جامعة الأزهر
كلية اللغة العربية بإيتاي البارود
المجلة العلمية

أثر المعنى في توجيه الخلاف وتعدّد وُجوه الإعراب

إعداد
هديّة فايز مناور الرّشيدي
قسم اللغة العربية، كليّة الآداب والفنون، جامعة حائل ،
المملكة العربية السعودية

(العدد السادس والثلاثون)
(الإصدار الثاني .. مايو)
(١٤٤٤هـ - ٢٠٢٣م)

علمية - محكمة - ربع سنوية
الترقيم الدولي: ISSN 2535-177X

أثر المعنى في توجيه الخلاف وتعدّد وُجوه الإعراب

هديّة فايز مناور الرّشيدي

قسم اللغة العربية، كليّة الآداب والفنون، جامعة حائل ، المملكة العربية السعودية.

البريد الالكتروني: bsam.69208@gmail.com

الملخص:

يعدّ موضوع (الإعراب فرع المعنى) من أهمّ القضايا التي تناولها النّحاة بالدّراسة، فما أن اكتشف الخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ) نظريّة النّحو العربيّ حتّى أخذ النّحاة يُطبّقون بنود هذه النظريّة على: الآيات، والأحاديث، والشّعر، والأمثال، فأخذت كلّ قبيلة توجّه الإعراب وفق فهمها للمعنى. وانقسم النّحاة بعد هزيمة سيبويه بعد مُناظرة الكسائي أمام هارون الرّشيد إلى: بصريين وكوفيين وبغداديين ومصريين، وأخذوا يُوجّهون الإعراب بناء على فهمهم للمعنى، فالنّظام اللّغوي العام واحد، فلا تجد أحدا ينصب الفاعل، أو يرفع المفعول به، أو ينصب المضاف إليه، وإنّما يتنوّع توجيه النّحاة لبعض الشّواهد الشّعرية وفق فهم المعنى، فالنّاظر فيما وصل إلينا من مظان لا يعدم وجود جملة من الشّواهد التي اعتمدها النّحاة في توجيه إعرابهم، فيقولون: الإعراب فرع المعنى، والإعراب على أساس المعنى. ومن هنا جاءت هذه الدّراسة التي تقف على الإعراب مُحاولة بيان أثره في ضبط المعنى في الدّرس اللّغوي عامّة، وفي مسائل الخلاف النّحوي على وجه الخصوص، بالاعتماد على آيات من سورة البقرة كأنماذج تطبيقيّة.

الكلمات المفتاحيّة: الخلاف النّحويّ، الإعراب فرع المعنى، توجيه الخلاف، تعدّد وجوه الإعراب، النحو العربيّ.

The effect of the meaning in directing the dispute and the multiplicity of the faces of syntax

Hadayah Fayez Manawer Al-Rashidi
Department of Arabic Language, College of Arts and Sciences, University of Hail, Kingdom of Saudi Arabia.
Email: bsam.69208@gmail.com

Abstract:
The subject of (the syntax branch of meaning) is one of the most important issues studied by the grammarians. As soon as Al-Khalil bin Ahmed (d. 175 AH) discovered the theory of Arabic grammar, the grammarians began applying the terms of this theory to: verses, hadiths, poetry, and proverbs, so every tribe took the direction of parsing According to her understanding of the meaning

Grammar divided after the defeat of Sibawayh after the debate of al-Kisa'i in front of Harun al-Rashid into: Basrians, Kufics, Baghdadis and Egyptians, and they began directing the syntax based on their understanding of the meaning. The grammarians of some poetic evidence according to the understanding of the meaning, so the one who examines what has come down to us from the assumptions does not lack a set of evidence that the grammarians adopted in directing their syntax, so they say: the expression is the branch of the meaning, and the expression is based on the meaning

Hence, this study, which stands on parsing, trying to show its effect in controlling the meaning in the linguistic lesson in general, and in issues of grammatical dispute in particular, by relying on verses from Surat Al-Baqarah as applied models.

Keywords: Grammatical disagreement, Syntax branch of meaning, Directing disagreement, Multiple faces of syntax, Arabic grammar.

مقدّمة:

شغلت قضية الإعراب والمعنى النّحاة منذ وقت مُبكّر، بوصفها المعوّل الأساسي في ضبط النّصوص وفهمها وفقاً لما يقتضيه المعنى، ويتردّد في كتب النّحاة أنّ العرب كانوا ذوي سليقة لُغوية وفطرة فصيحة ، واعتمدوا عليها في ضبط لُغتهم، فلم يكونوا بحاجة إلى وضع قواعد لضبط لُغتهم التي ينطقون بها سليقة وفطرة.

وعندما خالط اللّسان العربيّ العجم، دخل اللّحن والعُجمة إلى لُغتهم، فقد وصل الحال بالنّاس إلى أن يرفعوا المخفوض، ويخفضوا المرفوع، فاحتاجوا إلى ما يضبط لُغتهم، ويساعدهم على تعلّم قواعدها، ويمكّنهم من فهم كتابهم؛ مما أدى إلى نشأة علم النّحو، يقول ابن خلدون: "هذا العلم هو بيان الموضوعات اللّغوية، وذلك أنّه لمّا فسدت ملكة اللّسان العربيّ، في الحركات المُسمّاة عند أهل النّحو الإعراب، واستنبطت القوانين لحفظها كما قلناه ثم استمرّ ذلك الفساد بملابسة العجم ومُخالطتهم حتى أدّى الفساد إلى موضوعات الألفاظ؛ فاستعمل كثير من كلام العرب غير موضوعه عنهم ميلا مع هجنة المتعربين في اصطلاحاتهم المخالفة لصريح العربية؛ فاحتيج إلى حفظ الموضوعات اللغوية بالكتابة والتدوين؛ خشية الدرس وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن والحديث، فَشَمّر كثير من أئمة اللسان لذلك" (ابن خلدون، ١٩٦٠: ٥٤٨).

تبحث دراستي هذه في علاقة الإعراب بالمعنى مع بيان الخلاف بين النّحاة في هذه المسألة، وعليه جاءت الدّراسة في: مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة، سيتناول المبحث الأول: نشأة علم النّحو، والعلاقة بين الإعراب والمعنى عند القدماء والمُحدثين، وفي المبحث الثّاني: ستناقش الدّراسة آراء القدماء والمُحدَثين في الإعراب وعلاقته بالمعنى، وفي المبحث الثالث: ستتناول الدّراسة مجموعة من الآيات القرآنية من سورة البقرة نماذج توضيحيّة؛ لبيان أثر المعنى في توجيه الخلاف وتعدد وجوه الإعراب، أمّا المبحث الرّابع: فسيتناول دور القراءات القرآنية في توجيه الإعراب.

المبحث الأوّل: نشأة علم النّحو، والعلاقة بين الإعراب والمعنى

أولا: نشأة علم النّحو

ورد في كتب التراجم: أنّه قدم أعرابيٌ إلى المدينةَ، في عهد عمر بن الخطاب -ﷺ- دخل المسجد، وطلب أن يسمع شيئاً مما أُنزل على نبيّنا محمد ﷺ –، فأقرأه قارئ قوله تعالى: ﴿ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولُهُۥٓ ﴾[1] ، فقد جرّ كلمة (رسوله)، فقال الأعرابي: أوقد برئ من رسوله؟ فإن يكن الله برِئ من رسوله فأنا أبرأ منه، فبلغ ذلك عمر بن الخطاب، فدعا الأعرابي فقال: "يا أعرابي أتبرأ من رسول الله؟ فقال الأعرابي: يا أمير المؤمنين، إني قدمت المدينة، ولا علم لي بالقرآن، فسألت من يقرئني قوله تعالى: (إن الله بريء من المشركين ورسوله)، ثم بيّن له عمر أن القراءة الصّحيحة (إنَّ الله بَريء مِنَ المُشْرِكينَ ورسولُه) فالمعنى أنّ الله بريء من المشركين، وكذلك رسوله بريء منهم، فأمر بعدها عمر ألّا يقرأ القرآن إلا عالم بالعربيّة" [2]؛ فالعرب كانوا على وعي باللّغة، ومعرفة تامة بحركاتها، بدليل إدراكهم الخطأ والزّلل إنْ وقع فيها.

ومن ذلك ما يروى أن الكسائي أراد أن يتحدّى أبا يوسف الفقيه في حضرة الرّشيد، إذ وجه إليه مسألة فقهيّة مُقتضاها: "ما تقول في رجل قال لامرأته: أنت طالق أنْ دخلت الدّار؟ فقال أبو يوسف: إن دخلت الدّار فقد طُلّقت، فقال الكسائي: خطأ إذا فتحت (أن) فقد وجب الأمر، وإذا كسرت فإنّه لم يقع بعد" (الحموي، ١٩٩٣: ١٧٤١/٤).

---

(١) [التوبة: ٣]

(٢) (القرطبي، ١٩٨٠: ٢٤/١؛ الزين، ٢٠٠٣: ٢٩/١؛ العلولا، ١٩٩٣: ٦٤؛ مكرم، ١٩٨٦: ٥٠-٥٢؛ السيرافي، ١٩٨٥: ٣٤)

فكسر همزة (أن) يمنع وقوع الفعل: وهو الدّخول، أمّا عند فتحها فتصبح: هي وما بعدها في تقدير بسبب دخولك الدّار (لأنّك دخلت الدّار)، فالإعراب هنا يؤثّر في تحديد المعنى ممّا يدلّ على وُثوق العلاقة بينهما، وترجّح الدراسة أن يكون النّحاة، اتّخذوا من قضيّة اختلاط العجم بالعرب، ودخول اللّحن تعليلاً منطقيّاً للإجابة عن الدّافع الذي أدّى إلى تقعيد اللّغة، بالاعتماد على ستة قبائل ممن سلمت لُغتهم ولم يشذ سماعهم، وهم: تميم، وقيس، وأسد، وهذيل، وكنانة، وبعض الطّائيين.

إلا أنّ دخول العجم والخوف من اللّحن: يعدّ سبباً رئيسا في التّقعيد، وليس دخول العجم بل حاجة هؤلاء العجم إلى تعلّم العربيّة؛ حتى يتسنّى لهم فهم الدّين، خاصة أنّهم كانوا مُقبلين على دخول الإسلام، وقد بدأت حركة التّدوين؛ فاحتاج العرب إلى ما يساعدهم على التّمييز بين الحروف بعضها بعضا والحركات.

وطبقة النّحاة تبدأ بالإمام علي بن أبي طالب–كرّم الله وجهه–؛ إذ ساءه ما رآه من لحن، فخاف على القرآن الكريم من ألسنة الأعاجم، فأمر أبا الأسود الدؤلي (ت٦٩هـ) بإيجاد حلّ للمُشكلة، يقول ابن خلدون: "وأول من كتب أبو الأسود الدؤلي، من بني كنانة، ويُقال بإشارة من علي–كرم الله وجهه–؟ أنّه رأى تغير الملكة، وأشار عليه بحفظها، ففزع إلى ضبطها بالقوانين الحاضرة المُستقرأة، ثم كتب فيها النّاس من بعده، إلى أن انتهت إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي، أيام الرشيد–وكان الناس أحوج إليها، لذهاب تلك الملكة من العرب–، فهذّب الصّناعة وكمّل أبوابها، وأخذها عنه سيبويه، من أدّلتها وشواهدها، ووضع فيها كتابه المشهور، الذي صار إمامًا لكلّ ما كتب فيها من بعده...." [١]

(١) (ابن خلدون، ١٩٦٠: ٥٤٦) .

ويُروى أنّ أبا الأسود الدؤلي قال: " إنني أضفت إلى ما وضع علي–كرم الله وجهة– من أصول وأبواب: (إنّ) وأخواتها فلما عرضتها على الإمام علي، أمرني بضم (لكن) إليها" [١]

ويكاد يُجمع الباحثون على أنّ أبا الأسود الدّؤلي من طبقة النّحاة الأولى، هو مُؤسّس النّحو العربي، مع أنّهم اختلفوا في بداية الأمر، في أوّل من رسم النّحو، فقال بعضهم [٢]: أبو الأسود الدّؤلي، وقال آخرون: نصر بن عاصم الدّوؤلي، ويقال: اللّيثيّ، وقال آخرون: عبد الرّحمن بن هرمز، وأكثر النّاس على أبي الأسود الدّؤلي، وكان أبو الأسود ممّن صحب عليا، فقيل: أنّه أخذ النّحو عن علي بن أبي طالب، وقيل: أنّه وضع النّحو بالاعتماد على ما أوتي من علم وفطنه، وما رآه من النّاس من لحن وغلط[٣]

ومنه ما سمعه أبو الأسود الدّؤلي من أهل بيته، أنّ ابنته قالت له يوما: يا أبتِ، ما أحسنُ السماء، فقدّر أبو الأسود أنّها تريد الاستفهام، فأجابها بنجومها، فقالت: أريد التّعجب لا الاستفهام، فقال إذا فقولي: ما أحسنَ السماء!، وافتحي فاك[٤]

وجاء أبو عمرو بن العلاء البصري (ت١٥٤هـ)، فالفراهيدي (ت١٧٥هـ)، فالكسائي (ت١٨٩هـ)، فالمازني التميمي (ت٢٠٣هـ)، فالفراء (ت٢٠٧هـ)، فابن المثنى البصري (ت٢١٠هـ) ثم الأنباري (ت٣٢٨هـ) والنحاس (ت٣٣٨هـ) وابن جني (ت٣٩٢هـ) ... وغيرهم من نحاة: كوفيين، وبصريّين، وبغداديين،

(١) (الزين، ٢٠٠٣: ٢٩) .
(٢) (ابن خلدون، ١٩٩٢: ٣٨٣/٢)
(٣) (السيرافي، ١٩٨٥: ٣٤) .
(٤) (الزين، ٢٠٠٣: ٢٩؛ السيرافي، ١٩٨٥: ٣٦) .

ومصريين، وتابعوا مسيرة أبي الأسود، وطوّروا في أصول النّحو وقواعده، وأثروا الدّرس النّحوي [١]

فقد تكلّم العرب على سليقتهم دون أن توجه أساليبهم قاعدة، أو نظريّة، ينقل ابن جنّيّ والسّيوطي قول الفارسي: "إنّما دخل هذا النّحو كلامهم؛ لأنّهم ليست لهم أصول يراجعونها، ولا قوانين يستعصمون بها، وإنّما تهجم بهم طباعهم على ما ينطقون به، فربّما استهواهم الشيء، فزاغوا به عن القصد، من ذلك ما أنشده ثعلب:

غدا مالك يرمي نسائي كأنما نسائي لسهمي مالك غرضان"[٢]

ومن الرّوايات الواردة عن العرب وتدلّ على أنّهم ينطقون على سجيّتهم، "هذا رجل مات نساؤه شيئا فشيئا، فتظلّم من ملك الموت. وحقيقة لفظه غلط وفاسد؛ وذلك أنّ هذا الأعرابيّ لمّا سمعهم يقولون ملك الموت، وكثر ذلك الكلام، سبق إليه أنّ هذه اللفظة مركّبة من ظاهر لفظها، فصارت عنده كأنّها فعل، لأنّ ملكا في اللّفظ في صورة فلك وحلك، فبنى منها فاعلا، فقال: مالك موت، وعدى مالكا، فصار في ظاهر لفظه كأنّه فاعل، وإنّما مالك هنا على الحقيقة والتحصيل ما فل، كما أن مالكا على التحقيق مفل، وأصله ملأك، فألزمت همزته التّخفيف فصار ملكا، فإن قلت: فمن أين لهذا الأعرابي مع جفائه وغلظ طبعه معرفة التّصريف حتى يبني من ظاهر لفظ ملك فاعلا فقال مالك؟ قيل: هبه لا يعرف التّصريف، أتراه لا يحسن بطبعه، وقوة نفسه، ولطف حسه"[٣]

وقيل: إنّ أعرابياً قد سئل هل تُجرّ فلسطين؟ فأجاب: إنّي إذا لقوي، فلم يفهم الأعرابي أنّ الجرّ المقصود في السّؤال، وهو الأثر الذي يجلبه العامل إلى

(١) (العلولا، ١٩٩٣: ١٦٣-١٧١؛ القرطبي، ١٩٨٠: ٢٤/١؛ مكرم، ١٩٨٦: ٤٩) .
(٢) (ابن جني، ١٩١٣: ٢٧٣/٣؛ السيوطي، ١٩٨٦: ٤١٩/٢) .
(٣) (ابن جني، ١٩١٣: ٢٧٤/٣؛ السيوطي، ١٩٨٦: ٤٢٠/٢) .

المعمول، وهو انزلاق اللّسان إلى أسفل–بما يعبّر عنه النّحاة بالجر أو الخفض أو الكسر، بل فهم أن الجر هو السحب كما تدل عليه إجابته[١]

ثانيا: الإعراب فرع المعنى

استعمل النّحاة مُصطلح الإعراب في اللّغة والاصطلاح للدّلالة على الإنابة عن المعاني، يقول ابن جنّي في معنى الإعراب: "وأما لفظه فإنّه مصدر من أعربت الشّيء إذا أوضحته؛ وفلان معرب عمّا في نفسه، أي مبيّن له وموضّح عنه، ومنه: عرّبت الفرس: إذا بزغته، وذلك أن تنسف أسفل حافره، ومعناه أنه قد أبان ما كان خفيا من أمره، لظهوره إلى مرآه العين بعدما كان مستورا"[٢].

وتشير مقولة (الإعراب فرع المعنى) إلى صلة الإعراب الوثيقة بالمعنى وأن الإعراب يتوجه بإشراف المعنى. وقد اهتمّ النّحاة ببيان علاقة الإعراب بالمعنى، واختلفت وجهات نظرهم بين مُؤيّد ومُعارض. أما الزّجاجي (٣٣٧) فقد أولى هذه المسألة عناية واهتماماً بالغين، فتجده في مواطن كثيرة من مؤلفاته وخاصة في (الإيضاح) يربط بين الإعراب والمعنى، وقد بيّن أنّ الإعراب يوفي الألفاظ بمعانيها، وأنّ المعاني لا تُفهم إلا باستيفاء حقوقها من الإعراب من خلال دلالتها على الفاعليّة والمفعوليّة، يقول: "إن الأسماء لما كانت تعتورها المعاني، فتكون فاعلة، ومفعولة، ومضافة، ومضافاً إليها، ولم تكن في صورها وأبنيتها أدلة على هذه المعاني، بل كانت مشتركة، جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني، فقالوا: ضرب زيد عمرا، فدلوا برفع (زيد) على أن الفعل له، وبنصب (عمرو) على أن الفعل واقع به، وقالوا: ضرب زيد، فدلوا بتغيير أول الفعل ورفع زيد: على ان الفعل ما لم يسمّ فاعله، وأنّ المفعول قد ناب عنه،

(١) (اللبدي، ١٩٧٨: ١٦–١٧) .

(٢) (سيبويه ١٩١٣: ٣٦/١)

وقالوا: هذا غلام زيد، فدلّوا بخفض زيد على إضافة الغلام إليه، وكذلك سائر المعاني جعلوا هذه الحركات دلائل عليها ليتّسعوا في كلامهم، ويقدّموا الفاعل إن أرادوا ذلك أو المفعول عند الحاجة إلى تقديمه، وتكون الحركات دالّة على المعاني[١].

والمُتأمّل في كتاب سيبويه (ت١٨٠هـ) يجده يربط بين الأعراب والمعنى، من خلال شرح شواهد الآيات القرآنية، والشّواهد الشّعريّة، والتي من خلالها يحتج لقواعده وإعرابه وفق ما تؤدّيه الكلمة من معنى: يقول معلّقا: "اعلم أنّ من كلامهم اختلاف اللّفظينِ؛ لاختلاف المعنيينِ، واختلافَ اللّفظينِ والمعنى واحدٌ، واتّفاق اللّفظين واختلاف المعنيين، وسترى ذلك –إن شاء الله تعالى–، فاختلافُ اللّفظين لاختلاف المعنيين، هو نحو: جلسَ وذهبَ، واختلاف اللّفظين والمعنى واحدٌ نحو: ذهبَ وانطلقَ، واتّفاق اللّفظين والمعنى مختلف، قولك: وجدتُ عليه من المَوجِدة، ووجدت: إذا أردت وجدان الضّالّة وأشباه هذا كثيرٌ"[٢] ، وبذلك نجده يعرب مُعتمدا على ما يتركه المعنى من دلالة في النّص.

ووافقه ابن جنّي (ت٣٩٢هـ) فعلّق قائلاً: "الإعراب هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ، ألا ترى أنّك إذا سمعت أكرم سعيد أباه، وشكر سعيدا أبوه، عملت برفع أحدهما ونصب الآخر، الفاعل من المفعول، ولو كان الكلام شرجا واحدا لاستبهم أحدهما من صاحبه، فقد تقول: ضرب يحيى بُشرى فلا تجد هناك إعرابا فاصلا، وكذلك نحوه، قيل: إذا اتّفق ما هذه سبيله، ممّا يخفى في اللّفظ حاله، ألزم الكلام من تقديم وتأخير المفعول، ما يقوم مقام بيان الإعراب، فإن كانت دلالة أخرى من قبل المعنى وقع التّصرف فيه بالتّقديم والتّأخير، نحو: أكل يحيى كمّثرى: لك

(١) (الزجاجي، ١٩٧٣: ٦٩–٧٠)

(٢) (سيبويه، ١٩٨٣: ١/٢٤)

أن تقدّم وأن تؤخّر كيف شئت، وكذلك: ضربت هذا هذه، وكلّم هذه هذا، وكذلك إن وضح الغرض بالتّثنية أو الجمع، جاز لك التّصرف، نحو قولك: أكرم اليحييان البُشريين، وضرب البُشر بين اليحيون، وكذلك لو أومأت إلى رجل وفرس، فقلت: كلّم هذا هذا، فلم يجبه، لجعلت الفاعل والمفعول أيهما شئت؛ لأنّ في الحال بيانا لما تعني" (١)

وقد بيّن ابن فارس (ت٣٩٥هـ) أهمية الإعراب في بيان المعنى، وقال فيها: "من العلوم الجليلة التي خصّت بها العرب الإعراب، الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللّفظ، وبه يعرف الخبر الذي هو أصل الكلام، ولولاه ما ميّز فاعل من مفعول، ولا مضاف من منعوت، ولا تعجب من استفهام، ولا صدر من مصدر، ولا نعت من توكيد" (ابن فارس، ١٩٩٧: ٤٣)، ثمّ بيّن أنّ المعاني تتميّز بالإعراب، ومن خلاله تفرّق العرب بين المعاني: "فأمّا الإعراب: فبه تميَّز المعاني، ويُوقَف على أغراض المُتكلّمين، وذلك أنّ قائلاً لو قال: ما أحسنْ زيدْ غيرَ معرب أو ضربَ عمرْ زيد غير معرب، لم يوقف على مراده. فإن قال: ما أحسنَ زيداً أو ما أحسنُ زيدِ أو ما أحسنَ زيدٌ: أبانَ بالإعراب عن المعنى الذي أراده. وللعرب في ذلك ما ليس لغيرها: فهم يفرُقون بالحركات وغيرها بين المعاني، يقولون مفْتَح للآلة التي يفتح بها، ومفْتَح لموضع الفتح ومِقصّ لآلة القص، ومقَصّ للموضع الذي يكون فيه القصّ، ومِحلَب للقدح يحلب فيه، ومَحلب للمكان يحتلب فيه ذواتُ اللّبن، ويقولون: امرأة طاهر من الحيض؛ لأنّ الرّجل لا يَشرَكها في الحيض، وطاهرة من العيوب؛ لأن الرّجل يَشرَكها في هذه الطّهارة، وكذلك قاعد من الحبَل وقاعدة من القعود"(٢)

(١) (ابن جني، ١٩١٣: ١/٣٥) .

(٢) (ابن فارس، ١٩٩٧: ٤٣) .

فالإعراب ليس زينة للّغة، بل وسيلة تعبيريّه يُؤدّي غرضا بيانيّا إبلاغيا في إيصال المعاني الدّقيقة، ومعروف أن اللّغات الأخرى تقوم على تركيب نحوي ونظام معين، ما يجعل بناء الجمل ونظامها قائما مقام الإعراب، فتُقدّم الفاعل، وتستعمل الفعل المساعد، ثم تأتي بالتتمة، ولا يتقدم المفعول على الفاعل إلا نادرا، لكن نظام الجمل في العربيّة لا يلتزم حدودا صارمة؛ لأنّ الإعراب هو الذي يدلّ السامع على الفاعل والمفعول، والتمييز، فالفرق بين: ضربت زيدا، وزيد ضربته: أنّك إذا قلت: ضربت زيدا، فإنّك إنّما أردت أن تخبر عن نفسك، وتثبت أين وقع فعلك: وإذا قلت زيد ضربته، فإنّما أردت أن تخبر عن زيد [1]

يتّضح تأثير الإعراب في أداء المعاني، من حيث اختلاف المواقع من تقديم وتأخير وتغيّر الحركات، وينعكس ذلك على المعنى، وقد أنكر العُكبري (ت٦١٦هـ) أن تكون الحركات جاءت للتّخلص من السّاكن، وأنّها لا تقوم بدور دلالي، وأنكر ذلك في مؤلفاته، ولم يكن يصرّح إلى من يوجّه كلامه، إلا في كتابه (اللّباب) الذي ذكر فيه أنّه يوجه كلامه إلى قطرب، وأنه هو المقصود به، وهذا ما يرجّح للدّراسة أن يكون الخليل (ت١٧٥هـ) أنكر أيضاً الحركات، فقد يكون الخليل قصد إسكان الكلام لدى العامة، وعلّق قائلاً: "قولهم: أنّهم أعربوا لما يلزم من ثقل السّكون، لا يصحّ لوجهين: أحدهما: أنّ السّكون أخفّ من الحركة، هذا مما لا ريب فيه، ولذلك كان المبني والمجزوم ساكنين، والوجه الثاني: لو كان ذلك من أجل الثّقل لفوض زمام الخيرة إلى المُتكلّم، وكان يسكّن إذا شاء ويحرّك إذا شاء، فلما اتفقوا على أن تسكين المُتحرّك، وتحريك السّاكن بأي حركة شاء المتكلم لحن، دل على فساد ما ذهبوا إليه" (د ت: ٩٤-٩٥).

(١) (الزجاجي، ١٩٧٣: ١٣٧) .

وقد أوضح الحلوانيّ: أنّ هذه مغالطة أو سوء فهم من أبي البقاء، فقطرب يريد أن السّكون ثقيل في وصل الكلام لا في الكلمات المفردة [١]، فالإعراب دخل "ليفرّق بين المعاني من الفاعليّة والمفعوليّة، والإضافة ونحوها"، ولعله أراد بذلك الإنكار على قطرب ما ذهب إليه[٢]

ومن المرجح أنّ: المبني والمجزوم اللذين أشار إليهما العكبري يكون في تحريكهما ثقل عند النّطق، والسّكون فيها خفّة توقعها على ما استثقل في البناء والجزم.

إلا أنّ العكبري أورد ردّه في اللّباب مبيّنا فيه أنّه يقصد قطربا ويبين فيه أن في لزوم التّقديم تضييقاً على المُتكلّم مع حاجته إلى التّسجيع وإقامة القافية، أمّا مسألة الإعراب مع اتفاق المعنى، فبيّن العكبري أنّه شيء عارض، جاز لضرب من التّشبيه بالأصول فلا يناقض به، وقد أنكر العكبري القول في الفرق بين المعاني بلزوم الرّتبة وهو "تقديم الفاعل على المفعول به" (٢٠٠١: ٩٤-٩٥). وأن دخول الإعراب على الكلام للفرق بين المعاني باطل بلزوم الرّتبة، وبيّن أنّ: لزوم الرتبة فيه تضييق على المُتكلّم، وفيه إخلال للّتعلّم، والإعراب لا يلزم فيه ذلك، ثمّ إنّ التّقديم والتّأخير قد لا يصحّ في كثير من المواضيع، ألا ترى أنّك لا تقول: ضرب غلامه زيدا؛ إذ يلزم منه الإضمار قبل الذّكر لفظا وتقديرا، فتدعو الحاجة إلى التّقديم، وكذلك قولك ما أحسن زيدا، فـ "(ما) في الأصل فاعل، ولا يصح تقديم المفعول به عليه"[٣]

(١) (العكبري، د ت: ٩٤)

(٢) (العكبري، د ت: ٩٤؛ الزجاجي، ١٩٧٣: ٧١) .

(٣) (العكبري، د ت: ٩٠-٩١) .

وترى الدراسة أنه يوجد سبب للزوم الرّتبة، فالمعنى هو الفيصل في الحُكم بين المعاني، بدليل ما تجده في القرآن الكريم من أساليب تتعلق بالتّقديم والتّأخير.

أما الجرجاني (ت٤٧١هـ) –مؤسّس نظريّة النّظم–، فقد بيّن أنّ النّحو يحقّق المعنى، ولا يظهر المعنى المراد للجملة ما لم يكن نظمها النّحوي مُتوافقاً مع ذلك المعنى، يقول: "إذ كان قد عُلم أنّ الألفاظ مُغلقة على معانيها حتّى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأنّ الأغراض كامنة فيها حتّى يكون المستخرج لها، وأنّه المعيار الذي لا يبيّن نقصان كلام ولا رجحانه حتى يُعرض عليه، والمقياس الذي لا يُعرف صحيح من سقيم حتى يُرجع إليه، لا ينكر ذلك إلا منْ يُنكر حسّه، وإلا من غالط من الحقائق نفسه" (الجرجاني، ١٩٧٨: ٢٨) ، وقد بيّن الجرجاني أنّ النّظم إنّما هو مراعاة للنّحو ومعانيه، وقواعده، وبيّن ذلك في قصيدة نظمها، ومنها[١] [البسيط]:

فما لنَظمِ كلامٍ أنتَ ناظمه ... مَعنًى سوى حُكمِ إعرابٍ تزجّيهِ
اسمٌ يرى وهوَ أصلٌ للكلامِ فما ... يتِمُّ من دونهِ قصدٌ لِمنشيهِ
وآخرٌ هوَ يعطيك الزِّيادةَ في ... ما أنتَ تثبِتُه أو أنتَ تنفيهِ
تفسيرُ ذلك أنَّ الأَصلَ مبتدأ ... تَلقى له خبراً من بعدُ تَثنيهِ
وفاعلٌ مسندٌ فعلٌ تقدّمَهُ ... إليهِ يُكسِبُه وَصفاً ويعطِيهِ
هذانِ أصلانِ لا تأتيكَ فائدةٌ ... من منطقٍ لم يكونا من مبانيهِ
وقد علِمْنا بأنَّ النّظْمَ ليسَ سوى ... حكمٍ منَ النّحْو نمضي في توَخّيهِ
لو نقّبَ الأرضَ باغٍ غيرَ ذاكَ له ... معنًى وصعّدَ يعلو في ترقّيهِ
ما عادَ إلا بخسْرٍ في تَطَلّبِه ... ولا رأى غيرَ غيٍّ في تبغّيهِ
وَنَحنُ ما إنْ بَثَثنا الفكرَ ننظرُ في ... أحكامهِ ونروّي في معانيهِ

(١) (الجرجاني، ١٩٧٨: ٢٨)

فالإعراب حركات، ولا تقوم الحركة بنفسها، فالمعنى لا يُفهم إلا باستيفاء حقوقه الإعرابية، من مواقع وحركات، والتّي تُتيح للعربيّ الحرّية في التّعبير، والاتّساع في العبارة من تقديم وتأخير جلبا للأهمية في بيان المعنى، وتأثيرا في المُتلقّي، دون أن يؤثّر التّقديم والتّأخير على أداء المعاني المُرادة(١)

وقد أكّد السّيوطي أهمية تضامن الإعراب والمعنى، وبيّن أنّ العرب دلّت برفع زيد في قولهم: (ضرب زيد عمرا) على أن الفعل وقع له، وبنصب زيد على أن الفعل واقع به، وأنّ الخفض في قولهم: (هذا غلام زيد) على إضافة الغلام إليه. وأشار أن العرب جعلت الحركات دلائل على المعاني ليتّسعوا في كلامهم من حيث التّقديم والتّأخير(٢)، فالمعنى كما يرى السّيوطي لا يجعل مجالا للّبس .

وقد اختلف البصريّون والكوفيّون في حقيقة الإعراب، فذهب البصريّون إلى أنّ الإعراب ليس حرفا، ولو كان الإعراب حرفا ما دخل على حرف. أما الكوفيّون: فالإعراب لديهم يكون حركة وحرفا، فإذا كان حرفا قام بنفسه، وإذا كان حركة لم يوجد إلا في حرف، ومن المُجمع عليه أن الإعراب يدخل على آخر حرف في الاسم المُتمكّن والفعل المُضارع(٣)

وذهب العكبري إلى أنّ الإعراب دالّ على معنى عارض في الكلمة، فكانت علامته عارضة في الكلمة، لما بينهما من التّناسب، فالحركة أيسر من الحرف، وهي كافية للدّلالة على الإعراب وإذا حصل الغرض بالأخصر لم يَصِر إلى غيره، والحرف من جملة الصّيغة الدّالة على معنى الكلمة اللازم لها، فلو جعل الحرف دليلاً على الإعراب، لأدّى ذلك إلى أن يدلّ الشيء الواحد على معنيين، وذلك اشتراك، والأصل أن يخصّ كل معنى بدليل، ثمّ أشار أنّ الإعراب

(١) (الفحماوي، ٢٠٠٠: ١٩/١) .
(٢) (السيوطي، ١٩٧٥: ٧٨/١)
(٣) (الزجاجي، ١٩٧٣: ٧٢) .

بالحروف لتعذّر الإعراب بالحركة[١]، وبين العكبريّ: أنّ الإعراب معنى لا لفظ، وعلّل ذلك بأنّ: "الإعراب: هو الاختلاف، والاختلاف معنى لا لفظ، والإعراب فاصل بين المعاني، والفصل والتّمييز معنى لا لفظ، ثمّ أن الحركات تضاف إلى الإعراب، فيُقال حركات الإعراب، وضمة إعراب، والشيء لا يُضاف إلى نفسه، ثمّ إنّ الحركة والحرف يكونان في المبني، وقد تزول حركة المُعرب بالوقف مع الحكم بإعرابه، وقد يكون السّكون إعرابا" [٢]

من المرجّح أنّ تعليل العكبري أقرب إلى المنطق؛ فالحركة تظهر على الحرف، والمعروف أنّ الحركة أخفّ من الحرف، بل هي جزء منه، وبناء عليه تكون الحركة هي الإعراب والحرف هو المعنى، الذي يوجّه الحركة أوجهها الإعرابيّة المُتعدّدة.

(١) (العكبري، ٢٠٠١: ٥٤-٥٥)

(٢) العكبري، ٢٠٠١: ٥٤) .

المبحث الثّاني: اختلاف النّحاة في حقيقة الإعراب

تباينت آراء النّحاة في حقيقة الإعراب، ويكاد يجمع أغلبهم على أنّ الإعراب فرع المعنى، وقد خالفهم في ذلك قطرب، ونفى أن يكون للحركات التي هي فروع الإعراب دور في الإعراب والدّلالة على المعنى، وقد أنكر عليه الزّجاجي ذلك في إيضاحه: "إنّ هذا قول جميع النحويين إلا قطربا"[١] ، ونلحظ أنّه إذ بنفيه أن يكون الإعراب للدّلالة على المعاني، وأنّ الإعراب في نظره للتّخفيف من الثّقل الذي يحدث من إسكان الحروف أثناء الكلام، فاحتج لرأيه بما اتّفق إعرابه واختلف معناه دون الالتفات إلى السّياق يقول: "لم يعرب الكلام للدّلالة على المعاني والفرق بين بعضها وبعض، لأنّا نجد في كلامهم أسماء متّفقة في الإعراب، مُختلفة المعاني، وأسماء مُختلفة الإعراب، مُتّفقة المعاني، منها ما اتّفق إعرابه واختلف معناه قولك: إنّ زيدا أخوك، ولعل زيدا أخوك، وكان زيدا أخوك، ومما اختلف إعرابه واتفق معناه: ما زيد قائما، وما زيد قائم، ومثله: ما رأيته منذ يومين، ومنذ يومان، ولا مال عندك، وما في الدار أحداً إلا زيد، وما في الدار أحد إلا زيداً" [٢]

ثمّ يتابع تعليله: "فلو كان الإعراب إنّما دخل للفرق بين المعاني لوجب أن يكون لكل معنى إعراب يدلّ عليه ولا يزول إلا بزواله، وإنّما أعربت العرب كلامها؛ لأنّ الاسم في حال الوقف، يلزمه السّكون للوقف، فلو جعلوا وصله بالسّكون أيضا لكان يلزمه الإسكان في الوقف والوصل، وكانوا يبطئون عند الإدراج، فلمّا وصلوا وأمكنهم التّحريك، جعلوا التّحريك معقبا للإسكان ليتعدّل

(١) (الزجاجي، ١٩٧٣: ٧٠)

(٢) (الزجاجي، ١٩٧٣: ٧٠) .

الكـلام، أو تـراهم بنـوا كلامهـم علـى مُتحـرّك وسـاكن، ومُتحـرّكين وسـاكن، ولم يجمعوا بين ساكنين في حشو الكلمة، ولا في حشو بيت"[١]

فقيل لـه: "هلّا لزموا حركة واحدة؛ لأنّها مُجرّدة لهم؛ إذ كان الغرض إنّما هو حركة تعقب سكونا؟ فقال: لو فعلوا ذلك لضيّقوا على أنفسهم فأرادوا الاتّساع في الحركات، وألا يحظروا على المُتكلّم الكلام إلا بحركة واحدة"" [٢]

وترجّح الدّراسة أنّ قطربا يبالغ في احتجاجه؛ لأنّه بذلك يُجيز الرفع في موضع الجر، والنّصب في موضع الرّفع، وأراد بالحركة سكونا يعتدل بها الكلام، مهملا الإعراب وما يترتّب عليه من إخلال بالمعنى.

ولم يكن قطرب هو الوحيد الذي ذهب إلى أن: (الحركات يُؤتى بها لوصل الكلام) كما ذكر الزّجاجي، إذ ذهب إليه الخليل أيضا، "وزعم الخليل أنّ الفتحة والكسرة والضّمة زوائد، وهنّ يلحقن الحرف ليوصل إلى المُتكلّم، والبناء: هو السّاكن الذي لا زيادة فيه، فالفتحة من الألف، والكسرة من الياء، والضّمة من الواو، فكل واحدة شيء ممّا ذكرت لك"[٣].

ولا أدري كيف يُنكر الخليل العلم الذي وضعه – إن كان هو بنفسه وضعه– فحقيقة ما جاء به من نفي لدور الحركات، تجعل الدّارس يتساءل ذلك وأن علم العروض الذي وضعه يعتمد على هذه الحركات، خاصّة أنّ الرّوايات تعدّدت حول هذا الموضوع، فالتّقطيع العروضي وتشكيل المقاطع يقوم أساسا على الحركات وسكناتها؛ إذ يعتمد التّقطيع العروضي بشكل أساسي على التّحريك، وكيف يمكن تفسير سلامة لُغة العرب من شعر ونثر إن كانت الحركات للوصل فقط.

---

(١) (الزجاجي، ١٩٧٣: ٧١) .

(٢) (الزجاجي، ١٩٧٣: ٧١) .

(٣)(سيبويه، ١٩٨٣: ٢٤١-٢٤٢).

وبيّن السّيوطي أنّ الإعراب يدلّ على المعنى، يقول شارحا: "أمّا المعنى فدلالته لاحقة بعلوم الاستدلال، وليست في حيز الضّروريات، فكلّ فعل من الأفعال يدلّ بلفظه على مصدره، وببنائه على صيغته الصناعية وعلى زمانه، وبمعناه على فاعله، فالأوّلان: مسموعان، والثّالث: إنّما يُدرك بالنّظر من جهة، أنّ كل فعل لا بد له من فاعل"(١)

وقد خالف في مطلع القرن العشرين، بعض اللّغويين المُحدثين: كإبراهيم أنيس، وقاسم أمين، ومازن المبارك، القدماء في ربط الإعراب بالمعنى، وذهبوا إلى أنّ الإعراب يُلجأ إليه للاستخفاف، كما تميل العامّة إلى تسكين أواخر الكلمات، يقول قاسم أمين: "لي رأي في الإعراب، أذكره بوجه الإجمال، وهو أن تبقى أواخر الكلمات ساكنة، لا تتحرّك، بأي عامل من العوامل بهذه الطّريقة، وهي طريقة جميع اللّغات الإفرنجية، والتركية، ويمكن حذف قواعد النّصب، والجوازم، والحال، بدون أن يترتّب إخلال باللّغة العربيّة إذ تبقى مفرداتها كما هي" (٢)

نلحظ أنّ أحمد أمين: سار على مذهب قطرب، ويبدو من خلال حديثه إعجابه الشديد باللّغات الأجنبية، وينسى أنّ العربيّة أسمى اللّغات؛ فهي لُغة القرآن الكريم، وهي لغة البيان، وكيف يلغي الإعراب بحجّة التّسهيل.

وكذلك إبراهيم أنيس، فقد أنكر دور الحركات في الدّلالة على المعاني، وبيّن أنّها للوصل، يقول: "يظهر –والله أعلم–أنّ تحريك أواخر الكلمات كان صفة من صفات الوصل في الكلام، شعرا أو نثرا، فإذا وقف المُتكلّم، أو اختتم جملته، لم يحتج إلى تلك الحركات، بل يقف على آخر كلمة من قوله بما يسمى

(١) (السيوطي، ١٩٨٨: ٢٨) .

(٢) (العلولا، ١٩٩٣: ٢٧) .

(السكون)، كما يظهر أن الأصل في كل الكلمات أن تنتهي بهذه السكون، وأنّ المُتكلّم لا يلجأ إلى تحريك الكلمات إلا لضرورة صوتيّة يتطلّبها الوصل" [١]

وبين أنّ ما يحدّد معاني الفاعليّة والمفعوليّة مرجعه أمران: "أولهما: نظام الجملة العربيّة، والموضع الخاصّ لكل من هذه المعاني اللّغويّة في الجملة، وثانيهما: ما يحيط بالكلام من ظروف وملابسات"[٢]

يبدو أنّ إبراهيم أنيس يغالط نفسه؛ إذ إنّ الظّروف المحيطة بالكلمة تكتسب ظرفيّتها بحسب موقعها الإعرابي، ويتحدّد الموقع بناء على العلامات الإعرابيّة التي هي مرجعيّة الإعراب ومستلزماته؛ وبالتّالي فإنّ الإعراب أساسي في تحديد المعنى.

أمّا إبراهيم مصطفى، فقد بيّن أنّ علامات الإعراب دوالّ على المعاني؛ فالرّفع: علامة الإسناد، والجر: علامة الإضافة، يقول شارحا: "وجب أن تدرس علامات الإعراب على أنّها دوالّ المعاني، وأن نبحث في ثنايا الكلام عمّا تشير إليه كل علامة منها، ونعلم أنّ هذه الحركات تختلف باختلاف موضوع الكلم مع الجملة وصلتها بما معها من الكلمات، فأحرى أن تكون مشيرة إلى المعنى في تآلف الجملة وربط الكلم" (مصطفى، ١٩٣٧: ٤٩).

لكن إبراهيم مصطفى أنكر أن تكون الفتحة علامة إعراب، أو أن تكون دالّة على شيء، وبيّن أنّها حركة تميل إليها العرب للاستخفاف، كما تميل العامّة إلى تسكين أواخر الكلم، يقول: "وأما الفتحة فليست علامة إعراب، ولا دالّة على شيء، فهي الحركة الخفيفة المُستحبّة عند العرب، التي يراد أن تنتهي بها الكلمة كلّما أمكن ذلك، فهي بمثابة السّكون في لُغة العامّة"[٣]

(١) (أنيس، ١٩٩٤: ٢٢٠) .

(٢) (أنيس، ١٩٩٤: ٢٤٢-٢٤٣) .

(٣) (مصطفى، ١٩٣٧: ٥٠) .

ويحاول أن يؤكّد قوله هذا؛ بالقياس على ما جاء في مخارج الحروف للاستشهاد على خفة الفتحة، يقول: "وإذا كانت الفتحة حركة خفيفة نطقا فهذا لا يعني–جزما –ألا تدلّ على معنى، ثمّ إنّ الفتحة صوت، وتُؤدّي وظيفة صوتيّة ونحويّة؛ فالفتحة في علم الأصوات تشغل مساحة كأختيها الضّمة، والكسرة، أليست هي بعض الألف؟"(١)

فالإعراب: هو العامل الأساسيّ في فهم المعنى، وبتعدّده يتعدّد المعنى، والدّعوة إلى إسقاط الحركات يعني إسقاط النّحو، فالتّسهيل، والانضواء وراء مناهج الغرب في لُغتهم: هي حجج تقتضي سلب قوميّة الأمّة عن طريق لُغتها لُغة القرآن.

ووقف مازن المبارك مدافعا عن حقيقة الإعراب، وأشار إلى أهمّيّة الإعراب في الدّلالة على المعاني، "فحركات الإعراب ضرب من ضروب الإيجار؛ إذ يدل بالحركة على معنى جديد غير معنى المادّة اللّغويّة للكلمة، وغير معنى القالب الصّرفي لها، وهو معناها أو وظيفتها النّحويّة كالفاعليّة والمفعوليّة، فنحن حين نقول: جاء صاحب الدّار، فإنّما ندلّ –بضمّ الباء– على معنى الفاعليّة.

فحركات الإعراب لم تدخل الكلام اعتباطيّا، وإنّما دخلت لأداء وظيفة أساسيّة في اللّغة، إذ بها يتّضح معنى الكلام ويظهر (٢)

وأكّد رمضان عبد التواب أهميّة الإعراب في الدّلالة على المعاني: فالإعراب في العربيّة–يدلّ على المعاني– من الفاعليّة والمفعولية، ولم يكن حركات وصل(٣) ، ودلّل على ما جاء به بعدة أمور أهمها: وجود الإعراب كاملا في بعض اللّغات السّامية القديمة؛ كالأكاديّة، وتشمل اللّغتين الآشورية والبابلية

(١) (مصطفى، ١٩٣٧: ٧٩) .
(٢) (المبارك، ١٩٨٥: ٦٣) .
(٣) (عبد التواب، ١٩٩٩: ٢٨٢)

في عصورها القديمة، وكذلك قانون حامورابي مدوّن بالبابليّة القديمة، ويوجد فيها الأعراب، كما هو العربيّة الفصحى تماما؛ فالفاعل مرفوع وعلامة رفعة الضمة، والمفعول به منصوب وعلامة نصبه الفتحة، والاسم المجرور علامة جره الكسرة، وكذلك المثنّى والجمع يماثلان العربيّة في الإعراب، والقرآن الكريم الذي وصل إلينا متوترا، بالرّواية الشّفوية الموثوق بها جيلا بعد جيل، إضافة إلى الرّسم القرآني الذي وصل إلينا متوترا، يؤكّد وجود الإعراب في العربيّة، وأنه ليس من اختراع النّحاة، وإلا فكيف تفسّر وجود الألف في الخط العثماني، في حالة المنصوب المنعوت: (ولا تحسبن...) إضافة إلى ما وصلنا من أخبار تدلّ على فطنة العلماء، إلى هذه الحركة الإعرابيّة ومدلولها [١]

إنّ الكلمات تتباين في معانيها نتيجة التّباين في حركاتها، ففي قوله تعالى: (وإذ ابتلى إبراهيم ربه) البقرة: ١٢٤، لا يمكن التّسليم فيها للإعراب وحده بمعزل عن المعنى، فالإعراب بمعزل عن المعنى، يؤدي إلى الخلط والزّلل[٢]

يقول الزين مُوضّحا هذه الحقيقة: "ولولا الإعراب ومعرفة قواعده لما تسنّى لنا فهم ما في القرآن، ولا إدراك مواطن جماله، ومجال بلاغته، وإعجازه وسائر أوامره ونواهيه، ومصادر أحكامه من حلاله وحرامه، ومن آيات وعده ووعيده، ومن القرآن الكريم نستقي القواعد، وعلى أساسه نضع الأصول، لأنّه هو المصدر، وما عداه فروع تنبثق عنه"[٣]

وإنّ حضّ النّبي ﷺ على تعليم إعراب القرآن الكريم، يعود إلى ما يحمله الإعراب بين دفّتيه من معان، ودلالات قد تختلف باختلاف الإعراب، ويُورد

(١) (عبد التواب، ١٩٩٩: ٢٨٢-٢٨٧) .

(٢) (اللبدي، ١٩٧٨: ١٥) .

(٣) (الزين، ٢٠٠٣: ٥) .

القرطبي ما ورد عن النّبي ﷺ في هذا الصدد: "أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه"(١) ، فدلّ على أنّ معانيه إنّما وردت من اللّغة العربيّة.

وبيّن أنّ من قرأ القرآن وأعربه يضاعف الله له حسناته، قال: عليه السّلام: "مـنْ قـرَأَ القُـرْآنَ فلَـمْ يُعرِبْـهُ وكِـلَ بـهِ ملَـكٌ يَكتُـبُ لـهُ كمَـا أُنـزِلَ بِكـل حَـرفٍ عَشـرَ حسَنَاتٍ، فإِنْ أَعرَبَ بَعضَهُ ولَمْ يُعرِبْ بَعضَهُ وكِلَ بهِ ملَكَانَ يَكتُبَانِ لهُ بِكل حَرفٍ عِشرِينَ حسَنَةً، فإِنْ أَعرَبَهُ وكِلَ بهِ أَربَعَةُ أَملاَكٍ يَكتُبُونَ لهُ بِكل حَرفٍ سَبعِينَ حسَنَةً"(٢)

إنّ "الإعراب يوضّح المعنى، ويُبيّن الغرض، ويُشير إلى البلاغة، ويُوحي بجمال التّركيب، وحسن الصّياغة، وهذه كلها مواطن الإعجاز في القرآن الكريم"(٣)

لذلك اعتمد علماء التّفسير على الإعراب في فهم معاني كتاب الله واستخراج أحكامه، يقوم الزركشي: "التّفسير: علم يُعرف به كتاب الله، المُنزل على نبيه محمد–النّبي ﷺ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من: علم اللّغة، والنّحو، والتّصريف، وعلم البيان، وأصول الفقه، والقراءات"(٤)

ولم يقف اللّغويون على وجه إعرابي واحد، ولكنّهم أخذوا يعدّدون وجوه الإعراب للكلمة الواحدة، بما يتناسب مع المعنى؛ فتجدهم يتّفقون تارة، ويختلفون أخرى، " فإنّي رأيت أفضل علم صرفت إليه الهمم، وتعبت فيه الخواطر، وسارع إليه ذوو العقول، علم كتاب الله تعالى ذكره؛ إذ هو الصراط المستقيم، والدين المبين، والحبل المتين، والحق المُنير، ورأيت من أعظم ما يجب على الطّالب

(١) (ابن يعلى، ٢٠١٣: ٦٧٢/٨؛ النحاس، ١٤٠٩: ٤٢/١)
(٢) (القرطبي، ١٩٨٠: ٢٣/١) .
(٣) (مكرم، ١٩٨٦: ٢٧١) .
(٤) (الزركشي، ٢٠٠١: ١٣/١) .

لعلوم القرآن، الراغب في تجويد ألفاظه، وفهم معانيه، ومعرفة قراءاته ولغاته، وأفضل ما القارئ إليه محتاج، معرفة إعرابه، والوقوف على تصرف حركاته، وسواكنه، يكون بذلك سالما من اللّحن فيه، مُستعينا على أحكام اللّفظ به، مُطّلعا على المعاني التي قد تختلف باختلاف الحركات، مُتفهّما لما أراد الله به من عباده؛ إذ بمعرفة حقائق الإعراب تُعرف أكثر المعاني، وينجلي الإشكال، فتظهر الفوائد، ويفهم الخطاب، وتصح معرفة حقيقة المراد"[1]

(١) (القيسي، ١٩٧٣: ٦٣/١) .

المبحث الثّالث: نماذج تطبيقيّة من سورة البقرة

ينبثق عن فهم المعنى وجوه إعرابيّة مُتعدّدة، بعضها يعود إلى المعنى الظّاهر من الفعل، وبعضها يعود إلى القراءات واختلافها، وبعضها يجمع الأمرين معا، وقد اختلف النحاة في توجيه إعراب بعض آيات القرآن الكريم، والتي تحتمل وجوها متعدّدة وفقا للمعنى، ومن أمثلة تلك الخلافات:

اختلافهم في إعراب قوله تعالى: ﴿ الٓمٓ ﴾[١] : اختلف النّحاة فيها؛ فقالوا: أحرف مقطّعة مبنيّة غير مُعربة، إلا أنّ يخبر بها نحو (هذه ألف)، أو عنها نحو قوله: (الألف حسنة)، أو بعطف بعضها على بعض نحو (في الكتاب ألف ولام) وموضعها من الإعراب النّصب بفعل مقدر وهو (اقرأ)، وهو رأي منسوب إلى ابن كيسان، ويجوز أن تكون (ألم) رفعا على تقدير مبتدأ، وقد أجاز القراء من الكوفيين أن يكون ألم مبتدأ، وذلك خبره، وتقديره عندهم: حروف المعجم يا محمد ذلك الكتاب، وأنكره الزّجاج[٢]، ويرى الأخفش أن (ألم) حروف أسكنت؛ لأنّ الكلام ليس بمُدرج، وإنّما يكون مُدرجا لو عُطف بحروف العطف، فالعرب تقول في حروف المعجم كلها بالوقف إذا لم يدخلوا حروف العطف، وذهب أن الاستفتاح بها ليس له معنى، وجيء بها ليُعلم أنّ السّورة التي قبلها قد انقضت، وبيّن الأخفش أنّ بعض النّحاة والمُفسّرين ذهبوا إلى أنّها اسم الرّحمن عزّ وجل[٣]

وقد ذهب الحلبي إلى أنّ الحروف المُقطّعة في أوائل السّور هي أسماء وحروف تهجّي، وفائدتها الإعلام بأنّ هذا القرآن منتظم من جنس ما ينتظم العرب منه كلامهم، مع أنّهم عجزوا عن الإتيان بمثله، ورأى أن لا محل لها من

(١) [البقرة: ١]

(٢) (الأنباري، ١٩٦٩: ١/٥٠)

(٣) (الأخفش، ١٩٩٠: ١/١٩) .

الإعراب، أو أنّها مُعربه بالرّفع: مبتدأ أو خبرا، أو بالنّصب على إضمار فعل، أو بالجر على إضمار حرف القسم [١]

وذكر اليزيدي أنّها من فواتح السّور، ويرى القرطبي في الجامع أنّ أهل التّأويل اختلفوا في هذه الحروف من أوائل السّور، وأنّ عامر الشّعبي وسفيان الثّوري وجماعة من المجدّدين ذهبوا إلى أنّها سرّ الله في القرآن.

وبيّن خليل عمايرة أنّ النّحاة وضعوا نصب أعينهم هدفا لا يحيدون عنه في توجيهاتهم، وهو أنّه لا بد لكلّ كلمة من موضع إعرابي، وحركة إعرابيّة ظاهرة، أو مُقدّرة، سواء فهموا معناها أم لم يفهموا، وحتّى لو كانت هذه الكلمة مما اختصّ الرحمن به نفسه، وبيّن أنّ النّحاة بذلك قد نسوا ما قالوا في الإعراب، وأنّه: (فرع المعنى) فأي معنى في (ألم) يدركه البشر، وأي معنى في توجيهات النّحاة السّابقة الذّكر، أهي للقسم، أم تلاها خبر أم هي خبر لمحذوف، أم هي معمول لعامل محذوف[٢]، فهي مما اختص الله تعالى بعلمه المُراد منه، فلا محلّ لها من الإعراب، لأنّه فرع إدراك المعنى فلا يحكم عليها بإعراب ولا بناء ولا بتركيب مع عامل[٣] .

وترجّح الدّراسة أنّ (ألم) التي هي بمنزلة التّهجّي، ولا تعرب فهي مُحكيّة، ولا عامل لإعرابها، ولا ثمّة ما يدلّ على بنائها، والدّالة على أنّ القرآن من كلام العرب وهو مُعجز من الممكن أن تعرب وتحمل دلالات؛ لأنّ الإعراب يُوضّح المعنى.

(١) (الحلبي، ١٩٩٤: ٨٠-٨١) .
(٢) (عمايرة، ١٩٩١: ٢٢)
(٣) (الشوا، ٢٠٠٠: ٤٢١)

عن ابن عباس قوله:﴿ الٓمٓ ﴾ تعني: أنّ الله أعلَمَ أنّ الألف تُؤدّي معنى: أنا، واللام تُؤدّي معنى: الله، والميم تُؤدّي معنى: أعلم (القرطبي، ١٩٨٠: ١/٥٤-٥٥)، وذا: اسم إشارة مبني لشبه الحرف، وتضمّنه معنى الحرف، وهو بكماله (ذلك) الاسم عند الكوفيين، وأصله (ذي) فحذفت إحدى الياءين وقُلبت الأخرى ألفا، ولهذا جازت فيها الإمالة.

وذهب البصريون في اسم الإشارة (ذلك) إلى أنّ الاسم الذّال وزيدت الألف كثيرا للكلمة، وتقويّة لها، واللام بمنزلة (ها) في هذا التنبيه، وقيل اللام للدّلالة على بعد المشار إليه، وكسرت لالتقاء السّاكنين، وقيل كسرت لئلا تلتبس بلام الملك في قولهم ذلك: (ملك)، والكاف للخطاب لا محل لها من الإعراب، فلا رافع قبلها ولا ناصب ينصبها، ولا يجوز أن تكون في موضع خفض لأنّ ما قبلها لا يضاف(١)

وقيل ذلك الكتاب: إشارة إلى ما في التّوراة والإنجيل، بمعنى يشهدان على صحّة القرآن ويستغرق ما فيهما ويزيد عليهما، وأجاز الحلبي في (ذلك الكتاب): أن يكون ذلك: مبتدأ ثانياً: والكتاب: خبره، والجملة خبر (ألم) (٢)

وأجاز السمين الحلبي أن يكون (ألم): مبتدأ و(ذلك): خبره، والكتاب صفة لـ (ذلك) أو بدلا منه أو عطف بيان، وأن يكون (ألم): مبتدأ و (ذلك): مبتدأ ثاني، و(الكتاب): إمّا صفة له أو بدلا منه أو عطف بيان له، وبين أنّ (لا ريب فيه): يجوز أن تكون خبرا عن (ذلك)، أو خبرا ثانيا لـ (ذلك الكتاب) (٣)

(١) القيسي، ١٩٧٣: ٧٤) .
(٢) (القرطبي، ١٩٨٠: ١/١٥٨) .
(٣) (الحلبي، ١٩٩٤: ١/٨١) .

واختلفوا في قوله تعالى: ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [١] أي: فيه بيان من الضلالة[٢] ، وهدى: يحتمل أن يكون في موضع رفع ونصب، أما الرفع فأن يكون خبرا لمبتدأ مقدّر، وتقديره: هو هدى، وأن يكون خبراً بعد خبر، فيكون (ذلك): مبتدأ، و(الكتاب): عطف بيان، و(لا ريب فيه) خبر أول، و(هدى): خبر ثان، أو أن يكون (لا ريب): مبتدأ، و(فيه): خبره[٣] ، ويحتمل (أن يكون مرفوعاً بالظرف على قول (الأخفش والكوفيين، والنصب على الحال من (ذا) أو من (الكتاب) أو من الضمير في (فيه)، فإن جعلته حالاً من (ذا) أو من (الكتاب) فالعامل فيه معنى الإشارة، وإن جعلته حالاً من الضمير في (فيه) فالعامل فيه معنى الفعل المقدر، وهو (استقرّ)، وإليه ذهب العكبري، وأجاز أن يكون العامل فيه معنى التنبيه والإشارة، وإن جعلته حالاً من الضمير في في، فالعامل فيه معنى الفعل والمقدر وهو (استقر) [٤] ، وهدى: في موضع نصب على الحال من (ذا) أو من الكتاب، أو من المُضمر، المرفوع في (فيه)، والعامل فيه إذا كان حالاً من ذا أو من الكتاب معنى الإشارة، فإن كان حالاً من المضمر المرفوع في "فيه" فالعامل فيه معنى الاستقرار. وللمتقين، واللام متعلقة بمحذوف تقديره كائن أو كائناً، ويجوز أن يتعلق اللام بنفس الهدى، لأنه مصدر والمصدر يعمل عمل الفعل [٥]

(١) [البقرة:٢]
(٢) (الأنباري، ١٩٦٩: ٥٢/١)
(٣) (الشوا، ٢٠٠٠: ٦٣)
(٤) (العكبري، ١٩٨٧: ١٦/١)
(٥) (الحلبي، ١٩٩٤: ٨٠-٨١) .

وتعدّدت أوجه إعرابه فذهب مكي إلى أنّ (لا ريب) كاسم واحد، ولذلك بني (لا ريب): على الفتح مع (لا) كخمسة عشر، وهو في موضع رفع خبر ذلك[١] ، وذهب اليزيدي أنها مصدر من رابني إذ حصل فيك الريبة وحقيقة الريبة: قلق النّفس واضطرابها[٢] ، وذهب العكبري (ريب) فيه وجهان يقرأ بهما: النصب مع التنوين، وفيه وجهان:

أ. أنه تعلق بريب، فيكون (ريب) عاملاً بما بعده، وفي الخبر على هذا وجهان:

١. محذوف تقديره: لا ريب فيه، ونظيره قولهم: لا مرورا بزيد إذا نونت

٢. الخبر هو (للمتقين) أي: لا يرتاب فيه المتّقون، و(هدى) حال من الهاء

ب. أن يكون ريبا مفعولا به، أي لا أجد ريباً فيه، ويجوز أن يكون مصدراً، أي يرتاب فيه ريبا.

وترجّح الدّراسة أنّ (لا): هي لا النافية، وأن (ريب): اسمها، و(فيه): متعلق بخبر، ومبتدؤه: هدى، وأن للمتّقين: جار ومجرور متعلق بنعت، وجملة (فيه هدى): خبر لا النافية، لأن المعنى: كتاب الله، لا شكّ، فيه هدى، للمتقين، الذين يؤمنون بالغيب، ولقراءة الآية دور في توجيه الإعراب، فالوقوف عند (لا ريب) ثم (فيه هدى): يختلف عن قراءة (لا ريب فيه هدى)

ورجّح القرطبي نصب (ريب) وذهب إلى أنّها تؤدّي ثلاثة معان: أن (لا ريب) نفي عام، ولذلك نصب الريب به، وأن فيه: أحدهما الشّك، وثانيهما: التّهمة، وثالثها: الحاجة، وكتاب الله لا شكّ فيه، وهو الحق المُنزل من عند الله، وصفة من صفات القرآن[٣]، وقرئ بالرّفع والتّنوين، وفيه وجهان:

(١) (المرادي، ١٩٨٣: ٢٩٠)

(٢) (اليزيدي، ١٩٨٧: ١١٩)

(٣) (العكبري، ١٩٩٩: ١٠٨-١٠٩)

١.تعمل "لا" عمل ليس، ويجعل الخير (فيه)، ومثله، بقول الشّاعر:

من صدّ عن نيرانها فأنا ابن قيس لا براح

٢.يكون ألقى (لا) وهو القياس فيها، و(ريب): مبتدأ، و(فيه): الخير، كما قُرئت بغير تنوين (ريب)، ويُمكن إعرابها: (ألم) على أن ألم: مبتدأ، وذلك الكتاب: مبتدأ وخبر، وفيه هدى: مبتدأ وخبر

ويرى القرطبيّ أنّ: فيه هدى مبتدأ وخبر، وحدد الهدى للمتقين؛ لأن الله خصّ المُتّقين بهدايته، وإن كان هدى للخلق جميعاً تشريفًا لهم(١).

وترجّح الدّراسة أن (لا) هي لا النّافية للجنس، وأن (ريب) اسمها، وأن فيه: متعلق بخبر ومبتدؤه: هدى، وأن للمُتّقين: جار ومجرور متعلق بنعت، وجملة (فيه هدى) خبر لا النّافية؛ لأنّ المعنى: كتاب الله لا شك، فيه هدى، للمتقين، الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون...؛ قياسا على استعمال العرب تعبير (لَا رَيْبَ) بكثرة والأصل (لا ريب فيه) ولكثرة الاستعمال وشيوع التّعبير، استغنى المُتكلّم عن (فيه) ومثلها: لا ضير، ولا بأس(٢)

ومن المرجّح أن يكون للقراءة دور بارز في توجيه الإعراب، فالوقوف عند (لَا رَيْبَ)، ثم (فِيهِ هُدىً) يختلف عن قراءة (لَا رَيْبَ فِيهِ هُدىً)؛ إذ يجوز فيها الوقوف عند الكتاب وعند لا ريب.

واختلفوا في إعراب قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ۝٣ ﴾ (٣) : الذين يحتمل أن تكون موضع جر ورفع ونصب، فالجر على أنّه صفة للمُتّقين، أو بدل منهم. والرفع على أنه مبتدأ، وخبره (أُولَٰئِكَ عَلَى

(١) (القرطبي، ١٩٨٠: ١/١٥٩)

(٢) (القرطبي، ١٩٨٠: ١/١٦٦) .

(٣) [البقرة:٣]

هُدًى)، أو على أنه خبر مبتدأ مقدر؛ وتقديره: (هم الذين) والنصب على تقدير: (أعني) ويؤمنون صلته[١]

واختلفوا في إعراب قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾ ﴾[٢] فالآية توجيه نهي شديد لرؤساء الكفر والمُنافقين الذين خلطوا الحقّ بالباطل، فصدقّوا ببعض الكتاب، وكفروا ببعضه، فالنّهي منصب على الجمع بين الأمرين، أي لا تخلطوا الصدق بالكذب[٣]، وتكتموا فيها وجهان:

١- أن يكون منصوباً بتقدير (أن)؛ لأنه جواب النهي بالفاء، وقد ذهب النحاس إلى أنّه منصوب على الصّرف، وشرحه أنه صرف عن الأداة التي عملت فيها قبله، ولم يستأنف فيرفه، فلم يبق إلا النصب فشابهت الواو والفاء [٤]

٢- أن يكون مجزوما بالعطف على تلبسوا، وعلامة الجزم حذف النون؛ لأنّه من الأفعال الخمسة على وزن تفعلون، الذي يرفع بثبوت النون، ويجزم وينصب بحذفها [٥]، فالعطف على نيّة تكرار العامل كما يقول النحاة؛ إذ وقع تأثير لا النّاهية على الحدثين، فجزما بإسقاط النون[٦]

وأورد أبو حيان في البحر: "هذا تقدير معنى (لا) تقدير إعراب؛ لأن الجملة المثبتة المصدرة بمضارع إذا وقعت حالاً تدخل عليها الواو"، فاحتمال النصب والجزم يُؤثّر في المعنى[٧] ، وقرئت (تكتمون)؛ فيكون ذلك على إضمار

(١) (الأنباري، ١٩٦٩: ١/١٣٠) .
(٢) [البقرة: ٤٢]
(٣) (القيسي، ١٩٧٣: ٩٢)
(٤) (النحاس، ١٩٧٧: ١٦؛ القيسي، ١٩٧٣: ٩٢) .
(٥) (الأندلسي، ١٩٩٥: ١١٥)
(٦) (العكبري، ١٩٨٧: ٥٨) .
(٧) (الشكوكاني، ١٩٩٩: ٣٢)

إضمار مبتدأ، أي (وأنتم تكتمون)، وقد أجاز بعضهم نصب (تَكْتُمُوا) على الجواب بالواو: أي لا تجمعوا بينهم (أي اللباس والكتمان)، كذلك لا تأكل السّمك وتشرب اللّبن، ويقرأ (تكتمون) والوجه فيه أنّه: جعل الواو للحال وحذف المبتدأ، وتقديره: وأنتم تكتمون الحقّ.

وبيّن الشّوكاني أن المعنى إبطال الشّيء والباطل الشّيطان، والمرتد هنا خلاف الحق، والباء في (بالباطل) يحتمل أن تكون هنا صلة وأن تكون للاستعانة. و(تكتموا) يجوز أن يكون داخلاً تحت حكم النّهي أو منصوباً بإضمار (أن)، فإن كان داخلا تحت حكم النّهي يكون كل واحد من اللّبس والكتمان منهيا عنه، وإن كان منصوبا بإضمار (أن) يكون المنهي عنه هو الجمع بين الأمرين، ورجّح الشّوكاني دخوله تحت حكم النّهي فكل واحد لا يجوز فعله (فالمراد: النّهي عن كتمان حجج الله التي أوجب عليهم تبليغها، وأخذ عليهم بيانها) [١]

ومن المرجّح أن يكون مجزوماً بالعطف؛ فالمعنى يتّصل بالنّهي عن الأمرين (سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ)، فالمعنى يتساوى إنذار الكافرين وعدمه، وذهب الأخفش إلى أن حرف الاستفهام دخل الآية، وليست الهمزة لمعنى الاستفهام لذكره السّواء [٢]، ويرى المرادي أن الهمزة للتّسوية كما يستوي الوجود والعدم وكذا في الآية، التسّوية بلفظ الاستفهام[٣] ، أي: متساوون. متساوون. وهو مرفوع لوجهين:

١- أن يكون مبتدأ، وجملة (سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ...): خبر؛ قياسا على قول القائل، سواء علي أقُمت أم قعدت...، فالقول أي الجملة: (أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ) وقعت خبر المبتدأ، يوجب أن يعود منها ضمير إلى المبتدأ،

(١) (الشوكاني، ١٩٩٩: ٦٥) .
(٢) (الأخفش، ١٩٩٠: ٣١/١)
(٣) (المرادي، ١٩٨٣: ٢٠٥)

وليس في الجملة الواقعة–هنا– ضميرا يعود إلى المبتدأ والتقدير: سواء عليهم الإنذار وتركه، وسواء علي القيام والقعود، فإن الفعل منزل منزلة تنظير المصدر –هنا – ومنه قولهم: تسمع بالمعيدي خير من أن تراه أي (سماعك)، وإذا تنزل الفعل في هذا الكلام منزلة المصدر، كان (سواء) خبرًا مقدمًا في المعنى، وأن كان المبتدأ في اللّفظ، ألا ترى أن معنى الخبر مقصود فيه، وهو الاستواء، ومعنى المخبر عنه متصور في الإنذار وتركه والقيام والقعود، والجملة من المبتدأ أو الخبر في موضع رفع خبر أن[١]

ويرجّح أن قياس إعراب (سواء عليهم أأنذرتهم) على قول النّحاة: (سواء علي أقمت أم قعدت) لا يتّسق مع البعد الدّلالي الذي جاءت الكلمة له في التّركيب؛ لأنّ جملة (سواء علي أقمت أم قعدت) مُستقلّة بنفسها، أما قوله تعالى: (سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ...) فمتعلّقة بقوله تعالى: (إن الذين كفروا... سواء عليهم...) ولا يجوز أن نفصل بينهما: فالفصل بينهما يُذهب بروح المعنى، ويُشتت القيمة الدّلاليّة في الآية، فالمقصود واضح: وهو أن الحديث منصب على الذين كفروا، فبين الله أنّهم لا يؤمنون (أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ) [٢]

وذكر الشوكاني في معنى الآية أن الله عز وجل ذكر فريق الشّر بعد الفراغ من ذكر فريق الخير، فشأن الكفرة عدم جدوى الإنذار، وأنّه يترتّب عليهم ما هو مطلوب منهم من الإيمان، وأنّ وجود ذلك كعدمه. وبذلك (سواء): اسم بمعنى الاستواء غير مراد بهما (الهمزة وأم الاستفهام). وصح الابتداء بالفعل والإخبار عنه بقوله سواء؛ هجراً لجانب اللفظ إلى جانب المعنى.

(١) (الأنباري، ١٩٦٩: ٥٥؛ العكبري، ١٩٨٧: ٢١/١) .

(٢) (عمايرة، ١٩٩١: ٢٨) .

وقد اختلف النّحاة في (أم)؛ فالآية تخلو من معنى الاستفهام وهذا يعني إخراجها من دائرة الاستفهام، فقال البصريون عنها أنّها تُقدّر بـ" بل"، وذهب ابن مالك والأكثرون أنّها تدلّ على الاضراب مع الاستفهام، وقد تدلّ على الإضراب فقط، وذهب قوم إلى أنّها عاطفة ما بعدها على ما قبلها، ورأى قوم أنّها حرف تعريف، في لُغة طيّئ وحمير[١].

٢- أن يكون سواء مرفوعا؛ لأنّه خبر (أن) وما بعده في موضع رفع بفعله، لأنه سواء في اسم فاعل، واسم الفاعل إذا وقع خبرا يعمل عمل الفعل، والتقدير فيه: "أن الذين كفروا مستو عليهم الإنذار وتركه"[٢]

ثم أضاف العكبري أن جملة "سواء عليهم ...." سدّت مسدّ الخبر، والتقدير، "مستو عندهم الإنذار وتركه"، ويرجح أن يكون محمولاً على المعنى[٣]، فقد ذهب إلى أن: "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ": ابتداء من ذكر الإنذار وخبره، والجملة خبر إن، والذين اسم إن وصلته (كفروا) فألف (أأنذرتهم) ألف تسوية؛ لأنها أوجبت أن الإنذار لمن سبق في علم الله الشقاء وتركه، سواء عليهم لا يؤمنون أبداً، ولفظها لفظ الاستفهام، ولذلك أتت بعدها أم، ويجوز أن يكون سواء خبر إن وما بعدها، في موضع رفع بفعله. وهو سواء، ويجوز أن يكون خبر إن (لا يؤمنون) [٤] ، وبيّن العكبري أنّها تقرأ بهمزتين محققتين بلا فعل؛ الأولى للاستفهام، والثانية همزة أفعل[٥] .

(١) (العكبري، ١٩٨٧: ١٦)
(٢) (الأنباري، ١٩٦٩: ٥٥/١) .
(٣) (العكبري، ١٩٨٧: ٢١)
(٤) (النحاس، ١٩٧٧: ١٠٤/١)
(٥) (العكبري، ١٩٩٩: ١١٣)

وقد ذهب الشوا إلى أنّ (سواء) مبتدأ، و(أنذرتهم) وما بعده في قوة التّأويل بمفرد هو الخبر، ولم يحتج هنا إلى رابط؛ لأن الخبر نفس المبتدأ، وأجاز أن يكون سواء خبر مقدم، وأنذرتهم مبتدأ مؤخر، وجملة لا يؤمنون في محل نصب على الحال أو مُستأنفة، أو تكون خبرا بعد خبر [١].

ومن المرجّح أن يكون (سواء) خبراً مقدماً؛ والمصدر المؤوّل من الإنذار هو المبتدأ، وتقديره الإنذار وعدمه سواء؛ فهو أراد الإخبار عن هؤلاء –الكافرين– ويرجح أنهم من قريش ووصفهم بـ "لا يُؤمنون؛ فهي كما ترجّح الدارسة صفة.

واختلفوا في إعراب قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ ﴾[٢]

اختلف القراء في "يعبدون" وقرأ ابن كثير وحمزة والكسائي، بالياء وقرأ الباقون بالتاء وحجتهم[٣]

اختلفوا في تعبدون: ذهب الكوفيون إلى إعمال أن المصدريّة المحذوفة في الفعل، واحتجوا بقراءة عبد الله بن مسعود (لا تعبدوا)؛ لأنّ التّقدير فيه (أن لا تعبدوا إلا الله)، فحذف (أن) وعملها مع الحذف، واستدلوا أيضاً بقول طرفة:

ألا أيّهذا الزّاجري أحضرَ الوغى وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدي

فقد نصب (أحضر): بتقدير أن، وتمّ الاستدلال عليها بعطف (وأن أشهد) فدلّ على أنّها تنصب مع الحذف، وذهب البصريون إلى عدم جواز إعمالها مع الحذف؛ لأنّها حرف نصب من عوامل الأفعال وعوامل الأفعال ضعيفة؛ فينبغي ألا تعمل مع الحذف من غير بدل، ويرى البصريون أنّ قراءة من قرأ (لا تعبدوا)

(١) (الشوا، ٢٠٠٠: ٤٦)

(٢) [البقرة: ٨٣]

(٣) حجة القراءات (ص: ١٠٢)

قراءة شاذّة، ليس للكوفيين فيها حجّة، لأنّ المراد النّهي، وتعبدوا مجزوم بلا، أمّا بيت طرفة: (ألا أيهذا الراجي أحضر الوغى) فالرّواية عندهم الرّفع، وهي الرّواية الصّحيحة، وأمّا من وراه بالنّصب، فربّما رواه على ما يقتضيه القياس عنده من إعمال (أن) مع الحذف، فلا يكون فيه حجّة[1] ، وفي رفع (تعبدون) أربعة أوجه:

١- أن يكون مرفوعا؛ لأنّه جواب لقوله تعالى:﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾ ولأنه في معنى القسم، بمنزلة (والله تعبدون) من المرجّح أن تكون بتقدير: (أمرتكم لا تعبدون) فالقسم يكون في بداية الآيات غالبا.

٢- أن يكون (لَا تَعْبُدُونَ) نفياً، والمراد به النّهي، والقول مُضمر، فرفع الفعل بعده على الاستئناف، والحكاية، فكأنه قال: قلنا لا تعبدون.

٣- أن يكون (لَا تَعْبُدُونَ) في موضع الحال، أي أخذنا ميثاقهم غير عابدين إلا الله، وقدرها العكبري: "(أخذنا ميثاقهم موحدين) أنّها حال مصاحبة ومقدرة؛ لأنّهم وقت أخذ العهد موحدين، والتزموا الدّوام على التّوحيد، ولو جعلتها حالاً مصاحبة فقط على أن يكون التقدير: أخذنا ميثاقهم ملتزمين الإقامة على التوحيد جاز، ولو جعلتها حالاً مُقدّرة فقط جاز، (أخذنا ميثاقهم مقدّرين التّوحيد أبدا ما عاشوا) [2]

٤- أن يكون كما في تقدير الأخفش: (أن لا تعبدوا) فلما حذفت أن ارتفع الفعل، وكأنما قال (استحلفناهم لا يعبدون) [3]

(١) (الأنباري، ١٩٧٠: ٤٥٦)

(٢) (العكبري، ١٩٨٧: ١/٨٣-٨٤) .

(٣) (الأخفش، ١٩٩٠: ١١٦) .

وذهب العكبري إلى ذلك، ولكنه أضاف (وجود على تقدير: على أن لا تعبدوا) فحذف على والنّون فارتفع الفعل [١]وقد أضاف العكبري وجهاً خامساً: أن تكون الحال محذوفة، والتّقدير: أخذنا ميثاقهم قائلين كذا وكذا، وحذف القول كثير [٢]

ومن المرجّح أن القراءة هي (تعبدون)؛ لأنّها في مقام توجيه الخطاب وليست على سبيل الغيبة؛ فالحديث موجّه إلى بني إسرائيل بمعنى الماضي (لا تعبدون) وأنّ الأمر متضمّن معنى النّهي هنا.

ورأى الجمهور أنّها (تعبدون) [٣]، وبيّن العكبري أنها تقرأ بالياء أي (يعبدون)؛ لأنّ بني إسرائيل اسم ظاهر فيكون الضّمير وحرف المضارعة بلفظ الغيبة؛ لأنّ الأسماء الظّاهرة كلها غيب.

واختلفوا في إعراب قوله تعالى: ﴿بِئْسَمَا ٱشْتَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُواْ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بَغْيًا أَن يُنَزِّلَ ٱللَّهُ﴾ [٤]، (ما) فيها وجهان[٥]:

١- تكون نكرة موصوفة على التّمييز بمعنى شيء، والتقدير بئس (الشيء) شيئاً، فحذف الشيء المرفوع، وجعل شيئاً تفسيراً له: "اشْتَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ".

٢- تكون "ما" بمعنى الذي في موضع رفع، (اشْتَرَوْا بِهِ) صلته، وتقديره بئس (الذي اشتروا أنفسهم)، و(أن يكفروا) في تقديره المصدر، وهو المقصود بالذّم، وهو في موضوع رفع لوجهين:

---

(١) (العكبري، ١٩٨٧: ١/٨٣-٨٤) .

(٢) (العكبري، ١٩٩٩: ١٨١) .

(٣) (العكبري، ١٩٩٩: ١٨١)

(٤) [البقرة: ٩٠]

(٥) (الأنباري، ١٩٧٠: ٤٥٦)

- أن يكون مبتدأ وما تقديم خبره.
- أن يكون خبر مبتدأ محذوف وتقديره: وهو أن يكفروا: أي كفرهم، وهو بمنزلة قولك: بئس رجلا زيد؛ في الوجهين جميعا.

وقيل إن يكفروا في موضع جر؛ لأنّه بدل من الهاء في "به" والرفع أوجَه، "وبغيا": منصوب؛ لأنّه مفعول به، و(أن ينزل الله) في موضع نصب؛ لأنه مفعول له أيضا؛ وتقديره: لأنّ ينزل الله؛ أي لإنزال الله.

(ما) في موضع: رفع، وإن يكفروا بدلا من (ما) في موضع رفع: (أن) بدلاً من الهاء في به وهي في موضع خفض، وقيل: هي في موضع رفع على إظهار مبتدأ.

وقال الكوفيون (بئس وما) اسم واحد في موضع رفع، وقال الأخفش: "ما نكرة موضعها النّصب على التّفسير، وقيل (ما) نكرة، و(اشتروا به أنفسهم) نعت لـ (ما)، وأنّه في موضع رفع بالابتداء أو على إضمار مبتدأ، كما تقول بئس رجلا ظريفا زيد.

وقال الكسائي الهاء في "به" تعود على (ما) المضمرة، و(ما) الظاهرة، موضعها النصب وهي نكرة وتقديره (بئس شيئاً ما اشتروا به). وقد ذهب البصريون إلى أن (بئس) فعل ماض متصرف؛ فهي ليست اسماً كما زعم الكوفيون[1]

ومن الملاحظ أنّ المسألة ترجع إلى فهم ما تنطوي عليه الآية من معنى، وإلى الإسناد، لـ "بنس" إلى الفاعل.

(١) (الأنباري، ١٩٧٠: ٨١-٨٣) .

ورجّح الفحماوي أن تكون (بئس ونعم) خالفتا المدح والذّم، فبئس بناء عليه خالفت الذم، ومعناها الإفصاح عن تأثير وانفعال، دعا إلى الذّم ووصفه بأنه أسلوب إنشائي خبري [١]

ومن المرجّح أن بئس جاءت فعلاً ماضياً لإنشاء الذم... بحسب معناها (فالمقصود: ذم فعل الكفار لكفرهم بما أنزل الله)، ذلك أن بئسما جاءت مصدريّة، بتقدير: بئس الشّراء، ولعلّ الخلاف في إسناد بئس الفاعل، فالفاعل هنا هو المصدر المؤول.

المبحث الرابع: دور القراءات القرآنية في توجيه الإعراب

للقراءات القرآنيّة دور في تعدّد وجوه الإعراب، والقراءات هي تلك الوجوه اللّغويّة والصّوتيّة التي أباح الله بها قراءة القرآن تيسيراً وتخفيفاً على العباد.

وقد اشتهر من هذه القراءات سبع نسبت إلى: عبد الله بن كثير، ونافع بن نعيم، وعبدالله بن عامر اليحصبي، وأبي عمرو بن العلاء، وعاصم الأسدي، حمزة بن حبيب الزيات، وعلي بن حمزة الكسائي[٢]

والبصريون ينظرون إلى القراءات نظرة حذر وحيطة ولا يأخذون بها إلا ما نذر، بينما يعتمد عليها الكوفيون اعتمادا كبيرا، وتؤثّر القراءات في القاعدة النّحويّة[٣]

المثال الأوّل: قوله تعالى:﴿ فَشَرِبُواْ مِنۡهُ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾[٤] بيّن أبو جناح أن النحاة أجمعوا على النصب "فشربوا منه إلا قليلا" لأنه استثناء من غير موجب

(١) (الفحماوي، ٢٠٠٠: ١٥٣) .
(٢) (اللبدي، ١٩٧٨: ٩٠٣) .
(٣) (اللبدي، ١٩٧٨: ٣٢٠) .
(٤) [البقرة: ٢٤٩]

فهذا استثناء مفرغ وهو نعت لمصدر محذوف وتقديره: (فلا يؤمنون إلا إيمانا قليلا) وأضاف أن معنى وصف الإيمان بالقلة؛ لأنّه باللّسان دون القلب[١] .

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿ وَمَا تُنفِقُواْ مِنۡ خَيۡرٖ فَلِأَنفُسِكُمۡۚ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبۡتِغَآءَ وَجۡهِ ٱللَّهِۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِنۡ خَيۡرٖ يُوَفَّ إِلَيۡكُمۡ ﴾[٢]:جاء الفعل الأول (تُنْفِقُونَ) بالنون، والثاني (تُنْفِقُوا) بغير نون، لأن (ما) الأولى نافية فالفعل بعدها مرفوع، والثانية شرطية جزمت الفعل [٣]

المثال الثّالث: قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا وَصِيَّةٗ ﴾[٤]: الذين مبتدأ ووصية خبر المبتدأ، والوصيّة ليست من نوع الخبر بتقدير (وحكم الذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية أو أهل وصية).

اختلفت القراءة في هذه الآية "وصية" فقرأ أبو عمرو وابن عامر وحمزة وحفص (وصية) بالنصب وقرأ الباقون بالرفع فمن نصب أراد فليوصوا وصية لأزواجهم ومن رفع فالمعنى فعليهم وصية لأزواجهم وحجتهم أن في قراءة أبي الوصية لأزواجهم قال نحويو البصرة يجوز أن ترتفع من وجهين أحدهما أن تجعل الوصية متبدأ والظرف خبرا، والآخر أن تضمن له خبرا المعنى فعليهم وصية لأزواجهم[٥]، فهذه القراءة ذكرها الطبري [٦] .

(١) (أبو حناح، ١٩٩٩، ص٣٩)
(٢) [البقرة:٢٧٢]
(٣) (أبو حناح، ١٩٩٩: ٤٠) .
(٤) [البقرة: ٢٤٠]
(٥) (حجة القراءات (ص: ١٣٨)
(٦) (أبو حناح، ١٩٩٩: ٦٠؛ الأندلسي، ١٩٩٥: ٣٥٥

ثمّ بيّن أبو حيان أنّ وصيّة: منصوبة على المصدر، أو منصوبة بفعل ضمير، "ونرى النّصب على المصدر: أي يوصون وصية، وانتصب متاعاً بفعل مضمر من لفظه، أي: متّعوهن متاعاً، أو من غير لفظة، فيكون مفعولاً، أي: جعل الله لهن متاعاً"(١)

وتعدّدت وجوه الخلاف في القراءات، ومن وجوهها، الاختلاف في حروف الكلمة دون إعرابها ممّا يغير معناها ولا يزيل صورتها، كما في الأمثلة الآتية:

فكان الخلاف في النون من كلمة "تنسها" فقرأت بضم النون الأولى وترك الهمزة وفتح النون مع الهمزة " ننسها"، وبفتح النون مع الهمزة "تنسأها"(٢).

المثال الأوّل: قال تعالى: واختلفوا في قراءة قوله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا ﴾ (٣) مشددة السين، وهي قراءة أبي رجاء المطاردي البصري التابعي الكبير، وقرأت بنون مفتوحة نفسها، وقرأها سعيد بن المسيب والضحاك "تُنسَها" مضمومة التاء مفتوحة السين.

قال ابن جنّي: "نُنسِهَا" فتفعلها من النسيان، فيكون فعلت في هذا كما فعلت في قراءة أكثر القراء: (ننسها) وهو في الموضوعين على حذف المفعول الأول؛ أي ننس أحدا إياها كقولك: "ما نهبُ من قرية أو نُقْطِعُها، أي أو نُقطع أحدًا إياها، ومن قرأ تَنْسها"، أرادَ أو تَنْسها أنت يا محمّد"(٤) ، وذهب المرادي إلى أن ما شرطية، ومن قرأ تنسها: على تقدير تنسها أنت، إلا أنّ الفاعل في المعنى هنا يحتمل أمرين:

(١) (الأندلسي، ١٩٩٥: ٣٥٥) .

(٢) السبعة في القراءات: ١٦٨

(٣) [البقرة: ١٠٦]

(٤) (ابن جني، ١٩٩٨: ١٠٣/١)

١- أن يكون المنسي لها ما يعتاد بني آدم من أعراض الدّنيا غمّاً أو همّاً أو عداوة من إنسان، أو وسوسة من شيطان" [١]

وقد بيّن الأخفش: أنّه يجوز ننسأها أو نَنْسها، "والنَسِيءُ" أصْلُهُ واحدٌ من "أنسأت" إلاّ أَنَّكَ تقول: "أَنْسَأتُ الشَيْءَ"، أي: أَخَّرْتُه ومصدره: النَسِيءُ، و"أَنْسَأْتُكَ الدَيْنَ" أي: جعلتك تؤخِّره، كأنه قال: "أَنْسَأْتُكَ" فـ"نَسَأْتُ" و"النَسِيء" أنَّهم كانوا يدخلون الشهر في الشهر. وقال بعضهم: أَوْ نَنْسَها، كل ذلك صواب. وجزمه بالمجازاة، والنسيءُ في الشهر: التأخير"[٢]

وما الشّرطيّة مفعول بننسخ، وقرئ: ننسخ، وتنسخ، ونسَ من النّسيان أي (ننسى من آية)، وفسّر النّسخ بالرّفع لفظاً وحكماً، أو حكماً دون اللّفظ[٣]

المثال الثّاني: قال تعالى: ﴿رَبِّ ٱجۡعَلۡ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا﴾[٤]: لاحظ أثر التركيب اللغوي للجملة من حيث التعريف بـ (الـ) والإضافة في توجيه الإعراب في قوله –عز وجل–: (رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا) في هذه الآية الكريمة يدعو سيدنا إبراهيم لمكة قبل أن تصبح بلداً؛ فجاء بصيغة التنكير، وفي هذه الآية الكريمة يدعو سيدنا إبراهيم –عليه السلام–بعدما أصبحت مكة بلداً؛ فجاء بصيغة التعريف.

وبذلك، لا يمكن للإعراب أن يكون مجرد زخرفة للألفاظ، بل هو رابط مهم لإيصال المعنى وتوضيحه، وهو بذلك خادم للمعنى، فالمعنى النحوي للكلمة يظهر موقعها في الجملة، ويبين نوع علاقتها مع غيرها من الكلمات المُستعملة داخل الجملة، والمعنى النّحوي جزء من المعنى العام.

(١) (ابن جني، ١٩٩٨: ١/١٠٤) .
(٢) (الأخفش، ١٩٩٠: ١/١٥٠) .
(٣) (الأندلسي، ١٩٩٥: ١٨٣-١٨٤) .
(٤) [البقرة: ١٢٦]

الخاتمة:

بناء على ما تقدّم، فإن تعدّد أوجه الإعراب في كثير من الكلمات عامّة، وفي ألفاظ القرآن الكريم –دستور الأمة– على –وجه الخصوص–يكون بناء على فهم المعنى، فالكلمة قد تكون مبتدأ، وقد تكون خبراً، وقد تكون فاعلاً، أو منصوبة بفعل مقدر، أو حالاً، أو تمييزاً، أو مفعولاً به، أو مفعولاً لأجله، أو غير ذلك، ولكل واحدة منها بعد دلالي، ومعنى مختلف (فالإعراب فرع المعنى)، ولم يصدر النحاة أحكامهم عن ميل شخصي أو هو فردي، بل بناء على ما توصلوا إليه من قواعد واجتهادات؛ فالإعراب يفسر المعنى ويحدد الأحكام، ويوضح المعاني، فلا تكون القاعدة هي المرجع الوحيد في الحكم على اللغة؛ إذ لا بدّ من الجمع بين تفسير المعنى والإعراب، فالقاعدة ليست مرجعية أساسية في الحكم دون الاستناد إلى المعنى المراد، لأنّ ذلك يوقعنا في اللّبس والخطأ.

المصادر والمراجع:

ابن جني، أبو الفتح عثمان. (١٩١٣). الخصائص. (الطبعة الثانية). بيروت: دار الهدى للطباعة والنشر.

ابن جني، أبو الفتح عثمان. (١٩٩٨). المحتسب في تبيين وجزه شواذ القراءات والإيضاح عنها. [تحقيق: علي النجدي ناصف وآخرون]. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن خلدون، عبد الرحمن. (١٩٦٠). مقدّمة ابن خلدون، مؤسسة الأعلمي، بيروت.

ابن خلدون، عبد الرحمن. (١٩٩٢). تاريخ ابن خلدون. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن فارس، أحمد. (١٩٩٧). الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها. (الطبعة الأولى). بيروت: منشورات محمد علي بيضون.

أبو جناح، الصاحب. (١٩٩٩). رسالتان في لغة القرآن، دار الفكر، الأردن.

أبو يعلى، أحمد بن علي. (٢٠١٣). مسند أبي يعلى الموصلي. (الطبعة الأولى). [تخريج وتعليق: سعيد بن محمد السناري]. القاهرة: دار الحديث.

الأخفش، أبو الحسن المجاشعي. (١٩٩٠). معاني القرآن. (الطبعة الأولى). [تحقيق: هدى محمود قر]. القاهرة: مكتبة الخانجي.

الأنباري، أبو البركات. (١٩٦٩). البيان في غريب إعراب القرآن. [تحقيق: طه عبد الحميد طه؛ مراجعة مصطفى السقا]. القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر.

الأنباري، كمال الدين عبد الرحمن. (١٩٧٠). الإنصاف في مسائل الخلاف. بيروت: دار الجيل.

الأندلسي، أبو حيان. (١٩٩٥). النهر الماد من البحر المحيط. بيروت: دار الجيل.

أنيس، إبراهيم. (١٩٩٤). من أسرار العربية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

الجرجاني، عبد القاهر. (١٩٧٨). دلائل الإعجاز. [تحقيق: رشيد رضا، تصحيح، محمد عبده]. بيروت: دار المعرفة.

الحلبي، أحمد بن يوسف بن محمد السمين. (١٩٩٤). الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون. [تحقيق: علي محمد معوض]. بيروت: دار الكتب العلمية.

الحموي، شهاب الدين. (١٩٩٣). معجم الأدباء. [تحقيق: إحسان عباس]. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

الزجاجي، أبو القاسم. (١٩٧٣). الإيضاح في علل النحو. (الطبعة الثانية). [تحقيق: مازن المبارك]. بيروت: دار النفائس.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. (٢٠٠١). البرهان في علوم القرآن. [تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا]. بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.

الزين، سميح عاطف. (٢٠٠٣). معجم إعراب مفردات ألفاظ القرآن الكريم. (المجلد الأول). بيروت: الشركة العالمية للكتاب.

سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. (١٩٨٣). الكتاب. (الطبعة الثالثة). (الجزء الأول). [تحقيق: عبد السلام هارون]. بيروت: عالم الكتب.

السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله. (١٩٨٥). أخبار النحويين البصريين ومراتبهم وأخذ بعضهم عن بعض. [تحقيق: محمد إبراهيم البنا]. القاهرة: دار الاعتصام.

السيوطي، جلال الدين بن عبد الرحمن بن أبي بكر. (١٩٨٨). الاقتراح في علم أصول النحو. (الطبعة الأولى). [تحقيق: أحمد سليم الحمصي، ومحمد أحمد قاسم]. د م.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. (١٩٧٥). الأشباه والنظائر. [تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد]. العباسية: شركة الطباعة الفنية المتحدة.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. (١٩٨٦). المزهر في علوم اللغة وأنواعها. [تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، ومحمد أحمد جاد المولى بك]. بيروت: المكتبة العصرية.

الشوا، أيمن. (٢٠٠٠). الجامع لأحكام القرآن. [تحقيق عبد الرزاق الحلبي ومصطفى سعيد الخن وأسامة الرفاعي وكريم راجح]. بيروت: دار الفيحاء.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. (١٩٩٩). فتح القدير الجامع فني الرواية والدراية من علم التفسير. [تحقيق: عبد الرزاق المهدي، مراجعة، أنين محمد الإسكندر ومحمد إبراهيم زهوه]. بيروت: دار الكتاب العربي.

عبد التواب، رمضان. (١٩٩٩). فصول في فقه اللغة العربية. القاهرة: مكتبة الخانجي للطباعة والنشر.

العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين. (١٩٨٧). التبيان في إعراب القرآن. [تحقيق: محمد علي البجاوي]. بيروت: دار الجيل.

العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين. (٢٠٠١). اللباب في علل البناء والإعراب. [تحقيق: غازي مختار طليمات]. دمشق: دار الفكر.

العكبري، أبو البقاء. (١٩٩٩). إعراب القراءات الشواذ. (الجزء الأول). [تحقيق: محمد السيد عزوز]. بيروت: عالم الكتب للطباعة.

العكبري، أبو البقاء. (د ت). مسائل خلافية في النحو. [تحقيق: محمد خير الحلواني]. دمشق: دار المأمون للتراث.

العلولا، منيرة بنت سليمان. (١٩٩٣). الإعراب أثره في ضبط المعنى. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

عمايرة، خليل. (١٩٩١). المعنى في ظاهرة تعدد وجوه الإعراب. د م.

الفحماوي، عبد الرحمن. (٢٠٠٠). أثر المعنى في الخلافات النحوية وتوجيه الإعراب في كتاب البيان في غريب، إعراب القرآن للأنباري. رسالة ماجستير غير منشورة. جامعة اليرموك. قسم اللغة العربية. الأردن.

القرطبي، عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. (١٩٨٠). الجامع لأحكام القرآن. (المجلد الأول). (الجزء الأول). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

القيسي، أبو محمد مكي بن أبي طالب. (١٩٧٣). مشكل إعراب القرآن. [تحقيق: حاتم صالح الضامن]. العراق: منشورات وزارة الإعلام.

اللبدي، محمد سمير نجيب. (١٩٧٨). أثر القرآن والقراءات في النحو العربي. (الطبعة الأولى). عمان: دار الكتب الثقافية.

المبارك، مازن. (١٩٨٥). نحو وعي لغوي. (الطبعة الثانية). بيروت: مؤسسة للطباعة والنشر والتوزيع.

المرادي، الحسن بن قاسم. (١٩٨٣). الجنى الداني في حروف المعاني. (الطبعة الثانية). [تحقيق: محمد نديم فاضل وفخر الدين وقباوة]. بيروت: دار الآفاق الجديدة.

مصطفى، إبراهيم. (١٩٣٧). إحياء النحو. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر.

مكرم، عبد العال. (١٩٨٦). القرآن وأثره في الدراسات النحوية. القاهرة: دار المعارف.

النحاس، أبو جعفر. (١٤٠٩). معاني القرآن. (الطبعة الأولى). [تحقيق: محمد علي الصابوني]. جامعة أم القرى. مكة المكرمة.

النحاس، أبو جعفر. (١٩٧٧). إعراب القرآن. [تحقيق: زهير غازي زاهد]. بغداد: مطبعة العاني.

اليزيدي، أبو عبد الرحمن بن عبد الله بن يحيى. (١٩٨٧). غريب القرآن وتفسيره. (الطبعة الأولى). [تحقيق: الحاج محمد سليم]. بيروت: مؤسسة الرسالة.