

أثر تنزيه الذات الإلهية في العدول عن أصل

دلالة أبنية اللغة وتراكيبها

أ. د. خالد محمد المساعفة^(١)

د. عاطف عادل المحاميد^(٢)

المخلص

اضطرَّ علماء العربية وغيرهم من المفسرين وعلماء الكلام وأهل التأويل إلى توجيه بعض الاستعمالات الواردة في القرآن الكريم -مما يتعلق بالذات الإلهية أو بكلامه- على غير أصل المعنى الشائع في تراكيب اللغة وأبنيتها الصرفية؛ لأنَّ حملها على ظاهر معانيها ودلالاتها الشائعة قد يفضي إلى الحرام الذي لا يصحَّ على الله سبحانه، ولا يصحَّ وقوعه منه. فاستخلصهم -مثلاً- معنى التَّوَقُّع أو التَّشْكِيك للحرف (قد) -إذا دخل على الفعل المضارع- لا يَتَّق مع أفعال الحقِّ وصفاته، في نحو قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ فلهذا رأوا أنَّ من الضرورة القول بدلالة هذا الحرف على معنى التَّحْقِيق، خلافاً لأصل معناه السابق. وفي هذه الدراسة وقفنا على أنماط من التأويل والتفسير التي تبين عدم التَّوَّافُق بين بعض القواعد النحويَّة والصَّرفيَّة وأصول الاعتقاد المتعلِّق بالذات الإلهية؛ بسبب إجراء التراكيب والأبنية على أصول معانيها وضوابطها المتنوعة؛ فلهذا صار كثير من القدماء إلى تنزيه الذات الإلهية مُتَّبِعِينَ -في الغالب- التفسير الذي يقدِّم هذا التنزيه على هذه الأصول والضوابط.

(١) أستاذ النحو والصرف المشارك/ جامعة الحسين بن طلال/ الأردن، معان.

(٢) أستاذ النحو والصرف المساعد/ جامعة الحسين بن طلال/ الأردن، معان.

The Impact of Divine Entity on the Abandon of the Original Meanings and Implications of Words and Structures

Prof. Khaled M. Masa'feh

Dr. Atef Almahameed

Al-Hussein Bin Talal University

Abstract

Linguists and interpreters of the verses of the Holy Quran are sometimes forced to abandon the original agreed-upon meanings denoted by some words and expressions related to Divine Entity of Allah and His words and to adopt new uncommon meanings that honor Allah's exaltedness. The reason underlying such attempts stemmed from the fact that the use of the original meanings and implications of such words and expressions would lead to committing an unforgiveable sin as such meanings don't glorify the words, knowledge and power of Allah. For instance, the original meaning associated with 'qad' when used with a present tense verb explicitly implicates 'dubiety', and this completely contradicts with Allah's words and deeds as in: "qad nara taqaluba wajhuka fi alsamaa" "We have *certainly* seen the turning of your face, [O Muhammad], toward the heaven." Accordingly, the use of the original meaning of qad 'may' doesn't sound in this context. For this reason, linguists and interpreters abandoned the original meaning denoted by 'qad' (may) and adopted a new one 'verily' or 'certainly' so as to both fit the context and honor Allah's words and deeds.

This study attempts to shed light on the interpretations and implications that illustrate the mismatch between the original meanings and interpretations of some words and syntactic structures and their meanings when associated with the belief in the Divine Entity. Findings explicitly show that traditional linguists and Holy Quran interpreters always favored the meanings that respect Allah's exaltedness over the original meanings denoted by such forms.

المقدمة

تعددت أنواع المحظورات الدينية التي جرى تنزيه الذات الإلهية عنها في مؤلفات اللغة والنحو والتفسير، فمنها ما يطالع في المصطلح المستعمل في النحو واللغة، كاستعمالهم مصطلح (العطف على التَّوَهُّم) في وصف ما يقع في الشعر والنثر، وأمّا في وصف ما يكون مع الحقّ تعالى فيستعملون له مصطلح (العطف على المعنى)، ومنه ما ورد في قوله تعالى: ﴿رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ يقول أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ): "ونظيره في كلامه قوله تعالى: ﴿فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ﴾^(١) يسمى هذا عطفًا على التَّوَهُّم، كأنه قال: أصدق وأكن، ولا يريد التَّوَهُّم حقيقة؛ إذ يستحيل على الله تعالى.^(٢) وهو يعني جزم الفعل (أكن) عطفًا: "على ما قبله على تقدير إسقاط الفاء، وجزم أصدق، ويسمى العطف على المعنى، ويُقال له في غير القرآن العطف على التَّوَهُّم، وقيل عطف على محل الفاء، وما بعدها وهو أصدق ومحلّه الجزم؛ لأنّه جواب التحضيض ويجزم بأنّ مقدرة"^(٣).

والى هذا الرأي ذهب عبدالقادر البغدادي (ت ١٠٩٣هـ) عندما تناول بيت الأحوص الليربوعي:

مشائيم ليسوا مصلحين عشيرة ولا ناعبٍ إلّا ببينٍ غرابها

يقول: "على أنّ ناعبٍ عطف بالجرّ على مصلحين المنصوب على كونه خبر ليس لتوهم الباء، فإنّها تجوز زيادتها في خبر ليس، ويسمى هذا في غير القرآن

(١) المنافقون/ ١٠، والآية بتمامها: ﴿وَأَنفَقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَخَذَكُمْ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي

إلى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾.

(٢) الأندلسي، أبو حيان، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، ١٩٨/٥.

(٣) الأنصاري، ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ١/٥٥٣.

العطف على التوهم، وفي القرآن العطف على المعنى^(١). وقد صرح السيوطي (ت ٩١١هـ) بأن الموجب للعدول عن مصطلح (العطف على التوهم) في القرآن هو التأدب^(٢).

ولسنا نقصد في هذا الموضع الإحاطة بما قيل في مسألة العطف على التوهم، واختلاف الآراء فيها، بل الغاية أن نقف على عدول بعض القدماء عن استعمال مصطلح (التوهم) في الآيات المحمولة عليه إلى مصطلح (الحمل على المعنى) لما ذكره من التنزيه والتأدب مع الحق تعالى.

ومن المحظورات ما يكون بسبب دلالة الألفاظ المعجمية التي يُصار إلى استعمالها في القرآن الكريم، كاستعمال الفعل (عَجَبَ) في نحو قوله تعالى: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾^(٣) فعلى قراءة (عَجِبْتَ) يكون العَجَبُ من الله سبحانه، وهذا لا يجوز على رأي فريق؛ لأن الله لا يعجبُ من شيء، والعجبُ يكون ممن لا يعلم. وقد رأى فريق آخر أنَّ العجب - وإن أسند إلى الله تعالى - فليس معناه منه كمعناه من العباد، بل هو منه على خلاف ما يكون من الآدميين، كما يختلف خداعه ومكره عما يقع منهم في قوله تعالى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ﴾ وقوله: ﴿وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾^(٤).

ومثل هذا التباين في التفسير يُعزى في المقام الأول إلى اختلاف الفرق الإسلامية في المعتقد والتصور كما يتضح من قول النيسابوري (ت ٤٦٨هـ): "قالوا: ولا يجوز العجب في وصف القديم كما يكون في وصف الإنسان؛ لأنَّ العجب مَنَّا

(١) البغدادي، عبد القادر، خزانة الأدب، ١٥٨ / ٤.

(٢) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، همع الهوامع، ٢٣١ / ٣.

(٣) الصافات/ ١٢.

(٤) النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد، التفسير البسيط، ٢٥ / ١٩، ٢٦، والآيتان على الترتيب

السابق من سورة الأنفال/ ٣٠، النساء/ ١٤٢.

إنما يكون إذا شاهدنا ما لم نُشاهد مثله، ولم نعرف سببه، وهذا منتقٍ عن القديم سبحانه وتعالى، وهذا مذهب المعتزلة. ومذهبُ أهل السنة أن العجب قد ورد مضافاً إلى الله في كثير من الأخبار... والعجب الذي ذكروا أنه لا يجوز في وصف الله لا نجوّزه نحن، ولكن من حيث اللفظ قد ورد العجب في وصفه^(١).

وفي غير مؤلّف من مؤلّفات اللّغة والتفسير نجد ردّاً لبعض المحظورات؛ تأسيساً على المذهب الدينيّ الاعتقاديّ الذي اصطنعه مؤلفوها، ففي كتاب ابن جنّي (الخصائص) مبحثٌ وسمه بـ "باب فيما يؤمنه علم العربيّة من الاعتقادات الدينيّة" يظهر فيه مسلكه الاعتزالي في تنزيه الحقّ تعالى، بتخليص تراكيب اللغة ودلالة ألفاظها من شبهات الحرام التي لا تليق بالله تعالى^(٢).

وقد توسع الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) في تفسيره (الكشاف) في تخريج مسائل كثيرة بما يتّفق مع هذا المسلك الاعتقاديّ، ومن بعدُ صار ما أخذ به في هذا التفسير موضوعاً لبعض الدّراسات الحديثة، كدراسة مهذب الجبالي الموسومة بـ: "أثر الاعتزال في توجيهات الزمخشري اللّغوية والنّحويّة في الكشاف". وهي رسالة دكتوراة نوقشت في جامعة اليرموك سنة ٢٠٠١م.

وأما ما تناولته دراستنا فينتّق مع عموم نظر القدماء إلى المحظور الذي صدره دلالة أبنية اللغة وتراكيبها، بغض الطرف عن الاختلاف المذهبيّ والمعتقد الدينيّ؛ فصار من مقتضيات تنزيه الذات الإلهية صرفهم الدلالة الظاهرة للأبنية والتراكيب إلى معنى ينأى بها عن شبهة الحرام، ويتّفق مع مقاصدهم.

ولم يكن القصد استيفاء جميع المسائل التي يطالع فيها هذا النوع من التنزيه، أو استيفاء عموم التّأصيل النحويّ والصرفيّ الذي ظهر في العربية؛ بسبب

(١) النيسابوري، المصدر السابق، ٢٧ / ١٩.

(٢) ابن جنّي، أبو الفتح عثمان، الخصائص، ٢٤٨-٢٥٧.

المسائل الدينية والاعتقادات المذهبية المختلفة، فالذي تناولته الدراسة يدور في محور بعض المسائل النحويّة والصرفيّة التي تبيّن مناهج القدماء في هذا النوع من التنزيه من قبيل: دلالة (كان) على الاستمرار أو الانقطاع، واستعمال (عسى) بين الطمع واليقين، و(لعلّ) بين التّرجي والتّحقيق، ودلالة الحرف (قد) مع الفعل المضارع على التّحقيق أو التشكيك، والحال بين التثقل والثبوت، ودلالة صيغة (فعلّ) على المبالغة أو النّسب، وصرف معنى التعجب عن صيغ التعجب القياسية (ما أفعل) و(أفعل —) في غير موضع من الآيات الكريمة، وزيادة الهمزة في وزن (أفعل) ودلالاتها على التّحقيق أو المصادفة، والعدول باسم التفضيل من معنى المفاضلة إلى الوصفية. وكان دافعنا إلى تناول هذه الموضوعات ما رأيناه من أنّها لم تُفرد بمؤلف جامع أو دراسة خاصّة بها لدى القدماء والمحدثين.

وارتأينا نسق هذه الموضوعات في بحثين، تناولنا في الأول مسائل التنزيه في التراكيب النحويّة، وتناولنا في الثاني مسائل التنزيه في دلالة الأبنية الصرفية. وتقوم هذه الدراسة على منهج تحليليّ يتكئ على تبين أصل القاعدة التي انطلق منها النّحاة والمفسرون، وبيان تأويلهم المعاني المخالفة لأصول قواعدهم النحوية والصرفية، ومذاهبهم الاعتقاديّة.

المبحث الأول: مسائل التنزيه في التراكيب النحويّة

١. دلالة (كان) على الاستمرار أو الانقطاع

اختلفت مذاهب النّحويين والمفسرين في دلالة الفعل الناقص (كان) على الاستمرار أو الانقطاع في نحو قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ و﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ و﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾^(١). وقد جاءت آراؤهم في توجيه

(١) الآيات على الترتيب السابق من سورة النساء / ١٧، ٢٣، ١٣٤.

هذه الآيات وما يشبهها على النحو الآتي:

أ. دلالة (كان) على الماضي والانقطاع:

ذكر أبو حيان الأندلسي أنّ (كان) تدلّ على الزّمان الماضي المنقطع كسائر الأفعال الماضية^(١). ونقل ناظر الجيش (ت ٧٧٨هـ) عن ابن عصفور أنّ الانقطاع هو رأي الجمهور، في مثل قولهم: كان زيد قائماً، يقول: "إذا قلت: كان زيد قائماً فإنّ قيام زيد كان فيما مضى وليس الآن بقائم، وهذا هو الصحيح، بدليل أن العرب إذا تعجبت من صفة هي موجودة في التعجب منه في الحال قالت: ما أحسن زيداً، فإذا قالت: ما كانَ أحسنَ زيداً، كان التعجب من الحسن فيما مضى، وهو الآن ليس كذلك"^(٢). وعلى هذا جاء قول السيوطي: "الأصل فيها أن يدلّ على حصول ما دخلت عليه فيما مضى مع انقطاعه"^(٣).

وأما ما يوجب الانقطاع فهو وضعُ اللغة أفعالها المختلفة للدلالة على تمايز الأزمنة، وما يترتّب عليه من وجوب انقطاع دلالة الفعل الماضي منها بالضرورة، يقول ناظر الجيش: "ولا يعقل كون الفعل الماضي لا يدلّ على انقطاع؛ فإنّ وضعه أن يدلّ على وقوع مدلوله في زمن ماضٍ، ولو لم يدلّ على الانقطاع لم يتميّز الحال عن غيره هذا في غير كان، وأما كان فلا شك أن حكمها حكم الأفعال الماضية لكن استعمالها في موضع يقتضي الدوام والاستمرار أوجب الخلاف فيه بخصوصه. والصحيح أن حكمها حكم غيرها من الأفعال الماضية"^(٤).

واجتهد بعض القدماء في حمل دلالة (كان) في الآيات السابقة على

(١) الأندلسي، أبو حيان، ارتشاف الضرب من لسان العرب، ٣/ ١١٨٤.

(٢) ناظر الجيش، محمد بن يوسف، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، ٣/ ١١٥٥.

(٣) السيوطي، همع الهوامع، ١/ ٤٣٧.

(٤) ناظر الجيش، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، ٣/ ١١٥٤.

الانقطاع باعتبار انقطاع أفعال البشر، وقد ذهب إلى هذا الرأي السيرافي (ت ٣٦٨هـ) في توجيهه قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾، يقول: "وقد يحتمل أن يكون في تأويل المنقطع، ومعناه: ما وقع عليه العلم والحكمة، لا العلم والحكمة، كما قال الله تعالى: ﴿حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ﴾ والمعنى: حتى يجاهد المجاهدون منكم ونحن نعلمهم"^(١).

وقد بين الزركشي (ت ٧٩٤هـ) رأي السيرافي السابق بقوله: "قال السيرافي: قد يرجع الانقطاع بالنسبة للمغفور لهم والمرحومين، بمعنى أنهم انقَرَضُوا فلم يبقَ مَنْ يُغْفَرُ له ولا مَنْ يُرْحَمُ؛ فتنقطع المغفرة والرحمة، وكذا: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾ ومعناه الانقطاع فيما وَقَعَ عليه العلم والحكمة، لا نفس العلم والحكمة. وفيه نظر"^(٢). ونقل عن الصَّفَّار علة حملها -لدى بعض النحاة- على الاستمرار والدوام خلافاً لأصل دلالتها؛ بسبب قياسهم لها على استمرار دلالتها في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفوراً رَحِيماً﴾، وصرح بأن هذا: "يُتَخَرَّجُ على أَنَّهُ جَوَابٌ لِمَنْ سَأَلَ: هل كان الله غفوراً رَحِيماً"^(٣).

ونقل الزجاج (ت ٣١١هـ) عن بعض النحويين ما يبين دلالة (كان) والأفعال الماضية على الحال والاستمرار إذا كانت من الله سبحانه، ودلّ السياق على أن المقصود هو الاستمرار، يقول: "وقال قوم من النحويين كان و(فعل) من الله بمنزلة ما في الحال، فالمعنى -والله أعلم- والله عفو غفور... وصاحب هذا القول له من الحجة قولنا: غَفَرَ اللَّهُ لِفُلَانٍ، بمعنى ليغفر الله له؛ فلما كان في الحال دليل على الاستقبال وقع الماضي مؤدياً عنها استخفافاً؛ لأنَّ اختلاف ألفاظ الأفعال إنما وقع لاختلاف الأوقات، فإذا أُعْلِمَت الأحوال والأوقات استغني بلفظ بعض الأفعال عن

(١) السيرافي، أبو سعيد، شرح كتاب سيبويه، ١/ ٢٩٦، والآية من سورة محمد/ ٣١.

(٢) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، ٤/ ١٢٦.

(٣) الزركشي، المصدر السابق، ٤/ ١٢٥.

لفظ بعض^(١).

ونقل الزركشي آراء مختلفة في توجيه دلالة (كان) بما يتفق مع تنزيه الذات الإلهية، منها قول بعضهم بأن (كان) حيث استعملت في صفات الله فهي مسلوبة الدلالة على الزمان، وقد اختار هو رأي الزمخشري، وهو أن كان تُفيد اقتران معنى الجملة التي تليها بالزمن الماضي لا غير، ولا دلالة لها على انقطاع ذلك المعنى، ولا على بقاءه بل إن أفاد الكلام شيئاً من ذلك كان لدليل آخر^(٢).

وذهب إلى أن الإخبار بـ(كان) عن صفات الله الذاتية يقتضي دوام هذه الصفات، يقول: "فحيث وقع الإخبار بكان عن صفة ذاتية؛ فالمراد الإخبار عن وجودها، وأنها لم تفارق ذاته... وإنما معناها ما ذكرناه من أزلية الصفة، ثم تستفيد بقاءها في الحال وفيما لا يزال بالأدلة العقلية، وباستصحاب الحال."^(٣) وهذا ما ينطبق أيضاً - على الصفات الذاتية للبشر، يقول: "وحيث أخبر بها عن صفات الأدميين فالمراد التنبيه على أنها فيهم غريزة وطبيعة مركوزة في نفسه نحو: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾"^(٤).

وأما الإخبار بكان عن صفات فعلية تتعلق بالذات الإلهية فقد بينه الزركشي بقوله: "وحيث وقع الإخبار بها عن صفة فعلية فالمراد تارة الإخبار عن قدرته عليها في الأزل، نحو: كان الله خالقاً ورازقاً ومُحيياً ومُميتاً، وتارة تحقيق نسبتها إليه، نحو: ﴿وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾ وتارة ابتداء الفعل وإنشاؤه، نحو: ﴿وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ﴾ فَإِنَّ الْإِرْثَ إِنَّمَا يَكُونُ بَعْدَ مَوْتِ الْمُورِثِ، وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ مَالِكُ كُلِّ شَيْءٍ عَلَى الْحَقِيقَةِ مِنْ قَبْلُ

(١) الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، ٩٥ / ٢، ٩٦.

(٢) الزركشي، المصدر السابق، ٤ / ١٢١، ١٢٢.

(٣) الزركشي، المصدر السابق، ٤ / ١٢٣.

(٤) الزركشي، المصدر السابق، ٤ / ١٢٤، والآية من سورة الإسراء / ١١.

ومن بعدُ. "وأما مع أفعال البشر فإنّها تقيد اقتران مضمون الجملة بالزّمان، يقول الزركشي: "وحيثُ أَخْبَرَ بها عن أفعالهم دَلَّت على اقتران مضمون الجملة بالزّمان، نحو: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يسارعون في الخيرات﴾" (١).

ب. أثر القرائن في دلالة (كان) على الاستمرار أو الانقطاع

رأى بعض القدماء أنّ دلالة (كان) على الاستمرار أو الانقطاع تقوم على الدلائل والقرائن، فالزّمخشريّ يذكر أنّها تقيد اقتران معنى الجملة التي تليها بالزّمن الماضي لا غير على سبيل الإبهام، ولا دلالة لها في نفسها على انقطاع ذلك المعنى ولا بقاءه، بل إن أفاد الكلام شيئاً من ذلك كان لدليل آخر أو قرينة خارجيّة (٢). وكذا ذكر ابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ) أنّ الاستمرار في مثل الآيات السابقة مستفاد من قرينة وجوب الصفات لله تعالى (٣). وقد نص الأسترباذي (ت ٦٨٦هـ) على هذه القرائن العقلية بقوله: "وذهب بعضهم إلى أنّ (كان) يدل على استمرار مضمون الخبر في جميع زمن الماضي، وشبهته قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ وذهل عن أنّ الاستمرار مستفاد من قرينة وجوب كون الله سَمِيعاً بَصِيراً، لا من لفظ كان" (٤).

ونقل ناظر الجيش عن ابن مالك دلالتها على عدم الانقطاع في صفات الله بما وسمه بـ: "الأدلة الخارجية"، يقول: "كان تدل على الزمان الماضي المنقطع وكذلك سائر الأفعال الماضية. ومن يعقل حقيقة المعنى لم يشكّ في الدلالة على

(١) الزركشي، المصدر السابق، ٤ / ١٢٤، والآيات على الترتيب السابق من سورة الأنبياء / ٧٩،

القصص / ٥٨، الأنبياء / ٩٠.

(٢) انظر: الزّمخشري، جار الله محمود، الكشاف، ١ / ٣٠٧، والزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٤ / ١٢٢.

(٣) ابن الحاجب، جمال الدّين بن عثمان، الكافية في النّحو، ٢ / ٢٩٣.

(٤) الأسترباذي، رضي الدين، شرح كافية ابن الحاجب، ٤ / ١٨٢.

الانقطاع لكن مثل قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾ وإن دلَّ على عدم الانقطاع فإنَّما عُلِمَ ذلك من حيث إن هذه الصفة ثابتة في الأزمان كلّها بأدلة خارجية، لا من حيث وضع اللفظ^(١).

ت. مجيء كان بمعنى (لم يزل) و(لا يزال)

ومع ذكرهم القرائن الموجبة لعدم الانقطاع نرى مَنْ يذكر -أيضاً- مجيء (كان) مرادفةً لمعنى (لم يزل) و(لا يزال) في وجوب الاستمرار، على نحو قول ابن مالك (ت ٦٧٢هـ-): "والأصل في كان الدلالة على دوام مضمون الجملة إلى زمن النطق بها دون تعرض لانقطاع، ولذا قيل في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾^(٢)، أي لم يزل على كلّ شيء قديرًا... فإن قُصد الانقطاع جيء بقرينة، كقوله تعالى: ﴿إِذْ كُنْتُمْ أَغْدَاءَ فَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ﴾^(٣).

ونذكر السيوطي أنّ الأصل في (كان) أن تدل على حصول ما دخلت عليه فيما مضى مع انقطاعه، وهو الأكثر في استعمالها، إلّا أنّها تأتي دالةً على الدوام بمرادفة (لم يزل)، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾، أي: لم يزل متّصفاً بذلك^(٤).

وقد ردّ الزركشي رأي مَنْ يقول بأنّها بمعنى (ما زال) بقوله: "فحيث وقع الإخبار بـكان عن صفة ذاتية فالمراد الإخبار عن وجودها، وأنّها لم تُفارق ذاتها؛ ولهذا يُقرّرُها بعضهم بما زال؛ فراراً ممّا يسبق إلى الوهم إن كان يُفيد انقطاع المُخبر به عن الوجود، لقولهم دخل في خبر كان، قالوا: فكان وما زال مجازان يُستعمل

(١) ناظر الجيش، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، ٣/ ١١٥٥.

(٢) الأحزاب/ ٢٧٠.

(٣) ابن مالك، جمال الدّين محمد، شرح التّسهيل، ١/ ٣٤٥، والآية من سورة آل عمران/ ١٠٣.

(٤) السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ١/ ٤٣٧، ٤٣٨، والآية من سورة النساء/ ١٣٤.

أحدهما في معنى الآخر مجازاً بالقرينة، وهو تكلفٌ لا حاجة إليه، وإنّما معناها ما ذكرناه من أزلّية الصّفة، ثمّ تستفيد بقاءها في الحال، وفيما لا يزال بالأدلة العقلية وبإستصحاب الحال^(١).

وذهب المستشرق هنري فليش إلى أنّ كان دلالة مطلقة على الدوام في نحو قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾^(٢) يقول: "كان (être) هي الحدث بأنّ معنى الكلمة (L'actio par Excellence) إنه كذلك، أي: كون الله عليماً حكيماً في حاضر أبدي (Éternel Présent)، وكان بصيغة الماضي هي الكيفية التي تعبر عن هذا الوجود الديناميكي الذي لا بداية له ولا نهاية ولا تغير، والذي هو باستمرار حاضر"^(٣).

والذي نأخذ به -بعد عرض الآراء السابقة- هو أنّ (كان) من الأفعال الدالة على الانقطاع، كبقية الأفعال الماضية، وأمّا ما يصرف دلالتها إلى الدوام في نحو قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ فهو استصحاب الحال والدليل العقلي أو النقلّي الذي يبيّن أنّ الله سميع بصير في جميع الأحوال والأزمنة.

٢. عسى بين الطمع والرجاء واليقين

تعد (عسى) -وفق تصنيف النّحاة- من أفعال المقاربة التي تعمل عمل كان، ومعناها في أصل الوضع الإشفاق والطمع^(٤). وهي من الأفعال التي لا تتصرّف، وتكون للرجاء والطمع في المحبوب، وللإشفاق في المكروه، وقد اجتمعا

(١) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٤/ ١٢٣.

(٢) النساء/ ١٥٨.

(٣) نقلاً عن سعيد هادف، وكان الله عليماً حكيماً (دراسة لغوية تحليلية لفعل الكينونة)، مجلة العلوم

الاجتماعية والإنسانية، جامعة باتنة، العدد ٣، ١٩٩٥م، ٦١-٦٢.

(٤) سيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، ٤/ ٢٣٣.

في قوله تعالى: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ﴾^(١)، وقد نصّ أبو حيّان الأندلسي على أنّ عسى في هذه الآية للتّرجي، وأنّ مجيئها لهذا المعنى: "هو الكثير في لسان العرب"^(٢).

وبين كثير من القدماء دلالة (عسى) في الاستعمال القرآني، فثمة من يقول بأنّها واجبة تفيد معنى التّحقيق حيثما وردت في القرآن؛ لأنّ الطمع والرّجاء لا يصحّ من الله، وأخذ أصحاب هذا الرأي بقول عبدالله بن عباس: "حيثما وردت كلمة عسى في القرآن الكريم فهي واجبة"^(٣). واستثنوا من ذلك موضعين وردت فيهما غير دالّة على الوجوب واليقين، وهما قوله تعالى: ﴿عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ﴾^(٤). التي نزلت في يهود بني النضير، فما رحمهم الله، بل أوقع عليهم العقوبة، بمقاتلة النبيّ -صلى الله عليه وسلّم- لهم. وقوله تعالى: ﴿عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَنَّ أَنْ يَبْدِلَهُ أَرْوَاجاً﴾^(٥)، فلم يتحقق التّبديل بل لازمته -عليه السّلام- حتى توفاه الله^(٦).

وذهب الرّجاج إلى أنّ عسى تدلّ على التّرجي، وما أمر الله به أن يرجي، فبمنزلة الواقع، كذلك الظنّ بأرحم الرّاحمين^(٧).

ومن القدماء من يقول بأنّ (عسى) من الله واجبة دالّة على اليقين

(١) البقرة/ ٢١٦.

(٢) الأندلسي، أبو حيّان، البحر المحيط، ٢/ ٣٨٠.

(٣) ينظر: ابن الحاجب، الكافية في النّحو، ٢/ ٣٠٢. والأندلسي، أبو حيّان، البحر المحيط، ٢/ ١٤٤،

السمين الحلبي، ٢/ ٣٨٨.

(٤) الإسراء/ ٨.

(٥) التّحریم/ ٥.

(٦) انظر: الأنباري، محمّد بن القاسم، الأضداد، ٢٢، ٢٣، الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، ٤/ ٢٨٩.

(٧) الرّجاج، معاني القرآن وإعرابه، ٢/ ٩٥.

والتحقيق، ومن العباد ظنّ وطمع وإشفاق^(١). وقد أفضى هذا الرأي إلى كونها من ألفاظ التضاد؛ لقول ابن الأنباري (ت ٣٢٨هـ): "وعسى لها معنيان متضادان: أحدهما الشك والطمع، والآخر اليقين، قال الله عز وجل: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾، معناه: ويقين أنّ ذاك يكون. وقال بعض المفسرين: عسى في جميع كتاب الله جلّ وعزّ واجبة. وقال غيره: عسى في القرآن واجبة إلا في موضعين... وقال تميم بن مقبل في كون عسى إيجاباً:

ظَنّي بهم كَعسى وهُمْ بَتّوْفَةٍ يتنازعون جوائز الأمثال
أراد: ظَنّي بهم كيقين"^(٢).

وقد ردّ الأصمعيّ (ت ٢١٦هـ) دلالتها على اليقين في هذا البيت؛ لقول ابن منظور: "قال ابنُ بَرِّي: هذا قولُ أبي عُبَيْدَةَ، وأما الأصمعيّ فقال: ظَنّي بهم كعسى أي: ليس بثبّت كعسى، يُريدُ أنّ الظنَّ هنا وإن كانَ بمعنى اليقين فهو كعسى في كونها بمعنى الطمع والرجاء"^(٣).

وصرف الراغب الأصفهانيّ (ت ٥٠٢هـ) دلالتها إلى رجاء البشر وطمعهم، ونفيه عن الله تعالى، وفي ذلك ردّ على مَنْ يرى أنّها من الله تفيد اللزوم، يقول: "وكثير من المفسرين فسّروا لعلّ وعسى في القرآن باللّازم، وقالوا: إنّ الطمع والرجاء لا يصحّ من الله، وفي هذا منهم قصورٌ نظرٍ، وذلك أنّ الله تعالى إذا ذكر ذلك يذكره ليكون الإنسان منه راجياً، لا لأن يكون هو تعالى يرجو، فقوله: ﴿عسى ربكم

(١) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٤/ ١٥٩.

(٢) الأنباري، الأضداد، ٢٢، ٢٣.

(٣) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، (عسا)، ١٥/ ٥٥.

أَنْ يُهْلِكَ عَذُوكُمْ^(١)، أي: كونوا راجين^(٢).

ومما سبق ظهر أثر تنزيه الذات الإلهية في توجيه العلماء لدلالة (عسى)، بعد أن اتفقت الآراء على نفي صفة الطمع والإشفاق والترجي عن الله سبحانه، فهذه المعاني تقع لمن لا يعرف العواقب، ولما كانت معرفتها لا تخفى على الله تعالى، فقد صرف العلماء دلالتها إلى الوجوب والتحقق، تنزيهاً له. وهذا التنزيه حاصل حين صار معناها الوجوب في حق الله أينما وردت في القرآن الكريم، أو حين صار المقصود بها ما يرجوه المخاطبون ويطمعون فيه.

٣. لعل بين الترجي والتحقق

لعلّ من الحروف الناسخة التي تعمل عمل (إنّ)، ولها جملة من المعاني التي ذكرها المرادي (ت ٧٤٩هـ)، كالترجي - وهو أشهر معانيها وأكثرها - والإشفاق، والتعليل، وهو معنى أثبتته الكسائي والأخفش، وحملوا على ذلك ما في القرآن من نحو قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾، أي: لتشكروا، وتأتي للاستفهام، وهو معنى قال به الكوفيون، وتبعهم ابن مالك، وجعل منه: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي﴾^(٣)، ومن معانيها المنقولة عن الفراء الشك^(٤).

واستعملت (لعلّ) بكثرة في مواضع مختلفة من القرآن الكريم، نحو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ و﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ و﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ

(١) الأعراف/ ١٢٩.

(٢) الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، ٥٦٦.

(٣) عبس/ ٣.

(٤) المرادي، الحسن بن قاسم، الجنى الداني في حروف المعاني، ٥٧٩-٥٨٢.

بِقُوَّةٍ وَادْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١﴾ و﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ ﴿٢﴾.

وقد ذهب المفسرون والنحاة في توجيه هذه الآيات وما يشبهها مذاهب مختلفة، فمنهم من ذكر أن (لعل) تفيد الطمع والرّجاء، ويصرف ما جاء من ذلك في كلام الله - سبحانه - إلى المخاطبين^(٣). وعلى ذلك وجه المبرّد (ت ٢٨٥هـ) قوله تعالى: ﴿فَقُولُوا لَهُ قَوْلًا لَّنَا لَعَلَّه يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾^(٤) يقول: "ولعلّ إنّما هي للترجّي، ولا يُقال ذلك لله، ولكن المعنى - والله أعلم - اذهباً أنتما على رجائكما، وقولا القول الذي ترجوان به ويرجو به المخلوقون"^(٥).

وقد بيّن الزركشي موجب صرفها إلى المخاطبين دون الله تعالى، يقول: "لعلّ تجيء لمعانٍ، الأول: للترجّي في المحبوب، نحو: لعلّ الله يغفر لنا، وللإشفاق في المكروه، نحو: لعلّ الله يغفر للعاصي، ثمّ وردت في كلام مَنْ يستحيل عليه الوصفان؛ لأنّ التّرجّي للجهل بالعاقبة، وهو مُحالٌ على الله، وكذلك الخوف والإشفاق، فمنهم مَنْ صرفها إلى المُخاطَبين، قال سيبويه في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّه يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ معناه كونا على رجائكما في ذكرهما، يعني أنّه كلامٌ منظورٌ فيه إلى جانبِ موسى وهارونَ عليهما السّلام؛ لأنّهما لم يكونا جازمين بعمد إيمانٍ فرعون"^(٦).

وثمة مَنْ يقول بأنّ معنى الطمع من الله تعالى بمنزلة الوجوب، وقد نقل الزركشي هذا الرأي عن الزّمخشرّي وبعض المفسرين، يقول: "قال الزّمخشرّي وقد

(١) والآيات على الترتيب السابق من سورة البقرة/ ٥٢، ٥٣، ٦٣.

(٢) الآيتان على الترتيب السابق من سورة آل عمران/ ١٣٢.

(٣) ينظر: سيبويه، الكتاب، ٢/ ١٤٨، ٤/ ٢٣٣.

(٤) طه/ ٤٤.

(٥) المبرّد، محمد بن يزيد، المقتضب، ٤/ ١٨٣.

(٦) الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، ٤/ ٣٩٢.

جاءت على سبيل الإطماع في مواضع من القرآن؛ لکنه کریم رحیم، إذا أطمع فعل ما يطمع لا محالة، فجرى إطماعه مجرى وعده؛ فلهذا قيل إنها من الله واجبة. وهذا فيه رائحة الاعتزال في الإيجاب العقلي، وإنما يحسن الإطماع دون التحقيق كيلا يتكلم العباد، كقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا عسى ربكم أن يكفر عنكم﴾ وقال الراغب: لعل طمع وإشفاق. وذكر بعض المفسرين أن لعل من الله واجبة... وقالوا إن الطمع والإشفاق لا يصح على الله تعالى^(١).

وفريق آخر من النحاة يذهب إلى أن لعل في القرآن استعملت للتعليل بمعنى (كي)، ومنهم السيرافي الذي نص على هذا الرأي بقوله: "ومن ذلك أن لعل يستعمله المستعمل منا عند الشك، وإذا جرى في كلام الله، فإنما هو بمعنى كي، وكي يقع بعدها الفعل الذي هو غرض ما قبله كقوله تعالى: ﴿وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون﴾^(٢) معناه: كي تفلحوا. فالفلاح هو الغرض الذي من أجله أمرهم بالتوبة. ومثل هذا كثير"^(٣). وقد أخذ بهذا الرأي ابن يعيش أيضاً، يقول: "إلا أنها إذا وردت في التنزيل، كان اللفظ على ما يتعارفه الناس، والمعنى على الإيجاب، بمعنى (كي) لاستحالة الشك في أخبار القديم -سبحانه- فمن ذلك قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾^(٤) أي: كي تتقوا... وكذلك قوله تعالى: ﴿واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون﴾^(٥) معناه:

(١) الزركشي، المصدر السابق، ٤/ ٣٩٢، ٣٩٣.

(٢) النور/ ٣١.

(٣) السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ١/ ٣٥٥.

(٤) البقرة/ ٢١.

(٥) الحج/ ٧٧.

كي تفلحوا، أي: من عمل بالطاعة، وانتهى إلى أوامر الله كان الفلاح مرجوًّا له^(١).

وعلى ما تقدم ظهر لنا أثر تنزيه الذات الإلهية في توجيه القدماء لدلالة (لعلّ)، فقد اتّقت آراؤهم -في الغالب- على نفي دلالة التّرجي والإشفاق والطّمع عن الله عزّ وجلّ؛ فصرّفوا معناها إلى الوجوب الذي يناسب مراد الله تعالى من استعمالها، أو أنها جاءت للتعليل بمعنى (كي)، أو بكون أصل معناها لازماً للمخاطبين في أيّ موضع استعملت في القرآن الكريم.

والأظهر أنّ معنى (لعلّ) يلزم المخاطبين على أيّ وجه أدير معناها في الاستعمال القرآني.

٤. دلالة (قد) بين التحقيق وغيره من المعاني

يختصّ الحرف (قد) بدخوله على الفعل الماضي والمضارع، وقد بين المراديّ معانيه الثلاثة مع الماضي، فأحدها التّوقع في الأشياء المرتقبة نحو: قد قامت الصلاة، وثانيها تقريب زمنه من زمن الحال، وجعله خبراً منتظراً، نحو: قد ركب الأمير، وأمّا المعنى الثالث فهو التّحقيق: وهو أكثر ما يُستعمل له، نحو قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾^(٢) وأمّا مع المضارع فيفيد أحد أربعة معانٍ: التّوقع، وهو الأكثر في الاستعمال، والتقليل، والتّحقيق، والتكثير^(٣).

وكان مُستخلص الراغب الأصفهانيّ أن (قد) يختص بالدخول على الفعل الماضي المُتجدّد؛ لقوله: "وقد حرف يختصّ بالفعل، والنّحويون يقولون: هو للتّوقّع. وحقيقته أنّه إذا دخل على فعل ماضٍ فإنما يدخل على كلّ فعل متجدّد، نحو قوله:

(١) ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن عليّ، شرح المفصل، ٥٧٠ / ٤.

(٢) المؤمنون/ ١.

(٣) المراديّ، الجنى الذاني في حروف المعاني، ٢٥٩، وينظر: الرّمخشري، المفصل في صنعة الإعراب،

﴿قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا﴾، ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ﴾، ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ﴾، ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾، ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ﴾، وغير ذلك، ولما قلت لا يصح أن يستعمل في أوصاف الله تعالى الذاتية، فيقال: قد كان الله عليمًا حكيمًا، وأمّا قوله: ﴿عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى﴾، فإنّ ذلك متناول للمرض في المعنى، كما أنّ النفي في قولك: ما علم الله زيداً يخرج، هو للخروج، وتقدير ذلك: قد يمرضون فيما علم الله، وما يخرج زيد فيما علم الله^(١).

ويدل الاستقراء على أن الحرف (قد) -المتعلق بأفعال الله تعالى وعلمه- دخل على الفعل المضارع في سبع آيات، ستّ منها مضارعها (نعلم) و(يعلم)، وآية واحدة مضارعها (نرى)، وقد جاءت هذه الآيات على النحو: قوله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ﴾ و﴿لَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ﴾ و﴿لَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ و﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا﴾ و﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ و﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا﴾^(٢)، وأمّا الفعل (نرى) فورد في قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾^(٣).

وورد (قد) مع الفعل المضارع (تَعْلَمُونَ) في القرآن الكريم مع غير صفات الله تعالى مرة واحدة، في قوله تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ

(١) الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ٦٥٧. والآيات على الترتيب السابق من سورة يوسف/

٩٠، آل عمران/ ١٣، المجادلة/ ١، الفتح/ ١٨، التوبة/ ١١٧، المزمّل/ ٢٠.

(٢) الآيات على الترتيب السابق من سورة الأنعام/ ٣٣، الحجر/ ٩٧، النحل/ ١٠٣، النور/ ٦٣، النور/

٦٤، الأحزاب/ ١٨.

(٣) البقرة/ ١٤٤.

مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تُوذُونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ^(١).

وأكثر آراء القدماء تتفق في توجيه دلالة (قد) مع المضارع على معنى التحقيق أو التوكيد أو التأكيد في المواضع المتعلقة بأفعال الله تعالى، يقول الرازي: "أَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ﴾ فَإِنَّمَا أَدْخَلَ (قد) لتوكيد عِلْمِهِ بِمَا هُمْ عَلَيْهِ مِنَ الْمُخَالَفَةِ فِي الدِّينِ وَالنِّفَاقِ. وَيَرْجِعُ توكيدُ الْعِلْمِ إِلَى توكيدِ الْوَعِيدِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ قَدْ إِذَا أُدْخِلَتْ عَلَى الْمُضَارِعِ كَانَتْ بِمَعْنَى رُبَّمَا، فَوَافَقَتْ رُبَّمَا فِي خُرُوجِهَا إِلَى مَعْنَى التَّكْثِيرِ. كَمَا فِي قَوْلِهِ الشَّاعِرُ:

فَإِنْ يُمَسِّ مَهْجُورَ الْفِنَاءِ فَرُبَّمَا أَقَامَ بِهِ بَعْدَ الْوَفَاوِدِ وَفُودٌ^(٢).

ونذكر الزمخشري معنى التوكيد في الآية السابقة بقوله: "أدخل (قد) ليؤكد علمه بما هم عليه من المخالفة عن الدين والنفاق ورجع توكيد العلم إلى توكيد الوعيد"^(٣). وكذا ذهب في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تُوذُونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾^(٤) إلى معنى التوكيد بقوله: "فإن قلت: ما معنى قد في قوله: ﴿قَدْ تَعْلَمُونَ﴾؟ قلت: معناه التوكيد، كأنه قال: وتعلمون علماً يقيناً لا شبهة لكم فيه"^(٥). وعلى معنى التأكيد وجه الزمخشري قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾، يقول: "قَدْ نَرَى رَبِّمَا نَرَى، ومعناه: كثرة الرؤية"^(٦).

(١) الصف / ٥.

(٢) الرازي، مفاتيح الغيب، ٢٤ / ٤٢٧، والبيت لأبي عطاء السِّنْدِيِّ كما ذكر ابن منظور في لسان

العرب، (عهد)، ٣ / ٣١٣.

(٣) الزمخشري، الكشاف، ٣ / ٢٦٠.

(٤) الصف / ٥.

(٥) الزمخشري، الكشاف، ٤ / ٥٢٤.

(٦) الزمخشري، المصدر السابق، ١ / ٢٠١.

وأجاز ابنُ المُنير في حاشيته على (الكشاف) مجيء (قد) للتكثير، في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾ يقول: "ولا يقال: إنَّ حملها في الآية على التكثير مُتَعَذِّر؛ لأنَّ العلمَ معلومَ التعلُّق لا يتكثَّر ولا يتقلَّل؛ لأنَّا نقول: يعبر عن تمكن الفعل وتحققه، وتأكده وبلوغه الغاية في نوعه بما يعبر به عن التكثير، وهو تعبير صحيح"^(١).

وخالف أبو حيان الأندلسي رأي من يقول بمجيء (قد) لمعنى التكثير حملاً لها على (ربما)، ثم رأى أن هذا المعنى مفهوم من سياق الكلام، يقول: "وكونُ قَدْ إذا دخلت على المضارع أفادت التَّكْثِيرَ قولُ بعض النُّحاة، وليس بصحيح، وإنما التَّكْثِيرُ مفهومٌ من سِياقَةِ الكلامِ في المَدْح، والصَّحِيحُ في رُبَّ أَنَّهَا لتَقْلِيلِ الشَّيْءِ"^(٢). وأكد هذا الرأي في موضع آخر بقوله: "وقال الزَّمَخْشَرِيُّ والتَّبْرِيزِيُّ: قَدْ نَعْلَمُ بمعنى رُبَّما الَّذِي يَجِيءُ لزيادةِ الفِعْلِ وكثرتِه، نحو قولِه:

وَلَكِنَّهُ قَدْ يُهْلِكُ المَالَ نَائِلُهُ...

وما ذكره من أن قَدْ تأتي للتَّكْثِيرِ في الفِعْلِ والزيادة قول غير مشهور للنُّحاة، وإن كان قد قال بعضهم مُسْتَدِلًّا بقول الشاعر:

قَدْ أَثْرَكَ القَرْنَ مُصَفَّرًا أَنَامِلُهُ كَأَنَّ أَثْوَابَهُ مَجَّتْ بِفِرْصَادٍ

وبقوله:

أَخِي ثِقَةٍ لَا يُتْلَفُ الحَمْرُ مَالَهُ وَلَكِنَّهُ قَدْ يُهْلِكُ المَالَ نَائِلُهُ

وانتهى أبو حيان إلى أن التكثير معنى سياقي، وليس مفهوماً من (قد)،

(١) الزمخشري، المصدر السابق، ٤/ ٥٢٤.

(٢) الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط، ٨/ ٧٦.

فضلاً عن امتناع الزيادة والقلة في علم الله تعالى، يقول: "إِنَّ التَّكْثِيرَ لَمْ يُفْهَمْ مِنْ قَدْ، وَإِنَّمَا يُفْهَمْ مِنْ سِيَاقِ الْكَلَامِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَحْصُلُ الْفَخْرُ وَالْمَدْحُ بِقَتْلِ قَرْنٍ وَاحِدٍ، وَلَا بِالْكَرَمِ مَرَّةً وَاحِدَةً، وَإِنَّمَا يَحْصُلَانِ بِكَثْرَةِ وَقُوعِ ذَلِكَ، وَعَلَى تَقْدِيرِ أَنَّ (قَدْ) تَكُونُ لِلتَّكْثِيرِ فِي الْفِعْلِ وَزِيَادَتِهِ لَا يُتَصَوَّرُ ذَلِكَ فِي قَوْلِهِ: قَدْ نَعْلَمُ؛ لِأَنَّ عِلْمَهُ تَعَالَى لَا يُمَكِّنُ فِيهِ الزِّيَادَةُ وَالتَّكْثِيرُ" (١).

ونفى المرادي حمل بعضهم قوله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ﴾ (٢) على معنى التقليل، على معنى أقلّ معلومات الله سبحانه ما أنتم عليه، وذهب إلى أن (قد) في هذه الآية للتحقيق، وأمّا التّكثير في قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ (٣) فذكر أنه معنى غريب (٤).

وتذكر خولة القرالة سببين لضعف حملهم (قد) مع أفعال الله تعالى على معنى التّكثير: "أولهما: إنه يتنافى أو بالأحرى لا يتناسب وعظمته وقدرته سبحانه التي وسعت وتسع كلّ شيء، وعلى وجه لا حدّ له ولا حصر. وثانيهما: أن حملها عليه فيه جريّ على أفعال البشر التي يجوز في (قد) معها التّكثير أيضاً، كما يجوز فيها معها التقليل" (٥).

وبعض القدماء يثبت معنى الدوام والتحقيق من طريق حملهم الفعل المضارع

(١) الأندلسي، أبو حيان، المصدر السابق، ٤ / ٤٨٧.

(٢) النور / ٦٤.

(٣) البقرة / ١٤٤.

(٤) المرادي، الجني الداني في حروف المعاني، ٢٥٦-٢٥٩، وينظر: الرّمخشري، المفصل في صناعة الإعراب، ٤٢٢.

(٥) القرالة، خولة، قد، استعمالاتها، دلالاتها، شروطها والخلاف فيها، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، المجلد (١٠)، العدد (١)، السنة (٢٠١٤م)، ٧٧.

المتعلق بالذات الإلهية على معنى الماضي دون انقطاع في الأزمنة المختلفة، وإن لم يكن الفعل المضارع مسبوqاً ب(قد)، يقول ابن عطية (ت ٥٤٢هـ): "هذه الأفعال المستقبلية من كلام الله تعالى لما كانت صادقة حاصلة ولا بدّ جرت مجرى الماضي الواقع"^(١). وأكّد هذا الرأي في حديثه عن قوله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ﴾، يقول: "ونَعْلَمُ تتضمن -إذا كانت من الله تعالى- استمرار العلم وقدمه، فهي تعمّ الماضي والحال والاستقبال"^(٢).

وخلص بعض الباحثين المحدثين إلى أنّ معنى التحقيق يحتاج إلى قرينة مع أفعال البشر، ولا يحتاج إليها مع أفعال الله تعالى، تقول خولة القرالة: "وهذا يؤكد ما سبق أن ذهبت إليه من وجوب تضمن أو اشتمال السياق المقترنة فيه (قد) بفعل مضارع من أفعال البشر على قرينة تؤكد تحققه، أمّا إذا كان من أفعال الله تعالى فهو متحقّق واقع لا محالة بعيداً عن السياق الواردة فيه"^(٣). والذي نراه هو أنّ المعاني التي تنشأ من استعمال قد مع الفعل المضارع لا يمكن نسبة بعضها إلى الله تعالى عقلاً، كالتشكيك والتكثير والتقليل، وأنّ ما يصحّ نسبته منها إلى الله هو معنى التحقيق والتوكيد.

٥. صيغتا (ما أفعل) و(أفعل ب) بين التعجب ونفيه

التعجب في الاصطلاح: "استِعْظَامُ الشَّيْءِ مَعَ خَفَاءِ سَبَبِ حُصُولِ عِظَمِ ذَلِكَ الشَّيْءِ، فما لم يوجد المَعْنَيَانِ لا يحصلُ التَّعْجُبُ"^(٤). وهو أيضاً: "شعور داخلي تنفعل به النفس حين تستعظم أمراً نادراً، أو لا مثيل له؛ مجهول الحقيقة، أو خفي السبب.

(١) ابن عطية، المحرر الوجيز، ٣/ ٣٥٠.

(٢) ابن عطية، المصدر السابق، ٢/ ٢٨٥.

(٣) القرالة، قد، استعمالاتها، دلالاتها، شروطها والخلاف فيها، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، ٤٩.

(٤) الرازي، مفاتيح الغيب، ٥/ ٢٠٧، ٢٠٨.

ولا يتحقق التعجب إلا باجتماع هذه الأشياء كلها^(١).

والتعجب الذي نتناوله -هنا- هو التعجب القياسي الذي يصار إليه في العربية من طريق الصيغة: (ما أفعل)، كقولهم في التعجب من كرم زيد: ما أكرمَ زيداً، والصيغة (أفعل ب) ك: أكرمَ يزيد. والمعروف أنَّ بناء هاتين الصيغتين لا يتحقق إلا بشروط في الفعل، منها، أن يكون ثلاثياً مُجَرَّداً تامَّ التصرف مُثَبَّتاً، فضلاً عن كونه غير مَبْنِيٍّ للمفعول، وغير ذلك من الشروط المنصوص عليها في مؤلفات النحو^(٢).

ولمَّا كان التعجُّب يعني استِعْظَامَ الشَّيْءِ مَعَ خَفَاءِ سَبَبِ حُصُولِ عِظَمِهِ؛ فلهذا صار ممَّا لا يجوز أن يُسند إلى الله تعالى على رأي كثير من القدماء؛ لأنَّه لا يخفى عليه شيء، فضلاً عن قول بعضهم بأنَّ: "صفات الله تعالى لا يُتَعَجَّب منها، فإنَّها لا تقبل الزيادة، إذ هي في أكمل الصفات، ولا يتصوَّر فيها خلاف ذلك"^(٣).

واختلفت آراء القدماء في تأويل ما جاء من التعجب في القرآن، في نحو قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾^(٤) و﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾^(٥) وقول العرب: ما أعظم الله وما أجلّ الله، وما أقدرَ الله! وتأويل ما جاء في الشعر أيضاً، كبيت خنْدُج بن خنْدُج المُرِّي:

ما أقدرَ الله أنْ يُدْني على شَحَطٍ مَنْ دَارُهُ الْحَزْنُ مِمَّنْ دَارُهُ صَوْلُ

فكان فريق يجيز التعجب من صفات الله في نحو: ما أعظمَ الله وما أقدرَه، وإن عدَّ

(١) حسن، عباس، النحو الوافي، ٣/ ٣٣٩.

(٢) السيوطي، همع الهوامع، ٣/ ٣١٦.

(٣) ناظر الجيش، تمهيد القواعد، ٦/ ٢٦٥٠.

(٤) مريم/ ٣٨.

(٥) البقرة/ ١٧٥.

ذلك من الشاذّ، وقد نقل السيوطي عن أبي حيان توجيه التعجب بما يناسب عظمة الله سبحانه، يقول: "والمُختار وفاقاً للسبكي وجماعة -كابن السراج وأبي البركات بن الأنباري والصيّمري- جَوَازُه، والمعنى في: ما أعظمَ اللهَ أَنَّهُ في غاية العظمة، ومعنى التَّعَجُّب فيه أَنَّهُ لا يُنكر؛ لأنَّه ممَّا تحار فيه العقول وإِعْظَامُهُ تعالى وتَعْظِيمُهُ الثَّناءُ عليه بالعظمة واعتقادها، وكِلَاهُمَا حاصل، والموجب لهما أمر عَظِيم، والدَّلِيل على جَوَازِ إطلاق صيغة التَّعَجُّب والتفضيل في صفاته تعالى لقَوْلِه: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾، أي: ما أسمعُهُ وما أبصره، وقول أبي بكر -رَضِيَ الله عنه- فيما رواه ابن إسحاق في السيرة عنه: أَيَّ رَبِّ ما أحلمك، أي: يا ربَّ ما أحلمك^(١).

وتنبّه النحاة -أيضاً- إلى أنَّ بعض وجوه تأويل هذه الأساليب لا يتفق مع تنزيه الذات الإلهية، يقول السيرافي: "قد أنكر بعض الناس على الخليل قوله أن (ما أحسنَ عبدَ الله) بمنزلة شيء أحسنَ عبدَ الله، فقال: يلزمه في هذا أن يكون قولنا: ما أعظمَ اللهَ بمنزلة شيء أعظمَ الله. وليس هذا الاعتراض بشيء؛ لأنَّه يتوجَّه الجواب عنه من ثلاثة أوجه: منها أن يقال: قولنا ما أعظمَ اللهَ بمنزلة شيء أعظمَ الله، وذلك الشيء يعني به من يعظمه من عباده؛ لأنَّ عباده يعظمونه. والوجه الثاني: أن يعني بذلك الشيء ما دلَّ خلقه المعتبرين على أَنَّهُ عظيم، من عجائب خلق السموات والأرض وما بينهما من الأفلاك والكواكب والجبال والبحار والحيوان والنبات. والوجه الثالث: أن يُقال: شيء أعظمَ اللهَ تعالى، ويرجع بذلك الشيء إليه فيكون بنفسه عظيماً، لا بشيء جعله عظيماً، فرقاً بينه وبين خلقه... وهو تبارك وتعالى عظيم لا بأحد أصارَه إلى العظمة. وفيه وجه رابع: وهو أن الألفاظ الجارية ممَّا على معانٍ، لا تجوز على الله تعالى، فإذا رأينا تلك الألفاظ مُجرأةً عليه حملناها على ما يجوز في صفاته ويليق به... فيكون قولنا في الله: ما أعلَمه، وما أعظمه بمنزلة الإخبار منا

(١) السيوطي، همع الهوامع، ٣/ ٣٢٠، ٣٢١.

بأنّه عظيم، ولا يُقدّر فيه شيء أعظمه^(١).

ولجأ بعض القدماء إلى تقدير مضاف محذوف في هذه الأساليب تنزيهاً لله، يقول ابن الصائغ: "وأما قولهم: ما أعظم الله، فهذا على ظاهره فيه حذف مضاف، كأنك قلت: ما أعظم قدرة الله تعالى وعلمه... كأنك قلت: شيء نبهني على عظمته وذكرنيه"^(٢).

وأما ما جرى استعماله من التعجب في القرآن الكريم من نحو قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ فذكر بعضهم فيه ثلاثة أوجه تتعلق بالمخلوقين وحدهم، فأخذها -وهو المشهور الأقوى- أنّ معناه ما أسمعهم وما أبصرهم، والمراد أنّ أسمعهم وأبصارهم يومئذٍ جديرٌ بأن يُتَعَجَّبَ منهما، بعد ما كانوا صُمّاً وعمياً في الدنيا، أو أنّ معناه التّهديدُ ممّا سيسمعون وسيبصرون ممّا يسوءُ بصَرهم ويصدّعُ قلوبهم. وثانيها: أنّ يكون المرادُ أسمع هؤلاء وأبصرهم، أي: عرّفهم حال القوم الذين يأتوننا ليغتبروا وينزجروا. والوجه الثالث: أنّ المراد أسمع الناس هؤلاء وأبصرهم بهم؛ ليغرفوا أمرهم، وسوء عاقبتهم فينزجروا عن الإتيان بمثل فعلهم^(٣).

وأكد ابن عطية أنّ معنى التعجب هو رأي الجمهور في نحو قوله تعالى: ﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾، يقول: "مذهب الجمهور -منهم الحسن ومجاهد- أنّ ما معناه التّعجب، وهو مردودٌ إلى المخلوقين، كأنه قال: اعجبوا من صبرهم على النار ومكثهم فيها. وفي التنزيل: ﴿قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾^(٤): ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾^(٥).

وبعض القدماء يوجّه هذا الأسلوب الوارد في القرآن على معنى الاستفهام

(١) السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ٣٥٤، ٣٥٥.

(٢) ابن الصائغ، اللّحة في شرح الملحّة، ١/ ٥٢٥.

(٣) الرازي، مفاتيح الغيب، ١٢/ ٥٤٠.

(٤) عبس/ ١٧.

(٥) ابن عطية، المحرر الوجيز، ١/ ٢٦٥٠.

التوبيخيّ دون التعجب، وعلى ذلك جاء قول المبرد: "وأما قَوْلُهُ: ﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ فليس من هذا، ولكنّه -والله أعلم- التّقرير والتّوبيخ، وتقديره: أي شيء أصبرهم على النَّار؟ أي دعاهم إليها"^(١). وكذا نصّ القرطبي على أنّه استفهام بقوله: "وقيل: ما استفهامٌ معناه التّوبيخ... ومعناه: أي شيء صَبَرَهُمْ على عَمَلِ أَهْلِ النَّارِ؟ وقيل: هذا على وجه الاستهانة بهم والاستخفاف بأمرهم"^(٢).

ولخصّ أبو حيّان اختلاف القدماء في توجيه هذه الآية بقوله: "وذهب قومٌ إلى أنّ ما نافيةٌ، والمعنى: أنّ الله ما أصبرهم على النَّار، أي: ما يجعلهم يصبرون على العذاب، فتلخص في معنى قوله: ﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ التّعجب والاستفهام والنفي"^(٣).

ونذكر القرطبي (ت ٦٧١ هـ) اختلافهم في توجيه قوله تعالى: ﴿قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾ على التعجب أو الاستفهام، يقول: "ما أَكْفَرَهُ: أي شيء أَكْفَرَهُ؟ وقيل: ما تَعَجَّبُ، وعادة العرب إذا تعجبوا من شيء قالوا: قاتله الله ما أحسنه! وأخزاه الله ما أظلمه! والمعنى: اعجبوا من كُفْرِ الإنسان لجميع ما ذكرنا بعد هذا. وقيل: ما أَكْفَرَهُ بالله ونعمه مع معرفته بكثرة إحصائه إليه على التّعجب أيضاً، قال ابن جرير: أي: ما أَشَدَّ كُفْرَهُ! وقيل: ما استفهام، أي: أي شيء دعاه إلى الكفر، فهو استفهام توبيخ. وما تحتلّ التّعجب، وتحتلّ معنى أي، فتكون استفهاماً"^(٤).

ومن عرض آراء القدماء في توجيه تراكيب التعجب القياسية الواردة في القرآن بدا أنّ جمهورهم يميل إلى نفي وقوع التعجب من الله سبحانه، إذ يستحيل هذا المعنى

(١) المبرد، المفقّظ، ٤/ ١٨٣.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢/ ٢٣٦.

(٣) الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط، ٢/ ١٢٤، ١٢٥.

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٩/ ٢١٨.

على الله عقلاً؛ فكانوا لذلك يوجهونها بما يصحّ منه تعالى، كأن يكون المعنى المراد هو الأمر بالعجب في نحو قوله تعالى: ﴿قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾، أو الاستفهام التوبيخي، أو النفي. وفي غير القرآن كانوا أكثر تسامحاً في جواز التعجب من عظمة الله في نحو قولنا: ما أعظم الله، باعتبارات قائمة على أنّ العباد هم من يعظمونه، أو أنّ خلق السموات الأرض وغيرهما دالّاً على هذه العظمة... أو باعتبارات لغوية نحوية، كحذف المضاف، في نحو: ما أعظم الله، أي: ما أعظم قدرة الله.

٦. الحال الثابتة والمتنقلة

من أحكام الحال التي ذكرها النحاة أن تكون متنقلة غير ثابتة، يقول ابن الأثير (٦٠٦هـ): "الحال لا تكون خُلقة، وهي التي يسمونها غير متنقلة. فالْمُنْتَقِلَةُ ما جاز أن تفارق صاحبها، تقول: جاء زيدٌ راكباً، فراكباً حال متنقلة، تزول عن زيد، ويصير غير راكب. وغيرُ الْمُنْتَقِلَةِ هي التي تلزم صاحبها، وتسمى حالاً مُؤَكَّدَةً"^(١). وكون الحال مُنْتَقِلَةً هو الغالب كما ينصّ على ذلك ابن الناطم (ت ٦٨٦هـ) بقوله: "والغالب في الحال أن تكون مُنْتَقِلَةً مشتقةً، أي: وصفاً غير ثابت، مأخوذاً من فعل مستعمل. وقد تكون وصفاً ثابتاً"^(٢).

وقد سوّغ أبو حيان الأندلسي بعض أحكام الحال -ومنها التنقل والاشتقاق- بكونها خبراً في المعنى، يقول: "ولما كانت الحال خبراً في المعنى، والخبر يكون مشتقاً وغير مشتق، ومنقولاً وغير منتقل جاءت الحال كذلك"^(٣).

وتوصل النحاة إلى أنّ الحال تكون وصفاً ثابتاً في مواضع ثلاثة، الأول: أن

(١) ابن الأثير، البديع في علم العربية، ١/ ١٩٣.

(٢) ابن الناطم، شرح ابن الناطم على ألفية ابن مالك، ١/ ٢٢٨.

(٣) الأندلسي، أبو حيان، التذييل والتكميل، ٩/ ١٠.

يكون معنى الحال التأكيد، وهذا يشمل تأكيدها مضمون جملة قبلها، نحو: خليلٌ أبوك رحيماً، فرحيماً حال من أب الذي هو صاحبها الملازمة له، ومعنى الحال -وهو الرحمة- يوافق المعنى الضمني للجملة التي قبلها، وهو: أبوة خليل؛ لأن هذه الأبوة لا تتجرد من الرحمة؛ فلهذا كان معنى الحال مؤكداً مضمون الجملة التي قبلها، والحال فيها ملازمة صاحبها. الثاني: أن يكون عامل الحال دالاً على تجدد صاحبها؛ بأن يكون صاحبها فرداً من نوع يستمر فيه خلق الأفراد وإيجادها على مر الأيام، ويتكرر هذا الخلق والإيجاد طول الحياة؛ نحو: خلق الله جلد النمر منقطاً، وجدد الحمار الوحشي مخططاً، فكلمة (منقطاً) حال، وكذا كلمة مخططاً، وعاملهما: خلق، وهو يدل على تجدد هذا المخلوق، أي: إيجاد أمثاله، واستمرار الإيجاد في الأزمنة المقبلة^(١).

وأما الموضع الثالث فقد ذكر القدماء فيه أمثلة الحال الثابتة التي تُحفظ ولا يقاس عليها، ويكون مرجعها السماع والقرائن الخارجية. وهو الموضع الذي نجد فيه أثر تنزيه الذات الإلهية واضحاً، وسنأتي -هنا- على بيان بعض الأمثلة القرآنية التي تدلّ على هذا التنزيه:

منها قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾^(٢) فالشاهد في الآية قوله تعالى: (قائماً) المنصوب على الحال من اسم الله تعالى، على تقدير: شهد الله قائماً بالقسط. ويجوز أن يكون حالاً من هو، تقديره: لا إله إلا هو قائماً بالقسط^(٣). وقد أجاز الرازي النصب على النعت والمدح، يقول: "الوجهُ الثاني: أن يكونَ صِفَةً الْمَنْفِيّ، كأنّه قيل: لا إِلَهَ قَائِمًا بِالْقِسْطِ إِلَّا هُوَ، وهذا

(١) حسن، عباس، النحو الوافي، ٢/ ٣٦٦.

(٢) آل عمران/ ١٨.

(٣) النيسابوري، التفسير البسيط، ٥/ ١١٢، ١١٣.

غير بعيد؛ لأنهم يفصلون بين الصفة والموصوف. والوجه الثالث: أن يكون نصباً على المدح^(١).

ونص أبو حيان على أنها حال لازمة اقتضاءً للتنزيه الإلهي، يقول: "قأماً انتصابه على الحال من اسم الله فعاملها شهد، إذ هو العامل في الحال، وهي في هذا الوجه حال لازمة؛ لأن القيام بالقسط وصف ثابت لله تعالى"^(٢).

ومن الأمثلة التي ظهر فيها القول بالحال اللازمة ما ذكره القدماء في قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾^(٣) وقد ذكر ابن هشام مجيء الحال (مفصلاً) وصفاً ثابتاً دون ضابط لذلك، بل هو موقوف على السماع^(٤). والحال في هذا الموضع كما يقول عبده الراجحي: "تدل على هيئة ثابتة له، غير منتقلة؛ إذ يستحيل أن يكون القرآن مفصلاً وقت إنزاله فحسب"^(٥).

وبين عباس حسن أن ثبوت الحال وعدم تنقلها في هذه المواضع يعتمد على السماع والقرائن الخارجية، يقول: "أحوال مرجعها السماع، وتدل على الدوام بقرائن خارجية؛ مثل (قائماً) في قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾... ودوام القيام بالقسط معروف من أمر خارجي عن الجملة هو صفات الخالق. ومثل: (مفصلاً) في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾"^(٦).

(١) الرازي، مفاتيح الغيب، ٧/ ١٦٩، ١٧٠.

(٢) الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط، ٣/ ٦٢.

(٣) الأنعام/ ١١٤.

(٤) الأنصاري، ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ٢/ ٢٥٢.

(٥) الراجحي، عبده، التطبيق النحوي، ٢٥٤.

(٦) حسن، عباس، النحو الوافي، ٢/ ٣٦٨.

فالقارئ هي التي دلت على ثبوت الحال في الموضوعين السابقين، وليس ثمة ما يقتضي ثبوت (قائماً) و(مفصلاً) لو لم يردا حالين في القرآن الكريم؛ فهما من حيث الاشتقاق اسم فاعل واسم مفعول، والقيام والتفصيل هيئة غير ثابتة، لأن الذي يكون قائماً أو مفصلاً في حال يمكن أن يكون غير ذلك في حال أخرى، ولكن مقتضى تنزيه الحق تعالى عما لا يليق به هو ما أوجب القول بثبوت الحالين في هذين الموضوعين.

ومما جاء في غير القرآن الكريم من الأحوال اللازمة ما ذكره ابن عقيل (ت ٧٦٩هـ) بقوله: "وقد تجيء الحال غير منتقلة، أي: وصفاً لازماً نحو: دعوتُ الله سميعاً، وخلق الله الزرافة يديها أطول من رجلها وقوله:

فجاءت به سَبَطُ الْعِظَامِ كَأَنَّمَا عِمَامَتُهُ بَيْنَ الرِّجَالِ لِوَاءِ

فسميعاً وأطول وسَبَطَ أحوال، وهي أوصاف لازمة"^(١).

المبحث الثاني: مسائل التنزيه في دلالة الأبنية الصرفية

١. نفي دلالة المبالغة عن صيغة (فَعَال)

اختلف القدماء في صيغة المبالغة (ظلام) في قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظُلَامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾^(٢) فبعضهم يرى أن المبالغة قائمة في هذه الصيغة اقتضاء للمعنى، يقول أبو حيان الأندلسي: "وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظُلَامٍ لِّلْعَبِيدِ هذا معطوف على قوله: بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيَكُمْ، أي: ذلك العقاب حاصل بسبب معاصيكم،

(١) ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ٢/ ٢٤٤. والبيت لرجل من بني جناب من بني

القَيْن كما ذكر بدر الدين العيني في المقاصد النحوية في شرح شواهد الألفية، ٣/ ١١٦٩،

ولبعض بني العنبر كما ذكر البغدادي في خزنة الأدب، ٩/ ٤٨٨.

(٢) آل عمران/ ١٨٢.

وَعَدَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِيكُمْ. وجاءَ لفظُ ظَلَامٍ الموضوعُ للتَّكثِيرِ، وهذا تَكثِيرٌ بِسَبَبِ الْمُتَعَلِّقِ... وقيل: إذا نَفَى الظُّلْمَ الكَثِيرَ اتَّبَعَ القَلِيلَ ضَرُورَةً؛ لِأَنَّ الَّذِي يَظْلِمُ إِنَّمَا يَظْلِمُ لانتِفَاعِهِ بِالظُّلْمِ، فَإِذَا تَرَكَ الكَثِيرَ مَعَ زِيَادَةِ نَفْعِهِ فِي حَقِّ مَنْ يَجُوزُ عَلَيْهِ النِّفْعُ وَالضَّرَرُ كَانَ لِلظُّلْمِ القَلِيلِ المَنْفَعَةُ أَثَرُكَ. وقالَ القاضي: العَذَابُ الَّذِي تَوَعَّدُ أَنْ يَفْعَلَهُ بِهِمْ: لو كَانَ ظَالِمًا لكَانَ عَظِيمًا، فَتَفَاهَى عَلَى حَدِّ عِظَمِهِ لو كَانَ ثَابِتًا^(١).

ونقل السمين الحلبي وجهاً آخر لإجراء هذه الصيغة على أصل معناها، فدلالة (ظلاماً) على الكثرة يناسب كثرة العباد، وعلى ذلك تقع مقابلة الكثير بالكثير^(٢). وقد أَكَّدَ هذا الرأي في موضع آخر بقوله: "المبالغة إنما جيء بها لتكثير محالها فإن العبيد جمع"^(٣).

وذهب بعض هؤلاء القدماء إلى أَنَّ الظلم لا يصح وقوعه من الله على مخلوقاته؛ فلهذا نجدهم ينفون دلالة هذه الصيغة على المبالغة، فهي كما يذكر السمين الحلبي (ت ٧٥٦هـ) استعملت لمعنى النسب، بمعنى ليس بذی ظلم البتة^(٤). وعلى هذا التفسير وجه السيوطي قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾^(٥) فهي في هذا الموضع محمولة على النسب أيضاً، أي: ليس بذی ظلم، أو من باب إقامة صيغة (فَعَالٍ) مقام صيغة (فَاعِلٍ) كنبال بمعنى نابل، أي: صاحب نبل^(٦).

وفي تفسير القاسمي (ت ١٣٣٢هـ) المسمى "محاسن التأويل" نجد ملخصاً

(١) الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط، ٣/ ٤٥٦، ٤٥٧.

(٢) السمين الحلبي، الدر المصون، ٣/ ٥١٥.

(٣) السمين الحلبي، المصدر السابق، ٨/ ٢٣٧.

(٤) السمين الحلبي، المصدر السابق، ٣/ ٥١٥، ٥١٦.

(٥) فصلت/ ٤٦.

(٦) السيوطي، همع الهوامع، ٣/ ٤٠٧، ٤٠٨.

للوجوه التي ذُكرت في توجيه هذه الصيغة بما يتفق مع تنزيه الله تعالى عن قليل الظلم وكثيره، فأحد الوجوه كما يذكر: "أَنَّ الصيغة للنسب من قبيل (بَرَّاز) و(عَطَّار) لا للمبالغة، والمعنى لا ينسب إلى الظلم. الثاني: أَنَّ (فَعَالاً) قد جاء لا يُرَاد به الكثرة، كقول طَرْفَة:

ولسْتُ بِحَلَالِ التَّلَاعِ مَخَافَةً ولكنْ متى يَسْتَرْفِدِ الْقَوْمَ أَرْفِدِ

لا يريد هاهنا أَنَّهُ قد حَلَّ التَّلَاعَ قليلاً؛ لأن ذلك يدفعه قوله: متى يسترفد القوم أرفد. وهذا يدل على نفي البخل في كل حال؛ ولأنَّ تمام المدح لا يحصل بإرادة الكثرة. والثالث: أَنَّ المبالغة لرعاية جمعيّة العبيد من قولهم: فلان ظالم لعبيده، وظلام لعبيده، فالصيغة للمبالغة كمّا لا كيفاً. الرابع: أَنَّهُ إذا نفى الظلم الكثير انتفى الظلم القليل ضرورة؛ لأنَّ الذي يظلم إنما يظلم لانتقاعه بالظلم، فإذا ترك الظلم الكثير مع زيادة نفعه في حق من يجوز عليه النفع والضرر، كان للظلم القليل المنفعة أترك. الخامس: أَنَّ المبالغة لتأكيد معنى بديع، وذلك لأنَّ جملة: وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ اعتراض تذييلي مقرر لمضمون ما قبلها، أي: والأمر أَنَّهُ تعالى ليس بمعذب لعبيده بغير ذنب من قبلهم. والتعبير عن ذلك بنفي الظلم لبيان كمال نزاهته تعالى عن ذلك بتصويره بصورة ما يستحيل صدوره عنه سبحانه من الظلم، كما يعبر عن ترك الإثابة على الأعمال بإضاعتها. وصيغة المبالغة لتأكيد هذا المعنى بإبراز ما ذكر من التعذيب بغير ذنب في صورة المبالغة في الظلم^(١).

وبين عباس حسن موجب نفي المبالغة عن هذه الصيغة، يقول: "وحجّتهم أن صيغة (فَعَال) هنا لو كانت للمبالغة وليست للنسب لكان النفي منصّباً على المبالغة وحدها؛ فيكون المعنى: وما ربك بكثير الظلم؛ فالمنفيّ هو الكثرة وحدها دون

(١) القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد، محاسن التأويل، ٢/ ٤٧٠. وهذه الوجوه ذكرها تعقيباً على ما

ورد في آل عمران/ ١٨٢.

الظلم الذي ليس كثيراً. وهذا معنى فاسد؛ لأنَّ الله لا يظلم مطلقاً، لا كثيراً ولا قليلاً^(١). ويظهر أنَّ صيغة (ظلام) لم تخلُ من معنى المبالغة على الحقيقة؛ اقتضاء للمعاني التي يَبْنِيها المفسرون، وأنَّ معنى النسب أو مجيئها بمعنى اسم الفاعل (ظالم) مرجوح لا راجح.

٢. خروج اسم التفضيل من معنى المفاضلة إلى الوصفية

ذكر أبو حيان الأندلسي في بيانه اسم التفضيل حدَّين اثنين له، يقول: "هو الوصف المصوغ على أَفْعَلَ الدالِّ على زيادة وصفٍ في محلٍّ بالنسبة إلى محلٍّ آخر". وهو أيضاً: "الاسم المشتقُّ لموصوفٍ قائم به معنى؛ ليدلَّ على زيادة فيه على غيره"^(٢).

والتفضيل بصيغة (أفعل) يقتضي اشتراك طرفين في صفة معينة، ولا بدَّ من زيادة أحد الطرفين على الآخر في تلك الصفة، كقولنا: زيد أحسنُّ من عليٍّ، فزيادة زيد في صفة الحسن على عليٍّ هو المعنى المقصود من التفضيل في هذا الموضع؛ غير أنَّ النحاة والمفسرين وقفوا على أمثلة كثيرة في القرآن الكريم فحملوها على غير معنى التفضيل؛ اقتضاء لتنزيه الذات الإلهية.

فمن الآيات القرآنية التي صارت شاهداً للقضاء على خروج اسم التفضيل لمعنى الصفة المشبهة أو اسم الفاعل بدون زيادة أو نقصان قوله تعالى: ﴿وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾^(٣)، فأولوا (أرحم) بمعنى (رحيم)، وكذا الحال في (أعلم) الوارد في قوله تعالى: ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾^(٤) ذكروا أنه بمعنى: عليم أو

(١) حسن، النحو الوافي، ٣ / ٢٧٠.

(٢) الأندلسي، أبو حيان، التذييل والتكميل، ١ / ٢٤٩.

(٣) الأعراف / ١٥١.

(٤) النجم / ٣٢.

عالم؛ إذ لا مشارك لله في علمه بذلك^(١). وفي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾^(٢) جاء اسم التفضيل (أَهْوَنُ) بمعنى الصفة المشبهة (هَيِّنْ)؛ إذ لا تَفَاوُت في نسب المقدورات إلى قدرته، أي: لا تَفَاوُت عِنْدَ اللَّهِ فِي النَّشْأَتَيْنِ: الْإِبْدَاءِ وَالْإِعَادَةِ^(٣).

وقد بيّن الفيوميّ مجيء (أَهْوَنُ) لغير التفضيل بقوله: "المخلوقات كلها مُمَكِّنَاتٌ، والمُمَكِّنَاتُ كُلُّهَا مُتَمَاثِلَاتٌ مِنْ حَيْثُ هِيَ مُمَكِّنَةٌ؛ لَتَعْلُقِ الْجَمِيعَ بِذُرَّةٍ وَاحِدَةٍ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَسْتَوِيَ الْجَمِيعُ فِي نِسْبَةِ الْإِمْكَانِ، وَالْقَوْلُ بِتَرْجِيحِ بَعْضِهَا بِلَا مُرَجِّحٍ مُمْتَنِعٌ، فَلَا يَكُونُ شَيْءٌ أَكْثَرَ سُهولةً مِنْ شَيْءٍ"^(٤).

وأما أبو حيان الأندلسي فذكر جواز إجراء (أَهْوَنُ) على معنى التفضيل على حسب معتقدات البشر، يقول: "وقيل: أَهْوَنُ لِلتَّفْضِيلِ، وَذَلِكَ بِحَسَبِ مُعْتَقَدِ الْبَشَرِ، وَمَا يُعْطِيهِمُ النَّظَرُ فِي الْمَشَاهِدِ مِنْ أَنَّ الْإِعَادَةَ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ أَهْوَنُ مِنَ الْبِدَاءِ، لِلْإِسْتِغْنَاءِ عَنِ الرَّوْيَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي الْبِدَاءِ، وَهَذَا وَإِنْ كَانَ الْإِثْنَانِ عِنْدَهُ تَعَالَى مِنَ الْيُسْرِ فِي حَيِّزٍ وَاحِدٍ. وقيل: الضَّمِيرُ فِي عَلَيْهِ عَائِدٌ عَلَى الْخَلْقِ، أَي: وَالْعَوْدُ أَهْوَنُ عَلَى الْخَلْقِ: بِمَعْنَى أَسْرَعَ؛ لِأَنَّ الْبِدَاءَ فِيهَا تَدْرِيجٌ مِنْ طَوْرِ إِلَى طَوْرِ إِلَى أَنْ يَصِيرَ إِنْسَانًا، وَالْإِعَادَةُ لَا تَحْتَاجُ إِلَى هَذِهِ التَّدْرِيجَاتِ فِي الْأَطْوَارِ، إِنَّمَا يَدْعُوهُ اللَّهُ فَيَخْرُجُ، فَكَأَنَّهُ قَالَ: وَهُوَ أَيْسَرُ عَلَيْهِ، أَي: أَقْصَرُ مُدَّةً وَأَقْلُ انْتِقَالًا. وقيل: المعنى وهو أَهْوَنُ

(١) ابن النازم، شرح ابن النازم على ألفية ابن مالك، ١/ ٣٤٥، ناظر الجيش، تهيد القواعد، ٢٦٧٧/٦.

(٢) الروم/ ٢٧.

(٣) ابن النازم، شرح ابن النازم على ألفية ابن مالك، ١/ ٣٤٥، الأندلسي، أبو حيان، التذييل والتكميل، ١٠/ ٢٦٨.

(٤) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ٢/ ٧٠٩.

على المخلوق، أي: يُعيد شيئاً بعد إنشائه^(١).

ويرى بعض المحدثين أنّ (أهون) اسم تفضيل قُصِدَ به التقريب لفهم البشر، يقول ابن عاشور: "أهون اسم تفضيل وموقعه موقع الكلام الموجّه، فظاهره أنّ (أهون) مستعمل في معنى المفاضلة على طريقة إرخاء العنان والتسليم الجدلي، أي: الخلق الثاني أسهل من الخلق الأول... وللإشارة إلى أنّ قوله: ﴿وهو أهون عليه﴾ مجرد تقريب لأفهامهم عقّب بقوله: ﴿وله المثل الأعلى في السماوات والأرض﴾ أي: ثبت له واستحق الشأن الأتمّ الذي لا يقاس بشؤون الناس المتعارفة، وإنما لقصد التقريب لأفهامكم^(٢).

ووردت صيغة التفضيل في مواضع مختلفة من القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾^(٣) وكان بعض النحاة يرى أنّ (أطهر) ليست تفضيلاً، وإنّما جاءت بمعنى (طاهرات)^(٤). وكذا ذهب إلى هذا الرأي بعض المفسرين، يقول الرازي: "ظاهر قوله: ﴿هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ يقتضي كون العمل الذي يطلبونه طاهراً، ومعلوم أنّه فاسد؛ ولأنّه لا طهارة في نكاح الرجل، بل هذا جار مجرى قولنا: الله أكبر، والمراد أنّه كبير^(٥).

وفي قوله تعالى: ﴿لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى﴾^(٦) و﴿وَسَيَجَنَّبُهَا الْأَتَقَى﴾^(٧) ذكروا

(١) الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط، ٨ / ٣٨٦.

(٢) ابن عاشور، محمّد الطاهر، التحرير والتنوير، ٢١ / ٨٣، ٨٤.

(٣) هود / ٧٨.

(٤) الأندلسي، أبو حيان، التذييل والتكميل، ١٠ / ٢٦٩.

(٥) الرازي، مفاتيح الغيب، ١٨ / ٢٧٩.

(٦) الليل / ١٥.

(٧) الليل / ١٧.

أَنَّ (الْأَشْقَى) بمعنى الشَّقِيّ، و(الْأَتَقَى) بمعنى النَّقِيّ^(١). وقد علل السمين الحلبي العدول عن معنى التفضيل بقوله: "ولا تفضيل فيهما؛ لأنَّ النارَ ليستَ مختصةً بالأكثرِ شقاءً، وتجنُّبها ليس مختصاً بالأكثرِ تقوى".^(٢)

وذهب الزمخشري إلى أنَّهما على معنى التفضيل، يقول: "الآية واردة في الموازنة بين حالتي عظيم من المشركين وعظيم من المؤمنين، فأريد أن يبالغَ في صفتيهما المتناقضتين فقليل: الْأَشْقَى، وجعل مختصاً بالصِّلَى، كأنَّ النارَ لم تُخلق إلَّا له. وقيل: الْأَتَقَى، وجعل مختصاً بالنجاة، كأنَّ الجنةَ لم تُخلق إلَّا له"^(٣).

وذكر النحاة نظائر نثرية وشعرية لخروج أفعال التفضيل إلى الوصفية، فمن النثر قولهم: النَّاقِص وَالْأَشَجَّ أَعْدَا بني مروان، أي: عادلاهم^(٤) وقولهم: نَصِيبُ أَشْعُرِ الْحَبْشَةِ، أي: شاعرهم، إذ لا شاعرَ فيهم غيره^(٥). وقولهم: اللَّهُ أَكْبَرُ، إذ لا كبير معه^(٦). ومن الشعر قول معن بن أوس:

لَعَمْرُكَ مَا أَذْرِي وَإِنِّي لَأَوْجَلُ عَلَى أَيِّنَا تَعْدُو الْمَنِيَّةُ أَوَّلُ

والشاهد مجيء (أوجل) بمعنى الصفة وجَل^(٧) ومنه قول الشاعر:

قَبَّحْتُمُ يَا آلَ زَيْدٍ نَقَرًا أَلَأَمْ قَوْمِ أَصْغَرًا وَأَكْبَرًا

والشاهد فيه مجيء (أصغر) و(أكبر) بمعنى صغير وكبير^(٨).

(١) الأندلسي، أبو حيان، التذييل والتكميل، ١٠ / ٢٦٩.

(٢) السمين الحلبي، الدر المصون، ١١ / ٣٠، ٣١.

(٣) الزمخشري، الكشاف، ٤ / ٧٦٣، ٧٦٤.

(٤) ابن مالك، شرح الكافية الشافية، ٢ / ١١٤٣.

(٥) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ٢ / ٧٠٩.

(٦) الأندلسي، أبو حيان، التذييل والتكميل، ١٠ / ٢٦٦.

(٧) ينظر: حداد، حنا، معجم شواهد النحو الشعرية، الشاهد رقم (١٨٩٥).

(٨) البيت بلا نسبة في: المبرّد، المقتضب، ٣ / ٢٤٧. وحنا حداد، معجم شواهد النحو الشعرية، رقم

ولعلّ كثرة استعمال (أفعل) لغير المفاضلة هو ما دفع بعض القدماء للقول بأنّ لها معنيين: المفاضلة والوصفية، وصار بعضهم يرى أنّ خروجها لغير المفاضلة قياس لا سماع، يقول الفيومي: "قولهم زيدٌ أعلى من عمرو... ونحوه له معنيان: أحدهما أنّ يُرادَ به تفضيلُ الأوّل على الثّاني... والمعنى الثّاني أنّ يكونَ بمعنى اسمِ الفاعِل، فينفردُ بذلك الوصف من غيرِ مُشاركٍ فيه، قال ابنُ الدّهان: ويجوزُ استعمالُ أفعل عاريّاً عن اللّام والإضافةِ ومن، مُجرّداً عن معنى التّفضيلِ مؤوَّلاً باسمِ الفاعِل أو الصّفةِ المُشبّهة قياساً عند المُبرّد سماعاً عند غيره" (١).

وعلى ما تقدّم يتضح أنّ مناهج القدماء لا تكاد تختلف في توجيه اسم التفضيل لغير المفاضلة عن مناهجهم في المواضع التي رأينا أنهم أولّوا فيها الأبنية والتراكيب؛ لتنزيه الله عمّا لا يليق به، على النحو الذي ذكروه في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ (٢) فقد أجازوا كون اسم التفضيل (أهون) بمعنى الصفة المشبهة (هين)؛ وعليه فلا تفاوت في قدرته في النشأتين: الإبداء والإعادة، ولا يكون شيء أكثر سهولة من شيء عنده سبحانه. وإذا أجروا اسم التفضيل على أصل وظيفته ودلالته - مع ما صاحب هذا الإجراء من الوقوع في الحرج الديني - فإنّهم لا يتوانون في جعل كلام الله جارياً على وفق معتقدات البشر؛ فهذا أجازوا إجراء (أهون) على معنى التفضيل، لدلالة النّظر البشري على أنّ الإعادة في كثير من الأشياء أهون من البداءة.

٣. زيادة الهمزة في صيغة (أفعل) بين التحقيق والمصادفة

تؤدي زيادة الهمزة في صيغة (أفعل) إلى معانٍ صرفيّة مختلفة، كالتعدية، والدخول في الزمان أو المكان، وغيرها من المعاني التي نصّ عليها القدماء. ومن معانيها المُصادفة، كقولهم: استكرمتُ زيداً أو استبخلته، أي: صادفته كريماً أو

الشّاهد (٣٣٦٢).

(١) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ٧٠٩/٢.

(٢) الروم/ ٢٧.

بخيلاً^(١).

وقد صار هذا المعنى موضعاً خلافاً بين الفرق الإسلامية؛ لاختلاف نظرهم إلى مسألة القضاء والقدر، والجبر والاختيار في أفعال البشر. وزيادة الهمزة في الفعل (أَغْفَلَ) الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِيعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا﴾^(٢). تصلح مثلاً لبيان هذا الخلاف.

فمن المعروف أنَّ المعتزلة يرون أنَّ الإنسان هو الذي يخلق أفعاله ويحاسب عليها؛ وعلى هذا جاء رأي ابن جني (ت ٣٩٢هـ) في أنَّ الزيادة في الفعل (أَغْفَلْنَا) أدت معنى المصادفة، لا بمعنى منعنا وصددنا؛ لأن معصية العبد لا تُنسب إلى الله تعالى^(٣).

والى هذا الرأي ذهب الزمخشري بقوله: "﴿مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ﴾ من جعلنا قلبه غافلاً عن الذكر بالخذلان، أو وجدناه غافلاً عنه، كقولك: أَجَبْنْتُهُ وَأَفَحَمْتُهُ وَأُبَحَّلْتُهُ، إذا وجدته كذلك، أو من أَغْفَلَ إِبْلَهُ، إذا تركها بغير سِمة أي: لم نَسِمْه بالذكر، ولم نجعلهم من الذين كتبنا في قلوبهم الإيمان، وقد أبطل الله توهم المجبرة، وقرئ: أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ، بإسناد الفعل إلى القلب، على معنى حسبنا قلبه غافلين، من أَغْفَلْتَهُ، إذا وجدته غافلاً"^(٤).

وبين الرازي رأي المعتزلة بقوله: "قالت الْمُعْتَزِلَةُ: الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا﴾ أَنَا وَجَدْنَا قَلْبَهُ غَافِلاً، وليس الْمُرَادُ خَلَقَ الْعَقْلَ فِيهِ"^(٥). ونقل

(١) ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ٤/ ٢٦٣.

(٢) الكهف/ ٢٨.

(٣) ابن جني، الخصائص، ٣/ ٢٥٦.

(٤) الزمخشري، الكشاف، ٢/ ٥٣١.

(٥) الرازي، مفاتيح الغيب، ١٢/ ٤٥٦.

عن القفال وجوهاً في تأويل هذه الآية على مذهب المعتزلة، أحدها: "أنه تعالى لما صبب عليهم الدنيا صباً، وأدى ذلك إلى رُسوخ الغفلة في قلوبهم صحَّ على هذا التأويل أنه تعالى حصل الغفلة في قلوبهم كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا﴾^(١) والوجه الثاني: أن معنى قوله: أَغْلُنَا أَي: تَرَكْنَاهُ غَافِلًا فلم نسمه بِسْمَةِ أَهْلِ الطَّهَارَةِ والنَّقْوَى، وهو من قولهم: بَعِيرٌ غُفْلٌ أَي: لَا سِمَةَ عَلَيْهِ. وثالثها: أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ قَوْلِهِ أَغْلُنَا قَلْبَهُ أَي: خَلَّاهُ مَعَ الشَّيْطَانِ، وَلَمْ يَمْنَعْ الشَّيْطَانُ مِنْهُ"^(٢).

وأما الجبرية أو القدرية فيرون أن الله تعالى هو الذي يخلق العبد ويخلق أعماله وأفعاله؛ لذلك كان الإنسان مُجبِراً على فعله وليس مُخيَّراً، وإنما تُنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز، فمعنى أغفلناه أي: نسبناه للغفلة، يقول ابن القيم الجوزية (ت ٧٥١هـ): "والقدرية تحرف النص وأمثاله بالتسمية والعلم، فيقولون: أغفلنا قلبه سميناه غافلاً، ووجدناه غافلاً، علمناه كذلك، وهذا من تحريفهم، أي: بل أغفلته، مثل أقمته وأقعدته وأغنيته وأفقرته، كذلك جعلته"^(٣).

ونقل أبو حيان ما يبطل دعوى الجبرية بقوله: "وقد أَبْطَلَ اللَّهُ تَوْهَمَ الْمُجْبِرَةِ بقوله: ﴿وَأَنْتَبَعُ هَوَاهُ﴾"^(٤). وهو يقصد أن الإنسان غير مجبر على ما يقوم به من عمل.

وأما أهل السنة فيقولون إن الله تعالى أغفله حقيقةً، وهو خالق الضلال فيه والغفلة، لكن الإنسان (غفل) بكسبٍ اختياريٍّ لأفعاله، وقد ذكر ابن القيم الجوزية ما يوضح رأيهم بقوله: "فإنه سبحانه أغفل قلب العبد عن ذكره، فغفل هو، فالإغفال فعلٌ

(١) نوح/ ٦.

(٢) الرازي، المصدر السابق، ١٢/ ٤٥٧.

(٣) ابن القيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ١٦٤.

(٤) الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط، ٧/ ١٦٧.

الله، والغفلةُ فعلُ العبد، ثم أخبر عن اتّباعه هواه، وذلك فعل العبد حقيقة^(١). وكذا بيّن أبو حيان رأي أهل السنة بقوله: "وأما أهلُ السُنّة فيقولون: إنّ الله تعالى أغفله حقيقةً، وهو خالقُ الضلال فيه والعقلة"^(٢).

(١) ابن القيم الجوزيّة، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ١٦٤.

(٢) الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط، ٧/ ١٦٧.

نتائج الدراسة

انتهت الدراسة إلى نتائج متعدّدة نوجز أبرزها على النحو الآتي:

١. بدت مظاهر تنزيه الذات الإلهية جليّةً في توجيه مسائل نحوية مختلفة، على نحو ما يطالع في توجيههم دلالة بعض الأفعال والحروف الناسخة، كقولهم -في آيات كثيرة- بأنّ الفعل الناسخ (كان) لا يدل على الحدث المنقطع، وكذا رأوا أنّ (عسى) حيثما وردت في القرآن الكريم فهي واجبة تفيد معنى التّحقيق؛ لأنّ الطّمع والرّجاء لا يصحّ من الله تعالى. وقريب من ذلك قولهم بأنّ (لعلّ) من الله واجبة؛ لأنّ معنى الطّمع والإشفاق لا يصحّ على الله تعالى، أو أنّها في القرآن استعملت للتعليل بمعنى (كي).

وفي غير موضوع النواسخ كان تنزيه الذات الإلهية يظهر في قولهم بأنّ الحرف (قد) ليس له إلّا معنى التّحقيق والتقرير، ولا يصح أن يكون معناه التشكيك أو التقليل. وكذا ذهبوا إلى نفي التعجب عن صيغتيه القياسيتين (ما أفعل) و(أفعل) (ب)؛ لأن صفات الله تعالى لا يُتّعجب منها، فهي لا تقبل الزيادة، ولا يتصور فيها خلاف ذلك. وفي مواضع من القرآن الكريم كانوا يرون أنّ الحال ليست متقلّبة بل جاءت وصفاً ثابتاً، خلافاً للمطرّد فيها وهو التّقلُّب.

٢. بدت مظاهر التّنزيه في بعض المسائل الصرفية، كنفي دلالة المبالغة عن صيغة (فعلّ)، وقولهم بمجيء اسم التفضيل (أفعل) لغير معنى المفاضلة، وكذا قولهم بزيادة الهمزة في صيغة (أفعل) لمعنى المصادفة.

٣. نهج كثير من القدماء في مسالك التّنزيه مسالك مختلفة، منها أنّهم اتكأوا على القرائن العقلية والدلائل غير السياقية في إثبات صفات العلم والحكمة واستمرارها دون انقطاع، في نحو قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾، وإثبات معنى التّحقيق في

الحرف (قد) في نحو قوله: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ﴾، ولزوم الحال وعدم تنقُّلها في نحو قوله: ﴿قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾.

واتكأوا -أيضاً- على التأويل، كقولهم بمجيء (كان) بمعنى (لم يزل) و(لا يزال) للدلالة على الاستمرار، في المواضع التي اقتضت استمرار صفات الحقّ دون انقطاع، كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾، وكقولهم بمجيء اسم التفضيل (أهون) في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ بمعنى الصفة المشبهة (هين)؛ إذ لا تفاوت عند الله في النشأتين الإبداء والإعادة. وكذا ذهبوا إلى أنّ (لعلّ) في القرآن استعملت للتعليل بمعنى (كي) في نحو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾؛ لاستحالة الشكّ في أخبار الله سبحانه. وأولوا صيغة المبالغة (ظلام) في قوله: ﴿وَمَا رَبِّكَ بِظِلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ على النسب أيضاً، بمعنى ليس بذي ظلم؛ لأنّ الله لا يظلم مطلقاً، لا كثيراً ولا قليلاً.

وقد أفضى التأويل -في بعض الحالات- إلى نشأة التّضادّ في وظائف الأبنية، كقولهم بأنّ (عسى) لها معنيان متضادّان، أحدهما الشكّ والطّمع، والآخر اليقين.

٤. كان بعض القدماء ينهج منهجاً مخالفاً في توجيه ما يقتضي التنزيه، من طريق صرف دلالة التراكيب والأبنية إلى المخاطبين وما يتعلّق بهم؛ فاستقام لهم حملها على أصل معناها ودلالاتها، كقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلَحُونَ﴾، فمعنى الرجاء يكون من المخاطبين، وإنّما يذكره الله ليكون الإنسان راجياً من ربّه. وفي قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ دلّت (كان) على الانقطاع، باعتبار ما وقع عليه العلم والحكمة، لا العلم والحكمة. وفي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ ذكروا أنّ (أهون) اسم تفضيل وفقاً لمُعْتَدِ البَشَر وما يدلّ عليه العقل من أنّ الإعادة في كثيرٍ

من الأشياء أَهْوَنُ من البداءة. وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ أجرى بعضهم صيغة المبالغة على أصل معناها؛ لأنَّ دلالة (ظلاماً) على الكثرة تناسب كثرة العباد، وعلى ذلك تقع مقابلة الكثير بالكثير.

٥. ظهرت بعض أمثلة التنزيه بسبب اختلاف معتقدات الفرق الإسلامية، وكانت زيادة الهمزة في صيغة (أفعل) دليلاً على اختلافهم في مسألة القضاء والقدر والجبر والاختيار في أفعال البشر، فما يتفق مع مذهب المعتزلة هو أن تكون زيادة الهمزة لمعنى المصادفة؛ لأنَّ الإنسان هو الذي يخلق أفعاله ويحاسبُ عليها، وأمَّا الجبرية فيرون أنَّ الله تعالى هو الذي يخلق العبد ويخلق أعماله وأفعاله؛ لذلك كان الإنسان مُجبِراً على فعله وليس مُخيِّراً؛ ولهذا صحَّ لديهم أنَّ معنى (أغفلناه) هو نسبناه للغفلة على التحقيق. وذهب أهل السنة إلى أنَّ الله تعالى أغفله حقيقة، وهو خالق الضلال فيه والغفلة، لكن الإنسان (غفل) بكسبٍ اختياريٍّ لأفعاله.

المصادر والمراجع:

١. ابن الأثير، **البدیع فی علم العربیة**، تحقیق ودراسة: فتحي أحمد علي الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٩٩٩م.
٢. الأصـفـهـانـي، الزّاعـب، **مفردات غريب القرآن**، تحقیق: عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامیة، بیروت، ط١، ١٩٩١م.
٣. الأنباري، محمد بن القاسم، **الأضداد**، تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بیروت، ١٩٨٧م.
٤. الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف، **ارتشاف الضرب من لسان العرب**، تحقیق: رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م.
٥. الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف، **التذيل والتكميل في شرح كتاب التسهيل**، تحقیق: حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، دار كنوز إشبیلیا، ط١.
٦. الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف، **تفسير البحر المحيط**، تحقیق: عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمیة، بیروت لبنان، ط١، ٢٠٠٠م.
٧. الأنصاري، جمال الدين بن هشام، **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، تحقیق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة، القاهرة.
٨. الأنصاري، جمال الدين بن هشام، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقیق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة، ٢٠٠٩م.
٩. برجستراسر، **التطور النحوي للغة العربية**، علق عليه: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ٢٠٠٣م.

١٠. البغدادي، عبدالقادر بن عمر، خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة. ط٤، ١٩٩٧م.
١١. الجبالي، مهند حسن، أثر الاعتزال في توجيهات الزمخشري اللغوية والنحوية في الكشف، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، ٢٠٠١م.
١٢. ابن جنّي، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، بغداد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٤، ١٩٩٠م.
١٣. ابن الحاجب، جمال الدين بن عثمان، الكافية في النحو، تحقيق: صالح عبدالعظيم الشاعر، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م.
١٤. حداد، حنا جميل، معجم شواهد النحو الشعرية، دار العلوم، الرياض، ط١، ١٩٨٤م.
١٥. حسن، عباس، النحو الوافي، دار المعارف، القاهرة، ط١٥.
١٦. الراجحي، عبده، التطبيق النحوي، مكتبة المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م.
١٧. الرازي، أبو عبدالله محمد بن عمر، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٩٩٩م.
١٨. الزّجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السّري، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبدالجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.
١٩. الزّركشي، بدر الدين محمّد بن عبدالله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٩٥٧م.
٢٠. الزّمخشري، جار الله محمود، الكشف عن حقائق وغوامض التنزيل، دار

- الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٩٨٦م.
٢١. الزّمخشري، جار الله محمود، **المفصل في صناعة الإعراب**، تحقيق: محمّد محمّد عبدالمقصود، وحسن محمّد عبدالمقصود، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م.
٢٢. السمين الحلبي، شهاب الدين أبو العبّاس أحمد، **الدّر المصون في علوم الكتاب المكنون**، تحقيق: أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٨٦م.
٢٣. سيبويه، عمرو بن عثمان، **الكتاب**، تحقيق: عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٣، ١٩٨٨م.
٢٤. السّيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبدالله، **شرح كتاب سيبويه**، تحقيق: أحمد حسن مهدي، وعلي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.
٢٥. السّيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: شعيب الأرّنؤوط، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.
٢٦. السّيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، تحقيق: عبدالحميد هنداي، المكتبة التوفيقية، القاهرة.
٢٧. ابن الصائغ، محمد بن حسن، **اللمحة في شرح الملحة**، تحقيق: إبراهيم بن سالم الصاعدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط١، ٢٠٠٤م.
٢٨. ابن عاشور، محمّد الطاهر، **التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)**، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.
٢٩. ابن عطية، أبو محمد عبدالحق بن غالب، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب**

العزیز، تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، دار الکتب العلمیة، بیروت، ط ١، ٢٠٠١م.

٣٠. ابن عقيل، عبدالله بن عبدالرحمن، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار التراث، دار مصر للطباعة، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٠م.

٣١. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت.

٣٢. القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد، محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الکتب العلمیة، بیروت، ط ١، ١٩٩٧م.

٣٣. القرالة، خولة، قد، استعمالاتها، دلالاتها، شروطها والخلاف فيها، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، المجلد (١٠)، العدد (١)، ٢٠١٤م.

٣٤. القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الکتب المصریة، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٤م.

٣٥. ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والعليل، تحقيق: عصام فارس الحرساني، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٧م.

٣٦. ابن مالك جمال الدين محمد، شرح التسهيل، تحقيق: عبدالرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون، دار هجر، القاهرة، ط ١، ١٩٩٠م.

٣٧. ابن مالك، جمال الدين محمد، شرح الكافية الشافية، تحقيق: عبدالمنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط ١، ١٩٨٢م.

٣٨. المبرد، محمد بن يزيد، **المقتضب**، تحقيق: محمد عبدالخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت.
٣٩. المرادي، الحسن بن قاسم، **الجنى الداني في حروف المعاني**، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.
٤٠. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٩٩٣م.
٤١. ناظر الجيش، محمد بن يوسف بن أحمد، **شرح التسهيل (تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد)** تحقيق: علي محمد فاخر وآخرين، دار السلام، القاهرة ط١، ٢٠٠٧م.
٤٢. ابن الناطم، بدر الدين محمد، **شرح ابن الناطم على ألفية ابن مالك**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.
٤٣. النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد، **التفسير البسيط**، أصل تحقيقه في (١٥) رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط١، ٢٠٠٨م.
٤٤. هادف، سعيد، **وكان الله عليمًا حكيمًا (دراسة لغوية تحليلية لفعل الكينونة)**، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة باتنة، الجزائر، العدد ٣، ١٩٩٥م.
٤٥. ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي، **شرح المفصل**، تقديم: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

References:

1. 'Ibn al-athir, Albadī ' fī 'ilm al-'arabiyya, taḥqīq, Fathī Aḥmad 'Alī al-dīn, jāmi'at 'um al-qurā, makkat al-mukarramat, 1st ed., 1999.
2. Al-aṣṣafahānī, Al-rāghib, mufradāt gharīb al-qurān, taḥqīq: 'adnān dāwūd, Dār al-qalam, dimashq, al-Dār alshāmiyya, Beirut, 1st ed., 1991.
3. Al-anbārī, Muḥammad b. al-qāsim, al-aḍḍād, taḥqīq: Muḥammad Abū al-faḍl Ibrāhīm, al-maktabat al-'aṣriyya, Beirut, 1987.
4. Al-'andalusiy, Abū ḥaiyān Muḥammad b. Yūsuf, artishāf al-ḍarb min lisān al-'arab, taḥqīq: Rajab 'Othmān, Muḥammad Al-khānījī, Cairo, 1st ed., 1988.
5. Al-'andalusiy, Abū ḥaiyān Muḥammad b. Yūsuf, al-tadhyīl & altakmyīl fī sharḥ kitāb al-tashīl, taḥqīq: ḥasan hindāwī, Dār al-qalam, dimashq, al-Dār kunūz 'ishbīlīyā, 1st ed.
6. Al-'andalusiy, Abū ḥaiyān Muḥammad b. Yūsuf, tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ, taḥqīq: 'ādel Aḥmad Al-mawjūd & 'Alī Muḥammad mu'awwad, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 2000.
7. Al-'anṣāriy, Jamāl al-deen b. Hishām, 'awḍaḥ al-masālik 'ilā 'alfiyat 'ibn mālik, taḥqīq: Yousuf Al-shiysk Muḥammad al-biqā'ī, Dār al-Fikr Liṭibā'ah wa al-nashr, Cairo.
8. Al-'anṣāriy, Jamāl Al-deen b. Hishām, mughniy al-labiyb 'an kutub al-'a'āriyb, taḥqīq: Muḥammad muḥiyy al-deen 'abd al-ḥameed, Dār al-ṭalā'i, Cairo, 2009.
9. Birjishtrāsar, al-taṭawwr al-naḥwiyy lilught al-'arab, 'allaqa'alyh Ramaḍan 'Abdultawwāb, maktabat Al-khānījī, Cairo, 4th ed., 2003.
10. Al-baghdādiy, 'Abdulqadir b. 'Omar, Khizānat Al-'adab & lubbu lubāb lisān al-'arab, taḥqīq: 'Abdusalām Muḥammad Hārūn. maktabat Al-khānījī, Cairo, 4th ed., 1997.

11. Al-jabāliy, Muḥannad ḥasan, -'athar al--'i 'tizāl fī tawjihāt Al-Zamakhshrī al-lughwiyat & alnaḥwiyat fī al-kashshāf, Ph.D thesis, Yarmouk University, 2001.
12. 'Ibn jinny, Abū al-ftih 'Othmān, Al-khaṣā'ish, taḥqīq: Muḥammad 'Alī Alnajjār, Ministry of Culture and Information, al-hay'at al-maṣriyat lilkitāb, Cairo, 4th ed., 1990.
13. 'Ibn Al-ḥājib, Jamāl Al-deen b. 'Othmān, al-kāfiyat fī al-naḥū, taḥqīq: ṣāliḥ 'Abdul aẓim al-shā'ir, maktabat al'ādāb, Cairo, 1st ed., 2010.
14. ḥaddād. ḥannā Jamīl, mu'jam shawāhid al-naḥū al-shi'riyyat, dār al-'ulūm, al-Riyāḍ, 1st ed., 1984.
15. ḥasan, 'Abbās, Al-naḥū al-wāfī, dār al-ma'ārif, Cairo, 15th ed.
16. Al-rājiḥiy, 'Abduh, al-taṭbiq al-naḥwiy, maktabat al-ma'ārif, Cairo, 1st ed., 1999.
17. Al-rāziy, Abū Abdullah Muḥammad b. 'Omar, mafātīḥ al-ghayb(al- tafsīr al-kabīr, dār 'iḥyā' al-turāth al-'arabiy, Beirut, 3rd ed., 1999.
18. Al-zajjāj, Abū 'ishāq Ibrāhīm b. al-siriy, ma'āniy al-qurān wa 'i'rābiḥ, taḥqīq: 'Abduljalīl 'Abduh Shalabiy, 'Ālam al-kutub. Beirut, 1st ed., 1988.
19. Al-zarkashiy, Badir al-deen Muḥammad b. Abdullah, al-burhān fī 'ulūm al-qurān, taḥqīq: Muḥammad Abū al-faḍl Ibrāhīm, dār 'iḥyā' al-kutub al-'arabiyyat, Cairo, 1st ed., 1957.
20. Al-Zamakhshrī Jārullah Maḥmood, al-kashshāf 'an ḥaqā'iq & ghawāmiḍ al-tanzīl, dār al-kitāb al-'arabiy. Beirut, 3rd ed., 1986.
21. Al-Zamakhshrī Jārullah Maḥmood, al-mufaṣṣal fī ṣan'at al-'i'rāb, taḥqīq Muḥammad Muḥammad Abdulmaṣṣod & ḥasan Muḥammad Abdulmaṣṣod, dār al-kitāb al-maṣriy, Cairo, 1st ed., 2001.
22. Al-sameen Al-ḥalabiy, Shihāb aldeen Abū Al-'Abbās Aḥmad, al-durr almaṣūn fī 'ulūm al-kitāb al-maknūn, taḥqīq: Aḥmad al-kharrāt, , Dār al-qalam, dimashq, , 1st ed., 1986.

23. Sibawayh, 'Amr b.'Othmān. Al-Kitāb, taḥqīq: 'Abdusalām Hārūn. maktabat Al-khānījī for printing, publishing and distribution, Cairo, 3rd ed., 1988.
24. Al-siyarīfiy, AbŪ sa'īd Alḥasan b. Abdullah, sharḥ Kitāb Sibawayh, taḥqīq: Aḥmad ḥasan mahdaliy & 'alī sayyid 'alī, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 2008.
25. Al-SuyŪṭī, Jalāluddīn Abdulrahmanm, al-'itqān fī 'ulŪm al-qurān, taḥqīq: shu'ayb al'arna'Ūṭ, mu'assat al-risālat, Beirut, 1st ed., 2008.
26. Al-SuyŪṭī, Jalāluddīn Abdulrahman, hami' alhawāmi' fī sharḥ jam' al-jawāmi', taḥqīq: Abdulḥameed hindāwiyy, al-maktabat al-tawfīqiyyat, Cairo.
27. 'Ibn al-ṣā'igh, Muḥammad b. ḥasan, allumḥat fī sharḥ allmulḥat, taḥqīq: Ibrāhīm b. Sālīm al-ṣā'idīy, Deanship of Scientific Research at the Islamic University, Almadinat Almunawarat, 1st ed., 2004.
28. 'Ibn 'āshuor, Muḥammad al- ṭāhir, al-taḥrīr & al-tanwīr, (taḥrīr al-ma' nā & tanwīr al- 'āqil al-jadīd min al-kitab al-majīd), al-dār al-tŪnusuyyat, tŪnus, 1984.
29. 'Ibn 'A ṭiyyat, 'AbŪ Muḥammad Abdulḥaq b. ghālib, al-muḥarir al-wajīz fī tafsīr al- Kitāb al- 'azīz, taḥqīq: 'Abdusalām 'Abdushāfī Muḥammad, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 2001.
30. 'Ibn 'Aqīl, Abdullah b. Abdulrahman, sharḥ 'Ibn 'aqīl 'alā 'alfiyat 'Ibn mālikm, taḥqīq: Muḥammad Muḥiyy al-deen 'Abd al-ḥameed, Dār al-turāth, Dār miṣr lilṭibā'at, Cairo, 2nd ed., 1980.
31. Al-fayyŪmiy, Aḥmad b. Muḥammad b. 'Alī, al-miṣbāḥ al-munīr fī gharīb alsharḥ alkaḥīr, Al-maktabat al-'Ilmiyyah, Beirut
32. Al-qāsimiy, Muḥammad Jamāluddīn Muḥammad, maḥāsin alta'wīl, taḥqīq: Muḥammad Basil 'ouyŪn alsŪd, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 1997.
33. Al-qarāllah, KhaŪlah, qad 'Isti' mālātuhā dalālātuhā shurŪṭuhā & alkhilāf fīhā, The Jordanian Journal of Arabic Language and Literature, almujaḥallad

- (10), al'adad (1), 2014.
34. Al-qurṭufiy, 'Abū Abdullah Muḥammad b. Aḥmad, Al-jāmi' li' aḥkām al-qurān, taḥqīq: Aḥmad Alburdūniy & Ibrāhīm 'Aṭfiysh, Dār al-Kutub al-miṣriyyat, Cairo, 2nd ed., 1964.
35. 'Ibn Alqayim, Aljawziyat, Muḥammad b. 'abiy bakr, ahifā' al'aliyl fī masā'il alqadā' & alqadar & alḥikmat & al'aliyl, taḥqīq: 'Iṣām Fāris Alḥarstāniy, Dār aljīl, 1997.
36. 'Ibn Mālik, Jamāluddīn Muḥammad, sharḥ altashīl, taḥqīq: Abdulrahman Alsayid & Muḥammad Badawiy Almakhtūn, Dār hajar Cairo, 1st ed., 1990.
37. 'Ibn mālik, Jamāluddīn Muḥammad, sharḥ alkāfiyat alshāfiyat, taḥqīq: Abdulmun'im Aḥmad Harīdiy, jami'at'um akqurā, makkat almukrramat, 1st ed., 1982.
38. Al-Mubarrid, Muḥammad b. Yazīd, Al-Muqtaḍab, taḥqīq: Muḥammad Abdalkhāliq 'Uḍaymah. 'Ālam al-Kutub, Beirut.
39. Al-murādiy, Alḥasan b. qāsim, aljanā aldāniy fī ḥurūf al ma'āniy, taḥqīq: Fakhluddīn Qabāwat & Muḥammad Nadīm Fāḍil, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 1992.
40. Ibin Manzūr, Jamāluddīn Muḥammad b. Mukarram. Lisān al-'Arab. Dār Ṣādir, Beirut, 3rd ed., 1993.
41. Nāẓir Aljaysh, Muḥammad b. Yousuf b. Aḥmad, sharḥ altashīl (tamhīd alqawā'id bisharḥ tashīl alfawā'id), taḥqīq: 'Alī Muḥammad Fākhir & 'ākharūn, Dār alsalām, Cairo, 1st ed., 2007.
42. Ibin alNāẓim badirluddīn Muḥammad, sharḥ Ibin alNāẓim 'alā 'alfiyat 'Ibn mālikm, taḥqīq: Muḥammad bāsil 'uyūn alsūd, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 2000.
43. Al-naysābūriy, 'Abū Alḥasan 'Alī b. Aḥmad, altafsīr albasīṭ, 'aṣl taḥqīqih fī (15) Ph.D thesis, 'Imām Muḥammad b. Sa'ūd University, Riyādh, 1st ed., 2000.

44. Hādif, Sa‘id, wa kāna Allah ‘alĪman ḥakĪman(dirāsāt lughawiyat taḥliliyat lifl alkaynŪnat, Journal of Social and Human Sciences, University of Bātna, Algeria, 3rd ed., 1995.
45. ‘Ibin Ya‘ish, Muwaffaq al-Din Ya‘ish b. ‘Ali, sariḥ al-mufaṣṣal, taqdīm: ‘Imayl Badī‘ Ya‘qoub, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 2001.

