الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران

كلية الآداب، اللغات والفنون.

قسم اللغة العربية وآدابها.

البحث اللغوي عند ابن قيم الجـــوزية

بحث مقدم لنيل درجـــة الدكتوراه في اللسانيات

إعداد الطالب:
إدريس بن خويا

بإشراف:
أ.د. صفية مطهري

أعضاء لجنة المناقشة:

عشراتي سليمان	أستاذ	(جامعة وهران) .....رئيساً
مطهري صفية	أستاذة	(جامعة وهران).....مشرفةً ومقررةً
بن عيسى عبد الحليم	أستاذ محاضر –أ–	(جامعة وهران)..... مناقشاً
عبد القادر سلامي	أستاذ	(جامعة تلمسان)..... مناقشاً
لعسال لخضر	أستاذ محاضر –أ–	(جامعة مستغانم)..... مناقشاً
لزعر مختار	أستاذ محاضر –أ–	(جامعة مستغانم).....مناقشاً

السنة الجامعية: 1433/1432هـ –2012/2011م

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾.

صدق الله العظيم.

سورة الفاتحة، الآيات 1–7.

إهـــداء

إلى التي منحتني كل شيء . . . ثم رحلت لم ترد جزاء ولا شكورا . . . في جوار رب كريم . . .إلى أمي . . .طيب الله ثراها، وجعل الجنة مثواها.

إلى والدي العزيز ... أطال الله عمره، ومتعه بموفور الصحة والعافية.

إلى زوجتي العزيزة، وابني مولاي عبد القادر . . . حفظهما الله.

إلى أخوتي وأخواتي كلّ باسمه

وإلى صديقيّ الأستاذين المغيلي خدير، ونور الدين كنتاوي . . .رمزا المحبة والوفاء .

مقـــدمـــة

مُقدّمة :

الحمد لله الذي منّ على عباده بالإحسان، وأعزهم سبحانه بنعمة القرآن، فطيّب السمع واللسان وأنار بفهمه القلوب؛ مواطن الكتمان.

نحمده سبحانه وتعالى حمداً يليق بجلالته وعظمته، لانُحصي ثناء عليه هو كما أثنى على نفسه، له الملك والحمد، وهو على كل شيء قدير.

ونصلي ونسلم على الرحمة المهداة؛ سيدنا ونبينا وقرة قلوبنا سيدنا محمد بن عبد الله عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم.

وبعد؛

فإن قراءة وفهم النص الشرعي عند علماء أصول الفقه يرتكزان على مجموعة من الضوابط اللغوية المتعددة في تبيان النص، ومن تلك الضوابط امتلاك الأدوات الإجرائية التي تمكن الباحث من فك غريب ألفاظ النص. وأنه لأهمية اللغة عند هؤلاء نجدهم يفردون لها جانبا مهما في بداية كتبهم هو ما يطلق عليه بالمبادئ اللغوية، إيمانا منهم أن العالم قبل أن يكون فقيها أو مفسرا أو أصوليا لا بد أن يكون متبحرا في اللغة وعالما بخباياها، من نحو، وصرف، وبلاغة،...

وأن القارئ المتمعن في كتب أصول الفقه سيقف على كثير من الإسهامات اللغوية التي يمكننا من خلالها أن نضاهي بها الدرس اللساني الحديث، بل يمكننا القول إنهم كانوا سبّاقين في طرحهم وتناولهم لكثير من أبواب مسائل أصول النحو؛ كالقياس وأنواعه، وفي بعض المسائل الدلالية التي اُستثمرت في مجال استنباط الأحكام الشرعية من النص القرآني والسني.

ومن خلال ذلك، وقع اختيارنا على أحد أعلام أصول الفقه الذي كان له باع كبير في مجال اللغة، وهو الإمام الحنبلي المفسر، الأصولي، اللغوي العلامة ابن قيم

الجوزية -رحمة الله عليه-، وذلك من خلال الوقوف على بعض من مؤلفاته الموجودة والمعروفة، محاولين في بداية طرحنا لموضوع البحث - وبحكم تخصصنا- حصره في جانب البحث الدلالي عنده فقط، بُغية الكشف عن إسهامات السادة الحنابلة في إرساء معالم البحث الدلالي العربي الأصيل، بعنوان: "البحث الدلالي عند ابن قيم الجوزية"، ولكن كان للجنة العملية رأي في هذا العنوان محاولة منها توسعته ليشمل "البحث اللغوي عند ابن قيم الجوزية"، فكان لها ما أرادته، وعقدنا العزم -بمشيئة الله- على المضي في هذا العنوان الواسع المضارب، المتعدد الأهداف بكل ما نملك من أدوات إجرائية تُمكننا من التعامل مع النصوص لأجل الوقوف عند إسهاماته اللغوية المتنوعة بتنوع مستوياتها. فكانت المفاجأة أن نصطدم بكتابين حول لغوية ابن القيم، وهما: ابن القيم اللغوي لماهر البقري، وابن قيم الجوزية وجهوده في الدرس اللغوي لطاهر سليمان حمودة، فكيف يكون حال الباحث ضمن هذين الكتابين؟ وهذا يعد من أهم صعوبات البحث التي واجهتنا. بالإضافة إلى بحث في الماجستير موسوم بـ" ابن القيم وآراؤه النحوية لعبد العظيم بوفاتح، وكتاب ابن القيم وآراؤه النحوية لأيمن الشوا، وهو ما عقّد علينا الأمر أكثر؛ إذ مكثنا برهة نتخبط في هذه المؤلفات التي تتقارب مع بحثنا، فكانت العزيمة أكثر على أن ننهج منهجا خاصا - مادام أن الموضوع حُسم- متتبعين مؤلفات ابن القيم المتعددة والمتنوعة المعارف من أجل الوقوف على النصوص اللغوية، وتوزيعها ضمن المستويات اللغوية، ومن ثمة تحليلها وقراءتها وَفق ما يمليه علينا منهج البحث العلمي.

وعند إطلاعنا على تلك المؤلفات وجدنا أن الكتابين الأولين قد حاول صاحباهما الوقوف على بعض النصوص اللغوية وتوزيعها ضمن عناصر معينة، وأقلها القضايا الدلالية التي لم يكن فيها ذلك البحث المطلوب، على الأقل من أجل إنصاف ابن القيم وإسهاماته في مجال البحث الدلالي.

وأما المؤلف الثالث الخاص برسالة الماجستير فنجد صاحبه قد حاول جاهدا بالتعامل مع النصوص النحوية، وإخراجها وَفق الصورة الصحيحة والمطلوبة، وهو ما دفعنا إلى الوقوف عند القضايا التي لم يشر إليها صاحب هذه الرسالة، أو الوقوف عندها ودراستها دراسة مخالفة، أو إضافة قراءات وتحليلات جديدة. وأما صاحب البحث الرابع فأن القارئ في تصفحه له سيجد أن كتابه -تقريبا- عبارة عن عمل معجمي، حاول من خلاله صاحبه أن يستخرج فقط الآراء النحوية دون قراءة أو تحليل لها، وهو ما اعترف به -أيضا- أستاذه مازن المبارك أثناء تصديره للكتاب. وما يعاب على تلك الدراسات السابقة أنها اعتمدت على كتاب "الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلوم البيان" المنسوب لشخصية ابن القيم، ولكن الكتب المترجمة لهذه الشخصية تنفي صحة هذه النسبة له، وأنه عبارة عن مقدمة تفسير أبي عبد الله المقدسي الشهير بابن النقيب (ت698هـ)، والمعنون بـ"علم المعاني والبيان البديع وإعجاز القرآن"، وبالتالي فإن الاعتماد على هذا المؤلف يجعل من البحث أن يخرج عن الحدود المعرفية المسطرة له.

ومن خلال ذلك، حاولنا-قدر الإمكان- الابتعاد عن التكرار، مخافة الوقوع في التناص، وإضافة الجديد من حيث المقاربات الحداثية المتعددة، وإنصاف هذا العالم الذي لو ألّفنا في حقه المجلدات لما استطعنا الوقوف على كل إسهاماته اللغوية، وبلا شك، فإن كل باحث يعزم على المضي في هذا الجانب إلاّ وسيكتشف أمورا لم يُشر إليها من قبل في أوساط الباحثين؛ لأن مؤلفاته المتنوعة العلوم يُمكنها أن تُقرأ بقراءات مختلفة، بحسب تفاوت الأفهام والمعارف وقدرات الباحثين.

وأمام البحث في جهوده اللغوية نجد أنفسنا مضطرين إلى طرح الإشكال الآتي: ما جهوده في المستوى الصوتي؟ وكذا المستوى الصرفي؟ والنحوي؟ والدلالي؟. وما مفهومه لهذه المستويات؟ وهل لجهوده اللغوية نظير في الدرس اللساني الحديث؟ وهل

انفرد بآرائه عن غيره في إسهاماته اللغوية؟ أو هي عبارة عن نقولات مختلفة لـــبعض العلماء؟.

وأمام هذه الإشكالية ارتأينا أن نقسم بحثنا إلى مقدمـــة، ومـــدخل، وأربعـــة فصول، فخاتمة؛ حيث تناولنا في المدخل حياته ومآثره؛ وذلك بحديثنا عـــن حياتـــه ونسبه، وعقيدته ومذهبه، ومؤلفاته، وأهم المشايخ الذين تتلمذ على أيديهم، وكـــذا أهم تلامذته الذين تتلمذوا على يديه وأخذوا عنه.

وأما الفصل الأول فجاء موسوما بـــ"البحث الصوتي عند ابن القيم " الـــذي وقفنا فيه على آرائه المتفردة، من خلال إضفائه الصبغة الدلالية من أجل ربطـــه بـــين الصوت والدلالة-وذلك دأبه في سائر القضايا اللغوية الأخرى-، وهو كمثل دراسته للصوت المكرر ودلالته، ووقوفه على الحروف المقطعة ودلالاتها، وكذا تركيزه علـــى المناسبة الحاصلة بين مخارج الحروف ومدلولاتها. إلاّ أنّ المتتبع لهذا الفصل يجده أقـــل الصفحات، وذلك راجع لقلة الدراسات الصوتية عند ابن القيم.

وجاء الفصل الثاني معنونا بـــ "البحث الصرفي عند ابن القيم " الذي تناولنا فيه الحديث عن الصيغ الصرفية ودلالاتها، والمصـــادر ودلالاتهـــا، وكـــذا المشـــتقات والاشتقاق، والفصائل اللغوية بأنواعها المختلفة.

وأما الفصل الثالث فجاء معنونا بـــ"البحث النحوي عند ابن القيم " الـــذي تطرقنا فيه إلى دراسة أهمية التركيب ودلالته، وكذا الإعراب الذي اهتم به ابن القيم كثيرا نظرا لأهميته في إيضاح المعنى، بالإضافة إلى الوقوف علـــى بعـــض الأســـاليب النحوية؛ كالقسم، والشرط، والاستفهام، والاستثناء، والبدل. ويمكننا أن ننبه على أن هذا الفصل يعد من أكبر فصول البحث، كيف لا وأن ابن القيم نجده يركز في كثير من تحليلاته للنصوص على تخريجاته وتعليلاته النحوية، وإذا عدنا -فقط- إلى كتابـــه "بدائع الفوائد" لوجدنا أن القضايا النحوية فيه تحتل حصة الأسد.

وأما الفصل الأخير فجاء موسوما بـــ"البحث الدلالي عند ابن القيم" الـــذي أسهم فيه إسهاما كبيرا لا يقل شأنا عن الجانب النحوي والصرفي، مبتدئين فيه بمفهوم الدلالة عنده، ثم الإشارة إلى دراسته للفروق والمساحات الدلالية، وكذا الوقوف عند آرائه بخصوص الظواهر الدلالية؛ كالمشترك، والترادف، والتضاد. دون إغفالنا لآرائـــه المتقاربة والمتداخلة مع آراء ومبادئ بعض النظريات الدلاليـــة الحديثـــة؛ كالنظريـــة السياقية، والنظرية الإشارية، ونظرية الحقول الدلالية.

وأنهينا البحث بخاتمة تضمنت ما توصلنا إليه من نتائج وآراء حول البحـــث في لغوية ابن القيم.

واعتمدنا في البحث على المنهج الوصفي التحليلي؛ حيث يتمثـــل في وصـــف الظاهرة المراد دراستها كما حددها العلماء، وابن القيم واحد منهم، ومن ثمة تحليلها مع تبيان ذلك الأثر وفق ما تمليه علينا طبيعة البحث من أجل التوظيف والاســـتثمار الدلالي اللغوي في ذلك.

ولا يفوتنا في الأخير إلاّ أن نتقدم بتشكراتنا الخالصة إلى أســـتاذتنا الكريمـــة الأستاذة الدكتورة صفية مطهري على عنايتها ورعايتها لهذا البحث وتتبعه وتصويبه، الذي ما كان له أن يخرج على هيئته هذه لولا تلك التوجيهات والنصائح، فلها منّـــا أسمى عبارات التقدير والاحترام والشكر، وجزاها الله عنّا خير الجزاء.

كما لا يفوتنا -أيضا- إلاّ أن نتقدم بالشكر إلى كل من مد لنا يـــد العـــون والمساعدة، ولو بالكلمة الطيبة؛ ونخص بالذكر أخي وصديقي الفاضل الدكتور المغيلي خدير على تقديم آرائه وتنويراته المعرفية لهذا البحث، فله منّا خالص الشكر.

ونسأله سبحانه وتعالى أن يوّفقنا إلى ما فيه الخير والسداد، ويهيء لنا من أمرنا رشدا، فمنه التوفيق وهو يهدي السبيل.

إدريس بن خويا

أدرار في: 2011/09/14.

مـــــــدخـــــل

ابن القيم: حياته ومآثره

التعريف بابن القيم:

ما من شك أن أي دراسة حول مؤلف وأجل التعريف به، تستدعي أخذ صورة واضحة، ورؤية متكاملة عنه لأجل معرفة أوجه التأثر والتأثير في مراحل العمر المختلفة.

1- نسبه وولادته:

وهو غني عن التعريف لشهرته كشهرة مؤلفات، وانتشارها، وتنوعها، وبركة العلم والحديث فيها، بل ولشهرة شيخه ابن تيمية -رحمة الله عليه-، إذ قلما يذكر ابن تيمية إلاّ ونجد معه تلميذه ابن القيم.

ابن القيم هو العالم الفقيه الأصولي المفسر النحوي العارف، صاحب القلم السيّال والعبارات السلسة التي يفهمها العامي والعالم، شمس الدين أبو عبد الله محمد ابن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن جرير الزرعي الأصل الدمشقي الحنبلي، المكنى بأبي عبد الله، و الملقب بشمس الدين، و المعروف بابن قيم الجوزية .

والزرعي: نسبة إلى زرع – بضم الزاي – قرية من حوران، وهي منطقة واسعة من أعمال دمشق من جهة القبلة، ذات قرى كثيرة ومزارع.

وقيم الجوزية، هو والد المترجم له، أبو بكر بن أيوب الزرعي كان قيما أي ناظرا ومديرا للمدرسة الجوزية، وهي إحدى مدارس الحنابلة بدمشق.

ذكرت كتب التاريخ والتراجم أن مولد ابن قيم كان في السابع من شهر صفر سنة إحدى وتسعين وست مئة للهجرة 691هـ-1292م، في أسرة من العلم والتقوى، فقد كان والده "قيّم الجوزية".[1]

---

[1] - ينظر ذيل طبقات الحنابلة، ابن رجب الحنبلي، 169/5-179، د.عبد الرحمان بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1425هـ- 2005م، والبداية والنهاية، ابن كثير، 270/14-274، حققه ودقق أصوله وعلق حواشيه: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1408 هـ - 1988م، الوافي بالوفيات، خليل بن أيبك الصفدي، 195/2-197، تحقيق واعتناء: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1420هـ-2000م، وشذرات الذهب في أخبار الذهب، عبد الحي بن أحمد العكري، 168/6-170، دار الكتب العلمية، بيروت.

2- شهرته بابن قيم الجوزية :

اشتهر هذا الإمام بين أهل العلم المتقدمين والمتأخرين بابن قيم الجوزية . ومنهم من يتّجوز فيقول (ابن القيم) وهو الأكثر لدى المتأخرين، وتتفق كتب التراجم على أن المشتهر بهذا اللقب (قيم الجوزية) هو والد هذا الإمام: الشيخ أبو بكر بن أيوب الزرعي إذ كان قيمّاً على المدرسة الجوزية بدمشق مدة من الزمن، فقيل له (قيم الجوزية) واشتهرت ذريته وحفدتهم من بعد بذلك، فصار الواحد منهم يدعى بابن قيم الجوزية.

فالقيم في اللغة: هو الشخص السائس للأمر القائم عليه بما يصلحه وفي كلام أهل الاصطلاح لا يعدو أن يكون كذلك فهو بمعنى الناظر فيقال: ناظر المدرسة ووصيها وقيّمها كلها بمعنى واحد ويكفي والده فخراً أن تعطى له قوامة هذه المدرسة وإدارتها لما لها من دور فعال بين المدارس آنذاك[1].

3- أسرته:

ولد ابن القيم في بيت صلاح وعلم، فتربى فيه ونشأ على حب العلم وتقديره، وتعلمه وتعليمه، فأسرته كانت المصدر الأول في شحذ همته لطلب العلم، وتوجيهه لطلب معالي الأمور، فقد كان أبوه أبو بكر بن أيوب قيم الجوزية (ت723هـ) رجلا صالحا متعبدا قليل التكلف، حسن السمعة، أثنى عليه الناس خيرا حيا و ميتا، ويعتبر أبوه المعلم الأول. وأما أخوه زين الدين أبو الفرج عبد الرحمان بن أبي بكر (ت769هـ)، فقد كان إماما قدوة، ذكره ابن رجب في مشيخته. وكان لزين الدين ولد هو عماد أبو الفداء إسماعيل بن زين الدين (ت799هـ) عد من الأفاضل، وكان شغوفا باقتناء الكتب النفيسة لا يبخل بإعارتها، وهو الذي اقتنى كتب عمه الإمام ابن القيم بعد وفاته.

---

[1] - ينظر البداية والنهاية، 270/14، وذيل طبقات الحنابلة، 173/5-175، والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني، 153/1، تحقيق: محمد حسن حلاق، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1426هـ-2006م.

أما نابهو الذكر من أبناء ابن القيم الذين وردت أسماؤهم في كتب التراجم فهما جمال الدين وبرهان الدين؛ فأما جمال الدين فهو عبد الله بن محمد بن أبي بكر (ت756هـ)، كان شابا فاضلا محصلا، لديه علوم جيدة وذهن حاضر، أفتى ودرس وناظر، كان أعجوبة الزمان، وأما برهان الدين إبراهيم بن محمد(ت767هـ) فكان بارعا فاضلا في النحو والفقه وفنون أخرى على طريقة والده، درس وكان له تصدير بالجامع الأموي.

هذه أسرة ابن القيم الصغيرة التي نشأ فيها، فهي أسرة نابهة الذكر، منتشرة السمعة، جعلت نفس ابن القيم تطمح إلى خطير المساعي، وترتع همته إلى سني المراتب، وطلب الأمور العالية، وتوقل الدرجات الرفيعة[1].

4- عبادته وزهده:

يرى ابن رجب – رحمة الله عليه- أن ابن القيم كان يتصف بصاحب عبادة وتهجد وطول صلاة، وتأله ولهج بالذكر وشغف بالمحبة، والإنابة والاستغفار والافتقار إلى الله والانكسار له، والإطراح بين يديه وعلى عتبة عبوديته، وأنه لم يشاهد مثله في ذلك ولا رأى أوسع منه علماً، ولا أعرف بمعاني القرآن والسنة وحقائق الإيمان منه. وقد امتحن وأوذي مرات، وحبس مع الشيخ تقي الدين في المرة الأخيرة بالقلعة منفردا عنه و لم يخرج إلا بعد موت الشيخ، وكان في مدة حبسه منشغلا بتلاوة القرآن بالتدبر والتفكر ففتح عليه من ذلك خير كثير، وحصل له جانب عظيم من الأذواق والمواجيد الصحيحة، وتسلط بسبب ذلك على الكلام في علوم أهل المعارف والدخول في غوامضهم وتصانيفه ممتلئة بذلك[2].

---

[1] – ينظر ابن قيم الجوزية حياته وآثاره وموارده، بكر عبد الله أبو زيد، ص38-40، دار العاصمة للنشر والتوزيع، السعودية، ط2، 1423هـ.

[2] – ينظر ذيل طبقات الحنابلة، 516/4-518.

وقال عنه ابن كثير: «لا أعرف في هذا العالم في زماننا أكثر عبادة منه، وكانت له طريقة في الصلاة يطيلها جدا، ويمد ركوعها وسجودها ، ويلومه كثير من أصحابه في بعض الأحيان فلا يرجع ولا يترع عن ذلك ـــ رحمه الله تعالى»[1].

5- مشايخه:

سمع ابن القيم الحديث عن الكثير، ومن بينهم: أبي بكر بن أحمد بن عبد الدائم النابلسي الأصل الصالحي (ت718هـ)، وشمس الدين أبي نصر محمد بن عماد الدين الدمشقي ثم المزي المعروف بابن الشيرازي (ت723هـ)، ومن مصدر الدين أبي الفداء إسماعيل بن يوسف بن مكتوم القيسي الدمشقي المعروف بابن مكتوم (ت716هـ)، وعن الحافظ المزي صاحب تهذيب الكمال، يوسف بن عبد الرحمان بن يوسف الحلبي الدمشقي الشافعي (ت724هـ)، وعن زين الدين أيوب بن نعمة بن محمد النابلسي ثم الدمشقي الكحال (ت730هـ)، وعن بهاء الدين أبي القاسم بن الشيخ بدر الدين الدمشقي الطبيب المعمر (ت723هـ).

وتلقى العربية على يد ابن أبي الفتح البعلي، فقرأ عليه الملخص لأبي البقاء، ثم قرأ الجرجانية، ثم ألفية ابن مالك وأكثر الكافية الشافية، وبعض التسهيل، وقرأ على الشيخ مجد الدين التونسي قطعة من المقرَّب لابن عصفور.

وأما الفقه والأصول فقد أخذهما عن الشيخ صفي الدين الهندي أبي عبد الله محمد بن عبد الرحيم الأرموي الشافعي المتكلم الأصولي (ت715هـ)، وشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين بن تيمية، والشيخ إسماعيل بن محمد الحراني، فقرأ عليه الروضة لابن قدامة، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي، والمحصّل والمحصول والأربعين لفخر الدين الرازي، وأخذ الفراض وعلم الحساب عن أبيه الذي كانت له فيهما اليد الطولى.

---

[1] - البداية والنهاية، 270/14.

أما شيخه ابن تيمية أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني الدمشقي الحنبلي (728هـ)، فقد لازمه منذ عودة الشيخ من مصر سنة اثنتي عشرة وسبع مئة للهجرة (712هـ) إلى أن مات الشيخ سنة ثمان وعشرين وسبع مئة (728هـ)، فتقلب معه أثناء هذه المدة في العسر واليسر، وشاطره صرعي الجهد والرخاء، فأخذ عنه علما جما، مع ما سلف له من الاشتغال؛ فقرأ عليه الفقه والأصول والفرائض والأصلين وكثيرا من كتبه، حتى عد حسنة من حسناته، و لم يخلف ابن تيمية مثله[1].

6- تلامذته:

تصدي ابن القيم للإقراء والإفتاء سنين، وانتفع به الناس قاطبة، وأخذ عنه العلم خلق كثير، من حياة شيخه إلى غاية وفاته، وكان الفضلاء يعظمونه ويسلمون له، فقد درس بالصدرية، وأم بالجوزية مدة طويلة.

وممن أخذ عنه وتتلمذ على يديه بعد نجليه برهان الدين وجمال الدين، من الأئمة الأعلام : شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الهادي بن قدامة المقدسي ثم الصالحي (ت744هـ)، وعماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي الشافعي (ت744هـ) المؤرخ والمفسر المعروف، وزين الدين عبد الرحمان بن أحمد بن رجب البغدادي ثم الدمشقي الحنبلي (ت795هـ)، وشمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد القادر الجعفري النابلسي الحنبلي (797هـ)، ومجد الدين بن يعقوب بن محمد الفيروز آبادي (ت817هـ)، بالإضافة إلى بعض العلماء كمثل[2]:

- الإمام الحافظ ابن كثير.
- السبكي: علي بن عبدالكافي بن علي بن تمام السبكي.
- الإمام الحافظ الذهبي .

[1] - ينظر شذرات الذهب، 270/6-171، ذيل طبقات الحنابلة، 173/5-175، والوافي بالوفيات، 195/2-196.

[2] - ينظر المصدر الأول نفسه، 168/6-170، وابن قيم الجوزية حياته آثاره وموارده، ص179.

- الحافظ ابن عبد الهادي : محمد بن أحمد بن عبد الهادي بن قدامة المقدسي .
- الفيروز آبادي: محمد بن يعقوب بن محمد الفيروز آبادي صاحب القاموس.

7- مؤلفاته:

لقد ترك لنا ابن القيم مؤلفات كثيرة بلغت ثمانية وتسعين مؤلفا[1] توزعت على علوم مختلفة، كالحديث، والفقه وأصوله، والتصوف وغيرها من أنواع العلم، فمنها:

-اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية.

-أحكام أهل الذمة.

-أعلام الموقعين عن رب العالمين.

-إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان.

-بدائع الفوائد.

-تحفة المودود في أحكام المولود.

-الفروسية.

-تهذيب مختصر سنن أبي داود.

-الجواب الكافي، وهو المسمى "الداء والدواء."

-جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على محمد ﷺ خير الأنام.

-حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح.

-مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين.

-حكم تارك الصلاة.

-الرسالة التبوكية-زاد المهاجر إلى ربه.

-روضة المحبين ونزهة المشتاقين.

-الروح.

[1] - ينظر المرجع الثاني والصفحة نفسهما، وذيل طبقات الحنابلة، 5/174-176.

-زاد المعاد في هدي خير العباد.

-شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل.

-الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة.

-طريق الهجرتين وباب السعادتين.

-الطرق الحكمية في السياسة الشرعية.

-عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين.

-الفوائد.

-الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، وهي "القصيدة النونية."

-الكلام على مسألة السماع.

-مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين.

-مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة.

-المنار المنيف في الصحيح والضعيف.

-هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى.

-الوابل الصيب في الكلم الطيب.

-نزهة المشتاقين وروضة المحبين.

-نكاح المحرم

-التبيان في أقسام القرآن.

-أمثال القرآن.

-المسائل الطرابلسية.

-الصراط المستقيم في أحكام أهل الحجيم.

-الطاعون.

-حكم إغمام هلال رمضان.

-بطلان الكيمياء من أربعين وجها.

-الفتح القدسي.

-الفرق بين الخلة والمحبة ومناظرة الخليل لقومه.

-الحكم الطيب والعمل الصالح.

-نور المؤمن وحياته.

-التحرير فيما يحل ويحرم من لباس الحرير.

-زاد المسافرين إلى منازل السعداء في هدي خاتم الأنبياء.

-شرح أسماء الله الحسنى.

-تفسير المعوذتين.

-هداية الحيارى في أجوبة النصارى.

8- مذهبه وعقيدته:

إن قراءتنا لمعظم كتب التراجم تظهر أن الإمام ابن القيم حنبلي المذهب؛ حيث نشأ في مدارس هذا المذهب، وأخذ من معين علمها، فتأثر بهذا المذهب تأثراً كبيراً، وزاد بالعقيدة الحنبلية أسرته التي ترعرع في أحضانها، والتي كانت تأخذ بهذا المذهب وتعمل به، خاصة والده الذي أصبح بسببه صاحب أعلى منصب في المدرسة الجوزية.

لكن الناظر في حياته العلمية يشهد تحولاً في تمذهبه، ليس لأنه ترك المذهب الحنبلي، وإنما تركيزه على الدليل الذي من الكتاب والسنة -حتى ولو كان مخالفا- واتصاله المباشر بشيخ الإسلام ابن تيمية، وهو ما جعل الكثير يعتقد وجود تحول في مساره العلمي، مبتعداً على العصبية للمذهب التي كان أهل كل مذهب ينتهجونها، فاعمل فكره ونظره للدليل متبعاً في ذلك طريقة شيخه السابق الذكر، فيرى ابن القيم أن المسلم عليه أن يفاضل بن أدلة المذهب، ولا يقبل منها إلا ما يوافق الصواب والحق

دون الالتفات إلى قائلها، وأنه كان يذكر هذه النصيحة كثيراً في مقدمة مؤلفات ليذّكر بها القارئ الكريم[1].

وأن ذكره للنصائح في مقدمة كتبه هو ما أراده من خلال تدريب القارئ على الطريقة الموصلة للحق، والحق عنده لا بد أن يدعمه الدليل الذي يتوجب على القارئ أن يدور معه أينما دار[2]؛ فحديثه عن هذه الطريقة يبين كيف أصبح ابن القيم يتعامل مع الدليل مع احترامه لمذهبه وتقديره لأهله وعلمائه، فدخل مجال الاجتهاد المطلق حتى أصبح يوصف بالمجتهد المطلق عند بعض العلماء، فنجد صاحب الشذرات يقول فيه: «الفقيه الحنبلي بل المجتهد المطلق المفسر النحوي الأصولي المتكلم» [3]؛ فأن وصفه بهذا الوصف يشير إلى التحول الذي حدث أثناء تعامله مع أدلة مذهبه واعتماده على الدليل الحق، حتى وإن خالف أدلة مذهبه، وهو ما يؤكده الشوكاني حينما يتحدث عن أسلوبه قائلاً: « وإذا استوعب الكلام في بحث وطوَّل ذيوله أتى بما لم يأت به غيره، وساق ما ينشرح له صدر الراغبين في أخذ مذاهبهم عن الدليل »[4]. فالشوكاني يوضح أن المذهب عنده هو الدليل الصحيح الذي يوافق الشرع والعقل، الذي يؤكده القرآن، ويوافق السنة النبوية، ورؤيته المذهبية هي التي جعلت من الشوكاني أن يصفه – هوالآخر– بالمجتهد المطلق حين قال: « شمس الدين ابن القيم الجوزية الحنبلي، العلامة الكبير، المجتهد المطلق، المصنف المشهور»[5]، فأنه يتضح من خلال ذلك أن التسمية راجعة من طريقة اجتهاده الخاصة، التي أتى فيها مذهبه، ولكنه لم يتخل عنه، بل جعل من الكتاب والسنة مذهبه الحق.

9– منهجه في التأليف والبحث:

---

[1] – ينظر الإمام ابن قيم الجوزية–الداعية المصلح والعالم الموسوعي، صالح أحمد الشامي، ص102–103، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 2008م.

[2] – ينظر المرجع نفسه، ص103–104.

[3] – شذرات الذهب، 168/6.

[4] – البدر الطالع، 139/2.

[5] – المصدر نفسه، 137/2.

لعل ما يميز ابن القيم في مؤلفاته هو السعة والشمول، والاستطراد الذي يزيد المبحوث وضوحا، ويكشف عنه في كثير من جوانبه، بالإضافة إلى التنويع في الموضوعات، فالقارئ لكتبه يلمس كماً هائلاً من الموضوعات تمثل حديقة غناء ذات ثمار متنوعة، فنجد حديثه عن مسائل علم الكلام لا يخلو من المسائل الفقهية، والمواعظ والإرشادات، كما نجد حديثه في الفقه وأصوله لا ينفك عن حديثه في الأبحاث الكلامية، والمواعظ أيضا[1]، وهذا التنوع نابع من ثقافته الواسعة ومعارفه المتعددة.

كان ابن القيم دائما يريد أن يعرف القارئ بمنهجه في بعض كتبه، كما فعل في كتابه "مفتاح دار السعادة"[2] مبيّناً للمخاطب ما يتضمنه كتابه من مواضيع شتى، وموضحاً فائدتها في الدارين كمعرفة العلم وفضله، وشدة الحاجة إليه، ومعرفة حكمة الله في خلقهن ومعرفة مكانة الشريعة والحاجة إليها، ومعرفة النبوة وشدة الحاجة إليها، وغيرها من النفائس التي ذكرها في كتابه السالف الذكر، وأن هذه النفائس تكاد تعمم على كثير من كتبه الأخرى؛ كـ"زاد المعاد"، و"إغاثة اللهفان"، و"بدائع الفوائد"، وغير ذلك من مؤلفاته.

ورغم أن هذه الطريقة التي كان يتبعها أنتجت نقائض عدة، كغياب الكثير من الموضوعات في كتبه دون دليل عليها، والتكرار الحاصل في الموضوع الواحد[3]، إلاّ أن ابن القيم صنع لنفسه منهجاً يمكن الاستفادة منه، وذلك بإزالة كل النقائص المتعلقة به وإبقاء حسناته.

و لم يقتصر المنهج عند ابن القيم على التأليف إلى البحث في كثير من القضايا المتعلقة بالشرع، فقد كان له منهج في التفسير، ومنهج في الحديث، ومنهج في الفقه

---

[1] – ينظر الإمام ابن قيم الجوزية–الداعية المصلح، ص197–200.

[2] – ينظر مفتاح دار السعادة، ابن قيم الجوزية، 52/1، تحقيق محمد الإسكندراني وأحمد عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ–2005م.

[3] – ينظر الإمام ابن قيم الجوزية الداعية المصلح، ص194–195.

والأصول، ومنهج في السلوك والتزكية[1]، ومن ذلك نحاول الوقوف عند كل واحد منها فيما يأتي:

أ–منهجه في التفسير:

إن الدارس لمنهج ابن القيم في التفسير يرى أن ابن القيم «يتفق مع علماء التفسير وعلوم القرآن على المناهج الأساسية لتفسير القرآن الكريم، ألا وهي تفسير القرآن بالقرآن؛ والتي هي خير الطرق وأصوبها وأسلها، والتي تعبر عن التأويل الصحيح للآية، فما يعلم تأويله إلا الله، ولأن المفسر إذا ما بدأ بذلك يحق أن يقول بملء فيه أن هذا هو المراد والحقيقي للآية»[2]؛ فالتفسير عنده لا بد من الرجوع فيه إلى ما قاله المولى ﷻ حين جعل آية تشرح آية،وتزيل غموض آية أخرى.

ثم المنهج الثاني عنده يتمثل في تفسير القرآن بالسنة، باعتبارها شارحة وموضحة للقرآن، ولعل ما يميز ابن القيم في تعامله مع السنة أنه استعملها في الفقه والتاريخ، فجعلها مصدراً شرعياً لا بد من الرجوع إليه سواء في التفسير أو في غيره من العلوم، ودليله في أن السنة شارحة للقرآن، هي كتب السنة الصحيحة الموثوق في علميتها، والتي خصصت باباً من أبواب كتابها للتفسير لتؤكد أن لا يمكن للمفسر الاستغناء عن السنة في بيان القرآن.

كما يرى ابن القيم أن تفسير القرآن بأقوال الصحابة خاصة ما تعلق بحوادثهم، والمنقولة إلينا بطريق مباشر عنهم كأسباب النزول وغيرها، أمر ضروري في التفسير. وقد كان حريصاً على ذكر هذه الروايات التفسيرية، مثبتاً ما صح نسبته للصحابة، ونافياً لغير ذلك؛ فتحري الصحيح فيها يزيد من قيمتها ويعلي من مكانتها في التفسير، حتى أنه قد يرتقي إلى مرتبة الحكم المرفوع إلى النبي ﷺ.

---

[1] – ينظر ابن قيم الجوزية، منهجه ومروياته التاريخية في السيرة النبوية الشريفة، د.ياس خضير الحداد، ص55–64، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001م.

[2] – المرجع نفسه، ص54.

ويعتمد ابن القيم –كذلك– تفسير القرآن بأقوال التابعين، وبعدّه طريقاً أساساً لا بد من الاستناد إليه في التفسير بغيره من الطرق الأخرى التي أشرن إليها سابقا، فابن القيم لا يرى حرجاً في الاحتجاج والاستدلال بأقوال التابعين، لكنه لا يوجب الاحتجاج بها، خاصة إذا لم يكونوا متفقين على أمر من الأمور، فاختلاف آرائهم وعدم اتفاقهم في الكثير من الأحيان، يجعل هذا التفسير بأقوالهم غير واجب على المفسر[1].

ب– منهجه في الحديث:

ما نلحظه في منهج ابن القيم عند أخذه للحديث النبوي الشريف هو استناده على الرواية معتبرا أهل الرواية الأعلم بالخبر والحديث، ولا بد أن يقتدي بهم كونهم أهل الثقة والتوثيق للخبر الآتي عن رسول الله ﷺ.

وقد كان ابن القيم يجعل الأحاديث الصحاح مصدره الأساسي في التعامل مع الحديث، ولكن كان يعتمد كذلك على الحسن من الحديث، وحتى الضعيف أحيانا كما فعل في زاده، ورغم ذلك كان دائما يُحذر من الأخذ بالأحاديث الموضوعة التي تدخل في باب الإسرائيليات أو التي استخدمت لمآرب وأغراض أرادها قائلوها. وقد ذهب ابن القيم إلى إثبات وضع هذه الأحاديث بالأدلة من الكتاب والسنة والدليل العقلي، بالإضافة إلى إثبات ذلك بالشواهد الصحيحة على بطلانها[2].

جـ– منهجه في الأخذ بالمسائل الفقهية والأصولية:

لقد اتبع منهج شيخه ابن تيمية، وكان مرجعهما في هذا المنهج الإمام أحمد بن حنبل، فابن القيم لم يتبع منهج الفقهاء في مرحلة التعقيد الفقهي، ولم يفترض فقهاً،

---

[1] – ينظر المرجع نفسه، ص54–55.

[2] – المرجع نفسه، ص57–59، ومنهج أهل السنة في تفسير القرآن –دراسة موضوعية لجهود ابن القيم التفسيرية–، د.صبري المتولي، ص89، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط2، 2002م.

و لم يتخيل مسألة كما فعلوا، بل رفض التقليد وأعابه، خاصة إذا افتقر إلى الـــدليل[1]، ولذلك كان منهجه مختلفا بعض الشيء عن شيخه ابن تيمية، ونهج إمامه أحمد بـــن حنبل، فقد زاد على منهجهما من أصول وفروع ما سماه بالعرف؛ حيـــث يـــرى أن الحكم مرتبط بالعرف وعادات المجتمع، فهو تابع يثبت بثباته، ويتغير بتغيره إذا لم يجد صاحب الحكم نصاً[2]، فيقول في ذلك: « فيفتى في كل بلد بحسب عرف أهله، ويفتى كل أحد بحسب عادته »[3].

إن ابن القيم في منهجه يجمع بين الإتباع وعدم التقليد، وقد كانت له جرأة في الإفتاء خاصة ما تعلق بمصالح الناس، مما جعله عرضة للسجن بسبب تلك الفتاوى التي فقد بسببها الرفيق والخليل.

ولعل المطلع على بعض كتبه يتبين له الكثير من المسائل الفقهية التي عالجهـــا بطرق مختلفة كالآتي[4]:

-يتناول المسألة الفقهية دون شرحها في بعض الأحيان.

- يتناول المسألة الفقهية ويذكر آراء الفقهاء أحياناً.

- أحيانا يشرح المسألة مناقشا أرائها وأدلتها.

- أحيانا عندما يتناول المسألة الفقهية يذكر أصل الحديث محاولا ربطه بأصـــل مـــن أصول الفقه.

- عند عرضه للمسائل الفقهية كان يشرح ويفصّل بعض المسائل الأصولية.

د-منهجه في السلوك والتزكية:

---

[1] - المرجع الأول نفسه، ص59.

[2] - المرجع نفسه، ص59-60.

[3] - أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، 633/2، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1426هـــ-2005م.

[4] - ينظر ابن قيم الجوزية، منهجه ومروياته التاريخية، ص60-62.

لقد سار ابن القيم في عقيدته على منهج السلف الصالح الذي اتبعه ابن تيمية، وسبقهما في ذلك إمامهما أحمد بن حنبل، وهو منهج السنة والجماعة، وأن للاتجاه الصوفي في عقيدة ابن القيم جانبا كبيرا لارتباطه بالروحية التي تمس العقيدة. وقد أفاض ابن القيم في التصوف مبينا ضوابطه وسلوكه الصحيح، في فترة كان التصوف فيها تصوفاً سنياً خاضعاً لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فرأوا فيه وغيره طريقا وسبيلا إلى النجاة من عذاب الآخرة، والزهد في الحياة الفانية التي جعلوها دار علم، وكان ابن القيم دائماً يذكر أئمة التصوف بخير كما فعل في كتابه المدارج.

وأنه من خلال ذلك، نرى أن منهجه في هذه الجانب يمكن إيجازه كالآتي[1]:

-كان ينظر إلى التصوف بحرية، ويتعامل معه باجتهاد وأصالة.

- يعمد ابن القيم في بعض كتاباته على استعمال العبارات التي تحمل معنى التزكية والزهد.

10- وفاته:

توفى ابن القيم -رحمة الله عليه- ليلة الخميس ثالث عشر رجب سنة إحدى وخمسين وسبع مئة للهجرة 751هـ-1350م، وقت آذان العشاء، وصُلي عليه من الغد بالجامع الأموي بدمشق عقيب الظهر، ثم بجامع الجراح، ودفن عند والدته بمقابر الباب الصغير "في سفح قاسيون"، وكانت جنازته حافلة جدا[2].

[1] - ينظر المرجع نفسه، ص63-64.

[2] - ينظر البداية والنهاية، 270/14، وشذرات الذهب، 170/6، والبدر الطالع، 139/2.

الفصل الأول:

البحث الصوتي عند ابن القيم

1- المناسبة بين اللفظ والمعنى.

2- مفهوم الصوت.

3- حدوث الصوت.

4- الجهاز النطقي ومخارج الحروف.

5- الحروف المقطعة ودلالاتها.

6- المناسبة بين مخارج الحروف ومدلولاتها.

7- الصوت المركب ودلالته.

8- الحركات (الصوائت) ودلالتها حسب معيار الثقل والخفة.

9- الصوت المكرّر وأثره في تحديد الدلالة.

يقول ابـن القيم:

« إن اللفظ قالب المعنى ولباسه يحتذي حذوه، والمناسبة الحقيقية معتبرة بين اللفظ والمعنى طولاً وقصراً، وخفة وثقلاً، وحركة وسكوناً، وشدة ولیناً». بدائع الفوائد، 103/1.

و« إنّ الألفاظ تتقاضى معانيها وتطلبها بالمشاكلة والمناسبة التي بين اللفظ والمعنى، ولهذا قلَّ من تجده يعتاد لفظاً إلاَّ ومعناه غالب عليه». أعلام الموقعين، 705/3.

و« إن أثر الصوت يحدث عند اصطكاك الأجرام، وليس نفس الاصطكاك كما قال بذلك من قاله، ولكنه موجب الاصطكاك وقرع الجسم للجسم، أو قلعه عنه، فسببه قرع أو قلع، فيحدث الصوت فيحمله الهواء ويؤديه إلى مسامع الناس، فينتفعون به في حوائجهم ومعاملاتهم بالليل والنهار، وتحدث الأصوات العظيمة من حركاتهم» .مفتاح دار السعادة، 214/213/1.

و« تأمل هذا الصوت الخارج من الحلق، وتهيئة آلاته، والكلام وانتظامه، والحروف ومخارجها، وأدواتها ومقاطعها وأجراسها، تجد الحكمة الباهرة في هواء ساذج يخرج من الجوف، فيسلُك في أنبوبة الحنجرة حتى ينتهي إلى الحلق واللسان والشفتين والأسنان، فيحدث له هناك مقاطع، ونهايات وأجراس، يسمع له عند كل مقطع ونهاية كل جرس مبين منفصل عن الآخر يحدث بسببه الحرف». المصدر نفسه، 262/1.

و« الضمة: عبارة عن تحريك الشفتين بالضم عند النطق، وكذلك الفتحة: عبارة عن فتح الشفتين عند النطق بالحرف وحدوث الصوت الخفي، الذي يسمى فتحة أو نصبة، وإن مدت كان ألفاً، وإن قصرت فهي فتحة، وكذلك القول في الكسرة. والسكون عبارة عن خلو العضو من الحركات عند النطق بالحرف، فلا يحدث بعد الحرف صوت فينجزم عند ذلك؛ أي ينقطع. فلذلك سُمي جزماً اعتباراً بانجزام الصوت، وهو انقطاعه. وسكونا اعتبارا بالعضو الساكن». بدائع الفوائد، 41/1.

إنَّ الحديث عن نشأة اللغة يعد من الأمور القديمة التي تدخل ضمن ما يسمى بعلم الكلام الذي طال الجدال حولها من محاورات ونقاشات ظلت إلى حد الساعة محل جدل واستفهام.

ولكن القضية أخذت أبعاداً أخرى، وأفرزت إشكالا آخر ظل الباحثون القدامى والمحدثون على السواء يتنافسون فيه من أجل البحث والتنقيب، والكشف عن تلك العلاقة الجوهرية التي أصبحت محط أنظار واهتمام الباحثين؛ ألا وهي العلاقة بين اللفظ والمعنى، أو ما يمكن تسميته العلاقة بين الصوت ومدلوله؛ وهي قضية نجدها مبسوطة المعالم – وإن كانت ربما إشارات طفيفة– في مؤلفات اللغويين والفلاسفة، والأصوليين والمفسرين على اختلاف توجهاتهم وآرائهم.

1– المناسبة بين اللفظ ومدلوله:

إنّ ذلك النقاش الدقيق الدائر بين العلماء حول هذه المناسبة كان الهدف من ورائه البحث عن أسرار تلك الصلة أو العلاقة بين الصوت ومدلوله؛ أهي ناتجة عن الصلة الطبيعية بين الألفاظ ومعانيها؟ فيكتسب اللفظ دلالته من خلال الجرس الصوتي، الذي ينتج عنه ما يسمى بالمناسبة الطبيعية بين الأصوات ومدلولاتها. أم أن تلك الصلة ناتجة عن العلاقة التواضعية الاصطلاحية بين البشر أنفسهم؟ وأن هذا الاتجاه كما يرى عبد الكريم مجاهد « قد تيسر له من الأنصار والمؤيدين ما كتب له الغلبة حتى أصبح من المتفق عليه في الدرس اللغوي الحديث أن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة اعتباطية Arbitrary »[1].

إن الإجابة عن تلك التساؤلات يقتضي منّا المرور عبر آراء علمائنا القدامى في هذا المجال من خلال طرح النقاش والجدال الذي دار كثيراً في مؤلفاتهم ونصوصهم؛ بين مؤيد للرأي الأول، ومعارض للرأي الثاني والعكس صحيح.

[1] – الدلالة اللغوية عند العرب، د.عبد الكريم مجاهد، ص204، دار الضياء، المغرب، 1985.

والحديث عن تلك الصلة الطبيعية أو المناسبة بين اللفظ والمعنى أو بين اللفظ ومدلوله يقتضي الإشارة إلى الجهود الأولى لعلماء العربية في هذا المجال، وأقصد البدء بالخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ) الذي كان له فضل السبق – حسب إطلاعنا المحدود– نتيجة تفسيره لبعض الألفاظ التي وضعت على حكاية صوت، فصرّح قائلاً: « كأنهم توهّموا في صوت الجُندُب استطالة ومداً فقالوا: صَرَّ، وتوهموا في صوت البازي تقطيعاً فقالوا: صَرْصَرَ »[1]، ويتضح من خلال القول التأكيد على أن بعض اللغة أخذ من أصوات الأشياء، وبالتالي يمكنها تبيان سبب الاختلاف طريقة محاكاتها[2] من خلال التقطيعات في "صرصر" على سبيل المثال.

ويأتي تلميذه سيبويه (ت180هـ) ناهجاً الطريق نفسه في إبراز الصلة أو المناسبة بين الصوت ومدلوله من خلال إشارته إلى وجه آخر من هذه الصلة وهي جلية في الأوزان والصيغ، حيث يقول في هذا الشأن: « ومن المصادر التي جاءت على مثال واحد حين تقاربت المعاني قولك: النَّزَوانُ، والنَّقَزَانُ؛ وإنما هذه الأشياء في زعزعة البدن واهتزازِه في ارتفاع. ومثلُه العَسَلان والرَّتَكَان»[3].

ثم نجده يضيف قائلاً من أجل التوضيح أكثر: « ومثل هذا الغليان، لأنه زعزعة وتحرُّك. ومثله الغَثَيان، لأنه تَجَيُّشُ نفسِه وتثوُّرٌ. ومثله الخَطران واللَّمَعَان، لأن هذا اضطراب وتحرُّك. ومثل هذا اللَّهبان والصَّخَدَان، والوهجان، لأنه تحركُ الحَرِّ وثُؤُورهُ، فإنما هو بمنزلة الغليان»[4]؛ أي بمعنى أن المصادر التي تأتي على وزن (فعلان) ينتج عن إيحاء أصواتها معناها، أو تصور الحركات المصاحبة للحدث، فيستشعر في الفعلان الاهتزاز والاضطراب والحركة، وينسحب هذا الحكم على كل مصدر جاء على

---

[1] – الخصائص، عثمان أبو الفتح بن جني، 152/2، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2.

[2] – ينظر الدلالة الصوتية في اللغة العربية، سالم الفاخري، ص51، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية.

[3] – الكتاب، عثمان بن قنبر سيبويه، 14/4، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.

[4] – المصدر نفسه، 14/4.

شاكلة هذا الوزن. فمهما كانت حروفه فلا بد أن نلحظ فيه هذا المعنى[1]؛ وهي طريقة فريدة من نوعها عقدها سيبويه من أجل الصلة الحميمية بين اللفظ ومعناه.

ومن العلماء القدامى الذين بحثوا هذه الصلة ابن دريد (ت321هـ) في كتابه "الاشتقاق" من خلال تفسيراته بخصوص العلاقة الطبيعية بين اللفظ ومدلوله؛ حيث فسّر إمكانية تسمية العرب لأبنائهم تفسيرا يرجع بالضرورة إلى هذه العلاقة الطبيعية[2]، وذلك لـمّا يقول: « واعلم أن للعرب مذاهب في تسمية أبنائها، فمنها ما سمّوه تفاؤلاً على أعدائهم نحو: غالب، وغلاّب، وظالم،....ومنها ما سمي بما غلُظَ وخشُن من الشجر تفاؤلاً أيضاً، نحو: طلحة، وسَمرة،...ومنها ما سمي بما غلظ من الأرض وخشُن لَمْسُهُ وموطئه، مثل: حجر، وجُحير...» [3].

ونجد إبراهيم أنيس يقف حائراً من بعض اللغويين، ولكنه من المؤيدين لرأي ابن دريد، وذلك لـمّا يقول: « إنّ معظم اللغويين العرب لا يأخذون بهذا الرأي، نرى كثيراً منهم يربطون في مؤلفاتهم بين الألفاظ ومدلولاتها ربطاً وثيقاً يكاد يشبه الصلة الطبيعية أو الذاتية. ولعل العسر في هذا الاتجاه هو اعتزازهم بتلك الألفاظ العربية وإعجابهم بها، وحرصهم على الكشف عن أسرارها وخباياها»[4].

ويعد ابن جني (ت392هـ) من أبرز الدارسين لهذه الظاهرة، حيث قال: « فإن كثيراً من هذه اللغة وجدْتُه مضاهياً بأجراس حروفه أصوات الأفعال التي عبر بها عنها»[5]؛ فهو إمام القائلين بوجود الصلة بين الألفاظ ودلالاتها، فقد ناقش في كتابه "الخصائص" في أربعة أبواب الكثير من القضايا والموضوعات تَمُتُّ بصلة مباشرة في عقد الصلة بين اللفظ ومعناه؛ ففي باب "تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني" يتضح له

---

[1] – ينظر الدلالة اللغوية عند العرب، ص207.

[2] – ينظر فصول في علم اللغة العام، د.محمد علي عبد الكريم الرديني، ص235، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.

[3] – الاشتقاق، ابن دريد الأزدي، ص05، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مطبعة الرسالة، القاهرة، 1958.

[4] – دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، ص64، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1963.

[5] – الخصائص، 65/1.

أنه مجرد تقارب المخارج الصوتية غالباً تتقارب دلالاتها، ومن ذلك – على سبيل المثال– « القَرْمَة وهي الفَقْرَة تُحَزُّ على أنف البعير. وقريب منه قلَّمت أظافري؛ لأن هذا انتقاص للظُفُر، وذلك انتقاص للجلدِ. فالراء أخت اللام، والعَمَلان متقاربان»[1]. ومن ذلك –أيضا– في استشهاده بأمثلة أخرى كقوله: « العَلَز: خِفَّة وطيش وقَلَق يَعْرِضُ للإنسان، وقالوا (العِلَّوص) لوجع في الجوف يلتوي له الإنسان ويقلق منه. فذاك من (ع ل ز) وهذا من (ع ل ص) والزاي أخت الصاد»[2].

ويوضح ابن جني في مواطن كثيرة من كتابه الخصائص عدة أمثلة من أجل الاستشهادات والدفاع عن رأيه الخاص القائل إن مجرد التقارب في مخارج الحروف أو الأصوات في الألفاظ هو سبب بالضرورة لتقارب المعاني الناتجة عن تلك الأصوات.

ومن ذلك في باب آخر عنوانه "إمساس الألفاظ أشباه المعاني" الذي بذل فيه جهداً كبيراً في توضيح هذا الرأي وتأكيده، ويبتدؤه بقوله: « اعلم أنَّ هذا موضع شريف لطيف، وقد نبَّه عليه الخليل وسيبويه، وتلقَّته الجماعة بالقبول له والاعتراف بصحته»[3]. ثم نجده يشير إلى آراء الخليل وسيبويه في هذا المجال– وهي الآراء التي أشرنا لها في بداية طرح القضية من خلال الوقوف على رأيي الخليل وتلميذه سيبويه– ، ففي ملاحظته على ما أجاد لسيبويه في صيغة (الفعلال) التي تدل على الحركة نجده يقول: « ووجدتُ أنا من هذا الحديث أشياء كثيرة على سمت ما حدّاه، ومنهاج ما مثّلاه. وذلك أنك تجد المصادر الرباعية المضعَّفة تأتي للتكرير؛ نحو الزعزعة، والقلقلة، والصلصلة، والقعقعة، والصعصعة...ووجدتُ أيضاً (الفَعَلى) في المصادر والصفات إنما تأتي للسرعة؛ نحو البَشَكَى، والجَمَزَى، والولقى،...فجعلوا المثال المكرر للمعنى المكرر

[1] – المصدر نفسه، 147/2.

[2] – المصدر نفسه، 148/2.

[3] – المصدر نفسه، 152/2.

– أعني باب القلقلة– والمثالَ الذي توالت حركاته للأفعال التي توالت الحركات فيها»[1].

إنّ الملاحظ لهذا النص –كما يرى صبحي الصالح– يجد فيه كثير الفائدة، شديد الإيحاء الدلالي، ويكفينا أننا عرفنا منه أن هذه المناسبة الطبيعية بين اللفظ ومدلوله قد تنبَّه إليها علماء اللغة القدامى أمثال الخليل وسيبويه، بل لقد نبّه عليها الأخيران تنبيهاً شديداً سمح لابن جني القول إنه تلقّتهُ الجماعة بالقبول والاعتراف بصحته[2].

ولقد ناقش أحمد بن فارس (ت395هـ) هذه الصلة في كتابه الصاحبي في أكثر من موضع، منه: « القلم لا يكون قلماً إلا وقد بُريَ وأُصلح وإلاَّ فهو أُنبوبة. وسمعتُ أبي يقول: قيل لأعرابي: ما القلم؟ فقال: لا أدري. فقيل له: تَوَهَّمْهُ، فقال: هو عود قُلِمَ مِن جَانِبِيه كتقليم الأُظفور فسُمِيَّ قَلماً»[3]؛ فهو بذلك قد أحس بتلك الصلة بين اللفظ ومدلوله مستدلاً بما أحسه ذاك الأعرابي.

ولكن من هذه الصلة نجد لها تعقيداً في الفكر الاعتزالي، وبالضبط عند عبّاد بن سليمان الصَّيمري، حيث يقول السيوطي (ت911هـ) في هذا الشأن: « نقل أهل أصول الفقه عن عبّاد بن سليمان الصَّيمري من المعتزلة أنه ذهب إلى أن بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية حاملة للواضع على أن يضع، فقال: وإلاّ لكان تخصيصُ الاسم المعيّن بالمسمى المعيّن ترجيحاً من غير مرَجِّح»[4]؛ وذلك أن حجة عبّاد تقوم على المنطق الصرف لما رأى أنه « لولا الدّلالة الذاتية لكان وضعُ لفظٍ من بين الألفاظ بإزاء

---

[1] – المصدر نفسه، 153/2.

[2] – ينظر دراسات في فقه اللغة، د.صبحي الصالح، ص150، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط13.

[3] – الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أحمد بن فارس، ص 61، علق عليه ووضع حواشيه أحمد حسن بسج، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ–1997م.

[4] – المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، ص58، حققه وفهرسه محمد عبد الرحيم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1426هـ ـ2005م.

معنى من بين المعاني ترجيحاً بلا مرجّح»[1]؛ باعتبار أن هذه المواضعة من اصطناع البشر، وأن كل لفظ يحمل المعنى الذي تقوده إليه أصواته.

إنّ مقولة عبّاد بالصلة الطبيعية بين اللفظ ومدلوله تأثر بها كثير من اللغويين، حتى أن البعض خرج بها من العربية إلى لغات أعجمية؛ حيث يذكر السيوطي أن بعض من يرى رأي عبّاد « أنه يعرفُ مناسبةَ الألفاظِ لمعانيها؛ فسُئِل ما مُسَمَّى " أدغاغ " وهو بالفارسية الحجر، فقال: أجدُ فيه يُبْساً شديداً، وأراه الحجر»[2].

إن هذه العلاقة الطبيعية لا يقتصر فيها – عند عبّاد وأتباعه– على اللغة العربية فحسب، وإنما تشمل سائر اللغات الأخرى، فاستشعر في أصوات هذا اللفظ يُبساً شديداً –لأنه ربما كان مُلِماً بالفارسية إلماماً خفيفاً – فعرف المسمى من الاسم، واستنبط المدلول من الصوت[3].

ولكن لو نظرنا إلى رأي جمهور الأصوليين لوجدناه ضد مقالة عبّاد المعتزلي، وأنهم أفسدوا رأيه حجة أن الألفاظ لو دلّت بذواتها لفهم كل واحد منهم كل اللغات، لعدم اختلاف الدلالة الذاتية[4].

ولقد أشكل على بعض الباحثين إنكار الجمهور لمقولة عبّاد، والخلاف ليس مرده في الحقيقة إلى وجود هذه المناسبة الطبيعية وعدم وجودها، بل إلى ما يراه عبّاد من أنّ هذه المناسبة ذاتية موجبة، بل لابد من وجودها وأنها لا تختلف[5]. وهو ما رآه السيوطي من أن الجمهور ناكر لهذه المقولة، وبعدما أورد مناقشتهم لها مفصلاً عاد ليقول: « وأمَّا أهل اللُّغة العربية فقد كادوا يُطْبقون على ثبوت المناسبة بين الألفاظ والمعاني؛ لكنَّ الفرقَ بين مذهبهم ومذهب عبّاد أن عبّاداً يراها ذاتية موجبة، بخلافهم.

---

[1] – المصدر نفسه، ص35.

[2] – المصدر نفسه، ص58.

[3] – ينظر دراسات في فقه اللغة، ص150.

[4] – اللغة بين ثنائية التوقيف والمواضعة، د.عبد القادر عبد الجليل، ص78،دار صفاء للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1997.

[5] – ينظر دراسات في فقه اللغة، ص150-151.

وهذا كما تقول المعتزلة بمراعاة الأصلح في أفعال الله تعالى وُجوباً، وأهـــل السّـــنة لا يقولون بذلك مع قولهم: إنَّه تعالى يفعل الأصْلَح، لكن فضلاً منه ومَنَّاً لا وجوباً. ولو شاء لم يفعله»[1].

ونلحظ من خلال هذا الرأي أن صاحبه قد أكد على أن « أهل اللغة بوجـــه عام والعربية بوجه خاص قد كادوا يطبقون على ثبوت المناسبة الطبيعية بين الألفـــاظ والمعاني. وبذلك تلاق مع ابن جني على صعيد واحد، فكان لا بد من الاقتناع بهـــذه الظاهرة اللغوية التي تُعد فتحاً مبيناً»[2].

ومن العلماء المفسرين نجد فخر الدين الرازي (ت606هـــ) في تفسيره الكـــبير من الدّاعمين لرأي وجود المناسبة الطبيعية بين الألفاظ ومدلولاتها، ولكنه يراها غـــير مطّردة في اللغة، وليست ذاتية شاملة وعامة في اللغة. ونجده قد ناقشها حين تعريجـــه على مسألتين متصلتين – على الأقل– حيث يقول : « دلالة الألفاظ على مـــدلولاتها ليست ذاتية حقيقية، خلافاً لعباد لنا أنها تتغير باختلاف الأمكنـــة والأزمنـــة »[3]. ثم يضيف قائلاً ومُدعِّماً رأيه بأمثلة ساقها ابن جني في خصائصه، يقول في ذلك: « وقد يتفق في بعض الألفاظ كونه مناسباً لمعناه مثل تسميتهم "القطا" بهذا الاسم؛ لأن هذا اللفظ يشبه صوته... وأيضا وضعوا لفظ "الخضم" لأكل الرطب نحو "البطيخ والقثاء"، ولفظ "القضم "لأكل اليابس نحو قضمت الدابة شعيرها؛ لأن حرف الخاء يشبه صوت أكل الشيء الرطب، وحرف القاف يشبه صوت أكل الشيء اليابس»[4].

وإذا جئنا إلى علمائنا المحدثين لوجدنا البعض منهم يقتفي أثر القدامى مثل: ابن جني وسيبويه وغيرهما في عقد تلك الصلة بين اللفظ ومدلوله، وعلى سبيل الذكر لا الحصر نجد مازن المبارك كثيراً ما يعقد تلك الصلة في كتابه "فقه اللغة" مبيّناً مظـــاهر

---

[1] – المزهر، ص58.

[2] – دراسات في فقه اللغة، ص151.

[3] – التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، 36/1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـــ.

[4] – المصدر نفسه، 22/1، وينظر الخصائص، 157/2.

دلالة الأصوات الطبيعية، والأوزان، والأصوات الأبجدية، مركزاً على أن تلك الصلة ثابتة بين الأصوات ومدلولاتها؛ حيث يرى أن « للحرف الواحد في تركيب الكلمة العربية قيمة تعبيرية، وأن الكلمة الثلاثية تعبّر عن معنى هو ملتقي معاني حروفها الثلاثة، ونتيجة تمازجها وتداخلها»[1]، ثم يضيف قائلاً في توضيحه بأمثلة منها: « أن (غ ر ق) يحصل معناها من تلاقي معاني حروفها؛ فالغين تدل على غيبة الجسم في الماء، والراء تدل على التكرار والاستمرار في سقوطه، والقاف تدل على اصطدام الجسم في قعر الماء. والمعنى الإجمالي الحاصل من اجتماع المعاني الجزئية للحروف هو مفهوم مادة (غرق)» [2].

وأما عند الغربيين الذين انتصروا لقضية المناسبة الطبيعية بين اللفظ ومدلوله فأننا نجد سان توماس الأكويني (ت1274م) الذي صرّح بحدوث المناسبة بين الأسماء ومسمياتها، ويتضح من خلال عبارته قائلاً: « إن الأسماء يجب أن تتفق وطبيعة الأشياء»[3]. ثم يعرض جسبرسن Jespersin آراء المحدثين في عقد الصلة بين الألفاظ ومدلولاتها، فيعرض لرأي همبلت Humboldt « أن اللغات بوجه عام تؤثر التعبير عن الأشياء بوساطة ألفاظ أثرها في الآذان يشبه أثر تلك الأشياء في الأذهان، وأن الكلمات بدأت واضحة الصلة بين أصواتها ودلالاتها، ثم تطورت تلك الأصوات أو تلك الدلالات، وأصبحت الصلة غامضة علينا»[4].

وأما جسبرسن نفسه فنجده يؤكد على تلك الصلة؛ حيث يرى أن تلك الصلة وثيقة بين اللفظ والمدلول في الكلمات التي هي من نوع Onomatopées. ولكن يتوجب علينا أن نحذر من المغالاة في هذا الشأن[5]. ثم يأتي بعد ذلك لعرضه كثير من

---

[1] – فقه اللغة وخصائص العربية، مازن المبارك، ص104-105، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2005.

[2] – المرجع نفسه، ص105.

[3] – اللغة، فندريس، ص235، تعريب عبد الحميد الدواخلي وآخرون، مكتبة الأنجلو المصرية، 1950.

[4] – الوجيز في فقه اللغة، محمد الأنطاكي، ص381، حلب، ط2.

[5] – ينظر المرجع والصفحة نفسهما.

الأمثلة من أجل دعم رأيه والدفاع عنه، فحاول إبراهيم أنيس بسطها في كتابه دلالة الألفاظ[1].

وأما في جانب الطرف الآخر؛ أي الرافضين في عقد تلك الصلة فنجد من القدامى -على سبيل الذكر لا الحصر- سعد الدين التَّفْتَازَاني (ت792هـ) حينما أشار إلى القائلين بتلك المناسبة، يوضّح قائلاً: « واتفق الجمهور على أنّ هذا القول فاسد؛ لأن دلالة اللفظ على المعنى لو كانت لذاته كدلالته على اللافظ، لوجب أن لا تختلف اللغات باختلاف الأمم، ولوجب أن يفهم كل أحد معنى كل لفظ لامتناع انفكاك الدليل على المدلول»[2]؛ أي أنه إذا كانت تلك الألفاظ توحي بالمعاني بذواتها، فكيف إذن يكون هذا الاختلاف في اللغات. ولكن هذا الرأي يبدو ضعيفاً ولا ينهض كدليل -كما يرى سالم الفاخري- على هدم مبدأ الصلة بين الألفاظ ومدلولاتها[3].

وتتلخص حجة أصحاب هذا الرأي من حيث إنّ المتكلمين أصحاب اللغة المعينة يربطون هذا المعنى بلفظة هذه أو تلك، وأدلتهم في ذلك[4]:

- احتجاجهم بأنه ليست هناك علاقة ظاهرة بين اللفظ ومدلوله باستثناء ما جرى عليه الناس من استعمال اللفظ المعين في المعنى المعين.

- لو كانت العلاقة طبيعية ما اختلفت الألفاظ الدالة على الشيء الواحد في اللغات المختلفة. مثل لفظة (شمس) نجد لها مسميات مختلفة باختلاف اللغات. ويروي السيوطي عن أبي إسحاق: « أن الأسماء لا تدل على مدلولاتها لذاتها، إذ لا مناسبة بين الاسم والمسمى؛ ولذلك يجوز اختلافها باختلاف الأمم، ويجوز تغييرها. والثوب يسمى في لغة العرب باسم، وفي لغة العجم باسم آخر. ولو سمي الثوب فرساً والفرس

---

[1] - ينظر دلالة الألفاظ، ص68-70.

[2] - المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، سعد الدين التفتازاني، ص571، تحقيق: د.عبد الحميد هنداوي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ-2001م.

[3] - ينظر الدلالة الصوتية في اللغة العربية، ص55.

[4] - ينظر فن الكلام، د.كمال بشر، ص146، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2003.

ثوباً ما كان ذلك مستحيلاً؛ بخلاف الأدلة العقلية؛ فإنها تـــدل لـــذواتها، ولا يجـــوز اختلافها؛ أما اللغة فإنها تدل بوضع واصطلاح»[1].

– لو جاز أن تكون العلاقة كذلك لاهتدى كل إنسان – كما يرى السيوطي–« إلى كل لغة، ولما صح وضع اللفظ للضدين»[2]، ولما وقع في اللغة ما يســـمى بالمشـــترك اللفظي.

– إضافة إلى تلك الحقائق التاريخية التي تتمثل في تغير معاني الألفاظ وتطورها على مر الأزمان. ولو كانت العلاقة طبيعية في الألفاظ ما جاز هذا التغير وما كان له أن يقع بحال من الأحوال.

ونجد محمد الأنطاكي في وجيزه يعرض لطبيعة تلك الصلة عند الأمم الأخرى، نجده يقول: « إن أكثر الفلاسفة والقدماء والمحدثين، ومعهم علماء اللغة أيضا، يذهبون إلى عكس ما ذهب إليه هرقليطس تماماً؛ إذ يرى هؤلاء أن العلاقة بين اللفظ ومدلوله اعتباطية اصطلاحية»[3].

ومن المحدثين الذي نهجوا هذا الطريق نجد محمود فهمي حجازي الذي أنكـــر بدوره تلك الصلة أيّما إنكار، حيث يرى أنه « ليس هناك أي علاقة بين الرمز اللغوي ومدلوله في الواقع الخارجي، والعلاقة الوحيدة القائمة بين الرمز الصوتي واللغوي وما يدل عليه هي علاقة الرمز»[4]. ثم يُدعّم رأيه بأدلة يرى فيها أن الكلمة ترمز إلى شيء مادي ومعنوي، وعلى هذا فالعلاقة طبيعية تربط بين تلك الأصوات المكونة –مـــثلا– لكلمة (منضدة) في العربية، أو كلمة Ticch في الألمانية وبين(المنضـــدة) في العربيـــة باعتبارها واقعاً مادياً. والمعروف أن المنضدة في اللغة العربية هي كلمة مؤنثة، لا لأن

---

[1] – المزهر، ص282–283.

[2] – المصدر نفسه، ص58.

[3] – الوجيز في فقه اللغة، ص368.

[4] – علم اللغة العربية، محمود فهمي حجازي، ص64، وكالة المطبوعات، الكويت، 1973.

هناك تأنيثاً في خشب المنضدة، ولكن لأنها تنتهي بتاء التأنيث، والتاء في العربية كما هو معروف هي علامة تأنيث[1].

وأما عند الغربيين فنجد –ممن يؤيد الرأي الثاني– فندريس الذي وقف حائراً، فبعد أن صرّح قائلاً من قبل إنه من الحمق الحكم بوجود علاقة ضرورية بين اللفظ ومعناه، وذلك في مثل ق ل– F L مجتمعين وكلمة السيلان، أن الكلمات Ruissean "مجرى" وRiviere "جدول" و Orrent "سيل" التي تعبر عن فكرة السيلان بقدر ما تعبر عنها كلمة Fleuve " نهر" لا تحتوي على مثل هذين الحرفين أو الصوتين، وأن كلمة Fleur "زهرة" التي تتكون أيضا من هذين الحرفين لا توقظ في الذهن إطلاقاً فكرة السيلان[2]، ولكنه تراجع عن رأيه، ولا يستطيع التغاضي تلك الكلمات التي يلمس فيها روح المناسبة بين اللفظ ومدلوله، حيث يقول بصريح العبارة: « ولكن من الحق أن كلمة Fleuve " نهر" معبرة لأن الأصوات التي تكونها صالحة تمام الصلاحية لإثارة الصورة التي تمثلها. فالواقع أن هناك بين الأصوات ومركبات الأصوات فروقاً في القدرة التعبيرية، وهذا هو سر الكلمات التي تعبر بأصواتها عن معناها Onomatopées »[3].

ومن خلال عودة فندريس في رأيه نلاحظ وكأنه لا يريد الخروج عن رأي دي سوسير الذي يُعد من أشهر المعارضين للرأي الأول، والمؤيدين للرأي الثاني؛ فهو يرى أن تلك الصلة في جوهرها صلة اعتباطية لا تخضع إلى منطق أو نظام مطرد، ومع اعترافه بتلك الصلة بين الألفاظ ودلالاتها، إلاّ أن في رأيه هي مجرد ألفاظ قليلة تصادف إن أشبهت أصواتها دلالاتها[4]. وأبلغ دفاعاً عن رأي دي سوسير وغيره ما رآه ماريوباي حينما قال: « إنه ليس هناك أي رابطة فطرية بين اللفظ ومدلوله. ولو صح

---

[1] – ينظر المرجع نفسه، ص64.

[2] – ينظر اللغة، ص236.

[3] – المصدر والصفحة نفسهما.

[4] – ينظر الوجيز في فقه اللغة، ص377.

الافتراض القائل بوجود علاقة فطرية بينهما لكان حتماً أن يتكلم الناس لغة واحدة»[1].

وإذا وقفنا عند علماء أصول الفقه وقفة تمعن لوجدناهم حاضرين أيّما حضور في قضية اهتمامهم باللفظ والمعنى؛ ومنهم ابن قيم الجوزية الذي نحن بصدد الحديث عنه لطرح رأيه الخاص في هذا الجانب، و هو -أيضا- حاضر أيّما حضور ليدلي بدلوه في إمكانية عقد الصلة أو عدمها بين اللفظ ومدلوله. وكذلك علماء الأصول نجدهم قد طرحوا القضية في وقت مبكر جدا، وهم « أول من عني بمشكلة اللفظ والمعنى تاريخياً، وذلك لارتباطها بالحكم الذي يراد فهمه وتطبيقه؛ إذ الحكم في عامة أمره لا يخاطب الوجدان، وإنما يخاطب العقل الذي هو مناط التفكير ودعامة الإقناع ووسيلة الفهم»[2]؛ وذلك باعتبار أن العملية التواصلية الإبلاغية برمتها هي نتيجة ثنائية المتكلم-المستمع المثالي لتلك اللغة، إنما يدور في فلك الألفاظ والمعاني.

ولقد وضع الأصوليون المعنى مقدماً على اللفظ وأولوه أهمية بالغة في دراساتهم، وها هو الشاطبي (ت790هـ) يصرّح قائلاً: « فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المراد، والمعنى هو المقصود»[3]، وتتضح أهمية الاهتمام بالمعنى أكثر ما نجده عند ابن قيم الجوزية في مواطن كثيرة من كتبه، ومنها -على سبيل الذكر لا الحصر- أعلام الموقعين حينما يورد الأهمية الكبرى للمعاني والمقاصد، حيث يقول في هذا الشأن: « وما مَثَلُ من وقف مع الظواهر والألفاظ و لم يُرَاعِ المقاصد والمعاني إلا كَمَثَل رجل قيل له: لا تسلم على صاحب بِدْعَةٍ، فقَبَّلَ يده ورجله و لم يُسلم عليه. أو قيل له: اذهب فاملأ هذه الجرة، فذهب فملأها ثم تركها على الحوض وقال: لم تقل ايتني بها »[4].

---

[1] – أسس علم اللغة العام، ماريوباي، ص41، ترجمة وتعليق د.أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط2، 1983.

[2] – دراسات في القرآن الكريم، د.السيد خليل، ص47، دار المعارف، القاهرة، 1972.

[3] – الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، 87/2، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.

[4] – أعلام الموقعين، 679/3.

وإذا بحثنا في نظرة ابن القيم في تلك المناسبة الطبيعية بين اللفظ ومدلوله لوجدناها مبسوطة وجلية، واضحة المعالم دون غموض في رأيه – مؤكداً على تحقيق تلك المناسبة الطبيعية من خلال كتابيه "بدائع الفوائد" و"مفتاح دار السعادة"، حيث يقول: « إن اللفظ قالب المعنى ولباسه يحتذي حذوه، والمناسبة الحقيقية معتبرة بين اللفظ والمعنى طولاً وقصراً، وخفة وثقلاً، وحركة وسكوناً، وشدة ولیناً، فإن كان المعنى مفرداً أفردوا لفظه، وإن كان مركباً ركبوا اللفظ، وإن كان طويلاً طوّلوه؛ كالقطنط والعشنق للطويل، فانظر إلى طول هذا اللفظ لطول معناه. وانظر إلى لفظ بحتر وما فيه من الضم والاجتماع لما كان مسماه القصير المجتمع الخلق»[1]، ثم يضيف قائلاً من أجل التوضيح أكثر: « وكذلك لفظة الحديد والحجر والشدة والقوة ونحوه قد تجد في ألفاظها ما يناسب مسمياتها، وكذلك لفظا الحركة والسكون مناسبتهما لمسمياتهما معلوم بالحس، وكذلك لفظ الدوران والنزوان والغليان وبابه في لفظها من تتابع الحركة ما يدل على تتابع حركة مسماها؛ وكذلك الدجال والجراح والضراب والأفاك في تكرر الحرف المضاعف منها ما يدل على تكرار المعنى. وكذلك الغضبان والظمآن والحيران وبابه صيغ على هذا البناء الذي يتسع النطق به ويمتلئ الفم بلفظه لامتلاء حامله من هذه المعاني، فكان الغضبان هو الممتلئ غضباً الذي قد اتسع غضبه حتى ملأ قلبه وجوارحه»[2].

ثم إننا نجد لهذا القول مشابها في تفسيره للمعوذتين؛ حيث يرى في دكدك، وزلزل، وقلقل، وكبكب الشيء؛ أن الزلزلة حركة متكررة، وكذلك الدكدكة، والقلقلة، وكذلك كبكب الشيء: إذا كبه في مكان بعيد، فهو يُكَبُّ فيه كبا بعد كب كقوله تعالى: ﴿ فَكُبۡكِبُواْ فِيهَا هُمۡ وَٱلۡغَاوُۥنَ ﴿٩٤﴾ ﴾[3].

---

[1] – بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، 103/1، خرّج أحاديثه أحمد بن شعبان بن أحمد، مكتبة الصفا، القاهرة، ط1، 1426هـ-2005م، وينظر مفتاح دار السعادة، 546/2.

[2] – المصدر الأول والصفحة نفسهما، وينظر المصدر الثاني نفسه، 546/2.

[3] – سورة الشعراء، الآية 94.

وفي مثله أيضا "رَضْرَضَه" إذا كرر رَضَّه مرة بعد مرة، ومنه "ذَرْذَرَهُ" إذا ذره شيئا بعد شيء. ومثله "صَرْصر الباب"إذا تكرر صريره، ومنه "مَطْمَطَ الكلام" إذا مططه شيئا بعد شيء. ومثله أيضا "كفكف الشيء" إذا كرَّر كَفَّهُ، وهو كثير – حسب رأي ابن القيم– باعتبار أنه رأى من جعل هذا الرباعي بمعنى الثلاثي المضاعف لم يجار الصواب؛ لأن الثلاثي لا يدل على تكرار بخلاف الرباعي المكرر، فإذا قيل: ذَرَّ الشيء وصر الباب، وكفَّ الثوب، ورض الحبَّ: لم نجد فيه دلالة على تكرار الفعل، بخلاف ذرذر، وصرصر، ورضرض، ونحوه.

وكذلك حين قول أحدهم: "عَجَّ العجل" إذا صوت. فإذا تابع صوته قيل: عجعج. وأيضا في مثل: "ثَجَّ الماء" إذا صُبَّ، فإن تكرر ذلك قيل: ثجثج. فلابد إذن من المتأمل في هذا الباب العظيم الذي هو مطابق للقاعدة العربية التي تنص على أن الألفاظ تحذو حذو المعاني[1].

وعلى غرار تلك المعاني التي ساقها ابن القيم ما هي إلاَّ قطرة من بحر، ولا يتسع المقام لذكرها، حيث يقول: « ولا يتسع المقام لبسط هذا...فإنه ينشأ من جوهر الحرف تارة، وتارة من صفته ومن اقترانه بما يناسبه، ومن تكرره، ومن حركته وسكونه، ومن تقديمه وتأخيره...وهذا باب يقوم من تتبعه سفر ضخم، وعسى الله أن يساعد على إبرازه بحوله قوته»[2]. والسر في ذلك لِما أشار إليه في كتابه "أعلام الموقعين" بقوله: « إنّ الألفاظ تتقاضى معانيها وتطلبها بالمشاكلة والمناسبة التي بين اللفظ والمعنى، ولهذا قلَّ من تجده يعتاد لفظاً إلاَّ ومعناه غالب عليه»[3].

---

[1] – ينظر تفسير المعوذتين، ابن قيم الجوزية، ص83، تحقيق سيد إبراهيم، دار الحديث للطبع والنشر والتوزيع، والتفسير القيم، ابن قيم الجوزية، ص575، جمع وإعداد الشيخ محمد أويس الندوي، وتقديم محمد حامد الفقي، ضبطه وحققه رضوان جامع رضوان، دار ابن الهيثم، ط1، 1426هـ-2005م.

[2] – بدائع الفوائد، 1/103-104.

[3] – أعلام الموقعين، 3/705.

ولكن من خلال الآراء التي جاء بها ابن القيم في أكثر من موضع إلاّ أننا نجد عبد الكريم مجاهد وعبد القادر عبد الجليل يقران بأن ما ذهب إليه ابن القيم في قضية التناسب فيها المغالاة والمبالغة حين حديثه عن الصيغ والأبنية في جوهر الحروف، إفراداً وتركيباً، خفة وثقلاً وقصراً وطولاً، وفي تصوره للكلمة حجماً بحيث تشغل الفم كله من حيث النطق بها حتى تناسب معانيها[1]. وكان في ربطه ذاك متابعاً ومسايراً لما جاء به أساطين العربية كالخليل وسيبويه وابن جني وبتصريح منه[2]؛ حينما جعل الحرف بصفاته الصوتية والمتغيرة، والتبدلات التي تطرأ عليه من حركات وسكون وتقديم وتأخير وتكرار، أساس هذه المناسبة بين اللفظ ودلالاته، وهو ما يجعلنا من حيث الإقرار والإنصاف القول إن ابن القيم في هذا الطرح مسبوق من طرف ابن جني – على الأقل– بأكثر من ثلاثة قرون ونصف.

ولكن ما يمكن ملاحظته في تلك الصلة أو المناسبة الطبيعية بن اللفظ ومدلوله التي عقدها ابن القيم وكغيره من الأصوليين هي نتيجة العلاقة التلازمية بين الكم التصاعدي للأبنية والأوزان والمصادر، وما يرافقها من تغيرات وتبدلات صوتية، وبين توظيف حاسة السمع والطاقة الكامنة التي أحسّها الإنسان بدوره دائما في صوته الطبيعي، فراح يطلق على المسموعات مسميات أصواته وَفْقَ تلوّنات طبيعتها[3].

إنّ ابن القيم ومن خلال بحثه في سر إعجاز القرآن الكريم نجده –دائما– يربط المناسبة بين اللفظ ومعناه من أجل الوصول إلى معانٍ أدق، وفهم جلي يكشف لنا عن سر توظيف لفظ دون لفظ آخر في سياق واحد يوحي بدلالات متنوعة صريحة وضمنية ليست متاحة من أجل الوقوف عليها إلاّ للباحث المتمرس أو العالم العارف بخبايا اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة...

---

[1] – ينظر الدلالة اللغوية عند العرب، ص 220، واللغة بين ثنائية التوقيف والمواضعة، ص79.

[2] – ينظر جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام، ابن قيم الجوزية، ص65، تحقيق مصطفى محمد ومحمد عبد الله، دار ابن الهيثم، القاهرة، ط1، 1462هـ–2005م، والتفسير القيم، ص207–209.

[3] – ينظر اللغة بين ثنائية التوقيف والمواضعة، ص79.

ابن القيم هو من أولئك الذين وهبهم المولى ﷻ حساً لغوياً لطيفاً، وذكاءً متوقداً، جعل منه أن يفتّق النص والوقوف على مضامينه وأسراره؛ فهي حكمة إلهية وهبها المولى ﷻ لمحبّيه، ولأوليائه في الأرض من أجل تقريب مضمون الآي القرآني إلى العامة من البشر من أجل الفهم والتدبر في حكمته الخالقة.

ونجد ابن القيم يؤكد وينبّه في قضية ظواهر الألفاظ ودقائق المعاني على أن من له القدرة على الغوص في دقائق المعاني، ويتجاوز نظره قالب اللفظ إلى لب المعنى، يستطيع كشف الستار عن تلك المناسبة بين اللفظ ومعناه، ولأن الواقف مع الألفاظ هو مقصور الناظر على الزينة اللفظية فقط[1]. ويدعونا للتأمل ملياً في قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا۟ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ ﴿١١٩﴾** ﴾[2]؛ في سر تلك المقابلة العجيبة التي تمت بين الجوع والعرى، والظمأ والضحى، وأنّ الواقف على تلك المقابلة ربما يتبادر إلى ذهنه أن الجوع يقابل الظمأ، والعرى يقابل الضحى.

ولكن المتمعن الذي يغوص بحر المعاني يرى هذا الكلام في أعلى الفصاحة والجلالة؛ لأن الجوع ألم الباطن، والعرى ألم الظاهر، فهما متناسبان في المعنى. والحديث نفسه في الظمأ مع الضحى؛ لأن الظمأ موجب لحرارة البطن، والضحى موجب لحرارة الظاهر – فاقتضى النص القرآني نفي جميع الآفات ظاهراً وباطناً[3].

ولأجل دعم رأيه يستشهد ابن القيم بآراء مبثوثة في أمهات مصادر التاريخ واللغة ما يؤكد لنا على ثقافته الواسعة من حيث إلمامه بعدة علوم؛ فهو يغرِفُ من كل الميادين التي لها صلة مباشرة أو غير مباشرة بالعلوم الشرعية عموما واللغوية بوجه أخص. ويؤكد مجدداً على تلك المناسبة بين اللفظ ومعناه من حيث إتيانه بحكاية مشهورة؛ وهي أن ابن حمدان قال يوماً للمتنبي قد انتقِد عليك قولك:

---

[1] – ينظر بدائع الفوائد، 202/3.

[2] – سورة طه، الآيتان 118-119.

[3] – ينظر بدائع الفوائد، 202/3.

وَقَفْتَ ومَا فِي المَوْتِ شَكٌّ لِواقِفٍ ۞ كَأنَّكَ فِي جَفْنِ الرَّدَى وَهوَ نَائِمُ
تَمُرُّ بِكَ الأَبطَـالُ كَلْمَى هَزِيمَةً ۞ وَوَجْهُكَ وَضَّاحٌ وَثَغْـرُكَ بَاسِـمُ [1]

قالوا ركبت صدر كل بيت على عجز الآخر، وكان الأجدر أن تقول:

وَقَفْتَ ومَا فِي المَوْتِ شَكٌّ لِواقِفٍ ۞ وَوَجْهُكَ وَضَّاحٌ وَثَغْـرُكَ بَاسِمُ
تَمُرُّ بِكَ الأَبطَالُ كَلْمَى هَزِيمَـةً ۞ كأنَّك فِي جَفْنِ الرَّدى وَهُو نَائِمُ

وهو بذلك تمام المعنى؛ لأن انبساط الوجه ووضوحه مع الوقوف في موقـف الموت، أشبه بأوصاف الكماة، والسلامة من الردى مع مرور الأبطال كلمى هزيمـة، أعجب في حصول النجاة.

وهذا كما انتقد على امرئ القيس قوله:

كَأَنِّي لَمْ أَرْكَـبْ جَوَاداً لِلَـذَّةٍ ۞ وَلَمْ أَتَبَطَّنْ كَاعِباً ذَاتَ خَلْخَالِ
وَلَمْ أَسْبَأْ الزِّق الرَّوي وَلَمْ أَقُلْ ۞ لِخَيْلِي كُرِّى كرَّةً بَعْدَ إِجْفَالِ [2]

فلو قال:

كَأَنِّي لَمْ أَرْكَبْ جَوَاداً وَلَمْ أَقُلْ ۞ لِخَيْلِي كُرِّى كرَّةً بَعْدَ إِجْفَالِ
وَلَمْ أَسْبَأْ الـزِّق الرَّوي لِلَذَّةٍ ۞ وَلَمْ أَتَبَطَّنْ كَاعِباً ذَاتَ خَلْخَالِ

كان أشبه بالمعنى؛ لأن ركوب الخيل أشبه بالكر على الأبطال، وسبأ الزق أليق بتبطن الكواعب.

فقال المتنبه – يعني قائل الشعر– المدعو بالمتنبي الكذاب:

اعلم أن القزاز[3] أعلم بالثوب من البزاز؛ باعتبار أن القزاز يعلم أوله وآخـره، والبزاز لا يرى منه إلا ظاهره، وهذا الانتقاد غير صحيح؛ فإذا قيل: (وقفت ومـا في الموت شك لواقف) فذكرت الموت، وتحقيق وقوعه في صدر البيت، ثم تممنا المعـنى

[1] – ديوان المتنبي، ص387، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1403هـ-1983م.

[2] – ديوان امرئ القيس، ص138، اعتنى به وشرحه عبد الرحمان المصطاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1425هـ-2004م.

[3] – القزاز: معرب وهو ما يعمل من الثياب والإبريسم، ينظر لسان العرب، مادة (صوت)، 394/5، دار صادر، بيروت، ط1.

بقولنا: (كأنك في جفن الردى وهو نائم)؛ الردى هو الموت بعينه، فكأننا قلنا وقفت في مواضع الموت و لم تمت، كأن الموت نائم عنك، فحصل المعنى مناسباً للقصد.

ثم إذا قلنا (تمر بك الأبطال كلمى هزيمة) ومن شأن المكلوم المنهزم أن يكونا كاشحي الوجوه عابسيها، خائبي الأمل. فقلنا (ووجهك وضاح وثغرك باسم) ليتم حصول المطابقة بين عبوس الوجه وقطوبه، ونضارته وشحوبه، وإن لم تكن ظاهرة في اللفظ فهي في المعنى يفهمها من له في إدراك دقائق المعاني قدم راسخ.

وأما إذا عدنا النظر في قول امرئ القيس (كأني لم أركب جواداً للذة) فإنه لما ذكر الركوب في البيت الأول تمَّمه بما يشبهه ويناسبه في ركوب الكواعب، ليحصل من ذلك لذة ركوب مهر الحرب وركوب مهر اللذة. وأما البيت الثاني فمن شأن الشارب إذا انتشى أن تتحرك كوامن صدره، ويثور ما في نفسه من كواعب الأخلاق إلى الخارج. فلما ذكر الشرب وحاله، وتخيّل نفسه كذلك، فتحرّك إذن من كامن خلقه من الحماسة والشجاعة، فأردفه بما يليق به. ثم ذكر الآية وتكلم عليها بنحو ما تقدم[1].

ومن خلال هذا العرض الطريف نجد أن ابن القيم وكعادته يدافع عن النص القرآني من حيث الذين يتلمسون فيه الشبهة، ويتحينون الفرصة للدس فيه من الدسائس، واتهامه في ألفاظه بعدم مناسبتها لمعانيها وهي تهمة نجد القرآن برِأ منها[2]؛ فالمناسبة بين الألفاظ ومدلولاتها لايقف عليها إلاَّ الباحث المتمرِّس ذو الفهم المتوقد، الذي وفّقه الله لفهم كتابه الكريم، وبالتالي تمكينه من كشف الأسرار التي تجمع بين الألفاظ ومدلولاتها.

ويمكننا الخروج برأي خاص الذي يتمثل في الرأي الوَسطي في إمكانية عقد تلك الصلة أو عدمها، ونراه حسناً ومقبولاً. إلاّ أن البحث في قضية المناسبة، وهذا

---

[1] – ينظر بدائع الفوائد، 3/202-204.

[2] – ينظر ابن القيم وحسه البلاغي في تفسير القرآن، د.عبد الفتاح لاشين، ص154، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1982.

العرض الموجز الذي بسطناه بين مؤيد ومعارض كما يرى مازن المبارك هو « من المباحث اللطيفة في كل لغة، وهو بحث جدير بعناية أهل الأدب ولافت لنظرهم»[1]. وهو ما سيبسط لنا الحديث عن قضايا أخرى متعلقة أشد التعلق بالصوت ودلالاته تطرق إليها ابن القيم في مواطن كثيرة ومتفرقة في مختلف مؤلفاته المتنوعة المعارف والفوائد والميادين.

وإن الحديث عن الدراسات الصوتية عند ابن القيم يقتضي منّا التعريج على مختلف القضايا الصوتية التي تمكّنا من الوقوف عليها من جهة، ومن خلال المصادر المتاحة بين أيدينا من جهة ثانية. ولكن كان لزاماً منّا قبل التعرض إلى تلك القضايا أن نقوم بتحديد مفهوم الصوت اللغوي.

2- مفهوم الصوت:

يقول ابن منظور في تحديده لمفهوم الصوت من حيث اللغة: « الصوت: الجرس... ويقال صَوَّتَ يُصَوِّتُ تصْويتاً فهو مُصَوِّتٌ... ويقال صاتَ يَصُوتُ صَوتاً فهو صائت معناه صائح ابن السكين الصوتُ صوتُ الإِنسان وغيره. والصائتُ الصائح »[2].

وأما من حيث مفهومه الاصطلاحي فقد عرّف إبراهيم أنيس الصوت بأنه « ظاهرة طبيعية ندرك أثرها دون أن ندرك كنهها»[3]، ويمكنه أن يحدُث نتيجة احتكاك جسم بآخر لينجم عن ذلك الاحتكاك اهتزازات صوتية تنتقل من الأوساط المحيطة بهذا المصدر، حتى تصل إلى الآذان بسرعات متفاوتة[4].

---

[1] – فقه اللغة وخصائص العربية، ص190.

[2] – لسان العرب، مادة (صوت)، 57/2.

[3] – الأصوات اللغوية، د. إبراهيم أنيس، ص06، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط4، 1971.

[4] – ينظر المرجع والصفحة نفسهما، وفصول في علم اللغة العام، ص152-153.

وكما هو معروف أن الصوت اللغوي هو موضوع علم الأصوات ، وبحثنا في هذا الجانب ليس هو بصدد دراسة هذا الموضوع، الذي ناقشه علماء كُثـــر؛ أمثـــال الخليل وسيبويه وابن جني...، إلاّ أننا سنناقش موضع الصوت من خلال الـــدلالات التي تعترضه من حين إلى حين حسب السياقات الواردة فيه؛ أي أن الهدف هو البحث في القيمة الدلالية للصوت من خلال ما جاء به ابن القيم نفسه في محطات متفرقة من تفسيره لبعض آي القرآن الكريم.

2- حدوث الصوت:

أشار ابن القيم ومنذ وقت مبكر إلى أهمية وقع الصوت عل الأذن، وأكد على أهمية السماع في إيصال المعاني، وعلى الأذن التي هي محل استقبال لـــذلك الصـــوت الذي هو عبارة عن هواء؛ لأن الصوت كما يقول: « له هواء؛ فلو جاءت الأصوات على الأذن وهي مخروقة...لأثرت؛ لأن الإنسان دائماً يسمع الأصوات، لكـــن مـــن حكمة الله ﷻ أنه جعل تعريجات من أجل الصوت يلف بين يسار ويمين فيـــدخل إلى الصماخ بهدوء، وهذا واضح. ولذلك تجد الإنسان إذا قطعت أذنه تكثر عليـــه الآلام من الداخل؛ لأن الهواء يأتي بقوة فيزعج السامع من الداخل»[1].

ويتبادر لنا أن ابن القيم في هذا القول قد أشار إلى ما يعـــرف في الدراســـات الحديثة بعلم الأصوات السمعي auditory phonetics الذي أصبح محصوراً في دائـــرة المتخصصين في فسيولوجيا الجهاز السمعي، وعلم النفس الإدراكي، الذي يتمثـــل في مدى تأثر طبلة أذن السامع بالأصوات؛ أي في ميكانيكية الأذن الداخلية[2]. ولكن ابن القيم اكتفى بهذه الإشارة السريعة والطفيفة لهذا النوع من الأصوات وهو ما أعـــرض

[1] - شرح أسماء الله الحسنى، ابن قيم الجوزية، ص419-420، إشراف ومراجعة مكتب التحقيق بدار الإمام مالك للكتاب، الجزائر، ط1، 2008.

[2]- ينظر علم الأصوات اللغوية، د.مناف مهدي محمد الموسوي، ص16، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـــ-1998م.

عنه كذلك « أغلب اللغويين عن دراسة علم الأصوات السمعي، واكتفوا بالإشارة العامة إلى حدوده، وإلى طبيعة البحث فيه مع اتفاقهم على أهمية هذه الدراسة وضرورة تشجيع الباحثين على التخصص فيه»[1].

ثم يشير ابن القيم مرة أخرى إلى السر في حدوث ذلك الصوت الناتج عن الاحتكاك أو القرع والقلع، حيث يقول « إن أثر الصوت يحدث عند اصطكاك[2] الأجرام، وليس نفس الاصطكاك كما قال بذلك من قاله، ولكنه موجب الاصطكاك وقرع الجسم للجسم، أو قلعه عنه، فسببه قرع أو قلع، فيحدث الصوت فيحمله الهواء ويؤديه إلى مسامع الناس، فينتفعون به في حوائجهم ومعاملاتهم بالليل والنهار، وتحدث الأصوات العظيمة من حركاتهم...فاقتضت حكمة العزيز الحكيم أن جعل هذا الهواء قرطاساً خفياً يحمل الكلام بقدر ما يبلغ الحاجة، ثم يمحى بإذن ربه فيعود جديداً نقياً لا شيء فيه فيحمل ما حمل كل وقت»[3]. فهو في هذه الرؤية يؤكد على الإدراك السمعي للصوت، وإذا ذهب ابن سينا (ت428هـ) -كما يرى مكي درار- إلى سببين أساسيين في حدوثه هما: القلع أو القرع[4]، فابن القيم أضاف إليهما سببا ثالثا لم يوضحه ابن سينا وهو ما يسمى بالاحتكاك أو ما سماه ابن القيم نفسه بالاصطكاك الذي يعد حاصل السببين.

ونجد ابن القيم يزيد توضيحاً أكثر في إشارته إلى كيفية حدوث الصوت اللغوي، حيث يقول: « ثم تأمل هذا الصوت الخارج من الحلق، وتهيئة آلاته، والكلام وانتظامه، والحروف ومخارجها، وأدواتها ومقاطعها وأجراسها، تجد الحكمة الباهرة في هواء ساذج يخرج من الجوف، فيسلُك في أنبوبة الحنجرة حتى ينتهي إلى الحلق

---

[1]- علم اللغة العام الأصوات، د.كمال بشر، ص15، دار المعارف، مصر، 1973م.

[2]- ومنه الصوت الناتج عن ضرب إحدى الركبتين الأخرى عند العدْو. ينظر لسان العرب، ابن منظور، مادة (صكك)، 456/10.

[3]- مفتاح دار السعادة، 213/1-214.

[4]- ينظر المجمل في المباحث الصوتية من الآثار العربية، د.مكي درار، ص67، دار الأديب للنشر والتوزيع، ط2، 2006.

واللسان والشفتين والأسنان، فيحدث له هناك مقاطع، ونهايات وأجراس، يسمع لـــه عند كل مقطع ونهاية كل جرس مبين منفصل عن الآخر يحدث بسببه الحرف»[1]. ثم يشير إلى أن هذا الصوت هو ما يدور عليها الكلام العربي في التخاطب اليومي بقوله: « فهو صوت واحد ساذج يجرى في قصبة واحدة، حتى ينتهي إلى مقاطع وحـــدود تسمع له منها تسعة وعشرين حرفاً، يدور عليها الكلام كله أمره ونهيـــه، وخـــبره واستخباره، ونظمه ونثره، وخطبه ومواعظه وفضوله...ومنه الكلمة التي لا يلقى لهـــا صاحبها بالاً يهوي بها في النار...فسبحان مَنْ أنشأ ذلك كله من هواء ساذج يخـــرج من الصدر لا يدري ما يُراد به، ولا أين ينتهي ولا أين مستقره»[2].

ثم يبين ودون إغفال منه إلى نِعم المولى ﷻ علينا في أعضاء النطق، والمســـاعدة على إيصال الصوت، وكذلك إلى تعدد الصوت الناتج عند تعدد واختلاف الألســـن واللغات التي لا تعد ولا تحصى، حيث يقول في هذا الشأن: « هذا إلى ما في ذلك من اختلاف الألسنة واللغات التي لا يحصيها إلا الله، فيجتمع الجمع من الناس من بـــلاد شتى، فيتكلم كلٌّ منهم بلغته فتسمع لغات مختلفة وكلاماً منتظماً مؤلّفاً. ولا يـــدري كلٌّ منهم ما يقول الآخر، واللسان هو جارحة واحد في الشكل والمنظر، وكـــذلك الحلق والأضراس والشفتان والكلام مختلف متفاوت أعظم تفاوت»[3]. ومن ذلك نرى أن الكلام العربي الذي به يتم التخاطب اليومي عند ابن القيم هو دائر حول تســـعة وعشرين حرفا.

4- الجهاز النطقي ومخارج الحروف:

لقد درس علماؤنا الأقدمون هذا الجانب بشيء من الإسهاب والتفصيل. وها هو ابن القيم وكغيره من الرّواد والسبّاقين في هذا المجال، ليدلي بدلوه موصـــفا لنـــا

---

[1]- مفتاح دار السعادة، 262/1.

[2]- المصدر والصفحة نفسهما.

[3]- المصدر والصفحة نفسهما.

الحنجرة وصفا دقيقا وكأنه عالم مختص في علم التشريح، ومبيناً في ذلك العمل مخارج بعض الحروف وصفاتها التي تلعب دورا كبيراً في إحداث موسيقى الكلام أثناء التعبير، حيث يقول: « انظر الآن في الحنجرة، كيف هي كالأنبوب لخروج الصوت، واللسان والشفتان والأسنان لصياغة الحروف والنغمات، ألا ترى مَن أسقطت أسنانه لم يُقِم الحروف التي تخرج منها ومن اللسان، ومَن سقطت شفته كيف لم يقم الراء واللام، ومَن عرضت له آفة في حلقه كيف لم يتمكّن من الحروف الحلقية»[1].

ثم إننا نجده يصف المخرج بوصف دقيق، وعلى حسب ما يبدو لنا أنه اطّلع على آراء بعض القدامى في هذا الشأن كابن سينا -على سبيل الذكر لا الحصر-، ودونما إشارة منه، حيث يقول: « وقد شبّه أصحاب التشريح مخرج الصوت بالمزمار، والرئة بالزقّ الذي ينفخ فيه من تحته ليُدخل الريح فيه والفضلات التي تقبض على الرئة ليخرج الصوت من الحنجرة بالأكفّ التي تقبض على الزقّ حتى يخرج الهواء في القصب والشّفتين، والأسنان التي تصوغ الصوت حروفاً ونغماً بالأصابع التي تختلف على المزمار فتصوغه ألحاناً، والمقاطع التي ينتهي إليها الصوت بالأبخاش التي في القصبة، حتى قيل إن المزمار إنما اتخذ على مثال ذلك من الإنسان»[2].

ويشير إلى قدرة الخالق وعظمته في تمكين الإنسان من نطق الأصوات بواسطة ذلك الهواء الذي يخرج من قصبة الرئة مرور المخارج، ينتج عنه عدة مقاطع يمكنها أن تختلف مع المقاطع المجاورة له، حيث يقول: « فآياته سبحانه في تعليم البيان كآياته في خلق الإنسان...فسبحان من هذا صُنعُه في هواءٍ يخرُج من قصبة الرئة، فينظم في الحلقوم وينفرشُ في أقصى الحلق، ووسطه، وآخره، وأعلاه، وأسفله، وعلى وسط

[1]- المصدر نفسه، 1/262-263.

[2]- المصدر نفسه، 1/263.

اللسان وأطرافه وبين الثنايا، وفي الشفتين، والخيشوم، فيُسمَعُ له عند كلِّ مقطع من تلك المقاطع صوتٌ غير صوتِ المقطع المجاور له. فإذا هو الحرف»[1].

وبعد الوصف السابق يدعونا لأن نتأمل في عظمة الخالق في هذه الصنعة، فيقول: « فإذا تعجبت من الصناعة التي تعملها أكف الناس حتى تخرج منها تلك الأصوات فما أحراك بطول التعجب من الصناعة الإلهية التي أخرجت تلك الحروف والأصوات من اللحم والدم والعروق والعظام ويا بُعد ما بينهما...ثم تأمل اختلاف هذه النغمات وتباين هذه الأصوات مع تشابه الحناجر والحلوق والألسنة والشفاه والأسنان، فَمَن الذي ميّز بينها أتمّ تمييز مع تشابه محالّها سوى الخلاق العليم»[2].

فلقد تبيّن لنا من خلال أقواله السابقة أن مخرج اللام والراء هو من الشفاه، كما أشار اللغويون قبله وبعده في هذا الشأن، ونبّه كذلك إلى وصف الجهاز النطقي أبلغ وصف وأدقه، وأنه حاول أن يصف لنا الجهاز النطقي والمخارج، ودورها في عملية استحسان الصوت أو عدم استحسانه، وهو ما يسمى في الدراسات الصوتية الحديثة بعلم الأصوات النطقي articulatoryor physiological phonetics الذي كانت الدراسات الصوتية القديمة محصورة أو شبه محصورة في هذا النوع من الدراسة الذي يعتمد فيه على تذوق الأصوات والملاحظة الذاتية، تماثلها في ذلك الدراسات الصوتية الوصفية التي قام بها النحاة الأوربيون في القرن السابع عشر الميلادي[3]. ولكن لا يتبادر إلى أذهاننا أن مجرد هذه الدراسة تعتمد الوصف أن الدراسات الصوتية القديمة – وعلى سبيل المثال ما جاء به ابن القيم وغيره– لا قيمة ولا أهمية لها، بل هي كما يقول جان كانتينو « دراسات نفسية ولو رجع إليها الباحثون العصريون أكثر مما

[1] – التبيان في أقسام القرآن، ابن قيم الجوزية، ص169–170، اعتنى به أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، لبنان، 2004.

[2]– مفتاح دار السعادة، 263/1.

[3]– ينظر علم الأصوات اللغوية، د.مناف مهدي، ص17.

فعلوا لتمكنوا من اجتناب كثير من الهفوات التي وقعوا فيها»[1]. وبعد أن استمد علم الأصوات النطقي المعونة من العلوم الأخرى كعلم التشريح أصبح ما يطلق عليه بعلم الأصوات الفسيولوجي لأهميته الكبرى في الكشف عن عملية النطق وكيفية أدائهـــا، بالإضافة إلى التعريف بالوظائف التي تؤديها هذه الأعضاء[2].

4- الحروف المقطعة ودلالاتها:

إن أول الحروف التي نبدأ بها في هذا الجانب تلك التي كانت محـــل اســـتفتاح لبعض السور القرآنية؛ كمثل (الم) التي تحمل دلالات لوحـــدها قبـــل تركيبـــها في السلسلة الكلامية التي تعطينا معان عديدة نتيجة تآلف وانسجام الألفاظ مع بضـــعها البعض.

ابن القيم وبنظرة صوتية دلالية يحدثنا هذه المرة عن دلالة اجتمـــاع الحـــروف الثلاثة؛ الألف واللام والميم في (الم)، ويجيبنا عن السر في اجتماعها بهذا الترتيب ليبين من خلال ذلك السبب في اختصاص وابتداء الخالق بعض السور بهذه الحروف، ومـــا تضمنته تلك السور جراء استفتاحها بتلك الحروف. وهو ما نص عليه ابن القيم من قبل أن "الحروف تحذو حذو المعاني"، -والكلام نفســـه نجـــده عنـــد الزركشـــي (ت794هـــ) وكأنه نقله عن ابن القيم دون إشارة منه-، فيصف لنـــا ابـــن القـــيم المخارج التي اجتمعت في (الم)؛ فيرى أن الألف إذا بُدئ بها أولاً كانت همزة؛ وهي أول المخارج من أقصى الصدر. واللام التي هي من وسط مخارج الحروف؛ وهي أشد الحروف اعتمادا على اللسان. والميم آخر الحروف ومخرجها من الفم. وهذه الثلاثـــة

[1]- دروس في علم الأصوات العربية، جان كانتينو، ص11، ترجمة صالح القرمادي، نشر الجامعة التونسية، 1961م.

[2]- ينظر علم الأصوات اللغوية، ص18.

هي أصول مخارج الحروف؛ أي الحلق واللسان والشفتين. وترتيب في التتريل من البداية إلى الوسط إلى النهاية[1].

ثم يضيف ابن القيم معللا أن تلك الحروف هي أساس اعتماد المخارج الثلاثة التي تتفرع منها سائر الحروف التي دار حولها الكلام العربي؛ حيث يقول: « فهذه الحروف معتمد المخارج الثلاثة التي تتفرع منها ستة عشر مخرجاً، فيصير منها تسعة وعشرون حرفاً عليها مدار كلام الأمم الأولين والآخرين»[2].

ولكن السر في اجتماع هذه الأحرف بحث فيه ابن القيم ورأى أنه يتضمن سراً عجيباً، وهذا راجع لدقته وفطنته، وفكره المتوقد الذي من خلاله حاول الوقوف على دلالة الحروف ومناسبتها للمعاني في النص القرآني، وأنَّ بدأ الخلق –كما يرى- ونهايته وتوسطه مجتمع في الحروف الثلاثة. ويوضِّح السر في ذلك قائلاً: « هو أن للألف البداية واللام التوسط والميم النهاية. فاشتملت الأحرف الثلاثة على البداية والنهاية والواسطة بينهما، وكل سورة استفتحت بهذه الأحرف الثلاثة فهي مشتملة على بدأ الخلق ونهايته وتوسطه، فمشتملة على تخليق العالم وغايته، وعلى التوسط بين البداية والنهاية من التشريع والأوامر، فتأمل ذلك في "البقرة، وآل عمران، وتتريل السجدة، وسورة الروم"»[3].

والمتتبع لهذا الطرح يرى أن ابن القيم يحاول إبراز دلالات مخارج الصوت أو الحرف؛ أي أن مدلولهما واحد عنده؛ فحاول بنظرته الدقيقة إبراز مقاصد المولى ﷻ وسنته في الكون من خلالها. فهو يركز على الصلة التي تجمع بين مخرج الحرف ودلالاته؛ باعتبار أن الألف التي هي من أقصى الحلق هي إشارة إلى بدء الخلق، وأن اللام التي هي وسطية المخرج من اللسان أشارت دلالتها إلى الوسطية بين بدء الخلق

---

[1]- ينظر بدائع الفوائد، 147/3، والتفسير القيم، ص123، والبرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، 168/1، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 1972.

[2]- المصدران الأولان نفسهما، والصفحات نفسها.

[3]- المصدران والصفحات نفسها، والبرهان في علوم القرآن، 168/1.

ومنتهاه، المشتملة على تشريع المولى عز وجل وأوامره على خلقه. وأما الميم التي هي مخرج الشفتين وآخر المخارج دلت بحكمة المولى ﷻ على نهاية الخلق ومنتهاهم؛ فنتأمل سر هذا الترتيب الذي جاء وَفقَ ترتيب سنن الله في الكون.

إن هذا التحليل الذي أشاد به ابن القيم نلحظه قد أعطى أهمية للجانب السمعي للحرف والدور الوظيفي الذي يؤديه، وهو ما تميزت به مدرسة براغ اللسانية في حصرها للفونيمات وضبط خصائصها، وكان رومن ياكبسون Roman Jakobson أحد رواد هذه المدرسة التي تميزت بهذه الدراسة عن غيرها؛ حيث اتجهت عناية ياكبسون إلى الاعتماد على منهج فيزيائي ينطلق من الوصف السمعي لا الفيزيولوجي للصوت اللغوي، وتقوم فيه الملاحظة الفونولوجية على مبدأ تفضيل المظهر السمعي Aspect acoustique على المظهر المحرك Aspect moteur؛ أي ما يتصل بجهاز النطق داخل العملية التواصلية اللغوية، إيمانا منه بأن المظهر السمعي هو بمثابة الهدف المباشر لفعل التصويت، وأنه يمثل قيمة ذاتية متبادلة واجتماعية، بينما لا يعتبر عمل الجهاز النطقي سوى مجرد شرط فيزيولوجي للمظهر السمعي[1].

ثم يضيف ابن القيم – من أجل توضيح أكثر– مثال آخر في اقتران الحروف مع بعضها البعض، وذلك في اقتران "الطاء" بحرفي "السين" و"الهاء" في قوله تعالى: ﴿ طه ﴾[2]، و﴿ طس ﴾[3]، حيث يقول: « وتأمل اقتران "الطاء" بـ"السين"و"الهاء" في القرآن، فإن "الطاء" جمعت من صفات الحروف خمس صفات لم يجمعها غيرها وهي: الجهر، والشدة، والاستعلاء، والإطباق، والسين مهموس رخو مستفل صفير منفتح، فلا يمكن أن يجمع إلى "الطاء" حرف يقابلها كـ"السين"و"الهاء"، فذكر الحرفين اللذين جمعا صفات الحروف»[4].

---

[1]– ينظر مبادئ اللسانيات البنيوية–دراسة تحليلية ابستمولوجية، الطيب دبه، ص185، جمعية الأدب للأساتذة الباحثين،

[2]– سورة طه، الآية 1.

[3]– سورة النمل، الآية 1.

[4]– بدائع الفوائد، 147/3، والتفسير القيم، ص123.

إن ابن القيم في هذا الجانب يحاول ربط صفات الحروف بمدلولاتها، وتبيين اقتران بعض الحروف مع بعضها البعض دون اقترانها بحروف أخرى، ولكننا نرى أنه صرّح بخمس صفات "للطاء"، ولكن في نصه أشار إلى أربع صفات فقط، وأن الصفة الخامسة على حسب ما يبدو لنا المقصود بها التفخيم. فابن القيم دائما يحاول إضفاء المناسبة بين الصوت ومدلوله، ولكنه لم يُشر إلى سر هذا الاقتران، أو الدلالة الناتجة عن اقتران "الطاء" بالحرفين مثلما عهدناه في إشارته إلى دلالة حروف (الم) عند افتتاح بعض السور بها.

إنّ الحديث عن الحروف المفردة أو المقطعة في نظر ابن القيم الغرض منها هو اكتشاف أن الحروف لها مدلولات يمكن لوحدها أن تكشف لنا عن مضمون نسق السورة الواحدة؛ وهو سرّ ألاحه المولى ﷻ للعارفين به، والمتمسكين بوحدانيته، والمتفقهين في العلوم اللغوية والشرعية على السواء؛ فكلما أخلصوا النية للمولى ﷻ إلاّ وكان لهم السراج المنير، ومنحهم جائزة الفراسة في مثل قول الرسول ﷺ : ﴿ **اتَّقُواْ فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنظُرُ بِنُورِ اللهِ** ﴾[1]، وكقوله تعالى: ﴿ **وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ** ﴾[2]، فابن القيم من بين هؤلاء الذين استطاعوا تدبر معاني النص القرآني وفهم أسراره وخباياه. فزيادة على ما جاء به في حروف "الم" و"ط"و"س"و"هـ" يزيدنا توضيحا في سر افتتاح السور بالحروف، وذلك في "ن" و"ق"و"ص" التي هي كما وصفها ابن القيم من حروف الهجاء التي يفتتح بها المولى ﷻ بعض السور؛ ويمكن أن تكون أحادية، وثنائية، وثلاثية، ورباعية، وخماسية، ولكنها لا تتجاوز الخمسة. ولم تذكر قط في أول سورة إلاّ وعقّبها بذكر القرآن، إما مُقْسِماً به، وإما مُخْبِراً عنه، ما خلا سورتين؛ سورة "كهيعص" و"ن" كقوله: ﴿ **الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَۛ فِيهِۛ هُدًى**

[1]- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي،298/5،تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

[2]- سورة البقرة، الآية 28.

لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢ ﴾[1]، و﴿ الٓمٓ ۝١ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ۝٢ نَزَّلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ ۝٣ ﴾[2]، و﴿ الٓمٓصٓ ۝١ كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيۡكَ فَلَا يَكُن فِي صَدۡرِكَ حَرَجٞ مِّنۡهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكۡرَىٰ لِلۡمُؤۡمِنِينَ ۝٢ ﴾[3]، و﴿ الٓمٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِۗ وَٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ٱلۡحَقُّ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤۡمِنُونَ ۝١ ﴾[4]، وهكذا إلى غيرها من النماذج[5].

ومن سرّ تلك المناسبة بيّن استفتاح السورة بالحرف والانسجام مع مضمونها، نجد ابن القيم يضيف السور التي اشتملت على الحروف المفردة؛ ومنها سورة "ق"، ومن ذلك قوله: « كيف تجد السورة مبنية على كلمة ذلك الحرف، فمن ذلك "ق" والسورة مبنية على الكلمات القافية من: ذكر القرآن[6]، وذكر الخلق[7]، وتكرير القول، ومراجعته مرارا[8]، والقرب من ابن آدم[9]، وتلقي الملكين قول العبد[10]، وذكر الرقيب[11]، وذكر السائق[12]، والقرين[13]، والإلقاء في جهنم[1]، والتقديم بالوعيد[2]،

---

[1] – السورة نفسها، الآية 1-2.

[2] – سورة آل عمران، الآية 1-3.

[3] – سورة الأعراف، الآية 1-2.

[4] – سورة الرعد، الآية 1.

[5] – ينظر التبيان في أقسام القرآن، ص168-169.

[6] – وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡمَجِيدِ ۝١ ﴾ الآية 01.

[7] – أي في قوله تعالى: ﴿ أَفَعَيِينَا بِٱلۡخَلۡقِ ٱلۡأَوَّلِ ﴾ الآية 15، و﴿ وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ ﴾ الآية 16.

[8] – أي في قوله تعالى: ﴿ مَّا يَلۡفِظُ مِن قَوۡلٍ ﴾الآية 18، و﴿ قَالَ قَرِينُهُۥ ﴾ الآيتان 23 و27، و﴿ قَالَ لَا تَخۡتَصِمُواْ لَدَيَّ ﴾ الآية 28، و﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلۡقَوۡلُ ﴾ الآية 29، و﴿ يَوۡمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ ﴾ الآية 30.

[9] – أي في قوله تعالى: ﴿ وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ ﴾ الآية 16، و﴿ وَٱسۡتَمِعۡ يَوۡمَ يُنَادِ ٱلۡمُنَادِ مِن مَّكَانٖ قَرِيبٖ ﴾ الآية 41.

[10] – أي في قوله تعالى: ﴿ إِذۡ يَتَلَقَّى ٱلۡمُتَلَقِّيَانِ عَنِ ٱلۡيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٞ ۝١٧ ﴾ الآية 17.

[11] – أي في قوله تعالى: ﴿ مَّا يَلۡفِظُ مِن قَوۡلٍ إِلَّا لَدَيۡهِ رَقِيبٌ عَتِيدٞ ۝١٨ ﴾الآية 18.

[12] – أي في قوله تعالى: ﴿ وَجَآءَتۡ كُلُّ نَفۡسٖ مَّعَهَا سَآئِقٞ وَشَهِيدٞ ۝٢١ ﴾ الآية 21.

[13] – أي في قوله تعالى: ﴿ قَالَ قَرِينُهُۥ ﴾ الآيتان 23، و27.

وذكر المتقين[3]، وذكر القلب[4] والقرون[5]، والتنقيب في البلاد[6]، وذكر القيل مـــرتين، وتشقق الأرض[7]، وإلقاء الرواسي فيها[8]، وبسوق النخل[9]، والرزق[10]، وذكر القوم[11]، وحقوق الوعيد[12]»[13].

ومن خلال رأي ابن القيم في عقد تلك المناسبة أضم رأيّ إلى رأي عبد الفتاح لاشين الذي يرى أن ابن القيم لم يكتف في تبيانه بهذا الحرف المفرد الذي بُدأت بـــه السورة، وبين ما تضمنته بقية السور من مناسبة لفظية ظاهرة، « بل أضاف إلى ذلك المناسبة المعنوية بين هذا الحرف المفرد "ق" الذي يدل بوضعه على الشدة والجهـــر، وبين معاني هذه السورة التي مُلِئت بحروف القافية، وحرف القاف مـــن الحـــروف الشديدة الجهرية، فناسب ذلك الغرض من السورة؛ حيث إن نزولها كان في مهاجمـــة المشركين وتقرير الوعيد لهم، وإثبات الحساب والموت والبعث، وما يخف ذلك مـــن مكروه يفرون منه ويهربون»[14].

---

[1] – أي في قوله تعالى: ﴿ أَلۡقِيَا فِي جَهَنَّمَ ﴾ الآية 24.

[2] – أي في قوله تعالى: ﴿ وَقَدۡ قَدَّمۡتُ إِلَيۡكُم بِٱلۡوَعِيدِ ۝٢٨ ﴾ الآية 28.

[3] – أي في قوله تعالى: ﴿ وَأُزۡلِفَتِ ٱلۡجَنَّةُ لِلۡمُتَّقِينَ غَيۡرَ بَعِيدٍ ۝٣١ ﴾ الآية 31.

[4] – أي في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ ﴾ الآية 37.

[5] – أي في قوله تعالى: ﴿ وَكَمۡ أَهۡلَكۡنَا قَبۡلَهُم مِّن قَرۡنٍ هُمۡ أَشَدُّ مِنۡهُم بَطۡشٗا فَنَقَّبُواْ فِي ٱلۡبِلَٰدِ ﴾ الآية 36.

[6] – الآية نفسها.

[7] – أي في قوله تعالى: ﴿ يَوۡمَ تَشَقَّقُ ٱلۡأَرۡضُ عَنۡهُمۡ سِرَاعٗا ﴾ الآية 44.

[8] – أي في قوله تعالى: ﴿ وَٱلۡأَرۡضَ مَدَدۡنَٰهَا وَأَلۡقَيۡنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ ﴾ الآية 07.

[9] – أي في قوله تعالى: ﴿ وَٱلنَّخۡلَ بَاسِقَٰتٖ لَّهَا طَلۡعٞ نَّضِيدٞ ۝١٠ ﴾ الآية 10.

[10] – أي في قوله تعالى: ﴿ رِّزۡقٗا لِّلۡعِبَادِ ﴾ الآية 11.

[11] – أي في قوله تعالى: ﴿ كَذَّبَتۡ قَبۡلَهُمۡ قَوۡمُ نُوحٖ ﴾ الآية 12، و﴿ وَقَوۡمُ تُبَّعٖ ﴾ الآية 14.

[12] – أي في قوله تعالى: ﴿ كُلّٞ كَذَّبَ ٱلرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ ۝١٤ ﴾ الآية نفسها.

[13] – بدائع الفوائد، 3/147-148، والتفسير القيم، ص123-124.

[14] – ابن القيم وحسه البلاغي في تفسير القرآن، ص43.

ثم يضيف ابن القيم تعليقا آخر على سورة "ق" حيث يقول: « وسرّ آخر وهو أن كل معاني هذه السورة مناسبة لما في حرف القاف من الشـــدة والجهـــر والعلـــو والانفتاح»[1].

إن هذا الربط بين حرف "ق" الشديد المجهور، وبين ما جاء في باقي الســـورة من تلك المعاني المختلفة، فأننا نرى أن ابن القيم يركّز دائما على تلك المناسبة بـــين الأصوات ومدلولاتها التي أشرنا إليها بدايات الفصل، وأن أصحاب هذا الاتجاه ركزوا دائما على عقد تلك الصلة بين ارتباط أصوات الحروف والدلالات التي تؤديها؛ حيث يقول ابن جني في هذا الشأن: « وذلك أنهم كثيراً ما يجعلون أصوات الحروف علـــى سَمْت الأحداث المعبَّر بها عنها، فيعدّلونها بها ويحتذُونها عليها. وذلك أكثر ممَّا نقدِّره، وأضعاف ما نستشعِره»[2].

ومن تلك الصلة بين اللفظ ومعناه أن يقع التشابه بينهما؛ فيدل المعنى الضعيف بأصوات ضعيفة، وعلى المعنى القوي بأصوات قوية، يقول ابن جني في هذا الشأن: « خَضِم وقَضِم؛ فالخَضْم لأكل الرَّطْب؛ كالبطّيخ والقثّاء وما كان نحوهما من المـــأكول الرَطْب. والقَضْم للصُلْب اليابس؛ نحو قضمت الدابَّـــة شـــعيرها...فاختاروا الخـــاء لرخاوتها للرَّطْب، والقاف لصلابتها لليابس؛ حَذْواً لمسموع الأصوات على محسوس الأحداث»[3]. ومن ذلك أيضا: « النضح للماء ونحوه، والنضخ أقوى من النضح؛ قال الله سبحانه: ﴿ فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ ﴿٦٦﴾ ﴾[4] فجعلوا الخاء –لرقتها– للماء الضعيف، الضعيف، والخاء –لِغلَظها– لما هو أقوى منه»[5]؛ ولفظتا النضح والنضـــخ كلتاهمـــا

---

[1] – بدائع الفوائد، 148/3، والتفسير القيم، ص124.

[2] – الخصائص، 157/2.

[3] – المصدر نفسه، 157/2-158.

[4] – سورة الرحمن، الآية 66.

[5] – الخصائص، 158/2.

لسيلان الماء ونحوه؛ إلاّ أنَّ الأولى سيلان ضعيف فناسبته الحاء الرقيقة، والثانية سيلان قوي فناسبته الخاء الغليظة[1].

ويرى ابن القيم أننا إذا أردنا التمعن أكثر في سر هذه الحروف المقطعة والدور الذي تلعبه في انسجام النص مع المعاني فعلينا الرجوع إلى سورة "ص" للإبانة بهذا الحرف وصوتيته على أصداء الخصومات النازلة، والمحاكمات الشديدة الوقع، والصدى الواقع على الأذن، واشتمالها على ما حدث من مجريات أحاديث السورة نفسها محاكاة في الأصوات الشديدة لما نشب من الأحداث الجسيمة؛ فنجده يؤكد من وجهة نظره الصوتية في تذوق الشدة والوقعة والخصومة من خلال الصاد[2]، لما اشتملت عليه هذه السورة من معاني « الخصومات المتعددة؛ فأولها خصومة الكفار من النبي ﷺ، وقولهم: ﴿ أَجَعَلَ ٱلْأَلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ ﴾[3] إلى آخر كلامهم، ثم اختصام الخصمين عند داود[4]، ثم تخاصم أهل النار[5]، ثم اختصام الملأ الأعلى في العلم وهو الدرجات والكفارات، ثم مخاصمة إبليس، واعتراضه على ربه في أمره بالسجود لآدم[6]، ثم خصامه ثانيا في شأن نبيه، وحلفه ليغوينهم أجمعين إلاّ أهل الإخلاص منهم[7]».[8]

فلا بد من اللبيب الفطن حسب ابن القيم أن يتفطن إلى مثل هذه الأسرار واللطائف الصوتية التي تجعل منّا أن نتساءل هل بالإمكان « أن يليق بهذه السورة غير "ص" وبسورة "ق" غير حرفها؟ وهذه قطرة من بحر من بعض أسرار هذه الحروف».[9]

---

[1] – ينظر دلالة الألفاظ، ص46،وعلم الدلالة اللغوية، د.عبد الغفار حامد هلال،ص31، دار الفكر العربي،القاهرة، د،ت.

[2] – ينظر الصوت اللغوي في القرآن، د.محمد حسين علي الصغير، ص92، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2000م.

[3] – سورة ص، الآية 05.

[4] – وذلك مابين الآية 21 إلى الآية 24.

[5] – وذلك ما بين الآية 59 إلى الآية 64.

[6] – وذلك ما بين الآية 73 إلى الآية 78.

[7] – وذلك ما بين الآية 79 إلى الآية 83.

[8] – بدائع الفوائد، 148/3، والتفسير القيم، ص124.

[9] – المصدران والصفحات نفسها.

وأن في سرّ مناسبة تلك الحروف لمعانيها يرى ابن القيم « أن هذا تنبيه على شرف هذه الحروف، وعظم قدرها، وجلالتها؛ إذ هي مباني كلامه وكتبه التي تكلم سبحانه بها، وأنزلها على رسله، وهَدَى به عبادَهُ، وعرَّفهم بواسطتها نَفْسَهُ، وأسماءه، وصفاته...وعرفهم بها الخير والشر، والحسن والقبيح، وأقدرهم على التكلم بها، بحيث يبلغون بها أقصى ما في أنفسهم بأسهل طريق وقلة كلفة ومشقة، وأوْصَلِه إلى المقصود، وأدلِّه عليه. وهذا من أعظم نِعمه عليهم، كما هو من أعظمِ آياته»[1].

وبعد هذه الفسحة الصوتية يأتي ابن القيم ليطلعنا على قدرة الخالق وعظمته في تمكين الإنسان من نطق الأصوات بواسطة ذلك الهواء الذي يخرج من قصبة الرئة، وينتج عنه عدة مقاطع يمكنها أن تختلف مع المقاطع المجاورة له، ويضيف في حديثه إلى ما بعد خروج الحرف وتأليفه وتركيبه ونظمه في كلمات من أجل الحصول على معان، وتأليف تلك الكلمات للحصول على جمل أطول، وبالتالي تعطينا خطابا نتواصل به في حياتنا اليومية، حيث يقول في حديثه عن الحروف: « فألهم سبحانه الإنسان بضم بعضها إلى بعض، فإذا هي كلمات قائمة بأنفسها، ثم ألهمهم تأليف تلك الكلمات بعضها إلى بعض وإذا هي كلام دالٌ على أنواع المعاني، أمرا ونهيا، وخبرا واستخبارا...إلى غير ذلك من أنواع الخطاب نظمه ونثره، ووجيزه ومطوّله، على اختلاف لغات الخلائق، كل ذلك صنعته تبارك وتعالى في هواء مجرد خارج من باطن الإنسان إلى ظاهره في مجارٍ قد هُيِّئَتْ وأُعِدَّت لتقطيعه وتفصيله، ثم تأليفه وتوصيله فتبارك الله رب العالمين، وأحسن الخالقين»[2].

ومن خلال عرض ابن القيم لتلك الحروف يمكننا القول إنه أعطى فكرة علمية لأي باحث أراد الخوض في هذا المجال، ويكون بذلك قد هيأ أرضية صلدة على أن يكون بحثا مستقلاً منفرداً من خلال الوقوف على أسرار تلك الحروف المقطعة من

[1] – التبيان في أقسام القرآن، ص169.

[2] – المصدر نفسه، ص170.

أجل إضافة لفتة إلى البلاغيين وغيرهم، وحقائق جديدة في أن القرآن معجز في حروفه المقطعة. وبالتالي تكون خدمة للدراسات القرآنية التي لازالت إلى حد الساعة تحتاج إلى باحثين متمرّسين متضلّعين في خدمة النص القرآني والعربية التي هي مستمدة منه. وابن القيم بدوره نجده قد أعطى الضوء الأخضر، ورسم معالم الطريق الذي كان خفياً على البعض مثلما صرّح الزركشي في قوله: « قد اختلف الناس في الحروف المقطعة أوائل السور على قولين: أحدهما أنَّ هذا علم مستور، وسرّ محجوب استأثر الله به، ولهذا قال الصديق ﷺ: في كل كتاب سرّ، وسرُّه في القرآن أوائلُ السور...والقول الثاني أن المراد منها معلوم، وذكروا فيه ما يزيد على عشرين وجهاً؛ فمنها البعيد، ومنها القريب»[1]. فلذلك يرى ابن كثير (ت774هـ) « أن مجموع الحروف المذكورة في أوائل السور بحذف المكرر منها أربعة عشر حرفا، وهي: ا ل م س ر ك ه ي ع ط ص ح ق ن. يجمعها قولك " نص حكيم قاطع له سر"!! وهي نصف الحروف عددا، والمذكور منها أشرف من المتروك، وبيان ذلك من صناعة التصريف»[2].

إنّ هذه الحروف المقطعة ليس البحث متوقفا فيها عند عالم واحد فقط، فكل عالم يدلي بدلوه في هذا الشأن إلاَ ووجدناه يضفي طابعاً خاصاً عند الدراسة والتحليل، وسيظل الكلام في هذا الجانب متجددا بتجدد الأجيال عبر الزمان، حتى يظل عطاء القرآن متجدداً، وإعجازه دائماً مستمراً، وتجديد الرأي والقراءة العميقة من حين إلى حين دلالة على إعجاز القرآن الكريم، وآية على أن العقل الإنساني ما يزال في حيرة من أمره، وقاصراً عن إدراك حقائق الإعجاز فيه[3].

6- المناسبة بين مخارج الحروف ومدلولاتها:

[1] – البرهان في علوم القرآن، 1/172-173.

[2] – تفسير ابن كثير، ابن كثير، 1/159، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ-1999م.

[3] – ينظر ابن القيم وحسه البلاغي، ص44.

إن المتتبع لِما قدّمه ابن القيم في هذا الجانب يرى أنه لم يناقش المناسبة بين الصوت ومدلوله فحسب، وإنما حاول البحث في إبراز الدور الذي لعبته مخارج الحروف في الوصول إلى المعاني؛ أي محاولة منه الكشف عن حدوث المناسبة بين المخرج ومدلوله.

أ–الهمزة والهاء في لفظ الجلالة (الله):

يستشهد ابن القيم في هذا الجانب بما جاء به السهيلي[1] في تفسيره للمضمرات، الذي هو الآخر استشهد بما جاء به ابن فورك[2]، وبالتالي هو من إبداع السهيلي لا ابن القيم، عكس ما ذهب إليه ماهر البقري[3]، بل الذي فات البقري أن يلتفت إليه هو أن ابن القيم في بداية حديثه عن الضمائر قال هذا كلام السهيلي؛ وهذا تأكيد لأمانته في النقل، بل هو رد –أيضا– على محققي كتاب نتائج الفكر للسهيلي اللذين اعتبرا أن ابن القيم يذكر « مسائل السهيلي وفكره وما استقل به من آثار نحوية جديرة بالاعتبار دون أن ينسبها إلى السهيلي»[4].

وإذا عدنا إلى النص الذي استشهد به ابن القيم في مخارج حروف لفظ الجلالة (الله)، نجده يقول: « من كلام السهيلي:...وقد رأيت لابن فورك نحوا من هذا في اسم الله. قال: الحكمة في وجود الألف في أوله أنها من أقصى مخارج الصوت قريباً من القلب الذي هو محل المعرفة إليه، ثم الهاء في آخره مخرجها من هناك أيضاً؛ لأن المبتدأ

---

[1] – السهيلي هو أبو القاسم أبو زيد عبد الرحمان بن الخطيب أبي محمد عبد الله بن الخطيب، له مؤلفات عديدة، منها: أمالي السهيلي، الإيضاح والتبيين لما أبهم من تفسير الكتاب المبين، تفسير سورة يوسف، الروض الأنف والمشروع الروي، وُلد سنة 508هـ بمالقة بالأندلس، وتوفى سنة 581هـ بمراكش.

[2] – ابن فورك هو محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني أبو بكر واعظ عالم بالأصول والكلام، ومن فقهاء الشافعية. له مؤلفات كثيرة منها: مشكل الحديث وغريبه، الحدود، وغريب القرآن ، وغير ذلك. توفى (406هـ).

[3] – ابن القيم اللغوي، د.ماهر البقري، ص82، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1409هـ–1989م.

[4] – نتائج الفكر في النحو، أبو القاسم السهيلي، ص16، حققه وعلق عليه الشيخان: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوّض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1412هـ–1992م.

منه والمعاد إليه، والإعادة أهون من الابتداء، وكذلك لفظ الهاء أهون من لفظ الهمزة»[1].

إن هذا الرأي يبين لنا أن مخرجي الهمزة والهاء من الأصوات الحنجرية؛ أي أنهما من أقص الحلق. قال سيبويه في هذا الشأن: « فَلِلْحَلق منها ثلاثة؛ فأقصاها مُخْرجاً: الهمزة والهاء والألف»[2]. إلاّ أن المحدثين أخرجوا الألف من حروف الحلق لاعتبارها من الصوائت الطويلة التي يندفع الهواء معها في مجراه خلال الحلق والفم من غير أن يعترضه مقطع يثنيه، أو يضيّق مجراه، وهذا يشير إلى انعدام ظاهرة الاحتكاك معه[3].

وإذا رجعنا إلى النص السابق لوجدنا صاحبه يحاول الكشف عن المناسبة الحاصلة بين المخرج وما أداه من مدلول، وأن الارتباط الحاصل بين مخرجي الألف والهاء في لفظ الجلالة (الله) هو دلالة جامعة، وسرّ تضمنه هذا اللفظ من خلال مخرجي الحرفين السابقين؛ وهو الابتداء والمعاد إليه. فابن القيم وكعادته يدعونا إلى التأمل في أسرار هذه اللغة، وأن البحث في هذا المجال لم يكتمل بعد؛ فهو خاضع إلى التجدد والتطور من حين إلى حين، حيث يقول معتمدا على ما قاله السهيلي في هذا الشأن: « فتأمل هذه الأسرار ولا يزهدنك فيها نبو طباع أكثر الناس عنها، واستغناؤهم بظاهر من الحياة الدنيا عن الفكر فيها والتنبيه عليها، فإني لم أفحص عن هذه الأسرار وخفي التعليل في الظواهر والإضمار، إلاَ قصد التفكر والاعتبار في حكمة من خلق الإنسان وعلّمه البيان، فمتى لاح لك من هذا الأسرار سرّ وكشف لك عن مكنونها فكر، فاشكر الواهب للنعمى ﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴿١١٤﴾ ﴾[4] »[5].

---

[1] – بدائع الفوائد، 162/1-166، وينظر نتائج الفكر في النحو، ص176.

[2] – الكتاب، 433/4.

[3] – ينظر علم اللغة– مقدمة للقارئ العربي، د.محمود السعران، ص160، دار المعارف، مصر، 1962.

[4] – سورة طه، الآية 114.

[5] – بدائع الفوائد، 166/1، ونتائج الفكر في النحو، 176-177.

ب–الهمزة في الضمير (أنا):

أشار ابن القيم – وكعادته– إلى السّر في اجتماع الحروف في الكلمة الواحدة، مع ربطه الدقيق بالمناسبة الحاصلة بين المخرج والدلالة التي أداها في التركيب؛ وذلك حينما ناقش أسرار أحكام المضمرات في لفظ (أنا) الخاص بالمتكلم، والدافع الذي جعل من المتكلم استعمال هذين الحرفين، والاستغناء عن الاسم الظاهر، وهو جلي في قوله: «اعلم أن المتكلم لما استغنى عن اسم الظاهر في حال الإخبار لدلالة المشاهدة عليه جعل مكانه لفظاً يومئ به إليه، وذلك لفظ مؤلف من همزة ونون"[1]، ثم نجده يبيّن حقيقة الهمزة قائلاً: « أما الهمزة فلأن مخرجها من الصدر وهو أقرب مواضع الصوت إلى المتكلم؛ إذ المتكلم في الحقيقة محله وراء حبل الوريد. قال تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾** ﴾[2]. ألا تراه يقول: ﴿ **مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿١٨﴾** ﴾[3]؛ يعني ما يلفظ المتكلم. فدل على أن المتكلم أقرب شيء إلى حبل الوريد، فإذا كان المتكلم على الحقيقة محله هناك، وأردت من الحروف ما يكون عبارة عنه، فأولاها بذلك ما كان مخرجه وأقرب المواضع إلى محله ، وليس إلا الهمزة والهاء»[4].

وكما أشرنا سابقا عند حديثنا حول مخارج حروف لفظ الجلالة (الله) رأينا أن الهمزة من مخرج أقصى الحلق حسب رأي سيبويه، وكذلك ابن القيم نجده قد وافق القدامى لما رأى أن الهمزة والهاء من أقصى الحلق. وبالتالي فأنها أقرب موضع الصوت إلى المتكلم.

---

[1] – المصدر الأول نفسه، 162/1.

[2] – سورة ق، الآية 16.

[3] – السورة نفسها، الآية 18.

[4] – بدائع الفوائد، 162/1-163.

وبما أن صفة حرف الهمزة هي الجهر والشدة في نظر الكثير من العلماء القدامى[1]، فكذلك نجد ابن القيم يتجه ضمن هذا الاتجاه الذي اقتضبه من السهيلي- أيضا-، فنجده يقول: « والهمزة أحق بالمتكلم لقوتها بالجهر والشدة، وضعف الهاء بالخفاء، فكان ما هو أجهر أقوى وأولى بالتعبير عن اسم المتكلم الذي الكلام صفة له، وهو أحق بالاتصاف به»[2]؛ فابن القيم يعلل أن الهمزة تتصف بصفة الجهر والشدة، وأن الجهر دلالة على القوة عنده.

وبعد وصف ابن القيم لمخرج الهمزة نجده يبيّن لنا السبب في اجتماع الهمزة مع النون، واجتماعها بحرفي المد واللين، حيث يقول: « فلما كانت الهمزة بانفرادها لا تكون اسماً منفصلاً كان أولى ما وصلت به النون أو بحروف المد واللين؛ إذ هي أمهات الزوائد. و لم يمكن حروف المد مع الهمزة لذهابها عند التقاء الساكنين نحو: أنا الرجل، فلو حذف الحرف الثاني لبقيت الهمزة في أكثر الكلام منفردة مع لام التعريف فتلتبس بالألف التي هي أخت اللام فيختل أكثر الكلام، فكان أولى ما قرن به النون لقربها من حرف المد واللين، ثم ثبتوا النون لخفائها بالألف في حال السكت، أو بـــ(هاء) في لغة من قال: (أنَّه)» [3]. فابن القيم يحاول التعليل بأن الهمزة لوحدها لا تعطينا اسما منفصلا، وإنما تحصل هذه الميزة إذا ما اتصلت بحرف هاء السكت بعد النون في (أنه). أو اتصالها بألف المد، حتى تعطينا اسما يحمل دلالة في نفسه.

وبعدما حاول ابن القيم معرفة أسرار اتصال الهمزة بضمير المتكلم، نجده يحاول مرة أخرى وضع لبنات أساسية للتفريق بين ضمير المتكلم للمفرد (أنا) وضمير المتكلم للجمع (نحن)، وأن لفظة (نحن) يتكرر فيها صوت (النون) ويتوسطهما حرف (الحاء) قريب من مخرج الهمزة في لفظة (أنا)، وأن النون اختصت بالجمع، بينما الهمزة

---

[1] - ينظر مفهوم القوة والضعف في أصوات العربية، د.محمد يحي سالم الجبوري، ص52، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1427هـــ-2006م.

[2] - بدائع الفوائد، 163/1، وينظر نتائج الفكر، ص171.

[3] - المصدر الأول والصفحة نفسهما، وينظر المصدر الثاني والصفحة نفسهما.

اختصت بالمفرد، وهذا حسب قوله: « جاؤوا بكلمة تقع على الاثنين، والجمع في هذا الموطن، ثم كانت الكلمة آخرها (نون) وفي أولها إشارة إلى الأصل المتقدم الذي لم يمكنهم الإتيان به؛ وهو تثنية (أنا) التي هي بمنزلة عطف اللفظ على مثله. فإذا لم يمكنهم ذلك اللفظ مثنى كانت النون المكررة تنبيها عليه وتلويحا عليه. وخصت النون بذلك دون الهمزة لما تقدم من اختصاص ضمير الجمع بالنون، وضمير المتكلم بالهمزة. ثم جعلوا بين النون[1] حاء ساكنة لقربها من مخرج الألف الموجودة في ضمير المتكلم قبل النون وبعدها، ثم بنوها على الضم دون الفتح والكسر، إشارة منه إلى أنه ضمير مرفوع»[2].

جـــ-الألف:

يعد الألف من حروف المد الثلاثة المعروفة؛ وهي الألف والواو والياء، وأنها من أوسع الحروف مخرجاً، والألف أوسعها كما يقول سيبويه: « اتسع لهواء الصوت مخرجه أشد من اتساع مخرج "الياء" و"الواو"؛ لأنك قد تضم شفتيك في"الواو" وترفع في "الياء" لسانك قبل الحَنَك»[3]. ويقول ابن جني -أيضا-: « والحروف التي اتسعت مخارجها ثلاثة؛ الألف، ثم الياء، ثم الواو. وأوسعها وألينها الألف»[4]. وهو ما صرّح به ابن القيم لما حاول مناقشة هذا الحرف في عدة أمكنة متفرقة، حيث يقول في ميزة هذا الحرف: « لما في الألف من المدّ والاتساع في هواء الفم»[5].

وقد تمعن ابن القيم في سعة مخرج هذا الحرف، وعقد المناسبة بين هذه السعة وسعة المعنى الذي تؤديه في بعض الألفاظ؛ « لأن الألفاظ مشاكلة للمعاني التي

---

[1] - تقدير الكلام على حسب ما يبدو لي من سياق الكلام استعمال (النونين) بدلا من (النون).

[2] - بدائع الفوائد، 1/165-166، وينظر نتائج الفكر، ص175.

[3] - الكتاب، 4/435-436.

[4] - سر صناعة الإعراب، أبو الفتح عثمان بن جني، 1/8، دراسة وتحقيق حسن الهنداوي، دار القلم، دمشق، ط2، 1413هـ-1993م.

[5] - بدائع الفوائد، 1/124.

أرواحها يتفرس الفطن فيها حقيقة المعنى بطبعه وحسه، كما يتعرف الصادق الفراسة صفات الأرواح في الأجساد من قوالبها بفطنته »[1]. وهذه المناسبة جعلت منه طرح عدة تساؤلات على شيخه ابن تيمية من أجل الكشف عنها. حيث يقول: « وقلت يوما لشيخنا أبي العباس ابن تيمية قدّس الله روحه: قال ابن جني: مكثت برهة إذا ورد عليّ لفظ آخُذُ معناه من نفس حروفه وصفاتها وجرسه، وكيفية تركيبه، ثم أكشفه فإذا هو كما ظننته أو قريباً منه، فقال لي رحمه الله: وهذا كثيرا ما يقع لي، وتأمل حرف (لا) كيف تجدها (لاماً) بعدها ألف يمتد بها الصوت ما لم يقطعه ضيق النفس، فآذن امتداد لفظها بامتداد معناها، ولن يعكس ذلك، فتأمله فإنه معنى بديع»[2]. وذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿ **وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُۥٓ أَبَدًۢا** ﴾[3] بحرف (لا) في الموضع الذي اقترن به حرف الشرط بالفعل، فقد صار من صيغ العموم فانسحب على جميع الأزمنة، وهو في مثل قوله تعالى: ﴿ **إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَآءُ لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ** ۝٩٤ ﴾[4]؛ كأن مراده متى زعموا ذلك لوقت من الأوقات أو زمن من الأزمان، وقيل لهم تمنوا الموت فلا يتمنونه أبداً. وحرف الشرط دل على هذا المعنى، وحرف (لا) في الجواب بإزاء صيغة العموم لاتساع معنى النفس فيها. وقوله تعالى: ﴿ **وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًۢا** ﴾[5] فقصر من سعة النفي وقرب؛ لأن قبله قوله ﷻ: ﴿ **قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ** ۝٩٤ ﴾[6]؛

---

[1] – المصدر نفسه، 1/92-93.

[2] – المصدر نفسه، 1/93.

[3] – سورة الجمعة، الآية 07.

[4] – السورة نفسها، الآية 06.

[5] – سورة البقرة، الآية 95.

[6] – السورة نفسها، الآية 94.

لأن (إن) و(كان) هنا ليستا من صيغ العموم؛ لأن (كان) ليست بدالة على حدث[1]، وإنما هي دالة على المبتدأ والخبر، عبارة عن مضي الزمان الذي كان فيه ذلك الحدث، فكأنه يقول ﷻ " إن كانت قد وجبت لكم الدار الآخرة وثبتت لكم في علم الله فتمنوا الموت الآن"، ثم صرّح في الجواب (ولن يتمنوه) فانتظم بعد ذلك معنى الجواب بمعنى الخطاب في الآيتين جميعاً[2].

د-دلالة (الميم) على الجمع في لفظ (اللهم):

ناقش ابن القيم هذه القضية عند توظيف المصلي افتتاحه للصلاة بلفظ (اللهم)، والسّر الذي لعبته (الميم) في هذا اللفظ. وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ **قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ** ﴾[3]؛ حيث يرى أنه لا يوجد خلاف في أن لفظ (اللهم) متضمنة لمعنى: يا الله. فهي إشارة إلى صريح الدعاء، متضمنة للسؤال والثناء. ولهذا لا تستعمل إلاّ في الطلب[4].

وينقل ابن القيم آراء النحاة في هذا المجال، والخلاف الدائر حول إلحاق (الميم) المشددة بهذا الاسم، حيث يقول: « فقال سيبويه: زيدت عوضاً من حرف النداء، ولذلك لا يجوز الجمع بينهما في اختيار الكلام، فلا يقال:"ياللهم" إلاّ فيما ندر، كقول الشاعر:

إنِّي إذَا ما حَدَثٌ أَلَمَّا ۞ أقولُ: يا اللَّهُمَّ، يَا اللَّهُمَّا

---

[1] – وهي مسألة اختلف فيها النحويون، وإنما دلالتها على الحدث هو الذي رجّحه كثير من النحويين لعدة أسباب. ينظر أسرار العربية، أبو البركات الأنباري، ص112، تحقيق وتعليق بركات يوسف هبّود، شركة أبي الأرقم، بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ- 1999م.

[2] – ينظر بدائع الفوائد، 93/1.

[3] – سورة آل عمران، الآية 26.

[4] – ينظر حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ابن قيم الجوزية، ص360، اعتنى به مركز المنبر للتحقيق والبحث العلمي، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 1427هـ-2006م.

ويسمى ما كان من هذا الضرب عِوضاً؛ إذ هو في غير محل المحذوف، فإنْ كان في محله سُمي بدلاً؛ كالألف في "قام" و"باع" فإنها بدل عن الواو والياء، ولا يجوز عند أن يوصف هذا الاسم أيضا، فلا يقال:"يا: اللهم الرحيم ارحمني" ولا يبدل منه»[1].

ولكن ابن القيم لم يقتنع بهذا الرأي الذي جاء به إمام النحاة سيبويه، وإنما حاول البحث وكعادته عن السّر في زيادة (الميم) في (اللهم)، ولماذا اختُصت بهذه الزيادة دون غيرها من حروف الهجاء؟. فيرى ابن القيم أن سبب تلك الزيادة بعد الإتيان بمجموعة من الأقوال في هذه القضية- حسب قول أحد العلماء اعتمد عليه « قيل: زيدت الميم للتخفيف والتفخيم، كزيادتها في "زُرقم" لشديد الزرقة، و"ابنم" في ابن»[2]. وهو قول يراه ابن القيم مستحسنا ومقبولا إلى حد ما، ولكنه يحتاج إلى زيادة وتوضيح في حدوث المناسبة بين المخرج ومدلوله، فيقول: « وهو أن الميم تدل على الجمع وتقتضيه، ومخرجها يقتضي ذلك، وهذا مطرد على أصل من أثبت المناسبة بين اللفظ والمعنى، كما هو مذهب أساطين العربية، وعقد له أبو الفتح بن جني بابا في الخصائص، وذكره عن سيبويه، واستدل عليه بأنواع من تناسب اللفظ والمعنى»[3].

ويأتي ابن القيم حاكياً لشيخه ابن تيمية (ت728هـ) من أجل الحصول على نتائج أدق، وقراءات دلالية موسّعة في عقد هذه المناسبة، مضيفا الإشكال أو اللبس نفسه قد طرحه ابن جني؛ لـمّا قال على لسان ابن جني: « ثم قال: ولقد مكثت برهة يَرِد عليَّ اللفظ لا أعلم موضوعه، فآخُذُ معناه من قوة لفظه، ومناسبة تلك الحروف لذلك المعنى، ثم أكشفه فأجده كما فهمته أو قريباً منه، فحكيت لشيخ الإسلام هذا عن ابن جني، فقال: وأنا كثيراً ما يجرى لي ذلك. ثم ذكر لي فصلاً عظيم النفع في التناسب بين اللفظ والمعنى...وتأمل قولهم: "حجر" و"هواء" كيف وضعوا للمعنى الثقيل الشديد هذه الحروف الشديدة، ووضعوا للمعنى الخفيف هذه الحروف

[1] – جلاء الأفهام، ص55، والتفسير القيم، ص204-205.

[2] – المصدر الأول نفسه، ص56، والثاني نفسه، ص207.

[3] – المصدران والصفحات نفسها.

الهوائية التي هي من أخف الحروف»[1]؛ وهو نهج انتهجه ابن القيم نفسه في "مفتاح السعادة" حينما عقد المناسبة بين الألفاظ والمعاني قائلاً: « ولهذا كثيراً ما تجد –أيضا– في أسماء الأجناس والواضع له عناية بمطابقة الألفاظ للمعاني ومناسبتها لها، فيجعل الحروف الهوائية الخفيفة لمسمى مُشاكل لها كالهواء، والحروف الشديدة للمسمى المناسب لها كالصخر والحجر»[2]، وهو بهذا نجده قد نهج نَهْج شيخه ابن تيمية، وأن ذلك الشبل من ذلك الأسد.

وبعد عرض ابن تيمية –في القول السابق– لأمثلة كثيرة من أجل تبيان أن الألفاظ تحذو حذو المعاني حاول تلميذه ابن القيم الإجابة عن السّر في اجتماع "الميم" في "اللهم" دون حروف أخرى؛ حيث يقول: « الميم حرف شفهي يجمع الناطق به شفتيه؛ فوضعته العرب عَلَماً على الجمع؛ فقالوا للواحد: "أنت"، فإذا جاوزوه إلى الجمع قالوا: "أنتم"، وقالوا للواحد الغائب: "هو"، فإذا جاوزوه إلى الجمع قالوا:"هم". وكذلك في المتصل يقولون:"ضربت، وضربتم"، و"إياك، وإياكم"، و"إياه، وإياهم"، ونظائره نحو "به، وبهم". ويقولون للشيء الأزرق، أزرق. فإذا اشتدت زرقته واجتمعت واستحكمت قالوا: "زرقم"، ويقولون للكبير الأست: "سُتهُم"»[3].

وبعد هذا الرأي يدعونا ابن القيم للتأمل ملياً في تلك الألفاظ التي احتوت على حرف "الميم"، ودلالة الجمع التي أدتها في تلك الألفاظ؛ وذلك في مثل:" لـــمَّ الله شَعَثَه"؛ أي: جمع ما تفرق من أموره، ومنه "ألم بالشيء" إذا قارب الاجتماع به والوصول إليه، و"اللمة" الشعر الذي قد اجتمع وتقلَّص حتى جاوز شحمة الأذن، ومنه "الأم". و"أم الشيء": أصله الذي تفرع منه، فهو الجامع له. وبه سميت مكة "أم

---

[1] – المصدر نفسه، ص56–57، وينظر التفسير القيم، ص207–208.

[2] – مفتاح دار السعادة، 546/2.

[3] – جلاء الأفهام، ص58، والتفسير القيم، ص209.

القرى"، والفاتحة "أم القرآن"، واللوح المحفوظ"أم الكتاب"، و"الإمام" الذي يجتمع المقتدون به على إتباعه، و"الرمان" لاجتماع حبه وتضامه[1].

وبالتالي، فقد ألحقت "الميم" في آخر اسم "اللهم" الذي يُسأل به المولى ﷻ في كل حاجة وكل حال، إيذاناً بجمع أسمائه الحسنى والصفات العلى بأسمائه وصفاته. فأتى بالميم المؤذنة بالجمع في آخر هذا الاسم، إيذانا بسؤاله تعالى بأسمائه كلها[2]. كما قال النبي ﷺ في دعاء العبد عند الهموم والأحزان: ﴿**ما أصاب عبدا قط هم، ولا حزن قال: اللهم إني عبدك، وابن عبدك، ابن أمتك، ناصيتي بيدك، ماضٍ في حكمك، عدل فيَّ قضاؤك، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به علم الغيب عندك؛ أن تجعل القرآن العظيم ربيع قلبي، ونور صدري، وجلاء حزني، وذهاب همي وغمي؛ إلا أذهب الله همه وغمه، وأبدله مكانا فرحا" قالوا يا رسول الله! ينبغي لنا أن نتعلم هؤلاء الكلمات؟ قال: أجل، ينبغي لمن سمعهن أن يتعلمهن**﴾[3].

وهذا سّر تضمنه لفظ (اللهم) للأسماء الحسنى، وأن إلحاق حرف (الميم) للجمع التي هي هجائية أمر آخر أضفى عليه صبغة المناسبة بين اللفظ ومدلوله.

هـــ- الحاء والباء في لفظة (الحب):

لقد اتفق العلماء القدامى على أن حرف (الحاء) من الأصوات الحلقية، وهو ما صرّح به سيبويه قائلاً: « ومن أوسط الحلق مُخرَجُ العين والحاء»[4]، واتفق المحدثون على أن (الحاء) حلقية، بينما يبقى - فقط- الفرق بين العين والحاء في الجهر والهمس؛ فالحاء مهموس، بينما العين مجهور[5].

---

[1] - ينظر المصدر والصفحة نفسهما، والتفسير القيم، ص209-210.

[2] - ينظر جلاء الأفهام، ص59، والتفسير القيم، ص211، وحادي الأرواح، ص360.

[3] - مسند أحمد، أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني،452/1، مؤسسة قرطبة، مصر.

[4] - الكتاب، 433/4.

[5] - ينظر علم اللغة- مقدمة للقارئ العربي، د.محمود السعران، ص196.

وأما حرف (الباء) فهو من الحروف الشفوية بتأكيد من العلماء القدامى، ويؤكد على هذا الرأي سيبويه بقوله: « وممَّا بين الشَّفتين مُخْرَجُ الباء، والميم، والواو»[1]. وبالتالي نجد أن ابن القيم قد عدَّ مخرج حرف (الحاء) من أقصى الحلق لا من وسطه، وعده من مخرج الهمزة. بينما عد حرف (الباء) من الشفتين مثلما سار عليه سيبويه وغيره من العلماء. حيث يقول ابن القيم: « الحاء التي هي من أقصى الحلق مبدأ الصوت ومخرجها قريب من مخرج الهمزة من أصل المصدر الذي هو معدن الحب وقراره، ثم قرنوها بالباء التي هي من الشفتين وهي آخر مخارج الصوت ونهايته»[2].

ابن القيم لم يُبرز سبب إدراجه مخرج حرف (الحاء) ضمن أقصى الحلق، فربما له سببه، ونظرته الخاصة لهذا التخريج، لكننا لم نستطع الوقوف على حل هذا الإشكال، ومعرفة هذا التوجه.

ولكن ابن القيم يعقد المناسبة لمخرجي (الحاء) و(الباء) في لفظة (الحب) والدلالة الناتجة عن تلك المناسبة، وبما أن (الحاء) من أقصى الحلق عنده، و(الباء) من الشفتين الذي هو آخر ونهاية المخارج الصوتية، فإن الحرفين قد اجتمعا في لفظة (الحب) على البداية والنهاية. وفي تتمة القول السابق حول وصف مخرجي الحاء والباء يقول في عقد هذه المناسبة بين الحرفين في لفظة (الحب): « فجمع الحرفان بداية الصوت ونهايته، كما اشتمل معنى الحب على بداية الحركة ونهايتها، فإن بداية حركة المحب من جهة محبوبه ونهايتها إلى الوصول إليه. فاختاروا له حرفين هما بداية الصوت ونهايته، فتأمل هذه النكتة البديعة تجدها ألطف من النسيم، ولا تعلق إلا بذهن يناسبها لطافة ورِقة »[3]. وبالتالي نجده قد كشف عن سّر اجتماع لفظة (الحب) بهذين الحرفين، والمناسبة التي تمت بين مخرجي الحرفين وموقعيتهما في تلك اللفظة.

---

[1] – الكتاب، 433/4.

[2] – بدائع الفوائد، 72/1.

[3] – المصدر والصفحة نفسهما.

و- التاء في المتكلم والمخاطب:

أشار ابن القيم إلى الدور الذي يلعبه هذا الحرف في تغيير المعنى، وكلما تنوعت حركاته الإعرابية إلاّ وتغيّرت دلالته، وذلك حين حديثه عن كلمة (قمت) بين ضمير المتكلم والمخاطب، باعتبار أن مخرج (التاء) حسب رأيه « مخرجها منتهى الصوت وغايته»[1]. فيقول في التمييز بين تاء المخاطب وتاء المتكلم: « وخصت التاء بالمخاطب لثبوتها علامة الضمير في (قمت)...الأصل في التاء للمخاطب، وإنما المتكلم دخيل عليه، ولما كان دخيلاً عليه خصّوه بالضم؛ لأن فيه من الجمع والإشارة إلى نفسه ما ليس في الفتحة، وخصّوا المخاطب بالفتح؛ لأن في الفتحة من الإشارة إليه ما ليس في الضمة، وهذا معلوم في الحس»[2].

تحدث ابن القيم عن الضمائر المتصلة التي تلحق الأفعال لتدل وتحدد من قام بالفعل، هل المتكلم أم المخاطب؟ ففي قوله (قمتُ) نجد أن وظيفة التاء تتجسد في الدلالة على ضمير المتكلم، وفي (قمتَ) نجد أن المخاطب يتميز بالتاء المتحركة التي تلحق آخره، وتؤدي حركة التاء إلى قيم خلافية بين التذكير والتأنيث في المفرد على سبيل المثال، وأن هذا الطرح الذي قدمه ابن القيم شبيه بما جاء به ابن فارس من قبل في باب القول على الحروف المفردة الدالة على المعنى[3].

ز- حروف اللين:

ومن المعروف أن حروف اللين في العربية هي الياء والألف والواو التي تسمى بالمصوتات مثلما أشار إليها المحدثون[4]، وهي عبارة عن حروف مد تقابلها في العربية

---

[1] - المصدر نفسه، 44/2.

[2] - المصدر نفسه، 163/1.

[3] - ينظر الصاحبي في فقه اللغة، ص83، والدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية، د.صفية مطهري، ص26، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2003.

[4] - ينظر المصطلح الصوتي في الدراسات العربية، عبد العزيز سعيد الصيغ، ص160-164، دار الفكر، دمشق، 1998.

من الحركات القصيرة: الكسرة والفتحة والضمة. فابن القيم ناقش هذه القضية في جانب وصف الحركة بالحرف حينما حاول إعطاء الأهمية للصوت الناتج عن طريق العضو الذي صدر عنه هذا الصوت، مبرزاً أهمية نطق هذه الأحرف التي ترتبط بالحركات القصيرة السالفة الذكر، حيث يقول: « إن الحركة عبارة عن انتقال الجسم من حيز إلى حيز، والحرف هو جزء من المصوت. ومحال أن تقوم الحركة بالحرف؛ لأنه عرض والحركة لا تقوم بالعرض، وإنما في الحقيقة هو العضو من الشفتين، أو اللسان أو الحنك الذي يخرج من الحرف»[1]. ثم يضيف واصفا الحركات: « الضمة: عبارة عن تحريك الشفتين بالضم عند النطق، فيحدث مع ذلك صويت خفي مقارن للحرف، إن امتد كان واواً، وإن قصر كان ضمة. وكذلك الفتحة: عبارة عن فتح الشفتين عند النطق بالحرف وحدوث الصوت الخفي، الذي يسمى فتحة أو نصبة، وإن مدت كان ألفاً، وإن قصرت فهي فتحة، وكذلك القول في الكسرة. والسكون عبارة عن خلو العضو من الحركات عند النطق بالحرف، فلا يحدث بعد الحرف صوت فينجزم عند ذلك؛ أي ينقطع. فلذلك سُمي جزماً اعتباراً بانجزام المصوت، وهو انقطاعه. وسكونا اعتبارا بالعضو الساكن»[2]. ثم يزيد توضيحاً قائلاً: « فقولهم: فتح وضم وكسر هو من صفة العضو، وإذا سميت ذلك رفعاً ونصباً وجزماً وجراً، فهي من صفة الصوت؛ لأنه يرتفع عند ضم الشفتين، وينتصب عن فتحهما، وينخفض عند كسرهما، وينجزم عند سكونهما»[3]. وبالتالي نجد أن ابن القيم يصرّح بأن حرف مدّ ما ليس تبعا للحركة التي قبله؛ لأن الحرف عرض؛ أي متغير، فهو يتبع وضع العضو الناطق به، والعضو المقصود عنده يتمثل في الشفتين أو اللسان أو الحنك، فالمد إذاً ليس ناتجا عن الحركات –كما كان يعتقد– وإنما هو ناتج عن صوت طويل صادر عن أحد الأعضاء المذكورة، وهذا الصوت إمّا ألف أو واو أو ياء. فإذا قصر

---

[1] – بدائع الفوائد، 40/1-41.

[2] – المصدر نفسه، 41/1.

[3] – المصدر والصفحة نفسهما.

الحرف كان (صويتاً) كما سمّاه ابن القيم نفسه، وأن هذا المصطلح مستعمل في البحوث والدراسات الصوتية الحديثة باسم Allophones[1]، أو ما يعرف بالصور الصوتية. وبذلك يرى أحد الباحثين « أن بيئة الصويتيات تختلف اختلافاً كبيراً للحركات الطويلة والقصيرة...ويصدق هذا خاصة في الضمة القصيرة والضمة الطويلة»[2]. وبالتالي نجد أن ابن القيم في وصفه لأصوات المد « يشبه إلى حد كبير علاج المحدثين؛ لأنها مما يسميه الأوربيون " Vowels "، وهي التي لا تصادف حوائل أو موانع في طريقها، بل يمر النفس معها في مجرى خال من تلك الحوائل والموانع»[3] على حد تعبير إبراهيم أنيس.

ح- الذال والتاء:

إذا عدنا إلى علماء تراثنا العربي، وبالتحديد عند وصفهم لمخارج وصفات الحروف نجد أنهم برعوا وتفننوا في هذا الجانب؛ وذلك نظرا لدراساتهم الدقيقة التي وقف عندها كثير من الباحثين الغربيين، واعترفوا بهذا السبق الصوتي لعلماء العربية. فحرفا الذال والتاء مختلفان من حيث المخرج والصفة؛ فالذال من مخرج طرف اللسان وأطراف الثنايا، وقد وصف سيبويه هذا المخرج الذي يقع مع حرفي الظاء والثاء قائلاً: « ومما بين طرف اللسان وأطراف الثنايا مخرج الظاء والذال والثاء»[4]. وأما حرف التاء فهو من مخرج طرف اللسان وأصول الثنايا، حيث يقول سيبويه بعدما

---

[1] - ينظر ابن القيم وآراؤه النحوية في ضوء الدرس اللغوي الحديث، عبد العليم بوفاتح، ص240، رسالة ماجستير بإشراف د.محمد العيد رتيمة، جامعة الجزائر، جوان 1999(مخطوط).

[2] - التشكيل الصوتي في اللغة العربية- فونولوجيا العربية، د.سلمان الحسن العاني، ص39، ترجمة ياسر الملاح، مراجعة د.محمد محمود غالي، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، ط1، 1403هـ-1983م.

[3] - الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس، ص117-118.

[4] - الكتاب، 433/4.

وصفه مع حرفي الطاء والدال: « مما بين طرف اللسان وأصول الثنايا مخرج الطاء والدال والتاء»[1].

لقد درس ابن القيم هذين الحرفين من خلال لفظ اسم الإشارة (هذا)، فهو لم يقف عند تحديد المخرج والصفات فحسب، وإنما واصل البحث في إبراز مواطن دلالة الحرفين داخل البنية أو الكلمة، وهذا ما عهدناه منه من قبل. وبعد تحديده لمخرج (الذال) الشبيه بما وصفه سيبويه يأتي ليبيّن لنا أن هذا الحرف في اسم الإشارة (هذا) قد أدى الدلالة التامة لوحده دون إشراكه مع الحرف الأخير (الألف)، حيث يقول: « بدليل سقوط الألف في التثنية والمؤنث، وخصت الذال بهذا الاسم لأنها من طرف اللسان، والمبهم مشار إليه؛ فالمتكلم يشير نحوه بلفظه أو بيده، ويشير مع ذلك بلسانه، فإن الجوارح خدم القلب، فإذا ذهب القلب إلى شيء ذهابا معقولا ذهبت الجوارح نحوه ذهابا محسوسا، والعمدة في الإشارة في مواطن التخاطب على اللسان، ولا يمكن إشارته إلاّ بحرف يكون مخرجه من عذبة اللسان التي هي آله الإشارة دون سائر أجزائه»[2]. ثم يصف الحرفين مع الصفة مبينا أن الذال من الأصوات المجهورة، وبالتالي نجد الذال مختصة بالمذكر. بينما التاء اختصت بالمؤنث باعتبارها من الأصوات المهموسة الرخوة عنده؛ وذلك لما أراد تحديد وصف التاء بقوله: « فالتاء مهموسة رخوة، فالمجهور أو الشديد من الحروف أولى منها للبيان، والذال مجهورة فخصت بالإشارة إلى المذكر، وخصت التاء بالإشارة إلى المؤنث لأجل الفرق، وكانت التاء به أولى لهمسها وضعف المؤنث، ولأنها قد ثبتت علامة التأنيث في غير هذا الباب...وربما اكتفوا بلفظ التاء في الفرق بينهما، وربما جمعوا بين لفظ التاء والكسرة حرصا على البيان. وأما في المؤنث الغائب فلا بد من لفظ التاء مع الكسرة لأنه أحوج إلى البيان لدلالة المشاهدة على الحاضر، فتقول: تيك»[3].

---

[1] – المصدر والصفحة نفسهما.

[2] – بدائع الفوائد، 1/166-167.

[3] – المصدر نفسه، 1/167.

نرى أن ابن القيم حاول قدر الإمكان البحث في الوظيفة التي يؤديها الحرف في بنية الكلمة، فهو لما بيّن مخرج وصفة حرفي الذال والتاء حاول إضفاء القراءة الدلالية للحرفين حينما وصف الذال بالمجهورة، وأنها خصيصة بالمذكر. بينما التاء مهموسة؛ فهي إذن خصيصة بالمؤنث، وجعل هذا الفارق من أجل التمييز بينهما، بالإضافة إلى وظيفة الكسرة التي اختصت بصفة المؤنث للبيان؛ فالبيان عند ابن القيم الكشف عن المعنى أو الدلالة.

ولكننا نتعجب من قول ابن القيم السابق حول وصفه لصفتي الذال والتاء حينما رأى أن التاء مهموسة رخوة، والذال مجهورة شديدة، ولا نعرف سبب هذا التخريج الذي ارتآه!. بل هي ميزة جعلت منه أن يتميز عن غيره، وله أسباب ورؤى لم نستطع الوقوف عندها؛ لأننا نعرف من قبل أن التاء مهموس شديد لا رخو، بينما الذال صوت مجهور رخو لا شديد[1]، وهو عكس ما ذهب إليه ابن القيم.

ط- التاء والدال في (حتى) و(حد):

لقد تعرض ابن القيم إلى وصف الدال والتاء من حيث المخرج والصفة، من خلال التأكيد على (حتى) و(حد) نتيجة لتقارب مخارج حروف الكلمتين نتج عنه ما يسمى التقارب في المعنى؛ وهذا راجع إلى بحثه المستفيض حول إقراره المناسبة في أن الحروف تحذو حذو المعاني؛ وهذا دأبه دائماً.

ومما هو معروف أن الدال والتاء ينتميان إلى نفسه المخرج مثلما قال سيبويه: « مما بين طرف اللسان وأصول الثنايا مخرج الطاء والدال والتاء»[2]. وأما مخرج الحاء يقول سيبويه -أيضا-: « ومن أوسط الحلق مخرج العين والحاء»[3]. وأما من حيث

---

[1] - ينظر مفهوم القوة والضعف في أصوات العربية، ص52، وعلم الأصوات اللغوية، د.مناف مهددي، ص58-61.

[2] - الكتاب، 433/4.

[3] - المصدر والصفحة نفسهما.

الصفة فإن التاء صوت شديد مهموس، والدال صوت شديد مجهور، بينما الحاء صوت رخو مهموس[1].

ولعقد تلك المناسبة بين (حتى) و(حد) يقول ابن القيم: « وأما (حتى) فموضوعة للدلالة على أن ما بعدها غاية لما قبلها، وغاية كل شيء حده، وذلك كان لفظها كلفظ (الحد) فإنها حاء قبل تاءين، كما أن الحد حاء قبل دالين، والدال كالتاء في المخرج والصفة إلاّ في الجهر، فكانت لجهرها أولى بالاسم لقوته، والتاء لهمسها أولى بالحرف لضعفه»[2].

وإذا عدنا لمعرفة حرف (حتى) لوجدنا أنها تفيد الغاية، وغاية كل شيء (حده)، فهما متقاربان المعنى من حيث إفادتهما للغاية، على الرغم من الفرق الحاصل بين (حتى) التي أفادت الحرفية، و(حد) التي أفادت الاسمية. فالتاء والدال متقاربان مخرجا، ومختلفان في الجهر عند ابن القيم، وبما أن الاسم أقوى من الحرف اختص (الحد) بحرف الدال المجهور، بينما (حتى) اختصت بالتاء المهموسة. وما أن الحاء مهموسة، والتاء مهموسة فهذا دلالة على أن (حتى) أضعف من الاسم (حد). ونتيجة لاشتراك الاسم مع الحرف في الحرف الأول واختلافهما في الحرف الأخير فهذا ما يسمى في الدرس الحديث بالوظيفة التمايزية Distinctive التي تعتبر أهم ما جاءت به الدراسة الفونولوجية عند تروبتسكوي Trubetzkoy الذي ركّز على أن مفهوم الفونام – الذي هو أصغر وحدة صوتية غير دالة– يتأتى من مفهوم التغاير والتضاد في المجال الصوتي، فيُعرف حينئذ بواسطة السمات الفونولوجية المميّزة التي يحتوي عليها؛ فهو إذن يُشدِّد على تضاد قادر على التمييز بين كلمتين من حيث المعنى، وهو في مثل

[1] – ينظر علم الأصوات اللغوية، ص60-85.

[2] – بدائع الفوائد، 180/1.

الكلمتين: (تاب) و(ناب) وجود التاء في الكلمة الأولى مكان النون في الكلمة الثانية قد ميّز – بلاشك- بين دلالة هاتين الكلمتين[1].

7- الصوت المركب ودلالته:

وكما أشرنا من قبل أن للصوت المفرد قيمة دلالية، وبالضبط لما وقفنا عند إبراز دلالة الحروف المقطعة، فكذلك نجد أن للصوت دلالة –أيضا- أثناء التركيب، وأن تآلف صوت مع صوت آخر، ودخولها في عدد من الكلمات لتعطينا معنى عام؛ وهذا ما يسمى بالتثليث الصوتي، أو تثليث الحروف.

ولعل أول من تنبه إلى ظاهرة التثليث الصوتي أحمد بن فارس (ت395هـ) لما قال: « إن لله تعالى في كل شيء سراً ولطيفة، وقد تأملتَ في هذا من أوله إلى آخره فلا ترى الدال مؤتلفةً مع اللام بحرف ثالث إلا وهي تدل على حركة ومجيء، وذهابٍ وزوالٍ من مكان إلى مكان»[2]؛ ويقصد الدال واللام وما يثلثهما.

لقد تحدث ابن القيم في مثل هذا الجانب عن النون والفاء وما يثلثهما؛ حيث يقول: « وهذه الأحرف الثلاثة – وهي النون والفاء وما يثلثهما- تدل حيث وجدت على الخروج والانفصال. فمنه (النفل) لأنه زائد على الأصل خارج عنه، ومنه: النفر، النفي، النفس، ونفقت الدابة، ونُفِست المرأة، ونَفَست: إذا حاضت، أو ولدت. فالنفَس: خروج وانفصال يستريح به المتنفس»[3].

لقد حاول ابن القيم الكشف عن هذه الدلالة التي تشترك مع تلك الألفاظ التي اشتركت في صوتين في بداية الكلمة، مع اختلاف في الأصوات التي تليها. وعلى

---

[1] – ينظر الألسنية (علم اللغة الحديث) المبادئ والأعلام، د.ميشال زكريا، ص237-238، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1983.

[2]– معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، 298/2، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1399هـ-1979م.

[3] – مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن قيم الجوزية، 849/2، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ودار الأصالة الجزائر، 1426هـ-2005م.

الرغم من ذلك الاختلاف إلاّ أنها اجتمعت على دلالة الخروج والانفصال؛ وذلك باعتبار أن أصوات اللغة المحدودة وحدات صوتية (فونيمات) يدرك أثرها في المعاني من خلال ما يطلق عليه اللغويون في الدرس الحديث بالثنائيات الصغرى Minimal Pairs، وأن تلك الوحدات الصوتية المميزة لها دلالات خاصة تنعكس على معاني الألفاظ إذا ما اتخذت مواقع محددة في الألفاظ، وهذا القول من الأهمية بمكان في إطار البحث اللغوي[1].

8- الحركات (الصوائت) ودلالتها حسب معيار الثقل والخفة:

إذا عرفنا من قبل أن ابن القيم ركّز في المناسبة بين الحروف والمعاني، وأن الحروف تحذو حذو المعاني، فكذلك نجده هذه المرة يركّز على حدوث مناسبة الحركات لمعاني الألفاظ، ولم يكن الصوت من ناحية القوة والضعف مقتصرا على الحروف (الصوائت) فحسب، وإنما حتى الحركات خضعت لمعيار القوة والضعف أو ما يُعرف بمعيار الثّقة والخفّة. فهذه الحركات هي الضمة والكسرة والفتحة التي تتفاوت فيما بينها من حيث درجة ذلك المعيار؛ حيث إن الضمة عند القدامى تتصف بصفة القوة التي هي أثقل من الكسرة، وهذه الأخيرة أثقل وأقوى من الفتحة، وأخف وأضعف من الضمة، لذلك يقول سيبويه: « لأن الضمة في المعتل أثقل عليهم...ولأن الكسرة أقل من الفتحة»[2].

ونجد معيار الثقل والخفة عند ابن القيم ظاهرا في مثالين ساقهما من أجل إبراز مكامن الدلالة الصوتية للحركات العربية في بنية الكلمة. وهما كالآتي:

أ-في لفظة (الحب):

[1] - ينظر الدلالة الصوتية في اللغة العربية، ص156.

[2] - الكتاب، 420/4.

حاول ابن القيم في هذا الجانب إيجاد المناسبة بين الحركة المستعملة في (الحب) والمدلول الناتج عن ذلك الاستعمال؛ حيث يقول: « وأما مجيئه بالضم دون الفتح فكثير في ذلك، وهو قوة هذا المعنى وتمكنه من نفس المحب وقهره وإذلاله إياه، حتى إنه ليذل الشجاع الذي لا يذل لأحد فينقهر لمحبوبه ويستأسر له كما هو معروف في أشعارهم ونثرهم، وكما يدل عليه الوجود. فلما كان بهذه المثابة أعطوه أقوى الحركات وهي الضمة، فإن حركة المحب أقوى الحركات فأعطوا أقوى حركات المتحرك أقوى الحركات اللفظية ليتشاكل اللفظ والمعنى، فلهذا عدلوا عن قياس مصدره وهو الحب إلى ضمه»[1]. ثم يزيد توضيحاً: « وأيضا فإنهم كرهوا أن يجيئوا بمصدره على لفظ الحب الذي هو اسم جنس للمحبة، ولم يكن بد من عدولهم إما إلى الضم أو إلى الكسر، وكان الضم أولى لوجهين: أحدهما قوته وقوة الحب. الثاني أن في الضمة من الجمع ما يوازي ما في معنى الحب من جمع الهمة والإرادة على المحبوب فكأنهم دلوا السامع بلفظه وحركته وقوته على معناه»[2].

ونجد ابن القيم يعقد لهذه المناسبة في مواضع أخرى وبصيغ أدق؛ لما رأى أن العرب أعطوا (الحُب) حركة الضم التي هي أشد الحركات وأقواها، مطابقة لشدة حركة مسماه وقوتها. وأنهم أعطوا كذلك (الحِب) وهو المحبوب: حركة الكسر لخفتها عن الضمة، وخفة المحبوب، وخفة ذكره على قلوبهم وألسنتهم في مثل: دلالة (ذبْحٍ) على مذبوح، و(نِهْب) بمعنى منهوب، و(رِشْق) بمعنى مرشوق، و(حِمْل) للمحمول. بخلاف (الحَمْل) –الذي هو مصدر– لِخفته، وبذلك قد ألحقوا به حملاً لا يشق على حامله حمله؛ كحمل الشجرة والولد. فهذا سّر لطيف يجده ابن القيم في

[1] – بدائع الفوائد، 2/71-72.

[2] – المصدر نفسه، 2/72.

هذه الحركات باعتبار أن الكسرة عندهم أخف من الضمة، والمحبوب أخف على قلوبهم من نفس الحُبّ، وبالتالي خصّوا الحركة الخفيفة للأخف، والثقيلة للأثقل[1].

ومن خلال هذه الآراء لابن القيم نجده قد برر قدر الإمكان سّر اتصال حركة الضم في (الحب) بدلاً من الكسر، وأن الدلالة الناتجة عن ثقل الحركة في الحب على القوة والجمع والإرادة، عكس حركة الكسر التي أعطته دلالة أقل من صورته في الضم لخفتها قياساً على الضمة.

ب–في لفظة (يعز):

لقد عرفنا من قبل حدوث المناسبة بين الحركات (الصوائت القصيرة) والمعاني، وبالتالي فهي لا تقتصر على آواخر الكلمات فحسب، وإنما هي متجسدة في بنية الكلمات أيضاً. وأن قياس « قوة الحركات (المصوتات القصيرة) وضعفها في الأبنية والتراكيب على وَفق معيار الخفة والثقل في أثناء نطقها. ويقتضي ترتيبها على وَفق المعيار المذكور وضع الضمة في مقدمتها لثقلها في النطق، تليها الكسرة التي تُعدُّ أخفَّ الحركات، وأكثرها شيوعاً في أبنية الكلام وتراكيبه؛ لخفتها وسهولة لفظها»[2].

وفي هذا الجانب يقول ابن القيم – عن صفة (العزيز) وما تحمله هذه اللفظة من دلالات تبعاً لاختلاف حركاتها من حيث الضمة والكسرة والفتحة–: « فإن العزة تتضمن القوة، ولله القوة جميعا، يقال: عَزَّ يَعَزُّ –بفتح العين– إذا اشتد وقوي، ومنه الأرض العَزَاز: الصلبة الشديدة، وعَزَّ يَعِزُّ –بكسر العين– إذا امتنع ممن يرومه، وعَزَّ يَعُزُّ –بضم العين– إذا غلب وقهر، فأعطوا أقوى الحركات وهي الضمة– لأقوى المعاني وهو الغلبة والقهر للغير، وأضعفها وهي الفتحة لأضعف هذه المعاني وهو كون

---

[1] – ينظر روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ابن قيم الجوزية، ص24، حققه وخرج أحاديثه وعلّق عليه عصام فارس الحرستاني، ومحمد يونس شعيب، دار الجيل، بيروت، ط1، 1413هـ–1993م، ومدارج السالكين، 733/2، وجلاء الأفهام، ص57، والتفسير القيم، ص207–208.

[2] – مفهوم القوة والضعف في أصوات العربية، ص102.

الشيء في نفسه صلباً، ولا يلزم من ذلك أن يمتنع عمن يرومه، والحركة المتوسطة وهي الكسرة للمعنى المتوسط، وهو القوي الممتنع عن غيره، ولا يلزم منه أن يقهر غيره ويغلبه، فأعطوا الأقوى للأقوى، والأضعف للأضعف والمتوسط للمتوسط»[1].

ومن خلال هذا الرأي المطوّل يتبيّن لنا أن ابن القيم اعتمد في هذا التخريج على معيار الخفة والثقل في نطق الحركات (الصوائت القصيرة)؛ فالضمة أثقل الحركات الثلاث، ثم تليها الكسرة، ثم تأتي الفتحة بوصفها أخف تلك الحركات الثلاث من الناحية النطقية. وعلى إثر ذلك جعل المعنى الأقوى في (يعُزُّ) دلالة على الغلبة والقهر للآخر مناسباً لضمة العين؛ لأن الثقل -في نظره- صفة منصفات القوة فيها. وجعل الفتحة في(يعَزُّ)؛ أي فتحة العين مناسبة لضعف المعنى في هذا البناء؛ لأنه لا يدل إلاّ على صلابة واشتداد وقوة الشيء في نفسه فقط، والفتحة —كما مر- هي أخف الحركات الثلاث نطقاً وأضعفها.

وأما حركة الكسر في (يعِزُّ) فقد اعتبرها دالة على معنى القوي الممتنع عن غيره؛ وهو معنى متوسط بين المعنيين السابقين، فكان مناسباً لموضع الكسرة المتوسط بين الحركتين السابقتين؛ باعتبار أن الكسرة تأتي بعد الضمة في الثقل وقبل الفتحة، وعلى هذا فهي متوسطة.

وبالتالي فأنه يترتب على صفتي الثقل والخفة عند ابن القيم صفتا القوة والضعف، ومذهبه هذا « يوافق ما هو معروف في الصوتيات الحديثة من أن الحركات المغلقة i /u ذات تردد مرتفع مقارنة مع الحركات المنفتحة a، مما يجعلها أكثر حدة وقوة من نظيراتها»[2]. ونجد الدرس الحديث يقر بوصف علماء العربية القدامى لهذه الحركات من حيث الخفة والثقل، ووصف الفتحة بالحركة المتسعة لاتساع مخرجها

---

[1] - طريق الهجرتين وباب السعادتين، ابن قيم الجوزية، ص93، تحقيق وتخريج أحمد إبراهيم زهوة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1425هـ-2005م، وينظر جلاء الأفهام، ص57، والتفسير القيم، ص207، ومدارج السالكين، 895/2.

[2] - حركات العربية - دراسة صوتية في التراث الصوتي العربي، عبد الحميد زاهيد، ص87، المطبعة والوراقة الوطنية، زنقة أبو عبيدة، الحي المحمدي، مراكش، ط1، 2005م.

لهواء الصوت، مع عدم وجدود إعاقة كلية لها أو جزئية تسبب احتكاك معها. أما الكسرة والضمة فهما توصفان بالحركات الضيّقة؛ باعتبار أن الكسرة يصحب نطقها ارتفاع مقدم اللسان نحو الحنك من غير حدوث احتكاك مع انفراج الشفتين؛ فهي أثقل من الفتحة لذلك الارتفاع والانفراج. أما الضمة فيصاحب نطقها ارتفاع في أقصى اللسان مع تراجعه إلى الخلف يصاحب ذلك ضم الشفتين؛ وذلك أن نشاط أعضاء النطق مع الفتحة قليل جداً قياساً على الكسرة التي يصحبها ارتفاع مقدم اللسان وانفراج الشفتين، ونجد في الضمة الجهد يتضاعف بارتفاع مؤخر اللسان وتراجعه إلى الخلف قليلاً فضلاً عن جهد ضم الشفتين القوى من انفراجهما[1].

وعلى غرار آراء ابن القيم السابقة نرى —حسب نظرنا- أنه ليس بالضرورة أن تدل الكسرة على الضعف في جميع المواضع المثبتة فيها، كما أنه لا يمكن الحكم على الفتح بالحياد في جميع الأحوال، فربما يبقى هذا التخريج حسب رأي ابن القيم وغيره من العلماء مقتصرا على بعض النماذج فقط؛ أي محدود التطبيق.

وإن كان ابن القيم قد وظّف لفظ التوسط للدلالة على المعنى بالكسرة، فأنه بذلك قد وظّف مصطلح "الحياد" الذي شاع عند علماء العربية القدامى.

9- الصوت المكرّر وأثره في تحديد الدلالة:

لقد حرص ابن القيم دائما في دراساته الدقيقة على إبراز المناسبة بين الألفاظ ومدلولاتها، وأن حركة الألفاظ تابعة لحركة معانيها. ومن هذا الجانب نجده يحاول تبيان الدلالة الناتجة عن تكرار الحرف الواحد في اللفظة الواحدة، وذلك حينما يربط هذه القراءة وهذا التعليل بالنص القرآني من أجل الكشف عن أسرار التعبير القرآني بالحرف المكرر في قوله تعالى: ﴿ **قُلۡ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۝٢ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ ۝٣**

[1] - ينظر مفهوم القوة والضعف، ص103-104.

مِن شَرِّ ٱلۡوَسۡوَاسِ ٱلۡخَنَّاسِ ﴿٤﴾ ﴾[1]، حيث أفرد جانبا خاصا ببيان مراعاة التكرار في لفظ "وسوس" ومعناه؛ باعتبار أن الوسوسة عنده صوت خفي لا يحس، أو هي الإلقاء الخفي في النفس، وهو ظاهر في قوله: « فالوسواس فَعْلاَل من وَسْوَس، وأصل الوسوسة: الحركة أو الصوت الخفي الذي لا يحس فيحترز منه. فالوسواس: الإلقاء الخفي في النفس، إما بصوت خفي لا يسمعه إلاّ من ألقى إليه، وإما بغير صوت كما يوسوس الشيطان إلى العبد»[2]. وهو رأي شبيه لِمَا أشار إليه القرطبي (ت671هـ) في بيانه لمعنى "وسوس" قائلاً: « والوسوسة حديث النفس. يقال: وسوست إليه نفسه وَسْوسة ووِسوَسَة (بكسر الواو). ويقال لهمس الصائد والكلاب وأصوات الحُليِّ: وسْواس»[3].

وبعد تحديد ابن القيم لمعنى "الوسواس" نجده يحاول إضفاء القراءة الدلالية للصوت المكرر من أجل إثبات المناسبة بين ذلك الصوت والدلالة الناتجة عنه، حيث يقول: « ولما كانت الوسوسة كلاماً يكرّره الموسوس، ويؤكده عند من يلقيه إليه كرروا لفظها بإزاء تكرير معناها، فقالوا: "وسوس وسوسة"، فراعوا تكرير اللفظ ليفهم منه تكرير مسماه»[4]؛ فهو يرى أن تكرار اللفظ أثناء الكلام أو التلفظ هو من أجل التأكيد على فهم ذلك المعنى الذي وُضع لأجله. وبعد معرفة السبب في تكرار الحرف (الصوت) داخل اللفظ الواحد، ها هو ابن القيم يعطينا بعض النماذج من أجل الفهم أكثر في قوله: « ونظير ذلك: زلزل ودكدك وكبكب الشيء؛ لأن الزلزلة حركة متكررة. وكذلك الدكدكة والقلقلة، وكذلك كبكب الشيء: إذا كبه في مكان يعيد، فهو يُكَبُّ فيه كباً بعد كب كقوله تعالى: ﴿ فَكُبۡكِبُواْ فِيهَا هُمۡ وَٱلۡغَاوُۥنَ ﴿٩٤﴾

---

[1] – سورة الناس، الآيات 1-4.

[2] – تفسير المعوذتين، ص82-83، وبدائع الفوائد، 210/2، والتفسير القيم، ص574.

[3] – الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله القرطبي، 261/20، تحقيق مصطفى السقا، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط3، 1387هـ-1967م.

[4] – تفسير المعوذتين، ص83، وبدائع الفوائد، 210/2، والتفسير القيم، ص574-575.

﴾[1]، ومثله: "رَضْرَضَه": إذا كرر رَضَّه مرة بعد مرة، ومثله"ذَرْذَره: إذا ذره شيئا بعد شيء، ومثله "صَرْصَر الباب" إذا تكرر صريره، ومثله: "مَطْمَط الكلام" إذا مطَّطه شيئا بعد شيء، ومثله:"كفكف الشيء" إذا كرَّر كَفَّه...وكذلك قولهم "عجَّ العجل" إذا صوت، فإن تابع صوته قالوا:"عَجْعَج"، وكذلك "ثجَّ الماء" إذا صُب، فإن تكرر ذلك قيل:ثجثج»[2].

وبعد استشهاد ابن القيم بهذه النماذج يعود ليجيبنا عن الإشكال الخاص بلفظ "وسوس" مبرراً ذلك بقوله: « المقصود: إن الموسوس لما كان يكرر وسوسته ويتابعها، قيل وسوس»[3]. ويرى ابن القيم كذلك أن هذه الدلالة الناتجة عن تكرار الصوت لا تكون إلاّ في الرباعي، ولا سبيل لحدوثها في الثلاثي المضاعف، وذلك: « أن من جعل هذا الرباعي بمعنى الثلاثي المضاعف لم يصب؛ لأن الثلاثي لا يدل على تكرار بخلاف الرباعي المكرر، فإذا قلت: ذر الشيء وصر الباب... لم يدل على تكرار الفعل، بخلاف ذرذر وصرصر...فتأمله فإنه مطابق للقاعدة العربية في الحذو بالألفاظ حذو المعاني»[4]. وهو ما نص عليه –أيضا– ابن جني من قبل في باب "إمساس الألفاظ أشباه المعاني" بقوله: « وذلك أنك تجد في المصادر الرباعية المضعَّفة تأتي للتكرير؛ نحو الزعزعة، والقلقلة، والصلصلة، والقعقعة، والصعصعة، والجرجرة، والقرقرة...فلمّا كانت الأفعال دليلة المعاني كرروا أقواها، وجعلوه دليلاً على قوّة المعنى المحدَّث به، وهو تكرير الفعل؛ كما جعلوا تقطيعه في نحو صرصر وحقحق دليلا على تقطيعه»[5].

---

[1] – سورة الشعراء، الآية 94.

[2] – تفسير المعوذتين، ص83، وبدائع الفوائد، 210/2، والتفسير القيم، ص575.

[3] – المصدر الأول نفسه، ص84، والثاني نفسه، 211/2، والثالث والصفحة نفسهما.

[4] – المصادر والصفحات نفسها.

[5] – الخصائص، 153/2-155.

وبالتالي نجد أن ابن القيم يُقِّر مثل ما أقرَّه ابن جني من قبل في أن الصوت المكرر في اللفظة الواحدة دلالة على التكرار، وأنَّ مكامن هذه الدلالة تتضح في المصدر الرباعي للفعل، لا في الثلاثي المضاعف.

الفصل الثاني :

البحث الصرفي عند ابن القيم

1- مفهوم الصرف.

2- الصيغ الصرفية ودلالاتها.

2-1- دلالة أوزان الأفعال.

2-2- دلالة أوزان المصادر.

2-3- مصدر الهيئة.

3- دلالة أبنية المشتقات.

4- الفصائل اللغوية.

5- الاشتقاق.

6- ظاهرة الإعلال.

يقول ابـن القيم:

« إن الزوائد في الأفعال والأسماء موازنة للمعاني الزائدة على معنى الكلمة. فإن كان المعنى الزائد مترتباً قبل المعنى الأصلي كانت الحروف الزائدة قبل الحروف الأصلية كالنون في الفعل، وكحروف المضارعة في بابها، وإن كان المعنى الزائد في الكلمة آخراً، كان الحرف الزائد على الحروف الأصلية آخراً كعلامة التأنيث وعلامة التثنية والجمع ». بدائع الفوائد، 45/2.

و« اللفظة صحيحة المادة والتصريف» . المصدر نفسه، 131/2.

و« إنّ الألفاظ تتقاضى معانيها وتطلبها بالمشاكلة والمناسبة التي بين اللفظ والمعنى، ولهذا قلَّ من تجده يعتاد لفظاً إلاَّ ومعناه غالب عليه». أعلام الموقعين، 705/3.

و« إن المعرّف وإن تعدد ذكره واتحد لفظه فهو شيء واحد، بخلاف المنكر» . المصدر نفسه، 127/2-128.

و« وتسمية النحاة للمصدر والمشتق منه أصلاً وفرعاً ليس معناه أن أحدهما تولّد من الآخر، وإنما هو باعتبار أن أحدهما يتضمن الآخر وزيادة ». المصدر نفسه، 30/1.

و« وأما "الناس" فبينه وبين "الإنس" مناسبة في اللفظ والمعنى، وبينهما اشتقاق أوسط؛ وهو عقد تقاليب الكلمة إلى معنى واحد. و"الإنس" و"الإنسان" مشتق من "الإيناس"؛ وهو الرؤية والإحساس،...فالإنسان سمي إنساناً لأنه يونس؛ أي يرى بالعين». المصدر نفسه، 222/2.

يعد علم الصرف من العلوم التي تساعد في فهم مدلول اللفظة المفردة؛ سواء أكانت مجردة أم مزيدة، نظرا لما تعتري اللفظة من تغيّرات تطرأ عليها من حين إلى حين.

والمستوى الصرفي حسب اللغويين يأتي في المرتبة الثانية بعد الصوت، وقبل المستوى النحوي؛ إذ الموقع اقتضاه المنهج اللغوي عند العلماء، وبحوثهم الموسّعة المتعلقة بالنص ودلالاته المتعددة، الذي هو المركب من صوت وصيغ وكلمات تشكّل نسقاً سياقياً يستدعي بالضرورة الوقوف على أصغر مكوناته ووحداته، وصولاً إلى تراكيبه وجمله، مروراً بصيغه وأبنيته فقط من أجل إبراز السّمات الدلالية لكل جانب من جوانبه.

ولأهمية الجانب الصرفي أصر العلماء على ضرورة البدء به قبل النحو، وتعلمه قبل تعلّم علم النحو؛ لأنه يبحث في الجزئيات والدقائق الخفية، والقضايا الصغرى التي إنْ لم نقف عندها وقفة دلالية لمعرفة خباياها، لما استطعنا التقدم ولو لخطوة واحدة في الجانب النحوي، دون نسيان أن لغويي العرب مزجوا بين الصرف والنحو في دراساتهم اللغوية لتداخل العلمين، معتبرين في ذلك أن التغير الذي يصيب أبنية الكلمة المفردة مرتبطاً بالتغير الذي يصيبها أثناء التركيب[1]، وهو ما صرّح به ابن جني قائلاً: « فالتصريف إنما هو لمعرفة أنفس الكلمة الثابتة، والنحو إنما هو لمعرفة أحواله المتنقلة»[2]، ثم يؤكد على ضرورة تعلّم الصرف قبل النحو قائلاً: «وإذا كان كذلك فقد كان من الواجب على من أراد معرفة النحو أن يبدأ بمعرفة التصريف؛ لأن معرفة ذلك الشيء الثابت ينبغي أن يكون أصلاً لمعرفة حاله المتنقلة»[3].

---

[1] – ينظر علم الدلالة بين النظر والتطبيق، د.أحمد نعيم الكراعين، ص97، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1413هـ-1993م.

[2] – المنصف في شرح كتاب التصريف للمازني، ابن جني، 4/1، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، القاهرة، 1954.

[3] – المصدر والصفحة نفسهما.

وبالتالي يتوجب علينا قبل الحديث عن مكامن هذا البحث -عند ابن القـــيم- والقضايا المتعلقة به أن نبدأ بتحديد مفهومه اللغوي والاصطلاحي.

1- مفهوم الصرف:

الصرف من حيث المفهوم اللغوي التحويل والتغيير والتقليب والانتقال، حيث يرى ابن منظور أنَّ الصَّرْفَ هو رَدُّ الشيء عن وجهه، صَرَفَه يَصْرِفُه صَرْفاً فانْصَرَفَ. وصارَفَ نفْسَه عن الشيء: صَرَفَها عنه. وقوله تعالـــى: ﴿ **ثُمَّ ٱنصَرَفُواْ** ﴾[1]؛ أي رَجَعوا عن الـــمكان الذي استمعُوا فـــيه، وقـــيل: انْصَرَفُوا عن العمل بشيء مـــما سمعوا. وقوله -أيضا-: ﴿ **صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم** ﴾[2]؛ أَي أَضلَّهُم الله مُـــجازاةً علـــى فعلهم؛ و صَرَفْتُ الرجل عنـــي فانْصَرَفَ. وقوله -أيضا-: ﴿ **سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَتِيَ** ﴾[3]؛ أَي أَجْعَلُ جَزاءهم الإِضْلالَ عن هداية آياتـــي. وقوله: ﴿ **فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا وَلَا نَصْرًا** ﴾[4]؛ أَي ما يستطيعون أَن يَصْرِفُوا عن أَنفسهم العَذابَ ولا أَن يَنْصُروا أَنفسَهم. ومنه قوله: ﴿ **وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأٓيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** ﴿١٦٤﴾ ﴾[5]؛ أي صَرْفها من جهة إِلـــى جهة، أو جعلها جَنُوباً وشمالاً. والصَّرْفُ: أَن تَصْرِفَ إِنساناً عن وجْهٍ يريده إِلـــى مَصْرِفٍ غير ذلك. و صَرَّفَ الشيءَ: أَعْمله فـــي غير وجه كأَنه يَصْرِفُه عن وجه إِلـــى وجه، و تَصَرَّفَ هو. وتَصارِيفُ الأُمورِ: تَـــخالِـــيفُها[6].

---

[1] - سورة التوبة، الآية 127.

[2] - السورة والآية نفسهما.

[3] - سورة الأعراف، الآية 146.

[4] - سورة الفرقان، الآية 19.

[5] - سورة البقرة، الآية 164.

[6] - ينظر لسان العرب، مادة (صرف)، 189/9.

وأما من حيث المفهوم الاصطلاحي يقول ابن الحاجب (ت646هـ) بأنه: «علم بأصول تعرف بها أحوال أبنية الكلم التي ليست بإعراب»[1]؛ إذ هو الحقل اللغوي الذي يهتم بالبحث عن بنية الكلمة العربية وصيغتها، وبيان حروفها من أصالة أو زيادة، أو صحة، أو حذف، إلى غير ذلك[2].

إن هذا المفهوم لعلم الصرف نجده يقترب إلى حد كبير من مفهوم المورفولوجيا Morphology عند علماء اللغة؛ من حيث ما يطرأ على الكلمة من الزيادات والتحولات التي تغير دلالتها أو وظيفتها نتيجة لدخول عناصر لغوية معينة، وأن المصطلح الأساسي في المورفولوجيا الذي يتصل بصيغة الكلمة ووظيفتها كما في الصرف العربي هو المورفيم Morpheme الذي عرّفه بلومفيلد بأنه «صيغة لغوية لا تحمل أي تشابه جزئي في التتابع الصوتي والمحتوى الدلالي مع أية صيغة أخرى»[3]، أو هو « أصغر وحدة ذات معنى»[4].

وهناك من اعتبر المورفيم العلاقة التي تقوم بين المعاني التي تتضمنها الجملة؛ أي أن المورفيم يشير بدوره إلى الدلالة على الفصائل والنسب التي تربط الأفكار الموجودة في الجملة بعضها ببعض[5]؛ وذلك في مثل النوع والعدد والشخص وغير ذلك.

ولكن هناك مفهومات عديدة لمصطلح المورفيم نجدها تختلف باختلاف المدارس اللغوية الحديثة، إلاّ أنها تتفق جميعاً في النظر إلى هذا المصطلح على أساس أنه أصغر وحدة لغوية في بنية الكلمة، لها سمات ووظائف صوتية، وصرفية، ونحوية ودلالية[6]،

---

[1] – متن الشافية، ابن الحاجب، 9/1، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1984م.

[2] – ينظر الصرف الكافي، أيمن أمين عبد الغني، ص17، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ-2000م.

[3]- Language, L.Bloofield, p179, London, 1976

[4] – أسس علم اللغة، ص53.

[5] – ينظر اللغة، فندريس، ص106.

[6]– ينظر مقدمة لدراسة علم اللغة، د.حلمي خليل، ص87-88، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 2003، والكلمة دراسة لغوية معجمية، د.حلمي خليل، ص51، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2، 2002، وعلم اللغة بين القديم والحديث، د.عاطف مدكور، ص150، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، القاهرة، 1407هـ-1987م.

وهذا ما نلاحظه من خلال بحوثهم المستفيضة في تحديدهم لمفهوم الكلمة، ومحاولتهم الدؤوبة والمستمرة من أجل وضع مفهوم جامع لها.

وأما عن أقسام المورفيم؛ فنجده ينقسم إلى قسمين: الأول وهو المورفيم الحر Free Morpheme؛ أي الذي يمكن استعماله بحرية كوحدة مستقلة في مثل: رجل، قام، كبير، تحت. وأما الثاني فهو المورفيم المقيد Bund Morpheme أو المتصل؛ أي الذي لا يمكن استخدامه منفرداً، بل يجب أن يكون متصلاً بمورفيم آخر في مثل: إضافة السوابق واللواحق؛ كالألف والنون للدلالة على التثنية، والواو والنون للدلالة على جمع المذكر السالم[1]، وهو ما أشار إليه فندريس بدالة الماهية Semanteme ودال النسبة Morpheme[2]؛ فالأول يقابل ما يسمى بالمورفيم الحر، بينما الثاني فهو ما يسمى بالمورفيم المقيد أو المتصل.

ومن خلال ذلك نجد أن علماء العرب القدامى أفاضوا الحديث في البحث عن القضايا الصرفية بأنواعها المتعددة، وأشكالها المتفرعة بُغية الكشف عن المعاني؛ لأنهم لم يقفوا مع الصيغ الصرفية موقف التنظير والتقسيم، وإنما حاولوا جاهدين الكشف عن المعاني الناتجة عن كل صيغة لغوية جديدة؛ باعتبار أن الصيغة الصرفية ربما قد لا تكون بمفردها كافية للدلالة على المورفيم حسب رأي تمام حسان؛ نتيجة لوجود اللبس فيها؛ فهي إذاً في حاجة ماسة إلى الانتقال من جانب التنظير والتقسيم إلى جانب التطبيق والتوظيف ليوضح ما فيها من غموض[3]، وهو ما عمد إليه العلماء القدامى ومنهم ابن القيم؛ الذي أعطى أهمية كبرى لإبراز السمات الدلالية التي تتميز بها كل صيغة عن باقي الصيغ الصرفية الأخرى. وهو ما يتوجب علينا بدايةً الوقوف عند هذا الإسهام

---

[1] – ينظر أسس علم اللغة، ص53–54، والكلمة، ص53، ومقدمة لدراسة علم اللغة الحديث، ص90.

[2] – ينظر اللغة، ص105.

[3] – ينظر مناهج البحث في اللغة، تمام حسان، ص208، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، 1407هـ–1986م.

العلمي الصرفي الدلالي لابن القيم من خلال جانب مهم، وهو ما يسمى بالصيغ الصرفية والقيمة الدلالية للمورفيمات.

2- الصيغ الصرفية ودلالاتها:

يرجع اختلاف الصيغة الصرفية عن الميزان الصرفي باعتبار أن هذا الأخير هو المعيار اللفظي الذي يُعرف به عدد حروف الكلمة وترتيبها، وما فيها من أصول وزوائد، وحركات وسكنات. بينما الصيغة الصرفية هي القالب الذي يصب فيه الصرفيون المادة اللغوية ليدلوا بها على معاني معينة ومحددة، لما يدور بخلدهم، وما تتفق عنه أذهانهم وأفكارهم[1]؛ وهذا الجانب هو محل الدراسة بالنظر إلى قيمته الدلالية؛ باعتبار أن ابن القيم له بصمة في هذه القراءة الصرفية الدلالية لصيغ متعددة، نستشفها من خلال جولتنا الصرفية القصيرة المتواضعة في رحاب آيات قرآنية وأحاديث نبوية شريفة استشهد بها ابن القيم من أجل تبرير إسهاماته وتخريجاته الرائدة، تضاهي ما قدّمه الصرفيون في هذا الجانب، بل تتعدى ما قدّموه – إنْ صح القول-؛ لأنه يُضفي عليها لمسات بيانية، وصبغات دلالية ترتقي بتحليل الخطاب إلى مقصديته الواجب تحقيقها، ولا يتأتى ذلك إلاّ بمعرفتنا الدقيقة بدلالة الصيغة الواحدة؛ سواء أكانت مجردة أم مزيدة. ومن بين نماذج الصيغ الصرفية والدلالات الناتجة عنها في استشهادات وتخريجات ابن القيم نجد:

[1] – ينظر الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم-دراسة نظرية تطبيقية- التوظيف البلاغي لصيغة الكلمة، د.عبد الحميد أحمد يوسف هنداوي، ص26-27، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1423هـ-2002م، والصرف الكافي، ص19.

2-1- دلالة أوزان الأفعال: ومنها؛

أ- الفعل الثلاثي المجرد:

- **فعَل:**

إنّ هذه الصيغة هي أكثر الأبنية استعمالا في الكلام إذا ما جردناها من الزوائد والتغيرات التي تعتريها من حين إلى حين، ويأتي منها المتعدي واللازم؛ فمن حيث التعدية كـ ضَرَبَ وقَتَلَ، ومن حيث اللزوم كـ جَلَسَ وقَعَدَ[1]، وهو ما أشار إليه سيبويه قائلاً: «وإنما كان فَعَلَ كذلك لأنه أكثر في الكلام، فصار فيه ضربان، ألا ترى أن فَعَلَ فيما تعدى أكثر من فَعِلَ، وهي فيما لا يتعدَّى أكثر»[2]. وهو ما درسه ابن القيم حين تحديده للفظة (بَطَل) في قوله: « وفي تسميته قولان: أحدهما لأنه يبطل فعل الأقران فتبطل عند شجاعة الشجعان، فيكون بَطَل بمعنى مفعول في المعنى، لأن هذا الفعل غير متعد. الثاني: أنه بمعنى فاعل لفظاً ومعنى؛ لأنه الذي يبطل شجاعة غيره فيجعلها بمنزلة العدم، فهو بطل بمعنى مُبطل، ويجوز أن يكون بطل بمعنى مُبطَل، بوزن مُكرَم، وهو الذي قد بطله غيره، فلشجاعته تحاماه الناس، فبطلوا فعله باستسلامهم له وترك محاربتهم إيّاه»[3]. وهي محاولة منه في إبراز الدور الذي لعبه هذا المورفيم الحر الذي جاء وَفْق هذه الصيغة.

- **فـعِل:**

وهو كثير الاستعمال، وقد يأتي من اللازم والمتعدي على السواء في مثل: حذِر، مرِض، شرِب[4]، وهو ما أجاد به ابن القيم حينما عبّر عن هذه الصيغة بدلالتها

---

[1] - ينظر الدلالة الإيحائية، ص44.

[2] - الكتاب، 104/4.

[3] - الفروسية، ابن قيم الجوزية، ص503، تحقيق مشهور بن حسن بن محمود بن سلمان، دار الأندلس، السعودية، حائل، ط1، 1414هـ-1993م.

[4] - ينظر تصريف الأسماء والأفعال، د.فخر الدين قباوة، ص86، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط2، 1415هـ-1994م، والدلالة الإيحائية، ص48.

على الطبائع والغرائز؛ وذلك أثناء تفرقته بين المدح والحمد، مبرزاً أن استعمال المورفيم "حمِد" أبلغ من استعمال المورفيم "مدح"؛ فاللفظ الأول إخبار عن محاسن المحمود مع حبِّه وإجلاله وتعظيمه، وأما اللفظ الثاني؛ أي المدح فهو الإخبار عن محاسن الغير بخبر مجرد من حب وإرادة[1].

ولذلك يؤكد ابن القيم على سر مجيء المورفيم "حمِد" بكسر العين بقولـــه: « ولهذا السر والله أعلم جاء فعله على بناء الطبائع والغرائز، فقيل "حمِد" لتضمنه الحب الذي هو بالطبائع والسجايا أولى وأحق من فهِم وحذِر وسقِم ونحوه، بخلاف الإخبار المجرد عن ذلك وهو "المدح"، فإنه جاء على وزن فعل، فقالوا مدحه لتجرد معناه من معاني الغرائز والطبائع، فتأمل هذه النكتة البديعة»[2]. فهذه إجابة مستفيضة أجابها أبن القيم عن السر في استعمال لفظة (حمِد) بدلاً من (مدح)، مؤكداً خصوصية دلالة هذه الصيغة؛ أي فعِل على الطبائع والغرائز.

إن ابن القيم وفي موضع آخر يؤكد على مجيء التعدي –أيضا– مـــن هـــذه الصيغة، مبرزاً المناسبة بين اللفظ والمعنى أثناء حدوث تغير للحركات في قوله: « وأما المتعدي فمنه ما يحصل للفاعل منه صفة في نفسه، ولا يكون اعتماده في الثاني علـــى المفعول، فيجوز نقله مثل: طعِم زيد الخبز وأطعمته...ولذلك جاءت أو أكثرها على فعِل –بكسر العين– مشابهة لباب فزِع وحذِر وحزِن ومرِض إلى غير ذلك مما له أثـــر في باطن الفاعل وغموض معنى، ولذلك كانت حركة العين كســـرة؛ لأن الكســـرة خفض للصوت وإخفاء له، فشاكل اللفظ المعنى. ومن هذا لبِس الثوب وألبسته إيّاه؛ لأن الفعل وإن كان متعدياً فحاصل معناه في نفس الفاعل»[3]، وهو رأي يؤكد مـــن خلاله على مجيء التعدي من هذه الصيغة، وأن مجيء الألفاظ بهذه الصيغة هو مناسبة

---

[1] – ينظر بدائع الفوائد، 77/2.

[2] – المصدر والصفحة نفسهما.

[3] – المصدر نفسه، 46/2.

لمعناها، وهذا ما عرفناه مِن قبل أن ابن القيم وكعادته يُصر على عقد المناسبة بين الألفاظ والمعاني، أو أن الألفاظ تحذو حذو المعاني.

- **فــعُل:**

وهو أقل الأبنية استعمالاً، وهو لا يكون إلاّ لازماً، ويرد فيما يدل على الطبائع والغرائز؛ لأنه يدل على صفات طُبع عليها الإنسان وأصبحت مخلوقة معه، واكتسبها من خلال الوسط الذي يعيش فيه[1].

وإنْ كانت تدل هذه الصيغة على الطبائع والغرائز والخصال، فها هو ابن القيم يؤكد على هذه الخصوصية الدلالية لهذه الصيغة وما أفردته حين حديثه عن لفظ (حَلُمَ) باعتباره مورفيماً حراً غير مقيد قائلاً: « إنه يدل على إثبات الصفة فوافق شَرُفَ وكَرُمَ في الضم...فقالوا: حلُم؛ لأنه من بناء الخصال والطبائع...ومن هذا الباب كَبُرَ وصَغُرَ موافق لما قبله في الفعل»[2]، ونراه يقول في دلالة هذا البناء: « وهذا البناء من أبنية الغرائز والسجايا اللازمة؛ كـ"كبر، وصغر، وحسن، ولطف"، ونحو ذلك»[3]؛ وهو تأكيد منه على أن ما جاء على صيغة فعُل كـ شرُف وكرُم وحلُم وصغُر وكبُر فهو يجري مجرى الطبائع والخصال.

ب- الثلاثي المزيد فيه حرف واحد:

إنّ ابن القيم يولي أهمية كبرى للمورفيمات المقيدة، وأن أي زيادة منها في الفعل إلاّ ونتج عنه زيادة في المعنى، حيث يوضّح قائلاً: « إن الزوائد في الأفعال والأسماء موازنة للمعاني الزائدة على معنى الكلمة. فإن كان المعنى الزائد مترتباً قبل المعنى الأصلي كانت الحروف الزائدة قبل الحروف الأصلية كالنون في الفعل،

---

[1] - ينظر تصريف الأسماء والأفعال، ص86.

[2] - بدائع الفوائد، 45/2.

[3] - جلاء الأفهام، ص131.

وكحروف المضارعة في بابها، وإن كان المعنى الزائد في الكلمة آخراً، كان الحرف الزائد على الحروف الأصلية آخراً كعلامة التأنيث وعلامة التثنية والجمع »[1]، وهي إشارة منه أن حروف الزيادة في أول الفعل يمكنها أن تكون في حروف المضارعة "أنيت". ومن بين الصيغ في هذا الجانب نجد:

- **أفْعَل:**

إن هذه الصيغة تأتي لأغراض ودلالات عديدة؛ أشهرها التعدية، بالإضافة إلى دلالتها على الصيروة والتمكين، السلب والإزالة والمطاوعة[2]، فالفعل (بَصَرَ) لازم لا يتعدى إلى المفعول به، ولكن لما دخلت عليه الهمزة وانتقل إلى صيغته الجديدة أصبح متعدياً، حيث يلاحظ ابن القيم في كثير من الصيغ الصرفية فروقات دلالية راجعة بسبب زيادة مورفيم في أول الصيغة وعلى الجذر الأصلي، وذلك في تحديده لـ"أصبر": « وأما أبصره فله معنيان: أحدهما جعله باصراً بالشيء؛ أي ذا بصر به...والثاني بمعنى رآه كقولك: أبصرت زيداً»[3]، وبالتالي أدت دخول الهمزة إلى تعدي الفعل "بصر"، وهو ما نتج عنه نصب مفعول به، وهنا تكمن دلالة صيغة "أفعل" على التعدية من وجهة نظر ابن القيم نفسه.

جـ- الثلاثي المزيد فيه حرفان:

- **افتعل:**

وله معان كثيرة، منها: المطاوعة نحو: جمعته فاجتمع. والمشاركة نحو: اقتتل زيد وعمرو. والمبالغة نحو: اقتلع. والاتخاذ نحو: اذّبح؛ أي اتّخذ ذبيحة، واكتال؛ أي اتخذ

---

[1] - بدائع الفوائد، 45/2.

[2] - أبنية الأفعال-دراسة لغوية قرآنية، د.نجاة عبد العظيم الكوفى، ص31، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1409هـ-1989م.

[3] - مفتاح دار السعادة، 94/1.

كيلاً[1].

ونجد من أنواع هذا الوزن عند ابن القيم "الاتخاذ"؛ فهو يقف عنده ليبيّن دلالته من النص القرآني في قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُواْ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۝٢ ﴾[2] على الاتخاذ، وذلك من خلاله استفادته بما جاء به السهيلي في هذا المجال وبتصريح منه، حيث يقول: « دخلت التاء في "اكتالوا"؛ لأن "افتعل" في هذا الباب كله للأخذ؛ لأنها زيادة على الحروف الأصلية تؤذن بمعنى زائد على معنى الكلمة، لأن الآخذ للشيء كالمبتاع والمكتال والمشتري ونحو ذلك يدخل فعله من التناول والاجترار إلى نفسه والاحتمال إلى رحله ما لا يدخل فعل المعطي والبائع...على ما قاله السهيلي»[3]، وبالتالي فإن هذا النص جاء ليكشف لنا عن دلالة مجيء المورفيم المقيد "التاء" في اكتالوا، وأن الدور الذي أداه هذا الفعل الذي جاء على وزن افتعل هو الاتخاذ.

- **تفاعل:**

وتأتي هذه الصيغة لمعان عديدة، منها: الدلالة على المشاركة بين اثنين فأكثر في مثل: تقاتل زيد وعمرو. أو للدلالة على حصول الشيء تدريجياً في مثل: تزايد المطر. أو للدلالة على مطاوعة فاعل في مثل: باعدته فتباعد. أو للدلالة على التظاهر بالفعل دون حقيقته في مثل: تناوم، وتكاسل، وتجاهل[4]. وهو ما عرّفه ابن الحاجب (ت686هـ) قائلاً: « وتفاعل لمشاركة أمرين فصاعداً...وليدل على أن الفاعل أظهر

---

[1] – ينظر التطبيق الصرفي، د.عبده الراجحي، ص38، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1426هـ-2004م، وتصريف الأسماء والأفعال، ص118-119، والدلالة الصوتية، ص215.

[2] – سورة المطففين، الآية 02.

[3] – بدائع الفوائد، 61/2، وينظر نتائج الفكر، ص272.

[4] – ينظر شذا العرف في فن الصرف، أحمد الحملاوي، ص31-32، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1420هـ-2000م، وشرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ابن عقيل، 264/4، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط16، 1399هـ-1979م، والتطبيق الصرفي، ص39، والدلالة الإيحائية، ص83-85.

أن أصله حاصل له، وهو مُنتف عنه، نحو: تجاهلت وتعاميت»[1]. وهو ما عبّـــر عنـــه سيبويه من حيث دلالة الصيغة على التظاهر في أن تفاعل يجيء « ليُريك أنه في حال ليس فيها. من ذلك تغافلتُ، وتعاميتُ، وتعابيتُ، وتعاشيتُ، وتعارجتُ وتجاهلتُ»[2].

ومن خلال ما سبق، نجد أن ابن القيم قد تحدث عن هذه الصيغة من حيث دلالتها على التظاهر والمشاركة في بدائع الفوائد، معتبراً أنها قد تأتي متعدية، بل ربما هو رد على الجوهري ومن سار على نهجه، حينما جاء بقول للجوهري (ت393هـــ) في جلاء الأفهام: « إلاّ أن فاعل يتعدّى وتفاعل لا يتعدّى»[3]، فيجيب ابن القيم في موضع آخر بقوله: « وأما "تفاعل" فقد توجد متعدية...وإنما هو فعل دخلته التاء زيادة على فاعل المتعدي فصار حكمه إن كان متعديا إلى مفعولين قبل دخول التاء أن يتعدى بعد دخول التاء إلى مفعول، نحو: نازعت زيدا الحديث، ثم تقول وتنازعنا الحديث. وإن كان متعديا إلى مفعول لم يتعد بعد دخول التاء إلى شيء نحو خاصمت زيدا وتخاصمنا»[4]؛ وهي إجابة منه واضحة المعالم حول كيفية تعدي هذا الفعل؛ فإذا كان متعديا إلى مفعول واحد أصبح لازماً، وإنْ كان متعدياً إلى مفعولين أصبح متعدياً إلى واحد.

ثم يضيف ابن القيم عن دلالة زيادة المورفيمات المقيدة في الأفعال كسوابق؛ أثناء حديثه عن "تبارك وتعالى" اللذين هما على صيغة تفاعل قائلاً: « وإنما تبارك تفاعل من البركة، وهذا الثناء في حقه تعالى إنما هو لوصف رجع إليه، كتعالى؛ فإنه تفاعل من العلو، ولهذا يقرن بين هذين اللفظين، فيقال: تبارك وتعالى، وفي دعاء

---

[1] – شرح شافية ابن الحاجب، رضي الدين الاستراباي، 99/1، تحقيق وشرح محمد نور الحسن ومحمد الزقزاق ومحمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، 1975.

[2] – الكتاب، 69/4.

[3] – الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، مادة (برك)، 261/5، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1990، وجلاء الأفهام، ص125.

[4] – بدائع الفوائد، 45/2.

القنوت: ﴿**تَبَارَكْتَ وَتَعَالَيْتَ** ﴾[1]؛ وهو سبحانه أحقّ بذلك وأولى من كلّ أحد...وهذا ثناء يشعر بالعظمة، والرفعة، والسعة، كما يقال: تعاظم، وتعالى، ونحوه»[2].

ولكنا نجد ابن القيم بعد إتيانه بأمثلة من أجل صيغة تفاعل بـــ "تبارك وتعالى" لا يقف عند هذا الحد فقط، بل نراه يمثّل – أيضاً– لهذه الصيغة من حيث دلالتها – كما أشرنا من قبل – على التظاهر بتصريح منه، وعلى المشاركة دون تصريح؛ حيث يقول في هذا الشأن: « تفاعل نحو: تقاتل وتخاصم، وتمارض وتغافل وتناوم؛ لأنه إظهار للأمر ونشر له»[3]، وهو تأكيد منه على أن هذه الأفعال جاءت على صيغة تفاعل، ولكنها في هذا الموضع خُصّصت دلالتها على التظاهر في الأفعال الثلاثة الأخيرة، وعلى المشاركة في الفعلين الأوليين.

د– الثلاثي المزيد فيه ثلاثة أحرف:

- **استفعل:**

ويأتي بناء "استفعل" للدلالة على الطلب والتحول، المطاوعة والمبالغة والاتخـــاذ والمصادفة[4]، وأن السر في زيادة هذه الأحرف الثلاثة هو أن "فِعل" الإجابة المجرد من الزوائد يأتي متأخراً عن الطلب، حيث يوضح ابن جني قـــائلاً: « فجـــاءت الهمـــزة

---

[1] – أصل الحديث:أنبأ أبو علي الروذباري أنبأ أبو بكر محمد بن بكر ثنا أبو داود ثنا قتيبة بن سعيد وأحمد بن الجواس الحنفي قالا ثنا أبو الأحوص عن أبي إسحاق عن يزيد بن أبي مريم عن أبي الحوراء قال، قال الحسن بن علي ﷺ: ثم علمني رسول الله ﷺ كلمات أقولهن في الوتر قال بن جواس في قنوت الوتر: ﴿ اللهم اهدني فيمن هديت وعافني فيمن عافيت وتولني فيمن توليت وبارك لي فيما أعطيت وقني شر ما قضيت إنك تقضي ولا يقضى عليك وإنه لا يذل من واليت تباركت وتعاليت﴾. سنن البيهقي الكبرى، أبو عبد الرحمان النسائي، 497/2، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيوت، ط1، 1411هـــ-1991م.

[2] – جلاء الأفهام، ص125.

[3] – بدائع الفوائد، 46/2.

[4] – ينظر شرح ابن عقيل، 264/4، وتصريف الأسماء والأفعال، ص119-120، والدلالة الإيحائية، ص101-103، وأبنية الأفعال، ص63-64.

والسين والتاء زوائد، ثم وردت بعدها الأصول: الفاء، والعين، واللام. فهذا من اللفظ وَفْق المعنى الموجود هناك، وذلك أن الطلب للفعل والتماسَه والسعي فيه والتأتى لوقوعه تقدّمه، ثم وقعت الإجابة عليه، فتبع الفعل السؤال فيه والتسبّب لوقوعه»[1].

وفي هذا الإطار نجد أنّ ابن القيم قد بحث في الدلالة الناتجة عن زيادة المورفيمات المقيدة أو المتصلة في الفعل؛ والمتمثلة في"الألف، والسين، والتاء"؛ مبرزاً أن سبب دخول هذه المورفيمات نتج عنه دلالات عديدة، أهمها الطلب؛ وذلك حينما بسط الحديث في مثل لفظتي (استكان) و(استطاع)؛ فأما لفظة (استكان) فجعلها من الخضوع والإنابة، وهي في الأصل على صيغة استفعل من الكون، لا على صيغة افتعل -على حسب رأيه، وذلك من خلال استشهاده بقوله تعالى: ﴿ **فَمَا وَهَنُواْ لِمَآ أَصَابَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُواْ وَمَا ٱسۡتَكَانُواْۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ** ﴿١٤٦﴾ ﴾[2]؛ لأن القرطبي زعم أنها على صيغة افتعل في قوله: « والاستكانة: الذّلّة والخضوع؛ وأصلها استكَنُوا: على افتعلوا؛ فأُشبِعت فتحةُ الكاف فتولّدت منها ألفٌ. ومن جعلها من الكَوْن فهي استفعلوا؛ والأوّل أشبه بمعنى الآية»[3].

وأما الزمخشري (ت538هـ) فنجده يرجّح الرأيين معاً، فيقول: « فإن قلتَ: ما وزن استكان؟ قلتُ: استفعل من الكون؛ أي: انتقل من كون إلى كون، كما قيل: استحال، إذا انتقل من حال إلى حال. ويجوز أن يكون افتعل من السكون أشبعت فتحة عينه»[4]. وإنْ زعم القرطبي أنها راجعة إلى صيغة افتعل، فها هو ابن القيم يرُد بتعليل أرجح من القرطبي؛ باعتبار أن ابن القيم ركّز على الأصل الاشتقاقي التصريفي

---

[1] – الخصائص، 154/2.

[2] – سورة آل عمران، الآية 146.

[3] – الجامع لأحكام القرآن، 230/4.

[4] – الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله الزمخشري، 197/3-198، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ.

للفظة، بينما القرطبي نراه قد ركّز على المعنى لا على الأصل. حيث يقول ابن القيم: « وأصلها استفعلوا من الكون، وهذا الاشتقاق والتصريف يطابق اللفظ، وأما المعنى فالمستكِنُّ ساكنٌ خاشعٌ ضدُّ الطائش، ولكن لا يوافق السكون تصريف اللفظة فإنه إنْ كان افْتَعَل كان ينبغي أن يقال استْكَنَ، لأنه ليس في كلامهم افْتِعَال»[1]، ثم نجده لا يقف عند هذا الحد، بل يضيف السبب في إتيانه على هذه الصيغة قائلاً: « والحق أنه اسْتَفْعَلَ من الكون فنقلوا حركة الواو إلى الكاف قبلها، فتحركت الواو أصلاً وانفتح ما قبلهَا تقديراً فقلبت أَلِفاً كاستقام، والكوْن الحالة التي فيها إنابةٌ وذلّ وخضوع. وهذا يُحْمَد إذا كان لله، ويُذَمُّ إذا كان لغيره، ومنه الحديث: ﴿ **أَعُوذُ بِكَ مِنَ الحَوْرِ بَعْدَ الكَوْرِ** ﴾[2]؛ أي الرجوع عن الاستقامة بعدما كنت عليها»[3]. ومن خلال رأيه يتبين لنا أن هذا التخريج مقبول، وأرجح من تعليل القرطبي نفسه؛ لأن مصدر الفعل من الكينونة، ولما دخلت عليه السين والتاء أصبح دالا على الطلبية؛ لأنه من اسْتَكْوَنَ؛ أي استفْعَلَ. والسبب الذي أدى إلى ذلك هو نقل حركة الواو إلى الكاف، ثم إنّ الواو تحركت فقُلبت ألفاً؛ وهو امتثال للقاعدة الصرفية التي تنص على أنه إذا تحرك حرف العلة وانفتح ما قبله انقلب ألفاً. فهذا عن أصل الاستكانة.

وأما لفظة (استطاع) فجعلها ابن القيم على صيغة استفعل، ورأى أن هناك دلالات عديدة لهذه الصيغة؛ منها: الوجود، الطلب والصيرورة، وهو رأي نراه يوافق ما جاء به الصرفيون من قبل؛ باعتبار أن هذه الصيغة تحتمل تلك الدلالات السابقة الذكر. ولتأكيد ما ذهب إليه يقول: « استطاع: استفعل من طاع يطوع ولم ينطق به، وإنما نطقوا بالرباعي منه، فقالوا: أطاعه، وقالوا: طوَّع له؛ أي حسّنه له

---

[1] – روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ص49.

[2] – أصل الحديث: أنبأ يحيى بن حبيب بن عربي عن حماد قال حدثنا عاصم عن عبد الله بن سرجس، قال: ثم كان النبي ﷺ إذا سافر﴿ اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل، اللهم إني أعوذ بك من وعثاء السفر وكآبة المنظر وسوء المنقلب في الأهل والمال﴾. صحيح مسلم، 972/2، وسنن البيهقي الكبرى، 251/5.

[3] – روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ص49.

وزيّنه...وأما السين والتاء في استطاع فأما أن تكون للوجود؛ أي وجدته طوعاً لي كاستجدته؛ أي وجدته جيداً. واستصوبت كلامه؛ أي وجدته صواباً، واستعظمته؛ أي وجدته عظيماً»[1]، فهذا من حيث دلالة صيغة استفعل من حيث الوجد.

وأما دلالة الصيغة من حيث الصيرورة فنجده يضيف قائلاً: « وقد يأتي بمعنى الصيرورة كاستنوق البعير، واستحجر الطين، وبابهما الفعل اللازم»[2]؛ أي أن الفعل حسب هذه الصيغة يأتي لازماً.

وأما دلالتها من حيث الطلب فيقول: « وإما أن تكون للطلب؛ أي طلبت أن يطيعني إذا أمرته ولا يستعصي علي، بل يكون طوع قدرتي»[3].

كما أن بناء هذا الفعل يمكنه أن يأتي موافقاً "لتفعل" و"افتعل" و"أفعل" في مثل: استكبر في معنى تكبّر، واستعصم في معنى اعتصم، واستجاب في معنى أجاب واستقرّ في معنى قرّ[4]. وهو ما أكده ابن القيم –أيضاً– على إمكانية مجيء بناء هذا الفعل على شاكلة أفعال أخرى، حيث يقول: « وقد يأتي هذا البناء بمعنى فعل كقر واستقر ومر واستمر،...وقد يأتي موافق تفعل كتعظم واستعظم»[5].

وإذا كان الاتفاق على طواعية هذه الصيغة لتلك الأفعال السابقة، التي جاءت على شاكلة الماضي والمضارع، يأتي ابن القيم ليطرح طرحاً آخر، مضيفاً إلى تلك الأفعال فعل الأمر الذي بدوره يحتمل المجيء على وزن هذه الصيغة؛ ومرده إلى ذلك الطابع التداولي المرتبط بالاستعمال، خصوصاً ما نلمحه في نص ابن القيم لمّا حاول التعليل على مجيء لفظ (استعذ) بصيغة الأمر، وعلى صيغة الطلب في سؤال نصه: «فلِم دخلت السين والتاء في الأمر من هذا الفعل، كقوله: ﴿ **فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ**

---

[1] – بدائع الفوائد، 4/145-146.

[2] – المصدر نفسه، 4/146.

[3] – المصدر والصفحة نفسهما.

[4] – ينظر أبنية الأفعال، ص64.

[5] – بدائع الفوائد، 4/146.

ٱلرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾[1]، و لم تدخل في الماضي والمضارع، بل الأكثر أن يقال أعوذ بالله وتعوذت، دون أستعيذ، واستعذت؟»[2]. فيجيب إجابة نراها منطقية ومقبولة خصوصاً إذا ما عرفنا- وعلى حسب نظرتنا الضيّقة أنه نادر من العلماء من جعل بناء هذا الفعل موافقا لـ افعل؛ أي على صيغة الأمر، ومنهم عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) الذي يقول: « استفعل تصريفها: استخرج، يستخرج، استخراجاً فهو مُسْتَخْرِجٌ. والمفعول: مُسْتَخْرَجٌ والأمرُ منه: اسْتَخْرِجْ »[3]. ويقول ابن القيم في هذا الشأن معللاً سبب دخول الزوائد على الفعل، التي دلت دلالة على الطلب: « السين والتاء دالة على الطلب، فقوله: أستعيذ بالله؛ أي أطلب العياذ به، كما إذا قلت: أستخير الله؛ أي أطلب خيرته، وأستغفره؛ أي أطلب مغفرته، وأستقيله؛ أي أطلب إقالته. فدخلت في الفعل إيذاناً بطلب هذا المعنى من المعاذ، فإذا قال المأمور: أعوذ بالله، فقد امتثل ما طلب منه؛ لأنه طلب منه الالتجاء والاعتصام، وفرق بين نفس الالتجاء والاعتصام، وبين طلب ذلك. فلما كان المستعيذ هارباً ملتجئاً معتصماً بالله أتى بالفعل الدال على ذلك دون الفعل الدال على طلب ذلك فتأمله»[4].

ومن خلال ذلك نرى أن ابن القيم ربط هذا التعليل حسب درجة الاستعمال التي مردها إلى الطابع التداولي، محاولاً وضع بصمة دلالية للتمييز بين مجيء الفعل على صيغة المضارع، ومجيئه على صيغة الأمر، ليَحُل هذا اللُّبس بفطنته وذكائه المتوقد، فيقول موضحاً: « وهذا بخلاف ما إذا قيل: أستغفر الله، فقال: استغفر الله؛ فإنه طلب منه أن يطلب المغفرة من الله، فإذا قيل: أستغفر الله، كان ممتثلاً؛ لأن المعنى: أطلب من الله أن يغفر لي. وحيث أراد هذا المعنى في الاستعاذة فلا ضير أن يأتي بالسين والتاء

---

[1] – سورة النحل، الآية 98.

[2] – تفسير المعوذتين، ص14، والتفسير القيم، ص519.

[3] – العمد كتاب في التصريف، عبد القاهر الجرجاني، ص141، تحقيق وتقديم: البدراوي زهران، دار الآفاق العربية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1429هـ-2008م.

[4] – تفسير المعوذتين، ص14، والتفسير القيم، ص519.

فيقول: أستعيذ بالله؛ أي أطلب منه أن يعيذني، ولكن هذا معنى غير نفس الاعتصام والالتجاء والهروب إليه»[1]، وبالتالي فإنه ما دام هذا الفعل دالاً على الطلب، فلا بأس من إتيانه بالسين والتاء.

وإنْ وُفِّق ابن القيم في هذا التعليل والقراءة الدلالية فأنه راجع إلى تلك الخصوصية الدلالية التي تميّز بها النص القرآني عن باقي النصوص الأخرى، بل إنّ محل تواجد الصيغة على صيغة الأمر –حسب ما نعتقد– لم يكن إلاّ في هذه الآية الكريمة التي جعلها ابن القيم محل استشهاد.

إنّ ابن القيم لم يكتف بهذا التعليل، بل حاول أن يقرأ قراءة أخرى وَفْقَ هذه الصيغة؛ وهذه المرة مع فعل (استعتب) الذي جعله هو الآخر دالا على الطلب قائلاً: « وأما استعتب فللطلب؛ أي طلب الاعتاب، فهو مصدر الرباعي الذي هو أعتب؛ أي أزال عتبه، لا لطالب الثلاثي الذي هو العتب، فقوله تعالى: ﴿ **وَإِن يَسْتَعْتِبُواْ فَمَا هُم مِّنَ ٱلْمُعْتَبِينَ** ﴿٢٤﴾ ﴾[2]؛ أي وإن يطلبوا اعتابنا وإزالة عتبنا عليهم...ثم يقال: استعتب السيد عبده؛ أي طلب منه أن يزيل عتب نفسه عنه بعوده إلى رضاه، فأعتبه عبده؛ أي أزال عتبه بطاعته، ويقال: استعتب العبد سيده؛ أي طلب منه أن يزيل غضبه وعتبه عنه، فأعتبه سيده؛ أي فأزال عتب نفسه عنه»[3]. ثم يضيف رابطاً الصيغة بمدلولها، مواصلاً في الجواب الذي ابتدأه قائلاً: « وعلى هذا فقوله تعالى: ﴿ **وَإِن يَسْتَعْتِبُواْ فَمَا هُم مِّنَ ٱلْمُعْتَبِينَ** ﴿٢٤﴾ ﴾[4]؛ أي وإن لم يطلبوا اعتابنا وهو إزالة عتبنا عنهم فما هم من المزال عتبهم؛ لأن الآخرة لا تقال فيها عثراتهم، ولا يقبل فيها توبتهم»[5].

---

[1] – المصدران والصفحات نفسها.

[2] – سورة فصلت، الآية 24.

[3] – بدائع الفوائد، 146/4، وينظر مفتاح دار السعادة، 121/1-122.

[4] – سورة فصلت، الآية 24.

[5] – بدائع الفوائد، 146/4، وينظر مفتاح دار السعادة، 121/1-122.

ومما سبق نجد أن ابن القيم ومن خلال تخريجاته الدقيقة، وقراءاتـــه الدلاليـــة، واستنتاجاته المنطقية يصرّح بأن لهذه الصيغة دلالات عديدة؛ يمكنها أن تكون دالـــة على الطلب، أو دالة على الصيرورة، أو دالة على الوجود.

وكما أن بناء هذا الفعل يمكن مجيئه على شاكلة أفعـــال أخـــرى في الماضـــي والمضارع، فأن ابن القيم يضيف إضافة أخرى مفادها أن بناء هذا الفعل يمكن مجيئه – أيضا– على شاكلة فعل الأمر، مستشهداً بنص قرآني نراه قد وُفِّق من خلاله إلى حد بعيد في قراءته الدلالية لذلك الفعل، الذي حمل بدوره دلالة على الطلب.

هـــ– الجمع بين الثلاثي المزيد فيه حرفان والثلاثي المزيد فيه ثلاثة أحرف:

- **افعلّ وافعالّ:**

إنّ وزن "افعلّ" لا يكون إلاّ لازماً، ويأتي من الأفعال الدالة على الألوان والعيوب بقصد المبالغة فيها، نحو: "احمرّ وجهه"؛ فهو في معنى: "حمِرَ وجهه"، إلاّ أنه أبلغ. وكذلك في مثل: اعوّر، وابيضّ، واحوّل، واعوّج[1].

وأما وزن "افعالّ" فهو –أيضا– يأتي من الأفعال الدالة على الألوان والعيوب بقصد المبالغة، نحو: "احمّار وجهه"، فهو أبلغ من من "احمرّ". وكذلك في مثل: اشهابّ، واخضارّ، واصفارّ، واعوارّ، وابياضّ[2].

ومما هو معروف أن "افعلّ" تختلف عن "افعالّ"؛ باعتبار أن هذه الأخيرة زُيّدت فيها الألف من أجل استحضار أو إنتاج معنى جديد. وها هو ابن القيم يؤكد على دلالة هذه الزيادة في "افعالّ" بعدما اعتبر أن "احمّر" هو على وزن "افعلّ"، وكذا "احمارّ" هو على وزن "افعالّ" في مثل ما أشرنا إليه سابقا في التمثيل للصيغتين، بل نجده يُفنّد ما ذهب إليه الخطابي لما اعتبر أن معنى "احمّر" مخالف لمعنى "احمارّ"، حيث

[1] – ينظر التطبيق الصرفي، ص40، وشذا العرف، ص31، وتصريف الأسماء والأفعال، ص120، والدلالة الصوتية، ص215.

[2] – ينظر الكتاب، 4/25-26، والدلالة الصوتية، ص216، و التطبيق الصرفي، ص40، وتصريف الأسماء والأفعال، ص120.

يقول: « وزعم الخطابي أن معنى "احمّر" مخالف لمعنى "احمارّ" وبابه، وذهب إلى أن "افعلّ" يقال فيما لم يخالطه لون آخر، و"افعالّ" يقال لما خالطه لون آخر، وهو ثقة في نقله، والقياسي يقتضي ما ذكر»[1].

إنّ زيادة الألف في"افعالّ" حسب ابن القيم لم تكن اعتباطية، بل هي نتيجة إضافة معنى آخر جديد؛ وذلك امتثالا للقاعدة الصرفية التي تنص على أن كل زيادة في المبنى تؤدي بالضرورة إلى زيادة في المعنى؛ معتبراً أن "احمارّ" التي هي على وزن "افعالّ" تكون نتيجة التدرج شيئا فشيئا، على عكس "احمرّ" الذي يكون لوهلة، فيقول: « لأن الألف لم يزد في إضعاف حروف الكلمة إلاّ لدخول معنى زائد بين أضعاف معناها، والذي قاله غيره أحسن من هذا، وهو أن "احمرّ" يقال لما احمر وهلة؛ نحو: احمرّ الثوب ونحوه. وأما "احمارّ" فيقال لما يبدو فيه اللون شيئاً بعد شيء على التدريج نحو: احمارّ البسر واصفارّ، ويدخل "افعلّ" في هذا على "افعالّ" فيقال: احمرّ البسر إذا تكامل لون الحمرة فيه، واحمارّ إذا ابتدأ صاعدا إلى كماله»[2]. وهي التفاتة منه على أن زيادة الألف في "افعالّ" أدت إلى انتاج معنى جديد، بالإضافة إلى أنه ميّز بين الفعلين "احمرّ" و"احمارّ"؛ فالأول يكون نتيجة الاحمرار لوهلة، أما الثاني فيكون نتيجة التدرج في الاحمرار شيئاً فشيئاً، فهو مخالف للمعنى الذي حمله معنى اللفظ الأول. وهو سر لطيف لا بُد لنا من تأمّله وتَذوّقه.

2-2- دلالة أوزان المصادر:

وعلى الرغم من اختلاف العلماء حول المصدر والفعل، من حيث الأصل والفرع، إلاّ أنه خلاف لا يهمنا البحث فيه، بل نجدهم قد اتفقوا على أن المصدر يدل على الحدث؛ وذلك من حيث إنّ « المصدر يختلف عن الفعل في أنه اسم، ويتفق مع

[1] - بدائع الفوائد، 46/2.

[2] - المصدر والصفحة نفسهما.

الفعل في أنه يدل على حدث، غير أن الفعل يدل على الحدث بالإضافة إلى دلالته على الزمان»[1].

وإذا عدنا إلى ابن القيم لوجدنا أنه يعطي أهمية خاصة لبعض المصادر، ومنها:

أ- مصدر الثلاثي:

ويمكن تحديد مصادر الثلاثي من خلال أوزان أفعالها في الماضي، التي تقع تحت ثلاثة أوزان، وهي: فَعَل، وفَعِل، وفَعُل. ومن هذا النوع من المصادر عند ابن القيم نجد:

- **فَعَلان:**

وهو من "فَعَل"، ودلالته على التقلب والاضطراب والحركة، نحو: خفقان، جولان، نزوان، غليان، دوران[2]؛ حيث يقول سيبويه في المصادر التي جاءت على الفَعَلان إنها تأتي للحركة والاضطراب: « ومن المصادر التي جاءت على مثال واحد حين تقاربت المعاني قولك: النزوان، والنقزان؛ وإنما هذه الأشياء في زعزعة البدن واهتزازِه في ارتفاع...ومثل هذا الغليان؛ لأنه زعزعة وتحرك. ومثله الغَثَيان؛ لأنه تجيُّشُ نفسِه وتثوُّرٌ. ومثله الخَطَران واللّمَعان؛ لأن هذا اضطراب وتحرُّك »[3].

وإذا عدنا إلى ابن القيم لوجدناه يبحث في هذه المناسبة بين الصيغ والمعاني، وبما أن "فعلان" تأتي للحركة والاضطراب فأننا نجده يؤكد على هذه الخصوصية الدلالية لهذا المصدر فيقول: « إن الفعلان بابه المصادر؛ كالنزوان والغليان»[4]، ثم يضيف في تأكيده على المناسبة بين الصيغ والمعاني قائلاً: « ونظير هذا ...متابعتهم حركة اللفظ

---

[1] – التطبيق الصرفي، ص66.

[2] – ينظر تصريف الأسماء والأفعال، ص134، والدلالة الصوتية، ص218.

[3] – الكتاب، 14/4، وينظر الخصائص، 152/2.

[4] – حادي الأرواح، ص89.

بإزاء متابعة حركة معناه؛ كالدوران، والغليان، والتروان، وبابه»[1]؛ فهو يرى أن هذه المصادر قد جاءت على تلك الصيغة الواحدة حين تقاربت المعاني.

وكمثال على هذا المصدر نجد ابن القيم يعتبر أن "الحيوان" هي على مصدر "فَعَلان" من خلال قوله تعالى: ﴿ وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ ۚ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْأَخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿٦٤﴾ ﴾[2]؛ وذلك أن « الحيوان كالتروان والغليان»[3]؛ وهذا باعتبار أن صيغة "فَعَلان" اختيرت للتعبير عن الحياة في الدار الآخرة بما تشتمل عليه هي الأخرى من حركة ونشاط وابتهاج وخفة النفس واهتزاهها، مع دوام ذلك واستمراريته وتجدد ألوانه، وذلك في مقابل الحياة الدنيا –حياة اللهو واللعب– بما تشتمل عليه من انكسار وسأم من رتابة صور الحياة وتكرارها بلا تجدد، مع ما نجده من سرعة انقطاع لذاتها، وزوال نعيمها[4]. وهو ما ذهب إليه الزمخشري – أيضا– معللاً سبب مجيء الحيوان على مصدر فعلان؛ معتبرا أن « بناء الحيوان زيادة معنى ليس في بناء الحياة، وهي ما في بناء فعلان من معنى الحركة والاضطراب؛ كالتروان، والنغصان، واللهبان، وما أشبه ذلك. والحياة: حركة، كما أن الموت سكون، فمجيئه على بناء دال على معنى الحركة ، مبالغة في معنى الحياة، وأن الحياة حركة، ولذلك اختيرت على الحياة في هذا الموضع المقتضى للمبالغة لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ فلم يؤثروا الحياة الدنيا عليها» [5].

ومن خلال رأي ابن القيم في مجيء الحيوان على مصدر فعلان في هذا النص القرآني نجده قد وُفق إلى حد بعيد في عقد هذه المناسبة بين الصيغة ومعناها، أو بالأحرى بين المصدر ومعناه.

---

[1] – بدائع الفوائد، 210/2 وينظر أيضا 103/1، وتفسير المعوذتين، ص83، والتفسير القيم، ص575.

[2] – سورة العنكبوت، الآية 64.

[3] – حادي الأرواح، ص89.

[4] – ينظر الإعجاز الصرفي، ص95.

[5] – الكشاف، 463/3.

- **فِعَال:**

وهو من "فعَل"، ويأتي هذا الوزن لدلالات عديدة، منها: ما يدل على إباء أو امتناع في مثل: إبَاء؛ أي مِن أبي، وفِرار؛ أي مِن فرّ. ومنها ما يدل على قرب شيء من شيء نحو: النكاح، والضراب. ومنها ما دل على الحينونة أو الميقات الذي يتم فيه الشيء نحو: الحِصاد. ومنها ما يدل على علامة أوصفة في الشيء نحو: الجِنَاب[1].

ونجد هذا المصدر عند ابن القيم من خلال حديثه عن "الصراط" من حيث اشتقاقه ووزنه، مجيباً أنه على وزن "فِعال"، وباعتراف منه يؤكد على أن هذا التحليل الذي وصل إليه قد وجده من قبل عند السهيلي بالصدفة؛ أي دون نقل منه. وهو ما يبيّن لنا أنّ ابن القيم كان كثير الرجوع إلى آراء السهيلي، إمّا من أجل المقارنة بين كلامه وكلام السهيلي؛ وبالتالي ينتج عنه التشابه والاختلاف، وإمّا لأجل إضافته تحليلات وتعليقات لم يصل إليها السهيلي، وإمّا الرجوع من أجل أن يأخذ ويعتد بكلام السهيلي في الاستشهاد؛ وهذا ما لاحظناه في كثير من تصريحاته؛ إمّا في أوائل أقواله، وإمّا في أواخرها.

وإذا عدنا إلى وزن الصراط يقول ابن القيم: « وبنوا الصراط على زِنة فِعال؛ لأنه مشتمل على سالكه اشتمال الحلق على الشيء المسروط، وهذا الوزن كثير في المشتملات على الأشياء؛ كاللحاف والخمار والرداء والغطاء والفراش والكتاب إلى سائر الباب»[2]. ثم نجده يوضح أن هذا الوزن قد يأتي لثلاثة معان؛ منها المصدر، والمفعول، والآلة. وهي إضافات نجدها قد أضافها على ما جاء به السهيلي، فيقول: « يأتي لثلاثة معان: أحدها: المصدر؛ كالقتال والضراب. والثاني: المفعول؛ نحو الكتاب والبناء والغراس. والثالث: أنه يقصد به قصد الآلة التي يحصل بها الفعل ويقع بها

---

[1] – ينظر التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، د.محمود عكاشة، ص28–29، دار النشر للجامعات، مصر، ط1، 1426هـ–2005م.

[2] – بدائع الفوائد، 15/2، وينظر نتائج الفكر، ص236.

كالخمار والغطاء والسداد لما يخمر به، ويغطى ويسد به، فهذا آلة محضة. والمفعول هو الشيء المخمر والمغطى والمسدود. ومن هذا القسم الثالث: إله بمعنى مألوه... ثم رأيتُ هذا المعنى بعينه قد ذكره السهيلي فوافق فيه الخاطر الخاطر»[1].

ومن خلال هذا الرأي يتّضح لنا أن ابن القيم يعد هذا الوزن كثيراً في المشتملات على الأشياء، وأنه يأتي لثلاثة معان: منها المصدر كالضراب؛ وهو ينصب في الجانب الذي نبحث فيه، خصوصاً أن الصراط هو على وزن فِعال، وبالتالي هو من المصادر. وأنه -أيضا- يندرج ضمن النوع الثالث الذي أضافه ابن القيم، وقصد به الآلة التي يحصل بها الفعل كالخمار والغطاء، وأن الصراط مشتمل على سالكه يغطيه كما يغطي الخمار الرأس؛ فيا له من وصفٍ وصفَه، ويا لها من قِراءة عميقة لهذا المصدر.

- **فُعَال:**

وهو من "فعَل" أيضا، وأنه مصدر دال على المرض أو الداء، وذلك في مثل: سُعال، عُطاس، صُداع، زُكام، دُوار. ودال -أيضا- على الصوت في مثل: بُكاء، وعُواء، وصُراخ[2].

ومن دلالة هذا المصدر على الداء نجد "العُطاس" الذي اعتُبر في الجاهلية داء، وأنهم ساقوه ربما على بناء الأدواء؛ كالزكام، والسعال حسب رأي ابن القيم الذي يقول: « ومما كان أهل الجاهلية يتطيّرون به ويتشاءمون منه "العُطاس"...كانوا يعتقدون فيه أنه داء، ويكره أحدهم أن يعطس ويودّ أنه لم يصدر منه لما في ذلك من الشؤم...ولذلك -والله أعلم- بنوا لفظه على بناء الأدواء كالزكام والسعال والدوار والسهام وغيرها»[3]؛ ولهذا اعتبروه من الأمراض لأنهم ربما جعلوه على بناء "فُعال"

---

[1] - المصدر والصفحة نفسهما، وينظر نتائج الفكر، ص236.

[2] - ينظر التطبيق الصرفي، ص67، والدلالة الصوتية، ص218.

[3] - مفتاح دار السعادة، 2/548-549.

حسب ما رآه ابن القيم.

وأما دلالة هذا المصدر على الصوت فهو ما نجده عند ابن القيم حينما اعتبر "المكاء" الذي هو الصفير أنه جاء على شاكلة بناء الأصوات التي هي على بناء فُعال؛ وذلك من خلال وقوفه على قوله تعالى: ﴿ **وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً** ﴾[1]؛ أي أن المكاء هو الصفير، والتصدية هي التصفيق؛ حيث يقول: « قال أهل اللغة: المُكاء: الصّفير، يقال: مكا يمكو مُكاء...ولهذا جاء على بناء الأصوات، كالرُّغاء والعواء والثغاء، قال ابن السكيت: الأصوات كلها مضمومة إلاّ حرفين: النداء والغناء. وأما التصدية: فهي في اللغة: التصفيق»[2].

ومن خلال قول ابن القيم نجده يعُد "مكاء" من المصادر التي هي على وزن "فُعَال"، الذي جاء يحمل دلالة على الصوت كمثل: بُكاء وصُراخ.

- **فعيل:**

ويدل هذا المصدر على صوت نحو: صهيل، زفير، حفيف. ويدل – أيضا– على سير في مثل: رَحِيل، ذمِيل، وجِيف، دَبِيب[3].

وبما أن المصدر تكون دلالته على سير فأننا نجد ابن القيم قد ساق نماذج عديدة وَفْق هذا المصدر، ولكن حسب ما وقفنا عنده نجد لفظ "طريق" الذي يراه ابن القيم أنه على بناء "فعيل" من خلال وقوفه عند قوله تعالى: ﴿ **قَالُواْ يَٰقَوْمَنَآ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٣٠** ﴾[4]، وأنّ ما توصل إليه ابن القيم في هذه القراءة والتحليل قد وجده مطروحا عند السهيلي

---

[1] – سورة الأنفال، الآية 35.

[2] – إغاثة اللهفان عن مصائد الشيطان، ابن قيم الجوزية، 244/1، تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1395-1975م.

[3] – ينظر تصريف الأسماء والأفعال، ص34، والدلالة الصوتية، ص218.

[4] – سورة الأحقاف، الآية 30.

بالصدفة، وبدون الاعتماد عليه في النقل، بل إنما هو تصريح منه ليؤكد مرة أخـــرى على أمانته العلمية من جهة، وعلى إشادته في أسبقية العلماء قبله في الوصول إلى نتائج وحقائق من جهة أخرى، حيث يقول في ذلك النص القرآني: « أي إلى سبيل مطروق قد مرت عليه الرسل قبله...فاقتضت البلاغة والإعجاز لفظ الطريق؛ لأنه "فعيل" بمعنى "مفعول"؛ أي مطروق مشت عليه الرسل والأنبياء قبل، فحقيق على من صدق رسل الله وآمن بهم أن يؤمن به ويصدقه، فذِكر الطريق هاهنا إذاً أولى، لأنه أدخل في باب الدعوة والتنبيه على تعيّن اتّباعه... ثم رأيتُ هذا المعنى بعينه قد ذكره السهيلي فوافق فيه الخاطر الخاطر»[1]. ومن خلال ذلك نجد أن ابن القيم جعل "طريق" على مصـــدر "فعيل"، الذي يحمل دلالة على سير؛ أي سارت عليه من قبل الرسل والأنبياء.

ب- مصادر غير الثلاثي:

إن مصادر الفعل الثلاثي المزيد قياسية ثابتة بإجماع الصـــرفيين، وأن الأفعـــال الزائدة على ثلاثة أحرف إما أن تكون رباعية أو خماسية أو سداسية، ولكـــل منـــها مصادر خاصة بها[2]. ومن المصادر التي وقفنا عندها:

ب-1-مصدر الثلاثي المزيد بتضعيف العين:

- **تفعيل:**

وهو أن فعّل إذا كان صحيح اللام فيمكن أن يكون مصدره على وزن تفعيل، نحو: كبّر تكبيراً، وعظّم تعظيماً[3].

ومن هذا المصدر عند ابن القيم نجده أثناء حديثه عن "التحقيق" و"التسميت"؛ فاللفظة الثانية هي للعاطس الذي هو على وزن "التفعيل"، معتبراً أصله من الســـمت؛

---

[1] - بدائع الفوائد، 15/2، وينظر نتائج الفكر، ص236-237.

[2] - ينظر تصريف الأسماء والأفعال، ص136، والدلالة الصوتية، ص218.

[3] - ينظر التطبيق الصرفي، ص70.

أي سمّت تسميتاً، فيقول: « فأما التسميت بالمهملة فهو تفعيل من السّمت الذي يراد به حُسن الهيئة والوقار. فيقال: لفلان سمت حسن فمعنى سَمَّتُّ العاطس وقّرته وأكرمته وتأدّبت معه بأدب الله ورسوله في الدعاء له»[1].

وأما اللفظة الأولى فهي من التحقق في الشيء وتخليصه من غيره، وذلك في قوله: « لفظ "التحقيق" وهو تفعيل. من حقق الشيء تحقيقاً، فهو مصدر فعله:حقَّق الشيء؛ أي أثبته وخلصه من غيره» [2].

ب-2- مصدر الثلاثي المزيد بالألف:

- **مُفاعَلة:**

وهو أن فاعل يمكن أن يجيئ مصدره على وزن مفاعلة، نحو: مجادلة، مناقشة، مواصلة[3].

وإذا عدنا إلى ابن القيم لوجدنا أن المصدر تمثّل في: " المرابطة"، "المصابرة"، "المعاينة"؛ وذلك من خلال استشهاده بالمثالين الأولين بقوله تعالى: ﴿ **آصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ** ﴾[4]؛ حيث إنّ المرابطة عنده هي من الرباط أو الشد، بينما المصابرة هي نتيجة اشتراك المضاربة والقتال بين اثنين؛ فيقول عن اللفظة الأولى مبيّناً البناء الذي جاءت عليه: « المرابطة مفاعلة من الربط، وهو الشد» [5]، وعن اللفظة الثانية كذلك: « أما المصابرة فهي مقاومة الخصم في ميدان الصبر، فإنها مفاعلة تستدعي وقوعها بين اثنين كالمشاتمة والمضاربة»[6]، فهذا توضيح منه أن المرابطة هي من الربط، بينما المصابرة هي كالاشتراك في القتال.

---

[1] - مفتاح دار السعادة، 550/2.

[2] - مدارج السالكين، 979/2.

[3] - ينظر التطبيق الصرفي، ص70، وتصريف الأسماء والأفعال، ص137.

[4] - سورة آل عمران، الآية 200.

[5] - مدارج السالكين، 484/1.

[6] - عدة الصابرين، ص24، وينظر التفسير القيم، ص217-218.

وأما حديثه عن المعايَنَة -التي جعله هي الأخرى على مصدر مفاعلة- فنجده قد اعتبرها من العِيان، قائلاً: « المعاينة مفاعلة من العِيان، وأصلها من الرؤية بالعين. يقال: عاينه إذا وقعت عينه عليه، كما يقال: شافهه، إذا كلّمه شفاهاً، وواجهه: إذا قابله بوجهه»[1]؛ وبالتالي فإن المعاينة حسب ابن القيم هي من أصل الرؤية بالعين.

ب-3- مصدر الخماسي:

- **افتعال:**

وهو من الفعل الخماسي المبدوء بهمزة وصل، وأن مصدره على وزن الماضي مع كسر ثالثه وزيادة ألف قبل آخره، نحو: اصطبر اصطباراً، واتّخذ اتخاذاً[2].

ومن بين تلك النماذج التي ساقها ابن القيم على وَفق هذا المصدر نجد: اعتصام، واصطبار، واعتبار، وادخار، واكتساب؛ فمن حيث الاصطبار والاكتساب نجده يرى أن الأول أبلغ من الصبر، وأن الثاني أبلغ من الكسب؛ حيث يقول: « الاصطبار: افتعال من الصبر، كالاكتساب والاتخاذ، وهو مشعر بزيادة المعنى على الصبر، كأنه صار سجية وملكة؛ فإن هذا البناء مؤذن بالاتخاذ والاكتساب، قال تعالى: ﴿ فَٱرۡتَقِبۡهُمۡ وَٱصۡطَبِرۡ ﴿٢٧﴾ ﴾[3]، فالاصطبار أبلغ من الصبر. كما أن الاكتساب أبلغ من الكسب، ولهذا كان في العمل الذي يكون على صاحبه والكسب فيما له، قال تعالى: ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ ﴾[4]؛ تنبيها على أن الثواب يحصل لها بأدنى سعي وكسب، وأن العقاب إنما هو باكتسابها وتصرفها وما تعانيه»[5]. وإنْ كان السهيلي يعتبر أن الحسنة تنال بهبة من الله تعالى من غير واسطة شهوة ولا إغراء عدو،

---

[1] - مدارج السالكين، 887/2.

[2] - ينظر التطبيق الصرفي، ص71.

[3] - سورة القمر، الآية 27.

[4] - سورة البقرة، الآية 286.

[5] - طريق الهجرتين، ص224، وينظر عدة الصابرين، ابن قيم الجوزية، ص24، تحقيق عصام الدين الصّبابطي، دار الحديث، القاهرة، 1423هـ-2002م.

وأن السيئة هي نتيجة للذنوب التي يوصل إليها بواسطة الشهوة والشيطان والهوى[1]، فها هو ابن القيم يرد عليه في نفي هذه الواسطة، ويُقّر بأنه هناك فرق وسرّ لطيف لم يقف عنده السهيلي، وهو« أن الاكتساب يستدعي التعمل والمحاولة والمعاناة، فلم يجعل على العبد إلاّ ما كان من هذا القبيل الحاصل بسعيه ومعاناته وتعمله. وأما الكسب فيحصل بأدنى ملابسة حتى بالهَمِّ بالحسنة ونحو ذلك، فخص الشر بالاكتساب والخير بأعم منه، ففي هذا مطابقة للحديث الصحيح: ﴿ **إِذَا هَمَّ عَبدِي بِحَسَنةٍ فَاكْتُبُوهَا، وَإِنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلاَ تَكْتُبُوهَا** ﴾[2]، وأما حديث الواسطة وعدمها فضعيف؛ لأن الخير أيضاً بواسطة الرسول والملك والإلهام والتوفيق»[3]؛ فهذا توضيح منه في الكشف عن المعنى الدقيق –مثلاً– بين الكسب والاكتساب؛ باعتبار أن الثاني الذي هو المصدر يحصل نتيجة لما اكتسبته النفس من العقاب، بينما الأول فهو يحصل لما كسبته من الثواب؛ فخص الأول بالخير، بينما الثاني المصدر فهو مخصوص بالشر.

وأما "الاعتصام" فقد اعتبره كذلك من مصادر الافتعال، وجعله من الاحتماء؛ حيث يقول: « والاعتصام: افتعال من العصمة، وهو التمسك بما يعصمك ويمنعك من المحذور والمخوف؛ فالعصمة: الحمية. والاعتصام: الاحتماء»[4].

وأما "الادخار" والاعتبار" فنجده يقول عن الأول: « والادخار: افتعال من الذخر؛ وهو ما يعده المرء لحوائجه ومصالحه»[5]؛ أي ما يدخره الفرد لأجل حوائجه اليومية. وأما عن الثاني فنجده من خلال استشهاده بقوله تعالى: ﴿ **فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي**

---

[1] – ينظر نتائج الفكر، ص272.

[2] – أصل الحديث: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وزهير بن حرب وإسحاق بن إبراهيم واللفظ لأبي بكر قال إسحاق أخبرنا سفيان وقال الآخران حدثنا بن عيينة عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ قال الله ﷻ: ﴿ ثم إذا هم عبدي بسيئة فلا تكتبوها عليه فإن عملها فاكتبوها سيئة وإذا هم بحسنة فلم يعملها فاكتبوها حسنة فإن عملها فاكتبوها عشرا ﴾. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، 117/1، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

[3] – بدائع الفوائد، 61/2.

[4] – مدارج السالكين، 325/1.

[5] – المصدر نفسه، 919/2.

ٱلْأَبْصَٰرِ ﴾[1]، حيث يقول: « والاعتبار: افتعال من العبور؛ وهو عبور القلب من الملزوم إلى لازمه. ومن النظير إلى نظيره»[2]؛ أي هو بمنزلة التأمل والنظر في صنعة الخالق وتعظيمه، فيضيف قائلاً: « والاعتبار هو أن يعبر نظره من الأثر إلى المؤثر، ومن الصنعة إلى الصانع، ومن الدليل إلى المدلول. فينتقل إليه بسرعة لطف إدراك. فينتقل ذهنه من الملزوم إلى لازمه»[3].

إن أدنى تأمل لهذا النص يجد أن ابن القيم وبإشارة منه أن هذا المصدر الذي هو "الاعتبار" قد جاء ليدل على التأمل والنظر عن طريق استحضار العقل، أو لأجل الاحتكام للأدلة العقلية؛ التي مفادها استحضار الدلالة الغائبة بحقيقة حاضرة نتيجة للتأمل في الخالق وتعظيمه، وحسن النظر في مصنوعاته الدالة عليه.

- **تفاعُل:**

ويكون هذا المصدر على وزن الفعل مع ضم الحرف الذي قبل الأخير، نحو: تجاهُل، تواعُد، تجاوُر[4].

ومن المصادر التي جاءت على هذا الوزن عند ابن القيم نجد: "التكاثر"؛ الذي اعتبره من الكثرة، وذلك من خلال قوله تعالى: ﴿ أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ﴾[5]، التي جاءت للوعد والوعيد والتهديد، حيث يقول: « التكاثر: تفاعل من الكثرة؛ أي مكاثرة بعضكم لبعض»[6]، ثم نجده يؤكد ذلك في موضع آخر بقوله: « التكاثر تفاعل، وهو طلب كل من المتكاثرين أن يكثر صاحبه فيكون أكثر منه فيما يكاثره به، والحامل له

---

[1] – سورة الحشر، الآية 02.

[2] – مدارج السالكين، 959/2، وينظر مفتاح دار السعادة، 181/1.

[3] – المصدران والصفحات نفسها.

[4] – ينظر التطبيق الصرفي، ص70، وتصريف الأسماء والأفعال، ص138.

[5] – سورة التكاثر، الآية 01.

[6] – الفوائد، ابن قيم الجوزية، ص40، خرّج أحاديثه وعلّق عليه ووضع فهارسه وحقق نصوصه: أبو خالد الحسين أيت سعيد، دار دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

على ذلك: توهمه أن العزة للكاثر»[1]. وبالتالي فإن تكاثر على مصدر تفاعل حسب رأي ابن القيم نفسه.

- **تفعُّل:**

ويكون مصدره على وزن الفعل، مع ضم ما قبل آخره نحو: تعلُّم، تجوُّل، تبيُّن[2].

ومن مصادر هذا النوع عند ابن القيم نجد: "التدبُّر"، "التوسُّم"، "التمكُّن"، "التذكُّر"، و"التبتُّل"؛ فمن حيث مصدر "التدبُّر" يقول: « ويسمى تدبّراً لأنه نظر في إدبار الأمور، وهي أواخرها وعواقبها، ومنه تدبّر القول. وقال تعالى: ﴿ **أَفَلَمْ يَدَّبَّرُواْ ٱلْقَوْلَ** ﴾[3]،...وتدبّر الكلام أن ينظر في أوله وآخره ثم يعيد نظره مرة بعد مرة، ولهذا جاء على بناء التفعُّل كالتجرُّع والتفهُّم والتبيُّن»[4]؛ أي هو التمعّن والنظر في أول الشيء وآخره.

وأما "التوسُّم" فقد عدّه ابن القيم من السيما التي هي العلامة، أو ما يعرف في الدرس اللساني الحديث بعلم السيمياء أو العلامات، حيث يقول: « التوسُّم: تفعُّل من السيما، وهي العلامة. فسمي المتفرس متوسماً لأنه يستدل بما شهد على ما غاب»[5]. وأما "التمكُّن" فقد عدّه ابن القيم من تمام المكان والاستقرار قائلاً: « التمكن هو غاية الاستقرار. وهو تفعُّل: من المكان. فكأنه قد صار مقامه مكاناً لقلبه قد تبوأه مترلاً ومستقراً»[6]. وأما "التذكُّر" فقد عدّه ضد النسيان، ولا يتم حصوله إلاّ بعد التدرج. فيقول: « التذكُّر: تفعُّل من الذِّكر وهو ضد النِّسيان، وهو حضور صورة المذكور

---

[1] – عدة الصابرين، ص193، والتفسير القيم، ص503.

[2] – ينظر التطبيق الصرفي، ص70-71، وتصريف الأسماء والأفعال، ص138-139.

[3] – سورة المؤمنون، الآية 68.

[4] – مفتاح دار السعادة، 181/1.

[5] – مدارج السالكين، 109/1.

[6] – المصدر نفسه، 868/2.

العلمية في القلب. واختير له بناء التفعُّل لحصوله بعد مهلة وتدرج؛ كالتبصّر والتفهّم والتعلّم»[1]. بينما "التبتُّل" جعله من الانقطاع، وهو ما ذهب إليه ابن منظور أيضا[2]، وعدّه ابن القيم من مصدر التفهم والتعلم -أيضاً- من خلال وقوفه عند قوله تعالى: ﴿ وَٱذۡكُرِ ٱسۡمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلۡ إِلَيۡهِ تَبۡتِيلٗا ۝٨ ﴾[3]؛ حيث يقول: « التبتُّل الانقطاع، وهو تفعُّل من البَتْل. وهو القطع. وسُميت مريم -عليها السلام- "البتول" لانقطاعها عن الأزواج، وعن أن يكون لها نظراء من نساء زمانها. ففاقت نساء الزمان شرفاً وفضلاً. وقطعت منهن. ومصدر "تبتَّل تبتُّلاً" كالتعلّم والتفهّم»[4]، ثم نجده يبيّن لنا سبب مجيء هذا المصدر قائلاً: « ولكن جاء على التفعيل – مصدر تفعّل- لسر لطيف[5]. فإن هذا هذا الفعل إيذاناً بالتدريج والتكلّف، والتعمّل والتكثّر والمبالغة، فأتى بالفعل الدّال على أحدهما، وبالمصدر الدّال على الآخر، فكأنه قيل: بتِّل نفسك إلى الله تبتيلاً، وتبتّل إليه تبتّلاً. ففهم المعنيان من الفعل ومصدره. وهذا كثير في القرآن. وهو من حسن الاختصار والإيجاز»[6]؛ فهي إشارة منه إلى الجمع بين مبنى صيغة التفعل، ومصدر التفعيل، فنتج عن صيغة التفعل التكثر والتكلف والتعمل، بينما نتج التدريج عن صيغة التفعيل.

ب-4- مصدر السداسي:

وهو أن يكون المصدر على وزن الفعل مع كسر الحرف الثالث، وزيادة ألف قبل الحرف الأخير[7]، ومنه:

---

[1] – المصدر نفسه، 313/1.

[2] – ينظر لسان العرب، مادة (بتل) 42/11.

[3] – سورة المزمل، الآية 08.

[4] – مدارج السالكين، 392/1-393، وينظر التفسير القيم، ص483.

[5] – لعل في الكلام حذفاً، والمعنى المراد: أن "بتل" مصدره التبتل كالتعلم، وأما التبتيل فهو مصدر تبتل بالتشديد، وقد جاء في الآية مصدر التبتيل. ينظر هامش التفسير القيم، ص483.

[6] – مدارج السالكين، 393/1، والتفسير القيم، ص483.

[7] – ينظر التطبيق الصرفي، ص71، وتصريف الأسماء والأفعال، ص139.

- **استفعال:**

وهو من فعل (استفعل)، فحدث كسر للحرف الثالث وزيادة ألف قبل آخره فأصبح المصدر (استِفعال).

ومن الأمثلة التي ساقها ابن القيم حول هذا المصدر نجد "الاستبشار" و"الاستصحاب"، "الاستبصار" و"الاستثناء" في مواطن متفرقة من مؤلفاته؛ وذلك أن الاستبصار « وهو استفعال من التبصّر، وهو تبيّن الأمر وانكشافه وتجلّيه للبصيرة»[1]، وأما المصدر "استبشار" فنجده يعدّه من البُشرى؛ وذلك من خلال قوله تعالى: ﴿ **لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِي ٱلْأَخِرَةِ** ﴾[2]؛ حيث يقول: « وأما الاستبشار: فهو استفعال من البُشرى»[3].

وأما الاستصحاب فعدّه من الصحبة التي هي من الاستدامة قائلاً: « فالاستصحاب: استفعال من الصحبة، وهي استدامة إثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منفياً»[4]. وأما الاستثناء فقد اعتبره من رد الشيء بعضه على بعض من خلال قوله تعالى: ﴿ **إِذْ أَقْسَمُوا۟ لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ﴿١٧﴾** ﴾[5]، حيث قال: « أي لم يقولوا إن شاء شاء الله؛ فَمَن حَلَف فقال: إن شاء الله فقد استثنى؛ فإن الاستثناء استفعال من ثَنَيْتُ الشيء»[6].

ومن خلال ذلك نجد أن ابن القيم قد وُفِّق إلى حد بعيد في مجيئه بمجموعة من الأمثلة وعدّها من مصدر استفعال، وأنه بيّن مصدريتها إمّا من خلال آي القرآن، أو من خلال آرائه الخاصة، بالإضافة إلى إبراز جَهده الخاص في التحليل والتعليل.

---

[1] – مفتاح دار السعادة، 181/1.

[2] – سورة يونس، الآية 64.

[3] – مدارج السالكين، 831/2.

[4] – أعلام الموقعين، 256/1.

[5] – سورة القلم، الآية 17.

[6] – أعلام الموقعين، 919/3.

2-3- مصدر الهيئة:

هو اسم مصوغ للدلالة على الصفة أو الهيئة التي يكون عليها الحدث عند وقوعه، ويسمى أحيانا اسم الهيئة، وهو على وزن (فِعلة) مثل: جِلسة، وِقفة، مِشية[1].

ومن بين مصادر هذا النوع عند ابن القيم نجد: "هِمّة"، "عِبرة"، "حِيلة"، "هِينة" في مواطن متفرقة من كتبه، حيث يقول في الهِمّة التي اعتبر أصلها من الهَمّ: « الهِمَّة: فِعْلة من الهَمّ. وهو مبدأ الإرادة. ولكن خصُّوها بنهاية الإرادة. فالهَمُّ مبدؤها. والهِمَّة نهايتها»[2]. وبالتالي هي نهاية الإرادة، عكس الهَمّ الذي هو أولها. وأما "العِبرة" فهي « على بناء الحالات؛ كالجِلسة والقِتلة، إيذاناً بأن هذا العلم والمعرفة قد صار حالاً لصاحبه يعبُر منه إلى المقصود به، وقال تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ ﴿٢٦﴾ ﴾[3]»[4]. وأما "الحِيلة" فنجده قد اعتبرها كالانتقال من حال إلى حال، حيث يقول: « الحِيلة: فِعلة من الحول، وهو التَّحول من حال إلى حال، وكل من حاول أمراً يريد فعله، أو الخلاص منه فما يحاول به حيلة يتوصل بها إليه »[5]، فهذا عن الحيلة. وأما عن عن "الهِيْنة" التي عدّها -أيضا- من فِعلة فنجده يقول: « ولا أحسبها إلاَّ مُوَلَّدَةٌ، ومع هذا فهي قياس اللفظة، فإنها على بناء الحالة والهيئة؛ فهي فِعلة من الهَوْن، وأصلها من هونة؛ فقلبت واوها ياء لانكسار ما قبلها، فاللفظة صحيحة المادة والتصريف»[6]، وبالتالي هي من الهَون، وتساق على باب الحالة والهيئة كقولنا على سبيل المثال: فولان يمشي على هيئة.

---

[1] - ينظر التطبيق الصرفي، ص74، والدلالة الصوتية، ص220.

[2] - مدارج السالكين، 728/2.

[3] - سورة النازعات، الآية 26.

[4] - مفتاح دار السعادة، 181/1.

[5] - إغاثة اللهفان، 385/1.

[6] - بدائع الفوائد، 131/2.

3-دلالة أبنية المشتقات:

إن المشتقات من الأسماء هي: اسم الفاعل، وصيغ المبالغة، واسم المفعول، والصفة المشبهة، واسم التفضيل، واسم الزمان والمكان، واسم الآلة. ولكننا من خلال ما جاء به ابن القيم سنكون مضطرين إلى الاقتصار على البعض منها، وهي كالآتي:

3-1-اسم الفاعل:

وهو اسم مشتق من الفعل المعلوم للدلالة على من وقع منه الفعل حدوثاً لا ثبوتاً، نحو: زاهدٌ، دافعٌ، سائرٌ[1].

ويرد اسم الفاعل عند ابن القيم في مواطن كثيرة، ومن خلال استشهاده بنصوص قرآنية؛ مبيّناً دلالة اسم الفاعل في النص. ومن أمثلة ذلك "الصابئ" و"الباسل"، حيث يقول عن الصابئ: « صبأ الرجل (بالهمز) إذا خرج من شيء إلى شيء، وصبا يصبو إذا مال، ومنه قوله تعالى: ﴿ **وَإِلَّا تَصۡرِفۡ عَنِّي كَيۡدَهُنَّ أَصۡبُ إِلَيۡهِنَّ** ﴾[2]؛ أي أمل، والمهموز والمعتل يشتركان؛ فالمهموز: ميل عن الشيء، والمعتل: ميل إليه. واسم الفاعل من المهموز "صابئ" بوزن قارئ، ومن المعتل: صابٍ بوزن قاضٍ، وجمع الأول: صابئون كـ"قارئون"، وجمع الثاني: صابون كـ"قاضون"، وقد قُرئ بهما»[3].

وأما حديثه عن "الباسل" فنجده يقول: « وهو اسم فاعل من بَسُل يَبْسُل؛ كشَرُفَ يشرُفُ، والبسالة: الشجاعة والشدة. وضدها: فشل يفشل وهي على وزنها فعلاً ومصدراً؛ وهي الرذالة»[4].

ونرى أنّ ابن القيم يحاول مرة أخرى إبراز دلالة اسم الفاعل من النص القرآني، وذلك في لفظ "جاعل" من خلال قوله تعالى: ﴿ **إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗ** ﴾[5]، حيث

---

[1] – ينظر تصريف الأسماء والأفعال، ص149، والصرف الكافي، ص125.

[2] – سورة يوسف، الآية 33.

[3] – إغاثة اللهفان، 251/2.

[4] – الفروسية، ص503.

[5] – سورة البقرة، الآية 30.

حيث يقول: « وأما اسم الفاعل وهو جاعل وإن كان بمعنى الاستقبال، فلأن هـذا إخبار عمّا سيفعله الرب تعالى في المستقبل من جعله الخليفة في الأرض، وقد صـدق وعده، ووقع ما أخبر به»[1].

ثم نجده يؤكد على أن الوصف باسم الفاعل قد يكون مجيئه أحسن من الوصف باسم المفعول؛ وذلك من خلال استشهاده بقوله تعـالى: ﴿ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٢١﴾ ﴾[2]، وذلك في قوله: « وأما العيشة الراضية فالوصف بها أحسن من الوصف بالمرضية، فإنها اللائقة بهم، فشبه ذلك بِرِضَاهَا بهم كما رضُوا بها، كأنها رضيت بهم ورضوا بها، وهذا أبلغ من مجرد كونها مرضية فقط، فتأمله»[3]؛ أي أن الوصف هنا باسم الفاعـل أبلغ من الوصف باسم المفعول.

إنّ ابن القيم لا يقف عند هذا الحد، بل نجده يؤكد على أن كلا مـن اسـم الفاعل واسم المفعول موضوع خاص به، ولا ينوب أحدهما عن الآخر بقولـه: « إنّ كل واحد من اسم الفاعل واسم المفعول موضوع لمعناه الخاص به، فلا يشاركه فيـه الآخر، وليس الماء الدافق بمعنى المدفوق، بل هو فاعل على بابه. كما يقال: ماء جارٍ، فدافق كجارٍ »[4]. ويؤكد على ذلك مرة أخرى في مجيئ الدافق على اسـم الفاعـل بقوله: « وقيل –وهو الصواب–: إنه اسم فاعل على بابه، ولا يلزمُ مـن ذلـك أن يكون هو فاعل الدفق. فإن اسم الفاعل هو مَنْ قام به الفعل، سواء فعله هو أم غيره، كما يقال: ماءٌ جارٍ، ورجلٌ ميت وإن لم يفعل الموت، بل لما قام به من الموت نُسِبَ إليه على جهة الفعل. وهذا غير منكر في لغة أمة من الأمم، فضلاً عن أوسعِ اللغـات وأفصحها»[5].

---

[1] – مفتاح دار السعادة، 32/1.

[2] – سورة الحاقة، الآية 21.

[3] – التبيان في أقسام القرآن، ص92.

[4] – بدائع الفوائد، 59/3.

[5] – التبيان في أقسام القرآن، ص92.

ونجد ابن القيم يزيد توضيحاً في الرد على من ادّعى حدوث المشاركة بين اسم الفاعل واسم المفعول قائلاً: « وأما عيشة راضية فهي عند سيبويه على النسب، كتامر ولابن؛ أي ذات رضى، وعند غيره كنهار صائم، وليل قائم على المبالغة»[1]، وهو رد على ما ذهب إليه بعض الكوفيين على أنها اسم المفعول؛ ونجد منهم أبا عبيدة والفرّاء. حيث يقول القرطبي: « قال أبو عبيدة والفرّاء: راضية أي مرضية؛ كقولك: ماء دافق؛ أي مدفوق. وقيل: ذات رِضاً؛ أي يرضى بها صاحبها. مثل لابِن وتامِر؛ أي صاحب اللبن والتمر»[2]. وبالتالي أن الفرّاء وأبا عبيدة يعدانها من اسم المفعول، بينما ابن القيم اعتبرها من اسم الفاعل، وهو الرأي الصواب في نظرنا.

وأما في قوله تعالى: ﴿ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧ ﴾ [3]

فنجد ابن القيم يبيّن السبب في مجيء الضالين باسم الفاعل بدلا من اسم المفعول، فيقول: « وأما أهل الضلال فإنهم هم الذين ضلوا وآثروا الضلال واكتسبوه، ولهذا استحقوا العقوبة عليه، ولا يليق أن يقال: ولا المضلين مبنياً للمفعول لما في رائحته من إقامة عذرهم، وأنهم لم يكتسبوا الضلال من أنفسهم، بل فعل فيهم»[4].

3-2- صيغ المبالغة:

وهي أسماء تشتق من الأفعال للدلالة على ما يدل عليه اسم الفاعل مع المبالغة في المعنى وتقويته وتأكيده، وتُشتق من الثلاثي أو مصدره[5]. ومنها:

---

[1] – بدائع الفوائد، 59/3.

[2] – الجامع لأحكام القرآن، 270/18، وينظر معاني القرآن، يحي بن زياد الفراء، 16/2، و182/3، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي نجار، وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، مصر.

[3] – سورة الفاتحة، الآية 07.

[4] – بدائع الفوائد، 29/2.

[5] – ينظر التطبيق الصرفي، ص77-78، والدلالة الصوتية، ص222.

- **فعَّال:**

تصاغ هذه الصيغة « من مصدر الفعل الثلاثي المجرد، متعدياً ولازماً نحو: جرَّاح، علاَّم، كسَّار، همَّاز...دجَّال»[1].

ومن هذا النوع من صيغ المبالغة عند ابن القيم نجد لفظ: خنَّاس؛ حيث إنه يؤكد على أن الزيادة في المعنى هي نتيجة للزيادة في البناء، باعتبار أن "خنّاس" من الاختفاء بعد الظهور، وهو -أيضا- على وزن فعَّال للمبالغة، حيث يقول: « وأما الخنَّاس فهو فعَّال من خنس يخنس إذا توارى واختفى...وحقيقة اللفظ اختفاء بعد ظهور، فليس لمجرد الاختفاء»[2]. ثم نجده يبيّن لنا سبب مجيء هذا المصدر الدّال على المبالغة؛ وذلك أن مجيء من هذا الفعل بوزن "فعَّال" الذي هو للمبالغة دون "الخانس" و"المنخنس"، إيذاناً بشدة هروبه ورجوعه وعظم نفوره عند ذكر الله، وأن ذلك دأبه وديدنه، لا أنه يعرض له ذلك عند ذكر الله أحياناً، بل إذا ذكر الله ﷻ هرب وانخنس وتأخر، ونتأمل كيف جاء بناء "الخنَّاس" على وزن "الفعَّال" الذي يتكرر منه نوع الفعل؛ لأنه كلما ذكر الله انخنس، فجاء بناء اللفظ مطابقا لمعناه[3]؛ أي هرب واختفى، باعتبار أن هذا المصدر هو من الاختفاء.

ولذلك يؤكد ابن القيم على أن الزيادة في المعنى هي نتيجة لزيادة في البناء، وأن تكرار الحرف المضاعف يؤدي بالضرورة إلى تكرر المعنى من خلال بعض الأمثلة استشهد بها قائلاً: « وكذلك الدجّال، والجرّاح، والضرّاب، والأفّاك في تكرر الحرف المضاعف منها ما يدل على تكرر المعنى»[4]. وهذا تأكيد منه في حصول المناسبة بين اللفظ ومعناه.

---

[1] - تصريف الأسماء والأفعال، ص153.

[2] - بدائع الفوائد، 214/2، وتفسير المعوذتين، ص88، والتفسير القيم، ص579.

[3] - ينظر المصدر الأول نفسه، 215/2، والثاني نفسه، ص89-90، والثالث نفسه، ص580-581.

[4] - بدائع الفوائد، 103/1.

- **مِفْعَال:**

يصاغ هذا المصدر من الفعل الثلاثي المجرد والمزيد، المتعدي واللازم، وذلك نحو: مِقدام، مِفضال، مِئكال، مِعطاء. ويستوي فيه المذكر والمؤنث في مثل قولنا: أبي مِعطاء، وأمّي مِعطاء[1].

ونجد ابن القيم يدعّم ما أشرنا إليه سابقاً حينما وقف على هذا الوزن، واعتبره من أوزان المبالغة، وأنه يستوي فيه المذكر والمؤنث. وذلك من خلال كلامه حول "المِقدام" قائلاً: « وسُمي بذلك من الإقدام، وهو ضد الإحجام، وجاء على وزن المبالغة كمِعطاء، ومِنحار، لكثير العطاء والنحر، وهذا البناء يستوي فيه المذكر والمؤنث: كامرأة معطار كثيرة التعطر، ومذكار تلد الذكور»[2]، وبالتالي أن المِقدام هو على وزن مِفعال من أوزان المبالغة، وأن هذا البناء يستوي فيه المذكر والمؤنث على حد تعبير ابن القيم نفسه.

- **فَعُول:**

يصاغ هذا المصدر من الفعل الثلاثي المجرد، وهو في مثل: صَبُور، شَكُور، غفُور[3].

ومن هذا الوزن عند ابن القيم نجد "النَّصُوح" الذي عدّه من بناء "فعول" في مثل الصبور والشكور قائلاً: « النَّصُوح: على وزن فَعُول المعدول به عن فاعل قصداً للمبالغة، كالشَّكُور والصَّبُور»[4]. وأن صفات الله ﷻ يمكنها أن تأتي – أيضاً- على

---

[1] – ينظر التطبيق الصرفي، ص78، وتصريف الأسماء والأفعال، ص154.

[2] – الفروسية، ص503.

[3] – ينظر التطبيق الصرفي، ص78، وتصريف الأسماء والأفعال، ص153، والدلالة الصوتية، ص222.

[4] – مدارج السالكين، 227/1، وينظر بدائع الفوائد، 69/2-70،.

هذا البناء على حد قوله: « إنّ فعولاً في صفات الله ﷻ فاعلٌ كغفور بمعنى غافر، وشكور بمعنى شاكرٍ، وصبور بمعنى صابرٍ» [1].

- **فعِيلٌ:**

ومن أمثلة هذا البناء: حكيم، سميع، قدير، عليم، رحيم[2].

ومن النماذج التي جاءت وَفْق هذا البناء عند ابن القيم "حميد"، و"حبيب"، و"قريب"؛ فالحميد الذي أتى على هذا البناء هو من أسماء المولى ﷻ، وأنه بمعنى محمود حسب ما يراه ابن القيم قائلاً: « فالحميد: فعيل من الحمد، وهو بمعنى محمود، وأكثر ما يأتي فعيلاً في أسمائه تعالى بمعنى فاعل؛ كسميع، وبصير، وعليم، وقدير، وعلي، وحكيم، وحليم، وهو كثير»[3]. ثم إنّ الحمد هو أبلغ من المحمود على حد قوله: « وأما الحميد: فلم يأت إلاّ بمعنى المحمود، وهو أبلغ من المحمود؛ فإن فعيلاً إذا عدل به عن مفعول دل على أن تلك الصفة قد صارت مثل السجية الغريزية والخلق اللازم، كما إذا قلت: فلان ظريف، أو شريف، أو كريم»[4].

وأما عن "الحبيب" فنرى الكلام نفسه الذي مرّ سابقاً؛ وذلك أثناء تفرقته بين الحبيب والمحبوب قائلاً: « ولهذا كان حبيب أبلغ من محبوب؛ لأن المحبوب هو الذي حصلت فيه الصفات والأفعال التي يُحَبُّ لأجلها، فهو حبيب في نفسه...وأما المحبوب: فهو الذي تعلّق به حب المحب؛ فصار محبوباً بحب الغير له. وأما الحبيب: فهو حبيب بذاته وصفاته، تعلق به حب الغير أو لم يتعلق»[5]؛ وبالتالي فإن الحميد أبلغ من المحمود، والحبيب كذلك أبلغ من المحبوب.

---

[1] – روضة المحبين، ص56، وينظر جلاء الأفهام، ص131.

[2] – ينظر التطبيق الصرفي، ص78.

[3] – جلاء الأفهام، ص131.

[4] – المصدر والصفحة نفسهما.

[5] – المصدر والصفحة نفسهما، وينظر بدائع الفوائد، 2/72-73.

وأما حديثه عن "قريب" فنجده من خلال استشهاده بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾ ﴾[1]، معتبراً أنها على وزن "فعيل" من اسم فاعل، مجيباً على من ادّعى أنها على اسم مفعول، وذلك: « أن فعيلا على ضربين: أحدهما يأتي بمعنى فاعل؛ كقدير وسميع وعليم. والثاني: يأتي بمعنى مفعول؛ كقتيل وجريح، وكف خضيب، وطرف كحيل، وشعر دهين. كله بمعنى مفعول»[2]. فيجيب ابن القيم معتبراً بأن قريباً في تلك الآية هو على بناء فعيل قائلاً: « فإذا تقرر ذلك: فقريب في الآية هو "فعيل" بمعنى فاعل، وليس المراد أنه بمعنى قارب، بل بمعنى اسم الفاعل العام»[3].

وإذا عرفنا مِن قبل أنّ صفات الله ﷻ يمكنها أن تأتي على وزن "فعول"، فكذلك نجد مجيئها –أيضاً– وَفْق هذا البناء؛ أي "فعيل"، إلاّ أنهما يتشابهان من حيث بناؤهما ودلالتهما على المبالغة، وأنّ مجيء صفات الله ﷻ على بناء فعيل أكثر من مجيئها على بناء فعول؛ لثقل هذا الأخير على حد تعبير ابن القيم، حيث نجده يقول في بناء فعيل: « وفعول قريب منه لفظاً ومعنى، فإنهما متشابهان في الوزن والدلالة على المبالغة...لأنّ فعيلاً أخف منه...ولخفّته أيضاً كان في أسماء الله تعالى أكثر من فعول؛ فإنّ الرحيم والقدير والحسيب، والجليل والرقيب ونظائره أكثر من ألفاظ الرؤوف والغفور والشكور، والصبور، والودود، والعفو، ولا يعرف إلاّ هذه الألفاظ الستة»[4]؛ وبالتالي أن قريباً هي على وزن فعيل، بدلا من فعول حسب ما يراه ابن القيم. فهذا عن فعيلٌ، وأما عن فِعِّيل فنجد:

---

[1] – سورة الأعراف، الآية 56.

[2] – بدائع الفوائد، 17/3، والتفسير القيم، ص257.

[3] – المصدر الأول نفسه، 18/3، والثاني نفسه، ص258.

[4] – المصدر نفسه، 17/3-18، والتفسير القيم، ص257-258.

- **فِعِّيل:**

وهو من أوزان المبالغة أيضاً، ومن أمثلته: « صدِّيق، قدِّيس، سكِّير»[1].

ومن أمثلة هذا البناء عند ابن القيم نجد "الصدِّيق" الذي عدّه من المبالغة، قائلاً: « الصدِّيق أبلغ من الصدوق، والصدوق أبلغ من الصادق»[2]، وهذه أعلى مراتب الصديقية التي اتصف بها أبو بكر الصديق ﷺ.

3-3-اسم المفعول:

هو اسم يشتق من الفعل المضارع المتعدي المبني للمجهول، للدلالة على من وقع عليه الفعل حدوثاً لا ثبوتاً، ويصاغ من الثلاثي بوزن مفعول نحو: مشهود، مدفوع، مسؤول، مشكور[3].

ومن أمثلة هذا البناء عند ابن القيم: "مستور"، و"مغضوب"، و"محمود"؛ فيعتبر أنّ الثالث هو من أسماء النبي ﷺ، وأنه أتى مِن الحمد، ويتضمن الثناء على المحمود قائلاً: « وهو اسم منقول من الحمد، وهو في الأصل اسم مفعول من الحمد، وهو يتضمن الثناء على المحمود، ومحبته، وإجلاله، وتعظيمه؛ هذا هو حقيقة الحمد»[4].

وأما عن الثاني فنجده من خلال قوله تعالى: ﴿ **أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ** ﴿٧﴾ ﴾[5]، مبيناً السبب في مجيء "المغضوب" في النص على اسم المفعول، وأنه جاء على هذا الوزن مِن جرّاء ما وقع عليهم من غضب المولى ﷻ، وفي ذلك يقول مبرراً: « أنه أتى في أهل الغضب باسم المفعول؛...فإن أهل

---

[1] – التطبيق الصرفي، ص78.

[2] – مدارج السالكين، 557/2.

[3] – ينظر التطبيق الصرفي، ص81، والصرف الكافي، ص141، وتصريف الأسماء والأفعال، ص155.

[4] – جلاء الأفهام، ص69.

[5] – سورة الفاتحة، الآية 07.

الغضب مـــن غضب الله عليهم وأصابـــهم غضبه، فهم مغضوب عليهم»[1]؛ وهـــذا راجع للدلالة على من وقع عليهم الفعل "غضب".

وأما عن الأول فنجده من خلال استشهاده بقوله تعالى: ﴿ **وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْأَخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا** ﴿٤٥﴾ ﴾[2]، معتبراً أن "مستوراً" هو على بناء مفعول، مجيباً على من ادّعى عكس ذلك: « فقيل: بمعنى ساتر، وقيل: على النسب؛ أي في ستر»[3]. فيقول موضّحاً بعدما اعتبر أنّ هذا البناء لا يأتي بمعنى اسم فاعل، وهو ما أشرنا إليه سابقا حين حديثنا عن اسم الفاعل؛ حيث أجاب بأنه على شاكلة المضروب والمجروح قائلاً: « والصحيح: أنه على بابه؛ أي مستوراً عن الأبصار فلا يرى. ومجيء مفعول بمعنى فاعل لا يثبت. والنسب في مفعول لم يشتق من فعلـــه، كمكان مهول؛ أي ذي هول، ورجل مرطوب؛ أي ذي رطوبة. فأما مفعول فهو جار على فعله، فهو الذي وقع عليه الفعل كمضروب، ومجروح، ومستور»[4]. وبالتالي أن "مستوراً" هو على بناء مفعول، وأنّ القرآن جُعل مستورا عن الأبصار، دون التمكن من رؤيته.

3-4- الصفة المشبهة:

وهي اسم يشتق للدلالة على ثبوت صفة لصاحبها ثبوتاً عاماً، وقد تصاغ من الفعل اللازم للدلالة على معنى اسم الفاعل[5]، ومن أوزان الصفة المشبهة:

---

[1] - بدائع الفوائد، 29/2.

[2] - سورة الإسراء، الآية 45.

[3] - شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن قيم الجوزية، ص94، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، دار الفكر، بيروت، 1398هـ - 1978م، والتفسير القيم، ص334.

[4] - المصدران والصفحات نفسها.

[5] - ينظر التطبيق الصرفي، ص79، والدلالة الصوتية، ص223.

- **فَعْلان:**

يصاغ هذا البناء من مصدر "فَعِل" اللازم، والدّال على خلوّ وامتلاء، أو حرارة باطنية ليست بداء. والمؤنث منه "فَعْلَى"؛ وذلك نحو: عَطْشان وعطشى، وظَمآن وظَمْأى، وجَوْعَان وجَوْعَى[1].

ومن أمثلة هذا النوع عند ابن القيم نجد: "الرحمان"، و"الغضبان"؛ وذلك حينما نراه يؤكد دائماً على المناسبة بين اللفظ ومدلوله، وإذا كان بناء "فَعْلان" يدل على امتلاء أو خلو، فكذلك نجد "الغضبان" يدل على الممتلئ غضباً؛ أي أنه يدل على الامتلاء، شأنه في ذلك شأن "الظمآن" و"الحيران"، حيث يقول: « وكذلك "الغضبان" و"الظمآن" و"الحيران"، وبابهُ صيغ على هذا البناء الذي يتسع النطق به، ويمتلئ الفم بلفظه لامتلاء حامله من هذه المعاني؛ فكان "الغضبان" هو الممتلئ غضباً الذي قد اتسع غضبه حتى ملأ قلبه وجوارحه، وكذلك بقيتها»[2]، وهذا من باب إثباته المناسبة بين اللفظ ومعناه.

وأمّا حديثه عن "الرحمان" فنجده أثناء محاولته وقراءته الدقيقة في إيضاح الفرق بينه وبين "الرحيم"؛ باعتبارهما من أسماء المولى ﷻ، ولكن لكل اسم موضع خاص في النص القرآني؛ أي أن الرحيم هو الراحم لعباده كقوله تعالى: ﴿ **وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا** ﴿٤٣﴾ ﴾[3]، والرحمان؛ أي الذي الرحمة وصفه. وجاء على بناء "فَعْلان" الذي هو للسعة والشمول، يقول في ذلك: « ولم يجيء "رحمان" بعباده، ولا "رحمان" بالمومنين، مع ما في اسم "الرحمان" الذي هو على وزن فَعْلان من سعة هذا الوصف، وثبوت جميع معناه الموصوف به. ألا ترى أنهم يقولون: "غضبان" للمتلئ غضباً، و"ندمان" و"حيران" و"سكران" و"لهفان" لمن ملئ بذلك، فبناء "فَعْلان" للسعة والشمول". ولهذا

---

[1] – ينظر تصريف الأسماء والأفعال، ص162.

[2] – بدائع الفوائد، 103/1.

[3] – سورة الأحزاب، الآية 43.

يقرن استواءه على العرش بهذا الاسم كثيراً، كقوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝ ﴾[1]»[2]؛ أي أن الرحمان أعم من الرحيم، باعتبار شموليته على العرش الذي هو محيط بجميع المخلوقات، وأنه جاء على بناء "فَعْلان" ليحمل معنى الشمولية والسعة.

- **فُعَال:**

ويأتي من الفعل الذي هو على وزن "فَعُل"، وذلك نحو:شَجُع فهو شُجَاع[3].

ونجد مثل هذا البناء عند ابن القيم في "الهُمام" الذي اعتبره من أول مراتب الشجاعة، حيث يقول ابن منظور فيه: « والهُمامُ الملكُ العظيم... الهُمام اسمٌ من أَسماء الملك لِعِظمِ هِمّته...وقيل الهُمامُ السيِّدُ الشجاعُ السَّخيّ ولا يكون ذلك في النساء. والهُمامُ الأَسدُ على التشبيه»[4].

ونجد المعنى نفسه قد ساقه ابن القيم لهذا البناء، وتحدث عنه حينما عقد فصلاً في كتابه "الفروسية" سماه بـ:"مراتب الشجاعة والشجعان"، وأنه جاء وَفْق بناء "فُعَال" قائلاً: « أوّل مراتبهم "الهُمام"؛ وسُمي بذلك لهمّتِه وعزمه، وجاء على بناء "فُعَال" كشجاع»[5]؛ أي لهمته وعزمه أُطلق عليه هذا البناء، وبالتالي فهو فُعال كشُجاع.

3-5- اسم التفضيل:

وهو يشتق للدلالة على اشتراك شيئين في الصفة، وزاد أحدهما على الآخر فيها، نحو: أكرمُ، أعجبُ، أجودُ[6].

---

[1] - سورة الإسراء، الآية 45.

[2] - مدارج السالكين، 45/1، والتفسير القيم، ص37.

[3] - ينظر التطبيق الصرفي، ص80.

[4] - لسان العرب، مادة (همم)، 619/12.

[5] - الفروسية، ص503.

[6] - ينظر تصريف الأسماء والأفعال، ص166، والدلالة الصوتية، ص224.

ومن أمثلة هذا النوع "أحمدُ" الذي عدّه ابن القيم من أفعل التفضيل، إلاّ أنه حاول بسط الخلاف الدائر بين البصريين والكوفيين في إتيانه بمعنى الفاعل أو بمعنى المفعول قائلاً: « وأما أحمد: فهو اسم على زِنة أفعل التفضيل، مشتق أيضاً من الحمد. وقد اختلف الناس فيه: هل هو بمعنى فاعل أو بمعنى مفعول؟» [1].

وإذا بحثنا في حقيقة الخلاف تبيّن أن أصحاب الرأي الأول؛ أي الذين اعتبروه بمعنى الفاعل يتمثل جوابهم في: أي حمدُه لله أكثر من حمد غيره له؛ فمعناه أحمد الحامدين لربه. وأن حجتهم في ذلك هو أن قياس أفعل التفضيل أن يُصاغ من فعل الفاعل، لا من الفعل الواقع على المفعول؛ بحيث لا يمكن القول: ما أضرَبَ زيداً، ولا زيد أضرب من عمرو؛ باعتبار الضرب الواقع عليه. ولهذا يرون أن أفعل التفضيل ومثله فعل التعجب إنما يصاغان من الفعل اللازم لا من المتعدي، ولهذا يقدّرون نقله من "فَعِل" و"فَعَل" إلى بناء "فَعُلَ" المضموم العين، ودليلهم في ذلك أنه تعدى بالهمزة إلى المفعول، وبالتالي أن الهمزة التي فيه جاءت للتعدية نحو: ما أظرفَ زيداً، وأكرمَ عمراً، وأصلهما ظَرُف وكَرُمَ[2].

ويزيد أصحاب هذا الرأي تعليلاً آخر مفاده أنّ مثل: "ما أضرب زيداً لعمرو" هو منقول من "فَعَل" إلى "فَعْل"، ثم عدِّي بالهمزة، ودليلهم على ذلك هو مجيئهم باللام؛ فيرون أنّ: "ما أضرب زيداً لعمرو" ولو بقيت حالته على التعدي لقيل: "مَا أضرَبَ زيداً عمراً"؛ باعتبار أنه متعد إلى واحد بنفسه، وإلى الآخر بهمزة التعدية، فلما عدِّي إلى المفعول نتيجة دخول همزة التعدية عدِّي إلى الآخر باللام[3]؛ لأنهم قالوا مِن قبل أنهما لا يصاغان إلاّ من فعل الفاعل، لا من الفعل الواقع على المفعول.

---

[1] – زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، 42/1، تحقيق محمود بن الجميل، دار الإمام مالك للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1428هـ-2007م.

[2] – ينظر المصدر والصفحة نفسهما، وجلاء الأفهام، ص77.

[3] – ينظر المصدران والصفحات نفسها.

وأما أصحاب الرأي الثاني فيرون عكس ذلك؛ أي جواز بناء فعل التعجب والتفضيل من فعل الفاعل، ومن الفعل الواقع على المفعول، وحجتهم في ذلك هو أن العرب تقول: ما أشغَلَه بالشيء، وهذا من شُغِلَ به على وزن سُئِل، وأن التعجب من المشغول بالشيء، لا من الشَّاغل. وكذلك: ما أولَعه بكذا، وهو مِن أُولعَ بالشيء، فهو مُولَع به؛ مبني للمفعول ليس إلاَّ؛ لأن العرب التزمت بناء هذا الفعل للمفعول، ولم تُبنه للفاعل. وكذلك -أيضاً-: "ما أعجبه بكذا"؛ هو من أُعجب بالشيء، وما أحبه إلي؛ هو تعجب من فعل المفعول، والشيء نفسه يقال في ما أبغضه إليّ، وأمقته إلي[1].

ثم إننا نجد ابن القيم ينقل كلاماً عن سيبويه ذكره في "باب ما أفعله على معنيين"[2]، لخّصه ابن القيم بقوله: « هو أنك تقول: ما أبغضني له وما أحبني له**!**... إذا كنتَ أنت المبغض الكاره، والمحب؛...فيكون تعجباً من فعل الفاعل...وتقول ما أبغضني إليه**!**...وما أحبني إليه**!** إذا كنت المبغض...أو المحبوب؛ فيَكون تعجباً من الفعل الواقع على المفعول، فما كان باللام فهو للفاعل، وما كان بـ"إلى" فهو للمفعول»[3]، وإذا كان "اللام" للفاعل، و"إلى" للمفعول فإن ابن القيم يضيف تعليلاً على هذا الرأي، معتبراً أنّ أكثر النحاة لم يقفوا على تعليل تلك المسألة، ويرى حسب تحليله الخاص في هذه المسألة أنّ اللام يكون للفاعل في المعنى، نحو قولنا: لمن هذ الفعل؟ فنقول: لزيد. فيؤتى باللام هنا، وأما "إلى" فإنها تكون للمفعول في المعنى؛ لأننا نقول: إلى مَن يصل هذا الفعل؟ فنجيب: إلى زيد. والسّر في ذلك هو: أن "اللام" في الأصل للملك، والاختصاص والاستحقاق إنما يكون للفاعل الذي يملك ويستحق، بينما "إلى" هي لانتهاء الغاية، والغاية منتهى ما يقتضيه الفعل، وبالتالي هي أليق

---

[1] - ينظر المصدر الأول نفسه، 43/1، والمصدر الثاني والصفحة نفسهما.

[2] - الكتاب، 99/4.

[3] - جلاء الأفهام، ص77.

بالمفعول؛ لأنه تمام مقتضى الفعل[1]، وبالتالي فإن "اللام" التي هي للملك حسب ابن القيم هي أحق بالفاعل، و"إلى" التي هي لانتهاء الغاية أحق بالمفعول.

ويضيف ابن القيم رأي الكوفيين مبيّناً اتجاههم في هذا الرأي السابق، ومعقّباً عليهم برد البصريين عليهم، وذلك لمّا رأى الكوفيون ومَن وافقهم أنّ "ما أجَنَّ زيداً"، من جُنَ فهو مجنون. وأما البصريون فيرون أنه كله شاذ لا يُعوَّل عليه، فلا يجب أن تُشوّش به القواعد، ويجب الاقتصار منه على المسموع[2].

إلاّ أن ابن القيم نراه ينتصر للبصريين في كثير من ردودهم التي استشهد بها وما أكثرها، ومنها: « وأما ما تمسكتم به من التعدية بالهمزة فليس كما ذكرتم، والهمزة هنا ليست للتعدية، وإنما هي للدلالة على معنى التعجب والتفضيل؛ كألف فاعل وميم مفعول،...ونحوها من الحروف التي تلحق الفعل الثلاثي لبيان ما لحقه من الزيادة على مجرد مدلوله، فهذا هو السبب الجالب لهذه الألف، لا مجرد تعدية الفعل»[3]، فهذا من حقيقة الخلاف الدائر والمطوّل بين البصريين والكوفيين في هذه المسألة، وإنْ عمدنا إلى اقتطاع واختصار أجزاء منه. ونعود إلى بيت القصيد، وبالضبط إلى رأي ابن القيم في "أحمدُ" فنجده يعده كـ"محمد" في المعنى، وأنهما من المفعول، وهو الاتجاه المختار عنده. إلاّ أن الفرق بينهما هو أن "محمداً" كثير الخصال التي يحمد عليها، بينما "أحمد" هو الذي يحمد أفضل مما يُحمد غيره، وأنّ "محمداً" هو في الكثرة والكمية، وأن "أحمد" هو في الصفة والكيفية[4]، وبالتالي أن "أحمد" واقع على المفعول، وأنه اسم تفضيل حسب ما يراه ابن القيم.

وإذا كان كذلك، فإننا لا نعتبر "أحمد" اسم التفضيل، مؤيدين في ذلك ما ذهب إليه ماهر البقري لما رأى أن "محمدا" كثير الحمد واقعا عليه، وأن "أحمد"

---

[1] – ينظر المصدر نفسه، ص77-78، وزاد المعاد، 43/1.

[2] – ينظر المصدران والصفحات نفسها.

[3] – المصدر الأول نفسه، ص78، وينظر الثاني والصفحة نفسهما.

[4] – ينظر المصدران والصفحات نفسها، وهداية الحيارى، ص61.

مستمر الحمد واقعا منه، وأنّ هذا الأخير ورد بصيغة الفعل المضارع الدّال على الاستمرار الذي لا ينقطع[1]؛ لأننا نعرف مِن قبل أن اسم التفضيل يكون في مثل صفات الألوان؛ كالأحمر والأصفر، والمحاسن؛ كالأفقه والأعظم، والعيوب؛ كالأعور والأقرع. وأما "أحمد" فهو اسم من أسماء النبي ﷺ التي وقف عليها ابن القيم.

3-6- اسم المكان:

ويصاغ من المصدر الأصلي للدلالة على مكان وقوع الفعل، ويمكن أن يصاغ على وزن "مَفْعَل" نحو: مأوى، وملعب[2].

ومن أمثلة هذا البناء عند ابن القيم نجد "المأوى"؛ الذي اعتبره من المكان، وأنه إذا بحثنا في المكان في حد ذاته لوجدناه هو الآخر على بناء "مَفْعَل"، والقصد به الموضع كما يوضّح ابن القيم قائلاً: « جلست مكان زيد؛ لأنه "مَفْعَل" مِن الكون؛ فهو في أصل وضعه مصدر عبّر به عن الموضع»[3].

وإذا رجعنا إلى "المأوى" الذي هو على وزن "مَفْعَل" لوجدنا ابن القيم يتحدث عنه من خلال قوله تعالى: ﴿ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ﴿١٥﴾ ﴾[4]، حيث يقول: « المَأْوى: "مَفْعَل" مِن: "أَوَى"، "يَأْوِي"؛ إذا انضم إلى المكان وصار إليه، واستقر...والصحيح: أنه اسم من أسماء الجنة»[5]؛ أي أن المأوى الذي هو على بناء "المَفْعَل" جاء ليدل على المكان والاستقرار به.

ويتبيّن لنا في هذا الجانب أنّ ابن القيم ومن خلال حديثه عن الصيّغ في المشتقات وأنواعها المختلفة، وعن الدلالات الناتجة عنها هو ما يسمى في الدرس

---

[1] – ينظر ابن القيم اللغوي، ص123.

[2] – ينظر تصريف الأسماء والأفعال، ص170، والدلالة الصوتية، ص224.

[3] – بدائع الفوائد، 90/2.

[4] – سورة النجم، الآية 15.

[5] – حادي الأرواح، ص88، والتفسير القيم، ص438.

اللغوي الحديث بـــ"المورفيم الصفري Zero Morpheme"[1] الذي لا يحتاج بدوره إلى وجود مورفيم محذوف أو مقدر أو مستتر، كالمورفيم المقيد، والمورفيم الحر.

4- الفصائل اللغوية:

لقد اعتنى العلماء القدامى بدراسة الظواهر الصرفية المتعددة؛ باعتبارها أســـاس الدرس النحوي؛ وذلك أثناء بحثهم فيما يطرأ على الأسماء من التـــذكير والتأنيـــث، والإفراد والتثنية والجمع، والتعريف والتنكير، والزمن إلى غير ذلك من هذه الظواهر، وأنها « عُرِفت عند المحدثين بمصطلح الفصائل اللغوية Grammatical Catagories »[2].

وإذا كان القدامى يدرسون هذه الفصائل أو الظواهر في الجانب النحوي، إلاّ أن كمال بشر يقترح دراستها ضمن الجانب الصرفي؛ باعتبار أن الوحدة الصرفية تمثل جزءاً أساسياً في تركيب الجملة[3]، وهذا ما أقره -أيضا- فندريس في قوله: « تصنيف الفصائل النحوية عمل من أعمال الصرف العام الذي لايزال حتى الآن ينشد من يقوم بعمله »[4]، وهو ما جعلنا ندرسها ضمن البحث الصرفي، ومنها:

4-1- فصيلة النوع (التذكير والتأنيث):

إنّ من خصائص الاسم التذكير والتأنيث؛ فالمذكر هو ما يصح أن نشير إليـــه بقولنا: هذا رجل، والمؤنث هو ما يصح أن نشير إليه بقولنا: هذه امـــرأة، كمـــا أن التأنيث يُعرف بثلاث علامات: التاء المربوطة، وألـــف التأنيث المقصورة، وألـــفه

---

[1] - ينظر مقدمة لدراسة علم اللغة، ص91، وعلم اللغة بين القديم والحديث، ص156-157.

[2] - اللغة وأنظمتها بين القدماء والمحدثين، د.نادية رمضان النجار، ص127، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004.

[3] - ينظر دراسات في علم اللغة، د.كمال محمد بشر، ص12، دار المعارف، مصر، ط9، 1986م.

[4] - اللغة، ص126.

الممدودة؛ أي كمثل: فاطمة، سلمى وحسناء[1].

وإذا كانت للمذكر والمؤنث خصائص تعرف بهما، فنحن لا نريد إطالة الكلام حول هذين النوعين، وما جاء به العلماء حولهما، وإنما حاولنا الإشارة إلى بعض النماذج التي وقف عندها ابن القيم؛ ومنها لفظ "المسك" الذي اعتبره البعض على التأنيث، وحجتهم في ذلك قول الشاعر:

مَرَّتْ بِنَا مَا بينَ أَثْرَابِهَا ۞ وَالمِسكُ مِن أَرْدَانِهَا نَافِحَة

ولكن ابن القيم يذهب عكس ذلك؛ وهو أنه يراه على التذكير لا التأنيث، وحجته في ذلك أن التأنيث لا يثبت بمثل ذلك؛ لأنه خبر عن مضاف محذوف؛ أي رائحة المسك، وهذا يجوز عند أمن اللبس، وأن المسك مذكر بدليل قولهم: إذفر[2].

وأما عن تأنيث الأمثال في قوله تعالى: ﴿ **فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا** ﴾[3] لتأويلها بالحسنات[4]، والحسنة مؤنثة.

وأما عن التذكير والتأنيث في لفظ أعضاء الإنسان فهو راجع إلى مجرد اللفظ، لا لنوع الجنس، فنجد ابن القيم يقول: « فأما أعضاء الإنسان الذُّكور والأنثى، فذلك أمر راجع إلى مجرد اللفظ، وإلحاق علامة التأنيث في تصغيره، ووصفه، وخبره، وعَوْد الضمير عليه بلفظ التأنيث، وجمعه جمع المؤنث، وليس ذلك عائد إلى طبيعة العضو ومزاجه، فنظير هذا قول النحاة: الشمس مؤنثة لعدم لحاق العلامة لها في تصغيرها، فنقول: شمَيْسة، وفي الخبر عنها نحو: الشمس طالعة، والقمر مذّكر لعدم لحاق العلامة له في شيء من ذلك، فعلى هذا الوجه وقع التذكير والتأنيث في أعضاء الحيوان » [5]؛

---

[1] – ينظر جامع الدروس العربية، الشيخ مصطفى الغلاييني، 1/98-99، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، ط14، 1400هـ-1980م.

[2] – ينظر بدائع الفوائد، 4/151.

[3] – سورة الأنعام، الآية 160.

[4] – ينظر بدائع الفوائد، 4/171.

[5] – مفتاح دار السعادة، 2/444-445.

أي أن التذكير والتأنيث راجعان إلى أصل اللفظ، دون أثر لإلحاق ذلك بالتصغير والضمير وما إلى ذلك، وهو ما أكده بعض العلماء حينما اعتبروا أنه لا توجد صلة بين التذكير والتأنيث في النحو، وبين الذكورة والأنوثة في الطبيعة؛ فالتذكير والتأنيث نواح تطريزية تقسيمية خلافية للتفريق بين طائفتين من الكلمات من ناحية ورودهما في السياق، ولكن الذكورة والأنوثة مفهومان من مفهومات الدراسات الطبيعية ينبنيان على التفريق بين وظائف الأعضاء، فالكلمة التي تدل على ذكورة عضوية قد تحرم التذكير النحوي كـ"حمزة" التي تلحقه التاء في آخره. وأن الفعل يؤنث جوازاً مع كل أنواع الجموع، حتى جمع المذكر السالم في رأي الكوفيين، ومع بعضها الذي يشمل جموع تكسير المذكر –أيضا– في رأي غيرهم، فإذا أُنّث الفعل مع جمع المذكر فمعنى ذلك أن هذا الجمع عُومِل معاملة المؤنث، وبالتالي أن هذا الإجراء يجوز نحواً، ولا يجوز في الطبيعة[1]. وأن قواعد التذكير والتأنيث تختلف من لغة إلى أخرى، وليس هناك ضابط يجمعها، فكلمة "الشمس" مؤنثة في العربية مذكرة في الإنجليزية، والعكس في "القمر"، كما أن أعضاء الأنوثة في المرأة قد تكون مذكرة في اللغة في الأغلب، مثل: نهد، الثدي، الرحم...[2].

وأما عن قضية تذكير المؤنث، وتأنيث المذكر فأننا نجد ابن جني يقول في فصل "الحمل على المعنى": « اعلم أن هذا الشرْج غَوْر من العربية بعيد ومذهب نازح فسيح . قد ورد به القرآن وفصيح الكلام منثوراً ومنظوماً؛ كتأنيث المذكر، وتذكير المؤنث، وتصوّر معنى الواحد في الجماعة، والجماعة في الواحد، وفي حمل الثاني على لفظ قد يكون عليه الأول أصلاً كان ذلك اللفظ أو فرعاً...والحمل على المعنى واسع في هذه اللغة جداً »[3]، وأنه لكثرته في القرآن والشعر نجد البعض من العلماء يقتصرون على

[1] – ينظر مناهج البحث في اللغة، د.تمام حسان، ص249.

[2] – ينظر المرجع نفسه، ص251، واللغة وأنظمتها بين القدماء والمحدثين، ص129-130، وعلم اللغة، عاطف مدكور، ص162.

[3] – الخصائص، 2/411-423.

استشهادهم بمجموعة من النصوص؛ فمن حيث تأنيث المذكر نجد قوله تعالى: ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ** ﴾[1]؛ أي أن المراد به في النص هو آدم عليه السلام، وأنه أنّث رداً إلى النفس، وقُرئ في الشواذ – من نفس واحد. ومنه –أيضا– قوله تعالى: ﴿ **وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ** ﴾[2] وأن القائل جبريل عليه السلام. ومثله قول رويشد بن كثير الطائي[3]:

يَا أَيُّهَا الرَّاكِبُ الْمُزْجِي مَطِيَّتَهُ ۞ سَائِلْ بَنِي أَسَدٍ مَا هَذِهِ الصَّوتُ

ومعناه أنه ذهب بالصوت على الاستغاثة، فلذلك أنّث الصوت[4]، فهذا من باب تأنيث المذكر؛ أي حمل المؤنث على المذكر.

وأما عن تذكير المؤنث فنجد ابن القيم يُصرِّح بأنه كثير الورود عند العرب، ومن ذلك تأنيث فعل المضاف المذكر إذا كانت إضافته إلى مؤنث، فكان المضاف بعض المضاف إليه، أو به، أو منه، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ **لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا** ﴾[5] بالتأنيث؛ فأنّث فعل الإيمان إذا كان من النفس وبها، وهو كثير في القرآن الكريم. ومنه –أيضاً– قول الشاعر[6]:

لَمَّا أَتَى خَبَرُ الزّبِير تَوَاضَعَتْ ۞ سُورُ الْمَدِينةِ، وَالجِبَالُ الخُشَّعُ

وذلك تأنيث "السور" المضاف إلى المدينة، مع أن التذكير أصل، والتأنيث فرع، فحمل الأصل على الفرع، وبالتالي حمل المذكر على المؤنث، فلأن يجوز تذكير المؤنث لإضافته إلى غير مؤنث أولى؛ لأنه حمل للفرع على الأصل[7]، وهذا من باب اكتساب

---

[1] – سورة النساء، الآية 01.

[2] – سورة آل عمران، الآية 42.

[3] – ديوان الحماسة، أبو تمام الطائي، ص29، شرحه وعلّق عليه: أحمد حسن بسج، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ– 1998م.

[4] – ينظر الخصائص، 416/2.

[5] – سورة الأنعام، الآية 158.

[6] – ديوان جرير، ص270، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1406هـ–1986م.

[7] – ينظر بدائع الفوائد، 26/3، والتفسير القيم، ص267.

المضاف حكم المضاف إليه. وهو ما أكده ابن جني -أيضاً- بقوله: « وتذكير المؤنث واسع جداً؛ لأنه رد فرع إلى أصل»[1]؛ أي أن التذكير هو الأول والأصل، وأن التأنيث فرع عن التذكير كما يقول ابن عقيل: « أصل الاسم أن يكون مذكراً، والتأنيث فرع عن التذكير»[2].

ثم إننا نجد ابن القيم هذه المرة مع تأنيث "طالق وحائض وطامث"، وهو رد على البصريين ومنهم سيبويه الذي اعتبر أن تلك الصّفات راجعة إلى التذكير، حيث يقول: « إن طالقاً وحائضاً وطامثاً إنما حذفت تاؤه لعدم الحاجة إليها، فإن "التاء" إنما دخلت للفرق بين المذكر والمؤنث في محل اللبس، فإذا كانت الصفة خاصة بالمؤنث فلا لبس، فلا حاجة إلى التاء. هذا هو الصواب في ذلك وهو المذهب الكوفي »[3]؛ أي أي أن سبب حذف التاء حسب ابن القيم الذي اقتفى أثر الكوفيين في طالق وحائض وطامث هو من قبيل اختصاص الوصف بالأنثى، وأن هذه الصّفات لا تحتاج إلى شيء ليدل على أن الموصوف هو "امرأة"، وأن الاتجاه الذي سلكه ابن القيم هو عكس ما سلكه سيبويه الذي يقول: « واعلم أنك إذا سّميت المذكر بصفة المؤنَّث صرفته، وذلك أن تُسَمِّي رجلاً بحائضٍ أو طامثٍ أو مُتْئِمٍ. فزعم أنّه إنّما يصرف هذه الصفات لأنَّها مذكرةٌ وصف بها المؤنَّث، كما يوصف المذكر بمؤنث لا يكون إلا لمذكَّر،...وكأنَّ المذكر وصف لشيء، كأنّك قلت: هذا شيءٌ حائضٌ ثم وصفت به المؤنَّث، كما تقول هذا بكرٌ ضَامِرٌ، ثم تقول: نَاقَةٌ ضَامِرٌ »[4]، ثم يواصلا قائلاً: « فأمّا فأمّا ما جاء من المؤنَّث لا يقع إلّا لمذكر وصفاً، فكأنه في الأصل صفة لِسلْعة أو نفسٍ، كما قال: " لا يدخل الجّنة إلا نفسٌ مسلمةٌ "، والعينُ عينُ القوم وهو ربيئتهم، كما

---

[1] - الخصائص، 415/2.

[2] - شرح ابن عقيل، 91/4.

[3] - بدائع الفوائد، 25/3، والتفسير القيم، ص265-266.

[4] - الكتاب، 236/3-237.

كان الحائض في الأصل صفةً لشيء وإنْ لم يستعملوه »[1]؛ أي أن سيبويه يؤكد على أن تلك الصفات هي خاصة بالمذكر لا المؤنث.

وإذا كان ابن القيم يخالف سيبويه في هذه المسألة، فأنه يدعونا إلى الوقوف عند كل قضية طرحها سيبويه بالتأمل والتمعن والحذر، باعتبار أنه يخطئ تارة، ويصيب تارة أخرى، فيكفينا أنه بشر، حيث يقول: « فإن قلتَ هذا خلاف مذهب سيبويه. قلتُ: فكان ماذا؟ فهل يرتضي محصل برد موجب الدليل الصحيح لكونه خلاف قول عالم معين؟. هذه طريقة الخفافيش. فأما أهل البصائر فإنهم لا يردون الدليل وموجبه بقول معين أبداً، وقليل ما هم»[2]. ثم يضيف قائلاً: « ولا ريب أن أبا بشر -رحمه الله- ضرب في هذا العلم بالقدح المعلى وأحرز من قصبات سبقه، واستولى من أمده على ما لم يستول عليه غيره، فهو المصلى في هذا المضمار، ولكن لا يوجب ذلك أن يعتقد أنه أحاط بجميع كلام العرب، وأنه لا حق إلاَّ ما قاله، وكم لسيبويه من نص قد خالفه جمهور أصحابه فيه والمبرزون منهم؟...فسيبويه -رحمه الله- ممن يؤخذ من قوله ويترك، وأما أن نعتقد صحة قوله في كل شيء فكلاّ »[3]؛ فابن القيم على الرغم من إشادته بسيبويه، وبعلمه ومكانته، إلاّ أنه يدعونا إلى التفطن والتمعن حين الأخذ بكلامه أو عدمه.

وأما عن دلالة المورفيم التاء في "المرضعة" نجد ابن القيم يفرد له تحليلاً دقيقاً، وذلك من خلال قوله تعالى: ﴿ **يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ**﴾[4]؛ فأن التاء هنا تتضمن « فائدة لا تحصل بدونها، فتعين الإتيان بها؛ وهي أن المراد بالمرضعة فاعلة الرضاع، فالمراد الفعل لا مجرد الوصف، ولو أريد الوصف المجرد بكونها من أهل الإرضاع لقيل: "مرضع" كحائض وطامث، ألا ترى إلى قوله ﷻ: ﴿ **لاَ يَقْبَلُ اللهُ**

---

[1] - المصدر نفسه، 237/3.

[2] - بدائع الفوائد، 25/3، والتفسير القيم، ص266.

[3] - المصدران والصفحات نفسها.

[4] - سورة الحج، الآية 02.

صَلاَةَ حَائِضٍ إِلاَّ بِخِمَارٍ ﴾[1]؛ فإن المراد به الموصوفة بكونها من أهل الحيض، لا من يجري دمها»[2]. ويزيد توضيحاً قائلاً: « فالحائض والمرضع وصف عام، يقال على من لها ذلك وصفاً وإن لم يكن قائما بها، ويقال على من قام بها بالفعل؛ فأدخلت التاء ههنا إيذاناً بأن المراد من تفعل الرضاع، فإنها تذهل عما ترضعه لشدة هول زلزلة الساعة، وأكد هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿ **عَمَّآ أَرۡضَعَتۡ**﴾، فعلم أن المراد المرضعة التي ترضع بالفعل لا بالقوة والتهيؤ»[3]. ثم إننا نجده في موضع آخر يؤكد على هذا الكلام حينما أورد الفرق الدقيق بين المرضع والمرضعة قائلاً: « "المرضع" من لها ولد ترضعه، و"المرضعة" من ألقمت الثدي للرضيع...فإن المرأة قد تذهل عن الرضيع إذا كان غير مباشر للرضاعة، فإذا التقم الثدي واشتغلت برضاعه لم تذهل عنه إلاَّ لأمر أعظم عندها من اشتغالها بالرضاع »[4]؛ وبالتالي نجد أن المورفيم المقيد "التاء" أفاد دلالة أخرى على "المرضع"، وهي أن المرضعة المباشرة لرضاعة طفلها. فهذا جانب عن التذكير والتأنيث، وأن التذكير أصل، والتأنيث فرع له.

4-2- فصيلة العدد (الإفراد والتثنية والجمع):

تمتاز العربية بتنوع خطاباتها من حيث الإفراد والتثنية والجمع، واعتبر علماء الصرف أن الاسم إمّا مفرد أو مثنى أو جمع؛ والمفرد هو ما دل على واحد في مثل: "رجل وامرأة"، والمثنى ما دل على اثنين بزيادة الألف والنون، أو الياء والنون؛ كـ"رجلان ورجلين، قلمان وقلمين"، باستثناء الألفاظ "كِلا، وكِلتا، واثنان، واثنتين"؛ لأن دلالتها على الاثنين ليست بالزيادة[5]. ويشترط في المثنى الاتفاق في اللفظ

---

[1] – الدراية في تخريج أحاديث الهداية، ابن حجر العسقلاني، 122/1، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني،دار المعرفة، بيروت.

[2] – بدائع الفوائد، 26/3، والتفسير القيم، ص266-267.

[3] – المصدران والصفحات نفسها.

[4] – المصدر الأول نفسه، 17/4، والثاني نفسه، ص350.

[5] – ينظر شذا العرف في فن الصرف، ص71.

والوزن والمعنى. وأن الجمع ما دل على جماعة الذكور بزيادة الواو والنون، أو اليـــاء والنون، وذلك في مثل: "الزيدون والصالحون، والزيدين والصالحين". أو ما دل على جماعة الإناث بزيادة الألف والتاء نحو: "فاطمات وزينبات"، وهو ينقـــاس في جميـــع أعلام الإناث، وفي كل ما ختم بالتاء مطلقاً، باستثناء "امرأة، وشاة، وقُلـــة (بالضـــم والتخفيف)، وأَمَة"، وكذلك كل ما لحقته ألف التأنيث مطلقاً؛ مقصورة أو ممـــدودة كـــ"سلمى وحسناء"[1].

وإذا عرفنا أن المفرد هو الذي لا يحتاج إلى علامة تميزه، وأن المـــثنى والجمـــع يحتاجان إلى علامة لتميزهما، فأننا نجد ابن القيم يؤكد على هذه الخصوصية للاســـم، معتبراً أن المفرد هو الأصل، بينما التثنية والجمع تابعان له، حيث يقول: « لما كـــان المفرد هو الأصل، والتثنية والجمع تابعان له، جعل لهما في الاسم علامة تدل عليهما، وجعلت آخره قضاء لحق الأصالة فيه والتبعية فيهما والفرعية، فالتزموا هذا في التثنيـــة و لم ينخرم عليهم. وأما الجمع فإنهم ذهبوا به كل مذهب، وصرفوه كـــل مصـــرف؛ فمرة جعلوه على حد التثنية وهو قياس الباب؛ كالتثنية والنسب والتأنيث وغيرهـــا، وتارة اجتلبوا له علامة في وسطه كالألف في "جعافر"، والياء في "عبيد"، والـــواو في "فلوس"»[2]. ثم يستطرد قائلاً: « وتارة جعلوا اختصار بعض حروفه وإسقاطها علامة عليه نحو: "عنكبوت وعناكب"، فإنه لما ثقل عليهم المفرد وطالت حروفه وازداد ثقلاً بالجمع خففوه بحذف بعض حروفه لِئلاَ يجمعوا بين ثقلين...وتارة يقتصرون على تغيير بعض حركاته فيجعلونها علامة لجمعه؛ كـــ"فلك وفلك"...وتارة يجتلبون له لفظـــاً مستقلاً من غير لفظ واحده؛ كـــ"خيل وأيم"...وتارة يجعلون العلامة في التقدير والنية لا في اللفظ؛ كـــ"فلك" للواحد والجمع؛ فإن ضمة الواحد في النية كضمة "قُفـــل"، وضمة الجمع كضمة "رُسل"»[3]؛ فإن ابن القيم من خلال كلامه نجد يؤكـــد علـــى

[1] – ينظر المصدر نفسه، ص71-72.

[2] – بدائع الفوائد، 104/1.

[3] – المصدر والصفحة نفسهما.

أصالة المفرد وتبعية المثنى والجمع له، مبيّناً تميُّز المثنى والجمع بالعلامات على المفرد الذي لا يحتاج إلى علامة تميّزه، سواء أكانت هذه العلامات حروفاً أم حركات من حيث إثباتها، وأحياناً يُستحضر الذهن في تقديرها دون إثباتها في اللفظ.

إنّ كلام ابن القيم حول المفرد والمثنى والجمع من حيث وجود العلامات أو عدم وجودها يُذكرنا إلى ما أشرنا إليه في بدايات البحث، وما أشار إليه الدرس اللساني الحديث بالمورفيم المقيد المتصل، والمورفيم الحر؛ باعتبار أن هذا الأخير هو ما يقابل المفرد الأصل أو الجذر؛ أي المجرد عن الزوائد، بينما العلامات هي ما تقابل المورفيم المقيد المتصل؛ كإضافة اللواحق على الأسماء.

ويرى ابن القيم أن واو الجماعة وألف الاثنين في الأفعال هي أصل العلامتين الدّالتين على التثنية والجمع في الأسماء بقوله: « الواو والألف في "يفعلون وتفعلان" أصل للواو والألف في "الزيدون والزيدان"، فإنما جعلنا ما هو من الأفعال أصلاً لما هو في الأسماء؛ لأنها إذا كانت في الأفعال كانت أسماء وعلامة جمع، وإذا كانت في الأسماء كانت علامة محضة لا أسماء »[1]، ثم يستطرد قائلاً: « وما يكون اسماً وعلامة في حال هو الأصل لما يكون حرفاً في موضع آخر إذا كان اللفظ واحداً، نحو: كاف الضمير، وكاف المخاطبة في "ذلك"»[2]. بل إننا نجده يؤكد على المناسبة الحاصلة عند استعمال العلامات في الأسماء والأفعال، وأن واو الجماعة المتصلة بالفعل والاسم لا تستعمل إلاّ للعاقل، بينما ألف الاثنين تستعمل للعاقل ولغيره بقوله: « وأما التثنية: فمن حيث قالوا في الفعل فعلاً وصنعاً لمن يعقل وغيره، و لم يقولوا صنعوا إلاّ لمن يعقل، لم يجعلوا الواو علامة للجمع في الأسماء إلاّ فيما يعقل؛ إذ كان فيه معنى الفعل، ومن حيث اتفق معنى التثنية و لم يختلف اتفق لفظها، كذلك في جميع أحوالها و لم يختلف، استوى فيها العاقل وغيره »[3]، ويزيد توضيحاً في موضع آخر بقوله: « ولما كانت الألف علامة

---

[1] – بدائع الفوائد، 81/1.

[2] – المصدر والصفحة نفسهما.

[3] – المصدر نفسه، 82/1.

الاثنين في ضمير من يعقل وغيره كانت علامة التثنية في العاقل وغيره، وكانت الألف أولى بضمير الاثنين لقرب التثنية من الواحد، وأرادوا أن لا يغيروا الفعل عن البناء على الفتح في الاثنين...ولما كانت الواو ضمير العاقلين خاصة في فعلوا خصّوها بجمع العقلاء في نحو: "هم مسلمون وقائمون"، ولما كان في الواو من الضم والجمع ما ليس في غيرها خصّوها بالدلالة على الجمع دون الألف »[1]. وهذا تأكيد منه على استعمال العلامات التي هي مورفيمات مقيّدة متصلة، والدلالة الناتجة عن هذا الاستعمال، وأن مورفيم "الألف" استعمل في التثنية لقربها من الواحد، وأن مورفيم "الواو" استعمل في الجمع للتأكيد على جمع العقلاء.

ومن بين النماذج التي وقف عليها ابن القيم من حيث الإفراد والتثنية والجمع نجد لفظة "اليد"، مبيّناً سب مجيئها في نصوص قرآنية بالإفراد والتثنية والجمع؛ « فالمفرد كقوله: ﴿ بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ ﴾[2]، والمثنى كقوله: ﴿ خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾[3]، والمجموع كقوله: ﴿ عَمِلَتْ أَيْدِينَآ ﴾[4]؛ فحيث ذكر "اليد" مثناة أضاف الفعل إلى نفسه بضمير الإفراد، وعدى الفعل بالباء إليهما، فقال: ﴿ خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾، وحيث ذكرها مجموعة أضاف العمل إليها و لم يعد الفعل بالباء »[5]؛ أي أن استعمال اليد مثناة جاءت نتيجة تعدي الفعل بالباء، وإضافة الفعل إلى المولى ﷻ بالضمير المتصل للمفرد، وإن كانت الأيدي بالمجاز. وأما ورود "اليد" بالجمع فهذه دلالة على أنها ملحقة بإضافة العمل إليها لا إلى الخالق سبحانه، دون تعدي الفعل بالباء.

---

[1] – المصدر نفسه، 105/1.

[2] – سورة الملك، الآية 01.

[3] – سورة ص، الآية 75.

[4] – سورة يس، الآية 71.

[5] – الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، 268/1-269، تحقيق: د.علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط3، 1418هـ – 1998م، ومختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، 64/1، شرح وتحقيق: رضوان جامع رضوان، اختصار الشيخ محمد الموصلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1418هـ-1997م، والتفسير القيم، ص406-407.

ثم يزيد ابن القيم توضيحاً أكثر من أجل الكشف عن الفروقات الدقيقة في التثنية والإفراد والجمع للفظة "اليد" قائلاً: « وسر الفرق: أن الفعل قد يضاف إلى يد ذي "اليد"، والمراد الإضافة إليه كقوله: ﴿ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ ﴾[1]، و﴿ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ ﴾[2]. وأما إذا أضيف إليه الفعل، ثم عدي بالباء إلى يده مفردة أو مثناة، فهو ما با شرته يده. ولهذا قال عبد الله بن عمرو:"إن الله لم يخلق بيده إلا ثلاثاً: خلق آدم بيده، وغرس جنة الفردوس بيده، وكتب التوراة بيده"، فلو كانت اليد هي القدرة لم يكن لها اختصاص بذلك، ولا كانت لآدم فضيلة بذلك على كل شيء مما خلق بالقدر »[3]؛ ولذلك فُهم هذا التخصيص « من قوله تعالى: ﴿ خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾، فلو كان مثل قوله: ﴿ عَمِلَتْ أَيْدِينَآ ﴾ لكان هو والأنعام في ذلك سواء، فلما فهم المسلمون أن قوله: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾[4] يوجب له تخصيصاً وتفضيلاً بكونه مخلوقا باليدين على من أمر أن يسجد له، وفهم ذلك أهل الموقف حين جعلوه من خصائصه: كانت التسوية بينه وبين قوله: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا ﴾[5] خطأ محضاً»[6]؛ أي أن تعدي الفعل بالباء إلى "اليد" سواء أكانت مفردة أم مثناة يستوجب مما با شرته يده ﷻ من خلق لآدم تفضيلاً وإكراماً له؛ وهو نفي المساواة بين ورود "اليد" في النصين الكريمين تثنية وجمعاً؛ فالنص الأول تميّز بالتخصيص والتفضيل بعد عود الضمير المتصل على الفعل، وتعدي الأخير بالباء للدلالة على ما باشرته أو ما خلقته يده سبحانه، بينما تميّز النص الثاني بورود "اليد" على صيغة الجمع في الإشارة

---

[1] – سورة الحج، الآية 10.

[2] – سورة الشورى، الآية 30.

[3] – مختصر الصواعق المرسلة، 64/1، والتفسير القيم، ص407، وينظر الصواعق المرسلة، 269/1-270.

[4] – سورة ص، الآية 75.

[5] – سورة يس، الآية 71.

[6] – الصواعق المرسلة، 271/1-272، ومختصر الصواعق المرسلة، 65/1، والتفسير القيم، ص407.

إلى مخلوقاته ﷻ، وبذلك جاء النص الأول إكراماً لآدم عليه السلام، الذي خلقه بيده، ونفخ فيه من روحه.

وأما الإفراد والجمع في "السماء والأرض" من حيث ورودهما في القرآن الكريم؛ فأننا نجد "الأرض" تأتي بصيغة المفرد دائماً، بينما "السماء" تأتي بصيغة المفرد والجمع، وإن كان هذا الأمر قد تنبّه إليه الجاحظ (ت255هـ) بقوله: « وقد يستخفُّ النـاسُ ألفاظاً ويستعملونها وغيرها أحقُّ بذلك منها...ولفظ القرآن الذي عليه نزل أنـه إذا ذكر "الأبصار" لم يقل "الأسماع"، وإذا ذكر "سبع سماوات" لم يقل "الأرضـين". ألا تراه لا يجمع "الأرض" "أرَضين"، ولا "السمعَ" "أسماعا". والجاري على أفواه العامـة غيرُ ذلك »[1]؛ فالجاحظ من خلال ذلك يرى أن العامة تخطئ حينما لا تحسن استعمال الألفاظ، وإنْ كان قد وقف الجاحظ عند هذا الأمر دونما تعليل، فإننا نجد ابن القـيم وكعادته يحاول وضع لمسات بيانية في نصوص قرآنية، مبيّناً السبب في ذلك بقوله: « فإن قلت: فَلِم جمعوا "السماء" فقالوا: "سماوات"، وهلا راعوا فيها مـا راعـوا في "الأرض" فإنها مقابلة؟ فما الفرق بينهما؟ قيل بينهما فرقان: فـرق لفظـي وفـرق معنوي»[2]. ومن أجل توضيح الفرقين يجيب قائلاً: « أما اللفظي:... أن يقال لو جمعوا "أرضا" على قياس جموع التكسير لقالوا "آرض" كأفلُس، أو "آراض" كأجمـال، أو "آروض" كفُلُوس؛ فاستثقلوا هذا اللفظ إذ ليس فيه من الفصاحة والحسن والعذوبة ما في لفظ "السماوات"، وأنت تجد السمع ينبو عنه بقدر ما يستحسن لفظ السماوات، ولفظ السماوات يلج في السمع بغير استئذان لنصاعته وعذوبته»[3]، بينما نجد « لفظ "الأراضي" لا يأذن له السمع إلاّ على كره، ولهذا تفادوا من جمعه إذا أرادوه بثلاثـة ألفاظ تدل على التعدد كما قال تعالى: ﴿ خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّ ﴾[4]، كل

---

[1] – البيان والتبيين، أبو عمرو عثمان الجاحظ، 20/1، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت.

[2] – بدائع الفوائد، 108/1.

[3] – المصدر نفسه، 108/1-109.

[4] – سورة الطلاق، الآية 12.

كل هذا تفادياً من أن يقال: "أراض وآرض"»[1]؛ حيث إن ابن القيم من خلال هـــذا التعليل اللفظي يرجع إلى ما يسمى باستحسان الألفاظ على السمع، وأن "السماوات" من حيث الجمع نجد فيها من السهولة في استقبال الآذان لها دون تكليـــف، بينمـــا "الأرض" حين الجمع بـــ"الأراضي" وما إلى ذلك نجدها غير مستساغة ولا مألوفـــة على السمع، وأنها لا تستقبل إلاّ على كره، ولذلك لا نجد في جمع "الأراضي" سمات الفصاحة والعذوبة والحسن مثلما نجدها في السماوات بالجمع، وبالتـــالي يستحســـن مجيء "الأراضي" بالإفراد دون الجمع لفظاً.

وأما من حيث « الفرق المعنوي: فإن الكلام متى اعتمد بـــه علـــى الســـماء المحسوسة التي هي السقف، وقصد به إلى ذاتها دون معنى الوصف صح جمعها جمـــع السلامة...وأما الأرض فأكثر ما تجيء مقصودا بها معنى التحـــت والســـفل، دون أن يقصد ذواتها وأعدادها...وفرق ثان: وهو أن الأرض لا نسبة لهـــا إلى الســـماوات وسعتها، بل هي بالنسبة إليها كحصاة في صحراء، فهي وإن تعددت وتكبرت فهـــي بالنسبة إلى السماء كالواحد القليل، فاختير لها اسم الجنس »[2]؛ أي أن ابن القيم من خلا تعليله المعنوي يُرجع إفراد الأرض إلى صغر حجمها إذا ما قارناها مع الســـماء، وأن علاقة الأرض بالسماء كعلاقة الحصاة بالصحراء الواسعة؛ فالأرض دلالة علـــى الوصف السفلي دون أن يقصد بها الذوات والأعداد، بينما السماء هي دلالة علـــى الذوات دون الوصف العلوي، فلذلك هي أشمل وأوسع من الأرض.

ويضيف ابن القيم نماذج كثيرة في إفراد وجمع السماوات في النص القـــرآني، وهي في مثل قوله تعالى: ﴿ **تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ** ﴾[3]؛ وذلك أنها جاءت « مجموعة إخباراً بأنها تُسبّح له بذواتها وأنفسها على اختلاف عددها، وأكد هذا المعنى بوصفها

---

[1] – بدائع الفوائد، 109/1.

[2] – المصدر والصفحة نفسهما.

[3] – سورة الإسراء، الآية 44.

بالعدد، و لم يقتصر على السماوات فقطن بل قال: السبع»[1]، وهو الجمع. وأما من حيث الإفراد فنجده في مثل قوله تعالى: ﴿ وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزۡقُكُمۡ وَمَا تُوعَدُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾[2]؛ حيث إنها « جاءت مفردة؛...فالرزق: المطر، وما وعدنا به: الجنة، وكلاهما في هذه الجهة، لا أنهما في كل واحدة واحدة من السماوات، فكان لفظ الإفراد أليق بها»[3]؛ أي أنها خُصت بالإفراد في هذا النص لإفراد المطر والجنة، وبالتالي فإن استعمال "السماء" مفرداً وجمعاً في نصوص قرآنية عديدة، وفي محلها المناسب، إلاّ ونتج عنه معنى آخر، والسبب في ذلك راجع إلى حالة إفراد الاسم، أو في حالة جمعه، وكلما تغيّر الاسم من حال إلى حال نتج عنه بطبيعة الحال تغيّر في المعنى.

ويواصل ابن القيم البحث من أجل الكشف عن دلالة الجمع والإفراد لكثير من الألفاظ في القرآن، وهذه المرة نجده مع لفظة "الرياح"؛ إذ اعتبرها ورودها على صيغة الإفراد دلالة على العذاب، بينما تأتي للدلالة على الرحمة في صيغة الجمع، حيث يقول: « ومن هذا الباب ذكر الرياح في القرآن جمعاً ومفردة؛ فحيث كانت في سياق الرحمة أتت مجموعة، وحيث وقعت في سياق العذاب أتت مفردة، وسر ذلك أن رياح الرحمة مختلفة الصفات والمهابّ والمنافع، وإذا هاجت منها ريح أنشأ لها ما يقابلها ما يكسر سورتها، ويصدم حدتها، فنشأ من بينهما ريح لطيفة تنفع الحيوان والنبات، فكل ريح منها ما يقابلها ما يعد لها، ويرد سورتها، فكانت في الرحمة ريحاً»[4]؛ فهذا أن الريح تأتي للرحمة في حالة الجمع، ومن اتجاهات عديدة لا اتجاه واحد، وأنه فيها من الخير الذي أعدّه المولى ﷻ للحيوان والنبات ما لا يعد ولا يحصى، كيف لا وهي

---

[1] – بدائع الفوائد، 110/1-111.

[2] – سورة الذاريات، الآية 22.

[3] – بدائع الفوائد، 111/1.

[4] – بدائع الفوائد، 112/1، وينظر مفتاح دار السعادة، 199/1.

وسيلة تساهم في التلقيح كقوله تعالى: ﴿ وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ ﴾[1]، و﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن يُرْسِلَ ٱلرِّيَاحَ مُبَشِّرَٰتٍ ﴾[2].

وأما عن سر ورودها بصيغة الإفراد فهي للدلالة على العذاب، حيث يرى ابن القيم أنها في العذاب تأتي من وجه واحد، ولا يقوم لها شيء، ولا يعارضها غيرها حتى تنتهي إلى حيث أمرت، وأنها ريح واحد تُرسل من وجه واحد، لإهلاك ما ترسل بإهلاكه، فلا تعارضها ريح أخرى تدفع حدتها، وتكسر شرّتها، بل إنها تكون كالجيش العظيم الذي لا يقاومه شيء يدمر كل ما أتى عليه، ولهذا وصف سبحانه الريح التي أرسلها إلى عاد بأنها عقيم في قوله: ﴿ وَفِى عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلرِّيحَ ٱلْعَقِيمَ ﴿٤١﴾ ﴾[3]؛ أي أنها لا تلقّح ولا خير فيها[4]؛ أي أنها تأتي للهلاك في حالة الإفراد ولا خير فيها، عكس إتيانها على صيغة الجمع للدلالة على الرحمة والخير.

ولكن ابن القيم لا يجعل هذا التعليل قاطعاً ودائماً، باعتبار أن الرياح أتت على صيغة المفرد، ولكنها للدلالة على الرحمة في قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ ﴾[5]؛ حيث إنه « ذكر ريح الرحمة الطيّبة بلفظ الإفراد؛ لأن تمام الرحمة هناك إنما تحصل بوحدة الريح لا باختلافها، فإن السفينة لا تسير إلاّ بريح واحدة، من وجه واحد سيرها، فإذا اختلفت عليها الرياح وتصادمت وتقابلت فهو سبب الهلاك، فالمطلوب هناك ريح واحدة لا رياح، وأكد هذا المعنى بوصفها بالطيب دفعاً لتوهم أن تكون ريحاً عاصفة، بل هي مما يخرج لطيبها»[6]؛ أي أن السفن وكما هو متعارف عليه أنها تسير بريح

---

[1] – سورة الحجر، الآية 22.

[2] – سورة الروم، الآية 46.

[3] – سورة الذاريات، الآية 41.

[4] – ينظر بدائع الفوائد، 112/1، ومفتاح دار السعادة، 199/1.

[5] – سورة يونس، الآية 22.

[6] – بدائع الفوائد، 112/1-113، وينظر مفتاح دار السعادة، 199/1.

واحدة، التي تأتي من وجه واحد، ولكن إذا تعددت الرياح واختلفت على السفن هذا ما يوحي مباشرة إلى الهلاك لا النجاة. فلذلك أتت بلفظ الإفراد للدلالة على الرحمة والطيب في البحر، وأما في البر فإنها تأتي للعذاب والهلاك في صيغة الإفراد دائماً.

ومن هذا الجانب -أيضا- محاولته في الكشف عن دلالة الجمع والإفراد في هذه المقابلات؛ جمع "الظلمات" وإفراد "النور" في قوله تعالى: ﴿ **ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَـٰتِ وَٱلنُّورَ** ﴾[1]، وجمع "سبل الباطل" وإفراد "سبل الحق" في قوله: ﴿ **وَأَنَّ هَـٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ** ﴾[2]، وجمع "الشمائل" وإفراد "اليمين" في قوله: ﴿ **يَتَفَيَّؤُا۟ ظِلَـٰلُهُۥ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَٱلشَّمَآئِلِ** ﴾[3] ، فيجيب عنه ابن القيم بقوله: « الجواب عنها يخرج من مشكاة واحدة، وسر ذلك والله أعلم أن طريق الحق واحد...والمقصود أن طريق الحق واحد؛ إذ مردّه إلى الله الملك الحق، وطرق الباطل متشعبة متعددة، فإنها لا ترجع إلى شيء موجود ولا غاية لها يوصل إليها، بل هي بمنزلة بنيات الطريق، وطريق الحق بمنزلة الطريق الموصل إلى المقصود، فهي وإن تنوعت فأصلها طريق واحد»[4]؛ أي جاء على الإفراد لأنه طريق واحد، وهو الطريق المستقيم، بينما طرق الضلال متعددة ومتنوعة، فلذلك نجدها تأتي على صيغة الجمع، وهذا ما يضيفه في تعليله قائلاً: « ولما كانت الظلمة بمنزلة طرق الباطل، والنور بمنزلة طريق الحق، بل هما هما، فقد أفرد النور وجمعت الظلمات، وعلى هذا جاء قوله: ﴿ **ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّـٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَـٰتِ** ﴾[5]؛ فوحد "ولي الذين آمنوا" وهو الله الواحد الأحد، وجمع "الذين كفروا" لتعددهم وكثرتهم، وجمع "الظلمات"

---

[1] - سورة الأنعام، الآية 01.

[2] - السورة نفسها، الآية 153.

[3] - سورة النحل، الآية 48.

[4] - بدائع الفوائد، 113/1.

[5] - سورة البقرة، الآية 257.

وهي طرق الضلال والغي لكثرتها واختلافها، ووحد "النور" وهو دينه الحق، وطريقه المستقيم الذي لا طريق إليه سواه »[1]؛ أي جمع الظلمات التصق بالجمع في الذين كفروا، وهي طريق للضلال والهلاك لكثرتها وتنوعها، بينما إفراد النور جاء ليدل على دين الحق الواحد، وأن الطريق الموصل إليه هو الطريق المستقيم الذي لا طريق إليه غيره، فلذلك جاء النور على صيغة الإفراد، وجاءت الظلمات على صيغة الجمع لكثرتها.

وأما عن إفراد "اليمين" وجمع "الشمائل" فيرى ابن القيم أن جهة "اليمين" هي دلالة على الخير والفلاح، وأصحابها هم الناجون، فلذلك أُفردت. بينما جهة الشمال جُمعت للدلالة على أن أصحاب الشمال هم أهل الباطل[2] في قوله تعالى: ﴿ **يَتَفَيَّؤُاْ ظِلَٰلُهُۥ عَنِ ٱلۡيَمِينِ وَٱلشَّمَآئِلِ** ﴾.

ولكن نجد وروداً للفظتين السابقتين في نصوص قرآنية أخرى عكس ما أشرنا إليه سابقاً، فلقد جاءت لفظة "اليمين" بالجمع في قوله تعالى: ﴿ **ثُمَّ لَأٓتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ وَعَن شَمَآئِلِهِمۡۖ** ﴾[3]، وجاءت لفظة "الشمائل" بالمفرد في قوله أيضاً: ﴿ **إِذۡ يَتَلَقَّى ٱلۡمُتَلَقِّيَانِ عَنِ ٱلۡيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٞ ١٧** ﴾[4]، وقوله: ﴿ **وَأَصۡحَٰبُ ٱلشِّمَالِ مَآ أَصۡحَٰبُ ٱلشِّمَالِ ٤١** ﴾[5]؛ فيرى ابن القيم أن إفراد "الشمال" في النص الأخير ليدل على أن المراد أو المقصود هو أهل هذه الجهة، وأن مصيرهم ومآلهم إلى جهة واحدة وهي جهة الشمال التي مستقر ومكان أهل النار، فلذلك لا يحسن إتيانها بالجمع؛ لأن الطريق الباطلة وإن تعددت فغايتها المرد إلى طريق الجحيم التي جهة الشمال، وإتيانها مفردة كذلك في النص الثاني لأن المراد منه هو أن كل عبدٍ محاطاً

[1] – بدائع الفوائد، 1/113-114.
[2] – ينظر المصدر نفسه، 1/114.
[3] – سورة الأعراف، الآية 17.
[4] – سورة ق، الآية 17.
[5] – سورة الواقعة، الآية 41.

بقعيدين؛ قعيد جهة اليمين، وقعيد جهة الشمال يحصيان عليه الخير والشر، فلا حاجة للجمع هنا؛ لأن كل عبد من يختص بيمينه وشماله من الحفظة. وأما جمع اليمين في النص الأول حكاية عن إبليس في مقابلة كثرة من يريد إغراءهم، فكأنه أقسم بأن يأتي كل واحد واحد، ومن كل الجهات؛ بين يديه، وخلفه، ويمينه وشماله، ولا يحسن هنا عن يمينهم وعن شمالهم، وإنما الجمع هنا في مقابلة الجملة بالجملة المقتضي توزيع الأفراد[1]؛ فلذلك جاءت "اليمين" و"الشمال" بالجمع في النص الأول للدلالة على كثرة ما يريد إغواءهم إبليس، بينما جاء إفراد الشمال في النصين؛ الثاني والأخير للدلالة على الجهة؛ جهة الشمال التي هي مستقر أهل النار في الأول، والجهة التي يجلس عليها أحد القعيدين اللذين خصهما المولى ﷻ بكتابة كل ما قام به العبد من خير وشر في جملة حياته.

ومن هذا الباب -أيضاً- مجيء المشرق والمغرب في نصوص قرآنية عديدة بالإفراد والجمع والتثنية؛ ففي حالة الجمع كقوله تعالى: ﴿ **فَلَآ أُقۡسِمُ بِرَبِّ ٱلۡمَشَٰرِقِ وَٱلۡمَغَٰرِبِ إِنَّا لَقَٰدِرُونَ ۝٤٠ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَمَا نَحۡنُ بِمَسۡبُوقِينَ ۝٤١** ﴾[2]، وفي حالة الإفراد كقوله: ﴿ **رَّبُّ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱتَّخِذۡهُ وَكِيلٗا ۝٩** ﴾[3]، وكقوله -أيضا- في حالة التثنية: ﴿ **رَبُّ ٱلۡمَشۡرِقَيۡنِ وَرَبُّ ٱلۡمَغۡرِبَيۡنِ ۝١٧** ﴾[4]؛ فيدعونا ابن القيم إلى التأمل ملياً في سبب إتيانها بهذا الاختلاف في النصوص السابقة بقوله: «فتأمل هذه الحكمة البالغة في تغاير هذه المواضع في الإفراد والجمع والتثنية بحسب مواردها يطلعك على عظمة القرآن وجلالته، وأنه تنزيل من حكيم حميد؛ فحيث جمعت كان المراد بها مشارق الشمس ومغاربها في أيام السنة، وهي متعددة، وحيث أفردا كان المراد أفقي

---

[1] - ينظر بدائع الفوائد، 114/1.

[2] - سورة المعارج، الآيتان 40-41.

[3] - سورة المزمل، الآية 09.

[4] - سورة الرحمان، الآية 17.

المشرق والمغرب »[1]، ويستطرد قائلاً: « وحيث ثنيا كان المراد مشرقي صعودها وهبوطها ومغربيهما، فإنها تبتدئ صاعدة حتى تنتهي إلى غاية أوجها وارتفاعها، فهذا مشرق صعودها وينشأ منه فصلا الخريف والشتاء: فجعل مشرق صعودها بجملته مشرقاً واحداً، ومشرق هبوطها بجملته مشرقاً واحداً، ويقابلها مغرباها »[2]؛ فهذا ما يبين أن الجمع جاء ليدل على أن الشمس تشرق وتغرب في كامل أيام السنة، بينما المثنى جاء ليدل على ميزة المشرق والمغرب بالصعود والهبوط لكل واحد منهما، وأما الإفراد فيدل على أفقي المشرق والمغرب.

ثم إن ابن القيم يحاول الكشف عن مجي الإفراد والمثنى والجمع في الآيات السابقة، بعدما أشار إلى أن هذا التخريج كان من صنعه، وأنه سبّاق في طرحه بحيث إنه لم يجده عند غيره من قبل، وأنه ظاهر من دلالة السياق عليه دونما تكلف بقوله: « وأما وجه اختصاص كل موضع بما وقع فيه فلم أر أحداً تعرض له ولا فتح بابه، وهو بحمد الله بيّن من السياق، فتأمل وروده مثنى في سورة "الرحمن" لما كان مساق السورة مساق المثاني المزدوجات، فذكر أولاً نوعي الإيجاد وهما الخلق والتعظيم »[3]؛ أي في قوله تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤ ﴾[4]، وأنه ذكر كذلك سراجي العالم ومظهري نوره؛ وهما الشمس والقمر في قوله تعالى: ﴿ ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ۝٥ ﴾[5]، وأنه ذكر -أيضا- نوعي النبات ما قام منه على ساق وما انبسط منه على وجه الأرض، وهم في النجم والشجر في قوله: ﴿ وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ۝٦ ﴾[6]، ثم تلاها بذكرها نوعي السماء المرفوعة والأرض الموضوعة، وأخبر أنه رفع هذه ووضع بينهما

---

[1] - بدائع الفوائد، 115/1.

[2] - المصدر والصفحة نفسهما.

[3] - المصدر نفسه، 115/1.

[4] - سورة الرحمان، الآيتان 3-4.

[5] - السورة نفسها، الآية 05.

[6] - السورة نفسها، الآية 06.

ذكر الميزان في قوله: ﴿ وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ۝٧ أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ ۝٨ ﴾[1]، وذكر كذلك العدل والظلم في الميزان، وأنه أمر بالأول، ونهى عن الثاني بقوله: ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟ ٱلْمِيزَانَ ۝٩ ﴾[2]؛ حيث أمر بالعدل ونهى عن الظلم، وأشار إلى نوعي الخارج من الأرض من حبوب وثمار في قوله: ﴿ فِيهَا فَٰكِهَةٌ وَٱلنَّخْلُ ذَاتُ ٱلْأَكْمَامِ ۝١١ وَٱلْحَبُّ ذُو ٱلْعَصْفِ وَٱلرَّيْحَانُ ۝١٢ ﴾[3]، ثم ذكر خلق نوعي المكلفين وهما نوعا الإنسان والجان في قوله: ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ ۝١٤ وَخَلَقَ ٱلْجَآنَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ ۝١٥ ﴾[4]، وبعد ذكر نوعي البحر؛ الملح والعذب بقوله: ﴿ مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ۝١٩ ﴾[5]، وذكر قبل البحرين وبعد نوعي المكلفين نوعي المشرقين والمغربين[6]؛ أي أن هذه التثنية في المشرقين والمغربين جاءت نتيجة لتناسق آي السورة الكريمة، وإتيانها على شاكلة التثنية تبعاً لتثنية الألفاظ ومقابلتها لبعضها البعض، حيث يقول ابن القيم: « فتأمل حسن تثنية المشرق والمغرب في هذه السورة وجلالة ورودهما لذلك، وقدر موضعهما اللفظ مفرداً ومجموعاً، تجد السمع ينبو عنه ويشهد العقل بمنافرته للنظم »[7]؛ أي أنه إذا وُضِع الإفراد أو الجمع مكان المثنى في الآيات السابقة لوجدنا أن أن الأسماع تفر من سماعه، وبما أن الكلام غير منظوم فإن المعنى في الأخير غير تام؛ لأن من طبيعة النظم اشتراط التآلف والانسجام بين الألفاظ، وإذا اختل ذلك التآلف والانسجام اختل المعنى مثل ما أشار إليه عبد القاهر الجرجاني في دلائله[8].

---

[1] – السورة نفسها، الآيتان 7-8.

[2] – السورة نفسها، الآية 09.

[3] – السورة نفسها، الآيتان 11-12.

[4] – السورة نفسها، الآيتان 14-15.

[5] – السورة نفسها، الآية 19.

[6] – بدائع الفوائد، 115/1.

[7] – المصدر والصفحة نفسهما.

[8] – ينظر دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص168، شرحه وعلق عليه ووضع فهارسه: د.محمد التنجي، دار الكتاب العربي، العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ-2005م .

وأما عن دلالة الإفراد في سورة "المزمل" « لما تقدمهما ذكر الليل والنهار، فأمر رسوله بقيام الليل، ثم أخبره أن له في النهار سبحاً طويلاً، فلما تقدّم ذكر الليل وما أمر به فيه، وذكر النهار وما يكون منه فيه، عقب ذلك بذكر المشرق والمغرب اللذين هما مظهر الليل والنهار، فكان ورودهما مفردين في هذا السياق أحسن من التثنية والجمع »[1]؛ أي لأجل إفراد الليل والنهار جاء السياق كذلك بإفراد المشرق والمغرب؛ فالنهار مقابل للمشرق، بينما الليل هو مقابل للمغرب؛ فمجيئها بالإفراد في هذا السياق أحسن وألطف من مجيئهما على صيغة التثنية أو الجمع.

وأما مجيئهما على صيغة الجمع في سورة "المعارج" يقول ابن القيم: « لما كان هذا القسم في سياق سعة ربوبيته وإحاطة قدرته، والمقسم عليه أرباب هؤلاء والإتيان بخير منهم ذكر المشارق والمغارب لتضمنهما انتقال الشمس التي هي أحد آياته العظيمة الكبيرة، ونقله سبحانه لها وتصريفها كل يوم في مشرق ومغرب، فمن فعل هذا كيف يعجزه أن يبدل هؤلاء وينقل إلى أمكنتهم خيراً منهم »[2]؛ أي أن الخالق شبّه انتقال الشمس من المشرق إلى المغرب، وتصريفها كل يوم بإبدال هذا خيراً منهم، كيف لا وهو خالقهم.فلذلك جاء ذكرهما بالجمع لتضمنهما لانتقال الشمس من مشرق إلى مغرب باعتبارها أحد آياته وبراهينه الكبرى.

ثم نجده يضيف قائلاً: « إن تأثير مشارق الشمس ومغاربها في اختلاف أحوال النبات والحيوان أمر مشهور، وقد جعل الله تعالى ذلك بحكمته سبباً لتبدل أجسام النبات وأحوال الحيوانات وانتقالها من حال إلى غيره، ويبدل الحر بالبرد والبرد بالحر...وغير ذلك من التبدّلات والتغيّرات الواقعة في العالم بسبب اختلاف مشارق الشمس ومغاربها، كان ذلك تقدير العزيز العليم، فكيف لا يقدر مع ما يشهدونه من ذلك على أن يبدل خيراً منهم، وأكد هذا المعنى بقوله: ﴿ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٤١﴾ ﴾، فلا

---

[1] – بدائع الفوائد، 115/1.

[2] – المصدر نفسه، 115/1-116.

يليق بهذا الموضع سوى لفظة الجمع »[1]؛ أي أن تأثير الشمس يأتي على جميع مخلوقات المولى ﷻ عن نبات وشجر وحيوان، وعلى جميع فصول السنة وتبدلها من برد إلى حر والعكس، فهو برهان منه على أنه يستطيع أن يبدّل أحوال الناس في لحظة قصيرة، ومن حال إلى حال، بدليل وحدانيته وربوبيته، وتصرفه في انتقال مشارق الشمس ومغاربها.

إن هذه جملة من النماذج التي حاول من خلالها ابن القيم الكشف أو الإجابة عن سر وجود الألفاظ بالإفراد والجمع والتثنية في النص القرآني، ولأهمية هذا النوع من الأسماء يقول: « فليتزه الفطن بصيرته في هذه الرياض المونقة المعجبة التي ترقص القلوب لها فرحاً، ويتغذى بها عن الطعام والشراب، والحمد لله الفتاح العليم، فمثل هذا الفصل يعض عليه بالنواجذ، وتثنى عليه الخناصر، فإنه يشرف بك على أسرار عجائب تجتنيها من كلام الله »[2]، وهذا من خلال ما وجدناه في النصوص القرآنية السابقة، ومن حيث الكشف عن سر ورود الألفاظ بالتثنية، أو الجمع، أو الإفراد فيها.

4-3- فصيلة التعيين (التعريف والتنكير):

إنّ الأسماء في العربية تقوم بالتعبير عن مجموعة من الوظائف اللغوية، فهي الوحدات الصرفية التي تتعاورها المعاني، وأن التعريف والتنكير من بين الظواهر الصرفية التي تتحدد على أساسها كثير من الوظائف اللغوية[3].

ولقد وقف ابن القيم على نصوص قرآنية كثيرة من أدجل إبراز دلالة التنكير والتعريف في الألفاظ، وذلك دأبه دائماً، خصوصاً لما عرفنا أنه يحاول جاهداً إبراز السمات الدلالية للأسماء في النص، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ**

---

[1] – المصدر نفسه، 116/1.

[2] – المصدر والصفحة نفسهما.

[3] – ينظر دراسات البنية الصرفية في ضوء اللسانيات الوصفية، د.عبد المقصود محمد عبد المقصود، ص155-158، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 2006م.

﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾ ﴾[1]، محاولاً الإجابة عن السبب في تنكير "القلوب" وتعريف "الأقفال"؛ « فإن تنكير القلوب يتضمن إرادة قلوب هؤلاء وقلوب من هم بهذه الصفة، ولو قال: أم على القلوب أقفالها لم تدخل قلوب غيرهم في الجملة»[2]، وهو تعليل دقيق وصحيح؛ لأن القلوب هنا جاءت مخصوصة لقلوب معينة، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ ﴾[3]، وكأن تنكير "قلوب" إنكار عليهم أنهم يحملوا مثل هذه القلوب غير المنفتحة بنور الإيمان، ففي التعبير شيء من السخرية نلمسه إذا ما دققنا الملاحظة وأمعنا النظر، وإن التنكير هنا يدل على أن الأقفال ليست لكل القلوب، وإنما هي لقلوب مخصوصة ومحددة[4].

وأما عن السّر في تعريف "الأقفال" فهو نوع توكيد كما يرى ابن القيم، حيث يقول: « فإنه لو قال: "أقفال" لذهب الوهم إلى ما يُعرف بهذا الاسم، فلما أضافها إلى ضمير القلوب علِم أنّ المراد بها ما هو للقلب بمنزلة القفل للباب؛ فكأنّه أراد أقفالها المختصة بها التي لا تكون لغيرها»[5]؛ أي أن التعريف في "الأقفال" جاء ليبيّن لنا أنه مختص وعائد على "القلوب"، فهو مخصوص بها ومؤكد على ذلك، الذي أسهم في إيضاح ذلك هو الضمير العائد على القلوب؛ فصلة الأقفال بتلك القلوب المخصوصة هي كصلة القفل للباب المخصوص والملتصق به.

وأما في قوله تعالى: ﴿ لِّلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ ﴿٤٩﴾ ﴾[6]، يتحدث ابن القيم عن سِرّ تنكير الإناث وتعريف الذكور، معتبراً أن ذلك جاء لدلالة في قوله: « وتأمل كيف نكّر سبحانه الإناث

---

[1] – سورة محمد، الآية 24.

[2] – شفاء العليل، ص95–96، والتفسير القيم، ص424.

[3] – سورة محمد، الآية 20.

[4] – ينظر ابن القيم من آثاره العلمية، ماهر محمود البقري، ص269، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت.

[5] – شفاء العليل، ص96، والتفسير القيم، ص424.

[6] – سورة الشورى، الآية 49.

وعرّف الذكور، فجبر نقص الأنوثة بالتقديم، وجبر نقص التأخير بالتعريف؛ فإن التعريف تنويه.كأنه قال: ويهب لمن يشاء الفرسان الأعلام المذكورين الذين لا يخفون عليكم»[1]؛ أي سمة لتمييزهم ولشرفهم، كما نص عليه مجموعة من العلماء في قول القرطبي: « قال أبو عبيدة وأبو مالك ومجاهد والحسين والضحاك...وأدخل الألف واللام على الذكور دون الإناث لأنهم أشرف، فميّزهم بسمة التعريف»[2].

وأما عن تعريف "العسر" وتنكير "اليسر" في قوله تعالى: ﴿ **فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝** ﴾[3] فابن القيم يرى أن العسر في النص واحد، واليسر هنا يسران على حد قوله: « لأن المعرّف وإن تعدد ذكره واتحد لفظه فهو شيء واحد، بخلاف المنكر. ومن فهِم هذا فهم معنى قول النبي ﷺ: ﴿ **لَنْ يَغْلِبَ عُسرٌ يُسْرِين** ﴾[4]...فالعسر وإِن تكرر مرتين فتكرر بلفظ المعرفة فهو واحد، واليسر تكرر بلفظ النكرة فهو يسران، فالعسر محفوف بيُسرين؛ يسر قبله ويسر بعده، فلن يغلب عسر يسرين»[5]؛ أي أن العسر هنا واحد لدلالة التعريف فيه وإِن تكرر لفظه، بينما أفاد التنكير في اليسر التكرر لمرتين لغلبة اليسرين للعسر الواحد.

ونلحظ أن ابن القيم يدرس الفرق الدقيق في تعريف "السميع العليم" وتنكير"سميع عليم" من خلال قوله تعالى: ﴿ **وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝** ﴾[6]، وقوله -أيضا-: ﴿ **وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۖ**

---

[1] - تحفة المودود بأحكام المولود، ابن قيم الجوزية، ص17، تحقيق: صلاح الدين محمود السعيد، دار البيان العربي للطبع والنشر والتوزيع، 2006م، والتفسير القيم، ص417.

[2] - الجامع لأحكام القرآن، 48/16.

[3] - سورة الشرح، الآيتان 5-6.

[4] - صحيح البخاري، أبو عبد الله البخاري، 1892/4، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير اليمامة، بيروت، ط3، 1407هـ-1987م.

[5] - بدائع الفوائد، 127/2-128.

[6] - سورة الأعراف، الآية 200.

﴿ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ﴿٣٦﴾ ﴾[1]، وذلك في محاولة منه إبراز دلالة التنكير والتعريف في الآيتين الكريمتين، فيقول موضّحاً: « إنه حيث اقتصر على مجرد الاسم و لم يؤكده أريد به إثبات مجرد الوصف الكافي في الاستعاذة والإخبار بأنه سبحانه يسمع ويعلم، فيسمع استعاذتك فيجيبك، ويعلم ما تستعيذ منه فيدفعه عنك، فالسمع لكلام المستعيذ، والعلم بالفعل المستعاذ منه، وهذا المعنى شامل للموضعين»[2]؛ أي أن التنكير في الآية الأولى جاء ليدل على مجرد الوصف دون تأكيد الاسم، وأنه المولى ﷻ يسمع ويعلم؛ يسمعنا أثناء استعاذتنا، ويعلم مما نستعيذ منه. وأما الآية الثانية فجاءت بالتعريف المسبوق بالتأكيد في "إن" وضمير الفصل "هو" للرد على من شكك في عدم سماع المولى ﷻ لكلام المتخاطبين وإنْ كان همساً، فيزيد ابن القيم توضيحاً أكثر: « وامتاز المذكور في سورت فصلت بمزيد التأكيد والتعريف والتخصيص؛ لأن سياق ذلك بعد إنكاره سبحانه على الذين شكّوا في سمعه لقولهم وعلمه بهم...فجاء التوكيد في قوله: ﴿ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ﴿٣٦﴾ ﴾ في سياق هذا الإنكار؛ أي هو وحده الذي له كمال قوة السمع وإحاطة العلم لا كما يظن به أعداؤه الجاهلون: أنه لا يسمع إِنْ أخفوا، وأنه لا يعلم كثيرا مما يعملون»[3].

ومن دلالة التعريف –أيضا– يضيف ابن القيم: « وحسن ذلك أيضا: أن المأمور به في سورة فصلت دفع إساءتهم إليه بإحسانه إليهم، وذلك أشق على النفوس من مجرد الإعراض عنهم....فحسن التأكيد لحاجة المستعيذ»[4]؛ أي أنه لا أحد يسمع المستعيذ سواه، فهو المخلّص من العقاب، المحسن لعباده. وكذا أن هذه الآية من خلال التعريف –أيضا– جاءت لإثبات صفات المولى ﷻ، يضيف ابن القيم: « وأيضا فإن السياق ههنا لإثبات صفات كماله وأدلة ثبوتها...فأتى بأداة التعريف الدالة على أن

---

[1] – سورة فصلت، الآية 36.

[2] – إغاثة اللهفان، 96/1.

[3] – المصدر نفسه، 96/1-97.

[4] – المصدر نفسه، 97/1.

من أسمائه السميع العليم، كما جاءت الأسماء الحسنى كلها معرفة»[1]. و لكنه يعود بنا إلى الآية الأولى لالتفاته لعامل السياق قائلاً: « والذي في الأعراف في سياق وعيد المشركين وإخوانهم من الشياطين ووعد المستعيذ بأن له ربا يسمع ويعلم، وآلهة المشركين...لا تسمع ولا تبصر ولا تعلم، فكيف تسووها به في العبادة. فعلمت أنه لا يليق بهذا السياق غير التنكير كما لا يليق بذلك غير التعريف»[2]، وذلك من خلال ما لاحظه ابن القيم من سياق كل آية من حيث التنكير والتعريف، وأن السياق كان له دخل كبير في الكشف عن المعاني وإبرازها؛ فالتعريف في "السميع العليم" جاء ليدل دلالة قاطعة ومن خلال السياق أن المولى ﷻ هو وحده المتّصف بهذين الصفتين؛ فهما من أسمائه الحسنى المعرّفة كلها. وأما التنكير في "سميع عليم" فجاء ليدل هو الآخر أن المولى ﷻ يسمع ويعلم، وهو رد جازم على المشركين الذين اتخذوا آلهة وعبدوها من دون المولى ﷻ، وهي لا تسمع ولا تعلم، فكيف لهم بعبادة من لا يسمع ولا يعلم، والتخلي عن عبادة الخالق سبحانه الذي يسمع ويعلم. فلذلك جاءت هذه الآية بالتنكير.

وكذلك نجد حديثه عن التعريف في "الصراط" من خلال قوله تعالى: ﴿ **ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧** ﴾[3]، معتبراً أن التعريف جاء ليؤكد على الصفة، حيث يقول ابن القيم: « فاعلم أن الألف واللام إذا دخلت على اسم موصوف اقتضت أنه أحق بتلك الصفة من غيره، ألا ترى أن قولك: جالس فقيها أو عالما ليس كقولك: جالس الفقيه أو العالم. ولا قولك أكلت طيباً كقولك: الطيب»[4]؛ أي أن "الصراط" في أول النص جاء معرّفاً بالألف واللام للتأكيد على أنه صراط معين معروف خصّه المولى ﷻ لعباده المتقين،

---

[1] – المصدر والصفحة نفسهما.

[2] – المصدر والصفحة نفسهما.

[3] – سورة الفاتحة، الآيتان 6-7.

[4] – بدائع الفوائد، 11/2.

ويوضح ابن القيم أكثر في دلالة التعريف قائلاً: « بل المراد الهداية إلى الصراط المعين الذي نصبه الله تعالى لأهل نعمته وجعله طريقا إلى رضوانه وجنته، وهو دينه الذي لا دين له سواه، فالمطلوب أمر معين في الخارج والذهن...واللام هنا للعهد العلمي الذهني، وهو أنه طلب الهداية إلى سر معهود قد قام في القلوب معرفته، والتصديق به وتميزه عن سائر طرق الضلال»[1]؛ أي أننا لـــمّـــا نقف عن حقيقة هذا اللفظ المعرّف بالألف واللام لا بد أن يكون راسخاً في أذهاننا بمعناه المعهود والمعروف، وأنه جاء في هذا النص « مفرداً معرّفاً تعريفين: تعريفاً باللام، وتعريفاً بالإضافة؛ وذلك يفيد تعيُّنه واختصاصه، وأنه صراط واحد. أما طرق أهل الغضب والضلال فأنه سبحانه يجمعها ويفردها، كقوله: ﴿ **وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ** ﴾[2]. فوحَّد لفظ "الصراط" و"سبيله"، وجمع "السبل" المخالفة له» [3]؛ أي الصراط هنا هو صراط واحد، فأفاد التعريف بالألف واللام التعيُّن والاختصاص لصراط المولى ﷻ الواحد الأحد، وكذا أفاد التعريف بالإضافة التأكيد على أنه الصراط المستقيم الذي لا يُعرف صراط آخر غيره، فلا بد من اتباع صراط الاستقامة، والترجي من المولى ﷻ الهداية إلى هذا الصراط الموصل إليه.

وإذا عرفنا في موضع آخر أن ابن القيم يعتبر أن العرب « في ألفاظ الدعاء والطلب إنما يأتون بالنكرة إمّا مرفوعة على الابتداء، أو منصوبة على المصدر»[4]، فأنه يرى في هذا الجانب أنّ "الصراط" جاء في مقام الإخبار بالتعريف، عكس مقام الطلب والدعاء اللذين يأتيان بالنكرة، وذلك نجده من خلال استشهاده بنصوص قرآنية كثيرة محاولاً من خلالها الإجابة عن الفرق في تنكير وتعريف الصراط، مؤكداً على علاقة المتكلم بالمخاطب، وهو في مثل قوله تعالى: ﴿ **قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ**

---

[1] – المصدر نفسه، 12/2.

[2] – سورة الأنعام، الآية 153.

[3] – مدارج السالكين، 32/1، والتفسير القيم، ص17.

[4] – بدائع الفوائد، 126/2-127.

﴾[1]، و﴿ وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿٥٢﴾ ﴾[2]، و﴿ وَيَهۡدِيَكَ صِرَٰطٗا مُّسۡتَقِيمٗا ﴿٢﴾ ﴾[3]، حيث يقول: « فالجواب عن هذه المواضع بجواب واحد، وهو أنها ليست في مقام الدعاء والطلب، وإنما هي في مقام الإخبار من الله تعالى عن هدايته إلى صراط مستقيم وهداية رسوله إليه، ولم يكن للمخاطبين عهد به، ولم يكن معروفاً لهم، فلم يجيء معرفاً بلام العهد المشيرة إلى معروف في ذهن المخاطب قائم في خلده، ولا تقدمه في اللفظ معهود تكون اللام معروفة إليه »[4]؛ أي أنه لم يأت باللام باعتباره لم يكن معروفاً في ذهن المخاطب، ولكن لام العهد؛ أي "الْـــ" العهدية حسب ابن القيم لا بد أن تكون ظاهرة في اللفظ، أو أن يكون لها معهود في الأذهان ومتعارف عليه، بقوله: « وإنما تأتي لام العهد في أحد هذين الموضعين؛ أعني أن يكون لها معهود ذهني أو ذكري لفظي، وإذ لا واحد منهما في هذه المواضع فالتنكير هو الأصل، وهذا بخلاف قوله: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴿٦﴾ ﴾، فإنه لما تقرر عند المخاطبين أن لله صراطاً مستقيماً هدي إليه أنبياءه ورسله وكان المخاطب سبحانه المسئول من هدايته عالما به دخلت اللام عليه فقال: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴿٦﴾ ﴾ »[5]؛ أي أن الصراط كان معروفاً في أذهاننا، الذي تمت من خلاله هداية الأنبياء والرسل، وبالتالي فأن التعريف يقتضي ذِكره لفظاً، ومعروفا في أذهان المتخاطبين، معهود عندهم، وإذا انعدم أحد الشرطين فالتنكير إذاً هو الأصل؛ فجاء بالتعريف لأن المقام هنا مقام إخبار، لا مقام دعاء وطلب باعتبار أنهما يأتيان بالنكرة.

ومن خلال ما أشار إليه ابن القيم حول "الْـــ" العهدية في الأقوال السابقة؛ أي من خلال قوله: « واللام...للعهد العلمي الذهني...أن يكون لها معهود ذهني أو

---

[1] – سورة الأنعام، الآية 161.

[2] – سورة الشورى، الآية 52.

[3] – سورة الفتح، الآية 02.

[4] – بدائع الفوائد، 12/2.

[5] – المصدر والصفحة نفسهما.

ذكري لفظي»[1]، نجده بذلك قد أضاف شيئاً ثالثاً وهو "المعهود العلمي" على "الذهني والذكري اللفظي" على ما جاء به بعض العلماء القدامى، ومنهم ابن هشام (ت761هـ) -الذي عاصر ابن القيم- في قوله: « لأن العهدية إما أن يشار بها الى معهودٍ ذهني أو ذكرِي؛ فالأَولُ كقولك جَاءَ الْقاضي إذا كان بينك وبين مخاطَبك عَهْدٌ في قاضٍ خاص. والثاني كقوله تعالى: ﴿ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ ﴾[2]؛ فإن "أل" في المصباح وفي الزجاجة للعهد»[3]، فهذا اقتصاره على اتصاف العهدية بالمعهود الذهني أو الذكري، بينما ابن القيم أضاف العلمي على ما جاء به ابن هشام.

وإذا كان ابن القيم قد أشار إلى "ألْ" العهدية، فأننا نجده -أيضاً- يشير إلى "ألْ" الجنسية التي تكون للاستغراق، أو لبيان الحقيقة، فيرى عن إفادتها للاستغراق قائلاً: « ولذلك قال سبحانه: ﴿ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ﴾[4] بلام الجنس المفيدة للاستغراق؛ فالحمد كله له إما ملكاً، وإما استحقاقاً؛ فحمده لنفسه استحقاق، وحمد العباد له، وحمد بعضهم لبعض ملك له، فلو حمد هو غيره لم يسغ أن يقال في ذلك الحمد ملك له؛ لأن الحمد كلامه و لم يسغ أن يضاف إليه على جهة الاستحقاق وقد تعلق بغيره »[5]؛ أي أن الاستغراق هنا تمثل في استغراق جميع خصائصه؛ وذلك أنه اجتمعت فيه كل صفات الملك والاستحقاق. وهو ما نص عليه ابن هشام في قوله: « وأل الجنسية قسمان: لأنها إما أَن تكون استغراقية، أو مشاراً بها إلى نفس الحقيقة؛ فالأول كقوله تعالى: ﴿ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا ﴿٢٨﴾ ﴾[6]؛ أي كل فرد من أَفراد الإِنسان ونحو: ﴿ ذَٰلِكَ

---

[1] - المصدر والصفحة نفسهما.

[2] - سورة النور، الآية 35.

[3] - شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، جمال الدين بن عبد الله بن هشام، ص195، تحقيق: عبدالغني الدقر، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ط1، 1984م.

[4] - سورة الفاتحة، الآية 02.

[5] - بدائع الفوائد، 76/2.

[6] - سورة النساء، الآية 28.

﴿ ٱلۡكِتَٰبُ ﴾[1]؛ أَي أَن هذا الكتاب هو كل الكتب، إلاّ أَن الاستغراق في الآية الأولى لأَفراد الجنس، وفي الثانية لخصائص الجنس كقولك: "زَيْدٌ الرَّجُلُ"؛ أَي الذي اجتمع فيه صفاتُ الرجالِ المحمودة...»[2].

إنّ الباحث المتمعن في كلام ابن القيم السابق الذي دار حول المعهود وغير المعهود يدرك بوعي عميق أن التعريف والتنكير ينطبقان على الاسم بعد أن استوت فيه الدلالة الذهنية في أذهان المتخاطبين بالوضع، فتحوّل الدلالـــــــة الذهنية دلالة خارجية؛ نسبة إلى الشيء الخارجي؛ أي شيئاً معنياً مقصوداً، وما أقرب المعنى من القصدية!. وأن العودة إلى خارج أمر يشترك فيها المعرفة والنكرة، والفارق من ذاك كله هو أنّ النكرة تعود إلى خارج غير معيّن ولا معهود، أما المعرفة فتعود إلى خارج معيّن معهود[3].

وإذا كانت المعرفة ترتكز على المعهود، فأننا نجد ابن القيم يؤكد على هذه الحقيقة أثناء بحثه عن السر في تنكير "ليال عشر" وتعريف "الفجر" في قوله تعالى: ﴿ وَٱلۡفَجۡرِ ۝١ وَلَيَالٍ عَشۡرٍ ۝٢ ﴾[4]، معتبراً أن "الفجر" جاء معرّفاً لأنه معهود ومعروف، و"ليال عشر" جاءت نكرة باعتبارها معروفة بالعلم، بالإضافة إلى إفادة التنكير التعظيم، حيث يقول: « وعرّف الفجر باللام إذ كُلُّ أحدٍ يعرفُه، ونكَّر الليالي العشر لأنها إنما تُعرفُ بالعلمِ، وأيضاً فإن التنكير تعظيم لها، فإن التنكير يكون للتعظيم. وفي تعريف الفجر ما يدل على شهرته، وأنه الفجر الذي يعرفه كل أحد ولا يجهله»[5]؛

---

[1] – سورة البقرة، الآية 02.

[2] – شرح شذور الذهب، ص195.

[3] – أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية–تأسيس نحو النص، د.محمد الشاوش، 2/972–973، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط1، 1421هـ–2002م.

[4] – سورة الفجر، الآيتان 1–2.

[5] – التبيان في أقسام القرآن، ص36.

فلذلك جاء "الفجر" معرّفاً لأنه معروف ومعهود في أذهان المتخاطبين، جاءت "الليالي العشر" نكرة لِعظم شأنها.

ويسوق ابن القيم أمثلة كثيرة من أجل إبراز دلالة التنكير للتعظيم، من خلال قوله تعالى: ﴿ **وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ** ۝٣ ﴾[1]، حيث قال: « ونكّر الأجر تنكير تعظيم. كما قال: ﴿ **إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً** ﴾[2]، و﴿ **إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً** ﴾[3]...وهو كثير، وإنما كان التنكير للتعظيم لأنه صُوِّر للسامع بمنزلة أمر عظيم لا يدركه الوصفُ، ولا يناله التعبير»[4]؛ أي أنه غير معروف لدينا بالصورة الكاملة، ولا يمكننا وصفه مهما تخيلناه، فلذلك جاء بالتنكير لتعظيمه. كما يأتي التنكير بالإضافة إلى التعظيم للتفخيم أيضا، وذلك في مثل تنكير "حياة" في قوله تعالى: ﴿ **وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** ۝١٧٩ ﴾[5]، يقول ابن القيم: « ونكّر سبحانه الحياة تعظيماً وتفخيماً لشأنها، وليس المراد حياة ما، بل المعنى أن القصاص حصول هذه الحقيقة المحبوبة للنفوس المؤثرة عندها، المستحسنة في كل عقل، والتنكير كثيراً ما يجيء للتعظيم والتفخيم »[6]؛ أي العدل الواجب تقصّيه، المخصوص لأصحاب العقول.

وإذا كان التنكير يفيد التعظيم والتفخيم عند ابن القيم، فنحن نرى أن هذا الحكم يبقى نسبياً، ولا يمكن تعميمه وشموله، بل إنّ التعظيم يأتي في كثير من الأحايين من اللفظة ذاتها. بالإضافة إلى ذلك كله أن النكرة تفيد العموم في مواضع عديدة حسب ما يرى ابن القيم نفسه، فأنها « في سياق النفي تعم...وفي الاستفهام...وفي الشرط...وفي سياق الإثبات» [7]، ومن إتيان النكرة في سياق الإثبات –على سبيل

---

[1] – سورة القلم، الآية 03.

[2] – سورة النازعات، الآية 26.

[3] – سورة هود، الآية 103.

[4] – التبيان في أقسام القرآن، ص178.

[5] – سورة البقرة، الآية 179.

[6] – مفتاح دار السعاة، 390/2-391.

[7] – بدائع الفوائد، 03/4.

المثال- قوله تعالى: ﴿ وَرِضْوَانٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ﴾[1]، حيث يقول ابن القيم: « فأيسر يسير من رضوانه: أكبر من الجنان وما فيها من ذلك ...وأتى به منكراً في سياق الإثبات؛ أي أيُّ شيء كان من رضاه عن عبده: فهو أكبر من الجنة:

قَلِيلٌ مِنكَ يَقْنَعُنِي وَلَكِن ۞ قَلِيلُكَ لاَ يُقَالُ لَهُ قَلِيلُ »[2]؛ أي أنّ التمتع بلذات الجنة وما فيها من مأكولات ومشروبات لا يغني ذلك عن رضوان المولى ﷻ لعبده، فالقليل من الرضوان هو أكبر وأعظم من نعيم الجنة، وإنْ أفاد التنكير التعظيم حسب ابن القيم في هذه النص، فنحن على حسب تقديرنا نرى أن التعظيم ربما يكون من اللفظة ذاتها، أو من الصفة الدّالة على التعظيم فتوصف بها؛ باعتبار أن "رضوان" دلالة على الرضا الكثير، وأنها وُصفت بـــ "أكبر" التي هي من قبيل أفعل التفضيل.

4-4- فصيلة الزمن:

ومما هو معروف عند العلماء القدامى أن الدلالة الزمنية للفعل تتحقق من خلال الأزمنة الثلاثة؛ الماضي، والمضارع، والأمر. وهو ما يتجلى في قول سيبويه أثناء حديثه عن الفعل قائلاً: « وأما الفعل فأمثلة أُخذتْ من لفظ أحداث الأسماء، وبُنيتْ لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم يَنقطع»[3]، وأن النحاة العرب القدامى حسب رأي تمام حسان نجدهم قد بحثوا في معنى الزمن بحسب صيغه الثلاث: فعل- يفعل-افعل، فكان من السهل عليهم تحديد الزمن الصرفي المرتبط بالصيغة؛ فجعلوا "فعل" للدلالة على الزمن الماضي، و"يفعل" للدلالة على الحال والاستقبال، بينما "افعل" للدلالة على الاستقبال أيضا. وحيث يكون الصرف نظام المباني والصيغ، يكون الزمن الصرفي قاصراً على معنى الصيغة؛ يبدأ بها وينتهي بها، ولا يكون لها عندما

---

[1] - سورة التوبة، الآية 72.

[2] - مدارج السالكين ، 428/1، وينظر بدائع الفوائد، 137/2.

[3] - الكتاب، 12/1.

تدخل في علاقات السياق؛ ولذلك تختلف عن الزمن النحوي؛ حيث إنّ الزمن الصرفي وظيفة الصيغة، بينما الزمن النحوي وظيفة السياق[1].

وإذا رجعنا إلى ابن القيم لوجدناه يبسط الحديث حول هذه الأزمنة الثلاثة؛ الماضي، والمضارع، والأمر، معتبراً أنّ « الأمر لا يكون إلا للاستقبال، ولذلك فلا يقترن به ما يجعله لغيره، وأما وروده لمن هو ملتبس بالفعل فلا يكون المطلوب منه إلاّ أمراً متجدداً، وهو إما الاستدامة، وإما تكميل المأمور به نحو: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ﴾[2] »[3]، وهذا ما يتبيّن أنّ فعل الأمر يدل على الزمن بنسبه المتفاوتة ودون قرينة.

وأما حديثه عن الماضي فنجده يضيف قائلاً: « يصرف إلى الاستقبال بعد أدوات الشرط، وفي الوعد والإنشاء ونحوه، لا في الخبر كقوله تعالى: ﴿ إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتۡ ﴾[4]، ﴿ وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٖ فَكَذَبَتۡ ﴾[5]،...ونظائره كثيرة جداً »[6]؛ فإذا أسهمت هذه الأدوات في تصرف الماضي إلى الاستقبال فإننا نجد ابن القيم قد اعتبر أن تلك الأدوات لها دور كبير في ذلك التصرف والتغيّر، مما نتج عنه بالضرورة تغير المعنى لا اللفظ، حيث يقول بعد ما ناقش آراء النحاة: « أن التغيير إنما هو في المعنى، والأداة وردت على فعل ماض، فغيّرت معناه إلى الاستقبال، وهذا هو الصواب؛ لأن الأدوات المغيرة للكلم إنما تغيره معانيها دون ألفاظها؛ كالاستفهام المغيّر لمعنى ما بعده من الخبر إلى الطلب، وكالتمني والترجي...ويتصرف إلى الحال بقرينة الإنشاء: كتزوجت وبعتك،...ومن جعلها أخباراً عما قام في النفس فهي

---

[1] – اللغة العربية معناها ومبناها، د.تمام حسان، ص242، عالم الكتب، القاهرة، ط3، 1418هـ-1998م.

[2] – سورة النساء، الآية 136.

[3] – بدائع الفوائد، 152/4.

[4] – سورة يوسف، الآية 26.

[5] – السورة نفسها، الآية 27.

[6] – بدائع الفوائد، 152/4.

ماضية على بابها»[1]. ويستطرد في الحديث من أجل الكشف عن دلالات مجيء الماضي بقوله: « وينصرف إلى الاستقبال بقرينة الطلب والدعاء كقولك: غفر الله لك...ويتصرف إليه أيضاً بالوعد عند بعضهم مستشهدا بقوله تعالى: ﴿ **إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ** ﴾[2]،...وينصرف -أيضاً- إلى الاستقبال بعطفه على ما علم استقباله، كقوله تعالى: ﴿ **يَقۡدُمُ قَوۡمَهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ فَأَوۡرَدَهُمُ ٱلنَّارَۖ** ﴾[3]،... وينصرف إلى الاستقبال -أيضاً- بالنفي بـ "لا" و"إن" بعد القسم، كقوله تعالى: ﴿ **وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓ** ﴾[4]، وكقول الشاعر:

رُدُّواْ فَوَاللهِ لاَ زِدنَاكُم أَبداً ۞ مَا دَامَ فِي مَائِنَا وِردٌ لنزَال »[5].

وإن كانت هذه القضايا تساعد في تصرف الماضي إلى المستقبل؛ من الوعد، وقرائن الطلب والدعاء، وأدوات النفي. فإن ابن القيم يضيف إلى ذلك التصرف حين مجيء الفعل بعد همزة التسوية، وبعد حرف التحضيض بقوله: « ويحتمل المضي والاستقبال بعد همزة التسوية؛ نحو: سواء علي أقمت أم قعدت، والصواب أن المراد هنا المصدر المدلول بالفعل، وهو أعم من الحال والاستقبال؛ فلم يجيء الاحتمال من جهة الهمزة، بل من جهة القصد إلى المصدر...وإذا وقع الماضي بعد حرف التحضيض صلح -أيضاً- للماضي والمستقبل؛ كقوله تعالى: ﴿ **فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوۡمَهُمۡ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ** ﴾[6] »[7].

---

[1] - المصدر نفسه، 153/4.

[2] - سورة الكوثر، الآية 01.

[3] - سورة هود، الآية 98.

[4] - سورة فاطر، الآية 41.

[5] - بدائع الفوائد، 153/4.

[6] - سورة التوبة، الآية 122.

[7] - بدائع الفوائد، 153/4-154.

ومن خلال ما ذكره ابن القيم حول القضايا التي هي مُخلّصة الماضي للاستقبال، فإننا نجده بذلك لا يخرج عمّا ذهب إليه ابن مالك (ت672هـ) حينما قال: « وينصرف الماضي إلى الحال والإنشاء، وإلى الاستقبال بالطلب والوعد، وبالعطف على ما علم استقباله، وبالنفي بـ"لا" و"إن" بعد القسم، ويحتمل الماضي والاستقبال بعد همزة التسوية، وحرف التحضيض، و"كلما" و"حيث"، وبكونه صلة، أو صفة لنكرة عامة»[1]، وفي إشارة ابن مالك إلى أن الماضي يمكنه أن يخلص للاستقبال إذا ما وقع صلة الموصول، فإن ابن القيم يعتبر هذا الأمر من المغالطة، وغير مقبول في طرحه؛ باعتبار أن الفعل الماضي لابد من أن يكون في اللفظ والمعنى بقوله: « وقد ظن صاحب "التسهيل" أنه إذا وقع صلة للموصول جاز أن يراد به الاستقبال محتجاً بقوله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴿٣٤﴾ ﴾[2]، وهذا وهم منه -رحمه الله-، والفعل ماضي لفظاً ومعنى، والمراد: "إلاّ الذين تقدمت توبتهم القدرة عليهم فخلوا سبيلهم". والاستقبال الذي لحظه -رحمه الله- إنما هو لما تضمنه الكلام من معنى الشرط، ففيه معنى "من تاب قبل أن تقدروا عليه فخلوا سبيله"، فلم يجيء هذا من قبل الصلة، ولو تجردت الصلة عن معنى الشرط لم يكن الفعل إلاّ ماضياً وضعاً »[3]؛ أي أنّ الاستقبال في النص حسب ابن القيم جاء نتيجة دخول الشرط، لا لأجل وقوعه صلة للموصول حسب ما ذهب إليه ابن مالك في كتابه "التسهيل".

وأما المضارع فهو يدل على الحال والاستقبال؛ فإنه يدل على الاستقبال ببنيته الأساسية دون أن يكون مصحوباً بأية قرينة، سواء أكانت لفظية أم معنوية؛

---

[1] - تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، ابن مالك الأندلسي، ص5-6، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكاتب العربي، مصر، 1387هـ-1967م.

[2] - سورة المائدة، الآية 34.

[3] - بدائع الفوائد، 155/4.

كـــ"يذهب ويضرب"، وأما إذا اتصلت به قرينة لفظية دالة على الاستقبال فإن دلالته تتأكد في الاستقبال كـــ"السين وسوف"[1].

وأما دلالته على الحال « فإن صيغة "يفعل" وضعت أصلاً للدلالة على الحـــال دون غيره، شريطة ألاّ تكون مصحوبة بأية قرينة لفظية أو سياقية»[2]، وهذا ما نلمسه في قول ابن مالك: « ويترجح الحال مع التجريد »[3]. بالإضافة إلى أن المضارع يمكنه أن يدل على الحال وهذا بوجود قرينة لفظية أو سياقية تعين الحاضر دون غيره مثل ما نجده في "الآن"، ومثلها الحين والساعة[4]، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ **قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلۡمٞ مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن يَرۡتَدَّ إِلَيۡكَ طَرۡفُكَۚ** ﴾[5]؛ حيث يرى عبـــد الكـــريم بكري « أنّ الزمن المراد به "آتى" هو الحال والساعة»[6].

وإذا عرفنا أن المضارع يدل على الحال والاستقبال بوجود قرينـــة في الثـــاني، وعدم وجودها في الأول، فإن ابن القيم نجده يؤكد على هذه الخاصيّة الدلالية لـــزمن الفعل المضارع، بعدما حاول الكشف عن مواضع صيغة المضارع في السياق؛ ومـــن ذلك الفعل "تراود" في قوله تعالى: ﴿ **وَقَالَ نِسۡوَةٞ فِي ٱلۡمَدِينَةِ ٱمۡرَأَتُ ٱلۡعَزِيزِ تُرَٰوِدُ فَتَىٰهَا عَن نَّفۡسِهِۦۖ قَدۡ شَغَفَهَا حُبًّاۖ إِنَّا لَنَرَىٰهَا فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ٣٠** ﴾[7]؛ حيث « إنهـــن أتـــين بفعـــل "المراودة" بصيغة المستقبل الدالة على الاستمرار. والوقوع حالاً واستقبالاً، وأن هـــذا شأنها، و لم يقلن: راودت فتاها. وفرق بين قولك: فلان أضاف ضيفاً، وفلان يقـــري

---

[1] – ينظر الدلالة الإيحائية، ص174.

[2] – المرجع والصفحة نفسهما.

[3] – تسهيل الفوائد، ص05.

[4] – ينظر الدلالة الإيحائية، ص174، والصاحبي في فقه اللغة، ص 101.

[5] – سورة النمل، الآية 40.

[6] – الزمن في القرآن الكريم –دراسة دلالية للأفعال الواردة فيه، د.عبد الكريم بكري، ص109، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1997م.

[7] – سورة يوسف، الآية 30.

الضيف ويطعم الطعام، ويحمل الكل، فإن هذا يدل على أن هذا شأنه وعادته»[1]؛ أي أن مجيء الفعل في النص بصيغة المضارع كشف عن أنه أفاد دلالة الاستقبال والحال.

ومنه -أيضاً- أن ابن القيم يجعل "ما" و"لا" النافيتين صالحتين للحال فقط، معارضاً في ذلك سيبويه والزمخشري بحجة أن المضارع نفى بهما، وهو مرفوع، وهما لا يريدان رفعه لتشاكل المنفي بالمثبت، ويقابل مرفوع بمرفوع، وشواهده في ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِٱللَّهِ ﴾[2]، وقوله: ﴿ مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴿١٣﴾ ﴾[3]، وقوله أيضاً: ﴿ مَا لِيَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ ﴾[4]. وأن "لام" الابتداء تخلص الفعل للحال، وقد تخلصه للاستقبال إذا اقترن الفعل بقرينة استقبال نحو قوله تعالى على لسان سيدنا يعقوب عليه السلام: ﴿ إِنِّي لَيَحْزُنُنِيٓ أَن تَذْهَبُواْ بِهِۦ ﴾[5]؛ حيث إن ذهابه مستقبل؛ أي "الذهاب"، وهو فاعل الحزن، ويمتنع أن يكون الفاعل مستقبلاً والفعل حالاً[6]. ثم يستطرد ابن القيم حديثه حول تصرف المضارع إلى الحال والاستقبال بقوله: « وأما إذا اقترن بالفعل قرينة تخلصه للاستقبال لم تكن اللام للحال، وهذا كـ"سوف" كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ ﴿٥﴾ ﴾[7]؛ فلولا هذه القرائن لتخلّص للحال، وهذا كان مع "لم" كقوله تعالى: ﴿ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ ﴾[8]،...وأما "الآن" و"آنفاً" و"الساعة" فمخلصة للحال »[9]؛ أي أن المضارع يدل على الاستقبال بقرينة تخلصه إلى إلى ذلك كـ"سوف" التي هي من قرائن الاستقبال، وأنه يدل على الحالية بقرينة

---

[1] - إغاثة اللهفان، 116/2، والتفسير القيم، ص305.

[2] - سورة المائدة، الآية 84.

[3] - سورة نوح، الآية 13.

[4] - سورة النمل، الآية 20.

[5] - سورة يوسف، الآية 13.

[6] - ينظر بدائع الفوائد، 156/4-157، والزمن في القرآن الكريم، ص36.

[7] - سورة الضحى، الآية 05.

[8] - سورة المائدة، الآية 73.

[9] - بدائع الفوائد، 157/4.

تخلّصه إلى ذلك، وهي قرائن الحال كـ"الآن" و"الساعة" و"آنفاً"، بالإضافة إل أنه توجد عشرة أشياء حسب ابن القيم تخلص المضارع للاستقبال، لخصها في قوله: « وتتخلص للاستقبال بعشرة أشياء: حرف تنفيس، أو مصاحبة ناصب، أو أداة ترج، أو إشفاق كـ"لعل"، أو مجازاة، أو نوني التوكيد، أو "لو" المصدرية كقوله تعالى: ﴿ **وَدُّواْ لَوۡ تُدۡهِنُ فَيُدۡهِنُونَ** ﴾[1]، ومثال الإشفاق قول الشاعر:

فَأمّا كيسُ فَنجَا وَلَكِن ۞ عَسَى يَغْتَرُّ بِي حُمْقَ لَئِيمٍ »[2].

ومن خلال ما سبق حول دلالة الأزمنة الثلاثة عند ابن القيم تبيّن أن فعل الأمر يدل على الاستقبال مطلقاً، ودونما وجود قرينة، وأما الماضي فهو يصرف إلى المضيّ والاستقبال، إذا اقترن بأدوات الشرط، على الرغم من تغيّر المعنى دون اللفظ، وكذا الوعد والاستفهام، وبقرينة الطلب والدعاء، وبعد همزة التسوية وحرف التحضيض، وأنه يتصرف إلى الحال -أيضاً- بقرينة الإنشاء.

ولكن الملاحظ ما قدّمه ابن القيم في هذا الجانب يرى أنّه يركّز في دراسته لزمن الفعل وتحديده على السياق، وإنْ كانت النماذج التي ساقها ليست بعيدة عن مجمل ما رآه النحاة في هذا القبيل من التراكيب، ولكن يتضح أن ابن القيم قد ساق تلك النماذج ليبيّن أن الصيغة بهيئتها الإفرادية لا فضل لها في تحديد الزمن، ويوكل هذه المهمة إلى السياق وإلى القرائن أيضاً[3]؛ بحيث إنّ ابن القيم يحاول دائماً في قراءته المتعددة لصيغ الأزمنة الثلاثة اللجوء عند دراستها إلى السياق، دونما حاجة إلى دراستها خارجة عنه؛ لأن الاعتماد على دلالة السياق في تحديد معنى الصيغ يعطينا الدلالات المقصودة التي لا يمكن لنا أن نستشفها خارج السياق؛ بحيث إنّ هذا الخارج مقتصر على المعنى المعجمي -فقط- للفظ، ولا يتعداه.

---

[1] - سورة القلم، الآية 09.

[2] - بدائع الفوائد، 158/4.

[3] - ينظر الزمن في القرآن الكريم، ص35-36.

5- الاشتقاق:

يعد الاشتقاق من الظواهر التي تساهم في نمو اللغة، وهو من أهم الوسائل لتوليد الألفاظ والصيغ، مما دعا بعلماء اللغة القدامى البحث فيه منذ بداية الغوص في مضامين اللغة، وما يعتري ألفاظها من تطورات وتبدّلات وتغيّرات.

وإذا أردنا معرفة معناه من حيث المفهوم اللغوي نجد ابن منظور يقول: « اشْتِقاقُ الكلام الأَخذُ فيه يميناً وشمالاً، واشْتِقاقُ الحرف من الحرف أَخْذُه منه. ويقال شَقَّقَ الكلامَ إذا أَخرجه أَحْسَنَ مَخْرَج...واشْتَقَّ الخصمان وتَشاقَّا: تلاحّا وأَخذا في الخصومة يميناً وشمالاً مع ترك القصد وهو الاشتِقاق »[1].

وأما من حيث المفهوم الاصطلاحي فنجد ابن فارس يقول: « أجمع أهل اللغة – إلاّ من شذ منهم– أن للغة العرب قياساً، وأن العرب تشتق بعض الكلام من بعض، وأن اسم الجنّ مشتق من الاجتنان، وأن الجحيم والنون تدلان أبداً على الستر، تقول العرب للدّرع: جُنَّة. وأجَنة الليلُ. وهذا جنين، أي هو فِي بطن أمّه أَوْ مقبور »[2]؛ فهذا يدل على أن العرب كانت تستسيغه في الاستعمال، وأن اشتقاقها لبعض الألفاظ من بعض يساهم في الأخير الكشف عن مادتها الأصلية.

ومن جهة أخرى، نجد أن العلماء القدامى يضيفون مفهوماً آخر للاشتقاق، باعتبار أنه « أخذ صيغة من أخرى، مع اتفاقهما معنى ومادة أصلية، وهيئة تركيب لها؛ ليدل بالثانية على معنى الأصل، بزيادة مفيدة، لأجلها اختلفا حروفاً أو هيئة؛ كضارب من ضرب، وحَذِرٌ من حَذِرَ »[3].

إن هذا المفهوم نجد له صدى عند الدّارسين المحدثين الذين لم يخرج أغلبهم عنه، ومنهم مازن المبارك الذي تحدّث حول أهمية الاشتقاق في الكشف عن المعنى بقوله: «

---

[1] – لسان العرب، مادة (شقق)، 181/10.

[2] – الصاحبي في فقه اللغة، ص35.

[3] – المزهر، ص269.

وقد تُفرد بعض الألفاظ من سائر مفردات المادة، فتسير مسرعة تبدل معنى بعد معنى، حتى يُخيّل للناظر أن لا صلة بينها وبين سائر المفردات، وأن لا نسب يجمعها...ولذلك كان الاشتقاق كاشفاً عن الأصل القديم، دالاً على الصلة والنسب، وكان الاشتراك في المادة دليلاً على وحدة الأصل ولو تفرقت المعاني واختلفت الأشكال »[1]. وبعد ما أكد على أهمية الاشتقاق في اللغة نجده يخلص في الأخير إلى تحديد المفهوم الدقيق له قائلاً: « هو توليد الألفاظ بعضها من بعض، ولا يكون ذلك إلاّ من بين الألفاظ التي يُفترض أن بينها أصلاً واحداً ترجع إليه وتتولد منه، فهو في الألفاظ أشبه بالرابطة النسبية بين الناس »[2].

ونجد هذا المفهوم -أيضا- عند صبحي الصالح الذي أقّر بأن دراسة « الاشتقاق في ظلال دلالته الوضعية على أنه توليد لبعض الألفاظ من بعض، والرجوع إلى أصل واحد يحدد مادتها، ويوحي بمعناها المشترك الأصيل مثلما يوحي بمعناها الخاص الجديد »[3].

وهو ما يتبيّن لنا من خلال الأقوال السابقة، أن الاشتقاق يكون نتيجة أخذ لفظ من لفظ آخر، مع الرجوع دائماً إلى المادة الأصلية المشتق منها، دون أن ننسى أن كل اشتقاق جديد للمعنى الأصلي إلاّ ونتج عنه معنى آخر.

إنّ توليد الألفاظ والصيغ ضمن عامل الاشتقاق ينتج عنه دلالات عديدة تتجسد في أنواع الاشتقاق المعروفة عند الدّارسين بمختلف أنواعهم، وإنْ اختلفت الاصطلاحات، وهذه الأنواع هي ما تسمى بالاشتقاق الأصغر، والكبير، والأكبر، وهو ما سنقف عنده من خلال ما جاد به ابن القيم في هذا الجانب.

5-1- الاشتقاق الأصغر:

---

[1] - فقه اللغة وخصائص العربية، ص77.

[2] - المرجع نفسه، ص78.

[3] - دراسات في فقه اللغة، ص174.

يعتبر الاشتقاق الأصغر أو الصغير أكثر أنواع الاشتقاق وجوداً في العربية، وهو المحتج به لدى علماء اللغة، حيث يقول السيوطي في هذا النوع: « وطريقُ معرفته تقليبُ تصاريف الكلمة، حتى يرجع منها إلى صيغة هي أصل الصيّغ دلالة إطراد أو حروفاً غالباً؛ كـ"ضرب" فإنه دالٌ على مُطلق الضّرب فقط، أمّا ضارب، ومضروب، ويَضْرب، واضْرِب، فكُلّها أكثرُ دلالة وأكثر حروفاً، وضرب الماضي مساوٍ حروفاً وأكثر دلالة، وكلها مشتركة في "ض ر ب" وفي هيئة تركيبها »[1]؛ وهذا ما يوحي بأن الصيغة الثلاثية في "ضرب" وتصاريفها المختلفة الناتجة عنها لا بد من أن تشترك في المعنى العام الذي وُضعت له تلك الصيغة، حتى وإن تخللتها أو لحقتها أو سبقتها بعض الحروف أو الأصوات، وهو ما عبّر عنه علي عبد الواحد وافي – حين حديثه عن الاشتقاق العام الذي هو نفسه الاشتقاق الأصغر بقوله: « يرتبط كل أصل ثلاثي في اللغة العربية بمعنى عام وضع له، فيتحقق هذا المعنى في كل كلمة توجد فيها الأصوات الثلاثة مرتبة حسب ترتيبها في الأصل الذي أُخذت منه »[2].

وإذا أردنا استقراء الاشتقاق عند ابن القيم فنجده قد أطال الحديث فيه؛ فهو لا يكاد يذكر قضية لغوية من نص قرآني إلاّ ونجده يقف عندها من أجل أن يبيّن اشتقاقها وتصريفها، بالإضافة إلى إبراز المادة الأصلية لها.

ويدرس ابن القيم ضمن هذا النوع الحديث عن أصل الاشتقاق الدائر بين البصريين والكوفيين، حيث يقول الأنباري (ت577هـ) في هذا الشأن: « ذهب الكوفيون إلى أن المصدر مشتق من الفعل وفرع عليه، نحو: "ضرب ضرباً، وقام قياماً". وذهب البصريون إلى أن الفعل مشتق من المصدر وفرع عليه »[3]. وإنْ كان هذا مذهب الكوفيين والبصريين فإننا نجد ابن القيم ينتصر لرأي البصريين، حيث

---

[1] – المزهر، ص269.

[2] – فقه اللغة، د.علي عبد الواحد وافي، ص178، دار نهضة للطباعة والنشر، الفجالة، القاهرة، ط7، 1972م.

[3] – الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، أبو البركات الأنباري، 206/1، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الطلائع للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، 2005م، وينظر أسرار العربية، ص137-138.

يقول: « وتسمية النحاة للمصدر والمشتق منه أصلاً وفرعاً ليس معناه أن أحدهما تولّد من الآخر، وإنما هو باعتبار أن أحدهما يتضمن الآخر وزيادة »[1]؛ فإنْ انتصر ابن القيم لرأي البصريين من حيث إنّ المصادر هي الأصل، فإننا –أيضا– ننتصر لرأي البصريين آخذين بذلك رأي الأنباري الذي قال: « والصحيح: ما ذهب إليه البصريون»[2] بعدما ناقش آراء كل من البصريين والكوفيين، وإنْ كانت هناك مصادر مستعملة ومتداولة، فهذا ما يدل على أن العرب لم تستعمل لها أفعالاً، وبالتالي بقيت على شاكلتها الأصلية.

ونماذج هذا النوع من الاشتقاق عند ابن القيم كثيرة جداً؛ ومنها: اشتقاق لفظ الجلالة "الله"؛ حيث اعتبر أنه مشتق ، عكس ما ذهب إليه السهيلي وشيخه أبو بكر بن العربي (ت 543هـ)[3]، وحجتهم في ذلك « أن الاشتقاق يستلزم مادة يشتق منها، واسمه تعالى قديم، والقديم لا مادة له، فيستحيل الاشتقاق »[4].

وبعد ما تعرض ابن القيم لآراء كثيرة في أصل اشتقاق "الله"؛ هل هو من "التأله"، أو من "الوله"، أو من "لاه" إذا احتجب؟. فيرى أن هذا الخلاف إنما هو في وجه دلالة اللفظ على ذات المعنى، مع اتفاقهم على أن المعنى واحد، وأنهم لا يختلفون في أنّ هذا الاسم يراد به هذا المسمى، وهو أظهر عندهم وأعرف وأشهر من كل اسم وضع لكل مسمى، وإنْ كان الناس متنازعين في اشتقاقه فليس ذلك بنزاع في معناه[5]؛ أي أنه إذا اختلفت الاشتقاقات فالمعنى واحد لها، وبالتالي فهو يرى أن أصل لفظ الجلالة "الله" هو مشتق من "الإله"، مؤيداً في ذلك رأي سيبويه وأصحابه من البصريين بقوله: « كان القول الصحيح أن "الله" أصله "الإله" كما هو قول سيبويه وجمهور

---

[1] – بدائع الفوائد، 30/1.

[2] – أسرار العربية، ص138.

[3] – ينظر نتائج الفكر، ص40-41.

[4] – بدائع الفوائد، 30/1، وشرح أسماء الله الحسنى، ص108.

[5] – ينظر الصواعق، 750/2، ومختصر الصواعق، ص147-148، وشرح أسماء الله الحسنى، ص108، والتفسير الكبير، 147/1.

أصحابه، إلاّ من شذ منهم، وأن اسم الله تبارك تعالى هو الجامع لجميع معاني الأسماء الحسنى والصفات العلى »[1].

ثم إننا نجده يبيّن السبب في اعتبار أنه مشتق، والذين قالوا به أيضا قائلاً: « وإنما أرادوا أنه دال على صفة له تعالى؛ وهي الإلهية، كسائر أسمائه الحسنى؛ كالعليم والقدير، والغفور والرحيم، والسميع والبصير؛ فإن هذه الأسماء مشتقة من مصادرها بلا ريب، وهي قديمة والقديم لا مادة له، فما كان جوابكم عن هذه الأسماء فهو جواب القائلين باشتقاق اسم الله » [2]. وأن الخلاف الدائر حول النحاة بين المصدر والفعل من حيث أيّهما مشتق من الآخر، نجد ابن القيم هذه المرة يؤكد على التكامل الحاصل بين المصدر والمشتق منه بقوله: « وتسمية النحاة للمصدر والمشتق منه أصلاً وفرعاً ليس معناه أن أحدهما تولد من الآخر، وإنما هو باعتبار أن أحدهما يتضمن الآخر وزيادة »[3]، شارحاً قول سيبويه الذي نصّه: « وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء»[4]، بعد ما أشار ابن القيم إلى نوع آخر جديد من الاشتقاق سمّاه بـ"الاشتقاق التلازمي" أو ما يسمى بـ"المعنى التلاؤمي" في قوله: « هو بهذا الاعتبار لا لأن العرب تكلموا بالأسماء أولاً، ثم اشتقوا منها الأفعال؛ فإن التخاطب بالأفعال ضروري كالتخاطب بالأسماء، لا فرق بينهما، فالاشتقاق هنا ليس هو اشتقاق مادي، وإنما هو اشتقاق تلازم، سمي المتضمِن -بالكسر- مشتقاً، والمتضمَن -بالفتح- مشتقاً منه، ولا محذور في اشتقاق أسماء الله تعالى بهذا المعنى »[5]؛ أي أن هذا النوع يندرج ضمن ما سمّاه بالاشتقاق التلازمي، لا المادي المعروف عند النحاة من قبل، وبالتالي فإن التلازمي أو التلاؤمي Collocational meaning هو ناتج عن التلازم الحاصل بين

---

[1] - بدائع الفوائد، 209/2، وينظر شرح أسماء الله الحسنى، ص104، والتفسير القيم، ص573.

[2] - المصدر الأول نفسه، 30/1، والثاني نفسه، ص108.

[3] - المصدران والصفحات نفسها.

[4] - الكتاب، 12/1.

[5] - بدائع الفوائد، 30/1-31، وشرح أسماء الله الحسنى، ص108.

المعنيين؛ وهو ما عبّر عنه الإنجليزي فيرث (J.R.Firth) بقوله: « أي أن المفـــردة (أي الكلمة) تعرف بما يصاحبها أو يلازمها من مفردات»[1]. وكما يجوز لنـــا التخاطـــب بالأسماء يجوز لنا التخاطب بالأفعال، ولا فرق بين هذين النوعين من التخاطب حسب ابن القيم دائماً.

ولكن من خلال ما جاء به ابن القيم في الدفاع عن رأيه، فإننا نتجه إلى الرأي القائل بعدم اشتقاق لفظ الجلالة "الله"، وهذا ما يبدو لنا عند إطلاعنا علـــى كتـــب التفاسير، ومعرفتنا أن مدلول لفظ "الله" يختلف عن مدلول لفظ "إله"؛ باعتبار أن ابن القيم اتجه إلى التخريج الصرفي للفظة "الله"، وأن أصلها "الإله"؛ « فأدخلت الألـــف واللام عليها للتعظيم، فصار "الإلاه"، فحذفت الهمزة استثقالاً لكثرة جريانهـــا علـــى الألسنة، فاجتمع لامان، فأدغمت الأولى فقالوا "الله"»[2].

وبالتالي، فإننا نضم رأينا إلى رأي فخر الدين الرازي الذي يرى أن هذا اللفظ غير مشتق، وأنه اسم علم لله تعالى، وهذا من خلال الأدلة الدّامغة التي قدّمها، نختار من بينها « أن كلمة الشهادة وهي التي بسببها ينتقل الكافر من الكفر إلى الإسلام لم يحصل فيها إلاّ هذا الاسم، فلو أن الكافر قال: أشهد أن لا إلـــه إلاّ الرحمـــان أو إلاّ الرحيم، أو إلاّ الملك أو إلاّ القدوس لم يخرج من الكفر ويدخل في الإسلام، وذلـــك يدل على اختصاص هذا الاسم بهذه الخاصية الشريفة »[3]، ومنه إذن أن اسم "الله" غير مشتق حسب رأي الرازي، وهو الرأي الذي نأخذ به.

ومن نماذج هذا النوع من الاشتقاق –أيضاً– تناول ابن القيم مسألة اشـــتقاق اسم "النبي" محمد ﷺ، حيث يقول: « وهو اسم منقول من الحمد، وهو في الأصـــل

---

[1] – علم الدلالة السمانتيكية والبراجماتية في اللغة العربية، د.شاهر الحسن، ص51، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1422هـ-2001م، نقلاً عن Papers in Linguistics , J.R.Firth, P 196, London: Oxford University Press.

[2] – التفسير الكبير، 148/1.

[3] – المصدر نفسه، 149/1.

اسم مفعول من الحمد، وهو يتضمن الثناء على المحمود، ومحبته وإجلاله وتعظيمه، هذا هو حقيقة الحمد...ويقال: حمِّد فهو محمد...وكذلك أسماء النبي ﷺ: "محمد، وأحمد، والماحي"، وفي حديث جبير بن مطعم عن النبي ﷺ أنه قال: ﴿**إِنَّ لِي أَسْمَاء: أَنَا مُحَمَّد، وأَنَا أَحْمَد، وَأَنَا المَاحِي الذي يَمْحُو اللهُ بِي الكُفْر**﴾[1] »[2].

وعند ذكر ابن القيم لاشتقاقات اسم "النبي" ﷺ نجده بذلك يؤكد على أن تلك الصفات أو الأسماء جاءت لتدل على دلالات، وعلى ما أخصه المولى ﷻ من فضل على عباده، وأنها إذا كانت أعلاماً فقط لما دلت على المدح المخصوص والمقصود؛ حيث يقول: « فذكر رسول الله ﷺ هذه الأسماء مبيّناً ما خصّه الله تعالى به من الفضل، وأشار إلى معانيها، وإلاّ فلو كانت أعلاماً محضة لا معنى لها؛ لم تدل على مدح، ولهذا قال حسان ﷺ:

وَشَقَّ لَهُ مِن اسْمِهِ لِيُجِلَّهُ ۞ فَذُو العَرْشِ مَحْمُودٌ وَهَذَا مُحَمَّدُ »[3]؛ وهو ما يتبيّن أن الاشتقاقات العديدة التي أفردها اسم النبي ﷺ والأعلام التي جاءت على شاكلتها إنما جاءت لتدل على المدح الذي خصّه به المولى ﷻ.

ونجد من هذا النوع -أيضاً- اشتقاق لفظة "الحب" التي ذكر لها ابن القيم خمسين اسماً، مجيباً في ذلك عن كثرة الأسماء للمسمى الواحد، حيث يقول: « ولما كان الفهم لهذا المسمى أشدَّ، وهو بقلوبهم أعلق، كانت أسماؤه لديهم أكثر، وهذا عادتهم في كل ما اشتد الفهم له، أو كَثُرَ خُطُورُه على قلوبهم تعظيماً له، أو اهتماماً به، أو محبة له» [4].

ونجد من ألفاظ "الحب" التي ذكرها ابن القيم لفظة "المحبة" التي تتفرع بدورها إلى أصول اشتقاقية، وهي كثيرة جداً. وأننا نجد في كل أصل اشتقاقي معنى جديد

---

[1] - صحيح البخاري، 1858/4.

[2] - جلاء الأفهام، ص69.

[3] - المصدر والصفحة نفسهما.

[4] - روضة المحبين، ص21.

للكلمة ليس موجوداً في سائرها، ومنه تصبح الكلمة الواحدة حاملة لدلالات عديدة؛ حيث يقال إنّ "المحبة" مشتقة من "حبب" الأسنان؛ وهو الصفاء الناتج عن بياض الأسنان ونَضَارتها. وقيل هي مأخوذة من "الحَبَاب"؛ وهو ما يعلو الماء عند المطر الشديد، وأنه على ذلك فإنها غليانُ القلب وثورانُه عند الاهتياج إلى لقاء المحبوب. وقيل -أيضاً- من "أحبَّ" البعير إذا برك فلم يَقُم؛ باعتبار أنها مشتقة من اللزوم والثبات، حيث يقول الشاعر:

حُلْتُ عَلَيْهِ بِالفُلاَةِ ضَرْباً ۞ ضَرْبَ بَعِيرِ السَّوْءِ إِذَا أَحَبَّا.

وقيل هي مشتقة من "الحِبِّ"؛ وهو القرط عند قلقله في الأذن واضطرابه، فهي إذن مأخوذة من قلق المُحب واضطرابه عند غياب حبيبه. وقيل هي مشتقة من "الحَبِّ" جمع حبة؛ وهو لُبَاب الشيء وخالصه وأصله. وقيل هي مشتقة من "الحُبّ" الذي هو إناء واسع يوضع فيه الشيء فيمتلئ به؛ بحيث لا يسع غيره، وكذلك فإن قلب المحب ليس فيه سَعَةٌ لغير محبوبه. وقيل إنها مشتقة من "حبَّة" القلب، وهي سُوَيْدَاؤه. ويقال: ثمرته، فسميت بذلك المحبة لوصولها إلى حَبّة القلب[1]؛ ويتضح من خلال هذا الاشتقاقات التي قدمها ابن القيم للفظة "الحب" هو أن اللغة العربية لغة واسعة لا مثيل لها في مثل هذا النوع من الاشتقاق، وأن ذِكر ابن القيم للأصول الاشتقاقية يوضّحه من خلال المتعارف عليه عند العرب من أقوال وأشعار، وأنه لا يكتفي بذكر المعنى فقط من خلال المعنى اللغوي أو الاصطلاحي فحسب، وإنما جعل من السياق الركيزة الأساسية في الكشف عن المعنى الحقيقي للفظ، وكلما كان التوظيف السليم للفظ في السياق، كلما نتج عنه المعنى المقصود؛ فالألفاظ لها حياة داخل السياق.

[1] - ينظر المصدر نفسه، ص22-23.

ومن هذا النوع -أيضاً- اشتقاق "الحور" و"العين" من خلال قوله تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ وَزَوَّجْنَٰهُم بِحُورٍ عِينٍ ﴿٥٤﴾ ﴾[1]؛ حيث يرى ابن القيم أن "الحور" هي جمع حوراء، وهي الشابة الحسناء الجميلة البيضاء، شديدة سواد العين، إلاّ أنه يعرض لآراء لبعض العلماء في أصل اشتقاقها، فمنهم من يرجعها إلى البياض، ومنهم كذلك من يرجعها إلى الحيرة، ولكنه يخلص في آخر المطاف إلى أن أصل "الحور" من "البياض" بعد ما اعتمد على قول الجوهري بأمانة، حيث يقول: « وليست اللفظة مشتقة من الحيرة، وأصل "الحور" البياض، و"التحوير" التبييض. والصحيح أن "الحَور" مأخوذ من "الحور" في العين؛ وهو شدة بياضها مع قوة سوادها، فهو يتضمن الأمرين. وفي الصحاح للجوهري: "الحور" شدة بياض العين في شدة سوادها، و"امرأة حوراء": بيّنة الحور[2]» [3].

ثم إننا نجد ابن القيم يرد على أبي عمرو الذي اعتبر أن "الحور" هو من سواد العين كلها، وشبهها بأعين الظباء والبقر، وأنه قيل للنساء حور العين لأنهن شبهن بالظباء والبقر، فنجده يجيبه قائلاً: « خالف أبو عمرو أهل اللغة في اشتقاق اللفظة، ورد الحور إلى السواد، والناس غيره إنما ردوه إلى البياض، أو إلى بياض في سواد. و"الحور" في العين معنى يلتئم من حسن البياض والسواد وتناسبهما، واكتساب كل واحد منهما الحسن من الآخر، ويقال: "عين حوراء "إذا اشتد بياض أبيضها وسواد أسودها. ولا تسمى المرأة حوراء حتى يكون مع حور عينها بياض لون الجسد» [4].

وإذا كانت لفظة "الحور" في العين هي من حسن التناسب الحاصل بين البياض والسواد، فإن لفظة "العين" نجد لها أصل اشتقاقي واحد، خلافاً للذي وجدناه في لفظة "الحور"؛ بحيث إنّ « العين جمع "عيناء"؛ وهي العظيمة العين من النساء. ورجل أعين:

---

[1] - سورة الدخان، الآية 54.

[2] - ينظر الصحاح، مادة (حور)، 202/3.

[3] - حادي الأرواح، ص197، والتفسير القيم، ص420.

[4] - المصدران والصفحات نفسها.

إذا كان ضخم العين. و"امرأة عيناء". والجمع "عين". والصحيح أن "العين" هن اللاتي جمعت أعينهن صفات الحسن والملاحة»[1]؛ وهذا ما يبيّن أن ابن القيم يورد أصل اللفظ عند أهل اللغة، وفي استعمالاته المختلفة، ثم يخرج برأي فاصل من أجل تبيين أصل اشتقاقه ومادته.

وأما اشتقاق لفظة "الجنة" في قوله تعالى: ﴿ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ۝٦ ﴾[2]؛ فإن ابن القيم يرجع أصل اللفظة إلى الستر والتغطية، وكأنه أخذ برأي ابن فارس، حيث يقول: « إن الجن إنما سمّوا جِنّاً من الاجتنان؛ وهو الاستتار، فهم مستترون عن أعين البشر، فسمّوا جِنّاً لذلك من قولهم: جَنَّهُ الليل وَأَجَنه: إذا ستره، وأجن الميت إذا ستره في الأرض»[3]. ثم نجده يواصل الحديث مستشهداً بداية بقول الحطيئة:

« **وَلاَ تَبكِ ميّتاً بَعْدَ مَيّتٍ أَجَنّه ۞ علي وعباس وآل أبي بكر**؛ يريد النبي ﷺ. ومنه الجنين لاستتاره في بطن أمه؛ قال تعالى: ﴿ وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ ﴾[4]. ومنه المجن: لاستتار المحارب به من سلاح خصمه. ومنه الجنة لاستتار داخلها بالأشجار. ومنه الجُنة -بالضم- لما يقي الإنسان من السهام والسلاح. ومنه المجنون لاستتار عقله »[5].

ومن خلال هذا التخريج نجد أن ابن القيم يستشهد بالشعر والنص القرآني من أجل إبراز دلالة اللفظ داخل السياق لا خارجه، معتبراً أنه مهما تعددت وتنوعت تلك الاشتقاقات، إلاّ أنها تشترك في معنى واحد يجمعها، وهو يتمثل في دلالتها على الاختفاء والاستتار.

---

[1] – المصدران والصفحات نفسها.

[2] – سورة الناس، الآية 06.

[3] – بدائع الفوائد، 221/2، والتفسير القيم، ص589، وينظر وروضة المحبين، ص53، وحادي الأرواح،ص86، والصاحبي، ص35.

[4] – سورة النجم، الآية 32.

[5] – بدائع الفوائد، 222/2، والتفسير القيم، ص589، وينظر وروضة المحبين، ص53، وحادي الأرواح،ص86، والصاحبي، ص35.

ومن هذا النوع -أيضاً - "الشكر" في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا ۝ ﴾[1]؛ فهو يرى أن لفظة "الشكر" وإن تعددت اشتقاقاتها فهي تشترك في معنى واحد؛ ألا وهو النماء والزيادة، وذلك بعدما قدّم المفهوم اللغوي معتمدا على قول الجوهري: « الشكر: الثناء على المحسن بما أوكله من المعروف، يقال: شكرته وشكرت له، وباللام أفصح...والشكران: خلاف الكفران. وتشكرت له: مثل شكرت له. والشكور من الدواب: ما يكفيه العلف القليل...واشتكرت السماء: اشتد وقعها. وشكرت الشجرة -أيضا- تشكر شكرا، أي خرج منها الشكير، وهو ما ينبت حول الشجرة من أصلها» [2].

وبعد عرضه للمفهوم اللغوي نجده يبيّن المفهوم الاصطلاحي للفظة "الشكر"، ليخلص في الأخير إلى اشتراك تلك الاشتقاقات في النماء والزيادة بقوله: « فتأمل هذا الاشتقاق وطابق بينه وبين الشكر المأمور به، وبين الشكر الذي هو جزاء الرب الشكور، كيف نجد فى الجميع معنى الزيادة والنماء، ويقال أيضاً: دابة شكور إذا أظهرت من السمن فوق ما تعطى من العلف» [3].

ومن أمثلة هذا النوع -أيضاً- لفظة "الصبر"؛ فلقد ذهب إلى أن أصل وضعها هو المنع والحبس، وذلك بعد ما راح يبيّن لنا المعنى اللغوي لهذه اللفظة بقوله: « أصل هذه الكلمة هو المنع والحبس، فالصبر حبس النفس عن الجزع واللسان عن التشكي، والجوارح عن لطم الخدود، وشق الثياب ونحوهما، ويقال صبر يصبر صبراً، وصبر نفسه »[4]؛ فهي معان دالة على المنع والحبس، ولكنه يربط لنا المعنى اللغوي للفظة بالمعنى الاصطلاحي أو المجازي حينما تتفرع لفظة "الصبر" إلى اشتقاقات عديدة، وبعد استشهاده بأقوال أهل اللغة في معان هذه اللفظة من الشدة والقوة والضم، يأتي في

---

[1] - سورة النجم، الآية 32.

[2] - الصحاح، مادة (شكر)، 265/3.

[3] - عدة الصابرين، ص153.

[4] - المصدر نفسه، ص15.

الأخير ليدلي برأيه الخاص في المعاني الناتجة عن اشتقاق "الصبر"، معتبراً في ذلك أنها تشترك في الضم والشدة والمنع، حيث يقول: « والتحقيق أن في الصبر المعاني الثلاثة: المنع والشدة والضم، ويقال: صبر إذا أتى بالصبر، وتصبَّر إذا تكلفه واستدعاه، واصطبر إذا اكتسبه وتعلمه، وصابر إذا وقف خصمه في مقام الصبر، وصبَّر نفسه وغيره بالتشديد إذا حملها على الصبر، واسم الفاعل صابر وصبَّار وصبور ومصابر ومصطبر؛ فمصابر من صابر، ومصطبر من اصطبر، وصابر من صبر، وأما صبَّار وصبور فمن أوزان المبالغة من الثلاثي؛ كضرَّاب وضروب »[1]؛ فهو يبيّن لنا من خلال هذه الاشتقاقات المختلفة للصبر وإن تعددت فهي تدل على معان مشتركة في الشدة والمنع والضم.

ومنه –أيضا– اشتقاق "الصراط" و"الخناس"؛ فاللفظة الأولى هي من « صرطت الشيء أصرطه إذا بلعته بلعاً سهلاً، فسمي الطريق صراطاً لأنه يسترط المارة فيه»[2]. وأما اللفظة الثانية فهي من « خنس يخنس إذا توارى واختفى...وحقيقة اللفظ اختفاء بعد ظهور، وليس لمجرد الاختفاء »[3]؛ أي أن لفظة "الخناس" راجعة إلى أصل الاختفاء، وهي من خنس يخنس إذا اختفى؛ ولكن ابن القيم يضيف إليها الاختفاء بعد الظهور، وكأنه ظهر ثم اختفى. وأما "الصراط" فأرجعه إلى الصراط أو البلع، ولذلك سُمي الطريق صراطاً لأنه –حسب ابن القيم– يصرط المارة فيه؛ فهو بذلك نجده يعقد المناسبة بين اللفظ واشتقاقاته المتعددة.

ومنه –أيضاً– لفظة "عرف" التي أرجع أصلها إلى الظهور والعلو، حيث يقول في أصل هذه المادة: « أصل وضعها لتمييز الشيء وتعيينه حتى يظهر للذهن منفرداً عن

---

[1] – المصدر نفسه، ص16.

[2] – بدائع الفوائد، 14/2.

[3] – المصدر نفسه، 214/2.

غيره، وهذه المادة تقتضي العلو والظهور؛ كعرف الشيء لأعلاه، ومنه الأعراف، ومنه عرف الديك »[1]؛ فهذا ما يبيّن أن اشتقاقاتها المتعددة تدل على العلو والظهور.

ومن كذلك لفظ "البر" الذي يدل بأصله على المنافع والخير والكمال؛ لأن « وقوع كل اسم في اللغة على مسماه فيها، وأن اسم "البر" لا يتناول الخردل »[2]، فهو وإن اختلفت اشتقاقاته فهي لا تخرج عن المعاني التي أشرنا إليها سابقاً، حيث يقول: « إن حقيقة البر: هو الكمال المطلوب من الشيء والمنافع التي فيه والخير، كما يدل عليه اشتقاق هذه اللفظة وتصاريفها في الكلام. ومنه البُّر -بالضم- لمنافعه وخيره...ومنه رجل بار وبر وكرام بررة والأبرار. فالبر: كلمة جامعة لجميع أنواع الخير والكمال، والمطلوب من العبد وفي مقابلته الإثم »[3].

ومنه -أيضاً- لفظة "الذرية" التي تناول فيها مجموعة من الآراء حول أصل مادتها، مرجّحاً في آخر المطاف رأي الجوهري الذي يرى أن أصل مادتها هو من "ذرأ"، وأن الاشتقاق والمعنى سببان كافيان في الكشف عن أصل مادتها، حيث يقول ابن القيم في هذه اللفظة: « وفيها ثلاثة أقوال: أحدها: إنها من ذرأ الله الخلق؛ أي نشرهم وأظهرهم، إلاّ أنهم تركوا همزها استثقالاً، فأصلها "ذُرِّيئة" بالهمز فُعِّيْلَة من الذَّرْء، وهذا اختيار صاحب الصحاح[4] وغيره. والثاني: أن أصلها من الذَّرِّ، وهو النَّمل الصِّغار...والقول الثالث: إنها مِن ذَرَا يذْرُو، إذا فُرق من قوله تعالى: ﴿ تَذْرُوهُ ٱلرِّيَـٰحُ ﴾[5]؛ وأصلها على هذا "ذَرْيَوَة" فَعْلَيَة من الذَّرْو، ثم قلبت الواو ياء لسبق إحداهما بالسكون. والقول الأول أصح؛ لأن الاشتقاق والمعنى يشهدان له، فإن أصل هذه المادة

---

[1] - المصدر نفسه، 51/2.

[2] - أعلام الموقعين، 191/1.

[3] - الرسالة التبوكية - زاد المهاجر إلى ربه، ابن قيم الجوزية، ص7-8، تحقيق: د. محمد جميل غازي، مكتبة المدني، جدة.

[4] - ينظر الصحاح، مادة (ذرأ)، 56/2.

[5] - سورة الكهف، الآية 45.

من الذرء...فالذرية فُعلية منه بمعنى مفعولة؛ أي مذروءة، ثم أبدلوا همزهـــا، فقـــالوا: ذرية»[1].

ومن خلال هذه النماذج التي درسها ابن القيم، يتبيّن أن هـــذا النـــوع مـــن الاشتقاق مدروس بشدة في مختلف مؤلفاته العديدة والمتنوعة؛ لأنه بذلك كثير ما نجده عند دراسته للفظة الواحدة يحاول إرجاعها إلى المعنى اللغوي أولاً، ثم البحث عن أصل اشتقاقها ثانياً؛ وهذا ما ينعت بالاشتقاق الأصغر، وذاك هو منهجه.

5-2- الاشتقاق الأوسط:

ويسمى بالاشتقاق الكبير عند كثير من العلماء والدارسين، أو يسمى بالقلب، أو القلب اللغوي[2]، بينما سمّاه ابن جني بالاشتقاق الأكبر، وهو « أن تأخذ أصلاً من الأصول الثلاثة فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معنى واحداً، تجتمع التراكيب الستة وما يتصرف من كل واحد منها عليه، وإن تباعد شيء من ذلك عنه رُدّ بلطف الصـــنعة والتأويل إليه؛ كم يفعل الاشتقاقيون ذلك في التركيب الواحد»[3].

ومن الأمثلة التي ساقها ابن جني نجد مادة "ق س و" التي تجتمع تقاليبها الخمسة في الدلالة على الاجتماع والقوة، كما عدّ منها خمسة مستعملة، وهي متمثلة في : "ق س و"، "ق و س"، "و ق س"، "و س ق"، "س و ق"، والسادسة مهملة، وتمثلت في "س ق و"، حيث يقول مجيباً عن دلالة اســـتعمالاتها: « وجميـــعُ ذلـــك إلى القـــوّة والاجتماع. منها "القسوة" وهي شِدّة القلب واجتماعه...ومنها "القوس" لشـــدّتها، واجتماع طَرَفيها. ومنها "الوَقْس" لابتداء الجرب، وذلك لأنه يجمع الجِلْد ويُقْحِلـــه،

---

[1] – جلاء الأفهام، ص106.

[2] – ينظر الخصائص، 134/2، ودراسات في فقه اللغة، ص186.

[3] – المصدر الأول والصفحة نفسهما.

ومنها "الوَسْق" للحِمل؛ وذلك لاجتماعه وشدّته...ومنها "السَوق"؛ وذلك لأنه استحثاث وجَمْع للمسوق بعضِه إلى بعض» [1].

ويمكن إجمال القول في هذا الاشتقاق هو أنه « ترتبط بعض مجموعات ثلاثية من الأصوات ببعض المعاني ارتباطاً مطلقاً غير مقيد بترتيب، فتدل كل مجموعة منها على المعنى المرتبط بها كيفما اختلف ترتيب أصواتها »[2].

ووسمنا هذا النوع من الاشتقاق بالأوسط بدلاً من الكبير لاعتبار أن ابن القيم أطلق عليه هذا الاسم، وربما أنه اقتفى أثر شيخه ابن تيمية[3] الذي سمّاه بهذا الاسم أيضاً، حيث يقول ابن القيم في تحديد مفهومه: « هو عقد تقاليب الكلمة على معنى واحد »[4]، أو هو « عقد تقاليب الكلمة على معنى جامع »[5]؛ أي هو الرجوع بتقاليب الكلمة إلى معنى واحد، وهو ما يدل مرة أخرى على أن هذا النوع يسمى بالتقليب، أو التقليب اللغوي.

ومن أمثلة هذا النوع اشتقاق لفظة "الناس" التي اعتبرها ابن القيم آتية من "الإيناس"، والشيء الذي حدث في اللفظة هو راجع إلى ما يسمى بالاشتقاق الأوسط، حيث يقول: « وأما "الناس" فبينه وبين "الإنس" مناسبة في اللفظ والمعنى، وبينهما اشتقاق أوسط؛ وهو عقد تقاليب الكلمة إلى معنى واحد. و"الإنس" و"الإنسان" مشتق من "الإيناس"؛ وهو الرؤية والإحساس، ومنه قوله: ﴿ **ءَانَسَ مِن**

---

[1] – المصدر نفسه، 2/136-137.

[2] – فقه اللغة، د.علي عبد الواحد وافي، ص180.

[3] – ينظر مجموعة الفتاوي، ابن تيمية، 6/207، 10/339، 17/ 213، 17/527، 20/418، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، دار الوفاء، الرياض، ط3، 1426هـ-2005م، والدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها في استنباط الأحكام الشرعية، د.هادي أحمد فرحان الشجيري، ص126-127، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ-2001م.

[4] – بدائع الفوائد، 2/222، والتفسير القيم، ص589.

[5] – مدارج السالكين، 1/362.

جَانِبِ ٱلطُّورِ نَارًا ﴾[1]؛ أي رآها، ...فالإنسان سمي إنساناً لأنه يونس؛ أي يرى بالعين »[2]؛ إن ابن القيم ومن خلال هذا الرأي في أصل اشتقاق الناس من "الإنس" نراه بذلك يقتفي أثر البصريين؛ وهي مسألة اشتد فيها الخلاف بينهم وبين الكوفيين؛ باعتبار أن الكوفيين يرون أن "إنسان" هي على وزن "إِفْعَان"، وهو مأخوذ من "النِّسيان". بينما البصريون جعلوا وزنه من "فِعْلان"؛ لأن "إنسان" مأخوذ من "الإنس"[3]. حيث يقول في هذا الشأن: « وأصل ناس نوس؛ تحركت الواو قبلها فصارت ألفاً...وأما قول بعضهم أنه من النسيان وسمي الإنسان إنساناً لنسيانه، وكذلك الناس سموا ناساً لنسيانهم فليس هذا القول بشيء، وأين النسيان الذي مادته "ن س ي" إلى الناس الذي مادته "ن و س"، وكذلك أين هو من الإنس الذي مادته "أ ن س"»[4].

وبعد هذه التساؤلات التي طرحها نجده يؤكد على أنه من أصل "أ ن س"، وهو الرأي الراجح عندنا أيضا؛ وهو ما ذهب إليه الأنباري في الإنصاف، حيث يوضح ابن القيم معللاً: « وأما إنسان فهو فعلان من "أ ن س"؛ والألف والنون في آخره زائدتان لا يجوز فيه غير هذا البتة؛ إذ ليس في كلامهم "أنس" حتى لا يكون إنساناً إفعالاً منه، ولا يجوز أن يكون الألف والنون في أوله زائدتين؛ إذ ليس في كلامهم انفعل، فيتعين أنه "فِعْلان" من الإنس، ولو كان مشتقاً من نسي لكان نسياناً لا إنساناً»[5]؛ وبالتالي فإن الإنسان هو مشتق من الإنس لا من النسيان.

ومن أمثلة هذا النوع -أيضاً- من الاشتقاق نجد لفظ "التتيُّم" الذي عدّه من مراتب المحبة، وأن أصله راجع إلى الذّل والانكسار، يقول في هذا الشأن: « التتيُّم وهو

---

[1] - سورة القصص، الآية 29.

[2] - بدائع الفوائد، 222/2، والتفسير القيم، ص589-590.

[3] - ينظر الإنصاف، 309/2-311.

[4] - بدائع الفوائد، 222/2، والتفسير القيم، ص590.

[5] - المصدران والصفحات نفسها، وينظر الإنصاف، 311/2.

التعبد والتذلل، يقال: تَيَّمَه الحُبُّ؛ أي ذَلَّلَه وَعَبَّدَهُ. وتَيْمُ الله: عبدالله. وبينه وبين اليُتْم -الذي هو الانفراد- تلاق في الاشتقاق الأوسط، وتناسب في المعنى؛ فإن "المتَيَّم" المنفرد بحبه وشَجْوه، كانفراد اليتيم بنفسه عن أبيه، وكل منهما مكسور ذليل؛ هذا كسره يُتْم، وهذا كسره تَتَيُّم»[1].

ومنه أيضاً "الرَّهَب والهَرَب"؛ حيث جعل ابن القيم العلاقة بينهما ناتجة عن التناسب الحاصل في اللفظ والمعنى، نتيجة للاشتقاق الأوسط الذي اعتراهما؛ معتبراً في ذلك أن "الرهب" هي نتيجة لحالة الخوف والتفكير في الهرب من شيء مكروه، أو هو بمعنى «الخوف والخشية»[2]، بينما "الهرب" هو نتيجة الحركة أو مباشرة الهرب أو الفرار، فلذلك نلمس التناسب الحاصل بين اللفظتين، حيث يقول: « وأما "الرهبة" فهي الإمعان في الهرب من المكروه...وبين "الرَّهب" و"الهَرَب" تناسب في اللفظ والمعنى؛ يجمعهما الاشتقاق الأوسط الذي هو عقد تقاليب الكلمة على معنى جامع»[3].

ومن خلال ما لحظناه في النماذج السابقة التي ساقها ابن القيم حول الاشتقاق الأوسط تبيّن أنه اقتصر -فقط- على تقليب أو تقليبين، أو ثلاثة على الأكثر؛ فهذا معناه أنه لم يشأ أن يطيل الحديث والبحث فيه بالتفصيل كالذي لاحظناه عند ابن جني وغيره من العلماء، وإنما حاول بذلك صبّ اهتمامه على إبراز المادة الأصلية للفظ المشتق، مع تبيان دلالات استعماله، ومن ثمة إيضاح الفروق الدقيقة بين تلك الاشتقاقات، وهذا هو منهجه دائماً في محاولة تأكيده على حدوث التناسب بين الألفاظ والمعاني.

5-3- الاشتقاق الأكبر:

[1] - مدارج السالكين، 2/745-746، وينظر روضة المحبين، ص33.

[2] - طريق الهجرتين، ص234.

[3] - مدارج السالكين، 1/362.

إنّ هذا النوع من الاشتقاق هو نتيجة لارتباط بعض المجموعات الثلاثية الصوتية ببعض المعاني ارتباطاً عاماً لا يتقيد بالأصوات نفسها فحسب، بل بترتيبها الأصلي؛ سواء أبقيت الأصوات ذاتها أم استبدل بها أو ببعضها أصوات أخرى متفقة معها في النوع، والقصد من الاتفاق أن يتقارب الصوتان في المخرج، أو يتحدا في جميع الصفات[1].

ونجد أن ابن جني قد تفطن إلى هذا النوع، ولكن لم يسمه باسم الاشتقاق الأكبر، وإنما درسَهُ ضمن باب "تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني"؛ حيث ضرب فيه الكثير من الأمثلة، يقول في هذا الشأن: « هذا غَوْر من العربية لا يُنتصَف منه ولا يكاد يُحاط به. وأكثر كلام العرب عليه وإن كان غُفْلاً مسهوّاً عنه...من ذلك قول الله سبحانه: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّآ أَرْسَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا ﴿٨٣﴾ ﴾[2]؛ أي تزعجهم وتقلقهم، فهذا في معنى تهزُّهم هَزّاً، والهمزة أخت الهاء؛ فتقارب اللفظان لتقارب المعنيين. وكأنهم خَصّوا هذا المعنى بالهمزة لأنها أقوى من الهاء، وهذا المعنى أعظم في النفوس من الهزّ؛ لأنك قد تهزّ ما لا بال له كالجِذْع وساقِ الشجرة» [3]؛ فهو يبيّن لنا أن نتيجة تقارب المخرجين للصوتين نتج عنه التقارب في المعنى؛ باعتبار أن مخرج الهمزة والهاء واحد.

ومن أمثلة هذا النوع عند ابن القيم نجد لفظة "النصوح" التي جعلها من خلاص الشيء؛ حيث يقول: « وأصل مادة "ن ص ح" لخلاص الشيء من الغش والشوائب الغريبة، وهو ملاق في الاشتقاق الأكبر لِنَصَح إذا خلص »[4]؛ وهذا إذا سألنا المعاجم العربية القديمة عن حقيقة هذه اللفظة لوجدنا المعنى نفسه عند الراغب الأصفهاني

---

[1] – ينظر فقه اللغة، علي عبد الواحد وافي، ص184، ودراسات في فقه اللغة، ص210-211.

[2] – سورة مريم، الآية 83.

[3] – الخصائص، 2/145-146.

[4] – مدارج السالكين، 1/227.

(ت403هـ) مثلاً، حيث يقول هذا الأخير: « النُّصْحُ تحرِّي فِعْلٍ أو قَوْلٍ فيه صَلاَحُ صاحِبِهِ...وهو من قولهم نَصَحْتُ له الوُدَّ؛ أي أَخْلَصْتُهُ، ونَاصِحُ العَسلِ خَالِصُه »[1].

ومن أمثلته -أيضاً- الإدلاء والدلالة واشتراكهما في معنى التوصل إلى الشيء، حيث يقول ابن القيم: « الإدلاء: وهو التوصل إلى الرجل برحم منه، ويشاركه في الاشتقاق الأكبر الدلالة؛ وهي التوصل إلى الشيء بإبانته وكشفه »[2].

ومن خلال أنواع الاشتقاق التي ذكرها ابن القيم نجده قد عمد إلى تحديد المادة الأساسية للفظة المشتقة، ومن ثمة الدلالات الناتجة عن كل تقليب، ولأجل تأكيده -أيضا- الملح على حدوث المناسبة بين الألفاظ ومعانيها في العربية. وبالتالي فإن الاشتقاق عامل لغوي يساهم بدوره -بلاشك- في نمو اللغة العربية ورقيّها، وهو ما يجعل العربية تتميز به عن باقي اللغات الأخرى.

6- ظاهرة الإعلال:

وإذا أردنا تحديد المفهوم اللغوي للإعلال نجد ابن منظور يقول: « العلُّ والعَلَلُ: الشَّرْبَة الثانية، وقيل: الشُّرْب بعد الشرب تِباعاً، يقال: عَلَلٌ بعد نَهَلٍ...ابن الأعرابي: عَلَّ الرَّجلُ يَعِلُّ من المرض، وعَلَّ يَعِلُّ وَيَعُلُّ من عَلَل الشَّرَاب»[3].

وأما من حيث المفهوم الاصطلاحي فهو تغير حرف العلة؛ أي الألف والواو والياء إما بالقلب أو بالحذف أو بالنقل؛ فالإعلال بالقلب تابع للإبدال من حيث صوتي اللين؛ مثل "عجائز" والأصل "عجاوز". وأما الإعلال بالحذف فيكون في

---

[1] - معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، الراغب الأصفهاني، مادة (ن ص ح)، ص374، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1427هـ-2006م.

[2] - مدارج السالكين، 227/1.

[3] - إغاثة اللهفان، 115/1.

صورتين قياسية وسماعية؛ فالسماعية لا دخل لها بالتعامل الصوتي، وأما القياسية فإن السبب فيها هو طلب الخفة للثقل. وأما الإعلال بالنقل فهو تابع للقلب المكاني[1].

لقد درس ابن القيم ظاهرة الإعلال التي هي من الظواهر الصرفية المعروفة الناتجة عن تغير أحد حروف العلة في الكلمة الواحدة؛ وذلك من خلال عرضه لما يطرأ على الكلمة المعتلة العين واوا، فهو يناقش هذا النوع من الإعلال؛ والمتمثل في النوع الأول؛ أي الإعلال بالقلب حينما أراد أن يوضح لنا معنى لفظة "عاذ" ومشتقاتها، مبرزاً التوجيه الصرفي، والخصوصية الدلالية للكلمة القرآنية "أعوذ" في مثل قوله تعالى: ﴿ **قُلۡ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ** ۝١ ﴾[2]؛ فهو يتخذ من التوجيه الصرفي لهذه الكلمة الرقي الحقيقي لأصل المعنى، ويبيّن أن الخصوصية الدلالية لتلك الكلمة هو أن لها معنى قائما بقلب المؤمن – غير المعنى الذهني– لا تحيط به العبارة[3]، فنجده يبيّن معنى اللفظ قبل الحديث عن قضية إعلاله قائلاً: « اعلم أن لفظ "عاذ" وما تصرف منها يدل على التحرز والتحصن والنجاة، وحقيقة معناها: الهروب من شيء تخافه إلى من يعصمك منه. ولهذا يسمى المستعاذ به: معاذاً، كما يسمى: ملجأ ووزراً »[4].

كما يعتبر ابن القيم أن فعل "أَعُوذ" هو من أصل "أَعْوُذ"، في حين "عَاذَ" هو من أصل "عَوَذَ". مبيّناً ظاهرة الإعلال التي حدثت في حروف العلة للفظة "أعوذ" وانتقالها بعد الإعلال إلى لفظة "أعُوذ"، وذلك في قوله: « وأصل هذا الفعل: "أَعْوُذ" بتسكين العين وضم الواو، ثم أُعِلَّ بنقل حركة الواو إلى العين وتسكين الواو، فقالوا: أعوذ على أصل هذا الباب، ثم طردوا إعلاله، فقالوا في اسم الفاعل: عائذ، وأصله: عاوذ. فوقعت الواو بعد ألف فاعل، فقلبوها همزة، كما قالوا: قائم وخائف. وقالوا في المصدر: عِياذاً بالله، وأصله عِواذا كلِواذ، فقلبوا الواو ياء لكسرة ما قبلها، و لم تحصنها

---

[1] – ينظر الصرف الكافي، ص273، والمصطلح الصوتي في الدراسات العربية، ص250-252.

[2] – سورة الناس، الآية 01.

[3] – ينظر منهج أهل السنة في تفسير القرآن، د.صبري المتولي، ص312.

[4] – تفسير المعوذتين، ص12، وبدائع الفوائد، 166/2، والتفسير القيم، ص517.

حركتها لأنها قد ضعفت بإعلالها في الفعل، وقالوا مستعِيذ وأصله مستعوِذ كمستخرج، فنقلوا كسرة الواو إلى العين قبلها، فلما كسرت العين قلبت الواو قبلها كسرة فقلبت ياء على أصل الباب»[1]؛ ولذلك يفسّر ابن القيم أن الانتقال من لفظة (أعوذ) إلى (عاذ) بين الواو والهمزة خاضع لظاهرة الإعلال بالقلب.

لقد تحدث ابن القيم عن الإعلال في "عاذ" وفيما هو من هذا الفعل من مضارعه "أعوذ" واسم فاعله "عائذ"، واسم مفعوله "مستعيذ"، ومصدره "عِياذاً "، وما يطرأ على الكلمة من تغيرات نتيجة القلب والنقل؛ لأننا نجد الإعلال بالقلب متمثلاً في قلب الياء في المصدر "عياذا"، وفي اسم المفعول "مستعيذ، ونجده –أيضا– متمثلاً في قلب الهمزة في اسم الفاعل "عائذ". ويتمثل الإعلال بالنقل في نقل حركة الواو إلى العين، وتسكين الواو في مضارعه "أعُوذ".

وأما حديثه عن التوجيه الصرفي للفظة "الناس" –المستشهد بها في النص القرآني السابق أثناء حديثه عن أصل كلمة "الإنسان"– فأننا نجده يقول: « الصحيح أنه من "النوس" وهو الحركة المتتابعة، فسمي الناس ناساً للحركة الظاهرة والباطنة، كما سمي الرجل حارث وهمام، وهما أَصدَقُ الأَسْمَاءِ[2] كما قال النبي ﷺ؛ لأن كل أحد له هم وإرادة؛ وهي مبدأ، وحرث وعمل؛ هو منتهى. فكل أحد حارث وهمام، والحرث والهم: حركتا الظاهر والباطن وهو حقيقة النَّوَس. وأصل "ناس": نَوَسَ؛ تحركت الواو، وقبلها فتحة، فصارت ألفاً»[3].

إن ابن القيم من خلال قراءته الدقيقة لهذا اللفظ اتضح أنه شديد الحرص على توجيه الفعل المعتل، وما تفرع عنه من كافة المشتقات، وبالتالي فأنه قد تعامل مع كل الصور الصرفية الناتجة عن أصل لغوي واحد، إضافة إلى ذلك كله، أنه لا يكتفي

---

[1] – المصدر الأول نفسه، ص13، والثاني نفسه، 167/2، والثالث نفسه، ص518-519.

[2] – أصل الحديث هو قول الرسول ﷺ: ﴿ ثم سموا بأسماء الأنبياء، وأحب الأسماء إلى الله: عبد الله وعبد الرحمن، وأصدقها حارث وهمام، وأقبحها حرب ومرة ﴾، سنن البيهقي الكبرى، 306/9.

[3] – تفسير المعوذتين، ص100-101، وبدائع الفوائد، 222/2، والتفسير القيم، ص590.

بإشارته للأصل الثلاثي للفظة الواحدة، وبيان مراعاتها من إعلال، ولكنه إذ يبيّن العلاقة بين معنى اللفظة في صورتها الأصلية، ومعناها في صورتها المستخدمة، ومن ثمة الكشف عن معناها من خلال ورودها في السياق القرآني، مقيما الدليل على صحة هذا المعنى بالشاهد الواضح من لغة النص النبوي الشريف[1]؛ وذلك دأبه دائماً في تعامله مع النصوص الشرعية؛ سواء أكانت قرآنية أم سنّية، مبرزاً المناسبة القائمة بين اللفظ ومعناه بالقراءة والتحليل، وهذه ميزة الفحول من العلماء؛ لأن ابن القيم والمتتبع لآرائه يجد أنه في دراسة للفظة الواحدة في التركيب يخضعها أولاً للمعنى المفرد، أو ما يسمى بالمعنى الأولي أو المعجمي، ثم يكشف مرة ثانية عن معناها في التركيب العام، وبالتالي يحاول في آخر المطاف استقراءها من خلال النص القرآني أو النص النبوي الشريف، ليخلص في الأخير إلى تعدد الاستعمالات للفظة الواحدة، مع قبول الدلالات الناتجة عن كل استعمال.

[1] – ينظر منهج أهل السنة في تفسير القرآن، ص312-313.

الفصل الثالث:

البحث النحوي عند ابن القيم

1- مفهوم النحو.
2- دلالة التركيب.
3- الإعراب.
4- النواسخ.
5- الأساليب.
6- الاستثناء.
7- البدل.
8- الحذف.
9- حروف المعاني.

يقول ابـن القيم:

« إن اللفظ قبل العقد والتركيب بمنزلة الأصوات التي ينعق بها ولا تفيد شيئاً، وإنما إفادتها بعد تركيبها». أعلام الموقعين، 766/3.

و« لا يجوز تحريف كلام الله انتصارا لقاعدة نحوية. هدم مائة أمثالها أسهل من تحريف معنى الآية» . بدائع الفوائد، 49/1.

« ولا تتحقق الفائدة إلاّ بائتلاف الكلام، وضم بعضه إلى بعض على وجه من الوجوه النحوية المألوفة، وعندما يعبّر المتكلم عن غرض من أغراضه، فإنه يقوم بإيقاع علاقة بين كلمة وأخرى، أو بين عدة كلمات». أعلام الموقعين، 276/1.

و« إذا فصلت الفعل عن فاعله فكلما بعد عنه قوي حذف العلامة، وكلما قرب قوي إثباتها، وإن توسط توسط» . بدائع الفوائد، 118/1.

و« اختص الإعراب بالأواخر لأنه دليل على المعاني اللاحقة للمعرب، وتلك المعاني لا تلحقه إلاّ بعد تحصيله وحصول العلم بحقيقته، فوجب أن يترتب الإعراب بعده كما ترتب مدلوله الذي هو الوصف في المعرب» . المصدر نفسه، 40/1.

و« إذ الاعتبار بالمعاني والمقاصد في الأقوال والأفعال، فإن الألفاظ إذا اختلفت عباراتها أو مواضعها بالتقدم والتأخر والمعنى واحد كان حكمها واحداً، ولو اتفقت ألفاظها واختلفت معانيها كان حكمها مختلفاً، وكذلك الأعمال ». أعلام الموقعين، 693/3.

تعد الدراسات النحوية من أهم ما أُلّف فيه العرب في مجال البحث اللغوي؛ إذ توسعوا فيه بحثاً وتأليفاً، خدمة للقرآن الكريم أولاً، وللغة العربية ثانياً، باعتبار أن البحث النحوي الذي كان سائداً عند العرب هو ليس الوقوف أو الاهتمام بالإعراب فقط؛ كالوقوف على أواخر الكلمات، وإنما يتعدى ذلك إلى دراسة التراكيب أو الجمل؛ أي أن النحو يهتم بالعلاقات التي تربط الكلمات المكونة للجمل والدلالات الناتجة عن هذا الارتباط، وذلك سُمي بعلم النظم أو علم نظم الجملة.

وقبل حديثنا عن مضامينه وأهدافه وقضاياه، كان لزاماً منا الوقوف على المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للفظة النحو.

1- مفهوم النحو:

إذا سألنا المعاجم العربية القديمة حول هذه اللفظة لوجدنا أنها تُجمع على معنى القصد والطريق، ولذلك يرى ابن منظور أن النَّحْوُ هو إِعراب الكلام العربي، وأنه القَصدُ والطَّرِيقُ، وهو مصدر نحا الشيء ينحوه وينحاه نحوا؛ أي قصده قصداً، وهو القصد نحو: نحوت الشيء أنحوه نحواً إذا قصدته[1].

وأما من حيث اصطلاح اللغويين كما عبّر عنه ابن جني بقوله: « هو انتِحاء سَمْتِ كلام العرب، في تَصَرُّفه من إِعراب وغيره؛ كالتثنية، والجمع، والتحقير، والتكسير والإِضافة، والنسب، والتركيب، وغير ذلك، لِيَلْحَق مَن ليس من أَهل اللغة العربية بأَهلها في الفصاحة، فينَطقَ بها وإِن لم يكن منهم؛ وإن شذّ بعضهم عنها رُدّ به إليها» [2]؛ وهو إذ يقصد أن النحو لا يقتصر على الإعراب فقط، بل يتعدى إلى البحث في هيئات الكلمة المفردة ودلالتها المتعددة، والبحث في الهيئات المركّبة للجملة وشبه الجملة، وأن الغاية منه هو أن يعرِف غير

[1] - ينظر لسان العرب، مادة (نحا)، 309/15-310.

[2] - الخصائص، 34/1.

العربي فصاحة اللغة العربية، ويتكلم بها كما تكلم بها أهلها، فيتعلم الأعجمي قواعد العربية فيصير فصيحاً في استعمال اللغة[1].

وأما عند الأصوليين فنجد منهم من لا يخرج عن قاعدة النحويين الذين رأوا أن النحو يتعدى الإعراب ليشمل التراكيب أو الجمل، أو ما يسمى بدلالة التركيب أو دلالة النظم، حيث يقول الغزالي (ت505هـ) مبيّناً أهميته في استنباط الأحكام الشرعية: « أما المقدمة الثانية فعلم اللغة والنحو أعني: القَدْر الذي يُفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه، ولحنه ومفهومه» [2]، وهو ما صرّح به الشاطبي حينما أشار إلى طريقة دراسة النحو عند سيبويه قائلاً: « والمراد بذلك أن سيبويه وإنْ تكلّم في النحو، فقد نبّه في كلامه على مقاصد العرب، وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها، و لم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب ونحو ذلك، بل هو يبيّن في كل باب ما يليق به، حتى أنه احتوى على علم المعاني والبيان، ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني» [3]؛ فهو بقوله يفسّر ما قاله أبو إسحاق الجرمي (ت225هـ) حول إفتائه من كتاب سيبويه ولمدة ثلاثين سنة، وبالتالي حسب الشاطبي ضرورة الرجوع إلى اللغة بالنسبة للمجتهدين، وأنه لا يمارس الإفتاء إلاّ من كان عالماً باللغة وأسرارها ومضامينها.

إنّ دراسة النحو عند الأصوليين وما صرّح به الشاطبي من قبل ليس المقصود به الاقتصار على اختلاف أواخر الكلم إعراباً وبناء، وإنما هو ما درسه سيبويه في كتابه؛ مما يساعدهم على فهم مقاصد العرب، وعادتهم في صياغة الكلام ووجوه تصرفاتهم

---

[1] – ينظر البحث النحوي عند الأصوليين، مصطفى جمال الدين، ص28، منشورات دار الهجرة، إيران، قم، ط2، 1405هـ، واللغة وأنظمتها، ص146.

[2] – المستصفى في علم الأصول، أبو حامد الغزالي، ص344، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ.

[3] – الموافقات، الشاطبي، 116/4.

في الألفاظ والمعاني، أما اختلاف الحركات فلا يتعلق غرضهم بها، إلاّ أنها علامات للتعبير عن اختلاف هذه المعاني والمقاصد[1].

ومن خلال ما سبق، يتبيّن أن العرب تُجمع على أن مفهوم النحو -كما يرى القوزي- أنه انتقل « من المعنى اللغوي وهو القصد والطريق، إلى المعنى الاصطلاحي كعلم قائم بذاته، له قواعده وضوابطه وأقيسته الخاصة»[2].

ومن قضايا البحث النحوي عند العرب نجد الإعراب، والتراكيب أو الجمل، والعامل، والحال، والاستثناء، والشرط، الحذف، إلى غير ذلك.

ومن قضايا هذا البحث ما هو موجود -أيضا- عند ابن القيم الذي حاول وضع بصمته الخاصة في كثير من القضايا النحوية، معللاً الإجابة عنها من خلال وقوفه دائماً على النص القرآني الذي يعتبر منطلقاً أساسياً لإرهاصات البحث النحوي العربي، ومن هذه القضايا نجد:

2- دلالة التركيب:

لقد تحدث العلماء عن التركيب ودلالاته، أو الجملة ودلالاتها بإسهاب كبير؛ باعتبار أن الدلالة التركيبية هي محصلة مجموع دلالات الكلمات داخل التركيبة اللغوية.

ولأهمية التركيب في تحديد الدلالة، فأننا نجد الدارسين قد حاولوا التأكيد على هذه الأهمية مبرزين أن البحث عن اللفظة المعجمية يتعدى إلى الحديث عن علاقة الألفاظ بعضها ببعض ضمن التركيب أو الجملة الواحدة. فها هو فندريس يقول في شأن هذا الأمر: « فالكلمة لا توجد منعزلة في الذهن إطلاقاً، بل تكون جزءاً من

---

[1] - ينظر البحث النحوي عند الأصوليين، ص30.

[2] - المصطلح النحوي - نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، عوض حمد القوزي، ص19، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1401هـ-1981م.

مجموعة ذات امتداد ما» [1]؛ أي الامتداد المقصود من كلامه هو ذلك التركيب الذي يعطينا معنى أو قيمة دلالية، وأما المجموعة فهي تلك الكلمات المشكلة من الأصوات والأبنية الصرفية المتعددة[2]. وهو ما أشار إليه -أيضا- أولمان ullman أثناء تركيزه على إفادة التركيب للمعنى بقوله: « إننا لا نتكلم كلمات مفردة، ولكننا نكون منها تراكيب: عبارات أو جملا ووحدات أكبر من ذلك» [3]؛ أي أن الألفاظ خارج التركيب لا قيمة لها، وهو ما أوضحه -أيضا- كاتز katz بقوله: « إن معنى الجملة لا يتأتى من معاني مفرداتها المعجمية فقط، ولكن من العلاقات النحوية القائمة بين المواد» [4]؛ أي أن معاني المفردات المعجمية للجملة لا تفي بالغرض المقصود أصالة من التركيب، وإنما الغرض من ذلك كله هو إيجاد العلائق النحوية التي تربط بين هاته الألفاظ، ومن ثمة الوصول إلى المعنى المقصود من خلال تلك العلائق التي تربطها في التركيب الواحد، أو الجملة الواحدة.

وإذا عرفنا أهمية التركيب عند الغربيين، فإننا نجد من زاوية أخرى أن لعلماء العرب فضل السبق في تأكيدهم على تلك الأهمية من أجل الوصول إلى المعنى، وها هو عبد القاهر الجرجاني يوضح حقيقة البحث وتقصّي المعاني النحوية ضمن التركيب، وليس الألفاظ، وذلك حينما أشار إلى قضية النظم بقوله: « إن النظم هو توخي معاني النحو في معاني الكلم، وأن توخيها في متون الألفاظ محال »[5]. وهذا القول يعد من الأقوال المهمة والمتعددة التي طرحها الجرجاني من أجل تأكيده على ضرورة اكتشاف حقيقة معاني الكلمات داخل التركيب، وليس خارجه؛ وهو ما نعته بمصطلح النظم

---

[1] - اللغة، ص241.

[2] - ينظر علم الدلالة، د.أحمد نعيم الكراعين، ص99.

[3] - دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، ص34، ترجمة وقدم له وعلق عليه د.كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، 1988م.

[4] - An Integrated Theory of linguistic Discrptions. Katz è Postal,Jerrold.J.è Paul.J: M.I.T.press-Copyright (c)1964-Massachu-setts.U.S.A. نقلا عن علم الدلالة، نعيم الكراعين،ص99.

[5] - دلائل الإعجاز، ص238.

الذي هو نتيجة تأليف وانسجام الألفاظ على طرق معينة، وهو ما يتضح من خـــلال قوله: « وإن كان هذا كذلك، فينبغي أن يُنظر إلى الكلمة قبل دخولها في التـــأليف، وقبل أن تصير إلى الصورة التي يكون الكلِم إخباراً وأمراً ونهياً واستخباراً وتعجبـــاً، وتؤدّي في الجملة معنىً من المعاني لا سبيل إلى إفادتها إلاّ بضمِّ كلمة إلى كلمة، وبناء لفظة على لفظة» [1]، وبالتالي « يكون المعنى في ضم الكلمة إلى الكلمة توخي معنىً من معاني النحو فيما بينهما» [2]، وهو ما أكده السيوطي هو الآخر في إشارته إلى أهميـــة العلائق القائمة بين مواقع الكلمات في الجملة بقوله: « ليس الغرض من الوضع إفادة المعاني المفردة؛ بل الغرض إفادة المركبات والنِّسب بين المفردات، كالفاعليَّة، والمفعولية وغيرهما» [3]؛ أي أن معاني النحو تظهر من خلال التأليف والانسجام المنظمين للألفاظ داخل التركيبة اللغوية الواحدة، وكل ذلك راجع إلى أن التفاعـــل بـــين الكلمـــات ووظائفها النحوية في الجملة تفاعل دلالي نحوي معا، فبين الجانبين تعـــاون مشـــترك وتبادل تأثيري[4].

وإذا رجعنا إلى صاحبنا ابن القيم لوجدناه يؤكد على تلك الخصوصية الدلالية للتراكيب، حيث يقول: « إن اللفظ قبل العقد والتركيب بمنزلة الأصوات التي ينعق بها ولا تفيد شيئاً، وإنما إفادتها بعد تركيبها »[5]؛ أي أن الألفاظ خارج الجملة أو التركيب التركيب هي مقتصرة على معناها المعجمي فقط، وهي قبل التركيب بمثابـــة تلـــك الأصوات التي ليس لها معنى، ولكن المعاني لا تتضح ولا تكتمل إلاّ من خلال إقحـــام تلك الألفاظ وتوظيفها ضمن تركيب واحد، وبالتالي تحصل إفادتهـــا بعـــد العقـــد والتركيب والتأليف والانسجام بينها.

---

[1] – المصدر نفسه، ص 47.

[2] – المصدر نفسه، ص 256.

[3] – المزهر في علوم اللغة، ص54.

[4] – ينظر النحو والدلالة– مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، د.محمد حماسة عبد اللطيف، ص84–85، القاهرة، 1403هـــ–1983م.

[5] – أعلام الموقعين، 766/3، وينظر مختصر الصواعق، 394/2.

وهو ما يوضّحه في موضع آخر بأبيات شعرية قائلاً[1]:

وَاللَّفْظُ مِنْهُ مُفْـــــرَدٌ وَمــركَّبٌ ۞ فِي الاعتبار فَمَا هُمَا سِيَّانِ
وَاللَّفْظُ بِالتَّركيبِ: نَصٌّ فِي الذِي ۞ قَصَدَ المُخَاطِبُ مِنْهُ فِي التِّبيانِ
... ...
يَحْتَجُّ باللَّفْظِ المرَكَّبِ عَارِفٌ ۞ مَضْمُونَه بسياقِهِ لِبَيَانِ
وَاللَّفْظُ حِينَ يُسَاقُ بِالترِكيب مَحْــ ۞ ــفُوفٌ بِهِ لِلْفَهْمِ وَالتِّبْيَانِ
... .
إذْ أكثرُ الألفَاظِ يَقْبَلُ ذَاكَ فِي الــ ۞ إفْرَادِ قَبْلَ العَقْدِ وَالتِّبْيَانِ
لَكِنْ إذَا مَا رُكِّبَتْ زَالَ الَّذِي ۞ قَدْ كَانَ مُحْتَمَلاً لَدَى الوحْدَانِ
فَإذَا تَجَرَّدَ كَانَ مُحْتمِلاً لِغَيْــ ۞ ــرِ مُرَادِهِ أو فِي كَلامٍ ثانِ
لَكِنَّ ذَا التَّجْرِيدَ مُمْتَنِعٌ، فَإنْ ۞ يُفْرَضْ يَكُنْ لا شَكَّ فِي الأذْهَانِ.
وَالمُفْرَدَاتُ بِغَيْرِ تَركِيبٍ كَمِثْــ ۞ ــلِ الصَّوْتِ تَنْعِقُهُ بِتِلْكَ الضَّانِ

وإن هذه الحقيقة التي أكّدها ابن القيم لا تخرج عمّا أشرنا إليــه في الأقــوال السابقة للغربيين، من خلال ما أشار إليه فندريس لما عبّر عنها بالامتداد أو التركيب، أو من خلال ما أشارا إليه أولمان وكاتز حينما أكدا على ضــرورة تركيــب عــدة كلمات من أجل الحصول على معنى جامع مفيد لها ضمن جملة معينة.

وأن كلام ابن القيم حول مترلة الأصوات أو الألفاظ خارج التركيب، وإفادتها بعد التركيب هو لا يخرج عمّا قاله أصحاب النحو التحويلي من كلام حول البنيــة السطحية Surface Structure، والبنية العميقة Deep Structure حــول ضــرورة الربط بين الصورة الصوتية والصورة الدلالية، فأي نظريات في الغرب تكلّمت عــن الدلالة التركيبية بأوضح مما قاله علماء العرب من لغويين وبلاغيين وأصوليين؟[2].

[1] – شرح القصيدة النونية، المسماة الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، ابن قيم الجوزية، 1/321-327، شرحها وحققها د. محمد خليل هراس، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ-2004م.

[2] – ينظر علم الدلالة، د.نعيم الكراعين، ص100.

وإذا كان عبد القاهر الجرجاني يؤكد على قضية النظم بإشارته إلى أهمية دلالة التركيب من خلال قوله السابق، فإننا نجد ابن القيم -كذلك- لا يخرج في رأيه عن هذه الأهمية، مشيراً إلى أن دلالة التركيب هي نتيجة الدلالة الحاصلة من ضم لفظ مع لفظ، بل يتعدى ذلك إلى ضم نص إلى نص آخر، أو جملة إلى جملة أخرى، وهو أصح من دلالة الاقتران[1] وأبلغ منها، حيث يقول: « أو بدلالة التركيب؛ وهي ضم نص إلى نص آخر، وهي غير دلالة الاقتران، بل هي ألطف منها وأدق وأصح »[2]؛ وأنها أدق من دلالة الاقتران باعتبار أن المتكلم لما يحاول نسج كلامه يختار الألفاظ المناسبة في التركيب المناسب، وأن قضية جمعها وتآلفها في تركيب واحد ليس بالشيء السهل. وأن دلالة التركيب تتعدى من ضم لفظ إلى لفظ، إلى ضم نص إلى نص آخر ليشكل لنا بذلك خطابا تاما يفهمه المستمع – المثالي للغة.

ولذلك، فإننا نجد أن الدلالة التركيبية ترتبط « بمفهوم الفائدة، ولا تتحقق الفائدة إلاّ بائتلاف الكلام، وضم بعضه إلى بعض على وجه من الوجوه النحوية المألوفة، وعندما يعبّر المتكلم عن غرض من أغراضه، فإنه يقوم بإيقاع علاقة بين كلمة وأخرى، أو بين عدة كلمات »[3].

ومن قضايا التركيب نجد:

2-1- التقديم والتأخير:

إن قضية التقديم والتأخير شغلت الدارسين والقدامى والمحدثين على حد السواء لما لها من أهمية كبرى في الكشف عن الدلالة النحوية للنصوص اللغوية، لتدخل بذلك

---

[1] – تعنى دلالة الاقتران عند الأصوليين وغيرهم توسيع دائرة المشاركة بين المعطوفين، فلا يشتركان في الحكم النحوي فحسب، وإنما تكتسب الكلمة شيئا من دلالة ما قرن بها، وأن هذه الدلالة تعتمد على افتراض وجود تأثير دلالي لعلاقة الجوار؛ حيث تكتسب الجملة أو الكلمة شيئا من دلالة ما يجاورها. ينظر تحويلات الطلب ومحددات الدلالة-مدخل إلى تحليل الخطاب النبوي الشريف، د.حسام أحمد قاسم، ص244-245، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 1428هـ-2007م.

[2] – أعلام الموقعين، 276/1.

[3] – المعنى وظلال المعنى – أنظمة الدلالة العربية، د.محمد محمد يونس علي، ص315، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 2007م.

عامل المتكلم لأجل التحكم في آليات الخطاب ومقاصده وبنياته؛ باعتباره العامل الأساس في إنتاج خطابات وجمل تنساق وَفق صياغاته الخاصة، وفي قوالب تحمل أشكال متنوعة.

وإن هذا الجانب تناوله النحاة والأصوليون والبلاغيون في دراستهم لقضايا المبتدأ والخبر، والفاعل والمفعول. وخير دليل على ذلك ما تناوله عبد القاهر الجرجاني في أهمية التقديم وأغراضه التي فصّلها في الدلائل قائلاً: « هو بابٌ كثيرُ الفوائد، جَمٌّ المحاسن، واسعُ التصرُّف، بعيدُ الغاية. لا يزالُ يفتَرُّ لك عن بديعة، ويُفضِي بك إلى لطيفةٍ. ولا تزالُ ترى شِعراً يروقُك مسمَعُه، ويَلْطُف لديك موقعُه، ثم تنظرُ فتجدُ سبب أَنْ راقك، ولَطُفَ عندك أنْ قُدِّمَ فيه شيءٌ وَحُوِّل اللفظُ عن مكانٍ إلى مكان »[1]، فهذا عن رأي أحد القدامى.

وأما عن رأي المحدثين فإننا نجدهم قدا اهتموا بهذا الجانب من الوجهة النحوية، فيما عُرف عند التحويليين بقواعد إعادة الترتيب[2]، حيث يرى الراجحي أن كل لغة لها « ترتيبها الخاص، ولكن المهم هو أن نعرف الترتيب في البنية العميقة أولاً، ثم نبحث عن القوانين التي تحكم تحوّل هذا الترتيب إلى أنماط مختلفة في الكلام الفعلي على السطح »[3]. بالإضافة إلى الاهتمام به من طرف أوساط الدارسين المعاصرين في أبحاثهم ودراساتهم النحوية والمختلفة؛ لأن « التقديم والتأخير لا يأتيان للاهتمام أو للعناية...وإنما يأتيان لتحرير المعنى وضبط الدلالة »[4].

2-2- دلالة الترتيب:

---

[1] - دلائل الإعجاز، ص85-86.

[2] - التركيب والدلالة والسياق - دراسات تطبيقية، د.محمد أحمد خضير، ص179، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، 2005م.

[3] - النحو العربي والدرس الحديث، عبده الراجحي، ص154، النهضة العربية، بيروت، 1979م.

[4] - التراكيب النحوية من الوجهة البلاغية عند عبد القاهر، د.عبد الفتاح لاشين، ص143، دار المريخ للنشر، المملكة العربية السعودية.

يعد هذا الجانب منن صور التقديم والتأخير «باعتبار أن اللغويين اعتنوا بدراسة "الرتبة" في التركيب اللغوي، وبخاصة في باب التقديم والتأخير»[1]، وأنه -أيضا- ناتج عن « تتابع الوحدات اللغوية، وَفق ترتيب خاص تمليه قواعد النظام باعتبارها الإطار الضابط للتشكيل اللغوي »[2]، وأن هذه الدلالة تعنى بدلالة بالموقع؛ باعتبار أن القضية ليست وجود تأثير للكلمات فيما يجاورها، وإنما وجود معنى لموقعها عن غيرها[3].

ونجد أن النحاة قد حرصوا كل الحرص -إدراكا منهم- على أهمية الترتيب، ومن ثمة على استقراء المواضع أو المواقع التي تكون فيها الرتبة محفوظة، وهي الرتبة المتعلقة تعلقاً مباشراً بالدلالة[4]، خصوصاً إذا سلّمنا بأن ظاهرة التقديم والتأخير تقوم على « التصرف في الرّتب التي تحتلّها العناصر المكوّنة لمركّب من المركّبات، وهي في الظاهر مبحث لا يتأثر بالمحلّ الذي يتنزّل فيه ذلك المركّب من حيث هو كلّ ولا يؤثّر فيه، باعتبار أنّها تتعلّق بوجه تركّب العنصر وتكوّنه لا بمختلف المواضع التي يحتلّها »[5]. وإذا كان هذا الاهتمام منصباً من طرف النحويين، فإننا نجد من زاوية أخرى أن علماء الأصول كان لهم الاهتمام نفسه -تقريبا- في وقوفهم على قضايا التقديم والتأخير، وكذا علاقة الرتبة التي لها صلة وثيقة بهذا الجانب النحوي الهام.

وإذا كنا نتحدث عن الرتبة، فإن ابن القيم لم يخرج عن الإطار الذي رسمه النحويون قبله، وخصوصا لما نجده يعتمد على رأي السهيلي في هذه المسألة، مبرزا أهميتها الدلالية في التراكيب اللغوية المختلفة، فهو يرى أن « ما تقدم من الكلم فتقديمه في اللسان على حسب تقدم المعاني في الجنان »[6]؛ أي أن الترتيب هو عملية ذهنية خالصة، راجعة إلى التصورات الخارجية؛ بحيث إنه في الذهن يتم فصل الأقوال وتوزع

---

[1] - البنية التركيبية للحدث اللساني، ص121.

[2] - المرجع والصفحة نفسهما.

[3] - ينظر تحويلات الطلب، ص248.

[4] - ينظر المعنى وظلال المعنى، ص332.

[5] - أصول تحليل الخطاب، 491/1.

[6] - بدائع الفوائد، 63/1، ونتائج الفكر، ص209.

المعاني وصنع العبارات[1]. فلذلك نجد عبد القاهر لا يخرج هو الآخر عن هذه الفكـــرة حينما أشار إلى أن المعنى إذا وجب « أن يكون أوّلاً في النفس وَجَبَ اللفظُ الـــدّال عليه أن يكون مثله أولاً في النطق»[2]، وهو ما أشار إليه -أيضا- من قبل بقولـــه: « وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك، لأنك تقتضي في نظمها آثار المعاني، وتُرتِّبها على حسب ترتيب المعاني في النفس »[3].

ومن خلال رأي ابن القيم السابق يتضح أن ترتيب الألفاظ يكون نتيجة لتصور المعاني في الأذهان، فهو يُعطي أهمية للمعاني أكثر من الألفاظ، حيث وقف على هذه الحقيقة في أكثر من موضع، وعلى اختلاف كتبه. وأنه من المعروف أن الألفـــاظ « بعضها يكون أسبق تصوراً ووجوداً في الذهن من الآخر، والنفس تميل وتتشوق لذكر ما تسبق معرفته ووجوده في الذهن أولاً، وهذا يعني استدعاء تطابق الترتيب اللفظـــي لمفردات معاني الجملة ومع ترتيبها ووجودها الذهني، وهو أمر يتمشى مع ما تميل إليه الذات وينسجم معها »[4].

وبالتالي يكون ترتيب الألفاظ حسب ابن القيم تابعا لترتيب المعاني المجـــردة في الذهن، باعتبار أن المعاني أسبق وجوداً في الذهن من الألفاظ، وهي حقيقة مســـلّمة؛ خصوصا إذا ما عرفنا أن المتكلم بطبعه قبل إنتاجه لسلسة كلامية لا بد من الـــتفكير الرزين قبل إنتاجه لألفاظ معيّنة، وهذا التفكير يكون نتيجة استحضـــار المعـــاني في الذهن، قبل تحويلها إلى ألفاظ معبّر بها عن ما يختلج في نفسية المتكلم.

وإذا كان الترتيب حسب ابن القيم هو نتيجة لتقدم المعاني في الأذهان، فـــإن هذه المعاني بدورها تتقدم بخمسة أمور، وهي: « إما بالزمان، وإما بـــالطبع، وإمـــا

---

[1] - ينظر مقومات الدلالة النحوية، ص180.

[2] - دلائل الإعجاز، ص52.

[3] - المصدر نفسه، ص50.

[4] - مقومات الدلالة النحوية، ص181.

بالرتبة، وإما بالسبب، وإما بالفضل والكمال »[1]، وأنه من خلال هذه الأمور الأربعة إذا ما استثنينا منها الرتبة نجد أن ابن القيم قد أبدع في هذا الجانب حينما حاول الإجابة والرد على تعليلات السهيلي في إشارته للأشياء التي بها تتقدم المعاني في الأذهان، وهذا ما يؤكد على حرصه في استقراء الدلالة النحوية عن طريق المجاورة داخل التركيب اللغوي الواحد، خصوصا حينما نجده يتعامل مع النص القرآني من أجل إبرازه واستثماره لتلك الطروحات التي أشار إليها في تنظيراته، وحتى لا يدع أدنى شك للقارئ أو لأي كان أن يدحض آراءه وتأويلاته وتخريجاته المتميزة؛ فالتقديم بالزمان والطبع والسبب، والفضل والكمال أو الشرف[2] هي أمور مستوحاة نتيجة القراءة العميقة للنص القرآني. وأن الرتبة، التي لها صلة مباشرة بالتقديم والتأخير نجده يحاول إبراز دلالة الترتيب في النص القرآني، باعتباره نصا لغويا من الدرجة الأولى.

ومن النماذج التي ساقها ابن القيم لكثرتها نجد قوله تعالى: ﴿ **هَمَّازٍ مَّشَّآءٍۭ بِنَمِيمٍ** ﴾[3]؛ فهو تقديم بالرتبة، مجيبا هذا الجانب بتعليل آخر يراه أفضل من تعليل السهيلي قائلاً: « وأما تقديم :﴿ **هَمَّازٍ** ﴾ على ﴿ **مَّشَّآءٍۭ بِنَمِيمٍ** ﴾ ففيه آخر غير ما ذكره، وهو أن همزه عيب للمهموز وإزراء به وإظهار لفساد حاله في نفسه، فإن قاله يختص بالمهموز لا يتعداه إلى غيره، والمشي بالنميمة يتعداه إلى من ينم عنده، فهو ضرر متعد، والهمز ضرره لازم للمهموز إذا شعر به ما ينقل من الأذى اللازم إلى الأذى المتعدي المنتشر »[4]؛ فهو رد على كلام السهيلي الذي رأى أن « المشي مرتب على القعود في

---

[1] – بدائع الفوائد، 63/1، ونتائج الفكر، ص209.

[2] – الزمان:كتقديم عاد وثمود، والظلمات والنور. الطبع: كتقديم الغفور على الرحيم؛ لأن المغفرة سلامة، والرحمة غنيمة، والسلامة تطلب قبل الغنيمة. السبب: كتقديم العزيز على الحكيم؛ لأنه عز، فلما عز حكم. الفضل: كتقديم السميع على البصير. ينظر بدائع الفوائد، 63/1-66، ونتائج الفكر، ص210-214.

[3] – سورة القلم، الآية 11.

[4] – بدائع الفوائد، 70/1.

المكان، والهماز هو: المغتاب، وذلك لا يفتقر إلى حركة وانتقال من موضعه، بخلاف النميمة »[1].

ومن خلال النماذج التي وقف عليها ابن القيم في البدائع لأجل إبرازه لعامل الرتبة في التركيب، يتبيّن أن دور التقديم والتأخير قد تجاوز عنده مجرد ردّ الفروع إلى الأصول إلى قضايا -أبعد من ذلك- تتعلق بالفروق المعنوية الحاصلة عن الانتقال من البنية الأصلية إلى البنى المتفرعة عنها بواسطة التصرّف في رتب العناصر في اللفظ[2]، وأننا -بذلك- نجده لا يخرج عن المضمون الدلالي للبنية التركيبية، من خلال محاولاته الجادة لأجل الوصول والكشف عن ما يسمى بالبنية العميقة للتركيب اللغوي، لا الاكتفاء بما تفرزه البنية السطحية للتركيب.

2-3- المطابقة في النوع بين الفعل والفاعل:

تحدث ابن القيم في هذا الجانب عن قضية ثبوت علامة التأنيث في حالة ما إذا تأخر الفعل عن الفاعل، وذلك كما هو معروف -حسبه- أن الفعل متى اتصل بفاعله ولم يحجز بينهما حاجز لحقته علامة التأنيث، سواء أكان التأنيث حقيقيا أم مجازيا. فيقال: "طابت الثمرة"، و"جاءت هند"، إلاّ أن يكون الاسم المؤنث في معنى اسم آخر مذكر؛ كالحوادث والحدثان، والأرض والملكان، فلذلك جاء: "فإن الحوادث أودى بها"؛ أي أن الحوادث في معنى الحدثان. وجاء -أيضا-: "ولا أرض أبقل إبقالها"؛ فإنه في معنى "ولا مكان أبقل إبقالها"[3].

ويرى ابن القيم أن النحاة اتفقوا على أن الفعل إذا تأخر عن فاعله المؤنث فلا بد من إثبات التاء، وإن لم يكن التأنيث حقيقياً؛ بحيث إنه إذا باشر الفعل فاعله كانت المطابقة كلية، وأنه إذا حدث تقديم أو تأخير في التركيب تغير الموقف والحكم؛ كقول

---

[1] - نتائج الفكر، ص211.

[2] - ينظر أصول تحليل الخطاب، 526/1.

[3] - ينظر بدائع الفوائد، 118/1، والإنصاف، 274/2-276.

القائل: "قال الأعراب"، و"قام الهندات". ولا يقال: "الأعراب قال"، ولا "الهندات قام"[1]، حيث يقول ابن القيم مؤكداً على ثبوت التاء قائلاً: « ومن هنا كان إذا تأخر الفعل عن الفاعل وجب ثبوت التاء طال الكلام أم قصر؛ لأن الفعل إذا تأخر كان فاعله مضمراً متصلاً به اتصال الجزء بالكل، فلم يكن بد من ثبوت التاء لفرط الاتصال »[2]؛ لأن المطابقة بين الفعل وفاعله حسب ميشال زكرياء لا تتحقق في حال باعدت فيه عناصر كلامية بين الفعل وفاعله، وتجري الأمور في هذه الحالة بحيث يكون الاتباع إلزامياً كلما توفر تتابع كلامي مؤلف من الفعل وفاعله[3]؛ وهذا ما نجده مجسّداً في كلام ابن القيم لما أشار إليه قائلاً: « إذا فصلت الفعل عن فاعله فكلما بعد عنه قوي حذف العلامة، وكلما قرب قوي إثباتها، وإن توسط توسط؛ فـ" حضر القاضي اليوم امرأة" أحسن من "حضرت" »[4].

ومن خلال ذلك، يتبين أن ابن القيم يصر على أن المطابقة تكون أوضح وأوجب في حالة ما إذا تقدم الفاعل على الفعل، وأن علامة التأنيث تُثبت في حالة تأخر الفاعل على الفعل، سواء أطال الكلام أم قصر. ونحن في هذا الجانب وقفنا على القصد بالمطابقة من حيث النوع لا من حيث العدد.

2-4- التقديم والتأخير، والتعليق والإلغاء:

إن مصطلح التعليق شديد الارتباط بقضية التقديم والتأخير، وهو شديد التعلق بأفعال الظن، ومن المصطلحات التي أوجدها القول بالعامل[5]؛ حيث يعرفه ابن يعيش (ت643هـ) بقوله: « التعليق هو إبطال عمل العامل لفظاً لا تقديراً»[1].

---

[1] - ينظر ضوابط التقديم، ص106.

[2] - بدائع الفوائد، 118/1.

[3] - ينظر الألسنية التوليدية التحويلية وقواعد اللغة العربية، ميشال زكرياء، ص48-49، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1983م.

[4] - بدائع الفوائد، 118/1.

[5] - ينظر ضوابط التقديم، ص85 .

وإذا كان مصطلح التعليق أشد الارتباط بمصطلح الإلغاء، فإننا نجد ابن القيم لا يفرّق بين المصطلحين، بل إنه عبّر عن التعليق بالإلغاء بقوله: « وأفعال القلب تلغى إذا وقعت بعدها الجمل المستفهم عنها أو المؤكدة باللام، تقول: لا أدري أقام زيد أم قعد، وقد علمت ليقومن زيد، ولكن لا تلغى هذه الأفعال القلبية حتى يذكر فاعلها في اللفظ أو في المعنى، فتكون حينئذ في موضع المفعول بالعلم »[2].

ونجد أن معظم النحاة لا يكادون يفرّقون بين المصطلحين، وذلك بأن الإلغاء في كل مواضعه جائز، فحيث ألغيت الفعل جاز لك إعماله، أما التعليق فواجب متى تحقق سببه، فليس لنا أن نعمل الفعل وقد علقته أداة نفي أو استفهام. وأنهم يرون – كذلك– أن الفعل الملغي لا يعمل في اللفظ ولا في المحل، أما المعلق فإنه يحجب عن العمل في اللفظ ويبقى عاملاً في المحل[3].

وبالتالي فإن عاملي الإلغاء والتعليق من أوجه الإعمال ذات الصلة بالتقديم والتأخير، وأنه لا إلغاء ولا تعليق إلاّ بسبب، وهذا السبب لا يبعد أن يكون تقديم المعمول على العامل، أو تأخير العامل على المعمول، أو الفصل بينهما بما له الصدارة أو بغيره، وعن هذه العمليات المتصرّفة في التركيب ينتج ما يسمى بالإلغاء أو التعليق[4].

2–5– التوسع في التقديم:

إن بعض قضايا التركيب تملك مزية الحرية والحركة في الجملة دون قيود أو ضوابط تحكمها، ومنها ما يسمى بشبه الجملة، حيث يرى ابن القيم: « أن المجرور

---

[1] – شرح المفصل، 83/7.

[2] – بدائع الفوائد، 42/3.

[3] – ينظر ضوابط التقديم، ص86.

[4] – ينظر المرجع نفسه، ص90.

رتبته التأخير، فلم يبالوا بتقديمه في اللفظ إذ كان موضعه التـــأخير »[1]؛ أي أن شـــبه الجملة ربما يتميز بحرية تكاد تكون كاملة في التنقل في المراتب (قبل/بعد) من غير قيد ولا شرط[2]، وأنه يعتبر ركناً من أركان التركيب؛ خصوصاً إذا كان التركيز عليه لتتمة الكلام، أو لأجل الإبلاغ، وهذا في حالة ما إذا عرفنا أن تقديم الأركان اللغويـــة في التراكيب العربية يمكن أن يوافق هدف تقديم الأركان اللغوية من وجهة نظر لســـانية غربية. لكن الشيء الذي لا يرضى به الألسنيون هو أن التوسع في التقديم أو التصرف لا بد من أن يحتكم إلى مجموعة من الضوابط؛ أي القواعد التحويلية التي تبيح التصرف في مواقع الأركان اللغوية محدد بغايات لا تتجاوزها، وقواعد لا تتخطاها، وإلاّ أدى ذلك إلى الوقوع في الغموض التركيبي[3].

وإذا رجعنا إلى مقولة ابن القيم السابقة لوجدناها تعزز من إمكانية التوسع في التقديم، وخاصة بوجود شبه جملة أو الظرف، وأن مـــن تلـــك الحريـــة في التنقـــل (قبل/بعد) كأن نقول: "زيد في الدار"، و"في الدار زيد". فكلام ابن القيم نجده مقبولاً إذا ما وقفنا على مثل هذه النماذج، خصوصاً وأن هذه العملية التحويلية حافظـــت على الركن المنقول مع وظيفته الأصلية، وهذا ما نادى به الدرس اللســـاني الحـــديث بمصطلح "التبئير focallisation" الذي هو نتيجة حدوث تغيرات قبل أو بعد[4]. ومنـــه فإن عامل التوسع في التقديم عند ابن القيم جائز وفق ثنائية (قبل/بعد) في التركيـــب اللغوي الاسمي، خصوصاً إذا تأكدنا من سلامة الجملة نحوياً ودلالياً.

ومن خلال ما وقفنا عليه من ضروب التقديم والتأخير عند ابن القيم، تبيّن أن هذا العالم قد توصل إلى أن الجوهر الأساس في الإنجاز الفعلي اللغوي هو نتيجة معرفة الترتيب الأصلي والأساسي لمكونات التركيب اللغوي على تنوع أنماطه، مؤكـــداً في

---

[1] – بدائع الفوائد، 169/1.

[2] – ينظر ضوابط التقديم، ص232.

[3] – ينظر البنية التركيبية للحدث اللساني، ص127-128.

[4] – ينظر المرجع نفسه، ص133، وأصول تحليل الخطاب، 511/1.

ذلك على ما تُمليه ثنائية اللفظ والمعنى معاً، ولذلك نجده قد تفطن إلى إدراك الترتيب الأساسي للبنية الأصلية، أو ما اُصطلح عليه لدى الألسنيين المحدثين بالبنيـــة العميقـــة Structure Profonde[1]. وهذا ما لحظناه من قبل حينما جعل ابن القيم قاعدة عامـــة سار عليها في منهجه، وهي أن الأحكام الشرعية المستنبطة من النصوص مستمدة من المعاني لا الألفاظ، حتى وإن كان فيه تقديم وتأخير في الألفاظ داخل التركيب، ودون إحداث خلل في المعنى كان الحكم المستنبط واحدا، وهو ما نختم به هـــذا العنصـــر النحوي بقوله: « إذ الاعتبار بالمعاني والمقاصد في الأقوال والأفعال، فإن الألفـــاظ إذا اختلفت عباراتها أو مواضعها بالتقدم والتأخر والمعنى واحد كان حكمها واحداً، ولو اتفقت ألفاظها واختلفت معانيها كان حكمها مختلفاً، وكذلك الأعمال »[2].

2-6- الفعل والفاعل والمفعول:

لقد تحدث ابن جني عن الدلالة المعنوية قاصدا في ذلك الدلالة النحوية، وأنهـــا أضعف من الدلالة الصناعية، والدلالة اللفظية[3]؛ باعتبار أن النحو يأتي في المرتبة الثالثة بعد الصوت والصرف. وإذا كان ابن القيم يرى أن « الفعل لا يعمل في الحقيقـــة إلا فيما يدل عليه لفظه »[4]، فأنه على هذا الأساس نجد أن الفعل "أكل" -على ســـبيل المثال- يدل بمعناه على أمرين: الأول هو وجود فاعل للأكل. بينما الثاني وهـــو أن الكلمة التي تصلح لأن تقع فاعلاً للفعل "أكل" ينبغي أن تتوفر فيهـــا مجموعـــة مـــن الشروط؛ باعتبار أنه ليست كل كلمة في اللغة تصلح لأن تتعلق بـــ"أكل" بوصـــفها فاعلاً لها[5]، وهو ما نلمسه من قول ابن جني في تمثيله للدلالة النحوية: « وأما المعـــنى،

---

[1] - ينظر المرجع الأول نفسه، ص123.

[2] - أعلام الموقعين، 693/3، وينظر أيضا، 728/3.

[3] - ينظر الخصائص، 98/3.

[4] - بدائع الفوائد، 86/2.

[5] - ينظر تحويلات الطلب ومحددات الدلالة، ص20.

فإنما دلالته لاحقة بعلوم الاستدلال...ألا تراك حين تسمع "ضَرَب" قد عرفت حدثه، وزمانه، ثم تنتظر فيما بعد فتقول: هذا فِعل، ولا بدّ له من فاعل، فليت شعري مَـــن هو؟ وما هو؟ فتبحث حينئذ إلى أن تعلم الفاعل من هو، وما حاله مِن موضع آخر لا من مسموع ضرب؛ ألاَ ترى أنه يصلح أن يكون فاعله كلّ مذكّر يصحّ منه الفعـــل مجملا غير مفصَّل »[1].

وإذا عدنا إلى ابن القيم لوجدناه يقّر بحاجة الفعل للفاعل وللمفعـــول معـــاً، والغرض من أجل ذلك هو تحديد الدلالة، وبالتالي تتمة الكلام؛ لأن الفعل «لا يـــدل على الفاعل معيناً، ولا على المفعول معيناً، وإنما يدل عليهما مطلقاً؛ لأنك إذا قلـــت: "ضرب" لم يدل على "زيد" بعينه، وإنما يدل على "ضارب"، وكذلك "المضـــروب". وكان ينبغي أن لا يعمل حتى تقول "ضرب ضارب مضروباً" بهذا اللفظ؛ لأن لفـــظ "زيد" لا يدل عليه لفظ الفعل ولا يقتضيه »[2]؛ فهو إذن بحاجة إلى فاعل ومفعول من أجل تحديد الدلالة أكثر، وأن السبب في ذلك حسب ابن القـــيم راجـــع إلى أن: « الواضع لم يضع هذه الألفاظ في أصل الخطاب مقتضية فاعلاً مطلقاً، ومفعولاً مطلقاً، وإنما جاء اقتضاء المطلق من العقل لا من الوضع، والواضع إنما وضعها مقتضيات لمعين من فاعل ومفعول طالبة له، فما لم يقترن بها المعين كان اقتضاؤها وطلبها بحاله؛ لأن الإخبار والطلب إنما يقعان على المعين»[3]؛ ثم يواصل كلامه بطرح إشكال وفي الوقت نفسه مجيباً عنه قائلاً: « فإن قيل: لو كانت قد وضعت مقتضية لمعين لم يصح إضافتها إلى غيره فلما صح نسبتها وإضافتها إلى كل معين علم أنها وضعت مقتضية للمطلق. قيل: الفرق بين المعين على سبيل البدل والمعين على سبيل التعيين بحيث لا يقوم غيره مقامه. والسؤال إنما يلزم أن لو قيل إنها مقتضية للثاني؛ أما إذا كانت مقتضية لمعين من

---

[1] – الخصائص، 3/98-99.

[2] – بدائع الفوائد، 2/87.

[3] – المصدر والصفحة نفسهما.

المعينات على سبيل البدل لم يلزم ذلك السؤال »[1]؛ حيث يفهم من كلامه أن الفعل "ضرب" وُضع لمعين من المعينات على سبيل البدل، وأنه لابد من أن تكون لدينا قائمة من المعينات التي تصلح لأن تكون فاعلاً لفعل "ضرب"؛ كقولنا: "ضرب محمد، أو عمر"، وأن الفعل يجرد من هذه القائمة مجموعة من الصفات التي تشترك فيها جميع كلماتها وتتميز بها عمّا سواها، وبالتالي يتوجب معرفة أن الفعل "ضرب" يحتاج إلى فاعل يشترط فيه كذا، فإذا خالف المتكلم هذا الشرط فإنه يكون بذلك قد تعدى قواعد النظم، التي تتطلب بدورها كما يصرح الجرجاني بقوله: « ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها»[2]، وهذا ما يؤكده ابن القيم على تحديد الفاعل والمفعول للفعل المقصود من الكلام، وهي ضرورة لابد من احترامها والتّقيد بها، خصوصاً وأن الدراسات الحديثة تركز على ما يسمى بضمان التواصل المعتمد أساساً على فهم الرسالة اللغوية التي تكون بين المتكلم–المستمع المثالي للغة، وأنه يفهم من كلام ابن القيم أن يوحي بما يسميه تشومسكي والتحويليون بـ"قيود الاختيار" Selection restriction ، وما يستتبعه ذلك من النظام النحوي والمقام السياقي، وأن التحويليين يجعلون من تلك القيود قاعدة منتجة. وأن كل كلمة لها شرط اختيار خاص بها في حالة دخولها في علاقة نحوية مع غيرها، وأنها إذا اجتازت هذا الشرط الاختياري صحت العلاقة النحوية والدلالية معاً، والعكس صحيح. وأن مهمة هذا الاختيار هو إزالة التناقض الدلالي الذي يكون بين التراكيب الإسنادية وغيرها، وهو ما عبّر عنه علماء العرب القدامى بمقولتهم المشهورة "إن الكلمة تطلب لفقها"[3].

وإذا تقرر أن ابن القيم يركز على حاجة الفعل إلى الفاعل والمفعول، من أجل توضيح القصد من الكلام أكثر، فإننا نجده هذه المرة يتجه إلى رأي آخر، وهو أن الفعل بحاجة إلى الفاعل أقوى وأكثر من حاجته إلى المفعول به، وهو ما صرّح به

[1] – المصدر نفسه، 2/87-88.

[2] – دلائل الإعجاز، ص48.

[3] – ينظر النحو والدلالة، ص95-96.

سيبويه من قبل بقوله: « إنّ الفعل قد يكون بغير مفعول، ولا يكون الفعل بغير فاعل »[1]. حيث يقول ابن القيم موضّحاً تلك الحاجة بقوله: « ثم دلالة الفعل على الفاعل أقوى من دلالته على المفعول به من وجهين: أحدهما أنه يدل على الفاعل بعمومه وخصوصه؛ نحو: "فَعَلَ زَيْدٌ"، و"عمل عمرو". وأما الخصوص فنحو: "ضربَ زيدٌ عمراً"، ولا تقول: "فعلَ زيدٌ عمراً" إلاّ أن يكون الله هو الفاعل سبحانه» [2]؛ أي أن الفعل يدل دلالة عامة على الفاعل إذا تم الكلام، ولا يحتاج إلى مفعول، ويدل دلالة خاصة على الفاعل إذا احتاج الكلام إلى مفعول به.

ثم إننا نجده يواصل كلامه من أجل توضيح الوجه الثاني، حيث يقول: « إنّ الفعل هو حركة الفاعل، والحركة لا تقوم بنفسها، وإنما هي متصلة بمحلها، فوجب أن يكون الفعل متصلاً بفاعله لا بمفعوله، ومن ثم قالوا: "ضَرْبُ زَيْدٍ لِعَمْرو"، و"ضَرْبُ زَيْدٍ عمراً"، فأضافوه إلى المفعول باللام تارة وبغير لام أخرى. و لم يضيفوه إلى الفاعل باللام أصلاً؛ لأن اللام تؤذن بالانفصال، ولا يصح انفصال الفعل عن الفاعل لفظاً، كما لا ينفصل عنه معنى» [3]؛ وهذا قول قد صرّح فيه بالارتباط الشديد الحاصل بين الفعل وفاعله، وأن الفعل لا يمكنه الاستغناء عن الفاعل، عكس المفعول الذي يمكن الاستغناء عنه، وهو ما يتوجب أن يكون الفعل متصلاً بالفاعل، وأن هذا التلاحم والترابط الحاصل بين الفعل والفعال كائن لفظاً ومعنى.

ومن خلال تعليل ابن القيم السابق، نجد أن أحد الباحثين خلُص إلى أن هذا التعليل ربما راجع إلى التوجه الذي انتهجه علماء المذهب الظاهري، حيث يقول: «

---

[1] – الكتاب، 79/1.

[2] – بدائع الفوائد، 86/2-87.

[3] – المصدر نفسه، 87/2.

وغير خاف أن تحليله هذا ينسجم خصوصا مع الرؤية الظاهرية السّنية في القول بقصر الفاعلية الحقّة على الله» [1].

3- الإعراب:

لقد اهتم القدامى بالإعراب باعتباره من أهم القرائن الدّالة على اختلاف المعاني؛ لأن تغيير الحركة بالضرورة يؤدي إلى تغيّر المعنى، وهو ما أدّى بالعرب ربط الإعراب بالمعنى، وخير دليل على هذا الكلام ما قاله ابن جني حين تحديده لمفهوم الإعراب بأنه: « الإبانة على المعاني بالألفاظ؛ ألا ترى أنك إذا سمعت "أكرم سعيد أباه"، و"شكر سعيدا أبوه"، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول، ولو كان الكلام شَرْجاً واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه» [2]؛ ومعناه أن العلامة الإعرابية لها القدرة على تحديد البعد الإخباري المقصود من طرف المتكلم، فالإعراب سبيل إلى الكشف عن المعاني النحوية التي تعتور الكلمة في التركيب، ولما كانت الكلمات تتعاقب عليها المعاني جُعِلت العلامات الإعرابية الإطار الضابط لهذا التنوّع؛ لأن من أصول العربية الدلالة على الحركات بالمعاني، ولذلك نجد أن الإعراب قد ارتبط بمشمولات العلاقات التركيبية التي تعمل على تحديد أنماط الحدث اللساني[3].

ونجد ممن أشاد بهذا الرابط -أيضا- ابن فارس الذي اعتبر أن « الإعراب هو الفرق بين المعاني المتكافئة في اللفظ، وبه يعرف الخبر الذي هو أصل الكلام، ولولاه ما مُيّز فاعل من مفعول، ولا مضاف من مَنْعوت، ولا تعجبٌ من استفهام، ولا صَدْر من مصدَر، ولا نعتٌ من تأكيد» [4].

---

[1] - الأسس الإبستمولوجيا والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، د.إدريس مقبول، ص162، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، ط1، 2006م.

[2] - الخصائص، 53/1.

[3] - ينظر البنية التركيبية للحدث اللساني، د.عبد الحليم بن عيسى، ص79-80، منشورات دار الأديب، وهران، 2006م.

[4] - الصاحبي، ص43.

ونجد -أيضا- عبد القاهر الجرجاني الذي وضّح هذا الربط قائلاً: « إنّ الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها، وأنه المعيار الذي لا يُتبيَّن نُقصان الكلام ورجحانه حتى يُعرض عليه» [1]؛ وذلك أن العرب اعتبرت بأن الإعراب فرع المعنى؛ « لأن كل تحليل لا يكون إلاّ عند فهم المعنى الوظيفي لكل مبنى من مباني السياق...، أما المعنى المعجمي فهو علاقة عرفية لا يصدق عليها قولهم "الإعراب فرع المعنى"» [2]، وذلك كما يرى الزركشي أن « التمسك بصحة المعنى يؤول لصحة الإعراب» [3]؛ ومن ذلك أن النحوي قد ربط إيضاح الدلالات بالإعراب، فاهتمامه بالجانب الإعرابي هو لتحصين المعنى، ولوضع ضوابط لغوية أساسية للجانب الدلالي، وأن علاقة الإعراب بالدلالة عند العرب -وخصوصا عند من أثبت هذا الرابط- علاقة لا يمكن تجاهلها؛ وذلك بأن الإعراب من جملة العناصر المكوّنة للدلالة الفاعلة في المعاني الوظيفية النحوية[4].

وفي إبرازنا لتلك الرابطة بين قرينة الإعراب والدلالة نجد أن ابن القيم اتجه هذا الاتجاه، مبيّناً أن لقرينة الإعراب دوراً هاماً من أجل الكشف عن المعاني، حيث يقول في فائدة اختصاص الإعراب بالأواخر: « اختص الإعراب بالأواخر لأنه دليل على المعاني اللاحقة للمعرب، وتلك المعاني لا تلحقه إلاّ بعد تحصيله وحصول العلم بحقيقته، فوجب أن يترتب الإعراب بعده كما ترتب مدلوله الذي هو الوصف في المعرب» [5]؛ أي أن ابن القيم يؤكد على أن حركات الإعراب بالأواخر دالة على معان، وأن وظيفة الإعراب في اللغة وظيفة أساسية؛ إذ به يتضح المعنى ويظهر، ومن

---

[1] - دلائل الإعجاز، ص38.

[2] - اللغة العربية معناها ومبناها، ص372.

[3] - البرهان في علوم القرآن، 309/1.

[4] - ينظر مقومات الدلالة النحوية- قراءة في بعض الخصائص، د.رشيد بلحبيب، ص163-170، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، عدد 16، 1418هـ-1998م.

[5] - بدائع الفوائد، 40/1.

خلاله تُعرف الصلة النحوية بين الكلمة، والكلمات المجاورة لها في الجملة الواحـــدة؛ وبالتالي فإن قرينة الإعراب حسب ابن القيم تُسهم بدورها في الكشف أو إبراز المعاني المقصودة في الكلام. ومن أهم قضايا الإعراب نجد:

3-1- الاحتمال النحوي الإعرابي:

ناقش ابن القيم هذه القضية واعتبرها كقاعدة يجب الخروج عليها؛ حينما بيّن فيها عدم اكتفائنا بالمعنى السطحي للجمل أو التراكيب، ومن خلال ما أفرزتـــه لنـــا الحركات الإعرابية الواقعة في أواخر الكلم، بل إنه نبّه وأصرّ إلى خطورة أكـــبر مـــن ذلك، وهي البحث عن المعاني الخفية أو ما يسمى بالمعنى العميق في الدرس اللســـاني الحديث، الذي وقف عنده تشومسكي، بدلاً من الاكتفاء بمجرد الاحتمال النحـــوي الإعرابي الذي لا يتعدى أساساً المعنى السطحي.

وأما اعتناء ابن القيم بالمعنى العميق، نجده يؤكد على أن الإعراب الصحيح هو متوقف على معرفة أصول المعاني المرادة لمقاصد المتكلم، وأن سر إعجاز القرآن الكريم يكمن في تلاحم وتآلف عناصره كلها؛ من ألفاظ وتراكيب ونظم، لا مـــن حيـــث الإعراب الظاهر في أواخر الكلم فحسب، بل يجب على المعرب للقرآن الرجـــوع إلى التفاسير أولاً لمعرفة أسباب النزول مثلاً، ومنه ثمة عِلمه وتفقهه بالقراءات والخلافات الواقعة فيها، لأنه «لا يجوز تحريف كلام الله انتصارا لقاعدة نحوية. هدم مائة أمثالهـــا أسهل من تحريف معنى الآية»[1].

ومن خلال ذلك، نجد أنّ ابن القيم يحاكم المعربين للقرآن وفقا لهذه القاعـــدة، من أجل تمييزه للصواب والخطأ في أعاريبهم، حتى يثبت في آخر المطاف أن القاعـــدة

[1] - المصدر نفسه، 49/1.

النحوية إذا كان لها حق الثبات والتحكم في أي نص عادي، فأنها يجب أن تتسم بالمرونة وقبول تحديد الصياغة أمام النص القرآني[1].

وعلى ضوء ذلك يقول في مناقشته لجهود المعربين للقرآن: «وينبغي أن يتفطن هاهنا لأمر لا بد منه، وهو أنه لا يجوز أن يحمل كلام الله ﷻ ويفسر بمجرد "الاحتمال النحوي الإعرابي" الذي يحتمله تركيب الكلام، ويكون الكلام به له معنى ما، فإن هذا مقام غلط فيه أكثر المعربين للقرآن، فإنهم يفسرون الآية ويعربونها بما يحتمله تركيب تلك الجملة، ويفهم من ذلك التركيب أي معنى اتفق، وهذا غلط عظيم يقطع السامع بأن مراد القرآن غيره. وإن احتمل ذلك التركيب هذا المعنى في سياق آخر وكلام آخر، فإنه لا يلزم أن يحتمله القرآن» [2]؛ أي أن قبول الاحتمال النحوي الإعرابي الذي يحتمل تركيب ما، لا يمكن إسقاطه -أيضا- على النص القرآني حتى وإنْ احتمل معنى في تركيب ما، وفي سياق آخر أو كلام آخر، فإن القرآن لا يلزم أن يحتمل ذلك المعنى؛ لأن المعرب للقرآن لا بد له من الرجوع إلى التفاسير لمراعاة أسباب النزول، وأن المعنى الأولي السطحي قاصر، لا يصل إلى بنا إلى المعنى المقصود أو المراد من النص القرآني، وبالتالي يتطلب مراعاة السياق الذي له دور كبير في الكشف عن المعاني المقصودة من النص.

ونجد من خال ذلك أنّ ابن القيم لا يقف عند هذا الحد، بل يسوق لنا أمثلة من أجل تدعيم ما لحظه من إعراب المعربين للقرآن وأخطاءهم، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ **يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ** ﴾[3]؛ أي أن "المسجد" مجرور بالعطف على الضمير المجرور في "به"، والأصح في ذلك هو أن "المسجد" متعلق بمحذوف تقديره "وصد عن المسجد

[1] - ينظر منهج أهل السنة، ص325.

[2] - بدائع الفوائد، 24/3، والتفسير القيم، ص265.

[3] - سورة البقرة، الآية 217.

الحرام". وقوله أيضاً: ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝١ ﴾[1]؛ بالجر، أنه قسم، والأصح فيه هو أن "الأرحام" معطوف على الضمير في "به". وقوله أيضاً: ﴿ لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَۚ وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾[2]؛ أي أن المقيمين مجرور بواو القسم، ولكن الأصح فيه هو أن "المقيمين" معطوف على المدح؛ أي وأعني وأخص، وأمدح "المقيمين". وأمثلة ذلك كثيرة في القرآن كما يرى ابن القيم[3].

ومن خلال عرضه ابن القيم لأمثلة أخطاء المعربين للقرآن، نجده يخلص بعد ذلك إلى قاعدة يجعلها حجر الأساس لكل من يزعم التصدي لإعراب القرآن، وتدبر معانيه بقوله: «للقرآن عرف خاص، ومعان معهودة لا يناسبه تفسيره بغيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عرفه، والمعهود من معانيه؛ فإن نسبة معانيه إلى المعاني كنسبة ألفاظه إلى الألفاظ، بل أعظم. فكما أن ألفاظه ملوك الألفاظ وأجلها وأفصحها، ولها من الفصاحة أعلى مراتبها...فكذلك معانيه أجل المعاني وأعظمها وأفخمها»[4]. ثم يواصل كلامه قائلاً: « فلا يجوز تفسيره بغيرها من المعاني التي لا تليق به...فلا يجوز حمله على المعاني القاصرة بمجرد "الاحتمال النحوي الإعرابي"، فتدبر هذه القاعدة، ولتكن منك على بال، فإنك تنتفع بها في معرفة ضعف كثير من أقوال المفسرين وزيفها، وتقطع أنها ليست مراد المتكلم تعالى بكلامه» [5]؛ وهنا يكمن سر الإعجاز القرآني الذي هو معجز في لفظه ومعانيه، وبالتالي لا يمكننا أن نفسره بغير المعاني التي جاء وَفقها، وأن ألفاظ ومعانيه –بلا شك– أرقى وأفخم من الألفاظ والمعاني الأخرى التي لم تأت على نسجه، ومنه لا يمكننا حمل معانيه القاصرة من مجرد قراءتنا السطحية، أو الوقوف فقط

---

[1] – سورة النساء، الآية 01.

[2] – السورة نفسها، الآية 162.

[3] – ينظر بدائع الفوائد، 24/3، والتفسير القيم، ص265، ومنهج أهل السنة، ص326.

[4] – المصدر الأول نفسه، 25/3، والثاني نفسه، ص265.

[5] – المصدران والصفحات نفسهما.

على مجرد الاحتمال النحوي الإعرابي، وإنما الشيء الذي أكده ابن القيم ودافع عنه هو أن المعنى المراد أو المقصود يستشف من مضامين النص القرآني، ذلك النص الذي يتطلب منّا قراءات متأنية ودقيقة من أجل الوقوف على مقاصده ومضامينه وأسراره؛ لأن نقل معاني القرآن من وجهة نظر ابن القيم « أظهر من نقل ألفاظه وإعرابه...وقواعد الإعراب والتصريف الصحيحة مستفادة منه مأخوذة من إعرابه وتصريفه، وهو الشاهد على صحة غيرها مما يحتج له بها، فهو الحجة لها والشاهد. وشواهد الإعراب والمعاني منه أقوى وأصح من الشواهد من غيره، حتى إن فيه من قواعد الإعراب وقواعد علم المعاني والبيان ما لم تشتمل عليه ضوابط النحاة وأهل علم المعاني إلى الآن »[1].

3-2- الإعراب وأثره في توجيه القراءات:

لقد أسهم ابن القيم في هذا الجانب إسهاما كبيراً، مبرزا دور الإعراب في توجيه القراءات القرآنية، ومحاولاً في ذلك بإطلاعه الواسع الوقوف على أنواع القراءات المختلفة في قضية ما، مرجّحاً في الأخير رأيه الذي يستند اختيار قراءة أو عدة قراءات، وذلك من خلال الاحتكام إلى توجيه الإعراب في ذلك.

وقد أشرنا سابقا إلى أقواله في جانب الإعراب، ودوره الكبير في الكشف عن المعاني في التركيب، وأما من حيث التوجيه فهو يرى أن القراءات المتواترة جمعاء هي كلام الله، فلا يجوز بأي حال من الأحوال العطف فيها، أو في نقلتها من أئمة القرّاء الذين ثبتت عنهم بالتواتر. وهذا جانب زلّت فيه أقدام كثير من النحاة، باعتبار مخالفة بعض القراءات ما تعارفوا عليه من قواعد، وأصّلوه من قوانين، وهو بلا شك مترلق خطير، وقف منه ابن القيم موقف العالم السلفي المتفحص والمدقق، الذي يعرف للقرّاء

[1] - الصواعق المرسلة، 747/2، وينظر مختصر الصواعق، 146/1-147.

قدرهم، وللقراءات قدسيتها، فهو يحتج بها لا لها، ويُخضع قواعد النحو لشواهدها[1]. وهذا ما يتضح من خلال إشارته إلى أن « قواعد الإعراب والتصريف الصحيحة مستفادة منه، مأخوذة من إعرابه وتصريفه، وهو الشاهد على صحة غيرها مما يحتج له بها، فهو الحجة لها والشاهد. وشواهد الإعراب والمعاني منه أقوى وأصح من الشواهد من غيره، حتى إن فيه من قواعد الإعراب، وقواعد علم المعاني والبيان ما لم تشتمل عليه ضوابط النحاة وأهل علم المعاني إلى الآن »[2].

إلاّ أنه في اختياره لقراءة من القراءات نجده يستند إلى توجيهه النحوي الإعرابي الذي لم يكن في حد ذاته نقضا لقراءة ما، وإنما كان العامل النحوي الإعرابي سبباً أساسياً من أجل إتباعه، ومن ثمة العمل أو الأخذ بقراءة ما؛ حيث نجده يصرّح بقوله: « ومن المصائب تخطئة العرب وأهل المدينة، ونحن إنما نجهد أنفسنا في استخراج المقاييس لنوافقهم فيما تكلموا به، فإذا كان ما ثبت عنهم خطأ ولحناً، وخالفناهم فيه لم نكن تابعين لهم، ولا قاصدين لنهج كلامهم »[3]؛ وهو ما يبيّن اهتمامه بجميع القراءات، إلاّ أنه يرجّح إحداها على الأخرى حسب التوجيه الإعرابي لها. وهو رد منه على جرأة النحاة على كلام المولى ﷻ، فيقول: « وهذا من النحاة شبيه من رد الجهميّة[4] نصوص الصفات لمخالفتها أقيستهم، ومن ردِّ أحاديث الأحكام عند مخالفتها الرأي، والمقصود بالأقيسة والاستنباطات فهم المنقول لا تخطئته »[5].

---

[1] – ينظر توجيه الإمام ابن القيم للقراءات القرآنية، د.عبد العزيز بن حميد الجهني، ص216، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، جدة، العدد الأول، ربيع الآخر، 1427هـ.

[2] – الصواعق المرسلة، 747/2.

[3] – بدائع الفوائد، 144/4-145.

[4] – الجهمية: هم أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وأنكر الاستطاعات كلها، وزعم أن الجنة والنار تفنيان وتبيدان، وزعم –أيضا– أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، وأن الكفر هو الجهل به فقط، وقال: لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز...إلى آخر ضلالاته في مسألة الجبر وإنكار الصفات، حتى قالوا إن القرآن ليس كلام الله وأنه مخلوق، ينظر هامش مختصر الصواعق المرسلة، 52/1.

[5] – بدائع الفوائد، 145/4.

ونجد من أمثلة هذا النوع -الذي وقف عليه ابن القيم خدمة للقراءات القرآنية- نماذج كثيرة، مبرزاً دور الإعراب في توجيه القراءات القرآنية، إلاّ أننا سنقتصر على البض منها مخافة الإطالة لا التقصير لكثرتها وتنوعها، ومن هذه النماذج قوله تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾[1]؛ حيث يرى ابن القيم أن المفسرين اختلفوا في هذا النص؛ هل هو كلام مستأنف، أو داخل في مضمون هذه الشهادة؟، فهو بعض المشهود به[2].

إنّ هذا الاختلاف مبني على القراءتين في كسر "إن" وفتحها[3]؛ فالأكثرون على كسرها على الاستئناف، بينما الكسائي (ت189هـ) فتحها وحده[4].

إلاّ أن ابن القيم يرى أن الوجه الصحيح هو الكسر لا الفتح؛ بحجة أن الكلام الذي قبله قد تم، فالجملة الثانية مقررة مؤكدة لمضمون ما قبلها. وهذا أبلغ في التقرير، وأذهب في المدح والثناء. ولهذا كان كسر "إن" أحسن من الفتح في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلُ نَدْعُوهُ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْبَرُّ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٨﴾ ﴾[5].

وقد ذُكر في توجيه قراءة الكسائي ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون الشهادة واقعة على الجملتين؛ فهي واقعة على ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ وهو المشهود به. ويكون فتح "أنه" من قوله: ﴿ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ على إسقاط حرف الجر؛ أي بأنه لا إله إلا هو. وهذا توجيه الفرّاء[6]، وهو ضعيف

---

[1] - سورة آل عمران، الآيتان 18-19.

[2] - ينظر جامع البيان في تفسير القرآن، الطبري، 3/254-285.

[3] - قرأ الكسائي بفتح "أن"، وقرأ الباقون بكسر "إن" على الاستئناف، ينظر النشر في القراءات العشر، شمس الدين ابن الجزري، 2/238، تحقيق: علي محمد الضباع، دار الكتاب العلمية.

[4] - ينظر مدارج السالكين، 2/1033، والتفسير القيم، ص202.

[5] - سورة الطور، الآية 28.

[6] - ينظر معاني القرآن، الفراء، 1/199.

جدا. فإن المعنى على خلافه، وأن المشهود به هو نفس قوله "أنه لا إلـــه إلا هـــو"، فالمشهود به "أن" وما في حيزها، والعناية إلى هذا صرفت وبه حصلت. ولكن لهـــذا القول –مع ضعفه–، وجه وهو أن يكون المعنى: "شهد الله بتوحيده، أن الدين عند الله الإسلام"، والإسلام: هو توحيده سبحانه، فتضمنت الشهادة توحيده، وتحقيق دينـــه: أنه الإسلام لا غيره.

الوجه الثاني: هو أن تكون الشهادة واقعة على الجملتين معاً، كلاهما مشهود به على تقدير حذف الواو وإرادتها. والتقدير في ذلك: "وأن الدين عنـــده الإســـلام"، فتكون جملة استغنى فيها عن حرف العطف بما تضمنت من ذكر المعطوف عليه.

الوجه الثالث: –وهو مذهب البصريين–: أن يجعل "أن" الثانية بدلاً من الأولى. والتقدير في ذلك: "شهد الله أن الدين عند الله الإسلام". وقوله: ﴿ **أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ** ﴾ توطئة للثانية وتمهيد. وبالتالي يكون هذا من البدل الذي الثاني فيه نفس الأول، فـــإن الدين الذي هو نفس "الإسلام عند الله" هو "شهادة أن لا إله إلا الله"، والقيام بحقها. وهو ما يمكن جعل هذا الوجه من باب بدل الاشتمال؛ لأن الإسلام يشـــتمل علـــى التوحيد[1].

وبعد عرض ابن القيم لآراء السكاكي في هذا النص القرآني نجده في الأخـــير يرجّح قراءة الجمهور على قراءة الكسائي بقوله: « هذا يرجح قراءة الجمهور وأنهـــا أفصح وأحسن »[2].

ومن خلال ما سبق تبيّن أن ابن القيم عمد إلى هذا الاختيار وبراعة الانتقاء من أوجه القراءات المتعددة، واختار قراءة الجمهور على قراءة الكسائي، وهو التـــرجيح المبين؛ حيث ذكر أن كسر همزة "إن" أبلغ في التقرير وأدخل في المدح والثناء، وأنه لا يدع الوجه المرجوح عنده بلا توجيه، فقد ذكر ثلاثة أوجه أظهر لنا أنها تعتمد علـــى

[1] – ينظر مدارج السالكين، 2/1033–1034، والتفسير القيم، ص202–203.

[2] – المصدر الأول نفسه، 2/1034، والثاني نفسه، ص203.

التأمل الفاحص للتركيب اللغوي للنص القرآني؛ فالوجه الأول استلزم القول بإسقاط الباء الجارة، والوجه الثاني استلزم القول بإسقاط العاطف، والوجه الثالث استلزم القول بالبدلية[1]. وهو ما يؤكد قولنا من قبل، إن ابن القيم يعتمد على القراءات بأنواعها في الترجيح والتوجيه، إلاّ أنه يستعمل حسّه النحوي الإعرابي في إحداها أو البعض منها، وبالتالي فإن الإعراب أساس في توجيه وترجيح قراءة على قراءة عنده.

ومن أمثلة هذا النوع -أيضا- تناول ابن القيم اختلاف القرّاء في "عاليهم"، و"خضر"، واستبرق" في قوله تعالى: ﴿ عَٰلِيَهُمۡ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضۡرٞ وَإِسۡتَبۡرَقٞۖ ﴾[2]، حيث يقول: « وقد اختلف القراء السبعة في نصب ﴿ عَٰلِيَهُمۡ ﴾، ورفعه على قراءتين[3]، واختلف النحاة في وجه نصبه، هل هو على الظرف أو على الحال؟ على قولين. واختلف المفسرون هل ذلك للولدان الذين يطوفون عليهم، فيطوفون وعليهم ثياب السندس والإستبرق، أو للسادات الذين يطوفون عليهم الولدان فيطوفون على ساداتهم وعلى السادات هذه الثياب »[4].

إلاّ أن ابن القيم يرى أنه على النصب للظرفية؛ حيث يقول: « وليس الحال هاهنا بالبيّن، ولا تحته ذلك المعنى البديع الرائع. فالصواب أنه منصوب على الظرف؛ فإن "عالياً" لما كان بمعنى فوق أجرى مجراه، قال أبو علي[5]: وهذا الوجه أبيّن، وهو أن "عالياً" صفة، فجعل ظرفاً كما كان قوله: ﴿ وَٱلرَّكۡبُ أَسۡفَلَ مِنكُمۡ ﴾[6]، كذلك وكما قالوا: هو ناحية من الدار» [7].

---

[1] - ينظر منهج أهل السنة، ص274.

[2] - سورة الإنسان، الآية 21.

[3] - ينظر السبعة، ص664، والنشر، 296/2.

[4] - حادي الأرواح، ص179.

[5] - ينظر الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي،356/6، تحقيق: بدر الدين قهوجي، وبشير جويجابي، وراجعه ودققه: عبد العزيز رباح، وأحمد يوسف الدقاق، دار المأمون للتراث، دمشق/ بيروت، ط2، 1413 هـ - 1993م.

[6] - سورة الأنفال، الآية 42.

[7] - حادي الأرواح، ص179.

ثم يواصل ابن القيم حديثه فيمن رأى الرفع في ذلك بقوله: « وأما من رفع "عاليُهم" فعلى الابتداء، و"ثياب سندس" خبره، ولا يمنع من هذا إفراد "عال" وجمع "الثياب"؛ فإن "فاعلا" قد يراد به الكثرة »[1].

وبالتالي فإن الصواب حسب ابن القيم هو قراءة "عاليهم" بالنصب؛ لأنها على الظرف، عكس من ذهب إلى القراءة بالرفع.

وأما في رفع ﴿ خُضْرٌ﴾، أجراه البعض صفة للثياب، وهو الرأي الصواب الذي قبْل به ابن القيم أيضا، وهو من وجوه[2]:

أحدها: المطابقة بينهما في الجمع.

الثاني: موافقته لقوله تعالى: ﴿ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا ﴾[3].

الثالث: تخلّصه من وصف المفرد بالجمع، ومن جرّه أجراه صفة للسندس على إرادة الجنس.

وهناك وجه رابع -أيضا- يمكن أن تترجح به القراءة، وهو أن العرب تجيء بالجمع الذي هو في لفظ الواحد، فيجرونه مجرى الواحد؛ كقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا ﴾[4]؛ فإذا كانوا قد أفردوا صفات هذا النوع من الجمع فإفراد صفة الواحد وإن كان في معنى الجمع أولى.

وأما في قراءة ﴿ إِسْتَبْرَقٌ ﴾ ففيها قراءتان مقبولتان حسب ابن القيم؛ فهناك من قرأها بالرفع عطفا على ثياب، وهناك من قرأها بالجر عطفا على سندس[5].

ومن خلال هذه الآراء يتبيّن لنا أبن القيم كان مطّلعاً وملمّاً بمختلف جميع القراءات القرآنية، وأنه بفطنته وذكائه المتوقد، واستنادا إلى حسه النحوي الإعرابي

---

[1] – المصدر والصفحة نفسهما.

[2] – المصدر والصفحة نفسهما.

[3] – سورة الكهف، الآية 31.

[4] – سورة يس، الآية 80.

[5] – حادي الأرواح، ص179.

استطاع أن يوظف الجانب النحوي الإعرابي توظيفاً سليماً من أجل ترجيح وتوجيه قراءة من القراءات، بل جعله الأساس في اختياره للقراءة التي تكون محل خلاف بين جمهور القرّاء.

3-3- جهوده في الإعراب:

لقد وقف ابن القيم على نصوص قرآنية كثيرة من أجل فك اللبس الذي كان يتمحور حول الإعراب؛ سواء أكان إعراب كلمة أم حرف أم جملة ضمن سياق معيّن؛ لأن ابن القيم في كثير من محاولاته الإعرابية نجده يلجأ على السياق؛ باعتباره العامل الأساسي في الكشف عن المعاني.

ومن الأمثلة التي وقف عليها إعراب "ما بعد فعل القول"، من خلال قوله تعالى: ﴿ إِذْ دَخَلُواْ عَلَيْهِ فَقَالُواْ سَلَـٰمًا ۖ قَالَ سَلَـٰمٌ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ ﴿٢٥﴾ ﴾[1]؛ محاولاً إجابته عن السر في نصب سلام ضيف إبراهيم الملائكة، ورفع سلامه. وقبل إجابته عن ذلك السر نجده يبسُط لنا حديث النحويين في هذا الجانب قبل طرحهم لرأيه؛ حيث رأى النحاة « أن سلام الملائكة تضمن جملة فعلية؛ لأن نصب السلام يدل على "سلمنا عليك سلاماً"، وسلام إبراهيم تضمن جملة اسمية؛ لأن رفعه يدل على أن المعنى "سلام عليكم"، والجملة الاسمية تدل على الثبوت والتقرر، والفعلية تدل على الحدوث والتجدد، فكان سلامه عليهم أكمل من سلامهم عليه، وكان له من مقامات الرد ما يليق بمنصبه ﷺ وهو مقام الفضل إذ حياهم بأحسن من تحيتهم» [2]. إلاّ أن ابن القيم يرى في ذلك تخريجاً آخر غير الذي ارتآه النحاة، حيث يقول: « وعندي فيه جواب أحسن من هذا، وهو أنه لم يقصد حكاية سلام الملائكة فنصب قوله "سلاماً" انتصاب مفعول القول المفرد، كأنه قيل: قالوا قولاً سلاماً، وقالوا سداداً وصواباً" ونحو ذلك،

---

[1] - سورة الذاريات، الآية 25.

[2] - بدائع الفوائد، 129/2-130، وينظر جلاء الأفهام، ص111، والتفسير القيم، ص430.

فإن القول إنما تحكي به الجمل، وأما المفرد فلا يكون محكياً به، بل منصوب به انتصاب المفعول به» [1].

ومن أجل توضيح ما ذهب إليه يضيف مثالاً على ذلك : «ومن هذا قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُواْ سَلَٰمًا ﴿٦٣﴾ ﴾[2]؛ ليس المراد أنهم قالوا هذا اللفظ المفرد المنصوب، وإنما معناه قالوا قولاً سلاماً مثل سداداً وصواباً، وسمي القول سلاماً لأنه يؤدي معنى السلام ويتضمنه من رفع الوحشة وحصول الاستئناس » [3].

ثم يواصل حديثه من أجل التعليل قائلاً: « وحكى عن إبراهيم لفظ سلامه فأتى به على لفظه مرفوعاً بالابتداء محكياً بالقول، ولولا قصد الحكاية لقال سلاماً بالنصب؛ لأن ما بعد القول إذا كان مرفوعاً فعلى الحكاية ليس إلاّ»[4]، ثم يستطرد كلامه من أجل الإجابة عن سر نصبه ورفعه بقوله: « فحصل من الفرق بين الكلامين في حكاية سلام إبراهيم ورفعه، ونصب ذلك إشارة إلى معنى لطيف جداً؛ وهو أن قوله: سلام عليكم: من دين الإسلام المتلقى عن إمام الحنفاء وأبي الأنبياء، وأنه من ملة إبراهيم التي أمر الله بها وباتباعها، فحكى لنا قوله ليحصل الاقتداء به والاتباع له، و لم يحك قول أضيافه، وإنما أخبر به على الجملة دون التفصيل...فزِن هذا الجواب والذي قبله بميزان غير جائر يظهر لك أقواهما » [5].

ومن خلال عرض ابن القيم لرأيه ولآراء النحاة يتبيّن لنا أن ما رآه النحويون في قول الملائكة معنى "سلاماً" بالنصب هو سبب وقوعه في جملة فعلية، وتقدير الكلام عندهم: "سلمنا عليك سلاماً"؛ فهو إذن منصوب على أنه مفعول به، وأما الرفع في

---

[1] – المصدر الأول نفسه، 130/2.

[2] – سورة الفرقان، الآية 63.

[3] – بدائع الفوائد، 130/2.

[4] – المصدر والصفحة نفسهما.

[5] – المصدر والصفحة نفسهما.

"سلام" الذي خُص بقول إبراهيم – عليه السلام – لأنه وقع في جملة اسمية، وتقديرهم في ذلك "سلام عليكم"، فهو مرفوع على الابتداء.

وأما ابن القيم فهو يرى أن مجيء "سلاماً" بالنصب هو تابع في نسبه لمفعول القول "قولاً"، ومنه فإن كلمة "سلاماً" صفة نائبة عن المفعول المطلق؛ أي أن ابن القيم لا يعتبر كلمة "سلاماً" مفعولاً يقع عليه القول، بل يعتبرها تابعة لمفعول القول الذي هو كلمة "قولاً" المحذوفة؛ وهو يرد كونه مقول القول، لأن مقول القول يكون جملة، وكلمة "قولاً" ليست جملة، بل هي مفرد، وبالتالي لا يجوز أن تكون مقول القول.

وأما عن قول إبراهيم – عليه السلام – "سلام" بالرفع، فهو إذن في هذه الحالة واقع في موقع مقول القول، لأنه جاء بالابتداء، وهذا المبتدأ وخبره المحذوف المقدم بعده يشكلان الجملة الاسمية التي هي جملة مقول القول للفعل "قال"[1].

ومن خلال ما سبق، يتبيّن أن ابن القيم خالف النحاة في هذا التخريج؛ لأنهم اعتمدوا في ذلك على الجانب السطحي الإعرابي لا غير، بينما نجده قد وظّف ذكاءه وفطنته في استقراء دلالة المحذوف من أجل كشف المعنى المقصود أصالة من النص؛ لأن المحذوف له قيمة دلالية تساهم في الوصول إلى المعاني، وبالتالي من خلال وقوفه على المعاني استطاع أن يجيب عن سر مجيء لفظ "سلام" رفعا ونصبا.

ومن محاولاته –أيضا– في الجانب الإعرابي وقوفه على إعراب لفظ "**الرحمان**" في الآية الكريمة: ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ ﴾[2]، محاولاً إبراز اختلاف النحويين في إعراب "الرحمان"، وهل يُعرب بدلاً أو نعتاً، حيث يقول: « استبعد قوم أن يكون "الرحمان" نعتاً لله... وقالوا: "الرحمان" علم، والأعلام لا ينعت بها. ثم قالوا: هو بدل من اسم الله، قالوا: ويدل على هذا أن "الرحمان" علم مختص بالله تعالى لا يشاركه فيه

[1] – ينظر ابن القيم وآراؤه النحوية، ص100-101.

[2] – سورة النمل، الآية 30.

غيره، فليس هو كالصفات التي هي العليم والقدير والسميع والبصير» [1]؛ أي أن القائلين بأن "الرحمان" علم يجعلونه بدلاً، وأن القائلين بأنه صفة لله تعالى يعربونه صفة[2].

ثم يأتي ابن القيم بقول مطوّل للسهيلي في هذا الجانب، وهو منقول بأمانة منه؛ مبيّناً فيه ما رآه السهيلي، حيث يقول هذا الأخير: « والبدل عندي فيه ممتنع، وكذلك عطف البيان؛ لأن الاسم الأول لا يفتقر إلى تبيين، فإنه أعرف المعارف كلها وأبينها »[3].

وإذا اعتبر السهيلي أن "الرحمان" ليس بالبدل ولا بعطف البيان، وأن البعض من النحويين اتجه إلى أن ذلك اللفظ هو "علم"، والبعض الآخر اتجه إلى الأخذ بـ"النعت"، فإن ابن القيم وبنظرته الخاصة يخرج في آخر المطاف إلى رأي جامع بين هذين الاتجاهين، مفاده أنّ « أسماء الرب تعالى هي أسماء ونعوت، فإنها دالة على صفات كماله، فلا تنافي فيها بين العلمية والوصفية؛ فـ"الرحمان" اسمه تعالى، ووصفه، لا تنافي اسميته وصفيته؛ فمن حيث هو صفة جرى تابعاً على اسم الله، ومن حيث هو اسم ورد في القرآن غير تابع، بل ورود الاسم العلم »[4]؛ أي أن ابن القيم جمع بين الأمرين لورود لفظ "الرحمان" بين العلمية والوصفية معاً، ثم نجده يبيّن سر مجيء ذلك اللفظ بالأمرين قائلاً: « ولما كان هذا الاسم مختصاً به تعالى حسن مجيئه مفرداً غير تابع؛ كمجيء اسم الله كذلك، وهذا لا ينافي دلالته على صفة "الرحمان" كاسم الله، فإنه دال على صفة الألوهية، و لم يجيء قط تابعاً لغيره، بل متبوعاً، وهذا بخلاف العليم والقدير والسميع والبصير ونحوها. ولهذا لا تجيء هذه مفردة، بل تابعة،

---

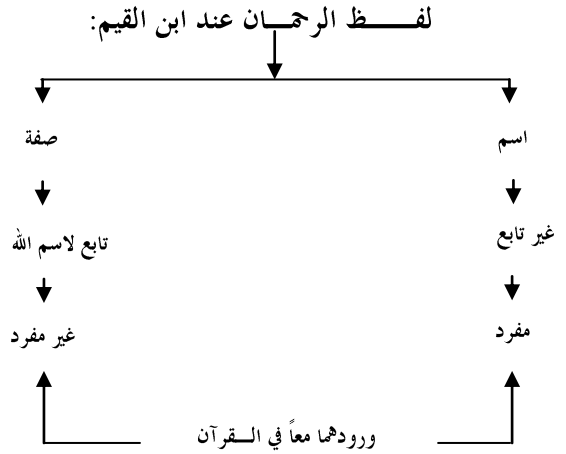
[1] – بدائع الفوائد، 31/1.

[2] – ينظر ابن قيم الجوزية– جهوده في الدرس اللغوي، د.طاهر سليمان حمودة، ص159، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، 1976.

[3] – نتائج الفكر، ص42.

[4] – بدائع الفوائد، 31/1-32.

فتأمل هذه النكتة البديعة يظهر لك بها أن "الرحمان" اسم وصفة، لا ينافي أحدهما الآخر، وجاء استعمال القرآن بالأمرين جميعاً »[1]. وهو ما يمكن توضيحه أكثر من خلال الترسيمة الآتية:



وإذا اعتبر السهيلي أن « فائدة الجمع بين الصفتين ؛ أعني "الرحمان الرحيم"- وإن كانت جميعاً من الرحمة- الإنباء عن رحمة عاجلة، ورحمة آجلة، أو عن رحمة عامة وأخرى خاصة» [2]، فإن ابن القيم لا يرضى بهذا التعليل الذي خرج به السهيلي، معتبراً أن "الرحمان" صفة للمولى ﷻ، و"الرحيم" يدل على أنه الذي يرحم خلقه برحمته، حيث يقول في فائدة الجمع: « وأما الجمع بين "الرحمان الرحيم" ففيه معنى، هو أحسن من المعنيين اللذين ذكرهما، وهو أن "الرحمان" دال على الصفة القائمة به سبحانه، و"الرحيم" دال على تعلقها بالمرحوم، فكان الأول: للوصف، والثاني: للفعل؛ فالأول: دال أن الرحمة صفته، والثاني: دال على أنه يرحم خلقه برحمته »[3]، ثم نجده يبيّن هذه الفائدة أكثر بسياقته لنماذج من النص القرآني، حيث يقول: « وإذا أردت فهم هذا فتأمّل قوله: ﴿ وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ﴿٤٣﴾ ﴾[4]، ﴿ إِنَّهُۥ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١١٧﴾

[1] – المصدر نفسه، 32/1.
[2] – نتائج الفكر، ص43.
[3] – بدائع الفوائد، 32/1.
[4] – سورة الأحزاب، الآية 43.

﴾[1]، و لم يجيء قط: "رحمان بهم"، فعلم أن "الرحمان" هو الموصوف بالرحمة، و"رحيم" هو الراحم برحمته، وهذه نكتة لا تكاد تجدها في كتاب، وإن تنفست عندها مرآة قلبك، لم تنجل لك صورتها» [2].

ويتضح من خلال ذلك، أن ابن القيم عَمَد إلى استحضار حسّه النحوي الدلالي، من أجل الوقوف على المعاني المستشفة من السياق، لا الوقوف على الجانب الإعرابي فقط، وأنه خلُص إلى اجتماع صفتي العلمية والوصفية للفظ "الرحمان" في آية البسملة، فهو مفرد غير تابع إذا اختص الاسم به سبحانه وتعالى، وهو غير مفرد وتابع إذا كان وصفاً مختصاً به سبحانه وتعالى، وأما مجيء "الرحمان الرحيم" في آية واحدة وبهذا الجمع لدلالة أن "الرحمان" صفة خاصة بالمولى ﷻ؛ فهو للوصف، بينما "الرحيم" دال على فعل الرحمة؛ أي أنها متعلقة بعباده المرحومين؛ فالرحمان أعم من الرحيم.

ومن نماذج الإعراب -أيضا- نجد لفظة "غير" التي وقف عليها ابن القيم بشيء من الدراسة والتعليل، وذلك من خلال قوله تعالى: ﴿ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧ ﴾[3]، مبيّنا في ذلك حكم إعرابها؛ هل هي بدل أو صفة أو حال؟، وهي خلافات حاول الإجابة عنها بإجابات شافية كافية أثناء تعرضه لثلاثة آراء مستقلة، حيث يرى أصحاب الرأي الأول أن "غير" هنا بدل لا صفة، ومنهم المبرد (ت285هـ)، وبدل النكرة من المعرفة جائز، وهو ما لم يستسغه ابن القيم، بل اعتبره فاسداً؛ لأن باب البدل المقصود من ذلك هو ذِكر المنعم عليهم، وإضافة الصراط إليهم، وذلك جاء ذِكر غير المغضوب مكملاً لهذا المعنى ومتمماً ومحققاً، فكونهم غير مغضوب عليهم وصف محقق، وفائدته هي فائدة الوصف المبين

---

[1] - سورة التوبة، الآية 117.

[2] - بدائع الفوائد، 32/1، وينظر مدارج السالكين، 45/1، والتفسير القيم، ص36-37.

[3] - سورة الفاتحة، الآية 07.

للموصوف المكمل له. وكذلك أن المبدل يجري مجرى توكيد المبدل وتكريره وتثنيته، ولهذا كان في تقدير تكرار العامل، وهو ما يحسن الاقتصار عليه دون الأول ولا يكون مخلاً بالكلام، ولو قدّر الاختصار على "غير" في الآية السابقة وما في حيّزها لاختل الكلام بطبيعة الحال، وذهب معظم المقصود منه؛ لأن المقصود إضافة الصراط إلى الذين أنعم الله عليهم، لا إضافته إلى غير المغضوب عليهم، بل أتى بلفظ "غير" زيادة في وصفهم والثناء عليهم[1].

وزيادة على أصحاب الرأي الأول -دائماً-«أن غير لا يعقل ورودها بدلاً، وإنما ترد استثناء أو صفة أو حالاً. وسر ذلك أنها لم توضع مستقلة بنفسها، بل لا تكون إلاّ تابعة لغيرها، ولهذا قلما يقال: جاءني غير زيد، ومررت بغير عمرو، والبدل لا بد أن يكون مستقلا بنفسه، كما تبيّن أنه المقصود» [2]. ثم بيّن الفرق من خلال إشارته إلى عامل القصد من الكلام قائلاً: «ونكتة الفرق أنك في باب البدل قاصد إلى الثاني متوجه إليه، قد جعلت الأول سلماً ومرقاة إليه، فهو موضع قصدك ومحط إرادتك. وفي باب الصفة بخلاف ذلك، إنما أنت قاصد الموصوف موضح له بصفته، فاجعل هذه النكتة معيارا على باب البدل والوصف، ثم زِن بها غير المغضوب عليهم. هل يصح أن يكون بدلا أو وصفا؟ »[3]، وهو ما يتضح أن ابن القيم يعتبر أن "غير" صفة لا بدل.

وأما أصحاب الرأي الثاني ومنهم الزمخشري في كشافه فيرون أن "غير" في هذا الموضع « صح جريانه صفة على المعرفة لأنها موصولة، والموصول مبهم غير معين، ففيه رائحة من النكرة لإبهامه، فإنه غير دال على معين. فصلح وصفه بـ "غير" لقربه من النكرة »[4]؛ لأن الدلالات الناتجة عن التنكير قد تكون قاصرة إذا ما قُرنت

---

[1] - ينظر بدائع الفوائد، 22/2.

[2] - المصدر والصفحة نفسهما.

[3] - المصدر نفسه، 22/2-23.

[4] - المصدر نفسه، 23/2، وينظر الكشاف، 16/1-17.

بالألفاظ المعرفة، وكلما كان التنكير كان الإبهام عن مقاصد الألفـــاظ؛ وأن معـــنى "المنعم عليهم" التي هي بالتعريف فيها ما يدل على رائحة من النكرة مثل ما يرى ابن القيم، ولذلك جاءت "غير" صفة للمعرفة.

وأما أصحاب الرأي الثالث – وهو الرأي الذي اعتبره ابن القيم صـــحيحاً – فيرون أن "غير" في هذا الموضع قد تعرفت بالإضافة، دون "أل" التعريف، وهـــو أن المانع من عدم ورودها بالتعريف شدة إبهامها أو عمومها في كل مغاير للمذكور، فلا يحصل بها تعيين، وبالتالي تجري صفة على النكرة فتقول: "رجل غيرك يقـــول كـــذا ويفعل كذا"، فتجري صفة للنكرة مع إضافتها إلى المعرفة، ومعلوم أن هـــذا الإبهـــام يزول لوقوعها بين متضادين يذكر أحدهما، ثم يضيفها إلى الثاني، فيتعين بالإضـــافة[1]؛ أي أن سبب إزالة الإبهام هو وقوع "غير" بين المتضادين، وورودها في السياق، لأنهـــا خارج التركيب ربما لا نجد لها هذا المعنى الذي وقف عنده ابن القيم وغيره من النحاة، وأن سبب اكتساب "غير" التعريف بالإضافة هو لوقوعها بعـــد المعـــرف "أنعمـــت عليهم"، حيث يقول ابن القيم: « "فالمنعم عليهم" هم غير "المغضوب عليهم"؛ فـــإذا كان الأول معرفة كانت "غير" معرفة لإضافتها إلى محصل متميّز غير مبهم، فاكتسبت منه التعريف »[2].

وأما عن سبب معرفتنا بورود "غير" نكرة أو معرفة فيجيب لنا ابن القيم عنـــه قائلاً: «وينبغي أن تتفطن هاهنا لنكتة لطيفة في "غير" تكشف لك حقيقة أمرها، فأين تكون معرفة؟، وأين تكون نكرة؟. وهي أن "غير" هي نفس ما تكون تابعة له وضد ما هي مضافة إليه؛ فهي واقعة على متبوعها وقوع الاسم المرادف على مرادفه، فـــإن المعرف هو تفسير غير المنكر، و"المنعم عليهم" هم غير "المغضوب عليهم". هذا حقيقة اللفظة »[3]. ثم يستطرد قائلاً: «فإذا كان متبوعها نكـــرة لم تكـــن إلاّ نكـــرة، وإن

---

[1] – المصدر الأول نفسه، 23/2.

[2] – المصدر نفسه، 24/2.

[3] – المصدر والصفحة نفسهما.

أضيفت كما إذا قلت: رجل غيرك فعل كذا وكذا، وإذا كان متبوعها معرفة لم تكن إلاّ معرفة، كما إذا قيل: "المحسن غير المسيء محبوب معظم عند النـــاس"...فهـــذا لا تكون فيه "غير" إلاّ معرفة، ومن ادّعى فيها التنكير هنا غلط، وقال: ما لا دليل عليه؛ إذ لا إبهام فيها بحال »[1]؛ أي أنّ ابن القيم اعتبر "غير" هي نفس منحى اللفظ التابعة له، وضد ما هي مضافة إليه؛ فإذا كان متبوعها نكرة فهي لا تكون إلاّ نكـــرة، وإذا كان متبوعها معرفة فهي لا تكون إلاّ معرفة.

وإذا اعتبر البعض أن "غير" لها سبب آخر في عدم تعريفها بالإضافة، وهو «أنها بمعنى مغاير اسم فاعل من غاير؛ كمثل بمعنى مماثل، وشبه بمعنى مشابه، وأسماء الفاعلين لا تعرف بالإضافة، وكذا ما ناب عنها »[2]، فإن ابن القيم بعدما تعرض لاخـــتلاف القرّاء في "غير" نصباً وجراً ورفعاً؛ فالنصب في مثل قوله تعالى: ﴿ **فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ** ﴾[3]، والرفع في مثل قولـــه تعـــالى: ﴿ **لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلۡمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ** ﴾[4]، ووقوعها حالا واستثناء وصفة في كتابه "طريق الهجرتين"، وطرح إشكالاً آخر مؤجلاً الإجابة عنه بقوله: «والكلام في عدم تعرّف "غير" بالإضافة وحسن وقوعها إذ ذاك حالاً له مقام آخر»[5]، فيجيب قـــائلاً على من أرجعها إلى اسم الفاعل بقوله: «اسم الفاعل إنما لا يتعـــرّف بالإضـــافة إذا أضيف إلى معموله؛ لأن الإضافة في تقدير الانفصال، نحو: "هذا ضارب زيد غـــداً"، وليست "غير" بعاملة فيما بعدها عمل اسم الفاعل في المفعول حتى يقال: الإضافة في تقدير الانفصال، بل إضافتها إضافة محضة، كإضافة غيرها من النكرات. ألاَ تـــرى أن

---

[1] – المصدر والصفحة نفسهما.

[2] – المصدر والصفحة نفسهما.

[3] – سورة البقرة، الآية 173.

[4] – سورة النساء، الآية 95.

[5] – طريق الهجرتين، ص293-294، والتفسير القيم، ص221-222.

قولك: "غيرك بمنزلة قولك سواك" ولا فرق بينهما» [1]؛ أي أنّ إضافتها إضافة محضة، وليست عاملة عمل اسم الفاعل في المفعول.

ومن خلال عرضنا لآراء ابن القيم السابقة يتبيّن لنا أن ورود "غير" بالكسر في الآية الكريمة صفة للمعرفة التي قبلها؛ أي "المنعم عليهم"، وبالتالي ليست بدلاً مثل ما زعم بعض النحاة. وأن البدل يكون مقصودا في الكلام، وبالتالي هي صفة تابعة للموصوف، وليست حالاً، ولا استثناء،و لا بدلا. وتكون معرفة إذا كان متبوعها معرفة، وتكون نكرة إذا كان متبوعها نكرة، وهنا في هذا السياق القرآني جاءت معرفة لأنها متبوعها معرّف، وأن هذا الخلاف الذي كان دائراً حول وقعها بدلاً أو صفة هو ورودها بالجر، وأما ورودها بالنصب والرفع فذاك قول آخر فصّله ابن القيم في كتابه "طريق الهجرتين".

ومنه -أيضا- إعراب "**الواو**" و"**من**" في قوله تعالى: ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسۡبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ** ﴿٦٤﴾ ﴾[2]، وفيها أربعة تقديرات حسب ابن القيم، وهي[3]:

-أحدها: أن تكون "الواو" عاطفة لـ"من" على الكاف المجرورة، ويجوز العطف على الضمير المجرور بدون إعادة الجار على المذهب المختار، وشُبَهُ المنع منه واهية، وشواهده كثيرة.

-ثانيها: أن تكون "الواو" واو "مع"، وتكون "من" في محل نصب عطفاً على الموضع؛ فإن "حسبك" في معنى "كافيك"؛ أي الله يكفيك ويكفي من اتبعك، كما تقول العرب: حسبك وزيداً درهم. وهو أصح التقديرات.

-ثالثها: أن تكون "من" في موضع رفع بالابتداء؛ أي "ومن اتبعك من المؤمنين فحسبهم الله".

---

[1] - بدائع الفوائد، 24/2.

[2] - سورة الأنفال، الآية 64.

[3] - ينظر زاد المعاد، 12/1-13.

-رابعها: وهو خطأ من جهة المعنى، وهو أن تكون "من" موضع رفع عطفاً على اسم الله، ومنه يكون المعنى: حسبُك الله وأتباعُك، وهذا وإنْ قاله بعض الناس فهو خطأ محض لا يجوز حمل الآية عليه، فإن "الحسب" و"الكفاية" لله وحده؛ كالتوكل والتقوى والعبادة.

ومن خلال ما جاء به ابن القيم يتبيّن لنا أن في "الواو" تقديرين للإعراب، وكذلك في "من" تقديرين أيضا؛ فالتقدير الأول لـ"الواو" أنها حرف عطف، والمعطوف هو "من"، بينما المعطوف عليه هو "الكاف" في "حسبك"، والمعطوف والمعطوف عليه في محل جر. وأن التقدير الثاني لـ"الواو" هو كونها بمعنى "مع"؛ أي واو المعية، وتكون "من" في محل نصب مفعول معه، وهو أصح تقدير حسب ابن القيم.

وأما عن إعراب "**من**" ففيه تقديران؛ فالتقدير الأول هو كونها في محل رفع بالابتداء، وخبره محذوف مقدّر بعده. وأما التقدير الثاني فهو كونها معطوفة على لفظ الجلالة الله، وهو ما لم يقل به ابن القيم ما دام أنه غير مقبول من جهة المعنى.

وبالتالي نجد أن ابن القيم يأخذ بالتقدير الثاني في إعراب "الواو"؛ أي أنها واو المعية، و"من" بعدها في محل نصب. وأنه يأخذ بالتقدير الثالث في إعراب "من"؛ أي أنها في محل رفع بالابتداء، والخبر محذوف مقدّر بعده.

ولكن هناك تقدير آخر لم يقف عنده ابن القيم،و هو أنه « ما يتعلق بـ"الواو": كونها استئنافية عندما تُعرب "من" في محل رفع معطوفة على "الله"، أما ما يتعلق بـ"من" فهو كونها في محل رفع مبتدأ في الجملة الاسمية المستأنفة، ومعطوفة –في محل رفع- على لفظ الجلالة "الله"»[1]، وهذه تقديرات في إعراب "الواو" و"من" يمكن إضافتها إلى ما ذهب إليه ابن القيم في محاولته الإعرابية.

[1] – ابن القيم وآراؤه النحوية، ص119.

ومن ذلك -أيضا- اختلاف النحاة في لفظ "**الوسواس**" من حيث هو صفة أو مصدر؟، وهذا ما وقف عنده ابن القيم بشيء من التفصيل، مبرزاً رأي كل فريق وحجته، ونحن لا نريد الإطالة في هذا الجانب، بل نشير إلى بعض نقاط الخلاف؛ فأما من ذهب إلى أنه مصدر احتج بأن الفعل منه "فَعْلَلَ"، والوصف منه "مُفعلَل"؛ كـ"مدحرَج". وأنه لو كان "الوسواس" صفة لقيل: "موسوس". كمثل اسم الفاعل من "زلزل" هو "مُزلزل"، لا "زلزال".

وأما أصحاب الرأي الثاني الذين اعتبروه على أنه وصف فهو أن "فعلل" ضربان: أحدهما صحيح لا تكرار فيه؛ كـ"دحرج"، وقياس مصدر هذه "الفعللة" كـ"الدحرجة"، و"الفِعلان" -بكسر الفاء- كـ"الدِحراج"، والوصف منه "مفعلل" كـ"مدحرج". والثاني هو فعل الثنائي المكرر كـ"زلزل"، وهذا فعل على "فعلل" المجرد عن التكرار؛ لأن الأصل السلامة من التكرار، ومصدر هذا النوع والوصف منه مساوٍ لمصدر الأول ووصفه، باعتبار أن مصدره يأتي على "الفَعْلَلَة"؛ كالوسوسة، والفِعلال كالزِلزال.

ومن حجج هذا الرأي -أيضا- هو أن "فعلالا" المفتوح الفاء قد شاع وقوعه صفة مصوغة من "فعلل" المكرر، ليكون فيه نظير فِعال من الثلاثي؛ لأنهما متشاركان وزناً، فاقتضى ذلك أن لا يكون لـ"فعلال" من المصدرية نصيب[1].

ومن خلال عرض ابن القيم للرأيين المخالفين نجده بذلك يأخذ بالرأي الثاني الذي يرى أن لفظ "الوسواس" وصف لا مصدر، وحجته أن الفعل من ذلك كله "فعلل"، والمصدر "فَعللة" و"فِعلال" بالكسر، ولم ينقل في شيء من ذلك "فعلال" بالفتح، وكذلك قالوا: "تمتام"،وفأفاء، ولضلاض؛ أي ماهر في الدلالة، و"هرهار"؛ أي ضحاك وكهكاه، وهو كثير. ومصدره كله "الفعللة"، وأن الوصف منه "فعلال"

[1] - ينظر بدائع الفوائد، 2/211-212، وتفسير المعوذتين، ص84-85، والتفسير القيم، ص575-577.

بالفتح، ومثله: هفهاف؛ أي خميص، ومثله دحداح؛ أي قصير. ومن خلال ذلك كله ثبت أن وسواسا وصف لا مصدر؛ كثرثار وتمتام.

ومما يدل عليه أنه وصف –أيضا– هو أنه وصفه بما يستحيل أن يكون مصدرا، بل هو متعين في الوصفية؛ وهو الخناس، فـ"الوسواس الخناس" هما وصفان لموصوف محذوف؛ ألاَ وهو الشيطان. والذي حسّن حذف الموصوف في هذا الموضع هو غلبة الوصف حتى صار كالعلم عليه، وأن الموصوف يُقبح حذفه إذا كان الوصف مشتركاً، وبالتالي فإن الدّاعي إلى إطلاق الوصف لا المصدر هو أن الوصفية أغلب على "فعلال" من المصدرية، وهو ما يتعيّن في آخر المطاف أنّ "الوسواس" هو الشيطان نفسه، وأنه ذات لا مصدر[1].

ومن خلال عرض رأي ابن القيم تبيّن أن "الوسواس" وصف لا مصدر، بخلاف من اعتبره مصدرا، وهو ما أكّده ابن القيم من خلا حُججه وتخريجاته، وذلك بإفراده أوزان ومصادر عديدة كأمثلة، من أجل تدعيم رأيه وحججه من جهة، ومن أجل تأكيده على أن "الوسواس" وصف لا مصدر من جهة أخرى.

وأما عن إعراب الواو بـ "**واو الثمانية**" فلقد وقف عندها ابن القيم وقفة مطولة، مستشهدا بمجموعة من النصوص القرآنية التي وقف عندها بعض النحويين والمفسرين، واعتبروا أنها واو الثمانية. بينما ابن القيم لا يعتبرها بهذا الرأي، وإنما أُرجِع إعرابها إلى غير ذلك؛ حيث يقول: « إنّ الواو تأتي للثمانية ليس عليه دليل يستقيم[2]»، وهذا ما نلحظه من خلال إتيانه بأربع مواضع مختلفة؛ فالأول من خلال قوله تعالى: ﴿ **ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلۡعَٰبِدُونَ ٱلۡحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلۡأٓمِرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ١١٢** ﴾[3]،

[1] – ينظر المصدر الأول نفسه، 213/2-214، والمصدر الثاني نفسه، ص87-88، والمصدر الثالث نفسه، ص578-579.

[2] – بدائع الفوائد، 45/3.

[3] – سورة التوبة، الآية 112.

فيرى أصحاب هذا الموضع أنّ « الواو في "والناهون" واو الثمانية لمجيئها بعد استيفاء الأوصاف السبعة »[1].

وبعد ذكره ابن القيم لتبريرات أخرى لأصحاب هذا الموضع يخلص في الأخير إلى أن هذه الواو هي محل عطف، وليست واو الثمانية، حيث يقول: « وكل هذه الأجوبة غير سديدة، وأحسن ما يقال فيها أن الصفات إذا ذُكرت في مقام التِّعداد؛ فتارة يتوسط بينها حرف العطف لتغايرها في نفسها وللإيذان بأن المراد ذِكر كل صفة بمفردها، وتارة لا يتوسطها العاطف لاتحاد موصوفها وتلازمها في نفسها، وللإيذان بأنها في تلازمها كالصفة الواحدة. وتارة يتوسط العاطف بين بعضها ويحذف مع بعض بحسب هذين المقامين »[2]. وهو ما يتضح أن ابن القيم اعتبرها واو عطف، لا واو الثمانية؛ لأن الواو يحسن إسقاطها إذا كان المقام مقام تعداد الصّفات دون نظر إلى جمع أو انفراد؛ كمثل قوله تعالى: ﴿ **ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلۡعَٰبِدُونَ ٱلۡحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ** ﴾. ويحسن إثبات واو العطف إذا كان المقام مقام الجمع بين الصّفات أو التنبيه على تغايرها في مثل قوله تعالى: ﴿ **هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ۝٣** ﴾[3]. وهناك في بعض الحالات يجتمع النوعان معاً في مثل قوله تعالى: ﴿ **حمٓ ۝١ تَنزِيلُ ٱلۡكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ ۝٢ غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ شَدِيدِ ٱلۡعِقَابِ ذِي ٱلطَّوۡلِۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ إِلَيۡهِ ٱلۡمَصِيرُ ۝٣** ﴾[4]؛ أي أنه أتي بالواو في الوصفين الأولين، وحذفهما في الوصفين الآخرين؛ لأن غفران الذنب وقبول التوب قد يظن أنهما يجريان مجرى الوصف الواحد لتلازمهما، فمن غفر الذنب قبل التوب، وبالتالي فإن عطف

---

[1] – بدائع الفوائد، 45/3، وينظر الجامع لأحكام القرآن، 271/8-272.

[2] – المصدر الأول والصفحة نفسهما.

[3] – سورة الحديد، الآية 03.

[4] – سورة غافر، الآية 1-3.

أحدهما على الآخر ما يدل على أنهما صفتان وفعلان متغايران، ومفهومان مختلفان لكل منهما حكمه، فأحدهما يتعلق بغفران السيئة، والآخر يتعلق بقبول الحسنة[1].

ثم يضيف ابن القيم سبب ذِكر العطف وعدم ذكره من خلال قوله تعالى: ﴿ **شَدِيدِ ٱلۡعِقَابِ ذِى ٱلطَّوۡلِۖ** ﴾؛ معتبراً أن حسن ذِكر العطف في النص الأول هو راجع إلى ذلك التغاير أو التضاد الظاهر بين الألفاظ، وكلما كان تغايراً بين لفظين حسن ذِكر العطف. وأما حسن إسقاط العطف في النص الثاني هو راجع إلى نكتة بديعة؛ أي أن الدلالة على اجتماع هذين الأمرين في ذاته سبحانه وتعالى، وأنه حال كونه شديد العقاب فهو ذو الطول؛ فطوله لا ينافي شدة عقابه، وبالتالي أنّ الصفتين مجتمعتان له، بخلاف الأول والآخر؛ فإن الأولية لا تجامع الآخرية[2]، وهو رأي نراه شبيها بما ذهب إليه السهيلي[3] أيضاً.

ومن خلال تعليلات ابن القيم وآرائه في آية التوبة يخرج في آخر المطاف بخلاصة نحوية طريفة في ذكر العطف وعدمه، مضمونها « أن كل صفة لم تعطف على ما قبلها فيها كان فيه تنبيه على أنها في اجتماعها كالوصف الواحد لموصوف واحد، فلم يحتج إلى عطف، فلمّا ذكر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهما متلازمان مستمدان من مادة واحدة حسن العطف ليتبيّن أنّ كل وصف منهما قائم على حدته، مطلوب في تعيينه، لا يكتفي فيه بحصول الوصف الآخر، بل لا بد أن يظهر أمره بالمعروف بصريحه ونهيه عن المنكر بصريحه»[4]. ثم يستطرد قائلاً: « وأيضا فحسن العطف هاهنا ما تقدم من التضاد؛ فكلما كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

---

[1] – ينظر بدائع الفوائد، 46/3.

[2] – ينظر المصدر والصفحة نفسهما.

[3] – ينظر نتائج الفكر، ص187-188.

[4] – بدائع الفوائد، 47/3.

ضدّين: أحدهما طلب الإيجاد، والآخر طلب الإعدام، كانا كالنوعين المتضادين، فحسن ذلك العطف»[1].

وأما الموضع الثاني فهو قوله تعالى: ﴿ عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبۡدِلَهُۥٓ أَزۡوَٰجًا خَيۡرًا مِّنكُنَّ مُسۡلِمَٰتٖ مُّؤۡمِنَٰتٖ قَٰنِتَٰتٖ تَٰٓئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٖ سَٰٓئِحَٰتٖ ثَيِّبَٰتٖ وَأَبۡكَارًا ۝ ﴾[2]؛ فهناك من اعتبرها "واو الثمانية" لإتيانها بعد الوصف السابع، أو أنّ « السبعة نهاية العدد عندهم»[3]. إلاّ أن « دخول الواو هاهنا متعيّن؛ لأن الأوصاف التي قبلها المراد اجتماعها في النساء، وأما وصفا البكارة والثيوبة فلا يمكن اجتماعهما، فتعيّن العطف؛ لأن المقصود أنه يزوجه بالنوعين؛ الثيبات والأبكار»[4]؛ أي أن دخول الواو هنا جاء للتعيين، وأنه أفاد بالعطف؛ لأن الأوصاف الأولى جاءت مجتمعة دون عطف كان الغرض منها اجتماعها في النساء، وأما إطلاق وصفي البكرة والثيب فلا بد من تعيّن العطف؛ لأن المقصود هو أنه يزوجه بالنوعين؛ بالثيب والبكر، فلذلك وجب العطف. وهو ما ذهب إليه –أيضا– ابن هشام في أنها واو عطف[5].

وأما الموضع الثالث فهو قوله تعالى: ﴿ سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٞ رَّابِعُهُمۡ كَلۡبُهُمۡ وَيَقُولُونَ خَمۡسَةٞ سَادِسُهُمۡ كَلۡبُهُمۡ رَجۡمَۢا بِٱلۡغَيۡبِۖ وَيَقُولُونَ سَبۡعَةٞ وَثَامِنُهُمۡ كَلۡبُهُمۡۚ ﴾[6]؛ فذهب البعض –حسب ابن القيم– إلى أن الواو هنا "واو الثمانية"، ومنهم ابن خالويه (ت370هـ)[7]، وذهب البعض الآخر إلى أنّ « دخول الواو هاهنا إيذاناً بتمام كلامهم عند قولهم: ﴿ سَبۡعَةٞ ﴾، ثم ابتدأ قوله: ﴿ وَثَامِنُهُمۡ كَلۡبُهُمۡۚ ﴾ وذلك يتضمن تقرير قولهم ﴿ سَبۡعَةٞ ﴾،

---

[1] – المصدر والصفحة نفسهما.

[2] – سورة التحريم، الآية 05.

[3] – الجامع لأحكام القرآن، 383/10.

[4] – بدائع الفوائد، 47/3.

[5] – ينظر مغني اللبيب، ص347.

[6] – سورة الكهف، الآية 22.

[7] – ينظر بدائع الفوائد، 47/3-48، والجامع لأحكام القرآن، 382/10-383.

كما إذا قال لك: زيد فقيه، فقلت: ونحوي، وهذا اختيار السهيلي[1]...وإنّ هذا إنما يتم إذا كان قوله: ﴿ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ ﴾ ليس داخلاً في المحكي بالقول والظاهر خلافه»[2]؛ أي أنّ السهيلي اعتبرها للاستئناف لا للعطف، والوقف على سبعة، وهو ما لم يرجّحه ابن القيم؛ باعتبار أن الواو ههنا للعطف، وبالتالي فإن الرأيين غير مقبولين عنده، وهو ما ذهب إليه –أيضا– البعض من النحويين كابن هشام، ومن المفسرين كالقرطبي في اعتبار أن الواو ههنا واو العطف، لا واو الثمانية، ولا واو الاستئناف، وعدّوا من ذهب غير ذلك المذهب هو من الفساد في اللغة[3].

وأما الموضع الرابع فهو في قوله تعالى: ﴿ وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ رَبَّهُمْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا ﴾[4]؛ فأتى بالواو لما كانت أبواب الجنة ثمانية، وحذفها لما كانت أبواب النار سبعة في قوله: ﴿ وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا ﴾[5]؛ حيث إنّ من اللغويين من عدّها واو الثمانية، ومنهم ابن خالويه، وحجّته في ذلك أن العرب لا تعطف بالثمانية إلاّ بالواو[6]. وهذا بعيد كل البعد حسب ما يراه ابن هشام[7]، وما ذهب إليه ابن القيم –أيضا– في أنه لا دلالة في اللفظ على الثمانية حتى تدخل الواو لأجلها، فهو من باب حذف الجواب، والسّر في ذلك هو أن أبواب النار فُتّحت حال موافاة أهلها، ففتحت في وجوههم؛ لأن أبلغ في مواجهة المكروه. بينما الجنة تم استدعاؤهم إليها مفتحة الأبواب إكراماً لهم، وهي

---

[1] – ينظر نتائج الفكر، ص207.

[2] – ينظر بدائع الفوائد، 48/3.

[3] – ينظر مغني اللبيب، ص345، وص613–614، والجامع لأحكام القرآن، 382/10–383.

[4] – سورة الزمر، الآية 73.

[5] – السورة نفسها، الآية 71.

[6] – ينظر البرهان في علوم القرآن، 189/3، والجامع لأحكام القرآن، 383/10.

[7] – ينظر مغني اللبيب، ص346.

مأدبة المولى ﷻ، وكان الكريم إذا دعا أضيافه إلى داره جاؤوها بعدما فُتّحت أبوابها، وبالتالي حذف الجواب تفخيماً لشأنه وتعظيماً لقدره[1].

وإذا كان ابن القيم يعدها من باب حذف الجواب، فإن الزركشي يؤيد ما ذهب إليه أبو علي الفارسي (ت377هـ) في أنها "واو الحال" وهو الصواب عنده، حيث يقول: « ويشهد له أمران: أحدهما: أن العادة مطّردة شاهدة في إهانة المعذبين بالسجون، من إغلاقها حتى يردوا عليها، وإكرام المنعمين بإعداد فتح الأبواب لهم مبادرة واهتماماً. والثاني: النظير في قوله: ﴿ جَنَّٰتِ عَدۡنٖ مُّفَتَّحَةٗ لَّهُمُ ٱلۡأَبۡوَٰبُ ۝ ﴾[2]»[3]، ﴾[2]»[3]، وهو الرأي الصواب الذي نأخذ به نحن أيضا.

ومن خلال ما سبق يتبيّن لنا أن ابن القيم لا يعد تلك الواو في النصوص القرآنية السابقة بواو الثمانية، بل لا يقبل حتى إطلاق هذه التسمية على الواو، فهي عنده للعطف، إلاّ أنها تارة تكون مثبتة، وتارة محذوفة حسب السياقات المتعددة الدّالة عليها، وأن الواو التي جعلها من باب حذف الجواب هي ليست كذلك، وإنما هي "واو الحال" حسب الزركشي، وهو كذلك رأينا.

3-4- إعراب الجمل:

لقد وقف ابن القيم في هذا الجانب مبرزاً محاولاته النحوية في إعراب الجمـــل، وأننا من خلال ذلك نحاول تصنيف تلك المحاولات إلى صنفين؛ صنف يتمثل في وقوفه على الجمل التي لها محل من الإعراب، وصنف آخر يتمثل في وقوفه على الجمل التي لا محل لها من الإعراب، وهي كالآتي:

أ- الجمل التي لها محل من الإعراب:

---

[1] - ينظر بدائع الفوائد، 48/3.

[2] - سورة ص، الآية 50.

[3] - البرهان في علوم القرآن، 189/3-190، وينظر مغني اللبيب، ص346.

والمقصود بهذا النوع من الجمل هو أن الجملة التي لها موقع إعرابي صح تأويلها بمفرد، باعتبار أن هذا المفرد يمكنه أن يوصف بالرفع أو النصب أو الجر[1]. وأننا نجد من أنواع هذا النوع عند ابن القيم الجمل الواقعة حالاً؛ وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ **فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ ۚ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٥﴾** ﴾[2]، حيث يقول ابن القيم فيها: « فهذه الجملة في موضع الحال؛ أي قطع دابرهم حال كونه سبحانه محموداً على ذلك، فقطع دابرهم قطعاً مصاحباً لحمده؛ فهو قطع وإهلاك يحمد عليه الرب تعالى لكمال حكمته وعدله ووضعه العقوبة في موضعها الذي لا يليق به غيرها، فوضعها في الموضع الذي يقول من علم الحال لا تليق العقوبة إلاّ بهذا المحل، ولا يليق به إلاّ العقوبة»[3].

ومنه –أيضا– قوله تعالى: ﴿ **ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ** ﴾[4]؛ فهي حسب ابن القيم جملة واقعة حالاً، حيث يقول: « وهذه جملة حالية، وهي اسمية بالضمير وحده عند الأكثرين. والمعنى: "اهبطوا متعادين"»[5].

ومن مثال الحالية –أيضاً– قوله تعالى: ﴿ **شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾** ﴾[6]؛ وأن جملة "قائما بالقسط" رأى فيها ابن القيم أنها منصوبة على الحال، ولكن هذا النصب فيه تقديران[7]:

–التقدير الأول هو أن الجملة حال من الفاعل في "شهد"، والعامل فيها الفعل؛ وتقدير الكلام "شهد الله حال قيامه بالقسط أنه لا إله إلا هو".

---

[1] – ينظر التطبيق النحوي، ص379، وجامع الدروس العربية، 287/3.

[2] – سورة الأنعام، الآية 45.

[3] – الفوائد، ص161.

[4] – سورة البقرة، الآية 36.

[5] – مفتاح دار السعادة، 29/1.

[6] – سورة آل عمران، الآية 18.

[7] – ينظر مدارج السالكين، 1024/2–1025، والتفسير القيم، ص187.

-وأما التقدير الثاني فأن الجملة حال من قوله "هو"، والعامل فيه معنى النفي؛ أي"لا إله إلا هو، حال كونه قائماً بالقسط".

ومن خلال عرضه للتقديرين السابقين نجده يرجّح في آخر المطاف التقدير الثاني، مستنداً فيه إلى رأي شيخه ابن تيمية، حيث يقول: « وأما التقدير الثاني- وهو أن يكون قوله ﴿ **قَآئِمًۢا** ﴾ حالاً مما بعد ﴿ **إِلَّا** ﴾- فالمعنى: "أنه لا إله إلا هو قائماً بالعدل". فهو وحده المستحق الإلهية، مع كونه قائماً بالقسط. قال شيخنا[1]: وهذا التقدير أرجح. فإنه يتضمن: أن الملائكة وأولي العلم يشهدون له بأنه لا إله إلا هو، وأنه قائم بالقسط»[2]؛ أي أنه عائد على الضمير "هو"، والسبب في ذلك راجع إلى « أن قيامه بالقسط مختص به، كما أنه مختص بالإلهية. فهو وحده الإله المعبود المستحق العبادة، وهو وحده المجازي المثيب المعاقب بالعدل»[3].

وبالتالي فإن "قائما بالقسط" هي جملة واقعة حالاً، وموضعها النصب، وأن هذا النصب آتي من الضمير "هو"؛ أي صاحب الحال.

ب- الجمل التي لا محل لها من الإعراب:

ونجد من الجمل التي لا محل لها من الإعراب عند ابن القيم الجمل الاستئافية، وهي لا تسمى بالابتدائية مثل ما وصفها ابن هشام؛ باعتبار أن الابتدائية هي ما يفتتح به الكلام، وأن الاستئنافية هي الجملة المنقطعة عمّا قبلها نحو: "مات عمر، رحمه

---

[1] - أرى أن ابن تيمية قد أخذ بالرأيين معاً، وقبل بهما، وليس برأي واحد فقط كما قال تلميذه ابن القيم، اللهم إذا اعتمد على رأي شيخه من مصدر آخر غير مصدر مجموع الفتاوي الذي رجعنا إليه، حيث يقول ابن تيمية: « وَقَوْلُهُ: ﴿ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ﴾ هُوَ نَصْبٌ عَلَى الْحَالِ وَفِيهِ وَجْهَانِ: قِيلَ : هُوَ حَالٌ مِنْ "شَهِدَ"؛ أَيْ شَهِدَ قَائِمًا بِالْقِسْطِ. وَقِيلَ: مَنْ "هُوَ أَيْ لَا إلَهَ إلَّا هُوَ قَائِمًا بِالْقِسْطِ" كَمَا يُقَالُ: لَا إلَهَ إلَّا هُوَ وَحْدَهُ. وَكِلَا الْمَعْنَيَيْنِ صَحِيحٌ »، مجموع الفتاوي، 175/14.

[2] - مدارج السالكين، 1025/2، والتفسير القيم، ص187.

[3] - المصدر الأول نفسه، 1025/2-1026، والمصدر الثاني نفسه، ص188.

الله"[1]؛ أي أن جملة "رحمه الله" وقعت بعد معرفة "عمر"، وهي ليست حالاً منه، بل هي منقطعة عن الجملة السابقة؛ لأنها دعاء له بالرحمة[2].

ونجد من خلال ذلك، أن ابن القيم قد وقف على أمثلة الجملة المنقطعة، وذلك في مثل استشهاده بقوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَىٰٓۗ ﴾[3]؛ حيث إنّ ابن القيم يتناول الآراء المختلفة في إعراب هذه الجملة قائلاً: « وكلمة "السلام" هنا تحتمل أن تكون داخلة في حيّز القول، فتكون معطوفة على الجملة الخبرية وهي "الحمد لله"، ويكون الأمر بالقول متناولاً للجملتين معاً. وعلى هذا فيكون الوقف على الجملة الأخيرة، ويكون محلها النصب محكية بالقول...وعلى التقدير...يكون "أمرَ بالسلام عليهم"»[4].

ثم نجده يواصل حديثه بطرحه لاحتمال آخر، مفاده أن هذا الجملة تقع ضمن الجمل الاستئنافية المنقطعة، وأنها لا محل لها من الإعراب؛ وهو الرأي الذي استساغه وعمل به، حيث يقول: « ويحتمل أن تكون جملة مستأنفة مستقلة معطوفة على جملة الطلب، وعلى هذا فلا محل لها من الإعراب. وهذا التقدير أرجح، وعليه يكون "السلام من الله عليهم"، وهو المطابق لما تقدّم من سلامه سبحانه وتعالى على رسله "عليهم السلام"»[5]. وبالتالي فإن الجملة واقعة موقع الاستئناف المنقطع، وأنها تندرج ضمن الجمل التي لا محل لها من الإعراب.

4- النواسخ:

أ- "كان" ودلالتها الزمنية:

---

[1] – ينظر مغني اللبيب، ص363، وجامع الدروس العربية، 289/3.

[2] – ينظر التطبيق النحوي، ص398.

[3] – سورة النمل، الآية 59.

[4] – طريق الهجرتين، ص287، والتفسير القيم، ص384.

[5] – المصدران والصفحات نفسهما، وينظر بدائع الفوائد، 141/2.

يعتبر الفعل "كان" من أول النواسخ الفعلية وأهمها، لأنها أكثر أخواتها استعمالاً، كما أن لها أحوالاً كثيرة تخصّها؛ فهي ترفع المبتدأ ويسمى اسمها، وتنصب الخبر ويسمى خبرها. وهي فعل ناقص لأنها تدل على زمان فقط؛ أي أنها لا تدل على حدث، وبالتالي لا تحتاج إلى فاعل[1]. كما أنها على ثلاثة أقسام: تامة وناقصة، وزائدة[2]، وهو مما دعا بـــ « أحد اللغويين المحدثين إلى تسمية "كان وأخواتها" بـــ"الأفعال المساعدة Verbes Auxiliaires"؛ لأنها إذا دخلت على جملة اسمية ساعدت على جعل الاسم في حيّز زمان معيّن، وإذا دخلت على جملة فعلية ساعدت على تفصيل الأزمنة وتحديدها، وعلى تعيين العلاقات والصلة بين فعل وفعل، وبين حدث وحدث»[3].

لقد ناقش ابن القيم هذه المسألة من حيث كون "كان" تامة أو ناقصة، حيث يقول: « إن "كان" الناقصة والتامة يرجعان إلى أصل واحد ولا يجوز إضمار واحـــد منهما، وكشف ذلك يطول. لكن نشير إلى بعض، وهو أن القائل إذا قال : "كان بَرَد وكان مطر" فهو بمنزلة وقع حدث، وكذا غيرهما من الأفعال اللازمة. والزمان جـــزء مدلول الفعل، فلا يجوز أن يخلعه ويجرد عنه»[4]. ثم يستطرد قائلاً: « وإنما الذي خلـــع من كان التامة اقتضاؤها خبراً يقارن زمانها، وبقيت تقتضيه مرفوعاً يقارن زمانها كما كان يقارنه الخبر، فلا فرق بينهما أصلاً، فإن الزمان الذي كان الخبر يقترن به هـــو بعينه الزمان الذي اقترن به مرفوعاً، ويترل مرفوعها في تمامها به بمترلـــة خبرهـــا إذا كانت ناقصة. فتأمل هذا السّر الذي أغفله كثير من النحاة »[5]؛ أي أنه يتبـــيّن مـــن خلال كلامه أن "كان" بنوعيها التامة والناقصة يرجعان إلى أصل واحد، وأن الزمان

---

[1] – ينظر التطبيق النحوي، د.عبده الراجحي، ص128-129، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1426هـــ-2004م.

[2] – المقصود بـــ"كان" الزائدة أي لا عمل لها، فدخولها كخروجها، وهو ما لم يرض به الكثير من النحويين في القبول بهذا النوع؛ باعتبار أن كان دالة على الزمان، ينظر شرح ابن عقيل، 288/1، ومغني اللبيب، ص520، وزمن الفعل، ص47-48.

[3] – زمن الفعل في اللغة العربية قرائنه وجهاته، عبد الجبار توامة، ص45، ديوان المطبوعات الجامعية، ط3، 1994م.

[4] – بدائع الفوائد، 98/2.

[5] – المصدر نفسه، 98/2-99.

جزء مدلول الفعل دلالة على أن "كان" بنوعيها تدل على الزمان، إلاّ أن "كان" التامة معدومة الخبر، فحل محل الخبر مرفوعها؛ أي الفاعل الذي شاركها في الزمان؛ باعتبار أن المرفوع في "كان" التامة من حيث الدلالة الزمانية هو الخبر في "كان" الناقصة، وبالتالي نجد أن هذه الدلالة لا يخلو منها أي فعل تام، سواء كان ناقصاً أم تاماً.

ومن خلال الطرح الذي تقدم به ابن القيم نجد شبيهه عند ابن عقيل في محاولته لشرح ألفية ابن مالك قائلاً: « إنّ هذه الأفعال انقسمت إلى قسمين: أحدهما: ما يكون تاماً وناقصاً، والثاني: ما لا يكون إلاّ ناقصاً، والمراد بالتام: ما يكتفي بمرفوعه. وبالناقص: ما لا يكتفي بمرفوعه، بل يحتاج معه إلى منصوب »[1]. وهو ما أشار إليه بعض المحدثين؛ ومنهم مهدي المخزومي الذي يرى أن "كان" لها استعمالات عديدة؛ منها أنها تستعمل تامة مكتفية بالمرفوع؛ أي تستعمل كسائر الأفعال اللازمة، ومعناها: "وُجد" في مثل قوله تعالى: ﴿ **وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ** ﴾[2] . وأنها تستعمل ناقصة لا بد لها في هذه الحال من منصوب، تتحقق به فائدة الإخبار بها، وذلك في مثل: "كان زيد قائماً"، وبالتالي فهي دالة على الزمان[3].

ومن خلال ما سبق، تبيّن أن ابن القيم كان صائباً في إشارته إلى إشراك "كان" التامة والناقصة في الدلالة على الزمن؛ بحيث إن هذا الأخير هو جزء مدلول الفعل على حد تعبيره؛ فالتامة تكون مكتفية بالمرفوع؛ أي الفاعل، بينما الناقصة تكون مكتفية بالمنصوب؛ أي الخبر، وكل ذلك ضرورة الإشراك في الدلالة على الزمن.

ب- أفعال المقاربة "كاد":

وتطلق أفعال المقاربة على "كاد، أوشك، كرب"، أو ما يسمى بـ"كاد وأخواتها"، وهي ناسخة؛ أي أنها تدخل على الجملة الاسمية فترفع الاسم ويسمى

---

[1] - شرح ابن عقيل، 279/1.

[2] - سورة البقرة، الآية 280.

[3] - ينظر في النحو العربي نقد وتوجيه، د.مهدي المخزومي، ص183، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 1964م.

اسمها، وتنصب الخبر ويسمى خبرها[1]، حيث قال عنها سيبويه: « وهذه الحروف التي هي لتقريب الأمور شبيهةٌ بعضُها ببعض، ولها نحوٌ ليس لغيرها من الأفعال »[2].

ومن الأمثلة التي وقف عليها ابن القيم هو قوله تعالى: ﴿ **إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَاۗ** ﴾[3]؛ حيث ذكر أقوال النحاة واضطرابهم واختلافهم حول نفي فعل المقاربة "كاد" في النص القرآني السابق، حيث إننا نجده قد أتى بأربعة آراء مختلفة في الفعل "كاد"، هي كالآتي[4]:

-الرأي الأول: هو أن كثيراً من النحاة يرون أنه نفي لمقاربة رؤيتها، وهو أبلغ من نفي الرؤية، وأن "كاد" من أفعال المقاربة لها حكم سائر الأفعال في النفي والإثبات، فإذا قيل: كاد يفعل فهو إثبات مقاربة الفعل، وإذا قيل: "لم يكد يفعل" فهو نفي لمقاربة الفعل.

-وأما أصحاب الرأي الثاني فيرون أن "كاد" لها شأن ليس لغيرها من الأفعال، فإنها إذا أثبتت نفت، وإذا نفت أثبتت؛ فمن الأول قولهم: "ما كدت أصل إليك"؛ أي تأكيداً للوصول، ومن الثاني قولهم: " كاد زيد يقوم"؛ أي نفيا لقيامه.

-وأما أصحاب الرأي الثالث -منهم أبو عبد الله بن مالك وغيره- فيرون أن استعمالها مثبتة يقتضي نفي خبرها، وذلك في مثل: " كاد زيد يقوم"، وأن استعمالها منفية يقتضي نفيه بطريق الأولى، فهي عنده تنفي الخبر سواء كانت منفية أم مثبتة.

-وذهب أصحاب الرأي الرابع إلى الفرق بين ماضيها ومستقبلها؛ فإذا كانت في الإثبات فهي لمقاربة الفعل سواء كانت بصيغة الماضي أم المستقبل. وإن كانت في طرف النفي فإن كانت بصيغة المستقبل كانت لنفي الفعل ومقاربته نحو قوله: ﴿ **لَمۡ**

---

[1] - ينظر التطبيق النحوي، ص157، وجامع الدروس العربية، 289/2.

[2] - الكتاب، 161/3.

[3] - سورة النور، الآية 40.

[4] - ينظر اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو على المعطلة والجهمية، ابن قيم الجوزية، ص31-32، شرح وتحقيق رضوان جامع رضوان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1415هـ-1998م، والتفسير القيم، ص368-369.

﴿ يَكَدْ يَرَىٰهَا ﴾، وإن كانت بصيغة الماضي فهي تقتضي الإثبات، نحو قوله تعالى: ﴿ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧١﴾ ﴾[1].

وبعد عرض ابن القيم لهذه الآراء يخلص في الأخير إلى أنها تقتضي المقاربة، شأنها في ذلك شأن أفعال المقاربة الأخرى، حيث يقول: « والصحيح أنها فعل يقتضي المقاربة، ولها حكم سائر الأفعال، ونفي الخبر لم يستفد من لفظها ووضعها؛ فإنها لم توضع لنفيه، وإنما استفيد من لوازم معناها، فإنها إذا اقتضت مقاربة الفعل لم يكن واقعاً، فيكون منفياً باللزوم» [2]؛ أي أن "كاد" من أفعال المقاربة، وأنها لم توضع لأجل نفي الخبر الذي هو أصل مستفاد من لوازم معناها؛ أي إشارة منه إلى ضرورة السياق في الوصول إلى المعنى المقصود، «حيث إن ثبوت وقوع الفعل بعد نفي مقاربته، فيستدل عليه بقرينة من السياق، فلا يكون نفي "كاد" مفيداً ثبوت مضمون خبرها، بل المفيد لثبوته تلك القرينة » [3]. ثم نجد ابن القيم يستطرد قائلاً من حيث استعمالها منفية: « وأما إذا استعملت منفية، فإن كانت في كلام واحد فهي لنفي المقاربة كما إذا قلت: "لا يكاد البطال يفلح"...وإن كانت في كلامين اقتضت وقوع الفعل بعد أن لم يكن مقارباً...والمقصود أن قوله: ﴿ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا ﴾ إما أنه يدل على أنه لا يقارب رؤيتها لشدة الظلمة، وهو الأظهر »[4].

وبالتالي يتضح من خلال كلام ابن القيم أن "كاد" هي من أفعال المقاربة، وأنها تكون مثبتة إذا لم تسبقها أداة نفي، وأما إذا سبقتها أداة نفي فهي إذن تكون لنفي المقاربة، كمثل ورودها في النص القرآني السابق.

5- الأساليب:

---

[1] – سورة البقرة، الآية 71.

[2] – اجتماع الجيوش الإسلامية، ص32، والتفسير القيم، ص369.

[3] – زمن الفعل، ص53.

[4] – اجتماع الجيوش الإسلامية، ص32، والتفسير القيم، ص370.

5-1- أسلوب الشرط:

يقول ابن منظور في تحديده للمفهوم اللغوي للشرط قائلاً: « الشَّرْطُ معروف، وكذلك الشَّريطةُ، والجمع شُروط وشَرائطُ. والشَّرْطُ إلزامُ الشيء والتِزامُه في البيعِ ونحوه ...والشَّرَطُ بالتحريك العلامة والجمع أَشْراطٌ، وأَشْراطُ الساعةِ أَعْلامُها » [1].

وأما من حيث مفهومه الاصطلاحي عند النحويين يقول المبرد: « معنى الشَّرْط: وقوع الشيء لوقوع غيره » [2]؛ أي أنه يؤكد على الصلة الوثيقة التي تربط بين طرفي الجملة الشرطية؛ إذ إن وقوع الشرط يلزم وقوع جواب الشرط، كما أن ركنا الجملة الشرطية تنبني بينهما علاقة وصلة، بحيث إن الركن الأول منها لا يستغنى عن الركن الثاني.

ويقصد به –أيضا-: « كل حكم معلوم يتعلق بأمر يقع بوقوعه، فيتحقق الأمر على تحقق أمر آخر » [3]، فهو إذ ذاك « أسلوب لغوي، ينبني –بالتحليل- على جزأين، الأول: مترل مترلة السبب، والثاني: مترل مترلة المسبب، يتحقق الثاني إذا تحقق الأول، وينعدم الثاني إذا انعدم الأول...فجملة الشرط إذن تتألف من عبارتين لا استقلال لأحدهما عن الأخرى، تسمى العبارة الأولى شرطاً، وتسمى العبارة الثانية جواباً أو جزاءً » [4].

وأما مفهومه عند الأصوليين فنجدهم -ربما- لا يكادون يخرجون عمّا أشار إليه النحويون من قبل، حيث يقول القرافي (ت684هـ): « وهو الذي يتوقف عليه تأثير المؤثر، ويلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم » [5].

---

[1] – لسان العرب، مادة (شرط)، 329/7.

[2] – المقتضب، أبو العباس المبرد، 46/2، تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمة، الناشر: عالم الكتب، بيروت.

[3] – التعبير الزمني عند النحاة العرب، د.عبد الله بوخلخال، 159/2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 1987.

[4] – في النحو العربي نقد وتوجيه، ص284.

[5] – شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين القرافي، ص204، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1424هـ-2004م.

وإذا أردنا البحث في حقيقة مفهوم هذا النوع من الأساليب عند ابن القيم لوجدناه لا يخرج عما قاله البعض من الأصوليين، بل يذهب إلى الأخذ والعمل برأيهم، حيث يقول في هذا الشأن قائلاً: « إن الشروط اللغوية أسباب عقلية، والسبب إذا تم لزم من وجوده وجود مسببه، وإذا انتفى لم يلزم نفي المسبب مطلقاً؛ لجواز خلف سبب آخر، بل يلزم انتفاء السبب المعين عن هذا المسبب » [1]، وأن هذا التحقيق الذي وقف عليه ابن القيم قد ذهب إليه طائفة من العلماء الأصوليين -أيضا- كأبي حامد الغزالي[2]، والقرافي[3]، والشوكاني[4]، وغيرهم كثير في هذا التحقيق.

5-1-1- أقسام الشرط:

إننا نجد ابن القيم يغلّط من قسّم الشرط إلى أقسام ثلاثة: الشرعي، واللغوي، والعرفي؛ حيث غلّط العلماء في حملهم هذه الأقسام على معنى واحد، مبتدءا حديثه عن الشرط اللغوي، حيث يقول: « والشروط اللغوية أسباب وعلل مقتضية لأحكامها اقتضاء المسبّبات لأسبابها، ألا ترى أن قوله: "إنْ دخلت الدار فأنت طالق" سبب ومسبب، ومؤثر وأثر، ولهذا يقع جواباً عن العلّة، فإذا قال: "لِمَ أطلّقها؟" قال: لوجود الشرط الذي علّقت عليه الطلاق، فلولا أنّ وجوده مؤثّر في الإيقاع لما صحّ هذا الجواب، ولهذا يصح أن يخرجه بصيغة القسم، فيقول: "الطلاق يلزمني لا تدخلين الدار" فيجعل إلزامه للطلاق في المستقبل مسبّباً عن دخولها الدار بالقسم والشرط» [5]. وبعد طرحه لهذه القضية يضيف قائلاً: « وقد غلط في هذا طائفة من الناس حيث قسموا الشرط إلى شرعي ولغوي وعقلي، ثم حكموا عليه بحكم شامل، فقالوا: الشرط يجب تقديمه على المشروط، ولا يلزم من وجوده وجود المشروط ويلزم

---

[1] - أعلام الموقعين، 780/3-781.

[2] - ينظر المستصفى، ص335.

[3] - ينظر شرح تنقيح الفصول، ص204-205.

[4] - ينظر إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، ص598، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط2، 1424هـ-2003م.

[5] - أعلام الموقعين، 780/3.

من انتفائه انتفاء المشروط كالطهارة للصلاة والحياة للعلم. ثم أوردوا على أنفسهم الشرط اللغوي؛ فإنه يلزم من وجوده وجود المشروط، ولا يلزم من انتفائه انتفاؤه؛ لجواز وقوعه بسبب آخر، ولم يجيبوا عن هذا الإيراد بطائل» [1]؛ فهذا عن مثل الشرط الشرعي والعقلي، وأما الغلط الذي أشار إليه ابن القيم هو « تساهل منه، بل هو قول لأكثر الأصوليين، كما نبّه على ذلك القرافي» [2] وغيرهم كثير في هذا التوجه.

5-1-2- أدوات الشرط:

لقد وقف ابن القيم على دراسة هذا الجانب دراسة مستفيضة، وهو يندرج ضمن ما أسماه بـ"الروابط بين الجملتين"، حيث يعرفها بقوله: « الروابط بين جملتين هي الأدوات التي تجعل بينهما تلازماً لم يفهم قبل دخولها » [3]، وأنه حاول من خلالها بسط القول في جوانب كانت محل خلاف بين النحويين، باعتبارهم أنهم أجمعوا على أن أسلوب الشرط يدل على زمن المستقبل، وإن جاء في صيغة "فعل" في شرطه أو جوابه، حيث يقول: « المشهور أن الشرط والجزاء لا يتعلقان إلاّ بالمستقبل، فإن كان ماضي اللفظ كان مستقبل المعنى؛ كقولك: "إن مت على الإسلام دخلت الجنة" » [4]، أو الاستمرار للفعل الواقع في الشرط وجواب الشرط، وبالتالي يجوز عطف الماضي على المضارع، والمضارع على الماضي[5].

إلاّ أن ابن القيم قسّم أدوات الشرط إلى أربعة أقسام، هي كالآتي[6]:

---

[1] - المصدر والصفحة نفسهما.

[2] - هامش اختيارات ابن القيم الأصولية-جمعا ودراسة، أبو عبد الرحمان عبد الحفيظ جمعة الجزائري، 162/1، دار ابن حزم للطاعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1462هـ-2005م، وينظر شرح تنقيح الفصول، ص204-205.

[3] - بدائع الفوائد، 48/1.

[4] - المصدر نفسه، 49/1.

[5] - ينظر معاني القرآن، الفراء، 180/1، وزمن الفعل، ص24.

[6] - ينظر بدائع الفوائد، 48/1.

-أحدها ما يوجب تلازما مطلقا بين الجملتين؛ إما بين ثبوت وثبوت، أو بين نفي ونفي، أو بين نفي وثبوت وعكسه في المستقبل خاصة، وهو حرف الشرط البسيط كـ "إنْ" فإنها تلازم بين هذه الصور كلها، كمثل قولنا: "إن اتقيت الله أفلحت"، و"إن لم تتق الله لم تفلح"، و"إن أطعت الله لم تخب"، و"إن لم تطع الله خسرت".

-أما القسم الثاني أداة تلازم بين هذه الأقسام الأربعة تكون في الماضي خاصة، وهي "لما"، كمثل قولنا: "لما قام أكرمته". وكثير من النحاة يجعلها ظرف زمان، وتقول إذا دخلت على الفعل الماضي فهي اسم وإن دخلت على المستقبل فهي حرف.

-أما القسم الثالث فأداة تلازم بين امتناع الشيء لامتناع غيره؛ وهي "لو" نحو: "لو أسلم الكافر نجا من عذاب الله".

-وتمثل القسم الرابع في أداة تلازم بين امتناع الشيء ووجود غيره؛ وهي "لولا"، نحو: "لولا أن هدانا الله لضللنا".

وإذا أردنا أن نقف عند بعض نماذج هذا النوع من قرائن أسلوب الشرط عند ابن القيم نجد:

أ-"إنْ" الشرطية:

لقد اعتبر ابن القيم أن "إنْ" هي أمُّ « هذا الباب، وأعم أدواته تصرّفاً» [1]، ويضرب لنا مثالاً عنها قائلاً: « شرط لغوي كقوله: "إنْ كلمت زيدا فأنت طالق"، ونحو ذلك، و"إنْ خرجت بغير إذني فأنت طالق" ونحو ذلك، والشروط اللغوية أسباب وعلل مقتضية لأحكامها اقتضاء المسببات لأسبابها، ألا ترى أن قوله: "إنْ دخلت الدار فأنت طالق" سبب ومسبب، ومؤثر وأثر » [2].

[1] - المصدر والصفحة نفسهما.

[2] - أعلام الموقعين، 780/3.

وإذا كانت هذه الأداة في الغالب تخلص الفعل للاستقبال، فإنها في أحايين أخرى تأتي مع الزمن الماضي على حد رأيه[1].

وهناك من اعتبر أن "إنْ" تخلص الفعل للماضي إذا جاءت "كان" بعدها، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ **إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ** ﴾[2]؛ بحيث "إنْ" وأخواتها لا تجعل "كان" دالة على المستقبل، وهناك من اعتبر دلالتها على الماضي هو ورودها بمعنى "لو"؛ أي تأويل الآية السابقة "لو كنت قلته" لدلالتها على الماضي[3].

وإذا عدنا إلى آراء ابن القيم في هذا الجانب لوجدناه يؤكد على إمكانية مجيء دلالة "إنْ" على الماضي، ولكنها في النص القرآني السابق دالة عل الماضي لفظا ومعنى، لا في اللفظة فقط، وذلك ظاهر وجلي من خلال السياق. حيث يقول بخصوص النص القرآني السابق: « فهذا شرط دخل على ماضي اللفظ، وهو ماضي المعنى قطعاً؛ لأن المسيح إما أن يكون هذا الكلام قد صدر منه بعد رفعه إلى السماء، أو يكون حكاية ما يقوله يوم القيامة. وعلى التقديرين؛ فإنما تعلق الشرط وجزاؤه بالماضي» [4]، وهو عكس ما ذهب إليه ابن هشام الذي يرى أنها لا تفيد الماضي؛ وتعليله في ذلك النص القرآني السابق؛ أي "إنْ يتبيّن أني كنت قلته"[5].

ومن خلال ذلك، يضرب لنا ابن القيم مثالاً من أجل التوضيح أكثر، مستشهدا بقول الرسول ﷺ: ﴿ **وَإِنْ كُنتِ أَلْمَمْتِ بِذَنبٍ فَاسْتَغْفِرِي الله وَتُوبِي إِلَيْهِ** ﴾[6]؛ حيث رد ابن القيم أن الشرط لا يحتمل الاستقبال، وإنما جاء للدلالة على الماضي، باعتبار « أنه لم يقصد أنه يثبت في المستقبل "أنك أذنبت في الماضي فتوبي"، ولا قصد هذا المعنى،

---

[1] – ينظر بدائع الفوائد، 49/1.

[2] – سورة المائدة، الآية 116.

[3] – ينظر زمن الفعل، ص24-25.

[4] – بدائع الفوائد، 49/1.

[5] – ينظر شرح شذور الذهب، ص439، والفعل في نحو ابن هشام، عصام نور الدين، ص259-260، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1428ه-2007م.

[6] – صحيح البخاري، 1521/4، وصحيح مسلم، 2135/4.

وإنما المقصود المراد ما دل عليه الكلام؛ "إن كان صدر منك ذنب فيما مضى فاستقبليه بالتوبة"، لم يرد إلا هذا الكلام »[1].

ومن خلال ذلك، يتضح أن ابن القيم نحى منحى النحاة الذين اعتبروا أن أداة الشرط "إن" دالة على الاستقبال بالاتفاق، إلاّ أنه بيّن دلالتها على الماضي –أيضا– من خلال السياق الواردة فيه، وإن كانت نماذجها في الماضي أقل إذا ما قورنت بمجيئها في المستقبل.

وأما إفادة "إنْ" لمطلق الشرط فهو ما نجده مصرّحاً في موضع آخر بقوله: « والتحقيق فيها أنها للشرط على بابها، والشرط في ذلك داخل الكون المستمر المطلوب دوامه واستمراره دون تقيده بوقت دون وقت »[2].

ب–"إذا" الشرطية:

إن الأصل في "إذا" الشرطية هي أن تكون للمقطوع بحصوله، وللكثير الوقوع؛ وأن في مثل المقطوع بحصوله قوله تعالى: ﴿ **كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ** ﴾[3]؛ فإن كل واحد منّا سيحضره الموت. وأما في مثل ما يقع كثيراً فنحو قوله تعالى: ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ** ﴾[4]. وبالتالي نجد أن النحاة يفرقون بين "إنْ" و"إذا"؛ فيرون أن الأصل في "إنْ" هو أن تستعمل لمشكوك فيه، و"إذا" للمقطوع بوجوده[5].

---

[1] – بدائع الفوائد، 50/1.

[2] – المصدر نفسه، 156/3.

[3] – سورة البقرة، الآية 180.

[4] – السورة نفسها، الآية 282.

[5] – ينظر معاني النحو، د.فاضل صالح السامرائي، 61/4، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط2، 1423هـ–1423هـ–2003م.

ويرى في ذلك سيبويه أن "إذا" تجيء وقتاً معلوماً، حيث يقول: « ألا ترى أنك لو قلت: "آتيك إذا احمّر البسر" كان حسناً، ولو قلت: "آتيك إنْ احمر البسر" كان قبيحاً؛ فـ"إنْ" أداة مبهمة »[1].

وهو ما أشار إليه فخر الدين الرازي -أيضا- في قوله تعالى: ﴿ إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ۝١ ﴾[2]، حيث يقول: « قالوا كلمة "إنْ" في المجوز، و"إذا" في المقطوع به، تقول: "إنْ دخلت الدار فأنت طالق"؛ لأن الدخول يجوز، أما إذا أرادت التعليق بما يوجد قطعاً لا تقول "إنْ"، بل تقول "إذا" نحو: "إذا جاء غدٌ فأنت طالق"؛ لأنه يوجد لا محالة، هذا هو الأصل. فإن استعمل على خلافه فمجاز، فلمّا كان الزلزال مقطوعاً به قال: ﴿ إِذَا زُلْزِلَتِ ﴾ »[3].

وإذا تبيّن من خلال الآراء السابقة أن استعمال "إنْ" هو للمشكوك والاحتمال، وأن استعمال "إذا" هو للمقطوع أو المحقق، فإننا نجد أن ابن القيم يؤكد على هذه الخصوصية الدلالية لأداتي الشرط "إنْ" و"إذا"، حيث يقول: « المشهور عند النحاة والأصوليين والفقهاء أن أداة "إنْ" لا يعلق عليها إلاّ محتمل الوجود والعدم؛ كقولك: "إنْ تأتني أكرمك"، ولا يعلق عليها محقق الوجود، فلا تقول: "إنْ طلعت الشمس أتيتك"، بل تقول: "إذا طلعت الشمس أتيتك"، وإذا يعلق عليها النوعان...فكل ما كان شأنه أن يكون في العادة مشكوكاً فيه بين الناس حسن تعليقه»[4].

إن ابن القيم لا يقف عند هذا الحد، بل يأتي بنصوص قرآنية عديدة من أجل دعم رأيه وموقفه، مؤكداً على أن "إذا" تستعمل للمقطوع والمحقق، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾[5]، حيث يقول: «

---

[1] – الكتاب، 433/1.

[2] – سورة الزلزلة، الآية 01.

[3] – التفسير الكبير، 253/32.

[4] – بدائع الفوائد، 50/1-51.

[5] – سورة الإسراء، الآية 67.

وتأمل ...كيف أتى بـــ"إذا" هاهنا لما كان مسّ الضر لهم في البحر محققـــاً بخـــلاف قوله: ﴿ لَّا يَسْـَٔمُ ٱلْإِنسَـٰنُ مِن دُعَآءِ ٱلْخَيْرِ وَإِن مَّسَّهُ ٱلشَّرُّ ﴾[1]؛ فإنه لم يقيد مس الشر هنـــا، بل أطلقه. ولمّا قيّده بالبحر الذي هو متحقق فيه ذلك أتى بأداة "إذا"»[2].

ومن هذا الجانب -أيضا- استشهاده بقوله تعـــالى: ﴿ وَإِنَّآ إِذَآ أَذَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ كَفُورٌ ﴿٤٨﴾ ﴾[3]؛ حيـــــث يقول: « فتدبر...كيف أتى في تعليق الرحمة المحققة إصابتها من الله تعالى بـــــ "إذا"، وأتى في إصابة السيئة بـــ "إنْ"؛ فإن ما يعفو الله عنه أكثر، وأتى في الرحمة بالفعـــل الماضي الدّال على تحقيق الوقوع، وفي حصول السيئة بالمستقبل الدّال على أنه غـــير محقق ولا بد»[4]. ثم يواصل تعليله قائلاً: « وكيف أتى في وصول الرحمة بفعل الإذاقة الدّال على مباشرة الرحمة لهم، وأنها مذوقة لهم، والذوق هو أخص أنـــواع الملابســـة وأشدها. وكيف أتى في الرحمة بحرف ابتداء الغاية مضافة إليه، فقال: ﴿ مِنَّا رَحْمَةً ﴾، وأتى في السيئة بباء السببية مضافة إلى كسب أيديهم، وكيف أكّد الجملة الأولى التي تضمنت إذاقة الرحمة بحرف إن دون الجملة الثانية؛ وأسرار القرآن الكريم أكثر وأعظم من أن تحيط بها عقول البشر» [5].

ومن خلال ما أشار إليه ابن القيم إلى أن "إذا" تخلص الفعل للماضـــي، و"إنْ" تخلصه للمضارع، فأننا نجد المستشرق الألماني برجشتراسر G.Bergstrasser يؤكد على هذه الحقيقة هو الآخر؛ حيث يرى أن "إنْ" يرافقها "إذا"، وهي خاصـــية بالعربيـــة، ومعناها يتراوح بين الشرط والزمان، وأن عملها يتبع عمل "إنْ" في أكثر حالاته. غير أن حداثة "إذا" تظهر جلياً في اقتصار على أحدث العملين الخاصين بـــ"إنْ"، وهـــو

---

[1] - سورة فصلت، الآية 49.

[2] - بدائع الفوائد، 51/1.

[3] - سورة الشورى، الآية 48.

[4] - بدائع الفوائد، 51/1.

[5] - المصدر والصفحة نفسهما.

الماضي دون المضارع المجزوم، فإن جاز قول: "إنْ تكرمني أكرمك"، فـــلا يجـــوز أن نقول: "إذا تكرمني أكرمك"، بل يلزم أن نقول: "إذا أكرمتني أكرمك". وأن ما تنفرد به "إذا" عن "إنْ" –كذلك- هو كثرة وقوعها على الزمان الماضي، ومن أجل ذلـــك وضعت العربية لعمل "إذا" قواعد ثابتة مفصّلة، وفرّقت بين "إذا" التي يداخلها معـــنى الشرط، و"إنْ" المعبّرة عن الحين المعيّن في الماضي كل التفريق، ولا نجد نظير كل هذا في غير العربية من بين اللغات السامية[1].

ومن خلال ما ذهب إليه ابن القيم، وما اعتّد به النحاة من قبل، وما ذهب إليه المستشرق الألماني السابق يتبيّن أنه « صحيح على وجه العموم، فإن "إذا" تســـتعمل للمقطوع بحصوله والكثير الوقوع، بخلاف "إنْ" التي أصلها الشك والإبهام، أو ما هو أقل مما يستعمل بـــ "إذا"»[2]، وهو واضح وجلي من خلال النصوص القرآنية السابقة التي وقف عندها ابن القيم، والتي اجتمعت فيها على وجه الخصوص "إنْ" و"إذا" معاً.

جـــ- "كلما" الشرطية:

يرى ابن القيم أن "كلما" تعين "فعل" بعدها للمضي، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ **كُل مَا جَآءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ** ﴾[3]، ويتعين للاستقبال في مثل قوله تعالى: ﴿ **كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَـٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا** ﴾[4]؛ وهو ما ذهب إليه أغلب النحاة[5].

---

[1] – ينظر التطور النحوي، برجشتراسر، ص200، أخرجه وصححه وعلّق عليه: د.رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة للنشر، ط2، 1414هـــ-1994م.

[2] – معاني النحو، 64/4.

[3] – سورة المؤمنون، الآية 44.

[4] – سورة النساء، الآية 56.

[5] – ينظر بدائع الفوائد، 155/4.

ويمكن أن تكون كما يرى عبد الجبار توامة أن « "كلما" هنا بمعنى الظرفية المحضة، مثل "لما" الحينية »[1].

د- "لو" الشرطية:

لقد اتفق النحاة على إخراج "لو" من أدوات الشرط الدالة على الاستقبال، وخصّوها للشرط في الماضي[2]. وأن "لو" قد تأتي دالة على المستقبل، إلاّ أن بعض النحويين أنكر ذلك، ومنهم ابن الحاج الأشبيلي (ت647هـ) وبدر الدين بن مالك[3]، وأن مجيء "لو" بمعنى "إنْ" الشرطية قاله كثير من النحويين[4]؛ وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴿١٧﴾ ﴾[5].

ومن خلال ذلك اعتبر ابن هشام أن "لو" في مثل "لو جاءني لأكرمته" تجتمع فيها ثلاثة أمور، هي كالآتي[6]:

أحدها الشرطية؛ والمقصود عقد السببية والمسبّبية بين الجملتين بعدها، والثاني هو تقييد الشرطية بالزمن الماضي؛ وبهذا الوجه وما يذكر بعده فارقت "إنْ"؛ فإن تلك هي لعقد السببية والمسببية في المستقبل. ولهذا قالوا: الشرط بـــ"إنْ" سابق على الشرط بـــ"لو"؛ وذلك لأن الزمن المستقبل سابق على الزمن الماضي، عكس ما يتوهم المبتدئون. وإذا قال القائل: "إنْ جئتني غداً أكرمتُك"، فإذا انقضى الغدُ و لم يجئ قال: "لو جئتني أمس أكرمتك".

---

[1] – زمن الفعل، ص26.

[2] – ينظر المرجع والصفحة نفسهما، ورصف المباني في شرح حروف المعاني، أحمد بن عبد النور المالقي، ص290، تحقيق: أ.د.أحمد محمد الخرّاط، دار القلم، دمشق، ط3، 1423هـ-2002م.

[3] – ينظر مغني اللبيب، ص254-255.

[4] – ينظر المصدر نفسه، ص257.

[5] – سورة يوسف، الآية 17.

[6] – ينظر مغني اللبيب، ص249-251.

والثالث هو الامتناع؛ وهو أن النحاة اختلفوا في إفادتها له، وكيفية إفادتها إيّاه على ثلاثة أقوال: أحدها أنها لا تفيد بوجه، والثاني أنها تفيد امتناع الشرط، وامتناع الجواب جميعاً، والثالث هو أنها تفيد امتناع الشرط خاصة، ولا دلالة لها على امتناع الجواب، ولا على ثبوته.

ومن خلال عرض ابن هشام للآراء السابقة نجده يخلص في آخر المطاف إلى « أن الشرط حتى كان مستقبلاً محتملاً، وليس المقصود فرضه الآن أو فيما مضى، فهي بمعنى "إنْ"، ومتى كان ماضياً أو حالاً أو مستقبلاً، ولكن قُصدَ فرضه الآن أو فيما مضى، فهي الامتناعية »[1]. ومن خلال ذلك، يرى براجشترسر أن استعمال "لو" في العربية شائع ومستعمل في الحاضر والمستقبل؛ حيث إن الفرق بين "لو" و"إنْ" هو أن الفرض المشار إليه بـــ"لو" في "لو أكرمتني" فرض الواقع والمتوقع، والفرض المشار إليه بـــ"إنْ" في "إنْ أكرمتني" فرض ما يُتردَّدُ في وقوعه. وأن الفرض الثاني يتمثل في "إنْ" دائماً للمستقبل، أو على الأكثر للحاضر. و"لو" للماضي، وقليلاً ما تكون للحاضر والمستقبل، وأنه مع تطور اللغة العربية كثُر تطبيق "لو" على الحاضر والمستقبل أيضاً[2].

وإذا عدنا إلى ابن القيم لوجدناه قد أسهم في هذا الجانب إسهاماً كبيراً، ووقف عنده بشيء من التفصيل؛ وهو ما اعترف به مازن الوعر بأن ابن القيم أعطى في هذه المسألة الأهمية الكبرى للرابطة الشرطية "لو"، وأنه تناولها على نحو تفصيلي[3]، حيث يرى ابن القيم أن الأداة "لو" يؤتى بها لأجل الربط بين شيئين؛ كتعلق ماض بماضي ، في مثل: "لو زرتني لأكرمتك"، ولهذا لم تجزم إذا دخلت على مضارع؛ لأن الوضع للماضي لفظاً ومعنى، وذلك في مثل: " لو يزورني زيد لأكرمته"، فهي في الشرط نظير "إن" في الربط بين الجملتين لا في العمل، ولا في الاستقبال، ولكن هناك بعض العلماء

---

[1] – المصدر نفسه، ص258.

[2] – ينظر التطور النحوي، ص200-201.

[3] – ينظر جملة الشرط عند النحويين والأصوليين العرب، مازن الوعر، ص25، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية للنشر، لونجمان، ط1، 1411هـ.

المتأخرين كـــتاج الدين الكندي (ت613هـــ) لا يعد "لو" حرف شرط، الذي غلّط -بدوره- الزمخشري حينما عدّها من أدوات الشرط، وهو الصواب[1].

ثم إن ابن القيم نجده يبيّن عمل "لو" في النص، حيث إنها إذا دخلـــت علـــى ثبوتين نفتهما؛ مثل: "لو جاءني زيد لأكرمته". أو نفيين أثبتتهما؛ وذلك في مثل قول ﷺ: ﴿ **لو لم يخف الله لم يعصـــه**﴾ [2]. أو نفي وثبوت؛ أي أثبتت المنفي، ونفت المثبـــت؛ وهو في مثل: "لو لم يكن زوجاً لورث"، وذلك لأنها تدل على امتناع الشيء لامتناع غيره، وإذا امتنع النفي صار إثباتاً باعتبار أن إتيان "لو" لنفي المثبت بعدها، وإثبـــات المنفي هو متلقي من أصل وضعها لا من العرف[3].

ثم إن ابن القيم يرى إمكانية استعمال "لو" للربط ولقطع الربط، حيث يقول: « "لو" أصلها أن تستعمل للربط بين شيئين- كما تقدم-، ثم إنها قد تستعمل لقطـــع الربط؛ فتكون جواباً لسؤال محقّق أو متوهم وقع فيه ربط، فتقطعه أنت لاعتقـــادك بطلان ذلك الربط، كما لو قال القائل: "إن لم يكن زيد زوجاً لم يرث"، فتقول أنت: "لو لم يكن زوجاً لورث زيد"» [4].

إلاّ أنه من خلال عرض ابن القيم لتلك النماذج يرى أن "لو" وضعت للربط، وأنه من الغلط اعتبار مجيئها لقطع الربط، وبالتالي فهي « حرف من حروف الشـــرط التي مضمونها ربط السبب بمسببه، والملزوم بلازمه. وأنه لم يؤت بهـــا لقطـــع هـــذا الارتباط ولا وضعت له أصلاً، فلا يُفسر الحرف بضد موضوعه»[5]؛ حيث إن قطـــع الربط لم يأت من "لو"، وإنما هو راجع من مفهوم الكلام المتضمن لنفي مـــا توهمـــه القائل، إذ يقول: « ولكن لم ينشأ هذا من حرف "لو"، وإنما جاء من خصوصية مـــا

---

[1] - ينظر بدائع الفوائد، 55/1.

[2] - فتح الباري، 161/1.

[3] - ينظر بدائع الفوائد، 55/1-56.

[4] - المصدر نفسه، 57/1.

[5] - المصدر نفسه، 58/1.

صحبها من الكلام المتضمن لنفي ما توهمه القائل أو ادّعاه، و لم يأت من قبل "لو" »[1].
وهذا كله راجع إلى مضمون الشرط، لأن « حصول المسبب شرط في تحقق السبب، كما أن حصول السبب موجب لحصول مسببه»[2]، وأن « الشروط اللغوية أسباب عقلية، والسبب إذا تم لزم من وجوده وجود مسببه، وإذا انتفى لم يلزم نفي المسبب مطلقا؛ لجواز خلف سبب آخر، بل يلزم انتفاء السبب المعين عن هذا المسبب» [3].

وبعد عرضه ابن القيم للآراء الخلافية حول هذا الحرف، وهو ما يؤكد على إطّلاعه الواسع، وخوضه في الأمور الدقيقة التي كانت محل خلاف بين النحاة، نجده يلخّص لنا حقيقة هذا الحرف بقوله: « "لو" حرف وضع للملازمة بين أمرين، يدل على أن الحرف الأول منهما ملزوم والثاني لازم. هذا وضع هذا الحرف وطبيعته وموارده في هذه الملازمة أربعة: فإنه إمّا أن يلازم بين نفيين أو ثبوتين، أو بين ملزوم مثبت ولازم منفي، أو عكسه؛ ونعني بالثبوت والنفي هنا الصوري اللفظي لا المعنوي »[4]؛ أي أنها توضع للربط بين اللازم وملزومه، ولكن حالات هذه الملازمة هي أربع تختلف فيما بينها حسب الاستعمال اللفظي، ومن أمثلته نجد[5]:

-مثال الملازمة بين نفيين قوله تعالى: ﴿ **قُل لَّوۡ أَنتُمۡ تَمۡلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحۡمَةِ رَبِّيٓ إِذٗا لَّأَمۡسَكۡتُمۡ خَشۡيَةَ ٱلۡإِنفَاقِۚ** ﴾[6]. وقوله أيضا: ﴿ **وَلَوۡ أَنَّهُمۡ فَعَلُواْ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيۡرٗا لَّهُمۡ وَأَشَدَّ تَثۡبِيتٗا ۝٦٦** ﴾[7]. ومثال الملازمة بين ثبوتين قول الرسول ﷺ في ابنة حمزة: ﴿ **لَو لَمْ تَكُن رَبِيبَتِي فِي حِجْرِي مَا حَلَّت لِي** ﴾[8].

---

[1] – المصدر والصفحة نفسهما.

[2] – طريق الهجرتين، ص233.

[3] – أعلام الموقعين، 780/3-781.

[4] – بدائع الفوائد، 58/1، وينظر مدارج السالكين، 186/1، وأعلام الموقعين، 789/3.

[5] – ينظر المصدر الأول والصفحة نفسهما.

[6] – سورة الإسراء، الآية 100.

[7] – سورة النساء، الآية 66.

[8] – صحيح البخاري، 2045/5.

-وأما عن الملازمة بين ملزوم مثبت، ولازم منفي فهو قوله تعالى: ﴿ **وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ** ﴾[1].

-وأما النوع الرابع المتمثل في الملازمة بين ملزوم منفي ولازم مثبت فإننا نجده في قول الرسول ﷺ: ﴿ **لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم** ﴾[2].

ثم إننا نجد ابن القيم يبيّن لنا طبيعة حكم ذلك، وهو راجع إلى أمرين، حيث يقول: «أحدهما: نفي الأول لنفي الثاني؛ لأن الأول ملزوم والثاني لازم، والملزوم عدم عند عدم لازمه. والثاني: تحقق الثاني لتحقق الأول؛ لأن تحقق الملزوم يستلزم تحقق لازمه. فإذا عرفت هذا فليس في طبيعة "لو ولا وضعها ما يؤذن بنفي واحد من الجزأين ولا إثباته، وإنما طبيعتها وحقيقتها الدلالة على التلازم المذكور، لكن إنما يؤتى بها للتلازم المتضمن نفي اللازم أو الملزوم أو تحققها» [3]؛ وكأنه بذلك وظف استعمال المنطق في استجلاء صور استعمال "لو" وطبيعة حكمها، وأن اللازم يتبع الملزوم في النفي والإثبات، وأنها تفيد الملازمة بين أمرين؛ بين اللازم وملزومه، من حيث الإثبات والنفي، أو النفي في أحد جزئي الملازمة، أو الإثبات في أحديها كذلك. وهذا ما اتّضح من خلال شرحه لتلك النماذج التي ساقها في الأنواع الأربعة للملازمة؛ فعن المثال الأول أنه إذا دخلت على مثبتين صارا منتفيين؛ أي أن الثاني منهما قد علم انتفاؤه من خارج، فينتفي الأول لانتفائه.

وأما عن المثال الثاني أنه لو انتفى كون البنت ربيبة لما انتفى التحريم لحصول الملازمة بينه وبين وصف آخر؛ وهو الرضاع؛ باعتبار أن الوصف هنا ثابت، وأن هذا القسم إنما يأتي في لازم له ملزومات متعددة، فيقصد المتكلم تحقق الملازمة على تقدير نفي ما نفاه منها.

---

[1] - سورة لقمان، الآية 27.

[2] - صحيح مسلم، 2106/4.

[3] - بدائع الفوائد، 58/1-59.

وأما في المثال الثالث فإن آية لقمان سميّت لأجل بيان أن أشجار الأرض لـــو كانت أقلاماً، والبحار مداداً فكتبت بها كلمات الله لنفدت البحار والأقلام، و لم تنفد كلمات الله؛ فإن الآية سيّقت لبيان الملازمة بين عدم نفاد كلماتـــه، وبـــين كـــون الأشجار أقلاماً والبحار مداداً يكتب بها، فهذه ملازمة ثابتة، بل إنها أبلغ في نظره.

وأما في المثال الرابع فإن الملزوم صدور الذنب متحقق في الخارج من البشـــر، فتحقق لازمه وهو بقاء النوع الإنساني وعدم الذهاب به، باعتبار أن الملازمة وقعـــت بين عدم الذنب وعدم البقاء، لكن عدم الذنب منتف قطعاً، فانتفى لازمـــه، فثبـــت الذنب وثبت البقاء[1].

وأنه من خلال عرضه لتلك الأمثلة والتعليلات عليها يرى ابن القيم في آخـــر المطاف إلى حدوث توافق بين العقل والنحو من أجل استبصار الحقائق المرجوة مـــن النص، وما أفادته الربطة "لو" دون الخروج إلى تحريف النص، حيث يقول: «فـــانظر كيف اتفقت القاعدة العقلية مع القاعدة النحوية وجاءت النصوص بمقتضاهما معا من غير خروج عن موجب عقل ولا لغة ولا تحريف لنص، ولو لم يكن في هذا التعليق إلاّ هذه الفائدة لساوت رحلة» [2].

ومن خلال ما سبق، نجد أن ابن القيم قد اعتبر أن "لو" تفيد الملازمة بين اللازم وملزومه، أو بين السبب ومسببه، وتتمثل صورة ورودها في النفي والإثبـــات، إلاّ أن النفي والإثبات يشتركان في الأمرين معاً، أو ربما يكون اللازم مثبتا، واللازم منفيا أو العكس.

5-1-3-حذف جواب "لو" الشرطية:

لقد تنبّه القدماء إلى دلالة حذف الأدوات الشرطية في التركيب، وأن ذلـــك الحذف له معنى مقصودا من طرف المتكلم، وأن أمثلة هذا النوع كـــثيرة في القـــرآن

[1] - ينظر المصدر نفسه، 59/1-60.

[2] - المصدر نفسه، 60/1.

الكريم كقوله تعالى: ﴿ أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ ﴾[1]؛ وتقدير الكلام حسب ابن هشام؛ «أي لأدرككم»[2].

ومن خلال هذا الجانب، فإننا نجد ابن القيم يربطه بإحدى الوظائف الدلالية التي يؤديها الحذف عموماً، فهو يقف على تركيب قول عمر ﷺ السابق ذكره:"لو لوم يخف الله لم يعصه"؛ وتقدير الكلام عنده: « "لو لم يخف الله لعصمه" فلم يعصه بإجلاله ومحبته إيّاه، فإن الله يعصم عبده بالخوف تارة، والمحبة والإجلال تارة، وعصمة الإجلال والمحبة أعظم من عصمة الخوف؛ لأن الخوف يتعلق بعقابه، والمحبة والإجلال يتعلقان بذاته. وما يستحقه تبارك وتعالى فأين أحدهما من الآخر ولهذا كان دين الحب أثبت وأرسخ من دين الخوف وأمكن وأعظم تأثيرا وشاهد ما نراه من طاعة المحب لمحبوبه وطاعة الخائف لمن يخافه » [3]؛ أي أن « الجواب مسبب عن الشرط» [4] كما رأى ذلك ابن هشام من قبل، وهو ما يفهم من كلام ابن القيم أن المحذوف دل على عصمة المولى ﷻ بعبده، إجلالاً ومحبة المتعلقتان بالذات، وهذه العصمة أحسن من عصمة الخوف التي تتعلق بالعقاب.

5-1-4-تقديم جواب الشرط على الجزاء:

ناقش ابن القيم اختلاف الكوفيين والبصريين حول ما إذا تقدم أداة الشرط جملة تصلح لأن تكون جزاء، ثم ذكر فعل الشرط. وأن من بين البصريين نجد ابن السراج[5] الذي يرى أن الجواب محذوف، يغني عنه الفعل المقدم في مثل: "أقومُ إنْ أقمتَ"، وإنما يستعمل على وجهين[6]:

---

[1] – سورة النساء، الآية 78.

[2] – مغني اللبيب، ص607.

[3] – بدائع الفوائد، 57/1.

[4] – مغني اللبيب، ص607.

[5] – الأصول في النحو، ابن السراج، 1/ .

[6] – بدائع الفوائد، 53/1.

-اضطرار الشاعر إليه.

-أن المتكلم يكون به محققا بغير شرط ولا نية.

ومن بين الخلافات الدائرة حول تصدير الجزاء على الشرط أو عدم تصديره، فإننا نجد ابن القيم يتحدث حول قرينة الرتبة في التركيب، وأنه لا لبس في التقديم والتأخير في الخطاب؛ لأن الغرض من ذلك كله هو القصدية في الخطاب، حيث يقول: « الشرط والجزاء جملتان قد صارتا بأداة الشرط جملة واحدة، وصارت الجملتان بالأداة كأنهما مفردان، فأشبها المفردين في باب الابتداء والخبر، فكما لا يمتنع تقديم الخبر على المبتدأ فكذلك تقديم الجزاء» [1]، ثم يواصل كلامه مبيّناً أن الجزاء هو المقصود في الكلام قائلا: « فالجزاء هو المقصود والشرط قيد فيه فهو من هذا الوجه رتبته التقديم طبعا ولهذا كثيرا ما يجيء الشرط متأخرا عن المشروط لأن المشروط هو المقصود وهو الغاية والشرط وسيلة، فتقديم المشروط هو تقديم الغايات على وسائلها ورتبتها التقديم ذهنا وإن تقدمت الوسيلة وجودا فكل منهما له التقدم بوجه وتقدم الغاية أقوى فإذا وقعت في مرتبتها فأي حاجة إلى أن نقدرها متأخرة وإذا انكشف الصواب فالصواب أن تدور معه حيثما دار» [2]؛ حيث يفهم من ذلك أن الجزاء يمكن تقديمه على الشرط حسب ابن القيم، وهو ما يؤيد لما ذهب إليه الكوفيون، وعكس ذلك ما ذهب إليه البصريون، وأنه في ذلك نجده يؤكد على الدلالة القصدية الناتجة عن التقديم والتأخير في التراكيب.

5-2- أسلوب الاستفهام:

لقد درس العلماء العرب الاستفهام بدراسات موسّعة؛ سواء أكانوا بلاغيين، أم لغويين، أم أصوليين، مبيّنين في ذلك الوظيفة الدلالية التي يحدثها في التركيب من

[1] - المصدر نفسه، 55/1.

[2] - المصدر والصفحة نفسهما.

خلال أدواته المتنوعة، وأنه « يتحقق في العربية بتصدير الجملة بإحدى أدواته، وأدواته نوعان: حروف وأسماء. وأما الحروف فهما اثنان: الهمزة و"هل"...وأما الأسماء فهي: "ما، ومن، وأي، وكم، وكيف، وأين، وأنّى، ومتى، وأيّان"» [1].

وإذا كانت من أبرز أدوات الاستفهام الهمزة؛ لأنها أم الباب، فإننا نجد سيبويه يقول عنها: « لأنها حرف الاستفهام الذي لا يزول عنه إلى غيره، وليس للاستفهام في الأصل غيرُه. وإنما تركوا الألف في "مَنْ"، و"متى"، و"هل"، ونحوهن حيث أمِنُوا الالتباسَ. ألا ترى أنك تُدخلها على "مَن" إذا تمَّت بصلتها، كقول الله ﷻ: ﴿ **أَفَمَن يُلْقَىٰ فِي ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِيٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ** ﴾[2]، وتقول "أَمْ هَلْ"، فإنما هي بمنزلة "قد"، ولكنهم تركوا الألف استغناء، إذ كان هذا الكلام لا يقع إلاّ في الاستفهام» [3].

ومن قضايا الاستفهام نجد:

5-2-1- همزة التسوية:

وإذا كانت الهمزة للاستفهام، فإنها قد تخرُج عن هذه الخصوصية لتشمل بذلك عدة معان؛ كإطلاق همزة التسوية عليها مثلا، وأن هناك من العلماء من يقّر بأن الفعل بعد همزة التسوية يحتمل المضي والاستقبال، وذلك في مثل قول القائل: "سواء عليّ أقمت أم قعدت"، أي سواء أكان الفعل معادلاً بـ"أم" أم "لا"، فإذا كان الفعل معادلاً بـ"أم" مقروناً بـ"لم" تعين للمضي، نحو قوله تعالى: ﴿ **وَسَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ** ۝ ﴾[4]؛ لأن الثاني ماض معنى، فوجب مُضي الأول لأنه

---

[1] – أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، 788/2.

[2] – سورة فصلت، الآية 40.

[3] – الكتاب، 99/1-100.

[4] – سورة فصلت، الآية 40.

معادل له، وأنه قد أنكر أبو حيان هذا كلّه، ورأى أن الاستقبال يفهم فيما مُثل به من خارج[1].

إلاّ أن ابن القيم له يقتنع بهذا التعليل، معتبراً في ذلك أن الفعل بعد همزة التسوية يراد به القصد إلى المصدر، حيث يقول: «المراد هنا المصدر المدلول بالفعل، وهو أعم من الحال والاستقبال، فلم يجيء الاحتمال من جهة الهمزة، بل من جهة القصد إلى المصدر» [2]، وهذا ينطبق على المثال السابق: "سواء عليّ أقمت أم قعدت".

وإذا عرفنا بخصوص الآية السابقة أن الجرجاني يعتبر أن الهمزة إما أن تدل على الحال أو الاستقبال، وأن الحال فيه شبيه بما مضى في الماضي[3]، فإن ابن هشام يذهب غير هذا المذهب، معتبراً في ذلك أن المصدر هو الذي حلّ محل الهمزة؛ لأنه يصح القول: "سواء عليهم الإنذار أو عدمه"[4]. وهو الرأي نفسه الذي نجده عند ابن القيم، حيث نجده يقول موضحاً: «أنه لا يتعين المضي، فإن المعنى: "سواء عليهم الإنذار وعدمه"، فلا فرق بين ذلك وبين أن يقال: "سواء عليهم أأنذرت أم تركت الإنذار"، وكذلك لو كان بعد "أم" جملة اسمية لم يتعين المضي في الفعل كقوله تعالى: ﴿ سَوَآءٌ عَلَيۡكُمۡ أَدَعَوۡتُمُوهُمۡ أَمۡ أَنتُمۡ صَٰمِتُونَ ﴿١٩٣﴾ ﴾[5]» [6]؛ أي أن الفعل بعدها لا يتخلص للمضي، حتى ولو كان بعد "لم" جملة اسمية، وبالتالي فإننا نجد ابن القيم يقر بأن المقصود من ذلك هو المصدر لا المضي، وهو المصدر المدلول بالفعل.

5-2-2- "ما" الاستفهامية:

---

[1] – ينظر همع الهوامع، السيوطي، 9/1، دار المعرفة، بيروت، وزمن الفعل، ص29.

[2] – بدائع الفوائد، 153/4.

[3] – ينظر دلائل الإعجاز، ص91.

[4] – ينظر مغني اللبيب، ص20.

[5] – سورة الأعراف، الآية 193.

[6] – بدائع الفوائد، 154/4.

لقد تحدث النحاة في "ما" الاستفهامية بإسهاب كبير، محاولين في ذلك الإجابة عن سرّ حذف الألف فيها، معتبرين في ذلك أنها قد تأتي لعدة معان؛ منها للسؤال عن حقيقة الشيء، كقوله تعالى: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾[1]؛ فهذا السؤال عن حقيقته سبحانه. وتكون لصفات من يعقل؛ كقول القائل: "ما محمد؟" فيقال: كاتب أو شاعر[2].

ولكن المتعارف عليه عند النحاة أن "ما" الاستفهامية إذا جُرّت حُذف ألفها في مثل قوله تعالى: ﴿ فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَآ ﴿٤٣﴾ ﴾[3]، وهو ما صرّح به ابن هشام حينما رأى أنه يجب حذف ألف "ما" الاستفهامية إذا جُرّت مع إبقاء الفتحة دليلاً عليها، نحو: "فيمَ وإلامَ، وعلامَ، وبمَ"، وأن السر في حذف الألف راجع لأجل الفرق بين الخبر والاستفهام[4].

وأما عن حقيقة حذف الألف هو ما أجابنا عنه ابن القيم ، وما قدّمه من تحليل عميق، يعكس رؤيته الدقيقة في استقراء العناصر اللغوية المشكلة لبنية النص، مجيباً على أن السر في ذلك الحذف عند حرف الجر هو أن النحويين «أرادوا مشاكلة اللفظ للمعنى، فحذفوا الألف؛ لأن معنى قولهم: "فيم ترغب"؛ في أي شيء، و"إلام تذهب"؛ إلى أي شيء"، و"حتام لا ترجع"؛ حتى أي غاية تستمر ونحوه، فحذفوا الألف مع الجار و لم يحذفوها في حال النصب والرفع كيلا تبقى الكلمة على حرف واحد، فإذا اتصل بها حرف الجر أو اسم مضاف اعتمدت عليه؛ لأن الخافض والمخفوض بمنزلة كلمة واحدة» [5]؛ أي أنه يشير إلى تلك المناسبة الحاصلة بن اللفظ والمعنى، وأن الحذف الحذف في الجر بدلاً من النصب والرفع هو راجع لعدم بقاء الكلمة على حرف واحد

---

[1] – سورة الشعراء، الآية 23.

[2] – ينظر معاني النحو، 224/4.

[3] – سورة النازعات، الآية 43.

[4] – ينظر مغني اللبيب، ص289.

[5] – بدائع الفوائد، 144/1.

بالنصب مثلاً؛ لأن الكلمة يمكنها أن تأتي على حرف واحد بالكسر في مصل "رِ"، و"قِ"، وأما في مثل هذه الحال فلا بد من يسبقها حرف جر، أو اسم مضاف ليشكلان مع بعضهما كلمة واحدة يمكن في الأخير النطق بها، وبالتالي إفادتها معنى مقبولا في الاستعمال اللغوي.

ولكن من زاوية أخرى يرى ابن القيم إمكانية حذف الألف في غير مكان الحذف دون أن يسبقها خافض؛ وذلك في حالة ما إذا حُذف الخبر واستُبدل بهاء السكت، حيث يوضح ذلك بقوله: « وربما حذفوا الألف في غير موضع الخفض، ولكن إذا حذفوا الخبر فيقولون: "مه يا زيد"؛ أي ما الخبر وما الأمر، فلما كثر الحذف في المعنى كثر في اللفظ، ولكن لا بد من هاء السكت لتقف عليها...وهذا غاية الاختصار والحذف» [1]، وهو ما يفهم من كلامه أن حذف الألف في هذه الحال هو نيابة هاء السكت عن الخبر المحذوف، وأن الحذف هاهنا ليس كائناً في اللفظ فقط أو المعنى، وإنما هو كائن في اللفظ والمعنى معاً.

وهذا ما نلمسه عند ابن القيم في موضع آخر حين تأكيده على جواز حذف أداة الاستفهام، والاكتفاء بنغمته —مثلاً-؛ باعتبار أن التنغيم له دور في تحديد دلالة الاستفهام[2]، ومبيّناً من خلال ذلك الأثر الدلالي الذي يحدثه الحرف في التخاطب، حيث يقول: « إن الحروف أدلة على معان في نفس المتكلم، فلو أضمرت لاحتاج المخاطب إلى وحي يسفر له عما في نفس مكلمه. وحكم حروف العطف في هذا حكم حروف النفي، والتوكيد، والترجي، والتمني وغيرها، اللهم إلاّ أن حروف الاستفهام قد يسوغ إضمارها في بعض المواطن؛ لأن للمستفهم هيئة تخالف هيئة المخبر» [3].

---

[1] – المصدر والصفحة نفسهما.

[2] – ينظر تحويلات الطلب، ص116.

[3] – بدائع الفوائد، 190/1.

5-2-3- الاستفهام الخبري والإنشائي:

لقد تناول العلماء القدامى هذين النوعين من الاستفهام أثناء اهتمامهم بأهمية السياق، وقصدية المتكلم وغرضه من المخاطَب[1]. وهما كالآتي:

أ- الاستفهام الخبري:

إن الاستفهام الخبري يتمحور حول "النفي الإثبات"، وأن الوارد للنفي هو ما يطلق عليه الاستفهام الإنكاري، وأما الوارد للإثبات فهو ما يطلق عليه بالاستفهام التقريري؛ وهو كما عبّر عنه الزركشي بقوله: « يُطلب بالأول إنكار على المخاطَب، وبالثاني إقرار به» [2].

وبذلك نجد أمثلة هذا النوع عند ابن القيم من خلال وقوفه عند أحد نوعي الاستفهام الخبري؛ وهو الاستفهام الإنكاري، مشيراً إلى التنوعات الدلالية للتركيب الاستفهامي، بحيث إن الاستفهام لا يتحول إلى معنى الإنكار إلاّ إذا كان المستفهم منه باطلاً؛ أي المنكر في الدلالة أو البينة العميقة للتركيب[3].

ونلمس أمثلة هذا النوع عنده من خلال استشهاده بقوله تعالى: ﴿ **أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ** ﴾[4]، حيث عدّ هذا النص من الاستفهام الإنكاري بقوله: « أخرجه مخرج الاستفهام الإنكاري، وهو أبلغ من النفي والنهي، وألطف موقعاً، كما ترى غيرك يفعل فعلاً قبيحاً فتقول: لا يفعل هذا عاقل، لا يفعل هذا من يخاف الله والدار الآخرة» [5]. ثم يواصل حديثه موضّحاً أن إتيان الفعل "يود"

---

[1] - ينظر التداولية عند العلماء العرب- دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، د.مسعود صحراوي، ص163، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

[2] - البرهان في علوم القرآن، 328/2.

[3] - ينظر هامش علم الدلالة عند العرب –فخر الدين الرازي نموذجا، د.محيي الدين محسَّب، ص187، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

[4] - سورة البقرة، الآية 266.

[5] - طريق الهجرتين، ص305، والتفسير القيم، ص169.

بصيغة المفرد أبلغ من إتيانه على صيغة الجمع لتضمنه معنى الإنكار، حيث يقول: « وقال تعالى: ﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ ﴾ بلفظ الواحد لتضمنه معنى الإنكار العام، كما تقول: أيفعل هذا أحد فيه خير؟ وهو أبلغ في الإنكار من أن يقول: أيودون. وقوله: ﴿ أَيَوَدُّ ﴾ أبلغ في الإنكار من لو قيل: أيريد؛ لأن محبة هذا الحال المذكورة وتمنيها أقبح وأنكر من مجرد إرادتها» [1].

ومن ذلك -أيضا- وقوفه على قوله تعالى: ﴿ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِي ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾ ﴾[2]، الذي عدّ هذا النص من دائرة الاستفهام الإنكاري، حيث يقول: « وهذا استفهام إنكار، فدلّ على أن هذا قبيح في نفسه، منكر تنكره العقول والفطر. أفتظنون أن ذلك يليق بنا أو يحسن منا فعله؟ فأنكره سبحانه إنكار منبه للعقل والفطرة على قبح،ه وأنه لا يليق بالله نسبته إليه» [3]، وهذا ما يندرج ضمن الاستفهام الإنكاري الحقيقي، الذي يكون وقوعه محققا.

ب- الاستفهام الإنشائي:

وهو الضرب الآخر من الاستفهام التركيبي، فلقد قسّمه العلماء القدامى إلى أصناف كثيرة حسب مراعاة مقاصد المتكلمين، ومرادهم من المخاطَبين، ومن أنواعه الطلب[4].

ونلمس أمثلة هذا النوع عند ابن القيم من خلال وقوفه على قوله تعالى: ﴿ مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥ وَلَهُۥٓ أَجْرٌ كَرِيمٌ ﴿١١﴾ ﴾[5]، حيث يقول: « صدّر سبحانه الآية بألطف أنواع الخطاب، وهو الاستفهام المتضمن لمعنى الطلب،

---

[1] - المصدران والصفحات نفسهما.

[2] - سورة ص، الآية 28.

[3] - مدارج السالكين، 182/1.

[4] - ينظر البرهان في علوم القرآن، 324/2-325؟، والتداولية عند العلماء العرب، ص164-165.

[5] - سورة الحديد، الآية 11.

وهو أبلغ في الطلب من صيغة الأمر. والمعنى: هل [مِن] أحد يبذل هذا القرض الحسن فيجازى عليه أضعافا مضاعفة؟» [1]، أي أن إتيانه في هذا النص على صيغة الطلب كان أبلغا من إتيانه على صيغة الأمر، وبالتالي فإننا نجد هذا النوع يندرج ضمن ما يسمى بالاستفهام الإنشائي الطلبي.

5-3- قرائن أسلوب التحضيض:

عرفّ ابن هشام هذا الأسلوب بأنه: «طلب بِحَثٍّ وإزعاج»[2]، عكس العرض الذي هو «طلب الفعل بلين وتأدب»[3]. ومن ثمة تكون إرادة الفعل في التحضيض أقوى من إرادتها في العرض[4].

ومن أدوات التحضيض نجد: " ألاَّ، لولا، هلاَّ ". وإذا كانت الأداة "ألاَّ" تفيد التحضيض ولا عمل لها مثل ما يرى المالقي[5] (ت702هـ)، فإن الأداة "هلاَّ " هي « حرف تحضيض كـ"ألاَّ"»[6]، وأن الأداة "لولا" تفيد حسب المالقي –دائماً- التحضيض، وفيها كذلك معنى التوبيخ[7] في مثل قوله تعالى: ﴿ **فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ** ﴾[8].

وينصرف الفعل بعد "لولا" إلى الماضي، وللمستقبل كذلك؛ لأن "فعل" ماضي في وضعه، حث يقول ابن القيم: « وإذا وقع الماضي بعد حرف التحضيض صلح – أيضا- للماضي والمستقبل كقوله تعالى: ﴿ **فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي**

---

[1] – طريق الهجرتين، ص 299، والتفسير القيم، ص155.

[2] – مغني اللبيب، ص267.

[3] – المصدر والصفحة نفسهما.

[4] – ينظر تحويلات الطلب، ص180.

[5] – ينظر رصف المباني، ص170.

[6] – المصدر نفسه، ص471.

[7] – ينظر المصدر نفسه، ص361.

[8] – سورة التوبة، الآية 122.

ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوۡمَهُمۡ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ ﴾، والصواب أن الماضي هاهنا باق على وضعه لم يتغير عنه كقوله تعالى: ﴿ فَلَوۡلَا كَانَ مِنَ ٱلۡقُرُونِ مِن قَبۡلِكُمۡ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ ﴾[1] » [2].

ثم يواصل ابن القيم حديثه عن إفادة الأداتين "هلاَّ"، و"لولا"، معتبراً أن الفعل "نفر" في الآية السابقة هو للماضي، « وإنما يفهم منه الاستقبال؛ لأن التحضيض يؤذن به، والتحقيق في هذا الموضع أن لفظة "لولا" و"هلاَّ" إنْ تجرد للتوبيخ لم يتغير الماضي عن وضعه، وإنْ تجرد للتحضيض تغير إلى الاستقبال، وإن كان توبيخاً مشرباً معنى التحضيض صلح للأمرين »[3]؛ أي يفهم من كلامه أن الفعل "نفر" أفاد معنى الاستقبال كذلك، على الرغم من أنه ماضي، والسبب في ذلك هو وروده بعد "لولا" التي أفادت التحضيض، وأن الماضي لا يتغير عن وضعه، حين أفادت "لولا" معنى التوبيخ، ولكنه يخلص في آخر الأمر إلى أنه إذا كان الفعل بعد "لولا" التي تفيد توبيخاً، وفيه شيء من رائحة التحضيض، فإن الفعل بذلك يحمل الأمرين معاً؛ الماضي والاستقبال.

ويمكننا أن نخلص في آخر المطاف من كلام ابن القيم إلى استنتاج قاعدة عامة، مفادها أن قرينة التحضيض تخلص الفعل للاستقبال، بينما قرينة التوبيخ فهي تخلص الفعل للماضي.

5-4- قرائن أسلوب التخصيص:

يرى تمام حسان أن الظروف الزمنية تؤدي دوراً هاماً في تخصيص الزمن النحوي بواسطة الدلالة، على توقيت المحدّث الواحد الذي يدل عليه الفعل ونحوه في الجملة، أو بواسطة الدلالة على الاقتران الزماني بين حدثين مدلول عليهما بعنصرين

---

[1] - سورة هود، الآية 116.

[2] - بدائع الفوائد، 154/4.

[3] - المصدر نفسه، 155/4.

مختلفين في الجملة، وأن من بين تلك الظروف المدلول عليها بالأوقات نجـــد: "الآن"، و"اليوم"، و"غد"، و"سنة"[1].

ومن نماذج هذا النوع عند ابن القيم نجد:

أ- الآن:

هي مخلصة للحال على حد رأي ابن القيم، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ **فَٱلۡـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ**﴾[2]؛ فإن "الآن" ظرف للأمر والإباحة، لا لفعل المأمور به. وأن المعنى مـــن ذلك هو "فالآن أبحت لكم مباشرتهن"، لا أن المعنى "فالآن مـــدة وقـــوع المباشـــرة منكم"[3].

ب- آنفا:

يرى ابن القيم أنها مخلصة للحال كسابقتها[4]، غير أن عبد الجبار توامة يعتـــبر تفسير ابن القيم لها بالحالية ربما يعود إلى اختلاط مفهوم الحالية لديه، لا سيما أن معنى "آنفا" الماضي القريب جداً من الحاضر كما قرر بعض اللغويين القدامى، فهي علـــى هذا مخلّصة للماضي القريب مع "فعل"[5].

جـــ- الساعة:

وهي-أيضا- حسب ابن القيم مخلّصة للحال، وللماضي القريب من الحاضر مع "فعل"، وأنها جزء من أجزاء الزمان[6].

---

[1] - ينظر اللغة العربية معناها ومبناها، ص257.

[2] - سورة البقرة، الآية 187.

[3] - ينظر بدائع الفوائد، 157/4.

[4] - ينظر المصدر والصفحة نفسهما.

[5] - ينظر زمن الفعل، ص40.

[6] - ينظر بدائع الفوائد، 157/4، و همع الهوامع، 9/1، وزمن الفعل، ص40.

5-5- أسلوب القسم:

وإذا أردنا البحث في مفهوم القسم لوجدناه دل من جهة مفهومه اللغوي على اليمين أو الحلف، حيث يقول ابن منظور: « المُقْسَمُ وهو المصدر مثل المُخْرَج، والجمع أَقْسام. وقد أَقْسَم بالله، واسْتَقْسَمه به وقاسَمَه؛ حلَف له، وتَقاسمَ القومُ: تحالفوا »[1]؛ أي أن القسم يشمل دلالتي الحلف واليمين.

وأما من حيث المفهوم الاصطلاحي فنجد أن سيبويه قد عدّه من التوكيد، حيث يقول: «الغرض منه توكيد الكلام وتقويته»[2]؛ أي أنه إذا أقسمنا على شيء فقد أكّدناه، ويطلق على القسم اليمين والحلف –أيضا–، وأن لفظهما يفيد معنى القوة[3]. ونجد أن العرب عدّوه من ضروب الإنشاء الطلبي، ومن أساليب التأكيد؛ باعتبار أنهم حاولوا دراسة بنيته وتقصّي آثاره في معنى التركيب، وذلك في مثل: "بالله لتفعلن كذا"، وغرضه الإلحاح والطلب. وأنه يحمل –أيضا– غرض تأكيد الخبر في مثل: "والله ما فعلت كذا"[4].

إن القسم يراد لغرض تواصلي من أجل دفع المخاطب للوثوق بكلامه، وبالتالي فإن القسم نوع من الأنواع الكلامية التي يشملها التأكيد[5]، وهذه الأنواع الكلامية التي تشترك في التواصل هي ذات طابع تداولي.

ولقد أشار ابن القيم إلى هذا النوع من الأساليب، مبيّناً أثره الدلالي التداولي الحاصل من خلال الخطابات القرآنية والسنيّة العديدة، محاولاً الوقوف على القسم بأنواعه وصوره المختلفة؛ كمثل: المقسم عليه، والمقسم به، حيث يقول ابن القيم في

---

[1] – لسان العرب، مادة (قسم)، 478/12.

[2] – الكتاب، 454/1.

[3] – ينظر معاني النحو، 135/4.

[4] – ينظر التداولية عند العلماء العرب، ص208.

[5] – ينظر المرجع نفسه، ص210.

إشارة خفيفة لإيضاح ما قلناه سابقا حول شمولية القسم على التأكيد، قائلاً: « والمقسم عليه يراد الغائبة والخفية إذا أقسم على ثبوتها»[1]؛ وهو بذلك يؤكد على البعد التداولي الذي يرمي إليه أسلوب القسم القائم على التأكيد وكشف مضامين الخطاب في الاستعمال الكلامي.

إن ابن القيم تناول قضايا عديدة في كتبه تتمحور حول القسم بشتى ضروبه؛ من المقسم عليه؛ كالقسم بالقرآن. والمقسم به؛ كالقسم بالخالق، والقسم بمخلوقاته[2]. خصوصا في كتابه "التبيان في أقسام القرآن" الذي يتضح أن مضمونه ظاهر من عنوانه، وأننا في هذا المقام لا نأمل التوسع فيه، باعتبار أن الدراسة مقتصرة على ما له صلة بالجانب النحوي بالضرورة.

ومن قضايا هذا الجانب نجد:

أ- جواب القسم:

ويتمثل جواب القسم عند ابن القيم أثناء حديثه عن أقسام الله تعالى، وهذا الجواب في القرآن هو ما يسمى بـــ"المقسم عليه"، حيث يقول: « وإذا عُرف هذا، فهو سبحانه يُقسم على أصول الإيمان التي يجب على الخلق معرفتها، تارة يُقسم على التوحيد، وتارة يقسم على أن القرآن حق، وتارة على أن الرسول حق، وتارة على الجزاء والوعد والوعيد، وتارة على حال الإنسان» [3]. ومن ذلك يقول في قوله تعالى: ﴿ لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ ۝١ وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ ۝٢ ﴾ [4]، حيث « قد تضمن الإقسام ثبوت الجزاء، ومُستحق الجزاء، وذلك يتضمن إثبات الرسالة، والقرآن، والمعاد، وهو سبحانه يُقسم على هذه الأمور الثلاثة، ويقررها أبلغ التقرير؛ كحاجة النفوس إلى

---

[1] – التبيان في أقسام القرآن، ص15.

[2] – ينظر المصدر نفسه، ص26، وص106، وأعلام الموقعين، 50/1، و987/4.

[3] – المصدر الأول نفسه، ص18.

[4] – سورة القيامة، الآيتان 1-2.

معرفتها، والإيمان بها، وأمرَ رسُوله أن يُقسِمَ عليها. كما قوله تعالى: ﴿ وَيَسْتَنۢبِـُٔونَكَ أَحَقٌّ هُوَۖ قُلْ إِى وَرَبِّىٓ إِنَّهُۥ لَحَقٌّۖ وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ ﴿٥٣﴾ ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَأْتِينَا ٱلسَّاعَةُۖ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّى لَتَأْتِيَنَّكُمْ ﴾[2]. وقال تعالى: ﴿ زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن لَّن يُبْعَثُواْۚ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّى لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْۚ وَذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٧﴾ ﴾[3]. فهذه ثلاثة مواضع لا رابع لها، يأمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يُقسِم على ما أقسم عليه هو سبحانه من النبوة، والقرآن والمعاد»[4].

ومن خلال ما أشار إليه ابن القيم، يتبيّن أن « الجواب عند متعيّن، لا يخرج عن الأمور الثلاثة التي حددها، ولهذا لم يكن في حاجة إلى تخصيص جواب القسم بجزء من الكتاب والحديث عنه؛ لأن في القسم نفسه دلالة على المقسم عليه الذي هو جواب القسم»[5].

ب- الاعتراض بين القسم وجوابه:

إن كتاب "التبيان" مزج فيه ابن القيم بين أسلوب القسم، والقضايا النحوية والبلاغية، حتى أنه هناك من رأى أن ذلك الكتاب فيه من المسائل النحوية والبلاغية والأمثلة والشواهد ما تُغَطي عنوان الكتاب، حتى اعتبره أحد الباحثين من المآخذ التي تؤخذ على ابن القيم في كتابه[6].

وإذا كان كذلك، فإننا لا نأخذ بهذا الحكم؛ لأن عظمة العلماء القدامى تتجلى في تناولهم النص القرآني من زوايا عديدة، وأن ذلك المزج للقضايا اللغوية بمختلف

---

[1] - سورة يونس، الآية 53.

[2] - سورة سبأ، الآية 03.

[3] - سورة التغابن، الآية 07.

[4] - التبيان في أقسام القرآن، ص24.

[5] - منهج ابن القيم في كتابه التبيان في أقسام القرآن، دراسة وتقويم، عبد الله بن سالم الحمود الدوسري، ص658، مجلة كلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، العدد السابع، 1397هـ-1977م.

[6] - ينظر المرجع نفسه، ص651-652.

أشكالها من أجل قراءة نص هو في الحقيقة جهد لا يمكن الانتقاص من قيمته، بل يبيّن أن العلماء كان لهم إطلاع واسع، ودراية كبيرة بخبايا النص القرآني الذي يحتمل عدة أوجه في فهم بنيته العميقة، لا الاكتفاء ببنيته الظاهرية فحسب، وأن ابن القيم واحد من هؤلاء العلماء الذي مكّنهم المولى ﷻ من الوصول إلى هذه المرتبة؛ وهي مرتبة الاجتهاد بعد مروره بنجاح وغوصه في بحر العلوم اللغوية، وبالتالي فلا غرو في أن يمزج ابن القيم بين القسم وقضايا نحوية وبلاغية أخرى؛ لأن من ميزته الاستطراد في حديثه، وتنقله بين القضايا اللغوية بأنواعها من حين إلى حين.

ومن جملة الاعتراض بين القسم وجوابه ما نلحظه في قوله تعالى: ﴿ **فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ۝٧٥ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ ۝٧٦ إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ۝٧٧ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ۝٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ۝٧٩ تَنزِيلٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٨٠** ﴾[1]، حيث يقول: « والمقسم عليه ههنا قوله: ﴿ **إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ۝٧٧** ﴾، ووقع الاعتراض بين القسم وجوابه بقوله: ﴿ **وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ ۝٧٦** ﴾ »[2]. ثم يواصل حديثه من أجل الكشف أنواع الاعتراض في النص القرآني، إلى أن يصل إلى الاعتراض بالقسم، مستشهداً بقول الشاعر ابن بري[3]:

ذَاكَ الذِي –وأبِيكَ– يَعْرِفُ مَالِكٌ ۞ وَالحَقُّ يَدْفَعُ تُرَّهَاتِ البَاطِلِ

جـــ–حذف جواب القسم:

لقد تنبّه ابن القيم إلى هذا الجانب، مبرزاً الدلالة الناتجة عن حذف الجواب، ومبيّناً في بداية حديثه حذف الجواب بعد الأدوات قائلاً: « وما أقسم عليه الرب فهو من آياته، فيجوز أن يكون مُقْسماً به ولا ينعكس، وهو سبحانه يذكر جواب القسم

---

[1] – سورة الواقعة، الآيات 75–80.

[2] – التبيان في أقسام القرآن، ص181.

[3] – لسان العرب، 480/13.

تارة، وهو الغالب، وتارة يحذفه. كما يحذف جواب "لو" كثيراً كقوله تعالى: ﴿ **كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ** ۝ ﴾ [1]،...ومثل هذا حذفه من أحسن الكلام» [2]؛ أي أنه يجوز الحذف لدلالة السياق عيه، وأنه كلما كثر القسم في التركيب جاز له الاختصار، وبالتالي ينتج عنه حذف فعل القسم بنيابة حروف القسم عليه، حيث يوضح ذلك بقوله: « والقسم لما كان يكثُرُ في الكلام اختصر، فصار فعل القسم يحذف ويكتفي بالباء، ثم عُوِّض من "الباء" "الواو" في الأسماء الظاهرة، و"التاء" في أسماء الله كقوله: ﴿ **وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَٰمَكُم** ﴾[3]. وقد نقل: تَرَبِّ الكعبة. وأما "الواو" فكثيرة » [4]؛ لأن من خواص "الباء" وهي أصل حروف القسم الإلصاق، والأصل فيها دخولها على الظاهر والمضمر، وذلك نحو: "بالله لأقومن، وبالله لأفعلن" لدلالة الكلام عليه[5].

وحينما أشار ابن القيم من قبل أن المولى ﷻ يُقسم على أصول الإيمان، فإننا نجده يبيّن من جهة أخرى سبب حذف الجواب قائلاً: « وحذف جواب القسم؛ لأنه قد علم بأنه يُقسم على هذه الأمور، وهي متلازمة، فمتى ثبت أن الرسول حق، ثبت القرآن والمعاد، ومتى ثبت أن القرآن حق ثبت صدق الرسول الذي جاء به، ومتى ثبت أن الوعد والوعيد حق ثبت صدق الرسول الذي جاء به، ومتى ثبت أن الوعد والوعيد حق ثبت صدقه وصدق الكتاب الذي جاء به» [6]؛ وذلك لأن الحذف دل عليه المقسم به، بل إن حذف الجواب -كما يرى ابن القيم- جاء لتعظيم المقسم به، حيث يقول: « والجواب يحذف تارة ولا يُراد ذِكره، بل يراد تعظيم المقسم به، وأنه مما يُحلف به كقول النبي ﷺ: ﴿ **مَنْ كَانَ حَالِفاً فَلْيَحْلِفْ بِاللهِ أَوْ لِيَصْمت** ﴾[7]. ولكن

---

[1] – سورة التكاثر، الآية 05.

[2] – التبيان في أقسام القرآن، ص15.

[3] – سورة الأنبياء، الآية 57.

[4] – التبيان في أقسام القرآن، ص16.

[5] – ينظر الكتاب، 496/3.

[6] – التبيان في أقسام القرآن، ص20.

[7] – صحيح البخاري، 951/2، وصحيح مسلم، 1267/3.

ولكن هذا يذكر معه الفعل، دون مُجَرَّد حرف القسم» [1]؛ وهذا في حالة إذا كان الحذف لا يراد ذكره، وأما إذا كان المراد هو حذف الجواب، فهو ما أجاب عنه ابن القيم بقوله: « وتارة يُحذف الجوابُ وهو مراد، إما لكونه قد ظهر وعُرِف، إما بدلاله الحال كمن قيل له: كُلْ. فقال: "لا والله الذي لا إله إلا هو"، أو بدلالة السياق »[2]؛ وهو ما يفهم أن الحذف يكون لدلالة السياق عليه؛ لأن الجواب هو المقصود من المتكلم، ويكون هذا الحذف إذا ما تمَّ التأكيد في الخطاب، وهو حدوث الفعل التأكيدي الذي يخدم بدوره الغرض التداولي، وهو ما نلمسه من كلام ابن القيم عندما قال: « وأكثر ما يكون هذا إذا كان في نفس المقسم به ما يدل على المقسم عليه، وهي طريقة القرآن؛ فإن المقصود يحصل بذكر المُقسم به؛ فيكون حذف المقسم عليه أبلغ وأوجز كمن أراد أن يُقسم على أن الرسول حقٌّ فقال: والذي أرسل محمدا بالهدى ودين الحق وأيَّده بالآيات البينات، وأظهر دعوته، وأعلى كلمته، ونحو ذلك فلا يحتاج إلى ذكر الجواب، استغناء عنه بما في القسم من الدلالة عليه»[3].

ومن ذلك –أيضا– ما جاء في قوله تعالى: ﴿ صٓۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ ذِي ٱلذِّكۡرِ ۝١ ﴾[4]، حيث يضيف ابن القيم قائلاً: « ونظائر ذلك – لم يحتج إلى جواب القسم، وكان في المُقسم به ما يدل على المقسم عليه...فإن في المقسم به من تعظيم القرآن ووصفه بأنه ﴿ ذِي ٱلذِّكۡرِ ﴾ المتضمن لتذكير العباد ما يحتاجون إليه، وللشرف والقدر ما يدل على المقسم عليه...وهذا معنى قول كثير من المفسرين – متقدميهم ومتأخريهم: إنّ الجواب محذوف تقديره: إن القرآن لحق» [5].

---

[1] – التبيان في أقسام القرآن، ص20.

[2] – المصدر والصفحة نفسهما.

[3] – المصدر نفسه، ص21.

[4] – سورة ص، الآية 01.

[5] – التبيان في أقسام القرآن، ص21.

ومن خلال ما تبيّن لنا سابقا أن الحذف راجع لدلالة السياق عليه، فإننا نجد ابن القيم يصرّح في موضع آخر بهذه الحقيقة أثناء وقوفه على الآيات الخمس من سورة النازعات، وذلك بقوله: « وجواب القسم محذوف يدل عليه السياق – وهو البعث المستلزم لصدق الرسول وثبوت القرآن» [1].

وعلى هذا الأساس، يتضح أن ابن القيم قد اهتم بهذا الأسلوب أكثر من الأساليب الأخرى، وهو دليل على تفرده له بكتاب مستقل، وأنه أول كتاب مستقل يُؤلف في القسم حسب ما نعتقد، حيث قال عنه السيوطي: «أفرده ابن القيم بالتصنيف في مجلد سمّاه التبيان» [2].

6- الاستثناء:

يعد الاستثناء من أهم المباحث النحوية التي وقف عندها العلماء القدامى، فيقول فيه الجوهري من حيث معناه اللغوي: « الثنيا: اسم الاستثناء. يقال: ثُنيا وثَنوى، مثل: قصيا وقصوى....وأما الاستثناء فهو مصدر في نفسه تقول: استثنى يستثنء استثناء» [3].

ومنه أيضا قال عنه ابن القيم من حيث معناه اللغوي كذلك: « الاستثناء: استفعال من ثَنَيْتُ الشيء، كأن المستثنى بـ"إلاّ" قد عاد على كلامه فَثَنَى آخره على أوله بإخراج ما أدخله أولاً في لفظه» [4].

وأما من حيث مفهومه الاصطلاحي فنجد فخر الدين الرازي يقول عنه: « الاستثناء: إخراج بعض الجملة من الجملة بلفظ "إلاّ" أو ما أقيم مقامه، أو يقال: ما لا يدخل في الكلام إلاّ لإخراج بعضه بلفظه، ولا يستقل بنفسه» [1].

---

[1] – المصدر نفسه، ص121.

[2] – الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، 350/2، تحقيق: سعيد المندوب، دار الفكر، لبنان، ط1، 1416هـ-1996م.

[3] – الصحاح، للجوهري، أو لسان العرب، 115/14.

[4] – أعلام الموقعين، 919/3.

وقال عنه القرافي (ت684هـ): « هو إخراج بعض الجملة –وما يعرض لها من أحوال، والأزمنة أو البقاع أو المحال أو الأسباب، أو ما لا يتعين الحكم فيه بالنقيض– بلفظ لا يستقل بنفسه مع لفظ المخرج» [2]؛ وهو الكلام نفسه الذي نجده مبسوطاً عند ابن القيم عندما حاول تحديد مدلوله الاصطلاحي، حيث يقول: « استثناء بأداة "إلاّ" وأخواتها التي يخرج بها بعض المذكور، ويبقى بعضه...وأما تخصيص الاستثناء بـــ"إلاَ" وأخواتها فعُرْفٌ خاص للنحاة» [3]؛ أي أن الاستثناء –أيضا– له أدواته، ومن هذه الأدوات التي أشار إليه ابن القيم أداة "إلاّ" باعتبارها أم أدوات الاستثناء، بالإضافة إلى وجود أدوات أخرى منها: غير، سوى، خلا، عدا، حشا وغيرها[4]، وأن العربية كما يرى برجشتراسر قد وضعت القواعد الدقيقة لهذا النوع من الأبواب النحوية، وأكثرت من حروفه، وفرّقت بينهما في بعض الأحيان؛ فصار الاستثناء فيها باباً مستقلاً بنفسه، لا يماثلها فيه إحدى سائر اللغات السامية[5].

ويقسّم العلماء الاستثناء التام إلى متصل ومنقطع؛ فالمتصل هو ما كان المستثنى فيه بعضا من المستثنى منه، نحو: "سافر الرجل إلاّ سعيدا". وأما المنقطع فهو ماكان فيه المستثنى ليس بعضاً من المستثنى منه نحو قوله تعالى: ﴿ **فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٣٠ إِلَّآ إِبْلِيسَ** ﴾[6]؛ أي أن إبليس ليس من الملائكة، بل هو من الجن[7].

---

[1] – المحصول في علم الأصول، محمد بن الحسن الرازي، 38/3، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط1، 1400هـ.

[2] – الاستغناء في الاستثناء، شهاب الدين القرافي، ص27، تحقيق محمد عبد القادر عط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1406هـ–1986م.

[3] – أعلام الموقعين، 918/3–919.

[4] – ينظر الاستغناء في الاستثناء، ص29.

[5] – ينظر التطور النحوي، ص176، ومعاني النحو، 212/2.

[6] – سورة الحجر، الآيتان 30–31.

[7] – ينظر معاني النحو، 212/2–213.

وأنه لا يشترط في المستثنى المنقطع كما يقول فاضل صالح السامرائي: « أن يكون جنسه مغايراً لجنس المستثنى منه، كما في ..."حضر القوم إلاّ حماراً". بل المنقطع ما كان فيه المستثنى ليس بعضاً من المستثنى منه، سواء كانت المغايرة بالجنس أم بالنوع أم بغيرهما» [1]. وهو ما أكده من قبل القرافي حينما أشار إلى الغلط الذي وقع فيه الكثير من النحويين والأصوليين، حيث يقول في هذا الشأن: « اعلم أن النحاة والأصوليين يقولون: إنّ الاستثناء المنقطع ضابطه أن يكون ما بعد "إلاّ" من غير جنس ما قبلها، نحو: "قام القوم إلاّ حماراً"، وإنْ كان من جنسه فهو متصل، نحو: "قام القوم إلاّ زيداً"، وهذان الضابطان باطلان» [2].

ولكننا نجد ابن القيم من الذين صرّحوا بأن يكون المستثنى مكان جنس المستثنى منه؛ أي عكس ما ذهب إليه القرافي، بل مقتفياً في ذلك رأي النحاة في هذا الاتجاه، حيث يقول: « المعروف عند النحاة أن الاستثناء المنقطع هو أن لا يكون المستثنى داخلاً في المستثنى منه، عبّروا عنه بأن لا يكون المستثنى من جنس المستثنى منه»[3]، وهو وهو الرأي الصواب الذي نأخذ به نحن أيضا، وهو ما أشار إليه الغلاييني هو الآخر بقوله: « المتصل: ما كان من جنس المستثنى منه...والمنقطع: ما ليس من جنس ما استثني منه» [4].

ومن أنواع أمثلة نوعي الاستثناء عند ابن القيم نجد:

أ-الاستثناء المتصل:

ومن بين أمثلة هذا الجانب عند ابن القيم وقوفه عند قوله تعالى: ﴿ **قُل لَّا يَعۡلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلۡغَيۡبَ إِلَّا ٱللَّهُۚ** ﴾[5]؛ حيث عدّه الزمخشري من الاستثناء المنقطع،

---

[1] – المرجع نفسه، 213/2.

[2] – الاستغناء في الاستثناء، ص295.

[3] – بدائع الفوائد، 56/3.

[4] – جامع الدروس العربية، 123/3.

[5] – سورة النمل، الآية 65.

المنقطع، وأنه راجع إلى صحة الإخبار عن المولى ﷻ بأنه في السماوات والأرض إلى الحقيقة لا إلى المجاز[1].

إلاّ أن ابن القيم يرد على ما ذهب إليه الزمخشري، بل يعد ذلك من الاستثناء المتصل، حيث يقول: « والصواب أن الاستثناء متصل، وليس في الآية استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه؛ لأن ﴿ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ هاهنا أبلغ صيغ العموم، وليس المراد بها معيّناً، فهي في قوة أحد المنفي بقولك: "لا يعلم أحد الغيب إلاّ الله"، وأتى في هذا بذكر السماوات والأرض تحقيقاً لإرادة العموم والإحاطة...وإنما نشأ الوهم في ظنهم أن الظرف هاهنا للتخصيص والتقييد، وليس كذلك، بل لتحقيق الاستغراق والإحاطة» [2]؛ أي يتضح من خلال ذلك أن الاستثناء في الآية هو استثناء متصل، وأنه راجع إلى العموم والإحاطة؛ لأن المعنى الناتج عن السياق هو أنه "لا يعلم أحد الغيب إلا الله"، فلذلك أفاد معنى العموم في تحقيق الاستغراق والإحاطة، لا معنى الخصوص الناتج عن التخصيص والتقييد.

ب–الاستثناء المنقطع:

لقد أشار ابن القيم من قبل أن الاستثناء المنقطع في عرف النحاة هو أن لا يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، إلاّ أنه يحتمل شيئين حسبه: « أحدهما: أنه لا يكون المستثنى فرداً من أفراد المستثنى منه. والثاني: أن لا يكون داخلاً في ماهيته ومسمّاه. فنحو: جاء القوم إلاّ فرساً؛ منقطع اتفاقاً، و"جاؤوا إلاّ زيدا" متصل، و"رأيت زيداً إلاّ وجهه" منقطع على الاعتبار الأول؛ لأن الوجه ليس فرداً من أفراد المستثنى منه، ولكن لا أعلم أحداً من النحاة يقول ذلك»[3]؛ أي أن المستثنى لا يكون من جنس المستثنى منه، وهو راجع إلى اعتبارين حسب ابن القيم، وهو ما تفنن وأبدع

[1] – ينظر الكشاف، 582/1، وأيضا 377/3-378.

[2] – بدائع الفوائد، 55/3.

[3] – المصدر نفسه، 56/3-57.

فيه، وأن الاعتبار الأول؛ الذي مفاده أن لا يكون المستثنى فرداً من أفراد المستثنى منه هو ما لم يصرّح به أحد من النحاة من قبل على حسب علمه وإطلاعه.

ثم إننا نجد ابن القيم يبيّن أن الاستثناء يكون منقطعاً مما قبله في حالتين، إما في العمل، وإما في التناول له؛ حيث يقول: « أن يكون منقطعاً مما قبله، إما في العمل، وإما في تناوله له؛ فالمنقطع تناولاً؛ "جاء القوم إلاّ حماراً"، والمنقطع عملاً نحو قوله تعالى: ﴿ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾ إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ ﴿٢٣﴾ فَيُعَذِّبُهُ ٱللَّهُ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَكْبَرَ ﴿٢٤﴾ ﴾[1]؛ فهذا استثناء منقطع بجملة كذا قاله ابن خروف وغيره» [2]؛ أي أنه استند إلى رأي ابن خروف (ت609هـــ) الذي أثبت هذا النوع من الاستثناء المنقطع.

ومن نماذج هذا النوع -أيضا- وقوفه على قوله تعالى: ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿٤٢﴾ ﴾[3]؛ حيث جعله الزمخشري من الاستثناء المتصل، حينما عدّ لفظ العباد عاماً[4]، بينما ابن القيم جعله من الاستثناء المنقطع مستنداً فيه على رأي ابن خروف، حيث يقول: « فهذا استثناء منقطع؛ لأن اتباعه الغاوين لم يدخلوا في عباده المضافين إليه، وإنْ دخلوا في مطلق العباد، فإن الإضافة فيها معنى التخصيص والتشريف...فعباده هاهنا الذين يغفر ذنوبهم جميعا هم المؤمنون التائبون، والانقطاع في هذا قول ابن خروف وهو الصواب» [5].

ومثاله -أيضا- قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ ﴾[6]؛ حيث اعتبره من الانقطاع، وأنه يقدّر عند النحويين بـــ"لكن"[7]؛ وهو ما أشار إليه في

---

[1] - سورة الغاشية، الآيات 22-24.

[2] - بدائع الفوائد، 57/3، وينظر نفسه، 60/3.

[3] - سورة الحجر، الآية 43.

[4] - ينظر الكشاف،551/2.

[5] - المصدر نفسه، 58/3-59.

[6] - سورة النجم، الآية 32.

[7] - يقدّر عند البصريين بـــ "لكن"، وعد الكوفيين بـــ"سوى"، ينظر الاستغناء في الاستثناء، ص363.

في موضع آخر في أن البصريين يجعلونه بهذا المعنى بقوله: « سيبويه يجعل "إلاّ" بمعنى "لكن"»[1]. ونجده يقول بخصوص الاستثناء الواقع في النص القرآني السابق: « والجمهور على أنه استثناء من الكبائر، وهو منقطع؛ أي لكن يقع منهم اللمم...فالمعنى: لا يأتون ولا يفعلون كبائر الإثم والفواحش، فحسن استثناء اللمم »[2]، وهو الرأي نفسه الذي ذهب إليه القرافي مِن قبل[3].

ثم إننا نجد ابن القيم يواصل كلامه في هذه النقطة مبرزاً دور السياق في إيضاح المعنى قائلاً: « فإن سياق الكلام في تقسيم الناس إلى محسن ومسيء...ومضمون هذا: أنه لا يكون محسناً مجزياً بإحسانه، ناجياً من عذاب الله، إلاّ من اجتنب كبائر الإثم والفواحش. فحسَّن حينئذ استثناء اللّمم، وإنْ لم يدخل في الكبائر فإنه داخل في جنس الإثم والفواحش» [4].

ومثاله –أيضا– قوله تعالى: ﴿ **لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَٰمًا** ﴾[5]؛ حيث إنه أشار أشار إلى أهمية الرابط بين المنقطع وبين المستثنى منه، حيث يقول: « إن المنقطع لا بد فيه من رابط بينه وبين المستثنى منه؛ بحيث يخرج ما تُوُهِّم دخوله فيه بوجه ما،...فاستثناء "السلام" أزال توهّم نفي السماع العام، فإن عدم سماع اللغو يجوز أن يكون لعدم سماع كلام ما، وأن يكون مع سماع غيره » [6]؛ وهو ما استفيد من سياق الآية ومدلولها.

ثم نجده يواصل حديثه في الآية نفسها وفي موضع آخر بقوله: « وضابط الانقطاع: أن يكون له دخول في جنس المستثنى منه، وإنْ لم يدخل في نفسه. ولم

---

[1] – حادي الأرواح، ص305.

[2] – مدارج السالكين، 231/1.

[3] – ينظر الاستغناء في الاستثناء، ص395.

[4] – مدارج السالكين، 233/1.

[5] – سورة مريم، الآية 62.

[6] – زاد المعاد، 415/2.

يتناوله لفظه...فإن "السلام" داخل في الكلام الذي هو جنس اللغو والسلام...فكأنه قيل...: لا يسمعون فيها شيئاً إلاّ سلاماً »[1]؛ أي لا بد من وجود مقدّر لتقدير الكلام.

ومنه –أيضا– قوله تعالى: ﴿ **لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ۝٢٤ إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا ۝٢٥** ﴾[2]؛ فهو ما يندرج ضمن ضابط الانقطاع الذي صرّح به من قبل، باعتبار « أن الحميم والغسّاق داخل في جنس الذوق المنقسم، فكأنه قيل...: لا يذوقون فيها شيئاً إلاّ حميماً وغسّاقاً، ونصّ على فرد من أفراد الجنس تصريحاً ليكون نفيه بطريق التصريح والتنصيص، لا بطريق العموم الذي يتطرق إليه تخصيص هذا الفرد»[3]؛ أي أن « هذا على تقديم التناول يكون فيه نفي الشيء وإثبات ضده، وهو أظهر. وعلى تقدير التناول لما نفى ذوق البرد والشراب، فربما توّهم أنهم لا يذوقون غيرهما، فقال: ﴿ **إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا ۝٢٥** ﴾ فيكون الاستثناء من عام مقدّم» [4]، وبالتالي فإنه لا بد من وجود مقدّر لأجل إيضاح ضابط الانقطاع كما صرّح ابن القيم.

ومنه –أيضا– قوله تعالى: ﴿ **وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَۚ** ﴾[5]؛ حيث « إنّ مفهوم هذا: أن نكاح منكوحات الآباء سبب للعقوبة إلاّ ما قد قد سلف منه قبل التحريم، فإنه عفو ...فتأمل هذا فإنه من فقه العربية»[6]، والتقدير الأحسن في ذلك نراه يشير إليه في موضع آخر بقوله: « لما نهى سبحانه عن نكاح منكوحات الآباء أفاد ذلك أن وطئهن بعد التحريم لا يكون نكاحاً ألبتة، بل لا يكون إلاّ سفاحاً، فلا يترتب عليه أحكام النكاح من ثبوت الفراش ولحوق النسب،...فأفاد

---

[1] – مدارج السالكين، 233/1

[2] – سورة النبأ، الآيات 23-25.

[3] – مدارج السالكين، 233/1.

[4] – بدائع الفوائد، 61/3.

[5] – سورة النساء، الآية 22.

[6] – مدارج السالكين، 233/1-234.

الاستثناء فائدة جليلة عظيمة، وهي أن ولد من نكح أبوه قبل التحريم ثابت النسب، وليس ولد زنا» [1]، وهذا ما أفادته دلالة الاستثناء من سياق الكلام.

ومثاله –أيضا– قوله تعالى: ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ ﴾[2]؛ فاعتبر ابن القيم أن هذا النوع من الاستثناء السابق زمانه زمان المستثنى منه؛ فهو لتحقيق دوام الحياة وعدم ذوق الموت، فجرى هذا الاستثناء مجرى التأكيد والتنصيص على حفظ العموم؛ وهذا جار في كل منقطع. ولذلك يمكن القول إنه لما كان ما بعد "إلاّ" حكمه مخالف لحكم ما قبلها والحياة الدائمة في الجنة إنما تكون بعد الموتة الأولى، كانت أداة الاستثناء "إلاّ" مفهمة هذه البُعدية، وقد أمن اللبس لعدم دخولها في الموت المنفي في الجنة، فتجردت لهذا المعنى. وبالتالي هو استثناء منقطع قُصد به تقرير المستثنى منه، وأنه عام محفوظ لا تخصيص فيه؛ إذ من الممتنع أن يكون تخصيص باستثناء فيعدل عن ذكره إلى غير جنسه، فلا بد لنا إذن من أن نتأمله لأنه من أسرار العربية[3]؛ وهو الطرح نفسه نجده عند القرافي من قبل حينما أشار إلى أنه استثناء منقطع حاصل في هذه الآية الكريمة[4].

ومثاله –أيضا– قوله تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ ۖ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلْمَلِكِ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾[5]؛ حيث عدّه ابن القيم من الاستثناء المنقطع، وأنه قدّره بـــ"لكن" التي هي محل تمثيل من طرف البصريين، حيث يقول: « استثناء منقطع؛ أي "لكن إنْ شاء الله أخذه بطريق آخر، أو يكون متصلاً على بابه؛ أي "إلاّ أن يشاء الله ذلك فيهيئ له سبباً يُؤخذ به في دين الملك من الأسباب التي كان الرجل يعتقل بها

---

[1] – بدائع الفوائد، 60/3.

[2] – سورة الدخان، الآية 56.

[3] – ينظر مدارج السالكين، 234/1، وبدائع الفوائد، 61/3، ومختصر الصواعق، 368/1، وحادي الأرواح، ص306–307.

[4] – ينظر الاستغناء، ص295، وص392.

[5] – سورة يوسف، الآية 76.

»[1]؛ أي أن ابن القيم أشار إلى وجود نوعي من الاستثناء التام؛ المنقطع والمتصل في آن واحد لهذه النص القرآني الكريم، وهو احتمال يمكننا أن نأخذ به، ونراه مستساغاً حسب ما قدمه ابن القيم نفسه من تأويلات.

ومن -أيضا- قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ ﴾[2]، وقوله -أيضا-: ﴿ وَجَعَلۡنَا فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأۡفَةٗ وَرَحۡمَةٗۚ وَرَهۡبَانِيَّةً ٱبۡتَدَعُوهَا مَا كَتَبۡنَٰهَا عَلَيۡهِمۡ إِلَّا ٱبۡتِغَآءَ رِضۡوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوۡهَا حَقَّ رِعَايَتِهَاۖ ﴾[3]، حيث عدّ ابن القيم الاستثناء في النّصين من الاستثناء المنقطع، حيث يقول في الآية النص الأول: « فهذا استثناء منقطع؛ تضمن نفي الأكل بالباطل، وإباحة الأكل بالتجارة الحق» [4]. وقوله بخصوص النص القرآني الثاني في ﴿ إِلَّا ٱبۡتِغَآءَ رِضۡوَٰنِ ٱللَّهِ ﴾ : « إنه منصوب على الاستثناء المنقطع؛ أي لم يفعلوها و لم يبتدعوها إلاّ لطلب رضوان الله» [5]. وهذا كله يندرج ضمن إشارتنا لبعض النماذج التي وقف عليها ابن القيم محاولاً في ذلك بسط آرائه النحوية من أجل توضيح دلالة الاستثناء داخل تراكيب عديدة، وذلك دأبه.

7- البدل:

يعد البدل من التوابع النحوية المعروفة، وهو كما أشار إليه ابن هشام (ت761هـ) بأنه التابع المقصود بالحكم بلا واسطة، بينه وبين متبوعه[6]؛ ومعنى ذلك أنه إذا قيل: "أقبل أخوك محمد" فالمقصود فيه بالحكم هو "محمد"، وهو المهم. وأما

---

[1] - أعلام الموقعين، 755/3.

[2] - سورة النساء، الآية 29.

[3] - سورة الحديد، الآية 26.

[4] - بدائع الفوائد، 64/3.

[5] - مدارج السالكين، 415/1، والتفسير القيم، ص466.

[6] - ينظر شرح قطر الندى وبل الصدى، عبد الله بن هشام، ص413، ضبطه وصححه يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1421هـ-2001م، وشرح شذور الذهب، ص567.

"أخوك" فقد ذكر تمهيداً في هذا الكلام لِذكر العلَم فقط، فالبدلُ هو المهم، وهو المقصود بالحكم. وأما المبدل منه فإنما يذكر تمهيداً وتوطئة لِذكر البدل[1].

وإذا عرفنا حقيقة البدل، فإننا سنقف على معرفة الخلاف الواقع بين النحويين في السقوط أو نية الطرح الخاصة بالمبدل منه، على أن يحل محله البدل.

وإذا رجعنا إلى المبرد لوجدناه يؤكد وجود المبدل والمبدل منه في التركيب، دون إمكانية سقوط المبدل منه أو عقد نية الطرح، حيث يقول: «ولو كان البدل يبطل المبدل منه لم يجز أن تقول "زيد مررت به أبي عبد الله"؛ لأنك لو لم تعتد بالهاء فقلت "زيد مررت بأبي عبد الله" كان خلفاً لأنك جعلت "زيدا" ابتداء، و لم تردّ إليه شيئاً، فالمبدل منه مثبت في الكلام»[2].

ثم إننا نجده يضيف قائلاً –من أجل تأكيده أكثر على حقيقة هذا الضرب النحوي: « وإنما سُمي البدل بدلاً لدخول لما عمل فيه ما قبله على غير جهة الشركة...والمعنى الصحيح أن البدل والمبدل منه موجودان معاً، لم يوضعا على أن يسقط أحدهما إلاّ في بدل الغلط[3]، فإن المبدل منه بمنزلة ما ليس في الكلام »[4].

وإذا صرّح المبرد بعدم إمكانية سقوط المبدل منه أو نية الطرح في ذلك، فإننا نجد صاحب شرح السيرافي (ت368هـ) يذهب غير هذا المذهب، بل نجده يؤكد على أن ذلك السقوط جاء لدلالة مقصودة، حيث يقول: « وقول النحويين أن التقدير فيه تنحية المبدل منه ووضع البدل مكانه ليس على معنى إلغائه وإزالة فائدته، بل على أن البدل قائم بنفسه غير مبين للمبدل منه تبيين النعت للمنعوت، إذ لو كان على الإلغاء لكان نحو قولك "زيد رأيت أباه عمراً" في تقدير "زيد رأيت عمراً" وهذا

---

[1] – ينظر جامع الدروس العربية، 236/3، ومعاني النحو، 176/3.

[2] – المقتضب، 399/4.

[3] – سنقف عند مفهومه في أنواع البدل عند ابن القيم.

[4] – المقتضب، 400/4.

فاسد محال »[1]؛ وهذا اتجاه سار وفقه ابن القيم حينما حاول بإشـــارته إلى إمكانيـــة سقوط المبدل منه في التركيب لعود الضمير عليه، ولكنه لم يوسع من دائرة السقوط، وإنما خصص تلك الدائرة –فقط– لتشمل "بدل البعض من الكل، وبدل الاشتمال"، ومن خلال عرضنا لأنواع البدل عنده سنحاول الإشارة أو الالتفات لما قلناه من أجل تأكيد رأيه في هذا الجانب.

ومن أنواع البدل عند ابن القيم نجد:

أ– بدل الكل من الكل:

وهو ما يسمى بـــــ"بدل المطابقة"، أو "بدل المطابق من مطابقه"، وهو الذي يساوي المبدل منه مساواة تامة من حيث المعنى؛ كمثل "عمر هو الخليفة، والخليفة هو عمر"[2].

إن ذلك التطابق إنما هو نتيجة اتحاد البدل والمبدل منه، وأنهما لا بد مـــن أن يتحدا في المفهوم أولاً، بل عبّر عنه ابن القيم بتسميته "بدل العين من العين" لشـــدة تطابقه، وأن هذه التسمية أبلغ من التسمية المعروفة عند النحاة حسب رأيه، حيـــث يقول في فائدة البدل والمبدل: « البدل والمبدل إما أن يتحدا في المفهوم أولاً، فإن اتحدا فهو المسمى بدل الكل من الكل، وأحسن من هذه التسمية أن يقال "بدل العين مـــن العين"، وبعضهم يقول: "بدل الموافق من الموافق"؛ لأن هذا البدل يجري فيما لا يقبل

[1] – شرح كتاب سيبويه، أبو سعيد السريافي، 75/1، حققه وعلق عليه: د.رمضان عبد التواب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.

[2] – ينظر النحو الوافي، حسن عباس، 493/3، (د.ط)، (د.ت)، والتطبيق النحوي، ص439، ومعاني النحو، 177/3.

التبعيض والكل، كقوله تعالى: ﴿ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ ۝١ ﴾[1]، وقوله: ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ۝٥٢ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ﴾[2]، ونحوه »[3].

ومن هذا الجانب -أيضا- وقوف ابن القيم عند قوله تعالى: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧ ﴾[4]، مؤكداً على أن فائدة البدل التوكيد والإشعار أو التذكير، وأنه حاول الرد على الذين زعموا أن البدل في الآية في نية الطرح، مجيباً على أن الطرح يكون في بدل الاشتمال وبدل البعض من الكل، بينما بدل الكل من الكل لا يوجد فيه طرح لشدة التطابق الحاصل بين البدل والمبدل منه، حيث يقول: « إن قولهم الأول في البدل في نية الطرح كلام لا يصح أن يؤخذ على إطلاقه، بل البدل نوعان: نوع يكون الأول فيه في نية الطرح؛ وهو بدل البعض من الكل وبدل الاشتمال؛ لأن المقصود هو الثاني لا الأول »[5]؛ أي أن الثاني المقصود هو بدل الكل من الكل الذي ليس فيه نية الطرح، حيث يضيف قائلاً: « ونوع لا ينوي فيه طرح الأول، وهو بدل الكل من الكل، بل يكون الثاني بمنزلة التذكير والتوكيد، وتقوية النسبة مع ما تعطيه النسبة الإسنادية إليه من الفائدة المتجددة الزائدة على الأول، فيكون فائدة البدل التوكيد والإشعار بحصول وصف المبدل للمبدل منه»[6]، وبذلك يضيف قائلاً من أجل التوضيح أكثر قائلاً: « فإنه لما قال: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ ﴾ فكأن الذهن طلب معرفة ما إذا كان هذا الصراط مختصا بنا أم سلكه غيرنا ممن هداه الله، فقال: ﴿ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ ﴾ وهذا كما إذا دللت رجلاً على طريق لا يعرفها، وأردت توكيد الدلالة

---

[1] - سورة إبراهيم، الآية 01.

[2] - سورة الشورى، الآيتان 52-53.

[3] - بدائع الفوائد، 163/4.

[4] - سورة الفاتحة، الآيتان 6-7.

[5] - بدائع الفوائد، 24/2.

[6] - المصدر نفسه، 24/2-25

وتحريضه على لزومها وأن لا يفارقها، فأنت تقول: هذه الطريق الموصلة إلى مقصودك، ثم تزيد ذلك عنده توكيدا وتقوية، فتقول: وهي الطريق التي سلكها الناس والمسافرون وأهل النجاة »[1]؛ أي أن هذا النوع من البدل يشتمل على التذكير والتأكيد من أجل إيضاح الدلالة ولزوم إتباع الطريق المستقيم كما جاء في النص القرآني الكريم، وأن خلوه من نية الطرح لهو تأكيد على مواصلة الكلام، وأن الذكر أبلغ من حذف الكلام أو الطرح في مثل هذا النوع من البدل؛ لأننا إذا رجعنا إلى النص القرآني لوجدنا حصول التطابق والتساوي بين صراط الثانية، وصراط الأولى، وهي حقيقة أكدها -أيضا- ابن هشام بقوله: « فالصراط الثاني هو نفس الصراط الأول »[2]، ويضيف الغلاييني تعليلا آخر أكثر وضوح بقوله: « فالصراط المستقيم وصراط المنعم عليهم متطابقان معنىً؛ لأنهما كليهما يدلان على معنى واحد »[3].

وبالتالي يفهم من كلام ابن القيم السابق، أن لا بد من أن يتحدا البدل والمبدل منه في بدل الكل من الكل، وأنه لا يوجد نية الطرح في هذا النوع من البدل؛ لأنه ذِكرهما معاً هو نتيجة للتذكير ولتأكيد الدلالة.

ب- بدل البعض من الكل:

ويسمى -أيضا- ببدل الجزء من الكل، وهو الذي يكون جزءا حقيقيا من المبدل منه؛ قليلاً كان ذلك الجزء، أو مساوياً للنصف، أو أكثر منه، ولا بد من أن يكون مضافاً إلى ضمير يعود إليه؛ كـ"اعتنيت بوجه الطفل، عينيه"[4].

إن هذا النوع يختلف عن النوع الأول؛ بحيث إن الأول هو نتيجة الاتحاد في المفهوم، بينما الثاني الذي نحن بصدد الحديث عنه لا يُشترط فيه هذا الاتحاد، حيث

---

[1] - المصدر نفسه، 25/2.

[2] - شرح شذور الذهب، ص569.

[3] - جامع الدروس العربية، 236/3، وينظر التطبيق النحوي، ص439.

[4] - ينظر النحو الوافي، 494/3.

يقول ابن القيم: « وإن لم يتحدا في المفهوم، فإما أن يكون الثاني جزءاً من الأول أو لا، فإن كان جزءاً منه فهو بدل البعض من الكل »[1]؛ وهو ما يؤكد على أن هذا النوع هو نتيجة كون البدل جزءاً من المبدل منه، بل يُشترط إضافته إلى ضمير المبدل منه، حيث يقول ابن القيم: « في بدل البعض من الكل، وبدل المصدر من الاسم وهما جميعاً يرجعان في المعنى والتحصيل إلى بدل الشيء من الشيء، وهما لعين واحدة. إلاّ أن البدل في هذين الموضعين لا بد من إضافته إلى ضمير المبدل منه، بخلاف بدل الشيء من الشيء وهما لعين واحدة »[2]؛ والمقصود بـ"بدل الشيء من الشيء" بدل الكل من الكل الذي لا ينوب عنه الضمير، ويضرب لنا ابن القيم مثالاً عن ذلك بقوله: « رأيت القوم أكثرهم أو نصفهم؛ فإنما تكلمت بالعموم وأنت تريد الخصوص؛ وهو كثير شائع؛ فأردت بعض القوم وجعلت أكثرهم أو نصفهم تبيّناً لذلك البعض، وأضفته إلى ضمير القوم كما كان الاسم المبدل مضافاً إلى القوم »[3]؛ أي أنه لا بد من وجود الضمير لدلالة الكلام عليه.

ومن هذا الجانب -أيضا- ما نجده في إعراب "من" في قوله تعالى: ﴿ **وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً** ﴾[4]، فإن ابن القيم يرى أن "من" واقعة بدلاً، وليست فاعلاً للمصدر "حج" كما يرى بعض النحويين، وأولوها على جملة "ولله على الناس أن يُحُجَّ مَسْتَطِيعُهُم"[5]، وهو قول ضعّفه ابن القيم من وجوه، منها[6]:

---

[1] - بدائع الفوائد، 163/4.

[2] - المصدر نفسه، 35/2.

[3] - المصدر والصفحة نفسهما.

[4] - سورة آل عمران، الآية 97.

[5] - ينظر شرح قطر الندى، ص415.

[6] - ينظر بدائع الفوائد، 36/2-37.

– إنّ الحج فرض عين، ولو كان معنى الآية ما ذكروه لأفهم فرض الكفاية؛ أي أنه إذا حجّ المستطيعون سقط عن غير المستطيعين؛ لأن المعنى يؤول إلى: "ولله على الناس أن يحج البيت مستطيعهم".

– إنّ إضافة المصدر "حج" إلى الفاعل إذا وُجد أولى من إضافته إلى المفعول، وبالتالي لو كان "من" هو الفاعل لأضيف المصدر إليه، وكان يقال: "ولله على الناس حج من استطاع".

وأما من حيث هذان الوجهان فنجد أن ابن القيم يعتبر أن "من" هي بدل البعض من الكل؛ أي «إذا ثبت أن "من" بدل بعض من كل وجب أن يكون في الكلام ضمير يعود إلى "الناس"، كأنه قيل: "من استطاع منهم"، وحَذف هذا الضمير في أكثر الكلام لا يحسن، وحسنه هاهنا أمور. منها: أن "من" واقعة على من يعقل كالاسم المبدل منه فارتبطت به »[1]؛ أي أن المبدل هو "الناس"، وأن الضمير العائد على المبدل منه هو محذوف؛ أي "استطاع منهم"؛ «فـ"من استطاع" بدل من الناس »[2]، وهذا الحذف حسّنه وقوع "من" على من يعقل، فحصل الارتباط به.

ثم يضيف ابن القيم قائلاً: « إنها موصولة بما هو أخص من الاسم الأول، ولو كانت الصلة أعم لقبح حذف الضمير العائد »[3]؛ أي أن هذا الاختصاص هو الذي ميّز حسن حذف الضمير. ومن أمثلة ذلك: « إذا قلت رأيت إخوتك من ذهب إلى السوق تريد من ذهب منهم، لكان قبيحاً؛ لأن الذاهب إلى السوق أعم من الإخوة...وباب بدل البعض من الكل أن يكون أخص من المبدل منه، فإذا كان أعم وأضفته إلى ضمير أو قيدته بضمير يعود إلى الأول ارتفع العموم وبقي الخصوص، ومما حسن حذف الضمير في هذه الآية –أيضا– مع ما تقدم طول الكلام بالصلة

[1] – المصدر نفسه، 37/2.

[2] – شرح قطر الندى، ص415.

[3] – بدائع الفوائد، 37/2.

والموصول» [1]، وهو تأكيد على أن حذف الضمير في أكثر الكلام غير مقبول، ولكنه حُذف في هذا الموضع لاعتبار أن "من" واقعة على من يعقل؛ أي للعاقل، وأنها موصولة بما هو أخص من الاسم الأول، وهذا ما حسّن من حذف الضمير.

ومن خلال ذلك، يتبين أن بدل البعض من الكل يشترط وجود الضمير ليعود إليه، ولا اتحاد في المفهوم بين البدل والمبدل منه، كمثل اتحادهما في بدل الكل من الكل من وجهة نظر ابن القيم.

ج- بدل الاشتمال:

وهو بدل الشيء مما يشتمل عليه، وليس جزءاً من المبدل منه، وإنما هو كالجزء منه أو يتصل به اتصالاً من نوع ما، نحو: أحببتُ خالداً شجاعته؛ أي أن خالداً يشتمل على الشجاعة[2].

إن بدل الاشتمال هو نتيجة عدم اتحاد البدل والمبدل منه في المفهوم، حيث يقول ابن القيم: « وإن لم يتحدا في المفهوم، فإما أن يكون الثاني جزءا من الأول أو لا،... وإن لم يكن جزؤه فإما أن يصح الاستغناء بالأول عن الثاني أو لا، فإن صح فهو بدل الاشتمال بملابس إما وصف، أو فعل، أو ظرف، أو مجاور، أو مقصود من العين، أو يكون مظروفاً للأول »[3]؛ وهو ما يفهم من كلامه أن بدل الاشتمال ليس جزءا من المبدل منه، وأنه يصح في هذا النوع استغناء البدل عن المبدل منه، وأنه يأتي في صور عديدة ذكرها ابن القيم عن طريق الملابسة الحاصلة بين البدل والمبدل منه في مثل الوصف"أعجبني زيد حسنه"، والفعل "أعجبني زيد صلاته"، والظرف كـ"أعجبني زيد داره"، والمجاور كـ"أعجبني زيد ثيابه"، والمقصود من العين

---

[1] – المصدر والصفحة نفسهما.

[2] – ينظر جامع الدروس العربية، 237/3، وينظر التطبيق النحوي، ص440.

[3] – بدائع الفوائد، 263/4.

كـــ"دعى زيد للطعام أكله"، وكونه مظروفاً للأول كقوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ﴾[1]؛ أي أن قتالاً بدل من "الشهر الحرام"[2].

ومن هذا الجانب -أيضا- قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾[3]؛ حيث اعتبر ابن القيم أنها من باب بدل الاشتمال بقوله: « ويكون هذا من البدل الذي الثاني فيه نفسُ الأول، فإن "الدين" الذي هو نفس "الإسلام عند الله" هو "شهادة أن لا إله إلا الله" والقيام بحقها. ولك أن تجعله على هذا الوجه من باب بدل الاشـــتمال؛ لأن الإسلام يشتمل على التوحيد »[4]؛ أي أن الدين اشتمل على الإسلام، ومنه استمد ابن القيم تخريجه.

ولكننا نجد ابن القيم هذه المرة لم يوّفق في تعقيبه علـــى أبي علـــي الفارســـي (ت377هـــ) في قولـــه تعـــالى: ﴿ قُتِلَ أَصْحَٰبُ ٱلْأُخْدُودِ ۝ ٱلنَّارِ ذَاتِ ٱلْوَقُودِ ۝ ﴾[5]، وكذلك أيمن الشوا[6] الذي هو الآخر لم يوفق لانتصاره لابـــن القـــيم؛ لأن المســـألة مبسوطة لا تحتاج إلى جهد أكبر من أجل الإجابة عنها، حيث يقـــول ابـــن القـــيم بخصوص النص القرآني السابق: « والعجب من الفارسي[7] يقول...إنهـــا بـــدل مـــن الأخدود بدل اشتمال، والنار جوهر قائم بنفســـه، ثم ليســـت مضـــافة إلى ضـــمير الأخدود، وليس فيها شرط من شرائط الاشتمال، وذهل أبو علي عن هذا، وترك ما هو أصح في المعنى وأليق بصناعة النحو؛ وهو حذف المضاف وإقامة المضـــاف إليـــه

---

[1] - سورة البقرة، الآية 217.

[2] - ينظر بدائع الفوائد، 263/4، و40/2.

[3] - سورة آل عمران، الآية 19.

[4] - مدارج السالكين، 1034/2، والتفسير القيم، ص203.

[5] - سورة البروج، الآية 05.

[6] - الإمام ابن قيم الجوزية وآراؤه النحوية، أيمن عبد الرزاق الشوا، ص423، دار البشائر، دمشق، ط1، 1416هـــ-1995م.

[7] - أبو علي الفارسي، د.عبد الفتاح شلبي، 467/2، مكتبة نهضة، مصر، 1965م.

مقامه، فكأنه قال: "قتل أصحاب الأخدود، أخدود النار ذات الوقود" فيكون من بدل الشيء من الشيء، وهما لعين واحدة» [1].

وإذا نفى ابن القيم انتماء هذا النص إلى بدل الاشتمال، وأنكر ذلك على أبي علي الفارسي، فإننا نتجه بذلك إلى القول بأنه من بدل الاشتمال، وهو ما أكده – أيضا– حسن عباس بقوله: « والتقدير: "النار فيه". فحذف الجار والمجرور، والمجرور هو الضمير الرابط، ويصح أن يكون التقدير: ناره ذات الوقود. ثم حذف الضمير، ونابت عنه "أل" في الربط» [2]، وبالتالي فإن "النار" بدل اشتمال من "الأخدود" على حد قول فاضل صالح السامرائي بخصوص هذا النص القرآني: « فـ"النار" بدل اشتمال من "الأخدود"؛ لأن "الأخدود" اشتمل على "النار"» [3]. ومنه فإن هذا النص هو من باب بدل الاشتمال؛ لاشتمال الأخدود على النار، دون أن ننسى أن هذا النوع من البدل الذي هو نتيجة بدل الشيء مما يشتمل عليه.

د– البدل المباين لما قبله:

وهو ما يسمى عند البعض بالبدل المغاير، « وهو بدل الشيء مما يُباينه، بحيث لا يكون مطابقاً له، ولا بعضاً منه، ولا يكون المبدلُ منه مشتملاً عليه »[4]. ويدخل تحت هذا النوع كل من بدل الغلط، والنسيان[5]، والإضراب[6]. والذي وجدناه عند ابن ابن القيم الغلط، والإضراب، وهما كالآتي:

د–1– بدل الغلط:

---

[1] – بدائع الفوائد، 2/35-36 .

[2] – النحو الوافي، 3/496 .

[3] – معاني النحو، 3/181 .

[4] – جامع الدروس العربية، 3/238.

[5] – وهو « ما ذُكر ليكون بدلاً من لفظ تبيّن لك بعد ذكره فساد قصده...وبدل النسيان يتعلق بالجنان».المصدر والصفحة نفسهما.

[6] – ينظر معاني النحو، 3/181.

وهو ما ذُكر ليكون بدلاً من اللفظ الذي سبق إليه اللسان، فذكر غلطاً نحو قول القائل: "جاء المعلمُ، التلميذُ"؛ أي المقصود ذِكر التلميذ، لكن مع سبق لسان القائل نجده قد ذكر المعلم غلطاً، فتذكّر غلطه، فأبدل منه التلميذَ[1].

ويرى ابن القيم في هذا الجانب أنه ناتج عن عدم اتحاد البدل والمبدل منه في المفهوم، وليس الثاني جزءاً من الأول، حيث يقول: « وإن لم يكن جزؤه، فإما أن يصح الاستغناء بالأول عن الثاني أو لا...وإن لم يصح الاستغناء بالأول فإما أن يكون المتكلم قد قصده ثم أراد طرحه، أو لم يقصده...وإن لم يقصده فهو بدل الغلط...ومثال...أن تقول "أكلت لحما" ثم تذكر فتقول خبزاً» [2]؛ أي أن هذا النوع هو نتيجة لعدم قصد المتكلم، وأنه يذكر أمراً ثم في حينه يستبدله بأمر آخر أصوب منه، وهو المرجو أصالة من الكلام.

د-2- بدل البداء أو الإضراب:

إن هذا النوع لا يحتاج إلى ضمير يعود على المتبوع، فهو كمثل بدل الغلط في عدم حاجتهما إلى ضمير إذا ما استدركنا الأمر، وأن الغلط راجع إلى اللسان.

ويقول برهان الدين إبراهيم (ت767هـ) الذي هو ابن وتلميذ ابن القيم في تحديده لمفهوم هذا النوع من البدل -معتبرا أن بدل البداء هو نفسه بدل الإضراب: « وهو ما كان كل منهما مقصودا للمتكلم، إلاّ أنه أضرب عن الأول، ويسمى بدل البداء» [3]؛ أي أن هذا النوع الأخير من البدل هو الذي يُذكر فيه المبدل منه قصداً، ثم ينصرف عنه المتكلم بذكر آخر بدله، دون أن يتعرض له بنفي أو إثبات؛ وذلك نحو:

---

[1] - ينظر جامع الدروس العربية، 238/3.

[2] - بدائع الفوائد ، 163/4 .

[3] - إرشاد السالك إلى حل ألفية ابن مالك، برهان الدين إبراهيم بن أيوب ابن قيم الجوزية، 178/2، تحقيق: محمود نضار، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ-2004م.

"خذ القلم، الورقة"؛ فكان الأمر في الأول هو أن يأخذ الورقة، ثم أضرب عن الأمـــر بأخذه إلى أمره بأخذ الورقة، وجعل الأول في حكم المتروك[1].

وهذا النوع من البدل يعتبره ابن القيم غير ناتج عن اتحاد البدل والمبدل منه في المفهوم، وأن الثاني ليس جزءاً من الأول، حيث يقول: « وإن لم يكن جزؤه، فإما أن يصح الاستغناء بالأول عن الثاني أو لا...وإن لم يصح الاستغناء بالأول فإما أن يكون المتكلم قد قصده ثم أراد طرحه...فإن كان قصده فهو بـــدل البـــدا،...فمثال...أن تقول: "أعط السائل رغيفاً" ثم ترق عليه، فتقول: ديناراً » [2]؛ أي أن هذا النوع عند ابن القيم يحدث نتيجة قصد المتكلم، إلاّ أنه قصده ثم أراد طرحه واستبداله بلفظ آخر ربما أرقى منه، فهو يحدث نتيجة الانتقال من الأدنى إلى الأعلى. ولذلك عبّـــر عنـــه صاحب "شرح الرضي على الكافية" بأنه شائع الاستعمال عند الشعراء، حيث يقول: « أما بداء فهو أن تذكر المبدل منه عن قصد وتعمد، ثم توهم أنك غالط لكون الثاني أجنبيا، وهذا يعتمده الشعراء كثيراً للمبالغة والتفنن في الفصاحة، وشرطه أن يرتقـــي من الأدنى إلى الأعلى كقولك"هند نجم بدر شمس" كأنك وإن كنت معتمدا لـــذكر النجم تغلط نفسك وترى أنك لم تقصد في الأول، إلاّ تشبيهها بالبدر، وكذا قولك: بدر شمس » [3].

وبالتالي، فأنه من خلال وجهة نظر ابن القيم للبدل وأنواعه، يتبـــيّن أن بـــدل الكل من الكل يحدث نتيجة لاتحاد في المفهوم بين البدل والمبدل منه، بينما الأنـــواع الأخرى لا تحدث نتيجة الاتحاد في المفهوم، بحيث إن بدل البعض من الكل هـــو أن يكون الثاني جزءا من الأول، بينما بدل الاشتمال لا يكون الثاني جزءا مـــن الأول، وإنما هو بدل الشيء مما يشتمل عليه، مع اشتراط وجود الضمير ليعود إليه كل مـــن

---

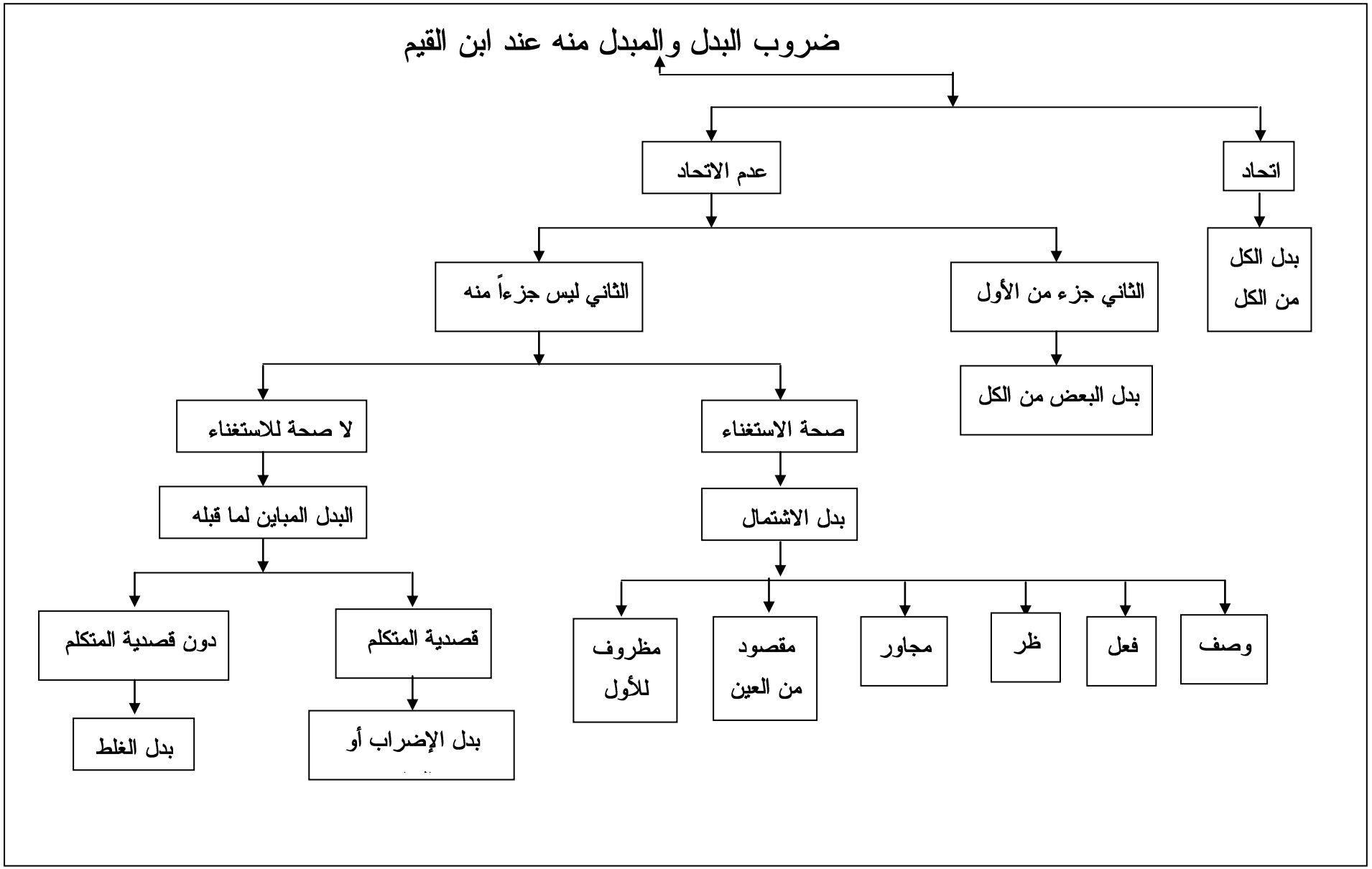
[1] – ينظر جامع الدروس العربية، 239/3، والنحو الوافي، 498/3، ومعاني النحو، 182/3.

[2] – بدائع الفوائد ، 163/4 .

[3] – شرح الرضي على الكافية، رضي الدين الاستراباذي، 386/2، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، جامعة قاريونس، 1398هـ-1978م.

بدل البعض وبدل الاشتمال. في حين أن بدل الغلط لا يحدث نتيجة قصدية المتكلم في الخطاب، وإنما يحدث نتيجة لغلطه؛ لأنه متعلق باللسان لا بالقلب كبـــدل النســـيان. بينما بدل الإضراب أو كما عبّر عنه ابن القيم بـــ"البداء" فهو يحدث نتيجة لقصدية المتكلم أثناء الخطاب، إلاّ أنه يعدل عن ذلك اللفظ باستبداله بلفظ آخر ربما أرقى منه، حتى يضمن الانتقال من الأدنى إلى الأعلى.

ونجمل هذا الكلام بترسيمة توضح ما قلناه حول رأي ابن القـــيم في البـــدل وأنواعه:


ضروب البدل والمبدل منه عند ابن القيم
اتحاد
عدم الاتحاد
بدل الكل من الكل
الثاني جزء من الأول
الثاني ليس جزءاً منه
بدل البعض من الكل
صحة الاستغناء
لا صحة للاستغناء
بدل الاشتمال
البدل المباين لما قبله
وصف
فعل
ظر
مجاور
مقصود من العين
مظروف للأول
قصدية المتكلم
دون قصدية المتكلم
بدل الإضراب أو
بدل الغلط

8- الحذف:

تعتبر ظاهرة الحذف من القضايا النحوية الهامة التي شغلت القدامى والمحدثين على السواء، فلم يترك الظاهرة لا نحوي، ولا بلاغي، ولا أصولي إلاّ وتحدّث عنها؛ وذلك لما لها من أهمية كبرى في التوسع الدلالي.

وإذا كان هذا الجانب النحوي يسمى بالحذف، فأن العرب تطلق مصطلحا آخر مرادفا له في الاستعمال؛ ألا وهو الإضمار. وإذا كان بعض العلماء لا يعدون المصطلحين بمعنى واحد، فأننا نجد سيبويه يعدهما بمعنى واحد[1]؛ وذلك حينما تكلّم في مواضع كثيرة عن الحذف في الأسماء والأفعال، وعن الإضمار في الأفعال[2]، وأنه قد نبّه إلى حدوث الحذف في اللغة، سواء أكان متصلاً بالصيّغ أم بالتراكيب، بالإضافة على أنه حاول أن يبيّن كيفية الاستدلال على المحذوف، أو ما يُعرف بالأصلية والفرعية[3]، حيث يقول في هذا الشأن: « اعلم أنهم ممّا يَحذِفون الكلم، وإن كان أصلُه في الكلام غير ذلك، ويحذفون ويعوِّضون...فممَّا حُذِف وأصله في الكلام غير ذلك. لَمْ يَكُ، وَلاَ أَدْرِ، وأشباه ذلك » [4].

وإذا أردنا أن ننظر إلى التقدير الذي نُعت بمصطلحي الإضمار والحذف من وجهة الثقافة الأصولية، فأننا نجد ابن القيم قد وقف هو الآخر وقفة أخرى حول المصطلحين، مبيّناً أن الإضمار هو من الإخفاء، وأن الحذف هو القطع من الشيء؛ وذلك أثناء حديثه عن قضية استتار الضمير في الفعل، حيث يقول في الإضمار: « أكثر ألفاظ النحاة محمول على الاستعارة والتشبيه والتسامح؛ إذ مقصودهم التقريب على المتعلمين، والتحقيق أن الفاعل مضمر في نفس المتكلم، ولفظ الفعل متضمن له دال عليه، واستغني عن إظهاره لتقدم ذكره، وعبر عنه بلفظ مضمر، و لم يعبِّر عنه

---

[1] - ينظر ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، د.طاهر سليمان حمودة، ص19، الدار الجامعية للطباعة والنشر، الإسكندرية، 1999.

[2] - ينظر الكتاب، 257/1-311.

[3] - ينظر ظاهرة الحذف، ص20.

[4] - الكتاب، 24/1-25.

بمحذوف؛ لأن المضمر هو المستتر، فهو مضمر في النية مخفي في الخلد، والإضمار هو الإخفاء » [1]؛ أي أن النحاة في بداية إرساء قواعد النحو كان هدفهم تعليمياً، وبالتالي وَجَبَ منهم التبسيط لا التعقيد، وأن فاعل الفعل جاء مضمراً في نفسية المتكلم، ولتقدم ذكره استُغْني عن إظهاره في صورة لفظية، وأنه لم يُعبِّر عن المحذوف مثل ما عبَّر عنه بالمضمر؛ لأن المضمر عند ابن القيم راجع أصلاً إلى الإخفاء، فهو لم يكن ظاهرا حتى يُحذف.

وأما عن الحذف فقد أرجعه إلى القطع من الشيء، فنجده يقول بخصوص الفرق بين المثالين "الذي رأيت زيد"، و"زيد قام": « الضمير في "زيد قام" لم ينطق به ثم حذف، ولكنه مضمر في الإرادة، ولا كذلك الضمير المحذوف للعلم به؛ لأنه قد لفظ به في النطق، ثم حذف تخفيفاً. فلما كان قد لفظ به ثم قطع من اللفظ عبّر عنه بالحذف، والحذف هو القطع من الشيء، فهذا هو الفرق بينهما» [2]؛ أي أن الضمير في المثال الثاني جاء مضمراً في الإرادة، ولم يكن متلفظاً به حتى يقال إنه حُذف، وبينما المثال الأول جاء حَذف المفعول، وتقديره "رأيته" تخفيفا؛ لأنه تلفظ به في النطق. وبما أنه عُبِّر به بالنطق ثم قُطع عن اللفظ عُبِّر عنه بما يسمى بالحذف؛ لأن الحذف حسب ابن القيم هو القطع من الشيء؛ أي أنه كان متلفظا ثم قُطع.

وإذا كان ذلك رأي ابن القيم في التفرقة بين مصطلحي الإضمار والحذف، وأن لهما مواضع مختلفة في الاستعمال، فأننا نجد ابن مضاء القرطبي (ت592هـ) هو الآخر يرى أن حُذّاق النحاة قد فرّقوا بين المصطلحين، ولكن يُخلطون في استعمالهما الوظيفي؛ حيث إنهم « يفرّقون بين الإضمار والحذف حين يقولون...: "إن الفاعل

[1] – بدائع الفوائد، 117/1.

[2] – المصدر والصفحة نفسهما.

يضمر ولا يحذف"، فإن كانوا يعنون بالضمير ما لا بد منه، وبالمحذوف ما قد يستغنى عنه»[1].

وفي تأكيده ابن مضاء على الخلط الواقع في استعمال المصطلحين من قِبل النحويين، نجده يواصل كلامه معتبرا أنهم لا يسيرون على هذه التفرقة بين المصطلحين، بل يخلطون حين يقولون:« هذا يُنتصب بفعل محذوف لا يجوز إظهاره، والفعل بهذه الصفة لا بد منه، ولا يتم الكلام إلاّ به، وهو الناصب، فلا يوجد منصوب إلاّ بناصب. وإنْ كانوا يعنون بالمضمر الأسماء، ويعنون بالمحذوف الأفعال، ولا يقع الحذف إلاّ في الأفعال أو الجمل، لا في الأسماء» [2]. ثم يضيف مثالاً من أجل التوضيح أكثر: « فهم يقولون في قولنا: "الذي ضربت زيد"؛ إن المفعول محذوف تقديره "ضربته"، فإن فرق بينهما بما هو مقطوع بأن المتكلم أراده، وبما يظن أن المتكلم أراده ويجوز أن لا يريده فهو فرق، لكن إطلاق النحويين لهذين اللفظين لا يأتي موافقاً لهذا الفرق» [3]؛ أي أنه حتى إذا كان هناك فرق حسب ابن مضاء بين المصطلحين عند النحاة، إلاّ أنه التبس عليهم الأمر في عدم التمكن من حسن استعمالهما الوظيفي، وبالتالي يبقى قبول رأي ابن القيم السابق نسبيا، مقارنة بما قدّمه ابن مضاء من تعليلات.

ومن ضروب الحذف عند ابن القيم نجد:

---

[1] – الرد على النحاة، ابن مضاء القرطبي، ص83، دراسة وتحقيق: د.محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، مصر، ط1، 1399هـ-1979م.

[2] – المصدر نفسه، ص84.

[3] – المصدر والصفحة نفسهما.

أ–حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه:

إن هذا النوع من الحذف يعد أكثر وروداً في اللغة، وذلك أن يُحذف المضاف ويقام المضاف إليه مقامه في الكلام بدلالة القرائن الدالة عليه، وكذا فإن حذف المضاف لا بد من بقاء عمله في المضاف إليه؛ أي مع بقاء الأثر الإعرابي الدّال عليه[1].

ويرجع هذا النوع عند العلماء القدامى؛ ومنهم ابن جني إلى ما يسمى بالاتساع في اللغة، حيث يرى أن حذف المضاف في النص القرآني وقع في أكثر من مائة موضع، بل ثلاثمائة موضع، وفي الشعر ما لا يحصى[2]. وكذلك أن هذا الحذف مقرون بفهم السامع، أو وَفق احترام ثنائية المتكلم –المستمع المثالي للغة، فيجوز عند ابن جني أن تقول: "ضربت زيدا"، وأنت تقصد: "ضربت غلامه"، أو"ولده"، أو"أخاه"، بشرط أن يفهم السامع ذلك، فإن فهم ذلك جاز، وإن لم يفهم لم يجز. كما أنك إن فهم عنك بقولك: "أكلت الطعام؛ أنك أكلت بعضه لم تحتج إلى البدل؛ وإنْ لم يفهم عنك وأردت إفهام المخاطب إيّاه لم تجد بدّاً من البيان، وأن تقول: بعضه، أو نصفه. وذلك في مثل قول الشاعر:

صَبِّحن من كاظمةَ الخُصّ الخَرِبْ ۞ يحملن عبَّاس بنَ عبد المطلب؛

أي أنه أراد عبد الله بن عباس، ولو لم يكن على الثقة بين المستمعين لم يكن لهذا الحذف في هذا الموضع دلالة[3].

إلاّ أن التوسع في هذا النوع من الحذف قد يخرج الأمور عن أصولها المحددة، وبالتالي حدوث الالتباس في الخطاب الدائر بين المتكلم والمستمع، وعدم التحكم في آليات الوصول إلى الأحكام لشرعية المقصودة من النص من جراء ذلك التوسع؛ وذلك « أن كثيراً مما مثلوا به لحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه يمكن ردّه،

---

[1] – ينظر معاني النحو، 122/3، وظاهرة الحذف، ص233.

[2] – ينظر الخصائص، 452/2.

[3] – ينظر المصدر نفسه، 452/2-453.

حيث لا مقتضى له ولا حاجة تدعو إليه، أو لأن التقدير قد يُخل بالمعنى»[1]. ولهذا السبب نجد ابن القيم ينكر توجيه قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾﴾[2]، على أنه من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، فيكون التقدير: "إن مكان الرحمة قريب من المحسنين"، ثم حُذف المكان، وأعطى الرحمة إعرابه وتذكيره، إلاّ أن هذا التوجيه يراه ضعيفا جدا حسب رأيه[3].

ثم نجده يواصل كلامه من أجل تأكيده على أن «حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه لا يسوغ ادّعاؤه مطلقا، وإلاّ لا التبس الخطاب، وفُسد التفاهم، وتعطلت الأدلة؛ إذ ما من لفظ أمر أو نهي أو خبر متضمن مأموراً به، ومنهياً عنه ومخبّراً إلاّ ويمكن على هذا أن يقدر له لفظ مضاف يخرجه عن تعلق الأمر والنهي والخبرية »[4]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[5]؛ أي معرفة حج البيت. وكذا قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾[6]؛ أي معرفة الصيام. وإذا فُتح هذا الباب فسد التخاطب وتعطّلت الأدلة حسب رأي ابن القيم[7]؛ لأنه –كما مرّ سابقا– كلما زاد التوسع في هذا الجانب إلاّ ونتج عنه عدم التحكم في الوصول إلى أدلة الأحكام، الذي هو راجع إلى أساسا إلى فساد التخاطب بين طرفين، وإنْ عبّر عنه ابن القيم بهذا الرأي، فهو إنما نراه «متأثرا بثقافته الأصولية التي تعتمد مبدأ هاما ه "سد الذرائع"؛ فالتوسع في هذا الباب يؤدي إلى التباس الخطاب، وتعطّل أدلة الأحكام »[8].

---

[1] – ظاهرة الحذف، ص236.

[2] – سورة الأعراف، الآية 56.

[3] – ينظر بدائع الفوائد، 21/3–22، والتفسير القيم، ص262.

[4] – المصدر الأول نفسه، 22/3، والثاني والصفحة نفسهما.

[5] – سورة آل عمران، الآية 97.

[6] – سورة البقرة، الآية 183.

[7] – ينظر بدائع الفوائد، 22/3، والتفسير القيم، ص262.

[8] – ظاهرة الحذف، ص236.

ويواصل ابن القيم حديثه من أجل وضعه بصمة نحوية دلالية، وهي إنما « يضمر المضاف حيث يتعيّن ولا يصح الكلام إلاّ بتقديره للضرورة، كما إذا قيل: أكلت الشاة؛ فإن المفهوم من ذلك "أكلت لحمها"، فحذف المضاف لا يلبس. وكذلك إذا قلت: "أكل فلان كبد فلان" إذا "أكل ماله، فإن المفهوم: "أكل ثمرة كبده"، فحذف المضاف هنا لا يلبس ونظائره كثيرة »[1]؛ أي أنه يحاول تضييق من إمكانية حذف المضاف قدر الإمكان، فهو لا يتجه إلى ما يسمى بالتوسع في هذا الجانب. ونظير كلامه ما نراه عند المبرّد حينما اشترط وجود الدليل على المحذوف من عقل أو قرينة، فلا يجوز عنده قول « "جاء زيد"، وأنت تريد "غلام زيد"؛ لأن المجيء يكون له، ولا دليل في مثل هذا على المحذوف »[2].

ولتأكيده ابن القيم على قضية التضييق في حذف المضاف، فإننا نجده ينفي أن يكون منه قوله تعالى: ﴿ **وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ** ﴾[3]، وإن كان هذا المثال مشهورا في أوساط اللغويين والبلاغيين والأصوليين والمفسرين؛ حيث يقدر ابن قتيبة (ت276هـ) معنى النص القرآني بتقديره كلمة "أهل"؛ «أي سَلْ أَهْلَهَا»[4]، أو اسأل أهل القرية؛ وذلك لأن مدلول القرية حسب ما وُجد في كلام العرب ليس مقصوراً على المساكن حسب رأي القائلين بالحذف، وإنما هو يشمل ليُطلق على أن القرية « اسم للسكان في مسكن مجتمع، فإنما تطلق القرية باعتبار الأمرين: كالكأس لما فيه من الشراب، والذنوب للدلو الملآن ماء، والنهر، والخوان للمائدة إذا كان عليها طعام ونظائره »[5]، »[5]، وكما نعرف أنه كلما كثُر استعمال اللفظ بمدلول معين في أوساط المتخاطبين،

---

[1] – بدائع الفوائد، 22/3، والتفسير القيم، ص262.

[2] – ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد، أبو العباس المبرد، ص32، باعتناء الأستاذ: عبد العزيز الميمي الرجكوتي، المطبعة السلفية، القاهرة، 1350هـ.

[3] – سورة يوسف، الآية 82.

[4] – تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة الدينوري، ص133، علّق عليه إبراهيم شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.

[5] – بدائع الفوائد، 22/3، والتفسير القيم، ص262.

إلاّ وأصبح يحمل ذلك المعنى في عُرفهم متى أطلق ذلك اللفظ، حيث يضيف ابن القيم قائلاً: « ثم إنهم لكثرة استعمالهم لهذه اللفظة ودورانها في كلامهم أطلقوها على السكان تارة، وعلى المسكن تارة بحسب سياق الكلام وبساطه، وإنما يفعلون هذا حيث لا لبس فيه، فلا إضمار في ذلك ولا حذف. فتأمل هذا الموضع الذي خفي على القوم مع وضوحه » [1].

وبالإضافة إلى ذلك المثال، يضيف ابن القيم أمثلة أخرى؛ كحذف المضاف في الشعر، وذلك في مثل قول حسان بن ثابت في مدح الغَسَّانيين[2]:

يَسْقُونَ مَنْ وَرَدَ البَرِيصَ عَلَيْهِمِ ۞ بَرَدَى يُصَفَّقُ بِالرَّحِيقِ السَّلْسَلِ ؛

حيث يرى ابن القيم أن النحاة قدّروا فيه محذوفا، باعتبار أن التقدير عندهم هو: "ماء بردى"، وذلك لأنه لا يستقيم الإخبار بالفعل "يصفق" وهو للمذكر، عن "بردى" الذي هو مؤنث، ورأى فيه أنه « أراد بـ"بردى النهر" وهو مذكر، فوصفه بصفة المذكر فقال: "يصفق"، فلم يذكر بناء على حذف المضاف، وإنما ذكر بناء على أن "بردى" المراد به "النهر"» [3]؛ ويتضح من خلال هذا التخريج الذي ارتضاه ابن القيم لنفسه هو ما يُطلق عند القدامى بقضية الحمل على المعنى، التي قال عنها ابن جني: « الحمل على المعنى واسع في هذه اللغة جداً» [4]، ولورودها بكثرة في الاستعمال عند العرب يقول ابن الأنباري في هذا الشأن: « والحمل على المعنى كثير في كلامهم» [5].

ب- حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه:

[1] – المصدر الأول والصفحة نفسهما، والثاني نفسه، ص263.

[2] – ديوان حسان بن ثابت، ص184، شرحه وكتبه هامشه وقدم له الأستاذ عبد أ. مهنّا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1414هـ-1994م.

[3] – بدائع الفوائد، 22/3، والتفسير القيم، ص263، وينظر النحو الوافي، 125/3.

[4] – الخصائص، 423/2.

[5] – الإنصاف، 271/2.

يرد هذا النوع من الحذف في اللغة بكثرة، وخاصة في الشعر؛ حيث نجد ابن جني يؤكد على هذه الكثرة في الشعر دون النثر بقوله: « وقد حُذف الموصوف وأُقيمت الصفة مقامه؛ وأكثر ذلك في الشعر. وإنما كانت كثرته فيه دون النثر من حيث كان القياس يكاد يحظره. وذلك أن الصفة في الكلام على ضربين: إما للتخليص والتخصيص، وإما للمدح والثناء. وكلاهما من مقامات الإسهاب والإطناب، لا من مظانّ الإيجاز والاختصار. وإذا كان كذلك لم يلِقِ الحذف به ولا تخفيف اللفظ منه »[1].

ثم يواصل كلامه من أجل تأكيده على أن الحذف في هذا النوع قد يؤدي إلى اللبس وغموض الدلالة؛ لأن الصفة في الغالب لا تكون خاصة بموصوف معين أو محدد، حيث يقول: « هذا ما ينضاف إلى ذلك من الإلباس وضدّ البيان. ألا ترى أنك إذا قلت: مررت بطويل؛ لم يستبن من ظاهر هذا اللفظ أن الممرور به إنسان دون رمح أو ثوب أو نحو ذلك. وإذا كان كذلك كان حذف الموصوف إنما هو متى قام الدليل عليه أو شهدت الحال به. وكلّما استبهم الموصوفُ كان حذفه غير لائق بالحديث »[2]؛ وهو ما يؤدي حسب ابن جني إلى ضعف حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه.

وعلى رأي ابن جني اتجه ابن القيم في إجابته على الكثير من آراء النحاة في قضية حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه، حيث ردّ تقدير قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ** ﴿٥٦﴾ ﴾ على موصوف محذوف تقديره: شيء قريب، أو لطف قريب، أو بر قريب، ونحو ذلك[3]. ويرى أن حذف الموصوف كثير في الشعر، حيث يستشهد بقول الشاعر:

---

[1] – الخصائص، 366/2.

[2] – المصدر والصفحة نفسهما.

[3] – بدائع الفوائد، 23/3، والتفسير القيم، ص264.

قَامَتْ تُبَكِّيهِ عَلَ قَبْرِهِ ۞ مَنْ لِيَ مِنْ بَعْدِكَ يَا عَامِرُ؟
تَرَكْتَنِي فِي الدَّارِ ذَا غُرْبَةٍ ۞ قَدْ ذَلَّ مَنْ لَيْسَ لَهُ نَاصِرُ

وهذا من باب الحمل على المعنى، والمعنى في ذلك "تركتني شخصا أو إنسانا ذا غربة"، ولولا ذلك لقالت "تركتني ذات غربة"[1]؛ لأن المرأة كما يرى ابن الأنباري في المعنى "إنسان"[2].

ومن ذلك -أيضا- رد ابن القيم على تعليل سيبويه قولهم للمرأة: حائض، وطامث، وطالق بأنه على موصوف مذكر محذوف كأنهم قالوا: شيء حائض، وشيء طامث[3]؛ حيث يرى ابن الأنباري أن الذين أخذوا بهذا الرأي هو « أنهم حملوه على المعنى، كأنهم قالوا: شيء طالق، أو إنسان طالق، كما قالوا: رجل رَبْعَةٌ، فأنثوا والموصوف مذكّر على معنى نفس رَبْعَة »[4].

إن ابن القيم من خلال تعرّضه لرأي سيبويه في هذا الجانب، وهو من البصريين، فإننا نراه يأخذ برأي الكوفيين القائل بأن حذف التاء في طالق وحائض، جاءت للتفرقة بين المذكر والمؤنث، وذلك بقوله: « إن طالقا وحائضا وطامثا إنما حذفت تاؤه لعدم الحاجة إليها، فإن التاء إنما دخلت للفرق بين المذكر والمؤنث في محل اللبس، فإذا كانت الصفة خاصة بالمؤنث فلا لبس ولا حاجة إلى التاء، هذا هو الصواب في ذلك، وهو المذهب الكوفي »[5]، مبتدئاً بتحديده لشرطين أساسيين لا بد من توافرهما في حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه، حيث يقول: « إن حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه إنما يحسن بشرطين: أن تكون الصفة خاصة يعلم ثبوتها لذلك الموصوف بعينه لا لغيره. الثاني: أن تكون الصفة قد غلب استعمالها مفردة على

---

[1] - ينظر المصدران والصفحات نفسهما.
[2] - ينظر الإنصاف، 271/2-272.
[3] - ينظر الكتاب، 383/3.
[4] - الإنصاف، 271/2.
[5] - بدائع الفوائد، 25/3، والتفسير القيم، ص265-266.

الموصوف كـــ"البر، والفاجر، والعالم والجاهل، والمتقي، والرسول والنبي، ونحو ذلك مما غلب استعمال الصفة فيه مجرّدة عن الموصوف»[1]، وباستشهاده بمجوعة من النصوص القرآنية يضيف قائلاً: « فلا يكاد يجيء ذكر الموصوف معها كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ ﴾[2]، وقوله: ﴿ إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿٤٥﴾ ﴾[3]، و﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾[4]، وقوله: ﴿ وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٥٤﴾ ﴾[5]، وهو كثير جداً في القرآن وكلام العرب، وبدون ذلك لا يحسن الاقتصار على الصفة، فلا يحسن أن تقول: جاءني طويل، ورأيت جميلا أو قبيحا، وأنت تريد جاءني رجل طويل، ورأيت رجلا جميلا أو قبيحا»[6]؛ حيث يتبيّن من رأي ابن القيم أنه لأجل تحقق الشرطين المذكورين حسب رأيه يجعل حذف الموصوف سائغاً دون حاجة إلى وجود قرينة زائدة من سياق لفظي أو حالي؛ باعتبار أن العقل والعادة قد دلاّ على الموصوف المحذوف. أما إذا لم يتحقق الشرطان المذكوران فلا يجوز الحذف في هذه الحال إلاّ بقرينة زائدة من سياق لفظي أو حالي[7]؛ حالي[7]؛ لأن القرينة الزائدة من شأنها إيضاح الدلالة المقصودة من سياق الكلام.

جـــ- حذف الفعل والفاعل:

ومما هو وارد في اللغة حذف الفعل لوحده، أو حذفه مع فاعله المضمر،وهناك بعض مواضع الحذف يضيفها النحاة بالوجوب؛ باعتبار أن إظهار الفعل فيها غير

---

[1] - المصدر الأول نفسه، 3/23-24، والثاني نفسه، ص264.

[2] - سورة الانفطار، الآيتان 13-14.

[3] - سورة الحجر، الآية 45، وسورة الذاريات، الآية 15.

[4] - سورة الأحزاب، الآية 35.

[5] - سورة البقرة، الآية 254.

[6] - بدائع الفوائد، 3/23-24، والتفسير القيم، ص 264.

[7] - ينظر ظاهرة الحذف، ص244.

جائز، وهناك مواضع أخرى يكون الحذف فيها جائزاً؛ أي أن إظهار الفعل المحذوف تكون الجملة معه صحيحة لجري العادة اللغوية للناطقين على ذكر المحذوف[1]؛ لأنه كما يرى سيبويه أن حذف الفعل يكون نتيجة لكثرة الاستعمال ولدلالة القرينة الحالية عليه[2].

ومن هذا الجانب عند ابن القيم نجده في وقوفه على قوله تعالى: ﴿ **يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾** ﴾[3]، وذلك حينما أشار المولى ﷻ بالفعل في إطاعته وإطاعة رسوله، وحذف الفعل في إطاعة أولي الأمر، واعتبر ابن القيم أن ورود الأمر لا تجب استقلالا؛ لأن طاعتهم مقرونة بطاعة الرسول ﷺ، حيث يصرح في شأن حذف الفعل وفاعله قائلاً: « فأمر تعال بطاعته وطاعة رسوله، وأعاد الفعل إعلاماً بأن طاعة الرسول تجب استقلالاً من غير عرض ما أمر به على الكتاب، بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقاً سواء كان ما أمر به في الكتاب أو لم يكن فيه، فإنه أوتي الكتاب ومثله معه، ولم يأمر بطاعة أولي الأمر استقلالاً، بل حذف الفعل، وجعل طاعتهم في ضمن طاعة الرسول، إيذاناً بأنهم إنما يطاعون تبعاً لطاعة الرسول، فمن أمر منهم بطاعة الرسول وجبت طاعته، ومن أمر بخلاف ما جاء به الرسول فلاَ سمْع له ولا طاعة» [4]، وهذا ما يدل على أن تكرار الجملة الفعلية جاء ليدل على أن طاعة الرسول ﷺ مطلقة لا مقيدة، وأن حذف الجملة المكوّنة من الفعل والفاعل جاء ليدل على أن طاعة أولي الأمر مقيدة بضوابط تحكمها، وبأوامر لا تر عن أمور أوجبها المولى ﷻ ورسوله ﷺ، ومنه وجب الحذف.

---

[1] – ينظر المرجع نفسه، ص253.

[2] – ينظر الكتاب، 295/1.

[3] – سورة النساء، الآية 59.

[4] – أعلام الموقعين، 48/1.

ومن هذا الجانب –أيضا– حذف الفاعل وروده في النص القرآني، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ ﴾ [1]، وقوله: ﴿ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ ﴾ [2]؛ حيث عدّ ذكر الفاعل إنما جاء في سياق المدح، وأن حذفه إنما جاء في سياق الذم، وذلك في قوله: « وهذا كثير في القرآن ذكرنا منه أمثلة كثيرة في كتاب "الفوائد المكية"[3]، وبيّنا هناك السر...والفرق بين الموضعين، وأنه حيث ذكر الفاعل كان من أتاه الكتاب واقعاً في سياق المدح، وحيث حذفه كان من أوتيه واقعاً في سياق الذم أو منقسماً، وذلك من أسرار القرآن» [4]. وأن حذف الفاعل ما لا يرضيه الكثير من النحويين؛ حيث يرى الرضي أن « حذف الفاعل أشنع من الإضمار قبل الذكر» [5].

ومن هذا الجانب –أيضا– ما لمسه ابن القيم من أسرار القرآن الكريم، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧ ﴾[6]؛ حيث بيّن ابن القيم أنه لما تكون أفعال الإحسان والرحمة والجود مضافة إلى المولى المولى ﷻ، فلا بد في هذه الحال من ذِكر فاعلها باعتبارها منسوبة إليه، ولا يُبنى الفعل معها للمفعول، خلافاً إذا ما جيء بأفعال العدل والجزاء والعقوبة فإنه في هذه الحال يحذف الفاعل ويبنى الفعل معها للمفعول تأدّباً في الخطاب؛ حيث يقول بخصوص دلالة حذف الفاعل في هذا النص: « حذف الفاعل وبني الفعل معها للمفعول أدبا في الخطاب، وإضافته إلى الله أشرف، فسمى أفعاله. فمنه هذه الآية فإنه ذكر النعمة فأضافها إليه و لم يحذف فاعلها، ولما ذكر الغضب حذف الفعل وبنى الفعل للمفعول،

---

[1] – سورة البقرة، الآية 121.

[2] – السورة نفسها، الآية 101.

[3] – المسمى بمفتاح دار السعادة، ينظر في 1/104-105.

[4] – بدائع الفوائد، 2/179، والتفسير القيم، ص533.

[5] – شرح الرضي، 1/206.

[6] – سورة الفاتحة، الآية 07.

فقال: ﴿ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ﴾ ، وقال في الإحسان: ﴿ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾ » [1]؛ لأن النعمة مخصوصة بالله وحده مطلقاً على عباده.

ويزيد ابن القيم تأكيدا في حذف الفاعل قائلاً: « واليهود قد غضب الله عليهم، فحقيق بالمؤمنين الغضب عليهم؛ فحذف فاعل الغضب وقال: ﴿ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ﴾ لما كان للمؤمنين نصيب من غضبهم على من غضب الله عليه، بخلاف الإنعام؛ فإنه لله وحده، فتأمل هذه النكتة البديعة » [2].

ومنه -أيضا- قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّا لَا نَدْرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ﴿١٠﴾ ﴾ [3]، قوله -أيضا-: ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ﴾ [4]؛ حيث بيّن من خلال هذين النصين دلالة حذف الفاعل فيهما، وبناءه للمفعول، وذلك قوله بخصوص النص الأول: « فنسبوا إرادة الرشد إلى الرب، وحذفوا فاعل إرادة الشر، وبنوا الفعل للمفعول» [5]. وبخصوص النص الثاني يقول: « فحذف الفاعل وبناه وبناه للمفعول...لأن في ذكر الرفث ما يحسن منه أن لا يقترن بالتصريح بالفاعل» [6]، » [6]، فهذا عن حذف الفاعل وبنائه للمفعول.

د-حذف فاعل القول:

---

[1] - بدائع الفوائد، 16/2-17.

[2] - المصدر نفسه، 18/2.

[3] - سورة الجن، الآية 10.

[4] - سورة البقرة، الآية 187.

[5] - بدائع الفوائد، 17/2.

[6] - المصدر والصفحة نفسهما.

وأما هذا النوع من الحذف فهو « الذي يُقدّر بقال أو يقول أو يقولون...الخ، استغناء بذكر المقول طلباً للاختصار، ولوضوح الدلالة عليه» [1]، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ ﴿٢٣﴾ سَلَٰمٌ عَلَيْكُم ﴾[2]؛ أي يقولون: سلام عليكم، حتى رأى أبو علي الفارسي أن هذا النوع من الحذف هو من باب "حديث البحر، قل ولا حرج"[3].

ومن أمثلة هذا الجانب عند ابن القيم نجده عند استشهاده بقوله تعالى: ﴿ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ وَقِيلَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧٥﴾ ﴾[4]؛ حيث يقول بخصوص الحذف في النص: « أنه سبحانه وتعالى لا بد أن يظهر –لخلقه جميعهم يوم القيامة– صدقه، وصدق رسله، وأن أعداءه كانوا هم الكاذبين المفترين...بحيث ينطق الكون كلّه بالحمد لله رب العالمين...فحذف فاعل القول إرادة الإطلاق، وأن ذلك جارٍ على لسان كلِّ ناطق وقلبه» [5]. ويقول في موضع آخر: « فحذف فاعل القول إشعاراً بالعموم وأن الكون كله، قال: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧٥﴾ ﴾ لما شهدوا من حكمة الحق وعدله وفضله» [6]. وجاء هذا الحذف –أيضا– كما يصرح في موضع آخر: « لأنه غير معين، بل كل أحدٍ يَحْمَدُه عَلَى ذلك الحُكم الذي حكم فيه، فَيَحْمَدُه أهل السموات وأهلُ الأرض، والأبرارُ والفجارُ، والإنسُ والجِنُّ حتى أهل النار» [7]؛ أي أن أن الحذف جاء دلالة على مطلق الحمد لله وحده، بل الكون كله يشهد بهذه الخصوصية المتفرد بها سبحانه وتعالى.

---

[1] – ظاهرة الحذف، ص262.

[2] – سورة الرعد، الآيتان 23–24.

[3] – ينظر مغني اللبيب، ص590.

[4] – سورة الزمر، الآية 75.

[5] – حادي الأرواح، ص337.

[6] – الفوائد، ص161.

[7] – روضة المحبين، ص75–76، والتفسير القيم، ص412.

ومن خلال ما سبق، يتضح لنا أن رأي ابن القيم في قضية تقديره للمحذوفات هو نتيجة تأكيده على أهمية التخاطب الحاصل بين المتكلم والمستمع، وعلى ضمان فهم الكلام بالنسبة المستمع بالدرجة الأولى، وأن هذا الرأي نجده لا يخرج عن الإطار الذي رسمه الغربيون في تأكيدهم على جوهر نظرية قصد الاتصال التي يمثلها كلّ من أوستن، وجرايس و فيتجنشتين Latter Wittgenstein[1].

وأن قضية الحذف في القرآن تدخل ضمن ما يسمى بجوانب الإعجاز في نصه، وجماليات تعبيره، وسر فصاحته، حيث يقول ابن القيم: « وتدبَّر هذه الطريقة في القرآن، وذكره للأهم المقصود، وحِذفه لغيره، يُطْلِعْكَ على باب من أبواب إعجازه، وكمال فصاحته» [2].

وإذا كان الحذف واقعا في الكلام الفصيح، فهو حادث لدلالة المذكور على المحذوف، حتى لا يكون ذلك الحذف شائعا ولا عشوائيا، وبالتالي يفقد جماليته في التعبير. وأن القرآن قد برئ من مثل هذا النوع من الحذف الذي لم يكن لضرورة ولا لدلالة، بل إن كل حذف في القرآن إلاّ ونجده في موضعه المناسب، وخير دليل نقدّمه هو ما وقف عنده ابن القيم في تلك النماذج النصية السابقة، حيث يقول في هذا الشأن: « وهذه طريقة القرآن، بل وكل كلام فصيح: أن يذكر الشيء في موضع ثم يحذفه في موضع آخر، لدلالة المذكور على المحذوف. وأكثر ما تجده مذكورا وحذفه قليل. وإما أن يحذف حذفاً مطّرداً و لم يذكره في موضع واحد، ولا في اللفظ ما يدل عليه، فهذا لا يقع في القرآن» [3].

وأنه خوف للإطناب أو للتكرار، وطلبا للاختصار يجوز الحذف عند علمـــاء العربية، حيث يضيف ابن القيم قائلاً: « وقد صرح أئمة العربية بأن الشيء إنما يجوز حذفه إذا كان الموضع الذي ادّعى فيه حذفه قد استعمل فيه ثبوته أكثر من حذفه، فلا

[1] – ينظر نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، صلاح إسماعيل، ص26–29، الدار المصرية، القاهرة، 2005.

[2] – جلاء الأفهام، ص192، والتفسير القيم، ص400.

[3] – المصدر الأول نفسه، ص191، والثاني نفسه، ص399.

بد أن يكون موضع ادّعاء الحذف عندهم صالحاً للثبوت. ويكون الثبوت مع ذلك أكثر من الحذف حتى إذا جاء ذلك محذوفاً في موضع، علم بكثرة ذكره في نظائره أنه قد أزيل من هذا الموضع، فحمل عليه. فهذا شأن من يقصد البيان والدلالة »[1]؛ وهذا ما يدخل ضمن ما يسمى بجوازية الحذف في الموضع الذي يستحقه، لأن من ضروب الحذف ما يمسى بالاختصار في الكلام، وكل من يقصد الحذف ويعمد إليه إنما هو يبحث عن مقصدية ووضوح دلالات التراكيب الخاضعة إلى ظاهرة الحذف.

9- حروف المعاني:

لقد أولى عناية كبيرة لهذا الموضوع، وإنْ كان يُفرض على المجتهد الإلمام بأمور اللغة، كان لا بد من إلمامه بهذا الجانب النحوي الدلالي لما له من أهمية كبرى في استنباط الأحكام الشرعية من النصوص؛ « لأن الحكم الذي يدل على النص يختلف باختلاف معنى الحرف الذي يتضمنه، وقد اختلف العلماء في معان حروف كثيرة، ونشأ من ذلك اختلاف في المسائل الفقهية التي تدار عليها وفي التفريع »[2]، وهذا شيء مسلّم به في بدايته؛ لأنه ما دام فيه خلاف في تحديد دلالة الحرف في السياق، فبطبيعة الحال ينشأ الخلاف بين الفقهاء في قضية الاستنباط.

وقبل حديثنا عن حروف المعاني عند ابن القيم، لا بد لنا من أن نعرّج على تحديد مفهوم الحرف أولا، ثم حروف المعاني ثانياً.

9-1- مفهوم الحرف:

[1] – الصواعق المرسلة، 385/1، وينظر مختصر الصواعق، 99/1.

[2] – أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، ص211، دار السلام للطباعة والنشر، مصر.

يحمل الحرف من حيث اللغة عدة معان، ومنها قول ابن منظور: « والحَرْفُ في الأَصل الطَّرَفُ والجانِبُ وبه سمي الحَرْفُ من حروف الهِجاء... ومنه حَرْفُ الجبل وهو أَعْلاه المُحدَّدُ... حرف كل شيء ناحيته كحرف الجبل والنهر والسيف »[1].

وقال عنه الراغب: « حَرْفُ الشيءِ طَرَفُهُ، وجمعه أحرفٌ وحروفٌ. يقال: حرفُ السيفِ وحرفُ السفينةِ وحرفُ الجبلِ، وحروفُ الهجاءِ أطراف الكلمة والحروف العوامل في النحو أطراف الكلمات الرابطة بعضها ببعض »[2].

وأما من حيث الاصطلاح فهو ما يدل بنفسه على معنى في غيره[3]، وهو أحد أقسام الكلم.

وهو ما عرّفه ابن القيم بقوله: « ولكل حرف حد، ولكل حد مطلع »[4].

ويقول -أيضاً-: « أصل الحروف أن تكون عاملة لأنه ليس لها معان في أنفسها وإنما معانيها في غيرها »[5].

وأن الحروف نوعان، منها حروف المباني؛ وهي التي تدخل في بنية الكلمة أو التي تتركب منها الكلمات. وأما حروف المعاني فهي التي تدل على معاني جزئية وضعت أو استعملت فيها، وهي تربط بين جزأين، ولها -أيضا- معاني تبعية، فلا تستعمل بالمعقولية، باعتبارها تدل على معنى في غيرها، ولا تكون ركناً في الكلام إلاّ مع ضميمة، وبذلك سميّت بهذا الاسم لأنها موضوعة لمعان تتميز بها عن حروف المباني[1].

---

[1] - لسان العرب، مادة (حرف)، 41/9.

[2] - المفردات، مادة (حرف)، ص87.

[3] - ينظر الجني الداني في حروف المعاني، الحسن بن قاسم المرادي، ص20، تحقيق د.فخر الدين قباوة، وأ.محمد نديم فاضل، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1403هـ-1983م.

[4] - بدائع الفوائد، 64/1.

[5] - المصدر نفسه، 37/1.

والذي يهمنا في هذا الجانب حروف المعاني، التي كانت ضمن اهتمامات البحث اللغوي عند العرب، حيث يقول المرادي (ت749هـ) في أهمية هذه الحروف: « فإنه لما كانت مقاصدهم كلام العرب على اختلاف صنوفه، مبنياً أكثرها على معاني حروفه، صُرِفَت الهِممُ إلى تحصيلها، ومعرفة جملتها وتفصيلها، وهي مع قِلّتها، وتيسُّر الوقوف على جملتها، وقد كثر دورها، وبعُد غورها، فعزّت على الأذهان معانيها، وأبتِ الإذعانَ إلاّ لمن يعاينها »[2]؛ فهو تأكيد على اهتمام النحاة بهذا الجانب قصد فهم كلام العرب، وهي حقيقة أكّدها من قبل المالقي (ت706هـ) حينما أشار إلى جهود العلماء في التأليف في هذا الجانب، حيث يقول: « فوجدتُ منهم مَنْ أغفَلَ بعضها وأهمل، ومَنْ تسامح في الشرح وتسهَّل، ومَنْ اختصر منها وأسهَب، ومنْ ركَّب البسيط وبَسَطَ المركب، ومَنْ شتّتَ ألفاظها وعدّد، وأطال الكلام لغير فائدة وردّد »[3]. وأن هذه البحوث راجعة على أهمية الحروف في الكلام، حيث يضيف فيها قائلاً: « أكثر دوراً، ومعاني معظمها أشدُّ غورا، وتركيبُ أكثر الكلام عليها، ورجوعُه في فوائده إليها »[4].

ولأهمية حروف المعاني -كما مر سابقا- دأب الكثير من العلماء في البحث والتأليف فيها، ومنهم عالمنا ابن القيم الذي كان هو الآخر حاضرا في هذا الجانب؛ حيث إنه لا يترك نصاً قرآنيا إلاّ وحاول الوقوف على أسراره ومضامينه بداية بقراءاته اللغوية، ومن هذه القراءات نجد تحديده لدلالات الحروف في النصوص، مبيّنا الدلالة التي أحدثها الحرف داخل السياق، وذلك دأبه ودأب العلماء الذي بحثوا في هذا الجانب؛ لأن السياق له دور كبير في تحديد دلالات الحروف.

---

[1] - ينظر أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص211-212، وحروف المعاني وعلاقتها بالحكم الشرعي، د.دياب عبد الجواد عطا، ص06، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 1421هـ-2000م.

[2] - الجنى الداني، ص19.

[3] - رصف المباني، ص97-98.

[4] - المصدر نفسه، ص97.

9-2- حروف المعاني عند ابن القيم:

ومن حروف المعاني عند ابن القيم نجد:

أ- حرف الواو:

إن لحرف "الواو" معان كثيرة وصلت إلى خمسة عشر معنى حسب ابن هشام والمرادي، ومنها: الزائدة، والترتيب، والعطف، والمعية، ...الخ[1].

ونظرا للخلاف الواقع حول عدم إفادة "الواو" العاطفة معنى الترتيب، وإنما هي لمطلق الجمع[2]، فإن ابن القيم نجده ينتصر للشافعي (ت204هـ) وأحمد بن حنبل – رضي الله عنهما- ومن وافقهما في إفادتها معنى الترتيب[3]، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ ﴾[4]؛ حيث يقول: « إن هذه الأفعال هي أجزاء فعل واحد مأمور به وهو الوضوء، فدخلت "الواو" عاطفة لأجزائه بعضها على بعض، والفعل الواحد يحصل من ارتباط أجزائه بعضها ببعض، فدخلت الواو بين الأجزاء للربط، فأفادت الترتيب؛ إذ هو الربط المذكور في الآية» [5]؛ أي أن الترتيب الواقع في النص جاء بناءً على أن كل واحد من معطوفاتها مرتبط بالآخر، فبذلك اقتضى الترتيب. ثم إنه يواصل كلامه قائلاً: « ولا يلزمه من كونها لا تفيد الترتيب بين أفعال لا ارتباط بينها، نحو: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾[6] أن لا تفُيده بين أجزاء فعل مرتبطة بعضها ببعض. فتأمل هذا الموضع ولطفه،...وأكثر الأصوليين لا

---

[1] – ينظر الجنى الداني، ص174، ومغني اللبيب، ص337.

[2] – ينظر المصدر الثاني والصفحة نفسهما، وحروف المعاني وعلاقتها بالحكم الشرعي، ص19، وبدائع الفوائد، 63/1.

[3] – ينظر الرسالة، الشافعي، ص28.

[4] – سورة المائدة، الآية 06.

[5] – بدائع الفوائد، 71/1.

[6] – سورة البقرة، الآية 110.

يعرفونه ولا يحكونه وهو قول ابن أبي موسى من أصحاب أحمد ولعلّه أرجح الأقوال »[1].

ومن معاني "الواو" العطف، وهي أن تكون غير عاملة مع العطف، حيث نجده بالنسبة لقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا ﴾[2]، وقوله أيضا: ﴿ وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم ﴾[3]؛ و ﴿ وَإِذْ فَرَقْنَا ﴾[4] يقول: « وهو كثير جدا بواو العطف من غير ذكر عامل يعمل في إذ لأن الكلام في سياق تعداد النعم وتكرار الأقاصيص فيشير بالواو العاطفة إليها كأنها مذكورة في اللفظ لعلم المخاطب بالمراد» [5]؛ حيث بيّن أن دلالة العطف المستنبطة لحرف "الواو" هي نتيجة وضوحها من خلال السياق، وأن هذا العطف جاء ليبيّن أن تلك النّعم وكأنها واردة في اللفظ لمعرفة المستمع بالمقصود من النص القرآني، وهذا ما يدخل ضمن ما يسمى بـ "أنواع دلالات الواو غير العاملة"، والتي منها العطف كما يرى المرادي[6].

وأما من معاني "الواو" العاملة فنجدها لـمَّا تحمل معنى "رب"، حيث يقول ابن القيم: « "الواو" المتضمنة معنى "رب"، فإنك تجدها في أول الكلام كثيرا إشارة منهم إلى تعداد المذكور بعدها من فخر، أو مدح، أو غير ذلك. فهذه كلها معان مضمرة في النفس وهذه الحروف عاطفة عليها» [7]؛ فهي التي «لا تدخل على مُذكّر، ولا تتعلق إلاّ بمؤخر، والصحيح أنها "واو" العطف» [8] على حد قول ابن هشام.

---

[1] – بدائع الفوائد، 71/1.

[2] – سورة البقرة، الآية 34.

[3] – السورة نفسها، الآية 49.

[4] – السورة نفسها، الآية 50.

[5] – بدائع الفوائد، 189/1.

[6] – ينظر الجنى الداني، ص158.

[7] – بدائع الفوائد، 190/1.

[8] – مغني اللبيب، ص344.

وأما "الواو" الزائدة، فهي التي دخولها كخروجها، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا ﴾[1]؛ حيث يقول ابن القيم: « ومن هذا الباب حذف كثير من الأجوبة في القرآن لدلالة "لواو"عليها، لعلم المخاطب أن "الواو" عاطفة ولا يعطف بها إلاّ على شيء...وهذا الباب واسع في اللغة» [2]؛ أي أن ابن القيم يعتبرها واو عطف، وهو ما ذهب إليه البصريون من قبل. بينما الكوفيون يعتبرون الواو هنا واوا زائدة[3]. ومنه ننتصر لرأي ابن القيم من حيث إنها واو عطف؛ وذلك لما رأى في قوله السابق أن جواب "إذ" محذوف لدلالة الواو عليه، والتقدير في ذلك كما يرى ابن الأنباري: « حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها فازوا ونَعِموا » [4] .

وأما "الواو" التي تفيد معنى المعية، فنجده هذا المعنى عند ابن القيم حينما استدل بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسۡبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٦٤﴾ ﴾[5]، وذلك بعد ما ذكر ذكر فيها تقديرين بقوله: « أحدهما: أن تكون "الواو" عاطفة لـ ﴿ مَنِ ﴾ على الكاف المجرورة...والثاني: أن تكون "الواو" واو "مع"، وتكون ﴿ مَنِ ﴾ في محل نصب عطفاً على الموضع، فإن ﴿ حَسۡبُكَ ﴾ في معنى كافيك؛ أي الله يكفيك ويكفي من اتّبعك ، كما تقول العرب: حسبك وزيداً درهم، قال الشاعر:

إِذَا كَانتِ الهَيْجَاءُ وَانْشَقَّتِ العَصَا ۞ فَحَسْبُكَ وَالضَّحَاكَ سَيْفٌ مُهَنَّد

وهذا أصح التقديرين » [6]، وبالتالي أن المعنى الذي أفادته "الواو" في هذا النص القرآني القرآني هو معنى المعية حسب رأي ابن القيم.

---

[1] – سورة الزمر، الآية 73.

[2] – بدائع الفوائد، 190/1.

[3] – ينظر الإنصاف، 28/2-30، والجنى الداني، ص166.

[4] – المصدر الأول نفسه، 30/2.

[5] – سورة الأنفال، الآية 64.

[6] – زاد المعاد، 12/1-13، وينظر التفسير القيم، ص285.

ب- حرف "ثم":

يرى ابن هشام أن "ثم" حرف عطف، ولكنه يقتضي « ثلاثة أمور: التشريك في الحكم، والترتيب، والـمُهلة » [1].

وإذا كان هذا الحرف يفيد ثلاثة معان عند ابن هشام، فإن ابن القيم كذلك يراها تفيد حرف العطف، وأنه جعلها من ضم شيء إلى شيء كانت بينهما مهلة، وهو ما نجده في قوله: « "ثم" حرف عطف، ولفظها كلفظ "الثم"؛ وهو زم الشيء بعضه إلى بعض، كما قال: "كنا أهل ثمة ورمة"؛ وأصله: "ثممت البيت"؛ إذا كان فيه فرج فسدد بالثمام. والمعنى الذي في "ثم" العاطفة قريب من هذا؛ لأنه ضم شيء إلى شيء بينهما مهلة ،كما أن "ثم البيت" ضم بين شيئين بينهما فرجة. ومن تأمل هذا المعنى في الحروف والأسماء المضارعة لها ألفاه كثيراً » [2]، وأنه زيادة عن للعطف فإننا نجده قد حصرها إفادتها لمعنيين فقط؛ وهما الترتيب والمهلة. وأنه أنكر على الذين زعموا أنها تفيد ترتيب الخبر، لا لترتيب المخبر[3]؛ لأنه في كثير من الأحيان يكون ما بعد "ثم" سابقا على ما قبلها في الوجود، حتى وإن تأخر عنها في الإخبار، حيث يقول: « هذا لا يثبت أوّلاً، ولا يصحّ به نقل، ولم يأت في كلام فصيح، ولو قدّر وروده فهو نادر ولا يكون قياساً مطّرداً تترك الحقيقة لأجله» [4]؛ وحجتهم في ذلك أن الأمر بالسجود لآدم كان قبل خلقنا وتصويرنا؛ وذلك في مثل استدلالاهم بقوله تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ** ﴾[5]، وقوله -

---

[1] - مغني اللبيب، ص120.

[2] - بدائع الفوائد، 90/1.

[3] - ينظر الجنى الداني، ص428.

[4] - مختصر الصواعق، ص382-383.

[5] - سورة الأعراف، الآية 11.

أيضا-: ﴿ وَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ ٱلَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ ﴿٤٦﴾ ﴾[1]؛ باعتبارهم أن شهادته تعالى على افعالهم سابقة على رجوعهم[2].

ولكنا نجد ابن القيم ينكر عليهم هذا التخريج، ولا يعده من باب دلالة على ما تقدم ما بعد "ثم" على ما قبلها، حيث يقول في آية الأعراف: « لا يدل ذلك على ما تقدم ما بعد "ثم" على ما قبلها...فهو خلق أصل البشر وأبيهم، وجعله سبحانه خلقاً لهم وتصويراً؛ إذ هو أصلهم، وهم فروعه، وبهذا فسّرها السلف، قالوا: خلقنا أباكم. وخَلْقُ أبي البشر خلق لهم» [3]؛ أي أنه لا ترتيب أفادته "ثم" في هذه الآية، وإنما أفادت « الدلالة على مطلق الجمع كـــ"الواو"، فلا دلالة على الترتيب» [4].

وأما بخصوص آية يونس فلا يعتبر ابن القيم أن "ثم" أفادة الترتيب في الإطلاع على الأفعال، حيث يقول: « فليس ترتيبا لإطّلاعه على أفعالهم، وإنما هـــو ترتيـــب لمجازاتهم عليها. وذكر الشهادة التي هي علمه وإطلاعه، تقريراً للجزاء علـــى طريقـــة القرآن في وضع القدرة والعلم موضع الجزاء؛ لأنه يكون بهما، كما قال تعالى: ﴿ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ فَنُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوٓاْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿٢٣﴾ ﴾ [5]...وهو كثير في القـــرآن. وهو كما يقول السيد لعبده: "اعمل ما شئت فأني أعلم ما تفعله، وأنا قادر عليك". وهذا أبلغ من ذكر العقاب وأعم فائدة» [6].

---

[1] - سورة يونس، الآية 46.

[2] - ينظر مختصر الصواعق، ص382-383.

[3] - مختصر الصواعق، ص382-383.

[4] - الأدوات النحوية ومعانيها في القرآن-عرض وتحليل، د.محمد علي سلطان، ص77، دار العصماء، دمشق، ط1، 1420هـــ-2000م.

[5] - سورة لقمان، الآية 23.

[6] - مختصر الصواعق، ص382-383.

جـ- حرف "حتى":

ومما هو متعارف عليه أن « الأصل في وضع "حتى" أن يكون للغاية؛ أي للدلالة على أن ما بعدها غاية لما قبلها» [1].

وأنه في إفادة "حتى" الجارة للغاية يقول ابن القيم نقلاً عن السهيلي: « وأما "حتى" فموضوعة للدلالة على أن ما بعدها غاية لما قبلها، وغاية كل شيء حده. وذلك كان لفظها كلفظ الحد...ومن حيث كانت حتى للغاية خفضوا بها كما يخفضون بـ "إلى" التي للغاية» [2]، وإذا كانت "حتى" تشترك مع "إلى" في انتهاء الغاية، إلاّ أنهما يفترقان من حيث إن "إلى" لا يدخل ما بعدها فيما قبلها، بخلاف "حتى"، حيث يضيف ابن القيم قائلاً: « والفرق بينهما أن "حتى" غاية لما قبلها وهو منه، وما بعد "إلى" ليس مما قبلها، بل عنده انتهى ما قبل الحرف، ولذلك فارقتها في أكثر أحكامها، ولم تكن "إلى" عاطفة لانقطاع ما بعدها عما قبلها بخلاف "حتى". ومن ثم دخلت "حتى" في حروف العطف، ولم يجز دخولها على المضمر المخفوض؛ إذ كانت خافضة لا تقول: "قام القوم حتاك"، كما لا تقول: قاموا "وك"، ومن حيث كانت ما بعدها غاية لما قبلها لم يجز في العطف "قام زيد حتى عمرو"، ولا "أكلت خبزا حتى تمرا"؛ لأن الثاني ليس بحد للأول ولا ظرف» [3].

وإذا كان السبب في ذلك الخلاف هو تلوين دلالة "حتى" بالعطف دون "إلى"، فإن ننجد المرادي قد أضاف فرقاً آخر إضافة للفرقين اللذين قدّمها ابن القيم، ومن قبله السهيلي، حيث يقول في هذا الفرق: « إن مجرور "إلى" لا يلزم كونه آخر جزء ملاقي آخر جزء. تقول: "أكلتُ السمكة إلى نصفها". بخلاف "حتى" » [4].

---

[1] – حروف المعاني وعلاقتها بالحكم الشرعي، ص76.

[2] – بدائع الفوائد، 180/1، ونتائج الفكر، ص197.

[3] – المصدر الأول والصفحة نفسهما، وينظر الثاني نفسه، ص198.

[4] – الجنى الداني، ص546.

وإذا عدنا إلى ابن القيم في موضع آخر نجده يؤكد على أن "حتى" لا تفيد الترتيب كالذي تفيده "الواو"، حيث يقول: « ليس المراد من كون "حتى" لانتهاء الغاية، وأن ما بعدها ظرفاً أن يكون متأخراً في الفعل عما قبلها، فإذا قلت: "مات الناس حتى الأنبياء"، و"قدم الحاج[1] حتى المشاة" لم يلزم تأخر موت الأنبياء عن الناس، وتأخر قدوم المشاة عن الحاج» [2]؛ أي أنه بهذا الرأي يتجه إلى رأي الكوفيين القائل بأن "حتى" ليست للعطف، وأن البصريين رأوا أنها تفيد الترتيب[3]، وكذا بعض الأصوليين كالآمدي (ت631هـ) [4].

وعلى الرغم من إفادة "حتى" للترتيب عند البصريين، إلاّ أنهم يرونها تختلف عن "الواو" في نقطتين، حيث يقول ابن القيم: « ولهذا قال بعض الناس: إن "حتى" مثل "الواو" لا تخالفها إلا في شيئين: أحدهما: أن يكون المعطوف من قبيل المعطوف عليه؛ فلا تقول: "قدم الناس حتى الخيل". بخلاف "الواو". الثاني: أن تخالفه بقوة، أو ضعف، أو كثرة أو قلة، وأما أن يفهم منها الغاية والحد فلا» [5]، وبذلك يخرج ابن القيم برأي ليؤكد فيه على أن "حتى" موضوعة للغاية لا غير، مجيباً على من ادّعى ذلك بقوله: « ولكن فاته أن يعلم المراد بكون ما بعدها غاية وظرفاً، فاعلم أن المراد به أن يكون غاية في المعطوف عليه لا في الفعل، فإنه يجب أن يخالفه في الأشدّ، والأضعف، والقلة والكثرة، وإذا فهمت هذا فالأنبياء غاية للناس في الشرف والفضل، والمشاة غاية للحجاج في الضعف والعجز »[6]؛ أي أن المعطوف بها لا يكون إلاّ غاية لما قبلها من زيادة ونقص،

---

[1] – الأصل فيها هو "الحجاج".

[2] – بدائع الفوائد، 180/1.

[3] – ينظر الجني الداني، ص546.

[4] – ينظر الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي، 103/1، تحقيق: د.سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1418هـ-1998م.

[5] – بدائع الفوائد، 180/1.

[6] – المصدر نفسه، 180/1-181.

ونقص، وأن الزيادة تشمل القوة والتعظيم والشرف، وأن النقص يشمل الضعف والتحقير والعجز ونحو ذلك[1].

ثم إننا نجد ابن القيم يستدل بمثال آخر من أجل التوضيح أكثر قائلاً: « وأنت إذا قلت: "أكلت السمكة حتى رأسها"؛ فالرأس غاية لانتهاء السمكة، وليس المراد أن غاية أكلك كان الرأس، بل يجوز أن يتقدم أكلك للرأس، وهذا مما أغفله كثير من النحويين لم ينبّهوا عليه »[2]؛ والقصد بذلك النحويين الذي أخذوا بمعنى الترتيب، وفي المثال المقدم يجوز فيه تقديم أكل الرأس دون تأخيرها، وبالتالي عدم إفادتها للترتيب حسب ابن القيم.

د- حرف "إنْ":

إن لحرف "إنْ" عدة معان، منها: الشرطية، والمخففة من الثقيلة، والنافية، والزائدة، ونحو ذلك[3].

وأما من معاني هذا الحرف عند ابن القيم فنجده قد استعمله في معنى الشرط، وأن حرف "إنْ" يستعمل فيما يمكن وقوعه، حيث يقول: « المشهور عند النحاة والأصوليين والفقهاء[4] أن أداة "إنْ" لا يعلّق عليها إلاّ محتمل الوجود والعدم؛ كقولك: كقولك: "إنْ تأتني أكرمك". ولا يعلّق عليها محقق الوجود، فلا تقول: "إنْ طلعت الشمس أتيتك"، بل تقول: "إذا طلعت الشمس أتيتك"، و"إذا" يعلق عليها النوعان. واستشكل هذا بعض الأصوليين فقال: "قد وردت "إنْ" في القرآن، في معلوم الوقوع قطعا، كقوله: ﴿ **وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا** ﴾[5]، وهو سبحانه يعلم أن

---

[1] – ينظر أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص242.

[2] – بدائع الفوائد، 181/1.

[3] – ينظر الجنى الداني، ص207-214.

[4] – ينظر البرهان في علوم القرآن، 200/4، والمقتضب، 49/2-50.

[5] – سورة البقرة، الآية 23.

الكفار في ريب منهم. وقوله: ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ﴾ [1]، ومعلوم قطعاً انتفاء فعلهم" »[2]؛ وحجة أصحاب هذا الرأي هو أن « الخصائص الإلهية لا تدخل في الأوضاع العربية، بل الأوضاع العربية مبنية على خصائص الخلق، والله تعالى أنزل القرآن بلغة العرب، وعلى منوالهم. فكل ما كان في عادة العرب حسناً أنزل القرآن على ذلك الوجه، أو قبيحاً لم يترل في القرآن. فكل ما كان شأنه أن يكون في العادة مشكوكا فيه بين الناس، حسُن تعليقه بـ"أن" من قبل الله ومن قبل غيره، سواء كان معلوما للمتكلم أو للسامع أم لا »[3]، ويضيف عن أصاحب هذا الرأي -أيضا-: « وكذلك يحسن من الواحد منا أن يقول: "إن كان زيد في الدار فأكرمه"، مع علمه بأنه في الدار؛ لأن حصول زيد في الدار شأنه أن يكون في العادة مشكوكا فيه. فهذا هو الضابط لما تعلق على "إنْ"، فاندفع الإشكال » [4].

وإن كانت حججهم فيما تقدم، فإن ابن القيم نجده يؤكد على أن "إنْ" تستعمل فيما يمكن وقوعه خلافاً لما ذهبوا إليه، ومحاولا التفرقة بين التوظيف الدلالي لأداتي الشرط "إذا"، و"إنْ" في نصوص قرآنية متعددة، حيث يقول: « هذا السؤال لا يرد، فإنّ الذي قاله القوم: إن الواقع ولا بد لا يعلق بـ"إن"، وأما ما يجوز أن يقع ويجوز أن لا يقع فهو الذي يعلّق بها، وإن كان بعد وقوعه متعين الوقوع. وإذا عرفت هذا فتدبر قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّآ إِذَآ أَذَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ كَفُورٌ ﴿٤٨﴾ ﴾[5]؛ كيف أتى في تعليق الرحمة المحققة إصابتها من الله تعالى بـ "إذا"، وأتى في إصابة السيئة بـ "إنْ"، فإن ما يعفو الله تعالى عنه

---

[1] – السورة نفسها، الآية 24.

[2] – بدائع الفوائد، 50/1-51.

[3] – المصدر نفسه، 51/1.

[4] – المصدر والصفحة نفسهما.

[5] – سورة الشورى، الآية 48.

أكثر»[1]. ويضيف قائلاً: « وأتى في الرحمة بالفعل الماضي الدال على تحقيق الوقـــوع، وفي حصول السيئة بالمستقبل الدال على أنه غير محقق ولا بد. وكيف أتى في وصول الرحمة بفعل الإذاقة الدّال على مباشرة الرحمة لهم، وأنها مذوقة لهم...وكيف أتـــى في الرحمة بحرف ابتداء الغاية مضافة إليه. فقال: ﴿ مِنَّا رَحْمَةً ﴾، وأتى في الســـيئة بببـــاء السببية مضافة إلى كسب أيديهم، وكيف أكد الجملة الأولى التي تضمنت إذاقة الرحمة بحرف "إنْ" دون الجملة الثانية... ومثل هذه الأسرار في القرآن لا يرقـــى إليهـــا إلا بموهبة من الله وفهم يؤتيه عبدا في كتابه »[2]؛ وهذا ما يدل على "إنْ" تستعمل فيمـــا يمكن وقوعه عند ابن القيم، وأننا لا نلمس في هذا الحرف رائحة الإطـــلاق، بينمـــا نلمس رائحة التقييد بالنسبة لحرف الشرط "إذا".

هـــ-حرف "اللام":

لقد اشتمل هذا الحرف عند اللغويين على أكثر من ثلاثين معنى، والأصل فيها هو الاختصاص، ولكن تصحبه معان أُخرى[3] تتلون دلالاتها حسب السياقات الواردة فيها كـــ"التعليل، والعاقبة، والوقتية".

ومن حيث إفادة "اللام" معنى الاختصاص -التي هي أصل معانيها-عند ابـــن القيم نجده في قوله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾[4]؛ حيث اعتبر ابـــن القـــيم أن "اللام" في هذا النص أفادت معنى الاختصاص، وذلك في قوله: « وتأمل حســـن... اقتران الكمال بالدين، وإضافة الدين إليهم...وأتى في الكمال بـــــ"اللام" المؤذنـــة

---

[1] - بدائع الفوائد، 51/1.

[2] - المصدر نفسه، 51/1-52.

[3] - ينظر الجني الداني، ص109، ورصف المباني، ص293.

[4] - سورة المائدة، الآية 03.

للاختصاص، وأنه شيء خُصّوا به دون الأمم »[1]؛ أي أن المولى ﷻ خصّ عباده المسلمين بكمال دينهم الذي اختاره لهم دون الأمم الأخرى.

وأما عن إفادة "اللام" معنى التعليل فنجده يستدل به في مواضع كثيرة، حيث يرى أنها في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ ﴾[2] تفيد التعليل بقوله: « وهي لام التعليل الداخلة على الغايات المرادة، وهي كثيرة في القرآن »[3]؛ أي أن الإطعام جاء لغاية قصد وجه المولى ﷻ لا غير.

ومن هذا الباب -أيضا- إفادة "اللام" معنى الوقتية، وذلك حينما استدل ابن القيم بقوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ ﴾[4]، و﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾[5]، حيث اعتبر أن "اللام" في النصين الكريمين أفادت معنى الوقتية، وذلك في قوله: « هي "اللام" الوقتية...لأن هذه "اللام" الوقتية يليها أسماء الزمان والظروف »[6]؛ والتقدير في ذلك بالنسبة للنص الأول بـ"بعد"؛ أي بعد دلوك الشمس، وفي النص الثاني التقدير بحرف "في"؛ أي في يوم القيامة، وهو ما ذهب إليه المرادي[7] - أيضا.

وأما في قوله تعالى: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ ﴾[8]، فابن القيم يرى أن "اللام" "اللام" هنا أفادت معنى التعليل لا معنى الوقتية، حيث يقول في إفادتها معنى الوقتية عند عند غيره: « وهذه "اللام" عند كثير من النحاة اللام الوقتية؛ أي عند ذكري، أو في

---

[1] - مفتاح دار السعادة، 292/1، والتفسير القيم، ص228.

[2] - سورة الإنسان، الآية 09.

[3] - طريق الهجرتين، ص182.

[4] - سورة الإسراء، الآية 78.

[5] - سورة الأنبياء، الآية 47.

[6] - الوابل الصيب، ص91، والتفسير القيم، ص341.

[7] - ينظر الجنى الداني، ص99-101.

[8] - سورة طه، الآية 14.

وقت ذكري» [1]. إلاّ أننا في موضع آخر نجده يعدها من باب لام التعليل، حيث يقول: « واللام على هذا لام التعليل...والأظهر: أنها لام التعليل؛ أي أقم الصلاة لأجل ذكري» [2]، وهذا الخلط في الرأي راجع في جوهره إلى اختلاف العلماء حول "لذكرى"، وهو ما نلمسه في كلام القرطبي لما يقول: « يحتمل أن يريد لتذكرني فيها، أو يريد لأذكرك بالمدح في عليين بها، فالمصدر على هذا يحتمل الإضافة إلى الفاعل وإلى المفعول» [3].

ومن ذلك –أيضا– استدلال ابن القيم بقوله تعالى: ﴿ **ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ** ﴿٤١﴾ ﴾[4]، حيث اعتبر أن أن "اللام" الموجودة هي لام العاقبة والتعليل، وذلك بقوله في معنى النص: « أراد أن الذنب سبب الفساد الذي ظهر، وإن أراد أن الفساد الذي ظهر هو الذنوب نفسها، فيكون قوله: ﴿ **لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟** ﴾ لام العاقبة والتعليل » [5]؛ وأن لام العاقبة هي التي تسمى بـــ"لام" الصيرورة أو "لام" المآل عند المرادي[6].

ومن معاني "اللام" –أيضا– عند ابن القيم إفادتها معنى حرف الجر"على"، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ **يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ** ﴾[7]، حيث يقول: « والسجل: الورق المكتوب فيه، والكتاب: والكتاب: نفسُ المكتوب، و"اللام" بمنزلة "على"؛ أي نطوي السماء كطي الدرج على ما فيه من السطور المكتوبة» [8].

---

[1] – مدارج السالكين، 274/1.

[2] – الوابل الصيب، ص91، والتفسير القيم، ص341.

[3] – الجامع لأحكام القرآن، 177/11.

[4] – سورة الروم، الآية 41.

[5] – الجواب الكافي، ص42، والتفسير القيم، ص391.

[6] – ينظر الجنى الداني، ص98.

[7] – سورة الأنبياء، الآية 104.

[8] – أعلام الموقعين، 120/1.

و- حرف "في":

وهو من حروف الجر، ويرد لعدة معان، منها: أن تكون بمعنى "على"، وبمعنى حرف "الباء"، والظرفية...الخ[1].

ومن مواضع استدلال ابن القيم بهذا الحرف نجد في مثل قوله تعالى: ﴿ **جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَمِنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ أَزۡوَٰجٗاۖ يَذۡرَؤُكُمۡ فِيهِۦۚ** ﴾[2]، حيث اختلف العلماء في إمكانية إمكانية إفادة حرف "في" معنى "الباء"، وهو ما ذهب إليه الكوفيون، وتقديرهم في ذلك يذرؤكم فيه؛ أي يكثِّركم به[3]. إلاّ أن ابن القيم يجعل حرف الجر "في" على بابه، بابه، ولا يعد أن "الباء" تنوب عنه، وذلك في قوله: « فقيل "في" بمعنى "الباء"؛ أي يكثركم بذلك. وهذا قول الكوفيين. والصحيح: أنها على بابها، والفعل تضمن معنى "ينشئكم" وهو يتعدى بـ"في" »[4]؛ فهذا من حيث إقامة "في" بمعنى "الباء".

وأما إقامة "في" بمعنى "على" عند ابن القيم نجده لما يقول: « وقد يكون "في" بمعنى "على"، ألَا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ **فَسِيحُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ** ﴾[5]؛ أي على الأرض. وكذلك قوله تعالى: ﴿ **وَلَأُصَلِّبَنَّكُمۡ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ** ﴾[6]» [7]؛ أي "على جذوع النخل"، النخل"، وهو ما أوّله المرادي[8] أيضا. وهناك من يرى عكس ما ذهب إليه ابن القيم وغيره، إلى أنها تفيد الظرفية المكانية وليس الاستعلاء؛ بحيث « إن الصلب يكون

---

[1] - ينظر الجني الداني، ص250-252.

[2] - سورة الشورى، الآية 11.

[3] - ينظر الجني الداني، ص251، والجامع لأحكام القرآن، 8/16.

[4] - مدارج السالكين، 922/2، والتفسير القيم، ص416.

[5] - سورة التوبة، الآية 02.

[6] - سورة طه، الآية 71.

[7] - اجتماع الجيوش الإسلامية، ص117.

[8] - ينظر الجني الداني، ص251.

بتثبيت الجسم في جذع النخلة بمسامير من حديد وما شابهها، وليس فوق جذوعها»[1].

وبالتالي، نجد أن العلماء قد أجمعوا على أن هذا الحرف يفيد معنى الظرفية والعمق والانغماس، أو للوعاء، ومنهم ابن القيم الذي يقول هو الآخر: « وهذا بخلاف الضلال والريب، فإنه يؤتى بأداة "في" الدّالة على انغماس صاحبه وانقماعه وتدسسه فيه، كقوله تعالى: ﴿ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ ۝٤٥ ﴾[2]» [3].

ز- حرف "على":

وهو من حروف الجر، ويجمل عدّة معان؛ منها: الاستعلاء، المصاحبة، والتعليل، والظرفية، وموافقة "من"، و"إلى"، والزائدة للتعويض[4].

ونجد من معاني هذا الحرف عند ابن القيم الاستعلاء، وذلك في مثل استدلاله بقوله تعالى: ﴿ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ﴾[5]، حيث يقول: « وأتى...في إتمام النعمة بـ"على" المؤذنة بالاستعلاء والاشتمال والإحاطة» [6]؛ أي إشارة المولى ﷻ إلى تمام النعمة واشتمالها على جميع عباده المسلمين.

وأما في قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥ ﴾[7] جعل ابن القيم حرف "على" دلالة على الاستعلاء، أو من العلو والرفعة، حيث يقول: « التصريح بالاستواء مقرونا بأداة "على" مختصاً بالعرش الذي هو أعلى المخلوقات...وهو بهذا السياق صريح في معناه الذي لا يفهم المخاطبون غيره من العلو والارتفاع، ولا يحتمل غيره

---

[1] – حروف المعاني بين الأصالة والحداثة، حسن عباس، ص74، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000م.

[2] – سورة التوبة، الآية 45.

[3] – مدارج السالكين، 34/1، والتفسير القيم، ص19، وينظر مختصر الصواعق، 425/2.

[4] – ينظر الجني الداني، ص476-478، وحروف المعاني ، حسن عباس، ص69-70.

[5] – سورة المائدة، الآية 03.

[6] – مفتاح دار السعادة، 294/1، والتفسير القيم، ص227-228، وينظر بدائع الفوائد، 06/2.

[7] – سورة طه، الآية 05.

البتة »[1]؛ أي أنه من خلال عامل السياق تبيّن أن أداة "على" أفادة معنى الاستعلاء، ولا تحتمل معنى آخر من هذا النص غير الذي وقف عليه ابن القيم وغيره من العلماء. وهو ما يوضحه في أبيات شعرية من خلال قصيدته النونية قائلاً[2]:

تَرْكِيبُهُ مَعْ حَرْفِ الاستِعلاءِ نَصٌّ ۞ فِي العُلُوِّ بِوضْعِ كُلِّ لِسَانِ

... ...

وَعَلَى لِلاسْتِعْلاَءِ فَهي حَقِيقَةٌ ۞ فِيهِ لَدَى أَرْبَابِ هَذَا الشَّان

وأما من باب إقامة الأدوات بعضها مقام بعض فإننا نجد ابن القيم يحاول تعليل ورود قوله تعالى: ﴿ قَالَ هَٰذَا صِرَٰطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ ﴿٤١﴾ ﴾[3] بحرف "على" دون حرف "إلى"، معتبراً في ذلك أن ورودها بـ"على" هو للاستعلاء، وأن السالك على الصراط يكون على هدى، حيث يقول: « في أداة "على" سر لطيف، وهو الإشعار بكون السالك على هذا الصراط على هدّى، وهو حق، كما قال في حق المؤمنين: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ ﴾[4]، وقال لرسوله ﷺ: ﴿ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۖ إِنَّكَ عَلَى ٱلْحَقِّ ٱلْمُبِينِ ﴿٧٩﴾ ﴾[5]، والله ﷻ هو الحق، وصراطه حق، ودينه حق...فكان في أداة "على" على هذا هذا المعنى ما ليس في أداة "إلى" فتأمله، فإنه سر بديع» [6]؛ لأن المعنى الذي تفيده أداة "إلى" هو الانتهاء، حيث نجده يقول: « أداة "إلى" التي هي للانتهاء »[7].

---

[1] – أعلام الموقعين، 501/2، وينظر مختصر الصواعق، 425/2.

[2] – شرح القصيدة النونية، 318/1-319.

[3] – سورة الحجر، الآية 41.

[4] – سورة البقرة، الآية 05.

[5] – سورة النمل، الآية 79.

[6] – مدارج السالكين، 33/1، والتفسير القيم، ص19.

[7] – المصدر الأول والصفحة نفسهما، والثاني نفسه، ص19.

وأما في فائدة التعبير بـــ"على" دون "في"، فيقول: « لما فيه من استعلائه وعلوه بالحق والهدى، مع ثباته عليه، واستقامته إليه، فكان في الإتيان بأداة "على" ما يـــدل على علوه وثبوته واستقامته، وهذا بخلاف الضلال والريب؛ فإنه يؤتى فيه بأداة "في" الدالة على انغماس صاحبه، وانقماعه وتدسسه فيه كقولـــه تعـــالى: ﴿ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ ﴿٤٥﴾ ﴾[1]،...وتأمل قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾ ﴾[2]، فإن طريق الحق تأخذ علواً صاعدة بصاحبها إلى العلي الكـــبير، وطريـــق الضلال تأخذ سُفلاً، هاوية بسالكها في أسفل سافلين » [3]؛ أي أنه من خلال رأي ابن القيم يتضح أن الحرف "إلى" يدل على الانتهاء أو الغاية والوصول، وأن حـــرف "في" يدل على الانغماس والدس والعمق، بينما أفاد الحرف "على" الفوق والاستعلاء؛ بحيث إن السالك على الصراط هو الحق والهدى، ومستقيم عليه، ومســـتعل عليـــه، فلذلك كان الإتيان بـــ"على" أليقاً وأحسناً من الإتيان بـــ"إلى" أو "في". وهذا مـــن أسرار حروف المعاني في القرآن الكريم.

ح- حرف "ثم":

تعد "ثم" من حروف العطف، وتُشرك في الحكم، وأنها تفيد الترتيب والمهلة[4].

وفي هذا الجانب نجد ابن القيم يقول في المعنى الذي أفادته قـــائلاً: « أداة "ثم" الدّالة على الترتيب والمهلة »[5].

9-2- تناوب الحروف:

إن هذه القضية كانت محل جدل بين الكوفيين والبصريين،، بل حـــتى عنـــد المحدثين؛ وهي قضية المناوبة في الدلالة بين حروف المعاني؛ فالكوفيون يرون بحـــدوث

---

[1] - سورة التوبة، الآية 45.

[2] - سورة سبأ، الآية 24.

[3] - مدارج السالكين، 34/1، والتفسير القيم، ص19.

[4] - ينظر الجني الداني، ص426، ومغني اللبيب، ص120، وحروف المعاني وعلاقتها بالحكم، ص52.

[5] - أعلام الموقعين، 501/2.

المناوبة بين الحروف؛ وهذا في مثل تلك النماذج التي سقناها من قبل. وأما البصريون فيرون أن المناوبة -إذا وُجدت- فهي بين الأفعال؛ إذ الأصل كل حرف ألاّ يدل إلاّ على ما وضع له، ولا يدل على معنى حرف آخر؛ فمن الذين أيّدوا الكوفيين نجد حسن عباس الذي يرى أنه الرأي الأنسب من أجل عدم الالتجاء إلى المجاز والتأويل، وأنه لا غرابة في أنه يؤدي الحرف الواحد عدة معان مختلفة، ولا غرابة -أيضا- في اشتراك عدد من الحروف في تأدية معنى واحد[1].

ولكن هذا الرأي لا يقبل من وجهة نظر المعارضين، حيث يرون أنه « لا يعطي للحرف قيمته الدلالية المستقلة، ويعمد إلى إغفال وظيفته الأصلية»[2].

وإذا بحثنا هذا الموضوع عند ابن جني لوجدناه يحذّر من الالتجاء إلى المناوبة دون الأخذ بالحيطة والحذر؛ لأنه إذا وُفِّقنا في استعمال حرف مكان حرف في سياق ما، فلا ينبغي أن تعمم تلك المناوبة التي كانت بين تلك الحروف في سياق آخر، حيث يقول: « ولسنا ندفع أن يكون ذلك كما قالوا، لكّنا نقول: إنه يكون بمعناه في موضع دون موضع، على حسب الأحوال الدّاعية إليه، والمسوّغة له، فأمّا في كل موضع وعلى كل حال فلا؛ ألا ترى أنّك إن أخذت بظاهر هذا القول غُفْلاً هكذا، لا مقيّداً لزمك عليه أن تقول: سرت إلى زيد، وأنت تريد: معه، وأن تقول: زيد في الفرس، وأنت تريد: عليه...ونحو ذلك، مما يطول ويتفاحش. ولكن سنضع في ذلك رسما يُعمل عليه ويؤمن التزام الشناعة لمكانه» [3].

واستناداً لهذا الرأي، نجد ابن القيم قد بالغ حينما نظر إلى الذين أخذوا بظاهرة التناوب على ظاهرها، وأنهم ابتعدوا عن فهمها فهما صحيحا لا يشوبه الغموض، حيث يقول في هذا الشأن: « وظاهرية النحاة يجعلون أحد الحرفين بمعنى الآخر، وأما

---

[1] - ينظر النحو الوافي، 542/2.

[2] - حروف المعاني عند ابن هشام- دراسة منهجية دلالية، ذهبية بورويس، ص232، مذكرة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1414هـ-1994م.

[3] - الخصائص، 308/2.

فقهاء أهل العربية فلا يرتضون هذه الطريقة، بل يجعلون للفعل معنى مع الحرف ومعنى مع غيره، فينظرون إلى الحرف وما يستدعي من الأفعال فيشربون الفعل المتعدي بـــه معناه، هذه طريقة إمام الصناعة سيبويه -رحمه الله تعالى-، وطريقة حذاق أصـــحابه يضمنون الفعل معنى الفعل لا يقيمون الحرف مقام الحرف، وهذه قاعدة شريفة جليلة المقدار تستدعي فطنة ولطافة في الذهن »[1]، ثم يضيف قائلا من أجل التوضـــيح: « وهذا نحو قوله تعالى: ﴿ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ ﴾[2]، فإنهم يضمنون "يشـــرب" معـــنى "يروي" فيعدونه بـــ"الباء" التي تطلبها، فيكون في ذلك دليل على الفعلين، أحـــدهما: بالتصريح به. والثاني: بالتضمن، والإشارة إليه بالحرف الذي يقتضـــيه مـــع غايـــة الاختصار، وهذا من بديع اللغة ومحاسنها وكمالها »[3]؛ والمقصود بغالبية النحاة نحـــاة الكوفة، وأما المقصود بفقهاء العربية نحاة البصرة كسيبويه، وهو من العلمـــاء الـــذين ذهبوا هذا المذهب، وأيدهم في ذلك ابن القيم أيضا.

وأنه من خلال فكرة التضمين[4] التي أشار إليها ابن القيم في قوله السابق، يمكننا القول إن التناوب حاصل في العربية بين حروفها، وشواهده في النص القرآني كفيلـــة بذلك. وحتى يضمن التناوب لا بد من توافر عامل السياق؛ وذلك ما يسمى بظاهرة التضمين، وأن الباحثين دعوا إلى دراسة هذه الظاهرة وَفق نظرية السياق «التي ترى أن معظم الوحدات الدلالية تقع في مجاورة وحدات أخرى، وأن معاني هذه الوحدات لا يمكن وصفها أو تحديدها إلاّ بملاحظة الوحدات الأخرى التي تقع مجاورة لها، ومعـــنى

---

[1] - بدائع الفوائد، 2/18-19.

[2] - سورة الإنسان، الآية 06.

[3] - بدائع الفوائد، 2/19.

[4] - عرّف ابن هشام التضمين بقول: «قد يشربون لفظا معنى لفظ فيعطونه حكمه، ويسمى ذلك تضمينا». مغني اللبيب، ص642.

الكلمة على هذا يتعدد تبعاً لتعدد السياقات التي تقع فيها»[1]، وكذلك الشيء نفسه ينطبق على الحروف التي تتطلب هي الأخرى من أجل ضمان تناوبها حضور السياق.

9-3- أهمية حروف المعاني:

ومن حيث المناسبة التي أكدها ابن القيم مرارا وتكرارا، وفي مختلف آرائه وتخريجاته اللغوية، فإننا نجده يولي أهمية كبرى لحروف المعاني لما لها -هي الأخرى – من دور كبير في تحديد الدلالة وتلوينها داخل سياقات مختلفة، بل إنه لا بد من معرفة وتحديد تلك التلوينات الدلالية من خلال نصوص متعددة تمس مسائل مختلفة في حياتنا اليومية، كالإفتاء والقضاء والشرع، حيث يقول ابن القيم: « وعليه سَلَفُ الأمة وأئمتها والفقهاء المعتبرون من إثبات الحكم والأسباب والغايات المحمودة في خلقه سبحانه وأمره، وإثبات لام التعليل وباء السببية في القضاء والشرع، كما دلّت عليه النصوصُ مع صريح العقل والفطرة، واتفق عليه الكتاب والميزان » [2]. وأن البحث في فوائد هذه الحروف وأهميتها نجد ابن القيم يقول: « ولمثل هذه الفوائد التي لا تكاد توجد في الكتب يحتاج إلى مجالسة الشيوخ والعلماء »[3]؛ باعتبار أن الكثير من دلالات تلك الحروف لا يمكننا الوقوف على أسرارها وحقائقها من خلال الكتب الموجودة بين أيدينا، بل يجب مخالطة ومجالسة العلماء والمشايخ لأجل معرفة واكتشاف دلالات أخرى تُستنبط لتلك الحروف من خلال نصوص شرعية سواء أكانت قرآنية أم سنية.

---

[1] – التعدية والتضمين في الأفعال في العربية – دراسة في النحو العربي، عبد الجبار توامة، ص119، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 1994م .

[2] – أعلام الموقعين، 252/1.

[3] – بدائع الفوائد، 97/1.

الفصل الرابع:

البحث الدلالي عند ابن القيم

1- مفهوم الدلالة عند العرب والغرب.

2- مفهوم الدلالة عند ابن القيم.

3- الفروق والمساحات الدلالية.

4- الظواهر الدلالية.

5- الدلالة من حيث كمال المعنى؛ المطابقة والتضمن والالتزام.

6- الدلالة الحقيقية والدلالة الإضافية.

7- اللفظ من حيث الوضع والاستعمال، القصد والحمل.

8- النظريات الدلالية الحديثة.

9- الحقيقة والمجاز.

10- التأويل.

يقول ابن القيم:

« الدلالة: وهي التوصل إلى الشيء بإبانته وكشفه، ومنه الدل وهو ما يدل على العبد من أفعاله». إغاثة اللهفان، 115/1.

و« إن الدلالة يراد بها أمران: أحدهما: فعل الدال؛ وهو دلالته بلفظه، يقال له دلالة. والثاني: فهم السامع ذلك المعنى من اللفظ كما يقال حصلت له الدلالة، والأشهر أن الأول بكسر الدال، والثاني بفتحها...فالدلالة هي الفهم» . مختصر الصواعق، 435/2.

و« الاستدلال شيء والدلالة شيء آخر، فلا يلزم الغلط في أحدهما الغلط في الآخر، فقد يغلط في الاستدلال لا في الدلالة». بدائع الفوائد، 170/4.

و« العبرة بالإرادة لا باللفظ» . أعلام الموقعين، 170/1.

و« ولكن قد يقع الترادف باعتبار واضعين مختلفين يسمي أحدهما المسمى باسم، ويسميه الواضع الآخر باسم غيره، ويشتهر الوضعان عند القبيلة الواحدة، وهذا كثير» . روضة المحبين، ص65.

و« الألفاظ لم تُقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضَعَ بأيّ طريق كان، عُمِلَ بمقتضاه، سواء كان بإشارة، أو كتابة، أو بإيماءة أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو عادة له مطّردة لا يُخَلُّ بها» . أعلام الموقعين، 170/1.

لقد كان الاهتمام بالبحث الدلالي عند العرب منذ نزول القرآن الكريم على خير البرية سيدنا محمد ﷺ، فكانت عنايتهم منصبة حول فهم ألفاظه، والوقوف على أسراره ومضامينه. ومن ثمة تسارعت إلى ذلك عدة علوم لأجل تدارسه؛ منها علم التفسير، علم اللغة، علم البلاغة، علم أصول الفقه؛ باعتبار أن الدلالة لم تكن محصورة عند اللغويين فحسب، وإنما اشتغل بها كل من حاول الوقوف على ثنائية اللفظ والمعنى، إلاّ أن كل عالم نظر إليها من زاويته الخاصة.

وإن جهود العرب القدامى في ذلك شأنهم شأن الدارسين المحدثين؛ سواء أكانوا عربا أم غربيين. وإنْ كانت جهودا مبكرة، إلاّ أنها حاولت -قدر الإمكان- إرساء معالم هذا العلم باعتباره أن لم يحدد كعلم له ضوابط وأسس إلاّ مع بدايات الدراسات اللغوية الحديثة. ولكن الشيء الذي لا بد من قوله، هو أن معالمه الأولى، ولبناته الأساسية لم تبزغ إلاّ عند الدّارسين العرب القدامى، وأن القارئ لّما يحاول الإطّلاع على مؤلفات القدامى يجد من المعارف الدلالية ما لا تعد ولا تحصى، منها ما هو مستقل كقضايا دلالية متفردة، ومنها ما هو غير مستقل؛ كتداخل الدلالة مع علوم لغوية أخرى؛ كعلم الصوت، والصرف، والنحو، وكل ذلك راجع إلى أن الدلالة حاضرة حضورا إلزاميا ضمن تلك الجوانب اللغوية السابقة الذكر، بل يمكن أن يقال إن الدلالة هي قمة الدراسات اللغوية حسب رأي بعض العلماء.

ونجد من بين تلك العلوم التي تسارعت إلى تدارس النص القرآني لأجل فهمه معانيه علم أصول الفقه، الذي يشهد على ذلك أن الباحث المطّلع على مؤلفات

الأصوليين القدامى سيجد أي كتاب لا يخلو من ذكره للقضايا الدلاليـــة، مبتـــدئين كتبهم بما يُعرف بالمبادئ اللغوية؛ لأنهم كانوا على دراية تامة بأن الأصولي قبل محاولته وضع قواعد أصول الفقه، لا بد عليه من التّفقه في الجانب اللغـــوي أولاً؛ باعتبـــاره الركيزة الأساسية لمن يحاول التعامل مع النص القرآني والسّـــني في مجـــال اســـتنباط الأحكام الشرعية.

وفي دراسة الأصوليين للدلالة وتقسيماتها المختلفة نلحظ أن ذلك هو راجع إلى انقسامهم إلى مدرستين كبيرتين؛ مدرسة الشافعية أو المتكلمين، ومدرسة الحنفيـــة أو الفقهاء. وكل مدرسة تُقسِّم الدلالات حسب وجهة نظرها، ومنهجها المختلف عن المدرسة الأخرى، فلذلك وجب على أي باحث في مجال الدلالة أن يكون ملِّمـــا – على الأقل– بتلك الاختلافات الواقعة بين المدرستين؛ وهي خلافـــات في جوهرهـــا واقعة على المصطلحات فحسب. ولكن لا بد أن نعترف ونشيّد بجهود الأصوليين في مجال البحث الدلالي؛ لأنهم حاولوا استثمار قضاياه في مجال استنباط الأحكام الشرعية من النص القرآني والسّني دون إغفالهم لقضايا التركيب، والسياق. ومن خلالهم عرفنا التطبيق، والإسقاط الفعلي والحقيقي لتلك الدلالات التي كانت محل دراســـة عنـــد اللغويين القدامى.

ومن بين أقطاب الأصوليين الذين لهم باع في هذا الجانب، نجد الأصولي الحنبلي ابن القيم الذي نلمس من خلاله طروحات دلالية تتشابه مع ما جاء به الدرس الدلالي الحديث، منها ما يتعلق بقضايا اللفظ والمعنى، ومنها ما يتعلق بقضايا السياق، والتأويل والمجاز إلى غير ذلك من القضايا الدلالية، ولكن يستوجب منّا إطلالة خفيفة حـــول مفهوم الدلالة أولاً، ثم الإشارة إلى جهود هذا القطب في مجال البحث الدلالي ثانياً.

1– مفهوم الدلالة عند العرب والغرب:

أ– عند العرب:

إذا نظرنا لمصطلح الدلالة في المدونات العربية القديمة من حيث معناها اللغوي لوجدناها تُجمع على أنه من الهدي والإرشاد، حيث يقول ابن منظور: « ودَلَّ فلان إِذا هَـــدى. و دَلَّ إِذا افتـــــخر... دَلَّ يَـــدِلُّ إِذا هَـــدَى و دَلَّ يَـــدِلُّ إِذا مَـــنَّ بعطائه...والدَّلُّ قريب الـــمعنى من الهَدْي، وهما من السكينة والوقار فـــــي الهيئـــة والـــمَنْظر والشمائل وغير ذلك ...وقد دَلَّه علـــى الطريق يَدُلُّه دَلالة ودِلالة ودُلولة، والفتـــح أَعلـــى» [1].

وفي القاموس المحيط نجد صاحبه لا يخرج عما قاله ابن منظور، حيـــث يقـــول الفيروز أبادي (ت817هـــ): « الدَّلالـــة ما تدل به على حميمك، ودلَّـــه عليه دلالة ودلولة فاندل: سدده إليه... وقد دلّت تدل والدّال كالهدي » [2]؛ فهو إذن من الهدي والإرشاد والسداد.

ومن حيث المجاز: « الدَّال على الخير كفاعله، ودَلَّـــهُ على الصراط المســـتقيم وتناصرت أدِلة العقل وأدِلة السمع، واستدَّل به عليه. وأقبلوا هدي الله دلِّيلاه » [3].

ومن خلال تلك التعاريف في المدونات العربية القديمة، نجد أنها تُجمع علـــى أن « الدَّال والدليل هو المرشد والهادي مع حُسن سمتِه وهديهِ وهيئتِه، ودلّـــه إذا أرشـــده وهداه، واللفظ يُرشد إلى المعنى ويهدي إليه، ويستدل به عليه في تودد ورفق» [4]؛ أي أن الدلالة هي من الهدي والإرشاد، ولّما يقال: دلّه على الطريق المستقيم؛ أي هـــداه وأرشده إليه.

وأما من حيث المفهوم الاصطلاحي العربي القديم، فأننا نجد الشريف الجرجاني (ت816هـــ) يقول: « هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشـــيء آخـــر،

---

[1] – لسان العرب، مادة (دلل)، 248/11-249.

[2] – القاموس المحيط، مادة (دل)، 1292/1.

[3] – أساس البلاغة، جار الله الزمخشري، مادة (دلل)، ص201، راجعه وقدم له أ.إبراهيم قلاني، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، المنطقة الصناعية عين مليلة، الجزائر.

[4] – علم الدلالة اللغوية، د. عبد الغفار حامد هلال، ص14.

والشيء الأول هو الدّال، والثاني هو المدلول » [1]؛ أي أن الدلالة تستوجب توافر قطبين هامين؛ الدال والمدلول، فحضور أحدهما يستوجب حضور الثاني، وأن الدلالة لا تقوم على أحدهما دون الآخر، بل هما معاً.

ب- عند الغرب:

وأما من حيث اصطلاح الغربيين فنجد أن كلمة دلالة Sémantique مشتقة من Sema "دال"، وقد كانت في الأصل صفة تدل على كلمة "معنى"[2]، و لم يصبح هذا العلم مستقلاً إلاّ بعد أن نشر ميشال بريال Michel Breal مقالته عام 1897م تحت عنوان "مقال في علم الدلالة، علم المعاني"[3]، أو من خلال الكتاب الذي نشره بعنوان Essai de Semantique من السنة نفسها[4]، وأنه اصطلح على هذا العلم بعلم الدلالة، ويرى أن الدلالة هي دراسة جديدة جدا إلى درجة أنها لم تتلق اسما لها بعد، وأكد على أنها تنسب في الواقع بعد تجديدها وإغنائها إلى ما يسمى بعلم المعاني.

ومن خلال طروحات بريال ظهر تحديد معالم هذا العلم، وأن الدارسين المحدثين الغربيين اتفقوا على أنه العلم الذي « يدرس المعنى » [5]. وبالتالي اكتسب هذا العلم الاستقلالية الخاصة عن علوم البلاغة مثل عند الغربيين، والتصقت عليه الصبغة العلمية والدرس العلمي[6]، وأصبحت له أسس وقوانين تحكمه، ومبادئ يقوم عليها، وأُلّفت حوله المؤلفات بمختلف أحجامها، وانبثقت عنه نظريات جديدة تصب كلها في قالب دراسة المعنى.

---

[1] – التعريفات، الشريف الجرجاني، ص215، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1357هـ-1938م.

[2] – ينظر علم الدلالة، بيير جيرو، ص16، ترجمة منذر عياشي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1988م.

[3] – الدلالة اللغوية، عبد الكريم مجاهد، ص12.

[4] – ينظر علم اللغة، محمود السعران، ص317. بينما يحدد فايز الداية سنة 1883 تاريخا لظهور هذا المصطلح عند بريال أيضا، ينظر في كتابه علم الدلالة العربي- النظرية والتطبيق، ص06، دار الفكر، دمشق، 1405هـ-1985م .

[5] – علم الدلالة، جون ليونز، ص09، ترجمة مجيد الماشطة وآخرين، جامعة البصرة، بغداد، 1987م.

[6] – ينظر اللسانيات والدلالة- الكلمة، منذر عياشي، ص24، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1996م.

2- مفهوم الدلالة عند ابن القيم:

وإذا عرفنا من قبل أن المعاجم العربية القديمة تُجمع على أن لفظ الدلالة يحمل عدة معان تشترك في الهدي والإرشاد والسداد، فإن الثقافة الأصولية هي الأخرى نجد لها وعيا عميقا بهذه المعاني المتعددة التي يحملها هذا اللفظ، ومن ذلك ما نجده عند ابن القيم حينما عبّر عن مفهوم الدلالة التي هي من أصل "دل" قائلاً: «الدلالة: وهي التوصل إلى الشيء بإبانته وكشفه، ومنه الدّل وهو ما يدل على العبد من أفعاله، وكان عبد الله بن مسعود يشبه برسول الله ﷺ في هديه ودله وسمته، فالهدي الطريقة التي عليها العبد من أخلاقه وأعماله، والدّل ما يدل من ظاهره على باطنه، والسمت هيأته ووقاره ورزانته »[1]؛ أي هي ما يتوصل به من أجل الإبانة أو الكشف عن شيء ما، مع حسن الهيأة والسمت والوقار والرزانة.

ولكننا في موضع آخر نجده يستخدم مصطلح الدلالة بمعنى خاص، مبدياً اطراداً ملموساً في منهجه التداولي، مستندا على الأصول السلفية، حيث نجده يفرّق بين مصطلحي الدَّلالة -بالفتح-، والدِّلالة -بالكسر-؛ فالأولى أرجعها إلى فعل الدال التي هي نتيجة قصد المتكلم، ودلالته للسامع بلفظه، أما الثانية فهي راجعة إلى ما فهمه السامع من ذلك اللفظ، وبالتالي حملت الدلالة معنى آخر، ألا وهو "الفهم"، وذلك لما يقول: « فدلالة اللفظ هي العلم بقصد المتكلم به، ويراد بالدلالة أمران: فعل الدال. وكون اللفظ بحيث يفهم معنى. ولهذا يقال دلّه بكلامه دلالة، ودلّ الكلام على هذا دلالة، فالمتكلم دال بكلامه، وكلامه دال بنظامه»[2]، وكذلك: «أن الدلالة يراد بها أمران: أحدهما: فعل الدال؛ وهو دلالته بلفظه، يقال له دلالة. والثاني: فهم السامع

[1] - إغاثة اللهفان، 115/1.

[2] - الصواعق المرسلة، 743/2، ومختصر الصواعق، 145/1.

ذلك المعنى من اللفظ كما يقال حصلت له الدلالة، والأشهر أن الأول بكسر الدال، والثاني بفتحها...فالدلالة هي الفهم »[1].

وهناك من المعاني التي يحملها لفظ الدلالة عند ابن القيم نجد: الهداية، والإرشاد، والبيان، والإعلام، والتعريف، والتوصل إلى الشيء، وشاهد الحال، وهي تصب في قالب واحد، وهو الإيضاح عن المعنى؛ حيث نرى أن لفظ الهداية نال تحليلا عميقا ودلاليا واسعا، حيث جعل ابن القيم لباب الهداية عشر مراتب مختلفة، وكلها تعود في الأصل إلى هذا الباب[2]. وإنْ وقف الراغب الأصفهاني عنها في أربعة أوجه فقط، فإن ابن القيم هو الآخر تحدث عن هذه الأوجه الأربعة زاد فيها تفصيلاً وتوضيحاً أكثر مما أشار إليه الراغب[3]؛ حيث قسّم هذا الأخير الهداية إلى أربعة أقسام تمحورت حول الهداية العامة، وهداية الدلالة، وهداية التوفيق، والهداية المتعلقة بالآخروية[4].

ولذلك نجد ابن القيم يعد لفظ الهداية من الدلالة والبيان، حيث يقول: « الهداية: هي البيان والدلالة، ثم التوقيف والإلهام، وهو بعد البيان والدلالة. ولا سبيل إلى البيان والدلالة إلاّ من جهة الرسل. فإذا حصل البيان والدلالة والتعريف ترتب عليه هداية التوفيق، وجعلُ الإيمان في القلب، وتحبيبه إليه، وتزيينه في القلب، وجعله مؤثراً، راضياً به، راغباً فيه » [5]؛ أي أن مرتبة البيان والدلالة والتعريف تسبق مرتبة

---

[1] – المصدر الثاني نفسه، 435/2.

[2] – وهذه المراتب هي كالآتي: التكليم، الوحي، إرسال الرسول الملكي إلى الرسول البشري، التحديث، الإفهام، البيان العام، البيان الخاص، الإسماع، الإلهام، الرؤيا الصادقة. ينظر مدارج السالكين، 47/1–56، والتفسير القيم، ص40–53.

[3] – ينظر الدلالة عن الراغب الأصفهاني من خلال المفردات في غريب القرآن، المغيلي خدير، ص33–34، إشراف أ.د. صفية مطهري، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران السانيا، 2009–2010م (مخطوط).

[4] – ينظر معجم مفردات ألفاظ القرآن، مادة (هدى)، ص388–389.

[5] – مدارج السالكين، 29/1، والتفسير القيم، ص11، وينظر الصواعق المرسلة، 314/1–316، و365/1، و712/2–713، و757/2.

هداية التوفيق الحاصلة من توفيق المولى ﷻ لعباده المومنين، وهدايتهم إلى الطريق المستقيم، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ ﴾.

إن هذا الرأي نجده يتقاطع مع رأي أبي هلال العسكري (ت خلال 400هـ) لما تحدث عن الفروق والمساحات الدلالية بين الهداية البيان والدلالة، حيث يقول: « البيان عند المتكلمين الدليل الذي تتبيّن به الأحكام، ولهذا قال أبو علي وأبو هاشم – رحمهما الله–: الهداية هي الدلالة والبيان، فجعلا الدلالة والبيان واحداً...وقال غيره: البيان هو الكلام والخط والإشارة...ومن قال هو الدلالة ذهب إلى أنه يتوصل بالدلالة إلى معرفة المدلول عليه، والبيان هو ما يصح أن يتبين به ما هو بيان له» [1]؛ فهو شبيه بما أشار ليه ابن القيم في أن الدلالة هلي ما يتوصل بها لمعرفة الأشياء والتمييز بينها.

وأما عن الأوجه الأربعة للهداية عند ابن القيم فأحدها وهو الهداية العامة، والتي خصّ بها كل مخلوق من مخلوقاته بصفات تميزه عن غيره.

وثانيها وهو متمثل في هداية البيان والدلالة والتعرف لأجل التمييز بين الخير والشر، وبين طريقي النجاة والهلاك، لكن هذا الوجه من الهداية لا يستلزم الهدى التام. فإنها سبب وشرط لا موجب. ولكن ينبغي الهدى معها في مثل قوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيۡنَٰهُمۡ فَٱسۡتَحَبُّواْ ٱلۡعَمَىٰ عَلَى ٱلۡهُدَىٰ ﴾[2]؛ أي بيّنا لهم وأرشدناهم ودللناهم، ولكن لم يهتدوا[3]؛ لأن هذا النوع من الهدي هو هدي بعد البيان والدلالة، حيث يضيف ابن القيم في موضع آخر بخصوص الآية الكريمة: « فهذا هدي بعد البيان والدلالة، وهو شرط لا موجب. فإنه إنْ لم يقترن به هدى آخر بعده لم يحصل به كمال الاهتداء، وهو هدي التوفيق والإلهام » [4]؛ أي أن الهدي لم يصل إلى التوفيق

---

[1] – الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، ص75، علّق عليه ووضع حواشيه محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1424هـ–2002م.

[2] – سورة فصلت، الآية 17.

[3] – ينظر بدائع الفوائد، 31/2–32.

[4] – مدارج السالكين، 51/1، والتفسير القيم، ص46.

حتى يكتمل اهتداء قوم ثمود، ولكنه توقف عند الهدي الذي هو بعد البيان والدلالة؛ أي لمّا بيّن لهم الطريق المستقيم وأرشدهم ودلّهم إليه لم يأخذوا به، و لم يهتدوا. بل فضّلوا العمى بدلاً من الهدي.

وأما الوجه الثالث للهداية فهو التوفيق والإلهام؛ وهي هداية من المولى ﷻ لعباده المومنين، وهي الهداية المستلزمة للاهتداء كقوله تعالى: ﴿ **وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ** ﴾[1].

وأما الوجه الرابع فهو غاية هذه الهداية، وهي هداية المولى ﷻ عباده إلى الحياة الآخروية؛ إلى الجنة أو النار، فيقول المولى ﷻ عن أصحاب الجنة: ﴿ **وَقَالُواْ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهۡتَدِيَ لَوۡلَآ أَنۡ هَدَىٰنَا ٱللَّهُۖ** ﴾[2]، وعن أصحاب النار: ﴿ **ٱحۡشُرُواْ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ وَأَزۡوَٰجَهُمۡ وَمَا كَانُواْ يَعۡبُدُونَ ٢٣ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَٱهۡدُوهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡجَحِيمِ ٢٣** ﴾[3]. ولذلك يعتبر ابن القيم أن الهداية المخصوصة في سورة الفاتحة تجمع بين هداية البيان والدلال والتعريف والإرشاد، وهداية التوفيق والإلهام؛ أي بين الوجه الثاني والثالث[4].

وإذا كانت من مراتب الهداية البيان، فإننا نجد ابن القيم يعد البيان من الوضوح والتمييز والإنابة والكشف عن الشيء، حيث يقول: « وهو تبيين الحق وتميزه من الباطل بأدلته وشواهده وأعلامه...قال الله تعالى: ﴿ **وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ٤** ﴾[5]؛ فالرسل تبين. والله هو الذي يضل من يشاء، ويهدي من يشاء بعزته وحكمته » [6]؛

---

[1] – سورة النحل، الآية 93.

[2] – سورة الأعراف، الآية 43.

[3] – سورة الصافات، الآيتان 22-23.

[4] – ينظر بدائع الفوائد، 32/2، ومدارج السالكين، 29/1، والتفسير القيم، ص12.

[5] – سورة إبراهيم، الآية 04.

[6] – مدارج السالكين، 51/1-52، والتفسير القيم، ص46.

أي أن البيان جاء للتوضيح وللتمييز، والرسل -صلوات الله عليم- جاءت لتوضيح للعباد ما أشكل عنهم، وتبين لهم الطريق المستقيم، ولكن الهداية والضلال من المولى ﷻ.

وإذا كان البيان عند ابن القيم هو من التوضيح، فإننا نجد الجاحظ هو الآخر جعل البيان هو نفسه الدلالة، حيث يقول في تحديده لمفهوم البيان: « البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته...فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع »[1]؛ أي أن البيان هو السبيل في الكشف عن معنى الخطاب القائم بين بين المتكلم والمستمع، أو بين الباث والمتلقي.

إن من معاني الدلالة -أيضا- عند ابن القيم نجد الإعلام والدليل وشاهد الحال؛ وهي كالنصبة، حيث يقول: « وأما بيانه وإعلامه بفعله: فهو ما تضمنه خبره تعالى عن الأدلة الدالة على وحدانيته التي تعلم دلالتها بالعقل والفطرة. وهذا -أيضا- يستعمل فيه لفظ الشهادة، كما يستعمل فيه لفظ الدلالة، والإرشاد، والبيان. فإن الدليل يبين المدلول عليه ويظهره، كما يُبيّنه الشاهد والمخبر، بل قد يكون البيان بالفعل أظهر وأبلغ»[2]، فهذا عن الإعلام والدليل.

وأما عن دلالة الحال فنجده يقول: « وقد يسمى شاهد الحال نطقا وقولاً له وكلاماً، لقيامه مقامه، وأدائه مؤداه، كما قيل:

وقالت العينان: سمعا وطاعة وحدَّرتا بالدُّر لما يُثَّقب »[3]؛

»[3]؛

ويفهم من ذلك أن شهادة الخلق على مخلوقات المولى ﷻ، وحال السماوات والأرض هي براهين دالة على وحدانيته، فهي لا تحتاج إلى النطق أو التصريح من أجل

---

[1] - البيان والتبيين، الجاحظ، 76/1.

[2] - مدارج السالكين، 1021/2، والتفسير القيم، ص183.

[3] - المصدران والصفحات نفسهما.

الاعتراف، وإنما هي ناطقة دون صوت، ومتكلمة دون لسان، وأن شاهد الحال التي أشار إليها ابن القيم هي ما تسمى بالحال عند الجاحظ لما تحدث عن الأصناف الدلالية الخمسة[1].

ومن معاني الدلالة -أيضا- ما يبرز العلاقة الرمزية بين قطبي الدلالة؛ الدال والمدلول في قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾ ﴾[2]؛ حيث يتبيّن من معنى النص حسب ابن القيم: « التنبيه على هذه الدلالة الباهرة على قدرة الرب سبحانه وعجائب مخلوقاته الدّالة عليه. والمعنى: انظر كيف بسط ربك الظل...وجعل الشمس دليلاً عليه، فإنها هي التي تظهر وتبيّنه» [3]، وأنه « خلق الشمس ونصبها دليلاً على ذلك الظل، فهو يتبعها في حركتها، يزيد بها، وينقص، ويمتد ويتقلص، فهو تابع لها تبعية المدلول لدليله» [4]؛ أي أن الدلالة الحاصلة في هذا النص هي نتيجة العلاقة الرمزية بين الدال والمدلول؛ باعتبار أنه لولا الشمس ما عُرف الظل، فالشمس تدل على وجود الظل؛ فه\ه العلاقة شبيهة بعلاقة "النار بالدخان " الذي تحدث عنه علماء الدلالة مثالاً للعلاقة الطبيعية التي تربط الدال بمدلوله[5]. وهو ما حاول ابن القيم التعبير عنه في تحليله لآية الفرقان، وأن تنبّه إلى ضرورة وجود ركني الدلالة؛ الدال والمدلول ، وذلك من خلال إشارته إلى أن الشمس دالة على الظل.

ومن خلال تتبعنا لمفهوم المصطلح الدلالي عند ابن القيم يتبن لنا أن هذا العالم لم يخرج عمّا قاله الأقدمون فيما يخص المعاني الشبيهة بمصطلح الدلالة، وأن تلك

---

[1] – وهي: اللفظ، الخط، العقد، الإشارة، الحال التي تسمى نصبة. ينظر البيان والتبيين، الجاحظ، 76/1.

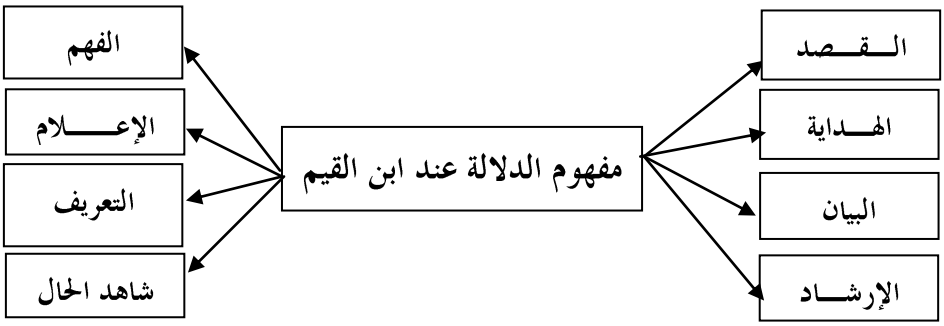
[2] – سورة الفرقان، الآية 45.

[3] – طريق الهجرتين، ص283.

[4] – مدارج السالكين، 917/2، والتفسير القيم، ص376.

[5] – ينظر علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، منقور عبد الجليل، ص24، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001.

المعاني التي وجدناها عنده تتمثل في: " القصد، الفهم، البيان، الهداية، التعريف، الإرشاد، الإعلام، شاهد الحال". وأن المصطلح العلمي للدلالة في الدرس الحديث لا يخرج عن هذه المعاني التي ساقها ابن القيم، ويمكن توضيحها في الترسيمة الآتية:



3- الفروق والمساحات الدلالية:

لقد اهتم العرب القدامى بظاهرة الفروق الدلالية بين الألفاظ، محاولين في ذلك الوقوف على المساحات الدلالية بين الألفاظ التي لحظوا فيها شيئا من التقارب والتداخل فيما بينها. ومن بين هؤلاء العلماء نجد أبا هلال العسكري الذي قدّم لنا جهداً دلالياً خاصاً في كتابه "الفروق اللغوية"، محاولاً الإجابة -هو الآخر- عن ذلك التقارب والتداخل بين الألفاظ، ومبرزاً في الوقت نفسه الخصوصية الدلالية للفظة الواحدة، وتميّزها عن اللفظة الأخرى. وهذا العمل في الفروق لم يكن له صلة بمجال دراسة الترادف، وإنما تعدى ذلك ليشمل معالجة التداخل والتقارب بين الألفاظ؛ حيث « انصرف الاهتمام في الفروق إلى التحليل وشرح المعاني وبسط المساحات الدلالية التي يحددها الرمز الخاص بها، وما هي الحدود الفاصلة بينها وبين جارتها» [1].

وعلى غرار أبي هلال العسكري نجد ابن القيم لم يخرج -هو الآخر- عمّا رسمه اللغويون في دراساتهم للفروق والمساحات الدلالية بين الألفاظ، وإنْ لم يؤلف كتاباً مستقلاً بها، وإنما نجد هذا الجهد الدلالي في أماكن متفرقة من كتبه. ومن بين القضايا التي درسها تحت ما يسمى بالفروق نجد:

[1] - علم الدلالة، فايز الداية، ص25.

أ- الفرق بين الاستدلال والدلالة:

يعد هذا الفرق من القضايا الدلالية الدقيقة التي أشكلت على اللغويين من حيث توظيف المصطلحين، نظراً للتداخل الحاصل بينهما، وذلك أن بعض العلماء القدامى كانوا « يربطون في التعريف بين "الدلالة" و"الاستدلال" ربطاً، فضلاً عن ارتباطهما الاشتقاقي الظاهر؛ إذ جعلوا "الاستدلال" من مقتضى "الدلالة" في تعريفهم المتواتر: الدلالة على الشيء ما يمكن لكل مستدل الاستدلال به عليه » [1].

وإذا كان البعض قد ربط بين المصطلحين، فإننا نجد أبا هلال العسكري يفرّق بينهما قائلاً: « إن الدلالة ما يمكن الاستدلال به، والاستدلال فعل المستدل، ولو كان الاستدلال والدلالة سواء لكان يجب أن لو صنع جميع المتكلفين للاستدلال على حدث العالم أن لا يكون في العالم دلالة على ذلك » [2]؛ حيث إن الاستدلال من فعل المستدل، وأن الدلالة هي أعم منه وأشمل، وهذه الحقيقة نجدها مؤكدة عند ابن القيم لّما حاول إضفاء بصمته الدلالية لأجل تمييزه بين الدلالة والاستدلال، حيث يقول: « الاستدلال شيء والدلالة شيء آخر، فلا يلزم الغلط في أحدهما الغلط في الآخر، فقد يغلط في الاستدلال لا في الدلالة، وعكسه كما إذا استدللنا بالحيضة الظاهرة على براءة الرحم، فحكمنا بحلها للزوج ثم بانت حاملاً، فالغلط هنا وقع في الدلالة نفسها لا في الاستدلال » [3]؛ أي أن ابن القيم لا يعد الاستدلال والدلالة في ميزان واحد، وإنما فرّق بينهما من حيث الاستعمال والتناول، وأنه من خلال هذا الفرق يتضح أن الغلط إذا وقع أحدهما فلا يلزم أنه سيقع في الآخر نظراً لاستقلالية أحدهما عن الآخر؛ حيث إنه من الأمور الشائعة أن الحيضة دلالة على عدم الحمل، وعلى براءة الرحم، ولكن إذا ثُبت الحمل ففي هذه الحال نجد أن الغلط قد وقع من جهة الدلالة، لا من

---

[1] - اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، د.طه عبد الرحمان، ص101، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998م.

[2] - الفروق اللغوية، ص82.

[3] - بدائع الفوائد، 170/4.

جهة الاستدلال، وبالتالي فإن الدلالة أصل وأعم من الاستدلال، وأن الاستدلال فرع عنها.

ب- الفرق بين العلم والمعرفة:

ويعد هذا الفرق من الألفاظ التي نجد فيها تقارباً وتداخلاً، حيث يفرّق العسكري بينهما قائلاً: « إن المعرفة أخص من العلم لأنها علم بعين الشيء مفصّلاً عمّا سواه، والعلم يكون مجملا ومفصلاً...فكل معرفة علم، وليس كل علم معرفة، وذلك أن لفظ المعرفة يفيد تمييز المعلوم من غيره، ولفظ العلم لا يفيد ذلك إلاّ بضرب آخر من التخصيص في ذكر المعلوم » [1]؛ أي أن العلاقة بين العلم والمعرفة هي من حيث العموم والخصوص؛ حيث إن العلم أعم من المعرفة، والعلم فيه الإجمال والتفصيل، بينما المعرفة فيها التفصيل فحسب. ثم نجد العسكري يستشهد بأقوال العلماء في هذا الجانب، حيث يقول: « والشاهد قول أهل اللغة: إن العلم يتعدى إلى مفعولين ليس لك الاقتصار على أحدهما إلاّ أن يكون بمعنى المعرفة، كقوله تعالى: ﴿ **لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ** ﴾[2]؛ أي لا تعرفونهم، الله يعرفهم» [3].

ومن خلال استشهاده برأي أهل اللغة نجده يضرب لنا مثالاً ليبيّن لنا الفرق من حيث السياق، مجيباً عن الإبهام الواقع في لفظ العلم دون المعرفة، حيث يقول: « وإنما كان ذلك كذلك فإن لفظ العلم مبهم. فإذا قلت: "علمت زيداً" فذكرته باسمه الذي يعرفه به المخاطب لم يفد، فإذا قلت: "قائماً" أفدت لأنك دللت بذلك على أنك "علمت زيدا" على صفة جاز أن تعلمه عليها مع علمك به في الجملة، وإذا قلت: "عرفت زيداً" أفدت لأنه بمنزلة قولك: علمته متميزاً من غيره، فاستغنى عن قولك:

---

[1] - الفروق اللغوية، ص93-94.

[2] - سورة الأنفال، الآية 60.

[3] - الفروق اللغوية، ص94.

متميّزاً من غره، لما في لفظ المعرفة من الدلالة على ذلك » [1]؛ أي أن جملة "عرفت زيدا" أبلغ من جملة "علمت زيدا"؛ لأن الأولى أفات معنى الخطاب، بينما الثانية بقي الكلام معها ناقصاً، ولا يكون تاماً ومفهوماً إلاّ إذا أتممنا الجملة بصفة. وأما إذا كانت الجملة واضحة غير مبهمة فإن الفرق واضح بين العلم والمعرفة، وهي دلالة مكتسبة من خلال سياق الكلام، حيث يضيف قائلاً: « والفرق بين العلم والمعرفة إنما يتبيّن في الموضع الذي يكون فيه جملة غير مبهمة. ألا ترى أن قولك: علمت أن لزيد ولداً، وقولك: عرفت أن لزيدا ولداً لا يجريان مجرى واحداً » [2]، وهذا بخلاف الجملة التي يكون فيها لفظ العلم مبهماً.

ومن خلال هذه الآراء في التفرقة بين العلم والمعرفة عند العسكري، نجد أن ابن القيم –هو الآخر– قد أسهم في دراسة الفروقات الدلالية بين هذين اللفظين، وأنه يتوافق مع العسكري في بعض الآراء، الذي استشهد برأيه –أيضا– في أحد الفروق. وأن هذه الجهود التي قدّمها ابن القيم لا تقل شأناً عمّا قدّمه العسكري، حيث يقول في تحديده للمصطلحين: «وأما لفظ "العلم" فهو أوسع إطلاقا. كقوله: ﴿ **فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ** ﴾[3]...وهذا كثير. واختار سبحانه لنفسه اسم العلم وما تصرف منه، فوصف نفسه بأنه عالم، وعليم، وعلام، وعلِمَ، ويعلم. وأخبر أن له علماً دون لفظ "المعرفة" في القرآن، ومعلوم أن الاسم الذي اختاره الله لنفسه أكمل نوعه المشارك له في معناه. وإنما جاء لفظ المعرفة في القرآن في مؤمني أهل الكتاب خاصة كقوله: ﴿ **ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنۡهُمۡ قِسِّيسِينَ وَرُهۡبَانٗا وَأَنَّهُمۡ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ** ﴿٨٢﴾ ﴾– إلى قوله–: ﴿ **مِمَّا**

[1] – المصدر والصفحة نفسهما.

[2] – المصدر والصفحة نفسهما.

[3] – سورة محمد، الآية 19.

عَرَفُواْ مِنَ ٱلۡحَقِّۖ ﴾[1]، وقوله: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ ﴾[2] ».[3]

إضافة إلى ذلك نجده يزيد توضيحاً وتفصيلاً وإلماماً بهذا الفرق الذي أرجعه إلى جانبين: جانب من جهة اللفظ، وجانب من جهة المعنى، حيث يقول: « والفرق بين العلم والمعرفة لفظاً ومعنىً. أما اللفظ: ففعل المعرفة يقع على مفعول واحد، تقول "عرفت الدار"، و"عرفت زيدا". قال تعالى: ﴿ فَعَرَفَهُمۡ وَهُمۡ لَهُۥ مُنكِرُونَ ﴿٥٨﴾ ﴾[4]، وقال: ﴿ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ ﴾. وفعل "العلم" يقتضي مفعولين، كقوله تعالى: ﴿ فَإِنۡ عَلِمۡتُمُوهُنَّ مُؤۡمِنَٰتٖ ﴾[5]، وإنْ وقع على مفعول واحد، كان بمعنى المعرفة، كقوله: ﴿ لَا تَعۡلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعۡلَمُهُمۡۚ ﴾[6] »[7]، وهو أن العلم يقتضي مفعولين، والمعرفة تقتضي مفعولا واحدا، وأنه إذا وقع العلم على مفعول واحد حمل الدلالة نفسها التي يحملها لفظ المعرفة. وهو ما أشار إليه -أيضا- العسكري من قبل. فهذا من حيث الفرق اللفظي.

وأما من حيث الفرق المعنوي فإن ابن القيم أرجعه إلى خمسة أوجه، منها: « أن "المعرفة" تتعلق بذات الشيء. و"العلم" يتعلق بأحواله. فتقول: "عرفت أباك"، و"علمته صالحاً عالماً". ولذلك جاء الأمر بالعلم دون المعرفة. كقوله تعالى: ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾...فالمعرفة حضور الشيء ومثاله العلمي في النفس، والعلم: حضور أحواله وصفاته، ونسبتها إليه. فالمعرفة: تشبه التصور، والعلم يشبه التصديق »[8]؛ حيث يفهم من كلامه أن المعرفة متعلقة بالذوات، والعلم متعلق بالأحوال، وهو

---

[1] - سورة المائدة، الآيتان 82-83.

[2] - سورة البقرة، الآية 146، والأنعام، الآية 20.

[3] - مدارج السالكين، 945/2.

[4] - سورة يوسف، الآية 58.

[5] - سورة الممتحنة، الآية 10.

[6] - سورة الأنفال، الآية 60.

[7] - مدارج السالكين، 945/2.

[8] - المصدر نفسه، 946/2.

تعريف –ربما– خاص به، وأن هذا الفرق راجع إلى الاصطلاح الحادث؛ لأنه هنـــاك من اعتبر أن المعرفة إنما تكون بعد جهل، وبعضهم جعلها مرادفة للعلم، وهناك مـــن جعل العلم خاصاً بالكليات، والمعرفة خاصة بالجزئيات. ثم إن مصطلحات التصـــديق والتصوير، وحضور صورة الشيء، وحضور أحواله وصفاته يدل على كل ذلك على أنه يحاول أن يختط لنفسه تعريفاً بين اصطلاحات أهل المنطق والفلسفة والأصوليين[1]. فهذا عن رأيه في الوجه الأول.

وأما من حيث الوجه الثاني فيعتبر أن المعرفة راجعة بعد إدراكنا لشيء لم نكن نعرفه من قبل، حيث يقول: « إن المعرفة –في الغالب– تكون لما غاب عن القلب بعد إدراكه. فإذا أدركه قيل: عرفه، أو تكون لما وصف له بصفات قامت في نفسه، فإذا رآه وعلم أنه الموصوف بها، قيل عرفه...فالمعرفة تشبه الذكر للشيء. وهو حضور ما كان غائباً عن الذكر. ولهذا كان ضد المعرفة الإنكار، وضد العلم الجهل. قال تعالى: ﴿ يَعۡرِفُونَ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا ﴾[2]، ويقال: عرف الحق فأقر به، وعرفه فأنكره» [3]. »[3].

وأما الوجه الثالث فهو « أن "المعرفة" تفيد تمييز المعروف عن غيره، و"العلـــم" يفيد الذات وإدراك صفاتها، وهذا يرجع إلى تخليص الذات من غيرها، وتخليص صفاتها من صفات غيرها »[4]؛ أي هذا الوجه أدق من الوجه الأول؛ لأن المعرفة كما مرّ سابقاً سابقاً تتعلق بإدراك الذات، بينما في هذا الوجه تتعلق بتخليص الذات مـــن غيرهـــا. وكذا العلم إذا كان يتعلق بإدراك الصفات في الوجه الأول، فهو يتعلق بتخليصها من صفات غيرها في هذا الوجه، والذي يوضّح هذا الفرق أكثر هو ما بيّنه ابن القـــيم في الوجه الرابع، حيث يقول: « أنك إذا قلت: "علمت زيداً"، لم يفد المخاطب شـــيئا؛

---

[1] – ينظر المصدر والصفحة نفسهما (الهامش).

[2] – سورة النحل، الآية 83.

[3] – مدارج السالكين، 946/2.

[4] – المصدر والصفحة نفسهما.

لأنه ينتظر بعدُ: أن تخبره على أي حال علمته؟ فإذا قلت: كريماً أوشجاعاً، حصلت له الفائدة. وإذا قلت: "عرفت زيدا"، استفاد المخاطب أنك أثبته وميّزته عن غـــيره، و لم يبق منتظراً لشيء آخر» [1]؛ أي أن جملة "علمت زيداً" تحتاج إلى مفعول آخر لتتمـــة الخطاب، فهو يحتاج إلى صفة محدودة "لزيد" من أجل حصول الفائدة، وأمـــا جملـــة "عرفت زيدا" فهي جملة تامة، مفهومة عند المستمع، بتمييز هذه الذات وتخليصها عن غيرها.

وأما الوجه الأخير فهو استشهاده بآراء لبعض العلماء، ومنها رأي العســـكري الذي مرّ في بداية الكلام على هذا النوع من الفرق، حيث يقول ابن القيم: « وهـــو فرق العسكري[2] في فروقه وفروق غيره أن المعرفة علم بعين الشيء مفصلاً عما سواه، بخلاف العلم فإنه قد يتعلق بالشيء مجملا» [3].

ومن خلال هذه الفروقات الدلالية بين العلم والمعرفة، نجد أن ابن القـــيم قـــد أرجعها إلى جهتين: جهة اللفظ، وجهة المعنى، وأن هذه الجهة الأخيرة الحديث فيهـــا من خمسة أوجه. ليخلص في آخر المطاف إلى وضع مفهوم عام للمعرفة من وجهة نظر الصوفية الذي قد يقترب من مفهوم العلم، وأن المعرفة عندهم هي المعرفـــة الشـــاملة بالمولى ﷻ وآياته وصفاته ومخلوقاته، يقول في ذلك: «والفرق بين العلم والمعرفة عنـــد أهل هذا الشأن: أن المعرفة عندهم هي العلم الذي يقوم العالم بموجبه ومقتضاه، فـــلا يطلقون المعرفة على مدلول العلم وحده، بل لا يصفون بالمعرفة إلاّ من كان عالما بالله، وبالطريق الموصل إلى الله، وبآفاتها وقواطعها، وله حال مع الله تشهد لـــه بالمعرفـــة. فالعارف عندهم من عرف الله سبحانه بأسمائه وصفاته وأفعاله...ثم جرد الدعوة إليه وحده بما جاء به رسوله...و لم يزن بها ما جاء به الرسول عليه من الله أفضل صلواته.

---

[1] – ينظر الفروق اللغوية، ص93.

[2] – مدارج السالكين، 2/946-947.

[3] – المصدر نفسه، 2/947.

فهذا الذي يستحق اسم العارف على الحقيقة إذا سمى بـــه غـــيره علـــى الـــدعوى والاستعارة» [1].

ومن خلال ذلك، يتبيّن أن ابن القيم كان ملماً بالفروق الدقيقة بين مصطلحي العلم والمعرفة، وأن له إطلاعا واسعا في هذا الجانب مستشهدا بأقوال العلماء الـــذين سبقوه في الجانب بأمانة منه، ليصل في آخر الأمر بتحديده لمفهوم لفظ المعرفة عنـــد الوفيين، الذي يتعدى ما أورده العسكري لمفهوم هذا اللفظ بأنه "علم بعين الشـــيء مفصلا"، ويختلف -كذلك- عن مفهوم الأنصاري الهروي (ت481هـــ) الذي اعتبر هو الآخر أن « المعرفة: إحاطة بعين الشيء كما هو» [2].

جـــ- الفرق بين الاسم والصفة:

حاول ابن القيم التفرقة بين هذين اللفظين المتداخلين، معتبراً أن الصفة أعم من الاسم، والاسم أخص من الصفة ومتضمن لها، وليست الصفة متضمنة للاسم، حيث يقول: « الفرق بينهما أن الأسماء تَسَمَّى الله بها، وأما الصفات فوصف الله بها نفسه، والصفات أعم من الأسماء؛ لأن كل اسم متضمن لصفة، وليس كل صفة متضـــمنة للاسم، ولهذا نصف الله بأنه صانع، كما قال تعـــالى: ﴿ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ۚ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴿٨٨﴾ ﴾[3]، ولا نسميه الصانع، كذلك -أيضا- نصف الله تعالى بأنه يستهزؤ بالمنافقين، ولا نسميه المستهزئ، كذلك نصفه الله بأنه يمكر بمن مكر به وبأوليائه ولا نسميه ماكراً» [4]، وبالتالي فإن الاسم هو ما تسمى الله به، والصفة هي ما وصف الله بها نفسه، وإذا كانت بين الاسم والصفة علاقة عموم وخصوص؛ مـــن حيث إن الصفة أعم من الاسم، والاسم متضمن للصفة عند ابن القيم، فإننـــا نجـــد عكس هذا الرأي عند أبي هلال العسكري الذي يرى أن الصفة هي التابعة للاســـم

---

[1] - المصدر والصفحة نفسهما.

[2] - المصدر نفسه، 945/2.

[3] - سورة النمل، الآية 88.

[4] - شرح أسماء الله الحسنى، ص23.

وليس العكس، حيث يقول: « إن الصفة ما كان من الأسماء مخصصاً مفيـــداً...وليس الاسم كذلك، فكل صفة اسم، وليس كل اسم صفة، والصفة تابعة للاسم في إعرابه، وليس كذلك الاسم من حيث هو اسم » [1]. وأنه إذا كان الاسم أعم من الصفة عند العسكري، فأننا نرجّح رأي ابن القيم القائل بعموم الصفة لا الاسم؛ لأن أسماء المولى ﷻ معروفة، وأن صفاته متعددة، وهناك من الصفات ما لا يمكن أن تكون متضمنة في الأسماء.

د- الفرق بين الصفة والنعت:

يرى أبو هلال العسكري أن الصفة أعم من النعت، وأن النعت هو ما يظهـــر من الصفات ويشتهر، وأن الصفة والنعت قد يقع كل واحد منها موضـــع الآخـــر، لتداخلهما وتقاربهما. وأن أهل البصرة يقولون الصفة، بينما أهل الكوفـــة يقولـــون النعت دون التفرقة بينهما[2].

وإذا عدنا إلى ابن القيم لوجدناه هو الآخر يحاول الإجابة عن التداخل الحاصل بين المصطلحين قبل أن ينتقل إلى تحديد مدلولهما عند السادة الصوفية، حيث جعل الفرق بينهما من ثلاثة أوجه، وذلك في قوله: « الفرق بين الصفة والنعت من وجوه ثلاثة: أحدها: أن النعت يكون بالأفعال التي تتجدد ؛كقوله تعالى: ﴿ **إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ** ﴾[3]... والصفة: هي الأمور الثابتة اللازمة للذات؛كقوله تعالى: ﴿ **هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَـٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا**

---

[1] – الفروق اللغوية، ص41.

[2] – ينظر المصدر نفسه، ص42.

[3] – سورة الأعراف، الآية 54.

يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٤﴾ ﴾[1] ونظائر ذلك »[2]؛ أي أن النعت ما هو مقرون بالأفعال التي هي دائماً قابلة للتجدد والتغير، وأما الصفات فهي مقرونة بالأمور اللازمة للذات، وهي الثابتة كصفات المولى ﷻ المتّصف بها، والثابتة واللازمة له.

وأما الوجه الثاني فهو « أن الصفات الذاتية لا يطلق عليها اسم النعوت كالوجه، واليدين، والقدم، والأصابع. وتسمى صفات. وقد أطلق عليها السلف هذا الاسم وكذلك متكلمو أهل الإثبات، سموها صفات. وأنكر بعضهم هذه التسمية كأبي الوفاء بن عقيل وغيره، وقال لا ينبغي أن يقال: نصوص الصفات، بل آيات الإضافات؛ لأن الحي لا يوصف بيده ولا وجهه، فإن ذلك هو الموصوف. فكيف تسمى صفة؟ وأيضا: فالصفة معنى يعم الموصوف، فلا يكون الوجه واليد صفة» [3]، وإن اختلط عليهم إطلاق النعوت على الصفات الذاتية فإن ابن القيم يرجع بهذا الخلاف إلى سبب لفظي، حيث يقول: « والتحقيق أن هذا نزاع لفظي في التسمية، فالمقصود: إطلاق هذه الإضافات عليه سبحانه، ونسبتها إليه، والإخبار عنه بها، مترهة عن التمثيل والتعطيل، سواء سمّيت صفات أو لم تسمّ »[4].

وأما من حيث العموم والخصوص بين اللفظين، وأنهما بمعنى واحد -كما مرّ سابقا عند البصريين والكوفيين- فنجده في الوجه الأخير يقول: « إن النعوت: ما يظهر من الصفات ويشتهر، ويعرفُه الخاص والعام. والصفات: أعم. فالفرق بين "النعت" و"الصفة" فرق ما بين الخاص والعام، ومنه قولهم في تحلية الشيء: نَعْتُهُ كذا وكذا، لما يظهر من صفاته. وقيل: هما لغتان لا فرق بينهما. ولهذا يقول نجاة البصرة

[1] - سورة الحشر، الآيتان 23-24.

[2] - مدارج السالكين، 953/2، وشرح أسماء الله الحسنى، ص81.

[3] - المصدر الأول والصفحة نفسهما، والثاني نفسه، ص81-82.

[4] - المصدر الأول والصفحة نفسهما، والثاني نفسه، ص82.

"باب الصفة"، ويقول نحاة الكوفة "باب النعت" والمراد واحد والأمر قريب»[1]؛ أي أن النعت والصفة سيان، وأن النعت أخص من الصفة، والصفة أعم من النعت. وبالتالي أن الفرق بين لفظي الصفة والنعت هو أن اللفظ الأول خاص بالأمور الثابتة اللازمة للذات، والثاني خاص بالأفعال التي تقبل التجدد، وأن الثاني أخص من الأول، والأول أعم من الثاني، وهما سيان باعتبار أن نحاة البصرة يسمونه بالوصف، بينما نحاة الكوفة يسمونه بالنعت.

هـ- الفرق بين الكمال والتمام:

ومن بين الألفاظ التي تقاربت وتداخلت فيما بينها عند ابن القيم نجد "الكمال" و"التمام"، وذلك أنه وجد بينهما فرقاً لطيفاً من خلال استشهاد بقوله تعالى: ﴿ **ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى** ﴾[2]، حيث يقول: « وكان الإكمال في جانب الدين، والتمام في جانب النعمة، واللفظتان وإن تقاربتا وتواخيتا فبينهما فرق لطيف يظهر عند التأمل؛ فإن الكمال أخص بالصفات والمعاني، ويطلق على الأعيان والذوات، ولكن باعتبار صفاتها وخواصها »[3]. وهذا من خلال استشهاده بقول النبي ﷺ: ﴿ **كَمَلَ مِنْ الرِّجَالِ كَثِيرٌ، وَلَمْ يَكْمُلْ مِن النِّسَاءِ إِلاَّ مَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ، وَآسِيَةُ اِمْرَأَةُ فِرْعَوْنَ، وَفَضْلُ عَائِشَةَ عَلَى النِّسَاءِ كَفَضْلِ الثَّرِيدِ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ** ﴾[4]. وأنه إذا كان الكمال هو من تمام الرسالة وكمال الدين عند ابن القيم، وأن الكثير من الصحابة ﷺ قد استنبطوا هذا المعنى، فإن عمر ﷺ بكى عند سماعه لهذا النص؛ لأنه أدرك أن وراء هذا الكمال النقص، وأن ذلك يعني نهاية أجل رسول الله ﷺ، وهو المكتشف من

---

[1] - المصدران والصفحات نفسهما.

[2] - سورة المائدة، الآية 03.

[3] - اجتماع الجيوش الإسلامية، ص10، وينظر مفتاح دار السعادة، 292/1، والتفسير القيم، ص227.

[4] - صحيح البخاري، 1374/3.

خلال المعنى السياقي الخارجي، الذي من ضروبه مراعاة أسباب النزول، والظروف والوقائع، ومكان النزول، أو ما يعرف بسياق الحال[1]. فهذا عن الكمال.

وأما عن التمام فنجده يقول: « وأما التمام: فيكون في الأعيان والمعاني، ونعمة الله أعيان وأوصاف ومعان. وأما دينه فهو شرعه المتضمن لأمره ونهيه ومحابه، فكانت نسبة الكمال إلى الدين، والتمام إلى النعمة أحسن »[2]؛ أي أنه نتيجة للتقارب الحاصل بين اللفظين، إلاّ أنه هناك فرق لا بد من التنبيه إليه، ألا وهو أن الكمال مختص بالصفات والمعاني، بينما التمام هو مختص بالأعيان والمعاني، والكمال أبلغ من التمام. فلذلك التصق الكمال بالدين، والتصق التمام بالنعمة. ومن ذلك نجد أبا هلال الهسكري يقول: « إن قولنا كمال: اسم لاجتماع أبعاض الموصوف به...التمام: اسم للجزء والبعض الذي يتم به الموصوف بأنه تام، ولهذا قال أصحاب النظم: القافية تمام البيت. ولا يقال: كمال البيت. ويقولون: البيت بكماله؛ أي باجتماعه. والبيت بتمامه؛ أي بقافيته »[3].

ومن خلال ذلك، يفهم من كلام ابن القيم -أيضا- أن الكمال يطلق على اجتماع الشيء، كاجتماع الرجل المؤمن بجميع الصفات التي خص الله به عباده الصالحين المومنين، وأما التمام فهو الجزء لا الكمال.

و-الفرق بين الشكر والحمد:

يرى العسكري أن الشكر مختص من جهة الاعتراف بالنعمة، والحمد أعم منه لأنه يصح على النعمة وعلى غيرها، حيث يقول: « إن الشكر هو الاعتراف بالنعمة على جهة التعظيم للمنعم، والحمد الذكر الجميل على جهة التعظيم المذكور به أيضا، ويصح على النعمة وغير النعمة، والشكر لا يصح إلاّ على النعمة. ويجوز أن يحمد

---

[1] - ينظر الدلالة اللفظية، د.محمود عكاشة، ص46، مكتبة الأنجلو المصرية، 2002م.

[2] - اجتماع الجيوش الإسلامية، ص10-11، وينظر مفتاح دار السعادة، 292/1، والتفسير القيم، ص227.

[3] - الفروق اللغوية، ص294.

الإنسان نفسه في أمور جميلة يأتيها، ولا يجوز أن يشكرها »[1]. وهذه الحقيقة نجـــدها مؤكدة عند ابن القيم بشيء من التفصيل بين هذين اللفظين، حيـــث يقـــول: « إن الشكر: أعم من جهة أنواعه وأسبابه، وأخص من جهة متعلقاته. والحمد: أعم مـــن جهة المتعلقات وأخص من جهة الأسباب »[2]. والقصد من ذلك يجيب ابن القـــيم: « أن الشكر يكون بالقلب خضوعاً واستكانة، وباللسان ثناءً واعترافاً، وبالجوارح طاعة وانقياداً. ومتعلقه: النعم دون الأوصاف الذاتية، فلا يقال: شكرنا الله علـــى حياتـــه وسمعه وبصره وعلمه، وهو المحمود عليها ،كما هو محمود على إحســـانه وعدلـــه، والشكر يكون على الإحسان والنعم. فكل ما يتعلق به الشكر يتعلق به الحمد من غير عكس، وكل ما يقع به الحمد يقع به الشكر من غير عكس؛ فـــإن الشـــكر يقـــع بالجوارح، والحمد يقع بالقلب واللسان »[3]، وهذا أبلغ تعليل في مثل هذه الألفـــاظ المتقاربة والمتداخلة؛ فالشكر عنده على ثلاث درجات: درجة القلب، ودرجة اللسان، ودرجة الجوارح. والحمد أعم من الشكر من جهة المتعلقـــات؛ فالشـــكر خـــاص بالاعتراف بالنعمة والمنعم، أما الحمد فهو يشمل حمد الإنسان لنفسه، وحمده لغـــيره وحمده للمنعم، فهو متعلق -أيضا- بالأوصاف الذاتية، وأنه من خلال ذلك نجد ابن القيم يؤكد على عموم المدح في موضع آخر قائلاً: « والله تعالى محمود على ذلـــك، مشكور حمد المدح، وحمد الشكر؛ أما حمد المدح: فالله محمود على كل ما خلق؛ إذ هو رب العالمين والحمد لله رب العالمين. وأما حمد الشكر: فلأن ذلك كله نعمـــة في حق المؤمن إذا اقترن بواجبه من الإحسان، والنعمة إذا اقترنت بالشكر صارت نعمه »[4].

---

[1] - المصدر نفسه، ص60.

[2] - مدارج السالكين، 542/2.

[3] - المصدر والصفحة نفسهما.

[4] - طريق الهجرتين، ص101.

هذا من جملة الفروق التي حاولنا الإشارة إليها عند ابن القيم، الذي حاول بدوره الإجابة عن الكثير من التقاربات والتداخلات الحاصلة بين الألفاظ، التي يقع فيها مستعملو اللغة العربية في تخاطباتهم اليومية والرسمية، بالإضافة إلى وجود الكثير من تلك النماذج التي لم نشأ دراستها خوفا من الإطالة من جهة، ونظرا لتشعب البحث الدلالي عنده من جهة ثانية، وربما سنفرد لها بحثا مستقلاً خاصا بتلك النماذج المتبقية، ومنها الفرق بين: الحمد والمدح[1]. الرجاء والخوف[2]. الناسي والذاهل واللاهي والغافل[3]. اللهو واللعب[4]. الرغب والرهب[5]. الهم والحزن. العجز والكسل والجبن والبخل[6]. العقد المطلق ومطلق العقد[7]. المعية المطلقة ومطلق المعية[8]. التذكر والتفكر[9]. والتفكر[9]. الجد والعزم[10]. الإفهام والسمع[11]. الغضب والضلال ، الهداية والنعمة، الضلال والشقاء[12]. النعمة المطلقة ومطلق النعمة[13]. الشوق والمحبة[14]. الصدق والإخلاص[15]. السارق وبين المختلس والمنتهب والغاصب[16]. الإيثار والأثرة[17].

---

[1] – بدائع الفوائد، 2/76-77.

[2] – مدارج السالكين، 1/115.

[3] – أعلام الموقعين، 3/924-925.

[4] – المصدر نفسه، 3/924، والفوائد، ص40.

[5] – طريق الهجرتين، ص234، ومدارج السالكين، 1/115.

[6] – بدائع الفوائد، 1/172-173.

[7] – أعلام الموقعين، 1/309.

[8] – المصدر نفسه، 3/958-959.

[9] – مدارج السالكين، 1/313.

[10] – المصدر نفسه، 1/323.

[11] – المصدر نفسه، 1/52.

[12] – المصدر نفسه، 1/32.

[13] – المصدر نفسه، 1/30-31، واجتماع الجيوش الإسلامية، ص11.

[14] – المصدر الأول نفسه، 1/115، وطريق الهجرتين، ص269-270.

[15] – التفسير القيم، ص111-112.

[16] – أعلام الموقعين، 2/344.

[17] – مدارج السالكين، 2/575، وطريق الهجرتين، ص246-248.

القصد والنية[1]. الشجاعة والقوة[2]. التواضع والمهانة[3]. الجود والسرف[4]. المهابة والكبر[5]. الاقتصاد والشح[6]. الاقتصاد والتقصير[7]. الهدية والرشوة[8]. العفو والذل[9]. والذل[9]. الثقة والعزة[10]. الرجاء والتمني[11]. النصيحة والتأنيب[12]. الصبر والقسوة[13]. فرح القلب وفرح النفس[14]. إلى غير ذلك من النماذج التي يمكنها أن تندرج ضمن ما يسمى بالفروق والمساحات الدلالية عند ابن القيم.

4- الظواهر الدلالية:

لقد اهتم لغويو العرب القدامى بالظواهر الدلالية لما لها من أثر في التعدد الدلالي الحاصل بين الدال والمدلول منذ فترة مبكرة، وعلى الرغم من مقولة سيبويه: « إن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف المعنيين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين لاختلاف المعنيين » [15] تُقِّر بوجود هذه الظواهر، وأنها قائمة في الواقع اللغوين إلاّ أن العلماء انقسموا بعدها إلى منكر ومثبت لها.

---

[1] - بدائع الفوائد، 159/3.

[2] - الفروسية، ص500.

[3] - كتاب الروح، ابن قيم الجوزية، ص262، خرّج أحاديثه خالد بن محمد بن عثمان، مكتبة الصفا، القاهرة، ط1، 1422هـ-1422هـ-2002م.

[4] - المصدر نفسه، ص263.

[5] - المصدر نفسه، ص264.

[6] - المصدر نفسه، ص266.

[7] - المصدر نفسه، ص287.

[8] - المصدر نفسه، ص269.

[9] - المصدر نفسه، ص270.

[10] - المصدر نفسه، ص273.

[11] - المصدر نفسه، ص274.

[12] - المصدر نفسه، ص288.

[13] - المصدر نفسه، ص270.

[14] - المصدر نفسه، ص277.

[15] - الكتاب، 4/1.

وإذا كان اللغويون قد اهتموا بهذا الجانب وتوسعوا فيه، فإننا نجد الأصوليين هم كذلك اهتموا بهذا الجانب، ومنهم الغزالي (ت505هـ) الذي يقول: « إن الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة أربعة منازل، ولنخترع لها أربعة ألفاظ، وهي: المترادفة والمتباينة، والمتواطئة، والمشتركة »[1]؛ أي أنه من الظواهر الدلالية الدلالية التي هي نتيجة التعدد الدلالي نجدها قد تمحورت حول الترادف، والمشترك اللفظي، والتضاد، والمتباين.

ونحن في هذا المقام لا نريد الإطالة في ذكر أقوال العلماء من حيث إنكار وإقرار هذه الظواهر الدلالية، وإنما سنحاول الوقوف عند آراء ابن القيم بخصوص هذه الظواهر، التي نجد منها الترادف والمشترك والتضاد. أما المتباين فهو كثير في اللغة، حيث يقول: « فالأصل في اللغة هو التباين[2]، وهو أكثر اللغة »[3].

4-1- ظاهرة الترادف:

أ- مفهوم الترادف:

تكاد تجمع تعاريف الأصوليين للترادف على أنه الألفاظ المتعددة الدالة على المعنى الواحد، حيث يقول الغزالي: « أما المترادفة فتعني بها الألفاظ المختلفة والصيغ المتواردة على مسمى واحد »[4]. ويقول الرازي: « الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد »[5].

أما الشوكاني فيعرفه بقوله: « هو توالي الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار معنى واحد »[6].

---

[1] - المستصفى، ص26.

[2] - عرّفه الشوكاني بقوله: « اللفظ المتعدد للمعنى المتعدد: ويسمى المتباين». إرشادالفحول، ص93.

[3] - روضة المحبين، ص65

[4] - المستصفى، ص26.

[5] - المحصول،347/1.

[6] - إرشاد الفحول، ص98.

ومن خلال ذلك نجد أن ابن القيم لا يخرج عن هذا الإطار في تحديده لمفهوم الترادف قائلاً: « الأسماء الدالة على مسمى واحد » [1].

ب–أنواعه:

لما أشار ابن القيم إلى مفهم الترادف حاول الوقوف على أنواعه، مبيّناً أن الأسماء الدالة على المسمى الواحد هي نوعان: فالنوع الأول سماه بالترادف المحض، أما النوع الثاني فسماه بالترادف المتباين، حيث يقول: « أحدهما أن يدل عليه باعتبار الذات فقط، فهذا النوع هو المترادف ترادفاً محضاً، وهذا كالحنطة والقمح والبُرِّ والاسم والكنية واللقب إذا لم يكن فيه مدح ولا ذم، وإنما أُتي به لمجرد التعريف » [2]؛ وهذا الترادف المحض هو ما يسمى في الدرس الحديث بـ"الترادف التام Total Synonymy" الذي أرجعه الغربيون من أجل تحقيقه إلى توفر شرطين[3]:

أولهما: قابلية التغيير في جميع السياقات

ثانيهما: التطابق في كلا المفهومين الإدراكي والعاطفي.

وأن الكلمات التي يمكن أن توصف بأنها مترادفة هي تلك التي يمكن أن تُستبدل إحداهما بالأخرى في أي سياق دون أي تغيير طفيف في أحد المضمونين الإدراكي أو العاطفي[4].

إلاّ أن هذا النوع من المترادف نادر الوجود، حيث يقول أولمان: « والترادف التام – على الرغم من عدم استحالته– نادر الوقوع إلى درجة كبيرة، فهو نوع من الكماليات التي لا تستطيع اللغة أن تجود بها في سهولة ويسر، فإذا ما وقع هذا الترادف

---

[1] – روضة المحبين، ص65.

[2] – المصدر والصفحة نفسهما.

[3] – Introduction to Theoretical linguistics, Lyons, j. p447-448, Cambridge university press, London & New york, 1977.

[4] – ينظر المعنى وظلال المعنى، ص407.

التام، فالعادة أن يكون ذلك لفترة قصيرة محدودة » [1]، وهو ما يُضيّق فرص حدوثه في اللغة. فهذا عن الترادف التام الذي أشار إليه ابن القيم بالترادف المحض.

وأما النوع الثاني من الترادف عنده فهو ما أرجعه إلى التباين، حيث يقول: « والنوع الثاني: أن يدل على ذات واحدة باعتبار تبايُن صفاتها؛ كأسماء الرب تعالى وأسماء كلامه، وأسماء نبيه، وأسماء اليوم الآخر، فهذا النوع مُترادف بالنسبة إلى الذات، متباين بالنسبة إلى الصفات؛ فالرب والرحمان والعزيز والقدير والملك يدل على ذات واحدة باعتبار صفات متعددة » [2]، ثم يضيف قائلاً: « وكذلك البشير والنذير الحاشر والعاقب والماحي، وكذلك يوم القيامة ويوم البعث ويوم الجمع ويوم التغابن ويوم الآزفة ونحوها، وكذلك القرآن والفرقان والكتاب والهُدى ونحوها، وكذلك أسماء السيف فإن تعدّدها بحسب أوصاف وإضافات مختلفة؛ كالمهند والعَضْب والصَّارم ونحوها » [3]، فيقول في موضع آخر: « هي مترادفة بالنظر إلى الذات، متباينة بالنظر إلى الصفات » [4]؛ أي أن ابن القيم لـمّا أطلق على الأسماء المترادفة بأنها مترادفة في الذات ومتباينة في الصفات، فإنه بذلك أشار إلى ما ينعت في الدرس الحديث بـ "الترادف الإشاري Referential Synonymy "، « الذي هو اتفاق لفظين أو أكثر في المشار إليه، وبناءً على ذلك لا يوصف اللفظان بالترادف الإشاري إلاّ إذا كان المشار إليه فيهما واحداً » [5]. وهو ما وضحه ابن القيم في أمثلة أسماء المولى ﷻ كالرحمان والرب، والعزيز، والقدير والملك، فهي جميعا تشير إلى ذاته سبحانه وتعالى، وهذه الكلمات لا تكون مترادفة إشارياً إلاّ إذا استخدمت للإشارة إليه سبحانه وتعالى اعتماداً على علمنا واعتقادنا بأنه سمى نفسه بتلك الأسماء السالفة الذكر

---

[1] – دور الكلمة في اللغة، ص109.

[2] – روضة المحبين، ص65.

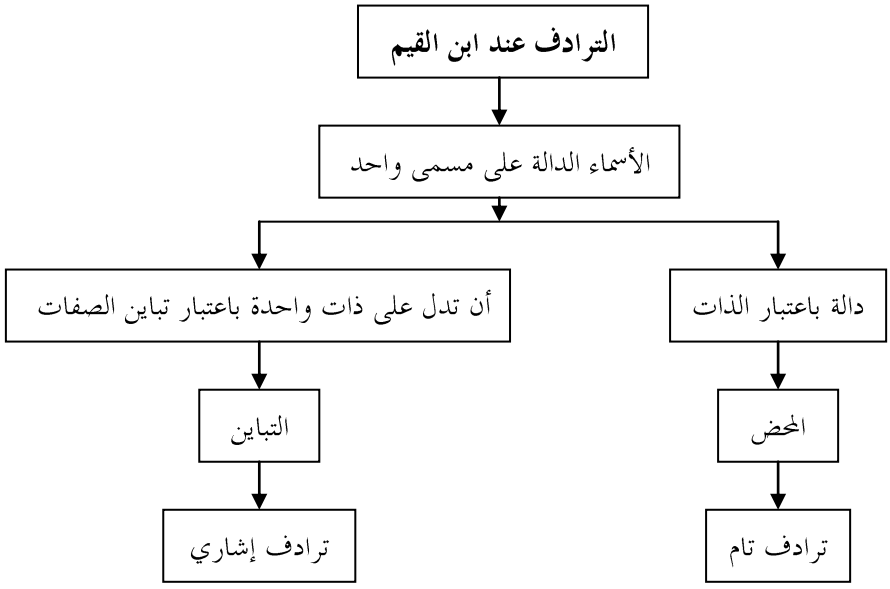
[3] – المصدر والصفحة نفسهما.

[4] – جلاء الأفهام، ص71.

[5] – المعنى وظلال المعنى، ص404.

وبالتالي فإن الترادف الإشاري « هو أشد التصاقاً بالبحث التخاطبي منه إلى البحث الدلالي »[1]؛ أي البحث التداولي المرتكز على الطابع الاستعمالي للغة، دون إغفالنا لعامل السياق.

ومن خلال، تبيّن أن من أنواع الترادف عند ابن القيم نجد الترادف المحض والتباين، وينعتان في الدرس الحديث على التوالي بالترادف التام، والترادف الإشاري، وهو ما توضحه الترسيمة الآتية:



جـ–وقوعه:

يتضح من خلال كلام ابن القيم السابق أنه من أنصار وقوع الترادف في اللغة، منبّهاً على عدم وقوعه عند البعض، وإنْ أشار إليه بالكثير، حيث يقول: « وقد أنكر كثير[2] من الناس الترادف في اللغة، وكأنهم أرادوا هذا المعنى، وأنه ما من اسمين لمسمى واحد إلاّ وبينهما فرق في صفة أو نسبة أو إضافة، سواء عُلِمتْ لنا أو لم تُعلم، وهذا

[1] – المرجع والصفحة نفسهما.

[2] – ومنه أبو عبد الله محمد بن زياد المعروف بابن الأعرابي، وأبو العباس ثعلب، وأحمد بن فارس، والمبرد، وأبو هلال العسكري، ينظر المزهر، 307/1-308، والصاحبي، ص19-22، والفروق اللغوية، ص29-33.

الذي قالوه صحيح باعتبار الواضع الواحد » [1]، وهذا الإنكار سببه الواضع الواحد في لغة واحدة، وهو مما يفهم من كلام ابن درستويه والعسكري، وقد حكى السيوطي عند الأصفهاني قوله: « وينبغي أن يُحمل كلامُ من مَنَع على منعه في لغة واحدة، أما في لغتين فلا يُنكِره عاقلٌ » [2]، وحتى إن كان وقوعه في اللهجة الواحدة منكراً عند البعض، فإن ابن جني لا يرى سبباً في عدم وقوعه في اللهجة الواحدة، ولكنه يرى أنه « كلما كثرت الألفاظ على المعنى الواحد كان ذلك أولى بأن تكون لغات لجماعات اجتمعت لإنسان واحد » [3].

أما ابن القيم فنجده يؤكد على وقوع الترادف في اللغة، لكن من جهة واضعين، حيث يقول: « ولكن قد يقع الترادف باعتبار واضعين مختلفين يسمي أحدهما المسمى باسم، ويسميه الواضع الآخر باسم غيره، ويشتهر الوضعان عند القبيلة الواحدة، وهذا كثير » [4]؛ أي أن المشكلة الجوهرية لسبب وقوع الترادف أرجعها ابن القيم إلى سبب اختلاف الواضعين، في قبيلتين مختلفتين، ومع الاستعمال يشتهر الوضعان عند القبيلة الواحدة. وأننا بذلك نؤيد رأي ابن القيم في إثباته للترادف، لأنه بلا شك يساهم في التوسع والثراء والنمو اللغوي، ويمد مستعملي اللغة بهذه الثروة الهائلة التي من شأنها توفي بمقتضيات التعبير، فهو ثابت في العربية بلا شك.

د- مثال عنه:

ومن نماذج الألفاظ المتفقة المعنى عند ابن القيم نجده في استدلاله بقوله تعالى: ﴿ **فَمَا لَكُمۡ فِي ٱلۡمُنَٰفِقِينَ فِئَتَيۡنِ وَٱللَّهُ أَرۡكَسَهُم بِمَا كَسَبُوٓاْۚ أَتُرِيدُونَ أَن تَهۡدُواْ مَنۡ أَضَلَّ ٱللَّهُۖ وَمَن**

---

[1] - روضة المحبين، ص65.

[2] - المزهر، ص308.

[3] - الخصائص، 374/1.

[4] - روضة المحبين، ص65.

﴿ يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلًا ﴿٨٨﴾ ﴾[1] حيث اعتبر أن "الركس" و"النكس" يحملان معنى واحدا، وهو الرجع أو الرد، حيث يقول في ذلك: « قال الفراء: أركسهم ردهم إلى الكفر...والركس: قلب الشيء على رأسه، أو رد أوّله على آخره. والارتكاس: الارتداد...قال الزجاج: أركسهم نكسهم وردهم؛ والمعنى أنه ردهم إلى حكم الكفار من الذّل والصّغار »[2]. وهو ما يضيف قائلاً معتبرا أن النكس والركس حملا معنى واحدا: « من هذا يقال للروث الركس لأنه رد إلى حال النجاسة ولهذا المعنى سمي رجيعا والركس والنكس والمركوس والمنكوس بمعنى واحد »[3]؛ فهما من الألفاظ المترادفة عنده وإنْ لم يُصرح بذلك.

4-2- ظاهرة المشترك اللفظي:

أ- مفهوم المشترك:

يكاد يجمع الأصوليون على أن اللفظ الذي له أكثر من معنى يسمى بالمشترك اللفظي، وهو ما أشار إليه الغزالي في حديثه عن الألفاظ المتعددة بقوله: « وأما المشتركة فهي الأسامي التي تنطبق على مسميات مختلفة لا تشترك في الحد والحقيقة البتة؛ كاسم العين للعضو الباصر، وللميزان، وللموضع الذي تفجر منه الماء وهي العين الفوارة...فنقول: الاسم المشترك قد يدل على المختلفين كما ذكرنا »[4]. ويقول عنه الرازي: « اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولا من حيث هما كذلك »[5]، وهو التعريف الذي اختاره الشوكاني بقوله: « اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولا »[6].

---

[1] - سورة النساء، الآية 88.

[2] - شفاء العليل، ص101، والتفسير القيم، ص225.

[3] - المصدران والصفحات نفسهما.

[4] - المستصفى، ص26.

[5] - المحصول، 359/1.

[6] - إرشاد الفحول، ص99.

وأما عند اللغويين المحدثين فهو ما تحدت صورة لفظه، واختلف معناه[1]، أو هو« أن تتعدد المعاني للفظ الواحد » [2].

ومن خلال ذلك يتضح أن هذه التعاريف تجمع على أن المشترك اللفظي هو دلالة اللفظ الواحد على معنيين مختلفين غير ضدين فأكثر، دلالة حقيقية على السواء، ليس بينهما علاقة. وبهذا يخرج المجاز من المشترك، كما تخرج الأغراض البلاغية للأساليب الإنشائية، وتخرج -أيضا- بعض الأدوات التي تستعمل في غير معناها الحقيقي، وتكون على سبيل المجاز في هذا الاستعمال، وربما الخلط الذي وقع دفع بعض من كتبوا في المشترك أن يخلطوا بينه وبين الألوان المجازية[3]، فهذا عن مفهوم المشترك.

ب- وقوعه:

يرى ابن القيم أن الاشتراك واقع في القرآن واللغة، وأنه لا ينفيه أبداً، حيث يقول: « فكل من الإجمال والاشتراك والاشتباه يقع في الألفاظ تارة وفي الأفعال تارة وفيهما معا تارة »[4]، وذلك أن « أكثر ألفاظ القرآن الدالة على معنيين فصاعدا هي من هذا القبيل» [5]، ومثال ذلك نجده يصرح بجوازية استعمال اللفظ في معنييه في مثل قوله تعالى: ﴿ **أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ** ﴾ [6]، حيث يضيف قائلاً: « فُسِّر فُسِّر الدُّلوك بالزوال، وفُسِّر بالغروب، وحكيا قولين في كتب التفسير، وليسا بقولين، بل اللفظ يتناولهما معاً، فإن الدُّلوك هو الميل، ودلوك الشمس ميلها، ولهذا الميل مبدأ ومنتهى، فمبدأه الزوال ومنتهاه الغروب، فاللفظ متناول لهما بهذا الاعتبار لا يتناول

---

[1] - ينظر دراسات في فقه اللغة ص302.

[2] - الوجيز في فقه اللغة، ص388.

[3] - ينظر العلاقات الدلالية والتراث البلاغي -دراسة تطبيقية، د.عبد الواحد حسن الشيخ، ص66، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، مصر، ط1، 1419هـ-1999م.

[4] - إغاثة اللهفان، 107/1.

[5] - بدائع الفوائد، 4/3، والتفسير القيم، ص241.

[6] - سورة الإسراء، الآية 78.

المشترك لمعنييه ولا اللفظ لحقيقته ومجازه» [1]؛ أي أن الدلوك يطلق على الزوال، ويطلق على الغروب.

وكذلك إذا وقع المشترك في الألفاظ، فهو لا يقع في الحروف حسب رأيه، يقول في ذلك: « إن الأصل عدم الاشتراك في الحروف، والأصل إفراد كل حرف بمعناه، فدعوى خلاف ذلك مردودة بالأصل»[2]، وهو ما يتنافى ويتناقض مع رأيه في حروف المعاني من حيث إن الحروف تقوم مقام بعضها البعض، وأن الحرف الواحد يحمل عدة معان، حيث نجده يقول: « أصل الحروف أن تكون عاملة لأنه ليس لها معان في أنفسها وإنما معانيها في غيرها »[3].

جـ-أسباب وقوعه:

لقد عد علماء اللغة أن لوقوع المشترك أسبابا كثيرة، منها ما هو ناتج عن الاختلاف اللهجي القبائل، ومنها هو راجع إلى التغير في اللغة؛ كمثل التغيرات الحادثة نتيجة تغيرات صوتية ودلالية، ومنها ما هو راجع إلى الاستعمال المجازي للفظة معينة، وإلا الاختلاف في الاشتقاق لبعض الألفاظ، ومنها ما هو راجع -أيضا- إلى التطور الدلالي لبعض الألفاظ كانتقالها من العام إلى الخاص والعكس[4].

وأما عن أسباب وقوعه عند ابن القيم فإنه أرجعها إلى الواضعين، لا من الواضع الواحد، وهو ما أنكره قائلاً: « بل لا يعلم أنه وقع في اللغة من واضع واحد، كما نص على ذلك أئمة اللغة منهم المبرد وغيره، وإنما يقع وقوعاً عارضاً اتفاقياً بسبب تعدد الواضعين، ثم تختلط اللغة فيقع الاشتراك» [5]. وأما عن كيفية وقوعه فنجده يقول: « إن أغلب أسباب الاشتراك تسمية أحد القبيلتين الشيء باسم وتسمية

---

[1] - بدائع الفوائد، 4/3، والتفسير القيم، ص241.

[2] - زاد المعاد، 707/2.

[3] - بدائع الفوائد، 37/1.

[4] - ينظر علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، د.هادي نهر، ص427-430، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 1429هـ-2008.

[5] - جلاء الأفهام، ص63.

الأخرى بذلك الاسم مسمى آخر، ثم تشيع الاستعمالات، بل قال المبرد وغـــيره: لا يقع الاشتراك في اللغة إلا بهذا الوجه خاصة، والواضع لم يضع لفظاً مشتركاً ألبتة »[1]؛ أي أن ابن القيم أرجع سببه إلى أكثر من واضع في قبيلتين مختلفتين فأكثر، وأن قبيلـــة تسمي مسمى باسم، وقبيلة أخرى تطلق مسمى آخر على الاسم نفسه، ومن هنا وقع الاشتراك الذي هو راجع إلى في طبيعته إلى الاستعمال، دون أن ننسى عامل الســـياق بعد الخروج من قضية الواضعين؛ لأن السياق له دور كبير في إعطاء قيمـــة دلاليـــة للألفاظ المشتركة، فمثلا كلمة عملية نستعملها في جملة "عملية حسابية"، فهي تختلف عن جملتي "عملية عسكرية"، و"عملية جراحية"، وهنا تكمن أهمية المشترك اللفظـــي الذي يساهم من شأنه في الثراء والنمو والتوسع اللغوي، شأنه في ذلك شأن الترادف، ولا يمكننا نكرانه ألبتة.

د-إطلاق المشترك على معنييه:

وهو من الأمور التي اختلف فيها العلماء حول جواز حمل اللفظ المشترك على معنييه، أو عدم جوازه إذا تجرد من القرائن؟، فإذا اقترنت به قرينة وجب إعمالـــه في واحد معين تعيّن حمله عليه[2] حسب ابن القيم، حيث يقول: « والمشترك إذا اقترن به قرائنُ تُرجِّحُ أحدَ معانيه، وجب الحملُ على الراجح »[3]، ولكن إذا كان متجرداً عن القرائن فإنه لايجوز حمل المشترك على كل معانيه في إطلاق واحد، خلافاً لمن جـــوّز ذلك، وأنه ردّ ذلك إلى أمرين: « أحدها: أن الاشتراك خلاف الأصل، بل لا يعلم أنه وقع في اللغة من واضع واحد...الثاني: أن الأكثرين لا يجـــوِّزون اســـتعمال اللفـــظ المشترك في معنييه لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز» [4].

---

[1] - زاد المعاد، 695/2.

[2] - ينظر اختيارات ابن القيم الأصولية، 31/1.

[3] - زاد المعاد، 714/2.

[4] - جلاء الأفهام، ص63-64، والتفسير القيم، ص293-294.

وأما عن جواز ذلك، فهو يردُّ من نسب الأمر إلى الشافعي-رحمة الله عليه- بأن الرأي ليس له، حيث يقول: « وأما ما حكي عن الشافعي -رحمه الله- أنه قال في مفاوضة جرت له في قوله: ﴿ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ ﴾[1]، وقد قيل له: قد يراد بالملامسة المجامعة؟ قال: "هي محمولة على الجس باليد حقيقة وعلى الوقاع مجازا". فهذا لا يصح عن الشافعي ولا هو من جنس المألوف من كلامه، وإنما هذا من كلام بعض الفقهاء المتأخرين. وقد ذكرنا على إبطال استعمال اللفظ المشترك في معنييه معا بضعة عشر دليلا في مسألة القرء[2] في كتاب "التعليق على الأحكام"» [3].

ومما استدلوا به -أيضا- قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ ﴾[4]، حيث إن ابن القيم لم يرض بهذا الاستدلال، مبيّناً أن الدعاء يمثل دعاء عبادة ودعاء مسالة، ولا يدخل ذلك ضمن لفظ المشترك في معنييه، حيث يقول: « وبكلّ منهما فُسِّرت الآية، قيل: أعطيه إذا سألني، وقيل: أثيبه إذا عبدني، والقولان متلازمان، وليس هذا من استعمال اللفظ المشترك في معنييه كليهما أو استعمال اللفظ في حقيقة ومجازه، بل هذا استعمال له في حقيقته الواحدة المتضمنة للأمرين جميعاً، فتأمله فإنه موضع عظيم النفع قل من يفطن له، وأكثر ألفاظ القرآن الدالة على معنيين فصاعدا هي من هذا القبيل» [5]، ولأن « الدعاء يعم النوعين، وهذا

---

[1] - سورة النساء، الآية 43.

[2] - حيث لا يعد "القرء" من المشترك اللفظي، وأنه -حسب رأيه- يحمل على الحيض، لا على الطهر من خلال قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ ﴾ الآية 228 من سورة البقرة، وهي قضية ناقشها نقاشا موسعا مستدلا بالآراء الخلافية الواقعة حول هذا اللفظ، لآراء من علماء اللغة، وكذا لعلماء أصول الفقه، مبتدئاً بأقوال الصحابة -رضوان الله عليهم-، وهو ما نجده في كتابه زاد المعاد، 2/686-717.

[3] - جلاء الأفهام، ص61.

[4] - سورة البقرة، الآية 186.

[5] - بدائع الفوائد، 3/3-4، والتفسير القيم، ص240-241.

لفظ متواطئ[1] لا اشتراك فيه »[2]، لأنه كما هو معهود « يُخَصُّ المتواطئُ بأحد أفراده »[3]؛ أي أن المعنيين يستعملان في استعمالات متفقة المعنى، فلا يتناولهما المشترك لمعنييه ولا اللفظ لحقيقته ولا مجازه، وبالتالي فإنه يدخل تحت الألفاظ المتواطئة لا المشـــتركة عنده.

وإذا كان البعض من العلماء يجوّزون استعمال اللفظ المشترك في معنييه معـــاً، فإننا نجد ابن القيم يذكر أدلة على عدم جوزا ذلك من وجوه منها[4]:

أحدها: أن استعمال اللفظ في معنييه إنما هو مجاز إذ وضعه لكل واحد منهما علـــى سبيل الإنفراد هو الحقيقة واللفظ المطلق لا يجوز حمله على المجاز، بل يجب حمله على حقيقته.

الثاني: أنه لو قدر أنه موضوع لهما منفردين، ولكل واحد منهما مجتمعين فإنه يكون له حينئذ ثلاثة مفاهيم، فالحمل على أحد مفاهيمه دون غيره بغير موجب ممتنع.

الثالث: أنه حينئذ يستحيل حمله على جميع معانيه، إذ حمله على هذا وحدَه، وعليهما معاً مستلزم للجمع بين النقيضين، فيستحيل حملُه على جميع معانيه، وحملُه عليهما معاً حملٌ له على بعض مفهوماته، فحمله على جميعها يُبطِلُ حمله على جميعها.

الرابع: وفيه أمور: أحدها: هذه الحقيقة وحدها. والثاني: الحقيقة الأخرى وحـــدها. والثالث: مجموعهما. والرابع: مجاز هذه وحدها. والخامس: مجاز الأخرى وحـــدها. والسادس: مجازهما معاً. والسابع: الحقيقة وحدها مع مجازها. والثامن: الحقيقة مع مجاز

---

[1] – عرّف الغزالي المتواطئ بقوله: «وأما المتواطئة فهي التي تطلق على أشياء متغايرة بالعدد، ولكنها متفقة بالمعنى الذي وُضع الاسم عليها كاسم الرجل، فإن يطلق على زيد وعمرو، وبكر وخالد، واسم الجنس يطلق على السماء والأرض، والإنسان لاشتراك هذه الأعيان في معنى الجسمية التي وضع الاسم بإزائها. وكل اسم ليس بمعين كما سبق، فإنه ينطلق على آحاد مسمياته الكثيرة بطريق التواطؤ كاسم اللون للسواد والبياض، والحمرة، فإنها متفقة في المعنى الذي به سمى اللون لوناً، وليس بطريق الاشتراك البتة». المستصفى، ص26.

[2] – جلاء الأفهام، ص61.

[3] – زاد المعاد، 690/2.

[4] – ينظر المصدر نفسه، 693/2.

الأخرى. والتاسع: الحقيقة الواحدة مع مجازهما. والعاشر: الحقيقة الأخرى مع مجازها. والحادي عشر: مع مجاز الأخرى. والثاني عشر: مع مجازهما، فهذه اثنا عشر محمـــلا بعضها على سبيل الحقيقة وبعضها على سبيل المجاز، فتعيين معنى واحد مجـــازي دون سائر المجازات، والحقائق ترجيح من غير مرجح، وهو ممتنع.

وأما الخامس: فأنه لو وجب حمله على المعنيين جميعاً لصار من صيغ العمـــوم؛ لأن حكم الاسم العام وجوبُ حمله على جميع مفرداته عند التجرد من التخصـــيص، ولو كان كذلك، لجاز استثناء أحد المعنيين منه، ولسبق إلى الذهن منه عند الإطـــلاق العموم، وكان المستعمل له في أحد معنييه بمنزلة المستعمل للاسم العام في بعض معانيه، فيكون متجوزاً في خطابه غير متكلم بالحقيقة، وأن يكون من استعمله في معنييه غيرَ محتاج إلى دليل، وإنما يحتاج إليه من نفى المعنى الآخر، ولوجب أن يفهم منه الشمول قبل البحث عن التخصيص عند من يقول بذلك في صيغ العموم، ولا ينفي الإجمـــال عنه، إذ يصير بمنزلة سائر الألفاظ العامة، وهذا باطل قطعاً، وأحكام الأسماء المشتركة لا تُفارق أحكام الأسماء العامة، وهذا مما يعلم بالاضطرار من اللغة.

ومما يفهم من الأدلة المقدمة هو أن اللفظ لا بد له من أن يحمل علـــى معنـــاه الأصلي، أما حمله على معانيه المختلفة والمتعددة فلا يستسيغ ابن القيم ذلك، باعتبـــار أن ما يشير إليه ابن القيم ينبه على الأخذ بالمعنى الأصلي، وذلـــك أن « الحقيقـــة أن يكون المعنى وَفق اللفظ، وإذا دار اللفظُ بين حقيقته ومجازه فالحقيقة أولى به» [1].

4-3- ظاهرة التضاد:

تقوم الأضداد على الألفاظ التي تدل على المعنى وضده، ولأهميتها بحث فيهـــا العرب وألفوا فيها مؤلفات عديدة منذ القرن الثالث الهجري، ومـــن أمثـــال ذلـــك السجستاني (ت255هـــ) الذي يقرّ في مقدمة كتابه "كتاب الأضداد" أن الذي حمله

[1] - المصدر نفسه، 713/2.

« على تأليفه أنّا وجدنا في الأضداد في كلامهم والمقلوب شيئاً كثيراً، فأوضحنا ما حَضَرَ مِنْهُ، إذ كان يجيء في القرآن: الظنّ يقيناً وشكّاً، والرَّجاء خوفاً وطمعاً، وهو مشهور في كلام العرب، وضدُّ الشيء خلافُهُ وغيرُهُ. فأردنا أن لا يَرى من لايعرف لغات العرب أن الله ﷻ حين قال: ﴿ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ۝٤٥ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ ﴾[1]، مدح الشّاكين في لقاء ربهم، وإنما المعنى: يستيقنون» [2].

وأما عن مفهومه فنجد السجستاني يقول فيه: « فأما المعروف في الضد في كلام العرب فخلاف الشيء، كما يقال: الإيمان ضد الكفر، والعقل ضد الحمق، وفي القرآن: ﴿ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا ۝٨٢ ﴾[3]؛ أي أضداداً »[4].

والظاهر أن ظاهرة التضاد تنشأ في اللغة من حيث كون « اللفظة تصلح لمعنيين، وذلك مثل كلمة "الصارم" التي تطلق على الليل والنهار؛ لأن كل واحد منهما ينصرم من صاحبه. وكذلك كلمة "الجون" التي تطلق على الأبيض والأسود »[5]، وبذلك فأن التضاد « نوع خاص من أنواع الاشتراك اللفظي السابق ذكره؛ ولذلك اختلف الباحثون بصدد وروده اختلافهم في المشترك اللفظي »[6]؛ كإبراهيم أنيس الذي لا يرتضي دخول التضاد ضمن المشترك اللفظي رغم ما لها من صلة الضدية، وهي صلة وثيقة بالدلالة[7].

ونحن لا نريد الكلام في قضية الإثبات والإنكار، بل يكفينا أن نقول بأنه موجود وثابت لا يمكن نكرانه؛ لأن من أسباب نشوئه نجده يرجع إلى: قضية

---

[1] – سورة البقرة، الآيتان 45-46.

[2] – كتاب الأضداد، أبو حاتم السجستاني، ص79، حققه ووضع فهارسه. د. محمد عودة أبو حُريّ، راجعه وقدم له أ.د. رمضان عبد التواب، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، 1414هـ-1994م.

[3] – سورة مريم، الآية 82.

[4] – كتاب الأضداد، ص83.

[5] – علم الدلالة – دراسة وتطبيقاً، د.نور الهدى لوشن، ص109، المكتب الجامعي الحديث، الأزاريطة، الإسكندرية.

[6] – فقه اللغة، علي عبد الواحد وافي، ص193.

[7] – ينظر دلالة ألألفاظ، ص314.

الاختلاف اللهجي بين القبائل، والاقتراض، والاختلاف في أصل الاشتقاق، والتغير الدلالي من حيث تضييق المعنى أو اتساعه، وتخصيص العام وتعميم الخاص، والوصف المطلق لأكثر من شيء، والتطور الصوتي، واختلاف مدلول اللفظ باختلاف الأوضاع السياقية التي يرد فيها[1].

ومن أمثلة هذا الجانب عند ابن القيم نجد لفظتي الإيثار والشح، حيث يقول: « الإيثار ضد الشح، فإن المؤثر على نفسه تارك لما هو محتاج إليه. والشحيح: حريص على ما ليس بيده. فإذا حصل بيده شيء شَحَّ عليه وبخل بإخراجه، فالبخل ثمرة الشح، والشح يأمر بالبخل،كما قال النبي ﷺ: ﴿ **إِيَّاكُم والشُّح، فإن الشُّحَ أَهْلَكَ مَن كَانَ قَبْلَكُم، أَمَرَهُم بِالبُخْلِ فَبَخِلُوا، وَأَمَرَهُم بِالقَطِيعَةِ فَقطعُواْ** ﴾[2]. فالبخيل من أجاب داعي الشح. والمؤثر: من أجاب داعي الجود»[3]؛ أي أن الإيثار هو من الجود، والشح هو من من البخل.

ومثله –أيضا– بين الفرح والحزن، والرضى والسخط، حيث يقول: « كل فرحٍ راضٍ، وليس كل راضٍ فرحاً. ولهذا كان الفرح ضد الحزن، والرضى ضد السخط. والحزن يؤلم صاحبه. والسخط لا يؤلمه، إلا إن كان مع العجز عن الانتقام »[4].

ومنه –أيضا– الفرق بين الفأل والطيرة، حيث يقول ابن القيم: « وأخبر ﷺ في حديث أبي هريرة أن الفأل من الطيرة وهو خيرها، فقال: ﴿**لاَ طِيَرَة وخَيْرُهَا الفَأْل**﴾[5]. فأبطل الطيرة وأخبر أن الفأل منها ولكنه خيرها، ففصل بين الفأل والطيرة لما بينهما من الامتياز والتضادّ ونفع أحدهما ومضرة الآخر...وإن كان مأخذهما سواء ومجتناهما

---

[1] – ينظر المرجع نفسه، ص197-198، والعلاقات الدلالية، ص92-93، والدلالة اللفظية، ص77-79، وعلم الدلالة التطبيقي، ص435-439.

[2] – سنن أبي داود، سليمان أبو داود الأزدي، 133/2، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

[3] – مدارج السالكين، 571/2.

[4] – المصدر نفسه، 831/2، والتفسير القيم، ص300.

[5] – صحيح البخاري، 2171/5، وصحيح مسلم، 1745/4.

واحداً فإنهما يختلفان بالمقاصد ويفترقان بالمذاهب، فما كان محبوباً مستحسناً تفاءلوا به وسمُّوه الفأل، وأحبّوه ورضوه. وما كان مكروهاً قبيحاً منفراً تشاءموا به، وكرهوه وتطيّروا منه وسموه طيرة تفرقةً بين الأمرين وتفصيلاً بين الوجهين» [1]؛ أي أن الفأل جالب للخير والنفع، والتطير جالب للشر والضرر.

وبالتالي فإن التضاد واقع في اللغة، وأنه لايجوز الجمع بين المتضادين، وأن ثبوت أحدهما ينفي بالضرورة ثبوت الآخر، حيث يقول ابن القيم: « الجمع بين الضدين محال» [2]، وأن « العلم بثبوت أحد الضدين ينفي العلم بثبوت الضد الآخر فنفس العلم بالمراد ينفي كل احتمال يناقضه... فإن ثبوت أحد الضدين يستلزم نفي الضد الآخر »[3]. ومنه نختم هذا الجانب بحكمة خلق المولى ﷻ للضدين، يقول ابن القيم في ذلك: « وشأن الربوبية خلق الأشياء وأضدادها...لولا خلقُ المتضادات لما عُرِفَ كمالُ القدرة والمشيئة والحكمة، ولما ظهرت أحكام الأسماء والصفات»[4]، وأن ذلك « من أعظم آيات قدرته ومشيئته وسلطانه، فإنه خالق الأضداد؛ كالسماء والأرض، والضياء والظلام، والجنة والنار، والماء والنار، والحر والبرد، والطيب والخبيث، ومنها أن خلق أحد الضدين من كمال حسن ضده، فإن الضد إنما يظهر حسنه بضده، فلولا القبيح لم تعرف فضيلة الجميل، ولولا الفقر لم يعرف قدر الغنا » [5]، فالأمور بضدها تتضح.

5- الدلالة من حيث كمال المعنى؛ المطابقة والتضمن والالتزام:

---

[1] - مفتاح دار السعادة، 532/2.

[2] - شفاء العليل، 213/1.

[3] - الصواعق المرسلة، 780/2-781.

[4] - التبيان في أقسام القرآن، ص65.

[5] - شفاء العليل، 237/1.

لقد أشار الأصوليون إلى هذا القسم الدلالي في دراستهم للدلالة اللفظية وأنواعها، حيث يقول ابن القيم في مفهوم دلالة اللفظ: « فدلالة اللفظ هي العلم بقصد المتكلم به »[1]، إلاّ أنه لمعرفة دلالات الألفاظ لا بد من استحضار إحدى الدلالات الثلاث التي هي من أنواعها؛ « فإنْ تناولت كل المعنى فالعلاقة بين اللفظة ومعناها علاقة مطابقة، وإنْ تناولت جزء المعنى فهي علاقة تضمُّن، أما إذا تناولت شيئاً خارجياً عنها ملاصقاً لها فهي علاقة التزام. وهو اتجاه واقعي في تحديد الدلالة »[2]. وهو ما عبّر عنه الغزالي بقوله: « إن دلالة اللفظ على المعنى تنحصر في ثلاثة أوجه، وهي: المطابقة والتضمن والالتزام »[3]، وهي كالآتي[4]:

– دلالة المطابقة هي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له؛ كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق، ودلالة لفظ البيت على معنى البيت بطريق المطابقة.

– ودلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء ما وضع له؛ كدلالة الإنسان على الحيوان فقط، أو على الناطق فقط، ومنه –أيضاً– أن يدل لفظ البيت على السقف وحده بطريق التضمن؛ لأن البيت يتضمن السقف.

– وأما دلالة التزام فهي دلالة اللفظ على الخارج عما وضع له؛ كدلالة الإنسان على الضاحك وهو ذكر الخاصة، أو كدلالة لفظ السقف على الحائط.

ونجد لهذه الدلالات دراسة عند ابن القيم أثناء وقوفه عند أسماء الله الحسنى، حيث يقول: « إن الاسم من أسمائه تبارك وتعالى، كما يدل على الذات والصفة التي

---

[1] – الصواعق المرسلة، 743/2، ومختصر الصواعق، 145/1.

[2] – التصور اللغوي عند علماء الأصول، د.السيد أحمد عبد الغفار، ص77، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996م. وهناك من جعل هذه الدلالات الثلاث ضمن الدلالة اللفظية الوضعية؛ وهي الدلالة الاتفاقية المتعارف عليها بمعنى جعل الشيء بإزاء شيء آخر، بحيث إذا فهم الأول فهم الثاني، ينظر علم الدلالة عند العرب–دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، عادل فاخوري، ص15، وص41–52، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، مايو 1985م.

[3] – المستصفى، ص25.

[4] – ينظر المصدر والصفحة نفسهما، ومعيار العلم في فن المنطق، أبو حامد الغزالي، ص42، دار الأندلس، بيروت، لبنان، وشرح تنقيح الفصول، ص26.

اشتق منها بالمطابقة، فإنه يدل عليه دلالتين أخريين بالتضمن واللزوم؛ فيدل على الصفة بمفردها بالتضمن، وكذلك على الذات المجردة عن الصفة. ويدل على الصفة الأخرى باللزوم» [1]، ومنه اسمه "السميع" فإنه: « يدل على ذات الرب وسمعه بالمطابقة، وعلى الذات وحدها، وعلى السمع وحده بالتضمن. ويدل على اسم "الحي" وصفة الحياة بالالتزام، وكذلك سائر أسمائه وصفاته. ولكن يتفاوت الناس في معرفة اللزوم وعدمه، ومن هاهنا يقع اختلافهم في كثير من الأسماء والصفات والأحكام...وكذلك اسم "العلي"...فإن من لوازم اسم "العلي" العلو المطلق بكل اعتبار...فاسم الله دال على جميع الأسماء الحسنى والصفات العليا بالدلالات الثلاث »[2]، وأنه « كل اسم منها يدل على الذات الموصوفة بتلك الصفة بالمطابقة، وعلى أحدهما وحده بالتضمن، وعلى الصفة الأخرى بالالتزام »[3]؛ أي أن ابن القيم يشير إلى الدلالات الثلاث المجسّدة في أسماء المولى ﷻ، وأنه إذا كان الاسم يدل على الذات والصفة معاً فهذه الدلالة تكون بالمطابقة، وأما إذا دل الاسم على الذات أو مع الصفة فهذه الدلالة تكون بالتضمن، وأما إذا دل على صفة أخرى غير التي اشتق منها فالدلالة هنا تكون بالالتزام.

إن هذا النوع الذي أشار إليه ابن القيم في قضية أن الكلمة يمكنها أن تكون مشتملة على الأخرى أوجزء منها، هو رأي نجده مجسّداً في الدرس الحديث حينما أشار الغربيون إلى قضية الاشتمال والتضمن، حيث يقول بالمر: « وقد أطلق ليونز Lyons على هذه العلاقة مصطلح الاشتمال Hyponymy. والمصطلح العلوي هو "اسم الجنس المتضمن Syperordinate "، والسفلي هو "الفرع المتضمن Hyponym "...إن ظاهرة الاشتمال تتضمن العلاقة المنطقية للاستلزام Entailment »[4].

---

[1] – مدارج السالكين، 44/1، والتفسير القيم، ص34.

[2] – المصدر الأول نفسه، 44/1-45، والثاني نفسه، ص34-35.

[3] – جلاء الأفهام، ص71.

[4] – علم الدلالة إطار جديد، ف.ر.بالمر، ص118-121، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، 1999م.

وأن ذلك التفاوت الذي أشار إليه ابن القيم لأجل تحديد ومعرفة اللزوم هو راجع لصعوبة تحديد دلالة اللفظ عن طريق دلالة الالتزام، وهو ما نبّه عنه الغزالي لما أشار إلى هذه الدلالة، حيث إنه « حذّر من استعمال الألفاظ التي تدل بطريق الالتزام، قاصراً الاستعمال على ما يدل بطريق المطابقة والتضمين، فالدلالة بطريق الالتزام لا يمكن حصرها أو تحديدها »[1] في الاستعمال أو ما بين المتخاطبين.

ونجده يمثل لتلك الدلالات في أبيات شعرية من قصيدته النونية بقوله[2]:

ودلالة الأسماء أنواع ثلا ۞ ث كلها معلومة ببيانِ

دلت مطابقة كذاك تضمنا ۞ وكذا التزاما واضح البرهانِ

أما مطابقة الدلالة فهي أن ۞ الاسم يفهم منه مفهومانِ

ذات الإله وذلك الوصف الذي ۞ يشتق منه الاسم بالميزانِ

لكن دلالته على إحداهما ۞ بتضمن فافهمه فهم بيانِ

لكن دلالته على الصفة التي ۞ ما اشتق منها فالتزام دانِ

وأن أسماءه دالة أعلى أوصافه، وأنها مشتقة من الأوصاف يضيف قائلاً[3]:

والوصف معنى قائم بالذات والأسـ ۞ ـماء أعلام له بوزانِ

أسماؤه دلت على أوصافه ۞ مشتقة منها اشتقاق معانِ

وصفاته دلت على أسمائه ۞ والفعل مرتبط به الأمرانِ

والحكم نسبتها إلى متعلقا ۞ ت تقتضي آثارها ببيانِ

ونجد ابن القيم في موضع آخر يضرب لنا مثالاً عن اجتماع الدلالات الثلاث في أسماء الله الحسنى، حيث يقول: « دلالة الأسماء الحُسنى ثلاثة أنواع: أسماء الله كلها حُسنى، وكلها تدل على الكمال المطلق والحمد المطلق، وكلها مشتقة من أوصافها؛ فالوصف فيها لا ينافي العلمية، والعلمية لا تنافي الوصف، ودلالتها ثلاثة أنواع: دلالة

---

[1] – التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، ص78.

[2] – شرح القصيدة النونية، 123/2.

[3] – المصدر نفسه، 420/1.

مطابقة: إذا فسّرنا الاسم بجميع مدلوله. ودلالة تضمن: إذا فسّرنا بـــبعض مدلولـــه. ودلالة التزام: إذا استدللنا به على غيره من الأسماء التي يتوقف هذا الاسم عليها »[1]، ومنه نجد لفظ "الرحمان"، حيث يضيف ابن القيم شارحاً: « دلالته علـــى الرحمـــة والذات دلالة مطابقة، وعلى أحدهما دلالة تضمن؛ لأنها داخلة في الضمن، ودلالتـــه على الأسماء التي لا توجد الرحمة إلاّ بثبوتها كالحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة ونحوها دلالة التزام »[2]، فـــ « كل ملزوم دليلٌ على لا زمه، فإن كان التلازم من الجـــانبين كان كل منهما دليلاً على الآخر ومدلولاً له »[3]، وأن « وجود اللازم بدون ملزومه ممتنع »[4]، إلاّ أن هذه الدلالة صعبة التحديد مثل ما مرّ سابقا، وهو ما نجده -أيضا- في قوله لما اعتبر أن دلالة الالتزام: « تحتاج إلى قوة فكر وتأمل، ويتفاوت فيها أهـــل العلم، فالطريق إلى معرفتها: أنك إذا فهمت اللفظ وما يدل عليه من المعنى، وفهمتـــه فهماً جيداً، ففكر فيما يتوقف عليه ولا يتم بدونه، وهذه القاعدة تنفعك في جميـــع النصوص الشرعية، فدلالاتها الثلاث كلها حجة؛ لأنها معصومة محكمـــة »[5]؛ فهـــي دلالات وإنْ اختلفت في مضامينها، إلاّ أنه لا بد من الاعتماد عليها واستثمارها مـــن أجل الوصول إلى معاني الألفاظ. وإذا وصلنا إلى تحديد المعنى فلا بد من معرفة نـــوع الدلالة المقصودة، من حيث هي دلالة بالمطابقة، أو بالتضمن، أو بالالتزام.

ومن ذلك يقول في لفظ "الرحمان" في قصيدته النونية[6]:

وَإذَا أَردْت لِذَا مِثَالاً بَيّناً ۞ فَمِثَالُ ذَلكَ لَفظَة الرَّحْمَانِ

ذَات الإلَه ورحمَة مدلُولِهَا ۞ فَهُمَا لهذا اللَّفظ مدلُولاَنِ

إحدَاهُما بعضُ لذَا الموضُوع فَـــ ۞ ـــهِي تَضَمُّن ذَا واضِح التِّبْيَانِ

---

[1] – شرح أسماء الله الحسنى، ص57.

[2] – المصدر والصفحة نفسهما.

[3] – أعلام الموقعين، 110/1.

[4] – التبيان في أقسام القرآن، ص65.

[5] – شرح أسماء الله الحسنى، ص57.

[6] – شرح القصيدة النونية، 124/2.

لَكِنَّ وَصف الحَيِّ لازَم ذلكَ المَـــ ۞ ـــعْنَى لُزُومَ العِلْمِ لِلْرَّحْمَانِ
فَلِذَا دَلاَلَتُهُ عَلَيهِ بِالتِّزَا ۞ م بَيْنَ الحَقِّ ذُو تِّبْيَانِ؛

فلفظة "الرحمان" دالة بالمطابقة على الذات والرحمة، وتدل بالتضمن على أحدهما، وأنها تدل عن طريق الدلالة الالتزامية على الحياة الكاملة، والعلم، والقدرة التامة؛ باعتبار أنه لا توجد رحمة دون حياة الراحم، وقدرته وعلمه.

ومن هذا الجانب -أيضا- ما نجده في استدلال ابن القيم بقوله تعالى: ﴿ **مَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَأَتٍۚ** ﴾[1]، حينما تحدث عن "الرجاء" في هذا النص وعلاقته بـ"الشوق"، معتبراً ن الدلالة الحاصلة بين اللفظتين هي عن طريق دلالة الالتزام، حيث يقول: « إن دلالة "الرجاء" على "الشوق" باللزوم، لا بالتضمن ولا بالمطابقة »[2]؛ أي أن لفظة الرجاء لازمة للشوق، ولكنها ليس متضمنة فيها ولا مطابقة لها.

وبالتالي أن هذه الدلالات الثلاث وإن اشتهر إيرادها في باب "دلالة اللفظ على المعنى"، فإن استثمارها من لدن علماء المسلمين لم يقتصر على اعتبارها في تعاريف المفردات وحدها، بل أخذوا بها في بيان مقاصد الأقوال نفسها، فقد يكون مقصود القول عندهم هو نتيجة المعنى المطابقي؛ أي تمام ما دل عليه تركيبه، أو يكون نتيجة المعنى التضمني؛ أي بعض ما دل عليه هذا التركيب أو يكون نتيجة المعنى الالتزامي؛ أي ما استتبعه مدلول هذا التركيب من غير أن يكون جزءاً منه[3]، وذلك شأن ابن القيم لما نجد له من آراء حول فهم النصوص وأدلة الأحكام؛ لأن بعض النصوص يفهم

[1] - سورة العنكبوت، الآية 05.
[2] - مدارج السالكين، 763/2.
[3] - ينظر اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، ص103.

الحكم منها عن طريق استثمار لمثل هذه الدلالات، وهو ما أشار إليه في جانب الدلالة الحقيقية والدلالة الإضافية، فما مفهوم الدلالتين عنده؟.

6- الدلالة الحقيقية والدلالة الإضافية:

لقد نبّه ابن القيم على ضرورة معرفة قصدية المتكلم لما لها من أثر في إيضاح دلالة الألفاظ، حيث يقول: « فدلالة اللفظ هي العلم بقصد المتكلم به،...وذلك يعرف من عادة المتكلم في ألفاظه، فإذا كانت عادته أنه قصد بهذا اللفظ هذا المعنى علمنا متى خاطبنا به أنه أراده من وجهين أحدهما: أن دلالة اللفظ مبناها على عادة المتكلم التي يقصدها بألفاظه، ولهذا استدل على مراده بلغته التي عادته أن يتكلم بها، فإذا عرف السامع ذلك المعنى وعرف أن عادة المتكلم إذا تكلم بذلك اللفظ أن يقصده علم أنه مراده قطعاً، وإلاّ لم يعلم مراد المتكلم أبدا وهو محال» [1]؛ وأما الوجه الثاني فهو: « أن المتكلم إذا كان قصده إفهام المخاطبين كلامه وعلم السامع من طريقته وصفته أن ذلك قصده لا أن قصده التلبيس والإلغاز أفاده مجموع العلمين اليقين بمراده، و لم يشك فيه ولو تخلف عنه العلم لكان ذلك قادحاً في أحد العلمين؛ إما قادحاً في علمه بموضوع ذلك اللفظ، وإما في علمه بعبارة المتكلم به وصفاته وقصده، فمتى عرف موضوعه وعرف عادة المتكلم أفاده ذلك القطع »[2]، وهو إشكال جوهري نبّه عليه في أن دلالة الألفاظ هي أدلة عقلية لا يقينية، محاولاً للكشف عن العلاقة الموجودة بين المتكلم والمستمع في فهم النصوص أو الخطابات. وأنه يمكن تقسيم الدلالة باعتبار ما يقصده المتكلم وما يفهمه السامع إلى قسمين؛ دلالة حقيقة، ودلالة إضافية.

---

[1] - الصواعق المرسلة، 743/2، ومختصر الصواعق، 145/1.

[2] - المصدر الأول نفسه، 743/2-744، والثاني نفسه، 145/1-146.

يقول ابن القيم: « إن دلالة النصوص نوعان: حقيقية؛ فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته »[1]، وأما الدلالة الإضافية فهي « تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجَوْدَة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها »[2]؛ فالدلالة الأولى هي راجعة إلى قصدية المتكلم، بينما الثانية فهي راجعة إلى فهم السامع. إلاّ أن الدلالة الحقيقة التي هي راجعة إلى قصدية المتكلم ثابتة بالنسبة له، يقول ابن القيم في ذلك: « وهذه الدلالة لا تختلف »[3]، بينما الدلالة الإضافية الراجعة إلى فهم السامع فإنها تختلف باختلاف تعدد السامعين أو المتلقين، وبالتالي فإنها لا تتصف بالثبات مثل الدلالة الأولى؛ لأن الدلالة الثانية « تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك »[4]، وذلك أن دراسة الدلالة عند علماء الأصول تابعة لقصدية المتكلم وإرادته، وأن الألفاظ في حد ذاتها ليست إلاّ وسيلة من وسائل الدلالة على القصدية، بل هناك وسائل أخرى يستخدمها المتلقي أو المستمع للوقوف على معرفة قصدية المتكلم؛ لأن « الألفاظ لم تُقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضَحَ بأيّ طريق كان، عُمِلَ بمقتضاه، سواء كان بإشارة، أو كتابة، أو بإيماءة أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو عادة له مطّردة لا يُخَلُّ بها »[5].

وكذلك أن « الألفاظ لم تقصد لنفسها، وإنما هي مقصودة للمعاني، والتوصُّل بها إلى معرفة مراد المتكلم، ومرادهُ يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنى تارة، وقد يكون فهمه من المعنى أقوى، وقد يكون من اللفظ أقوى، وقد يتقاربان...والعلم بمراد المتكلم يُعرف: تارة من عموم لفظه، وتارة من عموم علته، والحوالة على الأول أوضحُ لأرباب الألفاظ، وعلى الثاني أوضحُ لأرباب المعاني والفهم والتدبُّر »[6]؛ بحيث

---

[1] – أعلام الموقعين، 267/1.

[2] – المصدر والصفحة نفسهما.

[3] – المصدر والصفحة نفسهما.

[4] – المصدر والصفحة نفسهما.

[5] – المصدر نفسه، 170/1.

[6] – المصدر نفسه، 169/1-171.

إن مراد الشارع وقصده بما هو متكلم أمر ثابت لا يتغير، وأنه يمكن الاستدلال على مقاصد الشارع بتلك الوسائل التي لا تقتصر على الألفاظ وحدها، وأما فهم الناس بما هم مستمعون لخطاب الشارع فإنه يتفاوت بحسب حظوظهم من جودة الفكر وصفاء الذهن، وثقافتهم ودراستهم للغة، وهذا باعتبار أن المتلقي قد يوفّق وقد لا يوفق[1]؛ لأنه يعرض « ما يُخِلُّ بمعرفة مراد المتكلم »[2]. وهو ما مثل له ابن القيم بإنكار الرسول ﷺ على من فهم من قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ ﴿٨٢﴾ ﴾[3]، على أنه ظُلم النفس بالمعاصي، وبيَّن أن المقصود بذلك هو الشرك مستدلاً بقول لقمان لابنه: ﴿ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ ﴿١٣﴾ ﴾[4]، مع أن سياق اللفظ عند إعطائه حقه من التأمل يبيّن صحة رأي الرسول ﷺ، فإن المولى ﷻ لم يقل: و لم يظلموا أنفسهم. بل قال: ﴿ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ ﴾، وأن لبْس الشيء بالشيء: تغطيتُه به وإحاطته به من جميع جهاته، ولا يُغطي الإيمان ويحيط به ويلبسه إلا الكفر[5]. الكفر[5].

ومنه –أيضا– ما استشهد به ابن القيم في قضية تفاوت مراتب الصحابة – رضوان الله عليهم– في الفهم، وأن البعض منهم كان يوجّه البعض الآخر إلى الفهم الصحيح، حيث يقول: « تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص، وأن منهم من يفهم من الآية حكماً أو حكمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائه وإشارته وتنبيهه واعتباره، وأخص من هذا وألطَف، ضمه إلى نص آخر متعلق به، فيفهم من

[1] – ينظر دراسة المعنى عند الأصوليين، د.طاهر سليمان حمودة، ص16، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ودلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين، د.موسى بن مصطفى العبيدان، ص114-115، الأوائل للنشر والتوزيع، سورية، دمشق، ط1، 2002م.

[2] – أعلام الموقعين، 171/1.

[3] – سورة الأنعام، الآية 82.

[4] – سورة لقمان، الآية 13.

[5] – ينظر أعلام الموقعين، 168/1.

اقترانه به قدراً زائداً على ذلك اللفظ بمفرده، وهذا باب عجيب من فهم القـــرآن لا يتنبه له إلاَّ النادر من أهل العلم؛ فإن الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه بـــه »[1]؛ ولأجل إيضاح ذلك التفاوت في الفهم، مثل ابن القيم بأمثلة عديدة، منـــها مـــا يضيفه قائلاً: « وفهم ابن عباس من قوله: ﴿ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ﴾[2]، مع قوله: ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾[3]، أن المراد قد تلِد المرأة لستة أشهر، و لم يفهمه عثمان فهم برجم امرأة ولدت لها حتى ذكره ابن عباس فأقر به» [4]؛ وهذا المعنى مستنبط عن طريق توظيف واستثمار دلالة الإشارة في النصين، التي تحصـــل نتيجـــة انتقال الذهن من مدلول أول إلى مدلول ثان أو ثالث، فهي التي يصل إليهـــا ذهـــن المتلقي عن إدراك العلاقة التلازمية باعتبار أنها دلالة تحصل عن طريق العقل، فلـــذلك نجد عقول السامعين تختلف في إدراكها ومعرفتها؛ لأنها إذ ذاك دلالة تأويلية[5]، أو لأنها لأنها نتيجة للدلالة الإضافية التي تدرك من خلال سياق الخطاب اللغـــوي الـــذي لا يقصد إليه المتكلم قصداً، وإنما مدلول اللفظ في السياق استدعى مدلولاً آخر أو عدة مدلولات[6]؛ فهي إذ ذاك تتصل أساس بقدرة اللفظ على استحضـــار جملـــة المعـــاني الإضافية التي هي امتداد لمدلول منطوقه؛ فهي إذن من باب إشارة اللفظ غير المصرح به[7].

---

[1] – المصدر نفسه، 270/1-271.

[2] – سورة الأحقاف، الآية 15.

[3] – سورة البقرة، الآية 233.

[4] – أعلام الموقعين، 269/1.

[5] – ينظر العلامة في التراث اللساني العربي، د.أحمد حساني، ص132، أطروحة دكتوراه الدولة، جامعة وهران –السانيا، السنة الجامعية: 1998-1999(مخطوط).

[6] – ينظر علم الدلالة، د.منقور عبد الجليل، ص181.

[7] – ينظر البحث الدلالي عند الأصوليين – قراءة في مقصدية الخطاب الشرعي عند الشوكاني، إدريس بن خويا، ص110، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط2، 2011م.

ومثاله –أيضا– ما فُهم على غير أصله في لفظة "أف" من قوله تعالى: ﴿ **فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ** ﴾[1] على أنها للتأفف، بل هي للضرب والشتم والإيذاء بكل أنواعه، وأن الحكم في المسكوت عنه أولى من حكم المنطوق به[2]، حيث يقول ابن القيم: « تقصيرهم في فهم النصوص؛ فكم من حكم دل عليه النص و لم يفهموا دلالته عليه، وسبب هذا الخطأ حَصْرُهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ، دون إيمائه وتنبيهه وإشارته، وعُرفه عند المخاطبين، فلم يفهموا...ضرباً ولاشتماً ولا إهانة غيرَ لفظة "أف"، فقصّروا في فهم الكتاب كما قصروا في اعتبار الميزان» [3].

وبالتالي فأن هذا التفاوت بين الصحابة حاصل لا محالة باختلاف العقول، والتفاوت في درجات العلم والمعرفة، وهذه سنة الله في خلقه؛ لأنه « قد يقصُر فَهْمُ أكثر الناس عن فَهْم ما دلّت عليه النصوصُ، وعن وَجْهِ الدّلالة وموقعها، وتفاوُت الأمة في مراتب الفهم عن الله ورسوله لا يحصيه إلا الله، ولو كانت الأفهام متساويةً لتساوت أقدام العلماء في العلم» [4].

وأن سبب هذه النسبية في الدلالة الناتجة عن التفاوت بين المجتهدين، نجد الشاطبي قد نبّه –هو الآخر– إلى أن جانباً مما يوصف بأنه من المتشابه في النص الشرعي لا يعد من المتشابه أو الخفي في حقيقته، وإنما هو من الخفاء النسبي؛ لأن « الناظر قصر في الاجتهاد، أو زاغ عن طريق البيان اتباعاً للهوى، فلا يصح أن ينسب الاشتباه إلى الأدلة، وإنما ينسب إلى الناظرين التقصير أو الجهل بمواقع الأدلة» [5].

---

[1] – سورة البقرة، الآية 233.

[2] – ينظر سبل الاستنباط من الكتاب والسنة –دراسة بيانية ناقدة، د.محمد توفيق محمد سعد، ص222، مطبعة الأمانة، 1992م، والبحث الدلالي عند الأصوليين، ص137.

[3] – أعلام الموقعين، 255/1.

[4] – المصدر نفسه، 271/1.

[5] – الموافقات، 92/3، وينظر دراسة المعنى عند الأصوليين، ص17.

وإذا كان هذا التفاوت حاصل في اختلاف درجات العلم، فإن ابن القيم نجده ينبّه على قضية جد هامة، وهي أن الدلالة الحقيقية -التي هي راجعة إلى المتكلم- تتميز بالثبات وأنها لا تتغير، بينما يبقى الإشكال في الدلالة الإضافية التي هي راجعة إلى المستمع أو المتلقي، وأنها تختلف وتتغير بحسب ثقافته وعادته وعرفه. وأنه في تنبيهه على هاتين الدلالتين هو ما يوصف باهتمام الدرس الحديث بقضية التلقي والقراءة والتأويل، حيث يقول منذر عياشي بخصوص رأي ابن القيم في الدلالتين: « ولعلنا إذا أنجزنا بهذا المنظور إلى أحدث نظريات التلقي والقراءة والتأويل، لوجدنا أنه يتماثل معها فيما يخص تغاير الدلالة بين الباث والمتلقي من جهة، وتغايرها من بين المتلقين من جهة أخرى» [1]؛ باعتبار أن المعنى يكون « مطلقاً عند المتكلم ونسبياً عند السامع، وتاماً عند الباث، وناقصاً عند المتلقي، ومتجاوزاً عند المرسِل، وثابتاً بالشرط الزمني والإنساني عند المرسَل إليه» [2]، وبالتالي ينتج عنه ما يسمى بالمتلقي الإيجابي، والمتلقي السلبي، بحيث « يتمثل المتلقي في علاقته مع الخطاب في نوعين من الأفعال؛ فعل ناقص، ويتجلى في المتلقي السلبي الذي يكتفي بفهمه للخطاب كيفما يكون. وفعل زائد، ويتجلى في المتلقي الإيجابي الذي يحوّل فهمه للخطاب إلى تفسير أو تأويل، وهذا يعني أنه لا ينتج الخطاب الأصلي، ولكنه ينتج خطاب فهمه على الخطاب الأصل» [3]؛ أي أن السلب هو الذي يتقبل النص على صورته الأولى دون إعمال أي فكر أو جهد من أجل تأويله أو تفسيره، بينما المتلقي الإيجابي هو الذي لا يرضى بالقراءة الظاهرية السطحية للنص، وإنما يحاول إعمال فكره وذهنه من أجل الوقوف على بنياته العميقة، ودلالاته الخفية المقصودة.

وأن فكرة التفرقة بين الدلالتين التي طرحها ابن القيم تعد مبادئ النقد اللغوي الحديث، وأنها تُعالج تحت مصطلح المقصدية International – Internationality؛

---

[1] – اللسانيات والدلالة، ص106.

[2] – المرجع نفسه، ص105.

[3] – المرجع نفسه، ص104.

والمقصود بذلك أن كل جملة لغوية أو نص وراءه مقصدية أولى تتجلى في بعض الحالات مثل الاعتقاد والخوف والتمني والرغبة والحب والكراهية، ومقصدية ثانوية هي ما يعرفه المتلقي من مقاصد المتكلم والحالات التي وراءها، وأن هذه المقصدية تعد عند اللغويين المحدثين المحرّك الفعّال الذي يكون وراءه المُنتِج والمُتَلَقي[1]، أو المرسل والمرسل إليه.

وإذا كانت الدلالة الحقيقية عند ابن القيم « لا تختلف »[2]، والإضافية « تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك »[3]، فإنه بذلك قد نبّه إلى قضية جوهرية أخرى، وهي ما تنعت في الدرس العربي الحديث بـ"الدلالة المركزية والدلالة الهامشية"؛ بحيث إن الدلالة المركزية Conceptual meaning لعمق أصالتها في تراثنا العربي، نجد أن أسماءها تتعدد بتعدد استخدام المحدثين لها؛ كمثل المعنى الأول، والمعنى الأساسي، والمعنى المركزي، والمعنى التصوري، والمعنى المفهومي، والمعنى الإدراكي، والمعنى الإخباري[4]، وذلك أن أفراد البيئة اللغوية الواحدة يقتنعون في حياتهم حسب إبراهيم أنيس بـ « قدر مشترك من الدلالة يصل بهم إلى نوع من الفهم التقريبي الذي يكتفي به الناس في حياتهم العامة. وهذا القدر المشترك من الدلالة هو الذي يسجله اللغوي في معجمه ويسميه بالدلالة المركزية »[5]؛ أو أنها المعنى الموضوع بإزاء اللفظ؛ أي أنه المعنى الذي يفهم من اللفظ، وفقاً لما تعارف عليه أهل اللغة، وهذا المعنى هو

---

[1] – ينظر دلالات تراكيب الجمل عند الأصوليين، ص116.

[2] – أعلام الموقعين، 267/1.

[3] – المصدر والصفحة نفسهما.

[4] – ينظر مصطلحات الدلالة العربية– دراسة في ضوء علم اللغة الحديث، د.جاسم محمد عبد العبود، ص118، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1428هـ–2007م، وعلم الدلالة، مختار عمر، ص57–58، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1998م، وعلم الدلالة، بالمر، ص58.

[5] – دلالة الألفاظ، ص107.

المتبادر إل أذهان المتكلمين في جميع عمليات التخاطب[1]، فهذه الدلالة «توكل إليها مهمة تحقيق وظيفة الإبلاغ عادةً»[2].

وأما الدلالة الهامشية فهي التي يمكننا أن نسميها بالمعاني الثانوية، وهي حسب إبراهيم أنيس: « تلك الظلال التي تختلف باختلاف الأفراد وتجاربهم وأمزجتهم وتركيب أجسامهم، وما ورثوه عن آبائهم وأجدادهم؛ فالمتكلم ينطق باللفظة أمام السامع محاولاً بهذا أن يوصل إلى ذهن السامع دلالتها، فتبعث تلك اللفظة في ذهن السامع دلالة معينة اكتسبها هذا السامع من تجاربه السابقة »[3]، وأن المعاني تتغير بمرور الزمن وتطور الثقافة، ويعتمد على ثقافة الشخص على تصوره لتلك الدلالات بتغير حالاته النفسية التي تتصف بعدم الثبات، لذا لا يستطيع « المعجم أن يورد كل ظل أو دلالة سياقية لأنه يتحول عنده إلى أعمدة من الألفاظ التفسيرية لا تكاد تنتهي، فالمتكلمون يضيفون باستمرار الكثير من الألوان، أما الأسلوب المقترح فهو أن تنتخب استعمالات مدة معينة ويسجل التردد الأكثر بينها فيدون في معجمات أو كتب معجمية لاحقة مميزة»[4].

وهذا التقارب الحاصل بين ابن القيم والدرس الحديث فيما هو إطلاق تسمية الدلالة الحقيقية بالدلالة المركزية، والدلالة الإضافية بالدلالة الهامشية، فإننا نجد للدلالتين تسمية أخرى تقارب مصطلحي "الإحالة Denotation والإيحاء Connotation " في الدرس الغربي الحديث؛ فالمصطلح الأول أقرب إلى مصطلح الدلالة الحقيقية أو المركزية، والثاني أقرب إلى مصطلح الدلالة الإضافية أو الهامشية، وذلك أن لمصطلحي الإحالة والإيحاء جذورا فلسفية تعود في بدايتها إلى جون استوارت مل John Stuart Mill الذي قدّم هذا المصطلح عام 1843م. حسب رأيه فإن

---

[1] – ينظر المعنى وظلال المعنى، ص229-230.

[2] – المرجع نفسه، ص181.

[3] – دلالة الألفاظ، ص107.

[4] – علم الدلالة، فايز الداية، ص218، وينظر مصطلحات الدلالة العربية، ص123.

كلمة "أبيض" تحيل Denote على كل الأشياء البيضاء؛ كالثلج، والورقة، ونحو ذلك، وتوحي Connotes بصفة البياض[1]. وبالتالي فإن مصطلح الدلالة الحقيقية عند ابن القيم هي المرادفة تقريبياً لمصطلح الدلالة المركزية، ولمصطلح الإحالة، بينما الدلالة الإضافية عنده هي المرادفة تقريبياً لمصطلح الدلالة الهامشية أو لمصطلح الإيحاء.

وبالتالي فإن الدلالة الحقيقية للنصوص ثابتة ولا تختلف نتيجة لقصدية المتكلم وإرادته، وهي المحققة أو المقصودة من طرف المتكلم، بينما الدلالة الإضافية التي أرجعها ابن القيم إلى اختلاف المتلقين أو المستمعين، ومراعاة التفاوت الحاصل بينهم فهي مختلفة وغير ثابتة؛ لأن الفهم الذي يفهمه المستمع لنص ما قد لا يكون الفهم نفسه بالنسبة لمستمع آخر لذلك النص، وبذلك جاءت هذه الدلالة إضافية لأنها تختلف، عكس الدلالة الحقيقية التي لا تختلف.

7- دلالة الألفاظ من حيث الوضع والاستعمال، القصد والحمل:

7-1- من حيث الوضع والاستعمال:

يرى ابن القيم أن اللفظ لا يمكن تجريده من الاستعمال، فكما أن الحركة مرتبطة بالتحرك، فكذلك اللفظ مرتبط بالاستعمال، ويوافق ابن القيم أن الألفاظ قد تجرد من الاستعمال في الذهن، ولكنه لا يسميها -حينئذ- ألفاظاً، وإنما هي ألفاظ مقدّرة[2].

والشيء الذي لفت انتباه ابن القيم في فكرة الوضع هو « أن اللفظ وُضع مطلقاً لا مقيداً» [3]. ولقد أشار إلى أن موقف الناظرين لهذه الفكرة شبيه بموقف

---

[1] - ينظر المعنى وظلال المعنى، ص182 نقلا عن Semantics, Lyons,J. 1/176, Cambridge University Press. London & New York, 1977.

[2] - ينظر مختصر الصواعق، 388/2، وعلم التخاطب الإسلامي- دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، د.محمد محمد يونس علي، ص142، دار المدار الإسلامي، طرابلس، ط1، 2006م.

[3] - المصدر الأول نفسه، 422/2.

المناطقة الذين جرّدوا المعاني وعزلوها عن جميع المقيدات، وعندما اكتشفوا أ نتائجهم تناقضها أن المعاني لا تنفصل عن قيودها في العالم الخارجي، وبالتالي وجدوا أنفسهم في حيرة من أمرهم: إما أن ينكروا الوجود أو الشيء الخارجي، أو ينكروا ما زعموا أنه مجرد أو مطلق، فقد نظروا إلى الأشياء بدون مقيّداتها[1] على نحو قول ابن القيم: « فأثبتوا إنساناً لا طويلاً ولا قصيراً، ولا أسود ولا أبيض، ولا في زمان ولا في مكان، ولا ساكناً ولا متحركاً، ولا هو في العالم ولا خارجه، ولا له لحم ولا عظم، ولا عصب ولا ظفر، ولا له شخص ولا ظل، ولا يوصف بصفة، ولا يتقيد بقيد، ثم رأوا الإنسان الخارجي بخلاف ذلك كله، فقالوا: هذه عوارض خارجة عن حقيقته» [2]، ولذلك، « فإن اللفظ لا دلالة له بوضعه على عموم الأحوال والأزمان، ولو دلّ عليها بعمومه فإخراج بعضها تخصيص للعام، وهذا ظاهر جداً، وغايته استعمال العام في الخاص أو المطلق في المقيد، وذلك غير بدع لغة وشرعاً وعرفاً » [3].

ولتجنب ما وقع فيه المناطقة في تصورهم للأشياء، يتوجب أن ننظر إلى الأشياء كما هي في الواقع؛ أي النظر إليها على أنها كلّ، دون أن نهمل أيّا من خصائصها الذاتية واللازمة، وتطبيق هذا الأمر على المعاني يتطلب أخذ سياق الكلام الفعلي كاملاً في الحسبان[4]، وبالتالي فإن الاستعمال من شأنه يعطي حياة جديدة للألفاظ، ولا يمكن لواضع اللفظ تجاهله، أو الخروج عنه أو إهماله حسب ابن القيم.

7-2- من حيث القصد:

لقد نبّه ابن القيم في أكثر من موضع على اعتبار أن القصد أو الإرادة له دور مهم في معرفة المعنى، وذلك أنه « من عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتّباع

---

[1] - ينظر علم التخاطب الإسلامي، ص142-143.

[2] - مختصر الصواعق، 427/2.

[3] - أعلام الموقعين، 642/3.

[4] - ينظر علم التخاطب الإسلامي، ص143.

مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مـــراد المـــتكلم» [1]، وبالتالي فإن «العبرة بالإرادة لا باللفظ» [2]. وإذا كان ذلك كذلك، فإن القصد عنـــد ابن القيم لا يتجسد إلاّ باللغة، إذ جُعلت عليه دليلاً، حيث « إن الله تعـــالى وضـــع الألفاظ بين عباده تعريفاً ودلالة على ما في نفوسهم، فإذا أراد أحدهم من الآخر شيئاً عرّفه بمراده وما في نفسه بلفظه، ورتّب على تلـــك الإرادات والمقاصـــد أحكامَهَـــا بواسطة الألفاظ، ولم يرتّب تلك الأحكام على مجرّد ما في النفوس من غير دلالة فعل أو قول، ولا على مجرّد ألفاظ» [3].

وإذا كانت المعاني هي المقصودة، فإن الألفاظ ما هي إلاّ وسيلة لهـــا، حيـــث يقول: « وهذا الذي قلناه من اعتبار النيات والمقاصد في الألفاظ، وأنها لا تلزم بهـــا أحكامها حتى يكون المتكلم بها قاصداً لها مُريداً لموجباتها، كما أنه لا بد أن يكـــون قاصداً للتكلم باللفظ مريداً له، فلا بد من إرادتين: إرادة التكلم بـــاللفظ اختيـــاراً، وإرادة موجبه ومقتضاه، بل إرادة المعنى آكد من إرادة اللفظ؛ فإنه المقصود واللفـــظ وسيلة» [4].

وإذا عرفنا أن ابن القيم أولى أهمية للمقصد أو المراد[5] باعتبار أهميته في الوصول إلى المعنى، فإنه يرجع بذلك بالألفاظ من حيث المقصدية، أو علاقة الملفوظ بالقصـــد إلى ثلاثة أقسام، يقول في ذلك: «الألفاظ بالنسبة إلى مقاصـــد المـــتكلمين ونيـــاتهم

---

[1] – أعلام الموقعين، 170/1.

[2] – المصدر والصفحة نفسهما.

[3] – المصدر نفسه، 671/3-672.

[4] – المصدر نفسه، 642/3.

[5] – مصطلح "المقصود" أو "المراد" أخص وأوسع من مصطلحي "المدلول"، و"المعنى" أخص من حيث إنه مقصور على ما يريده أو يقصده منشئُ الكلام، فهو مرتبط بما يريده، ولا قيد ما دام النطاق الذي يقصده متعيّناً ومحدداً أمام مستقبِل الكلام: إما بالتصريح، أو السياق، أو ما إلى ذلك. وهو أوسع من حيث يجوز لصاحب الكلام أن يقصد أيّاً من الألفاظ حسب مقصده ومراده، فالاختيارات كلها متاحة له، ولكنه في الوقت نفسه مسئول عن تعيين ما اختاره حسب قصد كلامه، فـــ"المعنى" اللغوي منوط بما تقدمه المعاجم، و"المراد" منوط بما يختاره المتكلم. ينظر المعنى اللغوي– دراسة عربية مؤصلة نظرياً وتطبيقياً، د.محمد حسن حسن جبل، ص200، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1426هـــ-2005م.

وإراداتهم لمعانيها ثلاثة أقسام؛ أحدها: أن تظهر مطابقة القصد للفظ، وللظهور مراتب تنتهي إلى اليقين والقطع بمراد المتكلم بحسب الكلام في نفسه وما يقترن به من القرائن الحالية واللفظية وحال المتكلم به وغير ذلك، كما إذا سمع العاقل والعارف باللغة قوله ﷺ: ﴿ **إِنَّكُم سَتَرُونَ رَبَّكُم عَيَاناً** ﴾[1]» [2]، وذلك أنه «لا يستريب ولا يشك في مراد المتكلم، وأنه رؤية البصر حقيقة، وليس في الممكن عبارة أوضح ولا أنص من هذه. ولو اقترح على أبلغ الناس أن يعبر عن هذا المعنى بعبارة لا تحتمل غيره لم يقدر على عبارة أوضح ولا أنص من هذه، وعامة كلام الله ورسوله من هذا القبيل؛ فإنه مستولٍ على الأمد الأقصى من البيان» [3]؛ أي أن هذا الجانب يختص بمطابقة الألفاظ للمعاني، لا يحتاج فيه صاحبه إلى تأويل أو تفسير، وإنما مقاصد المتكلم ونياته تكون واضحة للمستمع من ظاهر اللفظ التي وصل إليها دون إعمال جهد، وبالتالي فهي دلالة قطعية لا ظنية، وإذا كان المعنى محكوم بالوضع، فإن المراد محكوم بالاستعمال الذي يتحدد وَفق قرائن حالية ولفظية أبانت من شأنها مقاصد المتكلم وإرادته.

وأما القسم الثاني فهو « ما يظهر بأن المتكلم لم يرد معناه، وقد ينتهي هذا الظهور إلى حد اليقين؛ بحيث لا يشك السامع فيه، وهذا القسم نوعان؛ أحدهما: أن لا يكون مريداً لمقتضاه ولا لغيره، والثاني: أن يكون مريداً لمعنى يخالفه؛ فالأول كالمكره والنائم والمجنون ومن اشتد به الغضب والسكران. والثاني: كالمعرِّض والموَرِّي والمُلْغِز والمتأول » [4]؛ أي أن هذا القسم هو خلاف للقسم الثاني، فهو يشير إلى أن المتكلم يصدر أصواتاً دون إرادة ما تدل عليه، أو دون إرادة إنجاز فعل لغوي بها، وهذه كحالة المجنون في تلفظه أو النائم، أو في حالة الغضب. وأن هذا النوع من التلفظ بغير قصد الذي أشار إليه ابن القيم « هو ما يوازي "الفعل التعبيري" عند أو

---

[1] – صحيح البخاري، 2703/6.

[2] – أعلام الموقعين، 673/3-674.

[3] – المصدر نفسه، 674/3.

[4] – المصدر والصفحة نفسهما.

ستين، إذ قد ينطق المرسل أصواتاً عربية، مركّبة من مفردات لغوية ذات معان معجمية وبنى صرفية، ومنتظمة في تركيب نحوي صحيح. وبالرغم من أنها ذات دلالة في ذاتها، إلاّ أنها لا تنجز فعلاً دون قصد المرسل، فضلاً عن أن تحدد قوته؛ فالتّلفظ بالخطاب ليس عملية تصويت فحسب، فلا يمكن الحكم بوجود التلفظ إلاّ بتوفر قصد المرسل، وذلك يتجاوز مجرد النطق بأصوات فقط»[1]، ولأن « الدلالة اللغوية مصدران: أحدهما اللغة بما تشتمل عليها من أوضاع، وهي مصدر الدلالة التصويرية. والآخر حال المتكلم، وهو مصدر الدلالة التصديقية؛ أي دلالة اللفظ على مدلوله النفسي التصديقي، فإن اللفظ إنما يكشف عن إرادة المتكلم إذا صدر في حال يقظة وانتباه وجدية، فهذه الحالة هي مصدر الدلالة التصديقية، ولهذا نجد أن اللفظ إذا صدر من المتكلم في حالة نوم أو ذهول لا توجد له دلالة تصديقية ومدلول نفسي» [2]. وأما التلفظ الثاني فهو أن يقصد معنى مخالفا لما صرّح به، وذلك ما يدخل في التأويل والألغاز، فهذا عن القسم الثاني.

وأما القسم الثالث فهو «ما هو ظاهر في معناه، ويحتمل إرادة المتكلم له، ويحتمل إرادته غيره، ولا دلالة على واحد من الأمرين، واللفظ دال على المعنى الموضوع له، وقد أتى به اختياراً »[3]؛ أي أنه إذا دلّ اللفظ على معنى، وكان يحتمل أمرين؛ يحتمل أن المتكلم قصد ذلك الأمر، ويحتمل في الوقت نفسه أنه قصد غير ذلك الأمر أو أمراً آخر، ففي هذه الحال فأن دلالة اللفظ تحمل على المعنى الموضوع له لأنه هو المعنى الحقيقي، وبالتالي فأنها في هذا الموضع تكون على الاختيار.

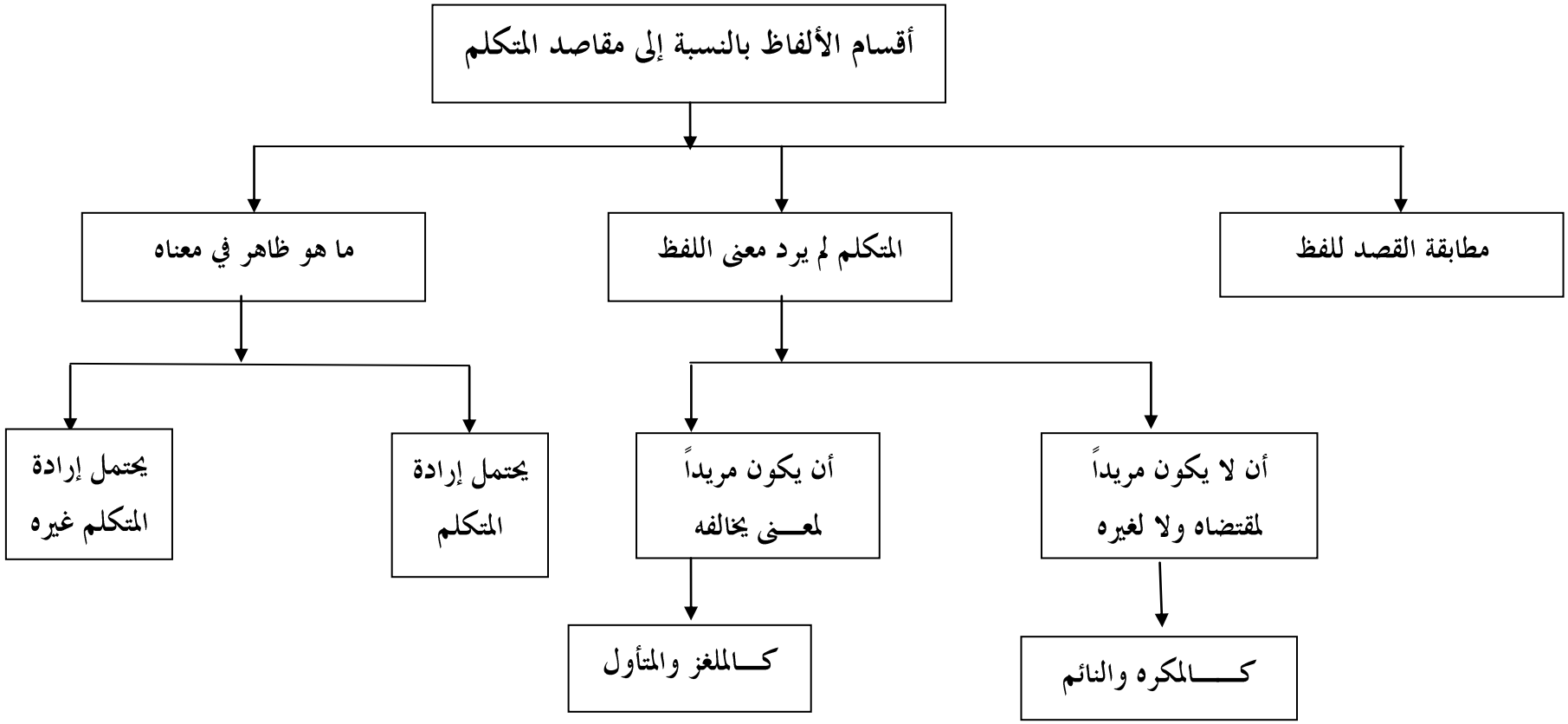
ويمكن توضيح هذه الأقسام بالترسيمة الآتية:

---

[1] – استراتيجيات الخطاب – مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، ص191، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط1، مارس 2004 .

[2] – الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، ص330 (الهامش) .

[3] – أعلام الموقعين، 674/3.


أقسام الألفاظ بالنسبة إلى مقاصد المتكلم
مطابقة القصد للفظ
المتكلم لم يرد معنى اللفظ
ما هو ظاهر في معناه
أن لا يكون مريداً لمقتضاه ولا لغيره
أن يكون مريداً لمعـــنى يخالفه
يحتمل إرادة المتكلم
يحتمل إرادة المتكلم غيره
كـــالمكره والنائم
كـــالملغز والمتأول

7-3- من حيث الحمل:

وهو من القضايا المهمة التي كانت من بين اهتمامات علماء الأصول في قضية حمل نصوص الشارع الحكيم؛ لأن يعد ضرباً من ضروب البحث عن مـــراد الله ﷻ ورسوله ﷺ، وأنه يفهم من عامة المهتمين بعلم الأصول أن مصطلح الحمل هو اعتقاد السامع بمراد المتكلم[1626]. ولأجل تفسير التخاطب عند الأصوليين، صوّغ الســـامع بعض الافتراضات عن الحد الذي يكون فيه المتكلم متعاونا، وتنبني هذه الافتراضات على ضرورة معرفة السامع عن عادة المتكلم في استعماله للغة، وبالتالي وجود صلة بين معرفة السامع للمتكلم، وبالتالي نجاح العملية التخاطبية كما يصرّح ابن القيم: « كلما كان السامع أعرف بالمتكلم، وصفاته، وقصده، وبيانه، وعادته، كان استفادته للعلم بمراده أكمل وأتم »[1627].

ومن خلال ذلك، نجد ابن القيم يدرس القضية من جهتين؛ حمل الكلام علـــى ظاهره، وحمله على غير ظاهره؛ فأما حمله على ظاهره«إذا ظهر قصد المتكلم لمعـــنى الكلام أو لم يظهر قَصْد يخالف كلامه وجَبَ حملُ كلامه على ظاهره...وهذا حق لا ينازع فيه عالم، والنزاع إنما هو في غيره. فإذا عرف هذا، فالواجب حمل كـــلام الله تعالى ورسوله وحمل كلام المكلّف على ظاهره الذي هو ظاهره، وهو الذي يُقصد من اللفظ عند التخاطب، ولا يتم التفهيم والفهم إلاّ بذلك. ومُدّعي غير ذلـــك علـــى المتكلم القاصد للبيان والتفهيم كاذب عليه »[1628]، ولكن لا يتحقق هذا الأمـــر إلاّ بتوفر ثلاثة شروط لكي يتحقق الكلام حمله على وجه ما، وتتمثل في الآتي[1629]:

أولاً: ينبغي أن يكون النطق به مقصوداً؛

ثانياً: أن يقصد به مخاطبة السامع؛

[1626] – ينظر شرح تنقيح الفصول، ص24.

[1627] – الصواعق المرسلة، 744/2.

[1628] – أعلام الموقعين، 674/3.

[1629] – علم التخاطب الإسلامي، ص74.

ثالثاً: أن يكون السامع عاقلاً، وقادراً على فهمه.

وحتى إذا حملنا الكلام على ظاهره فلا ينبغي لنا أن نعمل إلى البحث عن دلالات أو معاني أخرى لهذا الكلام، يقول ابن القيم: «ولكن حمل كلام المتكلمين على ظاهره لا ينبغي صَرْفه عن ذلك لدلالة تدل عليه كالتعريض ولحن الخطاب، والتورية وغير ذلك، وهذا -أيضا- مما لا ينازع فيه العقلاء »[1630]، ولكن لا بد من التنبيه إلى شيء، وهو أن المستمع لا بد له من بذل جهده لأجل فهم مراد المتكلم.

وأما حمل الكلام على غير ظاهره فهو الذي كان محل خلاف بين العلماء، حيث يضيف قائلاً: « وإنما النزاع في الحمل على الظاهر حكماً بعد ظهور مراد المتكلم والفاعل بخلاف ما أظهره؛ فهذا هو الذي وقع فيه النزاع، وهو هل الاعتبار بظواهر الألفاظ والعقود وإن ظهرت المقاصد والنيات بخلافها، أم للقصود والنيات تأثير يوجب الالتفات إليها ومراعاة جانبها؟، وقد تظاهرت أدلة الشرع وقواعده على أن القصود في العقود معتبرة، وأنها تؤثر في صحة العقد وفساده وفي حله وحرمته »[1631]، وبالتالي فأنه في مثل حالة العقود يجب الخروج عن ظاهر الفظ والأخذ بالمقصد والنية، استنادا لقول الرسول ﷺ: ﴿ **إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَاتِ، وَإِنَّمَا لِكُل اِمْرِئ مَا نَوَى** ﴾[1632]، ولذلك فإنه « من وقف مع الظواهر والألفاظ و لم يُراع المقاصد والمعاني إلاّ كمثل رجل قيل له: لا تسلم على صاحب بدعة، فقبّل يده ورجله و لم يسلم عليه »[1633]، وبالتالي فإن ابن القيم في تناوله لقضية الحمل نجده يولي أهمية كبيرة لمراعاة المقاصد والنيات في التعامل مع العقود. وإذا كان ذلك رأيه، فأنه يؤكد لأجل حمل الكلام على ظاهره إذا تم التوافق بين قصدي المتكلم وبمعرفته بالسامع، وهذا ما تبحث عنه التداولية اليوم.

[1630] – أعلام الموقعين، 675/3.

[1631] – المصدر والصفحة نفسهما.

[1632] – صحيح البخاري، 3/1.

[1633] – أعلام الموقعين، 679/3.

وأنه لكي يحصل حملاً سليماً لمرادات المولى ﷻ ورسوله ﷺ لا بد من استفاء الافتراضين الآتيين[1634]:

أولاً: يستحيل أن يقول المولى ﷻ شيئاً دون قصد؛

ثانياً: يستحيل أن يقصد المولى ﷻ شيئاً خلافاً لما يفهمه الناس (ومن ذلك أنه لا يتكلم كلاماً ملبساً يفهم منه الناس خلاف مراده).

وأما إذا حمل الكلام على غير ظاهره كمثل ألفاظ العقود، ففي هذه الحال نجد ابن القيم يشترط مراعاة القصود والنيات؛ لأن «العبرة بالإرادة لا باللفظ» [1635].

8- النظريات الدلالية الحديثة:

تشترك توجهات النظريات الدلالية الحديثة في دراستها للمعنى، أما الاختلاف فيقع من حيث المنهج والمبادئ. وكل نظرية إلاّ وقامت على أنقاض نظرية دلالية أخرى، فلذلك نجد تنوع اهتمامات النظريات الدلالية في الفكر، والإشارة، والسياق، والحقول الدلالية، والتوليد والتحويل.

ومن بين تلك النظريات التي سجّلت حضورها في فكر ابن القيم نجد نجد النظرية الإشارية، النظرية السياقية، ونظرية الحقول الدلالية. بالإضافة إلى قدمه حول قضايا التقديم والتأخير، والبنية العميقة التي أشرنا إليها في الجانب النحوي، وهي شبيهة بما قدمه تشومسكي في مجال الدلالة النحوية.

وهذه النظريات هي كالآتي:

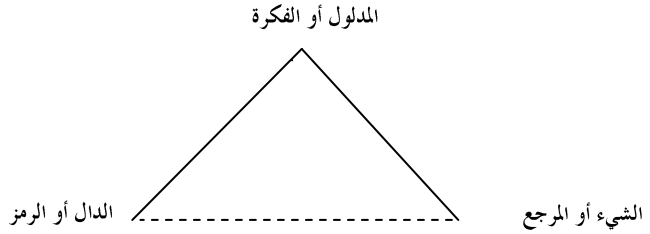
8-1- النظرية الإشارية:

إن هذه النظرية جاءت على أنقاض ما قدّمه دو سوسير في حصره للعلامة في الدال والمدلول، وإهماله لفكرة الشيء أو المرجع. فلقد قامت من طرف الإنجليزيين

[1634] - ينظر علم التخاطب الإسلامي، ص76.

[1635] - أعلام الموقعين، 170/1.

أوجدن Ogden وريتشارذ Richards من خلال كتابهما The Meaning of Meaning، حيث أوضحا وجهة نظرهما في أركان الدلالة بإشارة إلى ما يعرف بالمثلث الدلالي:



فيتضح من خلال المثلث وجود علاقة مباشرة بين الدال والمدلول، بينما لا توجد علاقة مباشرة بين المدلول والمرجع.

ولذلك، فإن معنى الكلمة من منظور النظرية الإشارية هو إشارتها إل شيء غير نفسها، فدراسة المعنى تتطلب دراسة ثلاثة جوانب؛ لأن الوصول إلى المرجع أو المشار إليه يكون عن طريق المدلول (الصورة الذهنية)[1636].

إن هذا التصور نجد له حضورا في تراثنا العربي، من حيث عد المرجع طرفا ثالثا في العلامة، وذلك في مثل قول الغزالي لبيان رتبة الألفاظ من مراتب الوجود: « اعلم أن المراتب فيما نقصده أربع، واللفظ في الرتبة الثالثة، فإن للشيء وجودا في الأعيان، ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ، ثم في الكتابة. فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان»[1637].

وهو الطرح نفسه نجده عند ابن سينا[1638] وابن تيمية[1639].

ونجد ابن القيم يحذو حذو هؤلاء في إشارته بصورة واضحة إلى معالم النظرية الإشارية القائمة على الدال والمدلول والمرجع، حيث يقول في قصيدته النونية[1640]:

[1636] – ينظر علم الدلالة، مختار عمر، ص55-56، وعلم الدلالة، بالمر، ص31، وعلم الدلالة، بيير جيرو، ص39-40.

[1637] – معيار العلم، ص46-47.

[1638] – ينظر علم الدلالة، فايز الداية، ص14-15.

[1639] – ينظر الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات ابن تيمية، ص67.

[1640] – شرح القصيدة النونية، 140/1.

إنَّ الُمعَيَّنَ ذُو مَرَاتِبَ أربَعٍ ۞ عُقِلتْ فَلاَ تَخْفَى عَلَى إنسَانِ:
فِي العيْنِ، ثُمَّ الذِّهْنِ، ثُمَّ اللَّفْظِ، ۞ ثُـــمَّ الرَّسْمِ حِينَ تَخُطُّهُ بِبَنَانِ

ولذلك نجده يبسط القول فيها في موضع آخر قائلاً: «إن للشيء أربع مراتب: مرتبة في الأعيان، ومرتبة في الأذهان، ومرتبة في اللسان، ومرتبة في الخـــط؛ فالمرتبـــة الأولى: وجوده العيني، والثانية: وجوده الذهني. والثالثة: وجوده اللفظي. والرابعـــة: وجوده الرسمي» [1641]. ومنه فإن العلامة عند عند ابن القيم هي ذلك الكيان المتكامل من أربعة أطراف أساسية:

- الموجود في الأعيان.
- الموجود في الأذهان.
- الموجود في الألفاظ.
- الموجود في الرسم؛ أي الكتابة أو الخط.

ومن لطائف التعبير القرآني فيما يتعلق بالوجود الذهني والوجود العـــيني مـــا استنبطه ابن القيم من قوله تعالى: ﴿ أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾[1642]. وقوله -أيضا- : ﴿ أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ﴾[1643]، حيث يقـــول: «"الخلـــق" إعطـــاء الوجود العيني الخارجي، و"الهدى" إعطاء الوجود العلمي الذهني، فهذا خلقه، وهـــذا هداه وتعليمه»[1644].

وكذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥ ﴾[1645]. الـــذي حاول من خلال النص استنباط الموجودات الأربعة، حيث يقول: «فتأمّل كيف جمع

[1641] – مختصر الصواعق، 435/2.
[1642] – سورة النمل، الآية 60.
[1643] – السورة نفسها، الآية 63.
[1644] – شفاء العليل، ص79.
[1645] – سورة العلق، الآيات 1-5.

في هذه الكلمات مراتب الخلق كلها، وكيف تضمنت مراتب الوجـــودات الأربعـــة بأوجز لفظ وأوضحه وأحسنه، فذكر أولاً عموم الخلق وهو إعطاء الوجود الخارجي »[1646].

وأما عن مرتبة الوجود الذهني فهي مجسّدة في قوله تعالى: ﴿ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥ ﴾. وأما اللفظ فهو المستلزم لتعليم العلم. وأما الرسم أو الكتابة فهو ما يعبّـــر عنه بالقلم في قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ ﴾.

ولأهمية الكتابة يقول ابن القيم: «ولولا الكتابة لانقطعت أخبار بعض الأزمنة عن بعض، ودُرِسَت السُّنن، وتخبَّطت الأحكام، ولم يعرف الخلف مذاهب السّـــلف، وكان معظم الخلل الداخل على الناس في دينهم ودنياهم إنما يعتريهم من النسيان الذي يمحو صور العلم من قلوبهم، فجعل لهم الكتاب وعاءً حافظاً للعلم مـــن الضـــياع؛ كالأوعية التي تحفظ الأمتعة من الذهاب والبطلان» [1647]؛ وهذا لتأكيد منه على أهمية الكتابة في العملية التواصلية في الحياة الإنسانية.

ولذلك فإن التعليم بالقلم «يستلزم المراتب الثلاثة: مرتبة الوجـــود الـــذهني، والوجود اللفظي، والوجود الرسمي» [1648]؛ وهذا بوجود إطلاق التعلم بالقلم، أما إذا كان التعليم عاماً دون إشارته للقلم فإن ذلك لا يكون مستوعباً للمراتب، فالعلاقـــة بين الخط واللفظ علاقة سببية.

ومثاله –أيضا– قوله تعـــالى: ﴿ ٱلرَّحْمَـٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤ ﴾[1649] الذي استنبط منه ابن القيم مراتب الوجود، حيث يقـــول: « دلت هذه الكلمات على إعطائه سبحانه مراتب الوجود بأسرها. فقولـــه: ﴿ خَلَقَ

[1646] – مفتاح دار السعادة، 271/1.

[1647] – المصدر والصفحة نفسهما.

[1648] – المصدر نفسه، 172/1، وينظر الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات ابن تيمية، ص68.

[1649] – سورة الرحمان، الآيات 1-4.

﴿ ٱلۡإِنسَٰنَ ﴾ إخبار عن الإيجاد الخارجي العيني...وقوله: ﴿ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝٢ ﴾ إخبار عن إعطاء الوجود العلمي الذهني؛ فإنما تعلم الإنسان القرآن بتعليمه، كما أنه إنما صار إنساناً بخلقه، فهو الذي خلقه وعلّمه» [1650]؛ أي أن مرتبة الوجود الخارجي قد تجسّدة في "خلق الإنسان"، وأما مرتبة الوجود الذهني فنجدها مجسّدة في "علّم القرآن".

وأما عن قوله تعالى: ﴿ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ۝٤ ﴾ فيرى ابن القيم أنه اشتمل على ثلاث مراتب، وذلك أن «البيان هنا يتناول مراتب ثلاث كل منها يسمى بياناً: أحدها: البيان الذهني الذي يميز فيه بين المعلومات. الثاني: البيان اللفظي الذي يعبّر به عن تلك المعلومات، ويترجم عنها فيه لغيره. الثالث: البيان الرسمي الخطي الذي يرسم به تلك الألفاظ، فيتبيّن الناظر معانيها كما يتبيّن للسامع معاني الألفاظ، فهذا بيان للعين، وذاك بيان للسمع، والأول بيان للقلب. وكثيراً ما يجمع سبحانه بين هذه الثلاثة كقوله: ﴿ إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا ۝٣٦ ﴾ [1651]» [1652]؛ فالألفاظ محلها السمع، والخط أو الرسم محله البصر، وأما الذهن فمحله القلب، ولذلك نجده في موضع آخر يقول: «المثال العلمي محله القلب، والحقيقة الخارجية محلها الخارج» [1653].

ومن ذلك -أيضا- الانتقال الحاصل بين اللفظ والذهن، والموجود الخارجي، نجد ابن القيم يقول: «إنه نهى مَنْ رأى رؤيا يكرهها أن يتحدث بها[1654]؛ فإنه ذريعة إلى انتقالها من مَرْتَبَة الوجود اللفظي إلى مرتبة الوجود الخارجي، كما انتقلت من الوجود الذهني إلى اللفظي، وهكذا عامة الأمور تكون في الذهن أولاً، ثم تنتقل إلى الذّكر، ثم تنتقل إلى الحس...ومن تأمل عامة الشر رآه متنقلاً في درجات الظهور طبقاً

[1650] – مفتاح دار السعادة، 272/1.

[1651] – سورة الإسراء، الآية 36.

[1652] – مفتاح دار السعادة، 272/1-273.

[1653] – طريق الهجرتين، ص24.

[1654] – وأصل الحديث: ﴿ **فإذا رأى أحدكم رؤيا يكرهها فلا يحدّث بها أحداً** ﴾. سنن الترمذي، 541/4.

بعد طبق من الذهن إلى اللفظ إلى الخارج» [1655]؛ لأن التحدث بالأشياء المكرهة التي نراها في المنام يحيلنا إلى تخيّلات خارجية، تحيلنا إلى التفكير فيها دائما، ولربما أصبحنا نتخوف منها، أو نضعها في الحسبان. وسبب هذا الخوف انتقال تلك الرؤية التي كانت مجسدة في الذهن عن طريق اللفظ، ومن ثمة إحالتها إلى العالم الخارجي أو إلى أشياء محسوسة.

ولتجسيد ابن القيم لقضية الدال والمدلول والمرجع نجد ذلك -أيضا- أثناء حديثه عن أنواع العلوم، حيث يقول: « العلم نقل صورة المعلوم من الخارج وإثباتها في النفس، والعمل نقل صورة عليمة من النفس وإثباتها في الخارج؛ فإن كان الثابت في النفس مطابقاً للحقيقة في نفسها فهو علم صحيح» [1656]؛ فالمعلوم عنده صورة المعلوم في النفس، والمرجع هو صورة المعلوم في الخارج، وأنه إذا كان اللفظ يطابق الذهن أو الدال يطابق المدلول مطابقة تامة حقيقية فهي الدلالة الكاملة، فلا حاجة لنا باللجوء إلى الشيء الخارجي أو المرجع في هذه الحال، بل الأولى لنا الأخذ بالتصورات الذهنية، لا التصورات الخارجية حسب رأيه.

إن هذا الرأي الأخير هو نتيجة الخلاف الدائر بين العلماء؛ سواء أكانوا لغويين أم فلاسفة من حيث كون الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية، أو هي موضوعة بإزاء الماهيات الخارجية؟. وقد حكى السيوطي بقوله: « فذهب الشيخ أبو إسحاق الشيرازي إلى الثاني، وهو المختار. وذهب الإمام فخر الدين وأتباعه إلى الأول؛ واستدلوا عليه بأن اللفظ يتغير بحسب تغير الصورة في الذهن؛ فإن من رأى شبحاً من بعيد وظنه حجراً أطلق عليه لفظ الحجر...فإذا تحقق أن إنسان أطلق عليه لفظ الإنسان؛ فبان بهذا أن إطلاق اللفظ دائر مع المعاني الذهنية دون الخارجية؛ فدلّ على أن الوضع للمعنى الذهني لا الخارجي» [1657].

[1655] – أعلام الموقعين، 707/3.

[1656] – الفوائد، ص91.

[1657] – المزهر، ص54.

وإذا كان السيوطي ينتصر إلى الرأي الثاني وهو كون الألفاظ بإزاء الماهيات الخارجية لا بحسب الصور الذهنية حسب اختيار الرازي، فإننا نجد من زاوية أخرى أن ابن القيم قد تعرّض إلى هذا الخلاف الجوهري الدقيق، واختار الرأي الأول القائل بأن الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية، موجهاً نقده إلى بعض الفلاسفة الذين أخذوا بالرأي الثاني، حيث يقول في قصيدته النونية[1658]:

هذا هداك الله من إضلالهم ۞ وضلالهم في منطق الإنسان

كمجردات في الخيال وقد بنى ۞ قوم عليها أو هن البنيان

ظنوا بأن لها وجودا خارجا ۞ ووجودها لو صح في الأذهان

أني وتلك مشخصات حصلت ۞ في صورة جزئية بعيان

لكنها كلية إن طابقت ۞ أفرادها كاللفظ في الميزان

وبذلك نجده يؤكد على أن الألفاظ هي موضوعة بإزاء الصور الذهنية؛ لأن بعض هؤلاء الفلاسفة أخذوا بالمجردات الخيالية، وظنوا بأن لها وجودا في الأعيان، وبنوا على ذلك الظن أوهن البنيان، مع أن وجودها لو صح لا يكون إلاّ في الأذهان، وبالتالي فإن الموجود في الخارج لا يكون إلاّ مشخصاً حاصلاً في صورة جزئية معينة غير مشتركة. وأما إذا كانت الصورة صادقة على أفراد كثيرة ومطابقة لهم، فهي كلية، ولا وجود لها إلاّ في الذهن[1659]، وهو ما عبّر عنه في موضع آخر لما ردّ على الفلاسفة الذين أخذوا بالرأي القائل بوضع الألفاظ بإزاء الماهيات الخارجية بقوله: « إنهم أصابهم في تجريد الألفاظ عن قيودها وتركيبها، ثم الحكم عليها مجردة بحكم، وعليها عند تقييدها بحكم غيره ما أصاب المنطقيين ومن سلك سبيلهم من الملاحدة في تجريد المعاني وأخذها مطلقة من كل قيد، ثم حكموا عليها في تلك الحال بأحكام، ورأوا وجودها الخارجي مع قيودها يستلزم ضد تلك الأحكام، فبقوا حائرين بين إنكار

[1658] – شرح القصيدة النونية، 328/1.

[1659] – ينظر المصدر نفسه، 328/1-329.

الوجود الخارج، وبين إبطال تلك الحقائق التي اعتبروها مجردة مطلقة»[1660]. ثم يواصل كلامه قائلاً: «فصاروا تارة يثبتون تلك المجردات في الخارج مجردة مطلقة ويسمونها المثل؛ أي المثالات التي تشبه الحقائق الخارجية، وتارة يثبتونها مقارنة للمشخصات لا تفارقها، وتارة يجعلونها جزءاً من المعينات، وتارة يرجعون إلى حكم العقل ويقولون إن وجودها ذهني لا وجود لها في الخارج، ولا يوجد في الخارج إلاّ مشخص معين مختص بأحكام ولوازم لا تكون المطلوب، وهؤلاء الذين جرّدوا الحقائق عن قيودها وأخذوها مطلقة أخرجوا عن مسمياتها وماهياتها جميع القيود الخارجة فلم يجعلوها داخلة في حقيقتها»[1661].

ومن خلال تلك الآراء الخلافية، فإننا ننتصر إلى رأي ابن القيم في أن الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية، ومن ذهب نحو هذا الاتجاه، وهذا الرأي نرّجحه إلى عدة أسباب منها[1662]:

– أنه لو كان المعنى هو الموجود خارجاً (المرجع) لانتفى المعنى بانتفائه، فأكل التفاحة يعني أن التفاحة بقيت بدون معنى.

– أن كثيراً من المعاني ليس لها وجود في الخارج، ومع ذلك فإن لها ألفاظاً تدل عليها كالعنقاء والغول، والمعاني المجردة كالشجاعة والعلم.

– أنه لو كان المعنى هو (المرجع) لاحتجنا لكل مرجع دالاً يدل عليه، وهذا محال.

ومن خلال ذلك، يمكننا القول إن ابن القيم للوجود أربع مراتب، وهي الأعيان، والأذهان، والألفاظ، والكتابة. وأن الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية لا الماهيات الخارجية، وهو بذلك لا يخرج عمّا ذهب إليه بعض العلماء كأبي حامد الغزالي.

[1660] – مختصر الصواعق، 427/2.

[1661] – المصدر والصفحة نفسهما.

[1662] – ينظر معيار العلم (الهامش)، ص47، والمعنى وظلال المعنى، ص94-95.

8-2- نظرية الحقول الدلالية:

تكاد تجمع آراء المختصين على أن الألماني جوست تريير Jost Trier يرجع إليه الفضل في بلورة وتجميع أفكار هذه النظرية[1663]، وأن الحقل الدلالي كما يرى جورج مونان هو مجموعة من المفاهيم تنبني على علائق لسانية مشتركة، ويمكنها أن تكوّن بنية من بُنى النظام اللساني[1664]؛ كحقل الحيوان، وحقل الألوان، وحقل الأطعمة والأشربة، والولادة والحمل إلى غير ذلك من الحقول التي يصعب على الدارس حصرها في هذا المقام.

وإذا كانت الحقول الدلالية تحدد على أنها « مجموعة من الكلمات ترتبط دلالتها وتوضع عادة تحت لفظ يجمعها »[1665]، فإن دي سوسير قد أشار إلى وجود علائق ترابطية دلالية بين المداخل المعجمية، والتي بإمكانها أن تصنف النظام اللساني إلى مجموعة من الأنساق يختلف بعضها عن بعض، وهو ما يسميه بالعلائق التراتبية rapports associatifs[1666]، بالإضافة إلى وجود علائق أخرى كعلاقة التقابل، والعلاقة العكسية، وعلاقة الترادف، وعلاقة التدرج أو التعاقب[1667]، أو كما جمعها المختصون في خمس علائق، وهي: الترادف، الاشتمال، وعلاقة الجزء بالكل، والتنافر، والتضاد، وبواسطتها يتم تمييز معنى كلمة عن أخرى داخل الحقل الواحد[1668]، ومنه تكمن

[1663] - ينظر علم الدلالة، كلود جرمان، وريمون لوبلال، ص54، ترجمة نور الهدى لوشن، دار الفاضل، دمشق، 1994.

[1664]- voir clefs pour la linguistique, Gerges Mounin, p160, paris, segher,1971.

[1665] - علم الدلالة، مختار عمر، ص79.

[1666] - ينظر مباحث في اللسانيات، أحمد حساني، ص181، ديوان المطبوعات الجامعية، ط6، 1999.

[1667] - ينظر مدخل إلى علم الدلالة، سالم شاكر، ص44، ترجمة محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية، ط11، 1992.

[1668] - ينظر الدلالة والنحو، د.صلاح الدين صالح حسنين، ص65، ط1، (د.ت).

أهمية الحقول الدلالية في الكشف عن أوجه الشبه والاختلاف بين تلك الكلمات المدرجة ضمن الحقل الدلالي الواحد[1669].

وإذا كان الغربيون قد نظرّوا إلى هذه النظرية بمبادئ وأهداف، فإنه لا ينبغي لنا أن ننسى أن العرب القدامى كانوا سبّاقين لهذا الطرح، بداية من التأليف في الرسائل المعجمية التي تضم موضوعاً أو تخصصاً واحداً؛ كالنبات والشجر، وخلق الإنسان للأصمعي، والخيل لأبي عبيدة بن معمر بن المثنى، إلى ما يسمى بمعاجم الموضوعات ذات الموضوعات المتعددة؛ ككتاب فقه اللغة للثعالبي، والمخصص لابن سيده[1670].

وفي القرن الثامن الهجري نجد أحد أعلماء العرب الذين كان لهم باع في هذا الجانب ابن القيم الذي حاول جمع بعض الكلمات وترتيبها ضمن باب واحد، أو بالأحرى حقل دلالي واحد يجمعها، فنجد من ذلك -على سبيل التمثيل- لفظة "المحبة" التي جعل منها عدة ألفاظ، ولكنها تعود في الأخير كلها ضمن حقل الأم، وهو حقل "مراتب المحبة"، حيث قدما شرحا موجزاً لتلك الألفاظ المنتمية لهذا الحقل، ليبيّن لنا الحقيقة الربط الدلالي بينها وبين حقل الأم، ومنها[1671]:

-العلاقة: وهي علاقة لتعلق القلب بالمحبوب.

-الإرادة: وهي ميل القلب إلى محبوبه.

-الصبابة: وهي انصباب القلب إليه.

-الغرام: وهو الحب اللازم للقلب.

-الوداد: وهو صفو المحبة وخالصها ولبها.

-الشغف: وهو من الحب الواصل إلى غشاء القلب.

-العشق: هو الحب المفرط الذي يخاف على صاحبه منه.

[1669] - ينظر المرجع نفسه، ص76.

[1670] - ينظر أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية، د.أحمد عزوز، ص23-25، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002.

[1671] - ينظر مدارج السالكين، 2/743-746.

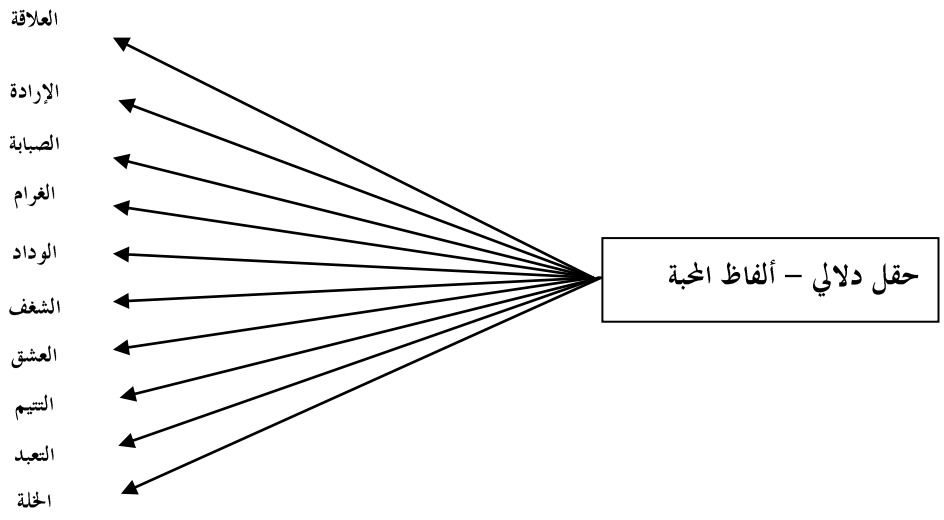
-التتيّم: وهو التعبّد والتذلل.

-التعبّد: وهو فوق التتيم، وهو غاية الحب وغاية الذل، ولا تصلح هذه المرتبة لأحد غير المولى ﷻ.

-الخَلَّة: وهي رتبة لا تقبل المشاركة، أو هي المحبة التي تخللت روح المحب وقلبه، والتي اختص بها الخليلان؛ إبراهيم ومحمد صلوات الله وسلامه عليهما.

بالإضافة إلى وجود ألفاظ أخرى تنتمي إلى حقل المحبة أشار إليها ولا نريد الإطالة فيها، منها: الشوق، الهوى، الخلابة، السّدم، واللهف، والحنين، والاستكانة، واللّوعة، والجنون، والهيام وغير ذلك، ليصل عددها الإجمالي حسبه إلى خمسين لفظة تنتمي إلى لفظ المحبة[1672].

وأما عن تلك المراتب الأولى لحقل المحبة يمكننا تبيانها بالترسيمة الآتية:



ومثله -أيضا- ما نجده في حقل ألفاظ "أطعمة الدعوات" التي تجري مجرى الشكران، وأن الإطعام عند هذه الأشياء أحسن من تفريق اللحم[1673] حسب رأيه.

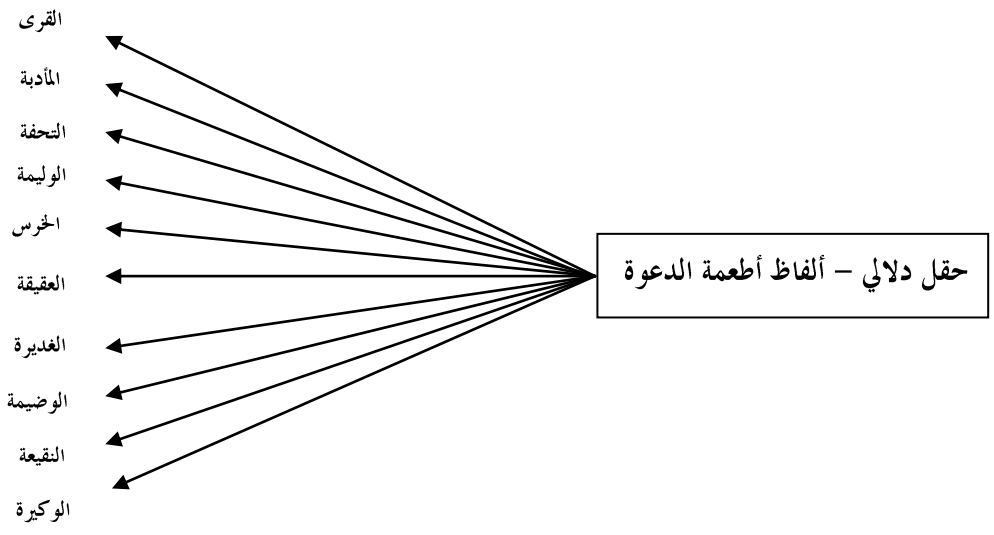
[1672] - ينظر روضة المحبين، ص21-62.

[1673] - ينظر تحفة المودود، ص58.

وإن حاول جمعها ضمن حقل دلالي رئيسي واحد باعتبار الانتماء، فإن دلالتها تختلف بحسب الاستعمال، وهي كالآتي[1674]:

- القرى: طعام الضيفان.
- المأدبة: طعام الدعوة.
- التحفة: طعام الزائر.
- الوليمة: طعام العرس.
- الخرس: طعام الولادة.
- العقيقة: الذبح عنه يوم حلق رأسه في السابع.
- الغديرة: طعام الختان.
- الوضيمة: طعام المأتم.
- النقيعة: طعام القادم من سفره.
- الوكيرة: طعام الفراغ من البناء.

وهو ما يمكننا توضيحه بالترسيمة الآتية:



[1674] – المصدر والصفحة نفسهما، وزاد عنها أبو منصور الثعالبي: الشُّنْدُخيَّةُ: طعام الأملاك. والسُّلْفَةُ واللُّهْنَةُ: طعام المتعلل قبل الغذاء. فقه اللغة وسر العربية، ص287، تحقيق: د. جمال طلبة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1422هـ-2011م.

ومن خلال ذلك، يمكننا القول إن ابن القيم عمل جهداً دلالياً كبيراً لا يقل عن نظيره من اللغويين الذين عملوا بهذا النهج في جمع الألفاظ وتبويبها ضمن حقل دلالي واحد، فهو جهد دلالي معجمي إنْ صح التعبير؛ فإن ألفاظ المحبة المتعددة التي جمعها من خلال أقوال العلماء، وتصنيفها ضمن حقل المحبة لهو عمل دلالي بلا نظير. وكالكلام نفسه يقاس على عمله في جمع أنواع أطعمة الدعوة ضمن حقل دلالي واحد، وهو ما يؤكد ما قلناه سابقاً بأسبقية علمائنا العرب القدامى في التفكير والتصنيف في هذا الجانب.

وأما عن دراسة العلاقات القائمة بين تلك الكلمات المنضوية تحت حقل المحبة أو تحت حقل أطعمة الدعوة فذلك يرجع إلى إسقاط العلاقات الخمس؛ الترادف، والاشتمال، وعلاقة الجزء بالكل، والتضاد، والتنافر من أجل الوقوف على تداخل، أو تقارب، أو تنافر، أو اشتمال بين لفظة وأخرى لهما الانتماء نفسه ضمن الحقل الدلالي الواحد، وهو عمل الدّارس المتفرّد باختيار الحقل الواحد، ودراسته دراسة موسعة، لأجل الوصول إلى تحليل دلالي دقيق.

8-3- النظرية السياقية:

تهدف هذه النظرية إلى دراسة المعنى طبقاً للمنهج السياقي، ويعد فيرث Firth زعيم هذا الاتجاه؛ حيث أعطى أهمية كبرى للوظيفة الاجتماعية للغة، وأنه يؤمن بأن معنى الكلمة لا يتكشّف إلاّ من خلال وضعها في سياقات مختلفة. كما أن معنى الكلمة عند أصحاب هذه النظرية هو استعمالها في اللغة، أو دورها الذي تؤديه في اللغة[1675].

[1675] – ينظر علم الدلالة، مختار عمر، ص68، وعلم الدلالة، فريد عوض، ص157.

وإذا كان فيرث قد اُشتهر بقضية السياق في الدرس الغربي الحديث، فإن علماءنا العرب القدامى كانوا على دراية تامة بأهمية السياق، بل كانوا سبّاقين إليه قبل فيرث بعدة قرون، نظراً لأهميته في الكشف عن المعنى.

ومن هؤلاء العلماء القدامى الذين اهتموا به نجد ابن القيم الذي أعطى هو الآخر أهمية كبرى لعامل السياق في التعامل مع النصوص الشرعية باعتبارها أرقى النصوص، حيث يقول في أهمية السياق: «السياق يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة. وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته. فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾[1676] كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير »[1677]؛ فهو بذلك يؤكد على أهمية السياق في الكشف عن المعنى المقصود من النص، لا الاكتفاء بمعنى اللفظ خارج السياق باعتباره لا يتعدى المدلول المعجمي، وإنما أكد على مراعاة أسباب النزول للكشف عن سياق الحال أو المقام؛ باعتبار أن الآية الكريمة نزلت في أبي جهل، وأن دلالة العزيز الكريم لا تفضي إلى معنى العزة والكرامة في هذا النص، وإنما هذه الدلالة ليست إلاّ الذليل الحقير، أو أنها على معنى الاستهزاء والتوبيخ والاستخفاف كأن يقال: "أنت الذليل المهان"[1678]، وبالتالي لا بد من مراعاة سياق الحال الذي يعد شرطا من شروط صحة الكلام.

وحين إشارته ابن القيم إلى إرشادات السياق، فهو بذلك يقصد أن السياق ما هو شامل لسياق النظم والمقال والغرض الذي سيق النص من أجله، فبناء على تفسير

[1676] – سورة الدخان، الآية 49.

[1677] – بدائع الفوائد، 08/4.

[1678] – ينظر دلالة السياق، د.ردة الله بن ردة بن ضيف الله الطلحي، ص140، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1424هـ، والجامع لأحكام القرآن، 148/16.

السياق بالغرض الذي جاء الخطاب له يدخل في إرشادات السياق جميع القرائن اللفظية والحالية التي تجلّى غرض السوْق[1679].

وإذا كان ابن القيم يولي أهمية للسياق؛ فأنه بذلك يولي أهمية للقرائن لأجل إيضاح المعنى، حيث يقول: «إن اللفظ لا بد أن يقترن به ما يدل على المراد به »[1680]، وبذلك نجده يوضح أن القرائن عنده على ضربين: قرائن لفظية، وقرائن معنوية، حيث يقول: «والقرائن ضربان؛ لفظية ومعنوية، واللفظية نوعان: متصلة ومنفصلة[1681]، والمتصلة ضربان: مستقلة وغير مستقلة، والمعنوية إما عقلية وإما عرفية؛ والعرفية إما عامة وإما خاصة، وتارة يكون عرف المتكلم وعادته، وتارة عرف المخاطَب وعادته »[1682]؛ أي أن القرينة العرفية عند هي القرينة الحالية أو المقامية التي تعود إلى سياق الحال، وأنه أدرجها ضمن القرائن المعنوية، وان القرينة اللفظية هي ما يسمى بالقرائن المقالية. وهو ما يؤكده في موضع آخر على أهمية القرائن بقوله: «لأن من القرائن ما يجب أن يكون لفظيا كمخصصات الأعداد وغيرها، ومنها ما يكون معنوياً كالقرائن الحالية والعقلية، والنوعان لا بد أن يكونا ظاهرن للمخاطب ليفهم من تلك القرائن مراد المتكلم، فإذا تجرد الكلام عن القرائن فإن معناه المراد عند التجرد، وإذا اقترنا بتلك القرائن فهم معناه المراد عند الاقتران، فلم يقع لبس في الكلام المجرد ولا في الكلام المقيد »[1683]، وهو ما يمكن توضيح رأيه في القرائن بالترسيمة الآتية:

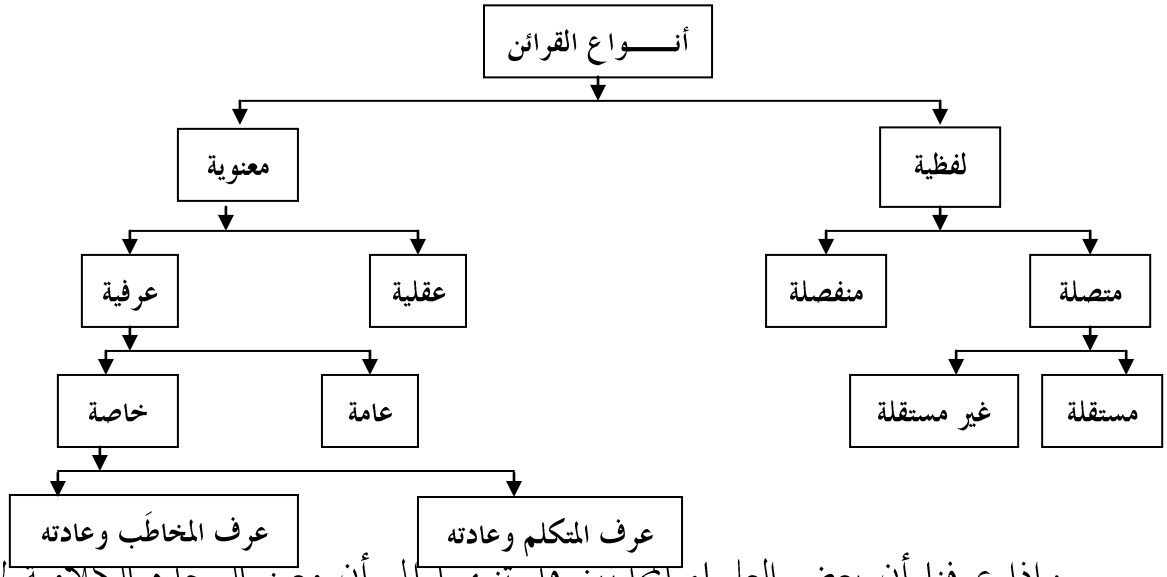
[1679] – ينظر نظرية السياق – دراسة أصولية، د. نجد الدين قادر كريم الزنكي، ص131، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1427هـ-2006م.

[1680] – مختصر الصواعق، 427/2.

[1681] – القرائن المقالية المتصلة: وهي عناصر لغوية إما كلمات أو جمل سابقة أو لاحقة تكشف عنصراً لغوياً آخر غير معروف، وتقع معه في نفس السياق، وهذا النوع يسمى عند المحدثين بالسياق الأصغر (Micro-Context). وأما القرائن المقالية المنفصلة فهي عناصر لغوية تكشف مدلول عنصر لغوي غير معروف ولا تقع في مساقه، وسمي هذا النوع عند المحدثين بمصطلح السياق الأكبر ((Macro-Contex. ينظر دلالة تراكيب الجمل، ص256، ودراسة المعنى عند الأصوليين، ص40-42.

[1682] – مختصر الصواعق، 428/2.

[1683] – المصدر نفسه، 149/1، وينظر الصواعق المرسلة، 752/2-753.



وإذا عرفنا أن بعض العلماء المحدثين قد تنبهوا إلى أن معنى الوحدة الكلامية لا يمكن تحديده والوصول إليه إلاّ باصطحاب السياق كرأي تمام حسان[1684]، فإنه كذلك نجد أن ابن القيم تنبّه إليه من قبل في إشارته إلى ضرورة السياق لتحديد معنى الوحدة الكلامية، بل إن إهماله يؤدي إلى الخروج عن المعنى الأصلي المقصود إلى المعنى غير المقصود، وذلك حينما يؤكد على أن «تجرد اللفظ عن جميع القرائن الدالة على مراد المتكلم ممتنع »[1685]، وهو ما يجعلنا أن ندرس القرائن من منظور ابن القيم من جهتين:

أ- القرائن المقالية Linguistic Context:

ونخص في هذا المقام ما دعا إليه فيرث بـ «ترتيب الحقائق في سلسلة من السياقات، أي سياقات كل واحد منها ينضوي تحت سياق آخر، ولكل واحد منها وظيفة بنفسه، وهو عضو في سياق أكبر،، وفي كل السياقات الأخرى، وله مكانه الخاص فيما يمكن أن نسميه سياق الثقافة »[1686].

[1684] – ينظر اللغة العربية معناها ومبناها، ص352-353.

[1685] – بدائع الفوائد، 168/4.

[1686] – دور الكلمة في اللغة، ص67.

ولزيادة وضوح أكثر عن السياق الأكبر نجد أولمان أثناء حديثه عن السياق يقول: «وكلمة السياق Context قد استعملت حديثاً في عدة معان مختلفة، والمعنى الوحيد الذي يهم مشكلتنا في الحقيقة هو معناها التقليدي؛ أي النظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم بأوسع معاني هذه العبارة. إن السياق على هذا التفسير ينبغي أن يشمل -لا الكلمات والجمل الحقيقية السابقة واللاحقة فحسب- بل والقطعة كلها والكتاب كله »[1687]. وأنه أمام هذا التطابق النصي بين فيرث وأولمان فيما يسمى بالسياق الأكبر الموسع، أو ما يعرف بالقرائن المقالية المنفصلة عند الأصوليين، فإننا نجد البعض منهم قد تنبّه إلى تلك القضية التي أشار إليها كلّ من فيرث وأولمان، خصوصاً أثناء تصورهم لكيفية امتداد السياق على مستوى النظم العام الذي هو مرهون بتصورهم للمعنى، «فالجمهور القائلون بالوضع يرون أن معنى الجملة إذا كان واضحاً فإن سياقها لا يمتد إلى خارجها، ووضوح معنى الجملة مرهون بوضوح مفرداتها وكونها استعملت في المعاني الموضوعة لها، فإذا كانت المفردات غير مستعملة في معانيها الوضعية فإن الجملة تنفتح على السياق الأوسع وتتعين لمعرفة معناها القرائن »[1688].

ولعلّ ابن القيم يعد من أبرز من تبنى هذا الرأي، حيث يقول: «فإن كل جملة مفيدة لمعناها وحكمها. وسببها وغايتها منفردة به عن الجملة الأخرى، واشتراكهما في مجرد العطف لا يوجب اشتراكهما فيما وراءه، وإنما يشترك حرف العطف في المعنى إذا عطف مفرداً على مفرد، فإنه يشترك بينهما في العامل؛ كـ"قام زيد وعمرو". وأما نحو: اقتل زيدا، وأكرم بكرا، فلا اشتراك في معنى. وأبعد من ذلك ظن من ظن أن تقييد الجملة السابقة بظرف أو حال أو مجرور يستلزم تقييد الثانية، وهذا دعوى مجردة بل فاسدة قطعا. ومن تأمل تراكيب الكلام العربي جزم ببطلانها »[1689]؛ أي أن

[1687] - المرجع نفسه، ص61-62.

[1688] - نظرية السياق، ص252.

[1689] - بدائع الفوائد، 4/149-150.

الاشتراك في المعنى لما يقع في العطف بين كلمتين، أما إذا كان بين الجمل التي تسبقها أو التي تلحقها فإن العطف في هذه الحال لا يفيد الاشتراك في المعنى، ما دام أن الجملة أفادت معنى بنفسها، وهو ما جعله يعتبر أن القرائن المقالية أكمل من القرائن الحالية بقوله: «وأدلة القرآن في أعلى مراتب الأدلة وأشدها ارتباطا بمدلولها واستلزاما له...فدلالة المقال أكمل من دلالة الحال، ودلالة الحال المعينة أكمل من الدلالة الكلية المنطقية، ودلالة كلام الله أكمل من دلالة كل كلام »[1690]؛ وهذا الشيء ينطبق إذا كان المعنى تاما من أول وهلة، ولا يحتاج فيه صاحبه إلى البحث عن دلالات أخرى قد تكون خفية.

وبالتالي يمكننا القول، إن ابن القيم من خلال إيمائه إلى السياق الأكبر الموسع الذي هو نتيجة عمل القرائن اللفظية المنفصلة فإنه بذلك سبّاق على فكرة فيرث صاحب نظرية السياق، وكذا أولمان الذي نحى منحى فيرث في إشارته إلى هذا النوع من السياق، أو القرائن اللفظية.

ب- القرائن الحالية Context of Situation:

لقد أقام فيرث نظريته في سياق الحال على أفكار الأنثروبولوجي برونسلاو مالينوفسكي (ت1943م) متأثراً به، ومتبنيا لأفكاره، ومعترفاً بأنه مدين له في هذا السبق، وجعل سياق الحال التصور الأساسي في علم الدلالة، بل إنه جعل مصطلح الدلالة مرادفا للدراسة السياقية. ولكن فيرث شعر بأن سياق الحال لدى ما لينوفسكي لم يكن مرضياً للاتجاه اللغوي الأكثر دقة وإحكاماً[1691]، ولكنه فضّل «أن ينظر إلى سياق الحال باعتباره جزءاً من أدوات عالم اللغة، مثله مثل الفصائل النحوية التي

[1690] – الصواعق المرسلة، 2/764-765.

[1691] – ينظر فصول في علم الدلالة، د.فريد عوض حيدر، ص123، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1426هـ-2005م.

يستخدمها »[1692]. ولذلك فإن من جملة العناصر المكوّنة لسياق الحال عند الغربيين نجد[1693]:

- شخصية المتكلم والسامع وتكوينهما الثقافي، وشخصيات من يشهد الكلام غيرهما، ومدى مشاركتهم في الكلام.
- العوامل والظواهر الاجتماعية ذات العلاقة باللغة، والسلوك اللغوي، كحالة الجو والوضع السياسي ومكان الكلام.
- أثر الحدث الكلامي في المشتركين.

وإذا كانت فكرة سياق الحال تقوم على تلك العناصر السالفة الذكر عند الغربيين، فإننا نجد العرب القدامى هم كذلك أشاروا إلى هذا الضرب من السياق؛ أي سياق الحال، فابن القيم لم تكن إشارته عابرة في تناوله لهذه القضية، وإنما هو الآخر نبّه إلى عناصر سياق الحال الواجب توافرها في العملية التخاطبية، والمتمثلة في المتكلم والمستمع، وأثر الحدث الكلامي، وذلك لما نجده يؤكد على أن المراد تابع لقصد المتكلم وإرادته بقوله: «فاللفظ الخاص قد ينتقل إلى معنى العموم بالإرادة، والعام قد ينتقل إلى الخصوص بالإرادة، فإذا دعي إلى غداء فقال: والله لا أتغدى، أو قيل له: "نم" فقال: والله لا أنام، أو اشرب هذا الماء فقال: والله لا أشرب، فهذه كلها ألفاظ عامة نقلت إلى معنى الخصوص بإرادة المتكلم التي يقطع السامع عند سماعها بأنه لم يرد النفي العام إلى آخر العمر، والألفاظ ليست تعبُّدية، والعارف يقول: ماذا أراد، واللفظي يقول: ماذا قال »[1694]؛ وهذا راجع إلى طبيعة الفهم؛ فمنه ما هو مختص بالسامع وهو بهذه الصفة يكون متسماً بالفهم الإضافي أو النسبي الذي قد يوافق مراد المتكلم، وقد لا يوافقه، ومن هذا الفهم -أيضا- ما هو بحسب مقصود المتكلم؛ هو

[1692] - علم الدلالة، بالمر، ص77.

[1693] - ينظر فصول في علم الدلالة، ص124، وعلم اللغة، محمود السعران، ص339، والمعنى وظلال المعنى، ص121.

[1694] - أعلام الموقعين، 170/1.

غاية البحث الأصولي عند الأصوليين؛ لأن مقصود الشارع الحكيم هو غرض التشريع[1695].

ونجد ابن القيم يركز على العلاقة ما بين قصدية المتكلم وفهم السامع -المثالي للخطاب، وإلى ما يصاحب المتكلم ومراده يتم حسب درجة فهمه للنصوص، وبمساعدة الدلائل العقلية والقرائن الحالية، حيث يقول: « فمن عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضَحَ بأيِّ طريق كان، عُمِلَ بمقتضاه، سواء كان بإشارة، أو كتابة، أو بإيماءة أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو عادة له مُطّردة لا يُخِلُّ بها »[1696]، وإذا كان سياق الموقف يأخذ بدلالة الكلمة على الحقيقة بعد البحث فيها، فإن الشارع الحكيم يسقط ألفاظاً في حالة ما إذا كان المتكلم غير قاصد لمعانيها، يقول ابن القيم: « ومن تدبر مصادر الشرع وموارده، تبيّن له أن الشارع ألغى الألفاظ التي لم يقصد المتكلم بها معانيها، بل جرت على غير قصد منه؛ كالنائم والناسي والسكران والجاهل، والمكره والمخطئ من شدة الفرح، أو الغضب أو المرض ونحوهم، ولم يكفر من قال من شدة فرحه براحلته بعد يأسه منها: "اللهم أنت عبدي، وأنا ربك"» [1697]؛ وبذلك لم يكن الأخذ بهذه الألفاظ باعتبار غياب الإرادة أو القصد للمتكلم في مثل هذه الحالات.

وإذا كانت نظرية سياق الحال تقوم على مراعاة حال الخطاب، أو الذي يتنوع باختلاف مقاصد المتكلم (المخاطَب) ومراده وعاداته، فإننا نجد ابن القيم قد أولى أهمية كبيرة بمراعاة حال الخطاب، وذلك حينما عاب على الظاهرية تقصيرهم في فهم النصوص، فأخذوا بظواهرها، ولم يأخذوا بالحكم المقصود أصلاً من المخاطب

[1695] – ينظر دلالة السياق، ص142.

[1696] – أعلام الموقعين، 170/1.

[1697] – المصدر نفسه، 664/3، وينظر أيضا نفسه، و634/2، و642/3.

(المشرع)، وسبب هذا حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ، دون إيمائه وتنبيهه وإشارته ومساقه وعرفه عند المخاطبين، فقالوا: إذا بال جرَّةً من بول وصبَّها في الماء لم تنجّسه، وإذا بال في الماء نفسه ولو أدنى شيء نجَّسَه، ولو أنهم نزلوا عند مساق النص واعتبروا حال البول في نفسه لما ذهبوا إلى هذا الرأي[1698]؛ وذلك كمثل «من وقف مع الظواهر والألفاظ ولم يراع المقاصد والمعاني إلا كمثل رجل قيل له: لا تسلم على صاحب بدعة، فقبّل يده ورجله ولم يسلّم عليه، وكمن قال لوكيله: بِع هذه السلعة، فباعها بدرهم وهي تساوي مائة»[1699]؛ فهذا ولا بد من معرفة المقاصد الشرعية باعتبار حال الخطاب، لا الوقوف على المعنى الظاهري السطحي للألفاظ الذي ربما يتعدى معناه إلى المعنى الخفي غير الظاهر وهو المقصود؛ الذي يحتاج لأجل اكتشافه استحضار واستثمار دلالات مساعدة كدلالة الإيماء، والإشارة، والتنبيه، باعتبار أن كثيراً من الأحكام الشرعية هي غير مستنبطة من ظواهر النصوص، وإنما هي بعد استثمار تلك

الدلالات لأجل الوصول إلى الحكم الشرعي المقصود ضمن خطاب ما.

وإذا كنت فكرة سياق الحال تقوم على المتكلم والمستمع في العملية التخاطبية، باعتبار أن المتكلم له عادات ومقاصد وإرادات، فكذلك أن السامع لا بد من معرفته بهذه الأمور لأجل الوقوف على مقاصد المتكلم، وهذا ما نبّه عليه ابن القيم بقوله: « كلما كان السامع أعرف بالمتكلم وصفاته وقصده وبيانه وعادته كان استفادته للعلم بمراده أكمل وأتم» [1700]؛ لأن من ضروب سياق الحال عند الأصوليين والمفسرين مراعاة سبب النزول؛ لأنه كلما تحققنا من المعرفة الحقيقية الكاملة لسبب نزول آية ما، إلاّ واقتربنا من الوصول إلى مقصدية الشارع الحكيم فيها، وهذا ما نجده عند ابن القيم حين إقراره على الأخذ والعمل بآراء الصحابة ﷺ بحكم معاصرتهم للرسول ﷺ،

[1698] – ينظر المصدر نفسه، 173/1، وينظر نظرية السياق، ص385-386.

[1699] – المصدر الأول نفسه، 679/3.

[1700] – الصواعق المرسلة، 744/2.

ومشاهدته، والسماع منه مباشرة، وأنهم عرفوا أسباب نزول الآي في ذلك الوقت، وذلك لما نجده يقول: « وهذا من كمال فقه الصحابة وعلمهم، واستيلائهم على معرفة طرق الأحكام ومداركها، وهو يدل على...أن علم الرب تعالى بما يفعلون في زمن شرع الشرائع ونزول الوحي، وإقرارَه لهم عليه، دليل على عفوه عنه» [1701]، ولذلك إذا أراد أحد من الصحابة ﷺ أن يفتي عن الرسول ﷺ باعتبار لمشاهدته وسماعه، فإن تلك الفتوة لا تخرج عن أوجه اعتبرها ابن القيم مقبولة، « أحدها: أن يكون سمعها من النبي ﷺ. الثاني: أن يكون سمعها ممن سمعها منه. الثالث: أن يكون فهمها من آية من كتاب الله فهماً خفي علينا. الرابع: أن يكون قد اتفق عليها مَلَؤهم و لم ينقل إلينا إلاّ قول المفتي بها وحده. الخامس: أن يكون لكمال علمه باللغة ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به عنا، أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب، أو لمجموع أمور فهموها على طول الزمان من رؤية النبي ﷺ ومشاهدة أفعاله وأحواله وسيرته، وسماع كلامه والعلم بمقاصده وشهود تنزيل الوحي ومشاهدة تأويله بالفعل، فيكون فهم ما لا نفهمه نحن» [1702]، ولذلك فإنه ينبغي على المفتي في ممارسته للإفتاء أن يكون عالماً بقضايا اللغة، وأن المشرّع اعتد بعنصر المتكلم، فتغيرت الفتوى بحسب تغير أحوال المتكلمين ونياتهم وأزمنتهم وأمكنتهم، باعتبار أن الفتوى رسالة شرعية مطابقة لأحكام الدين الحنيف، تخرج في ثوب لغوي مناسب للموقف ومقتضى الحال، وإلاّ لكانت الفتوى غير صحيحة وغير محققة لغرض الشرع، فمن حيث تغيّر الفتوى باختلاف المتكلم، وبناءً عليه تغير في دلالة اللفظ[1703]. ومن ذلك ما نجده في رأي ابن القيم أن المطلّق في عهد النبي ﷺ وأبي بكر وجزء من عهد عمر إذا جمع الطلقات الثلاث في مرة واحدة، كانت تحسب طلقة واحدة، ورأى عمر ﷺ أن الناس قد

[1701] – أعلام الموقعين، 569/2.

[1702] – المصدر نفسه، 970/3.

[1703] – ينظر فصول في علم الدلالة، ص140.

استهانوا بالطلاق وكثر إيقاعه منهم ثلاثاً جملة واحدة، فأمضاه عليهم ثلاثاً عقاباً لهم [1704]، وهو ما أدى إلى تغير في الفتوى من اعتبار تطليقة واحدة إلى ثلاثة تطليقات.

ولذلك نجد ابن القيم ينبّه على أن يكون الحاكم فقيهاً ومتبحراً في اللغة في الوقت نفسه، فكم من مسألة فقهية يحتاج فيها إلى تدخل الأدوات اللغوية المساعدة من أجل الوقوف على الحكم الصحيح بالمقصود؛ لأنه إذا لم يكن ملماً بأنواع القرائن والأمارات أو العلامات قد يغيب عليه الوصول إلى الحكم الصحيح، يقول ابن القيم: « والحاكم إذا لم يكن فقيه النفس بالأمارات ودلائل الحال، ومعرفة شواهده، وفي القرائن الحالية والمقامية كفقهه في جزئيات وكليات الأحكام أضاع حقوقاً كثيرة على أصحابها، وحكم بما يعلم الناس بطلانه ولا يشكون فيه اعتماداً منه على نوع ظاهر لم يلتفت إلى باطنه وقرائن أحواله» [1705]، وينبه في موضع آخر على خطورة الأمر قائلاً: « وهذا محض الفقه، ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طَبَّبَ الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضَرُّ ما على أديان الناس وأبدانهم» [1706]؛ وهذا شبيه بالأخذ بظواهر النصوص دون اللجوء إلى المقاصد الخفية عن طريق الإيماء أو الإشارة أو التنبيه، أو الدلالة العقلية.

ونجد ابن القيم يعد أن القرينة الحالية هي أقوى من البيّنة والإقرار في الأخذ بالحكم، حيث يقول: « ولم يزل الأئمة والخلفاء يحكمون بالقطع إذا وجد المال المسروق مع المتهم، وهذه القرينة أقوى من البيّنة والإقرار؛ فإنهما خبران يتطرق إليهما الصدق والكذب، ووجود المال معه نص صريح لا تتطرق إليه شبهة، وهل يشك أحد

[1704] – ينظر أعلام الموقعين، 618/2.

[1705] – الطرق الحكمية، ص10.

[1706] – أعلام الموقعين، 652/3.

رأى قتيلاً يتشحط في دمه، وآخر قائماً على رأسه بالسكين: أنه قتله؟ ولا سيما إذا عُرف بعداوته»[1707].

وإذا كانت القرينة الحالية أقوى فذلك راجع إلى استناد العلماء على قول الرسول ﷺ: ﴿ **البَيِّنَةُ عَلَى المُدَّعِي** ﴾[1708]؛ والمقصود بذلك يضيف ابن القيم قائلاً: « إن عليه ما يصحح دعواه ليحكم له، والشاهدان من البيّنة. ولا ريب أن غيرها من أنواع البينة قد يكون أقوى منها كدلالة الحال على صدق المدعي. فإنها أقوى من دلالة إخبار الشاهد والبينة والدلالة والحجة، والبرهان والآية والتبصرة والعلامة[1709] والأمارة: متقاربة في المعنى»[1710].

إن المشرع الحكيم جعل الأحكام مرتّبة على الأخذ والعمل بالقرائن، حيث يقول ابن القيم: «والمقصود أن الشرع لم يلغ القرائن ولا دلالات الحال، بل من استقرأ مصادر الشرع وموارده وجده شاهداً لها بالاعتبار مرتّباً عليها الأحكام »[1711]، بل إن العمل بالقرائن لابد منه في الشرع والعقل والعرف، يقول ابن القيم في ذلك: «الرجوع إلى القرائن في الأحكام متفق عليه بين الفقهاء، بل بين المسلمين كلهم. وقد اعتمد الصحابة على القرائن في الحدود؛ فرجموا بالحبل، وجلدوا في الخمر بالقيء والرائحة، وأمر النبي ﷺ باستنكاه المقّر بالسكر[1712] وهو اعتماد على الرائحة، والأمة مجمعة على جواز وطء الزوج للمرأة التي تهديها إليه النساء ليلة العرس،

[1707] – الطرق الحكمية ، ص12.

[1708] – سنن البيهقي الكبرى، 198/6.

[1709] – أشار ابن القيم إلى مصطلح العلامة في أماكن مختلفة، وهو عنده مرادف لمصطلحات: السيما، والآية، والأمارة. ينظر في ذلك: طريق الهجرتين، ص310، والطرق الحكمية، ص16، وبدائع الفوائد، 44/1، وتحفة المودود، ص132، والتفسير القيم، ص177، ص323-324، ص459-463، ومدارج السالكين، 109/1، 259/1، 233/1-234، 702/2، 705/2، وأعلام الموقعين، 78/1، 252/1، 779/3-780، 788/3-790، وشفاء العليل، ص61، ص83-84، ، والصواعق المرسلة، 342/1، 681/2.

[1710] – الطرق الحكمية، ص16، وينظر بدائع الفوائد، 105/3، وأعلام الموقعين، 79/1.

[1711] – المصدر الثاني والصفحة نفسهما، وينظر المصدر الأول، ص17.

[1712] – يوجد لفظ "الزنا" في هذا القول المطبوع، والأصل هو السكر، وربما خطأ مطبعي.

ورجوعه إلى دلالة الحال أنها هي التي وقع عليها العقد، وإن لم يراها و لم يشهد بتعيينها رجلان» [1713]، وأن الأمة -كذاك-«مجمعة على جواز أكل الهدية وإن كانت من فاسق أو كانت من صبي، ومن نازع في ذلك لم يمكنه العمل بخلافه وإن قاله بلسانه. ومجمعة على جواز شراء ما بيد الرجل اعتماداً على قرينة كونه في يده وإن جاز أن يكون مغصوباً، وكذلك يجوز إنفاق النقد إذا أخبر بأنه صحيح رجل واحد ولو كان ذمياً. فالعمل بالقرائن ضروري في الشرع والعقل والعرف» [1714]، حيث إنه «لا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق...واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً» [1715]؛ لأن كثيراً من الأحكام الشرعية تحتاج إلى استثمار القرائن وغيرها من أجل الاستنباط، وهذه ميزة خص بها المولى ﷻ أصحاب الاجتهاد، والمتوسمين من عباده الصالحين، ولذلك فإن الحكم يؤخذ بموجب القرائن إذا قويت. وأما إذا ضعفت فالأحرى عدم الأخذ بها، وهو ما يؤكده ابن القيم بقوله: «والمعول في ذلك على القرائن ، فإن قويت حكم بموجبها، وإن ضعفت لم يلتفت إليها، وإن توسطت طلب الاستظهار وسلط طريق الاحتياط» [1716]؛ أي أنه إذا كانت القرينة بين الضعف والقوة، أو بين بين، ففي هذه الحال يتوجب الاحتياط في الحكم بموجبها.

وإذا كان ابن القيم يركز أكثر على أهمية عنصر المتكلم بالنسبة لسياق الحال، فإننا نجده لا يُقصّر من اهتمامه بعنصر المستمع باعتباره طرفاً رئيسياً في العملية التخاطبية، وذلك أن المستمع تتفاوت درجة فهمه للنص حسب طاقته وإدراكه، فربما يفهم النص على ظاهره، وربما يفهمه حسب إعمال دلالة الإيمائه أو الإشارة أو التنبيه، أو القرائن الحالية وغير ذلك، وهو ما سماه من قبل بالدلالات الإضافية التي هي راجعة

[1713] - بدائع الفوائد، 4/11-12.

[1714] - المصدر نفسه، 4/12.

[1715] - أعلام الموقعين، 1/78.

[1716] - الطرق الحكمية، ص165.

إلى فهم السامع، وذلك أن «المقصود: تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصـــوص، وأن منهم من يفهم من الآية حكماً أو حكمين، أو منهم من يفهم عشرة أحكـــام أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائـــه وإشارته وتنبيهه واعتباره، وأخص من هذا وألطف ضمه إلى نص آخر متعلق به فيفهم من اقترانه به قدراً زائداً على ذلك اللفظ بمفرده»[1717]، وهذا -كما قلنا من قبـــل- راجع إلى نسبة التفاوت الحاصل بين المستمعين أو المتلقين في اســـتنباطهم للمعـــاني المحتملة للوحدة الكلامية؛ لأن فهم المستمع لمقصد المتكلم نعمة من عند المـــولى ﷻ، حيث يقول ابن القيم: «صحة الفهم وحسن القصد من أعظم نعم الله التي أنعم بهـــا على عبده بل ما أعطي عبد عطاء بعد الإسلام أفضل ولا أجل منهما بل هما ســـاقا الإسلام وقيامه عليهما...وصحة الفهم نور يقذفه الله في قلب العبد يميـــز بـــه بـــين الصحيح والفاسد والحق والباطل والهدى والضلال والغي والرشاد ويمدّه حسن القصد»[1718].

ومن خلال ما سبق، يتبيّن أن ابن القيم تنبّه إلى فكرة "السياق، وسياق الحال، والقرائن بأنواعها"[1719]، وعمل بهذه الفكرة في مجال استنباط الأحكام الشرعية، ومُقراً ومعترفاً بأهميتها لأجل الوقوف على أغراض المتكلمين ومقاصدهم، وأن فكرة القرائن الحالية المقامية هي مكملة لفكرة القرائن المقالية اللفظية عنده، وبالتالي فإن القرينتين

[1717] - أعلام الموقعين، 1/270-271.

[1718] - المصدر نفسه، 1/77-78.

[1719] - أشار ابن القيم إلى هذه المصطلحات في أكثر من موضع أثناء تعامله مع النصوص، ينظر: طريق الهجرتين، ص88، ص128، ص256، والتبيان في أقسام القرآن، ص21، ص118، ص127، ص182، وبدائع الفوائد، 1/20-21، 1/166-168، 3/12، 3/105، 4/149-150، وتحفة المودود، ص126، وروضة المحبين، ص343-344، وحادي الأرواح، ص156، والتفسير القيم، ص183، ص265، ص307، 395-396، والفوائد، ص97، ومدارج السالكين، 1/233-234، وأعلام الموقعين، 1/78، 1/84، 1/170، 1/276، 2/525-526، 3/684، 3/688، 3/757، 3/955، 3/970، وشفاء العليل، ص7، ص33، ص40، ص78، ص95، والصواعق المرسلة، 1/196-197، 1/201-205، 2/713-714، 2/752، 2/764-765، والجواب الكافي لمن سأل عند الدواء الشافي -الداء والدواء-، ابن قيم الجوزية، ص113، دار الكتب العلمية، بيروت.

تشكلان ما يسمى بالنظرية السياقية عند ابن القيم لفهم معنى الوحدة الكلامية، فإننا نجده بذلك يتقاطع مع مفهوم السياق العام عند فيرث وأتباعه، وهو ما عبّر عنه أولمان بقوله: « النظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم، بأوسع معاني هذه العبارة، أن السياق على هذا التفسير ينبغي أن يشمل -لا الكلمات والجمل الحقيقية السابقة واللاحقة فحسب- بل والقطعة كلها والكتاب كله، كما ينبغي أن يشمل -بوجه من الوجوه - كل ما يتصل بالكلمة من ظروف وملابسات، والعناصر غير اللغوية المتعلقة بالمقام الذي تنطق فيه الكلمة لها هي الأخرى أهميتها البالغة في هذا الشأن »[1720]. وهو ما نؤكده مرة أخرى على أن فكرة السياق في النظرية السياقية تلتقي مع آراء ابن القيم في قالب واحد، وأنها سابقة على آراء الغربيين كفيرث وأولمان ومالينوفسكي بعدة قرون.

9- الحقيقة والمجاز:

9-1- الحقيقة:

أ- مفهومها:

الحقيقة لغة مأخوذة من الحق، بمعنى الثابت، يقال حق الشيء: إذا ثبت. وهي على وزن فعيلة، إما بمعنى اسم فاعل؛ أي الحاقة والثابتة. أو اسم المفعول؛ أي المثبتة[1721].

وأما من حيث الاصطلاح فنجد ابن القيم يعرفها بتعريف مشهور قائلاً: « إن الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وُضع له أولاً...ثم زاد بعضهم: في العرف الذي وقع

[1720] - دور الكلمة في اللغة، ص62.

[1721] - ينظر لسان العرب، مادة (حقق)، 49/10.

به التخاطب لتدخل الحقائق الثلاث، وهي: اللغوية، والشرعية، والعرفية»[1722]؛ أي أن الحقيقة هي راجعة إلى طبيعة الواضع.

ب- أقسامها:

ومن خلال قول ابن القيم السابق نجد الحقيقة على ثلاثة أقسام؛ لغوية، وشرعية، وعرفية[1723]، وأن كل قسم من هذه الأقسام يخضع إلى طبيعة الواضع، فإذا كان صاحب الوضع هو اللغوي كانت لغوية، وإذا كان هو الشارع كانت الحقيقة شرعية، وإذا تعارف الناس واصطلحوا حول لفظ معين كانت الحقيقة عرفية، وهو ما أكده في موضع آخر بقوله: « إنما يُفيد ثُبوتُ الوضع لغة أو شرعاً أو عرفاً »[1724].

ولكننا نرى ثمرة الخلاف عند اللغويين يتمثل في إثبات الحقائق الشرعية، وأما بخصوص إثبات الحقائق اللغوية والعرفية فلا خلاف في ذلك يقول الشوكاني موضحاً: « قد اتفق أهل العلم على ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية، واختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية...فمحلُّ النزاع الألفاظ المتداولة شرعاً المستعملة في غير معانيها اللغوية »[1725]. ومنه ما نجده عند ابن القيم في إقراره بثبوت الحقيقة الشرعية للفظ "الربا"، حيث يقول: « فإن الربا لم يكن حراماً لصورته ولفظه، وإنما كان حراماً لحقيقته التي امتاز بها عن حقيقة البيع؛ فتلك الحقيقة حيث وجدت وجد التحريم في أي صورة ركّبت وبأي لفظ عبّر عنها »[1726]؛ وذلك باعتبار أن تحريم الربا هو من وضع الشارع، وأينما وُجد الربا فهو حرام بأي صيغة كان.

[1722] – مختصر الصواعق، 384/2، وينظر أعلام الموقعين، 766/3.

[1723] – اللغوية: اللفظ المستعمل في معناه اللغوي؛ كالإنسان في الحيوان الناطق. والشرعية: اللفظ المستعمل في المعنى الموضوع له شرعاً؛ كلفظ الصلاة. العرفية: اللفظة المتنقلة من معناها إلى غيره بعرف الاستعمال العام أو الخاص. ينظر أصول الفقه الإسلامي، د.وهبة الزحيلي، 292/1-293ن دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط2، 1418هـ-1998م.

[1724] – زاد المعاد، 692/2.

[1725] – إرشاد الفحول، ص107-108.

[1726] – أعلام الموقعين، 678/3-679.

وأما بخصوص إبقاء بعض الألفاظ في القرآن الكريم على أصل وضعها اللغوي فهو كمثل ما نجده في لفظة "الصلاة"[1727] في قوله تعالى: ﴿ ٱدْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٥٥﴾ ﴾[1728]، حيث اعتبر ابن القيم أن الصلاة باقية على المعنى اللغوي الذي هو الدعاء، وذلك أنها «باقية على مسماها في اللغة وهو الدعاء، والدعاء دعاء عبادة، ودعاء مسألة، والمصلي من حين تكبيره إلى سلامه بين دعاء العبادة، ودعاء المسألة، فهو في صلاة حقيقية لا مجازية، ولا منقولة، لكن خص اسم الصلاة بهذه العبادة المخصوصة كسائر الألفاظ التي يخصها أهل اللغة والعرف ببعض مسماها؛ كالدابة، والرأس، ونحوهما، فهذا غاية تخصيص اللفظ، وقصره على بعض موضوعه، ولهذا لا يوجب نقلاً ولا خروجاً عن موضوعه الأصلي» [1729]؛ فهذا اللفظ مستعمل في معناه اللغوي؛ «لأن المصلي من أول صلاته إلى آخرها لا ينفك عن دعاء، إما دعاء عبادة وثناء، أو دعاء طلب ومسألة، وهو في الحالين داع، فما خرجت الصلاة عن حقيقة الدعاء» [1730]، ولذلك فإن الصلاة كانت تحمل معنى الدعاء لغة، فإن المصلي لما يكون بين يدي ربه فهو بين دعاء عبادة، ودعاء مسألة، وبالتالي فـ« ليس هذا من استعمال اللفظ المشترك في معنييه كليهما، أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، بل هذا استعمال له في حقيقته الواحدة المتضمنة للأمرين جميعاً، فتأمله فإنه

[1727] - يقول ابن تيمية: تنازع الناسُ هَل فِي اللُّغَةِ أسماءٌ شرْعيةٌ نقلها الشارعُ عن مسَمَّاهَا فِي اللغَةِ، أَوْ أَنها باقيةٌ فِي الشَّرْعِ على ما كانت عَلَيه فِي اللُّغَةِ، لَكِنَّ الشَّارِعَ زادَ فِي أَحكامِهَا لَا فِي مَعْنَى الأَسْمَاءِ؟. وَهَكَذَا قَالُوا فِي اسم " الصَّلَاةِ " و" الزَّكَاةِ " و" الصِّيَامِ" و"الْحَجِّ " إِنَّهَا بَاقِيَةٌ فِي كَلَامِ الشَّارِعِ عَلَى مَعْنَاهَا اللُّغَوِي، لَكِن زَادَ فِي أَحْكَامِها. وَمَقْصُودُهُم أَنَّ الْإِيمَانَ هُوَ مُجَرَّدُ التَّصْدِيقِ، وَذَلِكَ يَحْصُلُ بِالْقَلْبِ وَاللِّسَانِ. وذهبتْ طَائِفَةٌ ثَالِثَةٌ إِلَى أَنَّ الشَّارِعَ تَصَرَّفَ فِيهَا تَصَرُّفَ أَهلِ الْعُرْفِ، فَهِيَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى اللُّغَةِ مَجَازٌ، وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى عُرْفِ الشَّارِعِ حَقِيقَةٌ. وَالتَّحْقِيقُ أَنَّ الشَّارِعَ لَمْ يَنْقُلْهَا وَلَمْ يُغَيِّرْهَا وَلَكِنْ اسْتَعْمَلَهَا مُقَيَّدَةً لَا مُطْلَقَةً كَمَا يَسْتَعْمِلُ نَظَائِرَهَا كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ ﴾ [سورة آل عمران، الآية 97]، فَذَكَرَ حَجًّا خَاصًّا وَهُوَ حَجُّ الْبَيْتِ، وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ ﴾ [سورة البقرة، الآية 158]، فَلَمْ يَكُنْ لَفْظُ الْحَجِّ مُتَنَاوِلًا لِكُلِّ قَصْدٍ بَلْ لِقَصْدٍ مَخْصُوصٍ دَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ نَفْسُهُ مِنْ غَيْرِ تَغْيِيرِ اللُّغَةِ. مجموع الفتاوى، 7/298-299.

[1728] – سورة الأعراف، الآية 55.

[1729] – جلاء الأفهام، ص61 .

[1730] – بدائع الفوائد، 7/3، والتفسير القيم، ص244.

موضع عظيم النفع، قل من يفطن له، وأكثر ألفاظ القرآن الدالة على معنيين فصاعدا هي من هذا القبيل» [1731] يقول ابن القيم.

ومما هو معروف عند معظم الأصوليين أن اللفظ إذا دلّ بمنطوقه في حالة وروده من خطاب الشارع، وكان متردداً بين الحمل على الحقيقة الشرعية أو اللغوية، فهو بذلك يحمل على الحقيقة الشرعية أولاً، ومتى وُجدت وجب تقديمها على الحقيقة اللغوية[1732]، وهو الأمر الذي نجد ابن القيم يأخذ به، ويفضّل حمل كلام الشارع إذا تردد بين حقيقتين لغوية وشرعية على الحقيقة الشرعية، وذلك لما يقول: «إذا كانت أوامر الله ﷻ ورسوله ﷺ على التكرار حيث وردت إلاّ في النادر، علم أن هذا عرف خطاب الله ﷻ ورسوله ﷺ للأمة، والأمر إن لم يكن في لفظه المجرد ما يؤذن بتكرارٍ ولا فورٍ فلا ريب أنه في عرف خطاب الشارع للتكرار، فلا يُحمل كلامُه إلاّ على عُرفه، والمألوف من خطابه، وإن لم يكن ذلك مفهوماً من أصل الوضع في اللغة»[1733]، وذلك: « أن الأمر يقتضي الوجوب والنهي يقتضي الفساد، فإن هذا معلوم من خطاب الشارع، وإن كان لا تعرض لصحة المنهي، ولا فساده في أصل موضوع اللغة، وكذا خطاب الشارع لواحد من الأمة يقتضي معرفة الخاص أن يكون اللفظ متناولاً له ولأمثاله، وإن كان موضوعُ اللفظ لغةً لا يقتضي ذلك؛ فإن هذا لغة صاحب الشرع وعرفه في مصادر كلامه وموارده، وهذا معلوم بالاضطرار من دينه قبل أن يعلم صحة القياس واعتباره وشروطه، وهكذا فالفرق بين اقتضاء اللفظ وعدم اقتضائه لغة وبين اقتضائه في عرف الشارع وعادة خطابه » [1734]، وهذا الحمل للحقيقة الشرعية على اللغوية هو ما ناقشه ابن القيم في المسألة الخلافية بالنسبة للفظ

[1731] – المصدر الأول نفسه، 4/3.

[1732] – ينظر مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، الشريف التلمساني، ص46-47، منشورات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر.

[1733] – جلاء الأفهام، ص165.

[1734] – المصدر والصفحة نفسهما.

"القرء" في أوساط الدارسين القدامى من حيث دلالة هذا اللفظ على "الطهر" أو على "الحيض"؟، وما دام أنه جاء في القرآن على الحيض فالأولى حمله على هـذا المعـنى، وذلك من خلال قوله تعال: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[1735]، حيث يقول: « إن لفظ "القرء" لم يستعمل في كلام الشارع إلا للحيض، و لم يجئ عنـه في موضع واحد استعماله للطهر فحملُه في الآية على المعهود المعـروف مـن خطـاب الشارع أولى، بل متعين، فإنه ﷺ قال للمستحاضة: ﴿ دَعِي الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكِ ﴾[1736] وهو ﷺ المعبّرُ عن الله تعالى، وبلغة قومه نزل القرآنُ»[1737]، وأنه « إذا ورد المشترك في كلامه على أحد معنييه، وجب حمله في سائر كلامه عليه إذا لم تثبت إرادة الآخر في شيء من كلامه البتة، ويصيرُ هو لغة القرآن التي خوطبنا بها، وإن كان له معنى آخـر في كلام غيره، ويصير هذا المعنى الحقيقة الشـرعية في تخصـيص المشـترك بأحـد معنييه...فإذا ثبت استعمال الشارع لفظ القروء في الحيض علم أن هذا لغته فيـتعين حمله على ما في كلامه »[1738]؛ وهذا راجع إلى طبيعة الخلاف عند أصحاب المذاهب الأربعة[1739] في حمل لفظ "القرء" على الطهر أو على الحيض في القرآن الكريم.

9-2- المجاز:

أ-مفهومه:

[1735] - سورة البقرة، الآية 228.

[1736] - سنن الدار قطني، الدار قطني البغدادي، 212/1، تحقيق السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت، 1386هـ-1966م.

[1737] - زاد المعاد، 694/2-695.

[1738] - المصدر نفسه، 695/2.

[1739] - رجّح الشافعية والمالكية معنى "الطهر" بقرينة، وهي لفظ "ثلاثة" التي ينبغي أن تكون بعكس المعدود، فإن تأنيث اسم العدد دليل على أن المعدود مذكر وهو "الطهر" لا الحيضة. ورجّح الحنفية والحنابلة معنى "الحيض" بقرينة أخرى، وهي أن لفظ "ثلاثة" خاص، والخاص يدل دلالة قطعية على أن مدة العدة ثلاثة قروء من غير زيادة أو نقصان، وهذا لا يتحقق إلاّ إذا كان المراد بالقرء "الحيض". أصول الفقه الإسلامي، 286/1.

المجاز من حيث اللغة هو مشتق من الجواز بمعنى العبور والانتقال من مكان إلى آخر، يقال: جاز الشيء يجوزه، إذا تعدّاه، وأن الكلمة إذا وضعت في غير موضعها الأصلي فقد تعدته إلى غيره[1740].

وأما من حيث الاصطلاح فنجد أن ابن القيم قد أشار إلى مفهومه عند من يعدُ بالمجاز قائلاً: «المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولاً» [1741]، أو كما زاد عنه الشوكاني بقوله: «اللفظ الذي لا يفيد إلاّ مع القرينة» [1742]، وبالتالي فإن انتقال معنى اللفظ من الحقيقة إلى معنى آخر هو ما ينعت بالمجاز، ولا يصرف ذلك إلاّ بوجود قرينة تُبِن معناه.

ب- إثباته:

يُعرف ابن القيم أنه من المتشددين في إنكار المجاز، وأنه كان من المتعصبين في ذلك أكثر من شيخه ابن تيمية، ولكننا نلحظ في مؤلفات عديدة -ومن خلال ما أومأ إليه أو صرّح به في ثنايا أقواله بأنه - يأخذ به من حين إلى حين[1743]، حيث نجده يقول: « المجاز والتأويل لا يدخل في المنصوص، وإنما يدخل في الظاهر المحتمل له »[1744]، وقوله -أيضا-: « من ادّعى صرف لفظ عن ظاهره إلى مجازه لم يتم له ذلك إلاّ بعد أربع مقامات:

أحدها: بيان امتناع إرادة الحقيقة.

الثاني: بيان صلاحية اللفظ لذلك المعنى الذي عيّنه، وإلاّ كان مفترياً على اللغة.

الثالث: بيان تعيين ذلك المحمل إنْ كان له عدة مجازات.

[1740] - ينظر لسان العرب، مادة (جوز)، 5/326-327.

[1741] - مختصر الصواعق، 2/384.

[1742] - إرشاد الفحول، ص114.

[1743] - ينظر المجاز في اللغة والقرآن الكريم، 2/470-489.

[1744] - بدائع الفوائد، 1/24.

الرابع: الجواز عن الدليل الموجب لإرادة الحقيقة»[1745]. ثم يوضّح ذلك قائلاً: «فما لم يقم بهذه الأمور الأربعة كانت دعواه صرف اللفظ عن ظاهره دعـــوى باطلـــة، وإنْ ادّعى مجرد صرف اللفظ عن ظاهره، و لم يعين له محملاً لزمه أمران: أحـــدهما بيـــان الدليل الدّال على امتناع إرادة الظاهر، والثاني جوابه على المعارض» [1746]؛ فهو بذلك يقّر بأن اللجوء إلى المجاز أو الانزياح لا يتم إلاّ عن طريق امتناع الحقيقة وقابلية اللفظ لذلك المعنى الذي سيق إليه، وتوضيح دلالة الغموض في حالة التعدد المجازي، وهو ما يتبيّن أنه يصرح بضوابط الأخذ والعمل بالمجاز المعروفة عند المثبتين له.

ومما يمكن أن يقال، إن ابن القيم كان مُقرّاً بالمجاز ومثبتاً له في تأليفاته، ثم عدل بعد ذلك إل اتخاذ طريق الإنكار من خلال كتابه "الصواعق المرسلة" الذي أنكره في أكثر من خمسين وجه، وإنما أنكر ذلك في مواقف طارئة غير أصـــيلة لمـــا رأى مـــن مصلحة في إنكاره، وأنه أراد أن يحد من فوضى التأويل التي وصـــلت عنـــد بعـــض الطوائف إلى حد التعمية والإلغاز، وعبث بعـــض رؤوس تلـــك الطوائـــف بحرمـــة النصوص، وهو الذي تصدى إليه ابن القيم؛ باعتبار أن الـــذين خاضـــوا في تأويـــل الصفات الإلهية أتى بعضهم بالأعاجيب، وهو الذي حمل ابن القـــيم علـــى إنكـــاره للمجاز وإن كان مُقّراً به، ولكن الفرق كبير بين إقرار هو الأصل، وإنكار اتخذ وسيلة لدفع ضرر، وسداً لمنافذ خطر[1747]، ولكنه ثابت في اللغة والقرآن، ولا يمكن نكرانـــه البتة، بل إنه يساهم من اتساع اللغة.

جـــ- إنكاره:

[1745] - المصدر نفسه، 169/4.

[1746] - المصدر والصفحة نفسهما.

[1747] - ينظر المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع - عرض وتحليل ونقد، د.عبد العظيم إبراهيم المطعني، 326/2-327، مكتبة وهبة، ط2، 1428هـ-2007م.

اختلف العلماء في المجاز من حيث الإثبات والإنكار، وكانت هناك دراسات موّسعة ومجالات قائمة في أوساط اللغويين والأصوليين على السواء؛ ومن هؤلاء نجد ابن القيم الذي كان من القائلين بالمجاز في أول أمره[1748]، إلى أن وصل به الأمر إلى نكرانه، وهو بذلك سائر على نهج شيخه ابن تيمية، وفيهما يقول مهدي السامرائي: «ويمكن أن نجعل في عداد هذه المدرسة –مدرسة الحقيقة– شخصيتين كبيرتين أنكرتا وقوع المجاز في اللغة، وقدمتا من الأدلة الوجيهة ما يثبت لهما سعة الإطلاع والنظر العميق. أما الشخصية الأولى فهي شخصية الإمام ابن تيمية، الذي عاش بين سنتي (661-728)، وأما الشخصية الثانية فشخصية ابن قيم الجوزية الذي عاش بين سنتي (691-751) هجرية »[1749]. وإنْ كان بعض الباحثين يثبتون المجاز عند ابن القيم من خلال كتاب "الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلوم البيان" كأحمد ماهر البقري[1750] الذي اكتفى بهذا الكتاب، دون الرجوع إلى كُتب ابن القيم، باعتبار أن ذلك الكتاب يُنسب إلى ابن النقيب (ت689هـ)، وهو مقدمة لتفسيره المسمى "التحرير والتحبير لأقوال أئمة التفسير في معاني كلام السميع البصير"[1751].

وإن المتتبع لآراء ابن القيم في إنكاره للمجاز وهدمه سيقف وقفة مطولة لما كتبه في كتابه "الصواعق المرسلة"، وأنه سمى المجاز بالطاغوت؛ فقد كان المجاز ثالث طواغيت[1752] هدمها ابن القيم في كتابه السالف الذكر، بعد التأويل الباطل،[1753] وتقديم العقل على النقل[1754]؛ فالمجاز عنده ذلك الطاغوت الثالث «الذي وضعته

[1748] – ينظر المرجع نفسه، 285/2.

[1749] – المجاز في البلاغة العربية، د.مهدي صالح السامرائي، ص151، دار الدعوة، سورية، ط2، 1974م، وينظر الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، ص197، وص251.

[1750] – ينظر ابن القيم اللغوي، ص215-223.

[1751] – ينظر ابن قيم الجوزية – حياته، آثاره، موارده، ص291-292، والدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، ص252 (هامش)، وابن القيم وحسه البلاغي، ص26.

[1752] – ينظر مختصر الصواعق، 381/2.

[1753] – ينظر المصدر نفسه، 38/3.

[1754] – ينظر المصدر نفسه، 155/1.

الجهمية لتعطيل حقائق الأسماء والصفات »[1755]، وهو الذي «لهج بـــه المتـــأخرون، والتجأ إليه المعطّلون، وجعلوه جُنة يترّسون بها من سهام الراشقين، ويصدرون عـــن حقائق الوحي المبين »[1756]، وهذا في نفيهم الصفات عن الله تعالى.

وعلى إثر ذلك، ساق ابن القيم أكثر من خمسين وجهاً في إبطاله للمجـــاز في كتابه "الصواعق المرسلة"، وهذا الإسهاب الكبير والإطالة في إنكاره للمجـــاز، وردّه على بعض العلماء الذين كانوا مثبتين غير منكرين بألفاظ لا تليق بمقـــامهم الرفيـــع؛ كمثل ردّه على ابن جني في الوجه الخمسين[1757] الذي أقر علـــى أن أكثـــر اللغـــة مجاز[1758]، حيث يقول أحد الباحثين في موقف ابن القيم من منكري المجاز: «أنه من أشد العلماء إنكاراً للمجاز، متفوّق عليهم جميعا في التصدي لإنكاره وتسفيه مجوزيه، و لم يُعرف قبله عالم واحد شدّد النكير على المجاز ومجوزيه إلاّ شيخه العلامة الإمام ابن تيمية، ولكن ابن القيم أشد منه إنكاراً وأكثر حيلة، وأطول نفساً وأمد باعاً، وأعنف موقفاً، وأحد لساناً، وألد خصومة، وأطنب جدلاً »[1759].

وأن من أسباب نكران المجاز عند ابن القيم تتمثل من خلال رؤيته في تقســـيم العرب الكلام إلى حقيقة ومجاز، حيث يقـــول: «تقســـيمكم للألفـــاظ ومعانيهـــا واستعمالها فيها إلى حقيقة ومجاز؛ إما أن يكون عقليـــاً، أو شـــرعياً، أو لغويـــاً أو اصطلاحياً، والأقسام الثلاثة الأول باطلة، فإن العقل لا مدخل له في دلالـــة اللفـــظ وتخصيصه بالمعنى المدلول عليه حقيقة كان أو مجاز، فإن دلالة اللفظ علـــى معنـــاه – وليست كدلالة الانكسار على الكسر والانفعال على الفعل– لو كانت عقليـــة لمـــا اختلفت باختلاف الأمم، ولما جهل أحد معنى لفظ»[1760]، فهذا من حيث العقـــل،

[1755] – المصدر نفسه، 381/2.

[1756] – المصدر الصفحة نفسهما.

[1757] – ينظر المصدر نفسه، 444/2.

[1758] – ينظر الخصائص، 447/2.

[1759] – المجاز في اللغة والقرآن الكريم، 283/2.

[1760] – مختصر الصواعق، 382/2.

وأما من حيث الشرع واللغة فإن « الشرع لم يرد بهذا التقسيم ولا دل عليه، ولا أشار إليه؛ وأهل اللغة لم يصرح أحد منهم بأن العرب قسّمت لغاتها إلى حقيقة ومجاز، ولا أقال أحد من العرب قط: هذا اللفظ حقيقة وهذا مجاز، ولا وجد في كلام من نقل لغتهم عنهم مشافهة ولا بواسطة ذلك »[1761]، وإذا كان الإنكار من حيث تلك التقسيمات المعروفة فهو يحاول أن يبيّن عدم اتساع استعمال هذا المصطلح عند بعض العلماء قائلاً: « ولهذا لا يوجد في كلام الخليل وسيبويه والفراء، وأبي عمرو بن العلاء، والأصمعي وأمثالهم، كما لم يوجد ذلك في كلام رجل واحد من الصحابة ولا من التابعين ولا تابع التابعين، ولا في كلام أحد من الأئمة الأربعة، وهذا الشافعي وكثرة مصنفاته ومباحثه محمد بن الحسن وغيره، لا يوجد فيها ذكر المجاز البتة؛ وهذه رسالته التي هي كأصول الفقه لم ينطق فيها بالمجاز في موضع واحد، وكلام الأئمة مدوّن بحروفه لم يحفظ عن أحد منهم تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز »[1762]؛ فإذا كان هذا رأي ابن القيم، فأنه بذلك لم يقف وقفة دقيقة عمّا قاله هؤلاء في لفظ المجاز؛ فسيبويه وإنْ لم يُصرّح لفظاً بالمجاز، فإنه قد وظّفه استعمالاً؛ باعتبار أن من ضروب المجاز الاتساع في اللغة، ومثل ذلك ما نجده ضمن استشهاده بقوله تعالى: ﴿ **وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا** ﴾[1763]، حيث يقول بخصوص هذا النص: « ومما جاء على اتّساع الكلام والاختصار...إنما يريد أهل القرية، فاختصَرَ، وعَمِل الفعلُ في القرية كما كان عاملاً في الأهل لو كان ها هنا. ومثله: ﴿ **بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ** ﴾[1764]؛ وإنما المعنى: بل مكرُكُم في الليل والنهار...ومثل ذلك من كلامهم: بنو فلانٍ يَطَؤُهم الطريقُ، يريد: يَطَؤُهم أهلُ الطريق »[1765]؛ أي أنه إذا أمعن ابن القيم

[1761] – المصدر والصفحة نفسهما.

[1762] – المصدر والصفحة نفسهما.

[1763] – سورة يوسف، الآية 81.

[1764] – سورة سبأ، الآية 33.

[1765] – الكتاب، 1/212-213.

في هذا النص لما صرّح بنفي المجاز عند سيبويه، باعتبار أن آية يوسف عليه السلام فيها مجازان عقليان، و لم يفت سيبويه أن يبيّن أصل الكلام، فكان حفظ الفعل "اسأل" أن يعمل في الأهل لا في "القرية"، ولا في لفظ "العير" من حيث إنها قرية وعير. وبذلك كانت العلاقة في الموضعين واضحة؛ فهي في القرية المكانية، وفي العير المجاورة أو المصاحبة، فقد أوقع الفعل فيها على غير ما حقه أن يقع عليه[1766].

وأما عن الفرّاء الذي نفى عنه ابن القيم المجاز، فإننا نجده موظفاً ومستعملاً له في تحليلاته اللغوية، دون تصريح منه باللفظ، ومن ذلك ما نجده في إشارته إلى صور المجاز العقلي أثناء استشهاده بقوله تعالى: ﴿ فَمَا رَبِحَت تِّجَـٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ ﴿١٦﴾ ﴾[1767]، حيث يقول: « ربما قال القائل: كيف تربح التجارة؟ وإنما يربح الرجل التاجر؟ وذلك من كلام العرب، ربح بيعك وخسر بيعك، فحسن القول بذلك؛ لأن الربح والخسران إنما يكونان في التجارة، فعلم معناه »[1768]؛ أي أن المتمعن في تحليل الفرّاء لهذه الصورة يتضح له أن الرجل قد أدرك بوضوح أثر التجوز في العبارة، مع حرصه على بيان العلاقة بين المسند إليه المجازي (التجارة) والمسند إليه الحقيقي (التاجر)؛ باعتبار أن التصرف في الأسلوب هو من طرائق العرب في البيان والدلالة، وأنه أيّد نظرته بمأثور كلامهم، ولا خلاف عند الدّارسين من المختصين في حمل هذه الآية على ما أسموه بالمجاز العقلي[1769]، وضروب ذلك كثيرة في كتابه معاني القرآن.

وأما عن الشافعي فنجده هو الآخر قد أشار إلى المجاز دون تصريح بالفظ، ومن أقواله التي يمكننا أن ندعم بها رأينا قوله: « ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غيرُ نبي، ولكنه لا يذهب منه

[1766] – ينظر المجاز في اللغة والقرآن الكريم، 19/1.

[1767] – سورة البقرة، الآية 16.

[1768] – معاني القرآن، 14/1.

[1769] – ينظر المجاز في اللغة والقرآن الكريم، 31/1.

شيء على عامتها حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه » [1770]؛ أي أن هذا الاتساع في اللغة الذي أشار إليه يندرج فيه ما يسمى بالمجاز.

ومن أمثلة ذلك عند الشافعي استشهاده بقوله تعالى: ﴿ **وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ** ﴾[1771]، حيث يقول: « فابتدأ – جل ثناؤه – ذِكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: ﴿ **إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ** ﴾ دلّ على أنه إنما أراد أهلَ القرية؛ لأن القرية لا تكون عادِيَةً ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بَلاَهم بما كانوا يفسقون »[1772]؛ وهذا القول يوضّح أن الآية لم يرد منها الظاهر الأمكنة أو المنازل، وهو نص صريح في القرينة المجازية الصارفة عن الظاهر؛ باعتبار أن المراد من النص "أهل" من البشر، ونماذجه كثيرة في كتابه الرسالة.

وإذا عرفنا ذلك، فأين ابن القيم من هذه الآراء التي أومأت إلى المجاز وقرائنه، وربما كان بعيداً عن تلك المؤلفات أثناء قوله بعدم وجود ذكر ولا استعمال للمجاز عند هؤلاء العلماء المنتمين –حسب رأيه – إلى أعلام القرون الثلاثة الأولى.

وبعد عرضه ابن القيم لهؤلاء العلماء ينتهي به الأمر بالقول إن المجاز هو اصطلاح حادث بعد تلك القرون نتيجة لما أحدثته بعض الفِرق، حيث يقول: « وإذا علم أن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز ليس تقسيماً شرعياً ولا عقلياً ولا لغوياً، فهو اصطلاح محض؛ وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة المفضّلة بالنص، وكان منشؤه من جهة المعتزلة والجهمية ومن سلك طريقهم من المتكلمين» [1773]؛ وإنْ كان يرى ذلك من جهة أصحاب هذه الفرق ومنهم المعتزلة، فأننا نجد الأمر نفسه قد أشار إليه صالح السامرائي بقوله: « يظهر لي من خلال النصوص المبثوثة في كتابي الجاحظ

[1770] – الرسالة، الشافعي، ص34.

[1771] – سورة الأعراف، الآية 163.

[1772] – الرسالة، الشافعي، ص62.

[1773] – مختصر الصواعق، 384/2.

– البيان والتبيين والحيوان...أن الجاحظ يقف في منبع تيار البحوث الاصطلاحية البيانية، لا من حيث وضع التسمية المجازية والاستعارية، ولكن من حيث إدراكه لطائفة من العلاقات، والأحكام المجازية التي كانت بمثابة الأساس الذي شيدت عليه الدراسات المجازية فيما بعد »[1774]؛ وهي حقيقة لا يمكن نكرانها وهي أن أحداً من المعتزلة كالجاحظ قد تنبّه إلى فكرة المجاز، ولكننا لا نقف عند رأي ابن القيم القائل بأن المجاز ظهر كمصطلح حادث بعد القرون الثلاثة الأولى، بل يكفينا الكلام على الرد حول ما أشرنا إليه من أقوال سيبويه والفرّاء والشافعي –رحمة الله عليهم–.

ومن دواعي إنكار للمجاز –أيضا– التي أطال الكلام حولها ابن القيم نختار قضية الإطلاق والتقييد، فهو لا يعد المطلق هو الحقيقة، ولا أن المطلق هو المجاز، فإن اللفظ عند الإطلاق هو حقيقة في الأمرين، حيث نجده يقول: « اللفظ الواحد تختلف دلالته عند الإطلاق والتقييد، ويكون حقيقة في المطلق والمقيد، مثاله لفظ العمل؛ إنه عند الإطلاق إنما يفهم منه عمل الجوارح، فإذا قيد بعمل القلب كانت دلالته عليه – أيضا– حقيقة اختلفت دلالته بالإطلاق والتقييد، و لم يخرج بذلك عن كونه حقيقة »[1775]، ويقول –أيضا– في موضع آخر: « وأما عند تقييده فبحسب ما قيّد به، وهو حقيقة في الموضعين، فإن اللفظ تختلف دلالته بالإطلاق والتقييد، وهو حقيقة في الاستعمالين »[1776]؛ وهو ما يجب تأكيده مرة أخرى على أن المفرد عند ابن القيم هو إمّا مطلق وإما مفرد؛ فـ"الأسد" إذا أطلق تبادر منه الحيوان المفترس أو الرجل الشجاع، فهو يتضمن الحقيقة في الأمرين؛ لأن المعنى المراد في كلتا الحالين محكوم بالقرينة الحالية[1777]، والسب في ذلك –حسب ابن القيم– راجع إلى أن هذا التفريق « غير منضبط، ولا مطّرد، ولا منعكس، بل هو متضمن للتفريق بين المتماثلين من كل

[1774] – المجاز في البلاغة العربية، ص61-62.

[1775] – مختصر الصواعق، 395/2.

[1776] – أعلام الموقعين، 275/1.

[1777] – ينظر مختصر الصواعق، 393/2-396.

وجه »[1778]؛ ويمكن تبسيط ذلك أكثر باعتبار أنه إذا كان كل لفظ معناه المطلق يختلف عن معناه المقيد عدّ مجازاً، فستعد كل اللغة مجازاً، وهو أمر واضح البطلان؛ إذ إنه من الواضح أن معظم الألفاظ تستعمل في معانيها الحقيقية، ثم إن معظم مثبتي المجاز يُقرون بأن كل مجاز لا بد له من حقيقة، ومن ثمّ، فإن الحقيقة هي أسبق حسب رأيهم، وأكثر شيوعاً من المجاز، كما أنهم يعترفون بأن الحقيقة أصل، والمجاز فرع، ولو كانت اللغة أو أكثرها مجازاً لكان المجاز هو الأصل، ولكان أولى في الحمل عليه من الحمل على الحقيقة، وهذا ما يؤدي إلى لبس في اللغة والتخاطب[1779]. وبالتالي أن المجاز عند ابن القيم ليس بديلاً تجميلياً للحقيقة؛ لأن ما يعبّر عنه بالمجاز لا يمكن التعبير عنه بالحقيقة. ويتوقف استخدام لفظ مطلق أو لفظ مقيد على المقام التخاطبي وليس على اختيار المتكلم، ومنه فإن العلاقة –حسبه– بين استخدام الألفاظ المطلقة واستخدام الألفاظ المقيدة هي علاقة تكاملية، وليست علاقة استبدالية[1780].

وما يمكننا الخلوص إليه، هو أن ابن القيم يعتبر من أشد منكري المجاز، وأنه لا يعتبر المقيد هو المجاز، وإنما المقيد عنده هو بمثابة "الحقيقة الثانية" للفظ، وأن المطلق هو بمثابة " الحقيقة الأولى" لذلك اللفظ إنْ صح لنا إطلاق هذه التسمية.

وأننا إذا أنكرنا وجوده في اللغة فمعنى ذلك أننا قد ضيّقنا من مجال استعمال اللغة وثرائها. ونخرج من هذه القضية برأي الشوكاني الذي من خلاله نُدعم به رأينا من أجل إثبات المجاز، وذلك لما يقول: « إن وقوع المجاز وكثرته في اللغة العربية أشهر من نار على علم، وأوضح من شمس النهار...وكما أنه واقع في الكتاب العزيز وقوعاً كثيراً فهو –أيضا– واقع في السُّنة وقوعاً كثيراً، والإنكار لهذا الوقوع مباهتةٌ لا

[1778] – المصدر نفسه، 97/2.

[1779] – ينظر المصدر نفسه، 398/2، وعلم التخاطب الإسلامي، ص161.

[1780] – ينظر علم التخاطب الإسلامي، ص167.

تستحق المجاوبة »[1781]، فأين كلام ابن القيم من هذا الرأي، وموقفه العدائي، وتهجّمه على مثبتيه كابن جني وغيره.

10- التأويل:

يعتبر التأويل من الظواهر اللغوية القديمة التي حظيت باهتمام كبير من لدن العلماء القدامى أثناء دراستهم وتتبعهم لمعاني النص القرآني والسني؛ ومن هؤلاء نجد ابن القيم الذي اهتم بهذه الظاهرة اهتماما واسعا، ولا أدل على ذلك ما ابتدأ به كتابه "الصواعق المرسلة" مسمياً إيّاه بالطاغوت الأول؛ وهذا راجع -حسب رأيه- لعدم توظيفه التوظيف المناسب من لدن بعض العلماء أثناء تعاملهم مع النصوص الشرعية، وبالتالي خروجهم من التأويل الصحيح إلى التحريف.

وقبل حديثنا عن مضمون التأويل عند ابن القيم نود الوقوف عند تحديد المفهوم اللغوي والاصطلاحي له.

10-1- مفهومه لغة واصطلاحا:

إذا بحثنا في مفهوم التأويل لغة لوجدنا أن المعاجم اللغوية القديمة تكاد تُجمع على أنه بمعنى التفسير والمعنى والبيان والرجوع والمصير، حيث يقول ابن منظور: « آل الشيءُ يَؤُول أَولاً ومآلاً: رَجَع، وأَوَّل إِليه الشيءَ: رَجَعَه وأُلْتُ عن الشيء: ارتددت...التأْويل والمعنى والتفسير واحد،...والمَصير مأْخوذ من آل يؤول إِلى كذا؛ أَي صار إِليه. وأَوَّلته: صَيَّرته إِليه»[1782].

ويقول الفيروز أبادي: « أوّل الكلام تأويلاً، وتأوّله: دبَّره وقدَّره وفسَّره »[1783].

[1781] - إرشاد الفحول، ص114-115.

[1782] - لسان العرب، مادة (أول)، 32/11.

[1783] - القاموس المحيط، مادة (آل)، 52/3.

وأما مفهومه من حيث الاصطلاح فنجد الآمدي يصرح بأنه « حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتماله له »[1784].

10-2- مفهوم التأويل عند ابن القيم:

من خلال تحديد المفهوم اللغوي والاصطلاحي للتأويل نجد ابن القيم لا يخرج عن هذا التحديد، وذلك من خلال وقوفه على المعنى اللغوي والاصطلاحي، مضيفاً معان أخرى يحتملها التأويل؛ وهو ما نلمسه أثناء تحديده في كلام الله ورسوله ﷺ؛ حيث يُعرفه لغة قائلاً: « التأويل: تفعيل من آل يؤول إلى كذا إذا صار إليه. فالتأويل: التصيير، وأولته تأويلاً إذا صيَّرته إليه، فآل وتأول وهو مطاوع أولته. وقال الجوهري[1785] التأويل: تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقد أولته وتأولته تأولاً بمعنى »[1786]، فهذا من حيث اللغة.

وأما من حيث معانيه في القرآن والسنة فقد حمل عدة دلالات يوضحها ابن القيم، ومنها[1787]:

-العاقبة؛ وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ **فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا** ﴿٥٩﴾ ﴾[1788].

-تعبير الرؤيا؛ وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ **وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَايَ** ﴾[1789].

-العلة الغائية والحكمة المطلوبة بالفعل؛ وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ **سَأُنَبِّئُكَ بِتَأۡوِيلِ مَا لَمۡ تَسۡطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرًا** ﴿٧٨﴾ ﴾[1790].

[1784] - الإحكام في أصول الأحكام، 59/3.

[1785] - الصحاح، مادة (أول)، 313/5.

[1786] - الصواعق المرسلة، 175/1.

[1787] - ينظر المصدر نفسه، 176/1-178.

[1788] - سورة النساء، الآية 59.

[1789] - سورة يوسف، الآية 100.

[1790] - سورة الكهف، الآية 78.

ومن خلال هذه الدلالات المتعددة للتأويل نجد ابن القيم يوضح حقيقته التي أرجعها إلى الوجود الخارجي، حيث يقول: « فالتأويل في كتاب الله سبحانه وتعالى المراد به حقيقة المعنى الذي يؤول اللفظ إليه وهي الحقيقة الموجودة في الخارج فإن الكلام نوعان خبر وطلب فتأويل الخبر هو الحقيقة» [1791]؛ أي حقيقة المعنى هو الموجود في الخارج، لا المعنى الظاهري للفظ.

وأما من حيث مثاله في السنة النبوية الشريفة فنجد ابن القيم يضيف قائلاً: « وتأويل الأمر هو نفس الأفعال المأمور بها. قالت عائشة –رضي الله عنها-: ﴿ **كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَقُولُ فِي رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ: سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ يَتَأَوَّلُ القُرْآنَ**﴾[1792]. فهذا التأويل هو نفس فعل المأمور به »[1793]؛ فهذا من حيث معاني التأويل في كلام الله ﷻ ورسوله ﷺ حسب ابن القيم.

وأما من حيث الاصطلاح عند السلف فقد أرجعه إلى معنى التفسير والبيان، حيث يقول: « وأما التأويل في اصطلاح أهل التفسير والسلف من أهل الفقه والحديث فمرادهم به معنى التفسير والبيان » [1794]، ولكن هذا النوع من التأويل حسب ابن القيم « يرجع إلى فهم المعنى وتحصيله في الذهن » [1795]. بينما التأويل السابق فهو « يعود إلى وقوع حقيقته في الخارج» [1796]؛ فهذان المفهومان مقبولان عند ابن القيم.

[1791] – الصواعق المرسلة، 177/1.

[1792] – أصل الحديث: حدثنا زهير بن حرب وإسحاق بن إبراهيم قال زهير حدثنا جرير عن منصور عن أبي الضحى عن مسروق عن عائشة قالت: ﴿ثم كان رسول الله ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا، وبحمدك اللهم اغفر لي يتأول القرآن ﴾. صحيح مسلم، 350/1.

[1793] – الصواعق المرسلة، 177/1-178.

[1794] – المصدر نفسه، 178/1.

[1795] – المصدر والصفحة نفسهما.

[1796] – المصدر والصفحة نفسهما.

وأما المفهوم الذي لا يقبله فهو ما ذهبت إليه بعض الفِرق كالجهمية والمعتزلة؛ باعتباره نتيجة صرف اللفظ عن ظاهره، وهو « الشائع في عرف المتأخرين من أهل الأصول والفقه، ولهذا يقولون: التأويل على خلاف الأصل، والتأويل يحتاج إلى دليل؛ وهذا التأويل هو الذي صنف في تسويغه وإبطاله من الجانبين؛ فصنّف جماعة في تأويل آيات الصفات وأخبارها كأبي بكر بن فورك، وابن مهدي الطبري وغيرهما، وعارضهم آخرون فصنفوا في إبطال تلك التأويلات كالقاضي أبي يعلى، والشيخ موفق الدين بن قدامة؛ وهو الذي حكى عن غير واحد إجماع السلف على عدم القول به» [1797].

ومن خلال ذلك، يتبيّن أن التأويل عند ابن القيم راجع إلى أمرين: حقيقة المعنى الذي يؤول إليه اللفظ؛ وهي الحقيقة الخارجية، وكذلك رجوعه إلى معنيي التفسير والبيان، وكلاهما لا يبعدان عن المعنى اللغوي لكلمة "التأويل".

10-3- أنواع التأويل:

لقد أشار ابن القيم إلى نوعين من التأويل؛ التأويل الصحيح وهو المقبول، والتأويل الباطل وهو غير المقبول أو المردود. وأن التأويل الذي دافع عنه بشدة هو التأويل الصحيح الذي يوافق ما دلّ عليه النص الشرعي، وأما التأويل الذي لا يرتضيه ولا يقبله فهو التأويل الباطل الذي لا يوافق ما دلّ عليه النص الشرعي، حيث نجده يقول: « التأويل الذي يوافق ما دلت عليه النصوص وجاءت به السّنة ويطابقها هو التأويل الصحيح، والتأويل الذي يخالف ما دلت عليه النصوص وجاءت به السّنة هو التأويل الفاسد، ولا فرق بين باب الخبر والأمر في ذلك، وكل تأويل وافق ما جاء به الرسول فهو المقبول، وما خالفه فهو المردود» [1798].

ومن أمثلة هذين التأويلين عند ابن القيم نجد:

[1797] – المصدر نفسه، 1/178-180.

[1798] – المصدر نفسه، 1/187.

أ- التأويل الصحيح:

إن هذا النوع من التأويل هو الذي يوافق ما دل عليه النص، ويطابق ما جاءت به السنة، وهذا ما نلحظه في مثل « قول عروة بن الزبير لماروى حديث عائشة: ﴿ **فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فزيد في صلاة الحضر، وأقرّت صلاة السفر. فقيل له: فما بال عائشة أتمت في السفر؟ قال: تأوّلت كما تأوّل عثمان**﴾ [1799] » [1800]؛ حيث يوضح ابن القيم مبيّنا صحة هذا التأويل: « وليس مراده أن عائشة وعثمان تأوّلا آية القصر على خلاف ظاهرها، وإنما مراده أنهما تأوّلا دليلاً قام عندهما اقتضى جواز الإتمام، فعَملاَ به، فكان عملهما به هو تأويله، فإنّ العمل بدليل الأمر هو تأويله كما كان رسول الله ﷺ يتأوّل قوله تعالى: ﴿ **فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًۢا ۝٣** ﴾ [1801]، بامتثاله بقوله: ﴿**سُبحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي**﴾ [1802]، فكأن عائشة وعثمان تأوّلا قوله: ﴿ **فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ** ﴾ [1803]، وإن إتمامها من إقامتها » [1804]، وبالتالي فهو تأويل صحيح ومقبول نتيجة لما دل عليه النص، وموافقته لما جاءت به السّنة ومطابق لها؛ لأن أصحاب هذا الرأي هم مِن « أفقه الأمة، وأبَرِّ الأمة قلوباً، وأعمقهم علماً، وأقلهم تكلُّفاً، وأصحهم قُصُوداً، وأكملهم فِطْرة، وأتمهم إدراكاً، وأصفاهم أذهاناً، الذين شاهدوا التتريل، وعَرَفوا التأويل، وفَهِمُوا مقاصد الرسول؛ فنسبة آرائهم وعلومهم وقصودهم إلى ما جاء به الرسول ﷺ كنسبتهم إلى صحبته؛ والفرق بينهم وبين من بعدهم في ذلك كالفرق بينهم وبينهم في الفضل؛ فنسبة رأي من بعدهم إلى رأيهم كنسبة قَدْرهم إلى قَدْرهم» [1805].

[1799] – سنن البيهقي الكبرى، 143/3.

[1800] – الصواعق المرسلة، 185/1.

[1801] – سورة النصر، الآية 03.

[1802] – صحيح مسلم، 350/1، وصحيح البخاري، 274/1.

[1803] – سورة النساء، الآية 103.

[1804] – الصواعق المرسلة، 185/1-186.

[1805] – أعلام الموقعين، 71/1-72.

ب- التأويل الفاسد:

وهذا النوع من التأويل هو الذي لا يوافق ما دل عليه النص، ويسمى بالتأويل الباطل أو المردود، ولخطورته فصّل فيه ابن القيم الحديث مطوّلاً، مشيراً إلى أنواعه العديدة، التي منها[1806]:

-ما لم يحتمله اللفظ ببنيته الخاصة من تثنية أو جمع، وإن احتمله مفرداً؛ كتأويل قوله تعالى: ﴿ **لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ** ﴾[1807]، على أنها القدرة .

- ما لم يحتمله اللفظ كتأويل قول الرسول ﷺ: ﴿ **حَتَّى يَضَعَ رَبُّ العِزَّةِ فِيْهَا قَدَمَهُ** ﴾[1808] بأن الرِّجل: جماعة من الناس، فإن هذا لا يُعرف في شيء من لغة العرب البتة.

- تأويل اللفظ بمعنى ولكن لم يدل عليه دليل من السياق، ولا وجود قرينة تقتضيه، فإن هذا لا يوقع السامع في اللُّبس والخطأ، فإن المولى ﷻ أنزل كلامه بياناً وهدىً، فإذا أراد به خلاف ظاهره و لم تحفّ به قرائن تدلّ على المعنى الذي يتبادر غيره إلى فهم كلّ أحدن لم يكن بياناً ولا هدىً.

هذه البعض من الأنواع التي أشار إليها ابن القيم، وأنه عمد إطالة الحديث فيها لخطورة الأمر، ولتيه بعض المأوّلين للنص، وخروجهم عن مقاصد النص الشرعي؛ لأن التأويل الذي لا يأخذ بنا إلى الدلالات المقصودة من النص فهو تأويل فاسد وغير مقبول، وخصوصاً أننا نتعامل مع النص الشرعي الذي يرقى إلى أعلى الدرجات، ومُترّه عن أي تحريف؛ باعتبار أن التحريف هو نتيجة « تحريف المعاني بالتأويلات التي لم يَرِدْها المتكلم بها» [1809]، ولكن أن المتأولين -حسب ابن القيم- هم « أصناف عديدة بحسب الباعث لهم على التأويل، وبحسب قُصور أفهامهم ووُفُورها، وأعظمهم

[1806] - الصواعق المرسلة، 1/187-190.

[1807] - سورة ص، الآية 75.

[1808] - صحيح البخاري، 6/2453، وصحيح مسلم، 4/2188.

[1809] - أعلام الموقعين، 4/1045.

توغلاً في التأويل الباطل مَنْ فسد قَصْده وفهمه، فكلما ساء قصده وقصر فهمه كان تأويله أشد انحرافاً، فمنهم من يكون تأويله لنوع هَوىً من غير شبهة، بل يكون على بصيرة من الحق، ومنهم من يكون تأويله لنوع شبهة عرضت له أَخفت عليه الحق، ومنهم من يكون تأويله لنوع هدى من غير شبهة، بل يكون على بصيرة من الحق. ومنهم من يجتمع له الأمران: الهوى في القصد والشبهة في العلم » [1810]، ولذلك نجد ابن القيم يُصر على تجنُّب هذا النوع من التأويل داعياً إلى ذلك أهل الإفتاء لتجنبه بالدرجة الأولى، حيث يقول: « إذا سُئل عن تفسير آية من كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ فليس له أن يخرجها عن ظاهرها بوجوه التأويلات الفاسدة لموافقة نحلته وهَوَاه، ومَنْ فَعَل ذلك استحقَّ المنع من الإفتاء والحجْر عليه، وهذا الذي ذكرناه هو الذي صرّح به أئمة الإسلام قديماً وحديثاً» [1811]، لأنه يخرج دلالة النص عن مراد المتكلم، وذلك أن « التأويل إدراك الحقيقة التي يَؤول إليها المعنى التي هي أَخِيَّتُهُ وأصْله، وليس كل من فقه في الدين عرف التأويل؛ فمعرفة التأويل يختص به الراسخون في العلم، وليس المراد به تأويل التحريف وتبديل المعنى؛ فإن الراسخين في العلم يعلمون بطلانه»[1812]، وهذه ميزة خصّ الله بها عباده العلماء، وميّزهم بها عن غيرهم.

10-4- شروط التأويل:

لقد حد علماء الأصول للمأوّل عندما يريد التعامل مع النص الشرعي من أجل وقوفه على المعاني الخفية له، وكل ذلك من أجل منع « تسرب أي تأويل فاسد

[1810] - المصدر نفسه، 4/1045-1046.
[1811] - المصدر نفسه، 4/1041-1042.
[1812] - المصدر نفسه، 1/249.

لمقاصد الشريعة الإسلامية وأهدافها أو استغلالها عقائدياً لصالح بعض الملل أو النحل أو مطية لبعض الصراعات على زعامات مرهومة» [1813].

وإننا نأخذ برأي الشوكاني الذي حاول أن يحدّد بوضوح شروط التأويل؛ وهي ملخصة عن أقوال وآراء جمهور الأصوليين، ونجدها متمثلة في الآتي[1814]:

– أن يكون موافقا لوضع اللغة أو عُرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح، ولا يؤخذ به.

– أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك الفظ هو المعنى الذي حُمل عليه إذا كان لا يُستعمل كثيراً فيه.

– إذا كان التأويل بالقياس فلابد أن يكون جلياً لا خفياً، وقيل أن يكون ما يجوز التخصيص به على ما تقدّم، وقيل لا يجوز التأويل بالقياس أصلاً.

وإذا عدنا إلى أعلام المذهب الحنبلي لوجدنا ابن القيم –هو الآخر– يفرد شروطاً أربعة خاصة لأجل ضمان نجاح العملية التأويلية، وأنه إذا خلا أي شرط من الشروط التي أعدها كان التأويل خلالها فاسداً وغير مقبول، وهذا ما تحدّث عنه ضمن جانب خاص سمّاه بـ"الوظائف الواجبة على المتأوّل" مشيراً إلى أنه « لمّا كان الأصل في الكلام هو الحقيقة والظاهر، كان العدول به عن حقيقته وظاهره مُخرجاً له عن الأصل، فاحتاج مدَّعي ذلك إلى دليل يسوّغ له إخراجه عن أصله، فعليه أربعة أمور لا تتّم له دعواه إلاّ بها» [1815]. وهذه الشروط هي كالآتي[1816]:

أ– وهو الشرط الأول نفسه الذي لخصّه الشوكاني عن جمهور الأصوليين، ومفاده أن يكون اللفظ محتملاً للمعنى الذي تأوّله في ذلك التركيب الذي وقع فيه، وموافقاً

[1813] – نظرية النص من بنية المعنى إلى سميائية الدال، د.حسين خمري، ص165، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1428ه-2007م.

[1814] – إرشاد الفحول، ص586.

[1815] – الصواعق المرسلة، 288/1.

[1816] – ينظر المصدر نفسه، 289/1-295، واجتماع الجيوش الإسلامية، ص117-120.

لوضع اللغة وعرف الاستعمال؛ وذلك باعتبار أننا إذا تأملنا تأويلات بعض من الرجال لوجدنا الكثير منها لا يحتمله اللفظ في اللغة التي وقع بها التخاطب، وإذا احتمله لم يحتمله في ذلك التركيب الذي تأوّلهن فلا بد أن يكون المعنى الذي تأوّله المتأوّل مما يسوغ استعمال اللفظ فيه في تلك اللغة التي وقع بها التخاطب، وأن يكون ذلك المعنى ممّا تجوز نسبته إلى الله، وأن لا يعود على شيء من صفات كماله بالإبطال والتعطيل، وأن يكون معه قرائن تحتف به تبيّن أنه مراد باللفظ، وإلاّ كانت دعوى إرادته كذباً على المتكلم؛ ومن ذلك ما نجده في تأويلاتهم الفاسدة -حسب رأي ابن القيم دائماً- تأويل قوله تعالى: ﴿ **خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ** ﴾[1817]، بأنه أقبل على خلقه، فهذا لم يرد ذِكره عند أحد من أهل اللغة، و لم يذكر أحد منهم أن من معاني لفظ "استوى" في النص القرآني الإقبال على الخلق.

وكذلك ما وجده ابن القيم في تأويلهم الاستواء بمعنى الاستيلاء، وهذا مما لا تعرفه العرب من لغاتها، وقد صرّح أئمة كابن الأعرابي[1818] وغيره بأنه لا يعرف في اللغة، ولو احتمل ذلك لم يحتمله هذا التركيب؛ فإن استيلاءه سبحانه وغلبته للعرش لم يتأخر عن خلق السماوات والأرض، والعرش مخلوق قبل خلقها بأكثر من خمسين ألف سنة.

ب- وهو يتمثل في إثبات الدليل؛ وذلك من خلال تعيين المعنى وإيضاحه، فإنه إذا أخرج عن حقيقته قد يكون له معان؛ فتعيين ذلك المعنى يحتاج إلى دليل.

جـ- إقامة الدليل الصارف للفظ عن حقيقته وظاهره؛ وذلك باعتبار أن دليل المدّعي للحقيقة والظاهر قائم، فلا يجوز العدول عنه إلاّ بدليل صارف يكون أقوى منه.

[1817] - سورة الأعراف، الآية 54.

[1818] - جاء رجل إلى ابن الأعرابي وقال له: يا أبا عبد الله ما معنى قوله: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥ ﴾ سورة طه، الآية 05، قال: إنه مستو على عرشه كما أخبر، فقال الرجل إنما معنى استوى: استولى، فقال له ابن الأعرابي: ما يدريك؟ العرب لا تقول: استولى على العرش فلان، حتى يكون له مضاد فأيهما غلب، قيل له: استولى عليه، والله تعالى لا مضاد له فهو مستو على عرشه كما أخبر. ينظر فتح الباري، 406/13.

د- وهو يتمثل في الجواب عن المعارض؛ بحيث إن مدّعي الحقيقة قد أقام الدّليل العقلي والسمعي على إرادة الحقيقة أثناء إقامته لذلك الدليل الصارف عن اللفظ؛ فأما السمعي فلا يمكن المكابرة أنه معه، وأما العقلي فهو ينقسم إلى خاص وعام؛ فالعام هو الدليل الدّال على كمال علم المتكلم، وكمال بيانه وكمال نصحه، وأما الخاص فهو أن كل صفة وصف الله بها نفسه، ووصف بها رسوله فهي صفة كمال قطعاً.

ومن خلال الشرط الأخير الذي اشترطه ابن القيم، يتبيّن أن السلف من المثبتين لصفات المولى ﷻ بأكملها، فهو منهج ثابت عندهم، مقرّين بما ورد في الكتاب والسنة من غير إنكار؛ وذلك باعتبار أن الدليل السمعي عندهم يتضمن « الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين من أهل القرون الثلاثة الأولى، وهو الدليل الذي يرسمون به إطاراً غير قابل للاختراق، ويرفضون بموجبه كل محاولات الفهم التي تأتي من خارجه، وحجتهم في ذلك أن معرفة الصفات فرع عن معرفة الذات»[1819]، وأنهم بذلك أثبتوا أن الكلام صفة للمولى ﷻ بلفظه ومعناه مهما طال الزمان أو قصر.

وأما من حيث الأدلة العقلية فيجب أن نسلِّم بأن السلف لم يكونوا من نفاة الصفات أو بعضها، وذلك من خلال إثباتهم جميع الصفات للمولى ﷻ، وما دل عليه العقل كالعلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وأن كل صفة دل عليها القرآن والسنة فهي تندرج ضمن صفة الكمال.

ومن خلال ذلك نجد ابن القيم يلخّص تلك الشروط الأربعة للتأويل في نص شعري قائلاً[1820]:

وَعَلَيكُمُ فِي ذَا وَظَائِفُ أربَعٌ ۞ وَالله لَيْسَ لَكُمْ بِهِنَّ يَدَانِ:
مِنْهَا دَلِيلٌ صَارِفٌ لِلَّفْظِ عَنْ ۞ مَوْضُوعِهِ الأصْلِيِّ بِالبُرْهَانِ
إذْ مُدَّعِي نَفْسَ الحَقِيقَةِ مُدَّعٍ ۞ لِلأَصْلِ، لَمْ يَحْتَجْ إلَى بُرْهَانِ

[1819] – ظاهرة التأويل عند المتكلمين –دراسة تحليلية للتأويل عند السلف والمعتزلة والأشاعرة، زبيدة الطيب، ص232، إشراف: د.اسعيد عليون، (ماجستير)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، السنة الجامعية:2002-2003م (مخطوط).

[1820] – شرح القصيدة النونية، 299/1-305.

فَإذَا اسْـــتَقَامَ لَكُمْ دَلِـــيلُ الصَّرفِ يَا ۞ هَيْـــهَاتَ! طُولِـــبتُـــمْ بِـــأمْرٍ ثَـــانِ
وَهُوَ احْتِمَالُ اللَّفْـــظِ لِلْمَعْـــــنَى الذِي ۞ قُلتُمْ هُوَ المَقْصُودُ بِالـــتِّـــبْـــيَـــانِ
فَإذَا أتـــيـــتُمْ ذَاكَ طُولِـــبـــتُـــمْ بِأمْـــ ۞ ـــــرٍ ثَالِثٍ مِـــنْ بَـــعْدِ هَذَا الثَّانِي
إذْ قُـــلْتُـــمُ: إنَّ الـــمُـــرَادَ كَـــذَا، فَمَا ۞ ذَا دَلَّـــكُمْ؟ أتَخَـــرُّصُ الـــكُـــهَّانِ؟!
هَبْ أنَّـــهُ لم يَقْـــصِد الموضُوعَ لَـــكِـــ ۞ ـــنْ قَـــدْ يَكُونُ القَصْدُ مَـــعْنىً ثَانِ

...

وَكَـــذا نُـــطَـــالِبكُمْ بِأَمْـــرٍ رَابِعٍ ۞ وَاللهِ لَـــيْسَ لَـــكُـــمْ بِـــذَا إمْكَانِ
وهُوَ الجَوابُ عَنِ المُعَارِضِ إذْ بِه الـــ ۞ دَّعْـــوَى تَـــتِمُّ سَلِيـــمَـــةَ الأَرْكَانِ

10-5- مجال التأويل:

لقد حدد ابن القيم الضوابط التي يجب فيها قبول التأويل وعدم القبول، مبيّناً في ذلك أن كلام المتكلم في حد ذاته ينقسم إلى ثلاثة أقسام: النص، والظاهر، والمجملح حيث يقول في ذلك: « لما كان وضع الكلام للدلالة على مراد المتكلم، وكان مراده لا يعلم إلاّ بكلامه، انقسم كلامه ثلاثة أقسام: أحدها: ما هو نص في مراده لا يحتمل غيره. الثاني: ما هو ظاهر في مراده وإن احتمل أن يريد غيره. الثالث: ما ليس بنص ولا ظاهر في المراد، بل هو مجمل يحتاج إلى البيان» [1821]. وبعد ذلك يبيّن هذه الأقسام بشيء من التفصيل نوجزها في الآتي:

الأول: ما هو نص في مراده لا يحتمل غيره؛ أي أن هذا الجانب لا يحتمل إلاّ الدلالة القطعية التي تقف على معنى واحد، ولا تتعدى غيره، وبالتالي يستحيل دخول التأويل فيه؛ كدلالة لفظ "العشرة" و"الثلاثة" على مدلولهما. وكدالة لفظ "الشمس" و"القمر" على مدلولهما كذلك؛ فمثل هذه الألفاظ يستحيل تأويلها إلى غيرها، وهذا شأن عامة نصوص القرآن الصريحة في معناها؛ كنصوص آيات الصفات والتوحيد[1822].

[1821] – الصواعق المرسلة، 382/1.

[1822] – ينظر المصدر نفسه، 382/1-384.

الثاني: ما هو ظاهر في مراد المتكلم، ولكنه يقبل التأويل خلافا للقسم الأول الذي سبقه، ولكن ينظر هذا القسم في وروده؛ فإن اطّرد استعماله على وجه واحد استحال تأويله بما يخالفه وشاع استعماله في عُرف التخاطب، فلا ينبغي اللجوء إلى التأويل على الرغم من قابليته لذلك؛ لأن الاستعمال في هذه الحال أفاد اليقين بمراد المتكلم[1823].

الثالث: وأما هذا القسم فهو ما كان مجملاً يحتاج إلى البيان، ولا يؤول إلاّ إذا كان بدليل، وأن هذا الدليل قد يكون متصلا، وقد يكون منفصلا حتى يحيل بيانه إلى خطاب آخر[1824].

وبعد هذه الأقسام الثلاثة يأتي ابن القيم ليضع ضابطاً خاصاً بالمجال الذي يدخل فيه التأويل، مبيّناً احتمالية اللفظ لعدة معانٍ دون أن تتحكم القرينة في تحديد أحد معانيه، حيث يقول في ذلك: « والمقصود أن الكلام الذي هو عُرضة التأويل قد يكون له عدة معان، وليس معه ما يبيّن مراد المتكلم، فهذا للتأويل فيه مجال واسع، وليس في كلام الله ورسوله من هذا النوع شيءٌ من الجمل المركّبة، وإن وقع في الحروف المفتتح بها السور، بل إذا تأمل من بصّره الله طريقة القرآن والسّنة وجدها متضمّنة لرفع ما يوهمه الكلام من خلاف ظاهره، وهذا موضع لطيف جداً في فهم القرآن» [1825].

ومن خلال ذلك يمكننا القول إن التأويل آلية من الآليات التي أسهمت في فهم مراد المتكلم، دون إفراط في استعماله وتوظيفه، ولكن بالتوسط في العمل والأخذ به، وأن هذا الرأي « يمثل المنهج السليم الذي يحفظ لظاهرة التأويل مكانتها في اللغة

[1823] – ينظر المصدر نفسه، 1/384-388.

[1824] – ينظر المصدر نفسه، 1/389-391، واختيارات ابن القيم الأصولية، 2/619.

[1825] – المصدر الأول نفسه، 1/389.

وأهميتها في توضيح الدلالة، فتقشع عنها تلك السحب القائمة التي أتت بها الفرق الكلامية»[1826].

وأنه يمكن تحديد أبعاد المنهج الوسطي في الأخذ بالتأويل حسب ما ذهب إليه أحمد عبد الغفار في الآتي[1827]:

– استعمال ظاهرة التأويل عند الحاجة الملحة؛ باعتبار أن هذا الاستعمال يظهر أهميتها في المجال الدلالي للألفاظ.

– استعمال ظاهرة التأويل من خلال أسلوب متكامل غير مبتور، حتى يمكن تحديد هدف السياق، والوصول إلى دلالة صحيحة.

– البعد عن المغالاة في تحديد الدلالة حتى لا نحمّل النص فوق طاقته و نُبْخس النصوص حقّها.

– موافقة أوجه الدلالة المستنبطة عن طريق التأويل لأوجه الأسلوب العربي.

– أن تساند التأويل أدلة قوية واضحة.

[1826] – ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، د.السيد أحمد عبد الغفار، ص191، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.

[1827] – ينظر المرجع والصفحة نفسهما.

خـــاتمـــة

خاتمة:

ومن خلال بحثنا حول لغوية ابن القيم نخرج بمجموعة من النتائج، وهي كالآتي:

- إن قضية حصول المناسبة بين اللفظ والمعنى قد نادى بها الكثير من العلماء؛ سواء أكانوا لغويين، أم مفسرين، أم أصوليين؛ كالخليل بن أحمد الفراهيدي، وسيبويه، وابن جني، وفخر الدين الرازي، وابن القيم، فهذا عن القدامى. وأما عند المحدثين فنجد – على سبيل الذكر لا الحصر– مازن المبارك الذي أخذ بهذا الرأي مسايراً لنهج القدامى، ومدافعا عنه بشدة. والحكمة في ذلك أنه مجرد التقارب في مخارج الحروف أو الأصوات في الألفاظ هو سبب بالضرورة لتقارب المعاني الناتجة عن تلك الأصوات. وأما من العلماء الرافضين لحصول تلك المناسبة فنجد التفتازاني من القدامى، ومحمود فهمي حجازي من المحدثين العرب، وفندريس ودي سوسير من الغربيين؛ وحجتهم في ذلك أن الصلة بين اللفظ ومعناه ليست ظاهرة أو ثابتة، ولا أدل على ذلك من اختلاف الألفاظ الدالة على الشيء الواحد في اللغات المختلفة.

- إن إشارة ابن القيم إلى أهمية وقع الصوت على الأذن التي هي محل استقبال لذلك الصوت هو ما يدخل في الدرس الحديث ضمن اهتمامات علم الأصوات السمعي الذي يبحث في مدى تأثر طبلة أذن السامع بالأصوات.

- إن حدوث الصوت وإيصاله إلى مسامع الناس –حسب ابن القيم– يحدث نتيجة للاصطكاك أو للاحتكاك، الذي هو حاصل بسيي القلع والقرع.

-إن تنبيه ابن القيم إلى أهمية الجهاز النطقي ومخارج الحروف، ودورهما في عملية استحسان الصوت أو عدم استحسانه هو ما ينعت في الدرس الحديث بعلم الأصوات النطقي الذي يعتمد بدوره على تذوق الأصوات والملاحظة الذاتية.

– اهتمام ابن القيم في المناسبة الصوتية الحاصلة بين فواتح السور القرآنية، وانسجامها مع مضمون السورة، دون إغفاله للمناسبة الحاصلة بين مخارج الحروف ومـــدلولاتها، وكذا إبرازه للقيمة الدلالية للصوائت أو الحركات في بنية الكلمة، التي تتراوح درجتها ما بين القوة والضعف والتوسط أو الحياد، وهو ما يمكن دراسته في الدرس الحـــديث حسب معيار القوة والضعف، أو معيار الخفة والثقل.

–اهتم ابن القيم بدراسة دلالة الصيغ الصرفية من حيث التجرد الزيـــادة، التعـــدي واللزوم، مستمداً تخريجاته من النصوص الشرعية والشعرية، بالإضـــافة إلى اهتمامـــه بدلالة المورفيمات المقيدة والحرة في الخطابات المتعددة، مع تعليلاته الرائدة من أجـــل إيضاح الخلاف القائم حول الدلالة الخاصة ببعض الصيغ، وإرجاعهـــا إلى أصـــلها الاشتقاقي إذا ما اقتضى الأمر . وكذا اهتمامه بدلالة المصادر لما لها هي الأخرى من دور في تحديد الدلالات.

–تأكيد ابن القيم على أن الوصف باسم الفاعل أبلغ من الوصف باسم المفعول، وأنه لا يمكن أن ينوب أحدهما عن الآخر في الاستعمال اللغوي.

–إن حديث ابن لقيم عن الصيغ في المشتقات وبأنواعها المختلفة، وعـــن الـــدلالات الناتجة عنها هو ما يُعرف في الدرس الحديث بالاهتمام بالمورفيم الصفري ودلالاتـــه؛ الذي هو خارج عن دائرة المورفيم المقيد، والمورفيم الحر.

–اعتبر ابن القيم أن التنكير أصل، والتأنيث فرع عنه، كما أن الإفراد أصل، والتثنيـــة والجمع تابعان له، وأنهما يحتاجان إلى علامة لأجل تمييزهما، عكس المفـــرد الـــذي لا يحتاج إلى علامة تُميّزه. وهو ما يمكن مقابلته في الدرس الحديث بالمورفيم الحر بالنسبة للمفرد الأصل أو الجذر المجرد عن الزوائد، ومقابلة المورفيم المقيد المتصل بالعلامات؛ كإضافة السوابق واللواحق عل الأسماء.

–إن إشارة ابن القيم إلى التعريف والتنكير ينطبق على أن الأسماء بعد أن تستوي فيـــه الصورة الذهنية في أذهان المتخاطبين بالوضع، فتحوّل الصورة الذهنيـــة إلى صـــورة

خارجية؛ نسبة إلى الشيء الخارجي، وبالتالي فإن النكرة هي ما تعود إلى خارج معيّن ولا معهود، وأما المعرفة فتعود إلى خارج معيّن معهود ومعروف.

-إن الاشتقاق عند ابن القيم يتنوع إلى اشتقاق أصغر، وأكبر، وكذا مصطلح الاشتقاق الأوسط الذي تفرّد بذكره عن اللغويين هو وشيخه ابن تيمية. وأن الفعل مشتق من المصدر حسب ابن القيم والبصريين، بخلاف الكوفيين الذين رأوا عكس ذلك من أجل البحث في أصل الاشتقاق.

-إشارة ابن القيم إلى نوع آخر من الاشتقاق؛ ألا وهو الاشتقاق التلازمي أو التلاؤمي الذي يندرج ضمن الاشتقاق الأصغر، وهو نتيجة التلازم الحاصل بين معنيين؛ وهو ما أشار إليه الإنجليزي فيرث -أيضا- أثناء دراسته لِمَا يُصاحب المفردة أو يلازمها من مفردات.

- اعتبر ابن القيم أن اللفظ خارج التركيب لا يتعدى دلالته المعجمية الأولية، وإنما لا تكتمل دلالته إلا عند إدراجها ضمن تركيب معين؛ لأنه خارج التركيب هو بمثابة الصوت الذي ينعق به ولا يحمل فائدة، وإنما إفادته بعد تركيبه.

-إن كلامه حول إفادة معنى الألفاظ بعد التركيب لا يخرج عما أشار إليه تشومسكي في تقعيده للبنية العميقة والبنية السطحية.

- يشترط ابن القيم لأجل الانتصار لقاعدة نحوية ألاّ نخرج عن مقاصد النص القرآني لأجل ذلك، فهدم مائة قاعدة نحوية أسهل من تحريف معناه.

- اهتم ابن القيم بقضية النظم الذي هو نتيجة التآلف والانسجام بين الكلمات، وضم بعضها إلى بعض على وجه من الوجوه النحوية المعهودة، وانه يتعدى إلى ضمن نص إلى نص آخر، أو جملة إلى جملة أخرى؛ وهذا ما يندرج ضمن أهمية الدلالة التركيبية في إيضاح مقصدية الكلام.

- تأكيده على حاجة الفعل إلى الفاعل والمفعول به، غير أن حاجته إلى الفاعل أقوى من حاجته إلى المفعول به.

– اهتم ابن القيم بقضية الإعراب الذي هو مختص بأواخر الكلمات، كما اعتبر أن الإعراب من شأنه أن يساهم في إيضاح الدلالات أو بيان مقاصد الكلام.

– إن اهتمام ابن القيم بقضية التقديم والتأخير شأنه في ذلك شأن البلاغيين والنحويين من قبله، كما أنه يعتبر أن اختلاف مواقع الألفاظ في التركيب نتيجة لعامل التقديم والتأخير، وإن كان المعنى واحدا، فإن حكمها يبقى واحدا ولا يتغير. وما ينطبق على الأقوال يمكنه أن ينطبق على الأفعال.

– اهتم ابن القيم بالدلالة، وأن معناها عنده لا يخرج عن مصطلح الفهم والبيان والإرشاد والإعلام والهدى والقصد، وكلها تشترك في المعنى نفسه.

– اعتبر ابن القيم أن ظاهرة الترادف واقعة في اللغة العربية، ولا يمكن نكرانها البتة، والكلام نفسه يقاس على ظاهرتي المشترك والتضاد؛ والسبب في ذلك راجع إلى الواضعين لا من الواضع الواحد مثل ما نص على ذلك بعض أئمة اللغة.

– إن الدلالة عنده من حيث ثنائية المتكلم والمستمع لا تخرج عن كونها دلالة حقيقة وإضافية؛ فالأولى تابعة لقصد المتكلم، ومراده، والثانية تابعة لفهم السامع وإدراكه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وبالتالي فإن فالدلالة الحقيقية هي راجعة إلى قصدية المتكلم، وأنها لا تختلف، بينما الدلالة الإضافية هي راجعة إلى فهم السامع، ولكنها تختلف باختلاف درجة المستمعين. وهو ما ينعت في الدرس العربي الحديث بـ"الدلالة المركزية والدلالة الهامشية"، أو بمعنى الإحالة والإيحاء عند الغربيين.

– إن معالم نظرية السياق جاءت واضحة المعالم في فكر ابن القيم، وأنه في إشارته إلى سياق الحال، وعمل القرائن السياقية هو بذلك سابق على آراء الإنجليزي فيرث في نظريته بعدة قرون.

– أولى ابن القيم أهمية كبيرة إلى المرجع أو الشيء الخارجي، وهو ما نادت النظرية الإشارية في الدرس الحديث وقامت عليه.

– إن المتتبع إلى جهد ابن القيم حين جمعه للألفاظ المنتمية إلى لفظ عام يجمعها، يرى أن هذا العالم لا يخرج عما رسمت معالمه نظرية الحقول الدلالية التي تهتم بدراسة دلالة الألفاظ ضمن الحقل الأم، أو ضمن حقل عام يجمعها، وبالتالي فإننا نؤكد مرة أخرى على أن علماءنا القدامى كانوا سبّاقين على الغربيين بعدة قرون في هذا المجال، بداية بتأليفهم في الرسائل المعجمية ذات التخصص الواحد، وصولا إلى معاجم ذات موضوعات مختلفة.

– يعتبر ابن القيم من المتشددين في إنكاره للمجاز، وإن كان قد نادى به في أول حياته، إلا أنه عدل به بعد ذلك إلى الإنكار في أكثر من خمسين وجه، غير أن تلك الأوجه لم تلق القبول من لدن بعض الدارسين المحدثين، ولا حتى من بعض القدامى أنفسهم، ورأيهم في ذلك أن المجاز واقع في اللغة لا يمكن نكرانه البتة.

هذه جملة من النتائج التي توصلنا إليها من خلال دراستنا للفكر اللغوي عند أحد علماء الأصول، فإن أخطأنا فمن أنفسنا ومن الشيطان، وإن أصبنا فمن الله ﷻ لا محالة، وذلك هو المراد.

فمن الله التوفيق، وهو يهدي السبيل.

مكتبة البحث

المصـــادر والمـــراجـــع:

{حسب الترتيب الأبجدي المغربي }

* **القرآن الكريم، برواية الإمام حفص عن الإمام عاصم.**

1- أبو علي الفارسي، د.عبد الفتاح شلبي، مكتبة نهضة، مصر، 1965م.

2- أبنية الأفعال-دراسة لغوية قرآنية، د.نجاة عبد العظيم الكوفى، دار الثقافة للنشر والتوزيـــع، القـــاهرة، 1409هـــ-1989م.

3- ابن قيم الجوزية- جهوده في الدرس اللغوي، د.طاهر ســـليمان حمـــودة، دار الجامعـــات المصـــرية، الإسكندرية، .1976

4- ابن قيم الجوزية حياته وآثاره وموارده، بكر عبد الله أبو زيد، دار العاصمة للنشر والتوزيع، السعودية، ط2، 1423هـــ.

5- ابن قيم الجوزية- منهجه ومروياته التاريخية في السيرة النبوية الشريفة، د.ياس خضير الحداد، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001م.

6- ابن القيم وحسه البلاغي في تفسير القرآن، د.عبد الفتاح لاشين، دار الرائد العربي، بـــيروت، لبنـــان، ط1، 1982.

7- ابن القيم اللغوي، د.ماهر البقري، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1409هـــ-1989م.

8- ابن القيم من آثاره العلمية، ماهر محمود البقري، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت.

9- اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو على المعطلة والجهمية، ابن قيم الجوزية، شرح وتحقيق رضوان جامع رضوان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1415هـــ-1998م.

10- الأدوات النحوية ومعانيها في القرآن-عرض وتحليل، د.محمد علي سلطان، دار العصماء، دمشق، ط1، 1420هـــ-2000م.

11- الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي، تحقيق: د.سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1418ه-1998م.

12- الألسنية (علم اللغة الحديث) المبادئ والأعلام، د.ميشال زكريا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، .1983

13- الألسنية التوليدية التحويلية وقواعد اللغة العربية، ميشال زكرياء، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1983م.

14- الإمام ابن قيم الجوزية- الداعية المصلح والعالم الموسوعي، صالح أحمد الشامي، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 2008م.
15- الإمام ابن قيم الجوزية وآراؤه النحوية، أيمن عبد الرزاق الشوا، دار البشائر، دمشق، ط1، 1416هـ-1995م.
16- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، أبو البركات الأنباري، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الطلائع للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، 2005م.
17- الأصوات اللغوية، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط4، 1971.
18- أصول الفقه الإسلامي، د.وهبة الزحيلي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط2، 1418هـ-1998م.
19- أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية-تأسيس نحو النص، د.محمد الشاوش، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط1، 1421هـ-2002م.
20- أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية، د.أحمد عزوز، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002.
21- الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم-دراسة نظرية تطبيقية- التوظيف البلاغي لصيغة الكلمة، د.عبد الحميد أحمد يوسف هنداوي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1423هـ-2002م.
22- أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1426هـ-2005م.
23- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط2، 1424هـ-2003م.
24- إرشاد السالك إلى حل ألفية ابن مالك، برهان الدين إبراهيم بن أيوب ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمود نضار، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ-2004م.
25- أساس البلاغة، جار الله الزمخشري، راجعه وقدم له أ.إبراهيم قلاني، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، المنطقة الصناعية عين مليلة، الجزائر.
26- أسرار العربية، أبو البركات الأنباري، تحقيق وتعليق بركات يوسف هبّود، شركة أبي الأرقم، بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ- 1999م.
27- الأسس الإبستمولوجيا والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، د.إدريس مقبول، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، ط1، 2006م.
28- أسس علم اللغة العام، ماريوباي، ترجمة وتعليق د.أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط2، 1983.

29- استراتيجيات الخطاب – مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط1، مارس 2004 .

30- الاستغناء في الاستثناء، شهاب الدين القرافي، تحقيق محمد عبد القادر عط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1406هـ-1986م.

31- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق: سعيد المندوب، دار الفكر، لبنان، ط1، 1416هـ- 1996م.

32- أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، دار السلام للطباعة والنشر، مصر.

33- اختيارات ابن القيم الأصولية-جمعا ودراسة، أبو عبد الرحمان عبد الحفيظ جمعة الجزائري، 1 دار ابن حزم للطاعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1462هـ-2005م.

34- إغاثة اللهفان عن مصائد الشيطان، ابن قيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1395-1975م.

35- الاشتقاق، ابن دريد الأزدي، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مطبعة الرسالة، القاهرة، 1958.

36- بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، خرّج أحاديثه أحمد بن شعبان بن أحمد، مكتبة الصفا، القاهرة، ط1، 1426هـ-2005م.

37- البداية والنهاية، ابن كثير، حققه ودقق أصوله وعلق حواشيه: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1408 هـ - 1988م.

38- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: محمد حسن حلاق، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1426هـ-2006م.

39- البحث الدلالي عند الأصوليين – قراءة في مقصدية الخطاب الشرعي عند الشوكاني، إدريس بن خويا، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط2، 2011م.

40- البحث النحوي عند الأصوليين، مصطفى جمال الدين، منشورات دار الهجرة، إيران، قم، ط2، 1405هـ، واللغة وأنظمتها، ص.146

41- البيان والتبيين، أبو عمرو عثمان الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت.

42- البنية التركيبية للحدث اللساني، د.عبد الحليم بن عيسى، منشورات دار الأديب، وهران، 2006م.

43- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 1972.

44- جامع الدروس العربية، الشيخ مصطفى الغلاييني، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، ط14، 1400هـ-1980م.

45- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله القرطبي، تحقيق مصطفى السقا، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط3، 1387هـ-1967م.
46- الجواب الكافي لمن سأل عند الدواء الشافي -الداء والدواء-، ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت.
47- جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام، ابن قيم الجوزية، تحقيق مصطفى محمد ومحمد عبد الله، دار ابن الهيثم، القاهرة، ط1، 1462هـ-2005م.
48- جملة الشرط عند النحويين والأصوليين العرب، مازن الوعر، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية للنشر، لونجمان، ط1، 1411هـ.
49- الجني الداني في حروف المعاني، الحسن بن قاسم المرادي، تحقيق د.فخر الدين قباوة، وأ.محمد نديم فاضل، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1403هـ-1983م.
50- دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، ترجمة وقدم له وعلق عليه د.كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، 1988م.
51- ديوان امرئ القيس، اعتنى به وشرحه عبد الرحمان المصطاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1425هـ-2004م.
52- ديوان جرير، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1406هـ-1986م.
53- ديوان الحماسة، أبو تمام الطائي، شرحه وعلّق عليه: أحمد حسن بسج، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ- 1998م.
54- ديوان حسان بن ثابت، شرحه وكتبه هامشه وقدم له الأستاذ عبد أ. مهنّا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1414هـ-1994م.
55- ديوان المتنبي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1403هـ-1983م.
56- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، شرحه وعلق عليه ووضع فهارسه: د.محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ-2005م .
57- الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية، د.صفية مطهري، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2003.
58- دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1963.
59- الدلالة والنحو، د.صلاح الدين صالح حسنين، ط1، (د.ت).
60- الدلالة اللفظية، د.محمود عكاشة، مكتبة الأنجلو المصرية، 2002م.
61- الدلالة اللغوية عند العرب، د.عبد الكريم مجاهد، دار الضياء، المغرب، 1985.
62- الدلالة الصوتية في اللغة العربية، سالم الفاخري، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية.

63- دلالة السياق، د.ردة الله بن ردة بن ضيف الله الطلحي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1424هـ.
64- دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين، د.موسى بن مصطفى العبيدان، الأوائل للنشر والتوزيع، سورية، دمشق، ط1، 2002م.
65- دراسات البنية الصرفية في ضوء اللسانيات الوصفية، د.عبد المقصود محمد عبد المقصود، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 2006م.
66- الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها في استنباط الأحكام الشرعية،
67- دراسات في علم اللغة، د.كمال محمد بشر، دار المعارف، مصر، ط9، 1986م.
68- دراسات في فقه اللغة، د.صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط13.
69- دراسات في القرآن الكريم، د.السيد خليل، دار المعارف، القاهرة، 1972.
د.هادي أحمد فرحان الشجيري، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ-2001م.
70- الدراية في تخريج أحاديث الهداية، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني،دار المعرفة، بيروت.
71- دراسة المعنى عند الأصوليين، د.طاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، مصر.
72- دروس في علم الأصوات العربية، جان كانتينو، ترجمة صالح القرمادي، نشر الجامعة التونسية، 1961م.
73- همع الهوامع، السيوطي، دار المعرفة، بيروت.
74- الوافي بالوفيات، خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق واعتناء: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1420هـ-2000م.
75- الوجيز في فقه اللغة، محمد الأنطاكي، حلب، ط2.
76- زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، تحقيق محمود بن الجميل، دار الإمام مالك للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1428هـ-2007م.
77- الزمن في القرآن الكريم –دراسة دلالية للأفعال الواردة فيه، د.عبد الكريم بكري، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1997م.
78- زمن الفعل في اللغة العربية قرائنه وجهاته، عبد الجبار توامة، ديوان المطبوعات الجامعية، ط3، 1994م.
79- حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ابن قيم الجوزية، اعتنى به مركز المنبر للتحقيق والبحث العلمي، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 1427هـ-2006م.

80- الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي، تحقيق: بدر الدين قهوجي، وبشير جويجابي، وراجعه ودققه: عبد العزيز رباح، وأحمد يوسف الدقاق، دار المأمون للتراث، دمشق/ بيروت، ط2، 1413 هـ-1993م.

81- حروف المعاني بين الأصالة والحداثة، حسن عباس، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000م.

82- حروف المعاني وعلاقتها بالحكم الشرعي، د.دياب عبد الجواد عطا، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 1421هـ-2000م.

83- حركات العربية - دراسة صوتية في التراث الصوتي العربي، عبد الحميد زاهيد، المطبعة والوراقة الوطنية، زنقة أبو عبيدة، الحي المحمدي، مراكش، ط1، 2005م.

84- طريق الهجرتين وباب السعادتين، ابن قيم الجوزية، تحقيق وتخريج أحمد إبراهيم زهوة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1425هـ-2005م.

85- الكلمة دراسة لغوية معجمية، د.حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2، 2002.

86- الكتاب، عثمان بن قنبر سيبويه، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.

87- كتاب الأضداد، أبو حاتم السجستاني، حققه ووضع فهارسه. د. محمد عودة أبو حُريّ، راجعه وقدم له أ.د. رمضان عبد التواب، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، 1414هـ-1994م.

88- كتاب الروح، ابن قيم الجوزية، خرّج أحاديثه خالد بن محمد بن عثمان، مكتبة الصفا، القاهرة، ط1، 1422هـ-2002م.

89- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ.

90- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، د.طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998م.

91- اللسانيات والدلالة- الكلمة، منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1996م.

92- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط1.

93- اللغة، فندريس، تعريب عبد الحميد الدواخلي وآخرون، مكتبة الأنجلو المصرية، 1950.

94- اللغة بين ثنائية التوقيف والمواضعة، د.عبد القادر عبد الجليل، دار صفاء للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1997.

95- اللغة وأنظمتها بين القدماء والمحدثين، د.نادية رمضان النجار، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004.

96- اللغة العربية معناها ومبناها، د.تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط3، 1418هـ-1998م.

97- ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد، أبو العباس المبرد، باعتناء الأستاذ: عبد العزيز الميمي الرجكوتي، المطبعة السلفية، القاهرة، 1350هـ.
98- مبادئ اللسانيات البنيوية-دراسة تحليلية ابستمولوجية، الطيب دبه، جمعية الأدب للأساتذة الباحثين.
99- مباحث في اللسانيات، أحمد حساني، ديوان المطبوعات الجامعية، ط6، 1999.
100- المجاز في البلاغة العربية، د.مهدي صالح السامرائي، دار الدعوة، سورية، ط2، 1974م.
101- المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع - عرض وتحليل ونقد، د.عبد العظيم إبراهيم المطعني، مكتبة وهبة، ط2، 1428هـ-2007م.
102- مجموعة الفتاوي، ابن تيمية، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، دار الوفاء، الرياض، ط3، 1426هـ-2005م.
103- المجمل في المباحث الصوتية من الآثار العربية، د.مكي درار، دار الأديب للنشر والتوزيع، ط2، 2006.
104- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن قيم الجوزية، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ودار الأصالة الجزائر، 1426هـ-2005م.
105- مدخل إلى علم الدلالة، سالم شاكر، ترجمة محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية، ط11، 1992.
106- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.
107- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، حققه وفهرسه محمد عبد الرحيم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1426هـ -2005م.
108- المحصول في علم الأصول، محمد بن الحسن الرازي، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط1، 1400هـ.
109- المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، سعد الدين التفتازاني، تحقيق: د.عبد الحميد هنداوي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ-2001م.
110- مناهج البحث في اللغة، تمام حسان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، 1407هـ-1986م.
111- منهج أهل السنة في تفسير القرآن -دراسة موضوعية لجهود ابن القيم التفسيرية-، د.صبري المتولي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط2، 2002م.
112- المنصف في شرح كتاب التصريف للمازني، ابن جني، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، القاهرة، 1954.

113- مصطلحات الدلالة العربية- دراسة في ضوء علم اللغة الحديث، د.جاسم محمد عبد العبود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1428هـ-2007م.

114- المصطلح النحوي - نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، عوض حمد القوزي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1401هـ-1981م.

115- المصطلح الصوتي في الدراسات العربية، عبد العزيز سعيد الصيغ، دار الفكر، دمشق، 1998.

116- معاني النحو، د.فاضل صالح السامرائي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط2، 1423هـ-2003م.

117- معاني القرآن، يحي بن زياد الفراء، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي نجار، وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، مصر.

118- معيار العلم في فن المنطق، أبو حامد الغزالي، دار الأندلس، بيروت، لبنان.

119- المعنى وظلال المعنى - أنظمة الدلالة العربية، د.محمد محمد يونس علي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 2007م.

120- المعنى اللغوي- دراسة عربية مؤصلة نظرياً وتطبيقياً، د.محمد حسن حسن جبل، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1426هـ-2005م.

121- مفهوم القوة والضعف في أصوات العربية، د.محمد يحي سالم الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1427هـ-2006م.

122- مفتاح دار السعادة، ابن قيم الجوزية، تحقيق محمد الإسكندراني وأحمد عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ-2005م

123- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، الشريف التلمساني، منشورات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر.

124- مقدمة لدراسة علم اللغة، د.حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 2003.

125- المقتضب، أبو العباس المبرد، تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمة، الناشر: عالم الكتب، بيروت.

126- مسند أحمد، أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، مؤسسة قرطبة، مصر.

127- المستصفى في علم الأصول، أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ.

128- متن الشافية، ابن الحاجب، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1984م.

129- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، شرح وتحقيق: رضوان جامع رضوان، اختصار الشيخ محمد الموصلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1418هـ-1997م.

130- النحو الوافي، حسن عباس، (د.ط)، (د.ت).
131- النحو والدلالة- مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، د.محمد حماسة عبد اللطيف، القاهرة، 1403هـ-1983م.
132- النحو العربي والدرس الحديث، عبده الراجحي، النهضة العربية، بيروت، 1979م.
133- نتائج الفكر في النحو، أبو القاسم السهيلي، حققه وعلق عليه الشيخان: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوّض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1412هـ-1992م.
134- نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، صلاح إسماعيل، الدار المصرية، القاهرة، 2005.
135- نظرية النص من بنية المعنى إلى سميائية الدال، د.حسين خمري، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1428ه-2007م.
136- نظرية السياق - دراسة أصولية، د. نجد الدين قادر كريم الزنكي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1427هـ-2006م.
137- النشر في القراءات العشر، شمس الدين ابن الجزري، 238/2، تحقيق: علي محمد الضباع، دار الكتاب العلمية.
138- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أحمد بن فارس، علق عليه ووضع حواشيه أحمد حسن بسج، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ-1997م.
139- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، تحقيق: د.علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط3، 1418هـ - 1998م.
140- الصوت اللغوي في القرآن، د.محمد حسين علي الصغير، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2000م.
141- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، .1990
142- صحيح البخاري، أبو عبد الله البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير اليمامة، بيروت، ط3، 1407هـ-1987م.
143- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
144- الصرف الكافي، أيمن أمين عبد الغني، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ-2000م.

145- عدة الصابرين، ابن قيم الجوزية، تحقيق عصام الدين الصّبابطي، دار الحديث، القاهرة، 1423هـ-2002م.
146- العلاقات الدلالية والتراث البلاغي -دراسة تطبيقية، د.عبد الواد حسن الشيخ، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، مصر، ط1، 1419هـ-1999م.
147- علم الأصوات اللغوية، د.مناف مهدي محمد الموسوي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ- 1998م.
148- علم الدلالة، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1998م.
149- علم الدلالة، بيير جيرو، ترجمة منذر عياشي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1988م.
150- علم الدلالة، جون ليونز، ترجمة مجيد الماشطة وآخرين، جامعة البصرة، بغداد، 1987م.
151- علم الدلالة، كلود جرمان، وريمون لوبلال، ترجمة نور الهدى لوشن، دار الفاضل، دمشق، 1994.
152- علم الدلالة إطار جديد، ف.ر.بالمر، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، 1999م.
153- علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، منقور عبد الجليل، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001.
154- علم الدلالة بين النظر والتطبيق، د.أحمد نعيم الكراعين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1413هـ-1993م.
155- علم الدلالة - دراسة وتطبيقاً، د.نور الهدى لوشن، المكتب الجامعي الحديث، الأزاريطة، الإسكندرية.
156- علم الدلالة اللغوية، د.عبد الغفار حامد هلال، دار الفكر العربي، القاهرة، د،ت.
157- علم الدلالة عند العرب-دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، عادل فاخوري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، مايو 1985م.
158- علم الدلالة عند العرب - فخر الدين الرازي نموذجا، د.محيي الدين محسَّب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
159- علم الدلالة العربي- النظرية والتطبيق، دار الفكر، دمشق، 1405هـ-1985م .
160- علم الدلالة السمانتيكية والبراجماتية في اللغة العربية، د.شاهر الحسن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1422هـ-2001م.
161- علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، د.هادي نهر، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 1429هـ-2008.

162- علم اللغة بين القديم والحديث، د.عاطف مدكور، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، القـــاهرة، 1407هـــ-1987م.
163- علم اللغة- مقدمة للقارئ العربي، د.محمود السعران، دار المعارف، مصر، .1962
164- علم اللغة العام الأصوات، د.كمال بشر، دار المعارف، مصر، 1973م.
165- علم اللغة العربية، محمود فهمي حجازي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1973.
166- علم التخاطب الإسلامي- دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، د.محمد محمد يونس علي، دار المدار الإسلامي، طرابلس، ط1، 2006م.
167- العمد كتاب في التصريف، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق وتقديم: البدراوي زهـــران، دار الآفـــاق العربية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1429هـــ-2008م.
168- الفوائد، ابن قيم الجوزية، خرّج أحاديثه وعلّق عليه ووضع فهارسه وحقق نصوصه: أبـــو خالـــد الحسين أيت سعيد، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
169- في النحو العربي نقد وتوجيه، د.مهدي المخزومي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 1964م.
170- فن الكلام، د.كمال بشر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2003.
171- فصول في علم الدلالة، د.فريد عوض حيدر، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1426هـــ-2005م.
172- فصول في علم اللغة العام، د.محمد علي عبد الكريم الرديني، عالم الكتب، بـــيروت، لبنـــان، ط1، 2002م.
173- الفعل في نحو ابن هشام، عصام نور الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1428ه-2007م.
174- فقه اللغة، د.علي عبد الواحد وافي، دار نهضة للطباعة والنشر، الفجالة، القاهرة، ط7، 1972م.
175- فقه اللغة وخصائص العربية، مازن المبارك، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بـــيروت، لبنـــان، ط2، 2005.
176- فقه اللغة وسر العربية، تحقيق: د. جمال طلبة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1422هـــ-2011م.
177- الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، علّق عليه ووضع حواشيه محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1424هـــ-2002م.
178- الفروسية، ابن قيم الجوزية، تحقيق مشهور بن حسن بن محمود بن سلمان، دار الأندلس، السعودية، حائل، ط1، 1414هـــ-1993م.

179- الرد على النحاة، ابن مضاء القرطبي، دراسة وتحقيق: د.محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، مصر، ط1، 1399هـ-1979م.
180- روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ابن قيم الجوزية، حققه وخرج أحاديثه وعلّق عليه عصام فارس الحرستاني، ومحمد يونس شعيب، دار الجيل، بيروت، ط1، 1413هـ-1993م.
181- رصف المباني في شرح حروف المعاني، أحمد بن عبد النور المالقي، تحقيق: أ.د.أحمد محمد الخرّاط، دار القلم، دمشق، ط3، 1423هـ-2002م.
182- الرسالة التبوكية - زاد المهاجر إلى ربه، ابن قيم الجوزية، تحقيق: د. محمد جميل غازي، مكتبة المدني، جدة.
183- سبل الاستنباط من الكتاب والسنة -دراسة بيانية ناقدة، د.محمد توفيق محمد سعد، مطبعة الأمانة، 1992م.
184- سنن أبي داود، سليمان أبو داود الأزدي، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر.
185- سنن البيهقي الكبرى، أبو عبد الرحمان النسائي، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيوت، ط1، 1411هـ-1991م.
186- سنن الدار قطني، الدار قطني البغدادي، تحقيق السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت، 1386هـ-1966م.
187- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
188- سر صناعة الإعراب، أبو الفتح عثمان بن جني، دراسة وتحقيق حسن الهنداوي، دار القلم، دمشق، ط2، 1413هـ-1993م.
189- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة الدينوري، علّق عليه إبراهيم شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.
190- التبيان في أقسام القرآن، ابن قيم الجوزية، اعتنى به أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، لبنان، 2004.
191- التداولية عند العلماء العرب- دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، د.مسعود صحراوي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
192- تحويلات الطلب ومحددات الدلالة-مدخل إلى تحليل الخطاب النبوي الشريف، د.حسام أحمد قاسم، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 1428هـ-2007م.
193- التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، د.محمود عكاشة، دار النشر للجامعات، مصر، ط1، 1426هـ-2005م.

194- تحفة المودود بأحكام المولود، ابن قيم الجوزية، تحقيق: صلاح الدين محمود السعيد، دار البيان العربي للطبع والنشر والتوزيع، 2006م.
195- التطبيق النحوي، د.عبده الراجحي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1426هـ-2004م.
196- التطبيق الصرفي، د.عبده الراجحي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1426هـ-2004م.
197- التطور النحوي، برجشتراسر، أخرجه وصححه وعلّق عليه: د.رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة للنشر، ط2، 1414هـ-1994م.
198- التصور اللغوي عند علماء الأصول، د.السيد أحمد عبد الغفار، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996م.
199- تصريف الأسماء والأفعال، د.فخر الدين قباوة، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط2، 1415هـ-1994م.
200- التعبير الزمني عند النحاة العرب، د.عبد الله بوخلخال، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 1987.
201- التعدية والتضمين في الأفعال في العربية - دراسة في النحو العربي، عبد الجبار توامة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 1994م .
202- التعريفات، الشريف الجرجاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1357هـ-1938م.
203- تفسير ابن كثير، ابن كثير، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ-1999م.
204- التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.
205- تفسير المعوذتين، ابن قيم الجوزية، تحقيق سيد إبراهيم، دار الحديث للطبع والنشر والتوزيع.
206- التفسير القيم، ابن قيم الجوزية، جمع وإعداد الشيخ محمد أويس الندوي، وتقديم محمد حامد الفقي، ضبطه وحققه رضوان جامع رضوان، دار ابن الهيثم، ط1، 1426هـ-2005م.
207- التراكيب النحوية من الوجهة البلاغية عند عبد القاهر، د.عبد الفتاح لاشين، دار المريخ للنشر، المملكة العربية السعودية.
208- التركيب والدلالة والسياق - دراسات تطبيقية، د.محمد أحمد خضير، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، 2005م.
209- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، ابن مالك الأندلسي، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكاتب العربي، مصر، 1387هـ-1967م.

210- التشكيل الصوتي في اللغة العربية- فونولوجيا العربية، د.سلمان الحسن العاني، ترجمة ياسر الملاح، مراجعة د.محمد محمود غالي، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، ط1، 1403هـ-1983م.
211- الخصائص، عثمان أبو الفتح بن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2.
212- ذيل طبقات الحنابلة، ابن رجب الحنبلي، د.عبد الرحمان بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1425هـ- 2005م.
213- ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، د.طاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية للطباعة والنشر، الإسكندرية، .1999
214- ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، د.السيد أحمد عبد الغفار، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.
215- شذا العرف في فن الصرف، أحمد الحملاوي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1420هـ-2000م.
216- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، دار الفكر، بيروت، 1398هـ - 1978م.
217- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ابن عقيل، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط16، 1399هـ-1979م.
218- شرح أسماء الله الحسنى، ابن قيم الجوزية، إشراف ومراجعة مكتب التحقيق بدار الإمام مالك للكتاب، الجزائر، ط1، 2008.
219- شرح كتاب سيبويه، أبو سعيد السريافي، حققه وعلق عليه: د.رمضان عبد التواب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
220- شرح قطر الندى وبل الصدى، عبد الله بن هشام، ضبطه وصححه يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1421هـ-2001م.
221- شرح القصيدة النونية، المسماة الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، ابن قيم الجوزية، شرحها وحققها د. محمد خليل هراس، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ-2004م.
222- شرح الرضي على الكافية، رضي الدين الاستراباذي، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، جامعة قاريونس، 1398هـ-1978م.
223- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين القرافي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1424هـ-2004م.

224- شرح شافية ابن الحاجب، رضي الدين الاستراباي، تحقيق وشرح محمد نور الحسن ومحمد الزقزاق ومحمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، 1975.
225- شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، عبد الله بن هشام، تحقيق: عبد الغني الدقر، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ط1، 1984م.
226- شذرات الذهب في أخبار الذهب، عبد الحي بن أحمد العكري، دار الكتب العلمية، بيروت.

*** المجلات والمقالات:**

227- منهج ابن القيم في كتابه التبيان في أقسام القرآن، دراسة وتقويم، عبد الله بن سالم الحمود الدوسري، مجلة كلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، العدد السابع، 1397هـ-1977م.
228- مقومات الدلالة النحوية- قراءة في بعض الخصائص، د.رشيد بلحبيب، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، عدد 16، 1418هـ-1998م.
229- توجيه الإمام ابن القيم للقراءات القرآنية، د.عبد العزيز بن حميد الجهني، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، جدة، العدد الأول، ربيع الآخر، 1427هـ.

*** الرسائل الجامعية:**

- دكتوراه:

230- الدلالة عن الراغب الأصفهاني من خلال المفردات في غريب القرآن، المغيلي خدير، إشراف أ.د. صفية مطهري، جامعة وهران السانيا، 2009-2010م (مخطوط).
231- العلامة في التراث اللساني العربي، د.أحمد حساني، إشراف: أ.د عبد الملك مرتاض، جامعة وهران - السانيا، السنة الجامعية: 1998-1999(مخطوط).

- ماجستير:

232- ابن القيم وآراؤه النحوية في ضوء الدرس اللغوي الحديث، عبد العليم بوفاتح، بإشراف د.محمد العيد رتيمة، جامعة الجزائر، جوان 1999(مخطوط).
233- حروف المعاني عند ابن هشام- دراسة منهجية دلالية، ذهبية بورويس، بإشرف د.عبد الله بوخلخال، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1414هـ-1994م.
234- ظاهرة التأويل عند المتكلمين -دراسة تحليلية للتأويل عند السلف والمعتزلة والأشاعرة، زبيدة الطيب، إشراف: د.اسعيد عليون، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، السنة الجامعية:2002-2003م (مخطوط).

*** المراجع الأجنبية:**

235- An Integrated Theory of linguistic Discrptions. Katz è Postal,Jerrold.J.è Paul.J: M.I.T.press-Copyright (c)1964-Massachu-setts.U.S.A.
236- Introduction to Theoretical linguistics, Lyons, j, Cambridge university press, London & New york, 1977.
237- Language, L.Bloofield, London, 1976.
238- Papers in Linguistics, J.R.Firth, London: Oxford University Press.
239- Semantics, Lyons,J, Cambridge University Press. London & New York, 1977.
240- voir clefs pour la linguistique, Gerges Mounin, paris, segher,1971.

فهرس الموضوعات

فهرست

الإهداء

المقدمة..... أ-هـ

مدخل: ابن القيم حياته ومآثره **01**

التعريف بابن القيم..... 02

1- نسبه وولادته..... 02

2- شهرته بابن قيم الجوزية 03

3-أسرته..... 03

4- عبادته وزهده..... 04

5- مشايخه..... 05

6- تلامذته..... 06

7- مؤلفاته..... 07

8- مذهبه وعقيدته..... 09

9- منهجه في التأليف والبحث..... 11

أ- منهجه في التفسير..... 12

ب- منهجه في الحديث..... 13

جـ- منهجه في الأخذ بالمسائل الفقهية والأصولية..... 14

د- منهجه في السلوك والتزكية..... 15

10- وفاته..... 15

الفصل الأول: البحث الصوتي عند ابن القيم **16**

1- المناسبة بين اللفظ ومدلوله..... 18

2- مفهوم الصوت..... 36

3- حدوث الصوت..... 37

4- الجهاز النطقي ومخارج الحروف..... 40

5- الحروف المقطعة ودلالاتها..... 42

6- المناسبة بين مخارج الحروف ومدلولاتها..... 52

أ-الهمزة والهاء في لفظ الجلالة (الله) 52

ب-الهمزة في الضمير (أنا) 54
جـ-الألف..... 56
د-دلالة (الميم) على الجمع في لفظ (اللهم) 58
هـ- الحاء والباء في لفظة (الحب) 61
و- التاء في المتكلم والمخاطب..... 63
ز- حروف اللين..... 64
ح- الذال والتاء..... 65
ط- التاء والدال في (حتى) و(حد) 67
7- الصوت المركب ودلالته..... 69
8- الحركات (الصوائت) ودلالتها حسب معيار الثقل والخفة..... 70
أ- في لفظة (الحب) 71
ب- في لفظة (يعز) 72
9- الصوت المكرّر وأثره في تحديد الدلالة..... 74

الفصل الثاني: البحث الصرفي عند ابن القيم **79**

1-مفهوم الصرف..... 81
2-الصيغ الصرفية ودلالاتها..... 84
2-1-دلالة أوزان الأفعال 85
أ-الفعل الثلاثي المجرد..... 85
- فعَل 85
- فـعِل..... 85
- فـعُل..... 87

ب- الثلاثي المزيد فيه حرف واحد..... 87
- أفْعَل..... 88

جـ- الثلاثي المزيد فيه حرفان..... 88
- افتعل..... 88
- تفاعل..... 89

د- الثلاثي المزيد فيه ثلاثة أحرف..... 91
- استفعل..... 91

هـ- الجمع بين الثلاثي المزيد فيه حرفان والثلاثي المزيد فيه ثلاثة أحرف..... 97
- افعلّ وافعالّ..... 97
2-2-دلالة أوزان المصادر..... 98
أ- مصدر الثلاثي..... 99
- فَعَلاَن..... 99
- فِعَال..... 101
- فُعَال..... 102
- فعيل..... 103
ب- مصادر غير الثلاثي..... 104
ب-1-مصدر الثلاثي المزيد بتضعيف العين..... 104
- تفعيل..... 104
ب-2- مصدر الثلاثي المزيد بالألف..... 105
- مُفاعَلة..... 105
ب-3- مصدر الخماسي..... 106
- افتعال..... 106
- تفاعُل..... 108
- تفعُّل..... 109
ب-4- مصدر السداسي..... 110
- استفعال..... 111
2-3- مصدر الهيئة..... 112
3-دلالة أبنية المشتقات..... 113
3-1-اسم الفاعل..... 113
3-2- صيغ المبالغة..... 115
- فعَّال..... 116
- مِفْعَال..... 117
- فَعُول..... 117
- فعِيلٌ..... 118
- فِعِّيل..... 120
3-3-اسم المفعول..... 120

3-4- الصفة المشبهة..... 121
- فَعْلاَن..... 122
- فُعَال..... 123
3-5- اسم التفضيل 123
3-6- اسم المكان..... 127
4- الفصائل اللغوية..... 128
4-1- فصيلة النوع (التذكير والتأنيث) 128
4-2- فصيلة العدد (الإفراد والتثنية والجمع) 134
4-3- فصيلة التعيين (التعريف والتنكير) 149
4-4- فصيلة الزمن..... 159
5- الاشتقاق..... 166
5-1- الاشتقاق الأصغر. 168
5-2- الاشتقاق الأوسط. 179
5-3- الاشتقاق الأكبر. 183
6- ظاهرة الإعلال..... 184

الفصل الثالث: البحث النحوي عند ابن القيم **188**

1- مفهوم النحو..... 190
2- دلالة التركيب..... 192
2-1- التقديم والتأخير..... 197
2-2- دلالة الترتيب..... 198
2-3- المطابقة في النوع بين الفعل والفاعل..... 201
2-4- التقديم والتأخير، والتعليق والإلغاء..... 203
2-5- التوسع في التقديم..... 204
2-6- الفعل والفاعل والمفعول..... 205
3- الإعراب..... 209
3-1- الاحتمال النحوي الإعرابي..... 211
3-2- الإعراب وأثره في توجيه القراءات..... 214
3-3- جهوده في الإعراب..... 220

3-4- إعراب الجمل..... 238
أ- الجمل التي لها محل من الإعراب..... 238
ب- الجمل التي لا محل لها من الإعراب..... 240
4- النواسخ..... 241
أ- "كان" ودلالتها الزمنية..... 241
ب- أفعال المقاربة "كاد"..... 243
5- الأساليب..... 245
5-1- أسلوب الشرط..... 245
5-1-1- أقسام الشرط..... 246
5-1-2- أدوات الشرط..... 247
أ-"إنْ" الشرطية..... 249
ب-"إذا" الشرطية..... 250
جـ-"كلما" الشرطية..... 254
د- "لو" الشرطية..... 254
5-1-3-حذف جواب "لو" الشرطية: 260
5-1-4-تقديم جواب الشرط على الجزاء..... 261
5-2- أسلوب الاستفهام.... 262
5-2-1- همزة التسوية.. 263
5-2-2- "ما" الاستفهامية.... 264
5-2-3- الاستفهام الخبري والإنشائي... 266
أ- الاستفهام الخبري..... 266
ب- الاستفهام الإنشائي.. 268
5-3- قرائن أسلوب التحضيض..... 268
5-4- قرائن أسلوب التخصيص.. 270
أ- الآن..... 271
ب- آنفا.... 271
جـ- الساعة..... 271
5-5- أسلوب القسم..... 271
أ- جواب القسم..... 273

ب- الاعتراض بين القسم وجوابه..... 274
جـــ-حذف جواب القسم... 275
6- الاستثناء..... 278
أ-الاستثناء المتصل..... 280

ب-الاستثناء المنقطع..... 281
7- البدل..... 286
أ- بدل الكل من الكل..... 288
ب- بدل البعض من الكل..... 290
جـــ- بدل الاشتمال..... 292
د- البدل المباين لما قبله.. 295
د-1- بدل الغلط.... 295
د-2- بدل البداء أو الإضراب.... 296
8- الحذف..... 299
أ- حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه.. 302
ب- حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه..... 306
جـــ- حذف الفعل والفاعل..... 309
د- حذف فاعل القول..... 312
9- حروف المعاني..... 314
9-1- مفهوم الحرف..... 315
9-2- حروف المعاني عند ابن القيم..... 317
أ- حرف الواو.... 317
ب- حرف "ثم"..... 320
جـــ- حرف "حتى"..... 322
د- حرف "إنْ"..... 324
هـــ-حرف "اللام"..... 326
و- حرف "في"..... 329
ز- حرف "على"..... 330

ح- حرف "ثم"..... 332
9-3- تناوب الحروف..... 332
9-4- أهمية حروف المعاني..... 335

الفصل الرابع: البحث الدلالي عند ابن القيم **336**

1- مفهوم الدلالة عند العرب والغرب..... 339
أ- عند العرب..... 339
ب- عند الغرب..... 341
2- مفهوم الدلالة عند ابن القيم..... 341
3- الفروق والمساحات الدلالية..... 348
أ- الفرق بين الاستدلال والدلالة..... 348
ب- الفرق بين العلم والمعرفة..... 349
جـ- الفرق بين الاسم والصفة..... 355
د- الفرق بين الصفة والنعت..... 356
هـ- الفرق بين الكمال والتمام..... 358
و-الفرق بين الشكر والحمد..... 359
4- الظواهر الدلالية..... 362
4-1- ظاهرة الترداف..... 363
أ- مفهوم الترادف..... 363
ب-أنواعه..... 363
جـ-وقوعه..... 366
د-مثال عنه..... 367
4-2- ظاهرة المشترك اللفظي..... 368
أ- مفهوم المشترك..... 368
ب- وقوعه..... 369
جـ-أسباب وقوعه..... 370
د-إطلاق المشترك على معنييه..... 371
4-3- ظاهرة التضاد..... 374
5- الدلالة من حيث كمال المعنى؛ المطابقة والتضمن والالتزام..... 377

6- الدلالة الحقيقية والدلالة الإضافية..... 382
7- دلالة الألفاظ من حيث الوضع والاستعمال، القصد والحمل 391
7-1- من حيث الوضع والاستعمال..... 391
7-2- من حيث القصد..... 392
7-3- من حيث الحمل..... 397
8- النظريات الدلالية الحديثة..... 399
8-1- النظرية الإشارية..... 399
8-2- نظرية الحقول الدلالية..... 407
8-3- النظرية السياقية..... 411
أ- القرائن المقالية 414
ب- القرائن الحالية..... 416
9- الحقيقة والمجاز..... 425
9-1- الحقيقة..... 425
أ- مفهومها..... 425
ب- أقسامها..... 425
9-2- المجاز..... 429
أ- مفهومه..... 429
ب- إثباته..... 429
جـ- إنكاره..... 431
10- التأويل..... 438
10-1- مفهومه لغة واصطلاحا..... 439
10-2-مفهوم التأويل عند ابن القيم..... 439
10-3- أنواع التأويل..... 442
أ-التأويل الصحيح..... 442
ب- التأويل الفاسد..... 443
10-4- شروط التأويل..... 445
10-5- مجال التأويل..... 449
خاتمة..... 452
مكتبة البحث..... 458

فهرس الموضوعات..... 475