جامعة مؤتة
عمادة الدراسات العليا

أثر النحو في عقيدة التوحيد في لغة التنزيل

إعداد الطالب:
صايل عبد السلام الخليفات

إشراف
الأستاذ الدكتور عبد القادر مرعي

رسالة مقدمة إلى عمـــادة الدراسات العليـــــا
استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير
فـــي اللغـــة قســـم اللغـــة العربيّـــة وآدابهـــا

جامعة مؤتـــة، 2011م

الآراء الواردة في الرسالة الجامعية
لا تُعبّر بالضرورة عن وجهة نظر جامعة مؤتة

الإهداء

إلى:

أمي وأبي

وإخواني

وزوجتي وأولادي

وأصدقائي

ولكل من علمني حرفاً

صايل عبد السلام الخليفات

الشكر والتقدير

الحمد لله على عظيم آلائه وجزيل نعمه، ثم إنـــه لمـــن الواجـــب أن أشـــكر وأعترف بالجميل لمن أسدى إليَّ توجيهاً كان أو إرشاداً لإتمام هذا الجهـــد، خاصـــاً بالذكر الأستاذ الدكتور الكريم عبد القادر مرعي لما قدمه من جهد تمكنت بفضل الله ثم بفضله من إنجاز هذه الدراسة.

كما أتوجه بالشكر الجزيل للسادة أعضاء لجنة المناقشة الذين أتشرف بوضع هذا العمل بين أيديهم، مقدراً ملاحظاتهم وتوجيهاتهم الرشيدة التي ستكون نبراساً لي في طريقي نحو العلم والمعرفة.

صايل عبد السلام الخليفات

فهــرس المحتويـــات

المحتوى	الصفحة
الإهداء.....	أ
الشكر والتقدير.....	ب
فهرس المحتويات.....	ج
قائمة الملاحق.....	هـ
الملخص باللغة العربية.....	و
الملخص باللغة الإنجليزية.....	ز
الفصل الأول: خلفية الدراسة.....	1
1.1 المقدمة.....	1
2.1 مدخل.....	3
3.1 تمهيد.....	**5**
الفصل الثاني: شواهد الآيات التي تبين علاقة النحو بعقيدة التوحيد وأثر الفهم العقدي في توجيه فهم المعنى لدى المفسرين والنحاة	**19**
1.2 خبر لا النافية للجنس.....	19
2.2 إفادة معنى "أو" التوسع في الاستخدام.....	19
3.2 حذف المبتدأ.....	22
4.2 زيادة الكاف لتأكيد معنى النفي.....	25
5.2 اختلاف ظرف الخبر ومجيء المبتدأ واحد.....	27
6.2 تقسيم الكلام في الوقف والابتداء والعطف.....	28
7.2 خروج معنى"في"عن معنى الظرفية ومجيئها لمجرد الربط....	31
8.2 إفادة معنى "كان" الأزل والدوام.....	32
9.2 تقييد النفي بـــ"لن".....	35
10.2 تقييد معنى الواو للاستئناف.....	38
11.2 تقييد معنى الإضراب في القرآن الكريم.....	42
12.2 تقييد معنى"أو"في لغة التنزيل.....	43

المحتوى	الصفحة

13.2 إفادة معنى"إما "معنى التخيير..... 45

14.2 احتمال "من" معنى السببية وابتداء الغاية..... 46

15.2 إفادة الحال معنى المدح والثناء والتقريب..... 48

16.2 إفادة المفعول به معنى العموم..... 50

17.2 دلالة أسلوب التعجب في لغة التنزيل..... 53

18.2 حذف العامل..... 58

19.2 إفادة لام الاستحقاق معنى الحصر..... 60

20.2 موافقة المبتدأ للخبر في الإفراد والجمع..... 62

21.2 مجيء لفظ الجلالة مبتدأ وأثره في إفراد العائد على المبتـــدأ في الجمل الاسمية والفعلية..... 67

22.2 التقديم والتأخير لإفادة الحصر..... 74

23.2 دلالة الظرف "حيث" على الشخص والزمان والمكان معا... 81

24.2 تعدد الأخبار لمبتدأ واحد..... 82

25.2 ضمير الشأن..... 87

26.2 ضمير الفصل..... 91

27.2 أسلوب القسم..... 95

28.2 تعلق جملة الشرط بفعل محال ممتنع الوجود..... 99

29.2 تقديم الخبر على المبتدأ..... 103

30.2 تقديم الجار والمجرور لإفادة الاختصاص..... 104

31.2 تقديم الجار والمجرور مع الخبر..... 106

32.2 الخاتمة..... 106

المراجع..... 108

الملاحق..... 118

قائمة الملاحق

رمز الملحق	عنوانه	الصفحة
أ.	فهرس الآيات القرآنية الكريمة الواردة في الدراسة.....	118

الملخص

أثر النحو في عقيدة التوحيد في لغة التنزيل

صايل عبد السلام الخليفات

جامعة مؤتة، 2011م

تتناول هذه الدراسة دور النحو في توضيح عقيدة التوحيد، والتدليل عليها من لغة التنزيل من حيث بيان أثر الحركة الإعرابية أو الرتبة النحوية في إبراز المعنى وتأويله.

وتهدف إلى بيان كيف وفّق النحاة والمفسرون بين ثوابت العقيدة، والفهم النحوي في تعاملهم مع الآيات التي تضمنت معنى من معاني التوحيد نصا أو أشارت إليه، وذلك في فصلين يتقدمهما مدخل ومقدمة وتمهيد وتعقبهما خاتمة، ويتضمن التمهيد لمحة موجزة عن أهمية لغة التنزيل والدراسات التي قامت عليها، وأهمية النحو للكشف عن بعض أسرار المعاني في اللغة، وأثر الحركة الإعرابية في التدليل على المعنى وتأويله.

ويشمل الفصل الأول: عرض شواهد من لغة التنزيل وبعض ما أُثِر من كلام العرب وبيان دور النحو في توجيه المعنى، واختلافات المفسرين والنحاة في تأويل بعض المعاني المشكلة في لغة التنزيل.

ويشمل الفصل الثاني: شواهد مختارة من آي الذكر الحكيم المتعلقة بتوحيد الذات أو الصفات أو توحيد الربوبية وتحليل الشاهد النحوي ودوره في توجيه معناها وذكر بعض خلافات المفسرين والنحاة في تفسيره.

الخاتمة: وتضم نتائج البحث.

Abstract

Effect as in the Doctrine Uniformity in Altanzil Language

Sayel Abed El-salam Alkhlifat

Mu'tah University, 2011

This study deals with the service as to clarify the doctrine of monotheism and demonstrated in terms of language (Altanzil) statement after the movement, syntactic or grammatical grade to show the meaning and interpretation.

It aims to show how according to grammarians and commentators constants between faith and understanding, as in their dealings with the verses, which included a sense of uniformity or the letter indicated to him.

Components of the letter: made up the message of two chapters preceded by introduction, entry, preface and followed by an ending, preface includes a brief overview of the importance of the (Altanzil) language and the studies conducted by, and the importance of syntax as to reveal some secrets of meanings in the language, and the impact of syntactic movement to demonstrate the meaning and interpretation.

The first chapter Includes: some examples of the language of (Altanzil) and some rather consult the words of the Arab and indicate the role as the guiding effect, and differences commentators and grammarians in the interpretation of some of the meanings with problems in the (Altanzil) language, and permeates this statement the meaning of monotheism and faith and the importance of the doctrine uniformity in the life of a Muslim.

Chapter II: selected evidence from the Holy Quran related to monotheism or qualities or consolidation of deism

The analysis of syntactic evidence and its role in guiding its meaning .and said unlike some commentators and grammarians in the interpretation.

Epilogue: It includes the search results.

الفصل الأول
خلفية الدراسة

1.1 المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا، وجعله يسيرا على من شاء أن يذّكر، إنه غفور رحيم، عليم حكيم.والصلاة والسلام على حامل لواء العلم والهدى للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والسائرين على منهجه المجيبين لدعوته، صلاة يغفر لنا بها الزلات ويقيل عنا بها العثرات، وبعد:

فإن أشرف الكتب كتاب الله، وأوجب العلوم على المُكلَّفِ وأولاها استحقاقا بالمعرفة علم التوحيد الذي هو أول أركان الإسلام، وأعظم قواعد الإيمان، بغيره لا نجاة للعبد في الدنيا ولا فلاح له في الآخرة.

ولقد شرف الله اللغة العربية بأن تحمل كلامه، وتستوعب معانيه، وما اتخذ الله من خلقه شيئا عبثا حاشاه، قال وهو أصدق القائلين: ﴿ وَمَاخَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَـٰعِبِينَ ﴾[1]، قال تعالى: ﴿"مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ ﴾[2]، وقال سبحانه: ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِى هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ﴾[3]، ولما كانت اللغة العربيّة بهذا القدر وذاك الشرف، ولحاجة المسلم لفهم كتاب الله وتدبر معانيه، وجب علينا أن نفهم لغتنا ونجيد استخدامها لنصل إلى مراد الله من خطابه لنا.

---

(1) سورة الأنبياء، الآية: 16.

(2) سورة الأنعام، الآية: 38.

(3) سورة الإسراء، الآية: 89.

لهذا الذي ذكرت تولدت لدي رغبة لدراسة اللغة العربية لغتي الأم، ومعرفة بعضٍ من أسرارها، وأنا أعلم أنني لن أدرك منها إلا القليل، ولكن ما زادني حبا ورغبة في تحصيل المعرفة بها أنها كما قلت لغة كتاب الله المبين.

ولما خطوت نحو هذا الطريق، تولدت لدي القناعة بأن أهم العلوم التي بها يبحر الدارس في محيط العربية علم النحو، الذي به نتقفى سمت سليقة العرب اللغوية، تلك التي تَلَقَّت خطاب القرآن بدايةً وفهَّمَتْ مراميه؛ فبادرتٌ إلى تلقي دروسه على يد أساتذة كرام أُكِن لهم كل التقدير والعرفان، وفي خلال بعض المحاضرات التي تلقيتها للرواشدة، في موضوع تحليل الخطاب، لفتت انتباهي ظاهرة بديعة في بعض آيات التوحيد، وهي خدمة النحو للمعنى المطروح في الآيات، وكيف تدلل الوظيفة النحوية أو الحركة الإعرابية على المعنى المراد، فتولدت في ذهني فكرة أن أجعل هذه الظاهرة موضوعا لرسالة الماجستير التي سأتقدم بها لإكمال متطلبات الحصول على هذه الدرجة، فكانت الموافقة بفضل الله.

وبدأتُ هذا الجهد بتتبع الآيات التي تحمل معاني التوحيد، فوجدتها كثيرة ولا يمكن تناولها بمثل هذه الرسالة، فهي مقسمة بين ثوابت التوحيد الثلاثة: توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية وتوحيد الصفات التي أثبتها المولى لنفسه، والقرآن كله توحيد، لذا اصطفيت من الشواهد ما أسعفني الجهد والوقت على تناوله، وذهبت إلى البحث عن دراسات في هذا الجانب أو حوله أتكئ عليها، فلم أجد تخصصا للقدامى فيها إلا إشارات وردت في بعض كتب التفسير، أو كتب إعراب القرآن، أو في مؤلفات البلاغيين، وعند المحدثين وجدت إشارات جيدة في بعض التفاسير وكتب النحاة والبلاغيين مثل: إعراب القرآن وبيانه لمحيي الدين الدرويش، ومن بلاغة القرآن لأحمد أحمد بدوي، وسلسلة الدراسات البيانية في الأسلوب القرآن للدكتور فاضل السامرائي، وكذلك أفدت من بعض البحوث التي تعالج قريبا من هذا الموضوع مثل: أثر التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة، وهي رسالة ماجستير من إعداد خالد عبد القادر السعيد.

واتخذتُ لهذه الدراسة منهجا بأن تتبعت ما قرّرهُ المفسرون وبعض البلاغيين في هذه الشواهد من معنى، ثم تتبعت موقف بعض النحاة ممن تكلموا فيها، وحاولت

الربط بين آراء الفريقين لأرى كيف خدم النحو توجيه العلماء المفسرين والنحاة لمفهوم العقيدة عندهم، وكيف أسهم بالمقابل فهمهم العقدي في تخريج القاعدة أو الشاهد النحوي، فجعلت الشواهد النحوية في قضايا تتخللها تلك الآراء والخلافات، ثم ذكرت ما عنَّ لي من رأي فيها بعد ذلك.

ولا أقول إنني أوفيت الموضوع حقه من البحث والتدقيق، لكنه جهد متواضع أرجو أن أوفّق فيه، معترفاً أن ما كان من توفيق فمنة من الله وفضل أحمده عليه، وما كان من تقصير فمن نفسي والشيطان سائلا الله الغفران.

2.1 مدخل:

للنّحْو دور خاصٌّ في تأصيل المعنى في كثير من العلوم التي اعتمدت اللغة العربية أداتها، ومن أهمها العلومِ الشّرعيَّةِ، انطلاقا من دراسة القواعد اللّغويّة، ومعرفة أثرها في الإفصاح عن معاني العديد من آي الذّكر الحكيم، في ومحاولة لفهم النص واستيعاب رسالته، وما يندرج في ذلك من المسائل الفقهيّة والعقديّة، المستنبطةِ من الآيات القرآنيّة.

وقد كان لاختلاف الإعراب دور بارز في حصر معاني الألفاظ التي تبنى عليها الأحكام وتحديدها، ولا شك في أن النظر الصّحيح في اللّغة العربيّة يساعد على فهم أكثر العلوم.

ولعل كثيرا من الاختلافات في أحكام الفروع الفقهيّة، وبعض توجيهات الآيات القرآنيّة قائمٌ على أساسٍ نحويٍّ، ممّا يدعونا إلى الرّجوع إلى اللّغة وفنونها والانطلاق منها لإصدار الحكم الشّرعيّ.

فالعلاقة بين علوم العربية وعلوم القرآن والشريعة من فقه وعقيدة علاقة تلازم، فلا غنى لأي منها عن الآخر، ولقد أسهم علماء كل فن من هذه الفنون على تنوعها في فن غيره، فكان النحاة مرجعا لعلماء التفسير وعلماء الفقه، كما أن من شروط المجتهد أن يكون عالما باللغة، وكذلك أسهمت آراء المفسرين والفقهاء في تطوير الدرس النحوي والفكر النحوي العربي عموما، كما أنه بات واضحا دور

القرآن في حفظ اللغة العربية من التحلل والضياع، في مقابل ذلك أسهمت الدراسات اللغوية في تسهيل مهمة المفسرين ومتدبري القرآن.

ولما تجلت لنا شدّة ارتباط النَّحْو بالدّلالة والإعراب بالمعنى، سعينا ومن خلال الوقوف على بعض الآيات القرآنيّة المتعلقة بموضوع البحث وهي آيات التوحيد التي تتعدّد معانيها وتتنوّع دلالاتها بتعدّد أعاريبها، وتنوّع وجوهها النّحويّة، محاولين إبراز الخدمة التي قدمتها التأويلات النحوية والعلامة الإعرابية في تفسير الآيات القرآنيّة؛ فاختلاف النَّحْويّين في إعراب آيةٍ ما يؤدّي -من غير شكٍّ- إلى اختلاف في معناها ودلالاتها، ولسنا مبالغين إذا قلنا أنّ النَّحْوَ مفتاحُ المعنى، وأنّ الإعرابَ سبيلُ الفهمِ، وبدونه سنفقد القدرة على تدّبر معاني القرآن وفهم رسالته، كيف لا!والله سبحانه وتعالى يقول في محكم تنزيله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[1].

وهذه دعوة صريحة إلى اتخاذ جميع الوسائل التي يتحقق بها معنى التدبر ومن بينها بل وأهمها النحو، فالقرآن نزل باللغة العربيّة ومثّل أعلى مستويات الاستخدام اللغوي وأفصحه، ولما كان المتكلم به هو الله جل وعلا وهو العليم الخبير؛ لزمنا أن نعلم يقينا أن كل حرف فيه جاء لمعنى، وكل لفظة تحمل دلالة معينة، فلم يكن مجرد كلام يحمل معاني عامة، والدليل على ذلك وجود بعض الآيات التي وقف عندها العلماء من مفسرين ونحاة وفقهاء طويلا وحاروا فيها، ومن بينها ما احتمل معناه جميع أوجه التأويل وأصبحت دليلا قاطعا على أنه صالح لكل زمان ومكان.

وما دراستنا هذه إلا واحدة من بين دراسات كثيرة تحاول طرح آراء في بعض مواطن الاستخدام اللغوي في لغة التنزيل، الذي أعجز عقول البلغاء والفصحاء، وأثار إعجاب الدارسين والمتدبرين فيه، ليصل بهم نهاية إلى حقيقة أنه لا إله إلا الله.

---

(1) سورة محمد، الآية: 24.

3.1 تمهيد:

عنى علماء اللغة والمفسرون عناية فائقة بدراسة آي القرآن الكريم، فقصرت عن إدراك مرامي معانيه عقول البلغاء والفصحاء، فكلما وقفوا على سرّ من أسرار معانيه تجلى لهم من خلاله سر آخر، فهو كتاب بحق لا تنقضي عجائبه، لذا توجب على أهل الرأي والحكمة من العلماء النظر إلى آي الذكر الحكيم بشيء من التأمل، والتدقيق فيها غاية التدقيق، ولعل هذا يتطلب من الدارس الإلمام بكل علوم اللغة العربية وأولها وأهمها علم النحو، لهذا كان القرآن أهم البواعث على العناية باللغة العربية ودراسة علومها المختلفة، وقد كان طبيعيا جدا أن يكون القرآن أهم المصادر التي استقى منها علماء العربية والنحاة الأوائل؛ نظرا لإجماعهم على أنه في أعلى درجات الفصاحة وخير سجل للغة الأدبية المشتركة[1]، ولولا القرآن لما نشأ هذا العلم الذي تمت له السيطرة فيما بعد على كل من علوم العربية وآدابها[2].

وكان من أول بوادر بزوغ فجر هذا العلم وضع علامات الإعراب التي بدأت على هيأة نقط فوق الحرف أو بين يديه أو تحته ثم اكتملت على النحو المعروف في يومنا هذا، وقاد إلى هذا كله خشية الوقوع في اللحن، يقول إبراهيم مصطفى: (إن حس العرب بالإعراب، وإكرامهم له دعاهم أن يضبطوا بالنقط آخر الكلمات في القرآن الكريم حين يكتبونه، وإن ممارسة النحاة لهذا الضبط هدتهم إلى كشف علل الإعراب)[3].

والحديث عن النحو يقود إلى الحديث عن الإعراب، لأن الإعراب من ثمرات علم النحو، والإعراب يقود للحديث عن الحركات، وقد بين السيوطي ذلك في كتابه

---

(1) دمشقية، عفيف، (1978)، المنطلقات التأسيسية والفنية للنحو العربي، ط1، معهد الاتحاد العربي، بيروت، لبنان، ص51.

(2) مكرم، عبد العال سالم، (1968)، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص45.

(3) مصطفى، إبراهيم، (1951)، إحياء النحو، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ص20-21.

الأشباه والنظائر، وناقش مسألة حقيقة الإعراب وأنه عبارة عن الحركات[1] التي تظهر على أواخر الكلم.

ولا يخفى على أهل اللغة الدور الذي تؤديه الحركة الإعرابية في تقرير المعنى المراد من الكلام، كيف لا وأن الباعث الحقيقي لظهور علم النحو في الأصل هو اللحن الذي من معانيه الخطأ في الكلام، لذا كان الإعراب من أبرز عناصر اللغة العربية. يقول الشيخ أحمد رضا العاملي: (إن اللغة العربية قضت أكثر من ألفي عام وهي ذات حياة في سجلات الحكومة ودواوينها وعلى ألسنة العلية من القوم ....، وقد استعجمت في ألسنة العامة من أهل الحواضر، وكان أول شيء أضاعته هو حركات الإعراب) [2].

وقد تنبه العلماء مع بداية ظهور اللحن إلى الخطر الذي يمكن أن يتعرض له القرآن خصوصا واللغة عموما جرّاءه، فعكفوا على دراسة لغة التنزيل والأحاديث الشريفة وما أُثِرَ من آداب العرب في عصور معينة، وتتبعوا ما فيها من ظواهر إعرابية ونحوية فاستخلصوا مناهجها استخلاصا ورتبوها وصاغوها في صورة قواعد وقوانين[3].

وكل ذلك إيمانا منهم بأن من أدوات حلقة الوصل بين المتكلم والمستمع حركات الإعراب؛ لأنها توصل المستمع إلى بغية المتكلم من المعنى بيسر، وتجعل للكلام رونقا وقبولا إلى الأذهان وإيقاعا في النفس، يقول الشيخ عبد القاهر الجرجاني في هذا: (واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه التي نُهجت فلا تزيغ عنها،

---

(1) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، (1959)، الأشباه والنظائر في النحو، ط2، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، ج1، ص72-73.

(2) العاملي، أحمد رضا، (د.ت)، مولد اللغة، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ص79-80.

(3) وافي، علي عبد الواحد، (د.ت)، (د.ت)، فقه اللغة، ط7، دار نهضة مصر، القاهرة، مصر، ص215.

وتحفظ الرسوم التي رُسمت لك فلا تخلَّ بشيء منها) [1].كما نبّه الجاحظ على تفشي اللحن بين العامة، وحضَّ الرواة والمتأدبين على الاستماع إلى حديث الأعراب والعقلاء والفصحاء وإلى العلماء البلغاء، لأنه كما يقول: (ليس في الأرض كلام هو أمتع ولا آنق ولا ألذ في الاستماع ولا أشد اتصالا بالعقول السليمة ولا أفتق للسان ولا أجود تقويما للبيان من طول استماع حديث الأعراب العقلاء الفصحاء)[2].

وهكذا يتبين لنا مقت العلماء القدامى للحن، والذي قادهم إلى محاولات تفاديه من خلال ما توصلوا إليه من قواعد بعد استقراء كلام العرب وضبطها على غراره، ولا يفوتنا هنا ذكر أن اللحن ظهر في عهد النبي ﷺ وكان يعني عيب النطق، ثم بعد استقرار المصطلح النحوي أصبح اللحن بمعنى الخطأ الإعرابي[3].

ومعنى الإعراب الإفصاح والإبانة فيقال: أعرب الرجل بمعنى أفصح القول والكلام[4].

وأعرب الرجل عن نفسه، إذ بين وأوضح، قال رسول الله ﷺ: "الثيب تعرب عن نفسها والبكر رضاها صمتها"[5].

وتعريف الإعراب كما ضمنه الاصطلاح منقول عن جميع المعاني اللغوية المتأصلة فيه، فمن معنى الإبانة قالوا سمّيَ إعراباً؛ لأن الكلمة إذا أعربت ظهر

---

(1) الجرجاني، عبد القاهر (ت: 471هـ)، (1989)، دلائل الإعجاز، تصحيح محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص81.

(2) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت: 255)، (1985)، البيان والتّبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، ط5، مكتبة الخانجيّ، القاهرة، مصر، ج1، ص145.

(3) مكرم، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، ص45.

(4) الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت: 170هـ)، (1981)، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الرشيد للنشر دار الحرية للطباعة، بغداد، العراق، مج2، ص128.

(5) ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (1996)، سنن ابن ماجه، دار المعرفة، بيروت، لبنان، كتاب النكاح (11) باب استئمار البكر والثيب، حديث 1872.

معناها وبان وعن التغيير[1]؛ لأن الكلمة تتغير عن حال الوقف، وعن التحسين لأن الكلمة تحسن بالإعراب لظهور معناها ووضوح دلالتها، وعن إزالة الفساد لأن الإعراب تتحول به الكلمة من حال الجهل إلى حال العلم وفي ذلك إزالة للفساد[2]، وهذه الإزالة أحدثتها الهمزة الداخلة على"عَرَبَ"وهي همزة السلب، فقولك أعربت الكلام أي أزلت عربه وهو فساده[3].

ومن هذه المقاييس تولد معنى إعراب الكلام لدى علماء النحو، لأن بالإعراب نفرق بين المعاني في الفاعل والمفعول والنفي والتعجب والاستفهام، وسائر أبواب هذا النحو من العلم[4].

وهذا ما نبه إليه الزجاجي بقوله: (والإعراب أصله البيان، يقال: أعرب الرجل عن حاجته إذ أبان عنها، ورجل معرب أي مبين عن نفسه ومنه الحديث: "الثيب تعرب عن نفسها "هذا أصله، ثم أن النحويين لما رأوا في أواخر الأسماء والأفعال حركات تدل على المعاني، وتُبين عنها سموّها"إعرابا"، أي" بيانا"، وكأن البيان بها يكون كما يسمى الشيء باسم الشيء إذا كان يشبهه أو مجاورا له، والإعراب الحركات المبينة عن معاني اللغة، وليس كل حركة إعرابا، كما أنه ليس كل الكلام معربا)[5]، وفي ذلك يقول ابن جني: (ألا ترى أنكّ إذا سمعت، أكرم سعيدُ

---

(1) ابن الأنباري، كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن محمد (ت: 577هـ)، (1957)، أسرار العربية، تحقيق: محمد بهجت البيطار، مطبعة الترقي، دمشق، سوريا، ص18.

(2) العدوي، محمد عبادة (ت: 1193هـ)، (د.ت)، حاشية محمد عبادة العدوي على شذور الذهب لابن هشام الأنصاري، المطبعة الميمنية، القاهرة، مصر، ج1، ص49.

(3) ابن الأنباري، أسرار العربية، ص19.

(4) ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم (ت: 711هـ)، (د.ت)، معجم لسان العرب، تحقيق: أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد صادق العبيدي، ط3، دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة العربي، بيروت، لبنان، مج1، ص586 وما بعدها، مادة عَرَبَ.

(5) الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحق (ت: 337هـ)، (1959)، الإيضاح في علل النحو، تحقيق: مازن المبارك، مكتبة دار العروبة، القاهرة، مصر، ص91.

أباه، وشكر سعيداً أبوه، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول، ولو كان الكلام شرجا واحدا لاستبهم أحدهما من صاحبه) [1].

وقديما دار جدل بين فريق من العلماء حول دلالة الحركات الإعرابية على المعاني وعدم دلالتها. يقول الزجاجي ناصرا الفريق القائل بالدلالة: (فإن قال: فقد ذكرت أن الإعراب داخل في الكلام فما الذي دعا إليه واحتيج إليه من أجله؟ الجواب أن يقال: إن الأسماء لما كانت تعتورها المعاني، فتكون فاعلة أو مفعولة، ومضافة ومضافا إليها، ولم تكن في صورها وأبنيتها أدلة على هذه المعاني بل كانت مشتركة، جُعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني، فقالوا: ضرب زيد عمراً، فدلوا برفع زيد على أن الفعل له، وبنصب عمر على أن الفعل واقع به...)[2].

أما الفريق الذي أنكر دلالة الحركات على المعاني وعلى رأسهم قُطْرب (206هـ) محمد بن المستنير بن أحمد، أبو على، نحوى، عالم بالأدب واللغة، من أهل البصرة. من الموالي. كان يرى رأي المعتزلة النظامية. وهو أول من وضع "المثلث" في اللغة)[3] فقد جعلوا الحركات إنما جيء بها للتخفيف على اللسان، ولا يخفى على أحد بطلان هذا الزعم، إذ لو كان صحيحا لجاز رفع الفاعل مرة ونصبه مرة، وهذا ما أورده الزجاجي في رده على فريق المخالفين، إذ يقول: (وفي هذا فساد للكلام وخروج عن أوضاع العرب وحكمة نظام كلامهم)[4].

وهذا الخلاف امتد حتى زمن المحدثين، فهناك من تأثر برأي قُطْرب مثل إبراهيم أنيس ورأى أن الحركة الإعرابية ليس لها مدلول، وأن هذه الحركات يحتاج إليها في الكثير الغالب لوصل الكلمات بعضها ببعض في الشعر والنثر؛ لأن الأصل

---

(1) ابن جني، أبو الفتح عثمان (ت: 392هـ)، (1956)، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، ط1، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ج1، ص39.

(2) الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ص69.

(3) الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، (2002)، الأعلام، ط15، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، مج7، ص95

(4) المرجع نفسه، ص71.

عنده في كل الكلمات أن تنتهي بالسكون، ولا يؤثر ذلك في وزن الشعر من الناحية الذوقية وإن خالف ما وضعه العروضيون من الشروط، ويرى أن النحاة قد ابتكروا بعض ظواهر الإعراب وقاسوا بعض الأصول رغبة منهم في الوصول إلى قواعد مطَّردة منسجمة، ثم إنه يستدل بخلو اللهجات الإقليمية الحديثة من الإعراب على أن الإعراب ظاهرة لم تكن موجودة في العربية[1].

ولا يمكن لنا إنكار أثر الحركة الإعرابية في تحديد المعنى، فكثيرا ما يصعب على القارئ أو المستمع فهم أبيات الشعر أو جمل معينة من غير حركات إعرابية، وقد أوفى ذلك شرحا ابن فارس في معرض حديثه عن دور الحركة الإعرابية في بيان المعنى وإيضاحه، فقال: (فأما الإعراب فبه تُميَّز المعاني ويُوقَفُ على أغراض المتكلمين، وذلك أن قائلا لو قال: "ما أحسن زيد "غير معرب أو" ضرب عمرو زيد" غير معرب، لم يوقف على مراده، فإذا قال: "ما أحسن زيداً!"أو"ما أحسن زيدٌ." أو"ما أحسن زيدٍ؟ "أبان بالإعراب عن المعنى الذي أراده، وللعرب في ذلك ما ليس لغيرها، فهم يفرقون بالحركات وغيرها بين المعاني)[2].

ولنا أن نعرض في هذا المبحث بعضا من الشواهد التي كان للحركة الإعرابية فيها أثر واضح في تقرير المعنى، وقد تناولها العلماء قديما وعلقوا عليها بتعليقات وافية، ومن ذلك ما ورد في لغة التنزيل في قوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ۙ وَرَسُولُهُۥ﴾[3]، (إذ إن الحركة الإعرابية جاءت فيصلا بين الإيمان

---

(1) انظر: أنيس، إبراهيم، (1978)، من أسرار العربية، ط6، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ص183-254.

(2) القزويني، أحمد بن زكريا بن فارس (ت: 395هـ)، (1908)، الصّاحبي في فقه اللّغة وسنن العرب في كلامها، المكتبة السّلفيّة، القاهرة، مصر، ص190-191.

(3) سورة التوبة، الآية: 3.

والكفر) [1]، ولأن في جرّه فساد للمعنى، ولننظر مثلا إلى أثر الحركة الإعرابية في المعنى ودلالتها عليه في قول الشاعر:

تزوّد مثل زاد أبيك فينا فنعم الزاد زاد أبيك زادا[2]

(فجاءت "زادا": إما مفعولاً مطلقاً يدل على إرادة التزود، أو مفعولا به يدل على الشئ الذي يُتزوَّد به من أفعال البِر، وعليهما فـ "مثل" نعت له تقدم فصار حالا) [3].

وتعدد أوجه الإعراب في الجملة يقابله تعدد للمعنى كما مر، وغالبا ما يختار العلماء عند تعدد الوجوه الإعرابية الوجه الذي يناسب السياق العام للكلام، ومثال ذلك ما ورد عن قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَهُ بِقَدَرٍ﴾[4]، ويجيب السيرافي[5]: "من يسأل عن سبب النصب لـِ"كل" دون الرفع فيقول: "إن في النصب ههنا دلالة على معنى ليس في الرفع، فإن التقدير على النصب إنّا خلقنا كل شيء خلقناه بقدر فهو يوجب العموم، وإذا رفع فليس فيه عموم، إذ يجوز أن

---

(1) انظر: التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد بن العباس (ت: 400هـ)، (1953)، البصائر والذخائر، تحقيق: أحمد أمين والسيد أحمد صقر، ط1، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ص182.

(2) الكلبي، جرير بن عطية بن حذيفة (ت: 110هـ)، (1970). ديوان جرير، شرح محمد بن حبيب، تحقيق: نعمان محمد أمين طه، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص107.

(3) الصبان، أبو العرفان محمد بن علي (ت: 1206هـ)، (د.ت)، حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك في النحو، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركائه، القاهرة، مصر، ج2، ص203.

(4) سورة القمر، الآية: 49.

(5) محمد بن مسعود بن محمود بن أبى الفتح، قطب الدين الفالى (بالفاء) الشقار: مفسر، عالم بالنحو له كتب، منها: شرح اللباب في علم الإعراب للاسفراييني، وله: تقريب التفسير في تلخيص الكشاف) (الزركلي، الأعلام، مج7، ص96)

يكون"خلقناه"نعتا لـــ "شيء"و"بقدر"خبرا لـــ"كل" ولا يكون فيه دلالة على خلق الأشياء كلها، إنما يدل على أن ما خلقه منها خلقه بقدر) [1].

ومثل ذلك ما ورد في قوله تعـــالى: ﴿أَنۡ أَدُّوٓاْ إِلَيَّ عِبَادَ ٱللَّهِۖ إِنِّي لَكُمۡ رَسُولٌ أَمِينٞ﴾[2]، (قال الحسن: هو مثل قوله: ﴿أَنۡ أَرۡسِلۡ مَعَنَا بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ﴾[3]. و"عباد الله"منصوب بـــ "أدوّا، وقيل: هو منصوب على النداء، أي يا عباد الله أدوا ما آمركم به في قول الفرّاء[4]، و" إِنِّي لَكُمۡ رَسُولٌ أَمِينٞ"على ما أؤديه إليكم وادعوكم إليـــه[5]، ووجه الصواب فيه الرأي الأخير إذ تتضمنه دلالة السياق.

وفي قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيۡءٖ فَعَلُوهُ فِي ٱلزُّبُرِ ﴾[6]، قالوا: لا يصح نصب"كل" لأن تقدير تسليط الفعل عليها إنما يكون على حسب المعنى المراد، وليس المقـــصود أنهم فعلوا كل شيء في الزبر حتى يصح إعمال" فعلوا"على" كل شـــيء"، والمعنـــى المقصود ههنا أن كل شيء مفعول لهم ثابت في الزبر، لذا رفع "كل"، واجب علـــى أنها "مبتدأ"، وصفته الفعل المتأخر أو شيء و"في الزبر"خبر"كل"[7].

وتجدر بنا الإشارة ههنا إلى عدم إغفال المعنى عند النظر في الإعراب وعدم الوقوف عند ظاهر المعنى، إذ يمكن أن يخالف تقدير الإعراب المعنى المراد، وقـــد

---

(1) السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان (ت: 368هـــ)، (1896)، حاشية كتاب سيبويه، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ج1، ص74.

(2) سورة الدخان، الآية: 18.

(3) سورة الشعراء، الآية: 17.

(4) الفرّاء، يحيى بن زكريا (ت: 207هـــ)، (1980)، معاني القـــرآن، تحقيـــق: محمـــد علـــي النجار، ط2، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ج3، ص40.

(5) الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (ت: 460هـــ)، (1963)، التبيان في تفسير القـــرآن، تحقيق وتصحيح: أحمد قصير العاملي، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ج9، ص227.

(6) سورة القمر، الآية: 52.

(7) الأزهري، خالد بن عبد الله، (د.ت)، شرح التصريح على التوضـــيح، دار إحيـــاء الكتـــب العربية، عيسى البابي وشركاءه، القاهرة، مصر، مج1، ص203.

تكلم ابن جني عن هذه الفروقات في كتابه الخصائص فقال: (فإذا مر بك شيء من هذا عن أصحابنا فا حفظ نفسك منه ولا تسترسل إليه، فإن أمكنك أن يكون تقدير الإعراب على سمت تفسير المعنى فهو مالا غاية وراءه، وإن كان تقدير الإعراب مخالفا لتفسير المعنى تقبلت تفسير المعنى على ما هو عليه، وصححت طريق تقدير الإعراب حتى لا يشذ شيء منها عليك، وإياك أن تسترسل فتفسد ما تؤثر إصلاحه)[1].

ومما استُشهدِ به على صحة هذا الرأي ما ذكره ابن جني خلال حديثه عن قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجۡعِهِۦ لَقَادِرٞ ۝٨ يَوۡمَ تُبۡلَى ٱلسَّرَآئِرُ﴾[2]، فالمعنى عنده: (إنه على رجعه يوم تبلى السرائر لقادر، فإن حملته في الإعراب على هذا كان خطأ، لفصلك بين الظرف الذي هو"يوم تبلى"، وبين ما هو معلق به من المصدر الذي هو الرجع، والظرف من صلته، والفصل بين الصلة والموصول الأجنبي، أمر لا يجوز، فإذا كان المعنى مقتضيا له والإعراب مانعا منه، احتلت له بأن تضمر ناصبا يتناول الظرف ويكون المصدر الملفوظ به دالا على ذلك الفعل حتى كأنه قال فيما بعد: "يرجعه يوم تبلى السرائر" ودل"رجعه"على"يرجعه"دلالة المصدر على فعله)[3].

ومن أوضح الأمثلة على اقتضاء المعنى للحركة الإعرابية من خلال دلالة السياق قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ مُخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَۗ إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٞ﴾[4]

فالمعنى نفسه يفرض رفع العلماء فاعلا، ونصب اسم الجلالة مفعولا، لأن المراد حصر الخوف من الله في العلماء، لا حصر الخوف من العلماء في الله، "فإنما يخشى الله حقَّ الخشية العلماءُ العارفون بعظمته وجلاله. (ونُقِلَ هذا الوجه المتواتر

---

(1) ابن جني، الخصائص، مج1، ص283-284.

(2) سورة الطارق، الآية: 8.

(3) ابن جني، الخصائص، مج3، ص255-256.

(4) سورة فاطر، الآية: 28.

في قراءة الآية بمراعاة حركات الإعراب مشافهة وتلقيا متواترا، وهو الذي حمل القراء والعلماء على الحكم بشذوذ القراءة التي فيها رفع اسم الجلالة على أنه فاعل ونصب العلماء على أنهم مفعول الفعل يخشى)[1].

ومما سبق يمكننا القول إنه ما كان للعرب أن يلتزموا هذه الحركات ويحرصوا عليها ذلك الحرص وهي لا تعمل في تصوير المعنى شيئا.

ومن المعلوم أيضا أن العربية لغة الإيجاز، وأن العرب كانوا يتخففون في القول ما وجدوا لذلك سبيلا، فيحذفون الكلمة إذا فُهمت والجمل إذا ظهر الدليل عليها، والأداة إذا لم تكن الحاجة ملجئة إليها [2]، فأعانت الحركة على فهم المقصود من خلال تأويل المحذوف وتقديره.

وقد حمل الزمخشري على أولئك الذين يقللون من شأن الحركة الإعرابية وأهميتها في تقرير المعنى وبيانه فقال: (لا يجدون علما من العلوم الإسلامية فقهها وكلامها وعلمي تفسيرها وأخبارها إلا وافتقاره إلى العربية بيّن لا يدفع، ومكشوف لا يتقنَّع، ويرون الكلام في معظم أبواب أصول الفقه ومسائله مبنيا على علم الإعراب والتفاسير مشحونة بالروايات عن سيبويه والأخفش والكسائي والفراء وغيرهم من النحويين البصريين والكوفيين، والاستظهار في مآخذ النصوص بأقوالهم والتشبث بأهداب تفاسيرهم وتأويلهم...)[3]، ثم يقول: (وإن الإعراب أجدى من تفاريق العصا وأثاره الحسنة عديد الحصى، ولمن لم يتق الله في تنزيله فاجترأ على تعاطي تأويله وهو غير معرب، فقد ركب عمياء وخبط خبط عشواء، وقال ما هو تقول وهراء وافتراء، وكلام الله منه براء، وهو المرقاة المنصوبة إلى علم البيان

---

(1) الصالح، صبحي، (1968)، دراسات في فقه اللغة، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ص119-120.

(2) مصطفى، إحياء النحو، ص48.

(3) الزمخشري، جار الله محمود بن عمرو (ت: 538هـ)، (د.ت)، المفصّل في علم العربيّة، ط2، دار الجيل، بيروت، لبنان، ص3-5.

المُطْلِعُ على نكت نظم القرآن، الكافل بإبراز محاسنه، الموكَّلُ بإثارة معادنه، فالصاد عنه كالسّاد لطرق الخير كي لا تسلك، والمريد لموارده أن تعاف وتترك)[1].

فيظهر لنا أنه لا غنى للعربية عن الإعراب، بل إنه من أبرز سماتها وهي لغة الإفصاح والبيان، وبه يتحقق ذلك، والإعراب لها محفوظ بين دفتي قرآننا المجيد وفي أشعار فحول الشعراء، وهو أصل الكلام العربي وحقيقته، وما عداه فيعتريه الشك في صحة نسبته إلى العربية[2].

ولما تبين لنا من خلال ما سبق أهمية الإعراب والحركات الإعرابية في بيان المعنى والإفصاح عنه، سنعرج فيما يأتي على الدور الذي يمكن أن تؤديه القواعد النحوية والحركات الإعرابية في خدمة بعض قضايا العلوم الشرعية وبشيء من التخصص، وهو جانب من الجوانب التي طبقت على آي الذكر الحكيم الذي اشتملت آياته على قضايا دلالية وصوتية ونظمية وفق أمثل درجات الاستخدام اللغوي، فكان كل شيء فيه موضوع بقدر، وخير دليل على ذلك ما تشعب عن النصوص التي تتضمن المسائل الفقهية والعقدية من أراء ومذاهب، وهي جميعها في الأصل مبنية على قضايا نحوية ودلالات لغوية مستفادة من المفردات والتراكيب والأدوات والصيغ وقواعد الاستنباط والاستدلال من الخطاب، ولم تكن الخلافات بين الفقهاء والمفسرين واللغويين في تحديد معاني بعض الآيات ودلالاتها في الأغلب إلا نتيجة لاختلاف الإعراب، وهو السبب الثالث لاختلافات الفقهاء وأئمة المذاهب عند ابن رشد القرطبي[3] وذلك لأهميته في تمييز المعاني التركيبية.

---

(1) الزمخشري، المفصل في علم العربية، ص3-5.

(2) انظر: ناصف، علي النجدي، (د.ت)، من قضايا اللغة والنحو، مكتبة نهضة مصر، الفجالة، مطبعة الرسالة، القاهرة، مصر، ص26-27.

(3) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي (ت: 595هـ)، (1997)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: رضوان جامع رضوان، ط1، مكتبة الإيمان، المنصورة، مصر، ص13.

وأشار إلى هذا الغزالي فيما ذهب إليه من أن أعظم علوم الاجتهاد تشتمل على ثلاثة فنون: (الحديث واللغة وأصول الفقه)[1]، "وروي أن أبا عمر الجرمي مكث ثلاثين سنة يفتي الناس في الفقه من كتاب سيبويه"[2].

لذا دعا جمال الدين الأسنوي إلى الرجوع للغة رجوعا كليا في توجيه قصد الإنسان لإصدار الحكم الشرعي على تصرفه[3].

ولا شك أن هناك تلازما بين علوم اللغة والعلوم الشرعية عامة وعلوم القرآن خاصة، فلا يتم واحد إلا بالآخر، ولا يستطيع دارس علوم القرآن أن يأخذها بحقها إلا بعد الانطلاق من العلوم العربية المختلفة.

وقد ذكر السيوطي من فوائد كتب إعراب القرآن معرفة المعنى، لأن الإعراب يميز المعاني ويقف على أغراض المتكلمين، كما أنه قد يتجاذب المعنى والإعراب الشيء الواحد، والمتمسّك به حينئذ صحة المعنى ويؤول الإعراب لصحة المعنى، وقد يقع في كلام المعربين والمفسرين: هذا تفسير معنى وهذا تفسير إعراب، والفرق بينهما أن تفسير الإعراب لا بد فيه من ملاحظة الصناعة النحوية وتفسير المعنى لا تضرُّه مخالفة ذلك[4].

ويرى مازن مبارك أن التخلي عن لغة تعتمد الحركات الإعرابية للتعبير عن المعاني النحوية كاللغة العربية هدم لها وإماتة لمرونتها، وأن في ترك حركات الإعراب إلباسا لكثير من الجمل والتعبيرات لباس الإبهام والغموض، وأن كثيرا من الجمل تضيع معانيها بضياع الإعراب فيها، ومن ذا الذي يستطيع أن يقرأ من غير

---

(1) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، (1936)، المستصفى في علم الأصول، ط1، مطبعة مصطفى محمّد، القاهرة، مصر، ص353.

(2) الإسنوي، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن (ت: 772هـ)، (1984)، الكوكب الدّرّيّ في تخريج الفروع الفقهيّة على المسائل النّحويّة، تحقيق: عبد الرزاق السّعديّ، ط1، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، القاهرة، مصر، ص9.

(3) المرجع نفسه، ص10.

(4) السيوطي، جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، (1978)، الإتقان في علوم القرآن، ط4، طبع مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، ص235-239.

إعراب، فيفهم مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾[1]، وقولنا: "ما أحسن زيد"[2].

فالعلاقة إذن بين المعنى والتراكيب النحوية وثيقة وكل منهما يخدم الآخر، والحديث عن لغة التنزيل لا يجوز أن يخرج إلا على ما يغلب على الظن إرادته، فإن لم يغلب شيء تذكر الأوجه المحتملة من غير مغالاة أو تعسف.

ومن هذا كله ومن خلال الوقوف على بعض الآيات القرآنية، يتضح لنا شدة ارتباط النحو بالدلالة، فتتعدد الدلالات وتتنوع بتعدد أوجه الإعراب وبتنوع الوجوه النحوية، فالنحو مفتاح للمعنى، والإعراب سبيل للفهم، ولا ينكر أحد أن الإعراب كان السبيل الأمثل لحفظ القرآن الكريم من اللحن والضياع.

ولا بد بداية من معرفة المقصود بالتوحيد الذي سيكون عماد هذه الدراسة، وهو وصف الله سبحانه بأنه واجب الوجود وحده، وأن ما سواه حادث زائل، وأنه سبحانه هو وحده المعبود، المستحق لصفات الربوبية والإلوهية، فله الأسماء الحسنى والصفات العليا ولا يشاركه فيها أحد، ولا يشبهه فيها شيء﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[3].

والتوحيد أصل الإسلام، ويقوم على فهم توحيد الألوهية والربوبية والصفات وهو أول دعوة الرسل، وأول منازل الطريق، وأول مقام يقوم فيه السالك إلى الله عز وجل، فأول واجب يجب على المكلف شهادة أن لا إله إلا الله.

ولكل من أركان التوحيد الثلاث مفهومه الخاص، فتوحيد الربوبية تقتضي فهم أن الله وحده خالق كل شيء، وتوحيد الألوهية هو استحقاقه لأن يعبد وحده لا شريك له، وتوحيد الصفات هو إثبات ما وصف الله به نفسه، والقرآن مملوء بتقرير هذه الفروع من التوحيد وبيانها وضرب الأمثال لها، وقد تضمنت آيات الذكر الحكيم

---

(1) سورة فاطر، الآية: 28.

(2) المبارك، مازن، (2003)، نحو وعيٍ لغويٍّ، ط4، دار البشائر، دمشق، سوريا، ص77.

(3) سورة الشورى، الآية: 11.

وفي مواطن كثيرة ومتنوعةٍ أنه لا خالق إلا الله، وبيّنت لزوم عبادته وحده وأكـــدت صفاته باستخدامات لغوية متنوعة.

والعقيدة هي الأمور التي يجب أن يصدِّق بها القلب وتطمئنَّ إليها النفس حتى تكون يقينا ثابتا لا يمازجها ريب، ولا يخالطها شك، أي: الإيمان الجـــازم الـــذي لا يتطرق إليه شك لدى معتقده، ويجب أن يكون مطابقا للواقع، لا يقبل شكاَ ولا ظنـــاَ، فإن لم يصل العلم إلى درجة اليقين الجازم لا يسمى عقيدة[1].

(1) الأثري، عبد الله بن عبد الحميد، (2002)، الوجيز في عقيدة السلف الصالح (أهـــل الـــسنة والجماعة)، مراجعة وتقديم: صالح بـــن عبـــد العزيـــز آل الـــشيخ، ط1، وزارة الـــشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ص29-30

الفصل الثاني

شواهد الآيات التي تبين علاقة النحو بعقيدة التوحيد وأثر الفهم العقدي في توجيه المعنى لدى المفسرين والنحاة

سندرس في هذا الفصل بإذن الله عدداً من القضايا الواردة في بعض آي الذكر الحكيم، التي نستدل من خلالها على ما ذهبنا إليه في خدمة النحو لعقيدة التوحيد، وكيف يمكن للتأويل النحوي أن يكون شاهداً على صحة الفهم العقدي عند المفسرين والنحاة، وكيف أن هذا الفهم قادهم إلى توجيه إعراب الشواهد بما يخدم هذا الفهم.

1.2 خبر لا النافية للجنس:

الشاهد قوله تعالى[1]: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[2]..

جاء في معاني القرآن: (المعنى قد بيّنا ما يدل على أن الله واحد، فأعلم الله أنه لا إله إلا الله، والنبي ﷺ قد عَلِمَ ذلك، ولكنه خطاب يُدخل الناس فيه مع النبي ﷺ، كما قال الله عز وجل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾[3] والمعنى: من علم فليقم على ذلك)[4].

وفي جامع الأحكام للقرطبي: (وقيل: لما ذكر له حال الكافرين والمؤمنين أمره بالثبات على الإيمان، أي اثبت على ما أنت عليه من التوحيد والإخلاص

---

(1) سورة محمد، الآية: 19.

(2) السعيد، خالد عبد القادر، (1984)، أثر عقيدة التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، ص2.

(3) سورة الطلاق، الآية: 1.

(4) الزجاج، إبراهيم بن السري (ت: 311هـ)، (1981)، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل الشلبي، ط1، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، مج5، ص10-11.

والحذر عما تحتاج معه إلى استغفار. وقيل: الخطاب له والمراد به الأمة، وعلى هذا القول تُوجِبُ الآية استغفار الإنسان لجميع المسلمين. وقيل: كان عليه السلام يضيق صَدرُهُ من كفر الكفار والمنافقين، فنزلت الآية أي فاعلم أنه لا كاشف يكشف ما بك إلا الله، فلا تعلق قلبك بأحد سواه)[1].

وفي تفسير ابن كثير: "هذا إخبار بأنه لا إله إلا الله، ولا يتأتى كونه آمرا بعلم ذلك، ولهذا عطف عليه قوله عز وجل[2]: ﴿"وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ"﴾"[3].

ويقول أبو عبد الله المرسي: ("إن "إله" في موضع رفع بالابتداء على قول سيبويه، وعند غيره اسم لا، وعلى التقديرين فلا بد من خبر للمبتدأ")[4] ويرى أن هناك إضماراً في الآية، واختلف إن كان الإضمار في الماهية أو في الوجود، ورد المرسي هذا الخلاف إلى أن نفي الماهية هو نفي للوجود، فلا وجود من غير ماهية، فالكلام إذن متضمن نفي الألوهية من غير الله، وليس نفي الألوهية المجردة، ويؤكد ذلك الرابط بين ما بعد "لا" وما بعد (إلا)، وقد ذهب السمين الحلبي إلى أن لفظ الجلالة بدل من الضمير المستكن في الخبر المحذوف؛ ولذا جاء مرفوعا[5]، ويرى ابن القيّم أن التقدير الصحيح للخبر في هذه الآية"لا إله بحق إلا الله"، وفيها النفي متجه إلى الاستحقاق بالألوهية، وأنها ليست إلا لله، والآية لا تتضمن نفي وجود

---

(1) القرطبي، محمد بن أحمد، (1967)، الجامع لأحكام القرآن، ط2، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، مج16، ص241-242.

(2) سورة محمد، الآية: 19.

(3) ابن كثير، إسماعيل بن عمرو (ت: 774هـ)، (1998)، تفسير القرآن العظيم، تقديم عبد القادر الأرناؤوط، ط2، مكتبة دار السلام، الرياض، المملكة العربية السعودية، مج4، ص226.

(4) الحنفي، علي بن علي، (1980)، شرح العقيدة الطحاوية، ط6، المكتب الإسلامي، دمشق، سوريا، ص111-112.

(5) الجمل، سليمان بن عمر العجيلي (ت: 1204هـ)، (د.ت)، حاشية الجمل على الجلالين (الفتوحات الإلهية)، طبع عيسى البابي الحلبي، القاهرة، مصر: ص128.

الآلهة، فهناك الكثير من الآلهة التي تعبد من دون الله، وقد ذكرها القرآن الكريم وذكر عبادة الناس إياها، قال تعالى: ﴿وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ ءَالِهَةً لَّعَلَّهُمۡ يُنصَرُونَ﴾[1] غير أن هذه الآلهة لا تستحق العبادة والألوهية الحقة[2]، ويمكن أن يتوجه المعنى على ضوء تقدير المحذوف، ومن خلال ما يذهب إليه الذهن في تقديره من نحو: "موجود" أو "بحق" أو "لنا"...، للدلالة على معنى: لا إله واجب الوجود لنا بحق إلا الله، فهو الإله الحق الأوحد المستحق للعبادة سبحانه، وما عدا ذلك من الآلهة فهو زائف وباطل.

2.2 إفادة معنى "أو" التوسع في الاستخدام.

الشاهد قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ أَيّٗا مَّا تَدۡعُواْ فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾[3].

جاء في معاني القرآن: ("لما سمعت العرب ذكر الرحمن قالت: أتدعونا إلى اثنين إلى الله وإلى الرحمن، واسم الرحمن في الكتب الأُولِ المنزلة على الأنبياء، فأعلمهم الله أن دعاءهم الرحمن ودعاءَهم الله يرجعان إلى شيء واحد، فقال: "أيّا ما تدعواْ فله الأسماء الحسنى" المعنى: أيَّ أسماء الله تدعوا" فله الأسماء الحسنى")[4].

وفي تفسير ابن كثير "يقول الله تعالى: "قل يا محمد لهؤلاء المشركين المنكرين صفة الرحمة لله عز وجل المانعين تسميته بالرحمن"ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيّا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى، أي لا فرق بين دعائكم له باسم الله أو باسم الرحمن، فإنه ذو الأسماء الحسنى"[5].

---

(1) سورة يس، الآية: 74.

(2) الحنفي، شرح العقيدة الطحاويّة، ص598.

(3) سورة الإسراء، الآية: 110.

(4) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مج3، ص216.

(5) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج3، ص95.

وموطن الشاهد اختلاف العلماء في معنى "أو"الواردة في الآية، إذ إنها تستعمل للتخيير بين ذاتين أو ذوات، وإجراء الآية على ظاهر معناها عند بعض العلماء يوقع في الشرك، إلا إذا قُدِّرَ محذوف، وهو الضمير بعد "ادعوا" أي "ادعوه"، أو يكون معنى ادعوا "سمّوا"[1].

وأشار الزمخشري عند تناوله لهذه الآية إلى أن الضمير الوارد في قوله تعالى "فله" عائد على المسمّى وليس لأحد من المذكورين (الله، الرحمن)[2]، والمعنى واضح من هذه الآية، إذ إن المطلوب أن ندعو باسم من أسماء الله الحسنى "الله الرحمن الرحيم" فهي كلها أسماء لمسمى واحد وذات واحدة، ولا مبرر لهذا التحرز في تفسير معنى"أو"الواردة في الآية، بل إنها جاءت على سبيل السعة في الاستخدام، أو التوسع في استخدام مسميات لذات واحدة ولا شك أنه لا لبس في عود الضمير على المسمى وهو الله الرب المتصف بكل الصفات التي في أسمائه الحسنى[3].

3.2 حذف المبتدأ:

الشاهد قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ﴾[4].

جاء في معاني القرآن" الرفع لا غير، ورفعه بإضمار لا تقولوا آلهتنا ثلاثة"[5]، وفي تفسير القرطبي: "ولا تقولوا: آلهتنا "ثلاثة" قال ابن عباس: يريد بالتثليث الله تعالى وصاحبته وابنه، وقال الفرّاء وأبو عبيد: أي لا تقولوا هم ثلاثة،

---

(1) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص287.

(2) الزمخشري، جار الله محمود بن عمرو (ت: 538هـ)، (د.ت)، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ترتيب: محمد عبد السلام شاهين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، مج2، ص470.

(3) انظر: السعدي، أثر عقيدة التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة، ص6.

(4) سورة النساء، الآية: 171.

(5) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مج2، ص109.

قال أبو علي: التقدير ولا تقولوا هو ثالث ثلاثة، فحذف المبتدأ والمضاف.والنصارى مع فرقهم مجموعون على التثليث ويقولون: إن الله جوهر واحد وله ثلاثة أقانيم؛ فيجعلون كل أقنوم إله ويعنون بالأقانيم الوجود والحياة والعلم، وربما يعبِّرون عن الأقانيم بالأب والابن وروح القدس فيعنون بالأب الوجود وبالروح الحياة وبالابن المسيح، في كلام لهم فيه تخبط بيانه في أصول الدين، ومحصول كلامهم يؤول إلى التمسك بأن عيسى إله بما كان يجريه الله سبحانه تعالى على يده من خوارق العادات على حسب دواعيه وإرادته"[1].

وفي تفسير ابن كثير"أي لا تجعلوا عيسى وأمه مع الله شريكين، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا"[2].

وفي إعراب القرآن وبيانه يقول محيي الدين الدرويش: (تعقب أحد الأذكياء إعراب قوله تعالى"ثلاثة" فقال: ومن المشكلات أيضا قوله تعالى: "ثلاثة"ذهبوا في رفع ثلاثة إلى أنها خبر لمبتدأ محذوف، والمعنى ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة، وهو أيضا باطل لانصراف التكذيب إلى الخبر فقط، أي بقولنا: ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة، كنا نفينا الثلاثة ولم ننف الآلهة، جل الله عن ذلك، والوجه أن يقال: ثلاثة صفة المبتدأ لا خبر، أي: ولا تقولوا لنا آلهة ثلاثة، ثم حذف الخبر الذي هو "لنا" كحذفه في قولك "لا إله إلا الله" فبقي: ولا تقولوا: آلهة ثلاثة ولا إلهان، فصح الفرق)[3].

والملحظ أن اختلاف العلماء في إعراب "ثلاثة" قادهم إلى الاختلاف في تأويل الآية، وتفصيل الخلاف أن هناك من عدَّها صفة لمبتدأ محذوف أي "لنا آلهة ثلاثة" كما تقدم، وذهب إلى هذا الجرجاني[4]، والسبب عنده نفي أصل التعدد لا نفي عدد بعينه، وهناك من رأى أن النفي منصب على المبتدأ والخبر، على أن المبتدأ مسند

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مج6، ص23.

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج1، ص786.

(3) الدرويش، محيي الدين، (1999)، إعراب القرآن الكريم وبيانه، ط6، دار ابن كثير للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، مج2، ج6، ص163.

(4) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص290-291.

إليه والخبر مسند، والنفي في الأصل يكون للاثنين معاً، ويقدر المحذوف بصيغ شتّى بما يضمن سلامة المعنى.

وعدّ عبد القادر السعيد في رسالة له "أن إعراب "ثلاثة" خبر أوجه من أعرابها صفه، وذلك لأن الخبر ركن في الجملة والصفة فضلة، ثم إن تقدير المحذوف بمحذوف واحد وهو المبتدأ على توجيه الخبريّة أولى من تقدير محذوفين هما المبتدأ والخبر كما ذهب إلى ذلك الجرجاني"[1].

وفي الآية ملحظ آخر، وهو أنها تتكون من جملتين فعلية منفية: "ولا تقولوا" واسمية مثبته"إنما الله إله واحد"، وتقدير إعراب المحذوف من جملة المبتدأ والخبر"ثلاثة" مقول القول، والفعل في الأصل حادث ومتغير، أما الجملة الثانية جاءت مثبتة، والاسم يدل على الثبات "إنما الله اله واحد" وفيها حصر للمبتدأ في الخبر، وفيها وصف للمبتدأ المحذوف في جملة مقول القول بأنه واحد غير متعدد أو مجزأ، لذا فهي تقرر حقيقة التوحيد بأن الله إله واحد في رد مباشر على الجملة الفعلية المحكية على ألسنة النصارى بأن الله ثلاثة آلهة، فدخلت لام النهي على الجملة الفعلية لتفيد نفي تعدد الآلهة، إذ إن قولهم"ثلاثة آلهة" أو "لنا ثلاثة آلهة" لا حقيقية له ولا أصل من خلال ما يوحي به تركيب الجملة، ومن ثم الالتفات إلى الأصل الثابت المؤكد والمحصور في الجملة الاسمية"إنما الله إله واحد".

ولم يقترن لفظ الجلالة" الله "مع العدد أي: "الله ثلاثة" أو بمعنى لا تقولوا: "الله ثلاثة"، وكذا العائد عليه بمعنى : "هو ثلاثة"، والذي أراه أن حذف المبتدأ لفظ الجلالة "الله"، نأيا بالاسم العظيم أو العائد عليه عن ملاصقة العدد، لتصبح"ثلاثة" في الظاهر مقول القول ملازمة للفعل الذي هو متبدل ومتغير، فهم بين أن يعدلوا عن هذا القول أو أن يتمادوا فيه مع لفت أنظارهم إلى الحقيقة الثابتة التي تقررها الجملة الاسمية في قوله تعالى"إنما هو إله واحد".

---

(1) انظر: السعيد، أثر عقيدة التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة، ص9.

4.2 زيادة الكاف لتأكيد معنى النفي:

الشاهد قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾[1].

جاء في معاني القرآن للزجاج: (هذه الكاف مؤكدة، والمعنى ليس مثله شيء، ولا يجوز أن يقال: المعنى مثل مثله شيء، لأن من قال هذا فقد أثبت المثل لله، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا)[2].

وفي تفسير ابن كثير: (أي ليس كخالق الأزواج كلها شيء؛ لأنه الفرد الصمد الذي لا نظير له)[3].

وعند علماء اللغة ذهب فريق منهم في إعراب الكاف من قوله"كمثله"على أنها زائدة أفادت التوكيد، وهذا قول ابن قتيبه[4]، والرماني[5]، وأبو حيان[6]، وذهب آخرون إلى أن الكاف غير زائدة وهي اسم، وقدروا معنى الآية "لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ"، وهذا مذهب الطبري[7]، والزمخشري[8]، ويرى الرماني أن اعتبار "الكاف" اسماً يعني إثبات المثلية لله سبحانه وتعالى وهذا محذور عنده، فالله سبحانه لا مثل له

---

(1) سورة الشورى، الآية: 11.

(2) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مج4، ص300.

(3) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج4، ص138.

(4) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (ت: 276هـ)، (1981)، تأويل مشكل إعراب القرآن، تحقيق: السيد صقر، ط3، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ص250.

(5) الرماني، علي بن عيسى (ت: 384هـ)، (د.ت)، معاني الحروف، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل، دار نهضة مصر، القاهرة، مصر، ص48-49.

(6) الأندلسي، أبو حيّان النحوي أثير الدين أبو حيان محمد بن يوسف (ت: 745هـ)، (1908)، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض وآخرون، ط1، طبعة السعادة، بيروت، لبنان، مج7، ص510.

(7) الطبري، محمد بن جرير (ت: 310هـ)، (1907)، تفسير الطبري، تحقيق: محمود شاكر، ط1، مطبعة بولاق، القاهرة، مصر، ص8-25.

(8) الزمخشري، الكشاف، مج3، ص463-464.

ولا ند، [1] وهذا الأرجح؛ لأن اعتبار الكاف زائدة على رأي المذهب الأول ينفي وجود المشابهة أو المثل، ليصبح المعنى لا مثل له ولا شيء يماثله، وفي شرح العقيدة الطحاوية: "وفي إعراب" كمثله"وجوه؛ أحدها "أن" الكاف صلة زيدت للتأكيد قال أوس بن حجر:

ليس كمثل الفتى زهير خلق يوازيه في الفضائل[2]

وقال آخر: ما أن كمثلهم في الناس من بشر.

وقال آخر وقتلى كمثل جذوع النخيل.

فيكون "مثله" خبر "ليس" واسمها "شيء" وهذا وجه قوي حسن، تعرف العرب معناه في لغاتها، ولا يخفى عنها إذ خوطبت به، وقد جاء عن العرب أيضا زيادة الكاف للتأكيد في قول بعضهم "وصاليات ككما يؤثفين"[3]. وقال بعضهم فأصبحت مثل كعصف مأكول.

والوجه الثاني: أن الزائد "مثل" أي ليس كهو شيء، وهذا القول بعيد، لأن مثل اسم والقول بزيادة الحرف للتأكيد أولى من القول بزيادة الاسم[4].

والثالث: أنه ليس ثمّ زيادة أصلا، بل هذا من باب قولهم: مثلك لا يفعل كذا، أي أنت لا تفعله، وأتى بمثل للمبالغة، وقالوا في معنى المبالغة هنا: أي: ليس كمثله مثل لو فرض المثل، فكيف ولا مثل له؟وقيل غير ذلك، والأول أظهر)[5].

والذي أراه أن أصل الجملة "ليس مثله شيء"، ثم جاءت الكاف هنا للتأكيد ونفي وجود مقارب المثلية، أي لا وجود لمن يمكن أن يقال عنه: هذا مثل له، والله أعلم.

---

(1) الرماني، معاني الحروف، ص48-49.

(2) البيت لأوس بن حجر. انظر: الأندلسي، البحر المحيط، ج7، ص488.

(3) ابن منظور، لسان العرب، مج9، ص3، مادة أثف.

(4) انظر: السعيد، أثر عقيدة التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة، ص10.

(5) الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ط8، ص140.

5.2 اختلاف ظرف الخبر ومجيء المبتدأ واحد:

الشاهد قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَـٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَـٰهٌ﴾[1]، جاء في معاني القرآن للزجاج المعنى (هو الموّحد في السماء وفي الأرض، وقرئت "في السماء الله وفي الأرض الله"ويدل ما خلق بينهما وفيهما أنه واحد حكيم عليم، لأن خلقهما يدل على الحكمة والعلم)[2]. وفي تفسير القرطبي: (هذا تكذِيب لهم في أَنَّ للَّهِ شريكا وولدا؛ أَي هو المستحق للعبادةِ في السماء والأَرض. وقال عمر ﷺ وغيره: المعنى وهو الذِي إله في السّماء إِلَه في الأَرض؛وَكذلك قرأَ.والمعنَى أَنَّهُ يُعْبَد فيهمَا، وَرُوِيَ أَنهُ قرأَ هو وابن مسعود وغيرهما"وهو الذي في السماء اللَّه وفِي الأَرض اللَّه" وهذا خلاف المصحف.و"إِلَه"رفِعَ على أَنَّهُ خبَر مُبتَدَأ محذُوف؛ أَي وهو الذي في السماء هو إِله؛قالهُ أَبوعلِي، وَحَسُنَ حَذفه لطول الكلام.وقِيل: "في"بمعنى على؛كقوْله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾[3] أَي على جذوع النّخل؛ أَي هو القادِر على السماء والأرض)[4].

وفي تفسير ابن كثير: (أي هو المدعو الله في السموات وفي الأرض)[5].

والملحظ تكرار المعرفة والنكرة، وأنكر العلماء اختلاف النكرة بسبب التكرار، وبين ذلك الجرجاني بقوله "إن مع الفارس سيفا، إن مع الفارس سيفا" وبين أن الفارس يملك سيفا واحدا لا سيفين"[6]، كما ذهب إلى ذلك ابن هشام، وبيّن أنه لا يمكن أن يفيد التكرار في الآية تعدد المذكور، إذ يصبح المعنى إثبات إلهين وهذا

---

(1) سورة الزخرف، الآية: 84.

(2) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مج4، ص321.

(3) سورة طه، الآية: 71.

(4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مج16، ص121.

(5) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج4، ص174.

(6) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مج20، ص108.

شرك[1]، والآية تحمل على معنى أنه"الله"في السماء إله وفي الأرض كذلك، أي يؤلّه في السماء والأرض ويعبد فيهما، فلا تعدد في الآية، فالمبتدأ واحد والخبر واحد، والذي اختلف هو ظرف الخبر، ومجيء المبتدأ نكرة "إله"مرتبط بالضمير "وهو"أي"الله"وكأن المعنى"والله إله في السماء، وإله في الأرض" يؤكده الرابط وهو حرف العطف والله أعلم[2].

6.2 تقسيم الكلام في الوقف والابتداء والعطف:

والشاهد قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾[3].

يقول الزجاج"في موصولة في المعنى بما يدل عليه اسم الله، والمعنى هو الخالق العالم بما يصلح به أمر السماء والأرض، وهو المتفرد بالتدبير في السموات والأرض....ويجوز أن يكون خبرا بعد خبر، كأنه قيل إنه هو الله وهو في السموات وفي الأرض، ومثل هذا القول الأول﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَـٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَـٰهٌ﴾[4] ويجوز أن يكون: وهو الله في السموات وفي الأرض، أي هو المعبود فيهما"[5]، ويقول القرطبي: "﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَـٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَـٰهٌ﴾يقال: ما عامل الإعراب في الظرف من"في السموات وفي الأرض"؟ ففيه أجوبه: أحدها – أي وهو الله المعظم أو المعبود في السموات وفي الأرض كما تقول: زيد الخليفة في الشرق والغرب، أي حكمه.

---

(1) انظر: الأنصاري، جمال الدين عبد الله بن يوسف (ت: 761هـ)، (د.ت)، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، ط2، مراجعة سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، لبنان، ص861-862.

(2) انظر: السعيد، أثر عقيدة التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة، ص13.

(3) سورة الأنعام، الآية: 3.

(4) سورة الزخرف، الآية: 84.

(5) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مج2، ص184.

ويجوز أن يكون المعنى وهو الله المنفرد في التدبير في السموات وفي الأرض، كما تقول: هو في حاجات الناس وفي الصلاة، ويجوز أن يكون خبرا بعد خبر ويكون المعنى: وهو الله في السموات وهو في الأرض.وقيل المعنى وهو الله يعلم سركم وجهركم في السموات وفي الأرض فلا يخفى عليه شيء؛ قال النحاس: وهذا من أحسن ما قيل فيه، وقال محمد بن جرير: وهو الله في السموات ويعلم سركم وجهركم في الأرض؛ " فيعلم " مقدّم في الوجهين والأول أسلم وأبعد من الإشكال، وقيل غير هذا، والقاعدة تنزيهه – جل وعز– عن الحركة والانتقال وشغل الأمكنة"[1].

وفي تفسير ابن كثير "الأصح من الأقوال: انه المدعو الله في السموات وفي الأرض أي يعبده ويوحده ويقر له بالإلوهية من في السموات ومن في الأرض، ويسمونه " الله" ويدعونه رغبا ورهبا، إلا من كفر من الجن والإنس، وهذه الآية على هذا القول كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَـٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَـٰهٌ﴾[2] أي هو إله من في السماء وإله من في الأرض، وعلى هذا فيكون قوله: "يعلم سركم وجهركم"خبرا أو حالا "[3]، ويورد قولا آخر فيها، وهو أن المراد أنه الله الذي يعلم ما في السموات وما في الأرض من سر وجهر، فيكون قوله يعلم متعلقا بقوله: "في السموات وفي الأرض" تقديره: وهو الله يعلم سركم وجهركم في السموات والأرض، ويعلم ما تكسبون"[4] ثم يذكر ابن كثير قولا ثالثا فيها وهو أن قوله تعالى: "وهو الله في السموات"وقف تام ثم استأنف الخبر، فقال "وفي الأرض يعلم سركم وجهركم" وهذا اختيار ابن جرير، وأنكر ابن كثير قول الجهميّة بأنه تعالى في كل مكان"[5].

وفي كتاب إعراب القرآن وبيانه يذكر محيي الدين الدرويش أن هناك اثني عشر وجها في تأويل معنى الآية، وقد اختار الزجاج والزمخشري وابن عطية وأبو

---

(1) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مج 6، ص390.

(2) سورة الزخرف، الآية: 84.

(3) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج2، ص169.

(4) المرجع نفسه، ص169.

(5) المرجع نفسه، ص169.

السعود المعنى: وهو المعبود فيهما، وقال ابن عطية: إن هذا القول أفضل الأقوال وأكثرها احترازا لفصاحة اللفظ وجزالة المعنى، ويذكر بعض الوجوه المستساغة في تأويل معنى الآية منها "في السموات" متعلقان بمحذوف صفة لله تعالى حُذِفت لفهم المعنى، والتقدير: وهو الله المعبود أو المدبر، ومنها أيضا أن الكلام تم عند قوله تعالى"وهو الله" والجار والمجرور متعلقان بمفعول يعلم وهو"سركم وجهركم فيهما"[1].

ويلاحظ اختلاف العلماء في تأويل معنى هذه الآية وبمتعلق "في" وقد قادهم إلى ذلك تنزيه الخالق سبحانه عن المشابهة بالحوادث، وتنزيهه عن الحلول المكاني، وفي تفسير الطبري أن"في"متعلقة بما في لفظ الجلالة من معنى الإلوهية والعبودية[2].

وهذا يوافق ما ذهب إليه الزجاج كما تقدم، بتقدير"في السموات"خبر لمبتدأ محذوف تقديره "هو"[3]، بينما رأى النحاس أن في الآية تقديما وتأخيرا، أي(يعلم سركم وجهركم في السموات والأرض)[4]، ويرى الزركشي الوقف على قوله تعالى: "وهو الله" مراعاة للتنزيه، وقال: (وذلك ظاهر قول ابن عباس أنه على التقديم والتأخير بمعنى: "وهو الله يعلم سركم وجهركم)[5]، وفي مفاتيح الغيب للرازي الوقف على لفظ "السموات"ويستأنف بعدها[6]، ولعل الكلام يُحمَل دون تقديم أو تأخير، فالمعنى المفهوم من سياق الآيات: هو الله في السموات كما هو الله في

---

(1) الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، مج2، ج7، ص329.

(2) الطبري، تفسير الطبري، مج11، ص61.

(3) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج2، ص184.

(4) النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد (ت: 338هـ)، (1977)، إعراب القرآن، تحقيق: زهدي غازي زاهد، مطبعة العاني، بغداد، العراق، مج1، ص536.

(5) الزركشي، محمد بن بهادر (ت: 794هـ)، (د.ت)، البرهان في علوم القران، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2،، دار المعرفة، بيروت، لبنان، مج1، ص347.

(6) الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر، (1990)، التفسير الكبير مفاتيح الغيب، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص155.

الأرض، ووحدانيته دائمة فيهما وعلمه مطلق لما فيهما، وهو محيط بما ظهر وما خفي[1].

7.2 خروج معنى"في"عن معنى الظرفية ومجيئُها لمجرد الربط:

الشاهد قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾[2].

جاء في تفسير القرطبي: (قال ابن عباس: أأمنتم عذاب من في السماء إن عصيتموه، وقيل تقديره أأمنتم من في السماء قدرته وسلطانه وعرشه ومملكته، وخصَّ السماء وإن عمّ ملكه تنبيها على أن الإله الذي تنفذ قدرته في السماء لا من يعظمونه في الأرض، وقيل هو إشارة إلى الملائكة، وقيل: إلى جبريل وهو الملك الموكل بالعذاب)[3].

وفي تفسير ابن كثير ذكر تفسير الآية "أي تذهب تجيء وتضطرب"[4].

ومن خلال تتبع تأويلات عدد من العلماء في هذه الآية، لوحظ أثر مفهومهم للتوحيد والتنزيه لله سبحانه وتعالى عن الحلول المكاني أي في السماء[5].

ومن هذه التأويلات أن هناك إضماراً تقديره "قدرته" أي في السماء قدرته، وهذا رأي القاضي عبد الجبار[6]، ومنها أن السماء معناها العلو، قال بهذا الشريف

---

(1) انظر: السعيد، أثر عقيدة التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة، ص20.

(2) سورة الملك، الآية: 16.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مج18، ص215.

(4) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج4، ص512.

(5) انظر: السعيد، أثر عقيدة التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة، ص22.

(6) الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، (د.ت)، تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت، لبنان، ص429.

المرتضى[1] وابن تيميه، وأضاف الأخير أن "من" تعني"الله سبحانه"، وأن "في" بمعنى"على" مستشهدا بقوله تعالى: ﴿فَسِيحُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾[2] أي على الأرض[3].

وذكر أبو حيان وجها آخر بتقدير محذوف وهو"خالق" و"من" بمعنى المخلوقات السماوية، أي أأمنتم خالق المخلوقات السماوية"[4].

والذي أراه أن "في" هنا خرجت عن معنى الظرفية وجاءت للربط، وأفاد السياق "أن يتنزل أمر خسف الأرض من السماء"، بمعنى "أأمنتم خالق السماء أن يخسف بكم الأرض كما خسف بقارون"، والله أعلم.

8.2 إفادة معنى "كان" الأزل والدوام:

الشاهد قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[5].

يقول الزجاج: (أي: عليم بما يصلح خلقه، حكيم فيما فرض من هذه الأحوال وغيرها)[6].

وفي تفسير ابن كثير: (والله عليم حكيم الذي يضع الأشياء في محلها، ويعطي كلا ما يستحقه بحسبه، ولهذا قال "إن الله كان عليما حكيما)[7].

---

(1) الشريف المرتضى، علي بن الحسين بن موسى (ت: 436هـ)، (1954)، الأمالي، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، ط1، طبع عيسى البابي الحلبي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، ج2، ص168-169.

(2) سورة التوبة، الآية: 2.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت: 728هـ)، (1978)، الفتاوى، جمع عبد الرحمن بن محمد النجدي، د.ن، ج5، 68- 106.

(4) الأندلسي، تفسير البحر المحيط، مج8، ص32.

(5) سورة النساء، الآية: 11.

(6) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مج2، ص20.

(7) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج1، ص610.

ويقول الصابوني: (أي أنه تعالى عليم بما يصلح لخلقه حكيم فيما شرع وفرض)[1].

والملحظ أن "كان" جاءت في كثير من جمل القرآن الكريم لتقرير صفات الله سبحانه من علم وحكمه وسمع وبصر وغير ذلك، والمعلوم أن صفات الله ثابتة لا تتغير على الدوام، ولا تتأثر بحوادث الزمان ولا بمقيدات المكان، والفعل "كان" يدل على الماضي ويشعر بتغير الحال، كقولك "كان زيد صغيراً"فالمعنى المفهوم أنه الآن لم يعد كذلك، وقد تنبه النحاة والمفسرون إلى ذلك عند ورود مثل هذا الفعل في آيات الصفات ودرسوه بعناية.

ومن وجهة نظر لغوية ورد في معاني الزجاج : (معنى"إن الله كان عليما حكيما" فيه ثلاثة أقوال: قال سيبويه: كان القوم شاهدوا علما وحكمة ومغفرة وتَفَضُّلا، فقيل لهم إن الله كان كذلك ولم يزل، أي لم يزل على ما شاهدتم.وقال الحسن: كان عليما بالأشياء قبل خلقها، حكيما فيما يقدر تدبيره منها.وقال بعضهم: الخبر عن الله في هذه الأشياء بالمُضِيّ، كالخبر في الاستقبال والحال، لأن الأشياء عند الله في حال واحدة، ما مضى وما يكون وما هو كائن.والقولان الأولان هما الصحيحان؛ لأن العرب خوطبت بما تعقل، ونزل القرآن بلغتها فما أشبه من التفسير كلاهما فهو أصح، إذ كان القرآن بلغتها نزل) [2].ويقول المبرد: (للقائل إذا كانت الأخبار حقا، أن يخبر عنها بما أراد ويترك غيره، فمن ذلك قول الله تعالى"وكان الله عليما حكيما" فقول اللغويين والمفسرين في هذا واحد، وإن معناه - والله أعلم - أنه خبر بمثل ما يعرف من فضله، وأنه علام الغيوب قبل أن نكون فعلّمنا ذلك ودلّنا عليه بهذا وغيره، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ ﴾[3] ونحن نعلم أن

---

(1) الصابوني، محمد علي جميل، (1997)، صفوة التفاسير تفسير للقرآن الكريم، ط1، دار الصابوني، القاهرة، مصر، مج 1، ص241.

(2) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مج2، ص20.

(3) سورة الانفطار، الآية: 19.

الأمر أبدا لله) [1].وصاحب هذا القول له من الحجة قولنا: غفر الله لفلان بمعنى ليغفر الله له، فدل معنى الحال على الاستقبال وجاء الماضي مؤديا له.

وذكر الزمخشري: " أن هذا يدل على وجود الشيء في زمان ماضٍ، على سبيل الإيهام، وليس فيه دليل على عدم سابق ولا على انقطاع طارئ"[2].

وذهب الرازي في تقسيم كان إلى خمسة أقسام، جعل منها الأزل والأبد وعدّ منها الآيات التي تتحدث عن صفات الله سبحانه[3].

والذي وجَّه العلماء هذه التوجيهات هو فهمهم لصفات الله سبحانه على أنها لا يجري عليها الزمان، فهو سبحانه خالق الأزمان والحوادث ولا يجري عليه شيء مما خلق[4].

وإذا علمنا أن العرب الذين وُجِّهَ الخطاب القرآني إليهم بداية، فهموا المراد منه دون لبس، مع حرصهم على تلمس الأعذار والمآخذ للطعن في لغة القرآن أو في معانيه، ولم نسمع أنهم عدّوا أو أخذوا بهذه الآيات مطعنا فيه أو اعترضوا عليها.

وسواء أورد هذا الاستعمال ل "كان" في الحديث عن صفات الله من رحمة ومغفرة وقوة وعزة وغيرها أم صفات العلم والحكمة وغيرها، فإنها دالة على عدم الانقطاع، وهي صفات ذاتية ثابتة لله سبحانه وتعالى، والإخبار بالماضي متجه إلى الأزل، والأزلي أبدي، ولا يتسنى ذلك الوصف إلا باستخدام كان التي سماها الرازي

---

(1) المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد الأزدي (ت: 286هـ)، (1999)، المقتضب، تحقيق: حسن حمد، مراجعة وإميل يعقوب، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، مج4، ص119.

(2) الزمخشري، الكشاف، مج1، ص454.

(3) الرازي، زين الدين محمد بن أبي بكر (ت: 311هـ)، (د.ت)، أنموذج جليل، مطبوع بحاشية إملاء العكبري، مطبعة التقدم العلمية، بيروت، لبنان، ص57.

(4) انظر: السعيد، أثر عقيدة التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة، ص15.

أزلية، ألا ترى أن المعنى واحد في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ [2].

9.2 تقييد النفي ب" لن":

الشاهد قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِي ﴾ [3].

جاء في معاني الزجاج أن "لن" نفي لما يستقبل[4]، وفي تفسير القرطبي: "قال لن تراني" أي في الدنيا، ولا يجوز الحمل على أنه أراد: أرني آية عظيمة لأنظر إلى قدرتك؛ لأنه قال "إليك" و"قال لن تراني" ولو سأل آية لأعطاه الله ما سأل كما أعطاه سائر الآيات"[5].

ويقول ابن كثير: (وقد أشكل حرف "لن" على كثير من العلماء لأنها موضوعة لنفي التأبيد، فاستدلّ به المعتزلة على نفي الرؤية في الدنيا والآخرة، وهذا أضعف الأقوال؛ لأنه قد تواترت الأحاديث عن رسول الله ﷺ بأن المؤمنين يرون الله في الدار الآخرة، إشارة لما في قوله: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ﴾[7] حيث قال عليه الصلاة والسلام: (إذا دخل أهل الجنة الجنة، قال: يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيّض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟ قال:

---

(1) سورة النساء، الآية: 17.

(2) سورة النساء، الآية: 12.

(3) سورة الأعراف، الآية: 143.

(4) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مج2، ص302.

(5) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مج7، ص278.

(6) سورة القيامة، الآية: 22-23.

(7) سورة المطففين، الآية: 15.

فيكشف الحجاب، فما أُعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل)[1]، وقيل إنها لنفي التأبيد في الدنيا جمعا بين هذه الآية وبين الدليل القاطع على صحة الرؤية في الدار الآخرة، وقيل هذا الكلام في هذا المقام كالكلام في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾[2].....)[3].

وفي تفسير الصابوني: (أي أجابه ربه: لن تستطيع رؤيتي في الدنيا، فإن البنية البشرية لا طاقة لها بذلك، ولكن سأتجلى لما هو أقوى منك وهو الجبل، فإن ثبت الجبل مكانه ولم يتزلزل، فسوف تراني، أي تثبت لرؤيتي وإلا فلا طاقة لك...)[4].

والملاحظ أن الخلاف في تأويل المعنى على ما يؤديه الحرف "لن" ناشئ من ثوابت عقدية عند علماء أهل السنة، رداً على المعتزلة وإنكاراً لما ذهبوا إليه من استحالة الرؤية في الآخرة.

وهذا ما ذكره الزمخشري -وهو أحد علمائهم- من أن "لا" تفيد نفي المستقبل، وأن "لن" تفيد تأكيد نفي المستقبل، ويجعل معنى الآية على أن الرؤية تنافي صفة الله سبحانه واعتمد في ذلك على قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾[5] أي أن ذلك لا يقع مستقبلا، و"لن" في الشاهد تُؤكد وتبيّن استحالة ذلك[6].

---

(1) مسلم، أبو الحسين بن الحجاج (ت: 261هـ)، (د.ت)، صحيح مسلم، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، لبنان، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤيةُ، 182، ص129.

(2) سورة الأنعام، الآية: 103.

(3) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج2، ص325.

(4) الصابوني، صفوة التفاسير، مج1، ص435.

(5) سورة الأنعام، الآية: 103.

(6) الزمخشري، الكشاف، مج2، ص13.

وأيد الزركشي من ذهب إلى أن " لا" و"لن" لا تفيدان التأبيد، ورد على من احتجّ للتأبيد بقوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ ﴾[1]، وبقول الله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا ﴾[2] إذ لو كانت للتأبيد لكان ذكر الأبد تكريرا والأصل عدمه"[3].

وفي شرح العقيدة الطحاوية ورد: "وأما دعواهم تأبيد النفي بـ "لن" وأن ذلك يدل على نفي الرؤية في الآخرة ففاسد، فإنها لو قيِّدت بتأبيد لا يدل ذلك على دوام النفي في الآخرة، فكيف إذا أطلقت؟[4] والشاهد على هذا قوله تعالى عن بني إسرائيل عندما طُلب منهم أن يتمنوا الموت: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا ﴾[5] ثم قال في آية أخرى عن حال أهل النار جميعا﴿وَنَادَوْاْ يَـٰمَـٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ ۖ ﴾[6] فظهر أنها لو كانت للتأبيد المطلق لما جاز تحديد الفعل بعدها، ويؤكد ذلك قوله تعالى من سورة يوسف: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِىٓ أَبِىٓ ﴾[7]، فلن لا تقتضي النفي المؤبد)[8].

والذي يظهر أن"لا" و"لن" تفيدان التأبيد وغيره، ومن خلال الاستعراض المتقدم يظهر أن عقيدة أهل السنة استمدت هذا الفهم العميق لدلالات الحرف عند وروده في النص القرآني من ثوابت عقدية[9]، وتبين أن اعتماد وجه من وجوه الدلالة في الإعراب، والقطع به يفسد عقيدة القائل عند مخالفيه، وأهل السنة إذا ما

---

(1) سورة البقرة، الآية: 24.

(2) سورة البقرة، الآية: 95.

(3) الزركشي، البرهان، ج2، ص421-422.

(4) الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص206-208.

(5) سورة البقرة، الآية: 95.

(6) سورة الزخرف، الآية: 77.

(7) سورة يوسف، الآية: 80.

(8) الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص206-208.

(9) انظر: السعيد، أثر عقيدة التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة، ص29.

أرادوا بيان عمل هذه الحروف أخذوا بعين الاعتبار ما توصل إليه علماؤهم من أنها لا تفيد التأبيد والدوام أو النفي المطلق، وأنهم يسيرون في إعرابهم لها بما يخدم المعتقد الذي هو ثابت عندهم .

10.2 تقييد معنى الواو للاستئناف:

الشاهد قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾[1].

جاء في معاني القرآن (لا يعلم أحد متى البعث "غير الله" ومعنى "الراسخون في العلم" أي الثابتون، أي: يقولون صدقنا بأن الله يبعثنا، ويؤمنون بأن البعث حق كما أن الإنشاء حق)[2].

ويقول القرطبي: (اختلف العلماء في "والراسخون في العلم" هل هو ابتداء كلام مقطوع مما قبله أو معطوف على ما قبله فتكون الواو للجمع، فالذي عليه الأكثر أنه مقطوع مما قبله، وأن الكلام تم عند قوله "إلا الله" هذا قول ابن عمر وابن عباس وعائشة وعروة بن الزبير وعمر بن عبد العزيز وغيرهم، وهو مذهب الكسائي والأخفش والفرَّاء وأبي عبيد وغيرهم.قال أبو نهيك الأسدي: إنكم تَصِلُون هذه الآية وأنها مقطوعة، وما انتهى عِلمُ الراسخين إلا إلى قولهم: "آمنا به كل من عند ربنا "... و"يقولون "على هذه خبر" الراسخون)[3].

ويذكر ابن كثير في تفسيره اختلافات القُرّاء في موضع الوقف في هذه الآية، وذكر أن منهم من وقف على لفظ الجلالة آخذا بما روي عن ابن عباس أنه قال:

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 7.

(2) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج1، ص320.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مج4، ص16.

التفسير على أربعة أنحاء: فتفسير لا يعذر أحد في فهمه، وتفسير تعرفه العرب من لغاتها، وتفسير يعلمه الراسخون في العلم، وتفسير لا يعلمه إلا الله[1]. وذكر أيضا أن هذا القول روي عن عائشة وعروة وغيرهم، كما ذُكِرَ أن ابن عباس كان يقرأ: "وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون آمنا به"، وهناك فريق من القراء يقف على قوله"والراسخون في العلم"وتبعهم في ذلك جمع من المفسرين وأهل الأصول، وقالوا الخطاب بما لا يفهم بعيد، آخذين بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: أنا من الراسخين في العلم الذين يعلمون تأويله، وروي عن مجاهد: والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به، وذكر ابن كثير أيضا قولا لمحمد بن جعفر بن الزبير"وما يعلم تأويله" الذي أراد ما أراد إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به" ثم ردّوا تأويل المتشابهات على ما عرفوا من تأويل المُحْكَمَة التي لا تأويل لأحد فيها إلا تأويل واحد، فاتسق بقولهم الكتاب وصدق بعضه بعضا[2].

كما ذكر ابن كثير أيضا تفصيلا للعلماء في هذا المقام فقال: (التأويل يطلق ويراد به في القرآن معنيان، أحدهما التأويل بمعنى حقيقة الشيء، وما يؤول أمره إليه، مثل قوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ﴾[3] أي حقيقة ما أخبروا به من أمر المعاد، فإن أريد بالتأويل هذا فالوقف على لفظ الجلالة، لأن حقائق الأمور وكنهها لا يعلمه على الجلية إلا الله عز وجل، ويكون قوله"والراسخون في العلم" مبتدأ و"يقولون آمنا به" خبره، وأما إن أريد بالتأويل المعنى الآخر، وهو التفسير والبيان والتعبير عن الشيء كقوله "تبئنا بتأويله" أي تفسيره، فإن أريد به هذا المعنى فالوقف على "الراسخون في العلم"؛ لأنهم يعلمون ويفهمون ما خوطبوا به بهذا الاعتبار، وإن لم يحيطوا علما بحقائق الأشياء على كنه ما هي عليه، وعلى هذا يكون قوله "يقولون آمنا به" حالاً منهم، وأن يكون من المعطوف دون المعطوف

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج1، ص362-364.

(2) المرجع نفسه، ص362-364.

(3) سورة الأعراف، الآية: 53.

عليه كقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[1]، أي وجاءت الملائكة صفوفا صفوفا)[2].

وفي إعراب القرآن وبيانه ورد أن هذه المسألة خُصَّت بكتب لسعة الكلام فيها، وبين الشيخ محيي الدين أن القاضي البيضاوي والزمخشري من قبله استدلوا بالوقف على العلم، لأن في ذلك حفزا للعقول على التفكير والإبداع، وذكر أيضا رأي الحشويّة في أن الوقف على قوله تعالى "وما يعلم تأويله إلا الله" واجب حتى يكون قوله "والراسخون" مستأنف، فإذا لم يقف عليه بل وقف على قوله"والراسخون في العلم" ليكون عطفا على قوله "إلا الله" كان لا بد أن يبتدئ بقوله "يقولون آمنا به"والمراد "قائلين" وهو حال، وهو باطل؛ لأنه لا يخلوا إما أن يكون حالاً عن "الله" أو عن الراسخين في العلم، فكأن الله والراسخين في العلم قالوا: آمنا به كل من عند ربنا، وذلك في حقه سبحانه وتعالى محال، أو يكون حالاً من الراسخين في العلم فقط، وعندئذ يتخصص المعطوف بالحال دون المعطوف عليه وهو أيضا غير جائز، لأنه مناف للقاعدة المقررة في العربية، وهي أن المعطوف في حكم المعطوف عليه، فثبت أن الوقف على قوله "إلا الله" واجب، وإذا كان الوقف عليه واجباً فقد خاطبنا الله بما لا نفهمه وهو المهمل، وذكر الشيخ محيي الدين أن هذا التفسير مبني على المغالطة، إذ إنهم يجيزون الخطاب بالمهمل وبيّن أنه يجوز تخصيص المعطوف بالحال ولا لبس في ذلك، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾[3] فإن "نافلة" حال من المعطوف فقط، وهو"يعقوب" والنافلة هو ولد الولد وإنما هو يعقوب دون إسحاق، وأيد استدلال الرازي في مفاتيح الغيب على أن الوقف الصحيح على قوله "إلا الله" لما في الآية من دلالة على أن طلب التأويل مذموم لقوله تعالى " فأما الذين في قلوبهم زيغ "ولو كان التأويل جائزا لما ذمه الله سبحانه كما أنه لو كانت الواو في قوله تعالى "والراسخون في العلم" عاطفة لصار قوله تعالى

---

(1) سورة الفجر، الآية: 22.

(2) ابن كثير، انظر: تفسير القرآن العظيم، ج1، ص463.

(3) سورة الأنبياء، الآية: 72.

"يقولون آمنا به" ابتداء، وهو بعيد عن ذوي الفصاحة، بل كان الأولى أن يقولوا: وهم يقولون آمنا به، أو يقال: ويقولون آمنا به[1]، ويحمل قول العلماء أن متشابه آيات الله لا يحيط بعلمها ومراميها إلا الله سبحانه، غير أن ما ذكر من خلاف نشأ عندما قال بعض العلماء بأن الراسخين في العلم يعلمون ذلك أيضا، مستدلين على ذلك بالواو في "والراسخون" واتخذوا من الأدلة على ذلك ما ورد عن مجاهد بأن ابن عباس رضي الله عنهما كان لا يُسأل عن آية إلا فسرها[2]، لذا رأينا علة اختيار بعض العلماء "الواو"على أنها عاطفة كالنحاس ومكي[3]، ورأينا أن من منعوا العطف كالفرّاء[4] والطبري[5] والرازي[6]، جعلوها للاستئناف، وهو منهج السلف والصحابة في تقرير معناها، لعلمهم بأن القرآن لا يعلم حقيقة معانيه إلا الله سبحانه وتعالى، وأن تفسيره يوافق كل زمان وعصر، ومقتضى الوحدانية له سبحانه وتعالى تفرده بكل شيء وعدم إشراك غيره معه فيه، وهذا يقع في مضمونه.

ودلالة السياق الذي وردت ضمنه هذه الآية يوحي بأن حال الراسخين في العلم إذا ما مرت بهم الآيات المتشابهة قالوا: آمنا به وآمنا بأن المحكم والمتشابه، أي ما فهم معناه وما لم يفهم معناه، هو من عند الله.

والذي نراه أن الواو في الآية للاستئناف في عقيدة أهل السنة، واحتمالية معاني الواو في مثل هذا التركيب لما ذهبوا إليه من تأويل، ليصبح المعنى "والراسخون في العلم" دون غيرهم ــ وهم الذين يتبعون المتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ــ يقولون آمنا به كل من عند ربنا لما لديهم من معرفة بالله تعالى

---

(1) الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، مج1، ص395-396.

(2) المخزومي، مجاهد بن جبر أبو الحجاج التابعي المكي (ت: 104هـ)، (1976)، تفسير مجاهد، تحقيق: عبد الرحمن السورتي، ط1، إسلام أباد، باكستان، ص122.

(3) النحاس، إعراب القرآن، ج1، ص310-311.

(4) الفراء، معاني القرآن، ج1، ص191

(5) الطبري، تفسير الطبري، ج6، ص201–204.

(6) الرازي، مفاتيح الغيب، ج7، ص178.

وقدرته وحكمته فيكون هذا حالهم[1]، لذلك ذكر "كل من عند ربنا"أي هذا الذي فهمناه والذي لم نفهمه.

11.2 تقييد معنى الإضراب في القرآن الكريم:

الإضراب هو الإبطال والكف[2]، وأداته في اللغة "بل" وتعني ترك حكم ما قبلها وإثباته لما بعدها.

والشاهد قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَلَدٗاۗ سُبۡحَٰنَهُۥۚ بَلۡ عِبَادٞ مُّكۡرَمُونَ﴾[3].

ورد في معاني الزجاج: (يعني الملائكة وعيسى ابن مريم –عليه السلام- والذي في التفسير: أنهم الملائكة، ولو قرأت: بل عباداً مكرمين لم يجز لمخالفة المصحف، وهي في العربية جائزة ويكون المعنى: بل اتخذ عباداً مكرمين، والرفع أجود وأحسن)[4].

ويقول القرطبي: ("بل عبادٌ" أي : بل هم عباد "مكرمون" أي ليس كما زعم هؤلاء الكفار، ويجوز النصب عند الزجاج على معنى "بل اتخذ عبادا مكرمين"، وأجازه الفرّاء على أن يرده على ولد، أي لم نتخذهم ولدا، بل اتخذناهم عبادا مكرمين)[5].

وفي تفسير ابن كثير: (يقول تعالى ردا على من زعم أن له تعالى وتقدس ولدا من الملائكة، كمن قال ذلك من العرب: إن الملائكة بنات الله فقال: "سبحانه بل

---

(1) انظر: السعيد، أثر عقيدة التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة، ص33.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مج1، ص547، مادة ضَرَبَ.

(3) سورة الأنبياء، الآية: 26.

(4) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مج3، ص316.

(5) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مج11، ص281.

عباد مكرمون" أي الملائكة عباد الله مكرمون عنده في منزلة عالية ومقامات سامية، وهم في غاية الطاعة قولاً وفعلاً)[1].

ويلحظ من هذا الاستعمال في القرآن الكريم أن الإبطال لا يقع إلا إذا كان من الله سبحانه إبطالا لدعوى الكافرين[2]، ولا يكون لحكم من أحكام الله فلا يقول سبحانه شيئا ثم يضرب عنه[3] وبهذا قال ابن مالك[4] ولا يقع بمعنى الوهم والغلط البتة في القرآن الكريم، لأنه ينافي صفة العلم المطلق، فدل هذا على أن "بل" قيّدت معنى الإضراب وبينت صفة الملائكة بأنهم عباد مكرمون من عباد الله.

12.2 تقييد معنى"أو" في لغة التنزيل:

وردت أو في لغة التنزيل في مواضع عديدة، وهي عند علماء اللغة من بصريين وكوفيين وغيرهم تتخذ معانيَ عديدة، ويقيد معناها السياق الذي وردت فيه، لذا كثرت التوجيهات النحوية والتفسيرية للآيات المتضمنة لهذا الحرف، وهي عند البصريين تفيد التخيير أو التنويع أو الإيهام مع علم القائل.

والشاهد على مثل هذه المعاني قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾[5] وقوله تعالى: ﴿أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَارًا ﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿عُذْرًا أَوْ نُذْرًا ﴾[7] وعدّها الكوفيون بمعنى"بل" أو العطف بمعنى "الواو"، والذي قاد النحاة والمفسرين إلى هذا الخلاف هو أن"أو"تفيد الشك في الحكم، والشك يطعن في صفة

---

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج3، ص237.

(2) انظر: السعيد، أثر عقيدة التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة، ص46.

(3) المبرد، المقتضب، مج3، ص304.

(4) انظر: الزركشي، البرهان، مج4، ص 258-259.

(5) سورة الصافات، الآية: 147.

(6) سورة يونس، الآية: 24.

(7) سورة المرسلات، الآية: 6.

العلم، والله سبحانه منزَّه عن ذلك، ولذا اسقط ابن الأنباري "أو" من التراكيب، بسبب ما توهمه من نقص يلحق بإيمان المؤمن[1].

والحق أن الاستخدام أو السياق هو ما يحدد معنى الحرف، أي أن معناها يحكمه السياق ويحدده، والله سبحانه يعلم دقائق القول، وانطلاقا من هذا عدّها البصريون من قبيل التخيير والتنويع، أو الإيهام مع علم المتكلم، وأما الكوفيون فلم يقصدوا الإضراب بمعنى الإبطال، بل خرّجوها على أنها للانتقال وهو راجع إلى معنى التنويع.

ومعنى القول بأن السياق يحدد معنى الاستخدام نجده في الآيات " آتاها أمرنا ليلا أو نهارا"وقوله تعالى: "عذرا أو نذرا" نابع من معنى التفصيل، إذ إنه ذكر شيئين لا ثالث لهما، كالليل والنهار، والعذر والنذر للوحي، كما أن التخيير لا يقتضي التحديد، ولا الاتخاذ المادي المباشر، أو المرافقة والمصاحبة، فللخالق سبحانه وتعالى أن يختار وقت نزول أمره ليلاً أو نهاراً، ولا يمنع أن يكون نزول أمر الله على البسيطة ليلاً عند قوم ونهاراً عند آخرين، وقد أثبت العلم هذا من أن النهار لا يفارق الأرض بالكلية وكذا الليل، ولا يمنع أن يكون الوحي عذراً لقومٍ ونذرا لآخرين، كما لا يمنع أن تكون المئة ألف في قوله تعالى: ﴿وَأَرۡسَلۡنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلۡفٍ أَوۡ يَزِيدُونَ﴾[2] حال الإرسال إليهم يزيدون فعلا، فما خفي على السلف قد يدركه الخلف بما لديهم من علم منّ الله عليهم به، لذا وجب الأخذ بعين الاعتبار أن هذا الكتاب أي-القرآن الكريم- هو معجزة الله الخالدة، خاطب به الأمم جميعا ليستغرقوا كل ما عرفوا من وسائل المعرفة في فهمه، وخلاصة القول أن سعة المعاني التي قد

---

(1) الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم (ت: 328هـ)، (د.ت)، الأضداد في اللغة، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، الكويت، مج2، ص282.

(2) سورة الصافات، الآية: 147.

يخرج إليها الحرف في الاستخدام تستوعب جميع الاحتمالات التي لا تتعارض مع ثوابت التوحيد[1] التي أساسها علم الله المطلق بالأشياء كلها.

13.2 إفادة معنى"إما "معنى التخيير:

الشاهد قوله تعالى: ﴿إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ ﴾[2].

يقول الزجاج في تفسير هذه الآية: (" إما" لوقوع أحد الشيئين، والله عز وجل عالم بما يصير إليه أمرهم، إلا أن هذا للعباد، خوطبوا بما يعلمون، فالمعنى: لكن أمرهم عندكم على هذا في الخوف والرجاء) [3].

وفي تفسير ابن كثير: (أي هم تحت عفو الله إن شاء فعل بهم هذا وإن شاء فعل بهم ذاك ولكن رحمته تغلب غضبه)[4].

والخلاف في تحديد معنى الحرف في مثل هذا التركيب مرده إلى أن عقيدة التوحيد تقتضي علم الله بمصير الخلائق كلها[5]، والمشكل في معنى هذا الحرف أنه يفيد العطف والربط بين أمرين قد يقعان معاً، أو يقع أحدهما دون الآخر، لذا نجد النحاة والمفسرين أمعنوا النظر في دلالات هذا الحرف، وأوّلوه إلى ما يتفق مع العقيدة السليمة، فقال الزجاج: "لكن أمرهم عندكم على هذا في الخوف والرجاء كما تقدم، وقال الرازي: (المراد منه ليكن أمرهم على الخوف والرجاء ليجعل أناسا يقولون: هلكوا إذا لم ينزل الله لهم عذرا، وآخرون يقولون عسى الله أن يغفر لهم)[6].

---

(1) انظر: السعيد، أثر عقيدة التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة، ص47.

(2) سورة التوبة، الآية: 106.

(3) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مج2، ص378.

(4) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج2، ص510.

(5) انظر: السعيد، أثر عقيدة التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة، ص52.

(6) الرازي، مفاتيح الغيب، مج16، ص191-192.

والمسلّم به أن مصير أصحاب هذه الآية معلوم عند الله سبحانه وتعالى لـذا وضعهم في هذا التعبير يشعر أن العلم بحالهم ومآلهم عند الله وحده ولا يعلمه غيره ووضعهم على هذه الحالة بين الخوف والرجاء يزيدهم طلباً للمغفـرة وسـعياً فـي إصلاح الحال.

14.2 احتمال "من" معنى السببية وابتداء الغاية:

الشاهد قوله تعـالى[1]: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ﴾[2].

يقول الزجاج: (المعنى حفظهم إياه من أمر الله، أي أمرهم الله تعـالى"بـه"لا أنهم يقدرون أن يدفعوا أمر الله، كما تقول يحفظونه عن أمر الله)[3].

وفي تفسير ابن كثير: قيل المراد حفظهم له من أمر الله، روى ذلك علي بن أبي طلحة وغيره عن ابن عباس وإليه ذهب مجاهد وسعيد بـن جبيـر وإبـراهيم النخعي وغيرهم، وقال قتادة "يحفظونه من أمر الله"، أي"يحفظونه بأمر الله"، وقـال كعب الأحبار لو تجلّى لابن آدم كل سهل وكل حزن لرأى كل شيء من ذلك شياطين لولا أن الله وكّل بكم ملائكة يذبون عنكم في مطعمكـم ومـشربكم وعـوراتكم إذا لتُخُطِفْتُم، وقال أبو أمامة: ما من آدمي ومعه ملك يذود عنه حتى يسلمه للذي قُـدِّر له، وقال بعضهم "يحفظونه من أمر الله" أي: بأمر الله كما جاء في الحـديث أنهـم قالوا: (يا رسول الله ﷺ أرأيتَ رُقىً نسترقي بها، هل تردُ من قدر الله شيئا ؟ فقـال: "هي من قدر الله)[4].

---

(1) سورة الرعد، الآية: 11.

(2) انظر: السعيد، أثر عقيدة التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القـرآن الكـريم عنـد الـسنة والمعتزلة، ص68.

(3) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مج3، ص115.

(4) الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي (ت: 279هـ)، (د.ت)، الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيـروت، لبنـان، مج4، ص399.

وذهب أهل اللغة في تقرير معنى "من" في الآية المذاهب المذكورة آنفا، حيث يرى أبو عبيدة أن"من أمر الله" تعني بأمر الله يحفظونه من أمر الله[1].

ورأى الفرّاء أن الكلام فيه تقديم وتأخير بمعنى"له" معقبات من أمر الله يحفظونه بأمر الله ومن أمر الله[2]، أما المبرد فذهب إلى أن "من" بمعنى "الباء"[3] وهذا الخلاف وهذه التأويلات كما يلاحظ منشؤها الاعتقاد بأن قدرة الله نافذة لا يحفظ منها أحد، وأمر الله من قدرته سبحانه، ولهذا خرّج البصريون"من" إلى معنى "الباء" لتفيد الموافقة والانسجام مع نفاذ قدرة الله وأمره، بينما رأى الكوفيون "من" تفيد ابتداء الغاية، وعلى هذا يكون الحفظ من الأمر نفسه، وهو – أي الحفظ – جانب من أمر الله وُكِّلوا به، ويذكر الشيخ محيي الدين أن من بين تأويلات "من" عن أمر الله، بمعنى: من عند الله لا من عند أنفسهم كقوله تعالى: " أطعمهم من جوع "أي: عن جوع، وقيل يحفظونه من ملائكة العذاب، وقيل: يحفظونه من الجن، واختار ابن جرير أن المعقبات: المواكب بين يدي الأمراء، على معنى أن ذلك لا يدفع عنه القضاء[4]. وعبارة الفرّاء: (في هذا قولان: أحدهما أنه على التقديم والتأخير، تقديره: له معقبات من أمر الله يحفظونه من بين يديه ومن خلفه، والثاني : أن كون الحفظة يحفظونه هو مما أمر الله به)[5].

ولعل "من" هنا تفيد السببية بمعنى "بسبب" كقولك: أكاد أهلك من العطش، أو أهلك من البرد، أي بسبب العطش والبرد، وهي هنا كذلك "أي يحفظونه بسبب أمر الله لهم بحفظه".

---

(1) أبو عبيدة، معمر بن مثنى (ت: 209هـ)، (1954)، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، ط1، طبعة الخانجي، القاهرة، مصر، مج1، ص324.

(2) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مج2، ص60.

(3) المبرد، المقتضب، مج3، ص98.

(4) الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، مج4، ج13، ص71.

(5) الفراء، معاني القرآن، ج2، ص60.

15.2 إفادة الحال معنى المدح والثناء والتقريب:

الشاهد قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ﴾[1].

والمعنى كما رآه المفسرون: "بلى لنجمعنها قادرين"أي أقسم بيوم القيامة والنفس اللوامة لنجمعنها قادرين على أن نسوّي بنانه"[2].ويقول القرطبي: ("بلى"وقف حسن ثم تبتدئ "قادرين"، وقال سيبويه: على معنى نجمعها قادرين فـ" قادرين"حال من الفاعل المضمر في الفعل المحذوف على ما ذكرناه من التقدير، وقيل: المعنى بل نقدر قادرين، وقال الفرّاء: "قادرين"نصب على الخروج من "نجمع" أي نقدر ونقوى "قادرين"على أكثر من ذلك، وقال أيضا: يصلح نصبه على التكرير أي "بلى" فليحسبنا قادرين، وقيل: المضمر"كنا"أي كنا قادرين في الابتداء، وقد اعترف به المشركون .وقرأ ابن أبي عبلة وابن السميفع "بلى قادرون" بتأويل نحن قادرون، والبنان عند العرب: الأصابع، واحدها بنانة، فنبَّه بالبنان على بقية الأعضاء. وهي أيضا أصغر العظام، فخصها بالذكر لذلك....وكان الحسن يقول: جعل لك أصابع فأنت تبسطهن، وتقبضهن بهن، ولو شاء الله لجمعهن فلم تتق الأرض إلا بكفيك.وقيل: أي نقدر أن نعيد الإنسان في هيئة البهائم، فكيف في صورته التي كان عليها؛ وهو كقوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَٰلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِى مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾[3]. قلت: والتأويل الأول أشبه بمساق الآية)[4].

وعند ابن كثير: (قال سعيد بن جبير والعوفي عن ابن عباس: أن نجعله خفا أو حافرا، وكذا قال مجاهد وعكرمة والحسن وقتادة والضحاك وابن جرير ووجهه ابن جرير بأنه تعالى لو شاء لجعل ذلك في الدنيا)[5]، وأضاف أن قوله تعالى:

---

(1) سورة القيامة، الآية: 4.

(2) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مج5، ص196.

(3) سورة الواقعة، الآية: 60-61.

(4) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مج19، ص93-94.

(5) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص576.

("قادرين" حال من قوله"نجمع"أي أيظن الإنسان أنّا لا نجمع عظامه؟بل سنجمعها قادرين على أن نسوّي بنانه أي قدرتنا صالحة لجمعها، ولو شئنا بعثناه أزيد مما كان فنجعل بنانه وهي أطراف أصابعه مستوية)[1]، وعند أهل اللغة ورد في إعراب" قادرين" وجهان الأول: أنها حال من الضمير في نجمع المتقدم، بمعنى"نجمع العظام قادرين على تأليف جمعها وإعادتها إلى التركيب الأول"، والوجه الثاني: "بمعنى" كنا قادرين على أن نسوّي بنانه في الابتداء فوجب أن نبقى قادرين على تلك التسوية في الانتهاء، وقد ورد هذان الوجهان في حديث الرازي عن هذه الآية وضعّف الوجه الأول) [2].

ويرى النحاس أن: ("قادرين"في موضع نصب، وفي نصبه أقوال، منها أن التقدير: بلى نقدر، فلّما حوّل نقدر إلى قادرين نصب..، وقيل التقدير: بلى نقوى على ذلك قادرين، وقال سيبويه "أي بلى نجمعها قادرين"، وقول الفراء مستخرج من هذا)[3].

والملحظ من هذا ألا تقاس قدرة الله سبحانه وتعالى وقياسات الحال الواردة في لغة التنزيل على الحال في استخدامات لغة البشر، وإنما جاءت هنا لتأكيد القدرة على الإعادة الكاملة، ولأدق مواطن جسم الإنسان تعقيدا في التكوين وهو البنان كما أثبت ذلك العلم اليوم من حيث تفرّد كل واحد من البشر بسمة خاصة له فيه، بمعنى أنه لا يتشابه اثنان في صورة بنان واحد، فالذي يستطيع أن يعيد لكل إنسان بنانه على ما فيه من الدقة والتعقيد قادر على إعادته بالكلية، فجاءت الحال هنا للتقريب، وأفادت أيضا تأكيد القدرة والمدح والثناء[4]، فيما يتعلق بالعائد من معناها على الله سبحانه وتعالى، والتقريع لأولئك الذين يشككون في قدرته سبحانه على إحياء الموتى وجمع العظام بعد هلاكها.

---

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص576.

(2) الرازي، مفاتيح الغيب، مج30، ص317.

(3) النحاس، إعراب القرآن، مج5، ص79.

(4) انظر: السعيد، أثر عقيدة التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة، ص69.

16.2 إفادة المفعول به معنى العموم:

الشاهد قوله تعالى[1]: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ ﴾[2].

يقول الزجاج مفسراً: (أي كل ما خلقناه فمقدور مكتوب في اللوح المحفوظ قبل وقوعه، ونصب "كل" بفعل مضمر والمعنى"إنّا خلقنا كلَّ شيءٍ خلقناه بقدر"ويدل على هذا قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيۡءٖ فَعَلُوهُ فِي ٱلزُّبُرِ ۝٥٢ وَكُلُّ صَغِيرٖ وَكَبِيرٖ مُّسۡتَطَرٞ﴾[3].

وعند القرطبي قوله تعالى: ("إنّا كل شيء" قراءة العامة"كلَ"بالنصب، وقرأ أبو السمّال "كلٌ" بالرفع على الابتداء، ومن نصب فبإضمار فعل وهو اختيار الكوفيين، لأن "إن" تطلب الفعل فهي به أولى، والنصب أدل على العموم في المخلوقات لله تعالى؛لأنك لو حذفت"خلقناه"المفسر وأظهرت الأول لصار: إنا خلقنا كل شيء بقدر، ولا يصح خلقناه صفة لشيء، لأن الصفة لا تعمل فيما قبل الموصوف، ولا تكون تفسيرا لما يعمل فيما قبله ....، ثم ذكر القرطبي مناسبة نزول هذه الآية فقال: قال أبو بكر ﷺ قدم وفد نجران على رسول الله ﷺ فقالوا: الأعمال إلينا والآجال بيد غيرنا فنزلت هذه الآيات إلى قوله: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ ﴾فقالوا: يا محمد يكتب علينا الذنب ويعذبنا؟ فقال (أنتم خصماء الله يوم القيامة) [4].

وفي تفسير ابن كثير: "قوله إنّا كل شيء خلقناه بقدر" كقوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرٗا ﴾[5] وكقوله: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾[6]

---

(1) سورة القمر، الآية: 49.

(2) انظر: السعيد، أثر عقيدة التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة، ص75.

(3) سورة القمر، الآية: 52 -53.

(4) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مج 17، ص147-148.

(5) سورة الفرقان، الآية: 2.

(6) سورة الأعلى، الآية: 2-3.

أي قدر قدرا وهدى الخلائق إليه ولهذا يستدل بهذه الآية الكريمة أئمة السنة على إثبات قدر الله السابق لخلقه، وهو علمه الأشياء قبل كونها وكتابته لها قبل برئها[1].

وعند أهل اللغة، يقول سيبويه"فأمّا قوله عز وجل: "إنّا كلَّ شيء خلقناه بقدر"فإنما هو على قوله: زيدا ضربته، وهو عربي كثير"[2]، وهو يرى الرفع في مثل هذه الحالة، والكوفيون يرجحون النصب، ويرى السيرافي أنه في النصب دلالة على معنى ليس في الرفع، فإن التقدير على النصب"إنا خلقنا كل شيء خلقناه بقدر"فهو يوجب العموم، وإذا رفع فليس فيه عموم، إذ يجوز أن يكون"خلقناه"نعتا و" بقدر" خبراً لكل، ولا يكون فيه دلالة على خلق الأشياء كلها، بل إنما يدل على أن ما خلقه منها خلقه بقدر"[3].

وذكر الزمخشري أن "كل" قرئت بالرفع وشرح المعنى بناء على توجيه الرفع[4]، وبيّن السكندري أن اختيار النصب فيه سر لطيف: وهو أن كل شيء فهو مخلوق، خلافا للرفع الذي قد يوهم أن شيئا ما قد يكون مخلوقاً لغير الله، وقال: (فلما كانت الفائدة لا توازيها الفائدة اللفظية على قراءة الرفع مع ما في الرفع من نقصان المعنى، ومع ما في هذه القراءة المستفيضة من مجيء المعنى تاما لا جرم أجمعوا على العدول عن الرفع إلى النصب) [5]، وفي حاشية الكشاف: لكن الزمخشري لمّا كان من قاعدة أصحابه تقسيم المخلوقات إلى مخلوقات لله، ومخلوقات لغير الله، فيقولون هذا لله بزعمهم وهذا لنا، فَغَرَتْ هذه الآية فاه، وقام إجماع العلماء حجة عليه فنقل قراءتها بالرفع[6].

---

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج4، ص341.

(2) سيبويه، عمرو بن عثمان (ت: 180هـ)، (1991)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت، لبنان، مج2، ص148.

(3) المرجع نفسه، ص 148.

(4) الزمخشري، الكشاف، مج4، ص41.

(5) المرجع نفسه، مج4، ص41.

(6) المرجع نفسه، مج4، ص41-42.

ودلالة النصب على العموم هي ما يوافق عقيدة أهل السنة الذين يرون كل شيء هو مخلوق لله تعالى، وأخذوا بأقوال النحاة في أن"خلقنا"تأكيد وتفسير"لخلقنا" المضمر الناصب لـ"كل" وإذا حذفت وأُظهر الأول صار التقدير: إنا خلقنا كل شيء بقدر، وهو لفظ عام يعم جميع المخلوقات، ولا تأتي خلقناه صفة لـ"شيء"؛ لأن الصفة والصلة لا يعملان فيما قبل الموصوف ولا الموصول، ولا يكونان تفسيرا لما يعمل فيما قبلهما، فإذا لم يكن خلقناه صفة لشيء لم يبق إلا أنه تأكيد وتفسير للمضمر الناصب ل "كل" ولذلك يدل على العموم، وأيضا فإن النصب والاختيار عند الكوفيين لأن"إنا" تطلب الفعل وهي الأولى به[1].

والذي يظهر أن هذه الآية جاءت رداً على من قسّم الخلق بين الله وبين مخلوقاته، بدلالة النصب لـ"كل" كما بين العلماء، والذين أنكروا النصب إنما كان ذلك تطويعاً للمعنى لخدمة اعتقادهم وميولهم، وقد رأينا أن سيبويه لم ينكر النصب وبين أن الرفع أولى استنادا إلى ما استقرأه من كلام العرب، وهو بالتأكيد لم يطّلِع على كل ما قالته العرب، والقرآن هو أفصح أوجه العربية كلاماً، والوجه الذي أثبته الفراء هو الصواب، والمعنى يحتمل ما قالوا من دلالة المفعول على عموم المخلوقات، وفي إعراب القرآن وبيانه يقول الشيخ محيي الدين: كان قياس ما مهد النحاة رفع "كل" لكن لم يقرأ بها واحد من السبعة؛ لأن الكلام مع الرفع جملة واحدة ومع النصب جملتان، فالرفع أخصر مع أنه لا مقتضى للنصب ههنا من أحد الأصناف الستة، وهي الأمر، والنهي، والاستفهام، والتمني، والترجي، والتحضيض ولا نجد هنا مناسب عطفٍ ولا غيره مما يعدونه من محال اختيارهم للنصب، فإذا تبين ذلك عُلم أنه إنما عُدِلَ عن الرفع إجماعاً لسرٍ لطيفٍ يُعيِّن اختيار النصب، وهو أنه لو رفع لوقعت الجملة التي هي خلقناه صفة لشيء، ورفع قوله"بقدر"خبراً عن كل شيء المقيد بالصفة، ويحصل الكلام على تقدير: إنا كل شيء مخلوق لنا بقدر، فأفهم ذلك أن مخلوقا ما يضاف إلى غير الله تعالى ليس بقدر، وعلى النصب يصير

(1) ابن قتيبة، تأويل مشكل إعراب القرآن، مج2، ص702.

الكلام: "إنا خلقنا كل شيء بقدر"، فيفيد عموم نسبة كل مخلوق إلى الله تعالى، لذا عُدلَ عن الرفع إلى النصب[1]، والله أعلم.

17.2 دلالة أسلوب التعجب في لغة التنزيل:

سندرس في هذه المسألة الشواهد الآتية:

قوله تعالى: ﴿فَمَآ أَصۡبَرَهُمۡ عَلَى ٱلنَّارِ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿أَبۡصِرۡ بِهِۦ وَأَسۡمِعۡ﴾[3].

وقوله تعالى: ﴿قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ﴾[4].

ويرى الزجاج في قوله تعالى: "ما أصبرهم على النار" (أن فيها غير وجه " قال بعضهم أي شيء أصبرهم على النار وقال بعضهم : فما أصبرهم على عمل يؤدي إلى النار لأن هؤلاء كانوا علماء بأن من عاند النبي ﷺ صار إلى النار، كما تقول: ما أصبر فلانا على الحبس، أي ما أبقاه فيه)[5].

ويقول القرطبي في الشاهد الأول: (أن "ما" معناه التعجب، وهو مردود إلى المخلوقين كأنه قال: إعجبوا من صبرهم على النار ومكثهم فيها)[6] ويقول أيضا: (قال الحسن وقتادة وابن جبير والربيع: مالهم والله عليها من صبر، ولكن ما أجرأهم على النار!وهي لغة يمنية معروفة) [7]، وأورد قولا للفرّاء فيه: (أخبرني الكسائي قال: أخبرني قاضي اليمن أن خصمين اختصما إليه فوجبت اليمين على أحدهما فحلف، فقال له صاحبه : ما أصبرك على الله !أي ما أجرأك عليه، والمعنى ما

---

(1) انظر: الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، ج27، مج 7، ص363.

(2) سورة البقرة، الآية: 175.

(3) سورة الكهف، الآية: 26.

(4) سورة عبس، الآية: 17.

(5) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مج1، ص213.

(6) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مج2، ص236.

(7) المرجع نفسه، مج2، ص236.

أشجعهم على النار! إذ يعملون عملا يؤدي إليها)[1]، وقال أيضا(وقيل "ما" استفهام معناه التوبيخ، قاله ابن عباس والسدّي وعطاء وأبو عبيدة معمّر بن المثنى، ومعناه: "أي شيء صبّرهم على عمل أهل النار!"وقيل هذا على وجه الاستهانة بهم والاستخفاف بأمرهم)[2]، ويقول ابن كثير: (أي ما أدومهم لعمل المعاصي التي تفضي بهم إلى النار...)[3].

وعن قوله تعالى: ("أبصر به وأسمع"يقول الزجاج: "إن العلماء أجمعوا على أن معناه: ما أسمعه وأبصره، أي هو عالم بقصة أصحاب الكهف وغيرهم)[4].

وفي تفسير ابن كثير: (أي أنه لبصيرٌ بهم سميعٌ لهم، قال ابن جرير وذلك معنى المبالغة في المدح، كأنه قيل: ما أبصره وأسمعه، وتأويل الكلام ما أبصر الله لكل موجود وأسمعه لكل مسموع، لا يخفى عليه من ذلك شيء، ثم روي عن قتادة في قوله "أبصر به واسمع" فلا أحداً أبصر من الله ولا أسمع.وقال ابن زيد"أبصر به وأسمع" يرى أعمالهم ويسمع ذلك منهم سميع بصير)[5].

ويرى ابن القيم(أن التعجب قد يدل على محبة الله للفعل، مثل ما ورد في الحديث: "يعجب ربك من رجل ثار من فراشه ووطائه على الصلاة"[6]، وقد يدل على بغض الله للفعل نحو﴿ وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ ﴾[7]، وقوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾[8]، وقد يدل على امتناع الحكم وعدم حسنه كقوله تعالى:

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآ، ج2، ص236.

(2) المرجع نفسه، مج2، ص236.

(3) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج1، ص281.

(4) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مج3، ص228.

(5) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج 3، ص110.

(6) الألباني، محمد ناصر الدين (ت: 1914هـ)، (د.ت)، صحيح سنن النسائي، تحقيق: زهير الشاويش، ط1، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، باب الأذان، 666.

(7) سورة الرعد، الآية: 5.

(8) سورة البقرة، الآية: 28.

﴿كَيۡفَ يَكُونُ لِلۡمُشۡرِكِينَ عَهۡدٌ﴾[1]، وقد يدل على حسن المنع منه وأنه لا يليق به فعله، نحو: ﴿كَيۡفَ يَهۡدِي ٱللَّهُ قَوۡمًا كَفَرُواْ بَعۡدَ إِيمَٰنِهِمۡ﴾[2])[3].وفي قوله تعالى: " قتل الإنسان ما أكفره "ورد في معاني الزجاج أن المعنى يكون على وجهة لفظ التعجب، ويكون التعجب مما يؤمر به الآدميون، ويكون المعنى كقوله تعالى: ﴿فَمَآ أَصۡبَرَهُمۡ عَلَى ٱلنَّارِ﴾[4]، أي إعجبوا أنتم من كفر الإنسان، ويجوز على معنى التوبيخ ولفظه لفظ الاستفهام، أي: "أي شيء أكفره"، ثم بين عن أمره ما كان ينبغي أن يعلم معه أن الله خالقه وأنه واحد)[5].

وفي تفسير ابن كثير: (أي ما أشدَّه على كفره، وقال ابن جرير ويحتمل أن يكون المراد أي شيء جعله كافرا، أي: ما حمله على التكذيب بالمعاد، وقد حكاه البغوي عن مقاتل والكلبي وقال قتادة (ما أكفره) أي: ما ألعنه، ثم بين الله تعالى له كيف خلقه من الشيء الحقير، وأنه قادر على إعادته كما بدأه) [6].

وفي إعراب القرآن وبيانه": المعنى إعجبوا من كفر الإنسان بجميع ما ذكرنا بعد هذا، وقيل: "ما" استفهامية مبتدأ، والجملة " أكفره " خبر، أي: "أي شيء دعاه إلى الكفر"، وهذا استفهام توبيخ، ولا داعي لهذا لأنه تعجب من إفراطه في كفره، والتعجب بالنسبة إلى المخلوقين، إذ هو مستحيل في حق الله تعالى أي هو ممن يقال فيه: ما أكفره!

---

(1) سورة التوبة، الآية: 7.

(2) سورة آل عمران، الآية: 86.

(3) ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر (ت: 752هـ)، (2005)، بدائع الفوائد، تحقيق: صالح اللحام وخلدون خالد، ط1، دار ابن حزم، عمان، الأردن، ص1012.

(4) سورة البقرة، الآية: 175.

(5) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مج5، ص221.

(6) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج4، ص607.

واختلف النحاة في تناولهم للآيات التي تضمنت معنى التعجب، ووجهوها إلى الاستفهام لأن التعجب عندهم يحصل ممن يجهل حقيقة ما من حقائق المتعجب منه وذلك ينافي صفة العلم[1].

ويرى الزركشي: أن المقصود في مثل هذه الآيات أنهم في التمثيل بمنزلة المتعجّب منه بهذا التعجب"[2] فخرّج التعجب على أنه للعباد وليس لله .

أما الأنباري فجعل التعجب بمعنى المجازاة[3]، وقال ثعلب: ليس العجب من الله كمثله منا، لأنه قد علم قبل أن يكون، فهو بضد عجبنا[4]، وذكر القاضي عبد الجبار أن هذا التعجب هو مجاز، وبين ذلك في كتابه تنزيه القرآن عن المطاعن[5].

وفرّق الفراء بين إسناد التعجب إلى الله، وبين إسناده إلى العباد وهو يمثل اتجاه أغلب جمهور النحاة في هذه المسألة.

وبيّن الرازي أن التعجب يليق بالجاهل بسبب الشيء، فالعالم بالكل لا يليق به ذلك، وأن الذي ورد هو على نسق كلام العرب، فالله سبحانه بيّن أنهم استحقوا أعظم أنواع العقاب لأنهم أتوا بأعظم أنواع القبائح[6]، والتعجب عنده استعظام الشيء من خفاء بسبب حصول عظم ذلك الشيء، فلمّا لم يوجد المعنيان لا يحصل التعجب وهذا هو الأصل، ثم قد تستعمل لفظة التعجب عند مجرد الاستفهام من غير خفاء السبب، أو من غير أن يكون للعظمة سبب حصول[7].

---

(1) انظر: السعيد، أثر عقيدة التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة، ص54.

(2) الزركشي، البرهان، مج2، ص308.

(3) ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم (ت: 328هـ)، (د.ت)، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص427.

(4) ثعلب، أحمد بن يحيى (ت: 291هـ)، (د.ت)، مجالس ثعلب، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص190.

(5) الهمذاني، تنزيه القرآن، ص353.

(6) الرازي، مفاتيح الغيب، ج31، ص59.

(7) المرجع نفسه، ج5، ص26-29.

ويتساءل أبو حيان هل التعجب في مثل قوله تعالى: "فما أصبرهم على النار"هو حقيقة أم مجاز ؟ وهل هو في الدنيا أم في الآخرة؟[1]، ودفعه إلى ذلك خفاء السبب في التعجب، والكلام العربي عموماً خبر وإنشاء، والإنشاء هو مدار التصرّف في البلاغة والفصاحة، وقد يتوجه الإنشاء من الله إلى العباد، ومن العباد إلى الله سبحانه، وقد أدى توجه الإنشاء من العباد إلى الله إلى ما يعرف بخروج الإنشاء عن مقتضى الظاهر، وهذا معروف في فنون البلاغة كالأمر والنهي، فتحتمل الآيات التي جاءت على صورة الأمر أو النهي والمتجهة من العباد إلى الله سبحانه على محمل الدعاء والترجي[2].

والإنشاء بصيغة الاستفهام المتجه من الله إلى العباد، يؤول إلى غير ما دلّت عليه الصيغة؛ لأن الله يعلم كل شيء ولا يسأل أحدا[3].

والذي دفع النحاة والمفسرين إلى تأويل صيغ التعجب وحملها على الاستفهام كثرة ورود أسلوب الاستفهام في القرآن الكريم، وذهب معه هاجس الاستخبار لذا عمد النحاة إلى حمل معنى التعجب على معنى الاستفهام، واللغة قادرة على استيعاب هذا الحمل، وذلك نأياً بالذهن عن أن يتبادر إليه شيء من نواقض عقيدة التوحيد كأن يظن أن الله يتعجب أو يستغرب حاشاه، وكيف يتعجب الخالق سبحانه من شيء خلقه وسبق إليه علمه؟

والذي أراه أن أسلوب التعجب في القرآن الكريم يفيد الحث لنا على اتخاذ موقف المتعجِّب ممن صدر هذا الوصف بحقه، ليستقر في الذهن المراد، أي إذا قرأت: "ما أكفره "يستثار الذهن لأن يستغرب المؤمن ما يخالف عقيدته كمثل هذا، وقوله: "ما أصبرهم على النار" أي: كيف تمادوا في أعمال ستجعلهم يمكثون في النار، فالمستقر في الذهن أن العذاب في النار يوم القيامة حق، وهذا من مضمون عقيدة التوحيد، وقوله تعالى: "أسمع به وأبصر"جاءت صيغة التعجب لما يفيد المدح لذات الله تعالى بمعنى إعجبوا من سمعه وبصره، ومن هذا نرى إجماع المفسرين

---

(1) أبو حيان، البحر المحيط، مج1، ص229.

(2) المرجع نفسه، مج1، ص229.

(3) المرجع نفسه، مج1، ص229.

والنحاة على أن التعجب ليس لله ولا يصح، واعتقاده مخالف للعقيدة، فيمكن تخريجه على أنه أسلوب استدعاء التعجب في القرآن، والله أعلم.

18.2 حذف العامل:

والشواهد على ذلك كثيرة ولكن سنقتصر فيها على قوله تعالى : " بسم الله الرحمن الرحيم"[1].

ورد في تفسير القرطبي: "اختُلِفَ في معنى زيادة "اسم"فقال قطرب: زيدت لإجلال ذكره تعالى وتعظيمه، وقال الأخفش: زيدت ليخرج بذكرها من حكم القسم إلى قصد التبرك؛ لأن أصل الكلام: بالله، كما اختلف العلماء في معنى دخول الباء عليه هل دخلت على معنى الأمر؟ والتقدير: ابدأ بسم الله، أو على معنى الخبر والتقدير: ابتدأت بسم الله ؟وبذا فـ (بسم الله) في موضع نصب على التأويلين، وقيل المعنى ابتدائي "بسم الله" و"بسم الله" في موضع رفع خبر الابتداء، وقيل الخبر محذوف، أي ابتدائي مستقر أو ثابت باسم الله، فإذا أظهرته كان "بسم الله" في موضع نصب بثابت أو مستقر، وكان بمنزلة قولك "زيد في الدار"، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّى لِيَبْلُوَنِىٓ ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ﴾[2] الآية، وعنده في موضع نصب، وهذا قول نحاة البصرة، وقيل التقدير"ابتدائي بسم" أي بسم الله موجود أو ثابت، فـ "باسم الله" في موضع نصب بالمصدر وهو ابتدائي"[3].

وحجج العلماء في متعلق شبه الجملة المحذوف أن من جعله اسما فهو على تقدير: "بسم الله ابتدائي"، واحتجوا لذلك بقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱرْكَبُوا۟ فِيهَا بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرٖىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ ۚ إِنَّ رَبِّى لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[4]. ومنهم من قدره بالفعل أمرا أو خبرا،

---

(1) سورة الفاتحة، الآية: 1.

(2) سورة النمل، الآية: 40.

(3) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص99.

(4) سورة هود، الآية: 41.

مثل "أبدأ بسم الله"أو"ابتدأت باسم الله" واحتجوا لذلك بقوله تعالى: ﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴾[1] ويصبح المعنى مشتملاً ومقيداً للفعل الذي سمّيت قبله، فعند الأكل مثلاً يكون المعنى: آكل بسم الله أو أكلت بسم الله، وللقراءة بمعنى: أقرأ بسم الله، وفي الأمر عندما تدعو أحدا ليأكل وتقول له: "بسم الله"، فكأن المراد: كل بسم الله، ولهذا الحذف في متعلق شبه الجملة فوائد ذكرها ابن القيم فقال: إن أي فعل تبدأ فيه بالتسمية فدلالة ذلك أنه لا يتقدم فيه سوى ذكر الله، وفي الحذف مشاكلة اللفظ للمعنى، والحذف كذلك أعم من الذكر وأبلغ لأن المتكلم يدّعي الاستغناء بالمشاهدة عن النطق بالفعل، فلا حاجة إلى النطق به، والمشاهدة والحال دالة على أن هذا وكل فعل إنما هو باسمه سبحانه والحوالة على شاهد الحال أبلغ من الحوالة على شاهد النطق[2].

والجدير بالذكر هنا أنك إن قدرت المحذوف فعلا، يكون المعنى لمن يقرأ "أقرأ بسم الله" وقد يُلْبِس إن استحضر الفعل المقدر أن شبه الجملة وقعت موقع المفعول به، لذا يكون المحذوف أيضا المفعول به لتقدير "اقرأ الكتاب.. بسم الله" وعند حضور هذه المحذوفات في الذهن نلمح أن المعنى أصبح مقيداً، فلزم ذكر بسم الله على ذلك الفعل اقتصاراً على هذه الحال، وكذا الحال إذا كان الحاضر في الذهن اسما محذوفا بمعنى"ابتدائي بسم الله".

لهذا نجد أن الحكمة من الحذف سواء أكان المحذوف اسماً أم فعلاً هي التفات الذهن والقلب إلى الاسم المبدوء به وهو"الله" سبحانه، إذ إنه واجب التقدم دائما على أي شيء، ولما كانت كثيرة أحوال وأفعال العبد بين يدي ربه في سائر يومه وليلته وجب أن يكون المتقدم والحاضر فيها دائما اسم" الله" ليستحضر القلب والذهن عظمته ومشيئته ووحدانيته عند كل فعل وحال.

---

(1) سورة العلق، الآية: 1.

(2) ابن القيم، بدائع الفوائد، ص36.

19.2 إفادة لام الاستحقاق معنى الحصر:

والشاهد على هذه القضية قوله تعالى: ﴿ & ') (﴾[1].

يقول القرطبي عن هذه الآية: (الصحيح أن الحمد ثناء على الممدوح بصفاته من غير سبق إحسان، والشكر ثناء على المشكور بما أولى من الإحسان، وعلى هذا الحد قال علماؤنا: الحمد أعم من الشكر؛ لأن الحمد يقع على الثناء وعلى التحميد وعلى الشكر؛ والجزاء مخصوص إنما يكون مكافأة لمن أولاك معروفا؛ فصار الحمد أعم في الآية لأنه يزيد على الشكر، ويذكر الحمد بمعنى الرضا، يقال: بلوته فحمدته، أي رضيته، ومنه قوله تعالى: ﴿مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾[2]، ...وقال شقيق بن إبراهيم في تفسير "الحمد لله" قال: هو على ثلاثة أوجه: أولها إذا أعطاك الله شيئا تعرف من أعطاك، والثاني أن ترضى بما أعطاك، والثالث ما دامت قوته في جسدك ألا تعصيه، فهذه شرائط الحمد)[3]، ثم يقول: (أثنى الله سبحانه بالحمد على نفسه، وافتتح كتابه بحمده، ولم يأذن في ذلك لغيره. فمعنى "الحمد لله رب العالمين" أي سبق الحمد مني لنفسي أن يحمدني أحد من العالمين وحمدي نفسي لنفسي في الأزل لم يكن بعلة، وحمدي الخلق مشوب بالعلل، ... وقيل: حمد نفسه في الأزل لما علم من كثرة نعمه على عباده وعجزهم على القيام بواجب حمده فحمد نفسه عنهم؛ لتكون النعمة أهنأ لديهم، حيث أسقط به ثقل المنة.وأجمع القراء السبعة وجمهور الناس على رفع الدال من "الحمدُ لله" . وروي عن سفيان بن عيينة ورؤبة بن العجاج: "الحمدَ لله" بنصب الدال؛وهذا على إضمار فعل. ويقال: "الحمدُ لله" بالرفع مبتدأ وخبر، وسبيل الخبر أن يفيد؛ فما الفائدة في هذا؟ فالجواب أن سيبويه قال: إذا قال الرجل الحمد لله بالرفع ففيه من المعنى مثل ما في قولك: حمدت الله حمدا)[4]، ويضيف القرطبي كذلك: (إلا أن الذي يرفع الحمد يخبر أن الحمد منه ومن جميع

---

(1) سورة الفاتحة، الآية: 1.

(2) سورة الإسراء، الآية: 79.

(3) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مج1، ص132-134.

(4) المرجع نفسه، ص133-136.

الخلق لله، والذي ينصب الحمد يخبر أن الحمد منه وحده لله.وقال آخرون: إنما يتكلم بهذا تعرضا لعفو الله ومغفرته وتعظيماً له وتمجيداً، فهو خلاف معنى الخبر وفيه معنى السؤال...وقيل: إن مدحه عز وجل لنفسه وثناءه عليها ليعلم ذلك عباده فالمعنى على هذا: قولوا الحمد لله)[1].

وفي التفسير القيم: ("الحمد" يتضمن الأمور الثلاثة "فهو المحمود سبحانه وتعالى في أُلوهيته وربوبيته ورحمته والثناء والمجد كمالان لجدِّه)[2]. وورد في كفاية الأخيار: (ولذلك لما قال من اشتمال سورة الفاتحة وبنائها على الإلهية والربوبية والرحمة، واللام في الاسم الكريم للاستحقاق: كما تقول الدار لزيد، وأضيف الحمد إلى هذا الاسم الكريم دون بقية الأسماء لأنه اسم ذات)[3] وبذا تكون اللام في الحمد بما استغرقته من معان مقتصرة على الله سبحانه دون غيره وذلك بدخول لام الاختصاص.

وينصرف الذهن عند النطق بهذا التعبير إلى أن المستحق للحمد هو الله سبحانه وحده، وذلك ملحظ في دخول اللام فكأن الحمد مملوك لله ولا لأحد غيره منه شيء، وهذا غير ملحوظ لو قال "حمدا لله" أو أحمد الله، أو نحمد الله إذ لا معنى للحصر والاختصاص والشمول، فلذا كان هذا التركيب "الحمد لله" أبلغ في تأكيد أن الحمد على كل شيء لا يكون إلا لذات واحدة وهي "الله" سبحانه وتعالى فظهر هذا المعنى بالتعريف ودخول لام الاختصاص كقولك -الدار لزيد- إذ ليس لأحد غيره فيها نصيب.

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ص136.

(2) ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر (ت: 752هـ)، (2005)، التفسير القيم، جمع وإعداد: محمد أويس الندوي، تقديم: محمد حامد الفقي، ط1، دار ابن الهيثم، القاهرة، مصر، ص9.

(3) الحسيني، تقي الدين الحصني أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن (ت: 829هـ)، (1994)، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، دار الخير، دمشق، سوريا، ص3.

ويرى ابن القيم في الحمد لله دلاله على الوحدانية وذلك بقوله "فإن الحمد يتضمن مدح المحمود بصفات كماله، ونعوت جلاله مع محبته والرضا عنه والخضوع له، فلا يكون حامدا من جحد صفات المحمود ولا من أعرض عن محبته والخضوع له"[1].

20.2 موافقة المبتدأ للخبر في الإفراد والجمع:

وسندرس في هذه القضية من الشواهد قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ﴾[2].

و"الطاغوت: من "طغا" وهو كل مجاوز حده في العصيان. وتأتي بمعنى الكاهن والشيطان، وكل رأس في الضلال ويكون واحداً ويكون جمعاً ومذكراً ومؤنثا"[3]، فهو إذا كل معبود من دون الله، والجمع طواغيت وطواغٍ، وفيها خلاف كثير.

يقول الزجاج: (الطاغوت ههنا واحد في معنى جماعة، وهذا جائز في اللغة إذا كان الكلام دليلاً على الجماعة) [4] . ويقول: (يقال توليت فلانا، ووليت فلانا ولاية، والوِلاية بالكسر اسم لكل ما يُتولى، ومعنى "ولي" على ضروب، فالله ولي المؤمنين في حجاجهم وهدايتهم، وإقامة البرهان لهم لأنه يزيدهم بإيمانهم هداية، ووليُّهم أيضا في نصرهم وإظهار دينهم على دين مخالفيهم، ووليهم أيضا بتولي قولهم ومجازاتهم بحسن أعمالهم، و(يخرجهم من الظلمات إلى النور) أي يخرجهم من ظلمات الجهالة إلى نور الهدى؛ لأن أمر الضلالة مظلم غير بين، وأمر الهدى

---

(1) ابن القيم، التفسير القيم، ص29.

(2) سورة البقرة، الآية: 257.

(3) ابن منظور، لسان العرب، مج 15، ص9، مادة (طغا).

(4) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج1، ص289-290.

واضح كبيان النور و"يخرجهم من الظلمات إلى النور" يحكم لهم بأنهم خارجون من الظلمات إلى النور)[1].

ويقول القرطبي في تفسيره: (الولي الفعيل بمعنى فاعل، قال الخطابي الولي الناصر ينصر عباده المؤمنين.والظلمات الضلالة، والنور الهدى، وقيل أن هذه الآية نزلت في قوم آمنوا بعيسى عليه السلام، فلما جاء محمد ﷺ كفروا به، فذلك إخراجهم من النور إلى الظلمات، وعن ابن عطية: أن هذا المعتقِد أحرز نورا في المعتَقد خرج منه إلى الظلمات، ولفظ الآية مستغن عن هذا التخصيص، بل هو مترتب في كل أمة آمن بعضها كالعرب؛ وذلك أن من آمن منهم فالله وليه أخرجه من ظلمة الكفر إلى نور الإيمان، ومن كفر بعد وجود النبي ﷺ فشيطانه مغويه أخرجه من الإيمان بعد إذ كان معه وهو أهل للدخول فيه، وحكم عليهم بالدخول في النار لكفرهم، عدلا منه، ولا يسأل عما يفعل)[2].

وفي تفسير ابن كثير: (يخبر سبحانه أنه يهدي من اتبع رضوانه سبل السلام، فيخرج عباده المؤمنين من ظلمات الكفر والشك والريب إلى نور الحق الواضح الجلي المبين السهل المنير، وأن الكافرين إنما وليهم الشيطان يزين لهم ما هم فيه من الجهالات والضلالات، ويخرجهم ويحيد بهم عن طريق الحق إلى طريق الكفر والإفك" أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون"، ولهذا وحّد الله سبحانه لفظ النور وجمع الظلمات لأن الحق واحد والكفر أجناس كثيرة ولكنها باطلة، كما قال: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾[3] وقال: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[4]، وغير ذلك من الآيات التي لفظها إشعار بتفرد الحق وانتشار الباطل وتشعبه)[5].

---

(1) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج1، ص290.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن الكريم، ج2، ص283.

(3) سورة الأنعام، الآية: 1.

(4) سورة الأنعام، الآية: 153.

(5) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، ص419.

وما يلحظ في هذه الآية أنها تشير إلى أن طريق الحق واحد، ومرده إلى الله الملك الحق، وطرق الباطل متعددة ومتشعبة ولا ترجع إلى معيَّن، ولا فيها غاية يُوصَلُ إليها، بل هي بمنزلة بنيّات الطريق، وطريق الحق بمنزلة الطريق الواضح الموصل إلى المراد، وهي وإن تنوعت فأصلها واحد. يقول ابن القيم حول هذه الآية: (ولما كانت الظلمة بمنزلة طرق الباطل والنور بمنزلة طريق الحق، بل هما هما، فقد أفرد سبحانه النور وجمع الظلمات.وعلى هذا جاء : ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ ﴾، فوحد ولي الذين آمنوا وهو الله الواحد الأحد، وجمع أولياء الذين كفروا لتعددهم وكثرتهم، وجمع الظلمات وهي طرق الضلال والغي لكثرتها واختلافها ووحد النور وهو دينه الحق، وطريقه المستقيم الذي لا طريق إليه سواه)[1].

ويقول السباعي: (ومن دقائق القرآن في باب الإفراد والجمع اختياره إفراد السبيل مع الحق، وجمعه مع الباطل، لأن سبيل الحق واحد، وسبل الباطل متعددة، قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦ ﴾[2].

ومن هذه الجهة بعينها مجيء النور مفرداً للهدى، والظلمات جمعاً إشارة إلى الضلال، وكلمة ولي بالإفراد مضافة للمؤمنين إشارة إلى معبود واحد ووجهة واحدة وبالجمع مضافة إلى الكفار إشارة إلى التعدد والاختلاف والتشتت[3].

ولو تأملنا الآية الكريمة من الناحية الإعرابية نجد: "الله ولي الذين آمنوا" الجملة مستأنفة لبيان ما في الإخراج من فضل، و"الله" مبتدأ و"ولي" خبر و"الذين" مضاف إليه، وجملة آمنوا صلة الموصول، و"يخرجهم من الظلمات إلى النور"الجملة إما حال من الضمير المستكن في "ولي" أو خبر ثان للمبتدأ" الله"، ومن الظلمات

(1) ابن القيم، بدائع الفوائد، ص155.

(2) سورة الأنعام، الآية: 153.

(3) السباعي، السباعي بيومي، (1958)، تاريخ الأدب العربي، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ص195.

متعلقان بيخرجهم، و"إلى النور" متعلقان بيخرجهم لاختلاف المعنيين، أي بدءاً من الظلمات وانتهاءً إلى النور، أو حال من الموصول و"والذين كفروا" الواو عاطفة، والذين مبتدأ، وجملة كفروا صلة الموصول، و"أولياؤهم الطاغوت" مبتدأ وخبر، والجملة الاسمية خبر الذين، والرابط الضمير"ويخرجونهم من النور إلى الظلمات" مثل إعراب يخرجهم من الظلمات إلى النور[1].

وبعد النظر في التركيب الإعرابي للآية نجد أن هناك معادلة بين صورتين، الأولى "الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور" والثانية "والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات" والفارق واضح بين الصورتين، ففي الأولى نلحظ أن المبتدأ جاء مفرداً "الله"، بينما في الثانية "الذين كفروا" جاء دالاً على جماعة، والخبر في الأولى مضاف، أضيف إليه الذين آمنوا، بينما خبر الصورة الثانية جملة اسمية من مبتدأ وخبر، والمبتدأ فيها أيضا يدل على جمع "أولياؤهم"، والخبر "الطاغوت" مختلف في دلالتها على الجمع أو المفرد، وإن كانت تدلل على المفرد هنا، فهي لاشتراك جميع الطواغيت في الإضلال والتضييع والإهلاك، فكأن الصورة التي في الجملة الأولى ترسم لنا دائرة مركزها المبتدأ وهو لفظ الجلالة "الله" وقد بدأت منه، وهذا المركز"ولي" يشدُّ "الذين آمنوا"، ليكونوا على صلة به وضمن نوره، متوجهين إليه بكليتهم، فأضافهم إلى ولايته، وبهذا الدخول في الولاية ــ وهو دخول اختياري ــ ساروا في طريق واحد نحو مركز الدائرة وهو الله الواحد.

والحال في الجملة الثانية دائرة مختلفة تماما، ففيها أكثر من مركز، وأكثر من قوة شد، تُلمَحُ متشابكة ومتنافرة ومتخبطة، كل منها له اتجاه ووجهة، فالذين كفروا لهم أولياء لكل كافر منهم يشده ويجره نحوه، وهذا الأخير يستمد رشده من الطاغوت الذي يتضمن أكثر من قوة وطريق.

وهناك فارق بين عمل "ولي" في الجملة الأولى من المعادلة وبين عمل "أولياء" في طرفها الآخر، فالله بولايته للذين أمنوا يخرجهم -والضمير في الفعل يعود على لفظ الجلالة الله– من الظلمات إلى النور، وهو قادر على إخراجهم من

(1) الدرويش، إعراب القرآن الكريم وبيانه، مج1، ص336.

جمع الظلمات، وإنما جاء بالظلمات جمعا ههنا لبيان تشتت الحال وتفرق السبل وتَخَبُطْ مَنْ بالظلمات في سائر أحوال حياته، وهذا واقع فعلي إذا نظرنا لحال من يسير في ظلام دامس، وفي" الظلمات" ملمح من طبقات الظلام وشدته، فالذي فيها حاله في تيه وضياع ويحتاج في الخروج إلى مخلص واحد يعرف مكانه ويحدد طريق خروجه منها، ولو كان المخلصون جماعة لاختلفوا في الوصول إليه ووسيلة إخراجه وأبطأوا عليه، غير أن الملمح في أن المُخَلِّصَ واحد في "يُخْرِجُهُمْ" لتتبين عظمة القدرة التي عنده وسرعة تغييره للحال، بخلاف الصورة في "يخرجونهم" فهم مجتمعون على الإخراج من حيز النور الذي هو فيه، وهو مفرد واحد وهم جماعة، وفي هذا دلالة على ضعفهم وهوان أمرهم وقدرتهم.

وبالنظر إلى ترتيب الكلام في الآية نجد ملمحاً عجيباً آخراً، وهو مقابلة معكوسة، وفيها تبدل الأدوار في الوظيفة الإعرابية، ففي الشق الأول "الله ولي الذين آمنوا" مبتدأ وخبر ومضاف إليه، وفي الشق الثاني "والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت" فلو أردنا أن نجعل الجملة الثانية بموازاتها لَزِمَنا أن نقول والطاغوت أولياء الذين كفروا، فالمبتدأ" الذين كفروا "وخبره"أولياؤهم الطاغوت"، وفيه إشارة إلى أنهم المُريدون إلى هذه الولاية وهذه التبعية.

وخلاصة ذلك أن في الجملة الأولى جاء المبتدأ مفرد "الله" والخبر مفرد "ولي"، بينما في الثانية المبتدأ"الذين"وهم جماعة، والخبر "أولياؤهم"وهم جماعة أيضا، كما أن جملة "الذين وصلتها"جاءت مضافة إلى "الله" فهم في ولايته وكنفه، بينما في الشق الثاني الذين مبتدأ مستقل مع صلته إذ يوحي المعنى بشتاتهم وتفرقهم، وهذا التركيب "الله ولي الذين آمنوا" من مفرد إلى مفرد إلى جمع، وفي الثانية "والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت" من جمع إلى جمع إلى جمع على اعتبار أن "الطاغوت" جماعة" فيلزم في الأولى أن يفُهم أن الذين آمنوا مَلْجَؤهُم إلى الله ومرجعهم إليه في كل أمورهم وهو يمدهم بما يحقق ولايته لهم، لكن الشق الآخر من المعادلة على غير هذه الحال تماما، فالذين كفروا وهم مجموعة يرجعون أمرهم إلى جماعة أوليائهم، والمنطق لاستقامة حال أي جماعة أن يكون لها قائد واحد حتى تستقيم أمورها وتنجح مسيرتها، فلا يصح لمملكة ملكان أو أكثر، وهذا شرط تحقق في

الشق الأول من المعادلة ولم يتحقق في شقها الآخر، ويدعم هذا ويقويه الدلالة التي في النور وفي الظلمات، فالأولى فيها السكينة والطمأنينة والرشد، والثانية فيها التخبط والضياع والتيه، والإنسان مجبول بفطرته على الميل إلى ما يهدئ روعه ويبسط سكونه والله أعلم.

21.2 مجيء لفظ الجلالة مبتدأ وأثره في إفراد العائد على المبتدأ في الجمل الاسمية والفعلية:

والشاهد قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۗ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمُۢ﴾[1].

جاء في معاني القرآن الكريم وإعرابه للزجاج: "الله نور السموات والأرض" أي مدبر أمرهما بحكمة بالغة وحجة نيّرة، ثم مثّل نوره ذلك في القلوب بأبين النور الذي لم يدرك بالأبصار فقال: ("مثل نوره كمشكاة فيها مصباح"، فنوره يجوز أن يكون ما ذكرنا من تدبيره، وجائز أن يكون كتابه الذي بيَّن به فقال: ﴿قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٞ وَكِتَٰبٞ مُّبِينٞ﴾[2] وجائز أن يكون النبي عليه الصلاة والسلام هو النور الذي قال: مثل نوره، لأن النبي هو المرشد والمبين والناقل عن الله ما هو نيِّر بيِّن[3]، وقال السدّي: "الله نور السموات والأرض" فبنوره أضاءت السموات

(1) سورة النور، الآية: 35.

(2) سورة المائدة، الآية: 15.

(3) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج4، ص34.

والأرض، وعن ابن مسعود قال: إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار، نور العرش من نور وجهه[1].

وعند القرطبي: النور عند العرب الضوء المُدْرَك بالبصر، واستعمل مجازا في المعاني فيقال كلام له نور، والناس يقولون: فلان نور البلد وشمس العصر وقمره، ويجوز أن يقال الله نور على جهة المدح لأن جميع الأشياء منه ابتداؤها، وعنه صدورها، وبقدرته استقامَت أمورُها[2].

وفي التفسير القيم: ("الله نور السموات والأرض" بكونه منوِّر السموات والأرض وهادي أهل السموات والأرض، فبنوره اهتدى أهل السموات والأرض وهذا إنما هو فعله، وإلا فالنور الذي هو من أوصافه قائم به، ومنه اشتق له اسم "النور" الذي هو أحد الأسماء الحسنى، والنور يضاف إليه سبحانه على أحد وجهين: إضافة صفة إلى موصوفها، وإضافة مفعول إلى فاعله)[3]. وقد أختُلف في مُفَسَّر الضمير في "نوره" فقيل: هو النبي ﷺ، أي: مثل نور محمد. وقيل مفسره المؤمن، أي: مثل نور المؤمن. ويقول ابن القيم في هذا: (والصحيح أنه يعود على الله سبحانه وتعالى، والمعنى: مثل نور الله سبحانه وتعالى في قلب عبده، وأعظم عباده نصيبا من هذا النور رسوله ﷺ فهذا مع ما تضمنه عود الضمير المذكور، وهو وجه الكلام، وهو أتم لفظا ومعنى، وهذا النور يضاف إلى الله تعالى، إذ هو معطيه لعبده وواهبه إياه، ويضاف إلى العبد إذ هو محله وقابله. فيضاف إلى الفاعل والقابل، ولهذا النور فاعل وقابل ومحل وحامل، ومادة) [4]، ويرى ابن القيم أن هذه الآية تضمنت هذه الأمور كلها على وجه التفصيل، فالفاعل هو الله تعالى مفيض الأنوار، الهادي إلى نوره من يشاء. والقابل هو العبد المؤمن، والمحلُّ قلبه، والحامل همته وعزيمته، والمادة قوله وعمله، وهذا التشبيه العجيب الذي تضمنته الآية فيه من الأسرار

---

(1) السدي، إسماعيل بن عبد الرحمن (ت: 128هـ)، (1993)، تفسير السدي الكبير، تحقيق: محمد عطا الله يوسف، دار الوفاء، المنصورة، مصر، مج1، ص85.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن الكريم، مج12، ص256.

(3) ابن القيم التفسير القيم، ص357.

(4) المرجع نفسه، ص363-364.

والمعاني وإظهار تمام نعمته على عبده المؤمن بما أناله من نوره ما تقرُّ به عيون أهله وتبتهج به قلوبهم[1].

وفي قوله "كمشكاة فيها مصباح " قال ابن عباس ومجاهد ومحمد بن كعب وغيرهم: هو موضع الفتيلة من القنديل. والمصباح هو الذُّبالة التي تضيء، وعن آخرين قوله "المشكاة" كوة في البيت وهي كوة لا منفذ لها.وعن مجاهد هي الحدائد التي يعلق بها القنديل)[2]، وعند الزجاج: (المصباح السراج، وقال"المصباح في زجاجة"؛لأن النور في الزجاج ونور النار أبين منه في كل شيء، وضوءه يزيد في الزجاج)[3].

ويقول ابن كثير: (إن الأولى هو أن المشكاة موضع الفتيلة من القنديل، ولهذا قال "فيها مصباح" وهو النور الذي في الذُّبالة، وعن أبي بن كعب: المصباح النور وهو القرآن والإيمان الذي في صدره)[4].

وفي صفوة التفاسير للصابوني: (كمشكاة فيها مصباح "أي ككوة في الحائط لا منفذ لها ليكون أجمع للضوء، وُضِعَ فيها سراج ثاقب ساطع) [5]، وفي التسهيل: (المعنى صفة نور الله في وضوحه كصفة مشكاة فيها مصباح على أعظم ما يتصوره البشر من الإضاءة والإنارة، وإنما شَبَّهَهُ بالمشكاة -وإن كان نور الله أعظم- لأن ذلك هو ما يدركه الناس من الأنوار ضرب لهم بالمثل) [6]، "والمصباح في زجاجة" أي في قنديل من الزجاج الصافي[7].

---

(1) ابن القيم، التفسير القيم، ص363-364.

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج3، ص388.

(3) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مج4، ص35.

(4) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج3، ص383.

(5) الصابوني، صفوة التفاسير، ج2، ص312.

(6) المرادي، أبو القاسم (ت: 749هـ)، (2007)، شرح التسهيل، تحقيق ودراسة: محمد عبد النبي محمد أحمد عبيد، مكتبة الإيمان، القاهرة، مصر، ج3، ص67.

(7) الصابوني، صفوة التفاسير، ج2، ص312.

"الزجاجة كأنها كوكب دري"(دريّ منسوب إلى أنــه كالــدر فــي صــفائه وحسنه)[1]. وعند ابن كثير: ("الزجاجة كأنها كوكب دري" العــرب تــسمي مــا لا يعرف من الكواكب دراري، قال أُبي بن كعب: كوكب مضيء، وقال قتادة: مضيء مبين ضخم) [2]، وفي صفوة التفاسير: (أي تُشْبِهُ الكوكــب الــدري فــي صــفائها وحسنها) [3]. وقوله تعالى: "يوقد من شجرة مباركة"عند الزجاج: يقرأ"توقد" بالتــاء، فمن قرأ بالياء "يُوقد"عنى به المصباح وهو مذكر، ومن قرأ بالتاء عنى به الزجاجة، وقُرئَ "توقَد"بمعنى تتوقد الزجاجة، وقُرئَ أيضا"توقّدَ" بمعنى المصباح في زجاجــة توقد المصباح، وقوله: "من شجرة مباركة زيتونة" وليس شيء في الــشجر يــورق غصنه من أوله إلى آخره مثل الزيتون والرمان) [4].

وعند ابن كثير: ("يوقد من شجرة مباركة" أي يستمد من زيت زيتون شجرة مباركة، و"زيتونة بدل أو عطف بيان"[5]، وفي صفوة التفاسير "يوقــد مــن شــجرة مباركة" أي يشعل ذلك المصباح من زيت شجرة مباركة، و"زيتونة"هي مــن شــجر الزيتون الذي خصه الله بمنافع عديدة)[6].

وفي قوله تعالى: "لا شرقية ولا غربية"، يقول الزجاج: (أكثر التفاسير أنهــا ليست مما تطلع عليه الشمس في وقت شروقها فقط أو عنــد الغــروب، أي لــيس يسترها في وقت من النهار شيء، فهي شرقية غربية، أي تصيبها الشمس بالغــداة والعشي، فهو أنضر وأجود لزيتها وزيتونها وقال الحسن: (إن تأويل قوله "لا شرقية ولا غربية" أنها ليست من شجر الدنيا، أي هي من شجر الجنة) [7].

---

(1) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ص35.

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مجلد3، ج18، ص388.

(3) الصابوني، صفوة التفاسير، ج2، ص312.

(4) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج4، ص35.

(5) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج3، ج18، ص388.

(6) الصابوني، صفوة التفاسير، ج2، ص312.

(7) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج4، ص36.

وعند ابن كثير: (لا شرقية ولا غربية" أي ليست في شرقي بقعتها فلا تصل إليها الشمس من أول النهار ولا غربيها فيقلص عنها الفيء قبل الغروب، بل هي في مكان وسط، تفرعه الشمس من أول النهار إلى آخره فيجئ زيتها صافيا معتدلا مشرقا.وقيل المراد في قوله تعالى "لا شرقية ولا غربية" أنها وسط الشجر ليست بادية للمشرق ولا للمغرب) [1]، وفي صفوة التفاسير: ("لا شرقية ولا غربية" أي ليست في جهة الشرق ولا جهة الغرب، وإنما هي في صحراء منكشفة تصيبها الشمس طول النهار لتكون ثمرتها أنضج وزيتها أصفى) [2].

وفي قوله تعالى: "يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار" يقول ابن كثير: (وقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: يعني لضوء إشراق الزيت) [3]، وفي صفوة التفاسير: (مبالغة في وصف صفاء الزيت، وحسنه وجودته، أي يكاد زيت هذه الزيتونة يضيء من صفائه وحسن ضيائه ولو لم تمسسه نار، فكيف إذا مسته نار؟)[4]، وفي قوله تعالى "نور على نور" يقول ابن كثير: (قال العوفي عن ابن عباس: يعني بذلك إيمان العبد وعمله، وقال مجاهد والسدّي: يعني نور النار ونور الزيت، حين اجتمعا أضاءا ولا يضيء واحد بغير صاحبه، كذلك نور القرآن ونور الإيمان حين اجتمعا، فلا يكون واحد منهما إلا بصاحبه) [5].

وفي التفسير القيم: ("نور على نور" المقصود نور الفطرة الصحيحة والإدراك الصحيح، ونور الوحي والكتاب، فيضاف أحد النورين إلى الآخر فيزداد العبد نورا على نور، ولهذا يكاد ينطق بالحق والحكمة قبل أن يسمع ما فيه من الأثر، ثم يبلغه الأثر بمثل ما وقع في قلبه ونطق به، فيتفق عنده شاهد العقل والشرع، والفطرة

---

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج3، ج18، ص389

(2) الصابوني، صفوة التفاسير، ج2، ص12.

(3) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج3، ج18، ص389.

(4) الصابوني، صفوة التفاسير، ج2، ص312.

(5) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مجلد3، ج18، ص389.

والوحي فيريه عقله وفطرته وذوقه الذي جاء به الرسول ﷺ هو الحق لا يتعارض عنده العقل والنقل، بل يتصادقان ويتوافقان فهذا علامة النور على النور) [1].

وفي صفوة التفاسير: ("نور على نور"أي نور فوق نور، فقد اجتمع نور السراج، وحسن الزجاجة، وصفاء الزيت فاكتمل النور الممثل) [2].

وجُلُّ ما رآه بعض البلاغيين في هذه الآية لا يراوح ما قاله ابن القيم في تفسيره وما جاء في صفوة التفاسير في خاتمة حديثه عنها، وأورد ابن القيم شرحاً بلاغياً تحليليا للآية كلها، وقال: (هذا التشبيه العجيب الذي تضمنته الآية فيه من الأسرار والمعاني وإظهار تمام نعمته على عبده المؤمن بما أناله من نوره، ما تقر به عيون أهله، وتبتهج به قلوبهم) [3]، ويذكر أيضا أن هذا التشبيه جاء على طريقتين: الأولى طريقة سماها التشبيه المركب؛ وهي أن الجملة برمتها تشبه نور المؤمن من غير تَعَرِّض لتفصيل كل جزء من أجزاء المشبه ومقابلتها بجزء من المشبه به وهذا مجرى عامة أمثال القرآن، وهو أقرب مأخذا وأسلم من التكلف فالمشكاة كوة تجمع الضوء، وضِعَ فيها مصباح، ووضِعَ المصباح في زجاجة صافية نقية تشبه الكوكب الدري في صفائه وبريقه، ومادة المصباح -أي ما يشعل به-من أصفى الأدهان وأتممها وقودا، من زيت شجرة وسط القراح، لا شرقية ولا غربية، بحيث تصيبها الشمس في إحدى طرفي النهار، بل هي وسط القراح، محمية بأطرافه، تصيبها الشمس أعدل إصابة، فمن شدة حُسْنِ زيتها وصفائه ينبعث منه نور تحسبه يضيء، من غير أن تمسه نار، فهذا المجموع المركب هو مثل نور الله تعالى الذي وصفه في قلب عبده المؤمن وخصه به[4].

أما الطريقة الثانية فهي التشبيه المفصل، فالمشكاة صدر المؤمن، والزجاجة قلبه، ومن ضروب البلاغة في هذه الآية كما ذكرها صاحب الصفوة إطلاق المصدر على اسم الفاعل للمبالغة (الله نور السموات) بمعنى منوّر لكل شيء، بحيث كأنه

---

(1) ابن القيم، التفسير القيم، ص365.

(2) الصابوني، صفوة التفاسير، ج2، ص312.

(3) انظر: ابن القيم، التفسير القيم، ص357-365.

(4) المرجع نفسه، ص357-365.

عين نوره[1]. قال الشريف الرضي: "وفي الآية استعارة –على تفسير بعض العلماء- والمراد عندهم أنه هادي أهل السموات والأرض بصوادع برهانه، ونواصع بيانـــه، كما يهتدي بالأنوار الثاقبة والشهب اللامعة، والتشبيه التمثيلي "مثل نوره كمشكاة فيها مصباح"، حيث شبه نور الله الذي وضعه في قلب عبده المؤمن بالمصباح الوهّاج في كوة داخل زجاجة تشبه الكوكب الدري في الصفاء والحسن"[2].

وعند النظر إلى ما قاله علماء التفسير والبلاغة في تحليل هذه الآية نجـد أن الكلام على قضية الإفراد وتكرار المفرد في جميع جمل التشبيه الواردة في الآية لم يرد إلا عند القليل منهم في الحديث عن ورود النور مفـرداً فـي القـرآن وجمـع الظلمات، وتوحيد السبيل عند إضافته إلى الله وجمعه فيما سوى ذلك، قـال تعـالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾[3]، وقـال: ﴿وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦ﴾[4] وهذا حديث عام.غير أن الملمح البيّن في هذه الآية أن الحقَّ جلَّ وعـلا، ضرب المثل لنفسه "نور" إذ جاء بصيغة النكرة ولكنـه أضـيف إلـى الـسماوات والأرض، فالمعنى ليس نور فيهما سوى نوره، ثم تكرر الإفراد في جميع الألفـاظ التي جاءت لتعزيز المعنى التمثيلي وتوضيحه: فالله مفرد، ونور مفرد، ومثل مفرد، ونوره مفرد مضاف إلى الضمير العائد على لفظ الجلالة وهو "الله" الواحد الأحد في أغلب التفاسير، ومشكاة مفرد، ومصباح مفرد، وزجاجة مفرد، وكوكب مفرد، ويوقد دالة على الإفراد، وشجرة مفردة، وزيتونة مفردة، وزيت مفرد، ونار مفردة، ثم ختم بقوله نور على نور ولم يقل نور ونور إذ إن مصدر النور واحد فيها كلها.

وفي هذا -والله أعلم- إشارة إلى وحدانية الله في جانب الصفات، حيث إنـه واحد لا إله غيره، وله نور واحد، ولما ضرب المثل لهذا النور وحّد كل الألفاظ التي

---

(1) ابن القيم، التفسير القيم، ص357-365.

(2) الصابوني، صفوة التفاسير، ج2، ص316.

(3) سورة الأنعام، الآية: 1.

(4) سورة الأنعام، الآية: 153.

يتركب منها هذا المثل، حتى لم تجتمع الذوات في تكوين أي جزئية من جزئيات المثل.

والملحظ الآخر أن بناء الآية خلا من أحرف العطف أو الروابط عموما، فلم يقل مثل نوره كمشكاة وفيها مصباح والمصباح في زجاجة والزجاجة.....الخ؛ وذلك ليكن حاضراً في الذهن وواضحاً له بناء المثل بكل جزئية فيه لتصل الصورة في كمال وضوحها وتمام أركانها، فالمشكاة نفسها ليس لها وظيفة إلا احتواء هذا المصباح ولا ينظر منها إلى سوى ذلك، وإذا نظرت إلى المشكاة انصرف نظرك للمصباح، ثم انقلب البصر إلى الزجاجة، ثم تراءت لك الزجاجة بالعلو الشاهق والبريق الأخَّاذ ثم أَسر بصركَ الزيتُ الناصع المضيء من غير نار، ليجتمع البصر أخيراً بنور على نور، وفي أجمل إشراقة يمكن أن يصل إليها الخيال.

22.2 التقديم والتأخير لإفادة الحصر:

والشاهد على ذلك ما في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[1].

جاء في معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ("إياك نعبد" إيّاك نطيع الطاعة التي نخضع معها، وموضع "إياك" نصب بوقوع الفعل عليه، وموضع الكاف في "إياك"خفض بإضافة "إيّا" إليها)[2] أما النحويون فعلى أن الكاف حرف خطاب، وأيّا وحدها ضمير. ويعزى للخليل مثل هذا الرأي الذي ذكره الزجاج[3]، و"إيّا" اسم للمضمر المنصوب إلا أنه يضاف إلى سائر المضمرات نحو: إياك ضربت، وإياي حدثت. ولو قلت: "أيا زيد" كان قبيحا بأنه خص به المضمر، وروي عن بعض العرب: "إذا بلغ الرجل الستين فإياه وإيا الشواب"[4] (وهو مثل عربي يذكر في كتب

(1) سورة الفاتحة، الآية: 5.

(2) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج1، ص53.

(3) الصبان، حاشية الصبان باب النكرة والمعرفة، ج1، ص29.

(4) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ص481، مادة (أيى).

النحو مثالاً للتحذير الشاذ باعتبار"إياه" و"إيا الشواب" منصوبان على التحذير شـــذوذاً وليس أي منهما مضاف، والشّواب يقرأ بالنصب لا بالجر)[1].

وفي إعراب القرآن: (ولمن قال: إن "إياك" بكماله "اسم"، قيل له: لم نر اسما للمضمر ولا للمظهر يضاف، وإنما يتغير آخره ويبقى ما قبل آخـــره، علـــى لفـــظ واحد)[2]، يقصد(أنه يقال: إيّاك وإيّاهما وإيّاهم فتبقى إياه ويتغير مـــا بعـــدها وهـــو يعتبره جزءاً منها)[3]، والدليل على إضافته قول العرب: (إذا بلغ الرجل الستين فإيَّاه وإيَّا الشواب)، وإجراؤهم الهاء في إياه مجراها في عصاه، أي كأن يقـــال عـــصاك وعصاي وعصاه) [4] وعند معظم النحاة الأمر ليس كذلك، لأن إياه ضمير فلا يأتي بعده ضمير مضاف إليه، أما عصا فيضاف للضمير وللظاهر فيقال عصاه وعـــصا موسى.وجاء في تفسير هذه الآية عند القرطبي: "إياك نعبد وإياك نستعين"رجع مـــن الغيبة إلى الخطاب على التلوين؛لأن أول السورة إلى ههنا خبرٌ عن الله تعالى وثناء عليه، كقوله تعالى: ﴿وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا ﴾[5] ثم قال: ﴿إِنَّ هَـٰذَا كَانَ لَكُمْ جَزَآءً وَكَانَ سَعْيُكُم مَّشْكُورًا﴾[6].

وعكس ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ ۙ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَـٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّـٰكِرِينَ﴾[7] و"نعبد"معناه نطيع، والعبادة الطاعة

---

(1) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ص54.

(2) المرجع نفسه، ص54.

(3) المرجع نفسه، ج1، ص54.

(4) المرجع نفسه، ص54.

(5) سورة الإنسان، الآية: 21.

(6) سورة الإنسان، الآية: 22.

(7) سورة يونس، الآية: 22.

والتذلل....، ثم يقول: (ونطق المكلف به إقرار بالربوبية وتحقيق لعبادة الله تعالى، إذ سائر الناس يعبدون سواه من أصنام وغير ذلك.و"إياك نستعين" أي نطلب العون والتأييد والتوفيق) [1] ويذكر القرطبي في تفسيره قولا عن السلمي في حقائقه وفيه: (سمعت محمد بن عبد الله بن شاذان يقول: سمعت أبا حفصة الفرغاني يقول من أقر بـ "إياك نعبد وإياك نستعين" فقد برئ من الجبر والقدر)[2]، ويقول القرطبي أيضا: (وإن قيل: لم قدم المفعول على الفعل؟ قيل له: قُدِّم اهتماما، وشأن العرب تقديم الأهم) [3].

ويرى أيضا أن من أسباب التقديم لئلا يتقدم ذكر العبد والعبادة على المعبود، فلا يجوز "نعبدك ونستعينك"، ولا "نعبد إياك ونستعين إياك"، فيقدم الفعل على كناية المفعول، وإنما يتبع لفظ القرآن، ومن مثله قول العجاج:

إياك أدعو فتقبل ملقي واغفر خطاياي وكثر ورقي[4]

ثم يقول: (وكُرِّرَ الاسم لئلا يتوَهم إياك نعبد ونستعين غيرك) [5]، وفي تفسير ابن كثير: (العبادة في اللغة من الذلة، يقال طريق معبد وبعير معبد أي: مذلل، وفي الشرع: عبارة عما يجمع كمال المحبة والخضوع والخوف، وقُدِّم المفعول وهو إياك وكرِّر للاهتمام والحصر، أي لا نعبد إلا إياك ولا نتوكل إلا عليك، وهذا هو كمال الطاعة، والدين كله يرجع إلى هذين المعنيين)[6]، ثم يقول: فالأول "إياك نعبد" تبرؤ من الشرك، والثاني تبرؤ من الحول والقوة، والتفويض إلى الله عز وجل.وتحول الكلام من الغيبة إلى المواجهة بكاف الخطاب وهو مناسبة لأنه لما أثنى على الله

---

(1) القرطبي، جامع العلوم والحكم، ج1، ص145-146.

(2) المرجع نفسه، ج1، ص145.

(3) المرجع نفسه، ج1، ص145.

(4) الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد الحسيني (ت: 1205هـ)، (1886)، تاج العروس من جواهر القاموس، ط1، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، المطبعة الخيرية، القاهرة، مصر، ج1، ص6611؛ وانظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة ملق.

(5) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص145.

(6) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص48.

فكأنه اقترب وحضر بين يدي الله تعالى فلهذا قال "إياك نعبد وإياك نستعين"، وفي هذا دليل على أن أول السورة خبر من الله تعالى بالثناء على نفسه الكريمة بجميل صفاته الحسنى وإرشاد العباد بأن يثنوا عليه بذلك[1].

وجاء في التفسير القيم أن هذه الآية ردٌّ على القدريّة والمجوسيّة إذ استعانتهم به إنما تكون عن شيء هو بيده وتحت قدرته ومشيئته، فكيف يستعين من بيده الفعل وهو مُوجِدُهُ إن شاء أوجده وإن شاء لم يوجده بمن ليس ذلك الفعل بيده، ولا هو داخل تحت قدرته ولا مشيئته[2]، فلما كانت الاستعانة والعبادة لا توجَّه إلا لمن يستحقها، جاء التركيب مفيدا لذلك من حيث التقديم والتأخير بين الفعل ومفعوله، حتى أكد اختصاصه دون غيره بذلك عبادة واستعانة.ويقول ابن القيم في معرض حديثه عن الفاتحة وما اشتملت عليه من أسس وأركان العبودية والتوحيد في فصل مدار العبودية والتوحيد على: "إياك نعبد وإياك نستعين"، وسر الخلق والأمر والكتب والشرائع والثواب والعقاب، انتهى إلى هاتين الكلمتين، وعليهما مدار العبودية والتوحيد، حتى قيل: أنزل الله مائة كتاب وأربعة كتب، جمع معانيها في التوراة والإنجيل والقرآن، وجمع معاني هذه الكتب الثلاثة في القرآن.وجمع معاني القرآن في المفصل، وجمع معاني المفصل في الفاتحة، ومعاني الفاتحة في "إياك نعبد وإياك نستعين" وهما الكلمتان المقسومتان بين الرب وبين عبده نصفين، فنصفهما له تعالى وهو "إياك نعبد" ونصفهما لعبده وهو "إياك نستعين" وهاتان الكلمتان هما حقيقة التوكل والعبادة، وقد خُصَّ الله وحده بهما من خلال هذا التركيب من حيث تقديم بالمفعول به وتأخير فعله"[3]، ويضيف ابن القيم تحليلا لطيفا لعلة هذا التقديم فيقول: وأما تقديم المعبود والمستعان على الفعلين، ففيه: أدبهم مع الله بتقديم اسمه على فعلهم، وفيه الاهتمام وشدة العناية به، وفيه الإيذان بالاختصاص المسمى بالحصر، فهو في قوة: لا نعبد إلا إياك، ولا نستعين إلا بك. والحاكم في ذلك ذوق العربية والفقه فيها، واستقراء موارد استعمال ذلك مقدما، وسيبويه نص على الاهتمام، ولم

---

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص48.

(2) ابن القيم، التفسير القيم، ص66.

(3) المرجع نفسه، ص78.

ينف غيره، ولأنه يقبح من القائل: أن يعتق عشرة أعبد مثلا، ثم يقول لأحدهم: إياك أعتقت.ومن سمعه أنكر ذلك عليه، وقال: وغيره أيضا أعتقت، ولولا فهم الاختصاص لما قبح هذا الكلام، ولا حسن إنكاره[1]، ومثله قوله تعالى: ﴿وَإِيَّىَ فَٱرۡهَبُونِ ﴾[2]، وقوله: ﴿وَإِيَّىَ فَٱتَّقُونِ﴾[3]، كيف تجده في قوة: لا ترهبوا غيري، ولا تتقوا سواي؟ وكذلك "إياك نعبد وإياك نستعين" هو في قوة: لا نعبد غيرك ولا نستعين بسواك.وكل ذي ذوق سليم يفهم هذا الاختصاص من علة السياق، مع أن في ضمير" إياك" من الإشارة إلى نفس الذات والحقيقة ما ليس في الضمير المتصل.ففي"إياك قصدت، وأحببت "من الدلالة على معنى: حقيقتك وذاتك قصدي، ما ليس في قولك: قصدتك وأحببتك، و"إياك أعني"، فيه معنى: نفسك وذاتك وحقيقتك أعني، ومن هنا قال من قال من النحاة: إن "إيا "اسم ظاهر مضاف إلى الضمير المتصل، ولم يلق هذا القول ردا شافيا، وفي إعادة "إياك" مرة أخرى دلالة على تعلق هذه الأمور بكل واحد من الفعلين، كما في إعادة الضمير من قوة الاقتضاء لذلك ما ليس في حذفه، فإذا قلت لملك مثلا: إياك أحب وإياك أخاف، كان فيه من اختصاص الحب والخوف بذاته، والاهتمام بذكره، ما ليس في قولك: إياك أحب وأخاف[4]، ويقول أيضا في بدائعه في تحقيق معنى أي: (إن لفظ الألف والياء المكررة راجع في جميع الكلام إلى معنى التعيين والتمييز للشيء من غيره، وذكر من هذه المعاني "إياك" في المُضمرات؛لأنه في أكثر الكلام مفعول مقدم، والمفعول إنما يتقدم على فعله قصدا إلى تعيينه، وحرصا على تمييزه من غيره وصرفا للذهن عن الذهاب إلى غيره، ولذلك تقدم في "إياك نعبد" إذ الكلام وارد في معرض الإخلاص وتحقيق

(1) ابن القيم، التفسير القيم، ص78-80.

(2) سورة البقرة، الآية: 40.

(3) سورة البقرة، الآية: 41.

(4) انظر: ابن القيم، التفسير القيم، ص81.

الوحدانية ونفي عوارض الأوهام عن التعلق بغيره، ولهذا اختصت (أي) بنداء ما فيه الألف واللام تمييزا له وتعيينا)[1].

وفي صفوة التفاسير ذكر الصابوني أن معنى"إياك نعبد وإياك نستعين" أي نخصك يا الله بالعبادة، ونخصك بطلب الإعانة، فلا نعبد أحدا سواك، لك وحدك نذل ونخضع ونستكين ونخشع، وإياك ربنا نستعين على طاعتك ومرضاتك، فإنك المستحق لكل إجلال وتعظيم، ولا يملك القدرة على عوننا أحد سواك[2].

ومن حيث الرؤيا البلاغية، جاء في إعراب القرآن وبيانه أن في قوله تعالى "إياك نعبد وإياك نستعين" فن التقديم، فقد قُدِّم الضميرَ لحصر العبادة والاستعانة بالله وحده، وقُدِّمت العبادة على الاستعانة لأن الاستعانة ثمرتها، وإعادة "إياك" مع الفعل الثاني تفيد أن كلاً من العبادة والاستعانة مقصود بالذات، فلا يستلزم كل منهما الآخر، ولأن الكاف التي مع "إيّا" هي الكاف التي كانت تتصل بالفعل، أي بقوله"نعبد" لو كانت مؤخرة بعد الفعل وهي كناية عن اسم المخاطب المنصوب بالفعل، فكثّرت بأيًّا متقدمة، وكان الأفصح إعادتها مع كل فعل[3]، وجعل فاضل السامرائي هذه الآية في باب تقديم اللفظ على عامله بتقديم المفعول به على فعله، وقال: ("إياك نعبد وإياك نستعين "قدم المفعول به" إياك"على فعل العبادة، وعلى الاستعانة لان العبادة والاستعانة مختصان به تعالى، فلا يعبد أحد غيره ولا يستعان إلا به، ونظيره قوله تعالى: ﴿بَلِ ٱللَّهَ فَٱعۡبُدۡ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿وَٱشۡكُرُواْ لِلَّهِ إِن كُنتُمۡ إِيَّاهُ تَعۡبُدُونَ﴾[5] فقدم المفعول به على فعل العبادة لان العبادة مختصة به سبحانه)[6]، وأضاف إلى هذا الباب تقديم الجار والمجرور للدلالة على

---

(1) ابن القيم، بدائع الفوائد، ص207-208.

(2) الصابوني، صفوة التفاسير، مج1، ص19.

(3) الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، مج1، ص31.

(4) سورة الزمر، الآية: 66.

(5) سورة البقرة، الآية: 172.

(6) السامرائي، فاضل صالح، (2004)، سلسلة دراسات بيانية في الأسلوب القرآني (التعبير القرآني)، ط3، دار عمار للنشر، عمان، الأردن، ص50.

الاختصاص مثل قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُتَوَكِّلُونَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ وَإِلَيۡهِ أُنِيبُ﴾[2]، فالملاحظ في هذه التراكيب الحصر والاختصاص، فالتوكل لا يكون إلا على الله وحده والإنابة ليست إلا لله وحده أيضا.

ويقول السامرائي: (ولم يقدم مفعول الهداية على فعله فلم يقل"إيانا إهد"كما قال: "إياك نعبد" وذلك لأن طلب الهداية لا يصح فيه الاختصاص)[3]، ومثل هذا التقديم قوله تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ءَامَنَّا بِهِۦ وَعَلَيۡهِ تَوَكَّلۡنَاۖ﴾[4] إذ قدم الفعل "آمنا" على الجار والمجرور"به"وأخَّر توكلنا عن الجار والمجرور"عليه"؛ لأن الإيمان يحتاج إلى إعمال للعقل وتدبر للوصول إلى مستحق الإيمان، فلما وقر هذا الإيمان في القلوب أصبح من يستحق الإيمان به ويستحق التوكل عليه هو الله سبحانه، ويتوجَّهُ إليه بالاتكال دون غيره[5].

وجاء في البرهان أن الإيمان لم يكن منحصرا في الإيمان بالله، بل لا بد معه من الإيمان برسله وملائكته والأنبياء واليوم الآخر وغيره مما يتوقف صحة الإيمان عليه بخلاف التوكل، فإنه لا يكون إلا على الله وحده لتفرُّدِهِ بالقدرة والعلم القديمين الباقيين، فقدَّم الجار والمجرور فيه لإفادة اختصاص التوكل من العبد على الله دون غيره، لأن غيره لا يملك ضرا ولا نفعا فَيُتَوَكَّل عليه[6].

وتذكر بعض كتب البلاغة أن القرآن يستخدم ألوانا من القصر، عندما يرى إثبات الحكم لمذكور ونفيه عما سواه، فقد يقصر صفة على موصوف قصرا حقيقيا،

---

(1) سورة إبراهيم، الآية: 12.

(2) سورة هود، الآية: 88.

(3) السامرائي، سلسلة دراسات بيانية في الأسلوب القرآني، ص50.

(4) سورة الملك، الآية: 29.

(5) السامرائي، سلسلة دراسات بيانية في الأسلوب القرآني، ص50.

(6) الزركشي، البرهان، ج2، ص412.

بحيث لا يتصف بهذه الوصف إلا ذلك الموصوف وحده، كما نجده في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾[1] .

وبعد هذا العرض ومن خلال ما تشابه من أقوال في سبب هذا التقديم وهذا البناء نجد أن التركيب أفاد إضافة إلى التخصيص والقصر، تقريراً للنفس واستثارة للذهن بأن من نعبده ونستعينه، أهل لذلك تفرد به وحده، فعند قولك "إياك نعبد" تخطر في الذهن صور عديدة للعبادة من هيئات وأحوال يجول في أسبابها ودواعيها ليصل إلى أنه المستحق لهذه العبادة ولا يشاركه في هذا الاستحقاق أحد، فنعبده لأنه الملجأ الوحيد لنا ولا ملجأ لنا سواه، ونعبده لأنه رازقنا الوحيد ولا رازق لنا سواه، ونعبده لأننا ضعفاء محتاجون إليه في كل أمورنا: في مأكلنا ومشربنا ومنامنا وسائر أمور حياتنا...وعند النطق بـ "إياك نستعين" يتبادر إلى الذهن قدرته سبحانه وحكمته المطلقتان في تحقيق مُرادنا، وأنه الواحد الذي لا منافس له ولا ند.

23.2 دلالة الظرف "حيث" على الشخص والزمان والمكان معا:

الشاهد قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ قَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ ٱللَّهِ ۘ ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ ﴾[2].

يقول الزجاج: "هو أعلم بمن يختص للرسالة"[3]، وذكر أيضا: قال بعضهم: لا يبلغ تصديق الرسل إلا أن يكونوا قبل مبعثهم مطاعين في قومهم، لأن الطعن كان يتسع عليهم، ويقال: إنما كانوا أكابر ورؤساء فاتبعوا"[4]. ويقول الزمخشري: (هو أعلم بالمكان الذي يضعها فيه منهم)[5].

---

(1) سورة الفاتحة، الآية: 5.

(2) سورة الأنعام، الآية: 124

(3) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مج2، ص233.

(4) المرجع نفسه، مج2، ص233.

(5) الزمخشري، الكشاف، مج2، ص49.

ويقول العكبري: (حيث هنا مفعول به والعامل محذوف، والتقدير يعلم موضع رسالاته، وليس ظرفا لأنه يصير التقدير: يعلم في هذا المكان كذا وكذا وليس المعنى عليه)[1].

أما أبو حيان فيرى أنها ظرفيّة مجازية، لئلا يحصل توهم أن الله أعلم في مكان ما منه في مكان آخر، وقدرها "الله أنفذ علما وهو نافذ العلم في الوضع الذي يجعل فيه رسالته، والظرفية مجازية"[2].

والملحظ أنّ هذا الخلاف في تقدير دلالة "حيث" هو ورود"أعلم"وقد خشي النحاة والمفسرون من توهم كون علم الله في مكان أنفذ منه في غيره[3]، والرسالة تنزل على بشر، والتعبير عنه بالظرف أثار هذه التوجيهات، والظاهر أخذا بأقوال النحاة السابقة أن في"حيث" تضمنٌ للمعاني التي ذهب إليها النحاة والمفسرون جميعها، فهي ظرف مجازي مبهم يدل على الشخص والزمان والمكان، والله أعلم.

24.2 تعدد الأخبار لمبتدأ واحد:

وخير مثال نسوقه على هذه القضية التركيب الوارد في آية الكرسي، يقول سبحانه: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَۚ وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾[4].

---

(1) العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين، (ت: 616هـ)، (1979)، إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج1، ص146.

(2) الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج4، ص416.

(3) انظر: السعيد، أثر عقيدة التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة، ص58.

(4) سورة البقرة، الآية: 255.

ورد في معاجم اللغة"الحي": ذو الحياة الكاملة، أي البـــاقي الـــذي لا ســـبيل للقضاء عليه و"القيوم" القائم بتدبير الخلق، "وسنة" ما يسبق النوم من نعاس أو فتور، و"يؤوده"يثقله ويتعبه، "والعلي"المراد علو المنزلة والشأن أي تعالى في جلاله وعَظُمَ في سلطانه[1].

يقول القرطبي في تفسيره لهذه الآية: (إن هذه الآية سيدة آي القرآن وأعظـــم آية، وقد تضمنت هذه الآية مصادر التوحيد وجملة من صفات الحق سبحانه، وهـــي خمسون كلمة، وفي كل كلمة بركة، وتعدل ثلث القرآن، جاء في حـــديث أبـــي ذر: سألت رسول الله ﷺ أي آية أنزل الله عليك من القرآن أعظم؟ فقال ﷺ: "الله لا إله إلا هو الحي القيوم"، وقال ابن عباس: أشرف آية في القرآن آية الكرسي، وقال بعـــض العلماء: لأنه يُكرَّرُ فيها اسم الله تعالى بين مضمر وظاهر ثماني عشرة مرة)[2].

وللوقوف على ما في هذه الآية من معاني التوحيد ولوازمه، نعرض تفسيرها كما ورد في بعض كتب التفسير ثم نلتفت إلى أثر التراكيـــب النحويـــة والوظيفـــة النحوية في خدمة المعاني التي هي مرتكزات في عقيدة التوحيد.

فقوله "الله لا إله إلا هو"إخبار بأنه المتفرد بالأُلوهية لجميع الخلائـــق.وفـــي معاني القرآن للزجاج: (لا إله لكل خلق إلا هو، وهو محمول على موضع الابتداء، والمعنى ما إله للخلق إلا هو)[3]، "الحي القيوم" أي الحي في نفسه الذي لا يموت أبدا القيم لغيره فجميع الموجودات مفتقرة إليه، وهو غني عنها، لا قوام لها بدون أمـــره، "لا تأخذه سنة ولا نوم" أي لا يعتريه نقص ولا غفلة ولا ذهول عن خلقه، بـــل هـــو قائم على كل نفس بما كسبت، شهيد على كل شيء لا يغيب عنه شـــيء ولا يخفـــى عليه شيء، ومن تمام القيومية أنه لا تعتريه سنة ولا نوم، فقولـــه"لا تأخـــذه" أي لا تغلبه سنة وهي الوسن والنعاس، والنوم أقوى من السنة، وفي الحديث الصحيح عن أبي موسى الأشعري قال: "قام فينا رسول الله ﷺ بأربع كلمات، فقال: (إن الله عـــز

---

(1) الرازي، زين الدين محمد بن أبي بكر (ت: 311هـــ)، (د.ت)، مختـــار الـــصحاح، مكتبـــة لبنان، بيروت، لبنان، باب "حيا"، وباب "قوم"، وباب "وسن"، وباب "أود"، وباب"علا".

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مج3، ص268.

(3) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج1، ص287.

وجل لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه) [1]."له ما في السموات وما في الأرض" إخبار بأن الجميع بيده وفي مملكته، وتحت قهره وسلطانه، وقوله "من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه" فمن عظمته وجلاله وكبريائه عز وجل، أنه لا يتجاسر أحد على أن يشفع لأحد عنده إلا بأذنه له في الشفاعة.وقوله "يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم" دليل على إحاطة علمه بجميع الكائنات، ماضيها وحاضرها ومستقبلها.وقوله"ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء" أي لا يطلع أحد من علم الله على شيء إلا بما أعلمه الله عز وجل وأطلعه عليه.وقد يكون المراد لا يطّلعون على شيء من علم ذاته وصفاته إلا بما أطلعهم عليه، وقوله"وسع كرسيه السموات والأرض"، اختلف في معنى الكرسي فعن ابن عباس في قوله"وسع كرسيه السموات والأرض "قال: علمه. وكذا قال سعيد بن جبير، وقال آخرون الكرسي موضع القدمين. وفي معاني القرآن للزجاج: (وقال قوم الكرسي: القدرة التي يمسك بها السماء والأرض) [2]، وقد أشار القرطبي إلى من عد هذه الآية أشرف آية في القرآن وتكرار اسم الله فيها فقال: (وَقال ابن عَبّاس : أَشرف آية في القرآن آية الكرسيّ . قال بعض العلماء : لأَنّه يكرَّر فيها اسم اللَّه تعالى بيْن مضْمر وَظاهر ثماني عشْرَة مرَّة) [3]، وفي تفسير ابن كثير: (قال السّدِّي: السموات والأرض في جوف الكرسي، والكرسي بين يدي العرش، وقوله"ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم"أي لا يثقله ولا يكرهه حفظ السموات والأرض، ومن فيها ومن بينها بل ذلك سهل عليه، يسير لديه وهو القائم على خلقه ورقيب على جميع الأشياء، فلا يعزب عنه شيء، ولا يغيب عنه شيء، والأشياء كلها حقيرة بين يديه وهو الذي لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، الرقيب

(1) مسلم، صحيح مسلم، حديث رقم 179، ص 128.

(2) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج1، ص288.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص271.

العليم بكل شيء، لا إله غيره ولا ربّ سواه) [1].وأغلب التفاسير القديمة والحديثة تراوح على هذه المعاني.

وفيها أيضاً من الإطناب بتكرير الصفات، وقطع الجمل حيث لم يصلها بحرف العطف، وتأتي في باب حذف العاطف وإنزال المعنى المضاف منزلة الخبر.

وقد تضمنت هذه الآية من الإيجاز مالا مطمع فيه لتقليد أو محاكاة، ويمكن القول: إن البيان اتحد بالمبين في تصوير الملك الحقيقي الذي لا ينازع فيه بأرشق عبارة، وأدق وصف، وفيها ما يسمى بالفصل في علم المعاني، وهو حذف العاطف للدلالة على أن كل صفة من صفات هذا الملك العظيم مستقلة بذاتها، ويصح أن يكون كل منها خبراً تاماً مستقلاً للمبتدأ الأول، فكأنما تقرأ فيها: "الله لا إله إلا هو"جملة تامة من مبتدأ وخبر، ثم"الله لا تأخذه سنة ولا نوم"جملة تامة أخرى، و"الله له ما في السموات وما في الأرض" كذلك و"الله من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه"، ثم"الله يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم "ثم" الله وسع كرسيه السموات والأرض"، ولم يتكرر العاطف إلا لتعلق الجملة المعطوفة بالمعطوف عليها تعلقا يقتضيه المعنى أو فيها تمام للمعنى، كما في قوله "يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء" فالجملة"ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء" تضيف معنى لازما وهو أنه لا يمكن التعرض لأي شيء من علمه والإحاطة به إلا بإذن منه، وهذا تمام للمعنى المطروح في الجملة التي قبلها من كونه يعلم كل شيء سواء أكان باطنا أم ظاهرا، حاضراً أم غائباً.

ولتوضيح ذلك نسوق المقال الآتي، عندما تقول: زيد كريم شجاع شريف فيها من المعاني المتأكدة لزيد غير ما في قولنا زيد كريم وشجاع وشريف، إذ إن الجملة الثانية ملمح المدح فيها أبين من الأولى، والمدح غالبا ما يتضمن المبالغة والتكثير، غير أن الجملة الأولى واقعة في سياق الإثبات لكل خبر بذاته فهو كريم وهو شجاع وهو شريف، ومثال ذلك في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، ص415.

ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[1].

ومن بديع التركيب أنك لو عطفت ما بين الجمل لأصاب التركيب ركاكة بيّنة، ودخل المعنى في سياق المدح الذي لا يخلو من المبالغة، لكن هذا التركيب نفى عنها أي ملمح للمبالغة وجاءت كلها أخباراً مؤكدة بالضمير هو.

ولو تتبعنا تكرار اسم الله تعالى في هذه الآيات ظاهرا ومستكنا وجدناه في سبعة عشر موضعا كما يأتي مرتبة حسب ورودها في الآية:

1. الله.
2. هو.
3. الحي.
4. القيوم.
5. ضمير لا تأخذه.
6. ضمير له.
7. ضمير عنده.
8. ضمير بإذنه.
9. ضمير يعلم.
10. ضمير علمه.
11. ضمير شاء.
12. ضمير كرسيه.
13. ضمير يؤوده.
14. وهو.
15. العلي.
16. العظيم.

---

(1) سورة الحشر، الآية: 23.

17.الضمير المستكن الذي اشتمل عليه المصدر وهو"حفظهما"، وهو مصدر مضاف إلى المفعول وهو الضمير البارز، ولا بد له من الفاعل وهو الله ويظهر ذلك عند فك المصدر فيقول: ولا يؤوده أن يحفظهما هو.

والذي يُلحظ في هذا التكثيف للأخبار والأسماء الظاهرة والضمائر الظاهرة والمستكنَّة إنما أُتي بها لتأكيد الصفات الواردة والمعاني المتضمنة فيها للمبتدأ الأول وهو"الله"، وأنه نقطة الاعتماد لكل ما يأتي بعده، و"الله" اسم مسلم فيه لواحد لا ثاني له في الاسم أو الصفة، إذ إن هذه الصفات والأخبار ملك له وحده، لا يملكها إلا هو، فكلما أدرك العقل خبرا أو صفة ألتفت إلى المبتدأ لفظ الجلالة "الله" الذي أُفتتحت به الآية.

25.2 ضمير الشأن:

الشاهد قوله تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾[1].

جاء في معاني القرآن وإعرابه للزجاج في معرض حديثه في تفسير سورة الإخلاص: (قيل إن المشركين قالوا للنبي عليه الصلاة والسلام "انسب لنا ربك.فأنزل الله عز وجل هذه السورة **(**قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ..الآيات)[2] وهذه الآية خير شاهد للتعليق على موقع ضمير الشأن والفائدة من مجيئه.

ويقول الزجاج عن "هو" في قوله تعالى "قل هو الله أحد"(فإنما هو كناية عن ذكر الله عز وجل، والمعنى: الذي سألتم تبيين نسبته "هو الله" و"أحد"مرفوع على معنى "هو أحد" و"هو الله" هو مبتدأ، ويجوز أن يكون "هو" الأمر"للحال والشأن" كما تقول هو زيد قائم، أي الأمر زيد قائم، والمعنى: الأمر الله أحد[3].

وعند القرطبي: (قوله تعالى: "قل هو الله أحد" أي الواحد الوتر، الذي لا شبيه له، ولا نظير ولا صاحبة، ولا ولد ولا شريك، وأصل "أحد" وحد، قلبت الواو

---

(1) سورة الإخلاص، الآية: 1.

(2) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج5، ص291.

(3) المرجع نفسه، ج5، ص291.

همزة..، وأحد مرفوع على معنى هو الله أحد، وقيل المعنى: قل: الأمر والشأن: الله أحد، وقيل أحد بدل من قوله: الله[1].

وجاء في تفسير ابن كثير: ("قل هو الله أحد" يعني هو الواحد الأحد الذي لا نظير له ولا وزير ولا نديد ولا شبيه ولا عديل ولا يطلق هذا اللفظ على أحد في الإثبات إلا على الله عز وجل، لأنه الكامل في جميع صفاته وأفعاله) [2]، وفي إعراب القرآن للنحاس: "قل هو الله أحد" هو" في موضع رفع بالابتداء كناية عن الحديث على قول أكثر البصريين، أي الحديث الذي هو الحق الله أحد [3]، وقوله تعالى "الله الصمد"فيه ست تقديرات: أحسنها أن يكون قولك "الله"رفعا بالابتداء و" الصمد" نعته، وما بعده خبره، والقول الثاني أن يكون الصمد الخبر، والقول الثالث أن يكون على إضمار مبتدأ، والرابع أن يكون خبرا بعد خبر، والخامس أن يكون بدلا من أحد والسادس أن يكون بدلا من قولك الله الأول، فإن قيل: ما معنى التكرير؟فالجواب أن فيه التعظيم هكذا كلام العرب، وذكر النحاس شاهدا شعريا لعدي بن زيد يقول:

لا أرى الموت يسبق الموت شيء نغص الموت ذا الغنى والفقيرا[4]

فَعَظَّمَ أمرَ الموتِ لمّا كرَّرَهُ ولم يضمره، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَغۡفِرُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾[5].والفرَّاء لا يجيز أن يكون كناية عن الحديث إلا أن يكون قبلها شيء[6]، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّهُۥٓ أَنَا ٱللَّهُ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾[7] فـ"أنا" ابتداء، و"إن" إنما تدخل على المبتدأ بإجماع.وأيضا فإن "هو" إن لم يكن كناية

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج2، ص244.

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص740.

(3) النحاس، إعراب القرآن، ج5، ص309.

(4) ابن منظور، لسان العرب، باب نغص، ويروى هذا البيت لسوادة بن زيد ين عدي.

(5) سورة المزمل، الآية: 20.

(6) النحاس، إعراب القرآن، ج5، ص309.

(7) سورة النمل، الآية: 9.

عن الحديث فهي مبتدأة في أول السورة فإن قال القائل: فعلام تعود؟ فحجته الحديث أن اليهود سألوا النبي ﷺ أن يصف لهم ربه عز وجل وينسبه فأنزل عز وجل (قل هو الله أحد) قال أبو جعفر: وقد أمليت هذا الحديث ليُعرف على ما سمعته، ثم يقول: وهذا جائز عن الكوفيين، ويقول الأخفش مثل قول الفرَّاء أي أن "هو" كناية عن مفرد، و"الله" خبر، وقال الأخفش "أحد" بدل من "الله"[1].

ويلحظ أنه ليس في هذه الجملة التي وقعت خبرا للمبتدأ ضمير يعود عليه؛ لأن المبتدأ خبر شأن، وضمير الشأن إذا وقع مبتدأ لم يعد من الجملة التي وقعت خبرا عنه ضمير؛ لأن الجملة بعده وقعت مفسرة له، فلا يفتقر فيها إلى عائد يعود منها إلى المبتدأ الذي هو ضمير الشأن، والدليل على أن هذه الجملة وقعت مفسرة له أنه لا يجوز تقديمها عليه، وإن كان يجوز تقديم خبر المبتدأ عليه جملة كان أو مفردا، إلا أنه لا يجوز تقديم المفسِّر على المفسَّر لأن المفسِّر يقتضي أن يكون بعد المفسَّر، فلذلك لا يجوز تقديمها عليه[2].

وجاء في معاني القرآن وإعرابه"هو"فيه وجهان:

الأول: أنه ضمير الشأن؛لأنه موضع تعظيم، كأنه قيل: الشأن هو، وهو أن الله واحد لا ثاني له، والجملة بعده خبر مفسِّرة له.

الثاني: أنه ضمير عائد على ما يفهم من السياق؛ لأنه يُروى في الأسباب التي دعت إلى نزولها أنهم قالوا: صِفْ لنا ربك، وانسبه، وقيل: قالوا له: أمن نحاس هو أم من حديد؟ فنزلت، وحينئذ يجوز أن يكون الله مبتدأ، وأحد خبره والجملة خبر الأول، ويجوز أن يكون أحد خبر مبتدأ محذوف، أي: هو أحد، ويقول الزمخشري: هو ضمير الشأن، كقولك: هو زيد منطلق، كأنه قيل: الشأن هذا، وهو أن الله واحد لا ثاني له، فإن قلت: ما محل هو؟قلت: الرفع على الابتداء، والخبر الجملة، فإن قلت: فالجملة الواقعة خبرا لابد فيها من راجع إلى المبتدأ، فأين الراجع؟ قلت: حكم هذه الجملة حكم المفرد في قولك: زيد غلامك، في أنه هو المبتدأ في المعنى، وذلك:

---

(1) النحاس، إعراب القرآن، ص309.

(2) الزين، سميح عاطف، (1990)، الإعراب في القران الكريم، ط2، الشركة العلمية، بيروت، لبنان، ص376.

أن قوله: الله أحد هو الشأن الذي هو عبارة عنه، وليس كذلك: زيد أبوه منطلق، فإن زيداً والجملة يدلان على معنيين مختلفين، فلا بد مما يصل إليهما.وأحد بدل من قوله "الله"، أو على هو أحد، أو خبر ثانٍ[1].

وجاء في كتاب من بلاغة القرآن: (أولا ترى الشوق يحفز السامع عندما يصغي إلى هذا الضمير إلى أن يدرك ما يراد به، فإذا وردت الجملة نبتت في النفس وقرت في القلب)[2].

ويقول شوقي ضيف: إن هذه السورة تنفي أن يكون لله ولد أو والد أو أن يكون له شبيه ومثيل، وكلمة هو ضمير تفسيره الجملة التالية "الله أحد"وهو يدل على فخامة ما يليه بإبهامه ثم تفسيره مما يزيده تقديرا[3].

ومثل هذا قوله تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۖ فَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡوَلِيُّ﴾[4]:

يقول السكاكي (فإن أرادوا وليا بحق فالله هو الولي بالحق ولا ولي سواه) [5].

والملحظ أن مجيء ضمير الشأن وهو مع المبتدأ بعده يشكل بنية المبتدأ الأول، أي أن المبتدأ الأول هو من تلازم بين ضمير الشأن والمبتدأ في الأصل، فأصبحا كالشيء الواحد، فأفادت المعاني التي في قولك: الله هو الأحد، و"الله أحد"، ليؤدي الضمير تأكيد الوحدانية لذات الله فكأن الذهن مشتت بين معرفة من هو الأحد ومن هو الله، فجاء الضمير للإجابة بأنه "الله" هو الأحد، توكيدا وحصرا، والله أعلم.

---

(1) انظر: الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، ص446.

(2) بدوي، أحمد أحمد، (1950)، من بلاغة القرآن، مطبعة لجنة البيان العربي، مكتبة نهضة، القاهرة، مصر، ص134.

(3) ضيف، شوقي، (1971)، سورة الرحمن وقصار السور، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص371.

(4) سورة الشورى، الآية: 9.

(5) السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي (ت: 626هـ)، (1983)، مفتاح العلوم، ضبطه وشرحه نعيم زرزور، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص134.

26.2 ضمير الفصل:

ورد ضمير الفصل في سياقات قرآنية متنوعة، وكان له دوره في إبراز وتحديد دلالة النص أو السياق، والكشف عن المعنى، مع كونه عند أكثر النحاة من الزوائد التي يصح التركيب بسقوطه، فلا يضطرب أو يختل شيء من الكلام[1].

وقال عنه البصريون هو صفة ضمير منفصل مرفوع يتوسط بين المبتدأ والخبر أو بين اسم كان وخبرها، أو بين اسم إن وخبرها، أو بين المفعول الأول والثاني في باب ظن وأخواتها، بشرط أن يكون الخبر معرفة أو ما قاربها، أما عند الكوفيين فقد نسب إليهم أنهم يجيزون تقديمه في أول الكلام [2].

والوظيفة التي يؤديها هذا الضمير بأنواعه تفرض على النحاة والدارسين الإمعان فيها والتدقيق في دواعي استعماله.

وقد قسّم النحاة الوظائف التي يؤديها هذا الضمير في السياقات اللغوية[3] إلى وظيفة نحوية إذ إنه يأتي للإعلام من الوهلة الأولى بكون الخبر خبرا لا صفة[4] ولهذا سماه البصريون"فصلا"لأنه يفصل بين الخبر والتابع[5]، أما الكوفيون فسموه "عمادا" لكونه حافظا لما بعده حتى لا يسقط عن الخبرية كالعماد في البيت الحافظ للسقف من السقوط[6]؛ لذلك ذهب بعضهم إلى أن هذا الضمير يشكل مع ما بعده

---

(1) ينظر: سيبويه، الكتاب، ج2، ص391

(2) ينظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، (د.ت)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تصحيح: محمد بدر الدين النعساني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج1، ص69.

(3) ينظر: الأنصاري، مغني اللبيب، ج2، ص102.

(4) ابن يعيش، موفق الدين (ت: 643هـ)، (د.ت)، شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ودار الطباعة، القاهرة، مصر، ج3، ص111.

(5) ينظر: العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين، (ت: 616هـ)، (1976)، اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: خليل بنيا الحسون، مكتبة جامعة القاهرة، القاهرة، مصر، ص416.

(6) الأستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن (ت: 686هـ)، (1979)، شرح الكافية في النحو، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج2، ص24.

كالشيء الواحد[1]، وأن معنى الكلام يعتمد عليه[2]، في حين ذهب آخرون إلى أنه عمّد الاسم الأول وقوّاه بتحقيق الخبر بعده[3]. ويقول سيبويه: (إن ضمير الفصل يجيء إعلاما أنه قد فصل، وأن المتلقي ينتظر ويتوقع ما لا بد له من الذكر[4]، وأن مجيئه دليل على أن ما بعد الاسم لا يخرجه مما وجب عليه[5]، ويقول الفراء: (أدخل العماد ليفرقوا بين الخبر والنعت أي بين الخبر والتابع أي النعت، فإذا قلنا: زيد العاقل، فإن الخبر يلتبس بالنعت، أما إذا قلت: زيد هو العاقل، فإن ما بعد العماد يتعين للخبرية[6].

ويقول الزجاج: إن الفصل يدخل إعلاما بأن الكلام لم يتم[7].

والوظيفة الثانية لهذا الضمير هي الوظيفة الدلالية، إذ يرى النحويون أن من فوائد مجيئه التوكيد [8]، واستدلوا على ذلك بأنه لا يجتمع مع التوكيد، فلا يقال: زيد نفسه هو العاقل[9]؛ لأنهم استغنوا عنه بالتوكيد، واستغناؤهم هذا دليل على أنه يجيء ليؤدي هذه الوظيفة[10]، ولم يختلف نحاة البصرة عن نحاة الكوفة في تحديد وظائف هذا الضمير.

---

(1) الأستراباذي، شرح الكافية، ج2، ص27.

(2) الأنصاري، مغني اللبيب، ج2، ص102.

(3) ابن يعيش، شرح المفصل، ج3، ص110.

(4) سيبويه، الكتاب، ج2، ص389.

(5) المرجع نفسه، ج2، ص387.

(6) السراج، أبو بكر محمد بن سهل النحوي البغدادي (ت: 316هـ)، (1987)، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتيلي، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ج3، ص110.

(7) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج1، ص38.

(8) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج1، ص44.

(9) الأنصاري، مغني اللبيب، ج2، ص102.

(10) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص409.

أما علماء البلاغة فيرون أن وظيفته هي الحصر والاختصاص، وأكثرهم يقتصر على ذكر هذه الوظيفة[1]، واستدل السهلي على إفادته الحصر من أنه ورد في كل موضع أدُّعي فيه نسبة ذلك المعنى إلى غير الله، ولم يرد في المواضع التي لا يُشك فيها ولا يتوهم الشركة[2] واستشهد بقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥٓ أَهۡلَكَ عَادًا ٱلۡأُولَىٰ﴾[3]، وقوله جل وعلا: ﴿وَأَنَّهُۥ خَلَقَ ٱلزَّوۡجَيۡنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلۡأُنثَىٰ ﴾[4] فلم يرد الفصل في الآيتين إذ لا يتوهم الشركة في ذلك أما في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضۡحَكَ وَأَبۡكَىٰ ﴿٤٣﴾ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَمَاتَ وَأَحۡيَا ﴾[5] فقد ورد ضمير الفصل"هو"لإفادة الحصر؛ لأن الإضحاك والإبكاء والإماتة والإحياء قد يدعيه أحد من الخلق[6] لذا أورد هذا الضمير لحصر القدرة على فعل هذه الأمور فيه وحده.

وقد جاء هذا الضمير في سياق الآيات القرآنية التي تناولت التوحيد أو ذكر صفات الخالق سبحانه بصيغة المفرد دائما كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡحَكِيمُ ٱلۡعَلِيمُ﴾[7] وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾[8] وقوله: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ﴾[9].وملخص القضية أن هذا الضمير أفاد في مثل هذه الآيات التوكيد بتوكيد

---

(1) السيوطي، جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، (1969)، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد علي البجاوي، دار الثقافة العربية للطباعة، القاهرة، مصر، ج1، ص186.

(2) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص50.

(3) سورة النجم، الآية: 50.

(4) سورة النجم، الآية: 45.

(5) سورة النجم، الآية: 43-44.

(6) انظر: الفراء، معاني القرآن، ج1، ص45.

(7) سورة الذاريات، الآية: 30.

(8) سورة البقرة، الآية: 37.

(9) سورة البقرة، الآية: 32.

معنى الخبر في المبتدأ، وأفاد حصر معنى الخبر في المبتدأ، إذ إنه لا يوجد غير الله حكيما وعليما ولا توابا رحيما أو من يحيي ويميت، والسياقات التي ورد فيها الضمير تحتاج إلى توكيد معاني الخبر وحصرها في المبتدأ لذا دخل فيها هذا الضمير.

والملاحظ أن هذا الضمير استخدم في الأفعال التي هي مظنة الاشتراك كما هو في جملة الإضحاك والإبكاء والإماتة والإحياء والإغناء والإقناء أما حيث لا تدعى الشراكة فلا حاجة إلى هذا الضمير، كما في خلق الزوجين والنشأة الآخرة وإهلاك عاد، وبمعنى آخر جاء هذا الضمير مع الأفعال التي يمكن أن يَتوهم العقل أن غير الله يفعلها، أو سبق وأن ادعى أحدٌ غير الله فعلها، مثل إدِّعاء النمرود بأنه يحيي ويميت، وادِّعاء قارون رزق نفسه...، أما الأفعال التي لم يدَّعِ أحدٌ من خلق الله فعل شيء منها جاءت من غير توكيد بهذا الضمير. وقد أدى هذا الضمير معنى التوكيد بجلاء كما في قوله تعالى على لسان عيسى للذين يظنون أنه إله من دون الله﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ ﴾[1] فجاء الضمير لتأكيد ربوبية الله وألوهيته لعيسى عليه السلام، وتجردت غير هذه الآية من الضمير مع حمل نفس المعنى؛لأن المخاطِب لم يتخذ المخاطَب آلهة أو يشك فيه، فقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۗ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ﴾[3]، ويقوى التوكيد في ضمير الفصل حتى يدلل على القصر والاختصاص[4]، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴾[5]، فالضمير هنا نفى الشراكة، وجعل الفعل خاصا بالله

(1) سورة الزخرف، الآية: 64.

(2) سورة آل عمران، الآية: 51.

(3) سورة مريم، الآية: 36.

(4) السامرائي، سلسلة دراسات بيانية في الأسلوب القرآني، ص147.

(5) سورة الشعراء، الآية: 79-80.

وحده، وهذا واضح كذلك في قوله تعالى على لسان عيسى عليه السلام: ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ﴾[1]، فبعد وفاة عيسى عليه السلام لم يكن هناك من رقيب عليهم سوى الله وحده[2].

27.2 أسلوب القسم:

يستخدم القسم في اللغة لتوكيد الخبر ليستقر في النفس ويتزعزع ما يخالفه، كما أن القسم يوهن في النفس الفكرة المخالفة ويدفع إلى الشك فيها، ويبعث المرء على التفكير القوي فيما ورد القسم من أجله، فأقسم الله في القرآن "برب" فجاءت حينا مضافة إلى السماء والأرض، قال تعالى: ﴿فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ ﴾[3] لما في هذه الإضافة من إشارة إلى خضوع السماء والأرض لأمره، وفي ذلك تعظيم لشأنه، وإيحاء بأن من كان هذا أمره لا يزج باسمه إلا فيما هو حق لا مرية فيه، وحينا مضافا إلى المشارق والمغارب، فقال تعالى: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِرَبِّ ٱلْمَشَٰرِقِ وَٱلْمَغَٰرِبِ ﴾[4] لما توحي به هذه الإضافة من القدرة البالغة التي تُسَخِّرُ هذا الجرم الهائل وهو الشمس فيشرق في دقة وإحكام، وحينا مضافا إلى الرسول فقال: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَٱلشَّيَٰطِينَ ﴾[5]، وكأنه بذلك يوحي بأن أرباب المشركين ليست جديرة ولا تستحق أن يقسم بها ولا يصح ذلك، أو أن تكون محل إجلال وتقدير.فإذا أقسم القرآن بمصنوعات الله، كان ذلك تنبيه إلى ما فيها من روعة تدفع إلى التفكير في خالقها، وهذا بارز في سورة الشمس، قال تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسِ

(1) سورة المائدة، الآية: 117.

(2) انظر: بدوي، من بلاغة القرآن، ص151-152.

(3) سورة الذاريات، الآية: 23.

(4) سورة المعارج، الآية: 4.

(5) سورة مريم، الآية: 68.

وَضُحَىٰهَا ۝١ وَٱلۡقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا ﴾[1] فهو قسم يثير في النفس أقوى إحساسات الإعجاب بمدبر هذا الكون ومنظم شؤونه هذا التنظيم الدقيق، أَوَ ليست هذه الشمس التي تبلغ أوج مجدها وجمالها عند الضحى، وهذا القمر يتلوها إذا غابت وكأنه يقوم مقامها في حراسة الكون وإبهاجه، وهذا النهار يبرز هذا الكوكب الوهاج، ثم لا يلبث الليل أن يمحو سناه، وهذه السماء وقد أُحكِمَ خلقها، واتسقت في عين رائيها كالبناء المحكم الدقيق، وهذه الأرض وقد انبسطت في سعة، وهذه النفس الإنسانية العجيبة الخلق التي يتسرب إليها الهوى والضلال في دقة وخفاء، أليس في ذلك كله ما يبعث النفس على التفكير العميق في خالقه، وأن هذا الخالق لا يذكر هو وما خلق محاطا بهذا الإجلال، إلا في مقام الحق والصدق[2].

وجاء في التبيان أنه سبحانه يقسم بأمور على أمور، وإنما يقسم بنفسه الموصوفة بصفاته، وآياته المستلزمة لذاته وصفاته، وإقسامه ببعض المخلوقات دليل على أنها من عظيم آياته.والقسم يكون على جملة خبرية أو طلبيه، والمُقْسَمُ عليه يراد بالقسم توكيده وتحقيقه، فلا بد أن يكون مما يحسن فيه ذلك، كالأمور الغائبة والخفية إذا أقسم على ثبوتها، فأما الأمور الظاهرة المشهورة كالشمس والقمر والليل...فهذه يقسم بها ولا يقسم عليها، والله سبحانه يقسم على آياته العظيمة ويقسم على أصول الإيمان التي يجب على الخلق معرفتها، فتارة يقسم على التوحيد كقوله تعالى: ﴿وَٱلصَّٰٓفَّٰتِ صَفّٗا ۝١ فَٱلزَّٰجِرَٰتِ زَجۡرٗا ۝٢ فَٱلتَّٰلِيَٰتِ ذِكۡرًا ۝٣ إِنَّ إِلَٰهَكُمۡ لَوَٰحِدٞ ﴾[3]، إذ حوت هذه الآيات كمّا من المؤكدات على اعتبار أن كل عطف توكيد بذاته، واللام المزحلقة هي للتوكيد[4]، وتارة يقسم الله على أن القرآن حق

---

(1) سورة الشمس، الآية: 1-2.

(2) بدوي، من بلاغة القرآن، ص170-171.

(3) سورة الصافات، الآية: 1-4.

(4) ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر (ت: 752هـ)، (1994)، التبيان في أقسام القرآن، تحقيق: عصام فارس الحرستاني، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ص17-21.

كقوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ۝٧٥ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ ۝٧٦ إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ﴾[1]، وتارة يقسم على الرسول وأنه مرسل بالحق كقوله تعالى: ﴿يسٓ ۝١ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡحَكِيمِ ۝٢ إِنَّكَ لَمِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ﴾[2]، وأحيانا يقسم على الوعد والوعيد، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ذَرۡوٗا ۝١ فَٱلۡحَٰمِلَٰتِ وِقۡرٗا ۝٢ فَٱلۡجَٰرِيَٰتِ يُسۡرٗا ۝٣ فَٱلۡمُقَسِّمَٰتِ أَمۡرًا ۝٤ إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٞ ۝٥ وَإِنَّ ٱلدِّينَ لَوَٰقِعٞ﴾[3]، ثم يقول: ﴿فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ إِنَّهُۥ لَحَقّٞ مِّثۡلَ مَآ أَنَّكُمۡ تَنطِقُونَ﴾[4]، ويقول: ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَٰقِعٞ﴾[5]، ويقسم سبحانه على أحوال الإنسان كقوله تعالى: ﴿إِنَّ سَعۡيَكُمۡ لَشَتَّىٰ﴾[6]، والأمور التي يقسم عليها القرآن متلازمة، فإذا ثبت الخبر بالقسم ثبت المقسم به أو عليه، فكأن المراد من القسم أمران: الخبر والطلب وكذلك الانتباه إلى المقسم به من آيات ليعلم السامع أنها لذاتٍ متصفة بصفات الكمال، أو إن كانت بالمخلوقات للدلالة على أنها لمن أقسم بها ملكا وخلقا، لذا لا يصح للمسلم القسم إلا بالله.

والشاهد الذي سندرسه لهذه القضية قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ إِنَّهُۥ لَحَقّٞ مِّثۡلَ مَآ أَنَّكُمۡ تَنطِقُونَ﴾[7].

جاء في معاني الزجاج: (أي ما أتى به النبي ﷺ حق)[8].

---

(1) سورة الواقعة، الآية: 75-77.

(2) سورة يس، الآية: 1-3.

(3) سورة الذاريات، الآية: 1-6.

(4) سورة الذاريات، الآية: 23.

(5) سورة الطور، الآية: 7.

(6) سورة الليل، الآية: 4.

(7) سورة الذاريات، الآية: 23.

(8) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مج5، ص44.

وفي تفسير القرطبي: (أكد ما أخبرهم به من البعث وما خلق في السماء من الرزق، وأقسم عليه بأنه لحق)[1]، ويقول ابن كثير: (يقسم تعالى بنفسه الكريمة أن ما وُعِدْتُم به من أمر القيامة والبعث والجزاء كائن لا محالة، وهو حق لا مرية فيه، فلا تشكُّوا فيه كما لا تشكُّوا في منطقكم حين تنطقون)[2]، ويقول ابن القيم: (ثم أقسم سبحانه أعظم قسم بأعظم مُقْسَمٍ به على أجل مُقْسَمٍ عليه وأكد الإخبار بهذا القسم، ثم أكد بتشبيهه بالأمر الذي لا يشك فيه ذو حاسة سليمة)[3]، ثم يضيف ابن القيم : (فشبّه سبحانه تحقيق ما أخبر به بتحقيق نطق الآدمي ووجوده، والواحد منا يعرف أنه ناطق ضرورة، ولا يحتاج منطقه إلى الاستدلال على وجوده، ولا يخالجه شك في أنه ناطق، فكذلك ما أخذ الله عنه من أمر التوحيد، والنبوة والمعاد وأسمائه وصفاته حق ثابت في نفس الأمر، يُشبِه ثبوت نطقكم ووجوده، وقد شهد الرب سبحانه وتعالى بصحة ما أخبر به وهو أصدق الصادقين وأقسم عليه، وهو أبر المقسمين، وأكده بتشبيهه بالواقع الذي لا يقبل الشك.....) [4]، وفي إعراب القرآن لمحيي الدين الدرويش: (والقسم عبارة عن أن يريد المتكلم الحلف على شيء، فيحلف بما يكون فيه فخر له، أو تعظيم لشأنه، أو تنويه بقدره، أو ما يكون ذما لغيره، أو جاريا مجرى الغزل والترفق، أو خارجا مخرج الموعظة والزهد، فقد أقسم سبحانه بقسم يوجب الفخر يتضمنه التمدح بأعظم قدرة، وأجل عظمة[5].

والملحظ أن القسم في لغة التنزيل جاء لتحقيق أمرين وهو إثبات الوحدانية لله تعالى من خلال إضافة شيء من مخلوقاته سبحانه إلى اسمه كقوله: "فورب السماء والأرض"إذ تؤكد صيغة القسم أن السماء والأرض لها رب واحد جاء سياق التركيب دليلا عليه.ثم تأكيد خبر المقسم عليه، وهو أن ما أخبرهم به لا شك فيه كحقيقة النطق لديهم، والتي لا يشكون فيها.

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مج17، ص41.

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص300.

(3) ابن القيم، التبيان في أقسام القرآن، ص422.

(4) المرجع نفسه، ص423.

(5) الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، مج7، ص289.

28.2 تعلق جملة الشرط بفعل محال ممتنع الوجود:

يرى علماء النحو أن فعل الشرط قد يتعلق بفعل محال ممتنع الوجود، لذا يلزمه محال أخر، (وتصدق الشرطية دون مفرديها، أما صدقها فلاستلزام المحالِ المحالَ، أما كذب مفرديها فلاستحالتهما.ومثل هذا في قوله تعالى: ﴿قُلۡ إِن كَانَ لِلرَّحۡمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡعَٰبِدِينَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2]، وقوله تعالى أيضا: ﴿قُل لَّوۡ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذٗا لَّٱبۡتَغَوۡاْ إِلَىٰ ذِي ٱلۡعَرۡشِ سَبِيلٗا﴾[3].

ومن فوائد الربط بالشرط في مثل هذا أمران: أحدهما بيان استلزام إحدى القضيتين للأخرى.والثاني: أن اللازم منتفٍ، فالملزوم كذلك، فبذا يكون الشرط تعلق به المحققُ الثبوتِ، والممتنع الثبوتِ، والممكن الثبوت) [4].

ففي قوله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[5] لم يستفد نفي الفساد من حرف "لو" بل الحرف دخل على أمرين قد علم انتفاء أحدهما حسّا، فلازمت بينه وبين ما يريد نفيه من تعدد الآلهة، وقضية الملازمة انتفاء الملزوم لانتفاء لازمه، فإذا كان اللازم منتفيا قطعا وحسّا انتفى ملزومه لانتفائه لا من حيث الحرف[6]، ويضيف ابن القيم: (وفي ذلك فائدتان في المعنى أولاهما: الملازمة التي فهمت من الحرف، والثانية إنتفاء اللازم المعلوم بالحس فـ "لو"انتفى بها اللازم والملزوم، لذا قيل إن دخلت على مثبتين صارا منفيين، بمعنى أن الثاني منهما قد عُلِمَ إنتفاؤه من خارج فينتفي الأول لإنتفائه، وإذا دخلت على منفيين أثبتتهما كذلك

---

(1) سورة الزخرف، الآية: 81.

(2) سورة الأنبياء، الآية: 22.

(3) سورة الإسراء، الآية: 42.

(4) انظر: ابن القيم، بدائع الفوائد، ص76-77.

(5) سورة الأنبياء، الآية: 22.

(6) انظر: ابن القيم، بدائع الفوائد، ص76-77.

أيضا لأنها تدخل على ملزوم محقق الثبوت من خارج فيتحقق ثبوت ملزومه، وفي الحديث "لو لم تذنبوا "فهذا الملزوم، وهو صدور الذنب، فتحقق في الخارج من البشر، فتحقق لازمه وهو بقاء النوع الإنساني وعدم الذهاب به، لأن الملازمة وقعت بين عدم الذنب وعدم البقاء، لكن عدم الذنب منتف قطعا، فانتفى لازمه وهو عدم الذهاب بنا، فثبت الذنب وثبت البقاء)[1]. وكذلك نفيه الأقسام الأربعة يفهم على هذا الوجه، وأورد ابن القيم المثال الآتي لتوضيح هذا: إذا قلت لرجلٍ لا يعطي أحدا شيئا، لو أن لك الدنيا بأسرها ما أعطيت أحدا منها شيئا.فإنك إذا قصدت أن عدم إعطائه ثابت على أعظم التقادير التي تقتضي الإعطاء، فلازمت بين عدم إعطائه وبين أعظم أسباب الإعطاء– وهو كثرة ما يملكه- فدل هذا على أن عدم إعطائه ثابت على ما هو دون هذا التقدير وأن عدم الإعطاء لازم لكل تقدير[2].

وسنقف أولا على رأي أهل التفسير وما قرروه من معنى لمثل هذه السياقات القرآنية ونسقط عليه فهم النحاة وما ذكر من آراء.

جاء في معاني القرآن للزجاج "فيهما" في السماء والأرض، و"إلا" في معنى "غير" والمعنى: لو كان فيهما آلهة غير الله لفسدتا، و"إلا"صفة في معنى غير، فلذلك ارتفع ما بعدها على لفظ الذي قبلها[3].وفي تفسير ابن كثير: (ثم أخبر الله تعالى أنه لو كان في الوجود آلهة غيره لفسدت السماء والأرض، فقال: "لو كان فيهما آلهة"، أي في السموات والأرض"لفسدتا)[4].

والملحظ أن جملة الشرط متعلقة بما هو محال وممتنع بدليل جواب الشرط "لفسدتا" حيث أن الفساد غير موجود أو حاصل في السموات والأرض فاستدعى ذلك تحقق انتفاء فعل الشرط بأنه لا إله فيهما إلا إله واحد وهو الله سبحانه وتعالى، وجملة الشرط تضمنت تقديم الجار والمجرور الذي هو الخبر أو متعلقه على المبتدأ الذي هو"آلهة"، ولو قال: لو كان آلهة إلا الله فيهما لفسدتا لم تفد نفي الوحدانية

---

(1) ابن القيم، بدائع الفوائد، ص76-77.

(2) المرجع نفسه، ص76-77.

(3) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مج3، ص315.

(4) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج3، ص237.

المتحكمة فيهما، ولم يفد السياق خطر الشك في وجود آلهة في السماء والأرض غير الله بل كان فيها شيء من المدح والمبالغة، وهذا غير ما في سياق الآية من إثبات الإخبار بأن الفساد حاصل لو كان فيهما آلهة غير الله، وبالتالي نفي وجود شريك لله في الألوهية لهما والتشديد في النفي.

ومثل هذا في قوله تعالى: ﴿قُلۡ إِن كَانَ لِلرَّحۡمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡعَٰبِدِينَ﴾[1].جاء في معاني القرآن: إن كنتم تزعمون أن للرحمن ولدا فأنا أول الموحدين، لأن من عبد الله – عز وجل- واعترف بأنه إلهه فقد دفع أن يكون له ولد، والمعنى: إن كان للرحمن ولد في قولكم كما قال تعالى: ﴿أَيۡنَ شُرَكَآءِيَ ٱلَّذِينَ كُنتُمۡ تُشَٰٓقُّونَ فِيهِمۡۚ﴾[2]، أي في قولكم والله واحد لا شريك له، وقد قيل: إن "إن" في هذا الموضع في موضع"ما"والمعنى: "ما كان للرحمن ولد، "فأنا" أول العابدين"، وقد قيل إن العابدين في معنى الآنفين، أي فأنا أول من يأنف من هذا القول[3].

وعند ابن كثير المعنى: (قل يا محمد: "إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين، أي لو فُرِضَ هذا لعبدته على ذلك، لأني عبد من عبيده مطيع لجميع ما يأمرني به وليس عندي استكبار ولا إباء عن عبادته، فلو فرض هذا لكان هذا ولكن هذا ممتنع في حقه تعالى، والشرط لا يلزم منه الوقوع ولا الجواز أيضا، ثم يقول: "ويقال أول العابدين الجاحدين، من عبد يعبَدُ)[4]، ويقول ابن كثير أيضا: (قال ابن وهب: عَبَدَ استنكف، وهو عنده فيه نظر؛لأنه كيف يلتئم مع الشرط فيكون تقديره إن كان هذا فأنا ممتنع منه؟وهذا فيه نظر فليُتأمل اللهم إلا أن يقال: إن"إن" ليست شرطا وإنما هي نافية كما قال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: "قل إن كان لله ولد" يقول: لم يكن للرحمن ولد فأنا أول الشاهدين، .... وقال

(1) سورة الزخرف، الآية: 81.

(2) سورة النحل، الآية: 27.

(3) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مج4، ص320.

(4) المرجع نفسه، مج4، ص320.

السدي: "قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين"أي لو كان له ولد كنت أول من عبده بأن له ولد ولكن لا ولد له، وهو اختيار ابن جرير ورد قول من زعم أن"إن" نافية)[1]. ويورد الشيخ محيي الدين ملخصا للخلاف الذي دار بين العلماء في هذه الآية، وبين فيه رأي فريقين منهم ومثل على الأول برأي الزمخشري أن المعنى إن كان للرحمن ولد، وصح ذلك، وثبت ببرهان صحيح وحجة واضحة فأنا أول من يعظم ذلك الولد ويطيعه، ويعظمه كما يعظم الرجل ولد الملك لتعظيم أبيه، وهذا كلام وارد على سبيل الفرض والتمثيل لغرض، وهو المبالغة في نفي الولد والإطناب فيه، وألا يترك الناطق به شبهة إلا مضمحلة، مع الترجمة عن نفسه بثبات القدم في باب التوحيد، وذلك أنه علق العبادة بكينونة الولد، وهي محالة في نفسها فكان المعلق بها محال مثلها، فهو في صورة إثبات الكينونة والعبادة وفي معنى نفيهما على أبلغ الوجوه[2].

والقصد من هذا السرد لآراء بعض المفسرين والنحاة في هذا التركيب أردنا به بيان ما يجول في أذهانهم من معانٍ دلَّ عليها تركيب الآية بدلالة أسلوب الشرط الذي جاء بتصدر حرف الشرط "لو" في الآية الأولى ومجيء الجواب جملة فعلية مقترنة باللام، إذ أفاد معنى لو امتناع لامتناع، وأكدت اللام تحقق الضد فيما لو تحقق وجود الآلهة، واستخدام "لو" في مثل هذه الآية أو السياق الشرطي أبلغ من استخدام أي حرف آخر وأوفى غرضاً؛لأن فيه من المعاني ما لا يؤديه غيره، فلو قال: "إن كان"فهناك من كان قد أُلِّه غير الله من خلقه وقد يدعي السفهاء فساد الأرض والسماء، ولكن"لو" قطعت بأنه لا وجود لهذا ولا يمكن أن يكون، وأقرت هذا المعنى في النفس.أما في قوله"إن كان" فحرف الشرط "إن" يستدعي البحث والتمحيص مع العلم بحقيقة المطلوب وهو"ولد لله"، وذلك يستدعي أن يدقق الذهن في صفات الولد وهيأته ليدرك العقل أنه إن كان، وجب أن يكون معروفا وذا حظٍ وافر من القدرات والخوارق وهذا غير شائع عند البشر وبهذه الصفة، إذا سيرعوي الذهن

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج4، ص172.

(2) الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، مج7، ص111-113.

إلى أنه لا وجود له فينتفي"الولد" فيعود العقل إلى حقيقة التوحيد الـــذي هـــو أصـــل المطلوب.

29.2 تقديم الخبر على المبتدأ:

الشاهد قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾[1].

ورد في معاني القرآن "أي عنده الوصلة إلى علم الغيب، وكل مالا يُعلـــم إذا استُعْلِمَ، يقال فيه افتح عليّ أي عرّفني[2]، وفي تفسير ابن كثير يـــذكر الحـــديث "أن رسول الله ﷺ قال: "مفاتح الغيب خمس لا يعلمهن إلا الله، (إن الله عنده علم الساعة، وينزل الغيث، ويعلم ما في الأرحام، وما تدري نفس ماذا تكسب غدا، ومـــا تـــدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير"[3].

ومن هذا الباب قوله تعالى أيضا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ﴾[4]، يقـــول فيها الزجاج "جاء في التفسير أن هذه الخمس مفاتح الغيب التي قال الله عـــز وجـــل فيها: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾[5] فمن أدَّعى أنه يعلم شيئا مـــن هذه فقد كفر بالقرآن لأنه قد خالف.

ويقول ابن كثير فيها: (وهذه مفاتح الغيب التي استأثر الله تعالى بعلمها فـــلا يعلمها أحد إلا بعد إعلامه تعالى بها، فعلم وقت الساعة لا يعلمه نبي مرسل ولا ملك مقرّب)[6].

---

(1) سورة الأنعام، الآية: 59.

(2) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مج2، ص207.

(3) البخاريّ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبـــراهيم (ت: 256هـــ)، (2004)، صـــحيح البخاري، اعتنى به أبو عبد الله عبد السّلام بن محمّد بن عمر علوش، ط1، مكتبة الرّشـــد، الرياض، المملكة العربيّة السعوديّة، مج3، ج5، ص193.

(4) سورة لقمان، الآية: 34.

(5) سورة الأنعام، الآية: 59.

(6) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج3، ص599.

وبعد الذي ذُكِر من كلام بعض المفسرين والنحاة نخلص بملحظ أن التقديم جاء لغاية، وهي الإشعار بأن هذه الأمور العظيمة، التي يقع في النفس جرّاء الحديث عنها عظمتها وعلو منزلتها، هي مستقرة عنده وباقية في ملكة وهي إشارة إلى بقاء ملكه لها.

ويقول فاضل السامرائي في قوله تعالى: "وعنده مفاتح الغيب"تقدم الظرف الذي هو الخبر على المبتدأ "مفاتح الغيب"وذلك لاختصاصه سبحانه بعلم الغيب ألا ترى كيف أكد ذلك الاختصاص بأسلوب آخر هو أسلوب القصر فقال: "لا يعلمها إلا هو"[1]، وهذا ما نراه في هذا السياق، والتقديم يوحي بأن يلتفت الذهن للضمير المضاف إلى الظرف ومتعلقة ثم النظر في "مفاتح الغيب" التي لم نعلم أو نسمع من يذكرها أو يدعي معرفتها غير الله سبحانه، وهو من تكلم بهذا وحده، وبالربط بين هذا المعنى وبين الضمير في"عنده"، نرى أنهما يلتقيان في ذات واحدة ويختصان لها، والله أعلم.

30.2 تقديم الجار والمجرور لإفادة الاختصاص:

الشاهد قوله تعالى: ﴿إِلَيۡهِ يُرَدُّ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ﴾[2].

وفي جامع القرطبي : (أَي حين وقتها.وذلك أَنهم قالوا: يا محمد إن كنت نبيًا فخبِّرنا متى قيام الساعة فنزلت)[3].

يقول ابن كثير: "أي لا يعلم ذلك أحد سواه"[4] ومنه قوله تعالى: ﴿عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ﴾[5]، جاء في تفسير ابن كثير: (أي في جميع أموري) [6]، ومثله قوله تعالى:

---

(1) السامرائي، سلسلة دراسات بيانية في الأسلوب القرآني، ج1، ص51.

(2) سورة فصلت، الآية: 47.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مج15، ص371.

(4) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج4، ص132.

(5) سورة هود، الآية: 88.

(6) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج2، ص600.

﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴾[1]، ذكر ابن كثير فيها المعنى السابق: "أي في جميع أموره"[2].

ويرى فاضل السامرائي أنه قدم الجار والمجرور للدلالة على الاختصاص، وذلك لأن التوكل لا يكون إلا على الله وحده والإنابة ليست إلا إليه وحده.وكذا في قوله: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ وَعَلَيۡهِ تَوَكَّلۡنَاۖ ﴾[3] قدم الفعل آمنا على الجار والمجرور"به"وأخَّر"توكلنا"عن الجار والمجرور"عليه"وذلك أن"الإيمان لما لم يكن منحصرا في الإيمان بالله، بل لا بد معه من الإيمان بالرسل والملائكة والكتب واليوم الآخر وغيره مما يتوقف صحة الإيمان عليه، بخلاف التوكل فإنه لا يكون إلا على الله وحده لتفرده بالقدرة والعلم القديمين الباقيين، قدم الجار والمجرور فيه ليؤذن باختصاص التوكيد من العبد على الله دون غيره لأن غيره لا يملك ضراً ولا نفعاً فَيُتَوَكّلُ عليه[4]، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلۡأُمُورُ ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُ ٱلۡأَمۡرُ كُلُّهُۥ ﴾[6]، ومنه قوله تعالى: ﴿إِلَيۡهِ يُرَدُّ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ ﴾[7] وكذلك قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ ﴾[8]، وهو الصواب فيما أراه.

---

(1) سورة إبراهيم، الآية: 11.

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج2، ص 692.

(3) سورة الملك، الآية: 29.

(4) انظر: السامرائي، سلسلة دراسات بيانية في الأسلوب القرآني، سلسلة1، ص50.

(5) سورة الشورى، الآية: 53.

(6) سورة هود، الآية: 123.

(7) سورة فصلت، الآية: 47.

(8) سورة الأنعام، الآية: 59.

31.2 تقديم الجار والمجرور مع الخبر:

الشاهد قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[1].

في تفسير ابن كثير: (لا صاحب له)[2]أي نفى أن يماثله شيء.

وف جامع القرطبي: (أَي لم يكن له مثلاً أَحد . وفيه تقديم وتأخير ؛ تقديره : ولم يكن له كفوًا أَحد ؛ فقدَّم خبر كان على اسمها، لينساقَ أَواخر الآي على نظم واحد) [3].

ويرى سيبويه أن"له"أجري في الآية فضلة، وعدّ الظرف القابل أن يكون خبراً كالظرف الناقص في كونه لم يستعمل خبراً، وهذا لا ينعقد في قوله ولم يكن له أحد كفوا، بل لو تأخر"كفوا"وارتفع على الصفة وجعل"له"خبرا لم ينعقد منه كلام، بل إن النفي لم يتسلط إلا على الخبر الذي هو (كفوا)، وله متعلق به، والمعنى لم يكن له أحد مكافئه[4].

والملاحظ من تقديم الخبر والجار والمجرور على الاسم الذي هو"أحد"نفي المكافأة والندية والمساواة عن ذات الله تعالى، فكان تقديم المكافأة لسلب هذه المعاني ونفيها عنه. كما أن تقديم الجار والمجرور مع الخبر أفاد قصر النفي على الخبر، وهو ما يفهم من سياق الآية بأنه لا وجود لمكافئه سبحانه وتعالى، والله أعلم.

32.2 الخاتمة:

إن مما لا شك فيه أن القرآن الكريم كله توحيد، وقد جاءت آياته شارحة ومؤصلة لثوابت هذه العقيدة في كل ما تذهب إليه من معانٍ، ولا يستطيع بحث أن يستقصي ملامح أو معاني التوحيد المتضمنة في آي الذكر الحكيم.

والدارس للقرآن الكريم يلمح معاني التوحيد، إما ظاهرة بينة في سياق الآيات، وإما بعيدة الغور يَصِلُ إليها بعميق تأملٍ تفسيري وتأويلي واستغراق جميع

---

(1) سورة الإخلاص، الآية: 4.

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج4، ص741.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مج20، ص246.

(4) الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، مج8، ص448.

الأدوات المعينة على الوصول إليها، ومن بينها علم النحو منطلق هذه الدراسة، كما يلحظ الدارس أيضا أن معاني الآيات لا تجاوز تأويلات وثوابت العقيدة السليمة عند أهل السنة والجماعة ومن خلال الأدلة بما ورد في القرآن أو من خلال الشواهد اللغوية والنحوية.ولقد شكّلت ثوابت العقيدة طُوَلاً محكماً تمسك بأطرافه المفسرون والنحاة عند تناولهم لأي ظاهرة لافتة في الاستخدام اللغوي لآيات القرآن الكريم.

وبعد هذا الاستقراء الذي تتبعت فيه مواقف النحاة والمفسرين من بعض الظواهر النحوية المتضمنة في بعض آي الذكر الحكيم، وأثرها في خدمة التأويل العقدي لديهم أرجو أن أكون مصيباً فيما وصلت إليه من نتائج والتي أجملها فيما يأتي:

1. إن للقرآن الكريم أثراً بارزاً لا يمكن إنكاره في تقوية الدرس النحوي والبلاغي والصرفي والدلالي عند علماء اللغة وعلماء هذه الفنون وتفنيد الكثير من القواعد اللغوية الشاذة عند بعض علماء النحو.
2. إن الاختلافات في التحليل النحوي كان لها أثر واضح وكبير في خدمة التفسير نتج عنه تنوع المعاني وتعدد الدلالات، فبدا واضحاً عمق العلاقة بين الإعراب والمعنى.
3. إن كل وجه إعرابي يفضي إلى معنى قد يخالف فيه ما أفضت إليه الوجوه الأخرى، مما يجعل الآيات القرآنية تنفتح على أغراض متعددة ومعان متنوعة، وقد تكون جميعها مقصودة وهذا من أسرار النظم القرآني، وهو ما يقود إلى التوسع في المعنى ويجعل جميع الأوجه المحتملة مطلوبة.
4. كثير من اختلافات النحاة في الإعراب والتأويل حسمها معنى السياق وضابط العقيدة –عقيدة التوحيد- في الشواهد المدروسة.
5. إن صبغة الجدل الكلامي بارزة في تأويل بعض معاني آيات القرآن الكريم وكانت سبباً للتعقيد والتشتت والتكلف أحياناً.
6. إن عماد المفسرين فيما ذهبوا إليه هو أصل الوضع اللغوي والسليقة اللغوية السليمة.

7. لا يزال القرآن يمد الباحثين في كل المجالات بأسرار خفيت على من سبقوا وهو مصدر خصب للدراسات اللغوية والنحوية على وجه الخصوص.

8. لا يمكن الفصل بين علم النحو وعلم البلاغة خصوصاً، وباقي علوم اللغة عموماً في تناول وتحليل آيات الذكر الحكيم.

وأخيراً إن كان في جهدي هذا من نقص فكما قلت أولاً هو من نفسي ومن الشيطان، وما كان فيه من خير فهو منّةٌ من الله وفضل أحمده عليه.

المراجع

الأثري، عبد الله بن عبد الحميد، (2002)، **الوجيز في عقيدة السلف الصالح (أهل السنة والجماعة)**، مراجعة وتقديم: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، ط1، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية.

الأزهري، خالد بن عبد الله، (د.ت)، **شرح التصريح على التوضيح**، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي وشركاءه، القاهرة، مصر.

الأستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن (ت: 686هـ)، (1979)، **شرح الكافية في النحو**، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

الإسنوي، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن (ت: **772هـ**)، (1984)، **الكوكب الدّرّيّ في تخريج الفروع الفقهيّة على المسائل النّحويّة**، تحقيق: عبد الرزاق السّعديّ، ط1، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، القاهرة، مصر.

الألباني، محمد ناصر الدين (ت: 1914هـ)، (د.ت)، **صحيح سنن النسائي**، تحقيق: زهير الشاويش، ط1، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر.

ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم (ت: 328هـ)، (د.ت)، **الأضداد في اللغة**، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، الكويت.

ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم (ت: 328هـ)، (د.ت)، **شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات**، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، مصر.

ابن الأنباري، كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن محمد (ت: 577هـ)، (1957)، **أسرار العربية**، تحقيق: محمد بهجت البيطار، مطبعة الترقي، دمشق، سوريا.

الأندلسي، أبو حيّان النحوي أثير الدين أبو حيان محمد بن يوسف (ت: 745هـ)، (1908)، **تفسير البحر المحيط**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض وآخرون، ط1، طبعة السعادة، بيروت، لبنان.

الأنصاري، جمال الدين عبد الله بن يوسف (ت: 761هـ)، (د.ت)، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، ط2، مراجعة سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، لبنان.

أنيس، إبراهيم، (1978)، **من أسرار العربية**، ط6، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر.

البخاريّ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم (ت: 256هـ)، (2004)، **صحيح البخاري**، اعتنى به أبو عبد الله عبد السّلام بن محمّد بن عمر علوش، ط1، مكتبة الرّشد، الرياض، المملكة العربيّة السعوديّة.

بدوي، أحمد أحمد، (1950)، **من بلاغة القرآن**، مطبعة لجنة البيان العربي، مكتبة نهضة، القاهرة، مصر.

الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي (ت: 279هـ)، (د.ت)، **الجامع الصحيح سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد بن العباس (ت: 400هـ)، (1953)، **البصائر والذخائر**، تحقيق: أحمد أمين والسيد أحمد صقر، ط1، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت: 728هـ)، (1978)، **الفتاوى**، جمع عبد الرحمن بن محمد النجدي، د.ن.

ثعلب، أحمد بن يحيى (ت: 291هـ)، (د.ت)، **مجالس ثعلب**، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، مصر.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت: 255)، (1985)، **البيان والتّبيين**، تحقيق: عبد السلام هارون، ط5، مكتبة الخانجيّ، القاهرة، مصر.

الجرجاني، عبد القاهر (ت: 471هـ)، (1989)، **دلائل الإعجاز**، تصحيح محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

الجمل، سليمان بن عمر العجيلي (ت: 1204هـ)، (د.ت)، **حاشية الجمل على الجلالين (الفتوحات الإلهية)**، طبع عيسى البابي الحلبي، القاهرة، مصر.

ابن جني، أبو الفتح عثمان (ت: 392هـ)، (1956)، **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، ط1، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر.

الحسيني، تقي الدين الحصني أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن (ت: 829هـ)، (1994)، **كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار**، تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، دار الخير، دمشق، سوريا.

الحنفي، علي بن علي، (1980)، **شرح العقيدة الطحاوية**، ط6، المكتب الإسلامي، دمشق، سوريا.

الدرويش، محيي الدين، (1999)، **إعراب القرآن الكريم وبيانه**، ط6، دار ابن كثير للطباعة والنشر، دمشق، سوريا.

دمشقية، عفيف، (1978)، **المنطلقات التأسيسية والفنية للنحو العربي**، ط1، معهد الاتحاد العربي، بيروت، لبنان.

الرازي، زين الدين محمد بن أبي بكر (ت: 311هـ)، (د.ت)، **أنموذج جليل**، مطبوع بحاشية إملاء العكبري، مطبعة التقدم العلمية، بيروت، لبنان.

الرازي، زين الدين محمد بن أبي بكر (ت: 311هـ)، (د.ت)، **مختار الصحاح**، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان.

الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر، (1990)، **التفسير الكبير، مفاتيح الغيب**، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي (ت: 595هـ)، (1997)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق: رضوان جامع رضوان، ط1، مكتبة الإيمان، المنصورة، مصر.

الرماني، علي بن عيسى (ت: 384هـ)، (د.ت)، **معاني الحروف**، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل، دار نهضة مصر، القاهرة، مصر.

الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد الحسيني (ت: 1205هـ)، (1886)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ط1، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، المطبعة الخيرية، القاهرة، مصر.

الزجاج، إبراهيم بن السري (ت: 311هـ)، (1981)، **معاني القرآن وإعرابه**، تحقيق: عبد الجليل الشلبي، ط1، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر.

الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحق (ت: 337هـ)، (1959)، **الإيضاح في علل النحو**، تحقيق: مازن المبارك، مكتبة دار العروبة، القاهرة، مصر.

الزركشي، محمد بن بهادر (ت: 794هـ)، (د.ت)، **البرهان في علوم القران**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2،، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، (2002)، **الأعلام**، ط15، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

الزمخشري، جار الله محمود بن عمرو (ت: 538هـ)، (د.ت)، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ترتيب: محمد عبد السلام شاهين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

الزمخشري، جار الله محمود بن عمرو (ت: 538هـ)، (د.ت)، **المفصّل في علم العربيّة**، ط2، دار الجيل، بيروت، لبنان.

الزين، سميح عاطف، (1990)، **الإعراب في القران الكريم**، ط2، الشركة العلمية، بيروت، لبنان.

السامرائي، فاضل صالح، (2004)، **سلسلة دراسات بيانية في الأسلوب القرآني (التعبير القرآني)**، ط3، دار عمار للنشر، عمان، الأردن.

السباعي، السباعي بيومي، (1958)، **تاريخ الأدب العربي**، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر.

السدي، إسماعيل بن عبد الرحمن (ت: 128هـ)، (1993)، **تفسير السدي الكبير**، تحقيق: محمد عطاالله يوسف، دار الوفاء، المنصورة، مصر.

السراج، أبو بكر محمد بن سهل النحوي البغدادي (ت: 316هـ)، (1987)، **الأصول في النحو**، تحقيق: عبد الحسين الفتيلي، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

السعيد، خالد عبد القادر، (1984)، **أثر عقيدة التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة**، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.

السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي (ت: 626هـ)، (1983)، **مفتاح العلوم**، ضبطه وشرحه نعيم زرزور، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

سيبويه، عمرو بن عثمان (ت: 180هـ)، (1991)، **الكتاب**، تحقيق: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت، لبنان.

السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان (ت: 368هـ)، (1896)، **حاشية كتاب سيبويه**، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر.

السيوطي، جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، (1978)، **الإتقان في علوم القرآن**، ط4، طبع مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر.

السيوطي، جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، (1969)، **معترك الأقران في إعجاز القرآن**، تحقيق: محمد علي البجاوي، دار الثقافة العربية للطباعة، القاهرة، مصر.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، (1959)، **الأشباه والنظائر في النحو**، ط2، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، (د.ت)، **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، تصحيح: محمد بدر الدين النعساني، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

الشريف المرتضى، علي بن الحسين بن موسى (ت: 436هـ)، (1954)، **الأمالي**، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، ط1، طبع عيسى البابي الحلبي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر.

الصابوني، محمد علي جميل، (1997)، **صفوة التفاسير تفسير للقرآن الكريم**، ط1، دار الصابوني، القاهرة، مصر.

الصالح، صبحي، (1968)، **دراسات في فقه اللغة**، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

الصبان، أبو العرفان محمد بن علي (ت: 1206هـ)، (د.ت)، **حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك في النحو**، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركائه، القاهرة، مصر.

ضيف، شوقي، (1971)، **سورة الرحمن وقصار السور**، دار المعارف، القاهرة، مصر.

الطبري، محمد بن جرير (ت: 310هـ)، (1907)، **تفسير الطبري**، تحقيق: محمود شاكر، ط1، مطبعة بولاق، القاهرة، مصر.

الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (ت: 460هـ)، (1963)، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق وتصحيح: أحمد قصير العاملي، مطبعة النعمان، النجف الأشرف.

العاملي، أحمد رضا، (د.ت)، **مولد اللغة**، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.

أبو عبيدة، معمر بن مثنى (ت: 209هـ)، (1954)، **مجاز القرآن**، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، ط1، طبعة الخانجي، القاهرة، مصر.

العدوي، محمد عبادة (ت: 1193هـ)، (د.ت)، **حاشية محمد عبادة العدوي على شذور الذهب لابن هشام الأنصاري**،المطبعة الميمنية، القاهرة، مصر.

العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين، (ت: 616هـ)، (1976)، **اللباب في علل البناء والإعراب**، تحقيق: خليل بنيا الحسون، مكتبة جامعة القاهرة، القاهرة، مصر.

العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين، (ت: 616هـ)، (1979)، **إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، (1936)، **المستصفى في علم الأصول**، ط1، مطبعة مصطفى محمّد، القاهرة، مصر.

الفرّاء، يحيى بن زكريا (ت: 207هـ)، (1980)، **معاني القرآن**، تحقيق: محمد علي النجار، ط2، عالم الكتب، بيروت، لبنان.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت: 170هـ)، (1981)، **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الرشيد للنشر دار الحرية للطباعة، بغداد، العراق.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (ت: 276هـ)، (1981)، **تأويل مشكل إعراب القرآن**، تحقيق: السيد صقر، (ط3)، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية.

القرطبي، محمد بن أحمد، (1967)، **الجامع لأحكام القرآن**، ط2، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر.

القزويني، أحمد بن زكريا بن فارس (ت: 395هـ)، (1908)، **الصّاحبي في فقه اللّغة وسنن العرب في كلامها**، المكتبة السّلفيّة، القاهرة، مصر.

ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر (ت: 752هـ)، (1994)، **التبيان في أقسام القرآن**، تحقيق: عصام فارس الحرستاني، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر (ت: 752هـ)، (2005)، **التفسير القيم**، جمع وإعداد: محمد أويس الندوي، تقديم: محمد حامد الفقي، ط1، دار ابن الهيثم، القاهرة، مصر.

ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر (ت: 752هـ)، (2005)، **بدائع الفوائد**، تحقيق: صالح اللحام وخلدون خالد، ط1، دار ابن حزم، عمان، الأردن.

ابن كثير، إسماعيل بن عمرو (ت: 774هـ)، (1998)، **تفسير القرآن العظيم**، تقديم عبد القادر الأرناؤوط، ط2، مكتبة دار السلام، الرياض، المملكة العربية السعودية.

الكلبي، جرير بن عطية بن حذيفة (ت: 110هـ)، (1970). **ديوان جرير**، شرح محمد بن حبيب، تحقيق: نعمان محمد أمين طه، دار المعارف، القاهرة، مصر.

ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (1996)، **سنن ابن ماجه**، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

المبارك، مازن، (2003)، **نحو وعيٍ لغويٍّ**، ط4، دار البشائر، دمشق، سوريا.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد الأزدي (ت: 286هـ)، (1999)، **المقتضب**، تحقيق: حسن حمد، مراجعة وإميل يعقوب، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

المخزومي، مجاهد بن جبر أبو الحجاج التابعي المكي (ت: 104هـ)، (1976)، **تفسير مجاهد**، تحقيق: عبد الرحمن السورتي، ط1، إسلام أباد، باكستان.

المرادي، أبو القاسم (ت: 749هـ)، (2007)، **شرح التسهيل**، تحقيق ودراسة: محمد عبد النبي محمد أحمد عبيد، مكتبة الإيمان، القاهرة، مصر.

مسلم، أبو الحسين بن الحجاج (ت: 261هـ)، (2000)، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، لبنان.

مصطفى، إبراهيم، (1951)، **إحياء النحو**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر.

مكرم، عبد العال سالم، (1968)، **القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية**، دار المعارف، القاهرة، مصر.

ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم (ت: 711هـ)، (د.ت)، **معجم لسان العرب**، تحقيق: أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد صادق العبيدي، ط3، دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة العربي، بيروت، لبنان.

ناصف، علي النجدي، (د.ت)، **من قضايا اللغة والنحو**، مكتبة نهضة مصر، الفجالة، مطبعة الرسالة، القاهرة، مصر.

النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد (ت: 338هـ)، (1977)، **إعراب القرآن**، تحقيق: زهدي غازي زاهد، مطبعة العاني، بغداد، العراق.

الهمذاني، عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، (د.ت)، **تنزيه القرآن عن المطاعن**، دار النهضة الحديثة، بيروت، لبنان.

وافي، علي عبد الواحد، (د.ت)، (د.ت)، **فقه اللغة**، ط7، دار نهضة مصر، القاهرة، مصر.

ابن يعيش، موفق الدين (ت: 643هـ)، (د.ت)، **شرح المفصل**، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ودار الطباعة، القاهرة، مصر.

الملحق (أ)

فهرس الآيات القرآنية الكريمة الواردة في الدراسة

الملحق (أ)

فهرس الآيات القرآنية الكريمة الواردة في الدراسة

السورة	الآية	الصفحة
1. الفاتحة.	6	29
	1	67
	1	69
	5	83
	5	90
2. البقرة.	24	45
	95	45
	95	46
	175	62
	28	63
	175	64
	257	71
	40	87
	41	87
	172	88
	255	92
	37	102
	32	102
3. آل عمران.	7	47
	86	64
	51	103
4. المائدة.	73	25
	15	76
	117	104
5. النساء.	42	23
	171	32
	11	42
	17	44
	12	44
6. الأنعام.	38	1
	121	23
	3	38
	17	44

44 45 72 73 82 82 90 113 115	12 103 1 153 1 153 124 59 59	
25 44 48	23 143 53	7. الأعراف.
11 41 53 63	3 2 106 7	8. التوبة.
52 85	24 22	9. يونس.
67 89 114 115	41 88 88 123	10. هود.
46	80	11. يوسف.
54 63	11 5	12. الرعد.
89 115	12 11	13. إبراهيم.
110	27	14. النحل.
1 31 69 108	89 110 79 42	15. الإسراء.
62	26	16. الكهف.

17.مريم.	36 68	103 104
18. الأنبياء.	16 72 26 22 22	1 49 51 108 109
19. النور.	35	76
20. الشعراء.	17 80-79	12 104
21. النمل.	40 9	67 98
22.لقمان.	34	113
23. الأحزاب.	39	20
24.فاطر.	28	14 17 19
25.يس.	20 74 3-1	22 31 106
26. الصافات.	147 4-1	52 53 105
27. الزمر.	66	88
28. غافر.	28	22
29.فصلت.	47	114 115
30. الشورى.	11 9 53	27 35 99 115

31. الزخرف.	84 77 64 81	36 38 39 46 103 108 110
32. محمد.	24 19	5 29 30
33. الذاريات.	30 23 6-1 23	102 104 106 106 107
34. الطور.	7	106
35. النجم.	50 45 44-43	102 102 102
36. القمر.	49 52 53-52	12 58 13 58
37. الواقعة.	61-60 77-75	57 106
38. الحشر.	23	95
39. الطلاق.	1	29
40. الملك.	16 29	40 89 115

41. المعارج.	4	104
42. المزمل.	20	98
43. القيامة.	23-22 4	44 56
44. الإنسان.	21 22	84 84
45. المرسلات.	6	52
46. عبس.	17	62
47. المطففين.	15	44
48. الطارق.	8	14
49. الفجر.	22	49
50. الشمس.	2-1	105
51. الليل.	4	106
52. الأعلى.	3-2	59
53. العلق.	1	68
54. الإخلاص.	1 4	96 116

السيرة الذاتية

الاسم: صايل عبد السلام الخليفات.

الكلية: الآداب.

التخصص: لغة عربية.

السنة: 2011.

النقال: 00962777867357.