (ف + م + أ + ض عائديّ)^(٣).

أ- ٢: **النعتُ الجملة:** فالنعت المفرد لا يحتاج إلى رابطٍ لفظيّ (ضمير)، إذ العلاقة بينهما علاقةً ارتباطٍ معنويّ، فهي أشبه بعلاقة الشيء بنفسه لتطابق المبتدأ أو الخبر.

بخلاف النعت الجملة فهو في حاجةٍ إلى رابطٍ لفظيّ (ضمير) يربط جملة النعت بمنعوتها، بشرط عدم وجود ضميرٍ مستترٍ مغنٍ عن الالتجاء إلى الربط، والأمر ذاته يقال عن جملة الصلة والحال والخبر^(٤).

ولذلك جعل النحاة للجملة الواقعة نعتاً شرطين: أحدهما كونها جملةً خبريّةً محتملةً الصدق والكذب، والآخر أن تشتمل على ضميرٍ يربطها بالمنعوت، ولكي يكون الضمير رابطاً لا بدّ أن يكون ضمير المنعوت نفسه، مثل قوله تعالى: ﴿وَهَلْذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبْرَكٌ﴾ [الأنعام: ٩٢]، فجملة (أنزلناه) نعتٌ لكتاب وقد اشتملت على ضميره الرابط بين جملة النعت هذه ومنعوتها (الكتاب)^(٥).

فالتركيب العميق لجملة النعت الفعلية هو: أنزلنا الكتاب.

(١) ينظر: تمام حسان، البيان في روائع القرآن، دار عالم الكتب، القاهرة، ط: ٠١، ١٩٩٣م، ص: ١١٩.

(٢) المرجع السابق، ص: ١١٩.

(٣) حسام البهنساوي، أنظمة الربط في العربية، مكتبة زهراء الشرق، ط: ٠١، ٢٠٠٣م، ص: ١٨.

(٤) ينظر: مصطفى حميدة، نظام الربط والارتباط، ص: ١٩٦.

(٥) ينظر: محمد حماسة عبد اللطيف، بناء الجملة العربية، ص: ١٨١.

ويحذف المركب الاسمي، الذي يشغل موضع الفاعل، فإنه يترك وراءه أثراً فارغاً، ينبغي أن يُملأ بأثرٍ عائديٍّ لتصبح الجملة في تركيبها السطحي هي: وهذا كتاب أنزلنا + هـ، وتمثلها القاعدة الآتية:

ج إ ← م إ + م ف ← (ف + إ + ضمير عائدي)^(١).

أ-٣: **الجملة الحال:** والحال الجملة ترتبط بصاحبها عن طريق الضمير البارز، أو واو الحال، أو بهما معاً، والغرض من ذلك أمن اللبس في فهم انفصال جملة الحال عن صاحبها^(٢). ولهذا فإن جملة الحال بما حوته من ضميرٍ بارزٍ تعدُّ إحدى وسائل الربط اللغوي؛ سواءً كان ذلك في تركيب الجملة الواحدة، أو كان تحقيقاً لما يصطلح عليه الاتساق والتماسك النصي بين جمل النصّ وإعطائه دلالةً كليّةً.

ولننظر إلى هاته الجملة: رأيتُ الفتاة تتهادى.

فجملة الحال الأولى تتشكّل من المركب الفعليّ: تتهادى الفتاة، الذي تحوّل من بنيته العميقة عن طريق قاعدة الحذف، وتعبّر عنه القاعدة الآتية:

ج ف ← م ف + م إ ← بالحذف (عنصر ضمّ عائدي فارغ)^(٣).

أ-٤: **جملة الصلة:** فقد وظّفت العربية جملة الصلة لنعته المعرفة، كما وظّفت جملة النعته الأخرى لنعته النكرة، غير أنّ جملة الصلة ترتبط بموصولها عن طريق العائد وهو الضمير، الذي يعدُّ أداة ربطٍ بين الموصول وصلته^(٤).

ويرى تمام حسان أنّ "دليل صحّة الربط بالموصول أيضاً أن يصحّ لضمير الغيبة أن يعاقبه في موقعه، وهذه المعاقبة هي التي دعت البلاغيين إلى تسمية هذه الظاهرة (الإظهار في موضع الإضمار)"^(٥).

(١) ينظر: حسام البهنساوي، أنظمة الربط في العربية، ص: ١٨.

(٢) سبق الحديث عن الحال وبيان حقيقتها وأنواعها ضمن ما اصطُح عليه (علاقة الملابس)، وهي علاقة ارتباط معنويّة تنشأ بين الحال وصاحبها، لاسيما إذا كان الحال مفرداً مشتقاً يتحمّل ضميره، وهذا الضمير كافٍ لإظهار علاقة الملابس، وهذا يغنينا عن تكراره مفصلاً في هذا الموضع.

(٣) ينظر: حسام البهنساوي، أنظمة الربط في العربية، ص: ١٨.

(٤) ينظر: مصطفى حميدة، نظام الربط والارتباط، ص: ١٩٨-١٩٩.

(٥) تمام حسان، البيان في روائع القرآن، ص: ١٢٢.

ثم يستدرك على كلامه السابق فيقول: "ولكنّ المسألة كما يتضح ليست مسألة إظهار ولا اسم ظاهر، وإنما هي اختيار ضمير موصول ليحلّ في موقع ضمير شخصي بسبب مطابقة القصد واختلاف اللفظ، وكلا الضميرين في النهاية عوض عن إعادة الذكر التي ذكرنا أنّها الأصل في الرّبط"^(١). ثم ذكر شواهد قرآنية على الرّبط بضمير الموصول.

وتوضيحاً لما مضى نستعرض تحليلاً لقولنا مثلاً: مات الذي أحببته؛ فجملة الصلة عبارة عن جملة فعلية مؤلّفة من مركّب فعلي + مركّب اسمي يشغل موقع الفاعل، تحوّل إلى ضمير متّصل + مركّب اسمي يشغل موقع المفعول، تحوّل إلى ضمير غائب متّصل، ويقوم بوظيفة الرّبط في جملة الصلة باسم الموصول (الذي)، والقاعدة الآتية توضّح ذلك:

ج ف = م ف ← ف + ض متّصل + ض (متّصل = عنصر ضميري بارز + عائدي رابط)^(٢).

أ-٥: التوكيد المعنوي: وهو ما كان بألفاظٍ مخصوصة، ويكون التوكيد هو نفس المؤكّد أو عينه، يوضّح ذلك قول سيبويه: "ولست تُريد أن تُحلّيه بصفةٍ ولا قرابةٍ كأخيك، ولكنّ التحوّين صار ذا عندهم صفةً لأنّ حالة كحال الموصوف، كما أنّ حال الطويل وأخيك"^(٣) في الصفة بمنزلة الموصوف في الإجراء، لأنّه يلحقها ما يلحق الموصوف من الإعراب"^(٤).

ويشترط النّحاة في أساليب التوكيد جميعها ضميراً عائداً على المؤكّد، مطابقاً له، وهو بمثابة الرابط بين التوكيد والمؤكّد، نحو قولنا: ذهب الولد نفسه، وجاء الأولاد كلّهم. "ولما كانت ألفاظ التوكيد معرّفةً لإضافتها إلى ضميرٍ أو لتضمّنها إيّاه، كان لا بدّ للمؤكّد أن يكون معرفةً ليتطابق التوكيد المؤكّد في التعريف، ويترتب على هذا أنّ النكرة لا تؤكّد تأكيداً معنوياً، بل تؤكّد تأكيداً لفظياً فحسب"^(٥).

والعريّة إنّما تلجأ إلى الرّبط بالضمير بين التوكيد والمؤكّد لأمن اللبس الذي قد يعرض

(١) المرجع السابق، ص: ١٢٣.

(٢) حسام البهناوي، أنظمة الرّبط في العريّة، ص: ١٨.

(٣) ويقصد سيبويه بهذين اللفظين، مكانهما في المثالين الذين أوردهما سلفاً وهما: مررت بزيدٍ الطويل، ومررت بزيدٍ أخيك.

(٤) سيبويه، الكتاب، ٣٨٥/٢-٣٨٦.

(٥) محمد حماسة عبد اللطيف، بناء الجملة العريّة، ص: ١٨٥.

للقارئ في فهم انفصال أحدها عن الآخر^(١). ففي نحو قولنا: خرج الولد نفسه. يتشكّل التركيب المنطقي من تركيبين أحدهما مستقلّ وهو: خرج الولد، والآخر غير مستقلّ وهو: نفس زيد، وتمثله القاعدة الآتية: ج ف ← م ف ← ف + م + م إ ← إ + ضمير متصل عائدي رابط^(٢).

٦- اسم الإشارة: الربط باسم الإشارة نوعٌ من أنواع الربط بالإحالة، وقد عدّه ابن هشام أحد روابط الجملة العشرة، واستشهد بالنصوص القرآنيّة للتدليل على ذلك، فهو يقول: "الثاني: الإشارة"^(٣)، حيث جعل الربط بالإشارة تالياً للربط بالضمير مباشرةً احتفاءً به ودلالةً على أهميته.

ثمّ نجد ابن هشام بعدئذٍ يقول في مقام الردّ على ابن الحاجب الذي لا يجيز صيغاً معيّنة من صيغ الإشارة فيورد أنّه خصّ المسألة بكون المبتدأ موصولاً أو موصوفاً، والإشارة إشارة البعيد، فيمتنع نحو: (زيدٌ قام هذا)؛ لأنّ المبتدأ اسم علمٍ والإشارة للقريب، وكذا يمتنع نحو: (زيدٌ قام ذلك)؛ لأنّ المبتدأ اسم علمٍ. كما يردُّ ابن هشام رأي ابن الحاجب بكون بعض آيات القرآن الكريم تنقضه تماماً، وذكر منها قوله ﷻ: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٥]، وأيضاً قوله: ﴿وَلِبَاسَ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ [الأعراف: ٢٦]^(٤).

وفي الآية السابقة "جاء التركيب القرآني المعجز بتنظيمه ليفيد قصر الأفضليّة على لباس التقوى والإيمان، بحذف المفضلّ عليه، والإتيان بالمركّب الإشاري: "ذلك"، للربط بين الخيريّة ولباس التقوى، دون غيرها من الألبسة"^(٥).

والتركيب المنطقي للجملة القرآنيّة تمثله القاعدة الآتية:

ج إ ← م إ ← إ + إ (مضاف إليه) + عائدي فارغ تمّ ملؤه بضمير الإشارة الرابط +

(١) ينظر: مصطفى حميدة، نظام الربط والارتباط، ص: ٢٠٠.

(٢) ينظر: حسام البهنساوي، أنظمة الربط في العربيّة، ص: ٢٠.

(٣) ابن هشام، مغني اللبيب، ص: ٦٤٩.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص: ٦٩٤-٦٥٠.

(٥) حسام البهنساوي، أنظمة الربط في الجملة العربيّة، ص: ٢١.

ضميري رابط + م إ ← إ^(١).

فظهر ممّا سبق أنّ اسم الإشارة يجري مجرى الضمير في الربط، بكون الكناية بالضمير قريبة من الإشارة. وكما تستخدمُ العربية -على نطاق واسع- الربط باسم الإشارة في النداء نحو قولنا: يا هذا الرجل^(٢).

أ-٧: ضمير الفصل: ضمير الفصل رفع منفصل يفصل بين ركني الجملة الاسميّة، ليُفيد أنّ ما بعده خبر لا نعت للمبتدأ، وهي تسمية بصرية، ويسمّيه بعض الكوفيين عماداً^(٣)، لأنّه يُعتمدُ عليه في بيان أنّ الثاني خبر لا تابع، وفي هذا المقام يقول ابن يعيش: "ويقال له فصل وعماد، والفصل من عبارات البصريّين، كأنّه فصل الاسم الأول عمّا بعده، وأذن بتمامه، وإن لم يبق منه بقيّة من نعت ولا بدل إلاّ الخبر لا غير، والعماد من عبارات الكوفيّين، كأنّه عمد الاسم الأول وقوّاه بتحقيق الخبر بعده"^(٤).

ويرى المستشرق الألماني برجشتر آسر "أنّ ضمير الفصل يدخل لربط المبتدأ بخبره، وأنّ هذه الوسيلة في الربط قديمة شائعة في اللغات السامية، وربّما تكون هذه الوسيلة أقدم من الربط بالأفعال التي معناها (كان)"^(٥).

أمّا فائدة الفصل بالضمير فهي تحديد الخبر لئلاّ يلتبس بالنّعت، فإذا قلت: زيدٌ الظريف، ربّما توهم السامع كون الظريف صفةً لزيدٍ، وعندئذٍ ينتظر الخبر، ولذا كان الالتجاء إلى الربط بين الاسمين بضمير الفصل حتمياً حتّى يزول احتمال فهم علاقة الوصفية، فتظهر علاقة الإسناد واضحةً. كما أنّ الإتيان بالضمير مفيدٌ لدى علماء العربية التوكيد والحصر والاختصاص^(٦).

ففي قولنا (زيدٌ هو الظريف)، نجد أنّ ضمير الفصل (هو) قد حصر العلاقة في الإسناد

(١) ينظر: المرجع نفسه، ص: ٢١.

(٢) ينظر: مصطفى حميدة، نظام الربط والارتباط، ص: ٢٠٠.

(٣) ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ٥٧٠/٢-٥٧١.

(٤) ابن يعيش، شرح المفصل، ٣٢٩/٢.

(٥) برجشتر آسر، التطور النحوي للغة العربية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: ٠٢، ١٩٩٤م، ص: ١٣٦.

(٦) محمد حماسة عبد اللطيف، بناء الجملة العربية، ص: ١١٩-١٢٠. ومصطفى حميدة، نظام الربط والارتباط، ص:

الخبري، من غير التباسٍ بالوصفيّة، ولذا كان تشكُّلُ الجملة من: زيد ومسند إليه (مبتدأ) + ضمير فصل + عنصر مملوء (هو) + الظريف = مسند (الخبر)، وتمثله القاعدة الآتية:

ج إ ← م إ (المسند إليه) + ض (ضمير الفصل) + م إ = مسند^(١).

أ-٨: الاشتغال: وجملة الاشتغال متضمّنة ضميراً عائداً على الاسم المشغول عنه، وأركان هذه الجملة: مشغولٌ عنه (وهو الاسم المتقدّم الذي ترك مكانه للضمير)، ومشغول (العامل)، ومشغولٌ به (الضمير العائد على الاسم السابق الذي عمل فيه العامل). وهذا الضمير ضروري في ربط الجملة بالمشغول عنه حتى لا يكون أجنبيّاً عنه^(٢).

مثال جملة الاشتغال ما جاء في قوله : ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ﴾ [يس: ٣٩]، إذ

إنّ الضمير في الآية يربط الجملة بالاسم المنصوب المتقدّم^(٣)، وهذا الرابط المتمثل في الضمير الذي يتضمّنه الفعل (قدرناه)، عنصر عائدي مملوء، يربط المشغول به بالمشغول عنه، وقد تقدّم المركّب الاسمي: القمر، لأهميته في التركيب السطحيّ، تاركاً وراءه أثراً فارغاً فكان على هذا النحو: والقمر قدرنا...، مُلئاً بالضمير البارز المتّصل: الهاء، لتكون قاعدته ممثلةً في الآتي:

ج إ ← م إ (موسوم بحالة النصب الإعرابيّة = مفعول مقدّم) + م ف ← ف + م إ = (ضمير متّصل) + م إ = (ضمير متّصل = ضمير عائدي رابط)^(٤).

أ-٩: "أل" النائبة عن الضمير: وقد ذكر هذا النوع الكوفيون وتبعهم على ذلك ابن مالك^(٥)، وجعلها ابن هشام من روابط الجملة بما هي خبر عنه، إذ استخدمت العريّة قديماً "أل" للربط بدلاً من الضمير^(٦).

وإنّنا نجد كثيراً من المحدثين يذكرونها كرابط، ومنهم تمام حسان، حيث يقول: "وقد يتحقّق

(١) حسام البهناوي، أنظمة الربط في العريّة، ص: ١٩.

(٢) ينظر: محمود عكاشة، الربط في اللفظ والمعنى، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، ط: ٥٠، ٢٠١٠م، ص: ١٥٦-١٥٧.

(٣) مصطفى حميدة، نظام الربط والارتباط، ص: ١٩٩.

(٤) ينظر: حسام البهناوي، أنظمة الربط في العريّة، ص: ٢٠.

(٥) ينظر: ابن قاسم المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، تح/ فخر الدين قباوة، محمد نديم فاضل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٥١، ١٩٩٢م، ص: ٩٨٨-١٩٩.

(٦) ينظر: ابن هشام، معني اللّيب، ٥٧٧/٢.

الربط بـ (أل) التي يعاقبها الضمير، وهي الدالة على الجنس المقيد بمضافٍ إليه مقدرٍ أغنت عنه (أل)، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ [النازعات: ٤٠-٤١]، أي نهي نفسه عن هواها فإن الجنة مأواه^(١).

كما نجده في موضعٍ آخرٍ من كتابه (البيان في روائع القرآن) يؤكد القيد الذي ذكره في كلامه السالف ويوضحه أكثر فيقول: "يتضح من هذا البيان أنّ (أل) تربط إذا كانت موصولةً أو للجنس التّسبي، أو للعهد الذكري، ولكنها لا تربط إذا كانت للجنس المطلق، أو للعهد الحضوريّ أو الذهني لإشارتها في هذه الأنواع الثلاثة الأخيرة إلى حقيقة لا تشير إلى كيانٍ آخر"^(٢).

ومثال ذلك قولهم: زوجي المسُّ مسُّ أرنب.

فتقدير التركيب زوجي مسُّه مسُّ أرنب، بزيادة الهاء (العائدي الرابط) الذي يحلُّ محلّه مركّب الأداة (أل)، فيصير: زوجي المس مس أرنب، وهو ممثّلٌ في القاعدة الآتية:

ج إ ← م إ ← إ + ض (متّصل) + م إ = (مبتدأ ثان) + م ح (أل + إ) + م إ ← إ + إ
(مضاف إليه)^(٣).

ب- الرّبط بالأدوات:

إنّ الرّبط اللفظي لا يكون من خلال الضمير أو ما ينوب عنه فحسب؛ بل هناك مجال آخر فسيحٌ للرّبط اللفظي عن طريق الأدوات أو الحروف، ولذا نجد أنّ الزجاجيّ يعدُّ الحرف رابطاً إثر حديثه عن أقسام الكلم، حيث يقول: "وسمّي القسم الثالث حرفاً لأنّه حدُّ ما بين هذين القسمين ورباطٌ لهما"^(٤).

كما نقل السيوطي عن ابن فلاح قوله: "الحرف يدخل إمّا للربط أو للتّقل، أو للتأكيد، أو للتّنبه، أو للزيادة. ويندرج تحت الرّبط حروف الجرّ والعطف والشرط والتفسير والجواب والإنكار والمصدر، لأنّ الرّبط هو الداخل على الشيء ليعلّقه بغيره"^(٥).

(١) تمام حسان، الخلاصة النحوية، عالم الكتب، القاهرة، ط: ٠١، ص: ٩٤.

(٢) تمام حسان، البيان في روائع القرآن، ص: ١٣٠.

(٣) حسام البهنساوي، أنظمة الرّبط في العربية، ص: ٢١.

(٤) أبو القاسم الزجاجي، الإيضاح في علل التحو، تح/ مازن المبارك، دار النفائس، ط: ٠٣، ١٩٧٩م، ص: ٤٤.

(٥) السيوطي، الأشباه والنظائر، ٣٣/٢.

وفيما يلي بيانٌ موجزٌ لدور الأدوات والحروف في الربط من وجهة نظر النحاة:

ب-١: الربط بأدوات العطف: وأدوات العطف هي حروفه العشرة: الواو، و"الفاء"، و"ثم"، و"حتى"، و"أو"، و"أم"، و"بل"، و"لكن"، و"لا". وجميعها تقتضي إشراك ما بعدها لما قبلها في الحكم غير الثلاثة الأخيرة (بل، لكن، لا).
ولذا قال ابن مالك في ألفيته:

وَأَتَّبَعْتَ لَفْظًا فَحَسَبُ بِلْ وَلَا لَكِنْ كَلِمٌ يَبْدُ امْرُؤٌ لَكِنْ طَلَا^(١)

وأم هذه الأدوات الرابطة حرف "الواو"، التي يُشترط للربط بها وجود جامع بين الجملتين، أي وجود معنى يصل الجملة الأولى بالثانية، كما تأخذ الواو أحوالاً أخرى للربط متمثلة في: واو الحال، وواو المفعول معه^(٢).

وسياقي حديثٌ موسَّعٌ في بيان دلالات حروف العطف ووظائفها وأحكامها لاحقاً ضمن مباحث مفردة، لكون هذه الدراسة مخصَّصةً لأدوات العطف وبيان أثرها في القرآن الكريم.

ب-٢: الربط بحروف الجر: الجرّ كما ذكر ابن يعيش من عبارات البصريين، والخفض من عبارات الكوفيين^(٣)، وإنما سميت حروف جرّ لكونها تجرُّ معاني الأسماء إلى الأفعال، ولذا سماها الكوفيون أيضاً حروف الإضافة، بسبب ما تقوم به من إضافة معاني الأفعال إلى الأسماء. يقول الرضوي: "وتسمية بعضهم حروف الإضافة، لهذا المعنى، أي: تضيف الأفعال إلى الأسماء، أي: توصلها إليها، قال بعضهم: ومن هذا سميت حروف الجرّ، لأنّها تجرُّ معناها إليها"^(٤).

وهذا الجرجاني ينسج على نفس المنوال، فيجعل للجرّ معنى الإضافة في قوله: "اعلم أنّ الجرّ لا يكون إلاّ بالإضافة. والإضافة على ضربين: إضافة اسمٍ إلى اسمٍ ... وإضافة حرفٍ إلى اسمٍ"^(٥).

(١) ينظر: ابن عقيل، شرح ابن عقيل على الألفيّة، ٢٥٥/٣.

(٢) ينظر: مصطفى حميدة، نظام الربط والارتباط، ص: ٢٠١.

(٣) ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ١٢٣/٢.

(٤) الرضوي الاسترابادي، شرح الكافية لابن الحاجب، ١١٣٤/٢.

(٥) عبد القاهر الجرجاني، المقتصد في شرح الإيضاح، تح/ كاظم بحر المرجان، دار الرشيد للنشر، العراق، ط: ١٩٨٢م، ص: ٨٢٢.

وقد بدا جلياً من معاني الجرّ التي ذكرها التّحويّون دور حروفه في الرّبط بين الجارّ والجور، وتوصيل الأفعال اللازمة وربطها بمفاعلهما.

ب- ٣: الربط بأدوات الشرط: وأدوات الشرط عند النّحاة هي: إن، وإذما، ومن، وما، ومهما، ومتى، وأيان، وأين، وأنى، وحيثما، وأي، وإذا، وكيفما، ولو، ولولا، وأما. وتعدّ هذه الأدوات الشرطيّة الجازمة منها وغير الجازمة من أهمّ الأدوات الرابطة بين الجمل، فهي تعلق جملةً بأخرى، من حيث جعل الأولى شرطاً في حصول معنى الثانية، أو من حيث ترتّب الثانية على الأولى، أو كونها جواباً لها، فهي قائمة على معنى الاستلزام^(١)، وفي هذا يقول ابن يعيش: "واعلم أنّ كلّ واحدٍ من الشرط والجزاء جملة فعلية تامّة، فلمّا دخل عليهما حرفُ الشرط ربّطهما وجعلهما كجملة واحدة في افتقار كلّ واحدةٍ من الجملتين إلى الأخرى، كافتقار المبتدأ إلى الخبر، فالجملة الأولى التي هي شرط بمنزلة المبتدأ والجملة الثانية التي هي جزءٌ كالخبر"^(٢).

ومّا له صلة بالشرط الفاء الواقعة في جوابه، وهي أداة تعمل على تقوية الربط بين جملة الشرط وجملة الجواب، وذلك حين تضعف إحدى أدوات الشرط عن القيام بذلك على الوجه الأكمل، فتلجأ العربيّة إلى زيادة الرّبط بين الجملتين بالفاء. ولذلك قال ابن جني: "إنّما دخلت الفاء في جواب الشرط، توصلاً إلى المجازاة بالجملة المركّبة من المبتدأ والخبر، أو الكلام الذي قد يجوز أن يُبتدأ به"^(٣).

ب- ٤: الربط بالحروف الداخلة على جواب القسم: رغم كون جملة القسم لا محلّ لها من الإعراب إلّا أنّ ترابط القسم بجوابه يوصف بأنّه ترابط لغويّ ومعنويّ حميم^(٤)، كما نجد ابن يعيش أيضاً يعدّ الأدوات الداخلة على جواب القسم من الروابط، حيث يقول: "اعلم أنّه لما كان كلّ واحد من القسم والمقسم عليه جملةً، والجملة عبارة عن كلّ كلام مستقلّ قائم بنفسه، وكانت إحداهما لها تعلقٌ بالأخرى؛ لم يكن بدّ من روابط تربط إحداهما بالأخرى، كربط حرف الشرط الشرط بالجزاء، فجعل للإيجاب حرفان، وهما اللام (إنّ)، وجعل للنفي حرفان، وهما

(١) ينظر: مصطفى حميدة، نظام الرّبط والارتباط، ص: ٢٠٢.

(٢) ابن يعيش، شرح المفصل، ٣٨٩/٢.

(٣) ابن جني، سرّ صناعة الإعراب، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ١، ٢٠٠٠م، ٢٦٤/١.

(٤) ينظر: محمد حماسة عبد اللّطيف، بناء الجملة العربيّة، ص: ٢٢٨.

(ما) و(لا). وإنما وجب لهذه الحروف أن تقع جواباً للقسم؛ لأنها يُستأنف بها الكلام^(١). وإنّ قوّة الترابط بين جملة القسم و جملة جوابه، تصل حدّاً يُنزّلان معه منزلة جملة واحد^(٢)، ممّا يجعل لهذه الأدوات العاملة على التلاحم بين جملتي القسم وجوابه دوراً بارزاً في عملية الرّبط في اللّغة.

ب-٥: الرّبط بأدوات الاستثناء: وأدوات الاستثناء التي ذكرها النّحاة هي: إلاّ، وغير، وسوى، وليس، ولا يكون، وعدا، وخلا، وحاشا، ويبد. وتقوم هذه الأدوات جميعاً بربط ما قبلها (المستثنى منه)، بما بعدها (المستثنى)، "فإذا قلنا: جاء الطلاب إلاّ طالباً، فإنّ أداة الاستثناء تقوم بنفي حكم المحيي عن طالبٍ واحدٍ، يستثنى من حكم المحيي للطلاب، فالجملة بدون أداة استثناء تعدّ جملةً لائحةً لأنها تفتقد إلى قيود سلامة البناء التركيبيّ للعربيّة... حيث لا بدّ من زيادة أداة الاستثناء (إلاّ) أو إحدى أخواتها، للرّبط بين عناصر الجملة أولاً، أي بين اللاّحق والسابق، وللدّلالة على نفي الحكم السابق على اللاّحق ثانياً"^(٣).

يشارُ إلى أنّ النّحاة وضعوا شروطاً حتّى يكون الاستثناء نحوياً، وهو الذي أساسه يحصل جانبُ الرّبط بين المستثنى وجملته، وهو مسلك في اللّغة في كلّ وظيفةٍ نحويةٍ^(٤).

هذا وقد ذكر النّحاة للرّبط أنواعاً أخرى من الأدوات ربّما يطول البحث بالتعرّض لذكرها وبيان كيفية الرّبط بها، نسوقها إجمالاً^(٥) فيما يلي:

- الرّبط بأدوات النّفي، ومنها: لا، وما، ولات، وإنّ، وليس، ولم، ولما، ولن.
- الرّبط بأدوات الاستفهام، ومنها: "همزة الاستفهام"، و"هل"، و"ما"، و"من"، و"كيف"، و"أي الاستفهاميّة"، و"أين"، و"أى".
- الرّبط بأدوات القسم، وهي: الواو، والباء، والتاء.

(١) ابن يعيش، شرح المفصل، ٢٥١/٥.

(٢) ينظر: محمد عبد اللّطيف حماسة، بناء الجملة العربيّة، ص: ٢٢٨.

(٣) حسام البهناوي، أنظمة الرّبط في العربيّة، ص: ٢٦-٢٧.

(٤) محمد حماسة عبد اللّطيف، بناء الجملة العربيّة، ص: ١٧١-١٧٢.

(٥) ينظر: مذكّرات في أدوات الرّبط والوصل في اللّغة العربيّة، محمود عبد الله جفال الحديد، الجامعة العربيّة المفتوحة، ط:

- الرّبط بأدوات التفسير، ومنها: أيّ، وأنّ.
- الرّبط بأدوات الجواب، ومنها: نَعَمْ، وبلى، وأجل، وإي، ولا.
- الرّبط بالأدوات المصدرية، ومنها: ما، وأنّ، وأنّ، وكي، ولو.
- الرّبط بأدوات نصب المضارع، ومنها: "أنّ"، و"إِذَنْ"، و"كَيْ"، و"لام الجحود"، و"أو"، و"حتّى"، و"فاء السببية"، و"واو المعية"، و"لام التعليل".
- الرّبط بأدوات النداء، ومنها: يا، وأيا، وهيا، وأي، ووا، و"همزة النداء".

أولاً- حقيقة العطف لغة واصطلاحاً:

من أهم ما يميز الأسلوب اللغوي العربي متانة التلاحم النصي بين جملة، وقوة الترابط بين أجزائه، ويعد ذلك التماسك النصي المحدد الأمثل لمغازي المعنى، والكاشف عن سماته دون لبس أو غموض. وتتنوع أشكال الروابط بين أجزاء النص اللغوي، فكما نجد الضمير لدى النحاة رابطاً هاماً بل وجعلوه أصل الروابط، نجدهم أيضاً يُظهرون صوراً أخرى من صور الربط النصي، منها الربط باسم الإشارة كما في قوله تعالى: ﴿وَلِبَاسَ التَّفْوِيءِ ذَلِكَ خَيْرٌ﴾ [سورة الأعراف: ٢٦]، إذا قدر (ذلك) مبتدأ.

ومن أهم الروابط النصية أيضاً الرّبط بعلاقة العطف، الذي يكون بصورتين عطف مفرد، وعطف جملة على جملة، "والرابط بينهما قد يكون بروابط لفظية كالواو، كما قد يكون دون رابط إذا كان بين الجملتين أو الجمل ما يطلق عليه كمال الاتّصال أو شبه كمال الاتّصال"^(١). والعطف هو أحد التوابع الأربعة (التوكيد، البدل، الصفة، والعطف بنوعيه عطف بيان وعطف نسق)، إلا أنّ عطف النسق يتفق مع باقي المذكورات الأخرى من وجه و يفارقها من وجه؛ فأما الوجه الذي أشبهها فيه فهو تبعيته لما قبله في الإعراب، وأما الوجه الذي باينها فيه فإنّ الثاني غير الأول في طرفي عطف النسق، بخلاف غيره من التوابع^(٢).

ثمّ إنّّه جدير بنا في هذا المقام معرفة حقيقة العطف اللغوية والاصطلاحية ووجه التلاؤم بين الحقيقتين، إذ "الثقافة العربية في ذلك الوقت المبكر من تاريخها كانت شديدة الحرص على التماس المصطلح من أساس لغوي قريب الدلالة على المقصود"^(٣).

وقد قام الدكتور مصطفى حميدة بعملية جرد لمعاجم اللغة واستطاع أن يستخرج من أغوارها جملة من المرادفات لمفردة (العطف)، قسّمها إلى ثلاث مجموعات:

- "المجموعة الأولى: الثني، الحني، الانحناء، الطي، اللي، الميل، الإمالة، العوج، العرج، اللفت، الحقف، العكف، العسف، الغضف، الأود، التقويس، الزوج، العواء، الاعتواء،

(١) روبرت دي بو جراند، النصّ والخطاب والإجراء، ترجمة: تمام حسان، دار عالم الكتب، القاهرة، ط: ٢٠٠٢، ص: ٩٣.

(٢) ينظر: ابن السراج، الأصول في النحو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ٢٠٠٣، ٣٠٥/٢.

(٣) عفت الشراوي، بلاغة العطف في القرآن الكريم، دراسة أسلوبية، دار النهضة العربية، بيروت، ط: ١٩٨١، ص:

الانصراف، التعوّل، الرجوع، الردّة، العدل، العدول.

- المجموعة الثانية: الحذب، الحنان، الحنوّ، التحوّب، الرأفة، الرأم، الرحمة، الشفقة، الإشفاق.

- المجموعة الثالثة: الحمل، الكرّ^(١).

وعند النظر المتفحص لمعاني المرادفات السابقة نجد أنها تلتقي في معانٍ مشتركة ذلك "أنّ أطراف المادّة اللّغويّة تدلُّ على الميل إلى الشيء والانصراف عنه، بحسب الحرف الذي تتعدّى به، مادياً كان هذا الانصراف أو معنوياً"^(٢)، فالجذر الماديّ للكلمة له صلةٌ بصفة الشيء إذا تُنِّي أحد طرفيه إلى الآخر كقولنا: "الرجل يعطف الوسادة، أي يتّينها فيرتفقها، وظيفية عاطف، تعطف جيدها إذا رضت ... وفلان يتعاطف في مشيه إذا حرّك رأسه، وامرأةً ليّنة المعاطف"^(٣)، وهي معانٍ لمدلول المجموعة الأولى.

وقد تدلُّ المفردة على معانٍ مجازيّة ناتجة عن شعور اجتماعيٍّ أو سلوك غريزيٍّ كما في المجموعة الثانيّة، وشرطه أن يُعدّى الفعل فيه (بـ) (على) فيكون بمعنى الميل والشفقة، أو يعدّى بـ(عن) فيعني ضدّ ذلك، فيُقال على سبيل المثال: "عطف عليه وثناه، وضيبةً عاطفةً على ولدها، وناقاةً عطوفاً على بؤها"^(٤)، وإذا عُديّ بعن يكون على الضدّ، نحو: عطفت عن فلان"^(٥).

وعرّف عطف البيان - هو أحد نوعي العطف - بأنّه تابعٌ جامدٌ مُشبهٌ للصفّة في إيضاح متبوعه وعدم استقلاله، نحو: أقسم بالله أبو حفصٍ عمر. كما يعرف عطف النسق - وهو النوع الآخر - بكونه تابعاً متوسطاً بينه وبين متبوعه أحد حروف العطف العشرة التي سيأتي ذكرها^(٦). وعليه فإذا كان عطف البيان يتفق مع التوابع سالفة الذكر من كلّ وجه؛ فإنّ عطف النسق يُشارِكها من وجهٍ ويفارقها من وجهٍ آخر؛ فأما الوجه الذي أشبهها فيه فهو تبعيته لما

(١) مصطفى حميدة، أساليب العطف في القرآن الكريم، الشركة المصريّة للنشر، القاهرة، ط: ٠١، ١٩٩٩م، ص: ١٤.

(٢) عفت الشرفاوي، بلاغة العطف في القرآن، ص: ٤٨.

(٣) جار الله الزمخشري، أساس البلاغة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٠١، ١/٦٦٢-٦٦٣.

(٤) البؤ: هو ولد الناقاة، ويسمى أيضاً الحوّار. يُنظر: لسان العرب، مادة (بوا)، ١٤/١٠٠.

(٥) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، دمشق، الدار الشاميّة، بيروت، ط: ٠١، ص: ٥٧٢.

(٦) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ٣/٢١٨، ٢٢٤.

قبله في الإعراب، وأمّا الوجه الذي باينها فيه فإنّ الثاني غير الأوّل في طرفي عطف النسق، بخلاف غيره من التوابع^(١).

ولما كان العلماء - كما تقدّم ذكره - ينسبون للعرب سلفاً في بواكير التدوين لقواعد النحو واللغة، أنّهم لا يبتكرون اصطلاحات اعتباطية، بل يحرصون على التماس المصطلح من أساس لغويّ قريب الدلالة على المقصود؛ فإنّه يمكن اكتشاف وجه الالتقاء والتوافق بين المعنيين اللغوي الاصطلاحيّ من خلال ما اهتدى إليه أحد النُهاء في بيان العلاقة بين المادّة اللغويّة الأصليّة للعطف ومغزاه الاصطلاحيّ حيث قال: "يبدو أنّ فكرة العطف تتصل برجعة الاسم التابع على المتبوع (أي المعطوف عليه)، بدلاً من تقدّمه إلى الأمام وتعلّقه بمتعلّقاتٍ أخرى، كما في قولنا: خرج عليٌّ ومحمّدٌ يقرأ، فإنّ رمز الحركة الذهنيّة في هذه العبارة يسير في خطّ مستقيم لدى المتكلّم والمخاطب على السواء، فلا يمثّل عطفًا، إذ لا يحتاجُ الذهن إلى أن يعود (بعليّ) إلى الحكم الأوّل، كما نفعُ في قولنا: خرج محمّدٌ وعليّ، فاللفظ (عليّ) هنا يميل عن طريقه المتوقّع، وينعطف على ما قبله في معنى الخروج، فهذا هو أسلوب العطف عندهم"^(٢).

وإيضاحاً لهذا الكلام نمثّل له بتخطيط بياني فيما يأتي:

الجملة الأولى: خرج محمّدٌ وعليّ يقرأ

خرج ← عليّ ← و ← محمّد ← يقرأ

مسند مسند إليه واو الحال مسند إليه مسند

الجملة الثانية: خرج عليّ ومحمّدٌ

خرج ← عليّ ← و → محمّد

مسند مسند إليه ١ واو العطف مسند إليه ٢

كأنّنا قلنا: خرج عليّ، خرج محمّد.

هذا وقد تباينت عبارة البصريين والكوفيين في التعبير عن هذا المسمّى فبينما يسمّيه البصريّون - كما سبق - (العطف) ويصطلحون على حروفه (حروف العطف)، فإنّنا نجد أنّ الكوفيين يسمّونه "النسق" كما يصطلحون على حروفه (حروف النسق).

(١) ينظر: الأصول في النحو، ابن السراج، ٣٠٥/٢.

(٢) بلاغة العطف في القرآن الكريم، عفت الشرقاوي، ص: ٥١-٥٢.

ولذا قال ابن يعيش: "يقال حروف العطف وحروف النسق، فالعطف من عبارات البصريين، وهو مصدر عطفت الشيء على الشيء، إذا أملته إليه؛ يقال: عطف فلان على فلان، وعطفت زمام الناقة إلى كذا، وعطف الفارس عنانه، أي ثناه وأماله. وسمي هذا القبيل عطفاً لأنّ الثاني منثنيٌّ إلى الأوّل، ومحمولٌ عليه في إعرابه. والنسق من عبارات الكوفيّين، وهو من قولهم ثغرٌ نسقٌ، إذا كانت أسنانه مستوية، وكلامٌ نسقٌ، إذا كان على نظامٍ واحدٍ، فلما شارك الثاني الأوّل وساواه في إعرابه سُمي نسقاً"^(١).

فابن يعيش أورد للبصريّين سببين اثنين لاختيار اصطلاح العطف:

- أحدهما أنّ الثاني عطف وثني إلى الأوّل.

- والآخر مشاركته له في الإعراب.

غير أنّه أورد سبباً وحيداً لاختيار الكوفيين اصطلاح النسق: وهو كونُ الثاني على نسق الأوّل ومشاركهُ له في الإعراب.

وهو ما يحدونا إلى تبني ما اختاره نحاة البصرة لكونه أقوى دلالةً على المراد، وأشدُّ تناسباً مع المعنى اللغويّ، إذ إنّهُ يتضمّن معنى الانعطاف ورجوع العبارة عن المضيّ إلى الأمام، وهو متناسب مع المعنى اللغويّ الدال على الثني والميل والرجوع. وإتّما قد يذكرُ النسق كأحد نوعي العطف تمييزاً له عن النوع الآخر وهو عطفُ البيان.

ثانياً- أقسامه: العطف عند التّحوّين قسمان: عطف بيان، وعطف نسق:

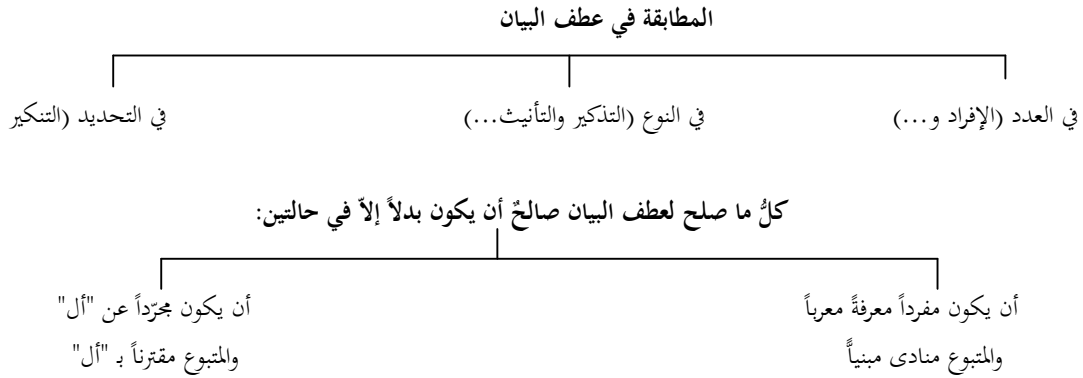
١- عطف البيان: تابع يطابق متبوعه في أربعة أمورٍ محتومةٍ (ضبطه الإعرابيّ)، تحديده، نوعه، وعدده، ولا بدّ أن يكون اسماً ظاهراً في جميع أحواله. مثاله: أقسم بالله أبو حفصٍ عمر، وكذا قوله تعالى: ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ﴾ [النور: ٣٥].

من خلال هذا يتضح أنّ ثمة ارتباطٌ ومشابهةٌ بين عطف البيان وبدل الكلّ من الكلّ، فكلُّ ما صلح لعطف البيان صالحٌ أن يكون بدلاً إلّا في حالتين:

- الأولى: أن يكون المعطوف للبيان مفرداً معرفةً معرباً، والمتبوع منادى مبنياً، نحو: يا شيخ

محمّداً.

- الأخرى: أن يكون المعطوف للبيان خالياً من "أل" والمتبوع مقترناً بـ "أل" (١).
والتخطيط البياني (٢) الآتي يوضح ما سبق:



٢- عطف النسق:

من خلال تتبعنا لتقسيمات اللغويين لعطف النسق بدا جلياً أنهم يقسمونه باعتبار ثلاث، باعتبار اللفظ والمعنى، وباعتبار الإفراد والتركيب، وكذا باعتبار الخبر والإنشاء (اعتبار أسلوبى).

أ- أقسامه باعتبار اللفظ والمعنى:

ينقسم بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام:

أ. ١- العطف على اللفظ: وهو الأصل (٣)، نحو: حضر محمدٌ وخالدٌ، ونحو: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦].

ولا يحسن أن يعطف اللفظ على المعنى إلا بعد استغناء اللفظ، وهذا ما قرره المبرّد في مقتضبه قائلاً: "اعلم أنّ الشيء لا يجوز أن يُحمل على المعنى إلا بعد استغناء اللفظ، وذلك قولك: ما جاءني غير زيد وعمرو حمل (عمرو) على الموضع؛ لأنّ معنى قوله: (غير زيد) إنّما هو: إلا زيد، فحمل (عمرو) على هذا الموضع وكذلك قوله: ما جاءني من أحد عاقل رفعت العاقل، ولو خفضته كان أحسن وإنّما جازَ الرّفْع؛ لأنّ المعنى: ما جاءني أحد ومن ذلك قراءة

(١) ينظر: عباس حسن، النحو الوائى، ٣/٥٤٣-٥٤٧. وتام حسان، الخلاصة النحويّة، ص: ١٨٠.

(٢) ينظر: تام حسان، الخلاصة النحويّة، ص: ١٨٠.

(٣) ينظر: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدّين السيوطي، المكتبة التوفيقية، مصر، دط، ٣/٢٢٩.

بعض الناس: ﴿وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٨] لما قال: قتل أولادهم، تم الكلام، فقال: شركاؤهم على المعنى؛ لأنه علم أن لهذا التزيين مزيباً، فالمعنى: زينته شركاؤهم^(١).

أ. ٢- العطف على المحل: ويسمى أيضاً العطف على الموضع، وهو أن تعطف لفظاً على الموضع الأصلي المفترض للمعطوف عليه قبل دخول العامل؛ أي أنه عطف على أصل مقدّر، ويخضع له العطف على ألفاظ مؤولة بمقدّر أصيل، كالعطف على موضع ما لا ينصرف في الجرّ، وجمع المؤنث السالم في حالة النصب، وغير ذلك من المسائل^(٢).

وجاء في كتاب سيبويه: " هذا باب ما يُجرى على الموضع لا على الاسم الذي قبله وذلك قولك: ليس زيدٌ بجبانٍ ولا بخيلاً، وما زيدٌ بأخيك ولا صاحبك والوجه فيه الجرّ لأنك تريد أن تُشرك بين الخبرين، وليس ينقض إجرأوه عليك المعنى، وأن يكون آخره على أوله أولى، ليكون حالهما في الباء سواءً كحالهما في غير الباء، مع قربه منه، وقد حملهم قرب الجوار على أن جرّوا: هذا جحر ضبٍ حربٍ، ونحوه، فكيف ما يصحّ معناه. ومما جاء من الشعر في الإجراء على الموضع قول عقيبة الأسديّ:

مُعَاوِيَ إِنَّنَا بَشَرٌ فَأَسْجَحُ ... فَلَسْنَا بِالْجِبَالِ وَلَا الْحَدِيدِ^(٣) (٤).

ويبدو واضحاً مما سبق أن هناك تبايناً في المعنى بين العطف على اللفظ والعطف على المحلّ، فإذا قلت: (ما عليّ برسولٍ ولا نبيّ)، كان المعطوف مؤكّداً، لأنّه على إرادة الباء الزائدة للتوكيد. وإذا قلت: (ما عليّ برسولٍ ولا نبيّاً)، كان المعطوف غير مؤكّدٍ، لأنّه ليس على إرادة الباء، فيكون المعطوف عليه أكد في النفي من المعطوف.

(١) المقتضب، أبو العباس المبرد، تح/محمد عبد الخالق عظيمة، وزارة الأوقاف المصريّة، القاهرة، ط: ٠٢، ١٤١٥هـ، ٢٨١/٣.

(٢) ينظر: الحيدرة اليميني، كشف المشكل في النحو، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط: ٠١، ١/٦٣٥-٦٣٨.

(٣) البيت لعقبة بن هبيرة الأسدي شاعر جاهليّ إسلامي، وفد على معاوية ابن أبي سفيان فدفع إليه رُقعة فيها هذه الأبيات. وقد ردّ المبرد على سيبويه روايته لهذا البيت بالنصب وتبعه جماعةٌ وذكروا أنّ هذا غلط على الشاعر لأنّ هذه القصيدة مشهورة وهي مخفوضةٌ كلّها. ينظر: عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: ٠٤، ٢/٢٦٠.

(٤) سيبويه، الكتاب، ١/٦٧.

وإلى هذا أشار سيبويه في كتابه بقوله: "وتقول: ما زيد كعمرو ولا شبيهاً به، وما عمرو كخالِدٍ ولا مفلحاً، النصبُ في هذا جيّدٌ، لأنّك إنما تريد ما هو مثل فلانٍ ولا مفلحاً. هذا وجه الكلام. فإن أردت أن تقول ولا بمنزلة من يشبهه جررت، وذلك قولك ما أنت كزيد ولا شبيهه به، فإنما أردت ولا كشبيهه به"^(١).

أ. ٣- العطف على التوهم: ويسمى أيضاً العطف على المعنى، ويعدُّ مبحثاً ضمن باب فسيحٍ هو (الحمل على المعنى)، يقول عنه ابن جني: "اعلم أنّ هذا الشرح^(٢) غوّز من العربية بعيد، ومذهبٌ نازحٌ فسيحٌ، قد ورد به القرآن وفصيحُ الكلام منظوماً ومثوراً"^(٣)، بل ويصفه بالاتّساع، ويشبّهه بالبحر الزاخر الذي لا ينضب ماؤه، ويلجأ إلى التعبير عن ذلك بألفاظٍ غريبة فيقول: "وباب الحمل على المعنى بابٌ لا يُنكش، ولا يفتج، ولا يؤي، ولا يعرض، ولا يُغضّض"^(٤). وقد أرينا وجهه، ووكّلنا الحال إلى قوّة النّظر وملاطفة التّأول"^(٥).

أمّا سيبويه فاصطّح عليه بعبارة (الغلط)، وذلك حين قال: "واعلم أنّ ناساً من العرب يغلطون فيقولون: إنهم أجمعون ذاهبون، وإنّك وزيدٌ ذاهبان؛ وذلك أنّ معناه معنى الابتداء فيرى أنّه قال: هم، كما قال: ♦ ولا سابقٍ شيئاً إذا كان جائئياً ♦ على ما ذكرتُ لك"^(٦).

وقد فهم ابن مالك من كلام سيبويه السالف أنّه أراد حقيقة الغلط، ولذا توجه إلى الاعتراض على كلام سيبويه والردّ عليه. لكنّ فهم ابن هشام للغلط كان على النقيض من ذلك فقد أوضح قصد سيبويه قائلاً: "ومراده بالغلط ما عبّر عنه غيره بالتوهم، وذلك ظاهر من كلامه، ويوضّحه إنشاده البيت. وتوهم ابن مالك أنّه أراد بالغلط الخطأ، فاعترض عليه بأنّا

(١) سيبويه، الكتاب، ٦٩/١.

(٢) أي النوع.

(٣) أبو الفتح ابن جني، الخصائص، ٤١١/٢.

(٤) لا يُنكش: أي لا ينزف وينتهي ماؤه. لا يُفتج: لا يُبلغ غوره. لا يؤي: لا ينقطع لكثرتة. لا يعرض: لا ينزح.

لا يُغضّض: أي لا ينزح أيضاً. ينظر: ابن جني، الخصائص، ٢٣٥/٢.

(٥) المصدر نفسه، ٤٣٥/٢.

(٦) سيبويه، الكتاب، ١٥٥/٢.

متى جَوَزنا ذلك عليهم زالت الثقة بكلامهم، وامتنع أن نثبت شيئاً نادراً؛ لإمكان أن يقال في كلِّ نادرٍ: إِنَّ قائله غَلَطٌ" (١).

وربما نحتاج أكثر - بعد هذا - لفهم حقيقة العطف على التوهم، باختزال أحقابٍ من الزمن فنستعرض تعريفاً لأحد المعاصرين إذ يعرفه بأنه: "تفسير تخيُّلي يُضطرُّ إليه النحاة والصرفيون، وذلك عن طريق الاستعانة بالمعنى في محاولة للتوفيق وتحقيق الانسجام بين ما قد يُظنُّ من خطأ في إعراب ألفاظ بعض التراكيب العربيّة الفصيحة، والتي لا ريب في صحّتها، وبين القواعد النحوية والصرفية ومحاولة تفسيرها على هذا النظم" (٢).

نشيرُ أيضاً إلى أنّ بعض اللّغويين تجنّب إطلاق لفظ التوهّم على ما في القرآن، فاستعاض عنه باصطلاح (العطف على المعنى)، تأدّباً مع القرآن، لما في لفظ الوهم من المعاني السليبيّة، والتي لا تتوافق وقدسيّة القرآن وكونه مسنداً لرَبِّ البريّة ﷻ، كالتخيّل والغلط وغير ذلك.

ب- أقسامه باعتبار الأفراد والتركيب:

عطف النسق بهذا الاعتبار على ثلاثة ضروبٍ هي: عطف مفرد على مفرد، وعطف جملة على جملة، عطف المفرد على الجملة وعكسه:

ب. ١- عطف المفرد على المفرد: وله صورتان:

- ب. ١. ١- عطف الاسم على الاسم: وله عدّة صور نذكرها فيما يأتي:
- عطف الاسم الظاهر على الاسم الظاهر، مثل: أكلت اللبن والسّمك.
- عطف المضمّر على المضمّر، مثل: أنا وأنت ناجحان.
- عطف الظاهر على المضمّر، مثل: أنت وسعيد ناجحان.
- عطف المضمّر على الاسم الظاهر، مثل: سعيد وأنت ناجحان.
- عطف النكرة على النكرة، مثل: رأيت ولداً وبناتاً يلعبان.
- عطف المعرفة على النكرة، مثل: رأيت ولداً وسعيداً معه.
- عطف النكرة على المعرفة، مثل: رأيت سعيداً وولداً معه (٣).

(١) ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ص: ٦٢٢.

(٢) عبد الله أحمد جاد الكريم، التوهّم عند النحاة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط: ٠١، ص: ٣٠.

(٣) ينظر: جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ٢٢٠/٣. و(محمد حماسة عبد اللطيف، وأحمد

مختار عمر، ومصطفى النحاس زهران)، النحو الأساسي، دار الفكر العربي، مصر، ط: ١٩٩٧م، ص: ٣٩٤.

ب. ٢.١- عطف الفعل على الفعل: يجوز ذلك بشرط اتحاد الفعلين المتعاطفين في الزمان الماضي أو المستقبل، سواءً اتحدا في النوع أو تخالفا. فاتحادهما نحو: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُوْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أَجْرَكُمْ وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ﴾ [محمد: ٣٧]. وأما تخالفهما فنحو قوله ﷻ: ﴿يَفْعَلُكُمْ قَوْمَهُ يَوْمَ الْفَيْمَةِ بِأَوْرَدَهُمُ النَّارَ﴾ [هود: ٩٨]^(١).

ب. ٣.١- عطف الفعل على الاسم المشتق والعكس: إذ جائز عطف الفعل الماضي او المضارع على ما يشبهه كاسم الفاعل واسم المفعول، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَفْرَضُوا اللَّهَ فَرَضًا حَسَنًا﴾ [الحديد: ١٨]. فعطف الفعل الماضي (أقرضوا) على اسم الفاعل (المصدقات)^(٢).

ب. ٢- عطف الجملة على الجملة: ويتضمن ثلاثة أصناف:

ب. ١.٢- عطف الجملة الاسمية على مثلتها: نحو: العمل ضروريٌّ وإتقانه مطلوبٌ.

ب. ٢.٢- عطف الجملة الفعلية على مثلتها: نحو: قوله : ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَفْتَمُوا تَنْزِيلَ عَلَيْهِمُ الْمَلَكِ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت: ٢٩]. ويشترط عدم اختلافهما خبراً أو إنشأً.

ب. ١.٣- عطف الجملة الاسمية على الفعلية: بشرط اتفاهما خبراً أو إنشأً، نحو: أنظف حيي وأهله يحبونني^(٣).

ب. ٣- عطف الجملة على المفرد والعكس: وعطف الجملة على المفرد أولى من عطف المفرد على الجملة^(٤) كما ذكر الرضي في شرحه على الكافية، واشترط للحالتين كليهما تجانسهما بالتأويل، نحو قوله تعالى: ﴿وَقَبَّيْنَا عَلَىٰ آءَابِرِهِم بِعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ

(١) ينظر: عباس حسن، النحو الوافي، ٦٤١/٣-٦٤٣.

(٢) ينظر: المصدر نفسه ٦٤٨/٣. ومحمود سليمان ياقوت، النحو التعليمي والتطبيق في القرآن الكريم، مكتبة المنار الإسلامية، ط: ١٩٩٦م، ص: ٨٧٦.

(٣) ينظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، دار التراث، القاهرة، دط، دت، ١٠٧/٤-١١٠، وعباس حسن، النحو الوافي، ٦٥٢/٣-٦٥٤.

(٤) ذكر الرضي أن سبب أولوية عطف الجملة على المفرد من عكسها لكونها فرعاً عليه، في كونها ذات محل من الإعراب.

ينظر: الرضي الاسترآبادي، شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، ١٠٤٧/١.

يَدِيهِ مِنَ التَّوْبِيَةِ وَءَاتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْبِيَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿المائدة: ٤٦﴾. وقوله : ﴿وَكَمْ مِّنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا بَٰعَآءَهَا بِأَسْنَأَ بَيْتًا أَوْ هُمْ فَآيِلُونَ﴾ [الأعراف: ٥٤]. كما يجوز عطف المفرد على شبه الجملة وبالعكس، ومن ذلك قوله : ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا﴾ [يونس: ١٢]^(١).

ج- أقسامه باعتبار الخبر والإنشاء:

والعطف بهذا الاعتبار على ضربين:

- ج.١- عطف الجملة الإنشائية على الجملة الخبرية: نظيره قوله ﴿عَلَّكَ﴾ ﴿عِدَّتْ لِّلْبَٰعِرِينَ ﴿٣٣﴾ وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّٰلِحٰتِ﴾ [البقرة: ٢٤-٢٥].
- ج.٢- عطف الجملة الخبرية على الجملة الإنشائية: ومثاله قوله : ﴿أَيُّحِبُّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ [الحجرات: ١٢].

وهذا العطف أياً كان نوعه مما اختلفت فيه أنظار النحويين قديماً، ووجدت آثاراً لهذا الاختلاف لدى الدارسين حديثاً، وقد عقّد ابن هشام هذه المسألة باباً في المغني، ومما قال فيه: "عطف الخبر على الإنشاء وبالعكس؛ منعه البيانيون، وابن مالك في شرح باب المفعول معه من كتاب التسهيل، وابن عصفور في شرح الإيضاح، ونقله عن الأكثرين، وأجازهُ الصَّفَّارُ تلميذُ ابن عصفور، مستدلين بقوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّٰلِحٰتِ﴾ [البقرة: ٢٥]، و﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الصف: ١٣]"^(٢).

ومن أجاز عطف الخبر على الإنشاء وبالعكس أبو حيان في تفسيره؛ حيث ذكر: "أنَّ عطفَ الجمَلِ بعضها على بعضٍ ليس من شرطه أن تتفق معاني الجمَل، فيجوزُ عطفُ الجمَلِ

(١) الرضيّ الاسترأبادي، شرح الرضيّ لكافية ابن الحاجب، ١/١٠٤٧. ومحمود سليمان ياقوت، النحو التعليمي والتطبيق

في القرآن الكريم، ص: ٨٧٧-٨٨٠، وعباس حسن، النحو الوافي، ٣/٦٥٨-٦٥٩.

(٢) ابن هشام، مغني اللبيب، ٢/٥٥٥.

الخبرية على الجملة غير الخبرية، وهذه المسألة فيها اختلافٌ. ذهب جماعةٌ من التحوين إلى اشتراط اتفاق المعاني، والصحيح أن ذلك ليس بشرط، وهو مذهب سيبويه^(١).

ومما يعزُّزُ كلامَ أبي حيان ثبوتُ هذا النوع من العطف في القرآن وتصريحُه به، وإن كان أربابُ البلاغة، وبعضُ أئمةِ النحو من القائلين بعدم جواز عطف الإنشائية على الخبرية والعكس، يقدرون ما وردَ من ذلك حتى يحصلَ التناسبُ الذي يرومونه؛ إلا أن بعضَ الآياتِ يعُدُّ فيها العملُ التقديري، فيصيرُ من قبيلِ التكلفِ غير المحمود؛ ولذلك نجدُ ابنَ عاشورَ وإن كان يُصنِّفُ في فئةِ أهلِ البلاغةِ إلا أنه لم يجدْ بُدًّا من تجويزِ هذا الضربِ من العطف، إذ يؤكِّد حينَ تعرُّضِهِ لبيانِ قوله **عَجَلٌ: ﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَن لَّهُمْ مِّنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا﴾ [الأحزاب: ٤٧]**، فيقرِّرُ أنَّها من باب: "عطف الإنشاء على الخبر لا محالة وهي أوضح دليل على صحة عطف الإنشاء على الخبر؛ إذ لا يتأتى فيها تأويلٌ مما تأولهُ المانعون لعطف الإنشاء على الخبر وهم الجمهورُ والرخشري والتفتازاني"^(٢).

ثالثاً: نظرةُ المُحدِّثين لأقسامِ العطف: اختلفت نظرة اللغويين المُحدِّثين - جزئياً - عما اعتمده القدامى في تقسيمهم للعطف، من خلال تركيزهم على إظهار أبعاده الدلالية، وعدم الانزواء في دوائر ضيقة ضمن محاوره التقليدية. وقد أبانوا عن أوجه هذا التضييق من خلاله ما نتاوله في العناصر الآتية:

١- عطف الجمل وعطف المفردات: فعند ولوجهم أبواب البلاغة العربية القديمة أو الحديثة ذات التوجه المعياري، وقفوا على خلل معرفي وعدم توازن في الدراسة البلاغية والدلالية لأقسام العطف فأدركوا أن "البلاغة العربية شغلت بتحليل أساليب العطف في إطار من قضية عطف الجمل، وانصرفت بذلك في صيغتها الجرجانية الشهيرة التي سيطرت على التفكير البلاغي حتى العصر الحديث عن عطف المفردات"^(٣).

ومما ذكره هؤلاء أن ما دعا عبد القاهر الجرجاني - العلمُ الفدِّ في هذا الفن اللغوي - إلى إغفال مبحث عطف المفردات من موضوع الدرس البلاغي، هو ما كان يصبو إلى تحقيقه

(١) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ١/١٧٩.

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٢/٥٧.

(٣) عفت الشرقاوي، بلاغة العطف في القرآن، ص: ٩٦.

لإقامة صرح نظريته في النظم القرآني ذات الطابع التركيبي، أما عطف المفردات فكان "يرى فيها نسقاً تراكمياً للبيسوط الذي لا يحمل صفةً جماليةً، لأنه لا يتصل في رأيه بصميم فكرة النظم -أي التركيب الذي هو سرّ جمال الجميل- التي توقّف عندها طويلاً"^(١).

فالرجحاني كان يرى أنّ تجليات البلاغة وناصية البيان لا تُنال إلاّ في مواكب التراكيب الجمليّة، أمّا المفردات المترابطة بحروف العطف، والمتواليّة على نسق واحدٍ، فلا يمكن أن تُؤتي فكرةً بليغةً أو دلالةً عميقةً، وفي هذا يقول عبد القاهر: "واعلم أنّ من الكلام ما أنت تعلم -إذا تدبّرتّه- أن لم يحتج واضعه إلى فكرة ورويةٍ حتّى انتظم، بل ترى سبيله في ضمّ بعضه إلى بعضٍ سبيل من عمّد إلى لآلٍ فخرطها في سلكٍ، لا يبغى أكثر من أن يمنعها التفرّق، وكمن نضدّ أشياء بعضها على بعضٍ، لا يريد في نضده ذلك أن تجيء له منه هيئة أو صورة، بل ليس إلاّ أن تكون مجموعةً في رأي العين. وذلك إذا كان معنك معني لا يحتاج أن تصنع فيه شيئاً غير أن تعطف لفظاً على مثله"^(٢).

ويستमित الجرجاني مدافعاً عن نظريته ونظريته في كون سرّ البيان وأسرّ البلاغة محصوراً في التراكيب الجمليّة المترابطة، من خلال إسنادها بدلائل القرآن وأمثله الشاحصة للعيان، ومن أدلته التي ساقها قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَبْلَعِي أَفْلَحِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [هود: ٤٤]. إذ يقول معبراً عن جمالية التركيب في هذه الآية: "وهل تشكُّ إذا فكّرت في قوله تعالى: (وقيل يا أرض ابلعي ماءك...)، فتجلّى لك منها الإعجاز، وبهرك الذي ترى وتسمع، أنك لم تجد من المزية الظاهرة، والفضيلة القاهرة، إلا لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، وأنّ لم يعرض لها الحسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية، والثالثة بالرابعة، وهكذا، إلى أن تستقرّ إليها إلى آخرها، وأنّ الفضل نتاج ما بينها، وحصل من مجموعها"^(٣).

فجمال الآية وحسنها البيانيّ مكتسب من تعاطف الجمل في الآية السابقة، وهي خمس جملٍ قرآنيّة:

(١) عفت الشرفاوي، بلاغة العطف في القرآن، ص: ٩٩.

(٢) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص: ٩٧.

(٣) المصدر نفسه، ص: ٤٥.

ج ١: قيل يا أرض ابلعي ماءك

ج ٢: يا سماء أقلعي

ج ٣: غيض الماء

ج ٤: استوت على الجودي

ج ٥: قيل بعداً للقوم الظالمين

فلو أخذنا كل مفردة من بين أحواتها وأفردناها ما أدت من الفصاحة ما تؤدّيه وهي في مكانها من الآية^(١).

غير أنّ بعض المحدثين انتقد هذه النظرة لسرّ لفصاحة، وخصّره في مجرد التراكيب والجمل المعطوفة، بل اعتبر ما عابه الجرجاني أو أغفله من دلالات عطف المفردات "غير صحيح، لأنّ عطف المفردات، وما شابهها من الجمل المنضودة، كما نجد في أسلوب الجاحظ مثلاً، يكشف أيضاً عن بلاغة خاصة - وإن كان البلاغيون لم يتنبهوا لها- ويحتاج إلى صنعة وتخيّر في الترتيب، وهو درجات مختلفة في الحسن والبلاغة... ولها أسرارها الخاصة، التي يجب أن يُعنى بتحليلها الدارسون"^(٢).

وقد تنبّه بعض المفسرين إلى دلالات عميقة، وأسرار بلاغية دقيقة لعطف المفردات في كثير من آيات القرآن الكريم، منها على سبيل المثال ما ورد في قوله: ﴿يَوْمَ يَهْرُؤُ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ﴾ [النازعات: ٣٤-٣٦]، فقد روعي في عطف هذه المفردات جانبٌ دلاليّ يحمل أبعاداً اجتماعية عاطفية، إذ "ذكر فرار الإنسان من أحبابه، وربّتهم على ترتيبهم في الحنو والشفقة فبدأ بالأقلّ، وختم بالأكثر، لأنّ الإنسان أشدّ شفقة على بنيه من كلّ ما تقدّم ذكره، وإنّما يفرّ منهم لاشتغاله بنفسه"^(٣).

٢- رؤية جديدة لأقسام العطف: كما نجد أحد الدارسين -ضمن إطار نحويّ حديث- يجتهد في استنباط أقصى ما يمكنه من العطوف في اللغة، بعد طرحه لتساؤل عن طبيعة القيود الدلالية التي يبني عليها العطف من بين العناصر التي يمكن العطف بينها، ثمّ نجده يجيب عن

(١) ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص: ٤٥.

(٢) عفت الشرفاوي، بلاغة العطف في القرآن الكريم، ص: ١٠٣.

(٣) أبو القاسم بن جزى الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط: ١، ٤٥٤/٢.

هذا التساؤل إذ يرى أنّ المعطيات والأفكار المقترحة في الفكر اللغويّ العربيّ القديم لظاهرة العطف أنّ العطف الممكنة في اللّغة هي العطف الآتية:

- العطف بين الحدود، نحو: شرب زيدٌ شايًا ولبنًا.
 - العطف بين عناصر الحدّ الواحد، نحو: قابلتُ أبا وعمّ زيدٍ.
 - العطف بين المحمولات، نحو: الزمخشريّ لغويٌّ ومفسّر.
 - العطف بين الحمول (العطف بين المسند)، نحو: دخلَ زيدٌ وخرجَ عمرٌ.
 - العطف بين الجمل، نحو: زيدٌ ألفَ كتاباً وعمرو حرّرَ مقالاً^(١).
- وقد ذكروا لهذه العطف ضوابط دلاليّة وتركيبية، نبينها فيما يأتي:

أ- الضوابط الدلاليّة: ومنها اشتراط حمل الحدّين المتعاطفين لذات الوظيفة الدلاليّة، كقولنا: أكل زيدٌ لحمًا في بيته وفي المطعم، لأنّ "العطف من جهة شكله وبنائه، ما هو إلّا حرفٌ يرمزُ بالاتّفاق إلى أنّ الناصّ أراد العطف؛ أي أنّه أراد أن يُلفتَ المتلقّي إلى اشتراك التركيب الحالي مع سابقه في الحكم"^(٢).

ب- الضوابط التركيبية: حيث اشترطوا كون المتعاطفين حاملين كذلك لذات الوظيفة التركيبية (الشكل والبناء)، وليس ثمة ضمن الوظائف التركيبية إلّا وظيفتان: فاعل ومفعول، وهو ما اشترطه أيضاً النحويّون القدامى^(٣).

ولعلّ ما سبق من استظهارٍ لأقسام العطف من الوجهة الدلاليّة الحديثة، وبيانٍ لضوابطها، يدفعنا لعرض رأي جون كوين، الذي يجعل الربط اللغوي نوعان:

- ربط واضح (صريح): يعتمد على أدوات تركيبية فعّالة، كأن تكون حروف عطفٍ (الواو، ثمّ...، أو تكون ظروفًا (مع أنّ...)).

- ربط تضمّني: ويعتمد على مجرّد التجاور في أبسط صورته، مثال ذلك قولنا:

السماءُ زرقاءُ والشمسُ تتألأ.

السماءُ زرقاءُ الشمسُ تتألأ^(٤).

(١) أحمد المتوكّل، دراسات في نحو اللّغة العربيّة الوظيفيّة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط: ١٩٨٦م، ص: ١٧٥.

(٢) عمر محمّد أبو حرمة، نحو النصّ نقد النظرية وبنائه أخرى، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط: ٢٠١٠، ص: ١٨٤.

(٣) ينظر: أحمد المتوكّل، دراسات في نحو اللّغة العربيّة الوظيفيّة، ص: ١٨٦.

(٤) ينظر: جون كوين، بناء لغة الشعر، ترجمة/أحمد درويش، دار المعارف، القاهرة، ط: ١٩٩٣، ٢٠٠٣م، ص: ١٨٩-١٩٠.

ثمّ يقول بعدها: "ونحن نرى أنّ العبارة الثانية خالية من حرف العطف، وهي مساوية -مع ذلك- في المعنى للعبارة الأولى، وفي الواقع فإنّ التجاور أكثر وسائل الربط شيوعاً، فوجود حرف الواو في صدر كلّ جملة يثقل المقال بدرجة ملحوظة، والكلام المكتوب يفضل اللّجوء إلى مجرد التجاور"^(١).

والحاصل أنّه قد توجد روابط لفظية بين الجمل، لكنّها غير كافية لتحصيل التماسك النصّي المنشود، فدلّ ذلك على ضرورة حضور الرابط المعنويّ، الذي يعدّ أساساً من أسس العطف والرّبط اللغوي. فإذا قال أحدهم:

وقع حادث مرورٍ البارحة، وانتصر الجزائريون في ثورة نوفمبر ١٩٥٤.

فرغم عطف الجملتين برابط قويّ وهو الواو العاطفة، إلّا أنّنا نشعر جلياً بالتفكك الدلاليّ، لعدم وجود الرابط المعنويّ، ذلك أنّ القائل انتقل من فكرة إلى فكرة، تفتقدان للعلاقة المنطقية بينهما.

والأمر ذاته يردّ على عطف المفردات، التي نحتاج في الربط بينها إلى روابط معنوية، إذ لو قلنا: الولد ذكيّ ويلعب. فوجود الواو كرابط لم يُجدّ في تحقيق الاتساق الدلاليّ، إذ التساؤل المنطقيّ الذي سيطرّحه المستمع: ما وجه العلاقة بين ذكاء الولد، وكونه في حالة لعب؟ فأحدهما معنوية والأخرى حسيّة، ولا يجمع بينهما حقلّ دلاليّ واحد.

وفي هذا يقول جون كوين: "إنّ الربط يستلزم وحدةً إلى حدّ ما؛ وحدةً في المعنى بين الأجزاء التي يربط بينها"^(٢) ممّا يؤدّي إلى التماسك النصّي، وتجنّب التنافر والتفكك الدلاليّ.

رابعاً: أدواته:

الأدوات أو المفردات أو حروف المعاني مصطلحات وردت في دراسة النحاة وأصحاب كتب حروف المعاني قديماً وحديثاً، وتشارك في كونها تؤدّي وظائف نحوية ودلالية، لا يُدرّك معناها عادةً إلّا من خلال السياق اللغويّ الذي ترد فيه.

(١) جون كوين، بناء لغة الشعر، ص: ١٩٠.

(٢) المرجع نفسه، ص: ١٩٢.

ولقد وقف النحاة على الأهمية البالغة لهذه الأدوات أثناء دراستهم للنحو العربيّ، فأفردوا لها الأبواب الواسعة، ضمن مصنفاتهم، بل وأفردوا لها كتباً أطلقوا عليها كتب "حروف المعاني"، وكان لهذه الأدوات ارتباطاً بوظائفها كما كان لها ارتباط بدلالاتها.

والأداة في اللغة الآلة والوسيلة^(١)، ويبدو أنّ هذا المدلول المادّي قد تطوّر إلى مدلول معنويّ مجرد، فقد ورد في المعجم الوسيط أنّ الأداة هي: "اللفظة تُستعمل للربط بين الكلام"^(٢)، كما عرّفت في اصطلاح اللغويين بأنّها: "ما يستخدمها المتكلم لإحكام دلالة الجملة، وإتمام إفادتها حتّى يطابق الكلام مقتضى الحال، وللربط بين الأسماء والأفعال والجمل من أجل إنشاء الأسلوب، ومن ثمّ تكتسب الأداة معناها من السياق"^(٣).

وقد بيّن بعض الدارسين عدم استقرار النحاة على تعريف معيّن للأداة وأنّ هذا الأمر "يحتاج إلى دراسة دقيقة، تنتظم آراء النحاة، وتفصل بين اتجاهاتها، وتحرّر القول فيها. فهناك خلافات كثيرة في هذا المفهوم ومدلوله"^(٤).

ثمّ بيّن أيضاً أنّ "هناك خلافات أكبر بين الذين صنّفوا كتباً في الأدوات" ذاكراً أنّ "نظرة فاحصة في كتب (اللامات) و(منازل الحروف) و(الأزھية في علم الحروف) و(رصف المباني في شرح حروف المعاني)، وغيرها ممّا وصل إلينا، تقفنا على الاختلاف الكبير في طبيعة هؤلاء للأدوات واضطرابهم، بل تناقضهم أحياناً"^(٥).

وإذا كان الحرف عند النحاة في مقابل الاسم والفعل^(٦)، فإنّ الأداة تشمل الحرف وغيره، لأنّ الاسم قد يتضمّن معنى حرف الاستفهام، أو الشرط، أو غيرها^(٧).

والباحث المتفحّص عن أدوات العطف لا ينبغي أن يُغفل نظره عن شقي العطف؛ عطف النسق وعطف البيان، ذلك أنّ المتبادر إلى الذهن فيما ألفت السامع أو القارئ أن يصوّب فكره

(١) ينظر: أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ٧٣/١. وابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط: ٠٣، ١٤١٤هـ، ٢٥/١٤.

(٢) مجّع اللغة العربيّة (نخبة من المؤلّفين)، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدوليّة، ط: ٠٤، ٢٠٠٤م، ١٠/١.

(٣) صبري المتوليّ، في علم النحو العربيّ: رؤية جديدة وعرض نقديّ، دار غريب، القاهرة، ط: ٢٠٠١، ص: ٢٣٢.

(٤) محمود أحمد الصغير، الأدوات التحوّية في كتب التفسير، دار الفكر، دمشق، ط: ٠١، ٢٠٠١م، ص: ٣٨.

(٥) المصدر نفسه، ص: ٣٨.

(٦) ينظر: سيويه، الكتاب، ١٢/١.

(٧) ابن جنيّ، الخصائص، ٨٢/٣.

ناحية حروف التّسق على وجه الخصوص، ويغفل عن ذكر الشقّ الآخر للعطف، وهو عطف البيان.

وإذا كانت أدوات عطف التّسق هي حروفه التي حصرها أكثر النحاة في عشر أدوات هي: الواو، الفاء، ثمّ، أو، أم، بل، لكن، لا، حتّى، وإمّا الثانية^(١). فإننا نقف متسائلين بإزاء الأداة التي يتحقّق من خلالها المعنى العطفّي في القسم الآخر وهو عطف البيان الذي يستغني عن استعمال حروف العطف سالفه الذكر.

وجواباً على هذا التساؤل نذكر ما قرره أحد الدارسين المعاصرين الذي انتهى إلى تأكيد كون البدل المطابق وعطف البيان شيئاً واحداً معتمداً قول الرّضي الاسترّبادي الذي يصفه بالدقّة والموضوعيّة والبعد عن الشطط والإغراب^(٢)، حين قال: "وأنا إلى الآن لم يظهر لي فرقٌ جليّ بين بدل الكلّ من الكلّ، وبين عطف البيان، بل لا أرى عطف البيان إلّا البدل، كما هو ظاهر كلام سيّويه"^(٣).

وكان ممّن نحي هذا المنحى عبّاس حسن في كتابه "التحو الوافي"، إذ بعد عقده لمقارنة بين هذين الاصطلاحين أشار "إلى أنّ المشابهة غالبية بين عطف البيان وبدل الكلّ من الكلّ، في ناحية معنّاهما، وإعرابهما، وقطعتهما، وجمودهما، دون حروفهما"^(٤)، ليتوصّل إلى أنّ "الأحسن القول بأنّ المشابهة بينهما كاملة فيما سبق، لا غالبية، إذ التفرقة بينهما قائمة على غير أساس سليم فمن الخير توحيدهما لِمَا في هذا من التيسير ومجازاة الأصول اللغوية العامّة. أمّا الرّأي الذي يفرّق بينهما في بعض حالات فرأى قام على التخيّل، والحذف، والتقدير، من غير داعٍ، ومن غير فائدة تُرتجى، ومن السداد إهماله وإغفاله"^(٥).

وانطلاقاً ممّا تقرّر لدى مصطفى حميدة من عدم التفريق بين عطف البيان والبدل المطابق فإنّ الأداة الجامعة بين المعطوف والمعطوف عليه في هذا النوع من العطف هي أداة معنويّة لا لفظيّة، ناشئة عن علاقة الإبدال بين البدل والمبدل منه، كما يكتنفها مظهرٌ من مظاهر التفسير

(١) ابن يعيش، شرح المفصل لابن يعش، ٥/٥.

(٢) مصطفى حميدة، نظام الرّبط والارتباط في تراكيب الجملة العربيّة، ص: ١٨٨.

(٣) الرّضي الاسترّبادي، شرح الكافية لابن الحاجب، ١/١٠٧٣.

(٤) عبّاس حسن، التحو الوافي، ٣/٥٤٦.

(٥) المصدر نفسه، ٣/٥٤٦.

والبيان من المعطوف للمعطوف عليه. وهي علاقةٌ مستغنية عن توظيف العطف بالأدوات اللفظية المتمثلة في حروف النسق^(١).

والذي نصبو إلى دراسته في هذا البحث أدوات العطف اللفظية المتمثلة في حروف العطف، والمربطة بالقسم الأول من أقسام العطف وهو عطف النسق. وذلك يفرضُ حتمية بيان حقيقة الحرف عموماً ودلالاته والكشف عن خصائصه ومميزاته.

خامساً: حقيقة الحرف ودلالاته:

ونقصد بالحرف هنا حرف المعنى وهو قسيم حرف المبنى، الذي يدخلُ في تشكيل وبناء الكلمات العربية، ومنها حروف المعاني، "ويتضمن الحركات والمدود والعلّة والصّحاح"^(٢). أمّا حرف المعنى المقصود بالدراسة فنستعرضُ فيه ما يأتي:

١- حقيقته: "والحرف في أصل اللّغة الطرف والجانب"^(٣)، "وفي التنزيل العزيز: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ﴾ [الحج: ١١]، قيل: هو أن يعبده في السّراء دون الضّراء"^(٤). "ومن ذلك حرف الجبل، وهو أعلاه المحدّد"^(٥)، "وأما تسميتهم الحرف حرفاً، فحرف كلّ شيءٍ ناحيته كحرف الجبل والنهر والسيف وغيره"^(٦).
أمّا في اصطلاح اللّغويين فقد اهتمّ النّحاة ومعربو القرآن بدلالة الحروف، فنجد إمام اللّغة سيبويه يفرّق بين أقسام الكلام، فيقول: "الكلم اسمٌ وفعلٌ وحرفٌ جاء لمعنى ليس باسمٍ ولا فعلٍ"^(٧).

فالحرف لدى سيبويه يدلُّ على معنًى، لكنه لا يستقلُّ بدلالته عليه، بل يناله من غيره، وهو ما يؤكّده الزجاجيّ بعبارة أخرى فيقول: "وأما حدّ حروف المعاني، وهو الذي يلتمسه

(١) ينظر: مصطفى حميدة، نظام الرّبط والارتباط في تراكيب الجملة العربيّة، ص: ١٨٦.

(٢) أحمد زرقة، أسرار الحروف، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ط: ٠١، ١٩٩٣م، ص: ١٢.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ٤١/٩.

(٤) المصدر نفسه، ٤٢/٩.

(٥) الجوهريّ، الصّحاح تاج اللّغة وصحاح العربيّة، دار العلم للملايين، بيروت، ط: ٠٤، ١٩٨٧م، ١٣٤٢/٤.

(٦) الأزهرّيّ أبو منصور محمّد بن أحمد، تهذيب اللّغة، تح/محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط:

٠١، ٢٠٠١م، ١١/٥.

(٧) سيبويه، الكتاب، ١٢/١.

التحوّيون، فهو أن يقال: الحرف ما دلّ على معنى في غيره، نحو: من، وإلى، وثمّ، وما أشبه ذلك. وشرحه أنّ (من) تدخل في الكلام للتبعيض، فهي تدلُّ على تبعيض غيرها لا على تبعيضها نفسها، وكذلك إذا كانت لا ابتداءً الغاية، كانت غاية غيرها، وكذلك سائر وجوهها. وكذلك (إلى) تدلُّ على المنتهى، فهي تدلُّ على منتهى غيرها، لا على منتهى نفسها، وكذلك سائر حروف المعاني^(١). فالحرف - في نظر الزّجاجي - يكتسب معناه من الإطار التركيبيّ الذي يرد فيه، أو من السياق اللّغويّ، ولهذا نلاحظ تبايناً في معنى الحرف الواحد بحسب تعدّد التركيب الذي يرد فيه.

وإذا كان هذا فهم القدامى لدلالة الحرف، فإنّ بعض المحدثين لهم موقف آخر، أحدهم إبراهيم أنيس الذي يرى خطأ النحاة في تعريفهم الحروف من المعاني، وإكسابها لسواها من الأسماء والأفعال^(٢)، مع وجود صنف آخر من المحدثين يوافق الرأي القديم للنحاة، ففرّقوا بين صنفين من الكلمات، كلمات كاملة وأدوات، فالكلمات الكاملة تتضمن معانٍ أكثر غناءً وأدقّ تحديداً من الأدوات، والأدوات ليس لها عمل خاصٌّ بها، بل هي مجرد وسيلة وظيفتها التعبير عن العلاقات الداخليّة بين أجزاء الجملة^(٣).

وإذا كانت الأدوات أو الحروف ذات معانٍ وظيفيّة^(٤)، فهي إذاً في أمسّ الحاجة إلى السياق الذي تسكّنه، فجميع الأدوات تجتمع "في أنّها لا تدلُّ على معانٍ معجميّة، ولكنّها تدلُّ على معنًى وظيفي عام هو التعليق، ثمّ تختصُّ كلُّ طائفةٍ منها تحت هذا العنوان العام بوظيفةٍ خاصّةٍ كالنفي والتأكيد وهلمّ جزأً، حيث تكون الأداة هي العنصرُ الرابط بين أجزاء الجملة"^(٥). وهي مع ذلك رهينةٌ بالقرائن "ذات افتقارٍ متّصلٍ إلى الضمائم، إذ لا يكتمل

(١) أبو القاسم الزّجاجي، الإيضاح في علل التّحو، دار النفائس، بيروت، ط: ٠٣، ١٩٧٩م، ص: ٥٤.

(٢) ينظر: إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، ص: ٢٨٠.

(٣) ينظر: ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللّغة، ترجمة/ كمال بشر، مكتبة الشباب، ط: ١٩٨٨م، ص: ٥٨.

(٤) يرى تمام حسان أنّ المعنى ثلاثة أنواع:

- المعنى الوظيفي: أي الوظيفة التي تؤدّيها الكلمة في سياقها.

- المعنى المعجمي: أي المعنى المتعارف عليه، وأن يكون جديراً بتدوينه في المعجم.

- المعنى الاجتماعي: وهو ما اجتمع فيه المعنى الوظيفي والمعجمي بالإضافة إلى المعنى المقامي. وقد اصطلح عليها

جميعاً باسم المعنى المقالي. ينظر: اللّغة العربيّة معناها ومبناها، ص: ٣٣٩-٣٤١.

(٥) تمام حسان، اللّغة العربيّة معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط: ١٩٩٤م، ص: ١٢٥.

معناها إلاّ بها، فلا يفيد حرف الجرّ إلاّ مع المجرور، ولا العطف إلاّ مع المعطوف، حتّى أدوات الجمل مفتقرّة إلى ذكر الجملة كاملةً بعدها، ولا تُحذف الجملة حين تُحذف وتبقى الأداة بعدها إلاّ مع القرينة التي يمكن بها فهم المراد، فتحلّ القرينة في إيضاح معنى الأداة محلّ الجملة^(١).

ومع كون الحرف مفتقداً لمعنى ذاتي إلاّ أنّه ذو أهميّة بالغّة في التماسك النصّي، وفي الدلالة على الإيجاز والاختصار، فهو بمثابة الجمل ويفيد معناها بأوجز عبارة:

فحرف العطف جيء به عوضاً عن (أعطف).

وحرف الاستفهام جيء به عوضاً عن (أستفهم).

وحرف النفي جيء به عوضاً عن (أجحد وأنفي).

وحرف الاستثناء جيء به عوضاً عن (أستثنى).

ولام التعريف نابت عن (أعرّف).

وحروف الجرّ إمّا نابت عن الأفعال التي بمعناها، فالباء مثلاً نابت عن (ألصق)، والكاف

نابت عن (أشبه)، وكذلك ما لم يُذكر من حروف المعاني^(٢).

إنّ دلالات الكلام السابق هي إحدى العوامل التي ألبأت ابن النحاس وأبا حيّان وقبلهما

أبو عليّ الفارسيّ إلى تبنيّ مذهبٍ مخالفٍ لمذهب جماهير التّحويين في القديم والحديث، وهو أنّ الحرف دالٌّ على معنى ذاتيّ في نفسه.

وقد نقل السيوطيّ عن ابن النحاس ما يدلُّ على هذا إذ يقول: "والحقُّ أنّ الحرف له معنىّ

في نفسه، لأنّا نقول: لا يخلو المخاطب بالحرف من أن يفهم موضوعه لغةً أولاً، فإن لم يفهم

موضوعه لغةً فلا دليل على عدم فهمه المعنى: أنّه لا معنى له، لأنّه لو خوطب بالاسم والفعل

وهو لا يفهم موضوعهما لغةً، كان كذلك. وإن خوطب به من يفهم موضوعه لغةً، فإنّه يفهم

منه معنى عملاً بفهمه موضوعه لغةً، كما إذا خاطبنا إنساناً ب (هل) وهو يفهم أنّها موضوعةٌ

للاستفهام، وكذا باقي الحروف. فإذا عرفنا أنّه له معنىّ في نفسه"^(٣).

(١) تمام حسان، اللّغة العربيّة معناها ومبناها، ص: ١٢٦.

(٢) ينظر: محمد إبراهيم عبادة، معجم مصطلحات النحو والصرف والعروض والقافية، منشأة المعارف، الإسكندرية، دط،

د، ص: ١٠٦.

(٣) جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النّحو، ٥/٣.

وكلام ابن النَّحَّاس يدلُّ بقوَّته على أن للحرف معنى، غير أن لا يدلُّ على استقلاليتته بهذا المعنى، ذلك لأنَّ للمعنى نوعان^(١): معنى وظيفي، ومعنى معجمي، فالحرف له معنى وظيفي، غير أن لا يحمل معنًى معجمياً مستقلاً.

وأما قول ابن النَّحَّاس: "واللُّغَوِيُّونَ كُلُّهُم قَالُوا مِثْلًا: إِنَّ (هَل) لِلِاسْتِفْهَامِ وَلَمْ يَقَيِّدُوا بِحَالِ التَّرْكِيبِ دُونَ حَالِ الْإِفْرَادِ". فحجَّةٌ -فيما نرى- غير قويَّة، إذ تعبير النحويين المذكور تعبير بديع، يتضمَّن التمييز بين معاني الأسماء ومعاني الحروف، فقد بيَّنوا أن الواو للعطف، وشم للتراخي، والفاء للتعقيب، واللام للابتداء ونحو ذلك، أي أنَّها مجرد أدوات لإيجاد هذه المعاني في سياقاتها التركيبية، وليست هي ذات المعاني السابقة، وإلا كان قولهم: الواو هي العطف، وشم هي التراخي، والفاء هي التعقيب واللام هي الابتداء، كقولهم: الفرس هو الجواد، وتعال بمعنى أقبل.

٣- حيِّزه الدلالي:

لما كان علماء اللُّغة قد قسَّموا الدَّلالة إلى أنواع منها: الدلالة الصوتية، والدلالة المعجمية، والدلالة الصرفية، والدلالة النحوية، فإنَّهم في الوقت ذاته قد أدرجوا حروف المعاني عامَّة وحروف العطف بوجه خاص في حيِّز الدلالة النحوية، لافتقار هذه الحروف إلى دلالتها على معانٍ معجمية. ويراد بالدلالة النحوية "الدلالة المحصَّلة من استخدام الألفاظ أو الصور الكلامية في الجملة المكتوبة أو المنطوقة على المستوى التحليلي أو التركيبي"^(٢).

وليس هذا المفهوم للدلالة النحوية ببدعٍ من القول، إذا ما عرضناه على كلام الجرجاني كثيراً ما يورده النَّحَّاة المحدثون ويتعرَّضون لتحليله وشرحه، وقد جعل له اصطلاح "النَّظْم"، وعبر عنه بقوله: "اعلم أن ليس النَّظْمُ إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي تُهَجَّت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخلَّ بشيء منها. وذلك أنَّنا لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وُجوه كلِّ بابٍ وفُروقه"^(٣).

(١) ومنهم من يجعله ثلاثة أنواع مضيفاً المعنى الاجتماعي أو السياقي. ينظر: هامش الصفحة السابقة رقم: .

(٢) ينظر: فريد عوض حيدر، علم الدلالة دراسة نظرية تطبيقية، مكتبة الآداب، القاهرة، ط: ١، ٢٠٠٥م، ص:

(٣) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: ٨١.

ليتعرض الجرجاني بعدها لبيان تلك الوجوه التي تشكّل في مجملها معالم الدلالة النحويّة، والتي يمكن تلخيصها في العناصر الآتية^(١):

- معاني الأبواب النحويّة التي تنهض بها المفردات أو ما في حكمها من الجمل التي لها محلّ من الإعراب؛ وذلك مثل: الخبر والحال والفاعل ... إلخ. وهي ما يسمّى بالدلالة النحويّة الخاصّة.

- معاني الأدوات أو الحروف، مثل: ما، ولا، وإن، وإذا، والواو، والفاء، وما يتّصل بذلك من معرفة مواضعها في ثنايا النصّ أو الجملة، فتوضع كلّ منها في الموضع الأنسب. ومن ضمن تلك الأدوات الحروف العاطفة.

- معاني الجمل والأساليب، مثل: دلالة الجمل والأساليب على الخبر والإنشاء، ودلالاتها على الشرط والاستفهام والتّفي. وهذا النوع داخل فيما يسمّى بالدلالة النّحويّة العامّة. وتحصل غالب تلك الدلالات من خلال توظيف الأدوات، كما أشار إلى ذلك تمام حسان بقوله: "والتعليق بالأداة أشهر أنواع التعليق في اللغة العربية الفصحى، فإذا استثنينا جمليّ الإثبات والأمر بالصيغة (قام زيد، وزيد قام، وقم)، وكذلك بعض جمل الإفصاح، فإنّنا سنجد كلّ جملة في اللغة الفصحى على الإطلاق تتّكل في تلخيص العلاقة بين أجزائها على الأداة"^(٢).

- معاني بعض الوحدات الصرفيّة كالتعريف والتنكير.

٢- خصائصه: ذكر تمام حسان وغيره من النحاة للأداة عموماً وللحرف خصوصاً جملة

من السمات التي تميّزه نوردها فيما يأتي:

أ- الرتبة: فقد ذكر أنّ للحروف الصدارة في الترتيب، إذ الرتبة من القرائن المساعدة على تقريب المعنى المراد "فالأداة أشدّ تأصلاً في حقل الرتبة من الضمائر، ومن ثمّ تعتبر مجالاً خصباً لدراسة ظاهرة الرتبة في اللّغة العربيّة الفصحى"^(٣). ومثال ذلك: كون حرف الجرّ متقدّماً من

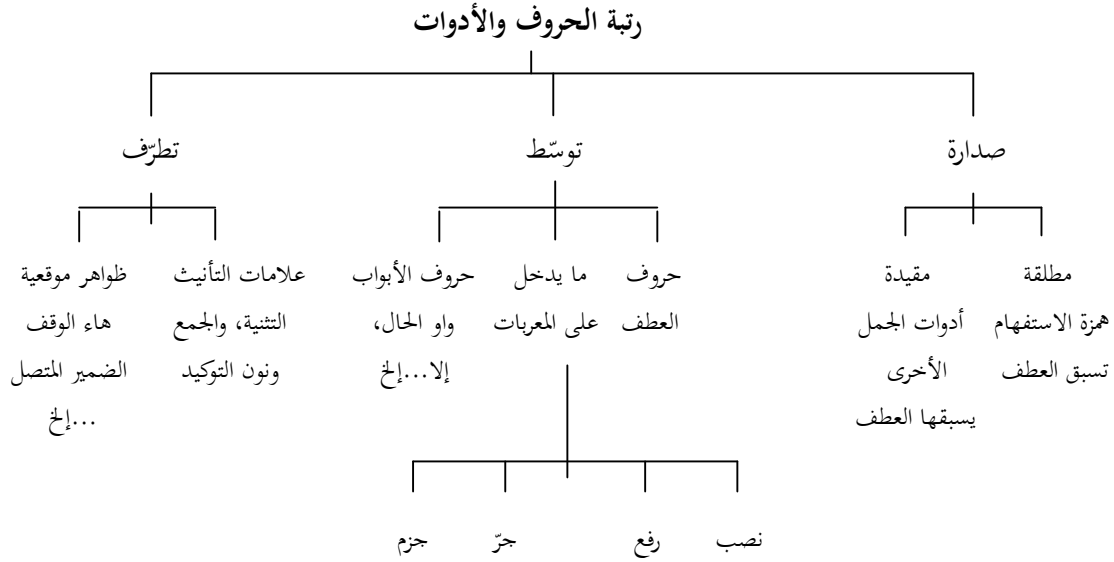
(١) ينظر: عبد الفتّاح البركاوي، دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث، دار الكتب، القاهرة، ١٩٩١م، ص:

٢٠٥-٢٠٦.

(٢) تمام حسان، اللّغة العربيّة، معناها ومبناها، ص: ١٢٣.

(٣) المصدر نفسه، ص: ١٢٥.

حيث رتبته على الجرور، وحرف العطف متقدماً رتبةً على المعطوف. ولو تأملنا حروف المعاني والأدوات لأمكن توضيحها بالبيان الآتي^(١):



ب- التضام: وقد تقدّم بيان كون الحرف يكتسب معناه من خلال سياقه التركيبي الذي يردّ فيه، وأنه مفتقرٌ افتقاراً متأسّلاً "إلى الضمائم إذ لا يكتمل معناها إلّا بها فلا يفيد حرف الجرّ إلّا مع الجرور، ولا العطف إلّا مع المعطوف"^(٢) وهكذا سائر الحروف.

ج- التعليق: وهو من أهم خصائص الأدوات أو الحروف، وهو الوظيفة الأساسية التي تشترك في دلالتها على معانٍ وظيفيةٍ "فالعاطف والمعطوف متعلّق بالمعطوف عليه، واو المعية ومتبوعها متعلّقان بالمصحوب وهلمّ جرّاً"^(٣).

والتعليق وظيفة تؤدّيها جميع الحروف، وهي روابط لأجزاء الكلام، وتأتي على أوجه متعدّدة منها: ربط اسم باسم، وربط فعل بفعل، وربط فعل باسم، وربط جملة بجملة وغير ذلك.

د- علامة الأداة: بيّن النحاة أنّ أهمّ ما يميّز الحروف والأدوات كونها لا تقبل علامات الأسماء والأفعال، فهي لا تقبل الإسناد ولا النداء ولا تاء التأييث ولا التاء المتحرّكة ولا سوف

(١) ينظر: تمام حسان، الخلاصة النحوية، ص: ٨٤.

(٢) المصدر نفسه، ص: ١٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ص: ١٢٦.

ولا السين ولا نون التوكيد...، فإذا لم تقبل كلمة ما علامة الاسم ولا علامة الفعل تبين أنها من الأدوات^(١).

هـ- الرسم الإملائي: تتباين حروف المعاني من حيث بنية حروفها إلى أحادية مثل: الواو والفاء... وغيرهما، وثنائية مثل: بل و أو... وغيرهما، وثلاثية نحو: ثم ولكن المحففة... وغيرهما، ورباعية نحو: لكن المشددة وحتى... وغيرهما، وخماسية مثل: أيان وكأين^(٢). وتختص الأحادية من بين الأدوات النحوية بكونهما متصلتين رسمياً بما بعدها مثل: باء الجرّ في (بمحمد)، ولامه في (لمحمد)، أما ما كان من الأدوات ثنائياً أو ثلاثياً ورباعياً أو خماسياً فإنها تفصل في الكتابة عما بعدها وتسمى (أدوات منفصلة)، نحو: على الرصيف...، في البيت...، أما فيه، وعليه، فالتصاهما بالضمير وهو على حرف واحد، ولذا اقترن بما قبله.

وهذه إحدى الخصائص التي تميز الحروف عن الأفعال، لكون بعض أفعال الأمر قد تأتي في صورة حرف واحد نحو: ق نفسك، ع درسك^(٣).

و- البناء والإعراب: من خصائص الحروف أيضاً افتقارها للعلامات الدالة على الإعراب، التي تعدّ خاصية في الأسماء والأفعال. فكل الحروف إذن مبنية "إذ لا يعتورها ما تفتقر في دلالتها عليه إلى إعراب نحو: (أخذت من الدراهم) فالتبعض مستفاد من لفظ (من) بدون الإعراب والأصل في البناء أن يكون على السكون لأنه أخف من الحركة ولا يُحرّك المبنى إلا لسبب كالتخلص من التقاء الساكنين"^(٤).

ز- الجمود: معلوم أنّ الأسماء والأفعال لها قابلية إدخالها في إطار تصريفي، تتبين من خلاله خصائصها الاشتقاقية، غير أنّ الحروف تفتقد إلى هذه الميزة، وتبقى ثابتة منحصرة في

(١) ينظر: ابن هشام، شرح قطر الندى وبل الصدى، تح/محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، . وينظر: حسن بن قاسم المرادي، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، تح/عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، دمشق، ط: ٢٠٠٨، ص: ٢٩٢/١.

(٢) ينظر: محمود أحمد الصغير، الأدوات النحوية في كتب التفسير، ص: ١٧٦.

(٣) ينظر: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص: ١٢٦.

(٤) ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، دار التراث، القاهرة، ط: ٢٠٠٨، ص: ٤٠/١.

بنية واحدة، فلا يمكن على الإطلاق أن تكونَ عن غيرها. وتشتكُ الضمائرُ والظروفُ مع الحروف في هذه الخاصية^(١).

ح- من حيث المعنى الجملي: ذكرنا فيما سبق أنّ من دلالات حروف المعاني دلالتها على الإيجاز والاختصار لأسلوب الجملة، الذي "قد تحمله إيجابياً بوجودها أو سلبياً بعدمها، حين تقوم القرينة على المعنى المراد مع حذف الأداة وذلك كالاستغناء عن أداة الاستفهام أو العرض عند الاتكال على قرينة النعمة ... كأن تقول لرجلٍ رآك تأكل تمرّاً مثلاً: (تأكل؟) بنعمة العرض، والمعنى: (ألا تأكل؟)، فهنا حين تُغني النعمة عن الأداة فيصبح معنى الأداة قد تحقّق على رغم حذفها بواسطة ما يسمّى (الدلالة العدمية)"^(٢).

ط- التضمين: من أبرز ما تتسم به الحروف أيضاً تناوؤها فيما بينها، ويُطلقُ على هذا الأسلوب اصطلاحُ التضمين، الذي يُقصدُ به إشرابُ لفظٍ معنى لفظٍ آخر وإعطاؤه حُكمه؛ وهذا ما يجعلُ اللفظَ الواحدَ مؤدّياً لمعنى لفظين اثنين^(٣)، فيتحقّقُ الإيجازُ الذي يُستغنى به عن التفصيل، وهو من أهمّ الأساليب التي ترمي البلاغة العربية إلى تقريرها.

وكثيرٌ من الحروف في العربية تضمّن بعضها معنى بعضٍ، وشواهدُ ذلك في القرآن وفي التراث اللغوي متضافرة؛ ومما ورد في القرآن من ذلك مجيء "أو" بمعنى "بل" في قوله: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةٍ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصفّات: ١٤٧]. ذكّر ذلك الفراء في "معاني القرآن" فقال: "من زعم أنّ أو في هذه الآية على غير معنى (بل) فقد افترى على الله لأنّ تبارك وتعالى لا يشك"^(٤). و نظير ذلك أيضاً الحالات الآتية:

- تضمّنُ الفاء معنى الواو العاطفة.

- تضمّنُ "إن" معنى "لو".

- تضمّنُ "أم" معنى "بل".

- تضمّنُ "أن" معنى "حتى".

(١) ينظر: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص: ١٢١.

(٢) المصدر نفسه، ص: ١٢٨.

(٣) يُنظر: ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ٧٩١/٢.

(٤) الفراء، معاني القرآن، ٢٥٠/١.

- تضمّن "أو" معنى الواو. إلى غير ذلك من حالات تناوُب الحروف التي نُقلت في تفاسير القرآن الكريم، وكذا كلام العرب وتراثهم اللغوي^(١).

سادساً: الفصل والوصل وصلته بالعطف:

إنّ أهمّ ما يتعلّق بالعطف من الناحية البلاغية قضية الفصل والوصل، التي تعدّ ركيزة من الركائز التي بنى عليها عبد القاهر الجرجاني نظريته في النظم القرآني، وانبرى لتحرير القول فيها وبيان قيمتها العلمية في إقامة صرح البلاغة العربية.

١- بيان حقيقة الفصل والوصل وأهميته:

وحقيقة الفصل والوصل "الوقوف على ما ينبغي أن يُصنع فيها من العطف أو الاستئناف، والتهدي إلى كيفية إيقاع حروف العطف في مواقعها، أو تركها عند عدم الحاجة إليها"^(٢). ويختصّ الوصل عند علماء المعاني بالواو فيقولون: "الوصل عطف جملة على أخرى بالواو والفصل ترك هذا العطف"^(٣). وإتّما خصّوا الوصل بالواو دون غيرها من حروف العطف لما تقرّر لديهم أنّ البلاغة لا تتحقّق إلاّ بهذه الأداة التي تخفي الحاجة إليها، ويحتاج العطف بها إلى لطف في الفهم، ودقّة في الإدراك؛ إذ لا تُفيد إلاّ مجرد الرّبط، وتشريك ما بعدها لما قبلها في الحكم.

وهذا ما أفاده الجرجاني حين قال: "واعلم أنّه إمّا يعرض الإشكال في (الواو) دون غيرها من حروف العطف، وذاك لأنّ تلك تفيّد مع الإشارك معاني، مثل أنّ (الفاء) توجب الترتيب من غير تراخ، و (ثم) تُوجبه مع تراخ، و(أو) تُردّد الفعل بين شيئين وتجعله لأحدهما لا بعينه، فإذا عطفّت بواحدة منها الجملة على الجملة، ظهرت الفائدة... وليس للواو معنى سوى الإشارك في الحكم الذي يقتضيه الإعراب الذي أتبعته فيه الثاني الأول"^(٤).

(١) يُنظر: شيماء شاكر المشهداني، مقال: التضمين بين حروف المعاني، مجلّة جامعة تكريت للعلوم الإنسانيّة، مجلد: ٢٠، العدد: ١١، تشرين الثاني، ٢٠١٣م، ص: ٣٤٤-٣٥٣.

(٢) السيّد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، تح/يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت، ط: ١٩٩٩م، ص: ١٧٩.

(٣) المرجع نفسه، ص: ١٧٩.

(٤) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: ٢٢٤.

ثمَّ إنَّ أوَّل ما نظرحه في هذا المقام بياناً لأهميَّة الفصل والوصلِ الذي يُعنى - كما أسلفنا - بمعرفةِ المواطنِ التي تقتضي العطفَ أو تركه، هو التنبيةُ إلى إنَّ مُصطلحَ "الفصل والوصل" هو في الحقيقة اصطلاحٌ قديمٌ تواطأ العلماء على تداوله وتوظيفه منذ فجرِ التأليفِ البلاغيِّ. وكان ذلك ممَّا أدركه العربيُّ قديماً على نحوِ تلقائي، فقد دلَّتهم سليقتهم البيانيَّة الفصيحة إلى تركيبِ النَّظمِ البليغِ تركيباً حسناً، وليس تركيباً صحيحاً فحسب؛ لأنَّ إدراكهم للأساليبِ كانَ حسناً وجدانياً قبل أن يكون نظاماً عقلياً، أو كلاهما معاً^(١).

ولنتأمل مقولةَ الحارثِ بن أبي شمر الغسانيِّ التي نقلها صاحبُ الصناعتين حتى نقفَ على مدى حرصِ الجاهليين على تمامِ الجودةِ البلاغيَّة من طريقِ الفصل. يقول الحارثُ لكَاتبه المرقش: "إذا نزعَ بك الكلامُ إلى الابتداءِ بمعنى غيرِ ما أنتَ فيه، فافصلْ بينه وبينَ تبعيتهِ من الألفاظِ، فإنَّك إنَّ مَدَقْتَ^(٢) ألفاظكَ بغيرِ ما يحسنُ أن تمدِّقَ به نَفَرْتَ القلوبَ عن وعيها، وملَّتهِ الأسماعُ، واستثقلتهِ الرُّوابةُ"^(٣).

وإذا تجاوزنا تلكَ الحِقبةَ إلى حِقبةِ فجرِ الإسلامِ وما بعدها بقليلٍ، وبجثنا عمَّا قُدِّم من إضافاتٍ لإثراءِ المادَّةِ المعرفيَّة للفصلِ والوصلِ، فإنَّنا نقفُ على كمِّ زاخرٍ من المقالاتِ المتعلِّقة بهذا البابِ البلاغيِّ، وتنويهاً من قبلِ علماءِ الإسلامِ بقيمةِ هذا المسلكِ البيانيِّ المهمِّ من خلالِ مناهلٍ علميَّةٍ شتى.

ومن ذلك ما يُروى في الأثرِ حينَ سألَ أبو بكرٍ الصِّديقُ رجلاً (هل تبيعُ هذا الثوب؟ قال: لا عافاك اللهُ، فقال أبو بكرٍ: لقد علمتُم لو كنتم تعلمون، قل: لا وعافاك اللهُ)^(٤). فلما أوهمَ الفصلُ خلافَ المقصودِ، بانتقالِ الكلامِ من الدِّعاءِ للمخاطبِ إلى الدِّعاءِ عليه، وهو مخالفٌ للغرضِ المقصودِ من المتكلمِ، نبَّهَ الصِّديقُ ذلكَ الرَّجلَ إلى ضرورةِ الوصلِ بالواوِ حتَّى ينتفيَ ذلكَ الوهمُ ويتحقَّقَ المرادُ من عبارتهِ على وجهٍ حسنٍ.

(١) صباح عبيد دراز، أسرار الفصل والوصل، مطبعة الأمانة، مصر، ط: ٠١، ١٩٨٦م، ص: ٩.

(٢) المَدَّقُ: هو خَلَطُ الشيءِ بالشيءِ. ينظر: ابن دريد، جوهرة اللِّغة، تح/ رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط: ٠١، ١٩٨٧م، ٧٠٠/٢.

(٣) أبو هلال العسكري، الصناعتين، تح/ علي محمد الجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، الكتبة العصريَّة، بيروت، ط: ١٩٤١هـ، ص: ٤٤٠.

(٤) ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ٢١٩/١.

ومَّا يَعدُّ مَلمحاً مَعبِّراً بوضوحٍ عن درسِ الفصلِ والوصلِ ضمَّنَ ما دَوَّنَ في العلومِ الشرعيَّةِ علمُ التَّجويدِ، الَّذي تناوَلَ العلماءُ في ثنايا مباحثِهِ ظاهراً الوقفِ والابتداءِ وما يتبعها من لزومِ معرفةِ الفواصلِ في القرآنِ الكريمِ، وهذا الجانبُ من الفصلِ في التَّطوقِ قال عنه ابنُ الأنباريِّ: "من تَمَّ معرفةَ القرآنِ معرفةَ الوقفِ والابتداءِ فيه" (١).

وينقُلُ لنا السيوطيُّ كلاماً للنَّكزَّائيِّ يقولُ فيه: "باب الوقفِ عظيمُ القدرِ جليلُ الخطرِ لأنَّه لا يتأتَّى لأحدٍ معرفةَ معاني القرآنِ ولا استنباطِ الأدلَّةِ الشرعيَّةِ منه إلا بمعرفةِ الفواصلِ" (٢). كما يوردُ أيضاً قولَ ابنِ الجزريِّ: "لما لم يُمكنْ القارئُ أن يقرأ السورةَ أو القصَّةَ في نفسٍ واحدٍ، ولم يجزِ التنفُّسُ بين كلمتين حالة الوصلِ بل ذلك كالتنفُّسِ في أثناء الكلمة، وجب حينئذٍ اختيارُ وقفٍ للتنفُّسِ والاستراحةِ وتعيَّن ارتضاءُ ابتداءٍ بعده وتحمُّمٌ ألا يكون ذلك ممَّا يُجِيلُ المعنى ولا يُخلِّ بالِفهم؛ إذ بذلك يظهر الإعجازُ ويحصلُ القصد" (٣).

ومَن كانَ له السَّبِقُ في كشفِ أغوارِ الفصلِ والوصلِ والتَّصريحِ بذكره، والإشادةِ بقيمته الجاحظُ في كتابه "البيانُ والتبيين" حين أوردَ جملةً من التعريفاتِ للبلاغة، كانَ من ضمنها ما قاله: "قيل للفارسيِّ: ما البلاغة؟ قال: معرفةُ الفصلِ من الوصلِ" (٤).

وعلى هذا النَّحوِ نجدُ الفراءَ يتطرَّقُ لدرسِ الفصلِ والوصلِ ويهتمُّ به أيَّما اهتمامٍ في معرضِ بيانه لكثيرٍ من الآياتِ القرآنيَّةِ، ومن ذلك ما ذكره تحليلاً لآيتينٍ من متشابهِ القرآنِ اختلفتا في مجيءِ إحداهما بالواو وصللاً بين جملتيها، واستغناء الأخرى عن الواو فصلاً بين ذات الجملتين من موضعٍ آخر. وهاتان الآيتانِ هما قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِذْ كُروا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيَدَّبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ﴾ [إبراهيم: ٦]، وقوله ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَّبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ﴾ [البقرة: ٤٩]. حيثُ يقولُ الفراءُ مبيناً سرَّ هذا تفاوتِ الآيتينِ في الفصلِ والوصلِ مع اتفاقهما في عمومِ اللَّفظِ والقصة: "فمعنى الواو أنَّهم يمسُّهم

(١) جلال الدِّين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ٢٨٢/١.

(٢) المصدر نفسه، ٢٨٣/١.

(٣) المصدر نفسه، ٢٨٣/١.

(٤) الجاحظ، البيان والتبيين، ٩١/١.

العذابُ غير التذبيح كأنه قَالَ: يعذبونكم بغير الذبح وبالذبح. ومعنى طرح الواو كأنه تفسيرٌ لصفات العذاب. وإذا كَانَ الخبر من العذاب أو الثواب مُجملاً في كلمة ثم فسرتَه فاجعله بغير الواو، وإذا كَانَ أوله غير آخره فبالواو ... ألا ترى أنك تقول: عندي دابَّتَانِ بغلٌ وبرذونٌ ولا يجوز: عندي دابَّتَانِ وبغلٌ وبرذونٌ؛ وأنت تريد تفسيرَ الدَابَّتَيْنِ بالبغلِ والبرذونِ؛ ففي هَذَا كفاية عَمَّا نترك من ذَلِكَ فقس عَلَيهِ"^(١).

٢- ملامح من منهج الجرجاني في عرضه لأسلوب الفصل والوصل:

إنَّ ما تقدّم نقله من كلام يبيّن بما لا يدع مجالاً للشكّ أنّ الجرجاني -الذي يعدُّ المؤسس الأبرز لمبحث الفصل والوصل- قد أقام أركانَ هذا الصرح القويم، وشيّد بنانه على قواعدِ أسلافه الذين ساهم كلٌّ منهم فيما توصّل إليه الجرجاني من تأسيسٍ لهذه الفكرة البلاغية، وترتيب لمباحثها، وتهذيبٍ لفروعها وجزئياتها.

وحتى نرتقي إلى تصوّر واضحٍ للمنهج الذي سلكه الجرجاني في بناء نظريته في الفصل والوصل نحاول -بوجه مختصر- استنباط بعض ملامح ذلك المنهج من خلال كلام الجرجاني وأقواله التي دوّنها في كتابه "دلائل الإعجاز".

أ- الأساس النحويّ للفصل والوصل:

فكرة الفصل والوصل التي أسسها الجرجاني تعتمد في جوهرها على أساس نحويّ، يدل على ذلك قوله: "اعلم أنّ ليس النّظم إلاّ أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي تُهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رُسمت لك فلا تُخلّ بشيءٍ منها. وذلك أنّنا لا نعلم شيئاً يتغيّر الناظمُ بنظمه غير أن ينظر في وجوه كلِّ بابٍ وفروقه ... وينظر في الجمل التي تُسرد، فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل، ثمّ يعرف فيما حقه الوصل موضع (الواو) من موضع (الفاء)، وموضع (الفاء) من موضع (ثم)، وموضع (أو) من موضع (أم)، وموضع (لكن) من موضع (بل)"^(٢).

فقاعدة النّظم التي أسسها الجرجاني وشيّد بنائها قائمة على أساس معاني النّحو، ذلك أنّ الفروق بين المعاني ناشئة من اختلاف نظم الكلام وضمّ بعضه إلى بعض؛ وبهذا يكون الجرجاني

(١) الفراء، معاني القرآن، ٦٩/٢.

(٢) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: ٨٢.

"قد نقلَ النَّحو إلى جوِّ يزخرُ بالحويّية، وجعل موضوعاته ميداناً يجول فيها بذهنه الصافي ويُطلَع النَّاسَ على ألوانٍ من التعبيرات التي تمرُّ بهم، ولكنَّهم لم يقفوا على روعتها، ولم يتذوّقوها؛ فهو قد نقلَ هذا العلم من الاهتمام بأواخرِ الكلمات فقط، والبحث في العلة، وعلّة العلة إلى علمٍ رحبٍ فسيح، ينبضُ حياةً وحركة"^(١).

ب- أقسام العطف عند عبد القاهر الجرجاني:

قسّم الجرجانيّ العطفَ إلى قسمين رئيسين هما:

ب-١: عطف المفردات: ويتحدّث الجرجانيّ عن المعاني الكامنة في هذا النوع وفائدته فيقول: "ومعلومٌ أن فائدة العطف في المفرد أن يُشرك الثاني في إعراب الأول، وأنّه إذا أشركه في إعرابه فقد أشركه في حكم ذلك الإعراب؛ نحو أنَّ المعطوف على المرفوع بأنّه فاعلٌ مثله، والمعطوف على المنصوب بأنّه مفعولٌ به أو فيه أو له شريكٌ له في ذلك"^(٢).

ب-٢: عطف الجمل:

ويجعلُ هذا النوعَ أيضاً على ضربين^(٣):
الأوّل: أن يكونَ للجملةِ المعطوفِ عليها موضعٌ من الإعراب، وإذا كانت كذلك، كان حكمها حكمَ المفرد، فلا يكون للجملة موضعٌ من الإعراب حتى تكونَ واقعةً موقعَ المفرد، وإذا كانت الجملةُ الأولى واقعةً كذلك، كان عطفُ الثانية عليها جارياً مجرى عطفِ المفرد على المفرد، ومن ثمَّ يكون وجه الحاجة إلى (الواو) ظاهراً، والإشراكُ بها في الحكم موجوداً؛ فإذا قلنا: (مررت برجلٍ خلّقه حسنٌ وخلّقه قبيحٌ) نكون قد أشركنا الجملة الثانية في حكم الأولى، وذلك الحكم كونها في موضع جرٍّ بأنّها صفةٌ للنكرة.

الثاني: وفيه يقع الإشكالُ لكونه دقيقَ المسلك، ويحتاج إلى جهدٍ في إظهارِ دقّة معناه، حيثُ إنّنا نعطفُ على الجملةِ العارِيةِ الموضعِ من الإعرابِ جملةً أخرى، كقولنا: (زيدٌ قائمٌ وعمرو قاعدٌ)، لا سبيلَ إلى القولِ هنا إنّ (الواو) أشركت الثانية في إعرابِ قد وجبَ للأولى بوجهٍ من الوجوه، ولما كان كذلك وجبَ معرفة المغزى من مجيء (الواو) في مثل هذه الجمل، ولماذا لم يستو العطفُ وترك العطفِ في قولنا: (زيدٌ قائمٌ وعمرو قاعدٌ).

(١) عبد الفتاح لاشين، التراكيب النَّحويّة من الوجهة البلاغيّة عند عبد القاهر، دار المزيخ، الرياض، ط: ٠١، ص: ٨٢.

(٢) الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، ص: ٢٢٢-٢٢٣.

(٣) ينظر: المصدرُ نفسه، ص: ٢٢٣.

وإذا تأملنا عبارات الجرجاني في تقييمه لضربي عطف الجمل اتضح أنه يعتبر النوع الأول سهل المآخذ لا يجهد المرء في إدراكه معناه، بخلاف النوع الثاني فإنه يحتاج إلى إمعان نظرٍ "فلا يوفق للصواب فيه إلا من أوتي قسطاً وافراً من البلاغة، وطبع على إدراك محاسنها، وزرق حظاً من المعرفة في ذوق الكلام"^(١).

ج- الجامع بين المتعاطفين:

شغلت مسألة الجامع في تراكيب الكلمات والجمل حيزاً مهماً ضمن ما دُون في أبواب البلاغة العربية، ومن ذلك ما نلمحه من اهتمام الجرجاني بفكرة الجامع بين المتعاطفين التي اصطاح عليها باصطلاحات عدة منها: المناسبة، والمشاكلة، والتعلق نجد ذلك صريحاً في قوله: "ثم إن الذي يوجبُه النظر والتأمل أن يقال في ذلك: إِنَّا وَإِنْ كُنَّا إِذَا قُلْنَا: (زيد قائم وعمرو قاعد)، فَإِنَّا لَا نَرَى هَاهُنَا حَكْمًا نَزَعُمُ أَنَّ (الواو) جَاءَتْ لِلجَمْعِ بَيْنَ الجَمَلَتَيْنِ فِيهِ، فَإِنَّا نَرَى أَمْرًا آخَرَ نَحْصُلُ مَعَهُ عَلَى مَعْنَى الجَمْعِ. وَذَلِكَ أَنَّا لَا نَقُولُ: (زيد قائم وعمرو قاعد)، حَتَّى يَكُونَ عَمْرُو بِسَبَبِ مَن زَيْدٍ، وَحَتَّى يَكُونَ كَالنَّظِيرِينَ وَالشَّرِيكِينَ، وَبِحَيْثُ إِذَا عَرَفَ السَّامِعُ حَالَ الأَوَّلِ عَنَاهُ أَنْ يَعْرِفَ حَالَ الثَّانِي. يَدُلُّكَ عَلَى ذَلِكَ أَنَّكَ إِذَا جِئْتَ فَعَطَفْتَ عَلَى الأَوَّلِ شَيْئاً لَيْسَ مِنْهُ بِسَبَبٍ، وَلَا هُوَ مِمَّا يُذَكَّرُ بِذِكْرِهِ وَيَتَّصِلُ حَدِيثُهُ بِحَدِيثِهِ، لَمْ يَسْتَقِم. فَلَوْ قُلْتَ: (خرجت اليوم من داري)، ثم قلت: (وأحسُّ الذي يقول بيت كذا)، قلت ما يُضْحَكُ مِنْهُ. وَمِنْ هَاهُنَا عَابُوا أَبَا تَمَامٍ فِي قَوْلِهِ:

لَا وَالَّذِي هُوَ عَالِمٌ أَنَّ النَّوَى صَبِيرٌ وَأَنَّ أَبَا الحُسَيْنِ كَرِيمٌ^(٢)

وذلك لأنه لا مناسبة بين كرم أبي الحسين ومرارة النوى، ولا تعلق لأحدهما بالآخر، وليس يقتضي الحديث بهذا الحديث بذاك.

واعلم أنه كما يجب أن يكون المحدث عنه في إحدى الجملتين بسبب من المحدث عنه في الأخرى، كذلك ينبغي أن يكون الخبر عن الثاني مما يجري مجرى الشبيه والنظير أو التقيض للخبر عن الأول. فلو قلت: (زيد طويل القامة وعمرو شاعر)، كان خلفاً، لأنه لا مُشَاكَلَةٌ وَلَا

(١) الهاشمي، جواهر البلاغة، ص: ١٧٩.

(٢) البيت لأبي تمام الطائي من قصيدة من الكامل يمدح بها أبا الحسين محمد بن الهيثم. ينظر: أبو الفتح العباسي، معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تح/محمد محيي الدين عبد الحميد، عالم الكتب، بيروت، دط، ٢٧٠/١.

تعلّق بين طولِ القامةِ وبين الشعرِ، وإمّا الواجب أن يقال: (زيد كاتب وعمرو شاعر)، و (زيد طويل القامة وعمرو قصيرٌ)"^(١).

وإذا تأملنا كلامَ الجرجاني السابق وجدناه يصرّحُ باهتمامه البالغِ بقضيّةِ الجامعِ بين المتعاطفين، ومن ذلك منعهُ لعطفِ الشيءِ على الشيءِ إلا إذا كانَ بينهما تناسبٌ أو تشاكُلٌ أو تعلُّقٌ؛ بل إننا نجدُهُ في ختامِ النَّصِّ الَّذِي نقلناه عنه يُلزمُ أن يكونَ ثمةَ تناسبٌ "باعتبارِ المسندِ إليه في هذه، والمسندِ إليه في هذه، وباعتبارِ المسندِ في هذه والمسندِ في هذه جميعاً، كقولك: يشعُرُ زيدٌ، ويكتبُ ويُعطي ويمنع، وقولك: زيدٌ شاعرٌ، وعمرو كاتبٌ، وزيدٌ طويلٌ، وعمرو قصيرٌ، إذا كانَ بينهما مناسبةٌ، كأن يكونا أخوين، أو نظيرين"^(٢).

ومن ذلك ما أوردَهُ البلاغيّون مثلاً من القرآنِ على ما ذكرناه، وهو تركُ عطفِ قوله :

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ ءَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٠٦]

على ما بعدَهُ لِكَونهِ كلاماً يختصُّ بالَّذينَ كفروا، أمّا ما قبلَهُ فهو كلامٌ في شأنِ القرآنِ^(٣). كما ساقَ الجرجانيّ بيتاً لأبي تمامٍ ذكّرَ أنّ علماء اللُغةِ والبيان أنكروهُ عليه، إذ لم يجدوا مناسبةً ظاهرةً ولا خفيةً يمكنُ أن تجمعَ بينَ كرمِ أبي الحسينِ ومرارةِ النَّوى، فكانَ العطفُ بينهما إذن معيماً من الوجهِةِ البلاغيّةِ حيثُ فقَدَ شرطُ الجامعِ في الوصلِ.

إلّا أنّ بعضَ الدارسينَ المحدثينَ عابَ على من عابَ على أبي تمامٍ قولهُ هذا، وأنَّهُ إمّا "قصدَ بناءَ صيغةِ عطفٍ ذاتِ نسقٍ موضوعيٍّ جديدٍ يتمُّ فيه ترأسلُ ماهياتِ المعاني بينَ (مرارةِ النَّوى) و(كرمِ أبي الحسين) على وجهِ بنيويٍّ خاصٍّ من خلالِ إبداعِ سياقٍ يعبرُ عن البنيةِ الخفيةِ الكامنةِ تحتَ هذا العرضِ للواقعِ الَّذي قد يبدو عرضاً غيرَ متجانسٍ"^(٤).

ومسلّكُ هذا الناقدِ المعاصرِ في الأصلِ مبنيٌّ على رفضِهِ لفكرةِ الجامعِ التي يقولُ بها أربابُ البلاغةِ القدامى، والاستعاضةُ عنها بفكرةٍ أخرى سمّاها (تراسلِ ماهياتِ المعاني). وهو في خضمِّ التنويهِ بهذه الفكرةِ البديلةِ يضعُ فارقاً مختصراً بينَ المصطلحينِ قائلاً: "هذا هو الفرقُ بينَ

(١) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: ٢٢٤-٢٢٥.

(٢) جلال الدّين القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تح/حمّد عبد المنعم خفاجي، دار الجليل، بيروت، ط: ٠٣، ١٣٢٢/٣.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه، ١٣٢٢/٣.

(٤) عفت الشرقاوي، بلاغةُ العطف في القرآنِ الكريم، ص: ١٥٨.

المصطلحين؛ إذ يقولون^(١) بجامع ترابطي قبلي؛ أي متحقق قبل إنشاء النص، خارجي أي يستمدُّ ترابطه على أساس سيكولوجي، أو تراثي من خارج بنية النص، ونقول بتراسل موضوعي؛ أي يستمدُّ معناه من صيغة النص وبنيته، ومتجدد مرةً بعد مرةً باكتشاف الفنان لعلاقات الوجود، وهي التي أضلنا عنها التعمُّد البغيض، وهموم الأنانية؛ أي رضانا بسياقات العطف الذاتية واليومية التقليدية بين الموجودات^(٢).

والمؤلفُ نهج - فيما يبدو - نهج البنيويين الراضين لفكرة الجامع وإن شملت العلاقات على اختلافها وتنوعها، وكوئها دائرةً في عالم العقل أو الوهم أو الخيال^(٣) - وهي الطاقات الإنسانية التي عرفها العلم قديماً وحديثاً، ويرفضون ذلك بحجة أن تلك العلاقات خارجية قبلية.

وجميع ما يرمي إليه أصحاب البنيوية إنما يصبُّ في حلقة ترك حرية التجديد للأديب أو الشاعر في تأليف ما يراه مناسباً لحالته النفسية، ومعبراً عن مشاعره، وإن خالف قانون الخطأ والصواب، وقانون الترابط العقلي، الذي من صورته تغيير الترتيب في السياق أو النسق من تقديم وتأخير، وذلك ما ينتج عنه اختلاق المعنى والتصوير، وهذا أمرٌ بديهيٌّ كرره عبد القاهر في دلائله عشرات المرات. كما أن التناسب الذي ذكره علماء البلاغة وعلماء القرآن لا يخرج عما أودعه الله في الإنسان مما يدركه عقله، أو ينبض به قلبه، أو يرقى إليه همُّه، أو ما يخلق به خياله. وكذلك ما ذكره العلماء من ألوان الجامع، وغيرها من فنون البلاغة إنما هي أطرٌ عامة،

(١) يقصد علماء البلاغة.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٦١.

(٣) جاء السكاكي على إثر الجرجاني فاستفاد منه فكرة الجامع وعكف على تهذيبها، وأولاهها عنايةً فائقةً ومن ذلك جعله

الجامع بين المتعاطفين على ثلاثة أنواع: عقلي ووهمي وخيالي:

- أما العقلي فهو أن يكون بين المتعاطفين اتحادٌ في التصوُّر، أو تماثل، أو تضاييفٌ كما بين العلة والمعلول، والسبب والمسبب، والسفل والعلو ونحو ذلك.

- وأما الوهمي فهو أن يكون بين تصوُّريهما شبه تماثل، كلون بياض ولون صُفرة، فإن الوهم يبرزهما في معرض المثلين. أو تضادٌ كالسواد والبياض ونحوه. أو شبه تضادٌ كالسما والأرض ونحو ذلك.

- وأما الخيالي فهو أن يكون بين تصوُّريهما تقارنٌ في الخيال سابقٌ على العطف لتلازمهما في صناعةٍ خاصة، أو عُرفٍ عام، كالقدوم والمنشار والمثقاب في خيال التجار. والقلم والدواة والقرطاس في خيال الكاتب ونحو ذلك. ينظر:

القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص: ١٣٤/٣، والهاشمي، جواهر البلاغة، ص: ١٨٨-١٨٩.

ووسائل أداء، ومناهج قول، تمثل الإنسان العربي عقلاً ووجداناً وقيماً، ولا تحجر على حرية الشاعر أو الأديب في التعبير^(١).

والجرجاني بإبرازه لفكرة الجامع المتأصلة في وجدان الإنسان ومداركه العقلية والفطرية، يكون قد أثار قضية تهافت اللسانيون المعاصرون على تبنيها والاهتمام بها، والخوض في غمار ما تناوله الدارسون الغربيون من مسالكها في دروب ما اصطالحوا عليه (اتساق النصّ وانسجامه). لا أدلّ على ذلك مما ذكره محمد خطّابي في كتابه (لسانيات النصّ) نقلاً عن فان ديك (van dijk) الذي يرى أنّ أحد شروط تعالق الوقائع هو علاقة السبب والنتيجة، ويوضّح المثالين الآتين:

- ذهبنا إلى الشاطئ لكن بيتر ذهب إلى المسبح.

- ذهبنا إلى الشاطئ وولد بيتر في مانشيستر.

ففي الجملة الأولى يعتبر (ديك) أنّ الناتج (ذهاب بيتر إلى المسبح) لا يُعبّر عن قضية تشير إلى واقع يعدّ بطريقة ما نتيجة للواقع الذي يشير إليه السابق (ذهابنا إلى الشاطئ). لكنّه يستدرّك فيعتبر أنّ هذا لا يعني أنّ الوقائع غير مترابطة. ولتوضيح كيفية الترابط بينها يلجأ ديك إلى وضع مفاهيم مفسّرة لهذا الترابط، وفي هذا المثال بالذات يجعل الرابط متجسّداً في (النشاط المتماثل).

أمّا في الجملة الثانية فيرى أنّه لا مجال للمقارنة بين ذهابنا إلى الشاطئ وبين كون بيتر مولوداً في مانشيستر. بمعنى أنّ الوقائع الواردة في هذه الجملة متباعدة، وعليه فيستبعد مثل هذا النوع من الجمل لعدم وجود أدنى ترابط بينها^(٢).

ولدى مقابلة ما طرح في الفكر اللساني المعاصر من حديث عن ملامح الاتساق والانسجام في النصّ مع ما ناقشه الإمام الجرجاني في باب الفصل والوصل خصوصاً، ونظريته في النظم القرآنيّ بوجه عام، نجد أنّ الجرجانيّ كان سباقاً في التنظير لتلك المباحث اللغوية، والكشف عن خبايا وأسرار الترابط والتلاحم بين التراكيب في النصّ اللغويّ.

(١) ينظر: صباح عبيد دزاز، أسرار الفصل والوصل، ص: ٥٧-٥٨.

(٢) ينظر: محمد خطّابي، لسانيات النصّ، مدخل إلى انسجام الخطاب، ص: ٣٣-٣٤.

وفضلاً عن ذلك فإنَّ النظريَّاتِ اللغويَّةَ التي طرحها الجرجاني تتَّسمُ بِسمةِ القابليَّةِ للتطبيقِ على القرآنِ الكريمِ وغيره من النصوص، كونها نتاجُ جهدٍ نابعٍ عمَّا يراؤُ به من فهمِ المادَّةِ العلميَّةِ اللغويَّةِ للنصِّ القرآنيِّ وتحليلها وفق المعطياتِ السياقيَّةِ الخاضعةِ للواقع، ومتطلِّباتِ التفسيرِ المتداولةِ.

د- مواضع الفصلِ والوصلِ:

اتَّخذَ الجرجانيُّ من الجامعِ بين المتعاطفينِ أداةً رئيسةً لاكتشافِ مواضعِ الفصلِ والوصلِ الممكنةِ في ثنايا النصِّ اللغويِّ، واستطاعَ بحسِّه البلاغيِّ والنحويِّ الساميِّ والدقيقِ أن يبحثَ مواضعِ الفصلِ والوصلِ بحثاً منظماً قائماً على التقسيمِ والتحديدِ والتعليلِ، وربطَهُ ببابِ العطفِ بعدَ أن ربطَ البلاغةَ بمعاني النَّحوِ.

وقد أجمالَ الجرجانيُّ مواضعَ الفصلِ والوصلِ بقوله: "الجُمْلُ على ثلاثِ أضربٍ:

- جملةٌ حالها مع التي قبلها حالُ الصفةِ مع الموصوفِ والتأكيدِ مع المؤكِّدِ، فلا يكونُ فيها العطفُ البتَّةَ، لِشَبهِه العطفِ فيها لو عَطِفَتْ بعطفِ الشيءِ على نَفْسِهِ.

- وجملةٌ حالها مع التي قبلها حالُ الاسمِ يكونُ غيرَ الذي قبله، إلَّا أَنه يشارِكُهُ في حُكْمِ، ويدخلُ معه في معنَى، مِثْلَ أن يكونَ كِلا الاسْمَيْنِ فاعلاً أو مفعولاً أو مُضافاً إليه، فيكونُ حَقُّها العطفُ.

- وجملةٌ ليست في شيءٍ مِنَ الحالينِ، بل سبيلُها مع التي قبلها سبيلُ الاسمِ مع الاسمِ لا يكونُ منه في شيءٍ فلا يكونُ إيَّاه ولا مشارِكاً له في معنَى، بل هو شيءٌ إذا ذُكِرَ لم يُذكَرَ إلَّا بأمرٍ ينفردُ به، ويكونُ ذكْرُ الذي قبله وترْكُ الذكرِ سواءً في حاله، لعدمِ التعلُّقِ بينه وبينه رأساً. وحقُّ هذا تركُ العطفِ البتَّةَ.

فتركُ العطفِ يكونُ إمَّا للاتصالِ إلى الغايةِ أو الانفصالِ إلى الغايةِ، والعطفُ لما هو واسطةٌ بينَ الأمرينِ، وكانَ له حالٌ بينَ حالينِ"^(١).

ثمَّ إنَّنا نجدُ الجرجانيَّ يفضِّلُ ما أجمَلَهُ من مواضعِ الفصلِ والوصلِ في مواطنَ أخرى من كتابه "دلائلُ الإعجاز" عاضداً ما حرَّره من تلكَ المواضعِ بشواهدِ القرآنِ واللُّغةِ، فانتمت في عقدٍ متناسقٍ بديعٍ لم يُنسجِ على منواله من قبل، كما لم يلحقهُ التكميلُ من نقصٍ فيما بعدُ.

(١) الجرجانيُّ، دلائلُ الإعجاز، ١/٢٤٣.

وسندكر-اختصارًا- فيما يأتي مواضع الفصل والوصل وفقاً لما قرره الجرجاني، وتبعه عليه البلاغيون الذين لم يكن من عملهم فيما ورثوه عنه إلا التبويب والترتيب.

د-١: مواضع الفصل^(١):

حصرها الجرجاني في خمسة مواضع، فقال بوجوب الفصل فيها، وهي على النحو الآتي:

د-١-١: كمال الاتصال: وهو أن يكون بين الجملتين اتحاداً تاماً؛ بأن تكون الثانية بدلاً من الأولى أو بياناً لها، أو بأن تكون مؤكدة لها.

د-١-٢: كمال الانقطاع: أن يكون بين الجملتين تباين تاماً بأن يختلفا خبراً وإنشاءً، أو بأن لا تكون بينهما مناسبة في المعنى.

د-١-٣: شبه كمال الاتصال: بأن تكون الجملة الثانية جواباً عن سؤال نشأ من الجملة الأولى.

د-١-٤: شبه كمال الانقطاع: بأن تسبق جملة بجملتين يصح عطفها على إحداهما؛ لوجود مناسبة، وفي عطفها على الأخرى فساد، فيترك العطف دفعا للوهم.

د-١-٥: التوسط بين الكمالين: وذلك حين لا يقصد تشريك الجملتين في الحكم، لقيام مانع ما.

فنوعا الفصل المتمثلين في الثاني والرابع متضمنين في الحالة الثالثة التي أوردتها الجرجاني في نصه السابق حيث قال في ختام بيانها: "وحق هذا ترك العطف البتة"^(٢).

أما النوعان الأول والثالث فيدخلان في حيز الحالة الأولى التي نقلناها عن الجرجاني في قوله: "جملة حالها مع التي قبلها حال الصفة مع الموصوف والتأكيد مع المؤكد، فلا يكون فيها العطف البتة"^(٣).

وتجاذب الحالتان الأولى والثالثة النوع الخامس بحكم أن الجملة الثانية مع كونها مغايرة للجملة الأولى في المفهوم والمقصود، تكون موافقة لها في الخبرية والإنشائية، كما توجد بينها

(١) ينظر: الهاشمي، جواهر البلاغة، ص: ١٨٣-١٨٦. والقزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ٣/١٠٥-١٢٥.

(٢) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ١/٢٤٣.

(٣) المصدر نفسه، ١/٢٤٣.

وبينَ الجملةِ الأولى مناسبةً وجهةً جامعةً أيضاً؛ فلا يكونُ فيها بالنسبةِ إلى الجملةِ الأولى كمالِ الاتصالِ، ولا كمالِ الانقطاعِ، بل هي بينَ بينٍ^(١).

د-٢: مواضع الوصل^(٢):

وخصَّها الجرجانيُّ بثلاثةِ مواضعٍ، أوجب الوصلَ فيها، وهي:

د-٢-١: إذا اتَّفقتَ الجملتانِ خبراً أو إنشَاءً، وكانَ بينهما جهةً جامعةً، أي: مناسبةً تامَّةً، ولمْ يكن مانعٌ من العطفِ.

د-٢-٢: إذا اختلفتَ الجملتانِ خبراً وإنشَاءً، وكانَ الفصلُ بينهما يوهِمُ خلافَ المقصودِ، كما تجيَّبُ شخصاً بالنفي: (لا وشفاهُ الله)، إذا سألتَ: هل برئَ فلانٌ من مرضِهِ.

د-٢-٣: إذا كانَ للجملةِ الأولى محلٌّ من الإعرابِ، وقُصِدَ تشريكُ الثانيةِ لها في الحكمِ، ما لم يوجد مانعٌ، نحو: عليٌّ يقولُ ويفعلُ.

وتندرجُ أنواعُ الوصلِ الثلاثةِ ضمنَ الحالةِ الثانيةِ التي ذكرها الجرجانيُّ بقوله: "وجملةٌ حالها مع التي قبلها حالُ الاسمِ يكونُ غيرَ الذي قبله، إلّا أنه يشارِكُهُ في حُكْمٍ، ويدخلُ معه في معنى، مثلُ أن يكونَ كِلا الاسمينِ فاعلاً أو مفعولاً أو مُضافاً إليه، فيكونُ حقُّها العطفُ"^(٣).

وفي خاتمةِ هذا المبحثِ الفرعيِّ عن الفصلِ والوصلِ يمكنُ القولُ في شأنِهِ إنَّه "فَنُّ عَظِيمٌ الخَطَرِ، صَعْبُ المَسَلِّكِ دَقِيقُ المَأخِذِ لا يَعْرِفُهُ على وجهِهِ، ولا يُحِيطُ علماً بكنهِهِ، إلّا من أُوتِيَ في فِهْمِ كِلامِ العَرَبِ طَبَعاً سَلِيمًا، وُرُزِقَ في إدراكِ أسرارِهِ ذوقاً صحيحاً"^(٤).

ويؤكِّد الجرجانيُّ أيضاً رِفْعَةَ مَقامِ مَبْحَثِ الفِصْلِ والوَصْلِ حينَ يَقولُ: "اعلمُ أنَّ العلمَ بما ينبغي أن يُصنَعُ في الجملِ من عطفِ بعضِها على بعضٍ، أو تركِ العطفِ فيها واجبيءٍ بها منثورَةً، تُستأنَفُ واحدةٌ منها بعدَ أخرى من أسرارِ البلاغةِ، ممّا لا يتأتَّى لتمامِ الصَّوابِ فيه إلّا الأعرابُ الخُلَّصُ، وإلّا قَوِّمُ طَبِعوا على البلاغةِ، وأوتوا فنّاً من المعرفةِ في ذوقِ الكلامِ هم بما

(١) مجموعة من المؤلفين (حفني ناصف، محمّد دياب، سلطان محمّد، مصطفى طموم)، دروس البلاغة مع شرحه شمس البراعة، مكتبة المدينة، كراتشي، باكستان، ط: ٢٠٠٧م، ص: ١١٤.

(٢) ينظر: الهاشمي، جواهر البلاغة، ص: ١٨١-١٨٢. والقزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ١٢٦/٣-١٣١. ومحمّد الطاهر بن عاشور، موجز البلاغة، المكتبة العلميّة، تونس، دط، ص: ٢٧-٢٨.

(٣) الجرجانيّ، دلائل الإعجاز، ١/٢٤٣.

(٤) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ٣/٩٧.

أفراداً. وقد بلغ من قوّة الأمرِ في ذلكِ أنّهم جعلوه حدّاً للبلاغة ... وذاك لغموضه ودقّة مسلكه، وأنّه لا يكملُ لإحرازِ الفضيلة فيه أحدٌ، إلّا كَمَل لسائر معاني البلاغة"^(١).

لدى بياننا لحقيقة الحرف نبهنا على أمرٍ يعدُّ ركيزةً مهمّةً في أداء معناه، وهو كونه غير مستقلٍّ بدلالته على ذلك المعنى، بل يناله من غيره، فيما قرّره سيبويه^(١)، وتابعه عليه سائر النحاة، ومنهم الزجاجي الذي يرى أنّ الحرف يكتسب دلالاته من الإطار التركيبي الذي يردُّ فيه، أي بمعنى آخر من السياق اللغوي، ممّا أدّى إلى التباين في معنى الحرف بحسب تعدّد التركيب الوارد فيه^(٢).

فظهر جلياً أنّ حاجة الأدوات إلى السياق ماسّة لأنّ معاني الأدوات وظيفيّة، فالأدوات جميعاً تشترك في أنّها "لا تدلّ على معانٍ معجميّة، ولكنها تدلّ على معنى وظيفيّ عام هو التعليق، ثمّ تختصّ كلّ طائفةٍ منها تحت هذا العنوان العامّ بوظيفةٍ كالنفي والتأكيد وهلمّ جرّاً، حيثُ تكون الأداة هي العنصر الرابط بين أجزاء الجملة كلّها"^(٣). وهي في أدائها لهذا المعنى "ذاتٌ افتقارٍ متأصّلٍ إلى الضمائم، إذ لا يكتمل معناها إلّا بها، فلا يُفيد حرف الجرّ إلّا مع الجرور، ولا العطف إلّا مع المعطوف، حتّى أدوات الجمل مفتقرّة إلى ذكر الجملة كاملةً بعدها، ولا تُحذفُ الجملة حين تُحذف وتبقى الأداة بعدها إلّا مع القرينة التي يمكن بها فهم المراد، فتحلُّ القرينة في إيضاح معنى الأداة محلّ الجملة"^(٤).

فإذا كانت المعاني التي تعبّر عنها الأدوات وظيفيّة لا معجميّة، فإنّما هي علاقات في السياق لا تُكتسب إلّا منه، ولا بيئة للأدوات خارج السياق^(٥).

فكان حريراً بنا إذن ضمن هذا البحث دراسة ظاهرة السياق، ببيان حقيقته وعناصره وأشكاله، ومنزلته بين اللغويين القدامى والمحدثين، حتّى نقف بجلاء على الدور المحوري الذي يؤدّيه في تحليلية دلالات حروف العطف -محور الدراسة- وأثرها في تفسير آيات التنزيل الحكيم.

(١) ينظر: سيبويه، الكتاب، ١٢/١.

(٢) الزجاجي، الإيضاح في علل التحو، ص: ٥٤.

(٣) تمام حسان، اللّغة العربيّة معناها ومبناها، ص: ١٢٥.

(٤) المصدر نفسه، ص: ١٢٦.

(٥) ينظر: المصدر نفسه، ص: ١٢٧.

أولاً: الحقيقة اللغوية للسياق.

قال ابن فارس: "السين والواو والقاف أصل واحد، وهو حَدُّ الشيء، يُقال: ساقه يسوقه سوقاً، والسيِّقة: ما استيق من الدواب، ويقال: سقتُ إلى امرأتي صداقها، وأسقته، والسوق مشتقة من هذا، لما يُساق إليها من كلِّ شيء" (١).

والسياق في اللغة ذو تشكلات عديدة، إذ يأتي في اللسان بمعنى المتابعة، ومنه "ساق الإبل يسوقها سوقاً وسياًقاً... وتساوقت الإبل أي تتابعت" (٢). وفي أساس البلاغة أنّ من المجاز قولهم: "فلان يسوق الحديث أحسن سياق" (٣)، و"هذا الكلام مساقه إلى كذا". ومعناه هنا التّمط الذي يتّخذ الحديث في تتابعه، وقريب من هذا ما ورد في المعجم الوسيط: ساق الحديث سرده وسلسله، وساوقه: تابعه وسايه وجاراه، وسياق الكلام: تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه (٤).

وبهذا يظهر أنّ هذه المادة تدور على معنى: التتابع، والتوالي، والجمع، والاتّصال، والتسلسل، فسوق الإبل من تتابعها واتّصالها ببعضها، وكذلك مهر المرأة فقد كان الأصل فيه أن يكون من الإبل والدواب فتساق إليها، فاستعمل بعد ذلك في الدراهم والدنانير، وكذا السوق لما يُجمع فيه من البضائع.

ثانياً- السياق في الاصطلاح القديم والحديث

١- السياق في الاصطلاح القديم: من خلال ما اطّلعتنا عليه في كتب الأقدمين لم

نقف على تعريف دقيق وشامل لاصطلاح السياق، على الرّغم من كثرة استعمالهم له وتصريحهم به.

ومّا بلغنا من تصريحهم وبيانهم لمفهوم السياق، جملة من أقوالهم التي يمكننا الاستفادة منها لإدراك تصوّر شامل متكامل لهذا المصطلح؛ نستعرض جانباً منها فيما يأتي:

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ١١٧/٣ (مادة: سَوْق).

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ١٦٦/١٠ (مادة: سوق).

(٣) جار الله الزنجشيري، أساس البلاغة، تح/محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط: ٠١، ١٩٩٨ م، ٤٨٤/١ (مادة: سوق).

(٤) مجمع اللغة العربيّة، المعجم الوسيط، ٤٦٤/١ (مادة: سوق).

قال ابن دقيق العيد: "أما السياق والقرائن، فإنها الدالة على مُراد المتكلم من كلامه"^(١). حيث جعلَ سياق الكلام دليلاً على مُراد المتكلم.

وقال السيوطي: "وعليه (أي المفسر) بمراعاة المعنى الحقيقي والمجازي، ومراعاة التأليف، والغرض الذي سيق له الكلام"^(٢). وعبارة السيوطي واضحة في ضرورة مراعاة المفسر لسياق الآية، إذ جعله غرضاً ومقصداً.

وقال أيضاً العطار الشافعي: "قرينة السياق: هي ما يؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه"^(٣). وهذا كلامٌ دالٌّ على حقيقة السياق وأنه يُفهم من الإطار التركيبي للجملة أو المفردة والمتمثل في سابق الكلام ولاحقه.

إن كل تلك العبارات السالفة لا يمكن الاعتماد عليها أو الاكتفاء بها لفهم دقيق ووافٍ لما نطلبه ونصبو إليه من أغراض لغوية ودلالية لحقيقة السياق وسائر ما يتعلّق به من فنون. بل يتحتّم علينا ذكر ملامح توظيف السياق ودوره من خلال استعمالات النحاة والبلاغيين وعلماء الشريعة له حتى تتبلور لدينا الصورة المرادة الواضحة لهذا المصطلح الذي يعدُّ أحد ركائز الفهم الصحيح لدلالات النصوص.

فالتحاة حين تصدّوا "لوصف الظواهر النحوية، ورسم حدود العربية، صدروا عن ملاحظة أطراد الظواهر الذاتية للغة في الأمثلة والشواهد... وحاولوا تفسير هذه الظواهر عن طريق ملاحظة علاقة العناصر اللغوية باعتبار هيئاتها الشكلية ومواقعها. كما أنّهم اعتدّوا المعنى ملحظاً ضرورياً في استكمال التحليل وعمل المعربين"^(٤).

بل قد يصبح الحكم الفصل في تقرير الخطأ والصواب نحوياً هو الإطار الخارجي للكلام لا الجانب الشكلي، ومن ذلك ما أشار إليه المبرّد حين ذكر: "أنّ حدّ الأسماء الظاهرة أن تُخبر بها

(١) ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنّة المحمّدية، د.ط، د.ت، ٢١/٢.

(٢) جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح/محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط: ١٩٧٤م، ٤/٢٢٧.

(٣) حسن بن محمد العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلميّة، بيروت، د.ط، د.ت، ٣٠/١.

(٤) خلود العموش، الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النصّ والسياق، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط: ١، ٢٠٠٨م، ص: ٤١.

واحدًا عن واحدٍ غائبٍ، والمخبرُ عنه غيرها فنقول: قال زيدٌ، فزيدٌ غيرك وغير المخاطبِ، ولا نقول: قال زيدٌ وأنت تعنيه، أعني المخاطبُ"^(١). فقواعد الشكل لا تمنع من وقوع هذه الجملة، فهي صحيحةٌ من هذا الجانب، إلاّ أنّه لا يجوز توجيهها إلى زيدٍ فيكون هو المخاطبُ بها، إذ المخاطبُ يوجّه له الخطابُ بلفظ: "قُلْتَ".

كما أنّ السياق يعمل أيضاً على أداء معنى الجملة، "ومعنى الجملة ليس مجموع الكلمات المفردة التي تردُّ فيها، إذ إنّ التغيير في البنية النحويّة، وعلاقات الكلمات ووظائفها ومواقعها في الترتيب من شأنه أن يبدّل في المعنى"^(٢). فمجرّد إحداث أدنى تغيير في أيّ من كلمات تلك الجملة سيؤدّي حتماً إلى تغاير المعنى تبعاً لسياقها التركيبي الجديد، فاقترضى الأمر الحفاظ على ترتيب الكلمات داخل السياق الذي أنشأه المتكلم فبه يفهم معناه، ويُتوصّل إلى إدراك مقاصده؛ لذا يقرّر أحد الدارسين "أنّ تسييق الصيغة اللغويّة يعدُّ المنفذ المهمّ لتحديد مجالها الدلاليّ؛ فلا يمكن أن ترد الصيغة اللغويّة بمعزل عن السياق النفسيّ أو الاجتماعيّ الثقافيّ، بل يحصل التجاور بين مجموع الصيغ اللغويّة داخل التركيب؛ وهو ما يمكن التعبير عنه بمصطلح النّظم، كما سمّاه قديماً عبد القاهر الجرجاني في كتابة دلائل الإعجاز"^(٣).

وهكذا يظهر جلياً أثر السياق في إبراز الدلالة النحويّة، ذلك أنّ السياق والدلالة النحويّين يحصلُ بينهما انسجامٌ وتناغمٌ في إطار التراكيب، يكون مؤداه إيضاح ما تكتنفه تلك التراكيب من دلالات وظيفيّة؛ ولذا نجد أنّ بعض المحدثين أطلق على ذلك التناغم النحويّ الدلاليّ اصطلاح "المعنى النحويّ الدلاليّ للجملة"^(٤).

أمّا البلاغيون فقد كان منطلقهم في إدراك أهميّة السياق من المقولة الشهيرة "لكلّ مقامٍ مقالٍ" أو "لكلّ كلمةٍ مع صاحبها مقام"^(٥)، والدالّة على ضرورة مطابقة الكلام لمقتضى

(١) المبرد، المقتضب، ٢٠٤/٤.

(٢) عودة خليل أبو عودة، التطوّر الدلاليّ بين لغة الشعر الجاهليّ ولغة القرآن الكريم، مكتبة المنار، الأردن، ط: ٠١، ١٩٨٥م، ص: ٧٥.

(٣) منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط: ٢٠٠١م، ص: ٩٠-٩١.

(٤) محمّد عبد اللطيف حماسة، النحو والدلالة، دار الشروق، ط: ٠١، ٢٠٠٠م، ص: ١١٣.

(٥) ينظر: أبو المعالي جلال الدّين القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تح/محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجليل، بيروت، ط: ٠٣، ١٩٩٣م، ٤٣/١.

الحال، وقد أشار الجاحظ إلى هذه المقولة بقوله: "وأرى أن ألفظ بألفاظ المتكلمين ما دمتُ خائضاً في صناعة الكلام مع خواص أهل الكلام، فإنّ ذلك أفهم لهم عني، وأخف لمؤنّتهم عليّ، ولكلّ صناعة ألفاظ قد حصلت لأهلها بعد امتحان سواها، فلم تزل بصناعتهم إلاّ بعد أن كانت مُشاكلاً بينها وبين تلك الصناعة، وقبيح بالتكلم أن يفتقر إلى ألفاظ المتكلمين في حُطبة أو رسالة، أو في مخاطبة العوامّ والتجار، أو في مخاطبة أهله وعبيده أو أمته، أو في حديثه إذا تحدّث، أو خبره إذا أخبر، وكذلك من الخطأ أن يجلب ألفاظ الأعراب وألفاظ العوامّ، وهو في صناعة الكلام داخل، ولكلّ مقام مقال، ولكلّ صناعة شكل"^(١).

فالجاحظ يشير إلى ضرورة مراعاة حال المخاطبين ومقاماتهم في عمليّة صياغة التراكيب، إذ الجملة المنطقيّة الواحدة قد يعتربها التغيير وفقاً لمتغيّرات المقام، وهذا يتطلّب من المخاطب توفّرهُ على قدرات خطابيّة تمكّنه من صياغة واضحة مفهومة لشئ أحوال المخاطبين وأصنافهم.

وهذا المنطلق البلاغي وجدناه في بواكير تراثنا القديم منذ ما يربو عن ألف عام، من خلال صحيفة بشر بن المعتمر التي ذكرت أنّ: "المعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصّة، وكذلك ليس يقبح بأن يكون من معاني العامّة، وإتّما مدار الشرف على الصّواب، وإحراز المنفعة من مُوافقة الحال، وما يجب لكلّ مقام من المقال"^(٢).

فكلام ابن المعتمر في غاية الوضوح من أنّ شرف الكلام والخطاب لا يُنال من صياغته وفق ما يطلبه أو يجبّده خاصّة الناس من المثقفين والمتعلمين، إنّما يُنال شرف الخطاب من الحرص على توجيهه وفقاً لما تقتضيه مقامات المخاطبين وأحوالهم. سواءً كانوا من خاصّة النّاس أو عامّتهم.

وهذا ما يؤكّد لنا سبّق البلاغيين العرب القدامى في إدراكهم لأهميّة السياق ووظيفته الجوهريّة في تمحيص المعاني الصحيحة من تراكيبها، إذ كانوا "عند اعترافهم بفكرة السياق متقدّمين ألف سنة تقريباً على زمانهم، لأنّ الاعتراف بفكرتي المقام أو المقال بوصفهما أساسين متميّزين من أسس تحليل المعنى، يعدّ الآن في الغرب من الكشوف التي جاءت نتيجةً لمغامرات

(١) الجاحظ، الحيوان، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٢٠٠٢، ١٤٣٤هـ، ص: ١٧٥/٣.

(٢) الجاحظ، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط: ١٤٢٣هـ، ص: ١٢٩/١.

العقل المعاصر في دراسة اللُّغة"^(١).

ليأتي على إثر ابن المعتز والجاحظ وغيرهما من المتقدمين الذين نظروا لمبدأ سياق المقام، إمام علم أحدث ثورة لغوية في هذا المضمار البلاغي، وهو عبد القاهر الجرجاني فكان متميزاً عن سابقه بصياغته لما اصطاح عليه "نظريّة النّظم"، التي تركز في جوهرها على فكرة السياق اللُّغوي، فهو "لا يعدُّ الكلمة نقطة البدء - كما يُظنّ -، وإنما العكس هو الصحيح، فالسياق هو نقطة البدء، بحيث لا يمكن وجود كيانٍ للتعبير إلا من خلاله، وحينئذٍ من الواجب رصد السياق، ثم البحث عن الألفاظ وعلاقتها فيه ثانياً"^(٢).

ولهذا نجد الجرجاني يُفرغ سائر جهوده في تقرير هذا المبدأ وهو كونُ اللفظ إنما يستمدُّ معناه من التركيب، لأنه يرى أنّ "الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللُّغة، لم توضع لتعرف بها معانيها في أنفسها، ولكن لأن يُضمَّ بعضها إلى بعض، فيُعرف فيما بينهما فوائد"^(٣). ولأهميته لديه ومنزلته السامية عنده أردف قائلاً منوهاً به: "وهذا علمٌ شريفٌ وأصلٌ عظيمٌ"^(٤).

فكلُّ ما أسلفناه من كلام علماء البلاغة القدامى يدلُّ بما لا يدع مجالاً للريب مكانة السياق عندهم، بل قد عدّوه في مواقف عديدة هو البلاغة ذاتها، كونهم قد عرّفوا البلاغة بأنّها مطابقة الكلام لمقتضى الحال أو المقام.

وأما علماء الشريعة بشتى أطرافهم المعرفية؛ أصوليون ومفسّرون وغيرهم، فقد كانت عنايتهم بدلالة السياق كبيرةً جدّاً، وملامح تلك العناية متعدّدة تتمايز باعتبار طبيعة كلّ علم من علوم الشريعة.

فعاية المفسّرين بالسياق تتبدى في جملة أمور، أهمّها:

- اهتمامهم بتفسير القرآن بالقرآن نفسه: حيث جعلوا هذا النوع من أنواع التفسير أصحّها وأدقّها، فلا أحد أعلم بمعاني القرآن من المتكلّم به ، فإذا تبين مرادّه من القرآن لم يسغ العدول عن ذلك المراد إلى غيره. وقد بيّن ابن تيميّة هذا المعنى فقال: "إذا قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: إنّ أصحّ الطرق في ذلك أن يُفسّر القرآن بالقرآن، فما أجمل

(١) تمام حسان، اللُّغة العربيّة معناها ومبناها، ص: ٢٣٧.

(٢) محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، مكتبة لبنان ناشرون، ط: ٠١، ١٩٩٤م، ص: ٣٢١.

(٣) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: ٥٣٩.

(٤) المصدر نفسه، ص: ٥٣٩.

في مكانٍ فإنّه قد فُسر في موضعٍ آخر، وما اختُصر من مكانٍ فقد بُسط في موضعٍ آخر^(١).

- اهتمامهم بأسباب التّزول: ويعدُّ ذلك أحد ملامح ما عُرف حديثاً بالسياق الاجتماعيّ، فلا يمكن لدى المفسّرين معرفة معاني الآيات دون نظرٍ في الظرف الذي نزلت فيه. يقول السّعدي مبيناً أثر سبب التّزول في إدراك المعنى الصّحيح، وأنّه من السياقات المهمّة في ذلك: "ومن فوائد معرفة الرّسول ﷺ، معرفة الآيات القرآنية المنزلة عليه، وفهم المعنى والمراد منها موقوف على معرفة أحوال الرّسول، وسيرته مع قومه وأصحابه وغيرهم من الناس، فإنّ الأزمنة والأمكنة والأشخاص تختلف اختلافاً كثيراً. فلو أراد إنسان أن يصرف همّة لمعرفة معاني القرآن من دون معرفة منه لذلك، لحصل من الغلط على الله وعلى رسوله، وعلى مراد الله من كلامه شيءٌ كثيرٌ. وهذا إنّما يعرفه من عرف ما في أكثر التفاسير من الأغلاط القبيحة التي يُنزّه عنها كلام الله"^(٢).

- اهتمامهم بعلم المناسبات: وهو علمٌ يُعرفُ به وجوه ارتباط أجزاء القرآن^(٣) بعضها ببعض^(٤). ولأهميّة سياق المناسبات فقد اعتنى به علماء التفسير وأشادوا به، ومن ذلك ما ورد عن الفخر الرازي، حيث قال: "أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط"^(٥). ومن ذلك قول الزركشي: "واعلم أنّ علم المناسبة علمٌ شريفٌ تُحزُّرُ به العقول، ويُعرف به قدر القائل فيما يقول"^(٦). والسبيل الأمثل لتحقيق ذلك إنّما يكون من خلال النظر في السياق. وإلى جانب هذه الأمور نجدهم يولون اهتماماً لجوانب أخرى لها صلةٌ وثيقةٌ بمبحث السياق، منها:

- توجيه القراءات، - توجيه المتشابه اللفظي، - الوجوه والنظائر.

(١) تقي الدّين ابن تيميّة، مقدّمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط: ١٩٨٠، ص: ٣٩.

(٢) عبد الرحمن بن ناصر السعديّ، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المتان، تح/عبد الرحمن بن معلاّ اللّويحق، مؤسسة الرّسالة، ط: ٢٠٠٠م، ص: ٣٦.

(٣) قولنا أجزاء القرآن يشمل: الآية مع الآية، والسورة مع السورة، والقصة مع القصة، وكلّ جزء من القرآن مع ما قارنه.

(٤) ينظر: بدر الدّين الزركشيّ، البرهان في علوم القرآن، ٣٥/١-٣٦.

(٥) المصدر نفسه، ص: ٣٦.

(٦) المصدر نفسه، ص: ٣٥.

وأما الأصوليون فإنّ مصنفاتهم تشهد بوقوفهم في مصافّ وريادة المهتمّين بظاهرة السياق، وجعلهم إيّاه أحد أسس فهم معاني النصوص الشرعيّة، فدلالة السياق "تُرشد إلى تبين المِحمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العامّ، وتقييد المطلق، وتنويع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدّالة على مُراد المتكلّم، فمن أهمله غلط في نظيره وغالط في مناظراته، وانظر في قوله تعالى: ﴿ذُوِ انِّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدّخان: ٤٩]، كيف تجدُّ سياقه يدلُّ على أنّه الدليل الحقيّر"^(١).

فالسّياق في الدّرس الأصوليّ له أثرٌ بالغٌ في تقرير مباحثٍ عديدةٍ ضمن مباحث هذا العلم، ومنها المطلق والمقيّد، والعام والخاص، والجمل والمبيّن، والمجاز والظاهر، والمنطوق والمفهوم، وغيرها من مباحث أصول الفقه، التي يعدُّ السياق الفيصل في تبينها وإزالة الإشكال العارض عليها.

وقد نبّه الغزالي في مستصفاه على أنّ اللفظ إن كان لا يَحتملُ إلاّ معنًى واحداً كفى في معرفته العلم باللّسان، "وإن تطرّق إليه الاحتمال فلا يُعرفُ المراد منه إلاّ بانضمام قرينةٍ إلى اللفظ، والقرينة إمّا لفظٌ مكشوفٌ، وإمّا إحالةٌ على دليل العقل، وإمّا قرائنٌ أحوالٍ من إشاراتٍ ورموزٍ وحركاتٍ وسوابقٍ ولواحقٍ لا تدخلُ تحت الحصر والتّحمين، يختصُّ بدركها المشاهد^(٢) لها"^(٣).

وحاصل ما نقلناه عن أئمة الإسلام في شأن عنايتهم بدلالة السياق وأثرها في إدراك معاني النصوص الشرعية ومراميها، أنّ لتلك الدلالة مقامٌ رفيعٌ ومنزلةٌ ساميةٌ، بل يعدُّ السياق في نظرهم أحد أهمّ الأدوات في تحصيل المفاهيم الصحيحة والدقيقة لأحكام الشريعة ومقاصدها.

٢- السياق في اصطلاح المحدثين الغربيين:

لقد نالت ظاهرة السياق اهتماماً كبيراً في الفكر اللغويّ الغربيّ، وشكّلت محوراً جوهرياً ضمن أبواب علم الدلالة، فتمخّضت عن نظريةٍ عُرفت لدى رواد مدرسة لندن بما سُمّي

(١) الزركشيّ، البرهان في علوم القرآن، ٢/٢٠٠.

(٢) يقصدُ الغزالي بالمشاهد ما شاهده الصحابة التابعون من أحوال النصوص ومقاماتها.

(٣) أبو حامد الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، تح/محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط:

"بالمناهج السياقيّ، أو المنهج العمليّ"، وكان رائد هذه التّظريّة اللّغويّ الإنكليزيّ (فيرث) "الذيّ وضع تأكيداً كبيراً على الوظيفة الاجتماعيّة للّغة"^(١). فكان يرمي من خلال تلك النظريّة السياقيّة إلى تقرير عدم انكشاف دلالات الألفاظ إلّا بعد وضعها في إطار لغويّ تركيبّيّ. أو كما صرّح (فيرث): "بأنّ المعنى لا ينكشف إلّا من خلال تسييق الوحدة اللّغويّة، أي وضعها في سياقات مختلفة"^(٢). إذ نُظِرَ "إلى المعنى على أنّه نتيجة علاقاتٍ متشابكةٍ متداخلةٍ، فهو ليس فقط وليد لحظةٍ معيّنةٍ، بما يُصاحبها من صوتٍ وصورةٍ، ولكنه أيضاً حصيلةُ المواقف الحيّة التي يمارسها الأشخاص في المجتمع. فالجمل تكتسب دلالاتها في النهاية من خلال ملابسات الأحداث، أي من خلال الحال"^(٣).

فدراسة دلالة الكلمات عند (فيرث) تتطلّب تحليلاً للسياقات والمواقف التي تردّ فيها، حتّى وإن كانت غير مندرجةٍ ضمن منظومة السياق اللّغويّ^(٤).

وحتّى يتمّ تحليل الجمل وفق ما يقتضيه سياق الحال، نجد أن (فيرث) يقترح ضرورة الأخذ بعين الاعتبار جملةً من العناصر، نذكرها فيما يلي:

- "الحقائق المتعلّقة بالمشاركين في الحديث اللّغويّ، كأن نذكر مثلاً ما إذا كان المشارك طفلاً أو رجلاً ناضجاً ذا مكانةٍ لغويّةٍ مرموقةٍ، أو امرأةً. ويندرجُ تحت هذا العنوان الخلفيّة الثقافيّة للمتكلّمين.

- الأحداث اللّغويّة نفسها، أي العبارات المنطوقه بالفعل وكيفيّة نطق الجملة أو الجمل من حيث التنغيم والنّبر الخلافيّ، وما يُصاحب هذه الأحداث اللّغويّة من مظاهر لغويّة منطوقه، كحركة اليدين وتعابير الوجه.

- الأمور الماديّة التي لها صلةٌ مباشرةٌ بالحدث اللّغويّ.

(١) أحمد مختار، علم الدلالة، ص: ٦٨.

(٢) المصدر نفسه، ص: ٦٨.

(٣) يحيى أحمد، الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللّغة، مجلّة عالم الفكر، وزارة الإعلام، الكويت، مج: ٢٠، العدد: ٠٣،

١٩٨٩م، ص: ٨١-٨٢.

(٤) ينظر: أحمد مختار، علم الدلالة، ص: ٦٩.

- أثر العبارات اللغوية المنطوقة فعلاً (أي ما يستتبع التطق من سلوكٍ اعتماداً على العبارات المنطوقة)، فقد تؤثر جملة ما على أحد السامعين، ولكن لا تترك نفس الأثر في سامعٍ آخر لاختلاف العادات والتقاليد^(١).

وحتى نمثل لشيءٍ مما يتعلّق بأثر السياق ودوره في اختلاف دلالة الألفاظ، نصوغ كلمة "يد" في جملٍ مختلفة، ثمّ نبين دلالتها في كل صيغة، على النحو الآتي^(٢):

الكلمة في سياقها	دلالتها
أعطيته مالاً عن ظهر يدٍ	أي تفضلاً ليس من بيعٍ ولا قرضٍ ولا مكافأة
هم يدٌ على من سواهم	أي إذا كان أمرهم واحداً
يد الفأس ونحوه	أي مقبضها
يد الدهر	أي مد زمانه
يد الرّيح	أي سلطانها
يد الطائر	أي جناحه
ثوبٌ قصير اليد	إذا كان يقصر أن يلتحفَ به
فلانٌ طويل اليد	إذا كان سمحاً
سقط في يده	أي ندم
هذه يدي لك	أي استسلمت وانقدت لك
يد الرجل	جماعةٌ قومه وأنصاره
إنّ بين يدي الساعة أهوالاً	أي قدامها
بايعته يداً بيدي	أي نقداً

ومن الأمثلة التي نسوقها أيضاً تنبيهاً على أثر السياق، لفظ "المال" الوارد في بيت مزرد بن ضرار، وهو قوله:

(١) يحيى أحمد، الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللّغة، مجلة عالم الفكر، ص: ٨٢-٨٣.

(٢) ينظر: عليّ بن حسن الهنائي (كراع التمل)، المنجد في اللّغة، تح/أحمد مختار، ضاحي عبد الباقي، دار عالم الكتب،

القاهرة، ط: ٢٠٠٢، ١٩٨٨م، ص: ٤٦-٤٧.

تَسَفَّهَتْهُ عَنْ مَالِهِ إِذَا رَأَيْتَهُ غَلَامًا كَعُصْنِ الْبَانَةِ الْمُتَعَايِدِ

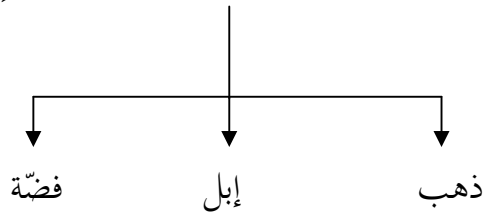
فكلمة "مال" لفظ عامّ يحتمل جملةً دلالاتٍ؛ جاء في اللسان: "المال معروفٌ ما ملكته من جميع الأشياء"^(١).

وذكر ابن الأثير أنّ "المال في الأصل: ما يملك من الذهب والفضّة، ثمّ أُطلق على كلّ ما يُقتنى ويملك من الأعيان. وأكثر ما يُطلق عند العرب على الإبل، لأنّها كانت أكثر أموالهم"^(٢).

إلا أنّ التأمل في المقام الذي وردت فيه كلمة "المال" من البيت السالف، يدفعنا إلى تبني معنى محدّد لها، ذكره شارح هذا البيت حيث جاء في بعض ما رواه: "... فلم يزل يخذع الثعلبيّ حتّى اشترى الإبل منه بغنمٍ، فرجع الغلام إلى أبويه، فأخبرهما فقالا: هلكت والله وأهلكتنا. ثمّ إنّ أبا الغلام ركب إلى مزرد فقصّ عليه القصّة ... فقال مزرد أنا ضامنٌ لك إبلك أن تُردّ عليك بأعيانها ... قال أحمد: فكان هذا سبب قول مزرد لهذه القصيدة"^(٣).

ويمكننا إذن التمثيل لصورة دلالة المال بالبيان النموذجي الآتي:

تَسَفَّهَتْهُ عَنْ مَالِهِ إِذَا رَأَيْتَهُ غَلَامًا كَعُصْنِ الْبَانَةِ الْمُتَعَايِدِ^(٤)



المقام: (سياق هذا البيت أو سبب إنشاد القصيدة)

(١) ابن منظور، لسان العرب، ١١/٦٣٥. مادة (مول).

(٢) مجد الدين بن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح/ طاهر الزاوي، محمود الطناحي، المكتبة العلميّة، بيروت، ط: ١٩٧٩م، ص: ٤/٣٧٣. (مادّة: مول).

(٣) القاسم بن محمّد الأنباري، شرح ديوان المفضليات، تح/ كارلوس يعقوب لابل، مكتبة المثقّى، بغداد، ط: ١٩٢٠م، ص: ١٢٨.

(٤) البيت من الطويل لمزرد بن ضرار الذبياني. ينظر: إميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في شواهد العربية، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ١٩٩٦م، ٠١، ٤٦٦/٢.

والجدير بالذكر "أن فيرث تأثر في نظريته السياقية بالأنثروبولوجي البولندي المولد مالمينوفسكي، الذي عُرف عنه في دراسته للدور الذي تؤديه اللغة في المجتمعات البدائية، أنه يعالج اللغة كصيغة من الحركة، وليس كأداة للانعكاس"^(١).

ومن اللغويين الغربيين الذين عنوا كذلك بظاهرة السياق، وأدركوا أهميته في فهم النص اللغوي، (ستيفن أولمان)، لكنّه في الوقت ذاته نبّه إلى عدم المبالغة في تجريد الكلمة كلياً عن المعنى إلا من خلال ما تأخذه من دلالات ضمن الإطار التركيبي الذي ترد فيه، وفي هذا يقول: "كثيراً ما يرددون القول بأنّ الكلمات لا معنى لها على الإطلاق خارج مكانها في النظم، يقول القائل عندما أستعمل كلمة يكون معناها هو الذي اختاره لها فقط لا أكثر ولا أقل"^(٢).

ويستطرد (أولمان) في تأكيد المعنى السابق، بعد أن يقرّر كون الكلمات المخزونة في أذهان المتكلمين والسامعين لا تحظى بالدقة إلا إذا وُضعت في إطارٍ تركيبّي، فيقول: "ولكن هل يعني هذا أنّ الكلمات المفردة لا معنى لها على الإطلاق؟ كيف تصنع المعاجم إذا لم يكن لهذه الكلمات معانٍ؟ إنّنا لا نُنكر أنّ كثيراً من الكلمات يعترتها الغموض الشديد، وأنّ ألوأها المعرفة غالباً ما تكون مائعة، وغير محدّدة تحديداً دقيقاً، ولكنّ هذه الكلمات مع ذلك لا بدّ أن يكون لها معنى أو عدّة معانٍ مركزيّة ثابتة"^(٣).

فأولمان يقرّر أمراً ربّما غاب عن أذهان المتبنّين للنظرية السياقية، وهو كون الكلمة حاملةً لمعنى خارج الإطار التركيبي، ولو كان ذلك المعنى غامضاً أو مجملاً بعض الشيء، غير أنّها إذا وُضعت في سياقٍ ما زال عنها ذلك الغموض، واكتسبت دقّة أكثر، "فالسياق وحده هو الذي يساعدنا على إدراك التبادل بين المعاني الموضوعيّة والمعاني العاطفيّة والانفعاليّة"^(٤).

وقد كانت نظرة (أولمان) للسياق نظرةً شاملة متكاملة، من خلال المفهوم الذي حدّده له، إذ يذكر فيه أنّ السياق "ينبغي أن يشمل لا الكلمات والجمل الحقيقيّة السابقة واللاحقة فحسب، بل والقطعة كلّها، والكتاب كلّه، كما ينبغي أن يشمل -بوجه من الوجوه- كلّ ما

(١) أحمد مختار، علم الدلالة، ص: ٧١.

(٢) ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، تح/كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، ط: ١٩٧٥م، ص: ٥٧.

(٣) المرجع نفسه، ص: ٥٧.

(٤) المرجع نفسه، ص: ٥٨.

يُتصلُّ بالكلمة من ظروفٍ وملايساتٍ. والعناصر غير اللُّغويَّة المتعلِّقة بالمقام الدِّي تنطق فيه الكلمة، لها هي الأخرى أهميَّتها البالغة في هذا الشأن^(١).

بقي أن نشير إلى أن من اللُّغويين الغربيين من اعترض على نظريَّة السياق وأثرها في بناء النَّصِّ اللُّغويِّ، ومن هؤلاء بالمر، الذي نجده يقدِّم بديلاً عن السياق وذلك في قوله: "عندما نُهيئ جملةً أخرى بمعنىً مُشابهٍ، أو تفسيراً لها، وهذا لا يعني أننا حدّدنا جملتين، وقلنا: إنَّ لهما معنىً واحداً، فإننا سنكون قد حدّدنا كياناً مجرداً اسمه المعنى"^(٢).

أمَّا اللُّغويين العرب المحدثون فلا يخفى لدى المتتبّع لدراساتهم مدى تأثرهم بالفكر اللُّغويِّ الغربيِّ، ومن ذلك ما رأيناه من الوقع الكبير الذي لحق بأفكار أولئك اللُّغويين وما دونوه في أبحاثهم، بصرف النظر عن طبيعة تأثرهم وميدانه، إذ نجد تبايناً في ذلك تبعاً لتباين النظريَّات اللُّغويَّة الحديثة التي رصدها الغربيون، ومن هذا ما لاحظناه من تأثر بعضهم بالنظريَّة الاجتماعيَّة لمدرسة لندن، من أمثال تما حسان، وكمال بشر، وعبد الرحمن أيوب، ومحمود السعران... وغيرهم.

ويعدُّ تمام حسان أبرز من تفاعل مع دراسات الغربيين في شقِّها المتعلِّق بالنظريَّة السياقيَّة، فقد تحدّث عن السياق من خلال بيان قيمته ومنزلته ضمن علوم الدلالة حيث يقول: "وفكرة (المقام) هذه هي المركز الذي يدور حوله علم الدلالة الوصفية في الوقت الحاضر، وهو الأساس الذي ينبنى عليه الشقُّ أو الوجه الاجتماعيِّ من وجوه المعنى الثلاثة، وهو الوجه الذي تتمثّل فيه العلاقات والأحداث والظروف الاجتماعيَّة التي تسود أثناء أداء (المقال)"^(٣).

ويتابع تمام حسان حديثه تأكيداً لقيمة السياق ودوره الجوهرية في تجلّية المعاني العميقة للكلمات داخل إطارها التركيبيِّ فيقول: "ومن المعروف أنّ إجلاء المعنى على المستوى الوظيفيِّ (الصوتيِّ والصرفيِّ والنحويِّ)، وعلى المستوى المعجميِّ لا يُعطينا إلاّ معنى المقال أو المعنى الحرفيِّ كما يُسمّيه النقاد، أو معنى ظاهر النَّصِّ كما يسمّيه الأصوليون، وهو - مع الاعتذار الشديد

(١) ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللّغة، ص: ٥٧.

(٢) بالمر، ف، علم الدلالة، ترجمة/مجيد الماشطة، الجامعة المستنصرية، العراق، ط: ١٩٨٥، ص: ٥٧.

(٣) تمام حسان، اللّغة العربيَّة معناها ومبناها، ص: ٣٣٧.

للظاهريّة- معنيّ فارغٌ تماماً من مُحتواه الاجتماعيّ والتاريخيّ، منعزلاً تماماً عن كلّ ما يُحيط بالنّصّ من القرائن الحاليّة"^(١).

لذلك اشتهر لدى تلاميذ تمام حسان فكرته التي سُمّيت "نظريّة تضافر القرائن"، والتي تعدُّ أهمّ المحاولات لفهم النّظام اللّغويّ للعربيّة وأبعدها أثراً؛ ذلك لأنّها دراسة في تاريخ النّحو العربيّ كلّهُ تقيّم منهجها على أساس فكرة (التعليق) فحوّلت الدّرس النّحويّ بهذا من منهجه اللّفظيّ المتمثّل في الإعراب القائم على فكرة (العامل)، إلى منهج قرائن التّعليق، الذي يضع المعنى في المقام الأوّل"^(٢).

كما استنبط تمام حسان مظاهر للتعليق والتماسك في إطار نظريّة السياق، وجعلها على النّحو الآتي:

- مظاهر التماسك السياقيّ: لخصّها في كونها علاقاتٍ تبني على علاقاتٍ متشابهة بين أجزاء السياق، أي بين الأبواب النّحويّة فيه، وحصّرها في مظهرين هما: ١- الحالة، ٢- الزمن والجهة"^(٣).

- مظاهر التوافق السياقيّ: وبين أنّ هذه المظاهر هي عبارةٌ عن وسيلة من وسائل ترابط الأبواب فيه (أي في السياق)، وحصّرت تلك المظاهر في ثلاثة أشكالٍ هي: التّوابع (أي التذكير والتأنيث)، والعدد (أي الأفراد والثنية والجمع)، والشخص (أي التكلّم والحضور والغيبة)^(٤).

- مظاهر التأثير السياقيّ: إذ يجعل العنصران السابقان (التماسك والتوافق) آثاراً من آثار التأثير السياقيّ الملحوظ في تركيب الجملة، ويلخص ذلك في العلاقات المتبادلة بين الفاعل و الفاعل والمفعول في نحو (ضرب محمّد عليّاً)، وكذا في القيم الخلافية التي تميّز كلّ بابٍ في السياق عن الأبواب الأخرى، ومثّل لذلك بالاختلاف بين وظيفة الفاعل ووظيفة المفعول والتي أدّت إلى رفع الأوّل ونصب الثاني"^(٥).

(١) تمام حسان، اللّغة العربيّة معناها ومبناها، ص: ٣٣٧-٣٣٨.

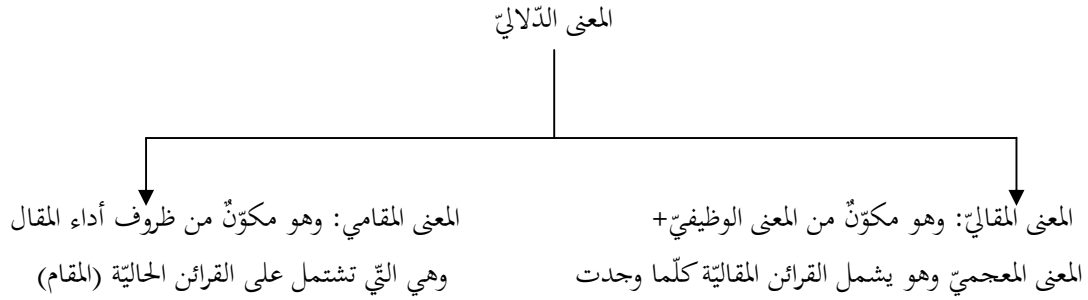
(٢) مصطفى حميدة، نظام الربط والارتباط في تراكيب الجملة العربيّة، ص: ٦٧.

(٣) ينظر: تمام حسان، مناهج البحث في اللّغة، مكتبة الأنجلو مصريّة، القاهرة، ط: ١٩٩٠م، ص: ٢٠٧.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص: ٢١٥.

(٥) ينظر: المصدر نفسه، ص: ٢٠٦.

وفي خضمّ بيانه لدور السياق في إظهار الدلالة العميقة في القرآن الكريم ينبّه تمام حسان إلى أنّ المفسّرين قد فطنوا منذ زمنٍ سحيقٍ إلى الفرق بين ظاهر النصّ القرآنيّ وباطنه من خلال تمييزهم بين المعنى المقالي والمعنى المقامي، اللذان يعدّان ركيزتا المعنى الدلاليّ عموماً، ولذلك وضع لهما مخطّطاً بيانياً توضيحاً يُظهر العلاقة بينهما، وهو على النحو الآتي^(١):



غير أنّ تمام حسان يحاول في كثيرٍ من الأحيان الرّبط بين ما توصل إليه المحدثون من نظريّاتٍ وبين نظريات التراث العربيّ القديم، رغبةً منه في إيجاد وشائج تنفي القطيعة بين جهود الأسلاف وجهود المحدثين. وفي هذا المنحى نجده يعرّج على التنويه بنظريّة التعليق لدى الإمام عبد القاهر الجرجاني فيجعلها متّجهةً ذات الوُجهة التي سارت في ركابها النظريّة السياقيّة الحديثة، فنظريّة التعليق لعبد القاهر الجرجاني "منهجٌ متكاملٌ كفيّلٌ بتحقيق كلّ ما عجز عنه منهج الإعراب والعامل التّحويّ". وهي نظريّةٌ في التّحو لا في البلاغة، فهي أفضل منهجٍ أتاحه التراث لدرس بناء الجملة، وهي مع ذلك تتفق في جهاتٍ كثيرةٍ مع مناهج علم اللّغة الحديث. وتعدُّ نظريّة تضافر القرائن للدكتور تمام حسان أفضلَ تطبيقٍ حتّى اليوم لنظريّة التعليق في ميدان بناء الجملة"^(٢).

ومن الأمثلة التي يسوقها تمام حسان تطبيقاً لنظريّة التعليق على حالات إعرابيّة ما، جملةً (ضرب زيدٌ عمراً)، حيث يوجّد لها قرائن كاشفة عن حقيقتها الإعرابيّة على النحو الآتي:

- (ضرب) لفظٌ ورد على وزن (فَعَلَ)، وهي صيغةٌ دالّةٌ على الفعل الماضي.

(١) ينظر: تمام حسان، اللّغة العربيّة معناها ومبناها، ص: ٣٣٩.

(٢) مصطفى حميدة، نظام الرّبط والارتباط في تراكيب الجملة العربيّة، ص: ٧١.

- (زيدٌ) لفظٌ له مواصفاتٌ مميّزةٌ وهي كونه: منتمياً لمبنى الاسم، مرفوعاً، علاقته بالفعل علاقة إسناد، متأخّرٌ عن الفعل رتبةً (رتبةً محفوظةً)، مبنياً للمعلوم، كَوْنُ الفعل معه مسنداً إلى المفرد الغائب.

- (عمرًا) لفظٌ له مواصفاتٌ مميّزةٌ وهي كونه: منتمياً لمبنى الاسم، منصوباً، علاقته بالفعل علاقة تعديّة، متأخراً رتبةً عن الفعل والفاعل قبله (رتبةً غير محفوظة).

وجميع تلك الخصائص المذكورة عبارةٌ عن قرائنٍ استنبطها تمام حسان ليخلص بعدها إلى القول بأنّها دالّةٌ قطعاً على أنّ: - ضَرَبَ: فعلٌ ماضٍ، - زيدٌ: فاعلٌ، - عمرًا: مفعولٌ به^(١).

وعليه فإنّ الحكم الإعرابيّ لدى تمام حسان راجعٌ إلى العلاقات السياقيّة التي تحتملُ بالكلمات داخل بناء الجمل، وهو تطبيقٌ مثاليٌّ لما دوّنه الجرجاني في نظريّة التعليق. إذ "الكشف عن هذه القرينة هو الغاية الكبرى من التحليل الإعرابيّ، فهي أمّ القرائن النحويّة"^(٢).

وفضلاً عن ذلك يذكر تمام حسان أيضاً جملةً من الظاهر السياقيّة التي لها أثرٌ ملحوظٌ في الكشف عن المعاني وإيضاحها، ومنها ما له صلةٌ بالنظام الصوتيّ، حيث يقول متحدثاً عن ظاهرة تنافر الحروف: "التطبيق العمليّ لنظام اللّغة قد يشمل على دالٍ ساكنةٍ متبوعةٍ بتاءٍ متحرّكةٍ، وهنا نجدُ أنّ تجاور الحرفين على هذا النحو يتسبّب في صعوبةٍ عضويّةٍ تحدّي محاولة المحافظة على ما قرّره النظام، كما يتسبّب التقاء المتقاربين دائماً في احتمال اللبس"^(٣).

ولذا اختصّت العربية بحرصها على التخالف وكراهيتها للتنافر المنافي للذوق العربيّ، وللتماثل المؤدّي إلى اللبس^(٤).

كما يتحدّث عن ظاهريّ النبر والتنغيم، فيكشف دورهما الصوتيّ في التمييز بين الجمل ذات التركيب المتشابه، من خلال مقاطع صوتية لها وقعها في إظهار مراد التكلّم بدقّة^(٥).

وفي ظلال ما أوردناه من كلام العرب القدامى وعلى إثره كلامُ المحدثين الغربيين والعرب، يمكننا القول ختاماً أنّ ما دوّن من نظريّات لغويّة حديثة لا يعدو -في واقع الأمر- إلّا أن

(١) ينظر: تمام حسان، اللّغة العربيّة معناها ومبناها، ص: ١٨١.

(٢) المصدر نفسه، ص: ١٨٢.

(٣) المصدر نفسه، ص: ١٦٢.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص: ١٦٤.

(٥) ينظر: المصدر نفسه، ص: ٣٠٨-٣٠٩.

يكون اجتراراً لما دوّنه علماء اللُّغة العربيّة قديماً، ولذلك يقول تمام حسّان مقرّراً هذا: "ولم يكن مالىنوفسكي^(١) وهو يسوغ مصطلحه الشهير (context of situation) يعلم أنّه مسبوّقٌ إلى مفهوم هذا المصطلح بألف سنةٍ أو ما فوقها. إنّ الذين عرفوا هذا المفهوم قبله سجّلوه في كتبٍ لهم تحت اصطلاح المقام، ولكنّ كتبهم هذه لم تجد من الدّعاية على المستوى العالميّ ما وجده اصطلاح مالىنوفسكي من تلك الدّعاية بسبب انتشار نفوذ العالم الغربيّ في كلّ الاتجاهات، وبراعة الدّعاية الغربيّة الدائبة"^(٢).

وكنتيجةٍ لما سبق تقريره يمكننا القول أنّ ملامح النظريّة السياقيّة التي حفل بذكرها المحدثون، لا تختلف تماماً عن النظريّة التي قعد لها العرب القدامى من خلال ما اصطلحوا عليه: المقام، أو الموقف، أو الحال، أو التعليق، أو السياق، بل إنّ النّظر الدقيق في الجانب التاريخيّ لهذه النظريّة يُدرك حتماً أصالتها في التفكير اللّغويّ عند العرب قديماً، وأسبقيّتهم في هذا الباب.

ثالثاً- أقسام السياق:

عند تتبّعنا لطرق علماء اللُّغة في بيانهم لأقسام السياق لاحظنا اختلافاً واضحاً في ذلك، فمنهم من يجعله على قسمين رئيسين، هما: السياق اللّغويّ، والسياق الخارجيّ، ويُدرج تحت كلّ قسمٍ أنواعاً أخرى، فالسياق اللّغويّ يتضمّن جملة أنواع، منها: التركيبيّ، والصرفيّ، والصوتيّ. أمّا السياق الخارجيّ فيتضمّن سياقات مختلفة أيضاً منها: العاطفيّ، والثقافيّ، والاجتماعيّ... وهكذا.

كما أنّ من اللّغويّين من يجعل تلك الأنواع الفرعيّة أقساماً مستقلة بذاتها، ويقرنها بأمثلتها وشواهدا الدّالة على أهمّيّتها وأثرها في إبراز معاني المفردات والتراكيب. وهذا ما فعله آمر (Ammer)، إذ نجده يقسّم السياق إلى أربع شعبٍ، وهي:

- السياق اللّغويّ.

- السياق العاطفيّ.

- سياق الموقف.

(١) عالمٌ بولندي يعدّ من أهمّ المختصّين في علم الإنسان (أو الأنثروبولوجيا) في القرن العشرين.

(٢) المصدر نفسه، ص: ٣٧٢.

- السياق الثقافي^(١).

وقد اعتُبر هذا التقسيم متكلفاً إذ "لا حاجة للدّرس اللّغويّ إليه، لأنّ السياق نوعان لا ينفصلان، سياق اللّغة، وسياق الحال، والأوّل يعتمد على الكلام المنطوق، والثاني يعتمد على الظروف والملازمات المحيطة بالحدث الكلامي، وهذه الظروف والملازمات للحدث الكلامي تشمل بقيّة أنواع السياق عند (أمر)، حيث لا يمكن فصل الانفعالات الخاصّة بالمتحدّث أو المستمع، أو فصل الظروف الاجتماعيّة أو المستوى الثقافيّ عن الموقف الكلامي، فالجتماع وثقافته وأحداثه وجميع ظروفه تشكّل الشقّ الثاني من المعنى الذي يُستفاد من خارج الكلام المنطوق"^(٢).

والذي يبدو منطقيّاً وأيسر في إبداء تصوّر واضح ومبسّط عن تقسيمات السياق، هو المنهج الأوّل المعتمد على فرعين رئيسين هما: السياق اللّغويّ، والسياق الخارجيّ، لأنّ كثرة التقسيم والتفريع مورثة للغموض وموقعة في الإبهام.

ويشار أيضاً إلى أنّ المختصّين في علوم القرآن والتفسير استنبطوا أنواعاً للسياق لها صلة بالقرآن الكريم وأجزائه، ومن ذلك: سياق السورة، وسياق الآية، وسياق المقطع... وغيرها.

١- السياق اللّغويّ (سياق المقال):

هو حصيلة استعمال الكلمات داخل نظام الجملة في حال تجاورها، أي دراسة المفردات والتراكيب في ضوء استعمالها، ممّا يُكسبها معنًى خاصّ محدّد، فيكون حينئذٍ المعنى في إطار السياق مخالفاً للمعنى الذي يقدّمه المعجم؛ فهذا الأخير محتملٌ أو قد يكون متّصفاً بوصف الاشتراك اللّفظي، بخلاف معنى الكلمات والتراكيب الموظّفة في سياقها، فإنّها تكون ذات طابعٍ محدّدٍ وواضحٍ، مجافية للتعدّد والاشتراك والتعميم^(٣).

فالاستعمال اللّغويّ إذن يقيم علاقاتٍ جديدة بين الكلمات تجعلها تكتسب معانٍ جديدةً نابغةً من اختيار الكلمات وطريقة بنائها. فكان حريراً الرجوع إلى نظام اللّغة في مختلف

(١) ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: ٦٩.

(٢) فريد عوض حيدر، علم الدلالة دراسة نظريّة تطبيقية، ص: ١٦٣.

(٣) ينظر: نسيم عون، الألسنية (محاضرات في علم الدلالة)، دار الفارابي، بيروت، ط: ٠١، ٢٠٠٥م، ص: ١٦٠.

جوانبها (الصوتية، الصرفية، النحوية، والمعجمية)، وهي المكونات الأساسية التي يبني عليها السياق اللغوي، نتناولها فرعياً فيما يأتي:

أ- السياق الصوتي: يهتم هذا النوع "بالتحوّلات السياقية التي تطرأ على الصوت اللغوي، فتفقده بعض خصائصه، أو تُكسبه خصائص أخرى، وقد ذهب بعض العلماء إلى أنّ هذه التغيّرات تتم بمقتضى ما سمّوه قانون الصوت الأظهر، وهو الذي يكون فيه قدرٌ من الخصائص التي تجعله أقوى من غيره من الأصوات"^(١). أمّا المجال الذي يتناوله السياق الصوتي فهو ما يحتويه من المقاطع والوصلات الكلامية والجمل، يدرس جزئياتها وكتلتها مجردةً وأثناء جريانها في السياق. ومثال ذلك ظاهرتا النبر والتنغيم اللتان تعدّان من أبرز الظواهر السياقية الصوتية التي لها أثرٌ بارزٌ في إجلاء المعاني وتمحيصها.

ب- السياق الصرفي: يرمي هذا النمط إلى دراسة المفردات باعتبار ما تتضمنه من خواصّ لها فائدةٌ في خدمة الجملة أو العبارة. "فالمبنى الواحد متعدّد المعنى ومحمّلٌ كلّ معنى ممّا نُسب إليه وهو خارج السياق. أمّا إذا تحقّق المبنى بعلامةٍ في سياقٍ، فإنّ العلامة لا تفيد إلاّ معنىً واحداً تحدّده القرائن اللفظية والمعنوية والحالية"^(٢). فالمورفيمات الصوتية مطلقةٌ كانت أو مقيدة لا أهميّة لها ما دامت خارج السياق التركيبي، أمّا حال وجودها فيه فإنها تمارسُ وظيفتها داخل النصّ^(٣).

ج- السياق النحوي: هو الهيئة التركيبية في شقّها المرتبط بالنحو، حيثُ يُمكننا إبراز الحكم النحوي لمفردة ما في سياقها التركيبي الذي تردُّ فيه، باعتبارها إحدى مكونات هذا التركيب، وينبني هذا النمط من السياق على النحو كونه "الركيزة التي تستند إليها الدلالة، ويستطيع من خلاله الشاعر والمحلّل والقارئ والمتذوق تحديد التجانس والتوافق، أو التنافر وعدم الاتّساق في السلسلة الكلامية"^(٤).

(١) سمير شريف استيتية، اللسانيات المجال والوظيفة والمنهج، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط: ٢٠٠٨، ص: ٦١-٦٢.

(٢) تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص: ١٦٥.

(٣) ينظر: عبد القادر عبد الجليل، علم اللسانيات الحديثة، دار الصفاء للنشر، عمّان، ط: ٢٠٠٢، ص: ٥٤٧.

(٤) خليل أحمد عمارة، المسافة بين التنظير النحوي والتطبيق اللغوي، دار وائل للنشر والتوزيع، عمّان، ط: ٢٠٠٤، ص: ٤١٩.

د- السياق المعجمي: وهذا التّمط تَرُدُّ فيه المفردة بوصفها وحدةً دلاليّةً معجميّة^(١). كما يمثّل هذا النوع "مستوى آخر من مستويات البنية اللّغويّة، ونعني به تلك العلاقة البنيويّة الأفقيّة الّتي تقوم في العبارة بين المفردات بوصف هذه الأخيرة وحدات معجميّة دلاليّة لا بوصفها وحدات نحويّة أو أقساماً كلاميّة عامّة. فالجملة قد تكون صحيحةً من حيث انسجامها مع قواعد التركيب التّحويّ، ولكنّها تعدُّ في الوقت نفسه شاذّةً من النّاحية الدلاليّة"^(٢).

٢- السياق غير اللّغويّ (سياق الحال):

ويُطلق على هذا القسم أيضاً السياق الخارجي، في مقابل تسمية السياق اللّغويّ سياقاً داخلياً، وذلك لكونه يُعنى بدراسة السياق ضمن البناء اللّغويّ للتركيب والمفردات، أمّا السياق الخارجيّ فيُعنى بدراسة سياقات أخرى لها صلة بجوانب خارجة عن نطاق اللّغة، وكونها (أي السياقات) كذلك فلا يعني هذا عدم فعّاليتها في كشف أغوار المعاني وتحليلتها، كما هو الشأن بما يقوم به السياق اللّغويّ أو الداخليّ.

وتظهر أهميّة السياق الخارجيّ أيضاً "في معرفة قيمة العبارات ومدى إسهامها في فتح المجال لمعرفة أسرار النّفس والمجتمع، وبهذا يكتسب النّص -إلى جانب جمال النّسق- قيمته الفنيّة"^(٣). في مقابل ذلك فإنّ "عدم الاهتمام بالسياق الخارجيّ وعزل النّص عن هذا السياق كان من المآخذ الّتي أخذت على البنيويّين، لأنّ هذا الأمر قاد إلى عدم الفهم الواقعيّ للنّصوص"^(٤). وبما أنّ الكلمة يتعدّد معناها تبعاً لتعدّد السياقات الخارجيّة، اقترح اللّغويّون جملة أنواع للسياق غير اللّغويّ، نذكر بعضها فيما يأتي:

أ- السياق العاطفيّ: وهو سياقٌ له أثرٌ مهمٌّ في بيان طبيعة استعمال الكلمة، بين كونها موظّفة في إطارها الموضوعيّ، أم في إطارٍ نفسيّ عاطفيّ، وبيان ذلك أنّ للسياق العاطفيّ دورٌ في تحديد "درجة القوّة والضعف في الانفعال ممّا يقتضي تأكيداً أو مبالغةً أو اعتدالاً"^(٥). وقد

(١) ينظر: عودة خليل أبو عودة، التطوّر الدلاليّ بين لغة الشعر الجاهليّ ولغة القرآن الكريم، ص: ٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص: ٧٦.

(٣) المهدي إبراهيم الغويل، السياق وأثره في المعنى، أكاديميّة الفكر الجماهيريّ، بنغازي، ط: ٢٠١١م، ص: ١٠٩.

(٤) المرجع نفسه، ص: ١١٠.

(٥) أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: ٧٠.

مثّل أحمد مختار عمر لذلك بكلمة "يكره"، فبيّن أنّها رغم اشتراكها في المعنى مع كلمة "يُغض" إلا أنّ السياق العاطفي قد يمنح كلّ مفردةٍ معنًى مغايراً عن نظيرتها تبعاً لمعطياتٍ نفسيةٍ متّصلةٍ بحال المتكلّم^(١). وهذا ما يؤكّد لنا خاصيّة اللّغة في كونها "مادّة التعبير عمّا يجول في ذهن الفرد من أفكارٍ ومشاعر ... ولذا فإنّ الألفاظ في العبارة أو النّصّ قد تتجاوز معانيها الإشاريّة المتواضع عليها إلى معانٍ ضمنيّةٍ يُضفيها المبدعُ عليها"^(٢).

ب- سياق الموقف: وقد حدّد محمود السعران هذا النمط بجملة من العناصر المكوّنة له من بينها شخصية المتكلّم أو السامع، وتكوّنها الثقافيّ، وكذا العوامل والظواهر الاجتماعيّة ذات العلاقة باللّغة وبالسلوك اللّغويّ، إضافةً إلى أثر النّصّ الكلامي في المشتركين^(٣).

ويرى عبد القادر عبد الجليل أنّ سياق الموقف هو عبارة عن "مجموعة الظروف التي تُحيط بالحدث الكلاميّ ابتداءً من المرسل والوسط وحتى المرسل إليه بمواصفاتهم وتفصيلاتهم المتناهية في الصغر"^(٤). ومن صور سياق الموقف المشتهرة التي عُني بها الأصوليون والمفسّرون، اهتمامهم بأسباب النّزول، فمعرفة متعيّنة لمن رام علم القرآن، لتعلّق أسباب النّزول بمعرفة "حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسبِ حالين، وبحسبِ مخاطبين، وبحسبِ غير ذلك"^(٥).

ج- السياق الثقافيّ (الاجتماعي): والمنطلق في معرفة هذا النمط إدراك كون اللّغة ظاهرة ثقافيّة اجتماعيّة، "وأنّ النّشاط اللّغويّ يتوازي دائماً مع النّشاط الاجتماعيّ ... فإنّ المجتمع يشكّل إطاراً للّغة بحيث تنطبع بطابعه، ويتوقّف فهمها على الإحاطة بظروفه"^(٦). وهذا ما ألجأ علماء اللّغة إلى اعتبار أنّ وجود هذه المرجعيّة الثقافيّة الاجتماعيّة ضروريٌّ لكي يتمّ التواصل

(١) ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: ٧١.

(٢) الغويل، السياق وأثره في المعنى، ص: ١١٢.

(٣) محمود السعران، علم اللّغة، دار النهضة العربيّة، بيروت، ص: ٣١١.

(٤) عبد القادر عبد الجليل، علم اللّسانيات الحديثة، ص: ٥٤٣.

(٥) محمد الخضري بك، أصول الفقه، المكتبة التجاريّة الكبرى، مصر، ط: ٠٦، ١٩٦٩م، ص: ٢١٠.

(٦) المهدي الغويل، السياق وأثره في المعنى، ص: ١٣٧.

والإبلاغ، وتخضع القيم الثقافية للطابع الخصوصي الذي يلون كل نظام لغويّ بسمّة ثقافيّة معيّنة، وهو ما يُكوّن أحد العوائق الموضوعيّة في تعلّم اللغات" (١).

وقد مثل أحمد مختار عمر للسياق الثقافيّ بكلمة "جذر" فذكر أنّ لها معاني متعدّدة بتعدّد الوعاء الثقافيّ الاجتماعيّ الذي تردّ فيه، فمعناها لدى المزارع مختلفٌ تماماً عن معناها الذي يتداوله أهل اللّغة، كما أنّه يختلف جذريّاً عن المعنى الذي يشيع بين المتخصّصين في علم الرياضيات (٢).

مما سبق تناوله عن أقسام السياق تبيّن أنّه يشتمل على "العناصر غير اللّغويّة مثل ظروف المتكلّم والمخاطب، وعلى المقام والقرينة الاجتماعيّة من تقاليد وعاداتٍ ممّا يجعل قرينة السياق كبرى القرائن؛ فالمقال والمقام هما بمثابة قطبين يكتنفان المعنى بحيث لا يتضح ولا يُذوق غلاً في ضوء الاستئناس بقرائنهما. والسياق اللّغويّ والخارجيّ يكمل أحدهما الآخر، فلا يُمكن الاستغناء عن أحدهما في فهم معنى النصّ" (٣).

٣- أقسام السياق القرآني:

حريّ بنا - في هذا المقام - التنبيه إلى أنّ من المشتغلين بتحليل النصّ القرآني ودراسته، جعلوا للسياق اللّغويّ المرتبط بالقرآن الكريم أقساماً خاصّةً به لها صلةٌ بما يميّزه من ميزة التجزؤ إلى سورٍ وآياتٍ ومقاطع، وأطلقوا عليه مصطلح "السياق القرآني".

ولعلّ أبرز من صرّح بذلك صاحبُ كتاب (دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم) حيث يقول: "السياق قد يُضاف إلى مجموعة من الآيات التي تدور حول غرضٍ أساسيٍّ واحدٍ، كما أنّه قد يقتصرُ على آيةٍ واحدٍ ويضافُ إليها، وقد يكون له امتدادٌ في السورة كلّها، بعد أن يمتدّ إلى ما يسبقه ويلحقه، وقد يُطلق على القرآن بأجمعه ويُضافُ إليه، بمعنى أنّ هناك: سياق آية، وسياق النصّ، وسياق السورة، والسياق القرآنيّ، فهذه الدوائر متداخلةٌ متكافئةٌ حول إيضاح المعنى" (٤).

(١) منقول عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه، ص: ٩٠-٩١.

(٢) يُنظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: ٧١.

(٣) المهدي الغويل، السياق وأثره في المعنى، ص: ١٤٨.

(٤) عبد الوهاب رشيد أبو صفية، دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم، الجامعة الأردنيّة، عمّان، ط: ١، ص: ١٠١.

وعليه فإنّ السياق اللّغويّ للقرآن الكريم يمكن تقسيمه على النحو الآتي:

أ- سياق الآية: مرّ بنا أنّ المفردة الواحدة قد تحتملُ جملةً معانٍ، لا يمكن تحديد المراد المحدّد من تلك المعاني المشتركة إلا عند النظر إلى السياق، وفي هذا التّوع يُكتفى بالسياق العامّ للآية للفصل في الدلالة المحدّدة للمفردة، دون اللّجوء إلى ما سوى ذلك من السياقات الأخرى. وفي ذلك يقول ابن تيميّة: "يُنظر في كلّ آيةٍ وحديثٍ بخصوصه وسياقه، وما يبيّن معناه من القرآن والدلالات، فهذا أصلٌ عظيمٌ مهمٌّ نافعٌ في باب فهم الكتاب والسنة، والاستدلال بهما مطلقاً"^(١).

ب- سياق المقطع: ويسمى أيضاً سياق النّصّ، فالسورة الواحدة تتضمّن أجزاءً ومقاطعاً أكبر من جزء الآية- يحمل كلُّ واحدٍ منها معانٍ متحدّةً، ومباني مترابطةً، وتتنظم الكلمات فيه بشكلٍ متلاحمٍ، لتؤدّي غرضاً واحداً خاصّاً لمجموع السورة. وهذا ما أشار محمّد عبد الله دراز في كتابه (النبا العظيم) حيث يقول: "لماذا نقول: إنّ هذه المعاني تنتسق"^(٢) في السورة كما تنتسق الحجرات في البنيان؟ لا. بل إنّها لتلتحم فيها كما تلتحم الأعضاء في جسم الإنسان، فبين كل قطعةٍ وجارتها رباطٌ موضعيٌّ من أنفسهما، كم يلتقي العظامان عند المفصل، ومن فوقهما تمتدُّ شبكةٌ من الوشائج تحيطُ بهما عن كئيب، كما يشتبك العضوان بالشرابين والعروق والأعصاب، ومن وراء ذلك كلّه يسري في جملة السورة اتّجاهاً معيّنً، وتؤدّي بمجموعها غرضاً خاصّاً، كما يأخذ الجسم قواماً واحداً، ويتعاون بجملته على أداء غرضٍ واحدٍ، مع اختلاف وظائفه العضويّة"^(٣).

ويبرز هذا التّئمط أكثر ويكون أظهر في بابي القصّة والتّشريع، ففي سياق القصّة على سبيل المثال نورد ما ذكر في ظلال قوله تعالى: (إِنَّهُ هُوَ يُبَدِّلُ وَيُعِيدُ) [البروج: ١٣]. إذ يقول النّحاس: "في معناه قولان؛ قال ابن زيد: يتبدّى خلق الخلق، ثمّ يعيدهم يوم القيامة، وعن

(١) تقيّ الدّين أبو العباس ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، تح/عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجّع الملك فهد، المدينة النبويّة، ط: ٠١، ١٩٩٥م، ص: ١٨/٦.

(٢) تنتسق: من الفعل انتسق، نقول: انتسقت الأشياء، أي انتظم بعضها إلى بعضٍ. ينظر: المعجم الوسيط، ص: ٩١٨/٢. مادّة (نسق).

(٣) محمد عبد الله دراز، النبا العظيم نظرات أخرى في القرآن الكريم، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط: ٠٣، ٢٠٠٥م، ص: ١٨٨.

ابن عباس: يبدئ العذاب في الدنيا، ثم يعيده عليهم في الآخرة. قال أبو جعفر: وهذا أشبه بالمعنى؛ لأنّ سياق القصة أنّهم أُحرقوا في الدنيا، ولهم عذاب جهنّم^(١).

فقد قوى أبو جعفر تفسير ابن عباس الذي كان نابغاً من النظر في السياق العام للقصة، ولم يكتفي بقصر النظر على المعنى الجزئيّ للآية، وهو معنيّ عامّ.

ج- سياق السورة: فالناظر المتفحص لمضامين كلّ سورة على حدا يقف بوضوح على مدى التلاحم والترابط، وانتظام السورة في بناءٍ واحدٍ محكمٍ، متناسق الأركان، متكامل البنيان، وكيف لا تكون بهذا الوصف المؤنق، وهي قول البارئ جلّ في علاه.

يقول البقاعي: "فاقتضت حكمته أن يكون هذا الذكر جامعاً لكونه ختاماً، وأن يكون مُعجزاً لكونه تماماً، ونزله على حسب التدرج شيئاً فشيئاً، مُكرراً فيه ذكر القصص سابقاً في كلّ سورةٍ منها ما يُناسب المقصود من تلك السورة، مُعبراً عما يسوقه منها بما يلائم الغرض من ذلك السياق مع مُراعاة الواقع، ومُطابقة الكائن"^(٢).

ورغم الأهميّة البالغة لهذا النمط من السياق وكونه إحدى الأدوات الكفيلة بتيسير فهم كتاب الله تعالى، إلاّ أنّه لم يحض من قبِل كثيرٍ من المشتغلين بعلم القرآن وتفسيره بالعناية الكافية من الدرس والبيان والإمام بجزئياته وأهدافه.

وعلى خلاف أولئك نجد أنّ بعض العلماء قد تفتنوا للقيمة العلميّة لهذا النوع السياقيّ، فأفردوه بنصوصٍ علميّة نظريّة وتطبيقية مخصّصة لفائدة سياق السورة في بيان الدلالات الدقيقة والعميقة لنصوص الذكر الحكيم، ومن أبرز هؤلاء نجد ابن تيمية وتلميذته ابن القيم اللذان أبدعا في تفسير كتاب الله تعالى واستخراج دقائقه^(٣).

د- السياق العام للقرآن: ويتضمّن هذا النمط العام خصائص القرآن الكريم، من حيث النّظر في دلالاته ومعانيه الكلية، والتمعّن في أغراضه ومقاصده الأساسيّة، والحرص على فهم

(١) أبو جعفر النّحاس، إعراب القرآن، ١٢١/٥.

(٢) برهان الدّين البقاعيّ، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلاميّ، القاهرة، ط: ١٩٧٩م، ٩٦/١٤.

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤١/١٤، و٤٣٣/٢٨، وابن قيم الجوزية، الأمثال في القرآن الكريم، تح/أبو حذيفة إبراهيم بن محمّد، مكتبة الصحابة، طنطا، مصر، ط: ٢٠١٠م، ١٩٨٦م، ص: ٥٧.

أساليبه الإنشائية وإدراك مكنوناتها السنيّة. وهذا ما ذكره صاحب كتاب "دلالة السياق: منهجٌ مأمونٌ لتفسير القرآن الكريم" حيثُ قال: "أما السياق القرآنيّ، فإننا نقصد به أمرين:

١- الأغراض والمقاصد الأساسيّة التي تدور عليها جميع معاني القرآن، إلى جانب النّظم الإعجازيّ، والأسلوب البيانيّ الذي يشيخ في جميع تعبيراته.

٢- الآيات والمواضع التي تتشابه في موضوعها، مع اختلافٍ يسيرٍ في طريقة سردها وترتيب كلماتها لمناسبة المقام، ولحكمةٍ بلاغيّةٍ تتصل بأغراض السورة"^(١).

فتبيّن ضرورة إدراك عناصر السياق العام للقرآن الكريم على كلّ متصدّد لتفسيره، أو باغ لفهمه ومتطلّع لاكتشاف أسراره، والبحث عن دقائقه وأغواره.

رابعاً- السياق ومعاني الأدوات:

الأدوات قرائن نحويّة تؤدّي وظائف خاصّة في التركيب النحويّ، مثل أدوات العطف، وأدوات الشرط، وأدوات الجزم ونحوها. وتشارك الأدوات - كما بيّنا ذلك سابقاً- في أنّها لا تدلّ على معانٍ معجميّة، إنّما تدلّ على معنّى وظيفيّ عام هو التعليق، أي إنشاء العلاقات بين المعاني النحويّة، وتختصّ كلّ فئةٍ من الأدوات بعد ذلك بوظيفةٍ خاصّة، كالنفي والتأكيد والتشبيه. فيكون المعنى الذي تدلّ عليه هذه الأدوات هو معنى الجملة كاملةً، ونحدده القرينة بالطّبع^(٢).

وهذه الأدوات لا معنى خارج السياق أساساً، وإنّما تعيش ضمن سياقها الذي تقع فيه، وتأخذ من خلاله معنّى محدّداً. ويهتمّ المفسّرون ببيان معنى الأدوات في التفسير. ويكاد الزمخشريّ لا يغادر منها شيئاً إلاّ فسّره، فإن توجّهت الأداة على أكثر من معنى في سياقٍ بعينه لجأ المفسّر إلى قرائن السّياق ليستعين بها في تحديد معنى الأداة، كما أنّه يبذل الوسع في استنباط دلالات جديدة لها، يمنحها إيّاها السياق الذي وردت فيه، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ

أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيباً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٣]. قال الزمخشريّ: "في ثمّ هذه ما فيها من تعظيم منزلة رسول الله ﷺ وإجلال محله، والإيدان بأنّ أشرف ما أوتيّ خليل الله إبراهيم من الكرامة وأجلّ ما أوتيّ من النعمة: اتّباع رسول الله ﷺ

(١) عبد الوهاب رشيد أبو صفية، دلالة السياق منهجٌ مأمونٌ لتفسير القرآن الكريم، ص: ٨٨-٨٩.

(٢) ينظر: تمام حسان، اللغة العربيّة معناها ومبناها، ص: ١٢٥.

ملّته، من قِبَل أنها دلّت على تباعدِ هذا التّعت في المرتبة من بين سائر التّعوت التي أثنى الله عليه بها^(١).

فمعلومٌ أنّ "ثمّ" في أصل وضعها دالّةٌ على تراخي المعطوف بها عن المعطوف عليه في الزمان وتُبعد ما بينهما، غير أنّ الزمخشريّ قارب بين هذه الدلالة لـ "ثمّ" ودلالاتها على التفاوت في المراتب والتباعدِ بينهما، مع إمكانية احتفاظها بدلالاتها على الزمان في الآية. إنّ السياق الذي يحدّد معنى الأداة أو الحرف قد يكون سياقاً خارجياً يفهم من الموقف الذي يُقال فيه الكلام، وقد يكون سياقاً لغوياً يُستفاد من العناصر المستخدمة مع الأداة أو الحرف في نفس الجملة، وقد أشار النّحاة واللّغويّون العرب إلى التّوعين جميعاً.

وقد أرجع ابن هشام تسعة من معاني "أو" إلى السياق بشقيه اللّغويّ والخارجي (أي المقالي والمقامي)، فقال بعد ذكره لهذه المعاني الاثني عشر: "التحقيق أنّ "أو" موضوعةٌ لأحد الشيئين أو الأشياء، وهو الذي يقوله المتقدّمون، وقد تخرّج إلى معنى "بل" (أي الإضراب)، وإلى معنى "الواو" (الجمع المطلق)، وأمّا بقيّة المعاني فمستفادةٌ من غيرها"^(٢). كقرائن المقام كما قال الأمير في حاشيته على المغني^(٣)، أو المقال كما يفهم من كلام ابن الذي نجده يعجب من نسبة المعنى مرّةً إلى "أو"، ومرّةً إلى الصيغة في مثل "افعل"، إذ ذكروا من معاني هذه الصيغة التخيير والإباحة، ومثّلوه بنحو: (خذ من مالي درهماً أو ديناراً) أو (جالس الحسن أو ابن سيرين)، ثمّ ذكروا أنّ "أو" تفيدهما، ومثّلا بالمثالين المذكورين^(٤).

وفي اعتقادنا أنّ لا مُقتضى لهذا التعجّب، لأنّ المعنى النّحويّ قد يُستفاد بأكثر من وسيلة، ف"أو" هنا وحدةٌ نحويةٌ، أمّا الصيغة فهي مَلْمَحٌ نحوّيّ ليس له معنى في ذاته، ولكنّه يشير إلى المعنى باعتباره عنصراً من عناصر السياق، وتكون نسبة المعنى إليه من قبيل التسامح في العبارة.

(١) جار الله الزمخشريّ، الكشاف، ص: ٦٤٣/٢.

(٢) ابن هشام، مغني اللبيب، ٨٠/١.

(٣) ينظر: محمّد الأمير، حاشية محمد الأمير على مغني اللبيب، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، دط، ٦٥/١.

(٤) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ص: ٨٠.

تناولنا في مبحث متقدّم حقيقة العطف عموماً، وبيّنا أقسامه، فذكرنا للعطف قسمين: عطف بيان وعطف نسقٍ. كما أوردنا تقسيماتٍ أخرى لعطف النسق تختصُّ بما تعطفه حروفه من المعطوف والمعطوف عليه باعتبار اللفظ والمعنى، أو باعتبار الإفراد والتركيب.

وفي هذا الفصل سنخصُّ حروف العطف -محور بحثنا- بالدراسة النحويّة الدلاليّة في ضوء ما استعمله القرآن الكريم، وفي رحابِ الأساليب التي وُظِّفت فيها تلك الحروف. حتّى نهيئَ لبيان أثرها في تفسيرات القرآن الكريم وفق تصوُّرٍ واضحٍ ودقيقٍ.

ومذهب أكثر النحاة على أنّ حروف العطف عشرة هي: الواو، الفاء، ثمّ، أو، أم، بل، لكن، لا، حتّى، وإمّا الثانية، على خلافٍ بين النحويّين في الحرفين الأخيرين، فقد ذهب بعضهم إلى القول بأنّها تسعة فأسقط "إمّا"، وذهب آخرون إلى أنّها ثمانية مُسقطين لحرفين اثنين هما: إمّا، وحتّى، وذهب ابن درستويه إلى أنّ حروف العطف ثلاثة لا غير وهي: الواو، الفاء، وثمّ^(١).

ولعلّ من الجدير بالذكر أنّ بعض الباحثين المعاصرين تبع ابن درستويه على هذا القول، حين جعلَ حروف العطف منحصرةً في ثلاثة أحرف هي: الواو، الفاء، وثمّ، وما عداها ليست من هذا الباب.

يقول مهدي المخزومي مُقرِّراً ذلك: "و(لا) للنفي، تنفي عن الثاني ما أثبت للأوّل، و(بل) للإضراب تثبتُ للثاني ما نُفي عن الأوّل، فهي إذن مُختلفةٌ معنًى ووظيفةً، فلا يصحُّ جعلها من قبيل واحدٍ، ولا ينبغي إدراجها في بابٍ واحدٍ"^(٢).

بل لقد ذهب المخزومي إلى أبعد من ذلك حين أخرج عطف النسق من زمرة التوابع، حيث يقول: "إن عطف التّسق، أو العطف بالحرف، ليس من التوابع، لأنّ ما بعد الحرف شريكٌ لما قبله في الحكم إسناداً أو إضافةً"^(٣).

(١) ينظر: خالد بن عبد الله الجرجاوي الوقاد، شرح التصريح على التوضيح في النحو، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ١٠١، ٢٠٠٠م، ص: ١٥٤/٢-١٥٥. وشرح المفصل، ابن يعيش، ٥/٥.

(٢) مهدي المخزومي، في النحو العربيّ قواعدٌ وتطبيق، مكتبة مصطفى البايّ الحليّ، القاهرة، ط: ٠٣، ١٩٨٥م، ص: ١٩١.

(٣) المصدر نفسه، ص: ١٩٣.

غير أنّ كلام المخزوميّ محجوج بكون عامّة النّحاة قديماً وحديثاً تواطعوا على إثبات معنى العطف للأحرف السابقة، استناداً لكونها مشرّكة بين المعطوف والمعطوف عليه لفظاً (أي إعراباً)، وإن لم يشرك بعضها بينهما معنئياً.

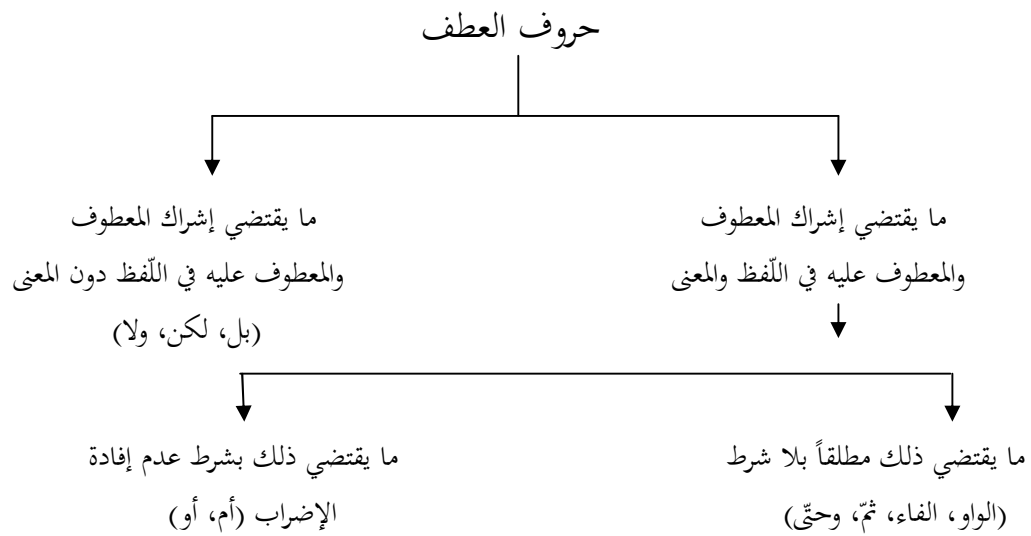
إذ النّحاة قسّموا حروف العطف إلى قسمين:

الأوّل: ما يقتضي إشراك المعطوف والمعطوف عليه في اللفظ والمعنى، أي في وجوه الإعراب والحكم. ويتضمّن: الواو، والفاء، وثمّ، وحتىّ مُطلقاً؛ فإذا قلت: حضر القومُ وعليّ، فعليّ، ثمّ عليّ، حتىّ عليّ، فإنّنا نلمس أنّ محمّداً شارك القومَ في الحكم، وهو الحضور، وفي الإعراب وهو الرفع.

كما يتضمّن: أو وأم بشرط عدم إفادة الإضراب؛ لأنّ الإضراب تحوّل عن المعنى الأوّل الذي يسبق الحرف إلى المعنى الثاني الذي يلي الحرف. فإذا أفادا إضراباً فإنّهما يشركان في اللفظ دون المعنى، حيثُ الإضرابُ مُخالفةٌ معنويّةٌ.

والآخِر: ما يقتضي إشراك المعطوف للمعطوف عليه في اللفظ دون المعنى، وهو: بل، ولكن، ولا، والبغداديون يلحقون بهذه الأحرف "ليس" لاعتبارهم إياها حرف عطف من قبيل تلك الحروف الثلاثة. وكونها مشرّكة في اللفظ فقط مرّدُه اختلافُ المتعاطفين بها في الإثبات والنفي؛ إذ ما قبل "بل" و"لكن" منفيّ، وما بعدها يكون مُثبتاً، أمّا "لا" فبالعكس^(١).

وفيما يلي تخطيط بيانيّ يوضّح القسمين السابقين:



(١) ينظر: خالد بن عبد الله الجرجاوي الوقاد، شرح التصريح على التوضيح في النحو، ١٥٣/٢-١٥٥.

وتختص كل أداة من أدوات العطف بما يميّزها عموماً عن أخواتها، وقد عرضَ المفسّرون "لجوانب الاختلاف واللقاء فيما بينها، ونيابة بعضها عن بعضها الآخر، وأقاموا بعضَ المقارنات في معانيها وظلالها الخاصّة في التّصوُّص، ولم يدّخروا جهداً في ذكر الأقوال المتعدّدة في معانيها القريبة منها المعروفةِ والبعيدةِ النادرة، وسجّلوا ملاحظاتهم في جوانبها، وتتبعوا أثرها في بعض الأحكام والمذاهب"^(١).

وكون هذه البحث ذا صلةٍ وثيقةٍ بالقرآن الكريم وتفسيره، فهو ما حتّم الاكتفاء بدراسة الأدوات التي وردت عاطفةً في القرآن الكريم؛ إذ من حروف العطف - وإن كان عاطفاً في ذاته - إلا أنّهُ لم يرد عاطفاً في النّصّ القرآنيّ، وهذه الأدوات هي:

أولاً: لكن المخففة: اشترط النّحاة في "لكن" العاطفة تضمّنها لثلاثة شروطٍ هي:

- أن يكون المعطوفُ بها مفرداً.
 - ألا تقترن بالواو.
 - أن تُسبق بنفيٍ أو نهيٍ.
- ووفقاً لهذه الشروط لم تقع "لكن" عاطفةً في القرآن الكريم، وإتّما وردت بمعانٍ أخرى مثل: الاستدراك، الابتداء، والتوكيد^(٢).

ثانياً: لا العاطفة: تكون "لا" عاطفةً بثلاثة شروطٍ هي:

- أن يتقدّمها إثباتٌ نحو: جاء زيدٌ لا عمرو، أو نداءٌ نحو: يا ابن أخي لا ابن عمّي.
 - ألا تقترن بعاطفٍ.
 - أن يتعاند^(٣) متعاطفاها، فيمتنع (جاءني رجلٌ لا زيدٌ)، لأنّه يصدّقُ على زيدٍ اسم رجل، بخلاف (جاءني رجلٌ لا امرأةً) فلا يمتنع^(٤).
- وأضاف ابن هشامٍ شرطين آخرين في كتابه (أوضح المسالك)^(٥) هما:

(١) محمد أحمد الصغير، الأدوات التحوّية في كتب التفسير، ص: ٥٥٤.

(٢) ينظر: محمد حسن الشريف، معجم حروف المعاني في القرآن الكريم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ١، ١٩٩٦م، ص: ٩٢٢.

(٣) أي: أن يُخالف متعاطفاها أحدهما الآخر.

(٤) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ١/٢٦٩.

(٥) ينظر: ابن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفيّة ابن مالك، المكتبة العصريّة، بيروت، دط، دت، ص: ٣٨٨.

- ألا يكون المعطوف عليه معمول فعلٍ ماضٍ، فلا يجوزُ (جاءني زيدٌ لا عمرٌو)^(١).
 - ألا يكون مدخولها صفةً لسابقٍ، أو خبراً، أو حالاً.
 واعتباراً لهذه الشروط فإنّ (لا) لم تقع عاطفةً في القرآن الكريم، بل غالباً ما تقترن بواو العطف الدّي يسبقها، وهو الأقوى في أداء وظيفة العطف، كما أنّ ذلك مخالف لأحدِ الشروط السابقة، وهو عدم اقترانها بعاطفٍ^(٢).
 وقد قصر الجرجاني العطف بـ (لا) على ما سُمّي فيما بعد بقصر القلب، حيث قال: "ثمّ اعلم أنّ قولنا في (لا) العاطفة: أنّها تنفي عن الثاني ما وجب للأوّل، ليس المراد به أنّها تنفي عن الثاني أن يكون قد شارك الأوّل في الفعل، بل أنّها تنفي أن يكون الفعل الدّي قُلت إنّّه كان من الأوّل، قد كان من الثاني دون الأوّل"^(٣). ولذلك نجد هذا المعنى في موضع آخر بقوله: "وإذُ عرفتَ هذه المعاني في الكلام بـ(لا) العاطفة، فاعلم أنّها بجُمليتها قائمةٌ لك في الكلام بـ(إمّا)"^(٤).

ثالثاً: حتى العاطفة: أورد محمّد عبد الخالق عظيمة في كتابه (دراسات لأسلوب القرآن الكريم) أنّ (حتى) لم تقع عاطفة في القرآن الكريم^(٥). والعطف بها عموماً قليلٌ. أمّا الكوفيون فلا يميزون العطف بها على الإطلاق، بل ينكرون ذلك، ويحملون نحو قولنا: جاء القوم حتى أبوك، على أنّ (حتى) ابتدائية، وأنّ ما بعدها على إضمار عامل^(٦).
رابعاً: (إمّا) الثانية: اختلف النحاة في كونها عاطفةً عموماً، ومنشأ خلافهم مترتبٌ عن اقترانها بالواو لزوماً، فلا تنفك عنها مُطلقاً في المحفوظ من كلام النحاة. قال ابن هشام: "لا أحفظ ذلك إلّا مع تخفيف كلمة (إمّا) بالبدل"^(٧).

(١) ردّ المرادي هذا الشرط فذكر تجويز العرب لذلك حيث سُمع من كلامها ما يقتضي عدم المنع منه. ينظر: ينظر: ابن

قاسم المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ص: ٢٩٥.

(٢) ينظر: محمّد حسن الشريف، معجم حروف المعاني في القرآن الكريم، ص: ٨٨٧.

(٣) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: ٣٣٥.

(٤) المصدر نفسه، ص: ٣٣٦.

(٥) محمّد عبد الخالق عظيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، دط، ١٣٢/٢.

(٦) ينظر: محمّد بن أبي بكر الدماميني، شرح الدماميني على مغني اللبيب، تح/أحمد عزو عناية، مؤسّسة التاريخ العربي،

بيروت، ط: ٢٠٠٧، م، ٤٧٣/١.

(٧) محمّد عبد الخالق عظيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، ٤٢٢/١.

والذّي يترجّح عند أكثرهم أنّ الواو هي العاطفة، و(إمّا) مفيدةٌ لأحدِ الشيئين غيرِ عاطفةٍ^(١).

قال ابن الشجريّ: "ومن الفرق بين (أو) و(إمّا) أنّ (إمّا) ليست من حروف العطف كما زعم بعض النحويّين، لأنّه لا تخلو أن تكون الأولى منهما عاطفةً أو الثانية. فلا يجوز أن تكون الثانية عاطفةً لأنّ الواو معها، وهي الأصل في العطف، فإن جَعَلت (إمّا) عاطفةً فقد جمعت بين عاطفين. ولا يجوز أن تكون الأولى عاطفةً، لأنّها تقع بين العامل والمعمول، كقولك: خرج إمّا زيدٌ وإمّا بكر، لقيتُ إمّا زيداً وإمّا بكر، فهل عطفت الفاعل على رافعه أو المفعول على ناصبه"^(٢).

خامساً: الحرف "بل": ذكر محمد حسن الشريف في كتابه "معجم حروف المعاني في القرآن الكريم" أنّ "بل" تأتي في لغة العرب على ثلاثة أوجه:

- حرف عطف للإضراب.

- حرف عطف للاستدراك.

- حرف ابتداء غير عاطف.

ثمّ نقل عن جماهير النحاة والمفسرين أنّ "بل" لم ترد حرفاً عاطفياً في القرآن الكريم، معللاً ذلك بكون "بل" ترد على الوجهين الأوّل والثاني للإضراب بعد غلط أو نسيان، وهذا منفيٌّ عن الله . والوارد منها في القرآن يفيد أحد معنيين:

- الأوّل: الإضراب الانتقاليّ التوكيديّ، أي الانتقال من أمر إلى آخر من غير إبطال للأوّل.

- الثاني: الإضراب الإبطالي، الذي يفيد نفي حكم سابقٍ عليها أوردته القرآن الكريم، حكاية لحكم أو خبر جاء لإبطاله، وإثبات هذا الحكم لما بعد "بل"؛ فالإضراب ليس عن اللفظ المقول وإمّا عن الحكم الذي تضمّنه^(٣).

والحاصل ممّا سبق بيانه أنّ الحروف التي وردت عاطفةً في القرآن الكريم هي: الواو، الفاء،

(١) ينظر: الرضيّ الاسترابادي، شرح الرضيّ لكافية ابن الحاجب، ١/١٣٣٤.

(٢) ضياء الدين ابن الشجري، أمالي ابن الشجري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: ٠١، ١٩٩١م، ٣/١٢٦.

(٣) ينظر: محمد حسن الشريف، معجم حروف المعاني في القرآن الكريم، ص: ٤٩٧.

ثمّ، أو، أم، وبل. وسنستعرض في ثنايا هذا الفصل دراسةً تحليليةً لهذه الأدوات العاطفة في رحاب القرآن الكريم، وفي ضوء أساليبه التي وُظِّفت فيها تلك الحروف، من خلال تخصيص مبحثٍ مستقلٍّ لكلِّ حرفٍ منها.

تعدُّ الواو أصل حروف العطف؛ لكثرة استعمالها وورودها في الكلام. قال المرادي في معرض حديثه عن الواو عموماً: "وهي راجعةٌ إلى ثمانية أقسامٍ: الأوّل: العاطفة. وهذا أصل أقسامها وأكثرها. والواو أمُّ بابِ حروف العطف، لكثرة مجالها فيه"^(١). وقال الإربلي: "وهي أكثر مواقعها، وهي الأصل في باب العطف"^(٢). ويبيّن ابن يعيش سبب كون الواو أمّ الباب وأصل حروف العطف فيقول: "والدليل على ذلك أنّها لا توجبُ إلّا الاشتراك بين شيئين فقط في حكمٍ واحدٍ، وسائر حروف العطف توجبُ زيادةً حكمٍ على ما توجبهُ الواو"^(٣). ثمّ يمثّل لذلك ويدلّل عليه بقوله: "ألا ترى أنّ الفاء توجبُ الترتيب، و(أو) الشكّ وغيره، و(بل) الإضراب"^(٤). ليخلص إلى حكمٍ تقرّر لدى سائر النحاة من منطلق السبب والداعي الذي استنبطه، فيردف قائلاً: "فلما كانت هذه الحروف فيها زيادةٌ معنيّ على حكم الواو، صارت الواو بمنزلة الشيء المفرد. فلماذا صارت الواو أصل حروف العطف"^(٥).

نجد أيضاً توجيهاً لأحد المعاصرين يكشف من خلاله أحد الأسرار الكامنة وراء جعل الواو أمّ باب حروف العطف، وقد انطلق فيه من منطلقٍ صوتي إذ اعتبر أنّه "لما كانت (الواو) غايةً النشأة وكان معنى العطف فيها مُستمدّاً من خصائصها الفطرية في تدافع النفس عند خروج صوتها، فإنّها تكون بالضرورة أقدمَ أحرفِ العطف وأصلها جميعاً"^(٦). ولا تنفك الواو عن القيام بدورٍ بلاغيّ هو في غاية الأهميّة، وقد لا يُنبتّه إليه إلّا قليلاً، ألا وهو الاضطلاع بوظيفة الإيجاز التي تعدُّ من خصائص العربيّة وأهدافها التي تسعى لتحقيقها؛

(١) ابن قاسم المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ص: ١٥٨.

(٢) علاء الدّين الإربلي، جواهر الأدب في معرفة كلام العرب، تح/إميل بديع يعقوب، دار النفائس، بيروت، ط: ٠١، ١٩٩١م، ص: ١٧٠.

(٣) ابن يعيش، شرح المفصل، ٦/٥.

(٤) المصدر نفسه، ٦/٥.

(٥) المصدر نفسه، ٦/٥.

(٦) عبّاس حسن، حروف المعاني بين الأصالة والحداثة، موقع إتحاد الكتاب العرب،

ص: ٢٦، <http://www.awu-dam.org>

إذ من أصولها ما نُقل من قولهم: "متى أمكن أن يكون الكلام جملةً واحدةً كان أولى من جعله جملتين من غير فائدة"^(١).

ويتّضح ملمح الإيجاز بالواو، في الجمع بين الجملتين ذات الفعل الواحد في مثل قولنا:

- جاء محمد.

- جاء عليّ.

فطبيقاً لمبدأ الإيجاز المشروط بالوضوح تستغني العربية عن الفعل (جاء)، ممّا ينتج عنه تشكّل جملةً واحدةً ذات ارتباط إسناديّ وثيق وهي: جاء محمدٌ عليّ.

غير أنّها علاقةٌ موهمةٌ لكون القائم بفعل المجيء في الجملة شخصاً واحداً لا شخصان، ممّا حتمّ لجوء العربية إلى أداةٍ من أدوات الرّبط وهي الواو، فنشأت الجملة: جاء محمدٌ وعليّ. فكان الدور البلاغيّ للواو متجسّداً في أمرين هما:

- أمن اللبس في فهم علاقة الارتباط.

- وتحقيق وظيفة الإيجاز^(٢).

وقد اهتمّ النحاة والمفسّرون غاية الاهتمام - في معرض تفسيرهم لنصوص القرآن الكريم - بإبراز دلالة الواو العاطفة وما كان في معناها، وحفّلت تصانيفهم ببيان وظائفها النحويّة والدلاليّة. وسنذكر فيما يأتي جوانب من تلك الوظائف ضمن ما دُوّن في سياقٍ تفسيريّ لنصوص القرآن الكريم.

(١) أبو البركات الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويّين البصريّين والكوفيّين، المكتبة العصريّة، بيروت، ط:

٢٠٠٣، ١/٢١٤.

(٢) يُنظر: مصطفى حميدة، نظام الرّبط والارتباط في الجملة العربيّة، ص: ١٤٢-١٤٣.

أولاً: الدلالة الأصلية للواو:

تضافرت أقوال النحاة والمفسرين على أنّ الواو تفيد مطلق الجمع، وقد نقل الرضوي ذلك عن عامة البصريين والكوفيّين حيث قال: "هذا مذهب جميع البصريّين والكوفيّين"^(١). ودلالاتها عليه أعمّ من دلالتها على العطف، وذلك أنّها قد تتجرّد عن معنى العطف، لكنّها لا تتجرّد عن معنى الجمع^(٢).

ووضّح لنا الرضوي المقصود بالجمع المطلق فقال: "قوله: (فالواو للجمع مُطلقاً)، معنى المطلق، أنّه يُحتَمَل أن يكون حصل من كليهما في زمانٍ واحدٍ، وأن يكون حصل من زيدٍ أولاً، وأن يكون حصل من عمروٍ أولاً، فهذه ثلاثة احتمالاتٍ عقليةٍ، لا دليل في الواو على شيءٍ منها"^(٣).

وهذا ابن هشام ينسج على منوال الرضوي في إيضاح دلالة هذه العبارة حيث يقول: "أمّا الواو فلمطلق الجمع، فتعطف متأخراً في الحكم نحو: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ﴾ [الحديد: ٢٤]، ومتقدماً نحو: ﴿كَذَلِكَ يُوحى إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الشورى: ٠٣]، ومصاحباً نحو: ﴿فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَبَ السَّيِّئَةِ﴾ [العنكبوت: ١٥]"^(٤).

غير أنّ المألقي ينقل عن الكوفيّين والفرّاء إقتضاء الواو للترتيب، إذ يقول: "وعند الكوفيّين أنّها تُعطي الترتيب ك(الفاء) عند البصريّين. واحتجوا بقوله تعالى: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَالَهَا ﴿١﴾ وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ [الزلزلة: ١-٢]، وبقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا بِزَكَوٰءِهِمْ وَأَسْجُدُوا وَعَبَدُوا رَبَّهُمْ﴾ [الحج: ٧٥]، ومعلوم أنّ إخراج الأثقال إنّما هو بعد الزلزال، والسجود في الشرع لا يكون إلاّ بعد الركوع"^(٥).

(١) الرضوي الاسترابادي، شرح الرضوي لكافية ابن الحاجب، ١٣٠٥/٢.

(٢) ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ٧-٦/٥.

(٣) الرضوي الاسترابادي، شرح الرضوي لكافية، ١٣٠٥/٢.

(٤) ابن هشام، أوضح المسالك، ٣٥٦/٣.

(٥) أحمد بن عبد النور المألقي، رصف المباني في شرح حروف المعاني، تح/أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط:

٠٣، ٢٠٠٢م، ص: ٤٧٤-٤٧٥.

مع هذا نقول إنه قد وُقيف على اضطرابٍ كبيرٍ في أقوال من نُقل عنهم هذا الرأي الأخير؛ حيثُ لم يُعثر في كتبهم عليه، بل هي مصرحةٌ بضدِّ ما نُقل. فهذا الزركشي يؤكد ذلك ويقول: "قال ابن الأنباري في مصنفه (المفرد) في هذه المسألة: وما نُقلَ عن ابن دُرستويه والزاهد وابن جنيّ وابن برهان والرّبي من اقتضائها الترتيب فليس بصحيح، وكتبهم تنطق بذلك، نعم، لما ذكّر عليّ بن عيسى الرّبيّ في (شرح كتاب الجرمي) أنّ الواو للجمع قال: هذا مذهب النحويّين والفقهاء إلا الشافعيّ، ولقوله وجهٌ. انتهى. وهذا يدلُّ على أنّه كان يذهب إليه"^(١).

كما إنّهُ عند الرجوع إلى كتاب الفراء (معاني القرآن) نجدُ أنّه يتضمّن ما هو مُخالفٌ لما نسبهُ إليه الأزهريّ فقد نصّ أنّ الواو تفيد مُطلق الجمع، ومن ذلك قوله: "فأمّا الواو فإنّك إن شئت جعلت الآخر هو الأول والأوّل هو الآخر، فإذا قلت: زرتُ عبد الله وزيداً، فأيّهما شئت كان هو المبتدأ بالزيادة، وإذا قلت: زرتُ عبد الله ثمّ زيداً أو عبد الله فزيداً كان الأول قبل الآخر، إلا أن تُريد بالآخر أن يكون مردوداً على خبر المخبر فتجعله أولاً"^(٢).

واستدلّ القائلون باقتضاء الواو للترتيب بجملة أدلّة من نصوص القرآن، ومنها ما نقله ابن يعيش إذ يقول: "وقال قومٌ أنّها للترتيب؛ واستدلّوا بما روي عن ابن عبّاس أنّه أمرَ بتقديم العمرة، فقال الصحابةُ: لم تأمُرنا بتقديم العمرة وقد قدّم الله الحجّ عليها في التنزيل؟ فدلّ إنكارهم على ابن عبّاس أنّهم فهموا الترتيب من الواو. وكذلك لما نُزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّبَا وَالْمَرْوَةَ مِنَ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٧]، قال الصحابةُ: يمّ نبداً يا رسول الله ﷺ؟ فقال: ابدؤوا بما بدأ الله بذكره. فدلّ ذلك على الترتيب"^(٣).

وسائر تلك الأدلّة قد أحاب عنها جمهور العلماء، وردّوا ما استنبط منها من وجوه الاستدلال تقريراً لكون الواو مقتضيةً الترتيب، فهم يرون أنّ الواو تأتي للترتيب فيما يحدّده السياق والمعنى، دون دخولها في هذا الغرض دائماً؛ إنّما أصلُ وضعها مطلق الجمع. يقول ابن يعيش راداً وجوه الاستدلال من الأدلّة السابقة: "وما ذكروه لا دلالةً فيه قاطعة؛ أمّا الآية فنقول: إنّ إنكار الجماعة معارضٌ بأمرِ ابن عبّاس، فإنّه - مع فضله - أمرَ بتقديم

(١) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ص: ١٤٦/٣.

(٢) أبو زكريا الفراء، معاني القرآن، ص: ٣٩٦/١.

(٣) ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ص: ١٠/٥.

العمرة، ولو كانت الواو ترتب، لما خالف. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَصْبَا وَالْمَرْوَةَ﴾ [البقرة: ١٥٧]، فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ لم يأمر بتقديم الصفا؛ لأنّ اللفظ كان يقتضي ذلك، وإنما بين عليه الصلاة والسلام المراد لما في الواو من الإجمال، ويدلُّ على ذلك سؤال الجماعة: بِمَ نبدأ؟ ولو كانت الواو للترتيب لفهموا ذلك من غير سؤال، لأنهم كانوا عرباً فصحاء، وبلغتهم نزل القرآن، فدلَّ على أنّها للجمع من غير ترتيب^(١).

هذا فضلاً عمّا عضد به الجمهور رأيهم من أدلّة قاطعة على صحّة قولهم، ومنها استعمال الواو فيما يستحيل فيه الترتيب كقوله: ﴿وَاسْجُدْ وَازْكَمْ﴾ [آل عمران: ٤٣]، وقوله ﷺ: ﴿تَمُوتُ وَنَحْيَا﴾ [المؤمنون: ٣٧]، وقوله تعالى: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً﴾ [البقرة: ٥٧]، وقوله ﷺ في موضع آخر: ﴿وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ [الأعراف: ١٦١]، رغم أنّ القصة واحدة^(٢).

لكن قد يتبادر إلى ذهن القارئ لكتاب الله تعالى - وهو يمرُّ ببعض الآيات التي وردت فيها الواو مفيدة الترتيب - تساؤل عن ماهية هذه الدلالة ووجهها؟ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْنَا وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ﴾ [البقرة: ١٣٦]، ومعلوم أنّ من ذكروا من الأنبياء ورد ذكرهم على الترتيب الزمني. ومنه أيضاً آية الضوء وهي قوله ﷺ: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا فُتِمَتْ إِلَىٰ الصَّلَاةِ بِأَغْسَلُوا وُجُوهَهُمْ وَأَيْدِيَهُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِهِمْ وَأَرْجُلَهُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦]، فالأعضاء المذكورة بحسب الترتيب الذي شرع لصفة الضوء.

والجواب أن يقال: إنّه لا تعارض بين إفادة الواو للترتيب في هذه الآيات وأمثالها، وبين القول بأنّ الواو تقتضي الدلالة على مطلق الجمع؛ إذ لا منافاة بين مطلق الجمع وبين الدلالة على الترتيب. أمّا القول بأنّها لا تفيّد إلا الترتيب كما يُقلُّ عن بعض النحاة والمفسرين، فهذا الذي ردّه الجمهور، واستدلوا على بطلانه بما لا يحتمل إلاّ نقض هذا القول والسلامة لقولهم. وما هو ابن القيم يجلي ما ذكرناه ويقرّه فيقول: "ولا يلزمه من كونها لا تُفيّد الترتيب بين

(١) ابن يعيش، شرح المفصل، ١١/٥.

(٢) ينظر: الرضي الاسترآبادي، شرح الرضي للكافية، ١٣٠٥/٢-١٣٠٦.

أفعالٍ لا ارتباطَ بينها، نحو: (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) أن لا تُفیده بينَ أجزاءِ فعلٍ مرتبطةٍ بعضها ببعضٍ فتأملَ هذا الموضعَ ولُطفَه ... وأكثرُ الأصوليين لا يعرفونَه ولا يحكونَه وهو قولُ ابن أبي موسى من أصحابِ أحمدَ ولعلَّه أرجحُ الأقوال" (١).

ثانياً: خصائص الواو العاطفة:

انفردت الواو -فضلاً عما ذكرناه سالفاً- من بين سائر حروف العطف بجملة خصائص، نذكرها على النحو الآتي:

١- اختصت الواو بالعطف في الأفعال التي لا تختص إلا بالمشاركة.

قال الزجاجي: "وما كان من الأفعال لا يستغني بفاعلٍ واحدٍ، لم يجز العطف على فاعله إلا بالواو خاصّةً، كقولك: (اختصم زيدٌ وعمرو، وتقابل بكرٌ وأخوك)، ولو قلت: (اختصم زيدٌ وعمرو)، و(اختصم زيدٌ ثم عمرو) لم يجز، وكذلك سائر حروف العطف" (٢).
وذكر هذا ابن مالك في ألفيته فقال:

واخصص بها عطف الذي لا يعني متبوعه ك(اصطف هذا وابني) (٣).

٢- عطفها ما تضمنه الأول إذا كان المعطوف ذا مزية (عطف الخاص على العام).

وقد نقل الصبان في حاشيته على شرح الأشموني على التصريح: أن ذلك من خصائص العطف بالواو، واحتج بمثله قوله **وَجِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ** [البقرة: ٢٣٨]. وهو أيضاً من قبيل عطف الخاص على العام، وهي ميزة أخرى تنفرد بها الواو عن غيرها من حروف العطف (٤).

ومن أمثلة عطف الخاص على العام في القرآن أيضاً قوله **وَجِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ** [البقرة: ٩٨]، فإن جبريل وميكائيل من جملة الملائكة.

(١) ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، دت، ٦٩/١.

(٢) أبو القاسم الزجاجي، الجمل في النحو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ٠١، ١٩٨٤م، ص: ١٩-٢٠. وينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ٧/٥.

(٣) ينظر: ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ٢٢٧/٣.

(٤) ينظر: محمد بن علي الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:

٠١، ١٩٩٧م، ٣/١٣٦.

واختصاصها بعطف الخاصّ على العامّ مقيّد بالتّصّ القرآنيّ، وإلاّ فحرف العطف (حتّى) يشارِكها في هذا الاختصاص خارج إطار التنزيل الحكيم، ك(مات النّاس حتّى العلماء، وقدم الحجاج حتّى المشاة)؛ فإنّها عاطفةٌ خاصّاً على عامّ^(١).

٣- عطف العامّ على الخاصّ.

قال ابن هشام: "عطفُ العام على الخاصّ وبالعكس؛ فالأوّل نحو: ﴿رَبِّ إِغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [نوح: ٢٨]، والثاني نحو: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ﴾ [الأحزاب: ٧]"^(٢).

٤- اقترانها بـ(لكنّ).

قال الصّيمري: "... وإذا كانت (لكن) في إيجاب ما قبلها تخرُج عن العطف من غير دخول الواو عليها، فإذا أدخلت الواو كان أجدَر لخروجها عن العطف. وقد قال سيبويه: (ما مررتُ برجلٍ صالحٍ و لكنّ طالحٍ) فالرفع على تقدير: (ولكنّ هو طالح)، وفي هذا بيان أنّ الواو هي العاطفة"^(٣).

٥- اقترانها بـ(لا) إذا تقدّمتها نفيٌّ ولم يُقصد بها المعية.

قال ابن هشام: "اقترانها بـ(لا) إن سُبقت بنفيٍّ ولم تُقصد المعية، نحو: (ما قام زيدٌ ولا عمرو)، ولتفيد أنّ الفعل منفيٌّ عنهما في حالي الاجتماع والافتراق، ومنه ﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُفَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلُومًا﴾ [سبأ: ٣٧]، والعطف حينئذٍ من عطف الجمل عند بعضهم على إضمار العامل، والمشهور أنّه من عطف المفردات، وإذا فُقد أحد الشرطين امتنع دخولها؛ فلا يجوز نحو: (قام زيدٌ ولا عمرو)..."^(٤).

وتليها كذلك في حالِ عطفِ مفردٍ بعد نهيٍّ، أو مُؤوّلٍ بنفيٍّ.

قال الأزهري: "إيلاؤها (لا) إذا عطفت مفرداً بعد نهيٍّ، نحو: ﴿وَلَا أَلْهَدِي وَلَا

(١) يُنظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ٤١١/٢.

(٢) المصدر نفسه، ٤١١/٢.

(٣) عبد الله بن عليّ الصيمري، التبصرة والتذكرة، تح/فتحي أحمد مصطفى عليّ الدين، دار الفكر، دمشق، ط: ١٠١،

١٩٨٢م، ص: ١٣٨.

(٤) ابن هشام، مغني اللبيب، ٤٠٩/٢.

أَلْفَكَيْدٍ ﴿المائدة: ٠٢﴾، أو نفِيٍّ نحو: ﴿قَلَا رَبَّتْ وَلَا فُسُوقَ﴾ [البقرة: ١٩٧]، أو مُؤَوِّلٍ بنفي نحو: ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: ٠٧]"^(١).

٦- اقتراها ب(إمّا الثانية).

قال الأزهرّي: "إيلاؤها (إمّا) مسبوقَةٌ بمثلها غالباً إذا عَطَفَتْ مفرداً نحو: ﴿إِمَّا أَلْعَدَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ﴾ [مریم: ٧٥]"^(٢).

وقد تقدّم بيانُ كونِ (إمّا الثانية) تلزم الاقتران بالواو دائماً، وأنّ العطف حينئذٍ يقع بالواو لا بها^(٣).

٧- اختصاصها بعطف المترادفات: والترادف في المصطلح اللغويّ هو دلالةُ عدّة كلمات مختلفة على المسمّى الواحد أو المعنى الواحد دلالةً واحدةً^(٤).

وقد اختلف اللغويّون قديماً وحديثاً في مسألة حدوث الترادف في اللّغة، إذ أثبتته بعضهم ونفاه البعض الآخر، ومّن أثبتته الزركشيّ الذي يرى أنّ هذا إمّا يتأتّى عند اختلاف اللفظ، ويحسُنُ وقوعه بالواو، ويُقصدُ منه التأكيد، ويكونُ في الجمل، ويجيءُ في المفردات ويكثرُ فيها^(٥).

لكنّ آخرين جنحوا إلى إنكار وقوع الترادف، ومن هؤلاء ابنُ فارس الذي يقول: "ويسمّى الشيء الواحد بالأشياء المختلفة، نحو: السيفُ والمهندُ والحسام، والذي نقوله في هذا: إنّ الاسمَ واحدٌ هو السيف، وما بعده من الألقابِ صفاتٌ، ومذهبنا أنّ كلّ صفةٍ منها فمعناها غير معنى الأخرى... وهو مذهبُ شيخنا أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب"^(٦).

وهي النظرة ذاتها والموقف نفسه الذي تبناه غير واحدٍ من اللغويين المحدثين، وهذا أحدهم يقول: "في ظلّ مبدأ نسبيّة الدلالة لا يُمكن أن تكونَ هناك كلماتٌ تتفقُ في ظلالِ معانيها

(١) خالد بن عبد الله الأزهرّي، شرح التصريح على التوضيح، تح/محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٠١، ٢٠٠٠م، ١٥٩/٢.

(٢) المصدر نفسه، ١٥٩/٢.

(٣) ينظر: ص ١٥٧ من البحث.

(٤) ينظر: الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٠١، ١٩٨٣م، ص: ٥٦.

(٥) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٤٧٢/٢.

(٦) أحمد بن فارس، الصحاحي في فقه اللّغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ص: ٥٩.

اتّفاقاً كاملاً، ومن الممكن أن تتقارب الدلالات لا أكثر ولا أقلّ، فالألفاظ المترادفة هي بهذا المعنى الألفاظ ذات الدلالات المتقاربة"^(١).

أمّا في القرآن الكريم فإنّ صورة الإعجاز القرآنيّ العظيمة لا تُسيع وجود مترادفاتٍ متعاطفة تؤدّي معنيّ واحداً، بل كما قال ابن تيميّة: "إنّ الترادف في اللّغة قليلٌ، وأمّا في ألفاظ القرآن فإمّا نادرٌ، وإمّا معدومٌ، وقلّ أن يُعبّر عن لفظٍ واحدٍ بلفظٍ واحدٍ يؤدّي جميع معناه، بل يكون فيه تقريبٌ لمعناه، وهذا من أسباب إعجاز القرآن"^(٢).

ومن أمثلة القرآن في عطف المترادفات بالواو قوله : ﴿ قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ ﴾ [يوسف: ٨٦]، وقوله ﴿ وَكَذَلِكَ ﴾ : ﴿ وَأُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ﴾ [البقرة: ١٥٦].

مع تأكيدنا على ما نبّه عليه ابن تيميّة من أنّ الإعجاز القرآنيّ يحول دون حصول الترادف التام، بل ثمة زيادة معنيّ أو اختصاص به يُضفي سراً من أسرار القرآن في العطف بين هذه المفردات المتقاربة المعنى.

هذا ونبّه إلى أنّ ابن مالك يرى أنّ عطف الشيء على مُرادفه لا يختصّ بالواو، إذ قد يأتي في (أو)، وجعل منه قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَكْسِبْ حَظِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَزِمْ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ إِحْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴾ [النساء: ١١٢]^(٣).

٨- اختصاصها بعطف المحرور على الجوار.

كما في قوله تعالى: ﴿ وَأَمْسَحُوا بِرءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَتَيْنِ ﴾ [المائدة: ٦]. قال ابن الجزري: "واختلفوا في (وأرجلكم) فقرأ نافع وابن عامر والكسائي ويعقوب وحفص بنصب اللام، وقرأ الباقون بالخفض"^(٤).

وصحّح العكبريّ هذا النوع من الإعراب الذي منعه آخرون فقال: "وهو الإعراب الذي

(١) علم اللّغة بين التراث والمناهج الحديثة، محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ط: ١٩٧٠م، ص: ٩٧-٩٨.

(٢) أحمد ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ٣٤١/١٣.

(٣) ينظر: ابن هشام، مُغني اللبيب، ٤١٢/٢.

(٤) محمد بن الجزريّ، النشر في القراءات العشر، ٢٥٤/٢.

يُقال هو على الجوار، وليس بممتنع أن يقع في القرآن لكثرتِه، فقد جاء في القرآن والشعر، فمن القرآن قوله تعالى: ﴿وَحُورٌ عِينٌ﴾ [الواقعة: ٢٢] على قراءة مَنْ جَرَّ، وهو معطوفٌ على قوله: ﴿بِأَكْحَابٍ وَاتَّارِيْقٍ﴾ [الواقعة: ١٨] والمعنى مُختلفٌ^(١).

٩- اختصَّت الواو أيضاً بجواز عطفها عاملاً قد حُذِفَ وبقيَ معموله مرفوعاً كان أو منصوباً أو مجروراً.

فالأول كما في قوله تعالى: ﴿وَفَلْنَا يَتَادَمُ اسْكُنَ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٣٥]. يقول أبو حيان: "وقد تضافرت نصوص التحوّين والمعربين على ما ذكرناه من أنّ (وزوجك) معطوفٌ على الضمير المستكنّ في (أسكن)، ويكونُ إذ ذاك من عطف المفردات"^(٢).

كما نقلَ أبو حيان أيضاً عن البصريّين اشتراطهم لجواز ذلك وجود تأكيدٍ أو فصلٍ يقومُ مقامَ التأكيد، أو فصلٍ بـ(لا) بين حرفِ العطفِ والمعطوف^(٣).

والثاني كما في قوله: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِجُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ﴾ [الحشر: ١٠٩]، ف (الإيمان) "مفعولٌ به لفعلٍ محذوفٍ، تقديره: وأخلصوا الإيمان... ويكونُ من عطفِ الجمل؛ لأنَّ الإيمان لا يُتَّخذُ منزلاً، فاختُصِرَ الكلامُ. وقيل: هو على حذفٍ مضافٍ؛ أي: والذين تبوءوا دار الهجرة ودار الإيمان. فأقام لام التعريف في الدارِ مقامَ المضاف إليه، وحذفَ المضافَ من دارِ الإيمان وأقيم المضاف إليه مقامه"^(٤).

١٠- اختصَّت الواو أيضاً بالعطفِ في أسلوبي التحذير والإغراء.

قال الأزهريّ: "العطف في التحذير والإغراء نحو: ﴿ثَاقَةَ اللَّهِ وَسَفْيَاهَا﴾ [الشمس: ١٣]^(٥).

(١) أبو البقاء العكبريّ، التبيان في إعراب القرآن، ٤٢٢/١.

(٢) أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ٢٥٢/١.

(٣) يُنظر: المصدر نفسه، ٢٥٢/١.

(٤) محمّد الأمين بن عبد الله المرزبيّ، تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، تح/هاشم محمّد علي، دار طوق

التجاة، بيروت، ط: ٠١، ٢٠٠١م، ص: ١٢٨/٢٩.

(٥) الأزهريّ، شرح التصريح على التوضيح، ١٦٠/٢.

وقال السيوطي: "وَلَا يُعْطَفُ فِي هَذَا الْبَابِ وَبَابِ التَّحْذِيرِ إِلَّا بِالْوَاوِ لِدَلَالَتِهَا عَلَى الْجَمْعِ وَهِيَ لِلْمُقَارَنَةِ هُنَا فِي الزَّمَانِ"^(١).

١١- تعطف الواو العِدَّةَ عَلَى النَّيْفِ^(٢) فِي بَابِ الْعَدَدِ، نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ هَذَا آخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ [ص: ٢٣]. وَيُشْتَرَطُ فِي اخْتِصَاصِ الْوَاوِ بِالْعَطْفِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ حَصُولُ الْعِدَّةِ وَالنَّيْفِ دَفْعَةً وَاحِدَةً، فَإِنْ تَأَخَّرَ وَقَوَّعَ الْعِدَّةَ جَارَ الْعَطْفِ بِأَحَدٍ حَرْفِي الْعَطْفِ (الْفَاءُ أَوْ ثَمَّ)، فَنَقُولُ مِثْلًا: (قَبِضْتَ ثَلَاثَةَ فَعَشْرِينَ، أَوْ ثَمَّ عَشْرِينَ)^(٣).

١٢- اخْتَصَّتِ الْوَاوُ أَيْضًا بِالْعَطْفِ التَّلْقِينِيِّ: وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْمَعْطُوفُ مَعْنَى صَادِرًا مِنْ غَيْرِ مَنْ يَصْدُرُ عَلَيْهِ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَرْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ أَمَسَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأَمَّتَّعَهُ قَلِيلًا﴾ [البقرة: ١٢٦]^(٤). أَي "قَالَ: وَأَرْزُقْ مَنْ كَفَرَ، فَأَمَّتَّعَهُ بِالرِّزْقِ قَلِيلًا"^(٥).

١٣- اسْتَعْمَلَتْ دُونَ غَيْرِهَا فِي بَابِ قَطْعِ النَّعْتِ عَنِ مَنَعُوته: وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ﴾ [البقرة: ١٧٧]^(٦). حَيْثُ نَصَبَ عَلَى الْمَدْحِ بِتَقْدِيرٍ: أَحْصُ أَوْ أَمْدُحْ.

١٤- جَوَّازَ الْفَصْلَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ مَعْطُوفِهَا بِظَرْفٍ أَوْ بِجَارٍ وَجَرُورٍ. قَالَ ابْنُ مَالِكٍ فِي كِتَابِهِ تَسْهِيلَ الْفَوَائِدِ: "وَقَدْ يُفْصَلُ بَيْنَ الْعَاطِفِ وَالْمَعْطُوفِ إِنْ لَمْ يَكُنْ فِعْلًا بِظَرْفٍ أَوْ جَارٍ وَجَرُورٍ، وَلَا يَخْتَصُّ بِالشَّعْرِ، خِلَافًا لِأَبِي عَلِيٍّ، وَإِنْ كَانَ مَجْرُورًا أُعِيدَ الْجَارُ

(١) جلال الدين السيوطي، همع الهوامع، ٢١/٢.

(٢) العقد: هو العدد الذي يجيء ترتيبه عاشراً بين الأرقام المتسلسلة المرتبة قبله. وتنحصر العقود في: عشرة، عشرين، ثلاثين، ... تسعين، والصحيح تسمية: "مائة" و"ألف" ومركباتهما عقداً أيضاً. أما النيف: فكل عدد يكون ترتيبه المتسلسل بين عقدين؛ ومنه: - أحد عشر، - اثنان وعشرون، - ثلاثة وثلاثون، - خمسة وأربعون ... و ... ينظر: عباس حسن، النحو الواقي، ٥٦٨/٣.

(٣) ينظر: محمد بن علي الصبَّان، حاشية الصبَّان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، ١٣٥/٣.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ١٣٦/٣.

(٥) محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير، دار ابن كثير، دمشق، ط: ١٤١٤هـ، ١٦٤/١.

(٦) ينظر: الأزهرّي، شرح التصريح على التوضيح، ١٥٩/٢.

أو نُصِبَ بِفَعْلٍ مُضْمَرٍ"^(١).

ثم إن ابن مالك ذاته في شرحه للتسهيل يقدم لنا جملة من نصوص القرآن كشواهد لهذه الخاصية التي تتسم بها الواو، نذكرها نقلاً عنه فيما يأتي:

- قوله **وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَائِلَ تَفِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَائِلَ تَفِيكُمُ بِأَسْكُمُ** [التحل: ٨١]، أي: تفيكم الحر والبرد.

- قوله : **وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ** [الشعراء: ٢٢]، أي: ولم تعبدني، والتعبيد الاستعباد.

- قوله **لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنَ أَنْبَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَتْلَ** [الحديد: ١٠]، أي: ومن أنفق من بعده.

- قوله : **لَا نُبْرِقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ** [البقرة: ٢٨٥]، أي: بين أحدٍ وأحدٍ^(٢). هذا ما وقفنا عليه من خصائص الواو التي تضمنها كتاب الله تعالى، أما خصائصها عموماً؛ ما كان منها في القرآن وما كان في لغة العرب، فهي أكثر مما ذكر، وليس هذا مقام بيانها، إذ قد خصصنا هذا البحث بالإطار القرآني فحسب.

كما ينبغي التنبيه إلى أن سائر تلك الخصائص المذكورة للواو، تؤكد -بما لا مجال للشك فيه- تلك الحقيقة اللغوية التي اقتنع بها النحويون القدامى، وتبناها من جاء بعدهم، وهي أن الواو تعدُّ أمَّ باب حروف العطف وأصله.

ثالثاً: دلالات الواو الفرعية:

أسلفنا بيان دور السياق في إخراج الحرف أو الأداة من دلالتها الأصلية إلى معانٍ أخرى دلت عليها جملة القرائن اللغوية وغير اللغوية التي تحتفُّ بذلك الحرف.

وواو العطف هي الأخرى تتأثر بدوافع السياق فتدلُّ على معاني حروفٍ عطفٍ أخرى، وتقوم بأداء ذات الوظيفة التي يؤديها الحرف المنوب عنه. وهذا ما سنبينه فيما يأتي مع الالتزام

(١) محمد بن عبد الله بن مالك، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تح/محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ط: ١٩٦٧م، ص: ١٧٨.

(٢) ينظر: ابن مالك، شرح تسهيل الفوائد، تح/عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون، دار هجر للطباعة والنشر، ط: ١٩٩٠م، ٣/٣٧٩.

بما استعمل في حيزِ النَّصِّ القرآني:

١ - دلالة الواو على معنى (أو):

ذهب جماعة من النحاة إلى أنَّ الواو قد تخرج عن معناها الأصلي في الاستعمال إلى دلالات أخرى، أشهرها استعمالها بمعنى حرف العطف (أو)، وذلك في جملة من المواضع منها:

- أن تكون بمعناها في الإباحة، وهذا ما ذهب إليه الزمخشري^(١)، حيث يرى أنَّه لأجل ذلك قد قيل (تلك عشرة كاملة) بعد قوله سبحانه: ﴿بِمَسِّ لِمِ يَجِدُ بَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي إِحْسَانٍ وَإِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٥]، منعاً لتوهم إرادة الإباحة.

- أن تكون بمعناها في التخيير، واستُدلَّ على هذا المسلك بآيات كثيرة وردت فيها الواو بمعنى (أو) الدالة على التخيير، منها قوله سبحانه: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٩٧]، ولهذا قال البغوي في تفسيره: "والواو فيهما بمعنى (أو)، يعني: من كان عدوًّا لأحد هؤلاء، فإنه عدوٌّ للكل، لأنَّ الكافر كافر بالكل"^(٢).

ونظير هذا المسلك أيضاً قوله سبحانه: ﴿بِأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعَ﴾ [النساء: ٠٣]، إذ حَقَّق غير واحد من المفسرين^(٣) كون الواو في هذه الآية الكريمة للتخيير، أي بمعنى (أو)، حيث إنَّ بقاء الواو على أصل دلالتها يقتضي جواز الجمع بين أكثر من أربع نسوة في آنٍ واحدٍ، وهو ممَّا لا يجوز بإجماع الأمة، وجوازه مختصٌّ بنبيِّ الأمة ﷺ، فدلَّ دلالة قاطعة على انصراف الواو إلى معنى آخر غير معنى الجمع المطلق، وهو معنى "أو" المفيدة للتخيير.

٢ - دلالة الواو على معنى الفاء:

خرجت الواو أيضاً عن استعمالها الأصلي في الدلالة على مطلق الجمع، فوردت بمعنى الفاء في إفادة التعقيب والتسبب، فقول القائل، ابتلي وصبر، يُحتمل أن تكون بمعناها الأصلي في

(١) ينظر: جار الله الزمخشري، الكشاف، ٢٤١/١.

(٢) أبو محمد الحسين البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تح/ عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت،

ط: ١٤٦/١، ٠١.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ٥٦٤/١.

دلالتها على مطلق الجمع، كما يُحتمل أن تنوب عن الفاء وتكون بمنزلتها. وقد حمل جمعٌ من النحاة والمفسرين الواو في مواضع كثيرة من القرآن الكريم على أنّها بمعنى الفاء، ومن وقوعها بهذا المعنى - كما يرى بعضهم^(١) - قوله سبحانه: ﴿وَقَالَ أَلَمَلًا مِّن قَوْمٍ بِرِعُونَ أَتَدْرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ﴾ [الأعراف: ١٢٦]، إذ النصب في المضارع (ويذرك) يتخرّج على أنّه منصوب بـ(أن) مضمرة على أنّه جواب الاستفهام، وحينئذ تكون الواو نائبة عن الفاء وبمنزلتها في إفادة التعقيب والسببية^(٢).

ومن ذلك أيضاً وقوعها بمعنى الفاء بعد الخبر، وعلى منواله ورد قول الباري : ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ [البقرة: ٣٥]، إذ يرى جمهور النحاة والمفسرين^(٣) أنّ الواو وردت في هذه الآية بمعنى الفاء، ذلك أنّ المعطوف بها هو المتأخر زماناً، يدلُّ عليه ما ورد في سورة الأعراف في قوله : ﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ بَعْدًا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ [الأعراف: ١٩]، إذ وردت بالفاء مع أنّ القصة واحدة، وكذلك ما جاء في سورة البقرة شبيهاً بهذا اللفظ في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْفُرْجَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا﴾ [البقرة: ٥٧].

٣- تردّد الواو بين العطف والمعية:

عامّة النحاة يرجّحون دلالة العطف بالواو، فيقدّمونها على ما سواها من الدلالات، ومن ذلك دلالتها على المعية، إذا أمكن ذلك بلا ضعفٍ، نحو: جاء محمدٌ وعليٌّ؛ أمّا إذا ضعف العطف، فإنّهم يرجّحون النصب على المعية، نحو: ذهبْتُ ومحمدًا، لكن إذا امتنع العطفُ تعيّنَت المعيةُ، وإذا تعيّن العطفُ امتنعت المعيةُ. فكانت إذن أقسام الاسم الواقع بعد الواو لديهم على النحو الآتي:

- وجوب العطف، نحو: ذهب محمدٌ وعليٌّ قبله.

- وجوب المعية، نحو: قمتُ وبزوغ الفجر.

(١) ينظر: ، أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢٦١/٧.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ٢٦١/٧.

(٣) ينظر: البحر المحيط في التفسير، أبو حيان، ٣٥٧/١.

- جواز الأمرين مع رُجحانِ العطف، نحو: ذهبَ مُحَمَّدٌ وخالدٌ.
- جواز الأمرين مع رُجحانِ المعية، نحو: ذهبْتُ ومحمدًا. لأنَّ العطف على ضمير الرفع المتصل لا يقوى إلا مع الفصل.
- جواز الأمرين على السواء، نحو: (ما صنعت أنتَ وأباك)، أي إذا أُكِّد ضمير الرفع المتصل.
- امتناع الأمرين، نحو: علفتها ماءً وتبناً بارداً. فيمتنع العطفُ لأنَّ الماء لا يشاركُ التبَن في العلف، كما تمتنع المعيةُ لامتناعِ المصاحبة^(١).
- ومَّا ينبغي التنبيه عليه ما ذكره فاضل السامرائي أنَّ ثمةَ فارقٍ جوهريٍّ بين واو المعية (مع) من حيثُ "إنَّ (مع) مكانٌ وزمانٌ، فالأوَّل نحو: (جئتُ معَ سعيدٍ)، و(أنا معك)، والثاني نحو: (جئتُ مع الغروب)، بل الأكثر أن تكون للمكان ... أمَّا الواو فهي حرف يفيدُ المصاحبة والاقتران، وليس مكاناً أو زماناً، ولذا قد يختلفان في المعنى، وفي ورودهما في التعبير"^(٢).
- وحكى المرادي اختلاف التَّحاة بين كونِ واو المعية نوعاً مستقلاً أو أنَّها عاطفة كالواو، فقال: "فإنَّ قلتَ: فهل (واوُ مع) قسمٌ برأسه، أو هي الواو العاطفة؟ قلتُ: بل هي غيرُها. وقال قوم: إنَّها في الأصل هي العاطفة. ولذلك لا تدخلُ عليها واوُ العطفِ، ولو كانت غيرَها لصحَّ دخولُ واوُ العطفِ عليها، كما تدخلُ على واوِ القَسَم"^(٣).
- وأياً كان الصواب بين هذين القولين، إلاَّ أنَّهم اتَّفَقوا على كونِ واوِ المعية حاملةً لبعض معاني العطف، ومن ذلك المصاحبةُ والاشتراك، وهذا ما دعا إلى ضرورة التفريق بين واوِ المعية (مع) كما فعلَ فاضل السامرائي، حيثُ جعلَ جوهر التمييز بينهما كونَ واوِ المعية حرفاً يُفيدُ المصاحبة والاقتران، بخلاف الحرف (مع) الدالُّ على الزمان والمكان^(٤).
- وقد ذُكرت آياتٌ كثيرةٌ في القرآن الكريم جاءت فيها الواو دائرةً بينَ العطفِ والمعية نظراً لاختلاف المفسرين في ماهيتها، أو لجواز الوجهين فيها باعتبار ورود قراءتين، ومن تلك الآيات على سبيل المثال:

(١) ينظر: فاضل صالح السامرائي، معاني النَّحو، ٢/٢٠٧-٢٠٨.

(٢) ينظر: المرجع نفسه، ٢/٢١٠.

(٣) أبو القاسم المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ص: ١٥٦.

(٤) فاضل صالح السامرائي، معاني النَّحو، ٢/٢١٠.

- قوله : ﴿ وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ يَزْعَوْنَ أَتَنْدَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَدْرُكَ وَيَهْتَكَ ﴾ [الأعراف: ١٢٦]. والشاهد: (ويدرك).

- قوله : ﴿ افْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهَ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ ﴾ [يوسف: ٩٠]. والشاهد: (وتكونوا).

- قوله ﷻ: ﴿ فَقَالُوا يَلَيْتَنَا نُرُدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِقَايِلِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأنعام: ٢٧]. والشاهد من الآية موضعان: (ولا نكذب)، (ونكون).

وسياقي مزيد إيضاح وتفصيل لهذه الأوجه الخلافية وأمثالها ضمن الفصل الأخير من هذا البحث، والذي خصص لبيان أثر دلالات حروف العطف في تفسير كتاب الله ﷻ.

٤- ترُدُّ الواو بين العطف والحال:

قد دلَّ السياق أيضاً على احتمال خروج الواو عن كونها عاطفة، فتستعمل للحال، كما في قوله ﷻ: ﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهَا وَفِيَّتْ أَبَوَيْهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلِّمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ ﴾ [الزمر: ٧١].

ومجيء الواو للحال لا ينفي عنها مطلق الجمع، لأن قولنا مطلق الجمع يدخل فيه الجمع بين الحال وذو الحال^(١).

ولما كان الأصل في الواو العطف، فلا تستعمل للحال إلا عند وجود قرينة مانعة من إرادة العطف، وهي نوعان:

- كمال انقطاع الجملة الثانية عن الأولى.

- تبادل فهم الحال من الجملة الثانية.

فإذا حصل كمال في انقطاع الجملة الثانية عن الأولى، أو تبادل فهم الحال من الجملة الثانية اعتبرت الواو للحال، وإلا فهي للعطف^(٢).

نظير ذلك ما ورد في قوله : ﴿ وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ

(١) ينظر: صلاح الدين أبو سعيد العلائي، الفصول المفيدة في الواو المزيدة، دار البشير، عمان، ط: ٠١، ص: ١٧٨.

(٢) ينظر: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، البلاغة العربية، دار القلم، دمشق، ط: ٠١، ص: ١٦٩، ١٧٨، والمرجع

السابق، ص: ١١٩.

وَكَانُوا مِنْ قَبْلِ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا ﴿البقرة: ٨٨﴾ .

يقول الإمام أبو حيان في تفسيره: "و(كانوا) يجوز أن يكون معطوفاً على (جاءهم)، فيكون جواب لما مرتباً على الجيء والكون، ويُحتمل أن يكون جملةً حاليةً، أي وقد كانوا، فيكون الجواب مرتباً على الجيء بقيد في مفعوله، وهم كونهم (يستفتحون)"^(١).

٥- تردّد الواو بين العطف والاستئناف:

وهي الواو التي تعطف جملةً مُبتدأً على كلامٍ متقدّم تامّ، لا تعلق له بها في المعنى، ولا مشاركة له إياها في الإعراب^(٢) كما في قوله ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا﴾ [طه: ١٠٣].

فصورة هذه الواو صورة عطفٍ، إلا أنّ بعضهم يعدّها مغايرةً للواوات المتقدّم ذكرها. والصحيح أنّها وإن كانت للاستئناف فلا تخرج عن معنى العطف، وفي الوقت ذاته فإنّها لا تُشرك بين ما بعدها وما قبلها إلا في أصل الإخبار دون شيءٍ آخر، فكأنّ القائل بعد كلامه المتقدّم قال: وأخبرك أيضاً بكذا^(٣).

وقد حفّلت كتب التفسير ببيان حالة هذه الواو، فذكر المفسرون تردّدتها في عديد الآيات بين العطف والاستئناف. ونتج عن ذلك اختلافهم في معاني تلك الآيات ودلالاتها.

لكن يشار إلى أنّ بعض المفسرين^(٤) كثيراً ما يلجأ إلى ترجيح العطف على الاستئناف مراعاةً للتناسق بين عبارات القرآن الكريم وآياته وسوره، ومن ذلك اختياره العطف في قوله: ﴿إِنَّ دَالِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِيهِ مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِيهِ مِنَ الْحَقِّ﴾

[الأحزاب: ٥٣]. إذ جزم بأن جملة ﴿وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِيهِ مِنَ الْحَقِّ﴾ معطوفة على جملة ﴿فَيَسْتَحْيِيهِ مِنْكُمْ﴾ مع اختلاف نوعهما، وقد جنح إلى هذا الرأي على الرغم ممّا يتبادر للذهن من كون الواو فيها مستأنفةً ووضوح الأمر في ذلك، بل وربما كان أكثر دلالة على ما

(١) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ٤٨٦/١.

(٢) المرادي، الجني الداني في حروف المعاني، ص: ١٦٣.

(٣) ينظر: العلائي، الفصول المفيدة في الواو المزيّدة، ص: ٥٦.

(٤) من هؤلاء المفسرين محمد الطاهر بن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير.

قرّره من اعتبارها عاطفة^(١).

٦- واو الثمانية:

اختلفت أنظار النحويين من المفسرين وغيرهم في وجود واو الثمانية في القرآن ولغة العرب فانقسموا إلى فريقين:

الفريق الأول: قالوا بوجودها في لغة العرب، واستدلوا على ذلك بجملة آيات في القرآن على فصاحتها، وممن ذهب هذا المذهب: أبو بكر بن عيَّاش، وابن خالويه، والفيروز أبادي، ونقل ابن عطية في تفسيره عن المألقي أنّها من لغات العرب الفصيحة، وذكر القرطبي بعد نقله لكلام ابن عطية السابق، أنّها لغة قريش^(٢).

وأدلة هذا الفريق من القرآن منحصرة في بعض الآيات، منها:

- قوله: ﴿سَحَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَنِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا﴾ [الحاقة: ٠٧].

حيث قال الثعلبي استدلالاً بنص هذه الآية: "وذلك أنّ من عادة قريش أنّهم يعدّون العدد من الواحد إلى الثمانية، فإذا بلغوا الثمانية زادوا فيها واواً فيقولون: خمسة، ستة، سبعة، وثمانية"^(٣).

- قوله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ [الزمر: ٧١].

فقد سئل ابن خالويه عن هذه الآية فقيل له: "في النار بغير واو، وفي النار بالواو! فقال ابن خالويه: هذه الواو تُسمّى واو الثمانية، لأنّ العرب لا تعطف الثمانية إلاّ بالواو"^(٤).

- قوله: ﴿وَيَفْجُرُونَ سَبْعَةَ وَثَمَانِيَةٍ مِنْهُمْ كَلْبَهُمْ﴾ [الكهف: ٢٢].

إذ ذكر الفيروز أبادي واو الثمانية في معرض بيانه لأقسام الواو فقال: "التاسع: واو الثمانية، يُقال: ستة سبعة وثمانية" ثم استدل على ذلك بهذه الآية^(٥).

(١) ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ٨٨/٢٢.

(٢) ينظر: عبد العزيز بن صالح العبيد، واو الثمانية بين اللّغة والتفسير، مجلة الدرعية، العددان المدحجان: ٤٤-٤٥، لشهري ذي الحجة ١٤٢٩هـ، وربيع الأول ١٤٣٠هـ، ص: ٤٠٥-٤٠٨.

(٣) أبو إسحاق الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، تح/أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: ٠١، ٢٠٠٢م، ٢٥٨/٨.

(٤) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١٨٩/٣.

(٥) مجد الدين الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ٠٨، ٢٠٠٥م، ص: ١٣٥٥.

أمّا الفريق الآخر؛ وهم من أنكروا ثبوت واو الثمانية في لغة العرب، ناهيك عن القرآن الكريم؛ فقد ردّوا على ما استدلّ به المثبتون من نصوص قرآنيّة، وأبطلوا أوجه الاستدلال بها، وممن لنا هذا المنحى من اللّغويين والمفسّرين نذكر: أبو عليّ الفارسيّ، أبو بكر القفال، ابن المنير، ابن هشام، ابن القيم، والسيوطي^(١).

ومّا قاله ابن القيم في مقام ردّه على من أثبت هذه الواو: "... قولهم إنّ الواو تأتي للثمانية ليس عليه دليلٌ مستقيمٌ، وقد ذكروا ذلك في مواضع فلتتكلم عليها واحداً واحداً..."^(٢). فذكر سائر تلك الأدلّة القرآنية وأبطل أوجه الاستدلال بها، مستنداً على أوجه لغويّة وشرعيّة.

ومّا قاله أيضاً في موضع آخر عند ردّه بعض أدلّة المثبتين: "... فقالت طائفة هذه واو الثمانية دخلت في أبواب الجنّة لكونها ثمانية، وأبواب النّار سبعة فلم تدخلها الواو، وهذا قولٌ ضعيفٌ لا دليل عليه، ولا تعرفه العرب ولا أئمة العربيّة، ومّا هو من استنباط بعض المتأخّرين"^(٣).

وهذا السيوطي يردّ أيضاً ما ذهب إليه المثبتون، فيقول: "والصواب عدم ثبوتها، وأنّها في الجميع للعطف"^(٤). ويقصدُ بعبارة (في الجميع)، أي في جميع الآيات المستدلّ بها على ثبوت واو الثمانية.

بل إنّنا نجدُ المرادّي يذهبُ إلى أبعد من ذلك بوصفه من ذهب هذا المذهب بالضعف في اللّغة وعدم التحقيق، فقال: "ذهب قومٌ إلى إثبات هذه الواو، منهم ابن خالويه، والحريريّ، وجماعةٌ من ضعفة التّحويين"^(٥).

(١) ينظر: عبد العزيز بن صالح العبيد، مقال واو الثمانية بين اللّغة والتفسير، ص: ٤٠٨-٤١٠.

(٢) ابن القيم، بدائع الفوائد، ٣/٥١-٥٢.

(٣) ابن القيم، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، مطبعة المدني، القاهرة، دط، دت، ص: ٥١.

(٤) جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح/محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة،

ص: ٣٠٦/٢، ١٩٧٤م.

(٥) أبو القاسم المرادّي، الجنى الداني في حروف المعاني، ص: ١٦٧.

وسنعرِّج -ضمنَ مباحثِ الفصلِ الثالثِ- على بيانٍ مفصَّلٍ لمعاني تلك الآيات، من خلال إيضاح دلالات الواو فيها، والتأويل الأدق لها وفقاً لما أملتته قواعدُ اللغة وضوابطُ التفسير.

رابعاً: حذف الواو

مسألة الحذف في اللغة عموماً من المسائل التي عُنيَ بدراستها اللغويون في القديم والحديث، كما أنّها لا تقتصرُ على لغةٍ بعينها، بل تشملُ سائر اللغاتِ البشريّة. ولها صلةٌ وثيقةٌ أيضاً بمبحثِ السياق، إذ القرائن المقاميّة والمقاليّة هي التي تدلُّنا على وجودِ حذفٍ اعترى بناء الجملة المنطوقة. "وذلك لا يتمُّ إلاّ إذا كان الباقي في بناء الجملة بعد الحذف مُغنياً في الدلالة، كافياً في أداء المعنى"^(١).

ويرى بعضُ الدارسين أنّ "الطريقة التي يُقدِّمها النحو التحويلي في تفسير ظاهرة الحذف، شبيهةٌ بما قدّمه النحو العربيّ، وما يسمّيه التحويليون بقواعدِ الحذفِ الإجماليّ شبيهةٌ بما سمّاهُ العربُ القدماءُ بالحذفِ الواجب، حيثُ لا تكونُ الجملةُ صحيحةً نحوياً إذا ظهَرَ المحذوفُ المقدّرُ في الكلام، أي في بنية السطح على حدّ تعبير التحويليين"^(٢).

هذا وإنَّ السبب الرئيس الكامن وراء ظاهرة الحذف، هو تحقيق مبدأ الإيجاز الذي يُعدُّ أحدَ سماتِ اللغة العربيّة وأبرزَ خصائصها. وقد بيّن ابنُ جنيّ ذلك فقال: "واعلم أنّ العربَ -مع ما ذكرنا- إلى الإيجازِ أميلُ، وعن الإكثارِ أبعدُ؛ ألا ترى أنّها في حالِ إطالَتها وتكريرِها مؤذنةٌ باستكراه تلك الحالِ وملاها"^(٣). وكان مؤدّي ذلك عند ابن جنيّ أنّ "جميعَ ما مضى وما نحنُ بسبيله ممّا أحضرناه، أو نبهنا عليه فتركناه، شاهدٌ بإثارِ القومِ وقوّةِ إيجازهم وحذفِ فضولِ كلامهم"^(٤).

ولكونِ الحروفِ إنّما يؤتى بها في غالب الأمر لغرض الاختصار الذي تطلُّبه اللغة وترمي إلى تحقيقه، فقد كان حذفُها في بناء الجملة أو النّصّ ضرباً من الاختصار المكرّر، الذي قد يُوقع في

(١) ينظر: محمد حماسة عبد اللطيف، بناء الجملة العربيّة، ص: ٢٥٩.

(٢) طاهر سليمان حمودة، ظاهرة الحذف في الدرّس اللغويّ، الدار الجامعيّة للطباعة والنشر، الإسكندريّة، ط: ١٩٩٧، ص: ١٤.

(٣) ابن جنيّ، الخصائص، ١/٨٤.

(٤) المصدرُ نفسه، ١/٨٣.

الإجحاف ومخالفة القياس العقلي^(١).

إلا أنّ الواقع يفرضُ حتمية الرجوع إلى ما هو موجودٌ حقيقةً في اللُّغة، وإن خالف ذلك القياس العقلي؛ إذ اللُّغة لا تخضع لميزان العقل، وهو ما دفع ابن جنيّ إلى القول: "هذا هو القياس؛ ألا يجوز حذف الحروف ولا زيادتها، ومع ذلك فقد حُذفت تارةً وزيدت تارةً أخرى"^(٢).

وأما حذف الواو في النصّ القرآني، فقليلٌ جدًّا، لأنّ حروف العطف تدخلُ لتنفيذ الرّبط، فإذا حذفناها كان ذلك جوراً على الرّبط، وجنايةً على الوُضوح بتكُلف حذف الرّابط. لذا نجدُ ابن هشامٍ يقرّر أنّ حذف حرفِ العطفِ بائه الشعر^(٣). ولعلّه يقصدُ بذلك الضرورةَ الشعريّة. وكلامُ ابن هشامٍ دليلٌ صريحٌ على سُذُوذِ الحذفِ في النثر فضلاً عن القرآن الكريم.

ومع ذلك فقد وردت آياتٌ قرآنيّةٌ ذكر ابنُ هشامٍ في مُغني اللبيب أنّها من هذا الباب لدى بعض النّحاة، ومنها:

- قوله : ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ﴾ [الغاشية: ٠٨]. حُذفت الواو، والتقدير: (ووجوه)، عُطف على ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ خَلِيعَةٌ﴾ [الغاشية: ٠٢].

- قوله : ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ إِبْرَاهِيمَ﴾ [آل عمران: ١٩]. حُذفت الواو عند مَنْ فَتَحَ الهمزة، والتقدير: (وإنّ الدين)، عُطفَ على ﴿أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨].

- قوله ﴿وَلَا عَلَى الدِّينِ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَمِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ﴾ [التوبة: ٩٢]. فيه حذفٌ وتقديره، (لتحمّلهم وقُلْتَ لا أجِدُ)^(٤).

(١) ينظر: ابن جنيّ، الخصائص، ص: ٢٧٥/٢.

(٢) المصدر نفسه، ص: ٢٨٢/٢.

(٣) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ص: ٧٣٠/٢.

(٤) يُنظر: المصدر نفسه، ص: ٧٣٠/٢.

خامساً: زيادة الواو

اعتنى النحويون والمفسرون أيضاً بدراسة مسألة زيادة الحروف عنايةً فائقةً، لاسيما ما تعلق منها بالقرآن الكريم، إذ قد تحرّج كثيرٌ منهم عن إطلاق لفظ الزيادة على شيءٍ من كلام الله تعالى، لما يوهّمه هذا اللفظ من معاني اللغو والحشو التي تنزّه عنها العربيّة عموماً وكلامُ الباري على وجه الخصوص.

وقد كان هذا سبباً محورياً في اختلاف نظرة النحاة والمفسرين تجاه مسألة زيادة الحروف في العربيّة وفي القرآن الكريم. فكانوا فريقين؛ فريق مجيزٌ: وهم نحاة الكوفة وتبعهم على ذلك بعض البصريين. وفريق آخرٌ مانعٌ: وهم جمهور البصريين^(١).

غير أنّ المتأمل في أدلّة الفريقين يظهر له جلياً قوّة مذهبٍ من أجاز زيادة الحروف في العربيّة والقرآن على حدّ سواء. لكن ينبغي القول -توفيقاً بين المذهبين- إنّ لفظ الزيادة لا يُراد به الحشو أو اللغو، بل الذي يتعيّن أنّه مثلما ذكرنا للحذف مزبّة الإيجاز والاختصار، فكذلك للزيادة مزبّة بلاغيّة وهي: التقوية والتأكيد.

وهذا ما أشار إليه الزركشي بقوله: "مُرَادُهُمْ أَنَّ الْكَلَامَ لَا يَحْتَلُّ مَعْنَاهُ بِحَذْفِهَا، لَا أَنَّهُ لَا فَائِدَةٌ فِيهِ أَصْلًا، فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يُحْتَمَلُ مِنْ مَتَكَلِّمٍ فَضلاً عن كلام الحكيم"^(٢). وقال أيضاً: "ومعنى كونه زائداً أنّ أصل المعنى حاصلٌ بدونه دون التأكيد، فبوجوده حصلَ فائدة التأكيد، والواضع الحكيم لا يضع الشيء إلا لفائدة"^(٣).

وللسيوطي كلامٌ مماثلٌ لما ذكره الزركشي، فقد بيّن أنّ زيادة الحروف لا يجوزُ بوجهٍ من الوجوه خلؤها من الفوائد اللفظية والمعنوية معاً، وإلاّ لكان ذلك عبثاً ولغواً يتنزّه عنه كلام العرب فضلاً عن كلام ربهم^(٤).

ويشير ابن تيمية القضية ذاتها متبنيّاً مذهب الفريق الأوّل ومنافحاً عنه، ومبيّناً أنّ الزائد من الحروف لا عبثية فيه، فلا يُذكرُ في القرآن "لفظٌ زائدٌ إلاّ لمعنى زائدٍ، وإن كان في ضمن ذلك

(١) ينظر: المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ص: ١٦٥-١٦٦.

(٢) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٣٠٥/١.

(٣) المصدر نفسه، ٧٤/٣.

(٤) ينظر: السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ٤٥٦/١-٤٥٧.

التوكيد، وما يجيء من زيادة اللفظ^(١).

ثم قال بعد سؤقه جملة من شواهد القرآن المتضمنة لألفاظ زائدة: "فالمعنى مع هذا أزيد من المعنى بدونه، فزيادة اللفظ لزيادة المعنى، وقوة اللفظ لقوة المعنى"^(٢).

رغم ذلك نجد خالد الأزهرى (الوقاد) وهو القائل بجواز زيادة الحروف في كتاب الله تعالى يوجه إلى اجتناب ما يوهمه لفظ الزيادة من معانٍ فاسدة، وأن يتحاشى العرب إطلاق هذا اللفظ على كلام الله ﷻ. أشار إلى ذلك بقوله: "وينبغي أن يجتنب العرب أن يقول في حرفٍ من كتاب الله إنه زائدٌ تعظيماً له واحترماً؛ لأنه يسبق إلى الأذهان أن الزائد هو الذي لا معنى له أصلاً، وكلام الله منزّه عن ذلك"^(٣).

أمّا واو العطف فقد ذكر النحاة وأهل التفسير أنّها وقعت زائدة في القرآن، في مواضع عدّة أحصى منها محمد عبد الخالق عظمة اثنا عشر موضعاً^(٤)، نذكر بعضها فيما يأتي:

- قوله ﷻ: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ ۖ وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَخَفَّتْ ۖ وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ ۖ﴾ [الانشقاق: ١-٣]. فقد ورد في المقتضب: "... وَقَالَ قوم آخرون الواو في مثل هذا تكون زائدة"^(٥)، يقصد واو (وإذا الأرض مدت).

- قوله : ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ۖ وَنَدَيْنَهُ أَنْ يَأْتِ بِرَاهِمٍ﴾ [الصفاء: ١٠٣-١٠٤]. قال النحاس في معاني القرآن: "والواو عند الكوفيين زائدة كأنه قال: نادينا"^(٦).

- قوله : ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَسَلْتُمْ وَتَنَزَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِمَّن بَعْدَ مَا أَرْسَلْنَاكُمْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ [آل عمران: ١٥٢]. جاء في معاني القرآن للفرّاء: "يقال: إنه مقدّم ومؤخّر معناه:

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥٣٧/١٦.

(٢) المصدر نفسه، ٥٣٧/١٦.

(٣) خالد الأزهرى (الوقاد)، موصول الطلاب إلى قواعد الإعراب، تح/عبد الكريم مجاهد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ١٩٩٦م، ص: ١٦٩.

(٤) ينظر: محمد عبد الخالق عظمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، ق: ٠١، ج: ٠٣، ص: ٥١٢-٥١٤.

(٥) المبرد، المقتضب، ٧٧/٢.

(٦) أبو جعفر النحاس، معاني القرآن، ٥١/٦.

(حَتَّى إِذَا تَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ فَشَلْتُمْ). فهذه الواو معناها السقوط: كما يُقال: (فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلجَبِينِ. وناديناه)، معناه: ناديناها".

- قوله ﷻ: ﴿قَلَمًا ذَهَبَ عَنِ إِبرَاهِيمَ الرُّوعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجْدِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ﴾ [هود: ٧٤]. ذكر السمين الحلبي بعض الأقوال في هذه الآية ومنها قوله: "... وقيل: الجواب: (وجاءته)، والواو زائدة"^(١).

- قوله : ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [الحج: ٢٥]. جاء في البحر المحيط لأبي حيان: "... وقيل: الواو في (ويصدون) زائدة، وهو خبر إنَّ تقديره: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَصُدُّونَ)"^(٢).

(١) السمين الحلبي، الدرّ المصون، ٦/٣٦٠.

(٢) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ٧/٤٩٩.

عند قراءة كتب النحو - خصوصاً ما تعلّق منها بحروف المعاني - نجد أنّ جلّ النّحاة جعل الفاء العاطفة - ضمن حروف العطف - في الرتبة الثانية بعد الواو. وهذا لكثرة ورود هذا الحرف في كلام العرب عموماً، وفي القرآن على وجه الخصوص. وشيوع استعمال هذه الأداة إنّما يدلّ على ما تتّسم به من خصائص ذاتية، ووفرة في الدلالات الفرعية فضلاً عن دلالتها الأصليّة. وستتناول في هذا المبحث عرضاً للفاء العاطفة في القرآن الكريم، من حيث بيان دلالتها الأصليّة، ثمّ بيان خصائصها التي تميّزها عن أخواتها، وكذا الإفصاح عن الدلالات الفرعية التي دلّت عليها القرائن السياقيّة. إضافةً إلى عرض بعض المسائل النحويّة ذات الصلّة بالفاء كمسألتي حذفها وزيادتها ونحو ذلك.

أولاً: الدلالة الأصليّة للفاء.

الفاء من الحروف الهوامل؛ أي التي لا أثر لها عاملٌ في إعراب ما بعدها، خلافاً لمن زعم أنّها تجرّ إذا نابت عن (ربّ)، أو أنّها تنصب المضارع في الأجوبة التسعة^(١). وهي مشرّكة إعراباً ما بعدها فيما قبلها. وتدلّ فاء العطف أصالةً على الترتيب والتعقيب؛ فإذا قلت (قام زيدٌ فعمرو) دلّ ذلك على أنّ قيام زيدٍ بلا مَهلة، فتشارك ثمّ في إفادة الترتيب، وتفارّطها في أنّها تُفيد الاتّصال، وثمّ تفيّد الانفصال، وهذا مذهب البصريّين، وإذا جاء ما يُخالف ذلك تأوّلوه^(٢). وقد ناقش النّحاة الخلاف بين المذهبين البصريّ والكوفيّ، وذهب أكثرهم إلى أنّ الفاء قد استقرّ الإجماع على أنّها للترتيب والتعقيب^(٣)، ويرى بعضهم أنّ ما نُقل من الإجماع على أنّ الفاء للتعقيب غير صحيح^(٤).

والحقيقة أنّ الذين ذهبوا إلى أنّ الفاء لا تفيّد الترتيب أدلّتهم ضعيفة، ومع ذلك فهي مُحمّلة للتأويل.

ومن تتبّع مواضع ورود الفاء في القرآن الكريم - وهو الحجّة وأصل الاستدلال الأوّل -،

(١) ينظر: المرادي، الجني الداني في حروف المعاني، ص: ٦١. وابن هشام، مغني اللبيب، ١/١٨٣.

(٢) ينظر: الملقّي، رصف المباني في شرح حروف المعاني، ص: ٤٤٠-٤٤١. والمرادي، الجني الداني، ص: ٦١.

(٣) ينظر: الملقّي، رصف المباني في شرح حروف المعاني، ص: ٤٤٠-٤٤١، وابن هشام، مغني اللبيب، ١/١٨٣.

(٤) ينظر: المرادي، الجني الداني في حروف المعاني، ص: ٦٣.

وجد أن الفاء لم ترد إلا للترتيب، وهو ملازم لها في جميع صورها، ولم تأت آية واحدة تدل فيها الفاء على غير ذلك، سوى ما استدلل به الفراء من قوله : ﴿بِإِذَا فَرَأْتِ الْفُرْعَانَ قَاسْتَعِدُّ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [النحل: ٩٨]. وقوله : ﴿وَكَمْ مِّنْ فَرِيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَبَجَّاءَهَا بَأْسُنَا﴾ [الأعراف: ٥٤]. فقدّم الهلاك على مجيء البأس، وقدّم القراءة على الاستعاذة، ومعلوم أنّهما مؤخران في المعنى. غير أنّ عموم المفسرين حملوا دلالة المفردتين: قرأت، وأهلكناها، على معنى الإرادة في كليتهما؛ أي إذا أردت قراءة القرآن، وإذا أردنا إهلاك قرية، والعرب قد تقول: فعل فلان، بمعنى قارب أن يفعل، أو أراد أن يفعل، ومن ذلك عبارة (قد قامت الصلاة)، فالمراد: قد أوشك قيامها، أو أريد قيامها: ومن ذلك ما جاء في بيت الفرزدق^(١):

إلى ملكٍ كاذ النجومُ لفقدِهِ يقعن وزال الراسياتُ من الصخرِ^(٢).

وهذا إمام النحو سيبويه يقرّر ما ذهب إليه سائر النحاة من كون الفاء تفيد أصالة الترتيب والتعقيب فيقول: "والفاء، وهي تضمّ الشيء إلى الشيء كما فعلت الواو، غير أنّها تجعل ذلك متسقاً بعضه في إثر بعض؛ وذلك قولك: مررتُ بعمرٍ فزيدٍ فخالِدٍ، وسقط المطرُ بمكانٍ كذا وكذا فمكانٍ كذا وكذا"^(٣).

ثم إنَّ النحاة اختلفوا في معنى التعقيب، هل يُشترط أن يكون مُطلقاً بغير مُهلة، والذي عليه ابن هشام أنّ تعقيب كلِّ شيءٍ بحسبه "ألا ترى أنّه يُقال (تزوج فلانٌ فولد له) إذا لم يكن بينهما إلاّ مدّة الحمل، وإن كانت متطاولةً، و(دخلتُ البصرةَ فبغداداً) إذا لم تُقم في البصرة ولا بينَ البلدين"^(٤).

فابن هشام يبيّن أنّ التعقيب لا ينبغي أن يفهم بمعنى سرعة حدوث ما بعدها عقب ما قبلها هكذا على إطلاقه، إلاّ أنّ غالب ما وُظّف في أساليب العرب هو دلالة التعقيب المتبادرة

(١) البيت من الطويل، وهو للفرزدق من قصيدة رثى بها بشر بن مروان. ينظر: محمد حسن شراب، شرح الشواهد النحوية في أمّهات الكتب النحوية، ٤٤٩/١-٤٥٠.

(٢) يُنظر: ابن عصفور الإشبيلي، شرح جمل الزجاجي، ١٨٢/١-١٨٣.

(٣) سيبويه، الكتاب، ٢١٧/٤.

(٤) ابن هشام، مغني اللبيب، ١٨٤/١.

إلى ذهن السامع أو القارئ، أي ما كانت فيه الفاء معبرة عن عدم حدوث مهلة^(١). وقد وظّف الطاهر بن عاشور هذه الدلالة في كثير من مواضع تفسيره، وربّب عليها آثاراً دلالية، ومن ذلك ما أورده بيانياً لمعنى قوله **عَلَيْكُمْ**: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ وَأَنْتُمْ وَشُرَكَاءُكُمْ فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ وَقَالَ شُرَكَاءُهُمْ مَا كُنْتُمْ إِيَّانَا تَعْبُدُونَ﴾ [يونس: ٢٨]. حيث أفاد أنّ "إضافة شركاء إلى ضمير المخاطبين تهكّم، وعطف فزِيلْنَا بفاء التعقيب لإفادة حصول ذلك في عقب وقت الأمر باللبث"^(٢).

ونجده أيضاً يهتم بدلالة التعقيب في مواضع أخرى ويستنبط من خلالها أسراراً بيانية، كما أطلق اصطلاحات محدثة قرنها بالتعقيب، كتوظيفه لاصطلاح (التعقيب العرفي)، الذي صرح به على إثر تفسيره لعدّة آيات، منها قوله: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً فَرِيَةً كَانَتْ أَمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [التحل: ١١٢]. حيث عطف (أذاقها) على (كفرت بأنعم الله)، رغم ما يتبادر إلى الذهن من أنّ ثمة مهلة طويلة بين الفعلين، فبيّن ابن عاشور أنّه "تعقيب عرفي في مثل ذلك المعقب، لأنه حصل بعد مرور زمنٍ عليهم، وهم مصرّون على كفرهم، والرّسول يكرّر الدعوة وإنذارهم به، فلمّا حصل عقب ذلك بمدّة غير طويلة، وكان جزاءً على كفرهم، جعل كالشيء المعقب به كفرهم"^(٣).

وهذا الذي سمّاه ابن عاشور (التعقيب العرفي) هو ذاته ما نبّه عليه إليه ابن هشام بقوله الذي أسلفنا ذكره وهو "أنّ تعقيب كلّ شيء بحسبه"، وهو ذات ما اصطاح عليه فاضل السامرائي (التعقيب المجازي)، وفسّره بأنّ "المقام يقتضي المتكلم تقصير المدّة الطويلة، فيأتي بالفاء وقد يقتضيه العكس فيأتي ب(ثمّ)، فيقال مثلاً في مقام: (الدنيا طويلة)، وفي مقام يُقال:

(١) ينظر: مشرف بن أحمد جمعان الزهراني، أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، ط: ٢٠٠٩م، ص: ٤٤٥.

(٢) محمّد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ط: ١٩٨٤هـ، ١١/١٥١.

(٣) المصدر نفسه، ١٤/٣٠٦.

(الدنيا قصيرة)، ألا ترى أنك قد تقول مهدداً خصمك: (الأيام طويلة وأنا لك بالمرصاد)، وفي مقامٍ تقول: (الدنيا قصيرة وسنلتقي عند أحكم الحاكمين)"^(١).

كما يُشار إلى أنّ الدلالة الأصليّة للفاء المفيدة للترتيب والتعقيب قد تفيّد في الوقت ذاته دلالة التسبّب، فتكونُ جائزة الورود، أمّا دلالتا التعقيب والترتيب فلازمتان لا تنفكان عن معنى الفاء العاطفة^(٢). وقد ذكر ابن هشام^(٣) جملة آياتٍ طرأت عليها الدلالات الثلاث: الترتيب، التعقيب، والسببيّة، نذكر منها على سبيل المثال:

- قوله **عَلَيْكَ**: ﴿قَوَّكَزَهُ مُوسَىٰ بِفَضِي عَلَيْهِ﴾ [القصص: ١٥].

- وقوله **عَلَيْكَ**: ﴿قَتَلْتَنِي آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَتٍ قَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٣٧].

- وقوله **عَلَيْكَ**: ﴿لَا كَلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِّنْ زُفُومٍ ﴿٥٦﴾ بِمَا لَثُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ ﴿٥٧﴾ فَشَرِبُوا

عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ﴾ [الواقعة: ٥٢-٥٤].

أمّا دلالة الفاء على الترتيب فقد جعلها النحاة على ضربين؛ دلالتها على الترتيب الذكري، ودلالتها على الترتيب المعنوي^(٤).

ويقصدُ بالترتيب المعنوي: كونُ المعطوفٍ لاحقاً بالمعطوف عليه زماناً وذكراً أو لفظاً، نحو قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَكَ بِسُوْيِكَ بَعْدَ لَكَ﴾ [الانفطار: ٠٧]. إذ تتابع في الآية الخلقُ فالتسويةُ فالعدلُ زماناً وذكراً في التلقُّظ^(٥).

أمّا الترتيب الذكري: فهو أن تفيّد الفاء العاطفة كونَ المذكورِ بعدها كلاماً مرتباً على ما قبلها في الذكر، لا أنّ مضمونها عقيب مضمونٍ ما قبلها في الزمان^(٦). ومنه قوله **عَلَيْكَ**: ﴿فِيَلْ أَدْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ﴾ [الزمر: ٧٢]. فليس بين المعنيين المتعاطفين بالفاء تتابعٌ ولا زمنٌ، إنّما هو مجردُ ترتيب لفظي.

(١) فاضل صالح السامرائي، معاني النحو، ٢٠٣/٣.

(٢) ينظر: المالقي، رصف المباني، ص: ٤٤٠.

(٣) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ١٨٥/١.

(٤) ينظر: المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ص: ٦٣.

(٥) ينظر: المصدر نفسه، ص: ٦٣-٦٤.

(٦) ينظر: الرضي الاسترابادي، شرح الرضي على الكافية، ١٣٠٩/٢.

ثانياً: خصائص الفاء العاطفة.

امتازت الفاء من بين حروف العطف - في دائرة القرآن الكريم خصوصاً - بجملة أمور، نذكرها فيما يأتي:

١- أتمها تفيد التعقيب، وقد مرَّ بيان هذه الخاصية في الفرع المتقدم.
٢- كما اختصت بالحذف في مقام المحاورات^(١). ومثَّل له ابن عاشور بقوله تعالى: ﴿فَالْوَأْتِجَلُ بِهَا مَنْ يُفْسِدُ بِهَا وَيَسْمِكُ الدِّمَاءَ﴾ [البقرة: ٣٠]. ثمَّ قال: "هذا جوابُ الملائكة عن قول الله لهم ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾... وفصل الجواب ولم يعطف بالفاء أو الواو جرياً به على طريقة متبعة في القرآن في حكاية المحاورات"^(٢).

٣- عطفها للصفات: إذ إنَّ عطفها للاسم المفرد في القرآن، ورد بصيغة واحدة لم يتجاوزها، وهو عطف اسم الفاعل على اسم الفاعل، وهو ذاته عطف الصفات^(٣).
كما يذكر الرضوي أنَّ دلالتها تتمايز بين كونها عاطفة صفات لموصوف واحد، وبين كونها عاطفة صفات لموصوفات متعدّدة، حيث يقول: "وإذا دخلت على الصفات المتتالية، والموصوف واحد فالترتيب ليس في ملابستها مدلول عاملها، كما كان في نحو: جاءني زيد فعمرو، بل في مصادر تلك الصفات؛ كقولك: جاءني زيد الأكل فالنائم، أي: الذي يأكل فينام... وإن لم يكن الموصوف واحداً فالترتيب في تعلق مدلول العامل بموصوفاتها كما في الجوامد، نحو قولهم في صلاة الجماعة: يُقدِّم الأقرأ فالأفقه فالأقدم هجرة"^(٤).

وذكر الزمخشري أنَّ للفاء مع الصفات ثلاثة أحوال؛ أحدها: أن تدلَّ على ترتيب معانيها في الوجوه كقول الشاعر:

يا لهفَ زبابةً للحارثِ الـ صابِحِ فالغانمِ فالآيبِ^(٥)

كأنَّه قيل: الذي صبح فغنم فآب. والثاني: أن تدلَّ على ترتيبها من بعض الوجوه، نحو:

(١) ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ٤٠١/١.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ٤٠١/١.

(٣) ينظر: محمّد عبد الخالق عظيمه، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، ق: ٠١، ج: ٠٢، ص: ٢٢٢.

(٤) الرضوي الاسترادي، شرح الرضوي على الكافية، ١٣٠٨/٢.

(٥) هذا البيت لابن زبابة، وإسمه سلمة بن ذهل، وزبابة أمه. ومعنى البيت يا لهف أمي على الحارث أن لا أكون لقيته فقتلته. ينظر: جلال الدّين السيوطي، شرح شواهد المغني، لجنة التراث العربي، ١٩٦٦م، ٤٦٥/١.

(خذ الأفضل فالأكمل). والثالث: أن تدلّ على ترتيب موصوفاتها في ذلك، نحو: (يتقدّم الأقرأ فالأسن)^(١). والأمثلة عن هذه الخاصية من القرآن كثيرة، نذكر منها:

- قوله ﷻ: ﴿وَالصَّابِقَاتِ صَبَّأً ۝۱۱۱ قَالَ زَجْرَاتِ زَجْرًا ۝۱۱۲ قَالَتَلَيَّتِ ذِكْرًا﴾ [الصفات: ١-٣].

- قوله : ﴿وَالنَّزِعَاتِ غَرْفًا ۝۱۱۳ وَالنَّشِيطَاتِ نَشْطًا ۝۱۱۴ وَالسَّيِّحَاتِ سَبْحًا ۝۱۱۵ قَالَسَّيِّغَاتِ سَبْفًا ۝۱۱۶ قَالَمَدْبِرَاتِ أَمْرًا﴾ [النازعات: ١-٥].

- قوله : ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذُرُوءًا ۝۱۱۷ قَالْحَامِلَاتِ وِفْرًا ۝۱۱۸ قَالَجَارِيَاتِ يُسرًا ۝۱۱۹ قَالْمُفْسِمَاتِ أَمْرًا﴾ [الذاريات: ١-٤].

وقد ذكر محمد عبد الخالق عظمة هذه الخاصية، ثم قام بطرح سؤالٍ عن السرّ القرآني المقصود من خلال اختصاص الفاء في عطف المفرد عطف اسم الفاعل على اسم الفاعل، ولم تعطف غيره من الصفات أو من الأسماء، ليجيب بعدها قائلاً: الله أعلم بأسرار كتابه^(٢).

٤- ومن خصائص الفاء العاطفة أنّها للسببية غالباً في عطف الجمل أو عطف الصفات، نحو: قوله : ﴿بَوَكَرَهُ مُوسَىٰ بِفَضِي عَلَيْهِ﴾ [القصص: ١٥]. وقوله : ﴿بَتَلَفِّي ءَادَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَتٍ قَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٣٧]. هذا في عطف الجمل، أمّا عطف الصفات فمثاله قوله ﷻ: ﴿لَا كِلُونَ مِ شَجَرٍ مِّن زُقُومٍ ۝۱۱۰ قَمَالِثُونَ مِ نَهَا الْبَطُونَ ۝۱۱۱ قَشَرِبُونَ عَلَيْهِ مِ الْحَمِيمِ﴾ [الواقعة: ٥٢-٥٤]^(٣).

٥- اختصاصها بعطف جملة لا تصلح أن تكون صلة أو صفة أو خبراً لخلوها من الضمير على ما يصلح أن يكون كذلك. والذي ورد في القرآن من ذلك كله قوله : ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ [الحج: ٦٣]. فالجملة الفعلية (أنزل) في محلّ رفع خبر (أن)، وهي تتضمن ضميراً يعود على اسمها ليربطها بها، لكنّ الجملة (تصبح الأرض مخضرة) لا تتضمن خبراً يعود على اسم (إن)، فلا تصلح أن تكون خبراً، لذا

(١) ينظر: الزخشري، الكشاف، ٣٤/٤.

(٢) ينظر: محمد عبد الخالق عظمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، ق: ٠٣، ج: ٠١، ص: ٠٩.

(٣) ينظر: الأزهرى، شرح التصريح على التوضيح، ص: ١٦٠/٢. وابن هشام، مغني اللبيب، ص: ١٨٥/١.

كان العطف بالفاء^(١).

ودليل تمييزها بهذه الخاصية أننا لو وضعنا الواو بدلاً عنها في ذلك الموضع اختلَّ المعنى، ولهذا قال ابن مالك:

واخصُّصْ بفاءِ عَطْفَ ما لَيْسَ صِلَةً عَلَى الَّذِي اسْتَقَرَّ أَنَّه الصِّلَةُ^(٢)

ونظيره أيضاً قوله: ﴿بَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَّ بِالْبَاقِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَى مَا أَسْرَوْا مِنْ أَنْفُسِهِمْ تَلْدِيمِينَ﴾ [المائدة: ٥٢].

يقول أبو حيان في تفسيره موضحاً الآية واختصاص الفاء بهذه الميزة: "اتفق الحوفي وأبو البقاء على أن قوله: (فيصبحوا) معطوفٌ على قوله: (أن يأتي)، وهو الظاهر؛ مجوزٌ ذلك هو الفاء؛ لأنَّ فيها معنى التسبُّب؛ فصارَ نظير الذي يطيرُ فيغضبُ زيدُ الذبابُ، فلو كان العطف بغيرِ الفاء لم يصحَّ؛ لأنَّه كانَ يكونُ معطوفاً على (أن يأتي) خبراً لعسى، وهو خبرٌ عن الله تعالى، والمعطوف على الخبرِ خبرٌ، فيلزمُ أن يكونَ فيه رابطٌ، إن كانَ ممَّا يحتاجُ إلى رابطٍ، ولا رابطاً هنا، لكنَّ الفاءَ انفردت من بين سائرِ حروفِ العطفِ بتسويغِ الاكتفاءِ بضميرٍ واحدٍ..."^(٣).

٦- اختصَّت الفاء إلى جانب الواو و"ثم" بدخول همزة الاستفهام عليها؛ وذلك لقوتها، وغلبتها، وعموم تصرفها، ومن أمثلة ذلك قوله ﴿أَبَايَأُ أَهْلَ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيِّنَاتٍ وَهُمْ نَائِمُونَ﴾ [الأعراف: ٩٧]^(٤).

ثالثاً: الدلالات الفرعية للفاء.

على نحو ما كان من أمرِ واو العطف وخروجها عن دلالتها الأصلية إلى دلالات أخرى فرعية بفعلِ قرائن السياق، فالفاء هي الأخرى دلَّت على معانٍ مغايرةٍ لدلالة الترتيب والتعقيب الأصلية، نذكر ما ورد منها في القرآن الكريم فيما يأتي:

(١) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ١٦٢/٢-١٦٣.

(٢) ينظر: ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ٢٢٨/٣.

(٣) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ٢٩٤/٤.

(٤) ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ١٠٠/٥.

١- ورودها بمعنى (واو العطف):

أي أنّ الفاء قد تدلُّ على مُطلق الجمع كالواو تماماً، وهو مذهبُ الكوفيّين وتبعهم عليه بعضُ البصريّين، وحصرَ الجرميّ دلالتها على ذلك بالأماكن والمطر خصوصاً، نحو قولهم: نزلَ المطرُ بمكانٍ كذا وكذا^(١)، ونحو قول امرئ القيس:

قفا نَبَكِ من ذِكْرِي حَبِيْبٍ ومَنْزِلِ بِسِقْطِ اللّوِي بين الدّخولِ فحوملٍ^(٢)

وقد نقل الهرويّ في كتابه "الأزهيّة" كلام الأَخفش مفسّراً دلالةَ الفاء في عبارة (بين الدخول فحومل) من بيت امرئ القيس السابق، فقال: "وقال الأَخفش: الفاء في قوله: (بين الدخول فحومل) يعني الواو، يريدُ (وحومل)"^(٣).

وإن كان بعضُ النحاة قد رَفَضَ هذا التوجيّه للفاء، فمَنَعَ كونها دالة في هذا الموضع على مُطلق الجمع، فإنّه في الوقتِ نفسِه ذَهَبَت طائفة من هؤلاء المانعين إلى حملها على معنى (إلى)، والبعضُ الآخرُ وجّهَ التعقيبَ الواردَ في البيت إلى تأويلٍ مُستساغٍ، وآخرون رَووا البيت بروايةٍ أخرى وردت فيها الواو بدلاً عن الفاء^(٤).

وعلى هذا النسق من وقوع الخلاف في معنى الفاء من حيث دلالتها على مُطلق الجمع، نجدُ أيضاً أنّه قد حصل خلافٌ بين النحاة وكذا بين المفسّرين في كثيرٍ من آيات القرآن الكريم، ومن هذه الآياتِ نذكر -على سبيل المثال- ما يأتي:

- قوله : ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾ [النجم: ٠٨]. فقد نسب القرطبيّ وابن عادل في تفسيريهما للفراء أنّ الفاء في (فتدلّى) بمعنى الواو، والتقدير: ثمّ تدلّى جبريلُ السّكِينةُ ودنا. والذي حملَ الفراء على تبجّي هذا القول كونُ التدلّي وهو النزول سابقٌ للدنوِّ سببٌ له، في مقابل كونِ

(١) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ١/١٨٣، والمرادي، الجني الداني، ص: ٦٣.

(٢) ينظر: امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، اعتنى به/عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط: ٠٢، ٢٠٠٤م، ص: ٢١.

(٣) عليّ بن محمّد الهرويّ، كتاب الأزهيّة في حروف المعاني، تح/عبد المعين الملوحيّ، مطبوعات مجمّع اللّغة العربيّة، دمشق، ط: ٠٢، ١٩٩٣م، ص: ٢٤٥.

(٤) ينظر تفصيل ذلك في المقال الذي كتبه الدكتور صبحي عبد المنعم سعيد، بعنوان: المستدرک من معاني حروف العطف، مجلّة مجمّع اللّغة العربيّة، العدد: ٦٨، لشهر: شوال ١٤١١هـ، مايو: ١٩٩١م، ص: ١١٤.

الدنوّ تالٍ للتدلي ناتج عنه^(١).

- قوله **عَلَيْكَ: ﴿وَكَمْ مِّنْ فَرِيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا بِجَاءِهَا بِأَسْنَا بَيْتًا أَوْ هُمْ فَايِلُونَ﴾** [الأعراف: ١٠٤]. فلكون البأس في الوجود واقع قبل الإهلاك، فقد ذهب الفراء إلى القول بإفادة الفاء في الآية معنى الواو (أي مطلق الجمع)، والتقدير: أهلكتناها وجاءها بأسنا. وإن كان قد أوجب عن ذلك إجاباتٍ تخالف ما نُقِلَ عن الفراء^(٢).

٢- ورودها بمعنى (ثم): ذهب ابن مالك إلى أن الفاء قد تقع بمعنى (ثم) فتدلّ على الترتيب مع التراخي، وكان مما استندوا إليه في الاستشهاد على ذلك قول الشاعر^(٣):
إذا مسمعٌ أعطتك يوماً يمينه فعدت غداً عادت عليك شمالها^(٤)

وقد وردت الفاء بمعنى (ثم) كذلك في مواضع من القرآن الكريم نذكر منها ما يأتي:

- قوله **عَلَيْكَ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْبَةً فِي فَرْجٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْبَةَ عَلْفَةً ﴿١٤﴾ فَخَلَقْنَا الْعَلْفَةَ مُضْغَةً ﴿١٥﴾ فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا ﴿١٦﴾ فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ﴿١٧﴾﴾** [المؤمنون: ١٢-١٤]. فالفاء من قوله: (فخلقنا) في الموضعين، وقوله: (فكسونا)، هي بمعنى (ثم) كما ذكره كثيرٌ من النحاة والمفسرين، واستدلوا على ذلك بكون (ثم) جاءت بدلها في آيةٍ مماثلة من سورة الحج، وهي قوله: **﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِّنْ نُطْبَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُضْغَةٍ مُخْلَفَةٍ وَغَيْرِ مُخْلَفَةٍ﴾** [الحج: ٥٥]^(٥).

- قوله **عَلَيْكَ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾** [الحج: ٦٣]. إذ جعل ابن مالك الفاء في الآية من قوله (فتصبح) بمعنى (ثم)،

(١) ينظر: أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ص: ٨٩/١٧. وابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، ١٦٢/١٨.

(٢) ينظر: المرادي، الجنى الداني، ص: ٦٢، ابن هشام، مغني اللبيب، ١٨٣/١.

(٣) البيت للفردق. ينظر: ديوان الفردق، تح/علي فاغور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٢٠١، ١٩٨٧م، ص: ٤٧١.

(٤) ينظر: شرح التسهيل لابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله الطائي الجياني، تح/عبد الرحمن السيد، محمد بدوي المختون، دار هجر للطباعة والنشر، مصر، ط: ٢٠٠٠، ١٩٩٠م، ٣/٣٥٤.

(٥) ينظر: المصدر نفسه، ص: ٣/٣٥٤. وابن هشام، مغني اللبيب، ١٨٤/١.

لما تقضيه من وجود المهلة بين إنزال الماءِ واخضرار الأرض^(١).

- قوله : ﴿وَالذِّئْبُ أَخْرَجَ أَلْمَرْعَىٰ ﴿١٠﴾ فَبَجَعَلَهُ غُثَاءً أَخْوَىٰ﴾ [الأعلى: ٤-٥].
فلما كان بين إخراج المرعى وبين صيرورته غثاءً أحوى مهلةً، جعل بعض النحاة والمفسرين الفاء في الآية بمعنى (ثم) الدالة على التراخي^(٢).

وإن كنا قد أسلفنا توجيه جماهير النحاة والمفسرين للمثالين السابقين، ببقاء دلالة الفاء على أصلها وهي دلالة التعقيب، وبيانهم أن تعقيب كل شيء بحسبه، إلا أننا أردنا طرح توجيه مغايرٍ لدلالة الفاء لدى بعض النحاة والمفسرين وإن اتسم بالشذوذ.

٣- دلالة الفاء على الاستئناف:

ذكر النحاة والمفسرون أن الفاء وردت في القرآن الكريم استئنافيةً، وفيما يأتي إيرادٌ لبعض تلك الآيات التي وردت فيها الفاء دالةً على الاستئناف، أو وقعت مترددةً بين العطف والاستئناف:

- قوله : ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [إبراهيم: ١٤]. فقد وردت (فيضلاً) بالرفع فتبين دلالة الفاء على غير العطف، إذ العطف يجعل معنى المعطوف كمعنى المعطوف عليه، والرسل أرسلوا للبيان لا للإضلال^(٣). وهذا ما أُلجأ بعض معرّبي القرآن إلى اعتبار الفاء استئنافيةً في هذا الآية^(٤).

- قوله ﴿الَّذِينَ تَتَوَبَّعُهُمُ الْمَلَكَةُ ظَالِمِمْ أَنفُسِهِمْ فَأَلْفَوْا السَّلَامَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءِ بَلَىٰ﴾ [النحل: ٢٨]. حيثُ أورد ابن عادل في تفسيره أن مفردة (فألقوا) في الآية يجوز أن تأتي لأربعة أوجهٍ، ذكر منها: كونُ الكلام مستأنفاً، والكلام قد تمَّ عند قوله: (أنفسهم)^(٥). والفاء محتملةٌ أيضاً في هذا الموضع للعطف، وهو وجهٌ من الأوجه الذي ذكرها ابن عادل.

(١) ينظر: المرادي، الجنى الداني، ص: ٦٢. والزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٢٩٥/٤.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ٢٩٥/٤.

(٣) ينظر: أبو البقاء العكبري، التبيان في إعراب القرآن، ٧٦٣/٢.

(٤) ينظر: محمد الأمين الهرري، تفسير حدائق الروح والريحان، ص: ٣٤٧/١٤.

(٥) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ٥٢٣/٦. وابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، ٤٨/١٢.

وإن كان ابن هشام في مُغنيه يجعلُ كلَّ الأمثلة التي رُفِعَ فيها ما بعد الفاء من باب العطف أيضاً حيثُ يقول: "والتحقيق أنَّ الفاء في ذلك كله للعطف، وأنَّ المعتمدَ بالعطفِ الجملة، لا الفعل ... وإنما يقدَّرُ النحويون كلمةً (هو) ليبيّنوا أنَّ الفعلَ ليسَ المعتمدَ بالعطف" (١).

٤ - تردُّدُ الفاءِ بين العطفِ والسببية:

في مواضع كثيرة من القرآن نجدُ أنَّ الفاءَ دائرةً بين كونها عاطفةً أو سببيةً غير عاطفة، ذلك أنَّ العلاقةَ السياقيةَ المترتبةَ عن الرِّبطِ بالفاءِ العاطفةَ أساسها الجمعُ والتشريك، في حين تتأسَّسُ علاقةُ الرِّبطِ بالفاءِ السببيةَ على دلالةِ العلية، وهي ناشئةٌ عن معنى الشرط.

وقد قرَّرَ النحاةُ أنَّ دلالةَ السببية لا يمكنُ أن تؤدِّيها فاءُ العطفِ في حالةِ عطفِ المفردِ غيرِ الصِّفةِ، نحو: قامَ زيدٌ فعمرو، أمَّا حينَ تُستعملُ الفاءُ في عطفِ الجملِ أو الصِّفاتِ فإنَّها تدلُّ على السببيةِ غالباً (٢).

ومن الشواهدِ القرآنية التي وردت فيها الفاءُ دائرةً بين العطفِ والسببيةِ (٣) ما يأتي:

- قوله : ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨]. فقد ذكَّرَ العكبريُّ أنَّ " (فيسبُّوا) منصوبٌ على جوابِ النهي، وقيل: هو مجزومٌ على العطف، كقولهم: لا تمدِّدْهَا فَتُشَقِّقْهَا" (٤).

- قوله ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾ [الأحزاب: ٣٢]. إذ قرئت (فيطمع) بالفتح على المشهور، ودلالةُ الفاءِ فيها على السببية، كما قرئت بالجرِّ، وإنَّما نشأت هذه الكسرةُ العارضةُ لالتقاء الساكنين، وحينئذٍ تكونُ الفاءُ دالةً على العطف (٥).

قال ابن جني في المحتسب (٦): "هو معطوفٌ على قولِ الله تعالى: (فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ)، أي: فلا يطمعِ الذي في قلبه مرضٌ، فكلاهما منهيٌّ عنه، إلاَّ أنَّ النَّصبَ أقوى معي، وأشدُّ إصابةً للعدر؛ وذلك أنَّه إذا نُصِبَ كانَ معناه أنَّ طَمَعَهُ إنَّما هو مُسَبَّبٌ عن خُضُوعِهِنَّ بالقول.

(١) ابن هشام، مغني اللبيب، ١/١٩٠.

(٢) ينظر: المرادي، الجني الداني، ص: ٦٤.

(٣) إنَّما كان دوران الفاء بين هاتين الدالتين نتيجةً لاختلاف العلماء في معنى الآية وسياقاتها العامة التي تحتفُّ بها.

(٤) العكبري، التبيان في إعراب القرآن، ١/٥٣٠.

(٥) ينظر: ابن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، ٢/١٨١.

(٦) المصدر نفسه، ٢/١٨١.

فالأصل في ذلك منهي عنه، والمنهي مسبب عن فعلهنّ، وإذا عطفه كان نهيًا لهنّ وله، وليس فيه دليل على أنّ الطمع راجع في الأصل إليهنّ، وواقع من أجلهنّ. وعليه بيث امرئ القيس^(١):
فقلت له: صوّب ولا تجهدته فيذكرك من أعلى القطاة فتزلق^(٢)."

٥- الفاء الفصيحة:

أول من أطلق عليها هذا الاسم الزمخشريّ. وقال عنها: "لا تقع إلا في كلامٍ بليغ"^(٣). وقد توسّع فيها بعض النحاة والمفسّرين، خاصّة المتأخرون منهم، وأهمّ ما ذكره هؤلاء النحاة عن صورها التي توضّح حقيقتها ما يأتي:

- فابن عاشور يُطلق الفاء الفصيحة على الفاء التي لم يصلح المذكور بعدها لأن يكون معطوفًا على المذكور قبلها فيتعيّن تقدير معطوف، وهو ظاهر كلام صاحب المفتاح، وقد اعتبر ابن عاشور هذه الطريق لمعرفة الفاء الفصيحة هي الطريق المثلى^(٤).

ونقل الزركشي كلام السكاكي الذي تظهر منه رؤيته لحقيقة الفاء الفصيحة فقال: "ومن حذف جواب الفعل: ﴿إِذْهَبَا إِلَى الْفَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ [الفرقان: ٣٦]، تقديره: (فذهبا إليهم فكذبوهما فدمرناهم)، والفاء العاطفة على الجواب المحذوف هي المسماة عندهم بالفاء الفصيحة.

وقال صاحب المفتاح^(٥): وانظر إلى الفاء الفصيحة في قوله تعالى: ﴿تَوْبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ بَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ٥٤] كيف أفادت ففعلتم فتاب عليكم وقوله: ﴿فَقُلْنَا إِضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا﴾ [البقرة: ٧٣]، تقديره: فضرِبوه فحيي ﴿كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى﴾ [البقرة: ٧٣]^(٦).

(١) ينظر: امرئ القيس، ديوان امرئ القيس، ص: ١٣١.

(٢) معنى يُذرك: طيره وأذبه، والقطاة: عجز الدابة. والشاهد: "فيذكرك"، جعل الجواب بـ"الفاء"، كالمسوق المعطوف على ما قبله؛ لأنه مجزوم، وحقه النصب. ينظر: محمد حسن شرّاب، شرح الشواهد الشعرية، ١٨٦/٢.

(٣) ينظر: الزمخشريّ، الكشاف، ١٤٤/١.

(٤) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥١٨/١-٥١٩.

(٥) ينظر: أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٢٠٠٢، ١٩٨٧م، ص: ٢٧٨.

(٦) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١٨٢/٣.

- أما الزمخشري ومن وافقه فأطلقوا الفاء الفصيحة على الفاء التي حُذِفَ معطوفُها، أو كانت لشروطٍ مُقدِّرٍ مع الأداة، والمقصودُ أنه إذا كان المحذوفُ شرطاً، فالفاءُ جوابيةً، وما دخلَ عليها جملةُ الجوابِ المسبِّبةُ عن جملةِ الشرطِ المقدَّرةِ مع الأداةِ قبلها؛ "فتكونُ الفاءُ إذ ذاك رابطةً لجملةِ الجزاءِ بجملةِ الشرطِ المحذوفةِ هي وحرفُ الشرطِ"^(١). ومن شواهدِها في القرآن الكريم:

- قوله : ﴿وَقُلْنَا إِضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ إِثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ [البقرة: ٦٠]. قال الرازي: "فانفجرت متعلِّقةٌ بمحذوفٍ؛ أي فضرِبَ فانفجرت، أو فإن ضربت فقد انفجرت"^(٢). فالحذفُ إذن متعلِّقٌ بجملةٍ شرطيةٍ حُذِفَت مع الأداة، والتقدير كما ذكرَ الرازي: (فإن ضربت فقد انفجرت منه)، أو أنّ الحذفَ متعلِّقٌ بمحذوفٍ في الآيةِ يعدُّ سبباً لما بعد الفاء، والتقدير: فضرِبَ فانفجرت.

- وقوله ﴿أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا نُنزِلُ عَلَيْهَا نُكُتًا لَأَهْدَىٰ مِنْهُمْ بَقَدِّ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [الأنعام: ١٥٧]. ذكر هذه الآية أبو السعود في تفسيره وبيّن أنّ "فقد جاءكم" متعلِّقٌ بمحذوفٍ يُنبئُ عنه الفاءُ الفصيحةُ؛ إمّا معللٌ به، أي لا تعتذروا بذلك فقد جاءكم... الخ، وإمّا شرطٌ له؛ أي إن صدقتم فيما كنتم تعدّون من أنفسكم من كونكم أهدى من الطائفتين"^(٣).

ولقد تناول أبو السعود الفاء الفصيحة على نطاقٍ واسعٍ في تفسيره، ممّا يدلُّ على فائق عنايته بها، ويوحى إلى ما يمكنُ أن تتضمَّنه هذه الفاء من الدرر البليغة الوفيرة. كما أنّ ابن مالكٍ تناولها أيضاً في ألفيته فقال:

والفاءُ قد تُحذفُ معَ ما عَطَفَتْ والواوُ إذْ لا لبسَ وهي انْفَرَدَتْ
بعطفِ عامِلٍ مُزَالٍ قَدْ بَقِيَ مَعْمُولُهُ دَفْعًا لَوْهَمِ اتَّقِي^(٤)

(١) جلال الدّين السيوطي، نواهد الأبيكار وشوارد الأفكار (حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي)، ثلاث رسائل دكتوراه، كلية أصول الدّين، جامعة أمّ القرى، سنة النشر: ٢٠٠٥م، ٢/٢٤٧.

(٢) فخر الدّين الرازي، مفاتيح الغيب، ٣/٥٢٩.

(٣) أبو السعود العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (أو تفسير أبي السعود)، مكتبة إحياء التراث العربي، بيروت، دط، ١/١١٢.

(٤) ينظر: ابن عقيل، شرح ابن لألفية ابن مالك، ٣/٢٤١.

إلا أنّ من النّحاة من أنكر الصورة التي قرّرها الزمخشريّ للفاء الفصحية، وهي حذف أداة الشرط وفعل الشرط، والتي قال عنها "هو من أحاسن الحذوف"^(١).
فإنّ أبا حيّان على سبيل المثال منع من ذلك، وذهب إلى عدم جوازه، محتجاً بأنّه "لم يثبت ذلك في لسان العرب"^(٢).

والمتمعّن في كتب التفسير يلمح تبايناً لدى المفسّرين بخصوص تناول هذا الفاء وحدّة الاهتمام بها لديهم، فبينما نجد فريقاً قد أولى عنايةً فائقةً بها، ووسّع نطاق البحث فيها، كما ذكرناه عند أبي السّعود وسار على نهجه من قبله ومن بعده طائفةٌ أخرى منهم الزمخشريّ، وأبو حيّان، والألوسيّ، ومحمد الطاهر ابن عاشور. في مقابل هؤلاء يُلاحظ لدى فريقٍ من أئمة التفسير وغيرهم عدم العناية بهذه الفاء، بل لا يكاد يوجد لها أثرٌ يُذكر في تفاسيرهم، ومنهم: الطبريّ، ابن كثير... وغيرهم. ولعلّ العلة الجوهريّة في ذلك كونٌ من اعتنى بالفاء الفصيحة غالباً ما يقصدُ إلى محاولة إدراك أسرار البلاغة ومكامن البيان القرآنيّ، إذ تُعدُّ هذه الفاء ملمحاً من ملامح البلاغة. بخلاف الفريق الآخر من المفسّرين الذي لا يُولي كبير اهتمام بهذا الباب، لذا عزف عن تناول هذه الفاء، وبيان أثرها البلاغيّ في القرآن الكريم.

رابعاً: دوران الفاء بين الأصالة والزيادة في القرآن الكريم.

الفاء قد تكونُ زائدةً في القرآن الكريم بالمعنى الذي نبّهنا عليه، وقرّرنا صحّته في كلام سالفٍ حين التعرّض لمسألة زيادة الواو، وقد ذكر النّحاة أنّ الفاء تردُّ زائدةً في صورتين:

١- إحداهما: دخول الفاء على خبر المبتدأ، إذا تضمّن معنى الشرط.

وفي هذه الصورة نلاحظُ دور السياق في دخول الفاء على خبر المبتدأ، ذلك أنّ المبتدأ لما أشبه اسم الشرط دخلت الفاء في خبره تشبيهاً له بالجواب. وإتّما سُميت الفاء زائدة رغم ما كان لها من دور سياقيّ في إضفاء معنى لكون الخبر مستغنٍ عن رابطٍ يربطه.

٢- والصورة الأخرى هي الفاء التي يكونُ دخولها في الكلام كخروجها. وقد اختلف النّحاة في جواز وقوع هذه الفاء. فأجاز ذلك الأخفش ومنعه سيبويه والجمهور^(٣).

(١) الكشاف، جار الله الزمخشريّ، ٨١/٢.

(٢) محمّد عبد الخالق عظيمه، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، ق: ٠١، ج: ٠٢، ص: ٢٣٣.

(٣) ينظر: المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ص: ٧٠-٧١. وابن هشام، مغني اللبيب، ١/١٨٨.

وفيما يأتي عرضٌ لجملة آياتٍ وردت فيها الفاءُ دائرةً بين العطف والزيادة:

- قوله **﴿وَعَلَىٰ ذَٰلِكِ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ﴾** [الماعون: ٠٢].

فقد جعل الزركشي الفاءَ في هذه الآية زائدةً على مذهبه الذي ذكّر سلفاً. وجعلها سيبويه جواباً لشرطٍ مقدرٍ، والتقدير: إن أردت عليه فذلك^(١).

كما يجوز أن تكون للعطف، وهذا الوجه ذكره الزمخشري حيث قال: "وطريقةٌ أخرى: أن يكونَ (فذلك) عطفاً على (الذي يُكذّب)؛ إمّا عطف ذاتٍ، أو عطفَ صفةٍ على صفةٍ ..."^(٢).

قوله : **﴿بَلِ لِلَّهِ مَا عِبْدُوا وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾** [الزمر: ٦٦].

فأراء النحاة والمفسرين حول هذه الآية دائرةً بين أصالة الواو في دلالتها على العطف، وبين كونها زائدة؛ أمّا دلالتها على العطف فذكره ابن المنير في تعليقه على كلام الزمخشري إذ يقول: "مقتضى كلام سيبويه في أمثال هذه الآية أن الأصل فيه (فاعبد الله)، ثم حذفوا الفعل الأول اختصاراً، فلمّا وقعت الفاءُ أولاً استنكروا الابتداءَ بها، ومن شأنها التوسطُ بين المعطوف والمعطوفِ عليه، فقدّموا المفعولَ وصارت متوسطةً لفظاً، ودالّةً على أن تمّ محذوفاً اقتضى وجودها، ولتعطفَ عليه ما بعدها، وينصّاف إلى هذه الغاية في التقديم فائدةً الحصر"^(٣).

أمّا القول بكونها زائدةً في الآية فقد روي ذلك عن الأخفش النحاس ومكي بن أبي طالب ضمن كتابيهما في إعراب القرآن^(٤).

- قوله : **﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ۖ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرِ﴾** [الكوثر: ١-٢].

فللنحاة والمفسرين في فاءِ هذه الآية رأيان:

أحدهما: أصالة الفاءِ أي دلالتها على العطف، المتضمن إفاضة الترتيب الذي ذكره أبو

(١) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٣٠١/٤.

(٢) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ٨٠٤/٤.

(٣) جار الله الزمخشري، الكشاف وبجاشيته كتاب الانتصاف على الكشاف لابن المنير السكندري، مكتبة العبيكان، الرياض، ط: ١٩٩٨م، ٣٢٠/٥.

(٤) ينظر: النحاس، إعراب القرآن، ١٦/٤. ومكي بن أبي طالب، مشكل إعراب القرآن الكريم، تح/حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ٢٠٢٠، ١٤٠٥هـ، ٦٣٣/٢.

السُّعُود في تفسيره^(١). والمتضمّن أيضًا إفادة التعقيب الذي تدلُّ كما ذكر الرازي، "على أنّ شُكْرَ النِّعْمَةِ يجبُ على الفور لا على التراخي"^(٢).

والرأي الأخر: كونُ الفاءِ زائدةً وهو ما نقله الزركشي غير مسندٍ في كتابه (البرهان)^(٣). وللفاءِ الدائرة بينَ العطفِ والزيادةِ شواهدٌ أخرى من القرآن الكريم، وإن كان القول بزيادته غالبًا ما يكون رأيًا ضعيفًا يُنقل للبيان والإفادة لا غير. ومن تلك الشواهد نذكر أيضًا:

- قوله : ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنَّ مِثَّ بِهِمُ الْخَالِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٤]^(٤).

- قوله ﷻ: ﴿مَا فَطَعْتُمْ مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا فَايْمَةً عَلَىٰٰ صَوْلِيهَا بِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الحشر: ٥]^(٥).

(١) أبو السعود، تفسير أبي السعود، ٢٠٥/٩.

(٢) الرازي، مفاتيح الغيب، ص: ٣١٧/٣٢. وينظر: العكبري، التبيان في إعراب القرآن، ١٣٠٦/٢.

(٣) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٣٠١/٤.

(٤) ينظر: محمد عبد الخالق عزيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، ق: ٥١، ج: ٥٣، ص: ٢٥٧.

(٥) ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ٧٧/٢٨.

يعدُّ الحرف "ثم" ثالثُ الحروفِ وخاتمتها ضمنَ حروفِ العطفِ التي تشرُّكُ بينَ المعطوفِ والمعطوفِ عليه في الحكم، وقد احتفت أيضاً كتبُ التَّحويينِ والمفسرينِ ببيانِ دلالاته وأسراره، "وخاضَ الرِّجالُ في معاني (ثم) فذكروا فوائدها الأساسيَّة، واشتدَّ غرامُهم بمواضعها المختلفة من النَّصوصِ القرآنيَّة، فكشفوا التَّقاب عن جوانبها البلاغيَّة، وظلالها الجماليَّة، ودقَّت ملاحظاتهم في الكشفِ عن أسرارها، وأظهروا بما وصفوه وعبروا عنه تذوقاً أصيلاً، ورهافةً حسنً، وتمثلاً عميقاً لجوانبِ علمِ المعاني، وخفايا التركيب في أسلوبِ القرآنِ المعجز" (١).

وكما لحرفِ العطفِ "ثم" تعبيرٌ عن دلالاته الأصليَّة، ينصرفُ كذلك إلى دلالاتٍ فرعيَّة يُرشدُ إليها السِّياق ويكشفُ عن مواضعها من القرآنِ الكريم. ويهدفُ هذا المبحثُ إلى بيانِ تلك الدلالاتِ ضمنَ سياقها القرآنيِّ معَ عَضِدِ كلِّ دلالةٍ بما حرَّره أئمَّةُ النَّحوِ والتفسيرِ، والاستدلالِ لذلك بشواهدِ القرآنِ وآياته.

أولاً: الدلالة الأصلية لـ "ثم":

حرف "ثم" يشرك بين الأول والثاني في الإعراب والمعنى^(١)، و"يشرك في الحكم، ويفيد الترتيب بمهلة، فإذا قلت: قام زيدٌ ثم عمرو، أدنت بأن الثاني بعد الأول بمهلة"^(٢).

هذا ما قرره سيبويه و معهُ جمهور البصريين حيثُ جاء في كتاب سيبويه: "ومن ذلك، مررتُ برجلٍ ثم امرأة، فالمرور هاهنا مروران، وجعلتُ (ثم) الأول مبدوءاً به، وأشركتُ بينهما في الجر"^(٣).

ووردَ في المقتضب ما نصّه: "وتمّ مثل الفاءِ إلّا أنّها أشدُّ تراخياً"^(٤).

فدلالة "ثم" الأصليةُ إذن تجري على ثلاثة أمورٍ ذكرها السيوطي فقال: "ثم حرفٌ يقتضي ثلاثة أمورٍ: التشريك في الحكم، والترتيب والمهلة"^(٥).

ولم يتعد الأشموني عن تحديد الدلالة الأصلية السابقة لـ "ثم" حين فسّر بيت ابن مالك في الألفية:

والفاءُ للترتيبِ باتّصالٍ و"ثمّ" للترتيبِ بانفصالٍ^(٦)

فقال: "والفاءُ للترتيبِ باتّصالٍ أي: بلا مهلة، وهو المعبرُ عنه بالتعقيب، نحو: ﴿ثُمَّ آمَاتَهُ﴾

﴿بِأَفْبَرَةٍ﴾ [عبس: ٢١] ... و"ثمّ" للترتيبِ بانفصالٍ: أي بمهلةٍ وتراخٍ، نحو: ﴿بِأَفْبَرَةٍ﴾ ﴿ثُمَّ

إِذَا شَاءَ انشَرَهُ﴾ [عبس: ٢١-٢٢]"^(٧).

إلّا أنّ ثمة رأيٍ للأخفش والكوفيّين زعموا فيه إمكانية تخلفِ الدلالاتِ الأصليةِ الثلاثِ

لـ "ثم" ومن ذلك دلالة التشريك؛ بأن تقع زائدة فلا تكون عاطفةً البتّة، وحملوا هذا المعنى على

(١) ينظر: خالد بن عبد الله الوقاد، شرح التصريح على التوضيح، ١٥٣/٢، وأبو عبد الله محمد بن حسن (ابن الصائغ)، اللّحة في شرح الملحّة، تح/إبراهيم بن سالم الصاعدي، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة النبوية، ط: ٠١، م٢٠٠٠، ٦٨٩/٢.

(٢) المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ص: ٤٢٦.

(٣) سيبويه، الكتاب، ٤٣٨/١.

(٤) المبرد، المقتضب، ١٤٨/١.

(٥) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ٢٢٢/٢.

(٦) ينظر: الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، ٣٦١/٢.

(٧) المصدر نفسه، ٣٦٤/٢-٣٦٥.

قوله : ﴿حَتَّىٰ إِذَا ضَافَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحَبَتْ وَضَافَتْ عَلَيْهِمُ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا﴾ [التوبة: ١١٨] ^(١).

كما أن من النحاة ^(٢) من زعمَ عدمَ إفادةِ (ثم) الترتيبَ محتجاً بقوله ﷻ: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ۝١ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ۝٢ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَبَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ ۝٣﴾ [السجدة: ١٠٧]، وبقوله : ﴿ذَٰلِكُمْ وَصَّيْكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣-١٥٤] ^(٣).

وسياًتي فيما بعدُ بيانٌ لتوجيه دلالة هذه الآياتِ وأمثالها ضمن الدلالات الفرعية لـ"ثم"؛ إذ إنَّ الدلالةَ الأصليَّةَ التي استقرَّ عليها الأمرُ لدى عامَّةِ النحاةِ والمفسِّرين هي دلالتها على الأمور الثلاثة المذكورة آنفاً: التشريكُ، والترتيبُ، والمهلهةُ. والقولان المشارُ إليهما بالنسبةِ إلى رأيِ جماهير النحاةِ والمفسِّرين يصنَّفان في إطار الأقوال الشاذَّةِ غيرِ المعترَبةِ. وهذا ما ألحَّ إليه المرادي بقوله: "وهذا مذهبُ الجمهور، وما أوهمَ خلافَ ذلك تأوُّلوه" ^(٤).

ثانياً: خصائص (ثم) في القرآن الكريم:

تختصُّ ثم في القرآن الكريم بجملةٍ خصائصٍ نوردها فيما يأتي:

١- جواز حذف المعطوفِ عليه بـ"ثم"، ومنه قوله ﷻ: ﴿ذَٰلِكُمْ وَصَّيْكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣-١٥٤]. عُطِفَ "آتيناً" على محذوفٍ يقتضيه المقام تقديره: فعلنا ذلك ثم آتيناً موسى الكتاب ^(٥). وتشارك "ثم" مع الواو والفاء العاطفتين في هذه الخاصية.

٢- من خصائص "ثم" كثرةُ ذكرها بين الجملتين المكرَّرةِ أولاهما للتوكيد اللفظي، ومن ذلك قوله ﷻ: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [التكاثر: ٣-٤]. وكذا

(١) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ٢/٢٢٢-٢٢٣.

(٢) ومنهم القراء فيما حكاه عنه السيراني، والأخفش وفُطْرِب فيما حكاه أبو محمَّد عبد المنعم أبو الفرس في مسأله "الخلافات" عنه. ينظر: المرادي، الجني الداني، ص: ٤٢٧.

(٣) ينظر: السيوطي، همع الهوامع، ٣/١٦٤، وابن هشام، مغني اللبيب، ١/١٣٥-١٣٦.

(٤) المرادي، الجني الداني في حروف المعاني، ص: ٤٢٦.

(٥) ينظر: أبو السعود العمادي، تفسير أبي السعود، ٣/٢٠٠-٢٠١.

قوله : ﴿رَمَّا أَذْرِيكَ مَا يَوْمَ الدِّيسِ ﴿٧﴾ ثُمَّ مَا أَذْرِيكَ مَا يَوْمَ الدِّيسِ﴾ [الانفطار: ١٧-١٨].

قال الرضي: "وقد تكون ثم والفاء أيضاً مجرد التدرج في الارتقاء، وإن لم يكن الثاني مترتباً في الذكر على الأول، وذلك إن تكرر الأول بلفظه، نحو: بالله، فبالله، أو: والله، ثم والله" (١). ثم استشهد أيضاً بالآيتين السالفتين.

٣- أكثر المواضع التي وردت فيها "ثم" عاطفة عطفتها جملة على جملة لا محل لها من الإعراب، كما أن الجملة التي فعلها ماضٍ أكثر الجمل وقوعاً بعد "ثم"، وتليها الجملة التي فعلها مضارع، ثم التي فعلها أمر (٢).

٤- عطف "ثم" للاسم المفرد لم يقع في القرآن، وإنما جاءت عاطفة للجملة فحسب (٣).

٥- لم ترد "ثم" في القرآن الكريم بمعنى الفاء إلا ما روي من وجوه ضعيفة عن بعض أهل التفسير ضمن مواضع محدودة من النص القرآني، ومن ذلك: قوله ﴿عَلَيْكَ﴾ ﴿ثُمَّ أبيضوا من حيث أبيض الناس واستغفروا لله﴾ [البقرة: ١٩٩].

حيث ذكر بعض المفسرين للآية احتمالين؛ "فيحتمل أن يكون أمراً لهم بالإفاضة من عرفة ويحتمل أن يكون إفاضة أخرى وهي التي من المزدلفة، وعلى هذا تكون (ثم) على باهما، أي: للترتيب في الذكر لا في الزمان الواقعة فيه الأعمال، وقد رجح هذا الاحتمال الأخير ابن جرير الطبري" (٤).

وإن كان ورد هذا المسلك في لغة العرب، وهذا ما صرح به ابن مالك إذ يقول: "وقد تقع الفاء موقع (ثم)، و(ثم) موقعها، ... وقد تقع (ثم) في عطف المقدم بالزمان اكتفاءً بترتيب اللفظ" (٥). وقد استشهد له شارح التسهيل (٦) بقول الشاعر:

(١) الرضي الاستربادي، شرح الرضي على الكافية، ١٣١٧/٢.

(٢) ينظر: محمد عبد الخالق عظيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، ق: ٠١، ج: ٢، ص: ١٠٠-١٠١.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ق: ٠١، ج: ١، ص: ١٣.

(٤) محمد صديق خان القنوجي، نيل المرام من تفسير آيات الأحكام، تح/محمد حسن إسماعيل، وأحمد فريد الزبيدي، دار

الكتب العلمية، بيروت، ط: ٢٠٠٣م، ص: ٦٠.

(٥) ابن مالك، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، ص: ١٧٥.

(٦) ينظر: محمد بن عبد الله الجبائي، شرح التسهيل لابن مالك، ٣/٣٥٤-٣٥٥.

كَهَزَّ الرُّدَيْنِيَّ تَحْتَ الْعَجَاجِ جَرَى فِي الْأَنْبَابِ ثُمَّ اضْطَرَبَ^(١)

قال محمد حسن شُرَّاب شارحاً لهذا الشاهد النحوي: "والشاهدُ استخدَمَ (ثم) بمعنى الفاءِ للترتيبِ مع التعقيبِ دونَ تراخٍ، أمَّا (ثم) فأصلُ معناها الترتيبُ مع التراخي، ذلك أنَّ الهزَّ متى جَرَى في أنابيبِ الرُّمَحِ يَعْقُبُهُ الاضطرابُ ولم يتراخَ عنه"^(٢).

٦- اختصَّت "ثم" إلى جانب الواو والفاء بدخول همزة الاستفهام عليها؛ وذلك لقوتها، وغلبتها، وعموم تصرُّفها، ولم يقع هذا في القرآن الكريم مع "ثم" سوى في موضعٍ وحيدٍ هو قوله ﷻ: ﴿أَتَمَّ إِذَا مَا وَقَعَ ءَامَنْتُمْ بِهِ ءَآلَٰنَ وَقَدْ كُنْتُمْ بِهِءَ تَسْتَعْجِلُونَ﴾ [يونس: ٥١]^(٣).

٧- ومن خلال ما قام به محمد عبد الخالق عظيمة^(٤) من جردِ لمواقع "ثم" في القرآن الكريم والأساليب التي سيقَّت في إطارها، يمكننا استخلاص الإحصاء الآتي:

م	المواقع التي وردت فيها (ثم)	عدد المواقع
١	عاطفة للفعل المنصوب على الفعل المنصوب	٥
٢	عاطفة للفعل المجزوم بـ(لم)	٢
٣	عاطفة على فعل الشرط	٢
٤	عاطفة على جواب الشرط	٢
٥	عاطفة للفعل على اسم الفاعل	٤
٦	عاطفة للجار والمجرور على الجار والمجرور	٧
٧	عاطفة لجملة على جملة	٣٠٣

و عليه فإنَّ "ثم" وردت في (٣٣٠) موضع من القرآن الكريم بالأساليب المذكورة في الجدول السابق.

(١) هذا البيت لأبي دؤاد الإيادي -جارية بن الحجاج- شاعر جاهلي، من قصيدة وصف بها فرسه. والرديني: الرمح. والأنابيب: أجزاء الرمح. يُشَبَّه اهتزازُ فَرَسِهِ ونشاطه وسرعته، كما يُسرِعُ الاهتزازُ في الرمح.

(٢) محمد بن محمد حسن شُرَّاب، شرح الشواهد الشعرية في أمهات الكتب التحويلية، مؤسسة، بيروت، ط: ١، ٢٠٠٧م، ١/١٣٤.

(٣) ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ١٠٠/٥.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ق: ١، ج: ٢، ص: ١٠٠.

ثالثاً: الدلالات الفرعية لـ(ثم) في القرآن الكريم:

تنصرفُ الدلالةُ الأصليَّةُ لـ"ثم" - بما يقتضيه سياق القرآن الكريم- إلى جُملةٍ من الدلالاتِ الفرعيةِ، نذكرُها فيما يأتي:

١- دلالة "ثم" على مطلق الجمع (دلالة الواو):

لَمَحَ المفسِّرونَ في إطارِ السياقِ القرآنيِّ انصرافَ "ثم" إلى معنى الواو، وذلك في جملة آياتٍ، نذكرُ منها قوله ﷻ: ﴿وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ﴾ [هود: ٥٣]. فقد روى القرطبيُّ عن الفراء أنَّ "ثم" في الآية الكريمة بمعنى الواو^(١). ونقلَ ذلك البغويُّ عن الفراء أيضاً وعلَّله بقوله: "لأنَّ الاستغفار هو التوبة، والتوبة هي الاستغفار"^(٢).

ومن الآياتِ التي ذَكَرَ بعضُ النحاةِ والمفسِّرينَ أنَّ "ثم" فيها جاريةٌ بمعنى الواو قوله : ﴿أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾ [البعد: ١٦-١٧]؛ إذ قرَّرَ ابن الجوزي في تفسيره (زاد المسير) أنَّ "ثم" هاهنا بمعنى الواو^(٣). وتقدير الآية على هذا "وكان هذا المعتق للرقبة، والمطعم في المسغبة، من الذين آمنوا..."^(٤).

٢- دلالة (ثم) على الترتيب الذكري:

وردت "ثم" في جملةٍ من الآياتِ وليسَ في السياقِ قرينةٌ تُفهمُ منها دلالتها على الترتيبِ والتراخي في الزمان، فلا تُفيدُ أنَّ الثاني بعد الأول، بل قد يكونُ قبله في حقيقة الأمر. قال الرضويُّ: "قد تجيءُ (ثم) بجزءِ الترتيبِ في الذكر، والتدرُّجِ في درجِ الارتقاء... من دونِ اعتبارِ التراخي والبُعدِ بينَ تلكِ الدرَج، ولا أنَّ الثاني بعدَ الأولِ في الزمان، بل زُبماً يكونُ قبله، كقوله^(٥):"

(١) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٣/٩.

(٢) البغوي، معالم التنزيل، ٤٣٨/٢.

(٣) أبو الفرج بن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، تح/عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ٠١، ١٤٢٢هـ، ٤/٤٤٩.

(٤) ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، ٣٥١/٢٠.

(٥) البيت لأبي نواس، ينظر: محمد بن حسن شُرَّاب، شرح الشواهد الشعرية في أمهات الكتب النحوية، ٣٢١/١.

إِنَّ مِنْ سَادَ ثُمَّ سَادَ أَبُوهُ ثُمَّ قَدْ سَادَ قَبْلَ ذَلِكَ جَدُّهُ" (١).

ومن الآيات التي يُستدلُّ بها في هذا المنحى قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا﴾ [الزمر: ٥٦]. إذ المقصودُ بالنفس الواحدة نفسُ آدم عليه السلام، والمقصودُ بزوجه حواء، ومعلومٌ أنَّ خلقَ حواءَ كَانَ قَبْلَ خَلْقِ الذَّرِيَّةِ، فَكَانَ فَهْمُ دَلَالَةِ "ثُمَّ" فِي هَذِهِ الْآيَةِ مِنْ مَوَاضِعِ الْاِخْتِلَافِ عِنْدَ النَّحَاةِ وَالْمُفَسِّرِينَ، وَقَدْ ذَهَبَ جَمْعٌ مِنْهُمْ مِنْ خِلَالِ مَسَايِرَتِهِ لِمَذْهَبِ الْبَصْرِيِّينَ فِي الْقَوْلِ بِدَلَالَةِ "ثُمَّ" عَلَى التَّرْتِيبِ وَالتَّرَاخِي فِي الزَّمَانِ مُطْلَقًا فِي تَحْرِيرِ آرَائِهِمْ (٢). فِي مُقَابِلِ ذَلِكَ لَمْ يَرِ الْكُوفِيُّونَ أَنَّ "ثُمَّ" دَالَّةٌ عَلَى التَّرْتِيبِ وَالتَّرَاخِي فِي الزَّمَانِ مُطْلَقًا، وَعَدَمُ التَّزَامِهِمْ بِذَلِكَ جَعَلَهُمْ أَكْثَرَ رِعَايَةً وَفَهْمًا مِنْ غَيْرِهِمْ لِدَوْرِ السِّيَاقِ فِي فَهْمِ الدَّلَالَةِ الزَّمْنِيَّةِ، وَتَحْدِيدِهَا فِي هَذَا الْعَطْفِ.

وفي هذا يقولُ الفراءُ بياناً للآية السالفة: "العربُ إِذَا أَخْبَرَتْ عَنْ رَجُلٍ بِفَعْلَيْنِ رَدَّوْا الْآخِرَ بِ(ثُمَّ) إِذَا كَانَ هُوَ الْآخِرَ فِي الْمَعْنَى. وَرَبَّمَا جَعَلُوا (ثُمَّ) فِيْمَا مَعْنَاهُ التَّقْدِيمُ وَيَجْعَلُونَ (ثُمَّ) مِنْ خَبَرِ الْمُتَكَلِّمِ. مِنْ ذَلِكَ أَنْ تَقُولَ: قَدْ بَلَغَنِي مَا صَنَعْتَ يَوْمَكَ هَذَا، ثُمَّ مَا صَنَعْتَ أَمْسٍ أَعْجَبَ. فَهَذَا نَسَقٌ مِنْ خَبَرِ الْمُتَكَلِّمِ. وَتَقُولَ: قَدْ أَعْطَيْتَكَ الْيَوْمَ شَيْئًا، ثُمَّ الَّذِي أَعْطَيْتَكَ أَمْسٍ أَكْثَرَ، فَهَذَا مِنْ ذَلِكَ" (٣).

فكان ما قاله النَّحَاةُ بَعْدَئِذٍ مِنْ وَقْعِ "ثُمَّ" لِلدَّلَالَةِ عَلَى التَّرْتِيبِ فِي الْإِخْبَارِ، هُوَ مَا اصْطَلَحُوا عَلَيْهِ فِيْمَا بَعْدُ بِالتَّرْتِيبِ الذِّكْرِيِّ، أَوْ الدَّلَالَةُ عَلَى التَّدْرُجِ فِي دَرَجِ الْارْتِقَاءِ (٤). وَفَضْلًا عَنْ تِلْكَ الْآيَةِ الْمَذْكُورَةِ سَلَفًا نَحْدُ النَّحَاةِ وَالْمُفَسِّرِينَ يوردون آياتٍ أُخْرَى اصْطَبَغَتْ فِيهَا "ثُمَّ" بِتِلْكَ الصَّبِغَةِ الْعَارِضَةِ، نَذَكُرُ مِنْهَا:

- قَوْلُهُ : ﴿وَإِنَّمَا نُرِيِّنُكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ، أَوْ نَتَوَقَّئُكَ بِإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾ [يونس: ٤٦].

(١) الرضي الاسترابادي، شرح الرضي على الكافية، ١٣١٦/٢.

(٢) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ١١٣/٤-١١٤، والمرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ١٣٦/١. ومحمد رشيد رضا،

تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: ١٩٩٠م، ١٧٨/٨.

(٣) الفراء، معاني القرآن، ٤١٥/٢.

(٤) ينظر: الرضي الاسترابادي، شرح الرضي على الكافية، ١٣١٦/٢.

- وقوله **عَلَى**: ﴿أَلَمْ كَتَبْ أَحْكَمَتْ - آيَتَهُ، ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ٥١].

- وقوله : ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ إِسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الرعد: ٥٢].

٣- دلالة (ثم) على الاستبعاد:

وهو استبعاد مضمون ما بعد "ثم" عن مضمون ما قبلها، وعدم مناسبتها له، ويعبر عن هذه الدلالة - أحياناً - بتفاوت مرتبة ما بعدها عما قبلها.

قال الزمخشري في (الكشاف) عند تفسير قوله : ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٥] "... قلت (أي الزمخشري): موقعها لبيان تفاضل الأمور الثلاثة، كان الثاني أعظم من الأول، والثالث أعظم منهما، تشبيهاً لتباعد ما بينهما في الفضل بتباعد ما بين الحوادث في الوقت"^(١).

فكان التراخي الزمني المعهود في معنى "ثم" استعير لمعنى آخر شبيه به، وهو التراخي في التفاوت في المراتب، وهو الذي اصطلح عليه البعض باسم (التراخي الرتبي). وقد نبه ابن عاشور على هذا الاقتباس اللغوي بقوله: "وإفادته التراخي الرتبي هو المعتبر في عطف ثم للحمل، سواء وافقت الترتيب الوجودي مع ذلك، أو كان معطوفها متقدماً في الوجود. وقد جاء في الكلام الفصيح ما يدل على معنى البعدية مراداً منه البعدية في الرتبة، وإن كان عكس الترتيب الوجودي فتكون البعدية مجازية مبنية على تشبيه البؤن المعنوي بالبعد المكاني أو الزماني"^(٢).

والآيات التي أوردها المفسرون والنحاة دالة على هذا المسلك اللغوي عديدة، نذكر منها:

- قوله : ﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ [المائدة: ٣٢].

قال أبو السعود: "... وثم للتراخي في الرتبة والاستبعاد"^(٣).

(١) الزمخشري، الكشاف، ٢٨٣/٣.

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ٣٨٣/١.

(٣) أبو السعود، تفسير أبي السعود، ٣٠/٣.

- قوله ﷻ: ﴿وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ ١٢٣ ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعِ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ﴿التَّحْلِ: ١٢٢-١٢٣﴾.

قال الزمخشري: "في (ثم) هذه ما فيها من تعظيم منزلة رسول الله ﷺ ... من قِبَلِ أَهْلِهَا دَلَّتْ عَلَى تَبَاعُدِ هَذَا النَّعْتِ فِي الْمُرْتَبَةِ مِنْ بَيْنِ سَائِرِ النَّعْوَاتِ الَّتِي أَثْنَى اللَّهُ عَلَيْهِ بِهَا"^(١).

- قوله : ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ﴾ ٢٥ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ ﴿الغاشية: ٢٥-٢٦﴾.

قال أبو السعود: "... وَتَمَّ لِلتَّرَاخِي فِي الرُّتْبَةِ لَا فِي الزَّمَانِ"^(٢).

ومن الآيات التي تدلُّ فيها (ثم) على الاستبعاد أو التراخي الرُّتْبِي أيضاً:

- قوله : ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَزْتَابُوا﴾ [الحجرات: ١٥].

- قوله ﷻ: ﴿خُذُوهُ بِغُلُوِّهِ﴾ ٣٠ ثُمَّ أَلْجَحِيمَ صَلْوَهُ ﴿الحاقة: ٣٠-٣٢﴾.

- قوله : ﴿لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٠].

٤- دلالة (ثم) على الاستئناف:

أجاز بعض مفسري القرآن مجيء "ثم" مستأنفةً في بعض الآيات، على خلاف واقع في كتب التفسير بين من قال بهذا القول، وبين من يرى بقاءها على الأصل في الدلالة على العطف، مع التذكير بأن كتب النحو لم تأت على ذكر هذا المسلك في "ثم" إلا قليلاً، رغم أن التنبية عليه قد يُمكننا من التوصل إلى حلٍّ لإشكالاتٍ عديدةٍ حاصلةٍ في معاني بعض الآيات التي وردت فيها "ثم" دائرةً بين العطف والاستئناف.

قال المرادي: "ذكر صاحب (رصف المباني)^(٣) أن (ثم) في الكلام موضعين:

الأول: أن تكون حرف عطف يعطف مفرداً على مفرد، وجملةً على جملة.

والثاني: أن تكون حرف ابتداء؛ إما أن تكون حرف ابتداء على الاصطلاح، أي: يكون بعدها المبتدأ والخبر. وإما ابتداء كلام. فالأول نحو أن تقول: (أقول لك اضرب زيداً، ثم أنت تترك

(١) الزمخشري، الكشاف، ٦/٢٤٣. ويُنظر: ابن حبان، البحر المحيط، ٦/٦١٠.

(٢) أبو السعود، تفسير أبي السعود، ٩/١٥٢.

(٣) وصاحب كتاب (رصف المباني) هو أحمد بن عبد التور المالقي.

(الضرب)، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلِإِنَّ اللَّهَ يُنَجِّيكَ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٦٤]. وابتداء الكلام كقولك: (هذا زيد قد خرج، ثم إنك تجلس)، قال الله ﷻ: ﴿وَتَبَرَّكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَلِيفِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، ثم قال بعد ذلك: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيْتُونَ﴾ [المؤمنون: ١٥]. وقد يرجع هذا إلى عطف الجمل، إذا كانت الجملتان في كلام واحد، وذلك بحسب إرادة المتكلم. والأظهر في الجمل الانفصال في المراد، إلا حيث يدل الدليل على أن مقصود الكلام واحد^(١).

وبعد فراغ المرادي من نقل كلام المالقي علق عليه بقوله: "ولأ يصح كونها حرف ابتداء، وإنما هي حرف عطف، تعطف جملة على جملة، كما تعطف مفرداً على مفرد. والله أعلم"^(٢). وقد يتساءل القارئ لكلام المالقي عن دافع رد المرادي له وصرف النظر عنه - وهو ناقله - مع ما فيه من قوة الحجة ووجاهة الرأي، دونما إبطال لحجج المالقي القوية. ويعزز كلام المالقي وحججه في إمكانية ورود "ثم" للاستئناف قول سيوييه: "وتقول: إن تأتي آتاك فأحدثك، هذا الوجه. وإن شئت ابتدأت. وكذلك الواو وثم، وإن شئت نصبت بالواو والفاء كما نصبت ما كان بين المجزومين"^(٣).

فكلام سيوييه صريح في وقوع "ثم" للاستئناف كالفاء. ويزيده صراحة ما تلاه من كلام آخر يستدل فيه سيوييه ببعض الآيات، حيث يقول: "واعلم أن (ثم) إذا أدخلته على الفعل الذي بين المجزومين لم يكن إلا جزءاً، لأنه ليس مما ينصب. وليس يحسن الابتداء لأن ما قبله لم ينقطع، وكذلك الفاء والواو (أو) إذا لم ترد بهنّ النصب، فإذا انقضت الكلام ثم جئت بـ(ثم)، فإن شئت جزمت وإن شئت رفعت. وكذلك الواو والفاء. قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ يُفْتَلُواكُمْ يُوَلُّوكُمْ الْأَدْبَرَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ﴾ [آل عمران: ١١١]، وقال تبارك وتعالى: ﴿وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٨]. إلا أنه قد يجوز النصب بالفاء والواو"^(٤).

(١) المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ص: ٤٣١-٤٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص: ٤٣٢.

(٣) سيوييه، الكتاب، ٨٩/٣.

(٤) المصدر نفسه، ٨٩/٣-٩٠.

رابعاً: زيادة (ثم) في القرآن الكريم:

وُجِدَ لدى بعض النحاة رأيٌ - وإن كان يُوصفُ بالشذوذ - هو جواز وقوع "ثم" زائدة؛ إذ قالوا إنَّ هذا واردٌ أيضاً في بعض الآياتِ القرآنيَّة. فقد قرَّرَ بعضُ العلماءِ زيادتها في موضعين اثنين فقط. ومع كونِ ابنِ يعيش قد نقلَ أنَّ الكوفيَّين يرون زيادتها، وكذا ما نقله الرضوي وابن هشامٍ عن الأخفش من تبيُّه لهذا الرأيِ الشاذِّ، إلَّا أنَّنا لم نقف في كتب حروف المعاني المتخصِّصة على ذكرٍ لهذا الرأي؛ فلم يذكره المرادي، ولا المالقي، ولا الرماني، ولا الإربلي، ممَّا يعزِّز القول بضعفِ هذا القول وشذوذه^(١).

أمَّا الآيتان التي استدلَّ بهما من قال بجواز زيادة "ثم" فهما:

- الآية الأولى: قوله: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحَبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمُ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [التوبة: ١١٨].

قال مصطفى درويش في كتابه (إعراب القرآن وبيانه): "وقد أجاب العلماء عن ذلك بجوابين؛ أولهما: أن تكون إذا زائدة فلا تحتاج إلى جواب، ويستقيم المعنى. والثاني: أن تكون ثم زائدة، فتكون جملة (تاب عليهم) هي الجواب، ولا يمكن حلُّ الإشكال إلا بافتراض زيادة إحداهما. وممن قال بزيادة (ثم)، زكريا في حاشيته على البيضاوي"^(٢).

- الآية الثانية: قوله ﴿مِنْكُمْ مَّن يُّرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَّن يُّرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٢].

قال ابن عطية في تفسيره: "... وحكى المهدوي عن أبي علي أنه قال: الجواب قوله: (صرفكم)، و(ثم) زائدة"^(٣).

(١) يُنظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ١/١٣٥، والرضي الاسترابادي، شرح الرضي على الكافية، ٢/١٣٢٢، ابن يعيش، شرح المفصل، ٥/١٤٠.

(٢) محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش، إعراب القرآن وبيانه، دار الإرشاد للشؤون الجامعية، حمص، ط: ٠٤، ١٤١٥هـ، ٤/١٨٧.

(٣) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية، تح/عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط: ٠١، ١٤٢٢هـ، ١/٥٢٤.

ما تناولناه من حروف العطف في المباحث الثلاثة الماضية إنما هي حروف عاطفة تُشركُ المعطوفَ والمعطوفَ عليه لفظاً (إعراباً) ومعنى، وما سنقومُ بتناوله فيما بقي من حروفِ عاطفةٍ في القرآن الكريم يتمثل في حرفين هما: أو، أم، وهما ممَّا يشركُ طرفي العطف لفظاً لا معنى، وإن كان قد حصلَ ثمَّة خلافٌ واسعٌ لدى النحاة متعلِّقٌ بالحرفِ محورِ الدِّراسةِ في هذا المبحثِ "أو"، بين من أدرجه في القسم الأولِ ضمنَ حروفِ العطفِ المشتركةِ في اللفظِ والمعنى، وبين من أثبتَهُ في القسمِ الآخرِ فجعله مشتركاً في اللفظِ فحسب. وإنما ألحقناها بهذا القسمِ سيراً على مذهبِ الجمهورِ^(١) الذي يُدرجُها فيه.

وحرفُ العطفِ "أو" من الأدواتِ الموظَّفةِ في القرآن الكريم على نطاقٍ واسعٍ، وبأشكالٍ وأساليبٍ متنوِّعةٍ؛ إذ قد ذكِرَ من قامٍ بإحصاءٍ شاملٍ لمواضعِ ورودها فيه أمَّا ذُكِرَت ثمانياً وعشرين وثلاث مائة مرَّةٍ (٣٢٨)^(٢).

وسنحاولُ في ثنايا هذا المبحثِ استجلاءً مختلفِ الأساليبِ والصيغِ التي وُظِّفت فيها "أو"، وإفرادها بعناصرٍ جزئيةٍ وفقاً للدلالاتِ التي تضمَّنتها هذه الأداة ضمنَ سياقاتها القرآنيةِ المختلفةِ.

(١) ينظر: المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ص: ٢٢٧.

(٢) ينظر: محمد عبد الخالق عزيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، ق: ٠١، ج: ٠١، ص: ٦٤٥-٦٥٨.

أولاً: الدلالة الأصلية لـ(أو):

أصل وضع "أو" أن تكون لأحد الأمرين شكاً أو يقيناً، فهي لتعليق الحكم بأحد المذكورين. وهذا ما قرره ابن جني في (الخصائص) حيث قال: "من ذلك (أو) إنما أصل وضعها أن تكون لأحد الشيئين، أين كانت، وكيف تصرفت، فهي عندنا على ذلك، وإن كان بعضهم قد خفي عليه هذا من حالها في بعض الأحوال"^(١).

وقد أضفى بعض النحاة على "أو" دلالاتٍ شتى على أساس اندراجها ضمن الدلالة الأصلية لها، وهو ما حمل ابن هشام على ردّ هذا الوهم فقال في مغنيهِ: "التحقيق أنّ (أو) موضوعاً لأحد الشيئين أو الأشياء، وهو الذي يقوله المتقدمون، وقد تخرُج إلى معنى (بل) وإلى معنى الواو، وأمّا بقيّة المعاني فمستفادةٌ من غيرها"^(٢).

فابن هشام يحصرُ الدلالة الأصلية لـ"أو" في كونها لأحد الشيئين، وما عداها من الدلالات التي ساقها قبل ذلك في كتابه "مغني اللبيب"، وساقها غيره أيضاً، إنما هي دلالاتٌ تبعيةٌ لا تخلو إحداها ممّا دلت عليه "أو" في أصل الوضع (وهي أنّها لأحد الشيئين). والمتعارف عليه من تلك الدلالات والتي وردَ بها القرآن الكريم خمسُ دلالاتٍ هي: الشكُّ، الإبهام، التخييرُ، الإباحةُ، والتفصيل أو التقسيم^(٣).

أمّا الدلالات الفرعية لـ"أو" وهي التي أشار إليها ابن هشام بقوله: "وقد تخرُج إلى معنى (بل)، وإلى معنى الواو"^(٤). فمُنحصرةٌ في دلتين هما: دلالةُ الإشارك في الحكم (الدلالة الأصلية للواو)، ودلالةُ الإضراب (الدلالة الأصلية لـ"بل").

وإنّما حررنا هذه الدلالات على هذا النحو من التقسيم، اتّباعاً لمنهج ابن هشام، ولأنّ الناظر المتفحص في معاني تلك الدلالات، ينتبه إلى منطقيّة ما قرره ابن هشام ووسمه بكونه

(١) ينظر: ابن جني، الخصائص، ٤٥٧/٢.

(٢) ابن هشام، مغني اللبيب، ٨٠/١.

(٣) هناك من أفرد كلاً من التقسيم والتفصيل بدلالةٍ مستقلة، إلا أنّ المعنى العام للتفصيل يندرج تحته معنى التقسيم، وهو ما تنبّه إليه كثيرٌ من الدارسين فجعلهُ متضمناً فيه واكتفى بدلالة التفصيل عن دلالة التقسيم، مراعاةً للاختصار، وعدم الإكثار من التفرعات المتماثلة، وهو ما تبينناه هنا. وهو ظاهرٌ صنيع ابن هشام في المغني. ينظر: المغني، ٧٧/١.

(٤) يُنظر: المصدر نفسه، ٨٠/١.

كلاماً محققاً؛ إذ الدلالات الخمس المذكورة وما في معناها مما لحقها بها بعض النحاة، لا تخرج عن معنى الدلالة الأصلية، بخلاف الدالتين الفرعيتين الأخريين فلا يمكن أن تجتمع إحداهما مع دلالة (أو) الأصلية، لما يوجد بينها من التباعد والخلاف في المعنى.

ذلك ما أفصح عنه المرادي من خلال نقله للكلام السابق، حيث قال: "ذهب قوم إلى أن (أو) موضوعة لقدر مشترك من المعاني الخمسة المتقدمة. وهو أنها موضوعة لأحد الشيعين، أو الأشياء، وإنما فهمت هذه المعاني من القرائن"^(١).

وقول المرادي "وإنما فهمت هذه المعاني من القرائن"، هو تفسير مثالي ودقيق لقول ابن هشام المتقدم "وأما بقيه المعاني فمستفادّة من غيرها"؛ أي أن القرائن السياقية هي المحدد الأمثل لإحدى دلالات (أو) الخمس التبعية^(٢).

كما نجد الرضي قد تطرّق لمضامين كلامنا السالف وأقرّه من خلال اقتصاره على إيراد الدلالات التبعية الخمس، حيث قال: "إن ل(أو) إذا كانت في الخبر ثلاثة معانٍ: الشك والإبهام والتفصيل. وإذا كانت في الأمر فمعنيان: التخيير والإباحة"^(٣).

فتلخص مما ذكر أن الدلالة الأصلية ل"أو" هي كونها لأحد الأمرين شكاً أو يقيناً، إلا أن السياق قد يلحق بتلك الدلالة الأصلية دلالات تبعية تقتضيها القرائن السياقية المختلفة. وفيما يأتي بيان تحليلي لتلك الدلالات الواردة في كتاب الله تعالى:

١ - دلالتها على الشك:

وتعدّ هذه الدلالة من أظهر معانيها، بل قد ذكر بعضهم أنها معناها الأصلي، ولهذا يقدّمها النحاة حين يعدّدون دلالات "أو". كما أنّها لا تردّ إلا في سياق الخبر وفق ما سلف إirاده من كلام الرضي. وحالة المتكلم في هذا الدلالة حالة تردّد وعدم يقين؛ مما يورثه شكاً في صياغة خبره من خلال توظيف الأداة "أو"، وهذا ممتنع في حقّ كلام الباري إلا في موضعين هما:

(١) المرادي، الجني الداني في حروف المعاني، ص: ٢٣١.

(٢) تنبيه: ذكر ل(أو) دلالات تبعية أخرى غير ما أوردناه، كما ذكر لها دلالات فرعية أخرى كذلك، غير أن الاستقراء الدقيق لتلك الأنواع المضافة يجدها ترجع جميعاً إلى الأنواع التبعية أو الفرعية المذكورة. ينظر: المرادي، الجني الداني، ص: ٢٢٨-٢٣١، ومحمد حسن الشريف، معجم حروف المعاني في القرآن الكريم، ص: ٤٣٣-٤٣٤.

(٣) الرضي الاسترابادي، شرح الرضي على كافية ابن الحاجب، ١٣٢٥/٢.

- الشكّ الذي وردَ في القرآن من متكلّم على وجه الحكاية.

- تشكيك السامع بأمرٍ قصده المتكلّم مع علمه به على وجه التعيين^(١).

وقد أحصى العلماء بعض الآيات المندرجة ضمن هذا المنحى الدلالي نوردُ منها على سبيل المثال قوله : ﴿قَالَ فَأَيُّ الْيَوْمِ مِنْهُمْ كَمَ لَيْسْتُمْ قَالُوا لَيْسْنَا بِيَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ [الكهف: ١٩]. و "أو" في الآية تحتمل لدى علماء التفسير أن تكون للشكّ، كونهم شكوا في مُدّة لَيْسْتُمْ أهيّ يَوْمٌ أو بعضُ يَوْمٍ، والحال أنّهم في جوفِ الغارِ ولوثةُ النّومِ لم تُفارقهم بعدُ، كما قد تُحمَلُ "أو" على دلالة التفصيل^(٢)، أو تكون بمعنى بل التي للإضراب^(٣).

٢ - دلالتها على الإبهام:

وهي من الدلالات التي تقع أيضاً في سياق الخبر، وحقيقته القصدُ إلى إبهام الأمر على المخاطب مع معرفة المتكلّم به وإدراكه له^(٤)، والفرقُ بينه وبين الشكّ؛ أنّ الإبهام يكون على المخاطب دون المتكلّم، أمّا الشكّ فهو من المتكلّم في المقام الأول، وقد يكون من المتكلّم والمخاطب^(٥).

وقد ساق الإمام الطبري في تفسيره جملةً من الآيات التي يُستدلُّ بها على هذا المسلك الدلالي فقال: "وقد قال في ذلك جماعة من أهل العربية أقوالاً فقال بعضهم: إنّما أراد الله جلّ ثناؤه بقوله: ﴿بِهِي كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدَّ فَسُوءًا﴾ [البقرة: ٧٤]، وما أشبه ذلك من الأخبار التي تأتي بـ(أو)، كقوله: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصفّات: ١٤٧]، وكقول الله : ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]. الإبهام على من

(١) ينظر: محمّد حسن الشريف، معجم حروف المعاني في القرآن الكريم، ص: ٤٣٣.

(٢) ينظر: مجموعة من العلماء بمجمع الأزهر، المعجم الوسيط للقرآن الكريم، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط: ١٩٩٣م، ٥/٨٥٢.

(٣) صدّيق حسن خان القنوجي، فتح البيان في مقاصد القرآن، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، ط: ١٩٩٢م، ٢/١٠٦.

(٤) الصيمري، التبصرة والتذكرة، ١/١٣٢.

(٥) المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ص: ٢٢٨.

خاطَبُهُ؛ فهو عالمٌ أيّ ذلكَ كانَ. قالوا: ونظيرُ ذلكَ قولُ القائلِ: أَكَلْتُ بُسْرَةً أَوْ رَطْبَةً، وهو عالمٌ أيّ ذلكَ أَكَل، ولكنَّهُ أَبْهَمَ على المَخاطَبِ" (١).

٣- دلالتها على التفصيل:

وهي إحدى الدلالات الثلاث التي تردُّ فيها (أو) في سياقِ الخبر (٢)، كما تردُّ أيضاً بعدَ كلامٍ مُجْمَلٍ، ويُقصدُ منها تبيينُ ذلكَ الإجمالِ، وهي حالةٌ لا وجودَ فيها لشكٍّ ولا إبهامٍ ولا تحييزٍ ولا إباحةٍ (٣). ومن أمثلة ما أُشيرَ به إلى دلالةِ التفصيلِ قوله **﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا﴾** [البقرة: ١٣٥]. فالقائلُ الأوَّلُ يهودُ المدينة، والقائلُ الثاني يهودُ نجران، وإتّما جيءَ بـ "أو" في الآيةِ للتفصيلِ (٤).

قال العُكْبَرِيُّ: "أي قَالَتِ الْيَهُودُ: كُونُوا هُودًا، وَقَالَتِ النَّصَارَى: كُونُوا نَصَارَى" (٥). وقال ابنُ عصفورٍ بياناً لدلالةِ "أو" في الآيةِ السابقة: "ألا ترى أَنَّ (أو) لا يُتصوَّرُ فيها التَّحْيِيزُ ولا الإباحةُ ولا الشكُّ، لأنَّه ليسَ من الأُمَّمِ مَنْ يَحْيِيزُ بَيْنَ الْيَهُودِيَّةِ وَالنَّصْرَانِيَّةِ، ولا مَنْ أَباحهما معاً، ولا مَنْ شكَّ فيهما، بل الْيَهُودُ يَقولونَ: كُونُوا هُودًا، والنَّصَارَى يَقولونَ كُونُوا نَصَارَى" (٦).

وابنُ مالكٍ يعبِّرُ عن المعنى السابقِ في كتابه التسهيلُ بأنَّه التفریقُ المجرَّدُ مِنَ الشكِّ والإبهامِ والتَّحْيِيزِ؛ وهذا لأنَّ مع كلِّ واحدٍ من هذِهِ الثَلَاثَةِ تفریقاً مصحوباً بغيره (٧)، وهو ما عبَّرَ عنه النحويُّونَ فيما بعدُ بمصطلحِ التفصيلِ (٨)، كما عبَّرَ عنه أبو حيانَ في بعضِ المواضعِ من تفسيره باصطلاحِ آخرَ وهو التنويعُ (٩).

(١) محمَّد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ٢/٢٣٥-٢٣٦.

(٢) ينظر: الرضي الاسترابادي، شرح الرضي على الكافية، ٢/١٣٢٥.

(٣) ينظر: ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، ١/١٨٩.

(٤) ينظر: جلال الدين السيوطي، جلال الدين المحلي، تفسير الجلالين، دار الحديث القاهرة، ط: ١، ص: ٢٨/١.

(٥) العكبري، التبيان في إعراب القرآن، ١/٣٤.

(٦) ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، ١/١٨٩.

(٧) ابن هشام، مغني اللبيب، ١/٧٧.

(٨) حسن بن قاسم المرادي، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، ٣/١٠٠٩.

(٩) يُنظر: أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ٢/١٨٤، ٥/١٢٠، ٨/٥٣.

فقد نقل أبو حيان عن الجرجاني بياناً لـ(أو) في قوله : ﴿أَوْ كَظُلْمَتِ فِي بَحْرِ لُجِّي يَغْشِيهِ مَوْجٌ مِّنْ بَوْفِهِ مَوْجٌ مِّنْ بَوْفِهِ سَحَابٌ﴾ [النور: ٤٠]. حيث قال: "والعطف بـ(أو) هنا لأنه قصد التنويع والتفصيل لا أن (أو) للشك"^(١).

والذي يظهر لنا من خلال تتبع أقوال النحاة والمفسرين ومضامينها الدلالية، والتمعن فيها، أن جميع تلك المصطلحات (التقسيم، التفصيل، والتنويع وغيرها)، تدور في قالب دلالي واحد، وهو تبيين الجمل وتفصيله، وإنما وقع اختيارنا على مُصطلح التفصيل لكونه أكثر دقة في التعبير عن ذلك المعنى المشترك.

٤ - دلالتها على التخيير:

وهي إحدى الدالتين الواردتين في سياق الأمر أو الطلب، إلى جانب دلالة الإباحة^(٢)، وعلى المكلف بالأمر في هذه الدلالة أن يختار أحد الشيئين، نحو: (كل السمك أو اشرب اللبن)، أي: لا تجمعهما ولكن اختر أيهما شئت، كما يمكن القول أن "المعنى أنه ألزمه فعل أحدهما، فلا يجوز الجمع بينهما؛ لأن (أو) لأحد الشيئين، ولا يجوز تركهما معاً؛ لأن لفظ الأمر يقتضي الإلزام، ومن هذا قوله تعالى: ﴿بَكَبَّرْتَهُ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِّنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩]"^(٣).

ومنه قوله : ﴿بِعِدَّةٍ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكَ﴾ [البقرة: ١٩٦]. إذ نجد ابن هشام يناقش في خضم بيانه لدلالة "أو"، جدلية حول إمكانية اجتماع دلالاتي التخيير بين المذكورات الثلاث والجمع بينها ضمن هذه الآية حيث يقول: "فإن قلت: فقد مثل العلماء بآتي الكفارة والفدية للتخيير مع إمكان الجمع، قلت: يمتنع الجمع بين الإطعام والكسوة والتحرير، اللاتي كلٌّ منهنّ كفارة، وبين الصيام والصدقة والنسك، اللاتي كلٌّ منهنّ فدية، بل تقع واحدة منهنّ كفارة أو فدية والباقي فدية مستقلة خارجة عن ذلك"^(٤).

(١) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير ، ٥٣/٨.

(٢) يُنظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ٧٤/١.

(٣) العكبري، المتبع في شرح اللُّمع، تح/عبد الحميد حمد محمد الزي، جامعة فار يونس، بنغازي، ط: ٠١، ١٩٩٤م،

٤٢٩/٢.

(٤) ابن هشام، مغني اللبيب، ٧٤/١.

٥ - دلالتها على الإباحة:

وهي ثاني الدالتين اللتين تردُّ كلُّ منهما في سياق الأمر أو الطلب، كما تردُّ في سياقٍ يُمكنُ فيه الجمع بين المتعاطفين، نحو: جالسٌ الحسنٌ أو ابنٌ سيرين^(١).

قال أبو البركات الأنباري شارحاً للمثال: "أي: قد أبحاثك مجالسةً كلِّ واحدٍ منهما كيف شئت، والمنع بمنزلة الإباحة، فكما أنه لا يمتنع من شيءٍ أبحاثه له، فكذلك لا يُقدم على شيءٍ نهيته عنه"^(٢).

ومن العلامات التي يُتعرَّفُ بها على دلالة الإباحة، استحسانٌ وقوع الواو موقعها، فقولنا في المثال السابق: جالسٌ الحسنٌ أو ابنٌ سيرين، يُشبهُ القول: جالسٌ الصلحاء من الناس والمباركين، فلو وقعت مجالستها معاً لم يُخالِفْ ما أُبيح للمكلف بهذا الأمر^(٣).

ومما يُذكرُ من شواهد الشعر في محيٍ (أو) بمعنى الواو التي للمصاحبة، قول الشاعر:

قومٌ إذا سمعوا الصرِيخَ رأيتهم من بين مُلجَمٍ مُهرِه أو سافع^(٤).

وقد ردَّ ابن عصفورٍ وابن هشامٍ على ابن مالكٍ دعواه تلك (وقوع "أو" موقع واو المصاحبة)؛ ذلك أننا إذا قلنا: جالسٌ الحسنٌ وابنٌ سيرين، لم يُجزَّ للمخاطبِ مجالسةً أحدهما دون الآخر، أمّا إذا قلتَ له: جالسٌ الحسنٌ أو ابنٌ سيرين، جاز أن يجالِسَهُما معاً، أو أحدهما، أو أن يجالِسَهُما معاً، كما يُباح له مجالسةٌ غيرهما ممن يمثلهما في الصلاح والفضل^(٥).

ومما يُستشهدُ به من نصوص القرآن على وقوع "أو" دالةً على الإباحة، قول الباري :

﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء: ١٢].

قال الزمخشري: "فإن قلتَ: ما معنى (أو)؟ قلتُ: معناها الإباحة؛ وأنه إن كان أحدهما أو

كلاهما، قدّم على قِسمة الميراث، كقولك: جالسٌ الحسنٌ أو ابنٌ سيرين"^(٦).

(١) يُنظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ٧٤/١.

(٢) أبو البركات الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ٣٩٥/٢.

(٣) ابن مالك، شرح التسهيل لابن مالك، ٣٦٤/٣.

(٤) البيت من الكامل وهو لعمر بن معد يكرب. يُنظر: إميل بديع يعقوب، المعجم المفصّل في شواهد العربية، دار

الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٠١، ١٩٩٦م، ٣٩٩/٤.

(٥) ينظر: ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، ص: ١٨٩/١، و ابن هشام، مغني اللبيب، ٧٦/١.

(٦) الزمخشري، الكشاف، ٤٨٣/١.

غير أنّ تقارب المعنى بين دلالاتي التخيير والإباحة يُلجئ إلى التساؤل عن مَكْمَنِ الافتراق في المعنى بينهما؛ وقد أجاب عن ذلك المرادي بعبارةٍ مُختصرةٍ فقال: "والفرق بينهما جواز الجمع في الإباحة، ومنع الجمع في التخيير"^(١).

قال ابن عصفور: "فلا يجوز للمخير الجمع بين أخذ الحبة والدينار معاً، ويجوز له جُحالة الحسن وابن سيرين معاً، لأنّه إنّما أراد: جالس هذا الصنف من الناس، أي: جالس الفضلاء. وكذلك لو قال: جالس الفقهاء أو النحويين، لجاز له أن يجالسهما معاً، لأنّه إنّما أراد أن يقول له: جالس هذا الصنف من الناس، أي: جالس العلماء"^(٢).

وفي هذا الباب يتجلى دور السياق في أظهر معانيه، من خلال ما يبرز من تغيرات في دلالة "أو" حسب القرائن المختلفة التي تحتف بالآية أو بالنص القرآني عامةً.

ولا أدل على أثر السياق وقيمه اللغوية في تحديد دلالات الألفاظ من كلام المرادي في شرحه لألفية ابن مالك، حيث قال: "فإن قلت: فهل استفيد جواز الجمع في الإباحة من لفظ (أو)؟ قلت: قد ذكر بعضهم أنّ ذلك ليس لأمرٍ راجع إلى اللفظ، بل لأمرٍ خارج، وهو قرينة انضمت إلى اللفظ، وذلك أنّ التخيير يرد فيما أصله الحظر، والإباحة ترد فيما ليس أصله الحظر"^(٣).

ومن السياقات التي تقع فيها "أو" دالة على الإباحة أو التخيير، ورودها في سياق النهي؛ فإذا دخل النهي على التخيير والإباحة امتنع فعل الجميع؛ إذ النهي عما كان مباحاً. يقول سيبويه: "وإن نقيت هذا قلت: لا تأكل خبزاً أو لحمًا أو تمرًا. كأنك قلت: لا تأكل شيئاً من هذه الأشياء. ونظير ذلك قوله **وَجَلَىٰ**: ﴿وَلَا تُطْعَمُنَّهُمْ ۖ إِنَّمَا أَوْ كَفُّورًا﴾ [الإنسان: ٢٤]، أي: لا تطعم أحداً من هؤلاء"^(٤).

(١) المرادي، الجني الداني في حروف المعاني، ص: ٢٢٨.

(٢) ابن عصفور، شرح الجمل للزجاجي، ١/١٨٩.

(٣) المرادي، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، ٣/١٠٠٨. ويُنظر: أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في

التحوي، تح/عادل عبد الموجود، علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٠١، ١٩٩٢م، ص: ٢٥٤.

(٤) سيبويه، الكتاب، ٣/١٨٤.

ثانياً: الدلالات الفرعية لـ(أو):

سبق أن بينّا أنّ الدلالات الفرعية لـ(أو) منحصرة في دلتين فرعيتين، هما: دلالتها على الجمع المطلق مثل الواو، وكذا دلالتها على الإضراب كـ(بل). وفيما يأتي تحليل هيئة ورود هاتين الدلتين في القرآن الكريم، ومظاهرها:

١- دلالة "أو" على مُطلق الجمع:

تأخذ (أو) معنى الواو في دلالتها على مطلق الجمع، وهي بهذا قريبة من معنى الإباحة، غير أنّها أكثر شمولاً^(١). وهو مذهب الكوفيّين والأخفش والجرميّ^(٢) والفراء^(٣)، وهو ظاهر كلام سيبويه^(٤) والمبرد^(٥).

وقيد ذلك أبو حيان بما لا بدّ منه، أي أن يُجعل (أو) بمعنى الواو في حال الاضطرار لا غير. وله عبارات شتى في تفسيره تشير إلى هذا، منها قوله: "ولا ضرورة تدعو إلى جعل (أو) بمعنى الواو"^(٦)، وقوله: "ولا حاجة إلى إخراج (أو) عن موضوعها"^(٧).

والمتمم في مسلك مجيء (أو) بمعنى الواو في مختلف الأساليب القرآنية التي حفلت بتوظيف هذا المسلك الدلالي، يتبيّن له عدم ورود (أو) "متعيّنة أن تكون بمعنى الواو في القرآن، وإنّما جاءت مُحتملة لمعانٍ أخرى"^(٨).

ومّا وردت فيه (أو) مُحتملة لمعنى الواو في القرآن الكريم قوله: ﴿وَلَا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِهْمَتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ

(١) ينظر: الفراء، معاني القرآن، ٢٢٠/٣.

(٢) يُنظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ٧٥/١.

(٣) ينظر: الفراء، معاني القرآن، ٢٢٠/٣.

(٤) ينظر: سيبويه، الكتاب، ١٨٤/٣.

(٥) ينظر: المبرد، المقتضب، ٣٠١/٣.

(٦) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ٥٥٨/٩.

(٧) المصدر نفسه، ٥٤٨/٨.

(٨) محمد عبد الخالق عزيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، ق: ٠١، ج: ٠١، ص: ٦٤٨.

يُبَيِّنُ خَلْقَكُمْ وَأَوْ مَا مَلَكَتْكُمْ مَبَاتِحَهُ أَوْ صَدِيفَكُمْ ﴿النور: ٥٩﴾. ولذلك نجد الرازي في مواضع عدّة من تفسيره يمثّل بهذه الآية على ورود "أو" فيها بمعنى الواو^(١).

ونظير هذه الآية ممّا وقعت فيه (أو) محتملة معنى الواو قوله: ﴿بِأَصْبِرَ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِغْ مِنْهُمْ وَأَعِظْهُمْ﴾ [الإنسان: ٢٤]. فقد نقل أبو حيان عن أبي عبيدة قوله: "أو بمعنى الواو، والكفور وإن كان إثماً، فإنّ فيه مبالغة في الكفر، ولما كان وصف الكفور مباحين للموصوف مجرّد الإثم، صلح التغاير، فحسن العطف"^(٢).

وجملته القول "أنّ المفسرين مختلفون في نيابة (أو) عن الواو، ويزعم المتأخرون منهم أنّ القول به مذهب كوفي، وأنّ البصريين أنكروه، مع أنّ الفراء إمام الكوفة لم يطلقه، وأبو عبيدة والأخفش البصريان أجازاه. وقد كان أبو حيان معتدلاً في موقفه منه، إذ لم يقطع برفضه أو قبوله، وآثر عدم الالتجاء إليه إلا في الضرورة القصوى"^(٣).

٢- دلالة "أو" على الإضراب:

اشتهر لدى جماهير النحاة جواز تحوّل "أو" لأداء دلالة الإضراب التي تمثّلها "بل"، إلا أنّهم يختلفون في هذا التحوّل الدلالي هل هو على إطلاقه وبغير شروط، أم يشترط لثبوتها أمورٌ محدّدة؟ ولهذا وجد في المسألة مذهباً بارزان:

- مذهب سيبويه ومن وافقه: إذ يضع لجواز هذا المسلك الدلالي شرطان؛ أولهما: وقوع (أو) بعد نفي أو نهي، والآخر أن يتكرّر العامل معها^(٤).
- مذهب عمّة الكوفيين وابن جيّ والفراسي: إذ يرون جواز هذا المسلك مطلقاً دون قيد، ويحتجون بقول جرير^(٥):

ماذا ترى من عيالٍ قد برمتُ بهم
لم أخصّ عدّتهم إلا بعدادٍ

(١) ينظر: فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ٣١٦/٢، و٥٥٥/٣.

(٢) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ٣٦٩/١٠.

(٣) محمود أحمد الصغير، الأدوات التحوّلية في كتب التفسير، ص: ٥٦٨.

(٤) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ٧٦/١.

(٥) البيتان لجرير، ويُريد بالعيال: أولاده، ومن يموّهم، يعولهم. والشاهد في البيت الثاني (أو زادوا)، حيث استعمل (أو) للإضراب بمعنى (بل). ينظر: محمد حسن شرّاب، الشواهد الشعرية في أمّهات الكتب النحوية، ٣٠٨/١.

كَانُوا ثَمَانِينَ أَوْ زَادُوا ثَمَانِيَةً لَوْلَا رَجَاؤُكَ قَدْ قَتَلْتُ أَوْلَادِي^(١)

ويرى عباس حسن حسَب رأيٍ لُنُجْبَةٍ من النَّحَاةِ أَنَّهُ "إِذَا كَانَتْ (أَوْ) لِلإِضْرَابِ فَالْأَحْسَنُ إِتِّبَاعُ الرَّأْيِ الَّذِي يَعْتَبَرُهَا حَرْفًا لِمَجْرَدِ الإِضْرَابِ لَا لِلْعَطْفِ، فَمَا بَعْدَهَا جُمْلَةٌ مُسْتَقِلَّةٌ عَمَّا قَبْلَهَا، شَأْنُهَا فِي هَذَا شَأْنُ (أَمْ) الْمُتَجَرِّدَةِ لِلإِضْرَابِ وَحَدِّهِ"^(٢).

وَرِغَمَ إِبْرَازِهِ لِلرَّأْيِ الْآخِرِ الَّذِي يَذْهَبُ إِلَى اعْتِبَارِ (أَمْ) وَ(أَوْ) الإِضْرَابِيَّتَانِ حَرْفِيَّ عَطْفٍ، وَأَنَّ مَا بَعْدَهُمَا مَعْطُوفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُمَا؛ إِلَّا أَنَّهُ عَدَّ الخِلَافَ شَكْلِيًّا، وَانْتَصَرَ لِلرَّأْيِ الْأَوَّلِ مِنْ حَيْثُ وَضُوحُهُ، وَكَوْنُهُ الْأَنْسَبَ لِدَلَالَةِ الإِضْرَابِ^(٣).

وَجَعَلَ بَعْضُهُمْ مِمَّا جَاءَتْ فِيهِ (أَوْ) بِمَعْنَى (بَل) قَوْلُهُ **وَعَجَلْ: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾** [الصافات: ١٤٧].

جاءَ فِي (شرح الرضوي على الكافية): "وكذا في قوله: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ أي: بل يزيدون، وإنما جازَ الإِضْرَابُ بِ(بَل) فِي كَلَامِهِ تَعَالَى لِأَنَّهُ أَخْبَرَ عَنْهُمْ بِأَنَّهُمْ مِائَةُ أَلْفٍ بِنَاءً عَلَى مَا يُحْزِرُ^(٤) النَّاسَ مِنْ غَيْرِ تَعَمُّقٍ، مَعَ كَوْنِهِ تَعَالَى عَالِمًا بَعْدَهُمْ، وَأَنَّهُمْ يَزِيدُونَ ثُمَّ أَخَذَ تَعَالَى فِي التَّحْقِيقِ، فَأَضْرَبَ عَمَّا يَغْلِطُ فِيهِ غَيْرُهُ بِنَاءً مِنْهُمْ عَلَى ظَاهِرِ الحَزْرِ، أَي أَرْسَلْنَاهُ إِلَى جَمَاعَةٍ يُحْزِرُهُم النَّاسُ مِائَةَ أَلْفٍ، وَهَم كَانُوا زَائِدِينَ عَلَى ذَلِكَ"^(٥).

وَفَضْلًا عَنِ الْآيَةِ السَّالِفَةِ الذِّكْرَ أوردَ المفسِّرون والنَّحَاةُ^(٦) جُمْلَةً آيَاتٍ اِحْتَمَلَتْ فِيهَا (أَوْ) مَعْنَى الوَاوِ مِنْهَا:

- قوله : ﴿أَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ﴾ [البقرة: ١٠٠].

- قوله : ﴿بِهِمْ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدَّ فَسُوءًا﴾ [البقرة: ٧٤].

(١) ابن هشام، مغني اللبيب، ٧٧/١.

(٢) عباس حسن، النحو الوافي، ٦٠٨/٣. وينظر: الرضوي الاسترأبادي، شرح الرضوي على الكافية، ١٣٢٤/٢.

(٣) يُنظر: عباس حسن، النحو الوافي، ٦٠٨/٣.

(٤) أي يُقدِّرون تقديرًا مبنيًا على الحدس والتخمين.

(٥) الرضوي الاسترأبادي، شرح الرضوي على الكافية، ١٣٢٥/٢.

(٦) يُنظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ص: ٧٧/١، وعظيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، ص: ق: ٠١، ج: ٠١،

ص: ٦٥٠.

ثالثاً: ما تختص به "أو" في القرآن الكريم:

اختصت (أو) في القرآن الكريم بجملة من الخصائص المميّزة لها، نذكر ما أمكننا جمعها منها فيما يأتي:

١- تدخل "أو" على الفعل المضارع فتنصبه ب"أن" مضمرة وجوباً، ويكون معناها حينئذٍ (إلا أن) على تقدير سبويه وغيره^(١)، وقدّرها المبرّد بمعنى (إلى أن) أو (حتى)^(٢).
وإن كان مذهب بعض الكوفيين ومنهم الكسائي أنّ "أو" هي الناصبة للفعل بنفسها^(٣)، فإنّ المتحقّق نحوياً على ما قرّره المالقي أنّ "أو" راجعة إلى معنى العاطفة اسماً على اسم، فإذا قال القائل: لألزمك أو تفضيني حقّي، فالعنى أنا ملازم لك أو قاض أنت حقّي، كأنّه في الأصل: ليكون مّي لزوم لك أو قضاء منك لحقّي؛ فكأنك عطفت مصدراً على مصدر؛ وبذلك صحّ عندنا إضمار (أن) بعدها، ليصير ما بعدها مصدراً معطوفاً في المعنى على مصدر آخر من معنى الكلام^(٤).

ف"أو" على هذا لا تخرج عن دائرة العطف، وما قبلها مقدّر مصدراً، كما يقدر ما بعدها مع أنّ الناصبة مصدراً هو الآخر. وهو التقدير الإعرابي الذي نبه عليه ابن مالك الذي يعتبر أنّ تقدير "أو" بمعنى "إلا أن" أو "إلى أن" هو تقدير لحظ فيه المعنى دون الإعراب^(٥).

مع التذكير أنّ الرفع بعد "أو" في هذه الحالة جائز أيضاً على ما قرّره سبويه، إذ يقول: "ولو رفعت لكان عريباً جائزاً على وجهين: على أنّ تشرك ما بين الأوّل والآخر، وعلى أنّ يكون مبتدأ مقطوعاً من الأوّل ... قال **عَلَيْكَ: ﴿سَتَدْعُونَ إِلَيَّ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ [الفتح: ١٦]**، إنّ شئت كان على الإشراك، وإن شئت كان على: أو هم يُسلمون^(٦).

(١) ينظر: سبويه، الكتاب، ٤٦/٣.

(٢) يُنظر: المبرّد، المقتضب، ٢٧/٢.

(٣) يُنظر: المرادي، الجنى الداني، ص: ٢٣٢، والمالقي، رصف المباني في شرح حروف المعاني، ص: ٢١٣.

(٤) المالقي، رصف المباني في شرح حروف المعاني، ص: ٢١٣.

(٥) ينظر: ابن مالك (محمد بن عبد الله)، شرح الكافية الشافية لابن مالك، تح/عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم

القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ط: ٠١، ١٥٤١/٣.

(٦) سبويه، الكتاب، ٤٧/٣.

والآيات - غير التي ذكرها سيويه - في هذا المعنى عديدة منها:

- قوله : ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ ﴾ [الشورى: ٥١].

- وقوله ﷻ: ﴿ قَهْلَ لَنَا مِنْ شُجْعَاءَ فَيَشْبَعُوا لَنَا أَوْ نُرْدُ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ ﴾ [الأعراف: ٥٣].

- وقوله : ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَبْتِيهِ لَا أَبْرَحَ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا ﴾ [الكهف: ٦٠].

٣- لا تأتي "أو" زائدة في القرآن وغيره. ولذلك أنكره الراغب الأصفهاني إنكاراً شديداً في تفسيره فقال: "وذلك ظاهر الفساد في اللغة"^(١).

٤- من أبرز من يميز "أو" احتمالها لمعانٍ متعددة في الموضع الواحد من القرآن الكريم، كما في قوله ﷻ: ﴿ تَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ ﴾ [آل عمران: ١٢٨]. فقد ذكر أبو حيان في تفسيره جملة من المعاني لـ"أو" في هذه الآية نقلها عن غيره من النحاة والمفسرين^(٢).

وعلى هذا النحو كذلك نجد في القرآن الكريم آيات كثيرة ساق فيها أهل التفسير لـ"أو" أوجهاً عدّة من المعاني، سنتناول جانباً منها - بشيءٍ من التفصيل - ضمن الفصل الأخير من هذا البحث.

٥- ممّا تختصُّ به "أو" أيضاً عطفها للمترادفات، وقد نقل ذلك ابن هشام عن ابن مالك في "المغني" في معرض ذكره لخصائص العطف بالواو، فأورد أنّ "أو" تختصُّ أيضاً بعطف الشيء على مرادفه، ومثّل لذلك بقوله ﷻ: ﴿ وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ﴾ [النساء: ١١٢]^(٣).

٦- يُفْرَدُ الضميرُ في العطفِ بـ"أو" وجوباً في حالِ الإخبارِ، أمّا في غيرِ هذهِ الحالِ فللمتكلّم الخيَارُ بينَ التثنيةِ والإفرادِ.

(١) الراغب الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، تح/محمد عبد العزيز بسيوي، الناشر: كلية الآداب، جامعة طنطا، ط: ٥١، ١٩٩٩م، ١/٥٣٩.

(٢) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ٣/٣٣٨.

(٣) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ٢/٤١١-٤١٢.

قال أبو حيان: "وإذا كان العطفُ بـ(أو) كانَ الضميرُ مُفرداً، لأنَّ المحكومَ عليه هو أحدُهُما، وتارةً يُراعى بهِ الأوَّلُ في الذِّكر، نحو: زيدٌ أو هندٌ منطلقٌ، وتارةً يُراعى بهِ الثاني، نحو: زيدٌ أو هندٌ منطلقَةٌ. وأما أن يأتي مُطابقاً لما قبله في التثنية أو الجمع فلا، ولذلك تأوَّل النحويُّون قوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَفِيرًا بِاللَّهِ أَوْلَىٰ بِهِمَا﴾ [النساء: ١٣٥]"^(١).
وعلَّ السمينَ الحلبي ذلك بقوله: "... لأنَّ العطفَ بـ(أو) لا يُتَّنى معه الضميرُ ولا الحال ولا الوصف؛ لأتَّها لأحدِ الشيعين"^(٢).

ومن مراعاةِ الطرفِ الأوَّل لـ"أو" في القرآن الكريم، قوله **وَعَجَلْ**: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْبَعَثُوا إِلَيْهَا﴾ [الجمعة: ١١]. أي: انفضُّوا إلى التِّجَارَةِ وهي المعطوفُ عليه.
ومن مراعاةِ الطرفِ الثاني قوله : ﴿وَمَا أَنْبَقْتُمْ مِّنْ نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِّنْ نَّذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهَا﴾ [البقرة: ٢٧٠]. أي: يعلمُ النَّذر^(٣).

أما قوله **وَعَجَلْ**: ﴿إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَفِيرًا بِاللَّهِ أَوْلَىٰ بِهِمَا﴾ [النساء: ١٣٥]، ففيه الضميرُ العائدُ على المشتركين بـ"أو" مُثنى، وقد تأوَّلهُ النحويُّون كما ذكر أبو حيان في كلامه السابق بجملةٍ من التأويلات، أوردَ بعضها السمين الحلبي في تفسيره^(٤).

٧- من خلال عمليةٍ إحصائيةٍ لما أوردَهُ محمد عبد الخالق عزيمة عن (أو) في كتابه (دراسات لأسلوب القرآن الكريم)^(٥)، تبين أن هذه الأداة وردت ٣٢٨ مرة في القرآن الكريم وبأساليب وأشكالٍ متنوِّعةٍ نسوقُها ضمن الآتي:

م	المواضع التي وردت فيها (أو) في القرآن الكريم	عدد المواضع
١	بعد الاستفهام	٢٢
٢	بعد العرض	٦
٣	بعد النهي	٥

(١) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ٦٨٧/٢.

(٢) السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ٣٣٢/١٠.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ٣٣٢/١٠.

(٤) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ١١٦/٤-١١٧.

(٥) ينظر: محمد عبد الخالق عزيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، ق: ٠١، ج: ٠١، ص: ٦٤٧-٦٦٧.

٨	بعد التراخي (بعد لعلّ وبعد عسى)	٤
١٩	بعد الأمر	٥
١٠	بمعنى الواو	٦
٨	للإضراب بمعنى بل (محمّل معاني أخرى)	٧
٢١	بمعاني أخرى	٨
٦٤	عاطفةً للجملة على المفرد	٩
١٠	مُفيدةً للتخيير	١٠
٢	مُفيدةً للإباحة	١١
١٤	عاطفةً للمضارع المجزوم على المضارع المجزوم	١٢
٣٤	عاطفةً للمضارع المنصوب على المضارع المنصوب	١٣
٣١	عاطفةً للجمل (الفعل فعل ماضٍ)	١٤
٢٤	عاطفةً للجمل (الفعل فعل مُضارع)	١٥
١٥	عاطفةً للجمل (الفعل فعل أمر)	١٦
٤	عاطفةً للمُضارع على الماضي	١٧
١	عاطفةً للماضي على المضارع	١٨
٢	عاطفةً للنهي على الأمر	١٩
١	عاطفةً للجملة الشرطية على الجملة الشرطية	٢٠
٦	عاطفةً للجار والمجرور على الجار والمجرور	٢١
٨	عاطفةً للجار والمجرور على الاسم والعكس	٢٢
١	عاطفةً للجملة على المفرد	٢٣
٢	عاطفةً للقصة على القصة	٢٤
٣	عاطفةً للضمير	٢٥
٣	بعودة الضمير إلى المعطوف مُفرداً	٢٦
٤	والضمير يصلح أن يعود للمعطوف عليه أو المعطوف	٢٧

مَّا يندرجُ ضمنَ حُرُوفِ العَطْفِ المُشْرَكَةِ بَيْنَ المعطوفِ والمعطوفِ عليه في الحُكْمِ الإعرابيِّ دونَ المعنى؛ حرفُ العطفِ (أم).

وقد وردتْ (أم) إجمالاً في العربيةِ على أربعةِ أوجهٍ هي:

– أم المتصلة.

– أم المنقطعة.

– أم الزائدة.

– أم المعرفة^(١).

والواردُ من وجوهها في القرآنِ الكريمِ المتصلةُ والمنقطعةُ، أمّا الزائدة فهي محلُّ خلافٍ بين أرباب النحو والتفسير ضمنَ السياقِ الدلاليِّ لبعض الآيات. ولم تردْ أم المعرفة^(٢) إطلاقاً في إطار النَّصِّ القرآنيِّ.

وفيما يأتي بيانٌ تحليليٌّ لأوجهِ (أم) الثلاثةِ الواردةِ في القرآنِ الكريمِ، من خلالِ استعراض مواضعها و الملامح الأسلوبية التي صيغت فيها.

(١) ينظر: المرادي، الجني الداني في حروف المعاني، ص: ٢٠٥-٢٠٧.

(٢) (أم) المعرفة: هي التي جاءت بدلاً عن (أل التعريف) في لغات بعض العرب كطيء وحمير، فيُقَالُ مثلاً: ليس من أمبر أمصيامٌ في أمسفر، وأصلها: ليس من البرّ الصيام في السفر؛ بإبدال اللام ميماً في الجملة الأولى. وقيل إن ذلك مُختصٌّ باللام القمرية لا اللام الشمسية. يُنظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ص: ٥٩-٦٠.

أولاً: (أم) المتصلة في القرآن الكريم:

١- بيان حقيقتها:

تُوصَفُ (أم) المتصلة بكونها أداةً مسبوقَةً بكلامٍ مُشتمِلٍ على إحدى همزتين: همزة الاستفهام، وهمزة التسوية^(١)، وهي التي تجمع ما بعدها بما قبلها في أمرين أساسيين:

- كونه متصلاً به غير مستغنٍ عنه، لأنها واقعةٌ بين شيئين أو أشياء لا يُكتفى بأحدها.

- مشاركتُهُ له في الحكم الإعرابي، لكون (أم) من أدوات العطف.

وتسمى أيضاً (أم) المعادلة؛ لمعادلتها همزة في إفادة التسوية في النوع الأول، أو إفادة الاستفهام في النوع الثاني^(٢).

وقد بيّن ابن القيم سبب جعل (أم) المتصلة معادلةً للهمزة الاستفهامية دون سائر أدوات الاستفهام فقال: "وإنما جعلوها مُعَادِلَةً للهمزة دون هل ومتى وكيف، لأنَّ الهمزة هي أمُّ الباب، والسؤال بها استفهامٌ بسيطٌ مُطلقٌ غيرٌ مقيّدٌ بوقتٍ ولا حالٍ، والسؤال بغيرها استفهامٌ مُركَّبٌ مُقيّدٌ؛ إمَّا بِوَقْتٍ كـ(متى) وإمَّا بِمَكَانٍ كـ(أين)، وإمَّا بِحَالٍ نحو: كيف، وإمَّا بِنِسْبَةٍ نحو: هل زيدٌ عندك، ولهذا لا يُقال: كيف زيدٌ أم عمرو، ولا أين زيدٌ أم عمرو، ولا من زيدٌ أم عمرو. وأيضاً فلأنَّ الهمزة و(أم) يصطحبان كثيراً"^(٣).

ومّا جاء في الكتاب لسيبويه بياناً لقسمي (أم) المتصلة قوله: "أمّا (أم) فلا يكونُ الكلامُ فيها إلا استفهاماً، ويقعُ الكلامُ بها في الاستفهام على وجهين، على معنى أيُّهما وأيُّهم ... وذلك قولك: أزيدٌ عندك أم عمرو؟ وأزيدٌ لقيت أم بشرًا؟ فأنت الآن مدّعٍ أنّ المسؤول قد لقي أحدَهُما، أو أنّ عنده أحدُهُما، إلّا أنّ علمك قد استوى فيهما، لا تدري أيُّهما هو ... ومن هذا الباب قوله: ما أبالي أزيداً لقيت أم عمراً، وسواءٌ عليّ أبشراً كلمت أم زيداً، كما تقول: ما أبالي أيُّهما لقيت، وإنما جاز حرفُ الاستفهام هاهنا لأنك سوّيت الأمرين عليك كما استويا حين قلت: أزيدٌ عندك أم عمرو"^(٤).

(١) سُميت همزة التسوية لوقوعها بعد لفظ: (سواء)، أو (لا أبالي). عباس حسن، النحو الوافي، ص: ٥٨٥/٣.

(٢) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ص: ٥١/١، وعبّاس حسن، النحو الوافي، ص: ٥٨٥/٣.

(٣) ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، ص: ٢٠٣/١.

(٤) سيبويه، الكتاب، ص: ١٦٩/٣-١٧٠.

فسيبويه يَصِفُ (أم) المتصلة بكونها واقعةً بعدَ إحدى همزتين:

- همزة التسوية الداخلة على جملةٍ تصلحُ لأنَّ يجلَّ محلُّها هي والأداة مصدرٌ مؤوَّل من هذه الجملة، وتكونُ هذه الجملةُ والمعطوفةُ عليها فعليَّتين أو اسميَّتين أو مختلفتين^(١).
- همزة الاستفهام التي يُطلبُ بها وب(أم) التعيين، نحو: أخالِدُ عندَكَ أم محمَّد؟ أي: أيُّهما عندَكَ؟ والمتكلِّمُ يعلمُ أنَّ واحداً منهما عندهُ لا بعينه، فيطلبُ بسؤاله التعيين^(٢).
- ولتبيِّنَ أكثرَ حقيقة كلِّ من (أم) التي تلي همزة التسوية، والتي تلي همزة الاستفهام ذكرَ ابن هشامٍ أربعةً أوجهٍ فارقةٍ^(٣)، نوردها في الجدول الآتي:

(أم) الواقعة بعد همزة التسوية	(أم) الواقعة بعد همزة الاستفهام
لا تستحقُّ جواباً	تستحقُّ جواباً
الكلامُ بعدها غير قابلٍ للتصديق والتكذيب	الكلامُ بعدها قابلٌ للتصديق والتكذيب
لا تقعُ إلا بينَ جملتين	الغالب أن تقعَ بينَ مُفردين
أنَّ جملتها تكونانِ في تأويلِ مُفردين، وهما اسميتان أو فعليتان أو مختلفتان.	إذا وقعتْ بينَ جملتين فلا تكونانِ في تأويلِ مُفردين، وتكونانِ مختلفتين.

وقد وضعَ ابن يعيش في كتابه (شرح المفصل)^(٤) ثلاثةً شرائطَ لتكونَ (أم) متصلةً، نُبيِّنُها فيما يأتي:

- أن تُعادلَ همزة الاستفهام.
 - أن يكونَ السائلُ عندهُ علمُ أحدهما.
 - أن لا يكونَ بعدها جملةٌ من مبتدأ وخبر.
- ويوضح ابن يعيش معنى الشرط الأخير من منطلق قاعدة الاتصال والانفصال، ومن خلال الأسلوب التمثيلي، الذي يعدُّ أمثل أسلوبٍ لتقريب المعنى إلى ذهن المتلقِّي فيقول: "نحو قولك:

(١) ينظر: عباس حسن، النحو الوافي، ص: ٥٨٥-٥٨٨.

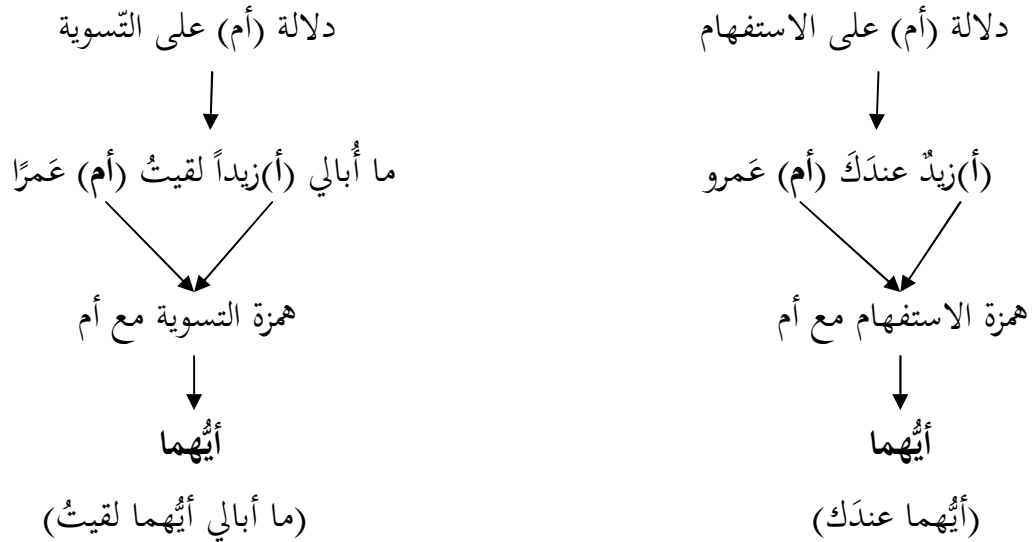
(٢) ينظر: سيبويه، الكتاب، ص: ١٧٠/٣.

(٣) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ص: ٥١/١-٥٢.

(٤) ابن يعيش، شرح المفصل لابن يعيش، ص: ١٧/٥.

أزيدُ عندك أم عمرو عندك؟ فقولك بعدها: عمرو عندك يقتضي أن تكون منفصلة، ولو قلت: أم عمرو من غير خبر كانت متصلة، وتقول: أعطيت زيداً أم حرمة؟ فتكون متصلة أيضاً؛ لأنَّ الجملة بعدها إنما هي فعل وفاعل، وليست ابتداءً وخبراً^(١).

هذا وإنَّ كلامَ سيبويه السابق يفيدنا^(٢) أيضاً أنَّ كلاً من الهمزتين مع (أم) مغنيَّة عن كلمة (أي) الاستفهامية في تحقيق دلالاتي التسوية أو الاستفهام، كما يوضِّحُه البيان الآتي:



٢- خصائص (أم) المتصلة في القرآن الكريم:

تختصُّ (أم) المتصلة العاطفة في القرآن الكريم بجملة خصائص توزَّعت على قسميها السابق ذكرهما، نسوقها فيما يأتي:

أ- خصائصها بعد همزة التسوية:

وردت (أم) المتصلة بعد همزة التسوية في كتاب الله بعدة صور، نذكرها على النحو الآتي:

أ-١: وقعت متوسطةً بينَ جملتين فعليَّتين^(٣) في خمسة مواضع من القرآن الكريم، وهي:

- قوله ﷻ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ ءَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾

[البقرة: ٥٦].

(١) ابن يعيش، شرح المفصل لابن يعيش، ١٧/٥.

(٢) ينظر: سيبويه، الكتاب، ١٦٩/٣-١٧٠.

(٣) ينظر: الأزهرى، شرح التصريح على التوضيح، ص: ١٦٨/٢، محمد عبد الخالق عظمة، دراسات لأسلوب القرآن

الكريم، ق ٥١، ج: ٥١، ص: ٥٨٨.

- قوله : ﴿سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرُ غَنَاءِ أَمْ صَبْرُنَا مَا لَنَا مِنْ مَّحِيصٍ﴾ [إبراهيم: ٢١].
 - قوله : ﴿فَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَضْتَ أَمْ لَمْ تَكُ مِنَ الْوَاعِظِينَ﴾ [الشعراء: ١٣٦].

- قوله : ﴿وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ ءَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يس: ١٠].
 - وقوله ﴿عَلَيْكَ﴾ : ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَسْتَغْفِرْتَ لَهُمْ ءَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [المنافقون: ٠٦].

أ-٢: لم تردّ معادلةً بين جُمْلَتَيْنِ اسميّتين، وإن كان ذلك جائزاً في لغة العرب، وشاهدُهُ قول الشاعر^(١):

وَلَسْتُ أَبَالِي بَعْدَ فَقْدِي مَالِكًا أَمْوِي نَاءٍ أَمْ هُوَ الْآنَ وَقَعُ^(٢)

أ-٣: وقعت مُعَادِلَةٌ بَيْنَ جُمْلَةٍ فَعْلِيَّةٍ وَجُمْلَةٍ اسْمِيَّةٍ فِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَهُوَ قَوْلُهُ : ﴿سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ ءَأَدْعُوهُمْ ءَمْ أَنْتُمْ صَلِمْتُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٣].

ورغم ما عثرنا عليه من نُقْلِ أَبِي عَلِيٍّ الْفَارِسِيِّ فِي كِتَابِهِ (الْحِجَّةُ لِلْقُرَّاءِ السَّبْعَةِ) اسْتِهْجَانِ الْأَخْفَشِ وَقَوْعِ الْجُمْلَةِ الْاسْمِيَّةِ بَعْدَ (سواء) أو (ما أبالي)، وإقراره عليه، إلا أن ما وردَ في الآية السابقة على ما ذكره الرضوي في شرحه للكافية جائزٌ لتقدّم الجملة الفعلية ﴿أَدْعُوهُمْ﴾، على الجملة الاسمية ﴿أَنْتُمْ صَلِمْتُونَ﴾، ولولا ذلك ما جاز^(٣).

ب- خصائصها بعد همزة الاستفهام:

وردت (أم) المتصلة بعد همزة الاستفهام في القرآن بعدة أشكالٍ، نذكرها على النحو الآتي:
 ب-١: أُمَّهَا تَقَعُ بَيْنَ مُفْرَدَيْنِ يَتَوَسَّطُ بَيْنَهُمَا مَا لَا يُسْأَلُ عَنْهُ (أي الواقع خبراً)، وهذا هو الغالبُ فيها ولذلك وردت بهذا الأسلوب في ثلاث عشرة آية من القرآن الكريم^(٤)، هي:

(١) قاله مُتَمِّمٌ بِنِ تُوَيْرَةَ يَرِثِي أَخَاهُ مَالِكًا، وَالشَّاهِدُ: أَنَّ (أَمْ) الْوَاقِعَةَ بَعْدَ هَمْزَةِ التَّسْوِيَةِ، وَقَعَتْ هُنَا بَيْنَ جُمْلَتَيْنِ اسْمِيَّتَيْنِ.
 (٢) يُنْظَرُ: ابْنُ هِشَامٍ، مَغْنِي اللَّيْبِ، ص: ٥٢/١، وَمُحَمَّدٌ عَظِيمَةٌ، دَرَسَاتُ لِأَسْلُوبِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، ق ٠١، ج: ٠١، ص: ٣٨٥.

(٣) يُنْظَرُ: الرُّضِيِّ الْاسْتِزَابَادِي، شَرْحُ الرُّضِيِّ عَلَى الْكَافِيَةِ، ١٣٤٣/٢.

(٤) يُنْظَرُ: ابْنُ هِشَامٍ، مَغْنِي اللَّيْبِ، ٥٢/١، وَالْأَزْهَرِيُّ، شَرْحُ التَّصْرِيحِ عَلَى التَّوْضِيحِ، ١٦٨/٢، وَمُحَمَّدٌ عَظِيمَةٌ، دَرَسَاتُ لِأَسْلُوبِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، ص: ٠١، ق ٣٩١/١-٣٩٢.

- قوله ﷻ: ﴿فَلْ-آنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ﴾ [البقرة: ١٤٠].
- قوله : ﴿أَقَمَ اسِسَ بُنَيْنُهُ عَلَى تَفْوِي مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مِّنَ اسِسَ بُنَيْنُهُ عَلَى شَبَا جُرْفٍ بَارٍ بَانَهَارٍ بِهِءٍ فِي بَارٍ جَهَنَّمَ﴾ [التوبة: ١٠٩].
- قوله : ﴿أَقَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَيِّ أَحْوَّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى﴾ [يونس: ٣٥].
- قوله ﷻ: ﴿يَصَلِحِي السَّجِيءَ آرَبَابٍ مُتَمَرِّفُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [يوسف: ٣٩].
- قوله : ﴿فَلْ أَدْلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ﴾ [الفرقان: ١٥].
- قوله : ﴿ءَآلَهُ خَيْرٌ أَمْآ تَشْرِكُونَ﴾ [النمل: ٥٩].
- قوله : ﴿بِاسْتَفْتِيهِمْ وَأَهْمُ أَشَدُّ خَلْفًا أَمْ مِّنْ خَلْفِنَا إِنَّا خَلَفْنَاهُمْ مِّنْ طِينٍ نُّزِبَ﴾ [الصفات: ١١].
- قوله ﷻ: ﴿أَذْلِكَ خَيْرٌ نُزْلًا أَمْ شَجَرَةُ الزُّقُومِ﴾ [الصفات: ٦٢].
- قوله : ﴿أَقَمَن يُلْفِي فِي الْبَارِ خَيْرٌ أَمْ مِّنْ يَّاتِي عَامِنًا يَوْمَ الْفَيْلَمَةِ﴾ [فصلت: ٤٠].
- قوله : ﴿وَقَالُوا ءَأَلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا﴾ [الزحرف: ٥٨].
- قوله ﷻ: ﴿أَهْمُ خَيْرٌ أَمْ قَوْمٌ تُبَعِ﴾ [الدخان: ٣٧].
- قوله : ﴿أَقَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمْ ن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الملك: ٢٢].
- قوله : ﴿ءَآنْتُمْ أَشَدُّ خَلْفًا أَمْ السَّمَاءُ بَنِيهَا﴾ [النازعات: ٢٧].
- وبيّن أبو حيّان في تفسيره أنّ مجيء (أم) على هذا النحو هو "الأفصح الأكثر"^(١).
- ب-٢: وَقَعَت (أم) المتصلة بعد همزة الاستفهام بين مفردين متأخّر عنهما ما لا يُسأل

(١) أبو حيّان، البحر المحيط في التفسير، ٥٥/٦.

عنه (أي الخبر) في آية واحدة، هي قوله: ﴿وَإِن أَدْرَيْتَ أَقْرَبُ أَمْ بَعِيدٌ مَّا تُوعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٩]^(١). والذي لا يُسأل عنه في الآية - وقد جاء متأخراً - هو (ما) الموصولة، وهي في محلّ الخبر.

وقد يتساءل القارئ لهذه الآية عن سبب تأخر الخبر فيها على الخصوص، دون ما سواها وهو الأفضح الأكثر على ما ذكره أبو حيان^(٢). فيجاب بتعليل أبي حيان نفسه لمقتضى ذلك، إذ يقول: "وتأخر المستفهم عنه لكونه فاصلةً إذ لو كان التركيب: (أقرب ما تُوعَدُونَ أم بعيد) لم تكن فاصلةً وكثيراً ما يُرجح الحكم في الشيء لكونه فاصلةً آخر آية"^(٣).

ب-٣: وتقع (أم) المتصلة بعد همزة الاستفهام مُعَادِلَةً بَيْنَ جُمْلَتَيْنِ لِيَسْتَأْنِفَ فِي تَأْوِيلِ مَصْدَرٍ، وتكونان إمّا فعليتين أو مُتخالفتين، ولم ترد - بهذا الأسلوب - معادلةً لجملتين اسميتين إلا في مواضع محدودة من القرآن؛ ومن ذلك:

- قوله: ﴿ءَأَنْتُمْ أَضَلُّتُمْ عِبَادِي هَؤُلَاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ﴾ [الفرقان: ١٧].
إذا جعلنا "أنتم" و"هم" في الآية مبتدئين.

- قوله: ﴿ءَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْفًا أَمْ السَّمَاءُ بَيْنَهُمَا﴾ [النازعات: ٢٧]. في حالة جعل "أنتم" و"السماء" مبتدئين كذلك.

وقد وردت معادلة للاسميتين في الكلام العربي أيضاً، ومنه قول الشاعر^(٤):

فَقُمْتُ لِلطَّيْفِ مُرْتَاعاً فَأَرَقَنِي فَقُلْتُ أَهْيَ سَرَتْ أَمْ عَادَنِي حُلْمٌ^(٥)

وأما ما ورد في القرآن الكريم من مُعَادِلَتِهَا لِلْفَعْلِيَّتَيْنِ ففي مواضع منها:

- قوله: ﴿يَتَوَابَرُونَ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ﴾ [النحل: ٥٩].

- قوله: ﴿أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمِ إِتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾ [مريم: ٧٩].

(١) يُنظر: الأزهرى، شرح التصريح على التوضيح، ١٦٨/٢.

(٢) يُنظر: أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ٥٥/٦.

(٣) المصدر نفسه، ٤٧٤/٧.

(٤) البيت من البسيط، وهو لزياد بن منقذ. يُنظر: إميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في شواهد العربية، ١٨٧/٧.

(٥) يُنظر: السيوطي، همع الهوامع، ١٦٧/٣، وابن هشام، مغني اللبيب، ٥٢/١.

- قوله ﷻ: ﴿أَقْطَالَ عَلَيْكُمْ الْعَهْدُ أَمْ أَرَدْتُمْ أَنْ يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [طه: ٨٦].

- قوله ﷻ: ﴿يَبْلُغُونَكَ أَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ﴾ [النمل: ٤٠].

و أما ما ورد في القرآن الكريم من مُعَادَلَتِهَا لِلْمُخْتَلِفَتَيْنِ فِي آيَاتٍ مِنْهَا:

- قوله ﷻ: ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ﴾ [الأنبياء: ٥٥].

- قوله ﷻ: ﴿قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [النمل: ٢٧].

- قوله ﷻ: ﴿وَإِنَّا لَا نَذَرُهُ أَشْرًا ارِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾ [الجن: ١٠].

- قوله ﷻ: ﴿فَلِإِن أَدْرَيْتَ أَقْرَبَ مِمَّا تُوْعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا﴾ [الجن: ٢٥].

- قوله ﷻ: ﴿أَفْتَرِي عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾ [سبأ: ٠٨].

وستتناول تحريراً جانباً من هذه الآيات ضمن الفصل الأخير من هذا البحث؛ وذلك لتوسيع الأطر الدلالية لهذه الأداة العاطفة، وتعميق الفهم للآيات المتضمنة فيها.

ثانياً: أم المنقطعة في القرآن الكريم:

١- بيان حقيقتها:

وهي التي تقع في الغالب بين جملتين مُستقلتين في معناهما؛ لكلٍ منهما معنى خاص، أي: أن سياق الكلام انقطع عند الأولى، ثم استؤنف الكلام مع الأخرى، فليس بين معنيهما ما يجعل أحدهما جزءاً من الثاني، كما لا يتوقف أداء أحدهما وتماؤه على الآخر، وهذا ما جعل النحويين يطلقون عليها مُسمًى: (المنقطعة) أو (المنفصلة)^(١).

وعلامتها الدالة عليها أن لا تلي همزة التسوية، ولا همزة الاستفهام التي يُطلب بها وب(أم) التعيين^(٢).

وقرر المفسرون نيابة (أم) المنقطعة عن (بل) في أدائها لمعنى الإضراب، وجعلوا ذلك أمانة

(١) ينظر: الأزهرى، شرح التصريح على التوضيح، ص: ١٧١/٢، وعباس حسن، النحو الوافي، ٣/٥٩٧.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ٣/٥٩٧.

على هذا الوجه فيها إذا سُبِّتَ باستفهامٍ لا تصلح فيه (أي) كما ذَكَرَ الفراء^(١).
ودلالة (أم) المنقطعة على الإضراب هو ما عليه عامة النحاة، غير أنهم اختلفوا في مفارقة
هذه الدلالة لهزمة الاستفهام أو لا؛ والذي عليه البصريون أنها لا تُفارقها، وخالف الكوفيون
فقالوا بنقيض ذلك^(٢).

وقد صَوَّبَ ابن هشامٍ في مُغنيهِ رأيَ الكوفيِّين، ولم يكتفِ بذلك بل حاجَجَ البصريِّين
وعرضَ عليهم جملة آياتٍ يدلُّ ظاهرها على نقضِ رأيهم في هذه المسألة، منها: قوله **﴿عَلَّكَ:﴾**
﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ﴾ [الرعد: ١٦]، والآية كما ذكرَ لا تحتملُ معنى الاستفهام. كما
أنَّ قوله : **﴿أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ﴾** في الآية السابقة نفسها، وكذا قوله :
﴿أَمَّا إِذَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النمل: ٨٤]، وقوله **﴿عَلَّكَ:﴾** **﴿أَمَّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَكُمْ﴾**
[الملك: ٢٠]. جميع تلك الآيات لا يمكنُ أن يجتمعَ فيها الإضراب مع همزة الاستفهام لوجود
أدوات استفهامٍ أخرى، ولا يخفى عدمُ جوازِ دخول الاستفهام على الاستفهام^(٣).

كما صَوَّبَ رأيَ البصريِّين المبرِّد في المقتضب فقال: "فأما (أم) فلا تكونُ إلاَّ استفهاماً"^(٤).
وتابعه على ذلك فاضل السامرائي بعدَ سوقه لأدلة كلِّ فريق قائلاً: "والذي يبدو لي أنَّ (أم) لا
تُسْتَعْمَلُ إلاَّ في الاستفهام"^(٥).

والحاصل؛ أنَّ الذين جعلوا (أم) للاستفهام، أو قدروها بمعنى همزة أو جعلوها هي همزة
حملوها بعضَ المعاني البلاغية التي خرجت إليها همزة الاستفهام، كالتوعد، والتقريب، والتفريع
والتوبيخ، والإنكار وغير ذلك؛ وأما الذين قدروها بـ(بن) والهمزة جميعاً، فحملوا همزة معاني
أخرى لا تختلفُ عن معاني همزة المعاني السابقة؛ وقد جعلَ الزمخشريُّ أغلبَ معاني الإنكار،
وجعلَ إلى الإنكارِ معنى التعجبِ في بعض الآيات، وضمَّنه معنى الاستبعادِ في بعضها الآخر.
كما جعلها في مواضعٍ أخرى من القرآنٍ للتقرير، وضمَّنه معنى التسجيل^(٦).

(١) يُنظر: محمود أحمد الصغير، الأدوات التحويلية في كتب التفسير، ص: ٤٨٣.

(٢) يُنظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ٥٦/١، والسيوطي، همع الهوامع، ١٦٩/٣.

(٣) يُنظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ٥٦/١. الأزهرى، شرح التصريح على التوضيح، ١٧٢/٢.

(٤) المبرِّد، المقتضب، ٢٨٦/٣.

(٥) ينظر: فاضل صالح السامرائي، معاني التحو، ٢١٦/٣.

(٦) ينظر: محمود أحمد الصغير، الأدوات التحويلية في كتب التفسير، ص: ٦٤٨.

٢- خصائصها في القرآن الكريم:

اختصت (أم) المنقطعة بجملة أمور نبيها فيما يأتي:

أ- لا تدخل (أم) المنقطعة إلا على الجمل، فلا تدخل على المفردات، خلافاً لابن مالك الذي أجاز ذلك. وقد ردّ قوله أبو حيان وابن هشام واعتبروا رأيه هذا حرقاً لإجماع التحويين^(١).

ب- الاستفهام الذي تفيده (أم) في القرآن بعد أربعة أساليب^(٢):

- بعد الخبر المحض، ومنه قوله **عَلَيْكَ**: ﴿قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِنَحْيِ لَمَّا جَاءَهُمْ هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ أم يقولون إفتريه ﴿[الأحقاف: ٧-٨].

- بعد أداة الاستفهام غير الهمزة، مثل: (هل) و(من) و(كيف) و(ماذا) و(ما)، ومن ذلك قوله **عَلَيْكَ**: ﴿أَمْ نَهَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَكُمْ﴾ [الملك: ٢٠]. وهذه الآية وغيرها مما ورد متضمناً لتلك الأدوات لم يدل على الاستفهام، بل على الإضراب المحض أيضاً.

- مسبوقة بهمزة دالة على الاستفهام غير الحقيقي، بل الإنكاري، نحو قوله: ﴿أَقَلَّمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون: ٦٨].

- مسبوقة بهمزة دالة على الاستفهام غير الحقيقي، يُراد من خلالها الحكم على الشيء بأنه ثابت مُقرَّر، وأمر واقع، ومنه قوله: ﴿أَفِي فُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ إِرْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولَهُ﴾ [النور: ٥٠].

ج- وردت (أم) المنقطعة في القرآن الكريم أكثر من (أم) المتصلة، وأغلب ما وقعت بعد غير الاستفهام، حيث جاءت في خمس وثلاثين آية^(٣).

د- وقعت (أم) المنقطعة بعد (أم) المتصلة في آيتين هما^(٤):

- قوله **عَلَيْكَ**: ﴿فَلِ-الَّذِينَ حَرَّمَ أَمْ الْأَنْثِيَّيْنَ أَمْ إِنْ شِئْتُمْ عَلَيْهِمْ أَرْحَامَ الْأَنْثِيَّيْنَ أَمْ

(١) ينظر: السيوطي، همع الهوامع، ١٧٢/٣.

(٢) يُنظر: عباس حسن، التحو الوافي، ٥٩٧/٣-٥٩٨.

(٣) ينظر: محمد عبد الخالق عظيم، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، ق: ٠١، ج: ٠١، ص: ٣٩٨-٤٠٠.

(٤) يُنظر: المرجع نفسه، ق: ٠١، ج: ٠١، ص: ٤٠٠.

كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّيْكُمْ اللَّهُ بِهَذَا ﴿١﴾ [الأنعام: ١٤٤].

- وقوله : ﴿وَاللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا تُشْرِكُونَ﴾ ﴿٢﴾ أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴿٣﴾ [النمل: ٥٩-٦٠].

هـ- تضافرت أقوال جماهير النحاة والمفسرين على أن (أم) المنقطعة ليست عاطفة، وإنما هي حرف ابتداء يُفيد الإضراب، ولا تدخل إلا على الجمل^(١).

ثالثاً: (أم) المحتملة للاتصال والانقطاع في القرآن الكريم:

من الآيات في القرآن الكريم ما وردت فيها (أم) محتملة للاتصال والانقطاع، وقد أحصى منها محمد عبد الخالق عظمة إحدى عشرة آية^(٢)، نذكر من مجملتها المثال الذي أشار إليه ابن هشام في المغني^(٣)، وهو قول الله تعالى: ﴿فَلْآتَحَدِّثُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ وَأَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٨٠].

ثم أعقب ابن هشام هذه الآية بكلام للزمخشري حولها ومما جاء فيه: "وأم إما أن تكون مُعَادِلَةً، بمعنى أي الأمرين كائن على سبيل التقرير، لأن العلم واقع بكون أحدهما، ويجوز أن تكون مُنْقَطِعَةً"^(٤).

ومن ذلك أيضاً قوله : ﴿مَّا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ ﴿٥﴾ أم - آتَيْنَهُمْ كِتَابًا مِّن قَبْلِهِ بِهِمْ بِهِ مُسْتَمْسِكُونَ ﴿٦﴾ [الزخرف: ٢٠-٢١].

إذ بين الشوكاني احتمال (أم) فيها للاتصال والانقطاع فقال: " (أم) هي المنقطعة، أي: بل أعطيناهم كتاباً من قبل القرآن بأن يعبدوا غير الله فهم به مستمسكون يأخذون بما فيه، ويحتجون به، وسيجعلونه لهم دليلاً؛ ويحتمل أن تكون (أم) مُعَادِلَةً لقوله: أشهدوا، فتكون متصلة، والمعنى أحضروا خلقهم أم آتيناهم كتاباً"^(٥).

وتوسيعاً لدائرة البحث في إطار ما ناقشه المعتنون بكتاب الله من النحاة والمفسرين وغيرهم

(١) ينظر: عباس حسن، النحو الوافي، ٥٩٩/٣.

(٢) ينظر: محمد عبد الخالق عظمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، ق ٥١، ج: ٥١، ص: ٤٠٢-٤٠٨.

(٣) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ٥٨/١.

(٤) الزمخشري، الكشاف، ١٥٨/١.

(٥) الشوكاني، فتح القدير، ٦٣١/٤.

ضَمَنَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ؛ مِنَ الْأَهْمِيَّةِ بِمَكَانٍ إِيرَادُ رَأْيٍ قَدْ يُعَدُّ شَاذًا بِالنَّظَرِ لِلْمُتَدَاوِلِ فِي كِتَابِ النَّحْوِ عَلَى وَجْهِ الْخُصُوصِ؛ وَهُوَ الرَّأْيُ الَّذِي تَبَنَاهُ السُّهَيْلِيُّ وَادَّعَى فِيهِ أَنَّ جَمِيعَ مَا وَقَعَ مِنْ (أَمْ) فِي الْقُرْآنِ هُوَ مِنْ قَبِيلِ الْمُتَّصِلَةِ؛ فَلَمْ تَقَعْ فِي رَأْيِهِ (أَمْ) مَنْقُطَةً إِطْلَاقًا، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ قَبْلَهَا هَمْزٌ الْاسْتِفْهَامِ.

وهو قبلَ هذا يستدرِكُ، فيذكرُ أنَّها وإن وقعت على معنى الإضرابِ، فإنَّما يقعُ ذلكَ على جهةِ التقريرِ، لا على جهةِ الإضرابِ المُخَضِّ (١).

ثمَّ إنَّنا نجدُ ابنَ القَيِّمِ يسلكُ ذاتَ المسلكِ ويُقرِّئُه، بل ويُنافِخُ عنه من خلالِ عَرْضِهِ لمختلَفِ الأدلَّةِ الَّتِي تَقْوِيهِ وتعضِّدُه، ومن جُملةِ ما قاله: "والحقُّ أن يُقالَ إنَّها على بائِها وأصلِها الأوَّلُ من المعادلةِ والاسْتِفْهَامِ حيثُ وَقَعَتْ، وإن لم يكنْ قَبْلَهَا أداهُ اسْتِفْهَامٍ فِي اللَّفْظِ، وتقدُّيرُها بـ(بل) والهمزةُ خارجٌ عن أصولِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، فإنَّ (أَمْ) للاسْتِفْهَامِ و(بل) للإضرابِ، ويا بعدَ ما بيْنَهُما، والحروفُ لا يقومُ بعضها مقامَ بعضٍ على أصحِّ الطريقتينِ، وهي طريقتُ إمامِ الصَّنَاعَةِ والمُحَقِّقِينَ (٢) من أتباعِه، ولو قُدِّرَ قيامُ بعضها مقامَ بعضٍ فهو فيما تقارَبَ معناهُما كمعنى على وفي ومعنى إلى ومع ونظائرُ ذلكَ، وأمَّا في ما لا جامعَ بيْنَهُما فلا، ومن هُنَا كانَ زَعْمُ من زَعَمَ أَنَّ لا قد تأتي بمعنى الواوِ باطلاً، لبعْدِ ما بينَ معنييهما، وكذلك (أو) بمعنى الواوِ، فأينَ معنى الجمعِ بينَ الشَّيْئَيْنِ إلى معنى الإثباتِ لأحديهما، وكذلك مسألَتنا أينَ معنى (أَمْ) من معنى (بل)" (٣).

ولا ريبَ أنَّ السُّهَيْلِيَّ وعلى نهجِه ابنَ القَيِّمِ كَرَّسا مبدأ أصالةِ المعنى في كلِّ حرفٍ إلا ما تقاربَ معناه مع معنى حرفٍ آخرَ، أمَّا عندَ تباعدِ الحروفِ فلا يسوِّغُ نقلُ معنى إحداهما إلى معنى الأخرى، لأنَّ ذلكَ خارجٌ عن أصولِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ كما ذكرَ ابنُ القَيِّمِ وأسندَه إلى طريقتِ إمامِ الصَّنَاعَةِ سيبويه.

رابعاً: (أَمْ) الزائدة في القرآن الكريم:

لم يُنقلْ عن أحدٍ من أئمَّةِ التفسيرِ والنحوِ وقوعُ (أَمْ) زائدةً في اللُّغَةِ فضلاً عن وقوعِ ذلكَ

(١) ينظر: السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: ٢٠٥.

(٢) يقصد بإمام الصَّنَاعَةِ سيبويه، بدليل تصريحه به في موضعٍ آخرَ من نفسِ الكتابِ، ٢١/٢.

(٣) ابن قَيِّمِ الْجُوزِيَّةِ، بدائع الفوائد، ٢٠٦/١.

في القرآن الكريم، إلا ما نسبته المبرد في المقتضب من انفراد أبي زيد الأنصاري بهذا القول حين تعرّضه لتفسير قوله تعالى: ﴿أَقْبَلًا تُبْصِرُونَ﴾ ^(١) أم آنا خيرٌ مِن هَذَا أَلِدِه هُوَ مَهِيْنٌ ﴿الزخرف: ٥١-٥٢﴾. فذكر أنّ المعنى: أفلا تُبصرون أنا خيرٌ ^(١).

ومع أنّ ابن هشام لم يُصرّح برأيه في هذه المسألة، إلاّ أنّه يُقرُّ بكون الزيادة ظاهرةً في بيت ساعدة بن جؤيئة، وهو قوله ^(٢):

يا ليت شعري ولا منجى من الهرم أم على العيش بعد الشيب من ندم ^(٣)
وعلى كلّ فشدوؤد قول من ذهب إلى مجيء (أم) زائدةً ظاهرًا، ولا أدلّ عليه من قول المبرد:
"وهذا لا يعرفه المفسرون، ولا النحويون، لا يعرفون (أم) زائدةً" ^(٤).

ثالثاً: أوجه الفرق بين (أم) المتصلة و(أم) المنقطعة:

عقد أبو البقاء الكفوي في كتابه الكليات ^(٥) مقارنةً بيّن فيها أوجه الفرق بين (أم) المتصلة، و(أم) المنقطعة، نُوجزها في الجدول الآتي:

(أم) المتصلة	(أم) المنقطعة
١- تكون لطلب التصوّر.	١- تكون لطلب التصديق.
٢- ملازمة لإفادة الاستفهام، أو لازمة وهو التسوية، وإذا تجرّدت عن أحدهما صارت مُهملةً.	٢- قد لا تفيده لدلالاتها على معنيين، فإن تجرّدت عن أحدهما بقي عليها الآخر.
٣- ما قبلها لا يكون إلاّ استفهاماً.	٣- ما قبلها يكون استفهاماً وغيره.
٤- ما بعدها يكون مفرداً وجملةً.	٤- ما بعدها لا يكون إلاّ جملةً.
٥- تحتاج إلى جوابٍ وقد لا تحتاج.	٥- المنقطعة تحتاج إلى جوابٍ.
٦- إذا احتاجت إلى جوابٍ فيكون بالتعيين.	٦- يجاب عنها بـ (نعم) أو بـ (لا).

(١) يُنظر: المبرد، المقتضب، ٢٩٦/٣.

(٢) وهذا البيت هو مطلع قصيدة لساعدة بن جؤيئة، رثى بها قوماً. والبيت شاهدٌ على أنّ (أم) فيه زائدة. ينظر: محمد حسن شراب، شرح الشواهد الشعرية في أمّهات الكتب النحوية، ٨١/٣.

(٣) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ٥٩/١.

(٤) المبرد، المقتضب، ٢٩٧/٣.

(٥) يُنظر: أبو البقاء الكفوي، الكليات، تح/عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص: ١٨٢.

جلينا النظر ضمن مباحث الفصل الأول عن دلالة العطف ومُتعلقاته، من خلال وضعنا العطف ابتداءً في إطاره العام المتعلق بالربط، كونه إحدى أدواته في الدرس اللغوي القديم على غرار ما قرره الجرجاني في خضم دراسته لقضية الفصل والوصل، أو ابن هشام الذي حاول حصر مواضع الربط، وجعل من ضمنها الربط بحروف العطف. كما يعد العطف أيضاً من أبرز اهتمامات اللسانيات الحديثة التي تجعله ملمحاً أساسياً من ملامح اتساق النص وانسجامه، أو أحد مظاهر الربط اللفظية، التي تتخذ من أدوات العطف وسيلةً لتماكك التراكيب وتلاحمها في نظر طائفة أخرى من المحدثين.

بعد ذلك أوغلنا في دروب العطف بياناً لدلالته واستلهاماً لمختلف أحكامه، فكشفنا النقاب عن حقيقة العطف اللغوية والاصطلاحية، ثم عرجنا على استخلاص عديد الدلالات التي تقترب بظاهرة العطف، منطلقين من تحرير ما أمكن من الأنواع العطفية التي تناقلها النحويون والمفسرون وكذا اللسانيون المحدثون. كما لم نغفل الحديث عن أدوات العطف فهي أساس هذه الدراسة ومحورها فحاولنا إيضاح الدلالة العامة للأداة بعد بيان ماهيتها، لنخص حروف المعاني دون تلك الأدوات ببيان حقيقتها أيضاً وشيء من دلالاتها وخصائصها؛ ذلك أنّ حروف العطف -محور الدراسة- هي صنف من أصناف حروف المعاني وجانب من أهم جوانبها. لتكون خاتمة هذا المبحث استعراضاً لظاهرة بلاغية ذات صلة وطيدة بدلالة العطف، ألا وهي ظاهرة الفصل والوصل، التي اتخذها البلاغيون عموماً والجرجاني تحديداً عاملاً رئيساً، وأداة فعالة في استخلاص أسرار القرآن الكريم ودلالاته العميقة في مادته اللغوية المتعلقة بمسألة العطف.

أما مبحث السياق (آخر مباحث الفصل الثاني) فقد ميّزناه دون سواه من متعلقات العطف بمبحث مستقل، لأهميته القصوى في أداء الحرف لوظيفته الدلالية، بل هو جزء لا يتجزأ من حقيقة الحرف ذاته، فلا يمكن تصوّر دلالة أيّ من حروف المعاني إلا في دائرة السياق الذي يحتف به، وقد دلّ القرآن صراحةً على تمايز دلالة الحرف الواحد وتنوع معانيه باعتبار القرائن السياقية المرتبطة به. وسندكر في هذا الفصل جانباً من الشواهد القرآنية المقررة لذلك.

ولما كانت هذه الدراسة متضمنةً بعداً دلاليًا نحويًا، كانَ لزاماً معرفةُ الدلالةِ النحويّةِ لحروفِ العطفِ، فأفردنا الفصلَ الثانيَ لذلك، واقتصرنا على بيانِ الدلالاتِ النحويّةِ الواردةِ في القرآنِ الكريمِ، من حيثُ إنّ هذه الدراسةُ متّصلةٌ به، غيرُ خارجةٍ في الجملةِ عن دائرتهِ، في الشقِّ الخاصِّ بتفسيره وبيانِ مختلفِ معانيه. وقد خصّصنا مبحثًا لكلِّ حرفٍ وردَ عاطفًا في القرآن، أو كانَ دائرًا لدى المفسّرينَ بينَ العطفِ وغيره من الدلالاتِ، فبيّنا دلالاته الأصليّةَ وكذا سائرَ ما وظّفه القرآنُ من دلالاته الفرعيّةِ التي دلّت عليها قرائنُ السياقِ المختلفةِ.

وإنّما بدا لنا تقديمَ عرضٍ مجملٍ للفصلينِ المتقدّمينِ بينَ يدي هذا الفصلِ، لما لهُما من أثرٍ مباشرٍ في فهمِ دلالاتِ النصوصِ القرآنيّةِ، واستكشافِ الأسرارِ التفسيريّةِ للقرآنِ الكريمِ، الماثورةِ في دواوينِ المفسّرينِ وغيرهم، وإدراكِ الفهمِ الأصحِّ عندَ الوقوفِ على تناوُعِ ما في دلالةِ حرفٍ من حروفِ العطفِ، تبعاً لما تحصّلَ لدينا من قوّةِ إحدى الدلالاتِ وتناسُبها مع السياقاتِ الكلّيّةِ والضوابطِ التفسيريّةِ. كما أنّ ذلكَ منشئٌ أيضاً لآثارٍ عميقةٍ في شتى أبوابِ الدلالةِ الشرعيّةِ.

وحقّي لا نعيدَ عن التّسقِ المنهجيِّ الذي سرنا على منواله خلالِ الفصلِ الثانيِ فإنّنا سنُفردُ كلَّ حرفٍ من حروفِ العطفِ أيضاً بمبحثٍ مستقلٍّ، محاولينَ استعراضَ - ما أمكننا - من آراءِ المفسّرينَ لكتابِ الله ذاتِ الصّلةِ بالدلالاتِ النحويّةِ لحرفِ العطفِ، وما نجمَ عنها من الأسرارِ البلاغيّةِ أو التحريراتِ المرتبطةِ بالحكمِ والأحكامِ الشرعيّةِ، النابعةِ جميعاً من إطارهِ السياقيِّ العامِّ، أو من النّمطِ التركيبيِّ الموظّفِ فيه.

سبق تحرير جملة الدلالات التي تخص الواو، وتوضح غزاره معانيها النحوية والبلاغية، ومن ذلك دوراتها بين دلالتها الأصلية وجملة من دلالاتها الفرعية، وكذا احتمال ما يمكن أن يطرأ عليها من جواز حذفها أو زيادتها في تراكيب النص القرآني.

وقد نتج عن ذلك الثراء الدلالي للواو ثراء في المادة المعرفية وتنوعها في كلام من تعرض لتفسير كتاب الله وَعَبَّكُ وتحليله، سواء انتهج نهج الدراسة الشرعية البحتة، أو سلك مسلك الدراسة اللغوية على اختلاف مناهلها بلاغية كانت أو نحوية أو غير ذلك.

وفي هذا المبحث سنحاول تمحيص مجمل الدلالات الأساسية للواو، والتي كانت مثار مناقشة المفسرين ومحور تحليلهم لآيات القرآن الكريم وتوجيههم لها، دونما إقصاء لأي نوع من أنواع الدلالات المذكورة آنفاً، ودون إهمال لمختلف الآثار المترتبة عليها، مما قد يقع بين أيدينا في كتب التفسير وغيرها. كل ذلك من خلال ذكر نماذج من نصوص القرآن المعبرة عن الدلالات المختلفة للواو ومناقشة المفسرين لها.

أولاً: أثر دلالات الواو ضمن معناها الأصلي

بيننا - فيما سبق - أنّ الواو تدلُّ أصالةً على معنى مطلق الجمع، فلا دلالة لها اقتضاءً على ترتيبٍ أو تعقيبٍ أو تراخٍ، ولا على استثنافٍ أو تخييرٍ أو معيَّةٍ أو حالٍ، فهذه الدلالات جميعها تنصرف إليها الواو بما تمليه القرائن السياقية المحتفمة بها.

وفيما يأتي عرضٌ لجملةٍ من نماذج القرآن التي تنازع المفسرون في دلالة الواو ضمنها، وما استتبع ذلك لدى بعضهم من توجيهاتٍ نحويَّةٍ أو بلاغيَّةٍ أو شرعيَّةٍ تقريراً لرأيه الذي رآه ودعماً لمسلكه الذي سلكه في بيانه للنص القرآني.

١- تردُّد الواو بين مطلق الجمع والترتيب.

- النموذج الأول: قوله ﷻ: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْصِيَنِي إِنِّي مُتَوَقِّئُكَ وَرَأَيْتُكَ إِلَىٰ

وَمَطَّهْرَكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [آل عمران: ٥٥].

فهذا النص القرآني تضاربت فيه أقوال المفسرين؛ من حيث إنّ ظاهر الآية يدلُّ على أنّ الله يخاطب عيسى عليه السلام بأنّه سيتوقّاه ويرفعه إليه، فقدّم ذكر التوقّي وأعقبه بعطف فعل الرفع عليه. و"المتبادر من الآية: إني مُتوقِّئُك وجاعلك بعد الموت في مكانٍ رفيعٍ عندي"^(١). وهذا ما نقله الرازي عن بعض أهل التفسير ممّن أجرى الواو على دلالة الترتيب، عند ذكره لمحمل الأوجه في معاني هذه الآية، فقال: "الوجه الرابع في تأويل الآية: أنّ الواو في قوله ﴿مُتَوَقِّئُكَ وَرَأَيْتُكَ إِلَىٰ﴾ تفيد الترتيب؛ فالآية تدلُّ على أنّه تعالى يفعلُ به هذه الأفعال، فأما كيف يفعل، ومتى يفعل، فالأمر فيه موقوفٌ على الدليل"^(٢).

غير أنّ جمهور المفسرين كلامٌ يختلف عن هذا الظاهر المتبادر؛ إذ وجَّهوا الآية جملة توجيهاتٍ، ومن ذلك ما ذكره الشنقيطي حيث قال: "متوقِّئُك لا يدلُّ على تعيين الوقت، ولا يدلُّ على كونه قد مضى، وهو متوقِّئُك قطعاً يوماً ما، ولكن لا على أنّ ذلك اليوم قد مضى. وأما عطفه ﴿وَرَأَيْتُكَ إِلَىٰ﴾ على قوله: ﴿مُتَوَقِّئُكَ﴾ فلا دليل فيه لإطباق جمهور أهل اللسان العربي على أنّ الواو لا تقتضي الترتيب ولا الجمع، وإنما تقتضي مطلق التشريك"^(٣).

(١) محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، ١٩٩٠م، ٣/٢٦٠.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي، ٨/٢٣٧.

(٣) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، دار الفكر، بيروت، دط، ١٩٩٥م، ٧/١٣٣.

ويشير الشنقيطي في موضع آخر إلى أنه إذا دلّ دليلٌ خارجيٌّ على أنه يُرادُ بها الترتيبُ فلا مانع، ولكنَّ الترتيبَ حصلَ بذلك الدليلِ الخارجيّ لا بأصلِ الواوِ في نفسِها، وهُنا لم يدلَّ عليه دليلٌ خارجيٌّ^(١). ثمَّ ينقلُ عن جمهورِ المفسرينَ وجهاً آخرَ في تفسيرِ الآيةِ نسبهُ إلى إمامِ المفسرينَ ابنِ جريرِ الطبريّ؛ وهو "أن معنى: ﴿إِنِّي مُتَوَقِّعٌ﴾، أي: قابضُك إليَّ كاملاً وافيّاً بِجَسَدِكَ وَرُوحِكَ"^(٢).

هذا وإنَّ لفظَ التوفيِّ تنازَعَهُ حقيقتان؛ إحداهما لغويّةٌ تتحلّى فيما أجمَعَ عليه أهلُ اللسانِ العربيِّ من أنَّ قولهم: (توقاه، يتوقاه) إذا قَبَضَهُ إليه كاملاً تامّاً، والأخرى عُرفيّةٌ يُحملُ التوفيُّ فيها على قبضِ الشيءِ ببدنِهِ وروحِهِ جميعاً^(٣). غيرَ أنَّ البعضَ فهمَ من اللَّفْظِ حقيقتَهُ العرفيّةُ، ولم يسترشدْ بدلالةِ السياقِ العامّةِ للآيةِ الكريمةِ، التي تقتضيها جملةُ أحاديثِ نبويّةٍ مفسّرةٍ لتفاصيلِ الواقعةِ ومجرياتها؛ وعليه فإنَّ السياقَ يعدُّ أحدَ المرجّحاتِ الهامّةِ لدلالةِ الواوِ في هذه الآيةِ^(٤).

- النموذج الثاني: قوله: ﴿يَلْمِزِيْمٌ أَفْتِي لِرَبِّكَ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [آل عمران: ٤٣].

فقد كانَ لدلالةِ الواوِ العاطفةِ بينَ رُكْنِي الصلاةِ الرُّكُوعِ والسُّجُودِ في الآيةِ الأثرُ البالغُ في دواوينِ المفسرينَ، من خلالِ ما حفَلتْ بهِ من إيرادها لأسرارِ تقديمِ السُّجُودِ على الرُّكُوعِ، رغمَ ما يُتفقُ عليه في هيئةِ الصلاةِ من كونِ الرُّكُوعِ متقدِّماً.

والمتمعّنُ في توجيهاتِ المفسرينَ لهذه الآيةِ يتبيّنُ له دلالاتٌ مغايرةٌ لما قد يُفهمُ من ظاهرها؛ ومن ذلكَ تفسيرهم الرُّكُوعَ في الآيةِ بالصلاةِ، ذكّرَ ذلكَ البقاعي في تفسيره فقال: "الظاهر أنَّ المرادَ بالسُّجُودِ هنا ظاهره، وبالرُّكُوعِ الصلاةُ نفسها، فكأنَّه قيل: واسجُدي مصليةً، ولتكن

(١) ينظر: العذبُ التّمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، محمد الأمين الشنقيطي، تح/خالد بن عثمان السبت، دار عالم الفوائد، مكة، ط: ٢٠٠٢، ١٤٢٦هـ، ٤٠١/٢.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ٤٠١/٢.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص: ٣٩٩/٢. وأحمد مختار عمر، معجم اللّغة العربية المعاصرة، دار عالم الكتب، بيروت، ط: ٢٠٠٨، ٢٤٧٥/٣.

(٤) ينظر: مجموعة من العلماء بجمع الأزهر، المعجم الوسيط للقرآن الكريم، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، القاهرة، ط: ١٩٩٣م، ٥٧٨/١.

صلاَّتِك مَعَ المصلِّينَ، أي في جماعة^(١). فهو إذن من باب عطف الخاص وهو السجود على العام وهو الصلاة.

كما نفى على توجيهاتٍ أخرى يُفهم منها تقريرٌ لدلالة الواو على الترتيب الذي يغلب استعمالها فيه، ومن تلك التوجيهات ما نصَّ عليه البيضاوي بقوله: "قدَّم السجود على الركوع إمَّا لكونه كذلك في شريعتهم، أو للتنبيه على أنَّ الواو لا تُوجب الترتيب، أو ليقترن اركعي بالراكعين للإيدان بأنَّ من ليس في صلاتهم ركوعٌ ليسوا مصلِّين"^(٢).

غير أنَّ الذي عليه عامَّة أهل التفسير أنَّ الواو في هذه الآية وفيما عداها دالةٌ على مطلق التشريك، فقد يتأخَّر المتقدِّم أو يتقدَّم المتأخَّر. بل قد ذكَّر كما في قول البيضاوي السالف أنَّ من مرامي ذلك التنبيه على أنَّ الواو لا تُوجب الترتيب.

وقد قدَّم الركوع على السجود في آياتٍ أخرٍ منها قوله: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِزْكَعُوا وَاَسْجُدُوا وَاَعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَاَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج: ٧٧]، وقوله: ﴿وَعَهْدَنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِبِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ [البقرة: ١٢٥]. فدلَّ ذلك على أنَّ الواو لا تفيده سوى مطلق الجمع، لكن يمكن أن تنطوي على سرٍّ من أسرار تقديم أمرٍ أو تأخيرهِ؛ وفي هذا الموضع تحديداً يجتهد السهيلي في بيان دلالة تقديم السجود على الركوع بالواو فيقول: "عبَّر بالسجود عن الصلاة وأراد صلاتها في بيتها، لأنَّ صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها مع قومها ثمَّ قال لها: ﴿وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ أي صلي مع المصلِّين في بيت المقدس، ولم يُرد أيضاً الركوع وحده دون أجزاء الصلاة، ولكنَّهُ عبَّر بالركوع عن الصلاة كما تقول: ركعت ركعتين وأربع ركعات يُريد الصلاة لا الركوع بمجردِهِ، فصارت الآية متضمَّنة لصلاتين؛ صلاتها وحدها: عبَّر عنها بالسجود لأنَّ السجود أفضل حالات العبد، وكذلك صلاة المرأة في بيتها أفضل لها، ثمَّ صلاتها في المسجد عبَّر عنها بالركوع لأنَّهُ في الفضل دون السجود، وكذلك صلاتها مع المصلِّين

(١) إبراهيم بن عمر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، دط، دت، ٣٧٣/٤-٣٧٤.

(٢) أبو سعيد البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تح/محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: ١٤١٨هـ، ١٦/٢.

دونَ صلاتها وحدها في بيتها ومحرابها وهذا نظمٌ بديعٌ، وفقهٌ دقيقٌ^(١). ومعنى ما ذكره السهيلي في بيان سبب التقديم إجمالاً أنّ السجودَ أفضلُ من الركوعِ، وصلاتها في بيتها - المعبر عنها بالسجود - أفضلُ من صلاتها في المسجدِ مع المصلين - المعبر عنها بالركوع -.

ولم يرتضِ ابن القيمُ هذا التخريجَ الدلاليّ الذي أوردَهُ السهيليّ ووصفه بالتعسفِ والتكلفِ، وأنه أتى بما ينبو عنه اللفظ، كما ضعّف قولَ من قال: إنّ السجودَ كانَ في دينهم قبلَ الركوعِ^(٢). ثمّ شرّعَ في بيانِ سرِّ التقديمِ على ما يراه أنسبَ وأسلمَ مبيّناً أنّ الآيةَ: "اشتملت على مُطلقِ العبادةِ وتفصيليها؛ فذكرَ الأعمَّ ثمَّ ما هو أخصُّ منه، ثمَّ ما هو أخصُّ من الأخصِّ؛ فذكرَ القنوتَ أولاً وهو الطاعةُ الدائمةُ، فيدخلُ فيه القيامُ والذكرُ والدعاءُ وأنواعُ الطاعةِ، ثمَّ ذكرَ ما هو أخصُّ منه، وهو السجودُ الذي يُشرعُ وحدهُ كسجودِ الشكرِ والتلاوةِ ويُشرعُ في الصلاةِ فهو أخصُّ من مُطلقِ القنوتِ، ثمَّ ذكرَ الركوعَ الذي لا يُشرعُ إلا في الصلاةِ، فلا يُسنُّ الإتيانُ به مُنفرداً فهو أخصُّ ممَّا قبله، ففائدتهُ الترتيبُ النزولُ من الأعمِّ إلى الأخصِّ إلى أخصِّ منه، وهما طريقتانِ معروفتانِ في الكلامِ؛ النزولُ من الأعمِّ إلى الأخصِّ وعكسها"^(٣).

ولتوضيح ما سبقَ نعبرُ عنه بما يأتي:

الأداة الواو	سبب التقديم عند ابن القيم	سبب التقديم عند السهيلي
السجود	أعمّ عبادةً (يوظف في الصلاة وفي غيرها)	أعلى فضلاً
الركوع	أخصّ عبادةً (لا يوظف إلا في الصلاة)	أدنى فضلاً

(١) السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ٢١٣-٢١٤.

(٢) ينظر: ابن القيم، بدائع الفوائد، ٨٠/١.

(٣) المصدر نفسه، ٨٠/١-٨١.

إنَّ الحديثَ عن تردُّدِ دلالةِ الواوِ بينَ مطلقِ الجمعِ والترتيبِ يجرُّ إذنَ إلى الحديثِ عن مبحثٍ بلاغيٍّ واسعِ الأطرافِ، وغزيرِ الدلالةِ فيما يتَّصلُ بالنَّصِّ القرآنيِّ تحديداً، وهو مبحثُ التقديمِ والتأخيرِ، الذي له ارتباطٌ مباشرٌ بما نحنُ بصددِهِ. فقد تناوَلَهُ العلماءُ على نطاقٍ واسعٍ واعتنوا به عنايةً فائقةً عندَ تحليلِهِم لمواردِ التقديمِ والتأخيرِ في القرآنِ الكريمِ.

ومَن اهتمَّ به السيوطي في كتابِهِ "الإتقان في علوم القرآن" حيثُ ذَكَرَ ضمنَ أسرارِ هذا المبحثِ وأسبابِهِ عشرةَ أنواعٍ، وأوردَ قبلَ ذلكَ أنَّ ابنَ الصائغِ له كتابٌ مفرَّدٌ في موضوعِ التقديمِ والتأخيرِ سمَّاهُ: "المقدِّمة في سرِّ الألفاظِ المقدِّمة" قرَّرَ فيه أنَّ الحكمةَ الشائعةَ الذائعةَ في ذلكَ، هو الاهتمامُ^(١)، كما قالَ سيويهِ في كتابهِ: "كأنَّهم إنما يُقدِّمونَ الذي بيأئُهُ أهمُّ لهم وهمُ ببيانهُ أغنى"^(٢).

ولكونِ التقديمِ والتأخيرِ بالواوِ داخلاً في عمومِ موضوعِ التقديمِ والتأخيرِ^(٣)، حرَّيُّ بنا إيرادُ نموذجينِ تطبيقيَّينِ آخرينِ يكشفانِ ما يكتنفُ هذا المبحثُ من دلالاتِ النَّصِّ القرآنيِّ وأسراره.

- النموذجُ الثالثُ: قولهُ : ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ [المؤمنون: ٣٧]. وكرَّرتِ عبارةُ ﴿نَمُوتُ وَنَحْيَا﴾ في قولهِ ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤].

فالذينَ حملوا عبارةَ ﴿نَمُوتُ وَنَحْيَا﴾ من أهلِ التفسيرِ على غيرِ التقديمِ والتأخيرِ ذكروا أقوالاً في معنى الآيةِ منها:

- أنَّ المعنى نموْتُ نحنُ ويحيَا أبناؤنا^(٤).
- أنَّ المعنى نموْتُ فلا نرجعُ، ويحيي آخرونَ فيولدونَ أحياءً^(٥).
- المعنى نكونُ أمواتاً نطفاً، ثم نحيا في الدنيا^(٦).

(١) ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ٤٠/٣.

(٢) سيويهِ، الكتاب، ٣٤/١.

(٣) ينظر: فاضل صالح السامرائي، معاني النحو، ١٨٩/٣.

(٤) البغوي، معالم التنزيل، ٣٦٥/٣.

(٥) ينظر: تفسير السمعاني، أبو المظفر السمعاني، تح/ياسر بن إبراهيم بن غنيم، دار الوطن، الرياض، ط: ١، ٠١.

٤٧٥/٣، ١٩٩٧م.

(٦) ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، ٣٦٦/١٧.

أما من رأى أنّ في الآية تقديماً وتأخيراً، فمنهم من اكتفى بالإشارة إلى ذلك، ومنهم من ضمّ إلى الإشارة اجتهاداً في استنباط دلالات ذلك التقديم والتأخير وأسراره. حيث نجد أنّ الطاهر بن عاشور يحضّر تلك الدلالات في أمرين اثنين فيقول: "قدّم نموث لتأتى الفاصلة بلفظ نحيًا مع لفظ الدنيا، وعندي؛ أنّ تقديم فعل نموث على نحيًا للاهتمام بالموت في هذا المقام لأهمّ بصدد تقرير أنّ الموت لا حياة بعده، ويتبع ذلك الاهتمام تأتّى طباقين بين حياتنا الدنيا ونموث، ثمّ بين نموث ونحيًا، وحصلت الفاصلة تبعًا، وذلك أدخل في بلاغة الإعجاز، ولذلك أعقبه بقوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ﴾ فالإشارة بذلك إلى قولهم وما يهلكنا إلا الدهر، أي لا علم لهم بأنّ الدهر هو المميث إذ لا دليل"^(١).

وقد ألمح ابن عاشور بعبارة "قيل" في الدلالة الأولى إلى ضعفها، كما ألمح بعبارة "وعندي" في تخريج الدلالة الأخرى إلى قوتها ورجحانها. إذ أرجع سرّ التقديم إلى حكمته الشائعة على ما ذكره السيوطي نقلاً عن ابن الصائغ^(٢)، وهي الاهتمام بالشيء المقدم، ورجح ابن عاشور ما اختاره بقرينة السياق؛ وهي أنّ أهل الإلحاد في مقام تقرير انعدام حياة بعد موت، على ما ذكر في الآية ذاتها وهي وقوله حكاية لقولهم: ﴿وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾.

- النموذج الرابع: قوله **﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ أَمْلَيْتُمْ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾** [الأنعام: ١٥١]. فقدّم رزق الأولاد على الآباء في هذه الآية، أمّا في قوله : **﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَئِي نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾** [الإسراء: ٣١]، فإنّه قدّم رزق الأولاد على الآباء.

ولنتبين سرّ هذا التغيّر في التقديم والتأخير بين الآيتين نستعرض بعضاً من أقوال المفسرين، ممّن تصدّى لإبراز الحكمة من ذلك التغيّر. فأبو حيان يرى أنّ الآيتين بسياقيهما تتضمنان معنيين اثنين لا معنى واحداً؛ ذلك أنّ الآية حوت خطاباً للآباء وتبشيراً بزوال الإملاق، وأنّ الله تعالى متكفلٌ برزقهم ثمّ عطف عليهم الأبناء، لأنّ عبارة **﴿مِمَّنْ أَمْلَيْتُمْ﴾** تنبئ عن حصول الإملاق للوالد لا توقّعه، أو أنّه يخشاه وإن كان ذا مال. أمّا ظاهر الآية الأخرى ففيه إشارة

(١) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ٣٦٢/٢٥.

(٢) ينظر: الصفحة السابقة.

بعبارة ﴿وَلَا تَفْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ إلى أَنَّ الآباءَ موسِرُونَ، غيرَ أَنَّهُم يتوقَّعونَ حصولَ تضييقِ في الرِّزقِ بما يهبُّهم اللهُ مِنَ الولدِ، ولذلك قُدِّمَ التبشيرُ بالتكفُّلِ برزقِ الأولادِ، ثمَّ عُطِفَ عليه الآباءُ^(١).

وتخرِجُ الحكمةَ على نحوِ ما أورده أبو حيان هو الذي عليه عامَّةُ المفسِّرينَ قديماً وحديثاً، منهم ابن كثيرٍ، والسِّمين الحلي، والسيوطي، ومن المعاصرينَ فاضل السامرائي^(٢) وغيرهم، وذلك لما دلَّت عليه قرينةُ السياقِ المذكورةُ من رجحانِ هذا التخرِجِ وقوِّته. ولتوضيحه أكثرَ نجسِّدهُ في المخطَّطِ الآتي:

الأداة الواو	الآية الأولى: ﴿نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾	الآية الثانية: ﴿نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾
سبب التقديم	الخطاب موجّهٌ للآباءِ الفقراءِ الذين يحشون الفقر	الخطاب موجّهٌ للآباءِ الأغنياءِ الذين يحشون الفقر
القرينة السياقية	﴿مِنْ إِمْلَاقٍ﴾	﴿خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾

وخلاصةً ما يمكنُ قوله بعدَ إيرادِ النماذجِ الأربعةِ لتردُّدِ الواوِ بينِ دلالتيّ مطلقِ الجمعِ والترتيبِ، هو ترجيحُ ما ذهبُ إليه جمهورُ النحاةِ وكذا عامَّةُ المفسِّرينَ من أَنَّ الواوَ دالَّةٌ أصالةً على مطلقِ الجمعِ، لكنَّها قد تدلُّ على الترتيبِ بما يحتفُّ بها من قرائنَ سياقية؛ تلكَ القرائنَ التي تعدُّ المحدِّدَ الأمثلَ لدلالاتِ النصوصِ القرآنية. وهو ما حقَّقه الشنقيطي حينَ قال: "وإيضاحُ ذلكَ أَنَّ الواوَ عندَ التجرُّدِ مِنَ القرائنِ والأدلَّةِ الخارجيّةِ لا تقتضي إلا مطلقَ التشريكِ بينَ المعطوفِ، والمعطوفِ عليه، ولا يُنافي ذلكَ أَنَّهُ إن قامَ دليلٌ على إرادةِ الترتيبِ في العطفِ، أمَّا تدلُّ عليه لقيامِ الدليلِ أو القرينةِ على ذلكَ"^(٣).

(١) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ٦٨٧/٤.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير، ص: ٣٦٢/٣، والسِّمين الحلي، الدرر المصون في علوم الكتاب المكنون، ٢١٩/٥، والسيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص: ٣٩٥/٣. فاضل صالح السامرائي، معاني النحو، ١٩٢/٣-١٩٣.

(٣) الشنقيطي، أضواء البيان، ٤٩٧/٥.

٢- تردُّد الواو بين مطلق الجمع والمعية:

واو المعية هي في الأصل واو العطف كما ذكر الاسترابادي^(١)، وإنما يُعدُّ عن العطف إلى المعية لما نقصده من تحقيق معنى المصاحبة. وقد ذكر السيوطي قولاً شاداً عن ابن كيسان يعتبر الواو دالة على المعية أصالةً وفي غير ذلك مجازاً فقال: "وقال ابن كيسان: هي للمعية حقيقةً واستعمالها في غيرها مجاز؛ قال لأنها لما احتملت الوجوه الثلاثة ولم يكن فيها أكثر من جمع الأشياء، كان أغلب أحوالها أن تكون للجمع في كلِّ حال، حتى يكون في الكلام ما يدلُّ على التفريق"^(٢). ثم ذكر أيضاً كلام ابن مالك وفيه أن "المعية فيها أرجح من غيرها، والترتيب كثيرٌ وعكسه قليل"^(٣).

كلُّ ذلك يُفهم منه أن ما اقتضته الواو أصالةً من الدلالة على مطلق الاشتراك، قد تُنازعه دلالة الواو على المعية فيكون بينهما تدافع على النحو الذي بيَّنه السيوطي في كتابه "همع الهوامع"، نذكره مختصراً فيما يأتي:

- وجوب العطف لامتناع المعية.
- وجوب المعية لامتناع العطف.
- جواز الأمرين مع رجحان العطف.
- جواز الأمرين مع رجحان المعية^(٤).

وسنكتفي بذكر نموذج لكلِّ من الوجهين الأخيرين لأنَّهما بما نحنُ بصددِه من بيان تردُّد الواو بين العطف والمعية.

أ- جواز الأمرين مع رجحان المعية: وندلُّ عليه بقوله: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤]. حيثُ ذكر ابن القيم لهذه الآية أربع تقديرات نوردها فيما يأتي:

(١) ينظر: الرضي الاسترابادي، شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، ٦١٨/١.

(٢) جلال الدين السيوطي، همع الهوامع، ١٥٦/٣.

(٣) المصدر نفسه، ١٥٦/٣.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ١٨٠/٢-١٨٢.

- أن تكون الواو عاطفةً "مَنْ" على الكافِ المجرورة، ويجوزُ العطفُ على الضميرِ المجرور، ومعنى الآية إذن: يكفيناك الله ويكفي من أتبعك.

- أن تكون الواو واو المعية، وتكون "مَنْ" في محلِّ نصبٍ عطفاً على الموضعِ فإنَّ "حسبكَ" في معنى كافيك، أي: الله يكفيناك مع من أتبعك.

- أن تكون "مَنْ" في موضعِ رفعٍ بالابتداء، أي: ومن أتبعك من المؤمنين حسبهم الله.

- أن تكون "مَنْ" في موضعِ رفعٍ عطفاً على اسمِ الله، ويكون المعنى: حسبك الله وأتباعك^(١).

ثم عَقَّب ابن القيم على التوجيه النحويِّ الأخير فقال: "وهذا - وإن قال به بعض الناس - فهو خطأ محضٌ، لا يجوزُ حملُ الآيةِ عليه؛ فإنَّ الحسبَ والكفايةَ لله وحده، كالتوكلِ والتقوى والعبادة"^(٢).

وقد رجَّح ابنُ القيمِ الوجهَ الثاني، وهو كونُ الواوِ للمعية، وهو اختيارُ الزمخشريِّ، والنسفيِّ^(٣)، والزركشيِّ^(٤).

يقول الزمخشريُّ: "ومن أتبعك: الواو بمعنى (مع)، وما بعده منصوبٌ، تقول: حسبك وزيداً درهمٌ، ولا تجزّ، لأنَّ عطفَ الظاهرِ المجرورِ على المكنى ممتنعٌ، قال:

فَحَسْبُكَ وَالصَّحَاكُ عَضْبٌ مُهَنْدٌ^(٥)

والمعنى: كفاك وكفى أتباعك من المؤمنين الله ناصرًا"^(٦).

(١) ينظر: تفسير القرآن الكريم (التفسير القيم)، ابن قيم الجوزية، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط: ١، ١٤١٠، ص: ٣٠٢.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص: ٣٠٢.

(٣) ينظر: أبو البركات حافظ الدين النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)، تح/يوسف علي بدوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط: ١، ١٩٩٨م، ١/٦٥٥.

(٤) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٤/١١٦.

(٥) البيت من الطويل وهو لجرير، وصدرة: إذا كانت الهيحاء وانشقت العصا. ينظر: إميل بديع يعقوب، المعجم المفصّل في شواهد العربية، ٢/٢٧٥.

(٦) الزمخشري، الكشاف، ٢/٢٣٤.

وقد رجَّح أبو زهرة هذا الوجه أيضاً، إلا أنه مع ذلك حدَّد المرَّجَّح فقال: "ولكنَّ الأخذ بأنَّ الواو للمعنى أولى؛ لأنَّها تدلُّ على الصَّحبة، والتَّصريحُ به هنا يُقوِّي الكلامَ ويؤيِّدُه"^(١).

ب- جواز الأمرين مع رُجْحانِ العطف: ومثاله قوله ﷻ: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنَّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [يوسف: ٤٠].

فقد نقلَ السمينُ الحلبيُّ الأوجهَ الواردةً عن المفسِّرينَ في دلالة الواو^(٢) في قوله: ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾، وحصرهما في وجهين هما:

- الوجه الأول: أن تكون الواو عاطفةً، وحينئذٍ تحملُ الآيةُ دالتين: أن تكونَ من قبيلِ عطفِ الخاصِّ على العامِّ؛ أي أنَّه رأى الكواكبَ ومن جملتها الشمسُ والقمر، وقد تُحملُ دلالةُ واو العطفِ على المغايرة؛ بأن يكونَ يوسفُ رأى الشمسَ والقمرَ ورأى زيادةً على ذلكَ أحدَ عشرَ كوكباً.

- الوجه الثاني: أن تكون الواو في الآية دالةً على المعية^(٣).

ثم إنَّ السمينَ الحلبيَّ يرجِّح الوجهَ الأولَ، مباشرةً بعدَ ذكره للوجهِ الثاني فيقول: "إلاَّ أنَّه مرجوحٌ، لأنَّه متى أمكنَ العطفُ من غيرِ ضعفٍ ولا إخلالٍ معنًى رجَّح على المعية"^(٤). والذي يظهرُ من كلامِ الزمخشريِّ حينَ تعرُّضه لتفسيرِ وذكرِ الوجهينِ السالفينِ ترجيحُه للوجهِ الأولِ أيضاً، ذلكَ أنَّه شقَّعه ببيانِ الفضلِ والمزيةِ المترتبةِ على عطفِ الشمسِ والقمرِ على الكواكبِ وأنَّ ذلكَ كانَ على طريقِ الاختصاصِ^(٥).

٣- تردُّد الواو بين مطلق الجمع والحال:

وردت الواو دائرةً بينَ العطفِ والحالِ في مواضعٍ كثيرةٍ من القرآنِ الكريمِ، تحلَّلت ما ناقشهُ المفسِّرونَ من نصوصٍ قرآنيَّةٍ، وما حرَّروه من تأويلاتٍ تحرَّجت على إثرها أقوالٌ متمايضةٌ، ومعانٍ

(١) محمَّد أبو زهرة، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، ٦/٣١٨٣.

(٢) الواو المرادة هي الأولى التي عطفت الشمس والقمر على ما قبلهما.

(٣) ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ٦/٤٣٦.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ٦/٤٣٦.

(٥) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ٢/٤٤٣.

متغايرةً في الآية الواحدة والموضع الواحد تبعاً لتردد الواو فيها بين دلالة العطف ودلالة الحال. وفيما يأتي بيان لبعض تلك الآيات:

- النموذج الأول: قوله: ﴿أَيُّودٌ أَحَدَكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعْبَاءٌ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٦].

ومحلُّ الشاهد من الآية هو قوله: ﴿وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ﴾؛ إذ أوردَ المفسِّرونَ للواو احتمالين:

الأول: أمَّا واوُ الحالِ، والمعنى: أيودُ أحدكم أن تكونَ له جنةٌ شأها كذا وكذا في حالِ كِبَرِهِ وضَعْفِ ذُرِّيَّتِهِ.

والآخر: أن تكون للعطف على المعنى. فإنَّ فعلَ التَمَيُّ وهو قوله: ﴿أَيُّودٌ أَحَدَكُمْ﴾ أكثر ورودِهِ لطلبِ الماضي. فكانَ المعنى: أيودُ لو كانتَ له جنةٌ من نخيلٍ وأعنابٍ وأصابه الكِبَرُ فجرى عليها ما ذكر^(١).

وقد ضَعَّفَ العُكْبَرِيُّ الوجهَ الثاني، من حيثُ إنَّه يُوَدِّي إلى تغييرِ اللَّفْظِ، كأنَّه قيل: أيودُ أحدكم لو كانتَ له جنةٌ وأصابه الكِبَرُ، ولا حاجةٌ لنا إلى هذا التغييرِ مع صحَّةِ المعنى في الوجهِ الأول الذي بقي اللَّفْظُ فيه على حاله^(٢).

كما أنَّ بعضهم استندَ إلى سياقِ الآية لترجيحِ المعنى الأول الذي يتضمَّنُ دلالةَ الواوِ على الحالِ، وتضعيفِ المعنى الثاني؛ وذلك لكونِ "أَصَابَهُ" معطوفاً على متعلِّقِ (أيودُ) وهو ﴿أَنْ تَكُونَ﴾، لأنَّه في معنى (لو كانتَ)، إذ يقال: (أيودُ أحدكم لو كانتَ)، وهذا ليس بشيءٍ، لأنَّه يمتنعُ من حيثُ المعنى أن يكونَ معطوفاً على (كانت) التي قبلها (لو) لأنَّه مُتعلِّقُ الوُدِّ،

(١) ينظر: تفسير ابن القيم، ص: ١٦٨. الشوكاني، فتح القدير، ١/٣٣٠.

(٢) ينظر: العكبري، التبيان في إعراب القرآن، ١/٢١٨.

وأما (أصابه الكبر) فلا يمكن أن يكون متعلق الودّ، لأنّ (أصابه الكبر) لا يؤدّه أحدٌ ولا يتمناه^(١).

وقد رجّح غير واحدٍ من المفسرين الوجه الأول؛ وهو دلالة الواو على الحال للاعتبارين السالفين، ومنهم الزمخشري^(٢)، والشوكاني^(٣) وغيرها.

- النموذج الثاني: قوله: ﴿وَإِذَا فِئَلٌ لَهُمْ بِتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠].

فقد حصل خلاف المفسرين في دلالة هذه الآية تبعاً لخلافهم في دلالة الواو في قوله: ﴿أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً﴾؛ فالهمزة استفهامية يُرادُ بها الإنكار لردّ القول وتخطئته لا الإنكار بمعنى النفي^(٤)، وأما الواو ففيها قولان:

أحدهما: أنّها للحال؛ وهو ذهب إليه الزمخشري، وتقدير الآية عنده: أيتبعوهم ولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً من الدين ولا يهتدون للصواب^(٥).

والآخر: أنّ الواو للعطف، عطفت الجملة التي قبلها على جملة محذوفة؛ وهو قول ابن عطية^(٦)، والعكبري^(٧)، وتقدير الآية على قولهما: يتبعون آباءهم ولو كان آباؤهم لا يعقلون؛ فهو إقرارٌ على التزام حال الآباء. وجوابٌ لو محذوفٌ أيضاً والتقدير: أيتبعوهم^(٨).

كما أنّ همزة الإنكار عاملٌ في حصول الخلاف السالف؛ إذ إنّ هذه الهمزة حيث وردت في القرآن فهي على نية تأخيرها عن حروف العطف الثلاثة الواو والفاء وثم، وهو مذهب الجمهور، وخالف الزمخشري فرأى أنّ الهمزة في موضعها غير منويّة بها التأخير، ويُقدّر قبل الفاء

(١) ينظر: السمين الحلبي، الدرّ المصون، ٥٩٧/٢-٥٩٨.

(٢) الزمخشري، الكشاف، ٣١٤/١.

(٣) الشوكاني، فتح القدير، ٣٣٠/١.

(٤) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٠٦/٢.

(٥) الزمخشري، الكشاف، ٣١٤/١.

(٦) ابن عطية، المحرّر الوجيز، ٢٣٨/١.

(٧) العكبري، التبيان في إعراب القرآن، ١٤٠/١.

(٨) ينظر: المصدر نفسه، ١٤٠/١.

والواو وثمَّ فعلٌ يُعطفُ عليه ما بعده^(١).

لكنَّ أبا حيانَ في تفسيره حاولَ حسمَ الخلافِ من خلالِ الجمعِ بينَ القولينِ؛ حيثُ بيَّنَ أنَّ هذهِ الجملةَ المصحوبةَ بـ(لو) في مثلِ هذا السياقِ، هي جملةٌ شرطيةٌ؛ فهم كأثمَّ قالوا: نتَّبِعُ آباءنا ولو كانَ آباؤنا لا يعقلونَ؛ أي نتَّبِعُهُم على كلِّ حالٍ، كقولِ القائل: اضربْ زيداً ولو أحسنَ إليك. فالواوُ إذنُ في الآيةِ وفي المثالِ عاطفةٌ على حالٍ مقدَّرة، والعطفُ على الحالِ حالٌ؛ فصحَّ أن يُقالَ: إنَّها للحالِ من حيثُ أنَّها عطفَت جملةً حاليةً على حالٍ مقدَّرة. والجملةُ المعطوفةُ على الحالِ حالٌ، وصحَّ أن يُقالَ: إنَّها للعطفِ من حيثُ ذلك العطف^(٢).

وعليه فإنَّ الواوَ سواءً دلَّت على الحالِ أو العطفِ فإنَّ المعنى في الآيةِ هو: "إنكارُ اتِّباعِ آباؤهم في كلِّ حالٍ، حتَّى في الحالةِ التي لا تُناسبُ أن يُتَّبَعوا فيها، وهي تلبُّسُهُم بعدمِ العقلِ وعدمِ الهداية"^(٣).

- النموذج الثالث: قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلذِّمَّةِ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ وَأَنْعَمْتَ عَلَيَّ أَمْسِكْ عَلَيَّكَ زَوْجَكَ وَاتَّبِ اللَّهُ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧].

فللمفسِّرينَ في الواوِينِ من قوله ﷻ ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ﴾ وجهان:

الأول: أنَّهما للحالِ، والمرادُ من الآيةِ: أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ، مُخْفِيًا فِي نَفْسِكَ إِرَادَةَ أَنْ لَا يُمَسِّكَهَا، وَتُخْفِي خَاشِيًا قَالَةَ النَّاسِ.

والآخر: أنَّهما للعطفِ، فيتعيَّنُ أن يكونَ معنى الآيةِ: وَإِذْ تَجْمَعُ بَيْنَ قَوْلِكَ: أَمْسِكْ، وَإِخْفَاءِ خِلَافِهِ، وَخَشْيَةِ النَّاسِ، وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ، حتَّى لا تفعلَ مثلَ ذلكِ.

وقد صرَّحَ بهذا الوجهينِ الزمخشريُّ في تفسيره ولم يرجِّح أحدهما على الآخرِ، بل اكتفى بمجردِ بيانِ صلاحيتيهما في الدلالةِ على معنى الآية^(٤).

(١) ينظر: السمين الحلبي، الدرّ المصون، ١/٣٢٨-٣٢٩.

(٢) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ٢/١٠٣-١٠٤.

(٣) المصدر نفسه، ٢/١٠٤.

(٤) ينظر: الزمخشري، الكشّاف، ٣/٥٤٣.

وإن كنا نجدُ عند ابنِ عاشور في تفسيره ترجيحَ الوجهِ الثاني وهو كونُ الواوين المذكورين للعطفِ لا للحال؛ فقد قوّى هذا الوجهَ، بكونِ الواوِ عاطفةً للفعلِ المضارعِ الدالِّ "على تكررِ إخفاءِ ذلكَ وعدمِ ذكره، والذي في نفسه علمه بأنه سيتزوجُ زينب، وأنَّ زيدًا يطلقها، وذلك سرٌّ بينه وبينَ ربِّه، ليس ممَّا يجبُ عليه تبليغُهُ ولا ممَّا للناسِ فائدةٌ في علمه حتى يُبلغوه"^(١).
في مقابلِ هذا ذلكَ فإنَّ ابنَ عاشورَ ضعَّفَ الوجهَ الأولَ المتضمَّنَ حملَ الواوينِ على دلالةِ الحالِ، والسببُ في نظره أمورٌ دلَّ سياقُ الآيةِ عليها، وهي:

- أن ذلكَ مبنيٌّ على توهمِ كونِ الكلامِ آتٍ في مقامِ عتابِ النبيِّ ﷺ وليس هو في حقيقةِ الأمرِ كذلك.

- أنه يجدرُ على ذلكَ الوجهِ أن يقولَ النبيُّ ﷺ كلاماً آخرَ غيرَ ما قاله لزيد، وهذا منافٍ لمقتضى استشارةِ زيدٍ للنبيِّ ﷺ.

- كما أن ذلكَ مفضٍ لاعتبارِ بقاءِ زينبِ في عصمةِ زيدٍ غيرِ لائقٍ^(٢).
فسائرُ تلكَ الاعتباراتِ السياقيةِ التي نقلها صاحبُ "التحرير والتنوير" كانت كفيلاً بترجيحِ وجهِ جعلِ الواوِ الأولى وعلى إثرها الواوِ الثانيةُ دالَّتَيْنِ على العطفِ لا الحالِ.

٤- تردُّدُ الواوِ بينَ العطفِ والاستئنافِ:

وهذا الفرعُ من أبرزِ المباحثِ التي لقيت اهتماماً بالغاً من لدنِ علماءِ النحو والبلاغة، خصوصاً أهلِ التفسيرِ منهم؛ فكثيرٌ من نصوصِ القرآنِ كانت مثارَ نقاشٍ محتدمٍ بينَ المفسرينَ، مردُّه نزاعٌ في تردُّدِ دلالةِ الواوِ بينَ كونها عاطفةً أو استئنافيةً، وذلك في جملةِ من الآياتِ القرآنيةِ، ووقعَ على إثر ذلكَ تبايُنٌ في بعضِ الأحكامِ والمسائلِ الشرعيَّةِ.

وفيما يأتي إيرادُ جملةٍ من نماذجِ هذا الفرعِ:

- النموذجُ الأولُ: قوله : ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْهَيْئَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ

(١) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٣٣/٢٢.

(٢) ينظر: المصدر السابق، ٣٣/٢٢.

كُلِّ مَنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿١٠٧﴾ [آل عمران: ١٠٧].

ومحلُّ نزاعِ المفسِّرينَ ضمنَ الآيةِ هو الواوُ من قوله ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ﴾.

فقد كانَ لهذهِ الواوِ الأثرَ العميقُ في فهمِ إحدى أصولِ الشريعةِ الكامنةِ في المتشابهِ من الآياتِ، وكانتِ مثارَ جدلٍ بينَ الفرقِ الإسلاميَّةِ من معتزلةٍ وأشاعرةٍ وغيرهم^(١)، ومردُّ ذلكِ اختلافهم في دلالةِ الواوِ على وجهين:

- الأول: أنَّ هذهِ الواوِ هيِ واوُ العطفِ، فيكونُ المرادُ من الآيةِ أنَّ تأويلَ المتشابهِ يعلمُهُ اللهُ ويعلمُهُ الرَّاسِخُونَ في العِلْمِ وهم معَ علمهم يقولون: آمَنَّا بِهِ. وهو قولُ ابنِ عَبَّاسٍ، ومجاهدٍ، والربيعِ بنِ سليمانَ، والقاسمِ بنِ محمَّدٍ، وابنِ فُورَكٍ، والقرطبيِّ، وابنِ عطيةٍ وغيرهم^(٢).

واستدلَّ هؤلاءِ بسياقِ الآيةِ لتقويةِ مذهبهم، ومن ذلكِ ما ذكرهُ القرطبيُّ بعدَ أن قرَّرَ صحَّةَ هذا الوجهِ حيثُ قال: "فإنَّ تسميتهم: راسخينَ، تقتضي بأنهم يعلمونَ أكثرَ من المحكمِ الذي يستوي في علمه جميعُ مَنْ يفهمُ كلامَ العربِ، وفي أيِّ شيءٍ هو رُسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلمُ الجميعُ"^(٣).

- الآخر: أنَّ الواوِ للاستئنافِ، وجملةُ ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ﴾ مقطوعةٌ عمَّا قبلها؛ فهو إذنُ كلامٌ مُستأنفٌ موضَّحٌ لحالِ الرَّاسِخِينَ بمعنى أنَّ هؤلاءِ العالمينَ بالتأويلِ يقولون آمنا به أي بالمتشابهِ أو بالكتاب؛ فكلُّ مَنْ مُتشابهه ومُحكِّمه من عندِ ربِّنا^(٤). وهذا الوجهُ هو قولُ أبيِّ بنِ كعبٍ وعائشةَ وعروةَ بنِ الزبيرِ ، وبه قالَ الحسنُ وأكثرُ التابعينَ، واختارهُ الكسائيُّ والفراءُ والأخفشُ^(٥).

كما استدلَّ أصحابُ هذا القولِ بسياقِ الآيةِ أيضاً لترجيحِ مذهبهم؛ إذ قالوا: أنَّ في عبارةِ ﴿يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ﴾ دلالةٌ ظاهرةٌ على أنَّ الراسخينَ في العِلْمِ لا يعلمونَ تأويلَ

(١) ينظر: عفت الشرقاوي، بلاغة العطف في القرآن الكريم، ص: ٨٤.

(٢) ينظر: الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ١٣/٣. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٦٤/٣.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٨/٤.

(٤) النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ٢٣٨/١.

(٥) البغوي، معالم التنزيل، ٤١٢/١.

المتشابه، وَلَوْ عَلِمُوا التَّأْوِيلَ لَمْ يَكُنْ لِقَوْلِهِمْ هَذَا مَعْنَى^(١).

وقد نصرَ الطاهر بن عاشور القولَ بالعطفِ تبعاً لعادتهِ في ترجيحِ الوصلِ وكراهةِ الفصلِ بينَ الجملِ إلّا ما ندر، فهو بعدَ أن عرضَ الوجهينِ السالفين، بأشْرَ تحريرِ المسألةِ ومناقشتها، إلّا أنّهُ بادَرَ في نُصرةِ وجهِ العطفِ من أوّلِ بحثه في هذهِ المسألةِ، واحتجَّ بذاتِ القرينةِ السياقيةِ التي ذكرها القائلونَ بهذا الوجه^(٢).

ويمكننا إيضاحُ المسألةِ السالفةِ مختصرةً ضمنَ الإطارِ الآتي:

الأداة الواو	القائلون بدلالة الواو على الاستئناف	القائلون بدلالة الواو على العطف
دلالة الآية	تأويل المتشابه استأثر الله بعلمه والراسخون في العلم لا يعلمونه	تأويل المتشابه يعلمه الله ويعلمه الراسخون في العلم
القرينة السياقية	﴿يَقُولُونَ ءَأَمْنَا بِهِ﴾	﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾

هذا وحديثٌ بالذكر أنّ ابن كثيرٍ وغيره من المفسرين لجئوا للجمع بين القولين السالفين إلى ملاحظة دلالات عبارة "التأويل" الواردة في الآية، حيث بينوا أنّ التأويلَ يُطلق ويرادُ به في القرآن معنيان، أحدهما: التأويلُ بمعنى حقيقة الشيء، وما يؤولُ أمره إليه، فإن أُريدَ بالتأويلُ هذا، فالوقفُ على لفظ الجلالة؛ لأنَّ حقائق الأمور وكنهها لا يعلمه على الجليّة إلّا الله **وَعَلَيْهِ**، ويكونُ قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ مبتدأً و﴿يَقُولُونَ ءَأَمْنَا بِهِ﴾ خبره. وأمّا إن أُريدَ بالتأويلُ المعنى الآخر: وهو التفسيرُ والتعبيرُ والبيانُ عن الشيء، فالوقفُ على: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، لأنهم يعلمون ويفهمون ما خُوطبوا به بهذا الاعتبار، وإن لم يُحيطوا علمًا بحقائق الأشياء على كُنْه ما هي عليه^(٣).

(١) تفسير القرآن، أبو المظفر السمعاني، تح/ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، ط: ٠١، ١٩٩٧م، ٢٩٦/١.

(٢) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٦٣/٣-١٦٥.

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير، ١١/٢-١٢. والشوكاني، فتح القدير، ٣٦٣/١-٣٦٤.

- النموذج الثاني: قوله: ﴿أَوْ لَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا أَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ آيَاتٍ أَنْ تَقُولُوا لَا نَشَاءُ أَصْبَنَهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ [الأعراف: ١٠٠].

فقد نصَّ بعضُ أهلِ التفسيرِ على أنَّ الواوِ في ﴿وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ تحتملُ وجهين:

الأوَّل: كونها للاستئناف، وتقديرُ الآيةِ إذن: ونحنُ نطبعُ على قلوبهم.

والآخر: دلالةُ الواوِ على العطف؛ فالفعلُ (نطبعُ) إمَّا معطوفٌ على فعلٍ مقدَّرٍ دلَّ عليه الكلام؛ كأنَّه قيل: يغفلون عن الهداية، ونطبعُ على قلوبهم، أو أنَّه معطوفٌ على (يرثون)^(١).

ونقلَ السمينُ الحلبيُّ عن ابنِ الأنباريِّ جوازَ أن يكونَ (نطبعُ) معطوفاً على (أصبنا) إذا كانَ بمعنى نصيب، وعليه يكونُ المرادُ: لو يشاءُ يُصيِّبهم ويطبعُ، فوضِعَ الماضي موضعَ المستقبلِ عندَ وُضوحِ معنى الاستقبال. وقد قوَّى الحلبيُّ هذا التوجيهَ عاضداً له بأنَّ (لو) لا تخلُّصُ المضارعَ للمُضي^(٢).

لكنَّ ابنَ عاشورَ يرى أنَّ العطفَ على (أصبنا) يُضفي على الآيةِ معنىً فاسداً؛ ذلك أنَّ "هؤلاءِ الذين ورثوا الأرضَ من بعدِ أهلها قد طبعَ على قلوبهم، فلذلك لم يُجدِ فيهم دعوةُ محمَّدٍ ﷺ منذُ بُعثَ إلى زمنِ نزولِ هذهِ السُّورةِ، فلو كانَ جواباً لـ(لو) لصارَ الطبعُ على قلوبهم مُمتنعاً وهذا فاسدٌ"^(٣).

ولما كانت طريقةُ ابنِ عاشورَ هي طريقةُ البلاغيِّين في ترجيحِ العطفِ، مراعاةً لتلاحُمِ النظمِ، وتناسُقِ التركيبِ، فإنَّه يلجأُ إلى اعتبارِ الواوِ عاطفةً جملةً ﴿نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ على الجملةِ الاستفهاميَّةِ الواردةِ في مستهلِّ الآيةِ برمتها. كما أنَّ مستندَهُ في ترجيحِ هذا الوجهِ هو موقعُ الواوِ في أوَّلِ الجملة^(٤).

فهو وإن كانَ يُرجِّحُ قولاً صحيحاً إلاَّ أنَّنا نلاحظُ منه اتِّباعاً للزَّخشيِّ في بعضِ ما أوردهُ، ذلك أنَّ هذا الأخيرَ يرمي إلى منعِ ذلكَ المعنى الفاسد الذي ذكره ابنُ عاشور، وذلكَ في قوله: "فإن قلت: بمَ تعلقَ قوله تعالى: ﴿وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾؟ قلت: فيه أوجهٌ، أن يكونَ معطوفاً

(١) ينظر: الشوكاني، فتح القدير، ٢/٢٦٠.

(٢) ينظر: السمين الحلبي، الدرّ المصون، ٥/٣٩٤.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٩/٢٨-٢٩.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ٩/٢٩.

على ما دلَّ عليه معنى ﴿أَوْ لَمْ يَهْدِ﴾، كآته قيل: يغفلون عن الهداية، ونطبع على قلوبهم. أو على ﴿يَرْتُونَ الْأَرْضَ﴾، أو يكون منقطعاً بمعنى: ونحن نطبع على قلوبهم. فإن قلت: هل يجوز أن يكون (ونطبع) بمعنى وطبعنا، كما (لو نشاء) بمعنى: لو شئنا، ويُعطف على أصبناهم؟ قلت: لا يُساعد عليه المعنى، لأنَّ القوم كانوا مطبوعاً على قلوبهم موصوفين بصفة من قبلهم من اقتراف الذنوب والإصابة بها، وهذا التفسير يُؤدِّي إلى خلّوهم عن هذه الصفة، وأنَّ الله تعالى لو شاء لا تصفوا بها^(١).

وإنما كان غرض الزمخشري من تأويله الآية على هذا النحو خدمة معتقده الاعتزالي، فيما يخصُّ أصل المعتزلة في العدل الإلهي، القائم على أن الله لا يخلق الكفر والضلالة في قلوب العباد لكونه لا يرضاه لهم^(٢)؛ والآية دالة في ظاهرها على أن (نطبع) معطوفة على (أصبناهم)، فدلَّ ذلك على معنى فاسد في نظر الزمخشري وابن عاشور، وهو أن الله يصيب العباد بذنوبهم ويطبع على قلوبهم، أو بعبارة أخرى أنه **يخلق** يريد إضلال هذه الفئة وكفرهم بعد أن يطبع على قلوبهم، وهذا متعارض مع معتقد المعتزلة؛ فأولوا الآية لتوافق معتقدهم ذلك.

وهاهو أبو حيان يردُّ على الزمخشري رأيه وتوجيهه فيبين أن: "قوله أنه معطوف على مقدر وهو يغفلون عن الهداية ضعيف، لأنه إضمار لا يُحتاج إليه؛ إذ قد صحَّ أن يكون على الاستئناف من باب العطف في الجمل، فهو معطوف على مجموع الجملة المصدرية بأداة الاستفهام، وقد قاله الزمخشري وغيره، وقوله أنه معطوف على (يرتون) خطأ؛ لأنه إذا كان معطوفاً على (يرتون) كان صلة للذين، لأنَّ المعطوف على الصلة صلة، ويكون قد فصل بين أبعاض الصلة بأجنبي من الصلة، وهو قوله ﴿أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ﴾، سواء قدرنا (أن لو نشاء) في موضع الفاعل (ليهد)، أو في موضع المفعول، فهو معمول (ليهد) لا تعلق له

(١) الزمخشري، الكشاف، ١٣٤/٢-١٣٥.

(٢) هذا باب من أبواب العقيدة الإسلامية مندرج في الجملة ضمن أصل الإيمان بالقضاء والقدر، وأهل السنة على ما ذكره ابن باديس في عقائده يؤمنون "بأنَّ العبد لا يخرج في جميع تصرفاته عن مشيئة الله، غير أن له اختياراً يجده بالضرورة في نفسه، ومشيةً يجدها كذلك فيما يمكنه من أفعاله كان بجمها مكلفاً، ثم هو لا يخرج بها عن مشيئة الله". ينظر: ابن باديس، العقائد الإسلامية، رواية: محمد الصالح رمضان، مكتبة الشركة الجزائرية مرارقه بو داود وشركاؤهما،

الجزائر، ط: ٠٢، ص: ٨٧.

بشيءٍ من صلة (الذين)، وهو لا يجوز، ومعنى قوله: ﴿أَصْبَنَتْهُمْ بِذُنُوبِهِمْ﴾، بعقابِ ذنوبهم، أو يُضْمَنَ (أصبناهم) معنى أهلكتناهم؛ فهو من مجازِ الإضمارِ أو التضمينِ ونفيِ السَّماعِ، والمعنى: نفيِ القبولِ والاتِّعاضِ المترتبِ على وجودِ السَّماعِ جعلَ انتفاءً فائدتِهِ انتفاءً له^(١).

وصفوة القول على ما اختاره أبو حيان أن الواو استئنافية^(٢) عاطفة جملة على جملة وهو قولُ أوردَهُ الزمخشري، ورجحه ابنُ عاشور، أو أن تكونَ الواو عاطفةً (نطبع) على (أصبنا)، إذا كانَ بمعنى (نصيب)، وقد سبق قولُ ابنِ الأنباري في تجويزِ هذا الوجه. وهو وجهٌ منعه الزمخشري وتبعه على ذلك ابنُ عاشور، لما يحمله من معنى لا يوافق معتقدهما.

ثانياً: أثر دلالات الواو ضمن ما تختص به

تختصُّ الواوُ بجملةٍ مميّزاتٍ فاقت بها قريناتها من أدواتِ العطفِ، وكانَ ذلكَ من دواعي تبوّؤها منزلةً أمّ هذا الباب، كما كانَ لتلكَ الخصائصِ أثرٌ في دلالاتِ النصِّ القرآني، تناولها المفسِّرونَ في مصنّفاتِها نستعرضُ جانباً منها فيما يأتي:

١- أثر دلالة الواو ضمن عطف الخاص على العام وعكسه:

ونماذجُ هذا النوعِ من العطفِ في القرآنِ عديدةٌ، ومسلكُ أهلِ التفسيرِ في تحريرِ فائدتِهِ تكمنُ إجمالاً في إرادةِ الاهتمامِ بالخاصِّ وبيانِ فضله. وفيما يأتي ذكرٌ لنماذجِهِ:

- النموذجُ الأوّل: في عطفِ الخاصِّ على العام وهو قوله: ﴿حَاطُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨].

وقد أجمعَ المفسِّرونَ على أنّ هذه الآية هي من قبيلِ عطفِ الخاصِّ على العامِّ، وهو في علمِ المعاني "من الإطنابِ المقبولِ لأجلِ الخصوصيةِ التي في الخاصِّ. فكأنَّ تميّزهُ بخصوصيته جعله كأنّه قسمٌ آخرٌ من أقسامِ العامِّ فحسُنَ عطفُه عليه"^(٣). ويُسمّى هذا النوعُ من العطفِ أيضاً بالتّجريد؛ كأنّه جُرِّدَ من الجملةِ وأُفردَ بالذِّكرِ على سبيلِ التّفصيلِ^(٤).

(١) أبو حيان، البحر المحيط، ١٢٣/٥.

(٢) الاستئناف نوعان: إمّا يكونُ بمعنى عطفِ جملةٍ على جملة، وإمّا أن يكونَ بمعنى ابتداءِ الكلامِ وقطعه عمّا قبله، وهذا ما يفهمُ من عباراتِ سائرِ أئمةِ التّحوي. ينظر: محمد عبد الفتاح الخطيب، ضوابطِ الفكرِ التّحوي، ١٣٩/٢.

(٣) الشنقيطي، العذب النмир، ص: ٢٢٦/٢. وينظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ٢٤٠/٣.

(٤) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣٠٦/١.

وهنا في هذه الآية أمرٌ بفعلِ الصلاة، وتأكيدٌ لوجوبها بذكرِ المحافظةِ عليها، وهي الصلوات الخمسُ المكتوباتُ، وأكد الصلاةَ الوسطىَ بإفرادها بالذكرِ وعطفها على سائرِ تلك الصلواتِ، وكأنَّ الله أمرَ بالمحافظةِ على ذلك الخاصِّ مرتين؛ مرَّةً في دائرةِ العمومِ، ومرَّةً أخرى في دائرةِ الخصوصِ^(١)، وذلك يدلُّ على أحدٍ معنيين، هما:

- أن تكون الصلاة الوسطى أفضل الصلوات وأولها بالمحافظة عليها.

- أو أن تكون المحافظة عليها أشدَّ من المحافظة على غيرها^(٢).

وبعد أن ينقل الشعراوي في تفسيره الأقوال في معنى الصلاة الوسطى؛ فيقرِّر أن دلالة الوسطية قد تجري على سائر الصلوات الخمس باعتباراتٍ مختلفة، فاقضى ذلك إمكانية أن ينسحب معناها على أي من تلك الصلوات. يخلص في ختام بحثه عن كنه الصلاة الوسطى إلى القول بأنَّ الله **رَبِّكَ** قد أخفى أمرها عن النَّاسِ، بغرض أن ينتبه العبد ويعرف أنَّ ثمة فرقاً بين حقيقة الشيء المراد لذاته، وحقيقة الشيء الذي يُبهم في سواه؛ فيؤدِّي ذلك إلى المحافظة على جميع الصلوات^(٣).

- النموذج الثاني: ومن عطف العام على الخاص قوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَكَ سَبْعًا مِّنَ

الْمَثَانِي وَالْفُرْعَانَ الْعَظِيمَ﴾ [الحجر: ٨٧].

فقد جعل عامَّة أهل التفسير هذه الآية منضوية تحت هذا الباب؛ ذلك أن الله **رَبِّكَ** يخاطب نبيَّه **صَلَّى** على وجه الامتنان بأنَّه آتاه ﴿سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي﴾، وهي على قول جماهير المفسرين سورة الفاتحة^(٤)، وآتاه إلى جانبها القرآن العظيم كله؛ ومعلوم اندراج تلك السورة ضمن القرآن؛ فكان هذا التركيب من باب عطف الخاص على العام.

(١) ينظر: الشعراوي، تفسير القرآن (الخواطر)، مطابع أخبار اليوم، القاهرة، دط، ١٩٩٧م، ٢/١٠٢٤.

(٢) ينظر: الجصاص (أبو بكر الرازي)، أحكام القرآن، تح/عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٩٩٤م، ١/٥٣٧.

(٣) ينظر: الشعراوي، تفسير القرآن، ٢/١٠٢٤-١٠٢٥.

(٤) ينظر: الشوكاني، فتح القدير، ٣/١٧٠. ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار، ١/٧٩.

ويُطلق على الفاتحة هذا الاسم، كونها سبع آيات، وهي مثاني؛ أي تُثنى وتكرَّر في كلِّ صلاة^(١)، وهذا أشهر ما قاله المفسِّرون في معنى الثني فيها^(٢).

أمَّا دلالات تخصيص الفاتحة بالذكر وعطف القرآن الكريم عليها، فلما اختصَّت به من خصائص عظيمة، ومعانٍ جليَّة، وفضائل غزيرة، ولذا سُمِّيت أيضاً مسميَّاتٍ أخرى تدلُّ على فضلها وعلو منزلتها بين سور القرآن، ومن ذلك أنَّها سُمِّيت: أمَّ الكتاب، وأمَّ القرآن، والشافية، وسورة الحمد، والصلاة، والرقية، والقرآن العظيم، والكافية^(٣).

قال القرطبي: "سُمِّيت القرآن العظيم لتضمُّنها جميع علومه، وذلك أنَّها تشتمل على الثناء لله ﷻ بأوصاف كماله وجلاله، وعلى الأمر بالعبادات والإخلاص فيها، والاعتراف بالعجز عن القيام بشيءٍ منها إلاَّ بإعانتِهِ تعالى، وعلى الابتغال إليه في الهداية إلى الصراط المستقيم، وكفاية أحوال الناكثين، وعلى بيانه عاقبة الجاحدين"^(٤).

ومَّا يدلُّ على عظم منزلة هذه السورة أنَّ ابن القيم أفرد لها مصنفاً من ثلاثة أجزاء سَمَّاهُ: "مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين"، تناول فيه ما اشتملت عليه الفاتحة من أمهات المطالب العالية أتمَّ اشتمال، وتضمَّنتها أكمل تضمُّن^(٥).

قال ابن القيم: "ومن ساعده التوفيق، وأعين بنور البصيرة حتى وقف على أسرار هذه السورة، وما اشتملت عليه من التوحيد، ومعرفة الذات والأسماء والصفات والأفعال، وإثبات الشرع والقدر والمعاد، وتجريد توحيد الربوبية والإلهية، وكمال التوكُّل والتفويض إلى من له الأمر كله، وله الحمد كله، وبيده الخير كله، وإليه يرجع الأمر كله، والافتقار إليه في طلب الهداية التي هي أصلُ سعادة الدارين، وعلم ارتباط معانيها بجلِّ مصالحتها، ودفع مفسادها، وأنَّ العاقبة

(١) ينظر: ابن عجيبة، البحر المديد، ص: ١٠٢/٣. والسعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص: ٤٣٤.

(٢) فقد قيل أيضاً أنَّ معنى مثاني: أنَّها تُثنى بما بعدها فيما يقرأ معها، وقيل: أنَّها قسمان اثنان ثناء ودعاء، وقيل: أنَّ كلِّماثا مثناة مثل (الرحمن الرحيم). ينظر: الخطيب الشربيني، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، مطبعة بولاق، القاهرة، دط، ١٢٨٥هـ، ٢/٢١٢.

(٣) ينظر: تفسير القرطبي، ١/١١١-١١٣. جعفر شرف الدين، الموسوعة القرآنية، تح/عبد العزيز التويجري، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، بيروت، ط: ٠١، ١٤٢٠هـ، ١/٠٤.

(٤) تفسير القرطبي، ١/١١٢.

(٥) ينظر: ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تح/ محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ٠٣، ١٩٩٦م، ١/٣١.

المطلقة التامة، والتَّعْمَةُ الكاملة منوطة بها، موقوفة على التَّحْقِيقِ بها، أغنته عن كثيرٍ من الأدوية والرُّقَى، واستفتح بها من الخير أبوابه، ودفع بها من الشرِّ أسبابه^(١).

- **النموذج الثالث:** وفيه ذكرٌ للتوعين السابقين معاً ضمن آيةٍ واحدةٍ وهي قوله **عَلَيْكَ: ﴿فَلِإِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]**. إذ عطف الإثم على الفواحش، وهو من قبيل عطف العام على الخاص ثم عطف على الإثم جملة من المناهي الداخلة ضمن مدلول مسمى الفواحش؛ ويعد ذلك من باب عطف الخاص على العام. وحتى نقف على وجهة ما ذكرناه حريراً بنا تحديداً دلالات الألفاظ الواردة في الآية وهي:

- الفواحش: هي ما يشتدُّ فُبْحُه من الذُّنُوب^(٢). وقيل هي الذنوب الكبائر التي في النفوس داعٍ إليها، كالزنا ونحوه^(٣).

- الإثم: كلُّ ذنبٍ صغيراً كان أو كبيراً^(٤). وقيل الإثم عبارة عن الصغائر فحسب^(٥).

- البغي: هو الإقدام على الغير نفساً أو مالا أو عرضاً^(٦).

- الشرك بالله والقول على الله بلا علم: كبيرتان معلومتان.

فعند إلقاء نظرة متفحّصة إلى معاني المفردات السالفة يتبيّن أنّ (الإثم) أعمّها، وقد وقع متوسطاً في مرتبة العطف بين تلك المناهي. بينما نجد أنّ ألفاظ (البغي) والشرك والقول على الله بلا علم) هي أحصّ المذكورات، وقد جاء النهي عنها في مرتبة متأخرة. أمّا مفردة (الفواحش) فهي أحصّ من الإثم وأعمّ من (البغي) والشرك والقول على الله بلا علم)، وورد النهي عنها متقدماً على الجميع إذ هي المقصودة بالكلام ابتداءً.

(١) ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ٢٧، ١٩٩٤م، ٣١٨/٤.

(٢) ينظر: الزجاج، معاني القرآن، ٣٣٠/٢.

(٣) ينظر: السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص: ٧٥٩.

(٤) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٨-ب/١٠٠.

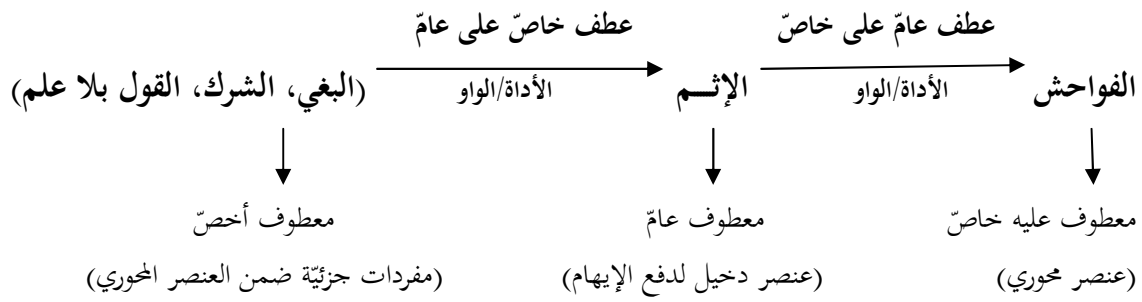
(٥) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ٢٣٢/١٤.

(٦) ينظر: المصدر نفسه، ٢٣٣/١٤.

نجدُ إذن أن هناك انتقالاً من خاصّ وهو (الفواحش) إلى عامّ وهو (الإثم) ثمّ إلى أخصّ منهما وهو (البغي والشرك والقول على الله بلا علم)؛ ولعلّ الحكمة من ذلك الانتقال هو لفتُ النظر أولاً إلى خطورة كلّ ما فحش من المعاصي، وحتى لا يُتوهّم أنّ صغائر الذنوب ممّا لا خطورة فيه إطلاقاً عطفَ على النهي عن الفواحش نهيّهُ عن الآثام جميعاً صغيرةً كانت أو كبيرة، ثمّ شرع في تخصيص جملة من الفواحش بالذكر كونها محور النهي الرئيس في الآية، فنهي عن البغي والشرك والقول على الله بلا علم.

وإنّما كان المرجع في توجيه دلالة الآية على هذا النحو لما ذكره الرازي أنّ بعض أهل التفسير أفاد "أنّه تعالى لما حرّم الكبيرة أردفها بتحريم مُطلقِ الذنب لئلا يُتوهّم أنّ التحريم مقصودٌ على الكبيرة"^(١).

وفيما يأتي مخطّطٌ بيانيّ يلخّص المعاني السابقة:



٢- دلالات الواو ضمن عطف المترادفات:

مما اختصّت به الواو عطفها الألفاظ المترادفة بعضها على بعض، وقد علمنا قبل أن لا وجوداً لمتعاطفاتٍ مترادفةٍ تؤدّي معنى واحداً في النصّ القرآنيّ، إذ لا يخلو الأمر من وجود دلالاتٍ ما، أو حكمٍ وأسرارٍ في ثنايا هذا النوع من العطف. وفيما يأتي إيرادٌ لبعض النماذج القرآنيّة في شأنه:

- النموذج الأول: قوله: ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ إِسْرِ بِعِبَادِي بِأَضْرِبَ لَهُمْ طَرِيفاً فِي الْبَحْرِ يَبَساً لَّا تَخْلِفَ دَرَكاً وَلَا تَخْشَىٰ﴾ [طه: ٧٧]. إذ عطفت الآية لفظين يتبادر إلى الأذهان عادةً أهمّهما بمعنى واحد، وهما: الخوف والخشية.

(١) الرازي، مفاتيح الغيب، ٢٣٢/١٤.

إلّا أنّ علماء التفسير، يجعلون لكلّ لفظٍ منهما دلالةً تختصُّ به، لما تقتضيه الواو من دلالتها على المغايرة أولاً، ولما تقرّر من خلوّ القرآن من عطفٍ المترادفين ثانياً. وإن كان أرباب اللّغة لا يجعلون فرقاً بين الخوف والخشية ويعبرون عن أحدهما بالآخر^(١)؛ إلّا إنّ أهل التفسير يميّزون بين دلالتيّ هذين اللفظين خصوصاً عند اجتماعهما كما في هذه الآية.

وأبرز ما ذكره في التمييز بين دلّتيهما ما أورده الرازي في تفسيره حيث قال: "الخشيّة والخوف معانها واحد عند أهل اللّغة، لكنّ بينهما فرق، وهو أنّ الخشيّة من عظمة المخشي^(٢)". فيفهم أيضاً أنّ الخوف من ضعف المخوف.

كما ذكروا فارقاً آخر بين اللفظين وهو أنّ الخشيّة لا تكون إلّا عن علمٍ بحال المخشي، بخلاف الخوف، فقد يخاف الإنسان من المخوف وهو لا يعلم حاله^(٣).

لكن ما دلالات عطف الخوف على الخشيّة في الآية السالفة إذا كانا بمعنى متقارب، ولا يعدو ما يختلفان فيه جزئيات دقيقة ضمن دلالة كلّ منهما؟

والجواب هو ما يمكن استلهاؤه من تفسيرات العلماء لقوله: ﴿لَا تَخَفْ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى﴾، حيث بيّنوا أنّ الله أرشد موسى إلى عدم الخوف من فرعون أن يدركه، كما أرشده إلى عدم الخشيّة من البحر أن يغرقه. فكانت دلالة الخوف متصلةً بفرعون، ودلالة الخشيّة متصلةً بالبحر^(٤).

فإذا أمعنا النظر في دلالات كلّ من الخوف والخشيّة والفوارق الجزئية بينهما، وأسقطنا ذلك على تفسير الآية المذكور، ظهرت دلالة اتصال الخوف بفرعون من خلال ما يعتره من الضعف والخور، في مقابل عظمة البحر وهوله الذي كان حرياً بأن يلحق به لفظ الخشيّة، لما أسلفناه من كونه لفظاً مُشعراً بعظمة المخشيّ خلافاً للفظ الخوف.

(١) ينظر: أبو هلال العسكري، معجم الفروق اللّغوية، تح/بيت الله بيتات، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط: ٠١، ١٤١٢هـ، ص: ٢١٨. الأزهري، تهذيب اللّغة، ١٩٤٧/٧.

(٢) الرازي، مفاتيح الغيب، ١٤٦/٢٨.

(٣) ينظر: محمد صالح العثيمين، تفسير الفاتحة والبقرة، دار ابن الجوزي، السعودية، ط: ٠١، ١٤٢٣هـ، ١٥٦/٢.

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير، ٣٠٧/٥. وتفسير القرطبي، ٢٢٨/١١.

- النموذج الثاني: قوله ﷻ: ﴿وَلَيْكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأَنْتَ بِهِمْ أَنزَلْتَهُمُ الْيُسُفَىٰ﴾ [البقرة: ١٥٧].

إذ عطفَت الرحمة على الصلوات في الآية، وهو لدى كثيرٍ من المفسرينَ مندرجٌ في باب عطفِ الألفاظِ المترادفة؛ ذلكَ أنهم اعتبروا معنى صلاةِ الله على عبادهِ رحمتهُ لهم أيضاً. فهو بهذا الاعتبارِ تكرارٌ للفظِ الرَّحمةِ لغرضِ التأكيد، والاتساعِ في اللفظ، كأنه قال: رحمةٌ بعدَ رحمةٍ^(١). ومراعاةً لما تدلُّ عليه واو العطفِ من معنى المغايرةِ يرى صاحبُ تفسيرِ المنارِ أنَّ المرادَ بالصلواتِ أنواعَ التكريمِ والنجاح، وإعلاءِ المنزلةِ عندَ الله، كما يُضفي على معنى الرحمةِ في الآيةِ شكلاً دلالياً آخرَ ويجعلها نوعاً خاصاً متصلاً بالسياقِ العامِّ للنصِّ القرآنيِّ المتحدِّثِ عمَّا يقعُ للمؤمنِ من المصائبِ فتكونُ الرحمةُ له من حسنِ العزاءِ ويردِّ الرضى والتسليمِ للقضاء^(٢).

أمَّا ابنُ القيمِ فينطلقُ من ذاتِ المنطلقِ في تقريره لدلالةِ الواوِ على المغايرةِ، وهو يريدُ من وراءِ ذلكِ التأسيسَ لما يعتقدُه من عدمِ جوازِ ورودِ ألفاظٍ متعاطفةٍ مترادفةٍ، فييسطُ القولَ في تحريرِ دلالةِ لفظِ الصلاةِ إذا كانت من الله على عبادهِ، ويردُّ رأيَ القائِلينَ بأنَّها في هذا المقامِ بمعنى الرحمةِ من وجوهٍ ذكرَ منها:

- أنَّ اللهَ فَرَّقَ بينَ صَلَاتِهِ على عِبَادِهِ وَرَحْمَتِهِ عَطْفاً بِالواوِ وهو يقتضي المغايرةَ.
 - أنَّ صَلَاةَ اللهِ خاصَّةٌ بأنبيائه ورُسله وعبادِهِ المؤمنينَ. وأمَّا رَحْمَتُهُ فوسَّعتْ كلَّ شيءٍ. فليستِ الصَّلَاةُ مُرادفةً للرَّحمةِ، لكنَّ الرَّحمةَ من لوازمِ الصَّلَاةِ وموجباتها وثمراتها.
 - أنَّ الإنسانَ قد يَرْحَمُ مَنْ يُغْضُهُ ويُعَادِيهِ، فيجدُ في قلبه له رحمةً، ولا يُصَلِّي عليه.
- إلى غيرِ ذلكَ من الوجوهِ التي ذكرها ابنُ القيمِ إبطالاً لقول من رأى بأنَّ الصَّلَاةَ بمعنى الرَّحمةِ. ليحلَّصَ إلى ما يقتضيه سياقاً المقامِ والمقال، وهو أنَّ معناها في الآيةِ ثناؤُهُ على عبادهِ في الملائكةِ الأعلى؛ وهم الملائكةُ^(٣).

وهذا المعنى الأخيرُ داخلٌ في حقيقةِ الرَّحمةِ، فرجعَ الأمرُ إلى النوعِ السابقِ من أنواعِ

(١) ينظر: البغوي، معالم التنزيل، ١/١٨٧. المحرر الوجيز، ابن عطية، ١/٢٢٨. أبو الحسن الواحدي، الوسيط في تفسير

القرآن المجيد، تح/مجموعة من المحققين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٠١، ١٩٩٤م، ١/٢٤١.

(٢) ينظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٢/٣٤.

(٣) ينظر: ابن القيم، التفسير القيم، ٣١٠-٣١٢.

العطف، وهو عطفُ الخاصِّ على العامِّ، لغرضِ الاهتمامِ والتنويه^(١).

٣- دلالات الواو ضمن عطفِ المجرورِ على الجوار:

تعدُّ هذه القضيةُ النحويَّةُ من المسائلِ التي وقعَ فيها النزاعُ بينَ التَّحاةِ، بينَ مُجيزٍ ومانعٍ لها، والذينَ أجازوا جعلوا ذلكَ مخرجاً مثاليّاً ومُحكماً لجملةٍ من النصوصِ القرآنيَّةِ المشكَّلة^(٢)، من ضمنها التَّموذجينِ الآتيينِ:

- النموذجُ الأوَّلُ: قوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا فُتِمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ بَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَابِيِ وَأَمْسَحُوا بِرءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦٠]. ففي مفردةٍ ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ قراءتان:

- فقرأ نافعٌ وابنُ عامرٍ وحفصُ والكِسائيُّ ويعقوبُ بنصبِ اللامِ عطفاً على (أيديكم).

- وقرأ باقي القراءِ بجرِّ اللامِ عطفاً على (رؤوسكم)^(٣).

وعلى وجهِ النَّصبِ فإنَّ لفظَ (أرجلكم) يكونُ معطوفاً على مغسولٍ من أعضاءِ الوُضوءِ وهو (أيديكم)؛ أمَّا على وجهِ الجرِّ فإنَّ (أرجلكم) يُعطَفُ على ممسوحٍ وهو (رؤوسكم)^(٤). وهذا الوجهُ الأخيرُ هو الذي حصلَ فيه الخلافُ بينَ المفسِّرينَ ضمنَ مسألةِ المجرورِ على الجوار، ونشأ عنه كذلكَ نزاعٌ فقهيٌّ بينَ أئمَّةِ الفقهِ يتعلَّقُ بِحُكْمِ الرَّجْلِ فِي الوُضوءِ هل فرضُها الغُسلُ أو المسحُ، أو أنَّ المتوضِّئَ محيِّرٌ بينَ الأمرينِ، على أقوالٍ ثلاثيةٍ منقولةٍ في دواوينِ التفسيرِ^(٥).

غيرَ أنَّ الذي عليه أكثرُ الفقهاءِ والمفسِّرينَ وجوبُ الغُسلِ في الرَّجَلينِ وهو ما أوردهُ البغويُّ في تفسيره فقال: "ذهبَ عامَّةُ أهلِ العلمِ من الصَّحابةِ والتابعينَ وغيرهم إلى وجوبِ غُسلِ الرَّجَلينِ، وقالوا: خفضُ اللامِ في الأرجلِ على مجاورةِ اللفظِ لا على موافقةِ الحكمِ"^(٦).

(١) ينظر: ابن عثيمين، تفسير الفاتحة والبقرة، ١٨٣/٢.

(٢) أبو البركات الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين، ٤٩٣/٢.

(٣) أحمد الدمياطي البنا، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تح/ أنس مهرة، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط: ٢٠٠٦، ص: ٢٥١.

(٤) صديق حسن خان القنوجي، فتح البيان في مقاصد القرآن، المكتبة العصريَّة، بيروت، دط، ١٩٩٢، ٣/٣٦٢.

(٥) ينظر: تفسير القرطبي، ص: ٩١/٦-٩٧. الشوكاني، فتح القدير، ٢٢/٢-٢٣.

(٦) البغوي، معالم التنزيل، ٢٣/٢.

لكنَّ الزمخشريّ نظرَ إلى هذا الموضوعِ نظرةً دلاليّةً حينَ حاولَ استلهاًمَ عِبْرَةَ ذلكَ الخفضِ اللَّفْظيِّ على الجوارِ فقالَ: "الأرجلُ من بينِ الأعضاءِ الثلاثةِ المغسولةِ تُغسلُ بصبِّ الماءِ عليها، فكانتَ مَظنّةً للإسرافِ المذمومِ المنهيِّ عنه، فَعُطِّفَت على الثالثِ الممسوحِ لا تُمسحَ، ولكنَّ لِيُبَيِّنَ على وُجوبِ الاقتصادِ في صبِّ الماءِ عليها. وقيلَ ﴿إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ فِجِيءَ بالغايةِ إماطةً لظنِّ ظانٍّ يحسبُها ممسوحةً، لأنَّ المسحَ لم تُضربْ له غايةٌ في الشريعةِ"^(١).

فبيّنَ الزمخشريّ دلالةً عميقةً لعطفِ المجرورِ على الجوارِ بالواوِ، وهي تنبيهُ المتوضّئِ على اجتنابِ الإسرافِ في الماءِ عندَ غسلِ الرّجلِ، وهي محلُّ إسرافٍ في العادةِ، واستدلَّ على منعِ حملِ قراءةِ الجرِّ على المسحِ بسياقِ الآيةِ المتمثِّلِ في عبارةِ ﴿إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾، وهي دالّةٌ على الغايةِ التي خصّصتْ به الشريعةُ العسلَ دونَ المسحِ.

لكن يُنبّهُ على قولِ فقهيٍّ وجيهٍ ذكره غيرُ واحدٍ من المفسّرينَ، في تخرِيجِ قراءةِ الجرِّ؛ إذ ذكروا أنّها محمولةٌ على المسحِ على الخفّينِ، ومُنَّ نصرَ هذا القولِ ورَجَّحهُ عبد الحميدِ بنِ باديسٍ حيثُ جاءَ في تفسيره: "وقوله تعالى في آيةِ الوضوءِ: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ بالنّصبِ عطفاً على الوجهِ فيفيدُ عَسَلَ الأرجلِ، وتلكَ هي الحالةُ الأصليّةُ العامّةُ، وبالخفضِ عطفاً على الرؤوسِ فيفيدُ مسحَ الأرجلِ وتلكَ، هي حالةُ الرّخصةِ عندَ لبسِ الخفافِ"^(٢).

فالآيةُ إذن تُشيرُ إلى المسحِ على الخفِّ في قراءةِ الخفضِ، والمسحُ على الخفّينِ، إذا لبسَهُما طاهرًا، متواترًا عن رسولِ الله ﷺ^(٣). ومنه حديثُ جريرٍ: "أنّه بالٌ ثمّ توضّأ، ومسحَ على خفّيه، فقيلَ له: تفعلُ هكذا؟ قالَ: نعم رأيتُ رسولَ الله ﷺ بالٌ، ثمّ توضّأ، ومسحَ على خفّيه، قالَ إبراهيمُ: فكانَ يُعجبُهُم هذا الحديثُ، لأنَّ إسلامَ جريرٍ كانَ بعدَ نزولِ المائدةِ"^(٤).

(١) الزمخشريّ، الكشاف، ص: ٦١١/١.

(٢) عبد الحميد ابن باديس مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، تح/أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلمية، بيروت،

ط: ٠١، ١٩٩٥م، ص: ٢٣٠.

(٣) الشنقيطي، أضواء البيان، ص: ٣٣٦/١.

(٤) رواه البخاري، كتاب الصلاة، باب الصلاة في الخفاف، رقم ح: ٣٨٧. ورواه مسلم، كتاب الطهارة، باب المسح على

الخفّين، رقم ح: ٢٧٢.

- النموذج الثاني: قوله : ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ ﴿١٨﴾ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ ﴿١٩﴾ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ﴿٢٠﴾ لَا يُصَدَّغُونَ عَنْهَا وَلَا يَنْزِفُونَ ﴿٢١﴾ وَبِكَهْفَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ ﴿٢٢﴾ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ﴿٢٣﴾ وَحُورٌ عِينٌ كَأَمْثَلِ اللَّوْلُؤِ الْمَكْنُونِ ﴿٢٤﴾﴾ [الواقعة: ١٧-٢٢].

وإنما سقنا جميع هذه الآيات المتقدمة على محلّ الشاهد وهو قوله ﴿وَحُورٌ عِينٌ﴾، لصلته القويّة بها؛ إذ الجملة الأخيرة المتضمنة لهذا الشاهد المراد بالدراسة ترتبط ارتباطاً وثيقاً إمّا بالجملة الأولى في هذا النصّ القرآنيّ وهي قوله : ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ﴾ أو بالجملة الموالية لها وهي قوله : ﴿بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ﴾.

وتفصيل ذلك: أنّ جملة ﴿وَحُورٌ عِينٌ﴾ وردت بشأها قراءتان؛ فقرأ الجمهور برفع كلمتي حورٌ وعينٌ عطفًا على ولدان، وقرأ حمزة والكسائيّ بجرهما^(١). والذي يعيننا في هذا المقام هي قراءة الجرّ هي التي وقع بخصوصها النزاع بين أرباب التفسير؛ فمنهم من قال إنّما تأتي الجرّ في (حورٍ عينٍ) عطفًا على (جنّات النعيم) في آية متقدمة^(٢)، ورأى آخرون أنّ الجرّ وقع عطفًا على (أكواب)^(٣).

في المقابل نقف على كلامٍ للشنقيطيّ يضعّف فيه توجيه قراءة الجرّ على القولين السالفين، ويقوّي في الوقت ذاته مذهب القائلين بالخفض على المجاورة؛ أي أنّ الخفض في (حورٍ عينٍ) ناتج عن مجاورة مجرورٍ وهو (لحم طيرٍ) عطفًا عليه، وإن كان معطوفاً معيّن على (ولدان).

يقول الشنقيطيّ: "وبه تعلم أنّ وجه الخفض في قراءة حمزة والكسائيّ، هو المجاورة للمخفوض، كما ذكرنا خلافاً لمن قال في قراءة الجرّ: إنّ العطف على (أكواب)، أي: يُطافُ عليهم بأكوابٍ، وبحورٍ عينٍ، ولمن قال: إنّ معطوفاً على (جنّات النعيم)، أي: هم في جنّات النعيم، وفي حورٍ على تقدير حذف مضاف، أي في معاشره حورٍ. ولا يخفى ما في هذين الوجهين، لأنّ الأوّل يُردُّ، بأنّ الحورَ العينَ لا يُطافُ بهنّ مع الشراب، لقوله تعالى: ﴿حُورٌ

(١) ينظر: الشوكاني، فتح القدير، ١٨٠/٥.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ١٨٠/٥.

(٣) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ١٣٨/١٤.

مَفْصُورَاتٍ فِي الْخِيَامِ ﴿الرحمن: ٧٢﴾. والثاني فيه أن كونهم في جنات النعيم، وفي حورٍ ظاهرُ السُّقُوطِ كما ترى، وتقديرُ ما لا دليلَ عليه لا وجهَ له^(١).

إلا ابن كثيرٍ يُجيزُ الوجهين؛ الخفضَ على الجوارِ إبتاعاً لفظاً لا معنى، وكذا الوجهَ الآخرَ الذي منعهُ الشنقيطي، وهو العطفُ على (أكوابٍ) عطفاً حقيقياً (لفظاً ومعنى)؛ حيثُ يرى ألاَّ مانعَ من أن توجدُ الحورُ في الخيامِ، والولدانُ يظننَ بهنَّ على المنعمينَ داخلها^(٢).

ووافقَ السمينُ الحلبيُّ ابنَ كثيرٍ في تجويزِ هذا الوجهِ الذي منعهُ الشنقيطي، وأضفى عليه إجماعاً دلاليّاً، فقالَ بعدَ تعدادِهِ لوجودِ الجرِّ في الآية: "الثالثُ: أنَّه معطوفٌ عليه حقيقةً، وأنَّ الولدانَ يطوفونَ عليهم بالحورِ أيضاً، فإنَّ فيه لذةً لهم، طافوا عليهم بالمأكولِ والمشروبِ والمتفكِّه بعدَ المنكوحِ، وإلى هذا ذهبَ أبو عمرو بنُ العلاءِ وقطرب"^(٣).

وعليه فإنَّ العطفَ بالواوِ في الآيةِ على قراءةِ الجرِّ يجوزُ فيه الوجهانِ؛ عطفٌ حقيقيٌّ لفظاً ومعنى، وعطفٌ على الجوارِ لا يتجاوزُ مجردَ المشاركةِ في الإعرابِ، فلا يتعداهُ إلى المشاركةِ في المعنى حقيقةً. ويمكنُ التمثيلُ لما سبقَ من معاني الآيةِ على هذهِ القراءةِ فيما يأتي:

الأداة الواو	جرُّ (حورٍ عِينٍ) عطفاً على (جناتٍ) لفظاً ومعنى	جرُّ (حورٍ عِينٍ) عطفاً على (أكوابٍ) لفظاً ومعنى	جرُّ (حورٍ عِينٍ) عطفاً على (ولدانٍ) معنى. (عطفٌ مجرورٍ على الجوارِ)
معنى الآية	هم في جناتٍ وفاكهةٍ ولحمٍ وحورٍ عِينٍ ^(٤)	يُنعمونَ فيها بأكوابٍ وبكذا، وُحورٍ عِينٍ	يطوفُ عليهم ولدانٌ بأكوابٍ وبكذا وُحورٍ عِينٍ

(١) الشنقيطي، أضواء البيان، ١/٣٣٣.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير، ٧/٥٢٤.

(٣) السمين الحلبي، الدرّ المصون، ١٠/٢٠٢.

(٤) قال ابن السكيت: الحورُ عند العرب سعةُ العين وكبرُ المقلة وكثرةُ البياضِ، والحورُ: جمع حوراء، أمَّا العِين: فجمعُ عِيناء، وهي التي اسودَّت عِينها وبيضَ سائرُها. ينظر: الأزهرى، تهذيب اللّغة، ٣/١٣١. سلمة بن مسلم العوتبي

الصُّحاري، الإبانة في اللّغة العربيّة، تح/مجموعة من المحقّقين، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، عُمان، ط: ١، ٠١،

١٩٩٩م، ٢/٤٢٢.

٤ - دلالات الواو المقترنة بـ"لا":

وشرط اقتراحها بالواو كما ذكرنا في ما تقدم، أن يتقدمها نفياً ولم يُقصد بالواو المعية، فإذا فقد أحد هذين الشرطين امتنع دخولها. وسنعرض فيما يأتي لبيان نموذج قرآني وحيد ورد في أعظم سور القرآن الكريم، وهي سورة فاتحة.

- قال : ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: ٠٧].

كما علمنا سالفاً أن الصحيح من أقوال النحاة أن (لا) ليست من حروف العطف، وأن من الحقاها بحروف العطف اشترط اقتراحها بالواو؛ وهذا دليل ظاهر على كونها ليست عاطفة بذاتها، بل إنما تحققت العطف فعلياً بالواو لا بها.

وقد تنازع المفسرون والنحاة في دلالة (لا) المقترنة بالواو في هذه الآية:

- فذهب فريق إلى كونها زائدة إعراباً مؤكدة لمعنى النفي المفهوم من مفردة (غير) قبلها. وهو مذهب نحاة البصرة^(١).

- وذهب فريق آخر من المفسرين إلى أن (لا) بمعنى (غير). وهذا قريب من كونها زائدة، فإنه لو صرح بـ(غير) كانت للتأكيد أيضاً. وهو مذهب نحاة الكوفة^(٢).

وعلى القولين كليهما فإن إدراج (لا) مقترنة بالواو دلالات أوردتها أهل العلم، ومن ذلك ما أفاده ابن القيم حين ذكره ثلاث دلالات لذلك، وهي:

- أن ذكرها تأكيد للنفي الذي تضمنه (غير)، فلولا ما فيها من معنى النفي لما عطف عليها بـ(لا) مع الواو، فهو في قوة (لا المغضوب عليهم ولا الضالين)، أو (غير المغضوب عليهم وغير الضالين).

- أن المراد المغايرة الواقعة بين النوعين وبين كل نوع بمفرده، فلو لم يذكر (لا) وقيل: غير المغضوب عليهم والضالين أوهم أن المراد ما غاير المجموع المركب من النوعين، لا ما غاير كل نوع بمفرده فإذا قيل: (ولا الضالين) كان صريحاً في أن المراد صراط غير هؤلاء وغير هؤلاء.

- رفع توهم أن (الضالين) وصف للمغضوب عليهم وأنهما صنف واحد، وُصفوا بالغضب والضلال، ودخل العطف بينهما كما يدخل في عطف الصفات بعضها على بعض^(٣).

(١) ينظر: تفسير الطبري، ١/١٨٩. ابن عطية، المحرر الوجيز، ١/٧٧. تفسير النسفي، ١/٣٣.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير، ١/١٤٠. السمين الحلبي، الدر المصون، ١/٧٤.

وجاء في نتائج الفكر للسهيلي قوله: "فإن قيل: وأي شيء أكدت (لا) حين أدخلت عليها الواو، وقد قلت: إنها لا تؤكد النفي المتقدم، وإنما تؤكد نفياً يدل عليه اختصاص الفعل الواجب بوصف ما، كقولك: جاءني عامٌ لا جاهلٌ؟ فالجواب: أنك حين قلت: ما جاءني زيدٌ، لم يدل الكلام على نفي الجيء عن (عمرو) كما تقدم، فلمّا عطف بالواو دلّ الكلام على انتفاء الفعل عن (عمرو)، كما انتفى عن الأوّل، لمقام الواو مقام تكرار حرف النفي، فدخلت (لا) لتأكيد النفي عن الثاني"^(٢).

وهذا الذي أورده السهيلي هو ذات ما ذكره ابن القيم ضمن الفائدة الثانية من فوائد إدراج (لا) وزيادتها بين المعطوف والمعطوف عليه.

ثالثاً: أثر دلالات زيادة الواو وحذفها في القرآن الكريم.

١ - دلالات زيادة الواو وأثرها:

اختلفت أنظار النحاة والمفسرين في مسألة زيادة الواو بين مجيزٍ ومانعٍ، ولعلّ المستقرئ لكلامهم يقف على قدرٍ مشتركٍ يلتقى حوله؛ وهو أنّ تلك الزيادة كما بيّن ابن تيمية^(٣) ليست من قبيل اللغو الذي يتنزّه كلام الباري **عَلَيْهِ**؛ بل إنّ كلّ لفظٍ زائدٍ يلحقه لا محالة معانٍ ودلالاتٍ زائدة، وإن كان مجرد الدلالة على التوكيد. وهذه بعض النماذج القرآنية في المسألة:

- النموذج الأوّل: قوله: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ٥٣].

ويمكن إجمال آراء العلماء في واو ﴿وَالْفُرْقَانَ﴾ فيما يأتي:

- القائلون بأصالة الواو، أي أنّها عاطفة الفرقان على الكتاب وهما وصفان لشيء واحد، فيكون هذا من باب عطف الصفات؛ إذا أريد بالفرقان ما يفرّق به بين الحقّ والباطل على ما ذهب إليه الزجاج في معاني القرآن^(٤). وقد ارتضى النحاس كونها عاطفة، إلاّ أنّه خالفه في

(١) ينظر: ابن القيم، بدائع الفوائد، ٢/٣٤-٣٥.

(٢) السهيلي، نتائج الفكر، ص: ٢٠٤.

(٣) بنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٦/٥٣٧.

(٤) ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ١/٣٤.

اعتبار الكتاب مكرّر الذّكر بعبارة الفرقان من قبيل عطف الصفات، لأنّ ذلك إنّما يقع في الشّعر لا غير^(١).

ونصر الزمخشريّ القول بأصالة الواو في دلالتها على معنى العطف، ومال إلى اعتبار ذلك من عطف الصفات بعضها على بعض فقال: "الجامع بين كونه كتاباً مُنزلاً، وقرآناً يُفرّق بين الحقّ والباطل، يعني التوراة، كقولك: رأيت الغيث والليث، تُريد الرجل الجامع بين الجود والجرأة"^(٢).

- أمّا القائلون بزيادة في الآية، فذكر منهم أبو حيّان الكسائي^(٣)، وأورد السمين الحلبيّ رأيهم بصيغة التضعيف (قيل) على أنّ (الفرقان) نعت للكتاب^(٤). واستشهدوا بقول الشاعر:

إلى الملكِ القرمِ وابنِ الهمامِ وليثِ الكتيبةِ في المزدحمِ^(٥)

والذي يقوى رأياً في هذا المقام القول بعدم زيادة الواو، لأنّ ذلك خلاف الأصل، ولوجود بديلٍ راجح، له سندٌ دلاليٌّ يتجسّد في معنى التغير الذي تدلُّ عليه الواو في عطفها للصفات؛ ذلك أنّ الواو عطفت صفة كون التوراة فرقاناً على كونها كتاباً، والصفتان متغايرتان ومستقلّتان في الإفادّة ممّا يرجّح العطف.

- النموذج الثاني: قوله: ﴿بَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ﴿١٦﴾ وَتَنذَيْنَهُ أَنْ يُبْرَاهِيمَ ﴿١٧﴾ قَدْ صَدَفْتَ الرَّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ [الصفات: ١٠٣-١٠٥].

حيث نقل النحاس عن الكوفيّ أنّ الواو في ﴿وَتَنذَيْنَهُ﴾ زائدة، وما بعدها هو جواب شرطٍ للملأ^(٦).

(١) ينظر: النحاس، إعراب القرآن، ٥٣/١.

(٢) الزمخشريّ، الكشاف، ١٤٠/١.

(٣) أبو حيّان، البحر المحيط، ٣٢٦/١.

(٤) ينظر: السمين الحلبي، الدرّ المصون، ٣٥٩/١.

(٥) البيت من المتقارب، وهو بلا نسبة، والقرم: أصله الحمل المكرم الذي أعدّ للضراب ثم أطلقوه على الرجل العظيم.

ينظر: إميل بديع يعقوب، المعجم المفصّل في شواهد العربية، ص: ١٥/٧، محمد حسن شرّاب، شرح الشواهد

الشعرية في أمّهات الكتب التحوية، ١٦/٣.

(٦) ينظر: النحاس، إعراب القرآن، ٢٩٢/٣. وابن عطية، المحرّر الوجيز، ٤٨١/٤.

وقد صرح إمام المفسرين الطبري بقبوله لهذا القول وتبنيه له فقال: "وقوله ﴿وَلَدَيْنَاهُ أَنْ يَأْتِ بَرَاهِيمَ قَدْ صَدَفْتَ﴾ وهذا جواب قوله ﴿قَلَمًا أَسْلَمًا﴾، ومعنى الكلام: فلما أسلما وتلَّهُ للجبين، وناديناؤه أن يا إبراهيم؛ وأدخلت الواو في ذلك... وقد تفعل العرب ذلك فتدخل الواو في جواب (فلما) و(حتى إذا) وتلقياها^(١).

فهذا نص الإمام الطبري، وقد نقل بعض ألفاظه عن الفراء^(٢) الذي سار على نهج ما تم تحريره من أصول مدرسته الكوفية في اعتبار الواو زائدة في هذا الموضع وفي غيره من مواضع القرآن الكريم.

لكن ما يقع في ذهن عند التأمل في معنى الآية المذكور هو التساؤل عن دلالات زيادة الواو، والغرض منه، وهل هي متضمنة في حال كونها زائدة لمعنى الربط الذي يعد سمة من سمات العطف؛ إذا علمنا أن الزائد هو ما يمكن الاستغناء عنه، وإذا أخذنا في الاعتبار أيضاً ما أسلفناه من أن الزيادة وإن تحققت فلا يمكن أن تخلو من معانٍ ودلالاتٍ إضافية؟

وللإجابة على هذا التساؤل يمكننا أن نستعين بطرح لأحد المعاصرين بعد تحليله للدلالات العميقة في مجيء الواو رابطةً لجواب (فلما)، حيث بين أن السر في ذلك هو كونها جمعت بين حدثين: أولهما ما تضمنه قوله : ﴿قَلَمًا أَسْلَمًا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾، والآخر ما ورد في قوله : ﴿وَلَدَيْنَاهُ أَنْ يَأْتِ بَرَاهِيمَ قَدْ صَدَفْتَ﴾، ليخلص بعد ذلك إلى أن الله سبحانه لما أراد إيقاف الذبح ومنع وقوعه، قرن نداءه لإبراهيم عليه السلام بهذه الواو سواء كانت زائدة أو عاطفة إلا أنها متضمنة في الحالتين لدلالة الربط^(٣).

بقي أن ننبه إلى أن جماهير النحاة والمفسرين، وعلى إثرهم عامة أرباب البلاغة، ينكرون مجيء الواو زائدة في النص القرآني، ويصرّون على إثبات دلالتها الأصلية، وهي العطف أو يقوم مقامه من الدلالات الفرعية التي يحيل عليها السياق.

(١) تفسير الطبري، ٧٨/٢١.

(٢) ينظر: الفراء، معاني القرآن، ٣٩٠/٢.

(٣) ينظر: موقع ملتقى أهل التفسير، مقال: من أسرار الإعجاز البياني في القرآن، محمد إسماعيل.

٢- دلالات حذف الواو وأثرها:

أجازَ بعضُ النحاةِ حذفَ الواوِ العاطفةِ^(١)، ومنعَ من ذلكَ جمهورُهُم وهو ما يدلُّ عليه ظاهرُ كلامِ ابنِ هشامٍ في المغني حينَ اعتبرَ أنَّ حذفَ حرفِ العطفِ بائنه الشعر^(٢).

غيرَ أنَّ بعضَ المفسرينَ يذهبُ إلى جعلِ الواوِ محذوفةً ضمنَ جملةٍ من نصوصِ القرآنِ الكريمِ نستعرضُ بعضها فيما يأتي:

- النموذجُ الأولُ: قوله: ﴿وَكَمْ مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيِّنًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾ [الأعراف: ٥٦].

ذكرَ بعضُ أهلِ التفسيرِ أنَّ الواوِ محذوفةٌ من هذا النصِّ القرآني؛ إذ الأصلُ أن يقالَ: "أو وهم قائلون، إلا أنه إذا كان في الجملةِ عائداً لم يُحتجِ إلى الواو"^(٣).

وهو ذاتُ ما قرره الفراء في معانيه حيث جعلَ الواوَ محذوفةً كذلك، وجعلَ معنى الآية: (أهلكناها فجاءها بأسنا بيئاً أو وهم قائلون)، ثمَّ بيَّنَ سببَ حذفِ الواوِ، وهو استتقالُ اجتماعِ حرفي عطفٍ (أو والواو)^(٤). إذ الواوُ في الآيةِ وإن كانت للحالِ فإنَّ الأصلَ فيها العطفُ ثمَّ استعيرت للوصلِ على ما فصله الزمخشريُّ في تفسيره^(٥).

وحذا الطبريُّ حذو الفراء في بيانِ معنى الآيةِ بتقديرِ واوٍ محذوفةٍ فيها فقال: "إنما معنى الكلام: وكم من قريةٍ أهلكناها فجاءَ بعضها بأسنا بيئاً، وبعضها وهم قائلون"^(٦). ليُردفَ تفسيره هذا بذكرِ سببِ آخرٍ إلى جانبِ السببِ الأولِ، وهو أنَّه في حالِ الاستغناء عن (أو) والاستعاضةِ عنها ب(الواو)، يحدثُ فسادٌ في المعنى لأنَّه يصيرُ المعنى: أنَّ البأسَ جاءهم في الليلِ،

(١) ينظر: عباس حسن، النحو الوافي، ٦٤٠/٣.

(٢) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ٧٣٠/٢.

(٣) ينظر: مكِّي بن أبي طالب القيسي القيرواني، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه وجمل من فنون علومه، رسالة جامعية تحقيقاً، الناشر: مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، ط: ٢٠٠٨، ٤/٢٢٧٩-٢٢٨٠.

(٤) ينظر: الفراء، معاني القرآن، ٣٧٢/١.

(٥) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ٨٧/٢.

(٦) تفسير الطبري، ٣٠٢/١٢.

وهم قائلون، وهذا لا يُمكن؛ لأنَّ القائلة إنّما هي نصفُ التَّهَارِ، والبياتُ فعلٌ في اللَّيْلِ^(١). فكانَ ذلكَ داعياً قوياً لحذفِ الواوِ وتوظيفِ (أو) في موقعِ العطفِ؛ كونها أدقَّ وأصوبَ في تأدية المقصودِ من الآيةِ والمرادِ منها.

فالحاصلُ أنّ حذفَ الواوِ في الآيةِ يتضمَّنُ دالتين:

- الأولى: استتقالُ اجتماعِ عاطفينِ هما: الواو، و(أو).

- الثانية: أنّ مجيءَ الواوِ بدلاً عن (أو) ينجِزُ عنه فساداً في المعنى الآيةِ والمرادِ منها.

- النموذجُ الثاني: قوله ﷻ: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ فُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [الكهف: ٢٢].

ذكرَ بعضُ أهلِ التفسيرِ أن واوَ العطفِ محذوفةٌ من الجملتين ﴿ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ﴾، و﴿خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ﴾، في الوصلِ بينَ عددي كلٍّ منهما، واستدلوا على هذا الحذفِ بظهورها في الجملةِ الثالثةِ التي تناظرهما وهي قوله ﴿سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ﴾^(٢).

وقد حصلَ خلافٌ عميقٌ في دلالاتِ هذا الحذفِ، تبعه نزاعٌ في معاني هذه الآيةِ، وما نتجَ عن ذلكَ من توجيهاتٍ لتوظيفِ الواوِ في الجملةِ الأخيرةِ دونَ المتقدمتين.

فبينما يرى جمعٌ من المفسرينَ أنّ حذفَ الواوِ من الجملتينِ الأوليينِ وذكرها سواءً؛ ذلكَ أنّ واوَ العطفِ دخلتَ في آخرِ إخبارٍ عن عددهم، لتفصيلِ أمرهم، وللدلالةِ أيضاً على أنّ هذا غايةٌ ما قيلَ من الأقوالِ في بيانِ عددهم^(٣).

كما يقفُ أبو عليّ الفارسيّ الموقفَ ذاته معللاً حذفَ الواوِ في الجملتينِ الأوليينِ بما تضمّنته من ذكرِ الجملةِ الأولى، وهي قوله ثلاثة، وكذا بملاسة بعضها ببعضِ المحصلِ لارتباطِ إحداها بالأخرى كما ترتبطُ بحرفِ العطفِ^(٤).

(١) ينظر: تفسير الطبري، ٣٠٢/١٢. مكّي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية، ٢٢٨٠/٤.

(٢) ينظر: الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ١٤٢/٣.

(٣) ينظر: تفسير البغوي، ١٨٥/٣. وتفسير القرطبي، ٣٨٢/١٠.

(٤) ينظر: أبو عليّ الفارسيّ، الحجّة في القراءات السبع، تح/بدر الدّين قهوجي، وتشير جويجايي، دار المأمون للتراث،

دمشق، ط: ٢٠٢، ١٩٩٣م، ٢٣١/٣.

وهناك مذهبٌ آخرُ يعتبرُ الواو في الآية نوعاً خاصاً من أنواعها يسمّى (واو الثمانية)، وأوضح أصحاب هذا المذهب أنّ العرب يقولون: واحد، اثنان، ثلاثة، أربعة، خمسة، ستة، سبعة، وثمانية، لأنّ العقد كان عندهم سبعة كما هو اليوم عندنا عشرة^(١). وهم بذلك يبررون سرّ حذفها في مستهلّ الآية باعتبار أنّ ذكرها في الجملة الأخيرة منها يُقصد به عددٌ مخصوصٌ تردُّ معه هذه الواو في عرفِ الكلام العربيّ.

هذا وقد سبق بيانُ ضعفِ هذا القول، وتقرير شدوذه، وكونه يُنسبُ إلى مَنْ عدّه العلماء من ضَعْفَةِ النَّحَاة وهو ابن خالويه والحريري وغيرهما. ونزيد الأمر وضوحاً باستعراض كلام لابن عاشور يؤكّد فيه ضعف هذا القول وشدوذ فيقول: "ومن غرائب فتن الابتكار في معاني القرآن قول مَنْ زعم: إنّ هذه الواو واو الثمانية، وهو منسوب في كتب العربية إلى بعض ضَعْفَةِ النَّحَاة ولم يُعيّن مبتكره. وقد عدّ ابن هشام في (مغني اللبيب) من القائلين بذلك الحريريّ وبعض ضَعْفَةِ النَّحَاة كابن خالويه والثعلبيّ من المفسّرين"^(٢). إلى أن قال بعدها: "وكان القاضي يتبحّح باستخراجها زائدة على المواضع الثلاثة المشهورة، أحدها: التي في الصفة الثامنة في قوله تعالى: ﴿وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: ١١٢]، والثانية: في قوله: ﴿وَأَمِنْهُمْ كَلْبُهمُ﴾"^(٣).

كما ذهب طائفة من المفسّرين إلى استظهار دلالاتٍ أخرى لحذف الواو وإثباتها ضمن الآية؛ فعُدوا حذفها من دلائل ضعف قول من ادّعى بأنّ عدّة أصحاب الكهف؛ إمّا ثلاثة ورابعهم كلبهم، أو خمسة وسادسهم كلبهم. وفي المقابل جعلوا إثباتها دليلاً على صحّة قول من قرّر أنّ عددهم سبعة وثمانهم كلبهم، على نحو ما أورد الزمخشريّ حيث قال: "وهذه الواو هي التي آذنت بأنّ الذين قالوا: سبعة وثمانهم كلبهم، قالوا عن ثبات علمٍ وطمأنينة نفس، ولم يرجعوا بالظنّ كما غيرهم. والدليل عليه أنّ الله سبحانه أتبع القولين الأوّلين قوله: ﴿رَجَمًا بِالْغَيْبِ﴾"^(٤).

(١) ينظر: تفسير الثعلبي، ١٦٢/٦-١٦٣.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٩٢/١٥.

(٣) المصدر نفسه، ٢٩٢/١٥.

(٤) الزمخشريّ، الكشاف، ٧١٤/٢.

فالزخشي يضيف على الواو دلالة استند إليها في تصويب القول الثالث التي ذكرته الآية في عدة أصحاب الكهف، كما يستند إلى السياق في تقوية هذا القول؛ إذ أردف القرآن ذكر القولين الأولين باعتبار ناشئين عن ظنون وأوهام، بخلاف القول الأخير الصائب، والناشئ عن ثبات ويقين.

ويمكن تبين ما حرره الزخشي من خلال النموذج الآتي:

الأداة الواو	حذف الواو من القولين الأولين ﴿ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ﴾، و﴿خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ﴾	إثبات الواو في القول الأخير ﴿وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾
دلالاته	بطلان القولين	صحة القول
القرائن السياقية	قُرنا بكونهما ﴿رَجْمًا بِالْعَيْبِ﴾	لم يُقرن بكونه ﴿رَجْمًا بِالْعَيْبِ﴾

ولم يسلم تحريز الزخشي للآية على هذا النحو من النقد والرد؛ فهاهو القاسمي ينبه في تفسيره إلى ضعف التمسك بهذا التوجيه لتقوية القول الأخير فيقول: "إنَّ عدمَ وصفه بالرجم بالغيب إنما هو لدلالة ما قبله عليه، وفي إعادته إخلالٌ بالبلاغة. ومسألة الواو أوهى من بيت العنكبوت؛ فإنَّ مثل هذا النزاع لا يُكتفى بحسمه بمثل هذا الإيماء الدقيق القريب من الإلغاز، كما لا يخفى على من تتبَّع مواقع حسم الشبه في الكتاب والسنة وكلام البلغاء؛ لاسيما والواو من المحكي لا من الحكاية؛ فيدل على ثبوته عند القائل لا عند الله؛ فلا يكون من الإيماء في شيء" (١).

ومن الأهمية بمكان أيضا إيراد توجيه دلالي ذكره العلاني تفسيراً لسر حذف الواو وإثباتها في الآية المتقدمة حيث قال: "والذي يقتضيه التحقيق أنَّ الصِّفات إذا قُصد تعدادها من غير نظر إلى جمع أو انفراد لم يكن تمَّ عطف، وإن أُريد الجمع بين الصفتين أو التنبيه على تغايرهما عطف بالحرف، وكذلك إذا أُريد التنويع لعدم اجتماعهما، فإنه يُؤتى بالعطف أيضاً، وكذلك

(١) محمد جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، تح/محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ١، ٠١،

إذا قُصد رفع استبعاد اجتماعهما لموصوفٍ واحد^(١).
ففي الآية السالفة - وفقاً لما حققه العلائي - إيرادُ جملةِ أقوالٍ تَضَمَّنَتْ تعداد أصحابِ
الكهفِ، ولم يُقصد من ذكرِ تلكِ الأعدادِ جمعٌ ولا إفراد، كما لم يُرد بيانٌ لتغاير تلكِ الأعدادِ
أو تنويُعها، أو غير ذلك ممَّا ينبغي فيه النسق بالواو.

حفل النصُّ القرآنيُّ بتوظيفِ الفاءِ العاطفةِ في الربطِ بينَ جملةٍ ومفرداته، وتبعَ ذلك ثراءٌ في المادَّةِ الدلاليةِ التي يمكنُ استلهاها من التفسيراتِ العديدةِ والمختلفةِ الكامنةِ في دواوينِ المفسِّرين بشقِّي مناهجها؛ حيثُ نجدُها قد تعرَّضت -تلميحاً أو تصريحاً- لكثيرٍ من القضايا المتصلة بهذا المبحثِ، فتناولت ما تعلَّقَ بدلالاتها ضمنَ معناها الأصليِّ، ودلالاتها ضمنَ معانيها الفرعيةِ، وكذا دلالاتها فيما تختصُّ به من الأحكامِ التي تميِّزها عن نظيراتها من حروفِ العطفِ خاصَّةً، وأدواتِ الربطِ على وجهِ العمومِ.

وفي هذا المبحثِ سنستعرضُ حشداً من النماذجِ القرآنيَّةِ المحسَّدةِ لما سبقَ الإشارةُ إليه وبيانه من دلالاتِ الفاءِ المتناولةِ في ثنايا تفاسيرِ النصِّ القرآنيِّ.

أولاً: أثر دلالات الفاء ضمن معناها الأصلي

تدلُّ الفاء أصالةً على الترتيب والتعقيب، إلا أنَّ دلالتها على هذين المعنيين يعتريها شيءٌ من التفصيل والتفريع؛ فقد أشرنا في مباحث سابقة أنَّ الترتيب منه الذكري والمعنوي، كما أنَّ دلالة التعقيب تختلفُ لدى جمعٍ من النحاة والمفسرين بحسب المقام الذي ترد فيه؛ إذ تعقيبُ كلِّ شيءٍ بحسبه؛ فلا يُرادُ بهذه الدلالة مجردَ ظاهرها المتبادر، المقصودُ به عدم تحلُّل فاصلٍ زمنيٍّ كبيرٍ بين المتعاطفين بالفاء، بل قد يندرجُ ضمنها ما يكونُ بينهما تباعدٌ في الزمن إلاَّ ثمةً دلالةً تقريبيةً بين المتعاطفين من طريقٍ آخر اقتضت توظيف الفاء في العطف بينهما. وفيما يأتي بيانُ نماذج قرآنيةٍ دالةٍ على نحن بصدده من العطف بالفاء.

١- دلالة الترتيب: تتفرَّع دلالة الترتيب إلى نوعين:

- ترتيبٌ معنوي: وهو أن يكون زمن تحقق المعنى في المعطوف، متأخراً عنه في المعطوف عليه؛ نحو: من الخير الإنصات؛ فالسمع، فمحاولة الفهم.

- ترتيبٌ ذكري: وهو وقوع المعطوف بعد المعطوف عليه بحسب التحدث عنهما، لا بحسب زمان وقوع المعنى على أحدهما؛ فهم من باب تفسير المعطوف للمعطوف عليه والتفصيل لمجمله؛ نحو: حدثنا المعلم عن أبي بكر فعثمان فعمر^(١).

وقد تباين ورود الفاء في النصِّ القرآني بين دلالتها على أحد هذين النوعين حسب السياق الذي وردت فيه، وتبعاً لمقصد الشارع ومُراده. ومن الآيات التي تداولها المفسرون الحديث فيها عن هذا المعنى ما يأتي:

- النموذج الأول: قوله ﷻ: ﴿وَكَمْ مِّن فَرِيَّةٍ أَهْلَكْنَهَا بِجَآءِهَا بَآسِنًا بَيِّنَاتٍ أَوْ هُمْ قَآبِلُونَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

وقد سلفَ إيراد هذه الآية في مبحث الواو عند الحديث عن دلالات حذفها، غيرَ حديثنا هنا يتصلُّ بدلالة الفاء في عبارة: ﴿بِجَآءِهَا بَآسِنًا بَيِّنَاتٍ﴾؛ حيثُ أشكلَ هذا الموضع على جمعٍ من المفسرين؛ باعتبار مجيء البأس يسبق الإهلاك، فاستشكلوا تقديمه عليه، ولذلك أوردوا

(١) ينظر: محمد عبد العزيز التَّجَار، ضياء السالك إلى أوضاع المسالك، مؤسسة الرسالة، ط: ٠١، ٢٠٠١م، ١٩٠/٣.

وفاضل السامرائي، معاني النَّحو، ٢٣١/٣-٢٣٢.

بشأنها جملةً من التوجيهات المتباينة^(١).

- فمن ذلك ما ذهب إليه الفرّاء من كون الفاء غير مفيدةٍ للترتيبٍ مطلقاً، وهذا الموضوع من القرآن دالٌّ على ذلك. ثمَّ إنّ الفرّاء يستعرضُ وجهها آخرَ جائزاً لديه، وهو في معنى الوجه الأول؛ ومقضاه، وخلاصته أنّ الهلاك والبأس يقعان معاً كما تقول: أعطيتني فأحسنت، فلم يكن الإحسان بعد الإعطاء ولا قبله: إنّما وقعا معاً^(٢). فحسُن توظيف الفاء التي لا تفيّد الترتيبَ مطلقاً في هذا الموضوع.

- ومن تلك التوجيهات أنّهم جعلوا الفاء دالّةً على الترتيب المعنوي، الذي يعدُّ الأصل في دلالة الفاء، واقترحوا لها بعض المعاني منها:

* أنّ المعنى أردنا إهلاكها، كقوله : ﴿إِذَا فُتِنْتُمْ إِلَىٰ الصَّلَاةِ﴾ [المائدة: ٠٦] وهو قول جماهير المفسرين^(٣).

* وقيل: المعنى وكم من قريةٍ أهلكتها في حُكْمنا فجاءها بأسنا^(٤).

* وقيل إنّ الهلاك. واقعٌ ببعض القوم، فيكونُ التقدير: وكم من قريةٍ أهلكتنا بعضها فجاءها بأسنا فأهلكنا الجميع^(٥).

- وذكر ابن عاشور توجيهاً عن بعض المفسرين؛ مفاده أنّ الكلام جرى على طريقة القلب، والمعنى: جاءها بأسنا فأهلكناها. غير اعترضَ عليه وأبطله من حيثُ خلّوه عن نكتةٍ أو دلالةٍ ما^(٦).

- كما أنّ من أهل التفسير من عدّ الترتيب في الفاء هنا من قبيل الترتيب الذكري لا المعنوي؛ "أي ترتيب الإخبار بشيءٍ عن الإخبار بالمعطوف عليه. ففي الآية أخبر عن كيفية إهلاكهم بعد الخبر بالإهلاك؛ وهذا الترتيب هو في الغالب تفصيلٌ بعد إجمال، فيكونُ من

(١) ينظر: تفسير القرطبي، ص: ١٦٣/٧. وابن عاشور، التحرير والتنوير، ٨-ب/٢٠.

(٢) ينظر: الفرّاء، معاني القرآن، ٣٧١/٣٧٢.

(٣) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ص: ٨٧/٢. وابن عاشور، التحرير والتنوير، ٨-ب/٢٠.

(٤) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ص: ١٩٩/١٤. وتفسير القرطبي، ١٦٣/٧.

(٥) ينظر: المرجع نفسه، ١٦٣/٧.

(٦) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٨-ب/٢٠.

عطف المفصّل على الجمل، وبذلك سمّاه ابن مالك في (التسهيل)^(١). وقد عدّ ابن عاشور هذا التوجيه الذي جنح إليه ورجّحه رأي المحقّقين من أهل العلم، انطلاقاً من ميوله البلاغيّ الذي يقتضي تغليب الدلالات المعبّرة، على التأويلات البعيدة الفارغة من صور التعبير البياني.

وعلى ذات المنوال ينساق محمّد الأمين الخضري حين أقدم على تضعيف رأي جماهير المفسّرين الذي يأبون - ما استطاعوا - الخروج عن الدلالات التقليدية، ويتمسّكون - ما أمكن - بظواهر الأحكام النحويّة، فيقول نقضاً لما رأوه: "ولست أرى في تأويل الإهلاك بالإرادة إلاّ محاولةً لتصحيح معنى الترتيب الوجوديّ في الفاء، لأنّ الفعل من الله تنجيزٌ له، فإذا تعلّقت إرادة الله بالشيء على سبيل الإيجاد، وقّع مساوفاً للإرادة، متزامناً معها دون تأخير، وقرن إرادة الله التنجيزيّة بإرادة العبد السابقة لفعله، على النحو التي تضمّ هذه الآية إلى قوله تعالى: ﴿بِإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾ فيه سهو كبير"^(٢).

وفي المقابل يحاول الخضري استخلاص إيجاعاتٍ دلاليّة تعبّر بعمق عن السرّ البلاغيّ الكامن في تقديم الإهلاك على مجيء البأس، مع أنّ المتبادر حدوث العكس من حيث التقدير الزمني، فيقول: "إنّ الزمن يتلاشى في أفعال القادر الحكيم فلا يُتصوّر أن يتخلّل الزمن بين أمر القادر وفعله، حتّى نبحت عن ترتيب وجودي في دلالة الفاء، وإمّا هو ترتيب ذهنيّ، يُتيح للمخاطب أن يتصوّر ترتّب الموجود على إرادة الموجد، وليس ترتيباً خارجياً يقع فيه المكوّن بعد أن يكون، وتدلّ الفاء على الطواعيّة المطلقة، والمسابقة إلى الانصياع لأمره"^(٣).

- النموذج الثاني: قوله **عَلَّكَ**: ﴿بِإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [النحل: ٩٨].

فالفاء في هذه الآية عطفت الاستعادة على القراءة، والمعطوف عليه بالفاء مقدّم في ظاهر الأمر وغالبه على المعطوف؛ فيكون الحكم إذن مراعاةً لهذا الظاهر أنّ الشارع يطلب من

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٨-ب/ ٢١.

(٢) محمّد الأمين الخضري، من أسرار حروف العطف في الذكر الحكيم، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: ٠١، ١٩٩٣، ص:

(٣) الخضري، من أسرار حروف العطف في الذكر الحكيم، ص: ٢١-٢٢.

القارئ للقرآن أن يقرأ، وعند الفراغ من ذلك يستعيد بالله من الشيطان الرجيم. وصياغة الآية على هذا النحو ألفت بظلالها على مسألة موقع الاستعاذة حين قراءة القرآن؛ فقد ذهب بعض الفقهاء إلى الأخذ بظاهر دلالة الفاء؛ ففهموا منها ما تدل عليه في الأصل وهو الترتيب المعنوي، وحكموا بتقديم القراءة على الاستعاذة؛ أي أنّ التالي لكتاب الله ﷻ يقرأ فإذا فرغ من القراءة استعاذ. "وقد تمسك بهذا الظاهر بعض القراء؛ فنقل ذلك عن حمزة، وأبي حاتم السجستاني، وروى ذلك أيضاً عن أبي هريرة، ومحمد بن سيرين، وإبراهيم النخعي، وداود الظاهري، وحكاه القرطبي وغيره عن مالك، واستغرب ذلك ابن العربي"^(١). وقد احتج أصحاب هذا القول بظاهر دلالة الفاء، كما احتجوا بالحكم المترتبة عن ذلك؛ فقالوا: إنّ الاستعاذة بعد القراءة تدفع الإعجاب بعد فراغ القراءة، وتكون سبباً للاستفادة من التلاوة، وحفظها وثباتها^(٢).

أما جماهير الفقهاء والقراء فإنهم وإن أبقوا الفاء على أصلها في الدلالة على الترتيب المعنوي؛ إلا أنهم لم يُغفلوا الأخذ بسياق المقام، وهو ما تقتضيه سائر النصوص الشرعية الأخرى الدالة صراحةً على كون الاستعاذة مقدّمةً على القراءة^(٣)، كالمقول عن النبي ﷺ من الآثار الصحيحة، ومنه الحديث الذي يرويه أبو سعيد الخدريّ أنّه عليه الصلاة والسلام كان إذا قام إلى الصلاة بالليل كبر ثم يقول: "سبحانك اللهم وبحمدك، وتبارك اسمك، وتعالى جدك، ولا إله غيرك، ثم يقول: الله أكبر كبيراً، ثم يقول: أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم، من همزه ونفخه ونفثه"^(٤).

(١) سليمان بن إبراهيم بن عبد الله اللاحم، اللّباب في تفسير البسمة والاستعاذة وفتح الكتاب، دار المسلم، الرياض، ط: ١٩٩٩م، ص: ٤٧-٤٨.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير، ١/١١٠.

(٣) ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، تح/محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٢٠٠٣م، ٣/١٥٧. والرازي، مفاتيح الغيب، ١/٦٦. وتفسير القرطبي، ١/٨٨.

(٤) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب: من رأى الاستفتاح بسبحانك اللهم وبحمدك، ح رقم: ٧٧٥، ٢/٨٢، والترمذي كتاب: أبواب الصلاة، باب: ما يقول عند افتتاح الصلاة، ح رقم: ٢٤٢، ٩/٢. واللفظ للترمذي، والحديث حسنه الأرنؤوط في تحقيقه لزاد المعاد.

وقد تأول الجمهور الآية التي ظاهرها تقديم القراءة على الاستعاذة، بتقدير يتوافق والحكم الذي ارتضوه وتمسكوا به، فاعتبروا أن المراد بالقراءة هنا ليس الفعل بل إرادته الفعل؛ والمقصود بالآية إذن: فإذا أردت قراءة القرآن فاستعد بالله من الشيطان الرجيم^(١).

لكن من ينجح إلى التفسيرات البيانية والتعبير البلاغي لا يرتضي الوقوف عند الظواهر الخالية من النكت والدلالات، بل يحاول الارتقاء عادةً إلى أبعاد ذات تفسيرات دلالية عميقة، ومعانٍ لا تخلُ بحقيقة النصّ القرآن فيما يراؤ منه، لكنّها في الوقت ذاته ترتقي به إلى أفانٍ جديدة؛ ومن ذلك ما ذهب إليه ابن عاشور الذي وافق الجمهور في تفسيرهم للفاء هنا بمعنى إرادة القراءة، إلاّ أنّه جعل موقع الفاء هنا خفيًا ودقيقًا، ولا يدرك حقيقته سوى حدّاق المفسرين^(٢)، ولذلك منحها دلالةً أخرى استفادها من كلام الطيبيّ القائل: "إنّ قوله: ﴿فَإِذَا﴾

﴿فَرَأَتْ أَفْرَاءً إِنْ فَاسْتَعِدُّ﴾ متّصلٌ بالفاء بما سبق من قوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ﴾؛ وذلك أنّه تعالى لما مرّ عليه صلوات الله عليه بإنزال كتابٍ جامعٍ لصفات الكتاب، وأنّه تبيانٌ لكلّ شيء، وتبّه على كونه تبياناً لكلّ شيء بالكلمة الجامعة، وهي قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾، وعطف عليه: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ﴾ وأكّده ذلك التأكيد، قال بعد ذلك: ﴿فَإِذَا فَرَأَتْ﴾؛ أي: إذا شرعت في قراءة هذا الكتاب الشريف الجامع الذي نُبّهت على بعض ما اشتمل عليه، ونازعك فيه الشيطانُ بهمزه ونفخه ونفثه، فاستعدّ بالله، والمقصود إرشاد الأمة^(٣).

فقد اعتبر ابن عاشور كلام الطيبيّ هذا - بعد نقله له - أحسن التوجيهات لدلالة الفاء على معنى الإرادة في هذه الآية، فقال: "وهذا أحسن الوجوه وقد انقدح في فكري قبل مطالعة كلامه ثمّ وجدته في كلامه، فحمدتُ الله وترحمته عليه. وعليه فما بين جملة ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ﴾

(١) ينظر: أبو القاسم محمد ابن جزّي الكلي، التسهيل لعلوم التنزيل، تح/عبد الله الخالدي، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط: ١، ١٤١٦هـ، ١/٤٣٥.

(٢) ينظر: ابن عاشور، التحرير، ١٤/٢٧٤.

(٣) شرف الدّين الطيبيّ، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)، تح/جميل بني عطا، الناشر: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط: ١، ٢٠١٣م، ٩/١٩٢.

أَلَكِتَبَ تَبِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴿ [النحل: ٨٩] إِيح، وَجُمْلَةً ﴿بِإِذَا فَرَأَتْ أَلْفُرْعَانَ﴾ جُمْلَةً مُعْتَرِضَةً. والمقصود بالتفريع الشروع في التنويه بالقرآن^(١).

وفي القرآن نظائر عدّة لهذا الآية يُستعمل الفعل فيها بمعنى إرادة الفعل فدلّ على جوازه في الآية السالفة؛ ومن ذلك^(٢):

- قوله ﷺ: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا فَمْتَمُّوا إِلَى أَلصَّلْوَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٠٦]. أي إذا أردتم القيام اتّفاقاً بين الفقهاء والمفسرين.

- وقوله : ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَلَعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِن وَّرَآءِ حِجَابٍ﴾ [الأحزاب: ٥٣]. أي إذا أردتم أن تسألوهنّ.

٢- دلالة التعقيب: نبهنا سالفاً إلى أنّ التعقيب بالفاء لا يُراد منه سرعة حدوث المعطوف عقب المعطوف عليه مطلقاً؛ بل إنّ تعقيب كلّ شيءٍ بحسبه على ما قرره ابن هشام^(٣)؛ وهذا ما استدعى اهتماماً بالغاً من قبل المفسرين والبلاغيين بهذه الدلالة في رحاب النصّ القرآني؛ لما تحمله من أسرارٍ وتعبيرات عميقة، تختصّ بالزمن الممتدّ بين طرفي العطف. وأيّاً كان هذا الزمنُ يسيراً أو فسيحاً، فلكلّ منهما دلالاته الخاصّة المعبرة عنه، حسب مقتضيات السياق العامّ للكلام.

- النموذج الأول: قوله : ﴿فَحَمَلْتُهُ فَاَنْتَبَدَتْ بِهِء مَكَانًا فَصِيًّا ﴿٦﴾ بِأَجَاءَهَا أَلْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ أَلنَّخْلَةِ قَالَتْ يَلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نِسِيًّا مَّنْسِيًّا﴾ [مریم: ٢١-٢٢]^(٤).

(١) ابن عاشور، التحرير، ٢٧٥/١٤.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ٢٧٥/١٤.

(٣) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ١٨٤/١.

(٤) ومعنى الآية: "فحملت مریم بالغلام بعد أن نفخ جبريل في جيب قميصها، فوصلت النفخة إلى رجمها، فوقع الحمل بسبب ذلك، فتباعدت به إلى مكان بعيد عن الناس فألجأها طلق الحمل إلى جذع النخلة فقالت: يا ليتني متُّ قبل هذا اليوم، وكنت شيئاً لا يُعرف، ولا يُذكر، ولا يُدرى من أنا". ينظر: نخبة من أساتذة التفسير، التفسير الميسر، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، ط: ٢٠٠٩، ٣٠٦/١.

فالمبتدأ من الآية عند ملاحظة دلالة الفاء على التعقيب المباشر في قوله: ﴿بِأَجَآهَا الْمَحَاضُ﴾، هو أن مريم حملت فولدت دونما قضاء لفترة الحمل المعتادة لدى النساء؛ وهو ما ذهب إليه بعض أهل التفسير حقيقةً، وفي مقدمتهم ترجمان القرآن ابن عباس الذي روي عنه أنه قال: "لم يكن إلا أن حملت فوضعت"^(١).

وقد استغرب ابن كثير هذا المنقول عن ابن عباس، واحتمل أن يكون أخذه من دلالة الفاء ظاهراً على التعقيب المباشر؛ ثم عتب بقوله: "الفاء وإن كانت للتعقيب، ولكن تعقيب كل شيء بحسبه، كما قال تعالى: وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلْمَةٍ مِّنْ طِينٍ ﴿٣٠﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْبَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿٣١﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْبَةَ عَلَقَةً وَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً وَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا [المؤمنون: ١٢ - ١٤] فهذه الفاء للتعقيب بحسبها"^(٢).

فالزمن المتصل بدلالة الفاء كان الأثر البالغ في اختلاف المفسرين حول المدّة التي مكنتها مريم بين حملها ومخاضها؛ إذ نقل ابن الجوزي ستة أقوال متباينة لأئمة التفسير في ذلك، منها قول ابن عباس المتقدم^(٣).

لكن ما يلفت النظر في الآية أنّ "السياق لا يذكر كيف حملته ولا كم حملته؛ هل كان حملاً عادياً كما تحمل النساء، وتكون النفخة قد بعثت الحياة والنشاط في البويضة فإذا هي علقّة فمضغة فعظام، ثم تكسى العظام باللحم ويستكمل الجنين أيامه المعهودة؟ إنّ هذا جائز؛ فبويضة المرأة تبدأ بعد التلقيح في النشاط والنمو حتى تستكمل تسعة أشهر قمرية، والنفخة تكون قد أدت دور التلقيح، فسارت البويضة سيرتها الطبيعية، كما أنّه من الجائز في مثل هذه الحالة الخاصة أن لا تسير البويضة بعد النفخة سيرة عادية، فتختصر المراحل اختصاراً ويعقبها تكوّن الجنين ونموه، واكتماله في فترة وجيزة. ليس في النص ما يدل على إحدى الحالتين"^(٤).

فالآية إذن صيغت على نحو مجملٍ يحتمل سائر الأقوال المذكورة في تحديد المدّة التي استغرقتها حمل مريم، لكن يجدر التنبيه إلى أنّ من اعتبر قصر مدّة الحمل على وجه يخرم المعتاد

(١) ينظر: تفسير ابن كثير، ٢٢٢/٥.

(٢) المصدر نفسه، ٢٢٢/٥.

(٣) ينظر: ابن الجوزي، زاد المسير، ١٢٥/٣.

(٤) سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط: ١٧، ١٤١٢هـ، ٢٣٠٦-٢٣٠٧.

في حمل النساء راعى دلالة التعقيب الظاهرة في الفاء؛ أما من جنح إلى القول بالحمل على التّمط المعتاد لدى النساء، فاعتصم بتوجيه ابن هشامٍ لقدر الزمن في دلالة التعقيب؛ إذ جعل تعقيب كل شيءٍ بحسبه.

وهناك من اقترح اصطلاحاً محدثاً سماه "التعقيب العربي" ألحقه بدلالة الفاء حين تعبر عن المهلة بين طرفي العطف، وهو معنى يلتقي مع كلام ابن هشام السابق. كما يتضمّن مخرجاً للإشكالية التي تعترى دلالة التعقيب إذا صاحبها مهلة بين المعطوف والمعطوف عليه. فالتعقيب إذن العربيّ هو حدوث ما بعد الفاء عقب آخر المدّة من الفعل الذي قبله؛ وسُمّي عرفياً لتواضع الناس على استطالة مدّة الفعل؛ مثل تعارف الناس على طول مدّة الحمل^(١).

ويشير ابن هشام إشارةً شبيهةً بما نحنُ بصدده حين يضربُ مثلاً عن حقيقة التعقيب العربيّ؛ بقوله: "تزوج فلان فولد له)؛ إذا لم يكن بينهما إلاّ مدّة الحمل، وإن كانت متطاولة"^(٢). فقياساً على كلام ابن هشامٍ نقول: إنّه ليس بين الحملٍ ومجيء المخاض في الآية السالفة مهلةً وتطاوت فترة الحمل.

- النموذج الثاني: قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ [الحج: ٦٣].

ففي الآية إشكالٌ طرحه الشنقيطي قائلاً: "كيف قال: (فتصبح) مع أنّ اخضرار الأرض، قد يتأخّر عن صبيحة المطر"^(٣)؛ إذ قد عطف على نزول المطر بالفاء اخضرار الأرض في الصباح الموالي. وأجاب المفسرون عن ذلك بأوجهٍ منها:

- أنّ معنى تصبح تصوير، وعند ذلك يزول الإشكال؛ والعرب تستعمل أصبح على هذه النحو فتقول: أصبح فلان غنياً بمعنى صار^(٤).

- أنّ ذلك واقعٌ حقيقةً في بعض البلاد أين تصبح الأرض مخضرةً بمجرد نزول المطر من

(١) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٨٥/١٦.

(٢) ابن هشام، مغني اللبيب، ١٨٤/١.

(٣) ينظر: الشنقيطي، أضواء البيان، ٢٩٦/٥.

(٤) ينظر: تفسير ابن جزّي (التسهيل لعلوم التنزيل)، ص: ٤٥/٢. والشنقيطي، أضواء البيان، ٢٩٦/٥.

الليلة المتقدمة^(١).

- أما التوجيه الثالث فذكره ابن كثير؛ إذ رأى أنّ الفاء هنا للتعقيب، وأنّ تعقيب كلّ شيء بحسبه^(٢).

لذا اعتبر الألوّسي الفاء هاهنا، إمّا دالةً على التعقيب الحقيقي كما في القولين الأولين، أو على التعقيب العرفي كما أفاده ابن كثير في التوجيه الأخير^(٣).

بينما نجد من يصبو إلى آفاقٍ دلاليةٍ دقيقةٍ ينظرُ نظرةً أوسعَ في تمحيصِ ما تدلُّ عليه الفاء من معانٍ خفيّةٍ، فلا يرضى بمجرد الدلالات الظاهرة، ولذلك يعتبر: "ما قيل من أنّ الفاء دخلت مراعاةً لأوّل زمن الاخضرار الذي يعقبُ نزولَ الماء لا يرتفعُ إلى سماءِ البلاغةِ المعجزة؛ إذ أنّ غاية هذا القول، هو تجويز تبادل الفاء و(ثم) هذا الموقع؛ الأوّل بالنظر إلى بداية الاخضرار، والثاني بالنظر إلى تمام المدة"^(٤).

ومن هنا ينطلق هذا الباحث في تحرير ما يراه مناسباً لعمقِ الفكرةِ المرادة من استعمال الفاء في هذا الموضوع، فيقول: "إنّك لتدهش من هذه الفاء، وهي تطوي الزمن فتريك من آيات الله عجباً، تنشر الحياة بسرعة لا تكاد العين تلاحقها في موضع، وتقلب الأخصر يابساً، والحي ميتاً، قبل أن يرتد إليك طرفك. فها هي تصل الماء بالأرض، فيتحوّل - في لحظة - مؤثماً حياةً، ويتبدّل جديها خضرة"^(٥).

فهو يحاول أن يُثبت دلالةً طالما اقترنت بالفاء في النصّ القرآني، وهي دلالة السرعة، فقد طوت ردحاً من الزمن؛ وعبرت بهذا عن قدرة الخالق تبارك وتعالى وعظيم آياته التي تدهش الأبواب، وتأسر عقول المتفكرين في ملكوته؛ فيكون في ذلك تقويةً لإيمانهم، وزيادةً ليقينهم، وتحفيزاً لهم على طاعة ربهم وعبادته.

(١) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ٥٣٣/٧.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير، ٤٥٠/٥.

(٣) ينظر: شهاب الدين محمود الألوّسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح/علي عبد الباري عطية،

دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٠١، ١٤١٥هـ، ١٨٢/٩.

(٤) الخضريّ، من أسرار حروف العطف، ص: ٥٦.

(٥) المرجع نفسه، ص: ٥٦.

- النموذج الثالث: قوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيرًا ﴿٣٥﴾ بَقُلْنَا إِذْهَبَا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِعَايَتِنَا بَدَمَّرْنَاهُمْ تَدْمِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٥-٣٦].

فالرزاوي يطرح إشكالية ضمن هذا النص القرآني متعلقة بقوله ﴿بَدَمَّرْنَاهُمْ تَدْمِيرًا﴾؛ إذ يرى أنه إذا كانت الفاء دالة على التعقيب، فما وجه ذكر التدمير والإهلاك عقب أمر موسى وهارون بمجرد الذهاب؛ فبين المعطوفين مدّة طويلة تضمّنت أحداثاً ووقائع عديدة^(١).

وقد أجاب المفسّرون عن ذلك بجملّة تخريجات؛ منها:

- أنّ في الكلام حذفاً؛ وتقدير الآية: فذهبوا فكذبوها، فدمرناهم، فدخول الفاء يدل على هذا الحذف^(٢).

- أنّ فاء التعقيب محمولة هنا على الحكم بإهلاكهم، لا على وقوعه فعلياً^(٣).

- أنّ المراد بذلك اختصار القصة؛ فاقتصر على أولها وآخرها؛ إذ هما المقصودان منها؛ أي إلزام الحجّة ببعثة الرسل واستحقاق التدمير بتكذيبهم^(٤).

إلاّ أنّه عند التمعّن فيما أثاره المفسّرون في رحاب هذه الآية يمكننا رصد دلالات أعمق من مجرد هذه الاقتراحات؛ ولناخذ على سبيل المثال ما ذكره بعضهم بقوله: "وفي هذا العرض الموجز للقصة كلّها تهديدٌ بهذا البلاء المطلّ على رؤوس المشركين، وأنّه منهم كلمح البصر أو هو أقرب؛ إنّّه التكذيب، فالهلاك والتدمير"^(٥).

فيظهر جلياً من هذا الكلام الإشارة إلى دلالة السرعة التي أفادتها الفاء في الآية، ذلك أنّ الله يرشد إلى سرعة انتقامه ممّن لا يرفع رأساً بنذر الرّسل وبلاغهم؛ فغضّ النظر عن الأحداث التي تخلّلت المعطوفين بالفاء كأنّها غير موجودة، موحّ بتلك السرعة، وموحّ أيضاً بأنّ

(١) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ٤٥٨/٢٤-٤٥٩.

(٢) ينظر: مكّي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ التّهاية، ٥٢١٩/٨.

(٣) ينظر: الخطيب الشربيني، السراج المنير، ٦٦١/٢.

(٤) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ٤٥٩/٢٤. والخطيب الشربيني، السراج المنير، ٦٦١/٢.

(٥) عبد الكريم يونس الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، ٢٤/١٠.

ما حرصوا عليه من حطام الدنيا الزائل، كأنه غير موجود كذلك، إذا ما قيسَ هذا بسرعة عقابِ الله تعالى العادل.

ثانياً: أثر الدلالات الفرعية للفاء في التفسير

قد تنتقلُ الفاء من دلالتها على معناها الأصلي إلى دلالات فرعية أخرى بدوافع سياقية تُستشف من متعلقات الآية المقالية أو المقامية. وفيما يأتي إيرادُ لبعض النماذج القرآنية المعبرة عن ذلك:

١- تردُّد الفاء بين دلالتَي الترتيب ومطلق الجمع:

اختلف المفسرون في مواضع من القرآن الكريم وردت فيها الفاء مترددة بين معناها الأصلي ومعنى واو العطف الدالة على مطلق الجمع، ومن ذلك:

- قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ بِالْأُفْوَىٰ لِأَعْلَىٰ ۗ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴿٧﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النجم: ٧-٩] ^(١).

ذهب الفراء إلى أن الفاء في قوله : ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ﴾ بمعنى الواو الدالة على مطلق الجمع، وتقدير الآية: ثم تدلَّى جبريل ﷺ ودنا ^(٢). ذلك أن الكشف عن حقيقة التدلِّي يُفضي إلى إدراك كونه أسبق في الحدوث من الدنو. فالتدلِّي في المعاجم هو النزول من العلو ^(٣)، وهذا ما أوجأ الفراء إلى هذا التأويل. وهو الدافع ذاته الذي حمل آخرين على تخريج الآية على معنى التقديم والتأخير ^(٤).

هذا إذا تغاير الفعلان في المعنى؛ أما في حالة كونهما بمعنى واحد؛ إذ قد قيل في التدلِّي أنه الزيادة في القرب، كما تقول: قد دنا فلان مني وقرب ^(٥)؛ فإنَّ الفراء يوجهُ الآية توجيهًا آخر؛

(١) ومعنى الآية: أنّ "جبريلَ ﷺ"، الذي ظهر واستوى على صورته الحقيقية للرسول ﷺ في الأفق الأعلى، وهو أفقُ الشمس عند مطلعها، ثم دنا جبريل من الرسول ﷺ، فزاد في القرب، فكان دنؤه مقدار قوسين أو أقرب من ذلك".

ينظر: التفسير الميسر، ص: ٥٢٦.

(٢) ينظر: الفراء، معاني القرآن، ٩٥/٣.

(٣) ينظر: مجد الدين ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح/طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، دط، ١٩٧٩م، ١٣١/٢.

(٤) ينظر: البغوي، معالم التنزيل، ٣٠٢/٤.

(٥) ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ٧٠/٥.

فِيُجَوِّزُ تَقْدِيمَ أَيُّهُمَا شَاءَ الْمُتَكَلِّمُ؛ فَله أن يقول: قد دنا فقرب، أو قرب فدنا^(١). واستحسن ذلك الإمام الطبري^(٢).

كما أن بعض المفسرين تمسكاً منهم بدلالة الترتيب في الفاء، وجهوا الآية توجيهاً يتوافق وتلك الدلالة؛ ومن ذلك ما ذهب إليه البيضاوي من تفسيره التذيي بتعلق جبريل بالنبي ﷺ بعد دنوه منه، تمثيلاً لعروجه به^(٣).

ولا يعدو أن يكون هذا التأويل الأخير - في نظر بعض المحدثين - سوى "محاولة متكلفّة لتصحيح الترتيب في الفاء، وإلاّ فما الغرض من هذا التصوّر العجيب لتعلق جبريل في الهواء معتمداً على الرسول ﷺ"^(٤). ليخلص بعدها إلى اعتبار ذلك متعارضاً مع قوله تعالى: ﴿بِكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾؛ إذ التعلق الذي يدلُّ على تمام الملاصقة لا يدعُ مجالاً للحديث عن مسافة القرب وتقديرها بقوسين أو ما دونهما^(٥).

أما من ذهب إلى جعل الفاء في الآية بمعنى الواو، ليكون في ذلك تسويحاً لتقديم التذيي على الدنو، وهو ما تحتمله دلالة الواو؛ فلعلَّ في ذلك إشارةً إلى شرف النبي ﷺ، وبيان المنزلة السامية التي يتبوأها، من حيث إنّ جبريل هو الذي سعى إلى التقرب منه تشريعاً وتعظيماً لمن استضافته السماء في تلك الليلة الجليلة^(٦).

٢ - دلالات ورود الفاء بمعنى "ثم":

تبعاً لما قرره ابن مالك من جواز مجيء الفاء بمعنى (ثم)^(٧) فإننا سنورد نموذجاً قرآنيّاً طالما احتجّ به المجوّزون لذلك، ثمّ نشفعه بالدلالات المناسبة.

وهذا النموذج هو قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ۖ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ

(١) ينظر: الفراء، معاني القرآن، ٩٥/٣. وتفسير القرطبي، ٨٩/١٧.

(٢) ينظر: تفسير الطبري، ٥٠١/٢٢.

(٣) ينظر: ناصر الدين عبد بن عمر البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: ٠١، ١٤١٨هـ، ١٥٧/٥.

(٤) الخضري، من أسرار حروف العطف، ص: ٣١.

(٥) ينظر: المرجع نفسه، ص: ٣١-٣٢.

(٦) ينظر: المرجع نفسه، ص: ٣١.

(٧) ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل، ٣٥٤/٣.

نُطِبَةً فِي فِرَارِ مَكِّيٍّ ﴿٢٩﴾ ثُمَّ خَلَفْنَا النُّطْبَةَ عَلْفَةً بَخَلَفْنَا الْعَلْفَةَ مُضَعَّةً بَخَلَفْنَا الْمُضَعَّةَ عِظْمًا بَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْفًا - آخَرَ بَتَبَرَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَلِيفِينَ ﴿١٢﴾ [المؤمنون: ١٢-١٤].

فقد أورد الزركشي أنّ بعضاً من أهل المفسرين اعتبر الفاءات الثلاث في قوله ﴿عَلْفًا﴾ بَخَلَفْنَا الْعَلْفَةَ مُضَعَّةً بَخَلَفْنَا الْمُضَعَّةَ عِظْمًا بَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ﴿١٢﴾ نائبةً عن حرف العطف (ثمّ) الدالة على التراخي^(١).

واستدلّ أصحاب هذا الرأي باعتبارين هما:

- تراخي المعطوفات بالفاء؛ أي أنّ ثمة مهلةً بين مراحل التخليق المذكورة عقب الفاء^(٢).
- أنّ (ثمّ) وردت بدلاً عن الفاء في نصوص قرآنية مماثلة؛ منها قوله : ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْبَةٍ ثُمَّ مِّن عَلْفَةٍ ثُمَّ مِّن مُضَعَّةٍ مُّخَلَّفَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّفَةٍ﴾ [الحج: ٥٠]^(٣).

أمّا بعض المفسرين المحدثين فيقدم بين أيدينا تفسيراً دلاليّاً مختلفاً، حيث إنّه يُبقي الفاء على أصلها في الدلالة على التعقيب؛ ثمّ يعقد مقارنةً بين النصين القرآنيين السالفين الذين تناوبت فيهما الفاء و(ثمّ) العطف بين مراحل تكوين الجنين.

فقد لاحظ في النصّ الأوّل الذي وقع فيه العطف بالفاء دلالةً على "سرعة التكوين مع تفاوت هذا التكوين؛ أو التحوّل بإرادة الله تعالى وحده؛ وبذلك يتبين أنّه سهلٌ يسيرٌ عليه؛ وأنّ إعادته تكون أيسر؛ وما خلق الإنسان بأكبر من خلق السماء والأرض"^(٤).

ليعرّج على الآية الأخرى ويكشف عن سرّ توظيف أداة التراخي (ثمّ) بدلاً عن الفاء؛ إذ يرى أنّ سياق الآية يتضمّن بياناً لمراحل تكوين الجنين، واحتجّ لذلك بعبارة ﴿لِنُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ التي أعقبت ذكر تلك المراحل. ثمّ بيّن أنّ ذلك يقتضي العطف بما يدلّ على التراخي، فوظفت

(١) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٤/٢٩٦.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ٤/٢٩٦.

(٣) ينظر: ابن مالك، شرح التسهيل، ٣/٣٥٤. وابن هشام، مغني اللبيب، ١/١٨٤.

(٤) محمد أبو زهرة، زهرة التفاسير، ١٠/٥٠٥٣-٥٠٥٤.

(ثمّ) لتدلّ على وجود مهلةٍ ضمنَ أطوارِ تكوّنِ المضغَةِ ثمّ العظامِ ثمّ كسوةِ العظامِ باللحمِ^(١).
وحقّيّ نجليّ هذا التوجيه نمثّل له بالبيان الآتي:

﴿فَلَمَّا بَكَسَوْنَا الْعِظْمَ الْأَعْظَمَ لَحْمًا﴾ ﴿وَلَمَّا خَلَفْنَا الْمِضْغَةَ بِحَلْفِنَا الْمِضْغَةَ﴾ ﴿فَلَمَّا خَلَفْنَا الْمِضْغَةَ بِحَلْفِنَا الْمِضْغَةَ﴾ ﴿فَلَمَّا خَلَفْنَا الْمِضْغَةَ بِحَلْفِنَا الْمِضْغَةَ﴾	﴿فَلَمَّا بَكَسَوْنَا الْعِظْمَ الْأَعْظَمَ لَحْمًا﴾ ﴿وَلَمَّا خَلَفْنَا الْمِضْغَةَ بِحَلْفِنَا الْمِضْغَةَ﴾ ﴿فَلَمَّا خَلَفْنَا الْمِضْغَةَ بِحَلْفِنَا الْمِضْغَةَ﴾ ﴿فَلَمَّا خَلَفْنَا الْمِضْغَةَ بِحَلْفِنَا الْمِضْغَةَ﴾	الأداة الفاء
المهلة لبيان مراحل تكوين الجنين	سرعة التكوين والخلق لبيان قدرة الخالق	دلالة الآية
﴿لِنَبِّئَنَّ لَكُمْ﴾	﴿وَتَبَرَّكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِفِينَ﴾	القرينة السياقية

والحاصل أنّ ما عليه عامّة المفسّرين قديماً وحديثاً هو بقاء الفاء في الآية على أصلها في الدلالة على معنى التعقيب، وأنّ تعقيب كلٍّ بحسبه، كما يرى ابن كثير في تفسيره^(٢).
وقد نقل الزركشي عن الواحدي تفصيلاً لما أشار إليه ابن كثير، فقال: "طول المدّة وقصرها بالنسبة إلى وقوع الفعل فيهما؛ فإن كان الفعل يقتضي زمناً طويلاً طالت المهلة، وإن كان في التحقيق وجود الثاني عقب الأول بلا مهلة، وإن كان الفعل يقتضي زمناً قصيراً ظهر التعقيب بين الفعلين؛ فالآية واردة على التقدير الأوّل فلا يُنابي معنى الفاء"^(٣).

كما حاول البعض الآخر الجمع بين الآيتين السالفتين اللتين تبادلنا توظيف الفاء وثمر في العطف بين مراحل التخليق؛ من خلال النظر إلى آخر المدّة وأولها من كلّ مرحلة؛ فيكون العطف بـ(ثمّ) إن نظر لآخر المدّة وأولها كليهما، ويكون العطف بالفاء إن نظر لآخرها فقط^(٤).

(١) ينظر: محمد أبو زهرة، زهرة التفاسير، ١٠/٥٠٥٤.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير، ٥/٢٢٢.

(٣) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٤/٢٩٦.

(٤) مصطفى درويش، إعراب القرآن وبيانه، دار الإرشاد للشؤون الجامعية، حمص، ط: ٠٤، ١٤١٥هـ، ٦/٥٠٠.

٣- تردّد الفاء بين العطف والاستئناف:

وردت الفاء دائرةً بين العطف والاستئناف في جملة من نصوص القرآن الكريم، وترتّب عن ذلك اختلافٌ في المعاني والدلالات، كما في النموذج الآتي:

- وهو قوله: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَيْتُ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧]. فالفاء المقصودة هي في قوله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾، وقد تكرّرت هذه العبارة في مواضع أخرى من القرآن الكريم^(١). والحديث الآتي متعلّق بجميع تلك المواضع؛ لاتفاقها لفظاً ومعنىً.

وعبارة ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ وردت فيها قراءتان، الرفع والنصب:

- فقرأ عبد الله بن عامر بالنصب في جميع القرآن إلا في موضعين: (آل عمران: ٥٩، وفي الأنعام: ٧٣) فإنه رفعهما.

- وقرأ الكسائي بالنصب في موضعين هما: (النحل: ٤٠، ويس: ٨٢)، وبالرفع في باقي المواضع.

- وقرأ الباقون بالرفع في جميع القرآن^(٢).

فعلى قراءة الرفع تكون الفاء للاستئناف، وجملة (يكون) خبرٌ لمبتدأ محذوف؛ أي فهو يكون^(٣). أمّا قراءة النصب فمحمولة على جواب الأمر بالفاء^(٤). على أنه ينبغي التنبيه إلى أنّ فعلا (الكون) في الآية إنما يُراد بهما (كان) التامة لا الناقصة^(٥).

وقد كان لدلالة هاتين القراءتين الأثرتين البالغ في فكرة عقديّة طالما شغلت أذهان المفسّرين، فألجأتهم إلى تحرير توجيهات تتفق والفكرة التي يتبنونها. ذلك أنّ قوله ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة كلام الله تعالى الذي يعدُّ وصفاً له قائماً بذاته، وهو قدّم المعنى

(١) وهي: سورة آل عمران (الآيتين ٤٧، و٥٩)، سورة النحل (آية: ٤٠)، سورة مريم (آية: ٣٥)، سورة يس (آية: ٨٢)، سورة غافر (الآية: ٦٨).

(٢) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ٢٥/٤.

(٣) ينظر: مصطفى درويش، إعراب القرآن وبيانه، ٥١٥/٨.

(٤) ينظر: أبو المظفر السمعاني، تفسير القرآن، ١٣١/١.

(٥) ينظر: تفسير النسفي، ١٢٤/١.

حادث الآحاد.

أما قراءة الرفع فاختلف المفسرون في توجيه دلالة الفاء فيها؛ بين كونها استثنائية، أو عاطفة لـ(يكون) على (يقول)؛ فعلى التوجيه الأول فإنّ المأمور يكون حادثاً بعد الأمر، وإن كان معدوماً فإنه بمنزلة الموجود إذا هو عنده معلوم، وعلى التوجيه الثاني يكون المأمور حادثاً مع الأمر لا يتأخر عنه ولا يتقدم^(١).

فإنّ كان الطبري يرحح العطف بالفاء حيث يقول: "فبيّن بذلك أنّ الذي هو أولى بقوله: (فيكون) الرفع على العطف على قوله: (يقول)؛ لأنّ القول والكون حائهما واحد، وهو نظير قول القائل: (تاب فلان فاهتدى)، و(اهتدى فلان فتاب)؛ لأنّه لا يكون تائباً إلّا وهو مهتدٍ، ولا مهتدياً إلّا وهو تائب؛ فكذلك لا يمكن أن يكون الله أمراً شيئاً بالوجود إلّا وهو موجودٌ، ولا موجوداً إلّا وهو أمره بالوجود"^(٢).

وضّع ابن عطية ما ذهب إلى الطبري لاعتباره ذلك منافياً لما يعتقد من "أنّ الله عَزَّوَجَلَّ لم يزل أمراً للمعدومات بشرط وجودها، قادراً مع تأخر المقدورات، عالماً مع تأخر وقوع المعلومات، فكلُّ ما في الآية مما يقتضي الاستقبال، فهو بحسب المأمورات؛ إذ المحدثات تجيء بعد أن لم تكن، وكلُّ ما يستند إلى الله تعالى من قدرة وعلمٍ وأمر فهو قدسٌ لم يزل"^(٣). فابن عطية بهذه العقيدة يلغي دلالة التعقيب بالعطف بالفاء، ويرجح الاستئناف على العطف، بعد أن خطأ الطبري في ما ذهب إليه.

يقول في تفسيره: "ويكون الرفع على الاستئناف. قال سيبويه: (معناه: فهو يكون). قال غيره: (يكون) عطف على (يقول)، واختاره الطبري وقرّره؛ وهو خطأ من جهة المعنى؛ لأنّه يقتضي أنّ القول مع التكوين والوجود"^(٤).

وفي الوقت ذاته يتعرّض ابن عطية لإبطال قراءة النَّصْبِ السَّبْعِيَّةِ لدلالاتها الظاهرة على الحدوث، الذي يأبى وصف كلام الله عَزَّوَجَلَّ به؛ حيث يقول: "وقرأ ابن عامر (فيكون) بالنصب،

(١) ينظر: تفسير القرطبي، ٩٠/٢.

(٢) تفسير الطبري، ٥٤٩/٢.

(٣) ابن عطية، المحرر الوجيز، ٢٠٢/١.

(٤) المصدر نفسه، ٢٠٢/١.

وضَعَفَهُ أبو علي، ووجَّهه مع ضَعَفِهِ على أن يشفع له شبه اللفظ، وقال أحمد بن موسى في قراءة ابن عامر: هذا لحن^(١).

ولقد أَمَعْنُ البَحْثَ في تحرير الوجه اللغوي لضعف قراءة النَّصْب عند من اعتبرها كذلك، أو وَصَفَهَا باللحن، فلم أَعَثِرْ على شيءٍ من ذلك، إلا ما نقله ابن عطية نفسه عن القاضي أبو محمد عبد الحق، إذ يقول: "لأنَّ الفاءَ لا تعملُ في جواب الأمرِ إلا إذا كانا فعلين يطرُدُ فيهما معنى الشرط؛ تقول أكرم زيدًا فيكرمك، والمعنى إن تكرم زيدًا يكرمك، وفي هذه الآية لا يتَّجه هذا، لأنه يجيء تقديره: إن تكن يكن، ولا معنى لهذا"^(٢).

وأرى أنَّ اعتباره (كن فيكون) غير مطَّردٍ إنما حصل بناءً على الظنَّ أنَّ (كان) في هذه العبارة ناقصة، والحقيقة - كما نقلناه سابقاً^(٣) - أنَّ (كان) هنا فعل تام؛ والمعنى (أحدث فيحدث)، وهو مطَّردٌ لا إشكال فيه. فتضعيف القراءة إذن بمجرد هذا التوجيه غير سديد. هذا فضلاً عن كونها ثابتةً بالنقل المتواتر، وتلقّي الأمة لها بالقبول.

أمَّا قراءةُ الرفع فقد رجَّح بعضُ المحدثين ما ذهب إليه الطبري؛ بالنظر إلى اعتبارات السياق المقترنة بالآيات التي وردت فيها عبارة (فيكون)؛ حيث جاءت "في ثلاث سياقاتٍ مختلفة، فوقَّفَ الطبري موقفين مختلفين، فرجَّح العطف كما سبق في الآيات التي ورد فيها الكلام بالفعل المضارع (يقول) - وهي خمس آيات^(٤) -، أمَّا في باقي الآيات^(٥) حيث نُصِبَ الفعل المضارع (يقول، نقول) بأن، أو حيث جاء الفعل بصيغة الماضي (قال)، فليس من مصوِّغ هاهنا للعطف؛ لذلك ذهب الطبري للابتداء والقطع"^(٦).

(١) ابن عطية، المحرر الوجيز، ٢٠٢/١.

(٢) المصدر نفسه، ٢٠٢/١.

(٣) ينظر: ص ٣٠٢ من البحث.

(٤) وهي: البقرة (آية: ١١٧)، آل عمران (آية: ٤٧)، الأنعام (آية: ٧٣)، مريم (آية: ٣٥)، غافر (آية: ٦٨).

(٥) ثلاث آيات في سائر القرآن، وهي: آل عمران (آية: ٥٩)، النحل (آية: ٤٠)، يس (آية: ٨٢).

(٦) محمود عكاشة، تحليل الخطاب في ضوء نظرية أحداث اللغة، دار النشر للجامعات، القاهرة، ط: ١، ٢٠١٤هـ،

٤ - دلالات الفاء الفصيحة وأثرها في التفسير:

اعتنى البلاغيون تحديداً بدلالات الفاء التي يسمونها فصيحة، وحاولوا استنباط جملة الأسرار والإيجاعات التي تكتنفها، في ثنايا النصّ القرآنيّ على وجه الخصوص. وهذا عرضٌ لنماذجٍ من القرآن الكريم، وبيانٌ لدلالات الفاء الفصيحة ضمنها:

- النموذج الأول: قوله ﷺ: ﴿يَأْهَلْ أَلِكَيْبِ فَدَجَاءَكُم رَسُوْنَا يُبَيِّنُ لَكُم عَلَيَّ فَتْرَةً مِّنَ الرُّسُلِ أَن تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٩] ^(١).

والفاء في قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَاءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ﴾ هي فاءٌ فصيحةٌ، تنبئ عن محذوفٍ تقديره: لا تعتذروا بما جاءنا فقد جاءكم بشيرٌ ونذيرٌ، وظاهرٌ حسنٌ موقع الفاء، لدلالاتها على التعليل؛ والمعنى: لأنكم احتججتم بهذا فهي حجةٌ داحضة؛ إذ قد جاءكم بشيرٌ نذير. قال الزمخشري: "فقد جاءكم: متعلقٌ بمحذوفٍ، أي لا تعتذروا فقد جاءكم ... والمعنى: الامتنان عليهم، وأنّ الرسول ﷺ بعث إليهم حين انطمست آثارُ الوحي أحوج ما يكون إليه، ليهشوا إليه ويعدّوه أعظم نعمةٍ من الله، وفتح بابٍ إلى الرحمة، وتلزمهم الحجّة فلا يعتتوا غداً بأنّه لم يرسل إليهم من ينبئهم عن غفلتهم" ^(٢).

- النموذج الثاني: قوله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكِنَّكُمْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٥٦] ^(٣).

(١) ومعنى الآية: "يا أيها اليهود والنصارى قد جاءكم رسولنا محمد ﷺ، يُبَيِّنُ لَكُم الْحَقَّ وَالْهُدَى بعد مُدَّةٍ من الزمن بين إرساله وإرسال عيسى ابن مريم؛ فلما تقولوا: ما جاءنا من بشيرٍ ولا نذيرٍ، فلا عُذْرَ لَكُم بعد إرساله إليكم، فقد جاءكم من الله رسولٌ يبشّرُ من آمن به، ويُنذِرُ من عصاه. والله على كل شيءٍ قديرٌ من عقاب العاصي وثواب المطيع". التفسير الميسر، ص: ١١١.

(٢) الزمخشري، الكشاف، ١/٦١٩.

(٣) ومعنى الآية: "وقال الذين أوتوا العلم والإيمان بالله من الملائكة والأنبياء والمؤمنين: لقد مكثتم فيما كتب الله مما سبق في علمه من يوم خلقتم إلى أن بُعثتم، فإن كنتم منكرين للبعث، فهذا يومه تُشاهدونه بأعينكم، ولكنكم كنتم لا تعلمون، فأنكرتموه في الدنيا، وكذبتم به. ينظر: التفسير الميسر، ص: ٤١٠.

والفاء في قوله **﴿بِهَذَا يَوْمَ الْبَعْثِ﴾** فاءٌ فصيحَةٌ؛ ذلك أنّها أفصحت عن شرطٍ مقدّرٍ قبلها، والمعنى: إن كنتم منكرين للبعث، فهذا يومه تُشاهدونه بأعينكم، ولا تستطيعون إنكاره الآن كما كنتم تُنكرونه في الدنيا، فقد تبينَ إذن بطلان قولكم^(١).

وهاهو ابن عاشور يتصدّى لبيان دلالات تلك الفاء وأسرارها البلاغية، فيقول: "والفاء في **﴿بِهَذَا يَوْمَ الْبَعْثِ﴾** فاءٌ الفصيحةُ أفصحت عن شرطٍ مقدّرٍ، وتُفيدُ معنى المفاجأة ... أي: إذا كان كذلك فهذا يومُ البعث كالفاء في قول عبّاس بن الأحنف:

قالوا خُرَاسانُ أقصَى ما يُرادُ بنا ثمَّ القُفُولُ فقد جئنا خُرَاساناً^(٢)

وهذا توبيخٌ لهم وتهديدٌ وتعجيلٌ لإساءتهم بما يترقّبهم من العذاب، والاقتصارُ على **﴿بِهَذَا يَوْمَ الْبَعْثِ﴾** ليتوقّعوا كلَّ سوءٍ وعذابٍ^(٣).

فلو ذُكر المحذوفُ من الآية لما كانَ للفاء ذلك الإيجاءُ البليغ الذي دلّت عليه مع حذفه؛ فقد أبانَ ابن عاشور عن تلك الدلالة الخفية التي لا يتنبّه لها إلا من أوتي حظاً وافراً من الحسّ البلاغي؛ فجعلَ حذفَ المعطوفِ عليه يتضمّن إيماءً إلى كلِّ ما يمكنُ للمكذّبين أن يتوقّعوه من النكال والعذاب.

- النموذج الثالث: قوله: **﴿وَحَرَمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ﴾** [القصص: ١٢].

فقد ذكرَ ابن عاشور في تفسيره أنّ الفاء في قوله تعالى: **﴿فَقَالَتْ﴾** فاءٌ فصيحَةٌ دالّةٌ على حذفِ جملةٍ تقديريها: فأظهرت أختها نفسها كأنّها مرّت بهم عن غير قصدٍ^(٤).

ثمّ حرّر ابن عاشور دلالةَ الفاءِ الفصيحةِ المؤدّيةِ بحذفِ تلك الجملة فقال: "وإنّما قالت ذلك بعد أن فشا في الناس طلبُ المراضعِ له، وتبديلُ مرضعةٍ عقب أخرى، حتى عُرض على

(١) ينظر: محمد سيّد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار تحفة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط: ٠١، ١٠٢/١١، ١٩٩٨م.

(٢) كأنه قال: إن صحّ ما قلتم إنّ خراسان أقصى ما يُرادُ بنا، فقد جئنا خراسان وأن لنا أن نخلص. ينظر: أحمد مطلوب الرفاعي، أساليب بلاغية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط: ٠١، ١٩٨٠م، ص: ٢١٩.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٣١/٢١.

(٤) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٨٤/٢٠.

عددٍ كثيرٍ في حصّةٍ قصيرة، وذلك بسرعةٍ مقدرةٍ آل فرعونَ وكثرةٍ تفتيشهم على المرضى حتى ألقوا عدداً كثيراً في زمنٍ يسيرٍ، وأيضاً لعرضِ المرضى أنفسهم على آل فرعون لما شاع أنهم يتطلّبون مريضاً" (١).

فلقد طوّت تلك الفاء محذوفاً لو دُكر ما ظهرت تلك الدلالة البليغة التي استنتجها ابن عاشور من السياق العام للآية؛ إذ الحذف هو سرُّ البلاغة الرفيع الذي تقتضيه الفاء الفصيحة؛ وهذا ما أشار إليه الجرجاني بقوله: "فإنك ترى به ترك الذكر، أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة، أزيد للإفادة، وتجذك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تُبّن" (٢).

ثالثاً: أثر دلالات الفاء ضمن ما تختص به

لفاء العطف جملةٌ خصائص تبوّأت من خلالها منزلةً مميّزةً بين أدوات الربط عامّة؛ إذ أضفت على تراكيب النصّ القرآني رونقاً، وألبستها حلّةً بيانيّةً بديعةً، جعلت أهل البلاغة، وأرباب البيان يولون لها عنايةً خاصّةً في التحليل والبيان لأسرارها ودلالاتها. وسنذكر فيما يأتي جملةً من تلك الدلالات النابعة من خصائصها:

١- دلالات الفاء ضمن عطفها للصفات:

ذكر عبد الخالق عظمة أنّ عطف الفاء للاسم المفرد ورد في نوعٍ معيّن لم تتجاوزه في القرآن، وهو عطف الصفات؛ فكلّ ما وردت فيه الفاء عاطفةً للاسم المفرد في القرآن عطف صفةٍ على صفةٍ (٣). وفيما يأتي ذكرٌ لنماذجٍ من عطف الصفات وبيانٌ لشيءٍ من دلالاتها:

- النموذج الأول: قوله تعالى: ﴿وَالصَّابِغَاتِ صَبَاً﴾ ﴿بِالزَّجْرَاتِ زَجْرًا﴾ ﴿بِالتَّلِيَّتِ

ذِكْرًا﴾ [الصفات: ١-٣] (٤).

فقد ذهب الزمخشري إلى أنّ الفاء العاطفة للصفات ضمن هذه الآية تكون على ثلاثة معانٍ؛ فهي "إمّا أن تدلّ على ترتّب معانيها في الوجود، كقوله:

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٨٤/٢٠.

(٢) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: ١٤٦.

(٣) ينظر: محمد عبد الخالق عظمة، دراسات لأسلوب القرآن، ق: ٠٢، ج: ٠٢، ص: ٢٢٢.

(٤) ومعنى الآية: أنّ الله تعالى أقسم بالملائكة حين تصفّ في عبادتها لربّها صفوفاً مترابطةً، وبالملائكة تزجر السحاب وتسوقه بأمر الله، وبالملائكة تتلو ذكر الله وكلامه تعالى. ينظر: التفسير الميسر، ص: ٤٤٦.

يا لهف زِيَابَةَ للحارث الـ صَابِحَ فالغائم فالآيب^(١)

كأنه قيل: الذي صَبَحَ فغَمَّ فآبَ، وإما على ترتبها في التفاوت من بعض الوجوه، كقولك: خذ الأفضلَ فالأكملَ، واعمل الأحسنَ فالأجملَ، وإما على ترتب موصوفاتها في ذلك، كقوله: رحم الله المحلّقين فالمقصرين، فعلى هذه القوانين الثلاثة ينساق أمر الفاء العاطفة في الصّفات^(٢).

فترتيب الصّفات في هذه الآية على قول الزمخشري لا يخرج عن أحد هذه المعاني:

- ترتيب وجودي (زمني).

- ترتيب في تفاوت الصفات.

- ترتيب في تفاوت الموصوفات.

ثمّ إنّ الزمخشريّ يُفصّح أكثر عن مقصده من كلامه السابق، فيقول: "إن وَحَدَتْ الموصوف كانت للدلالة على ترتب الصّفات في التفاضل، وإن ثلثته، فهي للدلالة على ترتب الموصوفات فيه"^(٣).

ليخلص برهافة حسّه البلاغيّ، إلى إسقاط هذه الدلالات على الآية السالفة؛ وخلاصة ما ذكره يمكن إجماله في حالتين:

- ففي حالة توحيد الموصوف؛ أي جعله واحداً، مع تعدّد صفاته، كما نجعل الملائكة إجمالاً في الآية متّصفةً بأوصافٍ مختلفة، فإنّ ترتيب الصفات إذن ينسحبُ إلى اعتبار الأفضليّة فيها، إمّا أن يكون الفضلُ للصفّ، ثمّ للزجر، ثمّ للتلاوة، وإمّا على العكس.

- وفي حالة تثليث الموصوف؛ أي أنّ الصّفات تعدّدت بتعدّد الموصوفات الثلاثة (الصافات، الزاجرات، والتاليات)، فإنّ الترتيب ينسحبُ إلى اعتبار الأفضليّة بينها (أي بين الموصوفات)، فالملائكة الصافات ذوات فضل، والزاجرات أفضل، أمّا التاليات من الملائكة فهي أبهر فضلاً من الجميع^(٤).

ويمكنُ تقريب المعنى أيضاً ضمن البيان الآتي:

(١) تقدّم بيان هذا الشاهد النحويّ. ينظر: ص ١٩٠ من البحث.

(٢) الكشف، الزمخشري، ٣٤/٤.

(٣) المصدر نفسه، ٣٤/٤.

(٤) ينظر: الزمخشري، الكشف، ٣٤/٤.

الأداة الفاء	الحالة الأولى توحيد الموصوف	الحالة الثانية تثليث الموصوف
دلالة الحالة	التفاضل في الصفات	التفاضل بين الموصوفات
دلالة الآية	يكون الفضل للصف، ثم للزجر، ثم للتلاوة، وإما على العكس	الصفات ذوات فضل، والزاجرات أفضل، أما التاليات فهي أبحر فضلاً من الجميع

- النموذج الثاني: قوله **عَجَلْ**: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيْهَا الضَّالُّونَ الْمُكَذِّبُونَ ﴿٥٤﴾ لَا تَكُلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زُفُومٍ ﴿٥٥﴾ بَمَا لُتُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ ﴿٥٦﴾ فَشَرِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ ﴿٥٧﴾ فَشَرِبُونَ شَرْبَ الْهِيمِ﴾ [الواقعة: ٥١-٥٥] ^(١).

ومحلُّ الشاهد في الآية: قوله : ﴿فَشَرِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ ﴿٥٧﴾ فَشَرِبُونَ شَرْبَ الْهِيمِ﴾؛ إذ نجدُ الزمخشريّ يطرحُ إشكالاً يتصلُّ بعطف صفتين متّفقتين ظاهراً فيقول: "كيف صحَّ عطف الشارين على الشارين، وهما لذواتٍ متّفقة، وصفتان متّفقتان، فكان عطفاً للشّيء على نفسه؟" ^(٢).

ليجيب عن الإشكالِ نافيّاً هذا الاتّفاق الظاهر فيقول: "ليستا بمتّفقتين؛ من حيث إنّ كونهم شارين للحميم على ما هو عليه من تناهي الحرارة وقطع الأمعاء أمرٌ عجيب، وشربهم له على ذلك كما تشربُ الهيمُ الماءَ أمرٌ عجيب أيضاً؛ فكانتا صفتين مختلفتين" ^(٣).

(١) ومعنى الآية: ثمّ إنّكم أيّها الضّالّون عن طريق الهدى المكذّبون بوعيد الله ووعده، لا تاكلون من شجر من زفوم؛ وهو من أقبح الشجر، فمالتون منها بطونكم؛ لشدة الجوع، فشاربون عليه ماءً متناهياً في الحرارة لا يروي ظمأً، فشاربون منه بكثرة، كشرّب الإبل العطاش التي لا تروى لداً يُصيّبها. التفسير الميسر، ص: ٥٣٦.

(٢) الزمخشريّ، الكشاف، ٤/٤٦٤.

(٣) المصدر نفسه، ٤/٤٦٤.

فَمَكَمَنَ الاختلاف بين صفتي الشُّرْبَيْنِ في الآية لدى الزمخشريّ يتّصل بخاصّيّة كلّ منهما:
- فالشُّرْبُ الأوّل: يتضمّن وصف ما ينتج عن شرب الحميم من قطع الأمعاء لشدّة حرارته.

- والشرب الثاني: يتضمّن وصف شربهم للحميم كما تشرب الإبل الهيم^(١) في الإكثار.
وقد استفاد أبو حيّان هذه الدلالة من الزمخشريّ فأقرّها، معتبراً هو كذلك أنّ المكذّبين لم يشربوا شُرباً واحداً؛ بل شربوا شُرْبَيْنِ متعاقبين بالفاء، يتّضح ذلك من قوله: "والفاء تقتضي التعقيب في الشُّرْبَيْنِ، وأهمّ أولاً لما عَطَشُوا شربوا من الحميم، ظناً منهم أنّه يُسكّن عَطَشَهُمْ، فازداد العطشُ بحرارة الحميم، فشربوا بعده شُرباً لا يقع بعده ريّ أبداً؛ وهو مثل شُرب الهيم، فهما شُرْبَانِ من الحميم لا شُربٌ واحدٌ، اختلفت صفتاه فُعْطِفَ، والمقصودُ الصفة"^(٢).

ورغم أنّ السمينَ الحلبيّ ينقلُ كلامَ الزمخشريّ السالف، ويصف ما طرحه من إشكال وإجابته بقوله: "وهو سؤالٌ حسنٌ، وجوابه مثله"^(٣). ورغم عرضه أيضاً لكلام شيخه أبي حيّان الذي يتضمّن إقراراً لما توصل إليه الزمخشريّ من دلالات. رغم ذلك كلّهُ نجد أنّ السمين الحلبيّ يُرَجِّح ظاهر الآية بقوله: "والظاهر أنّه شُربٌ واحدٌ بل الذي نعتقدُ هذا فقط، وكيف يُناسبُ أنّ تكون زيادتهم العطشَ بشُربه مقتضيةً لشُربهم منه ثانياً؟"^(٤).

وهذا الذي ذهب إليه السمين الحلبي هو ما عليه جمهور المفسرين، حيث اعتدوا بظاهر الآية فجعلوا الفاء تفسيراً لما قبلها، لا أنّها دالّة على تغيّر الشُّرْبَيْنِ كما أورده الزمخشريّ وتابعه عليه أبو حيّان^(٥).

(١) الهيم: جمع أهيم وهيماء، والهيام داءٌ مُعْطَشٌ يصيب الإبل فتشرب حتى تموت، أو تسقم سقماً شديداً. ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٢٨٩/٥. وأبو حيّان، البحر المحيط، ٨٤/١٠.

(٢) أبو حيّان، البحر المحيط، ٨٧/١٠.

(٣) السمين الحلبيّ، الدرّ المصون، ٢١٣/١٠.

(٤) المصدر نفسه، ٢١٢/١٠.

(٥) ينظر: تفسير الرازي، ٤١٥/٢٩، وتفسير القرطبي، ٢١٤/١٧-٢١٥، وتفسير ابن كثير، ٥٣٨/٧.

٢- دلالات الفاء ضمن معنى السببية:

مرّ معنا أنّ دلالة السببية لا يمكن للفاء أن تؤدّيها إلا في حالي عطفِ الجملِ والصفات؛ فلا تعلق لها بعطفِ المفردات. وفيما يأتي بيان لما تضمّنته الفاء من الدلالات المستفادّة من معنى السببية ضمن بعض النصوص القرآنيّة.

- النموذج الأول: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَفْقَهُمْ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمْ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِيكُمْ بِمَا فَعَلْتُمْ أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٥٤] ^(١).

وقد ذكر الزمخشريّ معاني الفاءات الثلاثة في الآية على هذا النحو:

- الفاء الأولى في قوله ﴿فَتُوبُوا﴾، وهي سببية غير عاطفة؛ لأنّ الظلم سببٌ في الأمر بالتوبة فالفاء لتفريع الأمر على الخبر.

- الفاء الثانية في قوله ﴿بِمَا فَعَلْتُمْ﴾، وهي للترتيب والتعقيب، وتحمل على معنيين؛ أحدهما تأويل الفعل المعطوف عليه بالعزم على الفعل؛ فيكون ما بعده مرتباً عليه ومُعقّباً، وثانيهما جعلُ التوبة المطلوبة شاملةً لأقوال وأعمال آخرها قتلهم أنفسهم.

- الفاء الثالثة في قوله ﴿فَتَابَ﴾، فاءٌ فصيحة، وتحمل على معنيين أيضاً؛ أحدهما: أن يكون المحذوف قبل الفاء الفصيحة منتظماً في قول موسى لهم فتتعلّق بشرطٍ محذوف، تقديره: فإن فعلتم فقد تاب عليكم. والثاني: أن يكون خطاباً من الله تعالى لهم على طريقة الالتفات؛ فيكون التقدير: ففعلتم ما أمركم به موسى فتاب عليكم بارتكابكم ^(٢).

والذي يتّصل بما نحن بصددده هو الفاءان الأولى والثانية؛ أمّا الأولى ^(٣) فقد قرّر الزمخشريّ كونها سببية لا غير، قاصداً عدم إلحاق دلالة العطف بها من حيث إنّه يرى عدم جواز عطف

(١) ومعنى الآية: وادكروا إذ قال موسى لقومه: إنكم ظلمتم أنفسكم حين ألّهم العجل واتخذتموه معبوداً، فتوبوا إلى خالقكم: بأن يقتل بعضكم بعضاً، وهذا خيرٌ لكم عند خالقكم من الخلود الأبدية في النار، فامتثلتم ذلك، فمنّ الله عليكم بقبول توبتكم. إنّه تعالى هو التّواب لمن تاب من عباده، الرحيم بهم. ينظر: التفسير الميسر، ص: ٠٠٨.

(٢) ينظر: الزمخشريّ، الكشاف، ١/١٤٠.

(٣) يرى محمد أبو زهرة في تفسيره "زهرة التفاسير" أنّ الفاء في ﴿فَتُوبُوا﴾، هي فاءٌ فصيحة. ينظر: محمد أبو زهرة،

زهرة التفاسير، ١/٢٣٤.

الخبر على الإنشاء.

لكنَّ جمهورَ النَّحاةِ والمفسِّرين خالفوا الزمخشريَّ فيما ذهب إليه، فقرَّروا أنَّ الفاء لا تخرجُ في هذا الموضع عن العطف، وجعلوا ذلك من قبيل عطفِ الإنشاء على الخبر، ولا يمينون من ذلك^(١).

والملفت في كلامٍ سائرِ المفسِّرين، سواءً ممَّن اعتبرَ منهم الفاءَ دالَّةً على السببيَّة لا غير، أو ممَّن اعتبرها دالَّةً على السببيَّة والعطف كليهما، أنَّهم يتفقون حولَ بيانِ الدلالة من التسبب في الفاء فيجعلون الظلم سببًا للتوبة^(٢)؛ والمقصودُ أنَّه لا يمكنُ أن يُتصوَّر وجود توبةٍ إلاَّ بوجود سببها وهو الظلم؛ إذ كيف يتوبُ المرءُ ولم يحصل منه ظلم.

أمَّا الفاءُ الثانيةُ فإنَّ من المفسِّرين من يجعلها للتسبب كذلك، وقد نقلَ هذا عن بعضهم أبو حيَّان فقال: "والفاء في قوله: ﴿بِأَفْتَلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾، إنَّ قلنا: إنَّ التوبة هي نفس القتل، وأنَّ الله تعالى جعلَ توبتهم قتل أنفسهم، فتكونُ هذه الجملة بدلًا من قوله، فتوبوا، والفاء كهي في فتوبوا معها السببيَّة، وإن قلنا: إن القتل هو تمام توبتهم، فتكونُ الفاء للتعقيب، والمعنى فأتبعوا التوبة القتل، تَمَّةً لتوبتكم"^(٣).

فهناك إذن دلالتان محتملتان:

- فالدلالة الأولى: كون القتل تفسيرًا للتوبة؛ بل هو نفس التوبة، ففي هذه الحالة تكونُ الفاء دالَّةً على السببيَّة أيضًا لأنَّ (فاقتلوا) بدل من (فتوبوا)؛ والبدل له حكم المبدل منه.
- والدلالة الأخرى: كونُ القتل بعضَ التوبة، أو هو من تمامها؛ فتكونُ الفاء دالَّةً على مجرد التعقيب. وهو ما نقلناه عن الزمخشريِّ فيما سلف.

- النموذج الثاني: قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِيهِمْ آغْطًا بِهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ بِهِمْ مُفْمِحُونَ﴾ [يس: ٨٠] ^(٤).

(١) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥٠٤/١.

(٢) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ٥١٦/٣. وأبوحيَّان، البحر المحيط، ٣٣٣/١. والشنقيطي، العذب النمير، ٩٢/١.

(٣) أبو حيَّان، البحر المحيط، ٣٣٦/١.

(٤) ومعنى الآية: إنَّا جعلنا هؤلاء الذين غرَّض عليهم الحق فردُّوه، وأصرُّوا على عدم الإيمان بالله، كمن جعل في عنقه غلًّا، فجمع يديه مع عنقه تحت ذقنه، فارتفع رأسه فصار مُقمحًا. ينظر: تفسير ابن كثير، ٤٤٠/١.

والإقماح على ما ذكره أهل اللغة رفع الرأس وعضُّ البصرِ: يُقال: أقمَحَه العُلَّ إذا ترك رأسه مرفوعاً من ضيقه. والمقْمَحُ: الرافعُ رأسه لا يكاد يَضَعُه^(١).

لكن لدينا في الآية فاءان؛ غير أنّ الفاء الأولى التي في قوله: ﴿بِهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ﴾ ليست محلّ حديثنا؛ إذ لا تتضمّن دلالة التسبّب، وإن كان لها أثرٌ في الفاء المقصودة بالحديث هنا، وهي التي في قوله: ﴿بِهِمْ مُفْمَحُونَ﴾؛ من حيث إنّ المفسّرين قد ذكروا للفاء الأولى احتمالين:

- الأوّل: أنّها راجعةٌ إلى الأيدي وإن كانت غير مذكورة، ولكنها معلومةٌ لأنّ المغلول تكون أيديه مجموعةً في العُلِّ إلى عنقه.

- والثاني: أنّها راجعةٌ إلى الأغلال، والمعنى إنّنا جعلنا في أعناقهم أغلالاً ثقلاً غلاظاً بحيث تبلغ إلى الأذقان، فلم يتمكّن المغلول معها من أن يُطأطئ رأسه^(٢).

فهذه الفاء هي عاملٌ سياقيٌّ مهمٌّ في تحديد دلالة الفاء الأخرى التي نرمي الخوض في دلالة التسبّب فيها، وبالجملة فهي لها أثرٌ في بيان تشبيه ما عليه المعرضون عن الحقّ؛ إذ المقام ليس مقام وصفٍ عذابهم حقيقة^(٣)، بل هو مقام تشبيه حالهم^(٤) من الإعراض عن الهدى ورفع الرأس عن النظر إليه، بحال الذي جعل في عنقه غلّ، فجمع يديه مع عنقه تحت ذقنه، فارتفع رأسه، فصار مُقْمَحاً.

ويمكننا أن نطرح إشكالاً في دلالة التسبّب التي تكتنف الفاء في قوله ﴿بِهِمْ﴾ مُفْمَحُونَ، فنقول: إذا كانت الفاء الأولى تحتلُّ أمرين مرتبطين بما يمكن أن ترجع إليه الفاء من الكلام، فما هي الصورة الحقيقية للغلّ التي سببت الإقماح:

وقد أجاب المفسّرون عن هذا الإشكال باقتراح صورتين اثنتين هما:

- الصورة الأولى: ذكرها الزمخشريّ فاعتبر أنّ سبب الإقماح يتمثّل في كون "الأغلال

(١) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ٥٦٦/٢.

(٢) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ٢٥٤/٢٦.

(٣) ومّن جعله على الحقيقة تعذيباً لهم في الآخرة أبو حيان في تفسيره؛ فذكر أنّه لما أخبر تعالى أنّهم لا يؤمنون، أخبر عن شيءٍ من أحوالهم في الآخرة إذا دخلوا النار. ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ٤٩/٩.

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير، ٣٦٣/٦.

واصلةً إلى الأذقان ملزوزة^(١) إليها، وذلك أنّ طوق الغلّ الذي في عنق المغلول، يكون ملتقى طرفيه تحت الذقن حلقةً فيها رأس العمود، نادرًا من الحلقة إلى الذقن، فلا تخلّيه يطأطئ رأسه ويوطئ قذالَه^(٢)، فلا يزال مقمّمًا^(٣).

- الصورة الثانية: ذكرها جمهور المفسّرين؛ إذ اعتبروا أنّ الأغلال إذا كانت في الأعناق لم تكن إلّا وأيدي المغلولين مجموعة بها إليها وإن لم يجر لها ذكر؛ لأنّ الغلّ يجمع اليد إلى العنق. كأنّه قال: إنّنا جعلنا في أيديهم وأعناقهم أغلالًا^(٤).

واختلاف الصورتين يرجع إلى دلالة الفاء الأولى؛ إن كانت راجعةً إلى الإشارة إلى الأيدي، أو إلى الأغلال.

وقد ضعّف الزمخشريّ الصورة الثانية التي تبنّاها جمهور المفسّرين بقوله: "ولو كان الضمير للأيدي لم يكن معنى التسبّب في الإقماح ظاهرًا، على أنّ هذا الإضمار فيه ضربٌ من التعسّف، وتركّ الظاهر الذي يدعو المعنى إلى نفسه إلى الباطن الذي يجفو عنه، تركّ للحقّ الأبلج إلى الباطل اللجلج"^(٥).

أمّا القاسميّ فخالف الزمخشريّ واعتبر أنّ التشبيه في الدلالة الثانية أبلغ وأتمّ في بيان المراد، كما أنّها أدقّ وأحقّ بالقبول؛ وقد علّل وجه أحقيّتها بالقبول والترجيح فقال: "فإنّ اليد متى كانت مُرسلةً مخلاة، كان للمغلول بعضُ الفرج بإطلاقها. ولعلّه يتحيّل بها على فكّك الغلّ، ولا كذلك إذا كانت مغلولة"^(٦).

وفيما يأتي جدول توضيحيّ لما سبق ذكره من دلالات الآية السالفة:

(١) ملزوزة: ملاصقة مشدودة على عنقه. ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، ٢٠٤/٥.

(٢) قذالَه، والقذال: جماع مؤخّر الرأس. ينظر: المصدر نفسه، ٦٩/٥.

(٣) ينظر: الزمخشري، الكشّاف، ٥/٤.

(٤) ينظر: تفسير الطبري، ٤٩٣/٢٠. والبغويّ، ومعالم التنزيل، ٦/٤.

(٥) الزمخشري، الكشّاف، ٦/٤.

(٦) القاسميّ، محاسن التأويل، ١٧٥/٨.

الفاء / الأداة	رأي الرمخشريّ	رأي جمهور المفسرين
سبب الإقماح	الأغلال ملنوزة إلى الأذقان وفي ملتقى طرفيها عقدة تنتهي تحت الذقن ترفع الرأس وتجعله مقمحًا	أيدي المغلولين مجموعة بالأغلال إلى الأعناق فتكون سببا في إقماحهم
القربنة السياقية	الفاء في ﴿بِهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ﴾ راجعة إلى الأغلال	الفاء في ﴿بِهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ﴾ راجعة إلى الأيدي

٣- دلالة الفاء ضمن العطف في مقام المحاورات:

وابن عاشور هو أول من أثار هذه القضية^(١) وجعلها من خصوصيات الفاء العاطفة، واستدلُّ بجملة من النصوص القرآنية المعبّرة عن هذه الخاصية، نذكر منها ما يأتي:

- النموذج الأول: قوله : ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلْأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠].

فبعد بيان ابن عاشور أنّ عبارة ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾ هي من قبيل أسلوب حذف العاطف (الفاء) في مقام المحاورات، وأنّ أصل الكلام (فقالوا)؛ عرّج إلى بيان الدلالة الكامنة وراء هذا الحذف فقال: "وإنّما حذفوا العاطف في أمثاله كراهية تكرر العاطف بتكرير أفعال القول؛ فإنّ المحاورّة تقتضي الإعادة في الغالب فطرّدوا الباب فحذفوا العاطف في الجميع وهو كثيرٌ في التنزيل، وربّما عطفوا ذلك بالفاء لُنكتهِ تقتضي مخالفة الاستعمال، وإن كان العطف بالفاء هو الظاهر والأصل"^(٢).

(١) دليل ذلك مستمدٌّ من قول ابن عاشور نفسه، حيث قال بعد تحليله لمعنى إحدى الآيات المتضمنة لهذا الأسلوب:

"وهذا ممّا لم أسبق إلى كشفه من أساليب الاستعمال العربيّ" ينظر: التحرير والتنوير، ٤٠١/١.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٤٠١/١.

فمقامُ المحاورَة عادةً ما تتكرَّر فيه أفعالُ القول (قال، قالوا...)، وذلك يستدعي تكرارًا كذلك للعاطف، فحذف كراهية ذلك. والمستفاد من السياق العام لكلام ابن عاشور يُفهم منه إرادة التأسيس لفكرة الوصل والفصل، وبناء هذه الآية عليها؛ إذ يرى أنّ في إسقاط أداة العطف "فاء" - وهو ما يسمّى الفصل - دليلاً على عدم الحاجة إليها في مقام المحاورات، بل إنّ هذا المقام ذاته دليلٌ على وجود فاءٍ محذوفةٍ؛ وبالمقابل فإنّ توظيف الفاء في مثل هذا السياق القرآني - وهو ما يسمّى الوصل - ضمن مواضع أخرى من كتاب الله، يدلُّ على أنّ المقام ليس مقام محاورَة، وإنّما احتيج إلى العاطف حاجة ماسّة اقتضتها مقامات أخرى كالإخبار عن أقوالٍ جرت أو كانت الأقوال المحكيّة ممّا جرى في أوقاتٍ متفرّقةٍ أو أمكنة متفرّقة^(١).

وقد وظّف ابن عاشور الفكرة ذاتها في نصوص قرآنيّة أخرى منها:

- النموذج الثاني: قوله : ﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ

إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا بَارِضٌ وَلَا يَكْرُ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَبَاعِلُوا مَا تُمْرُونَ﴾ [البقرة: ٦٨].

ومّا قاله حول هذا النصّ: "جاء في مراجعتهم لبيّهم بالطريقة المألوفة في حكاية المحاورات، وهي طريقة حذف العاطف بين أفعال القول وقد بيّناها لكم في قصّة خلق آدم"^(٢).

- النموذج الثالث: وقوله ﴿قَالَ أَلَمْ لَا الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِن قَوْمِهِ لِلذِّينِ

اسْتَضَعِبُوا لِمَن - أَمِنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَن صَالِحًا مَّرْسَلٌ مِّن رَّبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ

مُؤْمِنُونَ ﴿٧٦﴾ قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالذِّمَّةِ آمَنَتُمْ بِهِ كَكَاهِرُونَ﴾ [الأعراف: ٧٥ -

٧٦].

ومن ضمن ما قاله تحت هذه الآية: "ولما كان خطابهم للمؤمنين مقصودًا به إفساد دعوة صالح عليه السلام كان خطابهم بمنزلة المحاورَة مع صالح عليه السلام، فلذلك فصلت جملة حكاية قولهم على طريقة فصل جمل حكاية المحاورات"^(٣).

وغير هذه الأمثلة كثير في تفسيره؛ وقد قرنها جميعًا بنظرية الجرحائي في الفصل والوصل، واستلهم منها دلالات مختلفة متعلّقة بالسياق العام لكلّ آية.

(١) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٤٠١/١.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ٥٤٨/١.

(٣) المصدر نفسه، جزء: ٠٨، قسم: ب، ص: ٢٢٢.

٤- دلالات الفاء المسبوقة باستفهام الإنكاري:

مما استرعى انتباه العلماء وأخذ منهم اهتماماً خاصاً همزة الاستفهام الإنكاري؛ تارةً تدخل على الكلام مباشرةً دون عاطفٍ فاصلٍ، وتارةً تدخلُ وبعدها واوٌ أو فاءٌ أو "ثم"، وضمن كلِّ حالةٍ من هذه الحالات دلالات دقيقة وأسرارٌ عميقة^(١)، نحاول بيان بعضها من خلال النماذج القرآنيّة الآتية:

- النموذج الأوّل: قوله: ﴿أَقْلَمَ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ بَيْنَظَرُوا كَيْفَ كَانَ عَظْبَةً الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَءِثَارًا فِي الْأَرْضِ بِمَا آغَبْنَاهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [غافر: ٨٣].

وقد وردت عبارة ﴿أَقْلَمَ يَسِيرُوا﴾ في مواضع أخرى^(٢) من القرآن الكريم، واختلف النحاة والمفسرون في موضع الفاء فيها على قولين:

- فذهب الزمخشريّ إلى أنّ الفاء واقعةٌ موقعها ولا تقديم ولا تأخير، غير أنّ يجعلُ بينها وبين همزة جملةً مقدّرة يصحُّ العطف عليها؛ والتقدير عنده: أمكثوا فلم يسيروا في الأرض؛ فهو بذلك يعتبر أنّ الحذف أولى من التقديم والتأخير^(٣).

- وذهب جمهور النحاة والمفسرين إلى اعتبار أنّ أصلَ الكلام كان تقديم حرف العطف على همزة لكنّ لما كانت همزة لها صدرُ الكلام، قُدّمت على حرف العطف، وتقدير الآية لديهم: فألم يسيروا في الأرض^(٤).

أمّا دلالات استعمال الفاء في هذا الموضع دون الواو التي استعملت في مواضع أخرى، فقد نبّه الكرمانيّ إلى ذلك ببيانٍ مناسبتها للمذكور قبلها وبعدها^(٥)؛ فمناسبتها لما قبلها وهو

(١) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ٢٨/١٢٧.

(٢) وردت أيضًا بهذا اللفظ في: سورة يوسف: آية/١٠٩، سورة الحجّ: الآية/٤٦، سورة محمد: الآية/١٠. كما وردت بالواو (أولم يسيروا) في ثلاثة مواضع وهي: سورة الروم: الآية/٠٩، سورة فاطر: الآية/٤٤، سورة غافر: الآية/٢١.

(٣) ذكر أبو حيّان أنّ الزمخشريّ قد رجح عن قوله هذا إلى قول الجمهور ضمن مصنفات أخرى له. ينظر: أبو حيّان، البحر المحيط، ١/٢٦٩.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ١/٢٦٩.

(٥) ينظر: برهان الدّين الكرماني، أسرار التكرار في القرآن، تح/عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيلة، الرياض، ص: ١٥٠.

قوله **عَلَيْكُمْ**: ﴿بِأَيِّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ﴾ أفصح عنه ابن عاشور قائلاً: "فُعْطِفَتْ بِالْفَاءِ لِلتَّفْرِيعِ؛ لَوُقُوعِهَا بَعْدَ مَا يَصْلُحُ لِأَنْ يُفْرَعَ عَنْهُ إِنْكَارُ عَدَمِ النَّظَرِ فِي عَاقِبَةِ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ"^(١).
 كما حاول ابن عاشور إضافةً إلى ذلك استخلاص عبرة ذلك التفریع المتضمن استنفهاً إنكارياً والوارد عقب إنكارٍ فقال: "فيقتضي أنّ السيرَ المستفهم عنه بالإنكار على تركه هو سيرٌ تحصلُ فيه آياتٌ ودلائل على وجود الله ووحدانيته وكلا التفريعين متصلٌ بقوله: ﴿وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ وَعَلَيْهَا وَعَلَيْهَا وَعَلَى أَلْفُكُمُ تُحْمَلُونَ﴾ [غافر: ٨٠]، فذلك هو مناسبة الانتقال إلى التذكير بعبرة آثار الأمم التي استأصلها الله تعالى لما كذّبت رسله وحدث آياته ونعمه".

فسياق الآية العام يتحدّث عمّا امتنّ الله به على عباده من الآيات والنعم الجليلة، والأنسب إذا كان المراد تفریعاً توظيف الفاء في هذا المقام؛ ولذا ورد تفريعان متعاقبان بالفاء:
 - تفریع بقوله **عَلَيْكُمْ**: ﴿بِأَيِّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ﴾. يقتضي إنكار جحد العباد لنعم الله وكفرها.

- تفریع بقوله : ﴿أَقْلَمُ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا﴾. يقتضي إنكار عدم النظر في عاقبة الذين عدّبو بسبب حجدهم وتكذيبهم.

- النموذج الثاني: قوله : ﴿أَقْلَمُ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَرَزَقْنَاهَا وَمَالَهَا مِنْ فُرُوجٍ﴾ [ق: ٦].

وقد ذكر المفسرون بياناً لدلالة الفاء في ﴿أَقْلَمُ يَنْظُرُوا﴾ فارقاً بينها وبين الموضع الآخر المقترن بالواو في سورة الأعراف، وهو ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، فاعتبروا أنّ سبب توظيف الفاء في الموضع الأوّل سبق إنكار البعث من قِبَل المكذّبين بقولهم ﴿ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ﴾؛ فعقب على قولهم بالاستفهام الإنكاريّ والفاء دفعاً وردّاً واستبعاداً لاستبعادهم دون آية الأعراف التي لم تُسبق بإنكارٍ، بل جاءت الآية تنعي عليهم ترك النظر في الكون بعد آية توبّخ على ترك التفكير في شأن صاحبهم وأحواله **عَلَيْكُمْ**، وأنّه

(١) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٤/٢٢٠.

نذيرٌ مبین^(١).

والآيات على هذا النسق الأسلوبية عديدة، وقد حاول المفسرون تضمينها جملةً من الدلالات، النابعة عن التفريق بين ما اقترن من الاستفهام الإنكاري بالواو وما اقترن بالفاء.

رابعاً: دلالات الفاء بين الأصالة والزيادة وأثرها في التفسير

نبهنا فيما سلف^(٢) إلى ما قرره المحققون من أهل العلم أنّ ما وُصف بكونه زائداً في كلام الله لا يخلو من زيادة معنى أيضاً، وهذا ما أشار إليه الطبري حين قال: "وغيرُ جائزٍ إبطالُ حرفٍ كان دليلاً على معنى في الكلام؛ إذ سواءٌ قيلُ قائلٌ: هو بمعنى التطوّل، وهو في الكلام دليل على معنى مفهوم، وقيلُ آخرٌ في جميع الكلام الذي نطقَ به دليلاً على ما أُريد به: هو بمعنى التطوّل".

وبهامش تفسير الطبري نجد تعليماً لمحقّقه محمود شاكر يوضّح فيه مقصود المفسّر فيقول: "وأراد الطبري أن ينفي ما لجَّ فيه بعض النحاة من ادعاء اللغو والزيادة في الكلام، فهو يقول: إذا كان للحرف أو الكلمة معنى مفهوم في الكلام، ثم ادعت أنه زيادة ملغاة، فجائز لغيرك أن يدعي أنّ جملةً كاملة مفهومة المعنى، أو كلاماً كاملاً مفهوم المعنى، إنّما هي زيادة ملغاة أيضاً؛ وبذلك يبطل كلُّ معنى لكلِّ كلام، إذ يجوز لمدّع أن يبطل منه ما يشاء بما يهوى من الجرأة والادعاء. وهذا تأييدٌ لمذهبننا الذي ارتضيناه"^(٣).

فعلى منوال ذلك ما ذكر من زيادة الفاء، فلا يخلو أمرها لو كانت زائدة ضمن بعض النصوص القرآنية من الإشارة إلى دلالات، أو الإيماء إلى أسرار، نحاول اكتشاف بعضها من خلال النموذجين الآتيين:

- النموذج الأول: قوله : ﴿وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِن أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٦٢﴾ بَلِ اللَّهُ بَاغِبٌ وَّكُنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿٦٣﴾ [الزمر: ٦٢-٦٣].

(١) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ٢٨/١٢٧-١٢٨.

(٢) ينظر: ص ١٨١ من البحث.

(٣) ينظر: تفسير الطبري وبهامشه تعليق المحقق محمود شاكر، ١/٤٤٠.

تنازع المفسرون في دلالة الفاء في قوله ﴿بَلِ اللَّهِ قَاعِبُدُّ﴾ على ثلاثة أقوال^(١):

- أنَّ الفاءَ زائدةٌ بين المؤكِّد والمؤكِّد، وقُدِّرَ الفعل مؤخراً لِيُفيدَ الحصر، والتقدير: اعبُدْ فاعبُدْهُ. وهو مذهب الفرّاء والكسائي.

- أنَّ الفاءَ جزائيَّةٌ في جواب شرطٍ مقدَّر؛ أي: إن كنت عابداً أو فاعلاً شيئاً فاعبد الله، وهو مذهب الزجاج^(٢). وتابعه عليه الزمخشري^(٣).

- أنَّ الفاءَ عاطفةٌ، وقُدِّمَ المفعول لئلا تقع الفاء في صدر الكلام، وليفيد الحصر، ويكون عوضاً عن المحذوف، وتقدير الكلام: تنبَّه فاعبد الله. وهو مذهب سيبويه.

وذكر ابن عاشور لهذه الفاء معنى آخر وهو كونها مفرَّعةً من حَبِطِ العمل ومن الخسران المذكور في الآية السابقة، وهي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ أَشْرَكَتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخٰلِيسِيْنَ﴾؛ وقد فهم هذا من كلام سيبويه؛ وعليه فالفاء مفرَّعة على فعل أمرٍ محذوف يقدر بحسب المقام^(٤).

كما نجد أحد المحتفلين بما ذكره الزمخشري، والرايين قولَ زيادة الفاء هنا يحاول حشد جملة الدلالات التي تعضد قوله؛ ومما ذكره: "فكان قوله: ﴿بَلِ اللَّهِ قَاعِبُدُّ﴾ قمة أهداف النبوة، وغاية ما أرسل من أجله النبيون، فقدّم المفعول لإفادة الحصر، وبه وحده يتحقّق الغرض من نبد الشرك؛ إذ لو قال: فاعبد الله لما تحقّق المطلوب من القضاء على عقائد الشرك عند من يجمعون بين عبادته، وعبادة الوسائط المقرّبة إليه في زعمهم، ثم جاءت الفاء مؤكّدة هذا الحصر حين أفصحت عن شرطٍ تقديره: إن كنت عابداً، إشعاراً بأنَّ عبادة غير الله تعالى ليست بعبادة، بل هي عينُ الضلال والكفر حين تُشرك من لا يملك من الخلق شيئاً مع من له الخلق والأمر"^(٥).

(١) ينظر: شرف الدّين الطّبي، فتوح الغيب (حاشية الطّبي)، ٤٢٨/١٣. الشهاب الخفاجي، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي (عناية القاضي وكفاية الرازي)، دار صادر، بيروت، دط، ٣٥٠/٧.

(٢) ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ٣٦١/٤.

(٣) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ١٤٢/٤.

(٤) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥٩/٢٤.

(٥) محمّد الأمين الحضري، من أسرار حروف العطف في الذكر الحكيم، ص: ١٣١.

زبدَةُ القول أنّ أهلَ البلاغة مَن يطمحون إلى آفاق دلالية أعمق، ويتطلّعون إلى أسرار بيانيّة أمثل، يابون أن توصف كلماتُ القرآنِ النازمةُ لتراكيبه المتناهيّة في البلاغة بكونِ شيءٍ منها زائداً؛ لذا اختاروا من أقوال النحاة ما يتناسبُ وطموحهم البلاغيّ، ولتتمكّنوا من استكشاف خبايا النّصّ القرآنيّ؛ وفي هذا النّصّ تحديداً ناسب توجيهاتهم الدلاليّة قولاً للنحاة الثاني والثالث، وردّوا القول بزيادة الفاء لوقوفه حاجزاً تجاه ما يرومونه.

- النموذج الثاني: قوله : ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِالنَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرّاً وَعَلَنِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٤].

وآراء المفسرين في فاء ﴿فَلَهُمْ﴾ دائرة بين قولين:

- كونها زائدةً لمجرّد التوكيد، ولو حذف لكأنّ معنى الكلام صحيحاً، وهو مذهب الهروي، ونسبه إلى الجرمي وكثير من النحويين^(١).

- كونها دالةً على معنى السببيّة؛ إذ هي واقعةٌ في خبر (الذين)، وقد حسن دخولها نظراً لمشابهة الموصول بالشرط من حيث الإبهام، وهو مذهب جمهور المفسرين^(٢).

- كونها دالةً على العطف والخبر محذوف؛ والتقدير: ومنهم الذين... إلخ، ولذلك جاز الوقف على علانيّة. وهو مذهب نقله أبو السعود في تفسيره بصيغة "قيل" الموحية بضعف هذا القول^(٣).

والنظر الدقيق في سياق الآية يتجلّى له ظهورٌ بيّنٌ لمعنى الجزاء والشرط في الآية، فالفاء في هذا المقام دلّت على أنّ حصولَ الأجر إنّما كان بسبب الإنفاق، فاتّضح بذلك دلالتها على السببيّة، وهو ما يعزّز قول الجمهور، وإلى جانبهم أرباب البلاغة النائيّن عن الأخذ بوجه الزيادة، لما يوهمه من الافتقار إلى دلالات ومعانٍ ذات أبعادٍ جماليّة لا ينبغي أن يخلو منها النّصّ البليغ.

ولذا نجد -على سبيل المثال- ابن القيّم يحاول الوقوف على تلك الأسرار من خلال عقده مقارنة بين الآية السالفة وآية أخرى مماثلة حلت من الاقتران بالفاء وهي قوله ﷻ: ﴿الَّذِينَ

(١) ينظر: عليّ بن محمّد الهروي، الأزهية في علم الحروف، ص: ٢٤٦-٢٤٧.

(٢) ينظر: ابن عطية، المحرّر الوجيز، ٣٧١/١. والرازي، مفاتيح الغيب، ٧١/٧.

(٣) ينظر: تفسير أبي السعود، ٢٦٥/١. والألوسي، روح المعاني، ٤٧/٢.

يُنهِفُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتَّبِعُونَ مِمَّا آتَوْا بِهَا مَتًّا وَلَا أَذًى وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٦٢﴾ [البقرة: ٢٦٢]، حيث يقول: "فإنَّ الفاء الداخلة على خبر المبتدأ الموصول أو الموصوف تُفهم معنى الشرط والجزاء، وأنه مستحقُّ بما تضمنته المبتدأ من الصلَّة أو الصَّفة، فلَمَّا كان هنا يقتضي بيانَ حصرِ المستحقِّ للجزاء دون غيره جُرِّد الخبرُ عن الفاء؛ فإنَّ المعنى أنَّ الذي ينفق ماله لله، ولا يَمُنُّ ولا يؤذي هو الذي يستحقُّ الأجرَ المذكور، لا الذي ينفق لغير الله، ويمُنُّ ويؤذي بنفقته فليس المقامُ مقامَ شرط وجزاء؛ بل مقامُ بيانٍ للمستحقِّ دون غيره. وفي الآية الأخرى ذكر الإنفاق بالليل والنهار سرًّا وعلانية؛ فذكر عمومَ الأوقات، وعمومَ الأحوال فأتى بالفاء في الخبر ليدلَّ على أنَّ الإنفاق في أيِّ وقتٍ وُجد من ليلٍ أو نهارٍ وعلى أيِّ حالة وُجد من سرِّ وعلانية؛ فإنَّه سببُ الجزاء على كلِّ حالٍ فليبادر إليه العبد ولا ينتظر به غيرَ وقته وحاله، ولا يؤخِّر نفقةَ الليل إذا حضر إلى النهار، ولا نفقةَ النهار إلى الليل، ولا ينتظر بنفقة العلانية وقت السرِّ، ولا بنفقة السرِّ وقت العلانية، فإنَّ نفقته في أيِّ وقتٍ وعلى أيِّ حالٍ وُجدت سببٌ لأجره وثوابه؛ فتدبَّر هذه الأسرار في القرآن فلعلَّك تظفَّر بها إذ تمرُّ بك في التفاسير" (١).

فيظهر من خلال استعراض النموذجين السالفين أنَّ القولَ بزيادة الفاء فيهما قولٌ ضعيفٌ، والأمر ذاته ينسحبُ على سائر ما ذكرت زيادة الفاء فيه من نصوص القرآن الكريم؛ وذلك لما امتازت به الفاء من ثراءٍ دلاليٍّ، وكونها ركيزةً أساسيةً في أداء المعنى، وصناعة التراكيب بأبعادها اللفظية والدلالية.

(١) ابن القيم، التفسير القيم، ص: ١٦٠.

من الحروف التي عُني بها المفسّرون عنايةً فائقةً حرفُ العطف "ثمّ"، فلقد ترتّب عن دلالاته المتنوّعة الأثر العميق في النّصّ القرآني من حيث أحكامه ومعانيه، كما كان له الأثر البالغ أيضاً في إفادة جملةٍ من الدلالات الخفيّة والأسرار البلاغيّة التي نجدّها في كتب المفسّرين ذوي التوجّه البلاغيّ على وجه الخصوص؛ إذ قد أشرنا فيما مضى إلى غرام رجال البيان بمواضع "ثمّ" المختلفة من القرآن الكريم، ودقّة ملاحظاتهم في الكشف عن أسرارها.

وفي هذا المبحث بيانٌ لجوانبٍ من حديث المفسّرين عن دلالات "ثمّ" ضمن النّصّ القرآني، وما نتج عن ذلك من أثرٍ في استظهار مختلف معانيه ودلالاته، وكذا استكشاف ما أضفته "ثمّ" عليه من ظلالٍ جماليّةٍ وأساليبٍ بديعةٍ في ثنايا جملةٍ وتراكيبه.

أولاً: أثر دلالات "ثمّ" ضمن معناها الأصليّ

تفيد "ثمّ" في أصل دلالتها ثلاثة أمور: التشريك في الحكم، الترتيب، والمهلة؛ والذي اهتم له المفسرون وخاضوا في مناقشته في ثنايا التصّ القرآنيّ دلالة المهلة أو التراخي الزماني -وهي مقتضية حتمًا الدلالة على الترتيب-؛ وذلك لما يكتنفها من أسرارٍ وإيماءات عميقة، وكذا لما وقع من تخلفها عن ظاهر معناها إلى معانٍ خفيّة، لا يدركها إلاّ أوتيّ نصيبًا وافرًا من العلم في خفايا كتاب الله وأسراره وأحكامه.

ولم أقف على كلامٍ يصوّر تلك الحقيقة الدالّة على التراخي في الزمان كقول الحضريّ: "هو أن يكونَ بين المعطوفين مهلة، لكن هذا التراخي يخضع لاعتبارات نفسية وعقلية، وتقديرات في تصوّر المتكلم حينًا، وفي عقلِ المخاطبِ وحسّه حينًا آخر، ولأحوالٍ ودواعٍ تقتضيها مقامات الكلام وسياقاته حينًا ثالثًا، ووراءَ هذا تكمنُ أسرار الحرف، وبقدر استجابته لهذه الطموحات يتفاضلُ كلامٌ على كلامٍ"^(١).

في ضلال هذا الكلام نحاول بيان بعضٍ من دلالات المهلة في "ثمّ" من خلال النماذج القرآنيّة الآتية:

- النموذج الأوّل: قوله: ﴿كَيْفَ تَعْبُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ

يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٨].

فعامة المفسرين يرون أنّ "ثمّ" في هذا الموضوع باقيةً على أصلها في الدلالة على التراخي، كما بقيت الفاء على الأصل في الدلالة على التعقيب^(٢)، لكنهم مع ذلك يتناولون سرّ الانتقال ضمن هذه الآية من دلالة التعقيب في الفاء إلى دلالة التراخي في "ثمّ"، وهذا ما رمى إليه الزمخشريّ حين طرحه لتساؤلٍ قال فيه: "فإن قلت لم كان العطف الأوّل بالفاء، والإعقابُ بـ"ثمّ"؟"^(٣).

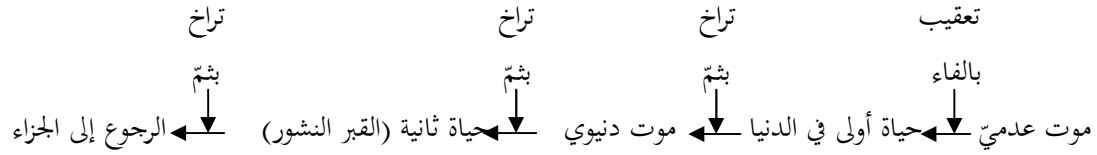
وقد أجاب الرازي عن ذلك بعد إيراد ذات التساؤل فقال: "لأنّ الإحياء الأوّل قد يعقب الموت بغير تراخٍ، وأمّا الموت فقد تراخى عن الإحياء، والإحياء الثاني كذلك مُتراخٍ عن الموت

(١) ينظر: الحضري، من أسرار حروف العطف في الذكر الحكيم، ص: ١٥٩.

(٢) ينظر: ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، ٤٨٣/١.

(٣) الزمخشري، الكشاف، ١٢٢/١.

إن أريد به التَّشور تراخيًّا ظاهرًا^(١). كما أنّ الرجوع إلى الجزء متراخٍ عن التَّشور^(٢).
من خلال كلام الرازي والزمخشري يمكننا التمثيل للتراخي في الآية على المنوال الآتي:



وإن كان الزمخشريّ يجعلُ معنى الحياة الثانية محتملاً حياة القبر للسؤال وهي غير ظاهرة (غيبية) أو حياة النشور وهي حياة ظاهرة، فإنّ غيره لا يرى صحّة هذا الاحتمال؛ بل إنّ المراد عنده حياة القبر فحسب التي يحيا فيها المرء بعد موته حياةً غيبية غير معلومة حقيقةً، ولم يُرد الدلالة على حياة البعث فإنّ الحياة يومئذٍ يُقارنها الرجوع إلى الله بالحساب والجزاء، وتتصلُّ به من غير تراخٍ فلا يناسب قوله في ختام الآية: ﴿ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(٣).

وهذا الاعتراض الأخير مخالفٌ لما عليه جمهور المفسرين إذ قد قرروا أنّ المراد بالإحياء الثاني البعث والنشور لا إحياء القبر للسؤال^(٤).

كما اعترض الشوكاني أيضًا على الزمخشريّ في تقريره للدلالات السالفة؛ حين اعتبر أنّ التفريق بين تعقب الحياة الأولى للموت العدمي وتعقب الحياة الثانية للموت الدنيوي من حيث إنّ التعقب الثاني متراخٍ دون الأول غير مسلّم؛ فكما أنّ الحياة الأولى واقعة عقب آخر أوقات موته العدمي، فإنّ حياته الثانية كذلك واقعة عقب آخر أوقات موته في الدنيا^(٥).

فنقول: هذا إذا أراد الزمخشريّ وقوع الحياة الثانية عقب آخر أوقات الموت، أمّا إذا كان مراده وقوع تلك الحياة عقب أول أوقات الموت، فإنّ تعبيره عن دلالاتي التعقيب الأول والثاني على النحو الذي سلف ذكره لا إشكال فيه على الإطلاق.

(١) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ٣٧٥/٢.

(٢) الزمخشريّ، الكشاف، ١٢٢/١.

(٣) ينظر: إسماعيل حقي الحلوتي، روح البيان في تفسير القرآن، دار الفكر، بيروت، دط، ٩٠/١.

(٤) ينظر: تفسير الطبري، ٤١٨/١. وتفسير السمعاني، ٦٢/١. البغوي، معالم التنزيل، ١٠٠/١.

(٥) ينظر: الشوكاني، فتح القدير، ٧١/١.

- النموذج الثاني: قوله ﷺ: ﴿وَالَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِهَا وَآمَنُوا بِإِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَعَبُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأعراف: ١٥٣].

وقد أشار الزمخشري إلى بديع الدلالة التي تومئ إليها "ثم" في هذه الآية، مع أنه لم يفصح عن ذلك صراحةً، حيث قال: "وهذا حكمٌ عامٌ يدخل تحته متخذو العجل ومن عداهم؛ عظم جنائتهم أولاً ثم أردفها تعظيم رحمته، ليُعلم أنّ الذنوب وإن جلت وعظمت فإنّ عفوه وكرمه أعظم وأجلّ، ولكن لا بدّ من حفظ الشريطة^(١): وهي وجوب التوبة والإنابة، وما وراءه طمع فارغ وأشعبية^(٢) باردة، لا يلتفت إليها حازم"^(٣).

أمّا ابن عاشور فقد صرح بإفادّة (ثم) هنا للتراخي الزماني؛ وكشف النقاب عن بعض إيماءات الزمخشري في كلامه السابق، فذكر أنّ: "قوله: ﴿مِنْ بَعْدِهَا﴾؛ تأكيدٌ لمُفَادِ المهلة التي أفادها حرفُ (ثم)؛ وهذا تعريضٌ للمشركين بأنّهم إن آمنوا يُغفر لهم ولو طال أمد الشرك عليهم"^(٤).

فعبارة ﴿مِنْ بَعْدِهَا﴾ لدى الزمخشري وابن عاشور هي قرينة سياقية عزّزت ما أفادته (ثم) من الدلالة على المهلة الزمانيّة، كما ألفت مع ذلك في أذهان المشركين تنبيهاً مفاده؛ أنّه مهما طال فترة شركهم فإنّه يقبل توبتهم ويغفر ذنوبهم إن تابوا وأنابوا. كما نجد لدلالة (ثم) على المهلة بين التوبة والغفران أثرًا آخر لدى أبي زهرة في تفسيره للآية السالفة حين يعتبر أنّه "ليس كلّ توبة تُوجب الغفران؛ بل لا بدّ من زمنٍ تعاد النفس فيه فعل الخير، حتّى يكون الخيرُ منها حالًا من أحوالها"^(٥).

(١) يُشار إلى أنّ الزمخشري يستدلُّ بهذه الآية ونظيراتها على أصلٍ من أصول عقيدته الاعتزالية؛ وقد علّق أبو حيّان على كلام الزمخشري عقب إيراد له بقوله: "وهو على طريقة الاعتزال". إذ يعتقد الزمخشري أنّ مغفرة الذنب بدون التوبة من المحال الممتنع، وهو معنى قوله: (ولكن لا بدّ من حفظ الشريطة: وهي وجوب التوبة والإنابة)، وأهل السنّة يعتقدون أنّ المغفرة ما عدا الشرك موكولة إلى المشيئة غير ممتنعة عقلا، كما أنّها واقعة شرعاً. ينظر: أبو العباس ناصر الدّين ابن المنير، الانتصاف من الكشاف (بحاشية الكشاف)، ١٦٢/٢. وأبو حيّان، البحر المحيط، ١٨٥/٥.

(٢) أي: خصلة منسوبة إلى أشعب؛ وهو رجل يُضرب به المثل في الطمع. ينظر: الزمخشري، الكشاف، ص: ١٦٢/٢.

(٣) الزمخشري، الكشاف، ١٦٢/٢.

(٤) ابن عاشور، التحرير، ١٢١/٩.

(٥) أبو زهرة، زهرة التفاسير، ٤٢٩٦/٨.

وفي هذا المقام تجدر الإشارة إلى أمرٍ لفت انتباهنا؛ وهو أنّ القرآن في كثيرٍ من آياته وظّف أداة العطف (ثمّ) مقترنة بالتوبة أو ما يقوم مقامها في إطار معنويّ شبيه بالآية السالفة، ومن تلك النصوص:

- قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهْلَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَعَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النحل: ١١٩].

- قوله : ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِعَايَتِنَا فَقُلْ سَلَمٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهْلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: ٥٤].

- قوله ﷻ: ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّجِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ تَزِيغُ فُلُوبَ قُرَيْشٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٨].

- قوله : ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: ١١٠].

- قوله ﷻ: ﴿إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النمل: ١١].

وعند النظر في تحرير المفسرين للدلالة التراخي المقترنة بالتوبة، نجدتها تلتقي حول مدلول واحد؛ هو الإشارة "إلى أنّ الله يسعُ برحمته كلّ من أقبل عليه، واستمطره عفوه، وأنّه لا يُوصد أبواب التوبة عن عبده، مهما أوبق نفسه بالمعاصي، ولئن كان ذلك شأنه مع العصاة الذين طال عصيانهم، فلأن تكون رحمته للمسارعين إلى التوبة أعظم؛ إنّها يد الله ممتدّة إلى العصاة، لا يقبضها حتّى يملؤ" (١).

- النموذج الثالث: قوله ﷻ: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِنْ تَافُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ ﴿٢﴾ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ

(١) الخضري، من أسرار حروف العطف، ص: ١٧٤.

إِلَيْكَ أَلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴿[الملك: ٣-٤]﴾^(١).

وقد تباينت تخریجات أهل التفسير لطبيعة (ثم) في هذه الآية؛ أهي باقية على أصلها في الدلالة على التراخي الزماني، أم هي دالة على التراخي الرتبي. والمتممّن في كلام الزمخشريّ -تفسيراً لهذه الآية- يلمح ميلاً لترجيح دلالة التراخي الزماني؛ فهو يقول ضمن أسلوبه المعتمد على السؤال والجواب: "فإن قلت: فما معنى ثم ارجع؟ قلت: أمره يرجع البصر، ثم أمره بأن لا يقتنع بالرجعة الأولى وبالنظرة الحمقاء، وأن يتوقف بعدها ويجمّم بصره، ثم يعاود ويعاود، إلى أن يحسر بصره من طول المعاودة، فإنه لا يعثر على شيء من فطور"^(٢).

ففي نصّ الزمخشريّ عبارات تومئ بوضوح إلى دلالة التراخي في الزمن؛ فعبارات: (أمره أن يرجع)، (ثم أمره أن لا يقتنع)، (وأن يتوقف ويجمّم بصره)، (ثم يعاود ويعاود) كلّها تشير إلى حدوث فترة زمنية ممتدة كانت محلاً لنظرٍ متتابعٍ ونافذ. وأدل ما في نصّ الزمخشريّ بياناً للتراخي الزمانيّ في (ثم) عبارته الأخيرة: (إلى أن يحسر بصره من طول المعاودة)؛ فهي صريحة في الدلالة على ذلك.

أما البقاعي فقد وافق الزمخشريّ مقررًا كلامه المتقدّم بقوله: "دلّ على عظمة عزّته بما أبدعه من هذا السقف الرفيع البديع، ثم يجعله محفوظاً هذا الحفظ المنيع، على تعاقب الأحقاب وتكرّر السنين، فقال معبراً بأداة التراخي دالاً على جلاله بإدامة التكرير طول الزمان: ﴿ثُمَّ إِرْجِعْ إِلْبَصَرَ﴾، وأكد ما أفهمته الآية من طلب التكرير بقوله تعالى: ﴿كَرَّرْتَيْنِ﴾؛ أي: مرتين أخريين؛ هذا مدلولها لغة، وبالنظر إلى السياق عُلم أنّ المراد مرّة بعد مرّة"^(٣).

إلا أنّ ابن عاشور لم يوافق الزمخشريّ والبقاعي في هذا الموضوع معتبراً أنّ (ثم) دالة على التراخي الرتبي؛ فلم تتبيّن له مقاصد أخرى لذلك الزمان المتطاول، المنقضي في عملية النظر

(١) ومعنى الآية: الذي خلق سبع سموات متناسقة، بعضها فوق بعض، ما ترى في خلق الرحمن -أيها الناظر- من اختلاف ولا تباين، فأعد النظر إلى السماء: هل ترى فيها من شقوق أو صدوع؟، ثم أعد النظر مرة بعد مرة، يرجع إليك البصر ذليلاً صاعراً عن أن يرى نقصاً، وهو متعب قليل. ينظر: التفسير الميسر، ص: ٥٦١-٥٦٢.

(٢) الزمخشريّ، الكشاف، ٥٧٦/٤-٥٧٧.

(٣) البقاعي، نظم الدرر، ٢٠/٢٢٩.

والتمعن في ملكوت الله عَجَّلْ. وبنى فكرة التراخي الرتبي على مجرد كون مضمون الجملة المعطوفة بـ(ثم) هنا أهم وأدخل في الغرض من مضمون الجملة المعطوف عليها؛ من حيث إن في إعادة النظر زيادة رسوخٍ ويقينٍ بانتفاء التفاوت في خلق الباري تعالى^(١).

وإذا لم يكن ابن عاشور قد تبينت له تلك الدلالات الخفية للتراخي الزماني فاكتمى بمجرد دلالات التراخي الرتبي، فإن غيره قد وقف على شيء من ذلك، وتنبه بإشارات وإيماءات كلام الزمخشري السالف ذكره إلى دلالة (ثم) "على شفع النظر بالتأمل وإجالة الفكر، وتدبر أحوال الخلق، وصولاً إلى الخالق، وكأن (ثم) هي الحاجز بين النظرة الحمقاء، التي لا ترى من الأشياء إلا أشكالها وألوانها، والنظرة النافذة إلى حقائق الأشياء، وإدراك غاياتها. إنها الدعوة إلى التوقف بعد كل نظرة للتدبر في أسرار الصنعة، والاستدلال بها على عظمة الصانع"^(٢).

ثانياً: أثر الدلالات الفرعية لـ"ثم" في التفسير

ذكر النحاة والمفسرون لـ"ثم" جملةً من الدلالات الفرعية سواء كانت مقترنة بدلالاتها الأصلية، أو حالةً محلها؛ وقد كان لذلك الأثر البالغ في استنباط معاني النصوص القرآنية، وإدراك أسرارها البيانية، وملاحمها الجمالية.

١- دلالة "ثم" على مطلق الجمع وأثره في التفسير:

ويقصد بهذا تحديداً دلالة "ثم" على ما تدل عليه واو العطف في أصل وضعها؛ إذ أدخل بعض المفسرين جملةً من نصوص القرآن الكريم ضمن هذا المسلك. وفيما يأتي عرضٌ ومناقشةٌ لجانبٍ منها:

- النموذج الأول: قوله عَجَّلْ: ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَاماً عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٤].

ضمن هذا النص القرآني إشكالاً طرحه المفسرون فقالوا: "لم قال: ثم آتينا؛ وحرف ثم للتعقيب وإيتاء موسى الكتاب كان قبل مجيء القرآن؟"^(٣).

وقد أجابوا عنه إجاباتٍ متباينة، يتصل بعضها بمبدول "ثم"، وملخصها ما يأتي:

(١) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٩/٢٩.

(٢) الخضري، من أسرار حروف العطف، ص: ١٧٣.

(٣) ينظر: البغوي، معالم التنزيل، ١٧٢/٢.

* أن "ثم" باقية على الأصل في الدلالة على الترتيب والتراخي؛ وخرّجوا ما عطف عليه تخريجات؛ أهمّها:

- فذهب الزجاج إلى أن "ثم" هاهنا للعطف على معنى التلاوة في قوله **وَعَجَلَكُمْ فِي آيَةٍ مُتَقَدِّمَةً: ﴿فُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١٥١]**؛ فالمعنى: أتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ، ثمَّ أَتْلُو عليكم ما آتاه الله موسى^(١). فالزجاج إذن سلك مسلك التقدير.

- كما سلك الطبري مسلك التقدير أيضًا حتى يسلم له العطف على معنى التراخي الزماني، فقدّر فعل الأمر: "قل" الموجه إلى النبي ﷺ؛ والتقدير: ثمّ قل بعد ذلك يا محمد مُخْبِرًا عَنَّا بَأَنَّا آتَيْنَا موسى الكتاب، واستدلّ بالفعل المقدّر على وجود نظير له متقدّم في قوله تعالى: **﴿فُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾**^(٢).

- ويرى الزمخشري أن "ثم" عاطفة لما بعدها على لفظ **﴿وَصَبَّيْكُمْ﴾** المتقدّم ذكرها في قوله: **﴿ذَلِكُمْ وَصَبَّيْكُمْ بِهِ﴾ [الأنعام: ١٥٣]**، وإمّا صحّت دلالة التراخي في هذا العطف لكون هذه التوصية قديمة، لم تزل تتلقاها كلّ أمة على لسان نبيهم، والتقدير: ذلكم وصّاكم به يا بني آدم على ألسنة الرسل ثمّ آتينا موسى الكتاب^(٣).

* أن "ثم" ليست للترتيب الزماني وإمّا هي للترتيب الذكري، وهو ما ذهب إليه ابن كثير بعد أن ردّ ما ذكره الطبري من التقدير السالف فقال: "وفي هذا نظر، وثمّ هاهنا إمّا هي لعطف الخبر بعد الخبر، لا للترتيب"^(٤). ويدلّل ابن كثير على تخريجه بأنّ المولى تعالى كثيرًا ما يقرن بين الكتابين التوراة والقرآن؛ وفي هذا الموضوع أخبر عن القرآن بقوله **﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ﴾**، وعطف عليه التوراة من خلال الآية السالفة. وقد وافق الشنقيطي وأبو زهرة ابن كثير فيما ذهب إليه من اعتبار "ثم" دالة على الترتيب في الذكر لا الزمان^(٥).

(١) ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ٣٠٦/٢.

(٢) ينظر: تفسير الطبري، ٢٣٢/١٢.

(٣) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ٨٠/٢.

(٤) تفسير ابن كثير، ٣٦٨/٣.

(٥) ينظر: الشنقيطي، العذب النمير، ١٠٨/٣. وأبو زهرة، زهرة التفاسير، ٢٧٤٤/٥.

* وَيَعْتَبِرُ أَبُو حَيَّانٍ أَنَّ سَائِرَ الْأَقْوَالِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَغَيْرِهَا يَعْتَرِيهَا التَّكْلُفُ، وَأَنَّ الَّذِي يَنْبَغِي الْمَصِيرُ إِلَيْهِ أَنَّ "ثُمَّ" اسْتَعْمَلَتْ فِي هَذِهِ الْآيَةِ بِمَعْنَى الْوَاوِ الدَّالَّةِ عَلَى مَطْلَقِ الْجَمْعِ، وَنَسَبَ أَبُو حَيَّانٍ هَذَا الْقَوْلَ إِلَى بَعْضِ النَّحَاةِ. فَهُوَ بِذَلِكَ يَتَخَلَّصُ مِنَ الْإِشْكَالِ الْمَطْرُوحِ بَيَسْرٍ، فَلَا حَاجَةَ إِلَى تَقْدِيرٍ وَلَا إِلَى تَخْرِيجِ دَلَالِيٍّ آخَرَ بِحَسَبِهِ^(١).

يمكن تلخيص ما ذكر عن دلالة "ثم" ضمن هذه الآية في الآتي:

الأداة ثم	دلالة الآية	القربنة السياقية
الزجاج	أَتَلُّ مَا حَرَّمَ رَبِّكُمْ، ثُمَّ أَتَلُّوْا عَلَيْكُمْ مَا آتَاهُ اللَّهُ مُوسَى	﴿أَتَلُّ مَا حَرَّمَ﴾
الطبري	قُلْ تَعَالَوْا أَتَلُّ مَا حَرَّمَ رَبِّكُمْ عَلَيْكُمْ ثُمَّ قُلْ يَا مُحَمَّدُ بَأْتَا آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ	﴿قُلْ تَعَالَوْا﴾
الزمخشري	ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ يَا بَنِي آدَمَ عَلَى أَلْسِنَةِ الرَّسْلِ ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ	الوصايا المتقدمة قديمة وصى بها جميع الأمم على ألسنة أنبيائها
ابن كثير	عَطَفَ الْخَبْرَ عَنِ الْقُرْآنِ بِأَنَّهُ صِرَاطُ مُسْتَقِيمٍ بِالْخَبْرِ فِي مَدْحِ التَّوْرَةِ.	عادة القرآن في قرنه بين الكتابين
أبو حيان	وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا ... وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ.	تقدم القرآن على التوراة يقتضي جعل "ثم" بمعنى الواو

- النموذج الثاني: قوله : ﴿وَلَا إِفْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ ﴿وَمَا أَدْرِيكَ مَا الْعَقَبَةُ﴾ ﴿بَكَ رَقَبَةٍ﴾ ﴿أَوْ إِطْعَامٍ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعَبَةٍ﴾ ﴿يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ﴾ ﴿أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾ ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ﴾^(٢) [البلد: ١١-١٧].

(١) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ٤/٦٩٣.

(٢) ومعنى الآية: أما كان يجدر به أن يختار سبيل الخير، وينأى بنفسه عن سبيل الشر، ويصعد بها عن الدنايا ويقتحم العقبة التي في طريقه؛ وذلك بأن يكون جواداً لله فيفك الرقبة ويعتقها، أو يُطعم في المجاعة والشدة يتيمًا، والقريب أولى، أو مسكينًا يده ملتصقة بالتراب لا يجد شيئًا، ثم كان بعد ذلك من المؤمنين الكاملين الذين يتوَصَّون بالصبر على تحمل المكارِه في سبيل الله، ويتوَصَّون أي: يُوصي بعضهم بعضًا بالرحمة على خلق الله. ينظر: محمد محمود الحجازي، التفسير الواضح، دار الجيل الجديد، بيروت، ط: ١٠، ١٣٤١٣هـ، ٣/٨٦٦.

مما أشكل على جماهير المفسرين دلالة "ثم" ضمن هذه الآية؛ إذ إنّ تخرجها وفقاً لدلالة التراخي في الزمان؛ يترتب عنه تأخر الإيمان عن العمل المذكور في الآية (فك رقبة أو إطعام المحتاج)، وهو في حقيقة الأمر متقدّم عليه تقدّم الشرط على مشروطه^(١).

لذا اختلفوا في تحديد دلالتها على عدّة أقوال، فكان لذلك الأثر البالغ في بيان معنى الآية الكريمة ودلالاتها، وتتلخص مجمل تلك الأقوال فيما يأتي:

* ذكر مكّي بن أبي طالب أقوالاً لم يعين نسبتها إلى واحدٍ من أهل التفسير؛ فساقها بلفظ "قيل"، وأرشد إلى أنّ "ثم" -وفقاً لهذه الأقوال- على باهما في الدلالة على التراخي في الزمان؛ ومن تلك الأقوال:

- قيل: ثمّ ضمّ الإيمان إلى هذا الفعل الذي يفعله غير المسلم؛ لأنّ فكّ الرقاب وإطعام الطعام شيءٌ يفعله المشرك كما يفعله المسلم، فإذا ضمّ الإيمان معه كان نافعاً له.

- وقيل: فعل هذه الأشياء وهو مؤمنٌ، ثمّ بقي على إيمانه حتى الوفاة فيكون المعنى: ثم كان مع تلك الطاعات من الذين آمنوا^(٢).

* كما اختار عديد المفسرين أن تكون "ثم" دالّةً على التراخي في الذكر لا في الوجود، والتقدير: ثمّ اذكر أو أخبر أنّه كان من الذين آمنوا، وتواصوا بالصبر، وتواصوا بالمرحمة، وهذا مذهب النخّاس والرازي، وأبي حيّان^(٣).

* أمّا الزمخشريّ ومن سار على منهجه في العناية بالجوانب الدلاليّة في النصّ القرآني، وبيان بلاغته والكشف عن خفاياه وأسراره، فقد ذهبوا إلى أنّ "ثم" في هذا الموضع تفيّد الدلالة على التراخي الرّبيّ؛ وأنّ المراد من قوله: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ تراخي الإيمان وتباعده في الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة؛ لأنّ درجة ثواب الإيمان أعظم بكثيرٍ من درجة ثواب سائر الأعمال، وتقدير الكلام: فلا اقتحم العقبة بفكّ رقبةٍ أو إطعام بعد كونه مؤمناً^(٤).

(١) ينظر: الزمخشريّ، الكشّاف، ٧٥٧/٤. والشنقيطي، أضواء البيان، ٥٣٤/٨.

(٢) ينظر: مكّي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ التّهاية، ٨٢٨٥/١٢. وابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، ٣٥١/٢٠.

(٣) ينظر: النخّاس، إعراب القرآن، ١٤٤/٥. والرازي، مفاتيح الغيب، ١٧٠/٣١. وأبو حيّان، البحر المحيط، ٤٨٣/١٠.

(٤) ينظر: الزمخشري، الكشّاف، ٧٥٧/٤. وأبو حيّان، البحر المحيط، ٤٨٣/١٠. وابن عاشور، التحرير والتنوير،

وقد عبّر أحد المعاصرين عن دلالة التراخي الرتبيّ في "ثمّ" فأسبغ عليها إيجاءات بديعة، وأضفى عليها دلالات عميقة، فقال: "و(ثمّ) هنا ليست للتراخي الزمنيّ، إنّما هي للتراخي المعنويّ؛ باعتبار هذه الخطوة هي الأشمل والأوسع نطاقاً والأعلى أفقاً، وإلاّ فما ينفع فكُّ رقابٍ ولا إطعام طعامٍ بلا إيمان؛ فالإيمان مفروض وقوعه قبل فكِّ الرقاب وإطعام الطعام، وهو الذي يجعل للعمل الصالح وزناً في ميزان الله؛ لأنه يصله بمنهج ثابت مطّرد؛ فلا يكون الخير فلتة عارضة ترصيةً لمزاج متقلّب، أو ابتغاءً محمّدةً من البيئة أو مصلحةً، وكأما قال: فكُّ رقبة، أو إطعامٌ في يومٍ ذي مسغبة، يتيمًا ذا مقربة، أو مسكينًا ذا متربة، وفوق ذلك كان من الذين آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة؛ فثمّ هنا لإفادة معنى الفضل والعلو" (١).

* أمّا القائلون من أهل التفسير بدلالة "ثمّ" على معنى الواو العاطفة، فإنّهم لم يلتفتوا إلى الملامح الدلالية التي يمكن أن تعبّر عنها "ثمّ" ولم يرفعوا رأساً بها، بل إنّ غاية ما يعينهم سلامة المعنى الظاهر للآية؛ لذا فإنّهم رأوا أن يُزال إشكالُ تراخي المتقدّم في حقيقة الأمر بتقدير نيابة أداة التراخي "ثمّ" عن أداة مطلق الجمع "الواو". وممن صرّح بهذا المذهب وقرّره ابن الجوزي في تفسيره (٢)، وهو رأي لجمع من الأصوليين (٣). وتقدير الآية على قولهم: وكان هذا المعتق الرقبة، والمطعم في المسغبة، من الذين آمنوا (٤).

إنّ مثل هذه المواضع التي يشتدُّ فيها خلافُ المفسّرين، ممّا يعسرُ معه ترجيح قولٍ منها على الآخر، غير أنّنا نلفت النظر من خلال البحث في ثنايا الآيات التي قيل بورود "ثمّ" فيها مورد الواو، إلى أنّ ما ذُكر منها في سائر تلك المواضع نادرٌ وشاذٌّ (٥)، ولا يرتقي لمقارعة قوّة الأقوال المقابلة، والمتمثلة -على وجه الخصوص- في دلالة "ثمّ" إمّا على التراخي الرتبيّ أو التراخي الذكري، وهذا غاية ما رمينا إلى استنتاجه بإيرادنا للنموذجين السالفين.

(١) سيد قطب، في ظلال القرآن، ٦/٣٩١٣.

(٢) ينظر: ابن الجوزي، زاد المسير، ٤/٤٤٩.

(٣) ينظر: أبو بكر الحصّاص، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، ط: ٢٠٠٢، ١٩٩٤م، ١/٩١. وفخر الدّين

الرازي، الحصول، تح/طه جابر العلواني، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط: ٢٠٠٣، ١٩٩٧م، ٣/١٨٩.

(٤) ينظر: تفسير القرطبي، ٢٠/٧١.

(٥) إنّما قلنا بندرته وشذوذه لأمرين اثنين لحظنا في حدود بحثنا؛ الأوّل: أنّ ما نُقل من أقوال فيه سيق أكثره بصيغة

التضعيف "قيل". والثاني: أنّ ما نُقل منه لم يكن اختياراً لأئمة التفسير المبرّزين.

وفي هذا المقام يمكن أن نستعرض نموذجاً آخر له صلةً بهذا الفرع البحثي؛ ويخصّ ما وقع في القرآن من تبادلٍ بين "ثم" والواو العاطفة ضمن الآيات المتشابهات وأثر ذلك على دلالة النصّ القرآني، والنموذج المختار هو:

- قوله: ﴿فَلْآرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ [فصلت: ٥٢]. فإذا ما قارنا هذه الآية مع آيةٍ أخرى، وهي قوله ﴿وَكَذَلِكَ﴾ ﴿فَلْآرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِ بِقَامَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ إِنْ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأحقاف: ١٠] فإننا نلمح عدولاً عن "ثم" في قوله: ﴿ثُمَّ كَفَرْتُمْ﴾ إلى الواو في قوله: ﴿وَكَفَرْتُمْ بِهِ﴾. فما سرّ هذا العدول مع أنّ الآيتين تصنّفان في إطار المتشابه من النصوص القرآنيّة؟

للإجابة عن الإشكال المطروح يمكننا استعراض شيءٍ ممّا قاله أهل التفسير في تحرير دلالة ذلك العدول؛ إذ يقول الغرناطي: "والجواب عن ذلك، والله أعلم: أنّ (ثم) للترتيب الزمنيّ واقتضاء المهلة فيه، وتأتي أيضاً لبيان رتبة ما يُعطف بها، وأنّ له موقعاً وخطراً وبه اعتناء، وقد مرّ بيان ذلك، وإنّ تفاوت الرتب كتفاوت الزمان. ولا توقّف في أنّ كفرهم بالقرآن بعد علمهم أنّه من عند الله، أو ثبوت أنّه من عند الله كما هو، وكما قد علم من سعد بالإيمان به وإن كذبوهم، فلا شك أنّ ذلك مرتكبٌ شنيعٌ وضلالٌ بعيدٌ، فجيء هنا بـ(ثم) لتحرز عظيم احترامهم وشنيع مرتكبه، فجاءت على ما يجب.

ولما قصد في آية الأحقاف زيادةً شهادةً عليهم بتصديق من تقرّر عنده علم الكتاب المنزل قبل كتابنا ممن يُعرف علمه، فشهد بما عنده من العلم أنّ هذا الذي جاء به محمد ﷺ إنّما هو من عند الله، وكان ذلك أبين في الحجّة عليهم؛ فلم يرد بـ(ثم)؛ لاقتضاءها مهلة لم تُقصد هنا"^(١).

إنّ المتأمل في كلام الغرناطيّ يلحظ ارتكازه في بيان سرّ العدول على دلالة السياق لكلّ من الآيتين، فللاّية الأولى سياقٌ اقتضى توظيف "ثم"، وهو التعبير عن المباعدة في الضلال التي

(١) ينظر: أبو جعفر ابن الزبير الغرناطي، ملاك التأويل القاطع بدوي الإحاد والتعطيل في توجيه التشابه اللفظ من أي التنزيل، تح/عبد الغنيّ الفاسي، دار الكتب العلميّة، بيروت، دط، دت، ٤٣٥/٢.

أرشد إليها بقوله: ﴿مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقِ بَعِيدٍ﴾، بينما اقتضى سياق آية الأحقاف توظيف الواو، لما تخللها من الإشارة إلى تعدد جرائم المكذّبين، لا الدلالة على المباعدة بين المتعاطفين، يتجلى ذلك في قوله: ﴿وَكَبَّرْتُمْ بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدًا﴾، وكذا قوله: ﴿فَقَامَسَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ﴾^(١).

ويمكن إيضاح التبادل بين "ثم" و"الواو" ضمن سياق الآيتين فيما يأتي:

الأداة "ثم"	الآية الأولى ﴿ثُمَّ كَبَّرْتُمْ﴾	الآية الثانية ﴿وَكَبَّرْتُمْ بِهِ﴾
دلالة الآية	بيان المباعدة في ظلال المكذّبين والمبالغة في تجريمهم	تعدد جرائم المكذّبين
القربنة السياقية	﴿مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقِ بَعِيدٍ﴾	﴿وَكَبَّرْتُمْ بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدًا﴾ و﴿فَقَامَسَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ﴾

٢ - دلالة "ثم" على الترتيب الذكري وأثره:

خرّج أهل التفسير كثيراً من نصوص القرآن التي وقع فيها العطف بـ(ثم) بين معطوف متأخر ومعطوف عليه مقدّم وجوداً وواقعاً وفقاً لهذه الدلالة؛ فكان لذلك أثره في بيان دلالة النصوص القرآنية، وتعدّد وجوه معانيها، ومن جملة تلك النصوص ما يأتي:

- النموذج الأول: قوله: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّلِيفَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَبَّوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَعَانَيْنَا مُوسَىٰ سُلْطَانًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٥٣].

(١) ينظر: الخضري، من أسرار حروف العطف، ٢٢٣.

فقد حصل خلافٌ بين المفسرين حول دلالة "ثم" في هذه الآية، وهو خلافٌ مترتبٌ عن تقدُّم المعطوف على المعطوف عليه واقعًا ووجودًا لأنَّ اتِّخاذهم العجل قبل سؤالهم رؤية الله عزَّ وجلَّ^(١).

ولذلك نجد أنَّ ابن الأنباري يذكر أربعة أقوال تتخرَّج عليها دلالة "ثم":

الأوَّل: أن تكون "ثم" مردودةً على فعلهم القديم، والمعنى: وإذ وعدنا موسى أربعين فخالفوا أيضًا، ثم اتَّخذوا العجل.

الثاني: أن تكون مقدِّمةً في المعنى، مؤخِّرةً في اللفظ، والتقدير: فقد اتَّخذوا العجل، ثمَّ سألوا موسى أكبرَ من ذلك.

الثالث: أن المعنى، ثمَّ كانوا اتَّخذوا العجل، فأضمر الكون.

الرابع: أنَّها للترتيب في الأخبار، لا في نفس الأمر، والتقدير: ثمَّ قد كان من أمرهم أن اتَّخذوا العجل^(٢).

فما ذكره ابن الأنباري من الأقوال الثلاثة الأولى يمكن أن نختزله في مسلكين؛ أحدهما: مسلك التقدير كما في القول الأوَّل والثالث، والآخر: مسلك التقديم والتأخير الذي تخرَّج عليه القول الثاني.

أمَّا القول الأخير الذي ذكره ابن الأنباري فقد تمسَّك به عديد المفسرين، وجعلوه المخرج من إشكاليَّة عطف متقدِّم على متأخر في واقع الأمر بحرف الترتيب والتراخي "ثم"، ومن هؤلاء أبو حيَّان حيث يقول في تفسيره: "ثمَّ: للترتيب في الأخبار لا في نفس الأمر"^(٣). والمراد بالترتيب في الأخبار الترتيب الذكري نفسه.

ورغم أنَّ ابن عاشور يخالف أبا حيَّان في ما ذهب إليه؛ إذ يعتبر أنَّ "ثم" في هذا الموضع دالَّة على التراخي في الرتبة، من حيث إنَّ اتَّخذهم العجل إلهًا أعظمَّ جرمًا ممَّا تقدَّم من سؤالهم رؤية الله عزَّ وجلَّ^(٤). إلاَّ أنَّنا لم نقف له على سلفٍ في مثل هذا التخريج الدلالي؛ حتَّى الزمخشري

(١) ينظر: الثعالبي، الجواهر الحسان، ٣٢٤/٢.

(٢) ينظر: ابن الجوزي، زاد المسير، ٤٩٣/١.

(٣) أبو حيَّان، البحر المحيط، ١٢١/٤.

(٤) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٥/٦.

الذي يعدُّ المنظرَ الأوَّلَ لأسلوب التراخي الرتبيِّ في الأداة "ثم" لم يعرِّج على توجيه هذه الآية بيان دلالة "ثم" فيها.

ومَّا يزيد النفسَ اطمئناناً لتركن إلى اعتبار "ثم" هنا دالَّةً على الترتيب في الذكر أنَّ أحدَ أعلام النظم القرآنيِّ، والمحصِّن لبلاغة تراكيبه؛ وهو عبد القاهر الجرجانيِّ، يقرِّر هذا الرأي ويعضده بقوله إنَّ (ثم): "الترتيب الإخبار دون المخبر عنها؛ لأنَّ مطالبة السبعين^(١) بالرؤية وعبادة الباقر العجل في أوَّانٍ واحد"^(٢).

٣- دلالة "ثم" على الاستبعاد (التراخي الرتبي):

عني المفسِّرون ذوو النزعة التفسيرية البلاغية غاية العناية بهذه الدلالة، وحفلت تفاسيرهم بذكرها، وحملوا دلالات كثيرٍ من نصوص القرآن عليها، ورأوا فيها المخرج الأمثل لكثيرٍ من الإشكالات المتصلة بالتضارب المتوهم في دلالات بعض تلك النصوص، كما اتخذوا منها مطيةً فذة لاستنباط ما أمكنهم من الإيحاءات العميقة، والأسرار البلاغية الدقيقة. وفيما يأتي إيَّادٌ لشيءٍ من تلك النصوص وبيانٌ لما حوته من أبعاد هذه الدلالة.

- النموذج الأوَّل: قوله: ﴿ثُمَّ قَسَتْ فُلُوبَكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ بِهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة: ٧٤]^(٣).

خلّفت "ثم" في موقعها ضمن هذه الآية بُعداً دلاليّاً، كان الزمخشريُّ سباقاً للإشارة إليه حين قال: "معنى ﴿ثُمَّ قَسَتْ﴾ استبعادُ القسوة بعد ما ذكر ما يُوجب لين القلوب ورقّتها"^(٤). ثمّ تتابع المفسِّرون على نقل هذه العبارة عن الزمخشريِّ بلفظها أو بمعناها، ومنهم من جنح إلى تحليل ما أُجمل فيها، كما فعل أبو زهرة حين استمدّ دلالة الاستبعاد من سالفه مقررّاً لها ومحرِّراً، إذ يقول: " (ثم) هنا للتراخي؛ لبعد ما بين هذه الآيات البيّنات، والمعجزات الباهرة، وما

(١) يقصد السبعين رجلاً الذين اختارهم موسى للاعتذار إلى الله من عبادة العجل.

(٢) عبد القاهر الجرجاني، دُرَج الدرر في تفسير الآي والأثر، رسالة دكتوراه: تح/طلعت صلاح الفرحان، ومحمد أديب شكور أمير، دار الفكر، عمّان، ط: ٢٠٠٩، ٥٣٨/١.

(٣) والآية تتضمن خطاباً لليهود بأنّ قلوبهم قد قست بعد ما أراهم الله من إحياء الموتى عياناً، فبقوا على تكذيبهم، فصارت بعد ذلك قلوبهم قاسية كالحجارة، أو أشدّ قسوة منها. ينظر: محمد الخطيب، أوضح التفاسير، المطبعة

المصرية ومكتبتها، القاهرة، ط: ١٩٦٤م، ١٣/١.

(٤) الزمخشري، الكشاف، ١٥٥/١.

انتهت إليه من قسوة القلوب وصلابتها، حتى كأثما الحجارة أو أشد من هذه الحجارة؛ فقد توالى عليهم البيئات، من إنقاذ من فرعون، وإغراقه وآله، ومن المن والسلوى، ومن أخذه الميثاق، ومن أتهم طلبوا أن يروا الله فصعقوا ثم أفاقوا... إلخ، فقسوا من بعد ذلك فكان الفارق كبيراً؛ فما جاءهم من البيئات، وما انتهوا إليه من قسوة في القلوب، فجمدت حتى لا يكون فيها ينبوع رحمة^(١).

وظاهر ما أسلفنا ذكره يدل على أن معنى الاستبعاد هاهنا متقرر لدى عامة المفسرين بعد الزمخشري، إلا أن الواقع غير ذلك؛ حيث نجد أن أحد أعلام التفسير اللغوي للقرآن الكريم، وهو أبو حيان يُكرّر أن تكون دلالة الاستبعاد مستمدة من مدلول "ثم"، بل هي -في نظره- مستفادة من سياق الكلام ضمن الآية السالفة، وهو مائل بحسبه في أن "صدور هذا الخارق العظيم الخارج عن مقدار البشر، فيه من الاعتبار والعظات ما يقتضي لين القلوب والإنابة إلى الله تعالى، والتسليم لأفضيته، فصدر منهم غير ذلك من غلظ القلوب وعدم انتفاعها، بما شاهدت، والتعنت والتكذيب"^(٢).

عند التمعن في كلام أبي حيان وهو يعبر عنده عن السياق الذي تستفاد منه دلالة الاستبعاد، ثم مقابلته بما أورده قبله من كلام المفسرين من تحريرهم لهذه الدلالة وجعلها مكتسبة من مدلول "ثم"، يظهر لنا جلياً اعتماد هذين الرأيين كليهما على دلالة السياق؛ وهو ما يدفع إلى القول بأن ما أبداه أبو حيان من خلاف هو في حقيقته خلاف لفظي لا حقيقي؛ بالنظر إلى ما قررناه^(٣) من كون الحرف يكتسب دلالاته من الإطار التركيبي الذي يرد فيه؛ أي بمعنى آخر فإن الحرف لا يدل على معنى معجمي، إنما يدل على معنى وظيفي يستمد منه من سياق الكلام المتضمن فيه.

- النموذج الثاني: قوله **وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ دُكِّرَ بِقَائِلَتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَفِمُونَ** [السجدة: ٢٢].

ذكر البقاعي في تفسيره أن "ثم" في هذه الآية تحمل دالتين اثنتين:

(١) أبو زهرة، زهرة التفاسير، ١/٢٧٣.

(٢) أبو حيان، البحر المحيط، ١/٤٢٣.

(٣) ينظر: ص ١٢٦ من البحث.

- الأولى: أن تكون على بابها في الدلالة على التراخي، ليكون المعنى: أن من وقع له التذكير بآيات الله في وقت ما، فأخذ يتأمل فيها، ثم أعرض عنها بعد ذلك ولو بألفٍ عامٍ فهو أظلم الظالمين.

- الثانية: أن تكون للاستبعاد؛ أي أنّ الإعراض عن آيات الله في ظهورها، وإنارتها، وإرشادها إلى سواء السبيل، بعد التذكُّر بها، مُستبعدٌ في العقل^(١). ونظير هذه الآية دلالة "ثم" في قول الشاعر:

ولا يكشفُ الغمَّاءَ إلا ابنُ حُرَّةٍ يرى غمراتِ الموتِ ثم يزورها^(٢)

وإن كان البقاعي يرى أنّ الوجه الأوّل؛ وهو دلالة "ثم" على التراخي الزمنيّ أحسن، فإنّ غيره من أهل التفسير يرجّحون دلالة التراخي المعنويّ الماثلة في الاستبعاد؛ وقد حدّا أكثرهم في ذلك حدّو الزمخشريّ في تقريره لهذه الدلالة حيث يقول: " (ثم) في قوله: ﴿ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا﴾ للاستبعاد. والمعنى: أنّ الإعراض عن مثل آيات الله في وضوحها، وإنارتها، وإرشادها إلى سواء السبيل، والفوز بالسعادة العظمى، بعد التذكير بها مستبعد في العقل والعدل، كما تقول لصاحبك: وجدت مثل تلك الفرصة ثمّ لم تنتهزها استبعاداً لتركه الانتهاز"^(٣).

ولقوة هذه الدلالة في الآية وظهورها، نجد أنّ بعض أهل التفسير ممّن لا يُعنون بالقضايا الدلاليّة أو البلاغيّة في القرآن الكريم، ويجنحون في العادة إلى ترجيح المعاني الظاهرة، قد انصرفوا إلى القول بدلالة الاستبعاد في هذا الموضوع. ومنهم الشوكاني إذ يقول تفسيراً للآية السالفة: "أي: لا أحد أظلم منه، لكونه سمع من آيات الله ما يُوجب الإقبال على الإيمان والطاعة، فجعل الإعراض مكان ذلك، والجيء ب(ثم) للدلالة على استبعاد ذلك، وأنه ممّا ينبغي أن لا يكون"^(٤).

(١) ينظر: البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ٢٦٢/١٥.

(٢) البيت من الطويل، وهو لجعفر بن غلبة الحارثيّ، ومعناه: لا يكشف الأمر العظيم إلا رجل كريم موصوف بما ذُكر، والغمّاء: الأمر الشديد، والشاهد في قوله: ثم يزورها؛ إذ المعنى أنّه استبعد أن يزور غمرات الموت بعد أن رآها واستيقنها واطّلع على شدّتها. ينظر: أبو المعالي محمّد بن الحسن بن حمدون البغدادي، التذكرة الحمدونية، دار صادر، بيروت، ط: ١، ١٤١٧هـ، ٢/٤٢٤.

(٣) الزمخشريّ، الكشاف، ٥١٥/٣.

(٤) الشوكاني، فتح القدير، ٢٩٤/٤.

ف(ثم) هاهنا في نظر الزمخشري دالة على التراخي، إلا أنه ليس تراخٍ حقيقيٍّ، بل هو تراخٍ معنويٌّ دالٌّ "على تراخي رتبة الإعراض عن الآيات بعد التذكير بها تراخي استبعادٍ وتعجيبٍ من حالهم"^(١).

٤ - دلالة "ثم" على الاستئناف:

كثيراً ما يحمل المفسرون أدوات العطف على دلالة الاستئناف ضمن النصّ القرآنيّ، وذلك تحقيقاً لهدف يُرجى من خلاله الخروج من إشكالٍ ما، أو خدمةً لغرضٍ تقضيه قرائن المقام أو المقال. وقد نُحِيَ بالأداة "ثم" هذا المنحى؛ فخرّجوا دلالتها في مواضع عديدة على معنى الاستئناف، ومن تلك المواضع ما يأتي:

- النموذج الثاني: قوله : ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١].

ضمن هذه الآية عالج المفسرون مسألة عقديّة، لها صلةٌ بدلالة "ثم" فيها؛ فقد خلّف موقعها هنا أثراً محوريّاً، افتقرت من خلاله أنظار العلماء إلى مذهبين:

- مذهب الزمخشريّ - ومن خلاله عامّة المعتزلة-؛ حيث يجعلُ الاسم في الآية غير المسمّى؛ إذ الاسم عنده مستقلٌّ، ومنفصلٌ عن مسمّاه، قائمٌ بذاته^(٢)، وكان مقتضى ذلك أن يُجعل "ثم" استئنافيّة؛ ففسّر الزمخشري : الآية على أنّ الله تعالى علّم آدم الأسماء، ثمّ عرض عليه مسمياتها، ليتعرّف عليها، لكنّه يعتبرُ قوله ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾ استئنافاً يتحدّث فيه عن أمرٍ آخر؛ وهو عرضُ المسمّيات بأجناسها المختلفة، من حيوانٍ ونباتٍ وغير ذلك^(٣).

- أمّا جماهير المفسرين، ومنهم أبو حيّان فقد اعتبروا أنّ الاسم هو المسمّى، وأنّ "ثم" في الآية على بابها في الدلالة على التراخي الزمانيّ، والمراد أنّ الله تعالى علّم آدم الأسماء كلّها ثمّ عرضَ مسمّيات تلك الأسماء على الملائكة^(٤).

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢١/٢٣٣.

(٢) ورأيهم هذا ناتج عن أصلهم في توحيد الذات الإلهيّة على نحو ما يعتقدونه من امتناع أن يكون مع الله شيءٌ يشاركه في القَدَم، وهي عندهم محدثة؛ للدلالة على أنّ ذات الله قديمة. ينظر: ابن القيم، بدائع الفوائد، ١٧/١-١٨.

(٣) ينظر: الزمخشريّ، الكشّاف، ١/١٢٦.

(٤) ينظر: أبو حيّان، البحر المحيط، ١/٢٣٦.

وَمَنْ سَلَكَ هَذَا الْمَسْلَكَ أَيْضًا ابْنُ الْمُنَيَّرِ الَّذِي رَدَّ قَوْلَ الزَّمْخَشَرِيِّ قَائِلًا: "وَهُوَ يَفْرُ مِنْ
اعْتِقَادِ أَنَّ الْأَسْمَ هُوَ الْمَسْمِيُّ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ مَعْتَقَدَ أَهْلِ السَّنَةِ"^(١).

غير أنّ غير هؤلاء من أهل العلم لجأ إلى التفصيل، فاعتبر أنّ كلاً من القولين السالفين
على إطلاقه غير سديد، وهو ما أشار إليه الوقّاد في شرحه على الألفيّة حين قال: "اختلفوا في
الاسم والمسمى؛ هل هما متغايران أم لا؟ والأوّل رأي المعتزلة، والثاني قول الأشعري، وقيل لا
ولا"^(٢)، وهو مذهب أهل النقل، ويُعزى لمالك . والتحقق أنّ الخلافَ لفظيًّا؛ وذلك أنّ
الاسم إذا أُريدَ به اللَّفْظُ فغير المسمّى، وإن أُريدَ به ذاتُ الشيء فهو عينه، لكنّه لم يشتهر بهذا
المعنى"^(٣).

وعلى ذلك فإنّ أهل السنّة يخالفون الزمخشريّ في اعتباره "ثمّ" في الآية دالّةً على الاستئناف
ليسوغ له توجيهه، فهي عند جماهير مفسّريهم دالّةٌ على التراخي في الزمان.

- النموذج الثاني: قوله ﷻ: ﴿فَلْ مَنْ يَنْجِيكُمْ مِّنْ ظُلْمَتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ،
تَضْرَعًا وَخُفْيَةً لَّيْسَ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ ﴿٦٤﴾ فلي الله ينجيكم
مِنهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ ﴿٦٥﴾ [الأنعام: ٦٣-٦٤].

في هذا الموضع وأمثاله وقع تضاربٌ بين العلماء في تحديد دلالة (ثمّ) في قوله: ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ
تُشْرِكُونَ﴾؛ فنجد أنّ بعض النحاة -ممن يحملون الألفاظ في العادة على ظاهر معناها
النحويّ والتركيبيّ، ولا يلتفتون إلى الدلالات البعيدة- يُجرح "ثمّ" هاهنا على معنى الاستئناف،
وهو في هذا التخريج يؤسّس فكرته على قاعدة التشريك في المعنى؛ أي أنّ المعطوف بعد "ثمّ"
يشارك مع المعطوف عليه قبلها في المعنى فضلاً عن اشتراكهما في الحكم^(٤).

غير أنّ المتأمل في ظاهر النصّ القرآنيّ السالف يتّضح له افتقار التناسب المعنويّ بين ما
قبل "ثمّ" وما بعدها؛ فما قبلها وهو قوله: ﴿فَلِإِنَّ اللَّهَ يَنْجِيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ﴾ دالٌّ

(١) ابن المنير، الانتصاف من الكشّاف (حاشية على الكشاف)، ١/١٢٥.

(٢) يقصد: لا هذا القول ولا ذاك صحيح.

(٣) ينظر: خالد الأزهرّيّ الوقّاد، شرح التصريح على التوضيح، ١/٦١-٧.

(٤) ينظر: المالقي، رصف المباني، ص: ٢٥٠-٢٥١.

على تفرّد الله تعالى بالإنباء؛ فهو عملٌ خاصٌّ به **عَلَّكَ**، أمّا ما بعد "ثم" وهو قوله: ﴿أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ﴾ فهو دالٌّ على عملٍ قام به المشركون، وشتان بين المعنيين^(١).

أمّا عند تعميق النظر وتدقيقه فإنّه يمكن الوقوف على تناسبٍ دلاليٍّ يعبر عن تراخٍ مجازيٍّ نبّه عليه عديد المفسّرين، ومنهم الألوسي إذ يقول: " (ثم) ليس للتراخي الزمانيّ؛ بل لكمال البعد بين إحسان الله تعالى عليهم وعصيانهم، ولم يذكر متعلّق الشرك، لتنزيهه منزلة اللازم تنبيهاً على استبعاد الشرك في نفسه"^(٢).

كما نجد لدى القرطبيّ إشاراتٍ وتلميحاتٍ إلى هذا التراخي المجازي، وإن كان يجعل مغزاه دالّاً على التوبيخ والتفريع، حيث يقول: "﴿ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ﴾ تفريعٌ وتوبيخٌ، مثل قوله في أوّل السورة ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ﴾؛ لأنّ الحجّة إذا قامت بعد المعرفة وجب الإخلاص، وهم قد جعلوا بدلاً منه وهو الإشراك، فحسُنْ أن يُقَرَّعُوا ويُوَجَّحُوا على هذه الجهة وإن كانوا مشركين قبل النّجاة"^(٣).

ولذلك يقرّر أحد الكاتبين المحدثين أنّ ما ذكره القرطبيّ من التفريع والتوبيخ هو ملزوم الاستبعاد؛ ذلك أنّ وضع المرء الشرك موضع الشكر، ومقابلة الإحسان بالإساءة، دالٌّ على بعدٍ ما بين الفعلين، وفي الوقت ذاته يدلُّ على قبح الفعل وخسسته، ممّا يورثُ تفبيحَ فاعله والتفريع عليه^(٤).

هذا وإنّ ابن عطية الذي ينجح في عاداته إلى ترجيح دلالة الاستبعاد أو التراخي المعنويّ في مثل هذه النصوص القرآنيّة، يميل في هذا الموضوع إلى ترجيح الدلالة الأصليّة ل(ثم)، ويوجّهها توجيهاً حقيقيّاً يتضمّن إرادة التراخي الزمانيّ، المعبر عن معرفة متحقّقة لجملة من الآيات والنعم

(١) ينظر: كامل جميل ولويل، الحرف "ثم" للعطف والابتداء، مجلّة البصائر، كليّة الآداب، جامعة البتراء، العراق، العدد:

٠٤، المجلّد: ٠٤، ٢٠٠٠م، ص: ٦٦.

(٢) الألوسي، روح المعاني، ٤/١٧٠.

(٣) تفسير القرطبيّ، ٧/٩.

(٤) ينظر: الخضري، من أسرار حروف العطف، ص: ١٩٤.

المشار إليها في آياتٍ متقدمة، والتي يتطلّب تحقّقها وإدراكها مهلةً زمنيّة، وإن كان المراد الأعمق في رأي ابن عطية هو التقييح والتشنيع لفعالهم^(١).

ولقد أعجب الخضريّ في موضعٍ مماثلٍ بتوجيه ابن عطية وتخرجه لدلالة "ثم" على التراخي الزمانيّ، لكنّه رجح مع ذلك دلالة "ثم" على الاستبعاد؛ ويمكن توجيه ما رجّحه قياسًا على ذلك الموضع بكون المشركين إنّما بادروا بالكفر فور إنجائهم فكان لا بدّ من تأويل البعد في معنى الحرف بالبعد المعنويّ^(٢).

وبالنظر لما سبق فإنّ دلالة الاستئناف في الآية ضعيفة، تبعًا لما اختاره أكثر أهل التفسير أوّلاً، واعتبارًا لظهور التناسب بين المتعاطفين ب(ثم) لدى من ذهب إلى القول بدلالاتي التراخي الزمانيّ أو المجازيّ ثانيًا.

ثالثًا: أثر دلالات "ثم" ضمن ما تختصُّ به.

ذكرنا ل(ثم) جملةً من الخصائص التي تفرّدت بها عن غيرها من حروف العطف، وسنكتفي بإيراد بعضها في إطار التحليل التطبيقيّ الذي نباشر الخوض فيه، لما تضمنه هذه الخصائص دون سواها من تميّز على هذه الأداة من خلال الدلالات المعبّرة والعميقة التي تتخلّلها.

١ - ورودها بين جملتين تكرّرت أولاهما للتوكيد:

وقع ذلك في عدّة مواضع ضمن النّصّ القرآنيّ، وقد حرّر له أهل التفسير أبعادًا دلاليّة نذكر شيئًا منها في ظلال ما يأتي:

- النموذج الأوّل: قوله : ﴿إِنَّهُ بَكَرَ وَقَدَرٌ ﴿١٨﴾ بِفَتِيلَ كَيْفَ قَدَرٌ ﴿١٩﴾ ثُمَّ فُتِلَ كَيْفَ قَدَرٌ ﴿٢٠﴾﴾ [المدثر: ١٨-٢٠].

بين نحاة المفسّرين والبيانين منهم تقاربٌ في تحرير دلالة "ثم" ضمن هذه الآية، وإن كان منطلق التحرير متباينًا، فإذا كان أبو حيّان يؤسّس تحريره على اعتبار "ثم" دالّةً على التراخي في الزمان، إلّا أنّه في الوقت ذاته يستلهم من التكرار الذي اختصّت به "ثم" دلالاتٍ بعيدة فيقول:

(١) ينظر: ابن عطية، المحرّر الوجيز، ٣٠٢/٢.

(٢) ينظر: الخضريّ، أسرار حروف العطف، ص: ١٩٥.

"وجاء التكرار ب(ثم) ليدل على أن الثانية أبلغ من الأولى للتراخي الذي بينهما، كأنه دعا عليه أولاً ورجا أن يقلع عما كان يؤوقه فلم يفعل، فدعا عليه ثانياً"^(١).

بالمقابل نجد القاسمي وهو ممن يعتني بالجوانب البيانية للنص القرآني، يضيف على "ثم" دلالة البعد، المعبرة عن التفاوت بين الدعاءين؛ الأول والثاني، فيقول: "و(ثم) للدلالة على أن الثانية أبلغ في التعجب من الأولى للعطف ب(ثم) الدالة على تفاوت الرتبة؛ فكأنه قيل: قُتل بنوع ما من القتل؛ لا بل قتل بأشدّه وأشدّه؛ لذا ساغ العطف فيه، مع أنه تأكيد"^(٢).

ويحاول الحضري تقريب البعدين الدالين لدى كل من أبي حيان، ومن أضفى -من المفسرين (القاسمي)- على الآية بعداً بيانياً، رغم التنازع في تقرير دلالة الأداة، فيقول: "أبو حيان يربط التفاوت بحاليّ الداعي والمدعوّ عليه، ويحلّل الزمن بين الدعاءين ليُشيع روح اليأس، ويضعف من الرغبة في الانتقام؛ أمّا البيانيون فإنّ نظرهم تنصبُّ على التفاوت بين الدعاءين، ويستعيرون له دلالة البعد في حرف المهلة، لتنفخ في روح الجملة المكررة معنيّ جديداً يتصاعدُ به التهديد والتعجب من حال المدعوّ عليه"^(٣).

ويمكن إجمال البعدين الدالين السالفين في الإطار البياني الآتي:

الأداة ثم	أبو حيان	القاسمي
دلالة الأداة	التراخي الزمانيّ	التراخي الرتبيّ
القربنة السياقية	التكرار	التكرار
الأثر الدلاليّ في الآية	رُبط التفاوت بين حاليّ الداعي والمدعوّ عليه	رُبط التفاوت بين الدّعاءين

(١) أبو حيان، البحر المحيط، ١٠/٣٣٠.

(٢) القاسمي، محاسن التأويل، ٩/٣٥٤.

(٣) ينظر: الحضري، من أسرار حروف العطف، ص: ٢٤٤.

- النموذج الثاني: قوله : ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٣﴾ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٤﴾﴾ [التكاثر: ٣-٤].

هذه الآية الكريمة من الآيات التي كانت محلَّ جدلٍ واختلافٍ بين المفسرين، ضمن ما تنازَعوا فيه من مسألة عطف المؤكِّد بـ(ثم)؛ فإن كان بعضهم يحاولُ جاهدًا استلهاً ما خفي من دلالة هذا التكرار، وهو مع ذلك يضيف على حرف المهلة دلالة فرعيةً مستمدة من الوظيفة السياقية التي يمكن أن تمارسها في ثنايا نصِّ ما. وفي هذا النصِّ استعملت "ثم" -لدى هؤلاء- في مجرّد التدرُّج في درج الارتقاء، كاستعمالها في قول أحدهم لمنصوحه: أقول لك ثم أقول لك لا تفعل؛ فقد ارتقت "ثم" من إنذارٍ أوّلٍ إلى إنذارٍ ثانٍ أبلغ في التهديد والوعيد؛ وفي هذا إذن تنزيلٌ لبعْدِ المرتبة منزلة البعدِ في الزمان^(١).

أمّا البعض الآخر من المفسرين فإنّه وقفَ على مجرّد الظاهر من معنى التأكيد، وأبقى "ثم" على أصلها في الدلالة على المهلة، مُستلهمًا من ذلك كلّ فائدة حصول العلم؛ أو الدلالة على التغير بين المتعاطفين بحسبٍ متعلّق كلٍّ منهما؛ إذ اعتبروا أنّ الجملة الأولى تشيرُ إلى أمرٍ يختلفُ عمّا تشير إليه الجملة الثانية. وعضدوا هذا الرأي بآثار السلف المفسرة لهذه الآية.

يقول أبو حيّان: "قال عليّ بن أبي طالب : ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ في القبور، ﴿ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ في البعث: غاير بينهما بحسب التعلُّق، وتبقى ثمّ على بابها من المهلة"^(٢).

وقد نصر ابن القيم هذا القول واعتبره الأصلح لما احتفّ من قرائن؛ ذكر منها الآتي:

- توسط "ثم" بين العَلَمين، وهي مؤذنة بتراخي ما بين المرتبتين زمانًا وخطراً.
- أنّ هذا القول مطابق للواقع؛ فإنّ المحتضر يعلمُ عند المعاينة حقيقة ما كان عليه، ثمّ يعلم في القبر وما بعده ذلك علماً يقينًا، هو فوق العلم الأوّل.
- أنّ عليّ بن أبي طالب وغيره من السلف فهموا من الآية عذاب القبر.
- أنّه مطابق لما تلاه من قوله: ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ﴿١﴾ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ﴿٢﴾﴾؛ فالرؤية

(١) ينظر: محمّد الأمين الهرري، حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، ٢٨٥/٣٢.

(٢) أبو حيّان، البحر المحيط، ٥٣٦/١٠.

الثانية غير الأولى من وجهين: إطلاق الأولى، وتقييد الثانية بعين اليقين، وتقدم الأولى، وتراخي الثانية عنها^(١).

ويمكن إيضاح دلالة "ثم" وبيان أثرها -اختصاراً- وفقاً لما سلف، فيما يأتي:

الأداة ثم	الهرري والبيانيون	أبو حيان وابن القيم
دلالة الأداة	التراخي الرتي	التراخي الزماني
القريفة السياقية	التكرار	تغاير المعطوف والمعطوف عليه
الأثر الدلالي في الآية	المؤكد أبلغ تهديداً من المؤكّد	المعطوف عليه دالٌّ على ما في القبر والمعطوف دالٌّ على البعث

٢- دخول الاستفهام الإنكاري على "ثم":

تشارك "ثم" مع حرفي العطف الواو والفاء في هذه الخاصية، وقد وقع اقترانها بالاستفهام الإنكاري في موضعٍ وحيدٍ من النّصّ القرآنيّ، وهو:

- قوله: ﴿فَلْآرْتَبْتُمْ إِنْ آتَيْكُمْ عَذَابُهُ بَيِّنَاتٍ أَوْ نَهَاراً مَّآذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ الْمُجْرِمُونَ﴾ [يونس: ٥٠-٥١]^(٢).

تقدّم^(٣) بيان أنّ مذهب النحويين، وفي مقدّماتهم سيويه: اعتبارهم أصل الكلام كان تقديم حرف العطف على الهمزة في مثل ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا﴾، و﴿أَقْلَمَ يَسِيرُوا﴾، وكذا في محلّ

(١) ينظر: ابن القيم، التفسير القيم، ص: ٥٧٨.

(٢) ومعنى الآية: قل -أيها الرسول- لهؤلاء المشركين: أخبروني إن أتاكم عذاب الله ليلاً أو نهاراً، فأبى شيء تستعجلون أيها المجرمون بنزول العذاب؟ بعدما وقع عذاب الله بكم -أيها المشركون- آمنتم في وقت لا ينفعكم فيه الإيمان؟ وقيل لكم حينئذ: الآن تؤمنون به، وقد كنتم من قبل تستعجلون به؟ ينظر: التفسير الميسر، ص: ٢١٣-٢١٤.

(٣) ينظر: ص ٣١٧ من البحث.

الشاهد هنا وهو قوله ﴿أَتَمَّ إِذَا مَا وَقَعَ﴾، لكن لما كانت الهمزة لها صدر الكلام، قُدمت على حرف العطف^(١). فتقدير الآية على هذا: ثم إذا ما وقع آمنتم به.

وخالف الزمخشري فاعتبر أنّ "ثم" بعد الهمزة واقعة موقعها، ولا وجوداً لتقدم ولا تأخير، ويجعل بين الهمزة وحرف العطف جملةً مقدّرة يصحُّ العطف عليها، فهو يرى أنّ الحذف أولى من التقديم والتأخير^(٢). وتقدير الكلام في نظره: إن أتاكم عذابه بيّاناً أو نهاراً أو وقع وتحقق آمنتم، ثم جيء بحرف التراخي بدل الواو دلالة على الاستبعاد، ثم زيدت أداة الشرط دلالة على استقلاله بالاستبعاد وعلى أنّ الأوّل كالتمهيد له^(٣). أو أنّ التقدير اختصاراً على ما ذكره أحد متابعي الزمخشري المعاصرين هو: أتستعجلون هذا اليوم، ثم إذا ما وقع آمنتم به؟^(٤).

هذا وإنّ أبا حيان بعد ردّه تحرير الزمخشري المتقدّم باعتبار عدّة ذكر أنّ صاحب الكشّاف رجّع عن هذا القول في بعض تصانيفه إلى قول الجماعة^(٥). وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل الذي مفاده: أنّه إذا كان المفسّرون والنحاة متفقون على القول الأوّل، الذي لم يشدّ عنه إلّا الزمخشري على ما ذكره أبو حيان، فهل هم متفقون أيضاً على دلالة "ثم" هاهنا؟

إنّ المتتبع لآراء المفسّرين يجد تبايناً صريحاً في تحديد تلك الدلالة؛ فإذا كان شيخ المفسّرين يقترح معنى استغربه كثيرٌ من المفسّرين، حيث جعل ثمّ هنا بمعنى الظرف فقال: "ومعنى قوله: (ثمّ) ، في هذا الموضع: هنالک، وليست (ثمّ) هذه هاهنا التي تأتي بمعنى العطف"^(٦). فنجد أنّ غير واحدٍ من أهل التفسير يردُّ قول الطبري، ومنهم السمين الحلبي الذي اعتبر أنّ ما أورده أمرٌ لا يوافق عليه، لكنّه استساغه من وجهٍ آخر وهو أنّ "أتمّ" قرئت بفتح الثاء، وحينئذٍ يصحُّ تفسيرها بمعنى هنالک^(٧).

كما ردّ ابن هشام أيضاً قول الطبري من منطلق لغويّ فقال: "وهذا وهم؛ اشبه عليه (ثمّ)

(١) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ٢٩٦/١.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ٢٩٦/١.

(٣) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ١٢٧/٦.

(٤) ينظر: عبد الكريم يونس الخطيب، التفسير القرآن للقرآن، ١٠٢٨/٦.

(٥) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ٢٩٦/١.

(٦) تفسير الطبري، ١٠١/١٥.

(٧) ينظر: السمين الحلبي، الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، ٢١٧/٦.

المضمومةُ الثاء بالمفتوحتها"^(١).

فإذا كان الطبري فسّر "ثم" بوجهٍ لم يوافقه عليه عديد المفسّرين والنحاة، فإنّ المتداول الغالب في مدوّنات التفسير وجهان بارزان هما:

- الأوّل: أنّ "ثم" في الآية دالّة على التراخي في الزمان؛ ذكر هذا محمّد رشيد رضا ونسبه لجمهور المفسّرين فقال: "وهي حرف عطفٍ يدلُّ على الترتيب، والتأخّر، والتراخي"^(٢). ثمّ قال: "وأما على قراءة الجمهور فهذا استفهامٌ آخر معطوف على فعل مقدّر بعد الهمزة، علّم بما قبله من إنكار استعجال مجرميهم بالعذاب"^(٣). وتقدير الآية على ذلك: "أستعجلون هذا اليوم، ثمّ إذا ما وقع آمنتم به؟ إنّ ذلك الإيمان لا ينفعكم شيئاً، ولا يدفع عنكم عذاب الله الواقع بكم"^(٤).

- الثاني: أنّها دالّة على التراخي الرتبيّ (الاستبعاد)، واختار هذا جمعٌ من أهل التفسير، ومنهم الشوكاني القائل: "وجيء بكلمة (ثمّ) التي للتراخي؛ دلالة على الاستبعاد"^(٥). كما نجد ابن عاشور يقرّر تلك لدلالة وبيّن حقيقتها وداعيها فيقول: "لأنّ إيمانهم بالعذاب الذي كانوا يُنكرون وقوعه حين وقوعه بهم أغرب وأهمّ من استعجالهم به"^(٦). أو يمكن القول إنّ ثمة تباعدٌ فائقٌ بين رتبيّ إيمانهم بالعذاب الذي أنكروا وقوعه ورتبة إيمانهم به بعد وقوعه. ومن المهمّ أيضاً - في هذا المقام - أن ننبّه إلى أنّ الفريقين جميعاً قرّراً اعتبار الغرض البعيد من ورود استفهامٍ سابق لـ(ثمّ) ومتّصلٍ بها في الآية السالفة إنّما هو تفرّغ المكذّبين بالعذاب والحساب وتوبيخهم"^(٧).

(١) ابن هشام، مغني اللبيب، ١/١٣٨.

(٢) محمّد رشيد رضا، تفسير المنار، ١١/٣٢٣.

(٣) المصدر نفسه، ١١/٣٢٣.

(٤) عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، ٦/١٠٢٨.

(٥) الشوكاني، فتح القدير، ٢/٥١٣.

(٦) ابن عاشور، التحرير، ١١/١٩٣.

(٧) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ١٧/٢٦٣. وتفسير القرطبي، ٨/٣٥١. ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب،

رابعاً: أثر زيادة "ثم" في التفسير

سبق وصف ما ذكره بعضهم من إمكان ورود "ثم" زائدة في القرآن الكريم قولاً شاذاً، إذ لم يُنقل ذلك عن إمام معتبر من أئمة التفسير والنحو إلا ما ندر، ومن ذلك:

- قوله **﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَافَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحَبَتْ وَضَافَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾** [التوبة: ١١٨].

أورد ابن هشام في "مغني اللبيب" أن الأحنف والكوفيين يجعلون "ثم" في قوله تعالى: **﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ﴾** زائدة؛ فلا تلحقها دلالة العطف البتة. كما يعتبرون أن جملة **﴿تَابَ عَلَيْهِمْ﴾** هي جواب الشرط لـ "إذا"^(١).

وهذا القول بزيادة "ثم" في الآية السالفة أنكره جماهير النحاة والمفسرين فضلاً عن أرباب البلاغة والبيان؛ بل اعتبره بعضهم خارجاً عن منطوق اللسان العربي والثابت فيه؛ وهذا ما قرره أبو حيان في قوله: "ودعوى أن (ثم) زائدة، وجواب إذا ما بعد (ثم) بعيد جداً، وغير ثابت من لسان العرب بزيادة (ثم)"^(٢).

ولو عرّجنا إلى الإشارات التي توحى بها دلالة التراخي في "ثم" ضمن هذه الآية، ونظرنا مع ذلك إلى الأسرار التي استلهمها المفسرون من تلك الدلالة، لازدنا يقينا بما قرره أبو حيان من بُعد القول بزيادة "ثم" وضعفه.

أمّا أهل البلاغة فإنكارهم للقول بالزيادة في هذا الموضع أشدّ، ولا أدلّ على ذلك ممّا وجدناه في كلام أحدهم من التشنيع حين قال: "إنّ هؤلاء الذين يقولون بزيادتها بين الشرط والجواب يُميتون إشعاعها، ويذهبون بما أومأت إليه من إحساس المقاطعين بطول المعاناة، وقسوة العقاب، لأنّه لا مهلة بين الشرط وجزائه"^(٣).

ومن تلك الإيماءات البديعة التي خلّفتها دلالة التراخي في "ثم" ما أشار إليه عبد الكريم

(١) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ١/١٣٥. مصطفى درويش، إعراب القرآن وبيانه، ٤/١٨٧.

(٢) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ٥/٥٢٠.

(٣) الخضري، من أسرار حروف العطف، ص: ١٦٥.

الخطيب في تفسيره، حيث يقول: "وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا﴾ نلاحظ من العطف بالحرف (ثُمَّ) الذي يفيد التراخي، أنّ الله أراد أن يمتحنهم بهذا البلاء الذي هم فيه، وأن يدعهم مع هذا الهم الذي ركبهم، حتى يكون في هذا تصفيةً لنفوسهم، وتمكيناً لتوبتهم؛ فلم ينزل القرآن بالعفو عنهم، وقبول توبتهم إلا بعد مدّة؛ قيل: إنّها بلغت خمسين يوماً؛ فهذه الخمسون يوماً التي قضاها الثلاثة الذين خلّفوا كانت أشبه بوقتةٍ صُهرت فيها نفوسهم، وصُفّيت ممّا كان قد علق بها من خبث ووضر. ولو جاءت التوبة عليهم قبل أن يدخلوا في هذه التجربة ويعيشوا فيها تلك الأيام والليالي، لما وجدوا أنفسهم على تلك الحال التي استقبلوها بها بعد هذا الزمن المتراخي، وبعد تلك التجربة القاسية، التي كشفت عن هذا المعدن الكريم لتلك النفوس الكريمة، ولولا ذلك لحطمتها المحنة وأكلتها نارُ التجربة"^(١).

(١) ينظر: عبد الكريم يونس الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، ٦/٩١٢.

ضمن هذا المبحث نتناول أداة عاطفةً تختلف عن سابقاتها من حيث إنها تعمل على تشريك المعطوف والمعطوف عليه لفظاً لا معنىً، وهي دالةٌ في أصل وضعها على كونها لأحد الأمرين شكاً أو يقيناً، كما تطرأ على تلك الدلالة الأصلية دلالاتٌ تبعيةٌ ذكرناها سالفاً، وبينما ما احتوى عليه النصّ القرآنيّ منها. كما أوردنا ما تضمّنه هذا الحرف العاطف من الدلالات الفرعية، فضلاً عن تحرير بعض ما يختصّ به من المعاني النحوية والدلالية.

وسنعرّج هنا على تحليل جملةٍ من الآيات المتضمّنة لتلك الدلالات، وبسط القول في أثرها، المتمثّل في الخلاف الحاصل بين المفسّرين، وما اقترحوه من أبعادٍ جمالية، أو أسرارٍ بلاغية تكتنف دلالات هذه الأداة في إطار سياقاتها المختلفة.

أولاً: أثر دلالات "أو" ضمن معناها الأصلي

حصر ابن هشام دلالة "أو" الأصلية في كونها لأحد الشئيين، ولا تخلو تلك الدلالة من اقتراحها بإحدى الدلالات التبعية الخمس؛ وهي: الشك، الإبهام، التفصيل، التخيير، والإباحة، وهو ما يفرض حتمية تناول دلالة "أو" الأصلية ضمن ما حوته من تلك الدلالات، ثم بيان أثر ذلك في تفسير النص القرآني.

١- دلالتها على الشك:

لما كانت دلالة الشك تقتضي تردداً وعدم يقين، وهي معانٍ غير لائقة بمقام الله الجليل، وتتضمن إخلالاً بما يجب له من التنزيه والتقديس، أنكر بعض أهل التفسير - ومنهم الطبري - إضفاء هذه الدلالة على "أو" في القرآن الكريم على وجه الإطلاق^(١). غير أن البعض الآخر أجاز وقوعها ضمن هذا المنحى الدلالي واشترط أن يُراد بذلك المخاطب لا المخاطب^(٢). وفيما يأتي بيان لأثر هذه الدلالة ضمن هذا النموذج التمثيلي، وهو:

- قوله **﴿وَعَلَىٰ أُولَٰئِكَ مَرَّةً كَرِيمًا﴾** [البقرة: ٢٥٩]. والعبرة محل الدراسة هي قوله: **﴿قَالَ لَيْسَتْ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾**^(٣).

فقد أورد المفسرون دالتان لـ "أو" ضمن هذا الموضع، هما:

- أهما بمعنى بل، وهو ما ذهب إليه الطبري، وعلل هذا التوجيه بقوله: "لأن الله تعالى كان قبض رُوحه أول النهار، ثم ردّ رُوحه آخر النهار بعد المائة عام فليل له: كم لبثت؟ قال: لبثت يوماً؛ وهو يرى أن الشمس قد غربت. فكان ذلك عنده يوماً، وسئل عن مقدار لبثه ميتاً آخر النهار، وهو يرى أن الشمس قد غربت، فقال: لبثت يوماً، ثم رأى بقية من الشمس قد بقيت لم تغرب، فقال: أو بعض يوم، بمعنى: بل بعض يوم"^(٤).

(١) ينظر: تفسير الطبري، ٢/٢٣٥.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي، ١/٤٦٤.

(٣) وردت هذه العبارة في موضعين آخرين من القرآن الكريم، هما: سورة الكهف: ١٩، وسورة المؤمنون: ١١٣.

(٤) ينظر: تفسير الطبري، ٥/٤٥٨.

- أن "أو" للدلالة على الشك المنسوب إلى القائل في ثنايا الآية؛ فهو خبر عن شكّه في مدّة لبثه حين سُئل عنها^(١).

ولعلّ كلا الفريقين يستندان إلى قرينةٍ خارجيّةٍ واحدةٍ في تقرير دلالة "أو"، إلاّ أنّهما يختلفان في فهم تلك القرينة ومقاصدها.

والقرينة المرادة هي أثر ينقله الإمام الطبريّ عن قتادة، حيث يقول بياناً لعبارة ﴿قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾: "ذكر لنا أنه مات ضحّى، ثم بعثه قبل غيبوبة الشمس، فقال: لبثت يوماً. ثم التفت فرأى بقيّةً من الشمس، فقال: أو بعض يومٍ. فقال: بل لبثت مائة عام"^(٢). فقد فهم أصحاب المذهب الأوّل أنّ انتقال الرجل من قوله الأوّل إلى القول الثاني كان على سبيل اليقين في الثاني؛ وعليه لا محيص من اعتبار ذلك إضراباً انتقالياً، لا يمكن التعبير عنه إلاّ بالأداة "بل".

أمّا الفريق الآخر فقرّر أنّ انتقال الرجل من القول الأوّل إلى الثاني إنّما كان على سبيل شكّه أيّهما أصحّ، وهذا ما نطق به ابن عثيمين حين قال: "وإنّما قال ذلك؛ لأنّ الله أمّاته في أوّل النهار، وأحياءه في آخر النهار؛ فقال: لبثت يوماً إن كان هذا هو اليوم الثاني من موته؛ أو بعض يومٍ إن كان هو اليوم الذي مات فيه"^(٣).

ويمكن تخلص ما سبق في الإطار الآتي:

الأداة "أو"	المذهب الأوّل	المذهب الثاني
دلالة "أو"	الإضراب الانتقالي "دلالة بل"	لأحد الشيئين شكّاً
القرينة السياقيّة	أثر قتادة (فُهم الانتقال فيه على سبيل اليقين)	أثر قتادة (فُهم الانتقال فيه على سبيل الشك)

(١) ينظر: السمين الحلبي، الدرّ المصنون، ٥٦١/٢. وصديق حسن خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، ١٠٦/٢.

(٢) ينظر: تفسير الطبريّ، ٤٥٨/٥.

(٣) ينظر: ابن عثيمين، تفسير الفاتحة والبقرة، ٢٩٠/٣.

وقد اكتفينا بتحرير هذا المثال، لضعف هذه الدلالة جداً فيما عداه من النماذج القرآنية؛ من حيث ندرة إطلاقه أولاً، ورُجحانه غيره من الدلالات عليه ثانياً. ولذلك نجد ابن كثير يقول في مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ فُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ بِهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة: ٧٤] "اختلف علماء العربية في معنى قوله تعالى: ﴿بِهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ بعد الإجماع على استحالة كونها للشك"^(١).

٢- دلالة الإبهام:

والإبهام يكون على المخاطب تحديداً دون المتكلم، ولذا نجد أن بعضاً من أهل التفسير يلجأ إليه تحاشياً لدلالة الشك الموهمة لمعانٍ غير لائقة بجناب الباري ﷻ، ومن ذلك ما ذكره فيما يأتي:

- النموذج الأول: قوله ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمَحٍ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [التحل: ٧٧].

تداول المفسرون ضمن هذه الآية جملة من الدلالات لـ "أو" في قوله: ﴿أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾، نذكرها فيما يأتي:

- أهما بمعنى "بل"، والتقدير: أمر الساعة كلمح البصر، بل هو أقرب من لمح البصر، وهو اختيار يحيى بن سلام وابن أبي زمنين في تفسيريهما^(٢). ونسبه أبو حيان إلى الفراء^(٣). وقد ردّ أبو حيان وغيره هذه القول واعتبروه غير صالح من حيث إن "الإضراب على قسمين كلاهما لا يصح هنا؛ أما أحدهما: فأن يكون إبطاً للإسناد السابق، وأنه ليس هو المراد، وهذا مستحيل هنا؛ لأنه يُؤول إلى إسناد غير مطابق، والثاني: أن يكون انتقالاً من شيء إلى شيء من غير إبطال لذلك الشيء السابق، وهذا مستحيل هنا للتنافي الذي بين الإخبار

(١) ينظر: تفسير ابن كثير، ٣٠٥/١.

(٢) ينظر: يحيى بن سلام، تفسير يحيى بن سلام، تح/هند شليبي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٠١، ٢٠٠٤م، ٧٨/١. وأبو عبد الله محمد بن عبد الله المريّ (ابن أبي زمنين)، تفسير القرآن العزيز، دار الفاروق الحديثة، القاهرة،

ط: ٠١، ٢٠٠٢هـ، ٤١٢/٢.

(٣) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ٥٧٣/٦.

بكونه مثل لمح البصر في السرعة، والإخبار بالأقربية؛ فلا يمكن صدقهما معا^(١).
 - أنّ "أو" في الآية بمعنى التخيير المنسوب إلى المخاطب، والتقدير: إن شئت أيها
 المخاطب - وأنت المدرك لمدى قدرة الله العظيمة - شبّهت سرعة قيام الساعة بكونها كلمح
 البصر، أو بكونها أسرع من ذلك وأقرب^(٢).
 وقد استبعد غير واحدٍ من المفسرين والنحويين هذه الدلالة، ووجهها ذلك بأنّ التخيير لا
 يصحُّ بين شيئين الواقع أحدهما^(٣)؛ إذ الواقع في حقيقة الأمر عند قيام الساعة، أن يحصل ذلك
 إمّا على الحالة الأولى (لمح البصر)، أو على الحالة الثانية (أقرب من لمح البصر)؛ فلا يبقى إذن
 وجه للتخيير.

- أمّا الدلالة التي اختارها كثيرٌ من أهل التفسير ورجّحوها على غيرها، فهي دلالة الإبهام؛
 وذلك لانتفاء المآخذ عليها. وهو اختيار الزجاج، وتبعه على عليه أبو حيان، حيث يقول:
 "و(أو) هنا للإبهام على المخاطب كقوله: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾، وقوله:
 ﴿أَتَيْهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا﴾، وهو تعالى قد علم عددهم، ومتى يأتيها أمره، كما علم أمر
 الساعة، لكنّه أجهّم على المخاطب، وكون (أو) هنا للإبهام ذكره الزجاج هنا^(٤).
 ولا يُشكل على دلالة الإبهام في الآية أن يقال: إنّ إقامة الساعة ليست حال تكليف؛
 فيكون الإبهام على المخاطب في ذلك زمان وقوعها، وهو ليس زمان تكليف.
 فإنّ الإبهام وقع وقت الخطاب المتقدّم على أمر الساعة، لا وقت الإتيان بها، كما إنّه
 ليس من شرط الإبهام على المخاطب في الإخبار عن شيءٍ اتّخاذ زمان الإخبار وزمان وقوع
 ذلك الشيء^(٥).

(١) أبو حيان، البحر المحيط، ٥٧٣/٦.

(٢) ينظر: التفسير الوسيط، ٦٥٨/٥.

(٣) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ٥٧٣/٦. وابن هشام، مغني اللبيب، ٧٧/١.

(٤) أبو حيان، البحر المحيط، ٥٧٣/٦.

(٥) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ٢٠ / ٢٥٠. وأبو حيان، البحر المحيط، ٥٧٣/٦.

- النموذج الثاني: قوله : ﴿فَلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فُلِ اللَّهِ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]^(١).

ضمن هذه الآية مذهبان لأهل التفسير:

- أحدهما: أنّ "أو" دالة على معنى الواو، وهو مذهب أبي عبيدة والفراء، والتقدير على ذلك: وإنا على هدى وإياكم لفي ضلال مبين^(٢). واستدلوا عليه بقول جرير:

أثعلبة الفوارس أو رياحا عدلت بهم طهية والزبابا^(٣)

- والثاني: أنّ "أو" في الآية على بابها في كونها لأحد الشيئين، لا على سبيل الشك، بل للإبهام على المخاطب، وهو أسلوب توظفه العرب في مثل هذا، وحقيقته إخفاء الأمر على السامع مع علم المخبر به. ونُسب هذا القول لعامة البصريين، واختاره الطبري وأبو حيان في تفسيريهما^(٤).

ولم يكتف الطبري بمجرد تبني هذا المذهب، بل راح يردُّ المذهب الأول وينكره، معتبراً أنّ السياق يمنع أن تكون "أو" هنا بمعنى الواو التي هي لمطلق الجمع، فيصحّ على هذا المعنى اختيار أحد الأمرين كما يصحُّ اختيارهما معاً جميعاً؛ وهذا ممتنع، وهو - كما ذكر الطبري - قولٌ من لا يبصر العربية، فيجعل "أو" بمنزلة الواو^(٥).

كما نجد أبا حيان يستفيض في تحرير دلالة "أو" على معنى الإبهام، من خلال إضافته أبعداً بلاغية على تلك الدلالة، تعمل على إثراء مقصد الآية ومغزاها، حيث يقول: "ومعلومٌ أنّ من عبد الله ووحدّه هو على الهدى، وأنّ من عبد غيره من جماد أو غيره في ضلال. وهذه

(١) معنى الآية: "قل أيها الرسول للمشركين: من يرزقكم من السماوات بالمطر، ومن الأرض بالنبات والمعادن وغير ذلك؟ فإنهم لا بدّ أن يُقرُّوا بأنّه الله، وإن لم يُقرُّوا بذلك فقل لهم: الله هو الرزاق، وإنّ أحدَ الفريقين ممّا ومنكم لعلَى هدى متمكّن منه، أو في ضلال بيّن منغمس فيه". ينظر: التفسير الميسر، ص: ٤٣١.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي، ٢٩٩/١٤.

(٣) البيت من الوافر، وهو لجرير يهجو الفرزدق؛ فثعلبة ورياح من قوم جرير، وطهية والخشاب من قوم الفرزدق، فهو ينكر عليه أن يجعل أهله في منزلة أهل جرير. ينظر: محمد حسن شرّاب، شرح الشواهد الشعرية في أمّتهات الكتب النحوية، ١٦١/١.

(٤) ينظر: تفسير الطبري، ٤٠٢/٢٠. وأبو حيان، البحر المحيط، ٥٤٦/٨-٥٤٧.

(٥) ينظر: تفسير الطبري، ٤٠٣/٢٠.

الجملة تضمّنت الإنصاف واللطف في الدعوى إلى الله، وقد علم من سَمِعها أنّها جملة اتّصافٍ، والردّ بالتورية والتعريض أبلغ من الردّ بالتصريح، ونحوه قول العرب: أخزى الله الكاذب مَنّي ومنك، يقول ذلك من يتيقّن أنّ صاحبه هو الكاذب" (١).

ثمّ عبّر أبو حيّان عن هذا المنحى البلاغيّ باصطلاحٍ يسمّى في علم البيان استدراج المخاطب (٢)؛ "وهو فن يعتبر من البلاغة محورها الذي تدور عليه، لأنّه يستدرج الخصم ويضطره إلى الإذعان والتسليم والعزوف عن المكابرة واللجاج؛ فإنّه لما ألزمهم الحجّة خاطبهم بالكلام المنصف الذي يقول من سمعه للمخاطب به قد أنصفك صاحبك" (٣).

٣- دلالة التفصيل:

ترد "أو" التفصيليّة بعد كلامٍ مجملٍ، فتعملُ على تفصيله وتقسيمه، وقد وردت هذه الدلالة في جملة من نصوص القرآن، نستعرض بعضها في ما يأتي:

- النموذج الأوّل: قوله ﷻ: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصْبَعَهُمْ وِجْءًا أَذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ١٩].

اختلف المفسّرون في تحديد دلالة "أو" في قوله: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ﴾ اختلافًا شديدًا، عدّد أقوالهم ابن الجوزي في "زاد المسير" (٤) على النحو الآتي:

- أنّها دالّة على التخيير، والمعنى: تخيير المخاطب بين ضرب المثل الأوّل أو الثاني.
- أنّها دالّة على الإبهام، أي: أنّ الله أبهم على عباده تشبيّههم بهؤلاء أو بهؤلاء.
- أنّها للشكّ في حقّ المخاطبين، بمعنى أنّ الناظر يشكّ في تشبيّههم.
- أنّها للتفصيل، والمراد: أنّ الناظرين في حال هؤلاء؛ منهم من يشبّههم بحال المستوقد الذي هذه صفته، ومنهم من يشبّههم بأصحاب صيّب هذه صفته. وهو اختيار أبي حيّان كما

(١) ينظر: أبو حيّان، البحر المحيط، ٥٤٧/٨.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ٥٤٧/٨.

(٣) محيي الدّين درويش، إعراب القرآن وبيانه، ٩٢/٨.

(٤) ينظر: ابن الجوزي، زاد المسير، ٣٨/١-٣٩.

سيأتي^(١).

- أُمَّهَا دَالَّةٌ عَلَى مَعْنَى "بَل" الْإِضْرَابِيَّةِ. وَالتَّقْدِيرُ: بَلْ حَالَهُمْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ.
- أُمَّهَا دَالَّةٌ عَلَى مَعْنَى "الْوَاوِ"، وَتَكُونُ فِي هَذِهِ الْحَالِ دَالَّةً عَلَى مَثَلٍ كَمَا دَلَّتْ عَلَيْهِ مَا قَبْلَهَا. وَهُوَ مَذْهَبُ الطَّبْرِيِّ فِي تَفْسِيرِهِ^(٢). وَاسْتَدَلَّ عَلَيْهِ بِقَوْلِ جَرِيرٍ:

نَالَ الْخِلَافَةَ أَوْ كَانَتْ لَهُ قَدْرًا كَمَا أَتَى رَبُّهُ مُوسَى عَلَى قَدْرِ^(٣)

كَمَا أَنَّ ثَمَّةَ قَوْلًا آخَرَ لِزَمَخْشَرِيِّ وَهُوَ:

- أَنَّ "أَوْ" فِي الْآيَةِ لِلِإِبَاحَةِ، وَالْمُرَادُ: فَبِأَيْتِهِمَا مَثَلْتَهَا فَأَنْتَ مُصِيبٌ، وَإِنْ مَثَلْتَهَا بِهَمَا جَمِيعًا فَكَذَلِكَ. وَهُوَ ظَاهِرٌ كَلَامِهِ فِي تَفْسِيرِهِ^(٤).

وَقَدْ سَبَقَ أَنَّ أَبَا حَيَّانَ اخْتَارَ أَنْ تَكُونَ "أَوْ" هُنَا دَالَّةً عَلَى التَّفْصِيلِ وَالتَّنْوِيعِ، وَفِي الْوَقْتِ ذَاتِهِ نَجَدَهُ يَرُدُّ سَائِرَ الدَّلَالَاتِ الْآخَرَى، وَيُدْحِضُهَا؛ مَعْتَبِرًا أَنَّهُ لَا ضَرُورَةَ تَدْعُو إِلَى التَّمَسُّكِ بِوَاحِدَةٍ مِنْهَا^(٥).

نَقُولُ وَإِنْ كَانَ مَذْهَبُ دَلَالَةِ التَّفْصِيلِ فِي الْآيَةِ السَّالِفَةِ مِنْ أَشْهَرِ أَقْوَالِ الْمُفَسِّرِينَ، وَأَكْثَرِهَا تَدَاوُلًا بَيْنَهُمْ، إِلَّا رَدًّا مَا عَدَاهَا مِنَ الْأَقْوَالِ السَّالِفَةِ جَمِيعًا يَحْتَاجُ إِلَى، وَمِنْ ذَلِكَ مَا اسْتَدَّ إِلَيْهِ فِي إِبْطَالِ الْقَوْلِ بِدَلَالَةِ الْإِبَاحَةِ، وَهُوَ أَنَّهَا تَكُونُ فِي الْأَمْرِ وَمَا فِي مَعْنَاهُ، وَالْجُمْلَةُ الْقُرْآنِيَّةُ الَّتِي بَيْنَ أَيْدِينَا جُمْلَةٌ خَبَرِيَّةٌ خَالِصَةٌ^(٦).

فَقَدْ أَنْكَرَ عَدِيدُ الْمُفَسِّرِينَ هَذَا التَّوْجِيهَ عَلَى أَبِي حَيَّانَ، وَاعْتَبَرُوهُ مَخَالَفًا لِلْمَتَدَاوُلِ ضَمَّنَ النَّصَّ الْقُرْآنِيَّ الَّذِي وَرَدَتْ فِيهِ "أَوْ" فِي الْخَبَرِ كَثِيرًا. حَيْثُ يَقُولُ الشَّهَابُ الْخَفَاجِيُّ: "وَلَيْسَ مَا ذَكَرَهُ بُوَارِدٌ؛ لِأَنَّ النَّحَاةَ اخْتَلَفُوا فِي (أَوْ) الَّتِي لِلِإِبَاحَةِ أَوْ التَّخْيِيرِ؛ فَقِيلَ إِنَّهَا تَخْتَصُّ بِالطَّلَبِ، وَذَهَبَ كَثِيرٌ مِنَ النَّحَاةِ إِلَى أَنَّهَا لَا تَخْتَصُّ بِهِ فَتَكُونُ فِي الْخَبَرِ كَثِيرًا، وَهُوَ مَذْهَبُ الزَّمَخْشَرِيِّ"^(٧).

(١) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ١/١٣٨.

(٢) ينظر: تفسير الطبري، ١/٣٣٦-٣٣٧.

(٣) البيت من البسيط، وهو لجرير بن عطية يمدح عمر بن عبد العزيز، و"أو" فيه بمعنى الواو. ينظر: محمد حسن شراب،

شرح الشواهد الشعرية في أمهات الكتب النحوية، ١/٤١٤-٤١٥.

(٤) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ١/٨١.

(٥) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ١/١٣٨.

(٦) ينظر: المصدر نفسه، ١/١٣٨.

(٧) الشهاب الخفاجي، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، دار صادر بيروت، دط، دت، ١/٣٩١.

فيعلم بذلك قوّة ما اختاره الزمخشريّ، بالنظر إلى ما نبّهنا إليه من عدم امتناع ورود "أو" في سياق الخبر، وكذا بالنظر إلى عدم امتناع تمثيل حال المنافقين بإحدى القصتين التمثيليتين أو بكليتهما جميعاً.

كما علّم أيضاً قوّة ما رجّحه أبو حيّان أيضاً، خصوصاً عند نظرنا إلى ما استند إليه من قرائن السياق؛ وذلك أنّ المنافقين الذين وردت الآية في تقرير حالهم؛ منهم من حاله كحال المستوقدِ ناراً؛ وهي حالٌ من لا يمكنه الخلاص، ومنهم من حاله حال ذوي صيّبٍ؛ الذي قد يتمكّن من الخلاص بالتوبة على بُعدٍ^(١).

- النموذج الثاني: قوله : ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤٣].

خلفت دلالة "أو" في قوله: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ﴾ أثراً فقهياً، تمثل في الخلاف الذي تداوله بعضُ المفسرين، وحرّروا القول فيه وفقاً لمذهبين حول دلالة "أو" هما^(٢):

- دلالتها على معنى الواو؛ فيصير مدلول الآية إن كنتم مرضى أو على سفرٍ وجاء أحد منكم من الغائط فتيمّموا؛ فالسبب الموجب للتيمّم على هذا هو الحدث لا المرض والسفر، فدلّ ذلك على عدم جواز التيمّم إلا في المرض والسفر في حالة فقدان الماء، وأنّه لا يجوز ذلك للحاضر الصحيح إذا فقد الماء^(٣). وهو مذهب مالك والشافعي^(٤).

- دلالتها على التفصيل والتنويع؛ أي أنّ التيمّم يُباح في الحالات الثلاث المذكورة في الآية؛ اثنتان منهما مَظَنَّتَانِ، وهما: المرضُ والسفرُ؛ فالمرضُ مظنةٌ للتضرّر باستعمال الماء، والسفر

(١) ينظر: تفسير البيضاوي، ٧١/٤، وأبو حيّان، البحر المحيط، ١٣٨/١.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي، ٢٢٠/٥.

(٣) غير أنّ جوازه للحاضر يؤخذ من نصوصٍ شرعيةٍ أخرى. فقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه تيمم في الحضر كما في الصحيحين وغيرهما، ووردت الأدلة الدالة على مشروعية التيمم سواء كان حاضراً أو مسافراً صحيحاً أو مريضاً.

ينظر: محمد بن علي الشوكاني، السيل الجرار المتدفّق على حدائق الأزهار، دار ابن حزم، بيروت، ط: ١، ص:

٨٠.

(٤) ينظر: أبو القاسم بن جزّي، التسهيل لعلوم التنزيل، تح/عبد الله الخالدي، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط:

١، ١٤١٦هـ، ص: ١٩٣.

مظنّة عدم الماء، فإن وُجدت الحقيقة في هاتين المظنّتين جازَ التيمّم، وإلا فلا^(١). ويكون الكلام على هذا القول بتقدير محذوف يدلُّ عليه ما بعده. وتأويل الآية: وإن كنتم مرضى أو على سفر، وأصابكم جنابة، أو ما ينقض الوضوء، فتيّموا، أو أصابكم ما ينقض الوضوء أو ما يُحدث جنابة فلم تجدوا ماءً فتيّموا^(٢).

وقد رجّح ابن جزيّ هذا القول الأخير (دلالة أو على التفصيل) لاعتبارين:

- الأوّل: أن جعل "أو" بمعنى الواو إخراج لها عن أصلها وذلك ضعيف.
- والآخر: أن إبقاء "أو" على أصلها في الدلالة على التفصيل يتضمّن فائدة إباحة التيمّم للحاضر الصحيح إذا عدِم الماء^(٣).

ويصحّ القرطبيّ هذا القول أيضاً بعد إيراده لكلا المذهبين، معتبراً أنّ لـ"أو" دلالتها التي تميّزها عن دلالة "أو"؛ فلا يمكن بحالٍ إخراجها عن أصل دلالتها إلا في المقام الذي يصلح فيه ذلك^(٤).

كما نجد أبا زهرة يرجّح هذا المذهب باستناده إلى براعة التقسيم وحُسنه وفقاً للتقدير المتقدّم حيث يقول: "ويكون في الكلام تقسيم حسن؛ أوّله التيمّم لأجل المرض أو السفر وشحّ الماء، والثاني التيمّم في حال الإقامة إذا لم يوجد الماء، ويكون قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ متصلاً بحال السلامة والإقامة، وهو معقول، إذ المرض يُسوّغ التيمّم ولو كان ماءً، والمسافر قد يجد الماء ولكن يحتاج إليه للشرب، والإقامة التي لا يكون فيها الماء، ويكون فقده هو المبرّر وحده"^(٥).

فاجتمع لدينا ضمن دلالة "أو" هنا على التفصيل والتقسيم - حسب ما تقدّم - ثلاث

فوائد:

- الأولى: بقاء الدلالة الأصليّة لـ"أو".

(١) ينظر: عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، روائع التفسير (الجامع لتفسير الإمام ابن رجب الحنبلي)، تح/طارق عوض الله، دار العاصمة، السعودية، ط: ٢٠٠١، م، ٤٠١/١.

(٢) ينظر: محمد أبو زهرة، زهرة التفاسير، ١٦٩٥/٤.

(٣) ينظر: ابن جزيّ، التسهيل لعلوم التنزيل، ص: ١٩٣.

(٤) ينظر: تفسير القرطبي، ٢٢٠/٥.

(٥) محمد أبو زهرة، زهرة التفاسير، ١٦٩٥/٤.

- براعة التقسيم وحسنه.

- معنيّ فقهيّ زائد (إباحة التيمّم للحاضر الصحيح الفاقد للماء).

- النموذج الثالث: قوله: ﴿إِنَّمَا جَزَأُؤُا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنَبَّأُوا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣].

والذي عليه جمهور الفقهاء أنّ هذه الآية نزلت في المحاربين أو قُطِّع الطُّرُق؛ وهم كلُّ من خَرَجَ على النَّاسِ في الطُّرُقِ والمساراتِ يقطعون السَّبِيلَ ويقتلون ويغصبون المالَ بِقُوَّةِ السِّلَاحِ، جَهَارًا مِنْ غَيْرِ تَخَفٍ^(١). وقد اختلفوا في العقوبات المتضمّنة في الآية، والمسألة على من فعل ذلك، هل هي على الترتيبِ وبقدر ما جناهُ هؤلاء من الإفسادِ والجورِ، أم هي على التخييرِ فيختارُ إمامُ المسلمين ما يكونُ مناسباً من تلك العقوبات؟ وسبب الخلافِ راجعٌ إلى اختلافهم في دلالة "أو" في الآية؛ هل تُفيدُ التخييرَ أم التنويعَ والتفصيلَ؟^(٢). وفي المسألة مذهبان للمفسرين هما:

- المذهب الأول: ذهبت طائفة من السلف والأئمة إلى أنّ الإمامَ مخيَّرٌ فيهم بين القتلِ والصِّلْبِ، والقطعِ والنَّفْيِ؛ لأنَّ "أو" تقتضي التخييرَ، وهذا قولُ سعيد بن المسيّب، وعطاء، ومجاهد، والحسن، والضحاك، والنخعيّ، وأبي الزناد، وأبي ثور، وداود^(٣). فكان مستند أصحاب هذا القول إذن على دلالة "أو" الظاهرة وهي التخييرُ كما في نظائر ذلك من القرآن^(٤).

- المذهب الثاني: أنّ ما تضمّنته الآية من العقوبات يقع على الترتيبِ والتفصيلِ على قدر جنابة المحارب، وهو مذهب جماهير العلماء والمفسرين^(٥). وصرّفوا "أو" عن دلالتها الظاهرة وهي التخيير إلى دلالة من دلالاتها الفرعية وهي التنويع والتفصيل، وأنّ هذه العقوبات على ترتيب الجرائم وليست على التخيير، بقريظة ما عهد من أسلوب القرآن أنّ ما أُريد به التخييرُ

(١) ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح/محبّ الدّين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ، ١١٠/١٢.

(٢) ينظر: عبد الله الطيّار، وعبد الله المطلق، ومحمد الموسى، الفقه الميسر، ٧/١٨١-١٨٢.

(٣) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ١١/٣٤٦. وتفسير ابن كثير، ٣/١٠٠.

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير، ٣/١٠٠.

(٥) ينظر: المصدر نفسه، ٣/١٠٠. والبغويّ، معالم التنزيل، ٣/٤٩. وأبو زهرة، زهرة التفاسير، ٤/٢١٥٢.

بُدى فيه بالأخف ككفارة اليمين، وما أريدُ به الترتيبُ بُدى فيه بالأغلظ ككفارة الظهار والقتل^(١).

كما أن جعل "أو" في هذه الآية للتفصيل أولى من جعلها للتخيير؛ لأننا إذا تتبعنا كلام النحاة نجدُهم يجعلون "أو" للتخيير بعد الطلبِ غالباً، وذلك واضحٌ من أمثلتهم. وقد صرح ابنُ هشامٍ بذلك فقال: "وهي الواقعةُ بعد الطلبِ"^(٢).

وحيثُ إنَّ "أو" لم تقع بعد طلبٍ في هذه الآية، فإنَّ حملها على التفصيلِ أولى من الناحية النحويَّة، وكذلك من الناحية الشرعيَّة؛ لأنَّ القاعدةَ العامَّةَ في التشريع الإسلاميَّ أنَّ العقوبة تكونُ بمقدارِ الجناية^(٣).

ويمكنُ الاحتجاج لهذا المذهب الذي يستند إلى دلالة "أو" على التفصيل والتنويع، بما ترمي الشريعة إلى تحقيقه من العدل والإنصاف في ترتيب العقوبات بحسب عظم الجناية. وهذا ما أشار إليه أبو زهرة حين قال: "والحجة لهذا الرأي الآثار المروية عن الصحابة، والفقهاء في الموضوع أنَّ هذه العقوبات لجرائم مختلفة المراتب، فيجب أن تكون تابعة لقوة الجريمة، وليس من المعقول أنَّ جريمة الاتفاق والإرهاب تتساوى مع الإرهاب والقتل بالفعل، أو الإرهاب والقتل والسلب، أو الإرهاب والسلب بالفعل، فالعدالة تُوجب ذلك التنويع؛ وعلى ذلك يكون التخيير المأخوذ من كلمة (أو) هو لتنويع العقاب وليس لمطلق التخيير، وإلا كان مؤدَّى التخيير أنه يجوز للإمام أن يكتفي بنفي الجناة إذا قتلوا أو سرقوا، وأنَّ ذلك باطلٌ بالإجماع؛ لأنَّ السرقة تُوجب القطع، فكيف بالسرقة الكبرى التي يكون فيها ذلك التجمُّع الآثم"^(٤).

٤ - دلالة التخيير:

ترد دلالة التخيير في سياق الأمر أو الطلب؛ فإذا ورد أمرٌ أو طلبٌ للقيام بأحد شيئين كان على المكلف أن يختار أحدهما دون الآخر. وقد وقع هذا كثيراً في ثنايا النصِّ القرآني، وكان له أثرٌ شرعيٌّ أو لغويٌّ ضمن دلالة جملة من الآيات، نذكر منها ما يأتي:

(١) ينظر: محمد بن صالح بن عثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، دار ابن الجوزي، ط: ٠١، ١٤٢٨، ٣٧٨/١٤.

(٢) مغني اللبيب، ابن هشام، ص: ٧٤/١.

(٣) الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة، حسين العوايشة، دار ابن حزم، بيروت، ط: ٠١، ١٤٢٩هـ، ١٢٦/٦-١٢٧.

(٤) ينظر: أبو زهرة، زهرة التفاسير، ٢١٥٢/٤.

- النموذج الأول: قوله عَلَيْكُمْ: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَعْبَرَةَ طَعَامٍ مَّسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾ [المائدة: ٩٥]^(١).

ذكر المفسرون ضمن هذا النص القرآني خلافاً فقهياً نتج عن الخلاف في دلالة "أو" التي عطفت ثلاث كفارات مترتبة على من قتل صيداً عمدًا؛ فهي معطوفة على وجه التخيير أم الترتيب؛ وقد تداولوا بذلك مذهبين:

- الأول: أن الكفارات الثلاث على الترتيب؛ فإذا لم يجد الهدي، اشترى طعاماً، وإن كان معسراً صام. وهو مذهب لبعض السلف، كالشعبي والنخعي ومجاهد^(٢)، واحتجوا بدلائل سياقية منها:

* أن المراد هو الترتيب؛ لأن الواجب هاهنا شرع على سبيل التغليظ بدليل قوله: ﴿لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾ والتخيير يُنافي التغليظ^(٣).

* إنما دخلت "أو" لبيان أن الجزاء لا يعدو أحد هذه الأشياء.

* أن كفارات أخرى شرعت للترتيب فقيس هذه الكفارة عليها^(٤).

- والثاني: أن الكفارات الثلاث على التخيير؛ وذلك بين إخراج النضير من الأنعام، والصيام، والإطعام. وهو مذهب جماهير المفسرين والفقهاء^(٥)، واحتجوا لقولهم بعدة قرائن سياقية لغوية وشرعية منها:

(١) معنى الآية: يا أيها المؤمنون، لا تقتلوا صيد البر، وأنتم محرمون بحج أو عمرة، أو كنتم داخل الحرم ومن قتل أي نوع من صيد البر متعمداً فجزاء ذلك أن يذبح مثل ذلك الصيد من بهيمة الأنعام: بعد أن يُقَدَّرَ اثنان عدلان، أو أن يشتري بقيمة مثله طعاماً يُهديه لفقراء الحرم، أو يصوم بدلا من ذلك يوماً، فَرَضَ اللهُ عليه هذا الجزاء؛ ليلقى بإيجاب الجزاء المذكور عاقبة فعله. ينظر: التفسير الميسر، ص: ١٢٤.

(٢) ينظر: تفسير السمعاني، ٦٧/٢. وتفسير البغوي، ٨٥/٢.

(٣) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ٤٣٦/١٢.

(٤) ينظر: القاسمي، محاسن التأويل، ٢٥٤/٤.

(٥) ينظر: ابن الجوزي، زاد المسير، ٥٨٧/١. وابن جزئي، التسهيل لعلوم التنزيل، ٢٤٤/١.

* أنه جيء بلفظ "أو"؛ ودلالاتها الأصلية هنا التخيير؛ إذ قد وردت في سياق تكليفي^(١).

* أجيب على الاحتجاج الأول لأصحاب المذهب الآخر بأن إخراج المثل ليس أقوى عقوبة من إخراج الطعام؛ فالتخيير لا يقدر في القدر الحاصل من العقوبة في إيجاب المثل^(٢).
الحاصل مما سبق تحريره في مسالك المسألة المتقدمة، أن للسياق الأثر البالغ في تحديد الدلالة المثلى لـ"أو"، فكلا الفريقين يحتج بالقرائن السياقية المختلفة، مقامية أو مقالية، وكذلك الأمر في سائر ما اختلف فيه لتحديد الدلالة المناسبة والدقيقة لهذه الأداة ضمن مواضع أخرى من النص القرآني^(٣). ويمكن تلخيص ما تقدم في الإطار الآتي:

الأداة "أو"	مذهب القائلين بدلالاتها على الترتيب	مذهب القائلين بدلالاتها على التخيير
القرينة السياقية	﴿لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾ والتخيير يُنافي التغليب	إذا وردت "أو" في سياق الطلب والتكليف فالأصل فيها التخيير
أثر ذلك في الأحكام	على المكلف أن يلتزم الترتيب المذكور في أداء الكفارة	المكلف مخير في تنفيذ الكفارة بين الحالات الثلاث

كما يمكن الإشارة إلى تلك اللمحة البيانية التي أثارها الرازي أثناء حديثه عن هذه الآية؛ فقد لَمَحَ ضمن دلالة التخيير نسقاً بيانياً بديعاً، أدت فيه "أو" دور الانتقال من حالة ثقيلة على الطبع البشرية إلى حالة مماثلة في الثقل وإن خالفتها في الشكل، والغرض في الأخير تأديب النفس وردعها عن العود إلى الجرم المنهني عنه.

يقول الرازي: "إِنَّمَا سَمَّى اللَّهُ تَعَالَى ذَلِكَ وَبِأَلَّا لِأَنَّهُ خَيْرٌ بَيْنَ ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ: ائْتَانِ مِنْهَا تُوجِبُ تَنْقِيسَ الْمَالِ، وَهُوَ ثَقِيلٌ عَلَى الطَّبْعِ، وَهُمَا الْجِزَاءُ بِالْمِثْلِ وَالْإِطْعَامُ، وَالثَّلَاثُ: يَوْجِبُ إِيْلَامَ الْبَدَنِ

(١) ينظر: القاسمي، محاسن التأويل، ٢٥٤/٤.

(٢) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ٤٣٦/١٢.

(٣) ومن ذلك الآيتان: ١٩٦ من سورة البقرة، و٨٩ من سورة المائدة.

وهو الصوم، وذلك أيضًا ثقيل على الطبع، والمعنى: أنه تعالى أوجب على قاتل الصيد أحدَ هذه الأشياء التي كلُّ واحد منها ثقيل على الطبع حتى يحتزِر عن قتل الصيد في الحرم وفي حال الإحرام^(١).

- النموذج الثاني: قوله : ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ۖ أَوْ خَلْفًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي ضُدُورِكُمْ ۚ سَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا ۚ قُلِ الَّذِينَ بَطَرَكُم مِّنْ أَوَّلِ مَرَّةٍ ۖ﴾ [الإسراء: ٥٠-٥١]^(٢).

لا شكَّ أنَّ "أو" في الموضعين من هذه الآية تنصرف في الظاهر للدلالة على التخيير؛ لكونها واردةً في سياق الأمر والطلب، وعدم إمكانية الجمع بين هذه الأمور المحيِّر بينها. وهو مؤدَّى ما يومئ إليه كلام الإمام مجاهد بن جبر حين يقول: "ما شئتم فكونوا حجارةً، أو حديدًا، أو سماءً، أو أرضًا، أو جبلًا سيعيدكم الله كما كنتم"^(٣).

فقد ردَّ الأمر إلى المشيئة الدالة صراحةً على التخيير، غير أنَّ ثمة دلالةً كامنةً خلف دلالة التخيير يُرشد إليها السياق وهي دلالة التعجيز التي نبه عليها القرطبي^(٤)؛ إذ معلومٌ أنَّ الخطاب موجَّهٌ إلى منكري البعث في مقام ردِّ معتقدتهم هذا، من خلال إثبات عجزهم وضعفهم، وأنَّ الله قادرٌ إلى إماتتهم وإحيائهم إن فُدرَّ أنَّهم صاروا أصلب شيءٍ في الوجود.

وإن كان القرطبي يقرّر أنَّ دلالة "أو" البعيدة هي التعجيز، إلَّا أنَّ جمعًا من أهل التفسير يرُدُّون هذه الدلالة، ويثبتون دلالةً أدقَّ وأدلَّ على مراد هذا النصِّ القرآني؛ وهو أنَّ الطلب موجَّهٌ إلى المخاطبين على جهة التوهم والاستشعار. وفي هذا يقول ابن عطية بعد إيراد دلالة التعجيز: "وفي هذا عندي نظر: وإتاما التعجيز حيث يقتضي بالأمر فعل ما لا يقدر عليه

(١) الرازي، مفاتيح الغيب، ٤٣٧/١٢.

(٢) معنى هذا النصِّ القرآني: قل لهم -أيها الرسول- على جهة التعجيز: كونوا حجارة أو حديدًا في الشدة والقوة، إن قدرتم على ذلك، أو كونوا خلقتًا يعظم ويُستبَعَد في عقولكم قبوله فيقولون -منكرين-: من يرُدُّنا إلى الحياة بعد الموت؟ قل لهم: يعيدكم ويرجعكم الله الذي أنشأكم من العدم أول مرة. ينظر: التفسير الميسر، ٢٨٦/١-٢٨٧.

(٣) الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن، ١١١/٣.

(٤) ينظر: تفسير القرطبي، ٢٧٤/١٠.

المخاطب، كقوله تعالى: ﴿بَادِرْهُوَ عَنِ أَنْفُسِكُمْ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٦٨] ونحوه، وأما هذه الآية فمعناها: كونوا بالتوهم والتقدير كذا وكذا^(١).

وهذا ما ارتضاه أيضاً أبو جعفر النحاس وفهم على منواله نصّ مجاهد المتقدم، واعتبره قولاً حسناً، وأنه يتضمّن إشارةً إلى كونهم "لا يستطيعون أن يكونوا حجارةً، وإنما المعنى أنهم قد أفرؤوا بخالقهم وأنكروا البعث، فقليل لهم: استشعروا أن تكونوا ما شئتم فلو كنتم حجارةً أو حديداً لبعثتم كما خلقتهم"^(٢).

كما أثارت "أو" في هذه الآية أيضاً صورةً بيانيةً أخرى، نبّه عليها المفسرون، وهي الإشارة إلى الترقّي من أمرٍ إلى آخر أشدّ منه، وما يومئ إليه ذلك من دلالات عميقة، وأسرارٍ بديعة؛ فقد ذكر أبو حيان أنه "بدأ أولاً بشيءٍ صلبٍ، ثمّ ذكر على سبيل الترقّي الأصلب منه ثمّ الأصلب من الحديد، ولم يُعيّن بل ترك ذلك إلى أفكارهم وجولانها فيما هو أصلب من الحديد؛ والمراد افترضوا أنفسكم شيئاً من هذه فإنّه لا بدّ لكم من البعث على أيّ حال كنتم"^(٣).

ومن إيماءات صورة الترقّي بـ"أو" في هذه الآية ما أبدع في توجيهه ومناقشته محيي الدين درويش في دروب تلك الصورة، إذ يقول: "فانظر إلى التخيير في هاتين الآيتين وصحة التقسيم وحسن الترتيب في الانتقال، على طريق البلاغة، من الأدنى إلى الأعلى حتّى بلغ سبحانه النهاية في أوجز إشارةٍ وأعذب عبارة؛ حيث قال بعد الانتقال من الحجارة: ﴿أَوْ حَدِيداً﴾ فانتقل من الحجارة إلى ما هو أصلب منها وأقوى، ثم قال بعد ذلك: ﴿أَوْ خَلْفاً مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ﴾ غير حاصر لهم في صنف من الأصناف، وتصوّر أيها القارئ بعد ذلك المعنى كيف يتكامل ويشرق في النفس إشراقاً تعرّق النفس فيه؛ أي أنكم تستبعدون أن يُجدد الله خلقكم، ويردّه إلى حال الحياة وإلى رطوبتها وغضاضتها بعد ما كنتم عظاماً يابسة؛ وذلك ديدنكم في الإنكار، ودأبكم في العناد؛ فهبّكم لم تكونوا عظاماً بل كنتم أقسى منها وأصلب وأبعد عن رطوبة الحياة، هبّكم حجارةً طبيعتها القساوة والصلابة، بل هبّكم حديداً وهو أشدّ أنواع المادّة بُعداً من الحياة ومنافاةً لها، بل أتّرك الأمر لكم لتتصوّروا ما هو أقسى وأصلب وأنأى

(١) ابن عطية، المحرّر الوجيز، ٤٦٢/٣.

(٢) النحاس، معاني القرآن، ١٦٣/٤.

(٣) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ٦٣/٧.

عن قبول الحياة، ممّا لا يخطر إلّا لذوي العناد من أمثالكم فإنّه لقادر على أن يردّكم إلى الحياة؛ لأنّ القادر على البدء قادر على الإعادة، بل هي أهون عليه بالنسبة لأفهامنا لا إليه تعالى. وهذا من بديع الكلام، ومُعجّزه؛ بل هو من النمط الذي استحقّ أن لا يكون من كلام البشر^(١).

٥- دلالة الإباحة:

تفترق دلالة الإباحة عن دلالة التخيير، من حيث إنّه يجوز في الإباحة الجمع بين الأمرين المعطوفين بـ"أو"، ويمتنع ذلك في التخيير. وقد ترجّحت هذه الدلالة لدى جمع من أهل التفسير في مواضع عدّة من النّصّ القرآني، كما نتج عن التباسها بغيرها من الدلالات -ضمن بعض الآيات- جملة من الآثار نذكر شيئاً منها فيما يأتي:

- النموذج الأول: قوله : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا﴾ [الإنسان: ٢٣-٢٤].

اشتهر ذكر هذه النموذج القرآني في دواوين التفسير كنموذج تمثيليّ لدلالة الإباحة في "أو"^(٢)، لكنّهم ذكروا في خضمّ تحرير الخلاف الواقع بينهم ضمن هذا الموضوع دلالةً أخرى نازعتها؛ وهي أنّ واقعة موقع واو العطف؛ وعليه فإنّنا نقف على دالتين اثنتين أوردتها الرازي^(٣) على النحو الآتي:

- دلالتها على الإباحة، كما لو قال القائل: جالس الحسن أو ابن سيرين، والمعنى أنّ كلّ واحد منهما أهلٌ أن يجالس، فإن جالست الحسن فأنت مصيب، أو ابن سيرين فأنت مصيب، وإن جمعتهما فأنت مصيب. فمراد الآية إذن: هؤلاء أهل أن يُعصى، فاعص هذا أو اعص هذا. وهو قول سيبويه، والزجاج^(٤).

(١) محيي الدّين درويش، إعراب القرآن وبيانه، ٤٥٧/٥.

(٢) ينظر: محيي الدّين درويش، إعراب القرآن وبيانه، ٤٦٥/٢. وإبراهيم الأبياري، الموسوعة القرآنية، مؤسسة سجلّ العرب، القاهرة، ١٤٠٥هـ، ٤٨٨/٤.

(٣) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ٥١٩/٩.

(٤) ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ٣٠٢/٢. وابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، ٥١/٢٠.

- أهما بمعنى واو العطف؛ إذ إنّ "أو" إذا دخلت على النفي صارت في معنى الواو، والتقدير: لا تطع آثماً ولا كفوراً. وهو قول الفراء، وأبي عبيدة^(١).

ويحاول شهاب الدين الخفاجي الانتصار للقول الأوّل وترجيحه من خلال إبطال القول الثاني، ودحض حجج القائلين به، وقد سلك في ذلك سبيلين:

- أحدهما: إبطال حجّتهم في كون "أو" إذا دخلت على النفي صارت في معنى الواو؛ حيث يقول: "وإنما يصحّ إذا اعتبر عطف النفي على النفي، لا المنفي على المنفي"^(٢).

- الآخر: استلزام معنى باطل مترتب على اعتبار "أو" دالة على معنى الواو؛ وهو "أنّه لو قيل لا تطعهما لجاز أن يطيع أحدهما؛ لكن لما قيل لا تطع أحدهما علم أنّ الناهي عن طاعة أحدهما ناهٍ عن طاعتها جميعاً"^(٣).

فهما على ذلك علاقتان اثنتان تمثّل لهما بما يأتي:

العلاقة الأولى	العلاقة الثانية
(لا تطع منهم آثماً أو كفوراً)	(لا تطع منهم آثماً وكفوراً)
١ / امتناع طاعتها معاً	١ / امتناع طاعتها معاً
٢ / امتناع طاعة أحدهما	٢ / جواز طاعة أحدهما

وهذا ما دفع الزجاج إلى عدّ العطف بـ"أو" ضمن العلاقة الأولى بليغةً، ويفسّر ذلك بقوله: "لأنتك إذا قلت: لا تطع زيداً وعمراً فجائز أن تكون نهيته عن طاعتها معاً في حال إن أطعت زيداً على حدّته لم أكن عَصَيْتُكَ، وإذا قلت: لا تطع زيداً أو عمراً أو خالداً، فالمعنى أنّ هؤلاء كلّهم أهل ألاّ يُطاع فلا تطع واحداً منهم ولا تطع الجماعة"^(٤).

(١) ينظر: الفراء، معاني القرآن، ٣/٢٢٠. وأبو حيّان، البحر المحيط، ١٠/٣٦٩.

(٢) شهاب الدين الخفاجي، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، ١/٣٩٠.

(٣) المصدر نفسه، ١/٣٩٠.

(٤) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ٢/٣٠٢.

- النموذج الثاني: قوله : ﴿فَلْادْعُوا اللَّهَ أَوْادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الإسراء: ١١٠].

اختلف المفسرون والمعربون في دلالة "أو" ضمن هذه الآية، ونتج عن خلافهم أثر شرعي متعلق بجانب من جوانب العقيدة في الله. وكان منطلق اختلافهم ابتداءً منصباً على عبارة "ادعوا" في الآية، فقد ذهبوا مذهبيين:

- الأول: أنه من الدعاء وهو السؤال والتداء، والمراد: قولوا في دعائكم: يا الله ويا الرحمن؛ ويكون إذن متعدياً إلى مفعول واحد هو قوله: الله أو الرحمن. وهذا اختيار: الطبري، وابن تيمية، وأبي حيان^(١).

- الثاني: أنه من التسمية؛ ويكون حينئذ متعدياً إلى مفعولين أولهما محذوف وثانيهما هو المذكور (الله أو الرحمن)، والتقدير سمّوه بالله أو بالرحمن، ثم حذف حرف فُضِب ما بعده. وهذا اختيار عبد القاهر الجرجاني، والزحشري، والبيضاوي وغيرهم^(٢).

وقد نشأ عن هذا الخلاف خلاف آخر حول دلالة "أو" في الآية، يندرج تحته مذهبان:

- الأول: يجح فيه أصحاب القول الأول إلى اعتبار "أو" دالة على الإباحة التي يمكن معها الجمع بين الشيئين، وهو ما يتفق ورأيهم المتقدم الذي تبوّه.

يقول الأصبهاني: " (أو) هاهنا للإباحة؛ أي: إن دعوت بأحدهما كان جائزاً، وإن دعوت بهما جميعاً كان جائزاً، وهذان الاسمان ممنوعان؛ أي: لم يتسم أحد بهما غير الله تعالى"^(٣).

- والثاني: حمل "أو" على معنى التخيير، الذي يلزم منه في عرف النحويين التسوية بين شيئين من غير جمع بينهما، وهكذا لا يمكن في حال كون الاسمين لمسمى واحد كما في هذه الآية.

وقد علل أصحاب هذا القول ممن أوجب حمل "ادعوا" على معنى "سمّوه" بأن حملها على المعنى الظاهر، والحقيقة المشهورة كما في القول الأول يلزم منه أحد أمرين؛ كلاهما محذور:

(١) ينظر: تفسير الطبري، ١٧/٥٨٠. وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦/٢١٢. وأبو حيان، البحر المحيط، ٧/١٢٦.

(٢) ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ١/٣٧٥. والزحشري، الكشاف، ٢/٧٠٠. وتفسير البيضاوي، ٣/٢٧٠.

(٣) ينظر: أبو القاسم إسماعيل بن محمد الأصبهاني، إعراب القرآن، تح/فائزة بنت عمر المؤيد، فهرسة مكتبة الملك فهد

الوطنية، الرياض، ط: ٠١، ١٩٩٥م، ص: ٢٠٦.

إمّا تغاير مدلولي المتعاطفين؛ فيلزم من ذلك أن يكون الاسمان لأكثر من مسمّى، وفي هذا إشراك بالله.

وإمّا اتحاد مدلولي المتعاطفين، والاسمان لمسمّى واحد؛ فيلزم منه عطف الشيء على نفسه، وفي هذا خللٌ يُنزّه عنه كلام الباري .

قال الجرجاني: "مَنْ نَظَرَ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ ثُمَّ لَمْ يَعْلَمْ أَنَّ لَيْسَ الْمَعْنَى فِي ادْعُوا الدَّعَاءَ، وَلَكِنَّ الذِّكْرَ بِالْإِسْمِ، كَقَوْلِكَ: هُوَ يُدْعَى زَيْدًا وَ يُدْعَى الْأَمِيرَ، وَأَنَّ فِي الْكَلَامِ مَحذُوفًا، وَأَنَّ التَّقْدِيرَ: قُلْ ادْعُوهُ اللَّهُ، أَوْ ادْعُوهُ الرَّحْمَنَ، أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى كَانَ بَغْرَضُ أَنْ يَقَعَ فِي الشَّرْكَ، مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ إِنْ جَرَى فِي خَاطِرِهِ أَنَّ الْكَلَامَ عَلَى ظَاهِرِهِ، خَرَجَ ذَلِكَ بِهِ، وَالْعِيَاذُ بِاللَّهِ تَعَالَى، إِلَى إِثْبَاتِ مَدْعُوعَيْنَ، تَعَالَى اللَّهُ عَنْ أَنْ يَكُونَ لَهُ شَرِيكٌ"^(١).

هذا المحذور الذي خشيه الجرجاني وهو إمكانية الوقوع في الشرك القوليّ في حال تبني القول الأول لا يرى أصحابه أنّه يثبت؛ إذ لا يلزم من جعل الدعاء على ظاهره وهو النداء والسؤال هذا اللازم المحذور. كما احتجوا لصحة قولهم بما يأتي:

- أنّ القول بدلالة "ادعوا" على السؤال والنداء، ودلالة "أو" تبعًا لذلك على الإباحة هو المتوافق مع سبب النزول، والأليق بجواب المعترضين فيه، وذلك في الحديث الذي يرويه ابن عباس قال: (كان النبيّ صلى الله عليه وسلم ساجدا يدعو: يا رَحْمَنُ يا رَحِيمُ، فقال المشركون: هذا يزعم أنه يدعو واحدا، وهو يدعو مثنى مثنى، فأنزل الله تعالى (قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) ... الآية)^(٢).

قال أبو حيان: "والظاهر من أسباب النزول أنّ الدعاء هنا قوله: يا رحمن يا رحيم أو يا الله يا رحمن من الدعاء بمعنى النداء والمعنى: إن دعوتكم الله فهو اسمه وإن دعوتكم الرحمن فهو صفته"^(٣).

(١) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ١/٣٧٥.

(٢) ينظر: تفسير الطبري، ١٧/٥٨٠.

(٣) أبو حيان، البحر المحيط، ٧/١٢٦.

- عبارة ﴿قَلَّهَ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ قرينة سياقية دالة على إباحة الجمع بين الأسماء المتعددة، فضلاً عن جمعه بين هذين الاسمين المختصين به تعالى، وهو ما أشار إليه الأصبهاني فيما نقلنا عنه سالفاً^(١).

- أن ما استدلل به الجرجاني وغيره من أنه لا يجوز أن يقال: ادع لي زيداً أو الأمير، إذا كان الاسمان لمسمى واحد ناتج من الوقوع في الاشتراك في هذين الاسمين مع غير المدعو من بني جنسه ممن يصح إطلاقه عليه، أمّا في هذين الاسمين الكريمين "الله" و"الرحمن" فهما مختصان به **وَعَلَى** لا يشاركه فيهما أحد ولو ادعاءً، كما نبّه عليه الأصبهاني في كلامه المتقدم إذ قال: "وهذان الاسمان ممنوعان؛ أي: لم يتسم أحد بهما غير الله تعالى"^(٢).

- أن القول الأوّل متضمّن للثاني لا العكس؛ ذلك أنّ من دعا الله دعاء النداء والسؤال فإنه سيسميه بأسمائه، وليس كلُّ من سمّاه بسائله ومناديه.

قال ابن القيم: "وهذا الذي قاله -أي الزمخشري- هو من لوازم المعنى المراد بالدعاء في الآية، وليس هو عين المراد، بل المراد بالدعاء معناه المعهود المطرد في القرآن، وهو دعاء السؤال ودعاء الثناء، ولكنّه متضمّن معنى التسمية، فليس المراد مجرد التسمية الخالية عن العبادة والطلب، بل التسمية الواقعة في دعاء الثناء والطلب؛ فعلى هذا المعنى يصحُّ أن يكون في (تدعوا) معنى تسمّوا فتأمله؛ والمعنى أيّاً ما تسمّوا في ثنائكم ودعائكم وسؤالكم"^(٣).

من خلال ما تقدّم من تحرير دلالة "أو" في الآية السالفة يتبيّن استناد كلا الفريقين إلى قرائن السياق في تركيب الآية وخارجها على النحو الذي نلخصه فيما يأتي:

الأداة "أو"	القول بدلالة "أو" على الإباحة	القول بدلالة "أو" على التخيير
معنى الآية	إن دعوتكم الله فهو اسمه وإن دعوتكم الرحمن فهو صفته	سموا بهذا الاسم أو بهذا، واذكروا إما هذا وإما هذا
القرينة السياقية	١/ سبب النزول، ٢/ ﴿قَلَّهَ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾	﴿أَيَّامًا تَدْعُوا﴾

(١) ينظر: الأصبهاني، إعراب القرآن، ص: ٢٠٦.

(٢) ينظر: أبو القاسم إسماعيل بن محمد الأصبهاني، إعراب القرآن، تح/فائزة بنت عمر المؤيد، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط: ٠١، ١٩٩٥م، ص: ٢٠٦.

(٣) ابن القيم، بدائع الفوائد، ٥/٣.

ثانياً: أثر الدلالات الفرعية لـ"أو" في التفسير

لم نقف لـ"أو" ضمن دلالات الفرعية التي تنسحب إليها بفعل قرائن السياق سوى انتقالها إلى دلالة حرفين هما: دلالتها على معنى الواو التي لمطلق الجمع، ودلالاتها على بل الدالة على الإضراب، وفيما يأتي إيراد لنماذج عن كلتا الحالتين وأثر ذلك في التفسير:

١- دلالتها على معنى الواو:

ذكر النحاة وأهل التفسير أنّ "أو" وردت بمعنى الواو في جملة من نصوص القرآن الكريم، غير أنّ استقراء تلك المواضع وتمحيصها يُظهر لنا أنّ هذه الدلالة في سائر تلك المواضع تُنازعها دلالات أخرى، قد تترجح إحداها على الأخرى في موضع دون موضع. وفيما يأتي ذكرٌ لموضعٍ من المواضع التي ترجّحت فيها دلالة الواو الواقعة -معنى- موقع "أو":

- وهو قوله: ﴿قَالُوا يَلْعَنُوكَ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ بِحِ أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ [هود: ٨٧]^(١).

اختلف النحويون ومعربو القرآن في التوجيه النحوي للعطف بـ"أو" ضمن هذه الآية؛ وقد نقل الإمام الطبري ذلك عنهم، وحاصل ما ذكره يتلخّص في الآتي:

- يرى نحاة البصرة وبعض نحاة الكوفة أنّ هناك تقديرًا في الكلام، والمعنى: أصلوئك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا، أو أن نترك أن نفعل في أموالنا ما نشاء؛ إذ لا يجوز عطف "أن نفعل" على مفعول "تأمرك"؛ لأنّ المعنى يتغيّر؛ إذ يصير التقدير: أصلوئك تأمرك أن تفعل في أموالنا. وهو خلاف المراد من الآية؛ حيث إنّ شعيب ينهاهم عن أن يفعلوا في أموالهم ما يشاءون^(٢).

- وذهب جمعٌ من نحاة الكوفة إلى وجهٍ آخر من التقدير وهو جعل الأمر كالنهى؛ أي الصلاة هنا أمرٌ ناهيةٌ، والتقدير: أصلوئك تأمرك بأن نترك عبادة الأوثان، وتنهك أن نفعل في

(١) ومعنى الآية: قالوا: يا شعيب أهذه الصلاة التي تداوم عليها تأمرك بأن نترك ما يعبد آباؤنا من الأصنام والأوثان، أو أن نمتنع عن التصرف في كسب أموالنا بما نستطيع من احتيال ومكر؟ وقالوا -استهزاءً به-: إنك لأنك الحليم الرشيد. ينظر: التفسير الميسر، ص: ٢٣١.

(٢) ينظر: تفسير الطبري، ٤٥٢/١٥. وابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، ٥٤٦/١٠.

أموالنا ما نشاء. فيكون بهذا قوله: ﴿أَنْ نَّفْعَلَ﴾ معطوفاً على ما الموصولة في قوله: ﴿مَا يَعْبُدُ﴾^(١).

وعلى الوجهين السالفين فإنَّ "أو" تكون بمعنى الواو؛ وهذا ما رجَّحه عديد المفسرين لتناسب هذه الدلالة مع ما اقترحه أهل التفسير من التقديرين المتقدمين؛ فضلاً عن تناسب دلالة الواو مع مراد الآية؛ إذ إنَّ نبيَّ الله شعيب عليه السلام أمر قومه بالأمرين جميعاً: ترك عبادة ما سوى الله وَعَلَىٰ، وترك ما يفعلونه في أموالهم بمشيئتهم على جهة الإلزام، وهذا المعنى هو أبرز المعاني التي تتوافق مع مدلول الآية ومقصودها^(٢).

إنَّ دقَّة التوجيه النحوي وخفائه ضمن هذا النصِّ القرآن دفع ابن هشام إلى تصنيفه في عداد النصوص المشكَّلة، والتي أوقع خفاؤها بعضاً من المفسرين في الزلل المتمثل في المعنى الباطل المنبَّه عليه فيما سبق؛ وفي ذلك يقول: "وها أنا موردٌ بعون الله أمثلة متى بُني فيها على ظاهر اللفظ، ولم يُنظر في مُوجب المعنى حصل الفساد، وبعض هذه الأمثلة وقع للمُعربين فيه وهم بهذا السبب، وسترى ذلك مُعيَّناً. فأحدها قوله تعالى: ﴿أَصْلَوْا تَك تَامُرَكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ بِحِ أَمْوَالِنَا مَا نَشْتَوُا﴾؛ فإنَّه يتبادر إلى الذهن عطف (أن نفعل) على (أن نترك)؛ وذلك باطل؛ لأنَّه لم يأمرهم أن يفعلوا في أموالهم ما يشاؤون، وإنَّما هو عطف على ما؛ فهو معمولٌ للترك والمعنى: أن نترك أن نفعل... ومُوجب الوهم المذكور أنَّ المعرب يرى أن والفعل مرَّتين، وبينهما حرف العطف"^(٣).

غير أنَّ ابن عاشور خالف جماهير النحاة والمفسرين حين اعتبر أنَّ وضع الواو هنا موضع "أو" لا مسوِّغ له، ولا ضرورة ملجئةً لتقريره، بل "أو" في الآية على بابها في الدلالة على التفصيل والتقسيم؛ إذ إنَّ قوله: ﴿أَوْ أَنْ نَفْعَلَ بِحِ أَمْوَالِنَا مَا نَشْتَوُا﴾ لتقسيم ما يأمرهم به؛ لأنَّ منهم من لا يتجرُّ فلا يُطْفَف في الكيل والميزان؛ فهو قسمٌ آخر مُتميِّز عن بقية الأمة، بأنَّه مأمورٌ بترك التطفيف؛ فقوله: ﴿أَنْ نَفْعَلَ﴾ عطف على ﴿مَا يَعْبُدُ ءَابَاؤُنَا﴾؛ أي أن نترك

(١) ينظر: تفسير الطبري، ٤٥٢/١٥. الرازي، مفاتيح الغيب، ٣٨٧/١٨.

(٢) ينظر: محمد الأمين المرزي، تفسير حدائق الروح والريحان، ٢٠٦/١٣. والألوسي، روح المعاني، ٣١٣/٦.

(٣) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ٦٠٧/٢.

فعل ما نشاء في أموالنا؛ فنكون طوع أمرك نفعل ما تأمرنا بفعله ونترك ما تأمرنا بتركه؛ وبهذا تعلم أن لا داعي إلى جعل أو بمعنى واو الجمع، كما درج عليه كثير من المفسرين^(١). وهذا الذي اختاره ابن عاشور، وأبطل من خلاله القول بدلالة "أو" على معنى الواو مُنتَقِضٌ بما أصَلنا له سالفًا من كون دلالة التفصيل إنما ترد في سياق الخبر^(٢)، أمّا النَّصَّ القرآنيّ الذي بين أيدينا فهو واردٌ في سياق الأمر؛ فلم يبق سوى التمسك بقول جماهير المفسرين سلفًا وخلفًا من كون "أو" هنا دالة على معنى الواو.

٢- دلالتها على معنى "بل":

ذكر المفسرون للنص القرآني في مواضع عدّة منه أنّ "أو" دالة على معنى "بل" الإضرابية، لكن لم يخلو موضعٌ من تلك المواضع من نزاعٍ أو مخالفة لهذا الرأي، وإن ترجّح في بعضها، وقد لذلك أثره في تحديد معاني الآيات وأحكامها الشرعية اللغوية. وسنقتصر هنا على إيراد نموذجين متداولين كثيرًا في دواوين التفسير، هما:

- النموذج الأول: قوله: ﴿ثُمَّ قَسَتْ فُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ بِهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة: ٧٤].

احتدم خلاف المفسرين حول دلالة "أو" في هذا الموضع من القرآن؛ إذ أوردوا لها جملة من الدلالات المتنوعة نجملها في ما يأتي^(٣):

- أنّها بمعنى الواو، وهو قول الأخفش من الكوفيين^(٤).
- أنّها للإضراب بمعنى "بل"، والتقدير: بل أشد قسوة، كما سيأتي تحريره.
- أنّها للإبهام على المخاطب. أبهم حال قلوبهم؛ فهي على هذه الحال أم على تلك، وهو سبحانه أعلم بذلك.
- أنّ المراد منها التفصيل؛ بأن يكون بعضها كالحجارة، وبعضها أشد قسوة من الحجارة.

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٢/١٤٢.

(٢) ينظر: الرضي الاسترابادي، شرح الرضي على الكافية، ٢/١٣٢٥.

(٣) ينظر: ابن عطية، الحزر الوجيز، ١/١٦٦. وتفسير القرطبي، ١/٤٦٣.

(٤) ينظر: أبو الحسن الماشعي (الأخفش الأوسط)، معاني القرآن، تح/هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط:

١٩٩٠م، ١/١١٥. والمبرد، المقتضب، ٣/٣٠٢.

- أئها للتخيير؛ أي أنّ من شَبَّهها بالحجارة فهو مصيب، ومن شَبَّهها بأشدّ فهو أيضاً مصيب.

- أئها على باها من الشكّ، ومعناها عندكم أيُّها المخاطبون وفي نظركم أنّ لو شاهدتم قسوتها لشككتكم: أهي كالحجارة أو أشدّ من الحجارة؟

ولعلّ هذا التنوع في خلاف المفسرين، ومن ثمّ في دلالة الآية وفقاً لكل معنى من تلك المعاني يعدّ في ذاته أثراً من آثار دلالة هذه الأداة. غير المستقرئ لمدونات المفسرين وما حرّروه ضمن هذا الموضوع، يجدهم يذكرون لـ"أو" دلالات أخرى غير هذه، إلّا أنّهم يميلون إلى اعتبار ما أوردها من دلالات على وجه التحديد، لأنّ جميعها صحيح من حيث أدائه للمراد من الآية.

وقد أيّد الطبريّ في تفسيره دالتين اثنتين من تلك الدلالات هما: دلالة دلالة الشكّ، ودلالة التفصيل، وضعّف ما دونها؛ من حيث إنّ بقاء دلالة الأداة على أصلها أسلم من إخراجها إلى دلالات أخرى فرعية، إذا وُجد لدلالة الأصل مخرج أو توجيه سائغ^(١).

أمّا ابن عاشور فقد حاول الجمع بين إحدى دلالات الأصل ودلالة من الدلالات الفرعية ليعكس من خلال ذلك جانباً من جوانب بلاغة القرآن، وسراً بديعاً من أسرار التعبير القرآني المؤدّية في الوقت ذاته لأبعادٍ دلالية راقية مناسبة للمراد من الآية؛ إذ وُقِّق بين دلالة "أو" على التخيير ودلالاتها على الإضراب بالأداة "بل"، حيث قال: "و(أو) بمعنى (بل) الانتقالية لتوفّر شرطها؛ وهو كون معطوفها جملةً، وهذا المعنى مُتولّد من معنى التخيير الموضوعية له (أو)، لأنّ الانتقال ينشأ عن التخيير؛ فإنّ القلوب بعد أن شَبَّهت بالحجارة وكان الشأن أن يكون المشبّه أضعف في الوصف من المشبّه به، يُبنى على ذلك ابتداء التشبيه بما هو أشهر ثمّ عقب التشبيه بالترقي إلى التفضيل في وجه الشبّه"^(٢).

كأنّ ابن عاشور يشير بهذا إلى المعنى ذاته الذي دفع أحد المحدثين إلى الجنوح إلى اختيار دلالة "أو" هنا على معنى "بل"، وسعى إلى تحرير ما أجمله ابن عاشور في القول السالف وتفصيله؛ فهو يقول: "والمراد بكونها بمعنى (بل) انطباق معناه على موردها؛ أي أنّه من النوع

(١) ينظر: تفسير الطبريّ، ٢/٢٣٧.

(٢) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/٥٦٣.

الانتقالي، انتقل التعبير القرآني من خلاله إلى المعنى الأكثر قوّة ودلالة، فحقّق بذلك نوعاً من الرقيّ الدلالي؛ إذ بدأ بذكر (الحجر) الذي يُضرب به المثل في الصلابة منتقلاً إلى الشيء الأكثر صلابة وقوّة؛ وبالتالي قسوة^(١).

ثمّ يستفيض ذلك المدوّن في بيان أثر هذا النوع من الخطاب الذي يتّخذ من الأداة "أو" الدالة على الإضراب كـ"بل" وسيلة للرقّي وإيصال المعنى المطلوب إلى المتلقّي، فيكون له أثر كبير وتأثير بالغ؛ فهو -في نظره- أبلغ من عرض المعنى الأقوى في الدلالة مباشرةً من غير ترقّي وتدريج في المعنى من الأدنى إلى الأعلى، وهو معيّن يُتيح للمخاطب نوعاً من المقارنة بين المعنيين؛ وبالتالي يُوصله إلى تلمّس المعنى الأقوى والأشدّ^(٢).

- النموذج الثاني: قوله **وَعَلَيْكَ**: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصفّات:

١٤٧] ^(٣).

يعدّ هذا النصّ القرآني من المواضع التي وقع فيها نزاع شديد بين أهل التفسير، وتضاربت حوله أقوالهم، كما جعل مثلاً للاستشهاد به على مختلف الدلالات لـ"أو" في مواطن كثيرة جداً من مدوّنات التفسير، وفيما يأتي إيراد لتلك الدلالات التي تداولها المفسّرون لـ"أو" ضمن هذه الآية:

- الأوّل: أنّها دالة على معنى "بل"، والتقدير: بل يزيدون. وهو مذهب الفراء، والجوهري^(٤).

- الثاني: أنّها بمعنى الواو، أي: مائة ألف ويزيدون عليها. وهو اختيار ابن قتيبة والباقلاني^(٥)، واستدلوا عليه بقول الشاعر:

(١) تراث حاكم الزياتي، الإضراب والاستدراك في القرآن الكريم، مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، كلية الآداب، جامعة القادسية، المجلد: ١١، العددان: ١-٢/٢٠٠٧م، ص: ٧٠.

(٢) ينظر: المرجع نفسه، ص: ٧٠.

(٣) معنى الآية: وأرسلناه عبدنا يونس إلى مائة ألف من قومه بل يزيدون. ينظر: التفسير الميسر، ص: ٤٥١.

(٤) ينظر: الفراء، معاني القرآن، ٣٩٣/٢. والجوهري، الصحاح، ٢٢٧٥/٦.

(٥) ينظر: أبو محمد بن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، تح/إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، دط،

دت، ص: ٢٩٠. أبو بكر الباقلائي، الانتصار للقرآن، تح/ محمد عصام القضاة، دار الفتح، عمّان، ط: ٠١،

٢٠٠١م، ٧٢٦/٢.

وقد زَعَمَت ليلي بآئي فاجرٌ لنفسي تُقاها أو عليها فحُورها^(١)

- الثالث: أئها دالة على الإباحة، أي: من قدرهم بمائة ألف فهو مصيب، ومن قدرهم بأكثر من ذلك فهو مصيب أيضاً^(٢).

- الرابع: أئها على باهما في الدلالة على الشك، وهو متجه إلى المخاطب، والتقدير: وأرسلناه إلى جمع لو رأيتموهم قلتهم مائة ألف أو يزيدون. وهو مذهب المبرد^(٣)، وابن منظور^(٤).

- الخامس: أئها للإبهام، وهو معني يتجه أيضاً إلى المخاطب، والمراد أنه أئهم على المخاطبين عدّة من أرسل إليهم يونس الكليل، مع علمه وعكك بذلك طبعاً. هذا القول هو اختيار الزجاجي والصيمري^(٥).

إنّ اجتهاد النحاة والمفسرين في تأويل في هذه الآية وفي غيرها إنّما الغرض من ورائه تنزيه المولى وعكك عن الشك المتبادر من ظاهر الآية، لما نعلمه من أنّ "أو" إذا وقعت في سياق الخبر كما في هذه الآية فإنّها تدلّ على الشك أو الإبهام كما سبق تقريره^(٦).

ولذلك نجد الفراء يسمّ من انحرّف عن القول بدلالة "أو" على غير "بل" بكونه مفترّ على الله ، حيث يقول: "من زعم أنّ (أو) في هذه الآية على غير معنى (بل) فقد افتري على الله لأنّ الله تبارك وتعالى لا يشك"^(٧).

(١) البيت من الطويل، وهو لتوبة بن الحمير صاحب ليلي الأخيلىة، شاعر إسلامي، والشاهد في البيت أن "أو" فيه للجمع المطلق كالواو. ينظر: محمد حسن شراب، شرح الشواهد الشعرية في أمّهات الكتب النحوية، ٤٥٩/١.

(٢) ينظر: أبو الحسن الماوردي، النكت والعيون، تح/السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دت، ١٤٦/١.

(٣) ينظر: المبرد، المقتضب، ٣٠٤-٣٠٥.

(٤) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ٥٤/١٤.

(٥) ينظر: أبو القاسم الزجاجي، حروف المعاني والصفات، تح/علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ١، ١٩٨٤م، ص: ١٣. وأبو محمد علي بن إسحاق الصيمري، التبصرة والتذكرة، تح/فتحي عليّ الدين، دار الفكر، دمشق، ط: ١، ١٩٨٢م، ١٣٢/١.

(٦) ينظر: ص ٢١٦ من البحث.

(٧) ينظر: الفراء، معاني القرآن، ص: ٢٥٠.

وهذا الذي قرره الفراء لم يسلم المحوِّزون به، بل حملوا دلالة الإضراب على معنى يصحُّ نسبته إلى المولى وَجَلَّ، ولا يتضمَّن شيئاً من الخطأ والنسيان والانتقال لنقض الكلام، وهو ما ذهب إليه الرضوي حين قال: "إنما الإضراب ب(بل) في كلامه تعالى، لأنه أخبر عنهم بأهم مائة ألف، بناءً على ما يُحزِر النَّاسَ من غير تعمُّق، مع كونه تعالى عالماً بعددهم وأنهم يزيدون، ثم أخذ تعالى في التحقيق؛ فأضرب عمًّا يغلط فيه غيره بناءً منهم على ذلك الحزر؛ أي أرسلناه إلى جماعة يُحزِرهم النَّاسَ مائة ألفٍ وهم كانوا زائدين على ذلك"^(١).

وإذا أضفنا إلى ذلك ما روي في الأثر عن ابن عباس أنه حمل "أو" على "بل"، وأنَّ المعنى: بل يزيدون^(٢)، تبين وجهة هذا المذهب الذي تبناه أئمة أجيال من اللغويين والمفسرين؛ وهو بذلك موافق لما في التفسير مع وجهته في العريية^(٣).

ثالثاً: أثر دلالات "أو" ضمن ما تختصُّ به

سبق أن أوردنا بعض الخصائص والميزات لأداة العطف "أو"^(٤)، وسنبين فيما يأتي أثر تلك الخصائص في تفسير النصِّ القرآني من خلال استعراض جملةٍ من النماذج منه:

١- دخولها على الفعل المضارع ونصبها له:

تدخل "أو" على الفعل المضارع وتنصبه ب"أن" مضمرة وجوباً ويكون معناها حينئذٍ "إلى أن" أو "إلا أن"، وقد ورد بعض ذلك في القرآن الكريم وخلف أثراً من حيث تعدُّد المعنى في الموضوع الواحد الناتج عن اختلاف القراءات. وسنورد فيما يأتي نموذجين اثنين لما ذكر:

- النموذج الأول: قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ رَسولاً فَيُوحِي بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١]^(٥).

قريء الفعل المضارع "يرسل" بعد "أو" في قوله: ﴿أَوْ يُرْسِلُ﴾ بوجهين:

- برفع اللام، وهي قراءة نافع وابن عامر.

(١) ينظر: الرضي الاسترابادي، شرح الرضي على الكافية، ١٣٢٥/٢.

(٢) ينظر: تفسير الطبري، ١١٥/٢١.

(٣) ينظر: الفراء، معاني القرآن، ٣٩٣/٢.

(٤) ينظر: ص ٢٢٥ من البحث.

(٥) معنى الآية: وما ينبغي لبشر من بني آدم أن يكلمه الله إلا وحياً يوحيه الله إليه، أو يكلمه من وراء حجاب، كما كَلَّمَ سبحانه موسى الطَّلِيلَ، أو يرسل رسولا كما ينزل جبريل الطَّلِيلَ إلى المرسل إليه. ينظر: التفسير الميسر: ص: ٤٨٨.

- وينصب اللام وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو وعاصم وحزمة والكسائي^(١).
وقد تعرّض النحاة والمفسّرون^(٢) لتوجيه هاتين القراءتين نحوياً فقدموا جملة من التأويلات
نذكر شيئاً فيما يأتي:

- فوجّهوا قراءة الرفع بأوجهٍ منها:

* أنه رفعٌ على إضمار مبتدأ أي: أو هو يُرسلُ.

* أنه عطْفٌ على "وَحْيًا" على أنه حالٌ؛ لأنَّ "وَحْيًا" في تقديرِ الحالِ أيضًا، فكأنَّه قال:
إلَّا مُوحياً أو مرسلًا.

* أن يُعطف على ما يتعلق به ﴿مِنْ وَرَائِهِ﴾؛ إذ تقديره: أو يُسمع من وراء حجاب،
و"وَحْيًا" في موضع الحال عطْف عليه ذلك المقدّر المعطوف عليه "أو يرسل"، والتقدير: إلَّا
موحياً أو مسمعاً من وراء حجاب أو مرسلًا.

- ووجّهوا قراءة النَّصب بأوجهٍ منها:

* أن يُعطف على المضمّر الذي يتعلق به ﴿مِنْ وَرَائِهِ حِجَابٍ﴾؛ إذ تقديره: أو يكلمه
من وراء حجاب، وهذا الفعل المقدّر معطوفٌ على "وَحْيًا"، والمعنى: إلَّا بوحياً أو سماعٍ من وراء
حجاب، أو إرسال رسول.

* أن يُنصب بـ"أن" مضمرة، وتكون هي وما نصبته معطوفين على "وَحْيًا"، و"وَحْيًا"
حال؛ فيكون هذا أيضاً حالاً، والتقدير: إلَّا مُوحياً أو مُرسلاً. واختار هذا الوجه الزمخشري،
ورده أبو حيان محتجاً بأنَّ وقوع المصدر موقع الحال غير منقاسٍ، وبأنَّ "أن يُرسل" لا يقع
حالاً^(٣). كما احتجَّ أبو حيان على هذا أيضاً بما نقله عن سيبويه من عدم جواز وقوع أن
والفعل المقدّر بالمصدر موقع الحال؛ فجعل "أن يُرسل" في معنى إرسالاً الواقع موقع مرسلًا ممنوعٌ
بنصِّ سيبويه^(٤).

(١) ينظر: البغوي، معالم التنزيل، ١٥٣/٤. وابن الجوزي، زاد المسير، ٧٠/٤.

(٢) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ٣٥١/٩. والسمين الحلبي، الدرّ المصون، ٥٦٦/٩-٥٦٨.

(٣) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ٣٥٠/٩.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ٣٥٠/٩.

* أنه معطوف على معنى "وحياً"؛ فإنه مصدر مقدر بـ"أن" والفعل، والتقدير: إلا بأن يُوحى إليه أو بأن يرسل. ذكر هذا الوجه. وهو اختيار سيبويه، حيث قال: "وسألت الخليل عن قوله **﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ رَسُولًا بَيِّنًا بِيَدَيْهِ مَاءٌ يَشَاءُ﴾**، فزعم أن النصب محمول على (أن) سوى هذه التي قبلها. ولو كانت هذه الكلمة على أن هذه لم يكن للكلام وجه، ولكنه لما قال: **﴿إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾** كان في معنى إلا أن يوحى، وكان **﴿أَوْ يُرْسِلُ﴾** فعلاً لا يجري على إلا، فأجري على "أن" هذه، كأنه قال: إلا أن يوحى أو يرسل؛ لأنه لو قال: إلا وحياً وإلا أن يرسل كان حسناً، وكان أن يرسل بمنزلة الإرسال، فحملوه على (أن)؛ إذ لم يجز أن يقولوا: أو إلا يرسل، فكأنه قال: إلا وحياً أو أن يرسل"^(١).

هذا وقد نبه أهل التفسير إلى أنه لا يجوز عطف "أن يرسل" المقدر على **﴿أَنْ يُكَلِّمَهُ﴾** لأن معناه يكون: ما كان لبشر أن يكلمه الله، ولا أن يرسل رسولاً، وهذا معنى فاسد، يقتضي عدم إرسال الرسل من لدن الله **﴿وَعَلَى﴾**^(٢).

- النموذج الثاني: قوله: **﴿فَلِلمُحَلِّمِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ آؤُلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾** [الفتح: ١٦]^(٣).

للقرءاء في قوله: **﴿أَوْ يُسْلِمُونَ﴾** وجهان:

- فقرأها جماهير القرءاء بالرفع، ولهم فيها توجيهان:

* أهما على القطع والاستئناف، والتقدير: أو هم يسلمون. وهو اختيار الزجاج وابن عطية^(٤). والمراد: يكون أحد الأمرين؛ إما المقاتلة أو الإسلام، لا ثالث لها^(٥).

(١) سيبويه، الكتاب، ٤٩/٣.

(٢) ينظر: السمين الحلبي، الدرر المصون، ٥٦٧/٩. والشوكاني، فتح القدير، ٦٢٤/٤.

(٣) معنى الآية: قل للذين تخلفوا من الأعراب - وهم البدو - عن القتال: سُدْعُونَ إلى قتال قوم بأس شديد في

القتال، تقاتلواهم أو يسلمون من غير قتال. ينظر: التفسير الميسر، ص: ٥١٣.

(٤) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ١٣٢/٥. والشوكاني، فتح القدير، ٦٠/٥.

(٥) ينظر: تفسير القرطبي، ٢٧٣/١٦.

* أمّا على الإشراك عطفاً على قوله: ﴿تَقْتَلُونَهُمْ﴾، وهو اختيار الزمخشري^(١). واختار سيبويه جواز الوجهين السالفين؛ الاستئناف والإشراك (العطف)، حيث قال: "إن شئت كان على الإشراك، وإن شئت كان على أو هم يسلمون"^(٢). والمراد على الوجهين: يكون أحد الأمرين: إمّا المقاتلة، أو الإسلام، لا ثالث لهما^(٣).

- وقرأها أبي بن كعب "أو يسلموا"، ومعناه عند البصريين: "إلا أن يسلموا"، وعند الكسائي: "حتى يسلموا"^(٤). ومثلوا له بقول امرئ القيس:

فقلت له لا تبك عينك إنّما ... نحاول مُلكًا أو نموت فنعذراً^(٥)

أمّا الأثر الناشئ عن دلالة "أو" ضمن القراءتين المذكورتين حين اجتماعهما، فيتمثل في ترجيح قول لبعض المفسرين في كون الآية إنّما تتحدّث عن المرتدين من بني حنيفة أصحاب مسيلمة الكذاب^(٦)، وقد رجّح هذا البيضاوي بقرينة قوله: ﴿تَقْتَلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾، يعنى يكون أحد الأمرين؛ إمّا المقاتلة أو الإسلام لا غير، كما يدلُّ عليه قراءة "أو يسلموا" فإنّ "أو" حينئذ بمعنى "إلى أن"، ولا شك أنّ مشركي العرب والمرتدين هم الذين لا يُقبل منهم إلّا الإسلام أو السيف، وقاتل غيرهم كأهل الروم ينتهي بالجزية^(٧).

٢ - احتمالها لمعانٍ متعدّدة في الموضع الواحد:

مرّ معنا ضمن نماذج قرآنية متقدّمة تصوير ظاهرٌ لهذه الخاصيّة، لذا يمكن الاكتفاء بنموذج تمثيليٍّ آخر يجسّد هذه الخاصيّة المميّزة للأداة "أو". والنموذج المراد هو:

(١) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ٣٣٨/٤.

(٢) سيبويه، الكتاب، ٤٧/٣.

(٣) ينظر: الشوكاني، فتح القدير، ٦٠/٥.

(٤) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ١٣٢/٥. وإبراهيم الأبياري، الموسوعة القرآنية، ٤١٥/٤.

(٥) البيت من الطويل، وهو لامرئ القيس، والشاهد فيه: نصب "نموت" بإضمار (أن) لأنّه لم يرد في البيت معنى العطف وإمّا أراد أنّه يحاول طلب الملك إلّا أن يموت فيعذّره الناس. ينظر: محمد حسن شراب، شرح الشواهد الشعريّة في أمّهات الكتب النحويّة، ٤٨٠/١.

(٦) فقد ذكر المفسرون أقوالاً عدة في تحديد من تحدّث عنهم الآية، فقيل: هم فارس والروم، هم هوازن وغطفان يوم حنين، وقيل أهل الأوثان. وقيل غير ذلك. ينظر: ابن الجوزي، زاد المسير، ١٣٢/٤.

(٧) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ١٢٩/٥.

- قوله : ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ١٩] ^(١).
- فقد اختلف المفسرون في دلالة "أو" ضمن هذه الآية اختلافاً شديداً حتى بلغ عدد ما قيل في دلالتها سبعة أقوال، وهي:
- أئها دالة على التخيير، كأنه خير المخاطب بين أن يضرب لهم المثل الأوّل أو الثاني ^(٢).
- أئها دالة على الإبهام، أي: أنّ الله أبهم على عباده تشبيهاً بهمؤلاء أو بهؤلاء ^(٣).
- أئها دالة على الإباحة، والمعنى أنّ التمثيل مباح لكم في المنافقين، إن مثلتموهم بالمستوقدين فذاك مثلهم، أو مثلتموهم بأصحاب الصيّب فهو مثلهم، أو مثلتموهم بهما جميعاً فهما مثلاهم ^(٤).
- أئها للتفصيل أو التنويع، بمعنى أنّ الناظرين في حال هؤلاء منهم من يُشبههم بحال المستوقد الذي هذه صفته، ومنهم من يُشبههم بأصحاب صيّب هذه صفته ^(٥).
- أئها دالة على الشكّ في حقّ المخاطبين، إذ الشكُّ مرتفع عن الله ^(٦).
- أئها دالة على معنى الواو، وهو ما اختاره الطبري وقرره ^(٧).
- أئها دالة على معنى "بل" الإضرائية. ونسبه أبو حيّان للكوفيّين ^(٨).

(١) معنى الآية: أو تُشبه حال فريق آخر من المنافقين يظهر لهم الحق تارة، ويشكّون فيه تارة أخرى، حال جماعة يمشون في العراء، فينصبّ عليهم مطر شديد، تُصاحبه ظلمات بعضها فوق بعض، مع قصف الرعد، ولمعان البرق، والصواعق المحرقة، التي تجعلهم من شدة الهول يضعون أصابعهم في آذانهم؛ خوفاً من الهلاك. والله تعالى محيط بالكافرين لا يفوتونه ولا يعجزونه. ينظر: التفسير الميسر، ص: ٦٦.

(٢) ينظر: ابن الجوزي، زاد المسير، ٣٨/١.

(٣) ينظر: السمين الحلبي، الدرّ المصون، ١٦٧/١.

(٤) ينظر: السيوطي، نواهد الأبيكار وشوارد الأفكار، ٤٣٥/١.

(٥) ينظر: أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة، تفسير ابن عرفة، تح/د.حسن المناعي، مركز البحوث بالكلية الزيتونية، تونس، ط: ١، ١٩٨٦م، ١٦٢/١.

(٦) ينظر: ابن الجوزي، زاد المسير، ٣٨/١.

(٧) ينظر: تفسير الطبري، ٣٣٦-٣٣٧.

(٨) ينظر: أبو حيّان، البحر المحيط، ١٣٥/١.

وإن كان بعض هذه الأقوال قد ضعّفها أهل التفسير إلا أنّهم كثيراً يبيحون أكثر من دلالة لـ"أو" ضمن هذا الموضوع؛ فقد صرّح غير واحد منهم باحتمالها لذلك، ومنهم ابن عرفة القائل في تفسيره: "قالوا (أي المفسّرون): أو هنا تحتمل معانيها الخمسة"^(١). وإن كان قد رجّح دلالة التفصيل على باقي الدلالات.

كما نجد ابن عجيبة أيضاً يحتمل لها دالتين اثنتين دون ترجيح لإحدهما، في قوله: " (أو) للتنويع، أو بمعنى الواو"^(٢).

٣- دلالتها ضمن عطفها للمترادفات:

نصّ ابن هشام نقلاً عن ابن مالك على أنّ "أو" تختصّ مع الواو بعطفها المترادفات^(٣)، ومثّل لذلك بالآية الكريمة الآتية^(٤)، وهي:

- قوله : ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١١٢]^(٥).

نصّ القرطبيّ على حصول الخلاف بين المفسّرين في حقيقة عطف الإثم على الخطيئة في الآية السالفة؛ بين قائل إنّ اللفظين بمعنى واحدٍ، وإثماً حصل العطف بينهما لغرض التأكيد، وقائل بإفادة العطف بـ"أو" التمييز بين اللفظين المذكورين؛ حيث أُعطي كلٌّ منهما معنى خاصّاً يميّزه عن الآخر^(٦).

ومن ذلك ما ذكره الطبريّ في تقرير ذلك التمييز إذ يقول: "وإثماً فرّق بين الخطيئة والإثم؛ لأنّ الخطيئة قد تكون من قبل العمد وغير العمد، والإثم لا يكون إلا من العمد، ففصل جل ثناؤه لذلك بينهما فقال ومن يأت خطيئة على غير عمد منه لها أو إثماً على عمد منه"^(٧).

(١) ينظر: تفسير ابن عرفة، ١/١٦٢.

(٢) ينظر: ابن عجيبة، البحر المديد، ١/٨٤.

(٣) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ٢/٤١١-٤١٢.

(٤) اكتفيت بإيراد هذه الآية فحسب لكوني لم أفق على غيرها ممّا مثّل له العلماء في عطف المترادف بـ"أو".

(٥) ومعنى الآية: ومن يعمل خطيئة بغير عمد، أو يرتكب ذنباً متعمداً ثم يقذف بما ارتكبه نفساً بريئة لا جناية لها، فقد تحمّل كذباً وذنباً بينا. ينظر: التفسير الميسر، ص: ٩٦.

(٦) ينظر: تفسير القرطبيّ، ٥/٣٨٠.

(٧) تفسير الطبريّ، ٩/١٩٧.

ويظهر أنّ مرجع الخلاف المذكور إلى مسألة إفادة أداة العطف التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه؛ وقد نالت هذه المسألة حيّزًا واسعًا ضمن ما دوّنه البلاغيّون وكذا أهل التفسير، ومن ذلك ما نُقل عن الرازي لدى تفسيره لقوله ﷻ: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [البقرة: ٢٥] حيث قال: "هذه الآية تدلُّ على أنّ الأعمال غيرُ داخلَةٍ في مُسمّى الإيمان؛ لأنّه لما ذكر الإيمان ثمَّ عطف عليه العمل الصالح وجب التغايرُ وإلّا لزم التكرار وهو خلاف الأصل"^(١).

فنجد أنّ الرازي يجعل التغاير أصلًا في عطف الألفاظ التي ظاهرها الترادف، وما سواه خروجًا عن ذلك الأصل، ولا يمكن الرجوع إليه إلّا إذا دلّت عليه قرائن السياق. وهذا ذاته ما دعا الطبري في كلامه المتقدّم إلى التفرقة بين الخطيئة والإثم بكون الخطيئة إنّما تصدر بطريق العمد والخطأ، وأمّا الإثم فلا يكون صادرًا إلّا بوجه العمد.

كما أكّد كثيرٌ من أهل التفسير فكرة المغايرة في العطف بـ"أو" ضمن هذه الآية، وذكروا أقوالًا عدّة في الدلالة على التمايز بين اصطلاحِي الخطيئة والإثم، ومنها:

- أنّ الخطيئة ما كان عن غير عمد، والإثم: ما كان عن عمد.
- أنّ الخطيئة هي الفعل الذي يتعلّق به من الذنب، و الإثم: أن يُقذف به البريء.
- أنّ الخطيئة هي الصغيرة من الذنوب، والإثم هو الكبيرة من الذنوب^(٢).

هذا ما يؤكّد حرص أئمة التفسير على النأي بالعبارة القرآنيّة ضمن عطف المترادف من الألفاظ أن تكون لمجرّد التكرار الذي يُراد منه مجرّد التأكيد وتثبيت العبارة الأولى، بل إنّ ذلك العطف لألفاظ يلحظ منها الترادف ظاهرًا عادةً ما يهدف إلى التمييز بين تلك المفردات بمعانٍ يغلب عليها الدقّة والعمق، كما لاحظنا هذا هنا بين لفظِي الخطيئة والإثم. وإن تقاربت كثيرًا في المعنى.

(١) الرازي، مغايب الغيب، ٣٥٧/٢.

(٢) ينظر: ابن الجوزي، زاد المسير، ٤٦٨/١. وتفسير القرطبي، ٣٨٠/٥. وأبو حيّان، البحر المحيط، ٦٠/٤.

الأداة "أم" شبيهة بالأداة السالفة "أو"؛ من حيث إنها تعمل على التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه لفظاً لا معنئ، وسنستعرض في هذا المبحث أثر دلالاتها في تفسير النَّصِّ القرآنيِّ، مكتفين بأحد نوعيها وهي "أم المتصلة". إذ معلومٌ أنَّ المتصلة هي الألقب بجانب العطف الذي نحن بصدد تحرير دلالاته وأثره؛ لإجماع الجمهور على كونها عاطفةً ومعادلةً لإحدى همزتي الاستفهام والتسوية. أما المنقطعة فقد تضافرت أقوال النحاة والمفسرين على اعتبارها غير عاطفة، وإتّما صنّفوها حرف ابتداءً يفيد الإضراب^(١).

وسنناقش في هذا المبحث ما خلفته "أم" من أثر ضمن خصائصها في ثنايا النَّصِّ القرآنيِّ، من خلال تحرير القول في الخلاف الحاصل بين المفسرين، وما اقترحوه من أبعادٍ جماليّة، أو أسرارٍ بلاغيّة تكتنف دلالات هذه الأداة في إطار سياقاتها المختلفة، والمتعلّقة أساساً بأحد نوعيها فحسب وهو "أم المتصلة" المتضمّنة هي الأخرى لنوعين؛ "أم المعادلة لهمزة الاستفهام"، و"أم المعادلة لهمزة التسوية".

(١) ينظر: عبّاس حسن، النحو الوائبي، ٥٩٩/٣.

أولاً: أثر خصائصها بعد همزة التسوية:

إن كنا قد درسنا أدوات العطف السالفة بأسلوب تفصيلي يتضمّن أهمّ دلالاتها، فإنّ عامّة النّحاة قد ساغوا ما يتعلّق بمضامين "أم" في إطار خصائصها وصور وقوعها في النّصّ القرآنيّ فحسب، ولذا فإنّنا اتّبعتنا نهج النّحاة في ذلك، وسنتناول هنا ما خلّفته هذه الأداة من أثر في ثنايا النّصّ التفسيريّ للقرآن الكريم انطلاقاً من خصائصها التي بيّناها في ما سبق.

١- وقوعها بين جملتين فعليّتين:

وردت كذلك في خمسة مواضع من القرآن الكريم، نستعرض منها نموذجين الآتيين:

- النموذج الأوّل: قوله ﷻ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ ءَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٥٦].

وقد بحث المفسّرون دلالة "أم" في هذه الآية، فاجتمعت أقوالهم على كونها محقّقة لمعنى التسوية، لكن ليس بانفرادها وإمّا باقترانها واجتماعها مع همزة الاستفهام الدالّة في أصلها على معنى الاستفهام، غير أنّها ضمن هذا التركيب انتقلت للدلالة على التسوية، وهذا ما أشار إليه الزمخشريّ بقوله: "والهمزة و(أم) مجرّدتان لمعنى الاستواء، وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام رأساً"^(١).

فدلالة التسوية ثابتة لـ"أم" في هذه الآية وفي غيرها ممّا اقترنت فيها همزة الاستفهام بـ"أم"، ووظّفت فيها لفظة "سواء"، التي تعدّ قرينة أصليّة معبّرة حتمًا عن معنى التسوية ودالّة عليها؛ ولذا اعتبر عديد المفسّرين أنّ لفظة "سواء" هي الدالّة أصالةً على التسوية أمّا الهمزة و"أم" فمؤكّدتان لذلك لغير^(٢).

وفي هذا النّصّ القرآنيّ نجد أنّ معنى التسوية ماثلاً في الدلالة التركيبيّة للآية، وإن كان قد حصل خلاف بين النّحاة في التركيبة النحويّة لجملة ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ ءَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ على أقوال نذكر منها:

- أنّ "سواء" خبر "إنّ"، وما بعده مرتفعٌ به على الفاعليّة، كأنّه قيل: إنّ الذين كفروا

(١) الزمخشريّ، الكشاف، ٤٧/١.

(٢) ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ٤١/٥. وصديّق حسن خان، فتح البيان في مقاصد

القرآن، ١٠٣/٧.

مستوٍ عليهم إنذارك وعدمه.

- أن "سواءً" خبر مبتدأ محذوف تقديره: الأمران سواء، ثم بين الأمرين بقوله :
﴿وَأَنْذَرْتَهُمْ وَأَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾.

- أن "سواءً" خبر لما بعده، كأنه قال: إنذارك وعدمه سيان^(١).

رغم اختلاف النحاة والمفسرين في تحديد التركيبة النحوية لهذه الجملة القرآنية، إلا أنها تلتقي في دائرة الدلالة على التسوية بين الإنذار وعدمه لدى من وُجّه إليه الخطاب. إلا أننا نجد ابن عاشور يهتمُّ لأمر التركيب النحويّ ضمن الجملة السالفة، مُبتدلاً مع ذلك بعض ما اقترحه النحاة والمفسرون من الأقوال المتقدمة، وفي المقابل بنحده يقترح توجيهها نحوياً بديلاً يفني بغرض المعنى الذي تتمحور حوله الآية، فهو يقول: "وأظهرُ عندي ممّا قالوه أنّ المبتدأ بعد (سواءً) مقدّرٌ يدلُّ عليه الاستفهام الواقع معه، وأنّ التقدير: سواءً جوابٌ أنذرتهم أم لم تنذرهم، وهذا يجري على نحو قول القائل: علمتُ أزيدُ قائم؛ إذ تقديره: علمت جواب هذا السؤال ... جواب مثل هذا الاستفهام لما كان واحداً من أمرين، كان الإخبارُ باستوائيهما عند المخبرِ مُشيراً إلى أمرين متساينين، ولأجل كون الأصل في خبره الإفراد كان الفعل بعد (سواءً) مؤوّلاً لا بمصدر"^(٢).

ثم إن ابن عاشور يحاول التماس وجه البلاغة وعمق التعبير ضمن هذا التركيب الذي اقترحه فيقول: "ووجهُ الأبلغية فيه أنّ هذين الأمرين لخصاء الاستواء بينهما حتى ليسأل السائلون أفعال فلان كذا وكذا، فيقال: إنّ الأمرين سواءً في عدم الاكتراث بهما، وعدم تطلب الجواب على الاستفهام من أحدهما"^(٣).

ليخلص بحث ابن عاشور في ختامه إلى دلالة مثالية لهذا النص القرآني مفادها أنّ "الناس لتعجبهم في دوام الكفار على كفرهم مع ما جاءهم من الآيات بحيث يسأل السائلون أنذرتهم النبي أم لم ينذرهم، متيقنين أنه لو أنذرتهم لما تردّدوا في الإيمان، فقليل: إنهم سواءً عليهم جوابُ تساؤل الناس عن إحدى الأمرين"^(٤).

(١) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ١/١٣٠.

(٢) ابن عاشور، التحرير، ١/٢٥٠.

(٣) المصدر نفسه، ١/٢٥٠.

(٤) المصدر نفسه، ١/٢٥٠.

- النموذج الثاني: قوله ﷺ: ﴿وَبَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَبَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ قَالُوا لَوْ هَدَيْنَا اللَّهُ لَهْدَيْنَ لَكُمْ سَوْءًا عَلَيْنَا أَجَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَّحِيصٍ﴾ [إبراهيم: ٢١].

تناول هذا النص القرآني بعض ما يحدث لأهل النار يوم القيامة؛ القادة منهم والأتباع، فذكر أنهم يتراجعون القول، ويتحاجون، ويُلقي بعضهم بلائمة الضلال على بعض، غير أنهم بعد أن أدركوا جميعاً عدم الخلاص من عذاب الله، قالوا على وجه اليأس التام ﴿سَوْءًا عَلَيْنَا أَجَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَّحِيصٍ﴾^(١).

وتقدير الجملة الأخيرة المتضمنة للأداة "أم": يستوي علينا جزعنا أم صبرنا، فالجزع لا يُحوّل الشرَّ عنَّا، والصبر لا يدفع الأذى. و"أم" مع الهمزة دالتان على التسوية مؤكدتان لها^(٢). ولتوظيف أداة التسوية دلالات تتجلى فيما عبّر به القائلون من مشاعر الجزع والقنوط، بعد أن استولى عليهم عذاب الخزي والحجالة والفضيحة، وبعدهما جرّبوا سبلاً ظنّوا بأنّها ستكون سبباً لنجاتهم^(٣)، ومن ذلك ما روي في الأثر عن محمد بن كعب القرظي: "أنّ أهل النار يقول بعضهم لبعض: يا هؤلاء! قد نزل بكم من البلاء والعذاب ما قد ترون، فهلّمّ فلنصبر، فلعلّ الصبر ينفعنا كما صبر أهل الطاعة على طاعة الله فنفعهم الصبر إذ صبروا، فأجمعوا رأيهم على الصبر فصبروا، فطال صبرهم فجزعوا، فنادوا: ﴿سَوْءًا عَلَيْنَا أَجَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَّحِيصٍ﴾"^(٤).

كما نجدهم أولئك المعدّبين - من شدة يأسهم - يعبرون بلفظٍ إضافيٍّ مقوّم لما سبق من دلالات التسوية التي تقدّم بيانها، فقالوا: ﴿مَا لَنَا مِنْ مَّحِيصٍ﴾، أي: ما لنا من نجاة من العذاب، أو مهرب منه أو مُتحوّل من هذه الحال إلى غيرها^(٥). فهي قرينة سياقية تدلّ على ما رَمَوْا إليه من ذكر التسوية بين جزعهم وصبرهم.

(١) ينظر: أبو حيّان، البحر المحيط، ٤٢٧/٦. وصديق حسن خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، ١٠٣/٧.

(٢) ينظر: الشوكاني، فتح القدير، ١٢٣/٣. وأبو زهرة، زهرة التفاسير، ٤٠١٦/٨.

(٣) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ٨٣/١٩. و أبو حيّان، البحر المحيط، ٤٢٧/٦.

(٤) ينظر: تفسير القرطبي، ٣٥٥/٩.

(٥) ينظر: أبو زهرة، زهرة التفاسير، ٤٠١٦/٨.

كما يمكن التنبية إلى تعبيراتٍ لأبي حيان نلمح منها إشاراتٍ إلى أثر دلالة التسوية ضمن الآية؛ إذ ذكر أنّ الأتباع والمتبوعين قد تساوا في نيل العذاب والنكال، واجتمعوا فيه، كما كانوا في الدنيا مجتمعين في الزيغ والضلال. وهي عبارة قد توحى بأنّ استواءهم في ذلك رغم كونهم صنفين؛ قادة ومقودين، له صلةٌ بما ذكره بعد من لفظ التسوية الذي أكّده الأداة "أم"، والهمزة قبلها^(١).

٢- وقوعها معادلةً بين جملتين اسميةً وفعليةً:

وقد وردت هذه الصورة في موضع وحيد من القرآن الكريم، وهو:

- قوله : ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَتَّبِعُكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَالِمُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٣]^(٢).

بيّن المفسّرون معنى قوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَالِمُونَ﴾ انطلاقاً من دلالة التسوية، واعتباراً للنهج الذي سلكناه سابقاً، ولذا قالوا إنّ المراد من هذه الجملة القرآنية المتضمنة للأداة "أم": "دعائكم لهم عند الشدائد وعدمه سواءٌ لا فرق بينهما، لأنهم لا ينفعون ولا يضرّون، ولا يسمعون ولا يُجيبون"^(٣).

إلا أنّ المفسّرين خاضوا في بيان ما عادته "أم"، حيث عطفت جملة اسمية على جملة فعلية، وهي حالة شاذة في القرآن ولغة العرب، لذا حاولوا استلهاً لدلالات لهذا الاستعمال الشاذّ والمخالف للشائع، ومن ذلك ما نبه إليه الزمخشريّ من إشارات عميقة تبين الداعي لذلك الاستعمال الشاذّ فقال: "لأنهم كانوا إذا حرّبهم أمرّ دعوا الله دون أصنامهم، كقوله: ﴿وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ﴾^(٤) فكانت حالهم المستمرة أن يكونوا صامتين عن دعوتهم، فقيل: إنّ دعوتهم لم تفترق الحال بين إحداثكم دعاءهم، وبين ما أنتم عليه من عادة صمتكم عن دعائهم"^(٥).

(١) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ٤٢٧/٦.

(٢) معنى الآية: وإن ندعو - أيها المشركون - هذه الأصنام التي عبدتموها من دون الله إلى الهدى، لا تسمع دعائكم ولا تتبعكم؛ يستوي دعائكم لها وسكوتكم عنها؛ لأنّها لا تعقل ولا تهدي ولا تُهدى. ينظر: التفسير الميسر، ص: ١٧٥.

(٣) ينظر: الشوكاني، فتح القدير، ٣١٦/٢.

(٤) يقصد الآية (٣٣) من سورة الروم.

(٥) الزمخشريّ، الكشاف، ١٨٨/٢.

هذا المعنى الذي أفاده الزمخشريّ أفصح عنه أكثر الرازي، بعد إشارته إلى أنّ عطف الجملة الاسميّة على الفعلية لا يجوز إلا لفائدةٍ وحكمةٍ^(١).

ثمّ أبان تلك الفائدة والحكمة على نحوٍ يفسّر به كلام الزمخشريّ المتقدّم فقال: "تلك الفائدة هي أنّ صيغة الفعل مُشعرةٌ بالتجدّد والحدوثٍ حالاً بعد حالٍ، وصيغة الاسم مُشعرةٌ بالدوام والثبات والاستمرار"^(٢).

ولم يكتفِ الرازيّ باستخراج فائدة ذلك الاستعمال الشاذّ والحكمة المرادة منه، بل إنّه أسقط تلك المعاني على الآية السالفة قائلاً: "إنّ هؤلاء المشركين كانوا إذا وقعوا في مهمّ ومعضلة تضرّعوا إلى تلك الأصنام، وإذا لم تحدّث تلك الواقعة بثقوا ساكتين صامتين، فليل لهم: لا فرق بين إحداثكم دعاءهم وبين أن تستمرّوا على صمتكم؛ فهذا هو الفائدة في هذه اللفظة"^(٣).

هذا ما بيّن اهتمام المفسّرين باستنباط أسرار التركيب النحويّ للجملة القرآنيّة ودلالاته، فنجد الرازي يفرّق بين الفعل الماضي الدالّ على الماضي والخالي من معني الثبات والاستمراريّة، وبين الجملة الاسميّة الدالّة على التجدّد والاستمراريّة. وفي الآية كان توظيف الجملة الاسميّة ﴿أَنْتُمْ صَلِمْتُونَ﴾ بعد "أم" مؤثراً لمعنى مناسبٍ لمقاصدها، من حيث إنّ استمرار المشركين على صمتهم في دعاء آلهتهم أبلغ في تأدية المعنى.

لكنّ القرطبيّ ينقل عن ثعلب مخالفته لمن ادّعى أنّ ورود "أم" معادلةً بين الجملة الفعلية والجملة الاسميّة، وأنّ ذلك لم يكن لداعي اللطيفة البلاغية المشار إليها فيما سلف، وإنّما وقع لدى ثعلب لمجرد مراعاة الفاصلة لا غير.

قال القرطبيّ: "قال: أحمد بن يحيى^(٤): لأنّه رأس آية؛ يُريد أنّه قال: ﴿أَنْتُمْ صَلِمْتُونَ﴾، ولم يقل أم صمّتم، وصامتون وصمّتم عند سيبويه واحد"^(٥).

(١) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ٤٣١/١٥.

(٢) المصدر نفسه، ٤٣١/١٥.

(٣) المصدر نفسه، ٤٣١/١٥.

(٤) أحمد بن يحيى الملقّب بـ"ثعلب".

(٥) ينظر: تفسير القرطبيّ، ٣٤١/٧-٣٤٢.

ويشرح ابن عاشور العبارة السابقة التي نقلها القرطبي عن ثعلب شرحاً وافياً ودقيقاً فيقول: "أي: الفعل والوصف المشتقُّ منه^(١) سواء؛ يُريد لا تفاوتَ بينهما في أصل المعنى، لأنَّ ما بعد همزة التسوية لما كان في قوَّة المصدر لم يكن فيه أثر للفرق بين الفعل والاسم؛ إذ التقدير: سواءٌ عليكم دعوتكم إيَّاهم وصمتكم عنهم؛ فيكون العدول إلى الجملة الاسميَّة ليس له مُقتضى من البلاغة، بل هما عند البليغ سيَّان، ولكنَّ العدول إلى الاسميَّة من مُقتضى الفصاحة، لأنَّ الفواصل والأسجاع من أفانين الفصاحة، وفيهما تظهر براعة الكلام؛ إذ يكون فيه إيفاءً بحقِّ الفاصلة مع السلامة من التكلُّف"^(٢).

ويبدو أنَّ ابن عاشور في ختام بحثه لم يقتنع بكلام ثعلب الذي تعرَّض لتفسيره وبيانه، بل خالفه في كونِ العدول عن الجملة الفعلية إلى الاسميَّة اقتضاه الحال البلاغي، لا أنَّ ذلك العدول كان لمجرّد تحقيق فصاحة الكلام المتجسِّدة في مراعاة الفاصلة^(٣).

ثانياً: أثر خصائصها بعد همزة الاستفهام:

وردت "أم المتصلة" معادلةً لهمزة الاستفهام بصور مختلفة، نذكرها إجمالاً ضمن ثلاثة منها، ونقترح في ظلها بعض النماذج القرآنيَّة المجسَّدة لأثرها في التفسير كما يأتي:

١- وقوعها معادلةً بين مفردين متوسِّطٍ بينهما ما لا يسأل عنه:

فقد كان غالب ورود "أم" في القرآن الكريم وفقاً لهذه الصورة، وستناول في ثناياها النموذجين الآتيين:

- النموذج الأول: قوله : ﴿يَصَلِحِي لِلسَّجْنِ ءَآرَبَاتٍ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [يوسف: ٣٩]^(٤).

وردت "أم" في هذه الآية معادلة لهمزة الاستفهام في كلمة ﴿ءَآرَبَاتٍ﴾، وعليه فالهمزة لم تنفرد لتحقيق معنى الاستفهام في هذه الجملة القرآنيَّة، بل إنَّ تحقُّقه ناتجٌ عن اجتماع هاتين

(١) يقصد بالفعل: صمُّم، أمَّا الوصف المشتقُّ منه فهو: صامتون.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢١٩/٩.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ٢٢٠/٩.

(٤) معنى الآية: وقال يوسف للفتيين اللذين معه في السجن-وقد كانا من قوم مشركين-: أعبادةُ آلهةٍ مخلوقةٍ شتى خير أم

عبادة الله الواحد القهار؟ ينظر: التفسير الميسر، ص: ٢٤٠.

الأداتين؛ همزة الاستفهام وأداة العطف "أم". وقد عطفنا مفردًا وهو: "الله" على مفردٍ آخر وهو "أربابٌ"، توسّط بينهما لفظٌ لم يكن محلاً للاستفهام عنه وهو: "خير".

أمّا عند التأمل في السياق العامّ للآية فإننا نجد الاستفهام الذي عبّرت عنه "أم" إنّما هو استفهام تقريريّ، لا استفهامًا إنشائيًا. كما أنّه يحمل في طيّاته دلالات لها صلةٌ بتقرير عقيدة التوحيد، التي تعدُّ روح الدين ولبّه، وإنكار سائر ما ينافي تلك العقيدة من مظاهر الشرك وعبادة غير الله عزّ وجلّ (١).

كما أنّ مزيد التأمل في الآية وطرفي العطف فيها، يُظهر جليًا أنّ "أم" عطفّت بين أمرين؛ أحدهما: يتضمّن نفيًا لعبادة ما سوى الله عزّ وجلّ، والآخر يتضمّن إثباتًا لعبادة الله وحده، وهو المعنى ذاته الذي ترمي إلى تحقيقه كلمة التوحيد "لا إله إلاّ الله" الدالّة على إثباتٍ ونفيٍ لما ذكر أيضًا.

لذلك يقول محمد رشيد رضا ما ملخصه: "هذا استفهام تقرير بعد تختيار، ومقدّمة لأظهر برهان على التوحيد، وكان المصرّيون المخاطبون به، يعبدون كغيرهم من الأمم أربابًا متفرقين في ذواتهم وفي صفاتهم وفي الأعمال التي يسندونها إليهم بزعمهم، فهو يقول لصاحبيه: ﴿آرَبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ﴾، أي: عديدون هذا شأنهم في التفرّق والانقسام خيرٌ لكما ولغيركما أم الله الواحد القهار، الجواب الذي لا يختلف فيه عاقلان أدركا السؤال: بل هو الله الواحد القهار، لا ربّ غيره ولا إله سواه" (٢).

كذلك أبدى أبو حيّان فائدةً أخرى لهذا الاستفهام التقريريّ الناشئ عن اجتماع همزة و"أم"، وهي أنّ الغرض من تقرير عقيدة التوحيد وإبطال ملّة قوم صاحبي السجن في صورة الاستفهام "حتّى لا تنفر طباعهما من المفاجأة بالدليل من غير استفهام؛ وهكذا الوجه في محاجة الجاهل؛ أنّ يُؤخذ بدرجةٍ يسيرةٍ من الاحتجاج يقبلها، فإذا قبلها لزمته عنها درجةً أخرى فوقها، ثمّ كذلك إلى أن يصل إلى الإذعان بالحقّ، وقابل تفرّق أربابهم بالواحد" (٣).

(١) ينظر: ابن عادل، الباب في علوم الكتاب، ١١/١٠٥.

(٢) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ١٢/٢٥٣-٢٥٤.

(٣) أبو حيّان، البحر المحيط، ٦/٢٧٨.

- النموذج الثاني: قوله : ﴿فَلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ فَلِ اللَّهِ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَقْبَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ بِمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يونس: ٣٥]^(١).

وردت في هذه الآية معادلةً بطريق الاستفهام -الموظف فيه الهمزة و"أم"- بين من هو حقيقٌ بالاتباع، ومن هو غير حقيق به. كما أنّ هذه المعادلة جاءت وفقاً للأفصح والأكثر استعمالاً من كلام العرب؛ من حيث إنّ "أم" وقعت عاطفةً لمفردين، توسّط بينهما الخبر "أحقّ"^(٢).

وقد ذكر أهل التفسير بعض الدلالات المستمدة من هذا الاستفهام، واستندوا في استمدادها إلى السياق العام للآية، ومن تلك الدلالات:

- أنّ المراد بالاستفهام تقرير أحقية الاتباع لله ﷻ.

فقد ذكر ابن عاشور أنّ الجملة القرآنية ﴿أَقْبَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ﴾ تتضمن: "تفريع استفهامٍ تقريريّ على ما أفادته الجملتان السابقتان من قصر الهداية إلى الحقّ على الله تعالى دون آلهتهم"^(٣).

- أنّ المراد بالاستفهام الإنكار على المشركين اتّباعهم من لا يستحقّ الاتباع.

قال محيي الدين درويش: "الهمزة للاستفهام الإنكاري، وهو ثامن سؤال لم يُذكر جوابه"^(٤). ولا تحقّق للاستفهام الإنكاريّ في الهمزة -في هذا الموضع وأشباهه- إلا عند الاقتران ب"أم"؛ إذ لا دلالة على ذلك إذا اقتصر على قول: ﴿أَقْبَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ﴾.

(١) ومعنى الآية: قل -أيها الرسول- لهؤلاء المشركين: هل من شركائكم من يُرشد إلى الطريق المستقيم؟ فإنهم لا يقدرّون على ذلك، قل لهم: الله وحده يهدي الضال عن الهدى إلى الحق. أيهما أحقّ بالإتباع: من يهدي وحده للحق أم من لا يهتدي لعدم علمه ولضلاله، وهم شركاؤكم الذين لا يهدون ولا يهتدون إلا أن يهدوا؟ فما بالكم كيف سوّيتم بين الله وخلقه؟ وهذا حكم باطل. ينظر: التفسير الميسر، ص: ٢١٣.

(٢) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ٥٥/٦.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٦٢/١١.

(٤) محيي الدين درويش، إعراب القرآن وبيانه، ٢٤٥/٤.

- أن المراد بالاستفهام التوبيخ وإلزام الخصم بأمرٍ مقرّرٍ شرعاً وعقلاً، ولا يمكن الحيادة عنه.

وهذا ما صرّح به المراغي حين قال: "هذا ضربٌ آخرٌ من الحجّة أقامه سبحانه دليلاً على توحيدِهِ وبطلان الإِشراك به، جاء بطريق السؤال للتوبيخ وإلزام الخصم، فإنّ الكلام إذا كان ظاهراً جليّاً، ثمّ ذكر على سبيل الاستفهام وفوّض الجواب إلى المسئول، يكون أوقع في النفس وأبلغ في الدلالة على الغرض"^(١).

فهي دلالات مختلفة أفادها المفسّرون من الاستفهام الذي أدّته الهمزة لما اقترنت بأداة العطف "أم". غير أنّه لا تعارض بين تلك الدلالات؛ فالاستفهام يدلُّ عليها جميعاً في آنٍ واحدٍ؛ إذ نعتبر أنّ ثمة تقريراً وإنكاراً وتوبيخاً متضمّناً في هذه الجملة القرآنيّة ذات الأسلوب الاستفهاميّ الخبري، لعدم التعارض بين تلك الدلالات.

أمّا الحكمة المرادة من توظيف الاستفهام بالهمزة و "أم" فقد أشار إليها المراغي في كلامه المتقدّم؛ حيث نبّه إلى أنّ وضوح حقيقة ما وظهورها، ثمّ السؤال عنها - وهي كذلك لدى المسئول المطالب بالإجابة - يُفضي في العادة إلى تمكّن تلك الحقيقة من النفس. وتجدر الإشارة في المقام إلى فائدتين مستفادتين من خلال مناقشة هذا النموذج القرآني وسابقه، وما كان على شاكلتهما، وهما:

- الفائدة الأولى: أنّ الأخبار المتوسّطة بين المتعاطفين ممّا لا يُسأل عنه - ضمن هذه الآيات - جاءت على وزنٍ واحدٍ، وهو وزن "أفعل التفضيل"، وهي في الآيات الثلاثة عشر التي لا يوجد غيرها ضمن هذه الصورة^(٢) على النحو الآتي: أعلم، خير^(٣)، أحقُّ، أشدّ، أهدى.

- الفائدة الثانية: أنّ ما جاء ضمن هذه الصورة ووفقاً للتركيب المشار، كان في معرض تقرير الأمور التي لها صلة بالعقائد؛ إذ لم ترد آية واحدةً تتضمّن حديثاً عن التشريع أو الأحكام العمليّة أو غير ذلك عدا ما أشرنا إليه.

(١) ينظر: أحمد بن مصطفى المرغي، تفسير المراغي، مكتبة الباي الحلبي، مصر، ط: ١٩٤٦م، ١/١١، ١٠٢. وأبو زهرة، زهرة التفاسير، ٣٥٦٦/٧.

(٢) ينظر: ص ٢٣٤-٢٣٥ من البحث.

(٣) تلحق كلمة "خير" بوزن أفعل التفضيل إلّا أنّها تُحذف همزتها؛ لكثرة الاستعمال. ينظر: شرح الأشموني لألفية ابن مالك، ٢/٢٩٨.

٢- وقوعها معادلةً بين مفردين متأخرٍ عنهما ما لا يسأل عنه:

ولم ترد "أم" ضمن هذه الصورة إلا في موضعٍ وحيد من النصّ القرآني، وهو:

- قوله : ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَبَلِّغْ أَلْبَانَكُمْ عَلَى سَوَاءٍ وَإِنْ أَدْرَيْتُمْ أَقْرَبُ أَمْ بَعِيدٌ مَّا تُوعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٩] ^(١).

حصل خلافٌ بين المفسرين حول دلالة "أم" في هذا الموضع بين قائل بأنها المعادلة لهزمة التسوية، أو أنّها المعادلة لهزمة الاستفهام.

فابن جزّي من الذين يعتبرون "أم" هنا معادلةً لهزمة التسوية، وليست لمجرد الاستفهام ^(٢)، وربما كان منطلقه في تبني هذا القول من التوجيه النحوي الذي يعتبر عبارة "إن أدري" من الألفاظ المؤدّية لمعنى التسوية، والمقارنة ل عبارة "سواء" التي تقدّم ذكرها ^(٣).

أمّا الصبّان فقد خالف ابن جزّي وغيره ممّن اعتبر الهزمة هنا همزة تسوية، فرجّح أن تكون لمجرد الاستفهام، واستدلّ على ذلك بتأييد الدماميني والرّضوي لهذا الرأي، حيث قصرا همزة التسوية على الواقعة بعد قولهم: سواء، وقولهم: ما أبالي، وتصرفاته ^(٤).

إلا أنّنا نجد عبّاس حسن يقف موقفًا وسطًا بين هذين الرأيين؛ حيث يجعل الأمر متّصلاً بعامل السياق، ويعتبره المرجّح الأمثل لأحدهما. فهو يقول: "يرى بعض النحاة أنّ الهزمة بعد: (ليت شعري - لا أعلم - ما أدري ...) لطلب التعيين فقط، لأنّ تلك الألفاظ ليست في حكم (لا أبالي) التي تكون بعدها الهزمة للتسوية؛ فكأنّ القائل يريد: لا أدري جواب هذا الاستفهام ... ويخالفهم آخرون؛ فيرون الألفاظ السالفة كلّها خاضعةً لحكم واحدٍ هو اعتبار الهزمة بعدها للتسوية. والحق أنّ المراد من هذه الألفاظ يتوقّف على القرينة - وأهمّها السياق - فهي التي تحدّد الغرض؛ فيتعيّن نوع الهزمة، أهّي للتسوية أم للتعيين. فإن لم توجد القرينة فالرأي

(١) معنى الآية: فإن أعرض هؤلاء عن الإسلام فقل لهم: أبلغكم جميعًا ما أوحاه الله تعالى إليّ، فأنا وأنتم مستوون في العلم لما أنذرتكم وحذرتكم، ولست أعلم - بعد ذلك - متى يحلّ بكم ما وعدتكم به من العذاب؟ ينظر: التفسير الميسر، ص: ٣٣١.

(٢) ينظر: ابن جزّي، التسهيل لعلوم التنزيل، ٣١/٢.

(٣) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ٢٣/١-٢٤. والمرادي، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، ١٠٠٦/٢.

(٤) ينظر: محمد بن علي الصبّان، حاشية الصبّان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط:

الأول هو الأصح^(١).

ولعلَّ القرينة السياقية الدالة على كون "أم" معادلة لهزمة الاستفهام، هو ما جاء في الآية التي تلي هذه الآية، وهي قوله : ﴿وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ وَتَنَّةٌ لِّكُمْ وَمَتَّعٌ لِّئِي حِينَ﴾ [الأنبياء: ١١٠]. فقد قرّرت أنّ المراد بعبارة "لا أدري" هو تفويض العلم إلى الله تعالى بكون تأخير العذاب الذي استعجلوه يمكن أن يكون استدراجًا لهم وابتلاءً من الباري ، فدلَّ ذلك أنّ قوله: ﴿وَإِنْ أَدْرِي أَقْرِبُ أَمْ بَعِيدٌ مَّا تُوعَدُونَ﴾ إنما يراد به أيضًا بيان عدم علم النبي ﷺ بقرب نزول العذاب بهم، حيث فوّض علم ذلك إلى الله ﷻ^(٢).

وهذا القول الموافق للسياق العامّ للنصّ القرآنيّ هو ما أثبتته جماهير المفسّرين وأئمّتهم، حيث أبقوا دلالة الهزمة على الاستفهام وجعلوا "أم" معادلة لها.

يقول الطبري: "قل: وما أدري متى الوقت الذي يحلُّ بكم عقاب الله الذي وعدكم، فينتقم به منكم أقربُّ نزوله بكم؟ أم بعيدٌ؟. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل"^(٣). أمّا سرُّ تأخير الخبر بعد المتعاطفين وهو خلاف الشائع والمستعمل الأولى^(٤)، فلم نقف سوى على كلامٍ لأبي حيان يحصر فيه الحكمة من ذلك في مجرد مراعاة الفاصلة. حيث يقول: "وتأخّر المستفهم عنه لكونه فاصلةً؛ إذ لو كان التركيب أقربُّ ما تواعدون أم بعيدٌ لم تكن فاصلةً، وكثيرًا ما يُرَجَّح الحكم في الشيء لكونه فاصلةً آخر آية"^(٥).

٣- وقوعها بعد همزة الاستفهام معادلة بين جملتين:

فقد وقعت "أم" معادلة بين جملتين ليستا في تأويل مصدر، وهاتان الجملتان إمّا فعليّتان أو اسميّتان أو مختلفتان، وفيما يأتي ذكرٌ لنموذج قرآنيٍّ واحدٍ عن كلّ حالةٍ من هذه الحالات، وبيان أثر موقع "أم" ضمنها:

(١) عبّاس حسن، النحو الوافي، ٣/٥٨٨.

(٢) ينظر: ابن الجوزي، زاد المسير، ٣/٢١٨. وتفسير ابن كثير، ٥/٣٨٨.

(٣) تفسير الطبري، ١٦/٤٤٢.

(٤) ينظر: حاشية الصبّان على شرح الأشموني، ٣/١٤٨.

(٥) أبو حيان، البحر المحيط، ٧/٤٧٤.

- النموذج الأول: قوله : ﴿قَالَ سَتَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [النمل: ٢٧]^(١).

فهذه الآية مثال عن صورة معادلة "أم" لجملتين مختلفتين^(٢)؛ إحداهما فعلية وهي قوله: ﴿صَدَقْتَ﴾، والتي تليها اسمية وهي قوله: ﴿كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾، وقد وردتا في سياق الاستفهام بالهمزة، ولا يمكن تأويلهما بمصدر؛ إذ لا يمكننا تأويل جملي: صدقت، وكنت من الكاذبين بمصدر.

ومما لاحظته المفسرون وتأملوه ضمن هذه الآية دلالة ذلك العدول من الفعلية إلى الاسمية، وما توحى إليه من إشارات بيانية؛ فقد ذكروا أنّ قوله: أم كنت من الكاذبين أبلغ من قوله: أم كذبت. رغم صحّة موقعه في الآية على وجه التقدير^(٣).

وقد شرح ابن عاشور وجه الأبلغية التي تداول ذكرها المفسرون في مصنفاتهم فقال: "لأنّ فعل (كنت من الكاذبين) يُفيد الرُسوخ في الوصف بأنّه كائنٌ عليه، وجملة: (من الكاذبين) أشدُّ في النسبة إلى الكذب بالانخراط في سلك الكاذبين؛ بأن يكون الكذب عادةً له"^(٤). فالعدول إذن من الجملة الفعلية إلى الاسمية في هذا الموضع له دلالة الثبوت في صفة الكذب ورسوخها، إذ صار خلقاً لا ينفك عن الموصوف به، فهو كاذب لا محالة على الوجه التام، ومن كان هذا وصفه لا يمكن أن يوثق به.

ثمّ بيّن ابن عاشور الداعي من هذا الاستعمال في هذه الآية فقال: "وفي ذلك إيذانٌ بتوضيح تُهمته بالكذب ليتخلّص من العقاب، وإيذانٌ بالتوبيخ والتهديد وإدخال الرّوع عليه، بأنّ كذبه أرجح عند الملك ليكون الهدهد مُغلباً الخوف على الرجاء، وذلك أدخل في التأديب

(١) وهذه الآية: تتضمّن بياناً لحدث تحلّل قصّة سلمان مع الهدهد؛ ومن ذلك أنّه قال له: ستأمل فيما جئتنا به من الخبر أصدقت في ذلك أم كنت من الكاذبين فيه؟ اذهب بكتابي هذا إلى أهل سبأ فأعطهم إياه، ثمّ نتخ عنهم قريباً منهم بحيث تسمع كلامهم، فتأمل ما يتردّد بينهم من الكلام. ينظر: التفسير الميسر، ص: ٣٧٩.

(٢) يشار هنا إلى أنّ الأستاذ محمد عبد الخالق عظيمة أدرج هذه الآية ضمن ما عادل بين جملتين فعليتين على الرغم من كون الجملة الثانية اسمية وليست فعلية. ينظر: عظيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، ق: ٠١، ج: ٠١، ص: ٣٩٢.

(٣) ينظر: السمين الحلبي، الدرّ المصون، ٦٠٦/٨. والشوكاني، فتح القدير، ١٥٧/٤.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٥٦/١٩.

على مثل فعلته وفي حرصه على تصديق نفسه بأن يبلغ الكتاب الذي يرسله معه"^(١). وإن كنا نجد البيضاوي يقرُّ في تفسيره هذا الفائدة البلاغية، فهو يزيد عليها فائدة أخرى، وهي مراعاة الفواصل القرآنية^(٢). إلا أن الشهاب في حاشيته على تفسير البيضاوي يعدُّ مسلك مراعاة الفواصل مسلكاً ضعيفاً، لكون الجانب البلاغي المذكور أكثر وضوحاً وعمقاً في الدلالة على المراد^(٣).

- النموذج الثاني: قوله **﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ بِيَقُولَ ءَأَنْتُمْ أَضَلُّتُمْ عِبَادِيَ هَؤُلَاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ﴾** [الفرقان: ١٧].

تعبّر هذه الآية عن صورة معادلة "أم" بين جملتين اسميتين، هما: **﴿أَنْتُمْ أَضَلُّتُمْ﴾**، **﴿هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ﴾**، وفي معرض الاستفهام المؤدّي بجمزة الاستفهام المعادلة بـ"أم".

وقد تعرّض الرازي لبيان هذا الاستفهام بطرحه لثلاث تساؤلات، أجاب عنها فأثمرت لديه ثلاث فوائد^(٤) وأحد هذه التساؤلات، وهو الذي يعيننا هنا:

هو ما استفاده من الزمخشريّ - كما استفاده غيره منه - لذلك نجد طرح الرازي له موافقاً للأسلوب الذي طرحه الزمخشريّ؛ حيث قال: "ما فائدة أنتم وهم؟"^(٥). والمراد: ما فائدة الاستهلال بالمسند إليهما (أنتم وهم) وتقديمها على الخبرين الفعلين؟ وأجاب الرازي عن ذلك بقوله: "ليس السؤال عن الفعل ووجوده، لأنّه لولا وجوده لما توجه هذا العتاب؛ وإتّما هو عن فاعله، فلا بدّ من ذكره وإيلائه حرف الاستفهام حتّى يُعلم أنّه المسئول عنه"^(٦).

وجواب الرازي يمكن أن نستمدّ منه فائدتين:
إحدهما: أنّ المقصد من الاستفهام هو التوبيخ والعتاب للكفار.
والأخرى: تقديم المسند إليهما غايته تقريرهم بأحد الأمرين، فلا محيد لهم عن أحدهما،

(١) المصدر السابق، ٢٥٦/١٩.

(٢) ينظر: تفسير البيضاوي، ١٥٩/٤.

(٣) ينظر: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، ٤٣/٧.

(٤) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ٤٤٢/٢٤.

(٥) الزمخشريّ، الكشاف، ٢٦٨/٣.

(٦) الرازي، مفاتيح الغيب، ٤٤٢/٢٤.

والمقصود بالتقرير هو مُعادل همزة الاستفهام في الجملة الثانية؛ أي هم من ضلَّ السبيل^(١). كما طرحت الجملة التي بعد "أم" إشكالاً عقدياً تداوله المفسِّرون، وتبنى كلُّ منهم رأياً يوافق معتقده؛ حيث وظَّف المعتزلة ومنهم الزمخشريُّ ذلك الاستفهام التقريريَّ المتقوِّي بتقدم المسند إليه (هم) على المسند وهو: الفعل ضلُّوا لإثبات عقيدة تنزيه الله بكلِّ وجهٍ عن إسناد فعل الإضلال إليه؛ فالعبد الضالُّ هو مصدر الضلال الوحيد خلُقًا وكسبًا.

وفي هذا يقول الزمخشريُّ: "وفيه كسر بيِّنٌ لقول من يزعم أنَّ الله يُضلُّ عباده على الحقيقة، حيث يقول للمعبودين من دونه: أنتم أضللتموهم، أم هم ضلُّوا بأنفسهم؟ فيتبرَّعون من إضلالهم ويستعبدون به أن يكونوا مضلِّين، ويقولون: بل أنت تفضَّلت من غير سابقةٍ على هؤلاء وآبائهم تفضُّل جوادٍ كريمٍ، فجعلوا النعمة التي حقُّها أن تكون سببَ الشكر، سببَ الكفر ونسيان الذكر، وكان ذلك سببَ هلاكهم، فإذا برأت الملائكة والرسل أنفسهم من نسبة الإضلال الذي هو عمل الشياطين إليهم، واستعاذوا منه؛ فهم لرَّهم الغنيِّ العدل أشدُّ تبرئةً وتنزيهاً منه"^(٢).

ومن جانبٍ آخر نجد أنَّ ابن المنير يردُّ على الزمخشريِّ قوله هذا مبطلًا احتجاجه بأنَّ جواب الملائكة عن سؤال الله ﷻ دالٌّ على ما ذهب إليه؛ إذ لم يجيبوا بأنَّ الله هو من أضلَّهم، بل قالوا: إنَّ الكفار هم الذين أضلُّوا أنفسهم.

حيث ردَّ ابن المنير على هذا التوجيه قائلاً: "فالملائكة لم يُسألوا في هذه الآية عن المضلِّ لعبادهم حقيقةً، فيقال لهم: من أضلَّ هؤلاء، وإمَّا قيل لهم: أنتم أضللتموهم، أم هم ضلُّوا؟ فليس الجوابُ المطابق العتيد أن يقولوا: أنت أضللتهم. ولو كان معتقدهم أنَّ الله تعالى هو المضلُّ حقيقةً، لكان قولهم في جواب هذا السؤال: بل أنت أضللتهم مجاوزةً لمحرز^(٣) السؤال ومحله، وإمَّا كان هذا الجواب مطابقاً لو قيل لهم: من أضلَّ عبادي هؤلاء؟ فقد وضح أنَّ هذا السؤال لا يُجاب عنه بما تحيِّله الزمخشريُّ، بتقدير أن يكون معتقدهم أنَّ الله تعالى هو الذي أضلَّهم، وأنَّ عُدوهم عنه ليس لأنَّهم لا يعتقدونه، ولكن لأنه لا يطابق، وبقي وراء ذلك نظرٌ

(١) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٣٣٧/١٨.

(٢) الزمخشريُّ، الكشَّاف، ٢٦٩/٣-٢٧٠.

(٣) المحز: هو موضع القطع من الشيء. ينظر: الزبيدي، تاج العروس، ١١٠/١٥.

في أنّ جوابهم هذا يدلُّ على معتقدتهم الموافق لأهل الحقّ؛ لأنّ أهل الحقّ يعتقدون أن الله تعالى وإن خلق لهم الضلالة إلا أنّ لهم اختياراً فيها وتميّزاً لها، ولم يكونوا عليها مقسورين كما هم مقسورون على أفعال كثيرةٍ يخلقها الله فيهم كالحركات الرعشيّة ونحوها^(١).

- النموذج الثالث: قوله **عَلَيْكَ**: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [النحل: ٥٨-٥٩].

هذا مثال عن صورة معادلة "أم" لهمزة الاستفهام ووقوعها بين جملتين فعليّتين: ﴿يُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ﴾، و﴿يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ﴾؛ وكلٌّ منهما تتألف من عناصر الجملة الفعلية المعهودة؛ فعل، وفاعل ومفعول به.

وحثي نتلمّس أثر هذه الصورة في أقوال المفسّرين نحاول استقراء بعض الإشارات الدلالية التي تناقلوها في معرض تفسيرهم لهذه الجملة القرآنية التي وردت فيها "أم" عاطفة في سياق الاستفهام.

فقد ألقت هذه الأداة بظلالها على الاستفهام الوارد في هذه الآية فأخرجته عن ظاهره في طلب تعيين أحد الأمرين، وأضفت عليه أجواءً من التردّد الكامنة في نفس ذلك المشرك الحائر في السبيل التي يسلكها حتى يتخلّص من الأنثى التي وهبها الله **عَلَيْكَ** إيّاه. لأنّ قومه سيعيروه بها وسيسخرون منه كعادتهم في معاملة من رزق بمولودٍ أنثى.

يقول الشوكاني: "يتوارى من القوم أي: يتعيّب ويختفي من سوء ما بُشِّرَ به أي: من سوء الحزن والعار والحياء الذي يلحقه بسبب حدوثِ البنت له؛ أيّمسكه على هونٍ أي: لا يزال متردّداً بين الأمرين؛ وهو إمساك البنت التي بشر بها، أو دفنها في التراب على هونٍ أي: هوانٍ"^(٢).

ف"أم" هنا عطفت بين جملتين فعليّتين تكتنفهما مشاعر الحيرة والتردّد، وتوظيف الفعل أنسب للدلالة على هذه المشاعر من الاسم؛ إذ الفعل يعتره الحدوث وعدم الرسوخ والثبوت على الأمر، بخلاف دلالة الاسم تماماً. وهو هنا (أي المشرك) متردّد غير ثابت أو مستقرّ على

(١) ابن المنير، الانتصاف من الكشّاف، ٢٦٩/٣.

(٢) الشوكاني، فتح القدير، ٢٠٤/٣.

أمرٍ معيّن. ولعلّه إن فعلَ أحدهما أصابه بعضُ الندم لعدم اختياره الآخر. بسبب هيمنة جانب التردّد والحيرة على نفسه، وإرادته تحقيق المطلبين كليهما، لكن هيهات له ذلك. ودلالة "أم" على التردّد في هذه الآية لا يُعفيها من تضمّنها أيضًا دلالة أخرى وهي دلالة الإنكار على المشركين التي أشار إليها عليه سياق الآية، فلم يكن ذكرُ التردّد والتنبيه عليه مرادًا لذاته، بل إنّ الغاية البعيدة، والمقصود الأعظم تسفيه ذلك العمل، وإنكاره والتشجيع على فاعله وتوبيخه.

فهما إذن دلالتان تحققتا من خلال الاستفهام الوارد في الآية:

- دلالة سطحيّة ظاهرة: وهي دلالة التردّد.

- دلالة عميقة: وهي دلالة الإنكار والتوبيخ.

ثالثًا: أثر احتمال "أم" الاتصال والانقطاع:

وقعت "أم" محتملةً لدلّاتي الاتصال والانقطاع ضمن مواضع عديدة من النّصّ القرآنيّ، تبعًا للخلاف الواقع بين المفسّرين في ذلك، أو لما حصل من تجويز الوجهين في آنٍ واحد. وسنعرض لبيان نموذجين من تلك المواضع، والوقوف على أثرها فيما يأتي:

- النموذج الأوّل: قوله : ﴿وَنَادَىٰ بِرَعْوَىٰ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٥١﴾ أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ ﴿٥٢﴾ [الزخرف: ٥١-٥٢].

ذكر السمين الحلبيّ لأهل التفسير أربعة أقوال تتصل بدلالة "أم"^(١) في قوله: ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ﴾، تردّدت في جملتها بين دلّاتي الاتصال والانقطاع، وأفرزت معانٍ ودلالاتٍ مختلفة لهذا النّصّ القرآنيّ، نذكرها فيما يأتي:

- الأوّل: أنّ "أم" هنا منقطعة، وهي بمعنى "بل" المفيدة للإضراب الإنتقاليّ، مع تقدير همزة قبلها، فتصير بمعنى: أثبتت عندكم واستقرّ أني أنا خيرٌ وهذه حالي من هذا الذي هو ضعيف حقير. واختاره الزمخشريّ كأحد قولين أجازهما. وتابعه في ذلك أبو السعود^(٢).

(١) ينظر: السمين الحلبي، الدرّ المصون، ٥٩٧/٩.

(٢) ينظر: الزمخشريّ، الكشّاف، ٢٥٨/٤. وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ٥٠/٨.

- الثاني: أمَّا معنى "بل" المفيدة للإضراب الإبطلائي دون تقدير استفهام بالهمزة؛ أي أنّ الكلام تامٌّ عند قوله: ﴿أَبَلًا تُبْصِرُونَ﴾، ثم يُستأنف من قوله: ﴿أَمَّ أَنَا خَيْرٌ﴾، بمعنى: بل أنا خير. وهو اختيار أبي عبيدة^(١).

- الثالث: أنّ "أم" منقطعةً لفظاً، متصلةٌ معنًى. وهو اختيار العكبري، وفسره بقوله: "أم هنا منقطعةٌ في اللفظ لوقوع الجملة بعدها في اللفظ، وهي في المعنى متصلةٌ معادلةٌ؛ إذ المعنى: أنا خيرٌ منه أم لا، أو أيُّنا خيرٌ"^(٢).

ولم يستسغ السمين الحلبي هذا التخريج الذي ادّعاه العكبري، محتجاً باستحالة اجتماع دلالاتي الاتصال والانقطاع في محلٍّ واحد. وقد بيّن ذلك حين قال: "وهذه عبارةٌ غريبةٌ: أن تكون منقطعةً لفظاً، متصلةٌ معنًى، وذلك أنّهما معنيان مختلفان؛ فإنّ الانقطاع يقتضي إضراباً؛ إمّا إبطالاً، وإمّا انتقالاً"^(٣).

- الرابع: أنّ "أم" في هذه الآية متصلة، وتقديرها: أفلا تبصرون أم تبصرون، إلّا أنّه وضع قوله: أنا خير منه موضع تبصرون لأنهم إذا قالوا له: أنت خير كانوا عنده بصراء؛ وهذا من إنزال السبب منزلة المسبب. ونُسب هذا القول إلى سيبويه، والخليل، والأخفش^(٤)، وهو القول الأوّل للزمخشري ضمن اختياره^(٥).

إلّا أنّ أبا حيان يعترض على هذا القول، واصفاً إياه بكونه قولاً يعتربه التكلف؛ ذلك أنّ "المعادل إمّا يكون مقابلاً للسابق، وإن كان السابق جملةً فعليةً، كان المعادل جملةً فعليةً، أو جملةً اسميةً، يتقدّر منها فعليةٌ كقوله: ﴿أَمَّ أَنْتُمْ صَلِمْتُونَ﴾ لأنّ معناه: أم صمتم، وهنا لا يتقدّر منها جملة فعلية، لأنّ قوله: ﴿أَمَّ أَنَا خَيْرٌ﴾ ليس مقابلاً لقوله: ﴿أَبَلًا تُبْصِرُونَ﴾ وإن كان السابق اسماً، كان المعادل اسماً، أو جملةً فعليةً يتقدّر منها اسمٌ"^(٦).

(١) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ٦٣٧/٢٧.

(٢) العكبري، التبيان في إعراب القرآن، ١١٤٠/٢.

(٣) السمين الحلبي، الدرّ المصون، ٥٩٧/٩.

(٤) ينظر: الشوكاني، فتح القدير، ٦٤٠/٤.

(٥) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ٢٥٨/٤.

(٦) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ٣٨٢/٩.

ولذا نجده يرجح أن تكون "أم" منقطعةً مقدّرةً بـ"بل" والهمزة، وهو القول الأوّل الذي ذكرناه فيما تقدّم. ويراد بالاستفهام على هذا القول التقرير، لا طلب التعيين^(١)؛ "وذلك أنّه قدّم تعديداً لأسباب الفضل والتقدّم عليهم من مُلك مصرَ وجري الأُنهار تحته، ونادى بذلك، وملاً به مسامعهم ثم قال: أنا خير كأنه يقول: أثبت عندكم واستقرّ أيّي أنا خير وهذه حالي من هذا الذي هو مهينٌ؛ أي ضعيفٌ حقيرٌ"^(٢).

وانطلاقاً ممّا تقدّم تحريره يمكننا أن نعتبر هذا القول الأخير الذي رجّحه أبو حيّان وهو أحد القولين الجائزين لدى الزمخشريّ، بالإضافة إلى القول بكون "أم" متصلةً؛ وهو اختيار الزمخشريّ الآخر، قولين متقاربين في الدلالة على المراد، كما أنّه لا يمكن حمل الآية عليهما؛ لعدم وجود تعارضٍ بينهما. ولذلك نجد أنّ عديد المفسّرين ومنهم الزمخشريّ والبيضاويّ وغيرهما يقترحان كلا القولين ويجيزانهما.

وهذا ما أشار إليه السهليّ أيضاً رغم تقريره كون "أم" في جميع ما ورد منها في القرآن هي من قبيل المتصلة فحسب. حيث قال: "وهذه أم التي هي مشوبةٌ المعنى بالإضراب والاستفهام، ولا ينبغي أن تكون في القرآن، وإن كانت فعلى جهة التقرير، نحو قوله: ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ﴾"^(٣).

- النموذج الثاني: قوله : ﴿وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرَى رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِّنَ الْأَشْرَارِ

﴿أَتَّخَذْتَهُمْ سَخِرِيًّا أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمْ الْأَبْصَارُ﴾^(٤) [ص: ٦٢-٦٣].

ففي هذا النّصّ القرآنيّ احتملت "أم" دلالاتي الاتصال والانقطاع تبعاً لسياق الآية، المتمثّل أساساً في اختلاف القراءة لمفردة ﴿أَتَّخَذْتَهُمْ﴾؛ إذ قرئت قراءتين^(٥):

- قرأ حمزة والكسائيّ وأبو عمرو "اتخذناهم" بصِلَةِ الألف؛ وهي على ذلك تحتل معنيين:

(١) ينظر: أبو حيّان، البحر المحيط، ٣٨١/٩.

(٢) ينظر: الزمخشريّ، الكشاف، ٢٥٨/٤.

(٣) السهليّ، نتائج الفكر في النحو، ص: ٢٠٥.

(٤) ومعنى الآية: قال المعدّبون: ما بالنا لا نرى معنا في النار رجالاً كنا نعدّهم في الدنيا من الأشرار الأشقياء؟ هل تخفينا

لهم واستهزأونا بهم خطأ، أو أنّهم معنا في النار، لكن لم تقع عليهم الأبصار؟ ينظر: التفسير الميسر: ص: ٤٥٧.

(٥) ينظر: الثعالبي، الجواهر الحسان، ٧٤/٥.

* الأول: أن يكون الكلام خبراً محضاً، وتكون الجملة في محل نصب صفة ثانية للرجال، وعليه فإن "أم" هي المنقطعة التي بمعنى "بل" والهمزة، أي: بل أزاعت عنهم الأبصار؛ على معنى توبيخ أنفسهم على الاستسحار، ثم الإضراب والانتقال منه إلى التوبيخ على الأزراء والتحقير.

* والثاني: أن يكون المراد الاستفهام، وحذفت أداته لدلالة "أم" عليها؛ وهي هنا في هذا الموضوع دالة على الاتصال. والمعنى أيّ الأمرين فعلنا بهم؛ الاستسحار منهم أم الأزراء بهم وتحقيرهم، وإنّ أبصارنا كانت تزيغ عنهم وتفتحهم على معنى إنكار كل واحد من الفعلين على أنفسهم توبيخاً لها^(١).

- وقرأ باقي القراء "أتخذناهم" بهمزة الاستفهام، ومعناها: هو ذات المعنى المقرّر ضمن الوجه الثاني لقراءة حذف الاستفهام؛. و"أم" على هذا هي المتصلة المعادلة لهمزة التسوية^(٢).

فقد سوت "أم" بأسلوب استفهامي تقريريّ بين أمرين كانا إجابة لتساؤل المعذّبين عن عدم فريق من المؤمنين معهم؛ حيث أجابوا على وجه الإنكار على أنفسهم وتأنيبهم لها على استسحارهم منهم في الدنيا: لأجل أنّا قد اتخذناهم سحرية ولم يكونوا كذلك لم يدخلوا النار، أم هم معنا ولكن لم تقع عليهم أبصارنا؟^(٣).

وفيما سبق تحريره، يظهر جلياً أثر "أم" في توسيع دلالة هذه الآية، ومنحها إطاراً أرحب لاستجلاء معانيها؛ فقد تمكّنت من مسايرة دلالة هذا النصّ القرآنيّ بقراءتيه، ولم يوجد إشكالاً لغويّ نحويّ أو دلاليّ في فهمه أو تحليله. ومن ناحية أخرى فإنّ أثر هذه الأداة في تنويع المعاني وتوسيعها، يظهر أيضاً من خلال مقدرتها على اكتساب دلالتين في موضع واحد دون حدوث خللٍ ما يؤوّل إلى حدوث تناقضٍ أو تضادٍّ في دلالة هذه الآية.

وإنّ كنّا قد خصّصنا "أم" بهذه السمة ضمن هذا النصّ القرآنيّ، فإنّها محقّقة كذلك لذات الغرض الدلاليّ في رحاب الآيات التي احتملت فيها "أم" الاتصال والانقطاع على وجه السواء.

(١) ينظر: الزخشريّ، الكشاف، ١٠٣/٤. وتفسير أبي السعود، ٢٣٣/٧.

(٢) ينظر: تفسير القرطبيّ، ٢٢٥/١٥. والشوكاني، فتح القدير، ٥٠٧/٤.

(٣) ينظر: تفسير المراغي، ٢٣٤/٢٣.

● خاتمة:

لقد مثلت هذه الدراسة محاولةً جديدةً في منهجها للتعامل مع إحدى أدوات الرّبط اللفظي، وهي الحروف العاطفة، وأثرها في إطار النَّصِّ القرآنيّ. وبالرغم من الاقتصار على نماذج محدودةٍ منه، إلّا أنّنا وقفنا على مادّة معرفيّةٍ ثريّة، أفرزت أثرًا بالغًا في رحاب عرضنا لمباحث هذه الدّراسة وتناولنا لها بالتحليل والمناقشة، لیتَمَّ التوصلُ بعدها إلى جملةٍ من النتائج؛ منها ما يتّسم بسمّة الإجمال والعموم، ومنها المفصّل المختصُّ بالمسائل الجزئيّة المبتوثة في هذا البحث، نوجزها في النقاط الآتية:

١- أظهر البحث عمق العلاقة بين التفسير وعلوم اللّغة العربيّة، وهي علاقة نمت وتطوّرت عبر مراحل زمنية متعاقبة.

٢- إنّ أوّل ما يلفت الانتباه عند الغوص في أمّهات التفسير ذلك الكمّ الهائل من الدلالات اللّغويّة المتنوّعة (النحوية والصرفيّة والمعجميّة..)، والتي نجدها مبنوثةً حتّى في المدوّنات الخارجة عن دائرة التفسير اللّغوي. وفي ذلك دلالتان بارزتان:

* الأولى: أنّ أهل التفسير -القدامى منهم بشكل خاصّ- قد حازوا قدرًا كبيرًا من المعارف اللّغويّة المتنوّعة، لما علموه من شرطية حيازة ذلك للمفسّر لكتاب الله تعالى.

* والثانية: ثراء لغة القرآن بمادّة لغويّة خصبة، حتّى إنّ المتتبع لمسائل النحو -على سبيل المثال- لا يكاد يقف على مسألةٍ إلّا ويجد لها شاهدًا من القرآن؛ وفي ذلك ترسيخٌ لخاصيّة الإعجاز التي يتّصف بها.

٣- إنّ كثيرًا من التراث اللغويّ وبخاصة ما وُجد منه في كتب التفسير لا يزال بحاجة إلى من يخدمه، فتفسير ابن جزّي، أو التفسير القيم لابن القيم، أو تفسير جمال الدّين القاسميّ مثلاً، هي تفاسير تحوي حشدًا هائلًا من الدلالات اللّغويّة التي تنتظر من يهدّبها ويقرّها للقارئ بتقديمها له في أسلوب علميّ لغويّ ميسّر.

٤- اهتمّ المفسّرون غاية الاهتمام بدلالة السياق ووظفوها على نطاق واسع في بيان معاني النّصوص القرآنيّة، لكونه أداة أساسية لا يمكن الاستغناء عنها في عملية التفسير، إذ نجد كتب التفسير حافلة بذكر نوعي السياق المقامي والمقالي. وفي هذا تأكيد على أنّ محاولة إبعاد القرآن عن سياقه يؤدّي لا محالة إلى الشطط في إدراك حقيقة معناه. وحروف المعاني تحديدا هي

أدوات لا تُنال دلالاتها إلا في إطار السياق الذي ترد فيه.

٥- كثيراً ما نقف ضمن ما دوّنه المفسّرون والنحاة على عبارات ونصوص كثيرة متماثلة لفظاً معي؛ ومن ذلك ما يتداوله المفسّرون من العبارات المنقولة عن الإمام الطبري في تفسيره، وكذا ما ينقله كثيرٌ منهم أيضاً من عبارات الزمخشري. والأمر ذاته فيما يختص بالدراسة النحويّة؛ إذ وقفنا مثلاً على نُقولٍ كثيرةٍ من ابن هشام في كتابه "المغني" عن المرادي في "الجنى الداني".

٦- إنّ عديد المفاهيم والاصطلاحات الدلاليّة المتداولة اليوم لدى المحدثين وُجد لها أصل في ما صنّفه علماء التفسير والنحويّون قديماً، ممّا يفرضُ حتميّة مراجعة تراثنا اللغويّ الزاخر للإفادة منه وإحيائه.

٧- امتاز المفسّرون والنحاة قديماً بأسلوب نقديّ بناءً، قائم على إبطال فكرة ما أو ردّها بالحجج والبراهين العلميّة الوجيهة، في قالبٍ مشوبٍ بالأدب والتلطف في النقد، إذ كان غرضهم من خلال ذلك تكميل النقص وسدّ الخلل فحسب.

٨- رصد البحث زخماً من الدلالات النحويّة المتناثرة في كتب التفسير فيما يتّصل بأدوات العطف؛ وكشف عن قيمتها التعبيريّة الكبيرة، وتتبع أثر معانيها ودلالاتها ضمن القضايا اللغويّة والشرعيّة المتعدّدة.

٩- إنّ تحليل المفسّرين لأدوات العطف في سياق تراكيبيها قادهم إلى الوقوف على نظرات مبدعة، وإشراقات باهرة تتعلّق بحسن الانتقاء، وأسرار المخالفة والحذف والزيادة، وعلى دقّة بالغة في اكتشافها والتعبير عنها.

١٠- كان للسياق دورٌ محوريّ في تغاير معاني حروف العطف، وتمايز دلالاتها، وتعدّد أوجه استعمالها في تراكيب النّصّ القرآنيّ.

١١- تباين اهتمام المفسّرين بدلالات حروف العطف الخمسة التي كانت محلّ الدراسة في هذا البحث، إذ حظي البعض منها بعناية أكثر من غيرها، فالواو التي تعدّ أمّ الباب حازت النصيب الأكبر من الاهتمام لكثرة استعمالها، وتعدّد أوجه توظيفها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ ذلك التباين في الاهتمام قد يكون بجانبٍ ما من جوانب الحرف الواحد؛ ولنأخذ على سبيل المثال حرف العطف "ثمّ" الذي نال الجانب البلاغي منه الحظ الأوفر من جهد المفسّرين في تحرير دلالاته وبيان أسرارهِ.

١٢- إنّ تبادل حروف العطف فيما بينها في معرض الآيات الداخلة في حيّز المتشابه والمتناظر، يحتاج ذكاءً خاصًا، وعلماً ملهمًا في بيان أسراره، وهو أمر بحاجة إلى بحث مستقصٍ متأنٍّ وفق منهج علميٍّ رصين.

١٣- نالت الواو العاطفة بحقّ منزلة أمّ باب حروف العطف؛ لما تضمّنته من دلالات وفيرة، ولوقوها موقع أكثر الحروف العاطفة الأخرى، وكذا مرونتها في الاستعمال والتوظيف الجمليّ والنصيّ.

١٤- مما امتازت به بعض حروف العطف امتلاكها خاصيّة الاحتمال لمعانٍ متعدّدة في الموضوع الواحد، كحرفي العطف "أو"، و"أم".

١٥- لم تنل "أم" العاطفة حيّزًا واسعًا من اهتمام المفسّرين مثلما حصل ذلك مع غيرها من حروف العطف؛ حيث انحصر حديثهم عنها في جوانب محدودة؛ كالتسوية، والاستفهام، والاتّصال والانقطاع، فضلًا عن تناولهم لها بصورة شكلية.

➤ قائمة المصادر والمراجع

- * القرآن الكريم (برواية ورش عن نافع).
- ١- إبراهيم الأبياري، الموسوعة القرآنية، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ط: ١٤٠٥هـ.
 - ٢- إبراهيم أنيس، من أسرار العريية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط: ٠٦، ١٩٧٨م.
 - ٣- إبراهيم رفيده، النحو وكتب التفسير، الدار الجماهيرية للنشر، ليبيا، ط: ٠٣، ١٩٩٠م.
 - ٤- إبراهيم محمد الجرمي، معجم علوم القرآن، دار القلم، دمشق، ط: ٠١.
 - ٥- إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط: ٠٢.
 - ٦- ابن أبي زمنين (أبو عبد الله محمد بن عبد الله المري)، تفسير القرآن العزيز، دار الفاروق الحديثة، القاهرة، ط: ٠١، ٢٠٠٢هـ.
 - ٧- ابن الأثير (محمد الدين)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح/طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطنّاحي، المكتبة العلمية، بيروت، دط، ١٩٧٩م.
 - ٨- ابن الجزري (محمد)، النشر في القراءات العشر، تح/محمد علي الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دت.
 - ٩- ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، مكتبة ابن تيمية، ط: ١٣٥١هـ.
 - ١٠- ابن الجوزي (أبو الفرج)، زاد المسير في علم التفسير، تح/عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ٠١، ١٤٢٢هـ.
 - ١١- ابن السراج، الأصول في النحو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ٠٣.
 - ١٢- ابن الصائغ (أبو عبد الله محمد بن حسن ابن الصائغ)، اللّمحة في شرح الملحة، تح/إبراهيم بن سالم الصاعدي، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة النبوية، ط: ٠١، ٢٠٠٠م.
 - ١٣- ابن العربي (أبو بكر محمد بن عبد الله)، أحكام القرآن، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٠٣، ٢٠٠٣م.
 - ١٤- ابن الموصلي (شمس الدين)، مختصر الصواعق المرسلّة لابن القيم، تح/سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط: ٠١، ٢٠٠١م.
 - ١٥- ابن باديس (عبد الحميد)، العقائد الإسلامية، رواية/محمد الصالح رمضان، مكتبة الشركة

- الجزائرية مرازقه بو داود وشركاؤهما، الجزائر، ط: ٠٢.
- ١٦- ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، تح/أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٠١، ١٩٩٥م.
- ١٧- ابن تيمية (أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية)، الرسالة الصفدية، تح/محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، ط: ٠٢، ١٤٠٦هـ.
- ١٨- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تح/عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد، المدينة النبوية، ط: ٠١، ١٩٩٥م.
- ١٩- ابن تيمية، مقدّمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط: ١٩٨٠.
- ٢٠- ابن جزّي (أبو القاسم محمد بن جزّي الكلبي)، التسهيل لعلوم التنزيل، تح/عبد الله الخالدي، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط: ٠١، ١٤١٦هـ.
- ٢١- ابن جنيّ (أبو الفتح عثمان)، الخصائص، تح/محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ط: ٠٢، ١٩٥٢م.
- ٢٢- ابن جنيّ، المحتسب في تبين وجوه شواذّ القراءات، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، ط: ١٩٩٩م.
- ٢٣- ابن جنيّ، سرّ صناعة الإعراب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٠١، ٢٠٠٠م.
- ٢٤- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح/محبّ الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.
- ٢٥- ابن حزم (أبو محمد الأندلسي)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: دت.
- ٢٦- ابن حمدون (أبو المعالي محمد بن الحسن البغدادي)، التذكرة الحمدونية، دار صادر، بيروت، ط: ٠١، ١٤١٧هـ.
- ٢٧- ابن خالويه (الحسين بن أحمد)، إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٥م.
- ٢٨- ابن خالويه، مقدّمة كتاب الطارقية، تح/محمد فهمي عمر، مكتبة دار الزمان، السعودية، ط: ٠١، ٢٠٠٦م.

- ٢٩- ابن خلكان (أبو العباس)، وفيات الأعيان، دار صادر، بيروت، ط: ١٩٠٠م.
- ٣٠- ابن خير الإشبيلي (أبو بكر محمد)، فهرسة ابن خير الإشبيلي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٠١.
- ٣١- ابن دريد (أبو بكر)، جمهرة اللغة، تح/رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، ط: ٠١، ١٩٨٧م.
- ٣٢- ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنّة المحمّدية، د.ط، د.ت.
- ٣٣- ابن رجب الحنبلي، روائع التفسير (الجامع لتفسير الإمام ابن رجب الحنبلي)، تح/طارق عوض الله، دار العاصمة، السعودية، ط: ٠١، ٢٠٠١م.
- ٣٤- ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تح/عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٠١، ٢٠٠٠م.
- ٣٥- ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٠١، ١٩٩٨م.
- ٣٦- ابن عاشور محمّد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسيّة للنشر، تونس، ط: ١٩٨٤هـ.
- ٣٧- ابن عاشور، موجز البلاغة، المكتبة العلميّة، تونس، دط، دت.
- ٣٨- ابن عثيمين (محمد بن صالح)، الشرح الممتع على زاد المستقنع، دار ابن الجوزي، السعودية، ط: ٠١، ١٤٢٨هـ.
- ٣٩- ابن عثيمين، تفسير الفاتحة والبقرة، دار ابن الجوزي، السعودية، ط: ٠١، ١٤٢٣هـ.
- ٤٠- ابن عرفة (أبو عبد الله محمد بن محمد)، تفسير ابن عرفة، تح/د.حسن المناعي، مركز البحوث بالكلية الزيتونية، تونس، ط: ٠١، ١٩٨٦م.
- ٤١- ابن عصفور (عليّ بن مؤمن ابن عصفور الإشبيليّ)، المقرب، تح/أحمد عبد الستار الجواريّ وعبد الله الجبوري، ط: ٠١، ١٩٧٢م.
- ٤٢- ابن عصفور، شرح جمل الزجاجيّ، تح/فواز الشعار، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٠١، ١٩٩٨م.
- ٤٣- ابن عطية (أبو محمّد عبد الحقّ بن غالب بن عطية)، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح/عبد السلام عبد الشافي محمّد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٠١،

١٤٢٢هـ.

- ٤٤- ابن عقيل (عبد الله بن عبد الرحمن)، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تح/محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة، ط: ٢٠، ١٩٨٠م.
- ٤٥- ابن فارس (أبو الحسين أحمد)، معجم مقاييس اللغة، تح/عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ط: ١٩٧٩م.
- ٤٦- ابن فارس، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، مطبعة محمد علي بيضون، ط: ٠١.
- ٤٧- ابن قتيبة الدينوري (أبو محمد)، تأويل مشكل القرآن، تح/إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، دط، دت.
- ٤٨- ابن قيم الجوزية، الأمثال في القرآن الكريم، تح/أبو حذيفة إبراهيم بن محمد، مكتبة الصحابة، طنطا، مصر، ط: ٠١، ١٩٨٦م.
- ٤٩- ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلّة، تح/علي بن محمد الدخيل، دار العاصمة، الرياض، ط: ٠١، ١٤٠٨هـ.
- ٥٠- ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ٠١.
- ٥١- ابن قيم الجوزية، تفسير القرآن الكريم (التفسير القيم)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط: ٠١، ١٤١٠هـ.
- ٥٢- ابن قيم الجوزية، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، مطبعة المدني، القاهرة، دط، دت.
- ٥٣- ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط: ٢٧، ١٩٩٤م.
- ٥٤- ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تح/محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ٠٣، ١٩٩٦م.
- ٥٥- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، دار طيبة، الرياض، ط: ٠٢، ١٩٩٩م.
- ٥٦- ابن مالك (محمد بن عبد الله)، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تح/محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي للطباعة والنّشر، ط: ١٩٦٧م.

- ٥٧- ابن مالك، شرح الكافية الشافية لابن مالك، تح/عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ط: ٠١ .
- ٥٨- ابن مالك، شرح تسهيل الفوائد، تح/عبد الرحمن السيّد، ومحمّد بدوي المختون، دار هجر للطباعة والنشر، ط: ٠١، ١٩٩٠م.
- ٥٩- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط: ٠٣، ١٤١٤هـ.
- ٦٠- ابن هشام الأنصاريّ، أوضح المسالك إلى ألفيّة ابن مالك، المكتبة العصريّة، بيروت، ط، دت.
- ٦١- ابن هشام الأنصاريّ، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، اعتنى به/محمد أبو الفضل عاشور، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط: ٠، ٢٠٠١م.
- ٦٢- ابن هشام الأنصاريّ، شرح قطر الندى وبل الصدى، تح/محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة.
- ٦٣- ابن هشام الأنصاريّ، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تح/ محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، بيروت، ط: ١٩٩١م.
- ٦٤- ابن يعيش، شرح المفصل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٠١، ٢٠٠١م.
- ٦٥- أبو السعود العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (أو تفسير أبي السعود)، مكتبة إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط، دت.
- ٦٦- أبو حيان الأندلسيّ، البحر المحيط في التفسير، تح/صدقي جميل، دار الفكر، بيروت، ط: ١٤٢٠هـ.
- ٦٧- أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، دار صادر، بيروت، ط: ٠١ .
- ٦٨- أبو زهرة محمّد، زهرة التفاسير، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ط، دت.
- ٦٩- أبو عبيدة، مقدّمة مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: ١٣٨١هـ.
- ٧٠- أبو هلال العسكريّ، الصناعتين، تح/علي محمّد البجاويّ، محمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، بيروت، ط: ١٤١٩هـ.
- ٧١- أبو هلال العسكريّ، معجم الفروق اللّغويّة، تح/بيت الله بيّات، مؤسّسة النّشر

- الإسلامي، قم، ط: ١٤١٢، ٠١ هـ.
- ٧٢- أحمد المتوكل، دراسات في نحو اللّغة العربيّة الوظيفيّة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط: ١٩٨٦ م.
- ٧٣- أحمد بن مصطفى المراغي، علوم البلاغة، دار الكتب العلميّة، ط: ٢٠٠٢، ٠٤ م.
- ٧٤- أحمد زرقه، أسرار الحروف، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ط: ١٩٩٣، ٠١ م.
- ٧٥- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، دار عالم الكتب، القاهرة، ط: ٠٥.
- ٧٦- أحمد مختار عمر، معجم اللّغة العربيّة المعاصرة، دار عالم الكتب، بيروت، ط: ٠١، ٢٠٠٨ م.
- ٧٧- أحمد مطلوب الرفاعي، أساليب بلاغيّة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط: ١٩٨٠، ٠١ م.
- ٧٨- أحمد مكّي، أبو زكريا الفراء ومذهبه في التّحو واللّغة، المجلس الأعلى لرعاية الفنون، القاهرة، ط: ١٩٦٤ م.
- ٧٩- الأخفش الأوسط (أبو الحسن المجاشعي سعيد بن مسعدة)، معاني القرآن، تح/هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: ١٩٩٠، ٠١ م.
- ٨٠- الإربلي (علاء الدّين)، جواهر الأدب في معرفة كلام العرب، تح/إميل بديع يعقوب، دار النفائس، بيروت، ط: ١٩٩١، ٠١ م.
- ٨١- الأزهر الزنّاد، نسيج النّص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط: ١٩٩٣، ٠١ م.
- ٨٢- الأزهرّي (أبو منصور محمّد بن أحمد)، تهذيب اللّغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: ٢٠٠١، ٠١ م.
- ٨٣- الأزهرّي (الوقّاد)، مُوصِل الطُّلاب إلى قواعد الإعراب، تح/عبد الكريم مجاهد، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط: ١٩٩٦، ٠١ م.
- ٨٤- الأزهرّي (خالد الأزهرّي بن عبد الله الجرجاوي الوقّاد)، شرح التصريح على التوضيح، تح/محمّد باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٢٠٠٠، ٠١ م.
- ٨٥- إسماعيل حقّي الخلوّتي، روح البيان في تفسير القرآن، دار الفكر، بيروت، دط، دت.
- ٨٦- الأشعريّ (أبو الحسن)، الإبانة عن أصول الديانة، دار الأنصار، القاهرة، ط: ٠١.
- ٨٧- الأشمونيّ (عليّ بن محمّد)، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلميّة،

بيروت، ط: ١٩٩٨م، ٠١.

٨٨- الأصبهاني (أبو القاسم إسماعيل بن محمد)، إعراب القرآن، تح/فائزة بنت عمر المؤيد،

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنيّة، الرياض، ط: ١٩٩٥م، ٠١.

٨٩- الألوسي (شهاب الدين محمود الألوسي)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع

المثاني، تح/علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ١٤١٥هـ.

٩٠- إميل بديع يعقوب، المعجم المفصّل في شواهد العربيّة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط:

١٩٩٦م، ٠١.

٩١- الأنباري (أبو البركات)، الإنصاف في مسائل الخلاف، المكتبة العصرية، بيروت، ط:

٢٠٠٣م، ٠١.

٩٢- الأنباري (القاسم بن محمد)، شرح ديوان المفضليات، تح/كارلوس يعقوب لابل، مكتبة

المثني، بغداد، ط: ١٩٢٠م.

٩٣- الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدياء، تح/إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الأردن،

ط: ١٩٨٥م، ٠٣.

٩٤- الباقلائي (أبو بكر)، الانتصار للقرآن، تح/محمد عصام القضاة، دار الفتح، عمّان، ط:

٢٠٠١م، ٠١.

٩٥- بالمر. ف، علم الدلالة، تح/مجيد الماشطة، الجامعة المستنصرية، العراق، ط: ١٩٨٥م.

٩٦- برجشتر آسر، التطوّر النحوي للغة العربيّة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: ١٩٩٤م، ٠٢.

٩٧- البغدادي (عبد القادر بن عمر)، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، مكتبة الخانجي،

القاهرة، ط: ٠٤.

٩٨- البغوي (أبو محمد الحسين)، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تح/عبد الرزاق المهدي، دار

إحياء التراث العربي، بيروت، ط: ٠١.

٩٩- البقاعيّ (برهان الدّين أبو بكر إبراهيم بن عمر)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور،

دار الكتاب الإسلاميّ، القاهرة، ط: دت.

١٠٠- بن عجيبة (أبو العباس أحمد)، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، الناشر: حسن

عباس زكي، القاهرة، ط: ١٤١٩هـ.

- ١٠١- البهاء العاملي، الكشكول، تح/محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ١، ١٩٩٨م.
- ١٠٢- البيضاويّ (ناصر الدين أبو سعيد بن عمر)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تح/محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: ١، ١٤١٨هـ.
- ١٠٣- تمام حسان، البيان في روائع القرآن، دار عالم الكتب، القاهرة، ط: ١، ١٩٩٣م.
- ١٠٤- تمام حسان، الخلاصة النحوية، عالم الكتب، القاهرة، ط: ١.
- ١٠٥- تمام حسان، اللّغة العربيّة معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط: ١٩٩٤م.
- ١٠٦- تمام حسان، مناهج البحث في اللّغة، مكتبة الأنجلو مصريّة، القاهرة، ط: ١٩٩٠م.
- ١٠٧- الثعالبي (عبد الرحمن)، الجواهر الحسان، تح/محمد علي معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: ١، ١٤١٨هـ.
- ١٠٨- الثعالبيّ (أبو إسحاق)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تح/أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: ١، ٢٠٠٢م.
- ١٠٩- الثوري (سفيان بن سعيد)، تفسير سفيان الثوري، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ١، ١٩٨٣م.
- ١١٠- الجاحظ (عمرو بن بحر)، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط: ١٤٢٣هـ.
- ١١١- الجاحظ، الحيوان، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٢، ١٤٣٤هـ.
- ١١٢- الجرجاني (الشريف)، التعريفات، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ١، ١٩٨٣م.
- ١١٣- الجرجاني (عبد القاهر)، المقتصد في شرح الإيضاح، تح/كاظم بحر المرجان، دار الرشيد للنشر، العراق، ط: ١٩٨٢م.
- ١١٤- الجرجاني (عبد القاهر)، دَرَج الدرر في تفسير الآي والأثر، رسالة دكتوراه: تح/طلعت صلاح الفرحان، ومحمد أديب شكور أمير، دار الفكر، عمّان، ط: ١، ٢٠٠٩م.
- ١١٥- الجرجاني (عبد القاهر)، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تح/محمود محمد شاکر، مطبعة المدني، القاهرة، ط: ٣، ١٩٩٢م.
- ١١٦- الجصاص (أبو بكر الرازي)، أحكام القرآن، تح/عبد السلام شاهين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ١، ١٩٩٤م.

- ١١٧- الجصاص (أبو بكر الرازي)، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، ط: ٠٢، ١٩٩٤م.
- ١١٨- جعفر شرف الدين، الموسوعة القرآنية، تح/عبد العزيز التويجري، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، بيروت، ط: ٠١، ١٤٢٠هـ.
- ١١٩- جمال الدين محمد بن عبد الله الطائيّ الجياني، شرح التسهيل لابن مالك، تح/عبد الرحمن السيّد، محمّد بدوي المختون، دار هجر للطباعة والنشر، مصر، ط: ٠، ١٩٩٠م.
- ١٢٠- جمعة عوض الخباص، نظام الرّبط في النّص العربيّ، دار كنوز المعرفة العلميّة، عمّان، ط: ٠١، ٢٠٠٨م.
- ١٢١- جون كوين، بناء لغة الشعر، ترجمة وتعليق: أحمد درويش، دار المعارف، القاهرة، ط: ٠٣، ١٩٩٣م.
- ١٢٢- حاجي خليفة، كشف الظنون، مكتبة المثنى، بغداد، ط: ١٩٤١م.
- ١٢٣- الحاكم (أبو عبد الله)، المستدرک على الصحيحين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٠١.
- ١٢٤- حامد علي منيفي، الربط اللفظي في لغة الحديث الشريف، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، الأردن، ١٩٩٩م.
- ١٢٥- حسام البهنساوي، أنظمة الرّبط في العربيّة، مكتبة زهراء الشرق، ط: ٠١، ٢٠٠٣م.
- ١٢٦- حسن بن محمد العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلّي على جمع الجوامع، دار الكتب العلميّة، بيروت، د.ط، د.ت.
- ١٢٧- حسين العوايشة، الموسوعة الفقهيّة الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة، دار ابن حزم، بيروت، ط: ٠١، ١٤٢٩هـ.
- ١٢٨- الحيدرة اليمني، كشف المشكل في النحو، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط: ٠١.
- ١٢٩- الخضرى بك محمد، أصول الفقه، المكتبة التجاريّة الكبرى، مصر، ط: ٠٦، ١٩٦٩م.
- ١٣٠- الخطيب الشربيني، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، مطبعة بولاق، القاهرة، دط، ١٢٨٥هـ.

- ١٣١- خُلُود العُمُوش، الخطاب القرآنيّ دراسة في العلاقة بين النَّصِّ والسياق، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط: ٢٠٠٨، ٠١ م.
- ١٣٢- خليل أحمد عمّاية، المسافة بين التنظير التّحويّ والتطبيق اللّغويّ، دار وائل للنشر والتوزيع، عمّان، ط: ٢٠٠٤، ٠١ م.
- ١٣٣- الداني (أبو عمرو)، التيسير في القراءات السبع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ١٩٨٤، ٠٢ م.
- ١٣٤- الدماميني (محمّد بن أبي بكر)، شرح الدماميني على مغني اللبيب، تح/أحمد عزو عناية، مؤسّسة التاريخ العربيّ، بيروت، ط: ٢٠٠٧، ٠١ م.
- ١٣٥- الدميّاطي (أحمد البنا)، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تح/ أنس مهرة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٢٠٠٦، ٠٣ م.
- ١٣٦- الرازي (فخر الدّين)، المحصول، تح/طه جابر العلواني، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط: ١٩٩٧، ٠٣ م.
- ١٣٧- الرازي (فخر الدّين)، مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط: ١٤٢٠، ٠٣ هـ.
- ١٣٨- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، دمشق، الدار الشاميّة، بيروت، ط: ٠١ م.
- ١٣٩- الراغب الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، تح/محمّد عبد العزيز بسيوني، الناشر: كليّة الآداب، جامعة طنطا، ط: ١٩٩٩، ٠١ م.
- ١٤٠- الرضيّ الاسترّبادي، شرح الرضيّ لكافية ابن الحاجب، الإدارة العامّة للثقافة والنّشر بجامعة الإمام محمد بن سعود، السعوديّة، ط: ٠١ م.
- ١٤١- روبرت دي بو جراند، النصّ والخطاب والإجراء، ترجمة: تمام حسان، دار عالم الكتب، القاهرة، ط: ٠٢ م.
- ١٤٢- الرّبيدي (أبو بكر محمد بن الحسن)، طبقات التّحويين واللّغويين، تح/محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، الرياض، ط: ٠٢ م.
- ١٤٣- الرّزّاج (أبو إسحاق)، معاني القرآن وإعرابه، عالم الكتب، بيروت، ط: ٠١ م.

- ١٤٤- الزجاجي (أبو القاسم)، الإيضاح في علل النَّحو، تح/ مازن المبارك، دار النفائس، ط: ٠٣، ١٩٧٩م.
- ١٤٥- الزجاجي، الجمل في النَّحو، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط: ٠١، ١٩٨٤م.
- ١٤٦- الزجاجي، حروف المعاني والصفات، تح/علي توفيق الحمد، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط: ٠١، ١٩٨٤م.
- ١٤٧- الزركشي (بدر الدين)، البحر المحيظ في أصول الفقه، دار الكتبي، ط: ٠١.
- ١٤٨- الزركشي (بدر الدين)، البرهان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ط: ٠١، ١٩٥٧م.
- ١٤٩- الزركشي (بدر الدين)، البرهان في علوم القرآن، دار التراث، القاهرة، دط، دت.
- ١٥٠- الزمخشريّ جار الله، أساس البلاغة، تح/محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط: ٠١، ١٩٩٨م.
- ١٥١- الزمخشريّ، الكشاف عن حقائق غوامض التأويل (وبحاشيته الانتصاف من الكشاف لابن المنير السكندريّ)، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ط: ٠٣، ١٤٠٧هـ.
- ١٥٢- الزمخشريّ، المفصل في صنعة الإعراب، تح/علي أبو ملحّم، مكتبة الهلال، بيروت، ط: ٠١، ١٩٩٣م.
- ١٥٣- ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللّغة، تح/كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، ط: ١٩٧٩م.
- ١٥٤- السعديّ (عبد الرحمن بن ناصر)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المتّان، تح/عبد الرحمن بن معلاّ اللّويحق، مؤسّسة الرّسالة، ط: ٠١، ٢٠٠٠م.
- ١٥٥- سعيد بجيري، نظريّة التبعيّة في التحليل النحويّ، مكتبة الأنجلو المصريّة، ط: ٠١، ١٩٨٨م.
- ١٥٦- السّكاكي (أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر)، مفتاح العلوم، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٠٢، ١٩٨٧م.
- ١٥٧- سلمة بن مسلم العوّبيّ الصّحاري، الإبانة في اللّغة العربيّة، تح/مجموعة من المحقّقين، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، عُمان، ط: ٠١، ١٩٩٩م.

- ١٥٨- سليمان بن إبراهيم بن عبد الله اللاحم، اللّباب في تفسير البسملة والاستعاذة وفاتحة الكتاب، دار المسلم، الرياض، ط: ٠١، ١٩٩٩م.
- ١٥٩- السمعاني (أبو المظفر)، تفسير القرآن، تح/ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، ط: ٠١، ١٩٩٧م.
- ١٦٠- سمير شريف استيتية، اللّسانيات المجال والوظيفة والمنهج، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط: ٠٢، ٢٠٠٨م.
- ١٦١- السمين الحلبيّ (أبو العباس)، الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، دار القلم، دمشق، دط، دت.
- ١٦٢- السهيليّ (أبو القاسم)، نتائج الفكر في النّحو، تح/عادل عبد الموجود، علي معوض، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٠١، ١٩٩٢م.
- ١٦٣- سيبويه (عمرو بن عثمان)، الكتاب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: ٠٣، ١٩٨٨م.
- ١٦٤- السيّد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، تح/يوسف الصميلي، المكتبة العصريّة، بيروت، ط: ٠١، ١٩٩٩م.
- ١٦٥- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط: ١٧، ١٤١٢هـ.
- ١٦٦- السيوطي (جلال الدين)، الإتيقان في علوم القرآن، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، ط: ٠١، ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م.
- ١٦٧- السيوطي (جلال الدين)، وجمال الدّين المحلّي، تفسير الجلالين، دار الحديث القاهرة، ط: ٠١.
- ١٦٨- السيوطي، الأشباه والنظائر في النّحو، مطبوعات مجمع اللّغة العربيّة بدمشق، ط: ١٩٨٧م.
- ١٦٩- السيوطي، الاقتراح في أصول النّحو، تح/محمود فجال، دار القلم، دمشق، ط: ٠١، ١٩٨٩م.
- ١٧٠- السيوطي، المزهر في علوم العربية وأنواعها، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٠١، ١٩٩٨م.
- ١٧١- السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنحاة، المكتبة العصريّة، دط، دت.

- ١٧٢- السيوطي، شرح شواهد المغني، تح/أحمد ظافر كوجان، لجنة التراث العربي، ١٩٦٦م.
- ١٧٣- السيوطي، نواهد الأبيكار وشوارد الأفكار (حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي)، ثلاث رسائل دكتوراه، كليّة أصول الدّين، جامعة أمّ القرى، سنة النشر: ٢٠٠٥م.
- ١٧٤- السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تح/عبد الحميد هندراوي، المكتبة التوفيقية، مصر.
- ١٧٥- الشاطبي (أبو إسحاق)، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، تح/مجموعة من المحققين، معهد البحوث العلميّة وإحياء التراث الإسلاميّ، جامعة أمّ القرى، ط: ٠١، ٢٠٠٧م.
- ١٧٦- الشعراوي، تفسير القرآن (الخواطر)، مطابع أخبار اليوم، القاهرة، دط، ١٩٩٧م.
- ١٧٧- الشنقيطي (محمّد الأمين)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر، بيروت، دط، ١٩٩٥م.
- ١٧٨- الشنقيطي، العذب النّير من مجالس الشنقيطيّ في التفسير، تح/خالد بن عثمان السبت، دار عالم الفوائد، مكة، ط: ٠٢، ١٤٢٦هـ.
- ١٧٩- الشهاب الخفاجي، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي (عناية القاضي وكفاية الراضي)، دار صادر، بيروت، دط، دت.
- ١٨٠- شهاب الدين البناء، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تح/أنس مهرة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٠٣، ٢٠٠٦م.
- ١٨١- الشوكاني (محمّد بن علي)، السيل الجرّار المتدفّق على حدائق الأزهار، دار ابن حزم، بيروت، ط: ٠١.
- ١٨٢- الشوكاني، فتح القدير، دار ابن كثير، دمشق، ط: ٠١، ١٤١٤هـ.
- ١٨٣- صباح عبيد دراز، أسرار الفصل والوصل، مطبعة الأمانة، مصر، ط: ٠١، ١٩٨٦م.
- ١٨٤- الصّبّان (محمد بن علي)، حاشية الصّبّان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٠١، ١٩٩٧م.
- ١٨٥- صبري المتوّلي، في علم النحو العربيّ: رؤية جديدة وعرضٌ نقديّ، دار غريب، القاهرة، ط: ٢٠٠١م.

- ١٨٦- صديق حسن خان القنوجي، فتح البيان في مقاصد القرآن، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، ط: ١٩٩٢م.
- ١٨٧- صديق حسن خان القنوجي، نيل المرام من تفسير آيات الأحكام، تح/محمد حسن إسماعيل، وأحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٢٠٠٣م.
- ١٨٨- الصيمري (أبو محمد عبد الله بن علي بن إسحاق)، التبصرة والتذكرة، تح/فتحي عليّ الدّين، دار الفكر، دمشق، ط: ١٩٨٢، ٠١م.
- ١٨٩- ضياء الدين ابن الشجري، أمالي ابن الشجري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: ٠١، ١٩٩١م.
- ١٩٠- طاهر سليمان حمودة، ظاهرة الحذف في الدرر اللّغويّ، الدار الجامعيّة للطباعة والنّشر، الإسكندريّة، ط: ١٩٩٧م.
- ١٩١- الطبري (أبو جعفر محمد ابن جرير)، جامع البيان في تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ٢٠٠٠، ٠١م.
- ١٩٢- الطوفي (نجم الدّين)، الصعقة الغضبيّة في الردّ على منكري العربيّة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط: ٠١.
- ١٩٣- الطيبي (شرف الدّين)، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرب (حاشية الطيبي على الكشاف)، تح/جميل بني عطا، الناشر: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط: ٠١، ٢٠١٣م.
- ١٩٤- عادل زغير، الربط في الجملة العربية، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، العراق، ١٩٨٨م.
- ١٩٥- عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط: ٠٣.
- ١٩٦- عبد الجواد خلف محمد عبد الجواد، مدخل إلى التفسير وعلوم القرآن، دار البيان العربي، القاهرة.
- ١٩٧- عبد الرحمن المصطاوي، ديوان امرؤ القيس، دار المعرفة، بيروت، ط: ٠٢، ٢٠٠٤م.
- ١٩٨- عبد الرحمن المصطاوي، ديوان امرئ القيس، دار المعرفة، بيروت، ط: ٠٢، ٢٠٠٤م.
- ١٩٩- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، البلاغة العربية، دار القلم، دمشق، ط: ٠١.

- ٢٠٠- عبد الصبور شاهين، القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- ٢٠١- عبد العال سالم مكرم، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحويّة، مؤسسة علي جراح الصباح، الكويت، ط: ٠٢، ١٩٧٨م.
- ٢٠٢- عبد العليّ المسئول، القراءات الشاذّة ضوابطها والاحتجاج بها في الفقه والعربيّة، دار ابن القيم، الرياض، ط: ٠١.
- ٢٠٣- عبد الفتاح لاشين، التراكيب النحويّة من الوجهة البلاغيّة عند عبد القاهر، دار المريخ، الرياض، ط: ٠١.
- ٢٠٤- عبد القادر عبد الجليل، علم اللّسانيات الحديثة، دار الصفاء للنشر، عمّان، ط: ٠١، ٢٠٠٢م.
- ٢٠٥- عبد الكريم يونس الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربيّ، القاهرة، دط، دت.
- ٢٠٦- عبد الله أحمد جاد الكريم، التوهّم عند النحاة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط: ٠١.
- ٢٠٧- عبد الله الطيّار، وعبد الله المطلق، ومحمد موسى، الفقه الميسر.
- ٢٠٨- عبد الله بن يوسف الجديع العنزي، المقدمات الأساسيّة في علوم القرآن، مركز البحوث الإسلاميّة، بريطانيا، ط: ٠١، ٢٠٠١م.
- ٢٠٩- عبد الوهاب رشيد أبو صفيّة، دلالة السياق منهجٌ مأمونٌ لتفسير القرآن الكريم، الجامعة الأردنيّة، عمّان، ط: ٠١، ١٩٨٩م.
- ٢١٠- عظيمة (محمد عبد الخالق)، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، دط، دت.
- ٢١١- عفت الشرقاوي، بلاغة العطف في القرآن الكريم، دراسة أسلوبية، دار النهضة العربيّة، بيروت، ط: ١٩٨١.
- ٢١٢- العكبري (أبو البقاء)، التبيان في إعراب القرآن، تح/علي محمد الجاوي، مطبعة البابي الحلبي وشركاؤه.
- ٢١٣- العكبري، المتبّع في شرح اللّمع، تح/عبد الحميد حمد محمد الزي، جامعة قار يونس،

- بنغازي، ط: ٠١، ١٩٩٤م.
- ٢١٤- العلائي (صلاح الدين أبو سعيد)، الفصول المفيدة في الواو المزيدة، دار البشير، عمّان، ط: ٠١.
- ٢١٥- عليّ بن حسن الهنائيّ (كراع النمل)، المنجد في اللّغة، تح/أحمد مختار، ضاحي عبد الباقي، دار عالم الكتب، القاهرة، ط: ٠٢، ١٩٨٨م.
- ٢١٦- علي فاغور، ديوان الفرزدق، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٠١، ١٩٨٧م.
- ٢١٧- عمر محمّد أبو حرمة، نحو النصّ نقد النظرية وبناء أخرى، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط: ٠١.
- ٢١٨- عودة خليل أبو عودة، التطوّر الدلاليّ بين لغة الشعر ولغة القرآن الكريم، مكتبة المنار، الأردن، ط: ٠١، ١٩٨٥م.
- ٢١٩- الغرناطي (أبو جعفر ابن الزبير)، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيهه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، تح/عبد الغنيّ الفاسي، دار الكتب العلميّة، بيروت، دط، دت.
- ٢٢٠- الغزالي (أبو حامد)، المستصفى في أصول الفقه، تح/محمّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٠١، ١٩٩٣م.
- ٢٢١- الفارسي (أبو عليّ)، الحجّة في القراءات السبع، تح/بدر الدّين قهوجي، وتشير جويجايي، دار المأمون للتراث، دمشق، ط: ٠٢، ١٩٩٣م.
- ٢٢٢- الفارسي، الحجّة للقراء السبعة، دار المأمون للتراث، دمشق، ط: ٠٢.
- ٢٢٣- الفاسي (أبو عبد الله محمد بن الطيب)، فيض نشر الانشراح من طي روض الاقتراح، دار البحوث للدراسات الإسلاميّة وإحياء التراث، دبي، ط: ٠٢.
- ٢٢٤- فاضل صالح السامرائيّ، معاني النحو، دار الفكر، الأردن، ط: ٠١، ٢٠٠٠م.
- ٢٢٥- الفراء (أبو زكريا يحيى بن زياد)، معاني القرآن، الدار المصريّة للتأليف والترجمة، ط: ٠١.
- ٢٢٦- الفراهيديّ (الخليل بن أحمد)، كتاب العين، تح/مهدي المخزوميّ، إبراهيم السامرائيّ، دار ومكتبة الهلال، بغداد، ط: ١٩٨٥م.

- ٢٢٧- فريد عوض حيدر، علم الدلالة دراسة نظريّة تطبيقية، مكتبة الآداب، القاهرة، ط: ٠١، ٢٠٠٥ م.
- ٢٢٨- الفيروز أبادي (مجد الدين)، القاموس المحيط، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط: ٠٨، ٢٠٠٥ م.
- ٢٢٩- القاسمي (محمد جمال الدّين)، محاسن التأويل، تح/محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٠١، ١٤١٨ هـ.
- ٢٣٠- القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر)، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، دار الكتب المصريّة، القاهرة، ط: ٠٢.
- ٢٣١- القزويني (أبو المعالي جلال الدّين)، الإيضاح في علوم البلاغة، تح/محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط: ٠٣، ١٩٩٣ م.
- ٢٣٢- القفطي (أبو الحسن علي بن يوسف)، إنباه الرواة على أنباه النّحاة، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ط: ٠١.
- ٢٣٣- الكرمانى (برهان الدّين)، أسرار التكرار في القرآن، تح/عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيلة، الرياض.
- ٢٣٤- الكفويّ (أبو البقاء)، الكليّات، تح/عدنان درويش - محمد المصري، مؤسّسة الرسالة، بيروت.
- ٢٣٥- المالقي (أحمد بن عبد النور)، رصف المباني في شرح حروف المعاني، تح/أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط: ٠٣، ٢٠٠٢ م.
- ٢٣٦- الماوردي (أبو الحسن)، النكت والعيون، تح/السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلميّة، بيروت، دط، دت.
- ٢٣٧- المبرّد (أبو عباس)، المقتضب، تح/محمد عبد الخالق عظيمة، وزارة الأوقاف المصريّة، القاهرة، ط: ٠٢، ١٤١٥ هـ.
- ٢٣٨- المجاشعيّ (أبو الحسن علي بن فضال)، شرح عيون الإعراب، تح/حنّا جميل حداد، مكتبة المنار، الأردن، ط: ٠١، ١٩٨٥ م.
- ٢٣٩- مجموعة من العلماء بمجمع الأزهر، المعجم الوسيط للقرآن الكريم، الهيئة العامّة لشؤون

- المطابع الأميرية، القاهرة، ط: ١٩٩٣، ٠١ م.
- ٢٤٠- مجموعة من المؤلفين (حفي ناصف، محمد دياب، سلطان محمد، مصطفى طوموم)،
دروس البلاغة مع شرحه شمس البراعة، مكتبة المدينة، كراتشي، باكستان، ط: ٠١،
٢٠٠٧ م.
- ٢٤١- محمد إبراهيم عبادة، معجم مصطلحات النحو والصرف والعروض والقافية، منشأة
المعارف، الإسكندرية، دط، دت.
- ٢٤٢- محمد الأمير، حاشية محمد الأمير على مغني اللبيب، دار إحياء الكتب العربية،
القاهرة، دط، دت.
- ٢٤٣- محمد الأمين الخضري، من أسرار حروف العطف في الذكر الحكيم، مكتبة وهبة،
القاهرة، ط: ١٩٩٣، ٠١ م.
- ٢٤٤- محمد المالكي، دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، وزارة الأوقاف والشؤون
الإسلامية، المملكة المغربية، ط: ١٤١٧ هـ.
- ٢٤٥- محمد بن محمد حسن شراب، شرح الشواهد الشعرية في أمهات الكتب النحوية،
مؤسسة، بيروت، ط: ٢٠٠٧، ٠١ م.
- ٢٤٦- محمد حسن الشريف، معجم حروف المعاني في القرآن الكريم، مؤسسة الرسالة،
بيروت، ط: ١٩٩٦، ٠١ م.
- ٢٤٧- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: ٢٠٠٠ م.
- ٢٤٨- محمد حماسة عبد اللطيف، أحمد مختار عمر، مصطفى النحاس زهران، النحو
الأساسي، دار الفكر العربي، مصر، ط: ١٩٩٧ م.
- ٢٤٩- محمد حماسة عبد اللطيف، العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث،
مطبوعات جامعة الكويت، ط: ١٩٨٤، ٠١ م.
- ٢٥٠- محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة، دار الشروق، ط: ٢٠٠٠، ٠١ م.
- ٢٥١- محمد حماسة عبد اللطيف، بناء الجملة العربية، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة،
ط: ٢٠٠٣ م.
- ٢٥٢- محمد خطابي، لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي،

- بيروت، ط: ١، ١٩٩١م.
- ٢٥٣- محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، ١٩٩٠م.
- ٢٥٤- محمد سيّد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط: ١، ١٩٩٨م.
- ٢٥٥- محمد عبد العزيز النجار، ضياء السالك إلى أوضح المسالك، مؤسسة الرسالة، ط: ١، ٢٠٠١م.
- ٢٥٦- محمد عبد الفتاح الخطيب، أوضح التفاسير، المطبعة المصرية ومكنتها، القاهرة، ط: ١، ١٩٦٤م.
- ٢٥٧- محمد عبد الفتاح الخطيب، ضوابط الفكر النحوي، دار البصائر، القاهرة، ٢٠٠٦م.
- ٢٥٨- محمد عبد الله درّاز، النبأ العظيم نظرات أخرى في القرآن الكريم، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط: ٣، ٢٠٠٥م.
- ٢٥٩- محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، مكتبة لبنان ناشرون، ط: ١، ١٩٩٤م.
- ٢٦٠- محمد عيد، الرواية والاستشهاد، دار عالم الكتب، بيروت، ط: ٣، ١٩٨٨م.
- ٢٦١- محمد محمود الحجازي، التفسير الواضح، دار الجيل الجديد، بيروت، ط: ١٠، ١٤١٣هـ.
- ٢٦٢- محمود أحمد الصغير، الأدوات النحوية في كتب التفسير، دار الفكر، دمشق، ط: ١، ٢٠٠١م.
- ٢٦٣- محمود السعران، علم اللغة، دار النهضة العربية، بيروت.
- ٢٦٤- محمود سليمان ياقوت، النحو التعليمي والتطبيق في القرآن الكريم، مكتبة المنار الإسلامية، ط: ١٩٩٦م.
- ٢٦٥- محمود عبد الله جفال الحديد، مذكرات في أدوات الربط والوصل في اللغة العربية، الجامعة العربية المفتوحة، ط: ٢٠٠٤م.
- ٢٦٦- محمود عكاشة، الربط في اللفظ والمعنى، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، ٢٠١٠م.

- ٢٦٧- محمود عكاشة، تحليل الخطاب في ضوء نظرية أحداث اللغة، دار النشر للجامعات، القاهرة، ط: ٠١، ٢٠١٤هـ.
- ٢٦٨- محمود فهمي حجازي، علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ط: ١٩٧٠م.
- ٢٦٩- المراديّ (أبو محمد حسن بن قاسم المراديّ)، الجنيّ الداني في حروف المعاني، تح/ فخر الدين قباوة، محمد نسيم فاضل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٠١، ١٩٩٢م.
- ٢٧٠- المراديّ، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، تح/ عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، دمشق، ط: ٠١، ٢٠٠٨م.
- ٢٧١- المرتضى (الشريف)، أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، دار الفكر العربيّ، القاهرة.
- ٢٧٢- مساعد الطيّار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي، الرياض، ط: ٠١، ١٤٢٢هـ.
- ٢٧٣- مساعد الطيّار، أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن الكريم، دار ابن الجوزي، ط: ٠٣.
- ٢٧٤- مشرف بن أحمد جمعان الزهراني، أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر، بيروت، ط: ٠١، ٢٠٠٩م.
- ٢٧٥- مصطفى النّحاس، دراسات في الأدوات النّحويّة، شركة الربيّع، الكويت، ط: ٠١، ١٩٧٩م.
- ٢٧٦- مصطفى حميدة، أساليب العطف في القرآن الكريم، الشركة المصريّة للنشر، القاهرة، ط: ٠١، ١٩٩٩م.
- ٢٧٧- مصطفى حميدة، نظام الارتباط والرّبط في تراكيب الجملة العربيّة، مكتبة لبنان ناشرون، ط: ٠١، ١٩٩٧م.
- ٢٧٨- مصطفى درويش (محيي الدّين بن أحمد)، إعراب القرآن وبيانه، دار الإرشاد للشؤون الجامعية، حمص، ط: ٠٤، ١٤١٥هـ.
- ٢٧٩- مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، مكتبة الإيمان، ط: ٠١، ١٩٩٧م.

- ٢٨٠- مصنف عبد الرزاق، تح/ حبيب الرحمن الأعظمي، الناشر: المكتب الإسلامي، الهند، ط: ٠٢، ١٤٠٣هـ.
- ٢٨١- المفضل الضبي، أمثال العرب، تح/ إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، ط: ٠٢، ١٩٨٣م.
- ٢٨٢- مكّي بن أبي طالب القيسي القيرواني، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه وجمل من فنون علومه، رسالة جامعيّة تحقيقاً، الناشر: مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، ط: ٠١، ٢٠٠٨م.
- ٢٨٣- مكّي بن أبي طالب القيسي القيرواني، مشكل إعراب القرآن الكريم، تح/ حاتم صالح الضامن، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط: ٠٢، ١٤٠٥هـ.
- ٢٨٤- مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف، ط: ٠٣، ٢٠٠٠م.
- ٢٨٥- منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط: ٢٠٠١م.
- ٢٨٦- المهدي إبراهيم الغويل، السياق وأثره في المعنى، أكاديميّة الفكر الجماهيريّ، بنغازي، ط: ٢٠١١م.
- ٢٨٧- مهدي المخزومي، في النحو العربيّ: قواعدٌ وتطبيق، مكتبة مصطفى الباي الحلبيّ، القاهرة، ط: ٠٣، ١٩٨٥م.
- ٢٨٨- مهدي المخزومي، في النحو العربيّ: نقد وتوجيه، دار الرائد العربيّ، بيروت، ط: ٠٢، ١٩٨٦م.
- ٢٨٩- ميشال زكريا، الألسنية المبادئ والأعلام، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط: ٠٢، ١٩٨٣م.
- ٢٩٠- التّحاس (أبو جعفر)، إعراب القرآن، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٠١، ١٤٢١هـ.
- ٢٩١- التّحاس، معاني القرآن، جامعة أمّ القرى، مكّة المكرّمة، ط: ٠١.
- ٢٩٢- نخبة من أساتذة التفسير، التفسير الميسر، مجّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، ط: ٠٢، ٢٠٠٩م.

- ٢٩٣- نخبة من المؤلفين في مجّمع اللّغة العربيّة، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدوليّة، ط: ٠٤، ٢٠٠٤م.
- ٢٩٤- النسفيّ (أبو البركات حافظ الدين)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)، تح/يوسف علي بدوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط: ٠١، ١٩٩٨م.
- ٢٩٥- نسيم عون، الألسنية (محاضرات في علم الدلالة)، دار الفارابي، بيروت، ط: ٠١، ٢٠٠٥م.
- ٢٩٦- نوزاد حسن أحمد، المنهج الوصفيّ في كتاب سيبويه، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ط: ٠١، ١٩٩٦م.
- ٢٩٧- الهادي الجطلأوي، قضايا اللّغة في كتب التّفسير، دار محمد علي الحامي، صفاقس، ط: ٠١، ١٩٩٨م.
- ٢٩٨- الهريّ (محمّد الأمين بن عبد الله)، تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، تح/هاشم محمّد علي، دار طوق النّجاة، بيروت، ط: ٠١، ٢٠٠١م.
- ٢٩٩- الهروي (عليّ بن محمّد)، الأزهية في علم الحروف، تح/عبد المعين الملوحي، مجّمع اللّغة العربيّة، دمشق، ط: ٠٢، ١٩٩٣م.
- ٣٠٠- الواحدي (أبو الحسن علي بن أحمد)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار القلم، دمشق، ط: ٠١.
- ٣٠١- الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تح/مجموعة من المحقّقين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٠١، ١٩٩٤م.
- ٣٠٢- يحيى بن سلام، تفسير يحيى بن سلام، تح/هند شلي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: ٠١، ٢٠٠٤م.

➤ قائمة المجالات العلمية

- ١- تراث حاكم الزيادي، الإضراب والاستدراك في القرآن الكريم، مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، كليّة الآداب، جامعة القادسية، المجلّد: ١١، العددان: ١-٢/٢٠٠٧م.
- ٢- تمام حسان، القرائن النحويّة واطّراح العامل والإعرابين النحويّ والمحلّي، مجلّة اللّسان العربي، المجلّد: ١١، ج: ٠١، السعوديّة، ١٩٧٤م.

- ٣- شيماء شاكر المشهداني، التضمين بين حروف المعاني، مجلّة جامعة تكريت للعلوم الإنسانيّة، مجلد: ٢٠، العدد: ١١، تشرين الثاني، ٢٠١٣م.
- ٤- صبحي عبد المنعم سعيد، المستدرك من معاني حروف العطف، مجلّة مجمع اللّغة العربيّة، العدد: ٦٨، لشهر: شوال ١٤١١هـ، مايو: ١٩٩١م.
- ٥- عبد الرحمن الحاج إبراهيم، المناهج المعاصرة في تفسير القرآن وتأويله، مجلّة رسالة المسجد، العدد الأوّل، جمادى الثانية، أوت، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.
- ٦- عبد العزيز بن صالح العبيد، واو الثمانية بين اللّغة والتفسير، مجلّة الدرعيّة، لشهري ذي الحجة ١٤٢٩هـ، وربيع الأوّل ١٤٣٠هـ.
- ٧- كامل جميل ولويل، الحرف "ثمّ" للعطف والابتداء، مجلّة البصائر، كليّة الآداب، جامعة البتراء، العراق، العدد: ٠٢، المجلّد: ٠٤، ٢٠٠٠م.
- ٨- مودر جوهر، الجملة العربيّة قديماً وحديثاً، مجلّة تحليل الخطاب، جامعة تيزي وزو، ماي ٢٠٠٦، منشورات مخبر، العدد ٠١.
- ٩- يحيى أحمد، الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللّغة، مجلّة عالم الفكر، ١٩٨٩م، المجلّد العشرون، العدد: ٠٣.

➤ قائمة المواقع العلمية

- ١- عبّاس حسن، حروف المعاني بين الأصالة والحداثة، موقع إتحاد الكتّاب العرب: <http://www.awu-dam.org>
- ٢- محمد إسماعيل، مقال: من أسرار الإعجاز البياني في القرآن، موقع ملتقى أهل التفسير: <https://vb.tafsir.net>

➤ فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ ءَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾	٠٦	البقرة	مكرر ^(١)
﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾	١٩	/	
﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾	٢٥	/	مكرر ^(٢)
﴿فَأَخْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾	٢٨	/	
﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾	٣٠	/	مكرر ^(٣)
﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾	٣١	/	
﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾	٣٣	/	
﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾	٣٥	/	مكرر ^(٤)
﴿فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾	٣٧	/	مكرر ^(٥)
﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكَ مِنَ آلِ وَرَعُونَ يَسُومُونَكَ سُوءَ الْعَذَابِ﴾	٤٩	/	
﴿وَإِذْ - آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ﴾	٥٣	/	
﴿فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾	٥٤	/	مكرر ^(٦)
﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ إِفْتِنَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾	٦٠	/	
﴿فَاعْمَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ﴾	٦٨	/	

(١) تكررت في الصفحات: ١١٨، ٢٣٣، ٣٨٩.

(٢) تكررت في الصفحتين: ٩٦، ٣٨٦.

(٣) تكررت في الصفحتين: ١٨٩، ٣١٥.

(٤) تكررت في الصفحتين: ١٧٣، ١٦٩.

(٥) تكررت في الصفحتين: ١٨٨، ١٩٠.

(٦) تكررت في الصفحتين: ١٩٦، ٣١١.

مكرر ^(١)	/	٧٤	﴿بِهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾
	/	٨٠	﴿فَلِأَن تَحَدَّثْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يَخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾
	/	١٠٠	﴿أَوْ كَلَّمَا عَلَيْهِمْ عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ﴾
	/	١١٧	﴿بِدْيَعِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَيْتُمْ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾
	/	١٢٥	﴿وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾
	/	١٣٥	﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا﴾
	/	١٤٠	﴿فَل-أَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ﴾
	/	١٥٧	﴿أَوْ لِيَكَّ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾
	/	١٧٠	﴿أَوْ لَوْ كَانَ آبَاءُؤُهُمْ لَا يَعْفِلُونَ شَيْئًا﴾
	/	١٩٦	﴿فَهَيْدِيَّةٍ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾
	/	١٩٩	﴿فَمَّ أَيْضُوا مِنْ حَيْثُ أَقْبَضَ النَّاسَ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ﴾
	/	٢٣٧	﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾
	/	٢٥٩	﴿قَالَ لَيْسَتْ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾
	/	٢٦٢	﴿لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾
	/	٢٦٦	﴿وَأَصَابَةَ الْكِبَرِ﴾
	/	٢٧٠	﴿وَمَا أَنْبَقْتُمْ مِنْ نَبَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ﴾
	/	٢٧٤	﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾
مكرر ^(٢)	آل عمران	٠٧	﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾

(١) تكررت في الصفحات: ٢١٧، ٢٢٤، ٣٣٨، ٣٧٦.

(٢) تكررت في الصفحتين: ٣٢، ٢٦٢.

	/	١٩	﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾
	/	٤٣	﴿يَلْمِزِيْمُ افْتَنَى لِرَبِّكَ وَاسْجُدْ وَازْكِعْ مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾
	/	٥٥	﴿مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعَكَ إِلَى﴾
	/	١١١	﴿وَإِنْ يُفْلِتُواكُمْ يُؤَلِّتُواكُمْ الْأَدْبَرُ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ﴾
	/	١٢٨	﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾
مكرر ^(١)	/	١٥٢	﴿حَتَّىٰ إِذَا بَسَلْتُمْ وَتَنَزَّعْتُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ ثُمَّ صَرَبَكُمْ عَنْهُمْ﴾
	/	١٦٨	﴿قَادِرَةٌ عَنَ أَنْفُسِكُمْ الْمَوْتُ﴾
النساء		٠١	﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾
	/	٠٣	﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنِي وَثَلَاثَ وَرَبَاعَ﴾
	/	١٢	﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ﴾
	/	٤٣	﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ﴾
	/	٨٢	﴿أَقْبَلًا يَتَدَبَّرُونَ الْفُرْعَانَ﴾
	/	١١٠	﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرْ﴾
مكرر ^(٢)	/	١١٢	﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا﴾
	/	١٣٥	﴿إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَفِيرًا قَالَ اللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا﴾
	/	١٥٣	﴿ثُمَّ ائْتَحَدُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ﴾
	/	١٦٤	﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾
المائدة		٠٢	﴿وَلَا الْهَدَىٰ وَلَا الْفَكِيدَ﴾
مكرر ^(٣)	/	٠٦	﴿إِذَا فُتِنْتُمْ إِلَىٰ الصَّلَاةِ﴾ وَأَزْجَلَكُمْ﴾

(١) تكررت في الصفحتين: ١٨٢، ٢١٢.

(٢) تكررت في الصفحات: ١٦٨، ٢٢٦، ٣٨٥.

(٣) تكررت في الصفحات: ١٦٤، ١٦٨، ٢٧٣، ٢٨١، ٢٨٩، ٢٩٣.

	/	١٩	﴿بَقَدْ جَاءَكُمْ بِشِيرٌ وَنَذِيرٌ﴾
	/	٣٢	﴿ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾
	/	٣٣	﴿أَنْ يُفْتَلُوا أَوْ يَصَلَّبُوا أَوْ تُنْفَعْ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفِهِمْ أَوْ يُنْفَخُوا مِنَ الْأَرْضِ﴾
	/	٤٦	﴿وَأَتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾
	/	٥٢	﴿بَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْبُحْبُوحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِنْدِهِ﴾
	/	٨٩	﴿أَوْ كَسَوَتْهُمْ أَوْ تَحْرِيزَ رَقَبَةٍ﴾
	/	٩٥	﴿أَوْ كَقَبْرَةٍ طَعَامٍ مَّسْكِينٍ أَوْ عَدْلٍ ذَلِكَ صِيَامًا﴾
الأنعام		٢٧	﴿يَلَايْتُنَا نُزْدٌ وَلَا نُكَذِّبُ بِقَائِلِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾
	/	٥٤	﴿أَنَّهُ مَن عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهْلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ﴾
مكرر ^(١)	/	٦٤	﴿ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ﴾
	/	١٠٨	﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾
	/	١٣٧	﴿وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ﴾
	/	١٤٤	﴿قُلْ-الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْإِنثَيْنِ أَمْ إِنَّمَا إِشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامٌ الْإِنثَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّيْكُمْ اللَّهُ بِهَذَا﴾
مكرر ^(٢)	/	١٥١	﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ أَمْلَىٰ نَحْسُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾
	/	١٥٣	﴿ذَلِكَمُ وَصَّيْكُمْ بِهِ﴾
	/	١٥٤	﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ﴾

(١) تكررت في الصفحتين: ٢١٠، ٣٤٢.

(٢) تكررت في الصفحتين: ٢٥٣، ٣٣١.

	/	١٥٧	﴿فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾
مكرر ^(١)	الأعراف	٠٤	﴿فَجَاءَهَا بِأُسْنَا بَيِّنَاتٍ أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾
	/	١٩	﴿وَيَتَقَادَمُ سَكُنَ أَنْتَ وَرَوْجِكَ الْجَنَّةَ فَمَكَلًا مِّن حَيْثُ شِئْتُمَا﴾
	/	٢٦	﴿وَلِبَاسِ التَّفْوِيءِ ذَلِكَ خَيْرٌ﴾
	/	٣٣	﴿فَلِإِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾
	/	٥٣	﴿أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾
	/	٧٦	﴿قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالذِّمَّةِ آمَنَتُمْ بِهِ كَكَيْدِهِمْ﴾
	/	١٠٠	﴿وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾
مكرر ^(٢)	/	١٢٦	﴿وَيَذَرِكْ وَءِ الْهَتَكِ﴾
مكرر ^(٣)	/	١٤٣	﴿قَالَ لَس تَبْرِينِي﴾
	/	١٥٣	﴿وَالَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِهَا﴾
	/	١٦١	﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾
	/	١٨٥	﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾
مكرر ^(٤)	/	١٩٣	﴿سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَالِمُونَ﴾
	الأنفال	٦٤	﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾

(١) تكررت في الصفحات: ٩٦، ١٨٦، ١٩٣، ٢٨٨.

(٢) تكررت في الصفحتين: ١٧٣، ١٧٥.

(٣) تكررت في الصفحتين: ٤٥، ٤٨.

(٤) تكررت في الصفحتين: ٢٣٤، ٣٩٢.

	التوبة	٠٣	﴿أَنَّ اللَّهَ بَرَّعَهُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولَهُ﴾
	/	٧١	﴿وَأُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ﴾
	/	٩٢	﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ﴾
	/	١٠٩	﴿أَقِمَّسُ اسْمِ بَنِيْنَهُ عَلَى تَفْوِيٍّ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مِّنْ اسْمِ بَنِيْنَهُ عَلَى شَقَا جُرْفٍ هَارٍ﴾
	/	١١٢	﴿وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾
مكرر ^(١)	/	١١٨	﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا﴾
	/	١٣٠	﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ فَبَلِّغْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾
	يونس	١٢	﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِيْدًا أَوْ قَائِمًا﴾
	/	٢٨	﴿فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ﴾
مكرر ^(٢)	/	٣٥	﴿أَقِمَّنْ يَهْدِيْٓ إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِيْٓ إِلَّا أَنْ يُّهْدَى﴾
	/	٤٦	﴿ثُمَّ اللَّهُ شَهِدَ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ﴾
	/	٥١	﴿أَأْتَمَّ إِذَا مَا وَقَعَ ءَامَنْتُمْ بِهِ﴾
	هود	٠١	﴿أَلَمْ كَتَبْ الْحِكْمَةَ - اٰیٰتُهُ ثُمَّ فُصِّلْتُ مِّنْ لَّدُنْ حَكِيْمٍ حَبِيْرٍ﴾
	/	٠٣	﴿وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ﴾
	/	٤٤	﴿وَفِيْلٍ يَتَأْرَضُ بِبَلْعِ مَاءِ كِ وَيَلْسَمَاءُ أَفْلِحِ وَغِيْضِ الْمَاءِ وَفُضِيْ الْأَمْرِ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَفِيْلٍ بَعْدَ اللَّفْقَوْمِ الظَّالِمِيْنَ﴾
	/	٧٤	﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنِ إِسْرَاهِيْمَ الرُّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَىٰ يُجَادِلُنَا فِي﴾

(١) تكررت في الصفحات: ٢٠٤، ٢١٢، ٣٢٨، ٣٥٠.

(٢) تكررت في الصفحتين: ٢٣٥، ٣٩٦.

			قَوْمَ لُوطٍ ﴿
	/	٨٧	﴿أَوْ أَنْ تَفْعَلَ بِحِ أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْخَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾
	/	٩٨	﴿يَفْضَلُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْفَيْصَةِ بَأُ وَرَدَهُمُ النَّارَ﴾
	يوسف	٠٤	﴿وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ﴾
	/	٠٩	﴿وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ﴾
	/	٣٩	﴿يَصْلِحَنِي السِّجْنُ أَزْبَابٌ مُتَبَرِّفُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَّاحِدُ الْفَهَّارُ﴾
	/	٨٦	﴿قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَخُزْنِي إِلَى اللَّهِ﴾
	الرعد	٠٢	﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾
	/	١٦	﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ﴾
	إبراهيم	٠٥	﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾
	/	٠٦	﴿وَيُذَيِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ﴾
	/	١٤	﴿فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾
	/	٢١	﴿سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرُ غَنَاءٍ أَمْ صَبْرُ غَنَاءٍ مَا لَنَا مِنْ مَّحِيصٍ﴾
	الحجر	٨٧	﴿وَلَقَدْ - اتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِ وَالْفُرْقَةَ أَنْ الْعَظِيمِ﴾
	النحل	٢٨	﴿بِالْقَوْلِ السَّلَامِ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءِ بَلَى﴾
	/	٥٩	﴿أَيُّمِسْكُهُ، عَلَى هُوَ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ﴾
	/	٧٧	﴿كَلِمَاحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾
	/	٨١	﴿وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَفِيحَكُمْ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَفِيحَكُمْ بِأَسْكُمْ﴾
	/	٨٩	﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾
	/	٩٨	﴿بِإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾

(١) تكررت في الصفحتين: ٢٣٥، ٣٩٤.

(٢) تكررت في الصفحتين: ٢٣٤، ٣٩١.

(٣) تكررت في الصفحتين: ١٨٦، ٣٩٠.

	/	١١٢	﴿بِأَذَاهَا اللَّهُ لِيَأْسَ الْجُوعَ وَالْخَوْفَ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾
	/	١١٩	﴿ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا﴾
	/	١٢٣	﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً﴾
الإسراء		٣١	﴿وَلَا تَفْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾
	/	٥٠	﴿فَلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً﴾
		٥١	﴿صُدُّورِكُمْ﴾
الكهف		١٩	﴿قَالَ فَأَيُّ الْفَيْلِ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾
مكرر ^(١)	/	٢٢	﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ﴾
	/	٦٠	﴿لَا أَنْزَحُ حَتَّىٰ أَتْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُباً﴾
مريم		٢٢	﴿فَاجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ النَّخْلَةِ﴾
	/	٧٥	﴿إِنَّمَا الْعَذَابُ وَإِنَّمَا السَّاعَةُ﴾
	/	٧٩	﴿أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْداً﴾
	طه	٧٧	﴿لَا تَخَفْ دَرَكاً وَلَا تَخْشَىٰ﴾
	/	٨٦	﴿أَفِطَالٍ عَلَيْكُمْ الْعَهْدُ أَمْ أَرَدْتُمْ أَنْ يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾
	/	١٠٣	﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا﴾
الأنبياء		٣٤	﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنَّ مِثَّ فَهْمِ الْخَالِدِينَ﴾
	/	٥٥	﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ﴾
مكرر ^(٢)	/	١٠٩	﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ - ادْنُتْكُمْ عَلَيَّ سَوَاءٌ وَإِنْ أَدْرَيْتُمْ أَقْرَبُ أَمْ بَعِيدٌ مَّا تُوعَدُونَ﴾
	/	١١٠	﴿وَإِنْ أَدْرَيْتُمْ لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَّكُمْ وَمَتَلَعُ إِلَىٰ حِينٍ﴾
الحج		٥٥	﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن نَّارٍ﴾

(١) تكررت في الصفحتين: ١٧٧، ٢٨٢.

(٢) تكررت في الصفحتين: ٢٣٦، ٣٩٨.

			تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْقَةٍ ثُمَّ مِنْ عِلْفَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخْلَفَةٍ وَعَبْرٍ مُخْلَفَةٍ ﴿١١﴾
	/	١١	﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ﴾
مكرر (١)	/	٦٣	﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً ﴿٦٣﴾
	/	٧٧	﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا بِزَكَوٰءٍ وَأَسْجُدُوا﴾
مكرر (٢)	المؤمنون	١٢	﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْقَةً
		-	فِي فَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْقَةَ عِلْفَةً وَخَلَقْنَا الْعِلْفَةَ
		١٤	مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ﴿١٤﴾
	/	١٥	﴿ثُمَّ إِنكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ﴾
	/	٢٨	﴿أَقَلِّمِ يَدَيْهِمْ أَلْفَ لَفٍّ أَمْ جَاءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ ءَابَاءَهُمُ الْآوَالِينَ﴾
	/	٣٦	﴿هَيِّهَاتَ هَيِّهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ﴾
مكرر (٣)	/	٣٧	﴿نَمُوتُ وَنَحْيَا﴾
	النور	٤٠	﴿أَوْ كَظَلَمْتِ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن مَّوْجٍ مَّوْجٍ﴾
	/	٥٠	﴿أَبِي فَلَوْبِهِمْ مَّرَضٌ أَمْ إِرْتَابُونَ﴾
	/	٥٩	﴿وَلَا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِن بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ ءَابَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِهْمَتِكُمْ﴾
	الفرقان	١٥	﴿فَلِأَذٰلِكَ خَيْرٌ أَمْ جِنَّةٌ أَلْخُلْدِ إِلٰتِي وَعِدَ الْمُتَّفَوِّنَ﴾
مكرر (٤)	/	١٧	﴿ءَأَنتُمْ ءَأَضَلَلْتُمْ عِبَادِي هٰتُوْلَآءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوْا السَّبِيْلَ﴾
مكرر (٥)	/	٣٦	﴿إِذْهَبَا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِعٰيٰتِنَا﴾
	/	٤٥	﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيْلًا﴾
	الشعراء	٢٢	﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَآءِيْلَ﴾

(١) تكررت في الصفحات: ٦٠، ١٩١، ١٩٣، ٢٩٥.

(٢) تكررت في الصفحات: ١٩٣، ٢٩٤، ٣٠٠.

(٣) تكررت في الصفحتين: ١٦٤، ٢٥٢.

(٤) تكررت في الصفحتين: ٢٣٦، ٤٠١.

(٥) تكررت في الصفحتين: ١٩٦، ٢٩٧.

	/	١٣٦	﴿قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَضْتَ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ﴾
	النمل	١١	﴿إِلَّا مَنِ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي عَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾
مكرر ^(١)	/	٢٧	﴿قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾
	/	٤٠	﴿لِيَبْلُوَنِي ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ﴾
مكرر ^(٢)	/	٥٩	﴿ءَاَللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا تُشْرِكُونَ﴾
	/	٨٤	﴿أَمَّا إِذًا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾
	القصص	١٢	﴿بِفَالَتِ هَلْ آدَلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ﴾
مكرر ^(٣)	/	١٥	﴿فَوَكَرَهُ مُوسَىٰ وَقَضَىٰ عَلَيْهِ﴾
	العنكبوت	١٥	﴿فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّمِينَةِ﴾
	الروم	٥٦	﴿فَهَلْذَا يَوْمٌ أَلْبَعَثُ﴾
	السجدة	٠٧	﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ﴿١﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٢﴾ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ﴾
	الأحزاب	٢٢	﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَفِمُونَ﴾
	/	٠٧	﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ﴾
	/	٣٢	﴿فَلَا تَخْضَعَنَّ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِينَ فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾
مكرر ^(٤)	/	٥٣	﴿وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْخَيْرِ ﴿١﴾ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾
	/	٦٠	﴿لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِزُونَكَ بِهَا إِلَّا قَلِيلًا﴾
	سبأ	٠٨	﴿أَفْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾

(١) تكررت في الصفحتين: ٢٣٧، ٤٠٠.

(٢) تكررت في الصفحتين: ٢٣٥، ٢٤٠.

(٣) تكررت في الصفحتين: ١٨٨، ١٩٠.

(٤) تكررت في الصفحتين: ١٧٦، ٢٩٣.

مكرر ^(١)	/	٢٤	﴿وَإِنَّا أَوْ لِيَاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾
	/	٣٧	﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰ﴾
	يس	٠٨	﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِيهِ أَعْتَقَيْنَهُمْ ۖ أَغْلَلًا بَيْنَ يَدَيْهِ إِلَى الْأَذْقَانِ بِهِمْ مُّفْتَحُونَ﴾
	/	١٠	﴿وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ ۖ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾
	/	٣٩	﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْتَهُ مَنَازِلَ﴾
مكرر ^(٢)	الصفات	٣-١	﴿وَالصَّابِقَاتِ صَبَأًا ﴿١﴾ بِالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا ﴿٢﴾ بِالتَّلِيلِ ذِكْرًا﴾
	/	١١	﴿فَاسْتَفْتَيْهِمْ ۖ أَهُمْ ۖ أَشَدُّ خَلْفًا أَمْ مِمَّنْ خَلْفُنَا﴾
	/	٦٢	﴿أَذَلِكِ خَيْرٌ تَزْلًا أَمْ شَجَرَةُ الزُّقُومِ﴾
مكرر ^(٣)	/	١٠٣ ١٠٤	﴿وَنَدَيْنَاهُ أَنْ يَلِإِبْرَاهِيمَ ﴿١٠٣﴾ فَذُ صَدَفْتَ الرَّءُ بَاءً إِنَّا كَذَالِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾
مكرر ^(٤)	/	١٤٧	﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائِيَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾
	ص	٢٣	﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ﴾
	الزمر	٠٦	﴿خَلَفَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا﴾
	/	٦٣	﴿بَلِ اللَّهِ بَاعَبُدْ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ ﴿٦٣﴾﴾
	/	٦٦	﴿بَلِ اللَّهِ بَاعَبُدْ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ﴾
مكرر ^(٥)	/	٧١	﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾
	/	٧٢	﴿فِيَلْ أَدْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا قَبِيسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ﴾
	غافر	٨٠	﴿وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ وَعَلَيْهَا وَعَلَىٰ الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾

(١) تكررت في الصفحتين: ٢١٧، ٣٥٨.

(٢) تكررت في الصفحتين: ١٩٠، ٣٠٧.

(٣) تكررت في الصفحتين: ١٨٢، ٢٧٩.

(٤) تكررت في الصفحات: ٢١٧، ٢٢٤، ٣٧٨.

(٥) تكررت في الصفحتين: ١٧٥، ١٧٧.

	/	٨٣	﴿أَقْلَمَ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ بَيْنظُرُوا﴾
	فصلت	٢٩	﴿أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْبَشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾
	/	٤٠	﴿أَبْمَنَ يُلْبِغِي فِي الْبَارِ خَيْرٌ أَمْ مَن يَأْتِي ءَامِنًا يَوْمَ الْفَيْلَمَةِ﴾
	/	٥٢	﴿فَلْ أَرَأَيْتُمْ ءِإِن كَانَ مِن عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ﴾
	الشورى	٠٣	﴿كَذَلِكَ يُوجِحُ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾
	/	٥١	﴿وَمَا كَانَ لِيَشِيرَ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَخِيًا أَوْ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾
	مكرر ^(١)		
	الزخرف	٥٢	﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ﴾
	/	٢١	﴿أَمْ- أَتَيْنَهُمْ كِتَابًا مِّن قَبْلِهِء فَبُهِمَ بِهِء مُسْتَمْسِكُونَ﴾
	/	٥٨	﴿وَقَالُوا ءَأَلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا﴾
	الدخان	٣٧	﴿أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمٌ تُبَعِّعُ﴾
	/	٤٩	﴿ذُو إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾
	الجاثية	٢٤	﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا﴾
	الأحقاف	٠٨	﴿أَمْ يَقُولُونَ إِفْتِرِيء﴾
	/	١٠	﴿فَلْ أَرَأَيْتُمْ ءِإِن كَانَ مِن عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ﴾
	محمد	٣٧	﴿وَإِن تَوَمَّنُوا وَتَتَّقُوا يُوتِكُمْ ءِجُورَكُمْ وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ﴾
	/	٣٨	﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أُمَّلَكُمْ﴾
	مكرر ^(٢)	١٦	﴿تُفْتَلِنُوا لَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ﴾
	الحجرات	١٢	﴿أَيَحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا بَكَرِهْتُمُوهُ﴾
	/	١٥	﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾

(١) تكررت في الصفحتين: ٢٢٦، ٣٨٠.

(٢) تكررت في الصفحتين: ٢٤٢، ٤٠٤.

(٣) تكررت في الصفحتين: ٢٢٥، ٣٨٢.

ق	٠٦	﴿أَقْلَمَ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ بَوْفَهُمْ﴾
الذاريات	٤-١	﴿وَالذَّارِيَاتِ ذُرُوءًا ﴿١﴾ قَالَ لَحْمِي لِي وَفِرَآءُ ﴿٢﴾ قَالَ جَرِيَّتِي يُسْرَأُ ﴿٣﴾ ﴿قَالَ مَقَسَّمَتِ أُمْرًا﴾
مكرر ^(١)	٠٨	﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾
الرحمن	٧٢	﴿خُورٌ مَّفْضُورَاتٍ فِي الْخِيَامِ﴾
الواقعة	١٨	﴿بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيْقٍ﴾
مكرر ^(٢)	/	﴿وَحُورٌ عِينٌ﴾
مكرر ^(٣)	/	﴿لَا كِلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِّن رَّقُومٍ ﴿١﴾ بِمَا لَيْتُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ ﴿٢﴾ ﴿فَشَرِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ﴾
الحديد	١٠	﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَّنْ أَنْبَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَتَّلَ﴾
/	١٨	﴿إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾
/	٢٤	﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ﴾
الحشر	٠٥	﴿قَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْرِىَ الْفَسِيفِينَ﴾
/	٠٩	﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْآيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾
الصف	١٣	﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾
الجمعة	١١	﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجْرَةً أَوْ لَهْوًا انْبَعَثُوا إِلَيْهَا﴾
المنافقون	٠٦	﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾
/	١٠	﴿فَأَصْدَقْ وَأَكْرَمَ الصَّالِحِينَ﴾
المالك	٠٤	﴿ثُمَّ إِرْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾
/	١٦	﴿ءَا مِنتُمْ مِّن فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾
مكرر ^(٤)	/	﴿أَمَّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَّكُمْ﴾

(١) تكررت في الصفحتين: ١٩٢، ٢٩٨.

(٢) تكررت في الصفحتين: ١٦٩، ٢٧٥.

(٣) تكررت في الصفحات: ١٨٨، ١٩٠، ٣٠٩.

(٤) تكررت في الصفحتين: ٢٣٨، ٢٣٩.

	/	٢٢	﴿أَمَّنْ يَمْشِ سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾
	الحاقه	٠١	﴿الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ﴾
	/	٠٧	﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَنِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا﴾
	/	٣٠	﴿خَذُوهُ بَعْلُوهُ ثُمَّ ۞ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ۞ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا
		٣٢	سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾
	نوح	٢٨	﴿رَبِّ إِعْرِزْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا﴾
	الجن	٠٤	﴿وَإِنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَمِيحًا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا﴾
	/	١٠	﴿أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾
	/	٢٥	﴿قُلْ إِنْ أَدْرِيتهُ أَقْرَبُ مِمَّا تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا﴾
	المدثر	١٨	﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ۞ فَفَتَلَّ كَيْفَ قَدَّرَ ۞ ثُمَّ قَاتَلَ كَيْفَ
		٢٠	قَدَّرَ﴾
	الإنسان	٢٤	﴿وَلَا تَطِغْ مِنْهُمْ ۚ عَائِمًا أَوْ كَفُورًا﴾
	النازعات	٥-١	﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْفًا ۞ وَالنَّشِيطَاتِ نَشْطًا ۞ وَالسَّيِّخَاتِ سَيْحًا
			۞ بِالسَّيْفَاتِ سَيْفًا ۞ بِالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾
	مكرر ^(١)	/	﴿عَآنَتُمْ ۚ أَشَدُّ خَلْفًا أَمْ أَلْسَمَاءُ بَنِيهَا﴾
	/	٣٤	﴿يَوْمَ يَهْرُؤُ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ۞ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ ۞ وَصَلْبَتِيهِ
		٣٦	وَبَنِيهِ ۞﴾
	مكرر ^(٢)	/	﴿فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾
	عبس	٢١	﴿ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ﴾
	الانفطار	٠٧	﴿الَّذِي خَلَقَكَ بِسُوْيِكَ بَعْدَ لَكَ﴾
	/	١٧	﴿وَمَا أَدْرِيكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ ۞ ثُمَّ مَا أَدْرِيكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ﴾
		١٨	

(١) تكررت في الصفحات: ٢٢١، ٢٢٣، ٣٦٩.

(٢) تكررت في الصفحتين: ٢٣٥، ٢٣٦.

(٣) تكررت في الصفحتين: ٦٠، ٨١.

	الانشقاق	٣-١	﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ ﴿١﴾ وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحِفَّتْ ﴿٢﴾ وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ﴾
	البروج	١٣	﴿إِنَّهُ هُوَ يُبَدِّلُ وَيُعِيدُ﴾
	الأعلى	٥-٤	﴿وَالذِّئْبِ أَخْرَجَ الْمَرْعَى ﴿١﴾ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى﴾
	الغاشية	٠٢	﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ حَلِيعَةٌ﴾
	/	٠٨	﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ﴾
	/	٢٥ ٢٦	﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ﴿١﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾
مكرر ^(١)	البلد	١٧	﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾
	الشمس	١٣	﴿نَافَاةٌ اللَّهُ وَسَفِيهَا﴾
	الشرح	٦-٥	﴿قَبْلَ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿١﴾ لَإِنْ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾
	الزلزلة	٢-١	﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ﴿١﴾ وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾
مكرر ^(٢)	التكاثر	٤-٣	﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿١﴾ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٢﴾﴾
	الماعون	٠٢	﴿فَذَالِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ﴾
	الكوثر	٢-١	﴿إِنَّا أَعْطَيْنَكَ الْكَوْثَرَ ﴿١﴾ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرِ﴾

(١) تكررت في الصفحتين: ٢٠٧، ٣٣٢.

(٢) تكررت في الصفحتين: ٣٤٦، ٢٠٤.

فهرس الشواهد الشعرية

الصفحة	قائله	الشاهد الشعري
٤١	الزخشيري	١- إِنَّ التَّفَاسِيرَ فِي الدُّنْيَا بِلَا عَدَدٍ وَليْسَ فِيهَا لَعْمَرِي مِثْلَ كَشَّافِي إِنْ كُنْتَ تَبْغِي الْهُدَى فَالزَّمْ قِرَاءَتَهُ فَالْجَهْلُ كَالدَّاءِ وَالْكَشَافُ كَالشَّافِي
٥٦	بشير بن أبي حماد	٢- فَإِنَّ الرِّبَاطَ التُّكَدَّ مِنْ آلِ دَاحِسٍ أْبَيْنَ فَلَمْ يَفْلِحَنَّ يَوْمَ رِهَانِ
٦٦	الفرزدق	٣- وَمَا حَمَلْتُ أُمَّ امْرِئٍ فِي ضُلُوعِهَا أَعَقَّ مِنَ الْجَانِي عَلَيْهَا هِجَايَا
٦٩	ابن مالك النحوي	٤- الظرفُ وقتٌ أو مكانٌ ضُمَّنا "في" باطِّرادٍ كـ"هنا" امكثْ أزمنا
٧١	ابن مالك النحوي	٥- التابِعُ الْمُقْصُودُ بِالْحُكْمِ بِلَا واسِطَةٍ، هُوَ الْمَسْمَى بِدَلَا
٧٢	امرؤ القيس	٦- فَلَمَّا دَخَلْنَاهُ أَضْفَنَّا ظُهُورَنَا إِلَى كُلِّ حَارِيٍّ جَدِيدٍ مُشْطَبٍ
٨٢	ابن مالك النحوي	٧- وَأَتَّبَعْتُ لَفْظًا فَحَسَبُ بِلَ وَلَا لَكِنْ كَلِمٌ يَبْدُ امْرُؤٌ لَكِنْ طَلَا
٩٢	الحيدرة اليميني	٨- مُعَاوِيَ إِنَّنَا بَشَرٌ فَأَسْجَحُ فَلَسْنَا بِالْجِبَالِ وَلَا الْحَدِيدِ
١١٧	أبو تمام	٩- لَا وَالَّذِي هُوَ عَالِمٌ أَنَّ النَّوَى صَبْرٌ وَأَنَّ أبا الْحُسَيْنِ كَرِيمٌ
١٣٦	مزدرد بن ضرار	١٠- تَسَفَّهَتْهُ عَنْ مَالِهِ إِذْ رَأَيْتَهُ غُلَامًا كَعُصْنِ الْبَانَةِ الْمُتَعَايِدِ
١٦٥	ابن مالك النحوي	١١- وَاحْصُصْ بِهَا عَطْفَ الَّذِي لَا يُغْنِي مَتَبوعُهُ كـ(اصْطَفَّ هَذَا وَابْنِي)
١٨٦	الفرزدق	١٢- إِلَى مَلِكٍ كَادَ النَّجُومُ لِفَقْدِهِ يَقَعْنَ وَزَالَ الراسياتُ مِنَ الصَّخْرِ
١٥٠٧	ابن زبابة	١٣- يَا هُفَّ زِبَابَةَ لِلْحَارِثِ الـ صَابِحِ فَالْغَانِمِ فَالْأَيْبِ
١٩١	ابن مالك النحوي	١٤- وَاحْصُصْ بِغَاءٍ عَطْفَ مَا لَيْسَ صِلَةً عَلَى الَّذِي اسْتَقَرَّ أَنَّهُ الصِّلَةُ
١٩٢	امرؤ القيس	١٥- قِفَا نَبَكِ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ بَسِطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمِلِ
١٩٣	الفرزدق	١٦- إِذَا مِسمَعٌ أَعْطَنَكَ يَوْمًا يَمِينُهُ فَعُدْتَ غَدًا عَادَتْ عَلَيْكَ شِمَاهَا
١٩٦	امرؤ القيس	١٧- فَقُلْتُ لَهُ: صَوِّبْ وَلَا تَجْهَدَنَّهْ فَيُذْرِكُ مِنْ أَعْلَى الْقَطَاةِ فَتَرَلِقِ
١٩٧	ابن مالك النحوي	١٨- وَالْفَاءُ قَدْ تُحَدَفُ مَعَ مَا عَطَفْتَ وَالْوَاوُ إِذْ لَا لَبَسَ وَهِيَ انْفَرَدَتْ بِعَطْفِ عَامِلٍ مُزَالٍ قَدْ بَقِيَ مَعْمُولُهُ دَفْعًا لَوْهَمِ اتَّقِي
٢٢٠	عمرو بن معد يكرب	١٩- قَوْمٌ إِذَا سَمِعُوا الصَّرِيحَ رَأَيْتَهُمْ مِنْ بَيْنِ مَلْجَمٍ مَهْرِهِ أَوْ سَافِعِ
٢٢٣	جرير	٢٠- مَاذَا تَرَى مِنْ عِيَالٍ قَدْ بَرِمَتْ بِهِمْ لَمْ أَحْصِ عِدَّتَهُمْ إِلَّا بَعْدَادِ

		كأثوا ثمانينَ أو زادوا ثمانينَةً لولا رجائوك قد قتلتُ أولادي
٢٠٣	ابن مالك النحوي	٢١- والفاء للترتيبِ باتِّصالٍ و"ثم" للترتيبِ بانفصالِ
٢٠٦	أبو دؤاد الإيادي	٢٢- كَهَزَ الرُّدَيْنِيَّ تَحْتَ العَجَاجِ جَرَى فِي الأَثَابِيَّ ثُمَّ اضْطَرَبَ
٢٠٧	أبو نواس	٢٣- إِنَّ مِنْ سَادَ ثُمَّ سَادَ أبوهُ ثُمَّ قَدْ سَادَ قَبْلَ ذَلِكَ جَدُّهُ
٢٣٤	متمم بن نويرة	٢٤- وَلَسْتُ أبا لِي بَعْدَ فَقدِي مَالِكًا أَمْوِي نَاءِ أَمْ هُوَ الآنَ وَاقِعُ
٢٤٢	ساعدة بن جؤية	٢٥- يَا لَيْتَ شِعْرِي وَلَا مَنجَى مِنَ الهَرَمِ أَمْ عَلَى العَيْشِ بَعْدَ الشَّيْبِ مِنْ نَدَمِ
٢٥٦	جرير	٢٦- إِذَا كَانَتِ الهِجَاءُ وَانشَقَّتِ العَصَا فَحَسْبُكَ وَالضَّحَاكُ عَضْبٌ مَهْنَدٌ
٢٣٦	زياد بن منقذ	٢٧- فَعُمْتُ لِلطَّيْفِ مُرْتَاعًا فَأَرْقَنِي فَعَلْتُ أَهْيَ سَرَّتْ أَمْ عَادَنِي حُلْمٌ
٣٠٦	عبّاس بن الأحنف	٢٨- قَالُوا خُرَاسَانُ أَقْصَى مَا يُرَادُ بِنَا ثُمَّ القُفُولُ فَقد جِئْنَا خُرَاسَانَا
٣٤٠	جعفر بن علبة	٢٩- وَلَا يَكشِفُ العَمَاءَ إِلَّا ابْنُ حُرَّةٍ يَرَى عَمَرَاتِ المَوْتِ ثُمَّ يَزُورُهَا
٣٥٨	جرير	٣٠- أَثْعَلِبَةَ الفَوَارِسِ أَوْ رِيحًا عَدَلَتْ بِهِم طُهَيَّةً وَالرَّيَابَا
٣٦٠	جرير	٣١- نَالَ الخِلافةَ أَوْ كَانَتْ لَهُ قَدْرًا كَمَا أَتَى رَبُّهُ مُوسَى عَلَى قَدْرِ
٣٧٩	توبة بن الحمير	٣٢- وَقَدْ زَعَمْتَ لَيْلِي بِأَنِّي فَاجِرٌ لِنَفْسِي تُفَاهَا أَوْ عَلَيْهَا فَجُورُهَا
٣٨٣	امرؤ القيس	٣٣- فَعَلْتُ لَهُ لَا تَبِكْ عَيْنُكَ إِنَّمَا نَحَاوُلُ مَلَكًا أَوْ نَمُوتُ فَتَعذِرَا

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوعات
٠٤	■ مقدمة:
١٢	■ مدخل: أهميَّة النَّحو وأثره في التفسير.....
١٥	أولاً: أهميَّة علم النَّحو في التفسير.....
٢٧	ثانياً: أثر علم النَّحو في التفسير.....
٥٤	■ الفصل الأول: العطف ومتعلقاته في الدرس الدلالي.....
٥٥	المبحث الأول: دلالة الرِّبط وأشكاله.....
٥٦	أولاً: مفهوم الرِّبط.....
٥٧	ثانياً: دلالة اصطلاح الربط في القديم والحديث.....
٦٤	ثالثاً: أشكال الربط والارتباط في تراكيب النَّصِّ اللغويي.....
٨٦	المبحث الثاني: مفهوم العطف ودلالاته.....
٨٧	أولاً: حقيقته لغة واصطلاحاً.....
٩٠	ثانياً: أقسامه.....
٩٧	ثالثاً: نظرة المحدثين لأقسام العطف.....
١٠١	رابعاً: أدواته.....
١٠٤	خامساً: حقيقة الحرف ودلالاته.....
١١٢	سادساً: الفصل والوصل وصلته بالعطف.....
١٢٥	المبحث الثالث: السياق وأثره في تحديد دلالات الألفاظ.....
١٢٧	أولاً: الحقيقة اللغويَّة للسياق.....
١٢٧	ثانياً: السياق في الاصطلاح القديم والحديث.....
١٤٢	ثالثاً: أقسام السياق.....
١٥٠	رابعاً: السياق ومعاني الأدوات.....
١٥٢	■ الفصل الثاني: دلالات حروف العطف في القرآن الكريم.....
١٥٩	المبحث الأول: دلالات الواو في القرآن الكريم.....
١٦٢	أولاً: الدلالة الأصليَّة للواو.....

١٦٥ ثانيًا: خصائص الواو العاطفة.
١٧١ ثالثًا: دلالات الواو الفرعية.
١٧٩ رابعًا: حذف الواو.
١٨١ خامسًا: زيادة الواو.
١٨٤ المبحث الثاني: دلالات الفاء في القرآن الكريم
١٨٨ أولًا: الدلالة الأصلية لفاء
١٩٠ ثانيًا: خصائص الفاء العاطفة
١٩٧ ثالثًا: الدلالات الفرعية لفاء
٢٠٠ رابعًا: دوران الفاء بين الأصالة وزيادة في القرآن
٢٠٢ المبحث الثالث: دلالات "ثم" العاطفة في القرآن الكريم
٢٠٣ أولًا: الدلالة الأصلية لـ"ثم"
٢٠٥ ثانيًا: خصائص "ثم" في القرآن الكريم
٢١٠ ثالثًا: الدلالات الفرعية لـ"ثم" في القرآن الكريم
٢١٢ رابعًا: زيادة "ثم" في القرآن الكريم
٢١٤ المبحث الرابع: دلالات "أو" العاطفة في القرآن الكريم
٢٢١ أولًا: الدلالة الأصلية لـ"أو"
٢٢٤ ثانيًا: الدلالة الفرعية لـ"أو"
٢٢٨ ثالثًا: خصائص "أو" في القرآن الكريم
٢٣٠ المبحث الخامس: دلالات "أم" العاطفة في القرآن الكريم
٢٣٦ أولًا: "أم" المتصلة في القرآن الكريم
٢٣٩ ثانيًا: "أم" المنقطعة في القرآن الكريم
٢٤٠ ثالثًا: "أم" المحتملة للاتصال والانقطاع في القرآن الكريم
٢٤١ رابعًا: "أم" الزائدة في القرآن الكريم
٢٤٣ ■ الفصل الثالث: أثر دلالات حروف العطف في التفسير
٢٤٦ المبحث الأول: أثر دلالات واو العطف في التفسير
٢٤٨ أولًا: أثر دلالات الواو ضمن معناها الأصلي
٢٦٦ ثانيًا: أثر دلالات الواو ضمن ما تختصُّ به

٢٧٨	ثالثًا: أثر دلالات زيادة الواو وحذفها في القرآن الكريم
٢٨٦	المبحث الثاني: أثر دلالات الفاء في التفسير
٢٨٨	أولًا: أثر دلالات الفاء ضمن معناها الأصلي
٢٩٨	ثانيًا: أثر الدلالات الفرعية للفاء في التفسير
٣٠٧	ثالثًا: أثر دلالات الفاء ضمن ما تختصُّ به
٣١٩	رابعًا: دلالات الفاء بين الأصالة والزيادة وأثرها في التفسير
٣٢٣	المبحث الثالث: أثر دلالات "ثم" في التفسير
٣٢٥	أولًا: أثر دلالات "ثم" ضمن معناها الأصلي
٣٣٠	ثانيًا: أثر الدلالات الفرعية لـ"ثم" في التفسير
٣٤٤	ثالثًا: أثر دلالات "ثم" ضمن ما تختصُّ به
٣٥٠	رابعًا: أثر زيادة "ثم" في التفسير
٣٥٢	المبحث الرابع: أثر دلالات "أو" في التفسير
٣٥٤	أولًا: أثر دلالات "أو" ضمن معناها الأصلي
٣٧٤	ثانيًا: أثر الدلالات الفرعية لـ"أو" في التفسير
٣٨٠	ثالثًا: أثر دلالات "أو" ضمن ما تختصُّ به
٣٨٧	المبحث الخامس: أثر دلالات "أم" في التفسير
٣٨٩	أولًا: أثر خصائصها بعد همزة التسوية
٣٩٤	ثانيًا: أثر خصائصها بعد همزة الاستفهام
٤٠٤	ثالثًا: أثر احتمال "أم" الاتصال والانقطاع
٤٠٨	■ خاتمة:
٤١٢	■ الفهارس العامة
٤١٣	أولًا: فهرس المصادر والمراجع
٤٣٦	ثانيًا: فهرس الآيات القرآنية
٤٥١	ثالثًا: فهرس الشواهد الشعرية
٤٥٣	رابعًا: فهرس الموضوعات

■ ملخص

يعالج هذا البحث مسألة مألوفة من المنظور النحوي التقليدي، لكننا أصرنا على إلباسها حلةً دلاليةً جديدة، بالإمكان اعتمادها في استخراج ما أمكن من الدلالات البعيدة لأدوات العطف ضمن النص القرآني، وقد تعمق ذلك الإصرار حين وضعنا هذه الأدوات التي وظفها القرآن الكريم ضمن سياقها الدلالي المتمثل أساساً في كونها إحدى أدوات الربط الفاعلة في تناسق تراكيبه وتأليفها، ثم التنويه بارتكاز دلالة الحرف عموماً على معانٍ سياقية لا ذاتية. دون أن نغفل جانباً هاماً يتضمّن تحرير التوجيهات النحوية الأصلية والفرعية في ظلال القرآن الكريم، ومن منظور الدرس النحوي القديم؛ إذ منه المنطلق فيما رمينا إليه من استقراء آراء المفسرين للنص القرآني بنظرة وصفية تحليلية نستطلع من خلالها أهمّ المواضع التي ألفت بظلالها في تاريخ التدوين التفسيري المفرد والضمني؛ فأضفت الأثر البالغ في شتى ملامح التنظير اللغوي والتشريعي لكتاب الله تعالى.

فهي إذن نماذج مثالية يمكن أن نحمل على منوالها سائر ما وُظفت فيه تلك الأدوات التي حواها الذكر الحكيم؛ إذ الغاية بيان الأثر لا الاستيعاب لمداول الحرف العاطف وسائر ما ورد منه في مجمل القرآن الكريم.

فانتظم البحث في شقه المتصل بالجانب التطبيقي لفيقاً زاخراً من المعاني الدلالية والنحوية المبتوثة في ثنايا الوظيفة السياقية لحرف العطف، وما خلفته من أثرٍ بالغٍ ضمن تراكيب النص القرآني.

■ Résumé

Cette recherche aborde une problématique familière dans la perspective de la grammaire traditionnelle. Mais nous avons voulu l'aborder sur un autre angle qui soit beaucoup plus sémantique que significatif dans le but d'extraire autant que possible les différentes connotations sémantiques et grammaticales des conjonctions de coordinations utilisées dans le coran et leur impact sur l'interprétation du texte coranique. L'emploi de ces outils de liaison (les conjonctions de coordination) par le Coran dans leur contexte sémantique représentent principalement le substitut sémantico-grammatical adéquat aux signes de ponctuation et, en outre, souligner que la caractérisation de la conjonction de coordination est généralement basée sur des significations contextuelles plutôt que subjectives.

Par conséquent, l'emploi de ces outils de liaisons utilisés, par le Coran, dans le but d'expliquer l'effet sémantique et non pas la valeur grammaticale et significative de ces mots de liaisons. Ils sont alors considérés comme des modèles et des exemples réels qui ont apporté beaucoup de sens au texte coranique.

Cette recherche a mis le point aussi sur la rhétorique et les figures de styles variés qui ont un rapport avec les mots de liaison dans le Coran.