مستويات التحليل اللغوي للنص القرآني
(قراءة لكتاب أمالي ابن الشجري (ت٥٤٢هـ) في ضوء الدرس اللّساني الحديث)

أ.م.د. محمود عراك القرشي
جامعة واسط/كلية التربية/قسم اللغة العربية

التمهيد :

لم يكن ضياء الدين أبو السعادات هبة الله بن الشجري ممّن عُرف واشتُهر بالتفسير أو كان له كتابًا مستقلاً في ذلك ، بل كان ضليعاً في علم العربية ومعرفة اللغة وأشعار العرب ، فكان أوحد زمانه وفريد أوانه في علم العربية ومعرفة اللغة وأشعار العرب وأيامها وأحوالها مُتضلّعا من الأدب. بمثل هذا أو أكثر منه قال عنه معظم من ترجم له[١] . ولكن من يتصفّح كتابه الأمالي الذي هو عبارة عن مجالس علمية ، يجد أنّ مسائلها قد انمازت من حيث طريقة الإملاء بالتنوّع ، فمنها ما أملاه على طلبته من ذات نفسه ، ومنها ما أجاب بها تلامذته ، وثالثها ما يردّ به على مسائل ترده من البلدان كالموصل وغيرها[٢] وبلغت هذه المجالس أربعة وثمانين مجلساً ، أقول من يتصفّح هذه المجالس يجد أنّ ابن الشجري قد خصّص عدداً منها في التعاطي مع النص القرآني ، إذ يُعدّ كتاب الأمالي من " كتب الدراسات القرآنية ، حيث بسط ابن الشجري الكلام فيه على مسائل من تفسير القرآن وإعرابه وحذوفه ومشكله"[٣] ويحاول هذا البحث الكشف عن طريقة ابن الشجري في دراسة وتحليل الخطاب القرآني على مستويات التحليل المتعددة صرفا ومعجما وإعرابا ودلالة ، فالقراءة الفاحصة للكتاب تُثبت إيمان ابن الشجري بأهمية هذه المستويات في تحليل النص القرآني ؛ لأنّ الدلالة الكلّية لا تتحقق إلّا بالتحليل الشامل للنص ؛ بوصفه بنية كبرى شاملة ، والعناية بعلاقات الترابط والتماسك بين هذه المستويات . فَنَظَر إلى النص على أنّه بناءً متماسكا لا يُمكن تجزئتُه ، مع محاولة ربط هذا النص بالموقف الاجتماعي الّذي أنتجهُ ، فجاء تحليل ابن الشجري في أغلب الأحيان متّسقا مع هذه الرؤية . ولعلّ هذا هو الدافع الحقيقي لاختيار موضوع البحث لتلمّس هذه الرؤى في تراثنا الثرّ والرد على من توهّم غيابها فيه . وتجدر الإشارة إلى تركيز ابن الشجري على التحليل الإعرابي فقد حَفِل كتابه بظاهرة الإعراب وتعدد الوجوه الإعرابية في المسألة الواحدة لذا وجد محقق كتاب الأمالي أنّ ذلك بمثابة البداية الحقيقية للنحو التطبيقي التعليمي[٤] وكان مدار الأمر عنده في هذا التعدد من الوجوه الإعرابية هو المعنى فهو " حريص في كل ذلك على أن يؤكد أنّ الإعراب مرتبط بصحة المعنى أو فساده ، وأنّ المعنى يُقَدَّم على الوجه الإعرابي وإن كان جائزا ، وأنّه لابدّ من إعطاء الكلام حقّه من المعنى والإعراب"[٥] وهو في هذا لا يختلف عن كبار النحاة والعلماء الأوائل من أمثال سيبويه وابن جني اللّذين أكّدوا ضرورة توافق الإعراب والمعنى. وقبل أن نبيّن الفقرات التي قام عليها البحث لابدّ من إعطاء بيان موجز في اللغة والاصطلاح عن معنى كلمة " التحليل" التي تمحور حولها البحث ، فالتحليل في اللغةِ: مصدرٌ للفعل "حلّل" الذي جذره الثلاثي : "حلَّ " ومعناه في المعاجم العربية: فتحُ الشيء ،ومنه حَلَلتُ العقدةَ . وحلَّ المسافرُ : نزل لأنَّه يحلُّ ما شَدَّ وعَقَد . والحلال الذي ضدُّ الحرام كأنّهُ من حلَلتُ الشيءَ إذا أبَحته[٦]. ولا يبتعد المعنى اللغوي للتحليل كثيرا عمّا اصطُلح عليه حديثا من معنى إرجاع الأمر إلى عناصره المكوّنة[٧]. حتّى قيل " إنّ المعنى الذي أشارت إليه المعجمات القديمة قد يكون نواة للمعنى الذي أشارت إليه المعجمات الحديثة وهو إرجاع الأمر إلى عناصره المكوّنة له"[٨] وما أشارت إليه المعجمات الحديثة من معنى للتحليل أصبح هو المعنى الشائع في العصر الحديث . وغياب هذا المعنى في المعجمات القديمة دفع أصحاب المعجمات الحديثة ومجامع اللغة العربية إلى الظَّن أنَّ هذا المعنى جاء " بعدما أُشربت كلمة تحليل دلالة الكلمة الأجنبية "Analysis(E)" ، "Analyse(F)" التي تدل على منهج عام يراد به تقسيم الكل إلى أجزائه المكونة له " [٩]. ومهما يكن من أمر فإنّ

المعنى الشائع هو المراد هنا. أمّا وصف التحليل باللّغوي فَلأنَّ اللّغة أصوات يعبّر بها كلُّ قومٍ عن أغراضهم كما يقول ابن جني ، وهذه الأغراض قد تتعدّد وتتنوّع لتشمَل قضايا الحياة من فكر وعقيدة وعلاقات إنسانية ،وهذه الأغراض بحاجة إلى تحليل لفهم المقصود ، فجاء مصطلح التحليل اللغوي الذي ينفرط إلى مستويات من التحليل متعددة تمثّل فروع اللغة من صرف ومعجم وإعراب ودلالة ، التي تتظافر فيما بينها في الكشف عن معنى النص وسبر خفاياه ، وقد ينوب أحدها في أداء هذه المهمّة ، لذا جاءت هذه الدراسة على مبحثين : الأول منها في التحليل اللغوي بأكثر من مستوى . وجاء الآخر في التحليل اللغوي بمستوى واحد (المستوى الدلالي) . إذ اعتمد فيه ابن الشجري على هذا المستوى اعتمادا كلّيا ، فغايته المعنى كما بيّنا في بداية البحث. ومن المُفيد أن نُشير إلى أنّ ترقيم متن صفحات كتاب أمالي ابن الشجري هو غير الترقيم الذي خضعت له دراسة المحقق ، لذا آثرنا في الإحالة على متن الكتاب بذكر رقم المجلس مشفوعا بالجزء والصفحة ، في حين إذا ما أحلنا على دراسة المحقق نوّهنا بها مع ذكر الجزء والصفحة حصرا . ولا ندّعي أنّنا أحطنا بكل ما ذكره المؤلف في مجالسه التي أملاها فهذه غاية تقصُر عنها مساحة هذا البحث الذي يطمح أن يكون مشروع كتاب للإلمام بذلك ، وإنّما وقع الاختيار على ثلاثة مجالس جاءت متسلسلة كما ذكرها مؤلفها وكان اختيارها لتوافقها مع فكرة البحث. وبعد فهذا جهدٌ غايته الكشف عن اللّبنات الأولى التي وضعها علماؤنا الأوائل في الكشف عن نصيّة النص وتلاحم أجزائه ، والذي لا يمكن اكتناه معناه إلاّ بالنظر إليه بوصفه وحدة متجانسة ، يمكن فك شفرتها بتعاضد أكثر من مستوى في التحليل ، أو عن طريق مستوى يتكفّل بالكشف عن المطلوب . فإن وُفّقتُ في هذا فهو من فضل الله ومنّته وإن أخفقتُ فيكفيني أنّي حاولت وآخر دعواي أن الحمد لله ربّ العالمين .

المبحث الأول- التحليل اللغوي بأكثر من مستوى:

١ـ قال تعالى:{قُل تَعالَوا أَتلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُم عَلَيكُم أَلاّ تُشرِكُوا بِهِ شَيئًا وَبِالوالِدَينِ إحسانًا وَلا تَقتُلُوا أَولادَكُم من إملاقٍ نَّحنُ نَرزُقُكُم وإيّاهُم ولا تَقرَبوا الفَواحشَ ما ظَهَرَ منها وما بَطَنَ ولا تَقتُلوا النَّفسَ الَّتي حَرَّمَ الله إلاّ بالحَقّ ذلكُم وَصّاكُم بهِ لَعَلَّكُم تَعقِلونَ}[الأنعام:١٥١].

التحليل المعجمي:

راعى ابن الشجري التطور الدلالي لمعنى الكلمة في غير موضع من تفسير النص القرآني ، فقد يُتّسع في معنى الألفاظ بعد مراعاة الأصل الموضوع لها ،أو يضيق المعنى لهذه الألفاظ بسبب من ضغط السياق أو ما تفعلهُ مصاحبة بعض الألفاظ للأخرى وملازمتها لها ، ويمكن استظهار ذلك عند ابن الشجري في تفسيره للفظة (تَعالَ) في الآية الكريمة قال:" يُقال للرجُل: تَعالَ ،أي: تَقَدَّم، وللمرأة: تَعالَيْ ، وللاثنين والاثنتين :تَعالَيا، ولجماعة الرجال : تَعالَوا ، ولجماعة النساء : تَعالَينَ "[١٠]. وأوضح ابن الشجري أنّهم جعلوا التقدّمَ ضَرباً من التعالي والارتفاع ؛ لأنّ الأصل في وضع هذا الفعل أن يكون للقاعد فقيلَ لهُ تَعالَ أي :ارفَع شَخصَكَ بالقيام وتَقَدَّم ، ثُمَّ اتَّسعوا فيه فاكتسبَ دلالة التعميم فأصبح للواقف والماشي[١١] وألمح إلى خضوع لفظة التقدُّم للتطور الدلالي فأصبحت تدلُّ علي ضرب من الارتفاع يقول: "ويدلّك على أنّ التقدّم الآن قد صار ضرباً من الارتفاع قولهم : ارتفع فلانٌ وفلان إلى الحاكم : أي تقدَّما إليه ، ورفعَ فلانٌ في سَيره : أي تقدّمَ فيه، وأصلهُ أنّهُ كأنّهُ أخبّ ناقتَهُ ليتقدّم فرفع الخَبَبُ شَخصَها وشَخصَهُ[١٢] . وهكذا تعددت دلالة هذه اللفظة فهي تدلّ على التقدّم ، وصار التقدّم يدلّ على الارتفاع وعلى التعالي ، وكانت تُستعمل للقاعد ثمّ أصبحت تُستعمل للواقف والماشي . فاللّغة كما هو معروف تخضع لتطور الحياة وتستمدّ القدرة في البقاء والقابلية على التجدد من خلال ما تملكه من إمكانات بشرط "أن تتلاءم مع الاقتضاءات المتجدّدة وأن تُبقي على بناها التي تحدّد هويتها بين الألسنة"[١٣] ويبدو لي ريادة ابن الشجري فيما ذهب إليه فابن دُريد(ت٣٢١هـ) في جمهرة اللغة لم يجعل الارتفاع هنا بمعنى التقدّم وإنما هو

بمعنى تقريب الشيء إذ يقول " والرَّفعُ أيضاً: تقريبك الشيء من الشيء وفي التنزيل {وَفُرُشٌ موضوعةٌ}[الواقعة:٣٤] أي مقَرَّبة لهم، والله أعلم .ومنه قولهمُ :رفعتهُ إلى السلطان، أي قرَّبته منه"[١٤].وتابع ابنَ دريد في ذلك ابنُ فارس(ت٣٩٥هـ) إذ نقل كلامه المذكور آنفاً ولم يزد عليه[١٥]. وكذلك فعل الجوهري في الصحاح[١٦]. وحكى ابن منظور (ت٧١١هـ) ما ذكره ابن الشجري واستدلّ عليه بجملة من الشواهد منها قول الشاعر:

وهم رفعوا للطَّعن أبناءَ مَذحِجٍ

أي قَدَّموهم للحرب لكنه قال:" وهو من قولك : ارتفع الشيء أي تَقَدَّم، وليس هو من الارتفاع الذي هو بمعنى العُلُوّ "[١٧] . ولم يغب عن بال ابن الشجري أنّ لفظة الارتفاع قد يضيق معناها فيُراعى فيها الأصل الذي وضعت من أجله إذ يقول:" واستعملوا التعالي للارتفاع وحدَه ، مجرداً من معنى التقدّم في قولهم : تَعالَى الله "[١٨] . ولا يخفى أثر السياق هنا في تضييق الدلالة وجعل لفظة التعالي للارتفاع بخاصّة ، فضلاً على مصاحبة وملازمة لفظ الجلالة لهذه اللفظة ، إذ لا يصحّ معها معنى آخر غير الارتفاع .

وفسّر ابن الشجري معنى الإملاق بالفقر، إلاّ أنّه توسّع في ذكر مرادفات الإملاق إذ يقول :"والإملاق والإفلاس والإقتار والإعدام :كلُّه الفقر"[١٩] وهذا ما لم يقل به أصحاب المعاجم .فالخليل بن أحمد ذهب إلى أنّ معنى الإملاق هو: كثرة إنفاق المال والتبذير حتى يورث حاجة، وجعل الإملاق في الآية الكريمة بمعنى الفقر والحاجة، وجعل من مرادفات أملق: أخفق وأورق[٢٠] فالخليل في تفسيره للإملاق استعمل لفظ السبب في موضع المسبّب حتى صار به أشهر ؛لأنّ أصل الإملاق هو الإنفاق يقال: أملق ما معه إملاقا.. إذا أخرجه من يده[٢١] وحصَرَ أبو بكر بن دريد(ت٣٢١هـ) معنى الإملاق بـ (قلّة ذات اليد)[٢٢]،وقال الجوهري(ت٣٩٨هـ) هو الافتقار[٢٣] . ويبدو لي أنّ سياق الآية هو الذي دعا ابن الشجري إلى التوسّع في ذكر الألفاظ الدالّة على الفقر لأنّ الخطاب في الآية الكريمة هو للفقراء كما ذكر ذلك أرباب التفسير وكما سنُبيّن ذلك في التحليل الدلالي ، والفقير تصدُق عليه كل مرادفات الإملاق التي ذكرها من إفلاس وإقتار وإعدام .

التحليل الإعرابي:

ذهب ابن الشجري إلى أنّ الوجه في (ما) أن تكون خبرية بمعنى (الذي) وهي في موضع نصب بـ(أتلُو) فيكون المعنى على هذا عنده: تَعالَوا أتلُ الذي حرَّمَهُ ربُّكم عليكُم ، فحرَّمَ ربُّكم صلة[٢٤]وتابعه في ذلك أبو حيان(ت٧٤٥هـ)[٢٥]، وابن هشام(ت٧٦١هـ)[٢٦]، وذهب ابن الشجري إلى أنّ تعلّق (عليكم) يجوز فيه وجهان ، الأول : أن تتعلّق بـ(حرّم) وهو الأصوب عنده ؛لأنّه الأقرب وهو اختيار البصريين والوجه الآخر : أن تتعلّق بـ(أتلُ) وهذا جيّد لأنّه الأسبق وهو اختيار الكوفيين ، والتقدير على هذا الوجه يكون: أتلُ عليكم الذي حرّم ربّكم .[٢٧] واختيار البصريين مبني كما هو معروف على ترجيح إعمال ثاني المتنازعين ، أمّا الكوفيون فاختيارهم مبني على ترجيح إعمال أول المتنازعين[٢٨] فابن الشجري يُدرك أهمية العلاقة النحوية بين الألفاظ وما لها من تأثير في إتحاف التركيب بالمعاني ، إذ إنّ معنى الجملة يمكن فهمه من خلال العلاقات فيها ، فهو يبحث عن المعنى الذي يعدّ من نتائج التحليل الإعرابي القائم على التعلّق ومراعاة حال الكلام بعضه مع بعض.

ولم يمنع ابنَ الشجري وجاهةُ كون (ما) خبرية بمعنى الذي من أن يستعين بآراء نحاة آخرين لإثراء المعنى ، فصرّح بإجازة الزجاج في أن تكون (ما) استفهامية في موضع نصب بـ(حرَّم)،والجملة من الفعل والفاعل والمفعول محكيَّة بالتلاوة ، لأنّ التلاوة بمنزلة القول ، كأنّه قيل: تَعالَوا أتلُ أيَّ شيءٍ حرَّم ربُّكم عليكم ، أهذا الذي ادَّعيتُم تحريمَهُ

،أم هذا الذي جئتُكم بتحريمهِ[٢٩] وذكر أبو حيّان أنّه على هذا الوجه يلزمه أن يُعلّق (أتلُ) ، وهو ضعيف ؛ لأنّ (أتلُ) ليس من أفعال القلوب فلا تُعلّق[٣٠] .

ووقف ابن الشجري عند قوله تعالى:{ألاّ تُشركوا به شيئًا} طويلا . فحشّد لـ (أن) وما بعدها مجموعة من الأوجه الإعرابية لكشف الغطاء وإظهار المستور من المعنى لما يمكن أن يُخامر المتلقي من تساؤل هو كيف يُمكن أن يكون من جملة ما حُرِّم علينا ألاّ نُشرك به شيئا ؟ والأمر خلاف ذلك تماماً، فاحتمل للعامل فيه وجوها فبدأ بما أجازه بعض المعربين ـ ولم يُسَمّه ـ لوجهين من الإعراب في ذلك ، الأول : أن يكون قوله تعالى:{ألاّ تُشركوا به شيئًا} في موضع نصب بدلا من (ما) . والآخر : أن يكون في موضع رفع ، على تقدير مبتدأ محذوف، أي: هو ألاّ تُشركوا به شيئا[٣١].وعقّب ابن هشام على الوجه الأول فيما يخصّ (ما) قائلا:" وذلك على أنّها موصولة لا استفهامية ؛ إذا لم يقترن البدل بهمزة الاستفهام"[٣٢] ولم يقتنع ابن الشجري بهذين الوجهين فربّما قاده التسليم بهما لخلاف المبتغى لإدراكه أثر العلاقات النحوية في الوصول إلى المعنى المراد ، وأنّ أيّ خلل في تحديد الوظيفة النحوية للمفردات داخل الجملة يقود إلى خللٍ في المعنى ، لذا لا يصحّ عنده هذان الوجهان إلاّ أن يُحكم بزيادة (لا) لأنّ الذي حرّمه الله عليهم هو أن يُشركوا به[٣٣] واعترض ابن هشام على القول بزيادة (لا) في الوجهين المذكورين فعقّب بعد أن نسب هذا القول لابن الشجري قائلا :"والصواب أنّها نافية على الأول، وزائدة على الثاني"[٣٤] وكان ابن الشجري قد تنبّه على ذلك فرفض أن تكون (لا) نافية ، فلو كانت كذلك لصار المحرَّمُ تركَ الإشراك ، فإذا قدّرت بها الطرح استقام القولان عنده ، ووجد لتقدير (لا) زائدة نظائر في القرآن الكريم استشهد بها[٣٥].

ويبقى ابن الشجري يدور حول حَرَم المعنى باحثا عن مفاتيح أخر لفتح أبواب المعنى الموصدة فيستعين بثلاثة أوجه من الإعراب أجازها الزجاج في قوله تعالى {ألاّ تُشركوا به شيئًا}الأول منها :أن يكون منصوبا بتقدير طرح اللّام ،وإضمار (أُبيّن) أي: أُبيّن لكم الحرام لِأن لا تُشركوا به شيئا ؛ لأنّهم إذا حرّموا ما أحلّ اللهُ لهم فقد جعلوا غير الله بمنزلة الله، ولمّا جعلوه في قبولهم منه بمنزلة الله صاروا بذلك مشركين . الوجه الثاني : أن يكون محمولا على المعنى ، فتُضمِر له فعلاً من لفظ الأول ومعناه، وتقديره :أتلُ عليكم ألاّ تُشركوا به شيئا ، أي أتلُ عليكم تحريم الإشراك .الوجه الأخير :أن يكون منصوبا بتقدير: أوصيكُم بألاّ تُشركوا به شيئًا ؛ لأنّ قوله {وبالوالدين إحساناً}محمولٌ على معنى: وأُوصيكُم بالوالدين إحساناً[٣٦]. واجتهد ابن الشجري في أن يجد للوجه الإعرابي الأخير من الوجوه التي أجازها الزجاج ما يُعضّده ، فالّذي يدلّك على تقدير إضمار الإيصاء ما ورد في آخر الآية وهو قوله تعالى:{ذلكُم وصّاكُم} فانتصاب (إحسانًا) على أنّه مفعولٌ ثانٍ لأُوصيكُم ،كقولك : أُوصيك بزيدٍ خيراً وكقول أبي النجم[٣٧]:

أوصَيتُ من بَرَّةَ قلباً حرًا بالكلبِ خيرًا والحماةِ شرًا[٣٨]

وواضح أنّ ابن الشجري يُدرك أهمية العلاقة القائمة بين الألفاظ وانشداد اللفظة إلى ما قبلها أو ما بعدها ليتبيّن موقعها الإعرابي الذي من خلاله يتم الوصول إلى معانٍ أخر تُفهم من خلال السياق وطريقة النظم.

ولم يكتف ابن الشجري بما أورده من أوجه إعرابية وما قام به من تحليل لتلك الأوجه بل احتمل لقوله تعالى:{ألاّ تُشركوا به شيئًا}وجهين آخرين، الأول: أن تكون (أن) مفسّرةً بمعنى (أي) كالتي في قوله تعالى:{وانطلقَ الملأُ منهم أن امشوا}[ص:٦] معناه أي: امشوا، وتكون (لا) نهياً، وأن المفسّرة تؤدّي معنى القول، فكأنّهُ قيل :أقول :لا تُشركوا به شيئًا، وتنصب إحسانًا في هذا الوجه على المصدر والتقدير: وأحسنوا بالوالدين إحسانًا[٣٩].فالفعل على هذا التقدير مجزوم لا منصوب ، ونسب ابن هشام إجازة هذا الوجه والوجه الذي يليه إلى ابن الشجري[٤٠] والصحيح أنّ هذا الوجه

هو اختيار الزمخشري[٤١]. الوجه الآخر :أن تجعل (عليكُم) منفصلة ممّا قبلها، فتكون إغراء بمعنى الزموا، كأنّه اجتزأ بقوله:{قُل تَعالَوا أتلُ ما حَرَّمَ ربُّكُم}ثمَّ قيل على وجه الاستئناف:{عليكُم ألاّ تُشركوا به شيئاً} أي: عليكم ترك الإشراك ، وعليكم إحساناً بالوالدين ، وأن لا تقتُلوا أولادَكُم ، وأن لا تَقربوا الفواحش كما تقول :عليك شأنَك ، أي : الزم شَأنَك ، وكما قال تعالى:{عليكُم أنفُسَكم}[المائدة:١٠٥] أي الزموا أنفُسكم[٤٢]. فابن الشجري في هذين الاحتمالين الأخيرين يبحث عن أثر وفاعلية الكلمات ولا يكتف بوصف موقعها الإعرابي ، بل عمّا يمكن أن تؤديه بورودها مفسّرة أو مستأنفة ، فغايته المعنى لا غير ، ودفع أيّة شبهة من شأنها أن تُلبس المعنى، فاجتهاده في بعض الآراء التي انفرد بها يُغني الدرس القرآني ويوسّع من دائرة البحث فيه . وعلى الرغم ممّا ذكره من أوجه إعرابية نقلها عن العلماء فإنه كان يناقش هذه الأوجه ويبحث عن تعليل لها، ثمَّ يُضيف إليها بما هداه إليه عقله الحُرّ وسعة اطّلاعه.

التحليل الدلالي:

تحدّث ابن الشجري عن تعدّي الفعل (أحسنَ)،وعن نقيضه (أساء)،فالشائع أنّهما يتعديان بـ (إلى) ، نقول : أحسنَ فُلانٌ إليك ، وأساءَ إليك . وجاء حديثه هذا في سياق كلامه على ما احتمله من أوجه اعرابية في (أن) وما بعدها في قوله تعالى{ألاّ تُشركوا به شيئًا}فيجيء قوله:{وبالوالدين إحسانًا}في أحد هذه الأوجه بنصب إحسانًا على المصدر على تقدير: وأحسنوا بالوالدين إحسانًا كما بيّنا ذلك في التحليل الإعرابي ، واعترض ابن الشجري على نفسه بسؤال عن كيفية تعدّي (أحسن) على هذا التقدير بـ(الباء) والمشهور أنّه يتعدّى بـ(إلى) كما قال تعالى:{وأحسِن كما أحسَنَ الله إليك}[القصص:٧٧] . وقادته إحاطتُه باللّغة وبما ورد منها سماعا ـ لأنّ التعدّي كما لا يخفى قضيّةٌ تخضع للسماع ـ ،أقول قاده ذلك إلى الإجابة بأنّ الفعل (أحسن) قد يتعدّى بالباء كما يتعدّى بـ(إلى) واستدلّ على ذلك بقوله تعالى:{وقَد أحسَنَ بي إذ أخرجني من السّجنِ}[يوسف:١٠٠] وعضّده بما عدّت العرب نقيضه الفعل (أساء) بـ(إلى) تارة وبـ(الباء) تارة أخرى فقالوا :أسأتُ إليه ، وأسَأتُ به، وبقول كثيّر[٤٣] وقد عدّى أحسن ونقيضه بالباء في قوله:

أسيئي بنا أو أحسني لا ملومةٌ لدينا ولا مقليّةٌ إن تَقَلَّتِ[٤٤]

ويبدو لي أنّ تنوّع تعدّي الفعل (أحسَنَ) في الآيتين اللّتين استشهد بهما ابن الشجري قد حمل في فحواه تنوّعا دلاليًا رائعًا ؛ ففي آية القَصَص تعدّى (أحسن) بـ(إلى) لأنّ الإحسان هناك من قبل الله كان شاملًا لمن أحسن من عباده ولمن لم يُحسن ، أمّا في الآية الأخرى من سورة يوسف حين عدّى الفعل(أحسن) بالباء فلأنّ الإحسان فيها قد خصّ به يوسف عليه السلام ، يقول ابن هشام في المعنى الثالث عشر للباء:" الغاية ، نحو {وقد أحسَن بي} أي: إليَّ، وقيل ضُمِّن أحسن معنى لطُف"[٤٥] فتضمين أحسن معنى لطُف هو الراجح لأن الإحسان من قبل الله سبحانه لعباده شاملٌ وعامٌّ في حين قد يخصُّ بلُطفه بعض أوليائه وعباده كما هو الحال مع يوسف عليه السلام ، وهذا ما أدركه ابن الشجري حين فصَلَ بين تعدّي (أحسن) بـ(إلى) وتعدّيه بالباء ولم يذهب إلى مجيء الباء بمعنى إلى.

وذهب ابن الشجري إلى أنّ معنى قوله تعالى:(ولا تَقتُلُوا أولادَكَم من إملاقٍ) "أي: من خوف إملاقٍ ومن أجل إملاقٍ"[٤٦]. وفيه نظر إذ يبدو أنّه قد خلَط بين المعنيين ولم يُوفّق في ذلك ؛ فالفرق في المعنى بين (من خوف إملاق) و(من أجل إملاق) واضح ، فالأول أن يكون الشخصُ ميسورًا فيأتي بهذا العمل مخافة الإملاق . والمعنى الثاني يدلّ على أنّ الشخص مُملِقٌ حقيقةً فيأتي بهذا العمل بسبب إملاقه والسياق في الآية الكريمة يدلّ على أنّ الخطاب هو للفقراء كما ذكر ذلك المفسرّون[٤٧] أي مَن كان مُملقًا حقيقةً وليس من يتوقع الفقر أو يخشاه يؤيده مجيء (من) للتعليل وهو من معانيها التي ذكرها العلماء[٤٨] على خلاف خطابه جلّ وعلا في سورة الإسراء {ولا تقتُلُوا أولادَكم خشيةَ

إملاقٍ}[الآية:٣١] فظاهر التركيب هو خطاب للميسورين الذين يأتون بالعمل نفسه إلاّ أنّهم يتوقعون ويخشون الإملاق ودليله تقديم الرزق للآباء على الأبناء في الآية موضع البحث ، وفي آية الإسراء تقديم الرزق للأبناء على الآباء[٤٩]. ولا أجد فيما ذهب إليه ابن الشجري من مجيء (من) في موضع لام العلّة مسوّغا إذ يقول:" واستعملت (من) في موضع لام العلّة كقولهم : زُرتُهُ من حبّي له، ولحُبّي لهُ"[٥٠] فليس من معاني (من) أن تأتي بمعنى اللّام، وليس المعنى بحاجة إلى أن تتعاور (من) مع اللّام ، وهو ما لم يقل به أحد من النحاة والمفسّرين ، فدلالة (من) على التعليل واضحة وهو أحد معانيها ،والغريب أنّ ابن الشجري حين أراد أن يُعضّد ما ذهب إليه تكلّف مدّعياً قياس ذلك على استعمال الباء مكان اللّام في قوله تعالى:{فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذين هادوا حرَّمنا عليهم طيّباتٍ أُحلّت لهم وبِصَدّهم عن سبيل الله كثيرًا}[النساء:١٦٠] وهذا مردودٌ أيضًا لأنَّ الباء من معانيها السببية ولا حاجة لأن تتصاقَب مع اللّام .

وجعل ابن الشجري الألف واللام في (النَّفس) من قوله تعالى:(ولا تقتلوا النَّفسَ التي حرَّم اللهُ) لتعريف الجنس[٥١]. والجنسية هنا لاستغراق خصائص الأفراد وليس لاستغراق الأفراد ، وضابطها أن تخلفها (كلّ) مجازا ، إلاّ أنّ ابن الشجري شبّهها بالألف واللّام الجنسية التي لاستغراق الأفراد في قولهم : أهلك الناسَ الدرهمُ والدينار، وبقوله تعالى:{إنّ الإنسان خُلق هلوعاً}[المعارج:١٩][٥٢] والتي تخلفها(كلّ) حقيقة . ويبدو لي أنّ هذا التشبيه من قبل ابن الشجري هو لإنزال استغراق خصائص الأفراد منزلة استغراق الأفراد ؛ تعظيمًا لهذه الفاحشة ، وأعني بها قتل النفس واستهوالًا لوقوعها . والتأكيد على (أل) التي هي لتعريف الجنس من قبل ابن الشجري هو للفت الانتباه على أنّ ذا الألف واللّام يدلّ على الحقيقة بقيد حضورها في الذهن ؛ بدليل قوله سبحانه (التي حرّم الله) إشارة إلى سبق العهد بتحريمها وحضور ذلك في الذهن إلاّ ما استثناه سبحانه من السبب الموجب لقتلها بقوله (إلاّ بالحق) .

وتحدّث ابن الشجري عن اختلاف الكاف والميم بين لفظتي (ذلكم) و (وَصّاكُم) من قوله تعالى {ذلِكُم وصّاكُم بِهِ}فالكاف والميم في (ذلكم) حرف خطاب لا محلّ له من الإعراب وهما في(وصّاكم) ضميرٌ موضوعٌ للمخاطبة موضعه نصبٌ[٥٣] وهذا ما حكم به علماء النحو قبل ابن الشجري[٥٤] وعلّل الحكم على الكاف والميم في (ذلكم) في كونهما حرفًا للخطاب لا محلّ له من الإعراب ؛ لأنّك لو حكمت بأنّه ضميرٌ وجب الحكم بأنّه في موضع جر بالإضافة ، وأسماء الإشارة لا تُضاف ولا تصحّ إضافتها ؛ لأنّ ذلك جمعٌ بين تعريفين ، تعريف الإشارة وتعريف الإضافة[٥٥] ويبدو لي أنّ للكاف والميم في (ذلكُم) دلالة التأكيد على تخصيص ما تُلي عليهم من تحريم .أمّا دلالتهما في وصّاكم ففيه كما يقول أبو حيّان من اللطف والرأفة وجعلهم أوصياء له تعالى ما لا يخفى من الإحسان[٥٦] .

ودقّق ابن الشجري النظر في قوله تعالى (لعلَّكم تَعقِلون) ، إذ لا يُنكر أنَّ من مظاهر التطور الدلالي انتقال دلالة اللفظ من مجاله الشائع والمعروف إلى مجال آخر مخالف ، أو إلى مجال أوسع وأكثر تحرراً بسبب من عوامل عديدة تساهم في هذا الانتقال وليس أقلّها السياق ، وقد تنبّه ابن الشجري على ذلك كما تنبَّه عليه من قبله الكثير من العلماء، إذ نجد ذلك قد جاء على لسانه بصيغة سؤال عن أمثال قوله تعالى:{لعلَّكم تعقلون} و{لعلَّكم تَذَكَّرون}[الأنعام:١٥٢]وقوله تعالى:{لعلَّكُم تتَّقون}[البقرة:٢١] ونحو ذلك ممّا ورد في كلامه سبحانه ، إذ كيف وقع (لعَلَّ) في كلام الله سبحانه؟ و(لعَلَّ) إنّما هو حرفٌ موضوعٌ للرجاء، وهو مجالها الشائع المعروف والمستعملة فيه، والراجي شاكٌّ، بدلالة أنّك تقول : لَعلّي أدخل الجنة ولا تقول: لعَلَّ النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم يدخل الجنّة، لأنّك لست على يقين من دخولك الجنة، وغير شاك في دخول النبي صلّى الله عليه وآله الجنّة . ولم يقطع ابن الشجري بجواب بل جعل ذلك في ثلاثة أجوبة عزا اثنين منها، وترك الثالث غُفلاً ، ويبدو لي أنّ ابن الشجري هو من يقول به إذ لم أعثر على من قال به غيره وكانت إجاباته هي:

الأول:إنّ ما جاء من هذا في كلامه عزَّ من قائل إنّما هو على شكِّ المُخاطَبين ، فكأنَّه قيل : افعلوا ذلك على الرجاء منكم والطمع أن تَعقِلوا وأن تذَكّروا وأن تتَّقوا . ونَسَبَ ذلك إلى سيبويه[٥٧] . إذ كان سيبويه قد ذهب إلى ذلك في قوله تعالى:{اذهبا إلى فرعون إنَّه طغى .فَقولا لهُ قولاً ليِّنًا لعلَّهُ يتذكَّرُ أو يَخشى}[طه:٤٣،٤٤] قال:" فالعلمُ قد أتى من وراء ما يكون ، ولكن اذهبا أنتُما في رَجائكما وَطَمَعِكما ومبلِغكما من العلم ، وليس لهما أكثر من ذا ما لم يَعلَما"[٥٨] . فيتّضح من الجواب الأول كما يبدو مراعاة انتقال دلالة اللفظة من أن تكون في شكّ المتكلّم إلى أن تكون في شكّ المُخاطب.

الثاني: ونلمح فيه تحرير دلالة لفظة (لعلَّ) من تخصيصها بالرجاء المبني على الشك إلى انتقالها وتعميمها لتشمل الشك وغيره قال ابن الشجري:" إنَّ العرب قد استعملت (لعلَّ) مجردة من الشك، بمعنى لام كي، فالمعنى لِتَعقِلوا ولتَذَكّروا ولتِتَّقوا ،وعلى ذلك قول الشاعر:

وَقُلتُم لنا كُفُّوا الحروبَ لعلَّنا نَكُفُّ وَوَثَّقتُم لنا كلَّ مَوثِق
فلمّا كففنا الحربَ كانت عهودُكم كلمع سرابٍ في الملا متألّق

المعنى كُفّوا الحروبَ لِنَكُفَّ ، ولو كانت (لعلَّ) هاهنا شكّا لم يُوَثِّقوا لهم كلَّ مَوثِق وهذا القول عن قُطرب"[٥٩] . وقال به الكسائي (ت١٨٩هـ) والأخفش الأوسط (ت٢١٥هـ)[٦٠] . ونُقل عن الفراء أنّ (لعلَّ) هنا بمعنى (كي) أي: كي يتذكّر أو يخشى كما تقول : اعمل لعلَّك تأخذ أجرك ، أي : كي تأخذ أجرك، وقيل لعلَّ هنا استفهام ، أي : هل يتذكَّر أو يخشى .[٦١]

الثالث: أن يكون لعلَّ بمعنى التعرّض للشيء، كأنّه قيل : افعلوا ذلك متعرّضين لأن تَعقِلوا أو لِأَن تَذَكَّروا أو لِأَن تَتَّقوا [٦٢]. ويظهر أنَّ رصانة هذه الأجوبة هي التي منعت ابن الشجري من أن يقطع برأي ويبدو لي أنّ (لعلَّ) جاءت على بابها من الترجّي وذلك بالنسبة إلى البشر كما ذهب إلى ذلك سيبويه وغيره من العلماء ؛ إذ لمّا كان العقلُ مناطَ التكليف قال تعالى:(لعلَّكم تعقلون) أي ترجون بعقولكم فوائد ومنافع هذه التكاليف في الدين والدنيا[٦٣] .

واعتمد ابن الشجري في تحديد دلالة بعض الألفاظ على المنقول كما فعل مع لفظتي (ما ظَهرَ وما بَطَن) فقد حدَّد دلالتيهما بما ورد عن بعض الصحابة والتابعين من تفسير (ما ظهر من الفواحش) بالزنا (وما بطن) منها باتّخاذ الأخدان على جهة الريبة، وبيّن أنّ الأخدانَ جَمعُ خِدنٍ ،وهو الصديق يكون للمرأة ويكون للرجل[٦٤] واستبعد أبو حيّان أن يكون المراد ما ذُكر فهي تخصيصات لا دليل عليها، واستظهر أنّ المراد من ذلك هو عموم المعاصي ظاهرها وخفيّها[٦٥].

٢ـ قال تعالى: {وَوَهَبنا لداوُدَ سُلَيمانَ نعمَ العَبدُ إنّهُ أَوّابٌ إذ عُرِضَ عليه بالعَشِيِّ الصافنات الجياد فقالَ إنّي أَحبَبتُ حُبَّ الخيرِ عن ذكرِ ربّي حتّى تَوارت بالحجاب رُدّوها علَيَّ فَطَفِقَ مسحاً بالسُّوقِ والأعناق}[ص:٣٠ـ ٣٣].

التحليل الصرفي:

ذهب ابن الشجري إلى أنَّ (داوُد) من الأعلام الأعجمية التي وافقت العربية في الوزن ، فجاء على وزن (فاعول) ، كعاقول ، وكافور، وضرب لنظائره من الأعلام الأعجمية في الوزن أمثلة:كسابور،وقابوس،ومن غير الأعلام قولهم لمكيال الخَل: راقود ، وبيّن أنّ داود وما أشبهه كطاؤس وناؤس أصلها بواوين ولكن حُذفت إحدى الواوين من الخط . وعلّل حذفها بكراهيتهم تكرير الأشباه في الكلمة[٦٦]. ولا أدري ما المسوّغ في محاولة ابن الشجري ربط ما ورد من أعلام في القرآن الكريم بموافقتها الأوزان العربية ؛ هل هو لدفع شبهة ما ورد من ألفاظ غير عربية اقترضتها اللغة العربية ثمّ استعملها القرآن الكريم ؟ إذا كان هذا هو الدافع فلا حاجة به إلى ربطها بما ورد من أوزان عربية ، وما جاء

من نظائر من الأعلام الأعجمية ومن غير الأعلام ؛ لأنّ ما ورد من أسماء للأعلام من الأشخاص والشعوب والأمم والقبائل والأماكن والبقاع والديار المقدّسة ، فدقّة الأمانة في العرض وأصول اللغة فنيًا تقتضيان إيرادها كافّة كما هي ؛ لأنّها في الأغلب تبقى على حالتها ولا تُترجم لأنّها هي هي في اللغات كلّها سواء أكانت عربية أم أعجمية ، لأنّها أسماء أعيان وذوات وما هيات وأماكن وبقاع ولو قدّر لها أن تترجم فإنّها تبقى كما هي في لغات العالم أجمع فهي جميعا أصيلة النطق والتلفظ(٦٧)

ووضع ابن الشجري قاعدة في تصغير الأعلام المرتجلة فيما كان آخره ألف ونون زائدتين ، تعتمد ظاهرتي التكسير والإعلال ،جعل بموجبها(سليمان) مصغّر (سلمان) مفادها : أنّ كل اسم آخره ألف ونون زائدتان ، فتصغيره محمول على تكسيره ، فإن كسّرَتهُ العربُ فقلَبَت ألفَه في التكسير ياءً وأثبتت نونه ، فجاءت به على وزن (فَعالين)،حملتَ تصغيرَهُ على تكسيرهِ، فصَغّرته على وزن (فُعَيلين)،مثاله: سُلَيطين في سُلطان وسُريحين في سرحان وما أشبههما . فإن لم تُكسّره على هذا الحد أقررت ألفه فجئت به على وزن (فُعَيلان) كقولك في سكران وعثمان وسلمان : سُكيران وعُثيمان وسُليمان لأنّهم لم يقولوا :سَكارين ولا عُثامين ولا سَلامين(٦٨)والقول بضابطة التكسير تيسيرٌ لفهم المسألة في حين علّل غيرُه من العلماء عدم قلب الألف ياءً في هذه الأعلام وتصغيرها على ما ذكرنا لأنَّ الألف والنون فيها شابهت ألف التأنيث الممدودة في حمراء بعدم لحوق تاء التأنيث لا قَبلَ العلمية ولا معها ،أمّا قبلها فلفرض ارتجالها ، وأمّا معها فلأنّ العلمية مانعة للصرف(٦٩).

وذكر ابن الشجري أنّ جياد جمع جَواد ، والقياس عنده أن تصحَّ الواو في الجياد ؛ لتحرّكها في الواحد الذي هو جواد، كما صحَّت الواو في الطِّوال ،لتحرّكها في طويل ، وذهب إلى أنّ إعلال الواو في الجياد من شواذ الإعلال؛ كشذوذ التصحيح في القَوَد والاستحواذ ونحوهما. فهو يرى أنّ قياس جمع جياد أن يكون على جِواد بكسر الجيم فتصحّ الواو في الجمع ، ولم يُسمع عن العرب جِواد في التكسير البتّة، لأنّهم أجروا (واو) جواد لوقوعها قبل الألف مجرى الساكن الذي هو واو ثوب وسوط فقالوا: جياد كما قالوا : حِياض وسِياط، ولم يقولوا :جِواد بكسر الجيم كما قالوا :قِوام وطِوال(٧٠). وبيَّن ابنُ الشجري أنّ (السُّوق) جمع ساق مثل دار ودور ، ونار ونور ، وأضاف أنّ مثله ممّا أُنّث بتاء التأنيث :ناقةٌ ونوق ، وساحةٌ وسوح(٧١) . ويُمكن أن نستظهر من كلامه هذا أمرين: الأول: دلالة جمع سوق على الكثرة فإنّ أدنى الجمع لها (أسوُق) و (أسؤق) يؤيده ما اختار لها من نظائر مثل دور فإنّ أدنى الجمع لـ(دار) أدوُر وأدؤُر ، وكذلك جمع الكثرة في نور وسوح ، و فيه دلالة على تجاوز الخيل التي عُرضت على سليمان عليه السلام حدّ القلّة فقد ذُكر أنّ عددها كان أربع عشرة فرسًا(٧٢) . الأمر الآخر :كلامه فيه إشارة إلى أنّ الساق مؤنّثة وذلك من خلال ما ذكره من شبيهاتها ممّا أُنّث بالتاء كناقة وساحة وهذا ممّا لا خلاف عليه .

التحليل المعجمي:

فسّر ابن الشجري لفظة (أوَّاب) بأنّه من (أَوَّبَ) إذا رجَّعَ صوتَهُ بالتسبيح واستدلّ على ذلك بقوله تعالى:{يا جبالُ أوّبي معهُ}[سبأ:١٠]أي رجّعي معه، أي سَبّحي . وقال: والأوَّاب أيضاً التائب(٧٣) ولم يخرج ابن الشجري في هذا عمّا ذكره أصحاب المعاجم على الرغم من ذكرهم معانٍ أخر لهذه اللفظة(٧٤) ولكن يتلخّص ممّا ذكره اهتمامه هنا بالوجه الملائم للتفسير ؛ فالرجوع إلى الله سبحانه دائما في حالة التوبة ، والأوب إليه باستمرار ، شبيه بحالة التلازم بين الصوت وصداه ، أي رجوعه في حالة اصطدامه بحاجز كرجوع العبد إلى الله دائما لاصطدامه بما تفرزه الحياة من سلبيات وهو ما عُرف عن النبي أيّوب عليه السلام بكثرة أوبه ورجوعه إلى الله ، فضلًا على أنّ (أوَّاب) من صيغ المبالغة التي تدلّ على ما يدلّ عليه اسم الفاعل وزيادة ، وصيغ المبالغة كما هو معروف ترجع عند التحقيق إلى معنى الصفة المشبّهة، لأنّ

الإكثار من الفعل يجعله كالصفة الراسخة في النفس كما أنّ (أوَّبَ) الذي اشتُقَّ منه (أوَّاب) تدلّ على التكثير في الفعل، ومن هنا نستدلّ على تناسب المعنى المعجمي لهذه اللفظة وهو كثرة ترجيع الصوت بالتسبيح ، أو كثرة التوبة والرجوع إلى الله ، مع المعنى الصرفي لها .

وقد لا يكتفي بإيراد الوجه الملائم للتفسير مباشرة عندما يحتمل اللفظ أكثر من معنى ، بل يذكر تلك المعاني بالشرح والتفصيل ثمّ يختار المعنى الذي يرى أنّهُ الأصوب والأقرب للتفسير ، ثمَّ يستدلّ له بما يراه مناسبا من الشعر والنثر ، ممّا يدلُّ على سعة علمه باللّغة وتمكّنه من معجمها الضخم ، فذَكَر في تفسير (الصافنات الجياد) أنّ للصافن من الخيل وجهين من المعنى، الأول : الذي يثني إحدى يديه أو إحدى رجليه حتى يقف بها على سُنبُكه ، والسُّنبُك :مُقدّم الحافر ، فثلاثٌ من قوائمه حوافرُها مُطبقَةٌ على الأرض، والرابعة متّصلٌ بالأرض طرفُ حافرِها فقط ،ونسب ذلك إلى أهل اللغة وأصحاب التفسير . الوجه الآخر: الصَّافن : القائم ،ثني إحدى قوائمه أو لم يَثنِها، ونسب هذا الوجه لبعض اللغويين[٧٥] وأصوب الوجهين عند ابن الشجري هو الأول بدليلين ،أحدهما: قول الشاعر[٧٦]:

أَلِفَ الصّفونَ فما يزالُ كأنّهُ ممّا يقومُ على الثلاثِ كَسيرا

والدليل الآخر قراءة عبد الله بن مسعود لقوله تعالى:{فاذكروا اسمَ الله عليها صَّوافّ}[الحج:٣٦] إذ قرأها{صَّوافنَ}[٧٧] أراد مُعَقَّلات قياماً على ثلاث ، شبّه الإبل التي تُقام لتُنحَر وإحدى قوائم البعير معقولةٌ، بالخيل الصّافنة .[٧٨] وأكثرُ ما يَصفِنُ الخيل والصافنات: الخيل[٧٩].

التحليل الإعرابي:

وقف ابن الشجري عند قوله تعالى:(أحببتُ حُبَّ الخير عن ذكر ربّي) ونفى أن يكون (حُبَّ الخير) منصوبًا على المصدر كما يوحي ظاهر اللّفظ ؛ لأنّه لم يُخبر أنّه أحَبَّ حبّا مثلَ حُبِّ الخير كما قال تعالى:{فشاربونَ شُربَ الهيم}[الواقعة:٥٥]أي: شُربًا مثل شُرب الهيم ، لأنّه لو أراد هذا لأخرج الخيل عن أن تكون من الخير ، إذ التقدير : أحببتُ الخيلَ حبًا مثل حُبِّ الخير[٨٠]. وفي كلام ابن الشجري أمورٌ أربعة: الأمر الأول: أنّ ما ذكره قد سبقه إليه مكي بن أبي طالب(ت٤٣٧هـ)[٨١]. الثاني: أراد بالمصدر هنا المصدر التشبيهي نحو قولك: ضربتُهُ ضربَ الأمير اللّصَّ، أي ضرباً مثل ضرب الأمير اللّصَّ . الثالث: قوله: لأنّه لو أراد النصب على المصدر لأخرج الخيل عن أن تكون من الخير فيه إشارة إلى أنّ معنى الخير في الآية الكريمة هو الخيل ، فالخير في كلام العرب : الخيل[٨٢] . الأمر الرابع: أدرك ابن الشجري بكلامه هذا ما يؤدّيه التحليل الإعرابي من أثر في فهم النص القرآني وسرّ العلاقة القائمة بين الإعراب والمعنى ، فإذا كان الدرس اللساني الحديث يرى أنّ معنى الجملة يمكن فهمه من خلال العلاقات فيها فإنّ ابن الشجري قد أدرك بوضوح وظيفة الإعراب الدلالية في ترسيخ هذه العلاقات في بيان معنى الآية والنأي به عمّا يمكن أن يكتنفها من غموض ولبس . وبناء على ذلك فإنَّ ما نتج من معنى في نصب (حبَّ الخير) على المصدر التشبيهي جعلَهُ ابن الشجري ظاهر الفساد لذا كان انتصاب (حُبَّ الخيرِ) عنده على وجهين[٨٣]:أحدهما: أن يكون مفعولا به ، والمعنى : آثرتُ حُبَّ الخير ، ونسب ذلك إلى الفراء والزجاج وذكر أنَّ الخير هنا بمعنى الخيل، وتسميتها بالخير مطابقٌ لقوله عليه السلام:(الخيلُ معقودٌ في نواصيها الخير)[٨٤] . وهذا الرأي مبني على تضمين فعل معنى فعل آخر إذ ضُمّن الفعل (أحببتُ) معنى (آثرتُ) ، وبناءً على ذلك ذهب ابن الشجري إلى أنّ (عن) في قوله :(عن ذكر ربي) نابت مناب (على) و قوله :(عن ذكر ربي) مُعَلَّق بالمعنى الذي حَمَلتَ (أحببتُ) عليه فكأنّهُ قيل : آثرتُ حبَّ الخير على ذكر ربّي ؛ لأنّك إذا أحببت الشيء فأنت مؤثرٌ له. وأجاز ابن الشجري أن تكون (عن) معلّقة بحالٍ محذوفة تقديرها : آثرتُ حُبَّ الخير غافلًا عن ذكر ربّي ،

أو مُنصرفًا عن ذكر ربّي. وبهذا تكون (عن) على بابها ولم تنوب عن شيء ، وقد ضُمِّن الفعل معنى فعل آخر . قال الزمخشري:" أحبَبتُ مضمّن معنى فعل يتعدّى بعن كأنه قيل :أنَبتُ حُبَّ الخير عن ذكر ربي أو جعلتُ حُبَّ الخير مُجزيًا أو مُغنيًا عن ذكر ربي"[٨٥] والوجه الآخر :استند فيه ابن الشجري إلى دلالة كلمة (أحببتُ) فهي من قولهم: أحبَّ البعير :إذا وقف ولم يَنبَعِث، والإحباب في الإبل كالحِران في ذوات الحافر مستشهدا على ذلك بقول الشاعر[٨٦]:

حُلْتُ عليه بالقَطيع ضَربا ضَربَ بعير السّوءِ إذا أحبّا

فيكون انتصاب (حُبَّ الخير) على هذا على أنّهُ مفعولٌ له ، وعن متعلّقة بمعنى أحبَبتُ ؛ لأنّه بمعنى تَنَبَّطتُ . فابن الشجري يُدرك في هذا الوجه أهمية البعد الدلالي للألفاظ ، الذي يُعدُّ امتدادا لقوانين الإعراب القائمة على العلاقات بين الألفاظ تلك العلاقات القائمة على أساس التعلّق ومراعاة حال الكلام بعضه مع بعض . واعتمد ابن الشجري في إيراد هذا الوجه على ما حكاه الرمّاني عن أبي عبيدة من قوله : أحَبَّ البعيرُ إحباباً ،وهو أن يبَرُك فلا يثور، وذلك في الإبل كالحِران في الخيل ، واستدلّ لهذا المعنى بالآية موضع البحث ثمَّ قال معناه :أي لَصَقتُ بالأرض لِحُبِّ الخير حتى فاتتني الصلاة . وقد ذكرت كتب التفسير أنّه وردت على سليمان مجاميع من الخيل من غنيمة جيشٍ كان له ، فلمّا صلّى الظهر دعا بها فلم تزل تُعرض عليه حتّى غابت الشمس ولم يُصلّ العصر، وكان مَهيبًا لا يَجسُر أحدٌ على أن ينبّهه لوقت الصلاة ولم يكن ذلك لتكبّر منه.

واستَوقَفَ ابنَ الشجري قولُهُ تعالى: (فطَفِقَ مسحًا بالسّوق والأعناق) فذكر أنّ (طَفِقَ) من أفعال المقاربة التي تستلزم بعدها الأفعال المستقبَلَة ، كجعل وأخذ وكرب تقول: طَفِقَ يفعلُ كذا . لذا فإنّ التقدير عنده في الآية الكريمة: فَطَفِقَ يمسَحُ مسحًا بالسُّوق ، وذكر أنّه لابدَّ له من (يَفعَل) كما قال تعالى:{وطَفِقا يخصفانِ عليهما من ورق الجنة}[الأعراف:٢٢] ولايجوز عنده أن نقدّر أنّ (مسحًا) وقع موقع (ماسحًا) كما وقع (غورًا) موقع (غائراً) في قوله تعالى:{قُل أرأيتُم إن أصبحَ ماؤُكُم غورًا}[الملك:٣٠] لأنّ هذا الضرب من الأفعال لابدّ له من (يَفعل) ظاهرا أو مقدّرا ، وذهب إلى أنّ قوله (بالسُّوق) يجوز أن يكون وصفًا لـ(مَسح) فتكون الباء متعلّقة بمحذوف ، أي مَسحًا واقعا بالسُّوق ، ويجوز أن يكون مفعولا به ، عمل فيه الفعل المقدّر ، والباء زائدة ،أي فَطَفِقَ يَمسَحُ الرؤوسَ من الأعناق مسحًا [٨٧]. وفي كلام ابن الشجري أمران: الأول : انشداد ابن الشجري لما قرَّره النحاة من قواعد في هذه الأفعال قادتهم إلى هذا التقدير ، فممّا قرّروه هو أن يكون خبر هذه الأفعال فعلا مضارعاً يعود إلى اسمها، ولايجوز أن يقع خبرها جملة ماضية ولا اسمية كما لا يجوز أن يكون اسما. وما ورد من ذلك عندهم فشاذ لا يُلتفتُ إليه .فـ (مسحًا) في الآية الكريمة عندهم ليس هو الخبر، وإنما هو مفعول مطلق لفعل محذوف هو الخبر والتقدير (يَمسَحُ مَسحًا)[٨٨]. وهو ما حاول ابن الشجري إيضاحه . وربّما قاده التقدير والتأويل للوقوع في بعض الارتباك وهو ما نجده في تجويزه للوجه الثاني من إعراب (بالسُّوق) فكان الأصوب أن يكون التقدير: فَطَفِقَ يَمسَحُ السُّوقَ والأعناقَ مسحًا؛ لأنّ الأعناق معطوفة على السُّوق كما هو واضح في الآية الكريمة ولا أدري من أين أتى ابن الشجري بالرؤوس ؟. الأمر الآخر: لا يجوز عنده أن يكون مسحًا قد وقع موقع (ماسح) وهو يشير بذلك إلى ما ذهب إليه العكبري من أنّه أعرب (مَسحًا) مصدرا منصوبا في موضع الحال[٨٩]. ويبدو لي أنّ الإصرار على التقدير والتأويل لمسايرة الصناعة النحوية قد يُذهب بما للكلام من دلالة، فالإصرار على وجود المحذوف يُذهب بما قصد إليه المتكلم من تأثير في نفس السامع ، ولعلّنا هنا لا نريد إلغاء ظاهرة الحذف ولكن ينبغي أن لا نُبالغ فيها ونجعل منها مظهرا من مظاهر العامل ، بل يجب أن ننظر إلى الدلالة على أنّها المعيار الذي يُحدّد ما يُذكر أو ما يُحذف في التركيب" لأنّها الناطقة عنه، المُبيّنة له، والكاشفة عن حدوده ومراميه"[٩٠] لذا فإنّ نصب (مسحًا) على المصدرية في موضع الحال يبدو لي أكثر إيحاءً ودلالة في التعبير، فقد أُنزل المصدر فيه منزلة

العين في بيان حال سليمان عليه السلام طلبًا للمبالغة ، وكأنّ سليمان عليه السلام تحوّل إلى هذه الصفة بكلّ المعاني التي ستُذكر لمعنى (مَسحًا) في التحليل الدلالي ؛ وبذا يكون هذا العدول والخرق للقاعدة النحوية التي تمسَّك بها النحاة من مجيء خبر طفق جملة فعلية هو عدول في المعنى لغرض جلب الانتباه والاهتمام ببيان ما قام به سليمان عليه السلام الذي ربّما أحسّ ببعض التقصير في تأخير عبادته نتيجة لعرض الصافنات الجياد عليه وهو الموصوف بـ (الأوّاب) في صدر الآيات موضع البحث ، يؤيد ذلك قراءة زيد بن علي (مِساحًا) بإيقاع المصدر موقع اسم الفاعل[٩١] . وقوله: (بالسُّوق) الباء فيه مزيدة للتأكيد والسُّوق مفعولٌ به للمصدر مسحًا ، فيكون المعنى: فَطَفِقَ مسحًا السُّوق والأعناق . وبذلك نتجنّب التقدير والتأويل الذي لجأ إليه العلماء ومنهم ابن الشجري مسايرةً للقاعدة النحوية .

التحليل الدلالي:

ساوى ابن الشجري بين تعدّي الفعل (وَهَبَ) باللّام وتعدّيه بنفسه في قوله تعالى:(وَوَهَبنا لسليمان داود) فذكر أنّه يُقال: وهَبتُ لك درهما، وَوَهَبتُكَ درهما ،وشبّهه بأفعالٍ أخَر منها الفعل (وزن) في قولك: وزنتُ لك الدراهم ، وَوَزنتُك الدراهم ، والفعل (كالَ) في قوله تعالى:{وإذا كالوهُم أو وَزَنوهُم}[المطففين:٣] قال :أي كالوا لهم ووزنوا لهم.[٩٢] أقول: ولا وجه للمساواة بين تعدّي الفعل باللّام وتعدّيه بنفسه في قوله تعالى:(وَوَهبنا لسليمان داود) فتَعدّي الفعل (وهب) باللّام كان لدلالة لطيفة فالمعروف أنّ المعنى الأصيل للّام هو الملك والاستحقاق وهو ما ذكره سيبويه إذ يقول:" ولامُ الإضافة ومعناها الملك واستحقاق الشيء. ألا ترى أنّك تقول: الغلامُ لك، والعبدُ لك ، فيكون في معنى هو عبدُك. وهو أخٌ له، فيصير نحو هو أخوك، فيكون مُستحقاً لهذا كما يكون مُستحقًا لما يملك"[٩٣] من هنا يمكن القول إنّ ما يَهِبَهُ الله لعباده قد يكون عامًا فهو الوهّاب بلا مُنازع يتساوى في هباته ونعمه المؤمن والكافر ، وقد يكون ما يَهِبَهُ الله سبحانه خاصّا اختَصّ به أنبياءه وأولياءه، فَيَهِبَهُم ما يستحقون لا عن فَرضٍ ووجوب بل عن إرادة واختيار ولهذا عدّى الفعل (وَهَبَ) باللّام ،فيكون سليمان عليه السلام مستحقًا لهذا كما يكون مُستحقًا لما يملك. ويُعضّد هذا أنّ الفعل (وَهَبَ) لم يرد بهذا المعنى إلاّ متعدّيا باللّام في غير موضع من القرآن الكريم . قال تعالى:{ووهبنا له إسحاق ويعقوب}[الأنعام٨٤]وقال تعالى:{ووهبنا له من رحمتنا أخاهُ هارونَ نبيًا}[مريم:٥٣][الأنبياء:٧٢]إلى غير ذلك من المواضع[٩٤] أمّا تشبيه ابن الشجري الفعل (وَهَبَ) في الآية موضع البحث بالفعلين (وَزَنَ) و(كالَ) فلا وجه له أيضا لاختلاف الموردين في المعنى كما هو واضح.

ورأى أنّ (نِعمَ) في قوله تعالى (نِعمَ العبدُ) من الألفاظ الموضوعة لغاية المدح ، فلذلك مدح اللهُ بها نفسه في قوله:{هو مولاكُم فنِعمَ المولى ونعمَ النصيرُ}[الحج:٧٨] ومدح بها أنبياءه فقال في سليمانَ وأيّوب (نعمَ العبدُ) وأراد نعمَ العبدُ سُليمان ، ونعمَ العبدُ أيّوب[٩٥]. فالمخصوص بالمدح في الآية محذوف وذهب ابن الشجري إلى أنّ للمحذوف هنا دلالتين[٩٦]: الأولى: التخفيف لتقدّم ذكره . وفيه نظر لأنّ التخفيف ضد التثقيل كما هو معروف ، فلا يحتاج إلى تقدّم ذكر ، فهو مصطلح صوتي له علاقة بتغيير كميّة الصوت الصامت أي الميل إلى اللّيونة والخفّة في النطق كتخفيف المشدّد أو حذف النون أو التنوين إلى غير ذلك بما ليس له علاقة بحذف لفظ لتقدّم ذكره [٩٧] أمّا الدلالة الحقيقية في حذف المخصوص بالمدح في الآية موضع الشاهد فيبدو لي هو للإيجاز والاختصار ؛ لتجنّب التكرير لتقدّم ذكر اللفظ ، وهذا شائع في اللّسان العربي . أمّا الدلالة الثانية التي ذكرها ابن الشجري لحذف المخصوص بالمدح فلها علاقة بإعراب ذلك المخصوص وهو رأي غير مسبوق إليه ؛ فحذفه عنده يُقَوّي قولَ من يرى رفعه بالابتداء بخلاف لو جعلته خبرَ مبتدإٍ مقدّر . والضابط عنده في قوّة الوجه الأوّل أنّ الحذف يكون واقعًا بالمفرد ، أمّا الحذف في الوجه الثاني فيكون واقعا بالجملة ،وحذف المفرد أسهل من حذف الجملة. فحذف المفرد قائم على حذف أحد ركني الإسناد وهو المبتدأ على أن تكون الجملة الفعلية (نعمَ العبدُ) خبرًا عنه ، أمّا حذف الجملة فهو قائم على حذف ركني الاسناد على جعل

المخصوص بالمدح خبرَ مبتدإٍ محذوف ، وذلك أنّك لوقلت (نعمَ العبدُ) قيل لك: مَن هو؟ أو قدَّرت أنّه قيل لك ذلك فقلت: هو سليمان وحذفت (هو) على عادة العرب في حذف المبتدأ والخبر إذا عُرف المحذوف . وعندي أنّ ما يقوّي الوجه الأول الذي ذهب إلى تقويته ابن الشجري أنّ حذف أحد ركني الإسناد وهو المبتدأ يُبقي دلالة الجملة الاسمية على الثبوت والاستمرار أعني ثبوت واستمراية المدح للمخصوص وذلك ببقاء أحد ركني الجملة وهو الخبر أمّا إذا حُذف ركنا الجملة الاسمية المبتدأ والخبر فَيَصعُب تلمّس هذه الدلالة إلاّ بعد عناء التقدير ولا يخفى ما في ذلك من التكلّف والله أعلم.

وفي بيانه لدلالة لفظة (الجواد) مفرد الجياد في قوله تعالى:(والصافنات الجياد) قال:" والجواد من الخيل: كأنّه الذي يأتي بِجَريٍ بعد جري كالجواد من الناس الذي يُعطي مرّة بعد مرّة"[٩٨] وهي نوع من الدلالة مصدرها ظلٌ معنوي خارج عن المعنى الأصلي يُلقيه اللّفظ وإن لم يقطع الوشيجة بذلك المعنى الأصلي[٩٩] فالسياق هو من يُلقي الضوء على تلوّن دلالة الكلمة وتنوّعها فلا تناقض بين ماتؤدّيه اللفظة من معنى حقيقي ثمَّ تدل في الوقت نفسه على معان أخر[١٠٠] ويبدو لي أنّ ابن الشجري قد لحظ الأصل الحسّي لهذه اللفظة فالأصل في معنى (الجواد) من جاد الرجل بماله يجودُ جُودا بالضم فهو جواد[١٠١] أي يُعطي مرّة بعد مرّة كما ذكر ذلك ابن الشجري وشبّه به الجواد من الخيل الذي يأتي بجريٍ بعد جري . ومنه تطورت إلى الدلالة المعنوية وهي الجُودة صفة للفرس كما ذكرت ذلك معاجم اللغة في قولنا: فرَسٌ جواد أي: بيّن الجُودةِ بضم الجيم، وجاد الفرسُ يجودُ جُودةً فهو جواد[١٠٢] لذلك فرّقوا بين مصدريهما كما أشار ابن الشجري فقالوا: رجُلٌ جوادٌ بيّن الجود، وفرسٌ جوادٌ بيّن الجُودة والجَودة[١٠٣] وما ذهب إليه ابن الشجري من وجه الشبه بين دلالة الجواد من الخيل وبين دلالة الجواد من الناس غير مسبوق إليه، وهو في هذا يتّفق مع ما توصّل إليه علم اللغة الحديث من أنّ نشأة الدلالة بدأت بالمحسوسات ثمَّ تطورت إلى الدلالة المجردة ، ذلك أنّ اللّغة تنتقل في تطورها من الإشارة إلى العبارة ومن التجسيد إلى التجريد[١٠٤] .

ووقف ابن الشجري متأمّلاً الدال والمدلول في المُضمر من قوله تعالى:(حتّى تَوارت بالحجاب) فاستعان بقول أهل اللغة في ذلك من أنّه يعني به الشمس، ولم يجر لها ذكر ،إذ إنّ في الآية دليلًا، فلو أعطوا الفكر فيه حقَّه لتلمَّسوا هذا الدليل وهو قوله:(إذ عُرِضَ عليه بالعَشيّ) لأنّ معناه إذ عُرض عليه بعد زوال الشمس ، وليس يجوز الإضمار إلاّ أن يجري له ذكرٌ أو دليلٌ بمنزلة الذكر[١٠٥] وهذا الكلام الذي استعان به ابن الشجري هو للزجاج[١٠٦] ، إلاّ أنّه اكتفى بنسبته إلى أهل اللغة ثمّ أعقب ذلك بعد بضع كلمات بقوله: (قال) من دون أن يُسَمّ من الذي قال ممّا تَسَبّب ببعض الإرباك في روايته لتأرجحها في نسبة هذا الكلام بين ضمير الجماعة وضمير المفرد[١٠٧] . ومهما يكن من أمر فإنّ إضمار الفاعل وهو الشمس في الآية موضع البحث دفع ابن الشجري إلى استقراء كلام العرب والتوصل إلى أنّ إضمار الغائب في كلامهم والدلالة عليه مُستعمل على أربعة أوجه ، فأفاض في الحديث عن كل وجه مستدلاً بالشواهد القرآنية والشعريةِ التي تؤيد ذلك ومن ضمن هذه الأوجه الوجه الذي خرّج عليه إضمار الشمس في قوله تعالى:(حتّى تَوارت بالحجاب) قال:" والثالث: رجوع الضمير إلى معلوم قام قوّة العلم به ، وارتفاع اللَّبس فيه بدليل لفظي أو معنوي مقام تقدّم الذكر لهُ ، فأضمروه اختصارا أو ثقةً بفهم السامع كقوله:(حتّى تَوارت بالحجاب) أضمر الشمس لدلالة ذكر العشيّ عليها من حيث كان ابتداءُ ذكر العَشِيّ بعد زوال الشمس "[١٠٨] ووجد لذلك نظائر كثيرة في القرآن الكريم وفي الشعر العربي فممّا ذكره من القرآن الكريم قوله تعالى:{إنّا أنزلناهُ في ليلة القَدرِ }[القدر:١] قال:" أضمر القرآن، لأنّ ذكر الإنزال دلّ عليه"[١٠٩] ومن الشعر العربي قول الحطيئة[١١٠]:

ألا طَرَقَتنا بعد ما هَجعوا هندُ وقَد سرنَ خمسًا واتلأَبَّ بها نجدُ

قال:" أراد هَجَعَ أصحابي، فأضمرهم وأضمر المطايا في سِرنَ ، والبيت أول القصيدة....وهذا في الشعر القديم والمحدث غير محصور "[١١١]. فابن الشجري تنبّه على أثر العناصر غير اللّغوية في التركيب النحوي من أحوال وظروف ومناسبات تُصاحب النص وتُحيط به ، كما تنبّه على ذلك من سبقه من علماء العرب ، فالاعتماد على ثقافة المخاطب وسعة فهمه للقرائن المقالية ومنها قرينة السياق هو ما أراد ابن الشجري أن يُلفت النظر إليه ، فقد يكون ما يُصاحب اللفظة من غير الكلام مفسّرا للكلام[١١٢] فالإكتفاء بظاهر اللّفظ بمعزل عن القرائن الحالية والمقالية قد لا يقود إلى بيان دلالات النص وفهمه بصورة صحيحة [١١٣] . يقول العكبري (ت٦١٦هـ):" وفاعل توارت (الشمس) ولم يجر لها ذكر ولكن دلّت الحال عليها"[١١٤] ولا يختلف اثنان في أنّ الغرض من هذا الإضمار هو بلاغة الإيجاز والاختصار وهو من دلائل الرقي في إيصال المعاني الدقيقة بطريق الاختزال فالاستغناء عن الفاعل في الآية الكريمة وهو (الشمس) اعتمادا على ثقافة السامع يمُثّل أعلى مراتب السمو في التعبير المفهم المفيد والبليغ، إذ نابت فيه ثقافة السامع وفهمه عن ذكر الفاعل وأصبحت بديلا معنويا عن ذلك .

وجزم ابن الشجري أنّ معنى (المَسحُ) في الآية الكريمة هو القطع ، ومنه اشتقاق التِّمساح لدابّة من دوابِّ البحر لأنّه يقطع بأسنانه كما يقطع السَّيف[١١٥] .وقد يكون ابن الشجري غير مسبوق إلى هذا الاشتقاق بحسب اطّلاعي وهو يتفق مع ما استقرّ في عرف الدراسات اللسانية الحديثة من أنّ الأصول الحسّية هي الأساس في عملية اشتقاق وولادة دلالات الصيغ واتّساعها[١١٦] وذهب بناءً على حصرِهِ معنى المَسح بالقطع ورجوع الضمير في قوله تعالى: (رُدُّوها عليَّ) إلى الخيل ، ذهب إلى أنّ التفاسير مُجمعة على أنّه ضرب بالسيف سوقَ الخيل وأعناقَها [١١٧]. إلاّ أن حصرَهُ هذا المسح في الآية الكريمة بمعنى القطع فيه نظر ، إذ تجاهل ما ذُكر من معانٍ أخر في معنى المسح ، التي ربّما ساهمت في توجيه آخر للآية على غير ما ذهب إليه ، وعلى خلاف ما ذَكره من إجماع التفاسير على المعنى الذي ذكره . إذ ذُكر في معنى المَسح هنا وجهان آخران: الأول: أنّ الضمير في قوله تعالى :(رُدّوها عليَّ) عائد على الشمس وليس على لخيل ، فقال سليمان عليه السلام بأمر الله تعالى للملائكة الموكّلين بالشّمس رُدّوها عليَّ فصَلّى صلاته في وقتها ، وقوله تعالى :(فَطَفِقَ مَسحًا بالسُّوق والأعناق) أي شرع يمسح ساقيه وعنقه ويأمر أصحابه أن يمسحوا سوقهم وأعناقهم وكان ذلك وضوءهم ، ثُمَّ صلّى وصلّوا وقد نُسب ذلك إلى علي بن أبي طالب عليه السلام[١١٨]. وقد نفى من ذهب إلى ذلك أن يكون سليمان عليه السلام أمر بضرب سوق وأعناق الخيل إذ لا ذنب للخيل لو شغلَهُ النظر إليها عن العبادة حتى تؤاخذ بأشد المخالفة فتُقتل تلك القتلة الفظيعة[١١٩] فإن قيل إنّه ذبحها ليتصدّق بلحومها تقرّبا إلى الله لأنّها أعز ما عنده كما نقلت ذلك بعض التفاسير[١٢٠] قلنا إنّ ابن الشجري نفسَه قد نقل أنّ مالك بن أنس يذهب إلى أنّه لا ينبغي أن يُؤكل لحم الخيل؛ لأنّ الله تعالى قال:{والخيلَ والبغالَ والحميرَ لِتَركبوها وزينة}[النحل:٨] وقال في الإبل:{لِتَركبوا منها ومنها تأكلون}[غافر:٧٩] وذكر ابن الشجري أنّ ما يؤيد ما ذهب إليه من معنى ما ذكره الزجاج من أنّ سليمان لم يكُ ليضرب سوقها وأعناقها إلاّ وقد أباح الله له ذلك ولو لم يكن ما فعله مباحًا لكان قد جعل التوبة من الذنب بذنب عظيم[١٢١] . الوجه الثاني: أنّ الضمير للخيل والمعنى: قال: رُدّوا الخيل فلمّا رُدّت شرع ماسحًا بسوقها وأعناقها ويجعلها مُسبِلةً في سبيل الله جزاء ما اشتغل بها عن الصلاة ، ونُسب هذا إلى قُطرب(ت٢٠٦هـ)[١٢٢] قال ابن الشجري معقّبا على هذا الوجه:" وهذا القول غير صحيح لأنّه لم تأت به رواية عن السلف....وإنّما قالوا ذلك لأنَّ قتلها مُنكر، وليس ما يُبيحه الله بمُنكر وجائزٌ أن يكون أُبيح ذلك لسليمان وحُظر في هذا الوقت[١٢٣].

وخلاصة القول في هذه المسألة رجاحة الرأي القائل بعودة الضمير للشمس وأنّ معنى المسح في الآية هو المعنى اللغوي الموضوع له في أصل اللغة وهو: إمرارك يدك على الشيء[١٢٤] قال تعالى في التيمّم {وامسَحوا برُءُوسِكُم

وأرجُلَكُم}[المائدة:٦] فسليمان عليه السلام طفق ماسحًا ساقَهُ وعنقَهُ وهو وضوؤهم آنذاك كما ذُكر في الوجه الأول . وبذا لا تناقض بين ما ذكرناه في التحليل الإعرابي عن الآية موضع البحث وبين التحليل الدلالي فمجيء (مسحًا) المصدر منصوبا على الحال بلا تقدير فعل هو المراد لتحوّل سليمان عليه السلام بكُلِّه إلى المسح ، فقد هرع إلى ذلك رغبة منه في الرجوع إلى ما فاته لأنّه قد وصفه الله تعالى بالأوّاب . وبذلك نكون قد تجنّبنا التقدير والتأويل على المستويين الإعرابي والدلالي ونتفق فيه مع ما ذهب إليه الدرس اللساني الحديث من أنّ الإسناد المعنوي الصحيح هو الأساس في معرفة مواقع الألفاظ وإعرابها ففهم الجمل ووضوحها هو : " البديهة الأساسية لقواعد الكلام ، والقواعد بأتمّها ليست سوى مظاهر لتحقيقها"[١٢٥] .

الثاني – التحليل اللغوي بمستوى واحد (التحليل الدلالي):

١- قال تعالى: {يَومَ يَدعوكُم فتَستَجيبونَ بِحَمدِه}[الإسراء:٥٢]

جاء بيان ابن الشجري لدلالة الآية الكريمة بعد أن سُئل عن معنى تَستَجيبونَ بِحَمدِه ، وعن تعلّق الباء ، وعن زعم بعض المفسّرين من أنّ معنى بِحَمدِه هو: بِأَمرِه . فنفى أن يكون الحمد بمعنى الأمر لأنّه ليس بمعروف في لغات العرب على اختلافها ، بل معناه المدح والثناء . وأمّا تستجيبون فمعناهُ تُجيبون مستدلًا بقول كعب بن سعد الغنوي[١٢٦]

وداعٍ دعا يامن يُجيب إلى الندى فلم يستجبْه عند ذاك مُجيبُ

أراد فلم يُجبهُ ، وبقوله تعالى:{وَيَستَجيبُ الّذين آمنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله}[الشورى:٢٦] أي ويُجيب[١٢٧] . ووقف ابن الشجري عند تعلّق الباء لإيضاح ما شَفّ من المعنى الدقيق ؛ لإدراكه أهمية بيان ما تعلّق به الحرف من الألفاظ لتبيّن مواقعها وانعكاس ذلك على المعنى ، فالتعلّق في الحروف ليس مرادًا لذاته وإنّما تكمن أهميته في الوصول إلى معانٍ غير مباشرة تُفهم من طريقة النظم . وبناء على هذا المفهوم جوّز ابن الشجري وجهين في تعلّق الباء[١٢٨] ، الأول: يجوز أن يُعلّق الباء بـ(تستجيبون) ، كما تقول: ناداني فلان فأجبته بالتلبية ، والخطاب في الآية الكريمة هو للمشركين كما هو واضح من سياق الآيات التي سبقت الآية موضع البحث، وقد استند ابن الشجري إلى السياق الاجتماعي في تخريج هذا الوجه ونعني به الظرف الاجتماعي المحيط بالنص ، فاللّغة ظاهرة اجتماعية لا يمكن فصلها عن المجتمع كونها نشاطًا اجتماعيًا يستدعي الاتّصال بين الناس ، فقد أنكر المشركون عملية البعث والخَلْق من جديد ، إذ ذكر ابن الشجري أنّ الآية موضع البحث جاءت في سياق ما حكاه الله تعالى عن منكري البعث بقوله على لسانهم:{أَئِذا كنّا عظامًا أئنّا لمَبعوثون خلقًا جديدًا}[الإسراء:٤٩] وقوله:{فسيقولون من يُعيدُنا قُل الّذي فطَرَكُم أوّل مرّة فَسَيُنغِضونَ إليك رُؤوسَهُم}[الاسراء:٥١] أي يُحرّكونَ رؤوسَهم استهزاء {ويقولون متى هو} أي متى البعث ، فإذا دعاهم الله حين تزول الشكوك أجابوه بالثناء عليه والحمد له، وأحد أوصاف الثناء على الله والحمد له توحيده فجوابهم:(لبّيك اللّهمّ لبّيك، لا إله إلاّ أنت) . وقد انفرد ابن الشجري بهذا الرأي من بين الآراء التي قال بها العلماء[١٢٩].الوجه الآخر :يجوز أن يعلّق الباء بحال محذوفة والتقدير:معلنين بحَمدهِ . وهذا ما ذهب إليه الزمخشري بجعله (بحَمدهِ) حال منهم أي : حامدين . إلاّ أنّه لم يُقدّر محذوفا ،قال:" وهي مبالغة في انقيادهم للبعث كقولك لمن تأمره بركوب ما يشقّ عليه فيَتأبّى ويتمنّع ستركبه وأنت حامد شاكر ،يعني أنّك تُحمل عليه وتُقسَر قَسرًا، حتّى أنّك تلين لين المُسمح الراغب الحامد عليه "[١٣٠]وتابعه في ذلك الطبرسي قائلا:" والباء في بحمده باء الحال أي تستجيبون حامدين "[١٣١]. وقيل في المسألة آراء أخر[١٣٢]. ويترجّح عندي الرأي الأول فهو أتّم للمعنى لقرب الباء من الفعل تستجيبون وألصق؛ لسرعة استجابتهم يوم البعث بالتلبية ، فلا مسوّغ إلى تقدير مُتَعَلَّق محذوف ، إذ الأصل عدم الحذف ، فضلا على أنّ المعنى مرتبط بالسياق

الاجتماعي وما يتطلّبه من تواصل ومحاورة فتلبيتهم مرتبطة بدعوة الله تعالى لهم . وتجدر الإشارة إلى أنّ ما ذكره ابن الشجري من زعم بعض المفسرّين بأنّ معنى (بحمده) هو بأمره لم يقله أصحاب المصنّفات من المفسرّين بل هو من المنقول الذي نُسب إلى ابن عبّاس وبعض الصحابة[١٣٣] الّذي ربّما لحظوا فيه دلالة الأصل اللغوي لبعض الألفاظ وضرورة مجاورتها لألفاظ أخرى ، فمن المعروف أنّ الاستجابة لا تكون إلاّ عن طلب أو أمر ، ومن المناسب هنا أن يُصاحب الأمر لفظ الاستجابة . أمّا ما ذكره بخصوص استواء (تستجيبون) و (تُجيبون) في المعنى ففيه نظر ؛ فمن خلال الاستقراء الدقيق لما ورد من معنى لهاتين اللفظتين في القرآن الكريم اتّضح لنا والله أعلم أنّ الاستجابة تكون اختيارا أو اضطرارا بدلالة معناها في الآية موضع البحث فما كانت استجابتهم إلاّ عن اضطرار بعد أن اتّضحت لهم الحقيقة التي كفروا بها في الحياة الدنيا ، يؤيده زيادة مبناها من الحروف الزائدات ، وفيه تأكيد على إرغامهم مضطّرين على الاستجابة بخلاف الإجابة التي لا تكون إلاّ عن اختيار حصرًا ، فضلا على اختلافها في المبنى .

٢ـ قال تعالى:{الّذينَ كانت أعيُنُهُم في غطاءٍ عن ذكري وكانوا لا يستَطيعونَ سَمعا}[الكهف:١٠١].

افترض ابن الشجري على طريقة أهل الجدل والمناظرة سائلا يسأل عن أمرين في الآية الكريمة اعتراه فيهما الإشكال، الأول: كيف وصف الله الأعين بأنّها كانت في غطاء عن الذكر، والذكر إنّما هو مسموعٌ لا مرئي، والآخر : كيف وصفهم بأنّهم كانوا لا يستطيعون سمعًا، ونفيُ الاستطاعة للسمع نَفيُ القدرة عليه؟ وفي جوابه عن هذه الأسئلة المُفترضة رأى ابن الشجري أنّ في الآية بُعدين دلاليين كلّ منهما يصلُح أن يكون هو المراد[١٣٤] البعد الدلالي الأول : أنّ هذين الوصفين هما عبارة عن الإعراض منهم عند سماع الذكر، وعن ترك الإصغاء إليه والقَبول له . فابن الشجري في هذا الجواب يرى أنّ الله سبحانه قد كنّى عن عدم سماع الذكر وعن ترك الإصغاء إليه بهذا التعبير المجازي منطلقاً من تساوي الحقيقة والمجاز في نظره ، فليس هناك حدٌّ فاصلٌ واضحٌ بينهما ، بل كثيرا ما يتبادلان الموقع فتصبح الحقيقة مجازا ويصبح المجاز حقيقة . وقد تنبّه علماؤنا القدماء على ذلك فصرّح ابن جنّي بتبادل الموقع بين الحقيقة والمجاز ونصّ على أنّ المجاز إذا كثُر لحق بالحقيقة[١٣٥] ولم يبتعد الدرس اللساني الحديث عن ذلك كثيرا إذ يرى أنّ المعاني الجديدة التي دخلت اللفظة وتكوّنت نتيجة المجاز لا تقلّ في حقيقتها عن المعنى الأول الذي كان للّفظ نفسه [١٣٦] وأوضح ابن الشجري جوابه الآنف أكثر بقوله:" فقوله (كانت أعينُهم في غطاءٍ عن ذكري) أي كانوا مُعرضين بأبصارهم وقت سماع الذكر عن المتكلّم به ، وقوله (وكانوا لا يستطيعونَ سمعًا) أي كان سماعُ الذكر ثقيلا عليهم فلا يستمعون له ولا يُنصتونَ إليه"[١٣٧] ويجتهد ابن الشجري في البحث عن الأدلّة والقرائن التي تعزّز جوابه إذ لابدّ للمجاز من قرينة أو دليل للخروج باللّفظ من معناه الحقيقي الذي وُضع له في أصل اللّغة ، فهما المُتَعَيَّنُ في التمييز بينهما، يقول الشريف المرتضى: " إنّ الأصل في الاستعمال التَعَرّي من القرائن والدلائل ، لأنّ الأصل هو الحقيقة التي لا تحتاج إلى قرينة ، وإنّما يحتاج المجاز للعدول به عن الأصل إلى مصاحبة القرينة "[١٣٨] فيستند ابن الشجري تارة إلى العرف اللغوي فيشبّه ما ذكره بقولك: ما أستطيع أن أرى فلانا ، ولا أستطيع أن أسمع كلامه ، تُريد أنّك كارهٌ لذلك ، لا أنّك في الحقيقة غير قادر عليه[١٣٩] . في حين جعل الزمخشري الغطاءَ حقيقيًا فهو يمنع النظر إلى الآيات الذي يقود إلى تعظيم الخالق أو عن النظر إلى القرآن وتأمّل معانيه وتبصّرها[١٤٠] . وعدّ الطبرسي (ت٥٤٨هـ) التعبير مجازيا والمراد به الغفلة عن الاعتبار بقدرة الله الموجب لذكره والإعراض عن التفكر في آياته ودلائله فصاروا بمنزلة من يكون في عينه غطاء يمنعه من الإدراك ، وذهب إلى أنّه أراد بالعين هنا عين القلب كما يضاف العمى إلى القلب[١٤١] . وذكر أبو حيّان أنّه استعار الغطاء لأعينهم والمراد أنّهم لا يبصرون آياتي التي يُنظر إليها فيُعتبر بها وأُذكر بالتعظيم ، وذكر أنّ هذا على حذف مضاف أي عن آيات ذكري وقيل: معنى عن ذكري: عن القرآن وتأمّل معانيه ، وذكر أنّ المراد بالأعين هنا البصائر لا

الجوارح ؛ لأنّ الجوارح لا نسبة بينها وبين الذكر [١٤٢]. وتارة أخرى يستند ابن الشجري إلى القرينة المقالية فيلجأ إلى آيات أخرى من غير السورة موضع البحث وليس بما يُحيط بالآية نفسها بما تقدّم عليها أو ما تأخر عنها لتعضيد ما يذهب إليه ، وهذا ديدنه في كل ما تعرّض له فهو يؤمن بوحدة النص المعنوية الشاملة للقرآن الكريم ؛ إذ يلجأ إلى تفسير القرآن بالقرآن وهو ما درج عليه أغلب المفسرين ؛لأنّ القرآن يفسّر بعضه بعضا ، وقد ذكر في هذا الصدد معضّدا ما ذهب إليه أنّ الله سبحانه قد حكى عنهم أنّهم كان بعضهم ينهى بعضا عن الإصغاء إلى سماع تلاوة كتاب الله ويأمرونهم بالتكلّم باللّغو عند سماعه ، وذلك قوله تعالى:{وقال الّذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغَوا فيه لعلَّكُم تَغلبون}[فصلت:٢٦] وقد بالغ الله سبحانه فيَ ذمّهم بعدولهم عن الحق في قوله:{صُمٌّ بُكمٌ عُميٌ}[البقرة:١٨] ولو كانوا بهذه الأوصاف على الحقيقة لم يُكلَّفوا فَرضًا ، لأنّ الصَمَم ذهاب السمع ، والبَكَم هو الخَرَس، وإنّما أراد أنّهم صُمٌّ عن استماع الحق ، بُكمٌ عن التكلم به ، عُميٌ عن النظر إلى قائله. وذكر أنّ هذا على تشبيههم بمن لحقته آفاتٌ في سمعه ولسانه وبصره كما قال الشاعر[١٤٣]:

أصَمُّ عمّا ساءَهُ سَميعُ

فوصف الممدوح بالصَمَم مع وَصفِهِ لهُ بسميع، وهو اللفظ الموضوع للمبالغة في السمع [١٤٤].

البعد الدلالي الآخر: أمّا البعد الدلالي الآخر الذي احتمل ابن الشجري أن يكون هو المراد في الآية الكريمة موضع البحث فاستند فيه إلى ظاهر اللفظ ، فذكر أنّه سبحانه إنّما أراد به أنّهم كانوا إذا سَمعوا التلاوة غَطّوا وجوهَهُم وسَدّوا آذانهم بأصابعهم ، ويؤيد ذلك بالقرينة المقالية فيستشهد بآية أخرى من سورة أخرى ، فالقرآن يشهد بعضه على بعض ، فَيُشَبّه ما ذكره بما كان قوم نوح يفعلون ذلك إذا دعاهم إلى الله ، وذلك قوله:{وإنّي كُلّما دعَوتُهُم لِتَغفِرَ لهم جَعَلوا أصابِعَهُم في آذانِهم واستَغشَوا ثيابَهُم}[نوح:٧] كانوا يفعلون ذلك مبالغة في الإعراض عن سماع دعائه والنظر إليه . فابن الشجري كما ذكرنا ذلك آنفا كان ينظر إلى القرآن كونه وحدة دلالية كبرى ، فاعتماد القرائن السياقية المنفصلة وأعني به الاستشهاد بآيات من سور أُخَر في التأويل الدلالي لتوضيح دلالة آية وتفسيرها بآية من سورة أخرى يتّضح فيه جهد المفسّر الدلالي في هذه المواضع أكثر من غيرها[١٤٥] ؛ لأنّه يقوم بجهد ذاتي يتطلّب منه أن يكون على درجة عالية من المهارة والفهم في تتبّع نصوص القرآن في رد الآية إلى آيةٍ أخرى ليفسرها بها لأنّه حين يردُّ آية ما من سورة ما إلى آية أخرى من سورة أخرى " فإنّما يقوم بعملية ذهنية ذاتية واضحة تتطلب قبل كل شيء تتبّعا لنصوص القرآن في الذهن.. كما تتطلّب مهارة وفنًا "[١٤٦] . ويعبّر عن وعي تام بأنّ القرآن الكريم هو وحدة معنوية ذو بنية مركّبة ومتماسكة ذات وحدة دلالية كلية وشمولية ، تربطها شبكة من العلاقات الداخلية ، من روابط لغوية ، تركيبية وزمانية ،وإحالية ، وعلاقات خارجية تتعلق بمحيط النص وملابساته ، وتُساهم هذه العناصر في تحقيق الانسجام والتماسك وإثبات الوحدة الكلية[١٤٧] . والتأويل الدلالي الأخير ممّا انفرد به ابن الشجري وهو ينم على وضوح رؤية دلالية تقوم على وحدة نصّية في الربط الدلالي على مستوى القرائن المنفصلة ، أي الاستدلال بآية من سورة أخرى لبيان البعد الدلالي للآية موضع البحث .

٣- سُئل ابن الشجري عن قول الله عزَّ وجل:{ثُمَّ استوى إلى السَّماء وَهِيَ دُخانٌ فقال لها وللأرض ائتيا طَوعًا أو كَرهًا قالتا أتينا طائِعِينَ}[فصلت:١١] فقيل: ما معنى (استوى) وكيف كان قول الله لهما ، وقولهما له ، هل كان كخطاب بعضنا لبعض ، وكيف جاء (قالتا) على التثنية ، وكذلك (أتَينا) وجاء (طائِعِين) على الجمع ، وكيف جاء (طائِعِينَ) دون طائعات ، مع تأنيث السماء والأرض ؟

فاستَهلَّ ابن الشجري جوابه بأنّ معنى استوى :عَمَدَ وَقَصَدَ[١٤٨] وهو معنى مسبوق إليه قال الجوهري:" واستوى إلى السماء أي: قَصَد "[١٤٩] وقال الزمخشري في معنى استوى هنا : " من قولك استوى إلى مكان كذا إذا توجّه إليه توجهًا لا يلوي على شيء.."[١٥٠] ، وتابع على ذلك أغلب المفسرين[١٥١] ، في حين رأى الراغب الأصفهاني أنّ (استوى) إذا عُدّي بـ (إلى) اقتضى معنى الانتهاء إليه إمّا بالذات أو بالتدبير ، وجعل معناه في الآية موضع البحث على التدبير[١٥٢] . وفيه نظر ، فدلالة العَمد والقَصد أظهر من خلال السياق إذ المعنى قَصَدَ وتوجّه إلى خلق السّماء من دون إرادة تأثير في غيرها[١٥٣] ، وهذا لا يتفق مع ما ذكره الراغب في قوله أعلاه . فالسياق هو الفيصل في تحديد معاني الألفاظ التي لا يتّضح معناها في ضوء التفسير المعجمي . فمعنى كثير من المفردات يظل محتاجاً إلى مقاييس وأدوات أخرى غير مجرد النظر إلى المعاجم [١٥٤].

وفي معرِض جوابه عن التثنية في قوله: (قالتا) وقوله: (ائتيا) ذكر أنّ الضميرين عادا مثنّيين إلى لفظ السماء والأرض ؛ لأنّ لفظهما لفظ الآحاد وإن كان معناهما على الجمع ؛ لأنّ السماء جمع سماوة وهو ليس من الجموع الحقيقية وإنّما من أسماء الجمع التي يُفَرَّق بينه وبين واحده بالتاء . ولكي يدلّل على أنّ السماء من هذا الباب أي أنّها من أسماء الجمع لجأ إلى القرآن الكريم كعادته دائما ليوضّح ذلك ولكن هذه المرّة استعان بالقرائن المتّصلة أي المحيطة بالآية موضع البحث ، فضلا عن القرائن المنفصلة أي بآية أخرى من سورة أخرى ، فمن القرائن المنفصلة التي استدلّ بها وجاءت فيها السماء اسمًا للجمع قوله تعالى:{ثُمَّ استوى إلى السّماء فسوّاهن سبعَ سماوات}[البقرة:٢٩] ومن القرائن المتّصلة التي استدلّ بها ما جاء بعد الآية موضع البحث في قوله تعالى:{فقضاهُنَّ سبعَ سماوات}[فصّلت:١٢] وأمّا الأرض هاهنا فهي من الآحاد التي استُغني بلفظها عن لفظ الجمع كقوله تعالى في آية أخرى من سورة أخرى:{ثُمَّ يُخرجُكم طِفلًا}[غافر:٦٧] وبقول الشاعر[١٥٥] :

كُلوا في نصفِ بَطنِكُمُ تَعِفُّوا فإنَّ زَمانَكُم زمنٌ خميصُ

فالمراد بالأرض هاهنا سبعُ أرَضين يدُلُّك على ذلك قوله تعالى:{الله الّذي خلق سبع سماواتٍ ومن الأرض مثلَهُنَّ}[الطلاق:١٢] واستخلص ابن الشجري بعد هذا الإسهاب والاستطراد في إيراد الأمثلة، بأنَّ السماء والأرض هاهنا تجريان مجرى الفرقتين أو الفريقين ، تقول: الفرقتان قالتا والفريقان قالا ، ولو قلت الفرقتان قالوا كان حسناً ، كما قال تعالى:{وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا}[الحجرات:٩][١٥٦] وهذا التوضيح والاستدلال لم يُسبق إليه ، أمّا المعنى الذي أراده فهو مسبوق إليه ، يقول الفراء بهذا الخصوص:" جعل السماوات والأرضين كالثِّنتين كقوله:{وما خلقنا السَّماء والأرض وما بينهما}[الحجر:٨٥] ولم يقُل وما بينَهُنَّ ، ولو كان ،كانَ صواباً "[١٥٧] . فجعل السماواتِ سماءً وجعل الأرضين أرضًا . أمّا جَمْع طائِعِين للسماوات والأرض فَمَعَ أنّه عبّر بالمثنى عنهما بجعلهما طائفتين ذكر ابن الشجري أنّ ذلك جرى حملًا على المعنى كما تقول جاء الفريقان متسلّحون وجاء الجيشان مُتَفَرِّقين[١٥٨] والحمل على المعنى كما يذكر ابن جني غَور من العربية بعيد قد ورد به القرآن وفصيح الكلام منثورا ومنظومًا ، كتأنيث المذكر ، وتذكير المؤنث ، وتصوّر معنى الواحد في الجماعة والجماعة في الواحد ، وفي حمل الثاني على لفظ قد يكون عليه الأول ، أصلا كان ذلك اللفظ أو فرعا[١٥٩] وفي مجيء طائِعِين بلفظ التذكير ذكر ابن الشجري أنَّ فيه قولين[١٦٠] أحدهما: أنَّ الأشياء التي أخبر الله عنها بأنّها خوطبت وخاطبت كالسماء والأرض ، والأشياء التي أخبر عنها بالسجود في قوله : {إنّي رأيتُ أحد عشر كوكبا ورأيتُ الشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين}[يوسف:٤] والنملة التي أخبر الله عنها بأنّها تكلّمت فقالت:{يا أيّها النملُ ادخلوا مساكنكم لا يَحطِمَنَّكم سليمان وجنودُهُ }[النمل:١٨] والنمل التي فهمت ذلك الكلام أُجريت كلُّها مُجرى العقلاء لأن الخطاب والإجابة عنه ممّا يختصّ به العقلاء ، وكذلك السجود والكلام وفهمه ممّا يُوصفُ به ذوو العقول فلذلك قال :

طائِعين ولم يقُل : طائعات . وقال ساجدين ولم يقُل رأيتُها لي ساجدات ، وقال في خطاب النملة ادخلوا مساكنكم لا يَحطِمَنَّكم ولم يقل ادخلنَ مساكنكنَّ لا يُحَطِمَكُنَّ . وقال بهذا الرأي الفراء [١٦١] و نُسب إلى الكسائي[١٦٢] . والقول الآخر في طائِعِين: أنَّ المراد أتينا نحن ومن فينا طائِعِين وذهب إلى أنّ هذا الرأي أشبَه ، أي أنّه أرجح . وهذا الرأي نُسب إلى قطرب (ت٢٠٦هـ)[١٦٣] . وعن المحاورة التي جرت بين الخالق سبحانه وبين السماء والأرض ، وعن حقيقة القول بينهما ، وهل المحاورة حقيقة أو مجاز ؟ وإذا كانت مجازا فهل هو تمثيل أو تخييل ؟ فقبل أن يُجيب ابن الشجري على ذلك مهَّد له بالحديث عن القول وحقيقته ومعانيه ينمّ على إحاطة تامّة ، فذكر توسّع العرب في القول وتصرفهم فيه على معانٍ منها[١٦٤]:

١ـ أنّهم نزَّلوا القول منزلة الكلام فعبَّروا به عن الصوت والحرف .

٢ـ فرَّق النحويون بين القول والكلام ، فقالوا إنّ الكلام يتناول المفيد خاصّة ، والقول يقع على المفيد وغير المفيد ، فهو أعمّ ، لأنّ كل كلام قول وليس كلُّ قولٍ كلامًا .

٣ـ ومن معاني القول أنّهم عبَّروا به عن حديث النفس فقالوا: قلتُ في نفسي كذا وكذا ومن هذا الضرب في التنزيل {وَيَقولونَ في أنفسهم لولا يُعذّبنا الله بما نقول}[المجادلة:٨] والكلام لا يكون إلا بحرف وصوت فلذلك لا يجوز تكلّمتُ في نفسي كما جاز قُلتُ في نفسي .

٤ـ استعمالهم القول بمعنى الاعتقاد والرأي فقالوا : هذا قولُ الخوارج أي اعتقادهم ورأيهم .

٥ـ استعمالهم القول بمعنى الحركة والإيماء بالشيء فقالوا : قال برأسه كذا فنطحني . وقال بيده كذا فَطَرَفَ عَينَه ، وقالت النخلةُ هكذا فمالت فعبَّروا بالقول عن الفعل الذي هو حركة.

٦ـ أسندوا القول إلى ما لا يصحّ منه نطق من الجمادات وغيرها كقول الراجز:

امتلأ الحوضُ وقال قطني سلاً رُويدا قد ملأتُ بطني[١٦٥]

وإنّما أراد أنّه لو كان للحوض عقلٌ وصحَّ منهُ نُطقٌ لقال هذا القول ، ومثلهُ قول الآخر:

فقالت له العينان سمعًا وطاعةً وَحَدَّرَتا كالدّرِّ لمّا يُثَقَّبِ[١٦٦]

المعنى أنّه لمّا أراد انهمال عينيه بالدَّمع فوافقَ انهمالُهُما إرادَتَه ، عبَّر عن ذلك بالقول تَشبيهًا فكأنّهُ قال لهما: انهَمِلا فقالتا سَمعًا وَطاعة . ونلحظ من خلال بيان ابن الشجري لمعاني القول أنّه ليس من الضرورة أن يكون القول حقيقيًا ، بل قد يكون تعبيرًا عن حالات خارج حدود المنطوق كالتعبير عن حديث النفس ، والتعبير عن الاعتقاد والرأي ، أو عن الحركة والإيماء ، وأخيرا موافقة القدرة والمشيئة فعبّر بالقول تشبيهًا ، وكأنّه يُريد أن يُثبت أنّ لفظة القول هي من المشترك اللفظي الذي يُعدّ التطور المجازي من أهم أسباب ظهوره ، فممّا لاشكّ فيه أنّ قول الرأس وقول الحوض والعينين والتعبير عن الاعتقاد والرأي بالقول كما ذكر ذلك ابن الشجري واستدلّ عليه ، فهو على التشبيه بالقول الحقيقي وعلى المبالغة في ذلك ، فابن الشجري من خلال هذا التدرّج في معاني القول التي ذكرها والوصول إلى المعنى الأخير أراد أن يُرسّخ في الذهن مجازية القول في كثير من الأحيان ، وأن يقودنا برفق ولطف إلى حقيقة القول في الآية موضع البحث ، فقال بعد أن ذكر المعنى الأخير:" وكذا القول في الآية، وهو أنّ الله جلَّ جلاله ، عمد إلى السَّماء وهي دخان ، وإلى الأرض وهي زَبَدٌ ، فأراد أن يُكوّنهما على غير الوصفين اللّذين كانت عليهما ، فتكوَّنتا بإرادته ، على الوصفين اللّذين هما الآن عليهما ، فعبّر عن إرادته بأنّه قال لهما : ائتيا طَوعًا أو كَرهًا ، وعبَّر عن انقيادهما لمشيئته ، بأنّهما

قالتا أتينا طائِعِين "[١٦٧] فابن الشجري يذهب إلى أنّ هذه المحاورة بُنيت على المجاز ؛ فمعنى أمر السماء والأرض بالإتيان وامتثالهما أنّه أراد تكوينهما فلم يمتنعا عليه ، وَوُجدَتا كما أرادهما وكانتا في ذلك كالمأمور المطيع إذا ورد عليه فعل الآمر المطاع . وهذا الرأي مسبوق إليه قال الزمخشري:" وهو من المجاز الذي يسمّى التمثيل ، ويجوز أن يكون تخييلا ويبني الأمر فيه على أنّ الله تعالى كلّم السماء والأرض وقال لهما : ائتيا شئتما ذلك أو أبيتُما فقالتا: آتينا على الطَوع لا على الكره والغرض أثر تصوير قدرته في المقدورات لا غير من غير أن يُحقّق شيء من الخطاب والجواب "[١٦٨] فهو كقوله :{إنّما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون}[يس:٨٢] وليس هناك أمرٌ بالقول على الحقيقة ولا جواب لذلك القول ، بل أخبر الله سبحانه عن اختراعه السماوات والأرض وإنشائه لهما من غير تعذّر ولا كُلفة ولا مَشَقّة بمنزلة ما يُقال للمأمور افعل فيفعل من غير تلبّث ولا توقف فعبّر عن ذلك بالأمر والطاعة[١٦٩] . ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ من المفسّرين من ذهب إلى أنّ القول في الآية قد جاء على الحقيقة وليس بمنزلة القول ؛ إذ إنّ السماء والأرض قد نطقتا نطقًا حقيقيا بعد أن جعل الله لهما حياةً وإدراكا يقتضي نطقهما[١٧٠] وليس ذلك ببعيد فظاهر القرآن حجّة فضلا على أنّه أتمّ في العبرة وأظهر في القدرة .

الخاتمة ونتائج البحث:

بعد هذه الرحلة القصيرة والممتعة مع كتاب أمالي ابن الشجري لاقتناص واصطياد ما احتوى عليه من دُرر توّصل البحث إلى جملة من النتائج أهمّها:

١ـ مراعاة التطور الدلالي لمعنى الكلمة في غير موضع من تفسير النص القرآني ، فقد يُتّسع في معنى الألفاظ بعد مراعاة الأصل الموضوع لها ،أو يضيق المعنى لهذه الألفاظ بسبب من ضغط السياق أو ما تفعلهُ مصاحبة بعض الألفاظ للأخرى وملازمتها لها.

٢ـ البحث عن أثر وفاعلية الكلمات وعدم الاكتفاء بوصف موقعها الإعرابي ، بل عمّا يمكن أن تؤديه بورودها مفسّرة أو مستأنفة ، فالغاية هي المعنى لا غير ، ودفع أيّة شبهة من شأنها أن تُلبس المعنى .

٣ـ تنبّه ابن الشجري على أثر العناصر غير اللّغوية في التركيب النحوي من أحوال وظروف ومناسبات تُصاحب النص وتُحيط به ، كما تنبّه على ذلك من سبقه من علماء العرب ، فأراد أن يُلفت النظر إلى الاعتماد على ثقافة المخاطب وسعة فهمه للقرائن المقالية ومنها قرينة السياق، فقد يكون ما يُصاحب اللفظة من غير الكلام مفسّرا للكلام .

٤ـ أدرك ابن الشجري أهمية العلاقة القائمة بين الألفاظ وانشداد اللفظة إلى ما قبلها أو ما بعدها ليتبيّن موقعها الإعرابي الذي من خلاله يتم الوصول إلى معانٍ أخر تُفهم من خلال السياق وطريقة النظم.

٥ـ إذا كان الدرس اللساني الحديث يرى أنّ معنى الجملة يمكن فهمه من خلال العلاقات فيها فإنّ ابن الشجري قد أدرك بوضوح وظيفة الإعراب الدلالية في ترسيخ هذه العلاقات في بيان معنى الآية والنأي به عمّا يمكن أن يكتنفها من غموض ولبس .

٦ـ إنّ الإصرار على التقدير والتأويل لمسايرة الصناعة النحوية قد يُذهب بما للكلام من دلالة، فالإصرار على وجود المحذوف يُذهب بما قصد إليه المتكلم من تأثير في نفس السامع.

٧ـ تساوي الحقيقة والمجاز في نظر ابن الشجري ، فليس هناك حدٌّ فاصل بينهما وكثيرا ما يتبادلان الموقع ، واجتهد ابن الشجري في البحث عن الأدلّة والقرائن التي تعزّز رؤيته هذه ، إذ لابدّ للمجاز من قرينة أو دليل للخروج باللّفظ من معناه الحقيقي الذي وُضع له في أصل اللّغة ، فهما المُتَعَيَّنُ في التمييز بينهما .

٨ـ استند ابن الشجري إلى السياق الاجتماعي في تخريج بعض وجوه الإعراب الخاصّة بتعلّق الحروف ، ونعني به الظرف الاجتماعي المحيط بالنص ، فاللّغة ظاهرة اجتماعية لا يمكن فصلها عن المجتمع كونها نشاطًا اجتماعيًا يستدعي الاتّصال بين الناس .

٩ـ من القرائن التي استند إليها ابن الشجري للخروج باللّفظ من معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي القرينة المقالية ، فيلجأ إلى آيات أخر من غير السورة موضع البحث وليس بما يُحيط بالآية نفسها بما تقدّم عليها أو ما تأخر عنها لتعضيد ما يذهب إليه ، وهذا ديدنه في كل ما تعرّض له فهو يؤمن بوحدة النص المعنوية الشاملة للقرآن الكريم ؛ إذ يلجأ إلى تفسير القرآن بالقرآن وهو ما درج عليه أغلب المفسرين .

١٠ـ أثبت البحث أنّ ابن الشجري لم يكن موفّقا في ذهابه إلى المساواة بين تعدّي بعض الأفعال بحرف وبين تعدّيها بنفسها كالفعل (وهب) ، ولم يُوفّق كذلك في القول بنيابة بعض الحروف عن بعضها لأنّه لايتّسق مع المعنى كما أثبتنا ذلك

الهوامش:

١ـ ينظر الأمالي: مقدّمة المحقق:٢٦/١.

٢ـ م . ن : ١٩١/١

٣ـ م . ن :٩/١

٤ـ م . ن : ٧١/١

٥ - م. ن : ٧١/١

٦ـ ينظر معجم مقاييس اللغة :(حلّ) ٢٠/٢ولسان العرب (حلل) ٢٩٨/٣

٧ـ ينظر العربية الفصحى المعاصرة : ٩١.

٨ـ التحليل النحوي تعريفه وطبيعته(بحث) للدكتور محمود الجاسم : ٣٣٥ هامش (٣)

٩ـ ينظر الصحاح في اللغة والعلوم : ٢٢٥ـ ٢٢٦ومجمع اللغة العربية في القاهرة: المعجم الوسيط: ١٩٤/١ومحيط المحيط :١٨٩والتحليل النحوي تعريفه وطبيعته :٣٣٥ .

١٠ـ الأمالي : المجلس الثامن: ١ /٧١

١١ـ م. ن: ٧١/١

١٢ـ م. ن: ٧٢/١

١٣ـ قاموس اللسانيات(مع مقدّمة في علم المصطلح): ٢٠

١٤ـ ترتيب جمهرة اللغة: (رفع)٦٦/٢

١٥ـ معجم مقاييس اللغة :(رفع) ٤٢٣/٢ـ٤٢٤

١٦ـ (رفع) ٧٥١/٣

١٧ـ لسان العرب: (رفع)٢٦٩/٥

١٨ـالأمالي : المجلس الثامن: ٧٢/١

١٩ـ م. ن :٧٤/١

٢٠ـ ينظر ترتيب كتاب العين: (ملق) ١٧٢٨/٣

٢١ـ ينظر لسان العرب : (ملق) ١٨١/١٣

٢٢ـ ينظر ترتيب جمهرة اللغة: (ملق) ٣٦٨/٣

٢٣- ينظر الصحاح: (ملق):٩٤٤/٣

٢٤- ينظر الأمالي : المجلس الثامن:٧٢/١

٢٥- ينظر تفسير البحر المحيط : ٢٥٠/٤

٢٦- ينظر مغني اللبيب : ٤٨٤/١

٢٧- ينظر الأمالي : المجلس الثامن ٧٢/١

٢٨- ينظر مغني اللبيب : ٤٨٤/١

٢٩- ينظر الأمالي : المجلس الثامن: ٧٢/١

٣٠- ينظر تفسير البحر المحيط : ٢٥٠/٤

٣١- ينظر الأمالي : المجلس الثامن ٧٢/١

٣٢- ينظر مغني اللبيب:٤٨٤/١

٣٣- ينظر الأمالي : المجلس الثامن: ٧٢/١

٣٤: مغني اللبيب :٤٨٤/١

٣٥: ينظر الأمالي : المجلس الثامن: ٧٣/١

٣٦- ينظر م . ن : ٧٣/١

٣٧: ديوانه:١٢٣

٣٨- ينظر الأمالي : المجلس الثامن: ٧٣/١

٣٩-م. ن : ٧٣/١-٧٤

٤٠- ينظر مغني اللبيب :٤٨٥/١

٤١- ينظر تفسير الكشاف:٣٥٢/٨وتفسير البحر المحيط:٢٥٠/٤

٤٢- ينظر الأمالي : المجلس الثامن٧٤/١

٤٣- ديوانه:١٠١

٤٤- ينظر الأمالي: المجلس الثامن: ٧٤/١

٤٥- مغني اللبيب: ٢٠٧/١

٤٦- الأمالي: المجلس الثامن ٧٤/١

٤٧- ينظر تفسير البحر المحيط: ٢٥١/٤

٤٨- ينظر مغني اللبيب : ٦١٠/١

٤٩- ينظر تفسير البحر المحيط : ٢٥١/٤

٥٠- الأمالي : المجلس الثامن: ٧٤/١

٥١-م . ن : ١/ ٧٥

٥٢- م . ن : ٧٥/١

٥٣-م . ن : ٧٦/١

٥٤- ينظر كتاب سيبويه : ٢٥٤/١

٥٥- ينظر الأمالي : المجلس الثامن: ٧٦/١

٥٦- ينظر تفسير البحر المحيط: ٢٥٢/٤

٥٧- ينظر : الأمالي : المجلس الثامن:٧٦/١

٥٨- كتاب سيبويه : ٣٣١/١

٥٩- الأمالي : المجلس الثامن:٧٦/١

٦٠- ينظر الجنى الداني : ٥٢٧

٦١- ينظر تفسير البحر المحيط:٢٣٠/٦

٦٢- ينظر الأمالي : المجلس الثامن:٧٧/١

٦٣- ينظر تفسير البحر المحيط:٢٥٢/٤

٦٤- ينظر : الأمالي: المجلس الثامن:٧٧/١

٦٥: ينظر تفسير البحر المحيط : ٢١٤/٤

٦٦- ينظر الأمالي: المجلس التاسع: ٨٤/١

٦٧: دعوى اقتراض الألفاظ من غير العربية في القرآن الكريم . (بحث)للدكتور محمد حسين الصغير، ص:١٩.

٦٨- ينظر الأمالي :المجلس التاسع: ٨٤/١.

٦٩- ينظر شرح شافية ابن الحاجب : ١٩٦/١

٧٠- ينظر الأمالي : المجلس التاسع:٨٤/١

٧١- ينظر : م.ن:٩٣/١

٧٢- ينظر مجمع البيان: ٧٤١/٨

٧٣- ينظر الأمالي: ٨٤/١

٧٤- ينظر اللسان: (أوب) ٢٥٧/١

٧٥- ينظر الأمالي: المجلس التاسع:٨٥/١

٧٦- البيت نُسب لامريء القيس وليس في ديوانه . ينظر شرح شواهد الكشاف: ٤١٩/٤

٧٧- ينظر المحتسب: ٨١/٢

٧٨- ينظر الأمالي: المجلس التاسع:٨٥/١

٧٩- ينظر ترتيب كتاب العين: ٩٩٧/٢

٨٠- ينظر الأمالي: المجلس التاسع: ٨٧/١

٨١- ينظر مشكل إعراب القرآن: ١٧١/٢والأمالي المجلس التاسع : ٨٧/١ هامش:٢ للمحقق

٨٢- ينظر معاني القرآن: ٤٠٥/٢

٨٣- ينظر الأمالي: المجلس التاسع: ٨٧/١- ٨٨

٨٤- ينظر صحيح البخاري: كتاب الجهاد:٣٤/٤ وصحيح مسلم: كتاب الزكاة: ص٦٨٣

٨٥-تفسير الكشاف:٩٢٥/٢٣

٨٦- البيت لأبي محمد الفقعسي ، ينظر الأصمعيات: ١٦٣ولسان العرب: (حبب)٩/٣

٨٧- ينظر الأمالي: المجلس التاسع: ٩٢/١

٨٨- ينظر جامع الدروس العربية : ٢٩١/٢

٨٩- ينظر التبيان في إعراب القرآن:١١٠١

٩٠- البحث الدلالي في الميزان (أطروحة دكتوراه)مشكور كاظم العوادي:١٨٤وينظر الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى:٢٣٧

٩١- ينظر تفسير البحر المحيط: ٣٨٠/٧

٩٢- ينظر الأمالي: المجلس التاسع:٨٣/١

٩٣- كتاب سيبويه : ٢١٧/٤

٩٤- ينظر على سبيل المثال:العنكبوت:٢٧ومريم:٥٠

٩٥- ينظر الأمالي: المجلس التاسع:٨٤/١

٩٦- ينظر :م. ن: ٨٤/١

٩٧- ينظر الأخفش الأوسط في آثار ابن جني: (رسالة ماجستير) محمود حمود، ٥٩ - ٦١

٩٨- ينظر الأمالي: المجلس التاسع:٨٦/١

٩٩- ينظر علم الدلالة:٣٩والدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى:١١٣

١٠٠- ينظر المعاني الثانية في الاسلوب القرآني:٦٤

١٠١- ينظر اللسان: (جود) ٤١١/٢

١٠٢- ينظر.م.ن: (جود)٤١٢/٢

١٠٣ـ ينظر الأمالي: المجلس التاسع:٨٦/١

١٠٤ـ ينظر دلالة الألفاظ: ١٦١والدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى:١١٦

١٠٥ـ ينظر الأمالي: المجلس التاسع:٨٩/١

١٠٦ـ ينظر معاني القرآن وإعرابه: ٣٣١/٤

١٠٧ـ ينظر الأمالي: المجلس التاسع: ٨٩/١

١٠٨ـ ينظر: م . ن :٩٠/١

١٠٩ـ م. ن :٩٠/١

١١٠ـ ديوانه:٦٣

١١١ـ ينظر الأمالي: المجلس التاسع:٩٠/١

١١٢ـ ينظر المعاجم اللغوية في ضوء علم اللغة الحديث :١١٦والدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى:١٧٠

١١٣ـ ينظر الاقتصاد باللّفظ في ضوء العناصر غير اللغوية:(بحث) للدكتور محمود حمود:٢٥٨

١١٤ـ التبيان في إعراب القرآن:١١١٠

١١٥ـ ينظر الأمالي : المجلس التاسع: ٩٢/١

١١٦ـ ينظر دراسات في فقه اللغة: ١٨٠

١١٧ـ ينظر الأمالي: المجلس التاسع:٩٤/١

١١٨ـ ينظر مجمع البيان: ٧٤٠/٨والميزان في تفسير القرآن: ٢٠٤/١٧

١١٩: ينظر الميزان في تفسير القرآن: ٢٠٤/١٧

١٢٠ـ ينظر مجمع البيان:٧٤١/٨

١٢١ـ ينظر الأمالي : المجلس التاسع : ٩٤/١

١٢٢ـ ينظر مجمع البيان:٧٤١/٨

١٢٣ـ ينظر الأمالي: المجلس التاسع: ٩٤/١

١٢٤ـ ينظر لسان العرب: ٩٨/١٣

١٢٥ـ ينظر بنية اللغة الشعرية: ١٠١والدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: ٣١٦

١٢٦ـ ينظر الأصمعيات:٩٦

١٢٧ـ ينظر الأمالي: المجلس العاشر: ٩٥/١ـ ٩٦

١٢٨ـ ينظر: م. ن ٩٦/١

١٢٩ـ ينظر تفسير البحر المحيط: ٤٥/٦ـ ٤٦

١٣٠ـ ينظر تفسير الكشاف: ٥٩٩/١٥

١٣١ـ ينظر مجمع البيان: ٦٤٨/٦

١٣٢ـ ينظر تفسير البحر المحيط: ٤٦/٦

١٣٣ـ ينظر زاد المسير:٤٥/٥

١٣٤ـ ينظر الأمالي : المجلس العاشر: ٩٦/١ـ ٩٧

١٣٥ـ ينظر الخصائص: ٤٤٧/٢

١٣٦ـ ينظر اللغة: ٢٨٨

١٣٧ـ ينظر الأمالي: المجلس العاشر: ٩٧/١

١٣٨ـ الذريعة في أصول الشريعة: ٢٠٦/١

١٣٩ـ ينظر الأمالي : المجلس العاشر:٩٧/١

١٤٠ـ ينظر تفسير الكشاف: ٦٣٠/١٦

١٤١ـ ينظر مجمع البيان: ٧٦٦/٦

١٤٢ـ ينظر تفسير البحر المحيط: ١٥٧/٦

١٤٣ـ لم أعثر على قائله

١٤٤ـ ينظر الأمالي: المجلس العاشر : ٩٧/١

١٤٥ـ ينظر الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى:٣٣٠

١٤٦ـ ينظر تفسير القرآن بالقرآن (بحث) للدكتور كاصد الزيدي: ٢٨٥

١٤٧ـ ينظر من أشكال الربط في القرآن : ٧٨

١٤٨ـ ينظر الأمالي : المجلس الثامن والثلاثون : ٢/ ٤٧

١٤٩ـ ينظر الصحاح: (سوا) ١٤١٤/٥

١٥٠ـ ينظر تفسير الكشاف: ٩٦٥/٢٤

١٥١ـ ينظر مجمع البيان: ٨/٩وتفسيرالبحر الحيط : ٤٦٥/٧

١٥٢ـ ينظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: (سوا) ٤٣٩

١٥٣ـ ينظر تفسير البحر المحيط: ٤٦٥/٧

١٥٤ـ ينظر علم اللغة (مقدّمة للقاريء العربي) : ٢٩٠

١٥٥ـ البيت مجهول القائل

١٥٦ـ ينظر الأمالي : المجلس الثامن والثلاثون:٤٨/٢

١٥٧ـ ينظر معاني القرآن : ١٣/٣

١٥٨ـ ينظر الأمالي : المجلس الثامن والثلاثون:٤٨/٢

١٥٩ـ ينظر الخصائص: ٤١١/٢

١٦٠ـ ينظر الأمالي: المجلس الثامن والثلاثون:٤٩/٢

١٦١ـ ينظر معاني القرآن : ١٣/٣

١٦٢ـ ينظر الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: ٥١٢/٩

١٦٣ـ ينظر مجمع البيان :٨/٩

١٦٤ـ ينظر الأمالي :المجلس الثامن والثلاثون: ٥٠/٢ـ ٥١

١٦٥ـ البيت مجهول القائل

١٦٦ـ البيت مجهول القائل

١٦٧ـ ينظر الأمالي: المجلس الثامن والثلاثون:٥١/٢

١٦٨ـ تفسيرتفسير الكشاف : ٩٦٥/٢٤وينظر مجمع البيان:٨/٩

١٦٩ـ ينظر مجمع البيان : ٨/٩

١٧٠: ينظر تفسير البحر المحيط :٤٦٦/٧

المصادر والمراجع:

أولاً : الكتب .

القرآن الكريم .

١ـ الأصمعيات : للأصمعي ، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون . دار المعارف بمصر ١٩٧٠م.

٢ـ أمالي ابن الشجري: هبة الله بن محمد بن حمزة الحسني العلوي (٤٥٠هـ ـ ٥٤٢هـ) تحقيق ودراسة: الدكتور محمود محمد الطناحي، الناشر مكتبة الخانجي للطبع والنشر والتوزيع ـ القاهرة ، د . ت .

٣ـ بنية اللغة الشعرية: جان كوهين ، ترجمة: محمد عبد الوالي ومحمد العمري ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، ١٩٨٦م.

٤ـ التبيان في إعراب القرآن الكريم: وهو المسمّى إملاء ما منَّ به الرحمن: لأبي البقاء العكبري (ت٦١٦هـ) تحقيق علي محمد البجاوي،مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر،١٣٩٦هـ ـ١٩٦٤م

٥ـ ترتيب جمهرة اللغة : لأبي بكر محمّد بن الحسن بن دريد الأزدي المتوفى سنة ٣٢١هـ ترتيب وتصحيح عادل عبد الرحمن البدري ، مجمع البحوث الاسلامية، مشهد ، ط١، ١٤٢٨هـ

٦ـ ترتيب كتاب العين: للخليل بن أحمد الفراهيدي المتوفى ١٧٥هـ تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور ابراهيم السامرائي ، تصحيح الأستاذ أسعد الطيّب، الناشر: انتشارات اسوة(التابعة لمنظمة الأوقاف والأمور الخيرية) ط٣، ايران ١٤٣٢هـ .

٧ـ تفسير البحر المحيط : لمحمد بن يوسف الشهير بأبي حيّان الأندلسي المتوفى سنة ٧٤٥هـ دراسة وتحقيق وتعليق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ـ لبنان ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م .

٨ـ تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل : تأليف أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي ٤٦٧هـ ـ ٥٢٨م ، اعتنى به وخرّج أحاديثه وعلّق عليه خليل مأمون شيحا ، ط ١ ، دار المعرف ، بيروت ـ لبنان ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م .

٩ـ جامع الدروس العربية : موسوعة في ثلاثة أجزاء ، تأليف الشيخ مصطفى الغلاييني ، راجعه ونقّحه الدكتور عبد المنعم خفاجة ، ط:١٨، منشورات المكتبة العربية، بيروت ـ صيدا ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٠ـ الجنى الداني في حروف المعاني: تأليف حسن بن قاسم المُرادي (ت٧٤٩هـ)، تحقيق طه محسن، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر،جامعة الموصل، ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م.

١١ـ الخصائص: تأليف أبي الفتح عثمان بن جني، حققه محمد علي النجار،دار الهدى للطباعة والنشر ، بيروت ـ لبنان ، د.ت .

١٢ـ دراسات في فقه اللغة : صبحي الصالح ، دار العلم للملايين ، ط٥، بيروت ١٩٧٣م.

١٣ـ الدر المصون في علم الكتاب المكنون: السمين الحلبي ، أحمد بن يوسف (ت٧٥٦هـ) تحقيق د. أحمد محمد الخراط ، دار القلم ، دمشق ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م .

١٤ ـ دلالة الألفاظ : للدكتور ابراهيم أنيس ، ط٣ ، مطبعة الانجلو المصرية ، ١٩٦٣م .

١٥ـ الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى (دراسة لغوية): تأليف الدكتور حامد كاظم عباس ط١ ، بغداد ٢٠٠٤م.

١٦ـ ديوان أبي النجم العجلي ، صنعة علاء الدين أغا . النادي الأدبي بالرياض ، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م .

١٧ـ ديوان الحطيئة : تحقيق الدكتور نعمان طه ، ط١ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٣٧٨هـ ـ ١٩٨٥م .

١٨ـ ديوان كثيّر : تحقيق الدكتور إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.

١٩ـ الذريعة إلى أصول الشريعة : الشريف المرتضى ، أبو القاسم علي بن الحسين ، تحقيق: د. أبو القاسم كرجي ، مطبعة عقد دانشكاه ، طهران ، ١٣٤٨هـ .

٢٠ـ زاد المسير في علم التفسير:لابن الجوزي ، المكتب الإسلامي ، دمشق ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م.

٢١ـ شرح شافية ابن الحاجب: تأليف الإمام المحقق رضي الدين الأستراباذي (ت٦٨٨هـ) ، تحقيق : محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد ، مطبعة حجازي بالقاهرة ، د. ت .

٢٢ـ شرح شواهد الكشاف : لمحب الدين أفندي ، طبع بآخر تفسير الكشاف ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٦م .

٢٣ـ الصّحاح: تاج اللغة وصحاح العربية : لأبي نصر اسماعيل بن حمّاد الجوهري الفارابي (ت٣٩٨هـ) دار إحياء التراث العربي ،ط٥، بيروت ـ لبنان ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م .

٢٤ـ الصحاح في اللغة والعلوم : نديم وأسامة مرعشلي ، دار الحضارة العربية ، ط ١، بيروت ١٩٧٥م .

٢٥ـ صحيح البخاري : مصوّرة عن طبعة بولاق ، دار الشعب بمصر ، ١٣٧٨هـ .

٢٦ـ صحيح مسلم : تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي،القاهرة ١٣٧٤هـ

٢٧ـ العربية الفصحى المعاصرة :(دراسة في تطورها الدلالي من خلال شعر الأخطل الصغير) أحمد قدّور ، الدار العربية للكتاب ، تونس ١٩٩١م .

٢٨ـ علم الدلالة : أحمد مختار عمر ،مكتبة العروبة ، الكويت ، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م .

٢٩ـ علم اللغة(مقدّمة للقارىء العربي): د. محمود السعران ، دار المعارف ، القاهرة ،١٩٦٢م

٣٠ـ قاموس اللسانيات مع مقدّمة في علم المصطلح : للدكتور عبد السلام المسدّي ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا ـ تونس ، ١٩٨٤م .

٣١ـ كتاب سيبويه : لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط٢، ١٩٧٧.

٣٢ـ لسان العرب : للإمام العلاّمة ابن منظور " ٦٣٠ـ ٧١١هـ" طبعة جديدة مصححة وملونة اعتنى بتصحيحها أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي دار إحياء التراث العربي ـ مؤسسة التاريخ العربي ، ط٣، بيروت ـ لبنان .

٣٣ـ اللّغة : جوزيف فندريس ، تعريب عبد الحميد الدواخلي ، ومحمد القصاص ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٠م .

٣٤ـ مجمع البيان في تفسير القرآن : للشيخ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي ، دار المعرفة ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م .

٣٥ـ المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات : لابن جني ، تحقيق الدكتور عبد الحليم النجار والاستاذ علي النجدي ناصف ،والدكتور عبد الفتاح اسماعيل شلبي ، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية ، ١٣٨٦هـ .

٣٦ـ محيط المحيط : بطرس البستاني ، مكتبة لبنان ، ١٩٧٩م .

٣٧ـ مشكل إعراب القرآن : لأبي بكر محمد مكي بن أبي طالب القيسي ٣٥٥هـ ـ ٤٣٧م ،تحقيق الأستاذ الدكتور حاتم صالح الضامن ، دار الشام للطباعة ، دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع ، ط١، دمشق ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م .

٣٨ـ المعاجم اللغوية في ضوء علم اللغة الحديث: للدكتور محمد أحمد أبو الفرج ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٦م .

٣٩ـ المعاني الثانية في الاسلوب القرآني : للدكتور فتحي أحمد عامر ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٧٦م .

٤٠ـ معاني القرآن : تأليف أبي زكريا يحيى بن زياد الفراء المتوفى سنة ٢٠٧هـ ، عالم الكتب ط٣ ، بيروت ، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م .

٤١ـ معاني القرآن وإعرابه : للزجاج أبي إسحاق ابراهيم بن السريّ ، المتوفى سنة ٣١١هـ شرح وتحقيق دكتور عبد الجليل عبده شلبي ، عالم الكتب ، ط١ ، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م .

٤٢ ـ معجم مقاييس اللغة : ابن فارس ، أبو الحسين أحمد ، تحقيق عبد السلام هارون ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ، ط٢ ، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٨١م .

٤٣ ـ المعجم الوسيط : مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، دار أمواج ودار الفكر ، ط٢، بيروت ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م .

٤٤ـ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: تأليف الإمام جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد بن هشام الأنصاري المتوفى سنة ٧٦١هـ ، قدّم له ووضع حواشيه وفهارسه حسن أحمد ، وأشرف عليه وراجعه ، د . إميل بديع يعقوب ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، ط١، بيروت ـ لبنان ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م .

٤٥ـ مفردات ألفاظ القرآن :العلاّمة الراغب الأصفهاني ، تحقيق صفوان عدنان داوودي ، دار القلم : دمشق ، والدار الشامية : بيروت ، منشورات ذوي القربى،ط٤، ١٤٢٥هـ .

٤٦ـ الميزان في تفسير القرآن : تأليف العلامة محمد حسين الطباطبائي ، منشورات مؤسسة الأعلى للمطبوعات ، بيروت ـ لبنان ، ١٤١٧هـ ـ ١٩٧٠م .

ثانيًا : الرسائل الجامعية :

١ـ الأخفش الأوسط (٢١٥هـ) في آثار ابن جني (٣٩٢هـ): محمود حمود عراك القرشي (رسالة ماجستير) كلية الآداب ، جامعة بغداد ٢٠٠٤م .

٢ـ البحث الدلالي في الميزان : مشكور كاظم العوادي ، (أطروحة دكتوراه) ، جامعة الكوفة ، ١٩٩٥م.

ثالثًا : الأبحاث :

١ـ التحليل النحوي تعريفه وطبيعته : للدكتور محمود الجاسم ، مجلة كلية الدراسات الاسلامية في الامارات العربية، العدد العشرون ٢٠٠١م .

٢ـ تفسير القرآن بالقرآن ـ نشأته وتطوره :للدكتور كاصد الزيدي ، مجلة آداب الرافدين ، العراق ، جامعة الموصل ، العدد (١٢) لسنة ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م .

٣ـ دعوى اقتراض الألفاظ من غير العربية في القرآن الكريم . للدكتور محمد حسين الصغير، مجلة المصباح ، العراق ـ كربلاء المقدسة ، العدد الثالث عشر ، ١٤٣٤هـ ٢٠١٣م .

٤ـ الاقتصاد باللّفظ في ضوء العناصر غير اللغوية من جهة نظر النحاة: للدكتور محمود حمود عراك القرشي ، مجلة كلية التربية ، العراق ، جامعة واسط ، عدد خاص بالمؤتمر العلمي الدولي التاسع، ٢٠١٦م .