

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة 01 الحاج لخضر

كلية: اللغة و الأدب العربي والفنون

قسم: اللغة والأدب العربي



آليات توليد الدلالة بين النحر والبلاغة عند فاضل
السامرائي - دراسة وصفية تحليلية -

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه في الطور الثالث (ل، م، د):

تخصّص: اللسانيات واللغة العربية

تحت إشراف:

أ / د - بلقاسم دقّه

إعداد الطالب:

نسيم عصمان

أمام لجنة المناقشة المكوّنة من السادة الأساتذة:

الرقم	الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
01	عزالدين صحراوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	رئيسا
02	بلقاسم دقّه	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	مشرفا
03	زغدودة نياب	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	عضوا
04	عالية قري	أستاذ محاضر "أ"	جامعة خنشلة	عضوا
05	الزايدي بودرامة	أستاذ محاضر "أ"	جامعة سطيف	عضوا
06	عبد الحليم معروز	أستاذ محاضر "أ"	المركز الجامعي ميله	عضوا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة شكر وتقدير

الحمد لله الذي يسر لي إنجاز هذا البحث وإتمامه، هو سبحانه أمل الحمد والشكر، له الحمد من قبل ومن بعد.

وإيماناً مني أن من لم يشكر من أحسنوا إليه ما شكر الله عز وجل، أتوجه بجزيل شكري وكبير عرفاني إلى أستاذي المبروق الدكتور بلقاسم دقة على تفضله بقبول الإشراف على بحثي ومناقشته، وكذا إرشاداته ونصائحه.

والشكر كذلك موصول إلى أعضاء لجنة المناقشة لتحملهم عناء قراءة البحث وتصحيحه وتقويمه هباته.

كما لا يغفونني أن أتقدم بجزيل الشكر إلى جميع الأساتذة والأصدقاء الذين كانوا لهم يد عليّ في ضبط هذا البحث.

مقدمة

مقدمة:

إنّ دراسة الدلالة في اللغة بدأ منذ القديم، فلقد كان هذا مع علماء اللغة الهنود من خلال دراستهم للغة السنسكريتية التي ارتبطت بكتاب مقدّس لهم يعرف بـ(الفيدا)، وذلك في مرحلة متقدمة من الزمن ترجع إلى ما بين القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، كما كان لعلماء اليونان أثرهم البين في بلورة مفاهيم لها صلة وثيقة بعلم الدلالة؛ فلقد حاور أفلاطون أستاذه سقراط حول موضوع العلاقة بين اللفظ ومعناه، وكان أفلاطون يميل إلى القول بالعلاقة الطبيعية بين الدال ومدلوله، أمّا أرسطو فكان يقول باصطلاحية العلاقة، وذهب إلى تقسيم الكلام إلى كلام خارجي وكلام داخلي في النفس، فضلا على تمييزه بين الصوت والمعنى، معتبرا المعنى متطابقا مع التّصوّر الذي يحمله العقل عنه، وقد تطوّرت هذه المباحث اللغوية عند اليونان، حتى أصبح لكلّ رأي أنصاره من المفكرين، فتأسّست بناءً على ذلك مدارس أرسط قواعدهاّمة في مجال دراسة اللغة، كمدرسة الرواقيين، ومدرسة الإسكندرية، ثمّ كان لعلماء الرومان جهدٌ معتبر في الدراسات اللغوية خاصّةً ما تعلق منها بالنحو، وإليهم يرجع الفضل في وضع الكتب المدرسية التي بقيت صالحة إلى حدود القرن السابع عشر بما حوته من النحو اللاتيني.

وفي الجانب الآخر من العالم كان المفكّرون العرب قد خصّصوا للبحوث اللغوية حيّزا واسعا في إنتاجهم الموسوعي، الذي مسّ كلّ جوانب الفكر عندهم، سواء تعلّق الأمر بالعلوم الشرعية كالفقه والحديث والتفسير والأصول، أم بعلوم العربية كالتحو والصرف والبلاغة، بل إنهم كانوا يعدّون علوم العربية نفسها تعلّمها من المفاتيح الضرورية للتبحّر في فهم العلوم الشرعية، ولذلك تأثرت العلوم اللغوية بعلوم الدين وخضعت لتوجيهاتها، وتفاعلت الدراسات اللغوية مع الدراسات الفقهية، وبنى اللغويون أحكامهم على أصول دراسة القرآن والحديث والقراءات وقالوا في أمور اللغة بالسّماع والقياس والإجماع والاستصحاب، تماما كما فعل الفقهاء في معالجة أمور الدين، ولما كانت علوم الدين تهدف إلى استنباط الأحكام الفقهية، ووضع القواعد الأصولية للفقه، اهتمّ العلماء بدلالة الألفاظ والتراكيب، وتوسّعوا في فهم معاني نصوص القرآن والحديث، وكذلك كلام العرب.

وإذا أبعدنا نظرة الفقهاء والأصوليين للدلالة واقتصرنا على نظرة اللغويين-باعتبارها محور بحثنا-وجدنا

أنّ البحث الدلالي عند القدامى يكاد ينحصر في اتجاهين بارزين:

-الاتجاه الأول، ويهتم بالبحث في دلالات الألفاظ والكلمات، وهذا الاتجاه قد تمثله الدرس المعجمي.
-الاتجاه الثاني، ويهتم بالبحث في دلالات التراكيب، والأساليب، والجمل، وهذا الاتجاه نجده عند النحويين والبلاغيين.

غير أنّ الذي نريد أن نبيّنه هنا ونؤكّد عليه، وهو أمر مهمّ في فهم هذه الدراسة، أنّ الدلالة قد نالت حظّها من الدراسة في البلاغة أكثر منها في علم النحو، وهو أمرٌ راجع إلى طبيعة المنهج المتبع لدى كلّ من الفريقين، فقد ارتأى النحويّون القدامى أن يُعنى النحو بالجانب الشكلي التركيبي، وأمّا المعنى أو الجانب الوظيفي - وهو الغاية من دراسة النحو - فأمرٌ له المنزلة الثانية من الكلام، ومن ثمّ فصل القدامى علم المعاني عن النحو ممّا أدى إلى شكليّته، وهذا الفصل له أسبابه كما سيأتي بيان ذلك في تضاعيف هذا البحث.

وأما البلاغة بفروعها الثلاثة المعروفة: (علم المعاني، علم البيان، علم البديع)، فهي الدراسة التي عُنيّت بالسياق والمعنى، خصوصاً علمي المعاني والبيان.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ البحث عن الدلالة في العلمين قد تغيّرت كفته من العصر القديم إلى الحديث بتغيّر بعض المفاهيم، وكذا إعادة النظر في بعض التقسيمات التي كانت عند القدامى؛ ونعني بهذا الكلام الحديث عن الإجراء البديع الذي سلكه دعاة التّجديد المحدثين في دراسة النحو العربي، حينما دعوا إلى ربط النحو ب(علم المعاني)، وعلى رأسهم: مصطفى إبراهيم، وتلميذه مهدي المخزومي، وتّمّام حسّان، والدكتور فاضل السامرائي -محورٌ بحثنا- وغيرهم كثير.

إذا تبيّن ذلك عرفنا أنّ مدار الخلاف بين القدامى والمحدثين كان حول علم المعاني بين أن يكون جزءاً من علم البلاغة كما هو المشهور عند القدامى، أو أن يكون جزءاً من علم النحو كما جنح إلى ذلك أغلب النّحاة المحدثين، فإذا تقرّر ذلك أيضاً عرفنا أنّ من أسباب شكليّة النحو العربي هو فصل القدامى علم المعاني عن علم النحو، بالإضافة إلى أسباب أخرى يأتي بيّانها في تضاعيف هذه الدراسة.

وفي إطار هذه التحوّلات العلميّة والمنهجية الكبرى في الدراسات النحوية والبلاغية الحديثة، جاءت هذه الدراسة لتبحث عن الدلالة في ظلّ هذا التّغيير،- ما دام أنّ الدلالة هي الغاية التي يهدف إليها كلا العلمين- فكان عنوان هذا البحث: (آليات توليد الدلالة بين النحو والبلاغة عند فاضل السامرائي-دراسة وصفية تحليلية-).

وإذا كانت كفة الدلالة قد تغيّرت في العلمين تبعاً للتّغيير الذي سبقت الإشارة إليه، فلا غرو حينئذ أن نجد تغيّراً في ترتيب هذه الآليات والقضايا بين علمي النحو والبلاغة، وهو كذلك.

ومن هنا يمكن لنا بناءً هدفين اثنين لهذا الموضوع: الهدف الأول، ويشمل بيان التحوّلات المنهجية في الدراسات النحوية والبلاغية، وينضاف إليها الدراسة البيانية التي أولاها السامرائي عناية فائقة، وهذه الأخيرة لها ارتباطها الشّديد بما سبق، كما سيأتي توضيح ذلك في موضعه، بل إنّي لا أبالغ حينما أقول: إنّ القارئ ليُفاجأ عند قراءته لهذا البحث؛ إذ ربّما يحسب نفسه أمام دراسة في الإعجاز القرآني وبيانه، ويشمل الهدف الثاني -وهو لبّ هذه الدراسة- تحليل آليات التوليد الدلالي التي جاءت في علمي النحو والبلاغة عند السامرائي، في ضوء التّغيير الذي سبقت الإشارة إليه، وهاتان التّقطتان محوريتان في هذا البحث، وإن كان الهدف الأول قد لا يبدو واضحاً للقارئ من عنوان الرسالة، إلّا أنّه لا سبيل لدراسة الدلالة -التي هي قطب الرّحى في هذا البحث- دونما الإشارة إلى الجانب الأول الذي يمثّل الدراسة النظرية لهذا البحث.

ومن هنا نجد أنفسنا أمام جملة من الإشكالات التي تتعلّق بهذا الموضوع، ومن جملة تلك الإشكالات التي نطرحها، وتحدّد لنا الخطوط العريضة لهذه الدراسة، وتضع البحث في مساره نحو الهدف المنشود نذكر:

- ما هي آليات توليد الدلالة النحوية والبلاغية- في ضوء التّغيير المنهجي الذي سبقت الإشارة إليه-؟ وكيف أسهمت هذه الآليات في توليد الدلالة؟

- ما هي حدود الدلالة النحوية والبلاغية عند السامرائي؟

- هل علم المعاني جزءٌ من علم النحو؟ أو هو جزءٌ من علم البلاغة؟

- ما علاقة الدراسات اللغوية بالدراسات البيانية عند فاضل السامرائي؟

- ما هي مصادر السامرائي في استنباط الدلالات النحوية والبلاغية؟ وهل السامرائي مقلد في استنباط تلك الدلالات أو مجدد؟ أو مقلد ومجدد في الوقت نفسه؟

هذا وتتجلى أهمية هذا البحث - أكثر - إذا عرفنا أن أغلب الذين كتبوا عن السامرائي - في حدود علمنا - لم يُبينوا بشكل كبير عن هذا الجانب الذي برهن عليه السامرائي في كتاباته؛ أعني جانب المعنى، أو (التوليد الدلالي) على حدّ تعبيرنا في هذه الرسالة، ومن أشهر تلك الأعمال: رسالة ماجستير للطالب: محمد يوسف إربوش بعنوان: (فاضل السامرائي وآراؤه النحوية- جامعة الخليل-)، وكذلك رسالة ماجستير بعنوان: (آراء الدكتور فاضل السامرائي في كتابه معاني النحو)، مقدمة من قبل الطالب: مظفر الظاهري - جامعة بغداد - وكلتا الدراستين مع أهميتهما لم تهتما بقضايا التوسع في المعنى، أو التوليد الدلالي، مع إشارة السامرائي إلى أهمية التوسع في المعنى في العديد من مصنّفاته، خصوصاً في قضايا علمي النحو والبلاغة، ومن ثمّ بقي موضوع توليد الدلالة دفيناً في كتب السامرائي.

وإذا خرجنا من الدراسات التي كتبت حول السامرائي، فإننا نجد ما يُضاهي بحثنا هذا؛ ونقصد هنا ما كتبه الباحث محمد غاليم: (التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم)، وقد تناول فيه قضايا البلاغة والمعجم، وعلاقتها بالتوليد الدلالي؛ من استعارة ومجاز ومشارك وغيرها، وهو وإن كان يتقاطع مع دراستنا هذه من جهة البلاغة إلا أنّ هناك اختلافاً في بعض قضايا الدراسة، والتي منها مثلاً (السياق)، الذي لم ينل حظّه من الدراسة كثيراً عند محمد غاليم مع أهميته الكبيرة في توجيه الدلالة، وقد نال حظّه الأكبر في دراستنا البلاغية كما سيأتي بيان ذلك في موضعه، ثمّ اختلاف آخر في منهج دراستنا لهذه القضايا وموضوعها عند السامرائي يختلف كثيراً عن دراسة محمد غاليم؛ وذلك لارتباط آليات توليد الدلالة بالنظم القرآني عند السامرائي، واعتماد المنهج البياني في تحليلها، وهذا مالا نجدّه عند محمد غاليم، ولا عند كثير من الباحثين.

ومن هذا البيان يتّضح لنا أصالة هذا البحث وأهميته من جهات متعدّدة؛ من جهة أنّه أول بحث يتعرّض لقضية التوليد الدلالي عند السامرائي -فيما نحسب-، ومن جهة أنّه يبحث في الدلالة في ظلّ التغيير

الذي مسّ الدراسات النحوية والبلاغية الحديثة، ومن جهة أيضًا أنه يبحث في ظاهرة التوسّع في المعنى في النظم القرآني، استنادًا إلى المنهج البياني الذي مشى عليه السامرائي في دراسته للقرآن الكريم.

وقد جاء هذا البحث مدفوعًا ب أسباب ذاتية خاصة بالباحث، وأخرى موضوعية تتصل بالموضوع في -حد ذاته-؛ فأما الدوافع الذاتية فتتمثل في صلتني القديمة بعلوم اللغة: (النحو، والبلاغة، والدلالة)، خصوصًا علم النحو الذي لا أزال حفيًا به، مكترثًا به أيما اكتراث، تعطفني إليه صلة وثيقة، وتجذبني إليه هوة عميقة، وهو الأمر الذي دفعني لأدب السير صوبه للمرة الثالثة في البحث الأكاديمي، لكثرتي ارتأيت هذه المرة أن يكون الدرس البلاغي قرينًا للدرس النحوي، وما ذاك إلا للصلة الوثيقة بين العلمين.

وتتمثل الدوافع الموضوعية في الحاجة الماسّة إلى معرفة التحوّلات الكبيرة في الدراسات النحوية والبلاغية الحديثة التي قادها علماء النحو المحدثون، وفي مقدّمتهم فاضل السامرائي، الذي كان له الأثر البين على الدراسات النحوية واللغوية، وكذلك البيانية، ومن الدوافع أيضًا: الوقوف على موضوع الدلالة في ظلّ هذا التغيير الإبستمولوجي والمنهجي الذي مسّ علمي النحو والبلاغة في العصر الحديث، وذلك باعتبار أنّ الدلالة هي الغاية التي يسعى إليها كلّ من علم النحو والبلاغة، هذا وهناك دافع أقوى من هذا -وهو جوهر هذه الدراسة- والذي يتمثل في غياب دراسة تُعنى بالكشف عن ظاهرة التوليد الدلالي عند السامرائي في علمي النحو والبلاغة -في حدود ما اطلعنا عليه-، ويمكنُ هنا أيضًا إضافة هدف يتعلّق بهذا الموضوع -وفيه شيء من الذاتية- وهو النظر في هذه الدلالات المتنوّعة والمتعدّدة التي تختلف وتنوّع من آلية إلى أخرى، والتي قد تحدث متعةً ولذة لدى الباحث، تجعله شغوفًا بهذه اللغة، مدركًا لعظمتها، عارفًا بجلائلها وأسرارها.

وقد انطلق هذا البحث في مجمله من مبادئ احترام منهجية إعداد البحوث العلمية، فقد جعل بنيتة مشتملةً على المحاور الآتية: مقدّمة، ومدخل، وعرض، وخاتمة.

أما المقدّمة فقد كانت مساحة لتقديم نبذة عامّة عن هذا الموضوع، وطرح إشكاليته، وبيان الهدف المتوخّى من هذه الدراسة، والدراسات التي سبقتها، والمنهج المتبع فيها، ومصادرها المعتمد عليها، بالإضافة إلى أهمّ الصّعوبات والعراقيل التي واجهتها.

وأما المدخل فقد تناول بعض المفاهيم والمصطلحات التي تعلقت بهذه الدراسة وهي: ماهية الدلالة بين القديم والحديث، وعلم الدلالة، والفرق بين المعنى والدلالة، وأقسام الدلالة، ومفهوم التوليد الدلالي، وآليات توليد الدلالة النحوية والبلاغية.

أما العرض فقد انقسم إلى ثلاثة فصول، يندرج تحت كل واحد محاور ومباحث، لها علاقة مباشرة بالموضوع، فجاء الفصل الأول الموسوم بـ **الدّرس النّحويّ والبلاغيّ عند فاضل السّامرائي** ليحدّد الإطار النظري لهذه الدراسة، وذلك بإبراز ملامح التّحديد في الدّرس النّحويّ والبلاغيّ، وكذلك علاقتهم بالدّرس البياني عند السّامرائي، فقسمته إلى ثلاثة عناصر، العنصر الأول يتحدّث عن جهوده في علم النّحو، والثاني يتحدّث عن جهوده في علم البلاغة، والثالث يتحدّث عن الدّراسة البيانية عند السّامرائي، وقد تمّ التوسّع في مقتضيات هذه المحاور، لينتهي البحث إلى تحديد موضوع كلّ من العلمين بعد هذا التحوّل المنهجي في الدّرس اللّغوي الحديث.

وأما الفصل الثاني والثالث فكلاهما يمثّلان الدّراسة التّطبيقية لهذه الدّراسة.

الفصل الثاني كان بعنوان: **آليات توليد الدلالة في النّحو**، تطرقت فيه إلى آليات التّوليد الدلالي التي جاءت في دراسة السّامرائي النّحوية بالعرض والمناقشة والتّحليل، مستقصياً تلك المعاني والدلالات التي تتولّد من آلية إلى أخرى، وهذه الآليات هي: (الإعراب، والتّقديم والتّأخير، والذّكر والحذف، والتّضمين، والعدول النّحوي).

والفصل الثالث كان بعنوان: **آليات توليد الدلالة في علم البلاغة**، تناولت فيه كذلك آليات التّوليد الدلالي التي جاءت في دراسة السّامرائي البلاغية، وإن شئت فقل البيانية؛ لأنّ السّامرائي درس جميع القضايا البلاغية، وكذلك أغلب القضايا النّحوية، في السّياق القرآني، لنقف من وراء ذلك على أروع الدلالات والمعاني التي صوّرها التّعبير القرآني عن طريق هاته القضايا، وهذه الآليات هي: (السّياق، والتّشبيه والاستعارة، والاتّفات).

هذا وقد اقتضت طبيعة هذه الدراسة أن أعتمد على المنهج الوصفيّ المستند على آلية التحليل في دراسة آليات التوليد الدلالي؛ إذ أعرض القضية الواحدة وقول السامرائي فيها، ثمّ أشرع في تحليلها ودراستها وبيان رأي السامرائي فيها، مبرزاً الدلالات المتولدة عنها، ومما تجدر الإشارة إليه كذلك هنا أنّي قد اعتمدت في أثناء شرحي لقضايا التوليد الدلالي على أقوال السامرائي نفسه أحياناً؛ ذلك أنّ السامرائي قد يذكر القضية مجمّلة في كتاب، ويتوسّع فيها في كتاب آخر، وأحياناً أشرح بكلام العلماء الآخرين، وربّما ذكرت كلام غيره أحياناً آخر من أجل المقارنة؛ ليتّضح لنا من خلالها رأي السامرائي في المسألة أمقلّد هو في استنباط ذلك المعنى أو مجدّد؟ وهذا يعني أنّ المنهج المقارن قد تحلّل في غضون هذه الدراسة-وهو كذلك-، كما أنّي أدلي في بعض الأحيان بدلوي تعليّقاً على ما ذكره السامرائي أو أغفله، لاسيما إن بدت لي فائدة سنحت بها خاطرّي، وأمّا إذا كان المعنى مفهوماً فلا أطيل الكلام في المسألة، وهكذا أتوسّع إذا كان المقام يحتاج لذلك، ولا أتوسّع إذا كان الأمر واضحاً، ولم ألتزم نمطاً واحداً في التحليل غالباً.

وعلى ذلك تظهر أهميّة هذا الجانب -أعني الجانب التطبيقي- في أمرين اثنين:

1 جمع تلك القضايا التحويلية والبلاغية من مظانّ مختلفة، وتبويبها والتنسيق بينها.

2 تحليلها وشرحها، ورصد الدلالات المتولدة عنها.

وقد اعتمدت في دراستي هذه على مصادر عديدة ومراجع، تنوّعت بين القديم والحديث، أهمّها كتب السامرائي نفسه: ك(كتاب معاني النحو، والجملة العربية والمعنى، والتعبير القرآني، وعلى طريقة التفسير البياني ولمسات بيانية، وبلاغة الكلمة في القرآن)، ومن المصادر أيضاً: الكتاب لسيبويه، ودلائل الإعجاز للجرجاني وشرح الكافية للرّضي، كما اعتمدت في هذه الدراسة كثيراً على كتب التفسير التي تُعنى بالجانب اللّغوي والبلاغي للقرآن الكريم، وذلك لارتباط الدلالة عند السامرائي كثيراً بالقرآن الكريم، أذكر منها: الكشّاف للزّخشي والبحر المحيط لأبي حيّان، والتفسير الكبير للفخر الرّازي، وروح المعاني للألوسي، وغيرها.

وفي أثناء مختلف المراحل التي مرّ بها هذا البحث من قراءات، وجمع للمدونات، والتوضيح والشروحات والمقارنة بين التحليلات، واستنباط الدلالات، استوقفنا جملة من المشكلات التي حاولت بعزم توقيف مسار البحث، من أهمّها:

- صعوبة موضوع الدلالة في حدّ ذاته، وحسبك من صعوبته أنّك تبحث في موضوع غير محدود تبحث في بحرٍ لا ساحل له، تنصب وتلعب، وتنتهي أنت، وهو لا ينتهي، ويكفي ذلك صعوبة.

-صعوبة فرز آراء السامرائي واستنباطاته، وجمعها من مظانّها؛ كلّ ذلك للتداخل الموجود بين دراسة آليات التوليد الدلالي في المستويات اللسانية عند السامرائي؛ ذلك أنّ السامرائي لم يرتّب دراسته على التهجّج اللساني الذي سلكه أغلب اللغويين المحدثين ممّا جعل البحث عنده أعسر.

-صعوبة أخرى، بل خطورة أخرى تتعلّق بهذا البحث -إن صحّ هذا التعبير- وهي ارتباط الدلالة كثيراً بالقرآن الكريم عند السامرائي، وهذا ما يكبح جماح الباحث لأن يطلق العنان لرأيه خوفاً من القول على الله بغير علم، ولكن مع هذا قد كانت للباحث بعض الآراء والتعليقات من لدنه، يطلب مراجعتها وإعادة النظر فيها وعرضها على العلماء، خوفاً من الخطر الذي سبق ذكره.

-صعوبات أخرى نقرؤها من حين لآخر، ولكن لذّة البحث تدلّل كلّ الصعاب.

وفي الأخير أحمد الله عزّ وجل على أن يسرّ لي إنجاز هذا البحث وإتمامه، فله الفضل سبحانه من قبل ومن بعد، ثمّ أتقدّم بالشكر الجزيل والوفير إلى أستاذي المشرف -الأستاذ الدكتور- بلقاسم دقّه، الذي تفضّل عليّ بالإشراف على هذا الموضوع المتشعب، ومتابعة تفصيلاته، ومراجعته الفينة بعد الفينة، حتى أصبح على الوجه الذي نعرضه فيه.

مدخل بعنوان:
بحث في المصطلحات والمفاهيم
المتعلقة بالدلالة

توطئة:

تُشكّل مصطلحات البحث العلميّ أحد أهمّ الركائز الأساسيّة التي تدعم وتقوّي محتوى البحث العلمي فكثيراً ما تتعدّد المفاهيم والمعاني الخاصّة ببعض المصطلحات العلميّة المستخدمة في الأبحاث، لذلك لا بدّ أن يحدّد الباحث المعاني والمفاهيم التي تتناسب أو تتفق مع موضوع بحثه وأهدافه؛ وذلك لأنّ هذه المصطلحات العلميّة تساعد في تحديد الخطوط العريضة للبحث العلمي، في كونها تعمل كبوصلة توجيه يسيّر الباحث على هديها في مرحلته البحثيّة، وتعمل على إزالة الغموض لدى القارئ حول المصطلحات المذكورة في خطة البحث، كما أنّها تبين وجهة نظر الباحث في تبيّنه لأحد المفاهيم المذكورة، كذلك تقوم مصطلحات البحث العلميّ بمساعدة الباحث في وضع إطار مرجعي يستخدمه في التعامل مع مشكلة بحثه.

ولأجل هذه الأهميّة الكبرى للمصطلح في العلوم صدّرتنا دراستنا بهذا المدخل الوجيز الذي سنحاول فيه أن نشرح جملةً من المصطلحات والمفاهيم التي دار عليها قطب الرّحى في دراستنا هذه؛ نعني مفاهيم الدلالة وما يتعلّق بها، والنقاط التي سنتحدّث عنها في هذا المدخل هي:

- ماهية الدلالة عند العرب القدامى والمحدثين، وفيه: (مفهوم الدلالة لغة، الدلالة عند العرب القدامى الدلالة عند المحدثين، مفهوم علم الدلالة، الدلالة عند السامرائي).

- بين المعنى والدلالة، أو: (علم المعنى وعلم الدلالة).

- أقسام الدلالة.

- مفهوم التوليد الدلالي.

- آليات توليد الدلالة النحويّة والبلاغيّة عند -فاضل السامرائي-.

1- ماهية الدلالة بين القديم والحديث:

إنّ الحديث عن مصطلح الدلالة أو مرادفه (المعنى) أمرٌ شاقٌ وصعبٌ من حيث هو نفسه؛ لأنّ المعنى غير محدود بخلاف الألفاظ، ثمّ كيف لا يكون شاقاً والدلالة هي الموضوع الذي يتقاطع فيه جميع العلماء والمفكرين على اختلاف مشاربهم، وتنوّع مذاهبهم، فإنّ ذلك يزيد الأمر صعوبة بلا شكّ، وسنحاول في هذه العجالة اليسيرة أن نشير إلى ماهية هذا المصطلح وتطوّره من القديم إلى الحديث.

والحديثُ عن المصطلح الدلالي - كيف نشأ وتطوّر- يدعو إلى تحديد المفهوم اللغوي الأوّل لهذا المصطلح، لأنّ الوضع الذي تصالح عليه أهل اللّغة قديماً، قد يلقي بظلاله الدلالية على المعنى العلمي المصطلح عليه، لأنّ المصطلحات- كما هو معلوم- لا توضع جزافاً؛ إذ لا بدّ من وجود مشابهة أو مناسبة في غالب الأحيان بين الوضع اللغوي والمعنى المصطلح عليه.

1-1 الدلالة لغة: جاء في مقاييس اللّغة لابن فارس(ت395هـ): "الدال واللام أصلان: أحدهما إبانة

الشيء بإمارة تتعلّمها، والآخر اضطراب في الشيء، فالأوّل قولهم: دلّلت فلاناً على الطّريق، والدليل: الأمانة في الشيء، والأصل الآخر قولهم: تدلّلت الشيء إذا اضطرب"⁽¹⁾، والمعنى الأوّل هو المقصود هنا، وجاء في اللسان: دلّه على الطريق يدلّه دلالةً ودلالةً ودلولةً؛ أي أرشده، والدليل ما يُستدلّ به، والاسم الدلالة والدلالة بالكسر والفتح⁽²⁾، ويقول الرّاجب الأصفهاني(ت502هـ): "الدلالة ما يتوصّل به إلى معرفة الشيء، كدلالة الألفاظ على المعنى، ودلالة الإشارات، والرّموز، والكتابة، والعقود في الحساب"⁽³⁾.

ويّضح لنا من هذه الأقوال أنّ المعنى المعجمي العامّ للجذر اللغوي (دلّ) يدور حول الإرشاد والإبانة والتّسديد بأيّ علامة، أو أمانة، سواء كانت لفظيّة، أم غير لفظيّة.

(1) أحمد بن فارس بن زكرياء، معجم مقاييس اللّغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، 1979، ج2 صص 259-260.

(2) ينظر جمال الدّين محمّد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، مصر، (د ت)، ص1414.

(3) الحسين بن محمّد الرّاجب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تح: صفوان عدنان، دار القلم، دمشق، ط4، 2009، ص316.

2-1 الدلالة عند العرب القدامى:

إنّ الأسس النظرية التي انبنى عليها المصطلح العلميّ القديم نشأت في رحاب الدرس الفقهي الذي يتوخى فهم كتاب الله، واستنباط الأحكام منه، ولذلك نجد مختلف علوم التراث المعرفي العربي تشترك إلى حدّ بعيدٍ في أدوات البحث ومصطلحاته العلميّة، ولا أدلّ على ذلك أن ظهر فرعٌ من علوم العربيّة أطلق عليه مصطلح "فقه اللّغة" على غرار فقه الشّرع، كما استخدم اللّغويّون القدامى مصطلحات هي من لوازم الفقه الشّرعى نذكر منها: مصطلح القياس، والسّماع، والإجماع، واستصحاب الحال، والاستحسان، وما إلى ذلك، ولم يشدّ الدّرس الدّلالي في التراث العربيّ عن هذه الأسس النظرية؛ باعتباره كان يدور في فلك العلوم التي كانت تهدف إلى فهم كتاب الله بتذليل معانيه، واستنباط دلالاته، واقتباس سننه في الإنشاء والتّعبير، ويمكن أن نلمس هذا الاهتمام بالدلالة لدى المتقدّمين من العلماء في جملة من المعارف والعلوم، كالمنطق، والفلسفة، وأصول الفقه، والتاريخ والنقد، وسنقتصر في هذا المدخل على تقديم ماهية الدلالة عند علماء العرب القدامى تقديمًا موجزًا بالقدر الذي يبرز مفاهيمها وتعريفاتها، ذلك أنّ دراسة الدلالة في التراث القديم بكيفية مفصّلة عند أهل تلك العلوم لا يسعه مثل هذه المختصر، ولذلك حسبنا في هذا المقام أن نشير إلى اتجاهين بارزين قد عُنيا عنايةً كبيرةً بالدلالة وهما: اتجاه الأصوليين، واتجاه اللّغويين، وهذا الذي يهّمنا هنا.

أمّا بالنسبة لاتجاه الأصوليين، فإنّ التعريف الذي نراه جامعًا ومهيمنًا على تلك التعريفات هو ما جاء عند الجرجاني (ت816هـ) في كتابه التعريفات: "الدلالة هي كونُ الشّيء بحالة، يلزم من العلم به العلم بشيءٍ آخر والشّيء الأوّل هو الدال، والشّيء الثاني هو المدلول، وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النّص، وإشارة النّص، واقتضاء النّص"⁽¹⁾.

وعلى أساس هذا التعريف للدلالة فأقسامها عند الجرجاني اثنان: دلالة لفظية؛ إذا كان الشّيء الدالّ لفظًا، ودلالة غير لفظية؛ إذا كان الشّيء الدالّ غير لفظ.

(1) عليّ بن محمّد الشّريف الجرجاني، معجم التعريفات، تح: محمّد الصّدّيق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، 2004، ص91.

فبتحديد الجرجاني لطبيعة العلاقة بين الدال والمدلول أحصى ثلاثة مستويات صوريّة تنتج عنها ثلاث دلالات: دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة الاقتضاء، وهذا الفهم العميق للدلالة ينم عن مدى التّضح المعرفي الذي أحرزه علماء التّراث القدامى، فالجرجاني يتجاوز بتعريفه الدلالة ليشير إلى علم آخر أعمّ من الدلالة، وهو ما يعرف بعلم الرّموز أو (السّيمياء)، وذلك عندما نصّ على أنّ الدلالة هي كون الشّيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، فذكره كلمة (الشّيء) في التعريف بدلّ (اللفظ) يدلّ على إشارته إلى هذا العلم الذي يُعنى بالعلامات اللّغوية، وغير اللّغوية.

وأما اتجاه اللّغويين*، فيمكن أن نقسّمه إلى اتجاهين آخرين هما:

- اتجاه أصحاب المعاجم، الذي عُني بالبحث في دلالات الألفاظ، وقد ذكر أحمد مختار عمر أنّ اهتمامات اللّغويين قد تمثّلت في ثلاث محاولات:⁽¹⁾

أ- محاولة ابن فارس الرّائدة في معجمه (المقاييس)؛ وهي ربط المعاني الجزئية للمادّة بمعنى عامّ يجمعها.

ب- محاولة ابن جنّي، والتي تمثّلت في ربط تقلّبات المادّة الممكنة بمعنى واحد، كقوله: "وأما (ك، ل، م) فهذه أيضا حالها، وذلك أنّها حيث تقلّبت فمعناها الدلالة على القوّة والشدّة، والمستعمل منها أصول خمسة وهي: (كلم، كمل، لكم، مكل، ملك)، وأهمّلت منه مادّة: (ملك).

ج- محاولة الرّمخشريّ النّاجحة في معجمه أساس البلاغة؛ وهي التّفريق بين المعاني الحقيقيّة، والمجازيّة.*

* وأقصد باتجاه اللّغويين هنا ما يضاهاه العلوم الأخرى: علم الأصول والفقه والحديث، وبالتالي يشمل علوم اللّغة جميعا: (النحو والصّرف والبلاغة والمعجم...).

⁽¹⁾ ينظر أحمد مختار عمر، علم الدلالة، مكتبة لسان العرب، القاهرة، مصر، ط5، 1998، ص 20.

* هذا القول بناءً على أنّ في اللّغة مجازا، والخلاف في ذلك معروف بين أهل العربيّة، والصّواب أنّه لا مجاز في اللّغة كما قرّر ذلك شيخ الإسلام ابن تيميّة، وتلميذه ابن القيم رحمهما الله تعالى، كذلك ممّا تجدر الإشارة إليه أنّ اللّغة في أصل وضعها توقيف، هذه هي عقيدة المسلمين، قال تعالى: (وعلم آدم الأسماء كلّها) البقرة31، وقلت هذا الكلام هنا لأنيّ لم أستطع التعلّيق في المقدّمة - عملا بمنهجية البحث - على ما ذهب إليه فلاسفة اليونان في اصطلاحية أصل اللّغة.

- اتجاه التحويين والبلاغيين، وقد عُني بالبحث في الدلالات المنطوية وراء التراكيب التحوية، والصّور البيانية، في مختلف الظروف المقامية، ولعلّ أشهر الأعمال التي تطالعنا في هذا المجال، ما قام به العلامة عبد القاهر الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز؛ أعني نظرية النظم خصوصاً.

ومّا ينبغي أن نشير إليه هنا أنّ الدلالة قد نالت حظّها من الدّراسة في علم البلاغة أكثر منها في علم التّحو، الذي انماز بالشّكلية والبنائية، وهذا في الحقيقة له أسبابه كما سيأتي بيان ذلك في الفصل النظريّ، كذلك ممّا تجدر الإشارة إليه في هذا المقام، أنّ علماءنا القدامى قد استعملوا مصطلح (المعنى) أكثر من مصطلح (الدّلالة)، والمطلّع على دراستهم يجد ذلك واضحاً جليّاً، ولا أدلّ على ذلك من أن سمّوا علمهم في هذا المجال: (علم المعاني)، وسيأتي مزيد إيضاح على هذين المصطلحين عقب هذا العنصر.

3-1 الدّلالة عند المحدثين:

لقد حدث تطوّر كبيرٌ في مفاهيم المصطلحات القديمة في العصر الحديث، واتخذت أبعاداً من تلك الدّراسة الأوّليّة، ووسّعت مجال البحث فيها، ومصطلح الدّلالة هو من ضمن تلك المصطلحات التي تبلورت مفاهيمها في العصر الحديث، وشملت الدّراسة فيها ميادين عدّة من حياة النّاس، بل أضحت ملتقى لاهتمامات كثيرٍ من المعارف الإنسانيّة، بدءاً بعلم النفس، ثمّ علم الاجتماع، والمنطق، وعلوم الاتصال، والإشارة.

وإنّ هذه الصّورة التي برز فيها علم الدّلالة كأساس لعدّة معارف حديثة هي نتاج للدّراسة اللّغوية المتخصّصة، ذلك أنّ معالجة قضايا الدّلالة - كما يرى أحمد مختار عمر - بمفهوم العلم، وبمناهج بحثه الخاصّة وعلى أيدي لغويّين متخصّصين إنّما تعدّ ثمرةً من ثمرات الدّراسات اللّغوية الحديثة⁽¹⁾، وتبعاً لاتّساع مجالات البحث الدّلالي الحديث، "فلم تعدّ الدّلالة حكراً على النظام اللّغوي وحسب، وإنّما شملتها أنظمة سيميولوجية أزاحت الهيمنة اللّغوية، بل صارت معها في البحث جنباً إلى جنبٍ، ومع ذلك بقيت اللّغة إحدى أنجع وسائل نظام الإبلاغ والتواصل والخطاب، وأقدرها على الإطلاق على التّجديد والتطوّر والتكيّف، بل لا مندوحة من القول

(1) ينظر أحمد مختار عمر، علم الدّلالة، ص22.

إنّ الأنظمة السيميولوجية التي تتخذ العلامة المطلقة كمدخل أساسي لأيّ مستوى من مستويات الدّراسة الدّلالية لا تستغني في الأحوال الغالبة عن اللّغة، خاصّة على مستوى القراءة التّعليلية التّبيينيّة⁽¹⁾، ومقاربةً لماهية الدّلالة وحقوقها الدّراسيّة في العصر الحديث، "عجنا نساءل البحث الدّلالي عند لفييف من اللّغويين، وذلك بقصد رسم إطار بيّن تتضح من خلاله معالم الدّرس الدّلالي الحديث، إن على مستوى الماهية والمصطلح وما أفرزه من تفرّيعات زادت من توسيع دائرة البحث الدّلالي، أو على مستوى الأبعاد والمشروع الذي تأسّس بناءً على اختلاف الرّؤى والأهداف بين مجموع المشتغلين في حقل البحث الدّلالي والسيميولوجي العام"⁽²⁾.

وأبّا كان فإنّ استقصاء البحث في هذا المصطلح، والوقوف على ماهية الدّلالة سواء عند القدامى أم المحدثين لا تكفيه هذه العجالة، ولذلك حسبنا في هذا المقام -وبه نختم كلامنا على هذا العنصر- أن نشير إلى علم طالما كثر الحديث عليه، والجدل حوله، ألا وهو: (علم الدّلالة).

1-3-1 مفهوم علم الدّلالة:

لعلم الدّلالة أسماءٌ عديدة في الفرنسية والإنجليزية، أشهرها وأكثرها استعمالاً هو مصطلح (semantics) في الإنجليزية، ويقابله (sémantique) في الفرنسية.

أمّا في العربية فقد اختلف الدّارسون في تحديد المصطلح الذي يقابلون به مصطلح (semantics) فقد ظهرت تسميات كثيرة لهذا العلم منها: علم الدّلالة، وعلم المعنى، وعلم الدّاليات، وبعضهم يطلق عليه اسم السيمانتيك أخذاً من الكلمة الإنجليزية أو الفرنسية... إلخ.⁽³⁾، وعلم الدّلالة عند معظم اللّغويين هو: "العلم الذي يدرس المعنى، أو ذلك الفرع من علم اللّغة الذي يتناول نظريّة المعنى، أو ذلك الفرع الذي يدرس الشّروط الواجب توفّرها في الرّمز حتى يكون قادراً على حمل المعنى"⁽⁴⁾.

(1) منقول عبد الجليل، علم الدّلالة أصوله ومباحثه في التراث، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، 2001، ص 41.

(2) المرجع نفسه، ص 41.

(3) ينظر أحمد مختار عمر، علم الدّلالة، ص 11.

(4) المرجع نفسه، ص 11.

ونخلص من التعاريف السابقة أنّ موضوع علم الدلالة هو (المعنى)، سواءً كان هذا المعنى قد دلّ عليه الرّمز اللّغويّ، وهو ما يعرف بالدلالة اللّغوية، أم دلّ عليه الرّمز غير اللّغوي، كالإشارات، والرّموز، والعلامات وهو ما يعرف بالدلالة غير اللّغويّة.

إشكال: هل علم الدلالة علم حديث أو قديم؟

وجوابًا عن ذلك نقول: "قد ظنّ أكثر الباحثين ذلك؛ أي أنّه علمٌ لم يكن للعرب معرفة به، فهو علمٌ نمت أصوله وترعرعت في ظلّ الدّراسات اللّسانية الحديثة"⁽¹⁾.

ولسنا نشكّ في هذا الذي قالوه، وأنّ لعلم اللّسانيات اليد الطويلة في إرساء أصول هذا العلم، والكشف عن أسسه، وتعهّده بالرّعاية والعناية، حتى غدا علما قائمًا بذاته، بعد أن كان ظلًا يسيرا في كنف الدّراسات اللّغوية الأخرى، لكن نرى أنّ في القول بحدائته مطلقًا غلوًا كبيرًا، فإنّ هذا العلم وإن بدا لنا أنّه علمٌ حديث فإنّ جذوره ضاربة في القدم، فما من أمة من الأمم إلّا وقد بحثت في ألفاظ لغتها، محاولة لتحديد المعنى الذي يحمله اللفظ، سواءً من حيث الإفراد، أم حين يؤوّل إليه عند التّركيب⁽²⁾، وما وصل إلينا من التّراث خير دليل على ذلك؛ ففي مجال الألفاظ نجد - كما رأينا سابقًا - المعاجم اللّغوية، التي اهتمّت بالبحث عن دلالة الألفاظ، وفي مجال التّراكيب نجد الدّراسات النّحوية والبلاغيّة، وهذا أمرٌ معروف لكلّ قارئ للتّراث.

وصفوة القول عند أصحاب هذا الرّأي أنّ علم الدلالة هو علمٌ قديم باعتبار أنّ البحث في المعنى قديم، ثمّ هو علمٌ مستحدث بفضل أنّ علم اللّسانيات الحديثة طوّرت نظريّاته، ووضعت أصوله، ووضّحت معالمه وبيّنت مراسيمه بالعلوم الأخرى، فغدا علمًا قائمًا بذاته، له مناهجه ونظريّاته، بعد أن كان ضمن العلوم الأخرى كالفلسفة، والمنطق، وعلم النفس، والاجتماع، وغيرها.

(1) عليان بن محمّد الحازمي، مقال: علم الدلالة عند العرب، أستاذ بكلية اللغة العربية، مجلة جامعة أم القرى، مكّة المكرمة لعلوم الشريعة ج15، العدد 27، 1427هـ، ص 20.

(2) ينظر المرجع نفسه ص20.

1-3-2 الدلالة عند السامرائي:

أما بالنسبة لتعريف علم الدلالة، أو الدلالة عند السامرائي - محور دراستنا - فإننا لم نجد تعرّض للمصطلح بالمفهوم اللساني الحديث الذي أشرنا إليه سابقاً، بل إنّ الناظر في دراسته يرى أنّه مازال متشبّثاً بالمصطلح القديم أعني مصطلح (المعنى)، كما تدلّ على ذلك مصنّفاته: معاني النحو، الجملة والمعنى، معاني الأبنية... .

هذا من حيث المصطلح العلمي - كما قلنا - وإلاّ فإنّ دراسة الدلالة بتعبيرنا، أو دراسة المعنى على حدّ تعبير السامرائي قد بلغ أوجه عنده، فهو أحد أولئك المجدّدين في الدّراسات النّحوية والبلاغية الحديثة، الذين دعوا إلى ربط علم النّحو بعلم المعاني الذي هو أحد فروع البلاغة القديمة، يقول السامرائي في صدد بيان هذه الفكرة: "إنّ دراسة النّحو على أساس المعنى علاوةً على كونها ضرورةً فوق كلّ ضرورة، تعطي هذا الموضوع نداوةً وطراوةً وتكسبه جدّة وطرافة، بخلاف ما هو عليه الآن من جفافٍ وقسوة"⁽¹⁾.

كما يظهر البحث الدلالي عنده أكثر في دراسته البيانيّة للقرآن الكريم؛ ذلك أنّ السامرائي قد اتخذ السياق القرآني مستنّداً رئيساً في تفسير العديد من القضايا النّحوية والبلاغية، وحتىّ في ترجيح القضايا الخلاقية وهنا تتجلى لنا العلاقة الوطيدة بين العلوم اللّغوية والدّراسات البيانيّة عنده، وقد ضرب السامرائي في هذا المجال بالقدر المعلى، وسيأتي بيان كلّ هذه العناصر في الفصل النظريّ من هذه الدّراسة.

2- بين المعنى والدلالة أو (علم المعنى وعلم الدلالة)

اختلف علماء اللّغة المحدثين في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب؛ فمنهم من ذهب إلى القول بترادف مصطلحي الدلالة والمعنى، على نحو ما نجد عند أحمد مختار عمر، ففي عرضه لأسماء علم الدلالة يقول: "وبعضهم يسمّيه (علم المعنى)، وبعضهم يسمّيه (علم السيمانتيك)، أخذاً من الكلمة الإنجليزية..."⁽²⁾، والأمر نفسه نجد عند محمود السّعران في كتابه: علم اللّغة مقدّمة للقارئ العربي⁽³⁾.

(1) فاضل صالح السامرائي، معاني النّحو، دار الفكر للطباعة والنّشر والتوزيع، عمان، ط1، 2000، ج1، ص08.

(2) أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص11.

(3) ينظر محمود السّعران، علم اللّغة مقدّمة للقارئ العربي، دار النهضة العربية، بيروت، (دت)، ص261.

ومنهم من رأى أنّ المعنى أوسع من الدلالة؛ لاقتصار الأخير على اللفظة المفردة، وعدّ آخرون الأمر معكوساً، فالدلالة عندهم أوسع من المعنى، وعندهم أنّ كلّ دلالة تتضمن معنى، وليس كلّ معنى يتضمن دلالة فبينهما عموم وخصوص⁽¹⁾، وقد انتصر لهذا الأخير الباحث هادي نهر، قال ما نصّه: "وعلى الرغم من أنّ مصطلح الدلالة عندنا أوسع وأشمل من مصطلح المعنى؛ إذ يدخل ضمن الدلالة الرموز اللغوية (الألفاظ)، وغيرها من أدوات الاتصال، كالإشارات والرموز والعلامات، ونرى الفرق بينهما ممّا يهتمّ به دارسو الدلالة، وواضعو المناهج"⁽²⁾.

وسواءً قلنا بوجود فرق بين المصطلحين أم بعده، فإننا نؤثر مصطلح الدلالة على المعنى لسببين اثنين:⁽³⁾

- إنّ مصطلح الدلالة أكثر مرونةً واشتقاقاً من مصطلح (المعنى)، فنشتقّ منه مثلاً: دلّ، يدلّ، دالّ مدلول، دليل ... إلخ، وهذا ما لا نجد في مصطلح (المعنى).

- إنّ مصطلح الدلالة يرمز أكثر إلى الدراسات الحديثة، بخلاف مصطلح المعنى الذي هو إلى الدراسات القديمة أميل، ونعني بهذا الكلام أنّ هناك علماء قديماً عند أسلافنا، يسمّى (علم المعاني)، الذي هو أحد فنون البلاغة العربيّة، ولذلك فإنّ استعمال مصطلح الدلالة فيه استقلال تامّ من هذه التبعيّة القديمة التي قد تحدث لنا خلطاً ولبساً بين العلمين، وفي هذا الصدد يقول الباحث منقور عبد الجليل: "فدرءاً لهذا اللبس، وتحديدًا لإطار الدراسة العلمية، استقرّ رأي علماء اللّغة المحدثين على استعمال مصطلح علم الدلالة مرادفًا لمصطلح السيمانتيك بالأجنبية، وأبعدوا مصطلح المعنى، وحصروه في الدراسة الجماليّة للألفاظ والتراكيب اللّغوية، وهو ما يخصّ علم المعاني في البلاغة العربيّة"⁽⁴⁾، فكلّ هذا وذاك جعلني اختار مصطلح الدلالة عنواناً للرّسالة بدلاً من مصطلح المعنى تماشيًا مع الدرس اللّساني الحديث، وإن كان السامرائي نفسه يؤثر مصطلح (المعنى) كما رأينا ذلك في أغلب

(1) ينظر هادي نهر، الأساس في فقه اللّغة وأرومتها، دار الأمل، الأردن، ط2، 2005، ص227، وينظر هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، دار الأمل للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2007، ص28.

(2) هادي نهر، الأساس في فقه اللّغة وأرومتها، ص29.

(3) ينظر فايز الدّاية، علم الدلالة العربي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1985، ص09.

(4) منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث، ص23.

مصنّفاته: "معاني النَّحو، الجملة والمعنى..."، هذا بالنسبة للشّكل؛ أعني عنوان الرّسالة، أمّا بالنسبة لمضمون الرّسالة، فإنّي سأحذو حذو السّامرائي، وكذلك غيره من الباحثين، فأستعمل مصطلح (الدّلالة) تارةً، ومصطلح (المعنى) تارةً أخرى.

3- أقسام الدّلالة:

إنّ أنواع الدّلالة تختلف بحسب اختلاف مذاهب الدّارسين ومناهجهم، إذ كلُّ يتناولها ويقسمها من جهته، وأشهر هذه التقسيمات التي عرفها الدّرس العربيّ قديماً وحديثاً:

- تقسيم الأصوليين والمناطقية.

- تقسيم اللّغويين، وهو الذي يعيننا هنا.

3-1 تقسيم الأصوليين والمناطقية:

قسم الأصوليون والمناطقية الدّلالة إلى أربعة أقسام: (1)

- دلالة عقليّة، كدلالة الأثر على المؤثّر، وكدلالة الدّخان على النّار، وبالعكس.

- دلالة طبيعيّة، كدلالة حمرة الوجه على الخجل، وصفرته على الوجع.

- دلالة وضعيّة، كدلالة وجود المشروط على وجود الشّروط، ومنه دلالة هلال رمضان على الصّوم، ودلالة

الدّلوك على وجوب الصّلاة.

- دلالة لفظيّة، وهي التي تهّمنا في فهم النّصوص، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام: (2)

(1) ينظر محمّد بن عبد الله بدر الدين الزّركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تح: عبد القادر العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1992، ج2، ص37.

(2) ينظر المصدر نفسه، ج2، ص37، وينظر محمّد بن محمّد أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تح: محمّد بن سليمان الأشقر، مؤسّسة الرّسالة، لبنان، بيروت، ط1، 1997، ج1، ص74.

* دلالة المطابقة، وهي دلالة اللفظ على تمام معناه، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق.

* دلالة التضمن، وهي دلالة اللفظ على بعض معناه، كدلالة النوع على الجنس.

* دلالة الالتزام، وهي دلالة اللفظ على لازم معناه، بحيث لا يفهم المعنى من اللفظ مباشرةً، ولكنه لازم له ومصاحب له، كدلالة الفصل على الجنس، ودلالة السقف على الحائط، وإلا كيف يكون سقفٌ بدون مستند عليه؛ وهو الحائط.

هذا وهناك تقسيماتٌ آخر للدلالة غير هذه الذي ذكرنا، وكلها لا تعيننا في هكذا مكان، سوى هذا التقسيم الأخير الذي ذكرنا، وهو تقسيم الدلالة اللفظية إلى دلالة مطابقة، وتضمن، والالتزام.

3-2 تقسيم اللغويين:

من المباحث اللغوية التي أثارها الدرس الدلالي، بناءً على العلاقات التي تجمع الدالّ بمدلوله، مبحث أقسام الدلالة وأنواع الدلالة، فإذا كان تحديد معنى الكلمة يتم بالرجوع إلى القاموس اللغوي، فإن ذلك لا يمكن أن ينسحب على جميع الكلمات التي ترد مفردة أو في السياق، ولذلك ميّز اللغويون بين معانٍ كثيرة أهمّها: (1)

- المعنى الأساسي أو التصوري: وهو المعنى الذي تحمله الوحدة المعجمية حينما ترد مفردةً.

- المعنى الإضافي أو الثانوي: وهو معنى زائد على المعنى الأساسي يدرك من خلال سياق الجملة.

- المعنى الأسلوبي: وهو الذي يحدّد قيم تعبيرية تخصّ الثقافة أو الاجتماع.

- المعنى النفسي: وهو الذي يعكس الدلالات النفسية للفرد المتكلم.

- المعنى الإيحائي: وهو ذلك النوع من المعنى الذي يتّصل بالكلمات ذات القدرة على الإيحاء نظرًا

لشفافيتها.

(1) ينظر أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص ص 36، 39.

هذا وهناك تقسيم آخر للدلالة غير هذا التقسيم، وهو تقسيم مبناه قائم على طبيعة اللغة ونظامها أو بالتعبير اللساني هو تقسيم يخضع لمستويات التحليل اللساني: المستوى الصوتي، والصرفي، والنحوي، (التركيب) والتداولي.

ومن المعلوم أنّ لكلّ مستوى دلالة الخاصة التي تتولد عنه، فللمستوى الصوتي دلالة، وللصرفي دلالة وهلمّ جرّاً، فمثلاً في المستوى الصوتي نجد العديد من الظواهر اللغوية التي يتغيّر معها المعنى، كإبدال صوت مكان صوت مثل: (قال)، و(كال)، و(جال)، وكذا تغيّر الحركة، والتنغيم، والتبر، وغيرها من الظواهر الصوتية، وفي المستوى الصرفي نجد مثلاً أنّ دلالة (فعل) غير دلالة (فعل) بالتشديد، تقول: كسرت القلم وكسرتّه، ففي العبارة الثانية من المبالغة ما ليس في الأولى، وتقول: سقى واستسقى، فالفعل الثاني يدلّ على الطلب، ومن ثمّ قالوا: "إنّ اختلاف المبني يدلّ على اختلاف المعنى"، والأمر كذلك مع باقي المستويات، ولولا الإيجاز الذي التزمنا به في هذا المدخل لبسطنا الحديث عن هذه المستويات واحداً واحداً.

من هنا قال علماء اللغة إنّ الدلالة تنقسم إلى أربعة أقسام:⁽¹⁾

-الدلالة الصوتية.

-الدلالة الصرفية.

-الدلالة النحوية.

-الدلالة السياقية.

هذا وقد جاء دراسة الأنواع الثلاثة الأخيرة جميعاً في دراسة السامرائي اللغوية والبيانية؛ فأما الدلالة الصرفية فقد درسها السامرائي في كتابه "معاني الأبنية"، وهذه خارجة عن موضوع دراستنا، وأما الدلالة النحوية فقد تمثّلها السامرائي تمثّلاً منقطع النظير في كتابه العظيم: "معاني النحو"، وأما الدلالة السياقية فقد تناولها أكثر في كتابه "التعبير القرآني".

(1) ينظر فايز الداية، علم الدلالة العربي، ص 20.

هذا إجمالاً، وإلا فهناك كتبٌ آخر عُنيَت بتلك الدلالات منها: كتابه على طريقة التفسير البياني والجملة العربيّة والمعنى، وأسرار البيان، وكتاب لمسات بيانية، وبلاغة الكلمة في التعبير القرآني، وغيرها من المصنّفات، مع العلم أيضاً أنّه قد تتداخل تلك الدلالات فيما بينها من كتاب لآخر؛ بمعنى أنّك قد تجد في كتاب (معاني النحو) بعض الدلالات السياقية، والصّرفية، والعكس كذلك بالنسبة للمصنّفات الأخرى.

4- التوليد الدلالي:

تعدّد هذا المصطلح في الآونة الأخيرة عند الباحثين، وظهرت أقلام العديد من الدارسين ممّن كتبوا في هذا المجال، ولعلّ أشهر هذه المؤلّفات: التوليد الدلالي في المعجم والبلاغة لـ "محمد غاليم".

والتوليد الدلالي كما يُعرّفه غاليم في كتابه: "إبداعٌ لدلالات معجميّة، وتراكيب دلاليّة جديدة؛ أي أنّه يرتبط بظهور معنى جديد، أو قيمة دلالية جديدة بالنسبة لوحدة معجميّة موجودة أصلاً في معجم اللّغة فيسمح لها ذلك بالظهور في سياقات جديدة لم تتحقّق فيها من قبل"⁽¹⁾.

ومصطلح التوليد الدلالي جاء أيضاً عند السامرائي، لكن بمرادفه ودون أن يعرّفه، جاء في كتابه الجملة العربيّة والمعنى - باب توليد المعاني -: "تولّد المعاني في اللّغة بوسائل متعدّدة يمكن أن نقسمها على قسمين: وسائل توليد معاني المفردات، ووسائل توليد معاني الجمل"⁽²⁾، وقد سبقت الإشارة إلى أنّ السامرائي يستعمل مصطلح (المعنى) أكثر من مصطلح (الدلالة).

إذن فالتوليد الدلالي بهذا التّحديد يطرح جملةً من القضايا تتعلّق بجميع المستويات اللّغوية: (المستوى الصّوتي، والصّرفي، والتّركيبي، والتّداولي).

والتوليد الدلالي الذي نتحدّث عنه في هذه الدّراسة هو كل معنًى جديدٍ يظهر في المستويين التّحوي والبلاغي عن طريق آليات وقضايا هي المسؤولة عن إنتاج الدلالة في المستويين.

(1) محمد غاليم، التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم، دار توبقال، المغرب، ط1، 1987، ص05.

(2) فاضل صالح السامرائي، الجملة العربيّة والمعنى، دار ابن حزم، لبنان، بيروت، ط1، 2000، ص221.

وعليه فدراستنا لآليات توليد الدلالة عند السامرائي تعني تحليل هذه القضايا وتفسيرها بعد استخراجها من مظاهرها ومصادرها.

ولا نقصد بالتوليد الدلالي هنا أن يظهر أكثر من معنيين، أو ثلاث؛ أي هناك معان عدّة حتى يكون أو نطلق عليه توليداً لا، بل كلّ معنى يظهر من كلّ قضية هو توليد، وإن كان معنى واحداً، فمثلاً قولك: (أعاني سعيّ) هذا إخبار أوّليّ بما يجمله المخاطب، وقولك: (سعيّ أعانيّ) هذا يفيد الاختصاص.

وقد تتولّد دلالات كثيرة وعديدة في القضية الواحدة، كما سيأتي بيان ذلك في تضاعيف هذه الدراسة.

5-آليات التوليد الدلالي في الدرسين النحويّ والبلاغيّ:

بعد القراءة والتّمحيص لكتب السامرائي أمكن لنا أن نحصر هذه الآليات على النحو الآتي:

-آليات توليد الدلالة في علم النحو هي:

* الإعراب.

* التّقديم والتّأخير.

* الذّكر والحذف.

* التّضمين.

* العدول النّحوي.

-آليات توليد الدلالة في علم البلاغة:

* السّياق (المقام).

* التّشبيه.

* الاستعارة.

* الالتفات.

وسياتي تحليل هذه القضايا عقب الفصل النظري؛ أي في الفصلين الثاني والثالث كما سبقت الإشارة إلى ذلك في مقدمة البحث، ولعلّ الشيء الملاحظ الذي يثير انتباه القارئ الباحث ولا بدّ، أنّه يجد تعبيراً في ترتيب هذه القضايا؛ إذ ربما اعتاد مثلاً أنّ التقديم والتأخير، والحذف والذكر قضايا بلاغية - أعني دراستها من حيث المعنى-، وها هي هنا قضايا نحوية، فأقول له: لا تعجل علينا، فهذا ما ستتعرف عليه في الفصل النظري.

الفصل الأول:
الدرس النحوي والبلاغي عند
السامرائي

توطئة:

قد تقدّمت الإشارة في مقدّمة هذا البحث أنّه قام على فكرتين أساسيتين:

الأولى: بيان التّعيرات المنهجية التي حدثت في الدّرسين النّحوي والبلاغي عند السّامرائي، وعلاقتها بالدراسات البيانية - وهذا هو الجانب النظري لهذه الدراسة-، وهو محور حديثنا في هذا الفصل.

الثانية: تحليل آليات توليد الدّلالة النّحوية والبلاغية عند السّامرائي، في ضوء تلك التّعيرات المنهجية والنّظر في دلالة كلّ قضية على حدة، كما سيأتي بيان ذلك عقب هذا الفصل.

وقد ارتأينا أن يكون كلامنا في هذا الجانب النظري من خلال ثلاثة عناصر:

- العنصر الأول: نتحدّث فيه عن جهود السّامرائي في علم النّحو.

- والعنصر الثاني: نتحدّث فيه عن جهوده في علم البلاغة.

- والعنصر الثالث: نتحدّث فيه عن الدّراسة البيانية عند السّامرائي.

والعنصر الأخير ليس مستقلاً عن العنصرين السابقين كما قد يتوهّم القارئ، بل هو الثّمرة التي جناها السّامرائي من خلال تطبيقه علمي النّحو والبلاغة على النّظم القرآني، وبتعبير آخر يمكن القول: إنّ السّامرائي قد اتخذ السّياق القرآني عنصراً أساساً في تحليل وتفسير قضايا النّحو والبلاغة، وكلا التّعبيرين صحيح ووارد على ألسنة العلماء وإن كانا يبدوان أنّهما متعارضان، ولكن كما قيل: "لكلّ مقام مقال"، ومن ثمّ فإنّنا سنجد في هذا البحث كثيراً من قضايا التّوليد الدّلالي تُبحث في القرآن الكريم، ممّا تجعل قارئ هذه الرّسالة يحسّ وكأنّه أمام موضوع يبحث في إعجاز القرآن وبيانه، ومع هذا فإنّنا نقول: لا غرو ولا عجب في ذلك، فإنّ أروع الدّلالات والمعاني هي ما صورّها القرآن الكريم في أساليبه، واستعاراته، وتعبيراته، كما سنرى ذلك جلياً في تضاعيف هذا البحث.

1-التحو عند السامرائي:

الإبداع لا يكون من عدم، والعلوم لا تنشأ دفعةً واحدةً، وإمّا تُبنى على أنقاض بعضها البعض، وهذه هي الحقيقة التي لمسناها بل وجدناها في نحو العربية، فهو منذ نشأته في مدينة البصرة والكوفة، والفكر البشري لا يزال يوسّع النظر فيه بالإضافة تارة، وبالاستدراك والتقد تارةً أخرى.

ولا أكون مغاليًا إذا ما قلت إنّ نحو العربية لم يُعرف في تاريخه الطويل -الذي يمتدّ على أكثر من اثني عشر قرنًا- نقدًا كالذي وُجّه إليه في العصر الحديث بالتّظهير والكتابة من طرف جلة من العلماء والباحثين، على اختلاف بينهم في مناهج دراستهم اتجاه علم التحو؛ فمنهم من ذهب إلى تدليل لغة التحو وتبسيط أمثلته، ومنهم من أسهم في توضيح تدريسه وانتقاء مادّته وبناء منهجه، ومنهم من ذهب إلى حدّ الغلوّ فحذف جزءًا من أصوله وأبوابه بدعوى أنّها فضولٌ لا خير فيه، ومنهم من أعرض صفحًا عن ذلك كلّه، وعاد إلى التحو ذاته ليكمل ما رآه نقصًا فيه، وهذا الأخير هو الاتجاه الذي نحاه الدكتور فاضل السامرائي في دراسته النحوية الحديثة التي تعدّ من أبرز الدّراسات الحديثة التي تركت لنا بصمتها الخالدة في تاريخ علم التحو.

وقد تجلّت ملامح التّجديد في هذه الدّراسة أساسًا في تخلص السامرائي التحو العربي من الشكليّة الفلسفيّة التي لحقت به طوال هذه القرون، وذلك بإضافة المعنى إلى حيّز الدرس النحوي بعد أن كان غائبًا أو يكاد، وإلى هذه الحقيقة أشار السامرائي في مقدّمة كتابه معاني التحو: "إنّ دراسة التحو على أساس المعنى علاوةً على كونها ضرورةً فوق كلّ ضرورة، تعطي هذا الموضوع نداوةً وطراوةً، وتكسبه جدّة وطرافة، بخلاف ما هو عليه الآن من جفاف وقسوة"⁽¹⁾.

ولتوضيح هذا الإجراء البديع الذي انتهجه السامرائي في دراسته التحوية حدّدنا العناصر الآتية:

1- علم التحو (المفهوم - الموضوع).

2- أسس المنهج النحوي عند السامرائي.

⁽¹⁾ فاضل السامرائي، معاني التحو، ج1، ص08.

3- الجملة والدلالة عند السامريين.

4- انفراداته واختياراته النحوية.

1-1 علم النحو: المفهوم / الموضوع.

وتتعدّد تعاريف النحو ومفاهيمه قديماً وحديثاً، تبعاً للاختلاف الحاصل بين النحويين في تحديد دائرة بحثه وموضوعه.

فمن النّحاة من قصره على البحث في أواخر الكلم، حتّى أسموه علم الإعراب، وهذا القول الذي جنح إليه جماعة من النّحاة المتأخّرين، وفي هذا الصّدّد يقول الصّبّان (ت1206هـ): "واصطلاح المتأخّرين تخصيصه بفنّ الإعراب والبناء، وجعله قسيم الصّرف"⁽¹⁾، ومّن صرّح بذلك أبو القاسم الرّجّاجي (340هـ)، جاء في كتابه الإيضاح في علل النحو: "...ويسمّى النحو إعراباً، والإعرابُ نحواً سماعاً، لأنّ الغرض علم واحد"⁽²⁾.

وبناءً على هذا المذهب يمكنُ لنا أن نعرّف النحو بأنّه: "علمٌ يبحث في أحوال أواخر الكلم إعراباً وبناءً".

ومن النّحاة من وسّع دائرته ليشمل علم الصّرف وأبوابه، كما هو صريح تعريف ابن جيّ (392هـ): "النحو انتحاء سمّت كلام العرب في تصرّفه من إعراب وغيره، كالتثنية، والجمع، والتحقير، والتكسير، بالإضافة والتّسب، ليلحق من ليس من أهل العربيّة بأهلها في الفصاحة، فينطق بها وإن لم يكن منهم، وإن شدّ بعضهم عنها ردّ به إليها، وهو في الأصل مصدر شائع؛ أي نحوت نحواً، كقولك: قصدت قصداً، ثمّ خصّ به هذا القبيل من العلم"⁽³⁾.

وهذا هو الرّأي الذي كان عليه نحّاتنا الأوائل، وهو ما يبرّر لنا وجود مباحث صرفيّة كثيرة في كتبهم ومؤلفاتهم، ونحن لو رجعنا إلى كتاب الصّناعة النحوية لسيبويه (ت180هـ) لوجدنا ذلك واضحاً جلياً، ومأخذاً

(1) محمّد بن عليّ الصّبّان الشافعي، حاشية الصّبّان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1997، ج1، ص18.

(2) عبد الرّحمان بن إسحاق الرّجّاجي، الإيضاح في علل النحو، تح: مازن مبارك، دار النفائس، بيروت، ط3، 1979، ص91.

(3) أبو الفتح عثمان بن جيّ، الخصائص، تح: محمّد عليّ النّجار، دار الكتب المصرية، ج1، 1955، ص34.

القوم كما يبدو من كلام ابن جني هو المعنى اللغوي للنحو، وهو القصد، فالتحو عندهم هو القصد إلى جهة كلام العرب، وانتحاء طريقتهم في الكلام، وهو بهذا المنحى يشمل الكلمة المفردة التي هي موضوع علم الصّرف ويشمل التراكيب والجمل التي هي موضوع علم النحو؛ إذ الكلّ جنوح وقصدٌ لكلام العرب.

ومنهم من ربطه بعلم المعاني، وهذا الرّأي هو الذي مضى عليه جماعة من دعاة التّجديد في العصر الحديث، وعلى رأسهم: إبراهيم مصطفى وتلميذه مهدي المخزومي، وتّمّام حسّان وغيرهم، يقول إبراهيم مصطفى في فاتحة كتابه إحياء النحو: "فإنّ النحو كما نرى، وكما يجب أن يكون هو قانون تأليف الكلام، وبيان لكلّ ما يجب أن تكون عليه الكلمة في الجملة، والجمل مع الجمل، حتى تتسق العبارة ويمكن أن تؤدّي معناها"⁽¹⁾.

ولذلك نجد تلميذه المخزومي يسمّي علماء المعاني: (النّحاة الحقيقيين)، جاء في كتابه في النحو العربي نقد وتوجيه: "... ولا يمثّل ذلك إلّا جانباً ضئيلاً من جوانب الدّرس النّحوي الحقّ الذي استأثر به دارسون آخرون، ثمّوا بعلماء المعاني، وهم النّحاة الحقيقيّون فيما أزعّم"⁽²⁾، وأصلّ هذا الفكر أو الاتجاه يعود إلى جهود العلامة عبد القاهر الجرجاني، وما كتبه حول نظريّة التّظّم وعلاقته بالنّحو، وإلى هذه الحقيقة أشار مصطفى إبراهيم بقوله: "وقد كان أبو بكر يدي ويعيدُ في أنّها معاني النّحو، فسّموا علمهم المعاني، وبتروا الاسم هذا البتر المضلّل... ولقد آن لمذهب عبد القاهر أن يجيأ، وأن يكون هو سبيلُ البحث النّحوي"⁽³⁾.

وأصحابُ هذا الاتجاه يرفضون التعريف الأول، ويتبرّمون منه، ويضيقون به ذرعاً؛ لأنّ فيه تضيقاً شديداً لدائرة البحث النّحوي، وتقصيراً لمداها، وحصراً له في جزء يسير ممّا ينبغي أن يتناوله، كما يرفضون التعريف الثاني لأنّ فيه تلفيقاً وخلطاً بين علمين متباينين، يقول مهدي المخزومي في هذا: "ولم تكن الكلمة لتكون موضوع علم النّحو، فلها مجالٌ آخر، ومتخصّصون آخرون"⁽⁴⁾.

(1) إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1992، ص 01.

(2) مهدي المخزومي، في النحو العربي نقد وتوجيه، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1986، ص 28.

(3) إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، ص ص 19 20 .

(4) مهدي المخزومي، في النحو العربي نقد وتوجيه، ص 17.

وهناك من التحويين من يفصل علم النحو عن علم المعاني، وهذا هو الغالب على المنهج التحوي القديم، الذي امتاز بالشكلية والبنائية، يقول إبراهيم مصطفى في صدد بيان هذه الفكرة: "وفصلوا علم المعاني عن النحو فصلاً أزهق روح الفكرة، وذهب بنورها، وقد كان أبو بكر ييدي ويعيد في أمها معاني النحو، فسّموا علمهم (المعاني) وبتروا الاسم هذا البتر المضلل"⁽¹⁾، ولذلك تجدد النحاة شكليين في صناعتهم - أعني المتأخرين خاصة-، وأنت تلمس هذه الشكلية في ثنايا مؤلفاتهم، فلو رجعت إلى كتب النحو لوجدت مواضيع تقدم الفاعل على الفعل، والمفعول على الفعل، أو على حدّ تعبيرهم: تقدم المعمول على العامل، وكذلك المبتدأ على الخبر والعكس، ولوجدت شروط الحذف وضوابطه، وكذا قرائنه وأنواعه، وسائر قواعد النحو كذلك، دون إشارة إلى المعنى والغرض المنطوي وراء ذلك، اللهم إلا بعض الإشارات القليلة، وذلك نادرٌ جداً، والسؤال الذي يطرح نفسه في هذه المسألة هو: أين المعنى؟ والجواب هو راجع إلى فصلهم علم النحو عن علم المعاني.

هذه هي ملخص أقوال وآراء النحاة التي دارت حول مفهوم النحو وموضوعه على سبيل التمهيد والتقصي الدقيق -فيما أزعم-، لكن بقي أن يُعلم أنّ التعريف الذي ذكره الزجاجي، وتبعه على ذلك الصّبّان لا وجود له على أرض الواقع؛ أي أنّ هناك دراسةً نحويّةً عند الأسلاف كانت مقتصرّةً في بحثها على أواخر الكلم فقط، هذا ما لم نجد في أيّ كتاب من كتب الصناعة النحوية، وإنّما قضية الإعراب جزء من علم النحو، وليست هي النحو كما هو معلوم.

وبعد هذا العرض اليسير حول الخلاف الموجود في تحديد دائرة النحو، انتقل لأبيّن موقف السامرائي اتجاه موضوع علم النحو العربي.

جاء في مقدّمة كتابه معاني النحو: "فإنّه من المعلوم أنّ علم النحو يُعني أوّل ما يُعني بالنظر في أواخر الكلم، وما يعتريها من إعراب وبناء، كما يُعني بأمور أخرى على جانب كبير من الأهمية، كالذكر والحذف والتقديم والتأخير، وتفسير بعض التعبيرات"⁽²⁾.

(1) إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، ص 19.

(2) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج 1، ص 05.

والذي نستنتجه من هذا القول أنّ السّامرائي يرفض أن يكون موضوع علم النّحو مقتصرًا في بحثه على أواخر الكلم، وهذا واضح في كلامه، كما يشير أيضا هذا القول إلى أنّ علم الصّرف ليس داخلا في حقيقة علم النّحو، بدليل أنّه ذكر قضايا النّظم والتّركيب، كالإعراب، والتّقديم والتّأخير، والحذف والدّكر، وغيرها، دون إشارة إلى الكلمة المفردة التي هي موضوع علم الصّرف، فعلمنا من كلامه هذا أنّها خارجة عن صميم هذا البحث، لكن بقي هنا أن يقال: هل السّامرائي ربط علم النّحو بعلم المعاني؟

الجواب: نعم، فقد صرّح بذلك في مواضع كثيرة من كتاباته ومصنّفاته، ومن ذلك ما جاء في مقدّمة كتابه معاني النّحو: "إنّ دراسة النّحو على أساس المعنى، علاوةً على كونها ضرورة فوق كلّ ضرورة، تعطي هذا الموضوع نداوةً وطراوةً، وتكسبه جدّةً وطرافةً بخلاف ما هو عليه الآن من جفافٍ وقسوة"⁽¹⁾، ثمّ إنّ كتاباته وعمله في ميدان النّحو خير دليل على ذلك، ككتاب (معاني النّحو)، وكتاب (الجملة والمعنى)، وكتاب (معاني الأبنية)، وإن كان هذا الأخير في علم الصّرف، بل إنّنا لا نبالغ إذا ما قلنا: إنّ اعتناء السّامرائي بالمعنى قد فاق أولئك النّحاة المجدّدين الذين رفعوا عقيرتهم بذلك.

1-2 أسس المنهج النّحويّ عند فاضل السّامرائي:

لا بدّ لأيّ دراسة إذا قامت أو أرادت أن تقوم أن تعتمد على أسس ومبادئ، وكذلك إذا أرادت أن تتميز وتنفرد، وترسّم منهجها، وتترك بصمتها وأثرها، وهذا الذي وجدناه عند السّامرائي قطب الدراسات الحديثة وحامل لواء المنهج الجديد في النّحو العربي، فلقد استطاع أن يختطّ لنفسه طريقا غير معتاد، ومنهجًا غير مسبوق جعل من السّامرائي ظاهرة الدّراسات النّحوية الحديثة، التي يكون لزامًا على كلّ قارئٍ للنّحو العربيّ أن يقف عندها ويرنو في نهجها.

وأهمّ هذه الأسس التي بنى عليها السّامرائي منهجه النّحوي هي:

- المعنى، وهو الأساس الأوّل في الدّراسة النّحوية.

(1) فاضل السّامرائي، معاني النّحو، ج1، ص08.

- القرآن الكريم، أو (السياق القرآني)، وقد يبدو هذا الكلام غريباً، ولكن هذه الغرابة ستزول حينما نبين ذلك في موضعه.

- البعد عن نظرية العامل، ولم أقل إلغاء نظرية العامل، لأن السامرائي يثبت من العوامل ما يتوافق مع المعنى، كما سيأتي توضيح ذلك.

- الجملة مبناهها ومعناها.

1-2-1 المعنى:

المعنى هو الأساس الأول في الدراسة النحوية عند السامرائي، وإن شئت فقل: هو قطب الرّحى الذي دارت عليه الدراسة كلّها، وهو الأساس الذي جعل دراسة السامرائي تنماز عن غيرها من الدراسات، فما سرّ ذلك؟

نظر السامرائي في النحو العربي وأعاد النظر، وتأمّل في مناهج النّحاة وأطال التأمّل، فوجد أنّ معظم الدراسات اللّغوية القديمة قد نهجت طريقاً واحداً، وسلكت سبيلاً مشتركاً في دراسة النّحو؛ إذ جنح أغلب النّحاة إلى تأصيل قواعد النّحو، وبيان أحكامه، دون النظر في تفسير تراكيبه، والبحث عن المعاني التي انطوت وراء أساليبه فتلك هي الميزة التي طبعت على منهجهم، وبُنيت عليها صناعتهم، وعجّت بها مصنّفاتهم، وإلى هذه الحقيقة يشير السامرائي في مقدّمة كتابه معاني النّحو: "هناك موضوعات ومسائل نحوية كثيرة لا تقل أهمية عن كلّ ما بحثه النّحاة، بل قد تفوق كثيرا منها لا تزال دون بحث، لم يتناولها العلماء بالدّرس، ولم يولوها النّظر، قد أبدوا مغالياً في هذا الزعم، ولكنّ هذا الزعم حقيقة، إنّنا نعجز عن فهم كثير من التّعبيرات النّحوية أو تفسيرها، ولا نستطيع التّمييز بين معانيها"⁽¹⁾.

ويذكر مهدي المخزومي أنّ سبب شكليّة النّحو العربي يعود إلى نظرية العامل التّحوي التي بنى عليها النّحاة قواعدهم⁽²⁾، فنتج عن ذلك أن تورّط قدامهم ومحدثوهم إلا قليلاً منهم في تعليل الأحكام التّحوية بالعلل

(1) فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج1، ص 5.

(2) ينظر مهدي المخزومي، في النّحو العربي نقد وتوجيه، ص16.

الفلسفية، مثل قولهم: إنّ الفاعل يجب أن يتأخّر عن الفعل، لأنّ الفعل عامل فيه، والمؤثر يجب أن يتقدّم على المتأثر به، وهذا حكمٌ عقلي لا لغوي، ومثل قولهم أو بتعبير أدقّ خلقهم لأبوابٍ وهمية ليست من طبيعة اللّغة في شيء كقولهم: بباب التنازع، وباب الاشتغال وغيرها، فألزموا الناس قواعد هي من نتاج النظر العقلي وحده، وأهملت الحلول اللّغوية التي هي أجدُر بالرّعاية في المباحث اللّغوية، ولذلك تعقدت مسائل النّحو، وصار درسًا في الجدل يعرض التّحاة فيه قدرتهم على التّحليل العقلي بما كانوا يفترضون من مشكلات وما يقترحون لها من حلول أمّا الجدوى من دراسة النّحو ووظيفته في الكلام فأمرٌ له المنزلة الثانية من دراسة النّحو.

ولم تكن هذه النظرة الشّكليّة لتمسّ علم النّحو فقط، بل إنّ الأمر نفسه نجده في علم الصّرف، يقول السامرائي في هذا الصّدّد: "إنّ اللّغويين القدامى ويا للأسف لم يولوه ما يستحقّ من الأهميّة، فإنّهم نظروا بصورة خاصّة في شروط الصّيغ ومقيسها ومسموعها، وقعدوا لذلك القواعد، أمّا مسألة المعنى فإنّهم كانوا يمزّون بها عرضاً ولا أقول إنّهم أغفلوا المعنى البتّة، بل هم ذكروا أحياناً قسمًا من معاني الصّيغ"⁽¹⁾.

من هنا اهتدى السامرائي إلى فكرةٍ جديدةٍ مفادها أنّ الأمر في الدرس النّحوي لم يبق فيه مجالٌ لتأصيل قواعده، وبيان أحكامه، وشرحها وتبسيطها كما هو المعتاد في كتب النّحو، فإنّ هذا الأمر قد نضج حتّى احترق وكما قيل: "لم يبق الأوّل فيه لآخر شيئاً"، ولكن الشّيء الذي هو غائب أو يكاد يكون غائبًا من الدّراسة هو المعنى، والنّظر في التّراكيب النّحويّة، وما انطوت عليه من دلالاتٍ، فالأوجه النّحوية حسب السامرائي ليست مجرد استكثار من تعبيراتٍ لا طائل تحتها كما يتصوّر بعضهم، وإنّ جواز أكثر من وجه تعبيريّ ليس معناه أنّ هذه الأوجه ذات دلالة معنويّة واحدة، وأنّ لك أن تستعمل أيّها تشاء كما تشاء، وإنّما لكلّ وجه دلالته، فإذا أردت معنى ما لزمك أن تستعمل التّعبير الذي يؤدّيه، ولا يمكن أن يؤدّي تعبيران مختلفان معنًى واحدًا.

من هنا جاءت فكرة السامرائي: (أنّ الأمر لم يبق فيه مجالٌ لتأصيل قواعد النّحو)، يقول في صدد بيان هذه الفكرة: "إنّ تأليف أيّ كتاب في النّحو أيسر من موضوع هذا الكتاب بكثير؛ ذلك لأنّ الأحكام النّحوية

(1) فاضل صالح السامرائي، معاني الأبنية في العربية، دار عمار، الأردن، ط2، 2007، ص 05.

مذكورة مبيّنة في كتب النحو لا تكلفك إلا استخراجها، وجمعها في كتاب واحد على حسب الخطة التي تريدها وأما هذا الموضوع فليس الأمر فيه جمع أحكام نحويّة، ولا ذكر قواعد مبيّنة، وإمّا هو تفسيرٌ للجملة العربيّة، وتبيين لمعاني التراكيب المختلفة ممّا لا تجد أغلبه في كتب النحو⁽¹⁾.

ومن هنا يحقّ لنا أن نعدّ دراسة السامرائي للنحو على أساس المعنى هي استدراركٌ واستكمالٌ لأعمال النحويّين القدامى، الذين انصبّت دراستهم على المبني أكثر منها على المعنى، ومن هنا أيضا نستطيع أن نفهم سرّ التسمية التي جاءت في مصنّفات السامرائي مثل: كتاب معاني النحو، ومعاني الأبنية، وكتابه: الجملة العربيّة والمعنى وهي مؤلّفات تشفّ لنا عن هذا النهج الجديد الذي سلكه السامرائي في دراسة النحو العربيّ، تاركَةً بصمتها في تاريخه الطويل الذي يمتدّ على طيلة هذه القرون، يقول السامرائي مبيّناً عن نهجه الجديد هذا: "إنّ دراسة النحو على أساس المعنى علاوةٌ على كونها ضرورةً فوق كلّ ضرورة، تعطي هذا الموضوع نداوةً وطراوة، وتكسبه جدّةً وطرافة، بخلاف ما هو عليه الآن من جفافٍ وقساوة"⁽²⁾.

ولقد اعتنى السامرائي بالمعنى في دراسته النحويّة اعتناءً كبيراً، وبلغ كلفه وشغفه به مبلغاً عظيماً، والقارئ لكتبه يجد ذلك واضحاً جليّاً، فلا يذكر كلمة أو تركيباً إلا وبحث عن معانيه، بل ولا يرجح رأياً على آخر إلا على حساب المعنى، وأكثر من ذلك أنّنا نجد أحياناً يعرض عن تلك الخلافات النحويّة والآراء الشكلية، ويتّجه رأساً إلى البحث عن المعنى، ومن الأقوال والأمثلة التي تدلّ على ذلك:

- قال السامرائي: "ولست أذهب إلى ما ذهب إليه سيبويه في أنّ النصب أكثر وأجود في نحو قولنا: (خيرٌ لنا وشراً لنا)، و(خيرٌ لنا وشراً لنا) وما أشبهه، وإمّا هو أمر يعود إلى المعنى، فإن أراد الحدوث نصب، وإن أراد الثبوت رفع"⁽³⁾، ذلك لأنّ النصب على تقدير فعل، والفعل يدلّ على الحدوث، والرفع على تقدير اسم، والاسم يدلّ على الثبوت.

(1) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج1، ص 09.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 08.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص144.

-وقال أيضا في باب كان: "ونحن هنا لا نريد أن نبحت فكرة التقص والتّمَام، لأنّ الذي يعيننا في بحثنا هو الاستعمال والمعنى"⁽¹⁾.

-علّق السامرائي على قول ابن عقيل في جواز حذف نون كان من مضارعها قائلاً: "وهذا الكلام صحيح غير أنّ البليغ لا يحذف لمجرّد التّخفيف، وإمّا لغرض بلاغيّ يقتضيه المقام"⁽²⁾.

-ومن ذلك أيضا تعليقه على الخلاف الموجود في باب الاشتغال*، وتقديرات التّحويين في نحو قولنا: (زَيْدًا ضَرَبْتُهُ)، هل هو منصوبٌ بالمذكور؟، أو بالمقدّم المضمور- كما هو مذهب الجمهور-؟، قال ما نصّه: "ونحن هنا لا تعيننا تقديرات النّحاة واختلافاتهم، وإمّا الذي يعيننا هو المعنى، وحقيقة الأمر فيما نرى أنّه ليس ثمة اشتغال ولا مشغول عنه بهذا المعنى، وإمّا هو أسلوبٌ يؤدّي غرضًا معيّنًا في اللّغة"⁽³⁾، وما ذهب إليه السامرائي أولى ممّا ذهب إليه التّحويون في هذه القضية؛ لأنّ الأصل في الكلام هو الذّكر وليس الحذف، ثمّ إنّ تقديرات التّحويين فيها تكلف وإفساد للمعنى، كما سيأتي بيان ذلك في تضاعيف هذا البحث، وتجدر الإشارة هنا إلى سؤالٍ قد يتبادر إلى الذّهن وهو: هل السامرائي مبدع في استنباط هذه الدّلالات والمعاني، أو هي مجرّد جمع لجهود القدامى؟

الذي وصلنا إليه ونحن نتصفّح في ثنايا كتابه-معاني النّحو-ونقارن بينه وبين مصادر القدامى أنّ السامرائي مقلّد في أكثر تفسيراته؛ أي أنّ أغلب تلك المعاني قد أشار إليها علماء اللّغة القدامى، فهو على هذا التّفصيل له الفضل الأكبر من حيث الجمع والترتيب، لكن مع هذا فقد كانت له آراءٌ متميّزة، وتفسيرات مبتدعة لم نعرفها إلا من لدنه، تدلّ على عقليّته الفدّة، وشخصيّته المبدعة.

(1) فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج1، ص 208.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 230.

* الاشتغال عند التّحويين هو: كلّ اسم بعده فعل، أو ما يشبه الفعل، كاسم الفاعل، واسم المفعول، اشتغل عنه بضميره، أو بمتعلّقه، لو سلّط عليه هو أو مناسبه لنصبه، كقولنا: خالدًا أكرّمته، فالفعل (أكرم) اشتغل بضمير خالد فنصبه، ولو لم يكن هذا الضمير موجودا لنصب الاسم المتقدّم.. ينظر فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج2، ص125.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 127.

ولقائل أن يقول: ألم تقل- سابقًا-: إنّ النّحاة القدامى لم يُعنوا بالمعنى إلّا نزرًا يسيرًا، فكيف قلّتم هنا: إنّه جماع لمادّة غيره في الغالب؟

وجوابنا عن ذلك هو أنّ السّامرائيّ قد أخذ من كتب النّحو والبلاغة معًا، حتى بعض كتب التّفسير خاصّة التي تُعني بالجانب اللّغويّ والبلاغيّ، وقد قلنا سابقًا إنّ علم المعاني الذي هو أحد فنون علم البلاغة، هو العلم الذي استقلّ بالبحث عن دلالات التّراكيب وتفسيرها؛ ومعنى هذا الكلام أنّ نحّاتنا -رحمهم الله- كانوا على درايةٍ بالمعاني ودلالات التّراكيب- وهو كذلك-، فلا يظنّ بهم ظنّ السّوء أنّهم كانوا على جهل بحقيقة ذلك، لا وكلاً، وإنّما الذي عيب عليهم هو هذا المنهج الشّكلي الذي هيمن على دراستهم بسبب نظريّة العامل، وما جرّته من تأويلات متعسّفة، وتقديرات متمحّلة، أثقلت كاهل النّحو العربيّ، وجعلته بمنأى عن روح اللّغة وطبيعتها فيكون السّامرائيّ على هذا التفصيل مبدعٌ من حيث المنهج أكثر، بالإضافة إلى بعض التّفسيّرات التي أضافها هو من لدن نفسه، وهي ليست بالقليلة، بل هي- في ظنّي- تستحقّ دراسةً قائمة بذاتها، هذا وإنّ طريقة الجمع وحدها إبداع في حدّ ذاتها، وليس شرط الإبداع أن تنطلق من الشّيء الجديد الذي لم تُسبق إليه.

أمّا مصادره في استنباط المعاني والدّلالات النّحوية فهي كثيرة جدًّا، لكن الذي وجدناه بكثرة في ثنايا كتبه هي:

- القرآن الكريم، والنّظر في سياقاته، فقد أفاد السّامرائيّ منه كثيرًا في تفسير العديد من التّراكيب النّحوية والأوجه التّعبيّريّة، كما سيأتي توضيح ذلك عقب هذا العنصر.

- كتاب الرّضى شرح الكافية (ت684هـ)، وهو من الكتب النّحوية النادرة التي فيها التفاتات طيّبة لقضية المعنى، وقد أفاد السّامرائيّ منه كثيرًا في دراسته، كما سيأتي التّذليل على ذلك في جوانب عديدة من هذه الدّراسة وقد صرّح السّامرائيّ بهذه الحقيقة في بعض محاضراته (لمسات بيانية).

- كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني (ت471هـ)، وجهوده أكبر من أن ننبّه على شأنها، فهو صاحب نظريّة النّظم المشهورة، وكذلك فكرة ربط النّحو بعلم المعاني.

– كتاب سيبويه، وهو غني عن التعريف.

1-2-2 القرآن الكريم (السياق القرآني):

لا نعني ببحثنا هذا أنّ السامرائي قد استشهد بالقرآن الكريم، فإنّ هذا القول هو تحصيل حاصل، كما لا نعني به أنّه أكثر من الاستشهاد بالقرآن الكريم، فإنّ هذا القول أيضا لا يفي بالغرض المطلوب؛ أي لا يتوافق وما قدّمه السامرائي في دراسته، وإنّما نعني بهذا القول أنّ السامرائي قد بالغ في الاستشهاد بالقرآن الكريم مبالغة لم نعهد لها نظيرا في الدراسات النحوية قديما وحديثا، ثمّ هو لا يكتفي بذلك، بل يتجاوزوه إلى تصحيح بعض القواعد النحوية وتفسيرها على ما تمليه السياقات القرآنية، كما سيأتي بيان ذلك في موضعه، وقد يبدو في كلامنا هذا شيء من المبالغة، ولكنّ هذه المبالغة ستزول حينما نثبت ذلك ببعض الأمثلة التي جاءت في كتابه معاني النحو.

هذا والشاهد الشعري عند السامرائي فضلا عن الحديث النبويّ، قليلٌ جدّا بالنسبة لاستشهاده بالقرآن الكريم، وهذا خلاف ما كان عليه النحاة القدامى، فأنت لو رجعت إلى كتب الصنّاعة النحوية بدءًا من سيبويه وانتهاءً بالزّخشي، وابن يعيش، وابن مالك، وابن هشام، وأبي حيّان، والسيوطي، وغيرهم من النحاة المتأخّرين لوجدت أنّ الكفّة تكاد تكون متعادلةً في نسبة الاستشهاد بالقرآن والشعر، بل أحيانا نجد عند بعضهم، ولا نقول جميعهم من يغلب الاستشهاد بالشعر، كما هو الشأن عند ابن عقيل في شرحه للألفية⁽¹⁾ وغيره، وأمّا الحديث النبويّ فقليل جدّا، ويدلّك على هذه القلّة أنّ إمامهم –أعني سيبويه–، لم يستشهد بالحديث النبوي إلاّ نزا سيرا بل إنّ بعضهم لا يستشهد به إطلاقا، ويرى أنّ الحديث غير داخل في دائرة الاستشهاد النحوي، والخلاف في ذلك معروف ليس هذا موضع بسطه⁽²⁾.

بعد هذه التّوطئة اليسيرة نأتي لنثبت هذا الذي ذكرناه، وذلك بذكر بعض التّماذج والأقوال:

(1) ينظر عبد الله بن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تح: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ط14، 1964، ج1، الصفحات الآتية: 65، 67، 68، 69، 195، 327. 538.

(2) ينظر حديجة الحديثي، موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث، دار الرشيد للنشر، العراق، 1991، الصفحات الآتية: 05، 15، 18.

- من ذلك استدلاله للفرق بين دلالة الاسم والفعل، فقد ذكروا أنّ الفعل يدلّ على الحدوث والتحدّد والاسم يدلّ على الثبوت، ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ ﴿١٥﴾﴾ الدّاريات 25، فبيّن الله إبراهيم-عليه السّلام- حيّاهم بتحيّة خير من تحيّاتهم؛ إذ هم حيّوه بجملة فعلية، وهو حيّاهم بجملة اسميّة دالّة على الثبوت⁽¹⁾، ومعلوم أنّ ثبوت الوصف أبلغ من حدوثه، فنلحظ من هذا أنّ السامرائي استشهد بالقرآن، ولم يذكر أيّ شيء من كلام العرب نثراً أو شعراً.

-ومن ذلك استدلاله لمعاني (إن الشّرطية)، فلقد ذكر لها النّحاة معاني عدّة، فذكروا: "أثما تُستعمل في المعاني المحتملة الوقوع، والمشكوك في حصولها، والموهومة، والتّادرة، والمستحيلة"⁽²⁾، وقد استدلّ السامرائي لكلّ واحدةٍ من هذه بالقرآن الكريم.

فمن المعاني المحتملة الوقوع، قوله تعالى: ﴿فَإِنْ قَتَلْتُمْ فَأَقْتُلُوهُمْ ﴿١٩١﴾﴾ البقرة 191، ومن المعاني المشكوك في حصولها، نحو قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرِنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي﴾ *سورة الأعراف 143، ومن المعاني المفترضة التي لا وقوع لها في المشاهدة قوله: ﴿وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ﴾ الطّور 44، ومن المعاني المستحيلة قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَبِيدِ ﴿٨١﴾﴾ سورة الزّحرف 81.⁽³⁾

وأنت تلحظ من هذا كلّهُ أنّ جميع الاستدلالات من القرآن الكريم، ولم يذكر السامرائي أيّ شاهد شعريّ أو حديث نبويّ.

(1) ينظر فاضل السامرائي، معاني الأبنية، ص 14.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 69.

* لم يتبيّن لنا هذا الشك الذي يتحدّث عنه السامرائي في الآية الكريمة، بل المقام مقام يقين، والله أعلم (سل العلماء).

(3) ينظر المصدر نفسه، ج 4، ص 69.

- وكثيراً ما نجد السامرائي يصحح ويردّ على النحاة بعض الأحكام النحوية اعتماداً على السماع من القرآن الكريم، ومن ذلك رفضه لقول النحاة أنّ المصدر لا يُخبر به عن اسم الذات، فلا يصحّ عندهم أن تقول: (زيدٌ انطلق)، و(محمدٌ ركض)، و(خالدٌ بكأ)؛ لأنّ زيداً ليس انطلاقا، ومحمدٌ ليس ركضاً، وخالدٌ ليس بكاءً، وما ورد من ذلك فهو على تقدير مضافٍ، أو غيرها من التأويلات⁽¹⁾.

وأبى السامرائي ما ذهب إليه النحاة لورود مثل هذه التعبيرات في القرآن الكريم، جاء في كتابه معاني النحو: "ولكن قد ورد في اللغة أخبار من هذا القبيل، قال تعالى: ﴿ قَالَ يَنْوُحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَعِنَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴾ ﴿٤٦﴾ هود 46، فقال عنه: (إنه عملٌ غيرٌ صالح)، فأخبر بالمصدر عن الذات، كما أخبر بالذات عن المصدر، في قوله تعالى: ﴿ وَالْكَافِرِينَ أَزْمَنَ بِاللَّهِ ﴾ البقرة 177"⁽²⁾.

والشاهد واضحٌ من قوله؛ إذ رفض تعليل النحاة اعتماداً على ظاهر القرآن الكريم، بل لقد عدّ السامرائي تأويل النحاة مفسداً للمعنى، ولا يؤدي الغرض المطلوب.

والغرض من هذه الأخبار كما ذكر السامرائي هو المبالغة بجعل العين هي الحدث نفسه؛ أي أنّ ابنك يا نوحٌ تحوّل إلى عمل غير صالح، ولم يبق فيه عنصرٌ من عناصر الذات، ومثل هذا النعت بالمصدر نحو: (أقبل رجلٌ عدلٌ)⁽³⁾، ولا تتحقّق هذه الدلالة إذا قدرنا مضافاً كما زعم النحاة، فقالوا: إنّ أصل الجملة في نحو قولنا: (أقبل رجلٌ عدلٌ)، أي رجلٌ ذو عدلٍ، وهذا التأويل بعيد؛ لأنّه لا يُحقّق الغرض المطلوب، وهو المبالغة في المعنى، ثمّ إنّ الأصل في الكلام هو الذّكر وليس الحذف، وبهذا يترجّح ما ذهب إليه السامرائي.

(1) ينظر فاضل السامرائي، معاني النحو، ج1، ص 193.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 193، وفاضل السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص 209.

(3) ينظر فاضل السامرائي، معاني النحو، ج1، ص 193.

-ومن ذلك أيضا رده على التّحاة في مسألة حذف فعل المصدر وجوبًا إذا وقع المصدر بدلًا من فعله وهو مقيسٌ في الأمر والتّهي والدّعاء، مثل: (قيامًا لا قعودًا)، و(صبرًا جميلًا)، و(سقيًا لك)، بمعنى: قم لا تقعد واصبر صبرًا جميلًا، وسقائك الله، ولا يصحّ هذا الأخير عند التّحاة، لأنّ المصدر عوضٌ عن الفعل، ولا يجمع بين المعوّض والمعوّض عنه⁽¹⁾، ولكنّ السامرائي رفض ذلك لورود بعض الشّواهد في التنزيل، قال تعالى: ﴿فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا﴾ سورة المعارج 05، وقال تعالى: ﴿وَأَهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ سورة المزمل 10⁽²⁾، إذن فلماذا يقول التّحاة: إنّ هذا محذوف الفعل وجوبًا، وهو جائز كما نرى؟

والحقيقة- كما قرّر السامرائي- أنّه يمكن أن يُقال: صبرًا جميلًا، كما يُقال: اصبر صبرًا جميلًا، ولكن ليس القولان بمعنى واحد، فإنّ قولنا: صبرًا جميلًا، المصدر فيه معنى الأمر، ولكن إذا قلنا: اصبر صبرًا جميلًا، كان المصدر مؤكّدًا للفعل وليس دالًّا على الأمر⁽³⁾، وعلى هذا التّفصيل فإنّه يحقّ لك أن تقول كلتا العبارتين، ولكن كلاً بمعنى فإذا أردت أن ينوب المصدر عن فعل الأمر جئت بالمصدر فقط، وإذا لم ترد ذلك، وأردت أن يكون المصدر مؤكّدًا أو مبينًا أتيت به عامله.

-بل أكثر من هذا، فلقد بلغ اعتناؤه بالشّاهد القرآني أن جعل سياقه معتمدا ومستندًا في التّمييز بين بعض الأدوات التّحوية المتقاربة، ومن ذلك تفرقه بين (ما) و(ليس) التّافيتين بالاعتماد على الاستعمال القرآني لهما، جاء في كتابه معاني التّحو: إنّ الذي يبدو لي أنّ (ما) أقوى من (ليس)، والذي يدلّ على ذلك أمور منها: أنّ الجمل التي تحتاج إلى توكيد كثير استعملها القرآن منفيّة ب(ما)، كقوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ ﴿٥٩﴾ ﴿الأعراف: 59﴾، ولم يرد مثل التّعبير في القرآن منفيًا ب(ليس)، وهذا من أهمّ المواطن التي تحتاج إلى التّوكيد، لأنّه في نفي الشّرك..⁽⁴⁾.

(1) ينظر فاضل السامرائي، معاني التّحو، ج2، ص165.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص165.

(3) ينظر المصدر نفسه، ج2، ص166.

(4) ينظر المصدر نفسه، ج1، صص252-254.

والحقيقة أنّ الأمثلة في هذا الباب كثيرة جدًّا، والكلام عنها يطول، وحسبنا من ذلك ما ذكرنا، ومن أراد التوسّع في هذا فليراجع كتابه معاني النحو، فسيجده مليئًا بالشواهد القرآنية من بدايته إلى نهايته، ولاحظ أيضًا دراستنا لقضايا النحو والبلاغة في الفصلين الثاني والثالث من هذا البحث، فستجد أنّ أغلب الاستشهادات من القرآن الكريم، وهي - كما قلنا - مميزة بارزة على دراسة السامرائي، لم نعهد لها مثيلاً عند غيره، ولذلك كان لا بدّ من الإشارة إلى هذا الأمر وبيانه.

1-2-3 البعد عن العامل والتأويل*:

لقد أثارت نظريّة العامل جدلاً عريضاً بين النحاة قديماً وحديثاً، فمن قائل بها مؤيّد لها، وهذا الرأي الذي كان عليه أغلب النحاة القدامى، ومن قائل برفضها ودحضها كما هو رأي ابن مضاء القرطبي (ت592هـ) وجماعة وهو الرّأي الذي سلكه أكثر النحاة المحدثين، ولا مجال هنا للخوض في أقوال النحاة وآرائهم، والاستدلال لهم، إذ يضيق هذا المقام لذلك.

وفي أثناء دراستنا النحو عند السامرائي نجد ميل إلى أصحاب القول الثاني، وأنّ منهجه أنأى عن الخوض في التعليل والتأويل، ولا نقول إنّه ممّن ينفون نظريّة العامل من النحو العربي على الإطلاق كما رفع أولئك عقيرتهم بذلك، وقد كان ذلك التأييد إيماناً منه بأنّ الخوض في مثل ذلك إمّا هو خوض في الجدل العقيم الذي لا يخدم اللّغة، ولا يتوافق مع روحها، ولا هو من طبيعتها، ومن ثمّ نجده أحياناً يُزري على النحويين تقديراتهم المتعسّفة من جرّاء نظريّة العامل، ولكي تستبين هذه الحقيقة نذكر بعض أقواله التي تشهد لذلك، ثمّ ندعم هذا بعقد مقارنة بين كتابه معاني النحو، وكتاب شرح المفصل لابن يعيش الذي اخترناه نموذجاً للمقارنة، باختيار أحد الأبواب النحوية.

- المعتاد بل الواجب عند النحاة أن تتكوّن الجملة من فعل وفاعل، أو مبتدأ وخبر، وقد تخرج بعض التعبيرات عن طريقة التأليف هذه، ولكنّ النحاة يتأولون ذلك، كالتداء نحو: (يا رجل)، فإنّهم أولوه ب (أدعو رجلاً) أو (أنادي رجلاً) وغيرها من التأويلات.

* ولم أقل إلغاء نظريّة العامل، لأنّ السامرائي يثبت العوامل التي يدلّ عليها السياق والمعنى، كما سنوضح ذلك.

قال السامرائي معلقاً على تعليل النّحاة في هذه المسألة: "ولا داعي لأن تخرج كلّ التعبيرات الواردة في اللّغة على هذا النّمط من التّأليف، بل ينبغي الاعتراف بأنّ بعض التعبيرات تكون على غير هذا النّمط، وإن كان الأصل في تأليف الجملة العربيّة أن يكون على هذا النّمط الذي ذكره"⁽¹⁾.

- ومن ذلك أيضاً تعليقه على قول النّحاة في ناصب الاشتغال بعد أن ذكر أقوال المذاهب وأدلّتها: "أمّا فيما يخصّ الإعراب فإنّه يمكن أن يُعرب الاسم المتقدّم مشغولاً عنه منصوباً، ولا داعي لأن نذكر له ناصباً، لأنّ تقدير النّاصب مبنيٌّ على نظريّة العامل التي لا موجب لها، فإنّه يمكن أن يقال: إنّ الفاعل في العربيّة مرفوع والمفعول به منصوب، والمبتدأ مرفوع، والمشغول عنه منصوب، وهكذا، ولا داعي للسؤال الذي أحدث هذا، وإذا كان لا بدّ من الجواب، فالعرب هم الذين فعلوا هذا وأحدثوه"⁽²⁾، وظاهر هذا القول أنّ السامرائي ينفي نظريّة العامل أصلاً، وليس الأمر كذلك، بل هو يثبت من العوامل ما يتوافق مع المعنى وطبيعة اللّغة، والدليل على ذلك قوله في العامل في باب الحال المؤكّدة لمضمون الجملة: "وليس من شأننا في هذا البحث النّظر في العوامل إلّا بقدر ما يتعلّق بالمعنى"⁽³⁾.

وهذا الذي ذكره السامرائي هو الرّأي الذي نميل إليه ونعوّل عليه في هذه المسألة، وهو قول وسطٌ بين الرّأيين، لأنّ في قول ابن مضاء وأتباعه إجحاف وتقصير بيّن، وفي قول الجمهور تكلف ظاهر، وتغليب للجانب الشّكلي على الجانب الدّلالي، وكلا الطرفين بعيد عن الصّواب، فلا تثبت من العوامل إلّا ما ورد عن العرب، ولا نتكلف تقديراً أو عاملاً لكلّ تركيب ظاهر، ما لم تدلّ عليه قرائن الكلام وسياق الحال، وفي هذا الصّدّد يقول سليمان ياقوت: "والإعراب قد بُني عند النّحاة على العامل، وهي نظريّة تعليميّة لا غبار عليها، إن تخلّصت ممّا يشوبها من المغالات في التقدير والحذف والعوض"⁽⁴⁾.

(1) فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج1، ص 15.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 127.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 311.

(4) أحمد سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في النّحو العربي وتطبيقاتها في القرآن الكريم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1994،

قلت: وللعامل دورٌ كبير في تعليم الناشئة قواعد النحو العربي، كأن تقول للمتعلم: إنَّ (كان) ترفع المبتدأ وتنصب الخبر، و(إنَّ) بعكس ذلك؛ تنصب الاسم وترفع الخبر، ونحوها من العوامل التي هي من طبيعة اللغة وروحها ومثلُ هذا القدر من التعليل هو ما يسمى: ب(العلة التعليمية)* لا نرى سبيلاً لإنكاره، لكن كلَّ ما في الأمر هو أن لا يقف المعلم موقف الشكلية في تدريس النحو اتجاه العوامل، كأن يقول مثلاً: إنَّ (كان) ترفع الاسم وتنصب الخبر، و(إنَّ) بعكس ذلك ويتوقَّف، لا بل يُتبع ذلك رأساً بالمعنى، فيقول مثلاً: (كان) إذا دخلت على الجملة تفيد اتصاف اسمها بخبرها في الزمن الماضي، و(إنَّ) تفيد التوكيد، و(كأنَّ) للتشبيه، وهلمَّ جرّاً، والأمر كذلك مع تقسيم قواعد النحو وتبويبها، فلا نرى بأساً مثلاً أن تقسّم النواسخ إلى مجموعات بحسب عملها الذي تشترك فيه ما دام المعنى حاضراً في الدراسة، ونروم بهذا الكلام مخالفة ما ذهب إليه إبراهيم مصطفى في اكتفائه بقسمة المعنى ويتّضح الكلام على هذا الخلاف بضرب المثال الآتي:

(ليس)، إذا نظرنا إلى معناها فإنَّها ستدرس مع أساليب التّفي؛ أي في (باب التّفي)، وهذا الرّأي الذي ذهب إليه إبراهيم مصطفى⁽¹⁾، وإذا نظرنا إلى عملها فإنَّها ستدرس في باب النواسخ مع كان وأخواتها، وهذا هو الرّأي المشهور الذي عليه النّحاة القدامى.

ولسنا ننكرُ قسمة الجمهور، ولا قسمة إبراهيم مصطفى ومن تبعه في ذلك، بل كلَّ صحيح في سياقه ونسقه، لكننا نشير إلى ضرورة ذكر المعنى على من يذهب إلى قول الجمهور؛ وهو التّقسيم بالعامل، كما نرفض قول إبراهيم مصطفى في ردّه لقول النّحويين واكتفائه بقسمة المعنى، والحاذق من أخذ بالمنهجين معاً، ولكي يستبين منهج السامرائي أكثر في البعد عن نظريّة العامل نعقد مقارنةً صغيرةً بين باب من كتابه معاني النحو، وباب من أحد الكتب القدامى، وليكن على سبيل المثال: شرح المفصل لابن يعيش (باب المبتدأ والخبر).

* قسّم الرّجاعي العلة النّحوية إلى ثلاثة أقسام: العلة التعليمية، والعلة القياسية، والعلة الجدلية... ينظر الرّجاعي، الإيضاح في علل

النحو، ص 64.

(1) ينظر إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، ص 05.

- باب المبتدأ والخبر:

جاء في شرح المفصّل لابن يعيش (ت643): "اعلم أنّ المبتدأ كلّ اسم ابتدأته، وجرّدته من العوامل اللفظيّة للإخبار عنه، والعوامل اللفظيّة هي: أفعالٌ وحروفٌ تختصّ بالمبتدأ والخبر.... وقد اختلف العلماء في رافع المبتدأ والخبر، فذهب الكوفيّون إلى أنّ المبتدأ يرفع الخبر، والخبر يرفع المبتدأ، فهما يترافعان، قالوا إنّما قلنا ذلك لأنّنا وجدنا المبتدأ لا يبدّ له من خبر، والخبر لا يبدّ له من مبتدأ، فلمّا كان كلّ واحد منهما لا ينفكّ من الآخر، ويقتضي صاحبه عمل كلّ واحد منهما في صاحبه، وذهب البصريّون إلى أنّ المبتدأ يرتفع بالابتداء وهو معنى، ثمّ اختلفوا فيه، فذهب بعضهم إلى أنّ ذلك المعنى هو التعرّي من العوامل اللفظيّة، وقال الآخرون هو التعرّي وإسناد الخبر إليه..."⁽¹⁾ إلى آخر كلامه.

وجاء في معاني النّحو للسّامرائي-باب المبتدأ والخبر-: "يحدّ النّحاة المبتدأ بأنّه الاسم العاري عن العوامل اللفظيّة غير الزائدة، مخبراً عنه، أو وصفاً رافعاً لمستغنى به، إلى أن قال: تقول العرب: يجتهد زيدٌ، وزيدٌ يجتهد، وزيدٌ مجتهدٌ، ومجتهد زيدٌ، وزيدٌ في الدّار، وفي الدّار زيدٌ، فما الغرض من ذلك، ومتى تقول هذا التعبير أو ذاك"⁽²⁾، ثمّ ذكر بعد ذلك أغراض تقديم الخبر، من اختصاص وافتخار وتفاؤل ونحوها، وفي هذه المقارنة يتّضح لنا الفرق بين منهج القدامى، ومنهج السّامرائي، فابن يعيش قد استهلّ حديثه بتعريف المبتدأ، ثمّ توجّه رأساً إلى نظريّة العامل التي بنى عليها النّحاة صناعتهم، باسماً الخلاف الموجود في هذا العامل، فأين المعنى؟

أمّا السّامرائي فقد حدّ المبتدأ بما نقله عن النّحاة، ثمّ توجّه رأساً إلى الشّيء الأهمّ الذي بنى عليه دراسته وهو (المعنى)، ما الغرض من تقديم الخبر على المبتدأ؟ ما هو المعنى حين يكون المبتدأ مقدّماً، والخبر مؤخّراً؟ ما الغرض من تقديم الظرف والجارّ والمجرور على المبتدأ؟ كلّ هذه الأمور جعلها موضع عنايته ودراسته، فأين العامل؟

⁽¹⁾ يعيش بن عليّ بن يعيش الموصلي، شرح المفصّل للزّحشري، تح: إميل يعقوب، دار الكتب العلميّة، بيروت، ج1، ط1، 2001، ص ص، 222، 223.

⁽²⁾ فاضل السّامرائي، معاني النّحو، ج1، ص ص 149-150.

لم نجد ذكراً للعامل عند السامرائي لا تأييداً ولا رفضاً؛ لأنّ السامرائي يؤمن بأنّ العامل هنا غير موجود وإنما هو شيء توهمه النحاة، ولم يكن هذا الخلاف ليكون مشكلةً لو أنّ النحاة كانوا ينهجون نهجاً لغويّاً يتماشى وطبيعة اللّغة.

1-2-4 الجملة:

اعتنى السامرائي بالجملة عنايةً فائقة، وجعلها محور اهتمامه وموضوع دراسته، فقال في مقدّمة كتابه (معاني النّحو): "وأما هذا الموضوع فليس الأمر فيه أمر جمع أحكام نحويّة، ولا ذكر قواعد ميّنة، وإنما هو تفسير للجملة العربيّة، وتبيين لمعاني التّراكيب المختلفة"⁽¹⁾.

ويتجلّى إبداع السامرائي في دراسة الجملة حين ساوى في دراستها بين المبني والمعنى، بل معنّى أكثر من مبنيّ تماشياً مع منهجه في الدّراسة، ولذلك وجدناه أفرد لها مصنّفين، الأوّل بعنوان: (الجملة أقسامها وشروطها) وهذا يمثّل دراسة البنية، والمصنّف الثّاني كان بعنوان: (الجملة العربيّة والمعنى)، وهو الذي يمثّل دراسة الجملة من حيث معانيها ودلالاتها، هذا بالإضافة إلى كتابه (معاني النّحو) الذي تحدّث فيه عن كثير من قضايا الجملة وصور تأليفها، وكذلك دلالتها.

وصفوه الكلام أنّ مبحث الجملة العربيّة قد حظي بدراسة مستفيضة عند السامرائي من جميع جوانبها ولذلك فإنّنا قد خصّصنا العنصر الآتي بأكمله لقضية الجملة، نتناول فيه جهود السامرائي في تطوير درس الجملة العربيّة في العصر الحديث تحت علاقة المبني والمعنى.

(1) فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج1، ص 09.

1-3 الجملة والدلالة عند السامرائي:

إنّ أغلب الدّراسات التي تناولت الجملة العربيّة هي دراسات شكلية، توجّهت إلى بنية الجملة، وقلّ أن تجد دراسة تُعنى بالجانب الدّلالي فيها، ومن القليل في هذا المجال ما وجدناه عند فاضل السامرائي، قطب الدّراسات الحديثة*، وحامل لواء التّهج الجديد في النّحو العربي، فلقد استطاع أن يقطع شوطا كبيرا بدرس الجملة العربيّة، ويعرض فيه موقفا غير معتاد، بعد أن اتخذها موضوعا له في دراسته النّحوية، التي قامت على أساس إعطاء الأهمية الكبرى للمعنى، يقول السامرائي في هذا الصدد: "إنّ تأليف أيّ كتاب في النّحو أيسر من موضوع هذا الكتاب بكثير، وذلك لأنّ الأحكام النّحوية المذكورة مبينة في كتب النّحو، لا تكلفك إلا استخراجها وجمعها في كتاب واحد على حسب الخطّة التي تريدها، وأمّا هذا الموضوع فليس فيه أمر جمع أحكام نحويّة، ولا ذكر قواعد مبينة، وإمّا هو تفسير للجملة العربية، وتبيين لمعاني التّراكيب المختلفة"⁽¹⁾.

ولبيان ذلك سطرّت العناصر الآتية:

- 1 بين الجملة والكلام.
- 2 تأليف الجملة العربيّة.
- 3 أقسام الجملة العربيّة.
- 4 دلالة الجملة العربيّة.
- 5 دلالة الجملة الاسميّة والفعليّة.
- 6 دلالة الجملة في التّعبير القرآني.

والمتمثّل في هذه العناصر يدرك بدهاء أنّ هذا الاختيار من الباحث مقصود، وأنّها زاوجت بين المبنى والمعنى كما هو موضوع الدّراسة الذي أشرت إليه سابقا، ومن ثمّ يتضح أيضا للقارئ السّرّ في اختيار عنوان هذا المبحث: "الجملة والدلالة عند السامرائي".

* رفعت (قطب) على القطع، والأصل هنا هو الجرّ على التّبعيّة، ولكن يجوز القطع إلى التّصّب أو الرّفيع، وهذا يكون حينما يشتهر الموصوف بذلك الوصف، والسامرائي كذلك، ومن أجل هذه النكتة البلاغية قطعت، وهذه الظاهرة تسمى ظاهرة القطع كما هو مقرّر في الصنّاعة النّحويّة.
⁽¹⁾ فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج1، ص09.

لكن بقي أن يقال: ما السرّ في إقحام العنصر الأخير- أعني دلالة الجملة في التعبير القرآني-؟، أقول: هذا ما سنراه مبسوطاً في موضعه.

1-3-1 بين الجملة والكلام:

ذهب قسمٌ من النحاة إلى أنّ الكلام والجملة هما مصطلحان لشيء واحد، فالكلام هو الجملة، والجملة هي الكلام، وممن نقل عنه ذلك ابن جني، حيث جاء في كتابه الخصائص: "أمّا الكلام فكلّ لفظ مستقلّ بنفسه مفيد لمعناه، وهو الذي يسمّيه النحويّون الجمل، نحو: (زيدٌ أخوك) و(قامَ محمّدٌ)"⁽¹⁾.

وتابعه على ذلك الرّمخشري(538هـ) في المفصل، غير أنّ الرّمخشري تكلم عن قضيّة الإسناد بدل الإفادة كما فعل ابن جني، جاء في المفصل: "والكلام هو المركّب من كلمتين أسنّدت إحداهما إلى الأخرى وذلك لا يتأتّى إلّا من اسمين، كقولك: (زيدٌ أخوك)، و(بشرٌ صاحبك)، أو فعل واسم، نحو قولك: (ضرب زيدٌ) و(انطلق بكرٌ)، وتسمّى الجملة"⁽²⁾.

وهذا الرأى الذي كان عليه النحاة الأوائل، وأمّا طائفة من النحاة وخاصّة المتأخّرين منهم فقد ذهبوا إلى التفريق بين الجملة والكلام وأتّهما ليسا مترادفين، ومن أبرز أنصار هذا الرأى الشّريف الرّضيّ(ت686هـ)، الذي يعدّ من الأوائل الذين أشاروا إلى وجود فرق بين الكلام والجملة، قال ما نصّه: "والفرق بين الجملة والكلام، أنّ الجملة ما تضمّنت الإسناد الأصلي، سواء كانت مقصودة لذاتها أم لا، كالجملة التي هي خير المبتدأ، أو سائر ما ذكر من الجمل، والكلام ما تضمّن الإسناد الأصلي وكان مقصوداً لذاته، فكلّ كلام جملة ولا ينعكس"⁽³⁾.

ونخلص من كلامه إلى أنّ الجملة يكفي فيها توقّف الإسناد فقط، أمّا الكلام فلا بدّ فيه من الإسناد والإفادة معاً، وعلى ذلك تكون الجملة أعمّ من الكلام.

(1) ابن جني، الخصائص، ج 1، ص 17.

(2) محمود بن عمر الرّمخشري، المفصل في علم العربية، تح: محمّد بدر الدين التّفساني، مطبعة التّقدّم مصر، ط1، 1323 هـ، ص 06.

(3) محمّد بن الحسن رضيّ الدين الأسترابادي، شرح الكافية في النّحو، مطبعة الشركة الصحافية العثمانية، 1310هـ، ج1، ص08.

وجاء أيضاً هذا التفريق واضحاً في معجم التعريفات: "إنّ الجملة عبارة عن مركّب من كلمتين أُسندت إحداهما إلى الأخرى، سواء أفاد كقولك: (زيدٌ قائمٌ)، أم لم يفد كقولك: (إن يُكرمني)، فإنّه جملة لا تفيد إلّا بعد مجيء جوابه، فتكون أعمّ من الكلام مطلقاً"⁽¹⁾.

ولقد كان ابن هشام(761هـ) أوضح من حسم هذه المسألة، وأوّل من أفرد باباً للجملة العربية استقصى فيه جميع مباحثها بعد أن كانت شتاتاً في كتب النحاة، جاء في كتابه مغني اللبيب: "باب في تفسير الجملة وذكر أقسامها وأحكامها، شرح الجملة وبيان أنّ الكلام أخصّ منها لا مرادف لها: "الكلام هو القول المفيد بالقصد والمراد بالمفيد ما دلّ على معنى يحسنُ السكوت عليه، والجملة عبارة عن الفعل وفاعله ك(قامَ زيدٌ)، والمبتدأ وخبره ك(زيدٌ قائمٌ)، وبهذا يظهر أنّهما ليسا مترادفين كما يتوهّمه كثير من الناس"⁽²⁾.

هذا ملخص أقوال النحاة في المسألة كما نقل ذلك السامرائي في كتابه، غير أنّه لم يُعرب عن موقفه منها بلسانه، إلّا أنّ الذي بدا لنا أنّه إلى رأيي المتأخّرين أميل؛ أي أنّه ممّن يفرقون بين الكلام والجملة، بدليل أنّه لما ذكر الرّأي الأوّل رأي ابن جنيّ والزّخشي عقّب عليه مباشرة بقوله: "غير أنّ الذي عليه جمهور النحاة أنّ الكلام والجملة مختلفان، فإنّ شرط الكلام الإفادة، ولا يشترط ذلك في الجملة"⁽³⁾.

وقوله: (الذي عليه الجمهور) فيه نظر؛ لأنّ التفريق بين الجملة والكلام لم يُعرف إلّا عند المتأخّرين كما رأينا، بل إنّ مصطلح (الجملة)⁽⁴⁾ نفسه لم نعهده إلّا عند المبرّد(ت286هـ) في القرن الثالث هجريّ، وهذا يدلّ على أنّ النحاة السّابقين كانوا على عدم التفريق بينهما.

(1) الجرجاني، معجم التعريفات، ص70.

(2) جمال الدّين ابن هشام الأنصاريّ، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تح: محمّد عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ط1 ص431.

(3) فاضل صالح السامرائي، الجملة العربيّة تأليفها وأقسامها، دار الفكر الأردن، ط2، 2007، ص157.

(4) ينظر محمّد بن يزيد المبرّد، المقتضب، تح: عبد الخالق عزيمة، وزارة الأوقاف القاهرة، 1386هـ ج1، ص146.

1-3-2 تأليف الجملة العربيّة:

يتحدّث السامرائي عن صورة تأليف الجملة العربيّة فيقول: "الجملة العربيّة كما يرى النحاة تتألّف من ركنين أساسيين هما المسند والمسند إليه، فالمسند إليه هو المتحدّث عنه، ولا يكون إلّا اسماً، والمسند وهو المتحدّث به، ويكون فعلاً أو اسماً، وهذان الركنان عمدة الكلام، وما عداها فضلة أو قيد"⁽¹⁾.

- أوّل ما نلاحظه على قول السامرائي هذا، أنّه عدل من التّعبير الاصطلاحي المشهور: (الفعل وفاعله والمبتدأ وخبره) إلى مصطلح (المسند والمسند إليه)، لأنّه في نظره أدقّ دلالة من التّعبير الأوّل كما سيأتي بيان ذلك في موضعه، وليس السامرائي بهذا العدول بدعاً فيما ذهب إليه، فإنّ مصطلح الإسناد قدّمه قدم النحو، فلقد ذكره سيبويه في كتابه واضحاً جليّاً: "هذا باب المسند والمسند إليه"⁽²⁾.

- والشّيء الثّاني إشارته إلى قضيّة (العمدة والفضلة) في العربيّة، فقد ذكر أنّ العمدة في الكلام هي: (المبتدأ والخبر)، و(الفعل والفاعل)، وهي مالا يتألّف الكلام إلّا بها، وما عدا ذلك فهو فضلة، فما المقصود بالفضلة؟

يجيب السامرائي عن ذلك فيقول: "ومقصودنا بالفضلة هنا أنّ الكلام قد يتألّف بدونها؛ إذ كلّ كلام لا بدّ أن يكون فيه عمدة مذكورة أو مقدّرة، بخلاف الفضلة، فنقول: (محمّد مسافرٌ)، فهو كلام تامّ بدون وجود فضلة وليس مقصودنا بالفضلة عند النحاة أنّه يجوز الاستغناء عنها من حيث المعنى، كما أنّه ليس المقصود بها أنّها يجوز حذفها متى شئنا فإنّ الفضلة قد يتوقّف عليها معنى الكلام"⁽³⁾، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْسِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ ﴿١٨﴾ لقمان 18، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعَيْنٍ﴾ ﴿١٦﴾ الأنبياء 16، فلا يمكن الاستغناء عن (لاعين)، وكذلك (فرحاً) في الآيتين. ومّا ينبغي التنبية إليه هاهنا أنّ الحذف لا يكون في العمدة ولا في الفضلة إلّا بالقرائن، وذلك كحذف المبتدأ والخبر ونحوهما بالشروط التي حدّدها النحاة، يقول ابن يعيش في كتابه شرح المفصّل: "اعلم أنّ المبتدأ والخبر

(1) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج1، ص 14.

(2) عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، الكتاب، تح: عبد السلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988، ص 23.

(3) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج1، ص 14.

جملة مفيدة تحصل الفائدة بمجموعهما، فالمبتدأ معتمد الفائدة، والخبر محلّ الفائدة، فلا بدّ منهما، إلا أنّه قد توجد قرينة لفظيّة أو حالية تعني عن النطق بأحدهما، فيحذف لدلالاتها عليه؛ لأنّ الألفاظ إنّما جيء بها للدلالة على المعنى، فإذا فهم المعنى بدون اللفظ جاز أن لا تأتي به، ويكون مراداً حكماً وتقديراً⁽¹⁾.

1-3-3 أقسام الجملة:

ذكر السامرائي في كتابه الجملة أربعة تقسيمات للجملة العربية هي: (الجملة الاسمية والفعليّة، والجملة الصغرى والكبرى، والجملة الإنشائية والطلبية، والجملة التي لها محلّ من الإعراب، والجملة التي ليست لها محلّ من الإعراب) وهذا التعدّد في التقسيم راجع في أصله إلى الأساس المعتمد في كلّ تقسيم.

- الجملة الاسميّة والفعليّة:

يرى السامرائي أنّ "الجملة الاسميّة هي الجملة التي صدرها اسم، كقولنا: (محمدٌ حاضرٌ)، والجملة الفعليّة هي التي صدرها فعل، نحو: (حضّرَ محمدٌ): و(كانَ محمدٌ حاضرًا)"⁽²⁾، والمرادُ بصدر الجملة "الفعل والمسند إليه فلا عبرة بما تقدّم عليهما من الحروف والفضلات، فقولك: (أقائمُ الرّجالان)، و(لعلّ أباك منطلقٌ) من قبيل الجملة الاسميّة، و(قد قامَ محمدٌ)، و(هلْ سافرَ أخوك)، و(منَ أكرمتَ) ونحوهم جملٌ فعليّة"⁽³⁾.

والذي نخلص إليه من قول السامرائي هذا أنّ الأساس المعتمد في معرفة الجملة الاسميّة والفعليّة هو النظر في أركان الإسناد (المسند والمسند إليه)، دون الاعتداد بالقيود والفضلات التي قد تكتنف الجملة في سباقها ولحاقها؛ إذ لا تأثير لها عليها، لكونها خارجة عن الإسناد.

كما نستنتج من القول السابق أنّ السامرائي قد مشى في تعريفه للجملة الاسميّة والفعليّة على منهج أهل البصرة، بخلاف أهل الكوفة الذين يقولون إنّ الجملة الاسميّة هي التي يكون فيها المسند اسماً، والجملة الفعليّة هي التي يكون المسند فيها فعلاً، سواءً تقدّم الفعل على الفاعل كما هو الأصل، أم تأخّر⁽⁴⁾.

(1) ابن يعيش، شرح المفصل، ج1، ص239.

(2) فاضل السامرائي، الجملة العربية تأليفها وأقسامها، ص157.

(3) المصدر نفسه، ص157.

(4) ينظر حاشية محمد عبد الحميد على شرح ابن عقيل، ج1، ص465.

وقد نصر هذا الرأي غير واحد من المحدثين، وفي مقدّماتهم العلامة مهدي المخزومي⁽¹⁾، وهذا الخلاف في مفهوم الجملة الاسميّة والفعليّة مبنيّ على خلاف آخر: هل الفاعل يتقدّم على الفعل أو لا؟ فالكوقيون على الجواز والبصريّون رفضوا ذلك، وإن تقدّم أو وجد ذلك، فهو مبتدأ وليس فاعلاً، ولذلك رأينا في تعريف السامرائي للجملة الاسميّة بأنّها الجملة التي صدرها اسم.

-الجملة الصغرى والكبرى:

تنقسم الجملة من حيث تركيبها إلى جملة كبرى وصغرى، وإلى جملة لا توصف بكبرى ولا بصغرى، وهي التي يسمّيها بعضهم بالجملة البسيطة، فالجملة الكبرى هي الاسميّة التي خبرها جملة نحو: (محمّد سافر أخوه)، أمّا الجملة الصغرى فهي المبنية على المبتدأ نحو: (محمّد سافر)⁽²⁾.

وبالتنظر في هذين التعريفين نجد أنّ الجملة الكبرى تتميز عن الصغرى بشيئين هما:

1 الجملة الكبرى يكون المسند إليه فيها دائماً مبتدأ، بخلاف الجملة الصغرى، فقد يكون كذلك، وقد يكون فاعلاً، وبالتالي فإنّ الجملة الكبرى لا تكون إلّا جملة اسميّة.

2 الجملة الكبرى يكون المسند فيها جملة -ولا بدّ-، سواء كان جملة اسميّة أم فعلية، بخلاف الصغرى التي يكون المسند فيها مفرداً (فعالاً أو اسماً).

ويرى السامرائي "أنّ الجملة قد تكون صغرى وكبرى باعتبارين، وذلك نحو قولنا: (محمّد أبوه غلامه مسافر)، فجملة (غلامه مسافر) صغرى لا غير، وأمّا جملة (أبوه غلامه مسافر) كبرى باعتبار (غلامه مسافر) وصغرى باعتبار جملة الكلام"⁽³⁾؛ أي باعتبار المسند إليه (محمّد) الذي هو محور الكلام كما يقول الوظيفيون.

فنخلص من هذا التفصيل الذي ذكره السامرائي أنّ الجملة الكبرى يكون الإسناد فيها كالاتي:

- (مسند إليه)، ولا يكون إلّا مبتدأ + (مسند)، ويكون جملة فعلية أو اسمية = جملة كبرى.

أمّا الجملة الصغرى فتتكون من:

(1) ينظر مهدي المخزومي، في النحو العربي نقد وتوجيه، ص 39.

(2) ينظر السامرائي، الجملة العربيّة تأليفها وأقسامها، ص 168.

(3) المصدر نفسه، ص 169.

- (مسند إليه)، ويكون مبتدأ، أو فاعلا + (مسند) ويكون مفردا، اسما أو فعلا = جملة صغرى.

- الجملة الخبرية والإنشائية:

عرّف السّامرائيّ الجملة الخبرية بأنّها "الجملة المحتملة للتّصديق والتّكذيب في ذاتها بغضّ النّظر عن قائلها

والجملة الإنشائية هي التي لا تحمل الصّدق أو الكذب"⁽¹⁾.

وهذا التعريف للسّامرائيّ مأخوذ من اصطلاح علماء البلاغة في التّفريق بين الكلام الإنشائي والخبري

فيقولون: الكلام الخبري هو ما صحّ أن يوصف قائله بالصّدق والكذب، مثل قولنا: (خالدٌ مسافرٌ) و(شربتُ البحرَ)، والكلام الإنشائيّ هو ما لا يصحّ أن يوصف قائله بالصّدق والكذب كقولك: (اضربْ)، (لا تسرقْ).

ويستطرد السّامرائيّ الحديث عن مسألة الخبر والإنشاء فيقول: "والإنشاء في عرف البلاغيّين ينقسم إلى

طلبيّ وغير طلبيّ، فالطلبيّ هو ما يستدعي مطلوبا كالأمر، والنّهي، والاستفهام، وغير الطلبيّ هو ما لا يستدعي مطلوبا كصيغ العقود، وألغاظ القسم، والرّجاء ونحوها"⁽²⁾.

والجملة الإنشائية هي كذلك خاضعة لهذا التّقسيم فنقول: (جملة طلبية، وغير طلبية).

- الجمل التي لها محلّ من الإعراب والجمل التي ليس لها محلّ:

هذا هو التّقسيم الرّابع والأخير للجمل الذي مشى عليه السّامرائيّ في دراسته للجملة العربيّة، وهو

تقسيمٌ أمّلته الصّناعة الإعرابية، مبناه قائمٌ عند التّحويين على إمكانية حلول المفرد محلّ الجملة أو لا، فإنّ أمكن حلول المفرد محلّها كان لها محلّ من الإعراب، وإلّا لم يكن لها محلّ من الإعراب⁽³⁾.

فقولك مثلا: (محمّدٌ يقومُ)، جملة (يقوم) لها محلّ من الإعراب وهو الرّفْع؛ لأنّها خبر يمكن تقديرها بالمفرد

فتقول: محمّدٌ قائمٌ، وكذلك (رأيتُ أباك ينطلقُ)؛ لأنّها يمكن تقديرها بقولنا (منطلقًا)، أمّا جملة (ينطلقُ محمّدٌ)

فلا محلّ لها من الإعراب، لأنّه لا يمكن تقديرها بالمفرد.

⁽¹⁾ فاضل السّامرائيّ، الجملة العربيّة أقسامها وشروطها، ص 170.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 170.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 184.

فهذا هو الأساس لتقسيم الجمل عند النحاة في هذا الباب، مع تسليمهم "أنه لا ينطبق أحيانا على بعض التراكيب النحوية، كجملة خبر ضمير الشأن في: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ)، وكأخبار أفعال المقاربة والرجاء والشروع، نحو: (كَادَ زَيْدٌ سَيَمُوتُ)، و(جَعَلَ يَكْتُبُ)، فإنه لا يقال: كان زيدٌ ميتا، ولا جعل كاتباً..."⁽¹⁾ ولكن النحاة يتأولون ما ورد من ذلك على طريقتهم في التعامل مع الشواهد القليلة، ولذلك قال السامرائي: "ولن يعجز النحاة التأويل إذا أرادوا"⁽²⁾، وإن كنا لا نرى مسوغا لارتكاب مثل تلك التأويلات والتقديرات المتعسفة، بل يجب الاعتراف بأن هناك تعابير خارجة عن هذا النمط المعهود.

والجمل التي لها محل من الإعراب، والتي ليست لها محل كثيرة، والكلام عنها يطول، ولا يكفي هذا المقام لبسطها، وكما أن في التعرض لها تغليباً لجانب المبنى على المعنى، وليس ذلك مبتغانا في هذه الدراسة، التي قامت على أساس من المزاوجة بين المبنى والمعنى، بل على تقديم المعنى على المبنى كما هو نهج السامرائي، لا سيما وأن دراسة الجملة من حيث المبنى قد حظيت بالشيء الكثير، ولذلك سننتقل إلى الحديث عن بعض العناصر الدلالية التي اقتطفتها من كتب السامرائي، والتي أزعجنا أنها من صميم هذا البحث وطبيعته.

1-3-4 دلالة الجملة العربية:

يقسم السامرائي الجملة العربية من حيث دلالتها* العامة إلى قسمين: جملة ذات دلالة قطعية واحتمالية وجملة ذات دلالة ظاهرة وباطنة.

- الدلالة القطعية والاحتمالية:

والمقصود بالدلالة القطعية "أن الجملة تدل على معنى واحد، وتسمى أيضا الدلالة النصية، وأما الجملة ذات الدلالة الاحتمالية فهي التي تحمل أكثر من معنى"⁽³⁾.
وضرب السامرائي لهما أمثلة عديدة منها:

(1) فاضل السامرائي، الجملة العربية أقسامها، ص 185.

(2) المصدر نفسه، ص 185.

* قلت دلالتها بالكسرة، بناء على جواز إضافة حيث إلى المفرد، وهذا مذهب الكسائي-رحمه الله-.

(3) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج1، ص 17.

- تقول: "اشترت قَدَحَ ماءٍ) بالإضافة، وتقول: (اشترت قَدَحًا ماءً)، فالجملة الأولى تعبير احتماليّ لأَنَّها تحتمل أَنَّك اشترت ماءً مقدار قَدَح، وتحتمل أَنَّك اشترت القَدَح؛ أي الإِناء، أمّا الجملة الثانية فدلالتهَا قطعِيّة، لأنَّها لا تحتمل إِلَّا أَنَّك اشترت ماءً مقدار قَدَح"⁽¹⁾.

وسرّ ذلك أنّ التّمييز يرفع الإبهام في الكلام السّابق ويحدّد الدّلالة، ونظير ذلك قولك: (اشترتُ عشرينَ قلمًا)، ف(قلمًا) تمييز رفع الإبهام الموجود في (عشرين) بعد أن كانت محتملة الدّلالة على معان كثيرة، كذلك (ماء) هاهنا، على عكس الإضافة التي وسّعت المعنى.

- وتقول: (الذي يدخلُ الدّارَ لَهُ جائزةٌ)، و(الذي يَدْخُلُ الدّارَ فله جائزةٌ)، فالجملة الأولى ذات دلالة احتمالية؛ لأنَّها "تحتمل أَنَّك تعني بالذي يدخل الدّار شخصًا معروفًا، وأنّ الجائزة ليست مترتبة على دخول الدّار بل هو مستحقّها قبل ذلك، كما تحتمل أن يكون الاسم الموصول هنا مشبّهًا بالشرط، فالجائزة مترتبة على دخول الدّار ترتّب المشروط على الشرط، وأمّا الجملة الثانية فذات دلالة قطعِيّة؛ لأنَّها لا تحتمل إِلَّا المعنى الثاني"⁽²⁾، لوجود فاء السّببية التي تربط بين الشرط وجوابه، ولذلك تحدّدت الدّلالة، والفاء تأتي في اللّغة سببية تقول: سها فسجد، وسرق فقطعت يده؛ يعني سجد لعلّة سهوه، و قُطعت يده لعلّة سرقة، لكن لو حذف الفاء لأصبح المعنى احتماليًا كما ذكر السّامرائي، وهو من الحذف الذي يوسّع المعنى.

- ونقول أيضًا: "(لا رجلَ في الدّار)، و(لا رجلَ في الدّار)، فالأولى نصّ في نفي الجنس، أمّا الثّانية فتحتمل نفس الجنس والوحدة"⁽³⁾، فعلى إرادة الجنس لا يجوز (لا رجلَ في الدّار بل رجلان)، وعلى تقدير إرادة الوحدة، يجوز (لا رجلَ في الدّار، بل رجلان).

وشبّيه به قولهم: (ما جاءني رجلٌ)، و(ما جاءني من رجلٍ)، فالتّعبير الأول يحتمل نفي الوحدة، كما يحتمل نفي الجنس على سبيل الاستغراق، بخلاف المثال الثّاني، فإنّه لا يحتمل إِلَّا نفي الجنس، وذلك لوجود (من) التي نقلت العموم من ظهوره إلى نصّيته على حدّ تعبير أهل الأصول.

(1) فاضل السّامرائي، معاني التّحو، ج1، ص 17.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 18.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص18.

- الدلالة الظاهرة والباطنة:

ونعني بالدلالة الظاهرة "المعنى الذي يعطيه ظاهر اللفظ مثل: (سافرَ محمدٌ) و(نام خالدٌ)، ونحو قوله تعالى: ﴿وَاحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ البقرة 275، وأما الدلالة الباطنة فهي الدلالة التي تؤدى عن طريق المجاز، والكنائيات، والملاحن، والإشارات، كقولهم: (بعيدةٌ مهوى القُرْطِ)، و(كثيرُ الرمادِ)، ومعنى: بعيدةٌ مهوى القُرْطِ: طويلة العنق⁽¹⁾، ومعنى كثير الرماد أنه رجلٌ مضيافٌ؛ لأن كثرة الرماد يدل على كثرة القرى والنزل، وهذا الضرب من الكلام هو ما أطلق عليه عبد القاهر الجرجاني: (معنى المعنى)⁽²⁾.

1-3-5 دلالة الجملة الاسميّة والفعلية:

عدل السامرائي من مصطلح الفعل والفاعل، والمبتدأ والخبر إلى مصطلح المسند والمسند إليه لتحديد دلالة الجملتين، لكونه أكثر دقة في نظره من الاصطلاح السابق، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنه أنأى عن الخلاف الموجود في هذه المسألة كما سيأتي بيان ذلك، فاهتدى إلى تأصيل دقيق بناه على هذه الفكرة -فكرة الإسناد- مفاده "أنّ الصّورة الأساسيّة للجملة التي مُسندها فعل أن يتقدّم الفعل على المسند إليه، كقولنا: (أقبل سعيدٌ)، ولا يتقدّم الفاعل أو بتعبير أدقّ (المسند إليه) على الفعل إلا لغرضٍ يقتضيه المقام"⁽³⁾.

وعلى القارئ أن يتأمل قوله: (بتعبير أدقّ) كأنه يروم بهذا الكلام الخروج من المسألة الخلاقية: هل الفاعل يتقدّم على الفعل أو لا؟

والصّورة الأساسيّة للجملة التي مُسندها اسم أن يتقدّم المسند إليه على المسند، أو بالتعبير الاصطلاحي: أن يتقدم المبتدأ على الخبر، ولا يتقدّم الخبر إلا لسبب يقتضيه المقام⁽⁴⁾.

والفرق بين هاتين الصّورتين في الدلالة كما يقرّر السامرائي؛ أعنى الجملة التي مسندها اسم، والجملة التي مسندها فعل "أنّ الجملة التي مسندها اسم تدلّ على الثبوت، والجملة التي مسندها فعل تدلّ على الحدوث"⁽⁵⁾

(1) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج1، ص 19.

(2) ينظر عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1375هـ، ص66.

(3) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج1، ص 15.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص 15.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص 16.

وتوضيح ذلك أنّك تقول مثلاً: (سعيدٌ متعلّمٌ)، و(متعلّمٌ سعيدٌ)، و(سعيدٌ مُطلَعٌ)، و(مطلَعٌ سعيدٌ)، فالوصف في الجمل السابقة ثابت للمسند إليه (سعيدٌ) لكونه اسماً، فإذا أردت الدّلالة على الحدوث جئت بالمسند فعلاً سواء تقدّم الفعل أم تأخّر، فتقول: يطلّع سعيدٌ، وسعيدٌ يطلّع، ويتعلّم سعيدٌ، وسعيدٌ يتعلّم. وبهذا التّفصل يتّضح لنا أنّ الجملة الاسمية لا تدلّ على الثبوت دائماً عند السّامرائي، وإنما تدلّ على الثبوت إذا كان المسند اسماً، أمّا إذا كان فعلاً نحو (سعيدٌ يطلّع) فإنّها تدلّ على الحدوث مثل الجملة الفعلية (يطلّع سعيدٌ).

وقلت عند السّامرائي احترازاً من قول جماعة من العلماء، وفي مقدّماتهم مهدي المخزومي الذي ذهب إلى أنّ الجملة الاسميّة هي التي يكون المسند فيها اسماً دائماً، والجملة الفعلية هي التي يكون المسند فيها فعلاً، سواءً تقدّم على الفاعل أم تأخّر، فالاسم في نحو قولنا: (زيدٌ يقومُ) فاعل وليس مبتدأ، وعلى هذا الأساس تكون الجملة الاسمية عند المخزومي تدلّ على الثبوت دائماً، والفعلية تدلّ على الحدوث دائماً⁽¹⁾.

وأصلُ جذور هذا الاختلاف يعودُ إلى المسألة الخلافية المطروحة بين المدرستين البصرة والكوفة حول تقديم الفاعل على الفعل، هل يجوز تقديمه على فعله أو لا؟ فالبصريّون لم يميزوا ذلك، وإذا جاء مقدّماً فهو مبتدأ وليس فاعلاً، والكوفيّون أجازوا ذلك، وهذا الذي رجّحه مهدي المخزومي، والأوّل هو الذي مشى عليه السّامرائي.

غير أنّي أقول: لو طرحنا هذه الاصطلاحات، ورجعنا إلى مصطلح (المسند والمسند إليه) الذي سار عليه السّامرائي في دراسته، لتبيّن لنا أنّ الخلاف بينهما شكليّ، لماذا؟ لأنّ كليهما اتّفقا على أنّ الجملة التي يكون فيها المسندُ اسماً تدلّ على الثبوت، والجملة التي يكون المسند فيها فعلاً تدلّ على الحدوث.

(1) ينظر مهدي المخزومي، في التحو العربي نقد وتوجيه، ص 41-42.

1-3-6 دلالة الجملة في التعبير القرآني:

وهذا العنصر نضيفه استكمالاً لدراسة الجملة عند السامرائي، نقف من ورائه على روائع الاستعمال القرآني للجملة، وقيمتها البلاغية في مختلف السياقات القرآنية، وذلك من خلال تحليلنا لبعض النماذج التي قدّمها السامرائي في دراسته البيانية للقرآن الكريم، والتي أجاد فيها السامرائي وأبدع، وبلغ بالنحو وعلوم اللغة في هذا الفنّ كلّ مبلغ، وكان ذلك من خلال توظيفه لهذه العلوم في دراسة النظم القرآني، والكشف عن أسرارها ونكت بيانها، وفيما يلي طائفة من أروع تلك الدلالات والمعاني للجملة العربية في آيات التنزيل القرآني، نقتطفها من كتابه التعبير القرآني:

- قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾﴾ البقرة 14.

فلاحظ أنه "قد فرّق بين قولهم للمؤمنين، وقولهم لأصحابهم، فقد خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية الدالة على الحدوث (آمنّا)، وخاطبوا جماعتهم بالجملة الاسمية المؤكدة الدالة على الثبوت والدوام: (إنّا معكم)، ولم يُسوّوا بينهما"⁽¹⁾.

وذلك أنّ المنافقين يُظنون الكفر، ويظهرون الإيمان، فالكفر وصف ثابت لهم، ولهذا ناسب أن يجيء بالصيغة الاسمية الدالة على الثبوت حالة خلوّهم وانصرافهم إلى شياطينهم، المناسبة لبيان حقيقة أمرهم، وأمّا الإيمان فهم ليسوا منه في شيء، بل هو شيء حادث يدعونه، ولذلك جاء بالجملة الفعلية الدالة على الحدوث دلالةً عليه، فأتى في كلّ مقام بما يناسبه.

- ومن الأمثلة أيضاً قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَّيِّبُهَا الْكَافِرُونَ ﴿١﴾ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ﴿٤﴾﴾ الكافرون: 1-4، فأنت ترى أنّ الرسول نفى عبادة الأصنام عن نفسه بالجملتين الفعلية والاسمية (لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ) و(وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ)

(1) فاضل صالح السامرائي، التعبير القرآني، دار عمار، الأردن، ط6، 2009، ص 26.

ومعنى ذلك كما ذكر السامرائي أنّه نفى عبادة الأصنام عن نفسه في الحالتين الثابتة والمتجددة في جميع الأزمنة وهذا غاية الكمال⁽¹⁾.

وتوضيح ذلك أنّه "لو اقتصر على الفعل لقليل: إنّ هذا أمر حادث قد يزول، ولو اقتصر على الاسم لقليل: صحيح أنّ هذه صفة ثابتة، ولكن ليس معناه أنّه مستمرّ على هذا الوصف لا يفارقه، فإنّ الوصف قد يفارق صاحبه أحياناً، فالحليم قد يغضب ويعاقب، والجواد قد يأتيه وقت لا يوجد فيه، إذ ليس هو في حالة جود مستمرّ لا ينقطع"⁽²⁾، فلئلا يظنّ ذلك بالنبيّ صلى الله عليه وسلم أعلن براءته من معبوداتهم بالصّيغتين الفعلية والاسمية*، الصيغة الفعلية الدالة على التجدد، والصيغة الاسمية الدالة على الثبوت.

- ومن جميل الاستعمال القرآني للجملة الفعلية، أنّه يستعمل في سياق الإنفاق الفعل (ينفق)، نحو قوله: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَاهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^(٣٧) البقرة 174، وقوله: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾^(٣٨) البقرة 03، وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالصَّرَّاءِ﴾ سورة آل عمران 134، وغيرها من الآيات.

وسرّ ذلك أنّ "الإنفاق أمر يتكرّر ويحدث باستمرار، فلذلك ناسب أن يعبر عنه بالجملة الفعلية (ينفقون) الدالة على الحدوث"⁽³⁾، ولم يرد بالصورة الاسمية إلا في موضع واحد كما ذكر السامرائي، وهي قوله تعالى: ﴿الصّٰدِقِیْنَ وَالصّٰدِقِیْنَ وَالْقٰنِتِیْنَ وَالْمُنْفِقِیْنَ وَالْمُسْتَغْفِرِیْنَ بِالْأَسْحَارِ﴾^(٣٩) سورة آل عمران 17، وهي في سياق أوصاف المؤمنين الثابتة⁽⁴⁾، فلذلك ناسب أن يعبر عنها بالاسم الذي يدلّ على الثبوت.

(1) ينظر فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص 28.

(2) المصدر نفسه، ص 28.

* وهذا الذي أسماه السامرائي في كتابه الجملة والمعنى (الاحتياط للمعنى)؛ وهي طريقة تتبعها العرب إذا أرادت تثبيت معنى من المعاني وتمكينه في نفس المخاطب، حتى لا يقع في الوهم، أو ينصرف ذهنه إلى معنى آخر، أو أن يفوت عليه شيء من المعنى، ومن بين الطرائق أيضاً التي اتبعتها: الإعراب، والتوكيد، والبدل... ينظر السامرائي، الجملة والمعنى، ص ص 142، 156.

(3) المصدر نفسه، ص 29.

(4) ينظر المصدر نفسه، ص 29.

- ومن بدائع التعبير الفني في هذا الباب قوله تعالى: ﴿ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ ﴾ (٢٤) إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ ﴿٥٥﴾ الذاريات 24-25.

ففرق الله عز وجل بين السلامين، فجعل الأول بالنصب، والثاني بالرفع، ولم يسوّ بينهما، ما هي النكتة البلاغية وراء ذلك؟

يقول السامرائي: "إنّ قوله: (سلامًا) بالنصب تقديره: نسلم سلامًا؛ أي بتقدير فعل، وقوله (سلام) بالرفع تقديره (سلامٌ عليكم)؛ أي بتقدير اسمية الجملة، والاسم أثبت وأقوى من الفعل، فدلّ على أنّ إبراهيم عليه السلام حيّ الملائكة بتحية خيرة من تحيتهم" (1).

فإبراهيم عليه السلام لما أراد أن يردّ عليهم بالأحسن، عدل من الجملة الفعلية إلى الجملة الاسمية الدالة على الدوام والاستمرار، وفي هذا الإشارة إلى قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا ﴾ (٨٦) النساء 86.

- ومن أطف ما جاء في هذا الباب في التعبير بالجملة الفعلية والجملة الاسمية، وكذلك الفعل والاسم، ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ ﴾ (٣٣) الأنفال 33، فقد أتى في صدر الآية بالجملة الفعلية (ليعذبهم)، وجاء بعده بالاسم (معذبهم) وذلك أنّه جعل الاستغفار مانعًا ثابتًا من العذاب، بخلاف بقاء الرسول صلّى الله عليه وسلّم بينهم فإنّه؛ أي العذاب موقوتٌ ببقائه بينهم، فذكر الحالة الثابتة بالصيغة الاسمية، والحالة الموقوتة بالصيغة الفعلية (2)، بينما انظر في سورة القصص: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ ﴾ (٥٩) القصص 59، فالظلم إذا كان ثابتًا يكون سببًا في إهلاك الأمم، فجاء معه بالصيغة الاسمية الدالة على الثبات (3)، ومعنى هذا الكلام أنّ بقاء الرسول صلّى الله عليه وسلّم

(1) فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص 32.

(2) ينظر المصدر نفسه، ص 25.

(3) ينظر المصدر نفسه، ص 25.

يمنع العذاب مدة بقاءه بينهم، فإن خرج استحقوا العذاب، فهو إذن حالة غير ثابتة، فناسب أن يأتي معه بالجملة الفعلية (ليُعَذَّبَهُمْ)، بينما تأمل قوله: (وما كان الله مُعَذِّبَهُمْ)؛ أي على وجه الدوام، كما يدل الاسم (مُعَذِّبَهُمْ) ثم تأمل أنه قال (وهم يَسْتَغْفِرُونَ)، بالجملة المسند فيما فعلا، وما قال: (مُسْتَغْفِرُونَ)؛ ومعنى هذا وإن لم يكن الاستغفار صفة ثابتة فيهم، فإن ربنا عز وجل سيرفع عنهم العذاب دائما، فانظر إلى رحمة ربنا بعباده*.

ثم لاحظ الآية الثانية، ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ ﴿٥٩﴾﴾ القصص 59، عبر بالجملة الاسمية التي مسندها اسم الذي يدل على الثبوت، وما قال (يظلمون)، ومعنى ذلك أن ربنا لا يهلك القرى إلا إذا كان الظلم صفة ثابتة فيهم، وهذا من حلمه سبحانه بعباده، فلا يعجل لهم بالعقوبة، كما جاء في الحديث: "إن الله ليملي للظالم حتى إذا أخذه لم يفلته".

فتأمل دلالة الجملة الفعلية والاسمية في النظم القرآني، كيف يستعمل القرآن الألفاظ والكلمات استعمالا مناسبا للأحداث.

والأمثلة في هذا الباب كثيرة.

* هناك كلام جميل لابن عباس رضي الله عنه حول هذه الآية الكريمة ذكره الحافظ ابن كثير في تفسيره: "إن الله جعل في هذه الأمة أمانين، لا يزالون معصومين مجارين من قوارع العذاب ما داما بين أظهرهم، فأمان قبضه الله إليه، وأمان بقي فيكم، قوله: (وما كان الله ليُعَذِّبَهُمْ وأنت فيهم وما كان الله مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ)"، عماد الدين إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: محمود بن الجميل، دار الإمام مالك، الجزائر، ط3، ج2، ص457.

1-4 انفراداته النّحوية:

لقد كان للسّامرائي العديد من الآراء والتّفسيرات النّحوية التي انفرد بها عن النّحاة، والتي كانت مميزةً وسميّةً على شخصيّته المبدعة، وعقليته الفدّة، وتقدّمه في الصّناعة النّحوية، ومن جملة تلك الآراء نذكر:

* زيادة التّوكيد بضمير الفصل:

يرى جماعة من النّحاة أنّ ضمير الفصل قد يُؤتى به للدّلالة على الاختصاص والقصر علاوةً على الإعلام بأنّ ما بعده خبر لا تابع، كما هو مذهب أكثر النّحاة، جاء في الإيضاح: "وأما توسّط ضمير الفصل بين الخبر وبين المسند إليه، فللتخصّص به كقولك: زيدٌ هو المنطلق، أو هو أفضلٌ من عمرو، أو هو خيرٌ منه، أو هو يذهب" (1).

وجاء أيضاً في التّفسير الكبير للرازي، في إفادة ضمير الفصل الحصر: "لو قلت: الإنسان ضاحكٌ، فهذا لا يفيد أنّ الضّاحكيّة لا تحصل إلّا في الإنسان، أمّا لو قلت: الإنسان هو الضّاحكٌ، فهذا يفيد أنّ الضّاحكيّة لا تحصل إلّا في الإنسان" (2).

والسّامرائي لم يكن ليخالف هذا الذي ذكره، من أنّ ضمير الفصل يفيد القصر، وإتّما فصلّ تفصيلاً دقيقاً في هذه المسألة، لاسيما في بعض التّراكيب المتشابهة، كدقّته التي عرفناها في منهجه الذي يتقصّى البحث في الفروقات الدّلالية بين الأساليب النّحوية، وهذا الذي كان هنا، فقد علّق على قول الرازي السّابق، فقال ما نصّه: "وأرى أنّ هذا ليس دليلاً، فقد يُقال إنّ التّخصيص جاء من التّعريف، لا من ضمير الفصل، وإتّما جاء الضّمير لتوكيد التّخصيص الموجود" (3).

(1) جلال الدّين الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تح: لجنة من أساتذة الأزهر، مطبعة السّنة المحمدية، مصر (د، ت)، ج 1، ص 52.

(2) محمّد بن عمر فخر الدّين الرازي، التّفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنّشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1981، ج 2، ص 38.

(3) فاضل السّامرائي، معاني النّحو، ج 1، ص 49.

ونرى أنّ ما ذهب إليه السامريون وجيه، وأنّ القصر مفهوم من تعريف المسند، بدليل أنّنا لو حذفنا الضمير لبقيت دلالة الحصر، وأهل البلاغة يذكرون: "أنّ تعريف المسند؛ أعني (الخبر) — (أل) قد يفيد الحصر والقصر، كقولك: (الشاعرُ البحتريّ) وقولك: (حاتمٌ هو الجوادُ)، فقد قصرت الشعر على البحتريّ، والجود على حاتم، فكأنّ ما عدا البحتريّ ليس بشاعر، وما عدا حاتم ليس بجواد" (1).

ومن الشواهد التي جاء بها القرآن، قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ سورة الإخلاص 2، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ البقرة 255، فقد دلّ التعريف على حصر الحياة فيه سبحانه جلّ وعلا لا حيّ سواه؛ لأنّ من سواه يموت، كذلك (الله الصّمَدُ)، دلّ على حصر الصّمديّة فيه سبحانه جلّ وعلا، كما أفاد التعريف الكمال أيضاً، لأنّ تعريف المسند ب(أل) قد يؤتى أحيانا للدلالة على الكمال، كقولك: (هذا الرّجلُ) و(هذا البطلُ)، أي الكامل في هذا الوصف، جاء في الكتاب: "إذا قلت: هذا الرّجلُ فقد يعني كماله" (2)، فهو سبحانه متّصف بالحياة الكاملة، والقيوميّة الكاملة، والصّمديّة، فهذه الأوصاف كلّها له حصراً وكاملاً.

فاستبان على هذا التفصيل أنّك لو قلت في -غير القرآن-: الله هو الصّمَدُ، لأفاد الضمير توكيد القصر المفهوم سابقاً لا غير، وهذا يؤكّد ما ذهب إليه السامريون، أمّا إذا أتى وحده فإنّه يفيد القصر والحالة هذه، ومن الشواهد التي ذكرها في هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ وَقُودُ النَّارِ﴾، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ﴾ البلد 19، فقد أفاد الضمير القصر، ولو حذف لكان القصر محتملاً (3).

وبهذه المناسبة أقول: هناك دلالة أخرى لضمير الفصل علاوةً على الدالّتين السابقتين، وهي دلالة التوكيد جاء في الكشف في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ البقرة 05

(1) ينظر فاضل السامري، معاني التحو، ج 1، ص 109.

(2) سيبويه، الكتاب، ج 2، ص 12.

(3) ينظر فاضل السامري، معاني التحو، ج 1، ص 49.

"(هم) ضمير فصل، وفائدته الدلالة على أنّ الوارد بعده خبر لا صفة، والتوكيد، وإيجاب أنّ فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره".⁽¹⁾

والمعاني الثلاثة قد ذكرها السامرائي في كتابه.

فائدة: ما الفرق في المعنى بين الجمل الآتية: (زيدٌ منطلقٌ)، و(زيدٌ هو منطلقٌ)، و(زيدٌ هو المنطلقُ)، و(هو زيدٌ منطلقٌ)؟

الجملة الأولى إخبار، والثانية فيها دلالة التخصيص، والثالثة فيها معنى توكيد التخصيص، والرابعة فيها معنى التّفخيم والتّعظيم، وهو المعروف عند النحاة بـ (ضمير الشّان).

* رأيه في تقديم الجارّ والمجرور والظرف:

جاء في الإتيان للسيوطي (ت911هـ): "كاد أهل البيان يُطبقون على أنّ تقديم المفعول يفيد الحصر سواء كان مفعولاً أو ظرفاً أو مجروراً، ولهذا قيل في قوله تعالى: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ)؛ معناه نَحْصَكُ بالعبادة والاستعانة"⁽²⁾.

وبحسبنا هنا في تقديم الظرف والجارّ والمجرور، هل يكون دائماً كذلك؟ أعني هل يفيد الحصر دائماً؟ أو هناك دلالات أخرى قد تتولّد عن هذا التّقديم، والجواب على ذلك عند السامرائي من وجهين:⁽³⁾

- تقديم ليس لغرض، وذلك كتقديمه إذا كان الاسم المبتدأ نكرة، نحو قولنا: في الدّارِ رجلٌ، فتقديم الخبر هنا واجب، وليس لأمر بلاغي، ولا يسأل عن الغرض من هذا التّقديم وهذا ليس موضع إشكال.

⁽¹⁾ محمود بن عمر الرّمحشري، الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: عادل أحمد وآخرون، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998، ج1، ص161.

⁽²⁾ جلال الدّين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط3، 1951، ج2، ص51.

⁽³⁾ ينظر فاضل السامرائي، معاني النحو، ج1، ص154.

- تقديمه لغرض، وذلك إذا كان المسند إليه معرفة، أو نكرة لها مسوغ*.

ففي هذه الحالة ينقل السامرائي أن أغلب النحاة يكادون يتفقون على أنه يفيد الحصر كما رأينا ذلك في قول السيوطي، فهل هذه الدلالة لازمة ودائمة في مثل هذا التركيب؟

رأى السامرائي أن دلالة الحصر ليست لازمة في مثل هذا التعبير، فقد يكون تقديمه لأمر آخر يقتضيه المقام، كقولك: (زيدٌ في الدار)، جواباً عن سؤال: (أين زيدٌ)، و(في الدار زيدٌ)، جواباً عن سؤال من في الدار فهذا ليس من باب الاختصاص أو غيره، ممّا ذكرناه، وإثماً قدمت الذي يعلمه المخاطب، وأخّرت الذي يجمله ففي الأولى يجمل مكان زيد فأخبرت به، وفي الثانية يعلم أنّ في الدار أحداً، ولكنه يجمل من فيها، فأخبرت بالذي يجمله، وابتدأت بما يعلم⁽¹⁾، وهذا التفصيل من السامرائي بناءً على أنّ الأصل في الأخبار أن تكون نكرة مجهولة حتى تحصل بموجبها فائدة عند المتلقي والمخاطب، بخلاف المبتدأ الذي يكون معرفة، لأنّ ذكر المجهول أوّل مرّة يورث السامع حيرةً تبعثه على عدم الإصغاء.

والتحقيق أنّ التقديم إنّما يكون للاهتمام والعناية بالمقدم، سواء كان لغرض الحصر أم لغيره، قال الإمام عبد القاهر: "واعلم أنّا لم نجدهم اعتمدوا فيه شيئاً يجري مجرى الأصل غير العناية والاهتمام، قال صاحب الكتاب وهو يذكر الفاعل والمفعول: كأهمّ يقدمون الذي بيانه أهمّ لهم، وهم بشأنه أعنى، وإن كانا جميعاً يُهمّانهم ويعنيانهم"⁽²⁾.

* الأصل في المبتدأ أن يكون معرفة، وقد يكون نكرة، لكن بشرط أن تفيد، وتحصل الفائدة بأمر كثيرة ذكرها النحاة، تعرف بمسوغات الابتداء منها: أن يتقدم الخبر عليها، وهو ظرف أو جار ومجرور، وأن يتقدم على النكرة استفهام، أو نفي، وأن توصف، وأن تكون عاملة، أو مضافة، وأن تكون شرطاً، أو عامّة، أو جواباً لسؤال، أو دعاء، أو تجميـء مصغرة، أو أن يكون فيها معنى التعجب، أو تقع بعد لولا، أو تقع بعد فاء الجزاء، أو تدخل على النكرة لام ابتداء..... ينظر ابن عقيل، شرح الألفية، ج1، ص ص 216، 219.

(1) ينظر فاضل السامرائي، معاني النحو، ج1، ص 156.

(2) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 107، وسيبويه، الكتاب، ج1، ص 34.

* ردّه على النّحاة في أنّ المفعول يحذف لأجل فواصل الآيات:

يذكر النّحاة أنّ "المفعول قد يحذف لتناسب الفواصل، كقوله تعالى: ﴿ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى ﴾ (1).

علّق السّامرائي على هذا الكلام بقوله: "غير أنّي أرى لهذا الحذف غرضًا بديعًا، وسرًا لطيفًا علاوة على ما ذكره، وهو أنّ الحذف هاهنا للإكرام والتّعظيم، وذلك أنّه تعالى لم يرد أن يواجهه بالقلبي، فيقول: ما قلاك وإتّما اكتفى بالمفعول السّابق إكرامًا لرسول الله من أن يناله الفعل" (2).

ويشهد لصحّة ما ذكره السّامرائي وجود كاف الخطاب في الأوّل؛ أي في لفظ التّوديع، لأنّ التّوديع يُشعّرُ بالوفاء والودّ، فهو مناسب في المواجهة بكاف الخطاب، بخلاف القلبي الذي هو البغض؛ إذ لو أتى معه بكاف (المفعول) لكان في المواجهة من الثّقل والشّدّة ما لا يخفى، فلذلك حذفها تنويهاً بقدر الرّسول، وإكراماً له، وإمعاناً في إبعاد قصده صلّى الله عليه وسلم بشيء من هذا المعنى.

وظاهر كلام السّامرائي السّابق أنّ هذا التّفسير من لدنه، وأنّه لم يُسبق إليه، وهو كذلك - في ظنّي -، فلقد رجعت إلى تفاسير القدامى - خاصّة اللّغوية -، كالكشاف، والبحر، والمحزّر الوجيز وغيرها، فلم أجد من ذكر هذا المعنى، سوى قولهم: بأنّ هذا الحذف إمّا هو لأجل الاختصار، لدلالة الأوّل عليه، وتناسب فواصل الآيات (3).

أمّا بالنّسبة للتّفاسير الحديثة، فقد وقفت على هذا المعنى في بعض تلك التّفاسير؛ وأعني بهذه البعضية ما جاء في تفسير (الأضواء) للشيخ محمّد الأمين الشنقيطي، فقد أشار إلى المعنى الذي ذكره السّامرائي نفسه بعد أن ذكر أقوال المفسّرين السّابقة - أعني قولهم -: "إنّ الحذف في الآية إمّا هو لأجل الاختصار"، أو "الحذف لأجل

(1) فاضل السّامرائي، معاني النّحو، ج2، ص 93.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص93.

(3) ينظر الرّمحشري، الكشاف، ج6، ص 391، وينظر محمّد بن يوسف أبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط، تح: عليّ محمّد معوض، وعادل أحمد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ج8، ص 481.

تناسب فواصل الآيات"، قال ما نصّه: "والذي يظهر من لطيف الخطاب، ورقيق الإناس، ومداخل اللّطف أنّ الموادعة تشعر بالوفاء والودّ، فأبرزت فيها كاف الخطاب؛ أي لم تتأتّ موادعتك وأنت الحبيب والمصطفى المقرب أمّا القلي ففهيها معنى البغض، فلم يناسب إبرازها إمعانا في إبعاد قصده صلّى الله عليه وسلم بشيء من هذا المعنى كما تقول لعزير عليك: لقد أكرمتك وما أهنت، لقد قرّبتك وما أبعدت، كراهية أن تنطق بإهانتته، أو كراهيته، أو تصرّح بها في حقه"⁽¹⁾.

ولا ندري هل السّامرائي اقتبس منه أو استنبطه من لدن نفسه؟ إذ ظاهر كلامه أنّه من اجتهاده، وهذا الأخير هو الخلق بمقامه ومنزلته، إذ لو أخذه من غيره لكان الإنصاف والأمانة العلميّة يفرضان عليه أن يشير إلى صاحبه، فعدم الإشارة إلى ذلك تجعلنا نقول: إنّ هذا التّفسير هو من اجتهادات السّامرائي واختياراته، ولا مانع من أن يلتقي عالمان أو أكثر على رأي واحد كما لا يخفى.

وفي هذا دليل على مقام الرّسول، وسموّ منزلته عند الله عزّ وجلّ، كما أنّ في هذا إشارةً خفيّةً وتعليم من الله لعباده حسن الأدب مع نبيّه، وأن يراعوا حرمة ومكانته التي أعطاها الله له، كما قال تعالى: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾ *سورة التّور63.

– تفسيره لأداة التّحذير (إِيَّاكَ):

يرى السّامرائي أنّ (إِيَّاكَ) في باب التّحذير كناية عن المنع والتّحذير والتّبعيد عن الشّيء، معناها باعد أو احذر⁽²⁾، بل ويرى أنّ عدّها اسم فعل فيه وجاهة وصحّة، قال في كتابه معاني التّحو: "ولو قال قائل: هي اسم

(1) محمّد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تح: أبو حفص عمر المكاوي، المكتبة التّوفيقية، مصر، 2011، ج9، ص 148.

* قال ابن عباس: "كانوا يقولون: يا محمّد، يا أبا القاسم، فنهاهم الله عن ذلك إعظاما لنبيّه—عليه الصّلاة والسلام، قال فقالوا: يا نبيّ الله، يا رسول الله... ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج3، ص448.
(2) ينظر فاضل السّامرائي، معاني التّحو، ج 2، ص 107.

فعل بمعنى (باعد)، أو (احذر) ونحو ذلك ، كما قالوا في (دونك)؛ بمعنى (حُدْ)، و (رويد زيد)؛ بمعنى أمهله و(عليك) بمعنى (الزم)، و(إليك) بمعنى تنحّ، لكان في قوله وجاهة⁽¹⁾، ومعنى هذا الكلام أنّنا لا نكثر بما يقوله النّحاة في هذا الباب من أنّ التّحذير إذا كان بـ(إيّاك) فالحذف واجب، ويتكلّفون لذلك تقديراتٍ وتأويلاتٍ متعسّفة لا زمام لها ولا خطام، فيقولون مثلاً: (إيّاك أن تفعل كذا) منصوب بـأحدّر، أو باعد، ولم هذا التّقدير والمعنى مفهوم من (إيّاك) كما قال السّامرائي؟

وبناءً على هذا ألا يصحّ أن يظهر الفعل ونقول: أحدّرك من هذا الأمر، وأحدّرك العقوق والظلم، قال السّامرائي: "إنّه يصحّ أن تقول: أحدّرك من هذا الأمر، وإيّاك من هذا الأمر، قال تعالى: ﴿يَعْظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ ﴿٧﴾ التّور 17، فذكر فعل التّحذير (يَعْظُ)، ولو حذفه لكان القول: إيّاكم أن تعودوا لمثله أبداً، وقال: ﴿إِنِّي أَعْظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ ﴿٦٦﴾ هود46، فذكر فعل التّحذير ولو حذفه لقال: إيّاك أن تكون من الجاهلين⁽²⁾.

فهذه كلّها من أساليب التّحذير التي ادّعى النّحاة فيها حذف الفعل، وقد ذكر الفعل معها فكيف يفسّر قول النّحاة بوجوب الحذف، مع أنّ الذّكر واردٌ في القرآن الكريم وغيره؟

وهكذا خلص السّامرائي إلى تفصيل دقيق لم يذكره النّحاة، وهو أنّ هناك فرقاً بين قولنا: (أحدّرك من الكذب)، و(إيّاك من الكذب)، فالأول تحذير بالفعل، والثاني تحذير بالاسم أو بالكناية بـ(إيّاك) التي قامت مقام التّحذير، ولا يصحّ التّقدير فتقول: أحدّرك إيّاك أن تفعل، فتكون (إيّاك) والحالة هذه ليست تحذيراً، وإنّما هي بدل من ضمير الخطاب على رأي الجمهور، أو توكيداً له على رأي آخرين⁽³⁾.

(1) فاضل السّامرائي، معاني التّحو، ج 2، ص 107.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 107.

(3) ينظر المصدر نفسه، ج 2، ص 109.

فأنت على هذا التفصيل إذا أردت التحذير بالاسم نيابة عن الفعل، حذفت الفعل ولم تذكره، وإذا أردت التحذير بالفعل ذكرت الفعل، وخرج الاسم عن كونه للتحذير، وهنا سؤال أثير تأسياً بنهج السامرائي الذي عوّدنا على البحث في أدنى الفروقات الدلالية بين الأساليب النحوية وهو: هل هناك فرق بين الأسلوبين في الدلالة؛ أعني هل دلالة التحذير بـ (إِيَّاكَ) هي نفسها بصيغة الفعل؟

يجيبنا عن ذلك السامرائي فيقول: "إن التحذير بـ (إِيَّا) هو منع عام بصيغة التباعد المطلق، في حين أنّ التحذير بالفعل مقيد بمعنى ذلك الفعل، فقولك: احذر، مقيد بمعنى فعل التحذير، وأنهاك مراداً به معنى النهي وهكذا"⁽¹⁾.

وخلاصة الأمر في هذا الباب أنّ لك أن تقول: إِيَّاكَ أن تفعل، وأحذرك أن تفعل، واحذّر أن تفعل وأحذرك إِيَّاكَ أن تفعل، فكلّ ذلك جائز، ولكلّ قصد ومعنى، فإذا ذكرت (إِيَّاكَ) وحده كان مفيداً للتحذير بنفسه، وإذا ذكرت أيّ فعل معه كان التحذير بذلك الفعل لا بـ(إِيَّاكَ)، وهذا تفصيل لم نعهده إلا عند السامرائي.

* رأيه في باب التنازع:

ورد عن العرب قولهم: (حضر واستمع خالد)، و(أعظمت وأكرمت عليّاً)، ونحوه: (أكرمت وأكرمتُ سالمًا)... وهذا ما يسمّيه النحويّون: (باب التنازع)، وهو: "عبارة عن توجه عاملين إلى معمول واحد، فمثلاً قولك: ضربت وأكرمتُ زيداً، فكلّ من ضربت وأكرمت يطلب زيدا بالمفعولية"⁽²⁾، ولا خلاف بين البصريين والكوفيّين في أنّه يجوز إعمال كلّ واحد من العاملين في ذلك الاسم الظاهر، ولكن اختلفوا في الأولى منهما، فذهب البصريّون إلى أنّ الثاني أولى به لقربه منه، وذهب الكوفيّون إلى أنّ الأول أولى به لتقدمه⁽³⁾.

(1) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج2، ص 110.

(2) ابن عقيل، شرح الألفية، ص ص 545-547.

(3) ينظر المصدر نفسه، ج1، 548.

ولقد كان للسّامرائي موقف بارز اتجاه قضية التنازع كغيره من المواقف الأخرى، عرض فيه رأيا غير معتاد وتفسيرا غير مسبوق؛ حيث أعرض صفحا عن ذلك الخلاف الشكلي الذي دار بين النّحاة، ونظر إلى القضية من زاوية المعنى، قال في كتابه معاني النّحو: "إننا لا نعتقد أنّ تعبيرها هنا أولى من تعبير، وإنما هو بحسب القصد والمعنى، والرّاجح فيما نرى أنّه ينبغي أن ينظر إلى هذا الأسلوب في ضوء قاعدتين:(1)

- ما أعملته في الاسم الظاهر أهمّ عندك ممّا أعملته في ضميره، لأنّ الاسم الظاهر أقوى من الضمير.

- ما ذكرته وصرّحت به أهمّ ممّا حذفته.

وإيضاح ذلك أنّك تقول: (أغضبتُ وأهنتُ سعيدًا)، و(أغضبتُ وأهنته سعيدًا)، والفرق بينهما: أنّ الاهتمام في التعبير الأوّل بالإهانة، ولذا جعلت لها الاسم، وحذفت مفعول الأوّل، وأمّا قولك: أغضبتُ وأهنته سعيدًا، فإنّ الاهتمام فيه بالإغضاب، لأنّك أعملته في الاسم الظاهر، وأمّا الإهانة فقد أعملته في ضميره، والاسم الظاهر أقوى من الضمير(2).

ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿آتُونِي أَفْوَغَ عَلَيْهِ قَطْرًا﴾ (الكهف 96، فإنّ الاهتمام بالإفراغ أكبر من الإيتاء، فإنّ القصد من الإيتاء بالقطر هو إفراغه، فأعمل الإفراغ في صريح اللفظ لأنّه هو المقصود، فجعل القطر معمولا للإفراغ، ولو جعله للأوّل لقال: آتوني أفرغه عليه قطرا(3).

والسّامرائي مبدع بهذا التفسير؛ إذ لم نعهده في مصادر النّحو القديمة، وحتىّ الحديثة، إلّا أنّنا نرى أنّ هذا التفسير الذي قدّمه السّامرائي هو تفسير لتلك الاعتبارات المنطقية والتمحلات الفلسفية التي توهمها النّحاة، والتي لم تكن لتكون مشكلة لو أنّ النّحاة كانوا يتهجون نوحا لغويا بعيدا عن المنهج الفلسفي الذي يجافي طبيعة اللّغة لأنّ اللّغة كما يقول المخزومي: "لا ترى مشكلة في اجتماع فعلين أو أكثر من فعلين، إذا دعت الحاجة إلى

(1) ينظر فاضل السّامرائي، معاني النّحو، ج 2، ص 146.

(2) ينظر المصدر نفسه، ج 2، ص 146.

(3) ينظر المصدر نفسه، ج 2، ص 146.

اجتماعهما، ولا ترى في تقديم الفاعل على الفعل محذورا، إذا كان تقديمه يحقّق غرضًا اقتضاه الكلام، وتطلبته ملابسات القول، وحال المخاطب" (1).

فالتفسير السابق للسّامرائي هو تفسير للقاعدة الفلسفيّة التي أصلها النّحاة في هذا الباب: «لا يجمع عاملان على معمول واحد» (2).

ونحن نقول: ليس بدعًا أن يجمع في جملة واحدة فعلاّن أو أكثر من فعليّن يسندان إلى فاعل واحد، فقد يكتفي الفاعل بإحداث فعل واحد، وقد يجمع بين فعليّن أو أكثر، كأن يجلس وينام ويستيقظ، ونحن نقول للنّحاة أيضا: أيّ ضيّر في تعدّد الفعل للفاعل الواحد؟ وأنتم أجزتم تعدّد الخبر، وهو مسند أيضا.

إذن فليس هناك تنازع بين فعليّن حين يليهما فاعل، وليس صحيحا أنّ المسند إليه أو الفاعل لأحدهما لا لكليهما، كيف ذاك والفعلاّن كلاهما له ومن فعله، فقولنا: (دخل وخرج زيد) جملة فعليّة فيها: فعلاّن، وفاعل واحد، وكان هذا الفاعل قد أحدث الفعلين جميعا.

* هل (ظنّ) تفيد اليقين؟

المعروف عند علماء النّحو واللّغة أنّ (ظنّ) تأتي للشكّ، -وهو الأصل-، وقد تأتي لليقين كقوله تعالى: ﴿وَرَأَى الْمَجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا﴾ (3)، قالوا فالظنّ هاهنا يقين، لأنّ ذلك الحين ليس حين شكّ (3)، فيكون (ظنّ) على هذا التّفصيل من الأضداد؛ وهو اللفظ الذي يحمل معنيين متضادّين والسؤال المطروح: ما موقف السّامرائي من قول الجمهور؟ وهل (ظنّ) تكون حقًا بمعنى أيقن؟

قال السّامرائي بعد أن ساق أقوال النّحاة واللّغويين في تفسير (ظنّ): "والذي يبدو لي أنّ إبقائها على معناها ما أمكن أولى، وما ذكر من معاني اليقين يمكن تأويله، فقوله تعالى مثلا: (قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا

(1) مهدي المخزومي، في النّحو العربي نقد وتوجيه، ص 161.

(2) المرجع نفسه، ص 162.

(3) ينظر ابن يعيش، شرح المفصل، ج 4، ص 323.

الله) البقرة 249، يمكن أن يكون معناه: الذين ظنّوا أنفسهم على ثبات في ساحة القتال، وظنّوا أنّهم سيلاقون ربّهم في هذه الواقعة، وقوله تعالى: (إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهٗ)؛ يعني إنّ ملاقيه على هذه الحال، وهي حال السّعادة، وهذا موطن الظنّ لا العلم، وقوله تعالى: ﴿وَرَعَا أَلْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُم مُّوَاقِعُوهَا﴾؛ بمعنى أنّهم يتسوّون من أن يخفّف الله عنهم، ولكنّ الظنّ الراجح أنّهم سيواقعون النار⁽¹⁾، ونحوه ما ذكر في بقية الآيات.

وهذا التّفسير من السّامريّين مبنيّ على قاعدة عنده، وهي: "أنّه لا يمكن أن يؤدّي تعبيران أو لفظان متغايران معنيّ واحد"، وأنّ "تغيّر المبنى يدلّ حتمًا على تغيّر المعنى"، وبناءً على ذلك لا يمكن أن يكون (ظنّ) بمعنى (أيقن) وهو كذلك.

وبعد رجوعنا إلى كتب التّفاسير -خصوصًا التّفاسير اللّغوية-، لم نجد من ذكر هذا المعنى سوى المعنى الأوّل؛ وهو أنّ (ظنّ) بمعنى (أيقن) في هذه السياقات⁽²⁾، والحقيقة أنّنا ليس لدينا ما نقوله تعليقًا على ما ذكره السّامريّين في تفسير (ظنّ)، لا سيما وأنّ الأمر مرتبط بتفسير القرآن، وإن كنّا الذي نفهمه من هذه الآيات هو اليقين كما ذكر ذلك علماء التّفسير، وكما يدلّ على ذلك سياق الحال وظاهر الكلام، لكن ما السرّ في كونه عبّر بالظنّ في هذه المواضع ولم يُعبّر باليقين؟ هل لمجرد التّفنّن في التعبير أو لمعنى آخر مقصود؟ ولا شك أنّ هذا الأخير هو الصّحيح، إذن فما هو هذا المعنى؟ قد أجاب عنه السّامريّين بما سبق كما رأينا، وجوابنا عن ذلك: الله أعلم، ولسنا نقول شيئًا على ما ذهب إليه السّامريّين في تفسير الظنّ في تلك المواطن بما سبق ذكره سوى القول بأنّ السّامريّين مبدع بهذا التّفسير.

* علة تقديم المفعول وتأخير الفاعل:

يذكر النّحاة أنّ الأصل أن يليّ الفاعلُ الفعل، ويجوز تقديم المفعول على الفاعل إلا إذا حصل لبسٌ، فإنّه عند ذلك يجب الإبقاء على الأصل، وذلك كأن يخفى الإعراب ولا قرينة نحو: (ضرب موسى عيسى)، و(أكرم

(1) فاضل السّامريّين، معاني النّحو، ج 2، ص 22.

(2) ينظر الرّمخشري، الكشّاف، الصّفحات الآتية: ج 1، ص 262، ج 3، ص 593، ج 6، ص 200.

هذا ذاك)، و(أكرم أخى صديقي)... فإنّ المتقدّم هو الفاعل، فإن كانت هناك قرينة جاز التّقديم نحو: أكل الكمشري موسى، وضرب عليّ عيسى⁽¹⁾.

قال ابن مالك في الخلاصة:⁽²⁾

والأصل في الفاعل أن يتّصلا والأصل في المفعول أن ينفصلاً

وقد يُجاء بخلاف الأصل وقد يبيّئ المفعول قبل الفعل.

أين المعنى عند القدامى؟

ولذلك أبى السّامرائي أن يكون الأمر كما قالوا، فإنّ مدار تقديم المفعول على الفاعل وتأخيره في اللّغة إنّما يدور على الاهتمام والعناية كسائر مواطن التّقديم⁽³⁾، وهو أمر يرجع في حقيقته إلى السياق، فالمقام هو وحده القاضي في ذلك، وليست التّعليلات التي ذكرها النّحاة؛ ككون الفاعل جزءاً من العامل فيركّب معه ويصير كلمة وكون المفعول ينفصل عنه، فرتبته بعد الفاعل، وغير ذلك من التّعليلات التي هي أشبه بالفلسفة والمنطق.

فالمقام هو الحكم في تقديم هذا وتأخير ذاك كما يقول السّامرائي، وليس ما يزعمه النّحاة من علاقة الأصلية والفرعية والعليّة، وقد أشار سيبويه إلى هذا المعنى في كتابه: "وإن قدّمت المفعول، وأخّرت الفاعل جرى اللفظ كما جرى في الأوّل، وذلك في قولك: (ضرب زيداً عبداً لله)، لأنك إنّما أردت به مؤخّراً ما أردت به مقدّماً ولم ترد أن تشغل الفعل بأوّل منه، وإن كان مؤخّراً في اللفظ، وهو عربيّ جيّد كثيرٌ، كأتمّهم يقدّمون الذي بيانه أهمّ لهم، وهم بيانه أعنى، وإن كان جميعاً يُهمّانهم ويعنيانهم"⁽⁴⁾.

(1) ينظر ابن عقيل، شرح الألفية، ج1، ص ص 447-448، وينظر جلال الدّين السيوطي، همع الهوامع في شرح الجوامع، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ج1، ص515.

(2) محمّد بن عبد الله بن مالك الأندلسي، متن ألفية ابن مالك في التّحو والصّرف، دار ابن حزم، ط1، 2002، ص 49.

(3) ينظر فاضل السّامرائي، معاني النّحو، ج 2، ص 55.

(4) سيبويه، الكتاب، ج1، ص 34.

فمدار الأمر إذن هو الاهتمام والعناية، فتارة تَهْتَمُّ بالفاعل فتبقيه مقدّما، وتارة تَهْتَمُّ بالمفعول فتقدّمه وتؤخّر الفاعل، والذي يحدّد ذلك هو سياق الكلام، قال تعالى: ﴿إِنْ يَمَسُّكُمُ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُ﴾ ﴿١٤٠﴾ آل عمران ص 140، فأنت ترى هاهنا أنّه تقدّم المفعول (القوم) على الفاعل (قرح)، وذلك هو الوجه هنا، ذلك أنّ هذه الآية نزلت في معركة أحد التي أصاب المسلمين فيها أذى شديد، وقتل فيها من قتل من المسلمين، وشجّ النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في رأسه، فأنزل الله هذه الآيات يواسيهم ويمسح عنهم الحزن الذي أصابهم، فأخبرهم أنّ القرح والأذى لم يصبهم وحدهم، و إنّما أصاب أعداءهم أيضا، وقدّم العدو، كأنّه هو الذي يعنى المسلمين هاهنا إذ ليس المهمّ القرح، و إنّما المهمّ من أصاب⁽¹⁾.

وإن قال قائل: لماذا قال السامريّ: (النحويّون) بالعموم؟ ولماذا ذكرته في اختيارات السامريّ وانفراداته وله في ذلك سلف؟ وجوبا عن ذلك نقول:

-أما عن الأوّل وهو قوله: "قال النحويّون"، فاعلم أنّ العامّ قد يطلق في لغة العرب ويراد به الخاصّ، وهو أسلوب مشهور.

-والآخر: أعلم أنّ مسار النحو قد تغيّر بعد سيبويه تغيّرا كبيرا، خصوصا مع نهاية القرن الثالث هجري وبداية القرن الرابع هجري بسبب تأثره بالمنطق والفلسفة، وغيرهما من العلوم اليونانيّة التي وفدت إلى الساحة العربيّة والتعليقات التي ذكرناها سابقا هي لهؤلاء النحاة المتأخّرين، وليس لسيبويه ذنوبٌ منها خلا التعليل الذي يلائم روح اللّغة وطبيعتها، ومن هنا تعرف أنّ هناك قضايا ومسائل أشار إليها سيبويه غُمرت في نحو المتأخّرين، وما هذه التي بين أيدينا إلّا واحدة من جملة تلك المسائل، ومن هنا أيضا تعرف لماذا ذكرت هذه القضيّة في اجتهادات السامريّ وانفراداته مع سبأقة سيبويه إلى ذلك، فيكون السامريّ قد أحيا سنّة أميتت بعد طول العهد عليها فهو تحديد إحياء لا تحديد إبداع.

(1) ينظر فاضل السامريّ، معاني النحو، ج 2، ص 56.

* الفرق بين (ليس)، و(ما)، و(إن):

المقرّر في صناعة النحو أنّ (ما)، و(لا)، و(إن)، تعمل عمل ليس؛ فترفع المبتدأ وتنصب الخبر، على الخلاف الموجود بين النحاة في عمل (إن)، لكن الذي عليه المحققون أنّها تعمل عمل (ليس)، لورود السماع بذلك قال الشاعر:

إنّ هو مُستولياً على أحدٍ إلاّ على المجانين.⁽¹⁾

هذا وقد جرى ترتيبها في النحو على هذا النمط السابق؛ أي باعتبار العمل؛ (ليس) وهي أمّ الباب باعتبار أنّ أصل العمل للفعل، ثمّ (ما)، ثمّ (لا)، ثمّ (إن)، وهي أيضا جميعا تفيد النفي، والسؤال المطروح: ما موقف السامرائي من هذا التقرير؟ بتعبير آخر: هل النفي بما يكون على درجة واحدة؟ وإذا كان ليس على درجة واحدة فهل ترتيبها في النفي هو ترتيبها في العمل؟

وصفوة القول الذي انتهى إليه السامرائي في دراسته لهذه الأدوات أنّ (إن) أقوى في النفي من (ما) و(ما) أقوى نفيًا من (ليس)، و(ليس) هي الأخيرة في هذا الباب⁽²⁾، ولم يتعرّض لـ(لا).

واستدلّ السامرائي على ذلك بآيات كثيرة من الذكر الحكيم، تضيق هذه العجالة لبسطها وذكرها، حيث تتبّع جميع السياقات التي جاء فيها ذكر هذه الأدوات، فوجد أنّ القرآن يستعمل (إن) في المواطن التي يكون فيها الإنكار أكبر، ثمّ (ما) فيما هو دون ذلك، ثمّ (ليس)، وكذلك استدلالات أخرى من كلام بعض النحاة.⁽³⁾

وهذا التفريق الدلالي لم نعرفه إلاّ من لدنه، وإني فوجئت لأوّل وهلة لما قرأته، وما ذاك إلاّ لأنّي اعتدت عند قراءتي لكتب النحو، أنّ (ليس) أقوى عملا، ثمّ (ما)، ثمّ (إن)، فاستقرّ في نفسي من هذا الترتيب أنّ الأقوى

(1) ينظر ابن عقيل، شرح الألفية، ج1، ص ص 302-317.

(2) ينظر فاضل السامرائي، معاني النحو، ج 1، ص ص 252-257.

(3) ينظر المصدر نفسه، ج1، ص ص 353-357.

عملا هو الأقوى نفيا، وإذا بالسّامرائي يفاجئنا ويعكس القضية تماما، وينظر إلى هذه الأدوات من جهة المعنى والاستعمال لا من جهة العمل، فانتهى الأمر إلى الفرق الذي ذكرناه سابقا.

* ومن آرائه النّحوية تفرقه بين الأساليب النّحوية، والأوجه التعبيرية المتاخمة التي تبدو كأثما مترادفة، ومن الأمثلة على ذلك: يقال: (لا رَجُلَ في الدّارِ)، ويقال: (ما من رَجُلٍ في الدّارِ)، ما الفرق بينهما؟ مع أنّ كلا التّعبيرين نصّ في نفي الجنس كما يقول النّحاة⁽¹⁾.

يقول السّامرائي: " الظّاهر أنّ بينهما فرقا في المعنى والاستعمال، فإنّ (لا) جواب لسؤال حاصل أو مقدّر هو: (هل من) كما ذكرنا، أمّا (ما) فهي ردّ على قول، أو ما تُزَل هذه المنزلة، وإيضاح ذلك أنّك تقول: ما من رَجُلٍ في الدّارِ لمن قال: إنّ في الدّار لرجلا ردّا لكلامه، وتقول: لا رَجُلَ في الدّار، لمن سأل عن وجود أحد من الرّجال فيه"⁽²⁾، إذن فالجواب بـ (لا) يكون إعلاما للمخاطب بما لم يكن يعلم، أو ما تُزَل هذه المنزلة، أمّا (ما) فهي ردّ على قول وتصحيح ظنّ، وحبّة السّامرائي في هذا الفرق الدّلالي الاستعمال اللّغوي.

هذا ويضيف السّامرائي فائدة أخرى وهي: "أثما يختلفان من ناحية الاستعمال، فإنّه يمكن نفي الجنس بـ(ما) متصلة بمنفيها أو منفصلة عنه، ولا يُنفي الجنس بـ (لا) إلا متصلة به، قال تعالى: ﴿فَمَا لَنَا مِن شَفِيعِينَ ﴿١٠٠﴾ الشعراء100، وقوله: ﴿مَا لَكُمْ مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴿٥٩﴾ الأعراف59، ولا يقال: (لا في الدّار رجل) بالفتح"⁽³⁾ ف(ما) أوسع استعمالا في هذه النّاحية؛ وذلك لأنّ (لا) تركبت مع منفيها، فأصبحت كالكلمة الواحدة، ولذلك لا يصحّ الفصل بينهما، فإن فصلت بينهما وجب إهمالها وتكرارها، وتخلّف التنصيص على الجنس.

وهذا التّفصيل والذي قبله لم نعهده إلا عند السّامرائي، وإنّ القارئ للتّحوي عند السّامرائي ليلمس شكليّة التّحوي القديم الفينة بعد الفينة.

(1) فاضل السّامرائي، معاني التّحوي ج1، ص366.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص366.

(3) المصدر نفسه ج1، ص367.

–موقف السامرائي من الخلاف النحوي:*

لقد كان للسامرائي موقف بارز اتجاه مسائل الخلاف النحوي، سلك فيه طريقا غير معتاد، وعرض فيه رأيا غير مسبوق؛ حيث نظر إلى الخلاف النحوي من زاوية المعنى لا المبنى، فلا يرجح رأيا على آخر إلا على حساب المعنى، بل أكثر من ذلك، فقد نبذه أحيانا يُعرض عن الخلاف صفحا ويبحث عن المعنى، وهذا هو الذي كان غائبا عند القدامى، فأنت لو رجعت إلى مسائل الخلاف النحوي لوجدت أكثرها تصب في الخلافات الشكلية أكثر منها في المعنوية، بل إن بعضها خلافات وهمية فلسفية خارجة عن طبيعة اللغة العربية، بُنيت على علل فلسفية، وعوامل منطقيّة، توهمها النحاة واختلقوها من لدن أنفسهم، كالقول بالتنازع، والاشتغال، وكخلافهم في رافع المبتدأ والخبر، ونحوها من المسائل.

وفيما يلي نماذج من دراسة السامرائي لبعض مسائل الخلاف النحوي.

* الخلاف في تقديم الفاعل على فعله:

يشترط جمهور النحاة أن يكون الفاعل متأخرا عن عامله، ولا يصح تقديمه عليه فقولنا: (سعدٌ حضر) ليس (سعدٌ) فيه فاعلا في اصطلاح النحاة بل هو مبتدأ⁽¹⁾، وأجاز الكوفيون أن يتقدم الفاعل على فعله، فإنّ (سعداً) في الجملة السابقة فاعل للفعل (حضر) عندهم⁽²⁾.

ويشير المعارضون لهم إشكالاتٍ متعدّدة في شأن تقديم الفاعل على الفعل منها: أنه لو كان يصحّ تقديم الفاعل لصحّ أن نقول: (المحمّدان حضر)، و(المحمّدون حضر)، لأنّ أصله (حضر المحمّدان)، و(حضر المحمّدون) ومنها: أنّك تقول: (عبدُ الله قام)، وليس في الفعل ضمير على رأي الكوفيّين، لأنّ الاسم المتقدّم فاعله، ثمّ تقول:

* هذا العنصر تابع للعنصر السابق (انفراداته النحوية)؛ وأعني به أنّ تعامله مع الخلاف النحوي كان شيئا مبتدعا كما سنرى في دراستنا لبعض المسائل الخلافية.

(1) ينظر المبرّد، المقتضب، ج 4، ص 128، وينظر السيوطي، الهمع، ج 1، ص 311.

(2) ينظر السيوطي، الهمع، ج 1، ص 311.

(رأيتُ عبدَ الله قامَ)، فيكون عبد الله مفعولا به، فلا يكون للفعل قام فاعل، أو تضطرَّ إلى تقدير الضمير فتعود إلى قول البصريين إلى غير ذلك...⁽¹⁾

هذه خلاصة يسيرة للخلاف الموجود بين المذهبين البصرة والكوفة في قضية تقديم الفاعل، وقد تقدّمت أيضا الإشارة إلى ذلك سابقا في مبحث الجملة، والذي يهّمنا هنا نَحج السامرائي في دراسة المسألة.

قال السامرائي بعد ما نقل قول المذهبين في القضية: "وهذا خلافٌ في الأمور الاصطلاحية، وفيما أرى كان ينبغي أن تبحث هذه المسألة على غير هذه الشاكلة، وهو أن يبحث في الخلاف المعنوي بين هذين التعبيرين فيقال مثلا: تقول العربُ: حَضَرَ سَعْدٌ، وَسَعَدُ حَضَرَ، فما الفرق بين التعبيرين"⁽²⁾.

ثم ذكر السامرائي أغراض تقديم الفاعل من اختصاص وفخر وتعظيم ونحوها، وهي كثيرة، وسيأتي بيانها في قضية التقديم والتأخير في الجانب التطبيقي من هذه الدراسة، فأغنى عن ذكرها هاهنا، لكن الذي يهّمنا في هذا الموضوع هو طريقة السامرائي في تعامله مع الخلاف النحوي في القضية، فقد رأينا كيف أعرض عن الخلاف الشكلي ونظر إلى المسألة من زاويتها المعنوية المحضة.

* الخلاف في إضمار فعل الفاعل:

الأصل أن يذكر فعل الفاعل نحو: (أقبل خالدٌ)، وقد يضمم إذا دلّت عليه القرينة، كأن تقول: (مَنْ زارَكم)، فيقال: (إبراهيم)؛ أي زارنا إبراهيم.

وذهب البصريون إلى أن الفعل قد يحذف وجوبًا، وجعلوا منه قوله تعالى: (إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ) الانشقاق 01، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي﴾ الإسراء 100، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ التوبة 06، فهم يرون أنّ الفعل محذوف وجوبًا يفسرهُ المذكور، والتقدير:

(1) ينظر فاضل صالح السامرائي، تحقيقات نحوية، دار الفكر، عمان، ط1، 2001، ص ص 97، 99.

(2) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج 2، ص 46.

إذا انشقت السماء انشقت، وإن استجارك أحد استجارك، وقل لو تملكون أنتم تملكون خزائن رحمة ربّي، وذهب الكوفيون إلى أنّ المرفوع في مثل هذه التعبيرات فاعل تقدّم، وذهب الأخفش إلى أنّ المرفوع هنا مبتدأ⁽¹⁾.

إذن عندنا ثلاثة مذاهب في المسألة، وسبب الخلاف هو: هل يجوز أن تقع الجملة الاسمية بعد أدوات الشرط؟، فالجمهور من الكوفيين والبصريين على أنّه لا يجوز ذلك، ولو وقع في الكلام ما ظاهره ذلك فهو مؤول بتقدير فعل متصل بالأداة، غير أنّ البصريين قالوا: الفعل المقدّر اتصاله بالأداة فعل محذوف يرشد إليه الفعل المذكور، وأمّا الكوفيون فقالوا: إنّ الفعل المقدّر اتصاله بالأداة، هو نفس الفعل المذكور بعد الاسم، وذهب أبو الحسن الأخفش إلى أنّه يجوز في (إن) و(إذا) خاصّة من دون سائر أدوات الشرط بأن تقع بعدها الجملة الاسميّة⁽²⁾. وعلى هذا القول فلسنا في حاجة إلى تقدير محذوف، ولا إلى جعل الكلام على أسلوب التقديم والتأخير فما موقف السامرائي من هذه الأقوال؟

نظر السامرائي -كعاداته- إلى القضيّة من جهة المعنى، ورأى أنّ هذه التراكيب التحوّية جارية على أسلوب التقديم والتأخير، قال ما نصّه: "والذي أراه -وهو ما ينسجم مع طبيعة التعبير العربي- أنّ معنى التقديم غير معنى التأخير، وأنّ ما قدّم من نحو هذا، فإمّا يقدّم لغرض من أغراض التقديم التي أشرنا إلى طرف منها"⁽³⁾، فقد يكون التقديم للقصر كقولك: (إذا محمّد جاءك فأكرمه)، فهناك فرق بين قولك: (إذا جاء محمّد فأكرمه)، و(إذا محمّد جاءك فأكرمه)، ففي الجملة الأولى تأمر المخاطب بإكرام محمّد ولم تنهه عن إكرام غيره، وأمّا قولك: (إذا محمّد جاءك فأكرمه)، فإنّه يدلّ على قصر الإكرام على محمّد دون غيره⁽⁴⁾.

وقد يكون التقديم للتهويل كقوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ أَنْفَطَرَتْ ۝١ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ أُنثَرَتْ ۝٢ وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِرَتْ ۝٣﴾ الإنفطار 1-3، وقوله: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝١﴾ التكوير 01، فإنّ في تقديم المسند إليه تهويلاً لا

(1) ينظر ابن عقيل، شرح الألفية، ج 1، ص ص 465 474.

(2) ينظر حاشية شرح الألفية لحي الدّين عبد الحميد، ج 2، ص 68.

(3) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج 2، ص 52.

(4) ينظر المصدر نفسه، ج 2، ص 53.

تجده في التأخير، يقول السامرائي: "ألا ترى أنّ السماء لم يسبق لها أن انفطرت، ولا الكواكب انثرت، ولا البحار فجرت، ولا الشمس كوّرت، فهذه الأجرام مستقرّة على عاداتها الدهور المتطاولة والأحقاب المتوالية، حتى ذهب بعض الناس إلى أنّها على حالها منذ الأزل، وستبقى كذلك أبداً، ولذلك قدّمها إشارة إلى الهول العظيم والحدث الذي يصيب إلى هذه الأجرام"⁽¹⁾.

ومثله أيضاً "قوله تعالى: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾^(١)، كيف أحرّ المسند، لأنّ الزلزلة معهودة مستمرّة الحصول بخلاف ما سبق، ونحوه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَرِقَ الْبَصْرُ﴾^(٧) وَخَسَفَ الْقَمَرُ^(٨) القيامة 7-8، ولم يقل: وإذا القمر خسف، لأنّ خسوف القمر معتاد الحصول، ونحوه بريق البصر"⁽²⁾، وقد يكون لغير ذلك من أغراض التقديم.

وأما تقديرات البصريين فقد رفضها السامرائي، وتبرّم منها، وضاق بها ذرعاً، لأنّ فيها تكلفاً وتنطعاً من جهة، وفيها إفساد للمعنى من جهة أخرى، فإنّك إذا قدرت أيّ فعل بعد الأداة لم يكن ثمة معنى للتقديم، وأصبح معنى قولنا: (إذا جاء محمّد فأكرمه)، و(إذا تحمّد جاءك فأكرمه) واحداً، ولم يفد التقديم شيئاً إلا ما يذكره من أنّ التفسير أفاد الفعل قوّة وتأكيذاً، وفي هذا الصّدّد يقول: "وأظنّ أنّ تفسير مثل هذا وبيان معناه، أولى من ذكر الخلاف الذي لا طائل تحته، فيحسنّ دارس العربية أنّ لهذا غرضاً يرمي إليه المتكلّم فيراعيه هو في كلامه، بخلاف ما يذكر من خلافات وأعاريب وتقديرات سمجة نحو: إذا انشقت السماء انشقت، وإذا انفجرت البحار انفجرت ممّا يتنزّه عنه الكلام البليغ، ولا يهضمه العقل، وينبو عنه الذوق"⁽³⁾.

(1) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج 2، ص 53 54.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 54.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 54.

* هل علامات الإعراب دوالٌ على المعنى؟

هذه المسألة في الحقيقة تكادُ تكون محلّ إجماع إن لم نقل إجماع، ولا عبرة بالشاذّ، لكن لما وجد من خالف ولو فرداً أو فردين ذكرها السامرائي في كتابه، وأبدى فيها رأيه، وذكرناها نحن هنا تبعاً له، جاء في كتابه معاني النحو-نقلا-عن الزّجاجي: "إن الأسماء لما كانت تعتورها المعاني، وتكون فاعلةً ومفعولة ومضافة، ولم تكن في صورتها وأبنيها أدلة على هذه المعاني، بل كانت مشتركة، دخلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني، هذا قول جميع النحويين إلّا قطرباً فإنّه عاب عليهم هذا الاعتلال، وقال: "م يُعرب الكلام للدلالة على المعاني، والفرق بين بعضها البعض، وإتّما أعربت العربُ كلامها من أجل وصل الكلمات بعضها ببعض ليعتدل الكلام"⁽¹⁾، وقال المخالفون ردّاً عليه: "لو كان كما ذكر لجاز جرّ الفاعل مرّة، ورفع مرّة أخرى ونصبه، وجاز نصب المضاف إليه لأنّ القصد في هذا إنّما هو الحركة تعقب سكونا ليعتدل بها الكلام، فأيّ حركة أتى بها المتكلّم أجزأته، فهو مخيّر في ذلك، وفي هذا إفساد للكلام، وخروج عن أوضاع العرب، وكيفية نظمهم في كلامهم"⁽²⁾.

وقد ذهب الأستاذ -إبراهيم أنيس- من المحدثين مذهب قطرب للحجّة نفسها، فقال: "ويظهر والله أعلم أنّ تحريك أواخر الكلمات كان صفةً من صفات الوصل في الكلام، ولم تكن تلك الحركات الإعرابية تحدّد المعاني في أذهان العرب القدماء كما يزعم النّحاة، بل لا تعدو إلّا أن تكون حركات يحتاج إليها في كثير من الأحيان لوصل الكلمات بعضها ببعض"⁽³⁾.

ورجّح السامرائي مذهب الجمهور فقال: "وكون الإعراب علماً على المعاني، هو الرّأي المقبول الواضح البين؛ إذ لو كانت الغاية منه الحفّة عند درج الكلام ما التزمته العرب هذا الالتزام، ومن أوضح الأمور في هذا أنّه لو قرأ أحد قوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ ﴿٣﴾ بالجرّ لاختلّ المعنى وفسد"⁽⁴⁾.

(1) فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج 2، ص 23، نقلا عن الزّجاجي، الإيضاح في علل النّحو، ص 69.

(2) المصدر نفسه ص 71.

(3) إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط3، 1966، ص 225.

(4) فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج 1، ص 24.

وقد قيل إنّ حادثة كهذه هي التي أدّت الى وضع التّحو؛ لأنّ اللّحن أوّل ما ظهر استبان في "الإعراب الذي هو حلّي اللّغة العربيّة، والموضّح لمعانيها"⁽¹⁾ كما يقول الزّيدي، ولذلك فإنّ فساد مذهب قطرب وإبراهيم أنيس أوضح من أن نستدلّ عليه، بل العجب كلّ العجب فيما ذهبوا إليه مع وضوح الأمر وبيانه!

* الخلاف في باب الاشتغال:

وهو من أعقد الأبواب التّحوية وأصعبها على الإطلاق، ولذلك تضاربت فيه آراء النّحاة قديماً وحديثاً بين مثبت له، وناف، والاشتغال كما يعرفه النّحاة هو: كلّ اسم بعده فعلٌ أو شبهه كاسم الفاعل، واسم المفعول اشتغل عنه بضميره، أو بمتعلّقه، لو سلّط عليه هو أو مشابحه لنصبه⁽²⁾.

وذلك نحو قولك: (خالداً أكرّمته)، فالفعل (أكرّم) نصب ضمير (خالد)، ولو لم يكن هذا الضمير موجوداً لنصب الاسم المتقدّم، أي أنّ الفعل اشتغل بنصب الضمير عن الاسم الظاهر، ولا يجوز عند النّحاة أن يكون ذلك الفعل ناصباً للاسم والضمير معاً، لأنّه -على حسب زعمهم- لا يعمل العامل في الاسم ومضمرة جميعاً.

وذكر لنا النّحاة في هذا الباب خمسة أقسام:⁽³⁾

- ما يجب فيه التّصب، ومثّلوا له بقولهم: إنّ زيداً رأيتُهُ فأكرّمهُ.

- ما يجب فيه الرّفْع، مثل: خرجتُ فإذا زيدٌ يضربُهُ عمراً.

- ما يجوز فيه الأمران، والرّفْع أرجح، مثل: زيدٌ لقيتُهُ.

- ما يجوز فيه الأمران، والنّصب أرجح، مثل: زيداً أكرّمهُ.

(1) محمّد بن الحسن الزّيدي، طبقات التّحويين واللّغويين، تج: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط2، 2009، ص

(2) ينظر ابن عقيل، شرح الألفية، ج1، ص517.

(3) ينظر فاضل السامرائي، معاني التّحو، ج2، ص128، وينظر مهدي المخزومي، في التّحو العربي نقد وتوجيه، ص172.

- ما يجوز فيه الأمران على السّواء، مثل: زيدٌ قامَ، وعمروُ كلّمتهُ.

وإذا أمعنت النَّظر في هذه الأقسام - كما يقول المخزومي - وفيما بنوا عليها من أحكام: "رأيت أنّ تفسيراتهم عقليّة لا أثر فيها لفقّه لغوي، أو مراقبة للاستعمالات اللّغويّة التي تفرضها ظروف لغويّة خاصّة"⁽¹⁾.

فأمّا ما يجب فيه الرّفْع فقد بيّن السّامرائي أنّه ليس من باب الاشتغال أصلاً، لأنّه "لم ينطبق عليه معنى الاشتغال، وذلك أنّهم قالوا: إنّهُ لو فُرِّغَ الفعل من الضّمير لنصب الاسم وذلك ممتنع من وجوب الرّفْع نحو: خرجتُ فإذا أحوك يضرِبُهُ خالدٌ"⁽²⁾، وأمّا مسألة وجوب النَّصب فالأمر فيها كما ذكره النّحاة، لكنّهم اختلفوا في ناصب الاسم المشغول عنه نحو: (خالدًا أكرمتُهُ)، فذهب جمهور التّحويّين البصريّين إلى أنّ ناصبه فعل مضمر وجوبًا مماثل للفعل للمذكور والتقدير: (أكرمتُ خالدًا أكرمتُهُ)، وذهب الكسائيّ إلى أنّ نَصْب الاسم المتقدّم بالفعل المتأخّر وأنّ الضّمير ملغى، وذهب الفراء إلى أنّ الاسم والضّمير منصوبان بالفعل المذكور، لأنّهما في المعنى لشيء واحد⁽³⁾ فعلى قول الكوفيّين هذا ليس في المسألة اشتغال أصلاً، وأمّا التقدير الذي ذهب إليه البصريّون فهو متمشٍ مع الصّنعَة الإعرابيّة إلّا أنّه مفسدٌ للمعنى، مفسدٌ للجملَة، وأمّا مسألة جواز الأمرين مع التّرجيح أو بدون ترجيح ففيها نظر، وذلك "أنّنا نعتقد أنّ لكلّ وجهٍ معنى لا يؤدّيه الوجه الآخر، فمعنى النَّصب غير معنى الرّفْع، فإن أردت معنى معيّنًا وجب عليك أن تقول تعبيرًا معيّنًا، إنّهُ يصحّ أن تقول: (مُحمّد أكرمتُهُ) كما يصحّ أن تقول: (مُحمّدًا أكرمتُهُ) ولكن هل هما بمعنى واحد؟ هذا ما لا يكون، إنّ (مُحمّدًا) في قولك: (مُحمّدًا أكرمتُهُ) فضلة، و(مُحمّد) في (مُحمّدًا أكرمتُهُ) عمدة، فهل تكون الفضلة كالعمدة؟ كيف يمكن أن يكون ذلك"⁽⁴⁾؟

وحقيقة الأمر في هذه القضية - كما يقرّر السّامرائي - أنّه "ليس ثمة اشتغال ولا مشغول عنه بهذا المعنى وإنّما هو أسلوب خاصّ يؤدّي غرضًا معيّنًا في اللّغة، ومما يدلّ على ذلك قولهم: (مُحمّدًا سلّمْتُ عليه)، و(خالدًا

(1) مهدي المخزومي، في النَّحو العربي نقد وتوجيه، ص 172.

(2) فاضل السّامرائي، معاني النَّحو، ج 2، ص 128.

(3) ينظر المصدر نفسه، ج 2، ص 126 - 128.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 128.

أكرمته أخاه)، و(سعيداً انطلقت مع أخيه)، فأبي اشتغال في هذا؟ وهل يمكن تسليط الفعل على الاسم المنصوب المتقدم، فإنّ الفعل قد يكون لازماً كما ترى⁽¹⁾، ومن ثمّ عاب السامرائي على النحاة إهمالهم المعنى في هذا الباب والذي كان ينبغي أن يكون هو المنطلق في دراستهم، وفي هذا الصدد يقول: "إنّه كان المأمول أن يقول النحاة: ورد عن العرب قولهم: (محمدٌ أكرمته) وهو بمعنى كذا، و(محمدًا أكرمته) وهو بمعنى كذا، فإن أردت المعنى الفلاني تعيّن الرفع، وإن أردت المعنى الآخر تعيّن النصب، وكلّ ترجيح من دون النظر إلى المعنى ترجيح باطل لا يقوم على أساس"⁽²⁾.

وهذا الذي قرره السامرائي في هذه المسألة يلتقي مع الذي ذهب إليه الكوفيون؛ أي ليس في الباب اشتغال، وإن كنا نرغب في الإبقاء على اصطلاح الاشتغال والمشغول عنه فإننا نقصد به معني آخر كما بين السامرائي، لا ما ذكره القوم، وإذا كان الأمر كذلك -عند السامرائي- فما الفرق بين التعبيرين: (محمدٌ أكرمته) ومحمدًا أكرمته؟

من الواضح أنّ المتحدث عنه في نحو قولك: (محمدٌ أكرمته) هو محمد، وفي (محمدًا أكرمته) هو المتكلم وكذلك في نحو قولك: (زيدٌ سلّمْتُ عليه) الإخبار فيه عن زيد، وفي (زيدًا سلّمْتُ عليه) الإخبار عن المتكلم يقول السامرائي: "أنت قدّمت المنصوب في الاشتغال للحديث عنه بدرجة أقلّ من درجة المبتدأ؛ لأنّ المبتدأ متحدّث عنه والحديث يدور عليه أساساً، بخلاف المشغول عنه فإنّ الحديث يدور على غيره أساساً، فالفرق بين قولنا: (محمدًا أكرمته)، و(محمدٌ أكرمته)؛ أنّك بالرفع جعلت مدار الحديث على محمد، وجعلت إخبارك عنه وهو مدار الاهتمام، وأمّا في الأولى فقد قدّمت محمدًا للاهتمام، قدّمته لتحدّث عنه بدرجة أقلّ من العمدة"⁽³⁾.

ونستنتج من هذا الذي قرره السامرائي أنّ المشغول عنه على صورة المبتدأ من حيث الحديث عنه، ولذا لا بدّ له في الجملة المتأخّرة عنه من ضمير يربطها بالاسم المتقدم، كالمبتدأ الذي لا بدّ له من رابط يربط جملة الخبر

(1) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج2، ص127.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص129.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص131.

به ليصحّ الحديث عنه، ولكنّ الفرق بينهما أنّ الحديث في الابتداء يدور أساساً على المبتدأ، بخلاف الاشتغال الذي يدور فيه الحديث على شيئين: أمر أساسي وهو المسند إليه، وأمرٌ دونه وهو المنصوب المتقدّم.

* الخلاف في دلالة نفي كاد:

هذه المسألة خبطت فيها آراء القوم وتضاربت، حتّى ألفت بعضهم رسالة في تحقيق معنى (كاد) كما فعل ذلك ابن كمال باشا*، ونذكر ملخّص هذا الخلاف كما نقل السامرائي:

ذهب قسمٌ من النّحاة الى أنّ (كاد) إثباتها نفي، ونفيها إثبات، فإن قلت: (كاد يفعل) فمعناه (لم يفعل)، وإن قلت: (ما كاد يفعل)؛ فمعناه أنّه فعل بعد جهد، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿فَدَبَّحُوها وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ (٦١) (1)، وذهب آخرون إلى أنّ إثباتها نفي ونفيها نفي، لكن فيه مبالغة، لأنّ معنى (كاد) مقارنة الفعل، فإذا قلت (كاد يفعل) فإنّك أثبت المقاربة، ولم تثبت الفعل، وإذا قلت (ما كاد يفعل) فإنّك تنفي مقارنة الفعل؛ أي لم يقارب الفعل، لم يفعله، ولم يقرب من فعله (2)، فيتّضح لنا من هذا التّفصيل أنّ كلا المذهبين متفقان على معنى الإثبات قولاً واحداً وهو مقارنة الفعل، مختلفان في معنى النّفي، بين مثبت للفعل، وبين ناف ليس لوقوع الفعل فقط، بل لمقاربة وقوعه، وسبب هذا الخلاف أنّه جرى العرف أن يقال: (ما كاد يفعل)، و(لم يكاد يفعل)، في فعل قد فُعل على معنى أنّه لم يفعله إلاّ بعد الجهد، لا سيما وأنّه قد جاء ذلك صراحة في القرآن كقوله تعالى: ﴿فَدَبَّحُوها وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ (٦١) البقرة 71، وقد علمنا أنّ أصل وضع (كاد) أنّه موضوع لأن يدلّ على شدّة قرب الفعل من الوقوع، وعلى أنّه قد شارف الوجود، وإذا كان كذلك كان محالاً أن يوجب نفيه وجود الفعل، لأنّه يؤدّي إلى أن يوجب نفي مقارنة الفعل الوجود وجوده (3).

* هو العلامة المحقّق أحمد بن سليمان بن كمال باشا زاده، من أكابر علماء الدولة العثمانية، ت 940هـ. ينظر عبد الحيّ ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مكتبة القدسي، القاهرة، 1351هـ، ص 238.

(1) فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج 1، ص 276.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 276.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 277.

واستطرد السّامرائي في ذكر الأقوال والحجج والاستدلال لكلّ فريق، ممّا يضيق بسطه في هذا المختصر لذلك سنكتفي بذكر قول ابن يعيش، لكونه الرّأي الذي رجّحه السّامرائي، قال ابن يعيش في قوله تعالى: ﴿إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْذِبْهَا﴾، قد اضطرت آراء الجماعة في هذه الآية، فمنهم من نظر إلى المعنى، وأعرض عن اللفظ، وذلك أنّه حمل الكلام على نفي المقاربة، لأنّ (كاد) معناها قارب، فصار التّقدير: لم يقارب رؤيتها، وهو اختيار الرّخشي والذي شجّعهم على ذلك ما تضمّنته الآية من المبالغة بقوله: ﴿ظَلَمْتَ بَعْضَهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾ والذي أراه أن المعنى أنّه يراها بعد اجتهاد ويأس من رؤيتها، والقاطع في هذا قوله تعالى: ﴿فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾^(٦)، البقرة، وقد فعلوا الذّبح بلا ريب"^(١)، ومن الشّواهد أيضًا التي تدلّ على ذلك، قول تأبّط شرّا: فأبْتُ إلى فهمٍ وما كدثُ آبيًا

والمراد: وما كدثُ أووبُ، كما يقال: سلّمْتُ وما كدثُ أسلمُ، ألا ترى أنّ المعنى أنّه أبّ إلى فهمٍ وهي قبيلة، ثمّ أخبر أنّ ذلك بعد أن كاد لا يؤوب^(٢)؛ أي يرجع، قال السّامرائي: "والذي يبدو لي أنّ الرّأي الذي ذكره ابن يعيش أرجح بدلالة قوله تعالى: ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ﴾^(٣) الزّحرف 52 ولا شكّ أن موسى عليه السّلام كان يبين بدلالة المحاجّات المتعدّدة التي يذكرها القرآن مع فرعون، ولو ذهبنا إلى الرّأي الأوّل لكان عليه السّلام أبكم لا يبين ولا يقارب الإبانة"^(٣).

وعليه فإنّ معنى (كاد) عند هؤلاء إذا استعملت بلفظ الإيجاب كان الفعل غير واقع، وإذا اقترن بها حرف النّفي كان الفعل الذي بعدها قد وقع، ولا غرابة في ذلك، لأنّ هذا من بدائع اللّغة وعظائمها، ومن التّعابير العجيبة كذلك: النّفي بطريق الإثبات كقوله تعالى: ﴿مَا أَوْلَكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ﴾، ومضمونها لا مولى لهم، وإنّما الغرض هو التّهكم بهم، ومن ذلك أيضًا نفي النّفي يفيد الإثبات، تقول: انتفى الشّيء، أي زال، وتقول: ما انتفى

(١) ابن يعيش، شرح المفصل، ج 4، 385.

(٢) فاضل السّامرائي، معاني النّحو، ج 4، ص 384.

(٣) المصدر نفسه، ص 279.

الشيء، أي لم يزل، وهذا قريب جدًا من الذي نحن بصدده، ونظائر هذا في العربية كثيرة، فإذا مرّ بك شيء منه فتقبّله وأنس به، فإنّه فصل من العربية لطيف حسن، يدعو إلى الأنس بها، والفقاهة فيها.

هذا ولا بأس من الجمع بين التّأين بالقول إنّ الأصل ما ذكرناه، ولا مانع من إيراد المعنى الآخر بالقرائن وليست دلالة الجملة الواحدة على معنيين متغايرين أمرًا غريبًا في اللغة⁽¹⁾، وهذا القول - في ظني - أحسن، وبه تجتمع أدلة الفريقين، والمتقرّر في القواعد أنّه لا يصار إلى التّرجيح إلّا إذا تعذّر الجمع، وهو هنا ممكن كما ذكر السامرائي.

* مجيء الحال من النكرة:

يقول النّحاة: الأصل في صاحب الحال أن يكون معرفة، ولا تجيء الحال من النكرة إلّا بوجود أحد المسوّغات، كالنفي، والاستفهام، وتقديم الحال، قال ابن مالك:⁽²⁾

وَلَمْ يُنَكَّرْ غَالِبًا ذُو الْحَالِ إِنْ
لَمْ يَتَأَخَّرْ أَوْ يُخَصَّصْ أَوْ يَبَيَّنْ
مِنْ بَعْدِ نَفْيٍ أَوْ مُضَاهِيهِ كَلَا يَبْغُ امْرُؤٌ عَلَى امْرئٍ مُسْتَسْهِلًا

فقولك مثلاً: (هذا رجلٌ منطلقاً)، ممنوع عند الجمهور، لأنّ صاحب الحال نكرة، والوجه عندهم هو الرفع أو تأخير صاحب الحال، وذهب الخليل وعيسى بن عمر إلى أنّه يجوز مجيء الحال من النكرة بلا مسوّغ من هذه المسوّغات⁽³⁾، واختار السامرائي مذهب الخليل، فقال: "وهذا هو الحقّ فيما نرى، فإنّ المعنى هو المسوّغ فلا داعي لهذه المسوّغات، فمعنى الحال غير معنى الصّفة، فإن أردت الحالية نصبت، وإن أردت الصّفة أتبعته"⁽⁴⁾، فتقول على هذا الأساس: (جاء رجلٌ منطلقاً)، و(جاء رجلٌ منطلقٌ)، والفيصل بينهما هو المعنى، فالأول نصبت لما أردت الحالية، والثاني رفعت على التّبعية (الصّفة) لكن ما دلالة الحال والصّفة في المثالين؟

(1) ينظر فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج 1، ص 279.

(2) ابن مالك الأندلسي، متن الألفية، ص 66.

(3) ينظر فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج 2، ص 292.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 293.

يقول السامرائي: "الحال غير الصفة، والحال لها معنى، والصفة لها معنى آخر، فقولك: (أقبل رجلٌ حافظٌ) معناه متّصف بصفة الحفظ، كما تقول: أقبل رجلٌ مقرأً، معناه متّصف بصفة الإقراء، ولكن إذا قلت: (أقبل حافظاً رجلٌ)، كان المعنى أنه حافظ في إقباله هذا"⁽¹⁾؛ ومعنى هذا الكلام أنّ دلالة الحال مقيدة بحالة وقوع الحدث أي أنّ دلالته آنية، ولذلك تجد التحوّيين يقدّرون جملة الحال، كقولك مثلاً: (جاء زيدٌ والشَّمسُ مشرقةً)؛ أي حالة كون الشَّمس مشرقةً، وهذا الذي أشار ابن مالك في الخلاصة⁽²⁾:

الحالُ وَصْفٌ فَضْلَةٌ مُتَّصِبٌ مَفْهُمٌ فِي حَالٍ كَ فَرْدًا أَذْهَبُ.

بخلاف الصفة فإنّ دلالتها ملازمة للموصوف في الغالب، وبناءً على هذا التفصيل تكون معنى الجملة في نحو قولنا: (جاء رجلٌ كريمًا)، أنّ صاحب الحال (رجلٌ) متّصف بصفة الكرم في مجيئه، بخلاف (جاء رجلٌ كريمٌ) فهو متّصف بهذه الصفة مطلقاً.

ويخلص السامرائي إلى نتيجة، وهي أنّ وجود المسوّغ وعدمه سواء، وإنّ قولك: (رأيتُ طالبًا مُقصرًا، وما رأيتُ طالبًا مُقصرًا) سواء في الإبهام، هي مع وجود المسوّغ يمكن أن تعرب حالا، كما تعرب نعتاً، فليكن كذلك مع عدمه⁽³⁾، وفي هذا يقول السامرائي: "ونحن نرى أنّ لا داعي لهذه المسوّغات، وإنّما المسوّغ المعنى"⁽⁴⁾.

وتصبح دلالة الجملة احتمالية، فتقول: إنّ هذه الكلمة تحتمل الحالية، ومعناها كذا وتحتمل النعت، ومعناها كذا، والمسائل الخلافية عديدة، والكلام فيها يطول، ونكتفي بهذا القدر؛ لأنّ غرضنا هنا التمثيل، مع الشرح اليسير، لا استقصاء المناقشة والتحليل.

(1) فاضل السامرائي معاني النحو، ج 2 ص 292.

(2) ابن مالك، متن الألفية، ص 65.

(3) ينظر فاضل السامرائي معاني النحو، ج 2 ص 293.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 292.

2- الدرس البلاغي عند فاضل السامرائي:

عُرف العربُ بالفصاحة والبلاغة وحسن البيان، وقد بلغوا في الجاهلية وفي صدر الإسلام منزلةً عظيمةً ودرجةً رفيعةً منها، ومن أكبر الدلائل على ذلك أن كانت معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم، وحيته الدالة على نبوته القرآن الكريم الذي نزل بلسانهم، قال الله عز وجل: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [يوسف: 02]، ويزيد الأمر وضوحًا دعوة القرآن إلى تحديهم في آيات كثيرة، قَالَ تَعَالَى: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مَفْتَرِيْنَ ﴾ [هود: 13]، وقوله تعالى: ﴿ قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرٍ مِّثْلِهِ ﴾ [يونس: 38]، وهي بلا شك دعوة تدل بوضوح على فصاحتهم، وعلو كعبهم، ورسوخ قدمهم في البلاغة والبيان، وعلى بصرهم بتمييز جيد الكلام من رديئه.

وإذا كان الأمر كذلك -وهو كذلك-، فإن الباحثين في تاريخ علم البلاغة العربية مجمعون على أنها لم تنشأ مكتملة الأبواب والمباحث، وإنما نشأت شأن كل علم في بدايته مجرد أفكار وملاحظات متناثرة على هامش العلوم التي سبقتها إلى الظهور، حتى استقرت ووصلت إلى الحالة التي نعيشها اليوم، ولا أود هنا حوض غمار هذا البحث؛ أعني نشأة البلاغة وتطورها لكثرة الأقلام المطروقة في هذا الباب، ثم إن ذلك ليس من استهداف هذا البحث، وإنما حديثنا هنا عن بعض القضايا التي ذكرها السامرائي في ثنايا دراسته لعلم البلاغة، نعرض عليها بشيء من الشرح والتحليل، إكمالاً للجانب النظري، وتوطئة للجانب التطبيقي، لا سيما إذا علمنا أن بعض هذه القضايا هي من جملة آليات التوليد الدلالي عند السامرائي التي عليها مدار دراستنا هذه.

2-1 مفهوم البلاغة:

البلاغة في اللغة تعني الوصول والانتهاء، يقال: بلغ فلان المكان إذا وصل إليه، وبلغ الركب المدينة إذا انتهى إليها، وبلغ الشيء منتهاه، جاء في مقاييس اللغة لابن فارس (مادة بلغ): "الباء واللام والغين أصل واحد وهو الوصول إلى الشيء، تقول: بلغت المكان إذا وصلت إليه، وقد تسمى المشاركة بلوغاً بحق المقاربة، قال الله تعالى: (فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ)"⁽¹⁾.

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج1، ص 301.

وهي في الاصطلاح مأخوذة من هذا المعنى، يقول أبو هلال العسكري (ت395هـ) في هذا: "البلاغة من قولهم: بلغت الغاية إذا انتهيت إليها، وبلغتها غيري، ومبلغ الشيء منتهاه، والمبلغة في الشيء، الانتهاء إلى غايته فسميت البلاغة بلاغة، لأنها تنهي المعنى إلى قلب السامع فيهمه"⁽¹⁾، ويقول أيضاً في موضع آخر: "البلاغة كل ما تبلى به المعنى قلب السامع فتمكّنه في نفسه كتمكّنه في نفسه، مع صورة مقبولة ومعرض حسن"⁽²⁾، وقال أبو الحسن الرّماني: "البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ"⁽³⁾.

وهناك تعريفات كثيرة، وكلها لا تخرج عن قاعدة هذا الباب: "بلاغة الكلام مطابقته لمقتضى الحال"، وهي قاعدة لو أمعنت النظر فيها لاهتديت إلى القول بأن ملامح الدرس التداولي موجودة في تراثنا العربي.

هذا ويقسم بعض علماء البلاغة هذا العلم إلى ثلاثة أقسام: علم المعاني، علم البيان، وعلم البديع، على أنّ هذا التقسيم للبلاغة فيه خلاف كبير بين أهل اللغة ليس هذا موضع بسطه.

وقد كانت هذه القسمة الثلاثية غير معروفة عند الأولين، وأول من جاء بها هو السكاكي في كتابه مفتاح العلوم، وفي هذا الصدد يقول الشيخ المراغي: "لا نعلم أحدا سبق السكاكي إلى قسمة علوم الفصاحة للأقسام الثلاثة المعروفة، ولا نرى لهذا التقسيم وجهًا صحيحًا، ولا مستندا من رواية ولا دراية، فليس هناك جهة للتمايز تفضّل كلّ علم عن قسميه، ولا في أغراض كلّ علم ولا في موضوعه، ما يجعله وحدة مستقلة عن العلمين الآخرين في بحوثه ومسائله حتى يمكن للناظر أن يقتنع بوجاهة هذا التقسيم، ويبرهن على صحته، بل على العكس نرى بينهما اتصالا وثيقا في الأغراض والمقاصد، واتحادا في جهة البحث"⁽⁴⁾.

(1) الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، تح: عليّ محمد بجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ط1، 1952، ص06.

(2) المصدر نفسه، ص10.

(3) عليّ بن عيسى أبو الحسن الرّماني، والخطابي، وعبد القاهر الجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح: محمد خلف الله، ومحمد زغلول، دار المعارف، مصر، ط3، 1956، ص75.

(4) أحمد مصطفى المراغي، تاريخ علوم البلاغة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط1، 1950، ص111.

ومع هذا فقد بقي هذا التقسيم؛ أعني تقسيم السكاكي - مهيمناً على البلاغة العربيّة حتى العصر الحديث.

2-2 البلاغة عند السامرائي (المفهوم والموضوع):

الحقيقة أنّنا لم نجد تنظيراً لعلم البلاغة عند السامرائي كعلم النحو، من حيث المفهوم والموضوع، كلّ ذلك ليس موجوداً عند السامرائي، لكن مع هذا فإنّنا لم نعد تعريفات وشروحات لبعض قضايا البلاغة، كالتشبيه والاستعارة، والكناية، والمقام، وغيرها، هذا من حيث التنظير كما قلنا.

أمّا من حيث التطبيق فإنّ السامرائي قد بحث كثيراً من قضايا علم البلاغة وبشكل مستفيض في دراسته للنظم القرآني، وهي الدراسة التي تُعرف بالتفسير البياني للقرآن الكريم كما سيأتي الحديث عنها عقيب هذا العنصر وهو ما يفسّر لنا وجود كثير من قضايا علم النحو والبلاغة تُدرس في النظم القرآني، خلا علم البديع الذي يُعنى بتحسين الألفاظ وتنميقها، فإنّ السامرائي لم يوله عنايةً كبيرة كقضايا علم البيان، وقضيّة السياق.

وقبل الحديث عن بعض الجوانب النظرية التي تتعلّق بالقضايا البلاغية عند السامرائي فإنّ ثمة أمراً يجب بيانه، وهو أنّنا قد قلنا سابقاً: إنّ السامرائي قد ربط علم النحو بعلم المعاني، وعلم المعاني - كما هو معروف - جزءاً من علم البلاغة، وهذا الأمر يفضي بنا إلى طرح الإشكال الآتي: ماذا يبقى لعلم البلاغة إذا حذفنا منها علم المعاني؟ وتعبير أدق: ما موضوع علم البلاغة؟

وجواباً عن ذلك يمكننا أن نقول:

أولاً: إعلم أنّ هذا التقسيم ليس أصلاً متفقاً عليه عند البلاغيين، بل أكثر من ذلك فهم مختلفون في تسمية هذا العلم، فمنهم من يُسمّي علم البلاغة علم البديع، كما فعل ابن المعتز، ومنهم من يسمّي علم البلاغة علم البيان كما فعل الزمخشري، ومنهم من يسمّي غير ذلك، هذا من حيث التسمية الأصلية لهذا العلم، ناهيك عن الاختلاف الموجود بينهم في تقسيم مباحث هذه الفروع والفنون⁽¹⁾، ومن أوضح الشواهد على ذلك ما صنعه

(1) ينظر عبد الحليم هندراوي، مقدّمة تحقيق مفتاح العلوم للسكاكي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص ص 21

البلاغيون في دراسة الالتفات، حيث درسه بعضهم في علم المعاني، وبعضهم في البديع، ودرسه بعضهم في علم البيان، فأنت ترى بعد هذا التفصيل أنّ هذا الأمر ليس محلّ اتفاق بين علماء البلاغة.

ثانياً: على تسليمنا بصحّة هذا التقسيم، أو على عدم وجود خلاف فيه، ففي ظنّنا أنّ البلاغة هي الدراسة السياقية للغة؛ لأنّها تُعنى بالمقام كثيراً، وتراعي ظروف المتكلمين وملابسات الخطاب، بل إن شئت فقل إنّها تداولية العرب، وقد قامت تحت شعار: «بلاغة الكلام مطابقتها لمقتضى الحال»، وقولهم: «لكلّ مقام مقال» وكما جاء في بعض تعاريفها هي: "أن تُنهي المعنى إلى قلب السامع فيفهمه"⁽¹⁾.

فأنت تلحظ من هذه التعاريف والأقوال أنّ ملامح التداولية واضحة جليّة، من متكلم ومستمع، وظروف الخطاب وغيرها، ونحْنُ لو رجعنا إلى المعنى اللغوي لوجدنا ذلك كذلك، فالبلاغة من التبليغ، والبلاغ لا بدّ أن يكون فيه متكلم، ومستمع، وظروف الخطاب كما هو معلوم، ولذلك فإنّ قضايا البلاغة من تشبيه، واستعارة وكناية، وسجع، وتورية، وغيرها، كلّها راجعة إلى طرق التأثير في عمليّة التبليغ، وعلى ذلك فلا تخرج من دائرة البلاغة فيما أزعّم، أمّا معاني التقديم والتأخير، والحذف والدّكر، وقضيّة الإعراب وغيرها، فلا نجد لها وجهاً أن تُبحث في علم البلاغة، بل هي من صميم البحث النحوي كما قرّر ذلك مهدي المخزومي⁽²⁾.

وإن كان الجميع؛ أعني مستويات اللغة من صوت، وصرف، ونحو، وبلاغة، كلّها تتضافر وتتكامل لتأدية المعنى المراد الذي يفرضه طبيعة المقام وظروف الخطاب، فالنعمة الصوتية لها دورها في عملية التبليغ، والبنية الصّرفية لها دلالتها البلاغية كذلك، وهلمّ جرّاً، وهذا الفصل الذي نتحدّث عنه، إنّما هو الفصل الذي يقتضيه المنهج العلمي للتّحليل اللغوي.

وبهذا التفصيل والتّنظير لا يرد عليّ استدراك من القارئ حينما يرى قضايا التقديم والتأخير والحذف والدّكر وغيرها، تدرس-من حيث دلالتها- في علم النحو لا في علم البلاغة كما كان ذلك عند القدامى.

(1) أبو هلال العسكري، الصّناعتين، ص 06.

(2) ينظر مهدي المخزومي، في النّحو العربي نقد وتوجيه، ص 28.

2-3 قضايا البلاغة عند السامرائي:

تناول السامرائي بعض القضايا البلاغية في كتابه الجملة والمعنى وهي: (1)

- قضية المقام أو (السياق)، والفرق بينهما، ودور السياق في توجيه الدلالة.

- تحدّث السامرائي عن الجاز، والكناية، والملاحن، والمعاريض، والتأويل، والأمثال، وكان ذلك في معرض حديثه عن طرق تأدية الدلالة الباطنة، وهي كما نلاحظ قضايا علم البيان، وسنعرّج على هذه القضايا بشيء من الشرح والتفصيل.

2-3-1 بين السياق والمقام:

من المعلوم أنّ مصطلح المقام قد عهدناه في تراثنا العربي بجلاء ووضوح كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك في مفهوم البلاغة، كما عهدنا مصطلحا آخر يستعمل إلى جنبه، بل أحيانا في موضعه، وهو مصطلح السياق، وإن كان هذا الأخير قليل الاستعمال مقارنة بالمصطلح الأوّل، بل إنّ أذهاننا إزاء هذا المصطلح تنصرف نحو الدراسات اللسانية الحديثة أكثر، وبالخصوص مع ظهور المدرسة السياقية-بزعامه فيرث-، فعلى هذا أستطيع أن أقول-تجوّزا- هو مصطلح لساني حديث.

وهنا لابدّ من الإجابة عن سؤال قد يُثار إلى الأذهان هو: هل المقام والسياق شيء واحد أو لا؟ قال السامرائي: "والسياق غير المقام، ولكنهما قد يتداخلان، فالسياق هو مجرى الكلام وتسلسله، واتصال بعضه ببعض، وأمّا المقام فهو الحالة التي يقال فيها الكلام، وذلك كأن يكون المقام مقام حزن، أو بكاء، أو مقام فرح أو سرور، أو مقام تكريم، أو ذمّ، أو غير ذلك، فقد يتكلّم بكلام فيقال هذا الكلام لا يناسب المقام" (2).

والذي نستخلصه من كلامه السابق أنّ مصطلح السياق حينما يطلق يقصد به السياق اللغوي الذي يحدّد معنى الكلمة داخل التّركيب الذي ترد فيه، فكلمة (عملية) كما يرى -أحمد مختار عمر- لا تستطيع تحديد

(1) ينظر السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص ص 23- 27 .

(2) المصدر نفسه، ص 63.

معناها إلا من خلال وجودها في سياق معين، إما أن تكون عملية جراحية، أو عسكرية، أو حسابية⁽¹⁾، وهذا المفهوم الذي ذكره السامرائي للسياق نستشفه من المعنى المعجمي للجذر اللغوي (س، و، ق) وهو: الحدو والتتابع وأما المقام فيقصد به كل ما يحيط بالموقف الكلامي من ظروف وملابسات الخطاب، إضافة إلى شخصية المتكلم والمتلقي، وهو ما عرف الآن عند الغربيين بسياق الحال أو الموقف.

هذا هو ملخص الفرق بينهما كما يرى السامرائي، مع اعتقاده أن لا مانع من استعمال أحدهما مكان الآخر كما هو شائع على لسان كثير من الباحثين الذين لا يفرقون بينهما، بل حتى الذين يفرقون بينهما يستعملون ذلك كذلك، كما سنرى مع السامرائي نفسه، وهو الذي مشينا عليه في دراستنا احتذاء واقتداء به.

ثم واصل السامرائي حديثه على المقام مؤكدا على أهميته في توجيه الدلالة فقال: "فمراعاة المقام في غاية الأهمية، فإنك لو جئت بأعلى الكلام وأبلغه فيما لا يناسب المقام عيب عليك، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾، فهذا لا يتضح معناه إلا من السياق الذي ورد فيه، فإن ظاهر العبارة التكريم، وحقيقتها التحقير والاستهزاء قال تعالى: ﴿خُذُوهُ فَاعْتِلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْجَحِيمِ﴾^(٤٧) ثم صُوبُوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْجَحِيمِ^(٤٨) ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ^(٤٩) وغيرها من الآيات"⁽²⁾، والأمثلة التي تدل على أهمية السياق في توجيه الدلالة كثيرة جدا.

2-3-2 المجاز:

سبق أن رأينا أن الدلالة نوعان: دلالة ظاهرة تظهر من ظاهر اللفظ، ودلالة باطنة لا تظهر من ظاهر الكلام، ومدار هذه الأخيرة على المجاز والكناية والمعاريض وغيرها، وبدءا بقضية المجاز كما بدأ به السامرائي.

وقد مثل له دون أن يعرفه، ومن الأمثلة التي ذكرها:⁽³⁾

(1) ينظر أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص 70.

(2) فاضل السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص 64.

(3) المصدر نفسه، ص 24.

- قوله تعالى: ﴿ وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ ﴾ الإسراء 24.

-وقول الشاعر:

وَأَمْطَرْتُ لَوْلَا مِنْ نَرْجَسٍ وَسَقَتْ وَرَدًّا وَعَضَّتْ عَلَى الْعُنَابِ بِالْبَرْدِ

-وكذا قولهم: شَابَتْ مَفَارِقُ الْجِيَالِ.

ومن الخليق بالبحث أن نذكر تعريف المجاز قبل أن نتعرض لشرح الأمثلة التي ذكرها السامرائي.

المجاز عند البلاغيين هو "اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب، بقرينة صارفة عن إرادة ما وضع له اللفظ"⁽¹⁾.

إذن عندنا وضع أول وهو المعنى الحقيقي، ووضع ثان وهو المعنى المجازي كما يقولون، وقرينة صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي، لأن اللفظ لا يدل على المعنى المجازي بدون قرينة، ومثال ذلك: تقول: (رأيت أسداً يخطب) فكلمة (يخطب) قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس، وإنما المقصود هنا الإنسان، أي تشبيه الإنسان بالأسد في الشجاعة، فلو حذفنا كلمة (يخطب) لما أفاد هذا المعنى، بل يتعين حمله على المعنى الأول وهو الحيوان المفترس.

-شرح الأمثلة: قال تعالى: ﴿ وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ ﴾ « الإسراء 24.

معلوم أن الذل ليس له جناح، لذلك يقول علماء البلاغة: "استعار الطائر للذل، ثم حذفه ودل عليه بشيء من لوازمه وهو الجناح، على سبيل الاستعارة المكنية"⁽²⁾، لأن إثبات الجناح للذل يحيل للسامع أن ثمة جناحاً يخفض، والمراد أرن لهما جانبك، وتواضع لهما تواضعاً يلصقك بالتراب، والجامع بين هذه الاستعارة والحقيقة أن

(1) عبد الرحمن الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، دار القلم، دمشق، ط1، 1996، ج2، ص 218.

(2) محمد بن صلاح العثيمين، شرح كتاب البلاغة، تح: محمد فلاح المطيري، مكتبة أهل الأثر، الكويت، ط1، 2004، ص 125.

الجنار الءقوى فى أءء جانبى الطائر؁ وأن الطائر إذا ءفض جناءه - وهو الذى به يتقوى وبنهض - انءط إلى الأرض وأسف إلى الءضىض ولصق بالتراب؁ فالاستعاره مكنىة؛ إذ شُبّهت إلانة الجانب بءفض الجنار بجامع العطفه والرقة؁ وهذه أءمل استعاره وأءسنها.

وأما قول الشاعر:

وأمطرت لؤلؤا من نرجسٍ وسقت وردا وعصت على العناب بالبرد

ففىه عدة مجازات؁ فقد استعار اللؤلؤ للدموع؁ والنرجس للعيون؁ والورد للءءوء؁ والعناب للأنامل؁ والبرد للإنسان؁ ومعناه: أنها بكت وءصل من بكائها ما ذكر⁽¹⁾.

وأما قولهم: شابت مفارق الجبال؁ فهو تعبير مجازى أيضا؁ لأن حقيقة الشيب فى الإنسان وليس فى الءماد والذى يظهر أن هذه استعاره مكنىة؛ ءىث شبه يفاع الجبال التى علاها بىاض الثلج بالشيب الذى يكون على الرأس؁ فءذف المشبه به وهو الإنسان؁ وأبقى على قرينة دالة عليه وهى الشيب؁ على سبىل الاستعاره المكنىة.

2-3-3 الكناية:

وهى ذكر الشىء بغير لفظه الموضوع له؁ نحو قولنا: (نؤوم الضءى)؛ أى مءءومة؁ و(بعيدة مهوى القرط) أى طويلة العنق؁ و(كثير الرماد)؛ أى مضاىف؁ و(ظاهر الثوب) أى عفىف؁ ونحو ذلك⁽²⁾.

فأنت ترى أنك فى ءمىع ذلك لا تفىء غرضك الذى تقصد من ظاهر اللفظ؁ ولكن ىدل اللفظ على معناه الذى يوجبه ظاهره؁ ثم يعقل المتلقى من ذلك المعنى على سبىل الاستءلال معنى ثانىا هو غرضك؁ كمعرفتك من كثير الرماد أنه مضاىف؛ لأن كثرة الرماد ىدل على كثرة القرى والنزل؁ وكثرة القرى ىدل على كثرة الضىوف وهكذا مع باقى الأمثلة؁ وهذه الدلالة تسمى الدلالة الباطنة؁ أو (معنى المعنى) على ءء تعبير الءرجانى.

(1) ينظر ابن عثمىن؁ شرح كتاب البلاغة؁ ص 125.

(2) ينظر فاضل السامرانى؁ الءملة العربىة والمعنى ص 24.

وقد اقتصر عبد القاهر الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز على الكناية، والمجاز، وجعل مدار الدلالة الباطنة عليهما، فقال: "اعلم أنّ لهذا الضّرب اتساعا وتفنّنا لا إلى غاية، إلّا أنّه على اتساعه يدور في الأمر الأعمّ على شيئين: الكناية والمجاز."⁽¹⁾

لكن أبي ذلك السّامرائي، وزاد عليه قضايا آخر وهي: الملاحن، والتّعريض، والتّأويل، والأمثال، وإن كان بعض هذه القضايا يرجع إلى تلك، كما سيأتي بيان ذلك.

2-3-4 الملاحن: واللّحنُ أن تقول لأحدٍ قولاً يفهمه عنك، ويخفى على غيره، وأصلُ اللّحن أن تريد شيئا فتورّي بقولٍ آخر⁽²⁾، وظاهر هذا القول أنّ اللّحن والتّورية شيء واحد، وهي: طريقة من الكلام كانت العرب تلتزمها وتتقصّدها إذا أرادت التعمية والإبهام، وإخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، وصورة ذلك كما يقول ابن أبي الأصعب(ت654هـ) في تحرير التّحبير -باب التّورية-وهي: "أن تكون الكلمة تحتمل معنيين، فيستعمل المتكلّم أحد احتماليهما ويهمل الآخر، ومراده ما أهمله لا ما استعمله."⁽³⁾

وروي في الحديث أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلم بعث رجلين ليخبراه بما يريان فقال لهما: "إذا انصرفتما فالحنا لي لحنا، ولا تفصحا بما رأيتما"⁽⁴⁾؛ أي أشيرا إليّ ولا تصرّحا.

2-3-5 التّعريض:

والتّعريض أن "تذكر شيئا يدلّ على شيء لم تذكره"⁽⁵⁾.

(1) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 66.

(2) فاضل السّامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص24، وجلال الدّين السيوطي، المزهرة في علوم اللّغة، تح: محمد أحمد جاد المولى وجماعة، دار إحياء العلوم، ط4، 1984، ج1، ص 568.

(3) عبد العظيم بن أبي الأصعب، تحرير التّحبير في صناعة الشّعور والنثر وبيان إعجاز القرآن، تح: حفي محمد شرف، لجنة التراث الإسلامي، مصر، القاهرة، 1963، ط1، ص 268.

(4) ابن منظور، لسان العرب، ص4014، قلت: (بحث عن صحّة الحديث فلم أقف على شيء في هذا).

(5) فاضل السّامرائي، الجملة العربيّة والمعنى، ص25.

وهو بهذا التعريف يتقاطع مع الكناية، فهل هذا يعني أنّهما مترادفان؟

هذا ما بحثه السّامرائي وأجاب عنه قائلاً: "وقد فرّقوا بين الكناية والتّعريض، بأنّ الكناية ذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له، وأتمّها تدلّ على معنى يجوز حمله على الحقيقة والمجاز بوصف جامع بينهما، أمّا التّعريض فهو اللفظ الدالّ على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي أو المجازي، كقول من يتوقّع صلة: والله إنّي محتاج، فإنّه تعريض بالطلب، مع أنّه لم يوضع له حقيقة ولا مجازاً، وإنّما فهم من عرض اللفظ"⁽¹⁾.

والتّعريض قد يكون بضرب الأمثال، وذكر الألغاز في جملة المقال، ومن ذلك التّعريض في خطبة المرأة في عدّها، وهو أن يتكلّم بكلام يشبه خطبتها ولا يصرّح به؛ كأن يقول لها: إنك لجميلة، أو إنّ فيك لبقية، أو إنّ النّساء لمن حاجتي، قال تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِءَ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ﴾ البقرة:235.

وباب المعارض والتّورية من الأبواب التي نجدّها مطروقة حتّى عند الفقهاء والمحدّثين فقد بوّب البخاري -رحمه الله- في صحيحه: "باب المعارض ندحة عن الكذب"

وذكر تحته الأحاديث الواردة في هذا الباب⁽²⁾.

وقال التّويي(ت676هـ) -رحمه الله- في كتابه الأذكار- باب المعارض والتّورية- "اعلم أنّ هذا الباب من أهمّ الأبواب، فإنّه ممّا يكثر استعماله وتعمّ به البلوى، فينبغي لنا أن نعتني بتحقيقه، وينبغي للواقف عليه أن يتأمّله ويعمل به، واعلم أنّ التّورية والتّعريض معناهما أن تطلق لفظاً هو ظاهر في معنى، وتريد به معنى آخر يتناوله ذلك اللفظ، لكنّه خلاف ظاهره، وهذا ضرب من التّغزير والخذاع"⁽³⁾.

(1) فاضل السّامرائي، الجملة العربيّة والمعنى، ص25.

(2) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفجر للتراث، القاهرة، ص1048.

(3) يحيى بن شرف التّويي، الأذكار، تح: شعيب الأرنؤوط، دار الفكر للطباعة والنشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، 1994، ص380.

وظاهر قول النووي - رحمه الله - أنه لا فرق بين التورية والتعريض وهو كذلك.

ومن لطيف ما يذكره الفقهاء في هذا الباب حديث: "إذا أحدث أحدكم في صلاته فليأخذ بأنفه، ثم ينصرف"⁽¹⁾، قال الطيبي معلقاً على هذا الحديث: "أمر بالأخذ ليخيل أنه مرعوف، وليس هذا من الكذب، بل من المعارض بالفعل، ورخص له في ذلك، لئلا يسؤل له الشيطان المضى استحياءً من الناس"⁽²⁾، وهذا من التورية الجائزة، والإبهام المحمود، رفعاً للحرص عنه، فيظن من يراه خارجاً أنه أصيب برعاف في أنفه.

وأما عن حكم التورية والمعارض، ففيه كلام وتفصيل كثير لأهل العلم يضيق هذا المختصر لبسطه، لكن لا بأس من الإشارة التزيرة لذلك، قال النووي - رحمه الله -: "فإن أدى إلى ذلك مصلحة شرعية راجحة على خداع المخاطب، أو دعت إليه حاجة لا مندوحة عنها إلا بالكذب فلا بأس بالتعريض، فإن لم تدع إليه مصلحة ولا حاجة فهو مكروه وليس بحرام، فإن توصل به إلى أخذ باطل أو دفع حق، فيصير حينئذ حراماً، وهذا ضابط هذا الباب"⁽³⁾، وذهب بعض العلماء إلى تحريم التعريض لغير حاجة أو مصلحة، وهذا اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - (ت728هـ)، قال ابن القيم: "قال شيخنا؛ يعني ابن تيمية: والضابط أن كل ما وجب بيانه، فالتعريض فيه حرام، لأنه كتمان وتدليس"⁽⁴⁾.

ويبقى التفريق في نهاية المطاف بين هذه الأربعة أمراً صعباً، لقوة التداخل الموجود بينها، وكل ما في الأمر أن هذا خلاف في المصطلح ليس إلا، ولذلك رأينا ابن دريد يذكر الملاحن والتورية بتعريف واحد، ورأينا النووي يذكر التورية والمعارض كذلك، ويعنون لها باباً واحداً، وها هو ابن يعيش يقول عن الكناية: "اعلم أن المراد بالكناية

(1) أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي، سنن أبي داود، تح: شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العلمية، 2009، ج2، ص331.

(2) محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، تح: جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1، 2001، ج3، ص77.

(3) النووي، الأذكار، ص380.

(4) سامي بن محمد جاد الله، الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية، دار علم الفوائد، مكة المكرمة، ط1، 1435، ج1، ص998.

التعبير عن المراد بلفظ غير الموضوع له، لضرب من الاستحسان والإيجاز، وهو مأخوذ من كنوت عن الشيء وكنيت بالواو والياء، إذا عبرت عنه بعبارة أخرى تورية"⁽¹⁾.

2-3-6 التَّأْوِيلُ:

والمراد بالتأويل: "نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل، لولاه ما ترك ظاهر اللفظ"⁽²⁾.

وهذا الذي ذكره السامرائي هو التعريف الاصطلاحي عند الأصوليين، بينما التأويل في كتاب الله وسنة رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هو: "الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، فتأويل الخبر هو عين المخبر، وتأويل الأمر هو نفس الفعل المأمور به، قال تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ ﴾ ﴿٥٣﴾ الأعراف 53، وقالت عائشة رضي الله عنها: "كان رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي، يتأول القرآن"⁽³⁾، وكان ذلك بعد ما نزلت عليه سورة النصر، كما سيأتي بيان ذلك قريبا وسواءً هذا التعريف أم التعريف الاصطلاحي، فالتأويل دلالة باطنة لا تُعلم من مجرد ظاهر اللفظ.

وأما قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ ﴿٥٧﴾ آل عمران 07، فللعلماء في ذلك قراءتان مشهورتان، قراءة من يقف على قوله (إلا الله)، وقراءة من لا يقف عندها، وكلتا القراءتين حقّ ويراد بالأولى المتشابهة في نفسه الذي استأثر الله بعلم تأويله، ويراد بالثانية المتشابهة الإضافي الذي يعرف الراسخون تفسيره، وهو تأويله⁽⁴⁾، وقد يطلق التأويل ويراد به التفسير، ومنه ما جاء في الحديث أنّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دعا لابن عباس فقال: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"⁽⁵⁾؛ أي التفسير.

(1) ابن يعيش، شرح المفصل، ج 1 ص 146.

(2) فاضل السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص 26.

(3) ينظر عليّ بن علي بن محمد ابن أبي العزّ الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تح: أحمد بن شعبان، دار الامام مالك، الجزائر، ط 1، 2007، ص 154.

(4) ابن أبي العزّ، شرح الطحاوية، ص 155.

(5) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 14.

ومن الأمثلة التي ذكرها السامرائي في هذا الباب: قوله تعالى: ﴿سَيَهْزُرُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الذُّبْرَ ۝١٥﴾^(١) فإنها نزلت بمكة، وجاء تأويلها يوم بدر، وتلاها الرسول صلى الله عليه وسلم مستشهدا بها عند هزيمة قريش، ومنه أيضا تأويل سورة النصر بقرب أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهي قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ۝١﴾^(١).

ومن لطيف ما ذكره السامرائي هنا في سيرة ابن عباس حبر الأمة، مصداقاً لدعوة الرسول -صلى الله عليه وسلم-، أنّ عمر دعا جمعا من أشياخ بدر ومعهم ابن عباس فقال: ما تقولون في قول الله عز وجل: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾، فقال بعضهم: أمرنا أن نحمد الله عز وجل ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا، وسكت بعضهم فلم يقل شيئا، فقال لي أكذلك تقول يا ابن عباس؟ فقلت: لا، فقلت: ما تقول؟، فقلت: هو أجل رسول الله أعلمه إياه، قال: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ۝١ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ۝٢ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ۝٣﴾^(٢) فقال عمر: لا أعلم منها إلا ما تقول^(٢).

ومما ذكر في هذا الباب تأويل الرؤى، قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام: ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ۝٤﴾^(١) وجاء تأويلها بعد ذلك بزمن حين رفع أبويه على العرش، وخرّوا له سجداً، وقال: ﴿يَتَأْتِي هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ ۝٥﴾ وغير ذلك من الأمثلة، وكثيرا ما نلاحظ في الرؤى استعمال الرموز للدلالة على المعاني، كالشمس والقمر للدلالة على الأبوين، والكواكب للدلالة على الإخوة في رؤيا يوسف عليه السلام، وكالرمز بالبقرات السمان إلى سنوات الخصب، والبقرات العجاف إلى سنوات الجذب، ونحو ذلك مما جاء ذكره في القصة.

(١) فاضل السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص 26.

(٢) المصدر نفسه، ص 26.

2-3-7 الأمثال:

المثل في كلام العرب بمعنى الشبه والتظير يقال: "المثل والمثل والمثيل كشبه وشبه وشبيه، وهو التظير، ويجمع على أمثال، قال اليزيدي الأمثال الأشباه، وأصل المثل الوصف، هذا مثل كذا، أي وصفه مساوٍ لوصف الآخر بوجه من الوجوه، والمثل القول السائر الذي فيه غرابة من بعض الوجوه"⁽¹⁾، يقول السامرائي: "وكثيرا ما يكون للمثل دلالة باطنة هي المقصودة به، كقولهم: (يعرف من أين تؤكل الكتف)، يضرب هذا المثل لمن يأتي الأمور من مأتاه، لأن أكل الكتف أعسر من غيرها، ونحوه: (عرف حميق جملة)، وهو مثل يضرب لمن عرف خصمه فاجترا عليه والحميق نبت"⁽²⁾، وضرب الأمثلة في القرآن كثير في القرآن، قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾^(٤٣) العنكبوت 43، ومن الأمثلة التي ذكرها السامرائي: قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ أُبْتِغَاءَ حُلِيَةٍ أَوْ مَتَعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ﴾، قال الشيخ السعدي في تفسيره: "شبه تعالى الهدى الذي أنزله على رسوله حياة القلوب والأرواح، بالماء الذي أنزله حياة الأشباح، وشبه ما في الهدى من النفع العام الكثير الذي يضطر إليه العباد، بما في المطر من النفع العام الضروري، وشبه القلوب الحاملة للهدى وتفاوتها بالأودية التي تسيل فيها السيول، فواد كبير يسع ماء كثيرا، كقلب كبير يسع علما كثيرا، وواد صغير يأخذ ماء قليلا، كقلب صغير يسع علما قليلا، وهكذا، وشبه ما يكون في القلوب من الشهوات والشبهات عند وصول الحق إليها بالزبد الذي يعلو الماء، ويعلو ما يوقد عليه النار من الحلية التي يراد تخليصها وسبكها..."⁽³⁾.

فائدة: المماثل هو المشابه من كل وجه، بخلاف التشبيه، فقد يكون في بعض الصفات وليس في جميعها.

(1) أبو حيان، البحر المحيط، ج 1 ص 208.

(2) فاضل السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص 27، وينظر جلال الدين السيوطي، المزهرة في علوم اللغة، تح: محمد أحمد جاد وجماعة، دار إحياء الكتب العربية، ط 4، 1958، ج 1، ص 489 497.

(3) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المان، تح: عبد الرحمن اللويحي، وعز الدين ضلي، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط 2، 2012، ص 436.

3- الدرس البياني عند السامرائي:

توطئة:

مقصودنا بالدراسة البيانية هو: ذلك الاتجاه الذي انبرى لدراسة النظم القرآني، والكشف عن أسرارهِ وأوجه إعجازه، ونكت بيانه.

ولكي نضع المسألة في حجمها العلمي الصحيح فإننا نقول: إن جذور هذه الدراسة قديمة تعود في أصلها إلى بداية التعميد اللغوي؛ أي في أواخر القرن الأول للهجري، وبداية القرن الثاني؛ ذلك لأن العلماء قد وقفوا أمام آيات الذكر الحكيم محاولين فهمها والغوص في معانيها، واستخراج أحكامها، وقد أيقنوا أنه لا سبيل إلى ذلك إلا بدراسة هذه اللغة العربية لغة القرآن، فكان نتاج ذلك أن ظهرت العديد من العلوم والمصنّفات التي تُعنى بتفسير القرآن وشرح غريبه، وبيان أحكامه وناسخه ومنسوخه، وإعرابه، وظهرت مصنّفات في النحو واللغة وفي علم البيان وغيرها⁽¹⁾.

وقد حفلت كتب التفسير وبالأخصّ التفسير اللغوية بالإشارة إلى كثير من القضايا البيانية والصّور البلاغية، كمعاني القرآن للقراء، والكشاف للزّخشي، والبحر لأبي حيان، والمحرّر الوجيز لابن عطية، وروح المعاني للألوسي وغيرها، كما أنّ بعض كتب النحو واللغة لم تعدم الإشارة إلى بعض القضايا البيانية كذلك، خصوصاً الكتب البلاغية، وإن كان الغالب على هذه الدراسة البيانية أنّها كانت شتاتاً متناثراً في كتبهم، ولم تكن مستقلة التصنيف منفردة المنهج على نحو ما عرفناه اليوم في العصر الحديث.

وإذا كان ذلك كذلك-وهو كذلك-، فإنّ ملامح هذا الاتجاه البياني بدأت تظهر شيئاً فشيئاً منذ أواخر القرن العشرين على يد مجموعة من الباحثين، وعلى رأسهم الأستاذ أمين الخولي الذي نستطيع أن نقول فيه إنه أوّل من وضع اللبنة الأساس لظهور المنهج البياني في تفسير القرآن في العصر الحديث⁽²⁾، وسرعان ما استوى الأمر

(1) ينظر سليمان ياقوت، إعراب القرآن الكريم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د ت)، ج1، ص09.

(2) ينظر عائشة عبد الزّحمان بنت الشاطي، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، مصر، ط7، 1977، ج1، ص13.

على نصابه، واستقام على سوقه، وأفردت له مؤلّفات خاصّة، ووُجد له باحثون متخصصون على نحو ما وجدناه عند عائشة بنت الشّاطي، وهي زوجة الأستاذ أمين الخولي-السّابق الذكر-، فقد كانت سبّاقاً إلى التّصنيف في الدّراسات البيانية، وأيضاً صلاح الخالدي الذي كان له الباع الطّويلة في قضيّة الإعجاز البياني، وكذلك السّامرائي محور دراستنا وغيرهم.

وقد قلنا سابقاً إنّ هذا العنصر هو الثّمرة التي جناها السّامرائي من خلال تطبيقه علوم اللّغة على النّظم القرآني، فليس مستقلاً كما قد يُتوهم، وهذا ما يبرّر لنا وجود كثير من الآليات والقضايا تبحث في القرآن الكريم كالتّشبيه والاستعارة والمقام وغيرها، كما سيأتي بيان ذلك في موضعه، ممّا يجعل قارئ هذا البحث يحسّ وكأنّه أمام دراسة في الإعجاز القرآني وبيانه، ولذلك كان في زيادة هذا العنصر وبيانه توجيه للبحث إلى الجهة التي أحسب أنّها منه ومن طبيعته.

ومن أبرز الكتب التي ألفها السّامرائي في هذا المجال، والتي سنّكئ عليها في دراستنا هذه: كتاب على طريقة التّفسير البياني، كتاب التّعبير القرآني، لمسات بيانيّة، بلاغة الكلمة في التّعبير القرآني، وغيرها من الكتب التي تشفّ عن إبداع السّامرائي في حقل الدّراسات البيانيّة.

3-1 التّفسير البياني:

يُعرّف السّامرائي التّفسير البياني بأنّه: "التّفسير الذي يبيّن أسرار التّركيب في التّعبير القرآني من النّاحية الفنّيّة، كالّتقديم والتّأخير، والدّكر والحذف، واختيار لفظة على أخرى، وما إلى ذلك ممّا يتعلّق بأحوال التّعبير"⁽¹⁾.

وهنا نطرح إشكال وهو: ما الفرق بين هذا التّفسير والتّفسير العامّ؟

علم التّفسير كما يعرفه صاحب البرهان: "بأنّه علم يُعرف به فهم كتاب الله عزّ وجلّ، المنزّل على نبيّه محمّد صلّى الله عليه وسلّم، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه"⁽²⁾.

(1) فاضل صالح السّامرائي، على طريقة التّفسير البياني، جامعة الشارقة، 2002، ج1، ص07.

(2) بدر الدين الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار احياء الكتب العربيّة، ط1، 1957، ج1، ص13.

يتّضح لنا من التّظّر في كلا التعريفين، أنّ التّفسير البياني هو جزء من التّفسير العامّ.

يقول الدكتور صلاح الخالدي: يقوم البيان القرآنيّ على العناصر الآتية⁽¹⁾:

- مفردات الدّلالات اللّغوية للألفاظ.

- الدّلالة المعنويّة الناشئة عن اجتماع الألفاظ وترتيبها في نسق معيّن.

- الإيقاع الموسيقيّ الناشئ من مجموعة إيقاعات الألفاظ متناغما بعضها مع بعض

- الصّور والظلال التي تشعّها الألفاظ متناسقة في العبارة.

- الأسلوب أو طريقة تناول الموضوع والسير فيه؛ أيّ التنسيق الذي يسمح لكلّ لفظ بأنّ يشعّ شحنته

من الصّور ومن الإيقاع، والذي يؤلّف إيقاعا متناسقا بين الألفاظ، وظلالا متناسقة من ظلال الألفاظ.

ولابدّ للمتصدّي للتّفسير البيانيّ من شروط ذكرها السّامرائي، جاء في كتابه على طريقة التّفسير البياني:

"إنّ الذي يتصدّى للتّفسير البيانيّ يحتاج إلى ما يحتاج إليه المتصدّي للتّفسير العامّ، إلّا أنّ به حاجة أكثر إلى الأمور الآتية"⁽²⁾:

- التّبخر في علم اللّغة.

- التّبخر في علم النّحو.

- التّبخر في علم التّصريف.

- التّبخر في علوم البلاغة.

(1) صلاح الخالدي، إعجاز القرآن البياني ودلائل مصدره الرباني، دار عمار، عمان، ط1، 2000، ص127.

(2) ينظر فاضل السّامرائي، على طريقة التّفسير البياني، ج1، ص07.

ويُلخّص ذلك السّامريّ بعبارة موجزة فيقول: "التبحّر في علوم اللّغة، فلا تُغني المعرفة اليسيرة، بل ينبغي للمفسّر البيانيّ أن يكون على اطلاع واسع في علوم اللّغة، فلا يجوز لمن ليس له قدم راسخة في هذه العلوم أن يتصدّى لتفسير كتاب الله عزّ وجلّ"⁽¹⁾.

هذا بالإضافة إلى أمورٍ أخرى ذكرها السّامريّ، كالعلم بأسباب النّزول، والقراءات القرآنية، والنّظر في سياق الآيات⁽²⁾، وغيرها من الشّروط التي يجب أن تتوفّر في مفسّر القرآن.

2-3 الإعجاز البيانيّ:

القرآن الكريم هو الآية الأولى للرّسول صلّى الله عليه وسلّم، ودليله الأعظم على نبوّته، ورسالته للعالمين وهو يحمل الدليل من ذاته على أنّه كلام الله تعالى، أوحى به لنبيّه صلّى الله عليه وسلّم.

وقد تحدّى القرآن الكافرين، وطالبهم أن يأتوا من بيانهم بمثله، أو سورة مثله، كما جاءت الآيات صريحة بذلك، قال تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ البقرة 23، ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ هود 13*، ولكنّهم لم يقدروا على ذلك، وعجزوا عن معارضته، فصار هو معجزاً لهم، ومن هنا صارت القضيّة المعروفة عند العلماء بقضيّة الإعجاز القرآنيّ.

وإذا كان الأمر كذلك وهو كذلك، فإنّ مفهوم الإعجاز في التّاريخ الإسلامي قد تطوّر شيئاً فشيئاً فبدأ باعتباره دليلاً على النّبوة، وشاهدًا على مصدر القرآن الرّبانيّ، ثمّ انتقل ليكون دراسة بيانيّة بلاغيّة للتعبير

(1) فاضل السّامريّ، على طريقة التّفسير البيانيّ، ج1، ص 07.

(2) ينظر المصدر نفسه، ج1، ص ص 10-12.

* تأمل سرّاً لطيفا في الآية السّابقة أشار إليه الدّكتور صلاح الخالدي وهو: أنّ الله لم يطلب من الكفار أن يأتوا بعلم كالعلم الذي في القرآن، ولا بغيب كالغيب الذي في القرآن، ولا بتشريع كالذي في القرآن... وإتّما طلب منهم الإتيان ببيان كالذي في القرآن، ولو كان المعنى مكذوبا مفترى، وهذا صريح في قوله تعالى: (أم يقولون افتراه قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ)، ينظر صلاح الخالدي، إعجاز القرآن البيانيّ، ص 110.

القرآني، يبحث في مختلف مباحث البلاغة وأساليب البيان في القرآن، ثمّ انتقل ليشمل جميع الأدلّة الدالّة على أنّه كلام الله، ويتناول المباحث المتعلّقة بمضامين القرآن وموضوعاته، مثل أنباء الغيب، والتّشريعات، والحقائق العلميّة والتحليلات النّفسيّة⁽¹⁾، وغير ذلك.

ومن ثمّ ظهرت وجوهٌ عديدة للإعجاز، فقالوا بالإعجاز الغيبيّ، والإعجاز التّاريخي، والإعجاز العلمي والإعجاز التّشريعي، والإعجاز الطّبيّ، والنّفسي ... إلى غير ذلك.

ونحن هنا لا نريد الحديث عن كلّ ذلك، -وإن كان هو حقّاً إعجاز-؛ إذ ليس من صميم هذه الدّراسة وطبيعتها، وإتّما مقصودنا هنا هو الإعجاز البيانيّ فقط، لكونه مناط التّحدّي، وفي هذا الصّدّد أيضا يقول صلاح الخالدي: "وهذا هو أساس معنى الإعجاز ومبدأ الكلام حوله، وهذا ما يوحي به الفهم اللّغوي والاصطلاحي لمعنى الإعجاز، وهذا ما توحى به آيات التّحدّي الأربعة في القرآن، وما فهمه الصّحابة والتّابعون في نظرتهم لإعجاز القرآن"⁽²⁾.

ولذلك فقد كانت المعركة بين النّبّي صلّى الله عليه وسلّم، وبين الكفّار حول إثبات أنّ القرآن كلام الله وأنّه هو رسول الله، وكان القرآن آياته العظمي، ودليله الواضح على نبوّته.

ومن هنا نعرف السّرّ في اكتفاء طائفة من العلماء بالقول بالإعجاز البيانيّ، واعتباره الوجه الوحيد لإعجاز القرآن؛ لأنّ القرآن تحدّى المنكرين وطالبهم بالإتيان بمثل القرآن في بيانه وبلاغته، فعجزوا عن معارضته والإتيان بمثله، وهذا هو الأنسب لحال العربي آنذاك، إذ لم يكن يعرف الكتابة ولا القراءة، فضلاً عن الحساب والطبّ والهندسة، كما قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾، لكن ينبغي أن يُعلم أنّ هذا الوصف أعني لقب الأميّة كان قبل نزول القرآن وتعليمهم شعائر الإسلام، ثمّ صاروا بعد ذلك أهل كتاب وعلم، بل أعلم الخلق وأفضلهم في العلوم النّافعة، وزالت عنهم الأميّة المذمومة النّاقصة.

(1) صلاح الخالدي، إعجاز القرآن البياني، ص 06.

(2) المصدر نفسه، ص 106.

ولعلي أختتم الكلام على مسألة الإعجاز البياني بقول نفيسٍ لصاح الخالدي، قال ما نصّه: " لم يطلب الله من الكفار من أن يأتوا بعلم كالعلم الذي في القرآن، ولا بغييبٍ كالغييب الذي في القرآن، ولا بتشريع كالذي في القرآن، وإنما طلب منهم الإتيان ببيان كالبيان الذي في القرآن ولو كان المعنى مكذوباً مفترى، وهذا صريح في قوله تعالى: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ ﴾ هود13؛ أي فأتوا بعشر سور مثله مفترياتٍ في المعنى والمضمون، لكنّها مثل القرآن في البيان والبلاغة، فلو كان مناط التّحدّي هو الصدق التاريخي في القصص والأخبار لما قال في الآية مفتريات، ولو كان مناط التّحدّي هو الصدق العلمي أو التشريعي لما قال في الآية مفتريات، لقد أعفى القرآن العرب الكفار -عندما تحدّاهم- من العلوم والأخبار والغيوب والتّشريعات، وطالبهم بالبيان والبلاغة والتّعبير⁽¹⁾.

3-3 القضايا النّحوية والبلاغية في التفسير البياني ومنهج السامرائي في تحليلها:

سبق أن رأينا في تعريف السامرائي للتفسير البياني أنّه: " العلم الذي يبين أسرار التّركيب في التّعبير القرآنيّ من النّاحية الفنيّة، كالّتقديم والتّأخير، والدّكر والحذف، ونحوها"⁽²⁾، وهنا لابدّ من بيان نقطتين اثنتين في هذا التّعريف هما:

- نلاحظ أنّ السامرائي ذكر في التّعريف بعض القضايا النّحوية ولم يذكر جميعها، فضلاً عن قضايا علم البلاغة كالّتشبيه، والاستعارة، والمقام، وغيرها، وهذا شأنُ التّعريف المختصر.

وبعد القراءة في كتب الدّراسة البيانيّة عند السامرائي وجدنا أنّ القضايا التي بحثها هي: قضايا نحويّة وتمثّلت في: الإعراب، والتّقديم والتّأخير، والحذف والدّكر، والعدول النّحوي والتّضمنين، وقضايا بلاغيّة وتمثّلت في: المقام وهو أمّ الباب، والتّشبيه، والاستعارة والالتفات، وإن كان هذا الأخير لم يحظ بدراسة موسّعة كباقي الآليات وكذلك بعض القضايا الصّوتية والصّرفية، ولا تعيننا هذه الأخيرة في هذا البحث.

(1) صلاح الخالدي، إعجاز القرآن البياني، ص ص 110-111.

(2) فاضل السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ج1، ص07.

- لاحظ قوله: (واختيار لفظه على أخرى)، هذه نقطة مهمة في فهم منهج الدراسة البيانية عند السامري، وكيفية تحليله لآليات توليد الدلالة النحوية والبلاغية، فهو لا يكتفي بتحليل الصور البيانية الواردة في القرآن مثلا، بل يسعى جاهداً باحثاً عن السرّ في اختيار استعارة على أخرى، وتشبيهه على آخر، وبحسب المقام الذي ترد فيه، ولماذا عبّر بهذا اللفظ دون ذلك؟

ولبيان هذا النهج لابدّ من أن نمثّل ببعض القضايا والنماذج التي جاءت في كتبه البيانية حتى تتضح لنا الصورة أكثر، ولن نغرق في التمثيل، بل سنكتفي بثلاث قضايا؛ واحدة نحوية وهي الحذف، واثنان بلاغيّتان وهما: المقام والتشبيه.

- الحذف:*

من أمثلة الحذف التي ذكر السامري ما جاء عند قوله تعالى: ﴿ وَتَرَعْبُونَ أَنْ تَنكِحُوهُنَّ ﴾ سورة النساء 127، هل المحذوف هو (عن) أو (في)؟ إذ أنّ الفعل (رَعِبَ) يتعدّى بالحرفين معاً، وما دلالة هذا الحذف؟ قال السامري: "فهذا يحتمل أن يكون التقدير: وترغبون عن أن تنكحوهنّ لدمامتهنّ، وأن يكون أيضاً: ترغبون في أن تنكحوهنّ لجمالهنّ، والمعنيان مرادان، والحكم يشملهما معاً"⁽¹⁾.

فهذا هو السرّ في حذف حرفي الجرّ في الآية الكريمة، ليجمع معنيين مقصودين، بينما لو ذكر أحدهما لتعيّنت الدلالة وفات المقصود، وهذا النوع من الحذف يؤدّي إلى توسيع المعنى، وهو الذي يراعيه النظم القرآني كثيراً، وسيأتي مزيد إيضاح على هذا المثال في قضية الحذف.

* سنشرح هذه النماذج شرحاً يسيراً، لأنّ غرضنا الأساس هنا هو التمثيل لنهج السامري فقط، وسيأتي شرحها موسّعاً في الجانب التطبيقي من هذه الدراسة.

(1) فاضل السامري، الجملة العربية والمعنى، ص 183.

- المقام:

من ذلك قوله تعالى: ﴿فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبئسَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ﴾ (٢٩)
 النحل 29، وقوله تعالى: ﴿قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبئسَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ﴾ (٧٢) ﴿الزمر 72،
 وقوله: ﴿ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبئسَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ﴾ (٧٦) ﴿غافر 76(1).

فتلاحظ أنه قد أدخل اللام في آية التحل على بس فبال: (فلبئس مَثْوًى المتكبرين) دون الآيتين
 الآخرين؛ إذ قال فيهما: فبئس مَثْوًى المتكبرين، وذلك راجع لاختلاف السياق، يقول السامرائي: "في سورة
 التحل وصف قومًا أشدَّ كفرًا، وأكبر جرمًا من المذكورين في آيتي الزمر وغافر، وذلك أنهم ضلّوا وأضلّوا غيرهم
 وحملوا من أوزار الذين يضلّونهم علاوةً على أوزارهم هم، فزادهم عذابهم، قال تعالى: ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ
 كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ﴾ (٢٥) ﴿النحل 25(2).

فناسب المقام في سورة التحل زيادة حرف التوكيد (اللام) مبالغة في توكيد العذاب لهم، بخلاف
 المذكورين في الآيتين الآخرين، فإنه لم يصفهم بمثل هذا الوصف.

- التشبيه:

قال تعالى: ﴿إِن كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ﴾ (٢٩) ﴿يس 29.

سياق الآية هو في ذكر مآل المكذبين من أهل القرية الذين أرسل الله عز وجل إليهم رسله الكرام عليهم
 السلام، قال تعالى: ﴿وَأَضْرَبَ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ﴾ (١٣) ﴿إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ
 فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ﴾ (١٤) ﴿سورة يس 13-14.

(1) فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص 129.

(2) المصدر نفسه، ص 129.

والذي يعيننا في هذا المقام هو التصوير الفني الذي جاء في هذه الآية الكريمة، وهو قوله تعالى: (فإذا همّ خَامِدُونَ)؛ حيث شبه هؤلاء المكذّبين في هلاكهم بخمود النار على سبيل الاستعارة المكنية⁽¹⁾، فحذف المشبه به وهو النار، وأبقى على قرينة تدلّ عليه وهو الخمود، والسؤال الذي طرحه السامرائي هنا وبه يتجلى وجه الإعجاز البياني في الآية الكريمة هو: "لماذا كان تشبيههم بخمود النار خصوصاً دون أيّ تشبيه آخر، كالممود مثلاً، لأنّ الممود أيضاً يقع وصفاً للنار"⁽²⁾ وأيّ دلالة وراء هذا التصوير البياني؟

فلاحظ منهج السامرائي في تحليل القضايا، فهو لا يكتفي بتحليلها فقط، بل يسعى جاهداً في البحث عن السبب في اختيار لفظ على آخر، واستعارة على أخرى، ونحو ذلك، وما ذاك إلاّ لأنّ التعبير القرآنيّ تعبيرٌ فنيّ مقصودٌ، حُسِبَ لكلّ كلمة فيه حسابها، بل لكلّ حرف، بل لكلّ حركة.

وسياتي الكلام على هذا التشبيه مفصّلاً في الجانب التطبيقي من هذه الدّراسة، وما حواه من دلالات عجيبة، وإيجاعات خفيّة، فأغنى ذلك عن ذكرها هنا.

وختاماً لهذا الفصل نقول: إنّ السامرائي قد أسهم إسهاماً متميّزاً في تطوير الدّراسات النّحوية والبلاغيّة ويظهر ذلك جلياً - كما رأينا في هذا الفصل - من خلال تجاوزه النظرة الشّكليّة التي سيطرت على الدرس النّحوي القديم، وربطه علم النّحو بعلم المعاني، فجاءت دراسته كاملةً جامعةً بين المبنى والمعنى.

كما كشف البحث أيضاً عن علاقة الدّراسات البيانية للقرآن الكريم بالعلوم اللّغوية عند السامرائي، وقد تجلّى ذلك في اعتماده على السّياق القرآني في توجيه العديد من الأحكام النّحويّة والبلاغيّة، وسيأتي مزيد إيضاح على ذلك في الدّراسة التّطبيقية لهذا البحث.

(1) ينظر فاضل السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ج2، ص 102.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 103.

الفصل الثاني:

آليات توليد الدلالة في علم النحو

توطئة:

قد تقدمت الإشارة في الفصل النظري إلى التغيير الذي مسّ الدرس النحوي عند السامرائي؛ وأعني بهذا التغيير أنّ السامرائي قد ربط علم النحو بعلم المعاني الذي هو أحد فنون علم البلاغة، هذا التغيير الذي نتج عنه تغييرٌ في تصنيف بعض القضايا النحوية والبلاغية بين العلمين - كما رأينا سابقاً-، كقضيّة التقديم والتأخير والذكر والحذف، مثلاً اللتان كانتا تُدرسان -من حيث دلالتها- في علم المعاني، وكذلك قضيّة التضمين التي كانت تُدرس في البلاغة- كما يرى الزماني- فأصبحت الآن جميعاً تُدرس في علم النحو.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ آليات توليد الدلالة التي بحثها السامرائي في علم النحو -في ضوء هذا

التغيير- هي:

- قضيّة الإعراب.
- التقديم والتأخير.
- الذكر والحذف.
- التضمين.
- العدول النحويّ.

وسندرس في هذا الفصل ظاهرة التوليد الدلالي في هذه القضايا واحدةً واحدةً، وبدءاً بقضيّة الإعراب.

1- الإعراب والتوليد الدلالي:

قضية الإعراب هي أهمّ قضايا علم النحو على الإطلاق، ويكفيك أن تعرف أهميتها أن بعض علماء اللغة كان يسمي علم النحو علم الإعراب، كما رأينا ذلك في تعريف الزجاجي سابقاً، ويكفيك كذلك لأن تعرف أهميتها أن اللحن أول ما ظهر "استبان في الإعراب الذي هو حلي اللغة العربية، والموضح لمعناها"⁽¹⁾.

ولذلك ذكر لنا علماء التراجم -جميعاً- أمثلة عديدة عن هذا اللحن الذي شاع في السليقة العربية لاسيما حين يرتبط الأمر بالقرآن الكريم، ولعل أشهر مثال ذكره المترجمون في هذا الباب، ونذكره نحن هنا، ما جاء عند قوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾⁽²⁾ التوبة 03، حيث "سمع أبو الأسود قارئاً يقرأ بالجرّ أي بعطف الرسول على المشركين، فقال: ما ظننت أن أمر الناس صار إلى هذا، ووضع حينئذ كتاباً في النحو"⁽²⁾.

وعلى الرغم من هذه الأهمية الكبرى للإعراب في توجيه الدلالة، إلا أن النحاة القدامى -أعني المتأخرين خاصة- لم يتناولوه منفرداً، بل ضمن موضوع أكبر وهو النحو بوجه عام، ثم إنهم في تناولهم إياه لم يلمّوا بكل جوانبه، ولم يهتموا إلا بالتعليل الفلسفي والجدل النظري اللذين يبعدان اللغة عن واقعها، ويقربانها من المنطق أو الرياضة، فكان في ذلك إخفاء لكثير من الحقائق اللغوية التي كان لها أن تظهر لو أنهم تخلّوا عن هذا النهج، وفي (الإنصاف في مسائل الخلاف) كثير من مباحث الإعراب يغلب عليها هذا النهج، كما أننا نجد قدراً شافياً من هذه التعليلات الإعرابية في (الإيضاح لعلل النحو) للزجاجي، وفي (أسرار العربية لابن الأنباري)⁽³⁾، ويكفي أن نعرف أن أغلب أبواب الكتاب الأخير تبدأ عناوينها بالسؤال: (لم)⁽⁴⁾، فكان لكل ظاهرة عندهم سبباً، فإذا وجد

(1) الزبيدي، طبقات التحوين واللغويين، ص 11.

(2) ينظر أبو سعيد الحسن بن عبد الله السبيري، أخبار التحوين البصريين، تح: طه محمد الزيني، محمد عبد المنعم خفاجي، مطبعة

البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط 1، 1955. ص 12.

(3) سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في القرآن الكريم، مقدّمة الكتاب.

(4) ينظر عبد الرحمان بن محمد بن أبي سعيد الأنباري، أسرار العربية، تح: محمد بهجة البيطار، مطبعة المجمع العلمي العربي الدمشقي،

دمشق، 1957، الصفحات الآتية: 04، 18، 53، 107، 151، 505.

السبب دون إجهاد عقلي، أو بعد في التعليل ذكره، وأمّا إذا لم يوجد فلا يقولون: هكذا جاءت، بل يستमितون في إيجاد الأسباب والعلل، مستعينين في ذلك بكل ما يعرفونه من وسائل التعليل والجدل.

هذه خلاصة يسيرة عن منهج القدامى في دراستهم لقضية الإعراب، وقل مثل ذلك في القضايا الأخرى كاللّقديم والتأخير، والحذف والذّكر كما هو مقرّر في كتب الصّناعة النّحوية.

وأما عن دراسة السامرائي فالأمر على العكس من ذلك؛ إذ كان منهجه في هذه القضية، وكذلك في غيرها من القضايا بعيداً عن التقديرات والتعليلات الفلسفية التي تورّط فيها النّحاة القدامى، فأعرض عنها صفحاً ونظر إلى الإعراب على أنّه آليّة لتوجيه الدّلالة كما هو الأصل الأوّل الذي جاء لأجله، على نحو ما رأينا في المثال السّابق الذي ذكره أهل التّراجم؛ نعني أثر حركات الإعراب في توجيه المعنى.

ودراستنا لهذه القضية عند السامرائي ستكون من خلال خمسة عناصر كما جاء عند السامرائي نفسه:

- تعريف الإعراب.

- معاني الإعراب.

- دلالة العلامات على المعنى.

- الغرض من الإعراب.

- أثر الإعراب في توليد الدّلالة.

ولعلّ القارئ قد اتضحت له المفارقة -بداية- في هذه القضية، بين منهج السامرائي، ومنهج النّحاة القدامى بالنّظر في هذه العناوين فضلاً عمّا سيأتي بيانه.

1-1 تعريف الإعراب لغة واصطلاحاً:

الإعرابُ في اللّغة الإبانة يقال: أعربَ الرَّجُلُ عن حاجته؛ أي أبان عنها، جاء في أسرار العربيّة لابن الأنباري(ت577هـ): "أمّا الإعراب ففيه ثلاثة أوجه، أحدها أن يكون سُمّي بذلك لأنّه يُبين المعاني، مأخوذ من قولهم: أعربَ الرَّجُلُ عن حاجته إذا بيّنها، ومنه قوله عليه السّلام: (التيبُ تُعربُ عن نفسها)، أي تبين وتوضّح فلمّا كان الإعراب يبين المعاني سُمّي إعراباً، والوجه الثاني أن يكون سُمّي إعراباً؛ لأنّه تغيير يلحق أواخر الكلم، من قولهم: عَرِبَت مَعْدَةُ الفصيل إذا تغيّرت، والوجه الثالث أن يكون سُمّي إعراباً؛ لأنّ المعرب للكلام كأنّه يتحبّب للسامع بإعرابه من قولهم: امرأةٌ عَرُوبٌ؛ أي متحبّبة إلى زوجها"⁽¹⁾.

والإعرابُ في النّحو مأخوذٌ من المعنى الأوّل كما ذكر السّامريّ، قال ما نصّه: "وهذا المعنى اللّغوي هو الأصل لمعنى الإعراب في النّحو، فالإعرابُ هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ، ألا ترى أنّك إذا سمعت: (أكرم سعيداً أباه)، و(شكر سعيداً أبوه)، علمت برفع أحدهما، ونصب الآخر الفاعل من المفعول، ولو كان الكلام شرحاً واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه"⁽²⁾.

قلت: ويجوزُ أيضاً أن يكون مأخوذاً من المعنى الثاني؛ وهو التّغيير، فيكون التّعريف: الإعرابُ هو: "تغيّر أواخر الكلام، لاختلاف العوامل الدّاخلية عليه"، ومّن قال بهذا التّعريف: أبو عليّ الفارسي(ت377هـ)، جاء في كتابه الإيضاح العضدي: "الإعرابُ أن تختلفَ الكلمات لاختلاف العوامل"⁽³⁾، وأمّا على الوجه الثالث، وهو أنّ المعرب للكلام يتحبّب به لسامعه، فليس على إطلاقه، فقد يكون كما قال، وقد يكون غير ذلك.

وبعد إمعان النّظر في كلا التّعريفين الأوّلين يبدو أنّ التّعريف الأوّل أدقّ في المعنى من التّعريف الثاني ذلك لأنّ التّعريف الثاني أقرب إلى الشّكلية منه إلى المعنى، فقولهم: تغيير أواخر الكلمات لاختلاف العوامل، هذا

(1) ابن الأنباري، أسرار العربيّة، ص18.

(2) فاضل السّامريّ، معاني النّحو، ج1، ص23، وابن جيّ، الخصائص، ج1، ص35.

(3) أبو عليّ الحسن بن أحمد الفارسي، الإيضاح العضدي، عالم الكتب للطباعة والنّشر والتوزيع بيروت لبنان، ط2، 1996، ص

فيه قصورٌ ظاهر لعدم إشارته إلى المعنى الذي يتولد عن هذا التغيير، ومن المعلوم أنّ الغرض الأساسي من الإعراب هو الإبانة عن المعاني.

كما نلاحظ هنا شيئاً مهماً في تعاريف الإعراب، وهو أنّ السامريّ اختار منها ما يتماشى مع المعنى وهذا يلتقي تماماً مع منهجه التّحوي الذي يقوم على أساس المعنى.

هذا والتّعريف الثاني يشير إلى قضية مهمّة، وهي علاقة الإعراب بالعامل؛ حيث يكاد جميع التّحويين يتفقون على أنّ إرهابات ظهور العامل ارتبطت بقضية الإعراب؛ فلقد ارتبط العامل بالتّعليل، والبحث عن الأسباب التي أدت إلى التلقّظ بهذه الطريقة دون غيرها، فالتّحويون قديماً لاحظوا التبدّلات التي تحدث على الكلمة، فمرّة ترد مرفوعةً، ومرّة منصوبةً، وأخرى مجرورةً، وهكذا، فتأكّدوا أنّ لذلك سبباً هو العامل⁽¹⁾.

2-1 معاني الإعراب:

ذهب كثيرٌ من التّحويين إلى أنّ الرّفْع علمُ الفاعليّة، وبقية المرفوعات مشبّهة به، والنّصب علمُ المفعوليّة وبقية المنصوبات ملحقة بالمفاعيل، والجرّ علمُ الإضافة، وحتّهم في ذلك أنّ الفاعل يظهر برفعه فائدة دخول الإعراب على الكلام، من حيث كان تكلف زيادة الإعراب إنّما احتمل للفرق بين المعاني التي لولاها لوقع لبس⁽²⁾.

وتوضيح ذلك أنّ الرّفْع إنّما هو للفرق بين الفاعل والمفعول، اللذين يجوز أن يكون كلّ واحد منهما فاعلاً ومفعولاً، ورفع المبتدأ والخبر لم يكن لأمر يخشى التباسه، بل لضرب من الاستحسان، وذلك تشبيهه بالفاعل من حيث كان كلّ واحد منهما مخبراً عنه، وافتقار المبتدأ إلى الخبر الذي بعده، كافتقار الفاعل إلى الخبر الذي قبله ولذلك رفع المبتدأ والخبر، وقيل بل المبتدأ والخبر هما الأوّل، والأصل في استحقاق الرّفْع، وبقية المرفوعات محمولة عليهما، ونسب هذا القول إلى سيبويه، وابن السّراج⁽³⁾، جاء في الكتاب: "واعلم أنّ الاسم أوّل أحواله الابتداء"⁽⁴⁾

(1) ينظر سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي، ص 64.

(2) ينظر ابن يعيش، شرح المفصل، ج 1، ص 198، وينظر السيوطي، الهمع، ج 1، ص 307.

(3) ينظر ابن يعيش، شرح المفصل، ج 1، ص 198، وينظر السيوطي، الهمع، ج 1، ص 307.

(4) سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 23.

يريد أوله المبتدأ، لأنَّ المبتدأ هو الاسم المرفوع، والابتداء هو العامل، ذلك لأنَّ المبتدأ يكون معرّى من العوامل اللفظية، ويعرّى الاسم من غيره قبل أن يقترن مع غيره، وقيل المرفوعات كلّها أصول، إلّا أنّ ما عليه حدّاق التّحويين هو المذهب الأوّل⁽¹⁾، ورجّح رضي الدّين الأسترابادي أنّ الرّفْع علم العمدة، والنّصب علم الفضلة، والجرّ علم الإضافة، جاء في كتابه شرح الكافية تعقيبا على قول المصنّف: "إنّ الرّفْع علم الفاعليّة، والنّصب علم المفعولية والجرّ علم الإضافة: "والأولى كما بيّنا أن يقال: الرّفْع علم كون الاسم عمدة الكلام، ولا يكون في غير العمدة والنّصب علم الفضلة في الأصل، ثمّ يدخل في العمدة تشبيهاً بالفضلات كما مضى، وأمّا الجرّ فعلم الإضافة؛ أي يكون الاسم مضافا إليه معنى أو لفظا، كما في: غلامٌ زيدٍ، وحسنٌ الوجهِ"⁽²⁾.

هذا ملخّص الأقوال التي ذكرها السّامرائي في المسألة، واختار منها الرّأي الأخير؛ أي رأي الرّضي، قال ما نصّه: "والظاهر أنّ ما رجّحه الرّضي، من أنّ الرّفْع دليل العمدة هو الأصل، لقول إبراهيم مصطفى ومن تابعه إنّ الضّمة دليل الإسناد"⁽³⁾.

ونحن لو تأملنا قول النّحاة: العمدة هي: (المبتدأ وخبره، والفاعل وفعله)، لوجدنا أنّها كلّها تصبّ في هذا الرّأي الأخير، فليت شعري لماذا اختلف النّحاة في أصل المرفوعات؟ وهم أنفسهم قرّروا أنّ العمدة هي: (الفاعل والفعل، والمبتدأ والخبر)، وأنّها ما لا بدّ منه في تأليف الكلام.

3-1 دلالة العلامات على المعنى:

الأصل في العربيّة أن تكون العلامات ذوات دلالة على المعاني، وإنّ اختلاف العلامات يؤدّي إلى اختلاف المعاني، ويستثنى من ذلك أمور، ذكر السّامرائي منها:

(1) ينظر السيوطي، الممع، ج1، ص307.

(2) الرّضي، شرح الكافية، ج1، ص24.

(3) فاضل السّامرائي، معاني النّحو، ج1، ص27.

- علامات البناء:

فليست علامات البناء أعلامًا لمعان كما هي في الإعراب، فـ(أَيْنَ) مثلا تقع عمدة، نحو: (أين دارك)؟ وتقع فضلة محلّها النّصب، نحو: (أَيْنَ ذَهَبْتَ)؟ وتقع في محلّ جرّ نحو: (من أين جئت)؟ وهي في جميع ذلك لها حركة واحدة هي الفتحة⁽¹⁾.

- اختلاف اللّغات:

من الواضح أنّ اختلاف العلامات في اللّغة الواحدة يتبعه اختلافٌ في المعنى، ولكن ليس من الضّرورة أن يؤدّي اختلاف العلامات في اللّغتين إلى اختلاف المعنى في التّعبير الواحد، فنحن لا نستطيع أن نقول: إنّ معنى الجملة (ما محمّد حاضرًا) في لغة الحجاز يختلف عن معنى جملة: (ما محمّد حاضرٌ) في لغة تميم، و (ما) كما هو معلوم يعملها الحجازيون إذا دخلت على الجملة الاسمية بشروط معروفة، ويهملها التميميون⁽²⁾، أو إنّ جملة (لعلّ الله فضلكم علينا) بجرّ لفظ الجلالة عند عقيل يختلف عن جملة (لعلّ الله فضلكم علينا) بالنّصب في لغة سائر العرب⁽³⁾، فإنّا نقول: الجرّ بـ (لعلّ) لغة عقيل، والنّصب بها لغة سائر العرب.

فاختلاف اللّغات في التّعبير الواحد لا يؤدّي إلى اختلاف المعنى، وإن كانت العلامات الإعرابية مختلفة.

- الإتيان والمجاورة:

ظاهرةٌ من ظواهر العربيّة تكون في الحركات والكلمات، وتعودُ في الحقيقة إلى "الانسجام الموسيقي بين الأصوات، كقراءة من قرأ (الحمدُ لله)، بضمّ اللّام اتباعًا لضمة الدال، أو (الحمد لله) بكسر الدال اتباعًا لكسر اللّام"⁽⁴⁾.

(1) ينظر فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج1، ص28.

(2) ينظر، ابن هشام، المغني، ج1، ص303، وينظر ابن عقيل، شرح الألفية، ج1، ص302.

(3) ينظر فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج1، ص29.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص29.

ومنه المثال المشهور قول العرب: (هذا جُحْرٌ ضَبٌّ خَرِبٌ)، حيث جَرَّوا (خَرِبٍ) على الجوار، وإلا فإنَّ حقها الرفع؛ لأثما نعتٌ للجحر.

فلا نستطيع أن نقول في حركات الإتياع إنّها حركات ذات معنى خاصّ، فلا فرق في المعنى بين القراءتين: (الحمدُ لله والحمد لله)، وإثما هو أمرٌ يعود إلى الانسجام الموسيقي بين الأصوات كما ذكر السامرائي.

- علامات الحكاية:

وذلك لأنّ المحكي لا تتغيّر حركاته وسكناته، بل يحكى بلفظه، وذلك نحو: (أقبل جادُ الحقّ)، و(رأيت جادُ الحقّ)، و(مررت بجادُ الحقّ)، فهو يلزم حالة تعبيرية واحدة مهما اختلفت حالاته الإعرابية، فلا تدلّ علاماته على معنى، وإن كان في أصله قد يكون جاريا على الأسس التعبيرية العامّة في الإعراب والبناء⁽¹⁾.

فنقول مثلاً في إعراب: (جادُ الحقّ) في المثال الأول: فاعلٌ مرفوع وعلامة رفعه الضمّة المقدّرة، منع من ظهورها اشتغال المحلّ بحركة الحكاية.

- الضّرورة الشعريّة:

وذلك لأنّ لغة الشعر لغة خاصّة، فقد يضطرّ الوزنُ صاحبه إلى ما لا يجوز في سعة الكلام من حركة أو سكون، أو غيرها⁽²⁾.

وفي هذا الصّدّد يقول سيبويه: "اعلم أنّه يجوز في الشعر ما لا يجوز في الكلام من صرف ما لا ينصرف وحذف ما لا يحذف..."⁽³⁾

(1) ينظر فاضل السامرائي، معاني النحو، ج1، ص31.

(2) ينظر المصدر نفسه، ج1، ص31

(3) سيبويه، الكتاب، ج1، ص26.

1-4 الغرض من الإعراب:

يذكر السامرائي أنّ للإعراب أغراضاً وفوائد عديدة، حُرمت منها اللّغات المبنية، وأهمّ هذه الأغراض هي:

1-4-1 الإبانة عن المعاني:

سبق أن رأينا أنّ الإعراب في اصطلاح النّحاة هو الإبانة عن المعاني بالحركات، وأنّ ذلك محلّ إجماع بين أهل اللّغة، ولم يخالف في ذلك إلّا قطرنا من القدامى، وإبراهيم أنيس من المحدثين، وقد أشرنا إلى فساد مذهبهما، ويذكر السامرائي هنا أمثلة عديدة تكشف عن مدى أهميّة الإعراب في الإبانة عن المعاني منها:

- لو قلت: (ما أحسنَ زيداً) لكنت متعجباً، ولو قلت: (ما أحسنَ زيداً) لكنت نافياً، ولو قلت: (ما أحسنُ زيداً) لكنتُ مستفهماً عن أيّ شيءٍ منه حسن، فلو لم تعرب لالتبس التعجب بالنفي بالاستفهام⁽¹⁾.

ومن ذلك قولنا: " (كيفَ أنتَ ومحمّدٌ)، و(كيفَ أنتَ ومحمّدٌ)، ففي العطف بالرفع يكون السّؤال عن كلّ واحد منهما؛ أي كيفَ أنتَ، وكيفَ محمّدٌ، وبالتّصّب يكون السّؤال عن العلاقة بينهما"⁽²⁾، وتكون الواو للمعيّة؛ أي كيفَ أنتَ مع محمّد.

1-4-2 السّعة في التّعبير:

إنّ الإعراب يعطي المتكلّم سعةً في التّعبير وحريةً في الكلام، فيقدّم ويؤخّر من دون لبس، إذ يبقى الكلام مفهوماً، وذلك لأنّ المفردة تحمل معها ما يدلّ على وظيفتها اللّغوية، وهذا ما حُرمت منه اللّغات المبنية فهي تتبع طريقة حفظ المراتب⁽³⁾، لأنّ أيّ تغيير في موقع الكلمة يلبس المعنى، فلا يمكن في اللّغة المبنية تقديم المفعول به، وتأخير الفاعل مثلاً، بل لا بدّ للمتكلّم أن يسير على طريقة واحدة في التّعبير، جاء في شرح السّيرافي (ت368هـ) على الكتاب في قول العرب: (ضربَ زيداً عبداً لله): "إنّما قدّموا المفعول هنا على الفاعل

(1) ينظر فاضل السامرائي، معاني التحو، ج1، ص32، وينظر ابن الأنباري، أسرار العربية، ص ص34 35.

(2) فاضل السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص50.

(3) ينظر المصدر نفسه، ص53.

لدلالة الإعراب عليه، فلم يضر من جهة المعنى تقديمه، واكتسبوا بتقديمه ضرباً من التوسع في الكلام؛ لأنّ في كلامهم الشعر المقفى، والكلام المسجوع، وربما اتفق أن يكون السجع في الفاعل فيؤخّرونه⁽¹⁾.

فإن قال قائل فأنت تقول: (ضرب هذا هذا)، و(أكرم موسى عيسى)، وتقتصر في البيان على المرتبة قيل هذا شيء قادت إليه الضرورة لتعذر ظهور الإعراب فيهما، ولو ظهر الإعراب فيهما، أو في أحدهما، أو وجدت قرينة معنوية أو لفظية، جاز الاتساع بالتقديم والتأخير، نحو: (ضرب عيسى زيد)⁽²⁾.

وإليك مثال يوضح كيف يعطي الإعراب السعة في الكلام فجملته: (أعطى محمدٌ خالدًا كتابًا) يمكن صوغها في عدّة صور مع بقاء المعنى العامّ واحداً:

- أعطى محمدٌ خالدًا كتابًا.

- مُحمّدٌ أعطى خالدًا كتابًا.

- خالدًا أعطى محمدٌ كتابًا.

- كتابًا أعطى محمدٌ خالدًا.

- كتابًا أعطى خالدًا مُحمّدٌ.

إلى غير ذلك من التراكيب التي يمكن صياغتها من الجملة الأصلية.

1-4-3 الدقة في المعنى:

للإعراب فائدة جليّة ذكرها السامرائي -علاوةً على ما سبق-، وهي: "أنّه يمنح اللّغة غناءً ودقّة في التّعبير عن المعاني، ويمكن المتكلّم من التّعبير بدقّة عن المعاني التي يريدّها، ممّا لا نجد نظيره في اللّغات المبنية"⁽³⁾.

(1) الحسن بن عبد الله أبو سعيد السّيرافي، شرح كتاب سيبويه، تح: أحمد حسن مهدي، علي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2008، ج1، ص14.

(2) ينظر ابن يعيش، شرح المفصل، ج1، ص197.

(3) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج1، ص37.

لنعد إلى الجملة التي ذكرناها آنفا وهي: (أعطى محمدٌ خالدًا كتابًا)، نجد أنّ لكلّ صورة ذكرناها معنىً جديدًا لا نجده في الجملة الأخرى، مع أنّ المعنى العامّ واحد، وتوضيح هذا الأمر بصورة مختصرة أنّك تقول: (1) - أعطى محمدٌ خالدًا كتابًا، هذه الجملة الفعلية، تقال والمخاطب خالي الذهن عن الموضوع، فهو إخبارٌ بما لا يعلم عنه المخاطب شيئًا.

- محمدٌ أعطى خالدًا كتابًا، المخاطب يعلم أنّ شخصًا ما أعطى خالدًا كتابًا، ولكنّه لا يعلم المعطي أو يظنّ أنّه غير محمد، فهو يعتقد أنّه سعيد مثلاً، فتقدّم المسند إليه لإزالة الوهم من ذهنه.

- خالدًا أعطى محمدٌ كتابًا، المخاطب يعلم أنّ محمدًا أعطى كتابًا شخصًا ما، ولكنّه يجهل هذا الشخص، أو يظنّ أنّه غير خالد، فتقدّم خالدًا لإزالة هذا الوهم من ذهنه.

- كتابًا أعطى محمدٌ خالدًا، المخاطب يعلم أنّ محمدًا أعطى خالدًا شيئًا ما، ولكنّه لا يعلم الشيء الذي أعطاه، أو يظنّ أنّه أعطاه دفترًا مثلاً، فقدّمنا الكتاب لإزالة هذا الوهم؛ أي أعطاه كتابًا لا شيئًا آخر ونحو ذلك من المعاني التي تتولّد عن كلّ تركيب.

1-5 أثر الإعراب في توليد الدلالة:

وهذه القضية في الحقيقة لا تخرج عن الغرضين اللذين ذكر السامرائي في أغراض الإعراب سابقًا؛ أعني غرضي الإبانة عن المعاني، والدقّة في المعنى؛ لأنّنا سواء قلنا إنّ الإعراب أبان عن المعنى، أو أكسب دقّةً، فإنّ ذلك هو التوليد الدلالي الذي نقصده في بحثنا هذا، وإمّا أردنا بهذا العنوان أن نتوسّع في سرد وتحليل الأمثلة والنماذج التي تناولها السامرائي في دراسته لقضية الإعراب، والتي تبين عن مدى أهميّة الإعراب في توجيه الدلالة، كلّ ذلك تماشياً مع موضوع الدراسة، يقول السامرائي في هذا الصدد: " إنّ الإعراب من المسائل المهمّة لتوليد المعاني، فبتغيير الإعراب تتغيّر المعاني ويحصل معنى جديد" (2).

(1) ينظر فاضل السامرائي، معاني النحو، ص ص 37-38.

(2) فاضل السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص 229.

تم ذكر السامرائي أمثلة كثيرة تدل على توليد الدلالة باختلاف علامات الإعراب.

هذا وقد قسمنا الكلام في هذه القضية إلى عنصرين، العنصر الأول: ندرس فيه أمثلة الأسماء، والعنصر الثاني ندرس فيه أمثلة الأفعال، وابتدأنا الحديث بالأسماء، لأن الإعراب أصل فيها.

1-5-1 الأسماء:

الإعراب أصل في الأسماء، وفرع في الأفعال، هذا مذهب البصريين، وهو الرأي الذي رجحه كثير من المحققين، والمعرب من الأفعال هو الفعل المضارع فقط، وعلة إعرابه* هي مشابته الاسم في كونه تتوارد عليه معانٍ تركيبية لا يتضح التمييز بينها إلا بالعلامات الإعرابية، ومن أمثلة الأسماء التي ذكرها السامرائي في هذا الباب:

- إذا قلت: " (ما أحسن خالدٌ)، بفتح نون (أحسن) ورفع (خالد)، كان المعنى التثني، والمعنى لم يُحسن خالدٌ، وإن قلت: (ما أحسن خالدًا)، بفتح نون أحسن، ونصب خالد، أصبحت الجملة ذات معنى آخر، وهو التعجب، فإن قلت: (ما أحسن خالدٍ)، بضم نون أحسن، وجر خالد، صار استفهامًا، فكلّ تغيير في الإعراب ولّد معنى جديد" (1).

قلت: هذا المثال يكثر ترداده في كتب النحو، يستدل به النحاة على أهمية الإعراب في بيان الدلالة وتوجيهها، ولذلك استهل السامرائي حديثه في الباب به، ولعلّ الحديث عن هذا المثال لا يتضح أكثر إلا بدراسة كلّ تركيب منه على حدة وإعرابه.

* هناك عللٌ أخرى ذكرها ابن الأنباري في كتابه أسرار العربية، لكن ما ذكرنا هي الأشهر، ومن العلل التي ذكرها: أنّه يكون شائعاً فيتخصّص، كما أنّ الاسم يكون شائعاً فيتخصّص، ألا ترى أنّك تقول: يقوم، فيصلح للحال والاستقبال، فإذا أدخلت عليه السين أو سوف اختصّ بالاستقبال، كما أنّك تقول: رجل، فيصلح لجميع الرجال، فإذا أدخلت عليه الألف واللام اختصّ برجل بعينه، فاختصّ هذا الفعل بعد شياعه، كما أنّ الاسم اختص بعد شياعه، فقد شابهه من هذا الوجه، ومن أوجه المشابهة كذلك: أنّه يدخل عليه لام الابتداء كما يدخل على الاسم، ألا ترى أنّك تقول: إنّ زيدا يقوم، كما تقول: إنّ زيدا لقائم، وغيرها من أوجه المشابهة... انظر ابن الأنباري، أسرار العربية، ص 26.

(1) فاضل السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص 229.

فالجملّة الأولى: (ما أحسنَ خالدٌ): (ما) نافية، و(أحسنَ) فعل ماضٍ، (خالدٌ) فاعل، فهي جملة منفيّة.

والجملة الثانية: (ما أحسنَ خالدًا)، (ما) تعجّبية نكرة تامّة عند سيبويه،* و(أحسنَ) فعل جامد لإنشاء التّعجب، والفاعل مستتر تقديره هو، و(خالدٌ) مفعول، وهي جملة تعجّبية.

والجملة الثالثة: (ما) استفهامية مبتدأ، و(أحسنُ) خبر وهو مضاف، فهي جملة استفهامية عن أيّ شيء من زيد حسن، وكلّ تغيير في الإعراب يتولّد عنه معنى جديد.

ولولا الإعرابُ لكان الكلام مبهماً، فلو قلت: (ما أحسن خالد)، بالسّكون، ما اتضح الفعل من الاسم والفاعل من المفعول، ولما تبيّن التعجّب من الاستفهام من النّفي، وكلّ ذلك يتضح بالإعراب، كما نلاحظ في المثال شيئاً آخر - لم يشر إليه السامرائي -، وهو أننا إذا رفعنا (أحسن) كان اسماً، وإذا بنيناها على الفتح صار فعلاً، فنجد أنّ الإعراب قد أسهم في تغيير صيغ الكلمات وبنائها، بل أكثر من ذلك، فنجد أنّ دلالة الجملة كلّها تتغيّر من الاسمية إلى الفعلية، أو العكس، فقولنا مثلاً: (ما أحسنُ زيد)، برفع (أحسن) هذه جملة اسمية وما (أحسن زيد) ببناء أحسن على الفتح، ورفع زيد، هذه جملة فعلية، ومعلومٌ كذلك أنّ دلالة كلّ جملة غير دلالة الأخرى، فالجملة الاسمية تدلّ على الثبوت*، والجملة الفعلية تدلّ على الحدوث، وهذا كلّ أمر جدير بالعناية والاهتمام لمن أراد التفقّه في اللّغة العربيّة التي تمتاز بالطّواعية والمرونة في تركيبها، فترى الكلمة الواحدة اسماً، وتتغيّر حركة فيها تصبح فعلاً، ثمّ يصحب تغيير ذلك التّعبير تغييرٌ في المعنى؛ لأنّ اختلاف المبنى يدلّ على اختلاف المعنى.

ملاحظة: الجملة السابقة: (ما أحسن خالد) تحتل أن تكون اسمية وفعلية، وعلى ذلك فهو مثال صالح لأن يدرس في القسمين معاً، وإنّما ذكرته هنا لأهميّة الاسم على الفعل.

* هذا رأي سيبويه الذي رجّحه كثير من المحقّقين، وفي المسألة أقوال أخرى، منها: (ما) بمعنى (الذي)، وهذا مذهب الأخفش، وذهب بعضهم إلى أنّها استفهامية، وذهب بعضهم إلى أنّها نكرة موصوفة، انظر بن عقيل، شرح الألفية، ج2، ص 151.

* هذا إذا كان مسندها اسماً، أمّا إذا كان فعلاً فهي تدلّ على الحدوث، وقد تقدّم بيان ذلك في الفصل النظري -مبحث الجملة ودلالاتها-.

- ومن ذلك قولهم: " (بكم ثوبك مصبوغاً)، و(بكم ثوبك مصبوغٌ)، فبينهما فرق يختلف المعنى فيه وهو أنك إذا نصبت (مصبوغاً) كان انتصابه على الحال، والسؤال واقع عن ثمن الثوب وهو مصبوغ، وإن رفعت (مصبوغاً) رفعت على أنه خبر المبتدأ الذي هو (ثوبك)، وكان السؤال واقعا عن أجرة الصبغ لا عن ثمن الثوب"⁽¹⁾.
وتوضيح ذلك أنّ (مصبوغاً) في الجملة الأولى منصوب على الحالية، والحال كما يقرّر النحاة وصف لصاحبها قيد لعاملها، ومعنى هذا أنّ دلالتها آنية؛ أي غير لازمة لصاحب الحال، قال ابن مالك (ت672هـ):⁽²⁾

الحالُ وَصَفُ فَضْلَةٍ مُنْتَصِبٌ مُفْهِمٌ فِي حَالٍ كَفَرْدًا أَذْهَبُ

تقول: (جاءَ زيدٌ والشَّمْسُ مُشْرِقَةً)؛ تعني أنّ الجيء كان في هذا الوقت.

وعلى ذلك يكون (مَصْبُوغًا) في المثال السابق قد قيّد العامل، فأصبح السؤال عن ثمن الثوب حالة كونه مصبوغاً.

بخلاف الجملة الثانية، فإنّ (مَصْبُوغٌ) مرفوع على أنّه خبر، والخبر وصف للمبتدأ، فهو منزل منه منزلة التّعت للمنعوت، والمتقرّر عند النّحاة أنّ التّعت والمنعوت شيء واحد، فقولك مثلاً: (زيدٌ قائمٌ)، زيد هو نفسه قائم، وقائم هو نفسه زيد، ولذلك لم يجوز النّحاة إضافة المنعوت للتّعت بناءً على أنّ الشّيء لا يتعرّف ولا يتخصّص بنفسه.

وبعد هذا البيان أمكن لنا أن نفهم لماذا كان السؤال متوجّهاً إلى أجرة الصّبغ لا إلى ثمن الثوب في

المثال الثاني؟

فأنت تلاحظ أنّ تغيير الحركة الإعرابية من النّصب إلى الرفع، قد ساهم في تغيير دلالة الجملة كلّها.

(1) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج1، ص 32.

(2) ابن مالك، متن الألفية، ص 65.

-ومن الأمثلة أيضا قولك: "(كم رجلاً عندك قال الحق)، و(كم رجلٍ عندك قال الحق)؛ ففي حالة نصب ما بعد (كم)، تكون (كم) استفهامية، والسؤال عن عدد الرجال الذين قالوا الحقّ عنده، وفي حالة جرّه تكون (كم) خبرية، ويراد بها التكثير"⁽¹⁾، ويصير معنى الجملة: كثيرٌ من الرجال عندك قالوا الحقّ، والفرق بين الجملتين أنّك في الأولى وهي الاستفهامية تنتظر جواباً، وفي الثانية وهي الجملة الخبرية لا تنتظر جواباً.

- ومن الأمثلة قولك: "(هذا بُسراً أطيبُ منه رطباً)؛ أي هذا في حالة البسر أطيبُ منه في حالة الرطب، فإن قلت: (هذا بسرٌ أطيبُ منه رطبٌ)، برفع البسر والرطب، تولّد معنى آخر، ويكون المعنى: هذا بُسرٌ غير أنّ هناك رطباً أطيبُ منه"⁽²⁾.

وتقول أيضا: (هذا رجلاً أحسنُ منه غلاماً)، فقد فضّلت الشخص في حالة كونه رجلاً على نفسه حين كان غلاماً، فإن قلت: (هذا رجلٌ أحسنُ منه غلامٌ)، كانا اثنين وليس واحداً⁽³⁾، والمعنى أنّ هذا رجلٌ غير أنّ هناك غلاماً أحسن منه.

وهذان المثالان؛ أعني حالتي النصب خصوصاً، ممّا استدلّ به النحاة على جواز إعمال أفعال التفضيل في الحال المتقدمة، لأنّ القاعدة المقرّرة عندهم: أنّ اسم التفضيل لا يعمل في الحال المتقدمة، واستثني من ذلك هذه المسألة وهي: إذا ما فضّل شيء في حال على نفسه، أو غيره في حال أخرى، فإنّه يعمل في حالتين إحداهما متقدمة عليه، والأخرى متأخرة عنه⁽⁴⁾، وقد أشار إلى ذلك ابن مالك في الخلاصة:⁽⁵⁾

وَنَحْوُ: زَيْدٌ مَفْرَدًا أَنْفَعُ مِنْ عَمْرٍو مُعَانًا مُسْتَجَازٌ لَنْ يَهْنُ.

(1) فاضل السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص 51.

(2) المصدر نفسه، ص 229.

(3) المصدر نفسه، ص 229.

(4) ينظر ابن عقيل، شرح الألفية، ج 2، ص 273.

(5) ابن مالك، متن الألفية، ص 67.

ومثال ابن مالك هو في تفضيل شيء في حال على غيره في حال أخرى، وهذه الحالة لم يذكرها السامرائي، والذي ذكر في المثالين السابقين: هذا بُسْرًا أطيبُ منه رُطْبًا، وكذلك: هذا رُجُلًا أحسنُ منه غلامًا، هو تفضيل شيء في حالٍ على نفسه في حالٍ أخرى؛ أي فضّلت التمر في حالة البسر على حالة الرطب، وفضّلت الشّخص في حالة الرّجولة على حالة كونه غلامًا، هذا في حالة النّصب، فإذا رفعت تعيّر المعنى تمامًا كما رأينا تقول: هذا بسْرٌ أطيبُ منه رطْبٌ، فتكون دلالة الجملة: هذ بسْرٌ، لكن هناك رطْبٌ أطيب منه، فتكون المفاضلة بين متغاييرين، وكذلك الأمر مع المثال الثاني، وتصبح الجملة تركيبية؛ أي تنتقل من كونها جملة بسيطة إلى جملة مركّبة*، والمتقرّر: أنه "إذا تعيّر المبنى يتغيّر المعنى".

فتلحظ بعد هذا الشرح والبيان أنّ الإعراب قد أسهم في تغيير بناء الجملة، ودلالاتها معًا.

- ومن الأمثلة أيضا: " (ما صنعتَ وأباك)؟ و (لو تُرِكت النّاقَةُ وفصيلها لرضعها) إنّما أردت ما صنعت مع أبيك، ولو تُرِكت النّاقَةُ مع فصيلها لرضعها، فالفصيل مفعول معه، والأب كذلك، ولو قلت: (ما صنعت وأبوك)، لكان المعنى: ما صنعت وما صنع أبوك، لأنّه عطف"⁽¹⁾.

وهذان المثالان اللذان ذكرهما السامرائي هما من أمثلة سيبويه، والمثال الأوّل: ما صنعتَ وأباك، وأبوك واضح - في ظنيّ - ما يحتاج إلى شرح كثير، فالنّصب على المعية (فأباك) مفعول معه منصوب بالألف، وأما الرّفع (أبوك) فعلى العطف، الواو عاطفة، وأبوك معطوف على الضّمير (التاء)، وعلامة العطف هي الواو، ومعلوم أنّ العطف إنّما هو على تقدير عامل، أي ما صنعت وما صنع أبوك، فنلحظ أنّ اختلاف العوامل قد أسهم في تغيير أواخر الكلمات (علامات الإعراب)، فتولّد عن ذلك تعيّر في الدلالة، والشّيء الجديد في تمثيل السامرائي هنا أنّه أتى بالأمثلة التي يكون الإعراب فيها بالحروف، (الواو، والألف) كما في المثالين، وهو أحد أوجه الإعراب*.

* قد تقدّم في الفصل النظري -مبحث الجملة- بيان الفرق بين الجملة البسيطة والمركّبة.

(1) فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج1، ص34، سيبويه، الكتاب، ج1، ص150.

* الإعراب بالحركات هو الأصل، وبالحروف هو الفرع، "لأنّنا لما افتقرنا إلى الإعراب للدلالة على المعنى كانت الحركات أولى، لأنّها أقلّ وأخفّ، وبها نصل إلى الغرض، فلم يكن بنا حاجة إلى تكلف ما هو أثقل والثاني أنّنا لما افتقرنا إلى علامات تدلّ على المعاني وتفرق بينها، وكانت الكلمة مركّبة من الحروف وجب أن تكون العلامات غير الحروف، لأنّ العلامة غير المعلم... ابن يعيش، شرح المفصل، ج1، ص152.

أما المثال الثاني: (لَوْ تُرِكَتِ النَّاقَةُ وَفَصِيلُهَا لِرَضَعِهَا)، إن نصبت فعلى المعية، ويكون المعنى: أن رضاع الفصيل الناقة مُسَبَّبٌ عن تركها معه، وهو كذلك، بينما لو رفعت لم يصح هذا المعنى؛ إذ ليس مجرد التّرك يكون سبباً في رضاع الفصيل الناقة كما لا يخفى.

1-5-2 الأفعال: (الفعل المضارع).

قد سبقت الإشارة إلى أنّ المعرب من الأفعال إنّما هو الفعل المضارع فقط، وذكرنا هناك أنّ علّة إعرابه هي كونه تتوارد عليه معانٍ مختلفة لا تتبيّن إلّا بالإعراب، شأنه في ذلك شأن الاسم، وفيما يلي طائفة من الأمثلة التي ذكرها السامرائي في هذا الباب.

-تقول: "(لا يضربُ محمّدٌ خالدًا)، فإنّك إذا رفعت (يضربُ) كنت نافيا، وإذا جزمته كنت ناهيا"⁽¹⁾ ففي حالة الرّفْع تكون (لا) نافية، والفعل مرفوع بالضّمّة، وفي حالة الجزم تكون (لا) ناهية، والفعل مجزوم، وعلامة جزمه السّكون، فتغيّرت الدّلالة تبعًا لتغيّر حركات الإعراب.

-ومنه المثال المشهور: (لا تأكل السمك وتشرب اللبن).

قال السامرائي: "فإنّه يجوز في (تشرب): الرّفْع والنّصب والجزم، ولكن المعنى يختلف في كلّ حالة، فالجزم عطف على تأكل، ويكون النّهي عنهما جميعا، والنّصب معناه النّهي عن الجمع بينهما، وإباحة كلّ واحد على حدة، ومعنى الرّفْع أنّه منهيّ عن أكل السمك على أيّة حالة، ومباح له شرب اللبن على أيّة حال"⁽²⁾.

قلت: هذا المثال يكثر أيضا ذكره في كتب النحو للدّلالة على أهميّة الإعراب في توجيه الدّلالة.

وتوضيح ذلك باختصار: أمّا الجزم فعلى العطف؛ أي على إضمار (لا)، فكأنّه قال: (لا تأكل السمك ولا تشرب اللبن)، فيكون النّهي موجّها إلى الأكل والشّرب، سواء اجتمعا أم افترقا، وأمّا حالة النّصب فعلى اعتبار

(1) فاضل السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص 52.

(2) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج 1، ص 35.

أنّ الواو للمعيّة، فيكون التّهي موجّها إلى الجمع بينهما، فهو نهي عن الجمع بين أكل السمك وشرب اللبن، وأمّا دلالة الرفع فإنّ التّهي يكون موجّها إلى أكل السمك وحده على أيّة حالة، وأمّا شرب اللبن فمباح، لأنّ التّهي لا يتناولهما لما رفعنا الفعل على الاستئناف، فكأنّه قال: ولك شرب اللبن.

-ومثله قولهم: " (لا تُعَنَ بالجفاء وتمدحُ عمرًا)، فإنّه يحتمل المعاني الثلاثة في قولنا: (لا تأكل السمك وتشرب اللبن)، ويغني عن الإعراب في ذلك وضع الاسم مكان كلّ من المجزوم، والمنصوب، والمرفوع، فيقال: لا تُعَنَ بالجفاء ومدح عمرو، ولا تُعَنَ بالجفاء مادحا عمرًا، ولا تعن بالجفاء ولك مدح عمرو"⁽¹⁾.

والكلام على هذا كالكلام على المثال السابق، فأغنى ذلك عن الشرح والتحليل.

-ومن الأمثلة أيضا: " (لا يضرب محمدًا خالدًا)، فإنّك إذا رفعت (يضرب) كنت نافيا، وإذا جزمته كنت ناهيا"⁽²⁾؛ ففي رفع (يضرب) تكون قد نفيت ضربَ محمدٍ لخالد، وفي جزمه تكون قد نفيت محمدا عن ضرب خالد، فتتغير الدلالة تبعًا لتغيّر حالة الإعراب من الرفع إلى السكون*.

-ومن ذلك أيضًا قولهم: " (أعطني فأمدحك)، فإذا نصبت (أمدحك) كان المعنى أنّه لم يقع المدح، وإمّا وقع بعد العطاء؛ فالمدح مسبب عن العطاء، ولو قلت: أعطني فأمدحك بالرفع، كان المعنى: فأنا أمدحك، أي أعطني فأنا ممن يمدحك"⁽³⁾؛ أي أنّ المدح كائن قبل العطاء، وتكون الفاء استئنافية هنا، بخلاف المثال الأوّل فإنّ الفاء هناك سببية، وهي كثيرا ما تأتي في اللّغة لهذا المعنى، تقول: سها فسجد؛ يعني سجد لعلّة سهوه، وتقول: سرق فقُطِطَ يده؛ يعني قطعت يده لعلّة سرقت، ونحو ذلك.

(1) فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج1، ص35.

(2) فاضل السامرائي، الجملة العربيّة والمعنى، ص52.

* وينبغي أن نعلم أنّ للعامل هنا-وفي جميع الأمثلة-دورا كبيرا في توجيه دلالة الجملة، فقولنا في المثال : تغيّرت الدلالة من النّفي إلى التّهي، تبعا لتغير حالة الإعراب من الرفع إلى السكون؛ هذا فيه قصور؛ لأنّ الذي غير دلالة الجملة حقيقة هو العامل (لا) فإذا كانت (لا) ناهية أفادت التّهي في الجملة، وجزمت الفعل، وإذا كانت نافية أدخلت دلالة النفي إلى الجملة، ورفعت الفعل، والإعراب إمّا أبان عن هذه المعاني، فالمعنى إذن يتولّد نتيجة العامل والإعراب معا، وإمّا اكتفينا بقولنا الإعراب يولّد الدلالة تبعا لما ذكره السامرائي في مصنفاته.

(3) فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج1، ص36.

ومّا جاء في التنزيل في هذا الباب، قوله تعالى: ﴿الْمَرَّتْ رَأْيَ اللَّهِ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ ﴿١٣﴾ الحج 63، قال الرّمخشري: "فإن قلت فماله رفع ولم ينصب جوابا للاستفهام؟ قلت لو نصب لأعطى ما هو عكس الغرض، لأنّ معناه إثبات الاخضرار، فينقلب بالنّصب إلى نفي الاخضرار، مثاله أن تقول لصاحبك: ألم تر أنّي أنعمت فتنشكر؟ إن نصبتّه فأنت ناف لشكره، شك تفريطه فيه، وإن رفعتّه فأنت مثبتٌ للشكر، وهذا وأمثاله ممّا يجب أن يرغب له من اتسم بالعلم في علم الإعراب وتوقير أهله" (1).

لطيفة: ومن الطرائف الجميلة التي ذكرها السامرائي في كتابه (معاني النحو) والتي تدلّ على أهميّة الإعراب في توجيه الدلالة، ما روى عن الكسائي أنّه قال: "اجتمع وأبو يوسف القاضي عند هارون الرشيد، فجعل أبو يوسف يذمّ النحو ويقول ما النحو؟ فقلت -وأردت أن أعلمه فضل النحو-: ما تقول في رجلٍ قال لرجلٍ: (أنا قاتلٌ غلامك)، وقال له آخر: (أنا قاتلٌ غلامك) أيّهما كنت تأخذ به؟ قال آخذهما جميعا، فقال له هارون: أخطأت، وكان له علمٌ بالعربيّة فاستحيا، وقال: كيف ذلك؟ فقال: الذي يؤخذ بقتل الغلام هو الذي قال: أنا قاتلٌ غلامك بالإضافة، لأنّه فعل ماضي، فأما الذي قال: (أنا قاتلٌ غلامك) بلا إضافة فإنّه لا يؤخذ؛ لأنّه مستقبل لم يكن بعد" (2).

(1) الرّمخشري، الكشاف، ج4، ص209.

(2) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج1، ص34، وجمال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، حيدرآباد، الدكن، الهند، 1359هـ، ط2، ج3، ص224.

2- التقديم والتأخير:

لقد تناول النحاة والبلاغيون ظاهرة التقديم والتأخير، وأولوها من العناية الشّيء الكثير والجمّ الغفير، ولم يتركوا جانباً إلا وقتلوه بحثاً، ولا شكّ أنّ ذلك يرجع أولاً لأهمية هذه الظاهرة من الناحية التركيبية للغة في حدّ ذاتها وثانياً لما لهذه الظاهرة من أهمية في الجانب الإبداعي، بوصف التقديم والتأخير أسلوباً يتيح للمتكلّم، والمبدع بصورة خاصة إمكانات كبيرة في التعبير من حيث القوّة والجودة الفنيّة.

والملاحظ عند القدامى أنّ قضية التقديم والتأخير قد حظيت بدراستين متواخيتين: دراسة نحويّة، ودراسة بلاغيّة.

-الدراسة النحوية وقد اهتمّت بالجانب الشكلي من حيث بيان مواطن التقديم والتأخير، وقوانين ذلك كموطن تقديم المبتدأ على الخبر، والخبر على المبتدأ، وجوباً وجوازاً، والعامل على المعمول، أو العكس، ونحو ذلك ممّا هو مقرّر في الصنّاعة النحوية.

وهذه الدّراسة يغلب عليها الطّابع الشكلي - كما قلنا-، يكاد يكون المعنى فيها غائباً تماماً، وهي الهوّة التي سقط فيها النّحاة القدامى، وتكلّم عنها السامرائي، ونوّد الوقوف عليها في دراستنا هذه.

-دراسة بلاغية: نستطيع أن نقول هي استكمالاً لهذه الدّراسة، تتبّع فيها أصحابها المعاني والدلالات التي تحملها التراكيب النحوية، ومختلف الصور التعبيرية، وقد عُرف هذا العلم بـ(علم المعاني)؛ الذي هو أحد أقسام علم البلاغة العربيّة، ومن أبرز أصحاب هذا الاتجاه العلامة عبد القاهر الجرجاني، الذي عدّ من الأساطين الذين تكلموا عن هذا الفنّ، وألّفوا فيه، وأعماله في هذا المجال أكبر بكثير من أن نشير إليها، وننبّه على شأوها، خصوصاً نظريته المشهورة (نظريّة النّظم)، يقول عبد القاهر الجرجانيّ في باب التقديم والتأخير: "هو بابٌ كثير الفوائد، جمّ المحاسن، واسع التصرّف، بعيد الغاية"⁽¹⁾.

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 106.

وقد نحا السامرائي طريقة الأسلاف، فاعتنى بهذه القضية عناية فائقة في دراسته النحوية والبيانية، وجاءت كتبه مستفيضة بذلك، وكانت عنايته منصبّة أكثر إن لم نقل جميعاً على الجانب الدلالي، تماشيًا مع منهجه الجديد في الدراسة النحوية (النحو والمعنى).

وسؤاَصَل لدراسة هذا العنصر عند السامرائي مستفيدًا من بحثه السابق في قضية العمدة والفضلة، فقد ذكر أنّ العمدة هي ما لا يتألّف الكلام إلّا بها؛ أي أنّه لا يتصوّر كلام بدون وجود العمدة؛ وهي المبتدأ وخبره والفعل وفاعله، والفضلة ما ليس كذلك؛ أي أنّه يمكن أن يتألّف كلام بدون فضلة.

إذا تقرّر ذلك فإننا سندرس دلالات التّقديم والتّأخير عند السامرائي على مستوى العمدة أوّلًا، ثم على مستوى العمدة والفضلة ثانيًا.

- على مستوى العمدة، ويطالعنا نوعان من التّقديم والتّأخير: تقديم المبتدأ على الخبر كما هو الأصل والعكس؛ تقديم الخبر على المبتدأ، والنّوع الثاني: تقديم الفعل على الفاعل كما هو الأصل، والعكس.

- على مستوى العمدة والفضلة، عندنا صورتان درسهما السامرائي، وهما: تقديم المفعول، وتقديم الحال وبدءًا بتوليد الدلالة على مستوى العمدة.

1-2 دلالات التّقديم والتّأخير في العمدة:

تقول العرب: زيدٌ قائمٌ، وقائمٌ زيدٌ، وزيدٌ في الدار، وفي الدار زيدٌ، وزيدٌ يجتهدُ، ويجتهدُ زيدٌ، فما الغرض من ذلك؟ ومتى نقول هذا التعبير أو ذاك؟ وهل دلالة التركيب الأوّل هي نفسها دلالة التركيب الثاني، أو أنّها تغيرت؟

لقد ذكر السامرائي في -مبحث تأليف الجملة العربية- أنّ "الأصل في الجملة التي مسندها فعل أن يتقدّم الفعل على المسند إليه نحو: (يقومُ زيدٌ)، فإن تقدّم المسند إليه على الفعل نظرنا في سبب هذا التّقديم، كما أنّ

الأصل في الجملة التي مسندها اسم، أن يتقدّم المسند إليه على الاسم، أو بتعبير آخر أن يتقدم المبتدأ على الخبر نحو: (زيدٌ قائمٌ)، فإن تقدّم الخبر على المبتدأ نظرنا في سبب ذلك⁽¹⁾، فما هي أغراض تقديم الخبر على المبتدأ؟

2-1-1 تقديم الخبر على المبتدأ:

الأصل كما رأينا أن يتقدّم المبتدأ، ويتأخّر الخبر نحو: (زيدٌ قائمٌ)، و(أخوك نائمٌ)، و(محمدٌ مسافرٌ)، قال ابن مالك⁽²⁾:

والأصل في الأخبار أن تُؤخّرَ وجوّزوا التقديمَ إذ لا ضرراً

فمتى ما قدّمت الخبر على المبتدأ في نحو هذا، إنّما يكون لغرض من أغراض التّقديم، وأشهر هذه الأغراض

هي:

– التّخصيص أو الحصر:

يقول السامرائي: "إذا كان المخاطب خالي الذّهن ممّا ستخبره، قدّمت له المبتدأ فتقول: (زيدٌ قائمٌ) و(محمدٌ منطلقٌ)، فهذا إخبار أوّلي لا يعلمه السّامع، ولكن إذا كان السّامع يظنّ أنّ (زيداً) قاعد لا قائم، ينبغي أن تقدّم له الخبر لإزالة الوهم من ذهنه، فتقول له: قائمٌ زيدٌ"⁽³⁾.

إذن عندنا جملتان: (زيدٌ قائمٌ) و(قائمٌ زيدٌ)؛ في التّركيب الأوّل تقدّم المبتدأ على الخبر – كما هو الأصل – وهذا الخطاب يُلقى إلى متلقٍ يجهل المعلومة بتاتا؛ أي ليس في ذهنه شيء عن زيد، والتّركيب الثّاني: (قائمٌ زيدٌ) تقدّم الخبر على المبتدأ، وهذا الخطاب يُلقى إلى مخاطب يشكّ في قيام زيد، أو يظنّ أنّه قاعدٌ أو نائم، فالمتلقي هنا في ذهنه شيء عن زيد، ولو كان ذلك التّصوّر غير صحيح، فجملة (قائمٌ زيدٌ) تصحيح للوهم الذي في ذهن

(1) فاضل السامرائي، معاني التحو، ج1، ص150.

(2) ابن مالك، متن الألفية، ص30.

(3) ينظر فاضل السامرائي، معاني التحو، ج1، ص150.

المخاطب وتخصيص للمعنى العام؛ إذ كان يظن أن زيدا قاعدٌ مثلاً، فتقول له: (قائمٌ زيدٌ)؛ أي لا قاعد، فتغيّرت الدلالة بتقديم الخبر على المبتدأ، وأفاد التقديم حصر القيام في زيد.

والتّخصيص والحصر هو أشهر الأغراض البلاغية في هذا الباب، وقد أطبق علماء البلاغة جميعاً على ذكره في مصنفاتهم، جاء في المثل السائر لابن الأثير (ت 637هـ): "في قولنا: (زيدٌ قائمٌ)، و(قائمٌ زيدٌ)، فقولك: (قائمٌ زيد) قد أثبت له القيام دون غيره، وقولك: (زيدٌ قائم) أنت بالخيار في إثبات القيام له ونفيه عنه، بأن تقول: ضارب أو جالس أو غير ذلك"⁽¹⁾، وجاء في الإيضاح: "وأما تقديمه يعني المسند، فإمّا لتخصيصه بالمسند إليه كقوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ ﴿٥٦﴾ الكافرون 06، وقولك: (قائمٌ هو) لمن يقول: (زيدٌ إمّا قائمٌ وإمّا قاعدٌ)، فيردّده بين القيام والقيود من غير أن يخصّصه بأحدهما، ولهذا لم يقدّم الظرف في قوله تعالى: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ ﴿٢٠٢﴾ البقرة 02، لفلا يفيد ثبوت الرّيب في سائر كتب الله تعالى"⁽²⁾، وسيأتي بيان هذا -قريباً- في تقديم الظرف.

ومن أطف ما جاء في التّنزيل في هذا الباب، قوله تعالى: ﴿وَأَقْرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَرُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ ﴿٩٧﴾ الأنبياء 97، ففي الآية الأولى قدّم الخبر (شاخِصَةٌ) على المبتدأ (أبصارٌ) لقصد التّخصيص، جاء في الطّراز: "ومن رائق ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَقْرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَرُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾، فإنّما قدّمه ولم يقل: أبصار الذين كفروا شاخِصَةٌ لأمرين: أمّا أولاً فلأنّه إنّما قدّم الضمير في قوله (هي) ليدلّ به على أنّهم مختصّون بالشّخص دون غيرهم من سائر أهل المحشر، وأمّا ثانياً فلأنّه إذا قدّم الخبر أفاد أنّ الأبصار مختصّة بالشّخص من سائر صفاتها، من كونها حائرة، أو مطموسة، أو مزورة، إلى غير ذلك من صفات العذاب"⁽³⁾.

(1) أبو الفتح ضياء الدّين ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، مطبعة نخضة مصر، ط1، 1960، ج2، ص38.

(2) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تح: لجنة من أساتذة الأزهر، مطبعة السنّة المحمّدية، ج1، ص101.

(3) يحيى بن حمزة العلوي، الطّراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، مطبعة المقتطف، مصر، 1914، ج2، ص69.

وأما قوله تعالى: ﴿وَوَظَنُوا أَنَّهُمْ مَانَعَتْهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ﴾ فهي أيضاً من هذا الباب فقد قدم الخبر (مانعتهم) على المبتدأ (حصونهم)؛ لأنّ في تقديمه دليلاً على فرط اعتقادهم في حصانتها، وزيادة وثوقهم بمنعها إياهم، وكأنّ الاستئمان لا يحصل إلا في حصونهم، وليس شيء من ذلك في قولك: وظنوا أنّ حصونهم مانعتهم من الله⁽¹⁾، فأفاد تقديم الخبر التخصيص.

- الافتخار:

كقولهم: "تميميّ أنا)، فثمة فرق بين قولهم: (أنا تميمي)، و(تميميّ أنا)، فالأولى إخبار عن نفسه، وأما الثانية فللفخر بنفسه وقبيلته"⁽²⁾، جاء في شرح الرضّي على الكافية: "وإذا كان تقديم الخبر يفهم منه معنى لا يفهم بتأخيره وجب التقديم، نحو قولك: (تميميّ أنا) إذا كان المراد التفاخر بتميم، أو غير ذلك ممّا يقدم له الخبر"⁽³⁾ هذا آخر ما حرره السامرائي ونقله في هذا الغرض، والكلام على هذا التركيب من وجوه:

أما بالنسبة للمثال الذي ذكره السامرائي وهو: (تميميّ أنا)، فنلاحظ أنّ المسند (تميميّ) قد تقدّم على المسند إليه، وهو الضمير (أنا)، وينبغي أن نعلم أنّ الأصل في مثل هذا التركيب أن يتقدّم المسند إليه (أنا) على المسند (تميميّ)، وإذا تقدّم المسند نظرنا في سبب التقديم، فالتعبير الأصلي هو: (أنا تميمي)، وذلك لأنّ المسند إليه هنا معرّف على أنّه ضمير، والمسند معرّف بالإضافة، والمتقرّر عند النّحاة أنّ الضمير أعرف من المعرّف بالإضافة، وبالتالي فهو يسبقه في التّرتيب⁽⁴⁾، والمتقرّر أيضاً عند النّحاة في هذا الباب أنّ الأصل في المسند أن يكون معرفة، وأنّ الأصل في الخبر أن يكون نكرة لكونه محطّ الفائدة⁽⁵⁾، و(تميميّ) في المثال أقلّ تعريفاً من الضمير فهو على هذا التفصيل أقرب إلى النّكرة من الضمير، وهذا هو السرّ في قولنا أحقّ بالتأخير.

(1) ينظر الزّمخشري، الكشاف، ج6، ص74.
(2) فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج1، ص153.
(3) الرضّي، شرح الكافية، ج1، ص107.
(4) ينظر ابن عقيل، شرح الألفية، ج1، ص87.
(5) ينظر ابن يعيش، شرح المفصل، ج1، ص224.

بعد هذا التوضيح نعودُ إلى المثال الثاني: (تميميُّ أنا)، نلاحظ تقدّم المسند، أو بالتعبير الاصطلاحي (الخبر) لإفادة الافتخار كما ذكر السامرائي، ويظهر ذلك أكثر من نبرة خطاب المتكلم، وهذا واضحٌ في كلامنا. ولقائل أن يقول: أليس قلت: إنّ النّحة قرّروا أنّ تقدّم المسند في مثل هذا التعبير يفيد الاختصاص - كما سبق قريباً-.

وجوابنا بلى، لكن قد دلّ السياق هنا على الفخر، ويمكن أن تقول: (تميميُّ أنا) بقصد التخصيص في موضع آخر، والذي يعين هذا وذاك هو المقام.

تنبيه:

تلحظ كثيراً أنّ السامرائي ينقل عن الرّضي -شارح الكافية-، والرّضي هو من نوادر النّحة الذين عُنوا كثيراً بذكر المعنى في الدّراسة النّحوية، وهذا يلتقي تماماً مع الذي قرّناه في الجانب النظري من هذه الدّراسة، وقد صرّح السامرائي بهذه الحقيقة في إحدى محاضراته -على قناة الشارقة- لما سئل عن ذلك، فتأمّل هذا فإنّه مهمّ.

- التّفاؤل:

من الأغراض التي ذكرها السامرائي في تقديم المسند: "التّفاؤل، كقولنا: (ناجحٌ زيدٌ)"⁽¹⁾، فقدّم المسند (ناجحٌ)، ليدلّ به على التّفاؤل، مع العلم أنّه قد يمكن أيضاً أن يدلّ مثل هذا التعبير على الاختصاص إذا استدعى ذلك المقام، وظروف الخطاب.

وانطلاقاً من هذا التّفصيل والذي قبله يتّضح لك أنّ قول بعض النّحاة: يجوز تقدّم الخبر على المبتدأ كقولك: (تميميُّ أنا)، و(مشنوءٌ منّ يشنؤك)⁽²⁾، فيه تجوّز في الكلام، إذ ليس الأمر على إطلاقه، وأنك تقدّم متى شئت، وتؤخّر متى شئت، ولكنتك تقدّم وتؤخّر بحسب السياق والغرض الذي تريد.

(1) فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج1، ص153.

(2) ينظر ابن يعيش، شرح المفصل، ج1، ص235.

هذا آخر ما ذكره السامرائي من الأغراض في هذا الباب، وهي كثيرة، وملاك ذلك أنّ العرب إنّما يقدمون اللفظة لغرض الاهتمام والعناية، وصور هذا الاهتمام كثيرة ومتعددة قال سيبويه: "كأنهم إنّما يقدمون الذي بيانه أهمّ لهم، وهم بيانه أعنى، وإن كان جميعاً يُهمّانهم ويعنيانهم"⁽¹⁾.


– تقديم الظرف والجارّ والمجرور على المبتدأ:

وهو كثير الشبه بالموضوع السابق تقول: (زيد في الدار)، و(في الدار زيد)، فما دلالة ذلك؟ وتقول: (لا عيب في الدار)، و(لا فيها عيب)، فما دلالة ذلك؟

قبل أن نتكلم عن ذلك ينبغي أن نعلم أنّ المبتدأ إذا كان نكرة ليس له مسوّغ من مسوّغات الابتداء ووجب تقديم الخبر، أو الجارّ والمجرور عليه، فتقول: (في الدار رجل)، فتقديم الخبر هنا واجب وليس لأمر بلاغي حتى يسأل عن الغرض من هذا التقديم، لأنّ ذكر المجهول؛ أي (النكرة) أوّل الأمر يورث السامع حيرة، فتبعثه على عدم الإصغاء إلى حكمه، ومن أجل ذلك ووجب أن يكون المبتدأ معرفة حتى يكون معيّنًا، أو نكرة مخصّصة.

يقول ابن مالك:⁽²⁾

وَلَا يَجُوزُ الْإِبْتِدَاءُ بِالنَّكْرَةِ مَا لَمْ تُفَدَّكَ عِنْدَ زَيْدٍ نَمْرَةً

وإنّما يُسأل عن سبب تقديمه إذا كان المبتدأ صالحاً لأن يبتدأ به، نحو: (في الدار أخوك)، فالتعبير الأصليّ أن يتقدّم المبتدأ على الخبر، فتقول مثلاً: (زيد في الدار)، فهذا إخبار أوّلٍ والمخاطب خالي الذهن، فإذا قلت: (في الدار زيد) كان المعنى أنّ المخاطب ينكر أن يكون زيد في الدار، أو يظنّ أنّه في المكتب مثلاً، فتقول له: (في الدار زيد)؛ أي لا في المكتب⁽³⁾، فهذا من باب الاختصاص، جاء في معاني النحو للسامرائي نقلاً عن الزمخشري: "إنّ أهمّ غرضٍ من أغراض تقديم الظرف هو الاختصاص والحصر، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾" 

(1) سيبويه، الكتاب، ج1، ص34.

(2) ابن مالك، متن الألفية، ص30.

(3) ينظر فاضل السامرائي، معاني النحو، ج1، ص154.

التعابن⁰¹، فقدّم الظرفان ليدلّ بتقديمهما على معنى اختصاص الملك والحمد بالله عزّ وجلّ لا بغيره"⁽¹⁾، ولو قال: (الملكُ له)، لكان إخباراً بأنّ الملك له دون نفيه عن غيره، فتقدّم الظرف أفاد حصره عليه، واختصاصه به دون غيره.

وكونُ تقدّم الظرف يدلّ في على الاختصاص في لغة العرب لا يعني هذا أنّه مختصّ بهذه الدلالة، فقد يكون تقديمه كما يقول السامرائي: "لأمر يقتضيه المقام، كقولك مثلاً: (زيد في الدار)، جواباً عن سؤال (أين زيد) و(في الدار زيد)، جواباً عن سؤال (من في الدار)، فهذا ليس من باب الاختصاص أو غيره ممّا ذكرنا"⁽²⁾.

وإنّما قدّمت الذي يعلمه المخاطب، وأخّرت الذي يجمله، ففي الأولى يجمل مكان زيد، فأخبرت به، وفي الثانية يعلم أنّ في الدار أحداً، ولكنّه يجمل من فيها، فأخبرت بالذي يجمله، وابتدأت بالذي يعلمه، وقد تقرّر في الصّناعة التّحوية أنّ الأصل في المبتدأ أن يكون معرفة، والأصل في الخبر أن يكون نكرة، قال ابن يعيش: "اعلم أنّ أصل المبتدأ أن يكون معرفة، وأصل الخبر أن يكون نكرة"⁽³⁾.

تنبيه: هذا التفصيل كلّ في سياق الإثبات، أمّا في النفي فله شأن آخر، وذلك نحو قولنا، (لا ريب فيه) و(لا فيه ريب)، ما دلالة ذلك؟

قال السامرائي في قوله تعالى: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ "يفيد نفي الرّيب عن القرآن، وأمّا تقدّم الظرف فهو يفيد النفي عن المذكور، وإثباته لغيره: فلو قال: (لا فيه ريب)، لنفي الرّيب عن القرآن وأثبتته في غيره"⁽⁴⁾، فيكون في هذا تعريضاً بالكتب الأخرى ولذلك لم يقدّمه.

⁽¹⁾ فاضل السامرائي، معاني النحو، ج1، ص154، والرّخشي، الكشاف، ج6، ص130.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ج1، ص156.

⁽³⁾ ابن يعيش، شرح المفصل، ج1، ص224.

⁽⁴⁾ فاضل السامرائي، معاني النحو، ج1، ص156.

جاء في البرهان: "وأما تقديم الظرف ففيه تفصيل، فإن كان في الإثبات دلٌّ على الاختصاص كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾^(١) الغاشية 26، وإن كان في النفي فإنَّ تقديمه يفيد تفضيل المنفي عنه، كما في قوله تعالى: ﴿لَا فِيهَا عَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ﴾^(٢) الصافات 47"^(١)، وهو تفضيل خمر الجنة على غيرها من خمور الدنيا؛ أي ليس فيها ما في غيرها من الغول والنزيف، والغول هو: "وجع البطن، وقيل (لا فيها عَوْلٌ) أي: لا تغتال عقولهم فتذهب بها، ولا يصيبهم منها مرض ولا صداع، (ولا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ)؛ أي يسكرون، يقال: نُزِفَ الشَّارِبُ فهو منزوفٌ ونزيفٌ إذا سكر، فنفي الله عزَّ وجلَّ عن خمر الجنة الآفات التي تلحق في الدنيا من خمرها من الصداع والسُّكر ونحوها"⁽²⁾.

وهذا مثل قولنا: (لا عيب في الدار)، وقولنا: (لا فيها عيبٌ)، فالأول نفي للعيب عن الدار فقط، والثاني تفضيل لها على غيرها؛ أي ليس العيب فيها، وإثما في غيرها، وتقول أيضا: (لا ضرر عليك)، فتنفي الضرر عنه من دون إثباته لشخص آخر، وتقول: (لا عليك ضررٌ)، فتنفيه عنه، وتثبتته لغيره؛ أي كأنتك قلت: ليس عليك الضرر، وإثما على غيرك.

إشكال وجوابه: قد يقول قائل: أليس يقول النحاة: إنه إذا تقدّم الظرف وكان المبتدأ نكرةً، لم يسأل عن سبب تقديمه، فلماذا ذكر السامرائي هنا أنّ تقديمه لمعنى؟

والجواب واضح؛ وهو أنه إذا كان في حيّز الإثبات لم يكن له غرض؛ لأنّ تقديمه واجب والحالة هذه وأما إذا كان في حيّز النفي فليس الأمر كذلك، لأنّ النفي من مسوغات الابتداء بالنكرة، إذ يجوز أن نبتدأ بالنكرة بعد النفي نحو: (ما رجلٌ في الدار)⁽³⁾، ولذلك كان تقديم الظرف هنا لغرض من الأغراض.

(١) الزركشي، البرهان، ج 3، ص 236.

(٢) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تح: يوسف الغوش، دار المعرفة، 2007، ص 1239.

(٣) ينظر فاضل السامرائي، معاني النحو، ج 1، ص 157.

2-1-2 تقديم المبتدأ على الفعل:

هذا تعبير البصريين واختاره السامرائي، وتعبير الكوفيين: تقدم الفاعل على الفعل، وقد تقدمت الإشارة إلى هذه القضية في مبحث الجملة.

وقد ذكرنا سابقاً أنّ الجملة التي مسندها فعل أن يتقدم الفعل على المسند إليه، أو بتعبير آخر أن يتقدم الفعل على الفاعل، فإن تقدم المسند إليه على الفعل نظرنا في سبب ذلك، فالأصل أن يكون الكلام نحو قولنا: (قَدِمَ زَيْدٌ) هكذا، بتقدم الفعل على الفاعل، فإن قيل: (زَيْدٌ قَدِمَ)، نظرنا في سبب ذلك.

ويذكر السامرائي - نقلاً عن علماء البلاغة - أغراضاً كثيرة، وبتعبيرنا: دلالاتٍ عديدة تتولد عن تقديم المسند إليه على الفعل منها:

- التخصيص أو الحصر:

إذا قلت: "(أعاني سعيدٌ)، كان إخباراً ابتدائياً، والمخاطب خالي الذهن، فإن قلت: (سعيدٌ أعاني) فقد خصّصت سعيداً بالإعانة وقصرتها عليه"⁽¹⁾؛ وذلك بأن كان المخاطب يظنّ أنّ الذي أعانك (خالدٌ) أو (عمرو)، أو (بكرٌ) مثلاً، فتردّ عليه بهذا القول، فتقدم له المسند إليه (سعيدٌ) لتزيل عنه هذا الوهم، وتخصّص له المعلومة، فكأنّك قلت له: ما أعاني إلا سعيدٌ.

ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَيَا آخِرَةَ هُمْ يُوقِنُونَ﴾^(٤) البقرة 04؛ أي هم أهل اليقين المختصون به، وكأنّ غيرهم ليسوا من أصحاب اليقين، جاء في الكشف في هذه الآية: "وفي تقديم الآخرة، وبناء يوقنون على الضمير (هم) تعريض بأهل الكتاب، وبما كانوا عليه من إثبات أمر الآخرة على خلاف حقيقته، وأنّ قولهم ليس بصادق عن إيقان، وأنّ اليقين ما عليه من آمن بما أنزل إليك، وما أنزل من قبلك"⁽²⁾.

(1) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج 1، ص 158.

(2) الرّمحشري، الكشف، ج 1، ص 157.

وقد تقدّم بيان هذا الغرض قريباً في مبحث تقديم الخبر على المبتدأ، وأنه أهمّ أغراض التقديم، فأغنى ذلك عن التوسّع في الكلام عن هذا الغرض هنا.

- تحقيق الأمر وإزالة الشكّ:

قد يتقدّم المسند إليه على المسند لغرض غير الاختصاص، كتحقيق الأمر، وإزالة الشكّ من ذهن السامع كقولك: (هو يغيثُ الملهوفَ) لمن يظنّ أنّه لا يفعل ذلك، فأنت لا تريد أن تقصر إغاثة الملهوف عليه وحصرها فيه، ولكنك أردت أن تزيل الشكّ من ذهن السامع⁽¹⁾، فقدّمت له المسند إليه (هو)، قال عبد القاهر الجرجاني: "والقسم الثاني أن لا يكون القصد إلى الفاعل على هذا المعنى، ولكن على أنك أردت أن تحقّق على السامع أنّه قد فعل وتمنعه من الشكّ، فأنت لذلك تبدأ بذكره وتوقعه أولاً، ومن قبل أن تذكر الفعل في نفسه، لكي تباعده بذلك من الشبهة، وتمنعه من الإنكار، أو من أن يظنّ بك الغلط أو التزيّد، ومثاله قولك: هو يُعطي الجزيل، وهو يُحبّ الشاء"⁽²⁾.

إذ ليس المقصود من تقديم المسند إليه في المثالين أنّه ليس هنا من يعطي الجزيل ويحبّ الشاء غيره، ولا أن تعرض بإنسان وتحطّه عنه، ولكنك تريد أن تحقّق على السامع أنّ إعطاء الجزيل، وحبّ الشاء دأبه وعادته، وأنّ تمكّن ذلك في نفسه.

نعوّد إلى المثال الأوّل الذي ذكره السامرائي: (هو يُغيثُ الملهوفَ)، اقتصر هو على الغرض الذي سبق بيانه، وهو إزالة الشكّ، فهل يأتي مثل هذا التعبير للقصر، لا سيما وأننا نرى الشبه القويّ بين هذا التعبير والتعبير الأوّل، وهو: (سعيدٌ أعاني)؟

والجواب يمكن ذلك في مقام آخر، لكن ذلك نزر وقليل؛ إذ من العسير أن تقول عن فلان: (هو يغيثُ الملهوفَ) قاصدا قصر هذا الوصف عليه، وكذلك (هو يُعطي الجزيل)، و(يقري الصيّفَ)، لأنّ في هذا تعريضا

⁽¹⁾ ينظر فاضل السامرائي، معاني النحو، ج1، ص159.

⁽²⁾ الجرجاني، دلائل الاعجاز، ص ص128-129.

بالآخرين، إذ من النادر جدًا أن يكون في القرية مثلاً من لا يقري الضيف إلا هو، حتى نقصر ذلك الحكم عليه اللهم إلا إذا كان ذلك على وجه المبالغة فيجوز.

والقصر لأجل المبالغة وارد في لغة العرب، وتكلم عنه علماء البيان، وذلك كأن تقول: (زيدٌ الشجاع) و(سعيدٌ الشاعر)، و(محمدٌ الأديب)، فكأنك قصرت الشجاعة على زيد، والشعر على سعيد، والأدب على محمد كما تقول: (زيدٌ المنطلق)، إلا أن الفرق بينهما أن هذا قصر حقيقي، وذاك قصر مبالغة، جاء في الطراز: "أن تقصد المبالغة في الخبر فتقصر جنس المعنى على المخبر عنه، كقولك: (زيدٌ هو الجواد)، و(عمرو هو الشجاع) تريد أنه هو المختص بالمعنى دون غيره، وأنت إذا قصدت هذا المعنى فلا يجوز العطف عليه على جهة الإشارك فلا يجوز أن تقول: (زيد الجواد وعمرو)؛ لأنه يطل المعنى"⁽¹⁾.

وجاء في دلائل الإعجاز: "أن تقصر جنس المعنى على المخبر عنه لقصدك المبالغة، وذلك قولك: (زيدٌ هو الجواد)، و(عمرو هو الشجاع)، تريد أنه الكامل، إلا أنك تخرج الكلام في صورة توهم أن الجواد، أو الشجاعة لم توجد إلا فيه"⁽²⁾.

هذا وقد يأتي مثل هذا التعبير للدلالة على المدح، يقول الجرجاني: "وكذلك يكثر في المدح قولك: (أنت تُعطي الجزيل)، و(أنت تُقري في المحل)، و(أنت تجود حين لا يجود أحدٌ)، وذلك أن من شأن المادح أن يمنع السامعين من الشك فيما يمدح به، ويباعدهم من الشبهة، وكذلك المفتخر"⁽³⁾.

ونخلص من هذا التحليل كله أن مثل هذه التعبيرات (هو يغيث الملهوف، وهو يعطي الجزيل، وهو يقري الضيف...) يمكن أن تأتي لثلاثة أغراض:

-لتحقيق الأمر وإزالة الشك.

(1) العلوي، الطراز، ج2، ص21.

(2) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص179.

(3) المصدر نفسه، ص134.

- تأتي لتدلّ على المدح والفخر، وهذا قد ذكره الجرجاني أيضا في كتابه.

- أخيرا يأتي مثل هذا التعبير للدلالة على المبالغة - كما سبق توضيح ذلك -، وقد اقتصر السامرائي على المعنى الأول فقط.

ومن الأغراض التي ذكرها السامرائي أيضا في هذا الباب:

-تعجيل المسرة أو المساءة:

وذلك نحو قولنا: (أبوك عاد)، لمن كان أبوه غائبا، و(السقّاح حضر)⁽¹⁾.

تقدّم المسند إليه لأجل هذا الغرض، ففي تقديم (أبوك) في المثال الأول فيه إدخال شيء من السرور على الابن، إذ لا شك أنّ الابن في شوق كبير للقاء أبيه إذا كان غائبا، ففي التعجيل بذكره مناسبة كبيرة في مثل هذا المقام، بينما لو أبقينا الكلام على أصله لربما أفاد ذلك أيضا، لكن ليس بتلك القوة الموجودة في التعبير الأول وكذلك في المثال الثاني، فإنّ تقديم السقّاح هنا أشاعت جوًّا نفسيًّا مملوءًا بالخوف المرتقب من العذاب والتكال الذي مهّدت له، وأوحت به كلمة (السقّاح)، ومنه أيضا قول المتنبي:⁽²⁾

وَمِنْ نَكِدِ الدِّنْيَا عَلَى الحُرِّ أَنْ يَرَى عَدُوًّا لَهُ مَا مِنْ صَدَاقَتِهِ بَدُّ

ومن أطف ما ورد في هذا الغرض؛ أعني (تعجيل المسرة) في التنزيل، وإن كان من غير هذا الباب -تقديم الفاعل على الفعل- ما جاء في قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ أَلْتُوبَةُ 43﴾، بشره بالعفو قبل أن يعاتبه، ولو اختلف الترتيب في الآية، فجاءت هكذا: لم أذنت لهم عفا الله عنك، لم تحمل نفس المعنى، ولا أفهمت المراد من هذه الآية التي جاءت مصدرة بالعفو، لإذهاب أيّ خوف من قلب رسول الله صلّى الله عليه

(1) ينظر فاضل السامرائي، معاني النحو، ج1، ص160.

(2) أحمد بن الحسين أبو الطيّب المتنبي، ديوان المتنبي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1983، ص198.

وسلم، بسبب تصدير الآية بالعتاب⁽¹⁾، كما أنّها حملت معنى آخر وهو بيان مكانة هذا النبي، وسموّ منزلته عند ربّه، إذ لم يرد أن يبادره بالعتاب، بل بادره بخطاب المتلطف مع الأحاب قال عون: هل سمعتم بمعاتبه أحسن من هذا ناداه بالعفو قبل المعاتبه، وبئس ما قاله الرّمخشري في أنّ هذا كان منه عليه السلام زلة وذنبا... إلخ، فإنّ هذا القول قلة أدب مع مقام النبوة، وجهل بصفات المعصوم⁽²⁾.

-التعظيم والتحقير:

من المعاني التي يأتي لها تقدم الفاعل على الفعل إظهار التعظيم والتحقير، ومثّل السامرائي للأول بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ البقرة 15، وقولهم: (السّلطانُ حَضَرَ) ومثّل للثاني بقولهم: (الغبيّ جاء)⁽³⁾، فنلاحظ في الآية أنّ الله عز وجل قدّم اسمه العلم على الفعل بغرض تعظيمه، وتوضّح الدلالة أكثر إذا استحضرنّا السّياق الذي وردت فيه، فالآية في معرض الردّ على المنافقين، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٥﴾ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾﴾ البقرة 14-15، فناسب أن يأتي الردّ عليهم مصدرًا بلفظ الجلالة (الله)، بينما لو قال: يستهزئ الله بهم لتأخّر المعنى المراد هذا إضافة إلى ما تفيده النّعمة الصّوتية التي يحملها التّفخيم في لفظ الجلالة كما هو معلوم، والعكس كذلك في قولنا: (الغبيّ جاء)، تقدّم الفاعل لأجل حقارته، والتّقليل من مكانته، ولو قال: (جاء الغبيّ)، لكان الكلام إخبارًا بمجيئه من غير التعرّض لذمّه.

-الغرابه:

هذا آخر الأغراض التي ذكرها السامرائي في هذا الباب، ومثّل له بقوله: "المقعد مشي"، و(الأخرس نطق)⁽⁴⁾، والعلّة في تقديم المقعد والأخرس على المسند إليه واضحة؛ إذ من التّادر أن يمشي المريض المزمن عن

(1) ينظر منير محمود علي الميسري، دلالات التّفخيم والتأخير في القرآن الكريم، مكتبة وهبة، القاهرة ط1، 2005، ص50.

(2) ينظر محمّد عليّ الصّابوني، صفوة التّفسير، دار الحديث، القاهرة، ط1، دت، ج1، ص524.

(3) ينظر فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج1، ص160.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص160.

القعود، وكذلك تكلم الأخرس، وإذا حدث ذلك- إن شاء الله- كان أمراً عجيباً لطباع الناس، وخرقا لعادتهم فكان في تقديم المسند إليه، والتعجيل بذكره إظهار لهذه النكتة البلاغية التي قد لا تحصل في تأخيره.

تنبيه: هذا الذي تقدّم شرحه وبيانه، إمّا إذا كان المسند إليه معرفة، أمّا إذا كان نكرة فله دلالة أخرى قال السامرائي: "إن كان المسند إليه نكرة، وتقدّم على الفعل، كان المراد تخصيص الجنس أو الواحد، تقول: (حضرَ رجلٌ) إذا كان المخاطب خالي الذهن، فإن قلت: (رجلٌ حضر) كان السامع يعلم أنّ حضوراً ما حصل، ولكنّه يجهل جنس الحاضر أو كان يظنّ أنّها امرأة، فيقال له: (رجلٌ حضر)؛ أي لا امرأة، أو كان يظنّ أنّه رجلان فيقال له: (رجلٌ حضر)؛ أي لا رجلان"⁽¹⁾.

2-2 التقديم والتأخير في العمدة والفضلات:

لقد رأينا سابقاً أنّ العمدة في العربية هي ما لا بدّ منه في تأليف الكلام، وهي المبتدأ وخبره، والفعل وفاعله، ومعنى هذا الكلام أنّ جميع المنصوبات هي فضلات؛ لكونها خارجة عن عمليّة الإسناد -وهو كذلك- ومعلومٌ كذلك أنّ العرب قد تقدّم بعض هذه الفضلات على العمدة إذا استدعى ذلك المقام وظروف الخطاب. ولقد تناول السامرائي في هذا الباب نوعين من التقديم والتأخير هما: تقديم المفعول به، وتقديم الحال.

وبدايةً مع تقديم المفعول به.

2-2-1 تقديم المفعول به:

الأصل في الجمل التي تحتوي على مفعول به أن يؤتى بالفعل، ثمّ بالفاعل، ثمّ بالمفعول به، قال ابن مالك⁽²⁾:

والأصل في الفاعل أن يتّصلاً والأصل في المفعول أن يتّصلاً

⁽¹⁾ فاضل السامرائي، معاني النحو، ج 1، ص 160.

⁽²⁾ ابن مالك، متن الألفية، ص 49.

أي الأصل في الفاعل أن يتصل بالفعل، والأصل في المفعول أن ينفصل عن الفعل، وذلك نحو قولنا: (ضربَ زيدٌ عمرًا)، ولا يعدل عن مثل هذا التعبير إلا لغرض، فيقدّم المفعول به على الفاعل، نحو: (ضربَ عمرًا زيدًا)، أو يقدّم المفعول به على الفعل نحو: عمرًا ضربَ زيدًا، قال ابن مالك⁽¹⁾:

وقد يجيء بخلاف الأصل وقد يجيء المفعول قبل الفعل.

وبعد هذا البيان تتلخّص صور التقديم والتأخير كما يأتي:

- أن يتقدّم الفاعل على المفعول.

- أن يتقدّم المفعول على الفاعل.

- أن يتقدّم المفعول على الفعل.

فهذه ثلاثة صور.⁽²⁾

- تقديم الفاعل على المفعول به:

يقول السامرائي: "وذلك نحو: (أكرمَ خالدُ الزائرين)، وهو التعبير الطبيعي، وهو ليس من باب تقديم ما حقّه التأخير كما ذكرنا، يقوله المتكلم: إذا كان المخاطب خالي الذهن لا يعلم المسألة"⁽³⁾، فالجملة بجزئياتها جميعًا أخبار جديدة بالنسبة للمخاطب، وكأنّ هذا النوع من الجمل إنّما هو جواب سؤال ماذا حدث؟ فتخبره بما حدث.

⁽¹⁾ ابن مالك، متن الألفية، ص 49.

⁽²⁾ يقول السامرائي: "نترك صور وجوب تقديم الفاعل على المفعول، أو المفعول على الفاعل، وغير ذلك من أوجه الوجوب لأنّها لا تعيننا هنا." فاضل السامرائي، معاني النحو، ج 2، ص 86.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ج 2، ص 87.

وعلماء البلاغة يسمّون هذا النوع من الجمل: (ضرب ابتدائي)، وهو الذي يكون فيه المخاطب يجهل ما يُلقى إليه، والجملّة تكون خالية من أدوات التوكيد.*

- تقديم المفعول به على الفاعل:

يذكر النحاة أنّ الأصل أنّ يليّ الفاعلُ الفعل، ويجوز تقديم المفعول على الفاعل إلا إذا حصل لبس فإنّه عند ذلك يجب الإبقاء على الأصل، وذلك كأن يخفى الإعراب ولا قرينة تبين المقصود، نحو: (ضرب موسى عيسى)، و(أكرم هذا ذاك)، و(أكرم أخي صديقي)، فإنّ المتقدّم هو الفاعل، فإن كانت قرينة جاز التقديم نحو: أكل الكمشري موسى...⁽¹⁾ إلى آخر ما ذكره النحاة.

والحقيقة أنّ هذا البحث ناقص، وأنّ التقديم والتأخير أمر مرده إلى السياق والمقام وعناية المتكلم، قال سيبويه: "إنّ قدّمت المفعول، وأخرت الفاعل، جرى اللفظ كما جرى في الأول، وذلك قولك: (ضرب زيداً عبداً لله)، لأنك أردت به مؤخراً ما أردت به مقدّماً، ولم ترد أن تشغل الفعل بأول منه وإن كان مؤخراً في اللفظ، فمن ثمّ كان حدّ اللفظ أن يكون مقدّماً، وهو عربيّ جيّد كثير كأثمّ يقدمون الذي بيانه أهمّ لهم، وهم بيانه أعنى وإن كانا جميعاً يُهمّانهم ويعنيانهم"⁽²⁾.

ومن الشواهد التي ذكرها السامرائي في ذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ يَمَسُّكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ﴾ آل عمران 140، قال السامرائي: "فأنت ترى ها هنا أنّه قدّم المفعول (القوم) على الفاعل (القرح) وذلك هو الوجه هنا، لأنّ هذه الآية نزلت في معركة أحد التي أصاب المسلمين فيها أذى شديد، وقتل من قتل من المسلمين، وشجّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فأنزل الله هذه الآيات يمسح عنهم الحزن الذي أصابهم: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا﴾

* أضرب الخبر عند البلاغيين - كما هو معلوم - ثلاثة أضرب، الأول يُسمّى ضرب ابتدائي، وقد تقدّمت الإشارة إليه في الأعلى، والثاني يسمّى ضرب طلي، ويكون المخاطب فيه شاكاً ومتردّداً، والتركيب يحتوي على مؤكّد واحد، والثالث يسمّى ضرب إنكاري، ويكون المخاطب فيه منكر لمضمون الخبر، ويحتوي على مؤكّدين فأكثر.

(1) ينظر ابن يعيش، شرح المفصل، ج 1، ص 197.

(2) سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 34.

وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿١٣٩﴾ آل عمران 139، فأخبرهم أنّ القرع والأذى لم يصبهم وحدهم، إنّما أصاب أعداءهم أيضاً، وقدّم العدو، لأنه هو الذي يعني المسلمين ها هنا، إذ ليس المهمّ القرع، وإنّما المهمّ من أصاب⁽¹⁾؛ فقدّم المفعول (القوم) لهذه التّكته البلاغية وهي تخفيف الحزن عن المسلمين ومواساتهم.

ومن هذا الباب أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةَ يَصْرُبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ﴿٥٠﴾﴾ الأنفال 52، فنلاحظ أنّه قدّم المفعول به (الذين كفروا) على الفاعل، لأنّ السّياق يتحدّث على الذين كفروا وتعلّيط عقوبة الكفر، وبيان عاقبة الكافرين⁽²⁾.

ونحو ذلك من الأمثلة التي تدلّ على أهمّية السّياق في توجيه دلالات التّقديم والتّأخير.

- تقديم المفعول على الفعل: وذكر السامرائي لذلك أغراضاً كثيرة منها:

- الاختصاص:

وهو أبرز غرض في تقديم المفعول، بل في مسائل التقديم عموماً - كما رأينا - قَالَ تَعَالَى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ الفاتحة 05، معناه نخصّك بالعبادة والاستعانة⁽³⁾.

واستفدنا هذه الدّلالة من تقديم المفعول أو المفعول (إِيَّاكَ) على العامل الذي هو الفعل (نعبد)، فكأنّه قال: لا نعبد أحداً إلّا إِيَّاكَ، ولا نستعين بأحد إلّا إِيَّاكَ، وهكذا يأتي حصر العبادة لله في القرآن بطرائق عديدة وتقديم ما حقّه التّأخير أحد أنواعها، بينما تأمل قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾﴾، لا يصحّ أن تقول: إِيَّانا اهدنا لأنّ المعنى سيكون: خصّنا بالهداية أي اهدنا دون غيرنا، وهذا لا يجوز، بخلاف (اهدنا الصّرّاط) فإنّ المعنى نسألُك الهداية لنا، لا قصر الهداية علينا، ومن ذلك قولنا: (أَكْرِمَ مُحَمَّدًا)، و(مُحَمَّدًا أَكْرَمَ)، ففي الأولى

(1) فاضل السامرائي، معاني التّحو، ج 2، ص 55-56.

(2) ينظر المصدر نفسه، ج 2، ص 56.

(3) ينظر المصدر نفسه، ج 2، ص 87.

تطلب لمحمد الإكرام من المخاطب، ولا تطلب حصر الإكرام به، أمّا في الثانية فأنت تطلب تخصيص محمد بالإكرام وشتان ما بين الدلالتين، وكذلك أعطنا، وإيانا أعط، ونحوها من الأمثلة.

وكون تقديم المفعول على العامل يفيد الاختصاص، يكاد يكون محلّ إجماع بين أهل النحو والبلاغة جاء في الهمع: "إنه إذا تقدّم المفعول أفاد الاختصاص عند الجمهور نحو: (إياك نعبد وإياك نستعين)، أي لا نعبد غيرك، وقوله تعالى: (بل الله فاعبُد) أي لا غيره، وخالف في ذلك ابن الحاجب ووافقه أبو حيان فقالا: الاختصاص الذي يتوهمه كثير من الناس من تقدّم المفعول وهم⁽¹⁾.

وقد علّق السامرائي على ذلك الكلام قائلاً: "والحق أنّ تقدّم المفعول قد يفيد الاختصاص والحصر، بل هو غالبٌ كما ذكرنا، لكن ليس معنى ذلك أنّ التّقديم لا يفيد إلاّ الاختصاص، فقد يتقدّم المفعول لغير الاختصاص"⁽²⁾.

وجاء في البرهان "ما ذكرناه من أنّ تقدّم المفعول يفيد الاختصاص، فهمه الشيخ أبو حيان في كلام الرّكشي وغيره، والذي عليه محققو البيان أنّ ذلك غالبٌ لا لازم، بدليل قوله تعالى: ﴿كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ﴾ الأنعام 84"⁽³⁾.

وهذه الآية نصّ في محلّ النزاع، تدلّ على أنّ القصر غير لازم في قضية التّقديم والتأخير، وإمّا هو غالبٌ كما نقل الرّكشي في كتابه البرهان، وهو الرّأي الذي اختاره السامرائي.

-ردّ الخطأ: قد يأتي المفعول لردّ الخطأ في التعبير كقولك: (زيداً عرفت) لمن اعتقد أنك عرفت إنساناً وأنه غير زيد⁽⁴⁾، فتقدّم المفعول لتأكيدده وتقريره، كأنك قلت: (زيداً عرفت)، لا غيره.

(1) ينظر السيوطي، الهمع، ج2، ص ص 08-09.

(2) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج2، ص89.

(3) الرّكشي، البرهان، ج3، ص237.

(4) ينظر القزويني، الإيضاح، ج1، ص110.

قال السامرائي: " نقول (محمدًا أكرم خالد)، ومعنى هذا إما أن يكون أنّ خالدًا خصّ محمدًا بالإكرام كما ذكرنا في التخصيص، أو قد يكون لغرض آخر وهو ردّ الخطأ، والمعنى أنّ المخاطب كان يظنّ أنّ خالدًا أكرم سعيدًا مثلاً، فتقول له: (محمدًا أكرم خالد)؛ أي أنّ خالدًا أكرم محمدًا لا سعيدًا"⁽¹⁾.

والذي نخلص إليه من كلام السامرائي هذا أنّ مثل هذا التعبير؛ أعني قولنا: (محمدًا أكرم خالد) ونحوه محتمل لأن يدلّ على الاختصاص، كما يحتمل أيضا غرضا آخر كما ذكر هنا، والذي يفرّق بين هذا وذاك هو السياق، وإن كان الغالب في مثل هذا التعبير أن يدلّ على الاختصاص والحصر.

-**التعجب:** كقولك: " (دينارًا أعطى خالد) وذلك إذا كانت مثل هذه الحادثة مستغرّبة، كأن يكون أكبر من أن يعطيه خالد، أو أقلّ، فيكون مثار العجب"⁽²⁾؛ أي يكون هذا الدينار شيئًا عظيمًا بالنسبة لخالد وقد علم المتلقّي ذلك، فقال متعجبًا: دينارًا أعطى خالد، وليس في قصده أيّ تخصيص أو قصر إعطاء خالد على الدينار فقط.

هذا ولا ننسى أثر النعمة الصّوتية في توجيه الدلالة هنا، وهي نقطة أغفلها نحّاتنا رحمة الله عليهم، وأثر الصّوت في توجيه الدلالة قد ألّفت فيه المطوّلات، وكتبت فيه الرّسائل الكثيرة في الدّراسات اللّسانية الحديثة*.

-**المدح والثناء:** نحو قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ﴾ وقال تعالى: ﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾⁽³⁾ الأنعام 86، فهذا بلا شكّ ليس من باب التّخصيص والحصر؛ إذ ليس معناه: ما هدينا إلا هؤلاء، وإمّا هو من باب المدح والثناء.

(1) فاضل السامرائي، معاني التحو، ج2، ص90.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص90.

* من ذلك مثلاً: كتاب دلالات الألفاظ لإبراهيم أنيس، وكتاب: علم أصوات العربيّة لمحمد جواد التّوي، وكتاب: علم وظائف الأصوات اللّغوية لعصام نور الدّين، وغيرهم كثير.

(3) فاضل السامرائي، معاني التحو، ج2، ص90.

-التعظيم: كقولك: "لمن سأل الله: عظيمًا سألت" (1).

إلى غير ذلك من الأغراض الكثيرة التي تعلم من سياق الكلام، وملايسات الخطاب، ومقام التحرير في هذه المسألة أنّ العرب تقدّم على حسب الاهتمام والعناية، وأنّ صور هذه العناية كثيرة ومتعدّدة، وتختلف من سياق إلى آخر - كما رأينا-، يقول سيوييه في صدد هذه بيان هذه الفكرة: "كأنّهم إنّما يقدّمون الذي بيانه أهمّ لهم، وهم بيانه أعنى وإن كانا جميعاً يُهمّانهم ويعنيانهم" (2).

2-2-2 تقديم الحال:

قال ابن مالك (3):

الحالُ وصفٌ فضلةٌ منتصبٌ مُفهمٌ في حالٍ كفرّداً أذهبُ.

إنّ التعبير الطّبيعي هو أن يتقدّم الفعل، ثمّ صاحب الحال، ثمّ الحال، فتقول مثلاً: (حضرَ محمّدٌ ماشياً)، ومثل هذا التعبير يفيد إخبار المخاطب بما يلقي إليه، فإن كان السّامع يعنيه مشي محمّد، وذلك كأن يكون محمّد مكسور السّاق، أو حصل له مرض أقعده عن المشي قدّمت ما هو أهمّ بشأنه وأعنى كما يقول سيوييه، فتقول: حضرَ ماشياً محمّدٌ (4)، فإن كان السّامع يظنّ أنّ محمّداً حضرَ راكباً لا ماشياً، قدّمت الحال على فعلها لإزالة الوهم من ذهنه، وإلرادة معنى التّخصيص، فتقول: ماشياً قدّم محمّدٌ (5)؛ أي أنّ قدومه مقصور على هذه الحال، فهو لم يقدم على غيرها، فكأنّك قلت: ما قدم محمّد إلاّ ماشياً.

هذا آخر ما ذكره السّامرائي في هذا الباب، ولم يُسهب في الكلام على الفضلات اكتفاءً منه بما سبق

بيانه في العمدة.

(1) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج2، ص91.

(2) سيوييه، الكتاب، ج1، ص34.

(3) ابن مالك، متن الألفية، ص65.

(4) ينظر فاضل السامرائي، معاني النحو، ج2، ص294.

(5) ينظر المصدر نفسه، ج2، ص294.

3- الذكر والحذف:

لم يحظ الحذف بدراسة مستقلة في كتب النحو*، وإنما كان شتاتاً مبعثراً في مصنفاتهم، هذا بالإضافة إلى اتسامه بالطابع الشكلي الذي سيطر على دراستهم؛ إذ تكلم النحاة وأطالوا الكلام حول ذكر مواطن الحذف وشروطه وأنواعه، وأما المعنى فقليل أن يحوموا حوله، وأن يثيروا إليه، شأنه في ذلك شأن قضية التقديم والتأخير والإعراب.

وقد كان للسامرائي موقفٌ بارزٌ من قضية الحذف لا يختلف عن الذي ذكرناه، أعني دراسة النحو على أساس المعنى، فلا يمرّ على حذف في باب من أبواب النحو إلا وقد قتله بحثاً من خلال الكشف عن معانيه والغوص وراء الدلالة المنطوية وراءه، وسنعرّج في دراستنا للحذف عند السامرائي على هذه المواطن بالمناقشة والتحليل، حتى نقف على أنواع الدلالات والمعاني التي صورتها ظاهرة الحذف في الجملة العربية، لكن قبل الولوج إلى ذلك نشير إلى مفهوم الحذف لغة واصطلاحاً.

3-1 الحذف لغة واصطلاحاً:

الأصل اللغوي لمادة (ح، ذ، ف) هو دلالتها على إسقاط الشيء وقطعه، وهو مأخوذ من قول العرب: حذفت من شعري، ومن ذنب الدابة؛ أي أخذت، ويقال: حذفت ذنب فرسه، إذا قطعه من طرفه، وزقّ محذوفاً إذا كان مقطوع القوائم، وفي هذا يقول الأعشى:

قاعداً حوله الندامى فما ينُ فكَ يُؤتى بموكرٍ محذوف.⁽¹⁾

* أعني النحاة القدامى، وإلا فالمحدثون قد أفردوا هذه القضية بمصنّفات خاصّة، وشروحات كثيرة، ومن أشهر تلك المؤلفات: كتاب الحذف والتقدير في النحو العربي لعليّ أبي المكارم.

⁽¹⁾ ينظر الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة هلال، (دت)، ج2، ص201، وينظر إسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، ص1965، ج2، ص1341.

ثمّ انتقل الاستعمال اللّغوي في عرف النّحويين إلى الكلام، فصار الحذف يعني إسقاط جزء من الكلام يقول عليّ أبو المكارم: "الحذف إسقاط لصيغ داخل النّص التركيبي في بعض المواقف اللّغوية، وهذه الصّيغ يفترض وجودها نحوياً، لسلامة التّركيب، وتطبيقاً للقواعد، ثمّ هي موجودةٌ أو يمكن أن توجد في مواقف لغويّة مختلفة"⁽¹⁾. والمحذوف إذا دلّت عليه القرائن كان في حكم الملفوظ به، لأنّ الألفاظ إنّما جيء بها للدلالة على المعاني فإذا فهم المعنى بدون اللفظ جاز ألاّ تأتي به، ويكون مراداً حكماً وتقديراً، ومعلوم كذلك أنّ اللغة العربية تميل إلى الإيجاز واختصار الكلام، وممّا يوضّح ذلك ما جاء في الخصائص: " قيل لأبي عمر بن العلاء حين سئل: أكانت العرب تطيل؟ فقال: نعم لتبليغ، قيل أكانت توجز؟ قال نعم ليحفظ عنهما، واعلم أنّ العرب -مع ما ذكرنا- إلى الإيجاز أميل، وعن الإكثار أبعد"⁽²⁾، وما الحذف في اللّغة العربيّة إلّا ضرب من ضروب الإيجاز، قال عنه الجرجاني: "إنّه بابٌ دقيق المسلك، لطيف المآخذ، عجيبُ الأمر، شبيهٌ بالسّحر، فإنّك ترى به ترك الدّكر أفصح من الدّكر والصّمت عن الإفادة أزيد للإفادة"⁽³⁾، وهذا من خصائص اللّغة العربية ومحاسنها.

3-2 الحذف والتوليد الدلالي:

يقول السامرائي: الحذف نوعان:⁽⁴⁾

-قسمٌ لا يؤدّي إلى إطلاق المعنى ولا إلى توسّع فيه، وهو ما يتعيّن فيه المحذوف، وذلك نحو قولنا: (من جاء)، فيقال: (زيد)؛ أي جاء زيد، ومنه قوله تعالى: ﴿مَآذًا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا﴾⁽⁵⁾ التّحل 30؛ أي أنزل خيراً. -وقسمٌ آخر، هو الذي يؤدّي إلى التوسّع في المعنى، وذلك إذا لم يتعيّن المحذوف بل يحتمل عدّة تقديرات، فما صحّ تقديره وأمكن أن يكون مُراداً كان ذلك من باب التوسّع في المعنى.

(1) عليّ أبو المكارم، الحذف والتّقدير في النّحو العربي، دار غريب، القاهرة، ط1، 2007، ص199.

(2) ابن جني، الخصائص، ج1، ص83.

(3) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص146.

(4) فاضل السامرائي، الجملة العربيّة والمعنى، ص180.

وعنايتنا في هذه الدراسة منصّبة على النوع الثاني من الحذف، لكونه الجانب الذي تتولّد عنه الدلالة التي هي محور بحثنا في هذه الرسالة.

وبعد الاستقراء والتتبّع لمواطن الحذف عند السامرائي في كتابه -معاني النحو- توصلنا إلى ما يلي: الحذف في ظاهرة القطع (باب العلم)، حذف الصلّة، حذف نون كان المجزومة، الذّكر والحذف في باب ظنّ، إضمار فعل الفاعل، حذف المفعول، الحذف في باب التحذير، حذف الفعل في باب المفعول المطلق، حذف المضاف إليه حذف النّعت، حذف حروف الجرّ، حذف حروف العطف.

هذا وقد ارتأينا أن نقسّم دراستنا للحذف عند السامرائي إلى ثلاثة أقسام*: حذف الاسم، وحذف الفعل، وحذف الحرف، ثمّ ختمنا هذا المبحث بذكر أهمّ الأغراض التي تتولّد عن ظاهرة الحذف -كما أفاد ذلك السامرائي- في كتابه "الجملة أقسامها وشروطها".

3-2-1 حذف الاسم:

وابتدأنا الحديث بالاسم لأنّه الأشرف، ولأنّه الأصل، ولكن قبل الولوج إلى تحليل أمثلة الحذف عند السامرائي يجب علينا أن نفهم قاعدةً أصوليّة في هذا الباب وهي: أنّ الأصل في الكلام هو الذّكر، والحذف على خلاف الأصل، وأنّ الحذف لا يكون إلّا بقريّة تدلّ على المحذوف، ولغرض بلاغي اقتضاه المقام، قال ابن يعيش: "اعلم أنّ المبتدأ والخبر جملة مفيدة تحصل الفائدة بمجموعهما، فالمبتدأ معتمد الفائدة، والخبر محلّ الفائدة، فلا بدّ منهما، إلّا أنّه قد توجد قريّة لفظية أو حالية تغني عن النطق بأحدهما، فيحذف لدالاتها عليه، لأنّ الألفاظ إنّما جيء بها للدلالة على المعنى، فإذا فهم المعنى بدون اللفظ جاز ألاّ تأتي به، ويكون مراداً حكماً وتقديراً،"⁽¹⁾ كقولنا مثلاً: (من ضربت)، فتقول: (زيداً)؛ أي (ضربتُ زيداً)، فتحذف الفعل لدلالة السّياق عليه.

* هذا التقسيم هو من لدنيّ، إذ السامرائي لم يرتب دراسته للحذف، بل تركه شتاتاً في كتابه، شأنه في ذلك شأن النّحاة السابقين.
(1) ابن يعيش، شرح المفصل، ج2، ص239.

-الحذف في ظاهرة القطع:

الأصل أن يتبع التعت المنعوت في الإعراب، لأنه من جملة التوابع، يقول ابن مالك: (1)

يَتَّبِعُ فِي الْإِعْرَابِ الْأَسْمَاءَ الْأَوَّلَ نَعْتُ وَتَوْكِيدٌ وَعَطْفٌ وَبَدَلٌ

تقول: (مررت بعبد الله فخر الدين)، بالجر على التبعية، هذا هو الأصل.

ويجوز أن تقطع الإتياع، فتقول: (مررت بعبد الله فخر الدين)، برفع فخر الدين، هذا هو القطع في النحو، فما دلالة؟ يقول السامرائي: "يفيد القطع أن المسمى قد اشتهر باللقب المذكور، بحيث يعلمه كل أحد فإذا قلت: (رأيت عليًا زين العابدين)، علم من ذلك اشتهار علي بهذا اللقب شهرة لا تخفى على أحد، ولا يراد من اللقب المقطوع مجرد تمام توضيح العلم، لأن العلم إذا كان لا يتعين إلا باللقب، فإنه لا يجوز قطع لقبه" (2) لأنه لا قطع مع الحاجة.

ثم إن القطع - كما يقرر النحاة- إما أن يكون إلى الرفع أو إلى النصب، فتقول: (مررت بخالد سيف الله) بالنصب، أو سيف الله بالرفع، فما دلالة ذلك؟

وقبل الإجابة عن ذلك فإننا نقول: إن النحاة قد اتفقوا على أن القطع إلى الرفع يكون على إضمار اسم، والقطع إلى النصب يكون على إضمار فعل، قال في الخلاصة: (3)

وَارْفَعْ أَوْ انصِبْ إِنْ قَطَعْتَ مُضْمِرًا مُبْتَدَأً أَوْ ناصِبًا لَنْ يَظْهَرَ

يقول السامرائي: "القطع إلى الرفع أقوى من القطع إلى النصب، لأن القطع إلى الرفع يكون على إضمار اسم، وأما القطع إلى النصب فعلى تقدير حذف فعل، والاسم أقوى من الفعل وأثبت" (4)؛ لأنه يدل

(1) ابن مالك، متن الألفية، ص 94.

(2) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج 1، ص 74.

(3) ابن مالك، متن الألفية، ص 96.

(4) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج 1، ص 75.

على الثبوت، بخلاف الفعل الذي يدلّ على التجدد والحدوث، فتغيّرت الحركة الإعرابية، وبعدها دلالة الجملة تبعاً للتقدير الذي سبق بيانه.

وعلى ذلك فإذا كنت مادحاً باللقب فاقطع إلى الرفع لماذا؟ لأنّ مدحك له بالقطع إلى الرفع يقتضي أن يكون ذلك الوصف له ثابتاً، لأنّه على تقدير اسم، بخلاف التّصّب الذي يقتضي أن يكون ذلك الوصف له متجدّداً وحادثاً، لأنّه على تقدير فعل، والفعل يدلّ على التجدد والحدوث، ولا شكّ أنّ ثبوت الوصف أو اللقب للشخص أبلغ في مدحه والثناء عليه من حدوثه له.

مثال: تقول: (مررتُ بزيدٍ العادلِ) بالإتباع، وهذا يفيد التّوضيح لا غير.

وتقول: (مررتُ بزيدٍ العادلِ والعادلُ) بالقطع، وهذا يفيد أنّ زيدا قد اشتهر بصفة العدل لكن القطع إلى الرفع أبلغ، لأنّ رفعك (العادل) يقتضي أنّ صفة العدل ثابتة لزيد، ونصبك (العادل) يدلّ على أنّ صفة العدل حادثه له، فأضحى على هذا التفصيل أنّ القطع إلى الرفع أبلغ وأعلى في المدح من القطع إلى التّصّب.

والأمر نفسه مع الدّم، تقول: (مررتُ بزيدٍ الفاسقِ) على التّبعية، و(مررتُ بزيدٍ الفاسقِ) أو (الفاسقِ) على القطع، مع الاختلاف الحاصل في المعنى في كلّ تركيب.

وظاهرة القطع من الظواهر الجميلة التي افتقدناها في تعبيرنا، وكان ذلك بسبب جهلنا لهذه الدلالات يقول السامرائي في هذا الصّدّد: "إنّ الجهل بالمعنى أدّى إلى أن تختفي، وتموت ظواهر لغوية كانت شائعة مستعملة ومن ذلك على سبيل المثال: ظاهرة القطع الجميلة الدلالة، والتي كانت شائعة شيوفاً كبيراً في الشعر والنثر، وفي القرآن وغيره"⁽¹⁾.

(1) فاصل السامرائي، معاني النحو، ج 1 ص 08.

- حذف الصلّة: الاسم الموصول هو الذي يعين مسمّاه بواسطة الصلّة التي تذكر بعده ، كقولنا: (جاء الذي أكرمك)، قال ابن مالك: (1)

وكلُّها يلزمُ بعدها صلّةٌ على ضميرٍ لائقٍ مُشتمِلةً.

يقول السامرائي: "يجوزُ حذف الصلّة إذا عُلمت، أو أريد بها الإبهام، فمن الأوّل قوله:

نحنُ الألى فأجمعُ جمو عكُ ثمَّ وجَّههمُ إينا.

أي نحن الذين عُرفوا بالشجاعة وعدم مبالاتهم بأعدائهم.

ومن الثّاني قولهم: (بعد اللتيا والتي)، أي بعد الداهية التي وصلت إلى حدّ من العظم لا يمكن شرحه، وتقاصرت العبارة عن كنهه، واللتيا هي الداهية العظيمة" (2)، فالحذف في مثل هذه المواطن يفيد التعظيم، وقد تقرّر في فنّ البلاغة أنّ من أساليب البيان في الدلالة على عظم الشيء أن يحذف، أو أن يعبر عنه بلفظ مبهم، لتذهب نفس السّامع في تصوّر عظّمته وكماله إلى أقصى ما يمكنها أن تذهب إليه، وكلا الأسلوبين موجود هنا، فحذفت الصلّة وبقي الاسم الموصول مبهما، فحصل الغرض المطلوب.

- حذف المفعول: يقول السامرائي: "حذف المفعول به على ضربين:

- أن يُحذف من الكلام لفظاً، لكنّه مراد معنّى وتقديرًا، وهو الذي يسمّيه النحويون: الحذف اختصاراً ولا يحذف إلّا بدليل، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴾ ﴿١١﴾ المدثر 11، أي من خلقته، لأنّ الاسم الموصول لا بدّ له من عائد" (3)، قال ابن مالك: (4)

وكلُّها يلزمُ بعدها صلّةٌ على ضميرٍ لائقٍ مُشتمِلةً

(1) ابن مالك، متن الألفية، ص 25.

(2) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج 1، ص ص 147 148.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 93.

(4) ابن مالك، متن الألفية، ص 25.

وقوله تعالى: ﴿وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ﴾ الأحزاب 35؛ أي والذآكرات الله كثيرا حذف المفعول الثاني لدلالة الأول عليه، ومثل هذا الحذف كثير في القرآن ولغة العرب، وكذلك الحذف من الأول لدلالة الثاني عليه، وأنشد سيبويه في كتابه قول عمرو بن أحمـر الباهلي: (1)

رَمَانِي بِأَمْرٍ كُنْتُ مِنْهُ وَوَالِدِي بَرِيئًا وَمِنْ أَجْلِ الطَوِيِّ رَمَانِي

وقال الآخر:

نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَأَنْتَ بِمَا عِنْدَكَ رَاضٍ وَالرَّأْيُ مُخْتَلَفٌ

والحذف في هذه المثل ونحوها ليس من ورائه غرض إلا الإيجاز والاختصار.

ويذكر التّحاة أنّ المفعول قد يحذف لتناسب الفواصل، كقوله تعالى: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ (2)03، وأبى السامرائي أن يكون الأمر كما قالوا، جاء في كتابه معاني التحو: "غير أنني أرى لهذا الحذف غرضاً بديعاً لطيفاً علاوةً على ما ذكره، وهو أنّ الحذف هاهنا للإكـرام والتّعظيم، وذلك أنّه تعالى لم يرد أن يواجهه بالقلبي، فيقول ما قلاك" (3)، لذلك حذف المفعول، ويشهد لصحة تفسير السامرائي وجود الكاف في فعل التوديع، ذلك أنّ الموادة تشعر بالوفاء والودّ، فأبرزت فيها كاف الخطاب؛ أي لم تتأت موادعتك وأنت الحبيب والمصطفى المقرب، أمّا (قلبي) ففيها معنى البغض، فلم يناسب إبرازها، إمعانا في إبعاد قصده صلى الله عليه وسلم بشيء من هذا المعنى، كما تقول لعزير عليك: لقد أكرمتك وما أهنت لقد قرّبتك وما أبعدت، كراهية أن تنطق بإهانتة وكراهيته، أو تصرّح بها في حقّه (4)، فدلّ هذا الحذف على مكانة الرسول صلى الله عليه وسلم عند ربّه وسموّ منزلته.

(1) سيبويه، الكتاب، ج1، ص75.

(2) ينظر فاضل السامرائي، معاني التحو، ج2، ص93.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص93.

(4) ينظر الشنقيطي، الأضواء، ج9، ص148.

قالوا: "وقد يحذف المفعول لاحتقاره نحو: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَعْلَبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي﴾، أي الكافرين، قال السامرائي: وأرى أنّ حذفه علاوةً على هذا، إخراجاً مخرج العموم، فالغلبة عامة وإن كان المقصود بها الكافرين." (1)

ومثله - في ظني - قوله تعالى في سورة الحجرات: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾، لا تقدموا ماذا؟ حذف المفعول أيضاً لإرادة العموم.

-ألاً يذكر المفعول، وهو غير مراد، وهو الذي يسميه التحوييون: الحذف اقتصاراً.

قال السامرائي: "والحقيقة أنّ هذا ليس من باب الحذف، بل هو أن تقتصر على الحدث وصاحبه من إرادة المفعول، وليس له تقدير وثية، وذلك بحسب القصد والحاجة، فقد تكون الحاجة إلى أن تذكر مفعولين كقوله تعالى: (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ) (2)، وقد يتعلّق الغرض بذكر مفعول واحد، وذلك نحو "قوله تعالى: (وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى)، ونحوه أن تقول: (هو يطعم اللحم ويكرم الدنانير)، فقد ذكرت أنّه متّصف بصفة إطعام اللحم وإكرام الدنانير، ولم يتعلّق غرض بذكر أكل اللحم وآخذ الدنانير، بل أردت أن تقول هذه صفته وخصلته، وأنّه مختصّ بهذا النوع من الإطعام والإكرام" (3).

وقد يُراد مجرّد الحدث مسنداً إلى فاعله دون تعلّقه بشيء آخر، فلا تذكر له مفعولاً كأن تقول: (هو يُكرمُ ويطعمُ)؛ أي هو متّصف بهذه الصّفة، ولا تريد أن تذكر ماذا يكرم ويطعم (4)، ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى﴾ اللّيل 05، ولم يذكر من أعطى ولا ما أعطى، وإتّما أراد أن يصفهم بصفة العطاء والتّقوى، ونحوه قوله تعالى: ﴿لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ طه 52؛ أي لا يتّصف بالنسيان، ألا ترى لو قلت: (هو لا ينسى المواعيد) لكنت قيّدت عدم النسيان بالمواعيد وقد ينسى غيرها، بخلاف ما لو قلت: (هو لا

(1) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج 2، ص 94.

(2) المصدر نفسه، ج 2 ص 94.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 94.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 94.

ينسى)؛ أي غير متّصف بالنسيان⁽¹⁾، فالمفعول في مثل هذه التعبيرات غير مراد ولا يصحّ تقديره، ولو كان الفعل متعدّياً في الأصل؛ لأنّ تقدير أيّ مفعول مفسدٌ للمعنى، وهذا إنّما يكون بحسب قصد المتكلّم.

فإذا فهمت ذلك عرفت أنّ أغراض النّاس تختلف في ذكر الأفعال المتعدّية، فهم يذكرونها تارةً ومرادهم أن يقتصروا على إثبات المعاني التي اشتقت منها للفاعلين من غير أن يتعرّضوا لذكر المفعول به، وإذا كان الأمر كذلك كان الفعل المتعدّي كغير المتعدّي، وقد يذكرونها أحياناً ومرادهم إثبات وقوع معاني الأفعال على المفعولين، وهذا إذا كان الفعل متعدّياً وأردت وقوع الحدث على المفعول.

ومن هنا أيضاً تعرف خطأ بعضهم حينما يقولون: إنّ المفعول يُحذف كثيراً في هذا الباب؛ أعني (باب أعطى وكسى)، وأنّ ذلك حكم مردّه إلى المبالغة في نظريّة العامل التي سيطرت على النّحو العربي، والتي لم تكن لتكون مشكلة، لو أنّ النّحاة كانوا ينتهجون نهجاً لغويّاً في دراستهم، وإنّما الصّواب في مثل هذا أن يقال: إنّ الحذف والذّكر أمرٌ مردّه إلى المتكلّم وظروف الخطاب.

- حذف المضاف:

يكثر حذف المضاف في الكلام إذا دلّت عليه قرائن الخطاب، ولحذفه أغراض أهمّها:

- التحوّز في الكلام والاتساع:

وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ البقرة 177، والمعنى عندهم: ولكن ذا البرّ من آمن بالله أو: ولكن البرّ برّ من آمن بالله، قالوا: وذلك لأنّ البرّ مصدر (من آمن) جنة، فلا يجزى بالذات عن المصدر، ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى﴾ البقرة⁽²⁾.

(1) فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج2، ص95.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص142.

وأبي السامرائي هذا التأويل لورود السماع بذلك، ومثله أيضاً التعت بالمصدر، كل ذلك جائز، قال ابن مالك: (1)

وَنَعْتُوا بِمَصْدَرٍ كَثِيرًا فَالْتَرَمُّوا الْإِفْرَادَ وَالتَّذْكِيرَا

وقد أشار ابن جني أيضاً في كتابه -الخصائص- إلى هذه القضية، وهو الرأي الذي انتصر له السامرائي هنا، ولذلك فلا ملجأ إلى التأويلات المتعسفة التي ارتكبتها جمهور النحاة لكونها تفسد المعنى المقصود، فمن الإخبار بالذات عن المصدر المثل الذي ذكره السامرائي وهو قوله تعالى: (وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى)، وقوله: (وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ) والقصد منه تجسيد المعاني وتحويلها إلى شخوص حيّة متحركة تراها العيون (2).

فقوله تعالى: (وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى) يفيد أنّ البرّ إذا تجسّد كان شخصاً مؤمناً بالله واليوم الآخر، فهو بذلك جعل البرّ شخصاً يمشي على رجلين له سماته وصفاته، ولو قلنا بتقدير المضاف هنا كما قال النحاة لفات هذا المعنى.

ومن الثاني؛ أعني الإخبار بالمصدر عن الذات "قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ هود46، فقد أخبر عن ابن نوح بقوله: (عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ)، والقصد منه تحويل الذات إلى حدث بعكس القسم الأول، والمعنى في الآية: أنّ ابنك يا نوح تحوّل إلى عمل غير صالح ولم يبق فيه شيء من عنصر الذات (3).

وهذا التحويل والتجوّز لا يؤدّيه التقدير الذي ذكره النحاة، فإنّك إذا قدرت المضاف نحو: إنّه عملٌ غير صالح، أو: ذا البرّ من آمن، لم يبق فيه شيء من هذا المعنى، فلا داعي لتقدير مضاف أو نحوه، فإنّ لكلّ تعبير دلالته ومعناه.

(1) ابن مالك، متن الألفية، ص95.

(2) ينظر فاضل السامرائي، معاني النحو، ج3، ص142.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص142.

وقد أشار إمام التّحويين إلى هذا القبيل من الكلام، جاء في الكتاب: "ومّا جاء على اتّساع الكلام والاختصار قوله تعالى: ﴿ وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا ﴾ يوسف 82، إنّما يريدون أهل القرية، فاختصر وعمل الفعل في القرية، ومثل ذلك من كلامهم: بنو فلان يطوّهم الطّريق، وإنّما يطوّهم أهل الطّريق" (1).

فحذف المضاف ههنا يفيد المبالغة والانتساع في المعنى علاوةً على الإيجاز الحاصل في الكلام.

- الحذف للاختصار:

وذلك "إذا دلّ عليه المعنى، نحو قولهم: (هذه الظهر)، أو (العصر)، إنّما يريدون صلاة هذا الوقت، واجتمع القَيْظُ، يريد اجتماع النَّاسِ في القَيْظِ" (2)، ومّا جاء عن العرب في ذلك قول الحطيئة: (3)

وشرُّ المنايا ميّتٌ وسَطَ أهلهِ كهلُك الفَتَى قد أسلمَ الحيَّ حاضرُهُ.

أي منيّة ميّت.

وقال الآخر: (4)

المالُ يُزري بأقوامٍ ذوي حَسبٍ وقد يسوّدُ غيرَ السّيّدِ المألُ.

أي فقد المال يُزري.

وحذف ما يعلم سائغٌ في لغة العرب التي تميل إلى الإيجاز والاختصار، قال ابن مالك: (5)

وحذفُ ما يُعلمُ جائزٌ كما تقولُ: زيدٌ بعدَ مَنْ عندكُما.

(1) سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 108.

(2) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج 3، ص 143.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 144.

(4) ابن يعيش، شرح المفصل، ج 2، ص 192.

(5) ابن مالك، متن الألفية، ص 32.

وسرّ ذلك أنّ الألفاظ إنّما جيء بها للدلالة على المعنى، فإذا فهم المعنى من دون اللفظ جاز ألا تأتي به ويكون مرادا حكما وتقديرا.

- "الاستغناء بدلالة المضاف المذكور على المحذوف إذا دلّت عليه قرينة، وذلك نحو قولك: (أبو مُحَمَّدٍ وخالدٍ حاضران)، فإنّ المعنى: (أبو مُحَمَّدٍ وأبو خالدٍ حاضران)، بدليل قوله (حاضران)، إذ لو لم يرد ذلك لقال حاضرٌ"⁽¹⁾، ف(حاضران) هي القرينة التي بيّنت هذا المحذوف، بينما تأمل لو قلت: (أبو مُحَمَّدٍ وخالدٍ حاضر)، كان المعنى أنّ أباهما حاضر؛ يعني أنّ أباهما واحد، وإن قلت: (حاضران) كان المعنى: أنّ أبويهما حاضران، وهما اثنان فثبّتت حاضرا.

وهذا الذي ذكره السامرائي هنا قريب من الأول، ولا يخرج عن قاعدة: "حذف ما يعلم جائز في اللّغة" وسيأتي مزيد إيضاح على هذا في أغراض الحذف، غير أنّ الفرق بين هذا المعنى والذي قبله، أنّ القرينة هنا الدالّة على الحذف لفظية، وهو من حذف الثاني الذي يدلّ الأول عليه، بينما في المثال السابق القرينة معنوية، أعني قولهم: هذه الظهر، وهذه العصر... ونحوها من المثل، فالمحذوف هناك معلوم من سياق الكلام.

وسواء قلنا هذا أم ذلك، فإنّه لا يخرج عن القاعدة العامّة في هذا الباب: (الحذف لا يكون إلّا بالقرائن سواء كانت القرينة لفظية، أم حالية، أم غير ذلك).

3-2-2 حذف الفعل:

قد سبقت الإشارة إلى حذف الاسم، والدلالة التي تتولّد عن ذلك الحذف، وستحدّث في هذا العنصر عن دلالة حذف الفعل، ومّا أورده السامرائي في هذا الباب ما يلي:

-حذف فعل الفاعل: الأصل أن يذكر فعل الفاعل نحو: (أقبلَ خالدٌ، وجاءَ بكرٌ)، "وقد يضمّر إذا

دلّت عليه قرينة أو سياق الحال، كأن تقول: من زاركم، فيقال: إبراهيم، أي زارنا إبراهيم، قال تعالى: ﴿وَلَيْنِ

(1) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج3، ص144.

سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ ﴿ لقمان 25؛ أي خلقهنَّ الله⁽¹⁾، وقوله تعالى: ﴿ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا ﴿ النحل 30؛ يعني أنزل خيرا، فحذف الفعل للعلم به، ولغرض الإيجاز.

قال ابن يعيش: "اعلم أنَّ الفاعل قد يذكر وفعله الرَّافع له محذوف لأمر يدلُّ عليه، وذلك أنَّ الإنسان قد يرى مضروبا أو مقتولا ولا يعلم من أوقع به ذلك الفعل من الضرب أو القتل، وكلّ واحد منهما يقتضي فاعلا في الجملة، فيسأل عن الفاعل، فيقول: من ضربه؟ أو من قتله؟، فيقول المسئول: زيد، أو عمرو، يريد ضربه زيد أو قتله عمرو، فيرتفع الاسم بذلك الفعل المقدّر، وإن لم ينطق به"⁽²⁾.

وقد يحذف الفعل وجوبا، وجعل جمهور النحاة من إضمار الفعل، نحو قوله تعالى: ﴿ إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ ﴿ الانشقاق 01، وقوله: ﴿ وَإِنَّ أَحَدًا مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَةَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ﴿ التوبة 06، وقولهم: (لو ذات سوارٍ لطمتني)، فهم يرون أنَّ الفعل محذوف وجوبا يفسره المذكور والتقدير: إذا انشقت السماء انشقت، لو لطمتني ذات سوارٍ لطمتني...⁽³⁾.

وسرّ هذا التقدير أنَّ النحاة كانوا قد أصّلوا أنَّ الشرط يقتضي الفعل، فلما ورد عن العرب أمثلة تخرم هذا الأصل الذي بنوه لجأوا إلى التأويل والتفسير، وإذا كان الأمر كذلك عند النحاة -وهو ليس كذلك عندنا- فإنّ مثل هذا التركيب لا يفيد سوى أنَّ التفسير أفاد الفعل قوّة وتأكيذا، بل ولأصبح معنى قولنا: (إذا جاء محمد فأكرمه)، هو نفسه (إذا محمدٌ جاءك فأكرمه)، مع ما بين العبارتين من فرق، ولذلك فقد أجاد السامرائي في ردّ هذه القول، وأنّ المسألة ليس فيها أيّ حذف أو تقدير، بل هي داخلة في قضايا التقديم والتأخير⁽⁴⁾، وقد سبقت الإشارة إلى أغراض التقديم والتأخير والدلالات التي تتولّد عنها.

(1) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج 2، ص 51.

(2) ابن يعيش، شرح المفصل، ج 1، ص 214.

(3) ينظر فاضل السامرائي، معاني النحو، ج 2، ص 53.

(4) ينظر، المصدر نفسه، ج 2، ص ص 53-54.

وأنت تلمس من هذا كله بُعد السامري عن الشكلية واعتناؤه بالمعنى، ومن ثم تتضح لك المفارقة الهائلة بين دراسة السامري التحوية ودراسة القدامى.

-حذف عامل المصدر:

يقول النحاة يحذف عامل المصدر وجوباً في مواضع: (1)

-إذا وقع المصدر بدلاً من فعله، وهو مقيس في الأمر والنهي، نحو قولنا: (ضرباً زيداً) و(قياماً لا قعوداً).

-ويحذف عامل المصدر وجوباً إذا وقع تفصيلاً لعاقبة ما تقدمه، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا

فَضْرِبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَخْنَسْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَانَ فِإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ سورة محمد 4.

-ويحذف أيضاً إذا ناب المصدر عن فعل استند لاسم عين، أي أخبر عنه، وكان المصدر مكرراً أو

محصوراً، وإلى هذه المواطن الثلاثة أشار ابن مالك في الخلاصة (2):

وَحَذَفُ عَامِلِ الْمُؤَكَّدِ امْتَنَعُ وَفِي سِوَاهِ لِدَلِيلٍ مُتَّسَعُ

وَالْحَذَفُ حَتْمٌ مَعَ آتٍ بَدَلًا مِنْ فَعْلِهِ كَبَدَلًا الَّذِي كَانْدُلًا

وَمَا لِتَفْصِيلِ كَإِمَّا مَنًّا عَامِلُهُ يُحْذَفُ حَيْثُ عَنَّا

كَذَا مُكْرَرٌ وَذُو حَصْرٍ وَرَدُّ نَائِبِ فَعْلٍ لِاسْمِ عَيْنٍ اسْتَنَّدُ.

هذا وهناك مواطنٌ آخر لم نذكرها، وقد بحث السامري دلالات الحذف الواردة في تلك التراكيب كلها

ببحثا موسعاً يضيق هذا المقام لتحليلها جميعاً، ولذلك سنكتفي بنوع واحد من الحذف، وهو حذف عامل المصدر النَّائِبِ عن فعل استند لاسم عين.

(1) ينظر ابن عقيل، شرح الألفية، ج 1، ص 565-569.

(2) ابن مالك، شرح الألفية، ص 58.

وذلك نحو قولنا: (هو يمشي مشياً)، وتقول: (هو مشياً)، بحذف عامل المصدر يقول السامرائي: "الحذف في العبارة الثانية ولّد معنى جديداً، فإنّ معنى العبارة الثانية أنّه يمشي مشياً مستديماً متصلاً ببعضه ببعض، أمّا العبارة الأولى فقد تقال لمن كان يمشي ولو قليلاً"⁽¹⁾، وهذا المعنى مبني على دلالة الفعل والاسم، فالجملة الأولى (هو يمشي مشياً)، تدلّ على الحدوث، لأنّ فيها فعلاً، وهذا معنى كلام السامرائي: "فالعبرة الأولى قد تقال لمن كان يمشي ولو قليلاً"، بخلاف الجملة الثانية فإنّ المسند إلى الضمير هو المصدر لما حذفنا عامله، والمصدر يدلّ على الثبوت، وهذا معنى كلام السامرائي: "فإنّ معنى العبارة الثانية أنّه يمشي مشياً مستديماً متصلاً ببعضه ببعض".

- دلالة حذف الفعل في ظاهرة القطع:

قد تقدّمت الإشارة إلى ذلك في باب الاسم وعرفنا دلالة كلّ تركيب، فأغنى ذلك عن إعادته هنا.

- دلالة حذف الفعل في باب التحذير:

التحذير تنبيه المخاطب على أمر مكروه ليتجنّب، وهو على ضربين: الأول: ذكر المحذّر مع المحذّر منه نحو: (إيّاك والغيبة)، و(يدك والنار)، والثاني: ذكر المحذّر منه مكرراً، أو غير مكرّر نحو، (النار النار)، (الأسد)⁽²⁾. ذهب النحاة إلى أنّه "إذا كان أسلوب التحذير بـ (إيّا)، فالفعل واجب الحذف مطلقاً، سواء كرّرت أم لم تكرّره، وكذلك إذا كان مكرراً، أو معطوفاً نحو: (إيّاك والشرّ)، و(النار النار)، و(الكذب والخيانة)"⁽³⁾.

وإلى هذا أشار ابن مالك في خلاصته:⁽⁴⁾

إيّاك والشرّ ونحوه نصبٌ مُحذّرٌ بما استأزّه وجبٌ.

(1) فاضل السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص 230.

(2) ينظر ابن عقيل، شرح الألفية، ج 2، ص 300، وينظر الرضّي، شرح الكافية، ج 1، ص 195.

(3) ابن عقيل، شرح الألفية، ج 2، ص 300.

(4) ابن مالك، متن الألفية، ص 114.

ودون عطفٍ ذا لأياً انسب وما سواءً ستر فعله لن يلزما

إلا مع العطفِ أو التكرار كالضيعم الضيعم يا ذا الساري.

وفي هذه المسألة بحث كما يقول السامرائي، فإن قول النحاة: إن حذف الفعل واجب في نحو قولك: (إياك من المرء)، وفي نحو: (الكذب والخيانة)، فيه نظر، بل غلط ظاهر⁽¹⁾، ألا يصح أن نقول في مثلها: أحذر من الكذب، وأحذر الكذب والخيانة؟

قال السامرائي: "إن هذه التعبيرات صحيحة بلا شك، يصح أن نقول: أحذر من هذا الأمر، وإياك من هذا الأمر، قال تعالى: ﴿يَعْظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا﴾ التور 17، فذكر فعل التحذير: (يعظ) ولو حذفه لكان القول: إياكم أن تعودوا لمثله أبداً، وقال: ﴿إِنِّي أَعْظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ هود 46 فذكر فعل التحذير، ولو حذفه لقال: إياك أن تكون من الجاهلين"⁽²⁾، إلى آخر ما هنالك من الشواهد.

ونخلص من هذا الذي ذكره السامرائي أن (إياك) في هذا الباب كناية عن المنع والتحذير والتباعد عن الشيء، معناها: باعد، أو احذر، أو ما أشبه ذلك.

ولو قال قائل: "هي اسم فعل بمعنى (باعد) أو (احذر) ونحو ذلك، كما قالوا في (دونك) بمعنى: خذ (رويد زيد) بمعنى: أمهله، و(عليك) بمعنى: الزم، و(إليك) بمعنى: تنح، لكان في قوله وجاهة"⁽³⁾.

بعد هذا البيان نعود إلى البحث عن دلالات هذه التراكيب في حالة ذكر الفعل وفي حالة حذفه.

عندنا التركيب: (أحذر العقرب)، ثم تحذف الفعل، فنقول: (العقرب، أو العقرب العقرب) بالتكرار ما

دلالة ذلك؟

(1) ينظر فاضل السامرائي، معاني النحو، ج2، ص106.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص106.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص ص 107-108.

وعندنا التركيب الثاني: (أحدرك العقرب)، و(إياك من العقرب) ما الفرق بن الأدوات؟

إنَّ سبب حذف الفعل من التركيب الأول: (أحدرك العقرب) هو ضيق الوقت عن ذكر المحذوف منه جاء في معاني النحو: "إنَّ من دواعي الحذف التنبيه على أنَّ الزمان يتقاصر على الإتيان بالمحذوف، وأنَّ الاشتغال بذكره يفضي إلى تفويت المهم، وهذه هي فائدة باب التحذير والإغراء"⁽¹⁾، ولذلك تبادر مباشرةً بذكر المحذّر منه في مثل هذا المقام، وهذا ممّا يجري على ألسنتنا كثيرا كما هو معلوم، وأمّا دلالة تكرار المحذّر منه في نحو قولنا: (العقرب العقرب) فللتوكيد ولبيان خطورة الأمر أكثر.

وأما التركيب الثاني، فلم أر السامرائي أشار إلى الفرق بين الجملتين سوى قوله: إنَّ (إياك) قامت مقام فعل التحذير، أو كناية عنه، وإن كان هذا التعبير لا يعيننا في هكذا مكان، لكن أحببت أن أشير إلى فرق بينهما ظهر لي -والله أعلم- إن كان صحيحا.

إنَّ قولنا: (إياك من الأسد) أبلغ دلالةً من قولنا: (أحدرك من الأسد).

وهذا التفسير استنبطه من كلام السامرائي نفسه حينما تكلم على قضية المبالغة في المعنى، وذكر هناك أنّ من أساليب المبالغة في المعنى: (أسماء الأفعال)، بل قرّر أنّ أسماء الأفعال أبلغ وأكد من الفعل، لكونها تدلّ على الحدث المجرد⁽²⁾.

فانطلاقاً من هذا التقرير، ومن قوله هنا في باب التحذير: "ولو قيل إنَّ (إيا) اسم فعل بمعنى (باعد) أو (احذر) لكان قولاً وجيهاً"، تبين لي أنّ التحذير بـ (إياك) أبلغ من الفعل (أحدّر)، ويتأكد هذا إذا علمنا أنّ (إيا) اسم، و(أحدّر) فعل، ودلالة الاسم أبلغ من دلالة الفعل في التوكيد كما هو مقرّر في الصناعة النحوية.

(1) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج2، ص111.

(2) ينظر فاضل السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص207.

3-2-3 حذف الحروف ودالاتها:

نتناول في هذا العنصر التراكيب إذا كانت فيها الحروف، ثم إذا حذفت منها الحروف، كيف ستكون دالاتها قبل وبعد الحذف؟

وجميع دراسة السامرائي في هذا الباب قد كانت منصبةً على نوعين من الحروف هما: حروف العطف وحروف الجر، أمّا غير ذلك كحروف النصب، وأدوات الجزم، والتّحضيض، وغيرها، فلم نره تعرّض لها إطلاقاً وهو أمر معروف عند أهل الصناعة النحوية، ولمن له بصر بالعربية.

حذف حرف العطف:

قد يُحذف حرفُ العطف للدلالة، وذلك نحو: (ذهبتُ إلى السوق، فاشتريتُ خبزًا لحمًا فاكهةً)، والمعنى: فاشتريت خبزاً ولحماً وفاكهة⁽¹⁾، فحذف حرف العطف للإيجاز، ويحتملُ هذا التعبير معنى آخر- كما بين السامرائي- وهو النصب على أنه بدل إضراب فيكون المعنى هكذا: اشتريت خبزاً، بل لحمًا، بل فاكهةً، فيكون الخبز واللحم كالمسكوت عنهما، ويبقى الاشتراء متوجّهاً للأخير الفاكهة⁽²⁾.

إذن هذا التعبير احتماليّ يحتمل كلا المعنيين؛ يحتمل أنه اشترى الخبز واللحم والفاكهة جميعاً، ويحتمل أنه لم يشتر إلا الفاكهة، والذي ولّد هذه الدلالة هو حذف حرف العطف، وقد مرّ معنا هذا الصّنف من الجمل أعني الجمل المحتملة الدلالة.

ومثله أيضاً قولك: "(جالسٌ محمّداً سعداً إبراهيم)، والمعنى: جالس محمّداً، أو سعداً أو إبراهيم، والمقصود بذلك الإباحة، ويحتمل بدل الإضراب أيضاً"⁽³⁾؛ أي جالس محمّداً، بل سعداً بل إبراهيم، وتكون المجالسة موجّهة لإبراهيم خاصّة.

(1) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج3، ص 269.

(2) ينظر المصدر نفسه، ج3، ص 269.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص 269.

بينما لو ذكرت الحرف لتعيّنت الدلالة؛ أي جالس محمدًا، وسعدًا، وإبراهيم، فيكون معنى الجملة أنّ الجلوس موجّه إلى الجميع.

وهنا نطرح سؤال: هل السامري مبدع في استنباط هذه المعاني؟ إذ لم نعهد مثل هذه التراكيب في أغلب كتب الصنعة النحوية.

الجواب: قد أشار بعض القدامى إلى مثل هذا القبيل من الجمل، جاء في المغني: "حكى أبو زيد الأنصاري: (أكلتُ خبزًا لحمًا تمرًا)، فقبل على حذف الواو، وقيل على بدل الإضراب وحكى أبو الحسن: (أعطه درهما، درهمين، ثلاثة دراهم)، وخرّج على إضمار (أو)، ويحتمل البديل المذكور"⁽¹⁾، وقد نقل السامري هذه التراكيب في كتابه معاني النحو وتوسّع فيها، وعلى ذلك يكون مسبقًا في هذه القضية.

قلت: فهذه نماذج لغوية من منابعها الصافية، حكاها هؤلاء الأئمة الأفاضل عن العرب القحاح، تدفعا وتؤزنا أزا إلى نسج الكلام على هذا المنوال، وهنا حقًا يحسّ الدارس للنحو بلذّته ويعرف له قيمته، حينما يربطه بالاستعمال، إذ ليس الغاية الأساس من دراسة النحو هي مجرد حفظ قواعده وكتابتها وتدوينها ثم استحضارها - وإن كان هذا الأمر لا بد منه-، لكن ليس هذا هو النحو فقط، وإنما الغاية الكبرى من وراء ذلك هي استعماله وهذه هي الهوة التي سقطنا فيها جميعا، إذ تجد الشخص يحفظ عديدًا من قواعد النحو، ثم إذا تكلم تجده لا يحسن الكلام إلا نرزا يسيرا، كما أدى بنا هذا الأمر أيضا إلى هجران كثير من التراكيب الفصيحة التي استعملتها العرب في كلامها وخطابها، كما رأينا في هذا المثال، وكما مرّ معنا قريبا في ظاهرة القطع، كل ذلك راجع إلى عدم ربط النحو بالاستعمال الوظيفي*.

(1) ابن هشام، المغني، ج2، ص 635، شرح الرضّي على الكافية، ج1، ص 357.

* ربط النحو بالاستعمال هو أحد الحلول الذي نقترحه لحل مشكلة صعوبة النحو التي يعانيها الطالب في عصرنا الراهن.

- دلالة حذف حرف الجرّ:

واختارنا لذلك حروف الجرّ: (عن، وفي، ورب).

— حذف "عن" و "في".

يقول النحاة: "الفعل المتعدّي هو الذي يصل إلى مفعوله بغير حرف جرّ، مثل (ضربت زيداً)، والفعل اللازم ما ليس له مفعول، أو ما يصل إلى مفعوله بحرف جرّ، نحو (مررتُ بزيدٍ)"⁽¹⁾، وقد يحذف حرف الجرّ فيصل إلى مفعوله بنفسه نحو: (مررتُ زيداً)، وقد يكون الموضع محتملاً لتقدير حرفين إذا كان الفعل صالحاً للتعدية بهما معاً.

وقد مثل السامرائي لهذا الحذف بقوله تعالى: ﴿وَتَرَعَبُونَ أَنْ تَنكِحُوهُنَّ﴾ سورة النساء 127⁽²⁾، هل

المحذوف هو (عن) أو (في)؟ إذ أنّ الفعل (رغب) يتعدّى بالحرفين معاً، وما دلالة هذا الحذف؟

قال السامرائي: "فهذا يحتمل أن يكون التقدير وترغبون عن أن تنكحوهنّ لدمامتهنّ، وأن يكون أيضاً

ترغبون في أن تنكحوهنّ لجمالهنّ، والمعنيان مرادان والحكم يشملهما معاً"⁽³⁾.

والكلام عن هذا الحذف من وجوه:

- اعلم أولاً أنّ مذهب الجمهور أنّه لا ينقاس حذف حرف الجرّ مع غير (أنّ) و(أن)، بل يقتصر فيه

على السّماع، قال ابن مالك⁽⁴⁾:

وَعَدَّ لَازِمًا بِحَرْفِ جَرٍّ وَإِنْ حُذِفَ فَالتَّصْبُّ لِلْمُنَجَّرِ

(1) ابن عقيل، شرح الألفية، ج 1، ص 533.

(2) فاضل السامرائي، الجملة العربيّة والمعنى، ص 183.

(3) المصدر نفسه، ص 183-184.

(4) ابن مالك، متن الألفية، ص 55.

نقلاً وفي أنّ وأن يطردُ مع أمن لبسٍ كعجبتُ أنّ يدو

-واعلم أيضا أنّ (أنّ) و(أنّ) يجوز حذف حرف الجرّ معهما قياساً مطّرداً بشرط أمن اللبس، كقولك: عجبت أنّ يدوا، والأصل عجبت من أنّ يدوا⁽¹⁾، أي من أنّ يعطوا الدية، ومثال ذلك مع (أنّ) بالتشديد (عجبتُ من أنّك قائمٌ)، فيجوز حذف (من)، فتقول: (عجبت أنّك قائمٌ)، فإن حصل لبس لم يجز الحذف نحو: (رغبْتُ في أنّ تقومَ)، فلا يجوز حذف (في) لاحتمال أنّ يكون المحذوف (عن) فيحصل اللبس، لأنّ رغب يتعدّى بالحرفين معاً.

-بعد هذه التوطئة اليسيرة نعود إلى الآية الكريمة: (وترغبون أنّ تنكحوهنّ...) كيف صحّ حذف حرف الجرّ مع الفعل (رغب) مع احتماله المعنيين المتضادين؟

أجيب بأنّ المعنيين هنا مرادان؛ فإذا قدرته ب (عن) كان معنى الآية: ترغبون عن نكاحهنّ لقلة ماهنّ وجمالهنّ؛ أي كما أنّكم ترغبون عن نكاحهنّ إن كنّ قليلات مال وجمال، فلا يحلّ لكم نكاحهنّ إن كنّ ذوات مال وجمال إلّا بالإقسط إليهنّ في حقوقهنّ، وإذا قدرته ب (في) كان المعنى: ترغبون في نكاحهنّ إن كنّ متصفات بالجمال وكثرة المال، مع أنّكم لا تقسطون فيهنّ.

هذا هو السرّ في حذف حرفي الجرّ في الآية ليجمع معنيين مقصودين*، بينما لو ذكر أحدهما لتعيّنت الدلالة وفات المقصود.

-حذف (رُبّ):

يذكر النحاة أنّ (رُبّ) تحذف بعد الواو، والفاء، وبل، وحذفها بعد الواو كثير، قال الشاعر:

(1) ابن عقيل، شرح الالفية، ج1، ص539.

* قلت: الحقيقة أنّ هذا الحذف من روائع ما قرأت في أسرار التنزيل، الأمر الذي يجعل القارئ يحسّ بعظمة هذا القرآن وتركيبه، كما يجعله يحسّ بحلاوة النحو وفضله، وهو يرنو في المعاني الجليلة، والدلالات العظيمة التي تنطوي وراء التعبير القرآني.

وليلٍ كموج البحر أرخى سُدُولَهُ عَلَيَّ بأنواعِ الهُمومِ لِيَتَّبِلِي

فمثلك حُبلى قد طرقتُ ومرضِعًا فألهيْتُها عن ذي تَمائمٍ مُحولٍ

وعند البصريين أنّ الواو للعطف، والجرّ بـ(رُبّ) محذوفة لا بالواو، وذهب أهل الكوفة إلى أنّ الجرّ بالواو وليس بـ(رُبّ)، بل ولا ضرورة لمثل هذا التقدير⁽¹⁾، وأبى السامرائي أن يكون الجرّ برُبّ المحذوفة كما قال البصريون كما رفض أيضا أن تكون عاطفة، بل هي حرف خاص له استعماله، واستدلّ على ذلك بأمر منها:

- إنّها "لا يصحّ إبدالها أو إظهار (رُبّ) معها، فإنّك تحسّ أنّ المعنى يختلف، وذلك نحو: (رُبّ مبلغٍ أوعى من سامعٍ)، وقوله: (رُبّ كاسيةٍ في الدّنيا عاريةٍ يوم القيامة)، وقولهم: (رُبّ حاملٍ فقهٍ إلى من أفقه منه) فلا يصحّ أن تقول مثل: وكاسيةٍ في الدّنيا عاريةٍ يوم القيامة، وحامل فقه..."⁽²⁾.

- قد "يراد بمجرور (رُبّ) العموم، ولا يدلّ على شيءٍ معيّن، وأمّا المجرور بعد الواو فلا بد فيه أن يكون مخصوصا، فقوله: ربّ كاسيةٍ في الدّنيا عاريةٍ يوم القيامة، لا يدلّ على كاسيةٍ معيّنة، بل هو دالّ على العموم وكذلك قوله: (رُبّ حاملٍ فقهٍ وليس بفقيه) بخلاف الواو، فإنّها تدلّ على أمرٍ معيّنٍ حصل، كقوله: (ودارٌ ندامى عطّلوها وأدجّوا)، الكلام فيه على دارٍ معيّنة، وقوله: (وبيضةٍ حدرٍ لا يُرأى حباؤها)، يريد به امرأةٍ معيّنة، فأنت تذكر أمرا معيّنًا، بخلاف (رُبّ) التي قد يراد بها العموم"⁽³⁾.

- (رُبّ) في الغالب تدلّ على التّقليل، وقد يراد بها التّكثير، في حين أنّ الواو تدلّ على واحد⁽⁴⁾؛ أي شيءٍ معيّنٍ كما رأينا في الأمثلة السّابقة، فأضحت المفارقة بين (الواو) و(رُبّ)، وأصاب السامرائي في ذلك-في ظنّي- لأنّ شأن الألفاظ المتغايرة أن تدلّ على المعاني المتغايرة.

(1) ينظر فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج3، ص ص 41-42.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص 43.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص 43.

(4) المصدر نفسه، ج3، ص 45.

هذا وإنّ الأصل في الكلام هو الذّكر، وليس الحذف والتّقدير، ولا ضرورة هنا تستوجب ذلك التّقدير خصوصاً إذا علمنا أنّ التّقدير في هذه المثل يفسد المعنى.

واستُفيد أيضاً من هذا البحث أنّه ليس في الكلام حذف، وبالتالي ليس لنا دلالة نتكلّم عليها من أثر هذا الحذف، سوى ما أشار إليه السامرائي في دلالة الواو ورب، أمّا لو سلّمنا وقلنا بقول أهل البصرة -ولا نعتقد هذا الرّأي- بأنّ (ربّ) محذوفة، فإنّ دلالة تلك التراكيب تكون محتملة للتقليل والتكثير، على الخلاف الحاصل بين النّحاة في دلالة (رُبّ)، ويكون الغرض الأساس من هذا الحذف هو الإيجاز والاختصار، فيصير معنى البيت: (فمثلك حُبلي قد طرقتُ ومُرضِعاً)؛ أي كثيراً من التّساء حبلوات قد طرقت، أو قليلاً من التّساء...

فائدة: أهل العربيّة مختلفون في دلالة (ربّ)، فمنهم من قال: إنّها تفيده التكثير، ومنهم من قال: تفيده التقليل، وذهب آخرون إلى أنّها تفيده التكثير كثيراً، والتقليل قليلاً، ورجّح السامرائي أنّها تفيده التقليل كثيراً، وقد تأتي لتدلّ على التّكثير، ويتضح معناها في كلّ ذلك من خلال القرائن والاستعمال⁽¹⁾.

3-3 أغراض الحذف:

ذكر السامرائي في كتابه -الجملة العربيّة أقسامها وشروطها- أغراضاً عديدة للحذف منها:

3-3-1 الإيجاز والاختصار:

ومثل له السامرائي بقوله تعالى: ﴿فَأَنزَلْنَا سُورَةَ مِّن مِّثْلِهِ﴾ البقرة 23، وقوله: (فذوقوا فما للظالمين من نصير)؛ أي فذوقوا العذاب، ونحو قوله: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ المدثر؛ أي خلقتّه، ونحو: الهلال والله، أي هذا الهلال والله⁽²⁾، وأمثال ذلك كثير، وهذا -أعني الحذف للإيجاز- هو أشهر أغراض الحذف.

(1) ينظر فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج3، ص37.

(2) فاضل السامرائي، الجملة أقسامها وشروطها، ص96.

3-3-2 ظهور المعنى:

وذلك نحو قوله تعالى: ﴿أَكُلُّهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا﴾^ص، الرد35، أي دائمٌ، وقول الشاعر:

نحنُ بما عندنا وأنتَ بما عندك راضٍ والرأيُ مختلفٌ⁽¹⁾

فالمثال الأول يستشهد به النحاة لحذف الثاني إذا دلّ الأول عليه، وهو الأكثر في اللغة، والبيت الثاني يستشهد به النحاة لحذف الأول لدلالة الثاني عليه، وهو قليل بالنسبة إلى المثال الأول.

جاء في معاني القرآن للفراء "وإذا كان المعنى معلومًا طرح منه ما يردّ الكلام إلى الإيجاز"⁽²⁾.

وهذا الغرض يرجع إلى الإيجاز والاختصار - كما قال الفراء-، فلا أدري لماذا ذكره السامرائي استقلالاً؟.

3-3-3 الإبهام:

وذلك "إذا كنت تريد إبهام أمر ما على مخاطبك، فتحذفه في نحو قولك: لمن قال لك ألا تعطي كما أعطى الآخرون فتقول: "أنا أعطيت، فيقول لك من أعطيت وكم أعطيت؟ فتقول: لقد أعطيت وكفى، فتبهم مقدار ما أعطيت والجهة التي أعطيتها"⁽³⁾.

ومثله أيضا أن تقول: (كُسيرَ الزجاج) بحذف الفاعل وإقامة المفعول مقامه (نائب الفاعل)، إذا أردت الإبهام وستر الفاعل من الفضيحة، والأمثلة في ذلك كثيرة، وقد تحذف الفاعل لغرض آخر كما هو مقرّر في موضعه.

(1) فاضل السامرائي، الجملة أقسامها وشروطها، ص96.

(2) يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، مطبعة دار الكتب المصري للتأليف والترجمة، 1955، ج2، ص 278.

(3) فاضل السامرائي، الجملة أقسامها وشروطها، ص ص 97-98.

3-3-4 الاحتقار:

وذلك كأن تقول: (غبي)، (حمار)، (كلب)، فيقول لك صاحب من هو؟ فتقول: لا أريد أن أجري اسمه على لساني لا أريد أن أذكره، فلا تذكره احتقاراً له، وجعلوا منه قوله تعالى: ﴿ كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٦١﴾ ﴾ المجادلة 21؛ أي الكفار⁽¹⁾، فحذفهم استحقاراً لهم، فإنه لا يحسنُ مقابلة الله سبحانه وقدرته بالكفار.

وقد قيل في المثل:

ألم تر أن السيفَ ينقصُ قدره إذا قلنا إنَّ السيفَ أمضى من العصا.

3-3-5 التعظيم والتفخيم:

وذلك لأن الحذف يذهب الذهن كلَّ مذهب لما فيه من الإبهام، نحو: ﴿ وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةَ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ ﴾ الأنفال 50، وقوله: ﴿ إِذَا السَّمَاءُ أُنشِقَتْ ﴿١﴾ ﴾ الانشقاق 01، فقد جعل الجواب ممَّا يضيق الكلام عن وصفه⁽²⁾.

قلت: الحقيقة أن مثل هذه الصورة تتكرر كثيراً في القرآن الكريم، خصوصاً حذف جواب (لو) الشرطية فقد وقفنا على كثير من الشواهد القرآنية: ﴿ وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ﴿٥٠﴾ ﴾ اسورة التكاثر 05، وقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ ﴾ سورة الرعد 31، وأمثال ذلك كثير.

⁽¹⁾ فاضل السامرائي، الجملة أقسامها وشروطها، ص 104.

⁽²⁾ ينظر المصدر نفسه، ص 104.

وللإمام الفخر الرازي كلام نفيس في هذا الباب لا بأس من نقله كاملاً: جاء في كتابه التفسير الكبير: "قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ النَّارِ﴾ الأنعام 27، يقتضي جواباً، وقد حُذِفَ تفخيماً للأمر، وتعظيماً للشأن، وأشباهه كثير في القرآن والشعر، وحذف الجواب في هذه الأشياء أبلغ في المعنى من إظهاره، ألا ترى أنك إذا قلت لفلان: والله لئن قمت إليك وسكتت عن الجواب، ذهب فكره إلى أنواع المكروه من الضرب والقتل والكسر وعظم خوفه، لأنه لم يدر أي الأقسام تبغي، ولو قلت: والله لئن قمت إليك لأضربنك، فأتيت بالجواب لعلم أنك لن تبلغ شيئاً غير الضرب، فثبت أن حذف الجواب أقوى تأثيراً في حصول الخوف" (1).

3-3-6 التوسّع في المعنى:

سبق أن رأينا أن الحذف قسمان: (2)

- قسم لا يؤدي إلى إطلاق في المعنى ولا إلى توسّع فيه، وهو ما يتعيّن فيه المحذوف كقوله تعالى: ﴿وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا﴾ النحل 30؛ أي أنزل خيراً، ونحوه أن تقول: ماذا تشرب؟ فتقول: لبناً؛ أي أشرب لبناً.

- والقسم الآخر، وهو الذي يؤدي إلى التوسّع في المعنى، وذلك إذا لم يتعيّن فيه المحذوف، بل يحتمل عدّة تقديرات، فما صحّ تقديره وأمكن أن يكون مراداً في سياقه كان ذاك من باب التوسّع في المعنى.

وقد مثل السامرائي لهذا الغرض بآيتين من القرآن الكريم، الأولى وقد سبق ذكرها، وهي قوله تعالى: (وَتَرْتَدُّونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ)، فأغنى عن إعادة ذلك هنا.

والآية الثانية، وهي من لطيف ما جاء في التوسّع في المعنى أيضاً، وهي قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْخُذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَىٰ اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ الأعراف 169، فهذا يحتمل أن يكون المراد تقدير حرف جرّ

(1) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 12، ص 200.

(2) فاضل السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص 180.

الباء؛ أي بآلا يقولوا على الله إلا الحق، ويحتمل أن يكون المقدر (في) أي في آلا يقولوا على الله إلا الحق، كما يقال: أخذنا بالوثيقة في أمره وتوثق في أمره⁽¹⁾، ويحتمل "أن يكون المقدر على؛ أي على آلا يقولوا إلا الحق؛ بمعنى ألم يؤخذ عليهم عهد على ذلك، كما يقال: تواتقنا على الإسلام، أي تحالفنا وتعاهدنا"⁽²⁾.

ويحتمل أيضا أن يكون المقدر اللام، ومعناه لئلا يقولوا على الله إلا الحق⁽³⁾، وهذه المعاني كلها مرادة ومطلوبة، فهو بدل أن يقول: ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب بآلا يقولوا على الله إلا الحق، وفي آلا يقولوا، وعلى آلا يقولوا، ولئلا يقولوا إلا الحق، حذف حرف الجرّ فأكسب هذه الدلالات كلها، ولو ذكر أيّ حرف لتحديد المعنى بذلك الحرف.

(1) فاضل السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص182.

(2) المصدر نفسه، ص182.

(3) المصدر نفسه، ص182.

4- التّضمين و أثره في توليد الدّلالة:

يعدّ التّضمين من أهمّ القضايا النّحويّة التي نهجتها العرب في توليد الدّلالة.

وهو موضوع مازال ولا يزال موضع اهتمام وعناية العديد من الدّارسين قديماً وحديثاً من نحويين، وبلاغيين ومفسّرين، واللافت في الأمر أنّ درجة العناية الكبرى بالتّضمين النّحويّ درساً وتحليلاً إنّما كانت في رحاب الدّراسات القرآنيّة، وما يتصل به من جوانب بلاغية وإعجازية.

والسامرائي نفسه واحدٌ من أولئك الأعلام، إذ لم يكن له بدّ أن يجيد عمّا قالوه، أو يزيغ عمّا رسموه في دراسته لهذه القضية، فلقد بحث موضوع التّضمين في دراسته البيانيّة، وعده من أهمّ مواطن التوسّع في الدّلالة التي عُني بها النّظم القرآني، كما سنرى ذلك في تضاعيف هذا البحث.

وقد جاءت دراستنا لهذه القضية عند السامرائي موزّعة على أربعة نطوق:

- مفهوم التّضمين وأهمّيته.

- مجالاته.

- التّضمين وتناوب الحروف.

- دراسة تحليّية لنماذج من التّضمين.

4-1 مفهوم التّضمين وأهمّيته:

- التّضمين لغة: إنّ المتّبع لمادّة (ضمن) في المعجم العربي يجد أنّ دلالتها لا تخرج عن معنى الإيداع والكفالة، جاء في مقاييس اللّغة لابن فارس: "الصّاد والميم أصل صحيح وهو جعل الشّيء يحويه، ومن ذلك قولهم: ضمّنت الشّيء إذا جعلته في وعائه، والكفالة تسمى ضمّاناً من هذا، كأنّه إذا ضمنه فقد استوعب

ذمته"،⁽¹⁾ والضمين الكفيل، ضمن الشيء وبه ضمنا وضمانا كفل به، وضمنه إياه كفله، ويقال: ضمنت الشيء أضمنه ضمناً، فأنا ضامنٌ وهو مضمون، لأنه إذا ضمّنه فقد استوعب ذمته⁽²⁾.

-التضمين اصطلاحاً:

جاء في معاني النحو للسامرائي: "التضمين إشراب لفظ معنى لفظ، فيعطونه حكمه، وفائدته أن تؤدّي كلمة مؤدّي كلمتين كقولهم: (سمع الله لمن حمده)؛ أي استجاب، فعدي (سمع) باللام، وإنما أصله أن يعدي بنفسه مثل: سمعته"⁽³⁾، وجاء في الخصائص: "اعلم أنّ الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، وكان أحدهما يتعدّى بحرف والآخر بحرف، فإنّ العرب قد تتسع، فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه إيذاناً بأنّ هذا الفعل في معنى ذلك الفعل الآخر فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد مع ما هو في معناه، وذلك كقوله عزّ اسمه: (أحلّ لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكُم) البقرة 178، وأنت لا تقول: رفثت إلى المرأة وإنما تقول: رفثت بها، لكنّه لما كان الرفث هنا في معنى الإفضاء، وكنت تعدي (أفضى) ب (إلى) كقولك: أفضيت إلى المرأة، جئت ب(إلى) إيذاناً وإشعاراً أنّه بمعناه"⁽⁴⁾ وجاء في حاشية السيد الجرجاني على الكشاف: "التضمين أن تقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي، ويلاحظ معه معنى فعل آخر يناسبه، ويدلّ عليه بذكر شيء من متعلقاته، كقوله: (أحمدُ إليك فلاناً)، لاحظت فيه مع الحمد معنى الإنهاء، ودللت عليه بذكر صلته، أعني (إلى)؛ أي أنهى حمده إليك"⁽⁵⁾.

ولعلّ أهمّ ما يلاحظ على هذا التعريف والذي قبله، أنّهما اقتصرنا مجال التضمين على الفعل وحده بخلاف تعريف السامرائي، فإنّ لفظه عامّ يشمل الاسم والفعل والحرف جميعاً، وهي القضية التي سنتكلّم عنها عقب هذا العنصر: هل التضمين يكون في الفعل وحده، أو في الفعل والاسم معاً؟

(1) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج3، ص372.

(2) ينظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (ضمن)، ص 2610.

(3) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج3، ص 12.

(4) ابن جني، الخصائص، ج02، ص 308.

(5) ينظر الجرجاني، حاشية الكشاف، ج1، ص97، نقلاً عن فاضل السامرائي، معاني النحو، ج3، ص12.

وأما فائدة التّضمين وأهميته فترجع إلى الجمع بين معنيين بأخصر أسلوب، وأوجز عبارة، جاء في الكشاف في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعُدُّ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾⁽¹⁾ "يقال: عداه إذا جاوزه ، ومنه قولهم: عدا طوره.... وإنما عُدَى ب (عن) لتضمّن (عدا) معنى (نبا) و(علا) في قولك : نَبَتْ عنه عينه، وعلت عنه عينه إذا اقتحمته ولم تعلق به فإن قلت : أي غرض في هذا التّضمين ؟ وهلا قيل : ولا تعدهم عينك، أو لا تعلق عينك عنهم؟ قلت: الغرض فيه إعطاء مجموع معنيين، وذلك أقوى من إعطاء معنى فذّ، ألا ترى كيف رجع المعنى إلى قولك: ولا تقتحمهم عينك مجاوزتين إلى غيرهم"⁽¹⁾، فإذا توسّع في المعنى مع إيجاز في اللفظ، وهو إن دلّ على شيء إنما يدلّ على عبقرية هذه اللغة وعظمتها، وما التّضمين إلا مفتاح من مفاتيحها، وسرّ من أسرارها، يفتر عن يديه، ويفضي إلى لطيفه، وهو من طريف ما استودعته هذه اللغة بنحوها، لأنّه أذهب في الإيجاز، وأجمع لخصائص الصّنع، وفيه من الإيحاء والتلويح ما ليس في المكاشفة والتّصريح، وذلك أحلى وأعذب.

4-2 مجالات استعمال التّضمين:

اختلف النّحاة في مجال استعمال التّضمين، هل يقتصر على الفعل وحده؟ أو يشمل الاسم، والفعل والحرف جميعا؟

ومن أصحاب المذهب الأوّل الرّمحشري، فقد عدّ التّضمين مقتصرا على الأفعال، فقد جاء عنه فيما نقله السيوطي في الأشباه والنظائر: "من شأنهم يضمّنون الفعل معنى فعل آخر فيجرونه مجراه، ويستعملونه استعماله مع إرادة معنى التّضمين"⁽²⁾، وهي نسبة صحيحة فيما يبدو، إذ نجد الرّمحشري في الكشاف يورد أمثلةً للتّضمين من القرآن الكريم محصورة كلّها في الأفعال⁽³⁾، ومّن صرّح بهذا أيضا السيّد الجرجاني، - كما رأينا - في تعريفه السابق.

(1) الرّمحشري، الكشاف، ج3، ص581.

(2) جلال الدّين السيوطي، الأشباه والنظائر، تح: عبد الرؤف السّعد، مكتبة الكليات الأزهرية، 1975، ج1، ص133.

(3) ينظر الرّمحشري، الكشاف، الصّفحات الآتية: ج1، ص388، ج3، ص581، ج6، ص108.

وقد ذهب مجمع اللغة العربية في القاهرة هذا المذهب، فقد خصّ التّضمين في أحد قراراته بالفعل، وما يؤدّي معناه، فذكر أنّ التّضمين أن يؤدّي فعل، أو ما في معناه في التّعبير مؤدّي فعل آخر، أو ما في معناه، فيعطى حكمه في التعدية والّلزوم⁽¹⁾.

وذهب فريق من التّحاة قديماً وحديثاً إلى أنّ مجال التّضمين أكبر من أن ينحصر في باب الأفعال، ومن القائلين بهذا الرّأي قديماً: الزّركشي، جاء في كتابه البرهان: "التّضمين إعطاء الشّيء معنى الشّيء، وتارة يكون في الأسماء، وفي الأفعال، وفي الحروف"⁽²⁾، وهو قول الإمام السيوطي أيضاً: "التّضمين هو إعطاء الشّيء معنى الشّيء ويكون في الحروف والأفعال والأسماء"⁽³⁾، وممن ذهب من المعاصرين هذا المذهب محمّد محي الدين عبد الحميد وكذلك إبراهيم السّامرائي نحى المنحى نفسه⁽⁴⁾، وهو ظاهر كلام فاضل السّامرائي أيضاً كما رأينا في تعريفه التّضمين؛ إذ عبّر بكلمة (لفظ) التي تقتضي العموم ولم يذكر الفعل، فدلّ ذلك على أنّ مجال التّضمين عنده لا ينحصر في باب الأفعال، وإن كان السّامرائي نفسه قد اقتصر في دراسته للتّضمين على جانب الأفعال كما سنرى في دراستنا لنماذج التّضمين عنده، هذا وقد رجّح بعض الباحثين الرّأي الأوّل؛ أعني الرّأي القائل بأنّ التّضمين مقتصر على الفعل، لكن زادوا عليه الاسم المشتقّ والمصدر⁽⁵⁾.

وهذا يمكن أن نعدّه قولاً ثالثاً في المسألة، لأنّ العرب قد استعملت التّضمين أكثر في باب الأفعال، وهو الأوسع والأقيس، وكذلك استعملته في الأسماء المشتقة الجارية مجرى الفعل والمصادر، ومن ثمّ فالقول بأنّ التّضمين يكون في الفعل وما جرى مجراه - كما ذهب إليه بعض الباحثين - هو الرّأي الخليق الذي نميل إليه ونعوّل عليه ويشهد لصحّة هذا الرّأي: أنّ جميع الدّراسات التي تناولت التّضمين ما رأينا أصحابها تعرّضوا في دراستهم إلّا

(1) مجلّة مجمع اللغة العربية في القاهرة (قرار التّضمين)، ج1، 1934، ص ص 180-181.

(2) محمّد بن عبد الله الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء العربية، ط1، 1957، ج3، ص 338.

(3) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص129.

(4) ينظر إبراهيم السّامرائي، فقه اللغة المقارن، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987، ص218.

(5) ينظر عبد الله صالح بابعير، ظاهرة التّباينة في اللغة العربية، - أطروحة دكتوراه -، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، 1997، ص271.

لجانِب الأفعال⁽¹⁾، وكذا الأسماء المشتقة، والمصادر، وإلا فأَيّ تضمين في الأسماء الجامدة مثل: زيد، وعمر وبكر وفي الحروف نحو: من وعن، واللام، وإلى، فالقول بأنّ التّضمين يكون في الأفعال والأسماء مطلقاً فيه تجوّز ظاهر اللهمّ إلا إذا حملنا كلامهم في أنّ التّضمين يكون في الأسماء على الأسماء الجارية مجرى الفعل، فيكون الكلام من باب إطلاق العام وإرادة الخاص.

وأما عن السّرّ في كون التّضمين في الفعل وشبهه، فهو راجع إلى الخاصية التي يمتاز بها الفعل في بنائه عن الاسم، وهي التعدية والعمل، وهذه الخاصية نفسها موجودة في المشتقات والمصادر، ومن هنا وجدت العرب متنفساً في تضمين الأفعال بعضها بعضاً وتعديتها بحروف بعضها البعض، ومن هنا قال من قال بأنّ التّضمين يكون في الحروف، ومن هنا كذلك قال من قال بتناوب الحروف، وليس الأمر كذلك كما بيّنا، وكما سيأتي مزيد إيضاح على ذلك.

3-4 التّضمين وتناوب الحروف:

لقد شغلت مسألة نيابة حروف الجرّ بعضها بعضاً حيناً واسعاً في كتب النّحو واللّغة، بين قائل بالنيابة وبين قائل بخلاف ذلك؛ أي بالتّضمين، والخلاف في ذلك مشهورٌ مبسوط في كتب النّحو، وقد نقل السامرائي خلاصة الخلاف الموجود في هذه القضية بين النّحويين مبدئياً رأيه في المسألة.

جاء في كتابه معاني النّحو: "ذهب جمهور الكوفيّين إلى أنّ حروف الجرّ ينوب بعضها عن بعض، فقد تأتي (من) بمعنى (على) كقوله تعالى: ﴿ وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ (٧٧) الأنبياء 77، وقد تأتي بمعنى (عن) كقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا ﴾ ق 22، وقد تأتي الباء بمعنى (عن) كقوله تعالى: ﴿ سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ ﴾ (١) المعارج 01، وقد تأتي بمعنى (من) كقوله تعالى: ﴿ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ ﴾ (٢) الإنسان 06" (2) .. إلخ

(1) ينظر الرّمحشري، الكشاف، الصّفحات الآتية ج 1، ص 388، ج 3، ص 581، ج 6، ص 108.

(2) فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج 3، ص 6.

ومذهب جمهور البصريين أنّ حروف الجرّ لا ينوب بعضها عن بعض إلاّ شذوذاً، أمّا قياساً فلا، وما أوهم ذلك فهو مؤوّل إمّا على التّضمين، أو على المجاز كما في قوله تعالى: (وَلَا ضَلَّيْنَاكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ)، فإنّ الكوفيّين ذهبوا إلى أنّ (في) بمعنى (على)، وذهب البصريّون إلى أنّها ليس بمعنى (على)، ولكنّه شُبّه المصلوبُ لتمكّنه من الجذع بالحالّ في الشّيء، فهو من باب المجاز، وإمّا على شذوذ إنابة كلمة عن أخرى⁽¹⁾.

وأما حروف التّصّب والجزم فلا تدخلها التّيابة باتفاق النّحاة، لأنّها ليست ممّا يعدّى بها الفعل.

ورجح السّامرائي مذهب البصريّين في هذه القضيّة، قال ما نصّه: "والحقّ أنّ الأصل في حروف الجرّ ألاّ ينوب بعضها عن بعض، بل الأصل أنّ لكلّ حرف معناه واستعماله، ولكن قد يترتّب معنيان أو أكثر من معاني الحروف، فتتعاور الحروف على هذا المعنى"⁽²⁾، وأمّا دائماً وعلى كلّ حال فلا.

ورأى السّامرائي أنّ ما ورد من ذلك ممّا ظاهره التّنابؤ - كما رأينا - في بعض الأمثلة التي احتجّ بها الكوفيّون، أنّه مخرّج على التّضمين عند المحقّقين من أهل اللّغة، يقول ابن جيّ في خصائصه: "باب في استعمال الحروف بعضها مكان بعض" هذا باب يتلقّاه الناس مغسولاً ساذجاً من الصّنعَة، وما أبعد الصّواب عنه وأوقفه دونه، وذلك أنّهم يقولون: إنّ (إلى) تكون بمعنى (مع)، ويحتجّون لذلك بقول الله سبحانه: ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ الصّفّ 14؛ أي مع الله، ويقولون إنّ (في) تكون بمعنى (على)، ويحتجّون بقوله عزّ اسمه: ﴿وَلَا ضَلَّيْنَاكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ طه 71؛ أي عليها..⁽³⁾، ولسنا ندفع أن يكون ذلك كما قالوا، لكننا نقول: إنّهُ يكون بمعناه في موضع دون موضع، على حسب الأحوال الدّاعية إليه، والمسوّغة له، فأمّا في كلّ موضع وعلى كلّ حال فلا، ألا ترى أنّك لو أخذت بظاهر هذا القول غفلاً هكذا لا مقيداً، لزمك عليه أن تقول: (سِرْتُ إلى زيد) وأنت تريد معه، وأن تقول: (زيد في الفرس) وأنت تريد عليه، و(زيد في عمرو) وأنت تريد عليه في العداوة، وأن تقول:

(1) ينظر ابن هشام، مغني اللّيب، ج 1، ص 111.

(2) فاضل السّامرائي، معاني النّحو، ج 3، ص 7.

(3) ابن جيّ، الخصائص، ج 2، ص 306 - 307.

(رويت الحديث بزید)، وأنت تريد عنه، ونحو ذلك مما يطول ويتفاحش⁽¹⁾، وقال ابن جني أيضًا "واعلم أنّ الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، وكان أحدهما يتعدى بحرف، والآخر بآخر، فإنّ العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه إيدانا بأنّ هذا الفعل في معنى ذلك الآخر، فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد مع ما هو في معناه"⁽²⁾، وقال ابن العربي: "تقول العرب: اعتزلت من كذا وعن كذا، وآليت وحلفت على كذا، وكذلك من عادة العرب أن تحمل معاني الأفعال على الأفعال لما بينهما من الارتباط والاتصال، وجهلت التحويلة هذا، فقال كثير منهم: إنّ حروف الجرّ يبدل بعضها من بعض، ويحمل بعضها معاني البعض، فخفي عليهم وضع فعل مكان فعل، وهو أوسع وأقيس، ولجّوا بجهلهم إلى الحروف التي يضيق فيها نطاق الكلام والاحتمال"⁽³⁾.

وقال ابن تيميّة: "والعرب تضمّن الفعل معنى الفعل وتعديّه تعدّيته، ومن هنا غلط من جعل بعض الحروف تقوم مقام بعضها."⁽⁴⁾

قلت: الذي يظهر -والله أعلم- أنّ القول بالتضمين هو القول الصحيح الذي يتماشى مع طبيعة اللغة العربيّة، هذه هي طريقة إمام الصنّاعة سيويّه، وطريقة حدّاق أصحابه، يضمّنون الفعل معنى الفعل، وهذا من بديع اللغة ومحاسنها وكماها.

(1) ابن جني، الخصائص، ج 2، ص 307.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 308.

(3) محمّد بن عبد الله ابن العربي، أحكام القرآن، تح: محمّد إبراهيم الحفناوي، وإسماعيل محمد الشنديشي، دار الحديث، القاهرة، ج 1، ص 253.

(4) تقيّ الدّين أحمد بن عبد الحليم ابن تيميّة، مقدّمة في أصول التّفسير، تح: عدنان زرزور، ط 2، 1972، ص 52.

4-4 نماذج من دراسة السامرائي للتضمين:

سنحاول في هذا العنصر أن نكشف عن الدلالات والمعاني التي انطوت وراء ظاهرة التضمين في بعض آيات التنزيل تبعاً لما قرره السامرائي في دراسته البيانية للقرآن الكريم، ومن تلك الآيات:

* قال تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾ ﴿١٠٦﴾ الإنسان 06.

يقول السامرائي: "إنّ الفعل (يشرب) ضَمَّنَ معنى يرتوي، فجمع معنيي الشرب والريّ معا"⁽¹⁾.

وجاء في البرهان للزركشي: "ضَمَّنَ يشرب معنى يروي، لأنّه لا يتعدّى بالباء، فلذلك دخلت الباء، وإلا فيشرب يتعدّى بنفسه، فأريد باللفظ الشرب والريّ معا، فجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد"⁽²⁾.

قبل الحديث عن التضمين في هذه الآية الكريمة وأثره الدلالي، ينبغي أن نعلم أنّ سياق هذه الآية في المقربين، وهم أصحاب الدرجات العالية في الجنة، وأمّا التي وردت في سياق أصحاب اليمين هي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾ ﴿٥٥﴾ الإنسان 05 فعدى الفعل هنا بـ(من)، بخلاف الآية الأولى عداه بحرف الباء، فما هو السرّ البياني في اختلاف التعبيرين؟

الجواب: إنّ الفعل يشرب يتعدّى بـ (من)، تقول: (شَرِبْتُ من العين) وليس شربت بالعين، وأمّا ارتوى فيتعدّى بالباء يقال: (ارتويتُ باللبن)، وعدى يشرب في الآية بالباء لما كان مضمّناً معنى الارتواء، فصار معنى الآية: يرتوون بها، فهم لا يشربون فقط، بل يشربون حتى يرتوون، وهذه الكرامة للمقربين صرفاً.

وليس هذا فقط، بل ذكر السامرائي أنّ هذا التعبير دلّ على أنّهم نازلون بالعين، مقيمون بها، جاء في كتابه معاني النحو: " وفيها معنى آخر، وهو أنّ الباء تفيد معنى الإلصاق، فقولك: يشربون بالعين، معناه أنّهم

(1) فاضل السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص 232.

(2) الزركشي، البرهان، ج 3، ص 338.

يكونون بها، كما تقول: أقمنا بالعين، وأكلنا وشربنا بها؛ أي هم قريبون من العين يشربون منها، بخلاف قولك: يشربون منها، فإنه ليس فيه نصّ على معنى القرب من العين" (1).

إذن فهناك فرق كبير بين قولنا: شَرِبْتُ بالعين، وشَرِبْتُ من العين، فالأولى تدلّ على أنك وصلت إلى العين وشربت منها، بخلاف الثانية فإنها لا تدلّ على أنك شربت من العين صرفاً، بل يحتمل وجهاً آخر، وهو ربما تكون نقلت إليك.

فقوله تعالى: (عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ)، تدلّ على أنهم نازلون بالعين، فالتمتع حاصل بلدّي النظر والشرب معاً، وهذه للمقرّبين صرفاً، - كما قلنا-، بخلاف قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾، فإنها لا تدلّ على ذلك نصّاً، بل تحتمل أنّها تنقل إليهم، وهذه قد وردت في سياق أصحاب اليمين، وهم أقلّ درجة من المقرّبين، فأفادنا التضمين أنّ نعيم أهل الجنة ليس على درجة واحدة.

وكون نعيم الجنة متفاوتاً، وليس على درجة واحدة، قد جاء بيانه في آيات أخر من الكتاب الحكيم كمثل الآيات التي جاءت في سورة الرّحمان، وسورة الواقعة، وغيرهما من السور، قال تعالى: ﴿وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جِثَّتَانِ ﴿٤٦﴾ فَيَأْتِي ۙ الْآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٤٧﴾ ذَوَاتَا أَفْنَانٍ ﴿٤٨﴾ فَيَأْتِي ۙ الْآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٤٩﴾ فِيهِمَا عَيْنَانِ جَرِيانِ ﴿٥٠﴾ فَيَأْتِي ۙ الْآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٥١﴾ فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ رَوْحَانِ ﴿٥٢﴾ فَيَأْتِي ۙ الْآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٥٣﴾ مُتَّكِفِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ ﴿٥٤﴾ فَيَأْتِي ۙ الْآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٥٥﴾ فِيهِنَّ قَصْرَاتُ الْظَّرْفِ لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ أَنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ ﴿٥٦﴾ فَيَأْتِي ۙ الْآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٥٧﴾ كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ ﴿٥٨﴾ فَيَأْتِي ۙ الْآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٥٩﴾ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ ﴿٦٠﴾ فَيَأْتِي ۙ الْآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٦١﴾ وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَانِ ﴿٦٢﴾ فَيَأْتِي ۙ الْآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٦٣﴾ مُدْهَمَمَتَانِ ﴿٦٤﴾ فَيَأْتِي ۙ الْآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٦٥﴾ فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّخَتَانِ ﴿٦٦﴾ فَيَأْتِي ۙ الْآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٦٧﴾ فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ ﴿٦٨﴾ فَيَأْتِي ۙ الْآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٦٩﴾ فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ ﴿٧٠﴾ فَيَأْتِي ۙ الْآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٧١﴾ سورة الرّحمان 46-71.

(1) فاضل السامرائي، معاني النحر، ج3، ص26.

قال ابن جزي (ت 741هـ) في التسهيل: "الجتان المذكورتان أولاً للسابقين، والجتان المذكورتان ثانياً لأصحاب اليمين، وانظر كيف جعل أوصاف الجنتين الأولين أعلى من أوصاف الجنتين اللتين بعدهما، فقال هناك: (فيهما عينان بحريان)، وقال هنا: (فيهما عينان نضاختان)، والجري أشد من النضخ، وقال هناك: (فيهما من كل فاكهة زوجان)، وقال هنا: (فيهما فاكهة ونخل ورمان)، والأول أعم وأشمل، وقال في صفة الحور هناك: (كأهنّ الياقوت والمرجان)، وقال هنا: (فيهنّ خيرات حسان)، وليس كل حسن كحسن الياقوت والمرجان فالوصف هناك أبلغ..." (1).

فتأمل كيف أكسب هذا التضمين دلالات عديدة في تصوير نعيم أهل الجنة من الشرب، والارتواء والإقامة، ولذة النظر.

* ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ﴾ البقرة 81.

جاء في معاني النحو للسامرائي: "قال ابن جزي: إن العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه إيذاناً بأن هذا الفعل في معنى ذلك الآخر، فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد، مع ما هو في معناه، وذلك كقول الله عز اسمه: (أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ)، وأنت لا تقول: رفثت إلى المرأة، وإنما تقول رفثت بها لکنه لما كان الرفث هنا في معنى الإفضاء، وكنت تعدّي (أفضى) — (إلى)، كقولك: أفضيت إلى المرأة جئت به (إلى) مع الرفث إيذاناً وإشعاراً أنه بمعناه" (2).

والمعنى نفسه نجده عند الزمخشري، وأبي حيان، من أمها في معنى الإفضاء (3).

(1) محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، تح: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995، ج2، ص396.

(2) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج3، ص13، وابن جزي، الخصائص، ج2، ص308.

(3) ينظر الزمخشري، الكشاف، ج1، ص388، وينظر أبو حيان، البحر المحيط، ج2، ص55.

والرّفث في لغة العرب يطلق على الجماع، وعلى الفحش من القول، وكلام النساء في الجماع، جاء في لسان العرب: "الرّفث: الجماع وغيره ممّا يكون بين الرّجل وامرأته؛ يعني التّقبيل والمغازلة ونحوهما، ممّا يكون في حالة الجماع، وأصله قول الفحش، والرّفث أيضا الفحش من القول، وكلام النساء في الجماع، تقول منه: رفث الرجل وأرفث، قال العجاج:

وَرُبَّ أَسْرَابٍ حَجِيحٍ كُظْمٍ عَنِ اللَّغَا وَرَفْثِ التَّكَلِّمِ⁽¹⁾

فتبيّن من هذا أنّ قولنا: رفثت بالمرأة؛ يعني جامعتها، أو أردت جماعها بما يكون من الحديث والكلام الذي يتعلّق بالجماع، وأصله يتعدّى بالباء كما ذكر أهل اللّغة.

وأما الإفضاء في اللّغة فيعني المخالطة، يقال للشّيء المختلط فضاء، ويقال القوم فوضى وفضاء، أي مختلطون لا أمير عليهم⁽²⁾، وأصله أن يتعدّى بـ (إلى)، كما قال تعالى: ﴿وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ﴾ النساء 21، والإفضاء في الآية يعني الجماع على القول الصّحيح كما بيّنه الرّازي في تفسيره⁽³⁾.

فلمّا جاء الرّفث في الآية معدّى بـ (إلى) خرّجه المفسّرون على التّضمين؛ أي أنّ الرّفث هنا قد ضمّن معنى الإفضاء الذي يناسب التعدية بـ (إلى)، فجاء التّضمين في الآية الكريمة جامعًا بين الأمرين، بين معنيي الرّفث والإفضاء، لكن دلالة الرّفث جاءت تصرّيحًا، ودلالة الإفضاء جاءت إشارة وتلويحًا، فدلالة الرّفث صريحة في اللفظ، ودلالة الإفضاء هي ما أشار إليه الحرف (إلى)، ولذلك ساع النظم أن يتعدّى الفعل رفث بـ (إلى).

قلت*: قد فهمت في هذا التّضمين سرًا لطيفا-والله أعلم بصحّة ذلك-علاوةً على ما نقله السامرائي وهو: أنّنا قد رأينا في كلام أهل اللّغة أنّ الرّفث يطلق على الجماع، وعلى الكلام الذي يتقدّم الجماع من المغازلة

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة (رفث) ص 1686.

(2) ينظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 6، ص 168، وينظر الشوكاني، فتح القدير، ص 282.

(3) ينظر الرّازي، التفسير الكبير، ج 10، ص 16.

* أطلب من القارئ أن يسأل العلماء عن هذا الاستنباط، وغيره ممّا سيأتي، خوفا من القول على الله بدون علم.

ونحوها، فالتعبير بـ (الرّفث) أولاً، وتعديته بـ (إلى) الدالة على الإفضاء ثانياً، فيه إشارة إلى الطريقة الحسنة في الجماع، وحسن المعاشرة التي ينبغي أن تكون بين الزوجين.

ولقائل أن يقول: لماذا عبّر بالرّفث ولم يعبر بالإفضاء؟

أفضى في اللغة تعنى المخالطة كما رأينا فهو - في ظني - أقرب في الدلالة على الجماع من الرّفث، فكان التعبير بـ (الرّفث) الذي يطلق على الجماع ومقدماته أطف وأكنى وأبعد عن التصريح بهذا الشيء الذي جرت العادة بالتورية والكناية عنه، فعلى ذلك يكون في النظم إرشادٌ من الله عزّ وجلّ لعباده إلى الطريقة الحسنة التي ينبغي أن يكونوا عليها في محاوراتهم ومخاطبتهم، ولقائل أيضاً أن يقول: لماذا لم يقل: أفضى إلى المرأة أو أفضى بالمرأة؟ فيضمّن (أفضى) معنى الرّفث، وبتعبير آخر: لماذا ضمّن الرّفث معنى الإفضاء، وهل كان العكس؟

لو قال: (أفضى إلى المرأة) لكانت الآية تدلّ على الجماع في الغالب، ولفات كثير من الدلالات التي تولّدت عن كلمة الرّفث، ثمّ هو لا يستقيم، لأنّ الرّفث قد يطلق على مقدمات الجماع كما رأينا، بخلاف الإفضاء كما في قوله تعالى: ﴿ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ ﴾ فإنّها تدلّ على الجماع - على القول الصحيح⁽¹⁾، فلو قدّم الإفضاء وضمّنه معنى الرّفث لفسدت الدلالة، فإتيانه بـ (الرّفث) أولاً، وتعديته بـ (إلى) ثانياً التي تدلّ على الإفضاء هو ترتيب بالسّبق، والترتيب بالسّبق كثيراً ما يراعيه النّظم القرآني ومنه قوله تعالى: ﴿ لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ البقرة 255.

* قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِعَايَاتِنَا ﴾ الأنبياء 77.

قال السامرائي: " قد ذهب قومٌ إلى أنّ (من) ها هنا بمعنى (على)، وهذا فيه نظر، فإنّ هناك فرقاً في المعنى بين قولك: (نصره منه)، و(نصره عليه)، فالنصر عليه التمكّن منه والاستعلاء عليه والغلبة، قال تعالى: ﴿ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ ﴾ التوبة 14، وقال تعالى: ﴿ وَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴾ البقرة 250

(1) ينظر الرازي، التفسير الكبير، ج 10، ص 16.

أما نصرناه منهم، فإنه بمعنى نجيناه منهم، أو منعناه منهم، قال تعالى: ﴿ وَيُخْزِهِمْ وَيَقُومُ مَنْ يَنْصُرُنِي مِنَ اللَّهِ ﴾، فليس المعنى من ينصُرني على الله، بل من ينجيني وبمعني منه⁽¹⁾.

إذن فالفعل (نصرناه) مضمّن الفعل (نجيناه)، وهذا أبلغ في الدلالة، فهو بدل أن يقول: نصرناه على القوم، ونجيناها منهم، أتى بالحرف (من) مكان (على) ليشعر بأنّ النصّر هنا مضمّن معنى النجاء، لأنّ الأصل في (نصر) أن يعدّي بـ (على)، و(نجى) يعدّي بـ(من)، والعرب تتسع في هذا كما يقول ابن جني، فتعدّي الفعل بحرف الفعل الآخر لتكسب معنيين.

وقد تقول: ما الفرق بين قولنا (ونجيناها من القوم)، و(نصرناه من القوم).

والجواب أنّ "التنجية تتعلق بالناجي فقط، فعندما تقول: (نجيته منهم) كان المعنى: أنّك خلصته منهم ولم تذكر أنّك تعرّضت للآخرين بشيء، كما تقول: (أنجيته من الغرق)، ولا تقول: نصرته من الغرق، لأنّ الغرق ليس شيئاً يُنتصف منه، أمّا النصّر منه ففيه جانبان في الغالب، جانب الناجي، وجانب الذي نُجّي منهم فعندما تقول: نصرته منهم، كان المعنى أنّك نجّيته، وعاقبت أولئك، أو أخذت له حقه منهم"⁽²⁾، وعلى هذا التفصيل يأتي السؤال الآتي: أيهما أبلغ في الدلالة: (نصرناه من القوم)، و(نصرناه على القوم)، إذ لم يشر السامرائي إلى ذلك؟

في ظننا أنّ الأولى أبلغ في الدلالة، لأنّها جارية على التّضمين بخلاف الثانية، وقد قلنا إنّ التّضمين مركّب من فعلين: (فعل بالتّصريح، وفعل بالإشارة والتلميح)، فأصل (نصرناه من القوم) نصرناه على القوم ونجيناها منهم؛ لأنّ أصل نصر أن يتعدّي بـ (على) كما رأينا، وإنّما عدّي هنا بـ(من) لتضمّنه معنى النّجاء، ولا أحد يشكّ أنّ (التّجاة مع النصّر) أبلغ من النصّر وحده الذي يدلّ عليه المثال الثاني، لأنّه قد تنتصر ولا تنجو إلاّ بمشقة أو خسارة كبيرة كما هو معلوم.

(1) فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج3، ص14.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص14.

وكون الآية جارية على التضمين قد أشار إليه ابن تيمية، قال ما نصّه: "...وكذلك قوله: (ونصرناه من القوم) ضمّن معنى نجيناه وحلّصناه"⁽¹⁾.

وقد أوماً إلى هذا المعنى أيضاً الحافظ ابن كثير، جاء في كتابه التفسير العظيم في قوله تعالى: ﴿وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا﴾؛ أي ونجينا وحلّصناه منتصرا من القوم"⁽²⁾، ولا يبعد أن يكون فاضل السامرائي قد أخذ ذلك عنهما.

* قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدَ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾⁽³⁾ الكهف 28.

نقل السامرائي عن صاحب الكشاف تفسيره للآية: "يقال عداه إذا جاوزه، ومنه قولهم: عدا طوره وإمّا عُدَى — (عن) لتضمّن (عدا) معنى (نبا) و(علا)، في قولك: (نبتت عنه عينه)، و(علت عنه عينه)، إذا اقتحمته ولم تعلق به، فإن قلت: أي غرض في هذا التضمين؟ وهلا قيل: ولا تعدهم عينك، أو لا تعل عينك عنهم؟ قلت: الغرض فيه إعطاء مجموع معينين، وذلك أقوى من إعطاء معنى فدّ، ألا ترى كيف رجع المعنى إلى قولك: ولا تقتحمهم عينك مجاوزتين إلى غيرهم"⁽³⁾.

وتعقّب أبو حيّان الزمخشري في قوله هذا، ورأى أنّ الآية ليس فيها تضمين، قال في البحر: "وما ذكره من التضمين لا ينقاس عند البصريين، وإمّا يذهب إليه عند الضرورة، أمّا إذا أمكن إجراء اللفظ على مدلوله الوضعي فإنّه يكون أولى"⁽⁴⁾، وخرّج أبو حيّان الآية على حذف المفعول ليبقى الفعل على أصله من التعدية؛ أي:

⁽¹⁾ ابن تيمية، مقدّمة في أصول التفسير، ص 52.

⁽²⁾ ابن كثير، التفسير العظيم، ج 3، ص 269.

⁽³⁾ فاضل السامرائي، معاني النحو، ج 3، ص 13، والزمخشري، الكشاف، ج 3، ص 581.

⁽⁴⁾ أبو حيّان، البحر المحيط، ج 6، ص 114.

لا تصرف عينك النَّظر عنهم إلى أبناء الدّنيا⁽¹⁾، وهو توجيه حسن لولا أن يعترض عليه بأنّ الأصل في الكلام الدّكر وليس الحذف، وإلاّ فإنّ على رأيي أبي حيّان لا تضمين في الآية .

هذا وقد ذهب بعض المحدثين إلى أنّ الفعل (عدا) مضمّن معنى يغفل أو يسهو، قال محمّد نديم بعد ما نقل أقوال القدامى في الآية: "لعلّ تضمين (تعدو) معنى (تسهو أو تغفل) أكشف في تشخيص العلة من سواه، لأنّ تحول الاهتمام عنهم إلى مظاهر الحياة الدّنيا وزينتها فذلك هو الرّسوب، احبس نفسك معهم، ولا تسهّ عينك عنهم، فهؤلاء الفقراء صهيب وبلال وسليمان وخبّاب وعمّار هم القاعدة الصّلبة، وعلى مثلهم تقوم الدّعوات"⁽²⁾، وكما قال هرقل لأبي سفيان لما سأله: هل أشرف الناس يتبعونه أم ضعفاؤه، قال سفيان: بل ضعفاء النَّاس، قال هرقل: "هم أتباع الرّسل"⁽³⁾.

وقد يستشهد لهذا التّفسير الذي ذهب إليه الباحث محمّد نديم بمجموعة من النّصوص، كقوله تعالى في سورة النّساء: ﴿ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ ﴾ النّساء 102، وقوله: ﴿ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴾ الماعون 05، وقوله: ﴿ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ﴾ الكهف 28، وجاء في الحديث : (إنه ليغان عن قلبي وإني لأستغفر الله في اليوم مائة مرّة)⁽⁴⁾، والغين هو: السّهو، وفيه إثبات السّهو والغفلة التي تعترى البشر جميعا وكذلك حديث الصّحيحين: (إنّما أنا بشرٌ أنسى كما تنسون فإذا ما نسيْتُ فذكروني)⁽⁵⁾.

(1) ينظر أبو حيّان، البحر المحيط ، ج6، ص114.

(2) محمّد نديم فاضل، التّضمين النّحوي في القرآن الكريم، دار الرّمان للنشر والتوزيع، السّعودية، ط، 1، 2005، ص 474.

(3) البخاري، صحيح البخاري، ص 07.

(4) أبو الحسين مسلم بن حجّاج التّيسابوري، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الرّشيد، الجزائر، ط، 4، 2010، ص760.

(5) البخاري، صحيح البخاري، ص74، ومسلم، صحيح مسلم، ص152.

وعليه فإنّ تضمين (عدا) معنى سهل وغفل كما ذكر محمد نديم ربما يكون أقرب إلى الصواب ممّا ذكره القدامى؛ لورود مثل هذا المعنى في نصوص القرآن والسنة، وحمل الشيء على ما له نظير أولى من حمله على ما ليس له نظير، فيكون ربه عز وجل ناه عن أن تتجاوز عينه هؤلاء المستضعفين، لأنّ (عدا) معناه تجاوز كما أفاد الرّاعب في المفردات⁽¹⁾، ونهاه أيضا عن أن يغفل عنهم، كما يفيد الحرف (عن) الذي يدلّ على أنّ الفعل (عدا) قد ضمّن معنى الفعل سها وغفل، فيكون النهي موجّها للفعلين معا .

أمّا ما نقله السامرائي من تضمين (عدا) معنى: نبا، فإنّ النبؤ فيه كبرياء وصلف، وهو عن السياق بعيد وعن خلق الرسول أبعد، وكذلك اقتحم التي وردت في عبارة بعض المفسرين غير وحيية أيضا، لأنّ الفعل اقتحم لا يتعدى بـ (عن)، بل بنفسه، فالقول بتضمين عدا معنى اقتحم فيه تعسف ظاهر، وأطلب دائما من قارئ هذا البحث مراجعة أهل العلم في كلّ ما ذكرت أو اخترت، أو استنبطت.

* قَالَ تَعَالَى: ﴿ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ ﴾ فصلت 06.

نقل السامرائي عن صاحب البرهان أنّ الفعل استقام قد ضمّن معنى أنيوا إليه، وارجعوا⁽²⁾.

وأصل استقام أن يتعدى بـ (على)، يقال: استقمت على الطريق، وليس استقام إلى الطريق، وفي التنزيل: ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْجَعْنَ إِلَىٰ آبَائِهِنَّ بِالْحَنَنِ ﴾ الجن 16، وإمّا عدى بـ(إلى) لأنّه ضمّن معنى الإنابة والرجوع، كما أفاد الزركشي، والفعالان: أناب ورجع كلاهما يتعدى بـ(إلى)، قال تعالى: ﴿ وَأَنْبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ ﴾ وقال تعالى: ﴿ إِلَىٰ اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا ﴾ المائدة: 105.

فيكون النّظم في الآية قد جمع بين معنى الاستقامة، ومعنى الإنابة والرجوع؛ الاستقامة كما هو ظاهر اللفظ، والإنابة والرجوع كما يدلّ على ذلك الحرف (إلى)، فهو بدل أن يقول: أنيوا إلى ربكم، واستقيموا على

⁽¹⁾ ينظر الرّاعب، المفردات، ص 553.

⁽²⁾ ينظر فاضل السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص 186، والزركشي، البرهان، ج 3، ص 339.

طريقه، أتى بالفعل استقام وعدّه بتعددية فعل آخر، وهو أناب ليشعر أنه بمعناه، وكون استقام مضّم معنى رجع وأناب، قد أشار إلى ذلك الزمخشري أيضا في تفسيره⁽¹⁾، ويُستفاد من هذا التحليل أنّ الدلالة في هذا الآية (فَأَسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ) أبلغ من آية الزمر؛ أعني قوله تعالى: ﴿وَإِنِّيَبُؤُا إِلَى رَبِّكُمْ﴾ الزمر 54، لكونها جارية على التّضمين.

وفي التّضمين نكتة لطيفة -والله أعلم- وهي: إنّ في تقديم الفعل (استقام) وتعديته بـ (إلى) الذي يدلّ على الإنابة، فيه إشارة إلى الأصل الذي يجب أن يكون عليه العبد في حياته، وهو أن يكون مستقيماً على طاعة الله، -هذا هو الأصل- ومنيا تائبا إلى الله إذا أخطأ، فليس أصل العبد أن يكون عاصيا، ثمّ يستقيم ويتوب لا إنّما أصل العبد أن يكون مطيعا لله، وإن حصل منه شيء من التقصير والتّفريط رجع إلى ربّه وأناب، وهذا الذي ذكرناه قد جاء موضّحا في نصوص كثيرة من الكتاب والسنة، منها قوله تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ الزوم 30، وقوله عليه السّلام: (كلُّ مولودٍ يُؤلّدُ على الفِطْرَةِ) (2)، وقد نفهم العكس؛ أي ارجعوا إلى ربّكم واستقيموا على طاعته، وهي معان ظهرت لي أطلب من القارئ عرضها على العلماء خوفا من القول على الله بدون علم.

* قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ ﴾ الشّورى 25.

قال السامرائي " جاء بـ (عن) لأنّه ضّمّن معنى العفو والصّفح"⁽³⁾، وقال أبو عبيدة: " يتعاقب (عن) و(من) في هذه الآية، وقدّرها ابن قتيبة بـ (من عباده)، تقول: أخذت هذا عنك؛ أي منك"⁽⁴⁾، وحكى السيوطي (عن) بمعنى من بدليل: ﴿ فَتَقُوبِلَ مِنْ أَحَدِهِمَا ﴾ (5).

(1) ينظر الزمخشري، الكشاف، ج 5، ص 368.

(2) البخاري، صحيح البخاري، ص 225، مسلم، صحيح مسلم، ص 748.

(3) فاضل السامرائي، الجملة العربيّة والمعنى، ص 185.

(4) عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تح: أحمد صقر، المكتبة العلمية، بيروت، دت، ص 577.

(5) السيوطي، الإتقان، ج 1، ص 164.

وهذا بناءً على القول بتناوب الحروف، وابن قتيبة من أبرز أنصار هذا الرأي.

نعوّد إلى الآية هل يوجد فيها تضمين؟ وتعبير آخر: هل صحيحُ ضَمَّن الفعل (يقبل) معنى العفو كما ذكر السامرائي؟

الأصل في يقبل أن يتعدّى بنفسه، وبـ (من)، تقول: قبلت الهدية منه، وليس عنه، والأصل في (عفا) أن يتعدّى بـ(عن) يقال: عفا الله عنه، وكذلك (صفح).

ومَن قال إنَّ الفعل (يقبل) مضمَّن معنى صفح وعفا، الألوسي، قال ما نصه: "وتعدية القبول بعن لتضمّنه معنى التّجاوز والعفو؛ أي يقبل ذلك متجاوزاً عن ذنوبهم التي تابوا عنها"⁽¹⁾، وكذلك محمّد رشيد رضا: "فالقبول هنا قد تضمّن معنى التّجاوز والصفّح وهذا أبلغ"⁽²⁾.

وفي الآية توجيه آخر ذكره صاحب الكشّاف: "ومعنى قبلته منه: أخذته منه، ومعنى قبلته عنه: عزلته عنه وأبنته عنه"⁽³⁾، والقبول يتعدّى إلى مفعول ثانٍ بـ(من) وبـ(عن) لتضمّنه معنى الأخذ والإثابة، وهذا القول -أعني أنّ (قبل) مضمّن معنى الأخذ-، أجرى على قواعد الصّناعة الإعرابية ممّا ذكر السامرائي، لأنّ كلّاً من الفعلين (أخذ) و(قبل) يتعدّيان إلى مفعولين، الأول بنفسه، والثاني بالحرف.

ونخلص من هذا إلى أنّ في الآية قولين: الأول يرى أنّ (عن) بمعنى من، وهذا منحى من يذهب إلى تناوب الحروف كما بيّنا، والرأي الثاني هو مسلك من يقول بالتّضمين، والقائلون بالتّضمين، اختلفوا، فمنهم من ذهب إلى أنّ الفعل يقبل ضَمَّن معنى التّجاوز والصفّح، ومنهم قال إنّ مضمّن معنى الأخذ والإثابة.

(1) محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، ضبطه علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1994، ج06، ص15.

(2) محمّد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، ج11، ص26..

(3) الرّمحشري، الكشّاف، ج5، ص407.

* قَالَ تَمَّالٌ: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَكَّالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ ① المطففين 02.

جاء في كتاب الجملة والمعنى للسامرائي: "وذلك أن المعنى تسلطوا عليهم في الاكتيال، أو تحاملوا عليهم، فعدها ب (على)، والأصل فيه من" (1).

وقال الزركشي: "لا تقل (على) بمعنى (من)، وإنما يُضَمَّن (اكتالوا) تحكّموا في الاكتيال، يقال: كلت لزيد ووزنت له، مفعولهما غير زيد، لأنّ مطلوبهما ما يكال أو يوزن" (2).

إذن فالأصل في نظم الآية: اکتالوا من الناس، لأنّ اکتال يتعدى ب(من)، وإتّما عدّى ب (على) ليؤذن أنّ الكيل على البائع للمشتري؛ أي أن المشتري متسلط على البائع، فجمع التضمين بين المعنيين، بين دلالة الكيل، ودلالة التسليط، فهو شراء فيه تسليط، بخلاف ما لو قلت: اکتالوا من الناس، فإنّه لا يفيد إلا معنى الشراء، فإذا علمنا أنّ شراءه من الناس فيه تسليط، فكيف إذا باع هو للناس، فأولى وأولى أن يفعل ذلك ولذلك قال ربّنا عزّ وجلّ في بيان حال هؤلاء: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ① الَّذِينَ إِذَا أَكَّالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ② وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وُزُّوهُمْ يُحْسِرُونَ ③ أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ ④ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ ⑤﴾ المطففين 1-5.

فربّنا عزّ وجلّ يعلن الحرب على المطففين من كبار التجار وذوي النفوذ الذين يتسلطون على أموال الناس بالباطل والعدوان.

فلنتأمل بلاغة النظم في الآية الكريمة، كيف عبّر عن تسلطهم على الناس في الكيل بأيسر طريق وأحصر أسلوب، فهو بدل أن يقول: الذين إذا اکتالوا من الناس تسلطوا عليهم في كيلهم، أتى بالفعل: (كال) وزاد في بنائه التاء ليدلّ على الأخذ، وعدّاه ب (على) ليدلّ على أنّ الشراء فيه تسلط واعتداء على الناس، فتأمل دقّة النظم، وحلاوة الإيجاز، والتوسّع في المعنى الذي تولّد عن هذا التضمين.

(1) فاضل السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص 185.

(2) الزركشي، البرهان، ج 3، ص 342.

* قَالَ تَعَالَى: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ﴾ الأعراف 105.

قال السامرائي: "ضَمَّنَ (حقيق) معنى حريص، ليفيد أنه محقوق بقول الحق، وحريص عليه"⁽¹⁾.

هذا المثال الوحيد من الأسماء الذي جاء فيه التضمين عند السامرائي، وقد قلنا سابقاً: إن التضمين يكون في الأفعال، وفي الأسماء الجارية مجرى الفعل، خصوصاً المشتقات، و(حقيق) كذلك؛ هو اسم فاعل يعمل عمل فعله.

والأصل فيه أن يتعدى بحرف الباء، تقول: حقيق بأن يفعل، وبأن لا أقول، لكنّه تعدى في الآية بـ (على) لما كان مضمناً معنى الحرص، وحرص يتعدى بـ (على)؛ كما قال تعالى: (حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ)، فجمع المعنيين معاً، معنى الأحقية كما يدلّ على ذلك ظاهر اللفظ، ومعنى الحرص كما يدلّ على ذلك حرف الجرّ (على).

قال أبو حيان: "قال قوم: ضَمَّنَ حقيق معنى حريص، وقال أبو الحسن، والفراء، والفارسي: على بمعنى الباء، كما أنّ الباء بمعنى على في قوله: ﴿وَلَا تَتَعَدُّوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ﴾ الأعراف 86، أي على صراط، ويشهد لهذا الوجه قراءة أبيّ: (بأن لا أقول)، قال الأخفش: وليس بمطّرد، ولو قلت: (ذهبْتُ على زيد) تريد زيد لم يجز"⁽²⁾.

وهذا القول – كما بيّنا – مسلك كل من رأى التناوب في الحروف، وأنها تتعاور والحق ليس كذلك، لأنّ مفهوم الحرف غير مستقلّ بنفسه، فمن قال إنّ (على) بمعنى الباء في الآية فقد ضيّق من دلالة النّظم؛ إذ لو قلت: حقيق بأن لا أقول... لأفاد التّركيب معنى الأحقية لا غير، بخلاف قولنا: حقيق على ألا أقول، فقد أفاد معنى الحرص، علاوةً على معنى الأحقية.

(1) فاضل السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص 184.

(2) أبو حيان، البحر المحيط، ج 4، ص 356.

ومن هنا يدرك القارئ ما يكشفه هذا التّضمين ما استودعه الله عزّ وجل فيه من أسرار، كما يتفتح عن رصيده المذخور، وإيحائه المتجرّد، فموسى عليه السّلام يجد نفسه حقيقاً بتبليغ الرّسالة أمينا عليها كما اصطفاه لذلك ربّه عز وجل، كما يجد نفسه حريصاً على إعلان هذه الحقيقة في وجه الطّاعوت.

وهكذا جاء التّضمين ليصوّر لنا الوصف الأمثل للنبيّ الكريم موسى عليه السّلام من أنّه رحيم بأمتّه حريص عليهم، أمينٌ على تبليغهم رسالة ربّه، وكما قال جلّ جلاله في حقّ نبيّنا عليه السّلام: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٧٨﴾ التوبة 128.

* قَالَ تَعَالَى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ النور 63.

جاء في كتاب الجملة والمعنى للسّامرائي: "الفعل (خالف) يتعدّى بنفسه، إلاّ أنّه عدّى — (عن) لتضمينه معنى: يعدلون عن أمره، ويتجاوزون عنه، أو ينحرفون عنه"⁽¹⁾، وقال أبو حيّان: "و(خالف) يتعدّى بنفسه، تقول: خالفت أمر زيد، وبـ (إلى)، تقول: خالفت إلى كذا، فقوله: عن أمره، ضمّن خالف معنى: صدّ وأعرض، فعدها — (عن)، وقال ابن عطية: معناه يقع خلافهم بعد أمره، كما تقول: كان المطر عن ريح؛ أي بعد ريح، و(عن) هي لما عدا الشيء، وقال أبو عبيدة والأخفش: (عن) زائدة؛ أي أمره"⁽²⁾.

ويتلخّص مما ذكره السّامرائي وأبو حيّان أنّ الآية فيها أربعة أقوال:

-الأول أنّ (خالف) مضمّن معنى يعدلون، أو ينحرفون.

-الثاني أنّ (عن) بمعنى بعد، وهو قول: ابن عطية كما ذكر أبو حيّان، وربما استشهد له يقول

الشّاعر:⁽³⁾

(1) فاضل السّامرائي، الجملة العربيّة والمعنى، ص 186.

(2) أبو حيّان، البحر المحيط، ج6، ص 437.

(3) الحسين بن أحمد بن الحسين الرّوزني، شرح المعلقات العشر، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1983، ص 54.

..... نؤوم الضحى لم تنتطق عن تفضل

أي بعد تفضل.

-الثالث: أن (عن) زائدة.

-الرابع: الفعل (خالف) مضمّن معنى أعرض وصدّ.

وأقرب الأقوال -والله أعلم- هو الأول، وعليه فمجرد الانحراف عن أمر الرسول قد يكون سبباً في الزيف ونيل العذاب الأليم، وهذا أبلغ، فما بالك بالصد والإعراض عن أمره، بل تأمل أعظم من هذا: أخرج البخاري في صحيحه عن ابن أبي مليكة قال: "كاد الخيران أن يهلكا-أبا بكر وعمر رضي الله عنهما-رفعا أصواتهما عند النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم عليه ركب من بني تميم، فأشار أحدهما بالأقرع بن حابس-أخي بني مجاشع- وأشار الآخر برجل آخر، فقال أبو بكر لعمر: ما أردت إلا خلافي، قال: ما أردت خلافاً فارتفعت أصواتهما في ذلك، فأنزل الله: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالِكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿٢٠٢﴾ سورة الحجرات 02، قال ابن الزبير: فما كان عمر يُسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يستفهمه" (1)، ومن هنا أيضاً نستطيع أن نفهم كلام أبي بكر رضي الله عنه: "ما كنت لأعير شيئاً صنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم، إني أخاف أن يزيع قلبي" (2).

وهذا الاختيار هو من لديّ، ولست أهلاً لذلك، أعني تفسير كتاب الله، وقد اشتد خوف السلف من التكلّم في تفسير كتاب الله سبحانه، فكيف بنا نحن عامة المسلمين، وإمّا أذكر في دراستي هذه معاني ظهرت لي طالبا من القارئ عرضها على العلماء.

(1) البخاري، صحيح البخاري، ص828..

(2) إسلام ويب، مأخوذ من الموقع الآتي: <https://www.islamweb.net/ar/article/211963>، تاريخ النشر 11-06-

5- العدول النحوي*:

مفهوم العدول لغة واصطلاحاً:

جاء في معجم مقاييس اللغة: " (عدل): العين والدال واللام أصلان صحيحان، لكنهما متقابلان كالمضادين: أحدهما يدل على استواء، والآخر يدل على اعوجاج"⁽¹⁾ وذكر في القاموس: العدل ضد الجور، وما قام في النفوس أنه مستقيم، وعدل عن الطريق يعدل عدلاً وعدولاً؛ أي حاد ومال..."⁽²⁾

ومّا تقدّم يظهر أنّ العدول في اللغة يدلّ على معنيين مختلفين، على الاستقامة، وعلى حياد الشيء عن جهته وإمالاته عنها، وهذا الأخير هو المعنى الذي نقصده هنا.

أمّا في الاصطلاح فقد ذكر ابن الأثير أنّ "العدول عن صيغة من الألفاظ إلى صيغة أخرى لا يكون إلاّ لنوع خصوصيّة اقتضت ذلك، وهو لا يتوخّاه في كلامه إلاّ العارف برموز الفصاحة والبلاغة، الذي اطّلع على أسرارها، وفتّش عن دفائنها، ولا تجد ذلك في كلّ كلام، فإنّه من أشكال ضروب علم البيان، وأدقّها فهما وأغمضها طريقاً"⁽³⁾.

* قد يستدرك عليّ القارئ هذه التسمية حينما يقرأ ويجد أنّنا نبحت هنا في العدول بين الصيغ ودلالاتها، وهذا الذي كان فعلاً من بعضهم، ومن ثمّ يكون العنوان: العدول الصّري، وإذا كان كذلك فإنّنا نكون قد خرجنا عن موضوع دراستنا: آليات توليد الدلالة في النحو، وليس الأمر كذلك، ومن ثمّ أحببت أن أبيّن مقصدي من هذا المبحث فأقول: إنّ بحثي هنا لا يقف عند دلالة الصيغ فقط، لأنّ هذا بحث صري، وإنّما بحثي هنا في تركيبية الجملة ودلالاتها انطلاقاً من هذا العدول الذي يحدث بين صيغ الجملة، ثمّ بين الجمل، والجملة هي موضوع علم النحو، وقد كانت هذه الظاهرة في النظم القرآني، بل هي تعدّ وجهاً من أوجه الإعجاز البياني الذي هو مناط التحدي كما سيأتي بيان ذلك.

(1) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج 4، ص 246.

(2) ينظر محمّد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 8، 2005، ص 1030.

(3) ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح: أحمد الحوفي، وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، د ت، ج 02، ص 180.

وهناك من علمائنا من يرى "أنّ العدول هو الخروج عن المألوف والنّظام، فالعدول في النّصّ القرآني: ليس خروجاً أو خرقاً لنظام العربية كما يرى أكثر النّحاة والبلاغيّون ولاسيما المعاصرون، وإمّا هو خروج على القياس النّحوي، لا الواقع الاستعمالي للنّصّ القرآني، هو نظام العربية نفسه في أعلى درجاته الإبداعية البلاغية لتؤدّي اللّغة معاني لا تؤدّي إلّا في ضوء أنظمة العربية المختلفة، الصّرفي والنّحوي والبلاغي وغيرها، وهو أحد وجوه إعجاز القرآن، وسرّ التحدي للبشر عامّة الذين لم يبنوا لغتهم على نظام معجز"⁽¹⁾.

ومعنى هذا الكلام أنّ القرآن له خصوصيّة في الاستعمال، -وهو كذلك-، فهو وإن كان نزل بلسان العرب، إلّا أنّ فيه قضايا بلاغية، وأسرار بيانية، لا نجد لها كفؤاً في كلام العرب شعره ونثره، ومن ذلك هذه القضية التي سنتحدّث عنها، والتي اصطلح عليها السامريّ بالعدول النّحوي.

ومن الأمثلة التي تدلّ على خصوصيّة القرآن في استعمال الألفاظ اللّغوية لفظ الصّيام والصّوم، والريّح والرياح، والغيث والمطر ونحوها، فنجد أنّ القرآن استعمل لفظ الريّح للدلالة على العذاب، والريّح للدلالة على الرّحمة قال تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيْحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ﴾ الأعراف 57، وقوله تعالى: ﴿ وَأَرْسَلْنَا الرِّيْحَ لَوَاقِحَ ﴾ الحجر 22، وقوله تعالى: ﴿ رِيْحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ الأحقاف 24، وقوله سبحانه: ﴿ وَأَمَّا عَادٌ فَاهْتَكَمُوا بُرِيْجَ صَرَصِرٍ عَاتِيَةٍ ﴾ ﴿ الحاقة 06، ومن ذلك ذكر المطر؛ فإنّك لا تجد القرآن يستعمله إلّا في موضع الانتقام والعذاب، بخلاف الغيث الذي يذكره في الخير،⁽²⁾ وكذلك استعماله للصّوم والصّيام، فكلمة الصّيام يقصد بها القرآن الكريم الامتناع عن الطّعام والشّراب وباقي المفطرات، وأمّا الصّوم فيخصّ اللّسان وقول الحقّ سواء في رمضان أم في غيره، ومنه قول مريم: ﴿ إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا ﴾ ﴿، ولم تقل صياماً؛ لأنّها تأكل وتشرب، والأمثلة في هذا الباب كثيرة.

(1) حسن منديل العكيلي، نظرات في أسلوب العدول في النصّ القرآني، مجلة آب، دائرة الشؤون القرآنية، مجلد 11، العدد 13،

2009، ص 02.

(2) ينظر فاضل السامريّ، التّعبير القرآني، ص ص 14-15.

بل أكثر من ذلك فإننا نجد هذه الخصوصية حتى في الكلمات ذات البناء الواحد مما يدل على القصد الواضح في التعبير، فمن ذلك: الخُسْر والخسار والخُسْران، فنجد أن القرآن استعمل (الخُسْر) لعموم الخسارة سواء كانت قليلة أم كثيرة، قال تعالى: ﴿ وَالْعَصْرِ ۝١ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝٢ ﴾، فقد ذكر أن الإنسان واقع في الخسارة، ولم يستثن إلا من اتصف بأربع صفات... وأما (الخسار) فاستعمله للزيادة في الخسارة، قال تعالى ﴿ وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ۝٨٢ ﴾ الإسراء 82، وأما (الخسران) فاستعمله لأكبر الخسران وأعظمه، ولم يستعمله للخسار القليل، قال تعالى: ﴿ وَجَهَنَّمَ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ ۝١١ ﴾ الحج 11⁽¹⁾، وهل هناك أكبر من خسران الدنيا والآخرة.

وإذا كان الأمر كذلك -وهو كذلك-؛ أعني أن للقرآن خصوصيته في استعمال المفردات اللغوية والتراكيب النحوية، فإننا هنا بصدد دراسة ظاهرة نحوية امتاز بها النظم القرآني، لم نعهدها عند العرب، لا في أشعارهم ولا في نثرهم، وهذه الظاهرة تكون بين الفعل ومصدره، يقول السامري في صدد بيان ذلك: "وكذلك استعماله للأبنية، فهو يستعملها استعمالاً فنياً عجيباً، ويضعها وضعاً معجزاً، فمن ذلك أنه يأتي بالفعل، ثم لا يأتي بمصدره، بل يأتي بمصدر فعل آخر يلاقيه في الاشتقاق، فيجمع بين معنى الفعل، ومعنى المصدر من أقرب طريق وأيسره"⁽²⁾.

وهذه القضية التي أشار إليها السامري جزء يسير من العدول النحوي الذي يتحدث عنه النحاة وليست هي هو، لأن العدول النحوي أكبر من أن يحصر في هذه القضية، وتسميتنا (العدول النحوي) تجوز في الاصطلاح، وكما قيل: "لا مشاحة في الاصطلاح".

وقد أسماها السامري أيضاً: "الجمع بين الصيغ المختلفة ذات الدلالات المختلفة" في كتابه: الجملة العربية والمعنى⁽³⁾، وارتأينا نحن مصطلح العدول النحوي لكونه أدق من جهة، ولاختصاره من جهة أخرى.

(1) ينظر فاضل السامري، من أسرار البيان القرآني، دار الفكر، عمان، ط1، 2009، ص ص 12-13.

(2) فاضل السامري، التعبير القرآني، ص 33.

(3) فاضل السامري، الجملة العربية والمعنى، ص 174.

وقبل الولوج إلى تحليل الأمثلة التي ذكرها السامرائي، نضرب مثالا يوضح لنا هذه القضية:

لو قلت: (أعطيته إعطاءً)، هذا واضح، الفعل (أعطى) مصدره الإعطاء، لأنّ (أفعل) مصدره (إفعال) قياس مطّرد كما نصّ على ذلك أهل النحو.

بينما لو قلت: (أعطيته عطاءً)، فـ(عطاء) ليس مصدر الفعل (أعطى)، وإنما هو اسم مصدر، بمعنى المصدر، ويحتمل أيضا أن يكون اسما بمعنى العطية (المال)، أو أيّ شيء يُعطى، فيُعرب في هذه الحالة مفعولا به. فبالعدول من صيغة المصدر إلى اسم المصدر تغيّرت الدلالة، وأكسب التعبير معنيين مختلفين، وكلاهما مراد، وتنتقل دلالة الجملة من دلالتها التّصية إلى الدلالة الاحتمالية، وهذان القسمان عليهما مدار الدلالة في الجملة العربيّة، كما نصّ على ذلك السامرائي في كتابه معاني النّحو⁽¹⁾.

هذا وعلاوةً على التوسّع الدلالي الذي تولّد عن هذا العدول لا ننسى أيضًا الإيجاز الحاصل في هذا التعبير، فهو بدل أن يقول: أعطيته إعطاءً، وعطيته عطاءً، أتى بالفعل من صيغة، وبالمصدر من صيغة أخرى ليجمع بين معنيي العطاء والإعطاء من أخصر طريق، وأيسر أسلوب*، وهو فنّ من البلاغة فصيح، وجنس من الفصاحة رفيع، جاء به القرآن الكريم.

واليك الآيات التي جاءت فيها هذه الظاهرة البيانيّة:

(1) ينظر فاضل السامرائي، معاني النّحو، ج1، ص17.

* كما ترى هو بحث في العدول من تركيب إلى آخر، وهذا بحث نحويّ، طبعا لن يكون هذا إلا بتغيير الصّيغ المكوّنة لهذا التركيب، وهذا يدلّك على العلاقة الوطيدة بين علمي الصّرف والنّحو، وأنّ الأوّل توطئة لدراسة الثاني، فبحثنا إذن في الدلالات المتولّدة من مجموع الصّيغ وليس في الصّيغ وحدها؛ في دلالة الجملة المكوّنة من مجموع تلك الصّيغ وليس في الصّيغ وحدها، ولذلك أسماها السامرائي في كتابه الجملة والمعنى: (الجمع بين الصّيغ والألفاظ المختلفة ذات الدلالات المختلفة)، وموضوع علم النّحو هو: الجملة - بنيتها ودلالاتها - وفي هذا يقول سليمان ياقوت: "الدلالة النحويّة هي التي تستمدّ من نظام الجملة وترتيبها ترتيبا خاصا"، سليمان ياقوت، الدرس الدلالي في خصائص ابن جنيّ، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، ط1، 1989، ص28، وأعدت الكلام هنا حتى يتبين للقارئ مقصدي من هذا المبحث.

* قَالَ تَعَالَى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضْعِفُهُ لَهُ وَأُضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٤٥﴾﴾ البقرة 245.*

قال السامرائي: "جاء بالفعل (يُقْرِضُ) ولم يأت بمصدره، وهو الإقراض، بل جاء بمصدر الفعل الثلاثي وهو القرض، والقرض يحتل معنيين: معنى الإقراض، فيكون مفعولاً مطلقاً، ويحتل ما يقرض من المال، فيكون مفعولاً به، والمعنيان مُرادان وهما: الإقراض الحسن، والمال الحسن" (1).

وبيان ذلك: (يُقْرِضُ) فعل رباعي مصدره الإقراض، وليس القرض، تقول: أقرضَ يُقرضُ إقراضاً، وهو قياس مطّرد، قال ابن مالك: (2)

وغيرُ ذي ثلاثة مقيسُ مصدره كقُدسِ التّقدّيسِ

وزكّه تزكيّةً وأجملاً إجمالاً من تجمّلاً تجمّلاً

و(قَرَضَ) فعل ثلاثي مصدره القرض، وهو مقيس في الثلاثي المتعدّي، قال ابن مالك (3):

فَعَلٌ قِياسُ مَصْدَرِ المَعْدَى من ذِي ثَلَاثَةٍ كَرَدٌ رَدًا

بعد هذه التوطئة اليسيرة نعود إلى الآية الكريمة، فنلاحظ أنّه جاء بالفعل من صيغة، والمصدر من صيغة أخرى، جاء بالفعل الرباعي (يُقْرِضُ)، ولم يأت بمصدره الإقراض، بل عدل إلى مصدر الفعل الثلاثي الذي هو القرض ليجمع معنيين معا وهما: الإقراض الحسن، والمال الحسن؛ ومعنى الإقراض الحسن أن يكون خالص النيّة لله، محتسباً أجره عند الله، لا يمين ولا يكدر ولا يرائي، ومعنى المال الحسن أن يكون حلالاً طيباً، وهذه المعاني قد جاءت في آيات أخر من الدّكر الحكيم، كمثل قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا

* ستكون الآيات بمثابة العناوين في هذا العنصر، ومن أجل ذلك كتبتهم بخط غليظ.

(1) فاضل السامرائي، الجملة العربيّة والمعنى، ص 175

(2) ابن مالك، متن الألفية، ص 84.

(3) المصدر نفسه، ص 83.

كَسَبَتْ ﴿ البقرة 267، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ ﴾ البقرة 272، ونحوها من الآيات.

وكلا المعنيين مقصودٌ كما قال السامرائي⁽¹⁾، أعني المال الحسن، والإقراض الحسن، لما قد تقرر في علم أصول التفسير أنّ الآية إذا كان لها تفسيران، وكان أحدهما لا يتنافى مع الآخر، فتحمل على المعنيين معا.

ثم إن الإعراب في الآية يتغير أيضا، فيحتمل أن يكون (قرضًا) * منصوبًا على المفعولية المطلقة، وهو مصدر مبين لنوعه؛ لأنه موصوف، ويحتمل أيضا أن نعربه مفعولا به، وذلك إذا اعتبرنا القرض هنا بمعنى المال.

هذا ولا ننسى الإيجاز الحاصل في الآية الكريمة، فهو بدل أن يقول: من ذا الذي يُقرض الله إقراضا حسنا، ويُقرضه قرضًا حسنا، أتى بالفعل من صيغة، وبالمصدر من صيغة أخرى؛ جاء بالفعل الرباعي، وعدل إلى صيغة المصدر الثلاثي، ليجمع بين معنيين بأخصر طريق، وأيسر أسلوب.

فلنتأمل أثر هذا العدول في توسيع المعنى، مع الإيجاز الواقع في نظم الآية، في حين لو قال: من ذا الذي يقرض الله إقراضا حسنا لتحددت الدلالة، وفات التوسّع في المعنى.

* قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴾ النساء 60.

قال السامرائي: "والقياس أن يقول: أن يضلّهم إضلالا بعيدا، لأنّ مصدر (أضلّ) الإضلال، أمّا الضلال فهو مصدر (ضلّ) قال تعالى: (فقد ضلّ ضلالا بعيدا)، والمعنى أن يضلّهم فيضلّوا ضلالا بعيدا، وقد جمع المعنيين الإضلال والضلال في آن واحد"⁽²⁾.

(1) ينظر فاضل السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص 175.

* قلت: (قرضا) بالنصب على الحكاية، وإلا فحقه الرفع (القرض) لأنه اسم كان، ومعلوم أنّ الحكاية هي نقل القول المحكي مفردا أو جملة كما هو، فلا تظهر عليه علامات الإعراب في التركيب الجديد، وإنما تُقدّر عليه، فنقول مثلا في إعراب (قرضًا) في المثال السابق: اسم يكون مرفوع وعلامة رفعه الضمة المقدّرة على آخره، منع من ظهورها اشتغال المحلّ بحركة الحكاية.

(2) فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص 35.

هذه الآية مثل الآية السابقة من حيث الصنعة الصرفية، الفعل (أضلّ) رباعي، مصدره الإضلال وليس الضلال، تقول: (أضله الشيطانُ إضلالاً)، أمّا الضلال فهو مصدر الفعل الثلاثي (ضلّ)، والأول مقيس والثاني ليس بمقيس.

هذا من حيث الصنعة الصرفية، أمّا من حيث الدلالة فهناك فرق واضح بين قولنا: ضلّ العبد، وأضلّ الشيطانُ العبدَ، فالضلال في الأولى داخلي، وفي الثانية خارجي، ومثله قولنا: خرج زيدٌ، وأخرجتُ زيداً، والهمزة الداخلة على الفعل يسميها النحاة همزة التعدية، نعود إلى الآية الكريمة: نلاحظ أنه أتى: بالفعل الرباعي (يضلّ) ولم يأت بمصدره الإضلال، وإمّا عدل إلى مصدر الثلاثي الذي هو الضلال، ليجمع بين معني الإضلال والضلال.

فيكون المعنى أنّ الشيطان يريد أن يضلّهم، ثمّ يريدهم بعد ذلك أن يضلّوا هم أنفسهم، فالشيطان يبدأ المرحلة وهم يتمونها، فهو يريد منهم المشاركة في أن يتدعوا أنواعاً من الضلال، ويذهبوا فيه كلّ مذهب.

فيأتي هذا العدول ليصوّر لنا مدى حرص الشيطان على إغواء بني آدم وعداوته لهم، فهو لا يكتفي أن يضلّهم، بل أن يضلّ العبد في نفسه، وينغمس في طريق الضلال، ولا عجب بعد ذلك أن يصير العبد شيطاناً مشاركاً له في عملية الإضلال، وإلى هذا المعنى أشار ربنا عز وجل في كتابه، ﴿قَالَ تَعَالَى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيْطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحى بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ عُرُودًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾ الأنعام 112.

والشيطان في لغة العرب يطلق على كلّ متمرد من الجنّ والإنس والدواب، ولهذا جاء في السنّة تسمية الكلب الأسود بأنه شيطان⁽¹⁾.

(1) انظر مسلم، صحيح مسلم، رقم الحديث (1572)، ص 438.

* قَالَ تَعَالَى: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿٧﴾﴾ نوح 17، وقوله: ﴿وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾ سورة

آل عمران 37.

الآية الأولى هي في بيان خلق الإنسان، والثانية في معرض الثناء على السيدة مريم، وجمعت بين الآيتين لأنَّ الفعلين فيهما واحد؛ أما الآية الأولى: (وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا)، فـ"نبت" في الحقيقة مصدر: (نبت) والمعنى: أنبتكم فنبتم نباتًا، أي طوعمتم أمره فجمع بين معنيي الإنبات والنبت، ولو قال: (إنباتا) لم يزد على معنى أنبت⁽¹⁾، هذا آخر ما ذكره السامرائي.

والكلام عليها من حيث التصريف واضح، يقال (أنبت إنباتًا) و(نبت نباتًا)، جاء بالفعل الرباعي ولم يأت بمصدره، وإنما أتى بمصدر الثلاثي، ليجمع بين معنيي الإنبات والنبت، جاء في تفسير الكشاف: "استعير الإنبات للإنشاء، كما يقال: زرعك الله للخير، وكانت هذه الاستعارة، أدل على الحدوث، لأنهم إذا كانوا نباتا كانوا محدثين لا محالة حدوث النبت، والمعنى: أنبتكم فنبتم نباتًا، أو نصب بأنبتكم لتضمّنه معنى نبتم⁽²⁾" ومعنى قوله: لتضمّنه معنى نبتم؛ أي أنه مشتمل عليه، غاية ما فيه أنه حذفت زوائده.

وجاء في التفسير الكبير للرازي في هذه الآية وجهان: "أحدهما معنى قوله: أنبتكم من الأرض، أي أنبت أباكم من الأرض كما قال تعالى: ﴿إِن مَثَلُ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾ والثاني: أنه تعالى أنبت الكل من الأرض، لأنه تعالى إنما يخلقنا من التطف وهي متولدة من الأغذية المتولدة من النبت المتولد من الأرض، وكان ينبغي أن يقال: أنبتكم إنباتا، إلا أنه لم يقل ذلك، بل قال: أنبتكم نباتا والتقدير: أنبتكم فنبتم نباتا، وفيه دققة لطيفة، وهي أنه لو قال: أنبتكم إنباتا كان المعنى أنبتكم إنباتا غريبا، ولما قال: أنبتكم نباتا كان المعنى أنبتكم فنبتم نباتًا عجيبًا.⁽³⁾"

(1) فاضل السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص 175.

(2) الرّمحشري، الكشاف، ج 6، ص 217.

(3) الرازي، التفسير الكبير، ج 30، ص 140.

هذا ملخص أقوال المفسرين في هذه الآية، ولم أر من شفى العليل، ولا روى الغليل في إبراز ملامح البيان في نظم هذه الآية، والذي يظهر -والله أعلم- أن أنبتكم فيه إشارة إلى خلق آدم عليه السلام؛ يعني أن آدم خلقه الله عز وجل بيديه من أديم الأرض، كما جاء في الحديث: "إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض"⁽¹⁾، ونباتاً فيه إشارة إلى آية التناسل التي أودعها الله عز وجل وجعلها في ذرية آدم؛ أي نحن نبتنا نباتاً؛ أي طوعنا أمر ربنا، فنبتنا نباتاً بإذن ربنا، ولذلك جاء في تمام الحديث: (فجاء بنو آدم على قدر الأرض)، فالأولى راجعة إلى الله عز وجل ولذلك قال: أنبتكم، والثانية راجعة إلى الخلق؛ إلى آية التناسل التي جعلها الله عز وجل في بني آدم، ولعل هذا المعنى هو الذي قصده علماء العقيدة بقولهم: هناك خلق من الله مباشر، وخلق من الله غير مباشر، وقد يستأنس لهذا التفسير -الذي قلناه- بما بعده، حيث قال جل وعلا: ﴿ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا﴾ ﴿١٨﴾ ﴿نوح 18﴾، ولم يقل: خروجاً، لأن الأمر هنا لله وحده وهو البعث، كما قال تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ ﴿٧﴾ ﴿الحج 7﴾، سورة الحج، -والله أعلم-.

وهذا المعنى كذلك هو من الباحث الضعيف ذكرته، وأطلب من القارئ عرضه على العلماء خوفاً من القول على الله بدون علم.

* قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾ آل عمران 37.

هذه الآية - كما قلنا - في معرض الثناء على السيدة مريم عليها السلام، وهي المرأة الصالحة التي جاءت قصتها في القرآن الكريم، وليست بنبية كما زعم ابن حزم، قال عليه السلام: "كامل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا أسية امرأة فرعون، ومريم بنت عمران، وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام"⁽²⁾.

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 352.

(2) البخاري، صحيح البخاري، ص 573.

بعد هذه التوطئة اليسيرة نأتي إلى نظم الآية: لماذا قال ربنا سبحانه: (نباتاً)؟ والأصل (إنباتا) كما رأينا في تصريف بناء مصدر (أفعل).

قال السامرائي: " قال أنبتها نباتاً حسناً ولم يقل إنباتا، لماذا؟ لأنه أراد أن يثني على معدنها الكريم؛ أنبتها فنبتت نباتاً حسناً؛ يعني طاوعت وقبلت أمر ربها، وكان لها من معدنها أن نبتت نباتا حسناً، بينما لو قال: إنباتاً لم يجعل لها فضلاً في ذلك"⁽¹⁾؛ أي تصير العملية لله وحده؛ أنبتها ربنا إنباتا كما يشاء سبحانه، فربنا عز وجل في هاته الآية يثني ثناءً عظيماً على السيدة مريم في معدنها الطيب بأن أنبتها ربها فنبتت نباتاً حسناً؛ أي أهما قبلت وطاوعت أمر ربها كما قال السامرائي، ولو قال: إنباتاً لصار الإنبات كله لله عز وجل، ولما كان لها فضل.

وهذا الثناء المنطوي وراء هذا العدول التحوي قد صرح به في مواطن كثيرة من القرآن الكريم، على طريقة القرآن في تصوير الدلالة بالتصريح والتلميح، كمثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ ﴾ آل عمران 42.

* قَالَ تَعَالَى: ﴿وَادْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً﴾ المزمّل 08.

هذه الآية من أطف ما ورد في هذا الباب، جاء في معاني النحو للسامرائي: "فقد جاء بالفعل (تبتّل) ولم يأت بمصدره، وإنما جاء بمصدر فعل آخر وهو: (تبتّل)، ليجمع بين معنيين في آن واحد"⁽²⁾.

وتوضيح ذلك أنّ الفعل الرباعي (تبتّل) مصدره (التبتّل)، يقال: (تبتّلتُ تبتُّلاً)، وهو قياسي، وجميع المصادر الرباعية والخماسية قياسية كما هو مقرر في الصناعة الصرفية.

(1) فاضل السامرائي، محاضرات بعنوان: لمسات بيانية، قناة الشارقة، 28-02-2012- المنشورة على صفحات اليوتيوب، عبر الرابط الآتي: https://www.youtube.com/watch?v=at_8MCNYMDQ&t=210s، بتاريخ: 02 فيفري 2020، الساعة 09:45.

(2) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج2، ص 162.

و(بتل) على وزن (فعل) رباعي مصدره (التبتيل)، يقال: بتل تبتيلًا، وفتح تفتيحًا وكسر تكسيرًا... هذا بالنسبة للصناعة اللفظية.

أما بالنسبة لدلالة هذه الصيغ، فقد ذكر السامرائي أنّ صيغة (تفعل) من أشهر معانيها: التدرج والتكلف، تقول: تحسى الماء؛ أي شربته حسوة حسوة، وتجرع الدواء، شربه جرعة جرعة، ونحوه: تحسس وتحسس وتمشى؛ أي تدرج في المشي، ألا ترى أنّ في تبصر من التدرج وإعادة النظر ما ليس في بصر⁽¹⁾، وأما (فعل) فيفيد التكثير والمبالغة، وذلك نحو: كسر وكسر، فإنّ في كسر المضاعف من المبالغة والتكثير ما ليس في كسر الثلاثي فقولك: كسرتُ القلم، يفيد أنّك جعلته كسرة كسرة، بخلاف ما إذا قلت: كسرت القلم، فإنه يفيد أنّك كسرته مرّة واحدة، وكذلك قولك: قطعْتُ اللحمَ، وقطعت اللحم....⁽²⁾ والمتقرر عند أهل اللغة أنّ الزيادة في المبنى تدلّ على الزيادة في المعنى غالبًا، وقلت: غالبًا احترازًا من قول العرب: (حاذِرٌ وحذِرٌ)، و(نملةٌ ومَمَلٌ)، و(عادِلٌ وعدلٌ) ونحو ذلك، والتعبير الصّحيح هو "تغيّر المبنى يدلّ على تغيّر المعنى"، وعبرت بقولي: الزيادة في المبنى تدلّ على الزيادة في المعنى للمناسبة في المقام، ولذلك زدت كلمة -غالبًا- احترازًا ممّا سبق بيانه.

ونخلص من هذا التحليل أنّ الفعل (تبتل) يدلّ على التدرج، والمصدر (تبتيل) يدلّ على التكثير فيكون العدول في هذه الآية جامعًا بين دالتين هما: التدرج والتكثير.

وليس هذا كلّ شيء في هذا الجزء من الآية كما يقول السامرائي، بل انظر إلى الوضع الفني التربوي الآخر وهو: "أنّه جاء بالفعل الدالّ على التدرج أولاً، ثمّ بالمصدر الدالّ على الكثرة والمبالغة بعده، وهو توجيه تربويّ حكيم، إذ الأصل أن يتدرج الإنسان من القلّة إلى الكثرة، والمعنى: احمّل نفسك على التبتل والانقطاع إلى الله في العبادة شيئًا فشيئًا حتى تصل إلى الكثرة"⁽³⁾.

(1) ينظر فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص 34.

(2) المصدر نفسه، ص 34.

(3) المصدر نفسه، ص 35.

فربّما سبحانه يعلم عباده في هذه الآية الكريمة أمور دينهم، ويرشدهم إلى الطريق السليم والمنهج القويم الذي ينبغي أن يكونوا عليه في العبادة، بأن يبدأوا بالتدرّج وينتهوا إلى الكثرة، وهو توجيه تربويّ جاءت السنّة الشريفة دالة عليه كذلك، قال عليه الصّلاة والسّلام: (اِكْلَفُوا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ)، وقوله: (خيرُ الأعمالِ أدومُها وإن قلّت)⁽¹⁾.

ولو عكس نظم الآية، فجاء بالمصدر الدالّ على الكثرة أولاً، ثمّ جاء بعده بالفعل الدالّ على التدرّج لم يفد هذه الفائدة، ولو قال: (تبتّل إليه تبتُّلاً) لم يفد إلّا معنى التدرّج ولو قال: (بتّل نفسك إليه تبتُّلاً) ما أفاد إلّا معنى الكثرة، ولكنه لما أراد المعنيين معاً جاء بالفعل من صيغة وبالمصدر من صيغة أخرى، وجمعهما معاً فهو بدل أن يقول: وتبتّل إليه تبتُّلاً، وبتّل نفسك إليه تبتُّلاً، جاء بالفعل لمعنى، ثمّ جاء بمصدر فعل آخر لمعنى آخر، ووضعهما وضعاً تربوياً، فكسب التركيب معنيين في آنٍ واحد من أيسر طريق، وأخصر أسلوب.

وليس هذا فقط، فقد ذكر السامرائي أيضاً أمراً فنياً عجيباً في نظم الآية الكريمة وهو: "أنّه جاء بما يدلّ على التدرّج والحدوث بالصّيغة الفعلية، لأنّ الفعل يدلّ على الحدوث والتجدّد فقال: (تبتّل)، ثمّ جاء للدلالة على معنى المبالغة والكثرة والثبوت بالصّيغة الاسميّة الدالة على الثبوت، لأنّها الحالة الثابتة المرادة في العبادة، أمّا حالة التدرّج فهي حالة موقوتة، يُراد منها الانتقال لا الاستمرار والاستقرار"⁽²⁾، فجاء لكلّ معنى بما يناسبه في التعبير.

قلت: فكم من أسرارٍ وراء النّظم القرآني، فلهذا درّ التنزيل ما أروع!

(1) البخاري، صحيح البخاري، رقم الحديث(6465)، ص328.

(2) فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص 35.

سؤال:

وهنا سؤالٌ قد يخطر ببال أحدنا وهو: هل هناك من القدامى من أشار إلى هذه الظاهرة في القرآن الكريم؟ وإذا كان الجواب بنعم، فهل السامرائي مبدعٌ في استنباط هذه الدلالات جميعاً؟

الجواب: نعم هناك من أشار إلى هذه القضية من القدامى، ومنهم ابن القيم -رحمه الله-، وإليك نصّه الذي يبيّن عن ذلك في الآية نفسها: "...فأتى بالفعل الدالّ على أحدهما، وبالمصدر الدالّ على الآخر، فكأنّه قيل: بتل نفسك إلى الله تبتيلاً، وتبتل إليه تبتلاً، ففهم المعنيان من الفعل ومصدره، وهذا كثير في القرآن، وهو من حسن الاختصار والإيجاز"⁽¹⁾.

ولكن مع هذا السبق، إلّا أنّه قد كان للسامرائي استنباطات، وإضافات لمعانٍ ودلالات لم تُعرف إلّا من لدنه، في هذه القضية وفي غيرها من القضايا، كما مرّت معنا نماذج منها في هذا البحث.

(1) شمس الدّين ابن القيم الجوزية، التفسير القيم، جمعه: محمّد النّدوي، تح: محمّد حامد الفقهي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، دت، ص501.

الفصل الثالث:

آليات توليد الدلالة في علم البلاغة

توطئة:

هذا هو الفصل الأخير من هذه الدراسة، نتناول فيه آليات توليد الدلالة في علم البلاغة عند الدكتور فاضل السامرائي.

وآليات توليد الدلالة البلاغية عنده هي:

- السياق (المقام).

- التشبيه.

- الاستعارة.

- الالتفات.

1- السياق (المقام):

لا يخفى على أي باحث أن علماء البلاغة القدامى قد عدّوا السياق من أهم آليات توجيه الدلالة، فقد جاء عنهم في هذا الباب: "بلاغة الكلام مطابقته لمقتضى الحال"، وكذلك قولهم: "لكلّ مقام مقال".

وإني لا أبالغ حينما أقول: إن السياق هو الآلية الأمّ في توجيه الدلالة، فما من دلالة إلا والسيّاق وراءها حتى إنّ جميع الآليات التي درسنا، والتي سندرس في هذا الفصل كلّها لا تخرج عن سلطة السيّاق، فتقدّم وتؤخّر إذا اقتضى السيّاق، وتحذف وتذكر إذا اقتضى المقام، وهلمّ جرّاً.

وإذا كان الأمر كذلك-وهو كذلك-، فإننا وجدنا السامرائي قد نحّا طريقة الأسلاف، وسلك سبيلهم في هذا الباب؛ فقد اعتنى بالمقام عنايةً فائقةً، وعدّه الآلية الأولى لتوجيه الدلالة، كما سنرى ذلك في ثنايا هذا الفصل.

ودراستنا لهذه الآلية عند السامرائي ستكون من خلال تحليل بعض القضايا التي بحثها في دراسته للسياق وهذه القضايا هي*:

-العدول من صيغة إلى أخرى بحسب المقام القرآني.

-دلالة الاسم والفعل في السياق القرآني.

-التوكيد في السياق القرآني.

-اختيار الكلمة بحسب السياق (تعاور المفردات في السياق القرآني).

-الإفراد والتثنية والجمع في التعبير القرآني.

-توجيه السياق لفواصل الآيات.

ولعل المتأمل في عناصر هذا الباب يدرك أنّ دراسة السامرائي لهذه الآلية كانت منصبة على الجانب القرآني وحده، فقد بحث السامرائي جميع القضايا السابقة، وفسر دلالتها ومعانيها بالاعتماد على السياق القرآني وحده، كما سنبين ذلك في ثنايا هذا الفصل.

1-1 العدول من صيغة إلى أخرى بحسب المقام:

مما لا شك فيه أنّ كلّ صيغة في العربية لها دلالتها التي تنفرد بها عن غيرها، حتّى قال أهل العربية: "اختلاف المبني يدلّ على اختلاف المعنى"، والقرآن الكريم نظمه أعلى وأسمى، فكّل صيغة يستعملها استعمالاً دقيقاً، ويضعها وضعاً فنياً عجبياً، وإن عدل إلى صيغة أخرى فللدلالة أخرى اقتضاها السياق أو المقام.

- ومن الأمثلة التي بحثها السامرائي في كتابه التعبير القرآني قوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَوَيْلَئِي ءَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ ﴿٧٢﴾ هود72، وقوله تعالى: ﴿أَجْعَلِ الْإِلَهَةَ إِلَهًا وَحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ

* قد عبّر قليلاً في تسمية بعض هذه القضايا، لكن بقي المعنى هو نفسه.

عُجَابٌ ﴿٥﴾ سورة ص 05⁽¹⁾، نلاحظ تعيّر صيغة العجب من (عَجِيب) إلى (عُجَاب)؛ فقد عبّر في سورة هود بصيغة (عجيب)، وعدل عنها إلى صيغة (عُجَاب) في سورة (ص)، مع العلم بأنّ دلالة (عُجَاب) تختلف عن دلالة (عجيب)؛ وذلك أنّ (عُجَاب) أبلغ من (عَجِيب)، فقولنا: (رجلٌ طُوَال)، أبلغ بكثير من قولنا: (رجلٌ طويل)، ونحوه: رجلٌ كريمٌ وكُرام، وشجيعٌ وشُجاع⁽²⁾، والإشكال المطروح هنا: لماذا عدل من صيغة (فَعِيل) إلى صيغة (فُعَال)؟

الجواب: المقام هو الذي اقتضى ذلك، فقد نظر السامرائي في سياق كلّ من الآيتين فوجد أنّ العجب في سورة (ص) أكبر بكثير منه في سورة هود، قال ما نصّه: "إنّ العجب في سورة هود كان على خلاف المعتاد من أن تلد امرأة عجوز وعقيم، وبعلمها شيخ، إذ كلّ ذلك يدعو إلى الغرابة والعجب، فالعجوز لا تلد، فإذا اجتمع إلى كلّ ذلك أنّ بعلمها شيخ كان أبعد وأبعد، ولذا أكّد العجب بـ (إن) و(اللام)، فقال: (إنّ هذا لشيءٌ عَجِيبٌ)"⁽³⁾، وأمّا في سورة (ص) "فقد كان العجب عند المشركين أكبر وأكبر؛ إذ كيف يمكن أن يؤمنوا بوحداية الإله ونفي الشّرك، وهم قومٌ عريقون فيه؟ بل إنّ الإسلام جاء أوّل ما جاء ليردّهم عن الشّرك، ويردّهم إلى التّوحيد وحسبك أنّ كلمة الإسلام الأولى وهي: (لا إله إلاّ الله)، وقد استسهلوا أن يحملوا السيف، وعلنوا الحرب الطّويلة على أن يقرّوا بهذه الكلمة، فالقتل أيسر عندهم من النّطق بكلمة التّوحيد"⁽⁴⁾.

إذن لما كان العجب في سورة (ص) أكبر منه في سورة (هود)، جاء بصيغة (عُجَاب) التي هي أبلغ دلالة من (عجيب)، ولما كان السّياق في سورة (هود) أقلّ منه في سورة (ص) أتى بصيغة (عجيب)، وإن كان هو أيضا في سورة هود كبيرا؛ لكونه خارقا لعادة البشر، من كون امرأة عجوز وعقيم تلد، فأتت كلّ صيغة في الموضوع الذي تناسبه، ومن ثمّ يكشف لنا هذا العدول عن درجة الكفر والطّغيان التي كان عليها مشركو العرب القدامى إنّهم قد يستطيعون أن يصدّقوك في امرأة عجوز أنّها تلد، ولا يستطيعون أن يصدّقوك أنّ الله واحد، إنّها الحميّة

(1) فاضل السامرائي، التّعبير القرآني، ص 36.

(2) ينظر المصدر نفسه، ص 37، وينظر فاضل السامرائي، معاني الأنبياء، ص 86.

(3) فاضل السامرائي، التّعبير القرآني ص 36.

(4) المصدر نفسه، ص 36-37.

والعصبية التي تتغلغل في نفوس العرب، متوارثين لها أبا عن جدّ، إنّها العصبية التي أودت بأبي طالب أن يمتنع عن الإيمان، وأن يموت على الكفر والطغيان، ويكون من أهل النيران، وفي هذا يقول: (1)

ولقد علمتُ بأنّ دينَ محمّدٍ من خير أديان البرية ديناً

لولا الملامةُ أو حذار مسيئةٍ لوجدتني سمحاً بذاك مئينياً

- ومن الأمثلة التي ذكرها السامرائي في هذا الباب: قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُرِيدُ بِرَبِّي مَا يُرِيدُ وَبَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ سورة الأنعام 78، وقوله في موضع آخر عنه: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ ﴿١٦﴾﴾ (2) سورة الزخرف 26.

فانظر كيف عدل من (بريء) إلى (براء)؛ من الصفة المشبهة إلى المصدر، كل ذلك مراعاة للمقامين وذلك "أنّ إبراهيم عليه السلام في آية الأنعام في مقام الحيرة والبحث عن الحقيقة لا يعرف ربه على وجه التحقيق فقد ظنّ أنّ الكوكب ربه، ثمّ القمر، ثمّ الشمس ثمّ أعلن البراءة من كلّ ذلك، أمّا في آية الزخرف فهو في مقام التبليغ، فقد أصبح نبياً مرسلًا من ربه، أعلن حربه على الشرك، وأعلن البراءة ممّا يعبد قومه، فهناك فرق بين المقامين والبراءتين" (3).

ولذا قال في الآية الأولى: (بريء)، وفي الثانية (براء)، مراعاةً للمقامين؛ وذلك أنّ (براء) أقوى من (بريء)؛ لأنّها بصيغة المصدر الذي هو الحدث المجرد، فإنّ قولك: (هو رجلٌ عدلٌ) أبلغ من قولك: (هو رجلٌ عادلٌ)، وذلك لأنّ معناه أصبح هو العدل؛ أي لكثرة ممارسته للعدل صار هو العدل نفسه، وكذلك قولك: (هو رجلٌ سوءٌ)، أبلغ من قولك: (هو رجلٌ سيءٌ)، فمعنى (رجلٌ سيءٌ) أنّه متّصف بصفة السوء، بخلاف قولك:

(1) ابن أبي العزّ الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص 270.

(2) ينظر فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص 37.

(3) فاضل السامرائي، معاني النحو، ج 1، ص 359.

(رجلٌ سوءٌ)، فمعناه هو والسوء سواء، ومن هذا الباب "قوله تعالى: ﴿ قَالَ يَنْفُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ وَاَعْمَلُ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَأْنِنُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴾ ﴿٦٦﴾ سورة هود 46، ولم يقل إنه عامل غير صالح، والمعنى أنّ ابنك تحوّل إلى عمل غير صالح، ولم يبق فيه من عنصر الذات شيء؛ أي تحوّل إلى حدث مجزء، وأنّ العمل غير الصالح لو تجسّد لكان ابنك" (1).

فاستعمل في المقام الذي فيه التبرؤ أكبر صيغة المصدر (براء) الذي هو أبلغ من صيغة الصفة المشبهة واسم الفاعل، وصيغ المبالغة، واستعمل (بريء) وهي صفة مشبهة فيما هو أقلّ من ذلك، فجاءت كل صيغة مناسبة للمقام التي وردت فيه.

ثمّ انظر "كيف ناسب هذه القوّة في البراءة والشدّة، بتوكيد الكلمة، وذلك بمجيء النون؛ أعني نون الوقاية في آية الزّحرف زيادةً في التّوكيد، فقال: (إني براء)، ولم يأت بها في آية الأنعام، بل قال: (إني بريء)، وأنّ النون في مثل هذا المقام تفيد التّوكيد" (2)، لأنّ الزيادة في المبنى تدلّ على الزيادة في المعنى غالباً.

فانظر كيف يعدل القرآن من صيغة إلى صيغة بحسب ما يقتضيه المقام، وانظر كيف يراعي دقة التعبير في كلّ موضع، وكيف يلحظ كلّ كلمة، ويضعها في المكان المناسب على تباعد الأمكنة.

تنبيه:

لكننا في الحقيقة لا نرى وجهًا للتفسير الذي قدّمه السامرائي للآية الأولى، وهو قوله: إنّ إبراهيم عليه السلام كان في شكّ وحيرة في بداية حياته، وإن كان قال به بعض المفسرين، لكن الذي عليه أهل التحقيق أنّ إبراهيم عليه السلام غير شكّ في وجود الله، بل على يقين من ذلك، وأنّ المقام في الأنعام مقام مناظرة ومحاجة كما قال تعالى: ﴿ وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ ﴾، وقوله تعالى: ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴾ ﴿٨٣﴾ سورة الأنعام 83، فيكون معنى الآية على هذا التفصيل: هذا

(1) فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص 38.

(2) فاضل السامرائي، معاني التحو، ج 1، ص 359.

ربّي في زعمكم الباطل، ومثل هذا الأسلوب معروف في خطاب الناس؛ أعني التنزّل مع الخصم واستدراجه، أو تحمل الآية على حذف أداة استفهام الإنكار⁽¹⁾، ومن الأدلّة التي تشهد بصحّة هذا الرّأي، تصريحه تعالى بنفي الشّرك عن إبراهيم: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ ﴿١٢٣﴾ سورة النحل 123، ووجه الاستدلال هو في مجيء الفعل في سياق النّفي، فيتسلّط النّفي على المصدر الكامن في الفعل فيحوّله إلى نكرة، ومعلوم أنّ النّكرة في سياق النّفي تدلّ على العموم، - كما هو مقرّر في الأصول - فيتضح من هذا التّفصيل أنّ نفي الكون الماضي قد استغرق جميع الزّمن الماضي، فثبت بهذا البيان أنّ إبراهيم عليه السّلام لم يتقدّم عليه شرك يوماً قطّ.

- ومن لطيف العدول بين الصّيغ الذي بحثه السامرائي في السياق القرآني ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ ﴿٨٠﴾ سورة البقرة 80، وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾ ﴿٢٤﴾ سورة آل عمران 24.

فلنلاحظ أنّه قد استعمل المفرد في الآية الأولى (معدودة)، ثمّ عدل إلى صيغة الجمع في الآية الثانية (معدودات) مع أنّ القصّة واحدة.

وقبل الإجابة عن ذلك ثمة أمر يجب بيانه وهو: "أنّ المفرد المؤنث إذا وقع صفة للجمع دلّ على أنّ الموصوف أكثر منه إذا كانت صفته جمعا سالما، فإنّك إذا قلت: (في بلدنا جبالٌ شاهقةٌ)، دلّ ذلك على أنّ عندكم جبالا كثيرة، بخلاف ما إذا قلت: (في بلدنا جبالٌ شاهقاتٌ)، فإنّه يدلّ على القلّة، والأنهار في قولك: (أنهارٌ جارئةٌ)، أكثر منها في (أنهارٌ جارياتٌ)"⁽²⁾، وعلى هذا التّفصيل فالأيام المعدودة أكثر من الأيام المعدودات وسبب ذلك الاختلاف راجع إلى اختلاف المقامين.

(1) ينظر الشنقيطي، أضواء البيان، ج2، ص 171.

(2) فاضل السامرائي، التّعبير القرآني، ص41.

أما الآية الأولى "فالكلام فيها على بني إسرائيل، وقد أكثر من الكلام عليهم، وفي صفتهم السيئة؛ فذكر أنهم يحرفون كلام الله وهم يعلمون، قال تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁾ سورة البقرة 75، فهذا هو حال اليهود يعرفون الحق كما يعرفون آباؤهم، ولذلك توعدهم الله بالعذاب الشديد، فقال: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾⁽²⁾.

إذن هم يعملون بالذنوب عن عمد، ويحرفون الكتاب عن علم، ليشتروا به ثمنًا قليلًا، وهم يعلمون كذلك أن الله معاقبهم على هذا الجرم، فقالوا: (إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً^ج)، فجاء بصيغة الكثرة، وليس الأمر كذلك في آية آل عمران، فقد قال عز وجل: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ﴾⁽³⁾ ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أيامًا معدودات^ط وغيرهم في دينهم ما كانوا يفترون^{٤٤}﴾⁽²⁾ آل عمران، وهي تتحدث عن طائفة من اليهود الذين كانوا على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، ممن قد أوتي علما بالتوراة، أتم دعوا إلى كتاب الله الذي كانوا مقرين أنه من عند الله -وهو التوراة- فأبوا وتولوا وأعرضوا، فهي في معرض ذم اليهود في تركهم التحاكم إلى كتاب الله، وهذا بلا شك إجرام كبير، لكنه ليس مثل الجرم المذكور في سورة البقرة، من ارتكاب الذنب العمد، وتحريف كلام الله، فالذي يحرف كلام الله أشد إثمًا وأعظم جرماً- بلا شك- من الذي يترك حكم الله، فإذا هناك "فرق كبير بين المقامين، فجاء بصيغة العذاب الطويل للجرم الكبير، والقليل للذنب القليل، فقال: (معدودات) بصيغة جمع القلة في آل عمران بخلاف آية البقرة"⁽³⁾، فأنت كل صيغة بحسب ما يقتضيه المقام.

(1) فاضل السامري، التعبير القرآني، ص41.

(2) ينظر المصدر نفسه، ص42.

(3) المصدر نفسه، ص42.

قلت: الحقيقة أنّ مثل هذا التعبير عجيب؛ أعني استعمال الجمع للقلّة، والمفرد للكثرة، ولذلك جاء عن الكسائي: "كنت أتعجب من العرب تقول: لعشر مضين، ولأحدى عشرة مضت" (1).

ملاحظة: قد يجمع القرآن بين صيغتين من مادة واحدة احتياطا للمعنى، وذلك "كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ سورة الفتح 03، فإنّ (الرَّحْمَن) على وزن (فَعْلان)، و(الرَّحِيم) على وزن (فَعِيل)، فجمع بينهما وذلك أنّ صيغة (فَعْلان) تدلّ على الصّفات المتجدّدة، وذلك نحو: عطشان، وجوعان، وغضبان، ونحوها، فإنّ العطش في عطشان ليس صفة ثابتة بل يزول ويتحوّل، وكذلك جوعان وغضبان، بخلاف (فَعِيل)، فإنّه يدلّ على الثبوت وذلك نحو: كريم وبخيل وطويل... (2)

فجمع ربّنا سبحانه لذاته الوصفين معاً؛ إذ لو اقتصر على (رَحْمَان) لظنّ أحد أنّ هذه الصّفة عارضة قد تزول ك(عطشان) و(غضبان) و(ندمان) ونحوها، ولو اقتصر على (رَحِيم) لظنّ أنّ هذه الصّفة ثابتة، ولكن ليس معناها استمرار الرّحمة وتجدّدها؛ إذ قد تمرّ على الكريم أوقات لا يكرم فيها، وقد تمرّ على الجواد أيام لا يوجد فيها والله سبحانه متّصف بأوصاف الكمال، التي لم يزل ولا يزال متّصفا بها، ولذلك جمع هنا بين الوصفين حتى يعلم العبد أنّ الرّحمة صفة ثابتة لله تعالى، وأنها مستمرة متجدّدة لا تنقطع، وهذا الذي يُعبّر عنه في كتب العقائد بقولهم: (صفة قديمة النوع، حادثة الآحاد).

1-2 دلالة الاسم والفعل في السياق القرآني:

المتقرّر عند التّحويين أنّ الاسم يدلّ على الثبوت، والفعل يدلّ على التّجدّد والحدوث، فإذا قلت: (خالّدٌ مجتهدٌ)، أفاد ثبوت الاجتهاد لخالّد، في حين أنّك إذا قلت: (يَجْتهدُ خالّدٌ)، أفاد حدوث الاجتهاد له بعد أن لم يكن، وكذلك إذا قلت: هو حافظ أو يحفظ؛ فحافظ يدلّ على ثبوت الوصف، ويحفظ يدلّ على الحدوث والتّجدّد، ونحوه: هو خطيب أو يخطب، وهو كريمٌ أو هو يكرم، وهو جوادٌ أو يجوّد؛ فإنّ خطيباً وكريماً وجواداً تفيد

(1) أحمد بن يحيى أبو العباس ثعلب، مجالس ثعلب، تح: عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط2، 1960، ص227.

(2) فاضل السامرائي، معاني الأبنية، ص81.

ثبوت الصفة في صاحبها، وأن صاحبها متّصف بها على سبيل الدوام، في حين أنّ يحفظ، أو يخطب، أو يكرم أو يجود، تدلّ على التجدد والحدوث، قال عبد القاهر الجرجاني: "إنّ موضوع الاسم على أن يثبت به المعنى للشّيء من غير أن يقتضي تحدّده شيئاً بعد شيء، وأما الفعل فموضوعه على أن يقتضي تحدّد المعنى المثبت به شيئاً بعد شيء" (1).

بعد هذه التوطئة اليسيرة نعوذُ إلى محور بحثنا: دلالة الاسم والفعل في السياق القرآني، لنرى كيف صوّر لنا القرآن الكريم هذه الدلالات والمعاني في نظمه وتراكيبه، فمن الأمثلة:

- قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَٰلِكُمْ اللَّهُ فَالِقُ نُوْفَكَوْتٍ﴾ سورة الأنعام 90 ، "فاستعمل الفعل مع الحيّ فقال (يُخْرِجُ)، واستعمل الاسم مع الميّت فقال (مُخْرِجُ)؛ وذلك لأنّ أبرز صفات الحيّ الحركة والتجدّد، فجاء معه بالفعل الدالّ على الحركة والتجدّد بينما الميّت ليس كذلك، بل هو في حالة همود وسكون وثبات، ولذلك جاء معه بالاسم الدالّ على الثبات، فقال: (وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ)" (2).

هذا ما علّل به السامرائي اختلاف الصيغتين، وفي الآية أقوال أخر منها: أنّ قوله: (وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ) عطف على (فالِقُ الْحَبِّ)؛ لأنّ الأصل في الكلام الفصيح أن يُعطف الاسم على الاسم، وجملة: (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ) هي بيان لما قبلها؛ أي يخرج النبات الحيّ من الحبّ والنوى الذي هو كالجماذ الميّت، وقيل بل هي عطف على ما قبلها؛ لأنّ التناسب بين هذين الأمرين المتقابلين أقوى من التناسب بين الثاني وبين فلق الحبّ والنوى، ولذلك ورد بصيغة الفعل في مواطن أخرى: (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ) سورة الروم (3) هذا وقد علّل الخطيب الإسكافي في درّة التنزيل هذا العدول تعليلاً لفظياً لسنا بحاجة إلى ذكره هنا.

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 174.

(2) ينظر فاضل السامرائي، التعبير القرآني ص 22.

(3) ينظر محمّد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، ط 2، 1947، ج 7، ص 631.

وأقرب الأقوال- في ظني- والله أعلم- قول السامري، لأنه يناسب الأحداث الكائنة في الواقع اليومي أعني التناسب الحاصل بين دلالة الفعل (يخرج)،-وهي الحدوث- مع حركة الحي، ودلالة الاسم (مخرج) -وهي الثبوت- مع همود الميِّت وسكونه، وهو ما يدلنا على أنّ القرآن يستعمل الفعل والاسم استعمالاً مناسباً مع وقوع الحدث في الحياة، فإذا كان ممّا يتكرّر حدوثه ويتجدّد، استعمله بالصّورة الفعلية، وإذا لم يكن كذلك استعمله بالصّورة الاسمية، وهذا من جميل الاستعمال الفنيّ لدلالة الاسم والفعل في السياق القرآنيّ.

ومع هذا فقد يستدرك أحد على السامري فيقول: لماذا لم يطرد مثل هذا التعبير في جميع آي القرآن؟
بدليل أنّه قال في آل عمران: ﴿ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ﴾ آل عمران 27، فعبر بالصيغة الدالة على التجدد في المواطنين، فما سرّ ذلك؟

إنّ السياق في آل عمران يختلف عنه في الأنعام، وذلك "أنّ السياق في آل عمران في التغيّر والحدوث والتجدد عموماً، فالله سبحانه وتعالى يؤتي الملك من يشاء، وينزعه ممّن يشاء، ويعزّز من يشاء، ويدلّ من يشاء ويغيّر الليل والنهار، ويخرج الحيّ من الميِّت، ويخرج الميِّت من الحيّ، وغير ذلك من الأحداث"⁽¹⁾.

فأنت ترى أنّ السياق كلّ حركة وتغيير وتبديل، ف جاء معه بالصيغة الفعلية الدالة على التّجديد والتّغيير والحدوث،- كما رأينا قريباً- في دلالة الفعل، في حين أنّ السياق في سورة الأنعام مختلف تماماً، فهو سياق ذكر صفات الله تعالى وقدرته وصفاته، قال سبحانه: ﴿ إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمْ اللَّهُ فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴾ سورة الأنعام 95-96.

ومعلوم أنّ المدح إنّما يكون بالصفات الثبوتية، ومعلوم كذلك أنّ أوصاف الله عزّ وجلّ ثابتة له، لم تنفك عنه سبحانه، فهو مازال ولا يزال متصفاً بها، فلما كان السياق في الثوابت وليس في المتغيّرات، جاء بالاسم الدالّ على الثبوت، يقول السامري: "فأنت ترى أنّه بدأ الآية بالجملة الاسمية، وكان مسندها اسماً أيضاً، ثمّ جاء بعده

(1) فاضل السامري، التعبير القرآني، ص 22.

باسمين آخرين هما: (مخرج الميت)، و(فالق الإصباح)، ثم ذكر أنه يخرج الحي بالصورة الفعلية، لما ذكرت من حركة الحي، بخلاف ما في آية آل عمران من دلالة المقام على التغيير والحركة، فالسياق مختلف، ولذا تتوالى الأفعال في هذه الآية⁽¹⁾.

ونخلص من هذا الذي ذكر السامرائي أن السياق اقتضى التعبير في الأنعام ب(مخرج الميت من الحي)؛ أي بالاسم من جهتين؛ من جهة السياق العام في الأنعام وهو الثواب؛ لأنه في ذكر صفات الله عز وجل، ثم مناسبة أخرى في الاستعمال، وهي موافقة حالة الميت الهامدة، وهذه تناسبها دلالة الاسم الثابتة، بخلاف السياق في آل عمران فهو في المتغيرات، ولذا أتى معه بالفعل الذي يدل على التجدد والحدوث، فنلاحظ كيف عدل من صيغة لأخرى بحسب المقام، فأنت كل صيغة في المكان اللائق بها.

-ومن الأمثلة التي بحثها السامرائي في هذا الباب قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾ سورة الأنعام 131، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْطَحُونَ﴾ سورة هود 117، فقد جاء في الآية الأولى بالصيغة الاسمية (مهلك)، وفي الثانية بالصيغة الفعلية (ليهلك)⁽²⁾، فما سر هذا الاختلاف؟

سر الاختلاف راجع إلى المقام كما بين السامرائي، وذلك "أن الآية الأولى في سياق مشهد من مشاهد يوم القيامة، قال تعالى: ﴿يَمَعَشَرِ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَعَرَّثَهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ﴾ ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون" سورة الأنعام 130؛ فقد ذكر صفة الله عز وجل، وهو أنه لم يهلك قوماً بظلم وهم غافلون لم يكلفوا، ولم يأثم رسل

(1) فاضل السامرائي التعبير القرآني، ص 23.

(2) المصدر نفسه، ص 24.

ينذروهم، فالذين لم يُنذروا غافلون"⁽¹⁾، قال تعالى: ﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ ﴿٦﴾﴾ سورة يس 06، فهو كما نرى في سياق أمر ثبت واستقر وانتهى، ولذلك جاء هنا بالصيغة الدالة على الثبوت (مهلك)، في حين "أنّ الكلام في سورة هود على هذه الحياة وشؤونها، وذكر سنة الله في الأمم، قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ ﴿١١٦﴾﴾"⁽²⁾ سورة هود 116.

فالسّياق هنا عن الحياة الدّنيا وسنن البقاء، ولذلك جاء معه بالصيغة الفعلية، لأنّ الأمم تحدث وتتحدّد وتهلك ويأتي غيرها، وهكذا، فناسب التعبير هنا بالصيغة الدالة على الحدوث والتحدّد (يهلك) موافقة لتلك الأحداث.

وقد مرّ معنا قريبا أنّ القرآن يستعمل الفعل والاسم استعمالا مناسبا مع وقوع الحدث في الحياة، ممّا يدلّنا على القصد الواضح في التعبير القرآني.

-ومن لطيف الاستعمال الفتي للفعل في السّياق القرآني الفعل (ينفق)، فإنّه "يستعمله بالصيغة الفعلية لأنّ الإنفاق أمر يتكرّر ويحدث باستمرار، قَالَ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٤﴾﴾ سورة البقرة 274 فاستعمل الفعل المضارع الدالّ على التحدّد والحدوث، لأنّ الإنفاق أمر يتحدّد"⁽³⁾، ونحوه قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٣٤﴾﴾ سورة آل عمران 134، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُم رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا ﴿٣٨﴾﴾ سورة النساء 38.

(1) فاضل السامرائي التعبير القرآني، ص 24.

(2) المصدر نفسه، ص 24.

(3) المصدر نفسه، ص 29.

ولم يأت بالصورة الاسمية كما يقول السامرائي: "إلا في آية واحدة، وهي قوله تعالى: ﴿الصّٰدِقِیْنَ وَالصّٰدِقِیْنَ وَالصّٰدِقِیْنَ وَالصّٰدِقِیْنَ وَالصّٰدِقِیْنَ وَالصّٰدِقِیْنَ وَالصّٰدِقِیْنَ وَالصّٰدِقِیْنَ وَالصّٰدِقِیْنَ وَالصّٰدِقِیْنَ﴾ سورة آل عمران 17، وهي في سياق أوصاف المؤمنين الدالة على الثبات"⁽¹⁾، ولذا أتى هنا بالاسم الذي يدلّ على الثبوت مناسبة للسياق. فنخلص من هذا إلى أنّ التعبير بالفعل مراعى فيه الحدث اليومي، والقرآن الكريم كثيرا ما يراعي ذلك والتعبير بالاسم مراعى فيه السياق في سورة آل عمران، فهي في ذكر أوصاف المؤمنين الثابتة، ولذلك ناسب التعبير هناك بالاسم الدالّ على الثبوت، ولكلّ مقام مقال.

ومثله أيضا التسييح، "فإنّه ورد بالصيغة الفعلية كثيرا، ولم يرد بالصيغة الاسمية إلا في موطنين للسبب نفسه، أحدهما في وصف نبيّ الله يونس عليه السلام، قال ربّنا سبحانه: ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ﴾ سورة الصافات 143؛ بمعنى أنّه كان هذا وصفه الثابت، فجا لأنه كان من أصحاب هذا الوصف، والثاني في صفة الملائكة: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ الصّٰفُّونَ ﴿١٦٥﴾ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ ﴿١٦٦﴾﴾ (2)، سورة الصافات 165-166، والتسييح وصف ثابت للملائكة، وقد أخبرنا ربّنا سبحانه في كتابه أنّ الملائكة: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ سورة الأنبياء 20.

ونستفيد من الآية الأولى أنّ مداومة التسييح تحلّص من الكروب والشدائد، وأنّ يونس نجا من هذه الشدة بمداومة التسييح، كما يتّضح ذلك من دلالة الاسم.

-ومن أمثلة الاستعمال الفعلي للفعل في النظم القرآني قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ ﴿١٨٤﴾﴾ آل عمران 184، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ ﴿٢٥﴾﴾ فاطر 25.

لم ورد الفعل بصيغة المضارع في سورة فاطر، وبصيغة الماضي في سورة آل عمران؟

(1) فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص 29.

(2) المصدر نفسه، ص 30-31.

والجواب أنّ ذلك مردّه للسياق، فالتكذيب في سورة آل عمران منصبّ على ذكر حادثة معيّنة، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالُوا إِنْ يَأْتِنَا بَقْرَتَانِ تَأْكُلُ النَّارَ قُلٌّ قَدْ جَاءَكُم رُسُلٌ مِّن قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٨٣﴾﴾ آل عمران: 183، فهي في مقام الردّ على افتراءات اليهود-قتلة الأنبياء-، وأمّا في سورة (فاطر) فالكلام في سياق الهداية والاستجابة، فالمقام مقام تبليغ الرّسالة، ومقام الدّعوة، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ ۗ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿١٨﴾﴾ فاطر: 18.

فلما كان المقام في آل عمران تعقيباً على أمر تاريخي انقضى، وحادثة معيّنة ذهبت، جاء بالفعل على صيغة الماضي، فقال: (وإن كذبوك)، ولما كان المقام في الثانية مقام إنذار وتبليغ ودعوة قال: (وإن يكذبوك) بصيغة الفعل المضارع الدالّ على التكرار والاستمرار⁽¹⁾، وهذا هو الأنسب لحال الدّعوة التي تقتضي تبليغاً وإنذاراً وإعداداً، وهي أفعال كلّها مستمرة ومتكرّرة، ولذلك جاء معها بالفعل المضارع الذي يحمل دلالة الاستمرار والتجدّد مناسبة لتلك الأحداث.

ولعلنا نكتفي بهذه النماذج، لأنّ غرضنا الأساس هو بيان أثر السياق في توجيه دلالة الفعل والاسم وليس دراسة دلالة الاسم والفعل مقصودة في حدّ ذاتها، ولو بحثنا هذا العنصر على حدة لكان وحده يستحقّ أن يفرد ببحث مستقل، ولجاء كتابا ضخما.

ملاحظة:

لقد عرفنا ممّا سبق أنّ الفعل يدلّ على الحدوث والتجدّد، والاسم يدلّ على الثبوت، ورأينا أيضاً استعمال القرآن لذلك، وأردت هنا أن أثبته إلى نكتة بلاغية أشار إليها السامرائي بالنسبة للاستعمال الفعليّ لدلالة الاسم والفعل في السياق القرآني، وهي أنّنا نجد أحياناً يأتي بالاسم موضع الفعل، والعكس لغرض بلاغي، يقول

(1) ينظر فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص ص 160-161.

السامرائي في صدد بيان ذلك: " فرما قد يستعمل الاسم مكان الفعل وإن كان الأمر لم يحدث بعد، للدلالة على أنّ الأمر بمنزلة الحاصل المستقرّ الثابت، وذلك نحو قولك: أترأه سيفشل في مهمته؟ فتقول: هو فاشلٌ، وذلك لوثوقك بما قرّرتَه؛ أي كأنّ الأمر تمّ وحصل وإن لم يحدث فعلاً"⁽¹⁾.

ومن لطائف ما جاء في التنزيل قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ﴾ البقرة 30، "فهو لم يجعله بعد، ولكن ذكره بصيغة اسم الفاعل للدلالة على أنّ الأمر حاصل لا محالة، فكأنّه تمّ واستقرّ وثبت، ومثله أيضاً قوله تعالى لنوح عليه السلام: ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلَكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ ۗ﴾ سورة هود 37، فلم يقل: سأغرقهم أو أنهم سيغرقون، ولكنه أخرجهم مخرج الأمر الثابت؛ أي: كأنّ الأمر استقرّ وانتهى، ومثله قوله تعالى في قوم لوط عليه السلام: ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ ۖ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ ۗ﴾ العنكبوت 31، ولم يقولوا: (سنهلك)، فذكرها بالصيغة الاسمية للدلالة على الثبات؛ أي كأنّ الأمر انتهى وثبت"⁽²⁾، ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ ۗ﴾، والأصل تجمع الناس لأنّه في الاستقبال، ولكن لأنّ الأمر متحقّق ثابت أخبر عنه باسم الفاعل الدالّ على الثبوت"⁽³⁾.

(1) فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص 21.

(2) المصدر نفسه، ص 21.

(3) فاضل السامرائي، معاني الأبنية، ص 13.

1-3 التوكيد في السياق القرآني:

التوكيد هو تقوية الشيء، يقال: أكد يؤكّد تأكيدا، ووكد يوكد توكيدا، وهما لغتان كما ذكر ذلك ابن يعيش⁽¹⁾.

والتوكيد في الاصطلاح التحوي قسمان: قسم يكون بإعادة اللفظ نفسه؛ وهو ما يُعرف بالتوكيد اللفظي، وقسم آخر يكون بألفاظ وأدوات، منها ما هو اسم؛ كالنفس، والعين، وكلّ، وجميع، ونحوها، ومنها ما هو حرف؛ كإِنَّ وأنّ، ونون التوكيد الثقيلة والخفيفة، وأدوات التنبيه، ونحوها كما هو مقرر في موضعه.

والتوكيد وعدمه من أساليب البيان العربي، فقد يكون الكلام لا يحتاج إلى توكيد، فتأتي ألفاظ الجملة بغير توكيد، وقد تحتاج الجملة إلى مؤكّد واحد أو أكثر، حسب المقام والموضوع فيؤتى بالمؤكّدات المطلوبة.

وأول من أشار إلى التفرقة بين الكلام المؤكّد، والكلام العاري من التوكيد، هو أبو العباس ثعلب (ت291هـ) - كما ذكر ذلك أصحاب التّراجم-، وذلك حينما جاءه سائل يسأله عن قول العرب: (زيدٌ قائمٌ)، و(إنّ زيدا قائمٌ)، و(إنّ زيدا لقائمٌ)، معلّلا بأنّ هذا حشو في الكلام، فبيّن له ثعلب أنّ هذه التراكيب الثلاثة مختلفة الدلالة، فالتّركيب الأوّل يُلقى إلى متلقّي * يجهل المعلومة، والثاني يُلقى إلى متلقّي يشكّ في المعلومة والثالث يُلقى إلى متلقّي ينكر المعلومة⁽²⁾.

ونحن هنا في هذا المقام سندرسُ نماذج وأمثلةً من دراسة السامرائي البيانيّة في مجيء المؤكّدات وعدمها وكذا تعدّدها واختلافها في السياقات القرآنية التي ترد فيها، مفتشين في ذلك عن دلالتها من سياقٍ إلى آخر، وإلى هذه الحقيقة أشار السامرائي في كتابه التعبير القرآني: "من المعلوم أنّه يُؤتى بالألفاظ المؤكّدة بحسب الحاجة إليها فقد يكون الكلام لا يحتاج إلى توكيد، وقد يحتاج إلى مؤكّد واحد أو أكثر، بحسب ما يقتضيه المقام، وقد راعى

(1) ينظر ابن يعيش، شرح المفصل، ج2، ص219.

* هذه لغة في المنقوص، وهي لغة تميم، والمشهور حذف الياء إذا كان الاسم نكرة، في حالتي الرفع والجرّ.

(2) ينظر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص315.

القرآن الكريم ذلك أدقّ المراعاة في جميع ما ورد من مواطن التوكيد، فهو في غاية الدقة في اختيار الألفاظ المؤكدة في وضعها في الموضوع المناسب بحسب طريقة فنية متقنة⁽¹⁾.

ومن جملة المواطن التي بحثها السامرائي في دراسته البيانية نذكر:

- قوله تعالى: ﴿فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَلَيْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ﴾ سورة النحل 29 ، وقوله تعالى: ﴿قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبئسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ﴾ الزمر 72، وقوله: ﴿ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبئسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ﴾ (2) سورة غافر 76، فنلاحظ أنه قد أدخل اللام في آية النحل على بئس فقال: (فَبئسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ) دون الآيتين الأخريين، إذ قال فيهما: (فَبئسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ)، وذلك راجع لاختلاف السياق.

يقول السامرائي: "ففي سورة النحل وصف قومًا أشدّ كفراً، وأكبر جرماً من المذكورين في آيتي الزمر وغافر، وذلك أنهم ضلّوا وأضلّوا غيرهم، وحملوا من أوزار الذين يضلّونهم علاوةً على أوزارهم هم، فزاد عذابهم قال تعالى: ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ﴾ (3) النحل: 25، فناسب المقام في سورة النحل زيادة حرف التوكيد (اللام) مبالغةً في توكيد العذاب لهم بخلاف المذكورين في الآيتين الأخريين، فإنه لم يصفهم بمثل هذا الوصف، لأنهما في ذكر جملة الكفار، قال الله عزّ وجل: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ سورة الزمر 71، وقال في سورة غافر: ﴿الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَمَا أَرْسَلْنَا بِهِ رُسُلًا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ (4) إلى قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبئسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ﴾ سورة غافر 76.

(1) فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص 128.

(2) المصدر نفسه ، ص 129.

(3) المصدر نفسه، ص 129.

إذن لما كان المذكورون في سورة التحل فيمن لزمهم وزرانٌ عن ذنوبهم التي أتوها، وعن ذنوب غيرهم بسبب إضلالهم لهم، وصدّهم عن سبيل الله عزّ وجلّ، ولم يذكر من سواهم في الآيتين الأخيرتين سوى نعتهم بالكفر والتكذيب في أنفسهم؛ أي أنّ ضلالهم كان مقتصرًا على أنفسهم، حسنَ التوكيد هناك فضل حُسنٍ فلذلك خصّ بزيادة حرف التوكيد (اللام) للدلالة على المبالغة في العذاب.

وهذا المعنى الذي درج عليه السامرائي في تفسير الآية قد نقله عن الخطيب الإسكافي، فقد جاء في كتابه درّة التنزيل: للسائل أن يسأل فيقول: "ما بال الآية في سورة التحل خصّت وحدها بدخول اللام على قوله (لبئس) فيها، وإحلاء الآيتين من السورتين منها فيما قبلهما؟ الجواب: أن يقال: إنّ الآية الأولى من هذه السورة في ذكر قوم قد ضلّوا في أنفسهم، وأضلّوا غيرهم، وهم الذين أخبر الله تعالى عن أتباعهم أنّهم سألوهم عن القرآن، فقالوا: ليس من عند الله، وإتّما هو أساطير الأولين، وليس كذلك الآيتان في سورة الزمر وغافر لأنّهما في جملة الكفار." (1)

قلت: ولا شك أنّ الأولين أكثرهم آثامًا، وأشدّهم عصيانًا، ومن كانت هذه صفته استحقّ تغليظ العقاب له، ولذلك بالغ في توكيد لفظه، فاخترت* اللام هنا لذلك، وقد جاء في السنّة ما يؤكّد هذا المعنى: (ومن دعا إلى ضلالةٍ كان عليه من الإثمّ مثل آثام مَنْ تبعه لا ينقصُ ذلك من آثامهم شيئًا) (2).

هذا وقد زاد السامرائي تعليلاً آخر لزيادة التوكيد باللام في سورة التحل، قال ما نصّه: "ومن ناحية ثانية أنّه أفاض في سورة التحل في وصف الكافرين ما لم يفرضه في السورتين الأخيرتين، فناسب ذلك أيضا ذكر اللام والزيادة في التوكيد؛ إذ كما زاد وتبسّط في الوصف زاد في التوكيد، لأنّه هو المناسب لمقام التبسّط والإفاضة" (3) وهو توجيهٌ حسن فيما يبدو، يناسب المقام في سورة التحل، ولعلّ السامرائي بدع بهذا التفسير؛ إذ لم نجد من ذكره من النحاة والمفسّرين - في حدود ما اطّلعنا عليه -.

(1) محمّد بن عبد الله الخطيب الإسكافي، درّة التنزيل وغرّة التأويل، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1973، ص 263.

* يجوز في مثل هذا الفعل (اختير) و(اختور)، كما هو مقرر في الصنّاعة الصرّيفة.

(2) مسلم، صحيح مسلم، ص754.

(3) فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص 129.

وإذا نظرنا إلى هذا المثال، بالإضافة إلى ما سبقت الإشارة إليه، نجد أنّ السامرائي ينقل عن القدامى في استنباط معاني الآيات، وقد تكون له استنباطات وتفسيرات من لدنه - كما رأينا-، وكما سيأتي مزيد إيضاح على ذلك.

- ومن الأمثلة أيضاً: "إدخال نون التوكيد على الفعل في الموضع الذي يقتضيها، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمَاطِرِينَ ﴾ ﴿١١٧﴾ البقرة 147، وقال في سورة آل عمران: ﴿ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمَاطِرِينَ ﴾ ﴿٦٠﴾" (1) آل عمران 60، بحذف نون التوكيد.

والتعبير الأوّل جاء أيضاً في سور أحر من القرآن، كما في قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿... فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمَاطِرِينَ ﴾ ﴿١١٤﴾ الأنعام 114، وفي سورة يونس: ﴿... فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمَاطِرِينَ ﴾ ﴿٩٤﴾ يونس 94، وذلك أنّ المقام يقتضي التوكيد في كلّ موطن أكّد فيه الفعل دون الموطن الذي لم يؤكّد فيه، يقول السامرائي: "فقد أكّد في سورة البقرة؛ لأنّ المقام فيها في تبديل القبلة، وما صحب ذلك من إرجاف وأقاويل، وإعلان حرب نفسية على المسلمين حتى ارتدّ بعض ضعاف الإيمان" (2)، قال تعالى: ﴿ سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّهُمْ عَن قِبَلَتِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهَا ﴾ البقرة 124، وأمّا في "آية آل عمران فليس الأمر كذلك، قال تعالى: ﴿ إِنِّ مَثَلٌ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ ﴿٥٩﴾ آل عمران 59، ففي آيات البقرة من الإرجاف والفتنة ما ليس في آية آل عمران، فاحتاج المقام في البقرة إلى التوكيد بخلاف آل عمران" (3).

وكذلك السّياق في آية يونس فإنّه يقتضي ذلك، فقد قال تعالى: ﴿ فَإِن كُنْتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْأَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمَاطِرِينَ ﴾ ﴿٩٤﴾ يونس 94 وكذلك ما جاء في آية الأنعام، فإنّ السّياق فيها في تكذيب الرّسول وعدم الإيمان به حتى قال: ﴿ وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا

(1) فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص 135.

(2) المصدر نفسه، ص 135.

(3) المصدر نفسه، ص 136.

إِيَّاهُمْ الْمَلَكِةَ وَكَأَمَّهُمْ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ ﴿١١١﴾ (1) الأنعام 111، فقوله في الآية الأولى: (فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ) احتاج إزالة الشك إلى التوكيد وكذلك الثانية هي في تكذيب الرسول كما قال السامرائي، ولذلك جاء أيضًا بحرف التوكيد، والمعلوم في فن البلاغة أنّ المؤكّدات إنّما يؤتى بها في سياق التكذيب، والإنكار، والشك، نحو قوله تعالى: (وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ)، وقوله: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَىٰ اللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٧﴾﴾ النعابن 07؛ لأنّ المشركين كانوا ينكرون البعث والرّسالة، فانظر كيف احتاج السياق إلى توكيد أنّه على الحق، وأنّه عليه ألا يكون من الممترين، فأكد في الموطن الذي اقتضى ذلك بخلاف ما لم يقتض ذلك.

- قد يأتي القرآن بألفاظ التوكيد المعروفة في المواطن التي تقتضي ذلك، ويتركها في مواطن أخرى تبدو شبيهة بها، فإذا دقت النظر وجدت أنّه استعمل كلّ لفظة في المكان اللائق بها، فمن ذلك على سبيل المثال: قوله تعالى: ﴿... وَيَكُونُ الَّذِينَ لِلَّهِ ...﴾ البقرة: 193 ، وقوله تعالى: ﴿... وَيَكُونُ الَّذِينَ لِلَّهِ ...﴾ الأنفال: 39، فأكد الدّين بلفظ (كلّ) في الأنفال بخلاف البقرة⁽²⁾، فما السرّ وراء ذلك؟ مع أنّ كلا الآيتين في سياق القتال؟

نقل السامرائي عن صاحب ملاك التّأويل: "أنّ القتال في سورة البقرة يختلف عن القتال في سورة الأنفال وذلك لأنّ القتال في سورة البقرة مع أهل مكة فحسب، أمّا في الأنفال فمع جميع الكفّار، ولذا عمّم"⁽³⁾.

قال سبحانه وتعالى في سورة البقرة: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنْ الْقَتْلِ وَلَا تَقْتُلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقْتَلُوا فِيهِ فَإِنْ قَتَلْتُمْ فَأَقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكٰفِرِينَ ﴿١١١﴾﴾

(1) فاضل السامرائي، التّعبير القرآني، ص 136.

(2) المصدر نفسه، ص 142.

(3) المصدر نفسه، ص 142-143، وأحمد بن الزبير الغرناطي، ملاك التّأويل القاطع بذي الإلحاد والتّعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التّنزيل، تح: محمود كامل أحمد، بيروت، لبنان، 1985، ج 1، 117.

البقرة 191، قال السامرائي تعليقا على الآية: "ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقْتَلُوا فِيهِ﴾ سورة البقرة، والمسجد الحرام في مكة، ولم يذكر القتال عند المسجد الحرام في سورة الأنفال، بل جعله عاما فقال: ﴿قُلْ لِلذَّيْتِ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتِ الْأَوَّلِينَ﴾ ﴿٣٨﴾" (1) سورة الأنفال 38.

فلما كان القتال هنا عاما أتى بـ(كل) الدالة على الشمول، لإفادة التوكيد والعموم، على خلاف آية البقرة، فهي خاصة بقتال أهل مكة، كما قال تعالى: ﴿وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوا﴾، أي "من مكة، وقد فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بمن لم يسلم منهم يوم الفتح" (2).

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد ذكر السامرائي فائدة أخرى لم يشر إليها المفسرون، وهي "أنّ القتال في سورة البقرة محصور بصدّ العدوان، قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ ﴿١٩٠﴾ البقرة 190، فلما كان القتال محدودا بادئ الأمر لم يأت باللفظة الدالة على العموم، بل قال: (وَيَكُونُ الَّذِينَ لِلَّهِ)، بخلاف ما في الأنفال، فإنه لم يخص القتال بصدّ العدوان، بل أطلقه فقال: ﴿قُلْ لِلذَّيْتِ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ ...﴾ ﴿٣٨﴾" (3) الأنفال 38، فلما أطلقه في الأنفال وعممه، جاء باللفظ الدال على الشمول، وهو لفظ (كل)؛ أي جميعه.

فأنت ترى بعد هذا البيان أنّ لفظة (كل) في آية الأنفال اقتضاها المقام من ناحيتين:

- الأولى: أنّ القتال في سورة الأنفال كان عاما مع أهل الكفر، بخلاف القتال في سورة البقرة، فإنه خاصّ

بأهل مكة.

(1) فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص 143.

(2) الرّمحشري، الكشف، ج 1، ص 396.

(3) فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص 143.

- الثانية: أنّ القتال في سورة الأنفال مطلق، أمّا في سورة البقرة فهو مخصوص بصدّ العدوان، وهو ما يعرف بجهد الدّفْع، فناسب وضع (كلّ) في سورة الأنفال دون البقرة.

-ومن الأمثلة التي بحثها السامرائي أيضًا في دراسته البيانيّة للتوكيد في السياق القرآني: (ضمير الفصل) إذ كثر مجيء هذا الضمير في كثير من آيات التنزيل، كما جاء حذفه في آيات آخر تشابه تلك الآيات التي ذكر فيها، وهذا ما يدفع بالعلماء والباحثين إلى أن يبحثوا عن السرّ البياني وراء ذكره في موطن، وحذفه في موطن آخر.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾^(١)، الحجّ 62، وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾^(٢) لقمان 30(1).

فأنت تلاحظ تشابهاً قوياً بين الآيتين إلّا في وجود ضمير الفصل في آية الحجّ (هو الباطل)، وخلوّها منه في آية لقمان: (الباطل)، وسبب ذلك اختلاف سياق كلّ من الآيتين، "فآية الحجّ واقعة في سياق الصّراع مع أهل الباطل ومجاهدتهم أشقّ أنواع الجهاد، ويبدأ الصّراع بعد ذكر الأمم السّالفة وتكذيبهم لرسولهم بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾^(٣) الحجّ 51، إلى أن يقول: ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قَاتَلُوا أَوْ مَاتُوا لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا وَإِنَّ اللَّهَ لَهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾^(٤) الحجّ 58، ولا تجد مثل هذا في سورة (لقمان)، وإلّا هو عرض لأصحاب الباطل من وجه آخر ليس فيه هذا الصّراع"⁽²⁾، قال تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَلَا يَحْزُنكَ كُفْرُهُمْ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ فَنُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾^(٥) لقمان 23، فنلاحظ أنّ السياق في سورة (الحجّ) مع أهل الكفر يختلف عن السياق في سورة (لقمان)؛ ففي آيات الحجّ نجد أنّ الكفار يسعون حثيثين مسرعين لمحاربة دين الله عزّ وجلّ، هذا الذي نتج عنه

(1) فاضل السامرائي، التّعبير القرآني، ص 146.

(2) المصدر نفسه، ص ص 146-147.

هجرة المؤمنين وفرارهم، أو قتلهم، أو موتهم، فاحتاج الأمر إلى زيادة تثبيت المؤمنين وعدم افتتانهم بسلطة أصحاب الباطل وتمكّنهم، فإنّ السلطان يؤذن بالخوف والرّهبة، ولذلك اقتضى المقام توكيد أنّ ما عليه الكفار هو الباطل.

وأما الآية الثانية ففي سياق الجدل العقلي والمحاجة بين الفريقين كما يقول السامري، وليس فيها ذكر لصولة الباطل وبطشه، ولذلك لم يقتض السياق ما اقتضاه في الآية الأولى من التوكيد⁽¹⁾.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد ذكر السامري تعليلاً آخر وهو: "أنّه لما تقدّم في سورة الحجّ ذكر ما يدعون من دون الله من المعبودات الباطلة قال: ﴿يَدْعُوا لِمَنْ ضَرَّهُمْ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لَيْسَ الْمَوْلَىٰ وَكَيْسَ الْعَشِيرِ﴾ ﴿١٣﴾ سورة الحجّ 13، ولم يتقدّم مثل ذلك في سورة (لقمان)⁽²⁾، فاقضى المقام هناك توكيد أنّ ما عليه الكفار هو الباطل.

وهذا المعنى الذي أشار إليه السامري هنا، جاء أيضاً عند صاحب التّأويل، قال ما نصّه: "إنّ سورة الحجّ ورد فيها ما يستدعي هذا التّأكيد بالضمير المنفصل، ويناسبه وهو تكرار الإشارة إلى آلهتهم، والإفصاح بذكرها تعريفاً بوهن مرتكبهم، وشنيع حالهم، وأوضح هذا التّكرّر وأشدّه ملائمة الإتيان بهذا الضمير المعتدّ فصلاً أو مبتدأ، قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا حَرَّمَ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَظَفَهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَىٰ بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ ﴿٣١﴾ سورة الحجّ 31، وقوله في آخر السورة ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ ﴿٧٣﴾ سورة الحجّ 73⁽³⁾، فلمّا كان السياق في سورة الحجّ في ذكر المعبودات الباطلة، ناسب أن يأتي بضمير الفصل ليؤكد بطلانها، وينفي استحقاتها للعبادة، قال جلّ شأنه: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ ﴿٦٢﴾ سورة الحجّ 62، ولم يتقدّم مثل ذلك في سورة لقمان.

(1) ينظر فاضل السامري، التعبير القرآني، ص 147.

(2) المصدر نفسه، ص ص 147-148.

(3) أبو جعفر الغرناطي، ملك التّأويل، ج 02، ص 724.

ونستنتج من هذا البيان أنّ ضمير الفصل (هو) في آية الحج اقتضاه السياق من ناحيتين:

- الأولى: زيادة تثبيت المؤمنين، وعدم افتتانهم بالكفار الشاقيين لله ورسله.

- الثانية: بيان بطلان المعبودات التي اتخذها الكفار آلهة يتقربون بها إلى الله.

- ومن الأمثلة والآيات التي ذكرها السامرائي أيضا في هذا الباب:

قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ ﴾ آل عمران 51، وقوله: ﴿ إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ ﴾ مريم 36، وقوله: ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ﴾ سورة الزخرف 64، فنلاحظ أنه "زاد ضمير الفصل في آية الزخرف دون الآيتين الأخريين، وذلك أنّ آية الزخرف قيلت في سياق عبادة عيسى واتخاذها إلهًا بخلاف غيرها، فناسب تأكيد ربوبية الله لنفسه ردًا على التصاري⁽¹⁾، جاء في ملاك التأويل: "وأما زيادة الضمير الفصلي في سورة الزخرف فيحزر مفهومه معني ضروريًا دعا إليه ما تقدّم في الآية قبله وذلك ما أشار إليه قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُونَ ﴾ ﴿٥٧﴾ وَقَالُوا ءِالْهَتْنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴾ ﴿٥٨﴾" (2) الزخرف 58، فقد جاء في التفسير أنه "لما نزل قوله تعالى: ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ ﴾ ﴿٩٨﴾ الأنبياء 98، تعلق بها الكفار وقالوا: قد عبدت الملائكة عباد مقربون، وعبد المسيح، وأنت يا محمد تزعم أنّ عيسى عليه السلام نبيّ مقرب، وأنّ الملائكة عباد مقربون، فإذا كان هؤلاء مع آلهتنا في النار فقد رضينا وجادلوا بهذا، فأنزل الله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴾ ﴿١١٦﴾" (3) سورة الأنبياء.

(1) فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص 150.

(2) أبو جعفر الغرناطي، ملاك التأويل، ج 1، ص 164.

(3) الصّابوني، صفوة التفاسير، ج 3، ص 157.

قلت: وهم؛ أي الكفار إثمًا قالوا ذلك للتي صلى الله عليه وسلم على وجه المكابرة والجدل والخصومة كما قال تعالى: ﴿ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا ۗ ﴾ الزخرف 58، وإلا فإنّ الوعيد المذكور في الآية لا يشمل الملائكة، والمسيح ابن مريم، كما بين ذلك المفسرون، قال القرطبي (ت671هـ) -رحمه الله-: "ولا يدخل في هذا عيسى، ولا عزيز، ولا الملائكة صلوات الله عليهم، لأنّ (ما) لغير الآدميين، فلو أراد ذلك لقال: (ومن)، قال الزجاج: ولأنّ المخاطبين بهذه الآية مشركو مكّة دون غيرهم"⁽¹⁾، فلمّا كان المقام هنا في مقام عبادة عيسى عليه السلام واتخاذها إلهًا من التصارى -عيادا بالله-، جاء بضمير الفصل (هو) لتوكيد الربوبية والألوهية لله وحده وحصرها فيه، سبحانه وتعالى عمّا يقول المبطلون علوًا كبيرًا.

-وقد يستعمل القرآن طريقة أخرى للتوكيد وهي تكرار اللفظ الذي يريده، وذلك حسبما يقتضيه موطن الكلام، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ ۗ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴾ آل عمران 32، وقوله أيضا: ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ آل عمران 132، وقوله في سورة النساء: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْبِ الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۗ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ۗ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ (2) النساء 59.

فأنت تلاحظ أنّه كرّر لفظ الطاعة مع الرسول في سورة النساء، وحذفه في آل عمران، فلماذا حذف في سورة آل عمران، وكرّر في سورة النساء؟

يقول السامرائي جوابًا عن ذلك: "الملاحظ أنّ ما لم يتكرّر فيه لفظ الطاعة مع الرسول، فالسياق فيه لله وحده، ولم يذكر فيه لفظ الرسول ولا آية إشارة إليه، فمن ذلك ما جاء في آل عمران، فقد ذكر أنّ الأمر كلّ الله

(1) عبد الله محمّد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ج14، ص292.

(2) فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص156.

وبيده سبحانه: ﴿ قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُوتِي الْمَلِكَ مِنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَيُحَدِّثُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴾ آل عمران 26-28، إلى أن ذكر الآية الكريمة⁽¹⁾.

فأنت ترى بعد هذا الذي ذكره السامرائي أنّ المقام في آل عمران مختصّ بالله وحده؛ أي في ذكر صفات الله وأفعاله، فلذلك ذكر طاعة الله، وجعل طاعة الرسول تبعاً لها، وكذلك الآية الأخرى، أعني قوله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ آل عمران: 132، لم يكرّر فيها لفظ الطاعة، لأنّه قال قبلها: ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ ﴾⁽²⁾ آل عمران 128، في حين كرّر لفظ الطاعة في الآيات الأخرى لأنّ السياق يقتضيها؛ ففي "آية النساء جعل طاعة الله وطاعة الرسول أصلية، ليفصل بين طاعة الرسول، وطاعة أولي الأمر، فهما ليستا بنفس المنزلة، ثم قال بعدها: ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾⁽³⁾ النساء 59 فالرسول مرجع للفصل، بخلاف أولي الأمر"⁽³⁾.

قال السامرائي تعليّقاً على الآية: "فقد جعل الرسول مرجعاً كالقرآن، ثم قرّر حكماً ثابتاً بعدها فقال: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ النساء 64، فأنت ترى أنّ المقام هاهنا مقام تبيان طاعة الرسول، فكرّرها لما كان السياق يقتضيها"⁽⁴⁾.

إذن نخلص إلى أنّ لفظ الطاعة حذف مع الرسول لما كان السياق لله وحده، وكرّر لما كان السياق في طاعة الرسول، فالسياق هو الحكم.

ولسائل أن يقول: لماذا حذف فعل الطاعة مع أولي الأمر؟ قلت: فيه إشارة لطيفة إلى أنّ أولي الأمر لا يفرّدون بالطاعة، وإنما يطاعون إذا أطاعوا الله والرسول، وإلا فلا سمع ولا طاعة، وقد جاء في السنّة ما يؤيد هذا

(1) فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص 156-157.

(2) المصدر نفسه، ص 157.

(3) المصدر نفسه، ص 157.

(4) المصدر نفسه، ص 157.

المعنى، ومنه الحديث المشهور: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)، وقد حام السامرائي حول هذا المعنى حينما قال: "...جعل طاعة الله، وطاعة الرسول أصليّة، ليفصل بين طاعة الرسول، وطاعة أولي الأمر، فهما ليستا بنفس المنزلة"⁽¹⁾.

1-4 اختيار الكلمة بحسب السياق (تعاور المفردات في التعبير القرآني)

الحديث عن تعاور الكلمات في السياق القرآني يذكّرنا بقضية مهمّة، تعدّ من كبريات المسائل اللغوية وأعني بهذا الكلام الإشارة إلى قضية التّرادف، والجدل العريض الذي دار بين أهل اللّغة: هل يوجد ترادف في اللّغة أو لا؟ ورجّح السامرائي أنّه لا ترادف في اللّغة، إلّا إذا كان ذلك من لهجتين متباينتين فممكّن، ك(سكّين) و(مدية) مثلا، وكلّ ما في الأمر عند هؤلاء أنّ هناك تقاربا دلاليا، لا تطابقا تامّا.

وإذا كان لا ترادف في اللّغة، فإنّه لا ترادف في القرآن من باب أولى؛ لأنّ نظم القرآن الكريم أعلى شأننا وأرفع قدرا في اختيار الكلمات، فيختار الكلمة بحسب السياق الذي ترد فيه، فتؤدّي وظيفتها في سياقها مع سابقتها ولاحققتها، ولقد سئل السامرائي مرّات عدّة في محاضراته (لمسات بيانية) عن التّرادف في القرآن، هل يوجد أو لا؟ فأجاب بمثل ما أجاب في اللّغة؛ أي أنّه لا يوجد ترادف، وأنّ اختلاف المبنى لا بدّ أن يصحبه اختلاف في المعنى، لكنّه زاد تفصيلا آخر بالنّسبة للقرآن الكريم، فقال: "لا يوجد ترادف-في اعتقادي-في القرآن الكريم حتى وإن كان ذلك بين قراءة وأخرى، فإنّه لا بدّ أن يستعملها استعمالا خاصّا، ويعطيها دلالتها في السياق التي ترد فيه"⁽²⁾.

وبحثنا هنا منصبّ على قضية واحدة وهي تعاور المفردات في التعبير القرآني، فتجده يستعمل مفردة في موضع، ويستعمل غيرها في موطن آخر شبيه به، بل في القصّة الواحدة قد يستعمل مفردة في موضع، ويستعمل

(1) فاضل السامرائي، التّعبير القرآني، ص 157.

² فاضل السامرائي، محاضرات بعنوان: لمسات بيانية، قناة الشارقة، 14-08-2009، منشور على صفحة اليوتيوب عبر الرابط الآتي: <https://www.youtube.com/watch?v=bVs6EJ7uTCQ&t=11s> بتاريخ: 02 فيفري 2020م، على الساعة 10:09.

غيرها في موضع آخر، مع أنّ القصة واحدة، والموقف واحد، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿فَأَنْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ البقرة 60، وفي الأعراف: ﴿فَأَنْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ الأعراف 160، فنلاحظ أنّه قال في البقرة: (انفجرت)، وفي الأعراف: (انبجست)، والانفجار بالماء أغزر من الانبجاس، فخالف بين المفردتين مع أنّ القصة واحدة، والموضوع واحد، ونحو ذلك من الأمثلة.

وفيما يلي نماذج من دراسة السامرائي البيانية لاستعمال الكلمات والمفردات في التعبير القرآني، وكيف تتغيّر دلالتها من سياق إلى آخر:

- ومن ذلك المثال السابق؛ أعني قوله تعالى: ﴿فَأَنْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ البقرة: 60، البقرة: 60، وقوله تعالى: ﴿فَأَنْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ الأعراف 160.

فقد تقول: لماذا قال في البقرة: (انفجرت)، وفي الأعراف: (انبجست) مع أنّ القصة واحدة؟ وما حقيقة الأمر هل انفجرت العيون أم انبجست؟⁽¹⁾

جاء في المفردات عند الرّاعب: "يقال بَجَسَ الماءُ وانْبَجَسَ انفجر، لكن الانبجاس أكثر ما يقال فيما يخرج من شيء ضيق، والانفجار يستعمل فيه، وفيما يخرج من شيء واسع"⁽²⁾.

وإذا كان الانفجار غير الانبجاس، وأنّ الأوّل أكثر وأغزر من الثاني، فما سرّ هذا التّعاور بين سياق الآيات؟ وقبل ذلك إذا كان الانبجاس غير الانفجار، والقصة واحدة فما الذي وقع؟

والجواب أنّ كلا الأمرين حصل ووقع، فقد انفجرت أوّلاً بالماء الكثير - كما قيل - ثمّ قلّ الماء بمعاصيهم فأخذ ينبجس، فذكر حالة الانفجار في موطن، وحالة الانبجاس في موطن آخر⁽³⁾، يقول السامرائي مبينا عن ذلك: "والجواب كلا الأمرين حصل، فإنّه على ما يذكر أنّه أوّل ما انفجر الماء انفجر بالماء الغزير، ثمّ قلّ بعد ذلك

(1) فاضل السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ج 1، ص 16.

(2) الرّاعب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، ص 108.

(3) ينظر فاضل السامرائي، بلاغة الكلمة في القرآن، ص 112.

بسبب عصيانهم، فأخذ ينبجس، فذكر حالة في سياق التكريم، وحالة أخرى في سياق الذم، وكلاهما صحيح، إلا أنه اختار كلّ تعبير بحسب السياق الذي ورد فيه، وهو ما تقتضيه البلاغة⁽¹⁾، وإليك الفرق بين المقامين:

قال تعالى: ﴿يَبْنِي إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ البقرة 40، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ مَجَّيْنَاكُمْ مِنَ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ البقرة 49، وقوله: ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ البقرة 57، وقوله: ﴿وَوَضَّلْنَا عَلَيْكُمْ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَىٰ﴾ البقرة 57، والآيات في ذلك كثيرات.

فمقام التكريم واضح في آيات سورة البقرة؛ فهو في تعداد نعم الله على بني إسرائيل، ولذلك ناسب أن يأتي معه بالانفجار الذي هو أكبر من الانبجاس.

أما آية الأعراف فقد افتتحت بتوبيخهم؛ وهو قوله تعالى: ﴿أَجْعَل لَّنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾ الأعراف 138، إلى أن قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيِّئًا لَّهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذَلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ﴾ الأعراف 152، وهي واضحة - كما ترى - في مقام ذم بني إسرائيل على عبادتهم العجل، ولذلك اقتضت البلاغة في هذا المقام التعبير بالانبجاس بدل الانفجار تناسباً مع السياق⁽²⁾.

إذن فالأمران واقعان، وكلاهما حقيقة، غير أنه ذكر حالة كلّ منهما تبعاً لما يقتضيه السياق والمقام؛ ففي مقام المدح استعمل كلمة: (انفجرت)، وفي مقام الذم استعمل كلمة: (انبجست) فأنت كلّ صيغة مناسبة للسياق

(1) فاضل السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ج 1، ص 16.

(2) ينظر فاضل السامرائي، التعبير القرآني ص 320.

الذي وردت فيه، ولو غايرنا بينهما- في غير القرآن- فاستعملنا الانفجار مكان الانبجاس لكان خلاف الأولى وخلاف ما يقتضيه البلاغة والمقام.

هذا ولنتأمل مناسبتين آخرين -أشار إليهما السامرائي- في نظم الآية الكريمة علاوة على ما سبق بيانه - وأظنهما من لدنه-: (1)

الأولى: تأمل المناسبة في التعبير؛ كيف أعطى الأعظم للأعظم، والأصغر للأصغر، فموسى عليه السلام -وهو الأعظم- هو الذي دعا في سياق آيات البقرة، فناسب هناك أن يجيبه بالانفجار الذي هو أعظم من الانبجاس، أمّا في الأعراف فإنّ الداعي هم بنو إسرائيل، وهم أقلّ شأنًا من نبيّ الله عليه السلام بلا شكّ، ولذلك ناسب أن يجيبهم بالانبجاس الذي هو أقلّ.

وكذلك المناسبة الثانية بين القول والانفجار، والوحي والانبجاس، فإنّ القول الصريح من الله أكمل وأقوى من الوحي، فناسب ذكر الانفجار في سورة البقرة، والانبجاس في سورة الأعراف.

قلت: ثمّ إنّ من المشاهد كثيرا أنّ العيون والآبار لا تبقى على حالة واحدة، فقد يظهر الماء بادئ الأمر كثيرا ثم يقلّ بمرور الزمن، وقد يكون العكس، فلا غرابة أن يذكر كلّ حالة في مكانها اللائق بها، فإنّ كلا الأمرين واقع، وكلاهما صحيح*.

-ومن استعمال المفردة في المواطنين المتشابهين قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٣٠﴾﴾، وقال في النساء: ﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ بِمِيثَاقِهِمْ وَقُلْنَا لَهُمْ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا ﴿١٥٤﴾﴾، وقال في الأعراف: ﴿وَإِذْ تَقَنَّا الْجِبَلِ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا

(1) ينظر فاضل السامرائي، بلاغة الكلمة، ص 114.

* ويجوز أيضا صحيحان، وذلك أمر راجع إلى خاصية (كلام)، فهي من حيث اللفظ مفرد، ومن حيث المعنى مثنى، وهذا هو السرّ في جواز الوجهين، فإذا راعيت اللفظ قلت: كلاهما صحيح، وإذا راعيت المعنى، قلت: كلاهما صحيحان.

مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَأَذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٧١﴾⁽¹⁾، فاستعمل (الطَّور) في آيتي البقرة والنساء، واستعمل (الجبل) في آية الأعراف.

أولاً: ينبغي أن نعلم أن أهل اللغة يفرقون بين الجبل والطَّور فيقولون - كما جاء في اللسان -: الجبل اسم لما طال وعظم من أوتاد الأرض، ولا يشترط ذلك في الطَّور، فالجبل أعظم من الطَّور⁽²⁾، وقد ذكر ابن كثير في تفسيره أن الطَّور هو اسم للجبل الذي فيه أشجار، فإذا لم يكن فيه شجر فلا يُسمَّى طورا⁽³⁾.

بعد هذه التوطئة اليسيرة نعود للآية الكريمة، لماذا عبّر في سورة الأعراف بالجبل، وفي سورتي البقرة والنساء بالطَّور؟

والجواب أن السياق اقتضى ذلك، فإنه أفاض في ذكر صفات بني اسرائيل الذميمة، ومعاصيهم القبيحة في سورة الأعراف ما لم يُفضّه في سورتي البقرة والنساء، ولذلك ناسب أن يأتي بالجبل هناك، ليكون أبلغ في الزجر والتهديد؛ لأنّ الجبل أعظم من الطَّور⁽⁴⁾.

واستشهد السامرائي لصحة ما ذهب إليه باستعمال القرآن الكريم للفظه الجبل، "فإنّه لم يستعمل الجبال إلا في مقام الشدة والهول، وبيان القدرة العظيمة، وذلك نحو قوله تعالى في قصة موسى عليه السلام: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن نَرِيكَ وَلَكِن نُنظُرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَبَعًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١١٣﴾﴾ الأعراف 143، فانظر كيف اختار لفظ الجبل على الطَّور للدلالة على عظم التجلّي وأثره"⁽⁵⁾، ولذلك نجد القرآن يستعمل لفظ الجبال دون الأطوار في مقام التهويل والتعظيم، والدلالة

(1) فاضل السامرائي، بلاغة الكلمة، ص 111.

(2) ينظر ابن منظور، لسان العرب، ص 537.

(3) ينظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 348.

(4) ينظر فاضل السامرائي، بلاغة الكلمة في القرآن، ص 112.

(5) المصدر نفسه، ص 111.

على القدرة التي لا تحدّ، فقال تعالى: ﴿الْمَنْ جَعَلَ الْأَرْضَ مِهْدًا ۖ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۗ﴾ النبا 6-7، وقال في القيامة: ﴿وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ ۗ﴾ التكوير 3، وقوله: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ۗ﴾ الكهف 47، ففيهما من الدلالة على العظم ما ليس في اسم الطور⁽¹⁾.

هذا وعلاوةً على مناسبة السياق، هناك مناسبة أخرى في التعبير ذكرها السامرائي وهي: "في اختيار لفظة (نتقنا) مع الجبل، و(رفعنا) مع الطور، وذلك لما في التثق من التهديد والتخويف؛ فإنّ التثق أشدّ وأقوى من الرّفع وذلك أنّ معنى التثق هو الجذب والرّزع والافتلاع، ومعناه أيضا هو أن يُقلع الشّيء فيدفعه من مكانه ليرمي به هذا هو الأصل، في حين أنّ الرّفع ضدّ الوضع"⁽²⁾.

فأنت ترى بعد هذا الذي ذكره السامرائي أنّ في نتق الجبل ورفع من الغرابة والقوّة والإخافة والتهديد ما ليس في رفع الطور، فإن يُرْعَزَ الجبل، ويُقلع من مكانه، ويُرفع ليرمي به كأنّ هناك قاذفا يقذف به عليهم، أمرٌ مربعٌ ومخيف، وفيه من القوّة والشدّة ما ليس في رفعه، ألا ترى لو أنّ شخصا رفع حجارة من الأرض، وتحميا لضرب شخص ما، ألم يكن ذلك أكثر تهديدا وإخافةً من مجرد رفع الحجارة من الأرض؟

فنخلص إلى أنّ لفظة (نتقنا) ناسبت (الجبل) من جهة، وناسبت السياق من جهة أخرى، وهما معا ناسبا السياق العامّ في سورة الأعراف الذي يتحدّث عن جرائم بني إسرائيل الكبيرة، لما يحملان من قوّة وإخافة وشدّة، وهذا أبلغ في تهديد بني إسرائيل وزجرهم، بخلاف لفظتي الرّفع والطور - كما رأينا -، فاقتضى أن يكون كلّ تعبير في مكانه.

- ومن اختلاف المفردة في المواطنين المتشابهين قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَا وَنَتَّخِذُوا

مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ۗ﴾

(1) ينظر فاضل السامرائي، بلاغة الكلمة في القرآن، ص 111.

(2) المصدر نفسه، ص 112.

البقرة 125، وقوله ﴿ وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴾ الحج 26، فنلاحظ أنه قال في سورة البقرة: (والعاكفين)، وقال في سورة الحج: (والقائمين)، والعاكفون هم أهل البلد الحرام المقيمون، وقيل: هم المجاورون له من الغرباء، وهم الذين عكفوا عنده؛ أي أقاموا لا يرحلون وقيل هم المعتكفون فيه⁽¹⁾، والقائمون هم "المصلّون كما يقول المفسّرون"⁽²⁾؛ فعلى هذا يكون القائمون هم الرّكع السّجود، إلّا أنّه ذكر أهمّ أركان الصّلاة وهي: القيام والرّكوع والسّجود، وهذا من عطف الخاصّ على العامّ، وقد تقرّر في فنّ المعاني أنّ عطف الخاصّ على العامّ، أو العكس إذا كان الخاصّ ينماز عن سائر أفراد العامّ بصفات حسنة، أو قبيحة، من الإطناب المحمود تنزيلاً للتّغاير في الصّفات منزلة التّغاير في الدّوات، -وهو كذلك هنا-، فإنّ السّجود هو أعظم أركان الصّلاة، كما ثبتت بذلك السنّة عن رسول الله صلّى الله عليه وسلم: (أقرب ما يكون العبد من ربّه وهو ساجد)⁽³⁾.

جاء في البحر المحيط: "والقائمون هم المصلّون، ذكر من أركانها أعظمها؛ وهو القيام والرّكوع والسّجود"⁽⁴⁾.

وجاء في روح المعاني للإمام الألويسي: "ولعلّ التعبير عن الصّلاة بأركانها من القيام، والرّكوع، والسّجود للدّلالة على أنّ كلّ واحد منها مستقلّ باقتضاء التّطهير، أو التّبرئة على ما قيل"⁽⁵⁾.

وذهب السامرائي إلى أنّ معنى القيام أوسع ممّا ذكر المفسّرون، وأنّه لا يختصّ بالقيام بالصّلاة، بل هو عامّ في كلّ أمور الدّين، قال ما نصّه: "والذي يظهر لي -والله أعلم- أنّ القيام لا يختصّ بالقيام في الصّلاة، وإمّا هو يشمل القيام بأمر الدّين عموماً والاستمسك به، والمحافظة عليه، فالقائمون هم المستمسكون بدين الله الثّابتون

(1) ينظر أبو حيّان، البحر المحيط، ج1، ص 553، وينظر الشّوكاني، فتح القدير، ج1، ص 121.

(2) فاضل السامرائي، بلاغة الكلمة، ص 122.

(3) مسلم، صحيح مسلم، ص 133.

(4) أبو حيّان، البحر المحيط، ج6، ص 337.

(5) الألويسي، روح المعاني، ج17، ص 143.

عليه، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّبِعُونَ آيَاتِ اللَّهِ ءَأَنَاءَ أَلِيلٍ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾﴾⁽¹⁾ آل عمران 113، جاء في لسان العرب: "معنى القيام العزم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا ﴿١٩﴾﴾ الجن 19؛ أي لما عزم، وقوله: ﴿وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَن نَدْعُوهُ مِنْ دُونِهِ ءِإِلَهًا لَّقَدْ فُلْنَا إِذَا شَطَطًا ﴿١٤﴾﴾ الكهف 14 أي عزموا فقالوا، والقائم بالدين المستمسك به، الثابت عليه، وعليه قوله تعالى: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّبِعُونَ آيَاتِ اللَّهِ ءَأَنَاءَ أَلِيلٍ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾﴾ آل عمران 113؛ أي مواظبة على الدين ثابتة"⁽²⁾، وكذلك قولنا: فلان قائم بكذا، إذا كان حافظاً له متمسكاً به.

وأما معنى (العكوف) هو الإقامة ولزوم المكان، جاء في لسان العرب: "عكفَ على الشيء: أقبل عليه مواظبًا لا يصرف وجهه عنه، وقيل أقام، ومنه قوله تعالى: (يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ) أي يقيمون، ومنه قوله تعالى: (ظَلَّتْ عَلَيْهِ عَاكِفًا) أي مقيما، وعكفَ عكُوفًا لزم المكان، والعكوف الإقامة في المسجد، قال تعالى: (وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ) قال المفسرون وغيرهم من أهل اللغة: عاكفون: مقيمون في المساجد لا يخرجون منها إلا لحاجة؛ يصلّي فيه، ويقرأ القرآن، ويقال لمن لزم المسجد وأقام على العبادة فيه عاكف ومعتكف"⁽³⁾.

أما سبب ذكر (العاكفين) في سورة البقرة، (والقائمين) في سورة الحج، فذلك أمر يقتضيه السياق، يقول السامرائي: "والعاكفون في الآية هم أهل البلد الحرام المقيمون، وقيل هم المجاورون له من الغريباء، وقد جاءت الآية في سياق ذكر أهل البلد الحرام وسكانه، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا ءَأَمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنْ الثَّمَرَاتِ مَنْ ءَأْمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتِعْهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ

(1) فاضل السامرائي، بلاغة الكلمة، ص 122.

(2) ينظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (قوم)، ص 3781.

(3) المصدر نفسه، مادة (عكف)، ص 3058.

الْمَصِيرُ ﴿١٢٦﴾ ﴿١﴾ سورة البقرة 126، ثم ذكر بعدها ذرية إبراهيم وإسماعيل فقال: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾﴾ البقرة: 127، وسكان البلد الحرام هم من ذرية إسماعيل بن إبراهيم، - كما هو معلوم-، ومن هؤلاء السكان المقيمين في البلد الحرام بُعث النبي الأمي الذي دعا به إبراهيم وإسماعيل: ﴿رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾﴾ البقرة: 129، فمن أجل ذلك ناسب السياق ذكر العاكفين في سورة البقرة؛ وهم أهل البلد الحرام المقيمون، أو المجاورون له، وعموم من لزم المسجد الحرام، أمّا في آية الحج فقد ذكر (القائمين)، ولم يذكر (العاكفين) لسببين كما بين السامرائي:

-الأول أنه "قال قبل هذه الآية: ﴿وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفِ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٢٥﴾﴾ الحج: 25، فجعل العاكف فيه وغيره سواء فليس من المناسب أن يذكر العاكفين، فقال: (والقائمين)، والقائمون قد يكونون من العاكفين وغيرهم" (2)؛ لأنّ لفظ القيام عام يشمل القيام بشعائر الدين عمومًا، ومن ذلك: الاعتكاف.

-هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، أنه ذكر بعدها فريضة الحج، والحجاج يأتون إلى البيت من كل فج عميق، ولم يذكر أهل البلد الحرام وسكانه، فقال: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾﴾ (3) الحج 27.

والأنسب لحال هؤلاء هو لفظ القيام الذي يعني القيام بأمر الدين والاستمسك به- كما رأينا- وليس العكوف الذي يعني الملازمة والإقامة؛ لأنه من المعلوم أنّ جلّ هؤلاء المذكورين إنّما جاؤوا للقيام بمناسك الحج، ثمّ يعودون إلى أهلهم بعد قضاء فريضة الحج، ولذلك فلا يناسب ذلك ذكر (العكوف)، وإنّما يناسبه القيام، ويدخل

(1) فاضل السامرائي، بلاغة الكلمة في القرآن، ص 123.

(2) المصدر نفسه ص 124.

(3) المصدر نفسه، ص 124.

في ذلك القيام بالصلاة، وبمناسك الحج؛ من الطواف، والسعي، والوقوف بعرفة، وغيرها من الطاعات، فاستبان من هذا التحليل مناسبة ذكر (العاكفين) في سورة البقرة، و(القائمين) في سورة الحج.

والأمثلة في هذا الباب كثيرة.

1-5 الأفراد والتشبية والجمع في السياق القرآني:

قد يستعمل القرآن الكريم المفرد في موطن، ويستعمل المثنى في موطن آخر يبدو شبيهاً بالأول، وقد يستعمل الجمع في موطن، ويستعمل المفرد في موطن هو من مواطن الجمع، وما إلى ذلك من المواطن التي تستدعي التأمل والنظر.

- فمن ذلك "قوله تعالى: ﴿فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦﴾﴾ الشعراء 16، وقوله تعالى: ﴿فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مِنْ أَتْبَعِ الْهُدَىٰ ﴿٤٧﴾﴾ طه 47، وقوله: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَقَالَ إِنِّي رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٦﴾﴾ (1) الزخرف 46.

فتلاحظ أنه قال في آية الشعراء: (إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ)، بالإخبار بالمفرد عن المثنى، وقال في آية طه: (إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ)، بالإخبار بالمثنى عن المثنى، وقال في آية الزخرف: (إِنِّي رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ)، بالإخبار بالمفرد عن المفرد، وبالرجوع إلى سياق الآيات يتضح سبب الاختلاف كما بين السامرائي (2).

ففي سورة الشعراء ورد ذكر لهارون مع موسى، غير أن القصة مبنية على الوحدة لا على التثنية، فقد قال سبحانه حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ ﴿١٢﴾ وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَىٰ هَارُونَ ﴿١٣﴾ وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ ﴿١٤﴾﴾ سورة الشعراء 12-14.

(1) فاضل السامرائي، بلاغة الكلمة، ص 88.

(2) ينظر فاضل السامرائي، بلاغة الكلمة، ص 88.

ثم انتقل إلى الوحدة: ﴿ قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِيْنَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِيْنَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ ۝١٨ ﴾ سورة الشعراء
 18، ويستمرّ النقاش مع موسى وحده - أعني نقاش فرعون مع موسى -: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝١٩ ﴾ قَالَ
 رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۝٢٠ إِن كُنتُمْ مُوقِنِينَ ۝٢١ ﴾ (1) الشعراء 23-24، إلى آخر الآيات.

في حين بنى الكلام في سورة طه على التثنية: ﴿ أَذْهَبَ أَنْتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِينَا فِي ذِكْرِي ۝٤٢ ﴾
 أَذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ۝٤٣ ﴾ طه: 42-43.

ويستمرّ الكلام على التثنية وإليك الفرق - كما ذكره السامرائي - بين السياقين: (2)

في سورة طه:

- ﴿ قَالَا رَبَّنَا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطَّعِنَا ۝٤٥ ﴾ طه: 45.

- ﴿ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكَ ۝٤٧ ﴾ طه: 47.

- ﴿ قَالُوا إِن هَذَا لَسِحْرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمْ

الْمُشْتَرَاكِ ۝٦٣ ﴾

- في سورة الشعراء:

- ﴿ وَلَهُمْ عَلَى ذَنْبٍ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ ۝١٤ ﴾ الشعراء: 14.

- ﴿ قَالَ أُولُو جِنَّتِكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ ۝٣٠ ﴾ الشعراء: 30.

- ﴿ قَالَ لِلْمَلَأِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ عَلِيمٌ ۝٣٤ ﴾ الشعراء: 34.

(1) ينظر فاضل السامرائي، بلاغة الكلمة، ص 89.

(2) ينظر المصدر نفسه، ص 89.

فلما بنى الكلام في سورة طه على التثنية قال: (إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ) بتثنية الرسول، ولما بنى الكلام في الشعراء على الوحدة مع إشارات إلى هارون قال: (إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ)، بإفراد الرسالة وتثنية الضمير، ولما لم تكن آية إشارة إلى هارون في الزخرف، قاله بإفراد الضمير والرسول: (إِنِّي رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ)⁽¹⁾، فناسب كلّ تعبير في سياقه الذي هو أليق به.

تنبيهه: المتقرّر عند التّحاة أنّ المبتدأ لا بدّ أن يتطابق مع الخبر إفراداً، أو تثنية، أو جمعا⁽²⁾، وبتعبير آخر أقول: لا يخبر بالمفرد عن المثنى، والعكس كذلك، ولا يخبر عن الجمع بالمفرد، والعكس كذلك، ولا عن الجمع بالمثنى، والعكس كذلك، والعجيب في الأمر أنّنا رأينا في الآية السابقة خرقاً لهذه القاعدة التي قرّرها التّحاة؛ أعني قوله تعالى: (فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ)؛ حيث نلاحظ أنّه أخبر عن اسم (إنّ) وهو جمع بالمفرد!

- ومن الأمثلة التي درسها السامرائي استعمال (طفل) و(أطفال)؛ فهو يستعمل الطّفل والأطفال للجمع قال تعالى: ﴿ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً﴾ الحجّ 05، وقال أيضاً: ﴿ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً﴾ غافر 67، وقال أيضاً: ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوَاتِ النَّسَاءِ﴾ التّور 31، في حين قال: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمْ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَضَوْا﴾ (3) التّور 59.

فلاحظ أنّه استعمل الطّفل والأطفال للجمع، فما سبب ذلك؟ ولماذا خصّ كلّ موطن بما استعمل فيه؟ أولاً: ينبغي أن نعلم أنّ العرب تستعمل كلمة (طفل) للمذكّر، والمؤنث، والمفرد، والمثنى والجمع، جاء في اللسان: "وتقول جاريةً طفلاً، وجاريتان طفلاً، وجوارٍ طفلاً، وغلّام طفلاً، وغلّمان طفلاً، كما تستعملها على القياس، فتقول: طفلاً، وطفلة، وطفلان، وطفلتان، وأطفال، وطفلان"⁽⁴⁾.

(1) فاضل السامرائي، بلاغة الكلمة في التّعبير القرآن، ص 89.

(2) ينظر حاشية محمّد محي الدين على شرح ابن عقيل، ج 1 ص 200.

(3) فاضل السامرائي، بلاغة الكلمة، ص 90.

(4) ابن منظور، لسان العرب، مادة (طفل)، ص 2682.

فاستعمال الطّفّل للجمع معروف عند العرب، وبه جرت ألسنتهم، فتكون الآية على هذا التفصيل جارية على أحد أساليب العرب.

أما سبب تخصيص كل موطن بالاستعمال الذي ورد فيه - وهو محور بحثنا هنا - فهذا يظهر من السياق:

قال تعالى في سورة الحج: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يَتَّقَىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمَرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ ذَوْجٍ بِهَيْجٍ ﴿٥٥﴾ الحج 05 ، وقال في سورة غافر: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَّن يَتَّقَىٰ مِنَ قَبْلِ ۖ وَلِتَبْلُغُوا أَجْلاً مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾ (١) غافر 67.

وقال في سورة التور: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَسْتَذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ﴿٥٨﴾ التور 58، وقوله: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمْ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ (٢) سورة التور 59.

فتلاحظ بعد هذا العرض أنّ آية الحج: (ثمّ نخرجكم طفلاً)، بإفراد الطفل، وقال في آية غافر: (ثمّ نخرجكم طفلاً) كذلك، في حين قال في آية التور: (وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم) بالجمع، ذلك "أنّ آيتي الحج وغافر تتكلّمان على خلق الإنسان من تراب، ثمّ من نطفة، ثمّ من علقة، فبني الكلام على خلق الجنس وليس خلق الأفراد، فلم يقل خلقناكم من نطف، ثمّ من علقات، أو ثمّ من مضغات، بل بناه على المفرد الذي يفيد

(١) فاضل السامرائي، بلاغة الكلمة، ص 90.

(٢) المصدر نفسه، ص 91.

الجنس، والتطفة والعلقة والمضغة تخرج طفلاً لا أطفالاً، فناسب ذلك التعبير بالجنس فقال: (ثمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً) في آية الحج، و (ثمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً) في آية غافر، فكلتاهما متشابهة⁽¹⁾، ومما زاد ذلك حسناً أن كلمة (طفل) تستعمل في كلام العرب للمفرد والجمع - كما رأينا - فكانت أنسب من كل ناحية.

أما آية التور فقد ذكر السامرائي "أَنَّهَا مَبْنِيَّةٌ عَلَى الْجَمْعِ لَا عَلَى الْإِفْرَادِ، وَلَا عَلَى الْجِنْسِ، وَهِيَ تَتَحَدَّثُ عَنْ عِلَاقَاتِ الْأَفْرَادِ فِي الْمَجْتَمَعِ، فَقَالَ سَبْحَانَهُ: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَيْسَتْ ذِكْرُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ﴾" (2) التور 58، وهذا يستدعي التعبير بالجمع.

والذين لم يبلغوا الحلم هم الأطفال، وليس طفلاً واحداً، ولذلك قال: (وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم) بصيغة الجمع، فناسب ذلك ما قبله، ولا يناسبه الإفراد، لأن الكلام على الجمع⁽³⁾.

فأنت ترى بعد هذا الذي سبق بيانه أن السياق في سورة التور يتحدث عن العلاقات الاجتماعية ولذلك ناسب التعبير بالجمع فقال: (الأطفال)، وقد تقول: إنك قلت سابقاً: إن أهل اللغة ذكروا أن كلمة (طفل) قد تكون للجمع، فلماذا لم يعبر بها في سورة التور؟

والجواب نعم كلمة (طفل) تكون للمفرد والجمع، لكنّها هي في المفرد أشهر منها في الجمع، في حين أن سياق آية التور ليس فيه احتمال إفراد، بل هو في سياق الجمع - كما رأينا - ومن أجل ذلك أتى بكلمة (أطفال) التي تدلّ على الجمع نصّاً لا احتمالاً، فناسب التعبير موطنه من كل ناحية.

ويمكن لنا أن نسجّل من هذا التحليل الملاحظات الآتية:

(1) فاضل السامرائي، بلاغة الكلمة، ص 91.

(2) المصدر نفسه، ص 91.

(3) المصدر نفسه، ص 91.

- إن كلمة (طفل) "اسم جنس، فهو يشمل كل الأطفال، تقول: الطفل لا يعي، وتقصد به عموم الأطفال، وبهذا المعنى يكون أشمل من الجمع، فإنك إذا قلت: الأطفال في الدار، لا تنفي أن يكون طفل، أو طفلان، فإن قلت: لا طفل في الدار، نفيت عموم الجنس الواحد والاثنين والجمع"⁽¹⁾.

- إن كلمة (طفل) قد تقصد بها العرب الواحد والمثنى والجمع، وسواء أكان مذكراً أم مؤنثاً، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك.

- إن كلمة (طفل) وإن كانت دلالتها واسعة، إلا أن استعمالها في المفرد أكثر من استعمالها في المثنى والجمع، والذي يحدّد هذا وذاك هو القرينة وسياق الكلام، كما رأينا في الآية الكريمة السابقة: (أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء)، حيث وصفهم بالجمع (الذين)، وكان الضمير المتصل إلى الفعل جمعاً، وهو (الواو).

- ومن الأمثلة أيضاً: "استعمال النخل والتخيل، فقد يستعمل القرآن أحياناً: (التخل)، ويستعمل أحياناً: (التخيل)، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ﴾ الأنعام 99، وقوله: ﴿وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ﴾ ﴿١٠﴾" (2) ق 10.

في حين قال في آيات آخر: ﴿يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنَ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ النحل 11، وقال أيضاً: ﴿وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ ﴿١٧﴾ (3) النحل 67، فما الفرق بينهما؟

لقد ذهب السهيلي إلى أن كلمة (التخيل) تفيد الكثرة، وذلك لأنها تتناول الصغير والكبير، أما النخل فهو خاص بالثمر، وعلى هذا يكون النخل أقلّ عدداً من التخيل، جاء في البرهان: "قال السهيلي في الروض الأنف: إذا قلت: عبید ونخيل، فهو اسم يتناول الصغير والكبير من ذلك الجنس، قال تعالى: (وَرِزْقٌ وَنَخِيلٌ)، وقال:

(1) فاضل السامرائي، بلاغة الكلمة، ص 92.

(2) المصدر نفسه، ص 95.

(3) المصدر نفسه، ص 95.

(وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ) ، وحين ذكر المخاطبين منهم قال: (العباد) ، ولذلك قال حين ذكر المثمر من النَّخِيل: (والتَّخْلَ بِاسِقَاتٍ) و(أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ) ، فتأمل الفرق بين الجمعين في حكم البلاغة، واختيار الكلام⁽¹⁾.

ولم يوافق السامرائي على هذا الذي ذهب إليه السهيلي، وانتقده من حيث اللّغة، ومن حيث الاستعمال القرآني، جاء في كتابه بلاغة الكلمة في القرآن الكريم: "والذي أراه العكس، فإنَّ النَّخْلَ أكثر من النَّخِيل، وذلك أنَّ النَّخْلَ اسم جنس جمعي، والنَّخِيل جمع، واسم الجنس أشمل وأعمّ من الجمع، كما قرّره علماء اللّغة، وكما هو في الاستعمال القرآني، وذلك أنَّ اسم الجنس يشمل المفرد والمثقّ والجمع، ويقع على القليل والكثير، فيصحّ أن يقول من أكل ثمرة واحدة: (لقد أكلت التّمرة)، ولا يصحّ أن يقول: أكلت تمرتين ولا تمورا، ويصحّ أن يقول من شاهد نخلة واحدة أو نخلتين: (لقد شاهدتُ النَّخْلَ)، ولا يقال: (شاهدت النَّخِيلَ ولا النَّخَلات)"⁽²⁾.

جاء في شرح الرّضي على الكافية: "إنَّ اسم الجنس يقع على القليل والكثير، فيقع على التّمرة والتّمرتين والتّمرات، وكذا الرّوم، فإن أكلت ثمرة أو تمرتين، وعاملت روميًا، أو روميين جاز لك أن تقول: أكلت التّمرة وعاملت الرّوم، ولو كانا جمعين لم يجز ذلك، كما لا يقع رجال على رجل، ولا رجلين"⁽³⁾.

هذا من حيث اللّغة، ومن حيث الاستعمال القرآني، فإنَّ الله عزّ وجلّ قال: ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾ ﴿٤٦﴾ فصلت: 46، وقال: ﴿ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ ﴾ ﴿٣١﴾ غافر: 31، وكما قال: ﴿ وَالتَّخْلَ بِاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ ﴾ ﴿١٠﴾ ق: 10، فذكر المثمر، وقال: ﴿ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَحِدٍ وَنُفِضِلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ ﴿٤﴾ الرعد: 4 ، وهو مثمر أيضا، وقال: ﴿ وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ ﴿٦٧﴾ النحل: 67، فالنخيل يقال للمثمر وغيره، وكذلك النَّخْل⁽⁴⁾.

(1) الزركشي، البرهان، ج4، ص 21.

(2) فاضل السامرائي، بلاغة الكلمة، ص 96.

(3) الرضي، شرح الشافية، ج2، ص 187.

(4) فاضل السامرائي، بلاغة الكلمة، ص 97.

وكون النخل أعم وأشمل من النخيل، جاء به الاستعمال القرآني - كما بينه السامرائي - يدل على ذلك: "أَنَّ الْقُرْآنَ أورد (النخيل) في ثمانية مواضع وهي فيها لا تفيد الشمول، فقد قال سبحانه: ﴿ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا فَفَجِيرًا ۝٩١ ﴾ الإسراء: 91، وقال سبحانه: ﴿ فَأَنْشَأْنَا لَكُمْ بِهِ جَنَّاتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ لَّكُم فِيهَا فَوَاكِهُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۝١٩ ﴾ المؤمنون 19.

وقال سبحانه: ﴿ وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ ۝٣٤ ﴾ (1) سورة يس 34، إلى غير ذلك من الآيات.

فأنت ترى في هذه الآيات أنه جعل النخيل في جنات، فلا يشمل ما في غير الجنات، فلا تدخل فيها النخلة الواحدة أو النخلتان، وقليل النخل، وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ۝٦٧ ﴾ النحل 67، فخرج منه ما لم يتخذ منه السكر، (2) ونحو ذلك.

أما النخل فهو عام يشمل الصغير والكبير، المثمر وغيره، سواء كان في جنات أم في غيرها، وسواء كانت نخلة أم أكثر، قال تعالى في وصف نعيم الجنة: ﴿ فِيهِمَا فَكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ ۝٦٨ ﴾ الرحمن: 68، ونخل الجنة كثير.*

(1) فاضل السامرائي، بلاغة الكلمة، ص 97.

(2) المصدر نفسه، ص 97.

* وأكثر من هذا فقد يعدل من جمع إلى آخر لمناسبة، مما يدل على القصد الواضح في التعبير، ومن ذلك أنه استعمل جمع القلة في حق نبيينا إبراهيم - عليه السلام - قال تعالى: (شاكرا لأنعمه)، ولم يقل: لنعمه، وذلك "لأن شكر النعم ليس في مقدور أحد، بل إن إحصاءها ليس في مقدور أحد فكيف بشكرها؟ كما قال تعالى: ﴿ وَإِن تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا ۝١٨ ﴾ " فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص 40.

1-6 توجيه السياق لفواصل الآيات:

من المعلوم أنّ الآيات القرآنية تنتهي بفواصل منسجمة موسيقياً بعضها مع بعض مثل: تعلمون، تؤمنون تتقون، ومثل: خبيراً، كبيراً، عليمًا، حكيمًا.

ومن الملاحظ أنّ القرآن الكريم يُعنى بهذا الانسجام عنايةً واضحةً، لما لذلك من تأثير كبير على السمع ووقع مؤثر في النفس، فقد ترى أنّه مرّة يقدم كلمة، ومرّة يؤخّرها، انسجاماً مع فواصل الآيات، فمثلاً يقول مرّة: ﴿قَالُوا ءَامَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٧﴾ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ ﴿٤٨﴾﴾ بتقديم موسى على هارون، فيجعل كلمة هارون نهاية الفاصلة انسجاماً مع الفواصل السابقة واللاحقة، ومرّة يقول: ﴿فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَجْدًا قَالُوا ءَامَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَىٰ ﴿٧٠﴾﴾، بتقديم هارون، وجعل موسى نهاية الفاصلة، لأنّ الألف فيها هي التي تناسب فواصل الآي في سورة طه.

وقد ترى أنّه يحذف شيئاً من الكلم لتنسجم مع فواصل الآي، إذ لو أبقى المحذوف لم ينسجم، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمُ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوْ يَنْفَعُونَكُمُ أَوْ يَضُرُّونَ ﴿٧٣﴾﴾ الشعراء 72-73، إذ الأصل: (أو يضرونكم) مقابل (ينفعونكم)، ولكنّه حذف المفعول به من يضرونكم، إذ لو أبقاه لم تنسجم فاصلة الآية مع بقية الآيات، وقد يزيد شيئاً في الكلمة للغرض نفسه، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا ﴿٦٧﴾﴾ الأحزاب 67، فقد مدّ فتحة (السبيل) لتنسجم الفاصلة مع فواصل الآي المتقدمة والمتأخرة، ونحو ذلك ممّا يبدو فيه مراعاة الانسجام الصوتي واضحاً.

غير أنّ الذي نريد أن نؤكدّه هنا- كما بيّن السامرائي - "أنّ القرآن الكريم راعى في كلّ ذلك أيضاً ما يقتضيه التعبير والمعنى، ولم يفعل ذلك للانسجام الموسيقي وحده*، فإنّه لو لم يكن الجانب الموسيقي مراعى في ذلك لاقتضاه الكلام من جهة أخرى، فهو لم يختتم آية الشعراء بكلمة (هارون)، وآية طه بكلمة (موسى) مراعاة

* كلمة (موسيقى) التي جاءت في كلام السامرائي قد تحجّج منها جمع من أهل العلم، صيانةً لجنان القرآن الكريم عن مثل هذه الألفاظ الموهمة، ومن أجل ذلك احترت التعبير في دراستي بـ(الانسجام الصوتي)، هذا أفضل وأطهر.

لانسجام الموسيقى وحده، بل اقتضاه الكلام من جهة أخرى، فهو قد راعى الانسجام الموسيقي وما يقتضيه الكلام معاً، فلم يجز موطن على آخر، وهذا غاية الإعجاز، ونهاية الحسن في الكلام⁽¹⁾.

قال السامرائي: "وقد تظنّ في كلامنا هذا غلواً ومبالغة دفعنا إليها إحساس دينيّ وتقديس نكّنه للقرآن الكريم، وليس نابغاً من روح علميّة، ولا من نفس بريئة من العصبية والهوى، ولا نريد أن ندفع عن أنفسنا هذه التهمة أو نقرّها، وإنما ندع ذلك للبحث يدفعه أو يقرّه"⁽²⁾.

وهذا الذي ارتأه السامرائي في قضية الفاصلة القرآنية؛ أعني ارتباطها بالمعنى والسياق علاوةً على الانسجام الصوتي قد سبقه إليه بعض القدامى ممن عُنوا بالبحث في التفسير وبيانه، فقد جاء عن الإمام الألويسي (ت1270هـ) -رحمه الله- ما يقترب ممّا ذكرناه، قال رحمه الله ردّاً على القاضي البيضاوي قوله في قوله تعالى: ﴿إِنِّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ البقرة: 143 "ولعله قدّم الرّؤوف وهو أبلغ محافظة على الفواصل، وقول القاضي بيض الله تعالى غرّة أحواله: لعلّ تقديم (الرؤوف) مع أنّه أبلغ محافظة على الفواصل، ليس بشيء لأنّ فواصل القرآن لا يلاحظ فيها الحرف الأخير كالسجع، فالمرعاة حاصلة على كلّ حال، ولأنّ الرّافة حيث وردت في القرآن قدّمت، ولو في غير الفواصل، كما في قوله تعالى: ﴿رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾ سورة الحديد27- في وسط الآية⁽³⁾، وأحسب أنّه من الأولى أن نضرب أمثلةً نوضّح بها هذا الادّعاء وألا نطيل في الكلام وتقرير الأحكام.

-من ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ إبراهيم34، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ

(1) فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص 222.

(2) المصدر نفسه، ص222.

(3) محمود شهاب الدّين الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم، إدارة الطباعة المنيرية، دار إحياء التراث العربي، (د ت)، ج2،

رَّحِيمٌ ﴿١٨﴾ ﴿١﴾ سورة النحل 18، فقد تظنّ أنه ختم آية إبراهيم بقوله: (كفّار) مراعاة لفواصل الآي في هذه السّورة، وختم آية النحل ب(رحيم) مراعاة لفواصل الآي فيها، ولسنا ندفع ذلك، فإنّ خاتمة كلّ من الآيتين تنسجم مع الآيات فيهما، ولكن السياق أيضا يقتضي الفاصلة التي فصلت فيها كلّ من الآيتين، يقول السامري: "ذلك أنّ الآية في سورة إبراهيم في سياق وصف الإنسان وذكر صفاته، فختم الآية بصفة الإنسان، وأنّ الآية في سورة النحل في سياق صفات الله تعالى فذكر صفاته"⁽²⁾، فقد قال في سورة إبراهيم: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ ﴿٣٨﴾ جَهَنَّمَ يَصَلُّونَهَا وَبَسَّ الْقَرَارُ ﴿٣٩﴾ وَجَعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ ﴿٤٠﴾ قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خِلَالَ ﴿٤١﴾ ﴾ إبراهيم 28-31، وقال في سورة النحل: ﴿ وَالْأَنْعَمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥٠﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْجَوْنَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿٥١﴾ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِلَاغِيهِ إِلَّا بَشِقًا الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٢﴾ وَالْخَيْلَ وَالْبَعَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٥٣﴾ ﴾ (3) النحل: 5-8.

فأنت ترى بعد التأمل في هذه الآيات أنّ آيات سورة إبراهيم كانت في معرض ذكر صفات الإنسان وآيات النحل في مساق صفات الله وأفضاله وآلائه على عباده، فجاءت الفاصلة في سورة إبراهيم بذكر صفة الإنسان، وجاءت الفاصلة في سورة النحل بذكر صفات الله عزّ وجلّ، فناسب التعبير كلّ موضع بحسبه.

وهذا الذي أشار إليه السامري هنا قد سبقه إليه بعض علماء السلف القدامى، فقد جاء في معترك الأقران: "إنّما خصّ سورة إبراهيم بوصف المنعم عليه، وسورة النحل بوصف المنعم، لأنّه في سورة إبراهيم في مساق

(1) فاضل السامري، التعبير القرآني، ص 224.

(2) المصدر نفسه، ص ص 224-225.

(3) المصدر نفسه، ص 225.

وصف الإنسان، وفي سورة النحل في مساق صفات الله وإثبات ألوهيته⁽¹⁾، وجاء أيضا في البرهان: "ما الحكمة في تخصيص آية النحل بوصف المنعم، وآية إبراهيم بوصف المنعم عليه، والجواب أن سياق الآية في سورة إبراهيم في وصف الإنسان وما جُبل عليه، فناسب ذكر ذلك عقيب أوصافه، وأما آية النحل فسيقت في وصف الله تعالى وإثبات ألوهيته وتحقيق صفاته، فناسب ذلك وصفه سبحانه"⁽²⁾، وقد نقل السامرائي القولين في كتابه، وقد سبقت الإشارة إلى أن السامرائي يأخذ في استنباطاته للمعاني عن القدامى.

-ومن الأمثلة أيضا قوله تعالى: ﴿قَالَتِ السَّحَرَةُ سَجْدًا قَالُوا ءَامَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَىٰ﴾ طه 70 وقوله: ﴿قَالَتِ السَّحَرَةُ سَكِينًا قَالُوا ءَامَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ريب موسى وهرون⁽³⁾ سورة الشعراء: 46-48، تلاحظ أنه قدّم في (طه) ذكر هارون، وفي (الشعراء) ذكر موسى، ولعلّ الذي يتبادر إلى الذهن مباشرة هو أن ذلك ما يقتضيه أواخر الآي.

ونقول: صحيح إن أواخر الآيات في سورة (طه) تقتضي أن يكون (موسى) في آخر الآية، وفي الشعراء تقتضي أن تكون كلمة (هارون) هي الفاصلة، ولكن هناك ملحظ آخر يقتضي تقديم ما قدّم، وتأخير ما أخر ولو لم تكن أواخر الآيات كذلك، وانظر إلى الفرق بين القصّتين في السورتين كما يقرّره السامرائي⁽⁴⁾.

-إنّ ذكر (هارون) تكرر في سورة (طه) كثيرا، وقد جعله الله شريكا لموسى في تبليغ رسالته، في حين لم يرد في سورة الشعراء إلا قليلا، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي﴾ هرون⁽⁵⁾ أَخِي⁽⁶⁾ أَشَدُّ بِهِ⁽⁷⁾ أَزْرِي⁽⁸⁾ وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي⁽⁹⁾ طه: 29-32.

(1) جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تح: محمد علي البحاي، دار الثقافة العربية، (دت)، ج 1، ص 44.

(2) الزركشي، البرهان، ج 1، ص 86.

(3) فاضل السامرائي، التعبير القرآني، 226.

(4) ينظر فاضل السامرائي، التعبير القرآني ص 226-227.

- وقوله: ﴿ أَذْهَبَ أَنْتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي ﴾ طه: 42، فقد أمر كلا من موسى وهارون بالذهاب بآياته، ولم يخص موسى بذلك.

- وكان خطاب فرعون لهما معا: ﴿ قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَمُوسَى ﴾ طه: 49، ولم يقل له فمن ربك؟

- ونسبهما فرعون كليهما* إلى السحر فقال: ﴿ قَالُوا إِنْ هَٰذَانِ لَسَٰحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكَ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَى ﴾ طه: 63.

- في حين لم يرد هارون في سورة الشعراء إلا قليلاً وهو قوله: ﴿ فَأَرْسِلْ إِلَىٰ هَارُونَ ﴾ الشعراء: 13 وقوله: ﴿ قَالَ كَلَّا فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ ﴾ الشعراء: 15.

- وفيما كان الخطاب في آيات طه موجّهاً إلى موسى وهارون معاً، كان موجّهاً إلى موسى وحده في الشعراء: ﴿ قَالَ لَئِنِ اتَّخَذَتِ الْهَاءُ غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ ﴾ سورة الشعراء 29.

وقد نسب موسى وحده إلى السحر، ولم ينسب معه هارون كما جاء في طه، فقال: ﴿ إِنَّ هَٰذَا لَسِحْرٌ عَلِيمٌ ﴾ الشعراء 34، ولم يرد ذكر لهارون بعد هذا.

فأنت ترى بعد هذا الذي -قرره السامرائي- حول الفرق بين سياق القصتين، أنّ سياق القصّة في سورة (طه) مبني على التثنية، وأنّه في سورة الشعراء مبني على الإفراد، ولذلك قدّم هارون على موسى في (طه)، وعكس ذلك في الشعراء، كلّ ذلك مراعاة للمقامين.

* فصلت بين المؤكّد والمؤكّد، وهذا جائز لورود السماع بذلك، ومنه قوله تعالى: (وَلَا يَجْرُنَّ وَبِرَضِينَ بِمَا آتَيْتَهُنَّ كُلَّهُنَّ) سورة الأحزاب: 51.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يذكر السامرائي: "أنه ذكر في آيات طه خوف موسى ﴿ فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةَ مُوسَى ﴾ طه 67، ولم يذكر حالة الخوف هذه في الشعراء" (1).

فتلحظ بعد هذا البيان أنه ذكرت جوانب الكمال والقوة في موسى في الشعراء، ولم تذكر حالة الضعف البشري الذي اعتراه، فافتضى كل ذلك المغايرة في التعبير بين القصتين.

ونظن بعد هذا الذي قرره السامرائي أنّ القارئ في غنى عن أن نقول له: لو قيل لك قدم وأخر بين الاسمين حسبما يقتضيه السياق، -طبعاً ولا يجوز هذا لأنه القرآن- لقدّم هارون على موسى في (طه)، وموسى على هارون في الشعراء.

وعلاوة على هذا كله، فهناك مناسبة أخرى ذكرها السامرائي -وأظنّها من لدنه-، وهي تدلّ على إعجاز هذا القرآن وسموّ نظمه، وهي: "أنّ سورة (طه) تبدأ بالحرفين الطاء والهاء، وسورة الشعراء تبدأ بـ(طسم)، فكلمات السورتين تبدأ بالطاء، غير أنّ الحرف الأخير من (طه) هو الهاء، وهو أول حروف هارون، وليس فيها حرف من حروف موسى، والحرف الأخير من (طسم) هو الميم، وهو أول حرف من حروف (موسى)، وليس فيها حرف من حروف هارون" (2).

قلت: فلنتأمل أسرار التنزيل، أفلا يزيد حسناً على حسن تقديم هارون على موسى في (طه)، وتقديم موسى على هارون في الشعراء.

ولنتأمل الموافقة للسياق، والموافقة بين البدء والختام، أفلا يدلّ هذا على إعجاز القرآن، وصدق ربنا إذ قال: ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ الإسراء 88.

(1) فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص 228.

(2) المصدر نفسه، ص 228.

- ومن أمثلة الفاصلة أيضا قوله تعالى: ﴿ .. فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَيْرَ هُنَالِكَ الْمُبْطُلُونَ ﴾ (٧٨) غافر 78، وقوله أيضا في السورة نفسها: ﴿ وَخَيْرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ ﴾ (٨٥) غافر 85.(1).

فقد ختم الآية الأولى بقوله: (المبطلون)، وختم الآية الثانية بقوله: (الكافرون)، وذلك لأن كل كلمة مناسبة للسياق الذي وردت فيه، يقول السامرائي: "فالأولى وردت في سياق الحق، ونقيض الحق الباطل، والثانية في سياق الإيمان، ونقيض الإيمان الكفر"⁽²⁾، قال تعالى في الآية الأولى: ﴿ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَيْرَ هُنَالِكَ الْمُبْطُلُونَ ﴾ (٧٨) غافر 78، وقال في الثانية: ﴿ فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ ﴾ (٨١) فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنت الله التي قد حلت في عباده وخير هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ ﴾ (٨٥) سورة غافر.

وهذا الذي أشار إليه السامرائي هنا قد أشار إليه أيضا الكرمانى في البرهان في اختيار هاتين الفاصلتين: "أن الأول متصل بقوله: (قُضِيَ بِالْحَقِّ)، ونقيض الحق الباطل، والثاني متصل بإيمان غير مجدد، ونقيض الإيمان الكفر"⁽³⁾.

ومناسبة الفاصلة للسياق واضحة في الآيتين كما ذكر السامرائي وقبله الكرمانى مما أغنى عن ذكر الشرح والتفصيل.

(1) فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص 229.

(2) المصدر نفسه، ص 229.

(3) محمود بن حمزة بن نصر الكرمانى: البرهان في توجيه متشابه القرآن، تح: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 169.

-ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْأَخْسَرُونَ﴾ ﴿٢٢﴾ هود22، وقوله تعالى: ﴿لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخٰسِرُونَ﴾ ﴿١٠٩﴾ (١) النحل 109، لماذا ختم آية هود بقوله: (الأخسرون) وهو اسم تفضيل، وفي النحل بقوله: (الخاسرون) وهو اسم فاعل؟ لأن المتقرر أنّ اسم التفضيل يدلّ على أنّ أحد الطرفين قد حظي بزيادة على الآخر في الوصف، وإن كان الطرفان جميعاً قد اشتركا في أصل المعنى (الوصف) وإذا تقرّر ذلك، فإنّ الفريق المذكور من الكفار في سورة هود أشدّ خساراً وهلاكاً من الفريق المذكور في سورة النحل، ومن ثمّ نتساءل عن سرّ الاختلاف بين الفاصلتين؟

وجواباً عن ذلك يقول السامرائي: "سرّ هذا الاختلاف أنّ آية هود فيمن صدّوا عن سبيل الله، وصدّوا غيرهم، فضوعف لهم العذاب، وآية النحل فيمن صدّوا ولم يصدّوا غيرهم، فكان الأولون أخسر من الآخرين فحيء لهم باسم التفضيل" (2)، قال تعالى في سورة هود: ﴿الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كٰفِرُونَ﴾ ﴿١٩﴾ أُولَٰئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِن دُونِ اللَّهِ مِن أَوْلِيَاءٍ يُضَعِفُ لَهُمْ الْعَذَابَ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ ﴿٢٠﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿٢١﴾ لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْأَخْسَرُونَ ﴿٢٢﴾ هود: 19-22.

وقال سبحانه وتعالى في النحل: ﴿ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ اَسْتَحَبُّوا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا عَلٰى الْآخِرَةِ وَاِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكٰفِرِيْنَ﴾ ﴿١٠٧﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمِعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْغٰفِلُونَ ﴿١٠٨﴾ لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخٰسِرُونَ ﴿١٠٩﴾ سورة النحل 107-109، جاء في البرهان للكرماني: "إنّ قوله في هود (هم الأخسرون)، لأنّ هؤلاء صدّوا عن سبيل وصدّوا غيرهم، فضلّوا وأضلّوا، فهم الأخسرون يُضاعف لهم العذاب، وفي النحل صدّوا فهم الخاسرون" (3).

(1) فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص 235.

(2) المصدر نفسه، ص 235.

(3) الكرماني، البرهان في توجيه متشابه القرآن، ص 96.

إذن نخلص إلى أنّ السياق في سورة هود أكبر منه في سورة النحل؛ فهو في قوم قد ضلّوا وأضلوا، ولذلك اقتضى المقام هناك التعبير باسم التفضيل الذي يدلّ على مضاعفة العذاب لهؤلاء، فجاءت الفاصلة القرآنية مناسبة للسياق الذي وردت فيه.

وهذا الاختلاف في الفاصلة بين السورتين؛ أعني التّغيير في التّعبير من اسم الفاعل إلى اسم التّفضيل للمناسبة في السياق، يتّضح لنا منه أنّ الكافرين ليسوا على درجة واحدة في الخسارة والعذاب، بل هم متفاوتون في ذلك بحسب درجة كفرهم، وصدّهم وإعراضهم عن الله، ولا شكّ أنّ الذين ضلّوا وأضلّوا غيرهم أشدّ ضلالةً من الذين ضلّوا في أنفسهم، لأنّهم يحملون وزرهم ووزر غيرهم، كما قال تعالى: ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِمَّنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ﴾ ﴿١٥﴾ النحل 25، وقد جاء هذا المعنى في السنّة: (ومن دعا إلى ضلالةٍ كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه لا يتقصّ ذلك من آثامهم شيئاً) (1).

وإذا كان الأمر كذلك - وهو كذلك -، فمن المحال أن يستوي عذاب هؤلاء، وعذاب أولئك، ولذلك جاءت الفاصلة مبيّنة عن ذلك في كلّ مقام بحسبه، ومبيّنة كذلك عن عدل الله عزّ وجلّ بين عباده، وأنّ كل واحد منهم يعدّبه بقدر عمله، كما قال تعالى: (جزاءٍ وفاقاً) سورة النبا 26.

لطيفة:

هناك لفظة طيّبة في الآية الكريمة لم يشر إليها السامرائي، وهي المناسبة في الدلالة بين قوله تعالى: (يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ)، وبين اسم التّفضيل (الأخسرُونَ)، الذي يدلّ على مضاعفة الخسارة كما هي دلالة اسم التّفضيل.

(1) مسلم، صحيح مسلم، ص 754.

-ومن الأمثلة التي بحثها السامرائي في هذا الباب "قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾ (١٣١) الأنعام 131، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ (١١٧) هود 117، فقد ختم آية الأنعام بقوله: (وأهلها غافلون)، وختم آية هود بقوله: (وأهلها مُصْلِحُونَ)، ذلك لأن سياق الكلام في الأنعام في ذكر الرسل والإنذار والتبليغ" (1).

قال تعالى: ﴿يَمَعَشَرِ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنفُسِنَا وَعَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ﴾ (١٣٠) ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ (١٣١) الأنعام: 130-131، قال السامرائي تعليقا على الآية: "فأنت ترى أن سياق الكلام في ذكر الرسل والإنذار والتبليغ وتبيان أن الله لم يهلك أقواما غافلين لم يُنذروا ولم يكلفوا، فإن من لم ينذر فهو غافل، قال تعالى ﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ﴾ (٦) سورة يس 6" (2)، ولذلك ما كان الله ليهلك أمة من الأمم دون أن يبلغهم حجة الله على عباده؛ وهي بعثة الرسل، فلذلك ناسب أن يختم الآية بقوله: (وهم غافلون)؛ أي: غافلون عن شرع الله وتبليغه، لأنه ليس من حكمة الربّ تبارك وتعالى أن يُعذّب أقواما غافلين دون أن ينذرهم أو يعذرهم قال سبحانه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (١٥)، فله الحجة البالغة على عباده، وأما آية هود فهي في "الكلام على الإصلاح والنهي عن الفساد في الأرض، ولذا ختمها بالإصلاح قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ﴾ (١١٦) وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ (١١٧) هود 116-117" (3)، فناسب ختام كل آية السياق الذي هي فيه.

(1) فاضل السامرائي، التعبير القرآني، ص 238.

(2) المصدر نفسه، ص 238.

(3) المصدر نفسه، ص 238.

جاء في دُرّة التنزيل في هاتين الآيتين: "للسائل أن يسأل فيقول: لما قال في الأولى: (غافلون)، وفي الثانية: (مصلحون)؟ والجواب: إنّ ذلك إشارة إلى ما تقدّم من العقاب في قوله: ﴿قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ الأنعام 128، وبعدها: ﴿يَمَعَشَرِ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا﴾ الأنعام 130، يعني العقاب في يوم القيامة، لأنّه لم يكن ربك ليفعله من قبل أن يحتجّ عليهم برسل يهدوهم، وينذروهم ما وراءهم من محذورهم، ولا يتركوهم في غفلة من أمورهم فاقتضى هذا المكان أن يقال لهم: لم يؤخذوا وهم غافلون، بل كانوا مُنبّهين بالأعدار والإنذار على السنة الرّسل عليهم الصّلاة والسّلام، وأمّا الموضوع الثّاني الذي ذكر فيه: (وأهلها مُصْلِحُونَ) فللبناء على ما تقدّم، وهو قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ﴾ هود 116، وكان نقيض الفساد في الأرض الإصلاح، فقال: لم يكن الله ليهلكهم وهم مصلحون، فاقتضى ما تقدّم في كلّ آية ما اتبعت من الغافلين والمصلحين" (1).

لقد تبين ممّا سبق أنّ القرآن الكريم لا يُعنى بالفاصلة على حسب أواخر الآيات وتناسبها الصّوتي فحسب، بل أيضاً على حساب المعنى، ومقتضى الحال والستياق، بل مراعى فيها إلى جانب ذلك كلّ عموم التّعبير القرآني وخواصّه، بحيث تدرك أنّه اختار هذه الفاصلة في هذه السّورة لسبب ما، واختار غيرها أو شبيهها بما في سورة أخرى لسبب دعا إليه، وجمع بين ذلك كلّ ونسقه بطريقة فنيّة في غاية الرّوعة والجمال، فما أجلّه من كلام وما أعظمه من تعبير!

(1) الخطيب الإسكافي، دُرّة التنزيل، ص 131.

2- التشبيه والاستعارة:

يأخذ التشبيه في القرآن الكريم حيز المتميز من بين سائر فنون البلاغة عامة، والبيان خاصة، لما في ألفاظه من طاقة إيحائية، وروائع دلالية، وما في تراكيبه من قدرة تصويرية، وهو الأمر الذي جعل علماء البيان يُعنون بهذه الصورة البيانية لاسيما إذا تعلق الأمر بالدراسة البيانية للقرآن الكريم، والأمر كذلك مع الاستعارة؛ لأنها في حقيقتها تشبيه حُذف أحد طرفيه، وقد انصبت عناية السامرائي في دراسة هذين الآيتين على النظم القرآني وحده، وهذا يعني أنّ جميع الأمثلة التي سندرس في هذا العنصر هي من القرآن الكريم.

هذا وقد ارتأيتُ في دراستي هذه أن أجمع بين الاستعارة والتشبيه في مبحث واحد لسببين اثنين:

-الأول: أنّ الاستعارة هي تشبيه حُذف أحد طرفيه، وبالتالي فالخلاف بينهما في المصطلح ليس إلا.

-الثاني: قلة الأمثلة والنماذج التي بحثها السامرائي في دراسته البيانية في هذا الباب إذا نظرنا إلى كل واحدة منها على حدة، ومقارنة بألية السياق التي تقدمت، ومن هنا حُسن في نظري جمعهما في مبحث واحد ليكون أوسع وأشمل مضاهاةً لما سبق، وفيما يلي تلك الآيات التي جاءت فيها هذه الصور البيانية:

* ﴿ وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيْطَانِ ﴾ ﴿٧٧﴾ المؤمنون: 97.

أمر الله عز وجلّ عباده في هذه الآية الكريمة أن يستعيذوا به من همزات الشياطين؛ أي نزغاتهم ووساوسهم كما قال تعالى: ﴿ وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ ﴿٢٠٠﴾ الأعراف 200 وكما جاء في الحديث أنه عليه السلام كان يقول قبل القراءة في قيام الليل: "أعوذُ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه" (1).

* ستكون الآيات- في هذا الباب- بمثابة العناوين الفرعية في هذا العنصر، ومن أجل ذلك كتبهم بخط غليظ، وقد رتبت الآيات على حساب ترتيب السور في المصحف.

(1) أبو داوود، سنن أبي داوود، ج2، ص82.

وهذه الصيغة (قل) تدلّ على أنّ الله يريد من العبد أن يعلن صراحةً عن ضعفه وحاجته إلى ربّه، ليعينه ويخلصه ممّا يحذر، وألاّ يكتفي بشعوره بالحاجة إلى ذلك، بل مطلوبٌ منه أن يعلن التجاءه إلى ربّه واعتصامه به وأن يلوذ به، لأنّه أضعف من أن يردّ ما يحذر ويخشاه.

بعد هذه التوطئة اليسيرة نعود إلى التصوير الفني الموجود في الآية الكريمة.

يقول السامرائي: "الهمز النّخس، وأصله أنّ راكب الدابة ورائضها يهمزها بجديده؛ أي ينخسها ليحثّها على المشي، فإنّ الشيطان كأنّه يهمز الإنسان، أي ينخسه ويدفعه ويحثّه على المعصية، كما يفعل الرّاض مع الدابة"⁽¹⁾.

وهذا الذي أشار إليه السامرائي هنا، أشار إليه الزّخشي في تفسيره الكشاف، وأبو حيّان أيضا في البحر المحيط.

جاء في الكشاف: "الهمز النّخس، والهمزات جمع المزة منه، ومنه مهماز الرّاض، والمعنى أنّ الشياطين يحنّون النّاس على المعاصي ويغرونهم عليها، كما تهمز الرّاضة الدوابّ حثّا على المشي، ونحو الهمز الأزّ في قوله تعالى: (تؤرّهم أزا)، أمر بالتعوّذ من نخساتهم بلفظ المبتهل إلى ربّه، المكرّر لندائه، وبالتعوّذ من أن يحضروه أصلا ويحوموا حوله"⁽²⁾.

وجاء في البحر المحيط: "في هذه الآية الكريمة أمر تعالى عبده أن يستعيد به من نخسات الشياطين والهمز من الشيطان عبارة عن حثّه على العصيان والإغراء به، كما يهمز الرّاض الدابة لتسرع، ثمّ أمره أن يستعيد من حضورهم عنده، وفسرّ همز الشيطان بسورة الغضب التي لا يملك الإنسان نفسه، والظاهر أنّه أمر بالاستعاذة من حضور الشياطين في كلّ وقت"⁽³⁾.

(1) فاضل السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ج1، ص41.

(2) الزّخشي، الكشاف، ج4، ص248.

(3) أبو حيّان، البحر المحيط، ج6، ص387.

إذن تكون الصورة البيانية على هذا التفصيل استعارة مكنية؛ حيث شبه الشياطين في تسلطهم على بني آدم وإغوائهم، بحال الراكب الذي يقود الدابة ويسوسها بالمهماز، فحذف المشبه به (الراكب)، وأبقى على قرينة تدل عليه هي المهماز، على سبيل الاستعارة المكنية.

وقد جاء مثل هذا التصوير الفني في سورة الإسراء عند قوله جلّ وعلا حكاية عن إبليس: ﴿ قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنِ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأُحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ سورة الإسراء 62.

قال محمد الأمين الشنقيطي في تفسيرها: "إنّ المراد بقوله: (لأحتنكن ذريته)؛ أي لأفودتهم إلى ما أشاء من قول العرب: احتنكتُ الفرس؛ إذا جعلت الرّسن في حنكه لتقوده حيث شئت" (1).

ومثله أيضا ما جاء في الآية التي بعدها: ﴿ وَأَسْتَفْزِرُّ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكِهِمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدَّهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا ﴾ الإسراء: 64 قال الزّخشي في تفسيره الكشاف: "فإن قلت: ما معنى استفزاز إبليس بصوته، وإجلا به بخيله ورجله؟ قلت: هو كلام ورد مورد التمثيل، مثلت حاله في تسلطه على من يغويه بمغوار أوقع على قوم، فصوت بهم صوتا يستفزه من أماكنهم، ويقلقهم عن مراكزهم، وأجلب عليهم بجنده، من خيالة ورجالة حتى استأصلهم..." (2).

وأنت تلحظ بعد التأمل في هذه الآيات الثلاث سراً لطيفاً، وأمرًا عجيباً، وهو التقارب الدلالي بين الألفاظ المستعملة في التصوير الفني لحال تسلط الشياطين على بني آدم وإغوائهم (الهمز، الحنك، الجلب، الخيل...) والمقاربة بينها في الدلالة ظاهرة - في ظني -، فالمهماز الذي تساق به الدابة، والحنك الرّسن الذي يكون على حنك الفرس لتقوده به، كما مرّ معنا، والجلبة السّوق بجلبة من السائق، والوجه الدلالي الذي يجمع بينها هو الانقياد لتعلم أنّ التعبير القرآني هو تعبير فني مقصود، وهذا المعنى المنطوي وراء هذه الصورة البلاغية، قد جاء مصرّحاً به

(1) محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان، ج3، ص510.

(2) الزّخشي، الكشاف، ج3، ص531.

في آيات أخر من القرآن، كمثل قوله تعالى: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿١٦﴾﴾ سورة لأعراف 16 وقوله: ﴿وَلَا غُوبَ لَهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾﴾ الحجر 39، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا أَسْأَلُكَ عَلَيْهِمْ سَوْآتٍ وَأَنْتَ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾﴾ مريم 83، وغيرها من الآيات.

وهذه هي طريقة القرآن في التعبير، فيجمل في موطن، ويفسر في موطن آخر، ويخفي في موطن، ويصرح في موطن آخر، ويحذف في موطن، ويذكر في موطن آخر، ونحو ذلك من أساليب القرآن.

* ﴿إِنْ كَانَتْ إِلَّا صِيحَةً وَاحِدَةً فِإِذَا هُمْ خَامِدُونَ ﴿١٤﴾﴾ يس 29.

سياق الآية هو في ذكر مآل المكذبين من أهل القرية الذين أرسل الله عز وجل إليهم رسله الكرام: ﴿وَأَضْرَبَ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ ﴿١٣﴾﴾ إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ ﴿١٤﴾﴾ يس 13-14.

والذي يعيننا في هذا المقام هو الصورة البيانية، أو التصوير الفني الذي جاء في هذه الآية الكريمة، وهو قوله تعالى: (فإذا هم خامدون)؛ حيث شبه هؤلاء المكذبين في هلاكهم بخمود النار على سبيل الاستعارة المكنية⁽¹⁾. فحذف المشبه به وهو النار، وأبقى على قرينة تدلّ عليه وهو الخمود، والسؤال الذي طرحه السامرائي هنا، وبه يتجلى وجه الإعجاز البياني في الآية الكريمة هو: لماذا كان تشبيههم بخمود النار خصوصا دون أي تشبيه آخر كالمخمود مثلا؟، لأنّ الخمود أيضا يقع وصفا للنار⁽²⁾، وأي دلالة وراء هذا التصوير البياني؟

وقبل الإجابة عن ذلك، لابد أن نتعرف على معنى الخمود والهمود في معاجم اللغة، ليتضح الكلام بعدها على هذه الاستعارة البيانية.

(1) ينظر الألويسي، روح المعاني، ج23، ص 02.

(2) ينظر فاضل السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ج2، ص 103.

جاء في اللسان: "خمدت النار تخمد خمدًا سكن لهُبها، ولم يُطفأ جمرها، وهمدت همودًا إذا أطفئ جمرها البتة، وأحمد فلان ناره، وقوم حامدون، لا تسمع لهم حسًا، وفي التنزيل العزيز: ﴿إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَجِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ﴾ ﴿٢٩﴾ يس 29، قال الزجاج: فإذا هم ساكتون قد ماتوا وصاروا بمنزلة الخامد الهامد" (1)، وفي القاموس: "خمدت النار، ك نصّر وسمع، خمدًا وخمودًا، سكن لهُبها ولم يطفأ جمرها" (2)، وجاء في لسان العرب مادة (همد): "همدت النار تخمد همودًا طفئت طفوءًا، وزهبت البتة فلم يبق لها أثر، قال الأصمعي: "خمدت النار إذا سكن لهُبها، وهمدت همودًا؛ إذا طفئت البتة" (3).

يتضح مما مرّ ما يلي:

أنّ خمود النار يعني سكون لهُبها وبقاء جمرها، كما يأتي الخمود في اللغة بمعنى السكوت، يقال: خمد القوم؛ إذا سكتوا فلا تسمع لهم حسًا، وحملت الآية الكريمة على هذا المعنى أيضا كما نُقل ذلك عن الزجاج، وأما همود النار فهو انطفائها وعدم بقاء أثر منها، وبالتالي يكون همود النار مرحلة متأخرة عن خمودها، فالخمود أولاً والهمود ثانياً.

بعد هذا العرض اليسير لمعنى الهمود والخمود في اللغة، نعود إلى السؤال المطروح: لماذا اختار خمود النار وصفا لهلاك المكذّبين دون الهمود؟

يقول فاضل السامرائي جواباً عن ذلك: "واختيار الخمود على الهمود أنسب من عدّة نواح" (4)، منها:

- إنّ في ذلك إشارة إلى سرعة سكونهم وانقطاع حركاتهم، فإنّ الخمود أسرع من الهمود، ذلك أنّ إطفاء السراج والشعلة إنّما يكون في أسرع وقت (5)، وهذا المعنى قد نقله السامرائي عن الرازي -رحمه الله-، جاء في

(1) ابن منظور، لسان العرب، (خمد) ص 1259.

(2) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص 280.

(3) ابن منظور، لسان العرب، (همد)، ص 4697.

(4) فاضل السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ج 2، ص 103.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 103.

التفسير الكبير: "والخمود في أسرع زمان، فقال: (خامدون) بسببها، فخمود النار في السرعة كإطفاء سراج، أو شعلة"⁽¹⁾.

- التعبير بالخمود يدلّ على "أنّ حركتهم وأصواتهم قد خمدت فلا تسمع لهم حسناً، وذلك بعد التوعّد والتّهديد والضّجيج والضّخب الذي ملأ القرية، وبعد البطش والتّكليل بالرّجل النّاصح، بعد كلّ ذلك إذا هم ساكتون خامدون لا تحسّ منهم من أحد، أو تسمع لهم ركزاً"⁽²⁾.

- ثمّ إنّ اختيار الخمود مناسب لقوله تعالى: (إن كَانَتْ إِلَّا صَيِّحَةً وَاحِدَةً)، وذلك أنّه إذا كان في موضع ما ضجيج وصياح، فإنّه لا يسكته إلاّ صوت أو صيحة أعلى منه، فصاح بهم صيحة أسكتتهم وأخمدتهم⁽³⁾، وهذا الوجه والذي قبله يتناسب مع المعنى اللّغوي الثّاني للخمود، وهو السّكوت كما رأينا.

- إنّ في اختيار الخمود على الهمود "إشارة إلى البعث بعد الموت، فإنّ الخمود لا يعني الفناء، وإنّما يعني ذهاب اللّهب والحرارة وبقاء الجمر، فكان ذلك إشارة إلى مفارقة الأرواح للأبدان وليس فناءها"⁽⁴⁾، وهذا المعنى أشار إليه الألوّسي أيضاً في تفسيره، قال ما نصّه: "ولعلّ في العدول عن (هامدون) إلى (خامدون) رمزا خفياً إلى البعث بعد الموت"⁽⁵⁾، وقد نقله السامرائي في تفسيره.

- اختيار الخمود على الهمود فيه صورة فنيّة أخرى، وهي "صورة الجمر الذي يغطّيه الرّماد، وهي شبيهة بحالة الجثّة التي يعلوها تراب القبر، وفيها إشارة إلى أنّهم يحترقون بالنّار في داخلها، وإن كان لا يظهر ذلك للناظرين"⁽⁶⁾.

(1) الرّازي، التفسير الكبير، ج 26، ص 62.

(2) فاضل السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ج 2، ص 104.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 104.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 104.

(5) الألوّسي، روح المعاني، ج 23، ص 02.

(6) فاضل السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ج 2، ص 104.

وهذا التفسير الأخير هو من لدن السامرائي، وإن كان قريبا في مضمونه من كلام الألوسي السابق لكنه استنباط وجيه ويشهد له أمران:

-الأول قوله تعالى: (إِنْ كَلَّ إِلَّا كَذَبَ الرِّسَالِ فَحَقَّ عِقَابِ) سورة ص14، فمضمون الآية أنّ العقاب يلحقه مباشرة، بعد التكذيب والاستهزاء كما تدلّ عليه الفاء، سواء قلنا العذاب في الدنيا بالصيحة كما رأينا في الآية، أم العذاب في القبر كما تدلّ عليه هذه الاستعارة، أم يوم القيامة كما تدلّ عليه الآيات الأخرى.

-والأمر الثاني، قوله تعالى في شأن الناصح لهم: (قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ)، وذلك بعد أن قتلوه لما دعاهم إلى اتباع المرسلين: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ﴾ ﴿٢٠﴾ يس20، فكان من بلاغة القرآن أن يذكر ثواب العصي كما ذكر ثواب المطيع، فذكر ثواب المطيع صراحة، وذكر جزاء العصي كناية على طريقة الاستعارة، وهذا أسلوب القرآن في تصوير الدلالة كما قلنا سابقا.

- إنّ في اختيار الحمود على الهمود أنسب دلالة في التعبير مع ما قبله؛ وأعني بهذه القبليّة: وجود الفاء وإذا الفجائية في نظم الآية اللتان تدلان على سرعة هلاكهم، ولذلك كان من المناسبة بمكان أن يذكر معهما الحمود الذي هو أسرع من الهمود، فتأمل سرّ التعبير القرآني.

- التعبير بالحمود الذي يدلّ على سرعة هلاكهم، فيه دلالة على بالغ قدرة الله وبطشه ونكاله بأعدائه هذا من جهة، ومن جهة أخرى فيه دلالة أيضا على شدة ضعفهم وعجزهم، ويتأكد هذا المعنى الأخير بما يفيد مصدر المرّة، وتوكيده بالتّعت: (إِنْ كَانَتْ إِلَّا صِيْحَةً وَاحِدَةً).

ولم يذكر السامرائي هذين الأخيرين، وإنما هما من لديّ، والله أعلم.*

* قد ذكرت في مقدّمة هذه الدراسة أنّ للباحث بعض الآراء الشّخصية حول بعض الآي من القرآن، ولذلك يطلب مراجعتها من طرف العلماء خوفا من القول على بدون علم، كان بعض السلف يقول: احذروا التفسير فإنّه الرواية عن الله.

ويتلخص مما سبق بيانه أن الحمود أعطى معاني لا يؤدّيها لفظ الحمود، كسرعة الهلاك، والسكوت بعد الصيحة، والرّمز الخفي إلى البعث بعد الموت، والعذاب، وأنّ ظاهرهم ساكن بارد وحقيقتهم نار تحترق، والمناسبة في التعبير والسياق، فكان اختيار الحمود أولى والله أعلم.

فكم من دلالة انطوت وراء هذه الاستعارة، ولو قلت في -غير التنزيل-: فإذا هم هامدون لكان الكلام جارياً أيضاً على سبيل الاستعارة، لكن تفوت كلّ هذه الدلالات، فتأمل حسن الاختيار في ألفاظ الاستعارة في القرآن، ثم تأمل التوسّع الدلالي في النظم القرآني.

* قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأَيُّ لَّهُمْ أَيْلٌ نَسَلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ﴿٣٧﴾﴾

بعد أن ذكر المولى سبحانه الأرض، واستدلّ بأحوالها على التوحيد والحشر، استدللّ بالليل والنهار على ذلك، فكان استدلاله بالمكان والزمان، فالمكان هو الأرض التي يعيشون عليها، والزمان هو الليل والنهار اللذان يتعاقبان عليهم، قال تعالى: ﴿وَأَيُّ لَّهُمْ أَيْلٌ نَسَلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ﴿٣٣﴾ وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ ﴿٣٤﴾ لِيَأْكُلُوا مِن ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ ﴿٣٥﴾ سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِن أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْمُرُونَ ﴿٣٦﴾ وَأَيُّ لَّهُمْ أَيْلٌ نَسَلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ﴿٣٧﴾ سورة يس 33-37.

جاء في التفسير البياني للسامرائي نقلاً عن تفسير الرازي: "لما استدللّ الله بأحوال الأرض وهي المكان الكلّي، استدللّ بالليل والنهار وهو الزمان الكلّي، فإنّ دلالة المكان والزمان مناسبة، لأنّ المكان لا تستغني عنه الجواهر، والزمان لا تستغني عنه الأعراس، لأنّ كلّ عرض هو في زمان"⁽¹⁾.

(1) فاضل السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ج2، ص 132، والرازي، التفسير الكبير، ج26، ص 69.

بعد هذه التوطئة اليسيرة حول سياق الآية الكريمة نعودُ إلى محور بحثنا؛ وهو الصورة البيانية التي جاءت في الآية الكريمة، وهي الاستعارة المكنية التي جاءت لتكشف لنا عن سرّ لطيف حول هاتين الآيتين العظيمتين: (الليل) و(التّهار) .

والمتمثل في الآية يجد أنّه قد استعار كلمة (نسلخ)، لمعنى زوال النّهار وانفصاله عن الليل، حيث إنّ في أصل وضعه إنّما يكون لإزالة الجلد عن الجسد، وليس لزوال التّهار وانفصاله عن الليل؛ أي أنّه شبّه زوال التّهار وانفصاله عن الليل بانسلاخ الجلد من جسد الكائن، وحذف المشبّه به وهو الكائن من أمثال الشّاة وغيرها، وجاء بشيء من صفاته وهو انسلاخ الجلد عن جسده، على سبيل الاستعارة المكنية .

ودلالة هذه الاستعارة كما أفاد السامرائي " أنّ الليل مغطّى بالنّهار، ذلك أنّه جعل الليل كالشّاة ونحوها، والنّهار كالجلد الذي يغطّيها ويعلوها، فيسلخ منه النّهار، كما يسليخ الجلد، فيكون تحته الليل، فجعل الليل أصلا، والنّهار غلافا له، أو جلدا"⁽¹⁾، وقد فهم المفسّرون ذلك قديما فقالوا: " إنّ الليل هو الأصل، والنّهار هو الفرع، جاء في البحر المحيط: "واستدلّ قومٌ بهذا على أنّ الليل أصل، والنّهار فرع طارئ عليه"⁽²⁾، وجاء أيضا في روح المعاني: "وفي الآية على ما قال غير واحد دلالة على أنّ الأصل الظلمة، والنور طارئ عليها يسترها بضوئه"⁽³⁾.

والمعنى نفسه نجده عند المحدثين، فقد بيّن الطّاهر بن عاشور أنّه ليس الليل بمقصود بالتشبيه، وإنّما المقصود تشبيه زوال النّهار عنه، معلّلا السبب في أنّ الظلمة هي الأصل فيقول: " ووجه ذلك أنّ الظلمة هي الحالة السّابقة للعوالم قبل خلق النور في الأجسام النيرة، لأنّ الظلم عدم، والنور وجود، وكانت الموجودات في ظلمة قبل أن يخلق الله الكواكب النيرة، ويوصل نورها إلى الأجسام التي تستقبلها كالأرض والقمر."⁽⁴⁾

(1) فاضل السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ج2، ص 132.

(2) أبو حيان، البحر المحيط، ج7، 321.

(3) الألوسي، روح المعاني، ج23، ص11، وينظر الشوكاني، فتح القدير، 1224.

(4) محمّد الطّاهر بن عاشور، تفسير التّحرير والتنوير، الدّار التونسية للنشر، تونس، (دت)، ج23، ص18.

والأمر كذلك وهو ما شهد به الواقع، فإنّ النهار إنّما يأتي بسبب الشّمس، فإنّ ضوء الشّمس يعلو الأرض ويغطّيها فيكون النّهار، فهو يأتي من فوق، فإذا زالت الشّمس وذهب ضوءها ظهر الأصل؛ وهي الظلمة فالظلمة هي الأصل، والنّهار طارئ، هذا هو مضمون ما انطوى وراء هذه الاستعارة -والله أعلم-.

يبقى أن نشير إلى بعض الجوانب البيانيّة المتعلّقة بألفاظ الاستعارة.

- التعبير بالمضارع (نسلخ) هو الأنسب لواقع اللّيل والنّهار، لأنّه يدلّ على التجدّد والاستمرار، واللّيل والنّهار كذلك مستمرّان متجدّدان يخلف بعضهم بعضاً، قال تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا ﴾ ﴿٦٢﴾ الفرقان 62. ولذلك سمّيا بالجديدان.

- وقال: (نسلخ) بإسناد الفعل إلى نفسه، ولم يقل: (ينسلخ)، ليدلّ على أنّ ذلك يجري بفعل الله وقدرته ولم يحصل من نفسه من دون تدبير مدبّر، ولا فعل فاعل، فيكون ذلك آية على توحيد الله وقدرته⁽¹⁾.

- معنى (مظلّمون)؛ أي داخلون في الظلام، وهي إحدى معاني (أفعل) كما يقال: (أصبحنا)؛ أي دخلنا في الصّباح، و(أمسينا) دخلنا في المساء⁽²⁾.

- وتأمّل كيف قال: (فإذا هم مظلّمون)، ولم يقل فإذا الأرض مظلمة؛ ليبين أثر ذلك فيهم وفي حياتهم فإنّهم هم الذين يدخلون في الظلام بعد النّهار، فيكون ذلك آية لهم، وليبين أثر النّعمة عليهم في الضياء والإظلام والنّعمة إنّما تكون بتعاقبهما، لا أن يكون واحد منهما سرمدًا إلى يوم القيامة⁽³⁾.

(1) فاضل السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ج2، ص133.

(2) ومن معانيها أيضا: أنّها تدلّ على اتصاف اسمها بخبرها في وقت الصّباح، نحو قولنا: أصبح الولد مريضًا، وهذا الاستعمال هو الغالب فيها، و(أصبح) هذه من جملة الأفعال الناقصة-كان وأخواتها- كما هو معروف في الصّناعة التحوّية، والاستعمال الثالث، هو مجيئها بمعنى (صار) تقول: أصبح زيدٌ عالمًا؛ أي صار عالمًا، ولا تقصد أنّه في وقت الصّباح صار عالمًا كما هو معلوم.

(3) فاضل السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ج2، ص133.

- ثم تأمل قوله: (مظلومون) كيف عبّر بالاسم الذي يدلّ على الثبوت، وهو الأنسب لحالة الليل كما دلّت على ذلك الاستعارة، بينما تأمل كيف أتى التعبير مع النهار بالمضارع (نسلخ) الذي يدلّ على التحدّد، وهو الأنسب لحالة النهار المتغيّرة، وفي هذا تأكيد لما دلّت عليه الاستعارة، وهذا من لديّ والله أعلم بصحّته.

* قَالَ تَعَالَى: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ يس 39.

بعد أن ذكر ربّنا سبحانه الشّمس وأتمّها تجري لمستقرّ لها بتقدير العزيز العليم، ذكر القمر وأنه قدّر له منازل يسير فيها بحساب مقنّن حتّى يكون كالعرجون القديم، ونسب التقدير إلى نفسه فقال: (قدّرناه) كما نسب جري الشّمس إلى تقديره⁽¹⁾.

ولعلّ الشّيء اللافت للأمر هاهنا أنّه بسط لهم بيان القمر ومنازله؛ لأنّهم كانوا يتقنون عمله وأحواله بخلاف سير الشّمس فإنّهم بمنأى عن معرفة تفاصيله، وهذا معروف لدى كلّ من له علم بحال العربي آنذاك، فتدبّر هذا فإنّه مهمّ، والمنازل جمع منزل، والمراد بها أماكن سير القمر في كلّ ليلة، وهي ثمانية وعشرون منزلاً، تبدأ من أوّل ليلة في الشّهر إلى اللّيلة الثامنة والعشرين منه، ثمّ يستتر القمر ليلتين إن كان الشّهر تامّاً، ويستتر ليلة واحدة إن كان الشهر تسعاً وعشرين ليلة⁽²⁾، وقوله سبحانه: (حتّى عاد كالعرجون القديم) تصوير فيّ بديع لحالة القمر وهو في آخر منازلها، قال مجاهد: "العرجون القديم؛ أي العذق اليابس"⁽³⁾، وسمّي عرجوناً من الانعراج وهو الانعطاف والتقوس، جاء في التفسير البياني للسامرائي: "العرجون هو العذق ما بين شماريحه إلى منبته من التخلّة، وإذا قدم دقّ وانحنى واصفرّ، فشبهه به القمر من ثلاثة أوجه، في دقّته وتقوّسه واصفراره"⁽⁴⁾ ومعنى الآية: وصيرنا سير القمر

(1) ينظر السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ج 2، ص 135.

(2) ينظر محمّد سيد الطنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1998، ج 12، ص 34.

(3) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 825.

(4) فاضل السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ج 2، ص 135.

في منازل لا يتعدّها ولا يتقاصر عنها، فإذا صار في آخر منازلها أصبح في دقّته وتقوّسه كالعرجون القديم؛ أي العذق اليابس.

هذا ما ذكره السامرائي حول التصوير الفني في هذا التشبيه، وفي كلامه من الإجمال والإبهام ما لا يفني بالغرض المطلوب، وليس من عادة السامرائي أن يمرّ على آية فيها تشبيه أو استعارة أو حذف أو... إلّا إذا قتلها بحثاً، سوى ما جاء في هذه الآية الكريمة.

وأكثرُ المفسّرين من السلف والخلف على ذكر هذا المعنى خلا ما ذكره الطنطاوي في تفسيره الوسيط فإنّه زاد شيئاً من التفصيل يتماشى وروح القرآن، قال ما نصّه: "والذي يلاحظ القمر ليلة بعد ليلة، يدرك ظلّ التعبير القرآني العجيب: (حتّى عادَ كالعرجونِ القديمِ)، وبخاصّة ظلّ ذلك اللفظ القديم، فالمقرّ في لياليه الأولى هلال، وفي لياليه الأخيرة هلال، ولكنّه في لياليه الأولى يبدو وكأنّ فيه نضارة وقوّة، وفي لياليه الأخيرة يطلع وكأنّما يغشاه سهوم ووجوم، ويكون فيه شحوب وذبول، كذبول العرجون القديم، فليست مصادفة أن يعبر القرآن عنه هذا التعبير الموحى العجيب"⁽¹⁾.

قلت: ومع هذا كلّه فإنّي لم أر من شفي العليل، وروى الغليل في إبراز ملامح البيان التي تنطوي وراء هذا التشبيه، ولا شك أنّ وراء هذا التصوير الفني من روائع المعاني، ونفحات الإعجاز، ونكت البيان ما الله به عليم، وليس لي شيء أقوله أو أزيده على ما ذكره، وليت شعري أن أقول في كلام ربّي برأبي، وها هو الصديق رضي الله عنه لما سُئل عن الأبّ في القرآن، وجم عن الجواب، وقال: "أيّ أرض تُقلّني، وأيّ سماء تظلّني إن قلت في كلام ربّي برأبي"⁽²⁾.

وفي الأخير بقي أن نشير إلى نكتة بيانية في الآية الكريمة ذكرها السامرائي، ونحسبه أنّه انفرد بها، إذ لم نجدّها عند أغلب المفسّرين - في حدود ما اطلّعنا عليه -، وهي في التعبير ب (عاد) دون (صار)، قال السامرائي:

(1) الطنطاوي، التفسير الوسيط، ج12، ص34.

(2) ابن كثير، التفسير العظيم، ج1، ص18.

"واختار (عاد) على (صار)؛ لأنه يعود إلى هذه الحالة في كلّ شهر، وليس في صار إشعار بهذا المعنى"⁽¹⁾، لأنّ (صار) معناها الانتقال والتحوّل من حالة إلى أخرى، وليس فيها معنى الرجوع، بخلاف (عاد)، ومن ثمّ كان التعبير بـ(عاد) أنسب مع هذه الظاهرة الكونية المتكرّرة كلّ شهر.

* قَالَ تَمَّالٌ: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ يس 40.

لا زلنا في سورة يس، وتحديدًا في الآيات التي تتحدّث عن مخلوقات الله عزّ وجلّ، التي تدلّ على كمال قدرته، ووحدانيته، وعظيم سلطانه.

قال سبحانه: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾⁽²⁾، و"التنوين في (كلّ) يفيد العموم؛ أي كلّ الأجرام تسبح، فدخل فيها الشمس والقمر، ولو أضاف أو بيّن بـ(من) فقال: وكلّ منهما، لتخصّص الكلام بهما، فقطع (كلّ) عن الإضافة وسّع المعنى، ودخل في الحكم ما لم يجر له ذكر من الأجرام"⁽²⁾.

وهنا إشكال وهو: إذا كان (كلّ) بمعنى كلّ واحد منهم، والمذكور الشمس والقمر، فكيف قال يسبحون.

نقول: الجواب عنه من وجوه: "أحدها ما بيّنا أنّ قوله (كلّ) للعموم، فكأنّه أخبر عن كلّ كوكب في السّماء سيّار، وثانيها أنّ لفظ (كلّ) يجوز أن يوحد نظرا إلى كونه لفظا موحدًا غير مثنّى ولا مجموع، ويجوز أن يجمع لكون معناه جمعا، وأمّا التثنية فلا يدلّ عليها اللفظ ولا المعنى، فعلى هذا يحسن أن يقول القائل: (زيدٌ وعمرو كلّ جاء)، أو (كلّ جاؤوا)، ولا يقال: (كلّ جاء) بالتثنية، وثالثها لما قال: (وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ)، والمراد ما في الليل من الكواكب، فقال: يسبحون"⁽³⁾.

(1) فاضل السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ج 02، ص 135.

(2) المصدر نفسه، ج 02، ص 138.

(3) الرازي، التفسير الكبير، ج 26، ص 75.

بعد هذه المقدمة اليسيرة نعود إلى الصورة البيانية الموجودة في الآية الكريمة: (وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ) حيث أسند السباحة إلى ضمير العقلاء؛ وهو (الواو) على سبيل الاستعارة المكنية.

جاء في التفسير البياني للسامرائي نقلاً عن الإمام الألوسي: "وإسناد السباحة إلى ضمير العقلاء وهو الواو، لتنزيل الأجرام منزلة العاقل، من جهة أنه ذكر أنها تسبح، والسباحة من فعل ذوي العقول، كما في قوله تعالى في حق الأصنام: (مالكم لا تنطقون)، وقوله: (ألا تأكلون)".⁽¹⁾

ومن جهة أنها تسبح في فلك خاص لا تتعداه، كأما شخص عاقل ملتزم بما حدّ له، فهو لا يتعدى حدوده، فلا يشدّ ولا يخرج عن مداره، ولا يبغي بعضه على بعض، بل إنّ كلا منهما يعرف مكانه وفلكه وحدوده فهذا يُشعر كأنّ الأجرام عاقلة ملتزمة، وليست كالإبل الهائجة المطلقة من عقالها تشرّد كما يحلو لها⁽²⁾، وإسناد السباحة أيضاً إلى ضمير العقلاء فيه إشعار بالأمان للناس ممّا فوقهم، فلا ترجمهم، ولا تنقضّ عليهم فتهلكهم لعلّ هذا ما ألحّت إليه الاستعارة والله أعلم⁽³⁾، وعلى ذلك يتجلّى الإعجاز البياني في هذه الاستعارة من ناحيتين:
-الناحية الأولى من حيث اختيار لفظ السباحة.

-والناحية الثانية من جهة إسناد السباحة إلى ضمير العقلاء، لأنّ السباحة من اختصاص ذوي العقلاء وهذا أنسب في التعبير، فتكون الصورة البيانية على هذا التفصيل قد بيّنت لنا أن هذه الأجرام تجري بحساب مُقنّن ونظام محدّد، لا يغيّر ولا يبدّل، هي فيه بمنزلة الإنسان العاقل.

إنّ حركة هذه الأجرام في هذا الفضاء الهائل أشبه بحركة السفين في الخضمّ الفسيح، فهي -مع ضخامتها- لا تزيد على أن تكون نقطا ساجحة في ذلك الفضاء الكبير، والإنسان يصغر ويتضاءل في هذا الكون الفسيح، وهو

(1) ينظر فاضل السامرائي، التفسير البياني، ج2، ص139، الألوسي، روح المعاني، ج23، ص25.

(2) فاضل السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ج2، ص139.

(3) ينظر المصدر نفسه، ج2، ص139.

ينظر إلى هذه الملايين التي لا تُحصى من النجوم الدوارة، والكواكب السيارة، متناثرة في ذلك الفضاء، ساجدة في ذلك الخضم.

وفي هذه الآية الكريمة إشارة أيضا إلى أنّ حركة الكواكب والأجرام دائرية؛ أي هي تدور في مسار لها محدد، وليست منطلقة في الفضاء على غير هدى، وهذا المعنى نستفيده من الدلالة اللغوية التي يحملها الفلك وهي الاستدارة، جاء في لسان العرب: "الفلك مدار النجوم والجمع أفلاك، قال الفراء: الفلك استدارة السماء... والفلك قطعة من الأرض تستدير وترتفع عما حولها"⁽¹⁾، ومن ثمّ كان اختيار لفظ السباحة أنسب شيء في التعبير عن حركة الأجرام الدائرية، بالإضافة إلى إسناده لضمير العقلاء، كلّ ذلك جعل الاستعارة في الدروة البلاغية، وقد اختار علماء العصر الحديث هذا اللفظ للتعبير عن الحركة في الفضاء، لأنهم وجدوه أنسب لفظ للتعبير عنها، ففي الآية حقائق علمية علاوة على المعنى البياني الذي ذكرناه.

* قَالَ تَعَالَى ﴿ۙ﴾ أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهَيِّجُ فَتَرْتَهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا ۗ وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ ۗ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴿ۙ﴾ الحديد 20.

هذا مثلٌ ضربه الله تعالى لعباده يكشف لهم فيه عن وجه هذه الحياة الدنيا، ويبين لهم حقيقتها الزائفة بما يجعلها مشاهدةً لأولى البصائر، وذلك بعد أن أخبر سبحانه عنها بأنها لعب وهو وزينة وتفاخر، وتكاثر في الأموال والأولاد، فأعلم بذلك أنّها أتفه من أن يتشبّث به الإنسان، وأنّ النفس البشرية لو علمت حقيقتها ومآلها ومصيرها لأبغضتها، ولأثرت عليها الآخرة التي هي خير وأبقى، فما الحياة الدنيا بالنسبة إلى الآخرة إلا عرض عاجل، وظلّ زائل، ومتاع فانٍ، فجاء التشبيه في الآية الكريمة ليصوّر لنا هذه الحياة الدنيا من بدايتها إلى نهايتها بصورة هزيلة زهيدة تمون من حقيقتها، وتقلّل من شأنها، وتدعو النفوس للترفع عنها واتخاذها مطيةً للآخرة: (كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهَيِّجُ فَتَرْتَهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا). الحديد 20.

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة (فلك) ص 3464.

وافتح الكلام بقوله تعالى: (اعلموا) يؤذن بأن ما سيلقى بعده من الكلام جدير بأن يتوجه الذهن إليه وفيه حث للمخاطبين على التفكير والتأمل والتدبر، وتعريض بغفلتهم عن أمر مهم، وذلك من أساليب الكلام البليغ أن تفتح بعض الجمل بهذه الصيغة الطليية لفتاً لذهن المخاطب، يقول السامرائي: "شبه الحياة الدنيا بغيث أعجب الكفار نباته، والكفار هم الكافرون بالله الجاحدون لنعته، وقال بعضهم: الكفار هم الزراع لأن الزارع يسمى كافرا، لأنه يكفر البذر الذي يبذره بتراب الأرض؛ أي يغطيه... ثم ذكر مال الزرع، وناسب ذلك ذكر الزينة والأموال، فذكر زوالهما وذهابهما، وذلك شأن الدنيا"⁽¹⁾، جاء في تفسير القرطبي: "وقالت الحكماء: إنما شبه تعالى الدنيا بالماء، لأن الماء لا يستقر في موضع، كذلك الدنيا لا تبقى على واحد، ولأن الماء لا يستقيم على حالة واحدة كذلك الدنيا، ولأن الماء لا يبقى ويذهب كذلك الدنيا تفتي، ولأن الماء لا يقدر أحد أن يدخله ولا يتل، كذلك الدنيا لا يسلم أحد دخلها من فتنها وآفتها، ولأن الماء إذا كان بقدر كان نافعاً منبتاً، وإذا جاوز المقدار كان ضاراً مهلكاً، وكذلك الدنيا الكفاف منها ينفع وفضولها يضر"⁽²⁾، ولتصوير هذه الحقيقة في صورة محسوسة ضرب الله تعالى لها هذا المثل العجيب على طريقة القرآن المبدعة، "شبهها فيه سبحانه بمثل غيث أصاب أرضاً فنبت عن ذلك الغيث نبات معجب أنيق، يعجب الكفار لنضارته، ثم يهيج فيرى مصفراً، ثم يتحطم، فتلعب به الريح، وتفترقه في جهات هبوبها، فيضمحل ويتلاشى، فالمشبه هو حقيقة الحياة الدنيا المعجبة، والمشبه به هو النبات المعجب الذي نبت عن الغيث، وقد اجتمعا في شدة الإعجاب، ثم في التغيير بالانقلاب، وفي ذلك الاحتقار للدنيا، والتحذير من الاعتزاز بها، والسكون إليها، وكان حق كافي التشبيه أن تدخل على مثل النبات فيقال كمثل نبات غيث أعجب الكفار، لأنه هو المشبه به في الحقيقة، والأصل في أداة التشبيه أن يليها المشبه به، ولكن قدم الغيث على النبات تصويراً لهيئة النبات من مبادئها، وإظهاراً لمواقع الحسن فيها، ولهذا كان تقديمه أولى"⁽³⁾، هكذا قال الباحث إسماعيل عتوك، وفي نفسي شيء مما قاله، أعني قوله: وكان حق كافي التشبيه أن

(1) فاضل السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ص ص 278-279.

(2) أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح: عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 2006، ج13، ص289.

(3) إسماعيل عتوك، موسوعة الإعجاز العلمي والبياني في القرآن، (الأحد ديسمبر 2019)، مأخوذ عن الموقع الإلكتروني

الآتي: <https://quran-m.com>، بتاريخ: 02 فيفري، 2020، على الساعة: 11:00.

تدخل على مثل التّبات... إلخ كلامه، فنقول له: لم لم يقل كمثل نبات غيث، وقال: (كَمَثَلِ غَيْثٍ)، نعم إطلاق السّبب وإرادة المسبّب أو العكس، لشدّة الملازمة بينهما أسلوب عربيّ مشهور، قال تعالى: ﴿وَيُنزِلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا﴾ سورة غافر 13، وقال الشّاعر-والبيت من شواهد النّحاة-: (1)

تقول ابنتي إنّ انطلاقك واحداً إلى الرّوع تاركي لا أبا لي

والمقصود بالرّوع في هذا البيت الحرب؛ لأنّ الخوف يتسبّب عنها؛ فهو من باب إطلاق اسم المسبّب وإرادة السّبب، لكن الأصل المقرّر هو بقاء الكلام على ظاهره، لاسيما وأنّ هذا المثل قد ذكر في القرآن في سورتين أخريين في سورة يونس والكهف، ودخلت كاف التّشبيه على لفظ (الماء).

قلت: ولست أهلا لأن أتكلّم في كتاب الله، وإمّا علّقت هنا لما خطر في ذهني، وأطلب من القارئ عرضه على العلماء، وكرّرت مثل هذا الكلام خوفا من القول على الله بدون علم لأنّ التّفسير هو الرّواية عن الله.

واختلف المفسّرون في تأويل الكفّار كما ذكر السامرائي على قولين، فقليل هم: الزّراع، وقيل هم الكفّار حقيقة، ورجح السامرائي أنّ المراد بذلك الكفّار، لأنّهم هم الذين يغتوّون بالدنيا وهم أشدّ إعجابا بها وبزينتها (2) يقول الباحث إسماعيل عتوك: "لأنّه لو أراد الله تعالى الزّراع لذكرهم باسمهم الذي يعرفون به، كما ذكرهم في قوله: ﴿وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَرَجٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَفَازَهُهُ فَاسْتَعَاظَ فَأَسْتَوَى عَلَى سُوْقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ﴾" (3) الفتح 29.

وأضاف الباحث نفسه نكتتين بلاغيتين انطوت وراء هذا التّشبيه لم يشر إليهما السامرائي:

(1) ابن عقيل، شرح الألفية، ج 1، ص 644.

(2) ينظر فاضل السامرائي، على طريقة التّفسير البياني، ج 1 ص 278.

(3) إسماعيل عتوك، الموقع الإلكتروني السابق.

الأولى: أنه قد جاء ذكر الحطام في آخر أطوار الزرع، والحطام - كما هو معلوم - يكون للزجاج، وهو هنا في الآية يعني المتكسر من النبات، يقال: حطيم وحطام؛ بمعنى محطوم أو متحطم، كعجيب وعُجاب؛ بمعنى معجب ومتعجب منه، وقد ثبت للعلماء أن الزرع يحتوي في سوقه وورقه على نسب كبيرة من الزجاج، ولهذا نراه يتكسر حين يصفر ويبيس كما يتكسر الزجاج الصلب⁽¹⁾.

ومن هنا نجد القرآن الكريم يستعمل لفظ الحطام للزرع اليابس المتكسر، وكذلك استعماله للتأمل للسر نفسه، ففي الآية إعجاز علمي علاوة على التصوير البياني الذي أشرنا إليه.

وببلوغ النبات هذه المرحلة من اليبس والتكسر ينتهي شريط الحياة كلها، ينتهي بهذه الصورة المتحركة المأخوذة من مشاهدات البشر المألوفة.

الثانية: أشار الباحث إلى شيء مهم في التشبيه قال ما نصّه: "إنما شبّهت بحالة من حالاته، وهي كونه معجبا لفئة مخصوصة، وهي فئة الكفار، وذلك أبلغ في ذمها وتحقيرها وازدراؤها وتصغير أمرها، وهذا ما أكده الله عز وجل بقوله: ﴿ وَمَا هَذِهِ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهيَ الْحَيَوانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾ ﴿٦٤﴾ العنكبوت 64، فأشار سبحانه إليها إشارة تحقير"⁽²⁾.

قلت: وكيف لا تكون كذلك، وهي لا تزن عند الله جناح بعوضة، قال عليه الصلاة والسلام: "لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى كافراً منها شربة ماء"⁽³⁾.

(1) إسماعيل عتوك، الموقع الإلكتروني السابق.

(2) المرجع نفسه.

(3) أبو عيسى محمد بن عيسى الترميذي، الجامع الكبير، تح: بشرار معروف، دار المغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996، ج4،

* قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُورٌ ۝﴾

سورة الصف 4.

يخبرنا الله عز وجل في هاته الآية الكريمة أنه يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً كأنهم بنياناً مرصوصاً.

وقد تقول: لماذا خصّ الله عز وجل هؤلاء بالحبّة من دون سائر الأصناف؟

والجواب: أنّ سياق السورة اقتضى ذلك، فقد ذكروا في سبب النزول: أنّ أناساً من المؤمنين قالوا لو كنّا نعلم أحبّ الأعمال إلى الله عز وجلّ لبادرنا إليه، فأعلمهم الله عز وجلّ أنّ أحبّ الأعمال إليه هو الجهاد في سبيله⁽¹⁾، فأنزل الله تعالى قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا...حتى قوله: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا هَلْ أَذُكُمُ عَلَىٰ تَجْرَقٍ تُجَبِّحُونَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ۝ تَوَمَّنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۝﴾ .

فأنت ترى أنّ جوّ السورة شاع في استنهاض المؤمنين للجهاد وطلب نصرة الله، ولذلك ناسب ذكر هذا الصنف، والله أعلم.

بعد هذا البيان نأتي إلى التشبيه الوارد في الآية الكريمة، والإشكال الذي طرحه: ما الغرض من تشبيه

المؤمنين في الجهاد بالبنيان المرصوص؟

لقد ذكر السامرائي معنيين لهذا التشبيه هما:⁽²⁾

- قيل: المراد إنّ الله يحبّ الذين يثبتون في الجهاد، ويلزمون مكانهم كثبوت البنيان المرصوص.

- وقيل: المراد أن يكونوا في اجتماع كلمتهم، واستواء تياتهم، وموالاته بعضهم بعضاً كالبنيان المرصوص.

(1) ينظر فاضل السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ج1، ص 208.

(2) ينظر المصدر نفسه، ج1، ص 208.

ورجح السامرائي-على طريقته-؛ أعني عنايته بظاهرة التوسّع الدلالي في القرآن الكريم أنّ كلا المعنيين مراد، قال ما نصّه: "والحقّ أنّ المعنيين مرادان، فيُراد ثباتهم في الحرب، ولزوم مكائهم، كما يُراد اجتماع كلمتهم وموالاته بعضهم بعضاً"⁽¹⁾.

وما ذكره السامرائي وجيه، وهو من التوسّع في المعنى الذي يراعيه القرآن كثيراً، وقد مرّ معنا أنّ المتقرّر في علم أصول التفسير أنّ الآية إذا كانت تحتمل معنيين، لا تنافي بينهما فتحمل عليهما جميعاً، فعلى هذا يكون المراد من التشبيه أن يكونوا صفّاً ثابتاً في نياتهم وأجسامهم، فإن تفرقت نياتهم وتشتت قلوبهم لم يكونوا صفّاً واحداً، وإن وقفوا في صفٍّ واحد، كما قال تعالى: ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى﴾ الحشر 14، والعكس كذلك فلا بدّ من الأمرين معاً، ويتأكد هذا المعنى بدلالة السنّة الشريفة، فقد جاء عنه عليه السّلام: (لا تختلفوا فتختلف قلوبكم)⁽²⁾، فاختلاف الأبدان سبب لاختلاف القلوب، واختلاف القلوب سبب لاختلاف الأبدان.

جاء في الكشاف للزّخشي: "كأهم في تراصهم من غير فرجة ولا خلل بنيان رصّ بعضه إلى بعض وورصف، وقيل يجوز أن يراد استواء نياتهم في الثبات حتّى يكونوا في اجتماع الكلمة كالبنين المرصوص"⁽³⁾.

والمعنى نفسه أيضاً ذكره الرّازي في تفسيره: "قال أبو إسحاق: أعلم الله تعالى أنّه يحبّ من يثبت في الجهاد، ويلزم مكانه كثبوت البنين المرصوص، قال ويجوز أن يكون على أن يستوي شأنهم في حرب عدوهم حتّى يكونوا في اجتماع الكلمة وموالاته بعضهم بعضاً كالبنين المرصوص"⁽⁴⁾.

وذكرت هذين القولين هنا حتّى نعلم أنّ هناك من سبق السامرائي إلى هذا المعنى، وكلا القولين قد نقلهما في كتابه التفسير البياني، ورجح المعنيين معاً، وهذه طريقته دائماً في التفسير البياني-كما قلت سابقاً-؛ حيث جرت عادته على حمل تفسير الآيات القرآنية على جميع الدلالات التي يذكرها المفسرون، وعدّها من مواطن التوسّع

(1) فاضل السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ج 1، ص 208.

(2) مسلم، صحيح مسلم، رقم الحديث: (432) ص 123.

(3) الزّخشي، الكشاف، ج 6، ص 103.

(4) الرّازي، التفسير الكبير، ج 29، ص 313.

في المعنى الذي انماز به التّظم القرآني؛ لأنّه لو لم تكن تلك المعاني مرادة لما أتى بذلك اللفظ المحتمل لتلك المعاني طبعاً هذا الحمل إذا كان لا تنافي بين تلك المعاني كما هو مقرّر في علم أصول التّفسير.

هذا وفي نظم الآية أوجه بيانية أحر أشار إليها السامرائي منها:

-أنّه قدّم الجار والمجرور (في سبيله) على قوله: (صفاً)، وذلك لتقدّم النية وأهميتها قبل أن يدخلوا في الصّفّ، ثمّ إنّ توحيد النية سبب لتوحيد الصّفّ، فإن لم يكن القتال في سبيل الله فلا خير فيه⁽¹⁾.

-نلاحظ أنّه قال: (كأنّهم بينان) مرصوص، ولم يقل كأنّهم (بناء)، وذلك "لأنّ القرآن فرّق في الاستعمال بين البناء والبيينان، فاستعمل البناء للسماء، والبيينان لما بناه البشر، قال تعالى: (الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً)، في حين قال سبحانه: ﴿فَقَالُوا أَبْنُؤُا عَلَيْهِم بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ﴾ الكهف 21.⁽²⁾

والقرآن له خصوصية في الاستعمال، فمن ذلك أنّه يستعمل الرّيح للعذاب، والرّيح للرّحمة، وكذلك استعماله الغيث للرّحمة، والمطر في سياق العذاب، كما تقدّمت الإشارة الى ذلك.

* قَالَ تَعَالَى: ﴿يُرِيدُونَ لِإِطْفَؤِ نُورِ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ الصّفّ 8.

بيّن سبحانه في هاته الآية الكريمة أنّ ما يهدف إليه أهل الكتاب من وراء أقاويلهم الكاذبة، ودعاويهم الباطلة هو إطفاء نور الله وإخماده، والمراد بنور الله: دين الإسلام الذي ارتضاه سبحانه لعباده ديناً، وبعث به رسوله صلّى الله عليه وسلّم، وقد رأى السامرائي أنّ في هذه الآية الكريمة تصويراً فنياً، وتمثيلاً بلاغياً لهؤلاء الذين يريدون إطفاء نور الله؛ حيث مثّلت حالهم في ذلك بمن ينفخ نور الشّمس ليطفئها، وهيئات له ذلك، لأنّه لا سبيل لإطفاء نور الله كما أنّه لا سبيل لإطفاء نور الشّمس، وفي هذا تهكّم بهم⁽³⁾.

(1) فاضل السامرائي، على طريقة التّفسير البياني، ج 1، ص 209.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 209.

(3) ينظر المصدر نفسه، ج 1، ص ص 218 - 219.

وأسلوب التهكم وراؤ في لغة القرآن والعرب، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ (١)، وقوله عز وجل: ﴿ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا ﴾ (١٢) الكهف 102، والنزل ما يعد للضيف عند قدومه، وهؤلاء قد أعد الله سبحانه جهنم ضيافة لهم، وفي هذا من التهكم بهم ما لا يخفى.

وهذا الذي ذهب إليه السامرائي في معنى الآية قد أشار إليه بعض المفسرين القدامى كالزّمخشري وابن كثير وغيرهما، ولا يبعد أن يكون السامرائي قد أخذ ذلك عنهم، قال ابن كثير - رحمه الله - في تفسيره: "يحاولون أن يردّوا الحق بالباطل، ومثلهم في ذلك كمثل من يريد أن يطفى شعاع الشمس بفيه، وكما أنّ هذا مستحيل كذلك ذلك مستحيل، ولهذا قال: (والله متمّ نوره ولو كره الكافرون)"⁽¹⁾، وجاء أيضا في الكشف: "... وإطفاء نور الله تهكمّ بهم في إرادتهم إبطال الإسلام بقولهم في القرآن هذا سحر، مثلت حالهم بحال من ينفخ في نور الشمس بفيه ليطفئه والله متمّ نوره، أي متمّ الحق، ومبلغ غايته"⁽²⁾.

في حين يذهب فريق آخر من المفسرين كالطبري والقرطبي وغيرهما إلى أنّ معنى الآية على ظاهره، وليس فيها أيّ استعارة أو تمثيل، قال ابن جرير في تفسيره: "والقول في تأويل الآية قوله تعالى: (يريدون ليُطفئوا نور الله...) يريدون ليُطفئوا الحق الذي بعث الله به محمدا صلّى الله عليه وسلّم، يعني بقولهم: ساحر، وما جاء به سحر، والله متمّ نوره؛ أي والله معلى الحق ومظهر دينه، وناصر محمدا على من عاداه، فذلك إتمام نوره، وعني بالتور في هذا الموضع الإسلام"⁽³⁾.

والحقيقة أنّنا إلى القول الثاني نميل، ولا نرى أيّ استعارة أو تشبيه في الآية كما ذكروا، وليس فيها قرينة تشير إلى ما ذكروه من قريب أو بعيد حتى نقول إنّ هناك صورة بيانية في الآية، وأنّ حالهم شُبّهت بمن ينفخ في نور الشمس ليطفئها، والقرينة التي ذكروا وهي (الإطفاء) لا تدلّ دلالة واضحة على ما ذهبوا إليه، وعلى هذا يبقى معنى الآية على ظاهره، يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم؛ أي ييطلوا دين الله بألسنتهم، وسمّى القرآن نورا؛ لأنّه

(1) ابن كثير، التفسير العظيم، ج4، 523.

(2) الزّمخشري، الكشف، ج6، ص 106.

(3) ابن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، ج22، ص 614.

يستنار به في ظلمات الجهل والأديان الباطلة، ويأبى الله إلا أن يتمّ نوره؛ أي يعلي دينه، ويظهر كلمته، وينشر الحقّ الذي بعث به محمّدا صلّى الله عليه وسلّم، ولوكره الكافرون*.

* قَالَ تَعَالَى: ﴿ فَلَا أَقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ﴾ ﴿١١﴾ في البلد 11.

العقبة طريق في الجبل وعزّ، والعقبة الجبل الطويل يعرض للطريق فيأخذ فيه، وهو طويلٌ صعبٌ شديد⁽¹⁾ وسمّيت بذلك لصعوبة سلوكها، والاقترحام هو الدّخول والمجازة بشدّة ومشقّة، والقحمة هي الشدّة والمهلكة والأمر العظيم⁽²⁾.

والمقصود بالعقبة في الآية الكريمة: الأعمال الصّالحة التي سيبيّنها على سبيل الاستعارة؛ حيث استعار لفظ العقبة للدلالة على صعوبة الأعمال، على طريقة القرآن في التّصوير الفتيّ.

جاء في التّفسير البياني للسّامرائي نقلاً عن صاحب البحر المحيط: "العقبة استعارة لهذا العمل الشاقّ من حيث هو بذل مال تشبيها بعقبة الجبل، وهو ما صعب منها وكان صعودا، فإنّه يلحقه مشقّة في سلوكها ويقال: قحّم في الأمور قحوماً؛ أي رمي نفسه من غير رويّة"⁽³⁾.

وجاء في روح المعاني للألوسي: "وهي هنا استعارة لما فسّرت به من الأعمال الشاقّة المرتفعة القدر عند الله تعالى، ويجوز أن يكون قد جعل ما ذكر اقتحاما وصعودا شاقّا، وذكره بعد التّجدين جعل الاستعارة في الدّروة العليا من البلاغة"⁽⁴⁾.

* وأطلب دائما من القارئ مساءلة أهل العلم فيما ذكرته أو اخترته أو استنبطته.

(1) ينظر ابن منظور، لسان العرب، (عقب) ج 2، ص 3028.

(2) ينظر الشوكاني، فتح القدير، ج 5 ص 1624.

(3) فاضل السّامرائي، لمسات بيانية، ص 264، وأبو حيّان، البحر المحيط، ج 8، ص 471.

(4) الألوسي، روح المعاني، ج 30، ص 137.

ومعنى الآية: لم يقتحم العقبة التي بينه وبين ربه، والتي لا يصل إليها حتى يقتحمها بالإحسان إلى خلقه بفكّ الرقبة، وهو تخليصها من الرّق، ليخلصه الله سبحانه من رقّ نفسه، ورقّ عدوه، وإطعام اليتيم، والمسكين في يوم المجاعة، وبالإخلاص له سبحانه بالإيمان الذي هو خالص حقّه⁽¹⁾.

واختيار هذا التعبير أنسب شيء هنا، فاختيار العقبة بعد النّجدين اختيار بديع، وهو كما جاء في روح المعاني: إنّ ذكرها بعد النّجدين جعل الاستعارة في الذّروة العليا من البلاغة ذلك أنّ النّجد؛ وهو المكان العالي المرتفع يؤدّي إلى العقبة، وهي الطّريق الوعر في الجبل، فإنّ العقبة تقع في النّجاد غالباً، ثمّ إنّ اختيار لفظ الاقتحام وما فيه من شدّة ومخاطرة هو المناسب لبيان وعورة وصعوبة هذه العقبة، فإنّه لم يعبر عن ذلك بالاجتياز، ممّا يدلّ على شدّة هذه العقبة⁽²⁾.

فانظر كيف أنّ كلّ لفظة وقعت في مكانها المناسب، وأنّ اختيار كلّ لفظة اختيار مناسب لجوّ السّورة فكلّ من الاقتحام والعقبة مناسب لقوله تعالى: (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ)، وذلك أنّ من معاني (الكبد) المشقّة والقوّة، وأنّ اقتحام العقبة فيه مشقّة وتعب، وأنّه يحتاج إلى قوّة وشدّة، كما أنّ هذه الآية تناسب ما بعدها من المشقّات والشّدائد التي يعانيتها المسكين واليتيم في اليوم ذي المسغبة، فانظر حسن المناسبة من حيث البدء والختام. وهذا المعنى الذي ذكره السامرائي في الآية الكريمة هو الأظهر في تفسير الآية الكريمة، وهو الأنسب أيضاً كما ذكرنا لسياق السّورة، خلافاً لما روى ابن جرير في تفسيره من أنّ العقبة جبل في جهنم، وروى ذلك عن ابن عمر، والحسن البصري، وكعب الأحرار، وغيرهم⁽³⁾.

واختلف المفسّرون في (لا) الدّاخلية على الماضي (فلا اقتحم العقبة) أودية شتى ذكرها السامرائي في كتابه فمنهم من ذهب إلى أنّها نافية للفعل الماضي؛ فلم يقتحم العقبة، ومن المعلوم أنّ (لا) إذا نفت الفعل الماضي وجب تكرارها كقوله تعالى: (فلا صدق ولا صلّى) في حين لم تكرر ها هنا، وأجابوا بأنّها مكرّرة في المعنى، لأنّ

(1) شمس الدّين ابن قيم الجوزية، التّبيان في أيمان القرآن، تح: عبد الله البطاطي، دار علم الفوائد، جدّة، 1429هـ، ص62.

(2) فاضل السامرائي، لمسات بيانية، ص266.

(3) ينظر ابن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، ج24، ص420.

العقبة مفسرة بشيئين: بفك الرقبة وإطعام المسكين، فكأنه قال: فلا فك رقبة، ولا أطعم مسكينا⁽¹⁾، ومنهم من قال: هي دعاء فلا يلزم تكرارها كقولهم: لا فض الله فاك، وهي هنا دعاء عليه أن لا يفعل خيرا⁽²⁾، وقيل: إن الفعل يراد به الاستقبال، بمعنى لا يقتحم العقبة، وإذا كان الفعل الماضي دالاً على الاستقبال لم يلزم تكرارها⁽³⁾ وقيل هي للاستفهام والتقرير: أفلا اقتحم العقبة، وقد حذفت الهمزة، والمعنى أفلا سلك الطريق التي فيها النجاة والخير، وقال آخر: هي تحضيض والأصل: ألا اقتحم العقبة، ثم حذفت الهمزة⁽⁴⁾.

ورجح السامري -على طريقته- أن الجميع مراد؛ فهو يحتمل الماضي، والاستقبال، والتوبيخ، والحض والدعاء، فهو أخبر أنه لم يقتحم العقبة فيما مضى من عمره، وأنه لا يقتحمها في المستقبل، وأنه وبّخه على ذلك ودعا عليه بعدم اقتحامها⁽⁵⁾، وهذا من التوسّع الدلالي الذي يراعيه القرآن.

وهكذا يتأتى التصوير الفني في هذه الاستعارة الجميلة ليدلنا على أن طريق الجنة طريق صعب مملوء بالمشاق والأهوال، والإنسان فيه دائما في مشقة وكدح وكبد، كما قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ إِذْكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَقِيهِ﴾^(٦) الانشاق 6، وقوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾^(٧) سورة البلد 4.

وهذا شأن الدنيا، فهي دار التعب والنصب والشقاء، و*الراحة والسكون إنما يكون في الجنة، قال تعالى: ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى﴾^(٨) طه 117؛ أي فتتعب، فتسلط اللعين على أبانا* فأخرجه إلى دار التعب والنصب، فنحن - كما قال بعض السلف -: سبي سباه إبليس، فعلينا أن نجاهد هذا العدو، ونتجشم هذا

(1) فاضل السامري، لمسات بيانية، ص 270.

(2) المصدر نفسه، ص 270.

(3) المصدر نفسه، ص 270.

(4) المصدر نفسه، ص 270.

(5) المصدر نفسه، ص 270.

* هذه الواو استثنائية، يتبدأ بها كلام جديد.

* هذه لغة في الأسماء الستة وهي لغة القصر.

الطريق الوعر حتى نرجع إلى الوطن الأول، وصدق رسول الله إذ قال: "حُقَّت الجَنَّةُ بالمكاره، وحُقَّت النَّارُ بالشَّهوات" (1).

فوائد:

- قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعُقْبَةُ ﴾ (١٣) ﴿ البلد 12، هذا الأسلوب من أساليب التفخيم والتعظيم والتهويل، وكثر مجيئه في القرآن، كقوله تعالى: ﴿ الْحَاقَّةُ ﴾ (١) ﴿ مَا الْحَاقَّةُ ﴾ (٢) ﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ ﴾ (٣) الحاقة 1-3 وقوله: ﴿ الْقَارِعَةُ ﴾ (١) ﴿ مَا الْقَارِعَةُ ﴾ (٢) ﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ ﴾ (٣) ، وقوله: ﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْخُطْمَةُ ﴾ (٥) سورة الهمة 05،

- ما الفرق بين ما أدراك وما يدريك؟

قالوا: كل شيء قال فيه: (وما أدراك)، فإنه أخبر عنه، وكل شيء قال فيه: (وما يدريك)، فإنه لم يخبر عنه، قال تعالى: ﴿ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا ﴾ (٦٣) ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكٰفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا ﴾ (٦٤) الأحزاب 63-64، لم يجب، بينما تأمل قوله سبحانه: ﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْخُطْمَةُ ﴾ (٥) ﴿ نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ ﴾ (٦) ﴿ الهمة 5-6، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ ﴾ (٢) ﴿ لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴾ (٣) ﴿ القدر 2-3، (2)، ونحوها من الآيات.

وهذا الأسلوب والذي قبله كثير في القرآن الكريم.

-العرب تستعمل الجوع والسَّعْب والخموص، فالجوع عام، والسَّعْب هو الجوع مع التعب، والخموص هو الجوع مع ضمور البطن.

(1) مسلم، صحيح مسلم، 795.

(2) البخاري، صحيح البخاري، ص328.

* قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ﴾ ﴿ الفلق 03.

هذه الآية - كما هو معلوم - جزء من سورة الفلق، قَالَ تَعَالَى: ﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ﴾ ﴿ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ ﴾ ﴿ وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ﴾ ﴿ وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ ﴾ ﴿ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ﴾ ﴿ .

في هذه السورة أمر الله عز وجل عباده أن يستعيذوا به من جميع الشرور الظاهرة والباطنة، ومن جملة تلك الشرور ما جاء في هذه الآية الكريمة: (وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ)، وهي مدار بحثنا هنا.

والغاسق: الليل إذا اعتكر ظلامه، والعسق الظلمة، ومنه قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ ﴾ الإسراء 78.

جاء في لسان العرب: "غسقت السماء تغسق انصبت، وغسق الليل يغسق غسقاً انصب وأظلم وغسق الليل ظلمته، وفي حديث الربيع بن خثيم أنه قال لمؤدنه يوم الغيم: أغسق أغسق؛ أي أحر المغرب حتى يغسق الليل وهو إظلامه"⁽¹⁾.

وأما مادة (وقب) فتعني دخل في كل شيء، والوقوب في كل شيء، أو الدخول في الوقب، والوقب: الكوة، أو النقرة يجتمع فيها الماء.

جاء في لسان العرب: "الأوقاب الكوى، واحدها وقب، والوقب في الجبل نقرة يجتمع فيها الماء، وقب الشيء يقب وقبا دخل، وقيل دخل في الوقب"⁽²⁾.

وقد نقل السامرائي عن أبي حيان أن الغاسق يطلق أيضا على القمر والحية، جاء في التفسير البياني: "وقب الليل أظلم، والغاسق الليل، ووقب أظلم ودخل على الناس، واستعيذ من شره؛ لأن فيه تنبث الشياطين

(1) ابن منظور، لسان العرب (غسق) 3255.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة (وقب)، 4886.

والهوام، والحشرات، وأهل الفتك... وفي الحديث نظر صلى الله عليه وسلم إلى القمر فقال: يا عائشة نعوذ بالله من هذا، فإنه الغاسق إذا وقب... وقيل الحية إذا لدغت، والغاسق سمّ ناهماً لأنه يسيل منه⁽¹⁾.

والمعنى نفسه ذكره الرّمخسري في تفسيره، قال ما نصّه: "الغاسقُ اللَّيْلُ إذا اعتكر ظلامه، ومنه قوله تعالى: (إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ)، ووقوبه دخول ظلامه في كلّ شيء، ويقال: وقبت الشمس إذا غابت، وقيل هو القمر إذا امتلأ ويجوز أن يراد بالغاسق الأسود من الحيات، ووقبه ضربه ونقبه، والوقب: النقب، ومنه وقبة الثريد⁽²⁾".

ويتلخّص من أقوال المفسّرين في معنى الغسق والوقب ما يلي:

- أنّ الغاسق يطلق على اللَّيْل وظلمته وهو الأشهر.

- أنّ الغاسق يطلق على القمر.

- أنّ الغاسق يطلق على الحية.

إذا تبين لك من أقوال المفسّرين أنّ أشهر إطلاقات الغاسق هي اللَّيْل، وأنّ الوقوب يعني الدّخول فالسؤال الذي طرحه السامرائي: لماذا لم يقل: ومن شرّ اللَّيْل إذا دخل؟ لماذا كان التّعبير بالغاسق بدلا من اللَّيْل؟ هنا بيت القصيد، وهنا يتجلّى حُسن هذه الاستعارة؛ أي في اختيار الغسق على اللَّيْل، والوقوب على لفظ الدّخول.

يقول السامرائي في كتابه على طريقة التّفسير البياني: "إنّ ما جاء في السّورة أولى من أوجه منها: أنّ الغاسق فيه عموم، فهو يشمل اللَّيْل وغيره، ولا يخص اللَّيْل وحده، فقد ذكر أنّ من معانيه القمر، وقيل إنّه الحية إذا لدغت، وقيل غير ذلك، فكان ذكره أولى من ذكر اللَّيْل"⁽³⁾.

(1) فاضل السامرائي، على طريقة التّفسير البياني، ج1، ص35، وأبو حيّان، البحر المحيط، ج8، ص533.

(2) الرّمخسري، الكشاف، ج6، ص465.

(3) فاضل السامرائي، على طريقة التّفسير البياني، ج1، ص35.

ومقصودُ السامريّ بهذا الكلام أنّ اختيار لفظ الغاسق أكسب التعبير توسّعاً في الدلالة، لكونه يحمل أكثر من معنى (الليل، والقمر، والحية...)، فتكون الاستعانة من شرور ما هو أعمّ، ويدخل فيه الليل، بينما لو جاء بلفظ الليل بدلاً من الغاسق، لكانت الاستعانة مخصوصة بالليل وحده، ولفاتت كلّ هذه الدلالات، لذلك كان اختيار الغاسق على الليل أحسن، لكونه أكسب توسّعاً في المعنى.

ومثل هذا التوسّع في الدلالة يُراعيه القرآن كثيراً، نتأمّل -سبحان الله- في السورة نفسها: (قل أعودُ ربّ الفلق)، المفسرون اختلفوا في معنى الفلق، فقال بعضهم: الصّبح، وقيل: الحَبّ والنّوى، وقال بعضهم: الفلق: الخلق كلّهُ؛ كلّ ما فلقه الله عن غيره، كالليل عن الصّبح، والحَبّ والنّوى عن التّبات، والأرض عن التّبات، والجبال عن العيون، والأرحام عن الأولاد، والسحاب عن المطر⁽¹⁾، ورُجِح هذا الأخير؛ لأنّ الله أطلق ولم يقيّد، فنطلق كذلك كما أطلق⁽²⁾.

فتلحظ أنّ القرآن كثيراً ما يأتي بألفاظ محتملة الدلالة، فيحمل المفسرون الآية على جميع تلك المعاني إذا لم يكن بينها تنافي، وتكون جميعها مرادة، كما رأينا نماذج من ذلك في هذه السورة.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى "أنّ اختيار لفظ الوقوب مع الغسق أولى من لفظ الدّخول، فهو أحسن استعارة، وأجمل تعبيراً، ذلك أنّ الليل ينصبّ ظلامه، ويجمع في نقرة كما يجتمع فيها الماء، فالعالم كالنقرة يصبّ فيها الليل ظلامه، فلا يترك منها شيئاً، والانصباب يكون عادةً من فوق، بخلاف الدّخول، فإنّه لا يشترط فيه ذلك، والليل إنّما ينصبّ على الناس من فوق كما ينصبّ الماء في النقرة"⁽³⁾.

ويشهد لما ذكره السامريّ المعنى اللّغوي، فإنّ أصل الغسق الامتلاء يقال: غسقت العين إذا امتلأت دمعا، والامتلاء يقال لما كان ذا جوف كالنقرة ونحوها، ومنها الوقب وهو النقرة أو الكوة، أو عين الماء، كما ذكر

(1) ينظر الزمخشري، الكشاف، ج6، ص464.

(2) ينظر الشنقيطي، الأضواء، ج9، ص317.

(3) فاضل السامريّ، على طريقة التفسير البياني، ج1، ص36.

أهل اللغة، فاختيار الغسق مع الوقب أنسب شيء، فكأن الليل يملؤها بانصباب ظلامه فيها، فكان التعبير بذلك أولى وأنسب.

إذن فالتصوير الفني في هذه الاستعارة جاء من ناحيتين: من ناحية اختيار لفظ الغسق على الليل، ومن ناحية اختيار لفظ الوقوب مع الغسق بدلا من لفظ الدحول، فكانت الاستعارة في قمة الذروة البلاغية.

هذا وهناك مناسبة أخرى أضافها السامرائي علاوة على ما سبق؛ وهي: "أن التعبير بالغاسق إذا وقب يتناسب مع الفلق بمعنى الصبح، فإنه يستعيد بربّ النور من الظلمة، وربّ الصبح من شرور الليل"⁽¹⁾.

قلت: وهو يتناسب معه أيضًا بالمعنى العام، فإنّ الفلق له معان عدة أشهرها: الصبح، والغاسق له عدة معان أشهرها الليل إذا أظلم، فناسب الاستعارة بربّ الفلق قوله: (ومن شرّ غاسقٍ إذا وقب) على كلّ حال، من جهة العموم، ومن جهة الخصوص.

ثم إنّ تفسير الفلق بالصبح، والغاسق بالليل، فيه دلالة أخرى، وهي الإشارة إلى آيتي الليل والنهار.

واقتران الليل بالصبح أو النهار كثير في القرآن، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ ۗ وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ۗ﴾ الليل 1-2، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ ۗ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ ۗ﴾ التكوير 17-18، والاستعارة بربّ الفلق من شرّ غاسقٍ إذا وقب، تتضمن عقيدة التوحيد، وتفيد أنّ إله النور والظلمة واحد، فهو يزيل الظلمة ويمحوها إذا شاء، فقد استعاز بربّ الفلق وهو النور، من شرّ غاسقٍ إذا وقب، وهو الظلمة، فهو ربّ النور والظلمة، يزيلها ويزيل شرورها، فهو إله واحد على كلّ شيء قدير.

(1) فاضل السامرائي، على طريقة التفسير البياني، ج1، ص36.

3 - الالتفات:

الالتفات لغة من الفعل (لفت)، وهو بمعنى اللَّيَّ وصرف الشَّيء عن جهته، يقول في اللسان: "لفت وجهه عن القوم: صرفه، وتلَّفت إلى الشَّيء والتفت إليه: صرف وجهه إليه، واللَّفت لِ الشَّيء عن جهته"⁽¹⁾.

وهو في اصطلاح البلاغيين: "الانتقال بالأسلوب من صيغة التَّكلم، أو الخطاب، أو الغيبة إلى صيغة أخرى من هذه الصَّيغ، بشرط أن يكون الضَّمير في المنتقل إليه عائدا في نفس الأمر إلى الملتفت عنه؛ بمعنى أن يعود الضَّمير الثاني على نفس الشَّيء الذي عاد إليه الضَّمير الأول، فمثلا قولك: أكرمُ محمداً وأرفق به، ليس من الالتفات، فالضَّمير الأول في أكرم للمخاطب؛ أي أنت، والضَّمير الثاني للغائب، ففيه انتقال من ضمير المخاطب إلى ضمير الغائب، ومع ذلك لا يسمى التفتاتا، لأنَّ الضَّميرين ليسا لشخص واحد، فالأول للمخاطب، والثاني لمحمَّد"⁽²⁾.

والالتفات يعدُّ أسلوبا بلاغيا من أساليب التعبير البياتيَّة التي تميَّز بها القرآن الكريم، والتي لا تكاد تخلو منه سورة من سوره، لاسيما أساليب القول وطرقه، إذ ينتقل الكلام من التَّكلم إلى الخطاب، وإلى الغيبة، ومن الخطاب إلى التَّكلم وإلى الغيبة، ومن الغيبة إلى التَّكلم وإلى الخطاب، إلى غير ذلك من التَّقسيمات، التي يدندن حولها البلاغيون والنقاد، ممَّا جعل البلاغيين القدامى يعدُّونه من أجلِّ علوم العربية وأمير جنودها، حتى أسموه: (شجاعة العربيَّة) التي تعني الإقدام في كلِّ أمر من الأمور، وحاله كحال الرِّجل الشَّجاع الذي يتقدَّم قومه في الأمور الصَّعبة.

ومع أهميَّة هذه الظَّاهرة وعظيم شأنها، وكثرة ورودها في نظم القرآن، إلَّا أنَّ السامرائي لم يولها عناية كبيرة، فلم نجده تعرض إلَّا لمثال واحد، وذلك في أثناء دراسته لسورة الفاتحة وهو قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ

(1) ابن منظور، لسان العرب، ص 4051.

(2) عبد القادر حسين، فنَّ البلاغة، عالم الكتابة للطباعة والنشر والتوزيع، 1984، ص 280.

وَإِيَّاكَ نَسْتَعِيرُ ﴿٥٥﴾ الفاتحة 05، فيه التفات من الغيبة إلى الخطاب، لأنّ بداية السورة كان للغائب قَالَ تَعَالَى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٦﴾﴾ .

كما سيأتي بيان ذلك قريبا، وهذا أمر فيه شيء من الغرابة بالنسبة للسامرائي، لاسيما إذا علمنا أنّه صاحب الباع الطويلة في الدراسات البيانية الحديثة.

جاء في كتابه لمسات بيانية للسامرائي، عند قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِيرُ ﴿٥٥﴾﴾ سورة الفاتحة 05.

"إنّ قلت: كان قياس الكلام أن يقول: إيّاه نعبد وإيّاه نستعين، فلم قال: (إيّاك نعبد...) بالخطاب؟"⁽¹⁾، مع أنّ سياق الكلام في الغيبة: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)

ما فائدة الالتفات من الغيبة إلى الخطاب؟

لقد ذكر السامرائي أنّ الالتفات في هذه الآية له العديد من الفوائد، قال تعليقا على الآية الكريمة: "وللالتفات فائدة عامّة، وفوائد يقتضيها المقام؛ أمّا الفائدة العامّة فهي أنّ الكلام إذا انتقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن نظرية لنشاط السامع، وإيقاظا للإصغاء إليه من إجراءاته على أسلوب واحد"⁽²⁾.

وقالوا: "إنّ فائدة الالتفات أيضا إظهار الملكة في الكلام، والاعتدال على التصرف فيه"⁽³⁾.

وهاتان الفائدتان عامتان في كلّ التفات، هذه خاصّة بالمتكلّم، أعني القدرة على إظهار التصرف في الكلام، والأولى خاصّة بالمتلقي تنشيطا له وإيقاظا لمسامعه.

(1) فاضل السامرائي، لمسات بيانية، ص 47.

(2) المصدر نفسه، ص 47.

(3) أبو حيان، البحر المحيط، ج 1، ص 141.

ومن الفوائد الخاصة التي انطوت وراء هذا الالتفات:

- أنه لما ذكر الحقيق بالحمد وأجرى عليه تلك الصفات العظام، تعلّق العلم بمعلوم العظيم الشّان، حقيق بالثناء، وغاية الخضوع والاستعانة في المهمّات، فخطوب ذلك المعلوم المتميّز بتلك الصفات، فقيل: (إياك)، يا من هذه صفاته نخصّ بالعبادة والاستعانة، لا نعبد غيرك، ولا نستعين أحدا سواك، ليكون الخطاب أدلّ على أنّ العبادة له، لذلك التّميّز الذي لا تحقّق العبادة إلّا به⁽¹⁾.

- ومنها أنّه لما وصف بأنّه ربّ العالمين دلّ على أنّه قريب، فنودي ببناء الحاضر المخاطب⁽²⁾، وفي هذا يقول الحافظ ابن كثير: "وتحوّل الكلام من الغيبة إلى المواجهة بكاف الخطاب للمناسبة، لأنّه لما أثنى على الله فكأنّه اقترب وحضر بين يدي الله تعالى، فلهذا قال: (إياك نعبد وإياك نستعين)"⁽³⁾، ونظير هذا أنّك "تذكر شخصاً متصفاً بأوصاف جليّة مخبراً عنه إخبار الغائب، ويكون ذلك الشّخص حاضراً معك، فتقول له: إياك أقصد، فيكون في هذا الخطاب من التلطّف على بلوغ المقصود ما لا يكون في لفظ إياه"⁽⁴⁾.

- ويُسْتَفاد من هذا أنّه ينبغي على العبد أن يستشعر قرب الله عزّ وجلّ في عبادته ومناجاته لرّبّه، كما قال سبحانه: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾﴾ البقرة 186.

فلما ذكر صفاته سبحانه أوّلاً، وأنّه ربّ العالمين، والذي من معانيه: أنّه الذي يحرسهم ويربيهم، ويدبر أمرهم، وأنّه مالك يوم الدّين، والذي من معانيه: أنّه يجازيهم ويحاسبهم، علم أنّه حاضر، فخطوب بكاف الخطاب الذي تدلّ على الحضور.

⁽¹⁾ ينظر فاضل السامرائي، لمسات بيانية، ص 47، وينظر الزمخشري، الكشاف، ج 1، ص 120.

⁽²⁾ ينظر فاضل السامرائي، لمسات بيانية، ص 47.

⁽³⁾ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 54.

⁽⁴⁾ أبو حيّان، البحر المحيط، ج 1، ص 141.

- هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أنك تطلب من الحاضر، وليس من الغائب، فتستعين بغائب، أو بحاضر؟ لا شكَّ بحاضر، إذن الثناء استعمل له ضمير الغيبة، والعبادة والدعاء جاء معهما بضمير الخطاب.

-ومن الفوائد أيضا التي ذكرها السامرائي في هذا الالتفات أنه ذكر ذلك توطئة للدعاء في قوله اهدنا⁽¹⁾ وهي مناسبة ظاهرة، لأنَّ الطلب - كما قلنا - يكون من الحاضر، على عكس الثناء الذي هو على الغائب أولى.

وذكر السامرائي فائدة أخرى نقلًا عن الإمام الألوسي - وهي في ظني - لا تختلف كثيرا عن الذي سبق ذكره، قال ما نصّه: "ومنها أنه لما كان الحمد لا يتفاوت غيبة وحضورا، بل هو مع ملاحظة الغيبة أدخل وأتمّ وكانت العبادة إنما يستحقّها الحاضر الذي لا يغيب، كما حكى سبحانه عن إبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّا أَقْلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْأَفْلِينَ﴾^(٧٦) الأنعام 76، لا جرم عبّر سبحانه وتعالى عن الحمد بطريق الغيبة، وعنهما بطريق الخطاب إعطاء لكل منهما ما يليق من التسق المستطاب"⁽²⁾.

وهذا يلتقي مع الذي قلناه سابقا: إنّ الحمد أو الثناء على الغائب أولى، والطلب من الحاضر أولى، كما لا يخفى لمن تدبّر الكلام وأوعى.

هذا آخر ما ذكره السامرائي حول الفوائد البيانية التي جاءت وراء هذا الالتفات في الآية الكريمة.

قلت: هذه فوائد الالتفات فضلا عن الفوائد البيانية، والنكت البلاغية الأخر التي حوتها الآية الكريمة ولذلك قال بعض السلف: الفاتحة سرّ القرآن، وسرّها هذه الكلمة: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾^(٣) فالأول تبرؤ من الشرك، والثاني تبرؤ من الحول والقوة، والتفويض إلى الله عزّ وجلّ، والدين كلّه يرجع إلى هذين المعنيين⁽³⁾.

(1) فاضل السامرائي، لمسات بيانية، ص 48.

(2) الألوسي، روح المعاني، ج 1، ص 89.

(3) ابن كثير، التفسير العظيم، ج 1، ص 54.

من خلال هذا العرض التحليلي لقضايا توليد الدلالة البلاغية عند السامرائي، وقبلها قضايا التوليد النحوية، يتبين لنا أنّ دراسة السامرائي قد ارتكزت في نقطتين اثنتين:

-الدراسة النحوية قد اعتنى فيها السامرائي بالمعنى، وتفسير الجملة العربية، والأساليب النحوية، من إعراب، وتقديم وتأخير، وذكر وحذف وغيرها، وكان هذا الاعتناء نتيجة ربطه علم النحو بعلم المعاني كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك.

-الدراسة البلاغية، وقد ركّز السامرائي فيها على آلية السياق وأثره في توليد الدلالة، فقد نال الحظّ الأكبر من الدراسة عنده؛ إذ اعتمد السامرائي على السياق القرآني في تفسير التراكيب النحوية، والأوجه التعبيرية وقد تمّت البرهنة على ذلك - كما رأينا- في هذا الفصل، هذا بالإضافة إلى آليتي التشبيه والاستعارة، وأثرهما في تصوير الدلالة في التعبير القرآني، كما رأينا في تحليلنا لبعض النماذج التي جاءت في دراسة السامرائي.

خاتمة

خاتمة:

إنّ موضوع الدلالة، أو التّوليد الدّلالي شاقّ وصعبٌ، وحسبك لأن تعرف صعوبته أنّه موضوع غير محدود، وهذا على خلاف البحث في الألفاظ التي هي محدودة، وشتان ما بين بحث في المحدود، وبحث في اللامحدود، بين بحث في النّهائي، وبحث في اللانّهائي، هذا فكيف إذا علمت أنّ الدلالة تختلف من فنّ إلى آخر، ومن عالم إلى آخر، تبعاً لمشاربه الفكرية، وتعدّديته المنهجية، فإنّ هذا الأمر يزيد الدّراسة صعوبة أكثر ويجعل البحث فيها أعسر.

وقد رُحنا في هذه الدّراسة سفراً طويلاً، وقطعنا شوطاً كبيراً، بحثنا عن الدلالة في علمي النّحو والبلاغة عند الدّكتور فاضل السّامرائي، في الذي سعينا إليه - فيما تقدم من فصول - إلى تحليل آليات التّوليد الدّلالي في العلمين (النّحو والبلاغة)، خلا الفصل النظري الذي عُني بشرح بعض المفاهيم والقضايا التي تتعلّق بهذه الدّراسة، ومع ذلك فإنّه لم يخل أحياناً، بل كثيراً من الإشارة لموضوع الدلالة، ومن ثمّ فإنّ قطب الرّحى الذي دار عليه البحث كلّهُ هو الدلالة التي تتولّد من قضايا علمي النّحو والبلاغة.

وإذا كان الأمر كذلك - وهو كذلك -، فإنّ هذا البحث على وشك أن يضع أوزاره، ويُلقي بعاعه ويستخلص دُرره، التي هي بمنزلة الثّمرة التي نجتنيها منه، وفيما يلي أهمّ النّقاط التي تتمخّص عن هذا البحث:

- كشف البحث عن المفارقة الهائلة بين دراسة التّحويين القدامى، ودراسة السّامرائي الحديثة، فالأولى تُغلب الجانب الشكلي، والثانية تغلب جانب المعنى، وبيّن البحث أنّ سبب شكلية النّحو العربي يعود إلى نظريّة العامل من جهة، وإلى فصل علم المعاني عن علم النّحو من جهة أخرى، مع أنّه في الحقيقة جزء لا يتجزأ من ماهية علم النّحو كما سبق بيان ذلك.

- الدّكتور فاضل السّامرائي كان بدعاً في منهجه، فريداً في دراسته، له الأثر البالغ والفضل العظيم على النّحو العربي، فقد استطاع أن يخلّص النّحو من الشكليّة التي علقت به، ويضيف المعنى إلى حيّز الدّراسة النّحوية.

- إنّ دراسة النّحو على أساس المعنى هو الأساس المعتمد عليه، والمعوّل عليه الذي لا يجوز لأيّ باحث الحيدة عنه، وهذه الفكرة هي التي برهن عليها السّامرائي في دراسته، وانماز بها عن غيره، وتجلّت في

مصنّفاته، ككتابه معاني النَّحو، والجملة والمعنى، ومعاني الأبنية وهي - كما قلت - : تَشَفَّ لنا عن هذا الإبداع العظيم، والإجراء الجديد، الذي سلكه السامرائي في دراسته للنحو العربي، جعل من السامرائي ظاهرة النَّحو الحديث التي يجب على كلِّ باحث أن يقف عندها، ويرنو في نهجها.

قلت: وهكذا تجد حلاوةً وتمعنًا في دراسة النَّحو عند السامرائي، وأنت تنظر في التراكيب النَّحوية والأوجه التعبيرية، وما انطوت عليه من معانٍ جليّة، ودلالات متنوّعة، تجعلك شغوفًا بالنَّحو ودراسته، وتجعلك تحسُّ بعظمة هذه اللّغة ومكانتها، وصدق السامرائي إذ قال: "إنّ دراسة النَّحو على أساس المعنى، علاوةً على كونها ضرورة فوق كلّ ضرورة، تعطي هذا الموضوع نداوةً وطراوة، وتكسبه جدّةً وطرافة، بخلاف ما هو عليه الآن من جفاف وقساوة".

- آليات توليد الدلالة النَّحوية عند السامرائي هي: (الإعراب، والتّقديم والتأخير، والذّكر والحذف والتّضمين، والعدول التّحوي)، وآليات توليد الدلالة البلاغية هي: (المقام - السّياق - والتّشبيه، والاستعارة والالتفات).

- الدّراسة البيانية هي ذاك الاتجاه الذي يُعنى بدراسة النّظم القرآني، والكشف عن أسراره، وأوجه إعجازه، ونكت بيانه؛ من تقديم وتأخير، وحذف وذكر، واستعارة، وتشبيه، واختيار كلمة على أخرى ونحو ذلك، وقد تبين لنا من هذه الدّراسة مدى العلاقة الوطيدة بين علوم اللّغة والقرآن الكريم، وتجلّت هذه العلاقة حينما نجد السامرائي يتخذ السّياق القرآني أساسًا في دراسة القضايا النَّحوية والبلاغية، وتفسيرها على ما تمليه السّياقات القرآنية، وقد اتضح من هذا البحث أنّ السامرائي إمام مبدع في مجال الدّراسات البيانية قد ضرب فيه بالقدر المعلى.

- كشف البحث أنّ موضوع البلاغة هو المقام، وهذا قد نصّ عليه القدامى بقولهم: "لكلِّ مقام مقال"، وقولهم كذلك: "بلاغة الكلام مطابقتها لمقتضى الحال"، وإذا كان الأمر كذلك - وهو كذلك -، فإنّ البلاغة على هذا التّفصيل تمثّل - في رأينا - الدّراسة السّياقية للغة، بل إن شئت فقل: إنّ البلاغة العربيّة هي تداولية العرب؛ لكونها تُعنى بالمقام وظروف الخطاب، ومن ثمّ بيّنا في تضاعيف هذا البحث - تبعًا لما قرّره

السامرائي- أنّ علم المعاني خارج عن موضوع علم البلاغة كما ذهب إليه القدامى، بل هو جزء لا يتجزأ من ماهية علم النحو.

-موضوع النحو عند السامرائي هو الجملة العربية، وقد قطع بها شوطا كبيرا في دراسته النحوية، مبني ومعنى، بل معنى أكثر منه مبني، وهذا قلّ أن تجد له نظيرا في الدراسات العربية يقول السامرائي: "...وأما هذا الموضوع فليس الأمر فيه جمع أحكام نحوية، ولا ذكر قواعد مبيّنة، وإنما هو تفسير للجملة العربية، وتبيين لمعاني التراكيب المختلفة، ممّا لا تجد أغلبه في كتب النحو، وقد تفرع إلى كتب البلاغة والتفسير فلا تجد شيئا ممّا تريد".

-إذا كان السامرائي مبدعا في منهجه، فلا غرو أن يكون كذلك مبدعا في آرائه، وهذا الذي قد كان، فقد كانت له آراء متميّزة لم تعرف إلا من لدنه، وتفسيرات لم يسبق إليها، وقد أشار البحث إلى طائفة منها، كما تجلّى هذا الإبداع أكثر في تفرقه بين الأوجه التعبيرية المتشابهة، اعتمادا على السياق القرآني، وكذا في تعامله مع مسائل الخلاف النحوي، وذلك حينما طرح الخلاف الشكلي، ونظر إليه من زاوية المعنى لا المبنى كما كان عند القدامى.

-من أهمّ ميزات المنهج النحوي والبلاغي عند السامرائي، علاوةً على المعنى الذي سبق ذكره، اعتناؤه بالشاهد القرآني، واعتماده أساسا ليس في الاستشهاد فقط والاحتجاج كما هو المشهور عند القدامى، بل أساسا في تفسير القضايا النحوية والبلاغية والأوجه التعبيرية، وقد ضرب السامرائي في هذا الباب بالقدر المعلى.

-الإعراب أهمّ قضايا توليد الدلالة في علم النحو؛ إذ به تتعین أصول المقاصد بالدلالة، فيُعرف الفاعل من المفعول، والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجُهل أصل الفائدة، وقد مرّ معنا في هذه الدراسة الأمثلة الكثيرة، والنماذج العديدة في بيان أهميته في توجيه الدلالة.

-المقام (السياق) أهمّ آليات التوليد الدلالي في علم البلاغة، بل هو أهمّ آليات التوليد الدلالي على الإطلاق، هو الآلية الأمّ التي تُردّ إليها جميع آليات التوليد الدلالي، وما من دلالة إلا والسياق هو المسؤول عنها، ولذلك وجدنا السامرائي اعتنى به عناية فائقة على غيره من القضايا الأخرى، وقد تجلّى ذلك في معرض الدراسة البيانية للقرآن الكريم، كما رأينا في ثنايا هذه الدراسة.

- كشفت هذه الدراسة أنّ الحذف في لغة القرآن وكلام العرب نوعان:

حذفٌ لا يوسّع المعنى، وذلك إذا كان المحذوف معلوماً، وهذا لا يعنينا في هكذا مكان.

وحذف يوسّع المعنى، وهذا الذي يراعيه القرآن كثيراً، -وهو محور حديثنا في هذه الدراسة-، وقد صوّر لنا القرآن أروع المعاني والدلالات عن طريق قضية الحذف، وكان الأمر عجباً، شبيهاً بالسحر كما قال الجرجاني، رأينا به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة.

- تضمين الأفعال، أو تناوب الحروف، مسألة خلافية بين علماء اللغة قديماً وحديثاً؛ فمن قائل بالتضمين، ومن قائل بأنّ الحروف تناوب، وقد انتصر هذا البحث - كما ارتأى السامرائي - إلى القول بالتضمين كما هو عليه حدّاق التحويين، وتبيّن لنا من هذا المبحث أنّ التضمين يمثل مظهراً من مظاهر التوسّع في المعنى الذي يراعيه القرآن الكريم، هذا فضلاً عن الإيجاز الذي يحصله هذا التعبير الفيّ العجيب.

- التّقديم والتأخير كذلك من جملة الآليات التّحوية التي تتولّد عنها العديد من الأغراض البلاغية والقيم الجمالية، والمعاني الدلالية، فضلاً عمّا يتيح هذا الأسلوب من الناحية التركيبية من حيث القوّة والجودة الفنّية، والسّعة التّعبيرية، وقد انكشف من هذا المبحث أنّ دلالة الاختصاص هي أهمّ المعاني التي تتولّد عن هذه القضية.

- ظاهرة العدول التّحوي التي تقدّمت في الفصل التّحوي تعتبر مظهراً من مظاهر الإعجاز البياني وسرّ من أسرار النّظم القرآني، وخاصّية من خصائصه، لم نعهد مثلها في كلام العرب، لا في شعره ولا في نثره وقد كشف البحث عن أروع الدلالات والمعاني التي انطوت وراء هذه الآلية التّحوية.

- لقد تبيّن من مبحث التّشبيه والاستعارة المفارقة الهائلة بين التّشبيه في كلام الله، والتّشبيه في كلام العرب، بين الدلالة في كلام الله وكلام العرب، وشتان ما بين الكلامين، ثمّ شتان ما بين الدلالتين، فقد صوّر لنا القرآن الكريم أروع الدلالات الإيحائية، في مختلف السّيقات المقامية، وبأفصح الألفاظ التّعبيرية عن طريق آليتي التّشبيه والاستعارة، وهذا وجه آخر من أوجه الإعجاز البياني الذي جاء في النّظم القرآني.

- إذا أمعنت النظر في آليات التوليد الدلالي التي جاءت في دراستنا، وعلاقتها بالنظم القرآني اهتديت إلى القول بما يأتي:

* إنَّ القرآن كلام معجز، وأنَّ وجه الإعجاز فيه كامن في نظمه، وطريقه تأليفه، ولهذا تحدَّى القرآن العرب أن يأتوا بمثله، أو بعشر سور مثله، أو سورة مثله، وهذا ما يسمَّى عند علماء اللُّغة بـ(الإعجاز البياني) وهو أحد أوجه الإعجاز الكثيرة التي سبقت الإشارة إليها، وهو محور حديثنا في هذه الدراسة.

* إنَّ القول بعدم وجود الترادف في اللُّغة عموماً، وفي القرآن خصوصاً، هو القول الصَّحيح في المسألة الذي لا مريية فيه.

* القرآن له خصوصية في الاستعمال، ومن ثمَّ كان القول بوجود المناسبة في القرآن هو القول الذي نرجِّحه، خلافاً لمن نفى ذلك؛ ونعني بالمناسبة أن كلَّ كلمة قد حُسب لها حسابها، ووضعت في سياقها، مناسبة مع سابقتها ولاحققتها، فتجد تعبيراً فنياً مقصوداً، فإنَّك إذا نظرت إلى أيِّ ضرب من ضروب التَّعبير فيه، وجدته وحدة متكاملة، ليس فيها نبؤ ولا اختلاف، فإذا نظرت إلى التوكيد مثلاً وجدته على تباعد مواطنه وتفرُّقها في القرآن، وحدة فنية متكاملة متناسباً في كلِّ موطن مع السِّياق الذي ورد فيه، منسِّقا معه ومنسِّقا مع كلِّ المواطن الأخرى التي ورد فيها التوكيد، وقل مثل ذلك عن قضية الحذف الذِّكر، والتَّقديم والتَّأخير، فهو يقدِّم كلمة في مكان، ويؤخِّرها في مكان آخر، وهو قد يذكر كلمة في موطن، ويحذفها في موطن آخر يبدو شبيهاً به، أو قد يحذف ما أصله أن يذكر كلَّ ذلك لغرض بلاغي تُلحظ فيه غاية الفنِّ والجمال.

فَللَّهِ حِزْرٌ التَّنْزِيلِ مَا أَرَوْعَهُ !

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

* القرآن الكريم برواية حفص (مصحف المدينة).

أولاً: الكتب العربية:

1. إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط3، 1966.
2. إبراهيم السامرائي، فقه اللغة المقارن، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987.
3. أحمد بن الحسين أبو الطيب المتنبي، ديوان المتنبي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1983.
4. أحمد بن الزبير الغرناطي، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل، في توجيه المتشابه اللفظ من أي التنزيل، تح: محمود كامل أحمد، دار التهضة العربية، بيروت، 1985.
5. أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تح: عدنان زرزور، ط2، 1972.
6. أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1979.
7. أحمد بن يحيى ثعلب، مجالس ثعلب، تح: عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط2، 1960.
8. أحمد سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، 1994.
9. _____، إعراب القرآن الكريم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د ت).
10. أحمد مصطفى المراغي، تاريخ علوم البلاغة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط1 1950.
11. إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1992.
12. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، مكتبة لسان العرب، القاهرة، مصر، ط5، 1998.
13. بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تح: عبد القادر العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1992.
14. _____، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء العربية، ط1 1957.
15. جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، تح: طه عبد الرؤوف السعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1 1975.
16. _____، الإتقان في علوم القرآن، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط3، 1951.

17. _____، المزهري في علوم اللغة، تح: محمد أحمد جاد المولى وجماعة، دار إحياء الكتب العربية ط4، 1958.
18. _____، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تح: محمد عليّ البحايوي، دار الثقافة العربية(دت)
19. _____، همع الهوامع في شرح الجوامع، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1998.
20. _____، الإتقان في علوم القرآن، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط3، 1951.
21. _____، الأشباه والنظائر، حيدر آباد، الدكن، الهند، ط2، 1359هـ.
22. جمال الدين ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تح: محمد عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، (د ت).
23. جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تح: لجنة من أساتذة الأزهر، مطبعة السنة المحمدية، (د ت).
24. جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله عليّ الكبير وآخرون، دار المعارف، مصر، (دت).
25. الحسين بن أحمد بن الحسين الزوزني، شرح المعلقات العشر، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1983.
26. الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تح: صفوان عدنان داوودي، دار القلم دمشق، ط4، 2009 .
27. أبو الحسين مسلم بن حجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الرشيد الجزائر، ط4، 2010.
28. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المستصفى من علم الأصول، تح: محمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
29. خديجة الحديثي، موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث، دار الرشيد للنشر، العراق 1991.
30. الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة هلال (دت).
31. أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي، أخبار النحويين البصريين، تح: طه محمد الزيني، محمد عبد المنعم خفاجي، مطبعة البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط1، 1955.
32. أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي، شرح كتاب سيبويه، تح: أحمد حسن مهدي، عليّ سيد علي دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2008.

33. سليمان بن الأشعث أبو داوود الأزدي، سنن أبي داود، تح: شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل قرّة دار الرسالة العلمية، 2009.
34. سامي بن محمد جاد الله، الاختيارات الفقهيّة لشيخ الإسلام ابن تيمية، دار علم الفوائد، مكّة المكرمة، ط1، 1435.
35. شمس الدين ابن القيم الجوزيّة، التفسير القيم، جمعه: محمد التّدوي، تح: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د ت).
36. _____، التّبيان في أيمان القرآن، تح: عبد الله البطاطي، دار علم الفوائد جدّة، 1429هـ.
37. صلاح الخالدي، إعجاز القرآن البياني ودلائل مصدره الرّباني، دار عمار، عمان، ط1، 2000.
38. ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح: أحمد الحوفي، وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، (د ت).
39. _____، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، مطبعة نهضة مصر، ط1، 1960.
40. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1375هـ.
41. عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: محمود بن الجميل، دار الإمام مالك، الجزائر، ط3، 2013.
42. عبد الرّحمن الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، دار القلم، دمشق، ط1، 1996.
43. عليّ أبو المكارم، الحذف والتّقدير في النّحو العربي، دار غريب، القاهرة، ط1، 2007.
44. أبو عليّ الحسن بن أحمد الفارسي، الإيضاح العضدي، عالم الكتب للطباعة والنشر والتّوزيع، بيروت لبنان، ط2، 1996.
45. عبد العظيم ابن أبي الأصبع، تحرير التّحبير في صناعة الشّعر والنشر وبيان إعجاز القرآن، تح: حفي محمد شرف، لجنة التراث الإسلامي، مصر، القاهرة، ط1، 1963.
46. عبد الرّحمان بن إسحاق الزّجاجي، الإيضاح في علل النّحو، تح: مازن مبارك، دار النفائس، بيروت ط3، 1979.
47. عبد الله بن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ط14، 1964.
48. عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، الكتاب، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة ط3، 1988.
49. عليّ بن عيسى الرّماني، والخطابي، وعبد القاهر الجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح: محمد خلف الله، ومحمد زغلول، دار المعارف، مصر، ط3، 1956.

قائمة المصادر والمراجع.....أليات توليد الدلالة بين النحو والبلاغة عند السامرائي.

50. عليّ بن عليّ بن محمّد ابن أبي العزّ الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تح: أحمد بن شعبان، دار الامام مالك، الجزائر، ط1، 2007.
51. عليّ بن محمّد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تح: محمّد الصّدّيق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، 2004.
52. عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تح: أحمد صقر، المكتبة العلميّة، بيروت، (دت).
53. عبد الرّحمان بن محمّد بن أبي سعيد الأنباري، أسرار العربية، تح: محمّد بهجة البيطار، مطبعة المجمع العلمي العربي الدمشقي، دمشق، 1957.
54. عبد الرّحمان بن ناصر السّعدي، تيسير الكريم الرّحمان في تفسير كلام المتان، تح: عبد الرّحمان اللويحق وعزّ الدين ضلّي، مؤسّسة الرّسالة ناشرون، بيروت، ط2، 2012.
55. عبد القادر حسين، فنّ البلاغة، عالم الكتابة للطباعة والنّشر والتوزيع، 1984.
56. عائشة عبد الرّحمان بنت الشّاطي، التّفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، مصر، ط7، 1977.
57. عبد الله محمّد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح: عبد الله التّركي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
58. فايز الدّاية، علم الدّلالة العربي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1985.
59. فاضل صالح السامرائي، معاني النّحو، دار الفكر للطباعة والنّشر والتوزيع، عمان، ط1، 2000.
60. _____، الجملة العربيّة والمعنى، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2000.
61. _____، التّعبير القرآني، دار عمّار، الأردن، ط6، 2009.
62. _____، الجملة العربيّة تأليفها وأقسامها، دار الفكر، الأردن، ط2، 2007.
63. _____، بلاغة الكلمة في القرآن، شركة العاتك لصناعة الكتاب، القاهرة، ط2، 2006.
64. _____، تحقيقات نحويّة، دار الفكر، عمان، ط1، 2001.
65. _____، معاني الأبنية في العربيّة، دار عمار، الأردن، ط2، 2007.
66. _____، من أسرار البيان القرآني، دار الفكر، عمان، ط1، 2009.
67. أبو الفتح عثمان ابن جيّ، الخصائص، تح: محمّد عليّ التّجار، دار الكتب المصريّة، 1955.
68. محمّد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تح: أبو حفص عمر المكاوي المكتبة التّوفيقية، مصر، 2011.
69. مهدي المخزومي، في النّحو العربي نقد وتوجيه، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1986.
70. محمود السّعران، علم اللّغة مقدّمة للقارئ العربي، دار التّهضة العربيّة، بيروت، (دت).

71. محمد بن الحسن الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف مصر، ط2، 2009.
72. محمد بن الحسن رضي الدين الأسترابادي، شرح الكافية، مطبعة الشركة الصحافية العثمانية 1310هـ.
73. محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفجر للتراث، القاهرة 2013.
74. محمد بن الحسن الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف مصر، ط2، 2009.
75. محمود بن حمزة بن نصر الكرماني: البرهان في توجيه متشابه القرآن، تح: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت (د ت).
76. محمود بن عمر أبو القاسم الرّمحشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: عادل أحمد، وآخرون، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998.
77. محمود بن عمر أبو القاسم الرّمحشري، المفصل في علم العربية، تح: محمد بدر الدين التّفساني، مطبعة التّقدّم، مصر، ط1، 1323هـ.
78. محمد بن عبد الله ابن العربي، أحكام القرآن، تح: محمد إبراهيم الحفناوي، وإسماعيل محمد الشّنديدي دار الحديث، القاهرة. 2011.
79. محمد بن صالح العثيمين، شرح كتاب البلاغة، تح: محمد فلاح المطيري، مكتبة أهل الأثر، الكويت ط1، 2004.
80. محمد بن عبد الله ابن مالك الأندلسي، متن ألفية ابن مالك في النحو والصرف، دار ابن حزم، ط1 2002.
81. محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، تح: جمال عيتاني، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 2001.
82. محمد بن عبد الله الخطيب الإسكافي الأصبهاني، درّة التنزيل وعرّة التأويل، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1973.
83. محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط4، 2007.
84. محمد بن عمر فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط1، 1981.

85. محمد بن عليّ الصّبّان الشافعي، حاشية الصّبّان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، دار الكتب العلميّة بيروت، لبنان، ط1، 1997.
86. محمد بن يوسف أبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط، تح: علي محمد معوض، وآخرون، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
87. محمد بن يزيد المبرّد، المقتضب، تح: عبد الخالق عزيمة، القاهرة، 1386هـ.
88. محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث، مؤسّسة الرّسالة، بيروت لبنان، ط8، 2005.
89. محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، ط2، 1947.
90. محمد سيد الطنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نهضة مصر للطباعة والنّشر والتوزيع القاهرة، ط1، 1998.
91. محمود شهاب الدّين الألوّسي، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم، إدارة الطباعة المنيرية، دار إحياء التّراث العربي (د ت).
92. منقور عبد الجليل، علم الدّلالة أصوله ومباحثه في التّراث، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق 2001.
93. محمد عليّ الصّابوني، صفوة التّفاسير، دار الحديث، القاهرة، ط1، (د ت)
94. محمد غاليم، التّوليد الدلالي في البلاغة والمعجم، دار توبقال، المغرب، ط1، 1987.
95. منير محمود عليّ الميسري، دلالات التّقديم والتّأخير في القرآن الكريم، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1 2005.
96. محمد نديم فاضل، التّضمن النّحوي في القرآن الكريم، دار الزمان للنّشر والتوزيع، السّعودية، ط1 2005.
97. أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، تح: علي محمد بجاوي محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ط1، 1952.
98. هادي نهر، الأساس في فقه اللّغة وأرومتها، دار الأمل، الأردن، ط2، 2005.
99. _____، علم الدّلالة التّطبيقي في التّراث العربي، دار الأمل للنّشر والتوزيع، الأردن، ط1 2007.
100. يحيى بن حمزة العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، مطبعة المقتطف، مصر، 1914.
101. يحيى بن زياد أبو زكرياء الفراء، معاني القرآن، مطبعة دار الكتب المصرية للتأليف والتّرجمة، 1955.

102. مجي بن شرف التّوي، الأذكار، تح: شعيب الأرنؤوط، دار الفكر للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت لبنان، 1994.

103. يعيش بن علي ابن يعيش الموصللي، شرح المفصّل الرّخشري، تح: إميل يعقوب، دار الكتب العلمية بيروت، ج1، ط1، 2001.
ثانيا : المقالات العلمية:

104. حسن منديل العكيلى، نظرات في أسلوب العدول في النّص القرآني، مجلّة آب، دائرة الشؤون القرآنية مجلد11، العدد13، 2009.

105. عليان بن محمّد الحازمي، مقال: علم الدّلالة عند العرب، أستاذ بكلية اللّغة العربية، مجلّة جامعة أمّ القرى لعلوم الشريعة، مكة المكرمة، ج15، العدد 27، 1427هـ.

106. مجلّة مجمع اللّغة العربية في القاهرة (قرار التضمين)، ج1، 1934.
ثالثا: الرّسائل الجامعية:

107. عبد الله صالح بابعير، ظاهرة التّيابة في اللّغة العربية، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، 1997.

رابعا: المواقع الالكترونية:

* فاضل السامرائي، محاضرات بعنوان: لمسات بيانية، قناة الشارقة، 14-08-2009-

منشور على صفحة اليوتيوب عبر الرابط الآتي:

<https://www.youtube.com/watch?v=bVs6EJ7uTCQ&t=11s> بتاريخ: 02

فيفري 2020م، على الساعة 10:09.

* إسماعيل عتوك، موسوعة الإعجاز العلمي والبياني في القرآن، (الأحد ديسمبر 2019)، مأخوذ عن الموقع الالكتروني الآتي: <https://quran-m.com> ، بتاريخ: 02 فيفري، 2020، على الساعة: 11:00.

* إسلام ويب، مأخوذ من الموقع الالكتروني الآتي:

<https://www.islamweb.net/ar/article/211963>، تاريخ النشر 11-06-2017.

فهرس الموضوعات

الترقيم	العنوان	الصفحة
	مقدمة:	
8-1	
9	مدخل: بحث في المصطلحات والمفاهيم.	
10	توطئة:	
11	1- ماهية الدلالة بين القديم والحديث.....	
11	1-1 الدلالة لغة :	
12	2-1 الدلالة عند العرب القدامى:	
14	3-1 الدلالة عند المحدثين:	
15	1-3-1 مفهوم علم الدلالة:	
17	2-3-1 الدلالة عند السامرائي:	
17	2- بين المعنى والدلالة (علم المعنى - علم الدلالة)	
19	3- أقسام الدلالة:	
19	1-3 تقسيم الأصوليين والمناطقية:	
20	2-3 تقسيم اللغويين:	
22	4- التوليد الدلالي:	
23	5- آليات التوليد الدلالي في الدرسين التحوي والبلاغي:	
25	الفصل الأول: الدرس التحوي والبلاغي عند السامرائي:	
26	توطئة:	
27	1- النحو عند السامرائي:	
28	1-1 علم النحو: المفهوم / الموضوع:	
31	2-1 أسس المنهج التحوي عند فاضل السامرائي:	
32	1-2-1 المعنى:	
37	2-2-1 القرآن الكريم (السياق القرآني):	

41 البعد عن العامل والتأويل:	3-2-1
45 الجملة:	4-2-1
46 الجملة والدلالة عند السامرائي:	3-1
47 بين الجملة والكلام:	1-3-1
49 تأليف الجملة العربيّة:	2-3-1
50 أقسام الجملة:	3-3-1
53 دلالة الجملة العربيّة:	4-3-1
55 دلالة الجملة الاسميّة والفعليّة:	5-3-1
57 دلالة الجملة في التعبير القرآني:	6-3-1
61 انفراداته النحوية:	4-1
88 الدرس البلاغي عند فاضل السامرائي:	-2
88 مفهوم البلاغة لغة واصطلاحاً:	1-2
90 البلاغة عند السامرائي (المفهوم-الموضوع)	2-2
92 قضايا البلاغة عند السامرائي:	3-2
92 بين السياق والمقام:	1-3-2
93 المجاز:	2-3-2
95 الكناية:	3-3-2
96 الملاحن:	4-3-2
96 التعريض:	5-3-2
99 التأويل:	6-3-2
101 الأمثال:	7-3-2
102 الدراسات البيانيّة عند السامرائي:	-3

102	توطئة حول نشأة الدراسة البيانية:	
103	التفسير البياني:	1-3
105	الإعجاز البياني:	2-3
107	القضايا التحوية والبلاغية في التفسير البياني ومنهج السامرائي في تحليلها.	3-3
111	الفصل الثاني: أليات توليد الدلالة في علم النحو:	
112	توطئة:	
113	الإعراب والتوليد الدلالي:	-1
115	تعريف الإعراب لغة واصطلاحاً:	1-1
116	معاني الإعراب:	2-1
117	دلالة العلامات على المعنى:	3-1
120	الغرض من الإعراب:	4-1
122	أثر الإعراب في توليد الدلالة:	5-1
131	التقديم والتأخير:	-2
132	دلالات التقديم والتأخير في العمدة:	1-2
133	تقديم الخبر على المبتدأ:	1-1-2
140	تقديم المبتدأ على الفعل:	2-1-2
145	التقديم والتأخير في العمدة والفضلات.	2-2
145	تقديم المفعول به:	1-2-2
152	الذكر والحذف:	-3
152	الحذف لغة واصطلاحاً:	1-3
153	الحذف والتوليد الدلالي.....	2-3
154	حذف الاسم:	1-2-3
163	حذف الفعل.....	2-2-3
169	حذف الحروف ودلالاتها:	3-2-3

174	أغراض الحذف:	3-3
179	التضمين وأثره في توليد الدلالة:	-4
179	مفهوم التضمين وأهميته:	1-4
181	مجالات استعمال التضمين:	2-4
183	التضمين وتناوب الحروف:	3-4
186	نماذج من دراسة السامرائي للتضمين:	4-4
201	العدول النحوي:	-5
201	-عرض مفهومي للعدول لغة واصطلاحا:	-
204	-نماذج من قضية العدول:	-
214	الفصل الثالث: آليات توليد الدلالة في البلاغة.	
215	توطئة:	
215	السياق، (المقام):	-1
216	العدول من صيغة إلى أخرى بحسب المقام:	1-1
222	دلالة الاسم والفعل في السياق القرآني:	2-1
230	التوكيد في السياق القرآني:	3-1
241	اختيار الكلمة بحسب السياق: أو: (تعاور المفردات في التعبير القرآني)	4-1
250	الإفراد والتثنية والجمع في السياق القرآني:	5-1
258	توجيه السياق لفواصل الآيات:	6-1
269	التشبيه والاستعارة:	-2
299	الالتفات:	-3
304	خاتمة:	
310	قائمة المصادر والمراجع:	
318	فهرس الموضوعات:	

ملخص البحث:

جاءَ هذا البحثُ ليُكاشفَ لنا عن ظاهرة التّوليد الدّلالي في الدّراسات النّحوية والبلاغية الحديثة، عند أحد أعلام النّحو العربي، وهو الدّكتور فاضل السّامرائي، الذي استطاع هو الآخر أن يسلك طريقاً غير مسبوق، ويعرض رأياً غير معتاد في الدّراسات اللّغوية، جعل من السّامرائي ظاهرة النّحو الحديث التي يكون لزاماً على كلّ باحث أن يقف عندها، ويرنو في نهجها.

وقد كشف البحث بشقيه النّظري والتطبيقي عن حقيقتين اثنتين، الأولى: أن بين لنا التجديد الذي مسّ الدراسات النّحوية والبلاغية عند السّامرائي، والذي تمثّل -أساساً- في ربط علم النّحو بعلم المعاني، وتخليصه من الشّكلية التي سيطرت عليه منذ القديم بسبب نظرية العامل، لتصبح الكفّة الدّلالية متعادلةً بين العلمين، هذا بالإضافة إلى بيان علاقة الدّراسات اللّغوية بالدّراسات البيانية التي أولاها السّامرائي عناية فائقة؛ وما ذلك إلا أن السّامرائي قد اتخذ من السّياق القرآني أساساً في تفسير العديد من القضايا النّحوية والبلاغية، وقد تمّ التوسّع في كلّ هذه النقاط في الجانب النظري من هذه الدّراسة.

والحقيقة الثّانية -وهي لبّ هذه الدّراسة-، تحليل آليات التّوليد الدّلالي النّحوية، وهي: (الإعراب، والتّقديم والتّأخير، والدّكر والحذف، والتضمين والعدول النّحوي)، والبلاغية وهي: (السّياق، والتشبيه، والاستعارة، والالتهافت)، وقد تمّ دراستها في الفصلين الثّاني والثالث، وكشفت الدّراسة عن مختلف الدّلالات والمعاني التي تتولّد عن هذه القضايا في كلّ موضع بحسبه، وانتهى البحث إلى أنّ آلية السّياق هي الآلية (الأمّ) المسؤولة عن توجيه الدّلالة.

الكلمات المفتاحية: الدّلالة، التّوليد الدّلالي، علم النّحو، علم البلاغة، الدّراسة البيانية،

آليات توليد الدّلالة في علم النّحو والبلاغة، فاضل صالح السّامرائي، السّياق القرآني.

Summary

This research came to reveal semantic generation phenomenon in grammatical and rhetorical traditional studies by one of the Arabian linguists who is Doctor Fadil al-Samerai. He took an unprecedented path and viewed an unusual opinion in linguistic studies. This made him a phenomenon in traditional grammar every researcher should stop at and follow his path.

The research theoretically and practically revealed two facts. Firstly, it showed renewing grammatical and rhetorical studies by al- Samerai. Basically, it presents linking grammar with meaning and frees it from problems that control it since birth because of factor theory. As a result, semantic scale will be equal between the two sciences. Besides, showing the relation between linguistic and rhetoric studies which is prioritized and took care by al- Samerai. Nevertheless, al- Samerai considered quranic context as a basic in explaining most of linguistic and rhetoric cases. Too much said about these points in the theoretical side of this study.

Secondly, this fact is considered the crux of this study. Analyzing mechanism of linguistic semantic generation is about (grammar, anastrophe, mentioning and omitting, implication and language deviation). Rhetoric semantic generation is about (context, simile, metaphor and attention). All of these had been studied in the second and third chapter. The study revealed different meanings and semantics which derived from these cases in all positions. The study concluded that context is the mechanism (the mother) which is responsible for deriving meaning.

Key words: Semantics, Semantic Generating, Grammar, Rhetoric, Rhetorical Study , Semantic Generating Mechanisms in Grammar and Rhetoric, Fadil Salih al-Samerai Quranic Context .