مجلة جامعة حمص

سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية

مجلة علمية محكمة دورية

المجلد 48 . العدد 18

1448 هـ - 2026 م

الأستاذ الدكتور طارق حسام الدين رئيس جامعة حمص **المدير المسؤول عن المجلة**

أ. د. وليد حمادة	**رئيس تحرير مجلة جامعة حمص للعلوم الإنسانية**
د.نعيمة عجيب	**رئيس تحرير مجلة جامعة حمص للعلوم الطبية والهندسية والأساسية والتطبيقية**

د.محمد فراس رمضان	عضو هيئة التحرير
د. مضر سعود	عضو هيئة التحرير
د. ممدوح عبارة	عضو هيئة التحرير
د. موفق تلاوي	عضو هيئة التحرير
د. طلال رزوق	عضو هيئة التحرير
د. أحمد الجاعور	عضو هيئة التحرير
د. الياس خلف	عضو هيئة التحرير
د. روعة الفقس	عضو هيئة التحرير
د. محمد الجاسم	عضو هيئة التحرير
د. خليل الحسن	عضو هيئة التحرير
د. هيثم حسن	عضو هيئة التحرير
د. أحمد حاج موسى	عضو هيئة التحرير

تهدف المجلة إلى نشر البحوث العلمية الأصيلة، ويمكن للراغبين في طلبها الاتصال بالعنوان التالي:

رئيس تحرير مجلة جامعة حمص

سورية . حمص . جامعة حمص . الإدارة المركزية . ص . ب (77)

. هاتف / فاكس : 2138071 31 963 ++

. موقع الإنترنت : www.homs-univ.edu.sy

. البريد الالكتروني : journal.homs-univ.edu.sy

ISSN: 1022-467X

شروط النشر في مجلة جامعة حمص

الأوراق المطلوبة:

- 2 نسخة ورقية من البحث بدون اسم الباحث / الكلية / الجامعة) + CD / word من البحث منسق حسب شروط المجلة.
- طابع بحث علمي + طابع نقابة معلمين.
- **اذا كان الباحث طالب دراسات عليا:**

يجب إرفاق قرار تسجيل الدكتوراه / ماجستير + كتاب من الدكتور المشرف بموافقته على النشر في المجلة.

- **اذا كان الباحث عضو هيئة تدريسية:**

يجب إرفاق قرار المجلس المختص بإنجاز البحث أو قرار قسم بالموافقة على اعتماده حسب الحال.

- **اذا كان الباحث عضو هيئة تدريسية من خارج جامعة حمص :**

يجب إحضار كتاب من عمادة كليته تثبت أنه عضو بالهيئة التدريسية و على رأس عمله حتى تاريخه.

- **اذا كان الباحث عضواً في الهيئة الفنية :**

يجب إرفاق كتاب يحدد فيه مكان و زمان إجراء البحث ، وما يثبت صفته وأنه على رأس عمله.

- **يتم ترتيب البحث على النحو الآتي بالنسبة لكليات (العلوم الطبية والهندسية والأساسية والتطبيقية):**

عنوان البحث . . ملخص عربي و إنكليزي (كلمات مفتاحية في نهاية الملخصين).

1- مقدمة

2- هدف البحث

3- مواد وطرق البحث

4- النتائج ومناقشتها .

5- الاستنتاجات والتوصيات .

6- المراجع.

- **يتم ترتيب البحث على النحو الآتي بالنسـبة لكليات (الآداب – الاقتصـاد– التربية – الحقوق – السياحة – التربية الموسيقية وجميع العلوم الإنسانية):**
- عنوان البحث . . ملخص عربي و إنكليزي (كلمات مفتاحية في نهاية الملخصين).

1. مقدمة.
2. مشكلة البحث وأهميته والجديد فيه.
3. أهداف البحث و أسئلته.
4. فرضيات البحث و حدوده.
5. مصطلحات البحث و تعريفاته الإجرائية.
6. الإطار النظري و الدراسات السابقة.
7. منهج البحث و إجراءاته.
8. عرض البحث و المناقشة والتحليل
9. نتائج البحث.
10. مقترحات البحث إن وجدت.
11. قائمة المصادر والمراجع.

7- يجب اعتماد الإعدادات الآتية أثناء طباعة البحث على الكمبيوتر:

أ- قياس الورق 17.5×25 B5.

ب- هوامش الصفحة: أعلى 2.54- أسفل 2.54 – يمين 2.5- يسار 2.5 سم

ت- رأس الصفحة 1.6 / تذييل الصفحة 1.8

ث- نوع الخط وقياسه: العنوان . Monotype Koufi قياس 20

ـ كتابة النص Simplified Arabic قياس 13 عادي ـ العناوين الفرعية Simplified Arabic قياس 13 عريض.

ج . يجب مراعاة أن يكون قياس الصور والجداول المدرجة في البحث لا يتعدى 12سم.

8- في حال عدم إجراء البحث وفقاً لما ورد أعلاه من إشارات فإن البحث سيهمل ولا يرد البحث إلى صاحبه.

9- تقديم أي بحث للنشـر في المجلة يدل ضـمناً على عدم نشـره في أي مكان آخر، وفي حال قبول البحث للنشر في مجلة جامعة حمص يجب عدم نشره في أي مجلة أخرى.

10- الناشر غير مسؤول عن محتوى ما ينشر من مادة الموضوعات التي تنشر في المجلة

11- تكتب المراجع ضمن النص على الشكل التالي: [1] ثم رقم الصفحة ويفضل استخدام التهميش الإلكتروني المعمول به في نظام وورد WORD حيث يشير الرقم إلى رقم المرجع الوارد في قائمة المراجع.

تكتب جميع المراجع باللغة الانكليزية (الأحرف الرومانية) وفق التالي:

آ . إذا كان المرجع أجنبياً:

الكنية بالأحرف الكبيرة ـ الحرف الأول من الاسم تتبعه فاصلة ـ سنة النشر ـ وتتبعها معترضة (–) عنوان الكتاب ويوضع تحته خط وتتبعه نقطة ـ دار النشر وتتبعها فاصلة ـ الطبعة (ثانية . ثالثة) . بلد النشر وتتبعها فاصلة . عدد صفحات الكتاب وتتبعها نقطة.

وفيما يلي مثال على ذلك:

–MAVRODEANUS, R1986– **Flame Spectroscopy**. Willy, New York, 373p.

ب . إذا كان المرجع بحثاً منشوراً في مجلة باللغة الأجنبية:

ـــ بعد الكنية والاسم وسنة النشر يضاف عنوان البحث وتتبعه فاصلة، اسم المجلد ويوضع تحته خط وتتبعه فاصلة ـــ المجلد والعدد (كتابة مختزلة) وبعدها فاصلة ـــ أرقام الصفحات الخاصة بالبحث ضمن المجلة.

مثال على ذلك:

BUSSE,E 1980 Organic Brain Diseases **Clinical Psychiatry News** , Vol. 4. 20 – 60

ج. إذا كان المرجع أو البحث منشوراً باللغة العربية فيجب تحويله إلى اللغة الإنكليزية و التقيد بالبنود (أ و ب) ويكتب في نهاية المراجع العربية: (المراجع In Arabic)

رسوم النشر في مجلة جامعة حمص

1. **دفع رسم نشر (600) ل.س ستمئة ليرة سورية عن كل بحث لكل باحث يريد نشره في مجلة جامعة حمص.**
2. **دفع رسم نشر (2000) ل.س الفا ليرة سورية عن كل بحث للباحثين من الجامعة الخاصة والافتراضية .**
3. **دفع رسم نشر (200) مئتا دولار أمريكي فقط للباحثين من خارج القطر العربي السوري .**
4. **دفع مبلغ (150) ل.س مئة وخمسون ليرة سورية رسم موافقة على النشر من كافة الباحثين.**

المحتوى

اسم البحث	اسم الباحث	الصفحة
التنظيم الذاتي في فلسفة العلم المعاصرة: مقاربة أنطولوجية وإبستمولوجية واجتماعية.	وسيم صادق سيفو	28-11
دلالةُ اللَّفظِ بين الوضع والسِّياق (شعر أبي فراس الحمْداني نموذجًا)	بكر عبود أ.د. سمير معلوف أ.د. وصال الحميد	52-29
دلالةُ النّفي الضّمنيّ في تفسير البحر المحيط لأبي حيّان الأندلسيّ	د. معاذ إسماعيل محمد	78-53
موقف الدرّة من مسائل الخلاف في إعراب شواهد المغني وجامع الدروس	محمد مشيمش د. عبد البديع النيرباني د. أحمد العمر	112-79
مسائلُ العطفِ المُشكِلة في كتاب (التنبيه على شرح مُشكِلات الحماسة) وموقفُ ابنِ جنّي منها	د. أحمد إبراهيم العليوي	130-113

التنظيم الذاتي في فلسفة العلم المعاصرة: مقاربة أنطولوجية وإبستمولوجية واجتماعية.

وسيم صادق سيفو*

الملخص

يتناول هذا البحث التنظيم الذاتي بوصفه إطارًا تفسيريًا وأنطولوجيًا في فلسفة العلم المعاصرة، في سياق الانتقال من النموذج الميكانيكي الخطي إلى نموذج الأنظمة المعقدة. وينطلق من فرضية أن التنظيم خاصية ناشئة تنبثق من التفاعلات الداخلية ضمن أنظمة مفتوحة ولاخطية، لا بنية مفروضة من الخارج.

ويتتبع البحث تطور المفهوم من السيبرنيطيقا الكلاسيكية لدى وليم روس أشبي، مرورًا بإسهامات إيليا بريغوجين في ديناميكا اللاتزان والبنى المبددة، وصولًا إلى النماذج اللاخطية التي أعادت النظر في مفهومي السببية والزمن.

ويبين أن العلاقة بين النظام واللانظام علاقة توليدية تسمح بانبثاق النظام من الفوضى في الظروف البعيدة عن التوازن، كما يكشف عن انتقال من السببية الخطية إلى السببية الشبكية، ومن أولوية البنية إلى أولوية العلاقات والصيرورة.

كما يناقش تطبيقات التنظيم الذاتي في الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية، موضحًا حدود النماذج المركزية وأهمية التفاعل اللامركزي وتوزيع المعرفة، مع التأكيد على خصوصية التنظيم الاجتماعي لارتباطه بالمعنى والقواعد والمعايير.

الكلمات المفتاحية: التنظيم الذاتي، الانبثاق، الأنطولوجيا العلائقية، فلسفة التعقيد.

* حاصل على الدكتوراه في الفلسفة، اختصاص العلوم المعيارية (الإكسيولوجيا)، قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة دمشق. البريد الإلكتروني: waseem.sifo85@gmail.com

Self-Organization in Contemporary Philosophy of Science: An Ontological, Epistemological, and Social Approach.

Wasim Sadek Sifo*

Abstract

This paper examines self-organization as an explanatory and ontological framework in contemporary philosophy of science within the shift from the linear mechanical model to the paradigm of complex systems. It argues that order is an emergent property arising from internal interactions within open, nonlinear systems rather than an externally imposed structure.

The study traces the development of the concept from W. Ross Ashby's cybernetics through Ilya Prigogine's theory of nonequilibrium and dissipative structures to nonlinear approaches that reconsider causality and temporality.

It shows that the relationship between order and disorder is generative, allowing order to emerge from chaos under far-from-equilibrium conditions. The analysis further identifies a transition from linear to networked causation and from the primacy of structure to that of relations and processes.

The paper also explores applications of self-organization in social and economic systems, highlighting the limits of centralized models and the importance of distributed knowledge and decentralized interaction, while emphasizing the distinctive normative character of social organization.

Keywords: Self-Organization; Emergence; Relational Ontology; Philosophy of Complexity.

* PhD in Philosophy, Specialization in Normative Sciences (Axiology), Department of Philosophy, Faculty of Arts and Humanities, University of Damascus. Email: waseem.sifo85@gmail.com

1- المقدمة:

شهدت فلسفة العلم المعاصرة تحولًا تدريجيًا من النموذج الميكانيكي الخطي إلى مقاربات أكثر قدرة على تفسير التعقيد واللاخطية والتاريخية، ولا سيما مع تطور السيبرنيطيقا والديناميكا الحرارية للأنظمة البعيدة عن التوازن ونظرية الأنظمة المعقدة. وفي هذا السياق برز مفهوم التنظيم الذاتي بوصفه أحد المفاهيم المركزية التي تفسر نشوء النظام من داخل المنظومات نفسها نتيجة التفاعلات المتبادلة بين مكوناتها وعلاقتها مع محيطها، من دون افتراض وجود توجيه خارجي مباشر.

وقد أدى هذا التحول إلى إعادة النظر في مفاهيم فلسفية أساسية مثل السببية والزمن والعلاقة بين النظام واللانظام؛ كما وسّع نطاق تطبيق المفهوم ليشمل مجالات متعددة، من العلوم الطبيعية والبيولوجية إلى الاقتصاد والعلوم الاجتماعية. ومع ذلك، يثير هذا التوسع أسئلة مهمة تتعلق بالأسس الأنطولوجية للتنظيم الذاتي وحدود توظيفه في تفسير الظواهر الإنسانية التي ترتبط بالمعنى والقيم والمؤسسات.

وقد اكتسب مفهوم التنظيم الذاتي أهمية متزايدة في العقود الأخيرة بوصفه إطارًا نظريًا يجمع بين نتائج الفيزياء والبيولوجيا وعلوم الأنظمة والعلوم الاجتماعية، الأمر الذي جعله أحد المفاهيم المحورية في النقاشات الفلسفية المعاصرة المتعلقة بطبيعة النظام والانبثاق والتعقيد. ومن هذا المنطلق يسعى البحث إلى دراسة الأسس الأنطولوجية والإبستمولوجية للتنظيم الذاتي، وتتبع تطور المفهوم من السيبرنيطيقا الكلاسيكية إلى نظريات التعقيد المعاصرة، مع تحليل إمكاناته التفسيرية وحدوده في تفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية.

2- مشكلة البحث:

تنبع إشكالية البحث من التوتر القائم بين التصورات التقليدية التي تفسر النظام بالاستناد إلى التوجيه المركزي والسببية الخطية، وبين المقاربات المعاصرة التي ترى أن النظام قد ينشأ تلقائياً من التفاعلات المحلية داخل الأنظمة المعقدة. ومن ثم يتمحور البحث حول السؤال الرئيس الآتي:

كيف يمكن فهم التنظيم في ضوء ديناميات الأنظمة المعقدة، وما الذي يترتب على ذلك من إعادة صياغة مفهومي النظام والسببية؟

ويتفرع عن هذا السؤال الرئيس عدد من التساؤلات الفرعية:

1. كيف تطور مفهوم التنظيم الذاتي تاريخياً من السيبرنيطيقا إلى نظريات التعقيد المعاصرة؟
2. ما العلاقة بين التنظيم الذاتي وحالات اللاتزان الديناميكي داخل الأنظمة المعقدة؟
3. إلى أي مدى يسهم مفهوم التنظيم الذاتي في إعادة بناء فهم السببية بعيداً عن النماذج الخطية التقليدية؟
4. ما إمكانات تطبيق مفهوم التنظيم الذاتي في تفسير الظواهر الاجتماعية والاقتصادية؟
5. ما الحدود الإبستمولوجية والمنهجية لنقل مفهوم التنظيم الذاتي من العلوم الطبيعية إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية؟
6. ما القيمة التفسيرية التي يقدمها مفهوم التنظيم الذاتي في فهم الظواهر المعقدة مقارنة بالتفسيرات الاختزالية التقليدية؟

3- أهمية البحث:

تتمثل أهمية هذا البحث في تناوله مفهوم التنظيم الذاتي بوصفه أحد المفاهيم المحورية في فلسفة العلم المعاصرة ونظريات الأنظمة المعقدة، لما لهذا المفهوم من دور في إعادة تفسير العلاقة بين النظام واللانظام، والسببية واللاخطية، والاستقرار والتغير. كما تنبع أهمية البحث من سعيه إلى الربط بين الأبعاد الأنطولوجية والإبستمولوجية والاجتماعية للتنظيم الذاتي ضمن إطار فلسفي موحد، فضلًا عن إسهامه في توضيح إمكانات هذا المفهوم وحدوده في تفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية.

4- فرضية البحث:

ينطلق البحث من فرضية مفادها أن التنظيم الذاتي لا يمثل مجرد آلية وصفية للأنظمة المعقدة، بل يشكل مبدأً تفسيريًا وأنطولوجيًا يفسر تشكل النظام بوصفه نتيجة للتفاعلات الدينامية واللاخطية داخل الأنظمة المعقدة، مع بقاء تطبيقه في المجال الاجتماعي مشروطًا بخصوصية الفعل الإنساني وما يرتبط به من معانٍ وقواعد ومؤسسات.

5- أهداف البحث:

يهدف البحث إلى:

1. تتبع التطور التاريخي لمفهوم التنظيم الذاتي من السيبرنيطيقا إلى نظريات التعقيد المعاصرة.
2. تحليل البنية الفلسفية والعلمية لمفهوم التنظيم الذاتي، من خلال دراسة أسسه الأنطولوجية والإبستمولوجية وعلاقته باللاتزان والأنظمة المعقدة، وبيان إمكاناته التفسيرية وحدوده النظرية.
3. تقويم تطبيقات التنظيم الذاتي في المجالات الاجتماعية والاقتصادية ودوره في فهم الظواهر المركبة.

6- الإسهامات النظرية:

حظي مفهوم التنظيم الذاتي باهتمام واسع في فلسفة العلم ونظريات الأنظمة المعقدة، وتعددت المقاربات التي تناولته في المجالات السيبرنيطيقية والفيزيائية والبيولوجية والاجتماعية. ومن أبرز هذه الإسهامات ما يأتي:

تناول وليم روس أشبي مفهوم التنظيم الذاتي في كتابه مدخل إلى السيبرنيطيقا (An Introduction to Cybernetics, 1956)، حيث ربطه بآليات التغذية الراجعة والتكيف والمحافظة على الاتزان داخل الأنظمة. ثم طوّر إيليا بريغوجين هذا المفهوم في مقاله *الزمن والبنية والتقلبات* (Time, Structure, and Fluctuations, 1978) وكتابه مع إيزابيل ستنجرز النظام من الفوضى (Order Out of Chaos, 1984)، مبينًا أن النظام قد ينبثق من حالات اللاتزان واللانظام. كما قدّم هيرمان هاكين في كتاب السينرجيتيكا: مدخل إلى التنظيم الذاتي (Synergetics: An Introduction, 1983) تفسيرًا لظهور الأنماط المنظمة من التفاعلات المحلية بين عناصر النظام.

وفي المجال البيولوجي، طرح هومبرتو ماتورانا وفرانسيسكو فاريلا في كتاب الأوتوبيويسيس والإدراك: تحقق الكائن الحي (Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living, 1980) مفهوم الأوتوبيويسيس بوصفه نمطًا من التنظيم الذاتي يقوم على إعادة إنتاج الهوية الذاتية للأنظمة الحية. أما فرانسيس هايليغن فقد ناقش الأبعاد الفلسفية للمفهوم في دراستيه أنطولوجيا الأنظمة المعقدة (The Ontology of Complex Systems, 2006) والتعقيد والتنظيم الذاتي

(Complexity and Self-Organization, 2008)، مؤكدًا أهمية العلاقات والتفاعلات في تشكل النظام.

وفي العلوم الاجتماعية والاقتصادية، تناول فريدريش هايك في مقاله *استخدام المعرفة في المجتمع* (The Use of Knowledge in Society, 1945)، ومايكل بولاني في كتاب منطق الحرية (The Logic of Liberty, 1951)، نشوء النظام الاجتماعي من التفاعلات اللامركزية. كما بيّنت إلينور أوستروم في كتاب إدارة الموارد المشتركة (Governing the Commons, 1990) قدرة الجماعات على بناء قواعدها التنظيمية ذاتيًا دون اعتماد كامل على السلطة المركزية.

وعلى الرغم من القيمة العلمية لهذه الدراسات، فإنها تناولت التنظيم الذاتي من منظور تخصصي جزئي، بينما يسعى البحث الحالي إلى بناء مقاربة فلسفية تكاملية تدرس المفهوم في تداخل أبعاده الأنطولوجية والإبستمولوجية والاجتماعية، مع تقويم حدوده التفسيرية في العلوم الطبيعية والاجتماعية.

7- منهج البحث:

يعتمد البحث على منهج فلسفي مركب يجمع بين التحليل والمقارنة والنقد؛ إذ يُوظَّف التحليل لتفكيك البنية المفاهيمية للتنظيم الذاتي والكشف عن مضامينه الأنطولوجية والإبستمولوجية، وتُستخدم المقارنة لإبراز الفروق بين النماذج الخطية واللاخطية في تفسير النظام، في حين يُسخَّر المنهج النقدي لتقويم حدود المفهوم وإمكاناته التفسيرية في العلوم الطبيعية والاجتماعية.

8- من النموذج الميكانيكي الخطي إلى الأنظمة المعقّدة: الشروط النظرية لظهور التنظيم الذاتي:

برز مفهوم التنظيم الذاتي في سياق التحولات التي شهدتها فلسفة العلم خلال النصف الثاني من القرن العشرين، مع تزايد الإدراك لمحدودية النموذج الميكانيكي الخطي في تفسير سلوك الأنظمة المفتوحة والمعقدة. فقد قام هذا النموذج على افتراض أن النظام نتاج لعلاقات سببية خطية وآليات ضبط مركزية يمكن من خلالها تفسير سلوك المنظومة والتنبؤ بمخرجاتها. غير أن تطور السيبرنيطيقا ونظرية الأنظمة والدراسات اللاحقة في التعقيد أظهر أن عددًا كبيرًا من الظواهر الطبيعية والحية والاجتماعية يتسم بدرجة من التشابك والتفاعل المتبادل تجعل من الصعب تفسيره استنادًا إلى نماذج سببية خطية أو اختزالية.

وفي هذا السياق، يعرّف هاكين النظام ذاتي التنظيم بأنه النظام الذي "يكتسب بنية مكانية أو زمانية أو وظيفية دون تدخل محدد من الخارج"، (Haken, 1983, p. 191) بينما يشير إلمنرايش وآخرون إلى أن "النظام العام يُظهر الخصائص المطلوبة دون وجود متحكم مركزي". (Elmenreich et al., 2009, p. 1) وتدل هذه التصورات على تحول في فهم النظام والتنظيم؛ إذ لم يعد النظام يُنظر إليه بوصفه نتاجًا لتوجيه خارجي أو تحكم مركزي، بل بوصفه نتيجة للتفاعلات المتبادلة بين مكونات النسق وآليات تنظيمه الداخلية.

وتتضح ملامح هذا التحول في تحليل هايليغن للأنظمة ذاتية التنظيم؛ إذ يبين أنها تعمل "من خلال إعادة الترتيب المستمر للمكونات وحلقات التغذية الراجعة الموزعة، ليكتسب النظام قدرة متينة على التطور والتكيف الهيكلي مع البيئات المتغيرة". (Heylighen, 2013, p. 3) ويشير ذلك إلى أن قدرة المنظومات على التكيف لا ترتبط بمجرد الاستقرار أو البساطة البنيوية، بل بقدرتها على إعادة تنظيم بنيتها الداخلية استجابةً للتغيرات والاضطرابات التي تواجهها. ومن ثم يغدو التعقيد عنصرًا فاعلًا في تعزيز المرونة والتكيف، بدل أن يُفهم بوصفه مرادفًا للاختلال أو فقدان الانتظام.

وقد أفضى هذا التحول إلى إعادة النظر في عدد من المفاهيم المركزية في فلسفة العلم، وفي مقدمتها مفاهيم النظام والسببية والتغير. فلم يعد النظام يُفهم بوصفه نقيضًا مطلقًا للاضطراب أو اللانظام، بل باعتباره نمطًا من الانتظام يمكن أن ينشأ من التفاعلات المعقدة بين عناصر النسق؛ كما لم تعد السببية تُختزل في تعاقب خطي بين الأسباب والنتائج، وإنما أُعيد فهمها في ضوء التفاعلات المتبادلة وحلقات التغذية الراجعة والعمليات اللاخطية التي تسهم في توليد أنماط جديدة من التنظيم على مستوى المنظومة ككل.

ومن هذا المنظور، شكّل مفهوم التنظيم الذاتي أحد المرتكزات النظرية الأساسية في الانتقال إلى مقاربات الأنظمة المعقدة؛ إذ وفر إطارًا تفسيريًا لفهم الكيفية التي ينشأ بها النظام ويتطور من داخل المنظومات نفسها نتيجة التفاعلات المستمرة بين مكوناتها. وبذلك غدا التنظيم الذاتي مفهومًا محوريًا في النقاشات المعاصرة المتعلقة بالتعقيد والانبثاق وإعادة صياغة العلاقة بين النظام والتغير في فلسفة العلم.

9- التنظيم الذاتي في السيبرنيطيقا الكلاسيكية: روس أشبي ونظرية الاتزان:

ارتبط اسم أشبي ارتباطًا وثيقًا بمفهوم التنظيم الذاتي، إذ يشير إلمنرايش وآخرون إلى "أنه كان من أوائل الباحثين الذين استخدموا هذا المفهوم بصورة منهجية منذ أربعينيات القرن العشرين." (Elmenreich et al., 2009, p. 1) نظر وليم روس أشبي إلى الأنظمة بوصفها كيانات تكيفية تمتلك قدرة داخلية على الوصول إلى حالات من الاتزان النسبي من خلال آليات التنظيم الذاتي والتغذية الراجعة. ففي كتابه *مدخل إلى السيبرنيطيقا* (An Introduction to Cybernetics) يبين أشبي (1956) أن النظام المنظَّم لا يفترض بالضرورة وجود غاية واعية، بل يُفهم بوصفه نظامًا قادرًا على تعديل تنظيمه الداخلي استجابةً للاختلالات البيئية بما يسمح بالحفاظ على استقراره الوظيفي ضمن حدود معينة. ويؤكد في هذا السياق أن "الاستقرار يتطلب أن يعود النظام إلى حالة تقع ضمن نطاق متغيراته الأساسية." (Ashby, 1956,p. 87). ويدل ذلك على أن سلوك النظام لا يعتمد على غاية خارجية مفروضة عليه، بل على خصائصه التنظيمية الداخلية وقدرته على إعادة التوازن من خلال التفاعل مع الاضطرابات. ومن ثم فإن تأثير القوى الخارجية لا يختفي في هذه المقاربة، وإنما يتخذ شكلًا مختلفًا؛ إذ يصبح النظام مطالبًا بالتكيف مع المؤثرات والقوى الخارجية بدلًا من أن تُفرض عليه قوانين تنظيمية من خارج بنيته.

يُبرز أشبي هذا التصور من خلال ما أسماه "قانون التنوع الضروري" (Law of Requisite Variety)، الذي يفيد بأن قدرة النظام على التنظيم أو الضبط ترتبط بمقدار التنوع الداخلي الذي يمتلكه مقارنةً بتنوع الاضطرابات التي يواجهها من البيئة الخارجية. ويعبر عن ذلك بقوله: "إن تنوع المُنظِّم يجب أن يكون مساويًا لتنوع الاضطراب أو أكبر منه" (Ashby, 1956, pp. 206-207). ويعني ذلك أن خفض تنوع النتائج أو السيطرة على تأثير الاضطرابات لا يمكن أن يتحقق إلا إذا امتلك النظام تنوعًا داخليًا كافيًا يتيح له مواجهة التنوع المفروض عليه من البيئة. وبعبارة أخرى، كلما ازداد التنوع والتعقيد الداخلي للمنظومة ازداد مستوى التنظيم الذي يمكن أن تحققه على المستوى الكلي، وازدادت قدرتها على مواجهة التغيرات البيئية. ويمثل هذا التصور كما نلاحظ تحولًا مهمًا في فهم العلية؛ إذ لا يعود التنظيم نتيجة سلسلة خطية بسيطة من الأسباب والنتائج، بل يصبح حصيلة تفاعل دائري بين مكونات النظام وحالاته الممكنة وآلياته التنظيمية والاضطراب الخارجي.

وعلى الرغم من الدور التأسيسي الذي أدته نظرية أشبي في بلورة مفهوم التنظيم الذاتي داخل السيبرنيطيقا الكلاسيكية، فإنها تعرضت لجملة من الانتقادات النظرية. فقد رأى منظرو التعقيد، وعلى رأسهم إيليا بريغوجين، أن التركيز على الاتزان والاستقرار لا يفسر بصورة كافية نشأة البنى الجديدة

داخل الأنظمة البعيدة عن التوازن. فالنظرية تفسر كيفية المحافظة على النظام القائم، لكنها لا تبين على نحو كاف كيف تنشأ أنماط تنظيمية جديدة أو كيف تنتقل المنظومات إلى مستويات أعلى من التعقيد والتنظيم، وهو ما مهد لظهور المقاربات اللاحقة التي ركزت على دور اللاتزان في إنتاج النظام.

10- من الاتزان إلى اللاتزان: مدرسة بروكسل والتحول الديناميكي:

شكّل انتقال الاهتمام من الأنظمة القريبة من الاتزان إلى الأنظمة البعيدة عنه تحولًا مهمًا في فهم التنظيم الذاتي. ففي حين ركزت السيبرنيطيقا الكلاسيكية على آليات الضبط والمحافظة على الاستقرار، أظهرت أعمال إيليا بريغوجين أن اللاتزان ليس مجرد حالة فوضى أو اختلال، بل يمكن أن يكون مصدرًا لظهور أشكال جديدة من التنظيم. وقد عبّر عن ذلك من خلال مفهوم البنى المبددة (Dissipative Structures)، الذي يفسر نشوء أنماط منظمة داخل الأنظمة المفتوحة تحت شروط الابتعاد عن التوازن حيثُ أن "عدم التوازن يمكن أن يصبح مصدرًا للنظام، والعمليات غير العكسية قد تؤدي إلى نوع جديد من حالات المادة الديناميكية."(Prigogine, 1978, p. 777)

وانطلاقًا من هذا التصور، أُعيدت صياغة العلاقة بين النظام واللانظام؛ إذ أصبح اللانظام يُنظر إليه بوصفه شرطًا محتملًا لظهور مستويات جديدة من التنظيم، لا مجرد نقيض للنظام. وفي هذا السياق يؤكد بريغوجين وشتنجرز أن النظام يمكن أن ينبثق من الفوضى في الأنظمة المفتوحة والبعيدة عن التوازن حيثُ يرى بريغوجين وستينجرز "أن عدم التوازن يخرج النظام من رحم الفوضى." (Prigogine & Stengers, 1984, p. 14) كما أسهم هذا التحول في إعادة الاعتبار للزمن بوصفه عنصرًا بنيويًا في تشكل النظام. فالعمليات اللاانعكاسية التي تسير باتجاه واحد غير قابل للانعكاس والمرتبطة بسهم الزمن لم تعد تُعد انحرافًا عن نموذج مثالي قائم على التوازن، بل أصبحت شرطًا لإنتاج الجديد وظهور أنماط تنظيمية غير مسبوقة، حيثُ يوضحان بأن "العمليات اللاانعكاسية تؤدي إلى أشكال جديدة من النظام." (Prigogine & Stengers, 1984, p. 16) وكما نلاحظ فإن قوة مقاربة بريغوجين لا تكمن فقط في تفسيرها نشأة النظام من شروط اللاتزان، بل في إعادة تعريفها مفهوم النظام ذاته بوصفه صيرورة مفتوحة. ومع ذلك، فإن تفسير التنظيم الذاتي بالرجوع إلى اللاتزان وحده لا يكفي، لأن ظهور البنى الجديدة يظل مشروطاً بقيود تنظيمية داخلية تحدد مجال الإمكانات المتاحة للمنظومة.

غير أن هذا التصور تعرض لانتقادات عدة. فقد رأى إدغار موران أن التنظيم لا ينتج من النظام أو اللانظام كلٌّ على حدة، بل من التفاعل المستمر بينهما داخل المنظومة نفسها. (موران، 2004،

ص. 13–15، بتصرف) كما أكدت بيث ديمبستر أن ظهور النظام ليس مجرد نتاج لتقلبات عشوائية، بل هو مقيد بشكل صارم بواسطة قيود بنيوية تحدد فضاء الإمكانات للمنظومة؛ وفي هذا الإطار، تُعرّف ديمبستر هذه الأنظمة موضحةً "أن التفاعلات بين المكونات وقدرات التنظيم الذاتي للمنظومة هي ما يُعترف بها بوصفها الخصائص المُعرِّفة". (Dempster, 2000, p. 3) وبذلك مثّل الانتقال من الاتزان إلى اللااتزان تحولًا جوهريًا في فلسفة التنظيم الذاتي؛ إذ انتقل التركيز من الاستقرار والمحافظة على النظام إلى دراسة شروط تشكله وتطوره بوصفه صيرورة تاريخية وديناميةً مفتوحة.

11- مفهوم الأوتوبيويسيس:

يُعدّ مفهوم الأوتوبيويسيس (Autopoiesis) النظام ذاتي التكوين من أبرز الإسهامات النظرية في تطور مفهوم التنظيم الذاتي خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وقد ارتبط بأعمال هومبرتو ماتورانا وفرانسيسكو فاريلا في إطار سعيهما إلى بناء تصور يفسر الطبيعة المميزة للأنظمة الحية. وتتمثل أهمية هذا المفهوم في أنه أعاد توجيه الاهتمام من التركيز على آليات الضبط والمحافظة على الاتزان إلى تحليل الأسس التنظيمية التي تجعل الكائن الحي قادرًا على المحافظة على وحدته واستمراريته بوصفه نسقًا متميزًا.

وفي هذا السياق، يعرّف ماتورانا وفاريلا النظام ذاتي التكوين بأنه نظام "يتم تنظيمه (بوصفه وحدة) كشبكة من عمليات إنتاج (تحويل وتدمير) المكونات التي تنتج المكونات من خلال تفاعلاتها وتحولاتها، وتعيد باستمرار توليد وتحقيق شبكة العمليات (العلاقات) التي أنتجتها؛ وتُشكّلها." (Maturana & Varela, 1980, p. 78) ويكشف هذا التعريف أن التنظيم الذاتي لا يقتصر على إنتاج مكونات النظام؛ بل يشمل كذلك إعادة إنتاج العلاقات والعمليات التي تجعل وجود هذه المكونات واستمرارها ممكنًا، بحيث يغدو النظام فاعلًا في إنتاج شروط بقائه والمحافظة عليها.

ويعزز المؤلفان هذا الفهم عندما يذهبان إلى أن المنظومة "تحافظ على توازنها، [...] وتجدد التنظيم الذي يحددها، وذلك عبر الإنتاج المستمر لمكوناتها الخاصة، وهي تفعل ذلك كشرط مسبق لاستمرار كينونتها." (Maturana & Varela, 1980, pp. 79-80) وانطلاقًا من ذلك، لا تُستمد هوية المنظومة من مكوناتها المادية في حد ذاتها، بل من نمط التنظيم الذي ينتظم العلاقات القائمة بينها ويضمن إعادة إنتاجها بصورة متواصلة. ومن ثم فإن وحدة النظام واستمراريته لا تتوقفان على ثبات عناصره، وإنما على استمرارية العمليات التنظيمية التي تحفظ بنيته بوصفها وحدة قائمة بذاتها.

وبهذا المعنى، وسّع مفهوم الأوتوبيويسيس دلالة التنظيم الذاتي من كونه آلية للمحافظة على الاستقرار إلى كونه مبدأً يفسر استمرارية الهوية عبر عمليات إعادة الإنتاج الذاتي. وبذلك أسهم في ترسيخ تصور دينامي للتنظيم يركز على أولوية العمليات والعلاقات التنظيمية في تفسير بقاء الأنظمة الحية واستمرارها، الأمر الذي جعله أحد المفاهيم المؤسسة في نظريات التنظيم الذاتي والأنظمة المعقدة المعاصرة.

12- التنظيم الذاتي والتحول نحو الأنطولوجيا العلائقية الدينامية

وقد مهّد هذا التركيز على العلاقات والعمليات التنظيمية الطريق لظهور قراءات فلسفية أكثر عمومية للتنظيم الذاتي، ويُقصد بالأنطولوجيا العلائقية (Dynamic Relational Ontology) في سياق هذه الدراسة المقاربة التي تعطي أولوية تفسيرية للعلاقات على الجواهر المعزولة. والتي لم تعد تقتصر على الأنظمة الحية، بل اتجهت إلى إعادة النظر في طبيعة النظام ذاته وفي الأسس المفاهيمية التي يقوم عليها. وفي هذا السياق برزت مقاربات رأت في التنظيم الذاتي مدخلًا لفهم الواقع بوصفه شبكة من العلاقات والعمليات المتفاعلة، أكثر من كونه تجمعًا لكيانات ثابتة ومستقلة. وكما يقرر فريتجوف كابرا في أطروحته النظمية، "إن ما نسميه جزءاً ليس سوى نمط في شبكة علاقات مترابطة. وهكذا يتنحى مفهوم التأسيس الأنطولوجي الثابت، ليحل محله مفهوم الشبكة كنموذج إرشادي جديد للعلم" (كابرا، 1996، ص. 43) .وانطلاقًا من هذا التحول، أُعيدت صياغة مفاهيم فلسفية مركزية، وفي مقدمتها السببية والهوية والبنية؛ فلم تعد السببية تُفهم بوصفها علاقة خطية أحادية الاتجاه بين سبب ومعلول، بل باعتبارها نتاجًا للتفاعلات المتبادلة بين مكونات النسق. وبناءً على ذلك، لم يعد النظام يُنظر إليه كبنية ثابتة، وإنما كعملية دينامية تتولد خصائصها من العلاقات القائمة بين عناصره. ويرتبط هذا التحول بتغير إبستمولوجي يتمثل في الانتقال من التركيز على المكونات إلى التركيز على مبادئ التنظيم والخصائص الناشئة عن تفاعلاتها؛ فتورشين يؤكد أن "ما يهم ليس ماهية الكيانات بل مبادئ تنظيمها"،(Turchin, 1977, p. 9) كما يرى هايليغن أن "البنية الداخلية للنظام يمكن اعتبارها غير ذات صلة بوظيفته". (Heylighen, 2006, p. 121) ومن ثم تتحدد هوية النظام من خلال أنماط التفاعل التي تنتظم بين عناصره أكثر مما تتحدد بطبيعة العناصر نفسها.

ويترتب على هذا الفهم أن التنظيم الذاتي يتخذ طابعًا لامركزيًا، إذ ينشأ الانتظام من التفاعلات المحلية بين المكونات من دون حاجة إلى مركز تحكم خارجي. وفي هذا السياق يؤكد هايليغن أن

"العملية تتسم بكونها جماعية وموزعة بطبيعتها، مما يمنح النظام قدرة أكبر على الصمود في مواجهة الاضطرابات". (Heylighen, 2009, p. 1228) كما يفسر هذا المنظور قدرة أنظمة متنوعة، من الجسيمات الفيزيائية إلى النظم الاجتماعية، على إنتاج أشكال من الانتظام الذاتي داخل شبكات من التفاعلات المتبادلة.(Bertalanffy, 1968, pp. 35-36)

غير أن هذا المنظور العلائقي تعرض لانتقادات فلسفية مهمة. فقد اعترض ماريو بونغي على منح العلاقات أولوية أنطولوجية مطلقة، مؤكدًا أن العلاقات لا تنفصل عن المكونات التي تحملها، ويقول: "لكل نظام ملموس تكوين، وبيئة، وبنية. تكوين النظام هو مجموعة مكوناته؛ والبيئة هي مجموعة العناصر التي يرتبط بها؛ أما البنية فهي العلاقات القائمة بين مكوناته [...] إن كلاً من النزعة الفردية، التي تتجاهل البنية، والنزعة الكلية، التي تغفل المكونات، تشوهان الواقع الأنطولوجي. وتذهب النسقية إلى أنه لا يمكن فهم النظام إلا من خلال دراسة كل من مكوناته وتفاعلاتها، التي تؤدي إلى ظهور خصائصه المنبثقة". (Bunge, 2003, pp. 27-28) ومن ثم فإن التنظيم الذاتي لا ينتج عن العناصر أو العلاقات المنفردة، بل عن تفاعلهما داخل نظام متكامل تتولد عنه خصائص منبثقة.

كما وجّه روي بهاسكار نقدًا للمقاربات التي تكتفي بوصف العمليات الظاهرة، مؤكدًا أن تفسير الظواهر يقتضي الكشف عن البنى والآليات التوليدية العميقة التي تجعلها ممكنة. فالأحداث المشاهدة ليست سوى تجليات لمستوى أعمق من الواقع يتمتع بقدر من الاستقلال والثبات النسبي. (Bhaskar, 1975, pp. 51-55، بتصرف)

ومن منظورنا، لا تبرر مركزية العلاقات التخلي عن واقعية البنى والمكونات، كما لا تبرر الواقعية النقدية (Critical Realism) العودة إلى نماذج جوهرانية جامدة. والأقرب إلى تفسير التنظيم الذاتي هو تصور علائقي دينامي يجمع بين وجود المكونات وفاعلية العلاقات والخصائص المنبثقة. ومن هنا تكشف هذه الاعتراضات أن التنظيم الذاتي لا يُفهم من خلال أولوية العلاقات أو المكونات وحدها، بل بوصفه ظاهرة ناشئة من التفاعل المتبادل بين المكونات والبنية والعلاقات ضمن أنظمة معقدة تجمع بين الاستقرار والتغير في آن واحد.

يكشف هذا التحول عن انتقال فلسفة العلم من أنطولوجيا الجوهر إلى أنطولوجيا التنظيم والعلاقات؛ إذ تصبح الكيانات مفهومة بوصفها عقداً داخل شبكات من التفاعلات الدينامية، لا وحدات مستقلة قائمة بذاتها. ومن ثم يغدو التنظيم الذاتي إطاراً أنطولوجياً لتفسير تشكل النظام واستمراره وتحوله في آن واحد.

13- التنظيم الذاتي في الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية:

دخل مفهوم التنظيم الذاتي إلى ميداني الاجتماع والاقتصاد مع ظهور مقاربات رأت أن الانتظام الاجتماعي لا ينشأ بالضرورة نتيجة تخطيط مركزي أو سلطة تمتلك معرفة شاملة، بل يمكن أن ينبثق من التفاعلات المحلية بين فاعلين يمتلك كلٌّ منهم معارف جزئية ومحدودة. وقد تجسّد هذا التوجه بوضوح في تحليلات فريدريش هايك للمعرفة الموزعة؛ إذ يرى أن "الطابع الخاص لمشكلة النظام الاقتصادي العقلاني يتحدد على وجه الدقة بأن المعرفة بالظروف التي يتعين علينا استخدامها لا توجد أبدًا في صورة مركزة أو متكاملة، بل توجد فقط بوصفها أجزاءً متفرقة من معرفة ناقصة، وكثيرًا ما تكون متعارضة، يمتلكها أفراد منفصلون". (Hayek, 1945, p. 519) وانطلاقًا من ذلك، رفض هايك افتراض إمكانية امتلاك سلطة مركزية لجميع المعلومات اللازمة لتنظيم النشاط الاقتصادي، مؤكدًا أن التنسيق الاجتماعي يتحقق عبر آليات لامركزية تستفيد من المعرفة الموزعة بين الأفراد.

ويتجلى الاتجاه نفسه في مفهوم النظام العفوي (Spontaneous Order) عند مايكل بولاني، الذي يرى أن كثيرًا من المهام الاجتماعية لا يمكن إنجازها من خلال التوجيه المركزي، بل عبر عمليات مستمرة من التكيف والتعديل المتبادل بين الفاعلين. ومن ثم يُفهم المجتمع والسوق بوصفهما نظامين تنسيقيين ينبثق انتظامهما من التفاعلات المتبادلة والمبادرات الفردية أكثر مما ينبثق من التخطيط الهرمي. (Polanyi, 1951, pp. 154–161 بتصرف)

وفي السياق نفسه، بينت إلينور أوستروم أن الجماعات المحلية قادرة على تطوير قواعدها التنظيمية ذاتيًا لإدارة الموارد المشتركة والمحافظة عليها. وفي هذا الإطار تشير إلى أن "المستخدمين أنفسهم يقومون بتصميم وتطبيق نظام المراقبة وفرض العقوبات الخاص بهم بدلًا من اللجوء إلى جهة إنفاذ خارجية". (Ostrom, 1990, p. 93) وتدل هذه النتيجة على أن التنظيم الذاتي لا يعني غياب القواعد أو المؤسسات، بل قدرة الجماعات على إنتاجها وتطبيقها بصورة داخلية تتيح تحقيق التنسيق والاستقرار دون الاعتماد الكامل على سلطة مركزية. وانطلاقا من ذلك نرى بأن التنظيم الذاتي في المجال الاجتماعي ينبغي فهمه بوصفه نمطاً من التنسيق المشروط مؤسسياً، لا بوصفه بديلاً كاملاً عن التنظيم السياسي أو القانوني.

غير أن تطبيق مفهوم التنظيم الذاتي على المجال الاجتماعي لم يخلُ من الاعتراضات. فقد رأى هربرت سايمون أن الأنظمة الاجتماعية تتخذ غالبًا بنية هرمية تتألف من مستويات مترابطة من التنظيم، وهو ما عبّر عنه بقوله: "أعني بالنظام الهرمي، أو الهرمية، ذلك النظام الذي يتكون من أنظمة فرعية

مترابطة، بحيث يكون كل نظام فرعي منها بدوره هرمي البنية، إلى أن نصل إلى أدنى مستوى من الأنظمة الفرعية الأولية". (Simon, 1962, p. 468) ويشير هذا التصور إلى أن انتظام الأنظمة الاجتماعية لا ينتج عن التفاعلات المحلية وحدها، بل يعتمد أيضًا على مستويات تنظيمية وسيطة تسهم في ضمان الاستقرار والاستمرار. كما يؤكد أنتوني غيدنز أن الأنظمة الاجتماعية تختلف عن الأنظمة الطبيعية في كون الفاعلين يمتلكون قدرة على التأمل الذاتي وإعادة تفسير الظروف التي يعملون ضمنها؛ إذ "إن البنيات لا تقتصر على وضع القيود والعراقيل أمام السلوك البشري، بل إنها تتيح أيضاً الإمكانات والفرص لممارسته." (غيدنز، 2005، ص. 707) ومن ثم فإن توظيف مفهوم التنظيم الذاتي في العلوم الاجتماعية يقتضي مراعاة خصوصية المعنى والفاعلية الإنسانية وعدم اختزال الظواهر الاجتماعية إلى نماذج سببية مستمدة من العلوم الطبيعية.

كما تعرض مفهوم التنظيم الذاتي لانتقادات تتعلق باستخداماته الإيديولوجية، ولا سيما في بعض الاتجاهات الاقتصادية التي استندت إلى فكرة النظام العفوي للسوق. فقد اعترض كارل بولاني على التصور القائل إن الأسواق قادرة على تحقيق الانتظام بصورة تلقائية ومستقلة عن التدخل المؤسسي، حيثُ يرى أن "الأطروحة التي نتقدم بها هنا هي أن فكرة السوق ذاتي التنظيم تنطوي على يوتوبيا مطلقة. فمثل هذه المؤسسة لا يمكن أن توجد لأي فترة من الزمن دون أن تبيد المادة الإنسانية والطبيعية للمجتمع" (بولاني، 2009، ص. 49) وبهذا المعنى، قد يؤدي توظيف مفهوم التنظيم الذاتي لتبرير تقليص دور الدولة أو المؤسسات العامة إلى إغفال الشروط المؤسسية التي تجعل هذا التنظيم ممكنًا في الأصل.

وتكشف هذه المناقشات أن التنظيم الذاتي، على الرغم مما يوفره من إطار فعّال لفهم نشوء النظام من التفاعلات المحلية، لا يمثل مبدأً تفسيريًا كليًا يغني عن سائر المقاربات. فالأنظمة الاجتماعية لا تقوم على التلقائية الخالصة كما لا تقوم على التخطيط المركزي الخالص، بل تتشكل من تفاعل مستمر بين المبادرات الفردية والبنى المؤسسية، وبين عمليات الانبثاق الذاتي والأطر المعيارية والتاريخية التي توجهها. ومن ثم يغدو التنظيم الذاتي مفهومًا أساسيًا لفهم تعقيد الظواهر الاجتماعية وديناميتها، شريطة توظيفه ضمن رؤية نقدية تراعي دور المعنى والمؤسسات والفاعلية الإنسانية في تشكيل النظام الاجتماعي وتحديد حدوده وإمكاناته.

14- النتائج:

توصل البحث إلى النتائج الآتية:

1- أظهر التحليل أن مفهوم التنظيم الذاتي يجسد تحولًا أساسيًا في فلسفة العلم المعاصرة من النموذج القائم على الاتزان والسببية الخطية إلى نموذج دينامي يربط نشوء النظام باللااتزان والتفاعلات اللاخطية والعمليات التاريخية.

2- كشف البحث أن مفهوم التنظيم الذاتي أسهم في تعزيز المقاربات الأنطولوجية العلائقية والدينامية للواقع، مع بقاء النقاش مفتوحًا بشأن العلاقة بين المكونات والبنى والعلاقات في تفسير الظواهر المعقدة.

3- أوضح البحث أن التنظيم الذاتي يمتلك قدرة تفسيرية مهمة في فهم عدد من الظواهر الاجتماعية والاقتصادية المرتبطة بالتنسيق اللامركزي وتوزع المعرفة والتفاعل الشبكي، إلا أن تطبيقه في المجال الاجتماعي يظل مشروطاً بخصوصية الفعل الإنساني وما يرتبط به من معانٍ وقيم ومؤسسات.

4- خلص البحث إلى أن التنظيم الذاتي لا يمثل إطارًا تفسيريًا مكتفيًا بذاته، بل تزداد قيمته التفسيرية عندما يُدمج مع المقاربات المؤسسية والتاريخية والمعيارية، بما يسمح بفهم أكثر شمولاً للأنظمة المعقدة في العلوم الطبيعية والاجتماعية.

15- الخاتمة:

خلص البحث إلى أن مفهوم التنظيم الذاتي يمثل أحد المفاهيم المركزية في التحول الذي شهدته فلسفة العلم المعاصرة من النموذج الميكانيكي الخطي إلى نموذج الأنظمة المعقدة. وقد أوضح التحليل أن النظام لا ينشأ بالضرورة نتيجة توجيه خارجي أو تصميم مسبق، بل يمكن أن ينبثق من ديناميات التفاعل الداخلي داخل الأنظمة المفتوحة واللاخطية.

كما بيّن البحث أن تطور مفهوم التنظيم الذاتي من السيبرنيطيقا الكلاسيكية إلى نظريات اللاتزان والبنى المبددة أدى إلى إعادة بناء مفاهيم أساسية في فلسفة العلم، مثل السببية والزمن والنظام، وأسهم في ترسيخ رؤية ديناميكية للواقع تقوم على التفاعل والتحول المستمر.

وفي المجال الاجتماعي، أظهر البحث أن التنظيم الذاتي يوفر إطارًا تفسيريًا مهمًا لفهم بعض مظاهر التنسيق الاجتماعي والاقتصادي، إلا أن خصوصية الفعل الإنساني وما يرتبط به من معانٍ وقيم ومؤسسات تحول دون نقل المفهوم بصورة مباشرة من العلوم الطبيعية إلى العلوم الاجتماعية.

وتشير نتائج البحث إلى أن القيمة التفسيرية للتنظيم الذاتي تتعزز عندما يُفهم ضمن شبكة من العوامل التاريخية والمؤسسية والمعيارية التي تسهم في تشكيل الأنظمة المعقدة وتطورها، بدل النظر إليه بوصفه مبدأً تفسيريًا مكتفيًا بذاته.

وينتهي البحث إلى تبني موقف واقعي علائقي دينامي يرى أن التنظيم الذاتي يمثل خاصية واقعية لأنظمة عديدة في الطبيعة والمجتمع. ولا يستلزم هذا الموقف افتراض انبثاقية قوية تفصل المستويات العليا عن شروطها المادية؛ كما لا يؤدي إلى اختزال الظواهر المركبة إلى عناصرها الأولية. ومن هذا المنظور، تكمن أهمية مفهوم التنظيم الذاتي في إتاحته إطارًا نظريًا لإعادة التفكير في العلاقة بين النظام والتغير، والبنية والصيرورة، والاستقرار والانبثاق، بما يسهم في بناء فهم أكثر تكاملًا للظواهر المعقدة في العلوم الطبيعية والاجتماعية.

قائمة المراجع:

المراجع باللغة العربية:

1- بولاني، ك. (2009). التحول الكبير: الأصول السياسية والاقتصادية لزمننا المعاصر (محمد فاضل طبّاخ، مترجم). المنظمة العربية للترجمة.

2- غيدنز، أ. (2005). بناء المجتمع: خطوط عريضة لنظرية الهيكلة (أحمد زايد، ومحمود محمد الدين، مترجمان). المجلس الأعلى للثقافة.

3- كابرا، ف.(1996) . شبكة الحياة: فهم علمي جديد للمنظومات الحية (ممدوح رومية، مترجم). وزارة الثقافة السورية.

4- موران، إ.(2004) . الفكر والمستقبل: مدخل إلى الفكر المركب (أحمد القصوار، ومنير الحجوجي، مترجمان). دار توبقال للنشر.

المراجع الأجنبية :

1-Ashby, W. R. (1956). *An introduction to cybernetics*. Chapman & Hall.

2-Bertalanffy, L. von. (1968). *General system theory: Foundations, development, applications*. George Braziller.

3-Bhaskar, R. (1975). *A realist theory of science*. Leeds Books.

4-Bunge, M. (2003). *Emergence and convergence: Qualitative novelty and the unity of knowledge*. University of Toronto Press.

5-Dempster, B. (2000). Sympoietic and autopoietic systems: A new distinction for self-organizing systems. In J. K. Allen & J. Wilby (Eds.), *Proceedings of the World Congress of the Systems Sciences and ISSS 2000* (CD-ROM). Toronto, Canada: International Society for the Systems Sciences.

6-Elmenreich, W., de Souza, R., Bettstetter, C., & de Meer, H. (2009). A survey of models and design methods for self-organizing networked systems. In *Proceedings of the Fourth International Workshop on Self-Organizing Systems (IWSOS 2009)* (Lecture Notes in Computer Science, Vol. 5918, pp. 37–49).

7-Haken, H. (1983). *Synergetics: An introduction: Nonequilibrium phase transitions and self-organization in physics, chemistry and biology* (3rd ed.). Springer-Verlag.

8-Hayek, F. A. (1945). The use of knowledge in society. *The American Economic Review*, *35*(4), 519-530.

9-Heylighen, F. (2006). The ontology of complex systems. In D. Aerts, B. D'Hooghe, & N. Note (Eds.), *Worldviews, science and us* (pp. 117-134). World Scientific.

10- Heylighen, F. (2009). Complexity and self-organization. In M. J. Bates & M. N. Maack (Eds.), *Encyclopedia of Library and Information Sciences* (3rd ed., pp. 1225–1235). Taylor & Francis.

11- Heylighen, F. (2013). Self-organization in communicating groups: The emergence of coordination, shared references and collective intelligence. In E. M. Rognestad & L. A. Zadeh (Eds.), *Global Brain Singularity* (pp. 117–149).

12- Maturana, H. R., & Varela, F. J. (1980). *Autopoiesis and cognition: The realization of the living*. D. Reidel Publishing Company.

13- Ostrom, E. (1990). *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*. Cambridge University Press.

14- Polanyi, M. (1951). *The logic of liberty: Reflections and rejoinders*. Routledge & Kegan Paul.

15- Prigogine, I. (1978). Time, structure, and fluctuations. *Science, 201*(4358), 777-785. https://doi.org/10.1126/science.201.4358.777

16- Prigogine, I., & Stengers, I. (1984). *Order out of chaos: Man's new dialogue with nature*. Bantam Books.

17- Simon, H. A. (1962). The architecture of complexity. *Proceedings of the American Philosophical Society*, *106*(6), 467-482.

18- Turchin, V. (1977). *The phenomenon of science: A cybernetic approach to human evolution*. Columbia University Press.

دلالةُ اللَّفظِ بين الوضع والسِّياق

(شعر أبي فراس الحمْداني نموذجًا)

إعداد: الباحث بكر عبد العزيز عبُّود

إشراف: أ. د. سمير أحمد معلوف – المشرف المشارك: أ. م. د. وصال الحميد –

جامعة حمص – كليَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة – قسم اللُّغة العربيَّة

ملخَّص البحث:

لا شكَّ أنَّ الكلام بألفاظه يحمل نوعين من الدلالة هما: الدلالة الحقيقيَّة (الوضعيَّة) والدلالة المجازيَّة (السياقيَّة)، أو كما عبَّر عنهما عبد القاهر الجرجاني بـ (المعنى ومعنى المعنى)، فالمعنى: هو دلالة اللَّفظ الوضعيَّة المعجميَّة، وهي الدلالة التي يحملها اللَّفظ المفرد قبل أنْ يدخُل في علاقاتٍ نظميَّةٍ سياقيَّةٍ مع الألفاظ المُجاورة له لتشكِّل بمجموعِها صورةً كلاميَّةً ذات دلالة معيَّنة هي (معنى المعنى).

وقد عمد هذا البحث إلى دراسة دلالة اللَّفظ بين الوضع والسِّياق (شِعْر أبي فراس الحمْداني نموذجًا).

الكلمات المفتاحيَّة: الدلالة، المركز، الهامش، اللَّفظ، المعنى، الوضع، السِّياق، النَّظم.

Linguistic Meaning: Between Convention and Context

(The Poetry of Abu Firas al-Hamdani as a Case Study)

By Bakr Abdel Aziz Abboud

Supervised by Professor Samir Ahmed Maalouf

Co – Supervisor: Prof. Dr. Wisal Al-Hamid

Department of Arabic Literature, Faculty of Arts, Homs University

Abstract:

Undoubtedly, spoken language—through its words—conveys two types of meaning: literal (lexical/conventional) meaning and figurative (contextual) meaning—or what Abd al-Qahir al-Jurjani termed "meaning" and "the meaning of meaning." "Meaning" refers to the word's conventional, lexical signification—the sense a single word holds before entering into the syntactic and contextual relationships with neighboring words that collectively form a verbal image with a specific significance: "the meaning of meaning."

This research aims to examine the semantics of words as they shift between conventional definition and contextual usage, taking the poetry of Abu Firas al-Hamdani as a case study.

Keywords:

Signification, center, margin, word, meaning, convention, context, syntactic arrangement.

المقدمة:

تعدُّ الكلمةُ الأصـــلَ في بناءِ اللُّغةِ، والمعوَّلَ عليها في الحُكمِ على النَّصِّ اللُّغويِّ بالفصـــاحةِ والبلاغةِ،[1] فالإنسانُ يَكْتَسِبُ " ألفاظ اللُّغة ودلالاتها في تجارب كثيرة من تجارب الحياة، معها تتشكَّل الدلالات وتتلوَّن وتُظلَّل بظلال متباينة، ثمَّ تســـتقر على حال عندها يتبنَّى المرءُ لكلِّ لفظٍ دلالة معيَّنة هي جُزْءٌ مِنْ عَقْلِهِ ومِنْ نفسه. فتصبح تلك الألفاظ الصوتيَّة كالكائن الحي ربَّاه أهله وتعبوا في تربيته حتَّى اســتقام على عُوْدِهِ، وصـــار محلَّ فخارِهم وإعجابِهِم. وكذلك الناس مع الألفاظ لا يكادون يرون فيها مجرَّد رموز صوتيَّة تعبِّر عن الأشياء والكائنات، بل هي في رأيهم نفس الأشياء والكائنات."[2]

ولهذا نجد اهتمام العلماء بالكلمة على مرِّ العصـــور، فهي نتاج تلفُّظٍ لعددٍ من الحروف المســموعة في تناســقٍ معيَّنٍ لتشــكِّلَ بمجموعها ما يُعرف بالكلمة،[3] وهي كما عرَّفها ابن الحاجب (- 646هـ): " لفظٌ وُضِعَ لمعنىً مفرد "[4]، وقيل: إنَّ لفظَ (الكَلِمَة) مُشْتَقٌّ من (الكَلْم) بمعنى الجُرْح، وعُلِّلَ الســـببُ في ذلك في أنَّ الكلمةَ والكَلْمُ كلاهما يؤثِّران في النَّفْسِ،[5]والكلمة تشـــملُ الاســـمَ والفِعْلَ

[1] يختلف مصطلح الفصاحة عن مصطلح البلاغة، وقد تنبَّه إلى ذلك علماؤنا القدامى ومنهم الخفاجي (- 466هـــ) حين قال: " والفرق بين الفصاحة والبلاغة أنَّ الفصاحة مقصورة على وصف الألفاظ، والبلاغة لا تكون إلَّا وصفًا للألفاظ مع المعاني، لا يُقال في كلمةٍ واحدةٍ لا تدلُّ على معنى يفضـلُ عن مثلها بليغة، وإنْ قِيْلَ فيها فصـيحة وكلُّ كلامٍ بليغٍ فصـيحٌ، وليس كلُّ فصيحٍ بليغًا، كالذي يقع فيه الإسهاب في غير موضعه ": سرُّ الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، دار الكتب العلميَّة، بيروت – لبنان، ط1، 1982م، ص: 59

[2] دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصريَّة، مصر، ط3، 1976م، ص: 11

[3] ينظر: اللفظ والمعنى في ضوء الدلالة، نور الهدى لوشن، مجلَّة التبيين، الجزائر، العدد: 22، 2004م، ص: 45

[4] شرح الرضي على الكافية، تح: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي – ليبيا، ط2، 1996م، ج1، ص: 19

[5] ينظر: المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

والحَرْفَ،[1]وقد تُطلق " مجازًا على القصـــيدة، والجُمل، يُقال: كلمة شـــاعر، قال الله تعالى: (وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ) [سورة الأعراف: 137][2] "[3].

ونحنُ في هذا البحث آثرنا استخدامَ مُصْطلح (اللَّفظ) وجعلناه رديفًا لمصطلح (الكَلِمَة) لأنَّ هدَفنا هو إظهارُ الصِّلةِ بين ما ننطِقُ به من أصوات وما تدلُّ عليه من دلالات تختلفُ باختلاف معايير الفصاحةِ التي وَضَـــعَها عُلَماؤنا القُدامى للَّفظ، وجَعَلوها مِنْوالًا يُحتذى للتعرُّف على أَثَرِ اللَّفظِ فيما يوحيه للأذهان من صورٍ ذهنيَّةٍ قد تختلفُ قوَّةً وضَعْفًا، وتتباينُ في رِفْعَتها أو خسَّتها، وتتأرجحُ بين الوُضوح والإبهام تبعًا لِما يُجاورُها من ألفاظٍ داخل سياق النَّظمِ.[4]

ومن هنا تكمن أهميَّة دراسة دلالة اللَّفظ الوضعيَّة والسِّياقيَّة في شعر أبي فراس الحمْداني، لكي نتبيَّن أثر السِّياق والعُرف الاجتماعي وعلاقات المجاورة بين الألفاظ في صياغة الصُّورة الكلاميَّة وتوجيه دلالتها في شعره.

أهميَّة البحث:

يُعدُّ هذا البحث من الأبحاث المهمَّة لأنَّه يدرس دلالة اللَّفظ واختلافها بين الوضع والسياق الذي توضع فيه، فيمنح المتلقِّي قدرةً على فهمٍ أعمق للنصِّ اللُّغويِّ، وخصَّصنا نماذج مختارة من شِعر أبي فراس الحمْداني لتكون موضـــع اهتمامنا في الدرس والتحليل، لا ســـيَّما أنَّه امتاز من غيره من الشُّـــعراء القُدامى بأسلوبه الخاص في التَّعبير عن المعنى في صوره الكلاميَّة

[1] ينظر: شـرح الرضـي على الكافية، تح: يوسـف حسـن عمر، ج1، ص: 27، وموسـوعة كشـاف اصـطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، تح: علي دحروج وعبد الله الخالدي وجورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشـــرون، بيروت – لبنان، ط1، 1996م، ج2، ص: 1371

[2] الآية كاملة: (وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْـــتَضْـــعَفُونَ مَشَـــارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا ۖ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْـــنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْـــرَائِيلَ بِمَا صَـــبَرُوا ۖ وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْـــنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُـــونَ) [ســـورة الأعراف: 137]

[3] شرح الرضي على الكافية، تح: يوسف حسن عمر، ج1، ص: 20

[4] ينظر: دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، ص: 38 - 39

- **مشكلة البحث:**

لا بدَّ لكلِّ بحثٍ أكاديميٍّ من أنْ يواجه بعض المشكلات التي قد تعتري الباحث عند الخوض في غمار البحث، ومن تلك المشكلات التي واجهتني مشكلة استنباط الدلالة السياقيَّة (الهامشيَّة) للَّفظ، فمعرفتها تحتاج للعودة إلى المعاجم من أجل معرفة الدلالات الوضـــعيَّة التي يشـــملها اللَّفظ، ومن ثَمَّ معرفة دلالات الألفاظ المُجاورة في سياق النَّظم لكي نصِلَ إلى الدلالة السِّياقيَّة لذلك اللَّفظ.

- **هدف البحث:**

يهدف البحث إلى إيضاح دلالة اللَّفظ الوضعيَّة والسِّياقيَّة من خلال نَماذج مُختارة من شِعْر أبي فِراس الحَمْداني.

- **منهجيَّة البحث:**

سنتَّبع في بحثنا هذا المنهج الوصفي التحليلي، لأنَّ هذا المنهج يقوم بوصف الظَّاهرة اللُّغويَّة وتحليلها، وذلك لأجلِ معرفة اختلاف دلالة اللَّفظ باختلاف السِّياق في شِعْر أبي فراس الحَمْداني.

- **هيكليَّة البحث:**

تتألَّف الدراســـة من مبحثٍ واحدٍ، تمَّ الحديث فيه عن اختلاف دلالة اللَّفظ بين الحالة التي يكون فيها مفردًا، وما يطرأ عليه من دلالات هامشـيَّة أثناء دخوله في سـياق النَّظم، ومجاورته للألفاظ الأُخرى في شعر أبي فراس الحمْداني.

أولًا: إشكاليَّة المُصطلح (اللَّفظ):

يبدو أنَّ مصطلح (اللَّفظ) رديفٌ لمصطلح (الرمي)، وهذا ما نستنبطه من كلام علماءِ اللُّغة، جاء في مُعجم العَيْن: " اللَّفْظُ: أنْ تَرْمِيَ بشـــيءٍ كانَ في فيكَ، والفعلُ لَفَظَ يَلْفِظُ لَفْظًا. والأرض تَلْفِظُ

الميِّتَ، أي ترمي به، والبَحْرُ يَلْفِظُ الشَّـيْءَ يرمي به إلى الســاحِلِ، والدُّنيا لافِظةٌ تَرمي بمَن فيها إلى الآخِرة."[1]

كما ورد (اللَّفظ) بمعنى الرمي في شـعر أبي فراس الحمْداني، وذلك في مطلع قصـيدةٍ قال فيها:[2][من المتقارب]

وَمَــا أَنْــسَ لَا أَنْــسَ يَــوْمَ الْــمَــغَــارِ مُــحَــجَّــبَــةً لَــفَــظَــتْــهــا الْــحُــجُــبْ

ومناسـبة القصـيدة أنَّ سـيف الدولة خَرَجَ " في طَلَبِ بَنِي ((كِلَابٍ)) ومَنِ انْضَـافَ إِلَيْهَا. فَلَحِقَ حِلَّةَ ((بَنِي نُمَيْرٍ))، ورئيسُـها ((مُمَاغِثٌ))؛ فَاحْتَوَى عَلَيْهَا؛ فَخَرَجَتْ إِلَيْهِ ابْنةُ ((مُمَاغِثٍ))؛ مُسْـفِرَةً، حَافِيَةً، كالشَّـمْسِ الطَّالِعَةِ وانكَبَّتْ عَلَى مَسَـابِرِ الأَمِيرِ سَـيْفِ الدَّوْلَةِ فَصَـفَحَ لَهَا عَنِ الْحِلَّةِ وَأَمَرَ برَدِّ مَا أَخَذَ)) فكَتَبَ إِلَيْهِ أَبُو فِرَاسٍ يُدَاعِبُهُ "[3] بقصيدةٍ مطلعها البيت السابق.

في حين ورد اللَّفظ في معجم لســان العرب بمعنى (الكَلَام): " لَفَظ بالشــيء يَلْفِظُ لَفْظًا: تكلَّم. وفي التنزيل العزيز: (مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ) [سـورة ق: 18] ولَفَظْتُ بالكلام وتَلَفَّظْتُ به أَي تكلَّمت به واللَّفْظ: واحد الأَلْفاظ، وهو في الأَصل مصدر."[4]

نلاحظ أنَّ المعاجمَ العربيَّة تكادُ تُجمِعُ على أنَّ (الألفاظَ) تُرادف (الكلماتِ) في الاســتعمالِ الشــائعِ المألوفِ، فلا فرقَ بين أنْ يُقال أحصينا ألفاظ اللُّغة، أو كلمات اللُّغة.

[1] كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلميَّة، بيروت – لبنان، ط1، 2003م، ج4، مادة (لفظ)، ص: 93

[2] ديوان أبي فراس الحمداني، تح: ســامي الدَّهَّان، المعهد الفرنســي بدمشــق للدراســات العربيَّة، بيروت – لبنان، د.ط، 1944م، ج2، ص: 17

[3] المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

[4] لسان العرب، ابن منظور، تح: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث الإسلامي، مؤسَّسة التاريخ العربي، بيروت – لبنان، ط3، 1999م، ج12، مادة (لَفَظَ)، ص: 304

ويرى الناقد (إبراهيم أنيس) أنَّ عُلماء اللُّغة القُدامى استشعروا أنَّ اللَّفظ عمليَّةُ نُطقٍ وصدورٍ للصَّوت، وما يستتبِعُهُ مِنْ حركات اللِّسان والشفتين، فإذا رُبِطت هذه الأصوات المنطوق بها بدلالةٍ ما تكوَّنت في رأيِهِم (الكَلِمَةُ)،[1] وبذلك تكون الكلمةُ أخصَّ من اللَّفظ، لأنَّها لفظٌ دلَّ على معنىً.[2]

وإلى جانب ذلك نجد علماءنا القدامى علَّقوا اللَّفظ بالكلام المنطوق، وهذا ما نلمحه من تعريف ابن جنِّي للكلام بقوله: " أمَّا الكلام: فكلُّ لفظٍ مستقلٍّ بنفسه، مفيدٍ لمعناه. وهو الَّذي يسمِّيه النحويُّون الجُمَل (...) وأمَّا القول فأصله أنَّه كلُّ لفظٍ مذِل به اللِّسان، تامًّا كان أو ناقصًا."[3]

ويبدو أنَّ عبد القاهر الجرجاني (- 471 أو 474هـ) كان مدركًا الصلة الوثيقة بين الكلمة واللَّفظ، وذلك حين ربط الكلام بالتدوين في قوله: " وأقسام الكلام المدوَّنة "[4]، وهذا يعني أنَّ الكلامَ قد يكونُ منطوقًا وقد يكونُ مدوَّنًا.

وبناءً على ما سبق يُمكننا القول: إنَّ مصطلحَ الكلمةِ أشملُ مِنْ مُصْطلح اللَّفظ، لأنَّ الكلمةَ تُطْلقُ على الاسم والفعل والحرف المنطوق أوالمدوَّن، في حين يختصُّ مصطلحُ اللَّفظ بالكلامِ المنطوقِ فقط، ونحنُ في هذا البحث آثرنا استخدامَ مُصْطلح (اللَّفظ) وجعلناه رديفًا لمصطلح (الكَلِمَة) لأنَّ هدَفَنا هو إظهارُ الصِّلةِ بين ما ننطِقُ به من أصوات وما تدلُّ عليه من دلالات تختلفُ باختلاف معايير الفصاحةِ التي وَضَعَها عُلَماؤنا القُدامى للَّفظ، وجَعَلوها مِنْوالًا يُحتذى للتعرُّف على أَثَرِ اللَّفظِ فيما يوحيه

[1] هذا التفريق بين اللَّفظ والكلمة الذي تبنَّاه الناقد إبراهيم أنيس غير مقنع، لأنَّ علماءنا القدامى لم يفرِّقوا بين اللَّفظ والكلمة من الناحية الدلاليَّة، فكلُّ ما مذل به اللِّسان سواء دلَّ على معنى أم لم يدل يمكن أن يطلق عليه اسم (لفظ) وهذا ما نستنبطه من قول ابن جنِّي في كتابه (الخصائص) حين عرَّف الكلام وفرَّق بينه وبين القول بقوله: " أمَّا الكلام فكلُّ لفظٍ مستقلٌ بنفسه، مفيدٍ لمعناه. وهو الذي يسمِّيه النحويُّون الجُمَل (...) وأما القول فأصله أنَّه كلُّ لفظٍ مذل به اللسان، تامًّا كان أو ناقصًا ": الخصائص، ابن جني، تح: محمد علي النجار، دار الكتب المصريَّة، مصر، ط2، د.ت، ج1، ص: 17

[2] ينظر: دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، ص: 38

[3] الخصائص، ابن جني، ج1، ص: 17

[4] أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تح: محمود محمَّد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدَّة، د.ط، د.ت، ص: 5

للأذهان من صورٍ ذهنيَّةٍ قد تختلفُ قوَّةً وضَعْفًا، وتتباينُ في رِفْعَتها أو خسَّتها، وتتأرجحُ بين الوُضوح والإبهام تبعًا لِما يُجاورُها من ألفاظٍ داخل سياق النَّظمِ.[1]

ثانيًا: اللَّفظ ودلالته الوضعيَّة والسِّياقيَّة في شعر أبي فراس الحمْداني:

يرى علماؤنا القدامى أنَّ الكلام بألفاظه يحمل نوعين من الدلالة هما: الدلالة الحقيقيَّة (الوضعيَّة) والدلالة المجازيَّة، أو كما عبَّر عنهما عبد القاهر الجرجاني بـــ (المعنى ومعنى المعنى)، فالمعنى: هو دلالة اللَّفظ الوضـــعيَّة المعجميَّة، وهي الدلالة التي يحملها اللَّفظ المفرد قبل أنْ يدخُل في علاقاتٍ نظميَّةٍ سياقيَّةٍ مع الألفاظ المُجاورة له لتشكِّل بمجموعِها صورةً كلاميَّةً ذات دلالة معيَّنة هي (معنى المعنى)، وقد جسَّد الجُرجاني ذلك في قوله: " الكلام على ضَرْبينِ: ضَرْبٌ أنت تصِلُ منه إلى الغرضِ بدلالة اللَّفظ وحده، وذلك إذا قصدتَ أن تُخْبِرَ عن ((زيد)) مَثلًا بالخروجِ على الحقيقة، فقلت: ((خرج زيد))، وبالانطلاق عن ((عمرو)) فقلت: ((عمرو منطلق))، وعلى هذا القياس.= وضـــربٌ آخر أنت لا تصـــلُ منه إلى الغرضِ بدلالة اللفظ وحدَه، ولكن يَدُلُّك اللَّفظ على معناه الذي يَقْتضـــيه موضـــوعُهُ في اللُّغة، ثمَّ تجدُ لذلك المعنى دِلَالةً ثانيةً تصـــلُ بها إلى الغرض. ومَدَارُ هذَا الأمر على ((الكناية)) و ((الاستعارة)) و ((التَّمثيل)) "[2].

فمعنى اللَّفظ في حال إفراده يحمل العديد من الدلالات أحدها مركزيّة والبقيَّة هامشـــيَّة،[3]وما يحدِّد الدلالة المركزيَّة والهامشـــيَّة للَّفظ هو علاقات المجاورة والتناســـب بين معنى اللَّفظ ومعاني الألفاظ المجاورة له ضمن السِّياق، ومن هنا نجد الجرجاني ينفي أنْ تكون للألفاظ المفردة أيَّة مزيَّة قائمة في ذاتها، لذلك نجده يردُّ على مَنْ جَعَلَ الفصـــاحة مرتبطة باللَّفظة المفردة فقط، لأنَّه " لو كان وَصْـــفُهم الكلماتِ المُفْرَدَةَ بالفصاحة منْ أجلِ وَصْفٍ هُوَ لها من حيث هي ألفاظٌ ونطق لسان، لَوَجَب إذا وُجِدت

[1] ينظر: دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، ص: 38 - 39

[2] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح: محمود محمَّد شـــاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدَّة، ط3، 1992م، ص: 262

[3] للتوسع ينظر: المعنى وظلال المعنى (أنظمة الدلالة في العربية)، محمد محمد يونس علي، دار المدار الإسلامي، ط2، 2007م، ص: 177 وما بعدها.

كلمة يُقال: إنّها كلمةُ فَصِيحةُ على صفة في اللَّفظ؛ أنْ لا توجد كلمةُ على تلك الصِّفة، إلَّا وجب لها أنْ تكون فصيحة "[1]، فالجرجاني ينفي أنْ تكون الفصاحةُ سِمَةً للَّفظ المُفرد في حدِّ ذاته وِفقًا لخصائص مَحْسوسة يتَّصف بها،[2] فلو كان الأمر كذلك لكان قولنا: " ((فَقِهْتُ الحديثَ)) بالكسر أفصحَ منه بالفتح، أنْ يكون سبيلُ كلِّ فعلٍ مثله في الزِّنة أنْ يكون الكسرُ فيه أفصحَ من الفتح."[3]

وعلى الرغم من ذلك نجد الجرجاني يلتمس العذر لِمَن رأى أنَّ الفصاحة تكمن في اللَّفظ المفرد في سلامة حروفه ممَّا يثقل على اللِّسان، إلَّا أنَّه أنكر عليهم أنْ تكون الفصاحة مقتصرة على ذلك فقال: " واعلم أنَّا لا نأبَى أنْ تكون مَذاقةُ الحروف وسَلامتها ممَّا يَثْقُل على اللِّسان داخلًا فيما يوجب الفضيلة، وأنْ تكونَ ممَّا يؤكِّد أَمْر الإعجاز، وإنَّما الذي ننكرِه ونُفَيِّلُ رَأيَ مَنْ يذهبُ إليه، أنْ يجعله مُعْجِزًا به وحده، ويجعَلَهُ الأَصْلَ والعُمْدَةَ "[4]، وإنَّما يرجعُ الأمرُ في الحُكْمِ على اللَّفظ بالفصاحةِ إلى مُلاءمة معنى اللَّفظ لِمعاني الألفاظ المُجاورة له في سياق النَّظْمِ، ذلك " أنَّ الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظٌ مجرَّدةٌ، ولا من حيث هي كَلِمٌ مفردةٌ، وأنَّ الفضيلةَ وخِلَافَها، في ملاءمة معنى اللَّفظة لمعنى التي تليها، وما أشبه ذلك، ممَّا لا تعلُّق له بصريحِ اللَّفظ "[5]، واستدلَّ على ذلك حين رأى أنَّ " الكلمةَ تروقُك وتُؤْنِسك في موضع، ثمَّ تراها بعينها تَثْقُل عليك وتُوحِشك في موضع آخر "[6]، واستشهد على ذلك بلفظة (الأخدع) في بيت الصمَّة القشيري:[7][من الطويل]

تلفَّتُّ نحْوَ الحيِّ حتَّى وَجَدْتُني وَجِعْتُ من الإصغاء لِيتًا وأخْدَعا

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص: 459

[2] ينظر: قضيَّة اللَّفظ والمعنى في الميزان الجرجاني، عبُّود خليفة، مجلَّة حوليات كلية الآداب واللغات لجامعة طاهري محمد بشار، الجزائر، العدد: 15، ص: 156

[3] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص: 459

[4] المرجع السابق، ص: 522

[5] المرجع السابق، ص: 46

[6] المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

[7] شرح ديوان الحماسة، المرزوقي، تح: أحمد أمين وعبد السَّلام هارون، دار الجيل، بيروت – لبنان، ط1، 1991م، مج: 2، القسم الثالث، ص: 1218

وبيت البحتري:[1][من الطويل]

وإنِّـي وإنْ بَـلّـغْـتَـنِـي شَـــرَفَ الـغِـنَـى وَأعْـتَـقْـتَ مِـنْ رِقِّ الـمَـطَـامِـعِ أخْـدَعِـي

وأعقب على حُســـنِ ورود هذه اللَّفظة في البيتين الســـابقين قائلًا: " فإنَّ لها في هذين المكانين ما لا يخفى من الحُسن "[2]، ثمَّ عقد مقارنة بين هذين البيتين وبيتٍ لأبي تمَّام وردت فيه لفظة (الأخدع) قلقة نابية مستكرهة، فقال: " ثمَّ إنَّك تتأمَّلها في بيت أبي تمَّام:[3][من المنسرح]

يـا دَهْـرُ قَـوِّم مِـنْ أخْـدَعَـيْـكَ، فَـقَـدْ أضْـــجَـجْـتَ هَـذَا الأنَـامَ مِـنْ خُـرُقِـكْ

فتجد لها من الثِّقل على النفس، ومن التنغيصِ والتكدير، أضــعافَ ما وجدت هناك من الرَّوْح والخِفَّة، ومن الإيناس والبهجة."[4]

فالجرجاني أدرك أثر السِّياق وعلاقات المجاورة بين معاني الألفاظ في إضفاء صفة الحُسن والرونق على اللَّفظ في موضــعٍ، والاســتكراه والتنغيص في اللَّفظ ذاته في موضــعٍ آخر، " فلو كانت الكلمةُ إذا حَسُــنَت حَسُــنَت من حيث هي لفظٌ، وإذا اســتحقَّت المزيَّةَ والشــرف اســتحقَّت ذلك في ذاتها وعلى

[1] ورد هذا البيت بهذه الرواية عند عبد القاهر الجرجاني في كتابه (دلائل الإعجاز)، ص: 47، وللبيت رواية أخرى وردت في ديوان البحتري هي: " وإنِّي وإنْ بَلَّغْتَنِي شَـــرَفَ العُلَا وأَعْتَقْتَ مِنْ ذُلِّ المَطَامِعِ أَخْدَعِي ": ديوان البحتري، تح: حسن كامل الصَّيرفي، دار المعارف، القاهرة – مصر، ط3، د.ت، مج: 2، ص: 1241

[2] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص: 47

[3] ورد هذا البيت بهذه الرواية عند عبد القاهر الجرجاني في كتابه (دلائل الإعجاز)، ص: 47، وللبيت رواية أخرى في ديوان أبي تمَّام هي: " يَا دَهْرُ قَوِّمْ أُخْدَعَيْكَ فَقَدْ أَضجَجْتَ هذا الأَنامَ مِنْ خُرُقِكْ ": ديوان أبي تمَّام بشرح الخطيب التبريزي، تح: محمَّد عبدُه عزَّام، دار المعارف، القاهرة – مصر، ط4، د.ت، مج: 2، ص: 405

[4] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص: 47

انفرادها، دون أنْ يكون السـببَ في ذلك حالٌ لها مع أَخَواتها المجاورة لها في النَّظم، لَمَا اختلف بها الحالُ، ولكانت إمَّا أنْ تَحْسُنَ أبدًا، أو لا تَحْسُنَ أبدًا."[1]

ومن الأبيات الشعريَّة التي حَسُنَ فيها اختيار اللَّفظ في شعر أبي فراس الحمداني قوله:[2][من الطويل]

يَـقُـولُـونَ لَا تَـخْـرُقْ بِـحِـلْـمِـكَ هَـيْـبَـةً وَأَحْسَـنُ شَـيْءٍ زَيَّـنَ الْـهَـيْـبَـةَ الْـحِـلْـمُ

جاءت لفظة (شَـيْء) حَسَـنَةً رائقةً، متناسـبةً مع معاني الألفاظ المُجاورة لها في سِياق النَّظم، ذلك أنَّ الشَّـاعرَ أحسـنَ في اختيار اللَّفظة، فحملت العديد من المعاني الهامشـيَّة من خلال ورودها في سـياق النَّظمِ، فهي اسمٌ يدلُّ على أيِّ شـيءٍ " موجودٍ ثابتٍ متحقِّق يصـحُّ أنْ يُتصـوَّر ويُخبر عنه سـواء أكان حسِّـيًّا أم معنويًّا "[3]، ومن ثَمَّ نجد لفظةَ (شَـيْء) تدلُّ على معنى العُمُوم والكَثرة، فهناك أشـياء كثيرة تُزَيِّن الهَيبة، ومِنْ بين تلك الأشـياء (الحِلْم)، فاسـتخدام الشَّـاعر لفظة (شَـيْء) أغنى عن تَعْداد تلك الأشياء التي تُزَيِّن الهَيْبَة، واختار من تلك الكَثرة (الحِلْم) وفضَّـلها على باقي الأشياء التي تُزيِّن الهيبة بلفظة (أَحْسَـن)، فهو اختار الخُلُق الذي كان الحُسْـنُ فيه أتمَّ من غيره إنْ اجتمع مع الهيبة، لذلك نجد الميزة في هذا البيت من خلال استخدام لفظة (شيء) الدالَّة على العموم والكثرة، ولفظة (أَحْسَن) التي تحمل العديد من المعاني، لكنَّها دلَّت في سـياق النَّظم على الحُسـن المعنوي لوجود قرينة لفظيَّة هي كلمة (الهيبة).

ومن ذلك أيضًا قوله:[4][من مخلَّع البسيط]

يُـغَـيِّـرُ الْـدَّهْـرُ كُـلَّ شَـيْءٍ، وَهْـوَ صَـحِـيـحٌ لَـهُـمْ، سَـلِـيـمُ!

[1] المرجع السابق، ص: 48

[2] ديوان أبي فراس الحمداني، ج2، القسم الثالث، ص: 364

[3] معجم اللغة العربية المعاصـرة، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة – مصـر، ط1، 2008م، مج: 2، مادة (ش ي أ)، ص: 1252

[4] ديوان أبي فراس الحمداني، ج2، القسم الثالث، ص: 345

جاءت لفظة (شـــيء) حســـنةً رائقةً، وذلك لأنَّ معناها تناســـب مع المعنى المراد، وهو الدلالة على العموم لمجاورتها للفظة (كل)، فالشـــاعر لا يريد أنْ يعدِّد الأشـــياء التي يغيِّرها الدهر (ســـواء أكانت حسـيَّة أم معنويَّة) فاسـتخدم لفظة (شـيء)، وهذه اللَّفظة بدلالتيها الحسـيَّة والمعنويَّة تناسـبت مع لفظة (الدهر)، إلى جانب التناسـب بين لفظة (الدهر) مع إسـناد فعل التغيير إليه، فالدهر هو " زمن الحياة الدُّنيا كلّها، مُدَّة بقاء الدُّنيا إلى انقضـائها "[1]، وهو أمرٌ معنويٌّ يمكن له أنْ يُغيِّرَ كُلَّ شـيءٍ، حسِّـيٍّ كان كملامح الإنسان أم معنويٍّ كطبائع الناس وأخلاقهم، لذلك نجد لفظة (شيء) جاءت في مكانها المناسب ضمن السِّياق.

ومن مجيء لفظة (شَـــيْء) قلقةً نابيةً بســـبب عدم ائتلافها معنويًّا مع معاني الألفاظ المُجاورة لها في سِيَاق النَّظْمِ قول المتنبِّي:[2][من الطويل]

لَـوِ الـفَـلَـكُ الـدَّوَّارُ أبْـغَضْـــتَ سَـــعْيَـهُ لَـــعَـــوَّقَـــهُ شَـــــيءٌ عـــن الـــدَوَرَانِ

جاءت لفظة (شَيْء) قلقةً نابيةً مقارنةً مع مجيء لفظة (شَيْء) في بَيْتَي أبي فِراس الحمْداني السابِقَيْن.[3]

وهكذا نســـتطيع القول: إنَّ الكلمة تكتســـب المزيَّة والقبول حين يتلاءم معناها مع معاني الكلمات المجاورة لها والمعنى الكلِّي للسـياق في سـياق نظمٍ معيَّنٍ " فلو كانت الكلمةُ إذا حَسُـنَت حَسُـنَت من حيث هي لفظٌ، وإذا اسـتحقَّت المزيَّةَ والشـرف اسـتحقَّت ذلك في ذاتها وعلى انفرادها، دون أنْ يكون

[1] معجم اللغة العربيَّة المعاصرة، أحمد مختار عمر، مج: 1، مادة (د هـ ر)، ص: 776

[2] شرح الواحدي لديوان المتنبِّي، تح: ياسين الأيُّوبي وقصي الحسين، دار الرائد العربي، بيروت – لبنان، ط1، 1999م، مج: 4، ص: 1810

[3] عدَّ عبد القاهر الجرجاني اسـتخدام المتنبِّي للفظة (شـيء) في هذا البيت قليلة ضـئيلة، إلَّا أنَّ محقِّق كتاب دلائل الإعجاز (محمود محمد شـاكر) عدَّها كبيرةً موحيةً بما في نفس الشـاعر، وعلَّل السـبب في ذلك من خلال مناسـبة القصـيدة التي ورد فيها البيت، فهو من القصـيدة التي قالها سـنة 348 هـــ، والتي قال فيها أيضًـا قصـيدته الميميَّة حين ركبته الحمَّى، والتي عرَّض فيها بالرحيل عن كافور، وهي قصـــيدة مدح، لكنَّ محقِّق كتاب دلائل الإعجاز رأى أنَّ الشـــاعر ينفِّث في بعضـها عمَّا في صدره من الغيظ على كافور واسـتهانته به، ولذلك فقد عدَّ لفظ (شيء) في هذا البيت ممَّا يكشف عن هذه الاسـتهانة بكافور، ورأى أنَّ الجرجاني لو لحظَ هذا الملحظ لما عدَّها قليلة ضـئيلة، بل كبيرة موحية بما في نفسه: ينظر: دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص: 48

السـببَ في ذلك حالٌ لها مع أَخَواتها المجاورة لها في النظم، لَمَا اختلف بها الحالُ، ولكانت إمَّا أنْ تَحْسُن أبدًا، أو لا تَحْسُن أبدًا."[1]

فالجرجاني ينفي أنْ تكون الفصـاحة مرتبطة باللَّفظة المفردة في ذاتها من حيث هي لفظٌ ونطقُ لسـانٍ وإنْ أعطى بعض الفضل لأنْ تكون مذاقة الحروف وسلامتها ممَّا يثقل على اللِّسان داخلًا فيما يوجب الفضيلة، إلَّا أنَّه أنكر أنْ يجعل ذلك وحده الأصل والعمدة في الفصاحة وما يؤكِّد أمر الإعجاز،[2]ولعلَّه لأجل ذلك فرَّق بين الحروف المنظومة والكلم المنظوم " وذلك أنَّ ((نظم الحروف)) هو تواليها في النطق، وليس نظمُها بمقتَضَـى عن معنى، ولا الناظمُ لها بمُقْتَفٍ في ذلك رسْـمًا من العقل اقتضـى أنْ يتحرَّى في نظمه لها ما تحرَّاهُ. فلو أَنَّ واضعَ اللُّغة كان قد قال ((رَبضَ)) مكانَ ((ضربَ))، لما كان في ذلك ما يؤدِّي إلى فسـاد. وأمَّا ((نَظْمُ الكَلِم)) فليس الأمر فيه كذلك، لأنَّك تقتفي في نَظْمها آثارَ المعاني، وتُرَتِّبُها على حسب ترَتُّبِ المعاني في النفس."[3]

ومن الأمور الجديرة بالذِّكْرِ حين نتحدَّث عن فصـاحة الألفاظ ألَّا نُغْفِلَ شـرطًا مهمًّا من شـروط الفصـاحة، وهو التناسـب العُرفي للألفاظ مع البيئة الاجتماعيَّة، وهذا ما أشـار إليه علماء البلاغةِ القدامى ومنهم عبد القاهر الجرجاني في قوله: " وأمَّا رجوع الاستحسان إلى اللَّفظ من غير شِرْكٍ من المعنى فيه، وكونِه من أسبابه ودواعيه، فلا يكاد يَعْدُو نمطًا واحدًا، وهو أنْ تكون اللَّفظة ممَّا يتعارفه الناس في استعمالهم، ويتداولُونه في زمانهم، ولا يكون وَحْشيًّا غريبًا، أو عامّيًّا سخيفًا، سُخْفُهُ بإزالته عن موضـوع اللُّغة، وإخراجِه عمَّا فرضـتْه من الحكم والصـفة، كقول العامَّة ((أَشْـغَلتَ)) و ((انفسد))."[4] وضربَ مثالًا على السُّخف في معنى اللَّفظ الذي يُخرجه عن الاستحسان " كما يُحكى من قول عبيد الله بن زياد لمَّا دُهِشَ: ((افتحوا لي سـيفي))[5]، وذلك أنَّ ((الفتح)) خلاف ((الإغلاق))،

---

[1] المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

[2] ينظر: دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص: 522

[3] المرجع السابق، ص: 49

[4] أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص: 6

[5] يُنظر: البديع، ابن المعتز، تح: عرفان مطرجي، مؤسَّسـة الكتب الثقافيَّة، بيروت – لبنان، ط1، 2012م، ص: 34، والبيان والتبيين، الجاحظ، تح: عبد السـلام محمَّد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، القاهرة – مصـر، ط7، 1998م، ج2، ص: 210

فحقُّه أنْ يتناول شيئًا هو في حكم المُغلَق والمسدود، وليس السَّيف بمسدود، وأقصى أحوالِه أنْ يكون كونُه في الغِمْد بمنزلة كَوْنِ الثوب في العِكْمِ، والدرهمِ في الكيس، والمتاعِ في الصـــندوق. و((الفتحُ)) في هذا الجنس يتعدَّى أبدًا إلى الوِعاء المسدود على الشـيء الحاوي له لا إلى ما فيه، فلا يُقال ((افتحِ الثوبَ))، وإنَّما يُقال: ((افتحِ العِكْمَ))[1]و ((أخرجِ الثوب)) و ((افتحِ الكيس))."[2]

ومن الأبيات الشعريَّة التي جاءت فيها الألفاظ متناسبة عرفًا مع المعنى في شعر أبي فراس الحمْداني قوله:[3][من الكامل]

فَـحُـمَ الْـغَـبِـيُّ وَقُـلْـتُ غَـيْـرَ مُـلَـجْـلَـجٍ: إِنِّـــي لَـمُشْـــتَـــاقٌ إِلَـــى الـــعَـــلْـــيَـــاء

وَصِـــنَـــاعَتِي ضَـــرْبُ السُّـــيُوفِ وَإِنَّنِي مُـتَـعَـرِّضٌ فِـي الشِّـــعْـرِ بـــالشَّـــعَـرَاء

واللهُ يَـــجْـــمَـــعُـــنَـــا بِـــعِـــزٍّ دَائِـــمٍ وَسَـــــلَامَـــةٍ مَـــوْصُـــولَـــةٍ بِـــبَـــقَـــاء

الشـاعر في هذه الأبيات يفخرُ بنفسـه وذودِه عن قبيلته بسـيفِهِ وشـعره، فهو فارسٌ شـاعرٌ، لذلك نجدُه يتغنَّى بشـجاعته وشـعريَّته من خلال اسـتخدام الألفاظ (فَحُمَ – الغبيُّ – غير مُلْجلج – العَلْيَاء)، وهي ألفاظٌ مُتناسبةٌ عُرْفًا مع المعنى الذي أراده، فهو يريدُ أنْ يَهْجُو خُصومه فاستخدم لفظة (فَحُمَ) في سياق الذمِّ، وهي لفظةٌ تحملُ العديدَ من المعاني، منها: " فحُمَ الشَّيءُ: اسودَّ، اشتدَّ سواده (...) أفحم خَصْمَه: أسكته بالحُجَّة القاطعة؛ أعجزه عن الجواب (...) أفحمه البكاءُ: قطع نَفَسه وصوْتَه."[4]

وقد أحسن الشـاعر في اختيار هذه اللَّفظة وأعطاها بُعدًا دلاليًّا مركزيًّا،[5]وذلك حين وضَـعَها في سياقِ نظْمٍ مُعيَّنٍ، فرَبَطَ بين لفظةِ (فَحُمَ) و(الغَبِيُّ) فالخصْمُ سَكَتَ لِعَدَمِ قُدْرَتِه على هِجَاء الشَّاعر لأنَّه غبيٌّ،

[1] " ((العِكْمُ)): ثَوْبٌ يُبْسَطُ ويُجعلُ فيه المتاع ثمَّ يُطوَى ويُشَدُّ بحبل ": أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص: 6

[2] أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص: 6

[3] ديوان أبي فراس الحمْداني، ج2، ص: 9

[4] معجم اللغة العربيَّة المعاصرة، أحمد مختار عمر، مج: 3، مادة (ف ح م)، ص: 1677

[5] للتوسُّع ينظر: المعنى وظلال المعنى، محمد محمد يونس علي، ص: 177 وما بعدها.

وقد تناســـبت هذه الألفاظُ عُرْفًا مع المعنى الذي أراده الشَّـــاعر، فهو يريدُ أنْ يُعبِّرَ عن تغلُّبه على خُصُـومه من المُحاربين والشُّـعراء الَّذين يمدحون في شِـعرهم للتكسُّـب، في حين يَنْأى أبو فراس عن ذلك لأنَّه مَشْغولٌ بصناعة المَجْدِ من خلال فروسيَّته وشِعْرِهِ.

وجاءت لفظة (فَحُمَ) مُعبِّرةً عن المعنى الذي أراده الشَّـــاعر، فلو أنَّه اســـتخدمَ لفظةً غيرها لما أدَّت المعنى الذي قصده، فقد جاءت مُتناسِبَةً مع العُرف الاجتماعي والبيئة العربيَّة التي نشأ فيها أبو فراس الحمْداني، فمن عادة العرب أنْ تقولَ حين انتصـــار الخصـــم على خصـــمه في هِجَاءٍ أو غيره: " فحَّم وجهه تفحيمًا: ســـوَّده. والمُفْحَم: العَيِيُّ. (...) وهاجاه فأَفْحَمه: صـــادفه مُفْحَماً. وكلَّمه فَفَحَم: لم يُطِق جواباً. وكلَّمته حتَّى أَفْحَمْته إذا أَســـكتَّه في خصـــومةٍ أَو غيرها. وأَفْحَمْته أي وجدته مُفْحَماً لا يقول الشِّعر."[1]

وإلى جانب ذلك نجد الإحسان في اختيار الشاعر للفظة (فَحُمَ) في أنَّ دلالاتها الهامشيَّة ترتبط بدلالتها المركزيَّة بوجهٍ أو بآخر، فهي تحملُ معنى السَّـواد، فالفاحم " من كلِّ شـــيء: الأَســـود بَيِّن الفُحومة، ويُبالَغ فيه فيقال: أَسود فاحم. وشَعرٌ فَحِيم: أَسود، وقد فَحُم فحُوماً. وشعرٌ فاحِمٌ وقد فَحُم فُحُومة: وهو الأَسود الحسن "[2].

وموطن الاشـــتراك بين الدلالة المركزيَّة للفظة (فَحُمَ) التي بمعنى سَـــكَتَ في خصـــومةٍ أو غيرها ودلالاتها الهامشـيَّة هي المُبالغةُ في ذمِّ الخَصْـمِ وإظهارُ الحالةِ النفسـيَّةِ المتردِّيةِ التي آل إليها، حتَّى ظَهَرَ ذلك على ملامِحِ وَجْهِهِ من أَثَرِ تلك الخُصُوْمةِ التي أورثتْهُ الخِزْيَ، وهو ما يُعْرَف عند البلاغيِّين بـ (الكناية).

ونجد ذلك في القرآن الكريم كما في قوله تعالى: (يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْـوَدُّ وُجُوهٌ ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْـوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ) [سورة آل عمران: 106]

[1] لسان العرب، ابن منظور، ج10، مادة (فحم)، ص: 196

[2] المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

وإذا نظرنا إلى الصِّـيغةِ الصَّـرفيَّةِ للفظةِ (فَحُمَ) نجدُها على وزنِ (فَعُلَ)، وهي لفظةٌ لم تأتِ على هذه الصـيغة الصـرفيَّة اعتباطًا، بل قصـدَ الشَّـاعرُ إليها قَصْـدًا للمُبالغةِ في هِجَاءِ خَصْـمِهِ والتَّهكُّمِ به، وأنَّ هذه الصفةَ ملازمةٌ له، قال السّيوطي: " (والمضموم للغرائز غالباً) كَكرُم، ولَؤُم، وشَعُر، وفَقُه."[1]

وفي البيت الثاني نجدُ الشَّـــاعرَ يشـــرحُ لنا كيفيَّة صِـــنَاعة المَجْد، وذلك من خلال إبراز مَهَارته في مُحَاربةِ الأعداء بسيفِهِ، ومُعَارضةِ الشُّعراءِ الخُصومِ بِشِعْرِهِ، ولذلك نجدُه أحْسَنَ في استخدامِ لفظتي (صِـنَاعَتِي – مُتَعرِّض) لتتناسـب مع معاني الألفاظ المُجاورة لها في سـياقِ النَّظم، فأثبت مهارتَه في الحرْبِ من خِلال ضَرْبِ الأعداءِ بالسُّيوف، ومُعارَضَةِ الشُّعراءِ الخُصُوْمِ بالشِّعرِ، وبذلك تكون لفظةُ (صِـنَاعة) وفقًا لدلالتها المركزيَّة بمعنى المهارة، قيل: " كلُّ عملٍ لا يسـمَّى صـناعة حتَّى يتمكَّن فيه ويتدرب وينسب إليه (...) والصـناعة قد تطلق على مَلَكَةٍ يقتدر بها على استعمال المصـنوعات على وجه البصـيرة لتحصـيل غرض من الأغراض بحسـب الإمكان "[2]، وفي إضـافة ياء المتكلِّم إلى لفظة (صِنَاعة) دلَّت على التخصيص، وحين جاءت في سياق النَّظْم دلَّت على العديد من المعاني الهامشيَّة، ورد في الكليَّات للكفوي (- 1094هـــ): " والصَّـناعة (بالفتح): تُسـتعمل في المحسـوسـات، وبالكسـر في المعاني، وقيل: بالكسـر حِرفة الصَّـانع. وقيل: هي أخصُّ من الحرفة، لأنَّها تحتاج في حصولها إلى المزاولة، والصنع أخصُّ من الفعل كذا العمل أخصُّ من الفعل فإنَّه فعلٌ قصديٌّ لم يُنسب إلى الحيوان والجماد "[3]، فجمعَ الشَّـــاعر بين المحســـوسِ والمعنويِّ، فهو يملكُ مهاراتٍ كثيرة في الحربِ والشِّعرِ، لا يملكُها غيره من الفُرسان والشُّعراء، وكلُّ ذلك لخَّصَهُ في لَفْظَةِ (صِنَاعَتِي) عندما خَصَّصَهَا بِنَفْسِهِ.

وإلى جانب ذلك نجد أبا فراس يثبت شـجاعته، فضـربُ الأعداءِ بالسُّـيوف يكون من مسـافةٍ قريبةٍ، فاســتخدم ألفاظًا مُتناســبةً مع معنى الألفاظِ المُجاورةِ لها من جهةٍ ومع العُرف الاجتماعي من جهةٍ

[1] همع الهوامع في شـــرح جمع الجوامع، السّـــيوطي، تح: عبد العال ســـالم مكرم، دار البحوث العلميَّة، الكويت، د.ط، 1980م، ج6، ص: 22

[2] الكليَّات (معجم في المصـطلحات والفروق اللغويَّة)، أبو البقاء الكفوي، تح: عدنان درويش ومحمَّد المصـري، مؤسَّسـة الرسالة، بيروت – لبنان، ط2، 1998م، ص: 544

[3] المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

أُخرى، فلفظة (ضَـرَبَ) تحملُ العديد من المعاني منها: الحركةُ والإصـابةُ والصَّـدمُ والدقُّ والإلقاءُ،[1] وهي متناسبة - بما تحمله من معانٍ - مع لفظة (السُّيوف)، فالعربُ تقولُ: ضَرَبَهُ بالسَّيْفِ: أي أَصَابَهُ به وأوقَعَهُ عَليهِ.[2] ولفظة (السُّـيوف) جاءت مُتَناسـبة مع العُرف الاجتماعي لأنَّها من أدوات الحرب، وتَظْهَر مقدرة الشَّاعر اللُّغويَّة في استخدام المصدر (ضَـرْب) الدال على ثبات الحدث مع (السُّيوف) للدلالة على ثباته في سـاحات القتال وكثرة معاركه وتصـدِّيه للأعداء، وذلك يتناسـب مع المعنى الذي دلَّت عليه لفظة (صِنَاعَتِي) المجاورة للفظة (ضَرْب) في سياق النَّظْمِ ذاتِهِ.

وفي الشطر الثاني نجد الشاعر يثبت شاعريَّته من خلال معارضة الشعراء الخصوم بشعره، فاستخدم اسم الفاعل (متعرِّض)، وهي لفظة متناسبة عرفًا مع معاني الألفاظ المجاورة لها، فشعره فيه تلميحات يفهمها الذكيُّ ولا يفهمها الغبي، وهي لفظةٌ متناســبة مع الألفاظ (فَحُمَ – الغبي)، فالعرب تقول: " عرَّض به / عرَّض له: قال قولاً اقتصر فيه على التَّلميح من غير إفصاح "[3].
ويُقال: " عارضَ شاعرًا: باراه، جاراه في شِعره وأتى بمثله أو أحسَن منه " معارضة الشُّعراء ممتعة – عارَض جريرٌ الفرزدقَ – عارَض بمثل صنيعه: فعل مثلَ فعله، أتى إليه بمثل ما أتى"."[4]

وإلى جانب ذلك نجدُ التقابلَ الدلالي بين شطري البيت الشعري، فالشجاعةُ والفروسيَّةُ التي تجلَّت في ضَرْبِ الأعداءِ بالسُّيوفِ تُقابلُها الشَّاعريَّةُ التي تجلَّت في مُعارضة الخُصوم من الشعراء، وبذلك أثبتَ فخرَه بنفسه وتعريضَه بالخصوم بالفعل (ضَرْبِ السُّيُوْف) والقول (مُعارضة الشُّعراء بِشِعْره).

وإلى جانب ذلك نجدُ بعض الدَّارســين العرب القُدامى جَعلوا تناسُــبَ الألفاظ وائتلافها مع العُرف الاجتماعي أساسًا في صِناعةِ البلاغةِ، ومنهم حازم القرطاجنِّي (- 684هــ)، وقد تجلَّى ذلك في قوله: " يكون النظر في صـناعة البلاغة من جهة ما يكون عليه اللَّفظ الدَّال على الصـور الذهنيَّة في نفسـه ومن جهة ما يكون عليه بالنســبة إلى موقعه من النفوس من جهة هيئته ودلالته، ومن جهة ما تكون عليه تلك الصـور الذِّهنيَّة في أنفسـها، ومن جهة مواقعها من النفوس من جهة هيآتها ودلالاتها على ما

[1] ينظر: معجم اللغة العربيَّة المعاصرة، أحمد مختار عمر، مج: 2، مادة (ض ر ب)، ص: 1352
[2] ينظر: المرجع السابق، مج: 2، مادة (ض ر ب)، ص: 1353
[3] المرجع السابق، مج: 2، مادة (ع ر ض)، ص: 1481
[4] المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

خارج الذهن، ومن جهة ما تكون عليه في أنفسها الأشياء التي تلك المعاني الذهنيَّة صور لها وأمثلة دالَّة عليها، ومن جهة مواقع تلك الأشياء من النفوس."[1]

ومع ذلك قدَّم عذرًا للشَّاعر الذي يأتي بألفاظٍ غير مألوفةٍ في شعره، وعدَّ ذلك مُسْتحسنًا في الشِّعر، وفي ذلك يقول: " كما أنَّ اللَّفظ المُستعذب وإنْ كان لا يعرفه جميع الجمهور مُسْتحسنٌ إيراده في الشعر لأنَّه مع استعذابه قد يفسَّر معناه، لمن لا يفهمه، ما يتَّصلُ به من سائر العبارة. وإنْ لم يكن في الكلام ما يفسِّره لم يعوز أيضًا وجدان مفسِّره لكونه ممَّا يعرفه خاصَّة الجمهور أو كثير منهم. والإتيان بما يُعرف أحسن."[2]

كما في قول أبي فراس الحمْداني:[3][من الطويل]

وَلَا تَصِفَنَّ الْحَرْبَ عِنْدِي فَإِنَّهَا طَعَامِيَ مُذْ بِعْتُ الصِّبَا وَشَرَابِي

وَقَدْ عَرَفَتْ وَقْعَ الْمَسَامِيرِ مُهْجَتِي وَشُقَّقَ عَنْ زُرْقِ النُّصُولِ إِهَابِي

وَلَجَّجْتُ فِي حُلْوِ الزَّمَانِ وَمُرِّهِ وَأَنْفَقْتُ مِنْ عُمْرِي بِغَيْرِ حِسَابِ

الشَّاعرُ في هذه الأبيات يفخرُ بنفسه ويصِفُ تجلُّده وصبره على مصائبِ الدَّهرِ، فالأبياتُ قالها وهو في الأسرِ بعد أنْ عُوفيَ من علَّةٍ أصابته، وهي استقرار عددٍ من نُصُولِ السِّهام في بدنه مدَّة سنتين ونصفٍ، وشُقِّقَ عنها ست مرَّات حتَّى خرجت من بدنه.[4]

وقد أحسنَ الشَّاعِرُ اختيار الألفاظ التي جاءت مُتناسبة عُرفًا مع المعنى العام للقصيدة، والبيئة الاجتماعيَّة التي نشأ فيها أبو فراس، فألفاظُها معروفةٌ في لُغةِ العرب التي كان يفهمُها المُحارب كما

[1] منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجنِّي، تح: محمَّد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، د.ط، 1986م، ص: 17

[2] المرجع السابق، ص: 29

[3] ديوان أبي فراس الحمْداني، ج2، ص: 29

[4] ينظر: المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

كان يفهمها البدوي البسيط، فاستخدم لفظة (زُرْقِ النُّصُوْلِ) في البيت الثَّاني، وهي تعبيرٌ مجازيٌّ معروفٌ في الشِّعر العربي القديم، يحملُ دلالةً مركزيَّةً، إذ يُقال " للأسنَّةِ زرْق لبصيصِ لونِهَا "[1]، ويُقال: " نَصْلٌ (أزْرَقُ) بَيِّنُ (الزَّرَقِ) أي شديدُ الصَّفَاءِ. ويُقالُ للماءِ الصَّافِي: (أزْرَقُ)."[2]

وإلى جانب هذه الدلالة نجدُ الشَّاعر يُحمِّلها العديد من الدلالات الهامشيَّة، وذلك عندما استعملها في سياق النَّظم، فمن خلال مُجاورتها لباقي الكلمات دلَّت على شدَّة الألم والمُعاناة التي كابدها الشَّاعر وهو مُصابٌ في أسرهِ، لا سيَّما أنَّ النُّصول ليست عاديَّة، بل قاطعة وحادَّة، فهي لشدَّة صقْلِها وحدَّتها أشبهت صفاء الماء، وهي لا تزال عالقة في جسده، وقد أُضْمِرَت تحت لحمه مدَّةً طويلةً، لذلك احتيج إلى شقٍّ لحمه مرَّات عدَّة لاستخراجها، فعبَّر عن ذلك بالفعل الماضي المبني للمجهول (شُقِّق) فحُذِفَ الفاعل وناب عنه المفعول به (إهَابِي) تحقيرًا للأعداء وصونًا للسانه عن ذِكْرِهم، وجاء الفعل بالزمن الماضي لأنَّ الشَّاعر يروي لنا أحداثًا وقعتْ وانتهتْ في الزَّمن الماضي، وجاء على وزن (فُعِّلَ) للدلالة على المُبالغة والتَّكثير، فعبَّر بهذه الصِّيغة عن شدَّة الألم الذي تعرَّض له حين استخراج تلك النُّصول من جَسَدِه، وقد حملت صيغةُ الجَّمعِ (زُرْق النُّصول) دلالةً على إظهار شَجَاعةِ الشَّاعر وصموده أمام الأعداء، فكَثْرَة النُّصول التي استقرَّت في جسده لم تُثبِطْ عزيمتَه في مواجهتهم والتَّصدِّي لهم.

وإلى جانب ذلك نجدُ الشَّاعر قد أحسنَ اختيار لفظة (إهَابِي) فتناسبت مع معنى الشَّجاعة والصُّمود، إذ تحملُ دلالتُها المركزيَّةُ معنى الجلدِ المُغلِّفِ لِجسمِ الحيوان قبلَ دَبْغِهِ،[3] لكنَّها اكتسبت العديدَ من الدلالات الهامشيَّة حين ورودها في سياق النَّظْم، فدلَّت على صَلابةِ الشَّاعرِ وتجلُّدِهِ وقوَّةِ جسدِهِ وإقدامِهِ على مواجهةِ الأعداءِ، فهو لمْ يَقُلْ (جِلْدِي)، لأنَّ الجِلْدَ يكونُ رقيقًا، في حين استخدمَ لفظةَ (إهَاب) وخَصَّصها بنفسِهِ حين أضافَ إليها ياء المُتكلِّم للدلالةِ على شِدَّةِ صَلَابتهِ وقوَّتِهِ، وكثرةِ حروبِهِ والطعناتِ التي تعرَّضَ لها حتَّى أشبهَ لحمُهُ إهابَ الحيوانات.

[1] تهذيب اللغة، الأزهري، تح: عبد العظيم محمود ومحمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة – مصر، د. ط، د. ت، ج8، مادة (زرق)، ص: 428

[2] مختار الصحاح، أبو بكر الرازي، مكتبة لبنان، بيروت – لبنان، د.ط، 1989م، مادة (زرق)، ص: 238

[3] ينظر: معجم اللغة العربيَّة المعاصرة، أحمد مختار عمر، مج: 1، مادة (أ هـ ب)، ص: 135

وفي البيت الثالث نجدُ الشَّـاعِرَ يصـفُ كثرةَ تَجارِبِهِ وخبرتِهِ في الحياةِ بِحُلْوِها ومُرِّها، فعبَّر عن ذلك بلفظة (لَجَّجْتُ) وقد أحْسَن اختيار هذه اللَّفظة لتناسُبِ معناها مع المعنى العام الذي أراده، وهو إظهارُ صـــلابتِهِ وإقدامِهِ على ملذَّاتِ الحياةِ ومصـــائِبِهَا، وجاءت على وزن (فَعَّلْتُ) فحملت هذه الصِّـــيغة الصَّـــرفيَّة دلالةً على المُبالغةِ والتَّكثيرِ، إذ يُقال: " لجَّ في الأمر: تمادى فيه معاندًا، لازمه وأبى أنْ ينصـرف عنه "[1]، وهي لفظةٌ معروفةٌ في الشِّـعر العربيِّ القديم والقُرآن الكريم، من ذلك قولُه تعالى: (أَمَّنْ هَٰذَا الَّذِي يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُ ۚ بَل لَّجُّوا فِي عُتُوٍّ وَنُفُورٍ) [سورة الملك: 21]

وإلى جانب ذلك نَجِدُ الشَّـاعرَ أحسنَ اختيار لفظة (أَنْفَقْتُ) فجاءت مُتناسِبَةً مع سِيَاق الفخرِ، إذ جَعَلَ الإنفاقَ من عُمره، وهو أغلى ما يملِكُه الإنســانُ، وتناســبتْ مع معنى لفظةِ (لجَّجْتُ)، فطولُ المُعاندةِ والتمادي في مَلذَّات الحياةِ ومَصــائبها يجعلُ العُمرَ ينقضــي ســريعًا دون أنْ يشــعرَ الإنســانُ بذلك، وهنا لدينا مقابلةٌ دلاليَّةٌ[2]ما بين لفظتي (لَجَّ) و(أَنْفَقَ) فكلتاهما تحمل معنى الكَثْرةِ في الإنفاقِ (كثرةُ التمادي في ملذَّات الحياةِ ومصـــائبها يُقابله كثرةُ الإنفاقِ من عُمرِه)، وهذا تناســبٌ بالتَّكرار المعنويِّ، وهو نوعٌ من المُشاكلةِ[3]، أفاد الرَّبط بين أجزاءِ البيتِ الشِّعريِّ.

نستنتج ممَّا تقدَّم ذِكْرُهُ أنَّ استجادة الألفاظ والحكم عليها بالحُسْن أو الرداءة لا يقتصـر على مُلاءمة معنى اللَّفظ لمعاني الألفاظ المُجاورة له في سياق النَّظم، بل لا بدَّ للألفاظ المُختارة أنْ يَتَناسبَ معناها عُرفًا مع المُجتمع الذي تُسْتَعملُ فيه.

[1] معجم اللغة العربيَّة المعاصرة، أحمد مختار عمر، مج: 3، مادة (ل ج ج)، ص: 1994

[2] عرَّف أبو هلال العسكري المقابلة في (كتاب الصناعتين) بقوله: " والمقابلة: إيرادُ الكلام، ثمَّ مقابلته بمثله في المعنى أو اللَّفظ على جهة الموافقة أو المخالفة ": كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر)، أبو هلال العسكري، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة – مصر، ط2، د.ت، ص: 346

[3] وردت تعريفات كثيرة للمشـــاكلة عند البلاغيِّين العرب القدامى، وقد عدَّها أبو هلال العســـكري نوعًا من المقابلة في المعنى، حين قال: " فأمَّا ما كان منها في المعنى فهو مقابلةُ الفعل بالفعل ": كتاب الصـــناعتين، أبو هلال العســـكري، ص: 346

وبعبارةٍ أخرى، المشـاكلةُ: " هي أنْ يُذكر الشَّـيءُ بلفظ غيره لوقوعه في صُـحبته ": جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، أحمد الهاشمي، تح: يوسف الصميلي، المكتبة العصريَّة، بيروت – لبنان، د.ط، د.ت، ص: 309

ثانيًا: نتائج البحث:

1- يعدُّ السِّياق بأنواعه المختلفة (السِّياق اللُّغوي وغير اللُّغوي) أساسَ المزيَّة والقبول في اللَّفظ، وذلك حين يتلاءم معناه مع معاني الألفاظ المجاورة له والمعنى الكلِّي للسياق في سياق نظمٍ معيَّنٍ.

2- إنَّ استجادة الألفاظ والحكم عليها بالحُسْن أو الرداءة لا يقتصر على مُلاءمة معنى اللَّفظ لمعاني الألفاظ المُجاورة له في سياق النَّظم، بل لا بدَّ للألفاظ المُختارة أنْ يَتَناسبَ معناها عُرفًا مع المُجتمع الذي تُسْتَعملُ فيه.

3- امتاز أسلوب أبي فراس الحمْداني من غيره من الشُّعراء العرب القُدامى، في أنَّه لم يأتِ بألفاظٍ غريبةٍ وحشيَّةٍ في شعرِهِ، بل أتى بألفاظٍ مألوفةٍ ومتناسبةٍ مع العُرْف الاجتماعي، ولكنَّه صاغها بطريقته الخاصَّة، وذلك يُعدُّ رُكناً أساسًا في صِناعةِ البلاغةِ، وهذا ما وجدناه عند بعض الدَّارسين العرب القُدامى كحازم القرطاجنِّي في كتابه (منهاج البلغاء وسراج الأدباء).

ثالثًا: المصادر والمراجع:

- **المصادر:**

- القرآن الكريم.

1- أســـرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تح: محمود محمَّد شـــاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدَّة، د.ط، د.ت.

2- البديع، ابن المعتز، تح: عرفان مطرجي، مؤسَّسة الكتب الثقافيَّة، بيروت – لبنان، ط1، 2012م.

3- البيان والتبيين، الجاحظ، تح: عبد الســـلام محمَّد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، القاهرة – مصر، ط7، 1998م.

4- تهذيب اللغة، الأزهري، تح: عبد العظيم محمود ومحمد علي النجار، الدار المصـــرية للتأليف والترجمة، القاهرة – مصر، د. ط، د. ت.

5- الخصائص، ابن جني، تح: محمد علي النجار، دار الكتب المصريَّة، مصر، ط2، د.ت.

6- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح: محمود محمَّد شـــاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدَّة، ط3، 1992م.

7- ديوان أبي تمَّام بشـرح الخطيب التبريزي، تح: محمَّد عبدُه عزَّام، دار المعارف، القاهرة – مصـر، ط4، د.ت، مج: 2.

8- ديوان أبي فراس الحمداني، تح: سامي الدَّهَّان، المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربيَّة، بيروت – لبنان، د.ط، 1944م.

9- ديوان البحتري، تح: حسن كامل الصَّيرفي، دار المعارف، القاهرة – مصر، ط3، د.ت، مج: 2.

10- سرُّ الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، دار الكتب العلميَّة، بيروت – لبنان، ط1، 1982م.

11- شـرح ديوان الحماسـة، المرزوقي، تح: أحمد أمين وعبد السَّـلام هارون، دار الجيل، بيروت – لبنان، ط1، 1991م، مج: 2، القسم الثالث.

12- شرح الرضي على الكافية، تح: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي – ليبيا، ط2، 1996م.

13- شرح الواحدي لديوان المتنبِّي، تح: ياسين الأيُّوبي وقصي الحسين، دار الرائد العربي، بيروت – لبنان، ط1، 1999م.

14- كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر)، أبو هلال العسكري، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة – مصر، ط2، د.ت.

15- كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلميَّة، بيروت – لبنان، ط1، 2003م.

16- لسان العرب، ابن منظور، تح: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث الإسلامي، مؤسَّسة التاريخ العربي، بيروت – لبنان، ط3، 1999م.

17- مختار الصحاح، أبو بكر الرازي، مكتبة لبنان، بيروت – لبنان، د.ط، 1989م.

18- معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة – مصر، ط1، 2008م، مج: 2.

19- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجنِّي، تح: محمَّد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، د.ط، 1986م.

20- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، تح: علي دحروج وعبد الله الخالدي وجورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت – لبنان، ط1، 1996م.

21- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، السّيوطي، تح: عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلميَّة، الكويت، د.ط، 1980م، ج6.

- **المراجع العربيَّة:**

1- جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، أحمد الهاشمي، تح: يوسف الصميلي، المكتبة العصريَّة، بيروت – لبنان، د.ط، د.ت.

2- دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصريَّة، مصر، ط3، 1976م.

3- المعنى وظلال المعنى (أنظمة الدلالة في العربية)، محمد محمد يونس علي، دار المدار الإسلامي، ط2، 2007م.

- **المجلَّات:**

1- قضـــيَّة اللَّفظ والمعنى في الميزان الجرجاني، عبُّود خليفة، مجلَّة حوليات كلية الآداب واللغات لجامعة طاهري محمد بشار، الجزائر، العدد: 15.

2- اللفظ والمعنى في ضوء الدلالة، نور الهدى لوشن، مجلَّة التبيين، الجزائر، العدد: 22، 2004م.

دلالةُ النّفي الضّمنيّ في تفسير البحر المحيط لأبي حيّان الأندلسيّ

الباحث: د. معاذ إسماعيل محمد*

دكتوراه، قسم اللغة العربية، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة اللاذقية، سوريا.

ملخّص.

يتناولُ هذا البحث دلالةَ أسلوبٍ مهمّ من الأساليب النحوية وهو النفي، لكن عن طريق النفي الضمني الذي يتم من دون أدواتٍ اعتماداً على السّياق، و التأويل في الوصول للدلالة المطلوبة، وكان ذلك عند أحد علماء العربية والتفسير، وهو أبو حيّان الأندلسي في كتابه تفسير البحر المحيط، و هدف البحث يكمن في الربط بين الجانبين النحوي والبلاغي، ويمثل ذلك نقطة التقاء مهمة جداً بين القواعد النحوية، والأسرار البلاغية، ويبين الاستدلال في المعايير السياقية التي اعتمد عليها أبو حيان في العدول من المعنى الظاهر للمعنى الضمني، وأيضاً تكمن أهمية البحث في تبيان تجاوز المعنى السطحي والواضح للعمق الدلاليّ، والدلالات الدقيقة في الآيات القرآنية الكريمة، و خلص البحث إلى أنّ أبا حيان اعتمد على جملة من القرائن أهمها القرينة السياقية، تليها القرينة الدلالية، ثم القرائن النحوية التركيبية، و القرينة المقامية أيضاً، و أظهر البحث أنّ أبا حيّان غالباً لم يكن يصرح بالنفي الضمني بوصفه مصطلحاً، و إنما كان يستنبط الدلالة المنفية من خلال الأسلوب، و قرائنه اللغوية، و السياقية، فالنفي الضمني عنده مستنبط من التركيب، و الدلالة، و السياق، و أيضاً بيّن أبرز الوظائف البلاغية للنفي الضمني عند أبي حيان وهي التقرير و التوكيد، و الإنكار، و التوبيخ و الإبطال، و التخصيص، و التعظيم، و تقوية الحجة.

الكلمات المفتاحيّة: دلالة، النفي، الضمني، أبو حيان، البحر المحيط.

The Significance of Implicit Negation in *Al-Bahr al-Muhit* by Abu Hayyan al-Andalusi.

DR. MAAZ ISMAAEL MOHAMMAD

Phd-Department of Arabic Language, Faculty of Arts and Humanities,

University of Latakia .Syria

ABSTRACT

This research examines the semantic implications of a significant grammatical structure—negation—specifically focusing on *implicit negation*. This form of negation operates without explicit particles, relying instead on context and interpretation to convey the intended meaning. The study analyzes this concept as presented by the renowned scholar of Arabic language and exegesis, Abu Hayyan al-Andalusi, in his work *Tafsir al-Bahr al-Muhit*. The research comprises an introduction, a preliminary overview, and two main sections. The introduction outlines the study's significance, objectives, research problem, methodology, and a review of previous literature, while the preliminary overview discusses the role of semantics within grammatical structures and constructions The introduction addresses the role of semantics in grammatical structures and constructions. The first section is titled "Implicit Negation: Concept and Methods" and comprises three subsections: the first defines negation linguistically and terminologically; the second defines implicit negation; and the third examines the forms of implicit negation across various grammatical constructions The second section constitutes the practical component, titled "Implications of Implicit Negation in the Work of Abu Hayyan." Here, we identified a range of implications derived from implicit negation—and the specific and general meanings it conveys within the Quranic text—analyzing them in light of Abu Hayyan al-Andalusi's perspective on the concept. This was followed by the conclusion, which summarized the study's key findings, and finally, a list of the sources and references consulted for this research.

Keywords: Semantics, negation, implicit, Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*.

مقدمة:

اللغة العربية من أغنى لغات العالم من حيث التراكيب والأساليب، فقد تنوعت هذه التراكيب، والأساليب المعبرة عن المعنى والدلالة في النحو، وكان لكلّ أسلوب من هذه الأساليب دوره المهمّ في توجيه الدلالة، ومن أهم هذه الأساليبِ أسلوبُ النّفي، وهو أسلوب يتميّز بأنّه ليس ذا منحى واحد أو اتجاه واحد، بل له وسائل كثيرة منها النّفي الصّريح بأدوات النفي المعروفة والموضوعة في كتب النّحاة، و منها ما يعرف بالنفي الضمني الذي هو محور هذا البحث، و يكون عبارة عن خروج بعض الأساليب النحوية إلى معان أخرى تكون بمنزلة نفي ضمني، و هذا يعدّ من الظواهر اللغوية، و النّحوية التي تعبر بقوة عن المعاني، و تبيّن مرونة اللغة.

و قد تحدّث مفسّرو القرآن عن هذا الموضوع كثيراً، و بيّنوا دلالاته المختلفة من خلال تأويلها و تفسيرها؛ فلم يكن عندهم أسلوباً عادياً، بل كان من أفضل الأساليب المعبرة بدقة عن المعاني القرآنية، و من أهم هؤلاء العلماء العالمُ الكبير، والمفسر أبو حيّان الأندلسي في كتابه البحر المحيط.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في الربط بين الجانبين النحوي والبلاغي، ويمثل ذلك نقطة التقاء مهمة جداً بين القواعد النحوية، والأسرار البلاغية، ويبين الاستدلال في المعايير السياقية التي اعتمد عليها أبو حيان في العدول من المعنى الظاهر للمعنى الضمني، وأيضاً تكمن أهمية البحث في تبيان تجاوز المعنى السطحي والواضح للعمق الدلاليّ، والدلالات الدقيقة في الآيات القرآنية الكريمة.

أهداف البحث:

يسعى هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف من أهمها:

1- تناولُ ظاهرة مهمّة في جانبها العميق دون الجانب السّطحي المعتاد، وهذا له بعد تأويليّ مهمّ جداً، وخاصة في جوانب تفسير القرآن الكريم.

2- تبيان أن السّياق له دور مهم جداً في تبيان معاني النّفي الضمني، وهو الموجّه الذي يعطي هذه الدلالة من خلال الأساليب الأخرى.

3- الكشف عن العلاقة بين التوجيه النّحوي، والدلالة في تفسير البحر المحيط، فالنفي الضمني معتمد على تأويل الأساليب النحوية الأخرى.

مشكلة البحث:

تتجلى مشكلة هذا البحث في أنّ دلالة النفي الضمني في الخطاب القرآني لا تكون، ولا تنتظم في تراكيب صريحة، بل على المفسّر أو القارئ، والمؤوّل أنْ يبيّن معناها، فربما كان للأسلوب الواحد أكثر من دلالة، و هذا ما سوف نجده عند أبي حيّان في تفسير البحر المحيط.

منهج البحث:

المنهجُ المتبع في هذا البحث هو المنهج الوصفي التحليليّ، و ذلك بالحديث عن الظاهرة كما جاءت عند النحاة، و تحليل دلالتها المطلوبة من خلال التفسير القرآني.

الدراسات السابقة:

هي كثيرة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: **أسلوب النفي في القرآن الكريم، سورة غافر** نموذجاً: عبد الرزاق موفاري، الجزائر، **2011**، جاء البحث بمقدمة، وثلاثة فصول، الفصل الأول تحدث عن أساليب النفي اللغوي بتعريف النفي لغة واصطلاحاً، ثم ذكر أدواته على نحو مفصّل، والفصل الثاني أساليب النفي البلاغية، وذلك بذكر معانيه البلاغية، ونفي الشيء بإيجابه، والنفي المقيد، والمطلق، أما الفصل الثالث فجاء في التطبيق على سورة غافر، فذكر الآيات الكريمة من السورة وذكر دلالات النفي في كلّ منها، وأخيراً الخاتمة، والمصادر والمراجع، ويختلف هذا البحث عن بحثنا في أنه تناول النفي العام في سورة كريمة، أما بحثنا فقد تناول النفي الضمني فقط عند عالم واحد هو أبو حيّان.

وأيضاً: أسلوب النفي في اللغة العربية في ضوء القرآن الكريم، علي أحمد، المركز الجامعي، الجزائر،2016 بدأ بمقدمة مختصرة هي تعريف النفي لغة واصطلاحاً، وبعد ذلك بدأ بذكر أدوات النفي الصريح، ودلالة كل منها، وخصّ الباحث النفي الصريح فقط، وجاءت الخاتمة والمصادر والمراجع، ويختلف هذا البحث عن بحثنا في أنه عامّ غير محدد، ويتناول النفي الصّريح فقط.

وكذلك **القضايا اللغوية وأثرها الدلالي في البحر المحيط**، فتح الرحمن النعيم آدم الحاج، جامعة النيلين، 2017، جاء البحث بمقدمة، وتمهيد عن أبي حيان، وقسّم بحثه إلى أربعة أبواب، الباب الأول عنوانه منهج أبي حيان في البحث اللغوي، وقسّم هذا الباب كما يأتي: الفصل الأول هو التفسير اللغوي، الفصل الثاني مصادر البحث اللغوي عند أبي حيّان، الفصل الثالث شواهد أبي حيّان، وقيمتها التفسيرية، والباب الثاني عنوانه دلالة الصيغ وأثرها في التفسير، وفيه الفصل الأول دلالة الصيغ، والفصل الثاني الاشتقاق، والباب الثالث عنوانه دلالات الأسلوب القرآني عند أبي حيّان، وفيه الفصل

الأول الدلالة الإعرابية، والفصل الثاني دلالات السياق النحوي، والفصل الثالث الدلالات البلاغية، الباب الرابع عنوانه: دلالات الألفاظ وأثرها في تفسير أبي حيان الأندلسي، وفيه الفصل الأول الدلالة الوضعية، والفصل الثاني دلالة الفحوى والإشارة، وبعد ذلك الخاتمة والمصادر والمراجع، ويختلف هذا البحث عن بحثنا في أنه تناول كل القضايا على نحو مفصل، أما بحثنا فاختصّ بالنفي الضمنيّ فقط. و الفرق بين النفي الضمني في القرآن الكريم، والنفي الضمني عند أبي حيان هو أن النفي الضمني في القرآن أوسع، وأعم و أشمل، ويشمل آراء كثير من النحاة والمفسرين، في حين أن بحثنا هذا مخصص أكثر، ومحدد لأنه عند عالم واحد فقط.

و أيضاً: النفي الضمني في القرآن الكريم، مديحة الشمري، مجلة دواة، مجلد 6، عدد24، 2020، بدأت الباحثة مباشرة في المقدمة بتعريف النفي لغة، واصطلاحاً، و المبحث الأول النفي الضمني بين النحويين، و البلاغيين؛ تحدث فيه عن النفي الضمني في ضوء أسلوب الاستفهام، ثم أسلوب القصر، ثم في كلمة (غير)، ثم في الردع و الزجر، و بعدها بألفاظ التنزيه، ثم بـــ(أم)، و أخيراً بالشرط، أما المبحث الثاني فكان عنوانه مصاديق النفي الضمني في القرآن الكريم، هذا الفصل كان تحليلياً، فالباحثة تذكر الآية و تتحدث عن النفي الضمني من خلال الأسلوب المذكور في الآية الكريمة، ثم الخاتمة و المصادر والمراجع، كان بحثها عاماً شاملاً لم تخصص، و لم تحدد عالماً محدداً كما في بحثنا.

وكذلك بحث بعنوان: طرائق النفي الضمني، وسياقاته في ديوان خليفة التليسي، دراسة تحليلية دلالية، د.سمية خبيزة، كلية التربية، جامعة الزاوية، مجلة الأصالة، ليبيا، عدد4، 2022، جاء بحثها في مقدمة و مبحثين، أما المبحث الأول فهو النفي الضمني، تعريفه وخصائصه، وحضوره في التراث النحوي، و المبحث الثاني الدراسة التطبيقية، و ذلك من خلال دلالات الاستفهام و الشرط، و التمني، و العطف بالحرف، والاستثناء، و القصر، ثم الخاتمة والمصادر و المراجع، بحثها هذا كان في الشعر، ولم يكن في القرآن الكريم، و لهذا السبب كثفت في مصادرها من كتب النقاد، و اللغويين، و قلما تذكر كتب المفسرين خاصة في بداية بحثها.

وهناك بحث بعنوان: مراجعة تركيبية دلالية في معاني القرآن للفراء لأسلوب النفي الضمني، ضوية الربيعي ، مجلة جيل للدراسات الأدبية، و الفكرية، عدد 60، 2020، جاء البحث بمقدمة، و تمهيد تحدثت فيه عن كتاب معاني القرآن للفراء، وعن مفهوم النفي الضمني و الدلالة السياقية له، ثم فصلت الحدث عما يخرج للنفي الضمني كالاستفهام، و (أم) المنقطعة، و الشرط، و ركزت على أن الفراء في كل ذلك كان يجمع بين التركيب النحوي، والمفهوم الدلالي، ثم جاء حديثها عن النفي الضمني

بالقصر، والاستثناء، ثم الخاتمة والمصادر و المراجع، جاء هذا البحث مشابهاً لبحثنا في لأنه محدد في كتاب لعالم واحد فقط.

خطة البحث:

جاء البحثُ في مقدمةٍ، و مدخل، و مبحثين، المقدمةُ شملت أهمّية البحث، و أهدافه ومشكلته، و المنهج المتبع، والدراسات السّابقة، أمّا المدخلُ فهو حديث عن دور الدلالة في التّراكيب والأساليب النحوية، و المبحثُ الأول بعنوان النفي الضمني: مفهومه و أساليبه، و فيه ثلاثة مطالب: الأول تعريف النّفي لغة و اصطلاحاً، و الثاني أنواع النفي، و المطلب الثالث هو أنماط النفي الضمني من خلال الأساليب النحوية المتعددة، و المبحثُ الثاني هو الجانب التطبيقي، وجاء بعنوان دلالات النّفي الضّمني عند أبي حيان، و قد ذكرنا مجموعة من الدلالات اعتماداً على النفي الضمني، وما بثّه من دلالة خاصة، و عامة في النصّ القرآني، و تحليل هذه الدلالة في ضوء النفي الضمني عند أبي حيان الأندلسي.

و بعد ذلك جاءت الخاتمة التي تضمنت أهم النتائج التي توصل إليها هذا البحث، و أخيراً جاءت قائمة المصادر، و المراجع التي كنّا قد اعتمدناها .

مدخل: الدّورُ الدّلاليّ للتّركيب النّحويّ:

النّحو هو الضابط الأساسي للغة في مفرداتها وتركيبها، و يكون ذلك كلّه وفقاً لقوانين اللغة، وشرائط هذا التركيب، لكن هذا لا يُكتفى به؛ أيْ إنّ علم النحو بأهميته لا يجمع القواعد و يضبط المصطلحات، و يهتم بأواخر الكلمات فقط، بل إنّ لكلّ تركيب أو أسلوب دلالة خاصّة يؤديها، و لهذا السبب يكون له وظيفة دلالية بالإضافة إلى وظيفته التركيبية، و من هنا تنتج الدلالة المعبّرة.

و " يسهم النحو في الدلالة على المعنى، و الكشف عنها؛ فدلالة البنية النحوية، و الأنماط التركيبية نتيجة حتميّة لطبيعة اللغة نفسها، فإذا كانت الألفاظ دوالّ على المعنى فإن ثمّة منظومة تحتوي على هذه الدلالات، فتنسج فيما بينها علاقات ترابطيّة تكوّن هذه الدلالات، و ذلك لتحقيق أداء جديد مستفاد من معنى الجملة، فالاكتفاءُ بالجانب المعجميّ، أو القاعدة النحوية على الرغم من أهمية ذلك يبقى قاصراً عن إنتاج الدّلالة المهمّة في النّصّ"[1].

[1] عبد الله، عبد العزيز، جاسم عبد السلام، الدلالة النحوية عند النحاة العرب، عدد 66، 2013، ص4.

و أشـار سـيبويه إلى دلالة البنى النّحوية عندما عقد باباً تحدث فيه عن اسـتقامة الكلام، و صـحّته وفسـاده، و ما للمفردات، ودلالتها من أثر للفهم الدّلالي بعدَ ضـمّها إلى مجاوراتها المختلفة، ومعرفة تعلّقها بها.[1]

هذا يدلّ على أنّ سـيبويه، ومن جاء بعده من النّحويين لم يكونوا يهتمون بالجانب التركيبي فقط للنحو، بل وجدوا أنه أكبر من ذلك، وأغنى، و بإمكانه الوصـول لفهم عميق للدلالات المكثفة من خلال مجموعة من البنى، والتراكيب التي يضـمّها على كثرتها في مختلف الأبواب النحوية، لهذا نجد أنّ " الدلالة النحويّة هي التي تحصـلُ نتيجة التفاعل بين الوظائف النحوية، والمفردات المختارة، وذلك لشـغلها في بناء الجملة الواحدة، وتتحد القرائن المعنوية و اللفظية، والسـياق، فيكون للنحو في ذلك النّصيب الأكبرُ في التّعبير عن المعنى المطلوب، و الوصول للدلالة المقصودة"[2].

المبحث الأول: النّفي الضمني: مفهومُه و أساليبه:

النّفي لغة، و اصطلاحاً:

النّفي لغة:

جاء في لسـان العرب لابن منظور:" نفى الشّـيءُ ينفي نفياً، تنحى، و نفيته أنا نفياً، و نفى الشّيءَ، و معنى (نفى) ثارَ، و ذهب و تساقط، فيقال نفيت الرجلَ، و غيره: أنفيه نفياً إذا طردته"[3].

النّفي اصطلاحاً:

قال الجرجاني" النفي هو عبارة عن الإخبار عن ترك الفعل"[4]، جاء عند الدكتور مهدي المخزومي في تعريفه للنفي:" هو أسـلوب لغويّ تحدده مناسـبات القول، و هو أسـلوب نقض، وإنكار

[1] ينظر: سيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988، ج1، ص25-26.

[2] النعيمي، زينب، الدلالة النحوية بين القدامى و المحدثين، مجلة جامعة واسط، عدد 12، د.ت، ص10.

[3] ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: أمين عبد الوهاب، محمد العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1999، مادة (نفي)

[4] الجرجاني، علي، التعريفات، تحقيق: عادل أنور خضر، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2007، ص220.

يستخدم لدفع ما يتردد في ذهن المخاطب"[1]، و أيضاً" النّفي من العوارض المهمّة التي تعرض في بناء الجملة؛ فتفيد عدم ثبوت المسند والمسند إليه في الجملة الاسمية، و الفعلية على السّواء"[2].

أنواع النّفي:

النفي في النّحو العربي أسلوب مثل بقية الأساليب في أنه لا يلتزم طريقة واحدة، بل له أكثر من صيغة، ومن طريقة في التعبير عن المعاني، و الوصول إلى الدلالة المطلوبة من الكلام عموماً، وفي القرآن الكريم خصوصاً.

1- **النفي الصريح:** " هو ما جاء باستخدام أدوات النفي المعروفة، وهو أسلوبٌ من أساليب النفي يطلقُ عليه النفي اللغوي، ولا يكون إلّا بأداة تشعر بهذا النّفي، ويقسم للنفي في الحال، والنفي في المستقبل، والنفي في الماضي"[3].

2- **النفي الضّمني:** هو" استشراف النفي، واستشعاره بقرائنَ لغويّة، وصوتيّة وسياقية متعددة من دون الاستناد لأدوات نفي"[4].

و قال رضي الدين الأستراباذيّ:" :" قلّما يكون بمعنى النفي الصرف، و أيضاً قد تُجري الفعل (أبى) مجرى النفي"[5]، و ذلك في قوله تعالى﴿ **يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّـهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ**﴾[6].

أنماط النفي الضمني:

يتميّز النحو العربي بغنى أساليبه، و ما يميّزه في ذلك أكثر أنّ هذه الأساليب لا تبقى ضمن نطاقها الضيّق؛ أيْ لا تبقى ضمن مجال الصّناعة النحوية، أو ضمن النطاق الاصطلاحيّ المحدد لها، بل الموضوع هنا يصبح أكثر من ذلك.

تتعدد الأساليب النحوية التي تخرج عن معناها الأساسي نحو معنى ثان عن طريق التأويل و من خلال السّياق، و من ذلك نذكر:

---

[1] المخزومي، د. مهدي: في النحو العربي نقد وتوجيه، دار الرائد، بيروت، ط2، 1986، ص244.

[2] حماسة، د. محمد عبد اللطيف، دار غريب، القاهرة، د.ط، 2003، ص280.

[3] أنيس، د. إبراهيم، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط3، 1966، ص163

[4] طبانة، د. بدوي، معج البلاغة العربية، دار المنارة، بيروت، ط4، 1997، ص465

[5] الأستراباذي، رضي الدين، شرح الرضي على الكافية، دار الفكر، بيروت، ط2، 1999، ج2، ص344.

[6] التوبة 32.

1- **الاستفهام الخارج لمعنى النفي:** الاستفهام قد يخرج إلى معنى النفي وهذا معروف في البلاغة، و التفسير، و لهذا المقصود هنا الاستفهام الخارج لمعنى النفي فقط من خلال السياق، و ليس كل أنواع الاستفهام، فتخرج دلالة الاستفهام لمعنى النفي الضمني، و هذا ما تحدث عنه ابن فارس و سمّاه الاستفهام الخارج لمعنى النفي، أو المتضمن معنى النفي[1]، و له أمثلة كثيرة منها قوله تعالى ﴿ **أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ**﴾[2]، فالمعنى هنا نفي المماثلة بين المؤمن والكافر الفاسق، و جاء ذلك عن طريق الاستفهام.[3]

2- **التمنّي الخارج للنفي: ليست كل أنواع التمني نفياً ضمنياً، فالتمني قد يستلزم نفي لإمكان تحقق المتمنى، وهو المقصود في بحثنا فقط،** : و ذلك في مثل قوله تعالى ﴿ **فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾[4]، نفى إعادتهم هنا، فالتمني هنا انتقل من صيغة إلى صيغة أخرى ليعبّر دلالياً عن النّفي في هذه الآية الكريمة.

3- **النفي بأدوات العطف:** ومن ذلك أن يكون هناك نفي ضمني من خلال (بل)، جاء ذلك في قوله تعالى ﴿ **أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ**﴾[5]، فهنا نفى ادعاءهم .
و يمكن أن يكون النفي بـــــــ(أم)، و "هذا يكون في (أم) المنقطعة التي تفيد معنى (بل) في الإضراب، وتقع بين جملتين مستقلتين كل واحدة مخالفة للأخرى"[6]، وذلك كقوله تعالى ﴿ **تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ**

---

[1] ابن فارس، أحمد، الصاحبي في فقه اللغة، تحقيق السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة ، د.ط، د.ت، ص295.

[2] السجدة 18.

[3] ينظر: الزمخشري، محمود. الكشاف. تح: الشيخ عادل عبد الموجود، والشيخ علي معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998، ج3، ص156

[4] الشعراء 102.

[5] المؤمنون 70.

[6] حسن، عباس، النحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط3، 1974، ج3، ص597.

مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾[1]، قال القرطبي: "(أم) هنا تدلّ على الخروج من حديث لحديث، فإنه أثبت أنّه تنزيل من رب العالمين"[2].

4- **القصر: العنصر هنا يدل على النفي: كما جاء عند سيبويه بقوله: ما أتاني إلا زيد.. أدخلت (إلا) لتوجب الأفعال لهذه الأسماء، و لتنفي ما سواها**[3]**، فسيبويه هنا يطابق قوله الدلالة السلبية الملازمة للقصر، فلم يستخدم مصطلح القصر لكنه وصف الآلية الدلالية نفسها في إثبات الحكم المذكور و نفيه عما سواه من خلال العنصرين، و يقول السيوطي: " إثبات الحكم المذكور و نفيه عما عداه"**[4] أسلوب مهمّ من الأساليب في العربية يؤدي معنى النفي الضّمني، قال القزويني:" يعقل من القصر إثبات الفعل لشيء ونفيه عن غيره دفعة واحدة"[5]، ومن ذلك قوله تعالى ﴿ **وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾**[6].

5- **الشرط:** تتعدد أساليبه نذكر منها (لو) في قوله تعالى ﴿ **وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ﴾**[7]، أيْ؛ نفى جعله، فـــ**(لو) تفيد الامتناعَ، و الامتناع نفي ضمني بحسب السياق،** لكن ليس مرادفًا للنفي من الناحية المنطقية والدلالية ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾**[8] السياق العقدي يدل على نفي تعدد الآلهة

6- **الاستثناء: الاستثناء في نفسه ليس أداة نفي، بل دلالته على النفي تتضح في بعض البنى، و الدلالة على النفي هي التي تسبب النفي الضمني، و تقود إليه من خلال السياق،** والاستثناء هو إخراج ما بعد (إلّا) من الحكم؛ أيْ نفي اشتماله، و لذلك هو نفي ضمنيّاً، قال تعالى في

---

[1] السجدة 2-3.

[2] القرطبي، محمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أبو إسحاق إبراهيم اطفيش، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1985، ج6،ص111.

[3] ينظر: سيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، ج2، ص310-311.

[4] السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، ص94.

[5] القزويني ، جلال الدين، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق محمد هنداوي، مؤسسة المختار، مصر، ط2، 2004، ص124.

[6] آل عمران 144.

[7] الأنعام 9.

[8] الأنبياء 22.

كتابه الكريم﴿ **وَلَقَدْ صَــدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾[1]، نفى الله تعالى بشكل ضمنيّ عن المؤمنين اتباعهم لإبليس.

7- **النفي بالردع و الزجر**: ذكر الرّماني أنّ (كلّا) بالإضـافة إلى كونها للرّدع تأتي للنّفي أيضـاً[2]، و ذلك كقوله تعالى ﴿ **فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ**﴾[3].

8- **النفي الضمني بمجموعة** ألفاظ، و هي (سبحان، معاذ الله، هيهات...) التي يفيد كلّ منها نفياً ضــمنياً محدداً من خلال الســياق، **(ســبحان) تدل على التنزيه، و قد يتضــمن التنزيه نفي الصفات و النقائص، التي لا تليق بالله تعالى، فالتنزيه أوسع من النفي.**

المبحث الثاني: دلالات النّفي الضمني عند أبي حيان:

تعددت التفسـيرات، والتأويلات التي جاء بها أبو حيان في البحر المحيط في المواضــع التي تفيد النفي الضمني، وكان لكلّ موضع دلالة خاصّة، و هذه الدلالة يمكن أن تأتي في أكثر من صيغة من صـيغ النّفي الضـمني، واسـتخراج الدلالات أمر مهم جداً في الجانب التفسـيري، و التي تأتي من الانتقال من الجانب النحوي إلى البلاغي، " فالدلالة هي المحصّـلة من اسـتخدام الألفاظ، أو الصّـور الكلاميّة في الجملة المكتوبة، أو المنطوقة على المستوى التحليليّ، و التركيبيّ"[4].

1- النفي الضمني عن طريق الاستفهام :

قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿ **أَفَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ** ﴾[5].

---

[1] سبأ 20.

[2] الرماني، أبو الحسن، معاني الحروف، تحقيق عرفان دمشقي، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، ص174.

[3] الشعراء 61-62.

[4] -الساقي، د. مصطفى، أقسام الكلام العربي من حيث الشكل و الوظيفة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1977، ص209.

[5] آل عمران 162.

قال أبو حيّان:" هذا الاستفهام معناه النّفي، أيْ ليس من اتّبع رضا الله تعالى؛ فامتثل أوامره، واجتنب نواهيه كمن عصاه، فباء بسخطه"[1]، فيوجه أبو حيان هنا المعنى إلى نفي المساواة بين من اتبع رضوان الله، و من عصاه، و نفي المساواة هنا هو نفي ضمني عن طريق الاستفهام.

تأتي البنية النحوية هنا عن طريق أسلوب إنشائي هو الاستفهام و تركيب الاستفهام هنا وقع في جملة اسمية متمثلة بالاسم الموصول و الذي جاء بعد أسلوب تشبيه متمثلاً بكاف التشبيه هنا.

و الدلالة السياقية هنا تفهم من المقام، و هذه الدلالة للحديث عن الفرق بين المؤمن و غيره، فالمتكلم ليس بانتظار جواب، بل يؤكد شيئاً معيناً و خطاباً للمتلقي، وهو أن الاستفهام الذي عبّر عن النفي الضمني هنا بيّن دلالة الاختلاف الكلي، و نفى التشابه نهائياً بأيّة جزئية، و هذا من المعاني التي يعبر عنها بالنّفي الضمني من خلال الأساليب النحوية الأخرى، وهذا كثير في القرآن الكريم؛ إذ يخرج الاستفهام عن معناه الأساسيّ، و عن موضوعه ليؤدي وظائفَ بلاغيّة دلاليّة أخرى، أهمّها النفي الضمنيّ؛ فالنفي هنا عن طريق الإثبات.[2]

فوجه إفادة النفي هنا هو أنه نفى التساوي بين المؤمن غير المؤمن عن طريق أسلوب نفي غير صريح، فيكون النفي ذلك أبلغ في إيصال المعنى إلى المخاطب، و يعطي البعد الدلاليّ، و الجمالي حتى يصل المتلقي في النهاية لفهم النص القرآني على نحو مكثف، و مفصّل أيضاً نحو الدلالة المطلوبة، والمعنى المراد، فالسياق قائم على المقابلة بين نقيضين أو طرفين متضادين، ومن هنا فإن وجه إفادة النفي يتمثل في أن الاستفهام متوجه إلى أمر معلوم الانتفاء في سياق الكلام.

و في الاستفهام هنا يوجد طرفان يراد إثبات أمر لأحدهما، ثم نفيه عن الآخر وهو من سياق النفي الضمني هنا في القرآن الكريم.[3]

---

[1] الأندلسي، أبو حيان البحر المحيط، ج3، ص107.

[2] عبد الجبار، فاطمة، النفي بالإثبات في القرآن الكريم، الاستفهام نموذجاً، كلية التربية مجلة جامعة بابل عدد 77و 2024، ص162.

[3] حليمة، رجدال، بلاغة الاستفهام و دلالته في القرآن الكريم، رسالة ماجستير، جامعة وهران، الجزائر، 2013، ص101.

هذا و تتجلى القيمة البلاغية هنا في معنى الإنكار و نفي التشـــابه و توكيد الاختلاف وأن الاستفهام أقوى تأثيراً من النفي المباشر، لأنه يجعل المخاطب يستحضر طرفي المقارنة بنفسه، ثم يدرك استحالة المساواة بينهما.

و منه أيضاً قول الله تعالى ﴿ **أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا**﴾[1].

وهذا دليل على كفرهم ومخالفتهم الواضـــحة، وذلك جاء عند أبي حيان في البحر المحيط:" تدل الآية على أنهم صاروا في ظهور حجته عليه الصلاة والسلام عليهم كالمجانين؛ استهزؤوا به، ووصفوا بأنه (كاد يضلنا)"[2].

جاءت الآية الكريمة هنا ببنية نحوية بأسلوب استفهام متمثلاً بالجملة الاسمية، و قد هذه الآية الكريمة من القول المضمر الذي دل عليه السياق؛ أي و إذا رأوك قالوا: **أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا**، إن الاستفهام لا يبقى ملتزماً بصيغته الإنشائية، بل يمكن كثيراً أنْ يدل على معانٍ أخرى منها النفي، و هنا النفي الضـــمني من غير أداة، و هذا النفي له دلالته الخاصـــة هنا في هذه الآية الكريمة.

و الدلالة السياقية للاستفهام هنا تأتي في سياق الحديث عن موقف المشركين، فالسياق لا يدل على سؤال حقيقي، بل يكشف موقفاً نفسياً قائم على الجحود و الاستخفاف.

و وجه إفادة النفي في أن الاستفهام واقع على اسم الإشارة، إذ لم يكن إنكارهم منصباً على مفهوم الرسالة مجرداً، بل قصدوا استبعاد اتصاف هذا المشار إليه في نظرهم بالرسالة، فجاء النفي بالاستفهام مصوراً نفي الخبر، و نفي تصديقهم، و اعتقادهم.

و القيمة البلاغية هنا هي دلالة الاســـتفهام من خلال النفي الضـــمني على الإنكار و المخالفة و الجحود، و هذه معان يخرج الاســـتفهام إليها في ســـياقات متعددة منها ما ذكرناه في الآية الكريمة السابقة.

و هذا يدل على التكامل بين جوانب اللغة كلها للوصـــل للمعنى المراد،، فإن علم النحو يرتبط بوصـــفه العلم الذي يدرس الجانب التركيبي للغة ارتباطاً جوهرياً بالدلالة، ليس لأنّ قواعده هي التي توصل للدلالة فقط، بل لأنّ عنصر الدلالة مكوّن من مكونات القاعدة النحوية، ووسيلة

[1] الفرقان 41.

[2] الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط، ج6، ص458.

لدراســـة هذه القواعد، و يكون النحو بذلك عاملاً دلالياً مهماً يجمع بين القاعدة و الدلالة، فالنّحو بعد تقديمه للقاعدة يؤدي من خلال أساليبه مجموعة من الوظائف الدلالية، ومنها النفي.

و في آية أخرى قال الله تعالى ﴿ **أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ**﴾[1].

بيّن أبو حيّان أنّ البشـــر عاجزون عن الخلق وما يتبعه، فنفى ذلك عنهم، و هذه الأعمال خاصة بالله سبحانه و تدل على عظمته، و كبريائه سبحانه و تعالى.[2]

تتمثل البنية النحوية هنا من خلال تركيب همزة الاستفهام، ثم جاءت (أم) للعطف و المقابلة بين طرفي الاســتفهام، و لا يبقى ذلك ضـــمن الإطار النحوي، بل تبرز البنية النحوية هنا من خلال المقابلة بين (أنتم) و (نحن) و (تخلقونه) و (الخالقون) وهي مقابلة تؤدي وظيفة دلالية في نفي قدرة البشر، و إثبات قدرة الله تعالى.

و الدلالة السياقية هنا جاءت في سياق الخلق، و التكوين و الأصل، فالسياق ينقل المخاطب من النظر في أصـل تكوينه إلى السـؤال عن مصـدر الخلق، و الغاية أن يدرك الإنسـان ضـعفه، و عجزه، و ينفي قوته، و يثبت قوة الخالق عز وجل، فالاســـتفهام هنا وظيفته إبطال أمر وهو مقدرة البشر، و نفي ذلك نهائياً، و إثباته لله عز وجل.

ووجه النفي هنا قائم على تعريض المخاطبين بعجزهم، و إلزامهم بالإقرار بذلك، و نفي القوة البشرة أو المقدرة البشرية، فالضعفُ البشري في أن الإنسان لا يخلق شيئاً، ولا يقوم بأيّ من الأعمال الإلهية كالخلق، و إنزال المطر، و خلق النبات، و غيرها كثير، فهذا أمرٌ إلهي مجرد لا يقوى الإنسان نهائياً عليه، بل يبقى دائماً ضعيفاً، بل هو عاجز كلّ العجز عن ذلك.

و القيمة البلاغية هي أن النفي الضـــمني أبلغ في إيصـــال المعنى للمتلقي أكثر من النفي الصريح، و ذلك في التوكيد، و التقرير، و إثبات الحجة.

2- النفي الضمني عن طريق الشرط:

قال تعالى ﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾[3]، جاء النفي الضّـمني هنا عن طريق الشّـرط، و دلّ ذلك على تنزيه الخالق سـبحانه عن الشّـريك، ودلّ على إثبات وحدانيّته، و التنزيه:" لو كان يتولاهما، و يدبّر أمرها آلهة شـــتى غير الواحد الذي هو

[1] الواقعة59.

[2] ينظر: الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط، ج8، ص210

[3] الأنبياء 22.

فاطرهما لفســدتا، وفيه دلالة على أمرين أحدهما وجوب ألا يكون مدبرهما إلا واحداً، والثاني ألا يكون ذلك الواحد إلا إياه وحده... فإذاً واجب الوجود ليس إلا واحداً"[1]

البنية النحوية هنا جاءت من خلال أسلوب الشرط عن طريق الأداة (لو) فالأداة (لو) هنا حرف شرط، لكنّها أدّت وظيفة ضمنية هي النفي، "فهي تفيد القطع بأن ذلك لم يحصل، فكأنها بمنزلة حرف نفي ينفي معنى الجملة التي يدخل عليها، وهي لا تعرب حرفَ نفي مع أنها تؤدّي دلالة النّفي هنا"[2]. و لذلك نرى أهمية النّحو في الدلالة، " فالنحو هو الأداة الفاعلة لقراءة النّص من داخله و ذلك بتفكيك عناصــره، و تفسـيرها في ضــوء نظرية العلاقات، ذلك بحثاً عن القيمة الإبلاغية المؤثرة في النّسق"[3].

جاء الدلالة السياقية من خلال السياق العقائدي الذي يتمثّل في دلالة التنزيه، و ذلك في نقل الدلالة من مجرد الحكم بالنفي لدلالة أكبر، وبناء معنى أعمقَ، وهو تنزيه الخالق عز وجل عن النقائص، و إثبات وحدانيته و كماله، والتنزيهُ هو إبعاد الشّـــيء عمّا لا يليق به، و يســـتعمل في حقّ الله تعالى بمعنى تنزيهه عن صفات النقص، وعن مشابهة المخلوقين"[4].

و جاء في تعريفات الجرجاني عن التنزيه:" التنزيه هو عبارة عن تبعيد الربّ عن أوصـــاف جميع المخلوقات"[5]

وهو ما يكشــف هنا عن التّداخل بين الوظيفة النحوية للنفي، والوظيفة البلاغية في الجانب العقائدي أيضاً.

وهنا نلاحظ أنّ وجه إفادة النفي في دور النفي الضمني في التنزيه عند أبي حيان التفسيري. و "هذا يؤكد ما لمعنى النفي الضمني خصوصاً من دور دلاليّ مكثف ذلك أن كلمةً ما أو حرفاً معيناً

---

[1] الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط، أبو حيّان الأندلسي، تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.ج6، ص282، 283.

[2] حسن، عباس، النحو الوافي، ج4، ص167.

[3] عنبر، عبد الله، نظرية النحو الجرجاني، دراسات العلوم الإنسانية و الاجتماعية، مجلد 29، عدد، 2، 2002، ص278.

[4] الكفوي، أبو البقاء، الكليات، تحقيق: عدنان درويش و محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993، ص344

[5] – الجرجاني، الشريف، التعريفات، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2007، ص66.

ليس من حروف النفي في أصله إلّا أنه يؤدي دور النفي الضمني في موضوع تنزيه الخالق سبحانه و تعالى، و إثبات وحدانيته، و هذا ما يعرف بالنفي في السياق العقائدي، وهو نفي أي صفة لله تعالى، و الابتعاد عنها في سبيل تنزيه الخالق عن أي شيء"[1].

و تتجلى القيمة البلاغية هنا من خلال أسلوب الامتناع الذي خرج من مجرد الدلالة على الشرط للدلالة على النفي الضمني في توكيد وحدانية الله عز وجل، و نفي ما عدا ذلك.

و في موضع آخر نذكر حديث القرآن الكريم عن نبيّ الله يونس رضوان الله تعالى عليه، و ذلك في قصته الشهيرة، فنفى الله تعالى عنه أيّ تقصير، أو خوف، أو بُعد أو أيّ شيء من هذا القبيل، و كان هذا النفي الضّمني من خلال أسلوب الشرط، قال الله تعالى في كتابه العزيز﴿ **فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ**﴾[2].

النبيّ يونس عليه السلام حسب ما تذكره الروايات وما يذكره المفسرون ترك المكان، و ذهب غاضباً من غير إذن من الله تعالى.

وقال أبو حيّان: روي أنّ الحوت سافر مع السفينة، رافعاً رأسه ليتنفس، ويونس يسبح، ولم يفارقهم حتى انتهوا إلى البر، فلفظَه سالماً، لم يتغير منه شيء؛ فأسلموا[3]، ما ذكره أبو حيان هو نفي عدم تسبيحه، وإثبات تسبيحه، ونفي بقائه في بطن الحوت، وإثبات خروجه، كل ذلك جاء من دلالة أسلوب الشرط هنا.

البنية النحوية هنا هي أسلوب الشرط المتمثل بـــ(لولا) الدالة على امتناع شيء لوجود شيء آخر، و لهذا السبب سمّاها النحاة حرف امتناع لوجود؛ فالأداة (لولا) ليست للنفي، بل هي للشرط، لكنّها تدلّ على امتناع شيء لوجود آخر، فهي امتناع لوجود، و الممتنع منفيّ.

قال ابن هشام الأنصاري:" قد يُتوهّم أنّ الزمخشري قائل بأنها للنفي، لقوله: والاستثناء منقطع بمعنى (لكن)، ويجوز كونه متصلاً، والجملة في معنى النفي، كأنه قيل: ما آمنت، ولعله إنما أراد ما

[1] سالم، فاطمة، البلاغة و التداولية في آيات العقيدة، دراسة تحليلية، مجلة الآداب و العلوم الإنسانية، عدد 38، 2025، ص17.

[2] الصافات 144.

[3] الأندلسي، أبو حيان، ج7، ص360.

ذكرنا، ولهذا قال: والجملة في معنى النفي، ولم يقل (ولولا للنفي)"[1]، وكان ذلك في قوله تعالى ﴿ **فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ**﴾[2] لقد عبّر ابن هشام خير تعبير عن مفهوم النّفي الضمني بأنّ الأداة لا تملك النفي في بنيتها لكنّها من خلال السياق والمعنى تؤدي هذه الوظيفة.

و الدلالة السياقية هنا جاءت من خلال الحديث عن علو شأن الرسل صلوات الله عليهم، و تكريم الله تعالى لهم، و عدم قيامهم بأي عمل ينافي قيمتهم العليا أو ينافي عصمتهم، فالله تعالى حافظهم و عاصمهم من كل ذلك، ووجه إفادة النفي هنا هو أن أسلوب الشرط جاء بامتناع أي شيء غير ملائم من نبي الله يونس عليه السلام، فهنا نفيٌ لذلك عن طريق النفي الضمني، و ذلك لوجود ما يمنع ذلك وهو تسبيحه و صلاته، و تواصله في ذلك مع خالقه سبحانه، و تعالى، فالمنفي ضمناً هو عدم بقائه في بطن الحوت، و سبب نفي ذلك أنه كان من المسبحين، و عمله كان صالحاً.

أما القيمة البلاغية للنفي هنا فتتمثل في الإيجاز، و تأكيد عظمة القوة الإلهية و ثبوتها، و التهويل، و التخويف من كل ذلك، و تقرير عصمة الأنبياء، و بلاغياً التعبير عن ذلك بأسلوب الشرط أبلغ من التعبير بكلام إنشائي عادي أو مباشر، كما أن القيمة البلاغية هنا تبيّن قوة شريعة التدبير الإلهي، و عظمته.

هذا" و يطلب في الكلام البليغ مساواة اللفظ للمعنى، وكأن الإيجاز الذي طبع العرب عليه ليس من البلاغة أيضاً، أما مشابهة آخر الكلام لأوله، وموافقة مورده لمصدره، واتصال أجزاء الكلام بعضها ببعض فهو شيء يعتد به في البلاغة، ونعتبره من صميمها"[3].

3- النفي الضمني عن طريق التمني:

[1] الأنصاري، ابن هشام، تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، وراجعه سعيد الأفغاني، دار الفكر، دمشق، ط1، 1964، ص305.

[2] يونس 98.

[3] حسين، عبد القادر، أثر النحاة في البحث البلاغي، دار غريب، القاهرة، د.ط، 1998، ص56.

التمني هو " طلب حصولُ شيء ما على سبيل المحبة"[1]، وكذلك التّمني في أغلب دلالته هو طلب حصول الشّيء مستحيل الحدوث، أو ممكن جدّاً ألّا يكون مستحيلَ الحدوث، بل يكون صعبَ الحدوث، ومع ذلك يسمى تمنياً[2].

و لأنّ التمني هو طلب المستحيل أو الصعب فهذا يعني استبعاد الشّيء أو شبه استبعاده، و لهذا السبب كان التمنّي قريباً جداً من النّفي.

قال الله تعالى ﴿ **يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَا**﴾[3].

جاء عند أبي حيان:" وتمنيهم حيث لا ينفع، وتشكيهم من كبريائهم لا يجدي"[4]، فهذا التمني دل على ضـــعفهم، وعلى عجزهم عن الإتيان بأيّة حركة، فهم هنا عاجزون، والتمني هنا خرج عن المنحى النحوي المجرد إلى دلالة أوسع، وهي دلالة النّفي الضّمني كما لاحظنا.

فالبنية النحوية هنا جاءت عن طريق أسلوب التمني و ذلك باستخدام(ليت)، و المسبوقة بـ(يا) الدالة على التنبيه.

و الدلالة السـياقية هنا جاءت في معرض ضـعف الكفار، و عجزهم عندما خالفوا أوامر الله تعالى؛ فندموا على ذلك، و أصـابتهم الحسـرة والندم؛ فلا يقدرون على القيام بأي شـيء، فالسـياق هنا بيّن نفي أية قوة لهم للعودة، و استدراك الأمور.

ووجه إفادة النفي هنا أن هذا التمني دل على ضـــعفهم، وعلى عجزهم عن الإتيان بأيّة حركة، فهم هنا عاجزون، و التمني هنا خرج عن المنحى النحوي المجرد إلى دلالة أوسع، و هي دلالة النّفي الضّمني كما لاحظنا.

بين أنه لا شـفيع لهم يدفع عنهم العذاب بخلاف عذاب الدنيا، فإن الإنسـان يدفع عن وجهه الضربة اتقاء بيده، فإن من يقصد رأسه ووجهه تجده يجعل يده جنة أو يطأطىء رأسه كي لا يصيب وجهه، وفي الآخرة تقلب وجوههم في النار، فما ظنك بسـائر أعضـائهم التي تجعل جنة للوجه ووقاية له؛ فيتحســرون ويندمون حيث لا تغنيهم الندامة والحســرة، لحصــول علمهم بأن الخلاص ليس إلا للمطيع، وذلك كله لا ينفعهم، فكفرهم أدى بهم إلى هذا المجال، وأصـبحوا في موقع لا يسـتطيعون فيه

---

[1] التفتازاني، سعد الدين، المختصر، دار الفكر، بيروت، ط2، 1988، ج2، ص237.

[2] ينظر: حسن، عباس، النحو الوافي، ج4، ص144

[3] الأحزاب 66.

[4] – الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط، ج7، ص242.

القيام بأيّ شيء نهائياً، فالتمني هنا بيّن نفيَ قدرتهم على الرجوع، وإصلاح الأمور نحو السليم بشكل نهائي.[1]

و القيمة البلاغية هنا تتجلى في توكيد حسرة الكفار، و عدم مقدرتهم على القيام بأي عمل، و تقرير وقوع العذاب على كل من يخالف الله تعالى، و رسوله صلى الله عليه، و سلم، و ذلك عن طريق استخدام أسلوب النفي الضمني لتقرير ذلك.[2]

4- النفي الضمني عن طريق القصر:

ذلك في قوله عز وجل ﴿ **إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾[3].

بيّن أبو حيّان الأندلسي أنّ هذه الكريمة أثبتت أنّ ما جاء من الرّسول الكريم محمّد صلّى الله عليه وسلّم كان من عند الله سبحانه و تعالى، ولا يتكلّم من تلقاء نفسه، و نفتْ هذه الآية عنه كلّ ما كان ينسبه إليه الكفار من صفات، و اتّهامات.[4]

البنية النحوية جاءت بأسلوب القصر، في النفي أولاً ثم استخدام الاستثناء، و اجتماع النفي، و الاستثناء يؤدي إلى ما يعرف نحوياً بأسلوب القصر، و في هذا السياق نذكر أنّ " النحاة قد أكدوا على وجود علاقة تلازميّة بين النفي، و الإثبات، فكلاهما ذو قيمة نحويّة تدلّ على اعتقاد مستقر ثابت لدى المتكلّم"[5].

جاءت الدلالة السياقية هنا في الحديث عن تلقي الرسول الكريم رضوان الله عليه الوحي من الله تعالى، و أن القرآن الكريم هو كلام الله عز وجل يبين المكانة الكبيرة التي كان عليها النبيّ الكريم محمد صلى الله عليه و سلم.

ووجه النفي الضمني هنا نفيُ أيّ كلام مغاير لما جاء في الآية الكريمة، و نفي ادعائهم في أنه كلام الرسول، بل هذا الأسلوب نفي ذلك، وأثبت أنه كلام رب العالمين سبحانه و

---

[1] ينظر: عبد الله، البيضاوي، أنوار التنزيل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1999، ص281

[2] ينظر: الزمخشري، محمود، الكشاف، ج3، ص122

[3] النجم 4.

[4] ينظر: الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط، ج8، ص155.

[5] خالد، ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب و الدلالة، المؤسسة العربية، تونس، 2007، ص75.

تعالى، و بيّن الرازي القوة البلاغية للنفي الضـــمني هنا، و ذلك بقوله:" أبلغ من قول القائل هو وحيٌ، وفيه فائدة غير المبالغة، و كانوا يقولون عليه ما لا يليق به، أراد نفي قولهم وذلك يحصـل بصيغة النفي فقال ما هو كما يقولون وزاد فقال: بل هو وحي"[1].

إن استخدام أسلوب القصر هنا له قيمة بلاغية مهمة في ثبوت علو شأن النبي صلوات الله عليه، و مكانته الرفيعة، و تقرير صـدقه، و توكيد نبوته، و هذا جاء بطريق غير مباشـر من خلال أسلوب النفي الضمني.

" فمن خصـائص القصـر أنه يتم بطريقتين متضـادتين هما النفي، والإثبات، ولا يتوقف ذلك عند التضاد، بل يكون الكلام إثباتاً لِما يذكر، و نفياً لِما سواه"[2].

و أيضـاً قول الله تعالى في كتابه العزيز عن ذلك﴿ **وَيَسْـأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**﴾[3].

قال أبو حيان:" الظاهر أنهم سـألوا عن ماهيتها، وحقيقتها، وقيل عن كيفية مداخلتها الجسـد الحيواني، وانبعاثها فيه، وصورة ملابستها له، وكلاهما مشكل لا يعلمه قبل إلا الله".[4]

فالبنية النحوية هنا هي النفي عن طريق القصر بأسلوب النفي مع الاستثناء، ذلك من خلال إضـــفاء دور تركيب على دور تركيب معين، أو تأدية أســـلوبٍ نحويّ وظيفةَ أســـلوب نحويّ ثان، و تكثيف ذلك دلاليّاً، و بيان معناه بقوة عموماً، و خصـوصـاً في تفسير آيات الله سبحانه و تعالى كما في الآية السـابقة، فالوظيفة النّحوية هنا كان لها دور كبير من خلال ارتباط الصّـيغة النحوية بالدلالة في منحى مهمّ لفهم المعنى ، بل انتقال الأسـلوب النّحوي من الوظيفة النحوية نحو الدّلالة. و هذه هنا نفيٌ، لكن دخله اسـتثناء فأصـبح إثباتاً، هذا ما جرى أولاً نحويّاً أو صـناعياً، لكن من خلال السـياق، والمعنى هذا بقي نفياً؛ أيْ نفى إدراكَ النّاسِ الإحاطةَ بكلّ العلوم، بل هم ضعيفون وعاجزون هن ذلك، " فالنّفي فرع الإثبات فجرى مجراه، واعتبار النفي لا يحصل إلا بترديد الإثبات"[5].

أما الدلالة السـياقية فهي في ضـعف الناس، و قصـور فهمهم وسـياق قوة الله تعالى، و قدرته، وعلمه اللامتناهي، فهذا السياق هو الذي أدى للنفي هنا في هذه الآية الكريمة.

---

[1] الرازي، فخر الدين، تحقيق سيد عمران، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1998، ج4، ص176

[2] التفتازاني، سعد الدين، المطول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003، ص283.

[3] الإسراء 85.

[4] – الأندلسي أبو حيان، البحر المحيط، ج6، ص74.

[5] عبابسي، ميلود، حجاجية عامل النفي في الخطاب التفسيري، مجلة المدونة، 2018.ص112.

ووجه النفي الضمني هنا هو نفي مقدرة الناس عن الغوص في العلوم الإلهية و الكونية، فنفت الآية الكريمة عنهم كل ذلك، و بيّنت عجزهم، و ضعفهم، و قلة علمهم تجاه علم الخالق عز وجل[1].

و القيمة البلاغية هي تقرير علم الله عز وجل، و إثبات ضعف الإنسان من خلال استخدام أسلوب القصر الذي له دلالة خاصة هنا، و خرج إلى معنى النفي الضمني، و القيمة البلاغية للنفي هنا تكثف المعنى أكثر من استخدام الكلام المباشر.

5- النفي الضمني عن طريق أسلوب الاستثناء:

في هذه الآية الكريمة سوف نتحدث عن النفي الضمني عن طريق أسلوب الاستثناء، و دلالة ذلك في قول الله تعالى:

﴿ **وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾[2]، في هذه الآية الكريمة اكتفى أبو حيان ببيان رأي غيره، فذكر كلام الزمخشري:" ما كان لإبليس عليهم من تسلط، واستيلاء بالوسوسة."[3]

و البنية النحوية هنا جاءت عن طريق أسلوب مهم وهو الاستثناء الذي يؤدي إلى إخراج ما بعد الأداة من الحكم، لم يبق الاستثناء ضمن مجاله النّحوي فقط، بل صار له دلالة مؤولة هنا، هذه الدلالة هي نفيُ سيطرة إبليس على عباد الله المؤمنين.

و الدلالة السياقية هي اهتمام الله تعالى بالمؤمنين، و العناية به، و أفضليتهم على غيرهم، و هذا يدل على أن الله تعالى يحب المؤمنين و يحميهم، و يريد لهم الابتعاد عن الشر، و البقاء في دائرة الأمان دوماً و هذا دليل على تفضيل المؤمن على غيره، فدلالة النّفي هنا خرجت من فكرة الكلمة معجمياً لتشكل دلالة نصّية يسعى المتكلم إلى فهمها، و فهم سياقها التي وردت فيه من أجل تأويلها.

ووجه النفي الضمني تجلى في الاستثناء في نفي وقوع عمَل إبليس على المؤمنين، ونفي اتّباع المؤمنين لإبليس.

---

[1] ينظر: البيضاوي، عبد الله، أنوار التنزيل، ج3، ص189

[2] سبأ 20.

[3] الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط، ج7، ص263.

هذا النفي الضـمني لم يكن بأداة نفي معروفة في الجانب النحوي، أو في الصـناعة النحوية، بل هو " استشراف النفي، و استشعاره بقرائن لغوية، و صوتية، و سياقيّة خاصة من دون الاستناد إلى أداة نفي"[1].

و تتجلى القيمة البلاغية هنا في الربط بين الجانبين النحوين، و البلاغي في الوصـــول للغرض المطلوب وهو التوكيد، و التقرير بأحقية المؤمنين، و تفضيلهم على غيرهم، و ثبوت علو شأنهم، فالاســـتثناء هنا أســـلوب نحوي له دور بلاغي مهم في إعمال فكر المتلقي في القيمة البلاغية لإخراج ما بعد أداة الاستثناء من الحكم.

6- النفي الضمني من خلال لفظ التنزيه (سبحان):

يقول الله تعالى ﴿ **سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾[2].

يقول أبو حيان يقول أبو حيان:" نزهوا عن ذلك، واســـتثنوا من أخلص من عباد الله، وقالوا للكفرة فإنكم، و آلهتكم إلى آخره، وكيف نكون مناســبيه، ونحن عبد بين يديه لكل منا مقام"[3]، فهنا أبو حيان عبّر عن تنزيه الخالق عن أيّة مشـــابهة مع الناس، ونزهه عن ذلك؛ فهو الخالق، والناس هم عباده، ولا شبه، ولا اتصاف كصفاتهم.

ووجه إفادة النفي هو نفي أيّ كلام من الكفار أو غيرهم عن الخالق عز وجل، بل تنزيهه بشكل تام، وفي السياق ذاته جاء عند السيوطي:" (سبحان) مصدر بمعنى التسبيح، أيضاً تستعمل كثيراً في القرآن الكريم للنفي، وكلمة (سـبحان) متخصـصـة أشـدّ التخصـيص في ذلك بتنزيه الذات الإلهيّة "[4]، وهنا نلحظ نفياً ضمنياً دالاً على تنزيه الخالق، و نفي هذه الصفات عنه سبحانه من دون أداة نفي، وهذا هو النّفي الضـــمني" فإذا خلا الكلام من أداة، وعبّر بذلك عن معنى النّفي عدّ نفياً ضمنياً يطمئنّ إليه المنطقيّ"[5].

---

[1] عيسى، فارس، في النحو العربي أسلوب في التعليم الذاتي، دار البشير، عمان، ط1، 1994، ص231.

[2] الصافات 180.

[3] الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط، ج7، ص363.

[4] السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2008، ص76.

[5] عبد اللطيف، د. محمد حماسة، بناء الجملة العربية، دار غريب، القاهرة، ط1، 2003، ص282.

أما القيمة البلاغية فتتجلى بالإضافة للنفي الضمني في حذف الفعل، و التركيز على المفعول المطلق، وما أدى ذلك من دلالة، [1]، ويرى الزّركشيّ أنّ للحذف أثره النّفسي في المتلقي، فيقول: "وكلّما كان الشّعور بالمحذوف أعسر، كان الالتذاذ به أشدّ وأحسن"[2]، فحذف الفعل هنا أدى للتركيز على المفعول المطلق الذي دلّ من خلال السياق على النفي الضمني.

الخاتمة:

توصل البحث إلى النتائج الآتية:

1- تنوعت الأساليب التي اعتمد عليها أبو حيان في إفادة معنى النفي الضمني، و أبرزها الاستفهام الخارج لمعنى النفي، ، والقصر والتمني الخارج لمعنى النفي، و قد تفاوت حضور هذه الأساليب في كتابه، إذ يأتي الاستفهام في مقدمة الأساليب الأكثر وروداً في الدلالة على النفي الضمني يليه القصر، و يكشف هذا عن تنوع أبي حيان في الحديث عن الأساليب في تبيان دلالة النفي الضمني

2- بيّن البحث أن أبا حيان اعتمد على جملة من القرائن أهمها القرينة السياقية، تليها القرينة الدلالية، ثم القرائن النحوية التركيبية، و القرينة المقامية أيضاً.

3- أظهر البحث أن أبا حيّان غالباً لم يكن يصرح بالنفي الضمني بوصفه مصطلحاً، و إنما كان يستنبط الدلالة المنفية من خلال الأسلوب، و قرائنه اللغوية، و السياقية، فالنفي الضمني عنده مستنبط من التركيب، و الدلالة، و السياق.

4- النفي المقصود من الاستفهام يظهر عندما لا يكون المقصود طلب الجواب، بل نفيه من خلال السياق، و قد لا يكون هناك طرف آخر في الحكم و السياق هو الفيصل في ذلك، أما القصر فنفيه الضمني يفهم من التخصيص و الحصر، و النفي ملازم له، و أحياناً يعتمد على السياق.

5- بيّن البحث أبرز الوظائف البلاغية للنفي الضمني عند أبي حيان وهي التقرير و التوكيد، و الإنكار، و التوبيخ و الإبطال، و التخصيص، و التعظيم، و تقوية الحجة.

---

[1] ينظر: فتح الله أحمد سليمان، الأسلوبية، مدخل نظري ودراسة تطبيقية، مكتبة الآداب، القاهرة، طبعة مزيدة ومنقحة، 2004، ص 137.

[2] الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، ج3، ص105.

المصادر و المراجع:

1-القرآن الكريم.

2-الأستراباذي، رضي الدين، شرح الرضي على الكافية، دار الفكر، بيروت، ط2، 1999.

3-الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط، أبو حيّان الأندلسي، تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.

4-الأنصاري، ابن هشام، تحقيق: د. مازن المبارك و محمد علي حمد الله، وراجعه سعيد الأفغاني، دار الفكر، ط3، 1972.

5-أنيس، د. إبراهيم، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط3، 1966.

6-التفتازاني، سعد الدين، المطول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003.

7-التهانوي، محمد، كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، تحقيق رفيق العجم علي، مكتبة لبنان، ط1، 1996.

8-الجرجاني، الشريف، التعريفات، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2007.

9-حسن، عباس، النحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط3، 1974

10- حماسة، د. محمد عبد اللطيف، دار غريب، القاهرة، د.ط، 2003.

11- حليمة، رجدال، بلاغة الاستفهام و دلالته في القرآن الكريم، رسالة ماجستير، جامعة وهران، الجزائر، 2013.

12- خالد، ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب و الدلالة، المؤسسة العربية، تونس، 2007.

13- الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، تحقيق سيد عمران، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1998.

14- الرماني، أبو الحسن، معاني الحروف، تحقيق عرفان دمشقي، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط.

15- الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي، دار الحديث، مصر، 2006.

16- الزمخشري، محمود. الكشاف. تح: الشيخ عادل عبد الموجود، والشيخ علي معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998.

17- الساقي، د. مصطفى، أقسام الكلام العربي من حيث الشكل و الوظيفة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1977.

18- سـالم، فاطمة، البلاغة و التداولية في آيات العقيدة، دراسـة تحليلية، مجلة الآداب و العلوم الإنسانية، عدد 38، 2025.
19- سيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988.
20- السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2008.
21- طبانة، د. بدوي، معجم البلاغة العربية، دار المنارة، بيروت، ط4، 1997.
22- عبابسي، ميلود، حجاجية عامل النفي في الخطاب التفسيري، مجلة المدونة، 2018.
23- عبد اللطيف، د. محمد حماسة، بناء الجملة العربية، دار غريب، القاهرة، ط1، 2003.
24- عبد الله، عبد العزيز، جاسـم عبد السـلام، الدلالة النحوية عند النحاة العرب، عدد 66، 2013.
25- عيسى، فارس، في النحو العربي أسلوب في التعليم الذاتي، دار البشير، عمان، ط1، 1994.
26- ابن فارس، أحمد، الصـاحبي في فقه اللغة، تحقيق السـيد أحمد صـقر، مطبعة عيسـى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة ، د.ط، د.ت.
27- القرطبي، محمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أبو إسحاق إبراهيم اطفيش، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1985.
28- القزويني ، جلال الدين، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق محمد هنداوي، مؤسسة المختار، مصر، ط2، 2004.
29- الكفوي، أبو البقاء، الكليات، تحقيق: عدنان درويش و محمد المصـري، مؤسـسـة الرسـالة، بيروت، ط2، 1993،
30- المخزومي، د. مهدي: في النحو العربي نقد وتوجيه، دار الرائد، بيروت، ط2، 1986.
31- النعيمي، زينب، الدلالة النحوية بين القدامى و المحدثين، مجلة جامعة واسـط، عدد 12، د.ت،
32- ابن منظور، لسـان العرب، تحقيق: أمين عبد الوهاب، محمد العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1999.

موقف الدرّة من مسائل الخلاف في إعراب شواهد المغني وجامع الدروس

الباحث: محمّد مظهر مشيمش اشراف : د. عبد البديع النيرباني ، د. أحمد العمر
طالب دكتوراه في جامعة حلب

ملخّص البحث:

كثُرتْ خلافاتُ النّحاةِ في الفروعِ، فبرزَتْ مدرستانِ رئيستانِ في النّحو العربيِّ القديمِ هما مدرسةُ البصرةِ ومدرسةُ الكوفةِ، ولكلٍّ منهما أسسٌ ومبادِئُ تختلفُ عن الأُخرى، وقد حرص الشّيخُ محمّد علي طه الدرّة2007م على بيانِ موقفِه من بعضِ مسائلِ الخلافِ المشهورةِ بينَ البصريينَ والكوفيينَ في إعرابِه للشّواهدِ النّحويّةِ الشّعريّةِ، وقد ركّزتِ الدراساتُ السّابقةُ على منهجِه في شرحِ الشّواهدِ وإعرابِها وموقفِه من بعضِ الأدواتِ وترجيحِه بعضَ آراءِ النّحاةِ، ولكنّها لم تتطرّقْ إلى موقفِه من مسائلِ الخلافِ، ويحاولُ هذا البحثُ أن يُبيّنَ موقفَه من بعضِ مسائلِ الخلافِ والمبدأَ الذي اعتمدَ عليه في الترجيحِ.

وانتهى البحثُ إلى أنّ الدرّةَ كانَ يميلُ إلى الرأيِ الذي ينسجمُ فيه الإعرابُ مع المعنى دونَ تكلّفٍ أو ضعفٍ أو حاجةٍ إلى التقديرِ والتأويلِ ولاسيّما إذا كانَ هذا الرأيُ تؤيّدُه كثرةُ الشّواهدِ المسموعةِ في المنظومِ والمنثورِ.

Al-Durra's Position on Disputed Issues Concerning the Grammatical (Analysis of the Evidences in (Shawahid al-Mughni) and (Jami al-Durus

Research Abstract

Disagreements among grammarians became widespread in matters of detail, leading to the emergence of two major schools in classical Arabic grammar: the Basran school and the Kufan school. Each school had its own foundations and principles, which differed from those of the other. Sheikh Muhammad Ali Taha al-Durra (2007) sought to clarify his position on some well-known issues of disagreement between the Basrans and Kufans through his grammatical analysis of poetic grammatical evidences. Previous studies have focused on his methodology in explaining and analyzing these evidences, his position on certain grammatical particles, and his preference for some grammarians' views. However, they have not addressed his position on disputed grammatical issues. This study attempts to clarify his position on some of these issues and the principle upon which he based his preferences.

The study concludes that al-Durra tended to favor the view in which the grammatical analysis accords with the meaning without contrivance, weakness, or the need for ellipsis and interpretation—particularly when that view is supported by a large number of transmitted examples in both poetry and prose.

كلمات مفتاحية:

(الدرّة – البصريون – الكوفيون – الشّاهد – الخلاف – إعراب).

(al-Durra– The Basrans– **The Kufans**– The citation– The controversy– **Inflection**).

مقدمة:

كثُرتْ خلافاتُ النّحاةِ في الفروعِ، فبرزَتْ مدرستان رئيستانِ في النّحو العربيِّ القديمِ هما مدرسةُ البصرةِ ومدرسةُ الكوفةِ، ولكلٍّ منهما أسسٌ ومبادِئُ تختلفُ عن الأُخرى، وانحازَ قسمٌ من النحاةِ- فيما بعد- إلى إحدى المدرستينِ يتمسّكونَ بآرائها ويردّونَ على خصومِهم بدافعِ العصبيّة، وحاولَ بعضُهم الآخرَ اختيارَ الأنسبِ من آراءِ هاتينِ المدرستينِ مع فتح بابِ الاجتهادِ.

ومع ظهور كتبِ الحواشي والتعليقاتِ والشّروحِ للشّواهدِ تباينَتْ مواقفُ النّحاةِ من مسائل الخلافِ فقد رجّحَ الشيخُ محمّدُ علي طه الدرّةُ في إعرابِه الشّواهدَ الشّعريّةَ لـ(مغني اللّبيبِ) و(جامعِ الدّروسِ العربيّةِ) الرأيَ الأنسبَ من جهةِ المعنى والبعيدَ عن الضّعفِ والتكلُّفِ من جهةِ الصّناعةِ النحويّةِ دونَ تعصُّبٍ للبصريينَ أو الكوفيينَ أو أحدٍ من النّحاةِ وإن ذاعَتْ شهرتُه وكثرَتْ مصنّفاتُه.

مشكلة البحث:

إذا كانَ النحوُ العربيُّ قد اصطبغَ بالأصولِ والقواعدِ التي وضعَها البصريّونَ فهذا لا يعني إنكارَ جهودِ الكوفيينَ والبغداديينَ والأندلسيينَ ومن تبعَهم. ولقد تعدّدتْ مواقفُ النّحاةِ في عصرنا في ترجيحِ الرأي الأنسبِ، وقد حرص الشّيخِ محمّد علي طه الدرّة على بيانِ موقفه من بعضِ مسائلِ الخلافِ المشهورةِ بينَ البصريينَ والكوفيينَ في إعرابِه للشّواهدِ النّحويّة الشّعريّةِ، وركّزتِ الدراساتُ السّابقةُ على منهجه في شرحِ الشّواهدِ وإعرابِها وموقفِه من بعضِ الأدواتِ وترجيحِه بعضَ آراءِ النّحاةِ، ولكنّها لم تتطرّق إلى موقفه من مسائل الخلاف.

أسئلة البحث:

1- ما أبرزُ المسائلِ التي أيّدَ الدرّةُ فيها قولَ البصريينَ؟

2- ما أبرزُ المسائلِ التي أيّدَ الدرّةُ فيها قولَ الكوفيينَ؟

3- ما المبدأ الذي اعتمدَ عليه الدرّةُ في تأييدِ البصريينَ أو الكوفيينَ؟

أهداف البحث:

1- إبرازُ بعضِ المسائلِ التي أيّدَ الدرّةُ فيها البصريينَ.

2- إبرازُ بعضِ المسائلِ التي أيّدَ الدرّةُ فيها الكوفيينَ.

3- توضيحُ المبدأِ الذي اعتمدَ عليه الدرّةُ في ترجيحِ قولِ البصريينَ أو الكوفيينَ.

أهمّيةُ البحث:

يفيدُ هذا البحثُ في معرفةِ الأساسِ الذي يجبُ على النحويّ الاعتمادُ عليه في اختيارِ الرأي الصحيحِ من آراءِ البصريينَ أو الكوفيينَ وهو مراعاةُ الرأيِ الأنسبِ للمعنى والذي لا تكلَّفَ فيه ولا ضعفَ، ويشكّلُ إضافةً إلى الدّراساتِ السابقةِ التي ركّزتْ على جهودِ الشيخِ محمّد علي طه الدرّة النحويّةِ ومنهجِه في الشرحِ والإعرابِ.

حدوده:

الشواهدُ النحويّةُ الشّعريّةُ التي شرحَها الدرّةُ وأعربَها في كتابِه (فتح القريب المجيب إعراب شواهد مغني اللَّبيب) و(فتح ربّ البريّة إعراب شواهد جامع الدروس العربيّة).

منهج البحث:

المنهجُ المتّبعُ في هذا البحثِ هو المنهجُ الوصفيُّ التحليليُّ الذي يرصدُ اهتمامَ الدرّةِ بمسائلِ الخلافِ في شرحِ الشّواهدِ وإعرابِها ويُناقشُ رأيَ الدرّةِ فيما يراه ويرجّحُه من مسائل الخلافِ في شرحِه وإعرابِه.

أوّلاً – أبرزُ ما وافقَ فيه الدرّةُ البصريينَ:

1- الجزم بـ (إذا) ضرورةٌ شعريّةٌ:

في الشّاهد (140) من (فتح القريب المجيب):

استغنِ ما أغناكَ ربُّكَ بالغِنَى وإذا تصبْكَ خَصَاصَةٌ فتجمَّلِ

أعربَ الدرّةُ[1] (تصبْك) مضارعاً مجزوماً لأنّه فعلُ الشّرط، ونبّهَ على أنّه مجزومٌ للضرورةِ الشّعريّةِ جرياً على مذهبِ البصريينَ، ثمَّ بيّنَ أنَّ الكوفيينَ يُجيزونَ الجزمَ بها في الشّعرِ والنثرِ، فلا يكونُ الجزمُ بها ضرورةً شعريّةً عندهم، ثمَّ اختارَ مذهبَ البصريينَ.

(1) انظر فتح القريب المجيب 291/1.

المناقشة :

قالَ سيبويهِ في الجزمِ بـ(إذا): «وقد جازَوا بها في الشّعرِ مضطرّينَ، شبَّهُوها بـ (إنْ)، حيثُ رأوها لما يُستقبَلُ، وأنَّها لا بدَّ لها من جَوابٍ»[1].

ولم يخصَّ ابنُ مالكٍ الجزمَ بها في الضّرورةِ الشّعريّةِ، ولكنّ كلامَه يُشعِرُ بقلّةِ الشّواهدِ النثريّةِ التي جاءَتْ فيها جازمةً، قال بعدَ أنْ ذكرَ الشّاهدَ: «ولو قِيلَ: إنَّ هذا ليسَ بضرورةٍ لتمكّنِ الجازمِ بـ (إذا) مِنْ أنْ يجعلَ مكانَها (متى) الشّرطيّةَ لكانَ قولاً لا رادَّ له إلّا بأنْ يُقالَ: لو كانَ جائزاً في غيرِ الشّعرِ ما عُدِمَ ورودُه نثراً»[2]. وقد صرّحَ ابنُ مالكٍ[3] في موضعٍ آخرَ بندرتِه في النثرِ، واستشهدَ بقولِ النبيّ لعليٍّ وفاطمةَ رضيَ اللَّهُ عنهما: «إذا أخذْتُما مضاجعكما تُكبِّرا أربعاً وثلاثينَ وتحمِّدا ثلاثاً وثلاثينَ»[4].

ونقلَ المراديُّ[5] أن الكوفيينَ أجازوا الجزمَ بها مطلقاً. ورأىَ عبّاس حسن[6] أنَّ الحديثَ قد يكونُ بلغةِ من يحذفُ النونَ من الأفعالِ الخمسةِ مطلقاً في جميع الحالات، ثمَّ نبّهَ على أنّها لغةٌ نادرةٌ لا يصحُّ الأخذُ بها اليوم.

فالدرّةُ اختارَ مذهبَ البصريينَ لندرةِ السّماعِ في الشّواهدِ النثريّةِ. وأمَّا الحديثُ الشريفُ الذي استشهدَ به ابنُ مالكٍ فيطرقُه الاحتمالُ فلا يجوزُ الاستدلالُ به.

2- الناصبُ للمضارعِ بعد (حتّى) :

في الشَّاهدِ (203) من (فتح القريب المجيب) وهو الشّاهدُ (144) من (فتح ربّ البريّة):

ليسَ العَطاءُ من الفضولِ سَماحةً حتَّى تجودَ وما لديكَ قليلُ

(1) الكتاب 61/3.

(2) شرح الكافية الشافية لابن مالك 1584/3.

(3) انظر شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح: 71-72.

(4) صحيح البخاري 19/5. ورُوي الحديثُ أيضاً في موضعٍ آخر 70/8 بلفظِ: (فكبِّرا ثلاثاً وثلاثينَ ..) . وفي صحيح مسلم 2019/4 ذُكِرَ الحديث برواية: (إذا أخذتما مضاجعكما أنْ تُكبِّرا اللَّهَ أربعاً وثلاثين) .

(5) انظر الجنى الدّاني: 368 .

(6) انظرِ النحو الوافي 441/4.

ذكرَ الدرّةُ[1] أنّ (حتّى) في الشّاهدِ حرفُ جرٍّ، وهي بمعنى (إلّا)، والمضارعُ بعدَها (تجودَ) منصوبٌ بأنِ المضمرةِ، خلافاً للكوفيينَ الذينَ يجعلونَ الناصبَ (حتّى) ذاتَها.

المناقشة:

أبرزُ ما ذكرَه النحاةُ في هذه المسألةِ:

– علّةُ نصبِها الفعلَ بنفسِها عند الكوفيينَ[2] أنّها بمعنى (كي) في مثلِ: (أَطِعِ اللَّهَ حتَّى يدخلَكَ الجنَّةَ) أو بمعنى (إلى أنْ) في مثلِ: (اذكرِ اللَّهَ حتَّى تطلعَ الشمسُ) فإذا كانَتْ بمعنى (كي) أو (أنْ) فقد قامَتْ مقامَهما، وصارَتْ بمنزلةِ واوِ القسمِ التي قامَتْ مقامَ الباءِ وعملَتْ عملَها.

– والعلّةُ عند البصريّينَ ومَنْ وافقَهم من النّحاةِ[3] أنَّ (حتّى) تجرُّ الأسماءَ، وما يعملُ في الأسماءِ لا يعملُ في الأفعالِ، وكذا العكسُ، وردُّوا[4] على الكوفيينَ بأنّه يجوزُ إظهار (أنْ) بعد (حتّى) على مذهبِ الكوفيينَ، ولو كانَتْ بدلاً لا يجوزُ إظهارُها لكيلا يجتمعَ البدلُ والمبدَل منه، كما لا يُجمَعُ بينَ واوِ القسمِ والباءِ.

ونبّهَ الرّضيُّ[5] على أنَّ الاعتراضَ لا يقعُ على جميعِ الكوفيينَ في أنَّ عاملَ الاسمِ لايعملُ في الفعلِ، لأنَّ الجرَّ بـ (حتّى) ليسَ مذهبَ جميعِ الكوفيينَ، فالكسائيُّ[6] يرى أنَّ (حتّى) ليسَتْ من حروفِ الجرِّ، والمجرورُ بعدها في مثل قوله تعالَى: ﴿سلامٌ هي حتّى مطلعِ الفجرِ﴾ بتقدير حرفِ الجرِّ (حتّى انتهى إلى مطلعِ الفجرِ) ثمَّ حُذِفَ (انتهى إلى) للتخفيفِ، وأشارَ أيضاً إلى أنَّه يُمكنُ أنْ يُعترَضَ عليهِ بأنَّ (حتّى) غيرُ مختصّةٍ فكيفَ نصبتِ الفعلَ ؟ وبأنَّ حذفَ حرفِ الجرِّ وبقاءَ عملِه قليلٌ جدّاً فكيفَ اطَّردَ بعدَ (حتَّى) ؟ وأيضاً كيفَ اطّردَ حذفُ الفعلِ بعدَها مع جرِّ الاسمِ ؟

(1) انظر فتح القريب المجيب 396/1، وفتح ربّ البريّة 282/1.

(2) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف 598/2 .

(3) انظر المقتضَب 38/2.

(4) انظرِ الإنصاف في مسائل الخلاف 600/2 .

(5) انظر شرح الرّضي على الكافية 54/4.

(6) انظر شرح الكتاب للسيرافي 209/3، والإنصاف في مسائل الخلاف 597/2–598، وشرح المفصّل لابن يعيش 467/4، والجنى الداني : 542، والتذييل والتكميل 241/11.

– وبيَّنَ الدّماميني[1] أنَّ ما ذكرَه البصريّونَ يُشكِلُ في مثلِ: (أيَّ رجلٍ تضربْ أضربْ) فإنَّ (أيّ) الشرطيّة عملتِ الجزمَ في الفعلِ والجرَّ في الاسم (رجلٍ)، والجوابُ عنه: إنَّ (أيّ) جزمَتْ من جهةِ تضمّنِها معنى (إنْ) الشرطيّةِ، وأمَّا جرُّها فليسَ من هذهِ الجهةِ، فالمقصودُ أن تكونَ عاملةً من نفسِ الجهةِ. وتنتقضُ هذه القاعدةُ عند الكوفيينَ في اللّامِ الزائدةِ في مثل (ما كانَ زيدٌ ليفعلَ) لأنَّها تعملُ الجرَّ في الاسم بالإجماعِ، وتنصبُ المضارعَ بذاتِها، وهي للتأكيدِ في الحالتينِ.

وما قالَه البصريّونَ مذهبُ جمهورِ النّحاةِ، وقد اختارَه الدرّةُ مراعاةً للصّناعةِ النحويّةِ.

3– إعراب الاسم المرفوع بعد (إذا):

في الشاهدِ (218) من (فتح القريب المجيب):

إذا رَيدَةٌ من حيثُ ما نفَحَتْ لهُ أتَاهُ برَيَّاها خَليلٌ يُواصلُهْ

أعربَ الدرّةُ[2] (ريدةٌ) على مذهب البصريينَ فاعلاً لفعلٍ محذوفٍ يفسّرُه ما بعده، ونبّهَ على أنَّ الكوفيينَ يُعربونَ (رَيدةٌ) مبتدأً، ويجعلونَ جملة (نفحَتْ) خبراً لها، واختارَ الدرّةُ قولَ البصريينَ.

وفي الشّاهد (154) من (فتح ربّ البريّة):

إذا النَّعجَةُ الأَدْماءُ باتَتْ بقَفْرَةٍ فأيَّانَ ما تعدِلْ به الرّيحُ تنزِلِ

أعربَ الدرّةُ[3] (النعجة) فاعلاً لفعلٍ محذوفٍ يفسّرُه ما بعدَه على مذهبِ البصريينَ، ثمَّ بيّنَ أنّ للكوفيينَ ثلاثةَ أعاريبَ في مثلِ هذا التركيبِ: الأوَّلُ فاعلٌ للفعلِ المذكورِ بعدَه لأنّهم يُجيزونَ تقديمَ الفاعلِ على الفعلِ، والثاني مبتدأٌ، والجملةُ بعدَه خبرٌ له، والثالثُ يوافقونَ فيه البصريينَ في جعلِه فاعلاً لفعلٍ محذوفٍ يُفسّرُه ما بعدَه.

وفي الشّاهد (250) من (فتح القريب المجيب):

علامَ تقولُ الرّمحَ يُثقلُ عاتقي إذا أنا لم أَطعُنْ إذا الخيلُ كرَّتِ؟

(1) انظر شرح الدّماميني على المغني 460/1.

(2) انظر فتح القريب المجيب 415/1.

(3) انظر فتح ربّ البريّة 301/1–302 .

أعربَ الدرّةُ[1] (أنا) فاعلاً لفعلٍ محذوفٍ يُفسِّرُه ما بعدَه، وذكرَ أنَّ من النّحاةِ من يعربُه توكيداً للضميرِ المستترِ في الفعلِ المحذوفِ.

المناقشة:

لم يذكرِ الأنباريُّ هذه المسألةَ في مسائلِ الخلافِ، وأبرزُ ما في كتبِ النحو فيما يتعلَّقُ بهذهِ المسألةِ:

الكوفيّونُ[2] لا يجعلونَ (إذا) مختصّةً بالدّخولِ على الجملةِ الفعليّةِ لأنَّها ليسَتْ عريقةً في الشّرطِ مثل (إنْ) فأجازوا دخولَها على الاسميّةِ، وأن يكونَ الاسمُ المرفوعُ بعدَها مبتدأً، والجملةُ بعده خبرٌ وأمَّا البصريّونَ: فالمشهورُ في النقلِ عن سيبويه[3] أنَّه لا يُجيزُ أنْ يأتي بعد (إذا) إلّا فعلٌ ظاهرٌ أو مقدّرٌ، فإذا جاءَ بعدَها اسمٌ مرفوعٌ فلابدّ من تقديرِ عاملٍ محذوفٍ يفسِّرُه غالباً المذكورُ بعدَه. وقيلَ[4]: إنّ سيبويهِ يجيزُ أنْ يأتيَ بعد (إذا) مبتدأٌ بشرطِ أن يكونَ الخبرُ جملةً فعليّةً. وقِيلَ[5]: إنَّ سيبويهِ يُجيزُ على قبحٍ أن يأتي بعد (إذا) وغيرِها من أدواتِ الشّرطِ مبتدأٌ إذا كانَ الخبرُ فعلاً، وما قاله سيبويه بعد أن ذكرَ قبحَ ابتداءِ الأسماءِ بعد (إذا) و (حيث): «ويقبحُ إنِ ابتدأْتَ الاسمَ بعدَهما إذا كانَ بعدَه الفعل. لو قلْتَ: اجلسْ حيثُ زيدٌ جلسَ وإذا زيدٌ يجلسُ كانَ أقبحَ من قولِكَ: إذا جلسَ زيدٌ وإذا يجلسُ وحيثُ يجلسُ وحيثُ جلسَ»[6].

وأمَّا المبرّدُ[7] والسّيرافيُّ[8] فإنّهما لا يُجيزانِ أن يرتفعَ ما بعدَها بالابتداءِ، ولا يُفرِّقانِ بينها وبين (إنْ) الشرطيّة في اختصاصِها بالدّخولِ على الجملةِ الفعليّةِ. ووافقَ أبو عليٍّ الفارسيّ[1] ما قالَه سيبويهِ والمبرّدُ، وجعلَ نظيرَ هذا الإضمارِ أن يقولَ شاعرٌ في الضّرورةِ الشّعريّة: (لم زيدٌ يقمْ)

(1) انظر فتح القريب المجيب 463/1 .

(2) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف 620/2، وشرح المفصّل لابن يعيش 122/3، وأوضح المسالك 106/3.

(3) انظر الجنَى الدّاني : 368، وشرح التسهيل 213/2، وشرح الرّضي على الكافية 460/1.

(4) انظر المساعد على تسهيل الفوائد 507/1.

(5) انظر الجنى الدّاني : 368، والمساعد 507/1 .

(6) انظر الكتاب 107/1 .

(7) انظر المقتضب 77/2 و 348/4، وشرح الرّضي على الكافية 460/1 .

(8) انظر شرح الكتاب للسّيرافيّ 75/1.

برفع زيدٍ على أنّه فاعلٌ لفعلٍ محذوفٍ يُفسِّرُه المذكورُ.

وأمَّا الأخفشُ[2] فقد اختارَ ما نُقِلَ عن سيبويهِ في جوازِ أنْ يأتيَ بعدَها مبتدأٌ، ولكنّه لم يُوجبِ الفعلَ بعدَها لأنَّها ليسَتْ عريقةً في الشّرطِ مثل (إنْ)[3]، وأمَّا (إنْ) فإنّه يُرجّحُ الفعلَ بعدَها، فقد قالَ في قوله تعالى: ﴿وإنْ أحدٌ من المشركينَ استجارَكَ فأجِرْه﴾ [التوبة/6]: «فابتدَأ بعد (إنْ)، وأنْ يكونَ رفعُ (أحدٌ) على فعلٍ مُضمرٍ أقيسُ الوجهينِ لأنَّ حروفَ المجازاةِ لا يُبتدَأُ بعدَها»[4].

ووافقَه ابنُ مالكٍ[5] لأنَّ طلبَ (إذا) للفعلِ ليسَ كطلبِ (إنْ)، وذكرَ مجموعةً من الشواهد وقعَ الاسمُ فيها بعد (إذا) مبتدأً لأنّه لا يصحُّ إضمارُ الفعلِ بعدَها كقولِ الشّاعرِ :

إذا باهليٌّ تحتَه حَنظليَّةٌ له ولدٌ منها فذاكَ المُذرَّعُ

واعترضَ أبو حيّانَ على ابنِ مالكٍ وعلى ما ذكرَه من شواهدَ بقولِه: «والصّحيحُ أنَّ ذلكَ لا يجوزُ، إذْ ما ذكرُوه محتملٌ للتأويلِ، ولا يتعيَّنُ فيه الابتداءُ، ولا نثبتُ قانوناً كُلّياً ونخرجُ عنِ القانونِ المستقرِّ الثابتِ في لسانِ العربِ بالمحتمَلِ»[6].

وأمَّا إعرابُ الضمير (أنا) توكيداً فلأنَّ الفاعلَ إذا كانَ للمتكلِّمِ أو المخاطَبِ يجبُ أن يكونَ ضميراً مستتراً وجوباً، ومابعدَه توكيدٌ له.

فالدرّةُ اختارَ مذهبَ البصريينَ لأنّه الأنسبُ في الصّناعةِ النحويّةِ مع عدمِ فسادِ المعنى.

4- إعراب (ما) التعجبيّة:

في الشّاهد (29) من (فتح ربّ البريّة):

ما كانَ أسعدَ مَنْ أجابَكَ آخذاً بهُدَاكَ، مُجْتنِباً هَوًى وعِنادَا

(1) انظر التعليقة على كتاب سيبويه 179/2.
(2) انظر الجنى الدّاني : 368، ومغني اللّبيب : 138، وشرح التسهيل 213/2، والتذييل والتكميل 316/7.
(3) انظر شرح الرّضي على الكافية 460/1 .
(4) معاني القرآن للأخفش 354/1.
(5) انظر شرح التسهيل 213/2 .
(6) التذييل والتكميل 318/7.

أعربَ الدرّةُ (ما) نكرةً تامّةً مبنيّةً على السكونِ في محلِّ رفعِ مبتدأٍ، وخبرُها جملةُ (أسعد)، ثمَّ قالَ: «خُذْ هذا الإعرابَ، وهو المشهورُ عن سيبويهِ. وقالَ الأخفشُ: (ما) نكرةٌ موصوفةٌ، والجملةُ التي بعدَها صفةٌ لها، وقالَ أيضاً: هي موصولةٌ، والجملةُ التي بعدَها صلتُها، فله قولانِ، وعلى هذينِ القولينِ فالخبرُ محذوفٌ، والتقديرُ على الأوّل: (شيءٌ أسعدَ من أجابكَ عظيمٌ)، وعلى الثاني: (الذي أسعدَ من أجابكَ شيءٌ عظيمٌ). وقالَ الفرّاءُ وابنُ درسْتَويهِ: هي استفهاميّةٌ مَشوبةٌ بتعجّبٍ، والجملةُ التي بعدَها خبرٌ عنها، والتقديرُ: (أيُّ شيءٍ أسعدَ مَنْ أجابَكَ ؟)»[1].

المناقشة:

لا خلافَ بينَ النحاةِ في أنَّ (ما) قبلَ فعلِ التعجُّبِ (أفعلَ) اسميّةٌ في محلِّ رفعِ مبتدأٍ، والذي يدلُّ على اسميّتها أنّ في فعلِ التعجّبِ ضميراً مستتراً هو الفاعلُ يعود على (ما)، وما يعودُ عليه الضميرُ يجبُ أن يكونَ اسماً، ولكنَّ النحاةَ اختلفوا في معناها:

– ذهبَ سيبويهِ وجمهورُ البصريينَ[2] إلى أنَّها نكرةٌ تامّةٌ بمعنى شيءٍ، ووافقَهم ابنُ مالكٍ[3] لأنَّ قصدَ المتعجِّبِ الإعلامُ بأنَّ المتعجَّبَ منه ذو مزيةٍ إدراكُها جليٌّ وسببُ الاختصاصِ بها خفيٌّ فاستحقّتِ الجملةُ أنْ تُفتتحَ بنكرةٍ غيرِ مختصّةٍ ليحصلَ بذلكَ إبهامٌ متلوٌّ بإفهامٍ.

– وللأخفشِ ثلاثةُ أقوالٍ:

فالأوّلُ أجازَ فيه[4] أن تكونَ اسماً موصولاً، وخبرُها محذوفٌ وجوباً، فيحصلُ بقولِه إفهامٌ بذكرِ المبتدأِ وجملةِ الصلةِ وإبهامٌ بحذفِ الخبرِ. واعترضَ على قولهِ هذا ابنُ مالكٍ[5] لأنّه يُخالفُ النّظائرَ من وجهينِ: الأوّلُ تقدُّمُ الإفهامِ وتأخيرُ الإبهامِ، أيْ: أنَّ الصّلةَ تُوضِّحُ الموصولَ، والمرادُ إبهامُ ذاتِ السببِ لا إبهامُ ما يُنسَبُ إليه وهو الخبرُ، والثاني عدمُ وجودِ ما يسدُّ مسدَّ الخبرِ بشيءٍ يحصلُ به استطالةٌ كما في حذفِ خبرِ المبتدأِ بعد لولا، وفي حذفِه مع القسمِ (لعمرُكَ لأفعلَنَّ).

(1) انظر فتح ربّ البريّة 66/1.

(2) انظر الكتاب 72/1، والتعليقة على الكتاب 110/1، وشرح الكتاب للسيرافيّ 354/1، والمقتضَب 173/4، وشرح المفصّل لابن يعيش 412/4، وأوضح المسالك 225/3، وارتشاف الضّرب 2065/4.

(3) انظر شرح التسهيل 31/3.

(4) انظر التبيين عن مذاهب النحويين : 282، وشرح التسهيل 31/3، وأوضح المسالك 226/3.

(5) انظر شرح التسهيل 31/3 .

وأمّا الثاني فقد أجازَ فيه[1] أنْ تكونَ نكرةً موصوفةً بجملةِ (أفعلَ) بعدها، والخبرُ محذوفٌ وجوباً. وردَّ قولَه أبو حيّانَ[2] بأنَّ الصّفةَ تُخصِّصُ الموصوفَ، فهي قريبةٌ من الصّلةِ، فالإبهامُ إذْ ذاكَ ليسَ في ذاتِ السببِ، وإنَّما هو في الخبرِ المنسوبِ إلى السبب.

وأمّا القولُ الثالثُ[3] فقد وافقَ فيه سيبويهِ وجمهورَ البصريينَ.

– وذهبَ الفرّاءُ وابنُ دُرستَويهِ[4] إلى أنَّها استفهاميّةٌ، ونَسبَ ابنُ مالكٍ[5] هذا القولَ للكوفيّينَ، وضعّفَ قولَهم لأنَّ اللَّفظَ المجرَّدَ للاستفهامِ لا يتوجَّهُ ممّن يعلمُ إلى من لا يعلمُ. وضعَّفَ أيضاً قولَهم: إنّها للاستفهامِ والتعجُّبِ معاً لأنَّ الاستفهامَ المشوبَ بالتعجُّبِ لا يليهُ غالباً إلّا الأسماءُ كقولِه تعالَى: ﴿الحاقّةُ ۞ ما الحاقّةُ﴾ [الحاقّة/1–2]. وهذا الاعتراضُ فيه نظرٌ[6] لأنَّ (أفعل) على مذهبِ الكوفيينَ اسمٌ لا فعلٌ.

وخالفَ الكسائيّ[7] إجماعَ النّحاةِ فهي عندَه لا محلَّ لها من الإعرابِ.

ومن هذا نتبيّنُ أنَّ الدرّةَ اختارَ مذهبَ سيبويهِ لأنّه خالٍ من حذفٍ أو تأويلٍ دون داعٍ، ولكنَّه ذكرَ للأخفشِ قولينِ فقط، والمشهورُ في النقلِ عنه ثلاثةُ أقوالٍ.

ثانياً – ماوافقَ فيه الكوفيينَ:

1– الضمير (إيّاه) وفروعه:

ذكرَ الدرّةُ أنَّ البصريينَ يرونَ أنَّ الضميرَ (إيّا) وما بعده لواحقُ تدلُّ على الغيبةِ أو الخطابِ أو التكلُّم، وأمّاالكوفيونُ فيرونَ أنَّ (إيّاه) كلَّه هو الضميرُ، ثمَّ قالَ مؤيّداً الكوفيينَ: «وهذا الذي اخترْتُه في إعرابي لشواهدِ (المغني) وشواهدِ (جامعِ الدّروسِ العربيّةِ) وغيرهما ممّا هو مخطوطٌ لديَّ، وقد ناقشْتُ

(1) انظر توضيح المقاصد والمسالك 887/2، وأوضح المسالك 226/3، وشرح الأُشموني 263/2.
(2) انظر التذييل والتكميل 185/10.
(3) انظر التذييل والتكميل 183/10، وشرح التصريح 59/2.
(4) انظر ارتشاف الضّرب 2065/4، والمساعد 148/2، وشرح الأشموني 263/2.
(5) انظر شرح التسهيل 32/3.
(6) انظر توضيح المقاصد والمسالك 887/2.
(7) انظر ارتشاف الضّرب 2065/4، وشرح التصريح 58/2.

القولينِ في المقدّمةِ التي أعدَدْتها لإعادةِ طبعِ (فتحِ القريبِ المجيبِ) وأيّدْتُ قولَ الكوفيينَ بكثيرٍ من الأقوالِ وكثيرٍ من الشّواهدِ، انظر ما ذكرْتُه في آخرِ هذا الكتابِ تجدْ ما يسرُّكُ ويُثلجُ صدرَكَ»[1].

وفي نهايةِ الكتابِ[2] ذكرَ تنبيهاً بيّنَ فيه أنَّ البصريينَ لم يذكروا شواهدَ شعريّةً أو نثريّةً تُؤيِّدُ ما ذهبوا إليهِ سوى (إيَّاه وإيَّا الشوابِّ) وأمَّا الكوفيونَ فقد ذكروا شواهدَ كثيرةً منها الشّاهد (145 – 146) من كتابه المخطوط (فتح الكريم الواسع إعراب شواهد همع الهوامع)، وأشار بعد ذلكَ إلى أنَّ ابنَ مالكٍ جعلَ اللّفظَ برمّتِه ضميراً مبنيّاً حسْبَ حركةِ آخرِه وأنَّه حذَا حذوَه لعدّةِ أسبابٍ هي: الاختصارُ في الإعرابِ، وسهولةُ الفهمِ، وعدمُ ورودِ لفظ (إيّا) ضميراً مستقلّاً أبداً دونَ لواحقَ، وفسادُ قياسِ الضمائرِ على أسماءِ الإشارةِ لأنَّ أسماءَ الإشارةِ تُكتَبُ وتُلفَظُ بدونِ لواحقَ.

المناقشة:

اختلفَ النّحاةُ في الضمير (إيّاه) وفروعِه، وهذا أبرزُ ما نُقِلَ عنهم:

أ) مذهبُ الخليلِ: ذهبَ الخليلُ[3] إلى أنّ (إيّا) اسمٌ مضمرٌ يشبهُ المظهرَ لكثرةِ حروفِه، وقد أُضيفَ إلى الكافِ والهاءِ والياءِ لأنَّهُ لايفيدُ معنى بانفرادِه، ولايقعُ معرفةً بخلافِ غيرِه من المضمراتِ، فخُصَّ بالإضافةِ عوضاً عمَّا مُنعَهُ، ولايُعلَمُ اسمٌ مضمرٌ أُضيفَ غيرَه، وحكَى الخليلُ عن العربِ إضافتَه إلى الاسمِ الظّاهرِ في المثَلِ: (إذا بلغَ الرَّجلُ الستِّينَ فإيَّاهُ وإيَّا الشَّوَابِّ)[4] وبيَّنَ أنّ وقوعَ الاسمِ الظَّاهرِ موقعَ هذه الحروفِ يدلُّ على أنَّها أسماءٌ في محلِّ خفضٍ. ورأى المازنيُّ[5] أنّه لولا قولُ العربِ (وإيَّا الشَّوابِّ) لكانتِ الكافُ للمخاطَبِ. ونُسِبَ هذا المذهبُ[6] أيضاً إلى

(1) انظر قواعد الإعراب : 199 .

(2) انظر قواعد الإعراب : 305 –306 .

(4) انظر الكتاب 279/1، والأصول251/2، والإنصاف 695/2، وعلل النحو :416، وسر صناعة الإعراب 312/1، واللّباب 479/1، وشرح ابن يعيش 100/3و 127/8، وشرح التسهيل 144/1.

(4) ممَّن صرَّحَ بأنَّه مثَلٌ ابنُ الأنباري في الإنصاف 695/2. وهو مشهورٌ في كتب النّحو بقولِ العربِ.

(5) انظر قول المازنيّ في شرح المفصَّل لابن يعيش 100/3 .

(6) انظر نسبته إلى الأخفش في شرح التسهيل 145/1، وشرح الكافية للرضي 425/2. ونسبته للمازني في: سرّ صناعة الإعراب312/1، وشرح ابن يعيش 100/3. وانظرْنسبته للسيرافيّ في شرح ابن يعيش 127/8 .

الأخفشِ والمازنيِّ والسِّيرافيِّ، واختارَه ابنُ مالكٍ[1] وقالَ لأنَّه منقولٌ بنقلِ العَدْلِ. وأمَّا ابنُ عصفورٍ[2] فنقلَ أنَّ (إيَّا) عند الخليلِ اسمٌ مُظهرٌ، وأنَّ اللّواحقَ ضمائرُ أُضيفَ إليها وهي في موضعِ خفضٍ.

ورُدَّ مذهبُ الخليلِ[3] بأنَّ (إيَّا) لم يقعْ إلا معرفةً ولم يقعْ نكرةً قطُّ، وقال ابن جنّي: «إذا ثبتَ أنّه مُضمرٌ فلا سبيلَ إلى إضافتِه على وجهٍ من الوجوهِ لأنَّ الغرضَ في الإضافةِ إنَّما هو التعريفُ والتخصيصُ، والمضمرُ على نهايةِ الاختصاصِ فلا حاجةَ به إلى إضافةٍ »[4].

ونبَّهَ أبو حيَّانَ[5] على أنَّ (إيَّا) لو كانتْ مضافةً لَلزِمَ إعرابُها لأنَّها ملازمةٌ لما ادَّعوا إضافتَها إليه، والمبنيُّ إذا لزمَ الإضافةَ أُعْرِبَ كـ (أيّ).

وحُمِلَ ما استشهدَ به الخليلُ على الشاذِّ في السَّماعِ والقياسِ[6] فلا يجوز القولُ: (إيَّاكَ وإيَّا الباطلِ)، قال أبوحيَّان: « أمَّا كونُها يخلفُها الاسمُ مجروراً فذلك من الشُّذوذِ بحيثُ لايُقاسُ عليه، قالَ بعضُ أصحابِنا: بلْ لنا أنْ نقولَ هذهِ المضافةُ إلى الظاهرِ ليستْ بـ (إيَّا) من (إيَّاك) وإنْ اتَّفقَتَا في اللَّفظِ، بل هي اسمٌ ظاهرٌ مثلُها في قولِه:

دعْنِي وإيَّا خالدٍ فلأقْطَعَنَّ عُرَا نِياطِهْ»[7].

ب) مذهبُ سيبويه: ليسَ في كتابِ سيبويهِ نصٌّ صريحٌ يبيِّن مذهبَه[8]، وما نُسِبَ إليه:

– العكبريُّ والرّضيُّ وأبو حيَّانَ والمراديُّ[1]: سيبويهِ يوافقُ الخليلَ في أنَّ (إيَّا) اسمٌ مُضمرٌ، ويخالفُه في أنَّ الكافَ والهاءَ والياءَ هي حروفُ معانٍ تبيِّنُ أحوالَ الضميرِ من تكلُّمٍ وخِطابٍ وغيبةٍ لامحلَ لها من الإعرابِ. ونُسِبَ هذا المذهبُ إلى الأخفشِ[2] أيضاً، ونسبَه ابنُ الأنباريِّ

(1) انظر شرح التسهيل 145/1، وارتشاف الضرب 930/2، والهمع 206/1.

(2) انظر شرح الجمل لابن عصفور 22/2، وارتشاف الضرب 930/2.

(3) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف 696/2.

(4) سرّ صناعة الإعراب 314/1 . وانظر شرح ابن يعيش 100/3.

(5) انظر الهمع 206/1. وانظر حاشية الصَّبَّان 196/1 بلا نسبةٍ لأبي حيَّان .

(6) انظر شرح الكتاب للرمّاني 538/2، والإنصاف697/2 ، واللُّباب 479/1، وشرح ابن يعيش 100/3.

(7) التذييل والتكميل 208/2. ويقصدُ ببعضِ أصحابنا ابنَ عصفور.

(8) في الكتاب 355/2 مايشيرُ إلى أنَّ (إيَّا) ضميرُ نصبٍ منفصلٌ يقعُ عند تعذّرِ وقوعِ ضميرِ النَّصبِ المتَّصل، ولكنَّ سيبويه لم يذكرْ حكمَ اتّصاله بالكاف والهاء والياء .

إلى البصريِّين[3]، واختارَه[4] أبو عليٍّ الفارسيُّ وابنُ جنّي وابنُ يعيشَ .

واعترضَ على هذا المذهبِ ابنُ مالكٍ[5] لمخالفتِه الأصولَ من عدَّةِ أوجهٍ: منها أنَّ هذه اللَّواحقَ لو كانتْ حروفاً لدخلَتِ اللّامُ على الكافِ كما تدخلُ على (ذلك) ، ولجازَ أيضاً تجريدُها من الميمِ في الجمعِ مثلما يجوزُ في (ذا) كقوله تعالَى: ﴿ذلك خيرٌ لكم وأطهر﴾ [المجادلة/12] ، ولو كانتْ حروفاً لم يُحتجْ إلى الياء في (إيَّاي) كما لم يُحتَجْ إلى الياءِ المضمومةِ في (أنا)، ومنها أنَّ الأصلَ عدمُ اشتراكِ اسمٍ وحرفٍ في لفظٍ واحدٍ، ومنها أنّه حلَّ مكانَها اسمٌ مجرورٌ فيما رواه الخليلُ عن العربِ.

– الخوارزميُّ[6]: مذهبُ سيبويهِ موافقٌ لمذهبِ الخليلِ في أنّه اسمٌ مضافٌ إلى مابعدَه، ولكنَّه اسمٌ مُظهرٌ لا مُضمرٌ لأنّ المُضمرَ تستحيلُ إضافتُهُ.

– ابنُ يعيشَ[7]: (إيَّا) عند سيبويهِ اسمٌ مبهمٌ لا ظاهرٌ ولا مضمرٌ كُنِّيَ به عن المنصوبِ، وجُعلَتِ الكافُ والياءُ والهاءُ بياناً عن المقصودِ، وأشارَ إلى أنَّ هذا المذهبَ يُنسَبُ إلى أبي الحسنِ الأخفشِ أيضاً.

ج) مذهبُ الفرّاءِ، ونسبَه ابنُ الأنباريِّ إلى الكوفيِّينَ وابنِ كَيْسانَ:[8]

مذهبُهم أنَّ الكافَ والهاءَ والياءَ هي الضمائرُ المنصوبةُ و(إيَّا) عِمادٌ لها لأنّ هذه الضمائرَ هي نفسُها في حال الاتّصالِ، ولكنْ عندما انفصلَتْ لم تقُمْ بنفسِها لأنَّها على حرفٍ واحدٍ فأُتِيَ بـ(إيَّا) لتعتمدَ هذه الحروفُ عليها، فصارَتْ (إيَّا) بمنزلةِ حرفٍ زائدٍ لا يحولُ بين العاملِ ومعمولِهِ.

(1) انظر اللّباب 479/1، وشرح الرَّضي على الكافية 425/2، وارتشاف الضرب 930/2، والجنى الدَّاني:536.

(2) انظر سرّ صناعة الإعراب 312/1، وشرح ابن يعيش 98/3، وارتشاف الضرب 930/2.

(3) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف 695/2.

(4) انظر اختيار أبي عليّ في سرّ صناعة الإعراب 318/1، وارتشاف الضرب 930/2. واختيار ابن جنّي في سرِّ صناعة الإعراب 314/1و 317، والجنى الداني 536. واختيار ابن يعيش في شرح المفصَّل 98/3 و127/8.

(5) انظر شرح التسهيل لابن مالك 145/1–146.

(6) انظر شرح المفصَّل للخوارزمي 146/2.

(7) انظر شرح ابن يعيش 101/3، والهمع 205/1 وفيه أنّ ابن دُرُسْتَويه قال: إنَّ (إيَّا) بينَ الظَّاهرِ والمضمرِ.

(8) انظر مذهب الفرَّاء في اللُّباب 480/1، وارتشاف الضرب 930/2، والجنى الدَّاني 536، والهمع 206/1 . ومذهب ابن كيسان والكوفيين في الإنصاف في مسائل الخلاف 69/2 .

وأشارَ المراديّ[1] إلى أنَّ النُّحاةَ لم يُصرّحوا في نقلِهم عن الفرَّاءِ فيما إذا كانَتْ هذه العِمادُ اسماً أو حرفاً، وردُّوا عليه بما يدلُّ على أنَّها اسمٌ تارةً وبما يدلُّ على أنَّها حرفٌ تارةً أُخرى. وأيَّد الرّضيُّ الكوفيينَ وقالَ: « وليس هذا القولُ ببعيدٍ من الصَّواب»[2].

ورُدَّ هذا المذهبُ[3] بأنَّ الضمائرَ المنفصلةَ يجبُ أنْ يكونَ لفظُها مخالفاً للفظِ الضمائرِ المتَّصلةِ وأنَّ (إيَّا) لوكانتْ عِماداً لكانتِ التَّاءُ في (أنتَ) وأخواتِها هي الضميرُ و(أنْ) عمادٌ لها، وبيّنَ العكبريُّ[4] أنَّ (إيَّا) على أربعةِ أحرفٍ ويبْعُدُ أنْ يُؤتَى بها لتقويةِ ما هو على حرفٍ واحدٍ.

د) ونُسِبَ إلى الكوفيين[5]: أنَّ (إيَّاك) بتمامِها مع كلِّ ما يتّصلُ بها من لواحقَ اسمٌ مُضمرٌ في موضعِ نصبٍ. وضعَّفَ هذا المذهبَ ابنُ جنِّي والرَّضي[6] لأنَّه ليس في الأسماءِ الظَّاهرةِ ولا المضمرةِ ما يختلفُ آخرُه فيكونُ تارةً كافاً وتارةً هاءً وتارةً ياءً. وذكرَ المراديُّ[7] أنَّ بعضَهم يجعلُ (إيَّاك) بتمامِه اسماً ظاهراً، ووصفَ هذا المذهبَ بالغرابةِ.

هـ) مذهبُ المبرِّد: أشارَ ابنُ الأنباريِّ[8] إلى أنَّ (إيَّا) عند المبرِّدِ اسمٌ مبهمٌ أُضِيفَ للتخصيصِ، ولا يُعلَمُ اسمٌ مُبهمٌ أُضيفَ غيرَه. وأجازَ ابنُ مالكٍ إضافةَ التخصيصِ للاسمِ المعرفةِ وقال إنّه يزدادُ وضوحاً بها.

و) مذهبُ الزجّاجِ[9]: ذهبَ الزجَّاجُ إلى أنَّ (إيَّا) اسمٌ مُظهرٌ خُصَّ بالإضافةِ إلى سائرِ

(1) انظر الجنى الداني : 536 .
(2) انظر شرح الرَّضي على الكافية 425/2 .
(3) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف 701/2، وشرح ابن يعيش 100/3 .
(4) انظر اللّباب 480/1 .
(5) انظر الإنصاف 695/2، وشرح المفصّل للخوارزميّ 145/2، والجنى الدَّاني 536، والهمع 206/1 .
(6) انظر سرّ صناعة الإعراب 315/1، وشرح الرَّضيّ على الكافية 425/2.
(7) انظر الجَنَى الدَّاني: 537 .
(8) انظر الإنصاف 695/2 . وانظر إجازة ابنِ مالكٍ لهذه الإضافةَ في شرح التسهيل 146/1 .
(9) انظر مذهب الزجّاج في الإنصاف 695/2، وسرّصناعة الإعراب314/1، وشرح ابن يعيش 100/3، وشرح التسهيل لابن مالك 144/1، وشرح الرَّضيّ على الكافية 425/2، والجنَى الدَّاني: 536، والهمع 206/1.

المضمراتِ، وأنَّ الكافَ والهاءَ والياءَ في موضعِ جرٍّ بالإضافة. ونسبَ ابنُ عصفورٍ هذا المذهبَ للخليلِ كما تقدَّم ، ونُسِبَ إلى السِّيرافيِّ أيضاً[1]. ورُدَّ هذا القولُ[2] بأنّ (إيَّا) هو اسمٌ مُضمرٌ لأنَّه يقتَصِرُ على نوعٍ واحدٍ من الإعرابِ وهو النَّصبُ، وأنّه لايختصُّ بالإضافةِ إلى المضمراتِ لأنَّه جاءَ بعدَه اسمٌ مُظهرٌ في المَثَلِ الذي رواه سيبويه عن الخليلِ، وأنَّه لو كان مظهراً لجاز أنْ يُقالَ: (ضربْتُ إيَّاكَ) كما يُقالُ (ضربتُ زيداً) .

هذه هي مذاهبُ النُّحاةِ في (إيَّا) ومايتّصلُ به من لواحق، ولا يخفَى ما فيها من تعدُّدِ الآراءِ واضطرابِ نسبتِها إلى النُّحاةِ من البصريينَ أو الكوفيينَ، وما منْ رأيٍ إلاَّ يمكنُ الاعتراضُ عليهِ، لذا اختارَ الدرّةُ أسهلَ هذه المذاهبِ غيرَ مبالٍ بمن ضعَّفَ هذا المذهبَ.

2- مجيءُ التصغيرِ للتعظيم:

في الشَّاهدِ (67) من (فتح القريب المجيب):

وكلُّ أُناسٍ سوفَ تدخلُ بينهمْ دُوَيْهِيَةٌ تصفرُّ منها الأناملُ

بيّنَ الدرّةُ[3] أنّ تصغيرَ (داهية) على (دويهية) يُفيدُ على مذهبِ الكوفيينَ التعظيم، أي: (داهيةٌ عظيمةٌ)، وأمَّا على مذهبِ البصريينَ فيُفيدُ التقليلَ لدقّتها وخفائِها، فإن كانتْ عظيمةً في نفسِها فهي سريعةُ الوصولِ، فبالنظرِ إلى هذا المعنى صُغِّرَتْ إشارةً إلى تقليلِ المدّةِ وتحقيرِها. وقد اختارَ الدرّةُ رأي الكوفيينَ لأنّه أولى بالاعتبارِ كما ذكرَ.

وفي الشّاهد (227) من (فتح القريب المجيب):

فويقَ جُبيلٍ شامخٍ لن تنالَه بقُنَّتِهِ حتَّى تكِلَّ وتعملا

ذكرَ الدرّةُ[4] أنَّ الشّاهدَ في البيتِ تصغيرُ (جُبيل) للتكثيرِ والتعظيم، وأنَّ الغالبَ في التصغيرِ أن يفيدَ التقليلَ والتحقيرَ، ونقلَ عن الدّسوقيّ[5] التفريقَ بين المترادفينِ (التكثير والتعظيم) و(التقليل

(1) انظر نسبته للسيرافي في شرح المفصّل للخوارزمي 109/4، وشرح الرَّضيّ على الكافية425/2.

(2) انظر الإنصاف 697/2، وسرّ صناعة الإعراب 316/1، وشرح ابن يعيش 98/3-99 .

(3) فتح القريب المجيب 149/1 .

(4) انظر فتح القريب المجيب 433/1 .

(5) انظر حاشية الدّسوقيّ 370/1 .

والتحقير) بأنَّ التعظيمَ والتحقيرَ يرجعانِ للكيفِ، وبأنَّ التكثيرَ والتقليلَ يرجعانِ للكمّ.

المناقشة:

ذهبَ الكوفيُّونَ ومنْ وافقَهم مِنَ النُّحاةِ[1] إلى أنَّ التَّصغيرَ قد يأتي للتَّعظيمِ، والبصريُّونَ[2] ينكرونَ مجيءَ التَّصغيرِ للتعظيمِ لأنَّ ذلكَ يؤدِّي إلى التناقضِ.

وممَّن أيّدَ الكوفيينَ معلّلاً صحّةَ مذهبِهم أبو عليٍّ الفارسيّ، قالَ بعد أن ذكرَ الشّاهدَ: «واصفرارُ الأنامِلِ يكونُ من أكبرِ الدّواهي لأنّه يحدثُ عندَ الموتِ، وهذا يدلُّ على أنَّ التحقيرَ قد يُعنَى به تعظيمُ الأمرِ»[3].

وبيّنَ ابن الأنباريّ أنَّ التصغيرَ من الأضدادِ بقولِه: «ومن الأضدادِ أيضاً التصغيرُ، يدخلُ لمعنى التحقيرِ ولمعنى التعظيمِ»[4]. فأثبتَ تصغيرَ التعظيمِ وذكرَ له عدّةَ شواهدَ .

وردَّ الخفّافُ[5] على البصريّينَ بأنَّ التصغيرَ والتعظيمَ لايتناقضانِ لأنَّهما لم يردَا على شيءٍ واحدٍ، إذِ التَّصغيرُ في اللَّفظِ، والتَّعظيمُ فيما يدلُّ عليهِ اللَّفظُ، وجعلَ ذلكَ نظيرَ إدخالِ العربِ لفظَ الذَّمِ على المدحِ في قولِهم: (قاتلَهُ اللَّهُ ما أشعرَه!)، فبعضُ أبوابِ العربيَّةِ يدخلُ على بعضٍ.

وقال ابنُ سيده معلّلاً مجيءَ التصغيرِ للتعظيمِ: « والجبلُ الذي هذه حاله ليس بجبيلٍ، إنَّما هو جَبَلٌ، وإنّما وجهُ تصغيرِ التعظيمِ أنَّ الشيءَ قد يعظُمُ في نفوسِهم حتَّى ينتهي إلى الغايةِ، فإذا انتهى إليها عُكِسَ إلى ضدِّه لعدمِ الزيادةِ في تلك الغايةِ، وهو مشهورٌ من رأي القدماءِ الفلاسفةِ الحكماءِ أنَّ الشيءَ إذا انتهَى انعكسَ إلى ضدِّه، ولذلك جعلَ سيبويهِ الفعلَ الذي يتعدَّى إلى ثلاثةِ مفاعيلَ، وهي نهايةُ

(1) انظر ليس في كلامِ العربِ: 192، والإنصاف 138/1، واللُّباب 158/2، وشرح ابن يعيش 13/5، والمنتخب 218/1، وشرح الجمل لابن عصفور 289/2، واللُّمحة 654/2، وتوضيح المقاصد 1419/3، والمساعد 492/3.

(2) انظر مذهبهم في شرح الكتاب للسيرافيّ 164/4، واللُّباب 158/2، وشرح ابن يعيش 13/5.

(3) كتاب الشعر: 391.

(4) الأضداد في كلام العرب: 291.

(5) انظر المنتخَب الأكمل على كتاب الجُمَل 218/1–219.

التعدِّي بمنزلةِ الفعلِ الذي لا يتعدَّى إلى مفعولٍ، قالَ: لأنه لمّا انتهى فلم يتعدَّ صارَ بمنزلةِ ما لا يتعدَّى. وهذا منه ظريفٌ جداً»[1] .

ونقلَ الرضيّ[2] أنّ التصغيرَ قد يأتي للتعظيمِ، فيكونُ من بابِ الكنايةِ، فيُكنَّى بالصّغرِ على بلوغِ الغايةِ في العِظَمِ لأنَّ الشيءَ إذا جاوزَ حدُّهَ جانسَ ضدَّه، ونقل أيضاً أنّه قيلَ في (دويهيّة): إنَّ تصغيرَها على حسبِ احتقارِ النَّاسِ لها وتهاونِهم بها، فالمرادُ بها الموتُ، أيْ يجيئُهم ما يحتقرونَه مع أنَّه عظيمٌ في نفسِه ونقلَ أيضاً أنّه قيلَ في (جُبيل): إنَّ المرادَ دقّةُ الجبلِ وإنْ كانَ طويلاً، وهذا أشدُّ لصعودِه.

ورأى الدّماميني أنَّ تصغيرَ (فويق) و(جُبيل) للتقليلِ: «فالتصغيرُ في كلٍّ من (فويق) و(جُبيل) للتقليلِ، ولا يجوزُ أنْ يُرادَ به التحقيرُ لمنافاةِ وصفِه بما ذكرَ للحقارةِ»[3] . ورجّحَ أن يكونَ تصغيرُ (دويهيّة) للتعظيمِ بقوله: «فالظّاهرُ أنَّه للتعظيمِ لا للتقليلِ، وقولُ القائلِ: الدّاهيةُ إذا كانتْ عظيمةً كانَتْ سريعةَ الوصولِ، فالتصغيرُ لتقليلِ المدّةِ فيه تعسُّفٌ»[4].

ومن أيّدَ البصريينَ لجأَ إلى تأويلِ ما وردَ من شواهدَ: فابنُ يعيشَ[5] والعُكبريّ[6] يرَيانِ أنَّ تصغيرَ (دويهيّة) للتحقيرِ لأنَّ المرادَ أنَّ أصغرَ الأشياءِ قد يُفسِدُ الأصولَ العِظامِ، فحتفُ النفوسِ قد يكونُ تصغيرَ الأمرِ الذي لا يُؤبَه له، وكذلك تصغيرُ (جُبيل) للتحقيرِ لأنَّ المرادَ أنَّه صغيرُ العُرضِ، دقيقُ الرّأسِ، شاقُّ المصعدِ لطولِه وعلوِّه . وأمّا ابنُ عصفورٍ فقد قالَ بعد أن ذكرَ شواهدَ الكوفيينَ: «وهذا كلُّه لا حُجّةَ فيهِ، فأمَّا البيتُ الأوَّلُ فيريدُ به أنَّ الجبلَ لصغرِه وارتفاعِه يصعبُ على سالكِه لوعورتِه وضيقِ طُرقِه، فلن ينالَه بقُنَّتِهِ حتَّى يكلَّ ويعملَ، ولو كانَ كبيراً لاتّسَعَتْ طرقُهُ..... وأمَّا الثالثُ

(1) شرح أبيات المغني للبغدادي 274/1.
(2) انظر شرح الشافية للرضي 191/1 .
(3) انظر شرح الدّماميني على المغني 497/1 .
(4) شرح الدّماميني على المغني 497/1 .
(5) انظر شرح المفصّل لابن يعيش 395/3-396 .
(6) انظر اللُّباب في علل البناء والإعراب 159/2 .

فالمرادُ بتصغيرِ الدَّاهيةِ فيهِ أنَّها خفيفةٌ لا يُعلَمُ سببُها، وإنْ كانَ فعلُها عظيماً لأنَّها تأتي على ما عَظُمَ من المخلوقاتِ فصُغِّرَتْ بالنظرِ إلى خفائِها»[1].

وممّا سبق نرَى أنَّ الدرّةَ يجيزُ أن يأتي التصغيرُ للتعظيمِ على مذهب الكوفيينَ مراعاةً للمعنى ولعدمِ التكلُّفِ في التأويلِ والتقديرِ، ولكنَّه نصَّ على أنَّ ذلكَ قليلٌ.

3- مجيء (أو) بمعنى الواو لمطلق الجمع:

في الشاهد (99) من (فتح القريب المجيب):

قالَتْ: ألا لَيْتَما هذا الحمامُ لنا إلى حمامتِنا أو نصفُه فَقَدِ

فحَسَّبُوه فأَلْفَوهُ كما ذكَرَتْ سِتّاً وستّينَ لم تَنْقُصْ ولم تَزِدِ

بيّنَ الدرّة[2] أنَّ الشّاهدَ في البيتِ مجيءُ (أو) في قول الشاعر (أو نصفه) بمعنى الواو لمطلقِ الجمعِ، ثمَّ ذكرَ ما يشبهُ الشّاهدَ وهو قولُ ابنِ أحمرَ الباهليّ[3]:

ألا فالْبَثَا شَهْرينِ أو نصفَ ثالثٍ إلى ذاكُما ما غَيَّبَتْني غِيابِيا

ثمَّ نقلَ ما استشهدَ به ابنُ مالكٍ بالحديثِ الشّريفِ: «اسْكُنْ حراء، فما عليكَ إلّا نبيٌّ أو صِدّيق أو شَهيد» و«كُلْ ما شِئْتَ والبسْ ما شِئْتَ ما أخطأَتك خِصلتانِ: سَرَفٌ أو مَخِيلة».

المناقشة:

اكتفَى الدرّةُ بذكرِ الشواهدِ التي تؤيِّدُ كلامَ الكوفيينَ معتمداً على كثرةِ السّماعِ دون حاجةٍ إلى التعليلِ.

وأمّا محمّد محيي الدّين عبد الحميد[4] فقد ذكرَ أنَّ ما يؤيِّدُ ما ذهبَ إليه الكوفيونَ أمران:

- الأوّل أنّه يُروَى (ونصفه) بالواو، ونبَّه على أنّه إذا رُوِيتْ عبارةٌ بروايتين ووُضِعَتْ في إحداهما كلمةٌ مكانَ كلمةٍ في الرِّوايةِ الأخرى دلَّ ذلك على أنَّ الكلمتينِ بمعنى واحد.

(1) شرح جمل الزجاجي لابن عصفور 290/2 .

(2) فتح القريب المجيب 215/1.

(3) انظرِ الشاهد في الخصائص 462/2، والمحتسب 227/2، والحجّة للقرّاء السبعة 400/4، والإنصاف في مسائل الخلاف 395/2، والمساعد 459/2 .

(4) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف 392/2-393 .

– والثاني أنَّ فتاةَ الحيِّ قد تمنَّتْ هذا الحمامَ ونصفَه منضمّاً إلى حمامتِها، ولا يُتِمُّ الحمامُ مئةً إلا إذا انضمَّ الحمامُ إلى نصفِه إلى حمامتِها، بدليل قول النابغة في هذه القصة:

فحسَّبوه فألْفوه كما ذكرَتْ ستاً وستين لم تنقصْ ولم تزِدِ

ثمَّ اعترضَ على تخريج ابن الأنباريّ لهذا البيتِ على حذفِ المعطوفِ عليه وحرفِ العطف، والتقدير: (ليتما هذا الحمام لنا أو هو ونصفه) مع بقاء أو على معناها الأصليّ، ورأى أنَّه بعيدٌ كلَّ البعدِ لأنَّه لا مستندَ له من قواعدِ النّحاة، فإنّ الذي تعودوا أنْ يقولوه: إنَّ المحذوفَ هو الحرفُ العاطفُ والمعطوفُ به، كما في قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ﴾ [البقرة/60] فالتقدير: فضربَ فانفجرَتْ، فالمحذوفُ الذي قدّروه هو فاءُ العطفِ والفعلُ الذي تعطفُه هذه الفاءُ على ما قبلَه، فأمَّا ما قدَّرَه في البيتِ فهو معطوفٌ على اسمٍ مذكورٍ بحرفٍ مذكورٍ وعاطفٍ آخرَ لاسمٍ مذكورٍ على المعطوفِ المحذوفِ، وهذا شيءٌ عجيبٌ أوقعَه فيه التعصُّبُ للبصريينَ.

وممّا سبقَ نرى أنَّ الدرّةَ لم يتعصّبْ لمذهبِ البصريينَ، فلا مانعَ من مجيءِ (أو) بمعنى الواو لمطلقِ الجمعِ إذا وُجدَ في الكلامِ قرينةٌ تدلُّ على ذلكَ، مستدلّاً بكثرةِ السّماعِ.

4– جواز استخدامِ حرفِ الجرّ بمعنى غيره:

– في الشاهد (119) من (فتح القريب المجيب):

فلا تتركَنِّي بالوَعيدِ كأنّني إلى الناسِ مَطليٌّ به القارُ أجرَبُ

رأى الدرّةُ[1] أنّ (إلى) إذا كانتْ بمعنى (في) تتعلّقُ مع المجرورِ بالصفة المشبّهة (أجرب) وذلك على التوسّعِ في شبه الجملة، والتقديرُ: (كأنّي أجربُ في الناسِ مطليٌّ به القارُ)، وأمّا إذا كانتْ على معناها الأصليّ فيتعلّقُ الجارُّ والمجرورُ بمحذوفِ حالٍ من ياء المتكلّم في (كأنّني)، والتقديرُ: (إنّني أشبهُ الجملَ المطليَّ إذا أُخِذْتُ مُضافاً إلى الناسِ)، وأشارَ أيضاً إلى أنّه نُقِل عن الأزهريّ أنّ الجارَّ والمجرورَ متعلّقانِ بـ (مطليّ) لتضمّنه معنى (مُبغَض).

المناقشة:

ذكرَ ابنُ عصفورٍ[1] اختلافَ الكوفيينَ والبصريينَ في وضعِ أحرفِ الجرِّ موضعَ غيرِها:

(1) انظر فتح القريب المجيب 253/1 .

فالكوفيّونَ يحملونَ على ما يعطيهِ الظَّاهرُ من وضعِ الحرفِ موضعَ غيرِه، والبصريّونَ يبقونَ الحرفَ على معناه إمّا بتأويلٍ يقبلُه اللّفظُ أو بأن يُضمّنوا العاملَ معنى عاملٍ آخرَ بمعناه، ويرونَ أنَّ التصرُّفَ في الأفعالِ بالتّضمينِ أَوْلى منَ التصرُّفِ بالحروفِ في جعلِ بعضِها في موضعِ بعضٍ لأنَّ الأصلَ في الحروفَ ألّا يُتصرَّفَ فيها.

وذهبَ ابنُ عصفورٍ[2] إلى أنَّ (مطليّ) في الشّاهد تضمَّن معنى (مبغَض) فتعدّى بحرفِ الجرّ (إلى) وقال: «ولو صحَّ مجيءُ (إلى) بمعنى (في) لجازَ زيدٌ إلى الكوفة»[3] أي: (في الكوفة).

ومن هذا يتبيّنُ أنَّ الدرّةَ لا يرى مانعاً من الأخذ بقولِ الكوفيينَ في مجيء (إلى) بمعنى (في) في الشّاهد، وعلى هذا فالجارُّ والمجرورُ عنده متعلّقانِ بالصّفة المشبّهة (أجرب).

5- جواز منعِ صرفِ ما ينصرفُ في الضّرورةِ الشّعريّةِ:

في الشّاهدِ (176) من (فتح ربّ البريّة) :

طَلَبَ الأَزَارِقَ بالكتائبِ إِذْ هوَتْ بشَبيبَ غائلةُ النفوسِ غَدُورُ

ذكرَ الدرّةُ[4] أنَّ الشّاهدَ في البيتِ منعُ صرفِ اسمِ العَلَمِ (شَبيبَ) للضّرورةِ الشّعريّةِ، إِذْ إنَّه مصروفٌ لأنّه لا يُوجَدُ فيه غيرُ علَّةِ العلميَّةِ، وأشارَ إلى أنَّ منعَه من الصّرفِ في الضّرورةِ جائزٌ على مذهبِ الكوفيينَ والأخفشِ والفارسيّ، واختارَه ابنُ مالكٍ، ووافقَهم ابنُ هشامٍ، وأمَّا جمهورُ البصريينَ فيمنعونَ ذلكَ، وأيّدَ الدرّةُ الكوفيينَ ومن وافقَهم لأنَّ الشّواهدَ على ذلكَ أكثرُ من أنْ

تُحصَى كقولِ حسَّانَ بنِ ثابتٍ:

نصَرُوا نبيَّهم وشدُّوا أزرَه بحُنينَ يومَ تَواكُلِ الأبطالِ

ونقلَ عن ثعلبٍ أنَّه يُجيزُ ذلكَ في الشّعرِ والنّثرِ، وعن بعضِهم أنّ هذا المنعَ مختصٌّ باسمِ العلَمِ خلافاً لمن يجيزُه فيما كانَ على صيغةِ منتهى الجموعِ، واختارَ الدرّةُ أن يكونَ هذا المنعُ في العلَمِ ومحصوراً بالضرورةِ الشعريّةِ.

(1) انظر ضرائر الشّعر لابن عصفور : 236 .
(2) انظر ضرائر الشّعر: 238.
(3) مغني اللّبيب: 117.
(4) انظر فتح ربّ البريّة

المناقشة:

لا خلافَ بينَ النحاةِ في جوازِ صرفِ الاسمِ الممنوعِ منَ الصّرفِ في الضّرورةِ الشّعريّةِ أو مراعاة التناسبِ في النثرِ لأنّه رَدٌّ إلى الأصلِ، ولكنّهم اختلفوا في منعِ صرفِ الاسمِ المصروفِ:

– مذهبُ الكوفيينَ[1]: يجوزُ صرفُه في الضّرورةِ الشّعريّةِ، ووافقَهم الأخفشُ وأبو عليٍّ الفارسيّ وأبو القاسم بنُ برهانَ، وارتضاه ابنُ الأنباريّ، وحجّتُهم السّماعُ والقياسُ: فالسّماعُ لكثرةِ الشّواهدِ المسموعةِ، والقياسُ لأنّه عندما جازَ صرفُ ما لاينصرفُ اتّفاقاً –وهو خلافُ القياسِ– جازَ العكسُ.

– مذهبُ البصريينَ[2]: لا يجوزُ صرفُه لا في الضّرورةِ ولا في غيرِها، لأنَّ الأصلَ في الأسماءِ الصّرفُ، وعدمُ الصّرفِ رَدٌّ إلى غيرِ الأصلِ، كما أنّه يؤدّي إلى اللّبسِ بين المصروفِ والممنوعِ.

وقالُ ابنُ مالكٍ مؤيّداً الكوفيينَ: «ومنعُ صرفِ المستحقِّ للصّرفِ مختلَفٌ فيه، فأجازَه الكوفيونَ والأخفشُ وأبو عليٍّ، وبقولهم أقولُ لكثرةِ استعمالِ العربِ ذلكَ»[3]. وأوردَ عدّةَ شواهدَ تؤيِّدُ كلامَه، ولم يذكرْ أنَّ هذا المنعَ الذي في الضَّرورةِ الشّعريّة مختصٌّ باسمِ العلمِ أو غيرِه، وإلى ذلكَ أشارَ بقولِه [4]:

ولاضطرارٍ أو تناسبٍ صُرِفْ ذو المنعِ والمصروفُ قد لا ينصرِفْ

ووافقَ الكوفيينَ أيضاً ابنُ عصفورٍ[5]، وذكرَ عدداً من الشّواهدِ لمنعِ اسمِ العلمِ من الصّرفِ لاتقبلُ التأويلَ وفقَ ما قالَ البصريّونَ في تأويلِ بعضِ الشّواهدِ.

وقِيلَ[6] إنَّ الحامضَ[7] قالَ لثعلبٍ عن قولِ الشّاعرِ:

أُؤمِّلُ أنْ أعيشَ وأنَّ يومي بأوّلَ أو بأهْونَ أو جُبارِ

(1) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف 493/2، وضرائر الشّعر لابن عصفور: 101، وشرح ابن يعيش 188/1، وأوضح المسالك 137/4، وشرح الألفية للشاطبي 697/5.

(2) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف 493/2 و 514، وأوضح المسالك 137/4 .

(3) شرح الكافية 1509/3.

(4) ألفية ابن مالك: 57.

(5) انظر ضرائر الشّعر: 104.

(6) انظر شرح الكافية لابن مالك 1511/3–1512، وأوضح المسالك 137/4، وتمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد 4084/8، وتوضيح المقاصد 1227/3، وشرح التصريح 353/2، والهمع 120/1.

(7) هو سليمان بن محمّد بن أحمد 305هـ، من نحاةِ الكوفةِ، واشتهر باللّغةِ أيضاً . انظر بغية الوعاة 601/1 .

أو التالي دُبَـارَ فـإنْ أَفُـتْـهُ فمُؤْنِسَ أو عَرَوبةَ أو شِيَارِ

إنَّه موضوعٌ، فسألَه عن سببِ حكمهِ عليهِ بالوضعِ، فقالَ لأنَّ (مؤنسا وجبار ودبار) تنصرفُ، وقد تركَ صرفَها الشّاعرُ، فقالَ له: هذا جائزٌ في الكلامِ، فكيفَ في الشّعرِ ؟ وهذا يعني أنَّ ثعلباً يُجيزُ منعَ المصروفِ في الضّرورةِ الشّعريّةِ وفي الاختيارِ والسّعةِ.

وفرَّقَ المتأخّرونَ[1] بين اسم العلمِ وغيرِه، فأجازوا المنعَ مع العلميّةِ لوجودِ أحدِ السببينِ، ومنعوا غيرَ العلمِ، ويُؤيّدُ كلامَهم أنَّه لم يُسمَعِ المنعُ إلّا في العَلَمِ.

فالدرّةُ إذاً على مذهبِ الكوفيينَ ومن تبعَهم في جوازِ هذا المنعِ وحصرِه بالضّرورةِ بشرطِ أن يكونَ الاسمُ علَماً لكثرتِه في السّماعِ.

6- جوازُ نداءِ اسمِ الإشارةِ مع حذفِ أداةِ النداء:

في الشّاهد (430) من (فتح ربّ البريّة) وهو الشّاهد (1094) من (فتح القريب المجيب):

إذا هملَتْ عَيْني لها قالَ صاحبِي: بمثـلِـكَ – هـذا – لـوعـةٌ وغَـرامُ

ذكرَ الدرّةُ[2] أنَّ الاستشهادَ بالبيتِ على مجيءِ اسمِ الإشارةِ (هذا) منادَى، حُذفَتْ منه أداةُ النّداءِ، وبيّنَ أنَّ الكوفيينَ يجيزونَ ذلكَ مستدلينَ بهذا الشّاهدِ وبقولِ الشّاعرِ[3]:

ذا ارعواءً، فليسَ بعدَ اشتعالِ الرّأْ سِ شَيباً إلى الصِّبا من سَبيلِ

والتقديرُ: (يا هذا ارعوِ ارعواءً)، وقولِ الشّاعرِ أيضاً[4]:

إنَّ الأُلَى وُصِفوا قومي لهم، فبهم هذا اعتصمْ تلقَ مَن عاداكَ مخذولا

والتقديرُ: (يا هذا اعتصمْ)، وأمَّا البصريونَ فيجعلونَ حذفَ أداةِ النداءِ شاذّاً، ونبّهَ أيضاً على أنَّ ابنَ هشامٍ[1] وافقَ البصريينَ، ثمَّ أشارَ الدرّةُ إلى أنَّ هذا الحذفَ وردَ بكثرةٍ في القرآنِ الكريمِ كقولِه تعالَى:

(1) انظر شرح ابن يعيش 191/1، وتوضيح المقاصد 1227/3، وشرح التصريح 353/2 .

(2) انظر فتح ربّ البريّة 282/2، وفتح القريب المجيب 402/3.

(3) انظر الشّاهد في شرح التسهيل 387/3، وشرح الكافية لابن مالك 1292/3، والتذييل والتكميل 231/13، وشرح ابن عقيل 257/3، والمساعد 485/2، والمقاصد النحويّة 1709/4.

(4) انظر الشّاهد في شرح التسهيل 386/3، وشرح الكافية لابن مالك 1292/3، والبحر المحيط 458/1، والتذييل والتكميل 231/13، والدرّ المصون 476/1، وتمهيد القواعد 3526/7.

﴿ثمَّ أنتم هؤلاءِ تقتلونَ أنفسَكم وتُخرِجُونَ فريقاً منكم من ديارهم تَظَاهرونَ عليهم بالإثمِ والعُدْوانِ﴾ [البقرة/85] و ﴿ها أنتم هؤلاءِ تُدْعونَ لتُنفقِوا في سبيلِ اللَّهِ﴾ [محمّد /38] وذكرَ أيضاً أنَّ البصريينَ يتأوّلونَ هذه الآياتِ فيجعلونَ الضميرَ (أنت – أنتم) مبتدأً، واسمَ الإشارةِ خبرَه، وجملةَ (تقتلون – تدعون) حالاً، ثمَّ قالَ الدرّةُ موافقاً الكوفيينَ: «ولعلّكَ تدركُ معي أنَّ قولَ الكوفيينَ أولَى بالاعتبارِ والاتّباعِ»[2].

المناقشة:

لم يذكرِ الدرّةُ موقفَ ابنِ مالكٍ[3] الذي نصَّ على قلّةِ حذفِ أداةِ النّداءِ مع اسمِ الإشارةِ، وقال في الألفيّةِ ما يُظهرُ تأييدَه للكوفيينَ[4]:

وذاكَ في اسمِ الجنسِ والمشارِ له قلَّ، ومنْ يمنعْه فانصرْ عاذلَه

ورأى المراديُّ[5] أنَّ حذفَ أداةِ النداءِ مع اسمِ الإشارةِ خاصٌّ بالشّعرِ، ولم يستدلَّ بالآياتِ التي ذكرَها الدرّةُ لقبولِها التأويلَ، وقد بيّنَ العكبريُّ ما يجوزُ في مثلِ قولِه تعالى: ﴿ثمَّ أنتم هؤلاءِ تقتلونَ﴾ فـ(أنتم) مبتدأ، وفي خبره ثلاثةُ أوجهٍ[6]:

– الأوّل جملة (تقتلون)، ويجوزُ في (هؤلاءِ) وجهانِ: أنْ تكونَ مفعولاً به لفعلٍ محذوفٍ تقديره(أعني) أو أن تكونَ منادًى خلافاً لسيبويهِ والبصريينَ.

– الثاني (هؤلاء) اسمٌ موصولٌ بمعنى (الذين) في محلِّ رفعِ خبرٍ، وجملةُ (تقتلون) صلةُ الموصول، وهذا الوجهُ على مذهبِ الكوفيينَ الذينَ يُجيزونَ أنْ يكونَ اسمُ الإشارةِ بمنزلةِ الاسمِ الموصولِ.

– الثالثُ (هؤلاءِ) خبرٌ على تقديرِ مضافٍ محذوفٍ، أيْ: (أنتم مثلُ هؤلاءِ)، وجملة (تقتلون) حالٌ يعملُ فيها معنى التشبيهِ.

---

(1) انظر مغني اللّبيب: 796.

(2) فتح ربّ البريّة 282/2 .

(3) انظر شرح التسهيل 386/3 .

(4) انظر ألفيّة ابن مالك: 49.

(5) توضيح المقاصد 1056/2.

(6) انظر التبيان في إعراب القرآن 86/1.

وزادَ الدرّةُ[1] وجهاً آخرَ وهو أن يكونَ (هؤلاءِ) مبتدأً، خبرُه جملةُ (تقتلون)، والجملةُ الاسميّةُ (هؤلاء تقتلون) خبرُ المبتدأِ (أنتم) .

ولم يذكرِ الدرّةُ علّةَ عدمِ جوازِ حذفِ حرفِ النداءِ مع اسمِ الإشارةِ عند البصريينَ، فالعلّةُ في ذلكَ عند سيبويهِ[2] أنَّ كلَّ ما يجوزُ أنْ يكونَ وصفاً لـ(أي) ونادَيْتَه فإنّه لا يجوزُ حذفُ حرفِ النداءِ منه لأنّه لا يُجمَعُ عليه حذفُ الموصوفِ وحذفُ حرفِ النّداءِ منه، فلهذا لا يُقالُ: (هذا هلمَّ) لأنّه يجوزُ أن يكونُ اسمُ الإشارةِ وصفاً لـ(أي) فيُقالُ: (يا أيُّهذا). ورأى المازنيُّ[3] أنَّ (هذا) اسمٌ نشيرُ به إلى غيرِ المخاطبِ، وعند ندائِه تذهبُ منه تلكَ الإشارةُ ويُعوَّضُ عنها التنبيهُ بحرفِ النداءِ، فلايجوزُ حذفُ العوضِ والمعوَّضِ عنه. وذكرَ ابنُ الناظمِ [4] أنَّ اسمَ الإشارةِ يشبهُ اسمَ الجنسِ من حيثُ المعنى، وأداةُ النداءِ مع اسمِ الجنسِ كالعوضِ من أداةِ التعريفِ فمن حقِّها أنْ تُذكَرَ معه، فلا يُجمَعُ في الحذفِ بينَ العِوضِ والمعوَّضِ عنه. ورأى الرضيُّ[5] أنّ اسمَ الإشارةِ موضوعٌ في الأصلِ لما يُشارُ إليه، وهناك تنافرٌ ظاهرٌ بينِ كونِ الاسمِ مشاراً إليه وكونِه منادى، فلمَّا أُخرِجَ في النداءِ عن هذا الأصلِ وجُعِلَ مخاطباً احتيجَ إلى علامةٍ ظاهرةٍ تدلُّ على تغييرِه وجعلِه مخاطباً، وهي أداةُ النداء. وأمّا علّةُ جوازِ حذفِ أداةِ النداءِ عند الكوفيينَ[6] فهي اعتبارُ اسمِ الإشارةِ معرفةً قبلَ ندائِه.

فالدرّةُ إذاً اختارَ مذهبَ الكوفيينَ لكثرةِ السّماعِ في المنظومِ والمنثور، وهذا الاختيارُ موافقٌ لما قالَه محمّد محيي الدّين: «ونحنُ نختارُ لكَ في هذهِ المسألةِ مذهبَ الكوفيينَ لتعدُّدِ الشّواهدِ، ولأنَّ منها ما هو واردٌ في النثرِ الذي ليسَ محلَّ ضرورةٍ، وقد اختارَه ابنُ مالكٍ من قبلُ»[7].

(1) انظر تفسير القرآن وإعرابه وبيانه للدرّة 237/1.
(2) انظر الكتاب 230/2، شرح ابن يعيش 362/1، والتذييل والتكميل 231/13.
(3) انظر شرح ابن يعيش 363/1.
(4) انظر شرح ابن الناظم: 403، وشرح التصريح 208/2.
(5) انظر شرح الرضي على الكافية 426/1.
(6) انظر شرح الرضي على الكافية 426/1.
(7) حاشية أوضح المسالك 14/4 .

ثالثاً- المبدأ الذي اعتمد عليه الدرّةُ في الترجيح:

يرى قباوةُ أنّه يجبُ على المعربِ أنْ يميلَ إلى مذهبِ البصريينَ، معلّلاً ذلكَ بقولِه: «لمّا كان المذهبُ البصريُّ أقربَ إلى الدّقةِ والبيانِ، وهو الجاري على الألسُنِ والأقلامِ والأفهامِ في كثيرٍ من تاريخِ النحوِ حتّى الآنَ، فقدَ وجبَ التزامُ حدودِه في الإجراءاتِ ما أمكنَ، ومتابعةُ توجّهاتِه فيما عرضْنا ليكونَ العملُ قريباً من ميادينِ المعارفِ والأساليبِ المستخدمةِ بينَ الناسِ. وقد يخرُجُ عليه أحياناً، كما في موضوعِ نزعِ الخافضِ لأنّهُ قولُ الكوفيينَ، وهو الأقربُ إلى منطقِ العربيّة»[1].

فقباوةُ يميلُ إلى مذهبِ البصريينَ في أرائِهم وعللِهم ومصطلحاتِهم لوضوحِها ودقّتِها وبيانِها وشهرتِها عند المعربينَ، ولكنّه لا يدعو إلى الالتزامِ بقولِ البصريينَ في كلّ شيءٍ، وهذا المبدأ الذي جرَى عليه الدرّةُ في الإعرابِ، فالدرّةُ لايختارُ الرأيَ الذي فيه تكلُّفٌ أو ضعفٌ من جهةِ الصّناعةِ النحويّةِ أو المعنى، فقد كثُرتْ في إعرابِه العباراتُ التي تدلُّ على ذلك مثل: (الصحيح من مذاهب النحويينَ)[2] و (فيه ضعفٌ)[3] و(الأوّلُ أسهلُ وأيسرُ)[4] و (أقلُّ تعسُّفاً)[5] و(لا داعي لهذا التكلُّف)[6] و(هذا الوجه ضعيفٌ)[7] و(هو أتمُّ معنى)[8] و(المعنى يأباه)[9] ...

ولا يختارُ الدرّةُ قولَ البصريينَ أيضاً إذا كثرَ السّماعُ في المنظومِ والمنثورِ بخلافِ قولِهم كما مرَّ معنا. وأمَّا إذا تساوى المذهبانِ في القوّةِ والوضوحِ وعدمِ التكلُّفِ فإنَّ الدرّةَ يعرِضُ المذهبينِ دونَ أن يُرجّحَ أحدهما، ومن أمثلة ذلكَ ما ذكره في (عمل الاسمِ المشتقِّ دونِ اعتمادٍ):

ففي الشّاهدِ (215) من (فتح ربّ البريّة) :

(1) انظر مجلّة البحوث والدّراسات القرآنية/العدد التاسع : (المنهجيّة في إعراب القرآن الكريم) ص 132 .

(2) انظر فتح ربّ البريّة 13/1.

(3) انظر فتح القريب المجيب 117/1و 245. وفتح ربّ البريّة 21/1- 50- 89.

(4) انظر فتح القريب المجيب 168/1.

(5) انظر فتح القريب المجيب 346/1.

(6) انظر فتح ربّ البريّة195/1-396.

(7) انظر فتح القريب المجيب 223/2. وفتح ربّ البريّة 503/1.

(8) انظر فتح القريب المجيب 305/1 – 332.

(9) انظر فتح ربّ البريّة 30/1-359.

خَبيرٌ بنو لِهْبٍ، فلا تكُ مُلغِياً مقالةَ لِهْبيٍّ إذا الطَّيرُ مرَّتِ

بيّنَ الدرّةُ[1] أنَّ (خبيرٌ) مبتدأٌ، و(بنو) فاعلٌ للاسمِ المشتقِّ أغنَى عن ذكرِ الخبرِ، وجازَ الابتداءُ بالنَّكرةِ لأنَّها عاملةٌ، ثمَّ أشارَ إلى أنَّ هذا الإعرابَ جارٍ على مذهبِ الكوفيينَ والأخفشِ وابنِ مالكٍ[2] الذينَ لا يشترطونَ اعتمادَ الاسمِ المشتقِّ العاملِ على نفيٍ أو استفهامٍ، وأمَّا البصريونَ وابنُ هشامٍ فلا يجيزونَ ذلكَ، ويعربونَ (خبيرٌ) خبراً مقدّماً، ويعربونَ (بنو) مبتدأً مؤخّراً، وصحَّ الإخبارُ عن الجمعِ بالمفردِ لأنَّ (خبير) على وزنِ المصدرِ مثل (صَهيل) ، والمصدرُ يُخبَرُ به عن المفردِ والمثنّى والجمع، فكذلك ما يوازيهِ، ثمَّ ذكرَ ما يشبهُ البيتَ في الاستشهادِ للكوفيينَ، وهو قولُ زهير بنِ مسعودٍ الضبّي:

فخيرٌ نحنُ عندَ النَّاسِ منكم إذا الدَّاعي المُثوِّبُ قالَ: يا لا

فالكوفيّون يعربونَ (خيرٌ) مبتدأً، و يعربونَ (نحن) فاعلاً سدَّ مسدَّ الخبرِ، وأمَّا البصريّون فيعربون (خيرٌ) خبراً لمبتدأٍ محذوفٍ تقديره: (نحن خيرٌ)، و(نحنُ) توكيدٌ لفظيٌّ لما في (خير) من ضمير المبتدأ، ثمَّ نبَّهَ على أنَّ في هذا الشّاهدِ على قولِ الكوفيينَ شذوذاً في إعمالِ اسمِ التفضيلِ في غيرِ مسألةِ الكُحل.

المناقشة:

في إعمالِ الاسمِ المشتقِّ الواقعِ مبتدأً ثلاثةُ أقوالٍ:

– الأوّلُ وجوبُ الاعتمادِ على نفيٍ أو استفهامٍ، وهذا شرطُ جمهورِ البصريّينَ[3] باستثناءِ الأخفشِ، ووافقهم ابنُ هشامٍ[4].

– الثاني جوازُ عدمِ الاعتمادِ دونَ قُبحٍ، وهو مذهبُ الأخفشِ[5] والكوفيينَ[1] .

(1) انظر فتح ربّ البريّة 415 – 416 .

(2) انظر شرح التسهيل 273/1 .

(3) انظر التذييل والتكميل 272/3، وتخليص الشّواهد وتلخيص الفوائد: 181.

(4) انظر أوضح المسالك 188/1 .

(5) انظر شرح التسهيل 273/1، والتذييل والتكميل 272/3، وشرح قطر الندى : 272، وأوضح المسالك 191/1، والمقاصد النحويّة 489/1 .

– الثالثُ جوازُ عدمِ الاعتمادِ مع قبحٍ، وهو ما فسَّرَ به ابنُ مالكٍ[2] كلامَ سيبويهِ «وزعمَ الخليلُ رحمَه اللَّهُ أنَّه يُستقبَحُ أنْ تقولَ: (قائمٌ زيدٌ) وذلكَ إذا لم تجعلْ (قائماً) مقدَّماً مبنيّاً على المبتدأِ، كما تُؤخِّرُ وتُقدِّمُ فتقولُ: (ضربَ زيداً عمرٌو) »[3]. فتفسيرُ ابنِ مالكٍ أنَّ سيبويهِ لم يمنعْ إعمالَ الاسمِ المشتقِّ إذا كانَ مبتدأً ولم يعتمدْ على نفي أو استفهامٍ، وإنَّما ضعَّفه، ومن قالَ غيرَ ذلكَ فقد قوَّلَه مالم يقلْ، وأمَّا السّيرافيُّ[4] فقد فسّرَ كلامَ سيبويهِ بالمنعِ، فجعلَ كلامَ سيبويهِ (قائمٌ زيدٌ) في عدمِ اعتمادهِ على نفيٍ أو استفهامٍ قبيحاً من جهةِ اللَّفظِ لا من جهةِ المعنَى، لأنَّ المبتدأَ يبقى دونَ خبرٍ، ولا يجوزُ أن يكونَ الفاعلُ قد سدَّ مسدَّ الخبرَ لأنَّ هذا القولَ يحتاجُ إلى برهانٍ، فاسمُ الفاعلِ يرفعُ فاعلاً وينصبُ مفعولاً إذا اعتمدَ على شيءٍ يكونُ خبراً له أو صفةً أو حالاً أو صلةً مثل: (كان زيدٌ قائماً أبوه) و (هذا زيدٌ ضارباً أبوه أخاك)، وذهبَ ابنُ خروفٍ[5] أيضاً إلى أنَّ سيبويهِ إذا أطلقَ لفظَ القبحِ فإنّما يريدُ به المنعَ.

ولم يُجزِ ابنُ مالكٍ[6] أن يُعربَ (خيرٌ) خبراً مقدّماً و(نحن) مبتدأً مؤخّراً لأنّه يُفصَلُ بمبتدأٍ بين (أفعلِ) التفضيلِ و(من)، وهذا لا يجوزُ لأنّهما كالمضافِ والمضافِ إليه.

وذكرَ ابنُ هشامٍ[7] أنّه قد يُؤوَّلُ على جعلِ (خيرٌ) خبراً لمبتدأٍ محذوفٍ تقديرُه (نحنُ)، وتكونُ (نحن) المذكورةٌ توكيداً للضميرِ المستتر في (خيرٌ) الذي يعودُ على (نحن) المحذوفة.

وممَّا سبق يتبيّنُ أنَّ الدرّةَ لم يرجّحْ رأياً من هذهِ الآراءِ، وإنّما نقلَ مذهبَ البصريينَ والكوفيينَ والأخفشَ دونَ ترجيحٍ.

---

(1) انظر شرح التسهيل 274/1، والتذييل والتكميل 275/3، وتخليص الشّواهد وتلخيص الفوائد : 182 ، وأوضح المسالك 191/1، وشرح التصريح 194/1 .

(2) انظر شرح الكافية لابن مالك 74/1 ، وشرح التسهيل 273/1 .

(3) الكتاب 127/2 .

(4) انظر شرح كتاب سيبويه للسّيرافيّ 458/2 .

(5) انظر شرح الألفية للشاطبيّ 605/1 .

(6) انظر شرح التسهيل 274/1 .

(7) انظر تخليص الشّواهد وتلخيص الفوائد : 185 .

نتائج البحث:

لم يكنِ الدرّةُ في إعرابِه للشّواهدِ الشّعريّةِ متعصّباً للبصريينَ أو الكوفيينَ وإنّما كانَ يميلُ إلى الرأيِ الذي ينسجمُ فيه الإعرابُ مع المعنى دونَ تكلّفٍ أو ضعفٍ أو حاجةٍ إلى التقديرِ والتأويلِ ولاسيّما إذا كانَ هذا الرأيُ تؤيّدُه كثرةُ الشّواهدِ المسموعةِ في المنظومِ والمنثورِ، وإذا تساوى المذهبانِ في القوّةِ فإنَّ الدرّةَ يعرضُ لهما دونَ ترجيحٍ.

وما قدّمه الدرّةُ في إعرابِه يدلُّ على تطوّرِ التفكيرِ النحويّ تطوّراً ارتقى إلى مرحلةِ النَّظرِ الدقيقِ في آراءِ النّحاةِ الأوائلِ من البصريينَ والكوفيينَ واختيارِ الرأيِ الأنسبِ الذي لا تكلُّفَ فيه دون التعصُّبِ لمذهبٍ أو الانحيازِ لأحدٍ من النّحاةِ.

المصادر والمراجع:

– الأخفش، سعيد بن مسعدة215هـ، ط1411/1هـ=1990م، **معاني القرآن**، تحقيق هدى محمود قراعة، منشورات مكتبة الخانجي/القاهرة.

– الأزهريّ905هـ،خالد بن عبد الله، ط1421/1هـ=2000م، **شرح التصريح(التصريح بمضمون التوضيح في النحو)** تحقيق محمد باسل عيون السّود، منشورات دار الكتب العلميّة/بيروت.

– الأنباريّ، عبد الرحمن بن محمّد577هـ، ط1/دون تاريخ، **الإنصاف في مسائل الخلاف**، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، منشورات دار الفكر.

– ابن الأنباري، محمّد بن القاسم 327هـ، ط1960/1م، **الأضداد في كلام العرب**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، منشورات دائرة المطبوعات والنشر/الكويت.

– البخاري، محمّد بن إسماعيل 256هـ، ط1422/1هـ، **صحيح البخاري**، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، منشورات دار طوق النجاة.

– البغداديّ1093هـ، عبد القادر بن عمر، ط1407/2هـ = 1988م، **شرح أبيات المغني**، تحقيق عبد العزيز رباح وأحمد يوسف دقّاق، دار المأمون للتراث/دمشق.

– البغداديّ1093هـ، عبد القادر بن عمر، ط1418/4هـ=1997م، **خزانة الأدب**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي/القاهرة.

– ابن جنّي 392هـ عثمان، ط1990/4م، **الخصائص**، تحقيق محمّد علي النجار، منشورات الهيئة المصريّة العامّة للكتاب/القاهرة.

– ابن جنّي 392هـ عثمان، ط1413/2هـ=1993م، **سرّ صناعة الإعراب**، تحقيق حسن هنداوي، منشورات دار القلم/دمشق.

– حسن، عباس 1398هـ، ط3/دون تاريخ، **النحو الوافي**، منشورات دار المعارف/مصر.

– أبو حيّان الأندلسي745هـ، محمّد بن يوسف، ط1 دون تاريخ، **التذييل والتكميل في شرح التسهيل**، تحقيق حسن هنداوي، دار القلم/دمشق.

– أبو حيّان الأندلسي745هـ، محمّد بن يوسف، ط1/1418هـ=1998م، **ارتشاف الضرب من لسان العرب**، تحقيق رجب عثمان محمّد ومراجعة رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي/القاهرة.

– الخفّاف، محمّد بن أحمد بن عبد اللّه، نهاية القرن السابع، ط/1412هـ = 1991م، **المنتخَب الأكمل على كتاب الجُمَل**، رسالة دكتوراه إعداد أحمد بويا، جامعة أم القرى/ السّعوديّة.

– الخوارزمي، القاسم بن الحسين 617هـ، ط1/1990م، **شرح المفصّل (التخمير)**، تحقيق عبد الرحمن العثيمين، منشورات دار الغرب الإسلاميّ/بيروت.

– الدرّة 1428هـ، محمّد علي طه، ط1/1430هـ=2009م، **تفسير القرآن الكريم وإعرابه وبيانه**، منشورات دار ابن كثير/بيروت.

– الدرّة 1428هـ، محمّد علي طه، ط1/ 2021م ، **فتح ربّ البريّة إعراب شواهد جامع الدروس العربيّة**، دار تحقيق الكتاب/لبنان.

– الدرّة 1428هـ، محمّد علي طه، ط1/ 2021م ، **فتح القريب المجيب إعراب شواهد مغني اللّبيب**، دار تحقيق الكتاب/لبنان.

– الدرّة 1428هـ، محمّد علي طه، ط1/ 2021م ، **فتح الكبير المتعال إعراب المعلّقات العشر الطّوال**، دار تحقيق الكتاب/لبنان.

– الدّسوقيّ1230هـ، محمّد بن عرفة، ط1/1301هـ، **حاشية الدُسُوقي على مغني اللّبيب**، تحقيق إبراهيم عبد الغفار الدسوقي، دار الطباعة العامرة/القاهرة.

– الدّماميني828هـ، محمّد بن أبي بكر، ط1/1428هـ=2007م، **شرح الدّماميني على المغني**، تحقيق أحمد عزو عناية، مؤسّسة التاريخ العربيّ/بيروت.

– الرّضي686هـ، محمد بن الحسن الإستراباذي، ط2/1966م، **شرح الرضي على الكافية**، تحقيق يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قاريُونس/بنغازي.

– سيبويه 180هـ، عمرو بن عثمان بن قَنبر، ط3/1408هـ=1988م، **الكتاب**، تحقيق عبد السلام هارون، منشورات مكتبة الخانجي/القاهرة.

– السّيرافي368هـ، الحسنُ بنُ عبد اللّه بن المرزبان، ط1/2008م=1429هـ، **شرح الكتاب**، تحقيق أحمد حسن مهدلي وعلي سيّد علي، منشورات دار الكتب العلميّة/بيروت.

– السيوطي 911هـ، جلال الدين عبد الرحمن، ط/1413هـ=1992، **همع الهوامع** 911هـ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون وعبد العال سالم مكرَم، منشورات مؤسّسة الرّسالة/بيروت.

– الصبّان 1206هـ، محمّد بن عليّ، دون تاريخ، **حاشية الصبّان**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، منشورات المكتبة التوفيقيّة.

– ابن عصفور الإشبيليّ 669هـ،عليّ بنُ مؤمن، ط1/1400هـ=1980م، **شرح جمل الزجّاجي**، تحقيق صاحب أبو جناح، منشورات جامعة الموصل/مؤسّسة دار الكتب.

– ابن عصفور الإشبيليّ 669هـ،عليّ بنُ مؤمن، ط1/1980، **ضرائر الشّعر**، تحقيق السيد إبراهيم محمّد، منشورات دار الأندلس.

– ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن769هـ، ط1/1402هـ=1982م، **المساعد على تسهيل الفوائد**، تحقيق محمّد كامل بركات، منشورات دار الفكر/دمشق.

– ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن769هـ، ط1/1400هـ=1980م، شرح ابن عقيل على الألفية، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، منشورات دار التراث/القاهرة.

– العكبري، عبد الله بن الحسين 616هـ، ط1/1416هـ=1995م، **اللُّباب في علل البناء والإعراب**، تحقيق عبد الإله النبهان، منشورات دار الفكر/دمشق.

– العكبري، عبد الله بن الحسين 616هـ، ط1/1406هـ=1986م، **التبيين عن مذاهب النحويين**، تحقيق عبد الرحمن العثيمين، منشورات دار الغرب الإسلامي.

– الفارسي377هـ، الحسن بن أحمد، ط1/1410هـ=1990م، **التعليقة على كتاب سيبويه** تحقيق عوض بن حمد القوزي، جامعة الملك سعود/الرياض.

– **ابن مالك672هـ**، جمال الدين محمد بن عبد اللّه، ط1/1402هـ=1982م، **شرح الكافية الشّافية**، تحقيق عبد المنعم أحمد هريدي، منشورات دار المأمون للتراث/مكة.

– ابن مالك672هـ، جمال الدين محمد بن عبد اللّه، ط1/1405هـ، **شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح**، تحقيق طه محسن، منشورات مكتبة ابن تيميّة.

– ابن مالك672هـ، جمال الدين محمد بن عبد اللّه، ط1/1410هـ=1990م، **شرح التسهيل**، تحقيق عبد الرحمن السيّد ومحمّد بدوي المختون، منشورات دار هجر.

– المبرّد 285هـ، محمّد بنُ يزيد، ط/1415هـ=1994م، **المقتضب**، تحقيق محمّد عبد الخالق عضيمة، منشورات وزارة الأوقاف/القاهرة.

– المراديّ 749هـ، الحسنُ بنُ قاسم، ط1/1413هـ=1992م، **الجنى الدّاني في حروف المعاني**، تحقيق فخر الدين قباوة ومحمّد نديم فاضل، منشورات دار الكتب العلميّة/بيروت.

– ناصف، حفني، وزملاؤه، ط3/1436هـ=2015م، **قواعد اللّغة العربيّة** شرح وتعليق الشيخ محمّد علي طه الدرّة، دار مناهل العرفان/دمشق.

– ناظر الجيش778هـ، محمّد بن يوسف بن أحمد، ط1/1428هـ، **تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد**، تحقيق محمّد علي فاخر وآخرون، منشورات دار السلام/القاهرة.

– ابن الناظم، محمّد بن جمال الدين 686هـ، ط1/1420هـ=2000م، **شرح ابن النظم على ألفية ابن مالك**، تحقيق باسل عيون السود، منشورات دار الكتب العلمية.

– ابن هشام761هـ، جمال الدّين الأنصاريّ، ط1/دون تاريخ، **أوضح المسالك إلى ألفيّة ابن مالك**، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، منشورات المكتبة العصرية/بيروت.

– ابن هشام761هـ، جمال الدّين الأنصاريّ، ط4/1442هـ=2020م، **مغني اللّبيب**، تحقيق فخر الدّين قباوة، منشورات دار اللُّباب/إسطنبول.

– ابن ولّاد، أحمد بن محمّد 332هـ، ط/1900م، **المقصور والممدود**، تحقيق بولس برونله، مطبعة ليدن.

– ابن يعيش642هـ، يعيشُ بنُ عليّ بنُ يعيش، ط1/1422هـ=2001م، **شرح المفصّل**، تحقيق إميل بديع يعقوب، منشورات دار الكتب العلميّة/بيروت.

مسائلُ العطفِ المُشكِلة في كتاب (التنبيه على شرح مُشكِلات الحماسة) وموقفُ ابنِ جنّي منها

د. أحمد إبراهيم العليوي
جامعة حمص – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – قسم اللغة العربية

الملخَّص:
يدرس هذا البحث القضايا المُشكِلة في مسائل العطف الواردة في كتاب التنبيه لابن جنِّي، ويبيّن موقفَه منها وتوجيهَه لشواهدها. وهي مسائلُ إشكاليّة جديرة بالجمع والدراسة، ولا سيَّما أنَّ بعضها غير مشهور بينَ الدارسين. وقد اعتمد البحثُ المنهجين: الوصفيّ التحليليّ والمقارن في بعض مفاصله.
عرَّفَ البحثُ بالعطف لغةً واصطلاحًا، وذكر نوعيه، ثمَّ حلَّل الشواهد الواردة في مسائل العطف المُشكِلة المبثوثة في كتاب التنبيه، وجاءت في أربعِ مسائلَ، مع بيان موقف ابن جني منها. ثمَّ خُتِمَ البحثُ بالنتائج.
كلمات مفتاحيَّة: العطف، الضمير المخفوض، ابن جنِّي، كتاب التنبيه.

Problematic Issues of Coordination (*ʿaṭf*) in the Book *al-Tanbīh ʿalā Sharḥ Mushkilāt al-Ḥamāsah* and Ibn Jinnī's Stance on Them

Abstract:

This research examines problematic issues concerning the grammatical category of *'aṭf* (coordination/conjunction) as presented in Ibn Jinnī's *al-Tanbīh*. It explores his stance on these issues and his interpretation of the linguistic evidence cited to support them. These are complex matters worthy of collection and study—all the more so because some remain relatively unknown among scholars. The research employs both descriptive-analytical and, in certain sections, comparative methodologies.

The research defines the concept of *'aṭf*(coordination/conjunction) both linguistically and terminologically, outlines its two types, and analyzes the textual evidence—comprising four specific instances—related to complex issues of *'aṭf* found in the book *al-Tanbīh*, while also presenting Ibn Jinnī's perspective on these matters. The study concludes with a summary of findings.

Keywords: Conjunction, the genitive pronoun, Ibn Jinni, *Al-Tanbih*

أوّلًا: المقدِّمة:

يُعدُّ بابُ العطفِ من أوســـع أبواب التوابع في النحو العربي، وأكثرِها تشـــعُّبًا ودقّة؛ لِما يحمله من دلالات متعدّدة كالبيان، والربط، والمشــاركة، والترتيب، والتعقيب وغيرها. وهو من الأســاليب التي تدخلها عوارضُ التركيب فتتداخل فيه الاعتبارات النحوية والدلالية والسـياقية. ولمَّا كان كتاب «التنبيه على شـرح مشـكلات الحماسـة» لأبي الفتح عثمان بن جنّي (ت 392هـــ) من أهمّ المصـنّفات النحويّة التي عُنيت بتحليل الإشـكالات التركيبية؛ لِما يتضـمّنه من مناقشـات دقيقة لمسـائلَ نحوية معقّدة جعلها ابن جنّي لأهل الاختصـاص والنظر؛ فقد رصـد جملةً من المسـائل التي خرَجَتْ فيها أسـاليب العطف عن السَّنَن المألوف، أو تلك التي احتملت وجوهًا إعرابية متعدّدة أدّت إلى خفاء المعنى أو الاختلاف في تقديره، فضـــلًا عن خرق الصـناعة النحوية فيها. من هنا يسـعى هذا البحث إلى جمع هذه المسـائل الإشـكاليّة ودراسـتها دراسـة نحوية تحليليّة، والوقوف على توجيهات النُّحاة لها، مع بيان موقف ابن جنّي منها، ســـعيًا إلى فضِّ هذه الإشكالات.

– أهميّة البحث

تكمن أهمّية هذا البحث في أنَّ كثيرًا من مسـائل العطف التي ناقشـها ابن جنّي لا تزال تثير خلافًا بين النحويين؛ متقدّميهم ومتأخّريهم، سـواء أكان من حيث تقديم المعطوف على المعطوف عليه، أو تقدير حرف العطف، أو من حيث جواز العطف على الضـــمير المخفوض من غير إعادة الجار، ممَّا يجعل معالجة قضـايا العطف المشـكلة نموذجًا للتفكير النحوي التحليلي وإبراز العلاقة الوثيقة بين البنية النحوية (العطف) والسياق الدلالي في الشعر. ولا بدّ هنا من الإشارة إلى أنَّ كلّ مسألة مشكِلة في النحو العربي تشكّل قضية جديرة بالدراسة.

– إشكاليّة البحث:

تُعدّ دراسة مسائل العطف المشكِلة من الدراسات التي تجمع بين الصناعة النحويّة والتحليل الدلالي، ومن ثمّ النظر في القاعدة النحويّة والمعنى. والتوافقُ بينهما هو الغاية في أيّ تركيب. وعليه، تتمثّل إشكاليّة هذا البحث في السؤال الرئيس الآتي:

ما المسائل المُشكِلَة المتعلّقة بالعطف في كتاب التنبيه، وما موقف ابن جني والنحاة منها؟

– أهداف البحث

يهدف البحث إلى رصـد أبرز المسـائل الإشـكاليّة المتعلّقة بالعطف في كتاب «التنبيه»، وتوضـيح منهج ابن جنّي في معالجتها، وبيان مدى انسجام آرائه مع المدارس النحويّة أو خروجه عليها، مع محاولة

تقويم هذه الآراء في ضوء قوانين النحو والمعنى.

- الدراسات السابقة:

من الدراساتِ السابقة ذات الصِّلة بموضوعنا الدراساتُ النحويّة المرتبطة بكتاب التنبيه لابن جنِّي، ومنها بحثٌ بعنوان «توجيهات ابن جنِّي لمسائل الفصل النحوي بين المتلازمات في كتابه "التنبيه على شرح مشكلات الحماسة"»، وهو منشور في مجلّة جامعة حمص، المجلّد 48، العدد2، حزيران 2026م.

وبحث بعنوان «مسائل الحال عند ابن جنِّي في كتابه "التّنبيه على شرح مشكلات الحماسة" – دراسة نحويّة تحليليّة» للباحث إدريس ألافي محمد هاشم، والبحث منشور في مجلّة ابن خلدون للدراسات والأبحاث، المجلد الرابع، العدد العاشر، 2024م. وواضح من العنوان اختلاف بحثنا عن هذين البحثين في المسائل النحويّة التي سيدرسها، مع اتفاقهما في المدوّنة المدروسة.

ومن الدراسات المرتبطة بالعطف بحث بعنوان «عطف النسق بين المطروح والمقبول من القول – دراسة وتحليل» للدكتورة نجاة عبد المولى أمين، وهو منشور في حولية كلية اللغة العربية بجرجا، جامعة الأزهر، ع17، ج4، 2013م. ويتناول بعض القضايا التركيبية المتعلّقة بعطف النسق كامتناع الجمع بين حروف العطف، وحكم الفصل بين حرف العطف والمعطوف، ومسائل أخرى متعلّقة بالتشريك.

ويختلف بحثنا عن هذا البحث بتحديد المدونة وبالمسائل التي يتناولها، ويتّفق معه ببعض الأمور التنظيرية.

- منهج البحث:

اعتمد البحث المنهجين الوصفي التحليلي والمقارن؛ وذلك من خلال رصد المسائل المتعلّقة بالعطف في الكتاب، ثم تصنيفها وفقًا لنوع الإشكال، ثمّ تحليل الشواهد الدالّة على هذه المسائل تحليلًا نحويًّا، مع المقارنة بين مذاهب النحاة المتقدّمين والمتأخرين.

ثانيًا: العرض والمناقشة:

1 – تعريف العطف، ونوعاه:

العطفُ في اللغة هو ثنيُ الشـــيء والرجوع إليه بعد الانصـــراف عنه. وهو بهذا المعنى فِي النحو؛ لأنَّ الثَّانِي ملويٌّ على الأوَّل ومثني إِلَيهِ. وهو ضربان: عطف بيان، وعطف نسق. «وَمعنى عطف البَيَان أَن تقيم الأسماء الصَّريحة غير المأخوذة من الفِعل مقَام الأَوصَاف المَأْخُوذَة من الفِعل، تَقول: "قَامَ أَخُوك محمد"، كقولك: "قَامَ أَخُوك الظريفُ"، وكذلك: رَأَيت أَخَاك مُحَمَّدًا ومررت بأخيك مُحَمَّد». وعطفُ النســق؛ أي: المنسوق، هو التابع المتوسِّطُ بينه وبين متبوعه أحدُ حروف العطف. وسُمي نسقًا؛ لأنَّ ما بعد حرف العطف على نظم ما قبله في إعرابه، ونســقه، والنســقُ: النظمُ، يُقال: «هذا على نســق هذا»؛ أي: على نظمه[1]. والنسق عبارة الكوفيين، ويقابله عند البصريين العطف بالحرف[2]. وتحت هذا النوع؛ أي: عطف النسق، وقعت مسائل العطف المُشكِلة في كتاب التنبيه، وفيما يأتي بيانها.

2– مسائل العطف المشكلة في كتاب التنبيه، وموقف ابن جنّي منها:

المسألة الأولى: حذف حرف العطف:

يذهب النُّحاة إلى أنَّ القياس عدم حذف الحروف، وعلّة ذلك «أنَّ الحروف إنّما دخلت الكلامَ لضـرب من الاختصار، فلو ذهبتَ تحذفُها لكنت مختصرًا لها هي أيضًا، واختصار المختَصر إجحاف به»[3].

وقد أجاز أبو علي الفارسـي حذف حرف العطف، وتبعه جماعة من المتأخّرين كابن مالك وابن عصـفور، وقيّده المحقّقون بفهم المعنى[4]. والذي يظهر أنّ ابن جنّي تبع أســـتاذه في إجازة هذا الحذف، وذلك من خلال تعليقه على شاهد المسألة، وهو قول الشاعر:

ضربًا طِلَخْفًا في الطُّلى سِجِّينا[5]

قال ابن جنّي: «وقد يجوز أن يكون أراد: "وســـجِّينا" فحذف حرف العطف، كما حكى أبو عثمان عن أبي

(1) ينظر: التصـريح: 147/2. واللباب: 416/1. وشـرح المقدمة الأزهرية في علم العربية: ص 239. ولسـان العرب: 249/9 (عطف). وسُـمي هذا التابع عطف البيان؛ لأنَّ المتكلم رجع إلى الأول فأوضـحه به، ولأنه تكرار للأول بمرادفه لزيادة البيان، فكأنك عطفته على نفسه.

ينظر: التصريح: 147/2. واللمع: 90. والمقتضب: 209/4. والأصول: 45/2. والهمع: 159/3.

(2) مدرسة الكوفة: 315.

(3) ينظر: الخصائص: 275/2.

(4) ينظر: الفصول المفيدة في الواو المزيدة: ص124.

(5) التنبيه: ص 167. طلخف: الشديد. والسجين كذلك. وقيل الطلخف أشدّ من السجين. الطلى: الأعناق.

زيد: أكلت لحمًا، سمكًا، تمرًا»[1]. وأيّد كلامه أيضًا بشاهدين آخرين، أوّلهما قول الشاعر:

كيفَ أصبحتَ كيفَ أمسيتَ مِمَّا ... يزرعُ الوُدَّ في فؤادِ الكَريمِ[2]

«يريد: كيف أصبحتَ وكيف أمسيتَ»[3].

وثانيهما قولُ الشاعر:

وكيفَ لا أبكي على عِلّاتي ... صبائحِي، غَبائقي، قَيْلاتي[4]

قال في الخصائص معلّقًا على الشاهد نفسه: «أي: صبائحي وغبائقي وقيلاتي. وقد يجوز أن يكون بدلًا؛ أي: كيف لا أبكي على علّاتي التي هي صبائحي، وهي غبائقي وهي قيلاتي، فيكون هذا من بدل الكل. والمعنى الأول أنّ منها صبائحي، ومنها غبائقي، ومنها قيلاتي»[5].

وقد بُنيت على توجيه حذف حرف العطف أحكام فقهيّة، جاء في بحر المذهب:

«لو قال: عليّ عَشرةٌ إلا ثلاثة إلا أربعة، قال الماسرجسي فيه وجهان: أحدهما: يلزمه سبعة لأنّ الاستثناء الثاني غير صحيح؛ لأنّه رفع جميع الاستثناء الأول. والثاني: عليه ثلاثة دراهم، فإنّ الثاني إذا لم يصحّ رجوعه إلى الاستثناء رجع إلى المستثنى منه، فكأنه استثنى من العشرة سبعة، وقد تعطفُ العرب من غير حرف العطف، قال الأخفش: تقول العرب: أكلت خبزًا، زيتًا، تمرًا. يريد به: خبزًا وزيتًا وتمرًا»[6].

والنحاة الذين لا يُجيزون حذف حرف العطف لهم في تخريج هذه الشواهد مذهبان:

فمنهم من يحملُها على الضرورة الشعرية، قال القيرواني: «وممَّا يجوز له عند بعض النحويين: حذف واو العطف؛ فأجاز أن يقول الشاعر إذا اضطرّ: (رأيت زيدًا عمرًا)، على غير البدل، ولكن على معنى: (رأيت زيدًا وعمرًا)، ثمّ يحذف الواو»[7]. وقال الشاطبي: «فحذف العاطف ضرورة، وقد جاء قليلًا، ومنه في الشعر ما أنشده ابن جنّي»[8].

---

(1) نفسه: ص 167.

(2) نفسه: 168.

(3) الخصائص: 2/ 282.

(4) التنبيه: 168. الصبائح: جمع صبوح وهو ما شرب بالغداة فما دون القائلة. والغبائق: جمع غَبوق، وهو الشرب بالعشي. القيلات: جمع قيلة وهي اللبن الذي يشرب وقت الظهيرة. ينظر: لسان العرب: مادة (صبح)، و(غبق).

(5) الخصائص: 2/ 282.

(6) بحر المذهب للروياني: 6/ 110.

(7) ما يجوز للشاعر في الضرورة: ص 264.

(8) شرح ألفية ابن مالك للشاطبي = المقاصد الشافية: 1/ 232.

ومنهم من يحملها على وجه جائز تحتمله هذه الشـــواهد، فإنْ قيل مثلًا: كيف تصـــنعون بقول الشاعر: **كَيْفَ أَصْبَحْتَ كَيْفَ أَمْسَيْتَ**... أليس على إضمار حرف العطف؟ فيُردُّ: ليس كذلك، وليس حرف العطف مرادًا هنا، بل دخول الواو هنا يفسـد المعنى، ولو كان مرادًا لانتقض الغرض الذي أراده الشـاعر؛ لأنّه لم يُرِد انحصـــار الوُدّ في هاتين الكلمتين من غير مواظبة عليهما، بل أراد أنّ تكرار هاتين الكلمتين دائمًا يُثبت المودّة، ولولا حذف "الواو" لانحصر إثبات الودّ في هاتين الكلمتين من غير مواظبة الكلام، ولا اســـتمرار عليه، ولم يُرِد الشـــاعرُ ذلك. وإنّما أراد أن يجعل أوّل الكلام ترجمة على ســـائر الباب، يريد الاســـتمرار على هذا الكلام والمواظبة عليه، كما تقول: (قرأتُ ألفًا باء)، جعلتَ ذكر هذين الحرفين ترجمةً لســـائر الباب وعنوانًا للغرض المقصـــود. ولو قلتَ: (قرأتُ ألفًا وباء)، لأشـــعرتَ بانقضـــاء المقروء حيث عطفت الباء على الألف دونما بعدها، فكان مفهوم الخطاب أنّك لم تقرأ غير هذين الحرفين[1].

والظاهر أنّ التوجيه بحذف الحرف توجيهٌ مرجوح قابل للتأويل، وابنُ جنّي نفســـــه نجده يورد وجه الحذف على ســـبيل الاحتمال، ويذكر الوجه الآخر المحتمَل، ولكن دون ترجيح بينهما، ومع أنّ ابن جني من المهتمّين بالمعنى في فكره النحوي، إلّا أنّه هنا لم يحفل به كثيرًا، قال الســـمين الحلبي في حذف العاطف: «وهو ممنوعٌ لم يَرِدْ منه إلَّا شَـيْءٌ شـاذٌّ يمكن تأويلُه»[2]، ولا سيَّما أنّ تأويلات النحاة الذين ردّوا التوجيه بالحذف جاءت معلِّلَةً للمعنى، فكان فيها توافق بين المعنى والصناعة النحويّة.

المسألة الثانية: تقديم المعطوف على المعطوف عليه:

إنَّ تقديم المعطوف على المعطوف عليه جائز في الشـعر إذا كان العاطف هو (الواو)[3]؛ لأنّها أمّ الباب ولها أحكام خاصة تنفرد بها عن سائر حروف العطف[4]. ولا يجوز التقديم فيها إلَّا بشرط ألَّا يؤدّي التقديم إلى وقوعها صـدر الكلام، لا يقال: (وزيدٌ عمرٌو قائمان)، ولا إلى أن تَلِيَ عاملًا غير متصـرّف، لا يقال: (إنّ وزيدًا عمرًا قائمان). وعليه، فإنَّ هذه الضـرورة تجوز عند أكثرهم في المنصـوب، ولا تجوز في المجرور بالإجماع، فلا يجوز أن تقول: (مررتُ وعمروٍ بزيدٍ)[5]. أمَّا في المرفوع فالأمر فيه تفصـيل بين

(1) ينظر: نتائج الفكر: ص 207. وبدائع الفوائد: ط: عطاءات العلم، 363/1.

(2) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: 10/ 516.

(3) وقيل هذا التقديم يجوز في الواو والفاء وثمّ وأو ولا. وينسـب هذا القول إلى البلاغيين، وقد نقله البغدادي في الخزانة. وأرى أن يُقصر هذا التقديم على الواو، وذلك لأنَّ معناها الجمع المطلق. ينظر: الخزانة: 399/1.

(4) ذكر ابن هشام في المغني خمسة عشر حكمًا تنفرد بها الواو عن سائر الحروف، منها: عطف المقدّم على متبوعه للضرورة. ينظر: مغني اللبيب: ص464-467.

(5) ينظر: ضرائر الشعر: ص210. والفصول المفيدة في الواو المزيدة: ص152.

القبيح الشـــاذّ إذا أدّى إلى الوقوع في صـــدر الكلام، وبين الحَسَـــن إذا لم يتقدّم العاطف والمعطوف على العامل، فوقَعَ بين الفعل والفاعل، وسيأتي بيان ذلك.

وشاهد هذه المسألة في كتاب التنبيه قول الشاعر[1]:

ثُمَّ اشْـــتَكَيْتُ لْأَشْـــكَانِي وَسَـــاكِنُهُ قَـــبْـــرٌ بِسِـــــنْـــجَـــارَ أَوْ قَـــبْـــرٌ عَـــلَـــى قَـــهَـــدِ

أراد: لأشكاني قبرٌ وساكنُه. «وَقَوله لأشكاني يُقَال: شكا إِلَيْهِ حَاله فأشكاه؛ أَي: أَزَال عَنهُ مَا يشكو مِنْهُ. وَقَوله: (وساكنه) مَعْطُوف على قَوْله (قبر بسنجار) مقدّمًا عَلَيْهِ»[2].

قدّم المعطوف على المعطوف عليه للضرورة، وحسّن التقديم هنا شدّة الاتّصال بين الفعل ومرفوعه، فيكون العامل– وهو الفعل– آخذًا حظّه من التقديم، ولا التفات لكون المعطوف عليه مؤخّرًا عن المعطوف. ولو قلت: (ضربتُ وزيدًا عمرًا) كان أضعف؛ لأنَّ اتّصال المفعول بالفعل ليس في قوة اتّصال الفاعل به. ولو قلت: (مررتُ وزيدٍ بعمرٍو) لم يجُز من قِبَل أنّه لم يتقدّم العامل على العاطف، فجُمع بين أمرين، هما تقديم المعطوف على المعطوف عليه، وتقديم المعطوف على العامل في المعطوف عليه، فيجري مجرى (وزيدًا ضـــربت عمرًا)، بل ذلك أخبث – على حدّ تعبير ابن جنّي– من حيث كان الجارّ أضـــعفَ من الناصب[3].

ومن تقديم المعطوف على المفعول به قول الشاعر:

جمعـتَ وعيبًـا غيبـةً ونميمـةً ثلاثَ خصـــــالٍ لســـــتَ عنهـا بمرعوي[4]

وهو من التقديم الجائز، أمّا من غير الجائز فقولك: «وعيبًا جمعتَ غيبةً ونميمةً»؛ لِما فيه من تقديم المعطوف على العامل في المعطوف عليه[5].

وَأَمَّا قَوْلُ الشاعر: ..... **عَلَيْكِ وَرَحْمَةُ اللَّهِ السَّلَامُ**[6]

---

(1) البيت للشاعر صنّان بن عُباد اليشكري، وقيل هو سنان بن عَبّاد اليشكري. سنجار وقهد موضعان. التنبيه: ص 262.

(2) شرح ديوان الحماسة للتبريزي: 1/ 333.

(3) ينظر: التنبيه، ص 262.

(4) نفسه، ص 262.

(5) ينظر: نفسه، ص 263.

(6) نفسه، ص 263. وشطره الأول: (ألا يَا نَخْلَةً مِنْ ذَاتِ عِرْقٍ ...)، يردُ هذا الشاهد في كتب النحو للاستشهاد بأمرين أحدهما في كُمِّ الآخر، الأوّل أنَّ قوله (ورحمةُ) عطفٌ على الضَّـمير المسـتكن في (عليك) الرَّاجع إلى (السـلام) والثاني أنَّ تقديم المعطوف على المعطوف عليه جائز في الشعر إذا كان العاطف هو (الواو).

فقد رجّح ابن جنّي أنَّه لا تقديم فيه قياسًا على مذهب سيبويه من حيث إنّه يرفع (السلام) بالابتداء، ويجعل (عليك) خبرًا عنه مقدّمًا عليه، فيكون العطف على الضمير المستكن في الظرف[1]. هذا رأيه في كتاب التنبيه، وجاء في الخصائص: «إلَّا أنَّ عندي فيه وجهًا لا تقديم فيه ولا تأخير من قبل العطف، وهو أن يكون (رحمة الله) معطوفًا على الضمير في (عليك)، وذلك أنّ (السلام) مرفوع بالابتداء وخبره مقدَّم عليه، وهو (عليك)، ففيه إذًا ضمير منه مرفوع بالظرف، فإذا عطفت (رحمة الله) عليه ذهب عنك مكروه التقديم»[2].

وذهب السيرافي (ت385هـ) فيه إلى أنّ تقديم المعطوف هنا ضرورة قبيحة. فمثل قول الشاعر: (عليك ورحمةُ الله السلامُ) لم يجزه البصريون في شعر ولا غيره، وأجازه الكوفيون في الشعر، وعلّته عند البصريين أنّ هذه الأسماء ترتفع بالابتداء، فكما لا يجوز: (وعمرٌو زيدٌ منطلقان) كذا لا يجوز هذا[3].

والذي أراه هنا أنَّ التقديرات المطروحة تؤدّي إلى تعقيد لفظي ومعنوي، نحن بغنى عنه لو ذهبنا مع أصحاب الوجه الثاني من الاستشهاد في البيت، ولا سيّما أنَّ المعنى المراد واحد في التقديرين، وأنَّ الضمير المقدّر عائد إلى (السلام) والضمير هو عين صاحبه، إضافة إلى أنّنا في هذا الوجه نعطي (الواو) وهي أمّ الباب مزيّتها التي تنفرد بها عن سائر الحروف. إضافة إلى ذلك فإنَّ في تقدير ابن جني ضرورةً أيضًا، إلَّا أنّها عندهم أخفّ من ضرورة تقديم المعطوف على المعطوف عليه، وهذا ما بيّنه ابن جنّي بقوله: «فإذا عطفت (رحمة الله) عليه ذهبَ عنك مكروه التقديم، لكن فيه العطف على المضمر المرفوع المتّصل من غير توكيد له، وهذا أسهل عندي من تقديم المعطوف على المعطوف عليه»[4].

والخلاصة أنّ الأولى تخريج هذا الشاهد على أحد وجهين، إمّا بعدّه شاذًّا يُقتصر فيه على المسموع، وإمّا بعدّه من قبيل الجائز في الضرورة الشعريّة.

ويمكن أن نضع تعليلًا لطيفًا لِمَا حملَ الشاعر على هذه الضرورة: وهو أنَّ تصرُّف الشاعر بالقواعد أحيانًا يعود إلى شيوع العبارة على الألسنة، وهو ما يُعرف بقاعدة كثرة الاستعمال، فلمّا شاعت

(1) ويكون التقدير: (السلام حصل عليك)، فحذف (حصل)، ونقل ضميره إلى (عليك)، واستتر فيه، ولو كان الفعل محذوفًا مع الضمير لزم العطف بدون المعطوف عليه. ينظر: التنبيه: ص 263. وشرح الرضي للكافية: 279/1. والخزانة: 399/1.

(2) الخصائص: 386/2.

(3) ينظر: شرح أبيات سيبويه: 331/1. وما يجوز للشاعر في الضرورة: ص328-329.

(4) الخصائص: 386/2.

عبارة (السلام عليكم ورحمة الله) على الألسنة، اجترأ الشاعر على القاعدة، فتصرّف بالعبارة.

المسألة الثالثة: العطف على التوهُّم:

ذهب ابن هشام إلى أنَّ أقسام العطف ثلاثة: «أحدها العطف على اللفظ، وهو الأصل،... والثاني العطف على المحل، ... والثالث العطف على التوهّم»[1]. ومعنى العطف على التوهُّم جوازُ أن يجري في موضع إعرابان، فيعرب بأحدهما ويُعطف عليه باعتبار الآخر. وشرط جوازه صحّة دخول ذلك العامل المتوَهَّم. وشرط حُسْنه كثرةُ دخوله هناك[2].

وشاهد هذه المسألة قولُ الشاعر:

يقول رجالٌ مَا أُصيبَ لهُم أَبٌ ولا مِن أَخٍ أقبِلْ على المالِ تَعْقِلِ[3]

يقول ابن جنّي: «عطف الثاني على ما من عادته أن يُزاد في الأوّل، ألا ترى جواز قوله: (ما أُصيب لهم من أبٍ)»، فقال (ولا من أخٍ) لمّا كان له أن يقولَ: (ما أصيب لهم من أب) فيزيد (من) في المعطوف عليه[4].

وَقَدْ أكّد ابن جنّي الشاهد السابق بقَوْلِ الشاعر:

بَدَا لِي أَنِّي لَسْتُ مُدْرِكَ مَا مَضَى وَلَا سَابِقٍ شَيْئًا إِذَا كَانَ جَائِيَا[5]

قوله (ولا سابقٍ) جاء به مجرورًا مع كونه معطوفًا على (مدرك) المنصوب لأنّه خبر (ليس)، وإنّما جاء به مجرورًا لأنّ الباء تدخل في خبر (ليس) كثيرًا، فلمّا قال الشاعر (أنّي لست مدركَ ما مضى)، توهّم أنّه أدخل الباء على خبر (ليس) لأنّه قد كَثُرَ جَرُّ خبرِها بالباء المزيدة، وجرى به اللسان، ففيه حملٌ على متوهَّم، فهو ليس بعطف على لفظ، ولا موضع[6]. قال سيبويه: «لمّا كان الأول تستعمل فيه الباء ولا تغيِّر المعنى، وكانت مما يلزم الأول نووها في الحرف الآخر، حتى كأنّهم قد تكلّموا بها في الأول»[7].

(1) مغني اللبيب: ص615 – 619.

(2) ينظر: مغني اللبيب: ص 619. وشرح درة الغواص: ص217. والإتقان في علوم القرآن: 2/ 380.

(3) التنبيه: ص 120. وشرح ديوان الحماسة للتبريزي: 1/ 84.

«أقبل على المَال أَي مَال الدِّيَة يَقُول يشيرون عَليّ بِأَخذ الدِّيَة وَلم يصبهم مَا أصابني ولعلهم لَو أصيبوا بِمَا أصبت بِهِ لم تقنعهم الدِّيَة وَلم يرَوا أَخذهَا»

(4) التنبيه: ص 120. وينظر: ضرائر الشعر، ص 281.

(5) التنبيه: ص 120. والبيت لزهير بن أبي سلمى.

(6) ينظر: التنبيه، ص 120. والإنصاف في مسائل الخلاف: 1/ 155.

(7) الكتاب لسيبويه: 3/ 29.

وقد ذكر ابن جنّي مصطلح العطف على التوهّم صراحة في كلامه على شاهد آخر من شواهد المسألة، وهو قول الشاعر:

يَا أَيُّهَا القَلْبُ هَلْ تَنْهَاكَ مَوْعِظَةٌ أو يُحْدِثَنْ لَكَ طُوْلُ الدَّهْرِ نِسْيَانَا[1]

قال ابن جنّي: «عطف بالنون على توهّم مثلها في أوّل البيت، حتّى كأنّه قال: (هل تنهَيَنْكَ موعظة)، وهو نحو قوله: .... ولا سابقٍ شيئًا...» [2]. فالشاعر زَاد نون التوكيد الخفيفة فِي المعْطُوف من غير أَن تكون فِي المعطوف عليهِ؛ لأَنَّهُ قدّر حُصولها في الأوّل، «وساغ ذلك لأنّهم أَلِفوا زيادة إحدى النونين فيما ليس بواجب من الأفعال، فكأنَّه قدّر أنّ الأول حصل فيه النون، فزاد في الثانية، لتوهُّم مثله في الأولى، واستمرار العادة بزيادته»[3] .

وعلّة هذا العطف عند أبي البركات الأنباري أنَّ «العربيّ قد يتكلّم بالكلمة إذا استهواه ضربٌ من الغلط، فيعدِل عن قياس كلامه، وينحرف عن سَنَنِ أصوله، وذلك ممّا لا يجوز القياس عليه»[4]. وليس المقصود بالغلط هنا اللحن والخطأ، وإنّما استعملها مجازًا؛ لخروجه عن القياس[5]. قال أبو حيّان: «والعطف على التوهُّم لا ينقاس»[6]. ونجد عند فاضل السامرّائي تعليلًا معنويًّا لطيفًا لهذا الأسلوب، إذ يقول: «ويبدو أنّ هذا العطف على إرادة معنى مغاير للأوّل، فالمجرور أقوى من المنصوب وآكد؛ لأنّه على تقدير الباء فقولك: (ما زيدٌ قائمًا ولا مسافرٍ) يفيد أنّ نفي السفر آكد، ولذلك جئت به مجرورًا، وهو مقابل لقولنا: (ما زيد بقائم ولا مسافرًا)»[7].

المسألة الرابعة: العطف على الضمير المخفوض من غير إعادة الخافض:

وهذه المسألة من المسائل الخلافية المشهورة في النحو، وشاهدها في كتاب التنبيه قول الشاعر:

أريحوا البلادَ منكمُ ودبيبِكمْ بأعراضِنا فِعلَ الإماءِ العواهرِ[8]

(1) التنبيه: ص 422. والبيت لسوار بن المضرِّب.
(2) التنبيه: ص 422.
(3) شرح ديوان الحماسة للأصفهاني: ص952. وينظر: شرح ديوان الحماسة للتبريزي: 2/ 137.
(4) الإنصاف في مسائل الخلاف: 2/ 460.
(5) ينظر: التذييل والتكميل: 197/5.
(6) ينظر: ارتشاف الضرب من لسان العرب: 4/ 1758.
(7) معاني النحو: 1/ 267.
(8) التنبيه: ص 493. والبيت لزياد الأعجم.

عطفَ (دبيبكم) على الضمير المجرور (الكاف) في (منكم)، قال ابن جنّي: «عطف على الضمير المجرور من غير إعادة الجارّ، كبيت الكتاب:

..... **فاذهبْ وما بكَ والأيّامِ من عَجَبِ»**[1]

واختُلف في العطف على الضمير المجرور من غير إعادة الجارّ على ثلاثة مذاهب:

أحدها: وهو مذهب جمهور البصريين: وجوب إعادة الجارّ إلّا في ضرورة. وذلك أنّه «لمّا كان المضمر المجرور لا يُعطف على الظاهر إلّا بإعادة الخافض، كقولك: (مررت بزيد وبك)، ولا يجوز أن تقول: (مررت بزيد وك)، كذلك تقول: (مررت بك وبزيد)، فتحمل كل واحد منهما على صاحبه»[2].

الثاني: أنّه يجوز ذلك في السّعة مطلقًا، وهو مذهب الكوفيين، وتبعهم أبو الحسن ويونس والأخفش، والشلوبين، وابن مالك، وأبو حيان، وابن هشام.

والثالث: التفصيل، وهو إن أكّد الضمير، جاز العطف من غير إعادة الخافض، نحو: «مررت بك نفسِك وزيدٍ»، وإلّا فلا يجوز إلّا ضرورة، وهو قول الجرميّ.

ومن أجاز هذا النوع من العطف احتجَّ بورود السماع نثرًا وشعرًا، أمّا المانعون فقد خرّجوا ما سُمع من الشواهد على الضرورة في الشعر، أو بوجوه أخرى، كأن تكون الواو للقسم لا العطف، كما في قراءة الجرّ في (والأرحامِ) في قوله تعالى: ﴿**وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامِ**﴾ [النساء: 1]. وذكر الأنباري وجهين في تخريج قراءة الجر: «أحدهما: أن قوله {وَالْأَرْحَامِ} ليس مجرورًا بالعطف على الضمير المجرور، وإنّما هو مجرور بالقسم، وجواب القسم قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1] والوجه الثاني: أنّ قوله {وَالْأَرْحَامِ} مجرور بباء مقدرة غير الملفوظ بها، وتقديره: وبالأرحام، فحذفت لدلالة الأولى عليها»[3].

وتعليق ابن جنّي على البيت الشاهد لا يظهر موقفًا صريحًا من المسألة، أَمِنَ المجيزين مطلقًا هو، أم من المجيزين في الشعر للضرورة؟ إلَّا أننا يمكن أن نحدّد مذهبه من خلال استشهاده ببيت الكتاب؛ لأنَّ سيبويه في الكتاب يذكر هذا الشاهد في «باب ما يحسُن أن يشرك المظهر المضمَر فيما عمل، وما يقبح أن يشرك المظهر المضمَر فيما عمل فيه»، ويذهب فيه إلى أنّه ممّا يقبح أن يشركه المظهر علامةُ المضمَر المجرور، كقولك: (مررتُ بك وزيدٍ)، وقد يجوز في الشعر أن تُشرك بين الظاهر

(1) التنبيه: ص 493–494. وشطره الأول: (فاليومَ قرّبتَ تَهْجُونا وتشتمِنا ...).

(2) شرح كتاب سيبويه، أبو سعيد السيرافي، 145/3.

(3) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف: 379/2. [المسألة 65]. والبحر المحيط في التفسير: 387/2. وأوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: 353/3. والكنز في القراءات العشر: 81/1.

والمضمر على المرفوع والمجرور، إذا اضطرّ الشاعر، ثم يذكر البيت موضع الكلام[1]. فيظهر أنّه من المجيزين في الضرورة، موافقًا بذلك مذهب البصريين.

والذي يبدو جواز ذلك في الكلام مطلقًا؛ لكثرة وروده شعرًا ممّا يخرج به عن الضرورة، ووروده كذلك في النثر، وتأويل هذه الشواهد على غير العطف على الضمير هو ممّا يُخرج الكلام عن الفصاحة، أو يضعف المعنى.

ثالثًا – النتائج:

ذكر ابن جنّي في كتابه «التنبيه على شرح مشكلات الحماسة» جملة من مسائل العطف المُشكِلة التي تتطلّب دقّة في تحديد التركيب ومراعاة الصناعة النحوية مع دلالة السياق الشعري. وقد درس البحث أربع مسائل إشكاليّة اختلف النحاة فيها، وتحت كل مسألة مجموعة من الشواهد، تتعلّق بحذف العاطف، وتقديمه مع المعطوف، والعطف على التوهّم، والعطف على الضمير المخفوض. وقد بيّن البحث موقف ابن جنّي من هذه المسائل بدراستها دراسة نحويّة تحليلية. وقد تبين أنّ منهجه في معالجة هذه المسائل يتراوح بين النظر النحوي المجرّد (التقعيد) والاحتكام إلى الاستعمال اللغوي الشعري، مع الميل إلى مذهب أصحابه البصريين أحيانٍا. وهنا يمكن لنا أن نسجّل النتائج الآتية:

1- يجيز ابن جنّي حذف حرف العطف، مخالفًا بذلك القياس، ومتابعًا أستاذه أبا علي الفارسي، ومع ذلك نجده يذكر التوجيهات الأخرى للشواهد المدروسة، فلا يقطع بتوجيه حذف العاطف.

2- يجيز ابن جنّي تقديم العاطف والمعطوف على المعطوف عليه في الشعر، وهي ضرورة حَسَنة إذا وقع العاطف بين الفعل وفاعله، وذلك لشدّة اتّصالهما فكأنّه لا تقديم.

3- ضرورةُ العطف على المضمر المرفوع المتّصل من غير توكيد له، أسهل عند ابن جني من ضرورة تقديم المعطوف على المعطوف عليه إذا أدّى إلى وقوع العاطف والمعطوف صدرًا، وعلى هذه الضرورة أوَّلَ قول الشاعر (عليكِ ورحمةُ الله السلامُ).

4 – ذكر ابن جنّي مجموعة من الشواهد على مسألة العطف على التوهّم، وهو من المسائل المتوقّفة على السماع، ولا يقاس عليها.

5 – الظاهر أنَّ ابن جنّي من القائلين بالعطف على الضمير المخفوض من غير إعادة الخافض في الضرورة الشعرية فقط، وفاقًا لمذهب البصريين.

(1) ينظر: الكتاب لسيبويه: 2/377-383.

6 – مع أنَّ مسألة العطف على الضمير المخفوض من غير إعادة الخافض مسألة خلافية مشهورة، إلّا أنّ كثرة ورود السماع نثرًا وشعرًا يمكن أن تخرجها من باب الضرورة إلى باب الجواز المطلق، وهو الأولى، وفي الوقت نفسه نبتعد عن التأويلات فيما ورد من شواهد نثرية أيضًا.

وفي ضوء البحث في كتاب التنبيه، يمكن لنا أن نقترح توسيع دراسة الظواهر التركيبية كدراسة التقديم والتأخير، ودراسة مسائل العطف التركيبية الأخرى غير المشكِلة.

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم.**

1) الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤ م.

2) ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت ٧٤٥ هـ)، تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة.

3)الأصول في النحو: أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج (ت 316هـ)، تحقيق عبدالحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان – بيروت.

4) إعراب الجمل وأشباه الجمل: الدكتور فخر الدين قباوة، دار القلم العربي – حلب، ط5، 1989م.

5) الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري (ت ٥٧٧هـ)، المكتبة العصرية، الطبعة: الأولى ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، 379/2. [المسألة 65].

6) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (ت ٧٦١هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

7) البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، المحقق: صدقي محمد جميل، دار الفكر – بيروت، ١٤٢٠ هـ.

8) بحر المذهب (في فروع المذهب الشافعي)، الروياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل (ت ٥٠٢ هـ)، المحقق: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٩ م.

9) بدائع الفوائد، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (٦٩١ – ٧٥١ هـ)، المحقق: علي بن محمّد العمران، دار عطاءات العلم (الرياض) – دار ابن حزم (بيروت)، الطبعة: الخامسة، ١٤٤٠ هـ – ٢٠١٩ م.

10) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، أبو حيان الأندلسي، المحقق: د. حسن هنداوي، دار القلم – دمشق (من ١ إلى ٥)، وباقي الأجزاء: دار كنوز إشبيليا – الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ – ١٤٣٤ هـ / ١٩٩٧ – ٢٠١٣ م.

11) التنبيه على شرح مشكلات الحماسة، أبو الفتح عثمان بن جنّي (ت392هـ)، حققه: أ.د. حسن محمود هنداوي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 1430هـ/2009م.

12) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: عبد القادر بن عمر البغدادي (ت 1093هـ)، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 1418 هـ - 1997م.

13) الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جنّي الموصلي (ت ٣٩٢هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: الرابعة.

14) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (ت ٧٥٦هـ)، المحقق: الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق.

15) شرح أبيات سيبويه، يوسف بن أبي سعيد الحسن بن عبدالله بن المرزبان أبو محمد السيرافي (ت ٣٨٥هـ)، المحقق: الدكتور محمد علي الريح هاشم، راجعه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤م.

16) شرح التصريح على التوضيح، خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاويّ الأزهري، زين الدين المصري، وكان يعرف بالوقاد (ت ٩٠٥هـ)، دار الكتب العلمية -بيروت، ط1، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

17) شرح الرضي لكافية ابن الحاجب: رضي الدين الإستراباذي (ت 686هـ)، تحقيق حسن الحفظي - يحيى بشير مصطفى، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1414هـ-1993م.

18) شرح المقدمة الأزهرية في علم العربية: الشيخ خالد الأزهري (ت 905هـ)، تحقيق أحمد إبراهيم العليوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2019م.

19) شرح درة الغواص في أوهام الخواص، أحمد بن محمد الخفاجي المصري، المحقق: عبدالحفيظ فرغلي علي قرني، دار الجيل، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.

20) شرح ديوان الحماسة، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الأصفهاني (ت ٤٢١ هـ)، المحقق: غريد الشيخ، وضع فهارسه العامة: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

21) شرح ديوان الحماسة، يحيى بن علي بن محمد الشيبانيّ التبريزي، أبو زكريا (ت ٥٠٢هـ)، دار القلم – بيروت.

22) شرح كتاب سيبويه: أبو سعيد السيرافي الحسن بن عبد الله بن المرزبان (ت ٣٦٨ هـ)، المحقق: أحمد حسن مهدلي، علي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٨ م.

23) الفصول المفيدة في الواو المزيدة، صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلدي بن عبدالله الدمشقي العلائي (ت ٧٦١هـ)، المحقق: حسن موسى الشاعر، دار البشير، عمان، ط1، ١٤١٠هـ -١٩٩٠م، ص152.

24) الكتاب، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه (ت ١٨٠هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

25) الكنز في القراءات العشر، أبو محمد، عبد الله بن عبد المؤمن بن الوجيه بن عبد الله بن على ابن المبارك التّاجر الواسطيّ المقرئ (ت ٧٤١هـ)، المحقق: د. خالد المشهداني، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

26) اللباب في علل البناء والإعراب، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري البغدادي محب الدين (ت ٦١٦هـ)، المحقق: د. عبد الإله نبهان، دار الفكر - دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ ١٩٩٥م.

27)لسان العرب: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الإفريقي (ت711هـ)، دار صادر - بيروت، ط3، 1414هـ.

28) اللمع في العربية: أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت 392هـ)، تحقيق فائز فارس، دار الكتب الثقافية- الكويت.

29) ما يجوز للشاعر في الضرورة: محمد بن جعفر القزاز القيرواني أبو عبدالله التميمي (ت 412هـ)، حققه وقدم له وصنع فهارسه الدكتور رمضان عبد التواب، والدكتور صلاح الدين الهادي، دار العروبة، الكويت، بإشراف دار الفصحى بالقاهرة.

30) مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو: الدكتور مهدي المخزومي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط2، 1958م.

31) معاني النحو، د. فاضل صالح السامرائي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - الأردن.

32) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (ت ٧٦١هـ)، المحقق: د. مازن المبارك / محمد علي حمد الله، دار الفكر - دمشق، ط 6.

33) المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية (شرح ألفية ابن مالك)، أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي (المتوفى ٧٩٠ هـ)، المحقق: مجموعة محققين، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى – مكة المكرمة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨ هـ – ٢٠٠٧ م.

34) المقتضب، صنعة أبي العباس محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبدالخالق عضيمة، وزارة الأوقاف – القاهرة.

35) نتائج الفكر في النَّحو، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي (ت ٥٨١هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٢ – ١٩٩٢م.

36) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، المحقق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية – مصر.