الفصائل اللغوية والعناية بها في تراث الأصوليين
ابن قيم الجوزية أنموذجا

د. إدريس بن خويا
قسم اللغة والأدب العربي – جامعة أدرار

لقد اعتنى العلماء القدامى بدراسة الظواهر الصرفية المتعددة؛ باعتبارها أساس الدرس النحوي؛ وذلك أثناء بحثهم فيما يطرأ على الأسماء من التذكير والتأنيث والإفراد والتثنية والجمع، والتعريف والتنكير، والزمن إلى غير ذلك من هذه الظواهر، وأنها «عُرِفت عند المحدثين بمصطلح الفصائل اللغوية Grammatical Catégories »[1].

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[2]، وهذا ما أقره –أيضا– فندريس في قوله: «تصنيف الفصائل النحوية عمل من أعمال الصرف العام الذي لايزال حتى الآن ينشد من يقوم بعمله»[3]، وهو ما جعلنا ندرسها عند ابن القيم حسب الآتي:

1– فصيلة النوع (التذكير والتأنيث): إنّ من خصائص الاسم التذكير والتأنيث؛ فالمذكر هو ما يصح أن نشير إليه بقولنا: هذا رجل، والمؤنث هو ما يصح أن نشير إليه بقولنا: هذه امرأة، كما أن التأنيث يُعرف بثلاث علامات: التاء المربوطة وألف التأنيث المقصورة، وألفه الممدودة؛ أي كمثل: فاطمة، سلمى وحسناء[4].

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 أَتْرَابِهَا ۞ 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[5].

وأما عن تأنيث الأمثال في قوله تعالى: ﴿ **فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا** ﴾[6] لتأويلها بالحسنات[7]، 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: شميْسة، 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» [8]؛ 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 كـــ"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[9]. 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. . . [10].

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»[11]، وأنه لكثرته في القرآن والشعر نجد البعض من العلماء يقتصرون على استشهادهم بمجموعة من النصوص؛ فمن حيث تأنيث المذكر نجد قوله تعالى: ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ** ﴾[12]؛ أي أن المراد به في النص هو آدم ﷺ، وأنه أنّث رداً إلى النفس، وقُرئ في الشواذ – من نفس واحد. ومنه –أيضا– قوله تعالى: ﴿ **وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ** ﴾[13] وأن القائل جبريل ﷺ. ومثله قول رويشد بن كثير الطائي[14]:

يَا أَيُّهَا الرَّاكِبُ المُزْجِي مَطِيَّتَهُ ۞ سَائِلْ بَنِي أَسَدٍ مَا هَذِه الصَّوتُ

ومعناه أنه ذهب بالصوت على الاستغاثة، فلذلك أنّث الصوت[15]، 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** ﴾[16] بالتأنيث؛ فأنّث فعل الإيمان إذا كان من النفس وبها، وهو كثير في القرآن الكريم. ومنه –أيضاً– قول الشاعر[17]:

لَمَّا أَتَى خَبَرُ الزّبِير تَوَاضَعَتْ ۞ سُورُ المَدِينةِ، 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[18]، وهذا من باب اكتساب المضاف حكم المضاف إليه. وهو ما أكده ابن جني –أيضاً– بقوله: «وتذكير المؤنث واسع جداً؛ لأنه رد فرع إلى أصل»[19]؛ أي أن التذكير هو الأول والأصل، وأن التأنيث فرع عن التذكير كما يقول ابن عقيل: «أصل الاسم أن يكون مذكراً، والتأنيث فرع عن التذكير»[20].

ثم إننا نجد ابن القيم في هذا الجانب 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»[21]؛ 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»[22]، ثم يواصل قائلاً: «فأمّا ما جاء من المؤنَّث لا يقع إلَّا لمذكر وصفاً فكأنه في الأصل صفة لِسلْعة أو نفسٍ، كما قال: "لا يدخل الجّنة إلا نفسٌ مسلمةٌ" والعينُ عينُ القوم وهو ربيئتهم، كما كان الحائض في الأصل صفةً لشيء وإنْ لم يستعملوه»[23]؛ 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»[24]. 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»[25]؛ 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 قولـــه تعـــالى: ﴿ **يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ** ﴾[26]؛ 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 ﷺ: ﴿ **لاَ يَقْبَلُ اللهُ صَلاَةَ حَائِضٍ إِلاَّ بِخِمَارٍ** ﴾[27]؛ فإن المراد به

الموصوفة بكونها من أهل الحيض، لا من يجري دمها»[28]. 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»[29]. 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»[30]؛ وبالتالي نجد أن المورفيم المقيد "التاء" أفاد دلالة أخرى على "المرضع"، وهي أن المرضعة المباشرة لرضاعة طفلها فعلا لا الموصوفة بالرضاعة، فهذا جانب عن التذكير والتأنيث، وأن التذكير أصل، والتأنيث فرع له.

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؛ كـــ"رجلان ورجلين، قلمان وقلمين"، باستثناء الألفاظ "كِلا، وكِلتا، واثنان، واثنتين"؛ لأن دلالتها على الاثنين ليست بالزيادة[31]. ويشترط في المثنى الاتفاق في اللفظ والوزن والمعنى. وأن الجمع ما دل على جماعة الذكور بزيادة الواو والنون، أو الياء والنون، وذلك في مثل: "الزيدون والصالحون، والزيدين والصالحين". أو ما دل على جماعة الإناث بزيادة الألف والتاء نحو: "فاطمات وزينبات"، وهو ينقاس في جميع أعلام الإناث، وفي كل ما ختم بالتاء مطلقاً، باستثناء "امرأة، وشاة، وقُلة (بالضم والتخفيف)، وأَمَة" وكذلك كل ما لحقته ألف التأنيث مطلقاً؛ مقصورة أو ممدودة كـــ"سلمى وحسناء"[32].

وإذا عرفنا أن المفرد هو الذي لا يحتاج إلى علامة تميّزه، وأن المثنى والجمع يحتاجان إلى علامة لتميّزهما، فأننا نجد ابن القيم يؤكد على هذه الخصوصية للاسم، معتبراً أن المفرد هو الأصل، بينما التثنية والجمع تابعان له، حيث يقول: «لما كان 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 التثنية ولم ينخرم عليهم. وأما الجمع فإنهم ذهبوا به كل مذهب وصرفوه كل مصرف؛ فمرة جعلوه على حد التثنية وهو قياس الباب؛ كالتثنية والنسب والتأنيث وغيرها، وتارة اجتلبوا له علامة في وسطه كالألف في "جعافر" والياء في "عبيد"، والواو في "فلوس"»[33]. 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 لفظاً 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 "قُفل"، وضمة الجمع كضمة "رُسل"»[34]؛ فإن ابن القيم من خلال كلامه نجد يؤكد على 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»[35]، 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"»[36]. 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، ولم 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 ولم يختلف اتفق لفظها، كذلك في جميع أحوالها ولم يختلف، استوى فيها العاقل وغيره» [37] ويزيد توضيحاً في موضع آخر بقوله: «ولما كانت الألف علامة 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» [38]. وهذا تأكيد منه على استعمال العلامات التي هي مورفيمات مقيّدة متّصلة، والدّلالة 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 سبب مجيئها في نصوص قرآنية بالإفراد والتثنية والجمع؛

«فالمفرد كقوله: ﴿ بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ ﴾[39]، والمثنى كقوله: ﴿ خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾[40] والمجموع كقوله: ﴿ عَمِلَتْ أَيْدِينَآ ﴾[41]؛ فحيث ذكر "اليد" مثناة أضاف الفعل إلى نفسه بضمير الإفراد، وعدى الفعل بالباء إليهما، فقال: ﴿ خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾، وحيث ذكرها مجموعة أضاف العمل إليها ولم يعد الفعل بالباء»[42]؛ أي أن استعمال اليد مثناة جاءت نتيجة تعدّي 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.

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 ﴾[43]، و﴿ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ ﴾[44]. وأما إذا أضيف إليه الفعل، ثم عدّي بالباء إلى يده مفردة أو مثناة فهو ما باشرته 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»[45]؛ 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 ﴾[46] 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 ﴾[47] خطأ محضاً»[48]؛ أي أن تعدي الفعل

بالباء إلى "اليد" سواء أكانت مفردة أم مثناة يستوجب مما باشرته 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 المتّصل على الفعل، وتعدي الأخير بالباء للدلالة على ما باشرته أو ما خلقته يده سبحانه بينما تميّز النص الثاني بورود "اليد" علـــى صيغـــة الجمع في الإشارة 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 (ت255هـــ) بقوله: « وقد يستخفُّ الناسُ ألفاظاً ويستعملونها وغيرها أحقُّ بذلك منها. . . ولفظ القرآن الذي عليه نزل أنه إذا ذكر "الأبصار" لم يقل "الأسماع"، وإذا ذكر "سبع سماوات" لم يقل "الأرضين". ألا تراه لا يجمع "الأرض" "أرَضين"، ولا "السمعَ" "أسماعا". والجاري على أفواه العامة غيرُ ذلك»[49]؛ 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 القيم وكعادته يحاول وضع لمسات بيانية في نصوص قرآنية مبيّناً السبب في ذلك بقوله: « فإن قلت: فَلِم جمعوا "السماء" فقالوا: "سماوات"، وهلا راعوا فيها ما راعوا في "الأرض" فإنها مقابلة؟ فما الفرق بينهما؟ قيل بينهما فرقان: فرق لفظي وفرق معنوي»[50]. ومن أجل توضيح الفرقين يجيب قائلاً: « أما اللفظي:. . . أن يقال لو جمعوا "أرضا" على قياس جموع التكسير لقالوا "آرض" كأفلُس، أو "آراض" كأجمال، 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»[51]، بينما نجد « لفظ "الأراضي" لا يأذن له السمع إلاّ على كره

ولهذا تفادوا من جمعه إذا أرادوه بثلاثة ألفاظ تـدل على التعـدد كمـا قـال تعالى: ﴿ خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّ ﴾[52]، كل هذا تفادياً من أن يقال: "أراض وآرض"»[53]؛ حيث إن ابن القيم من خلال هذا التعليل اللفظي يرجع إلى ما يسمى باستحسان الألفاظ على السمع، وأن "السماوات" من حيث الجمع نجد فيها من السهولة في استقبال الآذان لها دون تكليف، بينما "الأرض" حين الجمع بـــ"الأراضي" وما إلى ذلك نجدها غير مستساغة ولا مألوفة على السمع، وأنها لا تستقبل إلاّ على كره، ولذلك لا نجد في جمع "الأراضي" سمات الفصاحة والعذوبة والحسن مثلما نجدها في السماوات بالجمع، وبالتالي يستحسن مجيء "الأراضي" بالإفراد دون الجمع لفظاً.

وأما من حيث «الفرق المعنوي: فإن الكلام متى اعتمد به على السماء المحسوسة التي هي السقف، وقصد به إلى ذاتها دون معنى الوصف صح جمعها جمع السلامة. . . وأما الأرض فأكثر ما تجيء مقصودا بها معنى التحت والسفل دون أن يقصد ذواتها وأعدادها. . . وفرق ثان: وهو أن الأرض لا نسبة لها إلى السماوات وسعتها، بل هي بالنسبة إليها كحصاة في صحراء، فهي وإن تعدّدت وتكبّرت فهي بالنسبة إلى السماء كالواحد القليل، فاختير لها اسم الجنس»[54]؛ أي أن ابن القيم من خلال تعليله المعنوي يُرجع إفراد الأرض إلى صغر حجمها إذا ما قارناها مع السماء، وأن علاقة الأرض بالسماء كعلاقة الحصاة بالصحراء الواسعة؛ فالأرض دلالة على الوصف السفلي دون أن يقصد بها الذوات والأعداد، بينما السماء هي دلالة على الذوات دون الوصف العلوي، فلذلك هي أشمل وأوسع من الأرض.

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 للدّلالة 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»[55]؛ 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 وسيلة تساهم في التلقيح كقوله تعالى: ﴿ **وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ** ﴾[56]، و﴿ **وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن يُرْسِلَ ٱلرِّيَاحَ مُبَشِّرَٰتٍ** ﴾[57].

وأما عن سرّ 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 حدّتها، 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﴾ ﴾[58]؛ أي أنها لا تلقّح ولا خير فيها[59]؛ 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 للدّلالة 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** ﴾[60]؛ 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»[61]؛ أي أن السّفن وكما هو متعارف عليه أنها تسير بريح 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 البرّ 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** ﴾[62]، وجمع "سبل الباطل" وإفراد "سبل الحق" في قوله: ﴿ **وَأَنَّ هَـٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ** ﴾[63]، وجمع "الشمائل" وإفراد "اليمين" في قوله: ﴿ **يَتَفَيَّؤُا۟ ظِلَـٰلُهُۥ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَٱلشَّمَآئِلِ** ﴾[64] ، فيجيب عنه ابن القيم بقوله: «الجواب عنها يخرج من مشكاة واحدة، وسرّ 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»[65]؛ 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 همـــا هما، فقد أفرد النور وجمعت الظلمات وعلى هذا جاء قوله: ﴿ **ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى**

ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ ۗ ﴾[66]؛ فوحد "ولي الذين آمنوا" وهو الله الواحد الأحد، وجمع "الذين كفروا" لتعددهم وكثرتهم، وجمع "الظلمات" وهي طرق الضلال والغي لكثرتها واختلافها، ووحد "النور" وهو دينه الحق، وطريقه المستقيم الذي لا طريق إليه سواه »[67]؛ 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[68] 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 شَمَآئِلِهِمۡ ۖ ﴾[69]، وجاءت لفظة "الشمائل" بالمفرد في قوله أيضاً: ﴿ إِذۡ يَتَلَقَّى ٱلۡمُتَلَقِّيَانِ عَنِ ٱلۡيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٞ ﴿١٧﴾ ﴾[70]، وقوله: ﴿ وَأَصۡحَٰبُ ٱلشِّمَالِ مَآ أَصۡحَٰبُ ٱلشِّمَالِ ﴿٤١﴾ ﴾[71]؛ 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 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[72]؛ 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** ﴾[73]، وفي حالة الإفراد كقوله: ﴿ **رَّبُّ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱتَّخِذۡهُ وَكِيلٗا ۝٩** ﴾[74]، وكقوله –أيضا– في حالة التثنية: ﴿ **رَبُّ ٱلۡمَشۡرِقَيۡنِ وَرَبُّ ٱلۡمَغۡرِبَيۡنِ ۝١٧** ﴾[75]؛ 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 المشرق والمغرب»[76]، 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»[77]؛ 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 »[78]؛ أي في قوله تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤ ﴾[79]، وأنه ذكر كذلك سراجي العالم ومظهري نوره؛ وهما الشمس والقمر في قوله تعالى: ﴿ ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ۝٥ ﴾[80]، 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 ﴾[81]، ثم تلاها بذكرها نوعي السماء المرفوعة والأرض الموضوعة، وأخبر أنه رفع هذه ووضع بينهما ذكر الميزان في قوله: ﴿ وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ۝٧ أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ ۝٨ ﴾[82]، وذكر كذلك العدل والظلم في الميزان، وأنه أمر بالأول ونهى عن الثاني بقوله: ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟

ٱلۡمِيزَانَ ۝٧ ﴾[83]؛ حيث أمر بالعدل ونهى عن الظلم، وأشار إلى نوعي الخارج من الأرض من حبوب وثمار في قوله: ﴿ فِيهَا فَٰكِهَةٞ وَٱلنَّخۡلُ ذَاتُ ٱلۡأَكۡمَامِ ۝١١ وَٱلۡحَبُّ ذُو ٱلۡعَصۡفِ وَٱلرَّيۡحَانُ ۝١٢ ﴾[84]، ثم ذكر خلق نوعي المكلفين وهما نوعا الإنسان والجان في قوله: ﴿ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِن صَلۡصَٰلٖ كَٱلۡفَخَّارِ ۝١٤ وَخَلَقَ ٱلۡجَآنَّ مِن مَّارِجٖ مِّن نَّارٖ ۝١٥ ﴾[85]، وبعد ذكر نوعي البحر؛ الملح والعذب بقوله: ﴿ مَرَجَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ يَلۡتَقِيَانِ ۝١٩ ﴾[86]، وذكر قبل البحرين وبعد نوعي المكلفين نوعي المشرقين والمغربين[87]؛ 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 »[88]؛ أي أنه إذا وُضِع الإفراد أو الجمع مكان المثنى في الآيات السابقة لوجدنا 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[89].

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»[90]؛ أي لأجل إفراد الليل والنهار جاء السياق كذلك بإفراد المشرق والمغرب؛ فالنهار مقابل للمشرق، بينما الليل هو مقابل للمغرب؛ فمجيئهما 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»[91]؛ 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: ﴿ **وَمَانَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ** ﴿٤١﴾ ﴾، فلا يليق بهذا الموضع سوى لفظة الجمع»[92]؛ 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: « فلينزّه الفطن بصيرته في هذه الرياض المونقة المعجبة التي ترقص القلوب لها فرحاً، ويتغذّى 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»[93]، وهذا من خلال ما وجدناه في النصوص القرآنية السابقة، ومن حيث الكشف عن سر ورود الألفاظ بالتثنية، أو الجمع، أو الإفراد فيها.

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[94].

ولقد وقف ابن القيم على نصوص قرآنية كثيرة من أجل 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 ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ** ﴿٢٤﴾ ﴾[95]، 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»[96]، وهو تعليل دقيق وصحيح؛ لأن القلوب هنا جاءت مخصوصة لقلوب معينة، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ **رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ** ﴾[97]، وكأن تنكير "قلوب" إنكار عليهم أنهم يحملوا مثل هذه القلوب غير المنفتحة بنور الإيمان ففي التعبير شيء من السّخرية نلمسه إذا ما دققنا الملاحظة وأمعنا النظر، وإن التنكير هنا يدل على أن الأقفال ليست لكل القلوب، وإنما هي لقلوب مخصوصة ومحدّدة[98].

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»[99]؛ 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؛ فصِلة الأقفال بتلك القلوب المخصوصة هي كصِلة 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﴾ ﴾[100]، يتحدث ابن القيم عن سرّ تنكير الإناث وتعريف الذّكور، معتبراً أن ذلك جاء لدلالة في قوله: « وتأمل كيف نكّر سبحانه الإناث 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»[101]؛ أي سمة لتمييزهم ولشرفهم، كما نصّ 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»[102].

وأما عن تعريف "العسر" وتنكير "اليسر" في قوله تعالى: ﴿ فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٥﴾ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٦﴾ ﴾[103] 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 ﴾[104]. . . فالعسر وإن تكرر مرتين فتكرر بلفظ المعرفة فهو واحد، واليسر تكرر بلفظ النكرة فهو يسران، فالعسر محفوف بيُسرين؛ يسر قبله ويسر بعده، فلن يغلب عسر يسرين»[105]؛ أي أن العسر هنا واحد لدلالة التعريف فيه وإن 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 ﴿٣٥﴾ ﴾[106]، وقوله -أيضا-: ﴿ وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ نَزۡغٞ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ﴿٣٦﴾ ﴾[107]، وذلك في محاولة منه إبراز دلالة التنكير والتعريف في الآيتين الكريمتين، فيقول موضّحاً: «إنه حيث اقتصر على مجرد الاسم ولم 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»[108]؛ 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. . . فجـــاء 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»[109].

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»[110]؛ أي أنه لا أحد يسمع المستعيذ سواه، فهو المخلّص من العقاب، المحسن لعباده. وكذا أن هذه الآية من خلال التعريف -أيضا- جاءت لإثبات صفات المولـــى ﷻ، يضيف ابن القيم: «وأيضا فإن السياق ههنا لإثبات صفات كماله وأدلة ثبوتها. . . فأتى بأداة التعريف الدّالة على أن من أسمائه السميع العليم، كما جاءت الأسماء الحسنى كلها

معرفة»[111]. 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 تسوونها به في العبادة. فعلمت أنه لا يليق بهذا السياق غير التنكير كما لا يليق بذلك غير التعريف»[112]، 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 ردّ 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** ﴾[113]، 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»[114]؛ أي أن "الصراط" في أول النص جاء معرّفاً بالألف واللام للتأكيد على أنه صراط معين معروف خصّه المولى ﷻ لعباده المتقين، ويوضح ابن القيم أكثر في دلالة التعريف قائلاً: « بل المراد الهداية إلى الصراط المعين الذي نصبه الله تعالى لأهل نعمته وجعله طريقاً إلى رضوانه وجنّته، وهو دينه الذي لا دين له سواه، فالمطلوب أمر معين في الخارج والذّهن. . . واللام هنا للعهد العلمي الذهني، وهو أنه طلب الهداية إلى سرّ

معهود قد قام في القلوب معرفته، والتصديق به وتميّزه عن سائر طرق الضلال»[115]؛ أي أننا لمـــا نقف عن حقيقة هذا اللفظ المعرّف بالألف واللام لا بد أن يكون راسخاً في أذهاننا بمعناه المعهود والمعروف، وأنه جاء فـــي 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 هَـٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ** ﴾[116]. فوحَّد لفظ "الصراط" و"سبيله"، وجمع "السبل" المخالفة له» [117]؛ 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»[118]، 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** ﴾[119]، و﴿ **وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٥٢** ﴾[120]، و﴿ **وَيَهْدِيَكَ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا ۝٢** ﴾[121]، حيـــث يـــقـــول: « 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»[122]؛ 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 عالمـــا به دخلـــت اللام عليه فقال: ﴿ **ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ** ۝٦ ﴾ »[123]؛ 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 ذكري لفظي»[124]، نجده بذلك قد أضاف شيئاً ثالثاً وهو "المعهود العلمي" على "الذهني والذكري اللفظي" على ما جاء به بعض العلماء القدامى، ومنهم ابن هشام (ت761هـــ) –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 قـــاضٍ خـــاص. والثاني كقوله تعالى: ﴿ **فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ** ﴾[125]؛ فإن "أل" في المصباح وفي الزجاجة للعهد»[126]، 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: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾[127] 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 ولم يسغ أن يضاف إليه على جهة الاستحقاق وقد تعلق بغيره»[128]؛ 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 أن تكون استغراقية، أو مشاراً بها إلى نفس الحقيقة؛ فالأول كقوله تعالى: ﴿ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾ ﴾[129]؛ أي كل فرد من أفراد الإنسان ونحو: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ ﴾[130]؛ أي أن هذا الكتاب هو كل الكتب، إلاّ أن الاستغراق في الآية الأولى لأفراد الجنس، وفي الثانية لخصائص الجنس كقولك: "زَيْدٌ الرَّجُلُ"؛ أي الذي اجتمع فيه صفاتُ الرجالِ المحمودة. . . »[131].

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 الدلالة 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[132].

وإذا كانت المعرفة ترتكز على المعهود، فأننا نجد ابن القيم يؤكد على هذه الحقيقة أثناء بحثه عن السّر في تنكير "ليال عشر" وتعريف "الفجر" في قوله تعالى: ﴿ وَٱلۡفَجۡرِ ۝١ وَلَيَالٍ عَشۡرٍ ۝٢ ﴾[133]، 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»[134]؛ 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 لَأَجۡرًا غَيۡرَ مَمۡنُونٖ ۝٣ ﴾[135]، حيث قال: « ونكّر الأجر تنكير تعظيم. كما قال: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبۡرَةً ﴾[136]، و﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةً ﴾[137]. . . وهو كثير، وإنما كان التنكير للتعظيم لأنه صُوِّر للسّامع بمنزلة أمر عظيم لا يدركه الوصفُ، ولا يناله التعبير»[138]؛ 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: ﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ۝١٧٩ ﴾[139]، 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»[140]؛ 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» [141]، ومن إتيان النكرة في سياق الإثبات – على سبيل المثال– قوله تعالى: ﴿ **وَرِضْوَانٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ** ﴾[142]، 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 »[143]؛ 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»[144]، 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 تدخل في علاقات السياق؛ ولذلك تختلف عن الزمن النحوي؛ حيث إنّ الزمن الصرفي وظيفة الصيغة، بينما الزمن النحوي وظيفة السياق[145].

وإذا رجعنا إلى ابن القيم لوجدناه يبسط الحديث حول هذه الأزمنة الثلاثة؛ الماضي، والمضارع، والأمر، معتبراً أنّ «الأمر لا يكون إلاّ 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** ﴾[146]»[147]، 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 فَصَدَقَتْ** ﴾[148]، ﴿ **وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ** ﴾[149]،. . . ونظائره كثيرة جداً»[150]؛ 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 تغيّر المعنى لا اللفظ، حيث يقول بعد ما ناقش آراء النحاة: «إن التغيير إنما هو في المعنى، والأداة وردت على فعل ماض، فغيّرت معناه إلى الاستقبال، وهذا هو الصواب؛ لأن الأدوات المغيّرة 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 ماضية على بابها»[151]. 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 ۝١ ﴾[152]. . . وينصرف -أيضاً- إلى الاستقبال بعطفه على ما علم استقباله، كقوله تعالى: ﴿ يَقۡدُمُ قَوۡمَهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ فَأَوۡرَدَهُمُ ٱلنَّارَۖ ﴾[153]. . . وينصرف إلى الاستقبال -أيضاً- بالنفي بـ "لا" و"إن" بعد القسم، كقوله تعالى: ﴿ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓ ﴾[154]، وكقول الشاعر:

رُدُّواْ فَوَاللهِ لاَ زِدنَاكُم أَبداً ۝ مَا دَامَ فِي مَائِنَا وِردٌ لِنزَال »[155].

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 ﴾[156]»[157].

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»[158]، 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﴾ ﴾[159]، 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»[160]؛ 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؛ كـ"يذهب ويضرب"، وأما إذا اتصلت به قرينة لفظية دالة على الاستقبال فإن دلالته تتأكد في الاستقبال كـ"السين وسوف"[161].

وأما دلالته على الحال «فإن صيغة "يفعل" وضعت أصلاً للدلالة على الحال دون غيره، شريطة ألاّ تكون مصحوبة بأية قرينة لفظية أو سياقية»[162]، وهذا ما نلمسه في قول ابن مالك: «ويترجح الحال مع التجريد»[163]. 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[164]، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ **قَالَ ٱلَّذِي عِندَهُۥ عِلۡمٞ مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن**

﴿ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ﴾[165]؛ حيث يرى عبد الكريم بكري « أنّ الزمن المراد به "آتى" هو الحال والساعة»[166].

وإذا عرفنا أن المضارع يدل على الحال والاستقبال بوجود قرينة في الثاني وعدم وجودها في الأول، فإن ابن القيم نجده يؤكد على هذه الخصوصيّة الدلالية لزمن الفعل المضارع، بعدما حاول الكشف عن مواضع صيغة المضارع في السياق؛ ومن ذلك الفعل "تراود" في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي ٱلْمَدِينَةِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ تُرَٰوِدُ فَتَىٰهَا عَن نَّفْسِهِۦ ۖ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا ۖ إِنَّا لَنَرَىٰهَا فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٣٠﴾ ﴾[167]؛ حيث «إنهن أتين بفعل "المراودة" بصيغة المستقبل الدالة على الاستمرار. والوقوع حالاً واستقبالاً، وأن هذا شأنها، ولم يقلن: راودت فتاها. وفرق بين قولك: فلان أضاف ضيفاً، وفلان يقري الضيف ويطعم الطعام، ويحمل الكل فإن هذا يدل على أن هذا شأنه وعادته»[168]؛ 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 ﴾[169]، وقوله: ﴿ مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴿١٣﴾ ﴾[170]، وقوله أيضاً: ﴿ مَا لِيَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ ﴾[171]. 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 ﴾[172]؛ حيث إن ذهابه مستقبل؛ أي "الذهاب"، وهو فاعل الحزن، ويمتنع أن يكون الفاعل مستقبلاً والفعل حالاً[173]. ثم يستطرد ابن القيم حديثه حول تصرف

المضارع إلى الحال والاستقبال بقوله: « وأما إذا اقترن بالفعل قرينة تخلصه للاستقبال لم تكن اللام للحال، وهذا كـــ"سوف" كما في قوله تعالى: ﴿ **وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ** ۝ ﴾[174]؛ فلولا هذه القرائن لتخلّص للحال، وهذا كان مع "لم" كقوله تعالى: ﴿ **وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا** ﴾[175]،. . . وأما "الآن" و"آنفاً" و"الساعة" فمخلصة للحال »[176]؛ أي أن المضارع يدل على الاستقبال بقرينة تخلصه إلى ذلك كـــ"سوف" التي هي من قرائن الاستقبال، وأنه يدل على الحالية بقرينة تخلّصه إلى ذلك، وهي قرائن الحال كـــ"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 كـــ"لعل"، أو مجازاة، أو نوني التوكيد، أو "لو" المصدرية كقوله تعالى: ﴿ **وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ** ۝ ﴾[177]، ومثال الإشفاق قول الشاعر:

فَأمّا كيسُ فَنجَا ولَكِن ۞ عَسَى يَغْتَرُّ بِي حُمْقَ لَئِيمِ »[178].

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 نرى 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[179]؛ 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.

ومما يمكننا الخلوص إليه الآتي:

– اعتبر ابن القيم أن التنكير أصل، والتأنيث فرع عنه، كما أن الإفراد أصل والتثنية والجمع تابعان له، وأنهما يحتاجان إلى علامة لأجل تمييزهما، عكس المفرد الذي 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 فيها الصورة الذهنية في أذهان المتخاطبين بالوضع، فتحوّل الصورة الذهنية إلى صورة خارجية؛ نسبة إلى الشيء الخارجي، وبالتالي فإن النكرة هي ما تعود إلى خارج معيّن ولا معهود، وأما المعرفة فتعود إلى خارج معيّن معهود ومعروف.

هوامش:

1 – اللغة وأنظمتها بين القدماء والمحدثين، د. نادية رمضان النجار، ص127، دار الوفاء لـدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004.

2 – ينظر دراسات في علم اللغة، د. كمال محمد بشـر، ص12، دار المعـارف، مصـر، ط9 1986م.

3 – اللغة، ص126.

4 – ينظر جامع الدروس العربية، الشيخ مصطفى الغلاييني، 1/98–99، المكتبـة العصـرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، ط14، 1400هـ–1980م.

5 – ينظر بدائع الفوائد، 151/4.

6 – سورة الأنعام، الآية 160.

7 – ينظر بدائع الفوائد، 171/4.

8 – مفتاح دار السعادة، 444/2–445.

9 – ينظر مناهج البحث في اللغة، د. تمام حسان، ص249.

10 – ينظر المرجع نفسه، ص251، واللغة وأنظمتها بين القـدماء والمحـدثين، ص129–130 وعلم اللغة، عاطف مدكور، ص162.

11 – الخصائص، 411/2–423.

12 – سورة النساء، الآية 01.

13 – سورة آل عمران، الآية 42.

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

15 – ينظر الخصائص، 416/2.

16 – سورة الأنعام، الآية 158.

17 – ديوان جرير، ص270، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1406هـ–1986م.

18 – ينظر بدائع الفوائد، 26/3، والتفسير القيم، ص267.

19 – الخصائص، 415/2.

20 – شرح ابن عقيل، 91/4.

21 – بدائع الفوائد، 25/3، والتفسير القيم، ص265–266.

22 – الكتاب، 236/3–237.

23 – المصدر نفسه، 237/3.

24 – بدائع الفوائد، 25/3، والتفسير القيم، ص266.

25 – المصدران والصفحات نفسها.

26 – سورة الحج، الآية 02.

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

28 – بدائع الفوائد، 26/3، والتفسير القيم، ص266–267.

29 – المصدران والصفحات نفسها.

30 – المصدر الأول نفسه، 17/4، والثاني نفسه، ص350.

31 – ينظر شذا العرف في فن الصرف، ص71.

32 – ينظر المصدر نفسه، ص71–72.

33 – بدائع الفوائد، 104/1.

34 – المصدر والصفحة نفسهما.

35 – بدائع الفوائد، 81/1.

36 – المصدر والصفحة نفسهما.

37 – المصدر نفسه، 82/1.

38 – المصدر نفسه، 105/1.

39 – سورة الملك، الآية 01.

40 – سورة ص، الآية 75.

41 – سورة يس، الآية 71.

42 – 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.

43 – سورة الحج، الآية 10.

44 – سورة الشورى، الآية 30.

45 – مختصر الصواعق المرسلة، 64/1، والتفسير القيم، ص407، وينظر الصواعق المرسلة 269/1–270.

46 – سورة ص، الآية 75.

47 – سورة يس، الآية 71.

48 – الصواعق المرسلة، 271/1–272، ومختصر الصواعق المرسلة، 65/1، والتفسير القيم ص407.

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

50 – بدائع الفوائد، 108/1.

51 – المصدر نفسه، 108/1–109.

52 – سورة الطلاق، الآية 12.
53 – بدائع الفوائد، 109/1.
54 – المصدر والصفحة نفسهما.
55 – بدائع الفوائد، 112/1، وينظر مفتاح دار السعادة، 199/1.
56 – سورة الحجر، الآية 22.
57 – سورة الروم، الآية 46.
58 – سورة الذاريات، الآية 41.
59 – ينظر بدائع الفوائد، 112/1، ومفتاح دار السعادة، 199/1.
60 – سورة يونس، الآية 22.
61 – بدائع الفوائد، 112/1–113، وينظر مفتاح دار السعادة، 199/1.
62 – سورة الأنعام، الآية 01.
63 – السورة نفسها، الآية 153.
64 – سورة النحل، الآية 48.
65 – بدائع الفوائد، 113/1.
66 – سورة البقرة، الآية 257.
67 – بدائع الفوائد، 113/1–114.
68 – ينظر المصدر نفسه، 114/1.
69 – سورة الأعراف، الآية 17.
70 – سورة ق، الآية 17.
71 – سورة الواقعة، الآية 41.
72 – ينظر بدائع الفوائد، 114/1.
73 – سورة المعارج، الآيتان 40–41.
74 – سورة المزمل، الآية 09.
75 – سورة الرحمان، الآية 17.
76 – بدائع الفوائد، 115/1.
77 – المصدر والصفحة نفسهما.
78 – المصدر نفسه، 115/1.
79 – سورة الرحمان، الآيتان 3–4.

80 – السورة نفسها، الآية 05.

81 – السورة نفسها، الآية 06.

82 – السورة نفسها، الآيتان 7–8.

83 – السورة نفسها، الآية 09.

84 – السورة نفسها، الآيتان 11–12.

85 – السورة نفسها، الآيتان 14–15.

86 – السورة نفسها، الآية 19.

87 – بدائع الفوائد، 115/1.

88 – المصدر والصفحة نفسهما.

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

90 – بدائع الفوائد، 115/1.

91 – المصدر نفسه، 115/1–116.

92 – المصدر نفسه، 116/1.

93 – المصدر والصفحة نفسهما.

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

95 – سورة محمد، الآية 24.

96 – شفاء العليل، ص95– 96، والتفسير القيم، ص424.

97 – سورة محمد، الآية 20.

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

99 – شفاء العليل، ص96، والتفسير القيم، ص424.

100 – سورة الشورى، الآية 49.

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

102 – الجامع لأحكام القرآن، 48/16.

103 – سورة الشرح، الآيتان 5–6.

104 – صحيح البخاري، أبو عبد الله البخاري، 1892/4، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابـــن كثير اليمامة، بيروت، ط3، 1407هـــ–1987م.

105 – بدائع الفوائد، 127/2–128.

106 – سورة الأعراف، الآية 200.

107 – سورة فصلت، الآية 36.

108 – إغاثة اللهفان، 96/1.

109 – المصدر نفسه، 96/1–97.

110 – المصدر نفسه، 97/1.

111 – المصدر والصفحة نفسهما.

112 – المصدر والصفحة نفسهما.

113 – سورة الفاتحة، الآيتان 6–7.

114 – بدائع الفوائد، 11/2.

115 – المصدر نفسه، 12/2.

116 – سورة الأنعام، الآية 153.

117 – مدارج السالكين، 32/1، والتفسير القيم، ص17.

118 – بدائع الفوائد، 126/2–127.

119 – سورة الأنعام، الآية 161.

120 – سورة الشورى، الآية 52.

121 – سورة الفتح، الآية 02.

122 – بدائع الفوائد، 12/2.

123 – المصدر والصفحة نفسهما.

124 – المصدر والصفحة نفسهما.

125 – سورة النور، الآية 35.

126 – شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، جمال الدين بن عبد الله بن هشـــام، ص195 تحقيق: عبدالغني الدقر، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ط1، 1984م.

127 – سورة الفاتحة، الآية 02.

128 – بدائع الفوائد، 76/2.

129 – سورة النساء، الآية 28.

130 – سورة البقرة، الآية 02.

131 – شرح شذور الذهب، ص195.

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

133 – سورة الفجر، الآيتان 1–2.

134 – التبيان في أقسام القرآن، ص36.

135 – سورة القلم، الآية 03.

136 – سورة النازعات، الآية 26.

137 – سورة هود، الآية 103.

138 – التبيان في أقسام القرآن، ص178.

139 – سورة البقرة، الآية 179.

140 – مفتاح دار السعاة، 2/390–391.

141 – بدائع الفوائد، 4/03.

142 – سورة التوبة، الآية 72.

143 – مدارج السالكين ، 1/428، وينظر بدائع الفوائد، 2/137.

144 – الكتاب، 1/12.

145 – اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، ص242، عالم الكتب، القاهرة، ط3 1418هـ–1998م.

146 – سورة النساء، الآية 136.

147 – بدائع الفوائد، 4/152.

148 – سورة يوسف، الآية 26.

149 – السورة نفسها، الآية 27.

150 – بدائع الفوائد، 4/152.

151 – المصدر نفسه، 4/153.

152 – سورة الكوثر، الآية 01.

153 – سورة هود، الآية 98.

154 – سورة فاطر، الآية 41.

155 – بدائع الفوائد، 4/153.

156 – سورة التوبة، الآية 122.

157 – بدائع الفوائد، 4/153–154.

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

159 – سورة المائدة، الآية 34.

160 – بدائع الفوائد، 4/155.

161 – ينظر الدلالة الإيحائية، ص174.

162 – المرجع والصفحة نفسهما.

163 – تسهيل الفوائد، ص05.

164 – ينظر الدلالة الإيحائية، ص174، والصاحبي في فقه اللغة، ص 101.

165 – سورة النمل، الآية 40.

166 – الزمن في القرآن الكريم –دراسة دلالية للأفعال الواردة فيه، د. عبد الكريم بكري ص109، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1997م.

167 – سورة يوسف، الآية 30.

168 – إغاثة اللهفان، 2/116، والتفسير القيم، ص305.

169 – سورة المائدة، الآية 84.

170 – سورة نوح، الآية 13.

171 – سورة النمل، الآية 20.

172 – سورة يوسف، الآية 13.

173 – ينظر بدائع الفوائد، 4/156–157، والزمن في القرآن الكريم، ص36.

174 – سورة الضحى، الآية 05.

175 – سورة المائدة، الآية 73.

176 – بدائع الفوائد، 4/157.

177 – سورة القلم، الآية 09.

178 – بدائع الفوائد، 4/158.

179 – ينظر الزمن في القرآن الكريم، ص35–36.