Journal of the College of Education for Women
مجلة كلية التربية للبنات
June, 30, 2024 [Vol. 35(2)]
P-ISSN: 1680-8738; E-ISSN: 2663-547X

البحث الدَّلالي في قصة طالوت وجالوت في القرآن الكريم

علي عبد علي عاتي

قسم اللغة العربية، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، العراق

aliabdali@uomustansiriyah.edu.iq

https://doi.org/10.36231/coedw.v35i2.1741

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/٤/٢٦ ، **تاريخ القبول:** ٢٠٢٣/٦/١٦ **تاريخ النشر الالكتروني:** ٢٠٢٤/٦/٣٠

المستخلص:

يهدف البحث إلى دراسة المستوى التركيبي النحوي والمستوى التركيب الدَّلالي في قصة طالوت وجالوت في القرآن الكريم، وذلك لبيان التأثير البياني الذي يؤديه هذان المستويان في الكشف عن المعاني العميقة للنصِّ. ولاشكَّ أنَّ التعامل مع النصَّ القرآني ومحاولة فهمه فهمًا صحيحًا يختلف عن النصوص اللغويَّة الأخرى لما للقرآن الكريم من قيمة لغويَّة متميزة، وثراء معرفي، ومكانة في قلوب الناس. فالتناسق العجيب بين ألفاظه، والانسجام الدقيق بين صورته أعطيا مكانة كبيرة للمعطيات الدلاليَّة التي لها علاقة وثيقة في إظهار المعنى والوصول إلى قراءة صحيحة منسجمة مع المعطيات اللغويَّة. فقد أبدع القرآن الكريم في توظيف أساليب الاستفهام وتنوُّع أدواته بين الاستعمال الحقيقي أو المجازي للاستفهام بما يعطي للنصِّ أبعادًا دلاليَّة تسهم في تحديد المعنى والتعبير عنه بشكل يضفي على النصِّ قيمة معرفيَّة يستنير بها عقل المتلقي. ومن المعلوم أنَّ المباحث الدلاليَّة بمستوياتها المختلف من أهمِّ الموضوعات اللغويَّة التي لها علاقة وثيقة في إبراز المعاني في الآيات القرآنيَّة وبيانها بشكل دقيق، ولولاها لا يمكن الوصول إلى توجيه منسجم ومقبول أو قراءة صحيحة للنصوص القرآنيَّة. وقد برزت أهميَّة السياق عن طريق قرائن لفظيَّة ومعنويَّة في داخل النصِّ أو خارجه، كسياق الحال والمقام، أو ما يتصل به من عناصر الزمان والمكان والمخاطب والمتكلم، في تفسير النصِّ وبيان مقاصد الكلام، وإفهام المتلقي معنىً لم يكن موجودًا لولا دلالة السياق.

الكلمات المفتاحية: البحث الدَّلالي، قصة، طالوت، جالوت، القرآن الكريم

P-ISSN: 1680-8738; E-ISSN: 2663-547X مجلة كلية التربية للبنات

Semantic research into the story of Taloot and Goliath in the Holy Qur'an

Ali Abd Ali Ati

Department of Arabic Language, College of Arts, Mustansiriya University, Iraq

aliabdali@uomustansiriyah.edu.iq

https://doi.org/10.36231/coedw.v35i2.1741

Received: April. 26, 2024; **Accepted**: June. 16, 2024; **Published**: June. 30, 2024

Abstract:

The research aims to study the syntactic level and the semantic structure level in the story of Taloot and Goliath in the Holy Qur'an to demonstrate the graphic effect that these two levels perform in revealing the deep meanings of the text. Dealing with the Qur'anic text and trying to understand it correctly differs from other linguistic texts because of its distinctive linguistic value and its value in people's hearts. The Holy Qur'an has a wonderful harmony between its words and its images, giving a great importance to the semantic signs, which has a close relationship in revealing the meaning and arriving at a correct reading consistent with the linguistic signs. The Qur'an has distinctively used the interrogative methods and its diverse tools in using the real interrogatives or the metaphorical ones, which gives the text semantic dimensions which contributes in defining the meaning and expressing it in a way gives the text a cognitive value that enlightens the mind of the recipient. It is known that semantic topics at their different levels are among the most important linguistic topics that have a close relationship in highlighting the meanings in the Qur'anic verses and explaining them accurately, without which it would not be possible to get a harmonious and acceptable guidance or a correct reading of the Qur'anic texts. The importance of context has emerged through verbal and moral clues inside or outside the text, such as the context of the situation and position, or the elements of time, place, the addressee, and the speaker related to it in interpreting the text, stating the purposes of the speech, and making the recipient understand a meaning that would not have existed without the significance of the context.

Keywords: semantic search, story, Taloot, Goliath, the Holy Quran.

١ـ المقدمة

الحمد لله الذي خلق الإنسان، وعلَّمه ما لم يعلم من الحكمة والبيان، وأنزل القرآن فيه الهدى والفرقان، والصلاة والسلام على من لا نبيَّ بعده، أشرف الخلق وخير من نطق بالضَّاد، وعلى آله الطاهرين وأصحابه المنتجبين إلى قيام يوم الدِّين.

لقد وصل القرآن الكريم أعلى مراتب الإبداع في استعماله للغة العربيَّة، وقد وقف العرب مبهورين أمام هذا

الإبداع والكمال وروعة البيان ودقَّة التعبير، وجمال الأساليب، وجزالة الألفاظ وحبكة التراكيب، فأعجزهم هذا القرآن العظيم عن مجاراته أو الإتيان بآية من آياته، ولفرط إعجازهم وانبهارهم به نعتوه بالسحر، قال تعالى عن لسانهم: {فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ} (المدثر:٢٤)، فالناظر في لغة القرآن يجدها متميزة بما للكلمة من معنىً، وليس لها نظير أو سبيه في لغة العرب.

ثمَّ إنَّ القرآن الكريم اتخذ الأسلوب القصصي في بعض الأحيان لإقناع المتلقي وإفهامه، وإيصال الفكرة والعبرة إلى الناس بطريق يألفه الذهن وتتفاعل معه النفوس بأسلوب بياني يسرد فيه الحوادث والأحداث مع التركيز على عناصر التركيب اللغوي التي تعطي للقصة أبعادها الدلاليَّة وتوجز الكلام مع ثراء المعنى، وهذه العناصر هي التي سوف تكون محور هذه الدراسة.

وقد تضمنت هذه الدراسة أقسمها على تمهيد ومبحثين تسبقهما مقدمة وتتلوهما خاتمة، أمَّا التمهيد فتضمَّن بيان المعنى العامّ للقصة المباركة، وهو موجز للقصة كما جاءت بأهمّ تفاسير المسلمين، وتناول المبحث الأوَّل: المستوى التركيبي النحوي الذي اشتمل على محاور عدَّة، وهي: (الاستفهام الوارد في القصة، وما له من دلالة حقيقيَّة أو مجازيَّة، والحذف والإضمار، وبيان الأثر الدلالي للفظ المقدر في الآيات المباركة)، وتناول المبحث الثاني: المستوى التَّركيبي الدَّلالي الذي اشتمل على مباحث عدَّة، وهي: (السياق وأثره في توجيه المعنى، والمجاز مع بيان موارده والخلاف في حمل اللفظ على المعنى الحقيقي أو المجازي، وترجيح بعض الأقوال على بعض على وفق القرائن اللغويَّة في النصِّ).

وبعد هذين المبحثين جاءت الخاتمة التي ذكرت فيها ما توصلَّت من نتائج في هذه الدراسة، وتلا الخاتمة ثبت المصادر والمراجع التي رجعت إليها، وأفدت منها، وكانت متعددة ومتنوعة، إذ ضمَّت كتب التفاسير وعلوم القرآن ومعاني القرآن والمعجمات والنحو والبلاغة والأدب، فضلًا عن كتب الحديث لتوثيق بعض الأحاديث، وأصول الفقه؛ لبيان بعض آرائهم الدلاليَّة واللغويَّة.

ثمَّ لا يفوتني التنويه إلى أنَّ الدراسة اكتفت بالمستويين التركيبي النحوي، والتركيبي الدلالي، وأهملت الدلالة الصوتية؛ لوجود دراسة عن ذلك الموضوع، وهي (الملامح الأدائية وأثرها في تحديد المعنى، قصة طالوت وجالوت أنموذجًا) لكور خالد إبراهيم مصطفى، وكلك الدلالة الصرفيَّة؛ لعدم وجود مادَّة كافية تستحق أنْ تكون مبحثًا مستقلًّا، فضلًا عن أنَّ المادَّة المتعلقة بالنحو والدلالة كانت كافية ومستوعبة للدراسة.

٢ـ تمهيد: المعنى العام لقصة طالوت:

جاءت قصَّة طالوت بعد الآيات الدالَّة على فرض الجهاد على المسلمين؛ لتكون لهم عبرة وموعظة، وأنَّ الله قادرٌ على نصر عباده المستضعفين، وأنَّ الكثرة ليست معيارًا لتحقيق النصر، وأنَّ الجهاد ليس مختصًّا بالمسلمين، فقد فرض الله على الأمم السابقة الدفاع عن كرامتها وعقيدتها (الطباطبائي، ١٩٧٧م، صفحة ٢/٢٧٥)، فذكر قصَّة طالوت ضمن آياتٍ أشارت إلى أنَّ قصة وقعت لبني إسرائيل في زمنٍ ما في أثناء وجودهم في الأرض المقدسة، حيث كانوا مضطهدين ومنهزمين أمام أعدائهم، فكانوا يشعرون بالذلِّ والهوان ومرارة الهزيمة، وكان ذلك بعد أنْ عظمت منهم الذنوب والخطايا، وقتلوا الأنبياء، وانتهكوا الحرمات، فسلَّط الله عليهم ملوكًا جبارين من أعدائهم يظلمونهم ويسفكون دماءهم (القرطبيُّ، ٢٠٠٦م، صفحة ٢٥١/ ج٤)، ثمَّ بعد ذلك بدأت في نفوسهم إرادة التغيير، فكانت بداية الصحوة في تلك الفترة، ولا شك أن الاستضعاف وشدة الذل يولدان في نهاية المطاف التحدي، وإرادة التحرر والخلاص من هذا الاستعباد الذي يعيش فيه المستضعفون، فأيقنوا أنْ لا سبيل إلى تغيير واقعهم المرير إلَّا بالجهاد في سبيل الله، فذهب الملأ وهو الأشراف من بني إسرائيل إلى نبيهم الذي لم يصرِّح القرآن عن اسمه، وإنْ ذكرت بعض الروايات أنَّ اسمه ـ على أشهر الرُّايات ـ (أشمويل) وطلبوا منه أنْ يقيم عليهم ملكًا (الواحدي، ١٣٤٠هـ، صفحة ٤٢٣/ ج٤)؛ لكي يجتمعوا تحت رايته، قال تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلإِ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ مِن بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُواْ لِنَبِيٍّ لَّهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا}، ويبدو أنَّ

علي عبد علي عاتي Email: aliabdali@uomustansiriyah.edu.iq

نبيهم يعلم طبيعتهم المتخاذلة، وهمتهم الرخوة، وربَّما إنْ أمروا بالجهاد سوف يعقدون عنه، ويقصرون في أداء واجبهم، فأراد التأكد من ذلك ليلزمهم الحجَّة، قال تعالى على لسان نبيهم: {قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلاَّ تُقَاتِلُواْ قَالُواْ وَمَا لَنَا أَلاَّ نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَارِنَا وَأَبْنَآئِنَا}، فأظهروا الاستعداد للقتال، والرغبة في الخلاص من الذلِّ والاستعباد (الطوسيُّ، د.ت، صفحة ٢٩٣/ ج٢)، لكنَّ سرعان ما ظهرت طبائعهم وما جبلت عليه نفوسهم من حبِّ الدنيا والتعلق بملذاتها في أوَّل اختبار لهم حينما أخبرهم أنَّ الله قد نصَّب طالوت ملكًا عليهم، فجاء اعتراضهم قال تعالى: {قَالُوَاْ أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ}، فكيف يكون ملكًا علينا وهو من الفقراء، وليس من بيت الملك، وهم أبناء يهوذا (الأندلسيُّ، ١٤٢٠هـ، صفحة ٢٦٤/ ج٢)، فأجاب نبيهم عن ذلك الاعتراض أنَّه اختيار الله لكم، وهو أعلم بما ينفعكم، فهو الذي سوف يقودكم إلى تحقيق النصر واسترجاع الكرامة المستلبة، وتحرير أرضكم من المغتصبين، وهو مزوَّدٌ بآية تؤكِّد صحَّة توليه الحكم، وهي أنْ يأتيكم التابوت الذي فيه سكينة وبقيَّة آل موسى وهارون (عليهما السلام) (الطبرسيُّ، ٢٠٠٦م، صفحة ١١٧/ ج٢)، قال تعالى: {وَقَالَ لَهُمْ نِبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَن يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ}، وعندما جاءت الآية وأجرى الله المعجزة على يديه، وهي مجيء التابوت وافق بنو إسرائيل على توليه الملك، وأخذ طالوت بتعبئة الناس وإعداد الجيش للقتال وتجهيز المقاتلين، ولمَّا خرج بهم للقاء العدو أراد أنْ يختبر طاعتهم بتكليف من الله، وهو عدم الشرب من النهر الذي سوف يصادفهم، ومن شرب منه وخالف التكليف ليس من أهل طاعتي ولا يستحقُّ أن يكون جنديًّا في هذا الجيش إلَّا من اغترف غرفة يطفئ بها عطشه، وبذلك جعل لهم فسحة في الأمر (الرازي، ١٩٨١م، صفحة ١٨٩/ ج٦)، قال تعالى: {فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي}، فترك طالوت المخالفين، وسار بالمطيعين للقاء العدوِّ، وهو جيش جالوت الذي يفوقهم عددًا وعدَّةً، وعندما نظر بعض جنوده إلى ذلك الجيش الجرَّار جبنوا عن مواجهته، وهو الأكثريَّة، لكنَّ الفئة الصابرة المحتسبة المجاهدة فكانوا على استعدادٍ للقاء الله بالشهادة أو تحقيق النصر على أعدائه (الشِّيرازيُّ، ١٤٢٩هـ، صفحة ٢٢٥/ ج٢)، قال تعالى: {قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُو اللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ}، فطلبوا النصر والثبات منه، وترضعوا إليه أنْ يثبت قلوبهم، وأنْ يجعل دحر العدوِّ على يديهم، قال تعالى: {رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْراً وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ}، وشاءت الإرادة الإلهيَّة أنْ يحقق الله وعده بدحر العدوِّ، فهزموهم وقتل داوود (عليه السلام) جالوت قائد قوات العدوِّ بإذن الله (الطبري، ٢٠٠١م، صفحة ٤٤٣/ ج٤).

المبحث الأوَّل: المستوى التركيبي النحوي:

أولًا: الاستفهام:

يعدُّ الاستفهام من الأساليب المستعملة في القرآن الكريم، وله أثر بالغ ومكانة كبيرة في الإعجاز القرآني، فهو يحثُّ المخاطب على كشف المعاني واستنباط الحقائق، ويبرز ذلك بشكل لافت في الحوار الذي يكوِّن أهمَّ أشكال التواصل اللغوي، والاستفهام في اللغة هو طلب الفهم أو العلم بالشيء، والفهم هو معرفة الشيء (بن زكريا، ١٩٩٣م، صفحة ٢٩١)، وهو كذلك في اصطلاح النحاة، فهو طلب العلم بشيء لم يكن معلومًا عند المخاطب (السيوطي، د.ت، صفحة ٢٩٤/ ج١)، أو هو طلب حصول صورة المستفهم عنه في ذهن الشخص المستفهم (طبانة، ١٩٩٧م، صفحة ٥٢٣)، وقد بحث النحاة إسلوب الاستفهام في الكلام العربي، وفصلوا القول في مفهومه وأدواته وإعراب عناصره، والتقديم والتأخير في مكوناته التركيبية، فكان البحث فيه مكملًا لمواد وموضوعات الدرس النحوي، يكشف عن أسرار تركيبه ولطائف تعبيره، ولم يقتصر بحث النحاة عن الجوانب الإعرابية والاستعمالات الحقيقية للاستفهام، بل تعدى ذلك إلى الأساليب أو التراكيب التي تخرج من معناها الأصلي إلى المعاني المجازية، التي تعطي للكلام الحيوية والجمال، وتزين من التأثير والإقناع لدى المتلقي (عرفة، ١٩٨٤م، صفحة ١٠٣/ ج٢)، وربما تنبَّه النحاة إلى ذلك قبل علماء البيان، فجاءت إشارات واضحة في كتاب سيبويه لخروج الاستفهام عن طلب الفهم إلى معان أخرى، فتحدث عن الاستفهام التوبيخي بقوله: "أتميمٌ مرة وقيسٌ أخرى، فأنت في هذه الحال فعل في تثبيت هذا له، وهو عندك في تلك الحال في تكوُّن وتنقُّل، وليس يسأل مسترشدًا عن أمرٍ وهو جاهل به؛ ليفهمه إيَّاه، ويخبره عنه، ولكنَّه وبَّخه بذلك" (بن بشر، ١٩٨٨م، صفحة ١٧١/ ج١)، وطرح المبرد جملة من المعاني المجازية للاستفهام، فقال: "وتأتي المصادر في الاستفهام على جهة الاستفهام، وذلك قولك: (قيامًا وقد قعد الناس؟)، لم تقل هذا سائلًا ولكن

قلت موبخًا منكرًا لما هو عليه، ولولا دلالة الحال على ذلك لم يجز الإضمار" (المبرد، ١٩٩٤م، صفحة ١٣٧/ ج٣)، وسوف نعرض الأساليب الاستفهامية وأدواتها في قصة طالوت، وهي:

١ـ همزة الاستفهام

جاء الاستفهام بالهمزة في قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ مِن بَعْدِ مُوسَىٰ إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَّهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا}، وقد ورد التعبير بقوله: {أَلَمْ تَرَ} بآيات كثيرة، منها قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ} (البقرة:٢٤٣)، وقوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ} (النساء:٧٧)، وقوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ} (مريم:٨٣)، ذهب المفسرون وعلماء اللغة إلى أنَّ المخاطب بذلك هو الرسول محمد (صلَّى الله عليه وآله) (الطبرسيُّ، ٢٠٠٦م، صفحة ١٠٩/ ج٢)، والمراد من الرؤية هي الرؤية القلبية؛ لما لم يدركه نبينا الكريم، وأخبر الله عنه في كتابه المبين (الزجاج، ١٩٨٨م، صفحة ٣٢٢/ ج١)، قال ابن عطية (ت:٥٤٦هـ): "هذه رؤية القلب، بمعنى ألم تعلم، والكلام عند سيبويه بمعنى تنبَّه إلى أمر الذين، ولا تحتاج هذه الرؤية إلى مفعولين" (الأندلسيُّ، ٢٠٠١م، صفحة ٣٢٧/ ج١)، وهمزة الاستفهام في الآية خرجت عن معناها الأصلي وهو طلب الفهم إلى التقرير؛ وذلك لأنَّ دخول همزة الاستفهام على النفي تفيد التقرير، بمعنى إثبات ما ذكر وليس نفيه، نحو قوله تعالى: {أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ}، بمعنى قد شرحنا لك صدرك، وقوله تعالى: {أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ} [الحج:٧٠]، بمعنى قد علمت (الأندلسيُّ، ١٤٢٠هـ، صفحة ٢٥٨/ ج١)، قال رضي الدين الاستراباذي (ت:٦٨٦هـ): "وإذا دخلت همزة على (لم) و(لما)، فهي للاستفهام على سبيل التقرير، ومعنى التقرير: هو إلجاء المخاطب إلى الإقرار بأمرٍ يعرفه" (النحوي، ١٩٩٣م، صفحة ٨٦/ ج٤)، وقد حمل ابن هشام بعض الآيات التي دخلت فيها الهمزة على النفي على ما أسماه الإنكار التوبيخي أو الإنكاري، فقال: "فإن قلت ما وجه حمل الزمخشري الهمزة في قوله تعالى: {أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ}، على التقرير ؟

قلت: قد اعتذر عنه بأنَّ مراده التقرير بما بعد النفي، لا التقرير بالنفي، والأولى أنْ تحمل الآية على الإنكار التوبيخي أو الإبطالي، أي ألم تعلم أيها المنكر للنسخ" (الأنصاريُّ، ١٣٧٨هـ، صفحة ١٨/ ج١)، ولكنَّه عاد وجعل قوله تعالى: {أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ}، هو للاستفهام التقريري (الأنصاريُّ، ١٣٧٨هـ، صفحة ١٢٣/ ج٢).

٢ـ حرف الاستفهام (هل):

جاء الاستفهام بـ(هل) في قوله تعالى: {قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا ۖ قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا}، وقد اختلف المفسرون في بيان المعنى المجازي الذي دلَّت عليه (هل) بعد أن اتفقوا على أنَّها قد خرجت عن الاستفهام إلى معاني ودلالات مجازيَّة، فذهب بعض النحاة والمفسرين إلى أنَّها للتحقيق بمعنى (قد) (مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلاميَّة في الأزهر، ١٩٧٣م، صفحة ١٨/ ج١)، فيكون المعنى: (قد عسيتم) (صالح، د.ت، صفحة ٣٣٤/ ج١)، وقد حكى بعض النحاة مجيء (هل) بمعنى (قد) في بعض النصوص (بن بشر، ١٩٨٨م، صفحة ١٠٠/ ج١)، والسبب وراء ذلك أنَّ الاستفهام طلب وهو لا يدخل على الجملة الإنشائية، فلا تقول : "هل اضرب زيدًا"، أو "هل يا زيدُ"، قال عبد القادر البغدادي (ت:١٠٩٣هـ): "ومن وقوع (عسى) فعلاً خبريًّا في قوله تعالى: {هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا}، ألا ترى أنَّ الاستفهام طلب، فلا يدخل على الجملة الإنشائيَّة، وأنَّ المعنى: قد طمعتم ألَّا تقاتلوا إنْ كُتب عليكم" (البغدادي، ١٩٩٧م، صفحة ٤١٨/ ج٩)، وقد أنكر بعض النحاة مجيء (هل) بمعنى (قد)؛ وذلك لعدم التطابق أو الترادف بينهما، فلا يمكن وضع حرف مكان حرف آخر وخصوصًا في القرآن الكريم، وما استدل به ممَّا ورد في تفسير قوله تعالى: {هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ} (الإنسان:١)، بمعنى قد أتى، فهذا تفسير معنى لا تفسير إعراب، ولم يقم دليل واضح على استعمال (هل) بمعنى (قد) (المرادي، ١٩٩٢م، صفحة ٣٤٤)، وذهب كثير من المفسرين إلى أنَّ (هل) تفيد التقرير لا الاستفهام؛ فهو استفهام شكٍّ، مفاده: "لعلكم تجبنون عن القتال" (الثعلبي، ٢٠٠٢م، صفحة ٢٠٩/ ج٢)، وذلك لأنَّ دخول الاستفهام على الترجي يفيد التقرير لما هو متوقع ويشعر بأنَّه كائنٌ (السبت، د.ت، صفحة ٥٤٣)، وفي الآية الكريمة دخل الاستفهام على مفهومي (التوقع والمتوقع)، والنبيُّ في قوله: {هَلْ عَسَيْتُمْ} لا يسأل عن توقعه ولا عن متوقعه، وإنَّما المراد تقرير أنَّ المتوقع كائن (الألوسيُّ، ١٩٩٩م، صفحة ٦٥/ ج٢)، وقد أورد التقرير بأسلوب الاستفهام وذلك لأنَّ المخالفة والتولِّي عن القتال مرجوة منهم، فأورده نبيهم بطريق الاستفهام؛ ليتمَّ الحجة عليهم بإقرارهم فيما أجابوا به (الطباطبائي، ١٩٧٧م، صفحة ٢/٢٨٩)، ومن هنا

علي عبد علي عاتي Email: aliabdali@uomustansiriyah.edu.iq

كان جواب الملأ: {قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا}، هو ردُّ استفهام نبيهم الذي خرج عن معناه الأصلي إلى التقرير باستفهام آخر قد خرج هو كذلك عن معناه الأصلي إلى التعجب، بمعنى آخر ردُّ الاستفهام التقريري باستفهام تعجبي، فنحن سوف نقاتل؛ لأنَّنا نطلب ثأرًا من عدو الله وعدونا الذي أخرجنا من ديارنا (الأندلسيُّ، ١٤٢٠هـ، صفحة ٢٦٤/ ج٢).

٣ـ أداة الاستفهام (أنَّى):

وجاءت في قوله تعالى: {قَالُوا أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ}، ذكر النحاة أنَّ الأداة (أنَّى) هي اسم مشتركٌ بين الاستفهام والشرط، وأداة (أنَّى) الاستفهاميَّة تأتي بمعنى (من أين) (العكبريُّ، د.ت، صفحة ١٩٧/ ج١)، كقوله تعالى: {قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا}[آل عمران: ٣٧]، وتأتي بمعنى (كيف)، كقوله تعالى: {قَالَ أَنَّى يُحْيِي هذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِها}[البقرة:٢٥٩]، قال بهاء الدين السبكي: "والفرق بين (أين)، و(من أين)، أنَّ (أين) سؤال عن المكان الذي حلَّ فيه الشيء، و(من أين) سؤال عن المكان الذي برز منه الشيء، ويقع في عبارة كثير أنَّها بمعنى أين، والظاهر أنَّ مراده من أين، وأنَّه تجوُّزٌ في العبارة" (السبكي، ٢٠٠٣م، صفحة ٤٥٠/ ج١)، وقد تأتي (أنَّى) بمعنى (متى) نحو قولك: (زرني أنَّى شئت)، وقد ذكرت المعاني الثلاث (السيوطي، د.ت، صفحة ٤٨٠/ ج١) في قوله تعالى: {فَأْتُوا حَرْثَكُم أَنَّى شِئْتُمْ}[البقرة:٢٢٣]، وقد اختلف المفسرون في معنى (أنَّى) في قوله تعالى حكاية عن الملأ من بني إسرائيل: {قَالُوا أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا}، قيل: هي بمعنى (من أين)، أي (من أيِّ جهة جاءه الملك علينا؟) (الزجاج، ١٩٨٨م، صفحة ٣٢٨/ ج١)، وقيل: هي بمعنى (كيف)، أي كيف يكون لطالوت الملك علينا، وهو ليس من سبط الأنبياء ولا من سبط الملوك، أو كيف يملك أمرنا ونحن أحقُّ منه بالملك (الطبري، ٢٠٠١م، صفحة ٤٥١/ ج٤) ، والراجح عندي ما ذهب إليه الزمخشري من أنَّ (أنَّى) في الآية المباركة بمعنى (كيف)، و(من أين) (الزمخشري، ١٩٩٨م، صفحة ٤٧١/ ج١)، فالسؤال مركب في واقع الأمر عن الجهة وعن الكيفية، سؤال عن المصدر والجهة المسؤولة عن تولِّي طالوت الملك، وفيه إشعار بالتشكيك حتى بنيهم، فقتل الأنبياء والتشكيك بهم سمة من سمات بني إسرائيل، فكأنهم قالوا لنبيهم: (هل الملك الممنوح لطالوت منك أو من ربِّك؟)، وكذلك سؤال عن الكيفية، بمعنى (كيف يكون طالوت ملكًا وهو ليس من بيت النبوَّة؟)، ثمَّ أجاز بعض المفسرين أنْ يكون المعنى حقيقيًّا أو مجازيًّا في النصِّ القرآنيِّ (الألوسيُّ، ١٩٩٩م، صفحة ٦٧/ ج٢)، والراجح عندي أنَّ الاستفهام هو للإنكار والتعجب كما ذهب كثير من المفسرين (الثعلبي، ٢٠٠٢م، صفحة ٢١١/ ج٢)، وذلك لقرينة قولهم الدالِّ على الاستغراب: {وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ}، فقد نفوا أحقيَّة طالوت المطلقة بالملك، وفرضوا أنَّهم ـ أي الملأ ـ أحقُّ منه في ذلك.

ثانيًا: الحذف والإضمار:

الحذف هو إسقاط بعض الصيغ داخل التركيب اللغوي التي يفترض وجودها؛ تطبيقًا لقوانين النحو وسلامة للتركيب (أبو المكارم، ٢٠٠٨م، صفحة ١٩٦)، يرى ابن هشام: أنَّ "الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة، وذلك بأنْ يجد خبرًا بدون مبتدأ أو بالعكس، أو شرطًا بدون جزاء أو العكس، أو معطوفًا أو معمولًا بدون عامل" (الأنصاريُّ، ١٣٧٨هـ، صفحة ١٧٦/ ج١)، والإضمار يقترب كثيرًا من الحذف، وبعض النحاة من يستعمل كلا المصطلحين بمعنى واحد (مصطفى، ١٩٩٢م، صفحة ٥٦)، وهناك من فرَّق بينهما قال الزركشي (ت:٧٩٤هـ): والفرق بينه ـ أي الحذف ـ وبين الإضمار: أنَّ شرط المضمر بقاء أثر المُقدَّر في اللفظ... وهذا لا يُشترَط في الحذف؛ ويدل على أنَّه لابدَّ في الإضمار من ملاحظة المقدَّر باب الاشتقاق، فإنَّه من أضمرت الشيء: أخفيته ... وأمَّا الحذف: فمن حذفت الشيء: قطعته، وهو يُشعِر بالطرح، بخلاف الإضمار؛ ولهذا قالوا: (أنْ) تنصب ظاهرة ومقدرة، وردَّ ابن ميمون قول النحاة: إنَّ الفاعل يُحذف في باب المصدر، وقال: الصواب أن يقال: يُضمَر ولا يُحذَف؛ لأنه عمدة في الكلام" (الزركشي، ١٩٥٧م، صفحة ١٠٢/ ج٣)، وقد أولى النحاة للحذف والإضمار أهمية بالغة وما أنتج عنهما من تقدير به بيان الكلام وتفسيره، واضحت ظاهرة تقدير المحذوف، وتقدير المضمر جوهر الدرس اللغوي يلجأ لها النحاة كلمَّا دعت الضرورة إلى استكمال المعنى، أو تصحيح الإعراب (حسان، ٢٠٠٩م، صفحة ٢٠٩)، وسوف نعرض بعض موارد الحذف والتقدير في قصة طالوت وأثرها في توجيه النصِّ ودلالته:

1- حذف المضاف إليه:

علي عبد علي عاتي Email: aliabdali@uomustansiriyah.edu.iq

اختلف المفسرون في توجيه قوله تعالى: {قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاء وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ}، تمَّ حذف الفاعل وهو (نبيهم)؛ للإيجاز واختصار الكلام، ولابدَّ للحذف من قرينة دالَّة عليه؛ وإلَّا يؤدي الحذف إلى اللَّبس في الكلام، والقرينة المصاحبة قد تكون عقليَّة أو حاليَّة أو لفظيَّة (حمودة، ١٩٩٨م، صفحة ١٠٣)، والقرينة هي لفظيَّة سابقة، وهي قوله تعالى: {وَقَالَ لَهُم نَبِيُّهُم إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ}، ونجد التقدير في قوله تعالى: {وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ}، وقيل في تقديره وجوه: أحدهما: إنَّه واسع الفضل والرحمة والرزق، وهذا نظير (فلانٌ كبير وعظيمٌ)، بمعنى كبير القدر وعظيم الشَّأن، والثاني: إنَّه بمعنى (موسِّع)، أي يوسع نعمته على من يشاء من عباده، كما جاء (أليم) بمعنى مؤلم، و(سميع) بمعنى مسمع، والثالث: إنَّه بمعنى (ذو سعةٍ)، ويجيء فاعل كثيرا في الكلام ومعناه ذو كذا، نحو همٌّ ناصبٌ، بمعنى ذو نصب، ورجل تامر بمعنى ذو تمرٍ، ولابن بمعنى ذو لبن، وكقوله تعالى: {فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ} [الحاقة:٢١]، بمعنى ذات رضا، وعليمٌ: بما يليق بالملك، أو عليمٌ بمن يستحق أن يؤتى الملك (الطبرسيُّ، ٢٠٠٦م، صفحة ١١٧/ ج٢)، والراجح عندي هو القول الأوَّل؛ وذلك لأنَّ واسع من السعة وهي خلاف الضيق (الرازيُّ، ١٩٧٩م، صفحة ١٠٩/ ج٦)، والواسع من الوسع، والوسع هو الغنى والقدرة والجِدة (الجوهريّ، ٢٠٠٥م، صفحة ١٢٩٨/ ج٣ (وسع))، وأوسع الرجل إذا كثر ماله' وأوسع الله عليه، أغناه (الأصفهانيّ، ١٩٩٧م، صفحة ٨٧٠)، وفي الأصل هو للمعنى الحسي كسعة الإناء لما يصبُّ به، واستعمل للغنى كإنَّ الغنى لا يعجزه البذل، وهو بهذا أطلق على الله سبحانه (الطباطبائي، ١٩٧٧م، صفحة ٢/٢٩٢)، وعليه فإنَّ مفهوم (السعة) هو خلاف الضيق، وهو مفهوم عام يدل على معانٍ متعددة يفسَّر بما يضاف إليه، والمراد هنا الفضل والرزق؛ وذلك لأنَّهم عندما اعترضوا بقولهم: {وَلَم يُؤتَ سَعَةً مِّنَ ٱلمَالِ}، جاء الردُّ الإلهي: {قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُم وزادَهُ بَسْطَةً فِي العِلْمِ والجِسْمِ واللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ واللَّهُ واسِعٌ عَلِيمٌ}، فالله يوسع فضله على الفقير الذي ليس له سعة من المال، فيجعله ملكًا، ويغنيه من ماله وعلمه، ويزيده بسطة في الجسم والعلم.

٢ـ تقدير المحذوف:

جاء في كتب التفسير القول بضرورة تقدير محذوف تقتضيه دلالة الكلام مع وجود قرينةٍ دالَّةٍ في قوله تعالى: {فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلْجُنُودِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنهُ فَلَيسَ مِنِّى}، وأصل (فصل)، هو فصل نفسه عن موضع كذا، ثمَّ كثر استعماله فحذف المفعول بعد اتحاد فاعله ومفعوله، حتَّى صار الفعل (فصل) في حكم اللازم كانفصل (الزمخشري، ١٩٩٨م، صفحة ١٠٩/ ج١)، وهذه الآية متصلة بالتي قبلها، {وَقَالَ لَهُم نَبِيُّهُم إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُم}، ويظهر بتقدير محذوف تدلُّ عليه قرينة باقي الكلام، والتقدير: فأتاهم التابوت الذي أخبر عنه نبيهم بالصفة التي وعدهم بها، فأذعنوا به وصدَّقوا، وأجابوا نبيهم للخروج تحت راية طالوت (الرازي، ١٩٨١م، صفحة ١٩٣/ ج٦)، فجاء قوله: {فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلْجُنُودِ}، فجاء الفصل بعد المنازعة، يدلُّ على أنَّ الآية (التابوت فيه سكينة) أتتهم فصدقوا بها وانقادوا لأجلها (الأندلسيُّ، ١٤٢٠هـ، صفحة ٢٦٣/ ج١)، قال أبو جعفرٍ الطبريُّ (ت:٣١٠هـ): "وفي هذا الخبر من الله ـ تعالى ذكره ـ متروك قد استغني بدلالة ما ذُكر عليه عن ذكره، ومعنى الكلام: إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين، فأتاهم التابوت فيه سكينة من ربهم، وبقية مما ترك آل موسى وآل هارون تحمله الملائكة، فصدقوا عند ذلك نبيهم، وأقروا بأن الله قد بعث طالوت ملكاً عليهم، وأذعنوا له بذلك. يدل على ذلك قوله: {فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلْجُنُودِ}، وما كان ليفصل بهم إلا بعد رضاهم به وتسليمهم الملك له، لأنه لم يكن ممن يقدرون على إكراههم على ذلك فيظنّ به أنَّه حملهم على ذلك كرهًا" (الطبري، ٢٠٠١م، صفحة ٢٨١/ ج٤).

٣ـ حذف حرف الجرِّ (في):

ذهب بعض المفسرين وعلماء اللغة إلى القول بزيادة (أنْ): في قوله تعالى: {قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا}، اختلف النحاة في وجه دخول (أنْ) في {وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ} ودلالتها، والعرب تقول: ما لك تفعل كذا؟، أو ما لك لا تفعل كذا؟، ولم يقل: ومالنا لا نقاتل، كما في قوله تعالى: {مالكم لا تؤمنون بالله} (الحديد:٨)، وقوله تعالى: {مالكم لا ترجون لله وقارا} (نوح:١٣)، فذهب الأخفش إلى زيادة (أنْ) في هذه الآية، كما زيدت بعد (ولمَّا)، و(فلمَّا) و(لو)، فهي تزداد كثيرًا في هذا المعنى، فيكون المعنى: (وما لنا لا نقاتل في سبيل الله)، فأعمل (أنْ) وهي زائدة كما أعمل (من) وهي زائدة في قولك: ما جاءني من أحدٍ (الأخفش الأوسط، ١٩٩٠م، صفحة ١٨٠/ ج١)، وردَّ أبو حيَّان الأندلسيُّ (ت:٧٤٥هـ) هذا الرأي بقوله: "وهذا مذهب أبي الحسن ـ أي الأخفش ـ ليس

علي عبد علي عاتي Email: aliabdali@uomustansiriyah.edu.iq

بشيءٍ؛ لأنَّ الزيادة والحذف على خلاف الأصل، ولا نذهب إليهما إلَّا لضرورة، ولا ضرورة تدعو هنا إلى ذلك مع صحَّة المعنى في عدم الزيادة والحذف" (الأندلسيُّ، ١٤٢٠هـ، صفحة ٢٥٦/ ج٢)، وذهب الفراء إلى التضمين في المعنى، فتضمَّن (ما ومدخولها) معنى المنع، لأنَّ معنى قولك: ما لك لا تصلِّي، هو ما يمنعك من أنْ تصلِّي، فدخلت (أنْ) لتضمين (ما ومدخولها) معنى المنع، كقوله تعالى: {وما منعك أن تسجد} (ص:٧٥)، وحمل على تضمين المعنى قوله تعالى: {مالك ألا تكون من الساجدين} (الحجر:٣٢)، بمعنى: (ما منعك أنْ تكون من الساجدين) (الفراء، د.ت، صفحة ١٣٦/ ج١)، وذهب الكسائي إلى حذف (في) من التعبير، فيكون المعنى: (وما لنا في أنْ لا نقاتل)، ورجَّح الزجاج (ت:٣١١هـ) هذا الرأي، فقال: المعنى هو: (أي شيءٍ لنا في أنْ لا نقاتل)، وسقطت (في)، وكثيرًا ما يحذف حرف الجر مع (أنْ) وخصوصًا مع (في)، وله نظائر في الكلام العربيِّ، تقول: (هربتُ أنْ أقول كذا وكذا)، تريد: (هربت أنْ أقول لك كذا وكذا) (الزجاج، ١٩٨٨م، صفحة ٣٢٧/ ج١)، وتبعه أبو عليٍّ الفارسي (ت:٣٧٧هـ)، فقال: إذا اتجه للكلام معنى صحيح، وجرى على الأصول، فلا يُصار إلى العدول عنه، فإذا كان تقدير حرف الجرِّ (في) في الآية يخرجنا إلى معنى مستقيم ينسجم فيه الكلام، لم يكن بنا حاجة إلى تقدير معنى (المنع)، على أنَّنا لا ندفع الحمل على المعنى في كثير من المواضع والشواهد، لكن لا يستحسن ترك الظاهر والعدول إلى غيره (القيسي، ٢٠٠٣م، صفحة ١٣٤/ ج١)، وهذا هو الراجح عندي؛ وذلك لأنَّ بيان معنى الآية لا يخلو من ثلاثة توجيهات، وهي: (الزيادة أو العدول أو الحذف)، ويمكن مناقشة ذلك بالتفصيل: القول بزيادة (أنْ)، وهذا مدفوع؛ لأنَّه خلاف الأصل، فالأصل في الكلام عدم الزيادة، أو القول بالعدول وتضمين معنى المنع، وهذا مردود؛ لأنَّه خلاف الظاهر، فالأصل في الكلام الحمل على معناه إلا لضرورة تقتضي خلاف ذلك مع وجود قرينة على إرادة غير الظاهر، أو القول بالحذف، وهذا هو الأولى؛ لسقوط الاحتمالين الآخرين، ولا محذور في الأخذ به، ولوجود نظائر له في العربيَّة كما حكى ذلك أهل اللغة (الزجاج، ١٩٨٨م، صفحة ٣٢٧/ ج١)، أمَّا النكتة الدلالية بتقدير حذف حرف الجرِّ (في)، ومن المعلوم أنَّ الظرفيَّة هي أوضح معاني (في) (الأنصاريُّ، ١٣٧٨هـ، صفحة ٥١٣/ ج١)، وهي في الآية الكريمة تفيد الظرفيَّة المجازيَّة، فكإنَّ القتال بحسب دعواهم صار ظرفًا لهم، فكإنَّ وجوب القتال ولزومه كالظرف المحيط بهم، فعلاقتهم بالقتال هي أشبه بعلاقة الظرف بمظروفه، وهي الإحاطة، فكلُّ الظروف تستوجب عليهم القتال، لذلك كان جوابهم لنبيهم باستغراب وتعجب: {قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا}، فإخراجهم من ديارهم وإذلالهم وسيطرة العدوِّ عليهم مبررات واقعيَّة تستلزم عليهم خوض غمار الحرب.

المبحث الثاني: المستوى التَّركيبي الدَّلالي:

أولًا: السياق:

للسياق أثر كبير في فهم النصوص اللغويَّة، لذلك كان موضع عناية المفسرين وعلماء اللغة وأصول الفقه، لما له من أهمية في تحديد المعنى ودفع اللبس، وترجيح المحتملات القرآنيَّة، وبيان المجمل منها، ودفع ما يتوهم من تعارض بينها، فهو يهدف إلى وضع النصوص إطارها العام الذي سيقت من أجله، ويرشد إلى فهم مراد المتكلم ومقاصده عن طريق قرائن لفظيَّة ومعنويَّة في داخل النصِّ أو خارجه، كسياق الحال والمقام، أو ما يتصل به من عناصر الزمان والمكان والمخاطب والمتكلم، فيسهم السياق ببعديه الداخلي اللغوي، والخارجي المقامي في تفسير النصِّ واستنباط معانيه (حسان، ٢٠٠٩م، صفحة ٢٢١)، وقد كان لعلماء التفسير السبق في التنبُّه إلى أهميَّة السياق، قال الزركشيُّ (ت:٧٩٤هـ): "من الأمور التي تعين على المعنى عند الإشكال دلالة السياق؛ فإنها ترشد إلى تبيين المجمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظيره، وغالط في مناظراته" (الزركشي، ١٩٥٧م، صفحة ١٣٦/ ج١)، والسياق في اللغة هو التتابع، من ساق الإبل فانساقت الإبل إذا تتابعت (بن منظور، ١٩٨٠م، صفحة ١٧٧/ ج١٠ (سوق))، ولا يبتعد المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي، فالسياق هو توالي العناصر اللغويَّة التي يتحقق بها السياق الكلامي، ويسمَّى سياق النصِّ، أو توالي الأحداث التي تصاحب الحدث الكلامي، ويسمَّى سياق الموقف (حسان، ٢٠٠٧م، صفحة ٢٣٦)، وسوف نعرض المواضع التي كان للسياق أثر في بيان معناها في قصة طالوت، وهي:

١ـ وحدة التنزيل:

علي عبد علي عاتي Email: aliabdali@uomustansiriyah.edu.iq

إنَّ قصة طالوت تبدأ من آية (٢٤٦) إلى آية (٢٥٢) من سورة البقرة من قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ مِن بَعْدِ مُوسَىٰ إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَّهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا} إلى قوله تعالى: {تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ}، لكن يرى بعض المفسرين أنَّ القصة نزلت ضمن آيات الجهاد؛ من آية (٢٤٤)، من قوله تعالى: {وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} الدالَّة على فرض وإيجاب الجهاد، والتهيئة له والتعبير عن الإنفاق لأجله بالقرض الحسن، والغاية ذلك هي حثُّ المؤمنين على قتال المشركين، وليس الأمر أي الجهاد مختصًا بالمسلمين، بل وقع الأمر بالقتال بين قصتين: (قصة الذين أخرجوا من ديارهم وقصة طالوت)، قال أبو حيَّان (ت:٧٤٥هـ): "منسبة هذه الآية، ـ أي قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ} ـ لما قبلها ظاهرة، وذلك أنَّه لما أمر المؤمنين بالقتال في سبيل الله، وكان قد قدَّم قبل ذلك قصة الذين أخرجوا من ديارهم حذر الموت، إمَّا بالقتال، أو بالطاعون على سبيل التشجيع، والتثبيت والإعلام أنَّه لا يُنجي حذرٌ من قدر، أردف ذلك بأنَّ القتال كان مطلوبًا مشروعًا في الأمم السابقة، فليس من الأحكام التي خُصصتم بها، لأنَّ ما وقع فيه الاشتراك كانت النفس أميل لقبوله من التكليف الذي يكون يقع به الانفراد" (الأندلسيُّ، ١٤٢٠هـ، صفحة ٢٦٢/ ج٢)، فالسياق إذًا يكشف عن وحدة التنزيل، بمعنى أنَّ آيات الجهاد مع قصة طالوت قد نزلت دفعة واحدة، لأنَّها تتضمن غاية وهدف واحد وموضوع محدد، وهو قدسية الجهاد الذي يتضمن الدفاع عن كرامة الإنسان المؤمن، وإنَّ الكثرة ليست معيارًا في تحقيق النصر، فالإيمان والصبر والطاعة هي عناصر الجهاد الحقيقيَّة لتحقيق النصر والغلبة على العدو، قال العلَّامة الطباطبائي (ت:١٤٠٢هـ): "الاتصال البيِّن بين الآيات، أعني الارتباط الظاهر بين فرض القتال، والترغيب في القرض الحسن، والمعنى المحصل من قصة طالوت وداود وجالوت يعطي أنَّ هذه الآيات نزلت دفعة واحدة، والمراد بيان ما للقتال من شؤون الحياة، والروح الذي به تقدُّم الأمَّة في حياتهم والدنيويَّة، وسعادتهم الحقيقيَّة، يبيِّن الله ـ سبحانه ـ فيها فرض الجهاد، ويدعو إلى الإنفاق والبذل في تجهيز المؤمنين وتهيئة العدَّة والقوَّة، وسمَّاه إقراضًا لله؛ لكونه في سبيله، مع ما فيه من كمال الاسترسال والإيذان بالقرب، ثمَّ يقصُّ قصة طالوت وجالوت وداود؛ ليعتبر بها المؤمنون المأمورون بالقتال مع أعداء الدين" (الطباطبائي، ١٩٧٧م، صفحة ٢٨٧/ ج٢)، ومن الواضح صحَّة هذا الكلام، فمن يلاحظ القصَّة مجردة من دون النظر إلى السياق ووحدة التنزيل فهي تبدأ من قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ}، ومن يلاحظ وحدة التنزيل ووحدة الموضوع والسياق فهي تبدأ من قوله تعالى: : {وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ}.

٢ـ المعنى السياقي للدفع:

يمكن تحديد معنى الدفع عن طريق السياق في قوله تعالى: {وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ}، والدفع في اللغة هو الإزالة والصرف عن الشيء، وتدافع القوم دفع كلُّ واحدٍ عن صاحبه، والدُّفاع من الرجال إذا ازدحموا، وركب بعضهم بعضًا (بن منظور، ١٩٨٠م، صفحة ٢٣٩/ ج٦ (دفع))، وقد اختلف المفسرون في تحديد المعنى الاستعمالي من الدفع في الآية بعد أن اتفقوا على الدلالة اللغويَّة أو المعنى اللغوي للمفردة؛ لأنَّ الآية ذكرت (دفع الفساد) ولم تذكر المدفوع عنه والمدفوع به، فطرحت تفسيرات عدَّة للدفع ومتعلقيه وهما الدفوع به والمدفوع عنه، والاختلاف في تفسير (الدفع) هو نتاج اختلاف الأثر في كتب الحديث، والتفسيرات المحتملة المساقة في بيان معناه قد وردت في جملة من الروايات في كتب الحديث تفسر الدفع ومتعلقيه (الطبرسيُّ، ٢٠٠٦م، صفحة ١١٧/ ج٢)، ومن تلك التفسيرات قيل: المعنى (لولا دفع الله بجنود المسلمين لغلب المشركون، فخربوا البلاد وقتلوا المؤمنين من العباد) (القرطبيُّ، ٢٠٠٦م، صفحة ٢٥١/ ج٤)، وقيل: إنَّ المعنى: (ولولا دفع الله بالأنبياء وأئمة الهدى عن الناس الوقوع بالكفر بإظهار البراهين والدلائل الإلهيِّة) (الواحدي، ١٣٤٠هـ، صفحة ٤٢٣/ ج٤)، وقيل: إنَّ المعنى: (لولا دفع الله بالقائمين على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن عباد الله بقرينة قوله تعالى: {كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ} (آل عمران: ١١٠)، فأوكل الله لطائفة من المؤمنين تتولَّى دفع المفاسد عن عباده عن طريق إرشادهم وتوعيتهم) (الرازي، ١٩٨١م، صفحة ١٨٩/ ج٦)، وقيل: إنَّ المعنى: (إنَّ الله يدفع ببعض عباده الهرج والمرج والفتن عن عامَّة الناس) (الطبري، ٢٠٠١م، صفحة ٥١٤/ ج٢)، وقيل إنَّ المعنى: (يدفع الله بمن يصلِّي عمَّن لا يصلِّي، وبمن يصوم عمَّن لا يصوم، وبمن يزكِّي عمَّن لا يزكيِّ، وبمن يتقي عمَّن لا يتقي) (الطبرسيُّ، ٢٠٠٦م، صفحة ١١٧/ ج٢)، والراجح هو التفسير الأوَّل، وهو لولا دفع الله بجنود المسلمين لغلب المشركون والكافرون، فيعيثوا في الأرض فسادًا ويقتلوا المسلمين ويخربوا ديارهم؛ لأنَّ معنى (الدفع) في اللغة معنى عام، وهو الصرف عن الشيء، وهو معنى

علي عبد علي عاتي Email: aliabdali@uomustansiriyah.edu.iq

يدخل في اغلب شؤون الحياة، فيظهر المعنى الاستعمالي عن طريق السياق، فالدفع جاء ضمن آية تتحدث عن الجهاد وتخاطب المسلمين، وتحثُّهم على القتال، وسيقت قصة طالوت لأجل الاعتبار والترغيب في مقارعة العدوِّ (الطباطبائي، ١٩٧٧م، صفحة ٢/٢٩٩)، فيرجح أنْ يكون المدفوع به هو جهاد المسلمين، والمدفوع عنه هو خطر أعداء الدين.

ثانيًا: المجاز:

المجاز مشتقٌّ من الجواز، وهو العبور والتعدِّي، تقول: جزتُ الطريق، وجاز الموضع، وأجزتُهُ، أي قطعتُهُ (الزمخشريّ، ١٩٢٢م، صفحة ١٤١/ ج١ (جوز))، وفي الاصطلاح عرَّفه عبد القاهر الجرجانيّ (ت٤٧١هـ): "المجاز: كلُّ كلمةٍ أُريد بها غير ما وقعتْ له في وضع واضعها" (الجرجانيّ، ١٩١٩م، صفحة ٣٥٠)، ومن المقرر أنَّ المجاز أبلغ من الحقيقة، لأنَّ العدول من الحقيقة إلى المجاز يكون لتحسين الكلام ولزيادة جمال وقعه في النفس ولقوَّة تأثيره عليها، لانتقال الذهن من الملزوم إلى اللازم، والوصول إلى المعنى باستدلال وتأمُّل، فليس المجاز مجرَّدَ تلاعبٍ بالمفردات، بل حركات ذهنيَّة تصل بين المعاني وتعقد بينها علاقاتٍ وروابطَ فكريَّة تسمح للمتكلِّم الذكيِّ أنْ يُلمح إلى مقصوده (الميدانيّ، ١٩٩٦م، صفحة ٢٢٥/ ج٢)، فيكون المجاز حينئذٍ أبلغ من الحقيقة نفسها، يقول أبو يعقوب السكَّاكيّ (ت:٦٢٦هـ): "وأعلمْ أنَّ أرباب البلاغة وأصحاب الصياغة للمعاني، مطبقون على أنَّ المجاز أبلغ من الحقيقة... والسبب في أنَّ المجاز أبلغ من الحقيقة هو ما عرفتَ أنّ مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم، فأنت في قولك: (رعينا الغيث) ذاكرًا الملزوم: النبت، مريدًا لازمه، بمنزلة مدَّعي الشيء ببيِّنةٍ" (السكَّاكيّ، ٢٠٠٠م، صفحة ٥٢٣)، وما نبحثه في قصة طالوت هو المجاز بمعناه العام المقابل للحقيقة بما يشمل من التشبيه والكناية والتمثيل والاستعارة والمجاز نفسه، ومن المعلوم أنَّ بعض علماء البيان يذهب إلى إدراج الكناية والتشبيه والاستعارة والتمثيل تحت مفهوم المجاز؛ فالجامع بينهنَّ هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وقد استعمل الشرف الرضيُّ (ت:٤٠٦هـ) في كتابه (تلخيص البيان في مجازات القرآن) مصطلح المجاز بمعناه العام (الرضي، ١٩٥٥م، صفحة ١٢٠)، وسوف نعرض بعض موارد الاستعمال المجازي في قصة طالوت وأثرها في توجيه النصِّ ودلالته:

١ـ جاء في قوله تعالى: {وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَن يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ}، جاءت هذه الآية بعد أنْ سأل الملأ نبيهم أنْ يقيم أو ينصب عليهم ملكًا، قال لهم: إنَّ الله قد اختار لكم طالوت ملكًا، فشككوا بنبيهم واعترضوا عليه، بقولهم: {قَالُوا أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ}، أو ربَّما قال الملأ لنبيهم إنْ كان ملك طالوت بأمرٍ من الله فأتي لنا بعلامةٍ تثبت ذلك (الطبرسيُّ، ٢٠٠٦م، صفحة ١١٨/ ج٢)، فكان الأمر يحتاج إلى معجزة تدحض شكوكهم وتُطمئِن قلوبهم المريضة، والمعجزة هي: (مجيء التابوت) (الطبري، ٢٠٠١م، صفحة ٤٥٧/ ج٤)، لكن المفسرين اختلفوا في بيان هذا المجيء وتفسيره بين المعنى الحقيقي، والمعنى المجازي، فذهب بعض المفسرين إلى أنَّ الإتيان للتابوت هو مجيئه بطريقة بالمعنى الحقيقي للمجيء، وهو إعجاز إلهي، فالتابوت لم تحمله الملائكة أو البشر أو الحيوانات، بل يسير بقدرة الله، فالإتيان حقيقة (الواحدي، ١٣٤٠هـ، صفحة ٣٢٥/ ج٤)، والدليل على ذلك أنَّ الأصل هو حمل اللفظ على معانيها الموضوعة لها، فالأصل هو المعنى الحقيقي، ويعزز ذلك أنَّ التابوت آية (معجز) بنصِّ القرآن، فيلزم أنْ يأتي بطريقة إعجازيَّة أيضًا، قال الفخر الرازيُّ (ت:٦٠٦هـ): "إنَّ مجيء ذلك التابوت لا بدَّ وأنْ يقع على وجه يكون خارقًا للعادة، حتَّى يصحَّ أنْ يكون آية من عند الله، دالَّة على صدق تلك الدعوى" (الرازي، ١٩٨١م، صفحة ١٩٠/ ج٦)، وهذا الكلام قابلٌ للمناقشة وذلك لأنَّ الإعجاز بما داخل التابوت نفسه كما هو ثابتٌ عند المفسرين (الطبري، ٢٠٠١م، صفحة ٤٥٧/ ج٤)، فلا ضرورة بعد ذلك لأنْ يكون المجيء معجزًا أيضًا، فالإعجاز في التابوت هو بما فيه من سكينة وما ترك موسى (عليه السلام)، فيه ما تسكن له أنفس بني إسرائيل، قال الطَّبرسيُّ (ت:٥٤٨هـ): "والظاهر أنَّ السكينة أمنة وطمأنينة، جعلها الله فيه؛ ليسكن إليه بنو إسرائيل، والبقية جائزٌ أنْ تكون بقية من العلم أو شيء من علامات الأنبياء" (الطبرسيُّ، ٢٠٠٦م، صفحة ٢٩٣/ ج٢)، ثمَّ إنَّ القرينة العقلية قائمة على أنَّ الأصل بالجمادات لا تجيء بمفردها، إلَّا ما ثبت بدليل قطعي، وقرينة حاكمة على إرادة خلاف ذلك، أي إثبات الإعجاز بدليل قطعي، وذهب بعض المفسرين إلى أنَّ مجيء التابوت هو إطلاق مجازي، قال الواحدي (ت:٤٦٨هـ): "الإتيان مجاز؛ لأنَّه أُتي به ولم يأتِ هو، فنسب الإتيان إليه توسعًا، كما يُقال: (ربحت الدراهم، وخسرت التجارة، وعزم الأمر)" (الواحدي، ١٣٤٠هـ، صفحة ٣٢٦/ ج٢)، ومنشأ الاختلاف في ذلك يرجع إلى اختلاف الروايات، فجاء في الأثر أنَّ بني إسرائيل كانوا يقدِّمون التابوت وهو الذي

علي عبد علي عاتي Email: aliabdali@uomustansiriyah.edu.iq

أنزله الله على أمِّ موسى (عليه السلام) في معاركهم، فإذا سمعوا له أنينًا سار التابوت بنفسه، وسار الناس خلفه، وإذا سكن الأنين وقف فوقف الناس بوقوفه (الطبرسيُّ، ٢٠٠٦م، صفحة ١١٩/ ج٢)، وورد أيضًا أنَّ الملائكة تحمل التابوت فوق معسكر الجنود (الطبرسيُّ، ٢٠٠٦م، صفحة ١١٩/ ج٢)، وهذا هو الراجح عندي؛ لأنَّه موافق لنصِّ القرآن الكريم: {**تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ**}، فالملائكة هي التي تجيء بالتابوت بأيِّ كيفية كانت، أو يوضع على ثورين يجرَّاه (الثعلبي، ٢٠٠٢م، صفحة ٢١٢/ ج٢).

٢ـ جاء في قوله تعالى: {فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي} التعبير المجازي بقوله: {فَلَيْسَ مِنِّي}، وقوله تعالى: {وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ}، فالهاء تعود في التعبيرين على الماء، وترك ذكر الماء اكتفاءً بهم السامع، فهو إخبار بالنفي بمعنى (ليس الشارب من النهر منِّي) يفيد النهي والزجر، والمعنى (لا تشربوا) (الرازي، ١٩٨١م، صفحة ١٩٥/ ج٦)، وهو ملمح دلالي وبلاغي شائع في اللغة العربية، فيقع الخبر المثبت والمنفي بدل الأمر على نحوٍ من المجاز، كقوله تعالى: {وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ} [البقرة:٢٣٣]، بمعنى (ليرضعنَ) (الزركشيّ، ١٩٩٢م، صفحة ٢٢٦/ ج٤)، وذكر المفسرون جملة من المعاني المجازيَّة لقوله تعالى: {فَلَيْسَ مِنِّي}، وهي: ليس من أهل طاعتي وديني، فحذف (أهل طاعتي وديني)، ودلَّ (منِّي) عليه (الطوسيُّ، د.ت، صفحة ٢٩٥/ ج٢)، أو ليس من أتباعي وأشياعي، ولا من أنصاري في هذه الحرب، ولم يخرجهم بذلك من الدين والإيمان (الأندلسيُّ، ١٤٢٠هـ، صفحة ٢٧٣/ ج١)، أو ليس بمتصلٍ بي أو متَّحدٍ معي (الزمخشري، ١٩٩٨م، صفحة ٤٧٤/ ج١)، وهو نظير ما جاء في الأثر: "مَنْ غَشَّنَا، فَلَيْسَ مِنَّا" (بن حنبل، ١٩٩٨م، صفحة ٥٠/ ج٢)، وقال الآلوسيُّ: "فَلَيْسَ مِنِّي أي من أشياعي، أو ليس بمتصل بي ومتحد معي فَمَنْ اتصالية وهي غير التبعيضية عند بعض وكأنها بيانية عنده وعينها عند آخرين" (الألوسيُّ، ١٩٩٩م، صفحة ١٧٠/ ج٢)، وهذا الكلام قابلٌ للمناقشة؛ فلم يذكر المعربون (من الاتصاليَّة)، ثمَّ إنَّ (من) البيانيَّة هي التي تأتي لبيان الجنس، كقوله تعالى: {فَٱجْتَنِبُواْ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ} (الحج:٣٠)، وقوله تعالى: {وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ} (الكهف:٣١)، وعلامتها هي أنْ يحسن وضع اسم الموصول (الذي) مكانها (المرادي، ١٩٩٢م، صفحة ٣١٠)، والراجح هو أنَّها للتبعيض، لكنَّها استعملت مجازيًّا في النصِّ القرآني كما ذكر المفسرون، وهي ليس من أهل ديني وطاعتي وأشياعي، فكإنَّ دين الإنسان هو جزء حقيقيٌّ من لا اعتباري أو معنوي، وهناك من عدَّ قوله تعالى: {وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي} تعبيرًا مجازيًّا؛ وذلك لأنَّ طعم كلِّ شيءٍ ذوقه (بن منظور، ١٩٨٠م، صفحة ٢٦٧٥/ ج٥ (طعم))، وهو إطلاق مجازي؛ لأنَّ الطعم هو ما يؤديه الذوق، وليس الذوق نفسه، ولكنْ أُطلق للملازمة بينهما (الألوسيُّ، ١٩٩٩م، صفحة ١٧٠/ ج٢)، والطعم شاملٌ للطعام والشراب، فيقال: (طعم الماء، كما يقال طعم الطعام) (الشِّيرازيُّ، ١٤٢٩هـ، صفحة ٢٢٥/ ج٢)، وذهب بعض أهل اللغة إلى أنَّ الطعم هو تناول الطعام (الأصفهانيّ، ١٩٩٧م، صفحة ٣٠٧)، وعلى هذا الرأي يكون إطلاق الطعم على شرب الماء إطلاقًا مجازيًّا علَّله الفخر الراز بقوله: "إنَّ الإنسان إذا عطش جدًّا، ثمَّ شرب الماء وأراد وصف ذلك الماء بالطيب واللذة قال: (إن هذا الماء كأنه الجلاب، وكأنه عسل)، فيصفه بالطعوم اللذيذة، فقوله: {وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي}، معناه أنه وإن بلغ به العطش إلى حيث يكون ذلك الماء في فمه كالموصوف بهذه الطعوم الطيبة، فإنه يجب عليه الاحتراز عنه" (الرازي، ١٩٨١م، صفحة ١٩٥/ ج٦)، وذهب ابن العربي (ت:٥٤٣هـ) إلى أنَّ الماء طعام، وأوجب فيه أحكام الرِّبا مستدلًّا بهذه الآية، فقال: "إنَّ الماء طعام بقوله تعالى: {وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ}، وإذا كان طعامًا كان قوتًا؛ لبقائه واقتيات البدن به، فوجب أنْ يجري فيه الربا، وهو الصحيح من المذهب؛ ولمَ لا يجري فيه الرِّبا وهو أجلُّ الأقوات" (ابن العربي، ٢٠٠٣م، صفحة ٣٠٩/ ج١)، وهذا الكلام مجانبٌ للصواب؛ وذلك لعدم وجود دليل لغوي على أنَّ الماء طعام، بل هذا التفسير ينافي الثابت عند أهل اللغة، فجاء أنَّ العرب قد أعابت على خالد بن عبد الله القسري عندما قال على منبر الكوفة: (أطعموني الماء)، فعدُّوا ذلك من اللحن في الكلام (المبرد أ، ١٩٩٧م، صفحة ٩/ ج١)، وكذلك إطلاق الطعام على الماء مناقض للتبادر، وهو من علامات الحقيقة اللغويَّة، ويعني: انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى مجرَّداً عن كلِّ قرينة، فحصول المعنى في الذهن بعد سماع اللفظ أو دلالة اللفظ على المعنى لابدَّ لها من سببٍ، وهذا السبب هو نتاج الوضع اللغوي، أو الاستعمال المجازي مع وجود مناسبة وقرينة دالَّة (البحرانيّ، ١٤٢٨هـ، صفحة ١٨١/ ج ١)، وعليه فلم يثبت النقل عن أهل اللغة ولم يتحقق التبادر في إثبات ذلك.

٣ـ جاء في قوله تعالى: {قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُو اللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ}، اختلف المفسرون في بيان معنى (الظن) بين المعنى المجازي والحقيقي في

علي عبد علي عاتي Email: aliabdali@uomustansiriyah.edu.iq

قوله: {قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُو اللَّهِ}، فمن المفترض أنَّهم فئة مؤمنة ومستعدَّة للجهاد في سبيل الله، وهم الخُلَّص (الزمخشري، ١٩٩٨م، صفحة ٤٧٦/ ج١)، والمؤمن على يقينٍ بلقاء الله، وليس شاكًّا به، فجاءت في كتب التفسير قراءات عدَّةٍ يختلف التوجيه الدلالي بحسب المعطيات اللغويَّة في هذا النصِّ، فقيل: إنَّ المراد من(الظن) في هذه الآية هو (اليقين) (الطبري، ٢٠٠١م، صفحة ٤٣٨/ ج٤)، فهم على يقينٍ بلقاء الله، ودليله على ذلك هو السياق الدالّ على مدح تلك الفئة، كما وقد وردت كثيرٌ من الروايات في كتب الفريقين تبيِّن أنَّ معنى الظنِّ في الآية هو اليقين (البحراني، ١٩٩٧م، صفحة ٤٣٨/ ج٤)، كما وأنَّ التعبير عن اليقين بالظنِّ له نظائر وفي كلام العرب (الجوهريّ، ٢٠٠٥م، صفحة ٢١٦٠/ ج ٦)، قال دريد بن الصَّمَّة (الأصفهاني، ١٩٩٤م، صفحة ٦٨/ ج٣):

فقلتُ لهُمْ: ظَنُّوا بألْفَيْ مُدَجَّجٍ سَراتُهُمُ في الفارِسِيِّ المُسرَّدِ

وقيل: أريد بالظنِّ هو معناه الأصلي وهو (العلم بالشيء على غير وجه اليقين، أو التردد الراجح بين طرفي الاعتقاد)، يقال: رجل ظنون، أي لا يوثق بخبره، ورجل فيه ظنة أي تهمة (الفيروزآبادي، ٢٠٠٥م، صفحة ٣٤٥/ ج٣)، لكن أريد بلقاء الله هو الشهادة في أرض المعركة، وهذه مظنونة وليس مقطوعًا بها، أو على تقدير محذوف وهو (ملاقو ثواب أو طاعة الله)، قال أبو حيَّان: "يحتمل أن يكون الظن على بابه، ومعنى: ملاقو الله، أي يستشهدون في ذلك اليوم لعزمهم على صدق القتال، وتصميمهم على لقاء أعدائهم، كما جرى لعبد الله بن حزام في أحد، وغيره، قاله الزجاج في آخرين، وقيل: ملاقو ثواب الله بسبب الطاعة؛ لأنَّ كل أحد لا يعلم عاقبة أمره فلابدَّ من أنْ يكون ظانًّا، وقيل: ملاقو طاعة الله، لأنه لا يقطع أنَّ عمله هذا طاعة، لأنَّه ربما شابه شيء من الرياء والسمعة، وقيل: ملاقو وعد الله إياهم بالنصر، لأنَّه وإنْ كان مقطوعًا به فهو مظنون في المرة الأولى" (الأندلسيُّ، ١٤٢٠هـ)، ومن المفسرين من حمل (ظنَّ) على اليقين، ولقاء الله على الشهادة، فيكون المعنى: (أنَّهم أيقنوا بتحقق الشهادة؛ لقلَّة عددهم وعديدهم، وكثرة عدوهم، فأيقنوا الهلاك في تلك المعركة) (السمرقندي، ١٩٩٣م، صفحة ٢٠٥/ ج١)، وهذا مردود؛ وذلك لقرينة قوله تعالى: {قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُو اللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ}، لأنَّهم كانوا يؤمنون بقدرة الله على تحقيق النصر، والكثرة ليست معيارًا وحيدًا، فالصبر والإيمان وطاعة الله هي المعيار الحقيقي لحسم المعركة، ثمَّ إنَّهم كانوا على استعداد للقتال وغلبة الأعداء، ودعوا الله النصر والثبات، بدلالة قوله تعالى: {قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُو اللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ}، وتعبير (أفرغ علينا صبرًا) تعبير مجازي يفيد المبالغة في طلب الصبر لتحقيق النصر، قال الشريف الرَّضي (ت:٤٠٦هـ): "هذه استعارة، كأنَّهم قالوا: أمطرنا صبرًا واسقنا، وفي قوله: (أفرغ) زيادة فائدة على قوله: أنزل، لأنَّ الإفراغ يفيد سعة الشيء، وكثرته وانصبابه وسعته" (الرضي، ١٩٥٥م، صفحة ١٢٠).

النتائج:

لقد وصلنا بفضل الله وحسن توفيقه إلى نهاية هذا البحث، وهي رحلة شيقة في رحاب القرآن الكريم مع الآيات التي حكت لنا قصة طالوت وجالوت، وما تضمنت من ملامح دلاليِّة وتوجيهات نحويَّة كان لها أثر كبير في توجيه المعنى وتحديد دلالته، ولابدَّ لي في نهاية المطاف من أنْ نجمل أبرز النتائج التي توصلت إليها الدراسة:

١ـ إنَّ المباحث الدلاليَّة بمستوياتها المختلف من أهمِّ الموضوعات اللغويَّة التي لها علاقة وثيقة في إبراز المعاني في الآيات القرآنيَّة وبيانها بشكل دقيق، ولولاها لا يمكن الوصول إلى توجيه منسجم ومقبول أو قراءة صحيحة للنصوص القرآنيَّة.

٢ـ لقد أبدع القرآن الكريم في توظيف أساليب الاستفهام وتنوُّع أدواته بين الاستعمال الحقيقي لاستفهام أو المجازي بما يعطي للنصِّ أبعادًا دلاليَّة تسهم في تحديد المعنى والتعبير عنه بشكل يضفي على النصِّ قيمة معرفيَّة يستنير بها عقل المتلقي.

٣ـ أسهم الحذف والإضمار إعطاء النصِّ القرآني إيجازًا غير مخلٍّ، وهي سمة إبداعيَّة تكشف عن المقدرة العالية من قبل المتكلم في التعبير عن عمق المعاني وسعتها بأقلِّ ألفاظ، ومن دون هدر فيها، يعطي هذا الإيجاز مساحة معرفيَّة واسعة من تعدد القراءات تتناسب مع تعدِّد تقدير المحذوف من الكلام.

٤ـ برزت أهميَّة السياق عن طريق قرائن لفظيَّة ومعنويَّة في داخل النصِّ أو خارجه، كسياق الحال والمقام، أو ما يتصل به من عناصر الزمان والمكان والمخاطب والمتكلم، في تفسير النصِّ وبيان مقاصد الكلام، وإفهام المتلقي معنىً لم يكن موجودًا لولا دلالة السياق.

علي عبد علي عاتي Email: aliabdali@uomustansiriyah.edu.iq

٥ـ أدت أنماط المجاز في آيات قصة طالوت أثرًا بالغًا في إيضاح الدلالة وتجسيد المعنى، حيث أسهمت الأساليب المجازيَّة في رسم الصورة التي يريد القرآن الكريم إبرازها للمتلقي بجمال وقعها في النفوس وتأثيرها على العقول؛ لتصبح تلك الصورة ماثلة أمام العيان من دون تكلُّفٍ أو عناء.

وآخر دعوانا أنِ الحمدُ لله على جميع نعمه وآلائه، وندعوه متضرعين أنْ يجعل عملنا هذا صالحًا، ولوجهه الكريم خالصًا، وأنْ يجعل التوفيق سبيلنا لخدمة لغة القرآن الكريم، إنَّه مجيب الدعوات والقدر على كلِّ شيء.

المصادر العربية

القرآن الكريم.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. (٢٠٠٣). *أحكام القرآن* (مج. ٣). (محمد عبد القادر عطا، المحرر) بيروت: دار الكتب العلميَّة.

أبو المكارم، علي. (٢٠٠٨). *الحذف والتقدير في النحو العربي* (مج.١). القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع.

الأخفش الأوسط، أبو الحسن سعيد بن مسعدة. (١٩٩٠). *معاني القرآن* (مج. 1). (الدكتورة هدى محمود قراعة، المحرر) القاهرة: مكتبة الخانجي.

الاصفهاني، أبو الفرج. (١٩٩٤). *الأغاني* (مج. ٢). (سمير جابر، المحرر) بيروت: دار الفكر.

الألوسيُّ، أبو الثناء شهاب الدين السيد محمود بن عبد الله. (١٩٩٩). *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني* (مج.1). (محمد أحمد، وعمر عبد السلام السلامي، المحرر) بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الأندلسيُّ، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي. (١٩٩٩). *البحر المحيط* (مج.١). (صدقي محمد جميل، المحرر) بيروت: دار الفكر.

الأندلسيُّ، أبو محمد عبد الحقِّ بن غالب بن عطيَّة. (٢٠٠١). *المُحرَّرُ الوجيزُ في تفسير الكتاب العزيز* (مج.١). (عبد السلام عبدالشَّافي محمد، المحرر) بيروت: دار الكتب العلميَّة.

الأنصاريُّ، أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام. (١٩٥٨). *مغني اللبيب عن كتب الأعاريب* (مج.٢). (مراجعة: سعيد الأفغاني تحقيق: د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، المحرر) طهران: مؤسسة الصادق للطباعة والنشر.

البحرانيّ، محمَّد صنقور. (٢٠٠٧). *شرح الأصول من الحلقة الثانية* (مج.٣). مملكة البحرين: إصدار حوزة الهادي للدراسات الإسلاميَّة.

البحراني، السيد هاشم. (١٩٩٧). *البرهان في تفسير القرآن* (مج.١). بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

البغدادي، عبد القادر بن عمر بن بايزيد. (١٩٩٧). *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب* (مج.٤). (عبد السلام محمد هارون، المحرر) القاهرة: مكتبة الخانجي.

الثعلبي، أبو إسحاق أحمد. (٢٠٠٢). *تفسير الثعلبي* (مج.١). (أبو محمد بن عاشور، تدقيق: نظير الساعدي، المحرر) بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الجرجانيّ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد. (١٩١٩). *أسرار البلاغة* (مج. ١). (محمود محمَّد شاكر، المحرر) جدَّة: دار المدنيّ للنشر.

الجوهريّ، أبو نصر إسماعيل بن حماد. (٢٠٠٥). *تاج اللغة وصحاح العربيَّة* (مج.٤). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الرازيّ، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا. (١٩٧٩). *مقاييس اللغة* (مج.1). (د. عبد السلام هارون، المحرر) بيروت: دار الفكر.

الرازي، أبو عبد الله محمد فخر الدين بن عمر. (١٩٨١). *التفسير الكبير ومفاتيح الغيب*. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر.

الراغب الاصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل. (١٩٩٧). *مفردات ألفاظ القرآن* (مج. ١). (صفوان عدنان داوودي، المحرر) دمشق: دار القلم.

الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل. (١٩٨٨). *معاني القرآن وإعرابه* (مج.١). (عبد الجليل عبده شلبي، المحرر) بيروت: عالم الكتب.

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله. (١٩٥٧). *البرهان في علوم القران* (مج. ١). (محمد أبو الفضل إبراهيم، المحرر) مصر: دار إحياء الكتب العربيَّة (عيسى البابي الحلبيُّ وشركاؤه).
الزركشيّ، أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله. (١٩٩٢). *البحر المحيط في أصول الفقه* (مج.٢). (تحرير: عبد القادر العانيّ، مراجعة: د. عمر سليمان الأشقر، المحرر) الكويت: طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة.
الزمخشريّ، أبو القاسم محمود بن محمَّد بن عمر. (١٩٢٢). *أساس البلاغة* (مج. د.ط). القاهرة: مطبعة دار الكتب المصريَّة.
الزمخشري، جارالله أبو القاسم محمود بن عمر. (١٩٩٨). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل* (مج.١). (عادل عبد الموجود، وعلي معوَّض، ود. فتحي عبد الرحمن أحمد حجازي، المحرر) الرياض: مكتبة العكبيان.
السبت، خالد بن عثمان. (د.ت). *قواعد التفسير* (مج.١). مصر: دار ابن عفان.
السبكي، أبو حامدٍ أحمد بن علي بن عبد الكافي. (٢٠٠٣). *عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح* (مج.١). (د. عبد الحميد هنداوي، المحرر) بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر.
السكّاكيّ، أبو يعقوب يوسف بن محمد بن عليٍّ. (٢٠٠٠). *مفتاح العلوم* (مج.١). (د.عبد الحميد هنداويّ، المحرر) بيروت: دار الكتب العلميَّة.
السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد. (١٩٩٣). *بحر العلوم* (مج. ١). بيروت: دار الكتب العلمية.
السيوطي، أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. (د.ت). *الإتقان في علوم القرآن*. (محمد أبو الفضل إبراهيم، المحرر) السعودية: اصدارات وزارة الشؤون والأوقاف والدعوة والإرشاد.
الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن حسين. (١٩٥٥). *تلخيص البيان في مجازات القرآن*. (محمد عبد الغني حسن، المحرر) القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
الشيرازيّ، ناصر مكارم. (٢٠٠٨). *الأمثل في تفسير كتاب الله المنزَّل* (مج.٣). مدينة قم: مدرسة الإمام عليٍّ (ع).
الطباطبائي، محمد حسين. (١٩٧٧). الميزان في تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
الطبري، أبو جعفرٍ محمد بن جرير. (٢٠٠١). *جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبريّ)* (مج. د.ط). (د. عبد الله التركي، المحرر) الجيزة: هجر للطباعة والنشر.
الطبرسيُّ، أمين الإسلام أبو عليٍّ الفضل بن الحسن. (٢٠٠٦). *مجمع البيان في تفسير القرآن* (مج.١). بيروت: دار المرتضى للطباعة والنشر.
الطوسيُّ، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي. (د.ت). *التبيان في تفسير القرآن* (مج. ١). (تقديم: آغا بزرك الطهراني، تحقيق:أحمد حبيب قصير العاملي، المحرر) بيروت: دار إحياء التراث العربي.
العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله. (د.ت). *التبيان في إعراب القران* (مج د.ط). (علي محمد البجاوي، المحرر) مصر: دار إحياء الكتب العربيَّة (عيسى البابي الحلبيُّ وشركاؤه).
الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي. (د.ت). *معاني القرآن* (مج.١). (أحمد يوسف النجاتي، ومحمد علي النجار، وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي، المحرر) مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة.
الفيروز آبادي، أبو طاهرٍ مجد الدين محمد بن يعقوب. (٢٠٠٥). *القاموس المحيط* (مج. ٨). (مكتب التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، المحرر) بيروت: مؤسسة الرسالة.
القرطبيُّ، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكرٍ. (٢٠٠٦). الجامع لأحكام القرآن والمُبيِّنُ لما تضمَّنه من السُّنةِ وآيِ القرآن. تأليف د. عبد المحسن التركي، ومحمد رضوان عرقسوس، وماهر حبُّوش (المحرر). بيروت: مؤسسة الرسالة.
القيسي، أبو محمد مكي بن أبي طالب. (٢٠٠٣). *مشكل إعراب القرآن* (مج.٤). (د. حاتم صالح الضامن، المحرر) دمشق: دار البشائر للطباعة والنشر.
المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي. (١٩٩٤). *المقتضب*. (محمد عبد الخالق عضيمة، المحرر) بيروت: عالم الكتب.

المبرّد، أبو العباس محمد بن يزيد. (١٩٩٧). *الكامل في اللغة والأدب* (مج. ٣). (محمد أبو الفضل إبراهيم، المحرر) القاهرة: دار الفكر العربي.
المرادي، أبو علي الحسن بن قاسم بن عبد الله. (١٩٩٢). *الجنى الداني في حروف المعاني* (مج.١). (د. فخر الدين قباوة، ود. محمد نديم فاضل، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.
الميدانيّ، عبد الرحمن حسن حبنكة. (١٩٩٦). *البلاغة العربيَّة، أسسها، وعلومها، وفنونها* (مج.١). دمشق: دار القلم.
النحوي، رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي. (١٩٩٣). *شرح كافية ابن الحاجب* (مج.١). (د. حسن بن محمد بن إبراهيم الحفظي، المحرر) جامعة محمد بن سعود الإسلامية.
الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد. (١٩٢١). *التفسير البسيط*. (د. محمد بن صالح الفوزان، المحرر) الرياض: سلسلة الرسائل الجامعية، جامعة محمد بن سعود الإسلاميَّة.
بن بشر، أبو بشر عمرو بن عثمان. (١٩٨٨). *كتاب سيبويه* (مج. ٣). (د. عبد السلام محمد هارون، المحرر) القاهرة: مكتبة الخانجي للطباعة والنشر.
بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد. (١٩٩٨). *مسند أحمد* (مج.١). الرياض: بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع.
بن زكريا، أبو الحسين أحمد بن فارس. (١٩٩٣). *الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها* (مج. 1). (د. عمر فاروق الطبَّاع، المحرر) بيروت: مكتبة المعارف.
بن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. (١٩٨٠). *لسان العرب* (مج. د.ط). (عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد، هاشم محمد الشاذلي، المحرر) القاهرة: دار المعارف للنشر.
حسان، تمام. (٢٠٠٧). *اجتهادات لغوية* (مج.١). القاهرة: عالم الكتب.
حسان، تمام. (٢٠٠٩). *البيان في روائع القرآن دراسة لغويَّة وأسلوبية للنصِّ القرآني* (مج.١). القاهرة: عالم الكتب.
حمودة، طاهر سليمان. (١٩٩٨). *ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي* (مج.١). الإسكندريَّة: الدار الجامعيَّة.
صالح، بهجت عبد الواحد. (د.ت). *الإعراب المفصل لكتاب الله المنزل* (مج.٢). دمشق: دار الفكر والنشر والتوزيع.
طبانة، بدوي. (١٩٩٧). *معجم البلاغة العربية* (مج.٤). بيروت: دار ابن حزم.
عرفة، عبد العزيز عبد المعطي. (١٩٨٤م). *من بلاغة النظم العربي دراسة تحليلية لمسائل المعاني* (مج.٢). بيروت: عالم الكتب.
مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلاميَّة في الأزهر. (١٩٧٣). *التفسير الوسيط للقرآن الكريم* (مج.١). مصر: نشر الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
مصطفى، إبراهيم. (١٩٩٢). *إحياء النحو* (مج. ٢). القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

Translated References

Holy Quran.
A group of scholars under the supervision of the Islamic Research Academy at Al-Azhar. (1973). *Interpretation of the Holy Qur'an* (Vol. 1). Egypt: Publication of the General Authority for Princely Press Affairs.
Al-Akbari, A. A. A. B. (n.d.). *Al-Tibyan in the parsing of the Qur'an* (Vol. D. I). (Ali Muhammad Al-Bajjawi, editor) Egypt: Dar Revival of Arabic Books (Issa Al-Babi Al-Halabi and his partners).
Al-Akhfash Al-Awsat, A. A. S. (1990). *Meanings of the Qur'an* (Vol. 1). (Dr. Hoda Mahmoud Qaraa, editor) Cairo: Al-Khanji Library.
Al-Alusi, A. A. T. S. (1999). *The spirit of meanings in the interpretation of the Great Qur'an and the Seven Mathanis* (Vol. 1). (Muhammad Ahmed Al-Amad, and Omar Abdel Salam Al-Salami, editor) Beirut:

Arab Heritage Revival House.

Al-Andalusi, A. H. M. (١٩٩٩). *Al-Bahr el-muheet* (Vol. 1). (Sidqi Muhammad Jamil, Ed.) Beirut: Dar Al-Fikr.

Al-Andalusi, A. M. A. (2001). *The brief editor in the interpretation of the Noble Book* (Vol. 1). (Abdul Salam Abd al-Shafi Muhammad, editor) Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Ansari, A. M. A. (1958). *Mughni al-labib on the books of Arabs* (Vol. 2). (Review: Saeed Al-Afghani, Edited by: Dr. Mazen Al-Mubarak, and Muhammad Ali Hamdallah, Ed.) Tehran: Al-Sadiq Foundation for Printing and Publishing.

Al-Baghdadi, A. Q. B. B. (1997). *Treasury of literature and Lub Lubab Lisan Al-Arab* (Vol. 4). (Abdul Salam Muhammad Haroun, editor) Cairo: Al-Khanji Library.

Al-Bahrani, M. S. (2007). *Explanation of the principles from the second episode* (Vol. 3). Kingdom of Bahrain: Publication of Al-Hadi Seminary for Islamic Studies.

Al-Bahrani, H. (1997). *The proof in the interpretation of the Qur'an* (Vol. 1). Beirut: Al-Alami Publications Foundation.

Al-Farra', A. Z. Y. *Al-Farra'*. (n.d.). Meanings of the Qur'an (Volume One). (Ahmed Youssef Al-Najati, Muhammad Ali Al-Najjar, and Abdel Fattah Ismail Al-Shalabi, Ed.) Egypt: Dar Al-Masria for Writing and Translation.

Al-Fayrouzabadi, A. T. M. (2005). *Al-qamous el-muheet* (Vol. 8). (The Heritage Office at Al-Resala Foundation, under the supervision of: Muhammad Naeem Al-Arqsusi, Ed.) Beirut: Al-Resala Foundation.

Al-Isfahani, A. A. A. (1994). *Songs* (Vol.2). (Samir Jaber, Ed.) Beirut: Dar Al-Fikr.

Al-Isfahani, A. A. A. (1997). *Vocabulary of the words of the Qur'an* (Vol. 1). (Safwan Adnan Daoudi, editor) Damascus: Dar Al-Qalam.

Al-Jawhari, A. N. I. (2005). *Crown of language and sihah Arabic* (Vol. 4). Beirut: Dar Revival of Arab Heritage.

Al-Jurjani, A. B. A. (1919). *Secrets of rhetoric* (Vol. 1). (Mahmoud Muhammad Shaker, editor) Jeddah: Dar Al Madani Publishing.

Al-Maidani, A. R. H. (1996). *Arabic rhetoric, its foundations, sciences, and arts* (Vol. 1). Damascus: Dar Al-Qalam.

Al-Makarem, A. A. (2008). *Deletion and estimation in Arabic grammar* (Vol. 1). Cairo: Dar Gharib for Printing, Publishing and Distribution.

Al-Mubarrad, A. A. M. (1994). *Laconic*. (Mohamed Abdel Khaleq Adima, Ed.) Beirut: World of Books.

Al-Mubarrad, A. A. M. (1997). *Complete in language and literature* (Vol. 3). (Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, Ed.) Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi.

Al-Muradi, A. A. A. (1992). *The proximate genie in the letters of meanings* (Vol. 1). (Dr. Fakhr al-Din Qabawa, and Dr. Muhammad Nadim Fadel, Ed.) Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Nahwi, R. A. M. A. (1993). *Explanation of Kafiya Ibn al-Hajib* (Vol. 1).

علي عبد علي عاتي Email: aliabdali@uomustansiriyah.edu.iq

(Dr. Hassan bin Muhammad bin Ibrahim Al-Hafzi, editor) Muhammad bin Saud Islamic University.

Al-Qaisi, A. M. M. (2003). *The problem of parsing the Qur'an* (Vol. 1). (Dr. Hatem Saleh Al-Damen, editor) Damascus: Dar Al-Bashaer for Printing and Publishing.

Al-Qurtubi, A. A. M. (2006). *The comprehensive of the provisions of the Qur'an and the clarification of what it contains from the Sunnah and the verses of the Qur'an*. Written by Dr. Abdul Mohsen Al-Turki, Muhammad Radwan Arqsus, and Maher Habboush (Ed.). Beirut: Al-Resala Foundation.

Al-Sabt, Kh, O. (n.d.). *Rules of interpretation* (Vol. 1). Egypt: Dar Ibn Affan.

Al-Sakaki, A. Y. Y. (2000). *Key to Science* (Vol. 1). (Dr. Abdel Hamid Hindawi, Ed.) Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.

Al-Samarqandi, A. A. N. (1993). *Bahr el-Uloum* (Vol. 1). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Al-Sharif, Al-Radi, A. A. M. (1955). *Summary of the statement in the metaphors of the Qur'an*. (Mohamed Abdel-Ghani Hassan, editor) Cairo: Dar Revival of Arab Books.

Al-Shirazi, N. M. (2008). *The best interpretation of the revealed book of God* (Vol. 3). Qom City: Imam Ali (peace be upon him) School.

Al-Subki, A. H. A. (2003). *Arous el-afraah fi sharh talkhees al-muftah* (Vol. 1). (Dr. Abdel Hamid Hindawi, editor) Beirut: Modern Library for Printing and Publishing.

Al-Suyuti, A. A. A. R. (n.d.). *Mastery in the sciences of the Qur'an*. (Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, Ed.) Saudi Arabia: Publications of the Ministry of Affairs, Endowments, Da'wah and Guidance.

Al-Tabari, A. J. M. (2001). *Jami' al-bayan fi ta'weel aye el- Qur'an* (Tafsir al-Tabari) (Vol. D. I). (Dr. Abdullah Al-Turki, editor) Giza: Hajar Printing and Publishing.

Al-Tabarsi, A. A. A. (2006). *Al-Bayan complex in interpretation of the Qur'an* (Vol. 1). Beirut: Dar Al-Murtada for Printing and Publishing.

Al-Thaalabi, A. I. A. (2002). *Tafsir Al-Thaalabi* (Vol. 1). (Abu Muhammad bin Ashour, proofreading: Nazir al-Saadi, editor) Beirut: Arab Heritage Revival House.

Al-Tusi, A. J. M. (n.d.). *Al-Tibyan fi tafsir al-Qur'an* (Vol. 1). (Presented by: Agha Buzurg Al-Tehrani, edited by: Ahmed Habib Qasir Al-Amili, editor) Beirut: Arab Heritage Revival House.

Al-Wahidi, A. A. H. A. (1920). *Simple explanation*. (Dr. Muhammad bin Saleh Al-Fawzan, editor) Riyadh: University Theses Series, Muhammad bin Saud Islamic University.

Al-Zajjaj, A. I. B. A. (1988). *Meanings of the Qur'an and its parsing* (Vol. 1). (Abdul Jalil Abdo Shalabi, editor) Beirut: Alam al-Kutub.

Al-Zamakhshari, A. A. M. (1922). *The foundation of rhetoric* (Vol. D. I). Cairo: Egyptian Dar Al-Kutub Press.

Al-Zarkashi, A. A. B. (1957). *Proof in the sciences of the Qur'an* (Vol. 1). (Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, editor) Egypt: Dar Ihya al-Kutub

al-Arabiyyah (Issa al-Babi al-Halabi and his partners).

Al-Zarkashi, A. A. M. (1992). *Al-Bahr al-Muhit fi usul al-Fiqh* (Vol. 2). (Edited by: Abdul Qadir Al-Ani, reviewed by: Dr. Omar Suleiman Al-Ashqar, Ed.) Kuwait: Printed by the Ministry of Endowments and Islamic Affairs.

Al-Zamakhshari, J. A. A. M. (1998). *Exploring the facts of the mysteries of the revelation and the eyes of the sayings in the aspects of interpretation* (Vol. 1). (Adel Abdel-Mawjoud, Ali Moawad, & Fathi Abdel-Rahman Ahmed Hegazy, editor) Riyadh: Al-Akbayan Library.

Arafa, A. A. A. (1984). *From the rhetoric of Arabic systems, an analytical study of issues of meanings* (Vol. 2). Beirut: World of Books.

Ar-Razi, A. A. M. F. (1979). *Language standards* (Vol. I). (Dr. Abdel Salam Haroun, editor) Beirut: Dar Al-Fikr.

Ar-Razi, A. A. M. F. (1981). *The great interpretation and the keys to the unseen*. Beirut: Dar Al-Fikr for Printing and Publishing.

Bin Bishr, A. B.A. (1988). *The book of Sibawayh* (Vol. 3). (Dr. Abdel Salam Muhammad Haroun, editor) Cairo: Al-Khanji Library for Printing and Publishing.

Bin Hanbal, A. A. A. (1998). *Musnad Ahmad* (Vol. 1). Riyadh: House of Ideas International for Publishing and Distribution.

Bin Mandhur, A. A. M. (1980). *Lisan al-Arab* (Vol. I). (Abdullah Ali Al-Kabir, Muhammad Ahmad, Hashem Muhammad Al-Shazly, editor) Cairo: Dar Al-Maaref Publishing.

Bin Zakaria, A. A. A. (1993). *Al-Sahbi in the jurisprudence of language and the Sunnahs of the Arabs in their speech* (Vol. 1). (Dr. Omar Farouk Al-Tabbaa, editor) Beirut: Al-Ma'arif Library.

Hamouda, T. S. (1998). *The phenomenon of deletion in the linguistic lesson* (Vol. 1). Alexandria: University House.

Hassan, T. (2007). *Linguistic research* (Vol. 1). Cairo: World of Books.

Hassan, T. (2009). *The statement in the masterpieces of the Qur'an, a linguistic and stylistic study of the Qur'anic text* (Vol. 1). Cairo: World of Books.

Ibn Al-Arabi, A. B. M. (2003). *Provisions of the Qur'an* (Vol. 3). (Mohamed Abdel Qader Atta, editor) Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.

Mustafa, I. (1992). *Revival of grammar* (Vol. 2). Cairo: Authorship, Translation and Publishing Committee Press.

Saleh, B, A. W. (n.d.). *Detailed parsing of the revealed book of God* (Vol. 2). Damascus: Dar Al-Fikr, Publishing and Distribution.

Tabana, B. (1997). *Dictionary of Arabic rhetoric* (Vol. 4). Beirut: Dar Ibn Hazm.

Tabatabai, M. H. (1977). *Al-Mizan in interpretation of the Qur'an*. Beirut: Al-Alami Publications Foundation.

علي عبد علي عاتي Email: aliabdali@uomustansiriyah.edu.iq