الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أكلي محند أولحاج
- البويرة -
كلية الآداب واللغات

Ministère de l'Enseignement Supérieur
et de la Recherche Scientifique
Université Akli Mohand Oulhadj - Bouira -
Faculté des Lettres et des Langues

قسم: اللغة والأدب العربي

تخصّص: اللغة والأدب العربيّ

دلالة الصِّيغ عند الإمام الزَّمخشريِّ

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم

إعداد الطّالب:
ـ عبد الغني بشراير

إشراف الأستاذ الدّكتور:
ـ عيسى طيبي

أعضاء لجنة المناقشة:

الرقم	اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الجامعة	الصفة
1	عيسى شاغة	أستاذ التعليم العالي	جامعة أكلي محند أولحاج- البويرة-	رئيسا
2	عيسى طيبي	أستاذ التعليم العالي	جامعة أكلي محند أولحاج- البويرة-	مشرفا، مقرّرا
3	عبد الحفيظ شريف	أستاذ محاضر"أ"	جامعة أكلي محند أولحاج- البويرة-	عضوا
4	محمد ولد دالي	أستاذ التعليم العالي	جامعة يحيى فارس- المدية-	عضوا
5	الصديق قوري	أستاذ التعليم العالي	جامعة يحيى فارس- المدية-	عضوا

تاريخ المناقشة: 08 أكتوبر 2026


بسم الله الرحمن الرحيم
١٤٣٨

كلمة شكر وامتنان

إلى كل روحٍ مرّت في درب هذا البحث، فأنارت منه زاويةً أو كشفت غموضًا، أرفعُ كلمة شكرٍ لا تسعها السطور، وإن ضاقت بها العبارة وسعتها القلوب.

أستاذي المشرف الجليل...

كنتَ بوصلة الفكر حين تتيه الخطى، وصوت الحكمة حين يعلو الضجيج. منكَ تعلّمتُ كيف يكون البحث رسالةً لا مجرد صفحات، وكيف يكون العلم أمانةً تُؤدّى بصدقٍ ورفق. فشكرًا لك بعدد ما سطّر هذا البحث من حروف، وما ألهمتني من معانٍ.

كما أتشرّف بتقديم خالص الشكر للجنة المناقشة الموقّرة، فقد أضفى حضوركم على هذا الجهد معنىً أكاديميًا رفيعًا، وفتح لي آفاقًا أوسع للمضي في دروب العلم.

وإلى أسرتي...

أنتم الدفء حين يبرد العالم، واليقين حين تتكاثر الأسئلة، والدعاء الذي يسبق خطاي. ما نهض هذا العمل إلا على دعائكم وصبركم ومحبتكم.

الإهداء

إلى من كانوا السند حين ثقل الطريق، والنور حين أظلمت المسالك...

إلى أسرتي الكريمة التي منحتني القوة، وبذرت في قلبي حبّ العلم، وأيقظت في نفسي معنى المثابرة.

إلى أستاذي الغالي، إلى أساتذتي الأفاضل الذين حملوني على أكتاف علمهم، فبدّدوا الحيرة، وفتحوا أبواب الفهم.

إليكم جميعًا، أهدي ثمرة هذا الجهد، تقديرًا ووفاءً.

إلى من آمنوا بي حين شككتُ في نفسي،

إلى من كانوا سببًا في أن أصل إلى هذا المقام،

أهديكم هذا العمل، عرفانًا ومحبة.

إلى إخوتي الذين كانوا ظهرًا لا ينحني،

إلى أصدقائي الذين شاركوني قلق البحث وفرحة الإنجاز...

إلى كل يدٍ امتدت لتنتشلني من عثرة،

وكل كلمة أزاحت عن قلبي ثِقلًا،

وكل روحٍ صافحت طريقي فأضاءت مسيره...

أهدي إليكم هذا العمل، أسأل الله أن يجعله خالصًا لوجهه، نافعا لعباده.

مقدمة

مقدمة:

تحتلّ الدراسات اللسانية في التراث العربي مكانة محورية في بناء النظرية اللغوية، إذ أسهم العلماء في تأسيس منهج دقيق لفهم مستويات اللغة المختلفة. وتأتي "دلالة الصيغ" في صدارة هذه المباحث لما للصيغة من أثر مباشر في توليد المعنى واتساع الدلالة.

ويبرز الزمخشري (ت 538هـ) في هذا السياق بوصفه من أبرز من وظّف الصيغ الصرفية والنحوية والبلاغية في الكشف عن الدلالة القرآنية. وقد مثّل تفسيره «الكشّاف» نموذجاً منهجياً يجمع بين التحليل اللغوي والبلاغي، متجاوزاً حدود الإعراب إلى استنباط المعاني وتوجيه الفروق الدلالية بين الصيغ.

لا تنحصر دراسة "دلالة الصيغ عند الزمخشري" على جمع الشواهد اللغوية فحسب، بل تروم الكشف عن منهجه في النظر إلى الصيغة بوصفها مسلكا دلالية ذات بعد تنظيري وتطبيقي في تراثه. فقد أدرك الزمخشري أثر البنية في توليد المعنى، ورأى في التحويلات الصرفية–زيادةً أو حذفاً أو تغييراً–حمولة دلالية لا تتوافر على غيرها من الصيغ. ومن ثمّ فإن تحليل منهجه يسهم في قراءة أعمق للتراث اللغوي وتحديد موقع الصيغة في بناء الدلالة لدى أحد أبرز أعلام العربية.

تبرز قيمة دراسة "دلالة الصيغ عند الزمخشري" من ارتباطها بالنص القرآني، الذي شكّل محور مشروعه التفسيري واللغوي. فالتحليل الدقيق للصيغ يبرز جوانب من بلاغة القرآن وإعجازه اللغوي، ويسهّل فهم اختيار الصيغ وما تحمله من دلالات إضافية في البناء الفني للنص، بما يتقاطع مع علوم التفسير والبلاغة واللسانيات الحديثة.

ولا تقتصر الأطروحة على جمع الشواهد اللغوية، بل تسعى إلى بناء تصور نظريّ حول المبادئ التي تحكم دلالة الصيغ عند الزمخشري، موضحة علاقة البنية بالمعنى وحدود التغيّر الدلالي، وما إذا كانت الصيغة دالاً مستقلاً أو جزءاً من سياق تركيبي، مع الأخذ بعين الاعتبار خلفيته المعتزلية ومنهجه البلاغي.

ويهدف هذا الإطار العلمي إلى إعادة قراءة تراث الزمخشري في ضوء علم الدلالة الصرفي، وكشف دقته في توظيف الصيغ للوصول إلى المعنى، بما يسهم في تجديد دراسة الصيغ وربط التراث العربي بمناهج اللسانيات المعاصرة.

تقوم إشكالية هذا البحث على الكشف عن الأسس النظرية والمنهجية التي اعتمدها الزمخشري في تفسير الصيغ، واستجلاء مدى اتساق نظرته للعلاقة بين البُنى اللغوية والمعنى الدلالي في نصوصه التفسيرية. فرغم كثرة الإشارات إلى الصيغ في تراثه، لم تُجمع هذه الإشارات في إطار منهجي شامل يكشف عن تصور متكامل يربط بين الصرف وقراءة البلاغة والتوجيه القرآني.

وتتمثل الإشكالية في الإجابة عن الأسئلة الآتية: هل يمكن استنتاج نظرية ضمنية لدلالة الصيغ عند الزمخشري من مؤلفاته، ولا سيما الكشاف؟ ما مدى تماسك هذه الرؤية بين الجانب النظري والتطبيقي؟ وهل تختلف مقاربته للصيغ عن سابقيه أو لاحقيه؟

وتسعى الأطروحة للإجابة عن هذه الأسئلة من خلال تحليل النصوص، واستقراء الصيغ، وتحليلها، واستخلاص مبادئها الدلالية، بما يقدّم رؤية منهجية متكاملة لموقع الصيغة في تراث الزمخشري.

تستند هذه الدراسة إلى مجموعة من الفرضيات العلمية التي يُراد اختبارها والتحقق منها بالتحليل والاستقراء والمقارنة، ويمكن تلخيصها كما يلي:

1. الكشف عن تصور دلالي متكامل لدلالة الصيغ عند الزمخشري، وإن لم يُصرَّح به نظرياً، إلا أنّنا نراه بوضوح في تطبيقاته التفسيرية واللغوية.

2. العلاقة بين البنية الصرفية والمعنى علاقة عضوية؛ فكل تغيّر في الصيغة يدل على تغيّر في المعنى، ويعالج الزمخشري الصيغ بمنطق دلالي يربط الشكل اللغوي بالوظيفة المعنوية.

3. توظيف الصيغ في الكشاف يتجاوز التفسير التقليدي إلى بناء منهج دلالي دقيق يجعلها أدوات للكشف عن المعنى القرآني ووجوه الإعجاز البلاغي.

4. معالجة الصيغ في مؤلفاته تتسم بالاتساق الداخلي، حيث تنسجم المبادئ الدلالية مع تطبيقاته في الكشاف وموارده المعجمية البلاغية.

5. قدم الزمخشري إضافات نوعية أثرت في المدارس النحوية والبلاغية اللاحقة، وكان لأثره دور في تطور النظر العربي للعلاقة بين الصيغة والمعنى.

يسعى هذا البحث إلى تحقيق مجموعة من الأهداف العلمية التي تسهم في بناء رؤية متكاملة لدلالة الصيغ عند الزمخشري، ويمكن تلخيصها فيما يلي:

1. الكشف عن الأسس النظرية والمبادئ العامة التي تحكم فهم الزمخشري للعلاقة بين البنية الصرفية والمعنى.

2. تحليل منهجه في توظيف الصيغ داخل تفسير الكشاف، وبيان أثر هذا التوظيف في تفسير النص القرآني واستنباط دلالاته ووجوه الإعجاز البلاغي.

3. تحديد علاقة الصيغة بالسياق، وإظهار ما إذا كانت الصيغ مفهومة في ضوء بنيتها وحدها أم ضمن الإطار التركيبي والبلاغي للنص.

4. إبراز قيمة منهجه في الدرس اللغوي العربي وتأثيره على العلماء اللاحقين في فهم الصيغ ودلالاتها.

5. المساهمة في تجديد البحث اللغوي المعاصر عبر إعادة قراءة تراث الزمخشري في ضوء مناهج الدلالة الحديثة، واستثمار نتائجه لتطوير دراسة العلاقة بين الشكل والمعنى.

تنبع أهمية هذا البحث من عدة جوانب علمية ومعرفية تُضفي عليه قيمة خاصة في الدراسات اللغوية والتفسيرية:

1. إبراز موقع الصيغ في بناء الدلالة بالتراث العربي، كونها مفتاحاً لفهم الفروق الدقيقة بين المعاني، مع التركيز على نموذج الزمخشري.

2. إعادة قراءة منهجه من منظور صرفي دلالي، بعيداً عن الدراسات البلاغية أو النحوية التقليدية، لتسليط الضوء على الصيغ كمدخل أساسي لفهم تصوره للغة.

3. الكشف عن رؤيته المتكاملة للصيغ في كتبه، وخاصة الكشاف، بما يجمع بين التحليل النظري والتطبيق النصي.

4. توضيح أثر البنية الصرفية في تفسير القرآن الكريم، وبيان كيفية توظيف الصيغ للكشف عن المعاني وتوجيه القراءات وبيان الفروق البلاغية.

5. الإسهام في الدراسات اللسانية الحديثة عبر الاستفادة من التراث، وإظهار قدرة التراث العربي على إنتاج تصورات دقيقة للعلاقة بين الشكل والمعنى.

6. تقويم أثر الزمخشري في المدارس اللغوية والتفسيرية اللاحقة من خلال تتبع مدى تأثير رؤيته على العلماء الذين نقلوا عنه أو ناقشوه.

7. رفد المكتبة العربية بدراسة متخصصة في موضوع نادر معالجته، رغم كونه محوراً أساسياً لفهم بنية اللغة وفلسفة الاشتقاق.

تعتمد هذه الدراسة منهجاً علمياً مركباً يتناسب مع طبيعة الموضوع وتشعبه بين الصرف والدلالة والبلاغة والتفسير، ويمكن تلخيصه فيما يلي:

1. المنهج الوصفي التحليلي: يقوم على جمع الظواهر اللغوية المتعلقة بالصيغ عند الزمخشري، ووصفها علمياً، يلي ذلك تحليل دلالي يوضح كيفية تعامله معها واستخلاص المبادئ التي تحكم تفسيره للمعاني الناتجة عن اختلاف الصيغ.

2. المنهج الاستقرائي: يستند إلى استقراء نصوص الزمخشري الأساسية، ولا سيما "الكشاف"، لاستخلاص القواعد العامة التي يعتمدها في بناء دلالة الصيغ، مع تتبع الأمثلة وتصنيفها واستنباط الخصائص الدلالية المشتركة.

3. المنهج المقارن: يقارن موقف الزمخشري بمواقف اللغويين السابقين واللاحقين من المدارس النحوية المختلفة، لتحديد امتداده للتراث النحوي، وإبراز إضافاته وفرادته، والكشف عن أثره في من جاء بعده.

4. المنهج البلاغي الدلالي: يعالج السياقات القرآنية التي تناول فيها الزمخشري الصيغ، موضحاً العلاقة بين البنية الصرفية والبناء البلاغي للنص، وقياس مدى تأثير خلفيته البلاغية والكلامية في توجيهه الدلالي.

تقتضي طبيعة هذا البحث تحديد حدوده لضبط مجاله العلمي، ويمكن تلخيصها فيما يلي:

1. الحدود الموضوعية: يركز البحث على دراسة دلالة الصيغ عند الزمخشري، بما يشمل الصيغ المؤثرة في المعنى، وتحليل توظيفه لها في تفسير القرآن وفي كتبه اللغوية،

وبيان المبادئ الدلالية التي يستند إليها. ويستثني البحث الإعراب النحوي إلا بقدر خدمته للدلالة، والقضايا البلاغية العامة غير المرتبطة بالصيغ، والمسائل الكلامية إلا فيما يخص أثرها على التفسير الدلالي.

2. الحدود الزمانية: يقتصر البحث على مرحلة الزمخشري (القرن السادس الهجري)، مع العودة المحدودة للغويين السابقين كخلفية، وللاحقين لأغراض المقارنة وبيان الأثر.

3. الحدود المكانية: تركز الدراسة على مصادر الزمخشري الأساسية، ولا سيما "الكشاف"، ثم المفصل في صنعة الإعراب، وأساس البلاغة، والفائق في غريب الحديث عند الحاجة، مع الاستعانة بالمراجع التي تناولت أعماله أو ناقشته دون التوسع في القضايا غير المرتبطة بالصيغ.

4. حدود المصطلحات: تُعرف "الصيغة" هنا بوصفها البنية اللفظية أو الإجرائية التي ينتج عنها معنى يختلف باختلاف صورتها أو تحوّلها، سواء أكانت فعلاً أم اسماً، مشتقة أو مبنية، مفردة أو مركبة. ويُفهم مصطلح "الدلالة" على أنه الطاقة الإيحائية التي تسهم الصيغة في بنائها، سواء كان بناء أصيلاً أو معنى إضافياً ناشئاً عن السياق التركيبي أو البلاغي.

شهد موضوع الصيغ ودلالاتها في التراث العربي اهتماماً واسعاً، سواء في الدراسات الصرفية العامة أو الدراسات الأسلوبية والبلاغية، كما حظي تفسير الزمخشري ومؤلفاته اللغوية بعناية ملحوظة. ويمكن تصنيف الدراسات السابقة إلى ثلاثة محاور رئيسة:

1. الدراسات العامة للصيغ ودلالاتها: تناولت العلاقة بين البنية الصرفية والمعنى، وركزت على التحويل والاشتقاق والأوزان ووظائفها الدلالية، وبعضها درس الاشتقاق والصرف في إطار الدلالة الحديثة. ورغم ثرائها، لم تتناول هذه الدراسات منهج الزمخشري أو تربط بين الصيغ ورؤيته البلاغية والتفسيرية، وغالباً ما اعتمدت معالجة تجزيئية للصيغ.

2. الدراسات التي تناولت الزمخشري عامة: ركزت على منهجه البلاغي في الكشاف، وتفسيره للصور البلاغية والمعاني، أو على البناء النحوي في كتبه كـ"المفصل"، أو على أثره في العلماء اللاحقين. ومع ذلك، لم تُعالج الصيغ بوصفها محوراً دلالياً، بل أُشير إليها عرضاً ضمن السياق البلاغي أو النحوي، مما يترك فجوة للبحث المتخصص في دلالتها.

3. الدراسات التي تناولت الصيغ عند الزمخشري: هي قليلة ومتفاوتة في المنهج والعمق، شملت بحوثاً جزئية عن صيغ محددة كـ"فعّال" و"فعول" أو صياغات المبالغة، ورسائل علمية عن المشتقات أو اسم الفاعل، ودراسات مختصرة ربطت الصيغ ببعض الظواهر البلاغية، لكنها بقيت محدودة النصوص أو الأمثلة. ورغم أهميتها، لم تقدّم هذه الدراسات معالجة شاملة لدلالة الصيغ، ولم تدمج كتبه الأساسية، ولم تستنبط رؤية نظرية موحدة تربط الجانب التفسيري باللغوي.

يتضح من استقراء الدراسات السابقة أنّ موضوع "دلالة الصيغ عند الزمخشري" يحتاج إلى دراسة شاملة تجمع بين كتبه التفسيرية واللغوية، وتعتمد معالجة دلالية منهجية لاستخلاص قواعده ومبادئه الكامنة، مع مقارنة تحدد موقعه بين مدارس اللغة، وتحليل نقدي يدمج بين الصرف والبلاغة والتفسير، ونظرة نظرية تعيد بناء تصوره للصيغة كأداة دلالية. وتسعى هذه الأطروحة إلى تقديم معالجة علمية متكاملة تسدّ هذه الفجوة البحثية.

تُستهلّ الأطروحة بمقدمة تُبرز دوافع اختيار الموضوع وأهميته العلمية، وتُحدّد إشكاليته الرئيسة وأسئلته الفرعية، كما تُبيّن المنهج المعتمد وحدود الدراسة ومصادرها، مع عرض موجز لبنية الأطروحة.

فيتناول الباب الأول الأسس المنهجية لتصنيف الصيغ، إذ يُعنى بتأصيل المفاهيم النظرية المرتبطة بالصيغ الصرفية. ويُخصَّص الفصل الأول منه لعرض أنواع الصيغ الصرفية وما يتصل بها من مفاهيم ومصطلحات في التراث اللغوي العربي، في حين يتناول الفصل الثاني الدرس الصرفي العربي في ضوء الدراسات اللسانية الحديثة، بهدف إبراز نقاط الالتقاء والاختلاف بين التصورين التراثي والمعاصر. أما الفصل الثالث؛ فيركّز على استجلاء الأسس والمعايير التي تحكم نظام الصيغ وتُحدّد آليات تصنيفها ودلالاتها.

ويُعالج الباب الثاني شخصية الزمخشري وجهوده في الدرس اللغوي، بوصفه الإطار المعرفي الذي تبلورت فيه رؤيته للصيغ ودلالاتها. ويبحث الفصل الأول في دلالة إطلاق مصطلح «البدعة في التفسير» عند الزمخشري في ضوء التراكيب النحوية، مبرزًا أبعاد هذا المصطلح ووظيفته المنهجية. أما الفصل الثاني، فيتناول دلالة «البدعة» في التفسير من منظور صرفي، مع بيان مبرّراتها الفكرية وامتدادها في التراث اللغوي والتفسيري.

ويُخصَّص الفصل الثالث من الباب الثاني لدراسة دلالات الصيغ عند الزمخشري دراسة تطبيقية، إذ يتناول المبحث الأول منه مظاهر التوسّع الدلالي للصيغ ومسارات تشكّلها في الاستعمال التفسيري، مع تحليل آليات الانتقال الدلالي المرتبطة بالبنية الصرفية. ويُفرد المبحث الثاني لدراسة دلالة صيغة «الفَنْقَلَة» بوصفها نموذجًا تطبيقيًا يكشف عن منهج الزمخشري في توظيف الصيغ في بناء المعنى وتوجيه الدلالة.

واجه البحث عدة صعوبات أبرزها: ندرة الدراسات المتخصصة في دلالة الصيغ عند الزمخشري، وتوزع مادته التراثية على كتب التفسير واللغة والبلاغة، وتعقيد العلاقة بين البنية الصرفية والدلالة ضمن السياق التركيبي والبلاغي، إضافة إلى محدودية الدراسات المقارنة التي توضح أثره في المدارس اللاحقة، وحاجة البحث إلى وضع تعريفات إجرائية دقيقة للمصطلحات المركزية وإطار منهجي متكامل لدراسة الصيغ كأداة دلالية.

وعسى أن تكون هذه الدراسة قد وفّقت في الكشف عن جانب مهم من فكر الزمخشري، وأن تُسهم في توجيه الأنظار إلى قيمة الصيغ في بناء المعنى، وإلى ثراء تراثنا اللغوي وقدرته على الحوار مع المناهج الحديثة.

الباب الأول

الأسس المنهجية لتصنيف الصيغ

توطئة

تُعَدّ الصيغة الصرفية أحد المرتكزات الجوهرية في بنية الدرس اللغوي العربي، فقد شكّلت منذ البدايات الأولى لتدوين العلوم إطاراً منهجياً اعتمد عليه علماء العربية في تحليل الأبنية اللغوية واستنباط القوانين المنظمة لها. وقد نشأ في التراث الصرفي تَرادُفٌ اصطلاحي بين الصيغة وجملةٍ من المصطلحات المتقاربة، وفي مقدّمتها الوزن والبنية، وهو ترادف لم يكن ناشئاً عن غموضٍ مفهومي بقدر ما كان ثمرةً لتصوّرٍ يرى الكلمة العربية بوصفها بناءً صوتياً دلالياً واحداً يمكن تفسيره من خلال نظام الأوزان.

ومع تطوّر الدرس اللغوي الحديث، واتساع تأثير المناهج اللسانية المعاصرة، أُعيد النظر في هذا التداخل الاصطلاحي، واتّجهت البحوث إلى تحرير الحدود المفهومية بين المصطلحات، مستفيدةً مما أتاحته اللسانيات من تمييز بين مستويات النظام اللغوي: بين اللغة بوصفها نظاماً مجرّداً، وبين الكلام بوصفه ممارسة فردية، وبين البنية الصوتية المنطوقة ونظيرتها الكتابية. وقد أتاح هذا التطوّر إعادة تحديد مفهوم الصيغة الصرفية وتخليصه من التداخلات التي سادت في التراث.

وفي ضوء هذا الإطار النظري، تنطلق هذه الدراسة من ضرورة فحص مفهوم الصيغة الصرفية فحصاً علمياً دقيقاً، للكشف عن حقيقتها في ضوء التصورات الحديثة، وتبيّن الأسس التي تساعد على التمييز بينها وبين المصطلحات التي عُدّت مرادفة لها تاريخياً. كما تسعى إلى إبراز الوظائف المتعددة التي تنهض بها الصيغ، سواء من ناحية الوضع اللغوي الذي يحدّد دلالاتها الأصلية، أو من زاوية الاستعمال الذي يكشف عن قدرتها على توليد المعاني وتوسيعها.

وتنبثق أهمية هذا البحث من أنّ الصيغة الصرفية تمثّل آلية فاعلة في عدد من الظواهر الدلالية، مثل الاشتراك والتكثيف الدلالي، حيث تتبدّى قدرة الصيغة الواحدة على حمل أكثر من معنى تبعاً للسياق، أو على توليد طبقات دلالية متراكبة من خلال بنائها الصوتي وشبكة علاقاتها الصرفية. وتتصل بهذه الظواهر مظاهر أخرى، كالاتساع الدلالي والانزياح الصرفي ودور الصيغة في إنتاج المعاني المجازية.

وفي هذا السياق، يركّز هذا الباب على دراسة الصيغ وتحليل دلالاتها في ضوء الاستعمال الفعلي، مع إبراز البعد الوظيفي الذي يكتسبه المعنى من خلال المقام؛ إذ يمثّل المقام عنصراً حاسماً في توجيه الدلالة وتحديد أبعادها. كما يعمد البحث إلى تفكيك شبكة المصطلحات المتداخلة المرتبطة بالصيغ، سعياً إلى إزالة ما يعترضها من لبس أو تداخل مفهومي.

ومن جهة أخرى، يتناول البحث طبيعة التصورات السائدة حول الأداء التوزيعي لبعض الصيغ التي قد لا تحقّق – في بعض استعمالاتها – دقّتها الوظيفية، ولا سيما فيما يتصل بالعامل الزمني وما ينشأ عنه من أبعاد دلالية. كما يُعنى بتحليل مفهوم «نظام الصيغة» بوصفه وحدة مستقلة في البنية العربية، لها قوانينها الداخلية وآليات اشتغالها، مع محاولة الكشف عن درجة اكتمال هذا النظام وتماسكه، وإجراء مقارنات محدودة بغيره من النظم الصرفية في لغات أخرى؛ إبرازاً لثراء العربية في صيغها وقدرتها على استيعاب مختلف الوظائف التعبيرية والمعنوية.

وبذلك تأتي هذه التوطئة مدخلاً يهيّئ للإشكالات العلمية التي سيناقشها الباب الأول، ويوضّح السياق النظري والمنهجي الذي تستند إليه الدراسة في معالجة مفهوم الصيغة ودلالاتها ووظائفها في العربية.

الفصل الأول:

أنواع الصيغ الصرفية وما يتعلق بها من مفاهيم

توطئة:

لقد أولى النحاةُ القدامى عنايةً بالغة بالصيغة الصرفية في إطار نظرية الأصل والفرع التي تُبنى قواعدها على ما اطّرد من كلام العرب، وقد كان منهجهم يقوم على ردّ كل ما خرج عن الكثرة والاستعمال الشائع إلى أصوله بقياسٍ أو تأويلٍ ينسجم مع القواعد المطّردة؛ فإن تعذّر ذلك أُدرِج في باب الشاذ الذي يُحفَظ ولا يُقاس عليه. وفي سياق تحديدهم لأوزان الأبنية وصيغها المعتمدة، لم يُعْنَ هؤلاء النحاة برصد جميع التغيّرات الصوتية والصرفية اللاحقة بالصيغة، تلك التغيّرات التي تقتضيها طبيعةُ النظام الصوتي العربي وما يطرأ فيه من اعتلالٍ أو تخفيفٍ أو حذفٍ أو إبدالٍ نتيجة ثِقَل بعض التراكيب الصوتية.

ومن ثمّ نجدهم — في الغالب — لا يميّزون تمييزاً دقيقاً بين الصيغة من جهة والميزان الصرفي من جهة أخرى، كما لم يلتفتوا إلى مظاهر الإعلال والإبدال المتولّدة عن أحرف العلة أو عن تاء الافتعال وغيرها من الظواهر الصوتية. ولهذا وزَنوا الألفاظ وفق أصولها الأولى من غير اعتبار لصيغها الصوتية المتحوّلة، فنراهم يزنون الفعل قام ويقوم وازدرى واصطحب وأشار واستقال والاسمين منير ومستنير على الأوزان الآتية: فَعَلَ، يَفْعُلُ، افْتَعَلَ، أَفْعَلَ، اسْتَفْعَلَ، مُفْعِل، مُسْتَفْعِل.

غير أنّ هذه الألفاظ، وفق المنظور اللساني الحديث، كان ينبغي أن تُوزَن في صيغتها الصوتية الراهنة بوصفها المعبّر الحقيقي عن البنية المستعملة في الاستعمال اللغوي، لا بالاعتماد على صورها المفترضة في الجذر التاريخي الأول. فالمستوى الصوتي الحاضر هو الذي يعكس التفاعل بين البنية الصرفية والأنساق الصوتية في العربية، ويكشف عن القوانين الفعلية التي تحكم تطوّر الأبنية وتشكّلها في النسق اللغوي. وأن يراعى الإعلال والإبدال كما روعي النقل والحذف[1] يُعنَى هذا المبحث بدراسة الأوزان الصرفية وتحليل ما طرأ عليها من تغيرات صوتية أصابت الأبنية المختلفة ونظائرها، وذلك في إطار رؤية نقدية تسعى إلى الكشف عن طبيعة هذه التحوّلات وأسبابها. ويهدف البحث، في جوهره، إلى توضيح مفهوم الصيغة وبيان خصائصها المميزة عمّا يقابلها من مفاهيم صرفية ذات صلة، مثل الوزن

[1] _ ينظر: تمام حسان، اللغة العربية: معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، د.ط، 1979م، ص145.

والبنية، مع الوقوف على الوظائف التي تؤديها كلٌّ منها في النسق اللغوي. ويتّبع الفصل في ذلك منهجاً وصفياً تفسيرياً يقوم على رصد الظواهر وتحليلها وتحقيق العلاقة بينها وبين السياقات اللغوية التي ترد فيها.

كما يتناول البحث مدى اشتراك الصيغ في الأبواب الصرفية المختلفة، ويبرز ما ينشأ عن هذا الاشتراك من تكثيف دلالي يجمع بين النقل الدلالي والتوسّع في الاستعمال، بحيث تتكشّف الصلات بين الدلالة والصيغة اعتماداً على السياق اللغوي ومقتضيات الاستعمال التداولي.

1. الإطار المفهومي للصيغة:

تُعدّ الصيغة في بُعدها اللغوي مفهوماً دالاّ على المثال أو الصورة أو الهيئة التي يُقام عليها الشيء، بحيث تشكّل الإطار البنائي الذي يحتذيه منشأٌ آخر أو يتخذ نسقاً مطابقاً له. ويُستعمل المصطلح للدلالة على النسق المُعدّ مسبقاً والذي يُراد لغيره أن يتقوّم به أو يُنحت على شاكلته. وتعود الصيغة إلى أصلها الاشتقاقي من الفعل صاغ، الذي يتضمن معنى الإبداع والإنشاء وإضفاء النظام على المادة الخام، سواء أكانت لغوية أم مادية، بما يحقق الغاية المرجوّة من تشكيلها.

أما الصياغة أو الصوغ، فهي عملية تحويل العناصر المتاحة–مفاهيم كانت أو ألفاظاً أو مواد–إلى بناء متماسك يخضع لقواعد معينة تُحكم علاقاته الداخلية[1]، وتضبط مسارات ترتيبه وتنظيمه. ويُفهم من هذا أن الصياغة ليست مجرد إعادة ترتيب، بل هي فعلٌ واعٍ يتضمن مهارة ودقّة، ويهدف إلى إنتاج نموذج يستوفي صفات الاتساق، والوضوح، والانضباط البنائي. وقد عبّرت اللغة العربية عن ذلك بقولهم: "صاغ الحُليَّ يصوغه صوغاً"، أي بناه تشكيلًا محكماً يراعي التناسق الجمالي والوظيفي، كما جاء في قولهم: "هما صوغان" في إشارة إلى تطابق الشيئين أو تقاربهما البالغ في الهيئة والنسق.

ويُستفاد من هذا أن الصياغة، على اختلاف مجالات استخدامها، تتضمن بُعدين متلازمين:

[1] _ ينظر: تمام حسان، اللغة العربية: معناها ومبناها، ص144، 145.

1. البعد البنائي، الذي يُعنى بترتيب العناصر وفق نظام دقيق.

2. البعد الدلالي أو الوظيفي، الذي يضبط الهدف من هذا الترتيب ومآلاته ودرجة ملاءمته للسياق. وبناءً على ذلك، تصبح الصياغة مفهوماً ذا حضور واسع، يمتد من تشكيل المواد المحسوسة كالحُليّ والأدوات، إلى صياغة الخطابات والأفكار والنصوص، بل وإلى بناء النماذج والمناهج العلمية، حيث يُستخدم المصطلح للدلالة على جودة التنظيم وإحكام المنهج والقدرة على تحويل المحتوى الخام إلى بناء محكم المعالم.[1] تُستعمل لفظة الصياغة للدلالة على عملية تشكيل الكلام وترتيبه، إذ يُقال: صاغ الكلام صياغةً أي أحسن سبكه ونظمه. ويُقال كذلك: صاغ شعراً أي نظمه ورتّبه على نحوٍ محكم. كما تُستخدم كلمة صيغة في الإشارة إلى الهيئة اللغوية التي يُبنى عليها اللفظ، فيُقال: صيغة الأمر وصيغة النهي بمعنى البنية اللغوية التي يتخذها كلٌّ منهما[2].

أما في الاصطلاح، فالصيغة هي: البنية التي تتشكل منها الكلمة، بحيث يمكن أن تشاركها كلمات أخرى، وهي تتمثل في ترتيب حروفها وكيفية نطقها من حركات وسكنات مع مراعاة ما فيها من حروف أصلية وزائدة في مواضعها. كما تُعرَّف أيضًا بأنها: الهيئة الطارئة على اللفظ من حيث ما يعرض له من حركات وسكنات، أو ما يطرأ عليه من تقديم لبعض الحروف أو حذف أو استبدال، وهي صورة الكلمة والحروف مادتها[3]. أما في تعريفات أهل اللغة المعاصرين[4] تطلق على القوالب البِنوية أساساً التي تُردّ إليها الأصول الاشتقاقية في اللغة، إذ تُصاغ الكلمات استناداً إلى هذه البُنى التي تمثل نماذج

[1] _ ينظر: أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السّلام محمد هارون، دار الفكر، ط2، 1979م، ج3، ص321، 322.

[2] _ ينظر: ابن منظور جمال الدين بن مكرم، اللسان، دار صادر، بيروت، ط4، 2005م، ص2527.

[3] _ ينظر: أبو البقاء أيوب موسى الحسيني الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998م، ص560.

[4] _ ينظر: عبد الحميد أحمد يوسف هنداوي، الإعجاز الصّرفّي في القرآن الكريم، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، 2002م ص19. وفاضل مصطفى الساقي، أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة، المطبعة العالمية، القاهرة، 1977م، ص189.

معيارية تُبنى عليها صيغ غير محدودة من الألفاظ المتداولة على ألسنة الناطقين بالفصحى. وتُسهم هذه القوالب في تحديد الدلالة الكلية أو التعريف العام للصيغة، الأمر الذي يجعلها عنصراً محورياً في التحليل الصرفي. كما نجد هذه البُنى بمثابة مبانٍ صرفية تُقدِّم تفسيراً شكلياً لجملةٍ من العلامات اللغوية، وتساعد في الكشف عن العلاقات التي تربط بين الصيغ.

ويعتمد الدرس اللساني الحديث، عند تناول هذه الصيغة، على مصطلحين متلازمين آخرين[1] تقوم البنية الصرفية والميزان الصرفي بوصفهما مفهومين أساسين في الدرس اللغوي العربي على التعبير عن الآليات التي تُفهم بها الكلمة في نظام اللغة. فالبنية تُعدّ الإطار الأولي الذي تُبنى عليه الكلمة، إذ تتكوّن من مجموع الحروف الأصلية التي تتألف منها الكلمة، مقرونةً بحركاتها وسكناتها، من غير التفاتٍ إلى الهيئة الصوتية أو الشكل الخارجي الذي قد تعرضه هذه الكلمة في سياقات الاستعمال المختلفة. وتمثّل البنية، بهذا المعنى، التركيب الداخلي المجرد للكلمة؛ أي إنها تشكّل «زمرة» الحروف التي تُكوِّن الكلمة تكوينًا متماسكًا، أشبه بالهيكل الذي يشدّ أجزاءها بعضها إلى بعض، سواء أكانت الكلمة اسمًا أم فعلاً أم حرفًا. وقد تكون البنية متصرّفة، فيطرأ عليها تغيّرٌ في ترتيب الحروف أو في نظام الحركات والسكنات، مما ينتج هيئات متعدّدة تُصاغ عليها الكلمات، وتُسمّى حينئذ بالصيغة. والصيغة مبنى صرفيّ ذو طابع نمطي، يُعدّ أحد العناصر المحورية في التحليل الصرفي، إذ تقدّم تمثيلًا شكليًا عامًا يُلخّص طائفة كبيرة من العلامات اللغوية التي لا يمكن حصرها لكثرتها وتنوّعها. أمّا إذا بقيت البنية غير متصرّفة، ولم تتخذ هيئة يمكن القياس عليها أو اشتقاق غيرها منها، فإنها تظلّ بنية فحسب، ولا تُعدّ صيغة بالمعنى الاصطلاحي.

وأمّا الميزان الصرفي، فهو الأداة التي ابتكرها الصرفيون لضبط أبنية الكلمات وقياسها على نحو منهجي، مما يسمح بالكشف عن الزيادات والأصول، وتعيين مواقع التغيّر الصوتي والصرفي، وتحليل العلاقات بين الصور المختلفة للكلمة الواحدة[2] ويُعَدّ الميزان الصرفي أداةً معيارية تعتمد على مجموعة من الحروف والأبنية تُقاس بها الكلمة العربية من

[1] _ ينظر: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص144.

[2] _ ينظر: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص145.

حيثُ حروفها الأصليّة وترتيبها، وما يطرأ عليها من زوائد أو حذف أو تغيير في البنية، إضافةً إلى ما يلحقها من حركات أو سكنات تؤثّر في صورتها الصوتية. وتمكّن هذه الأداة من الكشف عن البنية العميقة للكلمة، وتتبع التحوّلات التي تصيبها في أثناء التداول اللغوي.

ومن ثَمّ، فالميزان الصرفي ليس مجرد مخطّط شكلي للحروف، بل هو بنية صوتية صرفية تُحدّد من خلالها خصائص الكلمة، وتُستَبانُ بها العلاقات بين الأصول والزوائد، وتُفسَّر بها الظواهر الصوتية والصرفية التي تطرأ على اللفظة. ويُستدلّ بذلك على أن الميزان الصرفي يمثّل مرحلة مهمّة في بيان التطوّر الذي تمرّ به المادة اللغوية من صورتها الأصلية إلى صورتها المستعملة.

ومن أمثلة ذلك: كلمة (إِ)، وهي فعلُ أمرٍ من الفعل (وأى). فوزنها (عِ)، وصيغتها الصرفية (افْعِل). وتُعَدّ هذه الظاهرة مثالًا دقيقًا على التداخل بين المستوى الصوتي والمستوى الصرفي؛ إذ تُظهر كيف تُختزل البنية في الأداء المنطوق مع بقاء الصيغة الصرفية الكامنة التي تكشف عنها أداة الميزان. ويُفرّق اللسانيون المحدثون بين الصيغة بوصفها بنيةً لغوية مجرّدة تنتمي إلى النظام اللغوي (اللانغ)، وبين المنطوق بوصفه تمثيلًا صوتيًا تابعًا لنظام الكلام (البارول).

2. الصيغة الصرفية في أبعادها الدلالية:

تُعدّ الصيغ والقوالب الصرفية في اللغة العربية أحد المكوّنات الأساسية التي تقوم عليها بنية الكلمة، وهي أدوات لغوية تجري بطبيعتها على ألسنة المتحدّثين بالعربية، وتنهض بجملة من الوظائف الدلالية والبنائية. إذ تسهم هذه الصيغ في الكشف عن العناصر الأصلية في الكلمة وتمييزها من الزوائد، بما يتيح اختصارًا دقيقًا في بيان البنية الداخلية للمفردة. كما تُبرز هذه القوالب ما يطرأ على الكلمة من تغيّرات صوتية وصرفية خلال عمليات الاشتقاق والزيادة، فتقدّم صورة واضحة عن حال الكلمة في أبسط وأوجز تعبير. وبذلك تُعدّ القوالب الصرفية أداة مركزية في فهم بنية الكلمات العربية وتطوّرها الدلالي والوظيفي.[1] إنّ التعبير

[1] _ ينظر: محمد عبد الخالق عضيمة، المغني في تصريف الأفعال، دار الحديث للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1999م، ص35.

بقولنا: «استفهامٌ وزنُهُ استفعال» أدقّ وأوجز من العبارة المطوّلة التي نقول فيها: «إنّ الألف والسين والتاء والألف الواردة في كلمة استفهام هي زوائد»؛ إذ إنّ الإحالة إلى الوزن الصرفي تُغني عن تفصيل حروف الزيادة واحداً واحداً، وتقدّم وصفاً بنوياً جامعاً يَكشف بنحوٍ منهجيّ عن طبيعة البنية الصرفية للكلمة دون حاجة إلى استعراض العناصر الزائدة تفصيلاً.

تحمل الصيغة الصرفيّة في ذاتها مادّة دلاليّة جديدة، بل إنّ وظيفتها الدلاليّة تأتي محمولة على المادّة اللفظيّة ذاتها، ومتداخلة مع معناها المعجمي من خلال الصورة الصوتيّة والتركيبيّة التي تلائم تلك المادّة. ويعود ذلك إلى أنّ كلَّ لفظٍ يشتمل على مستويين من الدلالة: معنى لغويّ تُفهم ملامحه من البنية التركيبية للأصل الثلاثي أو المزيد، ومعنى صيغِيّ تُستخلص دلالته من الهيئة المجرّدة للكلمة؛ أي من ترتيب الحروف والحركات والسكنات التي تنتظم في قالب صرفي مخصوص. فالصيغة في حقيقتها «اسم للمصوغ»، إذ تشير إلى كيفية تشكيل البنية، لا إلى أصل المادّة الدلاليّة.

وبناءً على ذلك، فإنّ حروف الجذر (ض ر ب) –على سبيل المثال– تدلّ في أصلها اللغوي على استعمال آلة للتأديب في محلّ قابل لهذا الفعل، أمّا هيئتها في صيغة «فَعَلَ» فتُحدِّد وقوع الحدث في الزمن الماضي، وتُفيد إسناد الفعل إلى فاعل مفرد مذكّر. وهكذا تتضافر المادّة مع الصيغة ليكتمل البناء الدلالي للفعل، فيأتي المعنى الصيغِيّ مُقيداً للمعنى المعجمي وموجِّهاً له ضمن السياق اللغوي[1]. وتتبيّن في هذا الأسلوب دقّة التعبير وإيجازه، وما ينطوي عليه من قدرة على اختزال المعاني وأدائها بعبارة محكمة.

ومن أبرز وظائفها كذلك قدرتُها الفائقة على تنمية اللغة العربية وإغنائها بثروةٍ واسعة من المفردات والتراكيب التي لا تُحصى، بما يتيح التعبير عن أدقّ المعاني وأعمق الدلالات. ويتجلى أثرها في توفير صيغ لغوية متعددة تُستخدم للتعبير عن الفعل في أزمنته الثلاثة (الماضي، والمضارع، والأمر)، والتعبير عن الحدث المجرّد من الزمن عبر أنواع المصادر المختلفة، إضافةً إلى صيغ اسم الفاعل واسم المفعول، والصفة المشبّهة، واسم التفضيل. كما تشمل هذه الوظائف إنتاج أسماء الزمان والمكان واسم الآلة، وتمكين اللغة من التعبير عن

[1] _ ينظر: أبو البقاء أيوب موسى الحسيني الكفوي، الكليات، ص715، 716.

التأنيث والتثنية والجمع بأنواعه، فضلًا عن صيغ التصغير وغيرها من التراكيب التي تُسهم في مرونة البنية اللغوية وقدرتها على استيعاب التحوّلات الدلالية والتعبيرية[1].

يُشير السيوطي في هذا الموضع إلى مبدأ دقيق من مبادئ الصناعة اللغوية، وهو أن حروف العربية محدودة العدد، في حين أنّ المعاني التي يراد التفاهم بها تكاد تكون غير متناهية. ولأجل ذلك لم يكن بإمكان العرب – ولا أيّ لغة – أن تخصّص لكل معنى مفرد حرفاً أو مادة مستقلة؛ إذ إن هذا المسلك سيؤدي إلى عجزٍ لغوي يستحيل معه استيعاب كثرة المعاني وتنوّعها. ومن ثمّ عمدوا إلى منهج آخر أكثر إحكاماً وثراءً، وهو تخصيص كل تركيب وهيئة صوتية أو صرفية بدلالةٍ معينة، بحيث تكوَّنت من اختلاف التراكيب، واختلاف الحركات، وتنوّع الأبنية، شبكة واسعة من الدلالات تُغني عن تضخّم المواد والمعاجم.

ويبيّن السيوطي أنه لو اقتصر أهل العربية على اختلاف الجذور أو المواد فقط، وألزموا أنفسهم ألا يدلّوا على معنى الإكرام والتعظيم مثلاً إلا بجذورٍ خالية من أي حرف يوحي بالإيلام أو الضرب لمنافرة هذه المعاني لتلك، لضاق المجال بهم أشد الضيق، ولسادت الضرورة إلى اختراع آلاف الحروف التي لا وجود لها في الاستعمال. غير أنّ العرب تجنّبوا هذا العسر عبر الإفادة من الفروق الصرفية الدقيقة، فجعلوا تغيّر الحركة وحده وسيلةً للفصل بين المعاني المتباينة أو المتقابلة، كما يظهر جلياً في تمييزهم بين لفظتي "مُعْتِق" و "مُعْتَق"؛ إذ أدّت حركة واحدة دوراً أساسياً في التفريق بين الفاعل والمفعول، وهما ضدّان في الدلالة، دون الحاجة إلى استحداث مواد لغوية جديدة[2].

تُعدّ الصيغة الصرفية للكلمة، أو وزنها، أحد المكوّنات الجوهرية في تحديد دلالتها الدقيقة. ولولا اختلاف الصيغ لالتبست معاني الألفاظ المشتركة في الجذر الواحد، إذ إن البناء الصرفي هو الذي يُنشئ الفروق الدلالية بين المشتقات، فيوجّه المعنى ويخصّصه ويضبط حدوده. وتمتاز الصيغة كذلك بقدرتها على إظهار التمايز بين الأبواب الصرفية

[1] _ ينظر: فخر الدين قباوة، تصريف الأسماء والأفعال، مكتبة المعارف، بيروت لبنان، ط2، 1988م،ص13، 14.

[2] _ ينظر: جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1998م)، ج1، ص275، 276.

الكبرى وبين الوظائف الدلالية التي تنهض بها، مما يجعلها من أقصر السبل إلى فهم البنية المعجمية للكلمة واستيعاب التحوّلات الدلالية التي تطرأ عليها ضمن النظام اللغوي[1]، تُعَدّ العبارة الموجزة أو القول المختصر وسيلة للتعبير عن مقصود المتكلّم بأقلّ قدر من الألفاظ، وهي غالبًا تؤدّي الغرض الأساسي في إيصال الرسالة. غير أنّ هذا الإيجاز قد لا يكون كافيًا لتحقيق التخصيص أو التحديد المطلوبَيْن في بعض المقامات، مما يستدعي الاستعانة بعناصر سياقية ومقالية إضافية ترفع احتمالات اللبس، وتوضّح المراد بدقّة، وتضمن بلوغ الفهم الكامل لدى المتلقي.

كما يتبيّن أن البنية الصرفية لا تقتصر على أداء الوظائف الدلالية أو التركيبية فحسب، بل تنهض بدور آخر لا يقلّ أهمية، يتمثّل في الإسهام في تصنيف الكلمة وتحديد طبيعتها الوظيفية داخل النسق اللغوي، وجعلها أداة حاسمة في تعيين حدودها ودورها في السياق النصّي.[2] وهذا هو الأساس الذي تفتقر من مثله معظم لغات العالم لتؤلف به الكلمات.

3. تجليات الاشتراك اللفظي في القالب الصيغي:

يُعدّ الاشتراك اللفظي ظاهرة لغوية واقتصادية بارزة في بنية اللغة، إذ تتجمّع في اللفظ الواحد أكثر من دلالة أو وظيفة، فلا يقتصر دوره على المعنى المعجمي الشائع فحسب، بل يتجاوز ذلك ليشمل مختلف المستويات اللغوية الأخرى الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية. ويُعرَّف المشترك اللفظي بأنه اللفظ الواحد الذي يُستعمل للدلالة على معنيين مختلفين فأكثر، بحيث تكون جميع هذه الدلالات محتملة على السواء لدى المتكلّمين بتلك اللغة. وتعكس هذه الظاهرة قدرة اللغة على التوليد والتطور، فضلاً عن مرونتها في استيعاب السياقات المتعددة التي تمنح اللفظ الواحد ثراءً دلالياً واتساعاً في الاستخدام.[3] يُطلَق على هذا النوع من الألفاظ ما اتّحدت صورته اللفظية واختلف معناه، وهو بذلك يقابل المترادف الذي تتعدد ألفاظه ويتحد معناه. وقد تناول سيبويه هذا المفهوم في باب اللفظ

[1] _ ينظر: محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر، ط2، د.ت، ص116، 117.

[2] _ ينظر: عبد الحميد أحمد يوسف هنداوي، الإعجاز الصّرفّي في القرآن الكريم، ص9.

[3] _ ينظر: جلال الدين السيوطي، المزهر، ج1، ص292.

للمعاني، موضّحًا أن اللفظة الواحدة قد تُستعمل عند العرب للدلالة على معانٍ متباينة بحسب السياق. ويقول في هذا السياق: اعلم أن من كلامهم... اتفاق اللفظين والمعنى مختلف، ثم يبيّن ذلك بمثال قوله: وَجَدْتُ عليه من المؤجدة أي غضبت عليه، وقوله: وَجَدْتُ بمعنى عثرت على الضالّة. ويشير سيبويه إلى أن هذه الظاهرة ليست نادرة في العربية، بل لها شواهد كثيرة تدل على ثراء اللغة واتساع دلالاتها[1].

يعمل المشترك على استيعاب المدلولات الاجتماعية السابقة للمدلولات اللغوية، بوصفها أنماطاً من المعاني المتشكِّلة في بنية المجتمع قبل أن تتجسّد في التعبير اللغوي. ومن ثمّ يسعى إلى تتبّع حضور هذه الدلالات في الواقع الاجتماعي ورصد آليات تشكّلها وتفاعلها مع حاجات الأفراد والجماعات، بحيث يتمكّن من الإحاطة بالمتطلّبات المتغيّرة للحياة الإنسانية وما ينشأ عنها من سياقات معرفية وثقافية ولغوية.[2]

فهو يسهم في بسط المدى اللفظي للنص، ويمنحه قدرة أكبر على التشكيل الجمالي، الأمر الذي أتاح نشوء طرائق متنوّعة من أساليب البيان والبديع، مثل التجنيس والترصيع وما يندرج في باب المغالطات المعنوية.

وبذلك يغدو هذا اللون من التعبير أداة فعّالة في إثراء البنية البلاغية وتكثيف طاقتها الإيحائية. يُقصد بالمشترك الصيغيّ ذلك النمط البنوي الذي تتداخل فيه الأبنية الصرفية وتتقاطع وظائفها داخل صيغة واحدة.

يقوم هذا المفهوم على مبدأ اشتراك أكثر من باب صرفي، أو أكثر من وظيفة دلالية، في بنية صيغية واحدة، بحيث تتعدد الدلالات المحتملة للصيغة الواحدة تبعًا للسياق أو لاختلاف الاعتبارات الاستعمالية. وتُعَدّ صيغة فعيل مثالًا واضحًا على هذا التنوّع الدلالي؛ فهي قد تأتي مصدرًا كما في قولهم: الرحيل غدًا (من: رحل يرحل رحيلًا)، وقد تُستعمل للمبالغة في صفات الله تعالى مثل: الله سميع، كما قد تدلّ على الصفة المشبهة باسم الفاعل نحو: زيد كريم.

[1] _ ينظر: سيبويه، الكتاب، تعليق: د إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1999،1م، ج1، ص49.

[2] _ ينظر: توفيق، محمد شاهين، المشترك اللغوي نظرية وتطبيقاً، مطبعة الدعوة الإسلامية، القاهرة، ط1، 1980م، ص28.

لا يقتصر المشترك الصيغي على تعدّد الوظائف داخل صيغة واحدة، بل يشمل أيضًا صلاحية اللفظ الواحد لتمثيل أكثر من صيغة من حيث الدلالة أو من حيث اتّحاده الصوري مع ألفاظ أخرى خارجة عن السياق. وقد ينشأ هذا الاشتراك نتيجة تحولات صوتية تطرأ على البنية الصرفية، كالإعلال والإدغام وغيرهما من التغييرات التحسينية التي تهدف إلى التخفيف أو التناسق الصوتي. ويُعَدّ المثال القرآني في لفظ: تُضارّ من أبرز الشواهد على ذلك؛ إذ يحتمل اللفظ البناء للفاعل (تُضارِر) كما يحتمل البناء للمفعول (تُضارَر).

وقد اتحدت الصورتان بسبب ما طرأ على اللفظ من إدغام أدّى إلى اندماج الصيغتين في صورة صوتية واحدة. ومن هذا المنطلق يتبيّن أنّ المشترك الصيغي ظاهرة لغوية تتسم بثراء دلالي وصوتي، وتعكس مرونة البنية العربية وقدرتها على استيعاب معانٍ متعدّدة ضمن حدود صيغة واحدة، وهو ما يُعدّ أحد مظاهر الإيجاز والإبداع في النظام الصرفي العربي.

1.3. ما يتعلق بصيغة مَفْعَل:

تشترك هذه الصيغة الصرفية في خدمة بابين من أبواب المشتقات، هما اسم الزمان والمكان من جهة، والمصدر الميمي من جهة أخرى. وتظهر هذه الصيغ في ألفاظ مثل: مَشْهَد، مَخْرَج، مُكْثَر، مُلْتَقَى، مُسْتَقْبَل، إذ تحمل كلها دلالة مشتركة تتعلق بـ الحدث نفسه تارة، وبزمان وقوعه أو موضع تحققه تارة أخرى. وتقوم القاعدة العامة لصياغة هذه الألفاظ على أنها تُشتقّ من الفعل الثلاثي المجرّد الصحيح إذا كان مفتوح العين في الماضي أو مضموم العين في مضارعه*.

وذلك وفق الأوزان المقرّرة في العربية لصياغة أسماء الزمان والمكان والمصادر الميمية1، والوزن مَفْعَل من الأوزان القياسية في العربية التي تُشتقّ منها أسماءُ المكان والزمان والآلة، ويَرِد غالبًا من الفعل الثلاثي المجرد على اختلاف أبوابه.

*_ يستثنى من مضموم العين اثنا عشر اسماً جاءت أسماء الزمان والمكان منه مكسورة العين، وهي المنسِك، والمجزِر، والمنبِت، والمطلِع، والمشرِق، والمغرِب، والمفرِق، والمسقِط، والمسكِن، والمرفِق والمسجِد، والمنخِر. كما قد ورد بعضها بالفتح على القياس، وهو المنسَك، والمطلَع، والمفرَق والمحشَر، وقيل: الفتح في كلّها جائز وإن لم نسمعه. ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، تحقيق: أحمد السيد أحمد، مراجعة: إسماعيل عبد الجواد عبد الغني،

فعلى سبيل المثال، يأتي المَشْهَد من الفعل شَهِدَ يَشْهَدُ، وهو فعل صحيح اللام، كما يأتي المَخْرَج من خَرَجَ يَخْرُجُ، والمَكْثَر من كَثُرَ يَكْثُرُ.

وينطبق ذلك أيضًا على ما كان من الأفعال معتلّ اللام، إذ يُشتقّ منه هذا الوزن من غير تقييد، نحو: المرمى، والملهى، والمرعى، على الرغم مما يعتري لامه من العِلّة.

وبذلك يتضح أنّ وزن مفْعَل قابلٌ للتصريف عن معظم الأفعال الثلاثية، سواء كانت صحيحة الحروف أم مختلّة، ما دام البناء الصرفي يسمح بإخراج اسم المكان أو الزمان أو الآلة منه وفق القواعد المقررة في علم الصرف.[1]

تُظهر هذه الصيغة قدرتها على الدلالة على مكان الفعل وزمانه ومصدره بقدرٍ عالٍ من الإيجاز والاختصار؛ إذ لولاها لاضطررنا إلى الإتيان بلفظٍ مستقل لكل دلالة من هذه الدلالات. وكان مقتضى القياس الصرفي في الأبنية التي تكون فيها عين الفعل مضمومة أن تُضمَّ كذلك في المصدر واسمي الزمان والمكان، على وزن (مَفعُل). غير أنّ العرب عدلوا عن هذا القياس إلى فتح العين طلبًا للتخفيف، إذ لا يكاد يُستعمل هذا البناء ـ مَفعُل بضمّ العين ـ في كلامهم إلا إذا كانت الكلمة مختومة بالهاء، نحو: مكرُمة ومعُونة. ومن ثمّ استقرّ الاستعمال على الفتح مراعاةً لخفة النطق وشيوع الاستعمال*.

لقد ظهر لدى القدماء ميلٌ بيّن إلى تجنّب صيغة مَفعِل إذا كان آخر الفعل معتلاً بالياءِ، إذ وجدوا في كسر ما قبل الياء ثقلاً صوتياً لا ينسجم مع البنية الإيقاعية المألوفة في العربية. ولهذا آثروا الفتح على الكسر، فلجؤوا إلى تعويض الياء بالألف في الاسم المشتق،

المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ط، د.ت، ج3، ص153. وركن الدين الحسن الأستراباذيّ، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق: عبد المقصود محمد عبد المقصود، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، مصر، ط1، 2004م، ج1، ص313، 314.

[1] _ ينظر: سيبويه، الكتاب، ج4، ص89. ورضي الدين الأستراباذي، ج1، ص181.

[1] _ ينظر: ابن مالك، شرح الكافية الشافية، تحقيق: د. عبد المنعم أحمد هريدي، دار المأمون للتراث، ط1، 1982م، ج4، ص244.

* _ ورد مكرُم ومعون، شاذّين مصدراً لـ: فَعُل ولا غيرهما، وقد جعلهما الفراء جمعا لمكْرُمة ومعونة على حدّ تمرة وتمر. ينظر: ركن الدين الحسن الأستراباذيّ، شرح الشافية، ج1، ص301.

محققين بذلك خفّة في النطق واتساقاً مع القاعدة الصوتية العامة التي تميل إلى تخفيف الثقل الناشئ عن التقاء الكسرة بالياء. ومن الشواهد الدالة على هذا الاختيار الصوتي والصرفي: المأتى، والمرمى، والمأوى، والمثوى؛ إذ كلّها جاءت على صيغة مَفعَل، استجابةً لهذا الاعتبار الصوتي الذي يتجنب الثقل ويؤثر الانسجام في السياق اللغوي[1]، وفيما يتعلّق بالناقص الواوي، فإنّ العرب قد مالوا إلى تجنّب صورة الإظهار فيه أيضاً، لما يجدونه من ثِقَلٍ في النطق بالواو الساكنة بعد الفتح، فكان امتناعهم عنه من باب أولى. ولهذا اختاروا الفتح في جميع صِيَغه دون استثناء، فجاءت الأسماء المشتقّة منه على نحو: المغْزى، والمدْعى، والملْهى، حيث حُذِفَت الواو تخفيفاً، وثبتت الألف علامةً على انعدامها، اتّساقاً مع ما استقرّ في الاستعمال العربي الفصيح.

2.3. ما يشترك في صيغة مَفْعِل:

تشترك هذه البنية الصرفية في دخول عدد من الأبواب الصرفية عليها، أبرزها: اسم الزمان واسم المكان والمصدر الميمي. ويُشتقّ اسما الزمان والمكان على هذه الصيغة من ثلاثة أنماط من الأفعال، وذلك وفق قواعد دقيقة يراعيها الصرف العربي.

فأوّل هذه الأفعال: الفعل الثلاثي الصحيح الذي تكون عين مضارعه مكسورة، إذ يُصاغ منه اسما الزمان والمكان على وزن مَفعِل، مثل: المَعرِض المشتق من الفعل عَرَض يعرِض، والمجلِس المأخوذ من جلَس يجلِس. وتمثل هذه الأمثلة النمط الأكثر استقراراً في هذا الباب، حيث تُحافظ الصيغة على كسر العين في المضارع ليكون دليلاً على سلامة القياس.

أما ثاني الأفعال فهو الفعل الأجوف الذي تأتي عين مضارعه مكسورة أيضاً، ويُقاس عليه في الاشتقاق على الصيغة نفسها، ومن أمثلته: المبِيع من الفعل باع – يبِيع، والمبِيت من بات – يبِيت. ويُلاحظ هنا أنّ الأجوف يخضع لتحوّلات صوتية عند الاشتقاق، إلا أنّ الصيغة المستعملة تبقى محافظة على كسر العين في المضارع أساساً لبنائها.

[1] _ ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ج1، ص155.

والنوع الثالث هو الفعل المثال الواوي[1] بشرط أن يكون صحيح اللام، أي غير معتلّ في آخره. ويُشتق منه اسما الزمان والمكان على الصيغة نفسها، نحو: الموْقِد من الفعل وَقَد يقِد، والموْقِف من وَقَف يقِف. وتبرز في هذا النوع ظاهرة حذف الواو أو ثبوتها بحسب موقعها وحركتها، غير أن الوزن الصرفي يظل ثابتاً بدلالته ووظيفته.

وبذلك يتضح أن صيغة مَفعِل تمثّل أحد الأوزان الإنتاجية في العربية، تُستثمر في اشتقاق أسماء تدل على الزمان والمكان والمصدر الميمي، وفق أحكام مطردة ترتكز أساساً على حركة عين الفعل في صيغة المضارع.

يُشتَقّ المصدر – في الغالب – من الفعل الثلاثي المجرّد على وزن مَفْعَل، مثل: مَقتَل، ومَضرَب، ومَذهَب. وقد ترتّب على شيوع هذا الاستعمال أن اعتبر ابن الحاجب هذا البناء قاعدةً قياسية مطّردة في العربية. غير أنّ الرضيّ خالف هذا الإطلاق، ورأى أنّ القياس لا يصحّ تعميمه في جميع الأبواب؛ إذ إنّ الأفعال المعتلّة الواوية يجيء ما يُشتقّ منها – سواء أكان مصدراً أم اسماً للزمان أو المكان – على وزنٍ آخر، فيُكسَر فيه عين الكلمة، نحو: مَوعِد ومَوجِل. وهذا ما أشار إليه سيبويه في باب المصادر وأسماء الأزمنة والأمكنة، مؤكِّداً خصوصية هذا الضرب من الأفعال وابتعاده عن القياس المطّرد الذي يشيع في غيره من الأبواب"[2] ، يذكر سيبويه عند حديثه عن الأبنية الصرفية أنّ كلَّ فعلٍ جاء على وزن فَعَلَ ممّا كان مصدره من بنات الواو أي أنّ فاءه واو في الأصل فإنّ اسم المكان يُبنى منه غالبًا على وزن مَفْعِل بكسر العين. ويستشهد على ذلك بالألفاظ التي يجري فيها هذا القياس، مثل: المَوْعِد والمَوْضِع؛ فهما من الفعلين وَعَدَ ووَضَعَ، وكلاهما ذو فاء واوية في الأصل.

كما يبيّن أنّ المصدر في هذه الأفعال يأتي على صيغةٍ تدلّ على الحدث المجرد من الزمن، فتقال: المَوْجِدَة والمَوْعِدَة ونظائرهما، وهي مصادر تدلّ على وقوع الحدث أو تحقّقه.

---

[1] _ المثال اليائي بمنزلة الصحيح عندهم لخفته كقولهم: ميْقَظ وميسَر في المصدر والزمان والمكان. ينظر: رضي الدين الأستراباذي، شرح الشافية، ج1، ص181.

[2] _ ينظر: رضي الدين الأستراباذي، شرح الشافية، ج1، ص170.

ويُفهَم من كلامه أنّ بناء المصدر واسم المكان في هذا الباب تحكمه قواعد صوتية وصرفية مطردة، تستند إلى طبيعة الجذر وإلى حركة عين الفعل، مما ينسجم مع منهج سيبويه في ضبط الأبنية العربية وتفسير عللها. وبذلك يُظهر سيبويه أن بنية مَفْعِل ليست اختيارية، بل هي نتيجة تفاعل بين أصل الجذر وأحكام الإعلال، حيث يؤثر كون الفاء حرف علّة (واوًا) في توجيه الصيغة نحو هذا الوزن، سواء في دلالة المكان أو في اشتقاق المصدر عند الحاجة إلى بيان الحدث...[1].

ويُلحظ في هذا السياق اعتمادُ مبدأ صرفيّ يهدف إلى تبسيط التعامل مع صيغة الفعل المضارع بأقل قدر ممكن من التغيير، وذلك من خلال استبدال حرف المضارعة بميم مفتوحة تَفصل بين الاسم والفعل، مع الإبقاء على البنية الصرفية للفعل كما هي، ولا سيّما بقاء حركة العين مكسورة. وقد حُمِل ما جاء مفتوحَ العين من هذه الصيغ على نظيرِهِ المكسور، مثل الموجِل والموجَل، مراعاةً لما يقتضيه القياس ولِما بين الصيغتين من انسجامٍ صوتيّ واطرادٍ في قواعد الاعتلال، الأمر الذي يُسهِم في توحيد البنية الشكلية ويُبرز تكامُل النظام الصرفي في هذا الباب.

3.3. المشترك في اسم المفعول من غير الثلاثي:

تتفق صِيَغُ الفعل غير الثلاثي في طريقة اشتقاقها مع صياغة اسم المفعول، إذ تُبنى وفق القواعد نفسها التي تُشتق منها بعض المشتقات الدلالية الأخرى. ومن أبرز هذه المشتقات التي تشترك مع اسم المفعول في صيغته: أسماء الزمان، وأسماء المكان، والمصدر الميمي. وتقوم هذه الصيغ جميعها على أوزان صرفية متقاربة، لما بينها من صلة في الدلالة والوظيفة، مما يجعل بنية الفعل غير الثلاثي أساسًا اشتقاقيًّا مشتركًا لهذه المشتقات[2]، قال ابن يعيش إنّ أسماء الزمان والمكان إذا جاوزتْ الثلاثيَّ سواءٌ كانت الزيادة في بنية الفعل أو في حروفه الأصلية فإنها تُصاغ على وزن مفعول أو ما يجري مجراه. ويُستدلّ على ذلك بصيغٍ مثل: المدخل، والمخرج، والمغار، إذ تُفيد هذه الأبنية الدلالة على موضع الفعل أو زمانه، كما قد تتّسع دلالتها لتشمل المصدر أو اسم المفعول بحسب السياق

[1] _ ينظر: سيبويه، الكتاب، ج1، ص92.

[2] _ ينظر: رضي الدين الأستراباذي، شرح الشافية، ج1، ص168.

والتركيب. ومن ثمّ فإنّ اللفظ الواحد منها يكتسب قابليةً دلاليةً واسعة، تُتيح له أن يؤدي أكثر من وظيفة نحوية ومعنوية في الاستعمال العربي[1]، يقتصر الاستخدام في هذا السياق على عدد محدّد من الصيغ اللغوية، ويُرجع التمييز بينها وتحديد دلالاتها الوظيفية إلى السياق الخطابي ومتطلباته، بحيث يُعتمد على مقتضيات المقام في اختيار الصيغة الأنسب وتوجيه معناها بدقّة.

4.3. الاشتراك في صيغة فاعل:

يشترك في هذه الصيغة كلٌّ من اسم الفاعل المشتق من الفعل الثلاثي المجرّد، والصفة المشبّهة، إضافةً إلى بعض صيغ النَّسَب غير القياسية. ويُعدّ اسم الفاعل من الفعل الثلاثي أكثر هذه المشتقات شيوعاً؛ إذ تُصاغ صورته القياسية على وزن فاعِل، بغضّ النظر عمّا إذا كان الفعل صحيحاً أو معتلاً. فمن الأفعال الصحيحة يأتي اسم الفاعل على نحو: فاهم من فَهِمَ، وآمِر من أمَرَ. أمّا الأفعال المعتلّة فيُصاغ اسم الفاعل منها على الوزن ذاته أيضاً، مثل: سائر من سارَ، وراضٍ من رَضِيَ، مع ما قد يطرأ على وسطه من حذف أو تغيير تقتضيه القواعد الصرفية. ويُشتقّ اسم الفاعل من الماضي الثلاثي بإقحام ألفٍ بين فائه وعينه، مع كسر عين اسم الفاعل في صيغة اسم الفاعل؛ فينتج الوزن القياسي فاعِل، وهو الوزن الذي يمثّل الدلالة على الحدوث والتجدد، ويُستعمل للدلالة على من قام بالفعل أو اتّصف به بصورة مؤقتة أو متجددة.[2]

وفيما يتعلّق بصيغة اسم الفاعل، فإنّها تشترك في بعض خصائصها الدلالية والصرفية مع الصفة المشبّهة. وقد أشار سيبويه إلى هذا الاشتراك في «باب الخصال التي تكون في الأشياء»، إذ ذكر أنّ العرب تقول: ناضِر كما تقول: نَضِر، في إشارةٍ إلى تقارب البنية والدلالة بين الصيغتين، بحيث يمكن أن تأتي الصفة على وزن اسم الفاعل لتعبر عن معنى ثابت أو هيئة ملازمة، وهو ما يُعدّ من خصائص الصفات المشبّهة في العربية[3] .

---

[1] _ ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ص3.

[2] _ ينظر: السيوطي، همع الهوامع، ج3، ص287.

[3] _ ينظر: سيبويه، الكتاب، ج4، ص141.

أكّد أبو حيّان جواز ورود الصفة على وزن فاعِل في هذا الموضع، وردَّ القول الذي ذهب إليه بعض النحاة من نفي مجيئها على هذا الوزن. وقد بيّن أن هذا الرأي لا يُلتفت إليه لعدم استناده إلى شواهد معتبرة، ثم ساق أدلّته اللغوية التي تُثبت وقوع هذا الوزن في كلام العرب. ومن الشواهد التي ذكرها ما ورد على وزن فاعِل من نحو قولهم: ضامر الكَشْح، وساهم الوجه، وخامل الذكر، وهي أمثلة تدلّ على رسوخ هذا الاستعمال في اللغة، وتؤكّد أن العرب استخدمت هذا البناء الوصفي في سياقات متعددة للدلالة على صفات راسخة أو أحوال ثابتة. وبهذا يقطع أبو حيّان الخلاف، مثبتًا أن وزن فاعِل وارد سماعًا، وأن الاعتماد في مثل هذه المسائل ينبغي أن يكون على الشاهد اللغوي الموثوق لا على الدعوى[1]، وطاهر القلب، وإن وصفت بالقلة من هذا الباب[2]. وخص بعضهم مجيئها على **فاعل** من الفعل المتعدي نحو حمده فهو حامد وصحبه فهو صاحب وركبه فهو راكب.[3]

تطرّق سيبويه إلى استعمال صيغة فاعِل للدلالة على النَّسَب أو الوصف عند الحديث عن الشخص المرتبط بشيءٍ يَحوزه أو يلازمه، دون أن يكون ذلك الشيء صنعةً أو حرفةً يمارسها على وجه التخصّص. ويُفهَم من كلامه أنّ هذه الصيغة تُستعمَل حين يكون المنسوب إليه مالكًا للشيء أو ملازمًا له أو متصفًا به، لا عاملاً فيه ولا محترفًا له.

ويضرب سيبويه عددًا من الأمثلة التي توضّح هذا الاستعمال، فيذكر أنّ من يملك الدرع أو يلبسها يُقال له: دارِع، ومن يحمل النبل يُوصَف بـ نابِل، كما يُقال لمن يملك النُّشاب: ناشِب. وعلى المنوال نفسه، يُطلَق على من لديه التمر وصفُ تامِر، وعلى من يملك اللبن أو يكون ذا علاقة قائمة عليه: لابِن. ويُستفاد من هذه الأمثلة أنّ صيغة فاعِل في هذا السياق لا تُفيد الاحتراف، بل الاختصاص أو الملازمة أو الملك، وهو ما يُبرز مرونة البنية الصرفية العربية وقدرتها على التمييز بين الدلالة الحِرَفية والدلالة الوصفية القائمة على الارتباط بالشيء دون معالجته صنعةً أو صناعةً[4]، وهي مبنية على السماع كما

[1] _ ينظر: أبو حيان الأندلسي ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق: رجب عثمان محمد، رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1998م،ج5، ص2347. وينظر: السيوطي، همع الهوامع، ج3، ص288، 287.

[2] _ السيوطي، همع الهوامع، ج3، ص287.

[3] _ رضي الدين الأستراباذي، شرح الشافية، ج2، ص85، 86.

[4] _ ينظر: سيبويه، الكتاب، ج3، ص430.

قال ابن عصفور:" وقد يجيء على **فاعِل**، نحو: نابِل، ورامِح ودارِع ولابِن، وتامِر وهو موقوف على السماع "[1]. أشار الرضيّ إلى ظاهرة لغوية دقيقة تتعلّق ببنية بعض الألفاظ الواردة على وزني «فَعّال» و«فاعِل»، إذ أوضح أنّ طائفة من هذه الصيغ لا تُستعمل للدلالة على معنى اسم الفاعل الحقيقي، ولا تُراد بها صيغة المبالغة، وإنما تأتي للدلالة على معنى «ذو كذا» أو المتّصف بشيءٍ ما. ومثّل لذلك بألفاظ مثل: تامر (أي ذو تمر)، ولابن (أي ذو لبن)، ودارع (أي ذو درع)، ونابل (أي ذو نبل). ويندرج ضمن هذا الاستعمال شواهد قرآنية ولغوية، منها قوله تعالى: ﴿فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾ [سورة الحاقة، الآية21]؛ فالوصف هنا لا يُراد به اسم الفاعل من رضي، بل يُفهم على معنى العيشة المرضيّة أو المستريحة. ومثل ذلك أيضاً قولهم: طاعم كاسٍ، أي منعمٌ بالطعام والكساء، دون قصد دلالة الفعلية أو الحدث. ويمثّل هذا الاستعمال مظهراً من مظاهر الاتساع الدلالي في العربية، حيث تتجاوز الصيغ الصرفية حدود دلالاتها الأصلية لتؤدي معاني وصفية خاصة جرى عليها الاستعمال العربي الفصيح[2]. ونبسط أمثلة يعتمد فيها على المعنى للتمييز بين هذه الأبواب:

. قول الحطيئة[3]:

أَغْرَرْتَني وزَعَمْتَ أَنْـــ ـــنَكَ لابِن بِالصَّيْفِ تَامِرْ

فإن صيغة فاعل في لابن وتامر دلّت على النسب، أي: ذو لبن وتمر،هذا الذي يؤكد على معنى البيت، ولأنّ هذه الصيغة هنا لم تشتق من الفعل.

وفي قولنا: زيد حافظ الدرس: صيغة الفاعل دلّت على اسم الفاعل لأنه مشتق من فعله، ودلّ على التجدد والحدوث.

[1] _ ابن عصفور الإشبيلي، المقرّب، تحقيق: د أحمد عبد الستار الجواري، وعبد الله ،أمين مطبعة العاني، بغداد العراق ط1، ص: ج2، ص409.

[2] _ ينظر: رضي الدين الأستراباذي، شرح الشافية، ج2، ص85، 86.

[3] _ الحطيئة، الديوان برواية وشرح ابن السكيت دراسة وتبويب د. مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993م، ص91، وسيبويه،الكتاب، ج3، ص420.

وقولنا: المؤمن طاهرُ القلب : صيغة الفاعل دلّت على الصفة المشبهة لأنّها أفادت الثبات واللزوم. فتحقق اشتراك ثلاثة أبواب صرفية في صيغة واحدة، إضافة إلى أنها تتعدى أبوابا أخرى في الاستعمال، مثل ما ورد في هجاء الحطيئة للزبرقان بن بدر[1]

دَعِ المَكارِمَ لا تَرْحَلْ لِبُغْيَتِها وَاقْعُدْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الطَّاعِمُ الكاسي

فالطاعم والكاسي في البيت تدلان على اسم المفعول المُطْعَم، والمَكسوّ. وإن كانت على صيغة الفاعل[2]

وقد بسط المفسرون نماذج كثيرة له من القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿خُلِقَ مِن مَّاء دَافِقٍ﴾ [سورة الطارق، الآية06]، بمعنى مدفوق. وقوله تعالى: ﴿ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾[سورة هود، الآية43]. بمعنى لامعصوم.

تتجلّى في صيغة (فاعِل) صورةٌ أخرى من صور الاشتراك الصرفي، تتمثّل في اشتراك فعل الأمر من باب فاعَلَ مع اسم الفاعل المشتق من الفعل الثلاثي المجرد، إذ تَرِدُ الكلمة الواحدة على هذه الهيئة محتملةً للدلالة على أحدهما بحسب السياق. فقولنا مثلًا "حافِظْ" يمكن أن يُفهم على أنّه فعلُ أمرٍ مشتق من الفعل حافَظَ، كما يمكن أن يُفهم في الوقت نفسه على أنّه اسم فاعل من الفعل الثلاثي حَفِظَ. ولا يظهر الفرق بينهما في البنية الصوتية إلا في حركة حرف الإعراب (الظاء)، وهو فارق دقيق قد لا يكفي لرفع الالتباس من غير قرينة.

ويزداد هذا الاشتراك تعقيدًا عندما يَرِد اسم الفاعل غير معرَّف وموقوفًا عليه، إذ يُحتمل حينئذٍ أن يلتبس بفعل الأمر التباسًا يؤدّي إلى غموض الدلالة أو اضطراب الفهم. ومن أمثلة ذلك قولنا: "عاقِبْ كلَّ مذنبٍ"، و"قاتِلْ"؛ فكل منهما قد يُفهم على أنه أمر بالفعل "عاقَبَ" و"قاتَلَ"، كما قد يُحتمل أن يكون اسم فاعل دالًّا على الوصف، لولا ما يقدّمه السياق من معونة في تحديد المقصود. وينبّه هذا النمط من الاشتراك الصرفي إلى أهمية القرائن النحوية والدلالية في النص العربي، إذ لا يمكن الفصل بين الدلالتين ـ دلالة الأمر ودلالة الوصف ـ بمجرد الشكل الصوتي، مما يجعل السياق الركن الأساس في تمييز الوظيفة النحوية وتحديد

[1] _ الحطيئة، الديوان، ص119.

[2] _ ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ج3، ص21.

المعنى المقصود بدقّة[1]. فإنّ **(قاتِل)** تحتاج إلى قرينة لتعيين أحدهما، وإلا فالمعنى؛ العقوبة لهما معا.

5.3. بابان في صيغة فَعِيل: تشترك صيغة (فَعيل) في أداء وظيفتين صرفيّتين رئيستين تنتميان إلى بابين مختلفين من أبواب الصرف العربي؛ فهي من جهةٍ تُستعمل للدلالة على المبالغة في اسم الفاعل، إذ تأتي للدلالة على شدة اتصاف الذات بالفعل أو كثرة صدوره منها، نحو: عليم، حكيم، قدير، وهي صيغ تُفيد قوة المعنى وبلوغه حدّ الامتلاء. ومن جهة أخرى تُستعمل صيغة (فعيل) للدلالة على الثبوت أو الصفة المشبهة، إذ تعبّر عن هيئةٍ راسخة أو صفةٍ ثابتة في الموصوف، مثل: جليل، كريم، لطيف، حيث تُحمَّل الصيغة الواحدة بدلالات متعدّدة تتوزع بين الحدث وسماته، وبين الصفة ومراتب رسوخها. كما أنّ هذا التنوّع الدلالي لا يُعدّ ضربًا من الغموض، بل يعكس قابلية الصيغ للاشتقاق والاتساع، ويُبرز مرونة البنية الصرفية في استيعاب الفروق الدقيقة بين الدلالات، بحيث يتحدّد المعنى المقصود بحسب السياق التركيبي والدلالي الذي تَرِد فيه الصيغة [2] : فالصفة المشبهة باسم الفاعل وصيغ المبالغة، إذ تستعمل صيغة فَعيل للمبالغة في الأصل من الفعل الثلاثي اللازم **فَعُل**، وقد أكد هذا المبرد في سياق حديثه عن أسماء الفاعلين وما يلحقها من الزيادة للمبالغة، فقال: "أما ما كان على (فَعِيل) نحو: رَحيم وعَلِيم... والفعل الذي هو لفعيل في الأصل إنما هو ما كان على **(فَعُلَ)** نحو كرُم فهو كريم[3]. وتأتي من بقية الأفعال معدولاً بها عن أسماء الفاعلين، إذا أريد بها التكثير والمبالغة[4]، نحو: رَحيم وعَليم.

---

[1] _ ينظر: تمام حسان، مقالات في اللغة والأدب عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2006م، ج2، ص37.

[2] _ ينظر: شكران حمد شلاكة المالكي، الصيغ المشتركة بين الأبواب الصرفية، مقال بمجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العدد 1، 2009م، المجلد8، ص110.

[3] _ أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة، 1994م، ج2، ص113، 114.

[4] _ ابن مالك، شرح الكافية الشافية، ج1، ص103.

تُعَدّ صيغة فعيل من الصيغ البارزة في باب الصفة المشبّهة، إذ تُشتقّ في الغالب من الأفعال اللازمة التي تدلّ على ثبوت الصفة واستقرارها في الموصوف. وتمتاز هذه الصيغة بأنها تُفيد معنى الديمومة والرسوخ، لا مجرد الحدوث العارض، ولذلك كثُر ورودها في الصفات التي تُعبِّر عن خصائص متأصّلة في الذوات. ومن الأمثلة الدالة على ذلك قولنا: «زيدٌ كريمٌ حسبُه»، حيث جاءت الصفة كريم للدلالة على ثبوت الكرم وتمكّنه من صاحبها، كما في قولنا: «شديدٌ ساعدُه»، إذ تُستعمل شديد للدلالة على قوة ثابتة في الساعد لا قوة طارئة. ومن ثمّ تُظهر صيغة فعيل في هذا الباب خصوصيتها الصرفية والدلالية، من حيث انتظامها في التعبير عن الصفات الراسخة المشتقّة من الأفعال اللازمة، وتميّزها في نقل الدلالة من الفعل إلى الوصف الثابت الذي يُلازم صاحبه في أغلب الأحوال[1] وهي تدلّ على معنى ثابت ملازم، فإن دلت على الحدوث في الحال أو الاستقبال جاءت على اسم الفاعل الجاري على المضارع الدال على الحال أو الاستقبال[2]. وصرّح كلٌّ من ابن الحاجب والرضي بأنّ ورود صيغة فعيل في الأفعال المضاعفة والأفعال المنسوبة إلى الجذر المنقوص اليائيّ هو الأكثر شيوعًا في الاستعمال العربي، ومن ذلك نحو: الطبيب، واللبيب، والخسيس، والتقيّ، والشقيّ. وتمثّل هذه الصيغة – في غالب حالاتها – السمات الدلالية الملازمة للأفعال الواردة على وزن فَعُل؛ إذ يغلب عليها الدلالة على الصفات الراسخة أو المعاني الثابتة التي تستقرّ في الموصوف وتلازمه.

أمّا مجيء صيغة فعيل من الأفعال الواردة على وزن فَعَل فعدّه هذان العالمان قليلاً بالقياس إلى ما قبله، إذ لا تُقاس عليه كثرةً ولا يُعتمد عليه في الاستنباط العام[3]، وإنّما يُذكر في مقام الاستثناء والتنبيه على حدود القياس الصرفي واتّساع اللغة. ويكشف هذا التقرير عن وعي الدارسين القدامى بالفروق الدقيقة بين الأوزان وما تُحدثه من آثار دلالية، وعن إدراكهم أن انتظام الصيغ في أبواب معينة لا يمنع وقوع الشذوذ أو الندور في بعض الأبنية، ما دام ذلك ثابتًا في الاستعمال العربي الموثوق.

---

[1] _ ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ج3، ص122.

[2] _ ينظر: المرجع نفسه، ج3، ص123.

[3] _ ينظر: رضي الدين الأستراباذي، شرح الشافية، ج1ص147، 148.

6.3. انحصار صيغة مِفْعَال في ثلاثة أبواب:

تُعَدُّ صيغة «مِفْعال» من الصيغ الصرفية بالغة الإنتاجية في العربية، لما تتسم به من قدرة على استيعاب دلالات متعددة تتوزع على عدد من الأبواب الصرفية. فهي صيغة مشتركة بين باب المبالغة واسم الآلة واسم الفاعل، الأمر الذي يمنحها طابعاً دلالياً واسعاً يسمح بتنوّع استعمالاتها واختلاف معانيها بحسب السياق التركيبي والدلالي الذي تَرِد فيه.

تُسْتَخدَم هذه الصيغة في باب المبالغة[1]، للدلالة على الكثرة وشدّة الفعل وتكراره على نحو يُبرِز قوّة الحدث أو تمكّن الفاعل منه، مثل: مِعطاء ومِقدام[2].

أمّا في باب اسم الآلة[3]، فتدلّ على الأداة التي يُستعان بها في إنجاز الفعل أو تحقّقه، وذلك استناداً إلى قابليتها الصيغية للدلالة على الوسيلة، مثل: مِبراة ومِفتاح. وهي كذلك إحدى الصيغ القياسية ؛ مِفْعَل ومفعلة ومفعال[4]، وهذه الأخيرة كأنها مأخوذة من مِفْعَل مع مد الفتحة، كما قال ابن مالك:

لآلةٍ من الثلاثي (مِفْعَلة) و (مِفْعَل) أو مُدَّهُ، ومَفْعَلَة[5]

وتَرِدُ كذلك في باب اسم الفاعل لتؤدّي وظيفة وصفية تشير إلى من يتولّى الفعل أو يتّصف به على وجه الاعتياد أو المهارة، كما في مِهذار، أي "قد يُبنى –اسم الفاعل – أيضاً من **أَفْعَل مِفْعَال** كمِعطاء، ومِهْدَاء، ومعوان"[6] . لأن هذه الصيغة هي صياغة لاسم الفاعل من الفعل المزيد بحرف.

---

[1] _ ينظر: سيبويه، الكتاب، ج3، ص424.

[2] _ ينظر: أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، المقتضب، ج2، ص113.

[3] _ ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج1، ص228.

[4] _ ينظر: سيبويه، الكتاب، ج4، ص208، 209، والرضي، شرح شافية ابن الحاجب، ص186.

[5] _ ابن مالك، شرح الكافية الشافية، ج4، ص2249.

[6] _ ابن مالك، شرح الكافية الشافية، ج 4، ص1035.

فنلاحظ أن صيغة «مِفْعال» من أكثر الصيغ حضوراً وفاعلية في بنية العربية الصرفية، إذ تتميّز بمرونة دلالية واسعة تمكّنها من استيعاب عدد كبير من المعاني وتوليدها. فهي من جهةٍ صيغةٌ قادرة على تضخيم الدلالة وتكثيفها بحيث تُفيد المبالغة أو تكرار الحدث وتتابعه، ومن جهة أخرى تُسهم في تجسيد المعنى في هيئة آلة تُتَّخذ أداةً للقيام بالفعل، كما يظهر في كثير من أسماء الآلات المستعملة في العربية القديمة والحديثة. وقد تتسع هذه الصيغة أيضاً لتدلّ على من يُنسب إليه الفعل أو يُلازمه، فتكون دالّة على الفاعل أو من اتخذ الفعل صفةً له. فاحتلّت موقعاً محورياً في الدرس الصرفي والدلالي، فهي الصيغ المركزية في استنباط المعاني وتوليدها.

7.3. استعمال صيغة فعّال للمبالغة والنسب:

تتوزّع صيغة «فَعّال» بين بابين صرفيّين رئيسين، هما صيغة المبالغة والنسب غير القياسي، وهي من أكثر الصيغ توظيفًا في الدلالة على المبالغة في الفعل واتصاف صاحبه بصفة متكرّرة أو راسخة. وتمثّل هذه الصيغة — في باب المبالغة خصوصًا — واحدًا من الأبنية الشائعة التي يلجأ إليها العرب للتكثيف الدلالي وإبراز قوّة الحدث أو تكراره.

وقد نبّه سيبويه إلى مكانة هذه الصيغة ضمن أبنية المبالغة، موضّحًا أن العرب أجرت أسماء الفاعلين حين قصدوا المبالغة على نحو يُشبه إجراءها في بناء «فاعل»، لأن المقصود في كلا الموضعين هو الدلالة على من يقع منه الفعل، غير أنّ صيغة المبالغة تُضيف إلى ذلك معنى التضخيم والتكثير. ولهذا أكّد سيبويه أن الأبنية التي يُرجَع إليها في هذا الباب، والتي تُعدّ أصولًا في التعبير عن هذا المعنى، هي: فَعُول، ومِفْعال، وفَعّال، وفَعِل؛ لما تحمله من قابلية اشتقاقية ودلالية تجعلها أكثر انطباقًا على سياقات التكثير.

ومن ثَمّ تُعدّ صيغة «فَعّال» بناءً وسيطًا بين الدلالة على الفاعلية العامة والدلالة على شدة الحدث أو كثرة صدوره، الأمر الذي منحها حضورًا واسعًا في الاستعمال العربي، سواء في سياقات وصف الأشخاص أو في مجالات التعبير عن الحِرَف والصفات الراسخة، وهو

ما يفسّر امتدادها كذلك إلى النسب غير القياسي، حيث تُستخدم للإشارة إلى الانتماء إلى صنعة أو حرفة أو صفة تتخذ طابع الديمومة أو الرسوخ.[1]

وتُستعمل صيغة «فَعَّال» في العربية استعمالًا غير قياسي في باب النَّسب، للدلالة على من تكون مهنته أو حرفته مرتبطة بشيءٍ يعالجه أو يلازمه. ويأتي هذا الاستعمال امتدادًا لدلالة الصيغة على المبالغة والكثرة، إذ تفيد كثرة المزاولة والاختصاص. ومن أمثلة ذلك: ثوّاب لصاحب الثياب، وعوّاج لصاحب العاج، وجمّال لصاحب الجِمال، وحمّار لمن يعمل على الحُمر، وصرّاف لمن يعالج الصرف. وقد اتسع هذا الباب حتى غدا يضم عدداً كبيراً من الألفاظ يصعب حصرها، مما يدل على خصوبة هذه الصيغة وارتباطها الوثيق بالواقع المهني والاجتماعي[2]، وهي أكثر استعمالاً في هذا الباب من صيغة فاعل[3].

يُلاحَظ أنّ صيغة «فَعَّال» قد اتّخذت موقعًا مميّزًا في البنية الصرفيّة العربية، إذ وردت سماعيّةً في باب النَّسَب، بينما جاءت قياسيّةً في باب المبالغة. ويظهر ذلك من خلال سهولة اشتقاقها من الفعل المزيد بالتضعيف «فَعَّل»، وذلك عبر إشباع فتحة عين الفعل، وهو إجراء صوتيّ ينسجم مع طبيعة البنية في هذا الباب، ويؤدّي وظيفة دلالية ملائمة؛ لأنّ التضعيف في الأصل يدلّ على التكثير والمبالغة، فجاءت الصيغة لتؤكّد هذا البعد الدلالي بصورةٍ منتظمة.

وقد قيس استعمال صيغة «فَعَّال» في النَّسَب أيضًا على هذا الأساس؛ إذ إنّ دلالة النسب في كثير من استعمالاتها ترتبط بطول المزاولة و«كثرة المعالجة» و«دوام الصُّحبة»، وهي معانٍ تتقاطع مع ما يوحي به التضعيف من التكثير والاستمرار. ومن ثمّ كان القياس في هذا الباب منسجمًا مع القواعد الصوتية والدلالية التي تحكم بناء الصيغ في العربية.

وفي السياق ذاته، تَرِدُ صيغة «فَعَّال» في النص القرآني، كما في قوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [سورة آل عمران، الآية182]، حيث جاءت كلمة

[1] _ ينظر: سيبويه، الكتاب، ج1، ص164، وينظر: شكران حمد شلاكة المالكي 2009م، (المقال)، ص110، 111.

[2] _ ينظر: سيبويه، الكتاب، ج3، ص420.

[3] _ ينظر: رضي الدين الأستراباذي، شرح الشافية، ج1، ص85.

«ظَلَّام» على وزن «فَعَّال» للدلالة على المبالغة المنفية؛ أي أنّ نفي الوصف بصيغة مبالِغة يُفيد نفي أدنى درجات الظلم عن الله تعالى، وهو أبلغ في التنزيه من نفي الظلم بصيغته العاديّة، وبذلك يتعزّز البعد الدلالي للصيغة في سياق الإعجاز القرآني.

وقد ذهب جمهور الدارسين إلى أنّ صيغة «فعّال» في قوله تعالى: ﴿وما ربّك بظَلّامٍ للعبيد﴾ ليست على ظاهر المبالغة، وإنما جاءت لاعتبارين دلاليّين رئيسين؛ أولهما: أنّها – وإن كانت في أصل وضعها صيغة مبالغة – قد استُعملت هنا لمناسبة كثرة العباد وتعدّدهم؛ فالمعنى ليس نفي المبالغة في الظلم فحسب، بل نفي الظلم أصلًا، إذ إنّ نسبة الظلم إلى الله – ولو في أدنى مراتبه – تُستبعَد عقلاً وشرعًا. فجيء بالصيغة التي تُوهم الكثرة للدلالة على استحالة وقوع الظلم على هذا الجمع الكثير، فيتأكّد نفيه مطلقًا.

والاعتبار الثاني: حمل الصيغة على معنى النَّسَب لا المبالغة، فيكون معنى «بظَلّامٍ» أي: بذي ظلم[1]، على نحو ما تجري عليه صيغ النسب مثل: عطّار وبزّاز وخزّاز. وبذلك يُفهم التركيب على أنه نفيٌ لثبوت صفة الظلم منسوبةً إلى الله تعالى على أيّ وجه من الوجوه.

ومن ثَمّ، فإنّ مجيء صيغة «فعّال» هنا يجمع بين الدقة البلاغية والأصالة الصرفية، ليؤكّد نفي الظلم عن الله تعالى نفيًا قاطعًا، إمّا من جهة استحالة تحقّقه مع كثرة من يتوجّه إليهم الحكم، أو من جهة نفي النسبة ذاتها، وهو أبلغ في التنزيه.

8.3. الاشتراك الصيغي في الاسم وما دل على الوصف:

تُظهر العربيةُ قدراً ملحوظاً من الاشتراك الصيغي بين الأسماء والصفات، ولا سيما في الأبنية المجردة التي تُعَدُّ الأساسَ في بنية الكلمة العربية. وقد اقتضى السياقُ العلميّ الاقتصارَ على تناول هذه الأبنية المجردة، لِما تتسم به من محدوديةٍ نسبية واتفاقٍ بين الدارسين، مما يجعلها أنسبَ للتمثيل واستنباط القواعد المرتبطة بالمشترك الصيغي. أمّا

[1] _ ينظر: الحسن بن محمد النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، دار الكتب العالمية، بيروت، لبنان، ط1، 1996م، ج2، ص320، 321.

الأبنية المزيدة، فعلى الرغم من كثرتها وغزارة شواهدها، فإنها تتسع لاتجاهاتٍ دلالية وصرفية تتجاوز حدود المقام، ولا يتأتى استقصاؤها في هذا الموضع.

وتتوزع الأبنية الثلاثية المجردة ـ بحسب القسمة العقلية ـ على اثنتي عشرة صيغة ممكنة من حيث الترتيب الحركي لأصول الكلمة. وقد استعملت العرب من هذه الأبنية اثنتي عشرة صيغة محتملة عشر صيغ فقط اشتراكاً بين الأسماء والصفات، بينما أُهملت صيغتان اثنتان هما: فِعُل و فُعِل.

فالصيغة الأولى (فِعُل) مهملةٌ إهمالاً تامّاً، إذ لم يثبت عن العرب أن بنَت عليها أيَّ مفرد من مفردات لغتها، الأمر الذي يجعلها غير منتجة ولا ذات أثر في النظام الصرفي. أمّا الصيغة الثانية (فُعِل) فقد اختصّت بالأفعال دون الأسماء والصفات، ولم يُسمع عن العرب استعمالها في بناء اسمٍ أو صفة إلا في مفردٍ واحد هو دُئل، وهو على الراجح اسمٌ منقول من صيغة الفعل[1]، مما يُفقده صفة القياس ويجعله من قبيل الشاذ الذي لا يُقاس عليه.

وبذلك يتبيّن أن الأبنية الثلاثية المستعملة في الدلالة على الأسماء والصفات تقتصر على عشر صيغ فقط، وهو ما يسوّغ عرضَها في جدولٍ لاحق يبيّن خصائصها ووظائفها، ويُقدّم مثالاً توضيحياً لكلّ صيغة، بوصفها تمثيلاً عملياً لنمط الاشتراك الصيغي بين الأسماء والصفات في العربية[2]:

الرقم	الصيغة	مثالها من الأسماء	مثالها من الصفات
01	فَعْل	فَلْس	شَهْم
02	فَعَل	جَبَل	بَطَل
03	فَعِل	كَتِف	حَذِر

[1] _ ينظر: رضي الدين الأستراباذي، شرح الشافية، ج1، ص35.

[2] _ ينظر: تمام حسان، مقالات في اللغة والأدب، ج2، ص34.

04	فَعُل	عَضُد	يَقُظ
05	فِعْل	سِرْب	جِلْف
06	فِعَل	عِنَب	زِيَم
07	فِعِل	إِبِل	بِلِز
08	فُعْل	قُفْل	حُلْو
09	فُعَل	صُرَد	حُطَم
10	فُعُل	عُنُق	جُرُز

يقدَّم فيما يلي جدولٌ آخر يُبرز الأنماط الصرفية التي يقع فيها الاشتراك بين صيغ الأسماء والصفات في الأفعال الرباعية والخماسية المجرّدة. وقد تبيّن من خلال الاستقراء أنّ مجموع هذه الصيغ المشتركة يبلغ عشر صيغ مستعملة في اللغة. ويستأثر الفعل الرباعي بستٍّ منها، وهي: (فَعْلَل، وفعلل، وفُعْلُلْ، وفِعْلَل، وفِعَل، وفُعْلَل)[1] ؛ فَعْلَلَ، وفَعْلَلَ (باعتبار اختلاف الدلالة أو الوظيفة)، وفُعْلُلْ، وفِعْلَل، وفِعَل، وفُعْلَل؛ إذ تتوزّع هذه الصيغ بين الدلالة على الاسم وعلى الصفة، تبعًا للسياق التركيبي والوظيفة الدلالية التي تفرضها البنية.

أمّا القسم المتعلّق بالفعل الخماسي المجرّد، فقد استقرّ الرأي الصرفي على وجود أربع صيغ يُستعمل فيها البناء الواحد للدلالة على الاسم والصفة معًا، وهي: (فَعَلَّل، وفِعْلَلّ، وفَعْلِيل، وفُعَلّل)[2] وتكشف هذه الصيغ عن مرونة عالية في النظام الصرفي العربي، إذ تسمح للبنية الواحدة بأن تنهض بوظيفتين دلاليتين مختلفتين دون أن يعتريها تغيير في الصورة اللفظية، الأمر الذي يجعلها من أبرز مظاهر الاشتراك الصيغي في بنية الألفاظ المجرّدة.

[1] _ ينظر: ركن الدّين الأستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب، ج2، ص35.

[2] _ ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص220– 222.

الرقم	الصيغة	مثالها من الأسماء	مثالها من الصفات
01	فَعْلَلْ	جَعْفَر	سَلْهَب
02	فِعْلِلْ	زِنْزِجْ	دِفْنِس
03	فعْلُلْ	بُرْثُن	جُرشُع
04	فِعْلَلْ	دِرْهَم	هِبْلَع
05	فِعَلْ	قِمَطر	سِبَطْر
06	فُعْلَل	جُحْذَب	قُعْدَد
07	فَعَلَّلْ	سَفَرْجَل	هَمَرْجَل
08	فِعْلَلّ	قِرْطَعْب	جِرْدَحل
09	فَعْلَلِلْ	فَهْبَلس	جَحْمَرِش
10	فُعَلِّلْ	قُذَعْمِل	خُنَّعْبِن

تُظهر هذه الأمثلة بجلاء مدى اتساع ظاهرة الاشتراك بين الاسم والصفة في مختلف الصيغ التي ترد ضمن الأبنية المجرّدة في العربية. ويكشف هذا الاشتراك عن طاقة لغوية عالية تتمثّل في قدرة البنية الواحدة على استيعاب وظائف متعدّدة دون حاجة إلى التوسّع في صيغ إضافية قد تُثقل النظام الصرفي أو تربك المستعمل. فاستعمال الصيغ المتّفقة في الدلالة الأساس، وتوجيهها لأداء مهامّ متنوّعة، يمثّل مظهراً من مظاهر الاقتصاد اللغوي الذي تقوم عليه العربية؛ إذ يحدّ من الإفراط في توليد الصيغ الممكنة نظرياً ويُجنّب المتكلّم عبء التعامل مع تراكيب مثقلة أو نادرة.

كما يسهم هذا النسق في تخفيف الضغط على الذاكرة اللغوية للمتلقّي، بما يتيح له تعلّم الأبنية واستيعاب وظائفها من خلال قدر محدود من الصيغ ذات الجرس المألوف والإيقاع المنسجم. ومن ثمّ يرتفع مستوى الانتظام البنوي في اللغة، ويتعزّز عنصر النَّغَم المؤنس الذي يوفّر للمتكلّم والمتلقّي معاً شعوراً بالانسجام وسهولة الأداء، ويُسهِم في تثبيت الأبنية في

الذاكرة وتقبّلها في الاستعمال اليومي. وهكذا يتكامل البعد الجمالي مع البعد الوظيفي في توجيه العربية إلى اختيار الأبنية الأخف والأكثر تداولاً، وإقصاء ما سواها ممّا يُثقل النسق أو يباعد بين الصيغة ووظيفتها.

ويتجلّى هذا اللون من الاشتراك في عددٍ واسع من الأجناس البلاغية[1]، وأساليب البيان والبديع، إذ يسهم في إثراء بنية الخطاب وتكثيف طاقته الإيحائية. ويظهر حضوره بوضوح في فنونٍ متعدّدة، من أبرزها التجنيس بما يقوم عليه من تقاربٍ صوتيّ يُولِّد مفارقة دلالية محكومة بنظام السياق، والترصيع الذي يعتمد على تماثل الصيغ في مواقع متوازنة لإحداث تناغم إيقاعي وجمالي، فضلاً عن المغالطات المعنوية التي قد تنشأ نتيجة الاشتراك الصيغي وما يسببه من انزياحات دلالية يمكن أن تفتح مجالاً لتعدّد التأويل أو التباس المعنى. وبهذا يغدو الاشتراك الصيغيّ عنصراً فاعلاً في بناء الجمالية البلاغية للنص، ومصدراً لثرائه المعنوي والإيقاعي في آن واحد[2]، غير أنّ هذا التماثل في الصيغ لا يخلو من آثارٍ دلاليّة قد تفضي إلى التباسٍ في الفهم أو اضطرابٍ في تحديد المقصود، إذ تتشابه الأبنية الصوتيّة والصرفيّة أحياناً إلى حدّ يجعل الفصل بين وظائفها متعذّراً دون الاستناد إلى السياق اللغويّ وملابسات الخطاب. بل إنّ البنية الواحدة قد تأتي متطابقة في أحرفها وحركاتها، غير أنّها تُستثمر في موضعٍ اسماً يدلّ على الذات، وتُوظَّف في موضعٍ آخر صفةً تحمل معنى عَرضاً من الأعراض أو دلالة من دلالات الحدث. ومن ثمّ يغدو الاحتكام إلى المعطيات السياقيّة، بنوعيها اللفظيّ والحواليّ، ضرورةً منهجيّة لكشف الوظيفة المقصودة للصيغة وتعيين وجهها الدلاليّ بدقّة[3].

يتبيّن من خلال النظر في الأبنية العربية أنّ بعض الصيغ لا تستقيم دلالتها ولا يُحكم على كونها اسمًا جامدًا أو صفةً مشتقة إلا بالرجوع إلى السياق الذي ترد فيه، إذ يمثّل السياق ـ سباقًا ولحاقًا ـ الأداة الحاسمة في تعيين المقصود من اللفظة وتحديد وظيفتها

[1]– ينظر: توفيق محمد شاهين المشترك اللغوي نظرية وتطبيقاً، ص30.

[2]– ينظر: توفيق محمد شاهين المشترك اللغوي نظرية وتطبيقاً، مطبعة الدعوة الإسلامية، القاهرة، ط1، 1980م، ص30.

[3]– ينظر: تمام حسان، مقالات في اللغة والأدب، ج2، ص35.

الدلالية. فالكلمة قد تكون، في أصلها المجرد من الملابسات، قابلةً لأن تُحمَل على الاسمية أو الوصفية معًا، غير أنّ استعمالها في سياقٍ معين هو الذي يرفع هذا الاشتراك ويكشف عن وجه المراد. ويتضح ذلك في أمثلةٍ من الاستعمال العربي؛ فقوله: «العَدْلُ أساسُ المُلك» يدل على أنّ لفظ العدل مستعمل بوصفه اسمًا يدل على قيمة مجردة، إذ يُراد به مفهوم العدالة. بينما يظهر في أسمائه تعالى: «هو الحَكَمُ العَدْلُ اللطيفُ الخبير» أنّ العدل وُظّف وصفًا مشبّهًا باسم الفاعل على سبيل الثبوت، ناعتًا لله تعالى بما يليق بجلاله. وكذلك لفظ الحدث في قولنا: «هذا حَدَثٌ عظيم قلّما يتكرّر» يدل على معنى المصدر، أي وقوع أمر ذي شأن، في حين أنّ قولنا: «هذا غلامٌ حَدَثٌ لا يُلام» يجعل حَدَث وصفًا للغلام بمعنى الفتى الحديث السنّ. ومن ثَمّ، يتّضح أنّ اللفظتين العدل والحدث – إذا تجردتا من السياق– تظلّان محتملتين للمعنيين: الاسمية والوصفية، ولا ينهض على التمييز بينهما سوى السياق بوصفه المرجع الأساس لرفع الإبهام وتحديد الوظيفة الدلالية المقصودة في كل موضع. وبذلك تتجلى أهمية السياق في فكّ الاشتراك الصيغي، وإظهار ما يريده المتكلّم من صيغةٍ واحدة تتجاذبها دلالات متعددة.

9.3. صيغ الأفعال المضارعة بين أنتَ وهي:

ويمثّل الاشتراك الصيغي[1] في الأفعال المضارعة المسندة إلى ضميرَي المخاطَب المفرد المذكر (أنتَ) والغائبة المفردة المؤنثة (هي) ظاهرة بارزة تظهر فيها مرونة البنية الصرفية، إذ تتخذ الصيغتان نمطًا واحدًا من حيث البناء، كما في: تكتب، تشرح، تسافر، تستمتع، دون علامة مورفولوجية تُحدّد المرجع الضميري. وهذا التماثل يجعل العلامة الصرفية غير كافية بذاتها للدلالة على المسند إليه، فلا بُدّ من الاستناد إلى السياق والقرائن المصاحبة لرفع الإبهام.

وقد تنبَّه الزمخشري إلى هذا النوع من الظواهر في مؤلَّفَيْه الرئيسين: المفصّل والكشّاف. ففي المفصّل، يقرر أنّ الدلالة النحوية لا تنفصل عن السياق، وأن الأبنية قد تتشابه، ولا يُردّ كلّ بناء إلى معناه إلا بقرينة تدلّ عليه، وهو تصريح يُبرز أن الاشتراك الصيغي لا يُعدّ خللًا، بل خاصية طبيعية في العربية يستكمل معناها من طريق السياق.

[1]– ينظر: تمام حسان، مقالات في اللغة والأدب، ص372.

أما في الكشّاف، فيورد أمثلة توضّح هذا التصوّر، من ذلك شرحه لقوله تعالى: ﴿...تَقُومُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ...﴾[سورة الزمر، الآية25]، حيث يُعنى ببيان أنّ الفعل المضارع في «تقوم» لا يتبيّن فاعله من صورته الصرفية، بل من التركيب الذي قُرن به. ويؤكد في مواضع عدة أنّ القرينة هي المبيِّنة لمعنى الصيغة، وأن صيغة المضارع لا تُفهَم دلالتها التامة إلا بوضعها في موضعها من الخطاب، لما في العربية من اشتراك الأبنية وتداخل الدلالات على حدّ تعبيره.

ويستفاد من هذه الشواهد أن الزمخشري يقدّم رؤية دلالية متقدّمة، ترى أنّ الصيغة في ذاتها عاجزة عن أداء دلالتها كاملة ما لم تُسعفها القرائن اللفظية والسياقية. فالاشتراك بين صيغة المخاطَب وصيغة الغائبة المؤنثة في الفعل المضارع ليس عنده مجرّد تكرار شكلي، بل هو جزء من نسق لغوي يعتمد الاقتصاد في العلامات والوفرة في الدلالة.

وبذلك يغدو هذا المثال من الأفعال المضارعة شاهدًا حيًّا على منهج الزمخشري في مزج التحليل الصرفي بالدلالة السياقية، والإلحاح على أن فهم الصيغة لا يتحقّق إلا من خلال الاستقراء الدقيق لمواضعها في الخطاب، وهو المبدأ الذي يشكّل ركناً أساسياً في تصوّره لدلالة الصيغ العربية.

10.3. صيغتا تَفاعل، وتَفَعَّل (الأمر والماضي):

تتشارك صيغتا تَفاعَلَ وتَفَعَّلَ في بعض الخصائص الصرفية التي يظهر أثرها بوضوح عند إسنادهما إلى ضمائر معيّنة. فهاتان الصيغتان –على الرغم من اختلاف دلالاتهما الأصلية ووظائفهما الاشتقاقية – تتقاربان في صورة الماضي وصيغة الأمر عند إسنادهما إلى عدد من الضمائر المتصلة، ولا سيما ألف الاثنين، وواو الجماعة، ونون النسوة. ويُردّ هذا التشابه إلى طبيعة البنية المضعّفة أو المزيدة بالتاء، وما يطرأ عليها من تغيرات صوتية وصرفية عند الاتصال بالضمائر؛ إذ تنشأ صيغ متطابقة أو شديدة التقارب في البنية الصوتية، ويمكن رصد هذه الظاهرة بصورة أوضح عند عرض أمثلتها في هذا الجدول[1] لبيان وجوه الاشتراك بين الصيغتين في الماضي والأمر عند إسنادهما إلى الضمائر المذكورة، وهو

[1]– ينظر: تمام حسان، مقالات في اللغة والأدب، ج2، ص37.

ما يساعد على تتبّع الفروق الدقيقة بينهما، وتعيين مواضع الالتباس المحتملة، وبيان حدود الاشتراك الصيغي بين أبواب المزيد.

الماضي	الأمر	الماضي	الأمر
هما تَقاتَلا	أنتما تَقاتَلا	هما تَعَلَّما	أنتما تَعَلَّما
هم تَقاتَلوا	أنتم تَقاتَلوا	هم تَعَلَّموا	أنتم تَعَلَّموا
هن تَقاتَلْنَ	أنتنّ تَقاتَلْنَ	هن تَعَلَّمْنَ	أنتنّ تَعَلَّمْنَ

لقد اقتصر البحث في هذا الموضع على عرض مجموعة محدودة من الأمثلة التي تُجسِّد ظاهرة الاشتراك في الصيغ الصرفية، وذلك لبيان كيفية تداخل الأبنية وتشابك وظائفها الدلالية ضمن إطار النظام الصرفي العربي. وقد رُوعي في اختيار هذه الأمثلة انتقاءُ ما هو أخفّ الصيغ من حيث البنية، وأيسرها من حيث الأداء النطقي، مع استبعاد ما يُعَدُّ مستثقلاً أو مستهجنًا في الاستعمال؛ تحقيقًا لسلامة العرض، وضمانًا لتمثيل الظاهرة دون إقحام ما يتعارض مع الذوق العربي السليم.

وإذ تتشكّل هذه الصيغ في الواقع اللغوي من أصوات تُركّب تركيبًا مخصوصًا، فإنّ تلبّسها بالهيئات الصوتية قد يستتبع أحيانًا نشوء صعوبات نطقية أو وقوع بعض الثقل البنائي، مما يدفع المتكلّم العربي –بفطرته اللغوية – إلى اعتماد جملة من الإجراءات التخفيفية التي استقرّت في الدرس الصرفي تحت مسمّيات: الإدغام، والإعلال، والإبدال، والقلب، وغيرها من الأساليب. ويفضي هذا التفاعل بين البنية الصرفية والمكوّن الصوتي إلى أن تتوافق بعض الألفاظ في صيغتها النطقية الظاهرة، مع اختلافها في أصولها الاشتقاقية أو وظائفها الدلالية، سواء أكان هذا الاختلاف بينًا أم مقدَّرًا. ويترتب على هذا الاتفاق في القالب الصوتي أن يغدو فهم المراد متوقفًا على القرائن السياقية. وقد تنبّه علماء العربية قديمًا إلى هذه الظاهرة، حتى إنّ ابن جني أفرد لها بابًا في كتابه الخصائص سمّاه[1]: اتفاق

[1]– ينظر: أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، حققه عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3،2008م، ج1، ص466.

المصاير على اختلاف المصادر، عرض فيه لجملة من الصور التي تتحد فيها المظاهر الصوتية والبنائية، بينما تتباين فيها الأصول والحقول الدلالية، مبينًا بذلك مدى دقة الحسّ اللغوي العربي وقدرته على التمييز بين المتشابهات.

4. القرائن والكشف عن دلالة كل صيغة:

يتعيّن الكشف عن الدلالة المقصودة في الصيغ المشتركة بالاستناد إلى القرائن المقالية والحالية التي ينهض بها السياق، كما تقدّم بيانه. وقد يتجاوز الأمر أحيانًا ترجيح معنى واحد إلى احتضان العبارة لعدّة معانٍ تتآزر في آنٍ واحد، ولا سيما في الخطابات البليغة التي تتّسم بالتوسّع الدلالي والتكثيف المعنوي. فالقرآن الكريم ـ بحكم تفوّقه البلاغي وإعجازه البياني ـ هو الذروة من هذا الأسلوب، إذ تتولّد من عباراته الواحدة دلالات متعدّدة تتساند ولا تتعارض، فتغدو الكلمة الواحدة مشكاةً تفيض بمعانٍ متراكبة، ويكون ذلك من دلائل الإعجاز في التعبير القرآني.

ومن الشواهد البارزة على ذلك قوله تعالى: ﴿يسٓ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡحَكِيمِ﴾ [سورة يس، الآيتان1،2]، وقوله سبحانه: ﴿ذَٰلِكَ نَتۡلُوهُ عَلَيۡكَ مِنَ ٱلۡأٓيَٰتِ وَٱلذِّكۡرِ ٱلۡحَكِيمِ﴾ [سورة آل عمران، الآية58] ؛ فقد تعدّدت في تفسير وصف "الحكيم" وجوه الدلالة، على نحو يجلّي ثراء الصيغة وطاقتها التعبيرية. فمن تلك المعاني:

1. كون الحكيم بمعنى الحاكم، أي صيغة فعيل الدالّة على المبالغة، كالعليم والقدير، فيكون الوصف مشيرًا إلى نفاذ حكم القرآن وإحاطته.

2. كونه بمعنى (ذو الحكمة) في تأليفه ونظمه، أي بوصفه صفةً مشبّهة تفيد الرسوخ والثبات في اتصاف القرآن بالحكمة البالغة.

3. كونه بمعنى المُحْكَم، أي فعيل بمعنى مُفْعَل، وهو ما يدلّ على إحكام آياته وإتقان سبكه، خاليةً من التناقض والاضطراب. بل يحتمل أن تكون مرادةً مقصودة[1]، إذ يتّسع

[1]– ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب في التفسير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4،2001م، ج2، ص171، 172.

الأسلوب القرآني لاستيعابها بصورة تبرز تكامله الدلالي، وتؤكد امتياز العربية بصيغها المشتركة القادرة على احتضان أكثر من معنى في بنية واحدة.

ومن أرقى مظاهر التكثيف الدلالي في النصّ القرآني ما نجده في قوله تعالى: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾[سورة البقرة، الآية233] ، إذ يتجلّى في الفعل تُضارّ لونٌ خاص من الاشتراك الصيغيّ الناشئ عن الإدغام بين عين الكلمة ولامها، الأمر الذي أتاح للفعل أن يحتمل قراءتين وصيغتين صرفيّتين مختلفتين: صيغة المفاعلة (تُضارِر) وصيغة المبني للمجهول أو المفعول (تُضارَر). وقد أسهم هذا الإدغام في توحيد البنية الصوتية مع بقاء الفارق الدلالي بين الصيغتين، ممّا أضفى على التركيب ثراءً دلاليًّا واتساعًا في مجال التأويل.

ويتّصل هذا الأسلوب بما يمكن أن نسمّيه الاقتصاد اللغوي، حيث يجري دفع ثِقَل التكرير الصوتي عبر ظاهرة الإدغام، في الوقت الذي تتداخل فيه وظيفتا الصيغتين لإنتاج معنى مركّب يتجاوز حدود الدلالة الأحادية. فالمشترك الصيغي هنا ليس مجرّد توافق صوتي، بل هو آلية أسلوبية مقصودة تتيح للنص أن يجمع في بنية واحدة ما تقوم به عبارتان مستقلّتان، وهو ما يصطلح عليه بالتوسّع الدلالي أو التعدّد الدلالي الكامن في صيغة واحدة.

فإذا نُظر إلى الفعل تُضارّ على أنه مبنيّ للفاعل (تُضارِر)، ظهر المعنى الذي يفيد نهي الوالدة عن إلحاق الضرر بالطرف الآخر المتعلّق بشأن الطفل؛ إذ يُقدَّر المفعول المحذوف في نحو: لا تُضارِر والدةٌ زوجَها، أي لا تُلحِق به ضررًا بطلب ما لا يطيق من من رزق وكسوة وغير ذلك من وجوه الضرر[1]، ممّا يتعلّق بشؤون الطفل. وعلى هذا الوجه تتّسع الدلالة لتشمل جانبًا من المسؤولية المتبادلة بين الأبوين، وتنهى عن استغلال وضع الطفل للإضرار بالطرف الآخر، وذلك في سياق تشريعي تربويّ يهدف إلى حماية حقوق الصغير وصيانة العلاقات الأسرية من أسباب الشقاق.

[1]– ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، دار الفكر، بيروت، 2005م، ج2، ص503، وينظر: فاضل صالح السامرائي، الجملة العربية والمعنى، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، (2000م)، ص174.

إنّ هذا الأسلوب القرآني البديع، بقدرته على الجمع بين صيغتين ودلالتين في لفظ واحد، يكشف عن عمق النظام اللغوي العربي، وعن قدرة النصّ على تطويع البنية الصرفية والصوتية لخدمة أغراض تشريعية ومعنوية متعدّدة دون إخلال بالإيجاز ولا إخلال بوضوح المعنى في آنٍ واحد، ويدعّمه ما نقل من سماع القراءتين بالفك، فقد "روي عن ابن عباس: لا تضارِرْ، بفك الإدغام وكسر الراء الأولى وسكون الثانية. وقرأ ابن مسعود: لا تُضارَرْ، بفكّ الإدغام أيضاً وفتح الراء الأولى وسكون الثانية "[1].

في هذا الموضع القرآني الكريم قوله تعالى: ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ [سورة البقرة الآية282] تتجلى ظاهرة دلالية وصرفية دقيقة، إذ يَرِدُ الفعل بصيغةٍ أو يمتنع من أدائها للفاعل"[2] ، وهو ما يفتح مجالاً لتعدّد الدلالة تبعاً للسياق. فإذا حُمِل الفعل على البناء للفاعل، دلّ ذلك على أنّ الخطاب ينهى الكاتبَ والشهيدَ معاً عن إلحاق الضرر بالغير، سواء في أداء مهمتهما أو في الالتزامات المرتبطة بالشهادة والكتابة التي شكّلها النصّ القرآني إطاراً تشريعياً صارماً.

وعلى هذا التقدير، يكون معنى الآية أنّ الكاتب منهيّ عن أيّ صورة من صور الإضرار، كأن يزيد في مقدار الدين أو ينقص، أو يحرّف في الألفاظ بما يغيّر المعنى والمقصود، أو يتعمّد ترك الضبط والإتقان فيما كلّف به من كتابة الحقوق. وكذلك يُنهى الشاهد عن أنواع الضرر التي قد تنشأ أثناء الشهادة أو بسببها؛ ككتمان شهادته، أو تغيير مضمونها، أو الإدلاء بما يخالف الحقيقة، أو الامتناع عن أدائها عند الحاجة إليها.

وبهذا يتّضح أنّ دلالة الفعل ـ حين يُحمَل على البناء للفاعل ـ تسهم في إبراز مقصدٍ تشريعيٍّ دقيق، يتمثّل في تحصين إجراءات التوثيق ومنع الأطراف المكلّفة بالكتابة والشهادة من أن تُخِلّ بأمانة التكليف[3]، أو أن تُسهم في إفساد المعاملات أو إضعاف الثقة بين المتعاقدين.

---

[1]– أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ،ج2، ص502.

[2]– فاضل صالح السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص173، وينظر: أبو حيان البحر المحيط، ص725، 726.

[3]– ينظر: فاضل صالح السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص173، وأبو حيان، البحر المحيط، ص725، 726.

كما يبرز من هذا التوجيه القرآني ما يؤكّد مركزية الضبط والعدالة في النظام التعاقدي، بحيث يصبح الكاتب والشاهد عنصرين أساسيين في صون الحقوق، لا سبباً في ضياعها أو إلحاق الضرر بأصحابها.

يتبيّن من خلال هذا الموضع أن اللفظ القرآني قد يأتي محتمِلاً لعدد من الدلالات في آنٍ واحد، بحيث تتجاذبه معنيان صحيحان من جهة اللغة والاستعمال، فيمتنع الجزم بأحدهما دون الآخر ما دام السياق لا ينهض دليلاً على التعيين. ومن النماذج الدالّة على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾؛ إذ إن صيغة الفعل هنا تحتمل قراءتين متقابلتين في الدلالة:

الأولى: قراءة «يُضارِر» على وزن المفاعلة، فيكون النهي موجَّهًا إلى الكاتب والشهيد أنفسِهما، بمعنى ألا يُوقعا الضررَ بغيرهما من خلال كتمان الشهادة أو الامتناع عن توثيق الحقوق، وهو المعنى الذي عُدّ عند كثير من العلماء أظهرَ من غيره، لانطباقه على مقتضيات السياق التشريعي المتعلّق بضبط المعاملات.

والثانية: قراءة «يُضارَر» بالبناء للمجهول، وفيها يكون النهي منصبًّا على الغير، أي: لا ينبغي لأحدٍ أن يوقع الضرر بالكاتب أو الشهيد من خلال استدعائهما في أوقاتٍ يشقّ فيهما الحضور، أو بما يحمّلهما ما لا يطيقان من التكاليف.

وممّا يدل على سعة هذا الاشتراك الدلالي وإمكان الجمع بين المعنيين، ما ذكره الزركشي من أنّ اللفظ الواحد قد يشترك بين حقيقتين، أو بين حقيقة ومجاز، ويجوز حملُه عليهما معًا إذا لم يمنع مانعٌ من ذلك، مستدلًّا بالآية المذكورة، وبقوله تعالى: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا﴾، حيث يمكن حمل النهي فيها على منع الوالدة من الإضرار بالوالد، أو منع الوالد من الإضرار بالوالدة، أو هما معًا.

وعلى هذا الأساس، يرى الزركشي أنّ إرادةَ كلا المعنيين في مثل هذه المواضع أمرٌ جائز، بل هو أولى إذا كان اللفظ يحتملها جميعًا من غير تعارض على القولين[1]، لما في ذلك من توسيع دائرة الأحكام، واحتواءِ النصّ القرآني لمعانٍ متعدّدة تتكامل ولا تتناقض.

نتائج الفصل:

1. أوضح الفصل طبيعة حضور الصيغة الصرفية في الدرس اللغوي القديم والحديث، مبيّناً تطوّر مفهومها عبر العصور، وما أضافته المقاربات اللسانية المعاصرة من رؤى دلالية ومنهجية أعمق في تحليل البنية الصرفية ووظائفها.

2. كشف التحليل عن تعدّد الوظائف التي تنهض بها الصيغ في العربية من حيث الاستعمال والدلالة والأداء، مؤكداً أنّ الصيغ تمثّل محاور رئيسة يتشكّل عبرها المعنى، وأن كل صيغة تحمل قيمة وظيفية خاصة تُسهم في بناء الدلالة الكلية للنص.

3. أبرز الفصل ظاهرتَي الاشتراك الصيغي والتكثيف الدلالي بوصفهما خاصيتين مركزيتين في النظام اللغوي العربي، تمنحانه قدرة فريدة على استيعاب طيف واسع من المعاني وتوليدها من خلال قوالب بنوية محدودة، وهو ما يشير إلى كفاءة النظام الصرفي وقدرته التوليدية.

4. بيّن الفصل دور الصيغ الصرفية في ترسيخ نسق صوتي وإيقاعي منتظم داخل العربية، إذ تبين أنّ البنية الصرفية تُسهم في تحقيق التجنيس، والانسجام اللفظي، واستثمار لطائف البيان والبديع، وهو ما يجعل الصيغة أداة لغوية وجمالية في آنٍ واحد.

5. أوضح الفصل أن الاشتراك الصوتي بين بعض القوالب اللفظية لا يستلزم بالضرورة اشتراكاً دلالياً أو وظيفياً، وأن التوسّع في هذا الجانب لا يخدم مقاصد هذا الموضع من البحث، مما استدعى تأجيل التفصيل إلى موضع آخر يُعنى بتمييز الوظائف الصرفية عن التشابه الصوتي.

[1]– ينظر: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، الدين محمد، القاهرة، د. ط، د. ت، ج 2، ص207، 208.

6. أظهرت نتائج الدراسة أنّ الصيغ الصرفية تتميّز بتعدّد دلاليّ وظيفيّ يتشكّل بحسب السياقات المقاميّة التي تَرِد فيها، وأن هذا التعدّد يمثّل إحدى صور التميز البنيوي للعربية، حيث يتيح لها أداء معانٍ كثيرة من خلال وحدات لفظية محدودة.

7. أكد الفصل أن تعدّد الدلالة الوظيفية للصيغ يُعدّ من أبرز مظاهر الإعجاز البنيوي في العربية، إذ يُمكّن النظام اللغوي من درجة عالية من الإيجاز على مستوى المفردات والتراكيب معاً، دون الإخلال بالدقة الدلالية أو وضوح الوظيفة.

8. بيّن الفصل أنّ الإيجاز المعجمي يتحقق عبر قيم صرفية مثل: التعدية، والمشاركة، والطلب، والصيرورة، والمبالغة، واختصار الحكاية وغيرها؛ وهي قيم تُغني العربية عن إنتاج آلاف الأفعال أو التراكيب الإضافية التي تحتاجها لغات أخرى للتعبير عن دلالات مماثلة.

9. أظهر التحليل أمثلة تطبيقية تؤكد قدرة الصيغ على حمل دلالات مركّبة في قالب واحد؛ فانتقال الفعل سقط إلى أَسقط يضيف معنى التعدية، وانتصر المسلمون يغني عن قول مطوّل مثل تغلّب المسلمون على عدوّهم، وأدلج الليل يدل على حلول الظلام، وكبّر المؤذن يفيد: قال المؤذن: الله أكبر.

10. دلّت الأمثلة على أن الصيغة الصرفية تعمل كأداة ضغط دلاليّ تجمع المعنى والفعل في هيئة مختزلة محكمة، تُعبّر بكفاءة عن مقاصد المتكلم دون الحاجة إلى الاستطراد أو الإطالة التعبيرية، مما يعزز أهمية الصيغ في بنية العربية وأسلوبها.

الفصل الثاني

الدرس الصرفي العربي في ضوء الدراسات الحديثة

توطئة:

من المسلَّم به في الدراسات اللغوية أنّ اللغة ليست نتاجًا فرديًّا محضًا، ولا يمكن لفردٍ واحدٍ – أيًّا كان – أن يصوغ بنية لسانٍ كامل أو يحدّد وظائفه ومجالات استعماله، بل هي ثمرة تفاعلٍ اجتماعيٍّ ممتدّ عبر الزمن. وقد تنبّه إلى هذه الحقيقة ابن جني – وهو من أبرز من نظّر لمسائل العربية – حين عرّف اللغة بقوله: «هي أصواتٌ يعبِّر بها كلُّ قومٍ عن أغراضهم». فهذا التعريف يبرز بجلاء الطبيعة الجماعية للغة، ويربطها بالبيئة الاجتماعية التي تتولّد فيها وتُستعمل ضمنها.

وقد جاءت الدراسات الصوتية واللسانية الحديثة لتؤكّد ما ذهب إليه القدامى؛ فالمجتمع البشري، بحسب هذه الدراسات، لا يمكن أن يستمرّ في الحياة أو يباشر أنشطته دون أداةٍ فاعلةٍ للتواصل، تُيسّر تبادل الخبرات، وتنظيم المعاملات، وتوثيق العلاقات بين أفراده. وهذه الأداة هي اللغة التواصلية التي تُعدّ أساسًا لأيّ بنية اجتماعية. ويُستدلّ على ذلك بما يطرأ على اللغات من تغيراتٍ مستمرة في بنيتها ودلالاتها وأصواتها، وهي تغيرات تنبع من طبيعة الاستعمال البشري ذاته، كالاقتصاد اللغوي، والنزوع إلى التخفيف، والبحث عن السهولة والانسجام الصوتي. وكلّ ذلك شواهد حيّة على أنّ اللغة كائن اجتماعيٌّ متحوّل يستجيب لاحتياجات المتكلّمين ويتفاعل مع السياقات الحضارية المتجددة.

وبناءً على هذا المعطى، فإنّ التعبير اللغوي – ولا سيما المنطوق منه – يُعدّ من أبرز صور الاتصال البشري. فالنطق بالكلمة ليس مجرّد إصدار صوت، بل هو عملية تواصلية متكاملة تقوم على ثلاثة عناصر أساسية: المتكلّم (المرسِل والمبدِع)، والسامع (المتلقي)، والرسالة اللغوية التي تنتقل بين الطرفين وفق قواعد عرفية يتفق عليها المجتمع. ومن خلال هذا النسق التواصلي تتجسّد الثقافة، وتتشكل الهوية، وتُبنى العلاقات الإنسانية.

1. الدراسة الصرفية بين أصولها التراثية ومقارباتها في اللسانيات الحديثة:

تُعَدّ لغة الخطاب، ولا سيما اللغة العربية الفصيحة، الأرقى من بين أنماط التعبير في قدرتها على الإبانة وبيان المقاصد[1]؛ إذ تتجلّى فيها اللغة بوصفها الأداة الرئيسة التي تُستخدم لتحقيق الأهداف التواصلية، وبلوغ المعاني المقصودة بدقّة ووضوح. فالفصاحة ـ في أصل إطلاقها ـ إنما تُنسب إلى هذه اللغة لما تتميز به من صفاء المبنى وسلامة الدلالة وحُسن التأليف، الأمر الذي يجعلها أقدر من غيرها على النفاذ إلى العقول واستمالة الأذهان وإحداث الأثر المطلوب في المتلقّي.

ولا غرابة في ذلك، فالنصّ القرآني ذاته يشير إلى مركزية الفصاحة في أداء الرسالة وبلاغ الخطاب؛ إذ يُورِد قول موسى عليه السلام في معرض طلبه المعونة في التبليغ: ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ﴾[سورة القصص، الآية34]. وفي هذا دلالة واضحة على أن الفصاحة ليست مجرد ظاهرة لغوية جمالية، وإنما هي عنصر أساس في تحقيق الفاعلية الخطابية، وضمان قبول الرسالة، ودفع ما قد يعترضها من تكذيب أو سوء فهم.

وعليه، فإن اللغة الفصيحة تتجاوز كونها وعاءً للألفاظ إلى كونها أداة للتأثير والإقناع[2]، ووسيطاً معرفياً قادراً على حمل الأفكار في أبهى صورها، بما يكشف عن قيمتها الحضارية والعلمية في مختلف ميادين التواصل الإنساني[3]، في الآية الكريمة تُسند صفة الفصاحة إلى هارون عليه السلام، ويُجعل تمكينه من مرافقة موسى في تبليغ الرسالة، اعتمادًا على لسانه الفصيح، أحد العناصر الأساسية في تعزيز صدقية الخطاب وإقامة الحجة على قومهما.

ويُفهم من ذلك أنّ الفصاحة لم تُذكر بوصفها ميزة لغوية فحسب، بل بوصفها أداة وظيفية تؤدي دورًا مباشراً في نجاح عملية الإقناع والتأثير.

---

[1] _ ينظر: عثمان بن جنّي، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، ج1، ص33.

[2] _ ينظر: عبد الجليل مرتاض، اللغة والتواصل، دار هومة، الجزائر، ص8.

[3] _ ينظر: لويس جان كالفي، علم الاجتماع اللغوي، ترجمة محمد يحياتن، الجزائر، 2006م، ص11.

كما يؤكد موسى عليه السلام هذا المعنى في دعائه المروي في قوله تعالى: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ [سورة طه، الآيتان27، 28]، إذ يبرز ارتباط فصاحة اللسان بفاعلية البلاغ ووضوح البيان، ويكشف عن وعي رساليّ بأهمية سلامة الأداء اللغوي وقدرته على إيصال المعنى دون التباس. فالدعاء هنا لا يستهدف مجرد تحسين القدرة اللفظية، بل يطلب إزالة ما يحول دون إدراك المخاطَبين للمعنى على وجهه الصحيح، مما يجعل فصاحة اللسان إحدى الوسائل الجوهرية لتحقيق الفهم والتفهيم في سياق الدعوة والرسالة.

يرى جوزيف فندريس أن اللغة تمثّل نسقًا من المعاملات الرمزية المتداخلة التي يعتمدها الإنسان[1] في تنظيم عملية التفاهم والتواصل مع الآخرين. ويُفهم من هذا الطرح أنّ اللغة ليست مجرد مجموعة من المفردات والتراكيب فحسب، بل هي منظومة تفاعلية تؤدي وظيفة تبادلية بين المتخاطبين، تُتيح لهم نقل الأفكار وتبادل الخبرات وبناء المعاني المشتركة. وتبرز لغة النطق ـ في ضوء هذا التصوّر ـ بوصفها أكثر وسائل التعبير اللغوي فاعليةً، لما تمتاز به من قدرة على الاستجابة الفورية، وسرعة في الأداء، ومرونة في تمثيل المقاصد والدلالات، الأمر الذي يجعلها أداة اتصال مركزية في النشاط الإنساني.

وقد قام رومان جاكبسون(R.Jackobson) بجمع هذه المباحث في إطارٍ نظريٍّ شامل، حين قرّر أن كلّ فعلٍ لغوي لا بدّ أن يُفهم بوصفه حدثًا تواصليًا متكامل البنية، يقوم على رسالةٍ تُنقَل من طرفٍ مُرسِل إلى طرفٍ مُتلقٍّ ضمن سياق معيَّن. وترتبط بهذه العملية أربعة عناصر رئيسة تشكّل عماد النموذج الاتصالي لديه؛ أوّلها المرسِل الذي يصوغ الخطاب ويحدِّد مقاصده، وثانيها المتلقي الذي يتلقّى الرسالة ويفسِّرها وفق خبراته ومعارفه، وثالثها محتوى الرسالة بما تتضمّنه من معانٍ ودلالات وصيغ، ورابعها الكود أو الشفرة[2] اللغوية التي تُعدّ النظام المشترك بين الطرفين والذي يتيح إمكان التواصل ويضبط آليات الفهم والتأويل. وهكذا يؤسّس جاكبسون لرؤيةٍ تجعل من اللغة منظومةً تشتبك فيها البنية الصيغية والدلالة والسياق، في إطارٍ يبرز الطابع التفاعلي للخطاب ويكشف عن العناصر التي تسهم في إنتاج المعنى وتبادله.

[1] _ ينظر: صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، مكتبة الأنجلو المصرية، ص383.

[2] _ ينظر: محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، مكتبة لبنان، 1994م، ص219.

وقد تبنّى سوونسكي (Sowinski) هذا التوجّه حينما عرّف الاتصال بوصفه عملية نقل منظّم للمعلومات بين الأفراد، تتمّ من خلال قناة محدَّدة تُقيِّد طبيعة الرسالة وطرائق انتقالها. ويضيف سوونسكي في موضع آخر تعريفاً أكثر اتّساعاً وشمولاً، فيرى أن الاتصال يشكّل منظومة لصناعة الأخبار وتوليدها اعتماداً على مجموعة من العلامات والرموز للتعبير عن المعاني وبناء الدلالات[1]. وبهذا الفهم يربط الباحث بين الاتصال بوصفه نشاطاً اجتماعياً وتواصلياً، وبين بنيته الرمزية التي تُعدّ جوهر العملية الاتصالية وأساس فاعليتها.

يكشف تعريف سورنسكي عن أبرز العناصر المكوِّنة للحدث الاتصالي، وهي عناصر تتكامل لتشكِّل العملية التواصلية في بنيتها الكلية ووظيفتها التداولية. ويمكن حصر هذه المكوّنات في ثلاثة عناصر رئيسة: أوّلها المحتوى بما يتضمّنه من معلومات ومعارف ورؤى تُبثّ من المرسِل إلى المتلقّي، وثانيها المشاركون في العملية الاتصالية، ويُقصد بهم المرسِل والمستقبِل اللذان يُنشِئ تفاعلهما معنى الخطاب ويحدِّد اتجاهه ووظيفته، أمّا ثالثها فهو قناة الاتصال التي تُنقَل عبرها الرسالة، وتشمل القنوات السمعيّة والبصريّة والحركيّة وما يندرج فيها من أنماط التعبير اللغوي وغير اللغوي.

ولكلّ عنصر من هذه العناصر أثرٌ بالغ في بناء التصوّر التداولي للخطاب؛ ذلك أن التداولية تقوم على دراسة اللغة في سياقاتها الطبيعية من حيث الإنتاج والتلقي والأثر. غير أنّ تناول اللغويين القدامى لهذه العناصر – ولا سيما عنصر المتلقّي – يختلف في جوهره عن تناول التداوليين المعاصرين. فقد ركّز القدامى على المتلقّي من خلال مفهوم مقتضى الحال أو المقام، بوصفه العامل الذي يحدّد شكل الخطاب وطرائق عرضه بما يحقّق غاية الإقناع والتأثير. ومن ثمّ فإن نظرهم كان منصبّاً على الجانب الحِجاجي بوجه خاص، أي على كيفية صياغة الكلام بما يتلاءم مع حال المخاطَب وظروف المقام.

أمّا التداوليون المحدثون فقد وسّعوا دائرة النظر إلى المتلقّي، وجعلوا دوره مزدوجاً؛ إذ يتوجّه الخطاب في تصوّرهم لتحقيق الإقناع من جهة، وبلوغ الإمتاع من جهة أخرى. وهذا الازدواج – الإقناع والإمتاع – يعكس رؤية أكثر شمولاً لوظائف الخطاب، بوصفه فعلاً لغوياً يستهدف التأثير في وعي المتلقّي وفي وجدانه على السواء.

[1] _ محمد العبد، العبارة والإشارة (نظرية الاتصال)، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1428هـ، ص9.

وقد مهّد جيرو لهذا التصوّر حين قرّر أنّ الأسلوب ليس مجرد اختيار لغوي محدود، بل هو «مجموعة ألوان» يتشكّل منها الخطاب ليحقّق هدفين متلازمين: إقناع القارئ عبر قوة الحجة واستقامة البناء، وإمتاعه عبر جمال الصياغة وحسن العرض. وهكذا تتضح الصلة بين المكوّنات الاتصالية والتصوّر التداولي، وكيف يُسهم عنصر المتلقّي بوصفه محوراً مركزياً في تحديد وظائف الخطاب وطرائق بنائه.[1]

ومن خلال متابعة علاقة المتلقي بالرسالة، نلحظ بوضوح بروز ظاهرة السياق التي يجري التعبير عنها بالمقولة التراثية الشهيرة: "لكل مقامٍ مقال"، بل ولكل لفظة موقع وموضع يليق بها في نظام الخطاب. وقد بات الربط بين الصياغة اللغوية والسياق التداولي معيارًا رئيسًا في الحكم على جودة الكلام وحسن قبوله، لما للسياق من دور أساس في ضبط الدلالة وتوجيهها.

وبناءً على ذلك، يمكن النظر إلى اللغة بوصفها وظيفة إنسانية أصيلة تتشابك مع مختلف أنشطة البشر في الحياة، فلا يكاد علم من العلوم المتصلة باللغة يخلو من جذور تداولية تتصل بطريقة استعمال اللغة وكيفية تفاعل المتكلم والمتلقي معًا في إنتاج المعنى. فاللغة الوظيفية تتأسس على مسارين متلازمين: مسار الاستعمال الذي يُبرز البعد المقصدي للمتكلم، ومسار الانفعال الذي يُظهر أثر الخطاب في المتلقي واستجابته له. ومن هذا التفاعل الدينامي تتكوّن الدلالة وتتحدد قيمة النص وجمالياته.

ولعلّ الجذر «د–و–ل» في أصله اللغوي يرتبط بمفهوم التحوّل والانتقال من موضعٍ إلى آخر، وما ينشأ عن ذلك من تعدّدٍ في الحالات وتغيّرٍ في الهيئات. كما يُستفاد من بعض مشتقّاته معاني الدوران والتبدّل والتداول بين الأطراف. ويُذكر أنّ الإندال يدلّ على حالةٍ من الاسترخاء[2] والانفراج، وهو معنى ينسجم بدوره مع فكرة تغيّر الوضع وانتقاله من حدّةٍ إلى ليونة. ومن ثمّ فإنّ البنية الصرفية المشتقّة من هذا الجذر ـ بما تتضمّنه من دلالات التحوّل والتعدّد ـ تُعدّ أقدر الأبنية على حمل معنى التداول والانتقال وتنوّع الحالة.

[1] _ ينظر: عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، ص20.

[2] _ ينظر: ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط4، 2005م، ص1455.

ويبدو أنّ تعدّد الصيغ الطرفية المتولّدة عن هذا الجذر، وما يرافقه من تنوّعٍ دلالي، ينسجم مع مبدأ الاختيار الصرفي المرتبط بالوظيفة التواصلية؛ إذ يحدّد السياق، وغايات المتكلّم، والبعد التداولي للنصّ الصيغة الأنسب للتعبير عن المقصود. وبناءً على ذلك، فإنّ هذا البحث ينطلق من دراسة العلاقة بين الصيغ الصرفية المتنوّعة للجذر (د–و–ل) وما تحمله من وظائف تداولية ودلالية، محاولًا الكشف عن الآليات التي تجعل من الصيغة أداةً فاعلة في إبراز معاني التحوّل، والتناقل، وتعدّد الحالات، في ضوء مقاربة لغوية وصرفية دقيقة.

عند البحث في الأسس التي يقوم عليها التواصل اللغوي، تبرز أهمية السياق الكلامي بوصفه عنصرًا جوهريًا في توجيه الدلالة وضبط تداول المعنى بين المتخاطبين. فالمعنى اللغوي لا يُستخلص من الصيغ اللفظية وحدها، بل يتشكّل ضمن شبكة من الظروف المقامية والقرائن السياقية التي ترافق القول، كالمقام الاجتماعي، ونية المتكلم، ووضعية المخاطَب، والظروف الزمانية والمكانية المحيطة بالخطاب. ومن هذا المنطلق يتّضح أن التداولية – باعتبارها الحقل اللساني الذي يدرس اللغة في الاستعمال – لا تنفصل عن مفهوم السياق، بل تقوم أساسًا على تحليل كيفية تفاعل البنيات اللغوية مع مقتضيات المقام. ومن ثمّ فإن أي مقاربة تداولية للدلالة لا بد أن تنطلق من فهم دقيق لعوامل السياق باعتبارها الأداة التي تَكشِف المقاصد، وتُوجّه التأويل، وتضبط آليات الفهم بين أطراف العملية التواصلية.

وأشار الزركشي إلى أنّ السياق يعدّ من أهمّ القرائن المعتمدة في الكشف عن الدلالة، لما له من قدرة على توجيه الفهم وتحديد المراد بدقّة. فدلالة السياق –كما يوضح– تُسهِم في رفع الإجمال وبيان غامض المعنى، كما تؤدي دوراً حاسماً في نفي الاحتمالات غير المقصودة، وتمكّن من تخصيص العام وإخراج ما ليس مراداً منه، إلى جانب تقييد المطلق بما يناسبه من قيود دلالية. ولا يقف أثر السياق عند حدود الضبط النحوي والدلالي، بل يمتدّ ليشمل تنويع الدلالة وتحديد وظائف الصيغ المختلفة. ومن ثمّ، فإنّ السياق –في نظر الزركشي– يمثّل إحدى أقوى القرائن المعنوية القادرة على الكشف عن مراد المتكلم[1]. وضبط

[1] _ الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ج2، ص127.

دلالات الخطاب ضبطاً محكماً، بحيث لا يمكن إغفال دوره عند تفسير النصوص أو تحليلها.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ من أعمق التعريفات التي قدّمتها الدراسات اللسانية المعاصرة للتداولية أنّها العلم الذي يدرس اللغة في تجلّيها الخطابي والتواصلي والاجتماعي في الوقت نفسه[1]؛ فهي لا تنظر إلى البنية اللغوية بمعزل عن سياقها، ولا إلى الملفوظ خارج شروط إنتاجه وتلقيه، بل تتعامل مع اللغة بوصفها ممارسة تواصلية حيّة تتداخل فيها المقاصد والظروف والمواقع الاجتماعية للمتخاطبين، وتتشكّل دلالاتها من خلال هذا التفاعل المركّب بين الخطاب والواقع والسياق، وقد جرى عددٌ من اللغويين على هذا الاتجاه في تفسير الظواهر اللغوية وتحليلها، ولا سيما في إطار النظريات اللسانية الحديثة التي أولت عناية خاصة ببنية الصيغة ووظيفتها الدلالية. فقد أسهمت هذه النظريات في إرساء منظور جديد يقوم على ربط الصيغ بالسياقات الاستعمالية وبآليات اشتغال النظام اللغوي بوصفه نسقاً مترابط العناصر. ومن ثمّ، أضحى هذا التوجّه مرجعاً علمياً مهماً لدى الباحثين المعاصرين الذين يرون في دراسة الصيغ مقاربة أكثر عمقاً وقدرة على الكشف عن البنى العميقة للغة وطرائق انتظامها.

ومن أبرز المظاهر الدالّة على إسهام الصيغ الصرفية في إطار النظرية التواصلية، تلك الوظائف التي تؤديها الأبنية اللغوية في توجيه المعنى وتحديد مقاصد الخطاب، بما يُظهر أثرها المباشر في تحقيق الفهم وتيسير عملية التفاعل اللغوي بين المتخاطبين:

1.1. مدى انسجام الصيغة الصرفية مع متطلبات الأداء التداولي:

لقد تنبّه عدد من النحويين واللغويين المعاصرين إلى أهمية استحضار الوظيفة التواصلية للّغة عند تناول قضايا الإعراب وتحليل التركيبات النحوية، مؤكّدين أنّ الاقتصار على المعالجة الشكلية أو الصناعة النحوية البحتة قد يفضي إلى إغفال جوهر العملية اللغوية، وهو المعنى والسياق الذي ينتجه الخطاب. ولذا حذّر هؤلاء الباحثون من الوقوع في

[1] _ ينظر: فيليب بلانشي، التداولية من أوستن إلى غوفمان، ترجمة صابر الحباشة، دار الحوار، سوريا، ص18، 19.

فخّ العناية المفرطة بالبنية الإعرابية على حساب البعد الدلالي والتداولي، إذ إنّ العناصر النحوية لا تؤدّي وظيفتها الحقيقية إلا في ضوء ما تحمله من دلالات، وما تشير إليه من مقامات خطابية وظروف تواصلية تحيط بالعبارة. ومن ثمّ يتطلّب التحليل النحوي الرصين مراعاة منظومة متكاملة توازن بين الشكل والمعنى[1]، وتستكشف ما توصل إليه هذه البنية من قصد المتكلّم، وموقعها في سياق القول، وما تنهض به من دور في إنتاج الدلالة داخل الموقف التخاطبي.

وعليه، تبرز ضرورة الوقوف على محدّدات الوظيفة التواصليّة في الخطاب اللغوي، لما لها من أثر مباشر في توجيه الدلالة وضبط مقاصد المتكلّم. ويُعَدّ اختيار الصيغة الصرفيّة الملائمة أحد أهمّ هذه المحدّدات، إذ تمثّل الصيغة وعاءً دلاليّاً قادراً على إيضاح المعنى المقصود لدى المتلقّي، وتمكينه من استيعاب الرسالة على الوجه المطلوب. فالكلمة في بنائها الصرفي ليست مجرّد شكل صوتي، بل هي تابعة للمعنى وموجَّهة به، بحيث يُفضي كلّ اختيار صرفي إلى تحديد دلالة مخصوصة تسهم في بناء المعنى الكلّي للنصّ[2]،

وقد ذهب ابنُ جنّي إلى أنّ الألفاظَ تُعدّ أدلّةً كاشفة عن المعاني، إذ تقوم بوظيفة الوسيط الذي تنتظم من خلاله الدلالة في صورتها الصوتية والاصطلاحية. فهو ينظر إلى الكلمة بوصفها وعاءً للمعنى ومظهراً من مظاهره، لا تنفصل عنه ولا تستقيم بدونه، مما يجعل العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقةً أصيلةً تتجاوز حدود المجاز إلى مستوى البنية الدلالية ذاتها[3]،

ومن ذلك ما يُعرَف بالأفعال الكلاميّة الإنجازيّة؛ وهي طائفة من الأفعال التي يتحقّق بها الحدثُ نفسُه بمجرد النطق بها، بحيث يُعدّ التلفّظ بها فعلاً مُنجِزًا للمعنى المقصود لا

[1] _ ينظر: ابن هشام، عبد الله بن يوسف، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: صلاح عبد العزيز علي، دار السلام، القاهرة، ط1، 2004م. ج2، ص675.

[2] _ ينظر: الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، 1418هـ، 1998م، ج5، ص82.

[3] _ ينظر: ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، 1999م، ج3، ص268.

مُعبّرًا عنه فحسب. فهذه الأفعال لا يقتصر دورها على الإخبار عن وقوع الفعل، بل تُنشئ الحدث إنشاءً آنِيًّا عند صدورها من المتكلّم المستوفي لشروط المقام، مثل أفعال: أقسم، أُعلن، أَعِد، أُباشر، أُطلّق، أزوّج، ونحوها. ومن ثَمّ فإن قيمتها الإنجازيّة تتجلّى في كونها تربط بين القول والفعل ربطًا مباشرًا، بحيث يصبح الكلام نفسه ممارسةً فعليةً تُفضي إلى نتيجة قانونية أو اجتماعية أو تواصلية فور التلفّظ بها[1]، وتُعَدّ الأفعالُ الكلاميّة من أبرز المفاهيم المركزيّة في الدرس التداولي المعاصر، لما تنطوي عليه من قدرةٍ على الكشف عن العلاقة التفاعليّة بين المتكلّم والمخاطَب، وتحديد الوظائف التي ينهض بها الخطاب في سياقاته المختلفة. فهي لا تُدرَس بوصفها وحدات لغوية شكلية فحسب، بل باعتبارها أفعالاً تُنجَز عبر اللغة وتُحقّق مقاصد تواصليّة تتجاوز البنية السطحية إلى الأبعاد المقامية والاجتماعية للخطاب[2].

تُعدّ الآية القرآنية: ﴿يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيْئَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [سورة يوسف، الآية87]. من المواضع الدالّة على ثراء البنية التعبيرية في القرآن الكريم، وما تحمله من دلالات نفسية وتربوية وبيانية بالغة العمق. فمن خلال هذا الخطاب الأبوي الموجَّه من يعقوب عليه السلام إلى أبنائه، تتجلّى قدرة النص القرآني على توظيف الصيغ والأفعال توظيفاً دقيقاً يعكس الحالة الشعورية والسياقية للمقام.

فالنداء بـ «يا بَنِيَّ» يجمع بين رقة العاطفة وحرارة الحثّ، إذ يحمل نبرة الأب المشفق الذي لم يزل متعلّق الأمل بولده المفقود، وهو ما يمهّد للطلب اللاحق. وجاء الفعل «اذهبوا» بصيغته الأمرية ليفيد معنى المبادرة والحركة الفاعلة، وكأنّ يعقوب عليه السلام يدفع أبناءه دفعاً نحو إعادة البحث، بعد طول انقطاع وتردد.

أما اختيار الفعل «فتحسّسوا» بدلاً من «تجسّسوا»، فيكشف عن بُعد أسلوبي ودلالي مهم؛ إذ إنّ التحسّس يُستعمل غالباً في طلب الخير واستكشافه، بخلاف التجسّس الذي جاء

[1] _ ينظر: محمد العبد، العبارة والإشارة: دراسة في نظرية الاتصال، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1428هـ، ص71.

[2] _ ينظر: مزوز، دليلة، الأبعاد التداولية في الخطاب القرآني، جامعة محمد خيضر، الجزائر، د.ت، ص2.

في سياقات طلب الشر أو التثبّت من العيوب. وبهذا يوظّف القرآن اختلاف الصيغتين لتأكيد أنّ البحث المنشود هو بحث بريء، يحمل رجاءً لا شكّاً، وحرصاً لا ريبة.

ثم يأتي النهي «ولا تيأسوا من روح الله» ليعيد بناء الأمل في نفوس المخاطَبين، مستخدماً صيغة النهي التي تفيد التحذير من الوقوع في اليأس، مع الإضافة إلى اسم الجلالة «روح الله» لتعميق معنى الرحمة والفرج الإلهي. ويدعم هذا المعنى الجملة التفسيرية التالية: «إنّه لا ييأس من روح الله إلّا القوم الكافرون»، التي تقرّر قاعدة إيمانية كليّة، تُسند النهي السابق بسياق تعليلي يُبيّن خطورة اليأس وما يترتب عليه من انقطاع الصلة بالله تعالى.

وعليه، يتبيّن أن هذه الآية تمثّل نموذجاً بليغاً على انسجام الصيغ الصرفية مع السياق النفسي والبياني، بحيث تتكامل الأوامر والنواهي، وتتعاضد الألفاظ المختارَة بعناية لإبراز معاني الرجاء والثقة بالله، في إطار قصصي يعكس عمق التجربة الإنسانية وحكمة الخطاب القرآني.

يُبنى الدلالة في الآية الكريمة على صيغة (تفعَّل)، لما تنطوي عليه هذه الصيغة من معانٍ دلالية تتصل بطلب الفعل والتدرّج فيه، إذ يُراد بها توجيه المتلقّي ـ وهم بنو يعقوب ـ إلى رسالة إنسانية سامية ذات طابعٍ مستمر، تتمثل ـ كما يشير أبو حيّان ـ في الحثّ على السعي الجادّ والتتبّع الدقيق لأخبار يوسف وأخيه، باعتبار ذلك مقصدًا خيّرًا وغاية نبيلة يُطلب تحقيقها[1]، ويُقصد بذلك الإخبار عن القوم والكشف عن أحوالهم من غير أن يترتّب على ذلك إيذاءٌ للآخرين أو اعتداءٌ على خصوصياتهم؛ إذ لو كان المراد هو التتبّع المؤذي للعورات لورد في النص: تجسّسوا، لما يحمله هذا الفعل من دلالةٍ صريحة على التكلّف في البحث والتنقيب.

وقد تنبّه أبو هلال العسكري إلى هذا التفريق الدلالي الدقيق، فخصّص فعل التحسّس بالدلالة على التتبّع الذي يُراد به الخير، لما يتضمّنه من معنى التلطّف في الطلب والسعي إلى معرفة الأمور على وجهٍ محمود. في المقابل حصر استعمال التجسّس في سياق الشر، إذ يُستعمل للدلالة على التتبّع الخفيّ الذي يقصد به كشف العيوب أو استقصاء الأخبار

[1] _ ينظر: أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، النهر الماد من البحر المحيط، تحقيق: عمر الأسعد، دار الجيل، بيروت، ط1، 1416هـ، ج3، ص335.

المحظورة، وهو ما يضفي عليه بُعدًا سلبياً واضحاً. ويكشف هذا التمييز عن وعيٍ مبكّر بالفروق الدقيقة بين الألفاظ المتقاربة، وحرصٍ على ضبط استعمالاتها بما يتوافق مع المقاصد الأخلاقية والبلاغية في اللغة العربية[1].

فصيغة الفعل «تَحَسَّسوا» تنطوي في بنيتها الدلالية على معنى التفاؤل والرجاء، بما تحمله من إيحاءٍ بالسعي الإيجابي واستكشاف الأخبار المبشِّرة، فقد ارتبطت في السياق القرآني بطلب يعقوب عليه السلام من أبنائه التماسَ أخبار يوسف وأخيه. فحين نقلوا إليه ما صدر عن الملك من قولٍ وفعل، تفتّح في نفسه باب الأمل مجدّدًا، وطمع أن يكون يوسف ما يزال حيًّا، فاختار هذه الصيغة التي تشي بالرجاء وحسن التوقّع، لا بمجرد التتبّع الخفي أو قصد الشر[2].

وقد نصّ الواحديّ على أنّ يعقوب عليه السلام رأى في منامه ملكَ الموت، فأقسم الأخير أنّه لم يقبض روح يوسف عليه السلام[3]، وهو ما استند إليه المفسّر في بيان وجه طمأنينة يعقوب واستمرار رجائه في حياة ابنه وهذا فتح باب التفاؤل والأمل في الحصول على يوسف.

ويرى الرازي أنّ الفعل الإنجازي الأمرِي «تَحَسَّسوا» يتضمّن طلبًا مؤدّبًا قائمًا على اللُّطف، إذ يُراد به استجلاء الشيء أو التماسُه بالحاسة[4]، وهذا ما يفسّر – في نظره – اختياره لهذه الصيغة دون غيرها[5].

---

[1] _ ينظر: أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق: حسام الدين القدمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص455، وأبو حيان الأندلسي، النهر الماد من البحر المحيط،ج3، ص335.

[2] _ ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق،ج6، ص548، 549.

[3] _ ينظر: الواحدي، التفسير البسيط، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ج12، ص223.

[4] _ وهو الاستقصاء وطلب الشيء بالحاسة وهو شبيه بالسمع والبصر، ويستعمل في الخير والشر؛ لذا اشتق منه (تحسسوا)، ينظر: أبو حيان الأندلسي، النهر الماد من البحر المحيط، ج3، ص335.

[5] _ ينظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مفاتح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1401هـ،1981م، ج18، ص158.

"كما أنّ تضعيف العين في صيغة (تفعَّل) يُفيد – في ضوء ما ذهب إليه عدد من المفسِّرين – الدلالة على شدة الفعل وكثرة مباشرته، بما يعكس معنى الازدياد في البحث وتكراره[1].

يتطلّبُ مقتضى الحال في هذا الموضع القرآني استعمالَ صيغةٍ فعليةٍ تتلاءم مع طبيعة الظرف الذي يعيشه يعقوب عليه السلام، وهو ظرف انقطاع أخبار يوسف وأخيه، وما يستتبع ذلك من شعورٍ مُفزعٍ يستدعي المبادرة إلى البحث عنهما في أسرع وقت ممكن. ومن هذا المنطلق جاءت الصيغة الفعلية مختارة بدقّة لتنسجم مع قيمتها الإنجازية وفق نظرية الأفعال الكلامية، إذ يؤدّي الفعل الأمر «تَحَسَّسوا» وظيفةً مخصوصة تتجاوز الدلالة المعجمية إلى أداء معنى البحث المصحوب باللطف والرفق والاستقصاء الدقيق، مع ما يتضمّنه مبناه الصرفي على وزن «تفعّل» من ملامح التدرّج، والمداومة، وتكرار الفعل بما يناسب المقام ويحقّق غرض المتكلّم.

وتُعدّ الأفعال الإنجازية، ولا سيما الأفعال الأمرية والطلبية، الأقدر على تحقيق هذا المقصد الاتصالي الملحّ؛ لأنّها تحمل أعلى درجات القوة الإنجازية، إذ تسبق في مرتبتها أفعال الالتزام، ثم أفعال التصريح، ثم أفعال الإدلاء، في حين تتقدّمها — في قوّة التأثير — أفعال التأكيد. وهذا الترتيب الدقيق في قوّة الأفعال يبرّر اختيار الصيغة الأمرية في سياق يتطلّب حثّاً قوياً موجهاً نحو هدف محدّد هو الإسراع في البحث عن يوسف وأخيه[2].

وقد تنوّعت الأفعال الإنجازية في الآية محلّ التحليل بين الأفعال الأمرية، مثل: ﴿تَحَسَّسُوا﴾، والأفعال الطلبية، مثل: ﴿وَلَا تَيْأَسُوا﴾، وأفعال التصريح، مثل الإخبار في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾[سورة يوسف، الآية87].

ويعود سرّ هذا التنويع إلى إرادة تحقيق الإحاطة والشمول في الأداء الكلامي، بحيث تتكامل الوظائف التواصلية المختلفة لإيصال رسالة يعقوب عليه السلام على أكمل وجه.

[1] _ ينظر: أبو حيان الأندلسي، النهر المادّ من البحر المحيط، ج3، ص335.

[2] _ ينظر: أبو حيان الأندلسي، النهر المادّ من البحر المحيط، ج3، ص336.

فهو يبذل أقصى ما يستطيع لاستجلاء خبر يوسف وأخيه دون أن يُلجئ أبناءه إلى مشقّة أو أذىً للآخرين، جامعاً بين قوّة الإيعاز وشمولية التوجيه.

ويُبرز الفعل «تَحَسَّسَ» خصوصية دلالية إضافية، إذ يفيد — بمبناه على «تفعّل» — التدرّج والرفق وعدم التسرّع، وهو معنى تشترك فيه أفعال أخرى على الوزن نفسه مثل: تَبَصَّرَ وتَلَمَّسَ وتَجَسَّسَ. وقد ورد هذا اللون من الدلالة في مواضع قرآنية أخرى، منها قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [سورة المزمل، الآية09] ، إذ يجسّد الوزن نفسه معنى الانقطاع المتدرّج الخالص للعبادة، مما يؤكد أنّ اختيار هذا النسق الصرفي ليس اعتباطياً، بل متسق تمام الاتساق مع مقتضيات المقام ومقاصد الخطاب.

في موضعٍ آخر، أوضح الرازي الفعل الإنجازي الأمرِي «تبتَّل» الوارد على صيغة «تفعَّل» بوصفه بنية صرفيّة تؤدّي وظيفة تواصليّة مخصوصة بين المخاطِب والمخاطَب، لا تنهض بها صيغةٌ أخرى بالقدر نفسه من الدقّة. وقد كشف عن هذه الوظيفة الدلاليّة للصيغة، مبيّنًا أنّها تفيد التدرّج والتمهّل وحُسن التأليف؛ إذ يأتي الأمر بالتبتّل بعد الأمر بقيام الليل، فيُراد منه الانتقال إلى ترتيل القرآن بوقارٍ ورويّة، بما يسمح للنفس بأن تتأمّل حقائق الآيات ولطائفها، وتستشعر جلال الله وعظمته[1]، وبهذا تتجلّى القيمةُ التواصليّة للصيغة، التي تسهم في توجيه المتلقي نحو الكيفيّة المرادة في الأداء، لا مجرّد أصل الفعل.

لم يبتعد الصرفيون في تفسيرهم لدلالة صيغة (تفعّل) عمّا قرّره المفسّرون في هذا السياق؛ إذ اتّفق الفريقان –على اختلاف مناهجهم– على أنّ هذه الصيغة تُفيد الدلالة على العمل المتكرّر الواقع في زمن ممتد أو في مهلة. ويأتي ما ذكره رضي الدين مثالاً بارزاً على هذا التوجّه، حين بيّن أنّ صيغة تفعّل تُستعمل «للعمل المتكرّر في مهلة»، واستشهد لذلك بأفعال من قبيل: تجرّعه، الذي يدلّ على تناول الشيء شيئاً فشيئاً على فترات، وتفهّم، الذي يشير إلى تكرار محاولات الفهم واستعادته حتى يتحقّق تمامه[2]. ويُظهر هذا الاتّساق بين الصرفيين والمفسّرين أنّ الدلالة الزمنية والكيفية الملازمة لهذه الصيغة ليست مجرد استنتاج

[1] _ ينظر: الرازي، مفاتح الغيب، ج15، ص153.

[2] _ ينظر: رضي الدين الأستراباذي، شرح كافية ابن الحاجب، تحقيق: إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1428هـ، 2007م، ج1، ص104.

لغوي، بل هي قاعدة راسخة تؤيّدها الشواهد الاستعمالية والتحليلات الصرفية والبلاغية على السواء.

أشار ركن الدين الأستراباذي إلى هذا المعنى بقوله: "تفهّمتُ المسألةَ أو الكتابَ؛ أي إنّ فهمهما تمّ على سبيل التدرّج لا دفعةً واحدة "[1].

ويمثّل السياق القرآني عاملاً حاسمًا في توجيه المتلقي إلى الصيغة الصرفية الملائمة وفهم دلالتها الدقيقة؛ إذ تُحدِّد الملابسات النصية والسباق واللحاق وظيفة الصيغة وموقعها في المعنى العام. ويتجلّى ذلك بوضوح في قوله تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة النحل، الآية105]، في سياقها القرآني – عن دلالةٍ مخصوصة تقوم على التدرّج والعناية في عملية التنزيل، وهو معنى ينسجم تماماً مع مقصدي التثبيت والهداية اللذين تشير إليهما الآية.

ويبرز هنا الدور الحاسم للسياق في الكشف عن المقاصد الدلالية الكامنة وراء اختيار بنية صرفية معينة دون غيرها؛ إذ لم يأتِ الفعل على بابه الثلاثي المجرّد، بل صيغ على وزن فعَّل للدلالة على الإنجاز المؤكَّد للتنزيل، وإظهار العناية الإلهية في تفصيله وتكثيره حتى يرسخ في ذهن المتلقّي.

وقد اختيرت صيغة التفعيل هنا لغايات دلالية واضحة، أهمها: تقوية الحدث وتكثير متعلّقاته، ولا سيما أنّ الخطاب موجَّه إلى من يشكّكون في حقيقة نزول القرآن الكريم، فجاءت الصيغة لتؤدّي وظيفة الحسم والجزم في إثبات وقوع التنزيل بواسطة جبريل عليه السلام. وهكذا تحقَّق المعنى المقصود من خلال عنصرين بارزين في صيغة التفعيل: التضعيف الذي يدلّ على التكثير، وكون الفعل متعدياً إلى المفعول به. وفي هذا السياق يوضح ركن الدين الأستراباذي أنّه: إن كان الفعل متعدّياً كان التكثير في متعلَّقه، أي في مفعولِهِ"[2]، وهو ما ينسجم مع وظيفة الصيغة هنا في تأكيد الحدث وتفصيله على نحو يُظهر تمام العناية به.

[1] _ الأستراباذي، رضي الدين، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد وآخران، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت، ص260.

[2] _ ينظر: رضي الدين الأستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب، ج1، ص251.

كما تُفيد صيغة «فعَّل» في أحد استعمالاتها الدلالةَ على التدرّج في الحدث، وهو ما يتّسق مع طبيعة نزول القرآن الكريم الذي لم يكن دفعةً واحدة، بل جاء مُنَزَّلًا على مراحل بحسب الوقائع والأحداث. وقد أشار إلى هذا المعنى أبو هلال العسكري عند بيانه الفروق الدلالية بين الألفاظ، إذ قال في معرض التفريق بين «الإنزال» و«التنزيل»: إنّ بعض المفسّرين يرون أن الإنزال يدلّ على الدُّفعية والتمام، بينما يأتي «التنزيل» ليفيد التدرّج والتتابع[1]. وهذا التمييز الدقيق يعكس الأثر الدلالي الذي تُحدِثه الصيغ الصرفية في فهم النصّ القرآني، ويبرز دور البنية الصيغية في الإبانة عن طبيعة الحدث وزمنه وكيفية تحققه.

وقد سار ابنُ عصفورٍ (ت 669هـ) في هذا الاتجاه، إذ يصرّح بقوله: "إنّي أخذتُ منه الشيءَ بعد الشيء"[2]، مشيرًا بذلك إلى تدرّج الإفادة واعتماد منهج الاستمداد المتتابع، ولو اقتضى المقام الدلالة على حصول الإنزال دفعةً واحدة وبشكل سريع، لكان الأنسب توظيفُ صيغة (أفعل) للدلالة على هذا المعنى[3]، ويتجلّى هذا الاشتغال الدلالي في إنزال أمر الله كما يظهر في قوله تعالى: ﴿ذلك أمرُ اللهِ أنزله إليكم ومن يتَّقِ اللهَ يُكفِّرْ عنه سيِّئاته ويُعظِمْ له أجرًا﴾ [سورة الطلاق، الآية05] ؛ إذ تُسند الآية فعل الإنزال إلى الأمر الإلهي نفسه، في دلالة واضحة على أنّ الأحكام الواردة ليست نتاج اجتهاد بشري، بل هي تشريع مُنزَّل بوصفه خطاباً إلزامياً موجَّهاً إلى المخاطبين. كما يكشف السياق عن أثر الامتثال لهذا الأمر، والمتمثّل في تكفير السيئات وتعظيم الأجر، وهما نتيجتان مرتبطتان بنمط الاستجابة المعبَّر عنه بلفظ التقوى. وبذلك تُبرز الآية البنية العلائقية بين الأمر والإنزال والتقوى، وما ينشأ عنها من جزاء، بما يؤكد الوظيفة التشريعية للصيغة وارتباطها الوثيق بمنظومة الامتثال الديني.

ومن خلال ما تقدّم، يمكن القول إنّ المتلقي لا يقتصر دوره على مجرّد استقبال الرسالة اللغوية، بل تتجاوز وظيفته ذلك إلى تفكيك هذه الرسالة وتحليلها وتحقيق الفهم

[1] _ ينظر: أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص79.

[2] _ ينظر: ابن عصفور الإشبيلي، علي بن مؤمن، الممتع الكبير في التصريف، تحقيق: فخر الدين قباوة، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1407هـ، 1987م، ج1، ص184.

[3] _ ينظر: ابن عصفور الإشبيلي، الممتع في التصريف، ج1، ص186، 187.

الدقيق لمضامينها، وهو فهم لا يتحقّق إلا بالقدرة على استيعاب الفروق الدقيقة بين الصيغ الصرفية وما تحمله من دلالات وظيفية وسياقية. فالصيغ في العربية ليست قوالب شكلية محايدة، بل هي أدوات دلالية تتداخل مع المقاصد الاتصالية وتوجّه عملية التأويل[1].

وتتجلّى أهمية الوظيفة التواصلية في توجيه البنية الصرفية في عدد من الظواهر اللغوية، من أبرزها ما يتّصل باختيار الصيغ في النصّ القرآني؛ إذ يظهر ذلك بوضوح في استعمال صيغة (فعَّل) للدلالة على التدرّج في نزول القرآن الكريم، وبيان أنّ الوحي جاء منجَّمًا وعلى مراحل. وقد عُدِل عن صيغة الهمزة في هذا السياق لأنّ هذا النزول المتدرّج لا ينطوي على معنى الكلفة أو المباغتة، فجاءت الصيغة القصيرة والمضعّفة لتنسجم مع هذا المعنى وتؤدّيه بدقّة.

وعلى النقيض من ذلك، استُعملت صيغة (أفعل) للدلالة على النزول الفوري والمباغت لأمر الله عزّ وجلّ، أي النزول الذي يقع دفعة واحدة دون تدرّج. وهي صيغة تتّسم بطول البنية ووضوح الحدث فيها، فجاء اختيارها مناسبًا لإبراز عظمة هذا النزول وسرعته في ذهن المخاطبين، وإظهار ما ينطوي عليه من قوّة وسِمَةٍ أمرية جازمة.

وبذلك يتبيّن أنّ الاختيار الصرفي ليس عنصرًا شكليًّا، بل هو فعل مقصود يقوم بوظيفة دلالية وتواصلية، تتكامل فيها البنية مع السياق، وتتضافر الصيغة مع المقصد البلاغي لتحقيق أثرٍ تواصليٍّ متكامل لدى المتلقي.

وقد لفت فاضل السامرّائي النظر إلى البعد التداوليّ العميق الكامن وراء هذا النمط من التعاقب الصيغي، وذلك في سياق تحليله للفروق الدقيقة بين الأفعال المزيدة بالهمزة ونظائرها المجرّدة، مثل: سقى وأسقى، ونجّى وأنجى[2]. ويُعدّ هذا الاستعمال من الظواهر الشائعة في العربية، إذ تتوزّع الصيغ على وظائف دلالية وتواصلية دقيقة تحكمها قوانين صرفية وسياقات استعمالية ثابتة. ومن ثَمّ، فإنّ اختلاف الصيغة ليس مجرّد تبدّل شكلي، بل هو توجيه مقصود للمعنى، يراد به تحقيق غرض تواصلي محدّد يراعي مقتضيات المقام ومتطلبات التداول. لذلك تُعَدّ هذه الظاهرة مظهراً من مظاهر الدقّة التعبيرية في العربية، حيث تتكامل

[1] _ ينظر: ابن عصفور الإشبيلي، الممتع في التصريف، ج1، ص187، 188.

[2] _ ينظر: السامرائي، فاضل صالح، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، دار عمّار، عمّان، د.ت، ص70.

البنيـة الصـرفية مـع الوظيفـة التداوليـة لتوليـد طبقـات مـن المعنـى لا تسـتقيم إلا بمراعـاة تلـك الفروق الصيغيّة الدقيقة.

ومن أبرز مظاهر التواصلية في البنية الصرفية العربية ما يُلحظ من العدول عن بعض الصيغ الأساسية إلى صيغ أخرى أكثر قدرة على تأدية الوظيفة التداولية في المقام الخطابي. فالعربية قد تعدل – في سياقات مخصوصة – عن الاسم الجامد أو الصفة الراسخة إلى اسم الفاعل لما يحمله من دلالة آنية وحيوية تتصل بالفعل وملابساته، كما في العدول عن صيغة ضَيِق إلى ضائق[1]، وعن تَرْك أو تارِك بالمعنى الاسمي البحت إلى الاستعمال القائم على اسم الفاعل تارِك المشعّ بدلالة الحدوث والتلبّس بالفعل.

ويتجلى هذا البعد التداولي بوضوح في قوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ﴾ [سورة هود، الآية12]. فالعدول إلى صيغتي تارِك وضائق لا يُفهم على أنه مجرد تنويع شكلي، بل هو توظيف مقصود يراد به استحضار حالة التلبّس بالفعل، واستدعاء شعور التردّد أو الضيق في لحظته، على نحو ينسجم مع السياق الذي يخاطَب فيه النبيّ صلى الله عليه وسلم بما يهدّئ خاطره ويبين له أن ما يعترضه قومه من مطالب تعجيزية ليس موجبًا لترك الوحي أو الضيق به. ومن ثمّ تأتي الصيغة الصرفية في موقعها التداولي الأمثل، إذ تعبّر عن حالة آنية محتملة الوقوع لا عن وصف ثابت أو معنى جامد.

الأمر الذي يبرز قدرة العربية على تشكيل الدلالة عبر البنية بما يخدم المقاصد الخطابية الدقيقة للنص القرآني. بما يدلّ على أنّ وصفي (ضائق) و(تارك) يعبران عن حالة عارضة غير مستقرة، وليسا من قبيل الصفات الدالة على الثبوت أو الدوام[2]، إذ إنه يتجدّد على نحو مستمرّ تبعاً لتجدّد الأزمنة وتعاقبها وتتابعها[3]، يُلاحظ أنَّ الدلالة على الضيق

[1] _ ينظر: السامرائي، فاضل صالح، بلاغة الكلمة في التعبير، ص72.

[2] _ ينظر: الكفوي، أيوب بن موسى، معجم الكليات في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998م، ص575.

[3] _ ينظر: الخطيب، عبد اللطيف، المستقصى في علم التصريف، دار العروبة، الكويت، ط1، 1424هـ، ج1، ص447.

العارض – في سياق الخطاب العربي – تُعبَّر عادةً بصيغة اسم الفاعل؛ وذلك لأنّ الوصف هنا لا يُراد به الثبوت أو الرسوخ، بل يُقصد به بيان حالة طارئة غير ملازمة للموصوف.

ويتضح هذا الاختيار الدلالي في التعبير عن حال النبي . صلى الله عليه وسلم .، إذ عُرف عنه سعة الصدر ورحابة النفس وقوة الاحتمال، فهي صفات ثابتة فيه عليه الصلاة والسلام، فلا يُناسب أن تُسند إليه صيغة تدل على الثبوت في مقام بيان ضيقٍ عارضٍ لا يستقرّ به.

ومن ثمَّ اتجه الاستعمال اللغوي إلى الصيغة الدالة على التحوّل والحدوث، مبتعداً عن الصيغة المشعرة باللزوم والثبات، تحقيقاً لمقتضى المقام، ومراعاةً للقصدية التواصلية التي تكشف عنها الصيغ الطرَفية في بنية الخطاب.

ويتّضح هذا المعنى كذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [سورة الإسراء، الآية29] ؛ إذ لا يُقال في مقام التوجيه الإلهي يَغِلّ بصيغة الفعل، وإنما ورد التعبير بصيغة اسم المفعول "مغلولة". وقد نبّه المفسرون إلى أنّ اختيار هذه الصيغة ليس اعتباطياً، بل جاء للدلالة على استمرارية المعنى وتجدد حال المنع؛ أي إنّ النهي لا يتعلّق بواقعة عابرة، وإنما ينهى عن اتخاذ الإمساك عادةً راسخة تُشبه – في شدتها وثباتها – اليد المغلولة إلى العنق.

إنّ صيغة اسم المفعول مغلولة هنا تحمل دلالة وصفية حادثة ومتجددة، فهي تُسند إلى الموصوف لتُبرز حالةً طارئةً متكررة الوقوع، لا صفة جامدة. وبذلك تكشف الصيغة عن مقصد الآية[1]، إذ تُظهر أن المراد ليس مجرد منع فعل البخل في لحظة معينة، بل التحذير من التلبّس المتكرر بحالة المنع والشح. وهذا الإيحاء الدلالي الذي تتيحه الصيغة مشتقٌّ من طبيعة بناء اسم المفعول نفسه؛ إذ يفيد – في مثل هذا السياق – وقوع الحدث على الموصوف وتجدد أثره عليه. وعليه، فإن اختيار مغلولة دون غيرها هو الذي أبان المعنى المقصود وعمّقه، وكشف الدلالة المرادة في سياق التوجيه القرآني.

[1] _ ينظر: عبد اللطيف الخطيب، المستقصى في علم الصرف، ج1، ص478.

وذهب الزمخشريّ (ت 538هـ) إلى أنّ هذه الصيغة تتضمّن دلالة الاقتصاد والاعتدال؛ أي إنّ معناها يقع في منزلة وسطى بين طرفَي الإسراف والإقتار[1]، وهو ما يشير إلى نزعة دلاليّة تتسم بالتوسّط والتوازنية، وتُفهم في سياق يحمل معنى الاستقامة في الاستعمال دون إفراط أو تفريط.

وأشار أبو حيّان (ت 745هـ) إلى أنّ استعمال الصيغة مغلولة يفوق من حيث القوة الدلالية صيغة مقبوضة، لما تنطوي عليه الأولى من إيحاءات أشدّ ووضوح أكبر في تصوير معنى المنع والشحّ[2]، غير أنّ هذا التفاضل في القوة التعبيرية—كما يبيّن أبو حيّان—لا يعود إلى البنية الصرفية في ذاتها، بل يرتبط أساساً بالحمولة الدلالية المعجمية لكلٍّ من اللفظين وما يختزنه كلّ منهما من سياقات استعمالية راسخة في اللغة.

ويبرز هذا المعنى كذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَٰذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ [سورة الفرقان، الآية30] ، إذ يشير السياق القرآني إلى دلالةٍ خاصّة لفعل الاتِّخاذ، ولا سيما حين يُقيَّد بحالٍ أو وصف. وقد ذهب المفسّرون في هذا الموضع إلى ترجيح كون استعمال الفعل اتَّخذ يدلّ على شدّة العناية بالفعل المأخوذ، وأن المتكلّف له يقصده قصداً ويعمد إليه عن وعيٍ وإصرار[3]. ومن ثَمّ فإن هجْر القرآن – وفق هذا الفهم – ليس مجرد تركٍ عابر أو إهمالٍ عارض، بل هو فعلٌ مقصود يتجاوز مستوى الغفلة إلى مستوى الارتياد المتعمَّد لحالة الانقطاع عنه، وهو ما يعمّق الدلالة العقدية والبيانية للآية الكريمة في تصوير موقف القوم من كتاب الله.

واشترط الصرفيّون في استعمال صيغة الافتعال بمعنى الاتّخاذ ألّا تكون الكلمة المستعملة مصدراً في أصل وضعها، حتى لا يلتبس دلالتها بين الحدث وبين معنى الاتّخاذ.

---

[1] _ ينظر: الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، 1418هـ، 1998م، ج2، ص662.

[2] _ ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث بمؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، ط8، 1426هـ، 2005م، ج6، ص28.

[3] _ ينظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، ج19، ص17.

وقد ذهب فريق من الدارسين إلى أنّ هذه الصيغة قد تُفيد – في سياقات معيّنة – اتّخاذ الفاعل أمراً ما عادةً له أو أصلاً ثابتاً من أصول سلوكه[1]، وهو اتجاه تبنّاه عدد من المفسّرين الذين رأوا أنّ دلالة الاتّخاذ هنا ليست مجرد حدوث عارض، وإنما هي دلالة على رسوخ المعنى وثبوته في فعل الفاعل.

يتبيّن من خلال التحليل الدلالي والاستعمال السياقي أن الوظيفة التواصلية للنص قد تحققت باختيار صيغة «اتَّخذ» بدلاً من صيغة «هجروا»؛ إذ إن الفعل الأوّل يفيد قوّة الفعل وشدّة ملازمته، ويُشيع انطباعاً بامتداد السلوك وتعمّقه، مما يجعله أقدر على تصوير حالة الإعراض الشديد عن القرآن الكريم. وقد جاء هذا الاختيار ليدلّ على أن القوم قد بلغوا غايةً في الهجر، حتى أصبح اتّخاذ الهجر عادةً راسخة لا مجرد حدث طارئ. ومن ثَمّ لم تُستعمل صيغة «هجروا»؛ لأنها لا تنهض بالدلالة على الثبات والتمادي، بل تعبّر عن مجرد وقوع الفعل وحدوثه في زمن معيّن، وهو ما لا يفي بالوظيفة التواصلية التي أرادها النص.

ويوضّح هذا المثال أن البناء اللغوي لا ينفصل عن المقصد الاتصالي للنص، إذ تتضافر فيه ثنائية جوهرية تشمل: البعد الفكري (المعنوي) الذي يحدّد المضمون الدلالي للفعل، والبعد الوجداني الذي يضفي على النص طابعه الشعوري المنسجم مع القيم والضوابط الشرعية. وفي هذا السياق يبرز ما يؤكده شارل بالي من أن "لغة الوجدان لها وجود مستقل عن لغة العقل"[2]، وهو تقرير يبيّن أن الخطاب اللغوي يُبنى في ضوء مستويين متكاملين: مستوى يُعنى بنقل الفكرة، وآخر يعبّر عن الشحنة العاطفية التي يستبطنها المتكلم ويريد إيصالها إلى المتلقي.

[1] _ ينظر: رضي الدين الأستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1402هـ، 1982م، ج1، ص109.

[2] _ محي الدين محسب، الأسلوبية التعبيرية عند شارل بالي، أسسها ونقدها، نادي القصيم الأدبي، بريدة، ط1، 1418هـ، ص23.

وبذلك يتجلّى أن اختيار الصيغة في النصوص العربية، ولا سيما النصوص ذات الطابع البياني، ليس مجرد تحوّل صرفي، بل هو توظيف مقصود يهدف إلى خدمة البنية التواصلية وتحقيق الانسجام بين المعنى المراد وإيقاعه النفسي والدلالي.

يتبيَّن من خلال تحليل النصوص السابقة أن تفسير المعنى اللغوي لا ينفصل عن الأبعاد الوجدانية التي يحملها المتلقي المسلم، إذ تسهم خبراته الدينية والثقافية والاجتماعية في تشكيل تصوّره للمعنى قبل الوقوف على بنيته اللغوية. فالإحالات الشعورية التي تستدعيها النصوص تنعكس على فهمه لما يَرِد فيها من صفات أو أحداث، كما في استحضار ما عُرف عن الرسول صلى الله عليه وسلم من سعة الصدر والحِلم؛ وهي صفات أصيلة في شخصيته، تجعل ما قد يعتريها من ضيق أمراً عارضاً لا يرقى إلى الثبات. وكذلك الحال في النص الآخر الذي أشار إلى أن من شأن القوم هجرانُهم للقرآن الكريم، وأن من شأن القرآن الكريم عندهم أن يُهجَر على الدوام، وهو تعبير ينطوي على شحنة وجدانية تُبرز موقفهم السلبي من الوحي ومقامه.

وتؤدي هذه الجوانب الوجدانية دوراً مباشراً في توجيه الاختيارات الصرفية داخل النصوص؛ إذ إن المتكلم أو المفسّر لا ينتقي الصيغة الصرفية اعتباطاً[1]، بل وفق ما ينسجم مع إحساسه بالمقام وما يتطلّبه السياق من دقة في نقل الانفعال أو توجيه الخطاب. ومن خلال تتبّع النصوص بوجه عام يمكن ملاحظة أن التنويع في الأساليب وفي الصيغ الصرفية على وجه الخصوص يُعدّ من الآليات اللغوية الفاعلة التي تخدم النص في مستويات متعددة، من أهمها ما يأتي:

1. تعزيز فاعلية الخطاب وتحقيق أثره المقصود: فتنويع الصيغ يكسِب الكلام حيوية، ويُحدث توازناً بين الثبات والتجدد في بناء المعنى، مما يسهم في التأثير في المتلقي وإثارة انتباهه.

[1] _ محي الدين محسب، الأسلوبية التعبيرية عند شارل بالي، أسسها ونقدها، نادي القصيم الأدبي، بريدة، ط1، 1418هـ، ص23، 24.

2. إغناء المعنى وتعدّد منابعه الدلالية: حيث تتيح الصيغ المختلفة إمكانات متنوّعة في حمل الدلالة؛ فلكل صيغة مجالها الوظيفي الخاص الذي يرفد المعنى من زاوية مغايرة، فيتولد بذلك ثراء دلالي يبتعد بالنص عن الرتابة.

3. أداء الوظيفة التداولية (التواصلية) للنص: إذ يمنح التنويع الصرفي الخطاب قدرةً أكبر على مواكبة مقامات التخاطب، بما يضفي عليه مرونة في التعبير عن المقاصد، وتنظيم العلاقات بين المتكلم والمخاطَب، واستدعاء الاستجابات المناسبة[1].

ومن العوامل التي تساعد على تحقق هذه الوظائف ما تمتاز به الصيغ الصرفية من مرونة في الأداء، وغنى في الإمكانات التعبيرية، الأمر الذي يجعلها أداة فعّالة في معالجة المشكلات التعبيرية، وفي انتقاء الوحدات اللغوية الملائمة للمقام والسياق. وبهذا يتضح أن البنية الصرفية ليست عنصراً شكلياً فحسب، بل هي مكوّن ذو دور محوري في بناء المعنى وتوجيهه، وفي تعزيز جمالية الخطاب وقوة تأثيره.

2.1. آليات تنوّع الصيغة الصرفية في خدمة المقاصد التواصلية:

يتجلّى في الاستعمال القرآني أنّ الصيغة الصرفية الواحدة قد تتعدد صورها، وأن هذا التعدّد ليس مجرد تنوّع شكلي، بل هو تنوّع مقصود يُسهم في إبراز الفروق الدلالية وتحديد الوظيفة التواصلية للنصّ على نحو أدقّ. ومن النماذج الدالة على ذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿ويريدُ الشيطانُ أنْ يُضلَّهُم ضلالاً بعيداً﴾[سورة النساء، الآية: 60]، ثم قوله سبحانه: ﴿ومن يشرك بالله فقد ضلَّ ضلالاً بعيداً﴾[سورة النساء، الآية: 116]؛ حيث يجمع الأسلوب القرآني بين صيغتين صرفيتين من أصلين مختلفين:

صيغة الفعل المزيد بالهمزة (أضلَّ) ذات المصدر (إضلالاً)، وصيغة الفعل المجرد (ضلَّ) ذات المصدر (ضلالاً). ويكشف هذا الجمع بين الصيغتين عن دقة في التعبير وأثرٍ بلاغيٍّ مقصود، إذ تتجاور دلالتا الإضلال والضَّلال على نحو يعكس علاقة سببية تفسّر طبيعة الانحراف السلوكي والعقدي. فالفعل المزيد أضلَّ يدلّ على التعدية والتسبب، أي على أن الشيطان يسعى بفعله إلى جَرِّ الإنسان إلى مسالك الانحراف، وهو ما يشير إلى مرحلة

[1]_ محي الدين محسب، الأسلوبية التعبيرية عند شارل بالي، أسسها ونقدها، ص23، 24.

المبادأة التي يضطلع بها الشيطان عبر الإغواء والتزيين. ثم يأتي الفعل المجرد ضلَّ ليُظهر مرحلة التحقّق الذاتي للضلال؛ أي وقوع الإنسان في الضلال بنفسه بعدما استجاب لوساوس الشيطان وانقاد لإغوائه.

وبذلك تتشكل صورة دلالية متكاملة تُبرز مكر الشيطان وتدرّج أثره؛ فهو يشرع بالفعل المؤثّر (الإضلال)، ثم يترك للإنسان . عندما يستسلم ـ أن يواصل السير في طريق الضلال بمحض اختياره. ولا يتحقق هذا البناء الدلالي الدقيق إلا بذكر الصيغتين معًا؛ إذ إن حذف إحداهما يُخلّ بالنسق التواصلي الذي أراده النصّ.

يدلّ قوله تعالى: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾[سورة الإسراء، الآيتان105 – 106]، على وجود تمايز دلالي بين فعلي الإنزال والنزول، وليس الأمر من باب التكرار الأسلوبي فحسب. فالتعبير بقوله: ﴿أَنزَلْنَاهُ﴾ يفيد – في ضوء السياق – معنى الإحلال والاستبدال، إذ يُفهَم منه أن القرآن الكريم قد أُنزل ليحلّ محلّ الكتب السماوية السابقة ويكون خاتمها ومهيمنًا عليها، وهو ما يعززه اقتران الفعل بالـ«حق»، الدالّ هنا على الوحي الإلهي المنزل، أي القرآن الكريم في ذاته من حيث مصدره الإلهي وصدقه المطلق وثبات مرجعيته.

أما قوله: ﴿وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾، فيحمل دلالة مغايرة، إذ يدلّ النزول في أصل استعماله اللغوي على الانحدار من العلو إلى السفل، وهو معنى يتناسب مع طبيعة الوحي في تجلّيه وانتقاله من العالم العلوي إلى العالم السفلي. غير أنّ هذا الانحدار ليس ماديًّا، بل هو انتقال معنوي يتمثل في نزول جملة من القيم والتشريعات والعقائد والمبادئ الأخلاقية إلى واقع الناس في الأرض، لتشكّل منهاجًا للهداية والإصلاح والتقويم.

وقد نبّه إلى هذا التمييز عدد من المفسّرين، وفي مقدّمتهم الزمخشري[1]، الذي أشار إلى اختلاف الدلالتين في سياق الآية، وتابعه في ذلك كلٌّ من الرازي[2] وأبي حيان[3]، حيث رأوا أن

[1] _ ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج2، ص698.

[2] _ ينظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مفاتح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، ج21، ص57، 58.

[3] _ ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج6، ص84.

الجمع بين اللفظين لم يكن من قبيل التوكيد المحض، وإنما لإفادة معنيين متكاملين: أحدهما يتعلّق بمكانة القرآن بين الكتب السماوية، والآخر يرتبط بكيفية وصوله إلى الناس ووظيفته في توجيههم وبناء منظومتهم العقدية والتشريعية والأخلاقية.

وهكذا يظهر أن التراكيب القرآنية، عبر هذا التنويع الدقيق في الأفعال، تكشف عن عمق دلالي يتجاوز حدود الترادف الظاهري، ليؤسّس لبنية معنوية محكمة تتكامل فيها المقاصد العقدية والتشريعية والبلاغية على نحوٍ معجز.

ذهب الفخر الرازي إلى أن دلالة قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِالحَقِّ﴾ تحتمل أن يكون المعنى: نزل ملتبسًا بالحق ومصحوبًا به، كما تحتمل أن تأتي الباء فيه بمعنى (مع)[1]، أي نزل مع الحق. ويؤكِّد الرازي أنَّ التعبير بصيغة التكثير في قوله: ﴿وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ يفيد معنى التوكيد والمبالغة في بيان كيفية النزول، فهو تنزيلٌ متحقق على الوجه الموصوف وبالحدّ المذكور[2]، كما يدل كذلك على كونه نزولًا تدريجيًّا، واقعًا على مهلٍ وفي زمنٍ ممتدّ[3].

ويُستفاد من مقابلة الصيغ الواردة في الآيات أنَّ استعمال الفعلين: ﴿أَنزَلْنَاهُ﴾ و﴿نَزَلَ﴾ في الموضع الأول يدلّ على نزول القرآن إلى سماء الدنيا جملةً واحدةً، نزولًا دفعيًّا، أمّا صيغة التفعيل في ﴿نَزَّلَهُ﴾ فتُشير إلى إنزاله منجَّمًا، أي مُفرَّقًا ومتتابعًا على النبي صلى الله عليه وسلم خلال مدة نزول الوحي التي استغرقت ثلاثةً وعشرين عامًا، وهو ما يعكس بُعدًا دلاليًّا مرتبطًا بفكرة التدرّج والتكثّر في التنزيل.

ومن جهةٍ أخرى، ذهب أبو حيّان الأندلسي إلى أنَّ قوله: ﴿بِالحَقِّ نَزَلَ﴾ يُعدّ توكيدًا معنويًّا لمضمون قوله: ﴿أَنزَلْتُهُ﴾، إذ إنَّ الفعلين – في هذا السياق – يشتركان في الدلالة على حدث الإنزال[4]، وهو رأيٌ يبدو أنه يستند فيه إلى ما قرّره سيبويه[5] ورضي الدين

[1] _ ينظر: الرازي، مفاتح الغيب، ج21، ص57، 58.

[2] _ ينظر: الرازي، مفاتح الغيب، ج21، ص57، 58.

[3] _ ينظر: ابن عصفور، علي بن مؤمن، الممتع الكبير في التصريف، تحقيق: فخر الدين قباوة، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1407هـ/ 1987م، ج1، ص184.

[4] _ ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج6، ص84.

[5] _ ينظر: سيبويه، الكتاب، ج4، ص61.

الأستراباذي[1] من أنَّ صيغة «أفعل» قد تأتي في بعض الاستعمالات العربية بمعنى صيغة «فَعَل»، مما يُفضي إلى تداخلٍ دلاليٍّ بين الأبنية الصرفية، ويكشف عن مرونة الاستعمال اللغويّ واتّساعه في التعبير عن المعاني المتقاربة ضمن السياق القرآنيّ.

نلحظ أنّ الدلالة المتحققة من الصيغ الصرفية السالفة الذكر لا يمكن عدُّها واحدةً أو متطابقة، بل هي متباينة ومتغايرة، ويعود ذلك إلى جملةٍ من الاعتبارات العلمية واللسانية يمكن إجمالها فيما يأتي:

أولًا: إنَّ العلاقة بين المبنى والمعنى تُعدّ من القواعد المركزية في الدرس الصرفي والدلالي، إذ تقترن الزيادةُ في البنية الصوتية والهيكل الصرفي بزيادةٍ مقابلة في المعنى أو بتوسّع في دائرته الدلالية. وقد نبَّه إلى هذا الأصل ابنُ جنّيّ حين قرّر أنَّ الألفاظ ما هي إلا أدلّةٌ على المعاني، وأنَّ زيادة الحروف في البنية تستلزم زيادةً في الدلالة، إذ قال: "فإذا كانت الألفاظُ أدلّةَ المعاني، ثم زيد فيها شيءٌ، أوجبت القسمةَ زيادة المعنى به[2].

كما أكّد هذا المعنى رضيُّ الدين الأستراباذي عند حديثه عن الفرق بين صيغة (فَعَلَ) وصيغة (أَفْعَلَ)، إذ ذهب إلى أنَّ الزيادة في الصيغة لا بدّ أن توازيها زيادةٌ في المعنى أو تخصيصٌ في الدلالة، بقوله: "وقد ذكرنا أنَّه لا بدَّ للزيادة من المعنى"[3].

ثانيًا: إنّ تعدُّد الصيغ الصرفية الواردة في الآيتين لا يأتي على سبيل التكرار اللفظي المحض، بل يُفهم منه قصدُ الإحاطة بالمعنى وتكامُل جوانبه وشمول أبعاده الدلالية؛ فاستعمال صيغة (أَفْعَلَ) كما ذكر أهل الصرف[4] يشير – من جهة – إلى معنى التعدية والقوّة والتمكّن، ممّا يُفهم منه أنَّ هذا القرآن قد تولّى نسخ ما سبقه من الكتب السماوية، وتجاوزها من حيث الشمول والهيمنة. أمّا صيغة (فَعَلَ)، فإنّها تُؤدّي – من جهة أخرى –

[1] _ ينظر: رضي الدين الأستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب، ج1، ص251.

[2] _ ينظر: ابن جني، الخصائص، ج3، ص268.

[3] _ ينظر: رضي الدين الأستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب، ج1، ص91.

[4] _ ينظر: ابن عصفور الإشبيلي، الممتع في التّصريف، ج1، ص184.

دلالة أصل الفعل وصدق وقوعه ابتداءً، بما يفيد أنّ القرآن تنزّل من عند الله هدايةً للناس، من غير أن تمتدّ إليه يد البشر أو يخضع لتدخّلٍ مخلوق، بما يؤكّد مصدره الإلهي الخالص.

وإذا ما نُظِر إلى الصيغتين معًا في سياقٍ واحد، تبيَّن أنّ اجتماعَهما لا يُفضي إلى الترادف، بل يُنشئ تكاملًا دلاليًّا يُشير إلى أنّ القرآن قد أُنزل إلى السماء الدنيا جملةً واحدةً ابتداءً، كما سبقت الإشارة إليه في التفسير السابق، ثم جاء بعد ذلك تفصيلُ هذا الإنزال وتتابعه عبر صيغة أخرى.

أمّا صيغة (فَعَّلَ)، بما تحمله من معنى التكثير والتدريج والتأكيد – كما نصّ على ذلك الصرفيون[1] – فإنّها تُعزِّز هذا المعنى وتُحكِمه، إذ تدلّ على أنّ نزول القرآن بعد إنزاله الأوّل إلى السماء الدنيا كان متدرّجًا، متتابعًا وفق الوقائع والأحداث، وذلك بواسطة جبريل عليه السلام إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم، في مددٍ متفرّقة وعلى مراحل متعاقبة. ومن ثمّ، فإنّ هذه الصيغة لا تُكرّر المعنى السابق، بل تُضيف إليه بعدًا زمنيًّا ووظيفيًّا يُبرز الحكمة الإلهية في التنزيل ويُظهِر تدرّجه التربوي والتشريعي.

وعلى هذا الأساس، تتكامل الصيغ الصرفية الثلاث (فَعَلَ – أَفْعَلَ – فَعَّلَ) في أداء وظيفة تواصليّة دقيقة وعميقة، إذ تسهم كل صيغة منها في بناء جزء من المشهد الدلالي العام لنزول القرآن، فتتوزّع الأدوار بينها بين الإشارة إلى الأصل، والتأكيد على الشمول والنسخ، وبيان الكيفية التدريجية للتنزيل، وبذلك يتحقّق انسجامٌ بين البنية الصرفية والدلالة السياقية، ممّا يبرز إعجاز النص القرآني في انتقاء الصيغ وتوظيفها توظيفًا مقصودًا يخدم المعنى بأبعاده المتعددة.

ثالثًا: إنَّ تنوُّع الصيغ الصرفيّة في الاستعمال القرآني، ولا سيّما ما بين أوزان: (أَفْعَل)، و(فَعَل)، و(فَعَّل)، لا يمكن النظر إليه بوصفه تنويعًا أسلوبيًّا مجرّدًا، أو اختلافًا شكليًّا في البنية، بل هو تنوُّع مؤسَّس على مقاصد دلاليّة عميقة، يتجلّى من خلالها نظامٌ دقيق في توجيه المعنى وربطه بالحقيقة العقديّة المرتبطة بنزول القرآن الكريم ومراحله. إذ تُشير صيغة (أَفْعَل) – في سياقاتها القرآنيّة – إلى معنى الإنزال الدُّفعيّ الكلّي، وهو ما ارتبط بنزول

[1] _ ينظر: ابن عصفور الإشبيلي، الممتع في التّصريف، ج1، ص184.

القرآن جملةً واحدة إلى السماء الدنيا، في حين تُفصح صيغة (فَعَّل) عن معنى التدرّج والتكثير والتتابع، فتنسجم مع النزول المنجَّم الذي تمّ على قلب النبيّ المصطفى – صلّى الله عليه وسلّم – بواسطة جبريل عليه السلام، خلال فترة البعثة، وهو ما يمنح الصيغة وظيفةً تأويليّة تتجاوز حدود البنية إلى عمق الدلالة القرآنيّة.

ويبرز الأثر الدلالي لهذا التنويع الصرفي على نحوٍ أوضح عند ملاحظة ظاهرة التعاقُب بين صيغتي (أَنْزَل) و(نَزَّل) في الآية الواحدة، إذ لا يأتي هذا التعاقب على سبيل الترادف، وإنّما يُحقّق ما يمكن ربطه في الدرس التداولي بما يُعرف بـ الاستجابة[1]، في القوّة الإنجازيّة للفعل اللغوي، حيث تفيد صيغة (أَفْعَل) تحقّق الحدث وبلوغه غايته، بينما تُعزّز صيغة (فَعَّل) معنى الاستمراريّة والتدرّج في وقوعه. كما أنّ حضور الصيغ المشتقّة، نحو: (مُنْزَل) و(مَنْزِل)، يُسهم في تكثيف هذا المعنى، بما تحمله من دلالة المطاوعة والاستجابة، وهي دلالة أشار إليها الصرفيّون القدماء عند حديثهم عن بعض صيغ (أَفْعَل) و(مَفْعَل) وما تنطوي عليه من معاني التأثّر بالفعل والانقياد له، وهو ما يعزّز مفهوم ثبوت نزول القرآن الكريم وتحقّقه واقعًا ومعنى.

وقد كان هذا التنوّع الدلالي الناشئ عن اختلاف الصيغ الصرفيّة محلّ عناية عدد من اللغويّين والمفسّرين، ومنهم فاضل السامرائي، الذي لفت إلى التفاوت في القوّة التأثيريّة بين بعض الصيغ، مبيّنًا أنَّ استعمال صيغة المبالغة – كما في قوله: (صَبَّار) – أبلغ من صيغة الطلب المباشر (اصبرْ)، لما تنطوي عليه الأولى من تكثيف للمعنى وتعميق للأثر، فضلًا عن أنّها لا تُسنَد إلى فاعلٍ مقيّد، فتغدو خطابًا عامًّا ذا طبيعة شاملة، موجّهًا إلى المتلقّين جميعًا بلفظ واحد[2]، وهو ما يُبرز البعد التداولي والبلاغي لاختيار الصيغة في السياق القرآني.

---

[1] _ ينظر: السامرائي، محمد فاضل، الصرف العربي: أحكام ومعانٍ، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1434هـ، ص29، 30.

[2] _ ينظر: السامرائي، فاضل صالح، الجملة العربية والمعنى، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1421هـ، 2000م، ص242، 243.

2. الطاقة الإيحائية للأوزان الصرفية في الخطاب العربي:

من الخصائص الدقيقة التي أودعها الله تعالى في اللغة ما تحمله من معانٍ إيحائيّة تتجاوز حدود الدلالة المعجمية المباشرة إلى آفاق أوسع من الإيحاء والتصوير، وتتجلّى هذه المعاني في عناصر متعددة كالأصوات وما تحدثه من جرسٍ خاص، والألوان وما تحمله من رمزية، وكذلك أسماء الأدواء والعلل، والإشارات وما يصاحبها من دلالات سياقية وثقافية، وغير ذلك من المكوّنات التي تؤدي وظيفة تعبيرية وتواصلية بالغة الأثر في تشكيل المعنى وتوجيهه. ولا تقتصر وظيفة هذه العناصر على مجرد الإفهام، بل تسهم في الكشف عن حقيقة المعنى المقصود، وفي تعميق الأثر النفسي والانفعالي لدى المتلقي.

وتتحقّق هذه الوظيفة الإيحائية على نحوٍ أوضح حينما تأتي الصيغ اللغوية منسجمة مع السياق الذي ترد فيه، ومتآلفة مع المقام الذي تُستَخدم لأجله، فتغدو الصيغة الصرفية ذاتها أداةً من أدوات بناء الدلالة، لا مجرّد قالبٍ شكلي. ومن الشواهد الدالة على ذلك ما ورد في القرآن الكريم على لسان المشركين حين أرادوا الإيحاء بأن ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من الدعوة إلى توحيد الله تعالى وعبادته وحده أمرٌ مستنكر مكروه، أشبه في وقعِه على نفوسهم بما تورثه الأدواء من نفورٍ وألم، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَجَعَلَ الآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [سورة ص، الآية05] ، إذ إن الصيغة الأصلية في الاستعمال الغالب هي «عجيب»، غير أنّ العدول عنها إلى صيغة «عُجَاب» على وزن «فُعَال»[1]، ليس عدولًا اعتباطيًّا، بل يحمل في طيّاته دلالةً إيحائية خاصّة، ذلك أن هذا الوزن يغلب استعماله في العربية للدلالة على أسماء الأدواء والعلل، مثل: زُكام، وسُعال، وصُداع.

ومن ثمّ، فإن اختيار صيغة «عُجَاب» يُوحي – على نحوٍ غير مباشر – بمدى كراهية المشركين لما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، وبما أحدثه ذلك في نفوسهم من شعور بالضيق والنفور، حتى كأنهم ينظرون إليه نظرتهم إلى المرض أو العلّة. وبهذا يتجلّى التناسب الدقيق بين المبنى الصرفي والمقام التداولي، وتتّضح كيفية توظيف الصيغة في

[1] _ ينظر: الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد، التفسير البسيط، تحقيق: محمد عبد العزيز الخضيري، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1430هـ، ج19، ص153.

خدمة المعنى، وتحقيق القصدية التعبيرية، بما يؤكد أن البنية الصرفية في العربية ليست مجرد إطار شكلي، بل هي عنصر فاعل في إنتاج الدلالة وتوجيهها وفق مقتضيات السياق.

نصَّ ابنُ جنِّي على أنّ من الدلالات الملازمة لصيغة (فُعال) إفادةَ معنى التكثير والمبالغة، وعدَّ ذلك نوعًا من أنواع العدول الصرفيّ؛ إذ يُتَوصَّل إلى تكثير المعنى عن طريق تكثير اللفظ وتغيير صيغته عن بنيته المعتادة، وذلك بصياغته على وزن فُعال بدلًا من فعيل. ومن أمثلة ذلك قولهم: طُوال بدل طويل[1]، حيث تحمل الصيغة الأولى دلالةً أبلغَ وأقوى في الإيحاء بالكثرة والشدة من الثانية، بما يدلّ على أن هذا التحويل الصيغيّ لا يقف عند حدود التنوُّع الشكليّ، بل يتجاوز ذلك إلى تعميق الدلالة وتقويتها.

وانطلاقًا من هذا التصور الصرفيّ، يتّضح أنّ استعمال صيغة (فُعال) وما يتفرّع عنها من صيغ المبالغة يُسهم إسهامًا بالغًا في تجسيد الحالات النفسية والاجتماعية والفكرية، وهو ما يظهر جليًّا في التعبير القرآنيّ في قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّارًا ﴾ [سورة نوح، الآية22]، إذ جاءت كلمة (كُبَّارًا) على وزن فُعَّال، لا لمجرد الإخبار عن وقوع المكر، بل لتصوير شدّته وعِظَم خطره، وما انطوى عليه من إمعانٍ في الإيذاء والتحريش، ولا سيّما في سياق قوم نوحٍ –عليه السلام– الذين بلغ بهم العناد والاحتيال في الدين حدًّا عظيمًا، وسعوا إلى صدّ الناس عن دعوة الحق بشتى السبل.

ويبيّن فاضل السامرائيّ أن صيغة (فُعَّال) تُعَدّ من أقوى صيغ المبالغة في العربية، وهي في دلالتها أبلغ من الصيغ القياسية المعتادة، لأنها لا تقتصر على الدلالة على كثرة الحدث فحسب، بل تفيد المبالغة في تحقّقه وشدّة وقعه، أي إنها تعبّر عن تضخيم الفعل ذاته لا عن زيادة عدد القائمين به. ويتّضح هذا المعنى في ألفاظ مثل: حُفَّاظ وقُرَّاء[2]، حيث تتجه الدلالة إلى المبالغة في أداء الفعل وإتقانه واستمراره، لا إلى مجرد تعدّد الفاعلين.

وبذلك يقرّر الصرفيون –في ضوء هذا التدرّج الصيغيّ– أن صيغة فُعال أقوى دلالةً من فعيل، وأن صيغة فُعَّال أبلغ منهما معًا، لما تحمله من شحنة دلالية مكثّفة تعكس القوة

[1] _ ينظر: ابن جني، الخصائص، ص267.

[2] _ ينظر: السامرائي، فاضل صالح. معاني الأبنية في العربية. دار عمار، عمّان، ط2، 1428هـ/2007م، ص130– 145.

والتكثير والمبالغة في آنٍ واحد، وهو ما يجعل لهذه الصيغ موقعًا أسلوبيًّا ودلاليًّا متميّزًا في النصوص الأدبية والبلاغية، ولا سيما في الأسلوب القرآنيّ الذي يُراعي أدقّ الفروق الصرفية لتحقيق أسمى درجات التأثير في المتلقّي.

إنَّ هذا المعنى يغاير ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾[سورة النمل، الآية 50]؛ إذ لم تُستعمل في هذه الآية صيغةٌ من صيغ المبالغة، لأن المقام لا يقتضي إفادة التكثير في الدلالة ولا المبالغة في الوصف، بقدر ما يهدف إلى الإخبار عن مقابلة المكر بالمكر على وجه العدل والجزاء من جنس العمل. فالآية ليست في سياق الإكثار من الفعل أو تضخيمه، وإنما هي في مقام البلاغ عن توالي النعم الإلهية عليهم رغم مخالفتهم، واستمرار الإحسان في مقابل سوء الأدب وقبح الفعل[1]. وبذلك يتجلّى البعد البلاغي في اختيار الصيغة المصدرية «مَكْرًا» دون غيرها من صيغ المبالغة، لما في ذلك من دقة التعبير ومراعاة لمقتضى الحال وسياق الخطاب، حيث يُفاد مجرد وقوع الفعل ومقابلته، لا تضخيمه ولا الإكثار منه.

قرأ زيدُ بن علي، وكذلك ابنُ محيصن، لفظَ «كِبارًا»[2]، بكسر الكاف، على أنّه جمعُ «كبير»، وقد جرى في هذه القراءة استعمالُ صفةِ الجمع للدلالة على معنى الكثرة والتكثير، وهو أسلوب معروف في العربية تُنقَل فيه الصفة من دلالتها على المفرد إلى دلالتها على الجمع للمبالغة في المعنى وتضخيمه. ومع أنّ هذه الصيغة تتضمن بعدًا دلاليًا واضحًا للمبالغة والتهويل، فإنها – من حيث قوة الدلالة الصرفية على المبالغة – لا تبلغ المرتبةَ نفسها التي تبلُغها صيغةُ «فُعَّال»، لما في هذه الصيغة من شدّةٍ ومِضاءٍ في إفادة التكثير والتضخيم.

ولذلك ذهب الرازي إلى ترتيب الصيغ بحسب قوة دلالتها، فجعل «كِبارًا» دون «كُبَّار» في درجة المبالغة، لما تنطوي عليه الأخيرة من تضاعفٍ في بنية اللفظ من خلال التضعيف، وهو ما يعزّز المعنى ويقوّيه. ويُفهم من ذلك أن المقصود بـ «كِبارًا» في السياق

[1] _ ينظر: الثعالبي، الشيخ سيدي عبد الرحمن، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: أبو محمد الإدريسي الحسني، دار الكتب العلمية،بيروت، ط1، 1416هـ، ج2، ص502.

[2] _ أبو حيان، البحر المحيط، ج8، ص335.

الدلالي هو بلوغ الغاية في الذمّ، فكأن المعنى: إنهم «كُبَّارًا» في الخزي والقبح[1]، أي بالغوا فيهما وبلغوا فيهما حدًّا عظيمًا، وهو ما يعكس دقّة التعبير القرآني في اختيار الصيغ الصرفية بحسب ما تقتضيه الدلالة السياقية ومراتب المعنى.

وقد وعى الصرفيون منذ وقت مبكر التفاوتَ الدلالي بين الصيغ الصرفية، وما يترتب على اختلاف أبنيتها من فروق دقيقة في المعنى والاستعمال، وهو ما تشير إليه دراساتهم التي لا تقتصر على الجانب الشكلي فحسب، بل تمتد إلى الأبعاد الدلالية والتداولية للصيغ. وفي هذا السياق، يلفت فاضل السامرائي الانتباه إلى قوة الدلالة التي قد تحملها بعض الصيغ دون غيرها، إذ يرى أن استعمال المصدر في مقام الأمر أبلغ من صيغة الأمر الصريحة؛ وذلك لأن المصدر – على نحو ما في قولنا: صبراً – يدل على الحدث مجرداً من كل قيود زمنية أو إسنادية، فلا يُنسب إلى فاعل معيّن[2]، ولا يُقيَّد بزمن مخصوص، فيكتسب بذلك طابعاً دلالياً عاماً ومكثفاً، يتجاوز حدود اللحظة والفاعل إلى معنى أوسع وأشمل. أما صيغة الأمر الصريحة مثل اصبر، فإنها تظل مرتبطة بسياق تخاطبي محدد، وتوجَّه إلى مخاطَب معيّن في زمن مخصوص، مما يجعل دلالتها أضيق نطاقاً من دلالة المصدر. ومن ثمّ يتبيّن أن اختلاف الصيغة الصرفية لا يقتصر على تنوّع في البنية، بل يتجاوز ذلك إلى تفاوت نوعي في القوة التعبيرية والوظيفة التواصلية، الأمر الذي يؤكد أن اختيار الصيغة في الخطاب العربي يقوم على اعتبارات دلالية دقيقة تستجيب لمقتضيات السياق ومقاصد المتكلم.

لقد أشار القرآن الكريم، في معرض تقرير الحقائق الكونية والدلالات الإيمانية، إلى جملة من الألوان واختلافها في مظاهر الخلق، وهي ألوان يمكن النظر إليها –من منظور تداولي ولساني– بوصفها عناصر ذات وظيفة تواصلية بين البشر، لما تحمله من دلالات حسية ورمزية في آنٍ واحد. وقد تجلّى هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾[سورة النحل، الآية13]، إذ جعل اختلاف الألوان

[1] _ ينظر: الرازي، مفاتح الغيب، ج15، ص127.

[2] _ فاضل السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص242– 243.

أصلًا مشتركًا يجمع بين المخلوقات، ومظهرًا من مظاهر القدرة الإلهية الدالة على وحدانيته وربوبيته.

واللافت في التعبير القرآني أنّه لم يكتفِ بذكر الألوان، بل أسند إليها فعل الاختلاف، فجاء بلفظة «مُخْتَلِف» على صيغة اسم الفاعل، ليربط الحدث بفاعله ربطًا مباشرًا، حيث ارتفع «ألوانُهُ» على الفاعلية لاسم الفاعل العامل، وهو ما يُعدّ محور الدلالة في الآية. ويكشف هذا الاستعمال الدقيق عن سرٍّ بلاغي وصرفي يتمثّل في العدول عن غير العامل إلى العامل؛ وذلك لبيان أن اختلاف الألوان ليس طارئًا عابرًا، ولا ثابتًا جامدًا، وإنما هو اختلاف قائم ملازم لأصل الخلق، ومتصل به اتصالًا دلاليًا[1].

وعلى مستوى الدلالة الصرفية، فإنّ اسم الفاعل –كما قرره الصرفيون– لا يدل على الثبوت المطلق على نحو ما تدل عليه الصفة المشبهة، ولا على التجدد المحض كما يدل عليه الفعل، وإنما يقع في منزلة وسطى بين الثبوت والتغير؛ فهو يفيد قدرًا من الاستقرار، غير الجامد، ويلمّح في الوقت نفسه إلى قابلية التحول والتنوع. وقد كانت هذه الدلالة الوسيطة أنسب ما يكون لسياق الآية؛ لأن اختلاف الألوان –ومنها ألوان العسل الخارج من بطون النحل، كما ورد في موضع آخر من القرآن– يتجلى في صور متعددة، مثل الأبيض والأصفر وغيره، في حين يبقى أصل العسل واحدًا وثابتًا.

ومن هنا يتضح أن التعبير باسم الفاعل «مُخْتَلِف» يحقق غرضًا دلاليًا مركّبًا، يتمثل في الجمع بين ثبوت الأصل وتغيّر المظهر، وهو ما يعكس بدقة وحدة الخالق وتنوع المخلوق، ويجعل من هذا التنوع آية دالة على وحدانية الله سبحانه وتعالى. ولو استُعملت الصفة المشبهة بدل اسم الفاعل، لأفادت الثبوت المطلق الفعل[2]، وهو ما لا ينسجم تمام الانسجام مع مشهد التنوّع والتغيّر الذي تتيحه ظاهرة اختلاف الألوان؛ ومن ثَمَّ فإنّ الاختيار الصرفي في الآية جاء منسجمًا مع المدلول العقدي والدلالي والكوني في آنٍ واحد.

---

[1] _ ينظر: أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس، معاني القرآن، تحقيق: يحيى مراد، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ، ج2، ص628، 629.

[2] _ ينظر: محمود عكاشة، التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، دار النشر للجامعات، ط1، 1432هـ/2011م، ص71.

يُبرز السياق القرآني دلالة وحدانية الله وربوبيته من خلال الاستدلال بالآيات الكونية والبراهين الدالة على قدرته وحكمته، وما تنطوي عليه من منافع للإنسان، ومن ذلك ما ورد في شأن العسل الذي جعله الله شفاءً للناس. وقد اقترن هذا المعنى ببيان ظاهرة اختلاف ألوان العسل[1] الخارج من بطون النحل، حيث يتنوع بين الأبيض والأصفر وسواهما من الألوان، فجاء التعبير القرآني مصرحًا بذلك من خلال لفظة «مُخْتَلِف»، المصوغة على هيئة اسم الفاعل. ورغم أن اسم الفاعل – كما قرره علماء الصرف– [2] لا يدل في الأصل على الثبوت المطلق والديمومة، فإن اختياره في هذا الموضع لم يكن اعتباطيًا، بل جاء ليفيد معنى التجدّد والتنوّع والتغيّر المستمر في ألوان العسل وأنواعه، وهو ما يعكس مظاهر القدرة الإلهية ووحدانيته في تنويع المخلوقات مع وحدة المصدر. وفي الوقت نفسه، يشير هذا الأسلوب إلى ثبوت أصل العسل من حيث حقيقته وجوهره، وإن تنوّعت ألوانه وصفاته. أما لو أُريد الدلالة على الثبوت المطلق والاستقرار الدائم في الصفة، لكان التعبير بالصفة المشبهة أولى، غير أن ذلك لا ينسجم مع طبيعة الظاهرة التي تقوم على التغيّر والتنوّع، ومن ثمّ جاء اسم الفاعل أبلغ في تحقيق هذا المعنى الدلالي المراد.

إنّ لكلّ لونٍ حقلَه الدلالي واستعماله الوظيفي الخاص، وقد تجلّى هذا البعد الدلالي بوضوح في الخطاب القرآني، إذ خُصَّ اللون الأصفر بدلالات تتصل بالجمال والإشراق ولفت النظر وتمييز الموصوف، كما ورد في قوله تعالى: ﴿قالوا ادعُ لنا ربَّك يبيِّن لنا ما لونُها قال إنّه يقول إنّها بقرةٌ صفراءُ فاقعٌ لونُها تسرُّ الناظرين﴾[سورة البقرة، الآية69]، وقد جاء التعبير بالصفة «صفراء» مؤنّثةً موافقةً للموصوف «بقرة» المؤنّثة، وهو توافقٌ تركيبيٌّ يسهم في إحكام العلاقة بين اللون والشيء الموصوف، ويؤدّي وظيفةً توحيديّة تربط بين طرفي التركيب ربطاً مباشراً، يجعل اللون قرينةً دلاليّةً مميِّزة لهذا الكائن دون غيره، ووسيلةً لإبراز حضوره في الذهن على نحوٍ أكثر وضوحاً وتجسيداً.

وفي المقابل، فإنّ النعت المقطوع ينهض بوظيفةٍ أسلوبيّة مغايرة، إذ يُستعمل لإبراز أغراضٍ بلاغيّة من نحو المدح أو الذم أو الترحّم، من غير أن يقوم على مبدأ المطابقة

[1] _ ينظر: أبو جعفر النحاس، معاني القرآن، ج2، ص628، 629.

[2] _ ينظر: فاضل صالح السامرائي، معاني الأبنية في العربية، ص41.

والتوارد التركيبي بين النعت والمنعوت، كما هو الشأن في النعت المتّصل. ويكون هذا القطع باعثاً على توجيه انتباه المتلقي إلى الصفة في ذاتها، بوصفها محوراً دلالياً مستقلاً، يركّز عليه الخطاب لإتمام عملية التواصل والتأثير، ولا سيّما حين يكون اللون هو مركز الثقل في بناء المعنى، كما في الآية الكريمة، حيث أصبح اللون عنصراً محوريّاً في تحديد الدلالة العامة للنصّ وإغنائها بإيحاءات جمالية ونفسية متعدّدة.

ذهب الواحدي (ت 468هـ) إلى أنّ وصف «فاقع»[1] يمثل مبالغة في نعت اللون الأصفر، إذ يدلّ على الشدّة والتكثير في الصفرة، ويرتدّ معناه إلى اللون نفسه، أي إلى صفرةٍ بالغةٍ تكاد من شدّتها أن تَميل إلى البياض[2]. ولا يقف هذا الوصف عند حدود الدلالة اللونية المجردة، بل ينفتح على أبعادٍ بلاغيةٍ وتواصليةٍ متعدّدة، يمكن إجمالها وتوسيعها فيما يأتي:

أولاً: يحمل هذا الوصف إيحاءً جمالياً واضحاً؛ فشدة الصفرة وسطوعها تجعلان اللون أكثر إشراقاً وتألقاً، بما يبعث السرور في نفوس الناظرين، ويحقق بعداً نفسياً يتمثل في الأُنس والبهجة والإعجاب، وهو ما يفسّر ارتباطه بعبارة «تسرّ الناظرين» في السياق القرآني.

ثانياً: إنّ الإكثار من الوصف، والمبالغة في بيان شدة اللون، يأتي في إطار إبراز أهمية هذه البقرة وتميّزها عن سائر البقر، فهي ليست بقرةً عاديةً أو مألوفة، بل كائنٌ موصوف بصفاتٍ استثنائيةٍ ترفع من شأنه وتمنحه منزلة خاصة. ومن هنا يتجلى البعد التداولي في الخطاب، إذ يُراد للمتلقي أن يدرك منذ الوهلة الأولى أنّ الحديث عن نموذجٍ فريدٍ يلفت الانتباه ويستدعي التميّز.

ثالثاً: إنّ تقديم الخبر «فاقعٌ» على المبتدأ «لونها»[3] لا يخلو من دلالة بلاغية دقيقة، إذ يفيد القصر والاختصاص، وكأنّ المعنى: لا لون لها إلا هذا اللون الفاقع. وبهذا الأسلوب يتحقق حصر هذه الصفة في هذه البقرة دون غيرها، فينسجم التركيب النحوي مع المقصد البلاغي، ويؤكد الرسالة المراد تبليغها إلى المخاطَب.

---

[1] _ الواحدي، التفسير البسيط، ج3، ص35.

[2] _ الواحدي، التفسير البسيط، ج3، ص35، 36.

3_ ينظر: الواحدي، التفسير البسيط، ج3، ص35، 36.

رابعاً: إنّ «فاقع» في هذا الموضع تُعدّ صفةً مشبهة باسم الفاعل، وليست اسم فاعلٍ صريحاً؛[1] لأنّ المقصود ليس الإشارة إلى فاعل حدثٍ متجدد، وإنما بيان صفةٍ ثابتة ملازمة للموصوف. فالخطاب هنا معنيّ بإبراز الوصف في ذاته، لا بصاحبه من حيث الفعل والحدوث، مما يفسر العدول عن اسم الفاعل إلى الصفة المشبهة التي تُعبّر في أصل وضعها عن الثبوت والاستقرار.

خامساً: ويترتب على هذا الاختيار الصرفي دلالة إضافية، تتمثل في إفادة الدوام والاستمرار؛ إذ إنّ الصفة المشبهة تُشعر بأنّ هذا اللون صفة راسخة في هذه البقرة، لا طارئة ولا متغيرة[2]،، بخلاف ما قد يوحي به اسم الفاعل من تجدد وحدوث. وبهذا يتحقق مقصد الخطاب في تثبيت الصفة وترسيخها في ذهن المتلقي.

سادساً: إنّ المزج بين الصفرة والبياض، أو اقتراب الصفرة من البياض، يضفي على اللون قدراً من اللين والراحة البصرية، ويخرجه من حدّة الألوان الداكنة أو المنفّرة، فيتحول إلى لونٍ مريح للنظر، يجمع بين الإشراق والسكينة، وهو ما يعزز الدلالة الجمالية التي يحملها النص.

سابعاً: أمّا اختيار اللون الأصفر – وهو من الألوان الأساسية – فيحمل بدوره بعداً رمزياً، إذ يُمكن أن يُفهم منه الدلالة على الأصالة والصفاء والنقاء، وكأنّ هذا اللون يعكس عراقة الموصوف وتميّزه. وبذلك لا يكون اللون مجرد سمةٍ حسيةٍ، بل يتحول إلى علامةٍ دلاليةٍ محمّلة برسائل ضمنية يريد المرسل إيصالها إلى المتلقي في سياق الخطاب.

وعليه، يتبيّن أن وصف «فاقع» في هذا الموضع ليس مجرد نعتٍ عابرٍ للون، بل هو بناءٌ دلاليّ مركّب، تتشابك فيه الأبعاد الصرفية والبلاغية والنفسية والتداولية، بما يُبرز دقة الاختيار اللغوي وعمق الدلالة المقصودة.

إذا كان اللونُ الأصفر في بعض المواضع القرآنية يُحيل إلى معنى الإشراق وشدّة النصوع، ولا سيّما إذا كان مائلاً إلى البياض، بما يحمله من إيحاءاتٍ بالسُّرور والانشراح والراحة النفسية، فإنّه قد يرد في سياقاتٍ أخرى ليؤدّي دلالاتٍ مغايرة تماماً، تتّصل بالإنذار

1_ ينظر: رابح بومعزة، صور المشتقات الأحد عشر والمصادر المحوَّلة، دار الكتب العلمية، ص43، 44.

2_ ينظر: فاضل صالح السامرائي، معاني الأبنية في العربية، ص67.

والتهديد، وترمز إلى الجدب والهلاك والمرض وذبول الحياة. ويتجلّى هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ صُفْرٌ﴾[سورة المرسلات، الآية33]، حيث صُوِّر الشرر المتطاير من ألسنة لهيب جهنّم بصورة الجِمال المتكاثرة المتتابعة، في إشارةٍ إلى ضخامة الشرر وكثرته وسرعة تدافعه، وقد ذهب الفراء إلى أن المراد بالجِمال في الآية الإبل الكثيرة، ورجّح أن وصفها باللون الأصفر إنما يُقصد به السواد المشوب بصفار، لأن هذا اللون أقرب إلى هيئة بعض أنواع الإبل[1]، ولأن لفظ «الجمال» في لسان العرب أعمُّ استعمالاً من «الجِمالة».

وفي مقابل هذا الرأي، ذهب جمهور المفسّرين إلى أن المقصود بـ«صُفْر» هنا هو الصفرة الفاقعة الشديدة، لكونها أشبه بلون الشرر المتطاير حين يتقدّم في الهواء[2]، فيكون في ذلك مزيد من التهويل والتخويف، وتقوية الأثر التصويري في نفس المتلقّي. كما أشار الرازي إلى معنى يقارب بين الرأيين، إذ يرى أنّ الشرر يرتفع ويتجمّع كأنّه كتلة كثيفة غليظة ذات لونٍ أصفر، فيتشكّل منها مشهد بصريّ قويّ يوحي بالعِظَم والخطر والرهبة[3].

ومن ثمّ يتّضح أنّ اللون الأصفر في هذا السياق القرآني لا يحمل دلالةً جماليةً مشرقة، بل يتحول إلى أداةٍ تعبيرية تسهم في بناء صورة العذاب والتهديد، وتعمل على تعميق الإحساس بالخوف والوعيد في نفس المتلقي.

لعلّ هذا النمط من التوظيف اللونيّ منبثقٌ من النسق الثقافيّ السائد داخل المجتمع، إذ يُراعى فيه ما استقرّ في الوعي الجمعيّ من دلالاتٍ ورموزٍ مرتبطة بالألوان، بما يجعل الخطاب أقرب إلى أفهام المتلقّين، وأشدّ تأثيرًا في إدراكهم وتأويلهم، وهو ما يندرج ضمن مستويات التداولية الفعّالة التي تراعي السياق الثقافيّ والاجتماعيّ في تحقيق المعنى. ويتّضح، في ضوء ذلك، أنّ الألوان لا تُستعمل استعمالًا اعتباطيًّا، بل تُؤدّي وظيفةً رمزيّةً تواصليّة، تستمدّ مرجعيتها من منظومة القيم والعادات والتقاليد التي تُؤطِّر رؤية المجتمع للعالم وللجمال وللمعاني المجردة والمحسوسة على حدّ سواء.

1_ ينظر: الفراء، يحيى بن زياد. معاني القرآن. تحقيق: عبد الفتاح شلبي وعلي ناصف. دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط3، 1422هـ، ج3، ص224.

2_ ينظر: الثعالبي، الجواهر الحسان، ج3، ص429.

3_ ينظر: الرازي، مفاتح الغيب، ج30، ص245.

وقد يُوظَّف اللون، في بعض السياقات، بوصفه أداةً إيحائيّةً تُغني عن الإطناب في الوصف وتختزل تفاصيله الجماليّة المكثّفة في علامةٍ لونيّة واحدة تحمل في طيّاتها شبكةً من الدلالات. ومن ذلك ما ورد في وصف نساء الجنّة بالبياض، وهو لونٌ ارتبط في الوعي الإنسانيّ – والعربيّ على وجه الخصوص – بمعاني الصفاء والطهارة والنقاء والجمال، بل عُدَّ من أصول الألوان وأشرفها. وقد تجلّى هذا التوظيف الدلاليّ في قوله تعالى: ﴿كأنّهنّ بيضٌ مكنونٌ﴾[سورة الصافات، الآية49]، حيث لم يُذكر اللون لمجرّد التزيين اللفظي، بل لِما يحمله من طاقةٍ تصويريّة تتجاوز الظاهر إلى ما تُحدثه في نفس المتلقّي من تخييلٍ وانطباعٍ جماليّ عميق.

فالتشبيه بالبيض المكنون – وهو بيض النعام المصون في عشه (الأدحية) – لا يستحضر مجرّد اللون الأبيض فحسب، بل يستدعي ما يمتاز به هذا البياض من صفاءٍ مشوبٍ بصفرةٍ لطيفة تزيده حُسنًا وجاذبية، فضلًا عمّا يوحي به وصف «المكنون» من معنى الحفظ والصيانة والعذريّة وعدم المَساس[1]، وهو ما يُضاعف الأثر الجماليّ للصورة. وبذلك يُصبح اللون هو العنصر الحاسم في تقرير الوظيفة التّواصليّة لهذا الوصف، بل هو المفتاح الدلاليّ الذي تُبنى عليه الصورة كلّها، ويُكشف من خلاله عن عمق المعنى وسموّ الجمال المراد إبرازه.

إذا كانت الألوان في الغالب واضحة الدلالة ظاهرة المعنى، فإنها قد تَرِد في بعض المواضع على نحوٍ غير مباشر، فتحتاج إلى تفسير وبيان، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿مُتَّكِئِينَ عَلَىٰ رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ﴾[سورة الرحمن، الآية76]؛ إذ يُراد بها البُسُط المُوشّاة بالأصباغ والنقوش المزيّنة. وكذلك في قوله تعالى: ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾[سورة الرحمن، الآية70]، حيث تشير الآية إلى أصناف الخيرات وأشكالها المتعدّدة، فجاء لفظ «الخيرات» – وهو جمع «خَيْرَة»[2] – ليقوم مقام الألوان في تنوّعها وتعدّد صورها. وقد ذهب جمهور القرّاء

[1] _ ينظر: أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. النهر الماد من البحر المحيط، تحقيق: عمر الأسعد، دار الجيل، بيروت، ط1، 1416هـ، ج4، ص627.

[2] _ ينظر: الرازي، مفاتح الغيب، ج29، ص118.

إلى أن الضمير في الآية يعود على الجِنان الأربع المذكورة في السياق السابق: جنتان، وجنتان[1].

ويكشف هذا الاستعمال أن للألوان قيمةً وظيفيّة داخل النص، تُستمدّ من حضورها في حياة الإنسان ومجالات استعماله المختلفة، فهي تدخل في حاجاته اليومية، وفي مظاهر الزينة، والنقوش، والأصباغ، بل وفي أنواع الأمتعة وأصنافها، حتى إنها قد لا تظهر بوصفها «ألواناً» صريحة، وإنما تتجلّى في هيئة الأشياء ذاتها، وهو ما يُعدّ مسوّغاً لخفائها أحياناً في التعبير.

ومن مهارات الاتصال الفعّال الاتصالُ البصري، وهو من المهارات الحسيّة التي يدركها المتلقّي مباشرةً، ويتجلّى ذلك في قوله تعالى: ﴿وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[سورة الأنبياء، الآية97]؛ حيث يعبّر «شخوص البصر» عن شدّة الهول والحزن، إذ يدلّ على إحداد النظر وتثبيته من غير طرفٍ، نتيجة الخوف المفرط والدهشة العارمة[2].

وإلى جانب لغة العين، استُعمل اسم الفاعل «شاخصة» للدلالة على الحدث وصاحبه معاً، لأن هذه الأهوال تختصّ بالذين كفروا، فجاء الفاعل مُصرّحاً به قبل الحدث[3]. كما رُفع اسم الفاعل فاعلَه الظاهر «أبصار»؛ لأن اسم الفاعل العامل أقوى دلالةً من غير العامل، بحكم اقترابه من الفعل، والفعلُ أقوى من الاسم في الدلالة على الحدوث والتجدّد، وهو ما ينسجم مع شدّة الموقف وعِظم الهول والأسى.

وصيغ المشتق نكرةً في قوله: «شاخصةٌ أبصارُ» للدلالة على العموم والشمول، وأن الرسالة موجّهة إلى جميع الذين كفروا، دون تخصيص. وبناءً على ذلك، تتحدّد ملامح لغة الإبصار في السياق القرآني بوصفها أداة دلالية فاعلة، تتجاوز الوصف الحسيّ إلى أداء وظيفة بلاغية وتواصليّة عميقة ضمن البنية السياقية للنص.

---

[1] _ ينظر: الفراء، معاني القرآن، ج3، ص120.

[2] _ ينظر: الثعالبي، الجواهر الحسان، ج2، ص389.

[3] _ ينظر: الخطيب، عبد اللطيف، المستقصى في علم التصريف، دار العروبة، الكويت، ط1، 1424هـ، ج1، ص447.

في هذا التركيب يتحقّق انتقالٌ دلاليّ من البنية اللغوية الفعلية إلى بنية الصفة المشبّهة المتلبّسة بوظيفة اسم الفاعل العامل، بما يجعل الصيغة تؤدّي وظيفةً تصويريّةً ذات طاقة تعبيرية عالية. فهذه الصيغة لا تكتفي بإفادة الحدث في حدّه الزمنيّ الضيّق، بل تكشف أبعادًا دلاليةً أعمق تتّصل بهيئة الأبصار وشخوصها، واستمرار حالتها من شدّة الهول والموقف، حتى غدت القيمة التعبيرية لصيغة اسم الفاعل في هذا السياق أقوى وأبلغ من القيم التي تؤدّيها الصيغ الفعلية المباشرة.

ويصرّح السياق القرآني بلفظ «النظر» تأكيدًا لحضور فعل التواصل البصري بين المرسِل والمتلقّي، ولِما تمثّله دلالة النظر من وضوح في تجلّي المعنى ورسوخه في الذهن؛ إذ يُعَدّ النظر من أصرح وسائل الإدراك والتواصل. ويتجلّى ذلك على نحوٍ بيّن في قوله تعالى: ﴿وتراهم يُعرضون عليها خاشعين من الذلّ ينظرون من طرفٍ خفيّ﴾ [سورة الشورى، الآية45]، حيث إنّ ذكر «الطرف الخفي» يشير – في ضوء السياق – إلى أنّهم لا يتمكّنون من توجيه أبصارهم توجيهًا كاملًا، وإنّما يرمقون المشهد برؤية جزئية متخفّية، في صورةٍ من مسارقة النظر الناشئة عن شدّة الهمّ وسوء الحال[1].

ومن شدّة ما يكتنف فعلهم من خوف واضطراب تبدو حركتهم البصرية وكأنّها ليست نظرًا كاملًا بالمعنى المعتاد، فجاء التصريح بالفعل «ينظرون» دافعًا أيَّ لبسٍ محتمل، ومؤكّدًا أنّها – على ضعفها واضطرابها – تظلّ نظرًا، وإن كان نظرًا منقوصًا صادرًا عن أعينٍ صدّها الهلع عن الإطباق الكامل على المشهد.

كما جاء التعبير في سياق النكرة في قوله: «خاشعين»، و«طرفٍ خفيّ»؛ لتتجاوز الدلالة حدود التعيين إلى رحابة التعميم، فيشمل الخطاب كلَّ من يعرض عن الحقّ ويغفل عن ذكر الله، فتتّسع آفاق المعنى من حالٍ مخصوصة إلى صورةٍ إنسانية عامّة تُستعاد كلّما تحقّقت شروطها.

ويلفت النظر مجيء اسم الفاعل «خاشعين» عقب الفعل المضارع «ينظرون»، بما يولّد تناسقًا صوتيًّا وإيقاعيًّا بين الوحدتين الصرفيتين، قائمًا على التماثل النسبي في الحركات والسكنات، الأمر الذي يعزّز الانسجام الموسيقي في بنية الآية. وقد اختير الفعل المضارع

[1] _ ينظر: الثعالبي، الجواهر الحسان، ج3، ص136.

لما فيه من دلالة على الاستمرار والحضور الآنيّ للمشهد، وجاء مرفوعًا بوصفه الحالة الإعرابية الأقوى في هذا المقام مع أن الأصل بناؤه[1]، ثم أُتبع باسم فاعل عامل ليتولّى أداء فعلٍ دلالي يفوق في قوّته غير العامل؛ إذ إنّ العمل النحوي يقترن – في مثل هذا السياق – بقوّة المعنى وثباته.

وتتآزر هذه المستويات جميعها: الصرفية، والنحوية، والصوتية، والدلالية؛ لتشكّل لوحةً تصويريةً مكتنزة بالرهبة والفزع، تُجسِّد مشهد القوم وهم يرمقون العذاب من طرفٍ خفيّ، فتُنقل إلى المتلقّي صورة حسيّة نابضة بالخوف، وتترسّخ في الوجدان بما تمتلكه الصياغة القرآنية من طاقة تعبيرية متفرّدة.

يُفهم من السياق أنّ المقصود هو إفادة تجدُّد الحدث وتغيّره، ولذلك عُدِل إلى استعمال اسم الفاعل، لما فيه من دلالة على الحدوث والاستمرار المتجدد، وهو ما ينسجم مع المعنى المراد؛ إذ إنّ نظراتهم تأتي على سبيل الخفاء والتغيّر والتجدّد. ولو كان المقصود إفادة الثبوت والدوام، لوقع التعبير بالصفة المشبهة[2]، لما تحمله من معنى الاستقرار والاستمرار.

أمّا إذا أريد بالنظر كونه أمراً مؤقّتاً مرتبطاً بمدّة محدودة، فقد جاء التعبير عنه بصيغة الفعل، لما في الفعل من دلالة على الحدوث والتجدّد والتغيّر، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَىٰ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُم بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ﴾ [سورة الأحزاب، الآية19]، فالآية تُصوّر حال المنافقين عند اشتداد الخوف عليهم؛ إذ تبدو أعينهم متحركة مضطربة من شدة الهلع، كحال من يُغشى عليه من الموت، فجاء التعبير بالموت للدلالة على شدّة وقع الخوف عليهم وعِظم أثره في نفوسهم.

وقد ذهب أبو حيّان إلى أن في التركيب حذفًا، تقديره: دوران العين[3] ، أي: تدور أعينهم دوراناً شديداً. فإذا زال الخوف، تحوّل حالهم إلى مخاطبة المسلمين بغلظة وحدة في

[1] _ ينظر: عبد اللطيف الخطيب، المستقصى في علم التصريف للدكتور، ج1، ص447.

[2] _ ينظر: عبد اللطيف الخطيب، المستقصى في علم التصريف، ج1، ص447.

[3] _ ينظر: الثعالبي، الجواهر الحسان، ج2، ص568.

القول، وهو ما عبّرت عنه الآية بقوله تعالى: ﴿سَلَقُوكُم بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ﴾[سورة الأحزاب، الآية19]، في تصوير بليغ لتقلّب حالهم تبعاً لتقلّب الظروف[1].

فقد اختزل هذا المعنى المركَّب بأكمله في وسيلةٍ دلالية مكثَّفة، تمثَّلت في النظر والدوران بوصفهما من أبلغ أدوات الاتصال غير اللفظي وأشدّها تعبيرًا عن الحالة النفسية والمقامية. ولمّا كان هذا النظر طارئًا مرتبطًا بزمنٍ محدَّد، هو زمن الخوف وما يصاحبه من توتّر وترقّب، فجاء التعبير عنه بالفعل، للدلالة على الحدوث والتجدّد والانقطاع بزوال سببه، لا على الثبوت والاستمرار.

ومِثْلُ ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ هَلْ يَرَاكُم مِّنْ أَحَدٍ ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾[سورة التوبة،الآية127]؛ إذ يصوِّر القرآن الكريم مشهدًا بليغًا من مشاهد سلوك المنافقين عند نزول آية تفضح أمرهم وتكشف دخائلهم، فجاء التعبير عن حالتهم النفسية والاجتماعية بلغة النظر المتبادل فيما بينهم، وهي من أبلغ اللغات غير المنطوقة، الدالة على التوجس، والتواطؤ، والخديعة. فقد أبان هذا النظر عن حالة من التعجب والحيرة والتوجس والترصد، كما أشار إلى ذلك الثعالبي[2]، وهو نظرٌ مشوب بالقلق والخوف من انكشاف الأمر وافتضاح السريرة.

ولو كان فيهم استعدادٌ للهداية، لكان نزول السورة مظنةً لرجوعهم إلى الحق، غير أنَّ هذا الاستعداد قد انتفى عنهم؛ ولذلك قطع الله — سبحانه — تلك النظرات المتبادلة بينهم ببيان مآلهم، فصرف قلوبهم عن الاهتداء جزاءً على إعراضهم ومكرهم ونفاقهم. كما أن التعبير عن "النظر" قد ورد بصيغة الفعل، للدلالة على تجدده واستمراره وتكراره في كل موطن مشابه، مما يعكس رسوخ هذه الصفة في سلوكهم وتكرارها في مواقفهم.

ومن الشواهد البارزة على دور الصيغ الصرفية في كشف الوظيفة التواصلية في الخطاب القرآني، قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ [سورة الهمزة، الآية01] ؛ ففي هذه الآية تهديد ووعيد شديد لمن يتخذ من الهمز واللمز وسيلة للطعن في الناس والنيل من أعراضهم، سواءً باللسان أو بالإشارة أو بالفعل. وقد استُعمِل في (هُمَزَة) و(لُمَزَة) وزن من أوزان المبالغة

[1] _ ينظر: أبو حيان، النهر الماد، ج4، ص511.

[2] _ ينظر: الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ج2، ص85.

السماعية، وهو (فُعَلَة)[1]، لما فيه من قوةٍ دلاليةٍ تفوق كثيرًا من الأوزان القياسية، فناسبت هذه الصيغة شدَّة الجُرم وخطورة الفعل[2]. باعتبار ما يترتَّب عليه من إفساد للعلاقات الاجتماعية وتمزيق لأواصر المودة بين الناس.

ونحوٌ من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾[سورة المائدة، الآية82]، حيث وردت صيغة (قِسِّيس) على وزن من أوزان المبالغة السماعية (فِعِّيل)[3]، للدلالة على شدة الصفة وقوتها، وإبراز مكانة القِسِّيس الدينية والعلمية في مجتمعه.

وهذا الوزن — لما يتسم به من قوة وتكثيف دلالي — يفوق الأوزان القياسية المشهورة، مثل: (فعّال، فعول، فعيل، فَعِل، مِفْعَال)[4]، الأمر الذي يجعل اختياره هنا ملائمًا للغاية المقصودة من إبراز علو شأن القِسِّيس ومكانته بين قومه.

ويُسهم ذلك في أداء الوظيفة التواصلية للآية، التي تشير إلى أن النصارى — ولا سيما علماؤهم وعبادهم — أقرب الناس مودةً للمؤمنين، لما يتصفون به من لين الجانب، والتواضع، وقربهم من القيم الروحية. كما تعددَت الدلالات المعجمية لكلمة (قِسِّيس)، فقد قيل: هو رأس الرهبان، وقيل: العالم، وقيل: رافع صوته بالقراءة، وقيل: الصديق[5]، وكلها معانٍ تصب في إبراز المنزلة الدينية والروحية لهذه الفئة.

وبذلك يتضح أن اختيار الصيغة الصرفية في التعبير القرآني لم يكن اختيارًا اعتباطيًّا، بل جاء محكومًا بضرورات دلالية وتواصلية دقيقة، تُسهم في تجسيد المعنى، وتعميق أثره في نفس المتلقي، وتوضيح أبعاد الموقف تصويرًا وتأثيرًا.

---

[1] _ ينظر: أبو أوس إبراهيم الشمسان، دروس في علم الصرف، مكتبة الرشد، الرياض، 1417هـ، ج1، ص66.

[2] _ ينظر: الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ج3، ص521.

[3] _ ينظر: أبو أوس إبراهيم الشمسان، دروس في علم التصريف للدكتور، ج1، ص65.

[4] _ ينظر: أبو أوس إبراهيم الشمسان، دروس في علم التصريف، للدكتور، ج1، ص66.

[5] _ ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج7، ص6، 7.

تفطن اللغويون الأوائل تنبّهًا مبكرًا إلى وجود علاقةٍ وثيقةٍ بين المبنى اللفظي والدلالة المعنوية، وأدركوا أنّ هذه العلاقة ليست اعتباطية، بل تقوم على مبدأ المناسبة بين اللفظ والمعنى، بما يسهم في تحقيق الوظيفة التواصلية للغة على نحوٍ أكثر دقة وفاعلية. ويتجلّى هذا الوعي بوضوح في عنوان ابن جِنّيِّ «قوّة اللفظ لقوّة المعنى»[1]، وهو عنوان ينطوي في ذاته على إدراكٍ عميقٍ لتأثير الصياغة الصوتية والبنيوية في إبراز القوة الدلالية للمعنى المحمول في اللفظ.

وقد تناول السيوطي[2] هذا المعنى ضمن باب ما أسماه بـ«أسماء الكثير اللفظ لتكثير المعنى»، مبينًا أن كثافة المبنى الصوتي وتضاعف بنيته الصرفية قد يكونان وسيلة لغوية لتكثيف الدلالة وتقويتها. ومن ذلك استعمال صيغة «فِعِّيل» بوصفها صيغةً مستعارة من جهة القوة والشدة، كما في ألفاظ مثل: «صِدِّيق» و«شِرِّيب» و«عِبِّيث»، حيث دلّ تضعيف العين وتشديدها على المبالغة في اتصاف الذات بالمعنى الكامن في الجذر، وهو ما يُكسب اللفظ بعدًا دلاليًا أعمق وأبلغ في التعبير عن المبالغة والقوة.

وفي السياق نفسه، ذهب أبو هلال العسكري إلى أن صيغ المبالغة لا تتساوى في دلالاتها، ولا تؤدي جميعها المعنى نفسه على نحوٍ مطلق، مؤكدًا أن من لم يُحط بدقائق المعاني وظلالها قد يظن أن جميع تلك الصيغ لا تدل إلا على المبالغة فحسب، والحال أنها – مع إفادتها معنى التكثير أو الشدة – تحمل دلالات إضافية دقيقة تتعلق بنوع الفعل، ودوامه، وشدته، ومدى ثبوته في صاحبه. وهذا التمايز الدلالي بين الصيغ إنما تحكمه الوظيفة التواصلية التي تضبط اختيار الصيغة الأنسب بحسب المقام والسياق التخاطبي[3].

ومن ثَمَّ، تغدو بنية الكلمة محورًا أساسًا في تنوّع الدلالة واتساعها، إذ تؤدي التغيرات الصرفية في المبنى إلى اختلاف في المعنى والوظيفة، بل قد تعكس المفردة الواحدة – تبعًا

[1] _ ينظر: ابن جني، الخصائص،ج3، ص268-270.

[2] _ ينظر: السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، 1984م، ج1، ص171.

[3] _ ينظر: أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص13.

لصيغتها وسياقها – أكثر من دلالة في الوقت نفسه[1]. وقد كشف هذا البحث عن هذه القدرة الكامنة في الأبنية الصرفية على توليد معانٍ متعددة، مما يبرز الدور المركزي للصيغة في تشكيل الدلالة وتوجيهها داخل الخطاب اللغوي.

نتائج الفصل:

1. أثبت البحث أن تنوّع الأسلوب وتعدّد الصيغ الصرفية يشكّلان ركيزة مركزية في بناء النصوص الفعّالة؛ إذ يسهم هذا التنوع في توسيع القدرة التعبيرية للنص، ويعزّز وضوحه وتأثيره، كما يمكّن من تحقيق الوظيفة التواصلية التداولية على نحو يضمن وصول الرسالة إلى المتلقي بما يناسب المقام وسياق الخطاب.

2. كشفت الدراسة أن الوظيفة التواصلية تُعدّ عاملاً حاسماً في تفسير التحوّلات التي تطرأ على الصيغ الصرفية، وأن خروج الصيغة أحياناً عن أصل استعمالها يرتبط بمقتضيات المقام لا بالبنية الصرفية المجردة وحدها؛ مما يدلّ على أنّ تصنيف الصيغ لا يقوم على بنيتها الشكلية فقط، بل يستند أيضاً إلى وظائفها التواصلية والدلالية داخل النص.

3. أظهرت نتائج الفصل أنّ الألوان، باعتبارها علامات سيميائية، تؤدي دوراً بارزاً في بناء المعاني وتوجيه الرسائل التداولية، وأن قوّة هذه الرموز تتعزّز كلما ارتبطت بمنظومة القيم والخبرات الثقافية المشتركة بين المرسل والمتلقي، وهو ما يجعل الدلالات اللونية جزءاً أصيلاً من آليات التأثير والإقناع في الخطاب.

4. بيّن البحث أنّ الرموز اللونية ترتكز على حمولة رمزية ونفسية عميقة، تختلف باختلاف المجتمعات والسياقات الثقافية، وأن كل لون يمتلك وظيفة دلالية خاصة لا يمكن تعويضها بغيره، مما يجعل قراءة الألوان داخل النص قراءة تداولية تقتضي مراعاة الخلفية الثقافية للمتلقي ومرجعياته الاجتماعية.

5. دلّ التحليل على أن الإشارة تُعدّ مكوّناً أساسياً في العملية التواصلية، وأنها تتداخل مع الكلام تداخلاً وثيقاً يجعل من اللفظ نفسه نوعاً من الإشارة. وقد تتفوّق الإشارات غير

[1] _ ينظر: الهدهد، حمدي صلاح الدين السيد، التحليل الدلالي للبنية الصرفية في سورة الحج، مجلة جامعة طيبة، السنة الخامسة، العدد الثامن، 1437هـ، ص405، 406.

اللفظية – في بعض المقامات – على العبارة من حيث السرعة والدلالة والإفهام، خاصة في المواقف التي تتطلّب مباشرة في المعنى ووضوحاً خالياً من اللبس.

6. بيّن الفصل أنّ دلالة الإشارة قد تكتسب قوة إلزامية في بعض السياقات، لما لها من قدرة على إزالة الغموض الذي قد ينشأ عن الاقتصار على ظاهر الألفاظ، وهو ما يعزز دور الإشارات في استكمال الوظيفة التداولية للنص وتوجيه الفهم نحو المقصود بدقة.

7. أظهرت الدراسة أن "لغة النظر" تمثّل نموذجاً صريحاً للتواصل غير اللفظي، لما تنقله من معانٍ حسية مباشرة تسهم في بناء الجسور بين أطراف الخطاب؛ إذ تُعَدّ دلالتها امتداداً للوظيفة التداولية في مستوياتها غير اللسانية.

8. أكد هذا الفصل أن الاتصال اللغوي لا يقتصر على نقل المعلومات بل يتعدّاه إلى التأثير الوجداني، وهو ما أشار إليه شارل بالي في بيان البعد العاطفي للغة، مما يدلّ على أهمية البنية النفسية والاجتماعية في توجيه التأويل وصياغة الاستجابة لدى المتلقي.

9. أظهر التحليل أن الدلالات اللونية تتأسس على جذور نفسية وثقافية قبل أن تكون مادية، وأن معناها يتحدد وفق البيئة والسياق والخطاب، وبالتالي فهي جزء من النظام الرمزي الذي تتشكّل عبره الدلالة التداولية في النصوص.

10. خلص الفصل إلى أن تماسك النص وترابط عناصره البنيوية والدلالية يشكّل شرطاً أساسياً لنجاح الوظيفة التواصلية؛ إذ يضمن هذا التماسك انسجام المعاني، ويضبط آليات الفهم، ويوجّه التأويل في المسار المقصود، مما يزيد من أثر النص في المتلقي ويعزّز فاعليته التداولية.

الفصل الثالث:

الأسس والمعايير التي تحدد نظام الصيغ

توطئة

يتحدد هذا الموضوع – على الرغم من تشابك علاقاته بمختلف الأصناف اللغوية – من خلال التعمّق في دراسة الحيّز المجرّد الذي يتيح تتبّع الإضافات الصرفية التي لا يترتب عليها اختلافات نوعية في الدلالة. كما يُناط به الابتعاد عن الخوض في القضايا المرتبطة بالمعنى الخارجي والواقع غير اللغوي، والتركيز بدل ذلك على ما هو بنيويّ صرفيّ خالص.

ويُقصد بمصطلح «الصيغة»[1] المورفيم أو مجموعة المورفيمات التي تُعدّ من مكوّنات الجملة، وتضطلع بوظيفة نقل الحدث أو وصف الحالة. وينطلق هذا التصور من اعتبار الجملة أصغر وحدة لغوية تؤدي دورًا تواصليًا أساسًا، إذ تُعدّ الوسيط الذي تنتقل من خلاله الدلالة وما يرتبط بها من إمكانات حضور معلومات مصاحبة للفعل أو غياب بعضها، بحسب طبيعة السياق ومقتضيات المقام. وعلى أساس هذه الصيغ تتكوّن عناصر لغوية أخرى تُلازم تلك المورفيمات وتُسهم في بناء البنية التركيبية والدلالية للجملة.

أدّى تعدّدُ مصادرِ النقل التي تُسهم في تشكيل نظام الصيغة داخل اللغة الواحدة، فضلًا عن اختلافها من لغة إلى أخرى، إلى تباينٍ كبير في النتائج والاستنتاجات المتعلّقة بتحديد هذا النظام في اللغة نفسها[2]. كما نشأت، في ضوء هذا التنوّع الاصطلاحي، جملةٌ من الفوارق المفهومية؛ فلو نظرنا إلى مفهوم الصيغة لدى Denz لوجدناه يؤكّد أنّها تعبّر عن موقع الحدث أو الحالة نسبةً إلى زمن التكلّم[3]. وفي المقابل، يعمد بعض الباحثين إلى المماثلة بين الزمن الفلكي ونظام الصيغة الفلكي[4]،

[1] _ وإنْ كان هذا المصطلح يقابل من حيث التسمية مصطلح tense في الإنجليزية، فإنه يختلف عنه من حيث المضمون والدلالة.

[2] _ وللوقوف على اختلاف وجهات النظر لدى عددٍ من الأعلام حول هذه القضية، يمكن الرجوع إلى: Adolf Denz, Die Verbalsyntax des neuarabischenDialektes von kwayris (Iraq) (Wiesbaden :kom-missionsverlag Franz Steiner, 1971). P. 1.

[3] – تتمثّل حالات الأزمة النسبية في: التوافق، والقبْلية، والبعدية. انظر التفصيل في الجزء (الأبعاد الدلالية للتمام واللاتمام في الصيغ) اللاحق.

[4] – Denz. p. 14.

مع التمييز باعتبار أنّ الثاني لا يعدو أن يكون تمثيلًا نحويًا للاختلافات بين النقاط المتباينة في الزمن الفلكي.[1]

غير أنّ فريقًا آخر ردّ هذا الخلط إلى وجود اللفظة اليونانية chronos، التي تُترجم إلى كلٍّ من «الزمن» و«الصيغة»[2] ، الأمر الذي أفضى إلى اضطراب في تحديد المفهوم. وذهب بعضهم إلى اعتبار «الجهة» هي عين «نظام الصيغة»[3]، ولم يقتصر الاضطراب الاصطلاحي على هذا الحدّ، بل تجاوز ذلك إلى عددٍ من المصطلحات ذات الصلة بمجال البحث، ولا سيّما «الجهة» و«طبيعة المعنى»[4]، حيث رأى Aartun مثلًا أنّهما مترادفان[5].

---

[1]- انظر مثلا:

,KjellAartun, Zur FragealtarabischerTempora (Oslo:Grondahl& Sons Boktrykkeri

1963), p. 27; Wolfgang Reuschel, "Aspektund Tempus in der Sprache des Korans," Dr. Phil. habil., Karl-Marx-Universität, Leipzig, 1969, p. 3.

[2]Harald Weinrich, Tempus:BesprocheneunderzählteWelt, 4. Auflage (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz:Kohlhammer, 1985), p. 7.

[3]- يتجلّى هذا التصوّر بوضوح عند مصطفى النحاس في كتابه دراسات في الأدوات النحوية (الكويت: شركة الربيعان، 1979م)، حيث ينكر وجود بُعد زمني لصيغ الأفعال وفق المفهوم التقليدي لـ«الصيغة»، ويثبت بدلاً منه مفهوماً آخر هو «الجهة». ويصرّح النحاس بأن اللغات السامية تفتقر – في حقيقتها – إلى صيغ خاصة بالتعبير عن الزمن (Tense)، وأن ما يوجد فيها إنما هو «الجهة» (Aspect). ويُعرّف الجهة بأنها دلالة تتّسع لاحتمال وجوه زمنية متعددة في الصيغة الفعلية الواحدة، مما يستلزم الاستعانة بوسائل لغوية أخرى لتعيين الجهة المقصودة (ص37).

ويتابع موضحًا أن استعمال صيغة فعلية مكان أخرى يدلّ على أن الأفعال لا تخضع لتحديد زمني صارم، وأن صيغها قد تتداخل دلالياً، وهو لبّ مفهوم الجهة (ص39). كما يعدّ أفعال المقاربة – بأنواعها الثلاثة: المقاربة، والشروع، والرجاء – من أدوات الجهة، شأنها في ذلك شأن الفعل «كان»، وكذلك السين وسوف باعتبارهما أداتي دلالة على الاستقبال (ص43). ويضيف أن «قد» تُعدّ أيضًا من أدوات الجهة، لأنها إذا دخلت على الماضي قربته من الحال (ص44). وينتهي إلى تسمية الأزمنة النحوية التي تُحدِّدها تلك الأدوات بعد دخولها على الأفعال بـ«تعبيرات الجهة» (ص45).

[4]- ينظر المحتوى (فاعلية الصيغ في بناء المعنى) اللاحق.

[5]- Aaettun,p.115 ,fn.3.

ويقوم المفهوم الواسع للصيغة على تحديد المجال الذي ينتمي إليه الحدث، من حيث طبيعة وقوعه وزمنه وكيفيّته؛ أي إنّ الأبعاد التي تؤطّر الصيغة تتمثّل في الحدثية أو الوصفية للفعل – أو للأسماء التي تقوم مقامه – وفي الزمن، وكذلك في الأسلوب، مثل الحكاية والمعاصرة والديمومة.

1. إشكالات التشكّل والتحوّل في الصيغ العربية:

1.1. إجراءات حصر الصيغ في البحث اللغوي التطبيقي:

تتوزّع الصيغ العربيّة في بنائها ووظائفها على خمس مصفوفات رئيسة يمكن من خلالها تصنيفها وتقسيمها، إذ تتمايز الصيغ فيما بينها تمايزًا بيّنًا تبعًا لانتمائها إلى كل مصفوفة من هذه المصفوفات، سواء من حيث البنية الصرفيّة أو من حيث الدلالة والوظيفة الاستعماليّة.

ولا يقتصر هذا الاختلاف على التمايز بين المجموعات فحسب، بل يمتدّ كذلك إلى الصيغ الداخلة في إطار المجموعة الواحدة، إذ تختلف فيما بينها على مستويات صوتيّة وصرفيّة ودلاليّة متعدّدة، بما يعكس ثراء النظام الصرفيّ للّغة العربيّة وتعقيده.

وفي الوقت نفسه، لا تسير هذه الصيغ في مساراتٍ منفصلةٍ تمامًا، بل يحدث بينها قدرٌ من التمازج والتداخل والتوافق، إذ تتلاقى بعض الصيغ المفردة المنتمية إلى هذه المصفوفات المختلفة لتكوّن أنماطًا جديدة أو صيغًا مركّبة[1] تتداخل فيها الخصائص البنويّة والدلاليّة لأكثر من مجموعة.

ويُسهم هذا التداخل في توسيع إمكانات التعبير في العربيّة، ويكشف عن مرونة النظام الصرفي وقدرته على توليد صيغ جديدة تستجيب لحاجات الاستعمال والسياق، مع محافظته في الوقت ذاته على أُسسٍ بنويّةٍ راسخة تحكم انتظامه وتماسكه.

[1]– ويجب التنبيه إلى ضرورة التمييز بين «الصيغ المركّبة» المقصودة في هذا الموضع، وبين استعمال الصيغ – مفردة كانت أو مركّبة – في «الجمل المركّبة» التي سيُعالَج بحثُها في خاتمة هذا الجزء (انظر: الدلالات الوظيفية للصيغ في تراكيب الجمل المركبة؛ اللاحقة).

المصفوفات الأساسية للصيغ:

1. مصفوفة الصيغة الفعليّة المجردة (فعل)
2. مصفوفة الصيغة الفعلية المضارعة (يفعل)
3. مصفوفة صيغ الحضور والدلالة الزمنية الآنية
4. مصفوفة الأسماء المُحدَثة (المستحدَثة)
5. مصفوفة الصيغ الاسميّة

1.1.1. مصفوفة الصيغة الفعليّة المجردة (فعل):

بالرغم من حضور الصيغتين «فَعُل» و«فَعِل» إلى جانب الصيغة الأكثر شيوعًا «فَعَل»، فإن هذه الأخيرة قد غدت، في الاستعمال الاصطلاحي والدراسي، علامةً جامعةً تُستعمل للإشارة إلى مجموع صيغ هذه الفئة كلّها.

ويعود ذلك إلى أن صيغة «فَعَل» تدلّ في أغلب سياقاتها على الحَدَث بما هو فعلٌ متحقّق أو قابل للتحقّق، في حين تميل الصيغتان الأخريان إلى الإفادة بحالةٍ أقرب إلى الثبوت أو الدوام، أو إلى معنى مؤقّت يلابس الذات ولا يرقى دائماً إلى مرتبة الحدث المتجدّد[1].

ومن ثمّ، فإن اعتماد هذه التسمية الجامعة يتيح قدراً من التحرّر من المضامين ذات الطابع الفلسفي التي وُزّعت على أساسها هذه الصيغ في التراث النحوي العربي، كما في

[1]- انظر : Ernest N. McCarus, "A SemanticAnalysis of ArabicVerbs," Michigan Oriental Studies in honor of George G. Cameron (Ann Arbor: The University of Michigan, 1976, p. 16, fn. 9.

بعض الدراسات[1] التي تناولت تقسيمات الفعل العربي ضمن الإطار العام للمفهوم السائد عن الفعل في اللغات السامية[2].

ويُضاف إلى ذلك أنّ اجتماع هذه الصيغ الثلاث على سابقةٍ لفظية واحدة، هي أداة التحقيق «قد»، يُسهم في تعزيز النظر إليها بوصفها حقلاً صرفياً واحداً متقارب الوظائف والدلالات، إذ تدخل «قد» عليها جميعاً لتضفي عليها معنى التحقّق أو التقريب بحسب السياق، مما يرسّخ تصورها ضمن نسقٍ تركيبيّ ودلاليّ مشترك، ويحدّ من النظر إليها بوصفها وحداتٍ متباعدة أو متنافرة في بنيتها الوظيفية. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إنّ تغليب صيغة «فَعَل» في التسمية لا يلغي حضور الصيغتين الأخريين ولا يقلّص من قيمتهما الوظيفية، بل يدرجهما ضمن نسقٍ أشمل يراعي وحدة الحقل الصرفي وتكامل أبعاده الدلالية.

2.1.1. مصفوفة الصيغة الفعلية المضارعة (يفعل):

تتألف صيغ هذه المجموعة – إلى جانب ذلك – من الهيئات الصرفية الثلاث التي يقوم عليها هذا البناء في العربية، وهي الهيئات التي تمثل الأساس التركيبي والدلالي لهذا النمط الصرفي. وتحتلّ صيغة «يَفْعَلُ» مكانة بارزة داخل هذه المجموعة، إذ تظهر بنسبة عالية من حيث الورود والاستعمال، الأمر الذي يجعلها الصيغة الأكثر تمثيلًا لدلالات هذا البناء ووظائفه التعبيرية. ويعود هذا الحضور الكثيف إلى ما تتمتع به هذه الصيغة من سعة في الدلالة، وقدرة على التعبير عن الحدث في حالتيه العامة والمستمرة، فضلًا عن انسجامها مع مختلف السياقات التركيبية التي تُدرج فيها.

ولا يقتصر تنوّع هذه المجموعة على الصيغ المجردة فحسب، بل يتعزز كذلك باقتران هذه الهيئات نفسها بمجموعة من الأدوات والحروف ذات الأثر الواضح في توجيه المعنى وتحديد الزمن والجهة، إذ تسبق هذه الصيغ أدوات مثل «قد» التي تفيد التحقيق أو التقليل أو التكثير بحسب السياق، و«السين» و«سوف» اللتين تدلان على الاستقبال القريب والبعيد،

[1]– تقسيمات إلىperfect وimperfectأو إلى perfective وimperfective

[2]– انظر: سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط2، 1977م، ج1، ص12.

و«لم» الجازمة التي تفيد النفي في الزمن الماضي. ويؤدي هذا الترافق بين الصيغة والأداة إلى إنتاج دلالات مركبة تتجاوز المعنى الأساسي للصيغة المفردة، لتمنحها أبعادًا زمنية ودلالية أوسع.

وبناءً على ذلك، فإن هذا التنوّع في البنية الصرفية، المصحوب بتنوّع الأدوات الداخلة عليها، يسهم في توسيع المجال الدلالي لهذا البناء، ويكشف عن طاقته التعبيرية الكبيرة وقدرته على أداء وظائف نحوية ودلالية متعددة وفق ما تقتضيه المقامات والسياقات المختلفة. كما يبرز هذا التشكّل المركّب مدى مرونة النظام الصرفي في اللغة العربية، وغناه، وقدرته على استيعاب فروق دقيقة في المعنى والتوجّه الزمني والإنشائي.

3.1.1. مصفوفة صيغ الحضور والدلالة الزمنية الآنية:

تشتركُ صيغُ هذه المجموعة في خاصيّةٍ دلاليّةٍ لافتة[1]، تتمثّل في قربِ أطرافِ العلاقة التخاطُبيّة – أي المتكلِّم والمخاطَب أو مَن يتوجَّه إليه الفعل – بعضِهم من بعضٍ، مقارنةً بما هو حاصلٌ في بقيّة الصيغ اللغويّة. فهذا القربُ لا يقتصر على مجرّد التواصُل اللفظيّ، بل يتجاوز ذلك إلى مستوى من المشاركة والاندماج في الفعل أو الحدث اللغويّ، بما يجعل أثرَ الخطاب أشدَّ مباشرةً ووضوحًا في السياق التداوليّ.

وانطلاقًا من هذه السِّمة الجامعة، يمكن عدُّ مصطلح «الحضور» من أكثر المصطلحاتِ قدرةً على استيعاب هذه الصيغ واحتوائها، غير أنّه لا يُقصد به هنا المفهوم الشائع للحضور، الذي ينحصر غالبًا في مجرّد توجُّه الخطاب من متكلِّم إلى مخاطَب، بل يُراد به حضورٌ دلاليٌّ وتداوليٌّ مركَّب، يقوم على تفاعلٍ حيّ بين أطراف الخطاب، وعلى إشراك المخاطَب في توجيه الحدث أو إنجازه أو توكيده.

[1]– سيأتي ذكرها بالتفصيل في ثنايا البحث.

وتندرجُ ضمن هذه المجموعة جملةٌ من الصيغ التي تتجلّى فيها هذه السمة بوضوح، من أبرزها صيغُ الأمر المباشر، وصيغُ الأمر المهذَّب، وفي مقدّمتها صيغُ «لام الأمر»، فضلًا عن صيغ التوكيد المقترنة بنوني التوكيد الخفيفة والثقيلة. وجميعُ هذه الصيغ، على اختلاف بنيتها الصرفيّة ووظيفتها النحويّة، تشتركُ في كونها تُفعِّلُ حضورَ المخاطَب، وتستثيرُ استجابته، وتربطه بالفعل ربطًا وثيقًا، إمّا طلبًا للإنجاز، أو دعوةً إلى الامتثال، أو تثبيتًا لمعنى الالتزام والوجوب.

وبذلك يمكن القول إن هذه الصيغ تمثّل نمطًا خاصًّا من أنماط التعبير، يقوم على تكثيف العلاقة بين أطراف الخطاب، ويمنح اللغة طابعًا أدائيًّا مباشرًا، تُصبح فيه الصيغةُ أداةً لتجسيد الحضور بقدر ما هي وسيلةٌ للإخبار أو الطلب أو التوكيد. ولهذا فإن دراستها في إطار «الحضور» تفتح آفاقًا أوسع لفهم البنية الدلاليّة والتداوليّة للنظام الصيغي في اللغة العربيّة.

4.1.1. مصفوفة الأسماء المُحدَثة (المستحدَثة)[1]:

جاءت هذه التسمية بصيغةٍ أكثر دقّة وملاءمةً لطبيعة الأسماء التي تندرج ضمنها؛ إذ إن الصيغ التي تتكوّن منها لا تنسجم – في كثير من مظاهرها– مع المصطلح المتعارف عليه في العرف اللغوي العربي التقليدي. فالملاحظ أنّ هذه الأسماء، وإن كانت تُدرَج في المصنّفات الصرفية المألوفة ضمن أقسام محدّدة، إلّا أنّها في الواقع تتجاوز تلك الأنماط التي حصرتها المقابلات المصطلحية التقليدية، وتنفتح على أشكال أخرى لا تستجيب لمعايير التصنيف المعهودة.

ومن هنا، فإنّ الاقتصار على سرد هذه الأنماط وحصرها ضمن تسميات قائمة لا يُعدّ إجراءً عمليًا ولا وصفًا دقيقًا لحقيقتها الوظيفية، ولا سيّما إذا قورنت بالمصطلحات الغربية

[1]– ما استقرّ في اصطلاح النحاة على أنه اسم الفاعل واسم المفعول والمصدر.

المقابلة التي تعتمد في الغالب على الوظيفة والسياق الاستعمالي أكثر من اعتمادها على البنية الشكليّة وحدها. وبناءً على ذلك، جاء اعتماد مصطلح «الأسماء المُحدَثة» أو «المستحدَثة» ليعكس البُعد الوظيفي الذي تنهض به هذه الصيغ، ويُبرز خاصّيتها الأساس المتمثّلة في قدرتها على أداء دور فعلي، أي قيامها بوظيفة الفعل دلاليًا وتركيبيًا، على الرغم من انتمائها الشكلي إلى حقل الأسماء.

وعليه، تضمّ هذه المصفوفة طائفةً من الأسماء التي تتجاوز حدود الانتماء الصرفي الضيّق، لتغدو وحدات لغوية ذات طابع ديناميكي، تؤدي في السياق دور الحدث والحركة والتجدد، وهو ما يبرّر إعادة النظر في تسميتها، والخروج بها من دائرة التصنيف التقليدي إلى أفقٍ أوسع يراعي الوظيفة والمعنى والسياق التداولي.

5.1.1. مصفوفة الصيغ الاسميّة:

تضمّ هذه المجموعة ثلاثة أصناف رئيسة، يختلف بعضها عن بعض في بعض الخصائص والسمات الجزئية التي لا تمسّ جوهر العلاقة الرابطة بين مكوّنات الجملة الاسمية الأساسية؛ إذ تظلّ الصلة قائمة بين ركنيها على الرغم من تباين طبيعة العنصر الرابط أو غيابه. ويمكن تفصيل هذه الأصناف على النحو الآتي:

أولًا: «كان» وأخواتها، وسائر عناصر الربط المتصرّفة[1]، وذلك عندما تدخل على الجملة الاسمية فتؤلّف بين ركنيها، المبتدأ والخبر، وتربط بينهما في إطار دلالة زمنية أو حالية مخصوصة. وتتميّز هذه العناصر بقدرتها على التصرّف، أي قبولها للتصريف من حيث الزمان والهيئة، مع احتفاظها بوظيفتها في وصل طرفي الجملة الاسمية.

[1]– إنَّ الربط بين عناصر الجملة الاسمية في العربية هو ربطٌ اختياري في بنيته، غير أنّ هذا الاختيار لا يأتي اعتباطيًا، بل تحكمه اعتبارات دلالية وسياقية خاصة.

ثانيًا: عناصر الربط غير المتصرّفة المصاحبة للجمل الاسمية، وهي الأدوات التي تؤدي وظيفة الربط دون أن تقبل وجوه التصريف المختلفة، كالثبات على صورة واحدة، مع محافظة على دورها في توجيه المعنى وتحديد طبيعة العلاقة بين المبتدأ والخبر، سواء أكان ذلك عن طريق التوكيد، أو الشرط، أو غيره من المعاني التي تستدعي حضور أداة رابطة.

ثالثًا: الجمل الاسمية الخالية من الروابط اللفظية الصريحة، حيث تقوم العلاقة بين طرفي الإسناد على مجرّد التلازم التركيبي والدلالي بين المبتدأ والخبر، دون حاجة إلى أداة ظاهرة تتوسّط بينهما. وفي هذا الصنف يتكفّل السياق والقرائن المقامية بتحديد نوع الارتباط بين جزأي الجملة، وتوضيح الدلالة المرادة منها.

فتشترك جميعًا في كونها قائمة على البنية الأساسية للجملة الاسمية، وفي محافظة عناصرها على الروابط الإسنادية الجوهرية التي تمنح الجملة تماسكها ووحدتها الدلالية.

2.1. فاعلية الصيغ في بناء المعنى:

يقصد بفاعليّة الصيغ في بناء المعنى ذلك الدور الذي تضطلع به من حيث بنيتها التركيبية من جهة، وما تنطوي عليه من أبعاد دلالية وفلسفية من جهة أخرى. غير أنّ البعد الذي يكتسب أهمية خاصة في هذا السياق هو البعد الزمني الذي يتجسّد في إطار وحدة لغوية مغلقة[1]، ويتجلّى على مستويين متمايزين ومتكاملين في آنٍ واحد. يتمثّل المستوى الأول في الدلالة الزمنية المباشرة الملتصقة بالصّيغة نفسها، وهي دلالة تفرضها طبيعة المعنى الذي تحمله الصيغة في ذاتها[2]، وما تختزنه من قيم صرفية ودلالية تحدّد موقعها على خطّ

[1]– وتُفهم «الوحدة المغلقة» هنا على أنها وحدة قولٍ مستقلة بمضمونها عن سائر الوحدات في النص، سواء أكانت جملةً واحدة أم أكثر، على أن تقع – بطبيعة الحال – ضمن تركيبٍ يُعدّ جملةً كبرى مركّبة. انظر (الدلالات الوظيفية للصيغ في تراكيب الجمل المركبة؛ اللاحقة).

[2]– المقصود بـ«طبيعة المعنى» هنا هو المفهوم الذي يُطلق على أنواع الفعل وفق تقسيمات أفعال اللغة إلى مجموعات بناءً على طول الحدث فيها وملاءمته للحظة الكلام، وغيرها من الصفات الفيزيائية للحدث. ويتوافق هذا المفهوم مع مصطلح (Aktionsart) manner of action ، الذي يعني تخصيص الحدث أو وصفه الفعلي من

الزمن من حيث الماضي أو الحاضر أو الاستقبال. أمّا المستوى الثاني فيتعلّق بالدلالة الزمنية النسبية الناشئة عن اقتران الصيغة بصيغة أخرى داخل وحدة تركيبية أكبر أو بنية مركّبة، إذ لا تعود الدلالة الزمنية في هذه الحال محكومة بالصّيغة المفردة وحدها، بل تتحدّد بالجهة التي يكتسبها السياق العام[1]، وما يضفيه التركيب من علاقات زمنية متبادلة بين العناصر المكوّنة له، الأمر الذي يجعل الزمن هنا وظيفة سياقية تتشكّل في ضوء التفاعل بين الصيغ، لا نتاجًا معزولًا لبنية صرفية واحدة.

1.2.1. مصفوفة الصيغة الفعليّة المجردة (فعل):

تنهض الصيغ الفعلية المجرّدة ضمن هذه المجموعة بوظيفة دلالية عامّة مشتركة، تتمثّل – ما لم تقترن الصيغة بوظيفة ثانوية مخصوصة – في التعبير عن تحقّق الحدث[2] أو قيام الحالة[3].

منظور موضوعي ضمن معنى الفعل. وسيُطبّق هذا المفهوم أيضًا على الصيغ الاسمية التي تقوم بوظيفة فعلية في السياق.

[1]– اختير المصطلح العربي «الجهة» لوروده في بعض المراجع العربية للدلالة على هذا المفهوم، كما في: تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط3، 1979م، ص245، وكمال بدري، الزمن في النحو العربي، الرياض: دار أمية، ط1، 1404هـ، ص33–40، رغم أن مصطلح «السياق الفعلي» أو ما شابهه قد يكون أكثر قدرة على حمل هذا المفهوم.

تشكل هذه المسألة عقبة شكلية، بينما تكمن العقبة الكبرى في أن مفهوم هذا المصطلح الأجنبي في اللغات الغربية (aspect) جاء في سياق الدراسات اللغوية السلافية، إذ كانت الحاجة إليه ملحة في هذا المجال، وهو في الأصل ترجمة للمصطلح الروسي «vid». وهنا يظهر الفرق بين مضمون هذا المصطلح في المفهوم السلافي، ومضمونه في المفهوم الغربي، ومن جهة أخرى عند مقارنته بما يعادله في اللغات السامية.

ويُركز البحث هنا على المقارنة الأخيرة، لا سيما في العربية، حيث تبدو الفروق في «الجهة» في الفعل السلافي فروقًا صرفية واضحة، بينما تُستمد هذه الفروق في الصيغ العربية من السياق الفعلي. وبسبب أن مصدر الفروق في كل من «طبيعة الفعل» و«الجهة» في الصيغ السلافية صرفي، وبما أن «الجهة» هي الأهم في اللغويات الهندو–أوروبية، نشأ خلط بين المفهومين (Aktionsart وAspect) عند بعض الباحثين، ظنًا منهم أنهما تقابلات دقيقة (انظر، على سبيل المثال، Aartun، ص115).

[2]_ في الأفعال الدالة على أحداث.

[3]_ في الأفعال الدالة على حالات.

فالأصل في صيغ «فَعَل» أن تدلّ على وقوع الفعل أو ثبوت الحال، بصرف النظر عن الملابسات الزمنية الخارجية التي قد تحيط بها. ويتّضح هذا المعنى الدلالي من خلال النظر في مجموعة من الشواهد القرآنية التي تكشف بجلاء الفارق بين صيغ «فَعَل» وصيغ «يَفْعَل»[1] من حيث الإشارة إلى وقوع الحدث أو قيام الحالة؛ إذ تتّسم صيغ المجموعة الأولى – التي سيتمّ تمييزها بخطّ مفرد أسفلها – بالدلالة الصريحة على التحقّق والإنجاز، في حين يغيب هذا التعبير المباشر في صيغ المجموعة الثانية – التي ستُمَيَّز بخطَّين أسفلها – إذ تميل إلى الدلالة على الحدث من حيث الامتداد أو التجدد أو عدم التعيّن الزمني المكتمل. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [سورة آل عمران، الآية36]، حيث يظهر بوضوح أنّ الأفعال الواردة جاءت بصيغ تدلّ على وقوع الحدث واكتماله، مما يعكس تحقق الفعل وانقطاعه في لحظة زمانية معيّنة. وكذلك في قوله تعالى:

﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية136]، وما تلاه من أفعال جاءت بصيغة الماضي، مؤكّدة حصول الإيمان واستقراره في نفوس المخاطَبين. وفي قوله سبحانه: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾[سورة البقرة، الآية143] نجد أن الفعل «جعل» يحمل دلالة قطعية على تحقق هذا الوصف للأمة. غير أنّ تحقّق الحدث أو قيام الحالة – بما يتضمّنه من معنى الاكتمال والتمام – لا يستلزم بالضرورة ربط هذه الصيغ

[1] _ للاطّلاع على علاقة صيغ هذه المجموعة بموعد وقوع الحدث، انظر (مصفوفة الصيغة الفعلية المضارعة (يفعل)؛ اللاحقة).

بالماضي من حيث هو زمان صرف؛ إذ قد يكون الحدث قد وقع في زمن منقضٍ، غير أنّ أثره قد يمتدّ إلى الحاضر وربّما إلى المستقبل. ومن ثَمّ، فإن الامتداد الزمني للفعل لا تحدّده الصيغة الصرفية وحدها، وإنما تحكمه الطبيعة المعنوية للفعل وسياقه الدلالي، كما تقدّم بيانه.

ومن أبرز الوظائف الدلالية المرتبطة بهذه الصيغ في بعدها الزمني وظيفةُ السرد القصصي؛ إذ يُستعان بصيغ «فَعَل» في بناء تسلسل الأحداث وترابطها ضمن الخطّ الحكائي العام، لما تحقّقه من إحساس بالتتابع والإنجاز والتقدّم في مجرى الحكاية. أمّا صيغ «يَفْعَل»، فتُوظَّف في مواضع يُقصد بها الخروج عن النسق السردي الرئيس، كالإشارة إلى أحداثٍ جانبية أو متجدّدة أو مستمرّة، لا تدخل ضمن الزمن الحكائي المغلق، وإنما تُحيل إلى أفق زمني مفتوح يتجاوز حدود السرد المباشر.

تُعدّ أطروحة الأستاذية التي أنجزها الباحث Reuschel[1] إحدى أبرز الدراسات الجادّة والهادفة التي تناولت هذا الموضوع بعمقٍ وتحليلٍ منهجيّ، وقد جاءت منسجمة، في خطوطها العريضة، مع ما سبق أن عبّر عنه في مقالة علمية نشرها قبل إنجاز الأطروحة بعامٍ واحد[2]. فقد عمد فيها إلى تقديم تصنيفٍ دقيقٍ لصيغتي <<فعل>> و<<يفعل>> ضمن ما يُعرف بعوامل الجهة[3](la modalité aspectuelle)، مُؤكِّدًا أنّ الفروق القائمة في جهة الفعل (aspect) هي التي تفسّر تنوّع الاستعمالات الدلالية لصيغة <<فعل>>، ولا سيّما في أدائها لوظيفة «العموم المطلق»[4].

---

[1]- Reuschel, s. fn. 5.

[2]- wolfgang Reuschel," wa-kana llahu aliman rahiman" Studia Orientalia in Memoriam Caroli Brockelmann, H.2/3 (1968). 147-53.

[3]- Reuschel, Aspekt, p.7.

[4]- حرفيا: '' in generell-prasentische Funktion''

وهو ما يجعل هذا التنوّع أمرًا مفهومًا[1] ومبرَّرًا من الناحية اللغوية والدلالية.

وفي هذا الإطار، يُسند Reuschel القيمة الزمنية إلى عناصر كامنة في البنية الصرفية للصيغة نفسها[2]، غير أنّه لا يقصد بهذه «الزمنية» مطابقةَ زمن الحدث لزمن التلفّظ بالكلام، ولا الربطَ المباشر بينهما كما هو شائع في كثير من الدراسات اللسانية، وإنما يقصد بذلك نوعًا من العموم الزمني المطلق الذي تُستحضَر دلالته من خلال منظور الحاضر، بوصفه إطارًا مرجعيًّا عامًا تتحقّق فيه الدلالة دون تقييد بزمانٍ معيّن.

أمّا المرحلة الزمنية المستقلّة التي يُنسَب إليها وقوع الحدث، فإنّ تحديدها ـ في نظره ـ لا يتمّ من خلال الصيغة وحدها، وإنما يُستمدّ من السياق بمعناه الواسع، أي من خلال ما يسبق الحدث في الخطاب (السباق) وما يلحقه (اللّحاق)، وما يحيط به من قرائن لفظية ومعنوية. ونظرًا إلى حياد صيغة <<فعل>> إزاء الزمن بمعناه الفلسفي المجرّد، فإنّ استعمالها في أداء وظيفة زمنية تختلف عن دلالتها الأصلية ليس أمرًا نادرًا أو مستبعدًا[3].

وانطلاقًا من هذا التحليل، يخلص Reuschel إلى أنّ الوظيفة الأساسية التي تؤدّيها هذه الأصناف الفعلية ليست وظيفةً زمنيةً [4] بالمعنى التقليدي المرتبط بأزمنة الماضي والحاضر والمستقبل[5]، وإنّما تتجاوز ذلك إلى وظيفة أعمق تتعلّق بطبيعة الفعل نفسه. فالقيم الزمنية التي تُسند إلى العبارة لا تنتج ـ في تصوّره ـ عن الوظيفة الزمنية للفعل في حدّ ذاتها، بل عن ما يُعرف بـ طبيعة الحدث (Aktionsart)[6]، وهي التي يرى أنّها تمثّل في الجوهر،

---

[1]– Reuschel, '' wa-kana llahu,'' p.15.

[2]_ Reuschel, Aspekt, p.8.

[3]– Ibid., p. 7

[4]– يُعبَّر عن ذلك أحيانًا بالعبارة الألمانية kine Tempusfunktion، مع أنّ المقصود الفعلي هنا هو الوظيفة الزمنية (temporale Funktion)، حيث ثبت أنّ للصيغة (Tense / Tempus) علاقة بالمعنى الدلالي للفعل، لا بزمن الوقوع الفعلي (time / Tempora).

[5]– Reuschel, Aspekt, p. 71

[6]_ انظر: Ibid, p. 338.

ما يُشار إليه عادة بالجهة أو الصورة الفعلية، ويذهب إلى أنّهما في النهاية تعبّران عن حقيقةٍ واحدةٍ من حيث الوظيفة الدلالية العميقة للفعل في البنية اللغوية.

يُعَدّ «العموم المطلق» من أبرز الأدوار الدلاليّة التي تنهض بها صيغ <<فعل>>، وقد خصَّه الباحث Reuschel بتسمية اصطلاحيّة هي generell-präsens، في إشارةٍ إلى حضوره الممتدّ الذي يتجاوز الحدود الزمنيّة الضيّقة. ولم يكن Reuschel مبتكر هذا التصوّر من فراغ، بل سبقه إلى الإشارة إليه Reekendorf، غير أنّه عبّر عنه بمصطلح آخر هو präsentisch resultativ [1] معتمدًا في ذلك على المقابلة القائمة في النحو العربي بين ما عُرِف بـ«الماضي الصحيح»، أي صيغ <<فعل>> التي يدلّ فيها زمن الحدث على مرحلةٍ سابقة على زمن التلفّظ، وبين «الماضي الواقع حالًا»، وهو الذي يتزامن فيه وقوع الحدث مع زمن الكلام.

وفي سياقٍ آخر، يذهب Brockelmann إلى أنّ هذا الدور لا يُعَدّ مجرّد استعمالٍ طارئ أو ثانوي، بل يمثّل الوظيفة المركزيّة لصيغة <<فعل>> التي يقابلها بالمصطلح الغربي Perfekt، ويرى أنّ هذه الدلالة قد ظلّت حيّة وفعّالة في عددٍ من التراكيب الأدائيّة ذات الطبيعة الإنجازيّة، من قبيل جمل التمنّي، وصيغ اليمين، وصيغ العقود والمواثيق بين طرفين، والاستنتاجات العقليّة، فضلًا عن الصيغ الجامدة نحو: «نِعْمَ»، و«بِئْسَ»، و«حَبَّذَا»، و«عَسَى»، وغيرها، كما تظهر بوضوح في بنية الأمثال العربيّة[2] التي تتّسم بطابع العموم والدوام.

---

[1]- Hermann Reckendorf, Arabische Syntax (Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung 1921p.116.

[2]- Carl Brockelmann, Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen (1913;Nachdruck in Hildesheim: Georg Olm Verlagsbuchhandlung, 1966), II (Syntax), p. 154

ويدلّ هذا التنوّع في مجالات الاستعمال على أنّ صيغة <<فعل>>، في نظر هؤلاء الباحثين، لا تنحصر وظيفتها في مجرّد الإحالة إلى زمنٍ ماضٍ منصرم، بل تتجاوز ذلك إلى أداء وظيفة دلاليّة مركّبة تُسهم في تثبيت معنى العموم والامتداد والاستمرار، وهو ما يجعلها أداةً تعبيريّة ذات طاقةٍ دلاليّة واسعة تتخطّى حدود التقسيم الزمني التقليدي.

أمّا صيغة <<قد فعل>> فلا يبدو أنّها تُحْدِث اختلافًا جوهريًّا عن صيغة <<فعل>> من حيث المسار الزمني المرتبط بوقوع الحدث؛ إذ إنّ الأداة «قد» في ذاتها لا تتضمّن قيمةً زمنيّة مستقلة، ولا تنهض بوظيفة تحديد زمن صدور الفعل أو تعيين موقعه على محور الماضي أو الحاضر أو المستقبل. وإنما يقتصر دورها ـ في هذا السياق ـ على إضفاء قدرٍ من التوكيد أو التقريب أو التحقيق بحسب المقام والسياق الاستعمالي، دون أن يترتّب على ذلك انتقال الحدث من حيّزٍ زمنيٍّ إلى آخر.

وعليه، فإنّ زمن الفعل في تركيب <<قد فعل>> يظلّ خاضعًا للعناصر نفسها التي تتحكّم في صيغة <<فعل>> المفردة، وفي مقدّمتها السياق اللغوي والمقام الخطابي والقرائن المصاحبة، لا الأداة «قد» في حدّ ذاتها. ومن ثمّ يمكن القول إنّ حضور «قد» لا يُعيد ترتيب البنية الزمنية للحدث، بقدر ما يعزّز بعض جوانب الدلالة المرتبطة بدرجة تحقّقه أو قربه أو أهميّته في ذهن المتكلّم، وهو ما يجعل الفرق بين الصيغتين فرقًا دلاليًّا وظيفيًّا محدودًا، لا اختلافًا زمنيًّا بنيويًّا.

بالعودة إلى استقراء الشواهد الواردة التي تشتمل على صيغة «قد فعل»، يتّضح أن الدلالة التي تؤديها أداة «قد» في ذاتها لا تستقرّ على معنى واحدٍ ثابت، بل تتلوّن تبعًا للسياق التركيبي والدلالي الذي ترد فيه. فهي، في بعض المواضع، قد تفيد التحقيق أو التقريب، وفي أخرى قد تندمج مع البنية السياقية لتؤدي وظيفةً ربطية أو تفسيرية بين حدثين أو حالتين.

غير أنّ التأمّل في الصيغة المقترنة بالواو، أي «وقد فعل»، يكشف عن وظيفة دلالية أكثر تخصّصًا ووضوحًا؛ إذ تُستعمل هذه الصيغة غالبًا عندما يُراد التعبير عن تسلسلٍ حدثيٍّ مستقيم داخل الخطاب، بحيث يأتي الحدث المعبَّر عنه بالفعل بعد حدثٍ آخر في البنية

التلفّظية، ليكون متمِّمًا له ومترتِّبًا عليه أو ملازمًا لمساره في السياق الزمني والدلالي. فالواو هنا لا تقتصر على مجرد العطف، بل تؤدي دورًا في إحكام الترابط بين وحدات الخطاب وإبراز الاستمرارية بين الوقائع.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَٰلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ [سورة آل عمران، الآية 40][1]، وقوله سبحانه: ﴿قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ﴾ [سورة الأنعام، الآية 80][2].

حيث نلاحظ في كلا الموضعين أنّ صيغة «وقد فعل» جاءت لتُشير إلى حدثٍ سابقٍ ممتدّ الأثر، يُتَّخذ مسوّغًا لما قبله من استفهام أو احتجاج، فيتحقّق بذلك نوعٌ من التلازم المنطقي والزماني بين الحدثين.

أمّا صيغة «فقد فعل»، فإنها تُستعمل، في الغالب، عندما يكون التسلسل الحدثي على نحوٍ مغاير لما سبقه في السياق، أي حين يأتي الحدث الثاني نتيجةً أو جوابًا عن سياق سابق، ولكن في اتجاهٍ دلالي معاكس أو تحويلي.

فتعمل الفاء حينئذٍ على نقل الدلالة من مجرّد التتابع إلى معنى السببية أو التفريع أو التعقيب الذي يحمل في طيّاته نوعًا من التحوّل في مسار الخطاب. ويتجلّى ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كُنتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِن قَبْلِ أَن تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾[سورة آل عمران، الآية 143]، إذ تفيد الفاء هنا انتقالًا دلاليًا واضحًا من مقام التمنّي إلى مقام المعاينة والمواجهة المباشرة، بما يحمله ذلك من مفارقة بين الموقفين.

وعليه، يمكن القول إنّ «قد» لا تعمل في هذه التراكيب بوصفها أداةً دلاليةً مستقلة فحسب، بل تتشكّل قيمتها الدلالية من خلال اقترانها بأدوات الربط (كالواو والفاء) وبالسياق العام للخطاب، فتسهم بذلك في بناء العلاقات الزمنية والمنطقية بين الأحداث داخل البنية النصيّة.

[1]– (وقد بلغني الكبر) دلت على تسلسل حدثي مستقيم.

[2]– اشتملت هذه اللآية الكريمة على الحجة الباقية الدامغة.

ومن خلال هذا الاستقراء الدلالي يتبيّن بوضوح أنّ بين صيغتي «وقد فعل» و«فقد فعل»[1] تفاوتًا وظيفيًا ملحوظًا في التعبير عن العلاقات الزمنية والمنطقية بين الأحداث داخل البنية الشرطية. فالأولى تُستعمل – في الغالب – للدلالة على أفعال سابقة زمنيًا لأفعال الشّرط نفسها، أي إنّها تُحيل على حدث متقدّم رتبةً وزمنًا على الحدث الذي يتعلّق به فعل الشرط، والذي يسبق بدوره فعلَ جواب الشرط. وبذلك تؤدّي صيغة «وقد فعل» وظيفةَ استحضار خلفيّةٍ سابقةٍ للفعل المشروط، فتُمهِّد له وتُفسّر دوافعه أو ظروف وقوعه، من غير أن تدخل مباشرةً في دائرة العلاقة الشرطية بين الفعلين. ويتجلّى هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً...﴾ [سورة البقرة، الآية237]

إذ إنّ «فرض الفريضة» هنا حدثٌ سابقٌ على فعل الطلاق نفسه، ثم يأتي الطلاق بوصفه فعل الشرط، ليترتّب عليه ما يرد في جواب الشرط من أحكام. وعليه، فإنّ «وقد فرضتم» لا تدخل ضمن تسلسل الشرط وجوابه، بل تمثّل إطارًا زمانيًا سابقًا يحتضنهما جميعًا.

أمّا الصيغة الثانية، وهي «فقد فعل»، فإنها تُستعمل للدلالة على أفعال جواب الشرط، أي تلك الأفعال التي تأتي نتيجةً مباشرة لتحقّق فعل الشرط، ومن ثَمَّ فهي لاحقة له زمنيًا في الغالب، بل قد تكون متزامنةً معه في بعض الصور السياقية التي لا يستدعي فيها المقام فصلًا واضحًا بين الحدثين. وتعمل الفاء في هذا الموضع على إفادة التفريع والتعقيب والارتباط السببي، بما يجعل الحدث المعبَّر عنه بـ«فقد فعل» نتيجةً من نتائج الشرط أو تحقيقًا لمقتضاه.

وبهذا يتّضح أنّ الفرق بين الصيغتين لا يقتصر على مجرّد اختلاف الحرف المصاحب لـ«قد»، بل يتجاوز ذلك إلى اختلاف في الموقع الوظيفي داخل التركيب الشرطي ذاته؛ إذ تُحيل «وقد فعل» على زمنٍ أسبق من زمن الشرط، بينما تُحيل «فقد فعل» على زمنٍ لاحقٍ له أو مترتّبٍ عليه، الأمر الذي يؤكّد أنّ أدوات الربط تسهم إسهامًا جوهريًا في بناء الدلالة الزمنية والمنطقية في النصّ العربي والقرآني على وجه الخصوص.

[1]– قد يظن أحد أن الفرق بين الصيغتين كامن في الفرق بين الواو والفاء، لكنهما بمفردهما يستخدمان في سياق دلالي واحد بفروق جزئية لا تصل إلى هذا الحد من التباين.

تُظهر مراجعة الأدبيّات اللغويّة القديمة والحديثة المتعلّقة بصيغة «قد فعل» وجود تباينٍ ملحوظ في تأويل قيمتها الدلاليّة ووظيفتها السياقيّة. ويتجلّى هذا الاختلاف بوضوح عند المقارنة بين الدراسات التي تكتفي برصد الفروق الزمنيّة بين الصيغ من جهة، وتلك التي تتجاوز هذا البعد الزمني لتُدخل في الحسبان أثر البنية الصرفيّة والإضافات التركيبيّة في توجيه الدلالة من جهة أخرى. فالنتيجة التي تخلص إليها هذه المقاربات المتعدّدة ليست واحدة، بل تتوزّع بين تفسيرات تُؤكّد الطابع الزمني للصيغة، وأخرى تُبرز بعدها الوظيفي أو التداولي في السياق.

فقد ذهب الزمخشري، على سبيل المثال، إلى أنّ «قد» الداخلة على الفعل الماضي تفيد تقريب زمن الماضي من زمن الحال، أي أنّها تجعل الفعل الماضي أقرب إلى لحظة التلفّظ وأشدّ التصاقًا بها[1]. وهو فهمٌ ينبني على إدراك دقيق للعلاقة بين الزمن الصرفي والزمن الخطابي في السياق القرآني. في المقابل، نجد أنّ McCarus ينسب إلى هذه الصيغة وظيفةً وصفيّة في المقام الأول[2]، إذ يرى أنّ «قد» لا تقتصر، في استعمالها مع الفعل الماضي، على الدلالة الزمنية المحضة، بل تسهم في توصيف الحدث وتحديد موقعه من حيث التحقّق أو الاكتمال ضمن البنية السردية أو الوصفية.

ومن جهة أخرى، يُفسَّر اختلاف صيغة «قد فعل» عن صيغة «فعل» المجرّدة في بعض الدراسات الكلاسيكيّة بوظيفتها التداوليّة المرتبطة بمقام الاستعمال؛ فهي تُعدّ – بحسب هذا التصوّر – جوابًا عن سؤال يُفترض فيه الاستفهام عن تحقّق فعل الفاعل بالإيجاب، على غرار: «هل فعل؟» فيكون الجواب: «قد فعل». وعلى هذا الأساس، لا يُنظر إلى الفرق بين الصيغتين بوصفه فرقًا بنيويًّا خالصًا، بل هو فرق استعمالي تتحكّم فيه شروط المقام التخاطبي.

ويُضاف إلى ذلك أنّ صيغة «قد فعل» تُعدّ، في بعض التصوّرات، على طرف مقابل لصيغة «لمّا يفعل»، إذ تقوم بينهما علاقة تضادّ؛ فالأولى تُفيد حصول الفعل وتحقّقه، أمّا

[1]– الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، المفصل في علم العربية، بيروت: دار الجيل، ط2، د.ت، ص316.

[2]–. Mc Carus, p. 4.

الثانية فتُفيد عدم وقوعه إلى لحظة الكلام مع توقّع وقوعه لاحقًا. وبناءً عليه، فإنّ الفارق بين الصيغتين لا يُردّ إلى الزمن وحده، بل إلى القيمة الدلاليّة التي تُسند لكلّ منهما في منظومة الاستعمال.

ويُشير عدد من الباحثين إلى أنّ هذا التصوّر الاستعمالي يُعزى، في الأصل، إلى اجتهاد سيبويه في توصيف وظائف الصيغ[1]، وهو اجتهاد تلقّاه كثير من علماء الأصول بالقبول، وتابعوه عليه في تحليلاتهم، كما وجد صداه كذلك لدى طائفة من الدارسين المحدثين، الذين أعادوا قراءة هذه الصيغة في ضوء المناهج اللسانيّة الحديثة، مع محافظتهم – في الجملة – على الفكرة الأساس التي تجعل من «قد فعل» صيغةً مرتبطة بمقام الإثبات والتحقّق داخل الخطاب.

2.2.1. مصفوفة الصيغة الفعلية المضارعة (يفعل):

يمكن تمييز صيغ هذه المجموعة بكونها ذات طابعٍ «سلبي» بالمعنى الدلالي – لا بالمعنى القيمي – إذا ما قورنت بصيغ المجموعة الأولى التي تقابلها في غالب الدراسات اللسانية التقليدية، وذلك من حيث إنّها لا تُحيل، في أصل وضعها، إحالة مباشرة على وقوع الحدث ولا على تحقّق الحالة في الزمن الخارجي. فهي لا تنهض بوظيفة الإخبار عن فعلٍ قد تمّ أو حالةٍ قد استقرّت، بقدر ما تتجه نحو بناء صورةٍ لغويةٍ تصف الخصائص الملازمة للأشياء المتعلّقة بالأحداث أو الحالات، أي إن وظيفتها الأساسية تتجلّى في التوصيف لا في الإحداث.

وانطلاقًا من هذا المنظور، تغدو صيغة «يفعل» صيغةً مفارقة للديناميكية الداخلية للفعل، ذلك أنّ ديناميكية الفعل – بما هي حركة وانتقال وتحوّل – ترتبط في التصور اللغوي بصيغة «فَعَل» التي تحمل في بنيتها معنى الانقضاء والتحقّق والاكتمال. أمّا «يفعل» فإنّها، من حيث بنيتها الصرفية ودلالتها التداولية، تُمثّل خروجًا عن هذا النسق الديناميكي، وتتحوّل

[1]– سيبويه، الكتاب، ج4، ص223؛ ج3، ص114، 115. ويتضح من الموضع الأخير بالذات أن هدفه من هذا التضاد هو الملاحظة الشكلية لهما، إذ لا يفصل بينهما وبين الفعل أي عنصر آخر.

إلى أداةٍ لتثبيت الصورة الوصفية للوقائع، أو لتعليق الحدث في حيّز الإمكان والتوقّع والتخييل، بدل تثبيته في حيّز الوقوع.

غير أنّ هذا الخروج عن الديناميكية لا يعني انعدام الصلة بين صيغة «يفعل» وبين الحدث أو الحالة، بل يدلّ على تحوّل طبيعة هذه الصلة. فهي لا تُلغيهما، وإنما تُعيد تأطيرهما تأطيرًا سرديًا تخييليًا[1]، فتُدخل إلى بنيتهما قدرًا من الدراماتيكية والاحتمال والتشويق، إذ يتحوّل الحدث – عبر هذه الصيغة – من كونه معطًى منجزًا إلى كونه صورةً لغويةً مفتوحة على الامتداد، قابلة للتعليق والتأويل والتخييل. وبذلك لا يعود الحدث في صيغة «يفعل» حدثًا واقعًا، بل حدثًا مُتصوَّرًا أو مُرتقبًا أو مُستمَرًّا في الوعي اللغوي.

وإذا دخلت «قد» على هذه الصيغة المضارعة، انسحب عليها من حيث الدلالة ما ينسحب على صيغ «فعل» المقرونة بـ«قد»، غير أنّ ذلك لا يُخرجها بالضرورة من حيّز التعليق والوصف إلى حيّز التحقّق المنجَز، بل يضيف إليها بعدًا احتماليًا أو تقريبيًا في الإنجاز، فتغدو الدلالة بين بين: لا هي تحقّقٌ تامّ، ولا هي محضُ وصفٍ معلق في الفراغ الزمني.

أمّا إذا لحقت صيغة «يفعل» حروفُ التنفيس، مثل «السين» و«سوف»، فإنّ الدلالة الزمنية تغدو أكثر تجلّيًا ووضوحًا، إذ تُربَط زمينةُ الحدث بلحظة التلفّظ بالخطاب، فتكون لحظة الكلام – في الأحوال العادية – سابقةً على لحظة تحقّق الحدث في العالم الخارجي، وبذلك تنتقل الصيغة من المجال الوصفي إلى مجال التوقّعي الاستشرافي، حيث يُستدعى المستقبل لا بوصفه زمنًا صرفًا فحسب، بل بوصفه أفقًا دلاليًا تُبنى عليه بنية المعنى وتتشكل من خلاله رؤية المتكلم إلى الحدث.

وكذلك الحال في الصيغ التي تسبقها أداة النفي «لم»، فهي – وإن دخلت في البنية الصرفية للمضارع – إلا أنّها تُعيد توجيه الدلالة نحو الزمن الماضي، غير أنّ هذا التوجيه يظلّ مرتبطًا بلحظة الأداء الكلامي نفسها، إذ يُحكَم على الحدث بالنفي بعد انقضاء زمنه المفترض. فتغدو العلاقة بين الزمن والحدث في هذه الصيغة علاقةً مركّبة: شكلٌ مضارعٌ،

[1]– للمقارنة فيما يخص انتقالهما إلى السردية Mc Cars, p .4.

ودلالةٌ ماضيةٌ، وحكمٌ إنشائيٌّ صادرٌ في الحاضر، وهو ما يمنحها طابعًا إشكاليًا غنيًا بالتأويل الدلالي والتداولي معًا.

وعليه، لا تُفهم صيغة «يفعل» بوصفها مجرّد نظيرٍ زمنيٍّ للفعل الماضي، وإنما بوصفها بنيةً مفتوحةً تتقاطع فيها مستويات متعدّدة من الدلالة: الوصف، والاحتمال، والتوقّع، والسرد، والدرامية، والتعليق الزمني، وهو ما يجعلها من أكثر الصيغ ثراءً وتعقيدًا في النظام الفعلي العربي، وأكثرها قابليةً للتوظيف التأويلي في الخطابين: الأدبي والقرآني على السواء.

3.2.1. مصفوفة صيغ الحضور والدلالة الزمنية الآنية:

يُلاحظ أن الجانب الدلالي – في بعده التركيبي خاصة – يمثّل الحيِّز الأوسع والأكثر حضورًا في تحليل هذه الصيغ، مقارنةً بوظيفتها الزمنية الخالصة داخل النظام اللغوي، سواء أكانت هذه الوظيفة مشتركة بين جميع الصيغ، أم مقتصرة على بعضها دون بعض. فالدلالة التي تنتج عن هذه الصيغ لا تقوم، في الغالب، على الإحالة الزمنية المباشرة وحدها، بقدر ما تقوم على شبكةٍ معقّدة من العلاقات التركيبية والسياقية والتداولية التي تُسهم مجتمعةً في تشكيل المعنى.

ورغم ذلك، لا يمكن إنكار أنّ بعض هذه الصيغ قد تَحمل في بنيتها دلالاتٍ زمنيةً جزئية أو ضمنية، غير أنّ هذه الدلالات لا تبدو نابعةً بالضرورة من البنية الصرفية الخالصة، بل كثيرًا ما يكون «السياق الفعلي» أو ما يُصطَلَح عليه في الدراسات الحديثة بـ«الجهة»[1] (L'aspect) هو الذي يُضفي عليها تلك القيمة الزمنية أو يُفعّلها في مقام الاستعمال. وبهذا المعنى، لا يُنظر إلى الزمن بوصفه معطًى ثابتًا في الصيغة، وإنما بوصفه ناتجًا عن تفاعل الصيغة مع محيطها السياقي، ومع منظور المتكلم إلى الحدث أو الحالة.

أمّا صيغ الأمر، فقد تجاوزتها الدراسات اللسانية الحديثة – إلى حدٍّ بعيد – من زاوية البحث في قيمتها الزمنية[2]؛ إذ لم تَعُد تُعامَل بوصفها مؤشراتٍ زمنية، بقدر ما أصبحت

[1]– ينظر ما في (فاعلية الصيغ في بناء المعنى) سابقا.

[2]– ينظر مثلا عبارة سيبويه : <<ما يكون ولم يقع،>>سيبويه، الكتاب، ج1، ص12.

تُدرَس في إطار المقاصد التداولية والوظائف الإنجازية التي تؤديها في الخطاب، مثل الطلب، والتوجيه، والتحفيز، والالتماس، وغيرها من المقاصد التي تُخضِعها لمنطق المقام لا لمنطق الزمن.

ولا تزال صيغ التوكيد تحظى بنصيبٍ من الاهتمام في بعض الدراسات المعاصرة التي تذهب إلى أنّ القيمة الزمنية قد تكون كامنةً في الصيغة ذاتها، لا في السياق وحده. فالتوكيد – من هذا المنظور – لا يُسهم فقط في تعزيز ثبات القضية أو تقوية مضمونها، بل قد يعمل كذلك على تثبيت موقعها في الزمن، أو على منحها طابعًا آنِيًّا يُقارب الحضور، وكأنّ المتكلم لا يُقرِّر مضمونًا فحسب، بل يُعيد إنتاجه في اللحظة الخطابية بوصفه واقعًا متحققًا أو مؤكدًا.

وبناءً على ذلك، يمكن القول إن «صيغ الحضور» لا تُدرَس اليوم في إطار الزمن النحوي التقليدي (ماضٍ، حاضر، مستقبل) بقدر ما تُدرَس في إطار «الزمن الخطابي» أو «الزمن التداولي»، وهو الزمن الذي ينبثق من لحظة التلفّظ، ويتشكّل بحسب موقع المتكلم من الحدث، وطريقة تمثّله له، وزاوية نظره إليه.[1] وبهذا، تغدو هذه الصيغ أدواتٍ لبناء الإحساس بالراهنية والحضور والآنِيّة، أكثر من كونها مجرّد علاماتٍ صرفية على زمنٍ معيّن.

ومن ثمّ، فإنّ دراسة هذه الصيغ لا تستقيم إلا في ضوء مقاربة تكاملية تجمع بين البنية الصرفية، والتركيب النحوي، والسياق التداولي، والجهة الدلالية، لما بينها من تداخلٍ وتساندٍ في إنتاج المعنى، وفي تشكيل القيمة الزمنية الآنية التي تُميِّز هذا النوع من الصيغ عن غيره في العربية.

ويتحدَّد هذا المعنى التركيبي لكلّ صيغةٍ من صيغ هذه المصفوفة انطلاقًا ممّا يُصطَلَح عليه في النظام اللغوي بـ«الكيفيَّة»[2] أو «النمط الدلالي» للصيغ الفعليّة؛ إذ تنفرد صيغ هذه

[1]– انظر مثلا :William Wright, A Grammar of the Arabic Language, 3d ed.(1859; re– Issued in Cam– bridge: The University Press, 1964), II, 24.

[2]– يوافق مصطلح modality. انظر مثلا: John Lyons, Semantics (Cambridge:University Press 1977) 2, 787.

المجموعة عن سائر الصيغ الفعلية بعلاقة مخصوصة، تختلف من حيث الإجراء والوظيفة، بين المتكلِّم وواقع القول الفعلي. فالمسألة لا تتعلّق بمجرد إحالةٍ لغويةٍ على حدثٍ أو حالةٍ قائمة في العالم الخارجي، بقدر ما تتصل بكيفيّة تمثُّل المتكلِّم لهذا الحدث، وطريقة بنائه له داخل الخطاب، وصياغته له وفق منظورٍ ذاتيٍّ وسياقيٍّ في آن واحد[1].

ومن هذا المنطلق، تغدو «الكيفيّة» عنصرًا حاكمًا في توجيه الدلالة وتشكيلها، إذ تضبط درجة حضور الحدث في الوعي اللغوي، وتحدّد مستوى ارتباطه بلحظة التلفّظ، فتُميّز بين ما يُعرَض بوصفه واقعًا منجزًا، وما يُستحضَر بوصفه حالةً مستمرة، أو احتمالًا مفتوحًا، أو وصفًا معلّقًا خارج نطاق التحقّق المباشر.

وبذلك لا تعود الصيغة الفعلية مجرّد حاملةٍ لمعنى زمنيٍّ أو تركيبيٍّ ثابت، بل تتحوّل إلى أداةٍ ديناميةٍ تعبِّر عن موقف المتكلّم من مضمون كلامه، وعن طبيعة علاقته بالحدث الذي يُنشئه خطابًا.

وعليه، فإنّ تميّز هذه المصفوفة عن غيرها من المجموعات الصيغية لا يكمن في بنيتها الصرفية فحسب، بل يتجسّد ـ على نحوٍ أعمق ـ في طبيعة العلاقة الإجرائية التي تُقيمها بين الذّات المتكلّمة وواقع القول، وهي علاقةٌ تتفاوت من حيث القرب والبعد، والحضور والغياب، والإثبات والتعليق، تبعًا لمقتضيات المقام وطبيعة السياق الذي تُستعمَل فيه هذه الصيغ.

لقد سنّ العلماء العربُ القدامى جملةً من المقاييس التي تُحدِّد دلالات الجمل الإنشائية، ويمكن توسيع مجال هذه المقاييس لتشمل «الكيفية» في صيغ هذه المصفوفة كذلك. وذلك على الرغم من أنّ هذه الصيغ لا تندرج كلّها ضمن الإنشاء الخالص من حيث بنيتها، بل قد تنزاح عنه – بحكم السياق والمقام – إلى دلالاتٍ أوسع تتشكّل في إطار الاستعمال التداولي.

وعليه، فإنّ «الكيفية» في هذه الصيغ ليست ناشئةً عن بنيتها الصرفية وحدها، بل تتولّد من تفاعلها مع المقام، وموقف المتكلّم، وطبيعة السياق.

[1]– كان من شأن مصطلح «الصيغ الخبرية» أن يسهل الفهم هنا، لولا أن التوكيد يقع في جمل خبرية، وتندرج صيغه ضمن هذه المجموعة.

4.2.1. مصفوفة الأسماء المُحدَثة (المستحدَثة):

تتمحور مصفوفة الأسماء المُحدَثة (المستحدَثة) من حيث معناها التركيبي ضمن ما اصطلح عليه بـ الكيفية الاعتيادية، وهي كيفية تحتضن في نطاقها عددًا من المجموعات الصيغية الأخرى، غير أنّ هذه المصفوفة تتميّز عن مجموعة الحضور بكونها قائمة على كيفية متغيّرة متباينة، لا تستقر على نسق دلالي واحد ثابت.

وإذا انتقلنا إلى البعد الزمني، أمكن لنا أن نلحظ ارتباطًا وثيقًا بين منطق الأبنية الصرفية المجرّدة وبين ما يقدّمه اسم الفاعل من دلالة زمنية تتّسم بطابع من الإطلاق والامتداد؛ إذ تتقاطع فيها ـ في كثير من السياقات ـ لحظةُ أداء الخطاب مع لحظة وقوع الحدث أو تحقّق الحالة، أو على الأقل تنطبق مع إحدى اللحظات الممكنة في مسار وجودهما، وهو ما يُكسب الصيغة درجةً من الفاعلية الزمنية التي تُسهم في تعزيز حضورها التداولي داخل الخطاب.

أما اسم المفعول، فإنه ينهض بدلالة زمنية تتّسم هي الأخرى بطابع من الإطلاق، غير أنّها لا تُظهر ـ في الغالب ـ أيّ توافقٍ مباشر بين لحظة التلفّظ والخطاب من جهة، وبين لحظة وقوع الحدث أو تحقّق الحالة من جهة أخرى؛ إذ يركّز على أثر الفعل ونتيجته أكثر من تركيزه على زمن حدوثه. ومع ذلك، فإنّ هذا الانفصال الزمني لا ينفي إمكان بقاء آثار الحدث أو امتداد الحالة في الحاضر. ويُلاحظ كذلك أنّ المفعولية تأتي في صيغة مطّردة نسبيًا من حيث البناء الصرفي، بما يمنحها طابعًا من الانتظام الشكلي داخل النظام اللغوي.

فلا تكتسب قيمة زمنية واضحة ومحدّدة إلا إذا وردت في التركيب الرئيس من أجزاء الجملة، أي في المواضع التي لا يُستغنَى عنها في اكتمال البنية الإسنادية، أمّا إذا جاءت في مواقع فضلية، كأن تكون صفةً أو بدلًا أو حالًا أو نحو ذلك من المتمّمات القابلة للحذف دون إخلال بالبناء الأساس للجملة، فإنّها تفقد إلى حدٍّ كبير قدرتها على الإشارة الزمنية المباشرة، لتصبح دلالتها الزمنية حينئذٍ مُعلّقة بالسياق أو محايدة إلى حدٍّ كبير.

ويبدو أنّ هذا التصوّر يجد ما يسنده في الاستعمال الحقيقي للغة العربية داخل الخطابات المختلفة؛ إذ تكشف المعطيات التداولية أنّ صيغتي اسم الفاعل واسم المفعول لا

تنطويان – في ذاتهما، وعلى مستوى منطق الأبنية الصرفية المجرّدة[1] – على دلالات زمنية محدّدة ومقيّدة، بقدر ما تتيحان إمكانات دلالية مفتوحة تُملأ زمنيًا وفق ما يقتضيه السياق الفعلي أو ما يرافق التركيب من أدوات ربط وعلاقات نحوية ودلالية إضافية.[2] ومن ثمّ، فإنّ ما يتصوّره المتلقّي من إشارات زمنية متعلّقة بهاتين الصيغتين لا ينبع من بنيتهما الصرفية المجردة، وإنما يتولّد من شبكة العلاقات السياقية والمقامية التي تنتظم في إطارها الخطاب.

وينسحب هذا المنظور كذلك على ما استقرّ في التراث النحوي العربي من وصفٍ لاسم الفاعل بمصطلح «الثبات»[3] ، في مقابل الصيغة الفعلية المضارعة «يفعل» التي توصف عادةً بمصطلح «التجدّد»؛ إذ إنّ مفهوم الثبات والديمومة، بما ينطوي عليه من استقرار واستمرار، لا ينسجم في جوهره مع الحركة عبر المسار الزمني أو مع تتابع لحظاته وتحوّلاته. وعلى هذا الأساس، فإنّ تسمية اسم الفاعل بالثبات لا تُعدّ توصيفًا زمنيًا بالمعنى الدقيق، بقدر ما هي توصيف لحالة دلالية تتجاوز التحديد الزمني الصارم، وتُحيل إلى صفة راسخة أو حالة متحقّقة يُنظر إليها خارج إطار التغيّر والتجدّد الملازمين للفعل المضارع.

وبناءً على ما تقدّم، يمكن القول إنّ الفارق بين الصيغ الاسمية والصيغ الفعلية في العربية ليس فارقًا صرفيًا فحسب، بل هو في جوهره فارق دلالي–تصوّري في كيفية تمثّل الحدث ورصده؛ فالفعل يحيل إلى حركة وامتداد وتحوّل في الزمن، في حين تميل الصيغ الاسمية، وفي مقدّمتها اسم الفاعل واسم المفعول، إلى تجميد هذه الحركة وتمثّلها في صورة

---

[1]– انظر: Denz, p.128.

[2]– انظر: Reuschel, Aspekt, p.34.

[3]– انظر العرض الواضح للمقارنة عند عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز، تعليق وشرح محمد عبد المنعم خفاجي، ط1، القاهرة: مكتبة القاهرة، 1969م، ص193–194، حيث يوضح الجرجاني الفرق بين الاسم والفعل بقوله: «موضوع الاسم على أنه يثبت به المعنى للشيء من غير أن يقتضي تجدده شيئا بعد شيء، وأما الفعل فموضوعه على أنه يقتضي تجدد المعنى المثبت به شيئا بعد شيء».
ويبرّر ذلك بأن الفعل يقتضي مزاولة وتجدد الصفة في الوقت، بينما يقتضي الاسم ثبوت الصفة وحصولها من غير مزاولة أو تزجية فعل، أي بمعنى حدوث الشيء تدريجيًا.
على النقيض من ذلك، يعارض إبراهيم أنيس في أسرار اللغة، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط6، 1978م، ص314، 315، هذا التفريق دون تقديم أي حجة مبررة.

حالة أو صفة، وهو ما يفسّر ضعف ارتباطها بالدلالة الزمنية المباشرة ما لم تتدعّم بعناصر سياقية أخرى.

أما ما ذهب إليه بعض النحاة من أنّ اسم الفاعل يدل، في حال إضافته (نحو: قارئُ الكتاب)، على وقوع الحدث في الزمن الماضي، بينما يدل في حال تنوينه (نحو: قارئٌ الكتاب) على وقوعه في الزمن المستقبل[1]، فإنّه – في حقيقته – لا يعدو أن يكون تنبّؤًا استقرائيًا جزئيًا نشأ في سياق تعليمي موجّه للمبتدئين، أكثر من كونه قاعدة مطّردة تقوم على أسس دلالية ثابتة.

ويبدو أنّ هذا التصوّر قد استند إلى ملاحظة عدد محدود من الشواهد القرآنية التي ورد فيها البناءان (الإضافة والتنوين) في سياقات ذات دلالات زمنية متمايزة، فتمّ تعميم هذا الاستنتاج، وسار على نهجه من جاء بعدهم دون إجراء اختبار شامل لبقية الاستعمالات النصيّة.

غير أنّ التتبّع الدقيق لآيات القرآن الكريم يكشف عن وجود شواهد عديدة تخرج عن هذه القاعدة المفترضة، بما يضعف من صلاحيتها للتعميم. فمن ذلك قوله تعالى:﴿ذَٰلِكَ أَن لَّم يَكُن رَّبُّكَ مُهلِكَ ٱلقُرَىٰ بِظُلم وَأَهلُهَا غَٰفِلُونَ﴾ [سورة الأنعام، الآية131]، حيث أقرّ النحاة والمفسّرون القدامى أنّ صيغة «لم يكن مهلكَ» تتضمّن دلالة واضحة على وقوع الحدث في الزمن الماضي، على الرغم من أنّ اسم الفاعل هنا جاء مضافًا. وكذلك الحال في قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبتَلَىٰٓ إِبرَٰهِمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰت فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاما﴾ [سورة البقرة، الآية 124]، وهو حوار وقع في الزمن الماضي قطعًا، ومع ذلك ورد فيه اسم الفاعل المضاف «جاعلُك»، دون أن يحمل دلالة مستقبلية خاصة ناتجة عن الإضافة.

[1]– ما يهمُّ هنا هو ما ذكره النحاة العرب بشأن أن اسم الفاعل يتضمن دلالة زمنية في بعض حالاته؛ انظر على سبيل المثال: سيبويه، الكتاب، مج1، ص171؛ الزمخشري، المفصل، ص228؛ وأبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، كتاب الجمل في النحو، تحقيق علي توفيق الحمد، بيروت وإربد: مؤسسة الرسالة ودار الأمل، ط2، 1985م، ص 84.

ومن جهة أخرى، نجد أنّ اسم الفاعل قد يرد منوَّنًا في سياق يدلّ على حدثٍ ماضٍ، كما في قوله تعالى: ﴿وَكَلبُهُم بَٰسِط ذِرَاعَيهِ بِٱلوَصِيدِ﴾[1]، فالتنوين هنا لا ينقل الحدث إلى المستقبل، بل يأتي وصفًا لحالة قائمة في زمن مضى. وفي المقابل، قد يرد اسم الفاعل مضافًا في سياق يرتبط بزمنٍ مستقبل، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّكُم لَذَآئِقُواْ ٱلعَذَابِ ٱلأَلِيمِ﴾ [سورة الصافات، الآية 38]. مما يدلّ دلالة صريحة على أنّ الإضافة والتنوين في ذاتيهما لا يحملان قيمة زمنية حتمية، وإنما تستمدّ الصيغة دلالتها الزمنية من المقام والسياق العام للخطاب لا من هيئتها الصرفية وحدها.

أما المصدر، فإنّ دلالته – من حيث تحديد المعنى الوظيفي – تكاد تتماهى مع دلالة الفعل عندما يَرِد مستقلًّا في التركيب؛ إذ يقوم بنقل مفهوم الحدث في صورته المجرّدة عن الزمان. كما أنّه قد يؤدي دورًا تركيبيًا ثانويًا إلى جانب الفعل، عندما يأتي في وظيفة ما يُعرف نحويًا بـ «المفعول المطلق»، فيؤكّد معنى الحدث أو يبيّن نوعه أو هيئته[2]. غير أنّ المصدر يختلف عن اسم الفاعل واسم المفعول من حيث حمله لدلالة زمنية نسبية محدودة، لا تتحدّد إلا من خلال السياق الذي يرد فيه، ولا تُفهم إلا بالنظر إلى علاقته بالفعل أو بالوضعية التي يصفها، سواء أكان ذلك نقلًا لحدث مطلق، أم تصويرًا لحالة، أم بيانًا لهيئة مخصوصة.

وبناءً على ذلك، يمكن القول إنّ الدلالة الزمنية في الصيغ الاسمية، ولا سيما في اسم الفاعل واسم المفعول والمصدر، ليست دلالة ذاتية كامنة في البناء الصرفي وحده، وإنما هي دلالة سياقية تداولية تتشكّل في ضوء العلاقات التركيبية والمقامية التي تحيط بالصيغة داخل الخطاب.

5.2.1. مصفوفة الصيغ الاسميّة:

تتباين صِيَغُ هذه المصفوفة الاسمية في مضامينها الدلالية ووظائفها التركيبية تبعًا لاختلاف الأبنية التي تنتمي إليها، وهو اختلاف لا يقف عند حدود الصورة الصرفية الخارجية فحسب، بل يمتدّ إلى طبيعة العلاقة الإسنادية التي تُنشئها كل صيغة داخل

[1]– سورة الكهف الآية 18. وقد استشهد النحاة بحكاية الحال الماضية لاستثناء مثل هذه الحالة.

[2]– أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، كتاب الجمل في النحو، ص88.

الخطاب، وإلى ما تحمله – أو لا تحمله – من أبعاد زمنية. ويمكن – في ضوء ذلك – ترتيب هذه الصيغ ضمن مجموعتين رئيستين، تتفرّع عنهما أصناف دلالية وظيفية فرعية، على النحو الآتي:

أولًا: مجموعة الجمل الاسمية الخالية من عناصر الربط الصريحة؛ وتتمثّل هذه المجموعة في التراكيب الاسمية التي تقوم على الإسناد المباشر بين المبتدأ والخبر دون وسائط ربط لفظية ظاهرة، وتتدرج – من حيث الكيفية – ضمن ما يُسمّى بالكيفية الاعتيادية؛ إذ تقوم بنيتها على إسناد ثابت ومستقرّ، لا يحيل في ذاته إلى تحقّق حدث في مسار زمني محدّد. وعلى هذا الأساس، فإنّ هذه الجمل لا تتضمّن دلالة زمنية مباشرة، بل تبقى محايدة من حيث الإحالة الزمنية، ولا تكتسب أي بُعد زمني إلا من خلال السياق أو من خلال عناصر إضافية خارج بنيتها الأصلية.

ثانيًا: مجموعة عناصر الربط؛ وتشتمل هذه المجموعة على صيغ مخصوصة تؤدّي وظيفة الوساطة بين طرفي الإسناد، غير أنّها تختلف في كيفية انتظامها الدلالي والزمني داخل التركيب. ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أصناف أساسية:

أ– صنف الصيغ المشتملة على كيفيتها الاعتيادية مع احتفاظها بدلالة زمنية

ويضمّ هذا الصنف الأفعال الناسخة التي تُسهم، إلى جانب وظيفتها التركيبية، في الإشارة إلى زمن معيّن أو إلى تحوّل في الحالة، وفي مقدّمتها الفعل «كان» وما تصرّف منه، إلى جانب أخواته في بعض استعمالاتها، مثل: ليس، صار، أصبح... ونحوها. ففي هذه الصيغ يتداخل البُعد الزمني مع البُعد التركيبي، فتغدو مكوّنًا فاعلًا في تشكيل الدلالة الكلّية للجملة، سواء أكان ذلك بدلالة على الماضي أو على التحوّل والانتقال من حال إلى حال.

ب– صنف الصيغ المشتملة على كيفيتها الاعتيادية دون أن تحمل دلالة زمنية

ويمثّل هذا الصنف الاستعمال الذي تُعرف فيه «كان» الزائدة، وهو المصطلح الذي شاع في كتب النحو للدلالة على وروده في سياقات يكون فيها خاليًا من القيمة الزمنية، مقتصرًا أداؤه على تحقيق الربط الشكلي بين عنصري الإسناد دون أن يضيف إلى التركيب

أي مضمون دلالي زمني جديد[1]. ولهذا السبب، ذهب كثير من النحاة العرب إلى اعتبارها أداةً للتوكيد وتقوية التركيب[2]، لا للتحديد الزمني.

ج- صنف الصيغ المشتملة على كيفية غير اعتيادية مع احتفاظها بدلالة زمنية؛ ويضمّ هذا الصنف عددًا من الأدوات والأفعال الناقصة التي لا تكتفي بوظيفة الربط، بل تُدخل على الجملة بُعدًا دلاليًا مركّبًا يمسّ جهة الحدث ومآله، وغالبًا ما يرتبط ذلك بإحالات زمنية مخصوصة، من قبيل: كاد وما تصرّف منها، أوشك وما تصرّف منها، عسى، ليت، لا بد... وغيرها. وتتميّز هذه الصيغ بأنّها لا تعبّر عن زمن الحدث بصفة مباشرة فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى بيان قرب وقوعه أو رجائه أو تمنّيه أو حتميّته، وهو ما يجعلها ذات كيفية غير اعتيادية من حيث انتظامها الدلالي في الخطاب.

وبناءً على هذا التقسيم، يتّضح أن المصفوفة المدروسة لا تخضع لنظام دلالي محايد أو موحّد، بل تنتظم وفق شبكة معقّدة من العلاقات بين الصيغة، والكيفية، والزمن، والوظيفة التركيبية، الأمر الذي يعزّز ضرورة اعتماد المقاربة السياقية والتحليل التداولي إلى جانب التحليل الصرفي والنحوي في الكشف عن قيمها الدلالية الدقيقة.

تتفاوت الكيفية غير الاعتيادية في الصنف الأخير تفاوتًا بيّنًا من صيغة إلى أخرى[3]، وذلك تبعًا لاختلاف طبيعة كلّ بناء وما يرتبط به من حمولة دلالية مخصوصة؛ إذ لا تعمل هذه الصيغ وفق نسق واحد جامد، بل تتميّز بدرجات متباينة من التعبير عن الجهة والحالة والاحتمال والقرب والرجاء والحتمية وغيرها من المعاني الدقيقة التي تُسهم في تشكيل البعد التداولي للخطاب.

---

[1]- انظر: Reushel, "wa-kāna llahu," p. 153

[2]- انظر: يعيش بن علي بن يعيش، شرح المفصل، بيروت، عالم الكتب، د.ت، ج7، ص99.

[3]- في حين تشير الكيفية في مثل «كاد» إلى الاحتمال، فتتركز مناقشة مقدار الحقيقة في القول على الاحتمالية دون المساس بمضمون القول ذاته، فإنها في «لابد» تدل على الضرورة، وتصبح هذه الضرورة – بدل الاحتمالية – محور المناقشة.

أما الدلالات الزمنية المرتبطة بكلٍّ من الصنف الأول والصنف الثالث، فإنّها – بدورها – ليست واحدة مطّردة، بل تختلف اختلافًا ملحوظًا تبعًا لاختلاف البنية الصرفية والتركيبية لكل صيغة على حدة[1]. ويُضاف إلى ذلك الدور الحاسم الذي يضطلع به السياق وعامل التركيب النحوي في توجيه هذه الدلالات وترسيم أفقها الزمني، بحيث لا يمكن فصل القيمة الزمنية عن موضع الصيغة داخل الجملة، ولا عن طبيعة العلاقات التي تنتظم بينها وبين سائر مكوّنات الخطاب.

ويجري هذا المنطق التحليلي على النسق ذاته الذي تمّ اعتماده في دراسة مصفوفة (فَعَلَ)، ومصفوفة (يَفْعَلُ)، وكذلك مصفوفة الأسماء المُحدَثة؛ إذ تبيّن في جميعها أنّ الدلالة – ولا سيما الدلالة الزمنية – ليست معطًى صرفيًا خالصًا، بل هي نتاج تفاعل مركّب بين الصيغة من جهة، والبنية التركيبية من جهة ثانية، والسياق التداولي من جهة ثالثة.

وعليه، يمكن القول إنّ مقاربة هذه المصفوفات لا تستقيم إلا في إطار رؤية شمولية تتجاوز حدود الشكل اللغوي المعزول، لتضع في الحسبان شبكة العوامل المتداخلة التي تُسهم في إنتاج المعنى، وهو ما يكرّس الطابع النسقي لهذه الدراسة، ويؤكّد انخراطها في أفق لساني وظيفي دلالي أوسع.

2. التصوّر الدلالي للصيغ في سياق الاستعمال اللغوي:

1.2. الدلالات الوظيفية للصيغ في تراكيب الجمل البسيطة:

يتمحور توظيف الصيغ المختلفة في الجمل البسيطة حول تحقيق الصورة الدلالية المراد بناؤها من خلال الجملة المُنتِجة للمعنى. وقد سبق بيان الطاقة الدلالية التي تنفرد بها كل صيغة من صيغ العربية، بما يمنحها درجة من الاستقلال الوظيفي داخل البنية التركيبية. إنّ ما يطرأ من اختلافات في تآلف التراكيب، سواء على مستوى الترتيب الزمني أو من حيث موقع المتكلم، فضلًا عن تنوّع المسالك الدلالية الممكنة، إنما يُعزى إلى عملية انتقاء الصيغة الأنسب من حيث الجهة وما يتصل بها من صنف صرفي يوافق طبيعة المعنى المقصود.

[1]– سيُناقش اختلاف المضمون حسب تركيب الجمل في الجزء (الدلالات الوظيفية للصيغ في تراكيب الجمل).

1.1.2.الأبعاد الدلالية للتمام واللاتمام في الصيغ:

يُلاحظ توظيف صيغ «فَعَلَ» في السياقات التي يُراد منها إنتاج دلالة لا ترتبط مباشرةً بالحاضر المرتبط بزمن التلفّظ، إذ تتلاءم هذه الصيغة مع ما تُفيده من اكتمال الحدث وانتهائه[1]. ومن ثمّ، فإنّ دلالة التمام هنا لا تقوم على علاقة عضوية بسير الزمن الفلكي[2] ، وإنما تنبع من طبيعة الصيغة ذاتها وقدرتها على تصوير الحدث بوصفه كُلًّا منجزًا، سواء أكان سابقًا للحاضر الزمني أم لاحقًا له[3]. كما يُمكن للمتكلم، عند استعمال هذه الصيغة، أن يُقدّم الحدث في صورة متكاملة مستقلّة عنه، بوصفه ملاحظًا له من خارج مجراه الزمني[4]، وليس مندمجًا في لحظة تحقّقه.

لا يمكن الجزم بأن لصيغ «يَفْعَلُ» دلالة سلبية تُفضي إلى نفي وقوع الحدث أو الحكم بعدم تحقّقه؛ غير أنّها، من حيث الجوهر الدلالي الذي تنهض به في مختلف السياقات، تُسهم في تقديم الحدث أو الحالة بوصفهما غير منغلقين على التمام، بل ممتدّين على محور الزمن. ويُفهم من ذلك أنّ زمن الحدث في هذه الصيغ لا يُحدَّد بوصفه منقضيًا أو مكتملًا، وإنما يُصوَّر في هيئة مسار مستمر من طرفي الخط الزمني؛ فإن كان متقدّمًا على لحظة التلفّظ استمرّ أثره وجريانه، وإن كان لاحقًا لها اتّسعت بدايته وامتدّ نطاق تحقّقه.

---

[1]– انظر المحتوى (مصفوفة الصيغة الفعليّة المجردة (فعل).

[2]–على العكس مما يدعي Aartun، ص111، بشأن دلالة «فعل» و«يفعل» على فترات زمنية محددة، فإن ملاحظاته – رغم مناقشتها لهما ضمن إطار نظام الصيغة في العربية – تشوبها إشكالية الخلط بين هذا النظام، الذي يسميه الصنف القواعدي، والزمن الواقعي، الذي يسميه الصنف الواقعي.

[3]– يبقى الفعل في إطار التام إذا كانت وقائع الحدث قبلية أو بعدية بالنسبة لحظة الكلام، بينما يُعد غير تام إذا وافقت وقائع الحدث لحظة الكلام، وهو ما يُسمّى في النحو التقليدي العربي الحالية.

[4]– يكمن الفرق في قضية خروج الشخص عن الحدث هنا مقارنة بما يراه بعض الباحثين في هذا المجال، حيث يرى هؤلاء أن المتكلم هو الذي يقع خارج الحدث، بينما يرى آخرون أن فاعل الجملة هو الذي يمكن أن يكون داخل الحدث أو خارجه. فرق آخر يتمثل في أن بعضهم يقتصر على اعتبار خروج الشخص عن الحدث في حالة البعدية بالنسبة لحظة الكلام، أي في الصيغ التي يُحدد لها الزمن الماضي تقليديًا، بينما يُقصد بالتمام هنا عدم الاشتراك بغض النظر عما إذا وقع الحدث أم لم يقع.

ويترتّب على ذلك انتفاء دلالة التمام في هذا السياق، بما يحول دون إمكان إدراك الحدث في صورة كلٍّ منجزٍ يقع خارج وعي المتكلّم، إذ تكشف الصيغة، على العكس من ذلك، عن منظور داخلي يُدرَك فيه الحدث من داخل مجراه لا من خارجه.

يجدر في هذا المقام التنبيه إلى ضرورة إبراز طبيعة العلاقة التي تربط المتكلّم بالحدث الزمني، وما إذا كانت زاوية نظره تتموضع داخل مجرى الحدث أم خارجه. ومن المعلوم أنّ المسايرة الزمنية تقوم، في الأصل، على تزامن زمن الحدث مع لحظة التلفّظ. ويستدعي هذا التزامن تحقق نوع من المطابقة بين الذات المتكلّمة والحضور الزمني، بحيث تغدو «الأنا – الشخص» هي بعينها «الأنا – الحضور»، وهو ما يفسّر جوهر الصلة القائمة بين الزمن والذات.

وفي هذا السياق، يتناول Koschmieder هذه العلاقة ليبيّن أنّ تعاقب الصيغ الدالّة على أزمنة مختلفة لا يفضي، في جوهره، إلى اختلاف في طبيعة الأحداث ذاتها، وإنما يتمثّل الاختلاف الحقيقي في طبيعة العلاقة التي يقيمها المتكلّم مع تلك الأحداث[1] من حيث موقعه منها ومن حيث زاوية إدراكه لها.

2.1.2. دور الصيغة في توجيه الدلالة:

تُعدّ «طبيعة الدلالة» اللبّ الموضوعي الذي تحتضنه الصيغة، بما تتضمّنه من معانٍ يتأسّس عليها تحقق الحدث أو تَشكُّل الحالة. أمّا «الجهة»، فتُعبّر عن البعد الذاتي أو الصنف الشخصي الكامن ضمن المعنى الصيغي[2]. ويغدو توظيف الصيغة واستمرار استعمالها رهينًا بدرجة مطابقتها للسياق، سواء من حيث الأثر الزمني الذي تُشيعه، أو من حيث الأثر الدلالي الذي تنهض به، أو من حيث تضافرهما معًا في إنتاج المعنى المقصود.

---

[1]– انظر Erwin Koschmieder, Zeitbezug und Sprache: Ein Beitrag zur Aspekt- und Tempusfrage (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971), p. 2.

[2]– ويرجع ذلك إلى أن الأساس في هذه الحالات هو المتكلم والزمن، إذ تنشأ بينهما ما يُعرف بمصطلح لحظة نطق الكلام.

ليس من الممكن أن تُستوعَب جميع أنماط «طبيعة الدلالة» بصيغ مفردة في العربية، إذ توجد دلالات أخرى ومضامين زمنية لا تنهض بأدائها الصيغة المفردة في ذاتها، وإنما يتعيّن لتحقيقها اللجوء إلى صيغ مركّبة[1]، تتكامل عناصرها في إنتاج المعنى الزمني والدلالي.

لا تقوم علاقة هذه الأصناف بالصيغ العربية المفردة على مبدأ التوزيع الصارم، بحيث تُفرد لكل نوع صيغة مخصوصة تمثّله على وجه الانحصار. ذلك أنّ جملة من هذه الأصناف تُجسَّد عبر مصفوفات ومجموعات متنوعة من الصيغ، من غير أن تكون دلالاتها محصورة في هذه الصيغ وحدها؛ غير أنّ هذه الصيغ تظل في مختلف السياقات قادرة على أداء الدلالة الملائمة على نحو منتظم.

ومن بين هذه الأصناف الدلالية يبرز المعنى التَّحصيلي (Resultative)، الذي تنهض صيغ «فَعَلَ» بأدائه على نحوٍ منتظم، ولا سيّما عند اقترانها بالأداة «قد»[2]، إذ تُعيد توجيه دلالة الحدث أو الحالة بوصفهما نتيجة متحقّقة. كما يندرج ضمنها المعنى الاستمراري (Durative)، الذي تُعبِّر عنه صيغ «يَفْعَلُ»، دالّةً بذلك على حركيّة البنية، سواء في صورة جريان متواصل، أم في هيئة تردُّد يُفضي إلى الإعادة والتكرار.

ومن بين هذه الأصناف الدلالية ما يدلّ على الحُكميّة، وهو ما يمكن تمثّله في بعض الصيغ العربية المفردة ذات الدلالة الثابتة، وفي مقدّمتها صيغة اسم الفاعل، التي يصحّ – من حيث الوظيفة الدلالية – أن يُطلق عليها «تحقيق الحدث»، لما تفيده من اقتراب المعنى من مرتبة الحقيقة والثبوت. ويتأكد هذا الاستعمال في تراكيب مخصوصة لا يسوغ فيها حلول فعلٍ بديل أو بناء اسمي آخر محلّها[3]، ولا سيّما في الجمل الاسمية المصدَّرة بـ «إنَّ»، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ مُبتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنهُ فَلَيسَ مِنِّي﴾ [سورة البقرة، الآية

[1]– انظر لاحقا (دلالة الصيغ في البنية التركيبية).

[2]– انظر Reckendorf, p.44.

[3]– يجب التسليم بضرورة دراسة استخدام المصدر دراسة وافية ومستقلة، إلا أن استقراء الأمثلة الواردة ضمن مسودات هذا البحث يكاد يُجمِع على أن استخدامه ليس عشوائيا.

249]؛ وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ جَامِعُ ٱلنَّاسِ لِيَوم لَّا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخلِفُ ٱلمِيعَادَ﴾ [سورة آل عمران، الآية9].

كما يتجلّى الفارق الدلالي على نحو أوضح حين تجتمع هذه الصيغ المتباينة داخل سياق واحد، كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ فَوْقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [سورة آل عمران،الآية55].

حيث تُبرز صيغ اسم الفاعل بوضوح الدلالة على الثبوت والتحقّق، في مقابل ما تفيده الصيغ الفعلية من معنى الحدوث والتجدّد.

3.1.2. دلالة الصيغ في البنية التركيبية:

تُسهم الصيغ المركّبة، في الاستعمال العربي، في أداء دلالات إضافية تتجاوز ما تنهض به الصيغ المفردة في ذاتها، بل إنّ بعض المقاصد الدلالية لا يستقيم التعبير عنها إلا من خلال بنية تركيبية مخصوصة.

وتُعدّ هذه الصيغ من أبرز الوسائل التي تكشف عن طبيعة المعنى من حيث تعلّقه بالفاعل وبالامتداد الزمني للحدث، وما يرتبط بذلك من درجات التحقق واليقين.

ومن أشهر الصيغ المركّبة في العربية التي تضطلع بهذه الوظيفة الدلالية ما يأتي:

1. تركيب «فَعَلَ – يَفْعَلُ»

يدلّ هذا التركيب على نوع من التوافق الدلالي بين عنصريه، سواء أكان ذلك التوافق من جهة المنطق أو من جهة الزمن[1]. وإذ يقوم على الجمع بين صورتين للفعل، فإنه يعبّر عن تجانس في البنية الدلالية للحدث، بما يتيح للمعنى أن يتشكّل في صورة أكثر اتساقًا وثباتًا داخل السياق.

[1] _ انظر: Andras Hamori,"A Note onYaqtulu in East and West Semitic," Archiv Orientálni, 41 (1973), 319.

2. تركيب «كان – يَفْعَلُ»

يفيد هذا التركيب دلالة الاستمرارية الممتدة في زمن غير محدّد بالنسبة إلى لحظة التلفّظ، غير أنّها لا تتزامن معها. فهو يُحيل على حدث اشتُغل على امتداده في الماضي، مع بقاء أثره أو امتداد صورته إلى ما بعده دون أن يلتقي زمنه بزمن الكلام[1]. وقد يَرِد هذا التركيب في صورة أكثر توكيدًا هي «قد كان يَفْعَلُ»، حيث تُعزَّز درجة تحقّق الحدث وتوكيد استمراريته.

3. تركيب «يكون – فَعَلَ»

يفيد هذا التركيب ما يمكن تسميته بـ **«المستقبل التام»** (Future Perfect)، وهو يدلّ على حدث يُتوقَّع أن يكون قد تحقّق قبيل لحظة كلام مقبلة، وإن كانت نسبة تحقّقه تظلّ احتمالية. وتندرج ضمن هذا الباب صيغتان متقاربتان من حيث الدلالة مع اختلاف درجة الاحتمال، هما:

– «يكون قد فَعَلَ» وتفيد نسبة تحقّق أقوى،

– «قد يكون فَعَلَ» وتدلّ على نسبة تحقّق أضعف.

ويكشف هذا التنوّع في الصيغ المركّبة عن قدرة البنية العربية على التعبير عن دقائق العلاقات الزمنية والجانب الدلالي للحدث، لا بوصفه مجرّد وقوع، وإنما من حيث كونه احتمالًا أو نتيجة أو امتدادًا أو حالةً قيد التحقّق.

[1] _ حسب Reschel، ص25، تمثل الصيغة المركبة «كان يفعل» النوع نفسه الذي تمثله صيغ «يفعل» المتعلقة بالاستمرارية (durative)، إلا أنها تقع على محور الزمن الماضي، حيث تقوم «كان» بدور التحديد الزمني، بينما تتولى «يفعل» تحقيق مضمون الجهة. ومن ثم يعتقد Reschel أن هذه الصيغة تُعد صيغة أخرى للماضي إلى جانب صيغة «فعل».

2.2. الدلالات الوظيفية للصيغ في تراكيب الجمل المركبة[1]:

يختلف استعمال الصيغ العربية في الجمل المركبة، في بعض وجوهه، عن استعمالها في الجمل البسيطة، سواء من حيث الوظيفة الدلالية أو من جهة ما تؤديه من علاقات زمانية وتركيبية بين مكوّنات الخطاب. وانطلاقًا من ذلك، سيقتصر هذا الموضع على استقصاء أوجه التباين التي تميّز هذا الاستعمال، دون التعرّض لما هو مشترك بين النوعين، أو النظر إلى ما إذا كانت هذه الفوارق تَرِد في صيغ الجمل الرئيسة أو الجمل الفرعية، إذ إن العبرة هنا بطبيعة الاختلاف ذاته لا بموقعه التركيبي.

1.2.2. تمثّلات الزمن في الصيغ:

تُستعمل بعض الصيغ في الجمل المركّبة للدلالة على مضامين زمنية مغايرة لتلك التي تؤدّيها في الجمل البسيطة، ولا سيّما في ما يتّصل بالأزمنة النسبيّة، من قبيل التزامن، والقبلية، والبعدية. وتبرز هذه الفروقات بوضوح في عدد من المواضع، من ذلك ورود اسم الفاعل خبراً في جملة فرعية، إذ يتّحد زمنه دلالياً مع زمن الجملة الأساسية، وكذلك وقوعه حالاً مقترناً بأحد أفعال الحركة[2]، حيث يفيد تزامن الحدثين. ويظهر التزامن أيضاً بين فعل

[1] _ المقصود بالجملة المركبة هنا هو الوحدة التركيبية التي تضم جملتين: واحدة أساسية وأخرى فرعية، مثل جملة الشرط، أو الصلة، أو الحال، وما إلى ذلك، وهي تتقابل تقليديًا مع ما يُعرف بـ«الجملة الكبرى» التي تحتوي على جملة صغرى. غير أن الفرق بين المصطلحين يتجلى في نقطتين رئيسيتين:

1. تشير «الجملة الكبرى» إلى جمل تُعتبر، بحسب مفهومنا، وحدة واحدة متكاملة، بينما في المصطلح المركب الحديث نميز بين الجملتين ضمن الوحدة نفسها.

2. تختلف في الرتبة، إذ تُعد الجملة الأساسية في التركيب الشرطي مختلفة عن الجملة الفرعية من حيث البنية والترتيب التركيبِي، بينما عند التقليديين تتساوى الجملتان في الرتبة: جملة الجواب للأولى (الأساسية) وجملة الشرط للثانية (الفرعية)، ولا يُميّزون بين جملة كبرى وجملة صغرى.

[2] _ ينظر: Heinz Grotzfeld, Syrisch-arabische Grammatik, Porta Linguarum Orientalium, Herausgegben von Bertold Spuler und Hans Wehr, Neue Serie VIII (Wiesbaden: Otto Harras- sowitz, 1965), p. 85.

الجملة الأساسية وفعل جملة الحال إذا كان كليهما من أفعال الحركة، وهو ما دعا النحاة العرب إلى التمييز بين الحال المقارنة والحال المقدّرة[1].

ومع ذلك، ذهب بعض الباحثين إلى تعميم دلالة التزامن بين أفعال الجمل الأساسية وصيغ «يفعل» الواردة في الجمل الفرعية [2]، دون الاعتماد على استقراء كافٍ للنصوص العربية، وهو ما يستدعي إعادة النظر في هذا التعميم على ضوء شواهد أوسع وتحليل سياقي أدق. في معرض مناقشته لقيم الأزمنة في جمل الشرط[3]، يؤكد Wright أنّه إذا جاءت «إذا» – أو «إذا ما» – متبوعة بعبارتين مترابطتين، فإن الفعلين الواردين فيهما يكونان في حالة تزامن.[4] أمّا الجمل الضمنية[5]، فإن أفعالها تتّصف – في الغالب – بالقبلية الزمنية قياساً إلى أفعال الجمل الأساسية، وينسحب هذا الحكم على أغلب التراكيب المصدّرة بـ «أنْ».

ويتجلّى التفاوت في نسبية الأزمنة بين أفعال الجمل الفرعية والجمل الأساسية بوضوح في التراكيب التي ترد بعد الأداة «بعدما»، إذ تتأكد دلالة القبلية الزمنية عندما لا تحتمل الجملة سوى تفسير واحد هو كونها جملةً ضمنية، كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ ﴾ [سورة آل عمران، الآية19][6].

---

[1] _ دون أن يفرّقوا بين أنواع الأفعال عند تصنيف أنواع الحال، إلا أنه من خلال استقراء الأمثلة التي يوردونها لكل من هذين النوعين، يتضح أن التقسيم ينطبق على التضاد بين الفعل الحركي وغير الحركي. انظر أيضًا: Reckendorf، ص450.

[2] _ انظر مثلاً: McCarus, p. 7. “If the imperfect in question in not the main verb, it shares the timing. of the main verb".

[3] _ أما م يتعلق بأزمنة أفعال الشرط فانظر العنوان اللاحق (طبيعة المعنى في الصيغ ودلالاتها الوظيفية).

[4] _ Wright,2 ,2

[5] _ ما يُعرف في النحو العربي بالجمل المصدرية، مع أن التسمية بـ«المصدر» لا تعكس طبيعتها الحقيقية، وإنما تهدف فقط إلى تحديد موقعها الإعرابي ضمن الجملة.

[6] _ لا يمكن تفسير الآية هنا على أنها جملة صلة إلا بوجود «مِنْ» التبعيضية، إذ تجعل «العلم» تابعًا للجملة الأساسية، وتتيح لـ«ما» القيام بدور الضمير أو تشكّل الخانة الفارغة اللازمة لبناء جملة الصلة. وتجدر الإشارة إلى

في حين تتوقف العلاقة الزمنية في نحو قوله تعالى:﴿ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية85] [1]، على طبيعة الفهم الدلالي للسياق؛ إذ توجد حالات كثيرة ترد فيها «بعدما» بصيغة تحتمل تفسيرين: فإن فُسّرت بوصفها جملةً ضمنية دلت على قبلية زمنية صريحة، أمّا إذا فُسّرت بوصفها صلةً موصولة، فلا تعود ثمة علاقة زمنية ثابتة وملزمة بين فعل الجملة الفرعية وفعل الجملة الأساسية.

2.2.2. طبيعة المعنى في الصيغ ودلالاتها الوظيفية:

كما سَبق البيان[2]، فإن استعمال بعض الصيغ العربية، سواء أكانت مفردة أم مركّبة[3]، يعبّر عن فروق دقيقة في طبيعة المعنى. ويُضاف إلى ذلك أنّ كلّ صيغة، بما تحمله من خصائص بنيوية ومعجمية، تكتسب صفات تؤهّلها للاندراج ضمن أنماط متعدّدة من حيث طبيعة الدلالة. غيرَ أنّ موضع النظر في هذا المقام لا ينصبّ على هذه الفروق في ذاتها، بقدر ما يركّز على التحوّلات التي تطرأ على صفات الصيغ عند ورودها في الجمل المركّبة، وهي تحوّلات لا تُلاحظ بالدرجة نفسها في الجمل البسيطة. ولا يترتّب فرقٌ منهجيّ يُعتدّ به في كون طبيعة المعنى المتغيّرة مكتسَبة من الصيغة نفسها أو من مضمونها المعجميّ، ما دام الثابت أنّ طبيعة المعنى تكون قد انتقلت في التركيب المركّب إلى قيمة دلالية مغايرة لما كانت عليه في التركيب البسيط.

أن وجود هذه الخانة الفارغة يعد شرطًا بنيويًا أساسيًا لبناء جملة الصلة في جميع لغات العالم. انظر: Christian Lehmann, Der Relativsatz: Typologie seiner Strukturen, Theorie seiner Funktionen, Kompendium seiner Grammatik, Language Universals Series, edited by Hansjakob Seiler, Volume 3 (Tübingen: Gunter Nar Verlag, 1984), p. 149.

[1] _ نظرًا لأن الفعل هنا متعدٍّ، فإن الضمير يكون مفعولًا به في حالة التفسير بالضمنية، أو عائدًا على الفعل في حالة التفسير بجملة الصلة. ويُرجَّح أن يكون التفسير الأول أقرب إلى معنى هذه الآية، مع أن التفسيرين يظلان جائزين من منظور نظرية البناء.

[2] _ انظر العنوان السابق (دور الصيغة في توجيه الدلالة).

[3] _ لأن التركيب يؤثر في طبيعة المعنى انظر الجزء السابق (دلالة الصيغ في البنية التركيبية).

وتُعدّ ظاهرة انتقال النوع «الداخلي»[1] (ingressive) إلى دلالة «الاستمرارية» (durative) من أبرز المظاهر اللافتة في هذا السياق.

وتُعدّ جمل الغاية من أهمّ التراكيب الفرعية التي تُحدِث هذا التحوّل عند اندماجها في البنية التركيبية؛ إذ ينتقل بها المعنى في الجملة الأساسية نفسها من طابعه الداخلي (ingressive) إلى طابع استمراري (durative)، كما يتجلّى في نحو قوله تعالى: ﴿ لَن تَنَالُوا ٱلبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ﴾ [سورة آل عمران، الآية92]، وقوله سبحانه: ﴿فَٱعفُوا وَٱصفَحُوا حَتَّىٰ يَأتِيَ ٱللَّهُ بِأَمرِهِ ﴾ [سورة البقرة، الآية109].

وكذلك الشأن في الجمل الزمنية، ولا سيّما تلك التي تَرِد بعد الأداة «كلما»، إذ تُحدِث هي الأخرى تحولًا في طبيعة المعنى[2]، غير أنّ اتجاه هذا التحول يأتي – في الغالب – على خلاف ما تُحدِثه جمل الغاية المسبوقة بـ«حتى»؛ إذ تتحول الصيغة من طابعها «الداخلي» (ingressive) إلى دلالة «استمرارية تكرارية» (durative iterative)[3] ، كما في قوله تعالى:﴿ كُلَّمَا أَوقَدُوا نَارا لِّلحَربِ أَطفَأَهَا ٱللَّهُ ﴾ [سورة المائدة، الآية64]، وقوله تعالى: ﴿ كُلَّمَا دَخَلَت أُمَّة لَّعَنَت أُختَهَا ﴾ [سورة الأعراف، الآية38].

وهي شواهد تُبرز بوضوح أنّ بنية التركيب، لا سيما في الجمل المركّبة، تؤدّي دورًا حاسمًا في إعادة تشكيل طبيعة المعنى، بما يتجاوز ما تحمله الصيغة في وضعها المفرد من دلالات أوليّة ثابتة.

---

[1] _ إن استخدام المصطلح العربي «الداخلي» لمقابلة ingressive ليس مقنعًا تمامًا، إلا أن تبعية الترجمة تعود إلى معجم مصطلحات علم اللغة الحديث، الذي وضعه نخبة من اللغويين العرب، بيروت: مكتبة لبنان، ط1، 1983م. وبذلك، يُعتبر الالتزام بمصطلح متعارف عليه، حتى وإن كان غير مثالي، أفضل من اعتماد ترجمة أكثر دقة لكنها غير مألوفة أو متعارف عليها.

[2] _ انظر: Joshua Blau, "Studies in Arabic Morphology and Syntax," Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 2 (1980), 358.

[3] _ قد يكون طول الحدث عبارة عن استمرارية زمنية متواصلة، أو تكرار متقطع (iterative).

3.2.2. كيفية المعنى في الصيغ ودلالاتها الوظيفية[1]:

تتباين دلالات الصيغ العربية عند ورودها في جملٍ فرعية تتّسم بأنماط تركيبية غير اعتيادية[2] عمّا تحمله عند استعمالها في الجمل البسيطة؛ إذ يخضع معناها في هذه المواضع لجملة من التحوّلات التي تفرضها طبيعة التركيب ووظيفته الدلالية داخل السياق العام للجملة الكبرى، الأمر الذي يجعل الصيغة الواحدة تؤدّي قيمة دلالية مغايرة لما تُفيده في الاستعمالات الأولية المباشرة.

في جمل الشرط تتعرّض القيم الزمنية المطلقة التي تفيدها الصيغ العربية في الاستعمال العادي لقدر من الاضطراب، حتى في حضور قرائن ظرفية يفترض أن تسهم في تثبيت تلك القيم. فصيغة «لم يفعل»، بحسب ما توصّل إليه استقراء Reuschel، لا تدلّ – عند ورودها في جمل الشرط – على زمن سابق للحظة الكلام[3]، بل تميل إلى إفادة عمومٍ مطلق منزوع عن التحديد الزمني، أو إلى الإحالة على زمن لاحق بالنسبة إلى لحظة التلفّظ.

وكلّما ازدادت الصيغة في جملة الشرط تجريدًا من الإحالة الزمنية المحدّدة، واقتربت من معنى العموم المطلق، اقتربت الجملة الشرطية من البنية الدلالية للجملة الزمنية التي ينتظم شقّاها في علاقة من نمط: «كلّما تحقّق هذا، تحقّق ذاك»[4]، أو «ما دام هذا حاصلًا، كان ذاك حاصلًا»، حيث لا يكون الزمن المفهوم زمنًا محدّدًا بقدر ما هو إطارًا من العلاقات المنطقية المتكرّرة أو القابلة للتكرار.

حتى لدى الباحثين الذين ينطلقون من مسلّمة مفادها أنّ الصيغ العربية تحمل في ذاتها قيماً زمنية مطلقة، نجد من ينكر اطراد هذه القيم وثباتها داخل التراكيب الشرطية. ففي معرض تناوله لمسألة الزمن في جمل الشرط، يذهب Wright إلى أنّ صيغة «لم يفعل» إذا وردت بعد «إنْ» الشرطية لا تفيد دلالتها الزمنية الأصلية، بل تؤول إلى الدلالة نفسها التي

---

[1] _ يمكن مراجعة مفهوم الكيفية في الجزء السابق (مصفوفة صيغ الحضور والدلالة الزمنية الآنية).

[2] _ كل الجمل «الإنشائية بحسب النحو العربي القديم تتصف بكيفية غير اعتيادية، إلا أن كل جملة ذات كيفية متغيرة (غير اعتيادية) لا تُعد بالضرورة جملة إنشائية، بمعنى أن المصطلحين لا يتطابقان هنا.

[3] _ Reuschel, Aspekt, p. 213 .

[4] _ Ibid., p. 202.

تحملها صيغة «فعل»[1]، كما أنّ ورود هذه الأخيرة بعد أداة الشرط يُكسبها، بدورها، إحالة على المستقبل، ذلك أنّ مضمون الشرط يُقدَّم كما لو كان قد تحقّق بالفعل في إطار افتراضي.

ويذهب Aartun إلى نتيجة متقاربة، إذ يرى أنّ تركيب «إنْ فعل» لا يدلّ، وفق الحدس اللغوي للناطق بالعربية[2]، على الزمن الذي تدلّ عليه الصيغة نفسها خارج السياق الشرطي[3].

ويستدلّ على ذلك بأنّ الفعل «كان» يُلحق بالصّيغة على نحوٍ منتظم كلما أُريد التعبير عن دلالة الماضي الصريح[4]، وهو ما يؤكّد ـ في نظره ـ أنّ صيغة «فعل» لا تنهض بذاتها داخل جملة الشرط[5]، مقام الدلالة على زمنٍ ماضٍ مستقل.

ويذهب Aartun كذلك إلى أنّ الاختلاف القائم بين دلالة صيغة «فعل» في التراكيب الشرطية المصدّرة بـ «إذا» وبين دلالتها في الجمل البسيطة اختلافٌ جوهري؛ إذ يبدو تمثّل وقوع الحدث في الزمن الماضي – ضمن هذا السياق الشرطي – متنافيًا مع المعنى المقصود من الجملة[6].

الأمر الذي يعزّز القول بأنّ البنية الشرطية تعيد توجيه القيمة الزمنية للصيغة، وتفرغها جزئيًا من حمولتها الزمنية الأصلية لصالح علاقات منطقية واحتمالية جديدة.

---

[1] Wright, 2, 23

[2] Ibid., 14

[3] يرى أن صيغة Perfekt تُستخدم عادةً للدلالة على زمن الماضي.

[4] تضيف «كان» إلى صيغة «فعل» بعدًا من التقادم الزمني (earlierness)، كما يُفهم من القلب الزمني الذي ينسبه McCarus، ص8، إلى «كان» في العربية، وما يسميه بـ"time switcher". أما ما ذكره Aartun بشأن إضافة «كان» عند الرغبة في التعبير عن الزمن الماضي، فهو مأخوذ قديمًا عن الفراء وأبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب، كما ورد في مجالس ثعلب، شرح وتحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1960م، مج2، ص586.

[5] Aartun, p. 80.

[6] Ibid.

وممّا يعزّز القول بأنّ الصيغ العربية في جمل الشرط لا تنهض، في ذاتها، بوظيفة دلالية زمنية محدّدة[1]، ما انتهى إليه Wright من خلال مقارنته بين جملتين تتطابقان في المعاني المعجمية لأفعال الجملة الأساسية والجملة الشرطية، كما تتطابقان في الصيغ الواردة في جملة الشرط، غير أنّ الاختلاف بينهما يقتصر على صيغة الفعل في الجملة الأساسية. وقد ترتّب على هذا الاختلاف تغيّرٌ ملحوظ في القيمة الدلالية التي تنتقل إلى الجملة الشرطية في كلٍّ من المثالين[2]، الأمر الذي يدلّ بوضوح على أنّ الدلالة الزمنية في هذا النوع من التراكيب لا تنبع من الصيغة الشرطية في ذاتها، وإنما تتحدّد تبعًا للعلاقات التركيبية والسياقية التي تربط بين شِقَّي الجملة الشرطية.

على الرغم من أنّ جملتي «عسى» و«كاد» لا تُعدّان، من منظورٍ صرفيٍّ محض، من قبيل التراكيب المركّبة، فإنّهما، في الاستعمال الفعلي، تُنشئان مع الفعل الذي ينهض بحمل المعنى الموضوعي بنيةً دلاليةً مركّبة، سواء أتقدّمت الجملة التابعة بأداة «أن» أم تجردت منها. وعلى الرغم من التباين في الكيفية الدلالية بين هذين التركيبين[3]، فإنّهما شأنهما في ذلك شأن غيرهما من التراكيب التي تؤدّي الوظيفة نفسها[4] ـ تُسهمان في تحييد صيغة «يفعل»[5] عن قيمتها الدلالية الأصلية التي تحملها خارج هذا السياق التركيبي، وتعيدان توجيهها في ضوء مقتضيات المعنى الذي تفرضه البنية الكلّية للجملة.

---

[1] _ انظر أيضًا مهدي المخزومي، في النحو العربي : نقد وتوجيه، ط2 بيروت: دار الرائد العربي،ط2، 1986م، ص 299 ؛ إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، ص175؛ مالك يوسف المطلبي، الزمن واللغة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م، ص62.

[2] _ Wright, 2, 13.

[3] _ فيما يخص الكيفية راجع المحتوى السابق (مصفوفة صيغ الحضور والدلالة الزمنية الآنية).

[4] _ تشمل هذه المعاني التمني، والترجي، والضرورة، والاحتمال، وغيرها من الدلالات المشابهة.

[5] _ تستخدم هذه الصيغ حصريًا مع الفعل «يفعل».

3. دور نظام الصيغة في تشكيل البناء النحوي والبناء الدلالي:

تتبدّى أهمية «نظام الصيغة» في الأدوار المتنوّعة التي يضطلع بها ضمن مستويات متعدّدة من التنظيم اللغوي، حيث تبرز فاعليته بوصفه مكوِّنًا بنيويًّا ودلاليًّا أساسيًّا، ولا سيّما في المجالين الآتيين:

1.3. نظام الصيغة من منظور وظيفي دلالي:

ينبثق الدور المحوري لصنف الصيغة في الإطار النحوي من كونه عنصرًا بنيويًا فاعلًا في تشكيل التركيب النحوي[1]، فضلاً عن إسهامه في ضبط مظاهر الكيفية وتعيين الجهة التي تتّجه إليها الدلالة[2].

أمّا نطاق الأداء الذي تنهض به الصيغة على مستوى الجملة – أيًّا كان نوعها – فلا يقتصر على كونه ضرورةً لا غنى عنها، بل يتّسم كذلك بسَعَته واتّساع أثره مقارنةً بسائر العناصر الوظيفية المكوِّنة للجملة. ويتجلّى هذا الأداء في صورةٍ محسوسة داخل الجمل الفعلية، من خلال مشاركتها في بناء المسند، الذي يُعدّ من أهمّ مكوّنات الجملة، وحاملًا لعنصر الجِدّة فيها؛ كما يظهر في صورةٍ مجرّدة داخل الجمل الاسمية، إذ تُسهم في تحقيق عملية الإسناد، وربط العناصر الاسمية بعضها ببعض في علاقة نسبية دلالية.

2.3. نظام الصيغة من منظور وصفي:

ومع أنّ الدور الوصفي للصيغة يبدو أقلّ مركزية من دورها الوظيفي، إلا أنّه يمتاز باتّساع مجالاته وتنوّع مظاهره، وقد سبق تناول بعض تلك المظاهر، في حين يتجاوز بعضها الآخر الإطار المنهجي للدراسة، ومن ثمّ يُكتفى بالإشارة إليه فحسب.

---

[1] _ باستثناء الأصناف الصرفية مثل النوع والعدد من فروع النحو، يتبقى من الأصناف ما يتعلق بالحالة الإعرابية (case)، والكيفية (mode)، والجهة (aspect)، بالإضافة إلى الصيغة (tense)، وكلها تلعب دورًا في تنظيم العلاقات بين عناصر الجملة.

5_ انظر توضيح الدور الوصفي لنظام الصيغة في المحتوى (نظام الصيغة من منظور وصفي).

1.2.3. القيم الزمانية:

في إطار البنية الدلالية للغة، يمكن استجلاء الدلالة الزمنية من خلال انتقاء بعض الصيغ التي لا يستلزم تحديدها الرجوع إلى المعطيات السياقية أو الاستعانة بعناصر معجمية إضافية[1]. كما أنّ تعاقب صيغتي «فعل» و«يفعل» وما يقوم مقامهما في العربية على إفادة القيم الزمنية نفسها[2]، فضلًا عن اعتماد التراكيب في التعبير عن الدلالات الزمنية المطلقة، إلى جانب ما ينتج عنها من دلالات نسبية، يمنح نظام الصيغة في العربية مكانة أوسع وأعمق من مكانته في اللغات التي تتكفّل فيها اللواحق أو العلامات الصرفية بتحديد الظروف الزمنية على نحو أدقّ.

2.2.3. حصيلة تفاعل الصيغة مع غيرها:

يؤدي نظام الصيغة دورًا محوريًا في تحديد طبيعة المعنى؛ إذ لا تقتصر وظيفته على توظيف الصيغ المختلفة، مفردةً كانت أو مركبة، للتعبير عن أنماط دلالية مخصوصة أو لإنتاج معانٍ إضافية فحسب[3]، بل يتعدّى ذلك إلى الاشتراك مع علم المعاجم في توزيع القيم المرتبطة بطبيعة المعنى على مفردات اللغة[4]. وعلى هذا النحو، لا تُفهم طبيعة المعنى في العربية بوصفها انعكاسًا للمعنى المعجمي وحده، وإنما باعتبارها حصيلة تفاعلٍ بين البنية الصيغية والمكوّن الدلالي المعجمي، في إطار نظام لغوي متكامل.

3.2.3. استجلاء الكيفية:

لا ريب أن الصيغة المنتقاة تمكّن، في كثير من الأحيان، من استجلاء الكيفية ضمن إطار المعنى التركيبي[5] ، بما تحمله من إشارات دالّة على طبيعة الجملة ووظيفتها التداولية. وعلى الرغم من قِدم البحث في هذه المسألة، سواء في الدرس اللغوي العربي أو في غيره من

[1] _ انظر الجزء الأخير، وبخاصة إدخال العناصر السياقية.

[2] _ انظر سابقا (مصفوفة الصيغة الفعليّة المجردة (فعل)) و(مصفوفة الصيغة الفعلية المضارعة (يفعل)).

[3] _ انظر سابقا (كيفية المعنى في الصيغ ودلالاتها) .

[4] _ انظر ما ذكر في (طبيعة المعنى في الصيغ ودلالاتها الوظيفية) .

[5] _ انظر ما مثلنا به سابقا (مصفوفة صيغ الحضور والدلالة الزمنية الآتية).

التقاليد اللسانية، فإن التركيز ظلّ منصبًّا، في الغالب، على الدور الوظيفي الذي تؤدّيه الصيغ من جهة، وعلى العوامل الصرفية التي عُزي إليها جانب من الفروق القائمة بين صيغ الأمر والخبر والاستفهام[1]، وسائر الأنماط التركيبية من جهة أخرى.

وتكتسب هذه الفروق التصنيفية بين الجمل، بحسب معانيها التركيبية المختلفة، قيمة خاصة في النظام اللغوي العام؛ إذ إنها، فضلاً عمّا تمثّله هذه الأصناف من تنوّع وظيفي ودلالي داخل اللغة، تسهم في إرساء مبدأ توزيعي يتيح التعرّف على أنواع الجمل وتمييزها اعتمادًا على الصيغة في المقام الأول، الأمر الذي يعزّز من مركزية نظام الصيغة في تنظيم البنية التركيبية والدلالية للغة.

4.2.3. الانتظام في اللغات:

تُظهِر اللغات السامية القديمة – كالأكادية والآشورية – انتظامًا واضحًا في توظيف الصيغة الدالة على تبعية الجملة الفرعية للجملة الرئيسة من خلال لاحقة الصائت (u). وعلى الرغم من أن العربية تُعدّ أحدث هذه اللغات تدوينًا، فإنها ما تزال تحتفظ بأثرٍ مماثل، يظهر – وإنْ بقدر أقل من الانتظام – في العلامة (a) التي تلحق أحيانًا صيغة «يفعل». وتؤدّي هذه العلامة دورًا في إحداث فروق دقيقة في البنية الهرمية للتراكيب[2]، ويرتبط ذلك إلى حدٍّ كبير باستمرار نظام الإعراب، الذي يُنتج تمايزات تركيبية تتجاوز مستوى المفردات لتشمل بناء.

4. استجلاء المعالم في النظام الصيغي:

على الرغم من أن مصطلح «النظام» قد ورد في هذا البحث مقترنًا بمفهوم الصيغة في مواضع سابقة، فإن الإجابة عن سؤال: هل تشكّل الصيغ العربية نظامًا واضح المعالم؟ ليست بالأمر اليسير إذا ما استُبعِد المعنى الحرفي المباشر لكلمة «نظام». ونظرًا إلى الارتباط التقليدي للصيغ بالدلالات الزمنية، ظلّ اكتمالُ نظام الصيغة في أية لغة يُقاس، في

[1] _ وهو ما يوافق indicative.

[2] _ في المفهوم التقليدي العربي، لا تصبح الجملة الفرعية التي تلي «أن» تابعة للجملة الأساسية إلا إذا وردت معها أداة ربط من الأدوات التي يسميها النحاة أدوات ربط الجمل.

كثير من التصورات، بمدى قدرتها على تمثيل مختلف الفترات الزمنية بواسطة صيغ زمنية مستقلة، مكوّنة إما من مورفيم واحد أو من عدة مورفيمات مترابطة.

ومن ثمّ كثرت المقارنات بين العربية واللغات ذات النظام الزمني المطرد[1]، أو تلك التي تقوم بنيتها الصرفية أساسًا على نظام جهوي (Aspectual) منتظم.

وبالنظر إلى أن العربية لا تملك سوى صيغتين فعليتين متضادتين من حيث البنية، فقد ذهب أغلب الباحثين المحدثين إلى استبعاد الطابع الزمني الصريح عنهما، بل عمد بعضهم إلى حصر الدلالة الزمنية في العربية في فترتين فقط. وفيما يتصل بالوظائف المتباينة التي تؤديها كل من صيغتي «فَعَلَ» و«يَفْعَل»، نجد أن الأولى تضطلع بوظيفة أساسية في تحقيق وقوع الحدث وإتمامه، في حين تقوم الثانية بدور أقل حسمًا في هذا الجانب، الأمر الذي دفع طائفة من الباحثين إلى إرجاع الوظيفة الزمنية المحددة – أو ما يُعرف بالزمن الفلسفي – إلى صيغة «فَعَلَ»، على اعتبار أنها صيغة استُحدثت نسبيًا لأداء وظيفة زمنية معينة، بينما جرى تحييد صيغة «يَفْعَل» عن التحديد الزمني الصارم، فأضحت أكثر اتساعًا وأقل تخصصًا من حيث الإحالة الزمنية.

ويذهب بعض الدارسين المعاصرين إلى التشديد على ضرورة توزيع القيم الزمنية على الصيغ العربية، على الرغم من إدراكهم أن هذا التوزيع لا يستقيم منطقيًا في جميع السياقات؛ ولذلك يلجأون في أوصافهم النحوية إلى مفاهيم تعويضية، من قبيل «الوظيفة الخاصة» التي يوظفها Aartun لتبرير تعارض الشواهد الكثيرة مع ما افترضه من قيم زمنية مطّردة للصيغ العربية[2]، وذلك تماشيًا مع ما قرره النحاة القدامى. وعلى النقيض من ذلك، يعيد Götz هذه الاختلافات جميعها إلى أن الدلالات الزمنية ليست وظيفة أصيلة في الصيغة ذاتها، وإنما

[1]_ تمت مناقشة تداخل الجهة مع الصيغة في تحديد الدلالات المشتركة بينهما داخل نظام اللغة؛ انظر (دور الصيغة في توجيه الدلالة) و(مصفوفة صيغ الحضور والدلالة الزمنية الآتية) و(الأبعاد الدلالية للتمام واللاتمام في الصيغ).

[2]_ Aartun, p. 112

هي نتاج السياق ومقام القول[1]، وهي – بحسب تصوره – الأولى بالاعتبار من أي خصائص زمنية مفترضة كامنة في الصيغة.

وإذا نظرنا إلى المسألة من زاوية الأزمنة المطلقة، أمكن القول إن نظام الصيغة في العربية لا يرقى إلى درجة الكفاية، إذا ما كان معيار «النظام» هو الوفاء الكامل بالاحتياجات التعبيرية المتصلة بالزمن. أما في مستوى الأزمنة النسبية، فإن العربية تُبدي قدرًا من الحساسية للعلاقات الزمنية من قبيل التزامن، والقبليّة، والبعديّة، ولا سيما في الصيغ المركّبة، سواء في الجمل البسيطة[2] أو في التراكيب المركبة[3]. غير أنها، مع ذلك، لا تمتلك مخزونًا ثابتًا من الصيغ الجاهزة يغطّي جميع حالات الزمن النسبي، التي قد تبلغ – في بعض اللغات – خمس حالات على الأقل، وتتوفر لكل منها بنية صرفية مخصوصة.

أما القول بأن صيغ النظام العربي تشكّل، في ذاتها[4]، مفاهيم محددة ومتقابلة تتوزّع فيما بينها مجالات الدلالة والوظيفة، على نحوٍ يقيم بينها حدودًا اختصاصية صارمة، فلا يمكن إقراره على إطلاقه؛ ذلك أن عناصر أخرى داخل الجملة – تركيبية ومعجمية وسياقية – تشترك بفاعلية في تعيين هذه الوظائف وتقييد تلك الدلالات.

ومع ذلك، إذا ما فُهِم «نظام الصيغة» على أنه شبكة مجردة نسبيًا من العلاقات الدلالية والتركيبية التي تتفاعل مع طبيعة المعنى والمعنى التركيبي والواقع الدلالي الأشمل، من جهة الجهة والكيفية والزمن النسبي، ويؤازرها أحيانًا حضور عناصر مرافقة كألفاظ الزمان ومعطيات السياق، فإن الإجابة عن السؤال تميل – حينئذ – إلى الإيجاب. على أن

---

[1] _ Manfred Götz,"Bemerkungen zu den Tempora des Althocharabischen," Studien aus Arabistik und Semitistik, Anton Spitaler zum seibzigsten Geburtstag von seinen Schülern überreicht,Herausgegeben von Werner Diem und Stafan Wild(Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980), p.89.

[2] _ انظر إلى (كيفية المعنى في الصيغ ودلالاتها) سابقا.

[3] _ انظر إلى (تمثّلات الزمن في الصيغ).

[4] _ يشير الانفراد بتشكيل قانون متناسق إلى ما يقابله مصطلح obstinate عند Weinrich، ص20، أي قيام الصيغ، دون الاعتماد على العناصر السياقية في الجملة، بأداء الأدوار بطريقة منتظمة.

هذه الإيجابية تظل مشروطة باستكمال البحث في أثر السياق ومقام الاستعمال في توجيه نظام الصيغة وضبط وظائفه.

نتائج الفصل:

1. أثبت البحث أن المقام عنصرٌ مُوَجِّهٌ أساسٌ لمعنى الصيغ اللغوية؛ فقد تبيّن من خلال تحليل نماذج متعددة أن الصيغة لا تُفهم على وجهها الصحيح إلا من خلال موقعها في السياق الخطابي، وأن تغير المقام يؤدي في كثير من الأحيان إلى تحوّل واضح في الوظيفة الدلالية، مما يؤكد أن المعنى ليس خاصية كامنة في الصيغة وحدها، بل هو نتاج تفاعل عضوي بين الصيغة والمقام.

2. أظهرت الدراسة الحاجة الملحّة إلى إعادة تنظيم شبكة المصطلحات المتداخلة في مجال دراسة الصيغ؛ إذ اتضح أن عدداً من المصطلحات المتقاربة تُستعمل أحياناً استعمالاً مترادفاً على غير وجه الدقة، وهو ما يؤدي إلى اضطراب الفهم وتداخل الدلالات. وقد أكدت نتائج المبحث أن التمييز الاصطلاحي الدقيق بين هذه المفاهيم ضرورة منهجية تضمن اتساق التحليل ووضوح الحدود الدلالية لكل مصطلح.

3. كشفت نتائج التحليل التوزيعي عن وجود صيغ عربية لا تحقّق وظيفتها الدلالية على النحو الأكمل في بعض السياقات؛ إذ لوحظ أن بعض الصيغ – ولا سيما تلك ذات الامتدادات الزمنية أو التفاعلات السياقية المعقّدة – قد تعجز عن نقل كامل الشحنة الدلالية المقصودة، مما يبرز وجود فجوة بين الإمكان الدلالي للصيغة وبين تحققها الفعلي في الاستعمال.

4. تبين أن العامل الزمني يُعدّ من أكثر العناصر تأثيراً في إعادة تشكيل الدلالة الصياغية؛ فالتحولات الزمنية تضيف أبعاداً تراكبية قد تغيّر من وظيفة الصيغة الأساسية أو توسّعها، وهو ما يفسر تعدد القراءات الدلالية للصيغ ذات البعد الزمني، ويكشف عن ضرورة التعامل مع الزمن بوصفه مكوّناً دلالياً مركزياً لا مجرد قرينة تابعة.

5. أكد البحث أن «نظام الصيغة» يشكّل بنية دلالية متكاملة داخل النظام اللغوي العربي؛ فالصيغ ليست وحدات معزولة، بل ترتبط فيما بينها بعلاقات إنتاجية وانتظامات تركيبية تنشئ نظاماً قائماً بذاته، له قواعده وآليات اشتغاله. وبيّن التحليل أن هذا النظام يعمل بتناسق عالٍ يضبط توليد المعنى ويحدّد وظائف الصيغ ويُحكم توزيعها في مستويات الخطاب المختلفة.

6. أظهرت الدراسة أن نظام الصيغة في العربية يتميز بدرجة واضحة من الاكتمال البنيوي؛ إذ اتضح أن العلاقات الداخلية بين الصيغ، إضافة إلى آليات الاشتقاق والتوزيع، تمنح النظام الصرفي العربي قدرة كبيرة على التعبير عن فروق دقيقة ومتدرجة في المعاني، بما يجعله قادراً على استيعاب أنواع متعددة من الوظائف التعبيرية والمعنوية دون اضطراب أو غموض.

7. بينت المقارنات الجزئية مع بعض اللغات الأخرى أن العربية تمتلك مزايا صرفية ودلالية فريدة؛ فقد لوحظ أن النظام الصياغي في العربية أكثر غنى وتنوعاً في آلياته الاشتقاقية، وأكثر قدرة على تمثيل العلاقات الزمنية والدلالية المتشابكة من نظائرها في عدد من اللغات، مما يعكس نضج النظام الصرفي العربي وتماسكه، ويبرز تفرده في إنتاج المعنى بدقة ومرونة عالية.

الباب الثاني:

الزمخشري وجهوده في الدرس اللغوي

توطئة

ممّا تبيَّن لي بعد التتبّع والمطالعة في الكشّاف للإمام الزمخشري، وقوفي على طائفةٍ من الأقوال التفسيرية التي كان الزمخشري يُنكرها ويصِمُها بعبارة «بدَعة على التفسير»، وقد تكرَّرت هذه العبارة، أو ما يقاربها في الدلالة واللفظ، في مواضع متعدّدة من مصنّفه. ونظراً إلى أنّ جانباً مهمّاً من هذه الأقوال يرتبط بمباحث النحو والصرف، ارتأيت جمعها واستقصاءها، ثم دراستها دراسة علمية تقوم على التحليل والمناقشة والتقويم، فجاء هذا المبحث موسوماً بعنوان: « سر دلالة (بدعة على التفسير) في الكشاف ».

وقد تضافرت مجموعة من الدوافع العلمية والمنهجية لاختيار هذا الموضوع، من أبرزها:

أولاً: أنّ القواعد النحوية والصرفية تمثّل أحد الأركان الأساسية التي يقوم عليها فهم النص القرآني وتفسيره، إذ لا يستقيم إدراك دلالاته إلا بالرجوع إلى نظام العربية وضوابطها الدقيقة.

ثانياً: الارتباط المباشر لهذا الموضوع بشخصية علمية بارزة كان لها بالغ الأثر في علوم التفسير واللغة العربية، وهو الإمام محمود بن عمر الزمخشري، بما يحمله مشروعه التفسيري من ثراء علمي وعمق لغوي.

ثالثاً: الصلة الوثيقة بين هذا الموضوع ومباحث الدلالة والمعنى، وما يترتّب على ذلك من أثر في توجيه الفهم وتحديد المقاصد التفسيرية.

رابعاً: أنّ ما وُسِم بـ «بدَعة على التفسير» في الكشّاف لم يَنَل – في حدود ما اطّلعت عليه – حظَّه الكافي من الدراسة المستقلّة والتحليل المنهجي، الأمر الذي يبرز الحاجة إلى تناوله بالبحث والمناقشة والإضاءة العلمية.

وبناءً على ذلك، يسعى هذا البحث إلى الكشف عن حقيقة هذه الأقوال، وبيان طبيعتها وأسباب رفض الزمخشري لها، وتتبع أصولها اللغوية، وتحليل مظاهر انحرافها – إن وُجد – عن القواعد المستقرة في النحو والصرف والدلالة، وذلك وفق منهج علمي يجمع بين الوصف والتحليل والنقد والموازنة.

الفصل الأول:

دلالة إطلاق "بدعة على التفسير" في التراكيب النحوية

توطئة

يستوقف الباحث في الكشّاف ما يتميّز به خطاب الزمخشري من عناية فائقة ببنية التركيب ودقّة في توجيه الدلالة عبر آليات نحوية وبلاغية متداخلة. ويبرز في هذا السياق إطلاقه لفظ «بدعة على التفسير» بوصفه حكماً لغوياً يُسند من خلاله بعضُ الوجوه التفسيرية إلى معنى الخروج عن مقتضى التركيب العربي. فالمصطلح لا يُستعمل عنده استعمالاً معجمياً محضاً، بل يكتسب دلالة تداولية تنشأ داخل النُّسق النحوي ذاته، حيث يدلّ على تأويل يُخالف قوانين الإسناد أو مسارات الانتظام التركيبي.

ويكشف هذا الإطلاق عن وعي الزمخشري بالعلاقة الوثيقة بين سلامة التراكيب النحوية وصحّة التفسير؛ إذ تصبح «البدعة» علامة نقدية يصف بها ما يراه انحرافاً عن الجادة، سواء أكان الخلل في توجيه الإعراب، أم في ربط العناصر التركيبية، أم في استنتاج دلالة لا تستند إلى البناء النحوي المُحكَم. وبهذا يتحوّل اللفظ من توصيف عقدي إلى أداة لغوية بلاغية تفضح اضطراب البنية أو مجانبتها لروح الأسلوب القرآني.

ويمهّد هذا الفصل لقراءة ترصد الدلالة التي ينهض بها هذا الإطلاق في سياقاته النحوية، وتبيّن كيف يستثمره الزمخشري معياراً لغوياً يحاكم به وجوه التفسير، فيكشف جانباً من منهجه في ربط المعنى بالتراكيب، واستجلاء أثر النحو في توجيه الدلالة داخل خطاب الكشّاف.

1. صيغة (بدعة على التفسير):

يقتضي البحث، قبل الشروع في تناول صيغة «بدعة على التفسير»، الوقوف عند مفهوم «البدعة» في أصلها اللغوي، وبيان دلالاتها المعجمية واستعمالاتها في العربية؛ وذلك تمهيداً لضبط المصطلح وتحديد أبعاده الدلالية، بما يضمن سلامة التناول العلمي ودقّة التحليل في الدراسة اللاحقة.

1.1. التعريف اللغوي للبدعة:

لفظُ «البدعة» مشتقٌّ من الفعل بَدَعَ، يَبْدَعُ بَدْعاً، وهو جذرٌ لغويٌّ يدلّ في أصل وضعه على الإحداث والإنشاء على غير مثالٍ سابق، أي إيجاد الشيء ابتداءً من غير سابقةٍ في الخلق أو سابق علمٍ أو معرفة[1].

وتندرج من هذا الجذر صيغٌ صرفية متعدّدة، من قبيل: أبدَع، وابتدَع، وتبدَّع، وكلّها تدور حول معنى الإتيان بأمرٍ مُحدثٍ على غير مثالٍ سابق. وقد استُعمل هذا المعنى في النصّ القرآني، كما في قوله تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾[سورة الحديد، الآية27][2]، مشيراً إلى ما أحدثوه من طُرُقٍ في العبادة لم تكن مفروضةً عليهم من قبل.

ومن استعمالات هذا الجذر كذلك لفظُ «البِدع»، وهو ما يُراد به الشيءُ الذي يكون أوّلَ ما يُحدث ويُنشأ، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ﴾[سورة الأحقاف، الآية 9]، أي: لستُ أوّلَ رسولٍ بُعث، بل قد سَبَقَني إلى الرسالة رُسُلٌ كُثُر[3].

---

[1]– ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال. ج2، ص54، وابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1399ه/1979م، ج1، ص209، وابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414ه/1994م، ج8، ص6.

[2]– ينظر: ابن منظو، لسان العرب، ج8، ص6، والزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس في شرح القاموس، مكتبة الحياة، بيروت، تصوير الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية، مصر، 1306ه، ج20، ص312.

[3]– ينظر: الخليل، العين، ج2، ص54، وابن فارس، مقاييس اللغة، ج1، ص209، والزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس في شرح القاموس، مكتبة الحياة، بيروت، تصوير الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية، مصر، 1306ه، ج3، ص1184، وابن منظور، لسان العرب، ج8،ص6، والزبيدي، تاج العروس، ج20، ص308.

ويُستعمل لفظ «البديع» في العربية للدلالة على الشيء الجديد المُحدَث الذي لم يُسبق إليه، فيُقال: سِقاءٌ بديع، أي حديثٌ جديد، وكذلك: زِمامٌ بديع[1]. كما يُطلق الوصف نفسه – في بعض الاستعمالات – على الفاعل والمفعول معاً، فيراد به المُبدِع من جهة، والمُبدَع من جهة أخرى[2]، في دلالةٍ على الارتباط الوثيق بين فعل الإحداث ونتيجته.

كما يَرِدُ «البديع» اسماً من الأسماء الحسنى لله تعالى، دالًّا على كمال قدرته في الإيجاد والإبداع والإنشاء من غير مثالٍ سابق، كما في قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة البقرة، الآية 117]؛ أي: خالقهما ومُحدثهما ابتداءً على غير سابقةٍ في الخلق أو نظيرٍ مُحتذى[3].

ذهب ابنُ السِّكِّيت إلى أنّ البدعة تُطلق على كلّ ما أُحدِث[4]، كما قيل: هي اسمٌ لكلّ ما جرى ابتداعُه في الدين أو في غيره[5]. وممّا تقدَّم يتبيّن أنّ البدعة في أصلها اللغوي تدلّ على الشيء المُختَرَع المُحدَث الذي أُنشئ وصُنع على غير مثالٍ سابق.

2.1. (بدعة على التفسير):

تُعَدُّ صيغة «بدعة على التفسير» من الصيغ التي لم تكن معروفةً على نحوٍ صريحٍ عند أوائل المفسِّرين، إذ لا تكاد تَرِدُ لهم صياغةٌ اصطلاحيّةٌ واضحة بهذا اللفظ، وأوَّلُ موضعٍ يظهر فيه – فيما اطّلعتُ عليه – هو تفسير الكشّاف للإمام الزمخشري؛ وعليه يمكن القول إنّه مصطلح زمخشريّ، إن صحّت التسمية. وعلى الرغم من أنّ الزمخشري هو من أطلق هذا المصطلح وشاع عنه استعماله، فإنّه لم يضع له تعريفاً اصطلاحياً محدَّداً يُبيِّن

[1]– ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون وآخرون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط1، ج2، ص240، وابن منظور، لسان العرب، ج8، ص7، والزبيدي، تاج العروس، ج20، ص 308، 312.

[2]– ينظر: الجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1410هـ/1990م، ج3، ص1183، وابن منظور، لسان العرب، ج8، ص7.

[3]– ينظر: الخليل، العين، ج2،ص54، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج1، ص209، وابن منظور، لسان العرب، ج8،ص6، والزبيدي، تاج العروس، ج20، ص307.

[4]– ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة، ج2، ص240، وابن منظور، لسان العرب، ج8، ص6، والزبيدي، تاج العروس، ج20، ص309.

[5]– ينظر: الخليل، العين، ج2، ص54.

حدوده ويضبط ملامحه. وقد حاول بعض العلماء استجلاء مراد الزمخشري من هذا المصطلح وبيان مقصوده، ومنهم الطّيبي؛ إذ علَّل في حاشيته على الكشّاف الحكمَ على أحد الأقوال بأنّه من «بدعة على التفسير»، بقوله: إنّ التفسير الصحيح يُشترَط فيه أن يكون مطابقاً للّفظ من حيث الاستعمال، سالماً من التكلّف، بريئاً من التّعسّف[1]، وبهذا يتّضح أنّ ما يخرج عن هذه الشروط يُدرَج – في نظره – ضمن دائرة بدعة التفسير.

وقد عقَّب ابن عاشور على هذا التوجيه بقوله: «وصاحب الكشّاف يُسمّي ما كان على خلاف ذلك بدعة على التفسير»[2]، في إشارةٍ إلى جملةٍ من المعاني التي يمكن أن تندرج تحت هذا المصطلح، وإنْ لم تستوفِ جميع وجوهه ومجالاته.

وبالنظر في المواضع التي ورد فيها هذا المصطلح في الكشّاف، يمكن القول – على سبيل الاستقراء – إنّ المراد بـ«بدعة على التفسير» هو كلُّ قولٍ أو توجيهٍ تفسيريٍّ مُحدَثٍ يشتمل على مخالفةٍ للأدلّة النقليّة أو العقليّة، أو خروجٍ عن سَنَن العربية وقواعدها المقرّرة، أو مجانبةٍ لسياق الآية ودلالتها، أو إخلالٍ بجمال النَّظم القرآني ومقاصده البيانيّة.

وبالنظر في المواضع التي ورد فيها هذا المصطلح في الكشَّاف يمكن أنْ يقال: إنَّ المراد ببدعة على التفسير كلُّ تفسير أو قول مُحْدَثٍ فيه مخالفة للأدلَّة النقليَّة أو العقليَّة أوسَنَن قواعد العربية أو السياق الدَّلالي للآيات أو النظم القرآني البديع.

2. إطلاق (بدعة على التفسير) في التراكيب النحوية:

1.2. الأصل في (سَلْسَبِيلاً) من قوله تعالى: ﴿سَلْسَبِيلًا﴾ [سورة الانسان، الآية18]:

وقد أورد الزمخشري قولاً نُسِب إلى عليّ بن أبي طالب – رضي الله عنه – في تفسيره لمعنى اللفظ، وهو أنّ المراد به: «سَلْ سبيلاً إليها». غير أنّ الزمخشري ردَّ هذا التوجيه، واعتبره غير مستقيمٍ على ظاهره؛ لأنّ صحته متوقِّفة – في نظره – على افتراض أنّ جملة: «سَلْ سبيلاً» قد جُعِلَت عَلَماً على هذا الاسم، على نحو ما قيل في بعض التراكيب التي

[1]– ينظر: شرف الدين الطيبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، الإمارات، ط1، 1434هـ/2013م، ج11، ص382.

[2]– ينظر: ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، ج1، ص30.

حُوِّلت إلى أعلام، مثل: تأبَّط شرّاً، وذرَّى حبّاً، فسُمِّي الشيء بها لعلاقةٍ اعتباريّة بين اللفظ والمعنى.

ثم علّل هذا التوجيه بقوله: إنّ سبب هذه التسمية – على ذلك الافتراض – أنّه لا يشرب منها إلا من سأل إليها سبيلاً بالعمل الصالح. ومع ذلك، فإنّ هذا التفسير – وإن كان له وجهٌ من جهة الاستقامة في العربية – إلّا أنّه عنده قائمٌ على التكلّف والابتداع، بل عدَّ نسبة هذا القول إلى عليّ بن أبي طالب – رضي الله عنه – ضرباً من الإبداع البعيد عن الصواب. وقد استشهد الزمخشري على هذا الوجه بما ورد في شعر بعض المحدثين، حيث قال: سَلْ سَبِيلًا فِيهَا إِلَى رَاحَةِ النَّفْـــــ سِ بِرَاحٍ كَأَنَّهَا سَلْسَبِيلُ[1]))[2]

نجد في حقيقة لفظة «سَلْسَبِيل» أنه وقع خلافٌ ملحوظ بين العلماء، وقد يمكن ردُّه إلى اتجاهين رئيسين:

الاتجاه الأول: أنَّ معناها: سَلْ سبيلاً إليها، وقد نُسِب هذا القول إلى عليّ بن أبي طالب – رضي الله عنه –[3] وإلى غيره [4]. غير أنّ عددًا من العلماء المتقدمين استنكر هذا

[1]– بيت من الخفيف لابن مطران الشاشي، انظر: شرف الدين الطيبي، فتوح الغيب، ج16، ص201. وشهاب الدين الخفاجي، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، دار صادر، بيروت، ج8، ص290، والألوسي، روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج29، ص161.

[2]– ينظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الفكر، ج4، ص198–199.

[3]– ينظر: الماوردي، علي بن محمد، النكت والعيون، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت. ج6، ص171، والزمخشري، الكشاف، ج4، ص198، والجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، وزاد المسير، تحقيق: زهير شويش، المكتب الإسلامي، بيروت ط3، 1404هـ، 1984م، ج8، ص438، وأبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1427هـ، 2006م، ج21، ص478.

[4]– ينظر: محمود الكرماني، غرائب التفسير وعجائب التأويل، تحقيق: د. شمران العجلي، دار القبلة، جدة، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، ج2، ص1289، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج21، ص478.

التفسير، وحكم عليه بالبطلان والضعف؛ لما فيه – في نظرهم – من إخلالٍ ببراعة النظم القرآني وانسجامه، فضلًا عن تشكيكهم في صحة نسبته إلى عليّ – رضي الله عنه –[1].

وقد صرّح الزمخشري بأنَّ نسبة هذا القول إليه أبدع من القول نفسه، في تعبيره عن استبعاده لهذا التوجيه[2].

ومع ذلك، فقد اجتهد بعض العلماء في محاولة تخريج هذا القول وتوجيهه، وانتهى اجتهادهم – في مجمله – إلى رأيين:

1. الرأي الأول: أنَّ العبارة جملةٌ مستأنفة، ويكون المعنى: عينٌ تُذكر وتُوصَف بالطيب والحُسن، ثم يُقال على جهة الاستئناف: سَلْ سبيلاً إليها. وقد نُسب هذا التوجيه إلى أحد رأيي الكرماني[3] والهمذاني[4].

2. الرأي الثاني: أنَّ «سلسبيلاً» عَلَمٌ مركَّب تركيبًا إسناديًّا، على نحو: تأبَّطَ شرًّا وذرّى حبًّا. وعليه سُمِّيت هذه العين بهذا الاسم؛ لأنَّه لا يشرب منها إلا من سأل إليها سبيلاً بالعمل الصالح. وهذا هو رأي الزمخشري[5]. والرأي الآخر المنسوب إلى الكرماني[6] والهمذاني[7] كذلك.

---

[1]– ينظر: أبو بكر الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق: د. حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1412هـ، 1992م، ج2، ص197– 198، والسمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد. تفسير السمعاني. تحقيق: ياسر إبراهيم، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، 1418هـ / 1997م، ج6، ص119، وابن عطية، عبد الحقّ الأندلسي. المحرر الوجيز. تحقيق: لجنة من وزارة الأوقاف بقطر. ط2، 1428هـ/2007م، ج5، ص413، و الجوزي، زاد المسير، ج8، ص438.

[2]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص199.

[3]– ينظر: محمود الكرماني، غرائب التفسير، ج2، ص1289.

[4]– ينظر: المنتجب الهمذاني، الكتاب الفريد في إعراب القرآن، تحقيق: محمد نظام الدين الفتيح، مكتبة دار الزمان، المملكة العربية السعودية، ط1، 1427هـ، 2006م، ج6، ص289.

[5]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص199.

[6]– ينظر: محمود الكرماني، غرائب التفسير، ج2، ص1289.

[7]– ينظر: المنتجب الهمذاني، الكتاب الفريد في إعراب القرآن، ج6، ص298.

وعلى الرغم من أنَّ الزمخشري حكم على هذا القول – في أصله – بالتكلّف والابتداع، فإنَّه أشار في الوقت ذاته إلى أنَّ توجيهه من حيث الصياغة والتركيب مستقيمٌ في العربية[1].

غير أنّ الذي يترجّح – في تقديرنا – أنَّ كلا هذين التوجيهين محلُّ نظرٍ وتأمُّل؛ إذ لو كان اللفظ مركّبًا على النحو الذي ذهبوا إليه، لاقتضى ذلك فصل عناصره في الكتابة. وقد أشار أبو بكر الأنباري إلى هذا المعنى بقوله: "واتصال اللام بالسين أكبر دليلٍ على غلط القوم، وأوضح برهان على أنّها حرفٌ واحد، لا ينفصل بعضُه من بعض"[2]. وهو ما يعزّز القول بوحدة اللفظة وبطلان دعوى تركيبها أو انفصال أجزائها.

القول الثاني: أنَّ «سَلْسَبِيلًا» وصفٌ لهذه العين، لا اسمٌ علمٌ لها، غير أنّ العلماء اختلفوا في طبيعة هذا الوصف على اتجاهين:

الاتجاه الأول: أنَّ المراد به الوصف بالسلاسة في الجريان والاتساع، أو بالسُّهولة في الحلق، وما يتبع ذلك من العذوبة ولطف المذاق، وانقياد الماء وطيب مساغه لأهل الجنّة. وقد ذهب إلى هذا التفسير عدد من كبار المفسّرين واللغويّين، منهم الطبري[3] والنحاس[4] والثعلبي[5]والبغوي[6]، كما جوزه أبو بكر الأنباري[7]، فجعلوا لفظ «سلسبيلاً» دالًّا على معنى السلاسة والسهولة والاتساع.

---

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص199.

[2]– ينظر: أبو بكر الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، ج2، ص198.

[3]– ينظر: أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م، ج24، ص110.

[4]– ينظر: أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس، إعراب القرآن. تحقيق: زهير غازي زاهد، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1405هـ / 1985م، ج5، ص66.

[5]– ينظر: أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1422هـ/2002م، ج10، ص104.

[6]– ينظر: البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرين، دار طيبة، الرياض، ط1، 1409هـ/1989م، ج8، ص298.

[7]– ينظر: أبو بكر الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، ج2، ص196.

الاتجاه الثاني: أنَّ «سَلْسَبِيلًا» اسمُ جنسٍ معروفٌ متَّصفٌ بالحسن والطيب، نُسِبَت هذه العين إليه؛ للدلالة على علوِّ مكانتها وكمال حسنها. وقد حكى الأخفش هذا القول عن بعض أهل العلم، وبيَّنه بقوله إنَّ المراد: عينًا تُسَمَّى «سلسبيلاً»، أي تُنسب إلى هذا الجنس الموصوف بالطيب، على نحو ما يُقال في الإبل: الأعرجيّ، والأرحبيّ، والمُهريّ، وفي الخيل تُنسب – إذا وُصِفت – إلى أنواعها المشهورة، فكذلك نُسِبت هذه العين إلى «سلسبيل» وصفًا لها وإشعارًا بما فيها من الحسن والامتياز، والقرآن – في ذلك – جارٍ على أساليب كلام العرب [1]. وعلى هذا الأساس يكون الوصف من باب وصف الشيء بجنسه للدلالة على بلوغه الغاية في الحسن والجودة والكمال. ووفق هذين الاتجاهين ضُمِّن الفعل «تُسَمَّى» معنى «تُوصَف» و«تُذْكَر»[2]، فجاءت التسمية هنا متجاوزةً معناها الحرفي إلى الدلالة الوصفية والبلاغية.

القول الثالث: أنَّ «سَلْسَبِيلًا» علمٌ مفردٌ خاصٌّ بهذه العين بعينها، غير أنّ علماء العربية اختلفوا في تخريجه على رأيين:

الرأي الأول: أنَّه اسمٌ سُمِّي بصفته، أي إنَّ الوصف غلب عليه حتى صار عَلَمًا عليها، وبناءً على ذلك فهو ممنوعٌ من الصرف لاجتماع العلميّة والتأنيث فيه. وقد ذهب إلى هذا الرأي صاحب العين[3] والزجاج[4] والجوهري[5] والسمعاني[6] والكرماني[7]

---

[1]– ينظر: الأخفش، سعيد بن مسعدة، معاني القرآن، تحقيق: هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1411هـ/1990م، ج2، ص561، وانظر: أبو جعفر الطبري، جامع البيان، ج24، ص108– 109.

[2]– ينظر: الأخفش، معاني القرآن، ج2، ص561، وأبو جعفلر الطبري، جامع البيان، ج24، ص108– 109. والثعلبي، الكشف والبيان، ج10، ص104، والبغوي، معالم التنزيل، ج8، ص298، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج5، ص413. والمنتجب الهمذاني، الكتاب الفريد في إعراب القرآن المجيد، ج6، ص298.

[3]– ينظر: الخليل، العين، ج7، ص345.

[4]– ينظر: الزجاج، عبد الرحمن بن إسحاق، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1408هـ/1988م، ج5، ص261.

[5]– ينظر: الجوهري،الصحاح، ج5، ص172.

[6]– ينظر: أبو المظفر السمعاني، تفسير السمعاني، ج6، ص119.

[7]– ينظر: محمود الكرماني، غرائب التفسير، ج2، ص1289.

والهمذاني[1]، وكما يفهم من ظاهر كلام الفراء[2]، وجوزه أبو بكر الأنباري[3]. إذ عدُّوه علمًا مؤنثًا دالًّا على عينٍ معيّنة في الجنّة.

الرأي الثاني: أنَّه اسمٌ أعجميّ، وبناءً على ذلك فهو ممنوعٌ من الصرف لاجتماع العلميّة والعُجمة، وقد حكى هذا القول الجواليقي[4]، فجعل المنع من الصرف راجعًا إلى أعجميّته لا إلى كونه اسمًا مؤنثًا.

غير أنَّ ورود اللفظ في القرآن الكريم مصروفًا ومنوَّنًا يمكن توجيهه من جهتين:

الأولى: أنَّ ذلك جارٍ على مراعاة الفواصل القرآنية واقتضاء النَّظم لها، وهو توجيه بلاغيّ معروف في الأسلوب القرآني.

والثانية: أنَّ صرف ما لا ينصرف لغةٌ لبعض العرب[5]، فيكون التنوين على هذا الوجه موافقًا للاستعمال العربي.

وقيل كذلك: إنَّما صُرِف؛ لأنَّه لم يُستعمل على جهة العلميّة الخالصة، بل على جهة الإطلاق والعموم، فلم يتحقق فيه شرط المنع من الصرف تحقُّقًا تامًّا[6]، فجاء مصروفًا في النظم الكريم.

---

[1]– ينظر: المنتجب الهمذاني، الكتاب الفريد في إعراب القرآن، ج6، ص298.

[2]– ينظر: الفراء، يحيى بن زياد، معاني القرآن، تحقيق: عبد الفتاح شلبي، دار الكتب المصرية، 1374هـ/1955م، ج3، ص217– 2018.

[3]– ينظر: أبو بكر الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، ج2، ص196.

[4]– ينظر: الجواليقي، أبو منصور، المعرَّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب المصرية، ط2، 1389هـ/1969م، ص237.

[5]– ينظر: الفراء، معاني القرآن، ج3، ص217، و الأخفش، معاني القرآن، ج2، ص561، و الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج1، ص261، و أبو بكر الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، ج2، ص196، والواحدي، التفسير البسيط، ج23، ص48، أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1428هـ / 2008م، ج8، ص390.

[6]– ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون، ج10، ص613، وعمر بن علي بن عادل الحنبلي، عادل أحمد عبد الموجود علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ، 1998م، ج20، ص38– 39.

القول الرابع: أنَّ «سَلْسَبِيلًا» اسمٌ أعجميٌّ نكرة، ولأجل تنكيره انصرف، وقد ذهب إلى هذا الرأي مكي[1] والجواليقي[2]. غير أنّ الذي يترجّح – في تقديرنا – أنَّ «سلسبيلاً» علمٌ مفردٌ للعين بعينها، وذلك استنادًا إلى جملة من الأدلّة اللغويّة والنحويّة والبلاغيّة، من أبرزها:

أولًا: أنَّ قوله تعالى: ﴿تُسَمَّى﴾ يدلّ في أصل وضعه على إطلاق الاسم ووضعه للشيء، والحقيقة اللغويّة في لفظ التسمية هي وضع الاسم للمسمّى، ولا يُعدَل عن المعنى الحقيقي إلى المجازي أو المؤوَّل ما دام حمل الكلام على الحقيقة ممكنًا ومستقيمًا.

ثانيًا: أنَّ الفعل «سَمَّى» يتعدّى – في أصله – إلى مفعولين، وهذا ظاهرٌ منسجمٌ مع القول باسميّة «سلسبيلاً»؛ إذ تكون هي المفعول الثاني. أمّا إذا حُمِل اللفظ على الوصفيّة، فإن ذلك يقتضي تضمين الفعل معنى «تُوصَفُ» أو نحوه، وهو ما يستلزم تعديته إلى المفعول الثاني بحرف جر، فيقال: عينًا تُوصَفُ بسلسبيل، وفي هذا التوجيه نظرٌ من وجهين:

أحدهما: أنَّ الأصل عدم التضمين، فلا يُصار إليه إلا لضرورة.

والآخر: أنَّه يقتضي حذف حرف الجرّ، وحذفه في هذا الموضع غير قياسيٍّ.

ثالثًا: أنَّ القول بالوصفيّة يتضمّن – من جهة المعنى – نوعًا من تقليل شأن هذه العين، إذ إنَّ الفرق بيِّن بين قولنا: هند تُوصَفُ بحُسْنٍ وقولنا: هند تُوصَفُ بالحُسْن، فالثاني أبلغ وأقوى دلالة. فلو كان المراد الوصف فقط، لكان التركيب الأدقّ أن يُقال: «تُسَمَّى السَّلْسَبِيلَ»؛ أي: تُوصَفُ بالسلسبيل، لا أن يَرِدَ اللفظ على هذه الصيغة.

رابعًا: أنَّه قد ورد في قراءة طلحة ممنوعًا من الصرف[3]، وهو ما يُعدّ قرينة واضحة على شيوع التعامل معه على أنّه علمٌ، إذ إنّ منع الصرف من أبرز سمات الأعلام في الاستعمال العربي.

---

[1]– ينظر: مكي القيسي، مشكل إعراب القرآن، ج2، ص323.

[2]– ينظر: الجواليقي، المعرب، ص237.

[3]– ينظر: ابن خالويه، عبد الرحمن بن محمد، مختصر في شواذّ القرآن، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص166، الكرماني، شواذ القراءات، تحقيق: شمران العجلي، مؤسسة البلاغ، بيروت، ص496، وأبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج8، ص390، والسمين الحلبي، الدر المصون، ج10، ص613.

وبناءً على هذه الوجوه مجتمعة، يترجّح أنَّ «سَلْسَبِيلًا» ليس صفةً ولا نكرةً أعجميّة، وإنّما هو اسمٌ عَلَمٌ خاصٌّ بعينٍ من عيون الجنّة، اختصّت بهذا الاسم لما تنطوي عليه من معاني الحسن واللطف والعذوبة، فجاء اللفظ علمًا دالًّا عليها في النظم القرآني.

2.2. هل يجوز نحويا أن نقف على لفظة (عَرْشٍ)؟

في قوله تعالى: ﴿وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ٢٣ وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾[1]:

قال الزمخشري – في معرض نقده لبعض وجوه الوقف والابتداء في تلاوة القرآن الكريم – إنَّ من جهالة بعض القُصّاص وحمقهم أن يقف القارئ عند قوله تعالى: ﴿وَلَهَا عَرْشٌ﴾، ثم يبتدئ القراءة بقوله: ﴿عَظِيمٌ وَجَدتُّهَا﴾، فيُتوَهَّم أنَّ المراد: إنَّ أمرًا عظيمًا هو كونه وجدها وقومها يسجدون للشمس. وقد بيَّن الزمخشري أنَّ هذا الفهم ناشئ عن محاولة الفرار من استعظام الهدهد لعرشها، غير أنَّ هذا المسلك يفضي إلى أمرٍ أعظم خطرًا، وهو تشويه دلالة النصّ القرآني وتحريف نظمه، حتى شبَّه ذلك بـ«مسخ كتاب الله»[2].

اختلف العلماء في حكم الوقف على قوله تعالى: ﴿وَلَهَا عَرْشٌ﴾ على قولين مشهورين:

القول الأول: الجواز، وهو مرويٌّ عن الداني[3]، كما رُوي عن نافع وغيره[4] من أهل الأداء ورُوي عن نافع

---

[1]– سورة النمل، الآيتان 23، 24.

[2]– الزمخشري، الكشاف، ج3، ص144.

[3]– ينظر: الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد، المكتفى في الوقف والابتدا، تحقيق: يوسف المرعشلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1407هـ/1987م، ص428.

[4]– ينظر: أبو بكر الأنباري، محمد بن القاسم، إيضاح الوقف والابتداء، تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1391هـ / 1971م، ج2، ص815– 816، ومكي بن أبي طالب القيسي، الهداية إلى بلوغ النهاية، مجموعة رسائل جامعية، كلية الدراسات العليا، جامعة الشارقة، ط1، 1429هـ/2008م، ج8، ص5396. وأبو عمرو الداني، المكتفى في الوقف والابتدا، تحقيق: د. يوسف المرعشلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1407هـ/ 1987م، ص427، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج4، ص256، والمنتجب الهمذاني، الفريد في إعراب القرآن، ج5، ص88، وأبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج16، ص140، والسمين الحلبي، الدر المصون، ج8، ص597– 598.

واحتجّ أصحاب هذا القول بأنَّ عرشها – في تقديرهم – أحقر وأدقّ من أن يُوصَف بالعِظَم، وبناءً على ذلك صرفوا وصف العِظم عمّا قبلَه وجعلوه متعلّقًا بما بعده، فكان المعنى عندهم: عظيمٌ ما وجدته من عبادتهم الشمس من دون الله.

وعلى هذا الاتجاه في التوجيه الإعرابي لعبارة ﴿عَظِيمٌ وَجَدْتُّهَا﴾ وُجِدَ رأيان:

1. الرأي الأول: أنَّ «عظيمٌ» مبتدأ، و«وجدتُها» خبره، وهو رأي الداني[1].

ويكون التقدير: عظيمٌ وجودُه إيّاها وقومَها ساجدين للشمس من دون الله. غير أنَّ هذا التوجيه يَرِدُ عليه اعتراضان[2]:

أولهما: أنَّ «عظيمًا» نكرة، والأصل ألّا يُبتدأ بالنكرة ما لم يكن هناك مسوّغٌ معتبر.

وثانيهما: أنَّه أُخبر عنها بجملة لا رابط ظاهر فيها يعود على المبتدأ.

2. الرأي الثاني: أنَّ «عظيمٌ» صفةٌ لخبرٍ مقدَّمٍ محذوف، وأنَّ «وجدتُها» مبتدأٌ مؤخر، مُقدَّرٌ معه حرفٌ مصدري، وهو رأي الزمخشري[3] والهمذاني[4] والسمين الحلبي[5].

والتقدير عندهم: أمرٌ عظيمٌ أنْ وجدتها وقومها ساجدين للشمس من دون الله.

غير أنّ هذا التخريج لا يخلو من تكلُّف واضح؛ إذ إنَّ تقدير حرف المصدرية «أنْ» في هذا الموضع تقديرٌ اعتباطيٌّ لا يسنده مسوِّغٌ نحويٌّ أو قرينةٌ ظاهرة، فضلًا عمّا فيه من تحميل النص ما لا يدلّ عليه ظاهر التركيب. وبذلك يتبيّن أنَّ القول بجواز الوقف على «عرش» وما يترتّب عليه من توجيهات نحويّة ودلاليّة لا يخلو من إشكالاتٍ قويّة تُضعِفُهُ من جهة الصناعة والمعنى معًا.

---

[1]– ينظر: أبو عمرو الداني، المكتفي في الوقف والابتدا، ص428.

[2]– ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون، ج8، ص598، وعمر بن علي بن عادل الحنبلي، عادلأحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، اللباب في علوم الكتاب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ، 1998م، ج15، ص140.

[3]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج3، ص144.

[4]– ينظر: المنتجب الهمذاني، الكتاب الفريد في إعراب القرآن، ج5، ص88.

[5]– ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون، ج8، ص598.

القول الثاني: المنع من الوقف على قوله تعالى: ﴿وَلَهَا عَرْشٌ﴾

ذهب فريقٌ من العلماء إلى منع الوقف على لفظ «عرش»، وعدّوا الوقف عليه قبيحًا مخِلًّا بالمعنى، وممَّن نُقل عنهم هذا القول: أبو حاتم[1] وأبو بكر بن الأنباري[2] والنحاس[3] ومكي[4] والزمخشري[5] وغيرهم من المتأخرين[6]. وقد استدلّوا على ذلك بجملة من الحجج، من أهمها:

أولًا: أنَّ (عَظِيمٌ) نعتٌ لـ (عَرْشٌ)، ودلالته على ذلك واضحة من جريه على إعرابه؛ إذ جاء مرفوعًا مطابقًا له[7]، فدلّ على اتّصاله به في التركيب، وعدم انفصاله عنه بالوقف.

ثانيًا: أنَّ القول بجواز الوقف يستلزم قطع نعت النكرة عن منعوته، وهو أمرٌ قليلٌ نادر في الاستعمال العربي[8]. غير أنَّ هذا الاستدلال محلّ نظر؛ لأنَّ المجيزين للوقف لا يرون (عظيم) نعتًا لـ (عرش) أصلًا، بل يجعلونه جملةً مستأنفة، فرارًا من وصف العرش بالعظمة. أمّا القطع – في اصطلاح النحويين – فيُبقي الوصف على المنعوت، فيؤول المعنى إلى ثبوت العظمة للعرش أيضًا، وعليه فإلزامهم بذلك لا يلزمهم؛ لاختلاف محلِّ النزاع.

---

[1]– ينظر: أبو جعفر النحاس، القطع والائتناف، تحقيق: عبد الرحمن المطرودي، عالم الكتب، المملكة العربية السعودية، ط1، 1413هـ/1992م، ج2، ص499، وشرف الدين الطيبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، الإمارات، ط1، 1434هـ/ 2013م، ص507.

[2]– ينظر: أبو بكر الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء، ج2، ص815– 816.

[3]– ينظر: أبو جعفر النحاس، القطع والائتناف، ج2، ص499.

[4]– ينظر: مكي بن أبي طالب القيسي، الهداية إلى بلوغ النهاية، مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي، جامعة الشارقة، ط1، 1429هـ/ 2008م، ج8، ص5396– 5397.

[5]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج3، ص144.

[6]– ينظر: شرف الدين الطيبي، فتوح الغيب، ج11، ص508، والأشموني، أحمد، منار الهدى في بيان الوقف والابتدا، تعليق: شريف العدوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ/2002م، ص569.

[7]– ينظر: أبو بكر الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء، ج2، ص815، ومكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية، ج8، ص5396– 5397، وأبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج16، ص141.

[8]– ينظر: أحمد الأشموني، منار الهدى في بيان الوقف والابتدا، ص569.

ثالثًا: أنَّ توجيه المعنى إلى: عظيمٌ عبادتهم للشمس من دون الله لا دليل عليه من ظاهر التركيب[1]، ولا تسنده قرينة لفظيّة أو سياقيّة صريحة في الآية.

رابعًا: أنَّه لو كان (عظيم) متعلقًا بفعل «وجدتُها» لاقتضى المقام أحد تعبيرين: عظيمةٌ وجدتها، أو عظيمٌ أنْ وجدتها، أمّا وروده بصيغته الحالية فإنَّه أدلّ على كونه صفة لما قبله لا لما بعده[2].

ثم أجاب أصحاب هذا الاتجاه عن حجّة المجيزين القائلة باستبعاد وصف العرش بالعظمة بأنَّه لا مانع من أن يصف الهدهد عرشها بالعِظَم؛ لأنَّه رآه فائقًا في الطول والاتّساع والزينة[3]. بحسب ما شاهده وقاسه إلى ما ألِفه من مبانٍ ومشاهد.

ويترجّح – في ضوء ذلك – القول بالمنع؛ إذ إنَّ سياق الآيات ومعانيها يؤيِّد هذا الاتجاه. فقد ذهب جمهور المفسّرين إلى أنَّ المراد بقوله تعالى: ﴿وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ هو وصف عرشها بالعِظَم والحُسن والضخامة[4]. كما أنَّ وصف العظمة هنا وصفٌ نسبيّ، فيكون عظيمًا بالنسبة إلى ما رآه الهدهد من مبانٍ وما عهِده من مظاهر العمران، وإن لم

[1]– ينظر: أبو بكر الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء، ج2، ص816، وشرف الدين الطيبي، فتوح الغيب، ج11، ص507، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج16، ص141.

[2]– ينظر: أبو بكر الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء، ج2، ص815، وأبو جعفر النحاس، القطع والائتناف، ج2، ص499، ومكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية، ج8، ص5397، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج16، ص140– 141، وأحمد الأشموني، منار الهدى في بيان الوقف والابتدا، ص569.

[3] – ينظر: أبو بكر الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء، ج2، ص816، وأبو عمرو الداني، المكتفى في الوقف والابتدا، ص428، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج16، ص141.

[4]– ينظر: أبو جعفر الطبري، جامع البيان، ج19، ص448، والثعلبي، الكشف والبيان، ج7، ص302، ومكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية، ج8، ص5396، والسمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد، تفسير السمعاني، تحقيق: ياسر إبراهيم، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، 1418هـ/1997م، ج4، ص90، والبغوي، معالم التنزيل، ج6، ص156، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج4، ص256، والجوزي، زاد المسير، ج6، ص165، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج16، ص139– 140.

يكن – في ذاته – أعظم العروش، أو يكون عظيمًا بالقياس إلى عروش سائر الملوك، كما أشار إلى ذلك الزمخشري[1].

ومع ما في عبارة الزمخشري من شدّة، حين وصف من يقف على ﴿وَلَهَا عَرْشٌ﴾ بـ«نَوكى القصّاص»، وهي عبارة سبقه إلى معناها النحّاس بقوله: "ومن القصّاص الجُهّال من يقف على ﴿عَظِيمٌ وَجَدْتُهَا﴾ ولا ينبغي"[2]، فإنَّ إطلاق هذا الوصف يبقى محلّ تحفظ، لا سيما إذا ثبتت رواية هذا الوقف عن نافع وغيره من الأئمّة المتقدمين. ولذلك علّق السمين الحلبي على كلام الزمخشري بقوله إنَّ هذا الوجه في الوقف قد نقله الداني عن نافع وقرّره، ونقله كذلك أبو بكر بن الأنباري عن بعض أهل العلم، فلا يليق – والحال كذلك – أن يُوصَف قائلوه بالحمق والجهل[3].

ومع ذلك، فإنَّ قول الزمخشري: " فرَّ من استعظام الهدهد عرشها، فوقع في عظيمة، هي مسخ كتاب الله"[4]، يُفهم منه تقريرٌ حازم بأنَّ الوقف على «عرش» لونٌ من الابتداع في الوقف والتفسير، وهو ما تنبّه إليه الغماري، فأدرج هذه المسألة في كتابه «بدع التفاسير» ناقلًا عبارتها عن الزمخشري[5]، في سياق التحذير من الوقوف المُحدَثة التي تُفْسِد المعنى وتُخلّ بالنظم القرآني.

3.2. الأوجه الإعرابية لـــ (نذيراً) في قول الله تعالى: ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ35 نَذِيرًا لِلْبَشَرِ﴾

[سورة المدثر،الآيتان 35، 36]:

يمكن إعادة صياغة كلام الزمخشري صياغة أكاديمية تناسب أطروحة دكتوراه على النحو الآتي:

---

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج3، ص144.

[2]– ينظر: أبو جعفر النحاس، القطع والائتناف، ج2، ص499.

[3]– ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون، ج8، ص597– 598.

[4]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج3، ص144.

[5]– ينظر: الغماري، عبد الله، بدع التفاسير، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1406هـ / 1986م، ص98– 99.

يرى الزمخشري أنّ لفظة ﴿نذيراً﴾ منصوبة على التمييز من قوله تعالى ﴿إحدى﴾، على معنى أنّ الآية تُفيد كونها واحدةً من أعظم الدواهي والشدائد التي جاءت للإنذار والتحذير، وهو يقرّب هذا الاستعمال بمثال لغوي مألوف، فيقول: هي إحدى النساء عفافاً؛ أي بياناً لنوعيتها وامتيازها في هذا الوصف.

وقد ذهب بعض المفسّرين إلى توجيهٍ آخر، فاعتبروا ﴿نذيراً﴾ حالاً، بينما ذهب آخرون إلى ربطها بأول السورة، فيكون التقدير: قم نذيراً، وهو توجيهٌ عدَّه الزمخشري من التكلّف وبعيداً عن مستقرّ الكلام، بل وصفه بأنّه من بدعة على التفسير، لعدم قيامه على قرينةٍ سياقيّة معتبرة.[1].

يُعدّ الإعراب فرعًا وثيق الصلة بالمعنى، بل هو متفرّع عنه ولا ينفكّ عنه بحال؛ إذ إنّ أيّ قصور في فهم المعنى وإدراك المقصود من الخطاب يفضي بالضرورة إلى الولوج في مسالك الخطأ والوقوع في مظانّ الغلط، سواء كان ذلك عن قصدٍ أو عن غير قصد. ومن ثمّ، فإنّ المنهجية الأنسب في دراسة إعراب لفظة ﴿نذيرًا﴾ تقتضي التمهيد ببيان ما ذكره أهل التأويل في معانيها، قبل الشروع في عرض أقوال النحاة والمعربين فيها، وذلك على نحوٍ يُتبع فيه كلّ معنى بما قيل في توجيهه الإعرابي، تحقيقًا للتكامل بين الدلالة والتركيب، وربطًا بين المعنى والسياق النحوي الذي ينهض به.

المعنى الأوّل: يرى فريقٌ من المفسّرين أنّ المقصود بـ ﴿النذير﴾ في الآية هو النبيّ محمد صلى الله عليه وسلم، وهو ما رُوي عن ابن زيد[2]. وبناءً على هذا التفسير، تعدّدت أقوال العلماء في توجيه إعراب لفظة ﴿نذيرًا﴾ على النحو الآتي:

القول الأوّل: أن تكون ﴿نذيرًا﴾ حالًا، وقد اختلفوا في صاحب هذه الحال:

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص186.

[2]–ينظر: الطبري، جامع البيان، ج24، ص34، أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس، إعراب القرآن. تحقيق: زهير غازي زاهد، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1405هـ / 1985م، ج5، ص72، والثعلبي، الكشف والبيان، ج10، ص76، ومكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية، ج12، ص7844، والبغوي، الحسين بن مسعود. معالم التنزيل، تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرين، دار طيبة، الرياض، ط1، 1409هـ/1989م، ج8، ص272.

فقيل: إنّ صاحبها هو فاعل قوله تعالى: ﴿قُمْ﴾[سورة المدثر، الآية 2] في أوّل السورة، وهذا مرويّ ابن عباس[1]، قال به الكسائي[2] و أبو علي الفارسي[3]، كما جوزه الزجاج[4].

وعلى هذا يكون التقدير: قم نذيرًا للبشر.

غير أنّ الزمخشري لم يرتضِ هذا التوجيه، وعدّه بدعة على التفسير[5]، ووافقه في ذلك عددٌ من المتأخّرين[6]. بل قد سبقه إلى ردّ هذا القول الفراء وأبو بكر الأنباري؛ إذ أنكر الفراء صحّة نصب ﴿نذيرًا﴾ على هذا الوجه[7]، معلّلًا ذلك بطول الفصل بين العامل والمعمول، وكثرة ما دخل بينهما من كلامٍ أجنبيّ عن السياق. وممّا قاله في هذا المعنى أنّ بعض النحويين ذهب إلى إرجاع النصب إلى قوله تعالى: ﴿قُمْ﴾، غير أنّ هذا التخريج – في نظره – لا يستقيم، لأنّ الكلام قد طال بين الموضعين[8]. وكذلك ذهب الأنباري إلى تقبيح

[1]– ينظر: الواحدي، التفسير البسيط، ج22، ص448، والرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1401هـ/1981م، ج30، ص190.

[2]– ينظر: أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس، إعراب القرآن. تحقيق: زهير غازي زاهد، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1405هـ / 1985م، ج5، ص72، ومكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية، ج12، ص7844، والواحدي، التفسير البسيط، ج22، ص448.

[3]– ينظر: أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، تحقيق: بدر الدين قهوجي وبشير جويجاتي، دار المأمون، دمشق، ط1، 1404هـ/1984م. ج6، ص362.

[4]– ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج5، ص249.

[5]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص186.

[6]– ينظر: المنتجذب الهمذاني، الفريد في إعراب القرآن، ج6، ص268، وابن جُزَيّ الكلبي، محمد بن أحمد، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ/ 1995م، ج2، ص509، والطيبي، فتوح الغيب، ج16، ص140، وأبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج8، ص370، والزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1376هـ / 1957م، ج3، ص63، ومحمود الكرماني، غرائب القرآن، ج6، ص395، والخطيب الشربيني، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، مطبعة بولاق، القاهرة، 1285هـ، ج4، ص435، والألوسي، روح المعاني، ج29، ص131.

[8]– ينظر: الفراء، معاني القرآن، ج3، ص205.

تقبيح هذا التوجيه، معلّلًا ذلك بطول الفصل بين الأمر بالقيام وموضع ﴿نذيرًا﴾، ممّا يؤدّي إلى إخلال بنَظْم الآية ومعناها[1].

ويتقوّى هذا الاعتراض – أيضًا – بما نُقل من قراءة أُبيّ بن كعب وابن أبي عبلة[2] برفع كلمة ﴿نذيرٌ﴾ في قوله: ﴿نَذِيرٌ لِّلْبَشَرِ﴾، إذ إنّ الرفع يُضعف توجيهها على الحال المرتبطة بالفعل الأوّل.

وقيل: إنّ صاحب الحال هو فاعل قوله تعالى: ﴿فَأَنذِرْ﴾ في أوّل السورة أيضًا، فتكون الحال مؤكِّدة، والتقدير: فأنذر نذيرًا. وقد ذكر هذا الوجه ذكره العكبري[3] والهمذاني[4] وأبو حيان[5].

غير أنّ هذا القول لا يخلو من بُعدٍ، للعلّة نفسها، وهي طول الفصل بين الحال وعاملها.

القول الثاني: أن تكون ﴿نذيرًا﴾ مصدرًا منصوبًا على معنى الإنذار، متعلّقًا بالفعل ﴿فَأَنذِرْ﴾ في مطلع السورة، والتقدير: فأنذر إنذارًا للبشر.

وقد ذهب إلى هذا الوجه السمين الحلبي[6] وابن عادل[7].

إلّا أنّ هذا التوجيه – كذلك – يُؤخذ عليه طولُ المسافة بين العامل والمعمول، ممّا يُضعف قبوله من جهة الصناعة النحوية والسياق النَّظمي.

---

[1] – ينظر: أبو بكر الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء، ج2، ص955.2.

[2]– ينظر: الفراء، معاني القرآن، ج3، ص205، والزمخشري، الكشاف، ج4، ص186، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج5، ص398، والكرناني، شواذ القراءات، ص493، والسمين الحلبي، الدر المصون، ج10، ص553.

[3]– ينظر: العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، د.ت، ج2، ص1250.

[4]– ينظر: المنتجب الهمذاني، الكتاب الفريد في إعراب القرآن، ج6، ص286.

[5]– ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج8، ص370.

[6]– ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون، ج10، ص552.

[7]– ينظر:عمر بن علي بن عادل الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، ج19، ص529.

القول الثالث: أن تكون ﴿نذيرًا﴾ منصوبة بفعلٍ مضمر، وهو ما رجّحه عطية[1].

ويُقدّر له نحو: نادِ أو بلّغ نذيرًا للبشر[2].

القول الرابع: أن تكون منادى حُذفت أداة ندائه، والتقدير: يا نذيرًا للبشر، وهو ما ذهب إليه الألوسي[3].

ويظهر – في ضوء ما تقدّم – أنّ القولين الأخيرين هما الأقرب إلى القبول؛ لسلامتهما من الإشكالات التي اعترت الأقوال السابقة، ولا سيّما ما يتعلّق بطول الفصل بين العامل والمعمول، وما يترتّب عليه من خَللٍ في النَّظم القرآني واضطراب في توجيه المعنى.

فيما يأتي صياغة أكاديمية منقّحة ومناسبة لأسلوب أطروحة دكتوراه، مع الحفاظ على المضمون وتدرّج الحجج:

المعنى الثاني:

ذهب بعض أهل التأويل إلى أنّ المراد بـ ﴿النذير﴾ هو الله – سبحانه وتعالى – وهو معنى مرويّ عن أبي رزين[4]. وبناءً على هذا التوجيه، تعدّدت أقوال النحويين في إعراب لفظة ﴿نذيرًا﴾، ويمكن بيانها على النحو الآتي:

القول الأوّل: أن تكون ﴿نذيرًا﴾ على وزن فعيل بمعنى مُفعِل، منصوبة على الحال، مع اختلافهم في صاحب هذه الحال على ثلاثة أوجه:

أوّلًا: أن يكون صاحب الحال هو الضمير في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [سورة المدثر، الآية31]

[1]– ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج5، ص398.

[2]– ينظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج8، ص370، والسمين الحلبي، الدر المصون، ج10، ص552، وعمر بن علي بن عادل الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، ج19، ص530.

[3]– ينظر: الألوسي، روح المعاني،ج29، ص131.

[4]– ينظر الطبري، جامع البيان، ج24، ص34، وأبو جعفر النحاس، إعراب القرآن، ج5، ص82، والثعلبي، الكشف والبيان، ج10، ص86، ومكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية، ج12، ص7844، والبغوي، معالم التنزيل، ج8، ص272.

وقد جوّز هذا الوجه كلّ من النحاس[1]ومكي[2]، وذكره غيرهما[3]. وعلى هذا يكون التقدير: وما يعلم جنود ربّك إلا هو، منذرًا البشر.

ثانيًا: أن يكون صاحب الحال هو الضمير المستتر في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً﴾[سورة المدثر، الآية31] ، وهو ما ذهب إليه القرطبي[4] وابن عادل[5]، ويكون المعنى على هذا: وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة، مُنذرًا بذلك البشر.

غير أنّ هذين الوجهين يكتنفهما قدر من البُعد؛ لما بين الحال وصاحبها من تباعدٍ في التركيب وطولٍ في الفصل، وهو ما تأباه فصاحة النظم القرآني واتساقه.

ثالثًا: أن يكون صاحب الحال هو لفظ الجلالة، على تقدير: صيَّرها الله كذلك، منذرًا للبشر، ويكون قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ﴾[سورة المدثر، الآية35] قائمًا مقام الفعل الدالّ على التصيير. وقد جوّز هذا الوجه الطبري[6] والنحاس[7]. غير أنّ هذا التوجيه لا يخلو من نظر، لضعف العامل المعنويّ واعتماده على تقديرٍ بعيد.

القول الثاني: أن تكون ﴿نذيرًا﴾ مصدرًا بمعنى إنذار، كما في قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ﴾[سورة الملك، الآية18] أي: إنكاري. وقد أجاز هذا الوجه الطبري[8] والنحاس[9]، واختاره واختاره الثعلبي[10] والبغوي[11]. وعلى هذا يكون المعنى: وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة

---

[1]– ينظر: النحاس، إعراب القرآن، ج5، ص72.

[2]– ينظر: مكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية، ج12، ص7844.

[3]– ينظر:المنتجب الهمذاني، الكتاب الفريد في إعراب القرآن، ج6، ص268، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج21، ص394، والسمين الحلبي، الدر المصون، ج10، ص552، وعمر بن علي بن عادل الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، ج19، ص530،

[4]– ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج21، ص394.

[5]– ينظر: عمر الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، ج21، ص530.

[6]– ينظر: الطبري، جامع البيان، ج24، ص34.

[7]– ينظر: النحاس، إعراب القرآن، ج5، ص72.

[8]– ينظر: الطبري، جامع البيان، ج24، ص34.

[9]– ينظر: النحاس، إعراب القرآن، ج5، ص72.

[10]– ينظر: الثعلبي، الكشف والبيان، ج10، ص76.

[11]– ينظر: البغوي، معالم التنزيل، ج8، ص272.

إنذارًا للبشر. إلا أنّ هذا الوجه – كذلك – يُؤخذ عليه طول الفصل بين المصدر وعامله، ممّا يجعله بعيدًا عن الصواب من جهة النظم.

القول الثالث: أن تكون ﴿نذيرًا﴾ مفعولًا به لفعلٍ محذوف، تقديره: ادعُ، وهو ما ذهب إليه ابن عطية[1]. وعلى هذا يكون المعنى: ادعُ نذيرًا للبشر. ويُعدّ هذا الوجه من أقرب الأقوال إلى القبول؛ لاتّسامه بالوضوح، وسلامته من التكلّف والغموض، وابتعاده عن الإشكالات التي تَرِد على الأقوال الأخرى.

المعنى الثالث:

ذهب الحسن[2] إلى أنّ المراد بـ ﴿النذير﴾ في الآية هو النار، وقد جاء التعبير عنه بصيغة المذكّر؛ إمّا لأنّ المقصود به معنى العذاب، أو على معنى النسب، أي: ذاتُ إنذار، كما يقال: امرأةٌ طالق أي: ذات طلاق، أو لأنّ لفظ ﴿نذير﴾ جاء على جهة المصدر – كـ النَّكير – وهو مما يستوي فيه المذكّر والمؤنّث[3].

وعلى هذا المعنى، اختلف المعربون في توجيه إعراب ﴿نذيرًا﴾ على أقوال متعدّدة، يمكن عرضها على النحو الآتي:

القول الأوّل: أن تكون ﴿نذيرًا﴾ حالًا، وقد تعدّدت الآراء في تحديد صاحب هذه الحال:

أولًا: أن يكون صاحب الحال هو اسم ﴿إِنَّ﴾ في قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ﴾ [سورة المدثر، الآية 35]، وهو ما ذهب إليه الزجاج[4]،

[1]– ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج5، ص398.

[2]– ينظر: الطبري، جامع البيان، ج24، ص34، وإعراب النحاس، ج5، ص72، والثعلبي، الكشف والبيان، ج10، ص76، ومكي بن أبي طالب، الهداية، ج12، ص7844.

[3]– ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج5، ص249، وإعراب القرآن للنحاس، ج5، ص72، والثعلبي، الكشف والبيان، ج10، ص76، وأبو البركلت بن الأنباري، البيان في غريب إعراب القرآن، تحقيق: د. طه عبد الحميد طه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1400هـ/ 1980م، ج2، ص474، والمنتجب الهمذاني، الكتاب الفريد في إعراب القرآن، ج2، ص269.

[4]– ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج5، ص249.

والنحاس[1]، وجوزَّه مكي[2] وابن عطية[3]. وعلى هذا يكون المعنى: إنّها لإحدى الكُبَر، منذرةً للبشر، وتكون فعيل هنا بمعنى فاعل. غير أنّ هذا التخريج يعتريه ضعف؛ لعدم وجود عاملٍ صريح في الحال[4].

ثانيًا: أن يكون صاحب الحال هو لفظ ﴿إحدى﴾، وهو رأي قول الأخفش[5]، وجوّزه النحاس[6] والفارسي[7]ومكي[8] وابن عطية[9].

ثالثًا: أن يكون صاحب الحال هو لفظ ﴿الكُبر﴾، وهو ما أجازه الفارسي[10].

وقد علّق أبو عليّ الفارسي على هذين الوجهين بأنّ الحال – في هذه الآية – لا تخرج عن أن تكون حالًا من المضاف أو من المضاف إليه؛ فإن جعلتْ من المضاف كان العامل فيها ما تضمّنته كلمة ﴿إحدى﴾ من معنى التفرّد، وإن جعلت من المضاف إليه كان العامل فيها ما في ﴿الكُبر﴾ من معنى الفعل، وعلى كلا التقديرين ينبغي أن يكون ﴿نذيرًا﴾ مصدرًا؛ لأنّ المضاف والمضاف إليه مؤنّثان، والمصدر يقع حالًا من المفرد والجمع، كقولهم: جاءوا ركضًا كما يُقال: جاء ركضًا[11].

رابعًا: أن يكون صاحب الحال هو الضمير المستكنّ في ﴿الكُبر﴾،

---

[1]– ينظر: النحاس، إعراب القرآن، ج5، ص72.

[2]– ينظر: مكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية، ج12، ص7844.

[3]– ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج5، ص398.

[4]– ينظر: المتجب الهمذاني، الكتاب الفريد في إعراب القرآن، ج6، ص268.

[5]– ينظر: الأخفش، معاني القرآن، ج2، ص556.

[6]– ينظر: النحاس، إعراب القرآن، ج5، ص72.

[7]– ينظر: أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، ج1، ص255.

[8]– ينظر: مكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية، ج12، ص7844.

[9]– ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج5، ص398.

[10]– ينظر: أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، ج1، ص255.

[11]– ينظر: أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، ج1، ص255، والواحدي، التفسير البسيط ، ج22، ص449–450.

وهو ما ذكره العكبري[1] والهمذاني[2] وأبو حيان[3] والسمين الحلبي[4] . وهذا الوجه – أيضًا أيضًا – لا يخلو من نظر؛ إذ إنّ ارتباط الحال بالمعنى فيه ضعف، لأنّ المراد بالنذير – كما تقدّم – هو النار ذاتها.

خامسًا: أن يكون صاحب الحال هو الضمير المستكنّ في ﴿إحدى﴾، وهو ما ذهب إليه العكبري[5] والهمذاني[6] وأبو حيان[7] والسمين[8].

سادسًا: أن يكون صاحب الحال محذوفًا دلّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ﴾ [سورة المدثر، الآية35]، وهو ما ذكره العكبري[9]، ويكون التقدير: عظُمتْ منذرةً.

القول الثاني: أن تكون ﴿نذيرًا﴾ مصدرًا بمعنى الإنذار، منصوبًا بفعلٍ مقدّر، تقديره: أنذر، وهو ما ذهب إليه الفرّاء[10]، وعلى هذا يكون المعنى: الإخبار عن جهنّم إنذارًا للبشر، استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ﴾.[11]

القول الثالث: أن تكون ﴿نذيرًا﴾ مصدرًا وقع تمييزًا من ﴿إحدى﴾، بعد تضمينها معنى أعظم، كما يُقال: هي إحدى النساء عفافًا، وهو ما ذهب إليه الزمخشري[12]. وعلى هذا يكون المعنى: إنّها لأعظم الكُبَر إنذارًا.

---

[1]– ينظر: العكبري، التبيان في إعراب القرآن، ج2، ص1250.

[2]– انظر: المنتجب الهمذاني، الكتاب الفريد في إعراب القرآن، ج6، ص268.

[3]– ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج8، ص370.

[4]– ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون، ج10، ص552.

[5]– ينظر: العكبري، التبيان في إعراب القرآن، ج2، ص1250.

[6]– ينظر: المنتجب الهمذاني، الكتاب الفريد في إعراب القرآن، ج6، ص268.

[7]– ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج8، ص370.

[8]– ينظر: أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، ج1، ص255، والواحدي، التفسير البسيط، ج22، ص449–450.

[9]– ينظر: العكبري، التبيان في إعراب القرآن، ج2، ص1251.

[10]– ينظر: العكبري، التبيان في إعراب القرآن، ج2، ص1251.

[11]– ينظر: الفراء، معاني القرآن، ج3، ص205.

[12]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص186.

القول الرابع: أن تكون ﴿نذيرًا﴾ مفعولًا به لفعلٍ محذوف، وقد قُدّر هذا الفعل على وجهين:

الأوّل: أن يكون التقدير: أعني، وهو رأي الأخفش الصغير علي بن سليمان، كما حكاه النحّاس[1]، فيكون المعنى: إنّها لإحدى الكُبَر، أعني نذيرًا للبشر.

الثاني: أن يكون التقدير: صيَّر، وهو ما ذكره أبو البركات[2] والهمذاني[3]، أي: صيَّرها الله نذيرًا.

القول الخامس: أن تكون ﴿نذيرًا﴾ مفعولًا لأجله، وهو ما ذهب إليه العكبري[4]، فيكون المعنى: إنّها لإحدى الكُبَر؛ لإنذار البشر.

وخلاصة القول أنّ أقرب هذه التوجيهات – في ضوء هذا المعنى – هو نصب ﴿نذيرًا﴾ بفعلٍ محذوف؛ وذلك لأنّ العامل في سائر الأقوال إمّا معدوم، وإمّا معنويّ ضعيف، لا ينهض بحمل التركيب على وجهٍ قويٍّ من حيث الصناعة النحوية ولا من حيث انسجامه مع نظم الآية وسياقها.

4.2. تأويلات المنادى في قول الله تعالى: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ﴾[5]:

يرى الزمخشري أن من مظاهر الابتداع في التفسير حملُ قولها: «ربّ» على أنه نداء مُوجَّه إلى جبريل –عليه السلام– بمعنى: يا سيدي؛ إذ يعدّ هذا التأويل خروجًا عن مقتضى السياق، ومجاوزةً للدلالة الأصلية للفظ، وتحكُّمًا لا يستند إلى دليل معتبر من جهة اللغة أو الاستعمال، فضلًا عما فيه من تكلّف بعيد عن أصول التفسير المعتمدة[6].

---

[1]– ينظر: النحاس، إعراب القرآن، ج5، ص72.

[2]– ينظر: أبو البركات بن الأنباري، البيان في غريب القرآن، ج2، ص474.

[3]– ينظر: المنتجب الهمذاني، الكتاب الفريد في إعراب القرآن، ج6، ص269.

[4]– ينظر: التبيان في إعراب القرآن 1251/2.

[5]– سورة آل عمران، الآية47.

[6]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص431.

يُعرَب لفظُ «رَبِّ» منادى مضافًا إلى ياء المتكلم، وقد حُذِفت أداةُ النداء، وحذفُها جائزٌ في الاستعمال العربي الفصيح [1]، ومن شواهده قولُه تعالى: ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا﴾[سورة يوسف، الآية29]. كما حُذِفت منه ياءُ المتكلم تخفيفًا لكثرة الاستعمال، وحذفُها مع بقاء الكسرة من أشهر الأوجه الجائزة في المنادى المضاف إلى ياء المتكلم[2]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ﴾ [سورة الزمر، الآية16]. وقد اختلف المفسرون في تعيين المنادى في هذه الآية على قولين مشهورين:

القول الأول: أن المنادى هو الله –سبحانه وتعالى– وهو مذهب جمهور أهل التفسير[3].

القول الثاني: أن المنادى هو جبريل –عليه السلام–، وفي توجيه هذا القول مسلكان:

أحدهما: أن «رَبِّ» واردٌ بمعنى السيِّد، أي: يا سيدي، وهو مذهب الثعلبي[4] والبغوي[5]

---

[1]– ينظر: سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون،دار الجيل، بيروت، ط1، ج2، ص230، والمبرد أبو العباس، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، ج4، ص258، وابن السراج، الأصول في النحو، تحقيق: د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1420هـ/ 1999م، ج1، ص329، وأبو علي الفارسي، التعليقة على كتاب سيبويه، ، تحقيق: د. عوض القوزي، مطبعة الأمانة، القاهرة، ط1، 1410هـ/ 1990م، ج1، ص373، والزمخشري، المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق: د. علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993م، ص68.

[2]– ينظر: الزمخشري، المفصل 67، وابن مالك، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي، 1387هـ/ 1967م، ص161.

[3]– ينظر: البغوي، معالم التنزيل، ج2، ص39، والزمخشري، الكشاف، ج1، ص431، وأبو حيان، البحر المحيط، ج2، ص483، والخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، تحقيق: عبد السلام محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1425هـ/2004م، ج1، ص246، والخطيب الشربيني، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، مطبعة بولاق، القاهرة، 1285هـ، ج1، ص216، وأبو السعود الحنفي، محمد بن محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، د.ت، ج2، ص37، والألوسي، روح المعاني، ج3، ص164، والقاسمي، محمد جمال الدين، محاسن التأويل (تفسير القاسمي)، مراجعة: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1، 1376هـ/1957م، ج4، ص845، ومحمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج3، ص248.

[4]– ينظر: الثعلبي، الكشف والبيان، ج3، ص69.

[5]– ينظر: البغوي، معالم التنزيل، ج2، ص39.

والقرطبي[1] والخازن[2]. وقد اعترض الزمخشري هذا التوجيه وعدَّه من البدع على التفسير[3]،كما وصفه أبو حيّان[4] والألوسي[5] بالبعد وعدم الصحة. غير أن في هذا الاعتراض نظرًا من جهتي اللغة والمعنى؛ فمن الناحية اللغوية، يثبت في العربية مجيء لفظ «الرَّبِّ» بمعنى السيّد، ويجوز استعماله في غير الله تعالى إذا كان مضافاً[6]، وهو أمر مقرر عند أهل أهل اللغة[7]. وأما من جهة المعنى والسياق، فإن القرائن السابقة في الآية تدل على جواز هذا هذا الحمل؛ إذ ورد قبلها ذكر الملائكة في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ المَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾[سورة آل عمران، الآية 45]، كما أن مريم – عليها السلام– لما تمثل لها جبريل في صورة بشر، وقال: ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ [سورة مريم، الآية19]، خاطبته على وجه التعجب والاستفهام، وكأنها تقول: يا سيدي، كيف يكون لي غلام ولم يمسسني بشر[8]؟

والوجه الثاني في توجيه هذا القول: أن الكلام على حذف مضاف، والتقدير: يا رسولَ ربي، وهو ما ذهب إليه ابن عرفة[9]. وحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه باب مطرد في لسان العرب، متسع في كلامهم[10]، وقد أشار إلى ذلك ابن يعيش بقوله: "اعلم أن

---

[1]– ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص141.

[2]– ينظر: الخازن، لباب التأويل، ج1، ص246.

[3]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص431.

[4]– ينظر: أبو حيان، البحر المحيط ، ج2، ص483.

[5]– ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج3، ص164.

[6]– ينظر: الخليل، العين، ج8، ص256، و الأزهري، تهذيب اللغة، ج15، ص176، والجوهري، الصحاح (رب)، ج1، ص130، وابن منظور، لسان العرب (رب)، ج1، ص399، والزبيدي، تاج العروس (رب)، ج2، ص459.

[7]– ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة، ج15، ص177، وابن منظور، لسان العرب (رب)، ج1، ص399، والزبيدي، تاج العروس (رب)، ج2، ص459.

[8]– ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص141.

[9]– ينظر: محمد بن محمد بن عرفة، تفسير ابن عرفة، تحقيق: جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2008م، ج1، ص355.

[10]– ينظر: سيبويه، الكتاب، ج1، ص212، وج3، ص247، والمبرد، المقتضب، ج3، ص230، وابن السراج، الأصول في النحو، ج2، ص255، والسيرافي، شرح كتاب سيبويه، تحقيق: أحمد حسن مهدلي وعلي سيد علي،

المضاف قد حُذِف كثيرًا من الكلام، وهو سائغ في سعة الكلام وحال الاختيار إذا لم يُشكل"[1].

ومن الشواهد القرآنية الدالة على هذا الأسلوب قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [سورة يوسف، الآية82] ، أي: أهلَ القرية وأصحابَ العير، وقوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ [سورة البقرة، الآية93]، أي: حبَّ العجل.

ومع ذلك، فإن توجيه ابن عرفة لا يخلو من نظر؛ لأن الأصل في الكلام عدم الحذف إلا بدليل ظاهر أو ضرورة سياقية. والظاهر –والله أعلم– أنه لا مانع من حمل اللفظ على أحد القولين؛ إذ لا يتعارض أيٌّ منهما تعارضًا صريحًا مع سياق الآيات ولا مع دلالتها العامة.

5.2. هل (مهما) تكون بمعنى متى؟

كما في قول الله تعالى: ﴿مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ﴾[2]:

يرى الزمخشري أنَّ لفظة «مَهْمَا» من الألفاظ التي تعرَّضت لسوء الاستعمال على أيدي من لم يتمكَّنوا من أصول العربية وقواعدها، إذ يُنزِلونها غير منزلتها الصحيحة، ويجعلونها في معنى «متى ما» الدالّة على الزمان، فيركِّبون نحو قولهم: «مهما جئتني أعطيتك»، وهو استعمال لا أصل له في كلام العرب ولا يسنده الاستعمال المعتبر. ويؤكِّد أن هذا التوهُّم يفضي إلى خطأ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ﴾، حيث تُحمل «مهما» فيه على الدلالة الزمانية، مع أنّها ليست كذلك في هذا السياق، مما يُعدّ انحرافًا عن وجهها اللغوي الصحيح، ويؤول إلى وقوع صاحبه – من حيث لا يشعر – في نوع من الإلحاد في دلالات النص القرآني. ولذلك شدَّد الزمخشري على ضرورة التمكّن من

دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1429هـ/ 2008م، ج2، ص107، وابن جني، الخصائص، ج2، ص362–363، وابن مالك، شرح التسهيل، ج3، ص265.

[1]– ابن يعيش، شرح المفصل، ج3، ص23.

[2]– سورة الأعراف، الآية132.

أصول النحو ومصادره الكبرى، ولا سيما كتاب سيبويه[1]، وعدّ هذا النوع من الزلل شاهدًا على خطورة التصدّي للكلام في تفسير القرآن دون أدوات علمية راسخة.

اشتهر عند النحاة في «مَهْمَا» أنها اسم شرطٍ مبهم يفيد توكيد الاستغراق، ويجزم فعلين مضارعين على نحو ما تفيده الأداة «إنْ»[2]. وقد اختلف العلماء في مدى إفادتها للظرفية في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ﴾ على قولين مشهورين:

الأول: أنها اسم شرط مجرد عن الظرفية، وهو مذهب جمهور النحاة[3]، وعليه فالدلالة فيها متعلِّقة بذات الشيء الذي يقع عليه الشرط، لا بزمن وقوعه.

الثاني: أنها اسم شرط يفيد الظرفية، وهو ما ذهب إليه السمعاني[4] والبغوي[5]، إذ فسّراها بمعنى «متى ما»، وعلى هذا يكون معنى الآية: متى ما تأتنا به من آية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين.

وقد عارض الزمخشري هذا التوجيه معارضة شديدة، وعدَّ حمل الآية على هذا المعنى خروجًا بها عن مقصدها الصحيح، وضربًا من الميل في تفسيرها، بل صرَّح ببدعية هذا القول، وهو ما انتبه إليه الغُماريّ أيضًا، إذ عدَّه بدعة على التفسير[6]. ويُفهم من كلام الزمخشري أن هذا التوجيه لا يقوم على أصلٍ لغويٍّ معتبر في الاستعمال العربي.

---

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج2، ص108.

[2] – ينظر: المرادي، الجنى الداني، ص609، وابن هشام مغني اللبيب، ص367–368، ومحمد بن علي بن إبراهيم بن الخطيب الموزعي المعروف بابن نور الدين، مصابيح المغاني في حروف المعاني، تحقيق: د. جمال طلبة، دار الفجر، المدينة المنورة، ص470.

[3]– ينظر: ابن المنير، الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، مطبوع مع الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الفكر، بيروت، ج2، ص109، والطيبي، فتوح الغيب، ج6، ص532– 534، وأبو حيان، البحر المحيط، ج4، ص371، والمرادي، الجنى الداني، ص609–611، و السمين الحلبي، الدر المصون ج5، ص429، وابن هشام، مغني اللبيب، ص368–369، وعمر الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، ج9، ص279، والخطيب الشربيني، السراج المنير ج1، ص506، والألوسي، روح المعاني، ج9، ص33.

[4]– ينظر: أبو المظفر، تفسير السمعاني، ج2، ص207.

[5]– ينظر: البغوي، معالم التنزيل، ج3، ص269.

[6]– ينظر: الغماري، بدع التفاسير، ص49.

ويؤيِّد ضعف القول بظرفية «مهما» في هذا الموضع جملةٌ من القرائن اللغوية، من أبرزها:

أولًا: لو كانت «مهما» بمنزلة «متى» الدالة على الظرفية الزمانية، لكان الضمير في قوله تعالى: ﴿تَأْتِنَا بِهِ﴾ عائدًا إلى ظرف الزمان، وقيل حينئذ: تأتنا فيه، كما في قولهم: اليوم خرجتُ فيه، فلما جاء التعبير بـ«به» دلَّ ذلك على أن المراد ليس ظرفًا زمانيًّا، بل مفعولٌ به[1]. يعود إلى أمرٍ محسوس هو الآية.

ثانيًا: أن قوله تعالى: ﴿مِنْ آيَةٍ﴾ بيانٌ لـ«مهما»، وهو في حكم التفسير لها، ومعلومٌ أن الآية ليست زمانا[2]، فانتفى بذلك الوجه الظرفيّ.

ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن ابن مالك أجاز استعمال «مهما» ظرفًا في بعض السياقات، إذ قرَّر أن جمهور النحاة يلزمون «ما» و«مهما» التجرّد من الظرفية قياسًا على «مَن»، غير أن في كلام العرب – ولا سيما في أشعار الفصحاء – شواهد تدل على مجيئهما في موضع الظرف[3]. غير أن هذا الاستعمال – على فرض ثبوته – لا ينهض دليلًا على حمل الآية الكريمة عليه، لما في السياق من قرائن صارفة.

وقد خالف ابنَ مالكٍ جماعةٌ من النحاة المتأخرين، وردّوا عليه هذا التوسُّع[4]، وتمسّكوا بالأصل الغالب في هذا الباب، وهو لزوم «مهما» معنى الشرط المجرّد من الظرفية، ولا سيما في الاستعمال القرآني الذي يراعي أفصح الوجوه وأقواها أصلًا ودلالة.

6.2. تعلق المشيئة في قول الله تعالى: ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾[5]:

---

[1]– ينظر: ابن المنير، الإنصاف فيما تضمنه الكشاف، ج2، ص109، والطيبي، فتوح الغيب، ج6، ص532.

[2]– ينظر: ابن المنير، الإنصاف فيما تضمنه الكشاف، ج2، ص109، والطيبي، فتوح الغيب، ج6، ص533، وابن هشام، مغني اللبيب، ص368، والألوسي، روح المعاني، ج9، ص33.

[3]– ينظر: ابن مالك، شرح الكافية الشافية، ص1625، وانظر: ابن مال، التسهيل ص236.

[4]– ينظر: ابو حيان، البحر المحيط، ج4، ص371، والمرادي، الجنى الداني، ص609–611، والسمين الحلبي، الدر المصون، ج5، ص430، وابن هشام، المغني، ص368–369، وعمر الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، ج9، ص280، وناظر الجيش، تمهيد القواعد، ج9، ص4335–4336.

[5]– سورة يوسف، الآية99.

يرى الزمخشري أن تعلُّق المشيئة في قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾[سورة يوسف، الآية99]

ليس بالدخول على إطلاقه، وإنما هو بالدخول المقيَّد بحال الأمن؛ لأن المقصود في الخطاب ليس مجرّد الدخول، بل الدخول المتلبِّس بالأمن والسلامة. فكأن المعنى في التقدير : ادخلوا مصر آمنين إن شاء الله لكم ذلك الأمن في دخولكم. ويشبِّه هذا الاستعمال بما يقال للغازي: ارجع سالمًا غانمًا إن شاء الله؛ إذ لا تتعلّق المشيئة فيه بمطلق الرجوع، وإنما بالرجوع المقترن بالسلامة والغنيمة، أي باعتباره مكيَّفًا بهاتين الصفتين.

وعلى هذا يكون التقدير عنده: ادخلوا مصر آمنين، إن شاء الله دخلتم آمنين، ثم حُذف جواب الشرط لدلالة المقام عليه، وجاءت جملة الشرط اعتراضية بين الحال «آمنين» وذي الحال، وهي واو الجماعة في ادخلوا.

وهذا الأسلوب من التوسّع في التركيب معروف في الفصيح من الكلام، إذ يُقدَّم فيه ما له أهمية في المعنى، ثم يُفصل بجملة اعتراضية يُفهم جوابها من السياق.

وقد أنكر الزمخشري بشدّة بعضَ ما ذهب إليه بعض المفسرين، من أنّ قوله تعالى: ﴿إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ واقع على سبيل التقديم والتأخير، وأن موضعه الحقيقي إنما هو بعد قوله سبحانه: ﴿سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي﴾ في كلام يعقوب عليه السلام.

وعدَّ هذا الضرب من التأويل من الوجوه الغريبة في التفسير التي لا تقوم على دليلٍ نحوي ولا قرينةٍ سياقية معتبرة، بل تخرج بالآية عن انتظامها البلاغي ودقَّتها التركيبية، ممّا يجعلها داخلة في باب التكلّف الذي لا يقرّه الذوق السليم ولا الاستعمال العربي الرصين[1].

تنوَّعت أقوال المفسرين والنحاة في تعيين متعلَّق المشيئة الواردة في الآية الكريمة المتقدمة، تبعًا لاختلاف مناهجهم في النظر إلى البنية التركيبية والسياق الدلالي.

ولذلك تعدَّدت توجيهاتهم في تفسير موقعها من الكلام ووجه تعلّقها بما قبلها أو بعدها. وفيما يأتي تفصيل هذه الأقوال وشرحها:

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج2، ص344.

القول الأوّل: ذهب بعض المفسِّرين إلى أنّ متعلَّق المشيئة هو قوله تعالى: ﴿سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي﴾ [سورة يوسف، الآية98].

على اعتبار أنَّ جملة ﴿إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ واقعة على سبيل المؤخَّر الذي حقُّه التقديم، فيكون التقدير: سوف أستغفر لكم ربي إن شاء الله. وقد نُقل هذا القول عن ابن جريج[1].

واستند أصحاب هذا الرأي إلى أنَّ يعقوب – عليه السلام – ومن معه كانوا قد دخلوا مصر بالفعل، فكيف يُوجَّه الخطاب لهم بقول: ﴿ادخلوا مصر إن شاء الله﴾. بعد وقوع الدخول؟

غير أنَّ هذا التوجيه لم يلق قبولًا عند عدد من المحقّقين؛ إذ عدَّه الزمخشري من البدع على التفاسير، واستغرب صدوره دون أن يذكر تعليلًا مفصّلًا لحكمه[2]، وتابعه أبو حيّان في ردّه، وشدَّد في إنكاره له، واصفًا إيّاه بأنَّه في غاية البعد، بل في غاية الامتناع[3]، كما حكم عليه ابن عطية بالضعف[4].

ولا ريب في وجاهة ما انتهى إليه هؤلاء؛ لما يكتنف هذا القول من تكلّفٍ ظاهر، ومخالفةٍ بيّنة لنظم الآية وسياقها البليغ؛ إذ إنَّ الاستثناء بـ﴿إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ جاء في أثناء كلام يوسف – عليه السلام – موجَّهًا إلى إخوته وذويه عند دخولهم مصر، ولا مسوِّغ لجعله متعلّقًا بكلام يعقوب – عليه السلام – مع طول الفاصل بين الموضعين واختلاف السياقين. فضلًا عن أنَّ الأصل استقرار ألفاظ القرآن في مواقعها، ولا يصحّ ادّعاء التقديم والتأخير فيها إلا بدليلٍ صريحٍ وقرينةٍ بيّنة تدعو إليه[5].

وأمّا ما احتجّ به أصحاب هذا القول من إشكال تحقُّق الدخول فعلًا، فإنَّ الجواب عنه سيتّضح بمزيد من البيان عند عرض بقية الأقوال.

---

[1]– ينظر: الطبري، جامع البيان، ج16، ص266، وأبو جعفر النحاس، معاني القرآن، ج3، ص485، ومكي، الهداية إلى بلوغ النهاية، ج5، ص3638، والواحدي، التفسير البسيط، ج12، ص249، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج11، ص454، وأبو حيان، البحر المحيط، ج5، ص341.

[2]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج2، ص344.

[3]– ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج5، ص341.

[4]– ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج3، ص281.

[5]– ينظر: الطبري، جامع البيان، ج16، ص266.

القول الثاني: ذهب فريق من المفسرين إلى أنَّ متعلَّق المشيئة في قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ هو الفعل «ادخلوا» نفسه، فيكون المعنى على ظاهره: ادخلوا مصر – إن شاء الله – آمنين. وهذا التوجيه هو الذي اختاره كلٌّ من الطبري [1]ومكي بن أبي طالب[2] . حيث جعلا جملة المشيئة متعلِّقة بأصل الدخول، بوصفه الحدث المقصود في السياق.

ويمتاز هذا القول بسلامته من التكلّف، وموافقته لظاهر النظم القرآني، وانسجامه مع ترتيب الألفاظ في السياق، إذ جاءت المشيئة متأخّرةً عن فعل الأمر ومتصلةً به من غير تقدير تقديمٍ ولا تأخير، وهو ما ينسجم مع القاعدة الأصلية في تفسير الكلام، وهي إبقاؤه على ظاهره ما لم تدعُ قرينةٌ معتبرة إلى غيره.

القول الثالث: الزمخشري[3] والبيضاوي[4] وأبي السعود[5] إلى أنّ متعلَّق المشيئة في قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ ليس مطلق فعل الدخول، وإنما الدخول المقيَّد بحال الأمن؛ أي الدخول المكيَّف بالأمن والسلامة. وعلى هذا يكون المعنى: اسلَموا واثمَنوا في دخولكم إلى مصر – إن شاء الله – آمنين. فالمشيئة متعلّقة بوصف الدخول ونتيجته، لا بأصل وقوعه فقط.

وبناءً على هذا التوجيه، يُفهم من السياق أنّ ثَمّ دخولين متمايزين:

الأول: دخول أرض مصر، وهو المشار إليه في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ﴾ [سورة يوسف، الآية، 99]، حيث استقبلهم يوسف – عليه السلام – تكريمًا وتعظيمًا لهم. والثاني: دخول بلدة مصر نفسها، وهو المقصود في قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ﴾[سورة يوسف، الآية99]،

[1]– ينظر: الطبري، جامع البيان، ج16، ص266.

[2]– ينظر: مكي، الهداية إلى إلى بلوغ النهاية، ج5، ص3636.

[3]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج2، ص344.

[4]– ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج3، ص177.

[5]– ينظر: أبو السعود العمادي، إرشاد العقل السليم، ج4، ص307.

وذلك عقب لقائهم به، حين وجَّه إليهم الخطاب بالدخول مقرونًا بالأمن، على سبيل الدعاء والتطمين: ادخلوا مصر آمنين إن شاء الله[1].

ويتميّز هذا القول بكونه أوفق بالسياق، وأدقّ في مراعاة الدلالة البلاغية للجملة، إذ يجعل جملة المشيئة مرتبطة بالحال «آمنين»، لا بالفعل مجردًا، وهو ما ينسجم مع مقصد الخطاب في مقام التبشير والتأمين بعد طول فراق وشدة بلاء.

القول الرابع: إنَّ تعلُّقه بالأمن لا بالدخول، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ [سورة الفتح، الآية27]، وقد حكاه غيرُ واحدٍ من العلماء[2]، وارتضاه كل من البقاعي[3] والشربيني[4]. وعلى هذا يكون التقدير: ادخلوا مصر آمنين من الشرور والمخاوف، إن شاء الله.

ولكي يستقيم ما ذهب إليه أصحاب القولين الثالث والرابع، لا بدّ من القول بوجود تقديمٍ وتأخيرٍ في الآية، فيكون التقدير: ادخلوا مصر آمنين، إن شاء الله دخلتم آمنين؛ فحُذف جواب الشرط لدلالة السياق عليه، ثم اعترض بجملة الشرط بين الحال وصاحبها[5].

غير أنّ هذا التقدير لا يخلو من إشكال؛ إذ يمكن توجيه (آمنين) على أنّها حال من فعل جواب الشرط المحذوف، وهو «دخلتم»، وحينئذٍ لا تقتضي الآية ادّعاء تقديمٍ وتأخيرٍ، ولا يلزم جعل جملة الشرط معترضةً بين الحال وصاحبها[6].

وعليه، فإنّ كلا القولين . الثالث والرابع . محلُّ نظرٍ ومراجعةٍ من جهة التقدير والتركيب النحوي والدلالة السياقية.

---

[1]- ينظر: الطبري، جامع البيان، ج16، ص264-265، والثعلبي، الكشف والبيان، ج5، ص257-258، والبغوي، معالم التنزيل، ج4، ص278، والجوزي، زاد المسير، ج4، ص288، والرازي، مفاتيح الغيب، ج18، ص315.

[2]- ينظر: الثعلبي،الكشف والبيان، ج5، ص258، والبغوي، معالم التنزيل، ج4، ص279،

[3]- ينظر: البقاعي، إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة. ج10، ص217.

[4]- ينظر: الخطيب الشربيني، السراج المنير، ج2، ص136.

[5]- ينظر: الكشاف 344/2.

[6]- ينظر: الطيبي، فتوح الغيب، ج8، ص437، والألوسي، روح المعاني، ج13، ص58.

القول الخامس: إنّ التعلّق واقعٌ بالفعل «ادخلوا» بعد تضمينه معنى الإقامة والاستقرار والسكنى، لا مجرّد مطلق الدخول،

وقد رُوي هذا التوجيه عن ابن عباس – رضي الله عنهما –، [1] ، وقد اختاره ابن عطية[2].

وعلى هذا يكون المعنى: اسكنوا أرض مصر، وأقيموا فيها، إن شاء الله، آمنين؛ فيتحوّل الأمر من الدلالة على اللحظة الآنية للدخول إلى معنى أوسع يتناول المكث والاستقرار، وهو أنسب بسياق الطمأنينة والأمن الذي تفيده صيغة الحال في الآية.

القول السادس: إنّ التعلّق واقعٌ بالفعل «ادخلوا»، على أنَّ «إنْ» في الآية ليست شرطية، بل جاءت بمعنى «إذ»، كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة آل عمران، الآية139]؛ أي: إذ كنتم، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [سورة النور، الآية33] أي: إذ أردنَ. وقد حكَى هذا التوجيهَ بعضُ أهل العلم[3].

وبناءً على ذلك، يكون المعنى: ادخلوا مصر، إذ شاء الله لكم ذلك، آمنين؛ فيغدو معنى المشيئة هنا للإخبار عن حالٍ ماضٍ أو واقعٍ مقرونٍ بالدخول، لا للتعليق على شرطٍ مستقبليّ.

ومسألة مجيء «إنْ» بمعنى «إذ» محلُّ خلافٍ بين المدرستين؛ إذ يجيزها الكوفيّون، في حين يمنعها البصريون[4]، ويجعلونها على أصلها في الدلالة على الشرط أو النفي أو غير غير ذلك من وظائفها المعروفة، وهو ما يجعل هذا القول محلَّ نظرٍ من جهة المذهب النحوي المعتمد.

---

[1]– ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج18، ص215.

[2]– ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج3، ص281.

[3]– ينظر: الثعلبي، الكشف والبيان، ج5، ص258، والبغوي، معالم التنزيل، ج4، ص279، وعمر الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، ج11، ص213.

[4]– ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف 632/2–635، وشرح الكافية للرضي 91/4، ورصف المباني 110، والجنى الداني 212–214، والمغني 22–23، وهمع الهوامع 396/1.

القول السابع: إنّ جملة ﴿إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ جملةٌ معترِضة، سيقت في أثناء الكلام للتبرّك والتيمن وإظهار التفويض إلى الله تعالى، وقد حكاه القرطبي[1]، ونصّ عليه الطيّبي، إذ قال: «ولا ارتياب أنَّ هذا الاستثناء في أثناء الكلام كالتسمية في الشروع فيه؛ للتيمن والتبرك، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[سورة الكهف، الآيتان23،24]، واستعماله مع الجزاء كالشريعة المنسوخة، فحُسنُ موقعه في الكلام أن يكون معترضاً»[2].

وخلاصة القول: إنّ الزمخشري مصيبٌ في عدِّه ما نُقِل عن ابن جريج من قبيل بدع التفاسير – على ما تقدّم بيانه – وأنّ الأَوْلى حملُ المشيئة على تعلّقها بالفعل «ادخلوا»، سواء أُبقِي على معناه الأصلي أم ضُمِّن معنى فعلٍ آخر، أو جُعلت جملةً معترضة جاءت للتبرّك والتيمن؛ لما تتّسم به هذه الأوجه من سلامةٍ من جهة التركيب والدلالة، وخلوِّها من التكلّف وما يرد على غيرها من الاعتراض.

نتائج الفصل:

1. تبيّن أن إطلاق الزمخشري صيغة «بدعة على التفسير» يرتبط أساساً بمخالفات نحوية تركيبية يرى أنها تُفسد انسجام البنية اللغوية، لا بمجرد أحكام عقدية أو تقويمات عامة.

2. اتضح أن هذا الإطلاق يكتسب في الكشّاف دلالة تداولية نحوية تتجاوز معناه المعجمي؛ إذ يُستعمل للإشارة إلى تأويل لا ينهض على قواعد الإسناد أو لا يوافق انتظام التركيب العربي.

3. أظهر التحليل أن وصف التفسير بأنه «بدعة» يؤدي وظيفة تمييزية نقدية تكشف اضطراب العلاقة بين عناصر التركيب القرآني ووجوه توجيهه النحوي لدى المفسِّر.

4. بيّنت الدراسة أن هذا المصطلح يعمل أحياناً كمعيار نحوي يقيس به الزمخشري سلامة التوجيه الإعرابي، فيستبعد الوجوه التي يرى أنها لا تنسجم مع أساليب العرب أو تتضمن تكلفاً يخلّ بالتركيب.

---

[1]– ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج11، ص454.

[2]– الطيبي، فتوح الغيب، ج8، ص438.

5. دلّت مواضع استعماله على أن الزمخشري يوظف هذا الإطلاق داخل الكشّاف لإظهار تداخل البعد النحوي والبلاغي في حكمه على الآراء التفسيرية، مما يعكس مركزية البنية التركيبية في منهجه اللغوي.

الفصل الثاني:

دلالة بدعة على التفسير صرفيا، ومبررات الزمخشري وامتداده التراثي

توطئة:

يُظهر الكشّاف كذلك عنايةً خاصة بالبنية الصرفية بوصفها مدخلاً أصيلاً إلى فهم الدلالة القرآنية وضبط وجوه التأويل. ويبرز في هذا الإطار استعمال الزمخشري لإطلاق «بدعة على التفسير» حين يعرض لِوُجوهٍ صرفية يراها خارجة عن مألوف العربية أو متكلَّفة في توجيه البنية. فـ«البدعة» هنا ليست حكماً عقدياً –كما سلف في التراكيب النحوية– بل هي توصيف لغوي نقدي يعبّر به الزمخشري عن رفض تفسيرٍ يقوم على تأويل صرفي لا يستند إلى قياس مطّرد أو لا يوافق ما استقرّ في أبنية الصيغ ودلالاتها.

ويتّضح من خلال تتبّع هذا الإطلاق أن الزمخشري يستند في حكمه إلى مبررات صرفية دقيقة تتصل بسلامة البناء، واطراد القاعدة، ومطابقة الصيغة لدلالتها السياقية. كما تبرز في أحكامه آثارُ تَلقّيه لجهود السابقين من نحاة وصرفيين، على نحو يكشف تأثره بموروث لغوي راسخ، في الوقت الذي يتبدّى فيه أثره هو فيمن لحقه من المفسرين واللغويين الذين انتفعوا بمنهجه أو ناقشوا توجيهاته.

ويمهّد هذا الفصل لقراءة تستكشف كيف تُسهم الصيغة الصرفية في تشكيل مفهوم البدعة عند الزمخشري، وما العلل التي اعتمدها في إطلاق حكمه، وكيف امتد هذا الموقف عبر سلسلة التأثر والتأثير في التراث اللغوي والتفسيري.

1. إطلاق (بدعة على التفسير) في التراكيب الصرفية:

1.1. صيغة (كَلَّمَ) في قوله – تعالى –: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾[1]:

قال الزمخشري – في معرض تعقيبه على بعض الأقوال الشاذّة في التفسير –: إنّ من قبيل البدع في التفسير القولَ بأنّ اللفظ مأخوذٌ من «الكَلْم» الذي هو الجُرح، وأنّ معناه: أنَّ الله تعالى جَرَّح بأظفارِ المحن ومخالبِ الفتن.[2]

وعلى هذا، فإنّ هذا التوجيه يُعدّ ضربًا من التعسّف في التأويل، وخروجًا عن ظاهر اللفظ ودلالته اللغوية والسياقية، ممّا يضعه في دائرة التأويلات المردودة التي لا تستند إلى أصلٍ معتبرٍ من اللغة ولا إلى سياقٍ صحيحٍ من التفسير.

اختلف العلماء في تحديد الأصل الاشتقاقي للفعل «كَلَّمَ» الوارد في الآية الكريمة على قولين مشهورين:

القول الأول:

إنّه مشتقٌّ من «الكلام»، والمعنى: أنّ الله تعالى خاطب موسى عليه السلام خطاباً مباشراً. وهذا هو قول جمهور المفسّرين واللغويين[3]، وهو الموافق للاستعمال العربي الظاهر، ولما استقرّ عليه الاستعمال القرآني في مواضع أخرى.

القول الثاني:

[1]– سورة النساء، الآية164.

[2]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص582.

[3]– ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج2، ص133، والطبري، جامع البيان، ج9، ص403، والنحاس، معاني القرآن، ج2، ص239–240، ومكي، الهداية إلى بلوغ النهاية، ج2، ص1535، والواحدي، التفسير البسيط، ج7، ص196–197، والبغوي، معالم التنزيل، ج2، ص311–312، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج2، ص137، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج7، ص225، وأبو حيان، البحر المحيط، ج3، ص414، والسمين الحلبي، الدر المصون، ج4، ص11.

إنّه مشتقٌّ من «الكَلْم» . بفتح الكاف وسكون اللام . وهو الجُرح، وأنّ المعنى: أنّ الله تعالى «جرّح» موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن[1]، أي ابتلاه بالشدائد. وقد حكَى ابن المنيّر هذا القول عن بعض المعتزلة[2].

وهذا التوجيه الأخير بعيدٌ من جهة اللغة والسياق، إذ يُخرج اللفظ عن معناه المتبادر ويحمّله معنى لا تساعد عليه دلالته ولا استعمال العرب له، ولذلك عدّه غير واحدٍ من أهل العلم من وجوه التفسير المردودة.

وقد وصف الزمخشري هذا التوجيه بأنّه من «البدع على التفاسير»، لما ينطوي عليه من تكلّفٍ ومجاوزةٍ لظاهر الدلالة[3]، وتابعه على ذلك أبو حيان[4]، في حين ذهب كلٌّ من الرازي[5] وابن عادل[6] إلى الحكم ببطلانه وردِّه.

ومع ذلك، فإنّ كلا الاشتقاقين جائزٌ من حيث الأصل اللغوي في العربية، غير ممنوع في الميزان الصرفي[7]، كما قرّر ابن فارس، إذ يقول: «الكاف واللام والميم أصلان: أحدهما يدلّ على نُطقٍ مُفهم، والآخر على جِراح؛ فالأوّل: الكلام، تقول: كلّمته أكلّمه تكليمًا، والأصل الآخر: الكَلْم، وهو الجُرح»[8].

---

[1]– ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج11، ص111، وأبو حيان، البحر المحيط، ج3، 414، وعمر الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، ج7، ص136.

[2]– قال أبن المنيّر: ((وإنَّما يُنْقَل هذا التفسير عن بعض المعتزلة؛ لإنكارهم الكلام القديم الذي هو صفة الذات، إذ يثبتون إلا الحروف والأصوات قائمة بالأجسام لا بذات الله –تعالى –، فيرد عليهم بجحدهم كلامَ النفسِ إبطال خصوصية موسى وبين كل سامع لهذه الحروف، حتى المشرك الذي قال الله فيه: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾، فيضطرُّ المعتزلي إلى إبطال الخصوصية الموسوية بحمل التكليم على التجريح)). الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، ج1، ص582.

[3]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص582.

[4]– ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج3، ص414.

[5]– ينظر:الرازي، مفاتيح الغيب، ج11، ص111

[6]– ينظر: عمر الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، ج7، ص136.

[7]– ينظر: الخليل، العين، ج5، ص378، والأزهري، تهذيب اللغة، ج10، ص264، والجوهري، الصحاح (كلم)، ج5، ص2023–2024، وابن سيدة، المحكم ج7، ص51–52، وبن منظور، لسان العرب (كلم)، ج12، ص524–526، والزبيدي، تاج العروس (كلم)، ج33، ص372–373.

[8]– ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج5، ص131.

غير أنّ معيار القبول في التفسير لا يقوم على مجرّد الإمكان الاشتقاقي، بل يُناط بانسجام المعنى مع السياق، وموافقته للاستعمال العربي المألوف، وخلوّه من التكلّف والتعسّف في التأويل.

ومع ذلك، فإنّ ما ذهب إليه جمهور المفسّرين هو الصواب الذي تشهد له الدلالة اللغوية والسياقية، ويؤيّده النظر القرآني والشرعي، وذلك من وجوهٍ عدّة:

أوّلاً: أنّ الفعل في كلام العرب إذا أُكِّد بالمصدر حُمل على الحقيقة لا على المجاز والاستعارة[1]؛ إذ نصّ النحّاس على أنّه «أجمع النحويون على أنك إذا أكّدت الفعل بالمصدر لم يكن مجازاً»[2]. ولا يخفى أنّ القول الثاني مبنيّ في أساسه على المجاز والاستعارة، وهو ما ما يتنافى مع قاعدة التوكيد بالمصدر الصريح.

ثانياً: أنّ سياق الآيات يدلّ دلالةً واضحة على المراد؛ إذ جاءت الآيات من قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ [سورة النساء، الآيتان: 163،164] في سياق الإخبار عن فضل الأنبياء – عليهم السلام – ومراتب اصطفائهم، ثم خُصَّ موسى – عليه السلام – بأعلى أنواع الوحي، وهو تكليم الله له بلا واسطة[3]، ولذلك لُقّب بـ«كليم الله». أمّا حمل المعنى على «التجريح بمخالب الفتن والبلايا» فلا يُفيد مزيةً ولا خصيصةً، لأنّ الابتلاء من سنن الله الجارية في حق جميع الأنبياء والمرسلين.

[1]– ينظر: مكي، الهداية في بلوغ النهاية، ج2،ص1535، والواحدي، التفسير البسيط، ج7، ص196–197، والبغوي، معالم التنزيل، ج2، ص311–312، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج2، ص137، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج7، ص225.

[2]– ينظر: مكي، الهداية في بلوغ النهاية، ج2، ص1535، والواحدي، التفسير البسيط، ج7، ص196–197، والبغوي، معالم التنزيل، ج2، ص311–312، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج2، ص137، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج7، ص225.

[3]– ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج2، ص133، والراغب الأصفهاني، تفسير الراغب، ج1، ص231، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج2، ص137، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج2، ص109، وعمر الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، ج7، ص136.

ثالثاً: أنّ نصوصاً أخرى من القرآن الكريم صرّحت بثبوت مخاطبة الله تعالى لموسى عليه السلام، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي﴾[1]، وهو نصٌّ صريحٌ في أنّ المراد بالتكليم هو الكلام الحقيقي لا غيره.

رابعاً: وذلك أنّ يحيى بن وثّاب والنخعي قد قرآ[2]: ﴿وَكَلَّمَ اللهَ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ بنصب اسم الجلالة، وهي قراءة تدلّ على أنّ المتكلِّم هو الله تعالى، وأنّ موسى هو المكلَّم، وفي ذلك تأكيد على أنّ المقصود بتكليمه عليه السلام هو الخطاب والكلام، إذ يستحيل حمل الفعل هنا على معنى «الجرح» عقلاً وشرعاً، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً.

وبناءً على ما تقدّم، يتبيّن أنّ الزمخشري كان مُصيباً في عدِّ القول الثاني من «البدع على التفسير»، لما يتضمّنه من عدولٍ عن ظاهر النصّ، ومخالفةٍ لقواعد اللغة، ومصادمةٍ للسياق القرآني.

2.1. الأصل في (غَوَى) في قول الله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾[3]:

قال الزمخشري – في سياق ردّه على بعض التأويلات الشاذّة –: إنّه نُقِل عن بعضهم تفسير قوله تعالى: ﴿فَغَوَى﴾ بمعنى «فَبَشِمَ»؛ أي امتلأ من كثرة الأكل، وهذا التوجيه – وإن أمكن حمله من جهةٍ صوتية على لغة مَن يُبدل الياء ألفًا إذا كان ما قبلها مكسورًا، كما في قولهم في «فَنِيَ» و«بَقِيَ»: «فَنَى» و«بَقَى»، وهم بنو طيء – فإنّه تفسيرٌ فاسدٌ وخبيثٌ من جهة المعنى[4].

ويُفهم من كلامه أنّ إمكان التوجيه اللغوي من حيث الظاهرة الصوتية لا يَستلزم صواب المعنى ولا صحّةَ التفسير، لأنّ العبرة في التفسير بانسجام الدلالة مع السياق العقدي والمعنوي، لا بمجرّد توافقٍ صوتيّ أو لهجيٍّ نادر. وعليه، فإنّ هذا القول يُعَدّ من التأويلات المردودة التي لا تقوم على أساسٍ معتبرٍ في التفسير.

---

[1]– ينظر: سورة الأعراف 144.

[2]– ينظر: ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص36، وابن جني، المحتسب، ج1، ص204، والكرماني، شواذ القراءات، ص148، وأبو حيان، البحر المحيط، ج3، ص414، والسمين الحلبي،الدر المصون، ج4، ص161.

[3] – سورة طه، الآية 121.

[4]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج2، ص557.

في اشتقاق لفظة ﴿غَوَى﴾ في الآية الكريمة رأيان متمايزان يرتبط كلٌّ منهما بتحديد الدلالة المقصودة؛ لذلك يُستهلّ ببيان المعنى، ثم يُتبع ذلك بتحليل الأصل الاشتقاقي لكلّ توجيه.

الرأي الأوّل:

أنّ المراد بـ«غَوَى» هو فساد العيش بالنزول إلى الدنيا، أو الخطأ في طريق الجنّة والضلال عنها، لفوات ما كان يُطمع فيه من الخلود، أو ارتكاب ما لم يكن له فعله[1]. وعلى هذا فالفعل مشتقّ من «الغَيّ» الذي هو الضلال والانحراف عن الصواب، فيُقال: غَوَى يَغْوِي – بفتح العين في الماضي وكسرها في المضارع – غَيًّا[2]، وأصله الصرفي «غَوَيَ»، فلمّا تحرّكت الياء وانفتح ما قبلها قُلِبت ألفًا[3]، فصار «غَوَى». وهذا هو مذهب جمهور المفسّرين واللغويين[4].

الرأي الثاني:

أنّ المعنى: أكثر من أكل الشجرة حتّى أُصيب بالبَشم، أي التخمَة، وهو قولٌ مرويّ عن بعض المفسّرين[5]. وعلى فرض صحّة هذا المعنى، فإنّ اشتقاقه يكون من «الغَوَى» – لا

[1]– ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص402–403، والطبري، جامع البيان، ج18، ص388، والثعلبي، الكشف والبيان، ج6، ص264، والواحدي، التفسير البسيط، ج14، ص548، وأبو المظفر السمعاني، تفسير السمعاني، ج3، ص360، والبغوي، معالم التنزيل، ج5، ص299.

[2]– ينظر :الخليل، العين، ج4، ص456، والأزهري، تهذيب اللغة، ج8،ص218، والجوهري، الصحاح، ج6، ص2450، وابن سيدة، المحكم، ج6، ص69، وابن منظور، لسان العرب، (غوي)، ج15، ص140، والزبيدي، تاج العروس (غوو)، ج39، ص197.

[3]– ينظر: النحاس، إعراب القرآن، ج3، ص59.

[4]– ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص402–403، والنحاس، إعراب القرآن ج2، ص150، والثعلبي، الكشف والبيان، ج6، ص264، والواحدي، التفسير البسيط، ج1، ص548، والسمعاني، تفسير السمعاني، ج3، ص360، والبغوي، معالم التنزيل، ج5، ص299، والعكبري، التبيان في إعراب القرآن، ص906، والمنتجب الهمذاني، الكتاب الفريد في إعراب القرآن، ج4، ص463، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج14، ص154–155.

[5]– ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص402، وابن الجوزي، زاد المسير، ج5، ص329.

من «الغَيّ» – لأنّه لا يُقال في معنى البَشَم: غَوَى يَغْوِي غَيًّا، وإنّما يُقال: غَوِيَ يَغْوَى غَوًى[1]. وبناءً على ذلك يَرِدُ عليه إشكالٌ من جهة الاشتقاق والقياس اللغوي.

ولهذا خرّجه الزمخشري على لغةٍ ضعيفة، هي لغة طيِّئ، حيث يُجيزون قلب الياء ألفًا إذا كانت متحرّكة وكان ما قبلها مكسورًا وكانت الفتحة غير إعرابية، نحو قولهم: «بَقَى» في «بَقِيَ»، و«دُعَا» في «دُعِيَ»، و«نَاصَاة» في «نَاصِيَة»[2]. غير أنّ مثل هذا التخريج – وإن أمكن من جهة لهجية نادرة – لا يكفي لترجيح هذا الرأي، ولا ينهض حجّةً أمام ما عليه الجمهور من حيث الدلالة والسياق والاستعمال العربي الغالب.

وبناءً على هذا الرأي يُقال: إنّ أصل «غَوَى» هو «غَوِيَ»، فقُلِبت ياؤه ألفًا على لغة طيِّئ؛ لتحرّكها بالفتح وانكسار ما قبلها. وهذا التوجيه – على ما فيه من بُعد – يمكن أن يُتصوَّر له وجهٌ في العربية من حيث الظاهرة الصوتية واللهجية، غير أنّه يبقى ضعيفًا من جهتين أساسيتين:

الجهة الأولى: السياق القرآني

فإنّ قوله تعالى في موضعٍ آخر من القصة نفسها: ﴿فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾ [سورة الأعراف، الآية 22] يدلّ على أنّ الأكل لم يتجاوز حدّ الذوق، ولا يُفهم منه الإكثار الذي يفضي إلى البَشَم والتخمَة، فضلًا عن أنّ العقوبة لم تُؤخَّر إلى أن يتحقّق هذا الإكثار[3]؛ والقرآن يفسّر بعضه بعضًا، ولا يتناقض في معانيه ودلالاته.

الجهة الثانية: الاعتبار العقدي والأدبي

[1]– ينظر: الخليل،العين، ج4، ص456، وابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص402، وابن الجوزي، زاد المسير، ج5، ص330، وابن منظور، لسان العرب (غوى)، ج15، ص142.

[2]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج2، ص557، وابن الحاجب، الشافية في علم التصريف، ص 23–24، والرضي، شرح الشافية للرضي، ج1، ص89، والخضر اليزدي، شرح الشافية لليزدي، ج1، ص251، والسيوطي، همع الهوامع، ج3، ص273.

[3]– ينظر: ابن الجوزي، زاد المسير، ج5، ص330.

إذ إنّ هذا التفسير يتضمّن نسبة آدم – عليه السلام – إلى الشَّره والنَّهمة، وهما من الصفات الدالّة على الدناءة والوضاعة، في حين أنّ مقام النبوّة مُنزَّهٌ عن مثل هذه الأوصاف. ولهذا وصفه الزمخشري بأنّه «تفسير خبيث»، لما ينطوي عليه من إساءةٍ إلى مقام النبوّة وخروجٍ عن مقتضى التعظيم والاصطفاء.

ويبدو أنّ الذين ذهبوا إلى هذا التفسير إنّما حملهم عليه التورّع من نسبة آدم – عليه السلام – إلى «الغَيّ»[1] الذي هو الضلال، ففرّوا من محذورٍ متوهَّم، ووقعوا في محذورٍ أشدّ منه.

كما أنّ توصيف الزمخشري لهذا القول بالخُبث يدلّ دلالةً بيّنة على أنّه يراه من قبيل «بدع التفاسير»، وإن لم يُصرِّح بذلك اللفظ في هذا الموضع، وقد عدَّ الغُماري هذا المثال من جملة المواطن التي تندرج – عند الزمخشري – تحت هذا النوع من التفسير الشاذّ[2].

3.1. الخلاف في كيفية جمع (أُمٍّ):

قال الزمخشري – عند تفسيره قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ [سورة الإسراء، الآية71] – في معرض ردّه على بعض التأويلات الشاذّة: "إنّ من البدعة على التفسير القولَ بأنّ لفظ «الإمام» هو جمع «أمّ»، وأنّ الناس يُدعون يوم القيامة بأمّهاتهم، وأنّ الحكمة من ذلك – بزعمهم – مراعاةُ حقّ عيسى عليه السلام، وإظهار شرف الحسن والحسين رضي الله عنهما، وستْر أولاد الزنا عن الفضيحة. ثمّ علّق على هذا التوجيه تعليقًا ساخرًا يُظهر شدّة استنكاره، فقال: وليت شعري أيّهما أبدع: أصحّةُ لفظه أم بهاءُ حكمته؟!"[3]

ويَتبيّن من كلام الزمخشري أنّه يرفض هذا القول من جهتين متلازمتين: جهةٍ لغويّة وصرفيّة، إذ لا وجود في العربية لما يزعمه أصحابه من كون «الإمام» جمعًا لـ«أمّ»، وجهةٍ معنويّة وسياقيّة، لما فيه من تحميل الآية معانيَ متكلَّفة لا يدلّ عليها اللفظ ولا يشهد لها

[1]– ينظر: السمين الحابي، الدر المصون، ج8، ص115، وعمر الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، ج13، ص410.

[2]– ينظر: الغماري، بدع التفاسير، ص90–91.

[3]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج2، ص459.

السياق. كما أنّ التعليل الذي أُقيم عليه هذا التفسير قائمٌ على اعتبارات مذهبيّة وعاطفيّة لا تصلح أن تكون أساسًا علميًّا في فهم النصّ القرآني.

وعليه، فإنّ موقف الزمخشري في هذا الموضع ينسجم مع منهجه العام في محاربة التفسيرات الشاذّة والتنبيه على وجوه الخلل فيها، سواء من جهة الوضع اللغوي أو من جهة المعنى والدلالة، وهو ما يجعله مثالًا واضحًا لموقفه الصارم من التفاسير المبتدعة وتأويلاتها المتكلّفة.

اختلف العلماء في جمع لفظ (أُمٍّ)، ويمكن إجمال أقوالهم في ذلك فيما يأتي:

القول الأول: ذهب فريق إلى أن جمعها (إمام)، وهو قول مروي عن محمد بن كعب[1]. وقد حكم الزمخشري على هذا الرأي بأنَّه من البدعة على التفسير، واستغرب غرابة لفظه وما قيل في حكمته[2]. كما نقل هذا القول بعض العلماء ثم أنكروه[3]، فعدَّه السمين رأياً صادرًا عن الجهل بصناعة التصريف ولسان العرب[4]، وقال السيوطي: إنَّ هذا القول خطأ نشأ عن الجهل بقواعد التصريف، إذ لا تُجمع (أُمّ) على (إمام)[5].

غير أنَّ النظر الصرفي الدقيق يُظهر أنَّ هذا القول لا يَعْدِم وجهاً من القياس في العربية؛ لأنَّ لفظ (أُمٍّ) من الألفاظ المضاعفة الواقعة على وزن فُعْل، وقد كثر في هذا الباب جمع نظائره على فِعَال[6]. وقد نصَّ سيبويه على ذلك بقوله: «والفِعَال في المضاعف منه

---

[1]– ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج13، ص131، والطيبي، فتوح الغيب، ج9، ص345، والشوكاني، فتح القدير، ج3، ص341، والألوسي، روح المعاني، ج15، ص121.

[2]– ينظر: الزمخشري، الكشاف ج2، ص459.

[3]– ينظر: الطيبي، فتوح الغيب، ج9، ص346، وعمر الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، ج12، ص344، والزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص299، والخطيب الشربيني، السراج المنير، ج2، ص323، وشهاب الدين الخفاجي، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، ج6، ص50.

[4]– ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون، ج7، ص390.

[5]– السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج4، ص186.

[6]– ينظر: المبرد، المقتضب، ج2، ص198، وابن السراج، الأصول في النحو، ج2، ص434، والسيرافي، شرح الكتاب للسيرافي، ج4، ص308، ابن يعيش، وشرح المفصل، ج5، ص19، ورضي الدين، شرح الشافية للرضي ج1، ص264–265.

كثير»، ومثَّل له بألفاظ مثل: أخصاص وخِصاص، وأعشاش وعشاش، وأقفاف وقفاف، وأخفاف وخفاف، ثم بيَّن أنَّ هذا الباب يُجْرى مجرى (أجماد وجِماد)[1].

ويدلُّ ذلك على جواز القياس في جمع ما لم يُسمع على ما سُمِع إذا توافق معه في الوزن وبنية التضعيف. وبناءً على هذا، فإنَّ جمع (أُمٍّ) على (إمَام) . وإن لم يثبت له سماع صريح[2]. فإنَّ القياس الصرفي لا يمنعه، بل يُمكن أن يعضده.

ومع ذلك، فإنَّ جمهور المفسرين قد رفضوا هذا الوجه، لا لمجرد الضعف الصرفي، بل لمخالفته النصوص الشرعية الصريحة[3]. فقد ثبت في الحديث الصحيح عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إذا جمع الله الأولين والآخرين يوم القيامة، يُرفع لكل غادر لواء، فيقال: هذه غدرة فلان بن فلان»[4]،

وهو نصٌّ ظاهر في أنَّ الناس يُدعون يوم القيامة بأسمائهم وأسماء آبائهم، لا بأسماء أمهاتهم.

أما ما سيق تعليلاً لهذا الرأي من حيث المعنى . كقولهم: إنَّ الحكمة من الدعاء بالأمهات هي رعاية حق عيسى عليه السلام، أو إظهار شرف الحسن والحسين، أو اتقاء فضيحة أولاد الزنا . فقد ردَّه الشهاب ردًّا محكمًا، إذ بيَّن أن تكريم عيسى عليه السلام لا يتوقف على جعل الناس جميعاً يُنسبون إلى أمهاتهم، وأنَّ إظهار منزلة الحسن والحسين رضي الله عنهما لا يحتاج إلى هذا الطريق، بل إنَّ الانتساب إلى أبيهما أكمل وأشرف، وأمَّا

[1]– ينظر: سيبويه، الكتاب، ج3، ص576.

[2]– وممَّا يشار إليه أنَّ هذا الجمع لايزال مستعملاً في لغة بعض أهل القصيم، وإن كان قد دخله بعض التغير، حيث يقولون: (أُمام)بضمِّ الهمزة. حدثني بذلك أستاذان جامعيان في اللغة من أهل القصيم.

[3]– ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج13، ص131، والخطيب الشربيني، السراج المنير، ج2، ص323، والشهاب، حاشية الشهاب على البيضاوي، ج6، ص50، والشوكاني، فتح القدير، ج3، ص341–342، واللوسي،روح المعاني، ج15، ص121.

[4]– أخرجه البخاري في صحيحة، ((باب ما يُدعى الناس بآبائهم))، حديث رقم (6177)، ومسلم في صحيحه، ((باب تحريم الغدر))، حديث رقم (1735)، واللفظ له.

أولاد الزنا فلا يلحقهم من الافتضاح شيء؛ إذ إنَّ العار . لو كان . إنما يقع على غيرهم، وهم لا ذنب لهم فيما وقع[1].

وعليه، يمكن القول: إنَّ جمع (أُمٍّ) على (إمام) وإن احتمله القياس من حيث الصناعة الصرفية، إلا أنَّ السياق التفسيري والدليل النقلي الصحيح يمنعان من اعتماده في تفسير الآية، وهو ما جعل جمهور العلماء يردّونه ويعدّونه من الأقوال الشاذة التي لا يُعوَّل عليها في التفسير.

القول الثاني: ذهب جمهور اللغويين إلى أنَّ لفظ (أُمٍّ) يُجمع على (أُمَّهات) و(أُمَّات)، وذهبوا إلى أنّ الهاء في صيغة أُمَّهات زائدة، وليست من أصل الكلمة. وقد حَكى ثعلب في ذلك قوله: «أُمٌّ بيِّنَة الأُمومة»[2]، مشيرًا إلى أنَّ بناء الكلمة قائم بذاته دون حاجة إلى الهاء، وهو الرأي الذي عليه أكثر أهل اللغة[3].

وقد علَّلوا زيادة الهاء بكونها جاءت للتفريق بين جمع الأناسي وجمع البهائم؛ فاستُعملت صيغة (أُمَّهات) في الغالب في بني الإنسان، في حين خُصّصت صيغة (أُمَّات) – في الاستعمال الغالب – لجمع أُمّ من البهائم[4]. غير أنَّ هذا التفريق ليس مطَّردًا في الاستعمال العربي، بل هو أمر أغلبي، بدليل ورود الصيغتين في حقِّ الأناسي والبهائم معًا في الشعر العربي.

فمن شواهد استعمال الصيغتين في الأناسي قول الشاعر:

---

[1]– ينظر: الشهاب، حاشية الشهاب على البيضاوي، ج6، ص50.

[2]– ينظر : أبو العباس ثعلب، الفصيح، ص282، وابن درستويه، تصحيح الفصيح وشرحه، ص201، وأبو سهل الهروي، إسفار الفصيح، ج1، ص513.

[3]– ينظر: سيبويه، الكتاب، ج2، ص208، والمبرد، المقتضب، ج3، ص169، وابن جني، سر صناعة الإعراب ج2، ص563، وابن يعيش، المفصل، ص503، وابن يعيش، شرح الملوكي في التصريف، ص354، والعكبري، اللباب في علل البناء والإعراب، ج2، ص275، وابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف، ج1، ص218–219، وابن مالك، شرح التسهيل ج1، ص98–99، ورضي الدين، شرح الكافية للرضي، ج3، ص464، وناظر الجيش، تمهيد القواعد، ج1، ص3931.

[4]– ينظر: المبرد، المقتضب 169/3، وابن جني، سر صناعة الإعراب، ج2، ص564–565، وابن يعيش، المفصل، ص503، وابن يعيش، شرح الملوكي في التصريف، ص355، ورضي الدين، شرح الكافية للرضي ج3، ص464.

إذا الأُمَّهَاتُ قبحنَ الوجوهَ ... فرجتَ الظلامَ بأُمَّاتِـكَا[1]

كما جاء استعمال (أُمَّات) في وصف بهائم في قول الشاعر:

وأُمَّاتُ أَطْلاءٍ صِغَارٍ كأنَّها ... دمالجُ يجلُوها لِتَتْفُقَ بَائِعُ[2]

وفي مقابل ذلك، وردت صيغة (أُمَّهات) كذلك في حقِّ البهائم في قول الشاعر:

وهامٍ تزلُّ الشمسُ عن أُمَّهَاتِهِ ... صِلابٍ وألحَ في المثاني تقعقعُ[3]

تدلّ الشواهد مجتمعة على أنَّ الفرق بين أُمَّهات وأُمَّات ليس فرقًا لازماً مطّردًا، وإنما هو تمايز أغلبيٌّ تحكمه طبيعة الاستعمال والسياق، لا قاعدة صرفية صارمة، وهو ما يُؤكِّد مرونة اللغة العربية واتساعها في صيغ الجمع، وعدم انحصارها في صورة واحدة جامدة.

[1]– بيت من المتقارب، وهو لمروان بن الحكم في شرح شواهد الشافية462، وبلا نسبة في سر صناعة الإعراب ج2، ص564، وابن يعيش، المفصل، ص503، وابن يعيش، شرح الملوكي في التصريف، 354ص، وابن مالك، شرح التسهيل، ج1، ص99، وأبو حيان الأندلسي، التذييل والتكميل، ج2، ص44.
قَبَحَ: أخزى وشوَّه. فَرَجْتَ: كشفت .انظر : شرح شواهد شرح الشافية 462.

[2]– بيت من الطويل، وهو الحميد بن ثور في شرح التسهيل، ج1، ص99، وناظر الجيش، تمهيد القواعد، ج1، ص394، وليس في ديوانه، وهو بلا نسبة في التذييل والتكميل لأبي حيان، ج2، ص45.

أطلاء: جمع طلا، وهو الولد من ذوات الظُّلْف والحُفِّ. انظر: ابن منظور،لسان العرب (طلو)، ج15، ص12، والزبيدي، تاج العروس (طلو)، ج38، ص501. دمالج: جمع دُمْلُج، وهو ما يوضع من الحُلِّي في العضد. انظر: ابن منظور، لسان العرب(دملج)، ج5، ص579.

[3]– بيت من الطويل، وهو لذي الرُّمَّة في ديوانه ج2، ص738، وابن سيدة، المخصص، ج13، ص192، وهو بلا نسبة في التذييل والتكميل لأبي حيان، ج2، ص45، وابن منظور، لسان العرب (أمم)، ج12، ص29، والزبيدي، تاج العروس (أمم)، ج31، ص232.

أمَّهاتـه: الأدمغـة، المثـاني: الأرسـان والحبـال. تقعقـع: يُسـمَعُ لهـا صـوت قعقعـة. انظـر: ديـوان ذي الرمـة ج2، ص738.

وعلى هذا، فإنَّ حمل جمع (أُمّ) على أحد الوجهين دون الآخر لا يقوم على دليل لغوي قاطع، بل على غلبة استعمال وعرفٍ لغويٍّ لا يمنع من المجيء بالوجه الآخر، الأمر الذي ينبغي مراعاته في التفسير والدراسة اللغوية للنصوص القرآنية والشعرية على السواء.

القول الثالث: يرى ابنُ دُرُسْتُوَيْهِ[1] أنَّ جمع (أُمّ) هو أُمَّهَات، وأنَّ الهاء فيها أصلية لا زائدة، وإنما حُذفت في بعض الاستعمالات، وأنَّ الجمع على أُمَّات شاذٌّ عن القياس. وقد استدل على أصالة الهاء بورودها في بعض الشواهد الشعرية، من ذلك قول الشاعر:

أُمَّهَتِي خِنْدَفُ وَالْيَاسُ أَبِي[2]

حيث جاءت الكلمة متضمنة للهاء، مما يدل – في نظره – على أصالتها وعدم زيادتها.

القول الرابع: ذهب صاحبُ العين[3] والفيومي[4] إلى أنَّ جمع (أُمّ) هو أُمَّات، لا غير. وقد نُسب هذا الرأي إلى الفَرّاء أيضًا، كما نقل أبو حيّان قوله: إنَّ العرب تقول: هذه أُمٌّ وهذه أُمَةٌ، ويجمعونها على أُمَّات وأُمَّهات، وأنَّ من يقول: أُمَّهَة يجمع على أُمَّهات، ومن يقول: أُمٌّ يجمع على أُمَّات. واستشهد الفراء لذلك بقول الشاعر:

تَقَبَّلْتَهَا مِنْ أُمَّةٍ لَكَ طَالَما تُنُوزِعَ فِي الأَسْواقِ عَنْها خِمارُها[5]

غير أنَّ التأمُّل في هذا الشاهد يبيِّن ضعف الاستدلال به؛ إذ إنَّ اللفظ الوارد في البيت هو (أُمَّة) لا (أُمَّهَة)، وهو ما يُحدِث تباينًا دلاليًا وصرفيًا واضحًا بين اللفظ المذكور في النقل الأول واللفظ المستشهد له في البيت. وبالرجوع إلى كتاب الزاهر يتبيَّن أن المقصود هو لفظ

---

[1]– ينظر: ابن درستوسه، تصحيح الفصيح وشرحه، ص202–203.

[2]– بيت من الرجز، وهو لقصي بن كلاب في سمط اللآلئ لأبي عبيد البكري، ج2، ص950، واللسان لابن منظور، ج13، ص482 (أمه)، وشرح الشافية للنيسابوري، ج2، ص269، وحاشية الغزي، ص230، والمناهج الكافية للأنصاري، ص404، وشرح شواهد شرح الشافية للبغدادي، ص459.

[3]– ينظر: الخليل، العين، ج8، ص433–434.

[4]– ينظر: الفيومي، المصباح المنير، ص23.

[5]– ينظر: أبو حيان، التذييل والتكميل، ج2، ص46.

(أُمَّة) لا (أُمَّهَة)؛ إذ نُقل عن الفراء قوله: يقال: هذه أُمَّةُ فلانٍ؛ أي: أُمُّ فلان، واستشهد لذلك بالبيت نفسه، مما يؤكد أنَّ الخلاف هنا ليس في خصائص لفظ (أُمَّهَة)، بل في استعمال (أُمَّة) بمعنى الأُمّ.

تَقَبَّلتَها مِنْ أُمَّةٍ لَكَ طَالَما تُنُوزِعَ فِي الْأَسْوَاقِ عَنْهَا خِمَارُهَا[1]

ومجمل القول: إنَّ عدَّ الزمخشري جمعَ (أُمٍّ) على (إمام) من قبيل البدع اللفظية محلُّ نظرٍ ونقاش؛ إذ تبيَّن أنَّ لهذا الرأي وجهًا في القياس الصرفي، وإن لم يُسعِفه السماع. ومع ذلك، فإنَّ الأولى هو الاقتصار على المسموع في مثل هذه المواطن، وعدم التوسُّع في القياس حيث لا شاهد صريحًا عليه.

ويبدو أنَّ الرأي الأرجح هو اعتبار (أُمّ) و(أُمَّهَة) صورتين لغويتين أصيلتين مستقلتين، لا يُشتقُّ إحداهما من الأخرى؛ لثبوتهما في استعمال العرب. وعلى هذا، فمن كانت لغته أُمًّا جمعها على أُمَّات، ومن كانت لغته أُمَّهَةً جمعها على أُمَّهات. وقد أيَّد الفيُّومي هذا الاتجاه بقوله: «الوجه ما أورده في البارع أنَّ فيها أربع لغات: أُمٌّ بضم الهمزة وكسرها، وأُمَّة، وأُمَّهَة، فالأُمَّهات والأُمَّات لغتان، ليست إحداهما أصلًا للأخرى، ولا حاجة إلى دعوى حذف ولا زيادة»[2].

وعليه، يتبيَّن أنَّ اختلاف صيغ الجمع في هذه المادة راجع إلى اختلاف اللغات لا إلى اختلاف في الأصل الصرفي، وهو ما يُؤكِّد ضرورة مراعاة التعدُّد اللهجي عند دراسة الألفاظ القرآنية وتأصيلها الصرفي.

4.1. صيغة الجمع في أُلُوف ومفردها:

في قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ﴾ [سورة البقرة، الآية243]

قال الزمخشري في قوله تعالى: ﴿وَهُمْ أُلُوفٌ﴾: إنّ في هذا التعبير دلالة على الكثرة البالغة. وقد وقع الخلاف في تحديد مقدار هذه الألوف؛ فقيل: كانوا عشرة آلاف، وقيل: ثلاثين ألفًا، وقيل: سبعين ألفًا. ومن التفسيرات المبتدعة التي لا يقوم عليها دليل معتبر،

[1]- ينظر: أبو بكر الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، ج1، ص150- 151.

[2]- الفيومي، المصباح المنير، ص23.

حمل لفظ «أُلُوف» على معنى «متآلفون» على أنه جمع «آلِف»، قياسًا على نحو «قاعِد» و«قُعُود». وهذا توجيه بعيد لا يسنده استعمال صحيح ولا تؤيده قواعد التصريف عند أئمة اللغة والتفسير[1].

ذهب العلماء في تحديد مفرد قوله تعالى: ﴿وَهُمْ أُلُوفٌ﴾ إلى ثلاثة أقوال،

أوّلها – وهو قول الجمهور[2] – أنَّ مفرده «أَلْف». ويؤيّد هذا الاتجاه ما استقرّ عليه القياس الصرفي من أنَّ جمع «فَعْل» في باب الكثرة يأتي على وزن «فُعُول» على وجه مطَّرد[3]. وقد نصّ سيبويه على ذلك بقوله: «أمّا ما كان من الأسماء على ثلاثة أحرف، وكان على وزن (فَعْل)، فإنّك إذا ثلَّثته إلى أن تعشِّره فإنّ تكسيره يكون على (أَفْعُل)، فإذا جاوز العددُ ذلك جاء البناء على (فِعَال) أو (فُعُول)»، ومثَّل له بقوله: «كِلاب وكِباش وبِغال»، ومن باب «فُعُول»: «نُسور وبُطون»[4]. وعلى هذا الأساس يكون معنى الآية: ألم ترَ إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوفٌ كثيرة، أي أعداد عظيمة لا يُستهان بها.

ثانيها: وذهب فريق آخر إلى أنَّ مفرد «أُلُوف» هو «آلِف»، وهو أحد التوجيهين المنسوبين إلى ابن زيد وابن عرفة في تفسير الآية؛ إذ ذكرا أنَّ المراد: كونهم متآلفي القلوب أو مجتمعين على الألفة[5]. غير أنّ هذا التوجيه يظلّ ضعيفًا من جهة القياس الصرفي؛ لأنَّ

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص377.

[2]– ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه للزجاج، ج1، ص322، والطبري، جامع البيان، ج5، ص276، والنحاس، معاني القرن للنحاس، ج1، ص246، 247، والأزهري، تهذيب اللغة، ج15، ص380، وابن عطية، المحرر الوجيز ج1، ص328، والجوزي، زاد المسسير، ج1، ص288، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج4، ص210 وأبو حيان، البحر المحيط، ج2، ص259.

[3]– ينظر: المبرد، المقتضب، ج2، ص195، وابن السراج، الأصول في النحو، ج2، ص434، وشرح الكتاب للسيرافي، ج4، ص303، وابن مالك، التسهيل، ص273، وشرح الشافية للرضي، ج1، ص262.

[4]– ينظر: سيبويه، الكتاب، ج3، ص567.

[5]– ينظر: الطبري، جامع البيان، ج5، ص273، والثعلبي، الكشف والبيان، ج2، ص204، والرازي، مفاتيح الغيب ج6، ص176، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 4ج، ص210، ولبيضاوي، أنوار التنزيل، ج1، ص149، وأبو حيان، البحر المحيط، ج2، ص295، والسمين الحلبي، الدر المصون، ج2، ص506، وعمر الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، 4ج، ص247، 248، ومحمد بن عرفة، تفسير ابن عرفة، ج1، ص294.

جمع «فَاعِل» على «فُعُول» في باب الكثرة قليل في الاستعمال[1]، وليس بقياس مطّرد. وقد نبَّه السيرافي إلى ذلك بقوله: «وقد جُمِع (فاعل) على (فُعُول)، وهو غير كثير، ليس بمطّرد كاطِّراد غيره»، ومثَّل لذلك بقوله: «جَالِس وجُلُوس، وشَاهِد وشُهُود، وقَاعِد وقُعُود، وبَاكٍ وبُكِيٍّ، وأصله بُكُوي»[2]. وبناءً على هذا، فإن حمل «أُلُوف» على جمع «آلِف» يبقى وجهًا مرجوحًا؛ لقلّة نظائره في كلام العرب وعدم اطِّراده في القياس.

ثالثها: وذهب فريق ثالث إلى أن مفرد «أُلُوف» هو «إِلْف»، وهو التوجيه الثاني المنسوب إلى ابن زيد وابن عرفة، وقد ذكره الأصفهاني[3] والهمذاني[4]، وجوزه البيضاوي[5]. ويُعزِّز هذا الاتجاه ما قرّره النحاة من أنَّ جمع «فِعْل» على «فُعُول» كثيرٌ قياسيٌّ[6]، كما نصَّ المبرد بقوله: «وما كان على (فِعْل) فإنَّ أدنى العدد فيه (أَفْعَال)... فإذا جاوزت أدنى العدد فبابه (فُعُول)، نحو: لِصٍّ ولُصُوص، وجِذْعٍ وجُذُوع، وحِمْلٍ وحُمُول»[7].

غير أنّ هذا الوجه يُشْكِل عليه أنَّ «إِلْفًا» مصدرٌ في الأصل، وجمعُ المصادر المختصَّة التي لا تدلُّ على العدد موضعُ خلاف بين النحويين؛ فمنهم من منعه، كسيبويه، ومنهم من أجازه، كالفرّاء[8]. وعلى القول بالجواز يُقدَّر في الكلام حذفٌ، والتقدير: «خرجوا

---

[1]– ينظر: سيبويه، الكتاب، ج3، ص493، والزمخشري، المفصل، ص241، وابن يعيش، شرح المفصل ج5، ص55، وابن مالك، التسهيل، ص273، وأبو حيان، الارتشاف، ج1، ص436، والسيوطي، الهمع، ج3، ص317.

[2]– ينظر: أبو سعيد السيرافي، شرح الكتاب للسيرافي، ج4، ص232–234.

[3]– ينظر: تفسير الراغب الاصفهاني ج1، ص499.

[4]– ينظر: المنتجب الهمذاني، الكتاب الفريد في إعراب القرآن، ج1، ص544.

[5]– ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، ج1، ص149.

[6] – ينظر: سيبويه، الكتاب، ج3، ص574–575، وابن السراج، الأصول، ج2، ص434، وشرح السيرافي للكتاب، ج4، ص307، وابن مالك، التسهيل، ص273، والرضي، شرح الشافية للرضي، ج1، ص264.

[7]– ينظر: المبرد، المقتضب، ج2، ص196.

[8]– ينظر: سيبوسه، الكتاب، ج3، ص619، والفراء، معاني القرآن، ج2، ص424، وشرح الكتاب للسيرافي ج4، ص359–360، وابن مالك، شرح التسهيل، ج2، ص180، وأبو حيان، الارتشاف ج3، ص1358، و أبو حيان الأندلسي، التذييل والتكميل، ج7، ص151–153، والسيوطي، همع الهوامع، ج2، ص73–74.

وهم ذوو ألوفٍ»، ويجوز – على سبيل المبالغة – أن يُجعلوا هم أنفسُهم الألوف، على نحو ما يُقال: «رجلٌ صَوْم»[1].

ولم يرتض بعض المتقدمين هذا التوجيه كابن زيد[2]، وعدَّه الزمخشري من «البدع على التفسير»[3]، وتابعه على ذلك بعض المتأخرين من غير تصريحٍ بعلّة واضحة لهذا الحكم[4]. ولعلّ سبب ذلك راجع إلى مخالفته قول الجمهور، أو إلى ما رأوه من ضعفٍ في دلالته؛ إذ إنَّ ورود الموت على جماعةٍ كثيرة العدد أبلغ في مقام الاعتبار والعبرة، بخلاف وروده على قومٍ يجمعهم الائتلاف والمحبة، فإنَّ وجه الاعتبار عندهم لا يختلف كثيرًا[5].

ومع ذلك يمكن توجيه هذا القول دلاليًّا؛ إذ قد يكون وصفهم بالألفة لدفع توهُّم أنَّ ما نزل بهم كان بسبب تنازع أو تقاتل أو تقصير بعضهم في حقٍّ بعض – كمنع الطعام أو الماء – إذ الغالب مع الائتلاف أن يعطف قويُّهم على ضعيفهم، وصحيحهم على مريضهم، فيكونون أبعد عن أسباب الهلاك الظاهرة. ومن ثمَّ فإنَّ حلول الموت بهم مع قيام هذه الروابط الإنسانية يُظهِر قدرة الله تعالى على وجهٍ أبلغ[6]. كما يُحتمل وجهٌ آخر، وهو أن يكون المراد أُلْفُهم الدنيا وشدة تعلّقهم بها، فكان إهلاكهم بيانًا لحقيقةٍ كبرى، وهي أنَّ الحرص على الحياة والأُنس بها لا يدفعان الموت ولا يصرفان الأجل[7].

وبناءً على ذلك، فإنَّ هذا القول لا يخلو من مسوِّغاتٍ من جهة الصناعة الصرفية والدلالة السياقية، ومن ثمَّ فإنَّ عده من بدع التفاسير محلُّ نظر، والأولى – بحسب

---

[1]– ينظر: المنتجب الهمذاني، الفريد في إعراب القرآن، ج1، ص544.

[2]– ينظر: الطبري، جامع البيان، ج5، ص276، ومعاني القرآن للنحاس ج1، ص246–247.

[3]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص377.

[4]– ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج2، ص259، والسمين الحلبي، الدر المصون، ج2، ص506، وعمر الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، ج4، ص247–248، والخفاجي، حاشية الشهاب، ج2، ص328، والألوسي، روح المعاني، ج2، ص160–161.

[5]– ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج6، ص176، والطيبي، فتوح الغيب، ج3، ص453، والنيسابوري، غرائب القرآن، ج1، ص661.

[6]– ينظر: الطيبي، فتوح الغيب، ج3، ص404.

[7]– ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج6، ص176، والنيسابوري، غرائب القرآن، ج1، ص661.

المعطيات اللغوية والدلالية – حمل اللفظ على أحد المعنيين، فكلاهما محتملٌ في اللغة وسالمٌ من جهة المعنى، ولا يظهر مرجّحٌ قاطع لأحدهما على الآخر.

2. السر في حكم الزمخشري بالبدعة:

ومن خلال النظر في جملة المسائل المتقدِّمة يمكن استنباط جملةٍ من الأسباب التي دعت الزمخشري إلى الحكم على بعض تلك الأقوال بالبدعة في التفسير، ويمكن إجمالها في خمسة أمور رئيسة:

1.2. الشذوذ عن القاعدة النحوية والصرفية:

لا يخفى ما للأحكام النحوية والصرفية من أثرٍ بالغ في توجيه المعنى وتحديد الدلالة في النصّ القرآني؛ ولذلك عَدَّ العلماءُ من شروط التفسير الصحيح ألّا يُعارِض سنن العربية وأقوال أئمتها في قواعد النحو والتصريف، كما تقدَّم بيانه[1]. ولعلّ هذا الأصل هو الذي دفع الزمخشري إلى ردّ عددٍ من الأقوال التفسيرية، والحكم عليها بالبدعة؛ لما رآه فيها من مخالفةٍ صريحةٍ لقوانين العربية أو خروج عن الجادة في الاستعمال.

وقد تجلّى ذلك في مواضع متعددة، من أبرزها إنكاره دلالة «مَهْما» على الظرفية؛ إذ إنّ الأصل فيها عند جمهور النحاة أنها اسمُ شرطٍ مجردٌ عن الظرفية[2]، لا يدل على الزمان. وقد صرّح الزمخشري بأنّ حملها على معنى «متى» في الاستعمال القرآني من قبيل التحريف في الكلم عن مواضعه، وعدّ هذا الفهم بدعةً في التفسير، وشنّع على من ذهب إليه؛ لما فيه من مخالفةٍ لاستعمال العرب ونصوص أئمة اللغة في هذا الباب[3].

ومن ذلك كذلك إنكاره القولَ بأنّ العامل في قوله تعالى: ﴿لِإِحْدَى الْكُبَرِ نَذِيرًا لِلْبَشَرِ﴾ هو الفعل الوارد في مطلع السورة، أي: قوله تعالى: ﴿قُمْ﴾، وعدّ هذا التوجيه من «البدعة على التفسير» [4]. ولا يخفى ما في هذا القول من التكلّف الظاهر ومخالفة قواعد الصناعة النحوية؛ لما يقتضيه من تعليق المعمول بعامل بعيد، يفصل بينهما فاصلٌ طويل، فضلًا عن

[1]– يمكن الرجوع إلى التوطئة

[2]– ينظر: عندما تحدثنا عن (مهما) ودلالتها.

[3]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج2، ص108.

[4]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص186.

كونه أجنبيًّا عن السياق القريب[1]، وهو ما يخالف القاعدة المطّردة في قرب العامل من معموله واتصاله به معنىً وتركيبًا.

وكذلك عَدَّ الوقف على قوله تعالى: ﴿وَلَهَا عَرْشٌ﴾، ثم الابتداء بقوله: ﴿عَظِيمٌ﴾ في الآية: ﴿وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ من وجوه القراءة المبنيّة على توجيه فاسد، بل وصفه بالبدعة؛ لما فيه من تكلّفٍ شديدٍ في الإعراب وتكثيرٍ للوجوه البعيدة عن سَنَن كلام العرب. وقد ذهب إلى أنَّ هذا التقطيع يُفضي إلى تشويه المعنى ومخالفة ظاهر النظم القرآني[2]، إذ يجعل «عظيم» خبرًا لمبتدأ محذوف على وجهٍ متكلف، مع أنَّه نعتٌ لـ«عرش» في أبسط وجوه الإعراب وأقواها انسجامًا مع السياق.

ويتبيّن من خلال هذه الشواهد أنَّ الزمخشري كان يحتكم، في حكمه على بعض الأقوال بالبدعة، إلى معيارٍ لغويٍّ صارم، يرتكز على سلامة التوجيه النحوي وصحّة البناء الصرفي وموافقة الاستعمال العربي الموثوق، وأنَّ كلَّ تفسيرٍ يخرج عن هذه الأصول – ولو احتمل وجهًا بعيدًا – فإنَّه عنده داخلٌ في دائرة التكلّف والتحريف، ومن ثمَّ يستحقّ الوصف بالبدعة.

2.2. الغرابة في الدلالة ومنافاة الأدلة:

قد يردّ الزمخشري بعض الأقوال التفسيرية ويحكم عليها بالبدعة لا لمجرد ضعفها من جهة الصناعة اللغوية، بل لما يكتنفها من غرابة في الدلالة ومخالفةٍ لما تقرَّر من أصول المعنى في النصّ الشرعي، أو لمعارضتها أدلّةً شرعيةً صحيحة، وإن أمكن تخريجها – بتكلّف – على وجهٍ لغويّ بعيد. ومن أمثلة ذلك:

أولًا: حكمه على تفسير قوله تعالى: ﴿فَغَوَى﴾ بما نُقل عن بعضهم من أنه بمعنى «فبَشِمَ من كثرة الأكل»، بناءً على لغة من يقلب الياء ألفًا إذا كان ما قبلها مكسورًا، كقولهم: «فَنَى» و«بَقَى» في «فَنِيَ» و«بَقِيَ»، وهم بنو طيّئ. فقد رفض الزمخشري هذا القول ونعته بأنه «تفسير خبيث»[3]، وذلك مع اعترافه بإمكان توجيهه على لغة بعض العرب، غير أنّه

[1]– ينظر: الخلاف في كلمة (نذيرا).

[2]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج3، ص144.

[3]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج2، ص557.

استنكره من جهة المعنى؛ إذ لا يليق بمقام الأنبياء – عليهم السلام – أن يُوصفوا بمثل هذا الوصف الذي لا ينسجم مع ما تقتضيه عصمتهم وكمالهم الخُلقي والخلقي[1].

وثانيًا: إنكاره الشديد للقول بأنَّ «الإمام» في قوله تعالى يُراد به جمع «أمّ»، وعدُّه ذلك من بدع التفاسير، بل عبّر عن تعجّبه من هذا التوجيه؛ لما فيه من فسادٍ في الصناعة ومنافاةٍ للمعنى معًا. وقد ترتّب على هذا القول عند بعض أصحابه دعوى أنَّ الناس يُدعون يوم القيامة بأسماء أمهاتهم لا بآبائهم، وتعلّقوا لذلك بحِكَمٍ متكلّفة، من قبيل مراعاة حقّ عيسى عليه السلام، وإظهار شرف الحسن والحسين، وعدم افتضاح أولاد الزنا. وقد رفض الزمخشري هذا المسلك أشدّ الرفض، وعدّ الجمع بين ضعف اللفظ وركاكة الحكمة المقترحة ضربًا من التكلّف البعيد عن الصواب[2].

وقد تبيَّن – كما تقدّم في موضعه – أنَّ هذا القول، وإن أمكن حمله من الناحية اللغوية على وجهٍ ضعيفٍ غير مطّرد، إلا أنّه يظلّ مردودًا من جهة الدلالة لمخالفته نصوص الوحي الصريحة؛ إذ ثبت في الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنَّ الناس يُدعون يوم القيامة بآبائهم، لا بأمهاتهم، كما في قوله: «... فيقال: هذه غدرة فلان بن فلان»[3]. وهذا النصّ كافٍ في إبطال هذا التوجيه وردّه، وإثبات ما ذهب إليه الزمخشري من عَدِّه قولًا مبتدعًا لا يقوم على أساسٍ صحيح من لغةٍ ولا من شرع.

ويتبيّن من خلال هذه النماذج أنّ الزمخشري لم يكن يكتفي – في حكمه على الأقوال – بمجرّد إمكانها اللغوي، بل كان يضمّ إلى ذلك معيار السلامة الدلالية وموافقة النصوص القطعية من القرآن والسنة، فإذا اختلّ أحد هذه المعايير عدَّ القول خارجًا عن دائرة التفسير المقبول، وألحقه بزمرة التكلّف والبدعة.

3.2. عدم ملاءمة المقتضى:

كان للنظر في السياق القرآني أثرٌ واضح في الأحكام التي أصدرها الزمخشري على بعض الأقوال التفسيرية، ومن ذلك حكمه بالبدعة على القول باشتقاق لفظ «كَلَّم» من

[1]– ينظر: عندما تحدثنا عن (غَوَى).

[2]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج2، ص459.

[3]– ينظر: الخلاف في جمع كلمة (أُمٌّ) قياسا أم سماعا.

«الكَلْم» بمعنى الجَرْح. فقد رأى أنَّ هذا التوجيه يتعارض تعارضًا بيّنًا مع السياق العام للآيات؛ إذ إنَّها جاءت في مقام تعداد فضائل الأنبياء عليهم السلام ومراتبهم في الوحي، وبيان ما اختصّ الله به كلّ واحدٍ منهم من مزايا، ثم خُصَّ موسى عليه السلام من بينهم بأعلى مراتب الخطاب الإلهي، وهو تكليم الله له مباشرة، ولأجل ذلك عُرف في التراث الإسلامي بلقب «كليم الله»[1].

وعلى هذا، فإنَّ حمل «كَلَّم» على معنى الجَرْح لا يستقيم مع السياق الدلالي للآيات؛ لأنَّ الجرح بما يلازمه من آلامٍ وابتلاءات ليس من باب المزيّة والاختصاص، بل هو ممّا تعرّض له الأنبياء والمرسلون كافة في دعوتهم وصبرهم على الأذى، فلا يختصّ به واحدٌ دون غيره. ومن ثمّ فإنَّ هذا التفسير لا ينسجم مع مقصد الآيات ولا مع نسقها الخطابي، الأمر الذي يبرّر وصف الزمخشري له بالبدعة، لاعتماده على اشتقاق بعيد يُفضي إلى إفساد المعنى وإخراج اللفظ عن مقتضى السياق الذي ورد فيه.

4.2. ما يُخالف الإعجاز البياني للنظم القرآني:

من المعايير التي اعتمدها الزمخشري في الحكم على بعض الأقوال التفسيرية بالبدعة معيارُ موافقةِ النظم القرآني لفصاحة العربية وبلاغتها، واتّساقه مع مقتضيات الإعجاز البياني. فقد كان يرى أنَّ كلَّ توجيهٍ يخلّ بانسجام التركيب، أو يُضعف الائتلاف بين أجزاء الكلام، أو يستلزم دعوى التقديم والتأخير من غير قرينةٍ قوية، إنما ينال من جمال النظم وإحكام بنائه، ومن ثمَّ يكون موضعَ استنكارٍ وردّ.

ومن ذلك حكمه على القول بأنَّ متعلَّق المشيئة في قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾[سورة يوسف، الآية99] وقوله: ﴿سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي﴾[سورة يوسف، الآية98] واقعٌ على وجه التقديم والتأخير، بحيث تكون جملة ﴿إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ متعلِّقةً بالاستغفار لا بالدخول. فقد عدَّ الزمخشري هذا الرأي من البدعة على التفسير، لما فيه من دعوى تقديمٍ وتأخيرٍ لا يعضده دليلٌ من السياق أو النظم، فضلًا عمّا يترتّب عليه من تكلّفٍ في الربط بين الجملتين، وتفكيكٍ لوحدة البناء الأسلوبي للآيات[2].

---

[1]– ينظر: اشتقاق الكلمة (كلَّم).

[2]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج2، ص344.

ومثله أيضًا إنكاره الشديد للقول بأنَّ العامل في قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ نَذِيرًا لِلْبَشَرِ﴾[سورة المدثر، الآية35] هو فعل الأمر «قُمْ» الوارد في صدر السورة، حيث عدَّ ذلك من البدعة على التفسير[1]؛ لما يترتّب عليه من إقحام تعليقٍ بعيد بين عاملٍ ومعمولٍ فُصل بينهما بفاصلٍ طويل من الآيات والأغراض المختلفة، الأمر الذي يُفضي إلى تفكيك النسق وإضعاف التماسك النصّي الذي يُعدُّ من أبرز وجوه إعجاز القرآن وبلاغته.

ويُفهم من ذلك أنَّ الزمخشري كان يتحرّز من كلِّ توجيهٍ تفسيرٍ يُفضي إلى اضطراب في النظم أو إخلال في البلاغة، ويرى أنَّ سلامة الترتيب، وتآزر المعاني، وانسجام الأسلوب، من أقوى الشواهد على إعجاز القرآن، وأنَّ أيَّ قولٍ لا ينسجم مع هذه الخصائص إنما هو قولٌ ضعيف، بل يدخل – في نظره – في دائرة البدعة والتكلّف في تفسير كلام الله تعالى.

5.2. الانفراد بالرأي:

من جملة الأقوال والتوجيهات التفسيرية التي أنكرها الزمخشري ووسمها بالبدعة ما كان مبنيًّا على الانفراد بالرأي، ومخالفة ما عليه جمهور المفسرين، وإن كان لهذا الرأي وجهٌ معتبر في العربية من حيث القاعدة والاشتقاق. ومن أبرز الأمثلة على ذلك ما يأتي:

القول بأنَّ كلمة (أُلوف) جمعٌ لكلمة آلِف، إذ أنكر جمهور المفسرين هذا التوجيه، وحكم عليه الزمخشري بالبدعة، فقال: "ومن البدع على التفاسير: (أُلُوفٌ): متآلفون، جمع آلِف، كقاعِد وقُعود"[2].

وعلى الرغم من إنكار الجمهور لهذا القول، فإنَّه من جهة القواعد الصرفية لا إشكال فيه؛ إذ أجاز أهل العربية جمع صيغة فاعل على وزن فُعول[3]، فيكون من حيث القياس محتمَلًا ومسوَّغًا.

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص186.

[2]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص377.

[3]– ينظر: الكلام عن مفرد (أُلُوف).

وكذلك أنكر الزمخشري ما ذهب إليه بعض المفسرين من أنَّ المنادى في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ﴾[سورة آل عمران، الآية47] هو جبريل عليه السلام، وعدَّ هذا القول من البدع، فقال: «ومن بدع التفاسير أن قولها: (رب) نداءٌ لجبريل عليه السلام، بمعنى: يا سيدي»[1].

وقد سبق بيان أنَّ لهذا الرأي ما يَسْتند إليه من جهة الاحتمال اللغوي والاستعمال العربي، غير أنَّ سبب رفض الزمخشري له – فيما يظهر – لا يعود إلى ضعفه من حيث القاعدة اللغوية، وإنما إلى مخالفته لما استقرَّ عليه جمهور المفسرين من أنَّ النداء موجَّه إلى الله – تعالى – لا إلى غيره.

وعليه، يتبيَّن أنَّ أحد دوافع الزمخشري في الحكم على بعض الأقوال بالبدعة هو خروجها عن قول الجمهور[2]، ولو كان لها مسوِّغ لغوي معتبر؛ مما يدل على أنَّ معيار القبول عنده لم يكن قائمًا على سلامة الوجه اللغوي فحسب، بل كان يتَّسع ليشمل اعتبار الإجماع التفسيري وموافقة الاتجاه العام عند أهل العلم.

3. الزمخشري بين التأثر بمن سبقه والتأثير في من لحقه:

1.3. تأثره بسابقيه:

سبق أن تبيَّن لنا أنَّ الزمخشري يُعَدُّ – فيما وقفتُ عليه من مصادر – أوَّلَ من اصطلح على إطلاق وصف «البدعة» على بعض الأقوال التفسيرية، فجعل من هذا الوصف حكماً نقدياً يُنزِّله على ما يراه خارجاً عن جادّة الصواب في الفهم والاستنباط، سواء من جهة اللغة أو السياق أو المعنى أو موافقة أصول الشريعة. ولم أقف – بحسب ما تيسّر لي من تتبُّع – على مَن سبقه إلى استعمال هذا المصطلح بهذا المدلول الاصطلاحي في ميدان التفسير.

غير أنَّ التفاسير والأقوال التي حكم عليها الزمخشري بالبدعة لم تكن جميعها ممّا انفرد بإنكاره أو استنكاره؛ بل سبقه إلى رفض بعضها والاعتراض عليها عددٌ من أئمة

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص431.

[2]– ينظر: الخلاف في المنادى المقصود في قوله – تعالى –: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنى يَكُونُ لي وَلَدٌ﴾.

التفسير واللغة من المتقدِّمين، وإن لم يُصَرِّحوا بتسميتها «بدعة» بهذا اللفظ الخاص. ومن أبرز ذلك ما يأتي:

فمن المسائل التي أُنكرَت قبل الزمخشري: القول بجواز الوقف على قوله تعالى: ﴿وَلَهَا عَرْشُ﴾ والابتداء بقوله: ﴿عَظِيمٌ﴾ في قوله سبحانه: ﴿وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾[سورة النمل، الآية23]؛ إذ عَرَض هذا الوجه بعض القُصّاص، فأنكره جملة من المتقدِّمين، منهم أبو حاتم، وأبو بكر بن الأنباري، والنَّحاس، ومكِّي[1]. بل نجد النَّحاس يُشدِّد النكير على هذا القول، ويصف القائل به بالجهل؛ لما فيه من إخلال بالنظم والمعنى، إذ إنَّ لفظ ﴿عَظِيمٌ﴾[2] نعتٌ لـ﴿عَرْشٌ﴾، ولا يستقيم الفصل بين الصفة والموصوف بالوقف. ويُلاحظ أنَّ الزمخشري قد وافق هؤلاء المتقدّمين في أصل الإنكار[3]، بيد أنّه صاغ موقفه بعبارة أكثر حدّة، فوصف القائلين بهذا الوجه بـ«النَّوكَى»؛ أي الحمقى، من القُصّاص.

ومن ذلك أيضاً: ما قيل في تفسير لفظ ﴿سَلْسَبِيلًا﴾، من أنّ معناه: «سَلْ سبيلاً»، أي اطلب طريقاً، فقد طُرِح هذا القول عند بعض المفسِّرين الأوائل، غير أنّه قُوبل بالاعتراض والردّ[4]، ومن أبرز من ناقشه أبو بكر بن الأنباري؛ إذ بيَّن فساد هذا التوجيه من جهة الرسم والتركيب، وقرَّر أن اتصال اللام بالسين دليل قاطع على أنَّ الكلمة وحدةٌ واحدة غير مركَّبة من فعل واسم، الأمر الذي يُبطل ذلك التأويل من أصله. ومن ثَمّ جاء إنكار الزمخشري لهذا القول منسجماً مع ما ذهب إليه أولئك الأئمة قبله[5].

وكذلك القول بأنَّ متعلِّق المشيئة في قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ هو فعلُ ﴿سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُم رَبِّي﴾ الوارد قبل ذلك في السياق، على تقدير التقديم والتأخير؛ فإن هذه الدعوى قد تداولها بعض المفسرين، وتصدّى لردّها جماعة من المتقدّمين[6]، وفي مقدّمتهم ابن جرير الطبري، الذي رأى أن ظاهر التنزيل يأبى هذا التقدير، ولا يسوغ العدول

---

[1]- ينظر: الخلاف في الوقف على (عرش) وعدمه نحويّاً.

[2]- ينظر: النحاس، القطع والائتناف، ج2، ص499.

[3]- ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج3، ص144.

[4]- يمكن الرجوع إلى: الأصل في (سلسبيلاً).

[5]- ينظر: أبو بكر الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، ج2، ص196-197.

[6]- ينظر: بماذا تعلقت المشيئة في قوله – تعالى –: ﴿ادْخُلُواْ مِصْرَ إِن شَاء اللَّهُ آمِنِينَ﴾.

عن ترتيب الآيات إلا بدليلٍ قاطع، وهو ما لم يتوافر في هذا الموضع. ومن هنا جاء موقف الزمخشري متّسقاً مع المنحى الغالب عند أهل التفسير[1].

ومثل ذلك القول بأنَّ العامل في قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ نَذِيرًا لِلْبَشَرِ﴾ هو الفعل (قُمْ) الوارد في أول السورة؛ إذ ذهب إليه بعض النحاة[2]، غير أن هذا الرأي لم يسلم من النقد المبكر، فقد أنكره الفرّاء، وعدَّه وجهاً فاسداً من جهة الصناعة والمعنى؛ لطول الفصل بين العامل والمعمول، وتغيّر السياق، فضلاً عن مخالفة ذلك لبعض وجوه القراءات[3]. وقد تابع الزمخشري هذا الاتجاه الناقد، فأدرج هذا القول ضمن ما سمّاه «البدعة على التفسير».

ويَظهر من مجموع ذلك أنَّ الزمخشري، وإن انفرد بصياغة مصطلح «البدعة في التفسير» وإدخاله في حقل النقد التفسيري بوصفه أداة تقويمية، لم يكن في كلِّ الأحوال منفرداً بمضمون الحكم؛ بل شاركه في رفض كثير من تلك الأقوال جمهورٌ من الأئمة المتقدِّمين، ممّا يدلّ على أنّ أحكامه – في جانبٍ معتبر منها – لم تكن وليدةَ ذوقٍ شخصيٍّ محض، وإنما جاءت امتداداً لتقليدٍ نقديٍّ راسخ في الدرس اللغوي والتفسيري، وإن تميّز هو بحدّة العبارة وصرامة التصنيف.

2.3. التأثير في من لحقه:

كان لمؤلفات الزمخشري أثرٌ بالغ في الدرسين التفسيري واللغوي عند من جاء بعده من العلماء، ولا سيّما تفسيره «الكشّاف»، الذي غدا مرجعًا رئيسًا لكثير من المتأخرين، فكثر النقل عنه، صريحًا حينًا، ومضمَرًا أحيانًا أخرى، كما لم يقتصر حضور آرائه على مجرّد التلقّي، بل تجاوز ذلك إلى العرض والنقد والمناقشة؛ إذ عمد بعض العلماء إلى مناصرة أقواله والدفاع عنها، في حين ردّها آخرون أو خالفوه فيها، تبعًا لما يترجّح لديهم من أدلّة ومناهج.

---

[1]– ينظر: الطبري، جامع البيان، ج16، ص266.

[2]– ينظر: الخلاف في إعراب (نذيراً).

[3]– ينظر: الفراء، معاني القرآن، ج3، ص205.

ويُعَدّ مصطلح «البدعة على التفسير» من أبرز ما ابتكره الزمخشري في مجال النقد التفسيري، وقد لقي لدى طوائف من العلماء المتأخرين قبولًا لافتًا وانتشارًا واسعًا، حتى أصبح يُستدعى في سياق تقويم الأقوال التفسيرية والحكم عليها، إمّا تصريحًا بلفظه، أو محاكاةً لمعناه ومقتضاه. ويُمكن إجمال مظاهر تأثُّر المتأخرين بالزمخشري في هذا المصطلح خاصة، وفي منهجه النقدي عامة، في النقاط الآتية:

1.2.3. المفسرون يعتمدون رأيه أو يشيرون إليه:

تتجلّى آثار مصطلح «بدع التفاسير» الذي صاغه الزمخشري بوضوح في عدد من كتب المتأخرين من المفسِّرين واللغويين، حيث نقلوا حكمه هذا على بعض الأقوال التفسيرية، إمّا بنصّه أو بمعناه، ممّا يدل على رسوخ حضوره في الدرس التفسيري اللاحق. ومن الشواهد الدالّة على ذلك ما يأتي:

فقد أورد فخر الدين الرازي – في سياق حديثه عن القول بجمع «أمّ» على «إمام» – اعتراض الزمخشري على هذا التوجيه، ناقلًا عبارته التي حكم فيها على هذا القول بأنّه من «البدعة على التفسير»، وعَقّب بسؤاله الاستنكاري الذي يكشف عن استهجان هذا الرأي من جهتي اللفظ والمعنى[1]. وقد تلقّى هذا الحكم عن الزمخشري عدد من العلماء، السمين الحلبي[2] والزركشي[3] والنيسابوري[4] والسيوطي[5] وأحمد الأشموني[6]. فنقلوه في مصنّفاتهم، تصريحًا أو تلميحًا.

[1]– ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج21، ص18.

[2]– ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون، ج7، ص390.

[3]– ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص299.

[4]– ينظر: تفسير النيسابوري، ج4، ص370.

[5]– ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج4، ص370.

[6]– ينظر: الأشموني، منار الهدى في الوقف والابتدا، ص455.

كما أشار ابن جُزَيّ – عند تعرضه لإعراب قوله تعالى: ﴿نذيرًا﴾ – إلى قولٍ ذهب فيه بعضهم إلى جعله حالًا متعلّقًا بأوّل السورة، ورجّح بُعد هذا الوجه، ثم نقل حكم الزمخشري عليه وعدَّه من «البدعة على التفسير»[1]، وهو الحكم ذاته الذي أورده الألوسي في تفسيره[2].

ونقل أبو حيان – في أثناء حديثه عن مفرد لفظ «أُلُوف» – قول ابن زيد القائل بأنّه جمع «آلِف»، ثم أتبع ذلك بنقل اعتراض الزمخشري وتبديعه لهذا القول، ووافقه على ذلك[3]، وقد أشار ابن عادل[4] بدوره إلى هذا الحكم عند تعرضه للمسألة نفسها.

كما ذكر محمد الشربيني في معرض حديثه عن المنادى في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ﴾[سورة آل عمران، الآية47] حكمَ الزمخشري على من ذهب إلى أنَّ هذا النداء موجَّهٌ إلى جبريل – عليه السلام – لا إلى الله تعالى، فعدَّه من «البدعة على التفسير»، ونقل ذلك في تفسيره نصًّا[5].

وتدلّ هذه النقول، وتكاثر الإحالات فيها على الزمخشري، على مدى تأثيره في مناهج المتأخرين في تقويم الأقوال التفسيرية والحكم عليها، كما تكشف عن تحوّل مصطلحه من تعبيرٍ فردي إلى أداةٍ نقدية استقرّت في الخطاب التفسيري عند عدد من العلماء بعده.

2.2.3. توظيف المفسرين لعبارته هذه حتى وإن لم يصرحوا:

وقد تبيَّن أثر مصطلح «بدعة على التفسير» عند بعض المتأخرين من خلال استعمالهم له دون تنصيصٍ على مصدره الأول، ومن ذلك ما وقفتُ عليه عند أبي حيّان؛ إذ ذكر – في سياق حديثه عن اشتقاق لفظ «كَلَّم» – قول بعضهم إنّه مأخوذ من «الكَلْم» بمعنى الجرح، وإنّ المراد به: أنّ الله تعالى جرّح موسى . عليه السلام . بأظفار المحن

[1]– ينظر: ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج2، ص509.

[2]– ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج29، ص131.

[3]– ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج2، ص259.

[4]– ينظر: عمر الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، ج4، ص248.

[5]– ينظر: الشربيني، السراج المنير، ج1، ص216.

ومخالب الفتن، ثمّ أعقب ذلك بالإنكار الصريح فقال: «ومن البدعة على التفسير أنَّه من الكَلْم، وأنَّ معناه: وجرّح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن»[1].

وممّا يلفت النظر في هذا السياق أنَّ أبا حيّان استعمل المصطلح نفسه الذي انفرد به الزمخشري، وحَكَم على هذا الرأي بالحكم ذاته، غير أنّه لم يُشِر – تصريحًا ولا تلميحًا – إلى الزمخشري، مع أنّ الأخير سبق له عرض هذا القول وعدَّه من البدعة على التفسير، كما تقدَّم ذكره[2]. ويُفهَم من ذلك أنّ مصطلح الزمخشري قد تجاوز حدود النسبة الشخصية ليغدو جزءًا من الخطاب النقدي التفسيري عند المتأخرين، يُتداول ويُوظّف بوصفه معيارًا تقويمياً للأقوال، دون توقّفٍ على نسبته إلى منشئه الأوّل.

3.2.3. الحكم بالبدعة على التفسير ممن جاء بعده على مسائل أخرى لم يشر إليها الزمخشري:

ومن الشواهد الدالة على ذيوع استعمال مصطلح «البدعة على التفسير» في كتب المتأخرين، ما نجده عند عدد من المفسّرين، حيث وظّفوه في نقد جملة من الأقوال التفسيرية التي استنكروها أو ضعّفوها من جهة اللغة أو المعنى، من غير أن يُشيروا . في الغالب . إلى أصل هذا المصطلح عند الزمخشري، ومن ذلك:

ما ذكره ابن عرفة عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [سورة البقرة، الآية288]، إذ قال: ومن البدعة على التفسير ما نقلوه عن ابن مسعود أنَّ الدرجة هي اللحية[3]، فعدَّ هذا التوجيه من قبيل الأقوال الشاذة التي لا تستقيم مع سياق الآية ولا مع مقتضى اللسان.

وما أورده الشهاب الخفاجي في معرض حديثه عن مرجع الضمير في قوله تعالى: ﴿وَآتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ﴾[سورة البقرة، الآية258] ، حيث نقل قول من ذهب إلى أنَّ الضمير يعود على إبراهيم – عليه السلام – مستدلًا بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[سورة البقرة، الآية124]، وقوله سبحانه: ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُم مُّلْكًا عَظِيمًا﴾[سورة

[1]– ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج3، ص414.

[2]– ينظر: الخلاف في اشتقاق كلمة (كلَّم).

[3]– ينظر: تفسير ابن عرفة، ج1، ص276. وينظر – أيضاً – :ج4، ص258، 300.

النساء، الآية54]، ثم عقّب على ذلك بقوله: وهو من بدع التفاسير التفاسير[1]، في إشارة صريحة إلى بُعد هذا القول عن الصواب.

وكذلك ما حكاه الشوكاني من القول بأن معنى صَفْرَاء هو سوداء، فأنكره إنكارًا شديدًا، وعدَّه من الأقوال المستقبَحة، فقال: وهذا من بدع التفاسير ومنكراتها، ثم استرسل في تضعيفه من جهة اللغة والذوق العربي، متعجِّبًا من نسبة السرور والإشراق إلى اللون الأسود، مع أنَّ ألفاظ العرب في وصف السواد تدور حول معانٍ من قبيل: حالك، وحلوك، وداجٍ، وغربيب، وَغَرْبِيبٌ[2]، وهو ما ينافي وصف الفقوع والسرور.

وتكشف هذه النماذج بجلاء عن استقرار مصطلح «البدعة على التفسير» في الخطاب التفسيري عند المتأخرين، واتخاذه أداةً للحكم على بعض الأقوال بالضعف أو الشذوذ أو النكارة، بل نجد أنَّ الشوكاني قد وسَّع من دلالة المصطلح حين أضاف إليه وصف المنكرات، وهو ما يُفهم منه تغليظ النكير وشدة الاستهجان لهذه الأقوال من منظور الرواية والدراية معًا.

4.2.3. إطلاق هذه الصيغة على حكم الزمخشري ذاته:

وقد تَجَلَّى حضور هذا المصطلح كذلك في سياق تعقيب ابن عرفة على تعيين المنادى في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ﴾؛ إذ نقل رأي الزمخشري القائل بأنَّ الخطاب موجَّهٌ إلى الله تعالى، وأنَّ توجيهه إلى جبريل . عليه السلام . يُعَدّ من بدع التفاسير. ثم عقَّب ابن عرفة على ذلك معترضًا، مبينًا ما يراه أرجح، إذ ذهب إلى أنَّ توجيه الخطاب إلى جبريل سائغٌ على تقدير محذوف، أي: يا رسولَ ربّي[3]، وبذلك خالف حكم الزمخشري، غيرَ منكرٍ لمشروعية الاجتهاد في توجيه الخطاب، وإنما مقرِّرًا لِما يراه أقربَ إلى الصواب من جهة التقدير والسياق.

[1]– ينظر: الخفاجي، حاشية الشهاب، ج2، ص337.

[2]– ينظر: الخفاجي، حاشية الشهاب، ج2، ص337.

[3]– ينظر: تفسير ابن عرفة، ج1، ص355.

نتائج الفصل:

1. تبيّن أن إطلاق الزمخشري عبارة «بدعة على التفسير» مرتبط أساسًا بالبعد الصرفي، حيث يستخدم اللفظ للإشارة إلى وجوه تفسيرية يرى أنها تخالف قياس الصيغ، وسلامة البناء، واتساق الدلالة.

2. اتضح أن حكم الزمخشري بالبدعة يقوم على مبررات صرفية دقيقة، تشمل مطابقة الصيغة لمقاصد التعبير ومواءمتها للنظام اللغوي المعتمد في العربية.

3. أظهر التحليل أن الزمخشري في إطلاقه لهذا الحكم متأثر بمن سبقه من النحاة والصرفيين، حيث اعتمد على إرث لغوي راسخ في تقييم وجوه الصرف والتفسير.

4. دلّت الدراسة أيضًا على أن هذا الحكم أثر في من لحقه من المفسرين واللغويين، حيث أخذوا بمنهجه أو ناقشوا توجيهاته، مما يبرز امتداد تأثيره التراثي.

5. بيّنت النتائج أن مفهوم «البدعة» عند الزمخشري يربط بين الضبط الصرفي والتقييم النقدي للتفسير، فيجمع بين البعد اللغوي والبعد التراثي في آن واحد.

الفصل الثالث

دلالات الصيغ عند الإمام الزمخشري :

- دراسة وصفية تحليلية تقييمية

توطئة:

لا يخفى على المتتبّع لتفسير الكشّاف للإمام جار الله الزمخشري أنّ هذا التفسير يقوم على رؤية لغوية وبلاغية دقيقة، تتكامل فيها مستويات الدلالة، وتتشابك فيها آليات التحليل لتشكّل نسقًا تفسيريًا ذا خصوصية واضحة. ويبرز في هذا السياق جملةٌ من الظواهر الأسلوبية والمنهجية التي أسهمت في بناء الخطاب التفسيري عنده، وفي مقدَّمها: مصطلح البدعة على التفسير، واتّساع دلالة الألفاظ والصيغ، والفنقلة بوصفها آليةً حجاجيةً داخلية.

فقد كشف تتبّع استعمال الزمخشري لمصطلح البدعة على التفسير أنّه لم يكن مجرد حكم نقدي عارض، بل كان تعبيرًا عن منهج صارم يروم ضبط الفهم القرآني، ومنع الانحراف بالدلالة عن أصول العربية أو عن مقتضيات السياق والنظم. وهذا النظر النقدي التفسيري لا ينفصل عن إدراكه العميق لاتّساع الدلالة اللغوية، وما تنطوي عليه الألفاظ والصيغ من إمكانات متعددة تتفاوت صحةً وقبولاً بحسب السياق. ومن ثَمّ، فإنّ الحكم على بعض الأوجه بأنها من «البدعة» لم يكن قائمًا على الصناعة النحوية وحدها، بل على استحضار شامل للعلاقات التي تربط بين اللفظ والسياق والمعنى.

ويتصل بهذا النسق الدلالي ما ينفرد به الكشّاف من حضور لافت للأسلوب الحواري القائم على التركيب الشائع: «فإن قلتَ: قلتُ»، وهو الأسلوب الذي شكّل ظاهرة لغوية وحجاجية خاصّة اصطلح هذا البحث على تسميتها بـ «الفنقلة»؛ لما فيها من انتقال جدلي بين السؤال والجواب، وتوالد دلالي يتجاوز حدود الاعتراض والردّ إلى بناء معرفة تفسيرية جديدة. وقد تحوّلت الفنقلة في يد الزمخشري إلى أداة تفسيرية دقيقة تُستثمر لاستثارة الإشكال، واستباق الاعتراض، وتوجيه المعنى في ضوء قواعد العربية ومقتضيات السياق القرآني.

وبذلك تتجلّى ملامح الترابط بين هذه الظواهر الثلاث: فـ مصطلح البدعة على التفسير يمثّل ضابطًا نقديًا، واتّساع الدلالة يمثّل مجالًا للتحليل والاختيار، والفنقلة تمثّل الآلية الحجاجية التي يُبنى بها هذا الاختيار ويُبرَّر.

ومن خلال دراسة هذه العناصر مجتمعة، يسعى هذا الفصل إلى الكشف عن الأطر الدلالية والمنهجية التي شكّلت خصوصية الخطاب التفسيري لدى الزمخشري، وأثرت بشكل مباشر في طرائق بنائه للمعنى القرآني وتوجيهه.

المبحث الأول:

سر دلالات الصيغ عند الإمام الزمخشري

في الكشاف

- التوسع الدلالي للصيغ ومساراتها

توطئة:

يُعَدُّ تفسير الكشّاف لجار الله الزمخشري (ت 538هـ) من أهمِّ كتب التفسير التي اعتَنَتْ بإبراز الأبعاد اللغوية والبلاغية للنصّ القرآني، بل يُعدُّ من أقدم المصنَّفات التي أولَت هذا الجانب عنايةً بالغة، حتى غدا مرجعاً أساسياً للدارسين في مجالي اللغة والبيان.

ونظراً للمكانة العلمية التي يتبوؤها هذا التفسير، فقد حظي بعناية الباحثين قديماً وحديثاً، وتناولتْه دراساتٌ كثيرة، من أبرزها: البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري للدكتور محمد أبي موسى، ومنهج الزمخشري في تفسير القرآن للدكتور محمد صادق الجويني، وأثر البلاغة في تفسير الزمخشري للدكتور عمر الملا حويش، وغيرها من البحوث التي كشفت عن جوانب متعددة من منهج الزمخشري وخصائص تفسيره.

غير أنَّ الجانب الذي يتناوله هذا البحث يتمحور حول اتّساع دلالة الألفاظ والصيغ ومساراتها في تفسير الكشّاف، وهو جانبٌ – في حدود ما وقفت عليه – لم يُفْرَد بالدراسة المستقلة على النحو الذي يتوخاه هذا البحث.

وقد وقع الاختيار على تفسير الكشّاف بوصفه ميداناً لتتبّع هذه الظاهرة؛ لما عُرِف عن الزمخشري من عناية دقيقة بالأبعاد الدلالية للألفاظ، وبما تحمله الصيغ الصرفية من إمكاناتٍ معنوية متعدّدة، إذ نجده كثيراً ما يذكر للّفظة الواحدة، أو للصيغة الصرفية الواحدة، أكثرَ من وجهٍ دلاليّ تحتمله في سياق الآية القرآنية، بما يعكس إدراكه العميق لسعة التعبير القرآني ومرونته الدلالية.

1. المقصود باتساع دلالة الألفاظ:

يقصد باتّساع دلالة الألفاظ أن الكلمة الواحدة في القرآن الكريم قد تحتمل أكثر من دلالة، بحسب اختلاف السياق وتعدّد الاحتمالات اللغوية الممكنة. وينسحب هذا الأمر كذلك على الصيغ الصرفية؛ إذ قد تَرِد الكلمة على صيغةٍ معيّنة تتعدّد دلالاتها، ويُؤْثِرها النصّ القرآني دون غيرها؛ لما تنطوي عليه من قدرة على استيعاب أكثر من معنى في آنٍ واحد.

وقد تنبّه إلى هذه الظاهرة عددٌ من علماء العربية القدامى، وأشاروا إليها في مصنَّفاتهم. فهذا ابن جني (ت 392هـ) يتحدث عنها في كتابه الخصائص في سياق مناقشة اللفظ الذي يحتمل معنيين، أحدهما أقوى من الآخر، ويتساءل: أَيُقتَصَر فيه على المعنى الأرجح، أم يُجازان جميعاً؟ ثم يقرِّر أن ذلك لا يمنع من قبول الوجهين معاً، ويستدلّ بقوله:

كفى الشيبُ والإسلامُ للمرء ناهِيَا[1]

فـ«ناهياً» تحتمل أن تكون اسمَ فاعل من «نهى»، على نحو «ساعٍ» من «سعى»، و«سارٍ» من «سرى»، كما يجوز أن تكون مصدراً جاء على وزن «فاعل»، مثل: «العافية» و«الباطل» ونحو ذلك، فكأن المعنى: كفى الشيبُ للمرء نهياً وردعاً، أي: ذا نهي، فحُذِف المضاف لدلالة السياق عليه[2].

ويذكر ابن جني أيضاً في باب «توجّه اللفظ الواحد إلى معنيين اثنين» أن اللفظة قد تأتي على صورةٍ واحدة، ويحتمل أن يُراد بها معنيان مختلفان، مستشهداً بقول المسيّب بن علس:

وغَلتْ بهم سَجْحاءُ جاريةٌ تهوي بهم في لُجّة البحر

[1] – هو سحيم عبد بني الحسحاس، ينظر ديوانه، ص16.

[2]– ينظر: ابن جني، الخصائص، ج2، ص490–491، والعائر:الرمد (الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة عور ص446)، والباغز: النشاط في الإبل خاصة (الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة بغز ص503).

فكلمة «وغَلَت» تحتمل أن تكون مشتقةً من «التوغّل» بمعنى المضيّ في العمق، كما تحتمل أن تكون من «الغليان»[1]، أي: الفوران والاضطراب، والواو للعطف.

وتبدو هذه الظاهرة واضحةً في آيات القرآن الكريم، حيث قد تَرِد الكلمة أو الصيغة الواحدة بأسلوبٍ يفتح المجال أمام أكثر من وجهٍ دلالي، وهو ما يمنح النصَّ بعداً تعبيرياً واسعاً، ويُكسبه ثراءً في المعنى واتّساعاً في الأفق الدلالي.

وانطلاقاً من ذلك، يهدف هذا المبحث إلى الوقوف على النماذج التي أشار إليها الزمخشري في تفسيره، وتتبع المواطن التي وردت فيها الألفاظ والصيغ المتّسعة الدلالة، وتحليل المعاني المتعددة التي تحتملها تلك الصيغ، في محاولة للكشف عن جانبٍ من إعجاز التعبير القرآني، وبيان أثر البنية الصرفية في توجيه المعنى وتعدّد دلالاته.

1.1. ظاهرة التعدد الدلالي في الألفاظ:

بيّنّا فيما سبق أنّ بعض العبارات قد تَرِدُ ألفاظُها محتملةً لأكثر من معنى، فيتّسع تبعًا لذلك معنى العبارة بقدر اتّساع دلالة اللفظة المفردة. ويظهر هذا اللون من الاتّساع الدلالي بوضوح في القرآن الكريم؛ إذ تأتي فيه ألفاظٌ ذات سعة معنوية تجعل التراكيب القرآنية قابلةً لحمل أكثر من وجه دلالي، بما يعزّز عمق المعنى واتّساع آفاق التأمّل فيه.

ومن ذلك قوله تعالى:

1.1.1. الآية الأولى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [سورة البقرة، الآية26]:

وقد ورد في سبب نزول هذه الآية أنّه لما ذكر الله تعالى الذباب والعنكبوت، وضرب بهما المثل للمشركين، استهزأ اليهود بذلك وقالوا: ما يشبه هذا كلام الله، فأنزل الله هذه الآية

[1]– ينظر: ابن جني، الخصائص، ج3، ص172، السجحاء من الإبل: التامة الخلق، والطويلة الظهر (الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة سجح ص223).

ردًّا عليهم[1]. وأصل لفظ «الاستحياء» مأخوذ من الحياء، وهو تغيّر وانكسار يعتري الإنسان خشيةَ الوقوع فيما يُعاب أو ويُذَمّ[2].

وقد اختلف العلماء في المراد بـ«الاستحياء» المنفيّ عن الله تعالى في الآية؛ فقيل: معناه لا يترك، وقيل: لا يخشى، وقيل: لا يمتنع[3]. وهذه المعاني –وإن اختلفت ألفاظها– متقاربة في الدلالة، وتؤول جميعها إلى أنّ الله سبحانه لا يَدَع ضرب المثل بسبب ما قد يُتوَهَّم فيه من حقارة أو ضآلة، فهو لا يستصغر شيئًا في باب التمثيل، ولو كان في نهاية الصغر كالْبَعوضة؛ فكما لا يستنكف عن خلقها، كذلك لا يستنكف عن جعلها مثالًا يُبيّن به الحقّ[4].

أما لفظ «الفوقية» في قوله تعالى: ﴿فَمَا فَوْقَهَا﴾، فقد ذهب الزمخشري إلى أنّه يحتمل معنيين:

أحدهما: الزيادة على البعوضة في الحجم، فيكون المراد: ما هو أكبر منها، وذلك ردًّا على ما استنكروه من ضرب المثل بالذباب والعنكبوت، كما في قوله تعالى: ﴿لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا﴾ [الحج: 73]، وقوله: ﴿كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ﴾ [العنكبوت: 41].

وثانيهما: أن تكون «الفوقية» بمعنى ما تجاوزها وزاد عليها في الوصف الذي ضُرب فيه المثل، وهو الصِّغَر والحقارة، أي: ما هو أشدّ منها حقارةً وأدقّ منها حجمًا. ومثّل لذلك بقول القائل: «فلان أسفل الناس وأنذلهم»، فيقال: «هو فوق ذلك»، أي: أبلغ منه في السفالة[5]. وعلى هذا المعنى ذهب أبو عبيدة معمر بن المثنّى إذ قال: «فما فوقها: فما دونها في الصِّغَر»[6].

وقد رجّح بعض المحقّقين هذا الوجه الأخير لاعتبارات عدّة، منها: أن المقصود من المثل تحقير الأوثان، وكلما كان المشبَّه به أشدّ حقارةً كان ذلك أدلّ على المراد، وأن السياق

---

[1]– ينظر: الواحدي، أسباب نزول القرآن، ص21.

[2]– ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج1، ص261.

[3]– ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج1، ص154، وأبو حيان، البحر المحيط، ج1، ص264.

[4]– ينظر: القاسمي، محاسن التأويل، ج2، ص28.

[5] – ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص241.

[6]– ينظر: أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، ج1، ص35.

يرمي إلى بيان أنّ الله لا يمتنع عن ضرب المثل بما يُستَحقر[1]، فيكون الثاني أولى أن يكون أشدّ حقارة من الأول. كما أنّ الكائن كلما كان أصغر كان إدراك دقائق صنعه أدلّ على كمال الحكمة الإلهية[2].

ومع ذلك، فقد مال عدد من العلماء إلى ترجيح المعنى الأول، القاضي بأن «ما فوقها» بمعنى ما هو أكبر منها، كما ذهب إلى ذلك الفراء[3]. وأبو حيّان[4]. وابن جُزَيّ[5]، مستندين إلى أنّ هذا هو المعنى الغالب الشائع لاستعمال لفظ «فوق» في اللغة.

والذي يظهر –والله أعلم– أنّ اللفظة القرآنية تحتمل المعنيين معًا على النحو الذي ذهب إليه الزمخشري؛ وذلك لما في ذلك من انسجام مع مقاصد النصّ واتّساع دلالاته. فالمعنى العام يفيد أنّ الله تعالى لا يترك ضرب المثل بالبعوضة أو بما هو دونها أو فوقها، صغيرًا كان أو كبيرًا، لأن العِبرة ليست بضخامة الشيء أو صِغَره، وإنما بما فيه من دلالة على القدرة والحكمة، ولأن المثل وسيلة لبيان المعاني وتقريبها من الأذهان من خلال المحسوسات والمشاهدات.[6]

2.1.1. الآية الثانية: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي﴾ [سورة طه، الآية29]:

ومن الألفاظ التي تتّسم بسعة الدلالة أيضًا ما ورد في قوله تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي﴾ [سورة طه، الآية29]. فلفظ «وزير» من الألفاظ المشتركة التي تحتمل أكثر من أصلٍ اشتقاقي ودلالة معنوية؛ إذ قد يكون مشتقًا من «الوَزَر»، وهو الملجأ والمعتصم من الجبل، قال تعالى: ﴿كَلَّا لَا وَزَرَ﴾ [سورة القيامة، الآية

[1]– ينظر: أبو عبيدة، مجاز القرآن، ج1، ص35.

[2]– ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج2، ص148، 149.

[3]– ينظر: الفراء، معاني القرآن، ج1، ص20، 21.

[4]– ينظر: أبو حيان،البحر المحيط، ج1، ص268.

[5]– ينظر: ابن جزي الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج1، ص59.

[6]– ينظر: وهبة الزحيلي، التفسير المنير، ج1، ص120.

11][1]، وسُمِّي الوزير بهذا الاعتبار لأن الملك يعتصم برأيه ويلجأ إليه في تدبير شؤونه[2]، فيكون «فعيلًا» بمعنى «مفعول»، وقد نُسِب هذا الرأي إلى الزجاج.[3]

وقد يكون من «الوِزْر» وهو الحمل الثقيل[4]، كما في قوله تعالى: ﴿وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ﴾ [سورة الشرح، الآية2]، وقوله: ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ﴾ [سورة الأنعام، الآية31]، وعلى هذا يكون الوزير هو الذي يتحمّل عن غيره الأعباء والأثقال والمؤَنَ[5]، فيكون «فعيلًا» بمعنى «فاعل».

وقد يُشتقّ كذلك من «المؤازرة» التي هي المعاونة والنصرة [6]، وهو رأي نُسِب إلى الأصمعي[7].

وهكذا تتسع لفظة «وزير» لهذه المعاني جميعًا؛ فعلى المعنى الأول يكون موسى عليه السلام قد دعا ربّه أن يجعل له مَن يلوذ به ويستعين برأيه، وعلى المعنى الثالث يكون قد طلب من يعاونه ويشدّ أزره في دعوته. وليس ببعيدٍ أن يكون مراده جامعًا لهذه الدلالات كلّها.

غير أنّ دلالة «المؤازرة والمعونة» تبدو أرجح في هذا السياق، وذلك لقوله تعالى: ﴿اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي﴾ [سورة طه، الآية31]، وقوله: ﴿سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ﴾[سورة القصص، الآية 35]، وفي هذا ما يدل على أنّ الغاية من اتخاذ هارون وزيرًا هي النصرة والتقوية والمؤازرة في أمر الدعوة والرسالة.

---

[1]– ينظر: الراغب الأصبهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص536.

[2]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص89، وينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج3، ص625، وعبد الله بن عمر البيضاوي، تفسير البيضاوي، ج4، ص24.

[3]– ينظر: الشوكاني، فتح القدير، ج3، ص49.

[4]– ينظر: الأصبهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص536، وابن منظور، لسان العرب (مادة وزر).

[5]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص89، والألوسي، روح المعاني، ج16، ص184.

[6]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص79، وأبو حيان، البحر المحيط، ج6، ص224، والشوكاني، فتح القدير، ج3، ص499.

[7]– ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج6، ص224، والشوكاني، فتح القدير، ج3، ص499.

3.1.1. الآية الثالثة: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ﴾ [سورة القمر، الآية54]:

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ﴾ [سورة القمر، الآية54]، حيث جاء التعبير بـ«جنّات» بصيغة الجمع، في حين أفرد لفظ «نهر»، على خلاف المعتاد في نظائر هذا السياق من التعبير بـ«الجنات والأنهار». ولا ريب أنّ هذا العدول عن الصيغة المنتظرة إلى صيغة الإفراد ليس عفوًا في البيان القرآني، بل هو اختيار فنيّ دقيق تحكمه دلالات مقصودة وإيحاءات بلاغية عميقة.

ومن المعلوم أنّ التعبير القرآني قائم على الإحكام والإتقان، وأنّ كلّ لفظ فيه إنّما وُضع في موضعه تداولًا وقصدًا. ومن ثمّ فإنّ إفراد لفظ «نهر» هنا إنّما يفيد معاني لا تُؤدّيها صيغة الجمع؛ إذ إنّ لهذا اللفظ في العربية، وفي الاستعمال القرآني بخاصة، سعةً دلالية بيّنها الزمخشري وغيره من أئمة التفسير واللغة.

فمن معاني «نهر» أنّه اسم جنس يدلّ على الجمع والكثرة، فيُؤتَى بالمفرد ويراد به جنس الأنهار كلّها الأنهار[1]، على غرار قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ [سورة إبراهيم، الآية34]، حيث وردت «نعمة» مفردة والمراد بها النِّعم على اختلاف أنواعها وتعدّد أفرادها، وهو ما يؤكّده قوله: ﴿لَا تُحْصُوهَا﴾، فدلّ الضمير العائد إلى الجمع على أنّ المفرد هنا مؤوَّل بالجنس الدال على الكثرة. وقد أشار الفراء إلى هذا المعنى في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَنَهَرٍ﴾، فذكر أنّ المراد به الأنهار، واستشهد لذلك بما ورد عن العرب من توحيد اللفظ وإرادة الجمع، كقولهم: «كنا في لحمةٍ ونبيذةٍ» يعنون بذلك الكثرة والتنوع[2].

ومن معاني «النهر» كذلك: السَّعة والانفساح السعة[3]، فيكون التعبير دالًّا على سعة المقام الذي أُعدّ للمتقين، وسعة رزقهم، ورغد عيشهم، وامتداد منازلهم في الجنة والمعيشة[4]، وهي دلالة تتجاوز مجرد الإخبار عن وجود الماء الجاري إلى تصوير حالٍ كاملة من النعيم والاتساع والهناء.

---

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج5، ص665.

[2]– ينظر: الفراء، معاني القرآن، ج3، ص111.

[3]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج5، ص566، والفيروزآبادي، القاموس المحيط (مادة نهر)، ج2، ص150، وابن منظور، لسان العرب (مادة نهر)، ج14، ص103.

[4]– ينظر: الألوسي، روح المعني، ج27، ص146.

وقيل أيضًا: إنّ «النهر» بمعنى الضياء والنور النهاري، أي أنّ المتقين في موضع يغمره النور الساطع، فلا ظلمة فيه ولا ليل؛ إذ الجنة دار نورٍ دائم، وبهاءٍ مستمرّ، وضياءٍ لا ينقطع. وبهذا تتكامل الدلالة بين النعيم الحسّي المتمثّل في الجنات والأنهار، والنعيم المعنوي القائم على إشراقة النور ودوام الضياء يتلألأ[1].

وهكذا يتبيّن أنّ هذه المعاني المتعدّدة تجتمع في لفظة واحدة موجزة، فتؤدّي وظيفةً دلالية مركَّبة ومتكاملة؛ إذ تدلّ على كثرة الأنهار، وسعة العيش، ودوام النور، وكلّها أوصاف مقصودة لحال المتقين في الجنة. ولو قيل: «جناتٍ وأنهارٍ» لانحصرت الدلالة في مجرد تعدّد المجاري المائية، وفاتت تلك الإشارات الإيحائية التي تنطوي عليها لفظة «نهر» بصيغة الإفراد[2].

ويُضاف إلى ذلك بُعدٌ بلاغيّ آخر يتّصل بمقتضى المقام؛ إذ إنّ الثواب المذكور في هذه الآية ليس لعموم المؤمنين، وإنما هو خاصٌّ بالمتقين، وهم أخصّ طبقات المؤمنين وأرفعهم منزلة، فجاء التعبير بـ«نهر» ليُشعر بعِظَم هذا الثواب وشموله، حتى كأنّ نهرًا واحدًا يجتمع فيه من النعيم ما لا تجتمع آثاره في أنهارٍ كثيرة، فكان أبلغ في الدلالة على وفرة النّعيم وعِظَم الجزاء.

ثم إنّ من وجوه الإعجاز اللفظي في الآية مراعاة الفاصلة القرآنية والجرس الصوتي المتناسق في خواتيم آيات سورة القمر، حيث تنتهي أكثر فواصلها بحرف الراء المسبوق بحركة، مثل قوله تعالى: ﴿سِحْرٌ مُسْتَمِرّ﴾ و﴿أَمْرٍ مُسْتَقِرّ﴾، فجاءت لفظة «نهر» منسجمة تمام الانسجام مع هذا النسق الإيقاعي، محافظةً على وحدة النغمة الموسيقية التي تُعدّ من مظاهر الإحكام الصوتي في القرآن الكريم. ولو جاء اللفظ بصيغة الجمع «أنهار» لاختلّ هذا التناسب الصوتي وذهب بعض ما في الآية من جمال النظم وانسجام الفواصل.

وبذلك يظهر أنّ اختيار المفرد «نهر» في هذا الموضع القرآني لم يكن اختيارًا اعتباطيًا، بل هو مبنيّ على اعتبارات دلالية وبلاغية وصوتية متكاملة، تلتقي جميعها لإبراز عظمة النعيم المعدّ للمتقين، وللتعبير عن كمال القدرة والإبداع في النظم القرآني، وهو ما

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج5، ص665 والفيروزآبادي، القاموس المحيط، (مادة نهر)، ج14، ص150. وابن منظور، لسان العرب (مادة نهر)، ج3، ص591.

[2]– ينظر: الدكتور فاضل صالح السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص166.

يؤكد مرةً أخرى عمق الدلالة واتساع المعنى في الألفاظ القرآنية ذات الطبيعة المشتركة والمتعدّدة الوجوه.

4.1.1. الآية الرابعة: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [سورة الكوثر، الآية1]:

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [سورة الكوثر، الآية1]،وهي آية وجيزة المبنى، عميقة الدلالة، تتسع آفاق معناها بمقدار ما تتسع به لفظة «الكوثر» من احتمالات دلالية، الأمر الذي يجعل المعنى القرآني فيها متسعًا ومشحونًا بإيحاءات متعددة.

فلفظة «الكوثر» جاءت على وزن «فَوْعَل» من مادّة «الكثرة»[1]، وهو بناء يفيد المبالغة، ويدل على فرط الكثرة وعِظَمها، لا مجرد حصولها. فهي تدل – من حيث الصيغة – على الزيادة المتناهية والفيض الغزير، بما يتجاوز الدلالة البسيطة التي تؤديها مادة «كثير» أو «كثرة». ومن ثَمَّ فإن اختيار هذا اللفظ دون غيره يحمل بعدًا دلاليًّا مقصودًا في السياق القرآني.

وقد ورد في تفسير «الكوثر» أنه نهر في الجنة خصّ الله تعالى به نبيَّه صلى الله عليه وسلم الجنة[2]، كما روي عنه أنه لما أُنزلت عليه هذه السورة قال لأصحابه: «أتدرون ما الكوثر؟» قالوا: الله ورسوله أعلم، فقال: «إنه نهر في الجنة، وعدنيه ربّي، عليه خيرٌ كثير». وهذا التفسير النبوي يعزز دلالة اللفظ على العطاء الإلهي الغيبي المرتبط بالآخرة، غير أنه لا يحصر المعنى في هذا الوجه وحده.

وفي المقابل، فسّر كثير من أهل اللغة والتفسير «الكوثر» بأنه الخير الكثير مطلقًا[3]، سواء كان في الدنيا أو في الآخرة. وقد جاء في «لسان العرب» ما نصُّه: «رجل كوثر: كثير العطاء والخير. والكوثر: السيد الكثير الخير... وفي حديث مجاهد: أُعطيت الكوثر، وهو نهر في الجنة، وهو فوعل من الكثرة، والواو زائدة، ومعناه الخير الكثير»[4]. ويستفاد من هذا أن اللفظة لا تُطلق على مجرد الكمّ، بل تقترن دائمًا بدلالة الخير والنفع والبركة.

وقد بيّن الدكتور فاضل السامرائي سرّ التعبير بـ«الكوثر» بدل «الكثير»، موضحًا أن لفظ «الكوثر» يجمع بين الوصف والاسم، إذ يمكن أن يأتي صفةً كما في قولهم: «رجلٌ

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج6، ص446.

2– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج6، ص446.

3– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج6، ص446.

[4]– ينظر: ابن منظور، لسان العرب (مادة كثير)، ج12، ص37.

كوثر» أي كثير الخير والعطاء، كما يمكن أن يأتي علمًا على شيء مخصوص، وهو النهر في الجنة. بخلاف لفظ «الكثير»، فإنه يظل صفة عامة لا تدل بذاتها على نوعية الشيء الموصوف، ولا يُفهم منها وحدها الخير أو الشر، إلا إذا قيّدت بمضاف أو موصوف، كأن يقال: كثير الخير أو كثير المال. لهذا فإن «الكوثر» يتضمن في ذاته دلالتين متلازمتين: دلالة الكثرة، ودلالة الخير، بينما لا يدل «الكثير» إلا على الكمّ دون النوع.

ومن هنا تتجلى براعة الاختيار القرآني، إذ إن كلمة «الكوثر» أوسع معنًى، وأغزر دلالة، وأبلغ في التعبير عن العطاء الإلهي المطلق الذي شمل النبيَّ صلى الله عليه وسلم، سواء أكان هذا العطاء في الدنيا أم في الآخرة. فهي تشمل النهر الموعود به في الجنة، وتشمل كثرة أتباعه، وعظمة أثر دعوته، وفيوض العلم والحكمة التي أُوتيها، والنصر والتمكين، وسائر ضروب الخير والبركة التي أفاضها الله عليه وعلى أمته[1].

وبناءً على ذلك، يمكن القول إن لفظة «الكوثر» جاءت لتدلّ على مجموع النِّعم التي أنعم الله بها على نبيّه صلى الله عليه وسلم، ظاهرها وباطنها، الدنيوية منها والأخروية، المحدودة منها وغير المحدودة. فهي لفظة جامعة مانعة، تختزل في بنيتها الصرفية ودلالتها المعجمية والسياقية صورة العطاء الإلهي الفائض الذي لا ينقطع، وهو ما ينسجم تمام الانسجام مع المقام التكريمي الذي وردت فيه هذه الآية الكريمة[2].

وعليه، فإن معنى «الكوثر» في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ لا ينحصر في مدلول واحد بعينه، بل يتسع ليشمل جميع وجوه الخير التي شمل بها الله نبيَّه محمدًا صلى الله عليه وسلم، مما يجعل اللفظة من أبلغ الألفاظ القرآنية دلالة على العطاء المطلق، والفضل الشامل، والنعمة المتكاثرة التي بلغت الغاية في الكثرة والبركة[3].

2.1. ظاهرة الاشتراك الصيغي:

قد تنفرد الصيغة الصرفية بدلالة واحدة في بعض السياقات، غير أنّها –في غير قليل من المواضع– تتَّسع لتؤدِّي أكثر من معنى دلالي، تبعًا للسياق الذي ترد فيه وللعلاقات التركيبية التي تحيط بها. وبتعبير أدق، فإنّ الصيغة الواحدة قد تكون ذات طاقة دلالية مرنة، تُخوِّلها أن تقوم بوظائف صرفية ودلالية متعددة في آنٍ واحد.

---

[1]– ينظر: الدكتور فاضل صالح السامرائي، على طريق التفسير البياني ج1، ص90، 91.

[2]– ينظر: مفاتيح الغيب، تفسير الرازي، ج32، ص129.

[3]– ينظر: مفاتيح الغيب، تفسير الرازي، ج32، ص129.

ومن أبرز الأمثلة على ذلك صيغة (فعيل)؛ إذ لا تنحصر دلالتها في منحًى واحد، بل تتسع لتشمل أكثر من استعمال. فهي تأتي دالَّةً على الصفة المشبَّهة، كما تأتي دالَّةً على اسم المفعول. فإذا قيل: (حكيم)، احتملت الكلمة أن تكون بمعنى مُحكَم، أي: محكم الصنع والإتقان، فتكون بذلك اسم مفعول، كما تحتمل أن تكون صفة مشبهة مشتقة من الحكمة، فيكون معناها: صاحب الحكمة والمتصف بها على وجه الثبوت والاستقرار.

ولا يقف اتساع الدلالة عند هذا الحد، بل قد تتسع بعض الصيغ لتشترك في أكثر من وظيفة صرفية في آنٍ واحد، فيجتمع فيها اسم المفعول، والمصدر الميمي، واسم الزمان، واسم المكان. ويظهر ذلك بوضوح فيما جاء على وزن اسم المفعول من الفعل غير الثلاثي، مثل: (مُلتقى، ومُجتمع). فإذا قلنا: «هنا ملتقاهم» احتمل المعنى أن يكون: هنا لقاؤهم، فتكون الكلمة مصدرًا ميميًّا، كما تحتمل أن تكون اسم مكان، أي: هنا مكان لقائهم. وإذا قلنا: «مُلتقانا يوم الخميس القادم» كان المراد: لقاؤنا أو زمن لقائنا يوم الخميس، فتكون الكلمة حينئذ محتملة للمصدرية ولاسم الزمان معًا.

وقد تجلّى هذا الاتساع الدلالي لبعض الصيغ في عدد من الآيات القرآنية، وهو ما نبّه إليه الإمام الزمخشري في الكشاف، وبيّن ما تحتمله الصيغة الواحدة من أوجه متعددة في المعنى.

1.2.1. الصيغة الأولى:

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾ [سورة القيامة، الآية12]

حيث ذكر الزمخشري أنّ لفظة (المستقر) تحتمل أن تكون مصدرًا ميميًّا بمعنى الاستقرار، فيكون المعنى: إلى ربك يومئذٍ استقرار العباد ومرجعهم، وتحتمل أن تكون اسم مكان، أي: مكان الاستقرار، سواء أكان في الجنة أم في النار[1]. ويؤيّد هذا الوجه الثاني سياق الآيات السابقة، إذ يقول تعالى: ﴿يَقُولُ الْإِنسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ كَلَّا لَا وَزَرَ﴾ [سورة القيامة، الآيتان 10،11]

فـ(أين) أداة للسؤال عن المكان، و(الوزر) هو الملجأ والمفزع، مما يدل على أنّ السياق سياق مكاني، وهو ما يعزز دلالة (المستقر) على المكان.

وتتسع الصيغة –فضلًا عن ذلك– لتشمل اسم الزمان أيضًا، فيفيد (المستقر) زمن الاستقرار، أي: الوقت الذي يتمّ فيه الفصل بين الخلائق وسوقهم إلى مصيرهم، ويكون ذلك

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج6، ص268، وأبو حيان، البحر المحيط، ج8، ص377.

واقعًا بمشيئة الله تعالى وحكمه، فيمكثون ما شاء لهم أن يمكثوا، ثم يُقضى بينهم بالذهاب إلى مواطن استقرارهم. وهكذا أفادت لفظة (المستقر) في هذه الآية ثلاث دلالات مركبة: المصدر، والمكان، والزمان[1]، ولو استُبدلت بها كلمة الاستقرار لفُقد هذا الاتساع الدلالي ولم تؤدِّ سوى معنى واحد.

ومن ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [سورة البقرة، الآية36] فإن لفظة (مستقر) – كما أشار الزمخشري وغيره– تحتمل المصدرية بمعنى الاستقرار[2]، وتحتمل اسم المكان بمعنى موضع الإقامة في الأرض. وأضاف أبو حيّان احتمالًا ثالثًا، وهو دلالة اللفظة على اسم الزمان[3]، أي: أن لكم زمانًا معينًا للاستقرار في الأرض ثم الرحيل عنها.

غير أن الإمام الآلوسي استبعد هذا الوجه الأخير، ولم يُصرّح بعِلَّةٍ واضحة لذلك[4]. ويبدو –والله أعلم– أنه اعتمد على ظاهر دلالة الآية، التي تشير إلى أن المقصود هو موضع الاستقرار في الدنيا بالإقامة فيها، ومن ثم رجَّح أن تكون (مستقر) هنا دالّة على اسم المكان أو على المصدر الميمي[5]، دون دلالة الزمان.

ومنه كذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا﴾ [سورة هود، الآية6] فإن علم الله تعالى يشمل استقرار المخلوقات واستيداعها من جهة الحدث (أي المصدر)، كما يشمل مكان استقرارها واستيداعها، وزمان وقوع ذلك كله، وهو ما يعكس اتساعًا دلاليًّا جامعًا للصيغة الواحدة.

وفي قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ [سورة الأعراف، الآية187] وسّع الزمخشري دلالة (مرساها) لتشمل المصدر الميمي بمعنى الإرساء، كما تحتمل عنده اسم الزمان، أي: وقت إرسائها واستقرارها. حيث قال: «مرساها: إرساؤها، أو وقت إرسائها؛ أي: ثباتها وإقرارها» [6].

---

[1]– ينظر: الدكتور فاضل صالح السامرائي، لمسات بيانية في نصوص التنزيل، ص197.

2– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص355، وأبو حيان، البحر المحيط،ج1، ص311، والعكبري، التبيان في إعراب القرآن، ص53.

3– ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج1، ص311.

4– ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج1، ص236.

5– ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج1، ص236.

6_ ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج2، ص532، وينظر: العكبري، التبيان، ص606.

غير أنّ الأرجح –فيما يبدو– أن دلالة اللفظة هنا تنصرف إلى المصدر الميمي دون اسم الزمان؛ لأن (أيان) اسم استفهام عن الزمن، فلا يُجعل خبرًا عن الزمن إلا على سبيل التوسع والمجاز، إذ يكون التقدير حينئذ: في أي وقتٍ وقتُ إرسائها؟[1]، وهو تركيب غير مألوف في أصل الوضع. وعليه فـ(مرساها) مصدر بمعنى الإرساء والثبوت، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا﴾ [سورة هود، الآية41] أي: جريانها وإرساؤها[2]. وقد جاء في التبيان للعكبري: «وهو مصدر مثل المُدخل والمُخرج، بمعنى الإدخال والإخراج»[3].

ويبرز من خلال هذه النماذج أن الصيغة الواحدة في العربية –وخاصة في الاستعمال القرآني– ليست جامدة على معنى واحد، بل تتسم بسعة ومرونة تتيح لها أن تجمع بين أكثر من وظيفة وأثر دلالي في آنٍ واحد، وهو ما يؤكِّد عمق النظام الصرفي في العربية ودقة اختياره لصيغه وفق ما يقتضيه السياق والمعنى.

2.2.1. الصيغة الثانية:

ومن الشواهد القرآنية البارزة على اتساع الدلالة الصرفية وتعدّد وجوهها قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ﴾ [سورة البقرة، الآية216]، إذ تحتمل لفظة (كُره) في هذا الموضع أكثر من وجه دلالي بحسب ما تُحمل عليه من اعتبارات صرفية وبيانية.

فمن جهةٍ أولى، يمكن حملها على معنى اسم المفعول، فتكون بمعنى مكروه، شأنها في ذلك شأن ألفاظ أخرى جاءت على وزن المصدر وأريد بها اسم المفعول، نحو: الخُبز بمعنى المخبوز، والطُّعْم بمعنى المطعوم، فيكون المعنى: كُتب عليكم القتال وهو مكروه لكم[4] لكم[4] ومبغَض إلى نفوسكم.

ومن جهةٍ ثانية، يمكن أن تُحمل على معنى المصدر، أي الكراهة نفسها، فيكون التعبير من باب الإخبار بالمصدر عن الموصوف، وهو أسلوب معروف عند النحاة والبلاغيين، يُقصد به المبالغة في الوصف. وعلى هذا التأويل يكون المعنى: أنّ القتال بلغ

[1]– ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج4، ص431.

[2]– ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج15، ص84، 85.

[3]– ينظر: العكبري، التبيان، ص68.

[4]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص423، وينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج6، ص29، وأبو حيان، البحر المحيط، ج2، ص152.

من شدّة كراهيتهم له أن كأنه قد تحوّل في ذاته إلى كراهةٍ مجسَّدة، حتى صار هو عين الكره، لا مجرد أمر متَّصف به.

وقد مثَّل العرب لهذا الأسلوب في أشعارهم، كما في قول الخنساء:

فإنما هي إقبالٌ وإدبارُ[1]

كأنه في نفسه كراهة لفرط كراهتهم له[2]. حيث وُضع المصدر موضع الوصف للمبالغة في شدة الاتصاف به. وهذه الظاهرة قد فصَّلها ابن جني في الخصائص، إذ بيّن أن الإخبار بالمصدر يُشعر بأن الموصوف كأنه مخلوق من ذلك الفعل أو المعنى، لكثرة ملازمته له واعتياده إياه. واستشهد لذلك بقول الشاعر:

ألا أصبحت أسماءُ جاذمةَ الحَبلِ وضنَّت علينا، والضنينُ من البُخلِ

أي: كأنها قد خُلقت من البخل لكثرة ما يصدر عنها منه[3]. وعلى هذا النحو، يكون التعبير بـ(كُره) في الآية أبلغ في تصوير شدّة النفور من القتال، وأدق في نقل الأثر النفسي الذي أحدثه هذا التكليف في نفوس المخاطبين، مما لو قيل: وهو مكروه لكم على الصورة المعتادة.

ويضيف الإمام الرازي وجهًا ثالثًا في تفسير هذه اللفظة، إذ يرى أن (كُره) قد تُفهم على معنى الإكراه، على سبيل المجاز، كأنهم أُكرهوا على القتال لشدة كراهتهم له وثقل مشقته عليهم، فيكون المعنى قريبًا من معنى الإلزام بما تنفر منه النفس بطبعها. واستدل لذلك بقوله تعالى:

﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾ [سورة الأحقاف، الآية15]، أي: بمشقّة وتعب وعناء15[4]، لا بمجرد الكراهة النفسية فقط.

وعلى ضوء هذه الأوجه الثلاثة يتبيّن أن لفظة واحدة –هي (كُره)– استطاعت في سياق واحد أن تحمل طيفًا دلاليًا واسعًا، يمتد من الدلالة الوصفية (اسم المفعول)، إلى المصدرية الدالة على المبالغة، إلى المعنى المجازي الدال على الإكراه والمشقة. وهو ما

---

[1]– ديوان الخنساء، ص383.

[2]– ينظر: الزمخشري، الكشاف،ج1، ص423، وينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج6، ص29، وأبو حيان، البحر المحيط، ج2، ص152.

[3]– ينظر: ابن جني، الخصائص، ج3، ص262.

[4]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج6، ص375.

يبرز بجلاء خاصية الاتساع الدلالي للصيغة في الاستعمال القرآني، ويؤكد أن اختيار اللفظة لم يكن اعتباطيًا، بل جاء محمَّلًا بطاقات تعبيرية دقيقة تتناسب مع عمق المعنى المراد وأثره النفسي والتشريعي في آن واحد.

3.2.1. الصيغة الثالثة:

ومن المواضع القرآنية الدالة على سعة الدلالة الصرفية وتعدد أوجهها قوله تعالى:

﴿وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ [سورة البلد، الآية2]، إذ تتسم لفظة (حِلّ) في هذا السياق بطاقة دلالية واسعة، حملها الزمخشري على أكثر من معنى، بحسب ما تحتمله الصيغة من وجوه صرفية وما يقتضيه المقام من إيحاءات بلاغية. فمن أبرز تلك الدلالات أن تكون (حِلّ) بمعنى مستحلّ قتلك في هذا البلد الحرام، كما يُستحل الصيد في غير الحرم[1]، فيكون اللفظ في هذا الوجه واقعًا موقع اسم المفعول، أي: مَحْلولًا قتلك. وهذا الاستعمال ليس غريبًا عن العربية، إذ عُرف في لسانها أن تأتي بعض الصيغ على وزن (فِعْل) دالةً على معنى المفعول، نحو: طِحن بمعنى مطحون، وذِبح بمعنى مذبوح، وطِرح بمعنى مَطروح، وعلى هذا يكون معنى (حِلّ): أنك مُستحلّ الأذى والقتل والإخراج في هذا البلد الآمِن الذي كان –في أصله– موطن أمنٍ وسلام لمن دخله.

ومن جهة أخرى، تُحتمل اللفظة أن تكون بمعنى الحلال ضد الحرام، فيكون المعنى: أنه قد أُبيح لك –يا محمد– في هذا البلد الحرام ما لا يُباح عادةً من القتل والأسر وإقامة الحدود[2]، وهو ما وقع يوم فتح مكة. غير أن الآية –كما هو معلوم– مكيّة باتفاق، وقد نزلت قبل فتح مكة بسنين؛ لذا احتاج الزمخشري إلى تعليل هذا الوجه، فذهب إلى أن التعبير هنا من قبيل تنزيل المستقبل منزلة الحاضر المشاهد، وذلك على نظير قوله تعالى:﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ [سورة الزمر، الآية30][3]، حيث سيق الخبر بصيغة الحاضر مع أن المراد به الاستقبال تحقيقًا لوقوعه وتوكيدًا لثبوته.

وقد استبعدت الباحثة عائشة عبد الرحمن هذا الوجه، ورأت أن حمل (حِلّ) على معنى إحلال الله هذا البلد للنبي صلى الله عليه وسلم بعد الفتح فيه شيء من التكلف، فضلًا عن

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج6، ص375.

[2]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج6، ص375، وأبو حيان، البحر المحيط، ج8، ص469، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج8، ص618.

[3]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج6، ص375–276.

أن الصيغة –في رأيها– لا تقبل لغويًّا معنى الإحلال من الفعل حلّ[1]. غير أن هذا الاعتراض لا يخلو من نظر؛ إذ إن المصدر قد يأتي في العربية على وزن (فِعْل)، ككلمة ذِكر ونحوها، وإذا كان الأمر كذلك جاز أن يكون هذا من باب الإخبار بالمصدر عن اسم الذات، وهو أسلوب يراد به المبالغة، حتى يُجعل الشخص ذاته عين الحدث الذي أُخبر به.

ويؤيد هذا الوجه ورود لفظ (حِلّ) بمعنى الحلال في مواضع متعددة من القرآن الكريم، منها قوله تعالى:﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾ [سورة المائدة، الآية 5]،

وقوله تعالى:﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [سورة الممتحنة، الآية10]،

وقوله تعالى:﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [سورة آل عمران، الآية93][2].

وغيرها من الشواهد التي تدل بوضوح على أن هذه الصيغة مستعملة في معنى الإباحة والحل.

وقد يتسع معنى اللفظة ليشمل دلالة ثالثة، لم يصرِّح بها الزمخشري، وهي أن تأتي (حِلّ) بمعنى الحالّ والمقيم، أي: بمعنى اسم الفاعل من حلّ بالمكان إذا أقام به ونزل فيه[3]. وعلى هذا يكون المعنى: وأنت مقيم بهذا البلد، حالّ فيه، مبلغٌ عن ربك رسالته. ويشهد لهذا الاستعمال قولهم: هو حِلٌّ ببلدة كذا، أي: نازلٌ مقيم فيها.

وقد تحتمل كذلك معنى رابعًا، وهو أن تكون بمعنى: وأنت في حِلٍّ مما يقترفه أهل هذا البلد من الآثام، أي: بريءٌ منها، غير مؤاخذ بأفعالهم، كما يقال في العربية: أنت في حلٍّ من هذا الأمر، أي: متحرِّر منه غير مكلَّف به ولا مسؤول عنه[4].

وإذا جُمعت هذه الدلالات المتعددة تبيَّن أن لفظة (حِلّ) في الآية الكريمة تحمل من المعاني ما يعكس عمق التعبير القرآني وسَعته؛ فالرسول صلى الله عليه وسلم حالٌّ بهذا البلد، مقيم فيه، يؤدي رسالته ويدعو إلى ربه، وهو في الوقت نفسه مُستحلٌّ دمه وأذاه من قبل المشركين، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ﴾

[1]– ينظر: عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، ص173.

[2]– ينظر: عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، ص172.

[3]– ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي، ج31، ص180.

[4]– ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج29، ص241.

[سورة الأنفال، الآية30]، وهو كذلك قد أُحِلّ له يوم فتح مكة ما لم يُحلّ لأحدٍ غيره من القتال والأسر في هذا البلد الحرام.

وهكذا اجتمع في هذه الصيغة الواحدة معنى اسم المفعول (المحلول قتله أو المباح له)، ومعنى اسم الفاعل (الحالّ المقيم)، ومعنى الحِلّ والإباحة، فتوسَّع معنى الآية الكريمة بتوسّع دلالة اللفظة، وجاء التعبير القرآني محمَّلًا بطاقات دلالية متعددة، لا يفي بها لفظٌ واحد من جهة واحدة، وهو ما يكشف عن إعجاز الاختيار الصرفي في النص القرآني ودقته المتناهية في أداء المعنى بأوجز صياغة وأعمق دلالة.

4.2.1. الصيغة الرابعة:

في قوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ﴾ [سورة التين، الآية3] يتجلّى بُعدٌ دلاليٌّ غنيٌّ يبرز من خلال الصيغة التي اختيرت لوصف «البلد»، وقد وقف الزمخشري عند دلالة لفظ «الأمين»[1] مبينًا أصل اشتقاقه من قولهم: «أمِنَ الرجلُ أمانةً فهو أمينٌ»، ومن ثمّ وصف البلد بهذا الوصف لما له من صلةٍ وثيقةٍ بأداء أعظم الأمانات، وهي أمانة الرسالة. فالرسالة – بوصفها أمانةً إلهيّةً عظمى – نزل بها الروح الأمين، وهو جبريل عليه السلام، وأدّاها إلى النبيّ الصادق الأمين محمد صلى الله عليه وسلم، وكان ذلك في «البلد الأمين»، أي مكة المكرّمة. وبهذا تكتمل سلسلة الأمانة: رسولٌ أمين، ومرسَلٌ إليه أمين، وموضعُ أداءٍ أمين[2]، في نظامٍ دقيق تتساند فيه الصفات وتتواشج فيه الدلالات، مما يضفي على الوصف ثقلًا معنويًّا ورمزيًّا بالغ العمق.

ويُحتمَل – كما ذهب إليه الزمخشري أيضًا – أن يكون وصف «الأمين» على وزن «فعيل» بمعنى «مفعول»، على نحو ما يجيء في العربية: «جريح» بمعنى «مجروح»، و«قتيل» بمعنى «مقتول»، فيكون المراد به «المأمون»، أي البلد الذي يُؤمَن فيه من المخاوف والمكاره، ويُطمَأنُّ فيه على الأنفس والأموال. وعلى هذا الوجه، يكون الوصف دالًّا

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج6، ص401.

[2]– ينظر: فاضل صالح السامرائي، التعبير القرآني، ص340.

على كون مكة مصونةً من الغوائل[1]، محفوظةً من الأخطار، وهو ما تشهد له نصوص الوحي ومجريات التاريخ.

ويمكن أن يُضاف إلى ما تقدّم معنًى ثالثٌ يتّسق مع السياق القرآني، وهو أن «الأمين» مشتقٌّ من «الأمن»؛ إذ إن هذا البلد قد تميّز بالأمن قبل الإسلام وبعده، فقد دعا له إبراهيم عليه السلام بالأمن في دعائه الأول: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا آمِنًا﴾ [سورة البقرة، الآية126]، ثم أعاد الدعاء بعد أن صار بلدًا مأهولًا فقال: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾ [سورة إبراهيم، الآية35]، فكان هذا التكرار دالًّا على عظم شأن الأمن فيه ومكانته في بنية وجوده. وقد استجاب الله تعالى لهذا الدعاء، فقال: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [سورة آل عمران، الآية97]، وقال أيضًا: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [سورة البقرة، الآية125]. وعلى هذا يكون وصف «الأمين» صيغةً للمبالغة، رُوعي فيها ثبوت الأمن ودوامه[2]، فكأن هذا البلد قد صار في ذاته أمنًا متحققًا، لا مجرد موضعٍ يقع فيه الأمن عرضًا.

وعلى ضوء هذه الاحتمالات الدلالية المتعدّدة، يتّضح أن اختيار الصيغة «الأمين» لم يكن اعتباطيًا، بل جاء حاملًا لشحنةٍ دلاليةٍ كثيفةٍ تتراوح بين الدلالة على الأمانة، والدلالة على كونه مأمونًا، والدلالة على ثبوت الأمن فيه على جهة المبالغة. وهذا التنوع يبرز عمق التعبير القرآني ودقّته في انتقاء الألفاظ التي تتّسع لمعانٍ متعدّدة، يتساند بعضها مع بعض في بناء الصورة الكاملة لقداسة هذا البلد ورفعة شأنه ومكانته في الدين والتاريخ والوجدان الإنساني.

5.2.1. الصيغة الخامسة:

في قوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾ [سورة يوسف، الآية3] تتجلّى دقّة الاختيار الصرفيّ والبلاغيّ في لفظ «القصص»، وهو مما توقّف عنده الزمخشري في الكشاف، مبينًا تعدد احتمالاته الدلالية على نحوٍ يُثري المعنى ويُوسّعه.

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج6، ص401، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم ج5، ص549.

[2]– ينظر: فاضل صالح السامرائي، التعبير القرآني، ص340.

فـ«القصص» يحتمل، من جهةٍ أولى، أن يكون مصدرًا بمعنى الاقتصاص والمتابعة، يقال: «قصّ الحديث يقصّه قصصًا»[1] أي تتبّعه وبيّنه على وجهٍ متسلسلٍ واضح، على نحو قولهم: «شَلَّه يشلّه شللاً» إذا طرده وأبعده. وعلى هذا الوجه يكون معنى الآية: نحن نقصّ عليك أحسن الاقتصاص، أي أبلغ أساليب السَّرد وأكمل طرائق البيان، فيكون الوصف منصبًّا على كيفية القصّ وأسلوبه، لا على مضمونه فحسب. وهنا تتبدّى الإشارة إلى ما في هذا القصص القرآني من إحكام في العرض، وتناسق في التسلسل، وروعة في البيان، تجعله في ذروة الحُسن من حيث الصياغة والأسلوب.

ويحتمل، من جهةٍ ثانية، أن يكون «القصص» بمعنى اسم المفعول، على قياس قولهم: «النَّفَض» بمعنى «المنفوض»، و«السَّلَب» بمعنى «المسلوب»، و«النَّبَأ» بمعنى «المنبَأ به»، و«الخَبَر» بمعنى «المخبَر به»[2]. وعلى هذا يكون معنى الآية: نحن نقصّ عليك أحسن ما يُقصّ، أي أبدع ما يُحكى وأكمل ما يُروى من حيث المضمون والمحتوى، لما يشتمل عليه من العِبر والعِظات، وجليل الحكم، ودقيق الدلالات، وبديع الأمثال، وعجائب الوقائع، وما ينطوي عليه من سننٍ إلهيةٍ في تدبير الكون والإنسان والمجتمع.

والمتأمّل في السياق القرآني يجد أن المعنيين كليهما مرادان ومستحضران؛ إذ يجمع التعبير القرآني بين جمال الأسلوب وجلالة المعنى، فـ«أحسن القصص» هو في آنٍ واحد: أحسن القصّ من جهة الأداء والبيان، وأحسن المقصوص من جهة المضمون والمحتوى. ولو قيل: «أحسن الاقتصاص» لانصرف الذهن إلى معنى المصدرية فقط، أي إلى كيفية السرد دون مادته، ولو قيل: «أحسن المقصوص» لانحصر المعنى في جهة المفعولية، أي في مضمون القصة دون طريقة عرضها. فجاء هذا التعبير الجامع ليؤدّي المعنيين معًا في لفظٍ واحد، وهو من أبلغ وجوه الإعجاز البياني في القرآن الكريم.

وهكذا يبرهن هذا المثال على ما يتميّز به النَّظم القرآني من قدرةٍ على استيعاب المعاني المتعددة في الصيغة الواحدة، مع تحقيق التناسق التام بينها، بما يجعل اللفظة القرآنية مشحونة بطاقةٍ دلاليةٍ مركّبة، تتجاوز حدود المعنى المفرد إلى آفاقٍ أوسع من

[1]- ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج3، ص250.

[2]- ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج3، ص250.

الإيحاء والتأثير، وهو ما يتّصل اتصالًا وثيقًا بمبحث دلالة الصيغ الذي يُعدُّ من أهمّ مفاتيح فهم الخطاب القرآني عند أئمة التفسير واللغة، وفي مقدّمتهم الزمخشري.

6.2.1. الصيغة السادسة:

في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [سورة النحل، الآية 120]، تتبدّى طاقة الدلالة الكامنة في الصيغة المفردة، وكيف يتّسع مدلولها ليؤدّي معاني متعدّدة تتكامل في رسم صورةٍ مكتملةٍ لشخصيّةٍ نبويةٍ فريدة. وقد وقف الزمخشري عند لفظة «أمّة» في (الكشّاف)، مبيِّنًا ما تنطوي عليه من احتمالاتٍ دلاليّة دقيقة، تفتح أفقًا تأويليًّا واسعًا لهذه الآية الكريمة.

فمن جهةٍ أولى، ذهب إلى أنّ «أمّة» يمكن أن تُحمَل على معناها المشهور في الدلالة على الجماعة، غير أنّ إطلاقها على فردٍ واحدٍ – وهو إبراهيم عليه السلام – إنما هو على سبيل المبالغة والتفخيم، لما اجتمع فيه من خصال الخير والكمال التي لا تجتمع إلا في أمّةٍ بأسرها. فكأنّ هذا النبي الكريم، بما أُوتي من صفاء العقيدة، واستقامة السلوك، وكمال الخُلُق، وتمام الإخلاص، قد بلغ منزلةً تساوي منزلة جماعةٍ كاملةٍ من الناس، بل أضحى في ذاته «أمّة» قائمة بذاتها. ويؤكّد هذا المعنى ما جرى به لسان العرب في تعظيم من انفرد بالفضائل، كما في قول الشاعر:

ليس على الله بمستنكرٍ

أن يجمعَ العالمَ في واحدِ

ففي هذا التعبير تصوير بليغ لاجتماع الخصال الحميدة والخصائص العظيمة في شخصٍ واحد حتى كأنه جماعة مستقلة.

ومن جهةٍ ثانية، يحتمل لفظ «أمّة» في الآية أن يكون على وزن «فُعْلة» بمعنى «مفعول»[1]، فيكون المعنى: مأموم، أي يؤمه الناس ويقصدونه ليأخذوا عنه الخير والهداية، فيكون قبلةً لطلاب الحق ومرجعًا لطالبي الرشاد. ويدخل في هذا المعنى أيضًا كونه «مؤتمًّا به»، أي متَّبعًا ومقتدىً به في الدين والمنهج والسلوك، على نحو ما ورد في صيغٍ أخرى

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج3، ص482، وأبو حيان، البحر المحيط، ج5، ص528.

جاءت على هذا البناء للدلالة على اسم المفعول، كـ«الرُّحلة» بمعنى المرحول إليه، و«النُّخبة» بمعنى المنتخب من بين القوم. وعلى هذا الوجه، لا يكون معنى «أمّة» محصورًا في كونه جامعًا لخصال كثيرة فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى كونه محورًا للاقتداء، ومحطًّا للاجتماع، ومرجعًا روحيًّا وأخلاقيًّا لأتباعه.

وهذان المعنيان، على اختلاف مسلكيهما الصرفيّ والدلاليّ، لا يتعارضان، بل يتكاملان في رسم صورةٍ أوسع لإبراهيم عليه السلام؛ فهو من جهةٍ بلغ من الكمال ما جعله يَعدِل أمّةً كاملة، ومن جهةٍ أخرى كان موضعًا لاتباع الناس واقتدائهم، فصار في الوقت نفسه «أمّة» بذاته، و«إمامًا» لغيره[1]. واللفظة القرآنية الواحدة قد وسعت هذين المعنيين واحتملتهما في انسجامٍ تامّ، دون حاجة إلى زيادة أو إطناب.

وصيغة «فُعْلة» في العربية من الصيغ التي تفيد المبالغة في كثير من استعمالاتها، وقد تأتي للدلالة على اسم المفعول توكيدًا لشدة وقوع المعنى وتمكّنه من الموصوف، كما في: «السُّبّة» و«الضُّحكة» و«اللُّعنة»[2]، وهي – وإن غلبت عليها صفة المبالغة – تشترك في تصوير قوة الحدث وتمكّنه وثبوته. وعلى هذا فإنّ وصف إبراهيم عليه السلام بأنه «أمّة» جاء بصيغة تحمل في ذاتها شحنة تعبيريّة عالية، تدل على عظمة مكانته، وعلوّ شأنه، وتفرّده في مقام الإيمان والطاعة والإنابة.

وهكذا يتبيّن أن هذا التركيب القرآني قد جمع بين الإيجاز اللفظيّ والغنى الدلاليّ، فجعل من كلمةٍ واحدةٍ مفتاحًا لمعانٍ متعدّدةٍ متكاملة، وهو ما يبرز جانبًا من إعجاز النظم القرآني في اختيار الصيغ، ويؤكّد عمق الرؤية التي انتهجها الزمخشري في استجلاء تلك الطاقات الكامنة في الألفاظ القرآنية، وهو ما يمثل ركيزة أساسية في دراسة دلالة الصيغ عنده.

7.2.1. الصيغة السابعة:

وقد تتجاوز ظاهرة الاشتراك الدلالي حدود الأسماء والصيغ الاسمية، لتشمل الأفعال كذلك، إذ قد يُصاغ الفعل في بنيةٍ صوتية مخصوصة تجعله محتمِلًا للقراءة على البناء

[1]– ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج14، ص249، 250.

[2]– ينظر: رضي الدين الأستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب، ج1، ص162.

للمعلوم وعلى البناء للمجهول في آنٍ واحد، وهو ما يوسّع الدائرة الدلالية للتركيب القرآني ويضاعف أبعاده التشريعية والتربوية. ومن أوضح النماذج على ذلك قوله تعالى: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾ [سورة البقرة، الآية233].

فالفعل «تُضَارَّ» جاء في صيغةٍ مشدّدة نتيجة إدغام الراء في الراء، وهو إدغام ترتّب عليه احتمال وجهين صرفيين كلاهما صحيح في العربية من حيث القياس والاستعمال، وهما: البناء للمعلوم والبناء للمجهول. وهذا الاحتمال ناشئ عن أصل الفعل قبل الإدغام؛ إذ يمكن تقديره على وجهين:

الأول: أن يكون من «تُضَارِرُ» – بكسر الراء الأولى – فيكون فعلاً مبنيًّا للمعلوم، ويكون النهي موجّهًا إلى الوالدة نفسها، باعتبارها الفاعل للضرار. وعلى هذا الوجه تكون المرأة منهيًّا لها عن أن تلحق الضرر بزوجها بسبب ولدها. وقد فصّل الزمخشري هذا المعنى، فجعل من صور هذا الإضرار أن تُعنّف الزوج بما ليس بعدل في أمر النفقة والكسوة[1]، أو أن تُكدِّر عليه شأن ولده، أو تُضيِّق عليه فيما يتعلق برضاعه وحضانته، أو تطلب ما لا يلزمه شرعًا مما يُثقل عليه أو يحرجه. ويقابِل ذلك أيضًا نهي الأب عن أن يُضارّ زوجته بسبب ولده بأن يمنع عنها ما يجب لها من نفقة وكسوة، أو أن يكرهها على الإرضاع وهي كارهة الإرضاع[2]، أو يمنعها من إرضاعه وهي راغبة في ذلك.

الثاني: أن يكون من «تُضَارَرُ» – بفتح الراء الأولى – فيكون الفعل مبنيًّا للمجهول، وتكون الوالدة حينئذٍ في موضع المفعول به، أي: المنهيّ عنه هو وقوع الضرر عليها من قِبَل غيرها. وعلى هذا الوجه يكون معنى الآية نهيًا عن أن يُلحَق بها الضرار من جهة الزوج بسبب الولد[3]، وكذلك نهيًا عن أن يُلحَق بالزوج الضرار من جهة الأم[4]. فتصبح الدلالة في

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص456، ومفاتيح الغيب، الرازي، ج6، ص130.

[2]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص456، وينظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج2، ص225، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج4، ص116، ومكي بن أبي طالب، مشكل إعراب القرآن، ج1، ص169.

[3]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص456، وينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج1، ص573، والألوسي، روح المعاني، ج2، ص146–147، و الرازي مفاتيح الغيب، ج6، ص130.

[4]– ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج4، ص116.

هذا المسلك منصبّة على منع وقوع الضرر من أيّ طرف، لا على مجرّد نهي كلٍّ من الطرفين عن إيقاعه.

وعلى هذا يتبيّن أن هذه الصيغة القرآنية المختزلة – بما تضمنته من إدغامٍ صوتي – قد أدّت وظيفةً دلاليةً رفيعة، إذ استوعبت معنيين تشريعيين متكاملين: أحدهما توجيهيّ أخلاقيّ ينهي كُلًّا من الأبوين عن أن يُوقع الضرر بالآخر، والآخر وقائيّ يحظر إيقاع الضرر بأيٍّ منهما أصلًا. فاجتمع في اللفظ الواحد النهيُ عن الفعل، والنهيُ عن القبول بالفعل، وهو من أبلغ أساليب الاحتراز والاحتياط في العلاقات الأسرية.

ولو فُكّ هذا الإدغام، فجاء التعبير على نحو: «لا تُضارِر» أو «لا تُضارَر»، لانحصر المعنى في أحد الوجهين دون الآخر[1]، وفُقد ذلك الاتساع الدلالي الذي أراده النص القرآني. ولكنّ اختيار هذه الصيغة المحكمة، بهذه الهيئة الصوتية المحدّدة، قد مكّن من تفعيل الوجهين في آنٍ واحد، فأثمر شمولًا في المعنى وإحاطةً بجوانب الموقف كلّها.

ويكشف هذا المثال بجلاء عن جانبٍ دقيق من جوانب الإعجاز البياني في القرآن الكريم، حيث يتضافر البناء الصرفي مع البنية الصوتية ليؤدّيا وظيفةً دلاليةً أعمق وأشمل، وهو ما نبّه إليه الزمخشري في تفسيره، ويؤكّد القيمة العلمية لدراسة دلالة الصيغ عنده، بوصفها مدخلًا مهمًّا لفهم أسرار التعبير القرآني، واستجلاء ما ينطوي عليه من طاقاتٍ دلاليةٍ متعدّدة تنقل المعنى من حيّز المحدود إلى آفاق الاتساع والاشتمال.

8.2.1. الصيغة الثامنة:

ومن الشواهد القرآنية الأخرى التي تتجلّى فيها ظاهرة الاشتراك الصرفي–الدلالي في الأفعال، وما يترتب عليها من اتساع المعنى، قوله تعالى: ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ [سورة البقرة، الآية282]، وهو تعبير يقارب – من حيث البنية والوظيفة الدلالية – ما ورد في قوله تعالى: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا﴾، غير أنّه يتعلّق بسياق التوثيق والإشهاد في المعاملات المالية.

[1]– ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج4، ص116.

فالفعل «يُضَارَّ» قد جاء هنا مشدّدًا نتيجة إدغام الراء في الراء، وهذا الإدغام أفضى إلى إمكان حمله على وجهين صرفيين متمايزين، وكلاهما صحيح في العربية من حيث القياس: أحدهما البناء للمعلوم، والآخر البناء للمجهول. ويعود ذلك إلى اختلاف حركة الراء الأولى قبل الإدغام؛ إذ إن تقدير الفعل قبل الإدغام يكون إمّا «لا يُضَارِر» بكسر الراء الأولى، وإمّا «لا يُضَارَر» بفتحها.

فإذا كان التقدير «لا يُضَارِر»، كان الفعل مبنيًّا للمعلوم، وكان «الكاتب» و«الشهيد» فاعلين للضرار، فيكون النهي موجَّهًا إليهما عن أن يصدر منهما ما يوقع الضرر بالطرفين المتعاملين أو بأحدهما. ويدخل في صور هذا الإضرار – كما ذكر المفسرون – الامتناع عن أداء الشهادة أو كتابة الدين عند طلبهما، أو التحريف فيما يكتب أو يشهد به، أو الزيادة والنقصان المتعمّد، أو المماطلة التي يترتّب عليها الإضرار بحقوق الناس[1]. وعلى هذا الوجه، تتوجّه الآية إلى تقويم سلوك الكاتب والشهيد، وتأديب ضميرهما المهني والديني، بما يضمن حفظ الحقوق وصيانة المعاملات من الخلل والتلاعب.

أمّا إذا كان التقدير «لا يُضَارَر»، كان الفعل مبنيًّا للمجهول، وكان «الكاتب» و«الشهيد» في موضع المفعول به، أي المنهيّ عنه هو وقوع الضرر عليهما من غيرهما الضرار[2]. وحينئذٍ يكون الخطاب موجَّهًا إلى أصحاب الحق أو إلى المجتمع من حولهما، نهيًا عن أن يُلحَق بهما الأذى أو المشقة بغير وجه حق، كأن يُستَدعَيَا في أوقاتٍ حرجة أو على وجهٍ فيه تعسّف، أو أن يُلزَما بما يشقّ عليهما فوق المعتاد، أو أن يُمنَع الكاتب أجره المستحق، أو يتحمّل الشاهد نفقات تنقّله ومجيئه من بلدٍ بعيد دون تعويض أو مراعاة[3] .

وعلى هذا النحو، جمعت هذه الصيغة الواحدة بين نهيين متكاملين: نهي الكاتب والشهيد عن إيقاع الضرر بغيرهما، ونهي غيرهما عن إيقاع الضرر بهما[4]. وقد وحّد النص

---

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص515، والرازي، مفاتيح الغيب، ج8، ص128.

[2]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص515، والرازي، مفاتيح الغيب، ج8، ص128.

[3]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص515، وأبو حيان، البحر المحيط، ج2، ص370، والشوكاني، فتح القدير، ج1، ص510.

[4]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص515، وأبو حيان، البحر المحيط، ج2، ص370، والشوكاني، فتح القدير، ج1، ص510.

القرآني هذين المعنيين في لفظٍ واحدٍ هو «يُضَارَّ»، دون حاجة إلى تكرار أو تفصيل، تحقيقًا للإيجاز البليغ، واتّساع الدلالة، وإحاطة المعنى التشريعي بجميع أطراف العلاقة.

ولو أراد النص حصر الدلالة في أحد الوجهين، لفُكَّ الإدغام، فجاء التعبير على صورةٍ صريحة لا تحتمل إلا معنى واحدًا، كأن يُقال: «لا يُضَارِر كاتب ولا شهيد» للبناء للمعلوم، أو «لا يُضَارَر كاتب ولا شهيد» للبناء للمجهول. غير أنّ العدول عن ذلك إلى صيغة الإدغام أتاح شمول الوجهين معًا، فكان اللفظ الواحد كافيًا لاستيعاب المعنيين دون تعارض بينهما.

وقد أشار ابن عاشور في (التحرير والتنوير) إلى هذه الدقّة حين قال إن اختيار هذه المادة وصيغتها هنا مقصود؛ لما تتيحه من احتمال حكمين معًا، ليُحمَل الكلام على كلا معنييه ما دام لا تعارض بينهما[1]. وقرّر الزركشي في (البرهان في علوم القرآن) مبدأً يعضد هذا التوجيه، إذ ذهب إلى أنّ اللفظ قد يكون مشتركًا بين حقيقتين، أو بين حقيقة ومجاز، ويصحّ حمله على الجميع إذا لم يقع بين المعاني تناقض، ممثّلًا لذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾، وكذلك بقوله: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا﴾[2].حيث يصحّ أن يكون مراد الله تعالى باللفظ كلا المعنيين في آنٍ واحد.

وهكذا نلحظ أن ظاهرة الإدغام في هذين الموضعين لم تكن مجرّد ظاهرة صوتية، بل تحوّلت في السياق القرآني إلى أداة من أدوات توسيع الدلالة وتكثيف المعنى، بما يحقّق شمول الحكم وعدالته، ويؤكّد أن الصيغة الصرفية في القرآن ليست عَرَضًا لغويًّا طارئًا، وإنما هي اختيار مقصود يتّصل اتصالًا وثيقًا بمقاصد التشريع وأهداف البيان. ويغدو هذا كلّه شاهدًا آخر على عمق الصلة بين البنية اللغوية والدلالة في النص القرآني، وعلى القيمة العلميّة البالغة لدراسة الصيغ عند الزمخشري بوصفها مدخلًا من أهمّ مداخل فهم إعجاز البيان القرآني وسعة معانيه.

[1]– ينظر: ابن عطية، التحرير والتنوير، ج3، ص117.

[2]– ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص207، 208.

نتائج المبحث:

أسفر تحليل المادة العلمية الواردة في هذا المبحث عن جملةٍ من النتائج المتّصلة باتّساع دلالة الألفاظ والصيغ في تفسير الكشّاف، ويمكن إجمال أبرزها في النقاط الآتية:

1. تبيّن أن تفسير الكشّاف يمثّل أحد أهمّ المصادر المبكرة التي أولت العناية الكبرى للأبعاد اللغوية والبلاغية للنصّ القرآني، مما جعله مرجعًا أساسًا للباحثين في دراسات اللغة والبيان.

2. أظهرت الدراسة أنّ الجانب الدلالي للألفاظ والصيغ يحتلّ موقعًا محوريًّا في منهج الزمخشري التفسيري؛ إذ لم يكن يتعامل مع المفردة القرآنية بوصفها ذات معنى واحد، بل بوصفها وحدة لغوية متعددة الإمكانات.

3. اتّضح أنّ الزمخشري يتعامل مع الصيغ الصرفية بوصفها حوامل دلالية مرنة، ويستثمر ما تنطوي عليه من احتمالات معنوية متعدّدة، وهو ما يتجلّى في تعدّده في إيراد الأوجه الممكنة للصيغة الواحدة بحسب السياق.

4. كشفت الدراسة أنّ الزمخشري يمتلك قدرة عالية على الربط بين الدلالة المعجميّة والدلالة السياقية؛ إذ يوازن بين المعاني المحتملة للألفاظ وبين مقتضيات السياق القرآني، بما يحقق انسجامًا بين مستوى اللفظ ومستوى الخطاب.

5. تبيّن أنّ عدداً من الدراسات السابقة تناولت منهج الزمخشري وبلاغته، غير أنّ ظاهرة اتّساع الدلالة لم تُدرس بصورة مستقلة وشاملة قبل هذا البحث، مما يبرز حاجة الحقل العلمي إلى معالجة خاصة لهذه الظاهرة.

6. أكدت نتائج المبحث أنّ الزمخشري ينطلق في تحليله الدلالي من رؤية واعية بسعة التعبير القرآني ومرونته، الأمر الذي يجعله يحرص على عرض مختلف الاحتمالات الدلالية للمفردة، لا من باب الترف العلمي، بل باعتبارها إمكانات يؤيدها السياق أو تحتملها بنية اللغة.

7. أظهرت الدراسة أنّ كثرة الأوجه الدلالية التي يذكرها الزمخشري ليست اختلافات عشوائية، بل هي ثمرة منهج دلالي عميق يتأسس على أصول اللغة والصرف والبلاغة، ويستثمرها في الكشف عن دقة التعبير القرآني.

المبحث الثاني:

دلالة صيغة المنقلة عند الزمخشري

توطئة:

إنّ الباحث المتعمِّق في تراث صاحب الكشاف والمتأمِّل في متون مؤلَّفاته، يلحظ بجلاء الخصوصية الأسلوبية التي تميّز بها صاحب الكشّاف وأساس البلاغة؛ إذ تتجلى عنايته الدقيقة بدلالات الألفاظ وتراكيبها، ورصده لحركة السياق وطرائق النظم، على نحوٍ يشي بتأثّرٍ عميق بمشروع عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز، بل وبالسير على نهجه في الكشف عن أسرار البناء اللغوي والبلاغي في النص.

وخلال قراءتي لتفسير الكشّاف، استوقفني توظيف الزمخشري المتواتر للتركيب الحواري: «فإن قلتَ: قلتُ»، فكان هذا التركيب بمنزلة نقطة الانطلاق التي حفزتني على تتبّع موارده في التفسير، واستقصاء مظاهره ووظائفه. وبمرور الوقت، تحوّل هذا الاستعمال إلى مادة علمية خصبة حفّزت التفكير والتحليل، وربطتُها ربطاً منهجياً بما يُعرف بالحِجاج الذاتي، بوصفه أحد الأساليب الخطابية التي تفرد بها الزمخشري في تعامله مع النص القرآني، حيث لا يقوم الحوار بين طرفين متقابلين، وإنما بين المؤلف وذاته، من خلال افتراض سؤال محتمل ثم إقامة الجواب وتشييده.

وقد أسهمت التحليلات المعمقة والتخريجات البلاغية للآيات الكريمة في إبراز ما يمكن تسميته نحتا بـ«الفَنْقَلَة» باعتبارها ظاهرة دلالية لافتة، نابعة من هذا النسق الحواري الخاص، وهي ظاهرة رأيت فيها مجالاً خصباً للإسهام في الدراسات المتصلة بإعجاز القرآن الكريم ونظمه. ومن هذا المنطلق جاءت هذه الدراسة محاولةً لاستثمار هذا المصطلح المنحوت، المستمد من صلب خطاب الزمخشري في الكشّاف، بوصفه تمثيلاً لآلية دلالية–حجاجية تقوم على ثنائية «السؤال والجواب»، حيث غالباً ما يتخذ الجواب منحىً تحليلياً يتوغّل في الدلالة، والنظم، والبيان، كاشفاً عن طاقة تعبيرية تتجاوز المألوف في أساليب البشر، شعراً ونثراً.

وقد بُني المبحث على مطلبين رئيسين: خُصِّص الأوّل لدراسة «الفنقلة» في علاقتها بالسبك وبناء الدلالة، وتناول تجلياتها في المفردات والتراكيب، ثم حضورها في مظاهر

الانزياح الأسلوبي. أمّا المطلب الثاني، فقد عُني باستجلاء صلة «الفنقلة» بالحِجاج، من خلال تتبّع الدلالات الثانوية في الألفاظ والتراكيب، وبيان مدى إسهامها في توجيه المعاني وتعزيزها.

1. الفنقلة بين نسق التركيب وجمالية والنّظمِ:

لقد حرص الزمخشري على أن ينتقل بقضية الإعجاز القرآني في مجال النسق والنَّظم من حيِّز التنظير المجرد إلى آفاق التطبيق والتحليل العملي، فلم يكتفِ بطرح المبادئ العامة، بل عمل على تفعيلها في تعامله المباشر مع النصّ القرآني، جاعلاً منه ميداناً مفتوحاً لاختبار الذائقة البلاغية واستنطاق الطاقات الأسلوبية الكامنة فيه[1]. وبذلك تحوّل القرآن الكريم في خطابه التفسيري إلى فضاءٍ إجرائيٍّ تتجلّى فيه القيم الدلالية والنظمية، وتتبدّى من خلاله أسرار التركيب ومواطن الإعجاز، بما يتيح للمتلقّي — ولا سيّما الباحث — أن يعاين عن كثب مستويات العمق البلاغي والانسجام الأسلوبي التي تنطوي عليها بنيته النصيّة.

1.1. تجليات الفنقلة في المستوى اللفظي:

لم يكن اختيار المفردة في النصّ القرآني وليد المصادفة، ولا نتيجة ترتيب اعتباطي أو تكديسٍ لفظيٍّ خالٍ من القصد، بل جاء محكوماً بمنطق دلاليٍّ دقيق يراعي انسجام اللفظة مع السياق الذي تَرِدُ فيه وموقعها من النسق العام للنصّ. وقد كشف الزمخشري عن هذا البعد الاختياري الواعي من خلال فنقلاته المتكرّرة، إذ جعل من النَّظم محوراً مركزياً في مقاربته للآيات، فتعامل معه بوصفه السُّدَى الذي تنتظم فيه لُحمةُ النسيج الدلاليّ والبلاغيّ. ومن خلال هذا المنظور، اتّسم تحليله بالعمق والتدقيق في المادة اللغوية، حيث سعى إلى تحرير دلالة المفردة تحريراً تكاملياً، يُبرز علاقاتها السياقية بما يجاورها من ألفاظ، ويكشف عن شبكة الترابط التي تشدّ بعضها إلى بعض، بما يعزّز تماسك البنية النصيّة ويُظهر وجهاً من وجوه الإعجاز البياني في الخطاب القرآني.

1.1.1. السر في استعمال صيغة (وسيق):

قال تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ [سورة الزمر، الآية71]، وقال أيضاً: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ﴾ [سورة الزمر، الآية73]. ويقارب الزمخشري هاتين الآيتين

[1]– يُنظر: عبد القادر الجرجاني، دلائل الاعجاز، ص35–45.

في إطار أسلوبه القائم على "الفنقلة"، فيقول – على نهجه –: فإن قُلتَ: كيف عُبِّر عن ذهاب الفريقين بلفظٍ واحد هو «السَّوق»؟ قُلتُ: إنّ المراد بسوق أهل النار هو الطرد والإكراه المصحوب بالهوان والعنف، على نحو ما يُعامَل به الأسرى والخارجون على السلطان إذا سيقوا إلى الحبس أو القتل. أمّا سوق أهل الجنّة، فالمراد به سوق مراكبهم سوقاً يتّسم بالإكرام والتشريف، إذ لا يُذهب بهم إلا راكبين، وتُحثّ مراكبهم إسراعاً بهم إلى دار الكرامة والرضوان، كما يُفعل بمن يُحتفى به من الوافدين على الملوك، فشتّان بين السّوقين: سوق الإهانة وسوق التكريم[1].

ويُبرز هذا التباين في الدلالة أثرَه النفسي الواضح في المتلقّي؛ إذ إنّ السَّوق في مقام الوعيد والتخويف لا يستوي مع السوق في مقام الترحيب والتشريف، وهو ما يدل على دقّة اختيار اللفظة القرآنية وملاءمتها للسياق الذي وردت فيه، بحيث لا يمكن استبدالها بغيرها دون أن يختلّ المعنى أو يضطرب النسق.

ومن لطائف النَّظم – في هذا الموضع – ما تحمله لفظة «سِيقَ» من جرسٍ صوتيٍّ موحٍ، ينشأ عن انسجام الأصوات في بنيتها، ولا سيّما تجاور حرفي السين والياء وما بينهما من تقاربٍ في المخارج والصفات، بما يُحاكي في إيقاعه الصوتي صورةَ السَّوق والحركة والاندفاع. وتكشف هذه الخاصية عن مظهرٍ من مظاهر التآلف بين المستوى الصوتي والمستوى الدلالي في النصّ القرآني، حيث تُغدو الألفاظ خفيفةً على الأسماع، مستساغة في الذوق، دالّةً بإيقاعها كما هي دالّةٌ بصيغتها، وهو ما يميّز كلام الله سبحانه وتعالى عن سائر الكلام[2].

كما أنّ بناء الفعل «سِيقَ» للمجهول لم يأتِ عبثاً، بل انطوى على دلالة إيحائية عميقة، تُشير إلى العظمة والقدرة القاهرة من جهة، وتفتح في ذهن المتلقّي أفقَ التساؤل والتأمّل حول ماهية السائق وصفاته وقدرته، ممّا يُسهم في تعظيم المشهد، وتعميق أثره في النفس، وتوسيع مجاله الدلالي والحِجَاجي في آنٍ واحد.

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص1391.

[2]– ينظر: العلوي، الطراز، ج3، ص224–225.

2.1.1. اللمسة البيانية في مجيء صيغة (وقيل):

وممّا يجري مجرى ذلك قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [هود: 44]. وقد ذهب الزمخشري إلى أنّ مجيء الأفعال في هذه الآية على صيغة المبنيّ للمجهول لا يُفهم على ظاهره النحوي فحسب، بل ينطوي على دلالةٍ بلاغيةٍ عميقة، تُحيل إلى معاني الجلال والكبرياء، إذ إنّ هذه الوقائع العظام لا تصدر إلا عن فاعلٍ واحدٍ قاهرٍ متفرّدٍ بالفعل والتكوين، لا تُشاركه فيه قوة أخرى، ولا يتطرّق الوهم إلى احتمال صدورها عن غيره سبحانه؛ فلا يمكن أن يكون القائل: «يا أرض ابلعي ماءكِ»، و«يا سماء أقلعي»، ولا القاضي للأمر، ولا المثبّت للسفينة على الجودي إلا الله عزّ وجلّ[1].

ويزداد هذا المعنى رسوخاً إذا ما أُمعِن النّظر في جمالية النَّظم القرآني في هذه الآية، حيث تتآخى الألفاظ بتجاورها وتلاحمها، فتنتظم فيما بينها على نحوٍ يشي بتكاملٍ عضويٍّ دقيق، وتقوم فيما بينها علاقات ترابط تجعل الحسن والبلاغة ثمرةً لائتلافها معاً، لا لفرادتها وانعزالها. فالفصاحة التي تتجلّى في ألفاظ الآية إنّما تستمدّ قيمتها من مواضعها وعلاقاتها بما جاورها من مفردات، إذ لو أُخِذَت إحداها من بين أخواتها وأُفرِدت عن سياقها — كلفظة «ابلعي» مثلاً — لما أدّت من القدرة البيانية ما تؤدّيه وهي متّصلة بما يسبقها ويعقبها، محاطةً بنسيجٍ دلاليٍّ متماسك يُضاعف من أثرها ويوسّع مجال دلالتها[2].

ويكشف هذا التآلف الدقيق بين المفردات عن مظهرٍ من مظاهر الإعجاز البياني، حيث تتأسّس القيمة الجمالية لا على الكلمة في ذاتها، وإنّما على موقعها من البنية الكلية، وعلى العلاقات التي تنتظم بينها وبين سائر مكوّنات السياق، وهو ما يُبرز بجلاء عمق النظر النَّظمي الذي وجّه به الزمخشري قراءته للنصّ القرآني، وقرّبه في ذلك من التصوّر الذي نظّر له عبد القاهر الجرجاني في حديثه عن النَّظم وعلاقته بتوليد المعنى.

---

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج2، ص662.

[2]– ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الاعجاز، ص45.

3.1.1. سر اختيار صيغة (خائنة):

يتوقّف الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ [سورة غافر، الآية19] وقفةَ المحلّل الناقد، متسائلًا عن سرِّ اختيار لفظة «خائنة» دون غيرها من الألفاظ الممكنة في هذا السياق. ويبيّن أنّ «الخائنة» صفةٌ للنظرة، وهي في أصلها مصدرٌ بمعنى الخيانة، على نحو ما تأتي العافية بمعنى المعافاة، والمقصود بها استراقُ النظر إلى ما لا يحلّ، كما يصدر عن أهل الريب. ويميل إلى أن المقصود ليس «الخائنة من الأعين» على معنى العيون الخائنة نفسها؛ لأنّ ما بعدها من قوله تعالى: ﴿وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ لا يساند هذا الاتجاه، بل يضفي على التركيب معنىً أعمقَ يمتدّ إلى خفايا النفس وضمائرها. أمّا من جهة التعلّق النحوي والدلالي لعبارة: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾ فيرى الزمخشري أنّها تندرج في سياق الإخبار، على نحو ما ورد في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ﴾ [غافر: 13][1].

وعلى الرغم من كون لفظة «خائنة» من الألفاظ الشائعة الاستعمال التي لا تستوقف القارئ – لِوضوح مدلولها وارتباطها بعدم أداء الأمانة والمحافظة عليها – فإنّ توظيفها في السياق القرآني قد تجاوز دلالتها المعجمية المألوفة إلى آفاق دلالية جديدة، ولا سيّما من خلال إضافتها إلى لفظة «الأعين»، مما أكسبها غرابةً تركيبيةً مميّزة نقلتها من الحقل الوصفي العادي إلى مرتبة التعبير الإبداعي المعجز. فقد أضحت هذه الإضافة سببًا في تأليف صورة أسلوبية نادرة الوقوع في الاستعمال الفصيح، بحيث يعسر الإتيان بمثيل لها في كلام البشر، لما تحدثه في النفس من أثرٍ بالغ وإيحاءٍ عميق الكلام[2].

ويُلاحظ كذلك أنّ مجيء لفظة «خائنة» على وزن «فاعل»، وبصيغة الاسم لا الفعل، ينطوي على دلالة الثبات والرسوخ في المعنى وقوته[3]؛ إذ لو جيء بها في صيغة الفعل، كأن يُقال: «ما تخون الأعين»، لفقدت شيئًا من هذا الإيحاء بالاستقرار والديمومة، بحكم ما تتّسم

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص1399.

[2]– يُنظر: ابن أبي الأصبع المصري، تحرير التحبير، ص577.

[3]– يُنظر، فاضل صالح السامرائي، معاني الأبنية العربية، ص15، وفاضل صالح السامرائي، التعبير القرآني ص24.

به الأفعال من ارتباط بالزمن وتقلّب في الدلالة بحسب سياقها الزمني. ومن ثمّ يتجلّى جانبٌ آخر من الإعجاز الدلالي في اختيار الصيغة الصرفية، بما يعزّز المعنى ويكثّفه ويعمّق أثره في المتلقّي.

4.1.1. اختيار صيغة (مرضعة) بدل (مرضع):

تتجلّى المخيّلةُ الدلاليّةُ عند الزمخشري بوضوح في معالجته للفروق الصرفيّة الدقيقة وما يترتّب عليها من آثارٍ معنويّة، وذلك من خلال أسلوبه القائم على «الفنقلة»؛ أي إيراد السؤال التقديري ثم الإجابة عنه، بما يكشف عن حسٍّ لغويٍّ بالغ الدقّة ووعيٍ عميق بتشابك الصيغة بالسياق. ويتجلّى هذا المنحى في تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾ [سورة الحج، الآية2].

فقد تساءل: لِمَ اختيرت صيغة «مُرضِعة» دون «مُرضع»؟ ثم أجاب بأنّ «المرضِعة» هي التي تكون في لحظة الوصف مباشرةً لفعل الإرضاع، أي ملقمةً ثديها للرضيع، بخلاف «المرضع» فإنها تدلّ على من شأنها الإرضاع وإن لم تكن في حالة مباشرة الفعل حين الوصف. ومن ثَمّ كان اختيار صيغة «مُرضِعة» أبلغ في تصوير هول المشهد؛ إذ يفيد أنّ هذه المرأة تُفاجَأ بالزلزلة وهي في أخصّ حالات التصاقها بوليدها، فتنتزعه من فمها من شدّة الدهشة والفزع. وجاء قوله: ﴿عَمَّا أَرْضَعَتْ﴾ ليؤكّد هذا المعنى، إذ يدلّ على انقطاع الإرضاع على غير فطامٍ طبيعي، كما أنّ وضع الحامل لما في بطنها يحدث قبل أوانه وتحت وطأة الهول، لا بسبب اكتمال الحمل[1].

ثم ينتقل السياق إلى صورة أخرى من صور الاضطراب النفسي والعقلي، في قوله تعالى: ﴿وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ﴾؛ حيث شبَّه حال الناس في ذهولهم واضطرابهم بحال السكارى، ثم نفى عنهم حقيقة السكر، ليدلّ على أنّ الذي أصاب عقولهم ليس من أثر الشراب، وإنما من شدّة الخوف وعِظَم العذاب. وبذلك تنشأ صورة بيانيّة مركّبة تجمع بين التشبيه والنفي، فتؤكّد شدّة التأثير النفسي لعذاب الله في ذلك اليوم، حتى يبلغ بالناس مبلغ من ذهبت عقولهم واختلّ تمييزهم.

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج3، ص977.

ويُثير الزمخشري – في إطار الفنقلة كذلك – مسألة الانتقال من خطاب الجماعة إلى خطاب المفرد في قوله: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا﴾ ثم ﴿وَتَرَى النَّاسَ﴾، فيبيّن أنّ الرؤية في الموضع الأول تعلّقت بالزلزلة، فجُعل الناس جميعاً رائين، بينما أفرد الخطاب في الموضع الثاني؛ لأن المقام انتقل من وصف الحدث إلى تصوير المشهد وكأنّه معروض على ناظر واحد يتأمّله رأي العين، وفي ذلك مزيد من التشخيص واستحضار الصورة[1].

وإذا أُخضِع النصّ لقراءة زمنيّة دلاليّة، تبيَّن لنا مقدار التآزر بين الأفعال والأسماء في بناء المشهد؛ فتتابع الأفعال بصيغها المختلفة: (ترون – تذهل – أرضعت – تضع – ترى) يُحدث حركةً متسارعة داخل السياق، ويُسهم في نقل القارئ بين لحظات زمنية متتابعة، قائمة على المفاجأة والانقطاع والتحوّل. كما أنّ مجيء لفظة «سُكارى» بصيغة الجمع، وما يكتنفها من دلالة مجازيّة، يوسّع أفق المعنى، ويعمّق الإحساس بشمول الهول وامتداده إلى الجميع[2].

ويُضاف إلى ذلك ما تحمله مادة «س ك ر» من إيحاءات دلاليّة في العربيّة؛ فالسُّكر نقيض الصحو، والسَّكران هو من غاب عقله واضطرب إدراكه، وقد قُرئت «سُكرى» على وزن «فَعلى» كما في (مَرضى) و(حَمقى)، للدلالة على شدّة الحالة وتمكّنها. كما ترتبط «سَكرة الموت» بالشِّدة والغَمرة التي تعتري الإنسان عند مفارقته للحياة، وهو معنى يسهم في تعميق الأثر التصويري للآية[3].

وهكذا يتّضح أن الزمخشري لا يقف عند حدود التفسير اللغوي المباشر، بل يغوص في أعماق الصيغة، ويكشف عن طاقتها الدلالية الكامنة، موظِّفاً أدواته البلاغية والصرفية لبيان كيف تُسهم أدقّ الفروق اللفظية في تشكيل المشهد القرآني وبناء دلالته الكليّة بناءً محكماً متكاملاً.

---

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج3، ص977.

[2]– يُنظر: الجوهري، الصحاح، مادة (سَكَر)، وابن منظور، لسان العرب، مادة (سكر).

[3]– يُنظر: الجوهري، الصحاح، مادة (سَكَر)، وابن منظور، لسان العرب، مادة (سكر).

5.1.1. الحس الدلالي في اختيار صيغة (وأسروا النجوى):

يُعَدّ اختيارُ لفظةِ ﴿وَأَسَرُّوا﴾ من المواضع الدالّة على عمق الحسّ الدلالي الذي تنبّه إليه الزمخشري في تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ﴾ [سورة الأنبياء، الآية3]، إذ يقف عند هذا التعبير متوسِّلاً بأسلوب «الفنقلة» عبر ثلاث تساؤلات متتابعة تكشف عن عمق المعنى ودقّة الاختيار.

فهو يتساءل أولاً: كيف قيل ﴿وَأَسَرُّوا النَّجْوَى﴾[سورة الأنبياء، الآية3]، والنجوى – في أصل وضعها – لا تكون إلا خفيّة؟ ثم يجيب بأن في التعبير دلالة على المبالغة في الإخفاء، أو على تعمُّدهم جعلها في غاية من الخفاء بحيث لا يُفطن إلى تناجيهم ولا يُعلم بتخافتهم. ومن ثمّ لا يكون ذكر الإسرار تكراراً لمعنى النجوى، بل هو زيادة دلالية مقصودة تفيد تقوية المعنى وتكثيفه[1].

ثم ينتقل إلى سبب هذا الإسرار المشدّد، فيتساءل: ولِمَ بالغوا في إخفاء ذلك الحديث؟ ليجيب بأنّهم كانوا يتشاورون ويتحاورون فيما بينهم طلباً لطريق يهدم دعوة النبي – صلى الله عليه وسلم – ويُضعف أثرها في الناس، فجاء الإسرار هنا قريناً بالتدبير الخفي والتآمر المستتر.

ويعود ليُثير تساؤلاً ثالثاً حول ما كان يمكن أن يُقال من قبيل: «يعلم السر»، فيقول: لِمَ لم يقتصر على ذلك، مع أنّ المعنى قد يؤدّي المقصود؟ ثم يقرّر أنّ قوله: ﴿وَأَسَرُّوا النَّجْوَى﴾[سورة الأنبياء، الآية3]، أبلغ وأعمّ؛ لأنّ العلم هنا تعلّق بأقوالهم كلّها سرّاً وجهراً، فيكون في ذلك مزيدُ بيانٍ لإحاطة العلم الإلهي بدقائق شؤونهم، وهو آكد في الدلالة من الاقتصار على ذكر «السرّ».[2]

ومن خلال هذا البناء الحواري المتتابع، يتبيّن أنّ الزمخشري لا يقف عند حدود التفريق المعجمي، بل يسعى إلى إشراك القارئ في حالةٍ من التفكير والتأمّل في طبيعة المفردة

[1]– الزمخشري، الكشاف، ج3، ص95.

[2]– الزمخشري، الكشاف، ج3، ص95.

القرآنية ووظيفتها السياقية؛ إذ إنّ تساؤلاته ليست غايةً في ذاتها، بل وسيلة منهجية لإثارة الذهن وتحفيز العقل على استكناه أبعاد المعنى. وهكذا تتحوّل «الفنقلة» إلى أداة حجاجية دلالية يُقيم بها الزمخشري تصوّره القائم على تلاقي الدقة والجمال في التركيب القرآني.

ولو تأمّلنا في قوله تعالى: ﴿لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ﴾ و﴿وَأَسَرُّوا النَّجْوَى﴾ لوجدنا أنّ اللغة الاستعارية قد تغلّبت على اللغة الوضعية المباشرة؛ فالقلوب وُصفت باللهو، وهو وصف يُسند عادةً إلى الجوارح أو الأفعال، أمّا هنا فقد نُقل إلى القلوب، إيذاناً بالغفلة والانصراف عن الحق، كما أنّ «النجوى» تحوّلت من مجرّد حديث خفي إلى أداة للتآمر والتدبير المستور. وهذا التحالف الدلالي بين اللفظة وسياقها، وتجاوزها لمعناها المعجمي الأوّل، يبرهن بوضوح على أنّ التغيّرات التي تطرأ على البنية النصيّة ليست عفويّة، بل هي قائمة على نظام إعجازي دقيق، يُكسِب المعنى مساراً جديداً، ويمنحه بعداً جمالياً يستمدّ قيمته من التركيب كلّه لا من المفردة في عزلة.

وعليه، فإنّ معالجة الزمخشري لهذا الموضع تكشف عن وعيٍ عميق بحركيّة الدلالة داخل النسق القرآني، وعن إدراكٍ بأنّ كلّ تحوير في الصيغة أو العدول في التعبير إنّما يحمل وراءه قصداً بلاغياً مُحكَماً، يُسهم في بناء المعنى وفق رؤية بيانية متكاملة.

6.1.1. فائدة الجمع بين الصيغتين (عوجا، قيما):

ثم تتتابع «الفنقلات» عند الزمخشري في تفسيره لقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قَيِّمًا لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا﴾ [سورة الكهف، الآيتان: 1، 2]، حيث ينهج منهج التساؤل والجواب، ليكشف عن الدقائق الدلالية التي تنطوي عليها الصياغة القرآنية.

فمن ذلك تساؤله عن فائدة الجمع بين قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾ وقوله: ﴿قَيِّمًا﴾، مع أنّ أحد الوصفين – في الظاهر – يكفي للدلالة على كمال الاستقامة وسلامة المنهج. فيُجيب بأنّ هذا الجمع جاء على سبيل التأكيد البالغ؛ إذ قد يُوصَف الشيء بالاستقامة ومع ذلك لا يخلو – عند التدقيق والتمحيص – من يسير انحراف، أمّا هذا الكتاب

فقد نُفي عنه «العِوَج» نفياً مطلقاً، ثم أُثبت له كمال «القيام» والاستقامة توكيداً على تمام سلامته من كل خلل في اللفظ والمعنى، وفي التشريع والهداية[1].

ثم يورد أقوالاً أخرى في معنى ﴿قَيِّمًا﴾، منها أنّه قائم على سائر الكتب، مصدِّق لها، شاهد على صحتها، ومنها أنّه قائم بمصالح العباد، متكفِّل بما لا غنى لهم عنه من الأوامر والنواهي والشرائع، وبذلك تتّسع الدلالة من مجرّد الاستقامة الشكلية إلى القيام بوظيفة الهداية والضبط والتقويم.

ويُثير الزمخشري بعد ذلك مسألة اقتصار الفعل ﴿لِيُنْذِرَ﴾ على مفعولٍ واحد، إذ الأصل أن يتعدّى إلى مفعولين: المُنذَر والمنذَر به، فيتساءل عن سبب عدم التصريح إلا بالمنذَر به في قوله: ﴿لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا﴾. ثم يقرّر أنّ في ذلك دلالةً على أن المنذَر به هو المقصود الأصلي وغرض الخطاب، أمّا المُنذَر فهم معلومون بالضرورة من سياق الخطاب، فكان الاقتصار أبلغ في توجيه الانتباه إلى خطورة ما يُنذَرون به وعِظَمه[2].

ثم يعرض لمسألة عقديّة ترتبط بقوله تعالى في السياق نفسه: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ﴾، وذلك في معرض الردّ على من زعم أنّ لله ولداً. فيتساءل: كيف يُنَفَى العلم بشيءٍ هو في ذاته محال؟ ويجيب بأن انتفاء العلم بالشيء يكون على وجهين: إمّا لعدم الطريق الموصل إلى معرفته، وإمّا لاستحالته في نفسه؛ إذ إنّ المحال لا تتعلّق به حقيقة علمٍ أصلاً، فنفي العلم هنا ليس نفياً لواقعٍ ممكن، بل بيانٌ لاستحالة المقول في ذاته، وتعميقٌ لمعنى البطلان الذي انبنى عليه هذا الادّعاء.

ويكشف هذا البناء القائم على توالي الأسئلة والأجوبة عن جانبٍ منهجيٍّ واضح في تفسير الزمخشري، إذ يجعل من «الفنقلة» وسيلةً لاستنطاق النص، واستدراج القارئ إلى مرافقة المفسِّر في مسار الاستدلال، بما يُفضي في النهاية إلى تعميق الإحساس بإحكام

[1]– الزمخشري، الكشاف، ج2، ص855.

[2]– الزمخشري، الكشاف، ج2، ص855.

النظم القرآني وتكامله الدلالي. فلا يأتي الجمع بين الأوصاف، ولا الحذف والذكر، ولا العدول في الأسلوب، إلا وهو محمول على قصدٍ بلاغيٍّ دقيق، يتجاوز ظاهر العبارة إلى طبقاتٍ أعمق من المعنى.

7.1.1. مظاهر الدقة في اختيار الصيغة (غير صالح):

في موضعٍ آخر، يُبرز الزمخشري مظاهر الدقّة في الاختيار القرآني من خلال الوقوف عند قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ [سورة هود، الآية 46]، مبيّناً سرّ العدول عن اللفظة الأقرب ظاهراً، مثل «فاسد» أو «قبيح»، إلى التركيب الوصفي «غير صالح»، على الرغم من أنّ تلك الألفاظ قد تبدو أوجز وأسرع إلى الذهن.

ويأتي تحليل الزمخشري في هذا الموضع عبر أسلوب «الفنقلة»، حيث يُطرح السؤال التقديري: لِمَ لم يُقَل: «إنّه عملٌ فاسد»؟ فيجيب بأنّ التعبير بـ«غير صالح» جاء موافقاً لمقام نفي الانتماء إلى «الأهل»، فكما نُفي عنه الانتساب إليهم بقوله: ﴿لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾، نُفي عنه أيضاً الاتّصاف بوصفهم الأبرز، وهو الصلاح. فالتعبير لم يكتفِ بوصف الفعل بالفساد، بل نفى عنه الصلاح الذي كان سبب النجاة للباقين من أهل نوح، وفي ذلك إيماءٌ دقيق إلى أنّ معيار القرب في هذا المقام ليس النسب، وإنما الصفة والاعتقاد والعمل[1].

فالتركيب بـ«غير صالح» أبقى على لفظ «الصلاح» في السياق، مع نفيه عن هذا الابن، ممّا يُنشئ في ذهن المتلقّي تقابلاً حاداً بين «الصالح» و«غير الصالح»، ويجعل الصلاح هو المحور الدلالي المركزي في التمييز بين الهالكين والناجين. أمّا لو استُبدلت بذلك مفردةٌ مثل «فاسد»، لانقطعت هذه الرابطة الضديّة بين الصلاح وعدمه، وخفَتَ بذلك الأثر البياني الذي ينبني على حضور اللفظ ونفيه في آنٍ واحد.

[1]– الزمخشري، الكشاف، ج2، ص663.

ثم يلتفت إلى قوله تعالى: ﴿فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[سورة هود، الآية 46]، مبيناً سرّ تسمية نداء نوح عليه السلام «سؤالاً»، مع أنّه لم يأتِ في صورة الاستفهام الصريح. فيقرّر أنّ دعاءه قد تضمّن معنى السؤال؛ إذ إنّ تذكيره بوعد الله بإنجاء أهله عند اقتراب الغرق من ولده يدلّ ضمناً على طلب الاستثناء له، أو الاستيضاح بشأنه، وهذا في عرف الخطاب يُعدّ سؤالاً وإن لم يُصَغ بصيغة الاستفهام[1].

ويُثير إشكالاً آخر يتمثّل في أنّ نوحاً عليه السلام كان قد أُخبر من قبل بأنّ من أهله من ليس منهم ديناً، فلما رأى ولده على وشك الغرق التبس عليه الأمر، فظن أنّ ما وُعد به من إنجاء أهله قد يشمله، لما عهِده من ربّه من حكمةٍ وعدلٍ وعدم إخلاف للميعاد، فكان نداؤه بدافع التثبّت وإماطة الشبهة. ومع ذلك جاء الزجر الإلهي شديداً ووصِف ما بدر منه بأنّه جهل؛ لأنّ الواجب عليه – في ضوء الوعد السابق مقروناً بالاستثناء – أن يُسلِّم بأنّ من أهله من قد سبق عليه العذاب، وأن لا يختلط عليه الأمر حين يرى أثر ذلك واقعاً. ومن هنا جاء العتاب، لا على أصل العاطفة الأبوية، بل على ما اعتورها من تردّد في موطن يقتضي التسليم المطلق بعلم الله وحكمه.

ومن ثمّ يتّضح أنّ التعبير بـ«غير صالح» ليس مجرّد بديل لفظي، بل هو اختيار دلاليٌّ بالغ الدقّة، ينطوي على بعدٍ عقدي وبلاغي في آنٍ معاً؛ لأنّه يُعيد ترتيب سلّم القيم في ذهن المتلقّي، فيُثبت أنّ الصلاح – لا النّسب – هو معيار النجاة والانتماء الحقيقي. كما أنّ هذا التركيب الإضافي القائم على النفي («غير + صالح») يستدعي في الذهن، على نحوٍ غير مباشر، نقيضه الإيجابي، وهو «الصالح»، بما يعزّز وقع المعنى ويُكثّف من حضوره في السياق.

ولو استُبدلت هذه اللفظة بما هو أوجز منها – كـ«فاسد» أو «قبيح» – لتبدّل المسار الدلالي، وفقد النصّ جانباً من إشراقه البياني، ولوقع ما أشار إليه الخطّابي بـ«السقوط

[1]– الزمخشري، الكشاف،ج2، ص664.

البلاغي»[1]، إذ إنّ الدلالة هنا لا تقوم على مجرّد الإخبار بالفساد، بل على بناء ثنائيّة دقيقة بين الصلاح وعدمه، وعلى توظيف النفي لإبقاء اللفظ الدالّ على القيمة العليا حاضراً في ذهن المتلقّي، وإن كان في سياق النفي.

وعليه، فإنّ تحليل الزمخشري في هذا الموضع يكشف عن حسٍّ لغويٍّ مرهف، يُدرك أنّ سرّ الإعجاز لا يكمن في غرابة اللفظ، وإنما في موضعه من السياق، وطريقة انتظامه في الشبكة الدلالية للنصّ، وهو ما يمنح التعبير القرآني اتّساقه وقوّته ونفاذه إلى وجدان المتلقّي وعقله في آنٍ واحد.

8.1.1. الانتقال المجازي بين صيغتي السؤال والاستخبار:

ومن أبرز المعزِّزات للملمح الدلالي الذي أثارته نقولات الزمخشري وتساؤلاته، ذلك الانتقالُ المجازيُّ الذي وقع في صياغة الدعاء؛ إذ ورد في صورة السؤال والاستخبار، مع أنّ حقيقته ليست طلب العلم ولا الاستفهام، وإنما هو لون من الابتهال والتوسل. ويكشف هذا الاستعمال عن سعة الدلالة التي يتيحها المجاز في الخطاب القرآني، حيث تتجاوز الصيغة حدودها الأصلية إلى آفاقٍ أرحب من المعنى.

ولما كان كلُّ مجازٍ مؤسسًا على حقيقةٍ هو فرعٌ عنها[2]، فإن هذا الاستعمال يفضي إلى تقرير أن الأصل في المقام هو الدعاء، غير أنّه قد تماهى مع صورة السؤال نتيجة حالة التجوُّز التي أفرزها النسق التعبيري، فتداخلت الحقيقة والمجاز في بنية واحدة، وتلبّست الدلالات بعضها ببعض[3]، مما أضفى على التركيب عمقًا دلاليًا واتساعًا تأويليًا لا يتحقق في الاستعمال الحقيقي المحض.

[1] – ينظر: الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص26.

[2] – يُنظر: علي بن خلف الكاتب، مواد البيان، ص149.

[3] – يُنظر: محمد بدري، المجاز وأثره في الدرس اللغوي، ص50.

9.1.1. اللمسة الدلالية في اختيار صيغتي المفرد والجمع بين (الصلاة والصلوات):

قد يُؤثَر في التعبير القرآني اختيارُ صيغةِ المفرد لمفردةٍ معيّنة دون صيغة الجمع؛ لما في ذلك من دلالةٍ بلاغيةٍ دقيقة، وقد تنبّه الإمام الزمخشري إلى أهمية هذا اللون من الاختيار الأسلوبي، كما يتجلّى في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ [سورة المؤمنون، الآيتان 1، 2]، وفي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾ [سورة المؤمنون، الآية9].

وقد سُئل الزمخشري عن سرّ ورود لفظ الصلاة أوّلًا بصيغة المفرد ثمّ وروده أخيرًا بصيغة الجمع، فأجاب بأنّ ذلك ليس من باب التكرار، بل هو من تنوّع الذِّكر بحسب اختلاف الجهة المقصودة؛ إذ وصف المؤمنون في الموضع الأوّل بالخشوع في صلاتهم، وهو تعلّقٌ بحقيقة الخشوع في جنس الصلاة من حيث هي عبادةٌ جامعة، أيًّا كانت تلك الصلاة. أمّا في الموضع الثاني فقد تعلّق الوصف بالمحافظة على الصلوات، أي المداومة عليها والمواظبة على أدائها في أوقاتها المعيّنة، وإقامة أركانها على الوجه المشروع، واستحضار ما ينبغي أن تتّصف به من شروط وآداب[1].

ومن ثمّ، جاء الإفراد في الموضع الأوّل لإفادة معنى الشمول والانصراف إلى حقيقة الصلاة من حيث هي جنس تعبّديّ واحد تُلتمس فيه الخشية والخضوع، بينما جاء الجمع في الموضع الثاني للدلالة على تعدّد الصلوات وتعدّد أوقاتها، وما يستلزمه ذلك من عنايةٍ مستمرّة ومجاهدةٍ للنفس في حفظها وعدم السهو عنها[2].

وعلى الرغم من أنّ السياق يتحدّث عن جماعة المؤمنين، وما يقتضيه ذلك – في الظاهر – من ملاءمة الألفاظ الدالّة على الجمع، فإنّ النظم القرآني بما له من خصوصيةٍ أسلوبيةٍ فائقة قد عدل عن هذا المطّرد؛ فجاءت الصلاة مفردةً في الموضع الأوّل، تحقيقًا

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص1348.

[2]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص1349.

لدلالة الخشوع العميق المتعلّق بجوهر العبادة، وجاءت مجموعةً في الموضع الثاني، تصويرًا لمعنى الانضباط الزمني والمواظبة المنهجيّة في أدائها. وهذا التنوّع في الصيغة يمنح النصَّ القرآني أبعادًا دلاليةً أوسع، ويكشف عن دقّة الاختيار الصرفي في بناء المعنى، بما لا يتحقّق لو ورد اللفظ في الموضعين بصيغةٍ واحدة.

10.1.1.السر في اختيار صيغتي المفرد والجمع بين (شجرة وأقلام):

يتناول الزمخشري في تفسيره هذه الآية بأسلوبٍ حِجاجي قائم على المحاورة الذاتيّة، كاشفًا من خلاله عن دقائق الاختيار الصرفي في التعبير القرآني، ومبرزًا ما تنطوي عليه الصيغة من أسرار دلاليّة وبلاغيّة. فهو يتساءل عن سبب مجيء لفظ «شجرة» بصيغة المفرد، دون الإتيان باسم الجنس «شجر»، وعن مجيء «أقلام» بصيغة جمع التكسير، دون إيراده بصيغة المفرد «قلم»، مع أنّ مقتضى الظاهر – في تقديره – أن يقال: ولو أنّ الشجر أقلام والبحر مدادًا.

ويجيب الزمخشري عن ذلك بأنّ القرآن الكريم قد أغنى عن ذكر «المداد» بتعبير ﴿يَمُدُّهُ﴾؛ لأنّ هذا الفعل في اللغة يدلّ على الإمداد بالحبر، كما يقال: مدّ الدواة وأمدّها. وعلى هذا الأساس، صُوِّر البحر الأعظم بمنزلة الدواة، كما صُوِّرت البحار السبعة وكأنّها مملوءة بالمداد تصبّ فيه باستمرار، في هيئةٍ تصويريّة تفيد الغزارة والدوام وعدم الانقطاع[1].

ثمّ ينتقل إلى بيان العلّة البلاغية لإيراد لفظ «شجرة» مفردًا، فيقرّر أنّ المقصود ليس الإشارة إلى الشجر بوصفه جنسًا كليًّا مجرّدًا، بل القصد تفصيل أفراده وتتبّعها واحدةً واحدة؛ بحيث لا تبقى شجرةٌ من جنس الشجر إلّا وقد بُريت وسُوّيت أقلامًا للكتابة، وفي ذلك مبالغة في تصوير الكثرة والاستغراق.

ويتطرّق بعد ذلك إلى مسألة مجيء لفظ «كلمات» بصيغة جمع القِلّة، مع أنّ المقام مقام تكثيرٍ لا تقليل، فيُثار السؤال: لِمَ لم يُقَل «كَلِمُ الله» عوضًا عن «كلماته»؟ فيجيب بأنّ المراد: إذا كانت البحار كلّها، مع ما أُضيف إليها من أمثالها، لا تكفي لكتابة «كلمات الله»

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج3، ص1217.

– على صيغة الجمع المحدود – فكيف إذا تعلّق الأمر بـ«كَلِمِه» على الإطلاق؟[1] وبذلك يتحقّق من خلال صيغة القلّة نفسها معنى المبالغة والتهويل، إذ تُستَخدم القلّة هنا لتدلّ – بطريق المفهوم – على ما يفوق الحصر والعدّ.

وهكذا يتبيّن من تحليل الزمخشري أنّ العدول بين المفرد والجمع، وبين صيغ القلّة وصيغ الكثرة، ليس اعتباطًا ولا خاضعًا لمجرّد التنويع الأسلوبي، بل هو اختيار دقيق تحكمه مقاصد بلاغيّة عميقة، تسهم في بناء الدلالة وتكثيف المعنى وتوسيع آفاق التأمّل في الإعجاز البياني للقرآن الكريم.

11.1.1. دقة النظم في علاقة صيغة يقبضن بصيغة قابضات:

لم يَرِدِ اللفظُ في السياق القرآني مجرّد تكديسٍ للحروف أو ترصيفٍ شكليّ، بل جاء وفق حسابٍ نظميّ دقيق، تحكمه شبكةٌ من العلاقات الداخلية التي تربط بين اللفظة ودلالتها من جهة، وبينها وبين نظائرها ومجالها الدلالي من جهة أخرى. ويتجلّى هذا بوضوح في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ﴾ [سورة الملك، الآية19]، حيث اختير الفعل المضارع «يقبضن» بدل اسم الفاعل «قابضات».

وقد وقف الزمخشري عند هذا الاختيار تساؤلًا وتحليلًا، فقال: لِمَ عُدِل عن «قابضات» إلى «يقبضن»؟ فبيّن أن الأصل في حركة الطيران هو بسط الأجنحة وصفّها، إذ يشبه الطيرانُ السباحةَ في الماء، والأصل في السباحة مدُّ الأطراف وبسطها. أمّا قبض الأجنحة فليس هو الحالة الغالبة، بل هو حالة طارئة تأتي عند الحاجة إلى الاستظهار بها في تجديد الحركة أو تعديل الاتجاه. ومن هنا جاء التعبير عن هذا الفعل الطارئ بصيغة الفعل المضارع، للدلالة على تجدّده وحدوثه المتكرّر، في حين جاء الوصف بـ«صافّات» للدلالة على الحالة الأصلية الثابتة[2].

[1] _ ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج3، ص1218.

[2] – ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص1668– 1669.

ويؤكّد هذا الاختيار ما خُتِمَت به الآية من ردّ الأمر كلّه إلى القدرة الإلهية: ﴿مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ﴾، إذ تتجلّى في هذا المشهد حركة الطير بين البسط والقبض، في خضوعٍ كاملٍ لتدبير الله وقدرته، وبما أودعه فيها من قوانين دقيقة تتجلّى في أجنحتها (القوادم والخوافي)[1].

ومن ثمّ، فإنّ ورود «يقبضن» بصيغة الفعل – لا بصيغة الاسم – يحمل إيحاءً بالحركة والتجدّد والاستمرار، وهو ما يتلاءم تمامًا مع طبيعة الطيران بوصفه فعلًا ديناميًا متحوّلًا. أمّا لو قيل «قابضات» لأفاد ذلك معنى الثبوت والاستقرار النسبي، وهو ما لا ينسجم مع المقام القرآني المفعم بالحركة، والمصوِّر لرفرفة الطيور وانطلاقها في الفضاء. وهكذا يكشف هذا المثال عن دقّة الاختيار الصرفي في القرآن الكريم، وعن عمق العلاقة بين بنية الصيغة والسياق الدلالي الذي ترد فيه، بما يعزّز مظاهر الإعجاز البياني في النظم القرآني.

12.1.1. الاختيار الدلالي بين صيغتي يسبحن ومسبحات:

وممّا يجري على هذا النمط الدقيق من الاختيار الصرفي قوله تعالى: ﴿اصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ﴾ [سورة ص، الآيتان: 17، 18]. فقد اختير الفعل المضارع «يُسَبِّحْنَ» في وصف حال الجبال، ولم يُعْدَل إلى اسم الفاعل «مُسَبِّحات»، مع أنّهما يشتركان في أصل الدلالة على التسبيح.

وقد تناول الزمخشري هذا العدول بتحليل دقيق، متسائلًا عن الفارق بين الصيغتين، ليُقرّر أنّ الاختيار لم يكن اعتباطًا، بل انطوى على قصدٍ بلاغيّ واضح؛ فصيغة الفعل المضارع تفيد تجدّد الحدث وتكرّره شيئًا بعد شيء، وحالًا بعد حال، وتبعث في ذهن المتلقّي صورةً حيّة متحرّكة لمشهد الجبال وهي تسبّح مع داود عليه السلام في أوقات محدّدة من

[1]– قوادم الطير: مقاديم ريشة وهي عشر ريشات في كل جناح والخوافي ما دون الريشات العشر من مقدم الجناح؛ ينظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (قدم)، والزمخشري، الكشاف، ج4، ص1668– 1669.

اليوم، بالعشيّ والإشراق. فكأنّ السامع يشهد هذا المشهد بأبعاده السمعيّة والبصريّة، ويتابع في خياله تلك الحركة المتواصلة للتسبيح[1].

أمّا لو ورد التعبير بصيغة اسم الفاعل «مُسَبِّحات» لدلّ على الثبوت النسبي أو الوصف الدائم، دون استحضار صورة الحدث المتجدّد في الزمن. ومن هنا يتبيّن أنّ الفعلية في «يُسَبِّحْنَ» جاءت منسجمة مع طبيعة المشهد الحركي، ومؤكّدة لمعنى الاستمرار والتتابع، وهو ما يُعَدّ ملمحًا من ملامح الإعجاز الأسلوبي في النظم القرآني، حيث تتكامل الصيغة الصرفية مع الإيقاع الزمني للحدث في بناء الصورة الدلالية الكاملة.

13.1.1. سر ورود صيغة (أعين) بدل صيغة (عيون):

ويتجلّى هذا الوعي الدقيق بدلالة الصيغة واختلافها في موضع آخر، حين يتساءل الزمخشري عن سرّ ورود لفظة «أَعْيُن» بدل «عُيُون» في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [سورة الفرقان، الآية74].

فينطلق الزمخشري في تفسير هذا الاختيار من مسألتين لغويتين متلازمتين: تنكير «قُرَّة» واختيار جمع القِلّة «أَعْيُن» بدل جمع الكثرة «عُيُون». فهو يبيّن أنّ تنكير «قُرَّة» لم يرد عبثًا، وإنّما جاء لإفادة العموم وعدم التقييد بنوعٍ معيّن من السرور، إذ لا سبيل إلى تنكير المضاف – في هذا التركيب – إلا بتنكير المضاف إليه. فكأنّ المعنى: هب لنا منهم سرورًا وفرحًا وطمأنينةً تقرّ بها نفوسنا، دون تحديد لمادّة هذا السرور وصورته[2].

أمّا قوله: «أَعْيُن» دون «عُيُون»، فيراه الزمخشري اختيارًا مقصودًا، يراد به الإشارة إلى قلّة تلك الأعين من حيث موصوفها لا من حيث عددها فحسب؛ إذ المقصود بها أعين المتّقين والصالحين، وهي قليلة بالقياس إلى أعين غيرهم. وبذلك تصبح صيغة جمع القِلّة هنا محمَّلة بدلالةٍ قيميّة، لا عددية فحسب، إذ ترتبط بالتقوى والصلاح وما يترتّب عليهما من صفاء الحياة وسعادتها.

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص1348.

[2]– ينظر: الزمخشري، الكشاف ج3، ص1081.

وهكذا يتّضح أنّ الانتقال من «عيون» إلى «أعين» لم يكن مجرد تنويعٍ لفظي، وإنّما هو جزء من بناء دلالي متكامل، تتضافر فيه الصيغة الصرفية مع المعنى العقدي والتربوي للآية، فتُسهم في إغناء الصورة الدلالية وترسيخ قيمة الدعاء، كما تكشف عن دقة النظم القرآني في توظيف أبنية الجمع توظيفًا يراعي المقام والسياق والغاية التعبيرية.

2.1. تجليات الفنقلة في المستوى التركيبي:

درج القارئ في تعامله مع المنصوص على نمطٍ قرائيّ رتيب، يقوم على إيلاء بعض الألفاظ مكانةً متقدّمة في البنية التركيبية، حتى كأنّها قد اختصّت بمواضع ثابتة لا تقبل المزاحمة ولا تعرف التغاير. غير أنّ النصّ القرآني انفرد برصانة دلالية فائقة، أتاحت له قدرًا كبيرًا من المرونة في توزيع العناصر داخل التركيب، وتبادل الأدوار والوظائف المكانية، من غير أن يخلّ ذلك بانسجام النظم أو يمسّ بجوهر البلاغة والتألّق السياقي، وذلك من خلال ظاهرة الانزياح الدلالي التي تمنحه طاقة تعبيرية متجدّدة[1].

ويمكن الوقوف على تجلّيات هذا الأسلوب عبر الوقفات التحليلية الدقيقة التي قدّمها جار الله الزمخشري، حيث أبرز ما في النظم القرآني من جماليات قائمة على خرق المألوف التركيبي وفق نظام محكم ودقيق. فقد يأتي التقديم فيما حقّه التأخير، ويقع التأخير فيما حقّه التقديم، غير أنّ ذلك لا يجري اعتباطًا، بل يخضع لحسابٍ دقيق تُراعى فيه القواعد اللغوية، والعلائق الدلالية، والاعتبارات السياقية. وقد يكون مقتضى هذا الانزياح نابعًا من عنايةٍ خاصة باللفظة، أو من رعاية منزلتها في السياق، أو من مراعاة رتبتها الدلالية، أو مما يفرضه المقام من توجيهٍ تعبيريّ مخصوص. ويُمكن تتبّع هذه الظاهرة بوضوح في تحليلات الزمخشري وتعليقاته على الآيات القرآنية، حيث يكشف عن أسرار هذا التصرّف الأسلوبي ودوره في إضفاء الحيوية والمرونة على البناء الدلالي للنصّ.

1.2.1. السر البلاغي في تقديم الجبال على الطير:

قال تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾ [سورة الأنبياء، الآية79].

[1]– يُنظر: عبد الملك مرتاض، شعرية القصيدة (قصيدة القراءة)، ص55.

توقّف جار الله الزمخشري عند ظاهرة التقديم والتأخير في هذه الآية، متسائلًا عن السرّ البلاغي في تقديم لفظة الجبال على الطير، مع أنّ الأصل في الترتيب أن يُقدَّم الحيّ على الجماد. ويُجيب بأنّ تسخير الجبال وتسبيحها أبلغُ في الدلالة على القدرة الإلهية، وأشدُّ إظهارًا لمظاهر الإعجاز؛ إذ إنّ الجبال جمادٌ لا حياة فيه ولا نطق، بخلاف الطير فهي كائنات حيّة، وإن كانت غير ناطقة من حيث الأصل. ومن ثَمَّ كان تقديم الجبال على الطير قائمًا على مراعاة معيار العجب وشدّة الدلالة، لا على مجرد مقتضى الرتبة الطبيعية بين الموجودات.

ويُشير الزمخشري إلى ما رُوي من أنّ داود –عليه السلام– كان يمرّ بالجبال مسبّحًا، فتُجاوبه في تسبيحها[1]، وقيل: إنّها كانت تسير وهي تسبّح. وهو ما يفسّره بإمكان أن يخلق الله فيها القدرة على النطق والتسبيح، كما خلق الكلام في الشجرة حين كلّم بها موسى –عليه السلام–، وذلك كلّه داخل في نطاق القدرة الإلهية المطلقة[2]. وهكذا يُبرز الزمخشري من خلال هذا التوجيه البلاغي دقّة النظم القرآني، وعمق ما ينطوي عليه من دلالات تتجاوز ظاهر التركيب إلى مقاصد إعجازية عليا.

2.2.1. الماشي بغير آلة والماشي على أرجل:

ونظير هذا النسق الأسلوبي ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِن مَّاءٍ فَمِنْهُم مَّنْ يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ وَمِنْهُم مَّنْ يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّنْ يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة النور، الآية45].

تنطوي هذه الآية الكريمة على مشاهد بيّنة من مظاهر القدرة الإلهية، إذ تعرض أنماطًا متعدّدة من صور الحركة في المخلوقات، بما يكشف عن بديع الصنع ودقّة التقدير. وفي معرض تفسيره لهذه الآية، يقف الزمخشري عند ترتيب الأجناس الثلاثة: الماشي على بطنه، فالماشي على رجلين، فالماشي على أربع، متسائلًا عن الحكمة الكامنة وراء هذا الترتيب. ويُجيب بأن التقديم جاء لما هو أعرق في الدلالة على القدرة، وهو الذي يمشي بغير آلة ظاهرة من أرجل أو قوائم، لما في ذلك من عُسرٍ وصعوبة تخالف المألوف. ثم أعقب

[1]– فيه إشارة إلى نبينا محمد (صلى الله عليه واله وسلم)

[2]– ينظر: الزمخشري، الكشاف ج3، ص968.

ذلك بالماشي على رجلين، نظرًا لما يتّسم به من قلة الاستقرار قياسًا بالماشي على أربع[1]، فجاء ذكر الماشي على أربع في المرتبة الأخيرة؛ لكونه أوفرها استقرارًا وأقلّها غرابة من جهة آلية الحركة.

وبذلك يتّضح أنّ آلية التقديم في هذا السياق القرآني لم تكن خاضعة لترتيب تصنيفيّ أو طبيعيّ محض، وإنما استندت إلى معيار بلاغيّ قائم على إبراز درجات القدرة وتفاوت مظاهرها[2]، وفق بناءٍ تصاعديّ من حيث الغرابة والعجب، وهو ما يؤكّد مرّة أخرى دقة النظم القرآني، وانتظامه وفق مقاصد دلاليّة عميقة تتجاوز ظاهر الترتيب اللفظي إلى آفاق الإعجاز البياني.

3.2.1. تقديم صيغة (الصابئون) في السياق القرآني:

ولا يأتي التقديم في النظم القرآني لمجرّد الاعتباط أو التزيين اللفظي، بل يرتبط دائمًا بغرض دلاليّ مقصود. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [سورة المائدة، الآية69].

وقد توقّف الزمخشري عند تقديم لفظ الصابئون في سياق الآية، على خلاف ما يقتضيه ظاهر النسق، فانطلق من قاعدته في أنّ التقديم والتأخير لا يكونان إلا لمعنى. فتساءل عن فائدة هذا التقديم، وأجاب بأنّ فيه تنبيهًا وإيماءً إلى أنّ الصابئين –على ما فيهم من بعدٍ وضلال، وابتعاد عن الأديان المعروفة– إذا صحّ منهم الإيمان بالله واليوم الآخر، واقترن بالعمل الصالح، فإنّ القبول والنجاة مترتّبان لهم، فمن باب أولى يتحقّق ذلك في شأن غيرهم من الطوائف المذكورة. وبهذا يغدو التقديم هنا وسيلةً للتنبيه والتأكيد وإبراز سعة رحمة الله تعالى، لا مجرّد خرقٍ للترتيب المألوف.

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج3، ص1046.

[2]– يُنظر: ابن الأثير، المثل السائر، ج2، ص332.

ويُعلّل الزمخشري شدّة ضلال الصابئين وابتعادهم عن الملل المعروفة بكونهم قد صبؤوا عن الأديان جميعًا، أي خرجوا عنها وانسلخوا منها أي خرجوا[1]، فجاء ذكرهم في هذا الموضع على هذا النحو التقديمي ليؤدّي وظيفة دلالية عميقة، تتمثّل في توسيع دائرة الخطاب، وإبراز الامتداد الشامل للشرط الإيماني بوصفه المعيار الحاسم في النجاة، بغضّ النظر عن الانتماء السابق.

وبذلك تتجلّى براعة النظم القرآني في توظيف التقديم أداةً لإيصال المعنى وترسيخه في ذهن المتلقّي، لا بوصفه ظاهرة تركيبية فحسب، بل باعتباره توجيهًا دلاليًا مقصودًا.

بما أن الانزياحات الأسلوبية تمثّل مظهرًا من مظاهر المرونة والحركية داخل السياق اللغوي، وتُعدّ دليلًا على اقتدار المتكلّم وتمكُّنه من أدواته التعبيرية، فإن من الطبيعي أن تحظى هذه الظاهرة بتقديرٍ بالغ لدى أعلام البلاغة العربية، وفي مقدّمتهم عبد القاهر الجرجاني، الذي كان لآرائه أثرٌ عميق في تصوّرات صاحب الكشّاف.

فقد أبان الجرجاني عن الأبعاد الجمالية والدلالية لظاهرة التقديم والتأخير، وعدَّها من أنفع أبواب البلاغة وأوسعها أثرًا في صناعة المعنى، إذ يقول: «هذا باب كثير الفوائد، جمّ المحاسن، واسع التصرّف، بعيد الغاية، لا يزال يفتر لك عن بديعة، ويفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعرًا يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك، أن قُدِّم فيه شيء، وحُوِّل اللفظ عن مكانٍ إلى مكان».[2]

ويكشف هذا القول عن إدراكٍ عميق لأثر الانزياح التركيبي في إنتاج الدلالة وصناعة الجمال، إذ لا يقتصر التقديم والتأخير عند الجرجاني على كونهما مجرد تحوُّلٍ في مواقع الألفاظ، بل يمثلان أداةً فاعلةً في توليد المعاني وتكثيفها، وإحداث الأثر الجمالي في نفس المتلقي. ومن هذا المنطلق تلقّى الزمخشري هذا المبدأ البلاغي، وجعله ركيزةً أساسيةً في تفسيره للنظم القرآني، حيث وسم تحليلاته بوعيٍ دقيق لأثر الانزياح في تعميق البنية الدلالية وإبراز ملامح الإعجاز البياني للقرآن الكريم.

[1]- ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج2، ص393.

[2]- ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص106.

4.2.1. اللطف والجمال في تقديم الظرف:

وإذا تتبّعنا موطن اللطف والجمال الذي تولّده ظاهرة تبادل الرُتب الموضعية بين الألفاظ، تبيّن لنا أنّ ذلك لا يفضي إلى إخلالٍ بالدلالة الأصلية للكلمة، بل على العكس من ذلك، يحافظ اللفظ على معناه الأساسي، ويكتسب في الآن نفسه أبعادًا دلالية جديدة، ينهض بها السياق البلاغي في مجموعه. ويتجلّى هذا المعنى بوضوح في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾ [سورة الغاشية، الآية 25، 26].

وقد توقّف الزمخشري عند تقديم شبه الجملة في هاتين الآيتين، متسائلًا عن الدلالة الكامنة وراء هذا التقديم، فأجاب بأنّ تقديم الظرف أفاد معنى التشديد في الوعيد، والتوكيد على أنّ مرجع الخلق ومصيرهم لا يكون إلا إلى الله الجبّار القادر على الانتقام، وأنّ أمر حسابهم مفوض إليه وحده دون سواه، فهو المتفرّد بالحساب الدقيق على القليل والكثير، وعلى الصغير والكبير[1]. وبذلك يغدو التقديم هنا أداةً بلاغيةً ترسّخ معنى التفرّد الإلهي بالقهر والحساب، وتعمّق أثر التهويل والتهديد في نفس المتلقّي، في انسجامٍ تامّ مع المقصد العام للسياق.

وهكذا يُبرز تحليل الزمخشري أنّ التقديم والتأخير لا يُعدّان مجرّد تحوّلٍ شكليّ في ترتيب الكلمات، بل هما آلية دلالية فاعلة، تُسهم في تعميق المعنى، وتكثيف الإيحاء، وصناعة الأثر البلاغي.

5.2.1. صيغتا الزانية والزاني في السياق القرآني:

وتبرز دقّة نظر الزمخشري وعمق حسّه البلاغي في تتبّعه لأسرار التقديم والتأخير في السياق القرآني، ومن ذلك وقوفه عند اختلاف ترتيب لفظتي الزانية والزاني في موضعين من قوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة النور، الآية3].

فقد تساءل الزمخشري عن سرّ تقديم الزانية على الزاني في موضع، وتقديم الزاني على الزانية في موضع آخر، مبينًا أنّ هذا الاختلاف ليس اعتباطيًا، وإنما تحكمه مقتضيات

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص1780.

السياق الدلالي ووظيفة الخطاب. فالشقّ الأوّل من الآية مسوقٌ لبيان العقوبة المترتّبة على ما اقترفاه من الجناية، فرأى أنّ تقديم الأنثى جاء باعتبارها –في العرف الاجتماعي آنذاك– مبدأ وقوع الفعل وأصله، إذ لو لم يظهر منها ما يبعث على الطمع ولم تُمكّن الرجل من نفسها، لما تحقّق الفعل. ومن ثمّ بدأ بذكرها لبيان شدّة الجرم وعظم أثره.

أمّا الشقّ الثاني من الآية، فقد سيق لبيان حكم النكاح، والرجل هو الأصل فيه من حيثُ إنه الطالب والخاطب، ومن جهته يبدأ السعي في عقد الزواج، فاقتضى المقام تقديمه على المرأة، توافقًا مع طبيعة الوظيفة الاجتماعية والمعنوية المرتبطة بفعل الخطبة والطلب[1].

وعلى هذا الأساس، يتّضح أنّ التقديم والتأخير في هذا الموضع لم يُراعِ الجنس من حيث الذكورة والأنوثة، وإنما انبنى على اعتباراتٍ دلالية وسياقية دقيقة، تتحكّم فيها طبيعة المقام وغرض الخطاب. وبذلك يكشف الزمخشري عن جانبٍ من جوانب الإعجاز البياني في القرآن الكريم، حيث تتبدّل الرتبة التركيبية تبعًا لتحوّل الوظيفة والمعنى، دون أن يختلّ النظم أو يضطرب النسق.

6.2.1. دلالة تقديم غض البصر على حفظ الفروج:

وممّا يتّصل بهذا السياق البلاغي في ظاهرة التقديم والتأخير قولُه تعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [سورة النور، الآية31].

وقد وقف الزمخشري عند تقديم الأمر بغضّ البصر على الأمر بحفظ الفرج، متسائلًا عن العلّة الكامنة وراء هذا الترتيب، فبيّن أنّ النظر يمثّل المقدّمة الأولى للفعل المحرّم، إذ هو البريد المؤدّي إلى الزنا، والدافع الأوّل إلى الفجور، فضلًا عن أنّ الابتلاء به أشدّ، والتحرّز منه أدقّ، لما فيه من حضور دائمٍ في حياة الإنسان وتعرّضٍ متكرّرٍ لمثيراته[2]. ومن ثمّ كان تقديم غضّ الأبصار واقعًا موقعه من جهة الترتيب السببي والتدرّج الطبيعي في

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج3، ص1024.

[2]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج3، ص1036.

الوقاية من الفعل المحظور، فجاء النظم القرآني وفق الحركة المنطقية للأحداث، مبتدِئًا بالسبب قبل المسبَّب، وبالوسيلة قبل الغاية.

وعلى هذا الأساس، يتبيّن أنّ التقديم والتأخير في الخطاب القرآني لا يصدران عن عفويةٍ تركيبية أو فوضى لغوية، ولا يقتصران على مجرّد العناية أو الاهتمام الشكلي، وإنما ينضبطان بغايةٍ دلالية دقيقة[1]، تتصل بطبيعة الفعل وسيرورته في الواقع الإنساني. وهو ما يتلاقى مع ما سبق من ملاحظة الزمخشري في تقديم لفظ *الزانية* على *الزاني* في سياق العقوبة، وتقديم الزاني على الزانية في سياق النكاح؛ إذ لم يُبن ذلك على اعتبار الجنس، بل على أساس قرب الفعل من أحد الطرفين بحسب طبيعته وسياقه: فقد قُدّمت المرأة في مقام الجناية لكونها –بحسب التصوّر الاجتماعي والسياقي– أقرب تعرّضًا للمثيرات وأشدّ التصاقًا بملابسات الفعل[2]، بينما قُدّم الرجل في مقام النكاح لأنه المبادر بالطلب والخطبة والسعي إلى العقد.

وهكذا تتجلّى رؤية الزمخشري في التعامل مع ظاهرة التقديم والتأخير على أنها آلية دلالية محكومة بمبدأ "مناسبة السياق"، لا بعناصر شكلية جامدة، الأمر الذي يعزّز القول بأن النظم القرآني قائم على انسجام داخليّ بالغ الدقّة، يُراعى فيه ترتيب الألفاظ بقدر ما يُراعى ترتيب المعاني والمقاصد.

2. البعد الحجاجي ووظيفة الفنقلة في بناء الدلالة:

يُعدّ هذا المطلب محاولةً لاستجلاء المظهر الحِجاجي في خطاب الزمخشري، ولا سيّما ما يمكن تسميته ـ مجازًا ـ بالحِجاج الذاتي؛ إذ يلجأ فيه إلى آليّة الحوار مع الذات، أو ما يُصطلح عليه بالمونولوج الداخلي، حيث يفترض طرفًا محاوِرًا يطرح على لسانه سؤاله المشهور: «فإن قلتَ: لِمَ قيل كذا؟ قلتُ: كذا»، وهي الصيغة التي جرى الاصطلاح على تسميتها بـ الفنقلة. وقبل الشروع في تحليل المواطن التي أدّت فيها هذه الآليّة دورًا حِجاجيًّا بارزًا، يقتضي المنهج الوقوف عند مفهوم الحِجاج ودلالته، لغةً واصطلاحًا.

[1]– يُنظر: سيبويه، الكتاب، ج1، ص81.

[2]– يُنظر: القاضي البيضاوي، أنوار التنزيل، ص462.

فالحِجاج لغةً مأخوذ من المُحاجّة؛ يُقال: حاججتُ فلانًا فحججتُه، أي غلبته بالحجّة، وذلك في سياق الخصومة والمناظرة. ويرى الزمخشري أنّ الحِجاج مشتقّ من مادّة (ح ج ج)، إذ يُقال: احتججتُ على خصمي فحججتُه[1]، وكان بينهما مُحاجّة ومُلاجة، أي مدافعة ومنازعة بالحجّة. أمّا ابن منظور فيربط الحِجاج بالمنافسة والمغالبة[2]، فيقول: حاجّه حِجاجًا أي نازعه الحجّة[3].

أمّا اصطلاحًا، فقد عُرِّف الحِجاج بأنّه: ما يُستدلّ به على صحّة الدعوى، وقيل إنّ الحُجّة والدليل بمعنًى واحد[4]، بينما يُنظر إلى الحِجاج، في الدراسات التداوليّة الحديثة، بوصفه آليّةً لغويّةً يتوسّل بها المرسِل لبناء خطابه الإقناعيّ، وتتجسّد من خلالها استراتيجيّة التأثير في المتلقّي وحمله على التسليم بمضمون القضيّة المعروضة[5].

وبناءً عليه، يتعيّن على المحاجِج أن يمتلك أدوات الإقناع، كي يتمكّن من تحقيق الغلبة على الخصم. غير أنّ خصوصيّة الحِجاج عند الزمخشري تتجلّى في غياب الخصم الحقيقي، كما هو الشأن في فنقلاته؛ إذ يُطرح التساؤل: ما الغاية من هذه المحاججات في ظلّ غياب طرفٍ مقابِل؟

يظهر أن الهدف الأسمى من هذا اللون من الحِجاج الذاتي والداخلي يتمثّل في إثارة المتلقّي ودفعه إلى التفاعل مع البنية الحِجاجيّة للنصّ من جهة، ومن جهة أخرى يتّصل بطبيعة النزعة الاعتزاليّة عند الزمخشري وبظروفه الشخصيّة؛ إذ تُشير بعض الروايات إلى ميله إلى العزلة والانطواء، وابتعاده عن صخب الحياة الاجتماعيّة في مكّة آنذاك[6]، واختياره حياةً قائمةً على التفرّد والتأمّل. وهذا يدفع إلى القول إنّ الذات، في حال الانعزال الطويل، قد تتحوّل إلى مرآةٍ تحاور صاحبها، وتُجادله، وتتّخذه في آنٍ واحدٍ صديقًا وخصمًا. وهو ما يبدو

[1]– ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة، مادة (حججج)، ص169.

[2]– ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (حجيج)، ج1، ص279.

[3]– ابن منظور، لسان العرب، مادة حجيج، ج1، ص746.

[4]– ينظر: الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ص67.

[5]– ينظر: عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص456.

[6]– يُنظر: مرتضى آية الله زادة الشيرازي، الزمخشري نحويا ومفسرا، ص225.

متجلّيًا في خطاب الزمخشري؛ إذ اتّخذ من ذاته طرفًا مُحاجِجًا، فجاءت صيغة: «فإن قلتَ... قلتُ» تعبيرًا عن حوارٍ داخليّ ينهض بوظيفة حِجاجيّةٍ واضحة، بالرغم من غياب الخصم الخارجيّ الماثل.

1.2. آليات الحجاج في مستويات الدلالة غير المباشرة:

من خلال تدقيقنا في النصوص التي اعتمد فيها الزمخشري آلية «الفنقلة»، يتبيّن بوضوح توظيفٌ دلاليٌّ رفيع المستوى، يكشف عن حضورٍ طاغٍ للبُعد الحِجاجي في بنائه الفكري والتفسيري، ولا سيّما في ما يتعلّق بالدلالات غير المباشرة التي يثيرها النصّ القرآني ويستنبطها من خلال آليات السؤال والجواب وقلب وجوه النظر.

1.1.2. إشكال المماثلة بين عيسى وآدم عليهما السلام:

قال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [سورة آل عمران، الآية59]. وفي سياق قراءته الحجاجية المعتمِدة على آلية «الفنقلة»، يثير الزمخشري إشكال المماثلة بين عيسى وآدم عليهما السلام، متسائلاً عن وجه الشبه بينهما رغم اختلاف كيفية الخلق، إذ إنّ آدم خُلق من غير أب ولا أم، بينما خُلق عيسى من أم دون أب. فيُجيب بأنّ التشبيه لا يقتضي التماثل من جميع الوجوه، وإنما يكفي الاشتراك في بعض الصفات دون غيرها؛ ذلك أنّ المماثلة في أصلها اللغوي والبلاغي تقوم على المشاركة الجزئية لا الكلية، وإلا لكان الشيء مماثلاً لنفسه لا لغيره.

ويذهب الزمخشري إلى أنّ وجه الشبه بينهما يتمثّل في خروجهما معاً عن السنن الكونية المألوفة في الخلق، إذ وُجدا وجوداً خارقاً للعادة المستمرة، فكانا في هذا الاعتبار نظيرين. بل إنه يرى أنّ الخلق من غير أب وأم . كما في حالة آدم . أبلغ في الغرابة من الخلق من غير أب فقط[1] . كما في حالة عيسى عليه السلام . ولذلك قُدِّم الأغرب على الغريب ليكون أقطع للحجة، وأحسم لمادة الشبهة عند الخصم، وأقوى في إلزامه بالحجة.

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص220.

وبذلك يقرر الزمخشري، من خلال محاججته الذاتية، أنّ التشبيه الوارد في الآية الكريمة إنما ينصرف إلى جانب الخَلق والتكوين[1]، لا إلى مقام النبوة ولا إلى المعجزة ولا إلى الرسالة، مؤكداً أن التماثل في التشبيه يتحقق باشتراك الطرفين في قدرٍ معيَّن من الصفات دون تطابقٍ تام بينها.

2.1.2. دلالة الشبه بين حالهم وحال المستوقد:

في انسجامٍ تام مع آلية الحِجاج الذاتي، تتجلّى حدّة الذهن الجدلي عند الزمخشري، وتتجلّى قريحته الدلالية في صورة حوارٍ داخلي يتكرّر فيه الاستفهام بصيغة: «فإن قلت»، وقد بلغ ذلك . في تفسيره لقوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [سورة البقرة، الآيتان: 17، 18]. ثلاث عشرة مرة، مما يدل على كثافة الحضور الحجاجي في مقاربته التفسيرية.

فقد تساءل عن وجه الشبه بين حال المنافقين وحال من استوقد ناراً، فأجاب بأنّ وجه الشبه يتمثّل في أنّ كلا الفريقين أعقبتهما الحيرة بعد لحظة من الإضاءة؛ فالمستوقد خبط في الظلمة بعد انطفاء نوره، وكذلك المنافقون تاهوا في ظلمات الضلال بعد أن انتفعوا . على نحو عابر — بإظهار كلمة الإيمان على ألسنتهم. ويرى أن تلك الإضاءة العابرة تمثّل ما نالوه من مصالح دنيوية مؤقّتة جرّاء إعلان الإسلام ظاهراً، غير أنّها ما لبثت أن انقلبت إلى ظلمات متراكبة من النفاق وسخط الله والعقاب المستديم.

كما يذهب إلى احتمالٍ آخر في تفسير قوله تعالى: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾، وهو أن يكون المقصود به افتضاح سرائرهم بانكشاف نفاقهم، واطّلاع المؤمنين على حقيقتهم، فصار ذلك سبباً في وسمهم بسمة النفاق وتمييزهم عن أهل الإيمان الصادق.

ثم ينتقل الزمخشري إلى مناقشة الطبيعة البلاغية لهذا التركيب، متسائلاً: أهو استعارة أم تشبيه؟ ليُرجّح كونه تشبيهاً بليغاً لا استعارة، معلّلاً ذلك بأنّ المشبَّه به والمشبَّه له مذكوران

[1]– يُنظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، ص89، وقدامة بن جعفر البغدادي، نقد الشعر، ص109 وابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص290.

في السياق، في حين أنّ الاستعارة تقتضي طيَّ ذكر أحد الطرفين واستبداله بلفظ المنقول عنه[1].

ومن خلال هذا التحليل يتّضح أن الزمخشري قد جعل من التشبيه أداةً حجاجية فاعلة، إذ وظّفه في بناء مقاربة عقلية تقوم على تقريب المعنى إلى ذهن المتلقي بواسطة صور مألوفة وممكنة التصوّر، بعيداً عن أساليب المغالطة أو الإلزام القسري أو استمالة العاطفة على حساب العقل[2]، وهو ما يعكس عمق وعيه البلاغي والمنهجي في آن واحد.

3.1.2. التصوير البياني بين الاستعارة والتشبيه:

وقف الزمخشري متسائلاً أمام قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [سورة البقرة، الآية187]، فطرح إشكالاً بلاغياً في إطار آلية «الفنقلة»، متسائلاً عن طبيعة هذا التصوير البياني: أهو من باب الاستعارة أم من باب التشبيه؟ ثم أجاب بأن إضافة قوله: ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ قد أخرجت التعبير من دائرة الاستعارة إلى دائرة التشبيه، إذ شبّه ذلك بقول القائل: «رأيت أسداً»، وهو تعبير مجازي قائم على الاستعارة، فإذا أضيف إليه «من فلان» عاد إلى أصل التشبيه.

ثم يستأنف تساؤله على وفق منهجه الحجاجي: لِمَ زيدت عبارة ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ حتى صار التعبير تشبيهاً، ولم يُكتف بالاستعارة مع ما فيها من قوة بلاغية واتساع دلالي؟ ليقرر أن الاستعارة يشترط فيها قيام قرينة حالية أو مقالية تدل على المعنى المراد، ولو لم تُذكر هذه الزيادة لالتبس الأمر ولم يتبيّن أن المراد بالخيطين هو بياض النهار وسواد الليل، فجاء ذكر «الفجر» قرينةً مبيّنة أخرجت التعبير من الاحتمال إلى الوضوح، فتحول بذلك إلى تشبيه بليغ بعد أن فقد شرط الاستعارة الأساسية وهو طيّ ذكر المشبَّه به الحقيقي[3].

---

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص48.

[2]– ينظر: كمال الزماني، حجاجية الصورة في الخطابة السياسية لدى الامام علي رضي الله عنه، ص117.

[3]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص141.

وتكشف هذه الأسئلة المتتابعة في خطاب الزمخشري أن حجاجاته ليست مجرّد أسئلة تقريرية سطحية، بل تمثل إشكالات معرفية وبلاغية عميقة، تُطرح ثم يُبنى الجواب عنها على نحو يُشعر القارئ بوجود معضلة تفسيرية تستدعي الحل، فينخرط المتلقي في مسار الاستدلال دون أن يكون هو نفسه قد صيغ له السؤال مسبقاً، بل يستنتج وجوده من طبيعة الجواب المطروح[1].

وهكذا تتجلّى براعة الزمخشري في مزج محاججاته الذاتية بأسلوب إقناعي محكم قائم على مفردات المعنى والبلاغة، حيث يعتمد في بناء استدلاله على منظومة من القواعد المترابطة التي لم تُنسج اعتباطاً، وإنما تأسست على روابط منطقية دقيقة وزوايا نظر مدروسة[2]، أسهمت في بلورة منهج تفسيري متميّز، يتسم بالصرامة العقلية والإنصاف العلمي في آن واحد.

4.1.2. كيف ضرب مثلا بالبعوضة؟

يواصل الزمخشري منهجه القائم على الحِجاج الذاتي في تناوله لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا...﴾ [سورة البقرة، الآيتان: 26، 27]، حيث يقف أمام الآيتين موقف المحاور المتفحّص، ساعيًا إلى دفع ما قد يُثيره الجهلة وأهل العناد من استغرابٍ لاعتماد المخلوقات الحقيرة ـ في نظرهم ـ مضاربَ للأمثال القرآنية. فيؤكد أن موضع العجب ليس في صِغر الممثَّل به أو حقارته، وإنما مدار الأمر كلّه على قدرته على كشف المعنى ورفع الحجاب عن المقصود، وتقريب الصورة الذهنية من المتلقي. فالمثَّل إنما يُختار تبعًا لحال الممثَّل له؛ فإن كان المعنى عظيمًا جاء المثال عظيمًا، وإن كان دقيقًا أو حقيرًا في الظاهر ورد المثال على شاكلته، وذلك كله خاضع لمقتضيات المقام لا لتقديرٍ بشريٍّ محدود. ومن هنا مثّل القرآن للحق بالنور والضياء، ولمثّل للباطل بالظلمة[3] دلالةً على التضاد بين حقيقتيهما.

---

[1]– ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، د. ص39.

[2]– يُنظر: محمد العمري، البلاغة الأسلوبية نموذج سينمائي لتحليل النص، ص32.

[3]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص67–68.

ويستأنف الزمخشري محاججته بأسئلته المعهودة فيقول – على لسان الفنقلة –: من أين جاز نعت من ينقض العهد بالنقص؟ ثم يجيب بأن في التعبير استعارة دقيقة، إذ شُبّه العهد بالحبل لما يتّسم به من ثبات ورسوخ في الأصل، وحُذِف المشبَّه به وأُشير إليه بما يدل عليه من لوازمه، وهو ما يُعدّ من دقائق البيان وأسرار البلاغة، حيث يُسكت عن ذكر المستعار صراحة، ويُكنى عنه بذكر بعض خصائصه، كقولهم: رجل يفترس أقرانه، وعالم يغترف الناس من علمه، من غير تصريح بالأسد والبحر، مع وضوح المراد في الذهن. ثم يبيّن أن المقصود بـ«عهد الله» هو ما أودعه في عقول البشر من دلائل التوحيد وبراهينه، فكأنه عهد موثّق بينهم وبين خالقهم[1].

وتكشف هذه الوقفات التحليلية المعتمِدة على الحِجاج الذاتي أن الزمخشري بنى خطابه على مبدأ الافتراض، إذ يُنشئ أسئلةً مفترضة ويقيم عليها أجوبته، وهو لبّ العملية الحجاجية في الخطاب؛ لأن القول، في جوهره، لا ينفصل عن سياقه التخاطبي، بل يتأسس دائمًا على سؤالٍ مقدّر سابق، ويتجه في الآن نفسه نحو جوابٍ محتمل لاحق. وبهذا تغدو أنماط الكلام – خبرًا كان أو إنشاءً، استفهامًا أو تعجّبًا، أمرًا أو نهيًا – أجوبةً ضمنية عن إشكالات مفترضة، وأسئلةً مفتوحة لردود منتظرة، تحكمها شبكة من المقوّمات السياقية والمعرفية التي تنظّم فعل التواصل وتوجّهه[2].

وعلى هذا الأساس، تتجلّى «الفنقلة» عند الزمخشري بوصفها آليةً حجاجية واعية، لا تقوم على العفوية أو الاسترسال العابر، بل على بنية فكرية محكومة بقوانين الاستدلال المنطقي والبلاغي، وبمنظور تواصلي يجعل القارئ شريكًا فعليًا في بناء المعنى واستكشاف دلالاته العميقة.

5.1.2. اللمسة في إسناد الخسران إلى التجارة:

وجدير بالإشارة إلى أنّ الزمخشري قد اتّخذ من الحُجّة والبرهنة منطلقًا أساسياً في بناء استراتيجيته في الحِجاج الذاتي، بل جعل منهما أداةً دلاليةً مركزيةً يعضّد بها مواقفه النقدية

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص73.

[2]– ينظر: عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغيّر – مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، ص96.

والتحليلية، ويكشف من خلالها عن جماليات النصّ القرآني وطاقته البلاغية. وقد غلب على معالجته حضورُ «المحاوِر المفترض»، وهو ما يتجلّى بوضوح في عبارته المشهورة: «فإن قلتَ... قلتُ»، التي تتحول إلى آلية منهجية في استنطاق الدلالات الثانوية واستجلاء أبعادها الحجاجية.

ويتبيّن ذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [سورة البقرة، الآية16]؛ إذ يثير سؤالًا حجاجيًّا افتراضيًّا عن وجه إسناد الخسران إلى «التجارة» لا إلى أصحابها، ثمّ يجيب عنه بأنّ هذا من باب الإسناد المجازي، حيث يُنسَب الفعل إلى ما يتّصل بالفاعل الحقيقي ويتداخل معه دلاليًّا، كما هو الشأن في التباس «التجارة» بالمشترين أنفسهم. ويُتبع ذلك بسلسلة من الأسئلة والافتراضات التي تُبرز شروط صحة الإسناد المجازي[1]، مقرونًا بأمثلة توضيحية تُبيّن أنّ القرينة السياقية هي التي تمنح المجاز مشروعيته التداولية والدلالية.

ثم ينتقل إلى تعليل اقتران الاستبدال (شراء الضلالة بالهدى) بألفاظ من حقل التجارة والربح، ليُبرز ما يُسمّيه بالمجاز المُرشَّح، حيث لا يُكتفى بإيراد اللفظة على سبيل المجاز، بل تُعزَّز وتُدعَّم بما يجاورها من ألفاظ منسجمة معها في الحقل الدلالي نفسه، فيبلغ التعبير بذلك ذروة في الجمالية والبيان، من حيث السبك والترابط والتصوير[2].

وتكشف هذه الرؤية الحجاجية عن اعتمادٍ عميق على النَّظم القرآني بوصفه بنيةً متكاملةً قائمةً على شبكة من العلاقات المتداخلة بين الألفاظ والتراكيب، بحيث تغدو البنية التركيبية ترجمةً لتلك العلاقات الدلالية المتواشجة. ومن خلال هذا المنظور، استطاع الزمخشري تحديد خصائص المكوّنات النصية والعلاقات الرابطة بينها ضمن مقاربة يغلب عليها الطابع الاعتزالي الحجاجي والمحاوري، غير أنّنا نلاحظ – رغم ذلك – انتظام هذه العناصر ضمن بنية تخضع لنظام دلالي موحَّد[3]، تُسهم فيه درجة عالية من التماسك والترابط

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص44.

[2]– يُنظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3، ص438.

[3]– يُنظر: صلاح فضل، النظرية البنائية في النقد الأدبي، ص177، 178.

بين الأجزاء، وهو ما يجعل من العلاقات المتشابكة بين العناصر عمادًا أساسًا للتحليل البنائي والدلالي.

6.1.2. ما دلالة فانهار به في جهنم؟

وإذا كانت الحجّة قد قامت قاطعةً على أنّ لفظ التجارة لا يُراد به معناها الحقيقي في هذا الموضع، وإنّما استُعمِل على سبيل المجاز بما يحيط به من قرائن ومرشِّحات دلاليّة، فإنّ الأمر نفسه يصدق على مفردتي الجُرف والانهيار؛ إذ لا يُتصوَّر حملهما على الحقيقة المحسوسة، وفق المقاربة الحجاجيّة التي ينهض عليها النصّ القرآني. قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة التوبة، الآية109].

ويورِد في تفسير هذه الآية صيغةً حجاجيّة على هيئة افتراضٍ وجواب، يقول فيها ما خلاصته: إنّ الجُرف الهائر جُعل مجازًا عن الباطل، فقيل: ﴿فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ﴾، أي سقط به الباطل وأهلكه في نار جهنّم، غير أنّ النصّ رشَّح هذا المجاز فجاء بلفظ الانهيار المناسب للجُرف في الحقيقة، ليُجسِّد صورةً حسِّيّةً مروّعة، يُتخيَّل فيها أنّ المبطل قد أسّس بنيانه على شفا جرف من أودية جهنّم، فما لبث أن انهار ذلك الجرف فهَوَى به إلى قعرها.

ويبيّن الزمخشري كذلك أنّ الشَّفا هو الحرف والشفير، وأنّ جُرف الوادي هو جانبه المتآكل الذي نُقِر أصلُه بالماء، فجرفته السيول وأضحى ضعيفًا واهيًا، أمّا الهار فهو الهائر المتصدّع المشرف على السقوط. وهذه الصورة البلاغيّة، بما تحمله من تشخيص وتجسيد، تُعدّ من أبلغ ما صُوِّر به الباطل في القرآن الكريم[1]، ولا تكاد تجد تعبيرًا أدلَّ على حقيقته وكنه مآله من هذا البناء المجازي شديد الإحكام والتأثير.

نتائج المبحث:

بعد هذه المرحلة البحثية التي خُصِّصت لتتبّع أنماط دلالة الفنقلة في تفسير الكشّاف للإمام الزمخشري، أمكن استخلاص جملةٍ من النتائج التي تُبرز طبيعة منهجه وعمق مقاربته، وذلك على النحو الآتي:

[1]– ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج2، ص608.

1. تبيّن أن ظاهرة الفَنقَلة مثّلت ملمحًا منهجيًّا أصيلًا في تفسير الزمخشري؛ إذ لم تكن مجرّد بناءٍ إنشائيّ أو تقنيةٍ بيانيّة، بل غدت أداةً فاعلة تُحفّز على البحث والتقصّي، وتسهم في إغناء القراءة الدلاليّة للنصّ القرآني بأبعادٍ حِجاجيّة متعدّدة.

2. اتّضح أن صيغ الاستفهام التقريريّ التي اعتمدها الزمخشري من نحو: «فإن قلت: قلت» و«لم قلت: قلت» قد أدّت دورًا نقديًّا وتحقيقيًّا ملموسًا؛ إذ لم تُستعمل استعمالًا اعتباطيًّا، بل وُظّفت بوصفها آلياتٍ منهجيّةً لاستثارة الدلالة البلاغيّة واللغويّة، وتمكينه من تحليل البنية اللفظيّة للآية القرآنيّة، وموازنتها بنظائرها؛ لإثبات وجاهة الصيغة الواردة وسلامتها في السياق.

3. ثبت أنّ انشغاله بالانزياحات الدلاليّة لم يكن ضربًا من التلاعب اللفظيّ أو التبديل الصوريّ، وإنّما كان قائمًا على مبدأ النَّظم، في اتّساقه الدلالي والتركيبي، ومتصلاً بآليّةٍ سياقيّةٍ متماسكةٍ تُحافظ على وحدة البناء التفسيري، وتمنع وقوع الدلالة في التفكّك أو التشظّي.

4. أظهر البحث أن الزمخشري يمثّل نموذجًا متفرّدًا لما يمكن وصفه بـ الحِجاج الذاتي؛ إذ إن تساؤلاته لم تكن موجّهة إلى مخاطبٍ خارجيّ، بل كانت صادرة عن ذاتٍ علميّةٍ تُجري حوارًا داخليًّا مع نفسها، توظّف فيه أدواتها المعرفيّة واللغويّة والبلاغيّة والكلاميّة. وهذا النمط الحواريّ يعكس النزعة العقليّة التي عُرف بها المعتزلة، مع احتفاظه بسماتٍ أسلوبيّةٍ خاصة.

5. تبيّن كذلك أنّ الدلالة – بمستوياتها المعجميّة والصرفية والتركيبيّة والبيانيّة – كانت تمثّل المادة الأساس للفَنقلة، في حين غدت الفَنقلة البنية الأسلوبيّة للحِجاج لدى الزمخشري. وقد أسهم هذا التفاعل بين الدلالة والحِجاج في صقل الحسّ الدلالي، وتعزيز القدرة الحِجاجيّة في تفسيره، مما جعل الكشّاف نموذجًا متقدّمًا في توظيف الأدوات اللغويّة والبلاغيّة لخدمة المعنى القرآني وتأصيله.

خاتمة

خاتمة:

بعد استكمال البحث في موضوع **دلالة الصيغ عند الإمام الزمخشري**، والوقوف على مختلف أبعاده النظرية والتطبيقية، أمكن الوصول إلى جملة من النتائج التي أسهمت في الكشف عن طبيعة التصور اللغوي الذي تبناه الزمخشري في تعامله مع الصيغ اللغوية ووظائفها الدلالية، كما أبرزت مكانة الصيغة في مشروعه التفسيري واللغوي، ويمكن إجمال أهم هذه النتائج فيما يأتي:

أولًا: تبيّن أن الزمخشري ينظر إلى الصيغة بوصفها عنصرًا أساسًا في بناء المعنى، فلا يتعامل معها باعتبارها قالبًا شكليًا مجردًا، وإنما يعدّها بنيةً دلاليةً تؤدي دورًا مباشرًا في توجيه المعنى وتحديد مقاصد الخطاب.

ثانيًا: ظهر من خلال استقراء نصوصه وتحليل شواهده أن العلاقة بين البنية اللغوية والدلالة تمثل أحد المرتكزات الجوهرية في تفكيره اللغوي، إذ يقوم تصوره على مبدأ التلازم بين الشكل والمعنى، بحيث يؤدي اختلاف الصيغ إلى اختلاف الوظائف والدلالات التي تؤديها.

ثالثًا: كشفت المعالجة عن أن الزمخشري تجاوز حدود التصنيف الصرفي التقليدي إلى بناء رؤية وظيفية للصيغ، تقوم على استثمار خصائصها في تفسير النصوص والكشف عن أبعادها المعنوية والبلاغية.

رابعًا: اتضح أن التعليل الدلالي يحتل موقعًا محوريًا في منهجه، إذ يحرص على تفسير التحولات الصرفية وربطها بالأغراض المعنوية التي تقتضيها طبيعة السياق ومقتضيات التعبير.

خامسًا: أكدت الشواهد المستقرأة حضور مبدأ التناسب بين المبنى والمعنى في كثير من توجيهاته، حيث ترتبط الزيادة في البنية غالبًا بزيادة في الدلالة أو توسيع في مجالها الوظيفي، مع مراعاة ما قد يفرضه السياق من تخصيص أو تقييد.

سادسًا: برهنت النتائج المتوصل إليها على أن السياق يمثل المرجع الأساس في توجيه الدلالة عند الزمخشري، فلا تستقل الصيغة بمعناها استقلالًا تامًا، بل تتفاعل مع مكونات الخطاب المختلفة لتنتج دلالتها النهائية.

سابعًا: أبرز التحليل المكانة المركزية التي تحتلها المشتقات الصرفية في تفسيره، إذ يوظف أسماء الفاعلين وأسماء المفعولين والصفات المشبهة وصيغ المبالغة في بيان دقائق المعاني وتحديد ما يرتبط بها من دلالات الحدث والثبوت والاستمرار والتجدد.

ثامنًا: دلّت المعطيات المحللة على أن الصيغ الأدائية تشكل إحدى أهم الأدوات التعبيرية في تصوره الدلالي، لما تنطوي عليه من طاقة تصويرية وإيحائية تسهم في إبراز قوة المعنى وعمقه.

تاسعًا: تبين أن الأبنية المزيدة تؤدي وظائف دلالية متعدّدة في تحليلاته، من أبرزها التكثير والمشاركة والتعدية والمطاوعة والطلب، وأنه يربط هذه المعاني بالسياقات القرآنية التي ترد فيها.

عاشرًا: أظهر الفحص الدقيق للنصوص أن الزمخشري يقيم علاقة وثيقة بين التحليل الصرفي والتحليل البلاغي، بحيث تتكامل المستويات اللغوية المختلفة في خدمة المعنى والكشف عن المقاصد التعبيرية للنص القرآني.

الحادي عشر: اتضح أن القراءات القرآنية تمثل مجالًا مهمًا لتفعيل الدلالة الصيغية في منهجه، إذ يستثمر ما ينشأ عن اختلاف الأبنية من فروق معنوية تسهم في توسيع دائرة التفسير وإغناء الدلالة.

الثاني عشر: كشفت المقاربة المنهجية المعتمدة في *الكشاف* عن وعي لغوي متقدم بالعلاقة بين البنية والسياق، وهو وعي مكّنه من بناء تفسيرات دقيقة تنسجم مع طبيعة النص القرآني وما يكتنفه من أسرار بيانية.

الثالث عشر: ظهر أن الصيغة الصرفية تتحول في مشروعه التفسيري إلى أداة معرفية ومنهجية للكشف عن الفروق الدقيقة بين الألفاظ والتراكيب، بما يساعد على استجلاء المعاني الخفية وإبراز وجوه الإعجاز البياني.

الرابع عشر: أبانت النتائج عن أن الزمخشري نجح في إقامة نوع من التكامل بين علوم اللغة المختلفة؛ إذ تتضافر عنده معطيات الصرف والنحو والبلاغة والمعجم في بناء رؤية تفسيرية موحدة ومتماسكة.

الخامس عشر: دلّت المعالجة على أن جهوده تمثل مرحلة متقدمة في تطور الدرس اللغوي العربي، لأنها نقلت الاهتمام بالصيغ من مجرد رصد الأبنية وتصنيفها إلى البحث في وظائفها وأبعادها الدلالية.

السادس عشر: كشفت المقارنة بين آرائه وبعض التصورات اللسانية الحديثة عن وجود نقاط التقاء متعددة، خاصة فيما يتعلق بالربط بين البنية والوظيفة والسياق بوصفها عناصر متكاملة في إنتاج المعنى.

السابع عشر: أظهرت المادة العلمية المدروسة أن أثر الزمخشري تجاوز حدود عصره، فامتدت رؤيته إلى عدد من المفسرين والبلاغيين واللغويين الذين أفادوا من تحليلاته وطوّروا كثيرًا من القضايا التي أثارها، كأبي السعود والآلوسي وابن عاشور...

الثامن عشر: انتهى البحث إلى أن القيمة الحقيقية لمنهج الزمخشري لا تتمثل في كثرة الشواهد والأمثلة فحسب، بل في الرؤية العلمية المتماسكة التي تحكم تلك الشواهد وتربط بين مستويات اللغة المختلفة ضمن إطار دلالي موحد.

التاسع عشر: تؤكد النتائج أن مشروع الزمخشري في معالجة الصيغ الصرفية يمثل نموذجًا متكاملًا للتفاعل بين البنية اللغوية والمعنى والسياق، وهو ما منحه قدرة كبيرة على تفسير النص القرآني واستجلاء أسراره التعبيرية.

العشرون: يمكن الجزم، في ضوء ما سبق، بأن الزمخشري أسهم إسهامًا بارزًا في ترسيخ البعد الدلالي للدرس الصيغي العربي، وأرسى أسس رؤية لغوية متقدمة تجعل من الصيغة

أداة فاعلة في إنتاج المعنى وتوجيهه، الأمر الذي يفسر استمرار حضور أفكاره في كثير من الدراسات اللغوية والتفسيرية إلى يومنا هذا.

وصفوة القول إن الصيغة عند الزمخشري ليست بنيةً لغويةً جامدة، وإنما تمثل وحدة دلالية متحركة تتفاعل مع السياق وتستجيب لمقتضيات التعبير، وأن مشروعه اللغوي يكشف عن وعي عميق بالعلاقات القائمة بين الشكل والمعنى والوظيفة. ومن ثمّ فإن جهوده تمثل إحدى المحطات المضيئة في تاريخ الفكر اللغوي العربي، وتشكل أساسًا معرفيًا خصبًا يمكن الإفادة منه في الدراسات الصرفية والدلالية واللسانية المعاصرة.

التوصيات والمقترحات

التوصيات والمقترحات:

توصي هذه الدراسة بعدد من الاتجاهات البحثية التي ترى أنها تستحق مزيدًا من التناول، ومنها:

1. إعداد معجم دلالي للصيغ في الكشاف يُبرز قيمته الدلالية، ويُعد مرجعًا للباحثين في التفسير اللغوي.

2. دراسة مقارنة بين دلالة الصيغ عند الزمخشري ودلالتها عند ابن جني أو فخر الدين الرازي أو غيرهما من أعلام التفسير اللغوي.

3. ربط منهج الزمخشري الحديث بـ "الاتجاهات اللسانية المعاصرة"، خصوصًا نظرية الحقول الدلالية والنحو الوظيفي.

4. الإفادة من تحليل الزمخشري للصيغ في تعليم اللغة العربية، بوصفه نموذجًا يربط بين الصيغة والمعنى ربطًا عمليًا.

5. إعداد دراسات تطبيقية في الصيغ ذات البعد البلاغي في القرآن الكريم على منوال ما قدّمه الزمخشري.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم، برواية حفص.

1. إبراهيم أنيس من أسرار اللغة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط6، 1978م.
2. ابن الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد، البيان في غريب إعراب القرآن، تحقيق: طه عبد الحميد طه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1400هـ / 1980م.
3. ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: زهير الشويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1404هـ/1984م.
4. ابن الحاجب، الشافية في علم التصريف، تحقيق: حسن العثمان، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ط1، 1415هـ/1995م.
5. ابن السراج، أبو بكر محمد بن السري، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1420هـ / 1990م.
6. ابن المنير، نجم الدين أحمد بن محمد، الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، مطبوع مع الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الفكر، بيروت، د.ت.
7. ابن جُزَيّ الكلبي، محمد بن أحمد، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ / 1995م.
8. ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، 1999م.
9. ابن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات، تحقيق: علي النجدي وآخرين، وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، 1424هـ/2004م.
10. ابن جني، سر صناعة الإعراب، تحقيق: حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط2، 1413هـ/1993م.
11. ابن خالويه، عبد الرحمن بن محمد، مختصر في شواذّ القرآن، مكتبة المتنبي، القاهرة.
12. ابن درستويه، عبد الله بن جعفر، تصحيح الفصيح وشرحه، تحقيق: محمد بدوي المختون، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1425هـ / 2005م.

13. ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.
14. ابن سيده، علي بن إسماعيل، المخصّص، دار الكتب العلمية، بيروت.
15. ابن عادل، عمر بن علي الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ/1998م.
16. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
17. ابن عرفة، محمد بن محمد، تفسير ابن عرفة، تحقيق: جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2008م.
18. ابن عصفور، علي بن مؤمن، الممتع الكبير في التصريف، تحقيق: فخر الدين قباوة، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1407هـ/1987م.
19. ابن عطية، عبد الحقّ الأندلسي، المحرر الوجيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ/2001م.
20. ابن عطية، عبد الحقّ الأندلسي، المحرر الوجيز، تحقيق: لجنة من وزارة الأوقاف بقطر، ط2، 1428هـ/2007م.
21. ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن، المساعد على تسهيل الفوائد، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الفكر، دمشق، 1400هـ/1980م.
22. ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1399هـ/1979م.
23. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، 1393هـ / 1973م.
24. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: مصطفى السيد محمد وآخرين، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، 1421هـ / 2000م.
25. ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد. تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكاتب العربي، 1387هـ / 1967م.
26. ابن مالك، شرح التسهيل، تحقيق: عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، دار هجر، مصر، ط1، 1410هـ/1995م.

27. ابن مالك، شرح الكافية الشافية، تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، دار المأمون، سوريا، ط1، 1402هـ/1972م.
28. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ/1994م.
29. ابن هشام، عبد الله بن يوسف، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: صلاح عبد العزيز علي، دار السلام، القاهرة، ط1، 2004م.
30. ابن هشام، عبد الله بن يوسف، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، ط1، 1384هـ/1964م.
31. ابن يعيش، شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت.
32. ابن يعيش، شرح الملوكي في التصريف، تحقيق: محمد حسين المحرصاوي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 1433هـ/2012م.
33. ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي، شرح المفصّل، تحقيق: أحمد السيد أحمد، مراجعة: إسماعيل عبد الجواد عبد الغني، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت.
34. أبو البركات بن الأنباري، البيان في غريب إعراب القرآن، تحقيق: د. طه عبد الحميد طه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1400هـ/ 1980م.
35. أبو البقاء الكفوي، أيوب موسى الحسيني، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998م.
36. أبو السعود الحنفي، محمد بن محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، د.ت.
37. أبو الفضل الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
38. أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، كتاب الجمل في النحو، تحقيق علي توفيق الحمد، بيروت وإربد الأردن: مؤسسة الرسالة ودار الأمل، ط2، 1985م.
39. أبو أوس إبراهيم الشمسان، دروس في علم الصرف، مكتبة الرشد، الرياض، 1417هـ.
40. أبو بكر الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق: د. حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1412هـ، 1992م.

41. أبو بكر الأنباري، محمد بن القاسم، إيضاح الوقف والابتداء، تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1391هـ / 1971م.
42. أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس، إعراب القرآن. تحقيق: زهير غازي زاهد، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1405هـ / 1985م.
43. أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس، معاني القرآن، تحقيق: يحيى مراد، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ.
44. أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م.
45. أبو جعفر النحاس، القطع والائتناف، تحقيق: عبد الرحمن المطرودي، عالم الكتب، المملكة العربية السعودية، ط1، 1413هـ/1992م.
46. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق: رجب عثمان محمد، رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1998م.
47. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، التذييل والتكميل، تحقيق: حسن هنداوي، دار القلم، دمشق – كنوز إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى، د.ت.
48. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، النهر الماد من البحر المحيط، تحقيق: عمر الأسعد، دار الجيل، بيروت، ط1، 1416هـ.
49. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1428هـ / 2008م.
50. أبو سعيد السيرافي، شرح كتاب سيبويه، تحقيق: أحمد حسن مهدلي وعلي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1429هـ/ 2008م.
51. أبو عبيدة، معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تعليق: فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة.
52. أبو علي الفارسي، التعليقة على كتاب سيبويه، ، تحقيق: د. عوض القوزي، مطبعة الأمانة، القاهرة، ط1، 1410هـ/ 1990م.
53. أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، تحقيق: بدر الدين قهوجي وبشير جويجاتي، دار المأمون، دمشق، ط1، 1404هـ/1984م.

54. أبو عمرو الداني، المكتفى في الوقف والابتدا، تحقيق: د. يوسف المرعشلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1407هـ/ 1987م.
55. أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق: حسام الدين القدمي، دار الكتب العلمية، بيروت.
56. أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1422هـ/2002م.
57. الأخفش، سعيد بن مسعدة، معاني القرآن، تحقيق: هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1411هـ/1990م.
58. الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون وآخرون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط1.
59. الأستراباذي، رضي الدين، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1402هـ/1982م.
60. الأستراباذي، رضي الدين، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق: محمد نور الحسن، محمد الزفزاف، محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1982م.
61. الأستراباذي، رضي الدين، شرح كافية ابن الحاجب، تحقيق: إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1428هـ/2007م.
62. الأستراباذي، ركن الدين محمد الحسن، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق: عبد المقصود محمد عبد المقصود، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2004م.
63. الإشبيلي، ابن عصفور، المقرّب، تحقيق: أحمد عبد الستار الجواري، عبد الله أمين، مطبعة العاني، بغداد، ط1، 1972م.
64. الأشموني، أحمد، منار الهدى في بيان الوقف والابتدا، تعليق: شريف العدوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ/2002م.
65. الألوسي، وروح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
66. الأنباري، أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد، الإنصاف في مسائل الخلاف، اعتنى به: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1419هـ / 1998م.

67. الأنصاري، زين الدين، المناهج الكافية في شرح الشافية، تحقيق: رزان يحيى خدام، سلسلة إصدارات الحكمة، بريطانيا، ط1، 1424هـ/2003م.
68. البخاري، الجامع الصحيح (صحيح البخاري)، تحقيق: محب الدين الخطيب، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفية، القاهرة، ط1، 1400هـ.
69. البغدادي، شرح شواهد شرح الشافية للرضي (ملحق بشرح الشافية للرضي)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1426هـ/2005م.
70. البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرين، دار طيبة، الرياض، ط1، 1409هـ/1989م.
71. البقاعي، إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
72. البكري، سمط اللآلئ، تحقيق: عبد العزيز الميمني، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1345هـ/1936م.
73. بلا نشية، فيليب، التداولية من أوستن إلى غوفان، ترجمة: صابر الحباشة، دار الحوار، سوريا، ط1، 2007م.
74. البيضاوي، عبد الله بن عمر، تفسير البيضاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، د.ت.
75. البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ.
76. تمام حسان، اللغة العربية: معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د.ط، 1979م.
77. تمام حسان، مقالات في اللغة والأدب، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2006م.
78. تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، الدار البيضاء، دار الثقافة، ط3، 1979م.
79. توفيق محمد شاهين، المشترك اللغوي: نظرية وتطبيقاً، مطبعة الدعوة الإسلامية، القاهرة، ط1، 1980م.
80. ثعلب (أبو العباس)، الفصيح، تحقيق: عاطف مدكور، دار المعارف، القاهرة.

81. الجواليقي، أبو منصور، المعرَّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب المصرية، ط2، 1389هـ/1969م.
82. الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، وزاد المسير8، تحقيق: زهير شويش، المكتب الإسلامي، بيروت ط3، 1404هـ، 1984م.
83. الجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1410هـ/1990م.
84. الحطيئة، ديوان الحطيئة، برواية وشرح: ابن السكيت، دراسة وتبويب: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993م.
85. الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، تحقيق: عبد السلام محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1425هـ/2004م.
86. الخطيب الشربيني، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، مطبعة بولاق، القاهرة، 1285هـ.
87. الخطيب، عبد اللطيف، المستقصى في علم التصريف، دار العروبة، الكويت، ط1، 1424هـ.
88. الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
89. الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد، المكتفى في الوقف والابتدا، تحقيق: يوسف المرعشلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1407هـ/1987م.
90. ديوان الخنساء، شرح: أحمد بن يحيى ثعلب، تحقيق: أنور سويلم، دار عمار، الأردن، ط1، 1409هـ/1988م.
91. ديوان ذي الرمة، شرح: أحمد الباهلي، رواية: أبي العباس ثعلب، تحقيق: عبد القدوس أبي صالح، مؤسسة الإيمان، بيروت، ط1، 1402هـ/1982م.
92. ديوان سحيم عبد بني الحسحاس، تحقيق: عبد العزيز الميمني، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1369هـ/1950م.
93. رابح بومعزة، صور المشتقات الأحد عشر والمصادر المحوَّلة، دار الكتب العلمية.

94. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1401هـ/1981م.
95. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. تفسير الراغب الأصفهاني (النساء والمائدة). تحقيق: هند بنت محمد بن زاهد سربدار، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1422هـ / 2001م.
96. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، تفسير الراغب الأصفهاني (الفاتحة والبقرة)، تحقيق: محمد بسيوني، جامعة طنطا، 1420هـ / 1999م.
97. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن. تحقيق: محمد خليل عيتاني. دار المعرفة، بيروت، ط2، 1420هـ/1999م.
98. الرضي، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1426هـ/2005م.
99. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس في شرح القاموس، مكتبة الحياة، بيروت، تصوير الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية، مصر، 1306هـ.
100. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، وزارة الإعلام، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، د.ت.
101. الزجاج، عبد الرحمن بن إسحاق، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1408هـ/1988م.
102. الزحيلي، وهبة، التفسير المنير، دار الفكر، دمشق، الطبعة العاشرة، 2009م.
103. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1376هـ / 1957م.
104. الزمخشري، المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق: د. علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993م.
105. الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، 1418هـ / 1998م.

106. الزمخشري، محمود بن عمر، المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993م.
107. السامرائي، فاضل صالح. بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، دار عمّار، عمّان، الأردن، د.ت.
108. السامرائي، فاضل صالح، التعبير القرآني، دار عمّار، الأردن، الطبعة الأولى، 1418هـ / 1998م.
109. السامرائي، فاضل صالح، الجملة العربية والمعنى، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.
110. السامرائي، فاضل صالح، على طريق التفسير البياني، دار الفكر ناشرون وموزعون، ط1، 1432هـ/2011م.
111. السامرائي، فاضل صالح، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، دار عمار، عمّان، ط5، 1430هـ/2009م.
112. السامرائي، فاضل صالح، معاني الأبنية في العربية، دار عمار، عمّان، ط2، 1428هـ/2007م.
113. السامرائي، محمد فاضل، الصرف العربي: أحكام ومعانٍ، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1434هـ.
114. السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد. تفسير السمعاني. تحقيق: ياسر إبراهيم، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، 1418هـ / 1997م.
115. السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق.
116. سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1.
117. سيبويه، الكتاب، تعليق: إميل بديع، يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م.
118. السيرافي، شرح كتاب سيبويه، تحقيق: أحمد حسن مهدلي وعلي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1429هـ/2008م.

119. السيوطي، جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، وزارة الشؤون الإسلامية، المملكة العربية السعودية، د.ت.
120. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1427هـ/2006م.
121. السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، 1984م.
122. السيوطي، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م.
123. شرف الدين الطيبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، الإمارات، ط1، 1434هـ/2013م.
124. شرف الدين الطيبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، الإمارات، ط1، 1434هـ/ 2013م.
125. شكران حمد شلاكة المالكي، الصيغ المشتركة بين الأبواب الصرفية، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، المجلد 8، العدد 1، 2009م.
126. شهاب الدين الخفاجي، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، دار صادر، بيروت.
127. صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1980م.
128. طيّبي، أحمد، الاقتصاد الصرفي ونظرية المفاضلة، عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، ط1، 2015م.
129. عبد الحميد أحمد يوسف هنداوي، الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، المكتبة العصرية، صيدا–بيروت، 2002م.
130. عبد الرحمن الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: أبي محمد الإدريسي الحسني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ.
131. عبد الرحمن، عائشة (بنت الشاطئ)، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السابعة، د.ت.

132. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تعليق وشرح محمد عبد المنعم خفاجي، ط 1 القاهرة: مكتبة القاهرة، ط1، 1999م.
133. عبد المطلب، محمد. البلاغة والأسلوبية، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1994م.
134. عضيمة، محمد عبد الخالق، المغني في تصريف الأفعال، دار الحديث، القاهرة، ط2، 1999م.
135. العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، د.ت.
136. العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: غازي مختار طليمات وعبد الإله نبهان، دار الفكر، دمشق، ط1، 1416هـ/1995م.
137. عمر بن علي بن عادل الحنبلي، عادلأحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، اللباب في علوم الكتاب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ، 1998م.
138. عمر بن علي بن عادل الحنبلي، عادلأحمد عبد الموجودعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ، 1998م.
139. الغزي، حاشية الغزي على شرح الجاربردي (مجموعة الشافية)، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1404هـ/1984م.
140. الغماري، عبد الله. بدع التفاسير، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1406هـ / 1986م.
141. فاضل مصطفى الساقي، أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة، المطبعة العالمية، القاهرة، 1977م.
142. فخر الدين قباوة، تصريف الأسماء والأفعال، مكتبة المعارف، بيروت، ط2، 1988م.
143. الفراء، يحيى بن زياد. معاني القرآن. عالم الكتب، بيروت، ط3، 1403هـ/1983م.
144. الفراء، يحيى بن زياد. معاني القرآن، تحقيق: عبد الفتاح شلبي، دار الكتب المصرية، 1374هـ/1955م.
145. الفراء، يحيى بن زياد، معاني القرآن، تحقيق: عبد الفتاح شلبي وعلي ناصف، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط3، 1422هـ.

146. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث بمؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، ط8، 1426هـ/2005م.
147. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط2.
148. القاسمي، محمد جمال الدين، محاسن التأويل (تفسير القاسمي)، مراجعة: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1، 1376هـ/1957م.
149. القاسمي، محمد جمال الدين، محاسن التأويل، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1376هـ/1957م.
150. القرطبي، ابو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1427هـ، 2006م.
151. الكرماني، شواذ القراءات، تحقيق: شمران العجلي، مؤسسة البلاغ، بيروت.
152. الكفوي، أيوب بن موسى، معجم الكليات في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998م.
153. لويس جان كالفي، علم الاجتماع اللغوي، ترجمة: محمد يحيا، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2006م.
154. المالقي، رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق: أحمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق.
155. مالك يوسف المطلبي، الزمن واللغة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م.
156. الماوردي، علي بن محمد، النكت والعيون، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.
157. المبرد، أبو العباس مجمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت.
158. المبرد، محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة، 1994م.
159. المتوكل، أحمد. الوظائف التداولية في اللغة العربية، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1405هـ.

160. محسب، محيي الدين، الأسلوبية التعبيرية عند شارل بالي: أسسها ونقدها. نادي القصيم الأدبي، بريدة، ط1، 1418هـ.
161. محمد العبد، العبارة والإشارة: دراسة في نظرية الاتصال، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1428هـ.
162. محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية. دار الفكر، ط2، د.ت.
163. محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1427هـ/2006م.
164. محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الوفاء، مصر، ط2، 1418هـ/1997م.
165. محمد بن علي بن إبراهيم بن الخطيب الموزعي المعروف بابن نور الدين، مصابيح المغاني في حروف المعاني، تحقيق: د. جمال طلبة، دار الفجر، المدينة المنورة.
166. محمد بن محمد بن عرفة، تفسير ابن عرفة، تحقيق: جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2008م.
167. محمود الكرماني، غرائب التفسير وعجائب التأويل، تحقيق: د. شمران العجلي، دار القبلة، جدة، مؤسسة علوم القرآن، بيروت.
168. محمود عكاشة، التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، دار النشر للجامعات، ط1، 1432هـ/2011م.
169. محي الدين محسب، الأسلوبية التعبيرية عند شارل بالي، أسسها ونقدها، نادي القصيم الأدبي، بريدة، ط1، 1418هـ.
170. المرادي، الجني الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ/1992م.
171. المرادي، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، تحقيق: أحمد محمد عزوز، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1426هـ/2005م.
172. مرتاض، عبد الجليل، اللغة والتواصل، دار هومة، الجزائر، 2000م.
173. مزوز، دليلة، الأبعاد التداولية في الخطاب القرآني، جامعة محمد خيضر، الجزائر، د.ت.

174. المسدي، عبد السلام، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، طرابلس . ليبيا، د.ت.
175. مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح = صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت.
176. مصطفى النحاس، دراسات في الأدوات النحوية، الكويت: شركة الربيعان، 1979م.
177. معجم مصطلحات علم اللغة الحديث، وضع نخبة من اللغويين العرب، بيروت: مكتبة لبنان، ط1، 1983م.
178. مكي بن أبي طالب القيسي، الهداية إلى بلوغ النهاية، مجموعة رسائل جامعية، كلية الدراسات العليا، جامعة الشارقة، ط1، 1429هـ/2008م.
179. مكي بن أبي طالب القيسي، مشكل إعراب القرآن، تحقيق: حاتم الضامن، دار البشائر للطباعة والنشر، ط1، 1424هـ/2003م.
180. المنتجب الهمذاني، الكتاب الفريد في إعراب القرآن المجيد، تحقيق: محمد نظام الدين الفتيح، مكتبة دار الزمان، المملكة العربية السعودية، ط1، 1427هـ/2006م.
181. مهدي المخزومي، في النحو العربي: نقد وتوجيه، ط2 بيروت: دار الرائد العربي،ط2، 1986م.
182. ناظر الجيش، تمهيد القواعد بشرح الفوائد، تحقيق: علي محمد فاخر وآخرون، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1428هـ/2007م.
183. النحاس، أبو جعفر. معاني القرآن الكريم، تحقيق: محمد علي الصابوني، مركز إحياء التراث، مكة المكرمة، ط1، 1408هـ/1988م.
184. النيسابوري (الحسن القمي)، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ.
185. النيسابوري، شرح شافية ابن الحاجب، رسالة علمية، تحقيق: ثريا عقاب، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1412هـ/1992م.
186. الهدهد، حمدي صلاح الدين السيد، التحليل الدلالي للبنية الصرفية في سورة الحج، مجلة جامعة طيبة، السنة الخامسة، العدد الثامن، 1437هـ.
187. الهروي، أبو سهل، إسفار الفصيح، تحقيق: أحمد قشاش، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1420هـ.

188. هريدي، عبد المنعم أحمد (محقق)، شرح الكافية الشافية لابن مالك، دار المأمون للتراث، ط1، 1982م.
189. الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد، أسباب نزول القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار الكتاب الجديد – لجنة إحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 1389هـ / 1989م.
190. الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد، التفسير البسيط، تحقيق: محمد عبد العزيز الخضيري، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1430هـ.
191. اليزدي، شرح شافية ابن الحاجب (الخضر)، تحقيق: حسن العثمان، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 1429هـ/2008م.

المراجع باللغات الأجنبية:

1. Adolf Denz, Die Verbalsyntax des neuarabischenDialektes von kwayris (Iraq) (Wiesbaden :kom-missionsverlag Franz Steiner, 1971).

2. KjellAartun, Zur FragealtarabischerTempora (Oslo:Grondahl& Sons Boktrykkeri 1963).

3. Wolfgang Reuschel, "Aspektund Tempus in der Sprache des Korans," Dr. Phil. habil, Karl-Marx-Universität, Leipzig, 1969.

4. Harald Weinrich, Tempus:BesprocheneunderzählteWelt, 4. Auflage (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz:Kohlhammer, 1985).

5. Ernest N. McCarus, "A SemanticAnalysis of ArabicVerbs," Michigan Oriental Studies in honor of George G. Cameron (Ann Arbor: The University of Michigan, 1976.

6. wolfgang Reuschel," wa-kana llahu aliman Studia Orientalia in Memoriam rahiman" Caroli Brockelmann, H.2/3 (1968).

7. Hermann Reckendorf, Arabische Syntax (Heidelberg: Carl Winters .Universitätsbuchhandlung 1921.

8. Carl Brockelmann, Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen (1913;Nachdruck in Hildesheim: Georg Olm Verlagsbuchhandlung, 1966).

9. William Wright, A Grammar of the Arabic Language, 3d ed.(1859; re-

Issued in Cam- bridge: The University Press, 1964).

10. John Lyons, Semantics (Cambridge:University Press 1977).

11. Erwin Koschmieder, Zeitbezug und Sprache: Ein Beitrag zur Aspekt- und Tempusfrage (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971).

12. Andras Hamori,"A Note onYaqtulu in East and West Semitic," Archiv Orientálni, 41 (1973).

13. Heinz Grotzfeld, Syrisch-arabische Grammatik, Porta Linguarum Orientalium, Herausgegben von Bertold Spuler und Hans Wehr, Neue Serie VIII (Wiesbaden: Otto Harras- sowitz, 1965).

14. Christian Lehmann, Der Relativsatz: Typologie seiner Strukturen, Theorie seiner Funktionen, Kompendium seiner Grammatik, Language Universals Series, edited by Hansjakob Seiler, Volume 3 (Tübingen: Gunter Nar Verlag, 1984).

15. Joshua Blau, “Studies in Arabic Morphology and Syntax, " Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 2 (1980).

فهـــــــــــــــرسة محتـــــــــويات الأطـــــــــروحة

الفهرس:

الشكر.....
الإهداء.....
مقدمة.....5
الباب الأول: الأسس المنهجية لتصنيف الصيغ 12
توطئة.....13
الفصل الأول: أنواع الصيغ الصرفية وما يتعلق بها من مفاهيم.....15
توطئة 16
1. الإطار المفهومي للصيغة.....17
2. الصيغة الصرفية في أبعادها الدلالية 20
3. تجليات الاشتراك اللفظي في القالب الصيغي 23
1.3. ما يتعلق بصيغة مَفْعَل:.....25
2.3. ما يشترك في صيغة مَفْعِل.....27
3.3. المشترك في اسم المفعول من غير الثلاثي.....29
4.3. الاشتراك في صيغة فاعل.....30
5.3. بابان في صيغة فَعِيل.....34
6.3. انحصار صيغة مِفْعَال في ثلاثة أبواب.....36
7.3. استعمال صيغة فعّال للمبالغة والنسب.....37
8.3. الاشتراك الصيغي في الاسم وما دل على الوصف.....39
9.3. صيغ الأفعال المضارعة بين أنتَ وهي.....44

10.3. صيغتا تَفاعل، وتَفَعَّل (الأمر والماضي).....44

4. القرائن والكشف عن دلالة كل صيغة.....47

نتائج الفصل.....51

الفصل الثاني: الدرس الصرفي العربي في ضوء الدراسات الحديثة.....53

توطئة 54

1. الدراسة الصرفية بين أصولها التراثية ومقارباتها في اللسانيات الحديثة.....54

1.1. مدى انسجام الصيغة الصرفية مع متطلبات الأداء التداولي.....60

2.1. آليات تنوّع الصيغة الصرفية في خدمة المقاصد التواصلية.....75

2. الطاقة الإيحائية للأوزان الصرفية في الخطاب العربي.....81

نتائج الفصل.....97

الفصل الثالث: الأسس والمعايير التي تحدد نظام الصيغ.....99

توطئة.....100

1. إشكالات التشكّل والتحوّل في الصيغ العربية.....102

1.1. إجراءات حصر الصيغ في البحث اللغوي التطبيقي.....102

1.1.1. مصفوفة الصيغة الفعليّة المجردة (فعل).....104

2.1.1. مصفوفة الصيغة الفعلية المضارعة (يفعل).....108

3.1.1. مصفوفة صيغ الحضور والدلالة الزمنية الآنية.....105

4.1.1. مصفوفة الأسماء المُحدَثة (المستحدَثة).....106

5.1.1. مصفوفة الصيغ الاسميّة.....107

2.1. فاعلية الصيغ في بناء المعنى.....108

1.2.1. مصفوفة الصيغة الفعليّة المجردة (فعل).....109

2.2.1. مصفوفة الصيغة الفعلية المضارعة (يفعل).....118

3.2.1. مصفوفة صيغ الحضور والدلالة الزمنية الآنية.....120

4.2.1. مصفوفة الأسماء المُحدَثة (المستحدَثة).....123

5.2.1. مصفوفة الصيغ الاسميّة.....126

2. التصوّر الدلالي للصيغ في سياق الاستعمال اللغوي.....129

1.2. الدلالات الوظيفية للصيغ في تراكيب الجمل البسيطة.....129

1.1.2.الأبعاد الدلالية للتمام واللاتمام في الصيغ.....130

2.1.2. دور الصيغة في توجيه الدلالة.....131

3.1.2. دلالة الصيغ في البنية التركيبية.....133

2.2. الدلالات الوظيفية للصيغ في تراكيب الجمل المركبة.....135

1.2.2. تمثّلات الزمن في الصيغ.....135

2.2.2. طبيعة المعنى في الصيغ ودلالاتها الوظيفية.....137

3.2.2. كيفية المعنى في الصيغ ودلالاتها الوظيفية.....139

3. دور نظام الصيغة في تشكيل البناء النحوي والبناء الدلالي.....142

1.3. نظام الصيغة من منظور وظيفي دلالي.....142

2.3. نظام الصيغة من منظور وصفي.....142

1.2.3. القيم الزمانية.....143

2.2.3. حصيلة تفاعل.....143

3.2.3. استجلاء الكيفية.....143

4.2.3. الانتظام في اللغات.....144

4. استجلاء المعالم في النظام الصيغي.....144

نتائج الفصل.....147

الباب الثاني: الزمخشري وجهوده في الدرس اللغوي.....149

توطئة.....150

الفصل الأوّل : دلالة إطلاق "بدعة على التفسير" في التراكيب النحوية.....151

توطئة.....152

1. صيغة (بدعة على التفسير).....153

1.1. التعريف اللغوي للبدعة.....153

2.1. (بدعة على التفسير).....154

2. إطلاق (بدعة على التفسير) في التراكيب النحوية.....155

1.2. الأصل في (سَلْسَبِيلاً) من قوله تعالى: ﴿سَلْسَبِيلًا﴾.....155

التحليل.....156

2.2. هل يجوز نحويا أن نقف على لفظة (عَرْشِ)؟ في قوله تعالى: ﴿وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ٢٣ وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾.....162

التحليل والبيان:.....162

3.2. الأوجه الإعرابية لــ (نذيراً) في قول الله تعالى: ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ٣٥ نَذِيرًا لِلْبَشَرِ﴾.....166

التحليل:.....166

4.2. تأويلات المنادى في قول الله تعالى: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ﴾.....174

التحليل:.....174

5.2. هل (مهما) تكون بمعنى متى؟ كما في قول الله تعالى: ﴿مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ﴾.....178

التحليل:.....178

6.2. تعلق المشيئة في قول الله تعالى: ﴿ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾.....180

التحليل:.....181

نتائج الفصل.....186

الفصل الثاني: دلالة بدعة على التفسير صرفيا، ومبررات الزمخشري وامتداده التراثي.....187

توطئة.....188

1. إطلاق بدعة على التفسير في التراكيب الصرفية.....189

1.1. صيغة (كَلَّمَ) في قوله – تعالى –: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾.....189

التحليل:.....190

2.1. الأصل في (غَوَى) في قول الله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾.....192

التحليل:.....192

3.1. الخلاف في كيفية جمع (أُمٍّ).....195

التحليل والبيان:.....196

4.1. صيغة الجمع في أُلُوف ومفردها في قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ﴾.....201

التحليل:.....202

2. السر في حكم الزمخشري بالبدعة.....205

1.2. الشذوذ عن القاعدة النحوية والصرفية.....205

2.2. الغرابة في الدلالة ومنافاة الأدلة.....206

3.2. عدم ملاءمة المقتضى.....207

4.2. ما يُخالف الإعجاز البياني للنظم القرآني.....208

5.2. الانفراد بالرأي.....209

3. الزمخشري بين التأثر بمن سبقه والتأثير في من لحقه.....210

1.3. تأثره بسابقيه.....210

2.3. التأثير في من لحقه.....212

1.2.3. المفسرون يعتمدون رأيه أو يشيرون إليه.....213

2.2.3. توظيف المفسرين لعبارته هذه حتى وإن لم يصرحوا.....214

3.2.3. الحكم بالبدعة على التفسير ممن جاء بعده على مسائل أخرى لم يشر إليها الزمخشري.....215

4.2.3. إطلاق هذه الصيغة على حكم الزمخشري ذاته.....216

النتائج.....217

الفصل الثالث: دلالات الصيغ عند الإمام الزمخشري– دراسة وصفي تحليلية تقييمية.....218

توطئة.....219

المبحث الأول: سر دلالات الصيّغ عند الإمام الزمخشري في كشافه.....221

التوسع الدلالي للصيغ ومساراتها.....221

توطئة.....222

1. المقصود باتساع دلالة الألفاظ.....223

1.1. ظاهرة التعدد الدلالي في الألفاظ.....224

1.1.1. الآية الأولى.....224

2.1.1. الآية الثانية.....226

3.1.1. الآية الثالثة.....228

4.1.1. الآية الرابعة.....230

2.1. ظاهرة الاشتراك الصيغي.....231

1.2.1. الصيغة الأولى.....232

2.2.1. الصيغة الثانية.....234

3.2.1. الصيغة الثالثة.....236

4.2.1. الصيغة الرابعة.....238

5.2.1. الصيغة الخامسة.....239

6.2.1. الصيغة السادسة.....241

7.2.1. الصيغة السابعة.....242

8.2.1. الصيغة الثامنة.....244

نتائج المبحث.....247

المبحث الثاني: دلالة صيغة الفنقلةَ عند الزمخشري.....249

توطئة.....250

1. الفنقلة بين نسق التركيب وجمالية والنّظمِ.....252

1.1. تجليات الفنقلة في المستوى اللفظي.....252

1.1.1. السر في استعمال صيغة (وسيق).....252

2.1.1. اللمسة البيانية في مجيء صيغة (وقيل).....254

3.1.1. سر اختيار صيغة (خائنة).....255

4.1.1. اختيار صيغة (مرضعة) بدل (مرضع).....256

5.1.1. الحس الدلالي في اختيار صيغة (وأسروا النجوى).....258

6.1.1. فائدة الجمع بين الصيغتين (عوجا، قيما).....259

7.1.1. مظاهر الدقة في اختيار الصيغة (غير صالح).....261

8.1.1. الانتقال المجازي بين صيغتي (السؤال والاستخبار).....263

9.1.1. اللمسة الدلالية في اختيار صيغتي المفرد والجمع بين الصلاة والصلوات264

10.1.1. السر في اختيار صيغتي المفرد والجمع بين (شجرة وأقلام).....265

11.1.1. دقة النظم في علاقة صيغة (يقبضن) بصيغة (قابضات).....266

12.1.1. الاختيار الدلالي بين صيغتي (يسبحن) و(مسبحات).....267

13.1.1. سر ورود صيغة (أعين) بدل صيغة (عيون).....268

2.1. تجليات الفنقلة في المستوى التركيبي:.....269

1.2.1. السر البلاغي في تقديم الجبال على الطير:.....269

2.2.1. الماشي بغير آلة والماشي على أرجل:.....270

3.2.1. تقديم صيغة (الصابئون) في السياق القرآني.....271

4.2.1. اللطف والجمال في تقديم الظرف.....273

5.2.1. صيغتا الزانية والزاني في السياق القرآني.....273

6.2.1. دلالة تقديم غض البصر على حفظ الفروج.....274

2. البعد الحجاجي ووظيفة الفنقلة في بناء الدلالة.....275

1.2. آليات الحجاج في مستويات الدلالة غير المباشرة.....277

1.1.2. إشكال المماثلة بين عيسى وآدم عليهما السلام.....277

2.1.2. دلالة الشبه بين حالهم وحال المستوقد.....278

3.1.2. التصوير البياني بين الاستعارة والتشبيه.....279

4.1.2. كيف ضرب مثلا بالبعوضة؟.....280

5.1.2. اللمسة في إسناد الخسران إلى التجارة.....281

6.1.2. ما دلالة فانهار به في جهنم؟.....283

نتائج المبحث.....283

خاتمة.....285

التوصيات والمقترحات.....290

قائمة المصادر والمراجع.....292

الفهرس.....309

التعريفات الإجرائية للمصطلحات الأساسية

التعريفات الإجرائية للمصطلحات الأساسية:

تقتضي طبيعة هذا البحث تحديد المصطلحات المركزية لضبط استخدامها ورفع اللبس عنها، ويمكن تلخيصها كما يلي:

1. الصيغة: البنية الإجرائية للفظة أو التركيبات التي تمنحها معنى يختلف باختلاف صورتها، سواء أكانت فعلاً أم اسماً أم تركيبا، مشتقة أم مبنية، بسيطة أم مركبة. تُدرس الصيغة هنا كوحدة ذات طاقة معنوية يمكن الاستدلال بها على دلالة مخصوصة عبر صورتها، وقوالبها، وتحولاتها، وسياق ورودها.

2. الدلالة: المعنى الذي تولده الصيغة في ذاتها أو ضمن سياقها، ويشمل الدلالة الصرفية الأصلية (مثل المبالغة والدوام والحدوث) والدلالة الإضافية الناتجة عن السياق التركيبي أو البلاغي. ويُفهم مصطلح الدلالة هنا كناتج تفاعلي بين البنية الإجرائية والسياق النصي.

3. دلالة الصيغ: مجموعة المعاني المستنبطة من اختلاف الأبنية عند الزمخشري، مثل دلالة الوزن، والزيادة، والتحويل، واسم الفاعل، واسم المفعول، وصيغ المبالغة، والتراكيب الدالة على المشاركة أو الطلب أو المطاوعة. ويقصد بها المنهج الذي اتبعه الزمخشري في تفسير هذه الدلالات وربطها بالنص القرآني.

4. المنهج الدلالي: الطريقة التي يعتمدها الزمخشري لاستنباط المعنى من الصيغة، وتشمل الوصف الصرفي، والتعليل، وربط اللفظ بسياقه، وتوجيه القراءات، والنظر السياقي. يُدرس هذا المصطلح كإطار منهجي يميز طريقة الزمخشري عن غيره.

5. السياق: البنية التركيبية والبلاغية التي ترد فيها الصيغة، بما في ذلك الجملة، والآية، والمقام البلاغي، والظروف الدلالية المحيطة. وتُعتبر دراسة السياق عنصراً أساسياً في توجيه دلالة الصيغ عند الزمخشري.

الملخص:

تتناول هذه الأطروحة دلالة الصيغ عند الإمام الزمخشري، بوصفها مجالًا يتقاطع مع علوم اللسان العربي؛ كالصرف، والدلالة، والبلاغة، والتفسير، ويرتبط بتطوّر النظرية اللغوية العربية في مرحلة نضجها. وقد اختير الزمخشري نموذجًا للدراسة لما تمتاز به أعماله – ولا سيما الكشاف– من عمق لغوي ودقّة تحليلية وأثر تأسيسي في الدرس اللغوي والبلاغي.

تنطلق الدراسة من إشكالية رئيسة تتمثل في الكشف عن كيفية توظيف الزمخشري للصيغ في بناء المعنى، والأسس النظرية التي حكمت منهجه في استنباط دلالاتها، مع الوقوف عند دور السياق ومبدأ التعليل والتحويل اللغوي في توجيه الدلالة.

واعتمدت الأطروحة منهجًا تحليليًا وصفيًا مقارنًا، يقوم على تتبّع الصيغ في نصوص الزمخشري وتحليلها في سياقاتها، ومقارنتها بما ورد عند غيره من اللغويين والمفسرين، ضمن إطارٍ نظري يستحضر تطوّر مفهوم الصيغة في التراث اللغوي العربي.

وقد خلصت الدراسة إلى أنّ الصيغة عند الزمخشري تمثّل بنية دلالية فاعلة لا عنصرًا شكليًا مجردًا، إذ تسهم في توجيه التفسير، وبيان الفروق الدقيقة بين الألفاظ، والكشف عن وجوه الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم. كما بيّنت امتلاكه رؤية دلالية متكاملة للصيغ، تتسم بالتوازن بين المعطى اللغوي والسياقي، وكان لها أثر واضح في تطوير الدرس اللغوي، مع إمكانية الإفادة منها في الدراسات اللسانية الحديثة المعنية بالعلاقة بين البنية والمعنى.

Abstract:

This dissertation investigates the semantic functions of morphological forms in the works of Imam al-Zamakhsharī, considering them a central domain intersecting with Arabic morphology, semantics, rhetoric, and Qurʾānic exegesis, and closely connected to the mature phase of Arabic linguistic theory. Al-Zamakhsharī was selected as the subject of this study due to the linguistic depth and analytical rigor of his works, particularly al-Kashshāf, which occupies a foundational position in Arabic linguistic and rhetorical scholarship.

The study is structured around a principal research problem that seeks to determine how al-Zamakhsharī employed morphological forms in the construction of meaning and to identify the theoretical principles governing his derivation of their semantic values. It further examines the role of context, the principle of semantic motivation (taʿlīl), and linguistic transformation in directing and constraining interpretation.

Methodologically, the dissertation adopts an analytical, descriptive, and comparative approach, based on the systematic tracing of morphological forms in al-Zamakhsharī's texts, their analysis within their contextual environments, and their comparison with treatments found in the works of other linguists and exegetes. This is conducted within a theoretical framework that accounts for the historical development of the concept of morphological form in the Arabic linguistic tradition.

The study demonstrates that, in al-Zamakhsharī's framework, morphological form functions as an active semantic structure rather than a purely formal device, playing a decisive role in guiding exegetical interpretation, distinguishing subtle semantic contrasts between lexical items, and uncovering aspects of the rhetorical inimitability of the Qurʾān. It further shows that al-Zamakhsharī articulated a coherent and integrated semantic conception of morphological forms, characterized by a balance between linguistic structure and contextual determinants. This conception contributed significantly to the advancement of Arabic linguistic thought and offers methodological insights relevant to contemporary linguistic studies concerned with the form–meaning interface.

Résumé:

Cette thèse étudie la signification des formes morphologiques chez l'imam al-Zamakhsharī, à la croisée de la morphologie, de la sémantique, de la rhétorique et de l'exégèse coranique. Le choix de cet auteur se justifie par la richesse linguistique et la précision analytique de ses travaux, notamment son ouvrage *Al-Kashshāf*, qui a marqué les études linguistiques et rhétoriques arabes.

La recherche vise à déterminer comment al-Zamakhsharī mobilise les formes morphologiques dans la construction du sens et à mettre en évidence les fondements théoriques de sa démarche, en accordant une attention particulière au rôle du contexte, de la motivation linguistique et des transformations linguistiques dans l'interprétation des significations.

Pour répondre à cette problématique, la thèse adopte une approche descriptive, analytique et comparative, fondée sur l'étude des formes morphologiques dans les textes d'al-Zamakhsharī, leur analyse contextuelle et leur comparaison avec les travaux d'autres linguistes et exégètes, tout en tenant compte de l'évolution de la notion de forme dans la tradition linguistique arabe.

L'étude montre que, chez al-Zamakhsharī, la forme morphologique constitue une structure sémantique active, et non un simple élément formel. Elle joue un rôle essentiel dans l'orientation de l'interprétation, la distinction des nuances de sens entre les unités lexicales et la mise en évidence des aspects de l'inimitabilité rhétorique du Coran. Elle révèle également une conception cohérente des formes morphologiques, fondée sur l'équilibre entre les données linguistiques et contextuelles. Cette conception a contribué au développement des études linguistiques et offre des perspectives intéressantes pour les recherches contemporaines sur la relation entre la structure et le sens.