الترجيحات الصرفية والنحوية في جواهر التفسير للشيخ أحمد الخليلي دراسة وصفية تحليلية (نماذج من سورة البقرة من الآية الأولى إلى الآية السادسة والتسعين)

إعداد

دكتور/ أحمد علي علي لقم

أستاذ اللغويات العربية ورئيس قسم المتطلبات العامة في كلية العلوم الشرعية

aloukam@css.edu.om

سلطنة عُمَان - مَسْقَط - ١٤٤٦هـ / ٢٠٢٥م

المستخلص :

هذا البحث ينشد استخراج المسائل ودراسة للترجيحات الصرفية والنحوية التي اعتمدها الشيخ أحمد الخليلي في سورة البقرة من كتابه (جواهر التفسير) **من الآية الأولى إلى الآية السادسة والتسعين.**

ويشتمل على تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة:-

التمهيد: تعريف بالشيخ الخليلي وتفسيره.

المبحث الأول: الأبنية والأدوات.

المبحث الثاني: العلة والعامل والإعراب.

المبحث الثالث: التراكيب.

وتكمن مشكلة الدراسة في عدم عثور الباحث على دراسات تناولت الترجيحات النحوية في سورة البقرة في جواهر التفسير للشيخ الخليلي على طريقة التقسيم: الأبنية والأدوات، والعلة والعامل والإعراب، والتراكيب.

ويمكن صياغة السؤال الرئيس لهذه الدراسة في: ما الترجيحات الصرفية والنحوية في تفسير الشيخ الخليلي في سورة البقرة؟ وما تجليات هذه الاختيارات في أبواب النحو المتعلقة بالأبنية والأدوات، والعلة والعامل والإعراب، والتراكيب؟ **وتأتي أهمية هذه الدراسة** من قيمتها التفسيرية؛ إذ هي متعلقة بمعرفة الراجح في تفسير القرآن، وهو المقصود من التفسير، بل هو لبّه وثمرته، والبحث يعد فرصة لسبر واختبار قواعد الترجيح من جهة التطبيق، وبيان أثرها في الدلالة على أرجح الأقوال.

ويهدف هذا البحث إلى استخراج الترجيحات الصرفية والنحوية التي اعتمدها الشيخ أحمد الخليلي من خلال سورة البقرة من كتابه (جواهر التفسير) وبيان قواعد الترجيح اللغوية التي اعتمدها، وأثرها في اختيار التفسير الصحيح للآية.

وقد اتبعت في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي.

ثم الخاتمة وفيها أهم النتائج والتوصيات. ومنها: أن الشيخ الخليلي عني في تفسيره ببيان أصل الكلمة مع الترجيح، وببيان معاني الصيغ ومناسبتها للسياق التي وردت فيه، وتتبع أصل الصيغة ومعناها وحرف الجر المتعلق بها، وعني أيضا ببيان معاني الأدوات والموازنة بين الأقوال والتوجيهات فيها، وظهر في تفسير الشيخ اهتمام بمواضع العلة والعامل النحويَّيْن، وفي التفسير توجيهات الخليلي للرتبة في بعض التراكيب، واستخدام القواعد الكلية النحوية وتطبيقها مع الإلمام بأوجه الإعراب والترجيح منها، وخالف الجمهور وبعض أئمة اللغة كالزمخشري، وبعض المُحدَثِين في مواضع.

وتوصي الدراسة بتوجيه نظر الباحثين اللغوين إلى استخراج المزيد من الاختيارات اللغوية في جواهر التفسير على نسق الخطة الموضوعة في هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحية: الترجيح – الأداة النحوية – العلة - العامل – التركيب.

Morphological and grammatical preferences in " jewels of interpretative" by Sheikh Ahmed Al-Khalili: A descriptive analytical study

(Examples from Surah Al-Baqarah, verses one to ninety-six)

Dr. Ahmed Ali Loukam

Professor of Arabic Linguistics and Head of General Requirements at the Faculty of Sharia Sciences

Sultanate of Oman - Masqat - 1446 H/2025 M -

aloukam@css.edu.om

This research aims to extract the issues and study the morphological and grammatical preferences adopted by Sheikh Ahmed Al-Khalili in Surat Al-Baqarah from his book " jewels of interpretation" from one verse to the ninety-sixth.

- **It includes: introduction, three reserches and conclusion:**

Introduction: definition and explanation of the sheikh AL-Khalili.-

The first reserch: Structures and tools.-

- **The second reserch: Cause, factor grammatical and parsing.**

- The third reserch: Structures.

The problem of study lies in the researcher's inability to find studies that address the grammatical preferences in Surah Al-Baqarah in "Jewels of Interpretation" by Sheikh Al-Khalili, using the method of classification: Morphological analysis, Grammatical tools, cause, factor grammatical, parsing, and Sentence structures.

The main question of this study can be formulated as: What are the morphological and grammatical preferences in Sheikh Al-Khalili's interpretation of Surah Al-Baqarah? And what are the choices manifested in the grammer chapters related to Morphological analysis, Grammatical tools, cause, factor grammatical, parsing, and Sentence structures?

The importance of this study stems from its interpretive value, as it is related to knowing the most likely interpretation of the Qur'an, which is the purpose of interpretation, and indeed his essence and his investment. The research is an opportunity to explore and test the rules of preference from the application perspective, and to demonstrate their effect in indicating the most likely opinion.

This research aims to extract the morphological and grammatical preferences adopted by Sheikh Ahmed Al-Khalili through Surah Al-Baqarah from his book (Jewels of interpretation) and to show / explain the linguistic preference rules that he adopted on, and their impact on choosing the correct interpretation of the verse.

In this research, the descriptive analytical approach was followed.

conclusion: including the most important results and recommendations, among them:

- Sheikh Al-Khalili focused in his interpretation on clarifying the origin of the word with preference, clarifying the meanings of the forms and their suitability to the context in which they appeared, tracing the origin of the form and its meaning and the preposition related to it, he was also paid attention with explaining the meanings of the tools and balancing

between the sayings and directions in them, in his interpretation, sheikh AL-Khalili showed interests in the places of the cause and the factor grammatical, his interpretation included AL-Khalili's directive for the rank in some structure, he uses of the general grammatical rules and their application with familiarity with the aspects of parsing and preference among them, he differed from the majority and some of the imams of the language such as: Al-Zamakhshari, and some of the modernists in places.

The study recommends directing the attention of linguistic researchers to extract more linguistic choices in the "jewels of interpretation" according to the plan outlined in this study.

Keywords: preference - grammatical tool - cause – factor grammatical - Sentence structures.

المقدمـة :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن استن بهديهم وسار على منوالهم إلى يوم الدين.

وبعد، فإنه لما كان شرف العلم على قدر شرف المعلوم، كان ولا غرْو علمُ التفسير أمتنها حبالًا، وأرسخها جبالًا وأجملها آثارًا وأسطعها أنوارًا، إذ هو الموصّل لفهم مراد الله الذي تضمَّنه كتابه العزيز. ولما كانت علوم الآلة خادمة للكتاب المبين، وكان في مقدمة تلك العلوم علم اللغة بما يشتمل عليه من نحو وصرف ومعجم وبلاغة وغير ذلك، أقول: لما كان ذلك جاء هذا البحث يتناول تفسيرًا من التفسيرات المعاصرة، إلا أن صاحبه قد بسَط فيه وأطال، فجاء سِفرًا عظيمًا كتفسيرات السلف المطولة، لذلك نجد فيه عددًا كبيرًا من المسائل النحوية والصرفية بشتى فروع اللغة، قد نقل فيها المؤلف آراء وتوجيهات مختلفة ثم ناقشها وأيّد منها وردَّ.

سبب اختيار الموضوع: أهمية دراسة المسائل الصرفية والنحوية الواردة في تفسير القرآن الكريم، وملاحظة كثرة القضايا اللغوية عامة، من نحو وصرف ومعجم، في تفسير الشيخ الخليلي.

منهج البحث: التزم البحث المنهج الوصفي التحليلي، بحيث يكون عرض المسألة الواردة في كتاب "جوهر التفسير" ثم تحليل التوجيه اللغوي فيها؛ للتأكد من اتفاقه أو اختلافه مع الراجح من أقوال النحاة واللغويين، والحكم عليه من خلال ذلك.

خطة البحث: طبيعة الموضوع أن يقع البحث في تمهيد يُعَرِّف بالشيخ الخليلي وتفسيره، وثلاثة مباحث:-

المبحث الأول: الأبنية والأدوات. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الأبنية المعجمية والصرفية.

المطلب الثاني: الأدوات النحوية.

المبحث الثاني: العلة والعامل والإعراب وفيه مطلبان:

المطلب الأول: العلة والعامل في النحو.

المطلب الثاني: دراسة الأوجه الإعرابية.

المبحث الثالث: التراكيب النحوية وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التقديم والتأخير المطلب الثاني: الحذف في التراكيب.

المطلب الثالث: عطف التراكيب

ثم خاتمة البحث وفيها أهم النتائج، ثم قائمة المصادر والمراجع.

التمهيد: تعريف موجز بالشيخ أحمد الخليلي[1] وتفسيره

هو الشيخ العلامة المجتهد أبو سليمان بدر الدين أحمد بن حمد بن سليمان بن ناصر بن سالمين بن حميد الخليلي الخروصي، كان والده رجلاً فاضلاً من سكان محلّة "الخضراء" بولاية بهلاء رحل إلى زنجبار في العاشر من شهر ربيع الأول عام ١٤ ١٧ه وتزوج هناك وأنجب، وعاش فيها عيشة كفاح ٠ كان رجلاً مفها، طليق اللسان، حلو الكلام مؤثراً، وكان له أثر فاعل في الجمعية العربية بزنجبار، إذ كانوا يعتمدون على رأيه في تسيير أمورها، وعاد إلى عُمَان بعد أحداث الانقلاب العسكري.

أما أمُّ الشيخ أحمد فهي من قبيلة "البهلاني" ابنة حمود بن سالم البهلاني من ولاية إزكي، امرأة صالحة نبيهة برز دورها في تربية أبنائها التربية الصالحة، وجاهدت مع زوجها صروف الدهر القاسية، وكان لها دور كبير أيام الانقلاب حين أودع زوجها السجن، واشتد القلق على حياته، فقد كان الأفارقة آنذاك يقتلون العرب دون مبالاة، فلم الله بها شمل الكثير من الأولاد من أبناء الأسر الأخرى من أقاربها، حتى تجمّع في بيتها من الأطفال برعايتها، يساعدها حوالي أربعين فرداً من مختلف الأعمار كانت تشملهم في ذلك ولدها الشيخ أحمد.

أما جدّه سليمان بن ناصر فقد كان قاضياً ورعاً شديداً تعالى، يقارع أهل الظلم والفساد، ولا يخشى في الله لومة لاثم، وكانوا يجدون منه بأساً عظيماً، وقد كبتهم الله عنه، ويبدو أنهم كانوا - مع شدته عليهم وعدم مهادنته لهم يحترمونه ويجلُونه، وكان مرجعاً لأهل بهلا، وكانت له مكتبة ضخمة، تحوي كتباً متنوعة، ذهبت جميعها.

أما جده الأعلى الذي ينتسب إليه أبناء الخليل فهو الإمام الخليل بن شاذان الخروصي، بويع بالإمامة سنة ٤٤٥ه إلى أن توفي سنة ٤٧٥ هـ قال عنه الإمام السالمي في تحفة الأعيان: "فسار بهم -أي أهل عمان- سيرة جميلة ودفع عنهم الجبابرة، وأمنت بعدله البلاد واستراحت في ظله العباد، ودانت له الممالك، ووفدت إليه الوفود، لظهور العدل وانتشار الفضل"[2]

بعد أن ترسّخ الوجود العُمَاني في زنجبار، وتوالت الرحلات العُمَانية إليها، رحل والد الشيخ إلى زنجبار مع العديد من العُمَانيين، في العاشر من شهر ربيع الأول عام ١٣٤١هـ، واستقر به المقام هناك مع أسرته، وفيها وهبه الله تعالى المولود الأول الذي سمّاه أحمد، في الساعة الثامنة من صباح يوم الثاني عشر من شهر رجب عام ١٣٦١ه الموافق له السابع والعشرون من شهر يوليو من عام ١٩٤٢م سماه أبوه بهذا الاسم وهو في بطن أمه، قال: لئن رزقني الله ولداً فسأسميه أحمد.

ويمكن تقسيم الحديث عن حياة الشيخ أحمد الخليلي إلى مرحلتين: المرحلة الأولى: الحياة الإفريقية، والمرحلة الثانية: الحياة العُمَانية.

ودَرَس الشيخ في الكتّاب، وتخرج منه وعمره تسع سنوات وحفظ للقرآن، ثم التحق بحلقات بعض المشايخ منهم عيسى بن سعيد الإسماعيلي وحمود ابن سعيد الخروصي وأحمد بن زهران الريامي ليتعلم مبادئ الفقه والعقيدة والنحو والصرف والحساب، وحضر حلقات العلامة أبي اسحاق إبراهيم اطفيش

---

[1] الجهضمي، زايد بن سليمان، من معالم الفكر التربوي عند الشيخ أحمد بن حمد الخليلي المفتي العام لسلطنة عمان، ج١، ط٢ ص ١٩، وما بعدها.

[2] السالمي، تحفة الأعيان ج١ ص٢٩٥م

عند زيارته لزنجبار، ولم يلتحق بمدرسة نظامية حتى يتفرغ بنفسه للتعمق العلمي والأدبي والفكري في طلبه للعلم.

وعَمِل الشيخ الخليلي في زنجبار إلى جانب طلبه للعلم في التجارة مساعدا لوالده وفي عام ١٣٨٤هـ الموافق ١٩٦٤م حصل الانقلاب الشيوعي في زنجبار ليرجع مع والده وأسرته إلى وطنه الأصلي عُمَان لينـزل ولاية بهلا فقام سماحته بالتدريس بجامع بهلا لمدة عشرة أشهر ثم طلب من قبل مشايخ العلم في مسقط بناء على شهادة إبراهيم بن سعيد العبري ولذلك عين مدرسا بمسجد الخور بمسقط حتى ١٣٩١هـ وفي هذه السنة طُلب كقاض في محكمة الاستئناف فواصل تدريسه مع التزامه بالقضاء.

ثم عين مديرا للشؤون الإسلامية بوزارة العدل والأوقاف والشؤون الإسلامية، وفي عام ١٣٩٥هـ الموافق ١٩٧٥م صدر مرسوم سلطاني بتعيينه مفتيا عاما للسلطنة بعد وفاة إبراهيم بن سعيد العبري. وفي ١٩٨٧م أُوكل إليه إدارة المعاهد الإسلامية مع منحه درجة مرتبة وزير.

وكان يلقي المحاضرات والخطب الجمعية والمشاركة في الندوات والمؤتمرات في داخل السلطنة وخارجها، كما اهتم بالوعظ والإرشاد بعضها مسجلة، والفتاوي، وكثير من فتاويه محفوظة في مكتب الإفتاء بالسلطنة، والمشاركة في المؤتمرات والندوات الإسلامية: وإلقاء دروس التفسير بمعهد القضاء الشرعي بجامع روي، ثم يعمل بعد ذلك على سبكها في (جواهر التفسير أنوار من بيان التنزيل)، كما يعطي دروس في أصول الفقه لنور الدين السالمي، وهذه الدروس مسجلة في أشرطة.

ومن أبرز مؤلفاته: جواهر التفسير، وسقط القناع، وإعادة صياغة الأمة، والحق الدامغ، وجواهر التفسير أنوار من بيان التنزيل، والإيلاء، وزكاة الأنعام، والاستبداد مظاهره ومواجهته، والاجتهاد، والفتاوى، والمحكم والمتشابه، والعقل بين جماح الطبع وترويض الشرع، وشرح قصيدة غاية المراد في الاعتقاد للإمام نور الدين السالمي، عوامل تقوية الوحدة الإسلامية في الشعائر الدينية، واختلاف المطالع وأثره على اختلاف الأهلة، تصحيح مفاهيم خاطئة، وأمة الإسلام إلى أين مسيرا ومصيرا.[1]

أما عن تفسير الشيخ "جواهر التفسير أنوار من بيان التنزيل" فهو مِن أوسع تفاسير القرآن الكريم وأشملها، جمع فيه بين المعقول والمنقول، وسبر أغواره بفهم العالم المحقق المدقق، وربطه بالواقع والمكتشفات العلمية، وصاغ عباراته ببراع أدبه وأسلوبه الرفيع، وتنتقل في حدائقه الغنَّاء بين التحقيق الفقهي، والبحث اللغوي العميق، ومعالجة أمراض الأمم والمجتمعات يقول الشيخ: استخرت الله تعالى فتيسر لي إلقاء دروس في التفسير (بجامع قابوس بِروي) أمام طلاب معهد إعداد القضاة وغيرهم وسائر المستفيدين، وكانت الفرص التي أتيحت لي للقيام بهذا العمل كأنما انتزعها القدر انتزاعا من قبضة الدهر فأهداها إلي أو اختلسها الجِدُّ اختلاسا من بين رقابة الزمن، فمنحني إياها والحمد أولا وآخرا لله الذي له الفضل والمنة وقد ابتدأت الدرس الأول بما سطره القلم هنا ثم واليت بعد ذلك الحديث عن التفسير والمفسرين وعن إعجاز القرآن الكريم راجيا من الله تعالى أن يوفقني لإتمام ما قصدت حتى آتي على ما يمكنني بيانه من معاني آي الذكر الحكيم من أول الفاتحة إلى خاتمة الناس"

وقد أُقتُرِحَ عليّ أن أدون هذه الدروس بعد تفريغها من الأشرطة لتعم فائدتها المستمعين والقراء، فاستجاب ضميري لهذا الاقتراح مع الصعوبات التي تكتنفه وإنما شجعني وقوف إخوان أعزة عليّ بجانبي يسددون خطاي، ويأخذون بيدي، وإني لأرجو من الله تعالى أن يوفقني لإتمام هذا العمل على

[1] المكتبة السعيدية: https://alsaidia.com/node/154

الوجه الذي يرضيه كما وفقني لابتدائه، وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم وأن يجعله سببا للفوز في يوم الدين وأن يعم بنفعه جميع المسلمين.

هذا ومما هو جدير بالذكر أنني لا أتقيد في التدوين بنصوص عبارات الدروس وإنما أحافظ على روحها ومضمونها ذلك لأن مجال التدوين يختلف عن مجال الإلقاء الارتجالي، فلا مناص عن تهذيب العبارات واختصارها بحسب ما يمكن وكان إلقاء أول درس من هذه الدروس بعد صلاة المغرب من ليلة الأربعاء، السادس من المحرم الحرام عام ١٤٠٢هـ ومن الله التوفيق وعليه التكلان"[1]

1 المكتبة السعيدية: https://alsaidia.com/node/155

المبحث الأول: الأبنية والأدوات

لقد جمع هذا المبحث بين الأبنية والأدوات، لما بينهما من تشابه؛ حيث يمكن تناول كل جانب منهما بالتحليل على مستوى الكلمة الواحدة، لا التركيب. ولكن سيكون عرض كل منهما في مطلب منفصل.

المطلب الأول: الأبنيـــة المعجمية والصرفية

وهو قسم يختص بالحديث عن بناء الكلمة الواحدة، اسمًا كانت أو فعلًا، من حيث أصلها الاشتقاقي أو معناها الصرفي. ولذلك يحسنُ عرض ذلك في فرعين:-

الفرع الأول: الأصل الاشتقاقي للألفاظ: لبيان منهج الشيخ في بيان الأصل الاشتقاقي للكلمة، نتناول المسائل الآتية:-

المسألة الأولى: اشتقاق لفظة (النبي)

المقرر لدى علماء اللغة أن الأخذ أعم من الاشتقاق؛ لأن الأخذ يكون من المصدر والفعل والحرف وغير ذلك، أما الاشتقاق فهو مختص بالمصدر على الرأى الراجح، وبالفعل على الرأى المرجوح. والمعروف أن الاشتقاق: هو أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقهما معنى ومادة أصلية، وهيئة تركيب لها؛ ليُدلّ بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة؛ لأجلها اختلفا حروفــا أو هيئة كضارب من ضرب، وحَذِرٍ من حَذِرَ[١]

وقيل هو: إنشاء مركب من مادة يدل عليها وعلى معناه[٢] وطريقُ معرفته تقليبُ تصاريف الكلمة، حتى يرجع منها إلى صيغة هى أصل الصيغ دلالة اطراد أو حروفا غالبا؛ كضَرْب فإنه دال على مُطلق الضرب فقط ، أما ضارب، ومضروب ، ويضرب ، واضرب ، فكلها أكثر دلالة وأكثر حروفا ، وضرب الماضى مساوٍ حروفا وأكثرُ دلالة، وكلها مشتركة فى "ض ر ب"، وفى هيئة تركيبها ، وهذا هو الاشتقاق الأصغر المحتجُّ به.[٣]

والمشتق فى اصطلاح الصرفيين هو: ما أخذ من غيره ليدل على ذات وحدث له ارتباط بتلك الذات.

وهذا التعريف إنما هو فى عرف الصرفيين، وللنحويين واللغويين اصطلاح آخر فى تحديد معنى المشتق، فالمشتق عند النحويين: ما أخذ من المصدر ليدل على حدث وصاحبه، وعلى ذلك فالمشتق عند النحويين أربعة: اسم الفاعل، واسم المفعول والصفة المشبهة، واسم التفضيل، أما أسماء الزمان والمكان والآلة فهى من الجوامد.

أما المشتق عند اللغويين فهو: كل ما أخذ من غيره سواء دل على ذات وحدث معا أو لا، فيشمل اسم الفاعل واسم المفعول، والصفة المشبهة، واسم التفضيل، وأسماء الزمان والمكان والآلة، كما يشمل نحو عقار – الخمر – وغراب وجرادة وهي أسماء أعيان؛ لأنها مأخوذه من العقر والاغتراب والجرد.

فالمشتق عند اللغويين أعمُّ منه عند الصرفين والنحويين، وعند الصرفيين، أعم منه عند النحويين.[٤]

---

1 **السيوطي**، المزهر، ج١ ص ٣٤٦
الأخذ: خلاف العطاء وهو أيضا التناول، أخذت الشئ آخذه أخذ تناولته وآخذه يأخذه أخذا. **ابن منظور**، لسان العرب
2 **"أخذ"**
3 **السيوطي**، المزهر، ج١ ص ٣٤٦،٣٤٧
4 **كحيل**، أحمد حسن، التبيان في تصريف الأسماء ص٣١ حاشية ١.

ونعنى بالارتباط أن يكون بينهما اتصال ما، سواء أكان على جهة الوقوع منها، أم عليها، أم فيها، أم بواسطتها، والمشتق بهذا التحديد يشمل: اسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبهة، واسم التفضيل، واسم الزمان، واسم المكان، واسم الآلة، نحو: ضارب، ومبيع، وحَسَن، وأفضل منه، ومَوْعِد، ومِبْرَد.

وإنما سمى ما أخذ من غيره على هذا الوجه مشتقا؛ لأنه فرع من الجامد، والفرع يكون فيه معنى الأصل، فكأنك تشقه لتستخرج منه معنى الأصل.

والأصل فى الاشتقاق أن يكون من المصادر، وأصدق ما يكون فى الأفعال المزيدة، والصفات منها، وأسماء المصادر، والزمان والمكان، ويغلب فى العلم، ويقل فى أسماء الأجناس، كغراب يمكن أن يشتق من الاغتراب، وجراد من الجَرد. فمعظم الاشتقاق إنما هو من المصدر، وقد يكون من أسماء الأعيان مثل: نرجَسْت الدواء، فهو مُنرجس، وفلفلت الطعام فهو مفلفل، وأورَق الشجرُ فهو مورق، وذهَّبتُ الإناء فهو مذهب، مشتقة من النرجس والفلفل والورَق والذهب. وأئمة اللغة على أنه يقتصر فى الاشتقاق من أسماء الأعيان على السماع، وأجاز المجمع اللغوى العربى القياس على ما سمع للحاجة الداعية إلى ذلك. [١]

وقد بدأ الشيخ الخليلي بالرأي القائل بأنه من (النبأ) بالهمز ذاكرًا جواز كونه بمعنى (فاعل) أي مُنبِئٌ، أو (مفعول) بمعنى مُنبَأ أي يُنبِئه الله، ثم ذكر أن قراءة نافع بالهمز "النَّبيء" تعضد ذلك، وتكون القراءات الأخرى إنما خُففت فيها الكلمة بإبدالها ياء، ولذلك يقال مثلًا: تنبَّأ مسيلمة. ولما ذكر الرأي الآخر قال: "وقيل: إنه مشتق من النَّبوة وهي الرفعة..." [٢] فذكره بصيغة التضعيف له، ولم يؤكده بشاهد ما.

والذي وجدته مشهورًا أن الهمز هو الأصل، فقد ذكر ذلك -على سبيل المثال- الطبري، بأنه من أنبأ عن الله، فهو ينبئ، والاسم منه مُنبِئ، ولكنه صُرف من مُفعِل إلى فَعيل، كما صُرف سَميع إلى فَعيل من مُفعِل، وبصير من مُبصر، وأشباه ذلك. أما "النبيّ" فهو بإبدال الهمزة إلى الياء، ويرى أنه إنما جُمع على وزن "أَفْعِلاء" لإلحاقهم "النبيّ" بالنعوت التي تأتي على "فَعيل" من ذوات الياء والواو، إذ هو الذي يُجمع على "أفعلاء"، مثل: وليّ وأولياء، ووصيّ وأوصياء، ودَعيّ وأدعياء. إذ لو جمعوه على أصله أي على أن الواحد "نبيء" بالهمز، لكان الجمع "فُعَلاء"، فيقال: نُـبَآء، على مثال نُبَغَاء، وشَريك شُركاء، وحكيم حكماء، وما أشبه ذلك. ثم استدل على ذلك بقول عباس بن مرداس في مدح النبي صلى الله عليه وسلم:

يا خَاتَمَ النُّبَآءِ إنَّكَ مُرْسَلٌ*** بِالحَقِّ كُلُّ هُدَى السَّبِيلِ هُداكا [٣]

وأكّد ذلك الجوهري أيضًا، أي أن الجمع جاء على "أنبياء" لأن الهمز لما أُبدل ياءً وألزم الإبدال (نبيّ) جُمِع جَمْع ما أصل لامه حرف العلة. واستشهد بالبيت السابق على ذلك [٤].

وذكر ابن منظور كذلك أن النَبِيءُ هو المُخْبِر عن الله عز وجل، وأن الصواب أن يكون فَعِيلٌ بمعنى فاعِلٍ؛ لأَنه أَنْبَأَ عنه مثل نَذِير بمعنى مُنْذِر وأَلِيمٍ بمعنى مُؤْلِمٍ. ونقل كلام سيبويه بأنه ليس أَحد من العرب إِلاّ ويقول: تَنَبَّأَ مُسَيْلِمة بالهمز، غير أَنهم تركوا الهمز في النبيّ، كما تركوه في الذُّرِّيَّةِ والبَرِيَّةِ والخابِيةِ إِلاّ أَهلَ مكة فإِنهم يهمزون هذه الأَحرف ولا يهمزون غيرها، ويُخالِفون العرب في ذلك، وينقل عن سيبويه أيضًا أن الهمز في "النَّبِيءِ" لغة رديئة يعني لقلة استعمالها، لا لأَنَّ القياس يمنع من ذلك. ثم ذكر ابن منظور بصيغة التضعيف

---

[١] المرجع السابق,
[٢] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٣/٣٩٦
[٣] **الطبري**، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج٢/٣٠
[٤] **الجوهري**، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (ن ب أ)

أيضًا أنه قيل: النَّبيُّ مشتق من النَّبْوةِ والنَّبَاوةِ وهي الشيءُ المُرْتَفِعُ، أي إنه أَشْرَف على سائر الخَلْق، فيكون أَصله غير الهمز[١]. ويُفهم من كلام ابن منظور أن الأصل (نبأ) وأن التسهيل عارض عند بعض العرب.

ويتضح من هذا أن هذا المشهور هو ما رجحه الشيخ في تفسيره، من الأصل هو الهمز، لكنه لم يكتفِ بنقل الرأيين، بل رجح أحدهما.

المسألة الثانية: أصل لفظة (الصلاة)

ذكر الخليليّ أن لفظ "الصلاة" بمعنى الدعاء عند العرب مستشهدًا بشواهد منها:

لها حارِسٌ لا يَبرَحُ الدهرَ بَيْتَها *** وإنْ ذُبِحَتْ صَلَّى عليها وَزَمْزَما[٢]

واستند أيضًا إلى رأي ابن جرير الذي ذكر أنها نُقلت من هذا المعنى اللغوي إلى معناه الشرعي المعلوم لنا؛ لأن المصلي متعرض لاستنجاح طلبه من ثواب الله لعمله تعرُّضَ الداعي بدعائه لنجاح سؤله وحاجاته. ثم ذكر الشيخ آراء أخرى على وجه التضعيف، الأول منها أنها مأخوذة من "صليَ النارَ" بمعنى "اللزوم" لأن المصلي يلزم العبادة. والثاني أنها من تصلية العود بالنار لأجل تقويمه لأن المصلي يقوّم نفسه بخشوعه. والثالث أنه لفظ مأخوذ من "الصلا" وهو عرق في الظَّهر، لأن المصلِّي يحرك صَلويْه عند ركوعه وسجوده، وينقل رد الرازي على هذا القول. والرابع أنها مأخوذة من "المصلِّي" في حلقة السباق، وهو الذي يصلُ بعد المُجلِّي؛ إذ إنها تأتي تالية للركن الأول من الإسلام. إذن رجح الخليلي الرأي الأول، ورأى أنه لا يتبادر إلى الذهن أيّ من الآراء الأخرى لتكلفها[٣].

وأرى أن الترجيح الذي ذكره الشيخ كان اجتهادًا منه، وليس إجماعًا؛ حيث ذكر الخليل بن أحمد في "العين" أن هذا الأصل يدور حول معنى النار وما يتعلق بها من الوقود والحطب والأثافي والشِّواء ونحو ذلك. وذكر أصلًا آخر، وهو وسط الظهر. ثم ذكر أن صلاة الناس على الميت هو الدعاء له. كذلك ذكر ابن فارس في "المقاييس" أن لها أصلين: أحدهما النار وما أشبهها من الحُمَّى، والآخر الدعاء. وأتى ابن منظور أيضًا بتلك المعاني السابقة كلها وزاد عليها معنى "التعظيم" مشيرًا إلى أن الأزهري يرجح هذا المعنى الأخير[٤].

ولذلك فإن الترجيح كان اجتهادًا من الخليليّ، لعدم ترجيح اللغويين لقول منها، إلا ما ذكره ابن الأنباري بأنها من "الدعاء" مستشهدًا بالحديث: "عن أبِي هُرَيرة قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- «إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ فَلْيُجِبْ فَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ وَإِنْ كَانَ مُفْطِرًا فَلْيَطْعَمْ»[٥]. قال ابن فارس: "أي فليَدْعُ لهم بالخير والبركة"[٦]. فاجتهاد الشيخ يوافق هذا القول، ولعله هو الصحيح. ورجح ذلك من المفسرين: الطبري وابن كثير وابن عطية، واستشهدوا ببيت الأعشى السابق ذِكرُه آنفًا[٧]. وأيًا كان الاجتهاد صوابًا أو غير ذلك فإنه يُحمد.

---

[١] **ابن منظور**، لسان العرب، مادة (ن ب أ) و**سيبويه**، الكتاب ج٢٨٣/١

[٢] قائله الأعشى، ورد في: ديوان الأعشى، وفي: **ابن الأنباري**، أبو بكر محمد بن القاسم، الزاهر في معاني كلمات الناس، ج١٣٩/١

[٣] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج١٥٩/٢

[٤] **الخليل بن أحمد**، معجم العين (ص ل و)، **وابن فارس**، مقاييس اللغة (ص ل ي)، **وابن منظور**، لسان العرب، في مادة (ص ل ي)

[٥] **الأنباري**، أبو بكر محمد بن القاسم، الزاهر في معاني كلمات الناس ج١٣٩/١، والحديث في: صحيح مسلم، الحديث رقم ٣٥٩٣

[٦] **ابن فارس**، مقاييس اللغة، ص ل ي

[٧] **الطبري**، جامع البيان ج٢٤٨/١ **وابن كثير**، تفسير القرآن العظيم ج١٦٩/١ **وابن عطية**، المحرر الوجيز ج١٩/١

المسألة الثالثة: لفظ "النفاق"

ذكر الشيخ الخليلي أنه من قولهم: نفَّق اليربوع تنفيقًا، ونافق نِفاقًا أي دخل في نافِقائه. ثم وضح ذلك بأن لليربوع بابين؛ ظاهرًا وخفيًّا، فالظاهر قاصِعَاء، والخفيّ نافِقاء، فإذا ترصّد له أحد لاصطياده خرج من بابه الخلفي، ويقال إذا خرج من النافقاء: نَفِق وانتَفق ونفَّق.

ثم ذكر معناه الاصطلاحي، بأنه الدخول في الإسلام من وجه والخروج عنه من وجه آخر، فهو بهذا الاصطلاح اسم جديد عند العرب[١].

وقد وجدت الجوهري أيضًا ذكر أن "النفاق" من نَفَّق اليربوع تنفيقا ونافَق، أي أخذ في نافِقائه. وجعل منه اشتقاق المنافق في الدين[٢]. كذلك ذكر ابن فارس أن له أصلين: أحدهما على انقطاعِ شيءٍ وذَهابه، والآخر على إخفاءِ شيءٍ وإغماضِه. فمن الأوَّل: نَفَقَت الدّابةُ نُفوقاً: ماتت، ومنه النَّفَقة لأنَّها تمضي لوجهها. وأنْفَق الرّجُل: افتَقَر. ومن الأصل الثاني: النَّفَق، وهو سَرَبٌ في الأرض له مَخْلَصٌ إلى مكان. والنَّافقاء: موضِعٌ يرقِّقه اليَربوعُ من جُحْرِه فإذا أُتِيَ من قِبَل القاصِعاء ضَرَب النَّافِقاءَ برأسه فانتفَقَ، أي خرج. ومنه اشتقاق النِّفاق، لأن صاحبَه يكتُم خلافَ ما يُظهِر، فكأن الإيمان يَخرُج منه، أو يخرج هو من الإيمانِ في خفاء. ومن الممكن أن يكون الأصلُ في الباب واحدًا، وهو الخُرُوجُ[٣]. وذكر ابن منظور هذين المعنيين أيضًا، مؤكدًا أنها كلمة إسلامية – أي جديدة ما كان يعرفها العرب بهذا الاصطلاح- وتعني الدخول في الإسلام من وَجْه والخروُج عنه من آخر، وأنه مشتقّ من نَافِقَاء اليربوع[٤].

فكان كلام الخليلي هو مضمون ما ذكروه، وفي ذلك إثراء واضح لتفسيره حتى يكون القارئ على بينة من المعنى الاصطلاحي واللغوي.

المسألة الرابعة: لفظ "الفلاح"

ذكر الخليلي أن أصل مادته تدل على الشقّ، مثل سائر الكلمات التي تنتظم معه في الاشتقاق الأكبر، مثل الفلج والفلق، ولذلك يسمى الأكّار فلاحًا؛ لأنه يشق الأرض لأجل الزرع.

ثم ذكر معنى لغويًا آخر، وهو البقاء، ومنه قول لبيد[٥]:

نَحُلُّ بِلادًا كلُّها حُلَّ قبلَنا*** ونَرْجو الفلاحَ بعدَ عادٍ وحِمْيَرِ

ثم بيّن المعنى الاصطلاحي وهو النجاة، فالمفلحون بلغوا الهدف المقصود وأدركوا ضالتهم وهي الفوز برضوان الله، مستدلًا بقول لبيد أيضًا[٦]:

اِعْقِلِي إنْ كُنْتِ لمَّا تَعْقِلِي*** ولقدْ أفلحَ مَنْ كان عَقَلْ[٧]

---

[١] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٢٦٣/٢

[٢] **الجوهري**، الصحاح، (ن ف ق)

[٣] **ابن فارس**، مقاييس اللغة، (ن ف ق)

[٤] **ابن منظور**، لسان العرب، (ن ف ق)

[٥] - الشاعر: لبيد بن ربيعة، بحر الطويل، ورد في ديوانه ص: ٥٧ وفي:**الطبري** ج٢٥٧/١ وفي **الثعلبي**، الكشف والبيان ج١٤٩/١

[٦] الشاعر: لبيد، بحر الرمل، ورد في ديوانه ص:١٧٧، وفي: **ابن الأنباري**، الزاهر في معاني كلمات الناس، ج١٣٤/١

[٧] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٢١٨/٢

ووجدتُ صاحب "العين" ذكر الفَلَاح بمعنى البقاء في الخَير، وأن من مدلولاته أيضًا الشقُّ. كذلك ذكر صاحب "الصحاح" أن الفلاح: الفوز والنجاة، وأنه يقال: فلحتُ الأرضَ أي شققتُها. وورد في "المقاييس" أن له أصلين صحيحين، أحدهما يدلُّ على شَقٍّ، والآخر على فَوْز وبَقاء. وذكر ابن منظور معناه بأنه الفوز والنجاة والبقاء في النعيم[١]. وعلى هذا يكون المعنى الاصطلاحي أقرب إلى معنى البقاء في خير.

ومن كل ما سبق يتضح جليًّا أن الشيخ كان يهتم في تفسيره ببيان الأصل اللغوي للكلمة، ليصل إلى الدلالة المناسبة للآية، مرجحًا ما يراه صوابًا بالأدلة والشواهد اللغوية. وذلك مما يكون له الأثر في فهم المراد.

الفرع الثاني: معاني الصيغ الصرفية: يقتضي ذلك الوقوفَ عند بعض الصيغ الصرفية التي تناولها الشيخ لبيان منهجه في ذِكر معاني الصيغ، ويتضح هذا في المسائل الآتية:-

المسألة الأولى: صيغة "فَعِيل"

ذكر الخليليّ في قوله تعالى: {ولهم عذاب أليم} [البقرة: ١٠] أن (أليم) على وزن (فَعيل) بمعنى (مُفعِل) وأنه كثير في لغة العرب، مستدلًا بقول الشاعر[٢]:

أَمِنْ ريْحَانةَ الداعِي السَّميعُ *** يُؤَرِّقُنِي وأصْحَابِي هُجُوعُ

فالسميع بمعنى المُسمِع، ويرى أن هذا المعنى واضح دون تكلف، بعكس ما رآه الزمخشري، من أن (أليم) من الفعل اللازم (ألِم) فهو فَعيل بمعنى فاعِل، ووُصف العذاب بذلك على حد قولهم (جدَّ جِدُّه) فأُسند الفعل إلى الجد رغمَ أنه للجادّ، وهنا إسناد الألم للعذاب رغم أنه للمعذَّب. فينكر الشيخ ذلك ويرى بطلانه.

كما رأى الخليليّ بطلان قول الزمخشري بجعل (فعيل) بمعنى (فاعِل) عند قوله تعالى: {بديع السماوت والأرض} [البقرة: ١١٧] إذ ذكر الزمخشري أن (بَدَع) الشيءُ فهو بديع، وبَدِيعُ السَّماواتِ من إضافة الصفة المشبهة إلى فاعلها أي بَديعٌ سماواتُه وأرضه[٣]. فهي إذن ليست من (أبدع). ويرى الخليليّ أنه إذا أمكن حمل (بديع) على هذا المعنى الذي قاله الزمخشري، فلا يمكن حملها على صفات الله مثل (سميع وحكيم) وغيرها[٤].

وظهر من هذا اهتمام الشيخ بإيراد الحجة والردّ عليها وترجيح ما يراه صوابًا. رغم أنه ليس من اللازم أن يكون مقصد الزمخشري تعميم (فعيل) بمعنى (مُفعَل)، بل من الجليّ أنه كان شيئًا خاصًا بتلك اللفظة فحسب. **ولعل الصواب** هو ما حققه أبو حيان من أن "بديع السماوات" هو من إضافة الصفة المشبهة إلى منصوبها وليس إلى مرفوعها[٥]. ثم إنه أقرب إلى الذهن؛ إذ يكون المعنى: أبدع سماوته.

---

[١] **الخليل**، العين [ف ل ح]- **الجواهري**، الصحاح [ف ل ح]- **ابن فارس**، المقاييس [ف ل ح]- **ابن منظور**، لسان العرب [ف ل ح]

[٢] الشاعر عمرو بن معدي كرب، بحر الوافر، ورد البيت في ديوانه، وفي **الأصمعيات** ص:١٧٢

[٣] **الزمخشري**، الكشاف، ج١/١٣٩

[٤] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٢/٣٠٧

[٥] **أبو حيان**، البحر المحيط، ج١/٣١٤

المسألة الثانية: صيغة "فعَّل"

وصف الشيخ في قوله تعالى: {يذبّحون أبناءهم} أن قراءة الجمهور (يذبّحون) أبلغُ؛ لدلالتها على الكثرة، بعكس التخفيف (يذبحون) كما في قراءة ابن محيصن[١].

وفي قوله تعالى: {وإن كنتم في ريبٍ مما نزَّلنا على عبدنا فأتوا بسورة} عرض الشيخ أولا لرأي الزمخشري القائل بأن التعبير كان بوزن فعَّل (نزَّل) لا وزن أفعل (أنزل) لدلالة التكثير، فإن القرآن قد نزل منجّمًا ليناسب الأحداث الواقعة، وهذه مرات كثيرة وفترات زمنية عديدة. ثم أورد الشيخ تعقُّب أبي حيان له بأن الفعل اللازم إذا ضُعِّف فإنه يبقى على لزومه، وكذلك المتعدي إذا ضُعِّف يبقى على تعدّيه، فيُفهم من الفعلين وقوع الشيء بكثرة فقط، مثل: جرَح وجرَّح. فإذا انتقل الفعل بالتضعيف من اللزوم إلى التعدي نحو بان وبيّن فإنه حينئذ لا يدل على الكثرة، ومنه (نزَل ونزَّل) فإنه صار متعديًا فقط بمعنى (أنزل)، ويؤيد ذلك قوله تعالى: {وقال الذين كفروا لولا نُزِّل عليهِ القرآنُ جملةً واحدةً} [الفرقان: ٣٢] فرغم أن الفعل مضعف فلا يدل على الكثرة، بل قُصد به المرة الواحدة. فظهر حينئذ أن (نزَّل وأنزل) كان من باب التفنن في الكلام. وقد ارتضى الخليليّ تعقب أبي حيان هذا ووصفه بالقوة والوضوح[٢].

وقد ذكر هذا أيضًا الألوسي، بأن "نزّل" بمعنى "أنزل" مستدلا بآية الفرقان السابقة آنفًا، ومؤيدًا ذلك –وهو ما ذكره أبو حيان أيضًا- أن هناك آيات قرئ بها الفعل بالوجهين: أفْعَل وفعَّل، منها آية سورة البقرة نفسها، قرئ (أنزلنا على عبدنا)[٣]. وممن وافق الزمخشري على هذا القول: البيضاوي والفخر الرازي وابن عادل الدمشقي[٤].

وأيًّا ما كان الأمر فإنه دالّ على اهتمام الشيخ بتوجيه المعنى الصرفي وترجيح أحد الأقوال، دون الاكتفاء بالنقل.

المسألة الثالثة: صيغة "فاعَل" و"تفاعَل"

يمكن ذكر مثالين لبيان توجيه الشيخ: قوله تعالى: {تظاهَرون عليهم بالإثْم} ذكر الخليليّ أنها قراءة عاصم وحمزة والكسائي، وأن قراءة بقية السبعة هي (تظَّاهرون)، وقراءة مجاهد وقتادة (تظَّهَّرون)، وعن أبي حيوة (تُظاهِرون) مشيرًا إلى أنّ هذه الأخيرة أدلّ على أنهم كانوا حالَ إخراجهم يعينون على إخوانهم فئةً ليست منهم. ثم يؤكد أن مؤدّى هذه الصيغ أنهم كانوا يتعاونون، فهي دالة على المشاركة[٥].

وهذا اهتمام من الشيخ ببيان معنى هذا الوزن، وأن وزن "فاعَل" الذي منه القراءة الأخيرة "يُفاعِل" كان يُعطي معنًى زائدًا على القراءات الأخرى، مع ثبوت معنى المشاركة في الجميع.

و**قوله تعالى**: {يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسَهم} ، ذكر الخليليّ أنه دال على الاشتراك، وهو أنْ يُوهم أحد غيره بقوله أو فعله عكس ما يريده به من المكر، وقد يكون الاشتراك هنا مُشكلًا؛ لأنه إذا كان الخدْع من ديدن المنافقين فليس من شأن المؤمنين، لكوْنه مذمومًا، إلا ما استثني من خدع العدو من أجل

---

[١] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٢٩٩/٣

[٢] **السابق**، ج٤٣٥/٢، **وأبو حيان**، البحر المحيط، ج٢٤٤/١

[٣] **الآلوسي**، محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني، ج١/ ١٩٤

[٤] **البيضاوي**، أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل، ج٢٢٩/١ **والرازي**، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، ج٥/ ٢٥٤ **وابن عادل** الدمشقي، تفسير اللباب ج٥٥٦/١

[٥] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٥٣٠/٣

النصر، فلا يُحمد بحال أن يكون شأن المسلمين شأن المنافقين في إظهار غير ما يبطنون ويسرُّون، وإذا كان هذا ممتنعًا من المؤمنين فأحرى أن يكون ممتنعًا من الله عز وجل.

ثم أجاب الشيخ عن ذلك بأن وزن "فاعَل" لا يقتضي المشاركة دائمًا، بل قد يكون بمعنى المجرد مع قصد المبالغة فقط، مثل: عالَج المريضَ وناهز الحلمَ، فالفعل هنا صادر من جهة واحدة. وهذا حال المنافقين، فهم يجهدون أنفسهم في خدع المؤمنين. أو يكون ذلك من قبيل الاستعارة التمثيلية تشبيها لما يحصل من إملاء الله تعالى لهم ومعاملة المؤمنين إياهم معاملةَ إخوانهم المؤمنين، بفعل من يخدع غيره بمختلف الأساليب[١].

ويتفق توجيه الشيخ مع ما قرره ابن منظور، إذ ذكر أن "يُفاعِلُ" يقع لغير اثنين كثيرًا في اللغة، نحو عاقَبْتُ اللِّصَّ وطارَقْتُ النعلَ، ونُقل عن الفارسي أن العرب تقول: خادَعْت فلانًا إذا كنت تَرُوم خَدْعه، وأنه يمكن توجيه قوله تعالى: {يُخادِعون الله وهو خادِعُهم} على معنى أَنهم يُقدِّرون في أَنفسهم أَنهم يَخْدَعون اللهَ، ولكن الله هو الخادع لهم أَي المُجازي لهم جَزاءَ خِداعِهم المزعوم هذا[٢].

ورأي الأخفش أنهم لا يجعلون المفاعلة إلا من شيئين، وأنه إنمّا جاء: {يُخَادِعُونَ اللَّهَ} أي أن هذا عند أنفسهم يمنُّونها أن لا يُعاقَبوا، لكنهم يعلمون خلاف ذلك في أنفسهم[٣].

وذكر أبو حيان أن "خادع" هنا إما يكون لموافقة الفعل المجرد أي بمعنى خَدَع ، وكأنه قيل: يخدعون الله، ويؤيد ذلك قراءةُ ابن مسعود. وإما أن يكون خادَع من باب المفاعلة، فمخادعتهم معروفة بإظهار ما ليس في قلوبهم وهو الكفر، ومخادعة الله لهم حاصلة بأن أجرى عليهم أحكام المسلمين واكتفى منهم بإظهار الإسلام في الدنيا، وسيجازيهم في الآخرة، ومخادعة المؤمنين لهم حاصلة بكونهم امتثلوا عاملوهم معاملة المسلمين كما أمر الله ورسوله[٤].

ونخلص من هذا بأن الخليليّ لم يعرض الأقوال مكتفيًا بذلك، بل كان يعرض القول ويفنده، ثم رجح القول بأن "المفاعلة" هنا لا تدل على المشاركة.

المسألة الرابعة: صيغ "استفعل" و" تفعَّل" و"فَعَّل"

ذكر الخليلي في قوله تعالى: {أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير} [البقرة:٦١] أن الفعل (استبدل) جاء بصيغة صرفية مختلفة عما في قوله تعالى: {ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب} [النساء:٢] واتفق الشيخ مع ابن عاشور في أن الاختلاف في الاستعمال حاصل باختلاف المعاني المقصودة، فإذا تعدّى الفعل إلى مفعولين نحو: {يوم تُبدَّل الأرضُ غير الأرض} كان المفعول الأول هو المتروك، وهو مثل {أولئك يبدّل الله سيئاتهم حسنات} وإذا تعدى إلى المفعول الأول بدون حرف وتعدى إلى الثاني منهما بالباء كان المتروك هو مدخول الباء مثل: {أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير} فالمتروك هو الخير، وكذلك مثل قوله تعالى: {ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل} ومثل قوله تعالى: {ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب}.

---

[١] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٢/٢٧٩- ٢٨٠
[٢] **ابن منظور**، لسان العرب (خ د ع)
[٣] **الأخفش**، معاني القرآن، ج١/٢٧
[٤] **أبو حيان**، البحر المحيط، ج١/١٨٣

وقد ظنَّ ابن عاشور أن الزمخشري يرى اختلاف (بدّل) عن (استبدل وتبدّل) في أنّ مدخول الباء في (بدّل) هو المأخوذ، ويرد ابن عاشور بأنه لا فرق، أي أن مدخول الباء في (بدّل) يكون متروكًا أيضًا، كما في: بدلتُ الدينار بالدرهم[١].

ويعقّب الخليلي بأن كلام الزمخشري لا يُفهم منه هذا، وإنما هو سهو من ابن عاشور، وأنّ ما كان يقصده الزمخشري هو شيء في المعنى، فذكر أنه "تبديل وليس تبدُّلا، وكان يقصد أنه تبديل لما اليتيم بوضع شيء مكان شيء[٢].

وقد حقق أبو حيان المسألة، فقال عن صيغة (استبدل) "الذي دخلت عليه الباء هو الزائل"، وأنَّ (تبدَّل) كما في {ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب} هي "تفعَّل" بمعنى "استفعل" كتعجَّل، وتأخر بمعنى استعْجل واستأخر.

وذكر عن صيغة (بدّل) أنه يتعدّى لاثنين، الثاني أصله حرف جر: كما في: بدَّلت دينارًا بدرهم، أي جعلت دينارًا عِوَض الدرهم، وقد يتعدّى لثلاثة فتقول: بدَّلت زيدًا دينارًا بدرهم، أي حصَّلت له دينارًا عوضًا من الدرهم، ويجوز حذف حرف الجر لفهم المعنى، كما في قوله تعالى: {فَأُوْلَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حسناتٍ}، أي يجعل لهم حسنات عوض السيئات.

والذي جاء في لسان العرب أن استبدل الشيء بغيره وتبدَّله به إذا أَخذه مكانه، فهما بمعنى. أما "بدَّل" فمختلفة؛ إذ ذكر أن الأَصل في "التبديل" تغيير الشيء عن حاله، والأَصل في "الاستبدال" جعل شيء مكان شيء آخر[٣]. وهو ما يتفق مع الخليلي وكلام المفسرين.

وهذا اهتمام واضح من الشيخ في تتبع أصل الصيغة ومعناها وحرف الجر المتعلق بها، وتأييد التوجيه الصحيح والرد على مَن جانبه الصواب؛ للوصول إلى رأي راجح.

ومن كل ما سبق من أمثلة يتضح اهتمام الشيخ الخليليّ ببيان معاني الصيغ، مدعّمًا ذلك بالأدلة والشواهد، مع ذِكر مناسبتها للسياق التي وردت فيه.

المطلب الثاني: الأدوات النحوية

رأيت من الأنفع بين يدي هذا المطلب أن أوقف قارئه على هذه التقريرات المفيدة المتعلقة بدلالة الأداة، والفرق بين الحرف والاسم الذي دل على معنى في غيره، والفرق بين الحرف والموصول واسم الاستفهام، ومتعلق الحرف، والفرق بين الحرف والاسم والفعل، والفرق بين الحكم بالفعل واسم الفاعل، والفرق بين الحكم بالفعل والجملة الفعلية، والفرق بين الفعل والمركب مماذكره الأنبابي تقريره على حاشية أبى النجا على شرح الشيخ خالد على متن الآجرومية[٤] وتقريره على حاشية البناني على شرح سعد الدين التفتازاني لتخليص المفتاح[٥] وحاشيته على الرسالة البيانية للصبان.[٦] لمعرفة هذا التأصيل الدقيق في دلالات الحرف، وهذه الفروق النحوية ذات الأهمية عند دراسة الأداة النحوية ودلالتها، وسقتها في هذه النقاط:-

---

[١] **ابن عاشور**، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير، ج٥٠٧/١

[٢] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٣٨٥/٣ و**الزمخشري**، الكشاف ج٤٦٥/١

[٣] **ابن منظور**، لسان العرب، (ب د ل)

[4] ص ٤٤، ٤٥

[5] ج ٤ ص ٢٠٨

[6] ص٣١٥

دلالة الحرف، والفرق بينه وبين الاسم الذي دل على معنى في غيره:

الحرف لغة الطرف، واصطلاحا: ما دل على معنى في غيره، ولم يكن أحد جزأي الجملة، فقولنا: ما دل على معنى في غيره معناه: أنه يشترط في دلالته على معناه الإفرادي ذكر المتعلق، فإذا قلت: سرت من البصرة مثلا فمعنى "مِن" وهو الابتداء لا يُستفاد إلا بذكر البصرة، ألا ترى أنك إذا وقفت على الحرف دون ما بعده لا يفهم معناه حتى يؤتى بما بعده، وبذلك يخرج الاسم والفعل، فإنهما يدلان على معنى في أنفسهما؛ فإنه يفهم من زيد الشخص المعروف، ومن قام وحده قيام ماض، فالقيام من الحروف، والمضي من الصيغة. وبقولنا: ولم يكن أحد جزأي الجملة يندفع إيراد الموصول ونحوه، فإنه وإن كان يدل على معنى في غيره وهو الصلة إلا أنه يكون أحد جزأي الجملة نحو: أعجبني الذي قام أبوه، وكذلك أسماء الاستفهام وشبهها، ألا ترى أنك إذا قلت: من أبوك؟ فقد دلت "من" على معنى في غيره، وهو الاستفهام عن الأب.

والحاصل أن بعض الأسماء يدل على معنى في نفسه فقط كزيد، وبعضها يدل على معنى في نفسه، ومعنى في غيره، كمَن الشرطية والاستفهامية، فهي دالة على الشخص العاقل مع الاستفهام والشرط، والاستفهام والشرط – أي التعليق – غير مستقلين؛ لأنه لابد من ذكر متعلقهما، ولذا كان حقهما ألا يؤديا إلا بالحروف كهمزة "إنّ"، وحينئذ يصدق على "مِن" أنها دالة على معنى في غيرها فتدخل في تعريف الحرف لولا زيادة" ولم يكن أحد جزأي الجملة ".

وبعضهم أخرج ذلك بقيد "فقط" بدل هذا القيد، وبعضهم أخرجه بالحصر حيث قال: الحرف اصطلاحا: ما لا يدل على معنى إلا في غيره.

وبهـذا تعلم اندفاع ما يرد على ظاهر عبارة أبى النجا من أن هذه دالة على معنى في غيرها، فلا تدخل في تعريف الاسم بأنه: كلمة دلت على معنى في نفسها؛ إذ هي دلت على معنى في غيرها فيصير تعريف الاسم غير جامع. وحاصل الدفع: أنها دالة على معنى في نفسها كما أنها دالة على معنى في غيرها، ودخولها في الاسم باعتبار الأول، ودخولها هنا باعتبار الثاني فاحتجنا لإخراجها بما تقدم. ولك أن تقول: لا نحتاج إلى هذا كله؛ إذ الكلام في المعنى الوضعي؛ فالمعنى: أن الحرف دل على معنى في غيره وضعا، وهذه دلت على معنى في نفسها وضعا، وما دلت عليه في غيرها طارئ بحسب تضمنها معاني الحروف.

الفرق بين الحرف والموصول واسم الاستفهام:

هذا كله بالنسبة لغير الموصول، ويقال في الموصول: إنه موضوع للجزئيات المعينة المستحضرة بأمر كلى يعمها؛ فالتعيين جزء من الموضوع له، والتعيين الذي هو جزء من الموضوع له جزئيٌّ غير مستقل، حقه أن يؤدى بالحرف، ولا يفهم هذا التعيين إلا من الصلة؛ فالموصول داخل في تعريف الاسم باعتبار دلالته على الذات، وداخل في تعريف الحرف باعتبار دلالته على التعيين فنحتاج لما يخرجه من تعريف الحرف.

وقول بعضهم: كون هذا القيد محتاجا إليه لإخراج الموصول ونحوه غفلة عن معنى دلالة الحرف بغيره، وهى توقف دلالته على المعنى الموضوع له الحرف على ذكر غيره، فـ"مِن" مثلا معناه الوضعي على ما قيل: ابتداء جزئيٌّ بين خصوص، نحو: السير والبصرة، وهذا لا يستفاد إلا بذكر البصرة، واسم الموصول ونحوه وضع لذات مبهمة، ولا شك في دلالته على هذه الذات المبهمة، وأما الصلة فهي لتعيينها، وتوقف التعيين على الصلة لا يمنع من إفادة اسم الموصول معناه الوضعي، وكذا يقال في اسم الاستفهام – مردود بأن الموصول من المعارف، وهى موضوعة للجزئيّ المعيّن، إلا أن التعيين تارة يكون مستفادا من جوهر اللفظ كما في العلم، وتارة يكون مستفادا من قرينة خارجية كأل في المعرف بها، والصلة في الموصول والإشارة في اسم الإشارة.

فإن قلت: إن هذا كله جهاد في غير عدوّ؛ لأن معنى دلالة الحرف على معنى في غيره: إن معناه نسبة جزئية لحظ الواضع أنها آلة لتعرف حال شيئين – المنسوب والمنسوب إليه – متوقفة على المنسوب والمنسوب إليه فحينئذ تلك النسبة بهذا الوجه لا يدل عليها إلا الحرف، وأما إن كانت تلك النسبة الجزيئة ملحوظة بذاتها، ولم يلاحظ كونها آلة لتعرف حال شيئين عبر عنها بالاسم – فتقول: هذه النسبة كيت وكيت، فالاستفهام أو الشرط الذي في "مَن" وإن كان نسبة بين شيئين فهو مستقل؛ لأنه لم يلاحظ من حيث كونه آلة لتعرف حال شيئين بخلاف الاستفهام الذي في الهمزة والشرط الذي في " إنْ "؛ فإنه ملحوظ من حيث كونه آلة لتعرف حال شيئين، فلذلك كان غير مستقل.

والحاصل أن النسبة الجزئية إن كانت ملحوظة من حيث كونها آلة ومرآة لتعرف حال الغير كانت غير مستقلة وأديت بالحروف، وإن كانت ملحوظة من حيث ذاتها ولم يلاحظ كونها آلة لتعرف حال الغير كانت مستقلة وأديت بالأسماء، فعلمتَ من هذا أن النسبة الجزئية ليست غير مستقلة على الإطلاق، وأن معنى دلالة الحرف على معنى في غيره: توقفه على الغير بسبب أنه لوحظ كونة آلة لتعرف حال هذا الغير- قلت: إن هذا مردود بقولهم: بنيت "مَنْ" الاستفهامية – مثلا -؛ لتضمنها معنى الهمزة؛ فإن هذا يقتضى أن الاستفهام الذي هو مدلول "من " هو عين الاستفهام الذي هو مدلول الهمزة.

وتحقيق المقام على ما ينبغي يستدعى بسط الكلام في تحقيق معنى الحرف والفعل، فنقول والله المستعان: اعلم أن نسبة البصيرة إلى مدركاتها كنسبة البصر إلى مبصراته، وأنت إذا نظرت في المرآة، وشاهدت صورة فيها، فلك هناك حالتان:

إحداهما: أن تكون متوجها إلى تلك الصورة مشاهدا إياها قصدا، جاعلا المرآة آلة في مشاهدتها، ولا شك أن المرآة مبصرة في هذه الحالة، لكنها ليست بحيث يقدر بإبصارها على هذا الوجه أن يحكم عليها، ويلتفت إلى أحوالها.

الثانية: أن تتوجه إلى المرآة نفسها، وتلاحظها قصدا؛ فتكون صالحة لأن يحكم عليها؛ وتكون الصورة حينئذ مشاهدة تبعا غير ملتفت إليها ٠ فظهر أن في المبصرات ما يكون تارة مبصرا بالذات، وأخرى آلة لإبصار الغير.

فقس على ذلك المعاني المدركة بالبصيرة –أعنى القوة الباطنة– واستوضح ذلك من قولك: قام زيد، وقولك: نسبة القيام إلى زيد؛ إذ لا شك أنك تدرك فيهما نسبة القيام إلى زيد، إلا أنها في الأول مدركة من حيث إنها حالة بين زيد والقيام، وآلة لتعرف حالهما، فكأنها مرآة تشاهدهما بها، مرتبط أحدهما بالآخر؛ ولذلك لا يمكنك أن تحكم عليها أوبها ما دامت مدركة على هذا الوجه، وفي الثاني مدركة بالقصد ملحوظة في ذاتها بحيث يمكنك أن تحكم عليها أولها.

فهي على الوجه الأول معنى غير مستقل بالمفهومية، وعلى الثاني معنى مستقل بها.

وكما يحتاج إلى التعبير عن المعاني الملحوظة بالغير التي لا تستقل بالمفهومية: إذا تمهد هذا فاعلم أن الابتداء مثلا معنى هو حالة لغيره، ومتعلق به، فإذا لاحظه العقل قصدا وبالذات كان معنى مستقلا بنفسه ملحوظا في ذاته، صالحا لأن يحكم عليه وبه، ويلزمه إدراك متعلقه إجمالا وتبعا، وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء.

ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه أن تقيده بمتعلق مخصوص؛ فتقول مثلا: ابتدئ سيرى من البصرة، ولا يخرجه ذلك عن الاستقلال وصلاحية الحكم عليه وبه، وإذا الاحظه العقل من حيث هو حالة بين السير والبصرة، وجُعل آلة لتعرف حالهما كان معنى غير مستقل بنفسه، لا يصلح أن يكون محكوما عليه، ولا محكوما به.

وهو-أى الابتداء– بهذا الاعتبار مدلول لفظة "مِن" كقولك: سرت من البصرة، فلفظ الابتداء موضوع لمطلق الابتداء ولفظ "من" موضوع للابتداءات المخصوصة، لا بأوضاع متعددة، حتى يلزم كونها مشتركة، بل بوضع واحد عام، كأن الواضع قال: عينت لفظة "من" لكل من الابتداءات المخصوصة.

وهذا معنى ما قيل: إن الحرف وضع باعتبار معنى عام، وهو نوع من النسبة كالابتداء مثلا لكل ابتداء معين بخصوصه، والنسبة لا تتعلق إلا بالمنسوب إليه، فما لم يذكر متعلق الحرف لا يتعلق فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف، لا في العقل، ولا في الخارج، وإنما يتحصل بمتعلقه فيتعقل بتعقله.

وهو أيضا محصول ما ذكره الشيخ ابن الحاجب في " إيضاح المفصل " حيث قال: "الضمير فيما دل على معنى في نفسه يرجع إلى معنى، أي ما دل على معنى باعتباره في نفسه وبالنظر إليه في نفسه لا باعتبار أمر خارج عنه كقولك: الدار في نفسها حكمها كذا، أي لا باعتبار أمر خارج عنها؛ ولذلك قيل في الحرف: ما دل على معنى في غيره، أي: حاصل في غيره، أي باعتبار متعلقه، لا باعتباره في نفسه. ا هـ كلامه".

متعلق الحرف:

اتضح أن ذكر متعلق الحرف إنما وجب ليتحصل معناه في الذهن؛ إذ لا يمكن إدراكه إلا بإدراك متعلقه؛ إذ هو آلة لملاحظته؛ فعدم استقلال الحرف بالمفهومية إنما هو لقصور ونقصان في معناه، لا لما قيل من أن الواضع اشترط في دلالته على معناه الإفرادي ذكر متعلقه؛ إذ لا طائل تحته؛ لأن هذا القائل إن اعترف بأن معانى الحروف هي النسب المخصوصة على الوجه الذي قررناه فلا معنى لاشتراط الواضع حينئذ، لأن ذكر المتعلق أمر ضروري؛ إذ لا يعقل معنى الحرف إلا به، وإن زعم أن معنى لفظة "من" هوة الابتداء بعينه، إلا أن الواضع اشترط في دلالة "من" عليه ذكر المتعلق ولم يشترط ذلك في دلالة لفظ الابتداء عليه، فصارت لفظة "من" ناقصة الدلالة على معناها غير مستقلة بالمفهومية لنقصان فيها فزعمه هذا باطل من وجوه:-

أما أولا: فلأن هذا الاشتراط لا يتصور له فائدة أصلا بخلاف اشتراط القرينة في الدلالة على المعنى المجازي.

وأما ثانيا: فلأن الدليل على هذا الاشتراط ليس نص من الواضع عليه كما توهم، فإن دعوى ورود نص منه في ذلك خروج عن الإنصاف، بل هو التزام ذكر المتعلق في الاستعمال، وذلك مشترك بين الحروف والأسماء اللازمة الإضافة.

والجواب عن ذلك بأن ذكر المتعلق في الحروف لتتميم الدلالة، وفي تلك الأسماء لتحصيل الغاية – على ما قيل– تحكمٌ بحت.

وأما ثالثا: فلأنه يلزم حينئذ أن يكون معنى لفظة " من " معنى مستقلا في نفسه، صالحا لأن يحكم عليه وبه، إلا أنه لا يفهم منها وحدها، فإذا ضم إليها ما تتم به دلالتها وجب أن يصح الحكم عليه وبه، وذلك مما لا يقول به من له أدنى معرفة باللغة وأحوالها.

ولذلك قال السكاكي: لو كانت ابتداء الغاية، وانتهاء الغاية، والغرض معانى "مِن" و"إلى"، و "كي" مع أن الابتداء، والانتهاء، والغرض أسماء، لكانت هي أيضا اسما؛ لأن الكلمة إذا سميت اسما ثبت معنى الاسمية لها، وإنما هي متعلقات معانيها اهـ. أي: إذا أفادت هذه الحروف معانى رجعت إلى هذه بنوع استلزام.

الفرق بين الحرف والفعل والاسم:

وإذ قد تحقق عندك معنى الحرف بما لا مزيد عليه مطابقا لقواعد اللغة، وأقوال الأئمة، وما ورد في تفسير الحرف من العبارات المختلفة فنقول: إن الفعل ما عدا الأفعال الناقصة كضرب مثلا يدل على معنى مستقل بالمفهومية وهو الحدث، وعلى معنى غير مستقل وهو النسبة الحكمية الملحوظة، من حيث إنها آلة بين طرفيها، وآلة لتعرف حالهما مرتبطا أحدهما بالآخر، ولما كانت هذه النسبة التي هي جزء مدلول الفعل لا تتحصل إلا بالفعل وجب ذكره كما وجب ذكر متعلق الحرف.

فكما أن لفظة "من" موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه، كذلك لفظة "ضرب" موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه إلى فاعل بخصوصها، إلا أن الحرف لما لم يدل إلا على معنى غير مستقل بالمفهومية لم يقع محكوما عليه ولا محكوما به؛ إذ لا بد في كل واحد منهما أن يكون ملحوظا بالذات ليتمكن من اعتبار النسبة بينه وبين غيره، واحتاج إلى ذكر المتعلق رعاية لمحاذاة الألفاظ بالصورة الذهنية.

والفعل لما اعتبر فيه الحدث وضم إليه انتسابه إلى غيره نسبة تامة من حيث إنها حالة بينهما وجب ذكر الفاعل لتلك المحاذاة، ووجب أيضا أن يكون مسندا باعتبار الحدث؛ إذ قد اعتبر ذلك في مفهومه وضعا، ولا يمكن جعل ذلك الحدث مسندا إليه؛ لأنه على خلاف وضعه، وأما مجموع معناه المركب من الحدث والنسبة المخصوصة، فهو غير مستقل بالمفهومية، فلا يصلح أن يقع محكوما به فضلا عن أن يقع محكوما عليه كما يشهد به التأمل الصادق.

وأما الاسم فلما كان موضوعا لمعنى مستقل، ولم يعتبر معه نسبة تامة لا على أنه منسوب إلى غيره، ولا بالعكس صح الحكم عليه وبه.

الفرق بين الحكم بالفعل واسم الفاعل:

إن قلت: كما أن الفعل يدل على حدث ونسبة إلى فاعل –على ما قررته– كذلك اسم الفاعل -مثلا- يدل على حدث ونسبة إلى ذات مّا، فلم صحّ كون اسم الفاعل محكوما عليه دون الفعل؟

قلت: لأن المعتبر في اسم الفاعل ذات مّا، من حيث نسب إليه الحدث، فالذات المبهمة ملحوظة بالذات، وكذلك الحدث، وأما النسبة فهي ملحوظة لا بالذات، إلا أنها تقييدية غير تامة، وغير مقصودة أصلية من العبارة فقيدت بها الذات المبهمة، وصار المجموع كشيء واحد، فجاز أن يلاحظ فيه تارة جانب الذات أصالة فيجعل محكوما عليه، وتارة جانب الوصف - أي الحدث- أصالة فيجعل محكوما به.

وأما النسبة التي فيه فلا تصلح للحكم عليها ولا بها، لا وحدها ولا مع غيرها؛ لعدم استقلالها، والمعتبر في الفعل نسبة تامة تقتضي انفرادها مع طرفيها عن غيرها، وعدم ارتباطها به، وتلك النسبة هى المقصودة الأصلية من العبارة، فلا يتصور في الفعل ما جرى في اسم الفاعل، بل يتعين له وقوعه مسندا باعتبار جزء معناه الذي هو الحدث.

الفرق بين الحكم بالفعل والجملة الفعلية:

إن قلت: قد حكموا بأن الجملة الفعلية في: زيد قام أبوه، وقعت محكوما بها؟ قلت: في هذا الكلام يتصور حكمان: أحدهما: الحكم بأن أبا زيد قائم، والثاني: الحكم بأن زيدا قائم الأب، ولا شك أن هذين الحكمين ليسا مفهومين منه صريحا، بل أحدهما مقصود، والآخر تبع فإن قصِد الأول لم يكن زيد بحسب المعنى محكوما عليه، بل هو قيد يتعين به المحكوم عليه، وإن قصد الثاني– كما هو الظاهر- فلا حكم صريحا بين القيام والأب، بل الأب قيد للمسند الذي هو القيام؛ إذ هوبه يتم مسندا إلى زيد، ألا تراك لوقلت: قام أبوزيد، وأوقعت النسبة بينهما لم يرتبط بغيره أصلا، ولوكان معنى قام أبوه: ذلك أيضا لم يرتبط بزيد قطعا، فلم يقع خبرا عنه، ومن ثم تسمع النحاة يقولون: قام أبوه جملة، وليس بكلام؛ وذلك لتجريده عن إيقاع النسبة بين طرفيه بقرينة ذكر زيد مقدما وإيراد ضميره، فإنها دالة على الارتباط الذي يستحيل وجوده مع الإيقاع.

الفرق بين الفعل والمركب:

من المعروف أن الفعل مركب من ثلاثة أجزاء، هي: الحدث، والزمان، والنسبة. ولفظ الفعل مفرد، فإن قلت: كيف يكون مفردا مع أنه يدل بمادته على الحدث، وبهيئته على الزمان والنسبة، فيكون جزؤه دالا على جزء معناه، فيكون تعريف المركب صادقا عليه؟

قلنا: المعنى في المركب أن تكون هناك أجزاء مرتبة في السمع بأن يسمع بعضها قبل وبعضها بعد، فالجزء الواقع في تعريفه بقولهم: ما قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه مقيد بكونه من الأجزاء المذكورة، والهيئة مع المادة ليست بهذه المثابة؛ لأنهما مسموعتان معا؛ فالمادة وإن كان متقدمة بالذات على الهيئة لكونها معروضا لها، إلا أنهما ليستا مرتبتين في السمع بل على وجه المعية، لكن الهيئة تتبع المادة في التلفظ فتكون مسموعة بالتبعية لها، فالمادة ملفوظة ومسموعة بالأصالة، والهيئة ملفوظة ومسموعة بالتبعية فلا ترتب بينهما في السمع، كما لا ترتب بينهما في التلفظ؛ فلا يكون تعريف المركب صادقا على الفعل. ولك أن تقول: إن المقصود من الفعل دلالة مجموع المادة والصورة على مجموع المعنى لا دلالة الجزء على الجزء.

ومن هذا يعلم أنه لابد في المركب من أن يكون له جزءان ماديان أو أكثر، ولا يكتفي فيه بجزء مادي وجزء صوري فقط. ومنهم من اكتفي بذلك وجعل الفعل من قبيل المركب، وقال: إن الجزء في التعريف مطلق، فيدخل فيه الجزء الصوري الذي هو الهيئة، ولا يخرج عنه إلا بعناية وهى في التعاريف من المحذور لكن هذا إنما يظهر على ما هو ظاهر كلامهم من أن لكل من المادة والهيئة استقلالا بالدلالة.

وبعد فللأدوات النحوية دلالات تختلف باختلاف السياق. لذلك يعرض هذا المطلب دلالة بعض الأداوت الواردة في سورة البقرة، لبيان استعمالها داخل الجمل، وكيفية تحليل الخليليّ لها أثناء تفسيره، وذلك في المسائل الآتية:-

المسألة الأولى: معانى لعلَّ

ذكر الشيخ فيها أوجه الإعراب كافة، وذلك عند تفسير قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} وهذه المعاني[١]:-

١. **معنى الرجاء على حقيقته:** وهو رأي سيبويه وجمهور النحاة، على أن يكون الرجاء متلبسًا بالمخاطبين، وليس بالله تعالى، ويكون الفعل (اعبدوا) متعلقًا بـ (اعبدوا) وليس بـ (خلقكم) لتعذُّر أن يكونوا حال خلْقهم راجين التقوى.
٢. **معنى الإطماع:** وهذا المعنى رجحه الزمخشري، ولم يرتض معنى التعليل هنا، ورأى أنه إطماع من كريم رحيم، إذا أطمع فعل ما يُطمَع فيه، فإطماعه كوعْده المحتوم[٢].
٣. **أن تكون على طريقة الاستعارة التبعية؛** إذ إن الله خلق الناس واختصهم من بين خلقه بالعديد من المزايا وأسبغ عليهم نعمه وأقام عليهم حجته بإرسال رسله وإنزال كتبه ووعدهم وتوعّدهم، وهي حالة مرجّحة لاستمساكهم بحبل التقوى، فعبّر عن طلب التقوى الصادر من الله تعالى إليهم بلعلّ الدالة على الرجاء في الأصل.
٤. **معنى التعليل،** وهو قول الكسائي وقطرب والفارسي وابن كيسان وابن الأنباري، ودليلهم:

وَقُلْتُمْ لنا كُفُّوا الحُروبَ لعَلَّنا *** نَكُفُّ ووَثَّقْتُمْ لنا كُلَّ مَوْثِقِ

فلما كَفَفْنا الحَرْبَ كانتْ عُهودُكم *** كَلَمْعِ سَرابٍ في المَلا مُتَأَلِّقِ[٣]

إذ لا معنى لكونها للترجي هنا مع بذل الناطقين لها العهود والمواثيق على الكف.

ثم يرى الخليليّ رجحان هذا المعنى، مستدلًا بآيات لا يصلح فيها معنى الترجي، مثل قوله تعالى: {ولقد آتينا موسى الكتاب لعلهم يهتدون} [المؤمنون: ٤٩].

---

[١] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٤١٧/٢

[٢] **الزمخشري**، الكشاف ج٧٧/١

[٣] ورد بغير نسبة في: **الطبري**، جامع البيان ج٣٨٧/١ وفي **القرطبي**، الجامع لأحكام القرآن ج٢٢٧/١ وفي: **السمين الحلبي**، الدر المصون ج١٨٩/١

وقد زاد القرطبي معنى "التعرض" للشيء، كأنه قيل: افعلوا ذلك متعرضين لأن تعقلوا، أو لأن تذكروا أو لأن تتقوا[١].

وذكر الطاهر بن عاشور هذه الآراء أيضًا، موجهًا رأي سيبويه على أنه مجاز وليس معنًى أصليًا للكلمة؛ وذلك لأن الرجاء يقتضي راجيًا ومرجوًّا. وكذلك جعل معنى الإطماع عند الزمخشري معنى مجازيًا؛ لأن الرجاء يلزمه التقريب، والتقريب يستلزم الإطماع. ثم ذكر أن معنى التعليل لا يتحقق في مثل قوله تعالى: {وما يدريك لعل السَّاعَةَ قَرِيبٌ} [الشورى: ١٧]. ثم يرى الطاهر أن "لعل" الواقعة في مقام تعليل بعد أمْر أو نهي لها استعمال يغاير استعمال "لعل" المستأنفة في الكلام سواء وقعت في كلام الله أو في غيره[٢]. ومعنى هذا أن أصل معناه الرجاء، ولكنها تتشرّب معنى التعليل أو غيره أحيانًا في سياقات أخرى.

والذي رجحه الخليليّ هنا – وهو معنى التعليل- هو ما يختص بآية سورة البقرة (لعلكم تتقون). ولكن ما يميّزه أنه نقل ما وصل إليه من دلالات هذه الأداة ثم رجح الوجه الذي يراه يناسب السياق.

المسألة الثانية: دلالة "كاد"

ذكر الخليلي أنّ كثيرًا من النحاة رأوها معاكسة لسائر الأفعال؛ فإثباتها نفي ونفيها إثبات، واستدلوا بقوله تعالى: {فذبحوها وما كادوا يفعلون} [البقرة:٧١] فهي هنا مثبتة للفعل، إذْ قد ذبحوا، مع اقترانها بالنفي (وما كادوا)، بخلاف قوله تعالى: {يكاد البرق يخطف أبصارهم} [البقرة:٢٠] وقوله: {يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار} [النور:٤٣] إذ إن خطف الأبصار والذهاب بها لا يكون بالبرق أو سناه. أما الرأي الثاني فهو أنها على أصلها كسائر الأفعال، ويكون قوله تعالى: {يكاد البرق...} و{ يكاد سنا برقه...} معناه ثبوت المقاربة التي هي مدلول كاد، أما النفي في سورة البقرة فموجَّه على أن هذه كانت حال بني إسرائيل في بادئ الأمر قبل تنفيذ الذبح، فكانوا يراجعون موسى عليه السلام ويتعنتون، فكأنهم كانوا بعيدين عن التنفيذ[٣]. والتحقيق في ذلك أن الرأي الثاني هو الراجح –وإن كان الخليلي قد بدأ بذكر الآخر المرجوح- وهذا الراجح هو ما ذكره المحقق الرضيّ، وارتضاه الأشموني ونقله عنه في شرحه[٤]. بل قرر الرضيُّ أن ذلك المرجوح غلط فاحش؛ إذ كيف يكون إثبات الشيء نفيه، وكيف يكون نفي القرب من مضمون الخبر إثبات لذلك المضمون، ويصف هذا بأنه أفحش؛ لأن نفي القرب من الفعل أبلغ في انتفاء ذلك الفعل من نفي الفعل نفسه، فإن قولنا: ما قربت من الضرب، آكَدُ في نفي الضرب من: ما ضربتُ، أما قوله تعالى: {فذبحوها وما كادوا يفعلون} فالمراد: ما كادوا يذبحون قبل ذبحهم وما قربوا منه، إشارة إلى ما سبق قبل ذلك من تعنتهم. وجعل مثله قوله تعالى: {لم يكد يراها}، وكذلك قول ذي الرمة:

إذا غيَّرَ النَّأْيُ المُحِبِّين لمْ يَكَدْ * رَسِيسُ الهَوى مِنْ حُبِّ مَيَّةَ يَبْرَحُ[٥]

---

[١] **القرطبي**، الجامع لأحكام القرآن، ج١/٢٢٧

[٢] **ابن عاشور**، التحرير والتنوير، ج١/٣٢٤

[٣] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٣/٤٥٣

[٤] **الأشموني**، شرح الأشموني، ج١/١٣٩

[٥] **الرضي الاستراباذي**، شرح الرضي على الكافية، ج٤/٢٢٤، والبيت للشاعر ذي الرمة، بحر الطويل، وورد في ديوانه، **والأصفهاني**، الأغاني ج١٨/٣٣ **والبغدادي**، عبد القادر، خزانة الأدب ج٩/٣١٢

المسألة الثالثة: دلالة "ظنَّ"

بدأ الخليلي بذكر معنى "الظنّ" المعجمي، فذكر أن الظنَّ هو الوقوف بين طرفي الأمر سلبًا وإيجابًا مع ترجيح أحدهما. وعند تناوله لتفسير قوله تعالى: {الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم} ذكر أن أكثر السلف والخلف فسّروا الظن هنا بمعنى اليقين؛ لأن الإيمان باليوم الآخر لا مجال للشك فيه، واستدلوا بآيات منها قوله تعالى: {ورأى المجرمون النار فظنوا أنهم مواقعوها} [الكهف:٥٣] فإن هذا عين اليقين، ومنها قوله تعالى: {إني ظننتُ أني ملاقٍ حسابيهْ} [الحاقة:٢٠] واستدلوا بشواهد شعرية منها:

فقُلْتُ لهم ظنُّوا بألفي مُدَجَّجٍ *** سَراتُهُمُ بالفارِسيِّ المُسَرَّدِ[١]

وأورد الخليلي أيضًا كلام ابن عطية في أن الظن يكون بمعنى اليقين في ما لم يكن محسوسًا، فلا يقال في رجل حاضر: أظن هذا إنسانًا.

ونقل عن ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم أن كل ظنٍّ في القرآن هو بمعنى اليقين. وكذلك نقل اعتراض الشوكاني بأن ثمة ما يردُّ ذلك، مثل قوله تعالى: {إن الظن لا يغني من الحق شيئًا} وقوله تعالى: {إنّ بعض الظن إثم}.

كذلك أورد الشيخ رأْي مَن رأى أن الظن في الآية هنا {الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم} على بابه، وذلك أن العباد يلحظون من أنفسهم دائمًا التقصير في حقّ الله، فيظنون أنهم سوف يلاقون الله بأوزارهم، وهذا يزيد قلوبهم وجلًا وخوفًا، فلا يأمنون سوء الخاتمة.

كذلك أتى بقول الإمام محمد عبده، وهو أن الاكتفاء بالتعبير بلفظ بالظن هنا دون اليقين كان لإفادة التقريع للذين يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم. وكأن هؤلاء الناسينَ أنفسَهم لا يصل إيمانهم بالله وكتابه إلى الدرجة التي يأخذ صاحبها فيها بالاحتياط[٢]. ومعنى هذا أن رأي الإمام محمد عبده أن "ظن" على بابها ، ولكن هذا كان لغرض ما يختصّ بالآية.

ومن غير الذين ذكرهم الخليلي، هناك على سبيل المثال، الإمام اللغوي أبو عبيدة في مجاز القرآن، حيث ذكر أنه بمعنى اليقين في هذه الآية، مستشهدًا بقول دريد بن الصمة السابق[٣]. وكذلك ذكر الأنباري في "الأسرار" معنى اليقين في هذه الآية[٤]. وذكر الإمام الفخر الرازي أن لفظ الظن أُطلق على العلم هاهنا لسببين: الأول التنبيه على أن علم أكثر الناس في الدنيا مقارنة بعلمهم في الآخرة كالظن في جنب العلم. والثاني: أن العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل إلا للنبيين والصديقين الذين قال الله تعالى عنهم: {الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا} [الحجرات : ١٥][٥]. ومن المتأخرين مَن قال بهذا مثل السيوطي في "الهمع" والصبان في "حاشيته"[٦].

---

[١] قائله دريد بن الصمة، من الطويل، ورد في: **أبي عبيدة**، مجاز القرآن، ص: ٤٠ وفي: **الأخفش الأصغر**، الاختيارين، ص:٧٣٨ وفي: **أبوزيد القرشي**، جمهرة أشعار العرب ص:٤٦٧ وفي:**الأنباري**، الزاهر في معاني كلمات الناس، ولسان العرب (ظ ن ن)

[٢] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٢٤٣/٣

[٣] **أبوعبيدة**، معمر بن المثنى، مجاز القرآن، ص: ٣٩

[٤] **الأنباري**، أبو البركات محمد بن عبدالله، أسرار العربية، ص:١٥٦

[٥] **الرازي**، مفاتيح الغيب، ج٤٢٣/٢

[٦] **السيوطي**، همع الهوامع، ج٢١٥/٢

وهذا يدل على أن الشيخ رجح القول الأول، وهو المشهور عند المتقدمين والمتأخرين. ولكنه أورد التوجيهات الأخرى وتعليلات أصحابها.

ومن هذا كله يظهر أن الشيخ يهتم ببيان معاني الأدوات النحوية وذكر الأقوال والتوجيهات فيها، ثم يرجح قولا فيها مستشهدًا على صحته. وفي عرضه هذه الآراء إثراء لغويّ ونحويّ للتفسير، يجعل القارئ على بيّنةٍ عند اختيار توجيه راجح.

المبحث الثاني: العلة والعامل والإعراب

العلة لغة: السبب والمرض، وفي القاموس: وقد اعتلّ، وهذه علته: سببه. والسبب لغة: الحبل، وكل شيء يُتوصل به إلى غيره[١]. أما معناها اصطلاحًا، فهي –كما عرفها الكفويّ[٢]- كل وصفٍ حلَّ بمحلّ، وتغيّر به حاله، وصار المحلّ معلولًا. أو هي كل أمر يصدر عنه أمر آخر بالاستقلال أو بواسطة انضمام الغير إليه[٣]. ويُفرَّق بين العلة والسبب بأن السبب هو ما يُتوصل به إلى الحكم من غير أن يثبت به. والعلة هي ما يثبُت الحكم بها[٤].

والعلة النحوية والصرفية ضربان: ضربٌ منها المؤدى إلى كلام العرب كقولنا: كل فاعل مرفوع، وكل مفعول منصوب. وضرب يسمى علة العلة مثل أن يقولوا: لم صارا الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا؟ [٥]

ولقد فتحَ الخليلُ بن أحمدَ البابَ على مصراعيه للنظر فى العلةِ وتوجيهها ، وذلك عندما قال : "فإنْ سنحَ لغيرى علة لما عللته من النحو هوَ أليقُ بما ذكرته بالمعلولِ فليأتِ بها".[٦]

وجاء سيبويه بعد الخليل فاحتفى بالعلة، وشمِل كتابُه كثيرا من تلك العلل التى كانت -فى بعض أحوالها- من ابتكاراته، وفى بعضها الآخر منقولة عن أستاذه الخليل، وكان لقول سيبويه: "وليْسَ شَىءٌ يَضطرُّونَ إليهِ إلا وَهُمْ يُحَاوِلونَ به وَجْهًا"[٧] - أثره البالغ فى إقدام النحويين على التوجيه والتعليل.

والذي يفهمُ من كلام ابن جنى أن أكثر العلل عند النحاة مبناها على الإيجاب بها، وذلك كنصب الفضلة أو ما شابهها، ورفع العمدة وجر المضاف إليه، وغير ذلك، فعللُ هذه الأشياءِ الداعية إليها عللٌ موجِبة لها غيرُ مقتصر بها على تجويزها، وعلى هذا مفاد كلام العرب، كما أن هناك نوعا آخر يسمى علة، وإنما هو فى الحقيقةِ سببٌ يجوّز ولا يوجب، وذلك كعلة قلب واو "وقتت" همزةً، وهي كونها انضمت ضما لازما، فإنها مع ذلك يجوز إبقاؤها واوا، وعليه فعلتها مجوّزة لا موجبة.[٨]

---

[١] **الفيروزآبادي**، القاموس المحيط، (ع ل ل)

[٢] هو أبو البقاء الكفوي أيوب بن موسى الكفوي، ولد بكفأ في القرم، وتوفي بالقدس عام ١٠٩٤م.(**البغدادي**، هدية العارفين، ص: ٢٩٩)

[٣] **الكفوي**، الكليات، ص:٥٩٩

[٤] السابق، ص: ٦٢١

[5] **السيوطي**، الاقتراح فى علم أصول النحو ص ١١٨، **وابن السراج**، الأصول فى النحو ج١ ص ٣٧

[6] **الزجاجي**، الإيضاح فى علل النحو ص ٦٥، ٦٦

[7] **سيبويه**، الكتاب ج ١ ص ٣٢

[8] **ابن جني**، الخصائص ج ١ ص ١٦٤، **والسيوطي**، الاقتراح فى علم أصول النحو ص ١١٩

والعلة الصحيحة –كما يرى السهيلى– هى المطردة المنعكسة التى يوجد الحكم بوجودها، ويفقد بفقدانها، يقول: "ومن عللِ النحوِ ما يطردُ وينعكسُ فيُتبينُ صحتها كالإضافة، فإنها علة للخفض يوجدُ بوجودها ويعدمُ بعدمِها ."[١]

وهكذا انطلقَ النحاة فى ميدان النظرِ يخترعون من العلل الجديد، ويستدركون على من تقدمهم عملا بالأصلِ الذي قدّمه الخليل.

وعندما جاء ابن مضاء أعلن ثورته على العللِ، ونادى بإسقاط الثوانى والثوالث منه، وتابعه فى ذلك نفر.[٢]

وأقول: إن الدعوة إلى إسقاط العلل فى غير محلها، بل هى دعوة إلى الجمود، وعدم البحث فى مكنونات هذه اللغة، بل إن البحث فى العلة والولوعَ بالوقوف عليها، واختراعها يعدّ كمالا فى الصفة، وبصراً بها، كما كان يعتقد السهيلى –رحمه الله-.

ولقد كان البحث عن العلل النحوية غرضا من الأغراض التى دعت بعض النحاة إلى تصنيف مؤلفاتهم؛ يقول السهيلى فى مقدمة كتاب نتائج الفكر: "إن معظمه من عللِ النحو اللطيفة وأسرار هذه اللغة الشريفة ".[٣] وَنبّه فى كتابه الروض الأنف على أنه كان من مقاصده "تعليل النحو، وصنعة الإعراب".[٤]

وهكذا النفس متطلعة دائما إلى معرفة الأسباب، وحريصة على معرفة الحكمة من كل شيء.

ومن المقرر أن الأصلى لايسأل عن علته، وإذا انتفى السبب انتفى المسبب، ولايلزم من نفى السبب الخاص نفى المسبب لوجود سبب آخر، والشئ الواحد يصح جعله سببا لشيئين، ولم يشترطوا فى كون الشئ سببا لشئ ألا يكون سببا لغيره، واختيار المتكلم أحد المسببين دون الآخر لا بد له من نكتة، وصحة اعتبار السبب الضعيف مع وجود السبب القوي.

وليس هدف البحث أن يقف أمام العلة التي هي ركنٌ من أركان القياس، وأن يقف على أنواع العلل التي جمعت في كتب أصول النحو، ولكن المقصود هنا هو التعليل والتفسير بمعناه الواسع، فيتناول تعليلات الشيخ للتوجيهات النحوية أو الصرفية.

أما نظرية العامل فتُعدّ من أهم الأسس التي قام عليها النحو العربي، فهو يمثل منبع العلاقات داخل الجملة، فمنه تتقوّم المعاني النحوية وتتضح، وهو الذي يعطي الأجزاء في الجملة الفعلية والاسمية تلك المعاني من الفاعلية والمفعولية، والابتداء والخبر ومعنى الإضافة والتبعية وغيرها. ورغم أن للسياق والمقام ودلالة تلك الأجزاء دخلًا في تصور هذه المعاني، فإن الإعراب هو المحور الأساسي، ولا يمكن تصورها دونه[٥]. ولذلك ارتبط "العامل"بالنحو عند قدامى النحاة ومتأخريهم، فسيبويه مثلًا ينقل عن الخليل في عمل إنّ وأخواتها: "زعم الخليل أنها عملت عملين، النصب والرفع، كما عملت (كان) الرفع والنصب حين قلت: كان أخاك زيد"[٦].

---

[1] **السهيلي**، الروض الأنف ج ٤ ص ٩٦

[2] **ابن مضاء**، الرد على النحاة تحقيق الدكتور محمد إبراهيم البنا ص ١٢٧

[3] **السهيلي**، نتائج الفكر ص ٣٥

[4] **السهيلي**، الروض الأنف ج١ص ٤، **لقم**، علي علي علي، المسائل النحوية والصرفية فى كتاب الروض الأنف لأبى القاسم السهيلى.

[٥] **البنا**، محمد إبراهيم، العامل والمعنى النحوي، ص:٧٦

[٦] **سيبويه**، الكتاب ج١٣١/٢

ويقول أيضًا: "اعلم أن لا وما عملت فيه في موضع ابتداء، كما أنك إذا قلت: هل من رجل؟ فالكلام بمنزلة اسم مرفوع مبتدأ"[١].

وقد شغلت ظاهرة الإعراب النحاة منذ وُضِع النحو، وكان قد هداهم استقراؤهم إلى أن نظم الكلمة فى الجملة له أثره فى أن تكون على حال معينة من الرفع أو النصب أو الجر أو الجزم، ومن ثم كان موقع الكلمة أو اقترانها بنوع معين من الأدوات علامة على أنها قد اكتسبت أثرا إعرابيا خاصا، وكانت لهم فى هذا المجال أصولهم وقوانينهم، ولم يختلف النحاة فى أن المحدث لهذه الآثار إنما هو المتكلم، فهو الذي يرفع وينصب ويجر ويجزم، ولكنهم اصطلحوا على تسمية هذه الأدوات عوامل من حيث إنها أوجبت ذلك.[٢]

ولقد كان الإعراب ولا يزال هو قطب الدائرة فى النحو، به يفتتح النحاة حديثهم، ومن خلاله يتناولون خواص التركيب المختلفة لا يتركون منها شيئا ... إن السمة البارزة للنحو أنه نحو إعرابى، فهو يقوم فى منهجه على الإعراب، وقد بدا هذا واضحا منذ بدأ التفكير فى النحو وحتى عصرنا هذا. [٣]

ولما كان الإعراب أثرًا من آثار العامل رأيت من المناسب تناوله عند الخليلي، من حيث منهجه في عرض الوجوه الإعرابية وتحليلها، وترجيح بعضها وتضعيف أخرى أو ردّها.

ولبيان منهج الشيخ في هذه البابة يمكن الوقوف على مطلبين:-

المطلب الأول: العلة والعامل في النحو

يتضح اهتمام المؤلف بقضيتي العلة والعامل من خلال تناول النماذج الآتية:-

أولا: قوله تعالى: {أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق} [البقرة:١٩]

ضعَّف الشيخ الوجه القائل بإعراب جملة "يجعلون أصابعهم" حالًا، وذلك لعدم وجود عامل في هذه الحال. ودلّ سكوته عن الوجه الآخر على قبوله عنده، حيث ذكر جواز كونها جملة استئنافية؛ كأنها جواب لسؤال متبادر للذهن: كيف كانوا يفعلون. فأجيب بهذه الجملة[٤]. وهو توجيه الزمخشري، لم يذكر غيره[٥].

ورأى الزجاج أن جملة "يجعلون أصابعهم" في موضع الجر؛ إذ التقدير: أو كأصحاب صيبٍ من السماء يجعلون؛ فهي في موضع الجر نعت للأصحاب[٦]. وقال الثعلبي والبغوي بهذا التقدير[٧]. وجوَّز كوْنَ الجملة حالًا؛ أبو حيان والسمين، بتقدير "أو كَذوِي صيّبٍ يجعلون" ولكنهما رجحا كون الجملة استئنافية لا محل لها[٨].

---

[١] السابق، ج٢/٢٧٥

2 **البنا**، محمد إبراهيم، أبوالحسين ابن الطراوة وأثره فى النحو ص ٧١

3 **البنا**، محمد إبراهيم، الإعراب سمة العربية الفصحى. بمجلة كلية اللغة العربية بالمنصورة.

[٤] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٢/٤٠٣

[٥] **الزمخشري**، الكشاف، ج١/٧٣

[٦] **الزجاج**، إعراب القرآن، ج١/٦٢

[٧] **الثعلبي**، الكشف والبيان، ج١/١٦٥، **البغوي**، معالم التنزيل، ج١/٦٩

[٨] **أبو حيان**، البحر المحيط، ج١/١٤٤ **والسمين الحلبي**، الدر المصون ج١/٨٩

فتميز الشيخ بترجيح ما رآه صحيحًا؛ وضعف التوجيه بالحال لعدم وجود عامل، وهو ما لم أجده عند من ضعفوا هذا الوجه. وهذا أيضًا من اهتمامه بالتعليل والتوضيح.

ثانيا: قوله تعالى: {بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بغيًا أن ينزل الله من فضله على من يشاء} [البقرة:٩٠]

فقد ذكر الخليلي فيها علة مجيء (اشتروا) ماضيًا و(يكفروا) مضارعًا، مع أن اشتراءهم هو الكفر نفسه؛ وذلك للدلالة على أن هذه الحالة سبقت منهم على نزول الآية، وما زالوا مستصحبين لها بعد النزول.

وعلة ترجيح كون العامل في المفعول لأجله (بغيًا) هو الفعل (يكفروا) وذلك لقرب هذا العامل منه، مع جواز كون العامل (اشتروا)[١].

ثالثا: قوله تعالى: {فقليلًا ما يؤمنون}

ذكر الخليليّ الوجه الراجح عنده في هذا، وهو أن (قليلًا) صفة لموصوف يقتضيه المقام، أي يؤمنون إيمانًا قليلًا. فالعامل هو الفعل. وعنده تكون (ما) لتأكيد عموم القلة، كما في {إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلًا ما}. ولذلك ارتضى الشيخ اعتراضَ الطبري على القول بأن المقصود (فقليلٌ منهم مَن يؤمن) ؛ والتعليل الذي ذكره هو أن المعنى هنا يقتضي كون (القليل) مرفوعًا؛ لأن "مَن" حينئذ موصول وهو مبتدأ، وجملة "يؤمنون" صلة الموصول، والخبر (قليل) متقدم عليه. ولم يرتض الخليلي كذلك أن يكون (قليلًا) دالًا على النفي، رغم ورود ذلك في اللغة أحيانًا؛ وذلك لانتصاب (قليلًا) بفعل مثبت "يؤمنون"، ومثل ذلك لا يكون إلا في النفي. ولكنه رأى أنه قد يُقال: إن القلة سبب للانعدام، فيكون مجازًا مرسلًا علاقته السببية[٢].

أما التوجيه الذي لم يرتضه الطبري ووافقه الشيخ على اعتراضه، فهو مروي عن قتادة، ومعناه أنه لن يؤمن منهم إلا قليل؛ لأن مَن آمن مِن المشركين أكثر ممن آمن من اليهود، ووجّهوا النصب في (قليلًا) بأنه على الحال[٣].

وتوجيه الطبري هذا -على أنه نعتٌ لمصدر محذوفٍ- هو المشهور، قال بذلك الزجاج، وجعله مثل {قليلًا ما تذكّرون} أي: تذكُّرًا قليلًا تذكَّرون ومثل: {قليلا ما تشكرون} أي: شكرًا قليلا تشكرون[٤]. وقال بذلك الفراء أيضًا، لكنه ذكر أن له معنيين: ألّا يكونوا آمنوا قليلًا ولا كثيرًا؛ وذلك لأن (قليل) قد يأتي في العربية للنفي، والمعنى الثاني هو أن يكونوا يصدّقون بالشيء قليلًا ويكفرون بما سواه[٥]. وهو توجيه الزمخشري أيضًا، قال: "فإيمانًا قليلًا يؤمنون. وما مزيدة، وهو إيمانهم ببعض الكتاب. ويجوز أن تكون القلة بمعنى العدم"[٦].

وذكر العكبري هذين التوجيهين السابقين، وزاد جواز أن يكون (قليلًا) صفةً لظرف أي: فزمانًا قليلا يؤمنون[٧]. وهي الأوجه نفسها التي ذكرها أبو السعود في تفسيره.

---

[١] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٥٦٦

[٢] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٣/٥٥٠

[٣] - **البغوي**، معالم التنزيل، ج١/١٢٠

[٤] - **الزجاج**، إعراب القرآن، ج١/٦٥

[٥] - **الفراء**، معاني القرآن، ج١/٥٩

[٦] - **الزمخشري**، الكشاف، ج١/١٢٤

[٧] **العكبري**، التبيان في إعراب القرآن، ج١/٩٠

وأجاز ابن هشام ذلك بشرط كون (ما) زائدة لتقوية الكلام، لأنها إن كانت نافية فإن ما بعدها لا يعمل فيما قبلها لما لها من الصدارة، وأجاز أيضًا كون (ما) مصدرية، ويكون المصدر المؤول مرفوعًا بالصفة (قليلا)[١].

إذن لم يرتض الخليليّ الرفع على معنى (يؤمن قليل منهم) لكون (قليلا) منصوب، فيقتضي عاملًا ينصب، وهو الفعل. ولم يرتض أيضا أن "قليلًا" يراد بها النفي، معلّلا ذلك بأن الأسلوب مثبت لا منفي. لكنه قد يُردّ على ذلك بأن من التوجيهات ما يرى أن "ما" نافية. وأيًا ما يكون فإنه قد اهتمّ بالعامل والعلة اهتمامًا بينًا.

المطلب الثاني: دراسة الأوجه الإعرابية

يمكن عرض بعض النماذج لبيان منهج الخليلي في اختلاف الأوجه الإعرابية، وذلك المسائل الآتية:-

المسألة الأولى: إعراب "سواء"

صرح الشيخ أنها اسم مصدر بمعنى الاستواء للإخبار عن المفرد والجمع والمثنى، ثم ذكر أن الإخبار بها قد صحّ كما صحّ الإخبار بالمصدر بمعنى اسم الفاعل لقصد المبالغة في قولنا: زيد عدْل، ونحو ذلك. ثم ذكر اختلافهم في إعرابها كالآتي:-

١. إما أن تكون خبرًا لإنَّ، ورفعت فاعلًا وهو "أأنذرتهم أم لم تنذرهم" أي إن الذين كفروا مستوٍ عليهم إنذارُك وعدمُه.
٢. وإما أن تكون خبرًا لمبتدأ محذوف، والتقدير: الأمرانِ سواء.
٣. أو خبرًا مقدمًا لمبتدأ مؤخر أي (سواءٌ عليهم إنذارُك وعدمُه)، ثم أورد الاعتراضات على هذا التوجيه، بأن الفعل يُسند ولا يُسند إليه، وأن الاستفهام له صدر الكلام، وأن الهمزة وأم موضوعان لأحد أمرين، أما لفظ سواء فإنه يدل على أمرين، ويقتضي الاشتراك بينهما، وبأن تقديمه وتقديره خبرًا يؤدي إلى التباس المبتدأ بالفاعل.

والمشهور عند النحاة وحققه الرضي أنها تُرفع على الابتداء والخبر، ويقبح كون (أأنذرتهم أم لم تنذرهم) في محل الرفع بأنه فاعل سواء، وحينئذ تكون (سواء) مرفوعًا على أنه خبر (إن)[٢].

وهذا يُثبت أن الشيخ كان يحلل التوجيهات النحوية ويرجح منها ويضعّف مع تعليل ذلك الترجيح، ولا يكتفي بنقل الآراء أو بعضها، وأنه يرجح كونها خبرًا لإنَّ أو لمبتدأ محذوف.

المسالة الثانية: الأوجه في "إذ"

ذكر الخليليّ وجوهَ الإعراب للأداة "إذْ" في قوله تعالى: {وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم} [البقرة:٣٤]، واستبعد مطلقًا كونها زائدة؛ وذلك لتنزيه القرآن عن الزيادة دون معنى جديد. وأجاز كونها خبرًا لمبتدأ محذوف، والتقدير: ابتداءُ خلقكم إذ قال ربك. وكذلك أجاز كونها ظرفًا وعاملها فعل محذوف، والتقدير: ابتدأ خلقكم إذ قال ربك. ثم ذكر أقوالًا أخرى وصفها بأنها "موغلة في الضعف" ذاكرًا أن مِن أضعفها أنها متعلقة بالفعل "بَشِّرْ"؛ إذ المعنى فاسد لأن التبشير لم يحصل حين قال ربك ذلك، والصناعة النحوية فاسدة لطول الفصل بينها وبين المتعلق "بشّر". ثم ذكر القول الأشدّ ضعفًا وهو كونها متعلقة بالفعل "خلقكم" في قوله تعالى: {الذي خلقكم والذين من

---

[١] **ابن هشام**، مغني اللبيب، ج١٢٥/٤

[٢] **الرضي**، شرح الرضي على الكافية، ج٣٠٥/٢

قبلكم لعلكم تتقون} [البقرة:٢١]؛ وذلك لأن مجيء حرف العطف قبل "إذ" كافٍ لمنع ذلك التعلق، فلا يفصل بين الظرف ومتعلقه بعاطف.

ثم ذكر الرأي الراجح لديه، وهو كونها مفعولًا به، والعامل مقدر وهو "اذكر" لكون هذا الظرف يتصرف في مثل: حينئذٍ ويومئذٍ ونحوهما، فإنه إذا جاز صرفها إلى الإضافة جاز صرفها إلى المفعولية. ووصف هذا الرأي بأنه الراجح وإن ردّه بعض المفسرين لما فيه من إخراج "إذ" عما وُضعت له، لكنه يرى أنه بعيد عن التكلف، بعكس سائر الآراء، ويستدل الخليلي على تقدير العامل "أُذكر" بقوله تعالى: {واذكروا إذْ كنتم قليلًا فكثَّركم} [الأعراف:٨٦] وبقوله تعالى: {وَاذكُرُواْ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاء مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ...} [الأعراف:٦٩] وبغيرها من الشواهد. ويوضح الشيخ كيفية مجيء المفعول هنا بأن المراد من ذكر الزمان هنا ذكرُ ما يحتويه من الأحداث؛ إذ اعتادت العرب أن تسند الأحداث إلى أزمنتها[١].

وهذا التوجيه هو ما حققه ابن هشام في "المغني" إذ صرّح بأنه من الخطأ أن يُذكر أنها ظرف للفعل المحذوف "أُذكر"؛ وذلك لكونها ماضيًا وكون الفعل أمرًا فاختلف الزمن فيهما، فالمعنى الصحيح أن تكون مفعولا به، أي (اذكر هذا الوقتَ) وليس (اذكر شيئًا في هذا الوقت الماضي) ولذلك تكون بدلا في قوله تعالى: {وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا} [مريم:١٦] فإذ بدل اشتمال من مريم[٢].

وفي هذا دليل على اهتمام الشيخ الخليليّ ببيان العامل رغم كونه محذوفًا، وقد استعمل القياس، فقاس كونَ "إذ" مفعولًا على كونها مضافًا، مستعملًا العلة في ذلك، وهي كون "إذ" تتصرف إلى الإضافة، فيقال: حينئذٍ. فضلًا عن أن الشيخ كان يهتم ببيان علة ضعف بعض الأوجه لما فيها من مخالفة للصناعة النحوية، كما في بيانه آنفًا بضعف الفصل بين الظرف ومتعلقه بعاطف.

المسألة الثالثة: استعمال (ما) بعد النكرة

ذكر الشيخ الخليلي عند قوله تعالى: {إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها} [البقرة:٢٦] أنها لتأكيد المعنى وتنكيره لإشاعة إبهامه، وأن لها أوجهًا عند النحاة، وهي:

١. أنها حرف زائد، وهو قول ابن هشام. ولكن الشيخ يعلق على معنى الزيادة هنا بأنها "زيادة اصطلاحية" وليس المقصود بها إمكانية الاستغناء عنها من غير خلل في المعنى.
٢. أنها نعت للنكرة لإفادتها إفادة المشتق.
٣. أنها بدل من "مثَل". أو عطف بيان على رأي مَن أجاز وقوعه بعد النكرة.
٤. أنها اسم موصول زائد، وهو قول الطبري[٣]، مستدلا بقول حسان:

فكفَى بنا فَضْلًا على مَن غيْرِنا *** حبُّ النبيِّ مُحَمَّدٍ إيَّانا

وجوّز الطبري ذلك بناء على أن "ما" و "من" مبنيتان. وقد ضعّف الشيخ الخليليّ هذا الرأي؛ لكون زيادتها في البيت ظاهرة بخلاف الآية.

ثم رجّح الخليلي الوجهَ الأول بأنها حرف زائد؛ لأن كونها اسم لا دليل عليه، ولا علامةَ فيها من علاماته، خاصة أنها تدل على الشيوع والإبهام في غيرها.

---

[١] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج١٤/٣

[٢] **ابن هشام**، مغني اللبيب، ج١٢/٢

[٣] **الطبري**، جامع البيان، ج١٨٥/٦

والذي حققه ابن هشام أنها تُزاد بين المتبوع وتابعه وذكر الآية: {مَثَلًا مَا بَعُوضَةً} ونقل عن الزجاج أنها حرف زائد للتوكيد عند جميع البصريين، وأن قراءة ابن مسعود –بسقوطها عنده- تؤيد ذلك، وذكر كذلك أنه قيل إنها اسم نكرة صفة "مثلا" أو بدل منه. أما كونها موصولة فهو في قراءة الرفع فقط "بعوضةٌ" أي الذي هو بعوضة، وفي ذلك حذف للعائد مع عدم طول الصلة، وذلك شاذ عند البصريين وقياس عند الكوفيين. وهذا رأي الأكثرين وخالفهم الزمخشري بأن "ما" استفهامية مبتدأ و"بعوضة" خبرها، والمعنى أيّ شيء البعوضة فما فوقها في الحقارة[١].

إذن كان واضحًا مدى اهتمام الشيخ الخليلي بذكر الأوجه الإعرابية وتحليلها وردّ بعضها وترجيح أخرى. وفي ذلك إثراء لغوي غير خافٍ لتفسيره.

المبحث الثالث: التراكيب النحوية

إن الحكم بإجازة بعض التراكيب أو اختيارها، وعدم الإجازة لشيء منها لا يقدم عليه إلا من تكاملت فيه أهلية البحث والنظر، وكان مستندا فيما يقول إلى شواهد معتمدة وأقيسة صحيحة.[٢]

لقد شمل عمل الخليلي في تفسيره تناولَ التراكيب النحوية وما بينها من علاقات، بالإضافة إلى تناوله -كما مرّ ذِكر ذلك- بنيةَ الكلمة والأدوات النحوية.

ولبيان ذلك يمكن تقسيم ذلك إلى ثلاثة مطالب:-

المطلب الأول: التقديم والتأخير

تتضح توجيهات الخليلي لمسألة الرتبة بتأمل بعض النماذج، مثل:

١. **قوله تعالى**: {ذلك الكتابُ لا ريبَ فيه هدًى للمتقين} فقد ذكر أن هذا التركيب يفيد نفيَ الريب عن القرآن دون تعرُّض لإثبات الريب أو نفيه عن غيره، في مقابل قوله تعالى: {لا فيها غَوْلٌ} عن خمر الجنة تعريضًا بخمر الدنيا وإثبات الغَول فيها. وذكر في هذا السياق أن هذا واضح رغم إنكار أبي حيان له[٣].

ورأيُ أبي حيان أن "الأوْلى جعل كل جملة مستقلة، أي أن (ذلك الكتاب) جملة، و(لا ريب) جملة، و(فيه هدى للمتقين) جملة، ولم يحتج إلى حرف عطف لأن بعضها آخذ بعنق بعض"[٤].

وهذا ترجيح من الشيخ الخليلي لفائدة نفي الجنس عند الالتزام بالرتبة، بتقديم الاسم وتأخير الخبر، وهذا الترتيب واجب في آية البقرة هنا؛ لأنه لا يمكن وصف الكتب السماوية الأخرى بأن فيها ريبًا، بخلاف وصف أي خمر غير خمر الجنة بأن فيه غولًا، فكان كلٌّ في مكانه.

٢. **قوله تعالى**: {وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ} [البقرة:٨٥] رجح الخليلي فيه أن يكون (محرم) خبرًا مقدمًا، والمبتدأ هو (إخراجهم) فبدأ بهذا الرأي، ثم ذكر الرأيين الأخرين بصيغة التضعيف، وهو أن (محرم) خبر عن الضمير، وبعده نائب الفاعل (إخراج)،

---

[١] **ابن هشام**، مغني اللبيب، ج١٠٨/٤

[2] **البنا**، محمد إبراهيم، أبوالحسين ابن الطراوة وأثره فى النحو ص ٨٥

[٣] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج١٠٦/٢

[٤] **أبوحيان**، البحر المحيط، ج١٦٠/١

٣. وذكَر سبب تضعيف هذا بأن المفرد لا يكون خبرًا عن ضمير الشأن، والرأي الثاني أن (هو) ضمير مبهم و(إخراجهم) بيانه، ثم ذكر أنه مردود بأنه لم يُعهد بيان ضمائر مبهمة مثله، بخلاف (ربه رجلًا) المنصوب على التمييز[١].

وترجيحه تقديم الخبر هو ما بدأ به الزمخشري، بحيث يكون (هو) ضمير الشأن، ويكون الخبر جملة اسمية تقدم خبرُها (محرمٌ)[٢].

أما تضعيفه الرأي الثاني، وهو أن يكون (محرم) خبرًا عن الضمير، وبعده نائب الفاعل (إخراجهم) فقد ذكر سبب تضعيفه وهو أن المفرد لا يكون خبرًا عن ضمير الشأن. فأقول: إن كونَ (هو) مبتدأ لا يقتضي أنه ضمير الشأن، بل يُقصد به (الإخراج) أيضًا، أي: والإخراج مُحرمٌ، ثم ذُكر البدل من هذا الضمير، وهو (إخراجهم)، وإن كان البدل من الضمير قليلًا. وبهذا القول بدأ الفراء توجيهه، ثم ثنَّى بالقول الثاني، وهو جعل (هو) ضمير الشأن وخبرها الجملة التي تقدم خبرُها (محرم)[٣]. وهو قول الزجاج أيضًا، يقول: "أي الإخراج محرم عليكم، ثم قال: إخراجهم، فبيَّن ما عاد إليه (هو)، وقال: {اعدلوا هو أقرب للتقوى} أي العدل أقرب للتقوى"[٤].

٤. **قوله تعالى**: {وإيايَ فارهبونِ} [البقرة:٤٠] ذكر الخليلي أن تقديم المعمول (إياي) على العامل (ارهبوا) ثم إعادة ضمير المعمول، وهو ياء المتكلم في (فارهبونِ) إذ إن أصلها (ارهبوني) والكسرة دليل عليها؛ ذكر أن في ذلك التقديم تأكيدًا لحصر الرهبة في الله وحده، أي لا يكون غيره مرهوبًا عندهم، وهو دليل صدق إيمانهم. وذلك كله لأن الرهبة هي سور العمل الصالح، وهي وقاية للإنسان من التردي في المهالك، فكان ذلك يستدعي تأكيد الرهبة[٥].

وأقول: إن ذِكر الخليلي التقديمَ هنا صحيح، لكنه تقديم على الفعل المحذوف لا المذكور. وقد تميّز في بيان فائدة هذا التقديم المناسب لسياق الآيات.

إذن فقد جاء التوكيد –الذي ذكره الخليلي- من كونهما جملتين بالإضافة إلى مجيئه من هذا التقديم، ولذلك يذكر الأخفش عن هذه الآية أن الفعل (ارهبوا) قد شُغل بالاسم المضمر الذي بعده (ياء المتكلم) كقولنا: "زيدًا فَاضْرِبْ أَخاهُ"[٦]. وكذلك يذكر النحاس أن (إياي) منصوب بإضمار فعل، وهو الاختيار في الأمر والنهي والنفي والاستفهام. أي أن النصب راجح عن الرفع[٧]. ويذكر ابن عطية أن (إياي) منصوب بإضمار فعل مؤخر، والتقدير: وإياي ارهبوا فارهبوني[٨]. فهما جملتان.

---

[١] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٣/ ٥٣٣

[٢] **الزمخشري**، الكشاف، ج١/ ١٤١

[٣] - **الفراء**، معاني القرآن، ج١/ ٥٠

[٤] **الزجاج**، إعراب القرآن، ج١/ ٥٥٤

[٥] **الخليليّ**، جواهر التفسير، ج٢/ ١٧٦

[٦] **الأخفش**، معاني القرآن، ج١/ ٥٩

[٧] **النحاس**، معاني القرآن، ج١/ ٢١٨

[٨] **ابن عطية**، المحرر الوجيز، ج١ ٨١

وفي كل ما سبق من نماذج على التقديم والتأخير دليل على ما يقوم به الشيخ الخليليّ من ترجيح وتضعيف للتوجيهات النحوية، دون الاكتفاء بالنقل والعرض.

المطلب الثاني: الحذف في التراكيب

يحسن عرض بعض المسائل التي تختص بالحذف لبيان توجيه الشيخ لها:-

الأصل في الكلام عدم الحذف: يجوز تقدير شيء محذوف لإصلاح التركيب نحويًّا، ولكن هذه القاعدة تقرّر أن هذا خلاف الأصل. وقد ذكرها النحاة في ثنايا دروسهم، مثل ابن هشام في "المغني" والصبان في حاشيته وغيرهما[١]. وقد اتبع الشيخ هذه القاعدة، ومن الأمثلة على ذلك:

١. **قوله تعالى**: {مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ} [البقرة:١٧]
فذكر أن "الذي" يستعمل للمفرد غالبًا وللجمع تشبيهًا بمن وما، وعليه قول الشاعر[٢]:

وإنَّ الذي حانَتْ بفَلْجٍ دماؤهم *** همُ القوم كلُّ القومِ يا أمَّ خالدِ

وهو يرى أن هذا أوْلى من دعوَى بعضهم أنه وصف لموصوف محذوف، مثل فوج وفريق ونحو ذلك، ويرى أن هذا أولى؛ لأن الأصل عدم الحذف[٣].

واختيار الشيخ هنا قد قال به جمعٌ من العلماء، إذ جعلوا "الذي" اسمًا ناقصًا، مثل "ما" و "من" يعبر به عن الواحد والجميع[٤]. أو أنه مفرد ولكنه من الحمل على المعنى[٥].

ولعل الأجمل من هذا ما قاله الفراء، من أنّه جاء بالمفرد لأنه مَثَل للنفاق، وهو كما قال الله تعالى: {تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ} [الأحزاب:١٩]، ومثل قوله تعالى: {ما خَلْقُكُمْ وَلا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ واحِدَةٍ} [لقمان:٢٨] فيذكر أنه لو كان التشبيه للرجال لكان مجموعًا. أما عن الجمع في {ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ} فوجَّهه على أن المعنى متجهٌ إلى المنافقين، فجُمع[٦]. فكأنه قيل: حالهم كحال الذي استوقد نارًا. وحينئذ لا نحتاج إلى تقدير محذوف أيضًا، لأننا سنستغني بكلمتَي (مَثَلُهم) و(كمثَل).

فظهر اجتهاد الخليلي هنا في تضعيفه رأيًا وترجيحه آخر، وكذلك في تعليقه على البيت السابق بأن (الذي حانت بفلج دماؤهم) هو من باب كون (الذي) بمعنى (الذين) وليس من باب حذف نون (الذين)، فقد قال بذلك بعض العلماء[٧]. وفي هذا ترجيح آخر منه لاختيار أحد التوجيهات.

---

[١] **ابن هشام**، مغني اللبيب، ج١/٥٦٧ ، **والصبان**، حاشية الصبان، ج١/٤٣٨

[٢] الشاعر هو أشهب بن رميلة، بحر الطويل، ورد البيت في: **سيبويه**، الكتاب ج١/٣٨- **الأخفش**، معاني القرآن ج١/٦٦- وفي **النحاس**، معاني القرآن ج٦/١٧٦

[٣] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٢/٣٧٨

[٤] **الأخفش**، معاني القرآن، ج١/ ٢٧، **والبغوي**، معالم التنزيل، ج٤/٧١

[٥] **أبوحيان**، البحر المحيط، ج١/٨٥

[٦] **الفراء**، معاني القرآن، ج١/١٥

[٧] **الأخفش**، معاني القرآن، ج١/٦٦ **والنحاس**، معاني القرآن، ج٦/١٧٦

٢. **قوله تعالى**: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً} [البقرة:٣٠] ذكر الخليلي أن الجعْل يمكن أن يكون بمعنى الخلق والإيجاد، ويجوز أن يكون بمعنى التصيير، ولكنه على القول بالتصيير يقتضي تقدير مفعول ثان في قوله تعالى: {أتجعل فيها مَن يفسد فيها}، فذكر حينئذ أن الأصل عدم الحذف[١]. ويُفهم من هذا أنه يرجح الأول.

وهذا مضمون ما رجحه أبو حيان، إذ لو كان الجعل الأول على معنى التصيير لذُكر ثانيا هكذا : (أتجعل فيها خليفة مَن يفسد فيها؟) ولذلك كان معنى الخلق أرجح، ولا حاجة إلى تقدير (خليفة) لدلالة ما قبله عليه؛ لأنه إضمار، والأولى أن يكون الكلام بغير إضمار[٢]. بعكس توجيه الزمخشري ؛ إذ رآه بمعنى التصيير الذي ينصب مفعولين[٣].

وواضح أن ترجيح الخليلي مبنيّ على أن الأصل عدم التقدير، وهي قاعدة معروفة لدى النحاة[٤]، اعتمد عليها الشيخ في الترجيح.

٣. **قوله تعالى**: { وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ} [البقرة:٩٦] رجح الشيخ أن تكون (يود أحدهم لو يعمر) جملة استئنافية، وتكون ما قبلها جملتان معطوفتان، فالوقف على "حياة"؛ وذلك حتى لا يُقدَّر مبتدأ محذوف (ومن الذين أشركوا فريق يودُّ... أو نحو ذلك) لأن الأصل عدم الحذف[٥].

كذلك رآه الفراءُ معطوفًا أيضًا، فذكر أن التقدير: وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلى حَياةٍ وأحرص من الذين أشركوا على الحياة[٦]. وكذلك رآه الزمخشري عطفًا بتقدير: وأحرص من الذين أشركوا، فحذف الثانية لدلالة أحرص الأولى عليه[٧]. ولم يذكر الطبري غير هذا التوجيه، ونقل فقط الخلاف في نوع (الذين أشركوا)[٨].

وفي هذا دليل على ترجيح الخليلي للتوجيه النحوي المناسب للسياق والمعنى، وتميزه بالتعليل بقاعدة " الأصل عدم الحذف"، فاتجه إلى ترجيح كون جملة (ومن الذين أشركوا) معطوفة لا استئنافية.

وفي ما سبق من أمثلة دليل على اتباع المفسر للقواعد الكلية النحوية وتطبيقها مع الإلمام بأوجه الإعراب والترجيح منها.

ومن مسائل الحذف ما يأتي:-

١. **قوله تعالى**: {وَادْخُلُواْ الْبَابَ سُجَّداً وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ} [البقرة: ٥٨] ذكر الخليلي أنه مصدر من "حطّ" بمعنى أسقط، وهو خبر لمبتدأ محذوف، وذكر اختلافهم في تقدير هذا المحذوف:

---

[١] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج١٧/٣

[٢] **أبو حيان**، البحر المحيط، ج١٥١/١

[٣] **الزمخشري**، الكشاف، ج٨٣/١

[٤] **الرضي**، شرح الرضي على الكافية، ج٣٠٣/١ **والأشموني**، شرح الأشموني ج٢٨٣/١

[٥] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٥٩٩/٣

[٦] **الفراء**، معاني القرآن، ج٦٣/١

[٧] **الزمخشري**، الكشاف، ج١٨٢/١

[٨] **الطبري**، جامع البيان، ج٢٧٧/٢

الأول: أن يكون التقدير (مسألتنا حِطَّة) ويوضح هنا أن المعنى سيكون: حُطَّ عنا أوزارَنا. مشيرًا إلى أن الوزن "فِعْلة" سيُحمل على طلب حطّ نوع عظيم من الذنوب؛ لكونه مصدرًا دالًا على الهيئة. وفيه إشارة إلى اعترافهم بارتكاب كبائر الذنوب.

الثاني: أن يكون التقدير: أمرُنا حِطة. وهذا معناه أنهم مأمورون أن يعبروا عما أُمِروا به وعما هو واجب عليهم امتثاله، وهو حطُّ الرحال في مكان محدد.

ثم يرجح الشيخ الرأي الأول ذاكرًا اختيار الطبري ونقله الأقوال المُسندة الدالة عليه. مبينًا كذلك أن هذا مناسب للسياق؛ لما فيه من الجمع بين خشوع القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان. ثم ذكر ما يعضّد ذلك من القراءات، وهي قراءة النصب "حطَّةً" رغم أنها قراءة شاذة[١].

وتدل تقديرات العلماء على أن ما اختاره الخليلي كان راجحًا لديهم، مع اختلافها أحيانًا في كون المحذوف مبتدأ، فتقدير الشيخ يتفق مثلًا مع تقدير الزجاج والبغوي والزمخشري، أي: مسألتنا حِطة، بمعنى حُطَّ عنا ذنوبَنا. ويزيد الزمخشري أن الأصل النصب "حطةً" ولكنها رُفعت لتعطى معنى الثبات[٢]. ورجح أبو حيان هذا الرأي أيضًا؛ إذ المناسب -كما ذكر- في تعليق الغفران عليه هو السؤال بحطّ الذنوب[٣]. أما الأخفش فيقدرها: "قولوا: لتكن منك حِطَّةٌ لذُنُوبِنا"[٤].

وهكذا رجح الشيخ في هذا الحذف ما يناسب السياق، ولم يكتف بالتعبير بأن المبتدأ محذوف. وأتى ترجيحه معللًا بالدليل المنسب.

٢. **قوله تعالى**: {وَاتَّقُوا يَوْما لا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا} [البقرة:٤٨] بدأ بتوجيهه بأن يكون العائد محذوفًا مع حرف الجر أي (فيه) فالأصل (لا تجزي فيه نفس). وذكر أن هناك من يرى العائد منصوبًا محذوفًا، نظرًا إلى أن العائد المنصوب هو المعهود حذفه كثيرًا، فيكون المحذوف أولا هو حرف الجر، فانتصب الضمير واتصل بالفعل، ثم عومل معاملة الضمائر المنصوبة في الحذف[٥].

وقد نسب ابن هشام الرأي الأول لسيبويه، والثاني للأخفش[٦]. ويدل أسلوب الشيخ على ترجيحه الرأي الأول. ولكنه على كل حال يذكر الآخر ويعلّل لسبب الحذف في كل منهما.

---

[١] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٣/٣٦٣

[٢] **الزجاج**، إعراب القرآن، ج١/ ١٣٩ و**البغوي** معالم التنزيل ج١/٩٩ و**الزمخشري**، الكشاف، ج١/١١٣

[٣] **أبو حيان**، البحر المحيط، ج١/٢١٦

[٤] **الأخفش**، معاني القرآن، ج١/٧٣

[٥] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٣/٢٥٩

[٦] **ابن هشام**، مغني اللبيب، ج١/٨٠٣

المطلب الثالث: عطف التراكيب

لبيان منهج الخليليّ في ذلك يمكن الوقوف على بعض المسائل، منها ما يأتي:-

المسألة الأولى: عطف القصة على القصة

من الآيات التي وجهها الخليليّ على أنها من عطف القصة على قصة قبلها ما يأتي:-

١. **قوله تعالى**: {وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ} [البقرة: ٨] فقد ارتضى توجيه الزمخشري بأنها معطوفة على القصة قبلها في قوله تعالى: {إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون} [البقرة: ٦][١].

بينما يرى الطاهر بن عاشور أن جملة (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا) قطعت عن التي قبلها؛ لأن بينهما كمال الانقطاع؛ فالجمل السابقة تختص بذكر الهدى والمهتدين، وهذه تختص بذكر الضالين، فبينهما الانقطاع لأجل التضاد[٢]. فهو اجتهاد من الخليلي بعد الطاهر بن عاشور، إذ رجح ما رآه مناسبًا، فلكلٍّ اجتهادُه.

- **قوله تعالى**: {وقالوا لن تمسَّنا النارُ إلا أيامًا معدودة} [البقرة: ٨٠] بدأ الخليلي بالتوجيه بأنه معطوف على قوله: {وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة} [البقرة: ٦٧][٣]. ومعنى هذا أنه من عطف القصة على أخرى؛ إذ لا يصحّ كونه من عطف الجمل.

ولم أجد مَن ذكر عطف القصة هنا إلا ابن عاشور، ولكنه رأى أن الأرجح هو العطف على قوله: {يكتبون الكتاب بأيديهم}[٤]. **ولكن الخليلي لم يتبعه في هذا الترجيح، مما يدل على اجتهاده في البحث عن المعطوف بما يناسب السياق، ويدل على عدم نقله دون تحليل.**

٢. **قوله تعالى**: {وضُربتْ عليهم الذلة والمسكنة} [البقرة:١١٠] ذكر الخليلي أن الراجح لديه أن العطف هنا من باب عطف القصة على القصة، لأن الله تعالى حكى قصتهم مع موسى مبتدئًا بتنجيتهم من فرعون مقررًا ما حصل منهم من كفر وجدل وعصيان، ثم أتبع ذلك تبيان عاقبة أمرهم ونتيجة فعلهم، وهو ما لزمهم من الذلة والمسكنة[٥].

وهذا ما يدل عليه توجيه الطاهر بن عاشور أيضًا؛ إذ قال عنها: "عَطْف على الجمل المتقدمة بالواو، وبدون إعادة إذْ، فأما عطفه فلأنّ هاته الجملة لها مزيد الارتباط بالجمل قبلها إذ كانت في معنى النتيجة والأثر لمدلول الجمل قبلها"[٦].

---

[١] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٢/٢٦٣ **والزمخشري**، الكشاف ج١/٤٩

[٢] **الطاهر بن عاشور**، التحرير والتنوير، ج١/٢٤٤

[٣] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٣/٥٠٣

[٤] **الطاهر بن عاشور**، التحرير والتنوير، ج١/٥٦٠

[٥] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٣/٣٩١

[٦] **الطاهر بن عاشور**، التحرير والتنوير، ج١/٥٠٩

ومثل هذه التوجيهات السابقة لم يتوقف أمامها المتقدمون قبل الزمخشري إلا نادرًا، فكأنه هو أول مَن أثارها. وأيًا ما يكون فلعلّ هذه اجتهادات تُحسب لصاحبها أصاب أو أخطأ، يحاول من خلالها أن يقف عند الراجح مراعاةً السياق، إذ إنّ ربط هذه المعطوفات ببعضها دليل على دخولها في سياق واحد.

المسألة الثانية: عطف الإنشاء على الخبر

ذكر الشيخ الخليلي في قوله تعالى: {وقولوا للناس حسنًا} [البقرة: ٨٣] أنه معطوف على {لا تعبدون إلا الله} في الآية نفسها؛ وذلك بناء على ترجيحه كون (لا تعبدون) جملة إنشائية معنًى وإن كانت خبرية لفظًا. ثم ذكر فائدة الاختلاف بين الخبر والإنشاء بأنه نوع من التفنن وإثارة الاهتمام[١]. وهذا ما قرره الطبري أيضًا وغيره[٢]. ويدل على ذلك قراءة (أن لا تعبدوا) كما ذكر الزمخشري[٣].

وهذه المسألة خلافية، منعها البيانيون وبعض النحاة مثل ابن مالك، وأجازها آخرون مستدلين بقوله تعالى: {وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات} [البقرة: ٢٥][٤]. إذ هي إنشاء وقد سبقها كلام خبري.

وذكر أبو حيان أن الأصح أن تكون جملة معطوفة على ما قبلها، زاعمًا أنه رأي سيبويه[٥]، وأنه يستدل بقول الشاعر:

تُنَاغِي غَزَالاً عِنْدَ بابِ ابْنِ عامِرٍ*** وَكَحِّلْ مَآقِيكَ الحِسَانَ بِإِثْمِدِ[٦]

وبقول امرئ القيس:

وإنَّ شفَائِي عَبْرَةٌ إنْ سَفَحْتُهَا *** وَهَلْ عِنْدَ رَسْمٍ دَارِسٍ مِنْ مُعَوَّلِ[٧]

ولم أجد الشاهد الأول في كتاب سيبويه، أما الثاني فلم يورده سيبويه شاهدًا على العطف، وإنما كان في سياق حديثه عن المبتدأ المعرفة والنكرة[٨].

وقد ذكر الشيخ الخليلي في هذه الآية {وبشر الذين آمنوا...} أنَّ رأي الزمخشري أنها من عطف القصة على القصة، إلا أن تعبير الزمخشري كان "عطف جملة ثواب المؤمنين على جملة عقاب الكافرين" فوهم أبو حيان بظنها عطف الجملة النحوية، وإنما قصد الزمخشري مجموعة الجمل[٩].

ومما سبق يتضح أن الخليلي من المرجحين عدم عطف الإنشاء على الخبر إلا بتأويل الخبر بالإنشاء كما سبق في (لا تعبدون). وفيه دليل على التزامه الصناعة النحوية وتطبيقه لها.

---

[١] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٥٢٢/٣

[٢] **الطبري**، جامع البيان، ج١٩٣/٢

[٣] **الزمخشري**، الكشاف، ج١٥٨/١، والقراءة المذكورة هي قراءة أبي بن كعب.

[٤] - **ابن هشام**، مغني اللبيب، ج

[٥] **أبوحيان**، البحر المحيط، ج١١٠/١

[٦] - ديوان حسان بن ثابت، ص:٨٣، وورد في: **أبوزيد القرشي**، جمهرة أشعار العرب، ص:٤٩٦ وفي: **الأشموني** ج٢٢٧/١

[٧] - البيت من معلقة امرئ القيس، ورد في ديوانه، ص: ٩

[٨] **سيبويه**، الكتاب، ج١٢٠/١

[٩] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٤٥٤/٢

المسألة الثالثة: الفصل بين المتعاطفيْن

ذكر الخليلي أن قوله تعالى: {وإذ نجيناكم من آل فرعون} [البقرة:٤٩] معطوف على قوله تعالى: {اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم} [البقرة:٤٨] رغم أنه يتوسطهما قوله تعالى: {واتقوا يومًا لا تجزي نفس عن نفس شيئًا} معلّلًا ذلك بكونه ليس أجنبيًا من كل وجه، ولأنهما ليسا كالعامل والمعمول. فكأن المعنى: اذكروا نعمتي واذكروا إذ نجيناكم. إضافة إلى أنه بنى ترجيحه هذا على ترجيح له سابق بكون (إذ) مفعولًا لفعل محذوف "اذكر" لا ظرفًا[١].

ومعنى هذا أن الشيخ يجيز الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه إذا لم يكن الفاصل أجنبيًا، وليس على إطلاقه، ولذلك علل بجوازه في الآيتين، معتمدًا كذلك على أن (وإذ نجيناكم) تقديرها (واذكروا إذ نجيناكم) وحينئذ يصح العطف عليها بقوله: (واذكروا نعمتي).

المسألة الرابعة: جواز عطف الصفات لموصوف واحد

ذكر الشيخ الخليلي هذه القاعدة في سياق حديثه عن قوله تعالى: {والَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ} [البقرة:٤]

إذ أورد اختلاف المفسرين في المعنيين بهذا الوصف، هل هم نفس الطائفة الموصوفة في الآية السابقة بأنهم يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة أو هم طائفة أخرى. وذلك لكونها معطوف ةعلى ما قبلها {الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ} [البقرة:٣].

ثم رجح أن تكون هذه الصفات لطائفة واحدة، وهم المتقون حقًّا. ثم استشهد على جواز ذك -أي عطف الصفات لموصوف واحد- بقوله تعالى: {قُولُواْ آمَنَّا بِاللّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَالأسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ} [البقرة:١٣٦] فبيّن أن في الآية عطفًا لاسم الموصول على ما قبله، رغم أن الإيمان بالأنبياء وما جاءوا به شيء واحد؛ لكون كل الأنبياء جاؤوا بالتوحيد. فقد يراه البعض مُشكلًا؛ لعدم وجود تغاير في المعطوفات؛ إذ الأصل ألا يكون ثمة اتحاد بين الموصوفات المتعاطفة في كل ما سبق، ويشبه الشيخ ذلك أيضًا بقوله تعالى: {سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى} [الأعلى:١-٤] فليس المقصود بالموصول المعطوف إلا الرب العلي سبحانه. ومثله تكرار الموصول ثماني مرات في صفات عباد الرحمن {وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ...} [الفرقان: ٦٤-٧٤]. وقد يكون في غير الموصول، مثل قول الشاعر[٢]:

إلى المَلِكِ القَرْمِ وابنِ الهُمامِ *** ولَيْثِ الكَتِيبَةِ في المُزدَحَمْ

[١] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج٣/٢٩٠

[٢] ورد بغير نسبة في: **الطبري** ج٣/٨٩ وفي **الفراء**، معاني القرآن ج١/١٠٥ وفي: **القرطبي** ج١/٣٨٥

وبناء على هذه الشواهد القرآنية يخلص الشيخ إلى أنه لا إشكال في عدم التغاير بين المعطوفات إذا تعددت الصفات، ولو كانت الذات واحدة[١]. أي يجوز عطف الصفات المتعدد لموصوف واحد.

وقد ذكر الشيخ محمد محيي الدين رأي النحاة في ذلك، وهو أنه إذا تكررت النعوت المتحدة المعنى لمنعوت واحد لم يجز عطف أحدها على الآخر؛ لأن العطف يقتضي المغايرة. وإن كانت مختلفة المعنى؛ جاز العطف[٢].

إذن فالأصل ألا يُعطف الشيء على نفسه، وكذلك على مرادفه، لأن القرآن منزَّهٌ عن التكرار غير المفيد، فلا بدّ أن يكون ثمة فرق بين الألفاظ المتعاطفة، ولو سميت أحيانًا مترادفات، اتساعًا وتجوزًا. ولكن الخليلي ذكر جواز هذا وخاصة في عطف الموصولات لأنها صفات مختلفة جديدة.

[١] **الخليلي**، جواهر التفسير، ج١٩٤/٢

[٢] **عبد الحميد**، محمد محيي الدين، عدة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك، ج٢٧٩/٣

خاتمة البحث

من خلال هذه الدراسة ولمعرفة الإجابة على سؤالها توصلت إلى ما يأتي:-

١. يهتم الخليلي في تفسيره بتحليل بنية الكلمة صرفيًا ومعجميًّا ودلاليًا؛ فقد وقف عند الأصل الاشتقاقي للألفاظ، ورجح رأي الجمهور في أن "النبي" من (نبأ) بتحقيق الهمزة، وأن التسهيل عارض، ورجح المعنى الاصطلاحي للصَّلاة وأنه مأخوذ من الدلالة اللغوية وهي "الدعاء"، وكان الترجيح اجتهادًا من الخليليّ؛ لأن أكثر اللغويين كان يذكر اختلافهم في ذلك الأصل دون ترجيح.

٢. عُنيَ الخليلي بمعاني الصيغ الصرفية؛ فتناول الأوزان: "فَعَّل" و"اسْتَفْعَل" و"تَفَعَّل" في لفظ "بَدَّل". وخلُص إلى كون "اسْتَبْدَل" و"تبدَّل" بمعنى، وهو إحلال شيء مكان آخر، أما "بَدَّل" فتغيير الشيء عن حاله.

٣. تناول الخليليّ الأدوات النحوية ودلالاتها داخل التركيب النحوي؛ فتحدث عن استعمال "لعلّ" ورجح أنها للتعليل في آية سورة البقرة (لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)، وقد خالف الزمخشريَّ وغيره في ذلك، وكذلك لم يذهب مع الجمهور في أن "كاد" إثباتها نفي ونفيها إثبات، بل عرض رأي الآخرين الذين يرونها على ظاهرها، ردًّا على الأوّلِين. ورجح أن "ظنّ" قد تستعمل لليقين، وهو ما وافق فيه رأيَ الجمهور.

٤. يتناول الخليلي التوجيهات النحوية على مستوى التراكيب ويحللها ويردّ بعضها ويرجح أخرى؛ فذكر إعراب "سواءٌ" حيث رجَّح كونها خبرًا لإنَّ أو لمبتدأ محذوف، ويضعِّف كونها خبرًا لمبتدأ مؤخر، ويرى جواز خروج إذْ عن الظرفية خلافًا للجمهور، كما تناول "ما" التالية للنكرة، ورجح كونَها لتأكيد المعنى وتنكيره لإشاعة إبهامه.

٥. يعتمد الخليليّ في توجيهاته الصرفية والنحوية على بيان العلة والعامل النحويَّيْن لبيان أصل التركيب النحوي؛ فتناول التوجيهَات الإعرابية لقوله تعالى: {فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ} حيث رجح أن العامل هو الفعل، والأصل: يؤمنون إيمانًا قليلًا، ولم يرتض التقدير: فقليلٌ منهم مَن يؤمن، وتعليله أن المعنى هنا يقتضي كون (القليل) مرفوعًا، ولم يرتض كون (قليلًا) دالًا على النفي، معللًا بانتصاب (قليلًا) بفعل مثبت.

٦. يلائم الخليليّ بين الاهتمام بالقاعدة والصناعة النحوية وبين دور السياق؛ إذ لكل سياق ما يناسبه، وذلك مثل تناوله للتقديم والتأخير في {لَا رَيْبَ فِيهِ} إذ ذكر أن الترتيب يناسب السياق؛ فلو تقدم الظرف لصار عدم الريب مخصوصًا بالقرآن دون الكتب التي أنزلها الله، وهو معنًى فاسد.

٧. يهتم الخليليّ ببيان عطف الجملة وعطف القصة حتى يظهر ترابط السورة، ويكون بذلك أدعَى لفهم السياق القرآني. ولذلك رجّح عطفَ قصة المؤمنين في: {وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ...} على عطف قصة الكافرين في: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ...} وأنه ليس كلامًا مستأنفًا.

٨. يرجّحُ الخليليُّ عدمَ عطفِ الإنشاءِ على الخبر إلا بتأويل الإنشاء بالخبر كما في قوله تعالى: {وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا} على {لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ}؛ وذلك لكون الثانية في معنى الإنشاء.

٩. يَرَى الخليليُّ أنه لا إشكال في عطف الصفات لموصوف واحد، لاسيما إذا كانت هذه المعطوفات أسماء موصولة، ويرى أن هذا ليس مخالفًا لقاعدة النحاة "العطف يقتضي المغايرة" وذلك لأن

هذه الصفات مختلفة المعنى. ومما استشهد به الخليلي قولُه تعالى: {والَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ} إذ هي معطوفة على ما قبلها {الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ} فهم نفس الطائفة، ولكن ذُكر لهم صفات متعدد.

١٠. يَأْخُذُ الخليليُّ بقاعدة: الأصل عدم الحذف؛ فرَجَّحَ - أن "الذي" يستعمل للمفرد غالبًا وللجمع تشبيهًا بمَن وما، ويضعّف القول بحذف النون منه أو حذف موصوف يدل على الجماعة أو نحو ذلك.

١١. يُقَدِّرُ الخليليُّ ما حُذف من التركيب النحوي، مراعيًا في ذلك الصناعة النحوية والمعنى المناسب؛ فرجّح حذف المبتدأ في قوله تعالى: {وَقُولُوا حِطَّةٌ} والتقدير: مسألتنا حِطَّة، مع إفادة الوزنِ "فِعْلة" طلبَ حَطِّ نوع عظيم من الذنوب؛ لكونه مصدرًا دالًا على الهيئة، وفي هذا إشارة إلى اعترافهم بارتكاب الكبائر.

وتوصي الدراسة بتوجيه نظر الباحثين اللغويين والنحويين إلى الدراسات ذات العلاقة للوقوف على أُفُقٍ جديدة تُنَزّي الدرس النحوي الحديث من جهود علماء عُمَان اللغوية في التفسير؛ مما يفتح الباب أمامهم لتقديم أطروحات وبحوث رَصِينة تخدم هذا التَّوَجُّهَ بشكل جِدِّيٍّ وتربطه بتراثه التَّلِيد، كما تدعو الدراسة إلى تسليط الضوء على الجهود العُمَانِية الثرية الرِّوَى وروضها الأُنُف.

قائمة المصادر والمراجع

١. ابن الأنباري، **الزاهر في معاني كلمات الناس**، تحقيق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت،١٩٩٢م.
٢. ابن عادل الدمشقي، عمر بن علي، **تفسير اللباب**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.
٣. ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.
٤. ابن عطية، أبو محمد عبد الحق الأندلسي، **المحرر الوجيز**، دار ابن حزم، د ت.
٥. ابن فارس، أبوالحسين أحمد، **مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، د ت.
٦. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٧. ابن مضاء، **الرد على النحاة**. تحقيق الدكتور محمد إبراهيم البنا. دار الاعتصام. القاهرة.
٨. ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، د ت.
٩. ابن هشام، **مغني اللبيب**، تحقيق عبد اللطيف الخطيب، السلسلة التراثية، الكويت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
١٠. أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي، **البحر المحيط**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
١١. أبو زيد القرشي، **جمهرة أشعار العرب**، تحقيق علي محمد البجاوي، نهضة مصر، القاهرة، د ت.
١٢. أبو عبيدة، معمر بن المثنى، **مجاز القرآن**، الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٤م.
١٣. الأخفش الأصغر، علي بن سليمان، **الاختيارين**، تحقيق فخر الدين قباوة، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.
١٤. الأخفش، سعيد بن مسعدة، **معاني القرآن**، تحقيق هدى قراعة، الخانجي، الطبعة الأولى ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م
١٥. الأشموني، علي بن محمد، **شرح الأشموني**، تحقيق محيي الدين، طبعة مصطفى البابي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٣٩م
١٦. الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين، **الأغاني**، تحقيق إحسان عباس وآخريْن، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٨م
١٧. الآلوسي، شهاب الدين محمود ابن عبد الله الحسيني، **روح المعاني**، تحقيق: علي عبد الباري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.
١٨. الأنبابي، شمس الدين، **تقرير الأنبابي على حاشية أبي النجا على شرح الشيخ خالد الأزهري على متن الآجرومية**، نسخة مصورة من الأصل المطبوع، مكتبة الأزهر، رقم خاص: ٦٩٧ رقم عام: ٥١٢٢ نحو.
١٩. الأنبابي، شمس الدين، **تقرير الأنبابي على شرح سعد الدين التفتازاني لتلخيص المفتاح، وحاشيته الشهيرة بالتجريد في علم المعاني والبيان والبديع**، مطبعة دار السعادة، مصر، ١٣٣١هـ.
٢٠. الأنبابي، شمس الدين، **حاشية الأنبابي على رسالة الصبان في علم البيان**، وبهامشها الرسالة المذكورة. الطبعة الأولى. المطبعة الأميرية. بولاق. مصر، ١٣١٥هـ. وهي بمكتبة الأزهر. رقم عام: ٧٧٤٧ رقم خاص: ٣٠٧ نحو.
٢١. الأنباري، أبو البركات محمد بن عبد الله، **أسرار العربية**، تحقيق محمد بهجت البيطار، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، د ت.

٢٢. الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم، **الزاهر في معاني كلمات الناس**، تحقيق حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت،١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
٢٣. البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين، **هدية العارفين**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥١م.
٢٤. البغدادي، عبد القادر، **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.
٢٥. البنا، محمد إبراهيم، **أبو الحسين ابن الطراوة وأثره في النحو ٥٢٨ هـ**، دار بو سلامة للنشر والتوزيع، تونس، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
٢٦. البنا، محمد إبراهيم، **الإعراب سمة العربية الفصحى**، مجلة كلية اللغة العربية بالمنصورة. العدد الثامن، الجزء الأول، سنة ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
٢٧. البنا، محمد إبراهيم، **العامل والمعنى النحوي**، مجلة كلية اللغة العربية بالمنصورة. العدد الثامن، الجزء الأول، سنة ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
٢٨. البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، دار الرشيد، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
٢٩. الثعلبي، **الكشف والبيان**، تحقيق أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٣٠. الجهضمي، زايد بن سليمان بن عبد الله، **من معالم الفكر التربوي عند الشيخ أحمد بن حمد الخليلي المفتي العام لسلطنة عُمَان**.سلطنة عُمَان مسقط. ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
٣١. الجوهري، إسماعيل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين، د ت.
٣٢. الخليل بن أحمد، **معجم العين**، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مكتبة الهلال، القاهرة، دت.
٣٣. الخليلي، أحمد بن حمد، **جواهر التفسير- أنوار من بيان التنزيل**، مكتبة الاستقامة، عُمان، ١٩٨٨م.
٣٤. **ديوان الأعشى**، ميمون بن قيس بن جندل، تحقيق د. محمود الرضواني، وزارة الثقافة والفنون، قطر، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
٣٥. **ديوان امرئ القيس**، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٩م.
٣٦. **ديوان حسان بن ثابت**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
٣٧. **ديوان دريد بن الصمة**، تحقيق عمر عبدالرسول، دار المعارف، القاهرة، د ت.
٣٨. **ديوان ذي الرمة**، مطيع ببيلي، سلسلة الذخائر، وزارة الثقافة، القاهرة، ٢٠٢١م.
٣٩. **ديوان عمرو بن معدي كرب**، تحقيق مطاع الطرابيشي، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٤٠. **ديوان لبيد بن ربيعة**، تحقيق إحسان عباس، سلسلة التراث العربي، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، ١٩٦٢م.
٤١. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، **مفاتيح الغيب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٤٢. الرضي الاستراباذي، **شرح الرضي على الكافية**، تحقيق يوسف حسن عمر، دار الكتب الوطنية، بنغازي، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
٤٣. الزجاج، **إعراب القرآن**، تحقيق إبراهيم الإبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، د ت.
٤٤. السمين الحلبي، **الدر المصون**، تحقيق أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، د ت.
٤٥. سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، **الكتاب**، تحقيق عبد السلام هارون، الخانجي، القاهرة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
٤٦. السيوطي، **همع الهوامع**، تحقيق عبدالعال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

٤٧. الصبان، محمد بن علي، **حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك**، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
٤٨. الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، الطبعة الأولى،١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
٤٩. عبد الحميد، محمد محيي الدين، **عدة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك**، دار الطلائع، القاهرة، ٢٠٠٩م.
٥٠. عبد الملك بن قريب، **الأصمعيات**، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، بيروت، الطبعة الخامسة، د ت
٥١. العكبري، **التبيان في إعراب القرآن**، تحقيق علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٦م.
٥٢. الفراء، **معاني القرآن**، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة،١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٥٣. الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
٥٤. القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.
٥٥. الكفوي، أيوب بن موسى، **الكليات**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨، م.
٥٦. مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، طبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
٥٧. النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل، **معاني القرآن**، تحقيق زهير غازي زاهد، عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.