



التوكيد بالنعته في القرآن الكريم، دراسة نحوية دلالية

أ.م.د. جاسم طه أحمد

جامعة الموصل/كلية التربية الأساسية/قسم اللغة العربية

Jasimtaha74@gmail.com

المستخلص:

يُعدّ النعت من التوابع الأساسية في النحو العربي، وقد احتلّ موقعاً مهماً في البناء اللغوي للجملة العربية، لما له من دور في بيان أوصاف المنعوت وتحديدته وتوضيحه، بل وأحياناً في توكيده، ووظيفة التوكيد وظيفة دلالية دقيقة، قد لا تظهر مباشرة في جميع السياقات، ولكنها تتجلى من خلال المقام وسياق الكلام، وقد تميز القرآن الكريم بجمال نظمته ودقة تراكيبه، مما جعله مجالاً خصباً للدراسة اللغوية والنحوية. ومن هنا، تبرز أهمية هذا البحث الذي يسعى إلى دراسة النعت الذي يؤدي وظيفة التوكيد في النص القرآني، من خلال تحليل أمثله واستخلاص دلالاته، والوقوف على أثره في تقوية المعنى وتأكيده في السياق، ودفع توهم غيره، فثمة لمسة بيانية خلف وجود هذا التركيب ستكشف إن شاء الله تعالى في قابل الدراسة، فالذي يساق له النعت هو التفرقة بين المشتركين في الاسم. فتأتي للتخصيص في النكرات وللتوضيح في المعارف، وقد تجيء مسوقة لمجرد الثناء والتعظيم كالأوصاف الجارية على الباري سبحانه وتعالى. أو لما يضاد ذلك من الذم والتحقير، ولابد من الإشارة هنا إلى مسألة مهمة، وهي: إننا نعني في دراستنا النعت المؤكد لا التأكيد بوصفه تابعا مستقلا. وقد اطلقت عليه اسم (التوكيد بالنعته في القرآن الكريم دراسة نحوية دلالية) بهذا يكون البيان الإلهي قد جمع بين مسألتين في آن واحد، الأولى هي النعت والثانية هي التوكيد، ليظهر للمتلقى ان النعت هنا لم يسق لأي غرض من الأغراض المذكورة آنفاً، بل جاء توكيدا محضاً.

الكلمات المفتاحية: العدد، النعت، التوكيد، النحو، الوصف.

Emphasis by Adjective in the Holy Quran: A Grammatical and Semantic Study

Dr. Jassim Taha Ahmed

University of Mosul/College of Basic Education/Department of Arabic Language

**Abstract:**

The adjective is a fundamental element in Arabic grammar, occupying a significant position in the linguistic structure of the Arabic sentence. Its role is to describe, define, and clarify the attributes of the noun it modifies, and sometimes even to emphasize it. This function of emphasis is a subtle semantic one, which may not be directly apparent in all contexts, but rather becomes clear through the context and the surrounding discourse. The Holy Quran is distinguished by the beauty of its structure and the precision of its syntax, making it a fertile ground for linguistic and grammatical study. Hence, the importance of this research lies in its aim to study the adjective that serves the function of emphasis in the Quranic text. This will be achieved through analyzing examples, extracting their connotations, and examining their effect in strengthening and emphasizing meaning within the context, thus dispelling any misconceptions. There is a rhetorical nuance behind this construction, which will be revealed, God willing, in the course of this study. The purpose of the adjective is to differentiate between those sharing the same noun. It serves to specify indefinite nouns and to clarify definite nouns. It may also be used simply for praise and glorification, as in the descriptions applied to God Almighty. Or for the opposite of that, namely, condemnation and denigration. It is necessary to point out here an important matter: in our study, we are concerned with the emphatic adjective, not with emphasis as an independent modifier. I have titled it "Emphasis by Adjective in the Holy Qur'an: A Grammatical and Semantic Study. Emphasis by Adjective in the Holy Quran: A

Keywords: Number, Adjective, Emphasis, Grammar, Description

مقدمة البحث:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد، أفصح من نطق باللغة العربية، وعلى

آله وصحبه أجمعين.

أما بعد، فيُعدّ النعت من التوابع الأساسية في النحو العربي، وقد احتلّ موقعاً مهماً في البناء اللغوي للجملة العربية، لما له من دور في بيان أوصاف المنعوت وتحديدته وتوضيحه، بل وأحياناً في



توكيده، ووظيفة التوكيد وظيفة دلالية دقيقة، قد لا تظهر مباشرة في جميع السياقات، ولكنها تتجلى من خلال المقام وسياق الكلام، وقد تميز القرآن الكريم بجمال نظمته ودقة تراكيبه، مما جعله مجالاً خصباً للدراسة اللغوية والنحوية. ومن هنا، تبرز أهمية هذا البحث الذي يسعى إلى دراسة النعت الذي يؤدي وظيفة التوكيد في النص القرآني، من خلال تحليل أمثله واستخلاص دلالاته، والوقوف على أثره في تقوية المعنى وتأكيده في السياق، ودفع توهم غيره، فثمة لمسة بيانية خلف وجود هذا التركيب ستكشف إن شاء الله تعالى في قابل الدراسة، فالذي يساق له النعت هو التفرقة بين المشتركين في الاسم. فتأتي للتخصيص في النكرات وللتوضيح في المعارف، وقد تجيء مسوقة لمجرد الثناء والتعظيم كالأوصاف الجارية على الباري سبحانه وتعالى. أو لما يضاد ذلك من الذم والتحقير، ولابد من الإشارة هنا إلى مسألة مهمة، وهي: إننا نعني في دراستنا النعت المؤكد لا التأكيد بوصفه تابعاً مستقلاً. وقد أطلقت عليه اسم (التوكيد بالنعت في القرآن الكريم دراسة نحوية دلالية) بهذا يكون البيان الإلهي قد جمع بين مسألتين في آن واحد، الأولى هي النعت والثانية هي التوكيد، ليظهر للمتلقي أن النعت هنا لم يسق لأي غرض من الأغراض المذكورة آنفاً، بل جاء توكيداً محضاً. ولما كانت المسألة تخص العلاقة بين النعت والمنعوت، اقتضت طبيعة الموضوع أن يقسم إلى أربعة مباحث، الأول: النعت بالعدد. والثاني النعت بالمرادف. والثالث: بالاسم المشتق من لفظ المنعوت، والرابع: صور أخرى للتوكيد بالنعت. وتعد كتب النحو من أهم مراجع البحث، مثل الكتاب لسيبويه، فضلاً عن كتب الإعراب، مثل معاني القرآن وإعرابه للزجاج، وإعراب القرآن للنحاس، وغيرها من كتب الإعراب والتفسير. وفي الختام أقول: هذه محاولة في إبراز جانب من جوانب الوظيفة النحوية للنعت ومدى تأثير ذلك في السياق القرآني. فما كان فيه من خطأ فمن نفسي القاصرة. وما كان فيه من تمام فمن فضل الله عليّ. وسبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

بين التوكيد والتوكيد بالنعت:

لا شك في أن التوكيد والنعت موضوعان مستقلان في النحو العربي، ولكل موضوع وظيفته النحوية وضوابط تمنع من تداخل أحدهما في الآخر، ومن تتبع كلام النحاة لاحظنا وقوفهم عند مسألة التوكيد الذي يفاد من النعت، قال ابن جني "وقد يؤكد بالصفة كما تؤكد هي، نحو قولهم: أمس الدابر، وأمس المدبر" (مرجع، د.ت) أي: المنقضي أمدّه لا يعود (الأشموني، ١٩٩٧، ٣١٧/٢؛ ابن مالك، ٢٠٠١، ٣١٧/٢)، قال ابن يعيش (مرجع، د.ت): "ومعنى التأكيد هنا أن مدلول



الصفة استُفيد مما في الموصوف، فصار ذكره في الصفة كالتركرار، إذ ليس فيه زيادة معنًى بخلاف قولك: "رجلٌ ظريفٌ"، ألا ترى أنّ الظرف لم يُفهم من قولك: "رجلٌ"، فافهم "، وعلى هذا يكون قولنا: إن غدا القابل قريب، هو من موضوع النعت المساق لأجل التوكيد (السامرائي، ٢٠٠٧، ١٨٣/٣)، فإن كل غد قابل، فاشتركا بهذه الصفة المعنوية، وهذا غير متوفر قطعاً في رجل ظريف. وهذا الاشتراك في الصفة المعنوية قريبهما من موضوع التوكيد، إلا أنه يبقى خارجاً عنه، إذ ليس في الجملة ما يشير إلى التوكيد الصناعي، ولا دليل ثم على أي نوع من التكرار اللفظي. فالتوكيد إعادة اللفظ أو تقويته بموافقه معنى (ابن مالك، ٢٠٠١، ٣٠١/٣)، وبهذا ينماز التوكيد بالنعت عن التوكيد الذي يتجلى في تكرار اللفظ أصالة، أو بإدراج ألفاظ النفس أو العين أو الكل، فضلاً عن كون التوكيد بالنعت أقوى من التوكيد اللفظي والمعنوي، لأن التوكيد بالنعت يجمع بين شيئين النعت والتوكيد، وكذلك طبيعة التوكيد فيه مختلفة، ولنضرب مثلاً من القرآن الكريم نفسه، فقول الباري عز وجل: "ولا تتخذوا إلهين اثنين" الذي يفاد منه هو نعت (إله) باثنين، وقد بينا أن مفهوم التأكيد حاصل من تكرار ما في المنعوت من معنى، وهي التثنية هنا، وهذا التوكيد مختلف عنه لو كان التركيب خارج القرآن الكريم: ولا تتخذوا إلهين إلهين، لأنه في هذا النوع لا يفهم منه معنى التعددية ونفيها كما هو الحال مع النعت، لأن المعنى هنا قد يفهم منه منع اتخاذ الإلهين فحسب، ولا يمنع غير ذلك، والله أعلم. ولم يكن هذا النعت على إطلاقه بل جاء حسب مقتضيات البيان القرآني، وما أراد فيه الباري ذلك، فقد نرى ألفاظاً دلت في ذاتها على التثنية، إلا أنها لم تتعت، ومن ذلك قوله تعالى: ((وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ)) الذاريات: ٤٩، فلم نر ذلك النعت، كأن يكون في غير القرآن (زوجين اثنين)، والله أعلم بمراده. ثم إن المتتبع لصور التوكيد بالنعت في القرآن الكريم يرى أنها قد تنوع، إذ قد تكون بالعدد، أو بالمرادف، أو بغيرها من الصور كما سيظهر في الدراسة إن شاء الله.

أولاً: النعت بالعدد:

مما يلاحظ في البيان الإلهي مجيء النعت عدداً يوافق المنعوت، أو ما يفهم من لفظه، ومن هذه الألفاظ (واحدة)، إذ جاء هذا اللفظ في سياق القرآن الكريم نعتاً لعدة ألفاظ، منها: أمة، وجملة، وصيحة، وزجرة، ونعجة، ونفخة، ودكة، فهذه الألفاظ في ذاتها تدل على الوحدة، ثم جاء لفظ (واحدة) ليصف هذه الألفاظ، وإثبات وحدتها دون أي معنى آخر يمكن أن يفهم من الألفاظ حال تجردها من هذا النعت. وسنتناول مثلاً قرآناً لكل لفظ مما سبق ذكره. قوله تعالى: ((كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً



فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ)) البقرة: ٢١٣، أي على دين واحد، والأمة في اللغة أشياء، فمنها الأمة الدين، وهو هذا الموضوع (الزجاج، ١٩٨٨، ٢٧٦/٤؛ الزمخشري، ١٩٩٨، ٢٧٦/٤)، وهو المقصد أيضا، ف(أُمَّةٌ) مأخوذةٌ مِنْ قَوْلِهِمْ: أَمَمْتُ كَذَا، أَي قَصَدْتُهُ، فَمَعْنَى (أُمَّةٌ) مَقْصِدُهُمْ وَاحِدٌ (القرطبي، ٢٠٠٦، ٣١/٣)، قال أبو حيان (أبو حيان، ١٩٩٣، ٣٦٣/٢): " وَقَدْ رُجِّحَ كَوْنُهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً فِي الْإِيمَانِ بِقَوْلِهِ: فَبَعَثَ اللَّهُ وَإِنَّمَا بُعِثُوا حِينَ الْإِخْتِلَافِ "، فالنَّاسُ اسم كان، وأُمَّةٌ خبرها. وواحدةٌ نعت" (النحاس، ١٩٩٩، ١٠٦/١؛ ابن عاشور، ١٩٨٤، ١٠٦/١)، وهذا النعت أفاد التوكيد فلفظ الأمة يدل على أنها تحتل أكثر من معنى، لكن عندما وصفت بـ (واحدة) جعلها تخرج من هذا الشيع في الدلالة الى الاختصاص بالملة (الدين)، ولذا أنتبه ابن عاشور الى هذه اللمسة البينانية، فقال (ابن عاشور، ١٩٨٤، ٣٠٠/٢): " وَالْوَصْفُ بِ (وَاحِدَةٍ) فِي الْآيَةِ لِتَأْكِيدِ الْإِفْرَادِ فِي قَوْلِهِ (أُمَّةٌ) لِذَفْعِ تَوَهُمٍ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنَ الْأُمَّةِ الْقَبِيلَةَ، فَيُظَنَّ أَنَّ الْمُرَادَ كَانَ النَّاسُ أَهْلَ نَسَبٍ وَاحِدٍ، لِأَنَّ الْأُمَّةَ قَدْ تُطْلَقُ عَلَى مَنْ يَجْمَعُهُمْ نَسَبٌ مُتَّحِدٌ ".

قوله تعالى: ((إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةً وَاحِدَةً)) ص: ٢٣.

قوله تعالى (واحدة) نعت (نعجة) ومن المعلوم أن كلمة نعجة دالة بلفظها على الواحدة من أنثى الضأن، وقد يكتفى بها عن المرأة (البضاوي، ١٤١٨، ٢٧/٥؛ البضاوي، ١٤١٨، ٢٧/٥)، وذهب أبو حيان الى أن الظاهر (أبو حيان، ١٩٩٣) "إِنْبَاءُ لَفْظِ النَّعْجَةِ عَلَى حَقِيقَتِهَا مِنْ كَوْنِهَا أَنْثَى الضَّأْنِ، وَلَا يُكْتَفَى بِهَا عَنِ الْمَرْأَةِ، وَلَا ضَرُورَةُ تَدْعُو إِلَى ذَلِكَ لِأَنَّ ذَلِكَ الْإِخْبَارَ كَانَ صَادِرًا مِنَ الْمَلَائِكَةِ، عَلَى سَبِيلِ التَّصْوِيرِ لِلْمَسْأَلَةِ"، والثناء في النعجة لتأكيد التأنيث، لأن مذكرها له لفظ يخصه وهو خروف، وهما نظير ناقية وجمل (السمين الحلبي، ٢٠٠٣، ٢٠٠/٤)، والنَّحْوِيُّونَ قد سَمَّوْا الوصفَ إذا لم يُفْذَ غيرَ الأولِ تأكيداً فقالوا: وقد يجيء لمجرد التوكيد نحو: نعجة واحدة (السمين الحلبي، ٢٠٠٣، ٢٣٠/٩)، فالمفهوم من نعجة هو الواحدة ولم توصف بوصف يبين غير تلك الوحدة المفهومة من اللفظ كاللون أو الشكل (قرناء)، فكان وصفها بالواحدة هو تأكيد للعدد من جهة، وبيان شدة حرص الخصم الذي امتلك تسعا وتسعين، لكنه لم يقنع ولم يكتف وأصبح همه النعجة الواحدة.

قوله تعالى: ((فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ يَنْظُرُونَ)) الصافات: ١٩.

نعت قوله تعالى (زجرة) بواحدة، والزجرة الصيحة، ونفخة البعث بالصور، وَسُمِّيَتْ الصَّيْحَةُ زَجْرَةً، لِأَنَّ مَقْصُودَهَا الزَّجْرُ أَي يُزَجَّرُ بِهَا كَزَجْرِ الْإِبِلِ وَالْخَيْلِ عِنْدَ السَّوْقِ (الزمخشري، ١٩٩٨، ٦٠٨٩/٩؛ القيسي، ٢٠٠٨، ٦٠٨٩/٩)، وفيه إشارة إلى أن بعث هؤلاء الكفار والمعاندون يوم القيامة في



أَسْرَعَ مِنْ لَحْظَةٍ (الرازي، ١٩٨١، ٣٢٩/٢٩؛ الرازي، ١٩٨١، ٣٢٩/٢٩)، وهي مصدر مرة لفعل زجر الثلاثي، وزنه فعلة بفتح الفاء (صافي، ١٩٩٥، ٤٨/٢٣)، قال سيبويه (الباروري، ٢٠١١، ٤٥/٤) "وإذا أردت المرة الواحدة من الفعل جئت به أبداً على فعلة على الأصل"، وعلى هذا تكون واحدة تأكيداً لما تقيده صيغة الفعلة من معنى المرة لدفع توهم أن يكون المراد من بالزجرة (الصيغة): الجنس دون الوجود لأن وزن الفعلة يجيء لمعنى المصدر دون المرة (ابن عاشور، ١٩٨٤، ١٠٠/٢٣).

ومن الأعداد التي نعت بها أيضاً لأجل التأكيد، لفظ (اثنين)، فقد ورد في مواضع من القرآن الكريم نعتاً لما سبقه من الكلمات، مثل (زوجين)، و (إلهين)، وسنقف عند مثال واحد منها، وهو قوله تعالى: ((وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِيتَايَ فَارْهَبُونِ))، النحل: ٥١.

نعت قوله تعالى (إلهين) باثنين، وهذا النعت مؤكداً لما في الأول، إذ إن العدد كله يفسر به، فيقال: "رأيت قوماً أربعة"، فلما جاء "باثنين"، وقد اكتفى بالعدد منه، لأنهم يقولون: "عندي درهم ودرهمان"، فيكفي من قولهم: "عندي درهم واحد، ودرهمان اثنان"، فإذا قالوا: "دراهم" قالوا: "ثلاثة"، لأن الجمع يلتبس، و"الواحد" و"الاثنان" لا يلتبسان (الطبري، ٢٠٠٠، ٢١٢/١٥)، قال الزمخشري (الزمخشري، ١٩٩٨، ٦١٠/٢؛ أبو حيان، ١٩٩٣، ٦١٠/٢): "فإن قلت: إنما جمعوا بين العدد والمعدود فيما وراء الواحد والاثنين، فقالوا عندي رجال ثلاثة وأفراس أربعة، لأن المعدود عار عن الدلالة على العدد الخاص. وأما رجل ورجلان وفرس وفرسان، فمعدودان فيهما دلالة على العدد، فلا حاجة إلى أن يقال: رجل واحد ورجلان اثنان، فما وجه قوله إلهين اثنين؟ قلت: الاسم الحامل لمعنى الأفراد والتثنية دال على شيئين: على الجنسية والعدد المخصوص، فإذا أريدت الدلالة على أن المعنى به منهما، والذي يساق إليه الحديث هو العدد شفع بما يؤكد، فدل به على القصد إليه والعناية به. ألا ترى أنك لو قلت: إنما هو إله، ولم تؤكد بواحد: لم يحسن، وخيل أنك تثبت الإلهية لا الوجدانية". قال الزجاج (القيسي، ٢٠٠٨، ٢٠٤/٣): "فذكر اثنين تأكيداً لقوله إلهين، كما ذكر الواحد في قوله: (إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ)". وهذا من أساليب العرب إذا أحبوا تأكيد الكلام أن يأتوا بعده بالمراد فيقولون: فلان قسيم وسيم، وفلان حسن بسن، وفلان شيطان ليطان، يريدون تأكيد الصفة.. وكذلك في قوله: (إلهين) فقط تثبت الألوهية، ولتأكيد هذه القضية العقيدية لأنها أهم القضايا بالنسبة للإنسان، وهي قضية القمة، فقال تعالى: (إلهين اثنين) (الشعراوي، د.ت، ٧٩٧٤/١٣).



ومن الأعداد التي وقعت نعتا يراد منه التأكيد (الثالثة) الذي ورد في قوله تعالى: ((وَمَنَاةُ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى)) ، النجم: ٢٠، إذ جاء نعتا لمناة التي وقعت في العد والترتيب ثالثة المذكورات من الأصنام (الواحدى، ١٩٩٤، ١٨٣/٤)، وكانت (مناة) أعظم هذه الأوثان قدرا وأكثرها عابدا، وكانت الأوس والخزرج تهل لها، ولذلك قال تعالى: (الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى)، فأكدتها بهاتين الصفتين، كما تقول رأيت فلانا وفلانا ثم تذكر ثالثا أجل منهما، فتقول وفلانا الآخر الذي من أمره وشأنه (ابن عطية، ٢٠٠١، ٢٠١/٥)، وهي صفة في الحقيقة تؤكد الذم، فهي على ما ذكرنا من كثرة أتباعها، لم تغب عن الذكر الإلهي، ولو جرى البيان الإلهي على عدم ذكر (الثالثة) لم يفهم منه هذا (الاستثناء) الذي خصصت به عن الأوليين، وقد وهم محيي الدين الدرويش، فعد (مناة) دونهما في المنزلة، فقال: "فقد وصف مناة بقوله الثالثة لأنها أقل بالرتبة من اللات والعزى فقد كانت عندهم دونهما في المنزلة" (مرجع، د.ت)، فَهِيَ صِفَةٌ دَمَّ كَأَنَّهُ تَعَالَى يَقُولُ وَمَنَاةُ الثَّالِثَةُ الْمُتَأَخِّرَةُ الدَّلِيلَةُ (أبو حيان، ١٩٩٣، ٢٤٧/٢٨؛ السمين الحلبي، ٢٠٠٣، ٢٤٧/٢٨). قال المنتجب (الهمداني، د.ت، ٣٤/٦): "و(الثالثة): صفة لمناة و {الْأُخْرَى} صفة بعد صفة جيء بها على وجه التوكيد، لأن الثالثة لا تكون إلا للأخرى، ولكن الصفات تُذَكَّرُ للتأكيد، كأمس المدبر، وأمس الدابر. وقيل: {الْأُخْرَى} صفة للعزى، والتقدير: العزى الأخرى ومناة الثالثة. وقيل: الأخرى ذم، وهي المتأخرة الوضيعة المقدار"، وَالْأَحْسَنُ أَنَّ قَوْلَهُ: الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى جَرَى عَلَى أَسْلُوبِ الْعَرَبِ إِذَا أَخْبَرُوا عَنْ مُتَعَدِّدٍ وَكَانَ فِيهِ مَنْ يَظُنُّ أَنَّهُ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْخَبَرِ لِعِظَمِهِ أَوْ تَبَاعُدِهِ عَنِ التَّلَبُّسِ بِمِثْلِ مَا تَلَبَّسَ بِهِ نَظَرَاؤُهُ أَنْ يَخْتِمُوا الْخَبَرَ فَيَقُولُوا: (وَفُلَانٌ هُوَ الْآخَرُ)، وَوَجْهُهُ هُنَا أَنَّ عُبَادَ مَنَاةَ كَثِيرُونَ فِي قَبَائِلِ الْعَرَبِ فَنَبَّهَ عَلَى أَنَّ كَثْرَةَ عِبَادَتِهَا لَا يَزِيدُهَا قُوَّةً عَلَى بَقِيَّةِ الْأَصْنَامِ فِي مَقَامِ إِبْطَالِ إِلَهِيَّتِهَا وَكُلُّ ذَلِكَ جَارٍ مَجْرَى التَّهْكُمِ وَالشَّفْهِ (ابن عاشور، ١٩٨٤، ١٠٥/٢٧).

ومما نعت به من الأعداد لأجل التأكيد، قوله تعالى: ((فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ))، النساء: ١١.

إذ ورد (فوق اثنتين) نعتا لنساء (الزمخشري، ١٩٩٨، ٤٨٠/١؛ الهمداني، د.ت، ٤٨٠/١)، وقد جعله الزمخشري محتملا: الخبر الثاني لكان فضلا عن كونه نعتا لنساء (الزمخشري، ١٩٩٨، ٤٨٠/١)، وتابعه في ذلك الرازي، والمنتجب الهمداني (الرازي، ١٩٨١، ٥١٤/٩؛ الهمداني، د.ت، ٥١٤/٩)، ورد ذلك أبو حيان (أبو حيان، ١٩٩٣، ٥٣٦/٣)، وجعله نعتا مساقا للتأكيد، بقوله: "واسم كان الضمير العائد على أحد قسمي الأولاد، والخبر نساء بصفته الذي هو فوق اثنتين، لأنه لا تستقل



فائدة الأخبار بقوله: نساء وحده، وهي صفة للتأكيد ترفع أن يراد بالجمع قبلهما طريق المجاز، إذ قد يطلق الجمع ويراد به التثنية. وأجاز الزمخشري أن يكون نساء خبرا ثانيا، لكان، وليس بشيء، لأن الخبر لا بد أن تستقل به فائدة الإسناد. ولو سكت على قوله فإن كن نساء لكان نظير، إن كان الزيدون رجالا، وهذا ليس بكلام، ومن هنا نلمح الدقة البيانية في الأسلوب القرآني، وهو يشرع حكما فقهيا متعلقا بالميراث، فالوراثات (نساء)، أي: إناثا، ولما كان ذلك قد يحمل على أقل الجمع، وهو اثنتان حقيقة أو مجازا حق بفوق اثنتين المراد، ونفى هذا الاحتمال (البقاعي، ١٩٩٥، ٢٠٥/٥؛ البقاعي، ١٩٩٥، ٢٠٥/٥). فتحقق بهذا النعت توكيدان، أحدهما: أن العدد جمع فوق الاثنين، والثاني: أن الجنس نساء، لا يخالطهن ذكر، قال البقاعي: "أي لا ذكر معهن" (مرجع، د.ت).

ومما يتعلق بالعدد من النعوت المساقاة لأجل التأكيد، لفظتا (كاملة) و(كاملين)، إذ وردتا تنمة لعدد مذكور قبلهما. وسنقف عند (كاملة)، الواردة في قوله تعالى: ((فَإِذَا أَمْنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ))، البقرة: ١٩٦.

إذ وقعت (كاملة) نعنا لـ(عشرة) (أبو عبيدة، د.ت، ٢٢٨/٢)، قال أبو عبيدة (مرجع، د.ت): "العرب تؤكد الشيء وقد فرغ منه فتعيده بلفظ غيره تفهيمًا وتوكيدا". والآية تتناول مسألة من تمتع بالعمرة وهو محرم بالحج فعند ذلك يلزمه ذبح هدي، فإن لم يقدر على الهدي لزمه صيام عشرة أيام، وهذه العشرة الأيام مقسمة بين الحرم وبين دياره، ولما خشي أن يفهم عدم إرادة الجمع، ونفي أن يراد من ذلك الإباحة المفهوم من وجود الواو بين (ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم)، جاء لفظ كاملة، لينص على أن المراد المجموع عشرة كاملة (الأشموني، ١٩٩٧، ٢٦٩/١؛ ابن مالك، ٢٠٠١، ٢٦٩/١). قال الزمخشري (الزمخشري، ١٩٩٨، ٢٤٩/١؛ السيوطي، ٢٠٠٥، ٢٤٩/١): "فإن قلت فما فائدة الفذلة (ابن عاشور، ١٩٨٤، ٢٢٨/٢)؟ قلت: الواو قد تجيء للإباحة في نحو قولك: جالس الحسن وابن سيرين. ألا ترى أنه لو جالسا جميعا أو واحدا منهما كان ممثلا ففذلكت نفيا لتوهم الإباحة، وأيضا ففائدة الفذلة في كل حساب أن يعلم العدد جملة كما علم تفصيلا ليحاط به، ومن جهتين، فيتأكد العلم. وفي أمثال العرب: علما خير من علم، وكذلك كاملة تأكيد آخر فلم يكن ذكر (كاملة) إعادة لما هو مذكور أبدا، بل إنها شغلت مكانها بأدق تعبير، وبيان المراد وفيه زيادة توصية بصيامها وألا ينقص من عددها، كما تقول لمن تأمره بأمر ذي بال: الله الله لا تقصر (أبو حيان، ١٩٩٣، ٤٠٣/٢؛ ابن كثير، د.ت، ٤٠٣/٢).

ثانيا: النعت بالمرادف:

وهو أن ينعت الاسم بلفظ يوافقه بالمعنى، وكان المثال المشتهر في كتب النحو العربي لهذه الحالة قولهم (أمس الدابر) (ابن مالك، ٢٠٠١، ١٠٧/٣؛ الأشموني، ١٩٩٧، ١٠٧/٣)، فنعوتوا أمس بالدابر، وهو ما يقاربه بالمعنى، إذ إن الفكرة في ذلك كله نابعة من أن النعت إذا لم يعط معنى إضافيا للمنعوت فهو تأكيد له على الأغلب، وفي القرآن الكريم تنوعت صور النعت بهذا النوع، فجاءت مؤكدة لمنعوتها. ومن ذلك قوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ))، البقرة: ١٦٨.

فنعت (حلالا) بـ(طيبا) (الواحي، ١٩٩٤، ٢٤١/١)، إذ إن الحلال والطيب متقاربان في المعنى، لكن لما كان الحلال يقع على الطيب وغيره نشأ خلاف فقهي مترتب على دلالة الطيب، ما انعكس على الإعراب، وذلك أن الطيب عند الإمام مالك هو الحلال، ولهذا كان نعته بالطيب تأكيدا له، ودلالة الطيب عند الشافعي على (المستلذ)، وبذلك يمنع أكل الحيوان القذر وكل ما هو خبيث، فيكون النعت هنا للتخصيص لا للتأكيد (ابن عطية، ٢٠٠١، ٢٣٧/١)، قال أبو حيان (أبو حيان، ١٩٩٣، ١٠٠/٢): "طيبا: انتصب صفة لقوله: حلالا، إما مؤكدة لأن معناه ومعنى حلالا واحد، وهو قول مالك وغيره، وإما مخصصة لأن معناه مغاير لمعنى الحلال وهو المستلذ، وهو قول الشافعي وغيره. ولذلك يمنع أكل الحيوان القذر وكل ما هو خبيث". وعلى الوجه الأول الذي يساوي بين معنيي الحلال والطيب، تظهر لنا لمحة فنية، إذ إن كل ما أحله الله تعالى قد سلب عنه الخبيث، وثبت فيه الصلاح، بحيث تستطيه النفوس بالإدراك المستقيم السليم من الشذوذ، ولا يعود تناوله بضر جثماني أو روحاني، وعلى هذا حمل المعنيان على التقارب، فحكم الأشياء التي لم ينص الشرع فيها بشيء أن أصل المضار منها التحريم وأصل المنافع الحل (ابن عاشور، ١٩٨٤، ١٠٢/٢). فلو كانا البيان القرآني على إطلاق (حلالا) دون النعت بـ(طيبا)، لما كان هذا البيان ولربما عم، لكن هذه الصفة أكدته، ودفع توهم أي شيء آخر دونه.

ومنه أيضا لفظ (مريب) الذي ورد في عدد من المواضع من القرآن الكريم نعنا للشك (مرجع، د.ت)، ومنها قوله تعالى: ((وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ)). هود: ٦٢.

فمریب: اسم فاعل من أراب تقول: أربت فلانا فأنا أريبه، إذا فعلت به فعلا يوجب لديه الريبة، فمعنى مريب موقع في الريبة أي في القلق والاضطراب (الهمذاني، د.ت، ١٣/٤؛ الطنطاوي، د.ت، ١٣/٤)، والريب والشك متقاربان في المعنى (ابن عاشور، ١٩٨٤، ١٣/١٣؛ الجوهري، ١٩٩٠، ١٣/٤).



(١٩٨/١٣)، ولذا كان نعت الشك بالمريب تأكيداً، إذ لم يكن ثمة معنى جديداً يخص أو يوضح الشك، قال ابن عطية: (مرجع، د.ت) "يقتضي أنهم شكوا في صدق نبوتهم وأقوالهم أو كذبها، وتوقفوا في إمضاء أحد المعتقدين، ثم ارتابوا بالمعتقد الواحد في صدق نبوتهم فجاءهم شك مؤكد بارتباب". ولم يكن شكاً محضاً بل منعوت بالريب، وقد صرح أبو حيان بأن مريب "صفة توكيدية" (أبو حيان، ١٩٩٣، ٤١٤/٦). فوجود الريب مع شكهم كسا الشك مبالغة وقوة في عدم الاطمئنان، وهذا ما كان ليظهر بدون النعت الذي أعطى الشك مساحة إضافية من الاضطراب. وقد لمح ابن عاشور هذه القضية، فقال (ابن عاشور، ١٩٨٤، ١٩٨/١٣): "وصف الشك بالمريب من تأكيد ماهيته، كقولهم: ليل أليل، وشعر شاعر".

ومن النعت المساق للتأكيد (غرابيب سود)، الوارد في قوله تعالى: ((وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٍ))، فاطر: ٢٧.

إذ إن معنى الغرابيب: شديد السواد (الجوهري، ١٩٩٠؛ السجستاني، ١٩٩٥) وقد نعت بسود، فكان هذا النعت بمثابة تكرار اللون تأكيداً (الهذاني، د.ت، ٢٩١/٤). وثمة رأي آخر يجعل من التركيب على التقديم والتأخير (الهذاني، د.ت، ٣٢٤/٥)، إذ إن من حق وصف اللون أن يأتي بعده، كما يقال، أبيض ناصع، وأصفر فاقع.... إلخ، قال أبو حاتم (السجستاني، ١٩٩٥): "غرابيب سود: مقدم، ومؤخر، معناه سود غرابيب، ويقال: أسود غرابيب للشديد السواد". وعلى هذين الرأيين اختلف الإعراب، وظهر لنا مذهبان في إعراب (سود) تقديماً وتأخيراً، فالرأي الأول: وعليه عدد كبير من العلماء، بجعل سود بدلاً من غرابيب لأن نعت اللون لا يتقدم عليه ألبتة. قاله الجوهري (الجوهري، ١٩٩٠، ١٩٢/١)، ونقله عنه ابن منظور بقوله (ابن منظور، د.ت، ٦٤٦/١) "وإذا قُلْتُ: غَرَابِيبُ سُودٍ، تَجَعَلُ السُّودَ بَدَلًا مِنْ غَرَابِيبٍ لِأَنَّ تَوْكِيدَ الْأَلْوَانِ لَا يَتَقَدَّمُ"، وتابعهما الفيروز آبادي والزيدي وأبو النشاء الآلوسي (الزيدي، د.ت، ٤٧٧/٣)، ثم عرض الزيدي لقاعدة (عدم جواز تقديم نعت اللون على المنعوت) بنقله نصاً عن السهيلي (الزيدي، د.ت، ٤٧٧/٣) وظاهره أن توكيد غير اللون يتقدم. ولا قائل به من أهل العربية"، وفي قوله هذا اعتراضان، الأول: أن قوله تأكيد غير اللون، قصد به النعت، ليس التوكيد الصناعي بشقيه اللفظي والمعنوي، وهذا لأن النعت هنا مساق لأجل التأكيد، والاعتراض الثاني: أن تقدم نعت غير اللون لم يقل به أحد من أهل العربية، فيه نظر، إذ نقل العلماء شواهد في تقديم نعت غير اللون في العربية، منها، قول الشاعر (الجلحي، ٢٠٠٦):

وبالطَّوِيلِ الْعُمَرُ عُمَرًا حَيِّدَرًا ... كما اشْتَرَى الْمُسْلِمُ إِذْ تَنَصَّرَا



وقول النابغة (الجلحي، ٢٠٠٦):

والمؤمن العائذات الطير يمسحها ... ركباًن مكة بين الغيل والسند

يريدان، وبالعمر الطويل، والطير العائذات، فقدم النعتان على منعوتهما (السمين الحلبي، ٢٠٠٣، ٢٢٨/٩). والفريق الثاني يرى أن سودا باق على مكانه دون تقديم، وهو على حذف منعوت (الزمخشري، ١٩٩٨، ٩٠٦/٣؛ الرازي، ١٩٨١، ٩٠٦/٣)، قال الزمخشري (الزمخشري، ١٩٩٨، ٩٠٦/٣): "فإن قلت: الغريب تأكيد للأسود. يقال: أسود غريب، وأسود حلكوك: وهو الذي أبعد في السواد وأغرب فيه. ومنه الغراب. ومن حق التأكيد أن يتبع المؤكد كقولك: أصفر فاقع، وأبيض يقق، وما أشبه ذلك. قلت: وجهه أن يضمر المؤكد قبله ويكون الذي بعده تفسيراً لما أضمر"، وإنما يفعل ذلك لزيادة التوكيد حيث يدل على المعنى الواحد من طريقي الإظهار والإضمار، يعني فيكون الأصل: وسود غريب سود. وهذا لا يصح إلا على مذهب من يجوز حذف المؤكد. ومن النحويين من منعه والحق أن هذا ليس هو التوكيد المختلف في حذف مؤكده؛ لأن هذا من باب الصفة والموصوف. ومعنى تسمية الزمخشري لها تأكيداً من حيث إنها لا تفيد معنى زائداً، إنما تفيد المبالغة والتوكيد في ذلك اللون، والنحويون قد سمو الوصف إذا لم يفد غير الأول تأكيداً فقالوا: وقد يجيء لمجرد التوكيد نحو: نعجة واحدة، وإلهين اثنين (السمين الحلبي، ٢٠٠٣، ٢٣٠/٩)، قال ابن عقيل (ابن عقيل، ٢٠٠٤، ١٩٢/٣) والصفة تأتي: "للتأكيد نحو أمس الدابر لا يعود"، وهذا هو الذي قصده الزمخشري، والتوكيد المختلف في حذف مؤكده، وإنما هو من باب التوكيد الصناعي، ومذهب سيبويه جوازه (مرجع، د.ت)، وكان المقصود الوصف بغاية السواد مخالفة لغيره، فقدم التأكيد لدلالة السياق على أن أصل العبارة «وسود غريب سود» فأضمر الأول ليتقدم على المؤكد لأنه تابع، ودل عليه بالثاني ليكون مبالغاً في تأكيده غاية المبالغة بالإظهار بعد الإضمار (البقاعي، ١٩٩٥، ٤٦/١٦)، ومن المحدثين من عرض في (سود) أوجهاً إعرابية أخرى، فمحمود صافي جعله محتملاً " بدل من غريب أو عطف بيان على نيّة التأكيد " (مرجع، د.ت)، وعند بهجت عبد الواحد "مؤكد مؤخر مرفوع بالضمّة لأن كلمة غريب توكيد للمؤكد سود وجاء التوكيد متقدماً وهو يصح لغة على خلاف القياس" (بهجت، د.ت، ٤٠٢/٩)، والدكتور فاضل صالح السامرائي، نحا منحى آخر، إذ عدّه من باب التوكيد اللفظي بالمرادف " لأن معنى غريب: سود، ومفردّها غريب، أي أسود فكأنه قال: سود سود" (مرجع، د.ت). والحاصل مما ذكر أن (السود) تحتل عدة أوجه، أمثلها أن يكون نعّتا



مساقا لأجل التوكيد، كما مرّ، ولا حاجة فيه للتقدير أو الحذف، ولا سيما وأن النعت قد يتقدم على المنعوت في العربية. والله أعلم.

ومما ورد على هذا النوع من الألفاظ المترادفة التي سيقّت لأجل التأكيد، لفظ (الدنيا) في قوله تعالى: ((وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ))، الأنعام: ٢٩، والمؤمنون: ٢٧، والجنّة: ٢٤، ولفظ (صفصفا) الوارد في قوله تعالى: ((فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا)) طه: ١٠٦، ولفظ (منثورا) الوارد في قوله تعالى: ((وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا)) الفرقان: ٢٣، فكل هذه الألفاظ لم تضاف الى ذات المعنى معنى إضافيا، بل عبرت عن المعنى المقارب أو المشابه، وكأنهما قد استويا في الدلالة، ولم أتعرض لهما في الدراسة للالتزام بالصفحات المسموح بها.

ثالثا: النعت باسم مشتف من لفظ المنعوت:

ومن صور النعت المراد منه التأكيد النعوت التي تأتي مشتقة من لفظ المنعوت، وعلى هذه الحالة يكون ذكرها على سبيل تأكيد المعنى الذي في المنعوت، ليس إلا. ومن هذه النعوت: (محجورا)، (ظلا ظليلا)، (نسيا منسيا)، (قناطر مقنطرة)، (قدرا مقدورا). قوله تعالى: ((قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَثَلَتَانِ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتِ نَسِيًّا مَنْسِيًّا)) مريم: ٢٣، فقد ورد (منسيا) نعتا لـ (نسيا)، والنسي في اللغة يطلق على اللبث إذا مزج بماء كثير، فيكون قليل الفائدة (مرجع، د.ت)، و كأنها "تمنت أن تكون مثل ذلك اللبث الذي لا يرى ولا يتميز من الماء" (أبو حيان، ١٩٩٣)، ثم أطلقته العرب على ما تتركه في الديار عند رحيلهم منها، من متاع مفيد أو مما لا يعبا به، كخرق الحائض وغيرها (السجستاني، ١٩٩٥، ١٦٥/٢؛ ابن قتيبة، د.ت، ١٦٥/٢). ولما أرادت سيدتنا مريم عليها السلام وصف حالتها، بعد أن حملت بمسيدا عيسى عليه السلام بكلمة من الله تعالى، ولم يكن حملها على الطريقة المألوفة، تمت حالتها بما يشبه ذاك النسي الذي وصفناه آنفا، ثم زادت عليه تأكيدا ومبالغة (منسيا)، حتى لا يظن بأن هذا النسي ذو قيمة (ابن عاشور، ١٩٨٤، ٥٩٩/٩؛ الطيبي، ٢٠١٣، ٥٩٩/٩). قال ابن عاشور (ابن عاشور، ١٩٨٤، ٨٦/١٦): "ووصف النسي بمنسي مبالغة في نسيان ذكرها، أي ليتني كنت شيئا غير متذكر وقد نسيه أهله وتركوه فلا يلتفتون إلى ما يحل به".

ومنه قوله تعالى: ((وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا))، النساء: ٥٧.

إذ نعت (ظلاً) بـ(ظليلاً) وهو صفة مشتقة من الظل لتأكيد، كقولهم: شمس شامس (الزمخشري، ١٩٩٨، ٥٢٣/١؛ ابن عطية، ٢٠٠١، ٥٢٣/١)، قال الزمخشري (الزمخشري، ١٩٩٨، ٥٢٣/١): "(ظليلاً) نعت لظل مشتق من لفظ الظل لتأكيد معناه، كما قيل: لَيْلٌ أَلَيْلٌ، أي: شديد الظلمة"، فهو لم يكن ظلاً يقي من الحر والبرد فحسب وهي غاية العربي الذي يسكن في الصحراء وموجات الحرار العالية، بل هو ظليل دائم لا ينتقل عميقاً كثيراً غزيراً طيباً (ابن عطية، ٢٠٠١، ٩٢/٦؛ البياضوي، ١٤١٨، ٩٢/٦)، قال القرطبي (مرجع، د.ت): "وصف بأنه ظليل، لأنه لا يدخله ما يدخل ظل الدنيا من الحر والسموم ونحو ذلك". وهذا من أساليب العرب في النعت عندما يريدون التأكيد والمبالغة، يأتون بوصف مشتق من اسم الموصوف للدلالة على بلوغه الغاية في جنسه، على أوزان مختلفة، فقد يأتون بمثل هذا الوصف بوزن فعيل: كما مرّ في ظليل، وقولهم: داء دوي، ويأتون به بوزن أفعل: كقولهم: ليل أليل ويوم أيوم، ويأتون بوزن فاعل: كقولهم: شعر شاعر، ونصب ناصب (ابن عاشور، ١٩٨٤، ٩١/٥).

رابعا: صور أخرى للنعت المساق لأجل التأكيد:

من التراكيب التي تأتي نعتاً تؤكد المنعوت المتقدم، الاسم الموصول مع صلته، وشبه الجملة من الجار والمجرور، والجملة (أسمية وفعلية)، وسنعرض لكل حالة موضعاً واحداً.

أولاً: النعت بالاسم الموصول:

من أمثلة النعت بالاسم الموصول المراد منه التوكيد، لفظ (التي في الصدور) في قوله تعالى: ((أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ))، الحج: ٤٦.

إذ إنّ من المعلوم أن القلوب في الصدور، ولكنه ذكر على سبيل الوصف، تأكيداً ومبالغة في الإفهام (ابن سيده، ٢٠٠٠، ٢٢٨/٢)، وهذا الأسلوب كثير في كلام العرب، ومنه قولهم: نفسي التي بين جنبي (ابن قتيبة، د.ت، ٣٥٣/١). قال الفراء (مرجع، د.ت): "والقلب لا يكون إلا في الصدر، وهو توكيد مما تزيده العرب على المعنى المعلوم"، وعلل الزمخشري هذا الوصف بقوله: "فإن قلت: أي فائدة في ذكر الصدور؟ قلت: الذي قد تعورف واعتقد أنّ العمى على الحقيقة مكانه البصر، وهو أن تصاب الحدة بما يطمس نورها. واستعماله في القلب استعارة ومثل، فلما أريد إثبات ما هو خلاف المعتقد من نسبة العمى إلى القلوب حقيقة، ونفيه عن الأبصار، احتاج هذا التصوير إلى زيادة تعيين وفضل تعريف، لينتقّر أنّ مكان العمى هو القلوب لا الأبصار، كما تقول: ليس المضاء



للسيف ولكنه للسانك الذي بين فكيك، فقولك (الذي بين فكيك)، تقرير لما ادّعيته لسانه وتثبيت لأن محلّ المضاء هو هو لا غير " (الزمخشري، ١٩٩٨). وها هنا كذلك، فالبيان القرآني بذكره للتي في الصدور، حدد المراد بقصده القلب، ورفع احتمال غيره قطعاً، وفيه لمحة بلاغية، فقول الباري (القلوب التي في الصدور) وإن يتبادر الى الذهن أن فيه عدداً من الكلام، إلا أن هذا لا يعد تطويلاً، بل هو من الاطناب الذي يأتي في الكلام مؤكداً، وبزيادة التصوير للمعنى المقصود فإن حذفته منه تلك الزيادة المؤكدة للمعنى تغير ذلك المعنى، وزال ذلك التأكيد عنه، وذهبت فائدة التصوير، والتخييل التي تفيد السامع ما لم يكن إلا بها (ابن الأثير، د.ت). ثم إن هذا الوصف يفيد وراء التوكيد "تعريضاً بالقوم المتحدث عنهم بأنهم لم ينتفعوا بأفئدتهم مع شدة اتصالها بهم إذ هي قارة في صدورهم" (ابن عاشور، ١٩٨٤، ٢٨٩/١٧). والله اعلم.

ثانياً: النعت بالجار والمجرور:

من النعوت المساقة لأجل التأكيد على هذه الشاكلة: شبه الجملة (مني)، الواردة في قوله تعالى: ((وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي))، طه: ٣٩، و(من عند أنفسهم) الوارد في قوله تعالى: ((وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ))، البقرة: ١٠٩. فقد اختلف العلماء في تحديد متعلق (من عند أنفسهم) فجعلوه محتمل التعلق ب (حسداً)، أو ب (ودّ) (الزمخشري، ١٩٩٨، ١٠٨/١؛ ابن عطية، ٢٠٠١، ١٠٨/١). قال مكي (مرجع، د.ت): "قوله (من عند أنفسهم) من متعلّقة بحسد فيجوز الوقف على كُفَّارًا وَلَا يُوقَفُ على حسداً وَقِيلَ هِيَ مُتَعَلِّقَةٌ بـود"، وهذا التعلق يحدد إعراب من عند أنفسهم، والذي يعنينا من هذا تعلقه ب (حسداً) إذ إن الحسد في ذاته نابع من غريزة النفس ومأثراً من عندها، فكان قوله تعالى (من عند أنفسهم) نعت تعلق بمحذوف بمثابة التأكيد له، قال المنتجب الهمداني (الهمداني، د.ت، ٣٩٥/١): "وأن يتعلق بقوله: (حَسَدًا) على وجه التوكيد، لأن لفظ الحسد يؤتي هذا، فأتى (مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ) تأكيداً". فيكون في التأكيد والإلزام نظير قوله تعالى: "يقولون بأفواههم"، آل عمران: ١٦٧، وقوله تعالى: "يكتبون الكتاب بأيديهم"، البقرة: ٧٩. فالقول لا يكون إلا بالأفواه، والكتابة لا تكون إلا بالأيدي، وكذا الحسد، لا يكون منبعثاً إلا من أنفسهم (ابن عطية، ٢٠٠١، ١٩٦/١؛ البقاعي، ١٩٩٥، ١٩٦/١). ومن العلماء من أنكر تعلقه ب (ود)، أو ب (حسداً)، وجعل تعلقه بمحذوف على أن يكون وصفاً ل (حَسَدًا) أو وصفاً لمصدر (ودّ)، أي: حسداً كائناتاً من عند أنفسهم أو وداً كائناتاً من عند أنفسهم " (الزمخشري، ١٩٩٨، ٤٣/٣؛ السمين الحلبي، ٢٠٠٣، ٤٣/٣). والله أعلم.



ثالثاً: النعت بالجملة:

وثمة نعوت جاءت على صورة الجملة، سواء: كانت اسمية، أو فعلية، يراد منها تأكيد منعوتها لا غير. مثل (لا برهان به)، الوارد في قوله تعالى: ((وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ))، المؤمنون: ١١٧. (يطير بجناحيه)، في قوله تعالى: ((وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ))، الأنعام: ٣٨. جملة: يطير بجناحيه، نعت لطائر، ومن المعلوم البين ان الطائر لا يطير الا بجناحيه، فكان هذا القيد تأكيد للكلام (الهروي، د.ت، ١/٣٣٢). قال الرازي (الرازي، ١٩٨١، ٥٢٤/١٢): فإن قيل "ما الفائدة في قوله يطير بجناحيه؟ مع أن كل طائر إنما يطير بجناحيه. والجواب فيه من وجوه: الأول: أن هذا الوصف إنما ذكر للتأكيد، كقوله نعمة أنثى، وكما يقال: كلمته بفي، ومشيت إليه برجلي". وهذا التعبير جار على طريقة العرب وسنهم في التعبير، فهم ينعنون الكلام بما يؤكد، دفعا للإلباس (الطبري، ٢٠٠٠، ٣٤٩/١١)، فمن ذلك قولهم: طر في حاجتي، وأنت تخاطب إنسانا إرادة الإسراع، فلما ذكره هنا بجناحيه حدد المعنى، ودفع اللبس الذي قد يفهم من دونه. قال الزجاج (مرجع، د.ت): "وقال (يطير بجناحيه) على جهة التوكيد؛ لأنك قد تقول للرجل: طر في حاجتي أي أسرع". ثم إن هنالك لمحة أخرى بالوصف ب(يطير) الفعل المضارع: "لأنه مشعر بالديمومة والغلبة، لأن أكثر أحوال الطائر كونه يطير، وقل ما يسكن، حتى أن المحبوس منها يكثر ولوعه بالطيران في المكان الذي حبس فيه من قفص وغيره" (أبو حيان، ١٩٩٣، ٥٠١/٤).

النتائج:

بعد أن اطلعنا على موضوع التوكيد بالنعت في القرآن الكريم، وقفنا على عدد من النتائج يمكن إجمالها فيما يأتي:

- تنوع صور التوكيد بالنعت في القرآن الكريم، فقد يكون بالعدد، وذلك إذا كان المنعوت بنفسه دالا على العدد، فيكون ذكر العدد بعده تأكيدا له، دون أن يضيف معنى جديدا، أو يكون النعت بالمرادف، وذلك عندما يكون النعت مشابها في المعنى للمنعوت، فيكون ذكره بمثابة إعادة له، ومن هنا يفاد التأكيد.

- وثمة صورة أخرى للتأكيد بالنعت، وهي جارية على أساليب العرب عن طريق اشتقاق نعت من لفظ المنعوت على وزن من أوزان العربية، وذلك إرادة المبالغة والتأكيد، كما في قوله تعالى "وكنتم نسيا منسيا".



- للتأكيد بالنعت صور أخرى، فقد يكون بالظرف، وبالجمله، وذلك عندما لا تأتي هذه الصور من النعت بمعنى جديد يوضح المنعوت مثلا، أو يخصصه. بل يكون ذكر هذا النوع بما هو لازم من لوازم المنعوت، كما في (يطير بجناحيه)، لطائر، و(التي في الصدور) بالنسبة للقلوب.

- التوكيد بالنعت يجمع بين موضوعين (التوكيد والنعت)، الا أنه يختلف عن التوكيد، فليس هو تقرير الأمر ومنع توهم غيره، بإعادة لفظه، وإنما هو وصف الاسم بما يؤكد معناه ويمنع اللبس في إرادة معنى آخر. وهو أقرب ما يكون إلى التوكيد المعنوي.

- إن بعضا من صور التوكيد بالنعت جرت على أساليب العرب القديمة، وذلك عندما يريدون الاهتمام بالمعنى وتقويته، ومنه قولهم: نفسي التي بين جنبي. قال الفراء في قوله (القلوب التي في الصدور)، والقلب لا يكون إلا في الصدر، وهو توكيد مما تزيده العرب على المعنى المعلوم.

- من القواعد المقررة عند النحاة عدم جواز تقديم النعت اللوني على المنعوت، لذا تعددت توجيهات المعربين لقوله تعالى: (وغرايب سود)، عند من لم يجز ذلك التقديم، فضلا عن أن البحث قد اثبت جواز تقديم النعت غير اللوني على منعوته.

المصادر والمراجع

١. أبو حيان، محمد بن يوسف. (١٩٩٣). البحر المحيط. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود ومحمد علي معوض. بيروت.
٢. أبو عبيدة، معمر بن المثنى. (د.ت). مجاز القرآن. تحقيق محمد فؤاد. القاهرة.
٣. ابن الأثير، ضياء الدين. (د.ت). المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. تحقيق أحمد الحوفي. القاهرة.
٤. ابن جني، عثمان. (د.ت). الخصائص. تحقيق محمد علي النجار. بيروت.
٥. ابن سيدة، علي بن إسماعيل. (٢٠٠٠). المحكم والمحيط الأعظم. تحقيق عبد الحميد هندراوي. بيروت.
٦. ابن عاشور، محمد الطاهر. (١٩٨٤). التحرير والتنوير. تونس.
٧. ابن عطية، عبد الحق بن غالب. (٢٠٠١). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق عبد السلام عبد الشافي. بيروت.
٨. ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن. (٢٠٠٤). شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة.
٩. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. (د.ت). تأويل مشكل القرآن. تحقيق إبراهيم شمس الدين. بيروت.
١٠. ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (د.ت). تفسير القرآن العظيم. تحقيق سامي بن محمد سلامة. الرياض.
١١. ابن مالك، محمد بن عبد الله. (٢٠٠١). شرح تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد. تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت.
١٢. ابن منظور، محمد بن مكرم. (د.ت). لسان العرب. تحقيق عبد الله علي الكبير. القاهرة.



١٣. ابن هشام، جمال الدين. (١٩٨٥). مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. تحقيق مازن المبارك. دمشق.
١٤. ابن يعيش، موفق الدين. (٢٠٠١). شرح المفصل. بيروت.
١٥. الألوسي، محمود شكري. (د.ت). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. بيروت.
١٦. الأشموني، علي بن محمد. (١٩٩٧). حاشية على شرح الأشموني لألفية ابن مالك. بيروت.
١٧. الباروري، مساق نافريز. (٢٠١١). صيغة فعلة وفعلة وفعله في القرآن الكريم. بيروت.
١٨. البقاعي، إبراهيم بن عمر. (١٩٩٥). نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. بيروت.
١٩. البضاوي، ناصر الدين. (١٤١٨). أنوار التنزيل وأسرار التأويل. تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت.
٢٠. الجوهري، إسماعيل بن حماد. (١٩٩٠). الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. بيروت.
٢١. الرازي، محمد بن عمر. (١٩٨١). التفسير الكبير (مفاتيح الغيب). بيروت: دار الفكر.
٢٢. الزبيدي، محمد بن محمد. (د.ت). تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق مجموعة من المحققين. ليبيا: بنغازي.
٢٣. الزجاج، إبراهيم بن السري. (١٩٨٨). معاني القرآن وإعرابه. تحقيق عبد الجليل عبده شليبي. بيروت.
٢٤. الزمخشري، محمود بن عمر. (١٩٩٨). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود ومحمد علي معوض. الرياض.
٢٥. السامرائي، فاضل صالح. (٢٠٠٧). معاني النحو. بيروت.
٢٦. السجستاني، محمد بن عزيز. (١٩٩٥). غريب القرآن المسمى (نزهة القلوب). تحقيق محمد أديب عبد الواحد. دمشق.
٢٧. السمين الحلبي، أحمد بن يوسف. (١٩٩٦). عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ. تحقيق باسل عيون السود. بيروت.
٢٨. السمين الحلبي، أحمد بن يوسف. (٢٠٠٣). الدر المصون في علوم الكتاب المكنون. تحقيق محمد أحمد الخراط. دمشق.
٢٩. السيوطي، جلال الدين. (٢٠٠٥). نواهد الأبيكار وشوارد الأفكار. مكة المكرمة.
٣٠. الشعراوي، محمد متولي. (د.ت). تفسير الشعراوي (الخواطر). القاهرة.
٣١. الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠٠). جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق أحمد محمد شاكر. بيروت.
٣٢. الطنطاوي، محمد سيد. (د.ت). التفسير الوسيط للقرآن الكريم. القاهرة.
٣٣. الطيبي، الحسين بن عبد الله. (٢٠١٣). فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب. تحقيق إياد محمد الغوج. دبي.
٣٤. العكبري، عبد الله بن الحسين. (د.ت). التبيان في إعراب القرآن. الرياض.
٣٥. الفراء، يحيى بن زياد. (١٩٨٣). معاني القرآن. تحقيق أحمد يوسف نجاتي. بيروت.
٣٦. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. (٢٠٠٥). القاموس المحيط. بيروت.
٣٧. القرطبي، محمد بن أحمد. (٢٠٠٦). الجامع لأحكام القرآن. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت.
٣٨. القيسي، مكي بن أبي طالب. (٢٠٠٨). الهداية إلى بلوغ النهاية. الشارقة.



٣٩. الكرمانى، محمود بن حمزة. (د.ت). غرائب التفسير وعجائب التأويل. بيروت.
٤٠. المرتضى، علي بن الحسين. (١٩٨٣). أمالي السيد المرتضى. تحقيق محمد بدر الدين النعساني. إيران: قم.
٤١. النحاس، أحمد بن محمد. (٢٠٠٨). إعراب القرآن. تحقيق خالد العلي. بيروت.
٤٢. الهمذاني، المنتجب. (د.ت). الفريد في إعراب القرآن المجيد. تحقيق فؤاد علي مخيمر. الدوحة.
٤٣. الواحدي، علي بن أحمد. (١٩٩٤). الوسيط في تفسير القرآن المجيد. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود. بيروت.
٤٤. بهجت، عبد الواحد. (د.ت). الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل. بيروت.
٤٥. سيوييه، عمرو بن عثمان. (١٩٨٨). الكتاب. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة.
٤٦. شيورد، محيي الدين. (١٩٩٩). إعراب القرآن الكريم وبيانه. صمخ: دار الإرشاد.
٤٧. صافي، محمود. (١٩٩٥). الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه. بيروت.
٤٨. مكى بن أبى طالب. (د.ت). مشكل إعراب القرآن. تحقيق محمد ياسين السواس. دمشق.

Sources and References

49. Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf. (1993). Al-Bahr al-Muhit. Edited by Adel Ahmed Abdel-Mawjoud and Muhammad Ali Muawad. Beirut.
50. Abu Ubaidah, Muammar ibn al-Muthanna. (n.d.). Majaz al-Qur'an. Edited by Muhammad Fuad. Cairo.
51. Ibn al-Athir, Diya al-Din. (n.d.). Al-Mathal al-Sa'ir fi Adab al-Katib wa al-Sha'ir. Edited by Ahmed al-Hawfi. Cairo.
52. Ibn Jinni, Uthman. (n.d.). Al-Khasa'is. Edited by Muhammad Ali al-Najjar. Beirut.
53. Ibn Sidah, Ali ibn Ismail. (2000). Al-Muhkam wa al-Muhit al-A'zam. Edited by Abdel-Hamid Hindawi. Beirut.
54. Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir. (1984). Al-Tahrir wa al-Tanwir. Tunis.
55. Ibn Atiyyah, Abdel-Haqq ibn Ghalib. (2001). Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz. Edited by Abdel-Salam Abdel-Shafi. Beirut.
56. Ibn Aqil, Abdullah ibn Abd al-Rahman. (2004). Ibn Aqil's Commentary on Ibn Malik's Alfiyya. Edited by Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid. Cairo.
57. Ibn Qutaybah, Abdullah ibn Muslim. (n.d.). Interpretation of the Difficult Passages of the Qur'an. Edited by Ibrahim Shams al-Din. Beirut.
58. Ibn Kathir, Ismail ibn Umar. (n.d.). Commentary on the Great Qur'an. Edited by Sami ibn Muhammad Salamah. Riyadh.



Ibn Malik, Muhammad ibn Abdullah. (2001). Commentary on Facilitating Benefits and Completing Objectives. Edited by Muhammad Abd al-Qadir Atta. Beirut.

59. Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. (n.d.). Lisan al-Arab. Edited by Abdullah Ali al-Kabir. Cairo.

60. Ibn Hisham, Jamal al-Din. (1985). Mughni al-Labib 'an Kutub al-A'arib. Edited by Mazin al-Mubarak. Damascus.

61. Ibn Ya'ish, Muwaffaq al-Din. (2001). Commentary on al-Mufasssal. Beirut.

62. Al-Alusi, Mahmoud Shukri. (n.d.). Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Mathani. Beirut.

63. Al-Ashmuni, Ali ibn Muhammad. (1997). Hashiya 'ala Sharh al-Ashmuni li Alfiyya Ibn Malik. Beirut.

64. Al-Baruri, Masaq Nafriz. (2011). Sighat Fa'la, Fa'la, and Fa'la in al-Qur'an al-Karim. Beirut.

65. Al-Biq'a'i, Ibrahim ibn Umar. (1995). Nazm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar. Beirut.

66. Al-Baydawi, Nasir al-Din. (1418 AH). Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil. Edited by Muhammad Abd al-Rahman al-Mar'ashli. Beirut.

67. Al-Jawhari, Ismail ibn Hammad. (1990). Al-Sihah: Taj al-Lughah wa Sihah al-'Arabiyyah. Edited by Ahmad Abd al-Ghafur Attar. Beirut.

68. Al-Razi, Muhammad ibn Umar. (1981). Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb). Beirut: Dar al-Fikr.

69. Al-Zubaidi, Muhammad ibn Muhammad. (n.d.). Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus. Edited by a group of scholars. Libya: Benghazi.

70. Al-Zajjaj, Ibrahim ibn al-Sari. (1988). Ma'ani al-Qur'an wa I'rabuh. Edited by Abd al-Jalil Abduh Shalabi. Beirut.

71. Al-Zamakhshari, Mahmud ibn Umar. (1998). Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil. Edited by Adil Ahmad Abd al-Mawjud and Muhammad Ali Mu'awwad. Riyadh.

72. Al-Samarrai, Fadil Salih. (2007). Ma'ani al-Nahw. Beirut.

73. Al-Sijistani, Muhammad ibn Aziz. (1995). Gharib al-Qur'an al-Musamma (Nuzhat al-Qulub). Edited by Muhammad Adib Abd al-Wahid. Damascus.

74. Al-Samin al-Halabi, Ahmad ibn Yusuf. (1996). 'Umdat al-Huffaz fi Tafsir Ashraf al-Alfaz. Edited by Basil Ayun al-Sud. Beirut.

75. Al-Samin al-Halabi, Ahmad ibn Yusuf. (2003). Al-Durr al-Masun fi Uloom al-Kitab al-Maknun. Edited by Muhammad Ahmad al-Kharat. Damascus.

76. Al-Suyuti, Jalal al-Din. (2005). Nawahid al-Abkar wa Shawarid al-Afkar. Mecca.

77. Al-Sha'rawi, Muhammad Mutawalli. (n.d.). Tafsir al-Sha'rawi (al-Khawatir). Cairo.

78. Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. (2000). Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayi al-Qur'an. Edited by Ahmad Muhammad Shakir. Beirut.

79. Al-Tantawi, Muhammad Sayyid. (n.d.). Al-Tafsir al-Wasit lil-Qur'an al-Karim. Cairo.



80. Al-Tayyibi, al-Husayn ibn 'Abd Allah. (2013). Futuh al-Ghayb fi al-Kashf 'an Qina' al-Rayb. Edited by Iyad Muhammad al-Ghawj. Dubai.
81. Al-'Akbari, 'Abd Allah ibn al-Husayn. (n.d.). Al-Tibyan fi I'rab al-Qur'an. Riyadh.
82. Al-Farra', Yahya ibn Ziyad. (1983). Ma'ani al-Qur'an. Edited by Ahmad Yusuf Najati. Beirut.
83. Al-Fayruzabadi, Muhammad ibn Ya'qub. (2005). Al-Qamus al-Muhit. Beirut.
84. Al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad. (2006). Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an. Edited by Abdullah ibn Abdul-Muhsin al-Turki. Beirut.
85. Al-Qaysi, Makki ibn Abi Talib. (2008). Al-Hidayah ila Bulugh al-Nihayah. Sharjah.
86. Al-Kirmani, Mahmud ibn Hamzah. (n.d.). Ghara'ib al-Tafsir wa 'Aja'ib al-Ta'wil. Beirut.
87. Al-Murtada, Ali ibn al-Husayn. (1983). Amali al-Sayyid al-Murtada. Edited by Muhammad Badr al-Din al-Na'sani. Iran: Qom.
88. Al-Nahhas, Ahmad ibn Muhammad. (2008). I'rab al-Qur'an. Edited by Khalid al-Ali. Beirut.
89. Al-Hamadhani, al-Muntajab. (n.d.). Al-Farid fi I'rab al-Qur'an al-Majid. Edited by Fuad Ali Mukhaimir. Doha.
90. Al-Wahidi, Ali ibn Ahmad. (1994). Al-Wasit fi Tafsir al-Qur'an al-Majid. Edited by Adil Ahmad Abd al-Mawjud. Beirut.
91. Bahjat, Abd al-Wahid. (n.d.). Al-I'rab al-Mufasssal li-Kitab Allah al-Murtal. Beirut.
92. Sibawayh, Amr ibn Uthman. (1988). Al-Kitab. Edited by Abd al-Salam Muhammad Harun. Cairo.
93. Shiward, Muhyi al-Din. (1999). I'rab al-Qur'an al-Karim wa Bayanuhu. Samh: Dar al-Irshad.
94. Safi, Mahmud. (1995). Al-Jadwal fi I'rab al-Qur'an wa Sarfihi wa Bayanuhu. Beirut.
95. Makki ibn Abi Talib. (n.d.). Mushkil I'rab al-Qur'an. Edited by Muhammad Yasin al-Sawwas. Damascus.