مجلة العلوم العربية

مجلة علمية فصلية محكمة

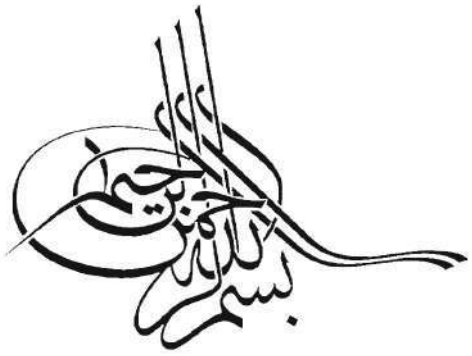
العدد الثاني والسبعون
رجب ١٤٤٥هـ

(الجزء الثاني)

عمادة البحث العلمي
Deanship of Academic Research

www.imamu.edu.sa
e-mail : arabicjournal@imamu.edu.sa

رقم الإيداع :٣٥٦٣ / ١٤٢٩ بتاريخ ١٩ / ٠٦ / ١٤٢٩هـ
الرقم الدولي المعياري (ردمد) ٤١٩٨ ـ ١٦٥٨


بسم الله الرحمن الرحيم

المشرف العام
الأستاذ الدكتور / أحمد بن سالم العامري
معالي رئيس الجامعة

نائب المشرف العام
الأستاذ الدكتور / عبدالله بن عبدالعزيز التميم
وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي

رئيس التحرير
الأستاذ الدكتور / خالد بن سليمان القوسي
الأستاذ في قسم علم اللغة التطبيقي – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مدير التحرير
الأستاذ الدكتور / محمد بن سعيد بن إبراهيم اللويمي
الأستاذ في قسم الأدب والبلاغة والنقد – كلية اللغة العربية

أعضاء هيئة التحرير

أ.د. سعد بن عبدالعزيز مصلوح
الأستاذ في قسم اللسانيات – جامعة الكويت

أ.د. محمد بن إبراهيم القاضي
الأستاذ في قسم اللغويات العربية – جامعة تونس

أ. د. محمد بن نافع بن بداح المضياني العنزي
الأستاذ في قسم علم اللغة التطبيقي – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

أ. د. عبد العزيز بن صالح بن عبدالله بن دعيلج
الأستاذ في قسم الأدب والبلاغة والنقد – كلية اللغة العربية – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

أ. د. طاهر عبدالحي شبانه
الأستاذ في قسم النحو والصرف – جامعة كفر الشيخ

أ. د. خالد بن محمد بن سليمان الجمعة
الأستاذ في قسم اللغة العربية – جامعة القصيم

د. عبدالرحمن بن إبراهيم الجريد
أمين تحرير مجلة العلوم العربية

قواعد النشر

مجلة العلوم العربية مجلة علمية محكمة، تصدر عن عمادة البحث العلمي، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وتُعنى بنشر البحوث العلمية وفق الضوابط الآتية :

أولاً : يشترط في البحث ليقبل للنشر في المجلة :

١- أن يتسم بالأصالة والابتكار، والجدة العلمية والمنهجية، وسلامة الاتجاه .

٢- أن يلتزم بالمناهج والأدوات والوسائل العلمية المعتبرة في مجاله .

٣- أن يكون البحث دقيقاً في التوثيق والتخريج .

٤- أن يتسم بالسلامة اللغوية .

٥- ألا يكون قد سبق نشره .

٦- ألا يكون مستلاً من بحث أو رسالة أو كتاب، سواء أكان ذلك للباحث نفسه، أم لغيره .

ثانياً : يشترط عند تقديم البحث :

١- أن يقدم الباحث طلباً بنشره، مشفوعاً بسيرته الذاتية(مختصرة) وإقراراً يتضمن امتلاك الباحث لحقوق الملكية الفكرية للبحث كاملاً، والتزاماً بعدم نشر البحث إلا بعد موافقة خطية من هيئة التحرير .

٢- أن يكون البحث في حدود (٥٠) صفحة مقاس (A 4) .

٣- أن يكون حجم المتن (١٧) Traditional Arabic، والهوامش حجم (١٤) وأن يكون تباعد المسافات بين الأسطر (مفرداً) .

٤- يرسل الباحث بحثه إلى منصة المجلات الإلكترونية (https://imamjournals.org) مع ملخص باللغتين العربية والإنجليزية، لا تزيد كلماته عن مائتي كلمة.

ثالثاً: التوثيق :

١- توضع هوامش كل صفحة أسفلها على حدة .

٢- تثبت المصادر والمراجع في فهرس يلحق بآخر البحث .

٣ - توضع نماذج من صور الكتاب المخطوط المحقق في مكانها المناسب .

٤ - ترفق جميع الصور والرسومات المتعلقة بالبحث، على أن تكون واضحة جلية .

رابعاً : عند ورود أسماء الأعلام في متن البحث أو الدراسة تذكر سنة الوفاة بالتاريخ الهجري إذا كان العَلَم متوفى .

خامساً : عند ورود الأعلام الأجنبية في متن البحث أو الدراسة فإنها تكتب بحروف عربية وتوضع بين قوسين بحروف لاتينية، مع الاكتفاء بذكر الاسم كاملاً عند وروده لأول مرة .

سادساً : تُحكَّم البحوث المقدمة للنشر في المجلة من قبل اثنين من المحكمين على الأقل.

سابعاً : لا تعاد البحوث إلى أصحابها، عند عدم قبولها للنشر .

عنوان المجلة :

جميع المراسلات باسم رئيس تحرير مجلة العلوم العربية

الرياض ١١٤٣٢- ص ب ٥٧٠١

هاتف : ٢٥٨٢٠٥١ - ناسوخ (فاكس) ٢٥٩٠٢٦١

www. imamu.edu.sa

E.mail: Arabicjournal@imamu.edu.sa

المحتويات

مواقف العلماء من الاتِّزان في القرآن عرضٌ وتحليل د. عبد العزيز بن صالح الهمامي	١٣
شرح اللمع في النحو: من أول الكتاب إلى نهاية باب الأفعال إملاء أبي الحسين أحمد بن عبد الله بن أحمد المهاباذي (توفي في أواخر القرن الرابع) أ. د. فريد الزامل السليم	١٠٦
الدرس النحوي في الأندلس في القرن الثامن الهجري بين المبْنى والمعنى – أبو حيان والشاطبي أنموذجاً د. محمد عمار درين	٢١٩
ملامِحُ الفِكرِ النَّحويِّ التَّجدِيديِّ لدَى مَهدِي المخزوميّ في كتابه "في النَّحوِ العربِيِّ: قواعد وتطبِيق على المنهج العلميّ الحدِيثِ" دراسة وصفيَّة تحليليّة د. محمد بن سليمان بن صالح الخزيم	٣٠٣
بنية المضمون عند عبد الله بن خميس في ديوانه (على رُبى اليمامة) د. هياء علي الشمري	٣٧٤

مواقف العلماء من الاتِّزان في القرآن عرضٌ وتحليل

د. عبد العزيز بن صالح الهمامي
قسم البلاغة والنقد – كلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مواقف العلماء من الاتِّزان في القرآن عرضٌ وتحليل

د. عبد العزيز بن صالح الهمامي

قسم البلاغة والنقد – كلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

تاريخ تقديم البحث: ٢١/ ٨/ ١٤٤٤ هـ **تاريخ قبول البحث:** ٢٥/ ١١/ ١٤٤٤ هـ

ملخص الدراسة:

جاء هذا البحث في مقدمة وأربعة مباحث، وخاتمة، فأمَّا المقدمة فبيَّنت فيها أهمية الموضوع وسبب اختياره ومنهجه وخطته.

وأمَّا المبحث الأول فعرَّفتُ فيه بالانسجام والاتزان في اللغة والاصطلاح، وتطوَّر مفهومهما عند البلاغيين، وورودهما في الشعر والنثر، وأمَّا المبحث الثاني فعرضتُ فيه تعريف الشعر، ومسألة نفي أن يكون القرآن شعرًا، والنبي ﷺ شاعرًا، وأمَّا المبحث الثالث فتكلَّمت فيه عن مسألة الإعجاز الصوتي للقرآن الكريم، وأمَّا المبحث الرابع فاستعرضت فيه تاريخ الاتِّزان عند اللغويين والعروضيين والمفسرين والمحدِّثين والبلاغيين، وأقوال العلماء المحققين في هذه المسألة، مع مناقشة ما رأيت أنَّه يحتاج إلى مناقشة.

ثم ختمت البحث بخاتمةٍ اشتملت على مجموعةٍ من النتائج.

الكلمات المفتاحية: بلاغة، الانسجام، الاتزان، القرآن، الشعر.

Scholars' Perspectives on Balance in the Quran: Presentation and Analysis

Dr. Abdul Aziz bin Saleh Al-Hamami
Department of Rhetoric and Criticism - College of Arabic Language
Imam Muhammad Bin Saud Islamic University

Abstract:

This research consists of an introduction, four sections, and a conclusion. In the introduction, the importance of the topic, the reasons for choosing it, and the methodology and plan of the research are explained. In the first section, I defined harmony and balance in language and terminology, and traced their development among rhetoricians. I also discussed their presence in poetry and prose. The second section presents a definition of poetry and addresses the question of whether the Quran is considered poetry and whether the Prophet (peace be upon him) was a poet. The third section focuses on the issue of the Quran's phonetic miracle. In the fourth section, I provided a historical overview of the concept of balance according to linguists, prosodists, interpreters, linguists, and rhetoricians. I also discussed the opinions of the scholars who have researched this matter, along with areas that I believe require further discussion. Finally, the research concludes with a conclusion that encompasses a set of results.

Keywords: Rhetoric, harmony, balance, Quran, poetry.

المقـــدمـــــــة

الحمد للّه الذي أنزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرًا.

وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمدًا ﷺ عبدُ اللهِ ورسولُهُ، وخِيرَتُه من خلقه، وحُجّتُه على عِبَادِه، وأَمِينُهُ على وَحْيِه، أرسله رحمةً للعَالَمِين، وقُدوَةً للعَالِمين، أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كلِّه، وكفى بالله شهيدا، وجعله داعيًا إليه بإذنه وسراجًا منيرًا، فصلّى اللّه عليه وعلى آله وأصحابه وسلّم تسليمًا كثيرًا، أمّا بعد:

فإنّ كتاب الله ﷻ بالغٌ في بلاغته وفصاحته حدّ الإعجاز: لفظًا ومعنًى، وإفرادًا وتركيبًا، وتصويرًا وتحسينًا، وهو الكتاب الأوحد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ لأنّه تنزيل العزيز الحميد.

وإنّ ثمّة فنونًا بلاغيّةً بديعيّةً تُحدِثُ في الكلام حلاوةً وجزالةً وعذوبةً، وتشكّل جرسًا صوتيًّا تلذُّ له الأسماع، ومن هذه الفنون: الجناس، والسجع، والطباق والمقابلة، ومراعاة النظير، وغيرها.

ومن هذه الألوان الصوتية الجميلة أيضًا ما يسمّيه البلاغيون بالانسجام أو الاتّزان كما يسمّيه بعض المفسرين، ويبحثون فيه ما جاء من الآيات القرآنية متّزنًا على شيءٍ من الأوزان الشعرية، وقد أشار عليّ أستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور عبد المحسن بن عبد العزيز العسكر[1] –حفظه

(١) هو الأستاذ الدكتور عبد المحسن بن عبد العزيز العسكر، الأستاذ في كلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وله أبحاث ومؤلفات بلاغية تتميز بالتحقيق والرصانة العلمية، ومن أقربها إلى عنوان هذا البحث كتابه (الإنصاف في المصطلحات البلاغية المنفية من القرآن)، ومؤلفات أخرى كثيرة.

الله- بكتابة بحثٍ في هذا الموضوع؛ لما له من أهمية تتمثّل في كونه يتعلّق بمسألة بلاغية قرآنية جدليّة تختلف الآراء حولها قبولًا أو رفضًا، ومع هذه الأهمية لا يوجد -فيما أعلم- بحثٌ علميٌّ يتناولها بالدراسة، فاتّجهت إلى بحثها وجمع الآراء فيها ومناقشتها، فاجتمعتْ لي مادّةٌ علميّةٌ أحسبها حسنةً كافيةً بإذن الله ﷻ، مع يقيني بأنّ الكلام في مثل هذه المسألة تكتنفه بعض الصعوبات والعقبات؛ فإنّ تقعيد الجانب الصوتي للقرآن أمرٌ عسيرٌ لاعتبارات كثيرة، منها ما للقرآن من الهيبة والمنزلة التي يجب على كل باحثٍ أن يكون حذرًا حين يدرس مسائله؛ حتى لا يقع في شيءٍ من المزالق، ومنها أيضًا: الصعوبة البالغة في توضيح الواضح من الأَسْرِ الفنّي المعجز الذي يبطل فاعلية الأقيسة عند ذوي الملكات العالية، ثم ذلك الالتحام الفذُّ بين الصوت والمعنى، بين الشكل والمضمون، بين الجرس والدلالة في النظم القرآني[1].

بيد أنّي بعد استخارةٍ أقدمت على بحث هذا الموضوع مستعينًا بالله ﷻ، وسلكت في ذلك المنهج التاريخي والتحليلي؛ إذ هو الأقرب إلى طبيعة موضوعه.

وقسّمته إلى أربعة مباحث:

فأمّا المبحث الأول فعرّفتُ فيه بالانسجام والاتزان في اللغة والاصطلاح، وتطوّر مفهومهما عند البلاغيين.

وأمّا المبحث الثاني فعرضتُ فيه تعريف الشعر، ومسألة نفي أن يكون

(١) ينظر: الفاصلة في القرآن ٣٦٤.

القرآن شعرًا.

وأمّا المبحث الثالث فتكلّمت فيه عن مسألة الإعجاز الصوتي للقرآن الكريم.

وأمّا المبحث الرابع فاستعرضت فيه تاريخ الاتّزان عند المفسرين والمحدّثين والعروضيين والبلاغيين، وأقوال العلماء المحققين في هذه المسألة، مع مناقشة ما رأيت أنّه يحتاج إلى مناقشة.

ثم ختمت البحث بخاتمة اشتملت على أبرز نتائجه التي ظهرت لي، والله تعالى أعلم، وأجلّ وأحكم، والحمد له أولًا وآخرا، وباطنًا وظاهرا، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم تسليمًا كثيرا.

المبحث الأول:

الاتِّزان في اللغة والاصطلاح

الانسجام والاتِّزان في اللغة والاصطلاح:

جعل البلاغيون فنَّ الانسجام واحدًا من الفنون البديعيَّة، و لم أجد –فيما وقفت عليه– في كلامهم ذكرًا لمصطلح الاتزان إطلاقًا، وإنما وجدت ذلك عند بعض المفسرين؛ ولذلك فإنِّي سأتناول بالتعريف هذين المصطلحين: الانسجام والاتِّزان، إذ العطف بينهما من عطف الخاص على العام، حيث يقصد هذا البحث بمزيد عناية واهتمام إلى الاتزان.

الانسجام في اللغة:

قال ابن فارس (٣٩٥هـ) ﷺ: "(سَجَمَ) السين والجيم والميم أصل واحد، وهو صَبُّ الشيء من الماء والدمع. يقال: سَجَمَت العين دمعَهَا، وعينٌ سَجُومٌ، ودمعٌ مَسْجُومٌ، ويقال: أرضٌ مَسْجُومَةٌ: مَمطُورةٌ"(١)، ويقال: سَجَمَت العينُ الدمعَ، وسَجَمَت السحابةُ الماءَ تَسجمُه وتَسجُمُه إذا صبَّتْهُ، سَجْمًا وسُجُومًا وسَجَمانًا: وهو قَطَران الدمع وسَيَلانه، قليلًا كان أو كثيرًا، وكذلك الساجمُ من المطر، والعرب تقول: دَمعٌ ساجِمٌ، ودَمعٌ مَسجوم: سَجَمَتْه العَينُ سَجْمًا، وانسَجَمَ الماءُ والدمعُ، فهو مُنسَجِمٌ إذا انسَجَمَ؛ أي: انصَبَّ، وسَجَمَتِ السَّحَابَةُ مَطَرَهَا تَسجِيمًا وتَسْجَامًا إذا صَبَّتْه(٢).

---

(١) مقاييس اللغة ١٣٦/٣، ١٣٧ (سجم).

(٢) ينظر: لسان العرب: ٢٨٠/١٢، ٢٨١ (سجم).

الاتِّزان في اللغة:

قال ابن فارس (٣٩٥هـ) ﷺ: "الواو والزَّاءُ والنُّون: بِنَاءٌ يَدُلُّ على تَعديلٍ واستقامة: وَوَزَنْتُ الشَّيءَ وَزْنًا. والزِّنَةُ قَدْرُ وَزْنِ الشَّيءِ، والأصلُ وَزْنَةٌ. ويُقال: قامَ ميزَانُ النَّهَارِ، إذا انْتَصَفَ النَّهَارُ. وهذا يُوَازِنُ ذلك، أَيْ هو مُحَاذِيه. ووَزِينُ الرَّأيِ: مُعْتَدِلُهُ"(١).

واستعمل هذا الأصل في أوزان الشعر، قال ابن سيده (٤٥٨هـ) ﷺ: "وأوزان العرب: ما بَنَتْ عليه أشعارَها، واحدُها وَزْنٌ، وقد وَزَنَ الشِّعرَ وَزْنًا فاتَّزَنَ ... والميزان: العَدلُ، ووَازَنَه: عادَلَه وقَابَلَه، وهو وَزْنُه وزِنَتُه وَوِزَانُه، وبوِزَانِه، أي: قُبالَتَه"(٢).

الاتِّزان والانسجام في الاصطلاح:

لا شك في أنّ الانسجام فرع أصيل من خصائص الفن، ويشمل الفنون الجماليَّةَ جميعَها، كالرسم والنحت والشعر ونحوها، ونجده في تفريعات هذه الفنون على اختلاف مذاهبها ومشارب أربابها(٣)، ولكنّ الذي يهمنا هنا هو الانسجام في كلام البلاغيين.

ومن خلال استقرائي لكتب البلاغيين تبيَّن لي أنّ لمصطلح الانسجام في كلامهم مفهومين:

الأول: مفهومٌ عامٌّ تدخل تحته المباحث البلاغية كلُّها.

---

(١) مقاييس اللغة ١٠٧/٦ (وزن).

(٢) المحكم والمحيط الأعظم ١٠٩/٩ (وزن).

(٣) جماليات المفردة القرآنية ١٦٩.

الثاني: مفهومٌ خاصٌّ بالانسجام بوصفه واحدًا من الفنون البديعيَّة.

وقد أشار السيوطي (٩١١هـ) ﷺ إلى هذين المفهومين بقوله: "الانسجام هو أن يكون الكلام لخلوه من العَقَادَة منحدرًا كتحدُّر الماء المنسجم، ويكاد لسهولة تركيبه وعذوبة ألفاظه أن يسيل رِقَّةً، والقرآن كلُّه كذلك، قال أهل البديع: وإذا قوي الانسجام في النثر جاءت قراءته موزونةً بلا قصد؛ لقوة انسجامه، ومن ذلك ما وقع في القرآن موزونًا"[1]، فأشار أولًا إلى أنَّ القرآن كلَّه منسجم، وهذا هو المفهوم العام، ثم أشار إلى المفهوم الخاص بما قاله أهل البديع.

فأمَّا مفهومه العام فإنَّه إضافةً إلى ما تدلُّ عليه المادّة اللغوية لهذا المصطلح يمكن القول إنَّ الانسجام شرطٌ لكلِّ كلامٍ بليغ، وهو واقعٌ في كلِّ الفنون والأبواب والمباحث البلاغية، وذلك أنَّ الكلام لا يكون بليغًا حتى يكون منسجمًا عذبًا رقيقًا يتسلَّل إلى نفوس السامعين وينساب إلى قلوبهم بيسرٍ وسهولة، وأول ما يتجلَّى هذا المعنى عند البلاغيين في تعريفهم للبلاغة بأنها مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته؛ إذ المطابقة هنا تعني المواءمة والملاءمة والانسجام بين الألفاظ والأحوال والمقامات ومقتضياتها.

إنَّ الانسجام بهذا المفهوم العام هو سهولة الكلام في حال تركيبه، بحيث لا يَثْقُلُ على اللسان، ومَرجِعُ ذلك للَّفْظ، وهو أخصُّ من فصاحة الكلام، قال الجاحظ عن بعض الأدباء: "فإنَّ المعنى إذا اكتسى لفظًا حسنًا، وأعاره البليغ مخرجًا سهلًا، ومنحه المتكلم دلًّا مُتَعَشِّقًا، صار في قلبك أحلى،

(١) الإتقان في علوم القرآن ٢٩٦/٣، معترك الأقران ٢٩٢/١.

ولصدرك أملا"[1]، ويندرج تحت الانسجام سلامةُ الكلام من التكلُّف والتصنُّع، بحيث لا تَعرِف منه كدَّ الذهن، ولا تلفيق المعاني لأجل الألفاظ، ولا البحث عن الألفاظ المستغرَبة، وكذا الإكثار من المحسِّنات البديعية المتكلَّفة، التي يُعبَّر عنها بالصَّنْعة، وإن وقع شيءٌ منها فإنما يقع بدون تكلُّف، أو بخفيف من التكلُّف عندما تجود به فرصة المـَقَام، ويُسمَّى الكلامِ المستكثِر منها: مصنوعًا، وغير المتكلف لها: مطبوعًا، قال صاحب التلخيص: "وأصل الحُسْن في جميع ذلك أن تكون الألفاظُ توابعَ للمعاني"[2].

كما يتجلَّى هذا أيضًا في كلام البلاغيين عن فصاحة الألفاظ: من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس والكراهة في السمع والثِّقل، وكلامهم عن فصاحة التراكيب: من تنافر الكلمات وضعف التأليف والتعقيد اللفظي والمعنوي، وهذا كله يعني ضرورة الانسجام في المفردات والتراكيب؛ فإنَّ هذه العيوب التي تطرأ عليها تورث عُسرًا وصعوبةً في النطق وفي الفهم معًا، وبُعدًا عن مَهْيَع الانسجام.

يقول الجاحظ (٢٥٥هـ) ﷺ: "ومن ألفاظ العرب ألفاظ تتنافر، وإن كانت مجموعةً في بيت شِعْرٍ لم يستطع المنشد إنشادها إلا ببعض الاستكراه ... وأجود الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء، سهل المخارج، فتعلم بذلك أنه قد أُفْرِغ إفراغًا واحدًا، وسُبِك سبكًا واحدًا، فهو يجري على اللسان

(١) البيان والتبيين ٢١٢/١.

(٢) بغية الإيضاح ٦٦٤/٤.

كما يجري الدِّهان ... وكذلك حروف الكلام وأجزاء البيت من الشعر، تراها متّفقةً مُلْسًا ولَيِّنَة المعاطف سهلة، وتراها مختلفة متباينة، ومتنافرة مستكرهة، تَشُقُّ على اللسان وتكدُّه، والأخرى تراها سهلةً لينةً، ورَطبةً مُتواتيةً، سلسة النِّظام، خفيفة على اللسان، حتى كأنّ البيت بأَسْرِهِ كلمةٌ واحدةٌ، وحتى كأنّ الكلمة بأَسْرِهَا حرفٌ واحد"(١).

ويقول عبد المتعال الصعيدي (١٣٩١هـ) ﷺ: "وتحقيق هذا أنّ الألفاظ المركبة فيها جمالٌ وقبحٌ كالألفاظ المفردة؛ حتى إنّه قد يحدث أن يتألف الكلام من ألفاظ جميلة في ذاتها، قبيحة في تركيبها؛ لفقدها ما يسمى جمال الانسجام، وهذا هو ما يعنون بقولهم: ولكلِّ كلمةٍ مع صاحبتِها مَقامٌ"(٢).

ويقال مثل هذا في أبواب البلاغة كلِّها، فمن الانسجام في باب المعاني مثلًا: مراعاة باب التقديم والتأخير والعناية به؛ حتى لا يقع المتكلم في التعقيد اللفظي بسبب الإخلال بذلك؛ لأنّ الكلام عمليّةٌ عقليّةٌ قبل أن يكون عمليّةً لسانيّة، ومن هنا كان للتقديم والتأخير منزلةٌ كبيرةٌ في البلاغة؛ لكثرة أسراره ومزاياه البلاغية التي تنبع من عقل المتكلم وغاياته التي يهدف إليها بكلامه، وتدلُّ كذلك على الانسجام ومنطقيّة الأحكام وصدق الأخبار، وبهذا يفرِّق الشيخ عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) ﷺ بين ترتيب الحروف ونظم بعضها مع بعضٍ لتكوّن الكلمات، وترتيب الكلِم ونظم

---

(١) البيان والتبيين ١/٧٤، ٧٥، ٧٦.

(٢) بغية الإيضاح ١/٢٥.

بعضها مع بعض لتكوِّن الكلام، فيقول: "وأمَّا نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك؛ لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني، وترَتِّبُهَا على حسب ترتُّب المعاني في النفس، فهو إذن نظمٌ يُعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضمُّ الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق؛ ولذلك كان عندهم نظيراً للنسج والتأليف والصياغة والبناء والوشي والتحبير وما أشبه ذلك، مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض، حتى يكون لوضع كلٍّ حيث وُضع علةٌ تقتضي كونه هناك، وحتى لو وضع في مكان غيره لم يصلح، والفائدة في معرفة هذا الفرق: أنك إذا عرفته عرفت أن ليس الغرض بنظم الكلم أن تَوَالَتْ ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل"(١).

ولهذا الارتباط الوثيق بين العقل وعملية تقديم بعض الكلام على بعض؛ تبوَّأ باب التقديم منزلته العالية بين أبواب البلاغة، فهو خلاصة ما وصلت إليه دراسة البلاغيين للنّظم، أو لأبواب علم المعاني التي هي عَصَب البحث البلاغي؛ ولذلك يرى الدكتور محمد أبو موسى أنَّ باب التقديم يدخل إلى حدٍّ بعيدٍ في جميع الأبواب البلاغية، فيقول: "وبناءُ العبارة في الحقيقة بناءُ خواطرَ ومشاعرَ ومعانٍ ومقاصدَ قبل أن يكون هندسةَ ألفاظٍ وتصميمَ قوالب، وإذا كان السياق سياقًا فيّاضًا وحافلًا أَبْدَتْ هذه الزَّحْزَحَاتُ الخفيفةُ للكلمات غنًى وفيضًا، وترى هذا يجري في جميع الأبواب البلاغية: في القصر، والمسند إليه، والمسند، ومتعلقات الأفعال، وتكثر الدراسة

(١) دلائل الإعجاز: ٤٩، ٥٠.

المرتبطة بمواقع الكلمات كثرةً تلائم حجمها في الاستعمالات، وهذا كله في إطار الجملة، فإذا تجاوزناه رأينا بابًا يعظم سلطانه، ولو كانت مواقع الكلمات غير قابلة للتغيير لكان ذلك عِيًّا في اللغة، وعجزًا قاهرًا في اللسان"(١).

إنّ الجملة العربية سواء كانت اسميةً أو فعلية تأتي على ترتيبٍ معيّن تقتضيه قواعد النحو العربي التي وضعها النحاة، ولكن هذا الترتيب يطرأ عليه كثيرٌ من التغييرات تبعًا لأغراض المتكلم، "فكلُّ ترتيبٍ ينطوي على قصدٍ معين، وهذا هو عين نظرية عبد القاهر الجرجاني، إذ يتجاوز المرسِل مجرّدَ الضّم الذي يقتضيه النحو والدلالة إلى الضّم على طريقةٍ مخصوصةٍ وفق ما يستدعيه سياق الخطاب"(٢).

ومن هنا نجد الشيخ عبد القاهر يسوق في بيان منزلة هذا الباب جملةً من الأوصاف الجليلة فيقول: "هو بابٌ كثير الفوائد، جمُّ المحاسن، واسع التّصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفترُّ لك عن بديعة، ويفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعرًا يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك، أن قُدِّم فيه شيء، وحُوِّل اللفظ عن مكان إلى مكان"(٣)، فإنّ في قوله: "يروقك مسمعُه" آيةً على أن التقديم والتأخير رافد من روافد الجرس الصوتي للعبارة(٤).

---

(١) دلالات التراكيب: ١٧٦، ١٧٧.

(٢) إستراتيجيات الخطاب: ١٨٧/١.

(٣) دلائل الإعجاز: ١٠٦، وينظر: بناء الجملة في الحديث النبوي الشريف: ٦٤٨.

(٤) العزف على أنوار الذكر ٢٢٠- ٢٢٣.

إنّ الجرس الصوتيّ ينشأ من أصوات الحروف والحركات في الكلمة، ومن اختيار الكلمات ومن تنضيد الجملة من كلمات، وما فيها من حركاتٍ ومدّات منسُوقة، ومن منهج التّركيب، ومواقعٍ الكلمات، ومن طول الكلمات والجمل وقصرها، ومن مقاطع الجمل وفواصلها، كلُّ ذلك روافد رئيسية يستجمع منها الانسجام الصوتيّ[1].

وأمّا الانسجام في البيان فيظهر جليًّا في تأكيد البلاغيين على ضرورة اختيار التشبيهات والمجازات والكنايات بعنايةٍ فائقة؛ حتى لا يقع المتكلم في التعقيد المعنوي بسبب الإخلال بذلك؛ ولهذا جعلوا هذا الاختيار شرطًا للبلاغة، كما قال عبد القاهر: "من شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول الذي تجعله دليلًا على المعنى الثاني ووسيطًا بينك وبينه، متمكنًا في دلالته، مستقلًّا بوساطته، يسفر بينك وبينه أحسن سفارة، ويشير لك إليه أبين إشارة، حتى يخيل إليك أنك فهمته من حاقِّ اللفظ[2]، وذلك لقلة الكلفة فيه عليك، وسرعة وصوله إليك"[3].

كما اشترطوا في المجاز أن يقيم المتكلم قرينةً لفظيةً أو حاليّةً تدلُّ على أنّه لم يرد بعبارته المعنى الأصلي الحقيقي، وإنّما أراد معنًى مجازيًّا، هذا مع اشتراط وجود علاقةٍ بين المعنيين أصلًا، وإن خلا المجاز من القرينة أو العلاقة كان إلى التعمية والإلغاز والإبهام أقرب، وأفضى إلى التعقيد ومجافاة

(١) ينظر: السابق ٢٢٢.

(٢) حاقُّ الشيء: وسطه.

(٣) دلائل الإعجاز ٢٦٧.

الانسجام، وفساد المعاني؛ "لأنه إذا كان النظم سويًّا، والتأليف مستقيمًا، كان وصول المعنى إلى قلبك، تلو وصول اللفظ إلى سمعك، وإذا كان على خلاف ما ينبغي، وصل اللفظ إلى السمع، وبقيتَ في المعنى تطلبه وتتعب فيه، وإذا أفرط الأمر في ذلك صار إلى التعقيد الذي قالوا: إنه يستهلك المعنى"(١).

يقول الأستاذ أحمد حسن الزيات (١٣٨٨هـ) ﷺ: "فإذا أدّى إلى التعقيد المعنوي ببعد اللزوم في الكناية، أو غرابة العلاقة في المجاز، كالكناية بنصوع الجبين عن خلو الملامح من الدلالة، أو استعارة الأسد للرجل الأبْخَر لا للرجل الشجاع، على اعتبار أنّ البَخَرَ والشجاعة من لوازم الأسد، كان ذلك هو العيّ الذي يناقض البيان، واللبس الذي يناهض البلاغة"(٢).

ويقول الدكتور فضل حسن عباس (١٤٣٢هـ) ﷺ: "إنّ المجاز والكناية في العربية من أروع سماتها، لكن على أن تكون الكناية واضحة اللزوم، وأن يكون المجاز ذا علاقة قريبة"(٣).

وأمّا الانسجام بمفهومه العام كذلك في البديع فهو أن يأتي سمحًا سهلًا بلا تكلُّف، فإنّه متى ما جاء متكلّفًا كان ثقيلًا ممجوجًا تنفر منه الأسماع وتأباه الأذواق، كما قال أبو هلال العسكري: "إنّ هذا النوع من الكلام

---

(١) السابق ٢٧١.

(٢) دفاع عن البلاغة ١٠٤.

(٣) البلاغة فنونها وأفنانها ٥٢.

إذا سلم من التكلف، وبرئ من العيوب، كان في غاية الحسن، ونهاية الجودة"[1].

وهذه هي القاعدة العامّة في البديع؛ فإنّ الحقّ الذي لا مرية فيه أنّ للمحسّنات البديعيّة قيمتها الفنية ومكانتها البلاغية في كلام العرب وعند المحقّقين من علماء البيان، وأنّ حُسنَهَا حُسْنٌ ذاتيٌّ إذا اقتضاها المقام، ودعا إليها سياق الكلام، ولم تكن متكلّفةً، بل جاءتْ عَفْوَ الخاطر، وقاد إليها الطبع، فإن لم تكن كذلك كانت معيبةً مستقبحةً؛ يقول الشيخ عبد القاهر الجرجاني ﷺ: "ولن تجد أيمن طائرا، وأحسن أولًا وآخرا، وأهدى إلى الإحسان، وأجلب للاستحسان، من أن ترسل المعاني على سجيتها، وتَدَعَها تطلب لأنفسها الألفاظ، فإنها إذا تُركت وما تريد لم تَكْتَسِ إلا ما يليق بها، ولم تلبس من المعارض إلا ما يزينها، فأمّا أن تضع في نفسك أنّه لا بدّ من أن تُجَنِّسَ أو تسجع بلفظين مخصوصين، فهو الذي أنت منه بعَرَض الاستكراه، وعلى خطرٍ من الخطأ والوقوع في الذّم"[2].

ويقول أيضًا: "وعلى الجملة فإنك لا تجد تجنيسًا مقبولًا، ولا سجعًا حسنًا، حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه وساق نحوه، وحتى تجده لا تبتغي به بدلا، ولا تجد عنه حِوَلًا، ومن هاهنا كان أحلى تجنيسٍ تسمعه وأعلاه، وأحقُّه بالحسن وأولاه، ما وقع من غير قصدٍ من المتكلم إلى

---

(١) الصناعتين ٢٦٧.

(٢) أسرار البلاغة: ١٤، وينظر: علم البديع لفيود ١١٥ — ١٢١، ورعاية حال المخاطب في الصحيحين ٦٠٦ -٦١١.

احتلابه، وتأهُّبٍ لطلبه، أو ما هو -لحُسْنِ ملاءمته، وإن كان مطلوبًا- بهذه المنزلة وفي هذه الصورة"[1].

ويقول ابن الأثير بعد تقريره أنَّ السجع المحمود هو البعيد عن التكلُّف: "فإذا صُفِّيَ الكلام المسجوع من الغَثَاثَة والبَرْد؛ فإنَّ وراء ذلك مطلوبًا آخر، وهو أن يكون اللفظ فيه تابعًا للمعنى، لا أن يكون المعنى فيه تابعًا للفظ، فإنه يجيء عند ذلك كظاهرٍ مموَّهٍ، على باطنٍ مُشَوَّه، ويكون مَثَلُهُ كَغِمْدٍ مِن ذَهَب، على نصلٍ من خشب"[2].

هذا هو الانسجام بمفهومه العامِّ في البلاغة العربية، وأمَّا المفهوم الخاصُّ له -وهو المراد بهذا البحث- فهو كما قال ابن أبي الإصبع (٦٥٤هـ) ﷺ: "أن يأتي الكلام متحدرا كتحدُّر الماء المنسجم، سهولة سبكٍ وعذوبة ألفاظٍ حتى يكون للجملة من المنثور والبيت من الموزون وقعٌ في النفوس وتأثيرٌ في القلوب ما ليس لغيره، مع خُلُوِّه من البديع، وبُعْدِه عن التصنيع، وأكثر ما يقع الانسجام غير مقصود، كمثل الكلام المتَّزن الذي تأتي به الفصاحة في ضمن النثر عفواً"[3].

ونقل ابن حجة الحموي (٨٣٧هـ) ﷺ إجماع البديعيين على تعريف الانسجام بهذا الحدِّ فقال: "المراد من الانسجام أن يأتي، لخُلُوِّهِ من العَقَادَة، كانسجام الماء في انحداره، ويكاد لسهولة تركيبه وعذوبة ألفاظه أن يسيل

---

(١) أسرار البلاغة: ١١.

(٢) المثل السائر: ٢١٣/١.

(٣) تحرير التحبير ٤٢٩، وبديع القرآن ١٦٦، ١٦٧.

رقة، ولعمري إنَّ طيور القلب ما بَرِحَتْ على أفنان هذا النوع وارفةً[1]، وبمحاسنه الغَضَّة بين الأوراق سَاجِعَةً، وأهل الطريق الغَرَامِيَّة هم بدور مَطَالِعه، وسُكَّانُ مَرَابِعه، فإنهم ما أثقلوا كاهل سهولته بنوع من أنواع البديع، اللهم إلا أن يأتي عفواً من غير قصد، وعلى هذا أجمع علماء البديع في حد هذا النوع، فإنهم قرروا أن يكون بعيداً من التصنع، خالياً من الأنواع البديعية، إلا أن يأتي في ضمن السهولة من قصد[2]"[3].

وفي كلام ابن أبي الإصبع وابن حجة الحموي ما يبين أنَّ الانسجام عند البديعيّين نوعان:

الأول: أن يكون خالياً من الاقتران بشيءٍ من الألوان البديعيَّة الأخرى.

والثاني: أن ينضمَّ إليه شيءٌ من الألوان البديعيَّة، قال ابن أبي الإصبع: "وقد يحصل الانسجام مع البديع الذي أتت به القريحة عفواً من غير استدعاء ولا كلفة، كقول أبي تمام:

إِنْ شِئْتَ أَلَّا تَرَى صَبْرًا لِـمُصْطَبِرٍ فَانْظُرْ عَلَى أَيِّ حَالٍ أَصبحَ الطَّلَلُ[4]

فأنت ترى انسجام هذا الكلام مع كون البيت قد وقع فيه المبالغة، والتعليق، والإشارة"[5].

---

(١) هكذا في الكتاب، ولعلها: واقعة.

(٢) هكذا في الكتاب، ولعلها: من غير قصد.

(٣) خزانة الأدب وغاية الأرب ٤١٧/١، وهذا العنوان لهذا الكتاب من صنع الناشر لترويجه، وإلا فاسم الكتاب كما سمّاه ابن حجة هو: (شرح بديعية تقديم أبي بكر).

(٤) ديوان أبي تمام ٥/٢.

(٥) تحرير التحبير ٤٣١.

الانسجام في الشعر:

يدلُّ كلام ابن أبي الإصبع وابن حجة الحموي المذكور آنفًا على أنَّ الانسجام يقع في الشعر كما يقع في النثر، وهذا هو الذي قرَّره البديعيُّون واستشهدوا له بشواهد شعريَّةٍ كثيرة جدًا، وإن كان الانسجام الذي يلفت الانتباه ويستحق الوقوف عنده هو الانسجام في النثر كما سيأتي.

فأمَّا وقوعه في الشعر فمن ذلك قول ابن معصوم (١١٢٠هـ) ﷺ: "وأمَّا الانسجام في النَّظم فأمر يضيق عن الإحاطة به نطاق الحصر والإحصاء، ويقصر دون منال جُلِّه -فضلًا عن كُلِّه- باع الضبط والاستقصاء"[١].

وساق ابن أبي الإصبع تسعة شواهد على الانسجام في الشعر فقط، ومنها قول عمرو بن ضُبَيعَة الرَّقَاشِيُّ:

أَلَا لِيَقُلْ مَنْ يُلامُ الْفَتى فِيمَا اسْتَطَاعَ من الْأَمْرِ
قضى الله حب الْمَالِكِيَّة فاصطبر عَلَيْهِ فقد تَجْرِي الْأُمُور على قَدْرِ[٢]

وتابعه الشيخ مرعي الحنبلي (١٠٣٣هـ) ﷺ فلم يستشهد للانسجام إلا بثلاثة شواهد[٣]، اثنان منها لأبي تمام، أحدها قوله:

نَقِّلْ فُؤَادك حيثُ شِئْتَ من الْهوى مَا الْحبّ إِلَّا للحبيبِ الأولِ[٤]

---

(١) أنوار الربيع ٤/١١.

(٢) شرح ديوان الحماسة ٢/١٦٢، تحرير التحبير ٤٣٠.

(٣) ينظر: القول البديع ١٥٧.

(٤) ديوان أبي تمام ٢/٢٩٠.

والثالث قول البحتري:

فَيَا لائِمِي في عَبْرَةٍ قَدْ سَفَحْتُهَا لِبَينٍ وأُخـــرى قَبـــلَهَا لِتَجَنُّبِ

تُحَـــاوِلُ مِنِّي شِيمةً غَيرَ شِيمتي وتطلُبُ مِنِّي مَذهَبًا غَيرَ مَذْهَبِي[1]

وأمَّا ابن حجة الحموي وابن معصوم فقد أسرفا في الاستشهاد على فنِّ الانسجام بشواهد شعرية كثيرة جدًّا، حتى زادت عند ابن حجة على خمسين صفحةً، وعند ابن معصوم على مئةٍ وتسعين صفحةً، بدءًا بشعراء الجاهلية وانتهاءً بشعراء عصرهما، وذكر ابن حجة الحموي أنَّ هذا الفنَّ يكثر في شعر الغزل، كما في قوله المذكور قريبًا: "وأهل الطريق الغرامية هم بدور مطالعه، وسكان مرابعه"، ولكنَّه يستدرك كلامه هذا بالإشارة إلى أنَّ الانسجام مع كثرته في شعر الغزل إلا أنَّه جاءت كثيرٌ من أشعار العرب في غير الغزل غايةً في الانسجام، فيقول: "قد تقدم وتقرر أن أصحاب المذهب الغرامي هم سُكَّان بيوته العامرة، وكِنَاس آرَامِه[2] التي هي غير نافرة، ولكنَّ العرب على كلِّ تقديرٍ ملوكُ هذا الشان، وقلائد هذا العِقْيَان"[3].

وممَّا ذكر ابن حجة وابن معصوم من أشعار الجاهليين قول امرئ القيس في معلقته:

---

(١) ديوان البحتري ١/١٩١.

(٢) كِنَاس: مأوى، والآرام: جميع رِيم وهو الظبي.

(٣) خزانة الأدب وغاية الأرب ١/٤٢١.

أفــاطِمُ مهــلًا بعضَ هذا التَّدَلُّلِ وَإن كنتِ قد أزمعتِ صَرْمي فأجملي
أغَــــرَّكِ مــني أنّ حبّــكِ قــاتلي وَأنّكِ مهمــا تأمري القــلبَ يَفْعَلِ[1]

وذكر ابن معصوم قول امرئ القيس أيضًا:

ولو أنّني أسعى لأدنى معيشةٍ كَفَاني و لَمْ أَطْلُبْ قَليلٌ مِنَ المَــالِ
ولكنّني أسعــى لِمَجْدٍ مُــــــؤَثَّلٍ وقــد يدرك المجــدَ المؤثَّلَ أمثالي[2]

وذكر ابن حجة قول طرفة بن العبد:

وظُلمُ ذوي القُرْبى أشَدُّ مَضَــاضَةً على المرءِ من وَقْعِ الحُسامِ المُــهنّدِ
ستُبدي لكَ الأيامُ ما كنتَ جاهلًا ويأتيكَ بالأخبارِ مَن لم تُزَوِّدِ
ويَأتيكَ بالأخبــارِ مَنْ لم تَبِعْ له بَتاتًا، و لم تَضْرِبْ له وقْتَ مَوعدِ[3]

وذكر ابن معصوم من أشعار المخضرمين قول لبيد بن ربيعة العامري:

أحمَــدُ اللهَ فَــلا نِدَّ لَــهُ بيَدَيْهِ الخَيرُ ما شاء فَعَلْ
مَنْ هَداهُ سُبُلَ الخَيرِ اهْتَدَى ناعمَ البَال ومَنْ شاءَ أضَلّ

ومنها قوله:

واكذِبِ النّفْسَ إذا حَدَّثْتَها إنّ صدْقَ النّفسِ يُزري بالأملْ[4]

وكذلك قصيدة كعب بن زهير (البردة)، حيث ذكر منها ابن حجة

---

(١) ديوان امرئ القيس ٣٢، ٣٣.

(٢) السابق ١٣٩.

(٣) ديوان طرفة بن العبد ٢٧، ٢٩.

(٤) ديوان لبيد بن ربيعة ٩١، ٩٢.

قوله:

ولا تمسَّكُ بالعهد الذي وعدت إلا كما يُمسِكُ الماءَ الغَرَابيلُ[1]

ونبَّه ابن معصوم إلى أن الغاية فيها قوله:

إنَّ الرَّسُـــولَ لَنُورٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ مُهَنَّدٌ مِنْ سُيُوفِ اللهِ مَسْلُولُ[2]

وذكر ابن حجة أنَّ ممَّا أعجبه من لامية العرب قول الشنفرى بن مالك:

وفي الأرضِ مَنْأَى للكريمِ عنِ الأَذَى وفيها لمن خاف القِلَى مُتَحَوَّلُ[3]

ومن لامية العجم قول الطغرائي:

إنَّ العُلَـــى حدَّثتني وهي صادقةٌ فيما تُحدِّثُ أنَّ العــزَّ في النُقَلِ

لو أنَّ في شرفِ المأوى بلوغَ مُنًى لم تبرحِ الشمسُ يومًا دارةَ الحَمَلِ[4]

وممَّا ذكره ابن معصوم منها قصيدة الفرزدق في مدح زين العابدين علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ﷺ، وقال فيها: "وهي قصيدة مشهورة لا يسقط منها بيت واحد، وأمَّا انسجامها فغاية لا تدرك، وعقيلة لا تملك، وقد جنَّبها حوشي الكلام، وجاء فيها ببديع الانسجام"[5]، ومطلعها:

---

(١) ديوان كعب بن زهير ١١٠، بلفظ: وَمَا تمسَّك بالوصل الذي زعمت إلا كما تمسك الماء الغرابيل.

(٢) السابق ١١٥.

(٣) ديوان الشنفرى ٥٨، وفيه: (مُتَعَزَّلُ) بدل (مُتَحَوَّلُ).

(٤) ديوان الطغرائي ٣٠٦.

(٥) أنوار الربيع ٤/٣٥.

هَذَا الذي تَعْرِفُ البَطْحَاءُ وَطْأَتَهُ ... والبَيتُ يَعْرِفُهُ والحِلُّ والحَـــرَمُ

هَـــذَا ابنُ خَيرِ عِبَـــادِ اللهِ كُلِّهِـــمُ ... هَذَا التَّقِيُّ النَّقِيُّ الطَّاهِرُ العَلَمُ[1]

وذكر ابن معصوم كذلك أنّ من الغايات في باب الانسجام قول علي بن الجهم يمدح المتوكل:

عُيونُ المهَا بينَ الرُّصَافَةِ والجِسْرِ ... جَلَبْنَ الهَوَى مِنْ حَيثُ نَدري وَلَا نَدْرِي

أَعَدْنَ لِيَ الشَّوقَ القَدِيمَ وَلَمْ أَكُنْ ... سَلَـــوتُ وَلَكِنْ زِدْنَ جَمْرًا عَلَى جَمْرِ[2]

ثم ذهب ابن معصوم يسرد أبياتًا وقصائد أخرى لشعراء عصره ومن قبلهم يرى أنها غاية في الانسجام، واعتذر عن الإطالة في ذكرها بجمالها ولذاذتها وحلاوتها، وأنها أجمل مما أورده ابن حجة الحموي من الشواهد على هذا الفن[3]، وفي كلامه مدحٌ للنفس واعتدادٌ بها، وليس لما استشهد به على هذا الفن فضلٌ على ما استشهد به ابن حجة الحموي، والله المستعان.

---

(١) ديوان الفرزدق ٥١١.

(٢) ديوان علي بن الجهم ٢/٢٥٢.

(٣) أنوار الربيع ٤/١٩٢.

الاتِّزان والانسجام في النثر:

إنَّ الانسجام الذي يلفت الأذهان وتنصرف إليه النفوس هو الانسجام في النثر؛ لأنَّ الوزن في الشعر أصيلٌ ضروري، وهو بلا شكٍّ سببٌ في تميُّزه عن النثر، ولكنَّ الشاعر بسبب التزامه به ربما أخلَّ بشيءٍ من المعنى، وأمَّا النثر فلا يلزم فيه ذلك، فإذا ألزم المتكلم نفسه بما لا يلزمه من الوزن مع حريته في إيضاح المعاني وإيفائها حقَّها؛ فما من شكٍّ أنَّه يضفي على كلامه لباسًا من حسن السبك وجمال الجرس؛ ولذلك لمـَّا عرَّف أسامة بن منقذ (٥٨٤هـ) ﷺ الانسجام قال: "أن يأتي كلام المتكلم شعرًا من غير أن يقصد إليه، وهو يدلُّ على قوة الطبع والغريزة"[1]، فإنَّ انسجام الألفاظ وعذوبتها كلما زاد جعلها أشبه بالشعر في اتِّزانه وأوزانه.

وأكَّد الشيخ حسين المرصفي (١٣٠٦هـ) ﷺ ذلك حين عرَّف الانسجام بقوله: "أن يكون الكلام حَسَنَ التأليف حروفًا وكَلِمًا، بحيث لا يجد المتكلم به ضِرَامًا على آلات النطق، حتى كأنه لسلاسته يمضي وحده مع النفس دون عمل؛ وسبب ذلك هو السبب الذي من جهته تميَّز الشعر، حيث كانت عبارته مفصلة الحركات والسكنات على أوضاعٍ معينة، فإذا قويت مراعاة ذلك التفصيل بكون الحروف متلائمة مفصلة حركاتها بالسكنات على حد التناسب، ممدودةً بأحرف المدِّ، إلى غير ذلك ممَّا يوجب سهولة النطق، أخذ الكلام هيئةً لا تختلف النفوس في استحسانها،

(١) البديع في نقد الشعر ١٣١.

وتلك الهيئة هي المسمَّاة الانسجام"[1].

إذن؛ فالانسجام في النثر يكمن في أن يأخذ الناثر شيئًا من خاصِّيَّة الشعر الأولى وهي الوزن، فتكون فقرات كلامه متَّزنةً على أوزان الشعر.

والانسجام (الاتِّزان) بهذا المفهوم هو المقصود بهذا البحث، وبصفةٍ خاصةٍ ما جاء منه في القرآن الكريم، وهو ما أثبتته طائفةٌ من البلاغيين والبديعيين، واستشهدوا له بشواهد كثيرةٍ من الكتاب العزيز، وقرَّروا أن هذه الشواهد جاءت على أوزان البحور الشعرية، بل نَظَمَ بعضهم منظوماتٍ في هذا، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وفي مسألة القول بالاتزان في القرآن هذه تكمن مشكلة هذا البحث، وتظهر جملةٌ من الأسئلة التي تحتاج إلى إجابة، وهي:

كيف تناول العلماء هذه المسألة؟

وهل يجوز أن توزن الآيات القرآنية على أوزان البحور الشعرية؟

وهل يصح أن يُحكَم على شيءٍ من القرآن بموافقته للشعر في وزنه؟

وهذا ما ستحاول المباحث الآتية الإجابة عنه إن شاء الله تعالى، ولكن تجدر الإشارة قبل الخوض في ذلك إلى مسألتين مهمَّتين والتأكيد عليهما:

الأولى: تعريف الشعر، ونفي أن يكون القرآن شعرًا.

والثانية: الإعجاز الصوتي للقرآن الكريم.

---

(١) الوسيلة الأدبية ١٠٣.

المبحث الثاني: نفي الشعر عن القرآن

نفي الشعر عن القرآن

تعريف الشعر:

الشعر هو القول الموزون المقفّى الدّالُّ على معنى، هذا ما يذكره النقاد وأهل الأدب في تعريف الشعر،[1] ومنهم من يذكر القصد في الشعر، أي: أن يقصد المتكلم إلى الشعر قصدا، قال ابن رشيق (٤٦٣هـ): "الشعر يقوم بعد النية من أربعة أشياء، وهي: اللفظ، والوزن، والمعنى، والقافية، فهذا هو حدُّ الشعر؛ لأنّ من الكلام موزونًا مقفًّى وليس بشعر؛ لعدم القصد والنية، كأشياء اتّزَنَتْ من القرآن، ومن كلام النبي ﷺ"[2].

ويرى الأستاذ أحمد الشايب قصور هذين التعريفين؛ لأنّهما لا يمنعان من دخول النّظم في حدِّ الشعر، فالنّظم لفظٌ ومعنى ووزنٌ وقافية أيضًا، والشعر أوسع مفهومًا من هذا، فهو تجربةٌ شعورية وتصويرٌ يصف العواطف والمشاعر نحو الحياة والإنسان والكون، ويرجّح الشايب أنّه يمكن تعريف الشعر بأنّه: "الكلام الموزون المقفّى الذي يصوِّر العاطفة والعقل"[3].

وقد تنبّه العلماء الأوائل إلى هذه المسألة وفرّقوا بين الشعر والنّظم، وأنّهما وإن اتفقا في الوزن والقافية إلا أنّ الشعر يتجاوز ذلك إلى كونه تصويرًا وتخييلًا، فقد نقل الجاحظ (٢٥٥هـ) عن ابن الأعرابي أن معاوية

---

(١) ينظر: نقد الشعر ٣، البديع في نقد الشعر ٢٨٩.

(٢) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ١/١١٩.

(٣) أصول النقد الأدبي ٢٩٨.

بن أبي سفيان قال لصحّار العبديّ: ما هذه البلاغة التي فيكم؟ قال: الشعر شيءٌ تجيش به صدورنا، فتقذفه على ألسنتنا[1].

ويقول ابن خلدون (٨٠٨هـ): "قول العروضيين في حَدِّه: إنه الكلام الموزون المقفّى؛ ليس بحدٍّ لهذا الشعر الذي نحن بصدده ولا رسم له، وصناعتهم إنما تنظر في الشعر من حيث اتفاق أبياته في عدد المتحركات والسواكن على التوالي، ومماثلة عروض أبيات الشعر لضربها، وذلك نظر في وزن مجرد عن الألفاظ ودلالتها، فناسب أن يكون حدًّا عندهم، ونحن ننظر هنا في الشعر باعتبار ما فيه من الإعراب والبلاغة والوزن والقوالب الخاصة، فلا جرم أن حدَّهم ذلك لا يصلح له عندنا، فلا بد من تعريف يعطينا حقيقته من هذه الحيثيّة، فنقول: الشعر هو الكلام البليغ المبنيُّ على الاستعارة والأوصاف، المفصَّل بأجزاءٍ متّفقةٍ في الوزن والرَّويّ، مستقلّ كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده، الجاري على أساليب العرب المخصوصة به"[2].

وبناءً على ما سبق من إشاراتٍ وتعريفات يتبيَّن أنَّ عناصر الشعر فيها سبعةٌ هي: اللفظ، والمعنى، والوزن، والقافية، والتصوير والخيال، والعاطفة، وسابعها هو القصد، أو تعمُّد الشعر وإرادته، ويحدِّد السَّكاكي (٦٢٦هـ) هذا بثلاثة أبيات، فما كان أقلَّ من ذلك فلا يتحقَّق فيه شرط القصدية، كما يقول: "يمتنع تجويز عدم التعمُّد بالأبيات الثلاثة، فلا بُدَّ من كونها

---

(١) ينظر: البيان والتبيين ٣/٢٧٤.

(٢) مقدمة ابن خلدون ١/٣٩٩، ٤٠٠.

شعرًا، ومن كون قائلها شاعرًا من تعمُّد، دون قائل الأقل"[1]، وهذا ما أشار إليه ابن فارس (٣٩٥هـ) قبله حين قال: "الشعر كلامٌ موزون مقفًّى دَالٌّ على معنى، ويكون أكثرَ من بيت"[2].

ويرى بعض الباحثين أنَّ عنصر القصدية في تعريف الشعر إنَّما أضافه العلماء لغرضٍ ديني، يقول حسين علي محمد حسين: "أما تقييد مفهوم الشعر بالقصد فيبدو أن الدافع لهذا القيد دينيٌّ لا علمي؛ كيلا يدخل الشعر بعض آيات القرآن الكريم التي تصادف مجيئها على وزن بعض البحور، مثل: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلۡبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيۡءٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٞ ٩٢﴾ [آل عمران:٩٢]، وكذلك ما نطق به الرسول ﷺ من عبارات موزونة بدون قصد، مثل: أنا النبي لا كذب، أنا ابن عبد المطلب، والقرآن ورسول الله مُنَزَّهان عن الشعر وقوله، فقد وضع هذا القيد إذن لسبب ديني، يؤيد ذلك أن هذه العبارات الموزونة أو سامعها لا يعْلَق بذهنه منها أنها تنتمي بسببٍ إلى الشعر"[3].

والحاصل أنَّه يمكننا من خلال التعريفات السابقة للشعر أن نرجِّح أنَّ أجمعها هو القول بأنَّ الشعر هو: الكلام المقصود الموزون المقفَّى الذي يصوِّر الأشياء ويصف العواطف[4].

---

(١) مفتاح العلوم ٥١٦، ٥١٧.

(٢) الصاحبي في فقه اللغة ٢١١.

(٣) التحرير الأدبي ٤٩.

(٤) ينظر: الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم ١٩، ٢٠.

نفي أن يكون القرآن شعرًا:

إنَّ من الأمور المتقررة عند كل مسلم أُن القرآن ليس شعرا، ولا يشبه الشعر، وأن النبي ﷺ ليس بشاعر، ولا هو راوية للشعر، فالحديث عن ذلك من تحصيل الحاصل وتعريف المعرَّف، وأشير هنا إلى ما ذكره الشيخ عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) بعدما ختم الكلام في فصلٍ عقده عن الشعر، وتناول بعض الشبهات فيه، وردَّ عليها، ثم قال بعد ذلك كلِّه: "ولولا أنَّ القول يَجُرُّ بعضُه بعضًا، وأنَّ الشيءَ يُذكَرُ لدخوله في القِسْمة، لكان حقُّ هذا ونحوه أَنْ لا يُتَشاغَلَ به، وأن لا يُعادَ ويُبدأ في ذِكره"[1]، وإنما قال ذلك لظهور هذه المسألة في نظره، وأنَّها أظهر وأبين من أن تستحق الكلام فيها، ولكنِّي أسوقها هنا تمهيدًا للكلام عن مسألة هذا البحث، وهي الاتِّزان في القرآن.

فأقول: لمـَّـا بعث الله ﷻ نبيَّه محمدًا ﷺ أيَّده بمعجزات عظيمة كما أيَّد غيره من الأنبياء والرسل عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ بمعجزات وآيات، وقد جرت سنته ﷻ في ذلك أن تكون المعجزة من جنس ما يبرع فيه القوم الذين يُبعث فيهم الرسول، وكانت قريش والعرب قد عرفت بالفصاحة والبلاغة والبيان، وكانوا يتنافسون في أسواقهم ومنتدياتهم بهذه الملكات البيانية شعرًا ونثرًا؛ ولذلك كانت معجزة رسولنا ﷺ الخالدة هي القرآن العظيم الذي بلغ الغاية في البلاغة والبيان، حتى إنَّه ﷻ تحدَّى العرب أن يؤلفوا كلامًا يشبهه أو يقاربه فعجزوا عن ذلك، كما قال ﷻ: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ

(١) دلائل الإعجاز ٢٧.

وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء:٨٨].

وقد حشد العرب في هذه المعركة كلَّ طاقاتهم وقُواهم في سبيل النَّيل من النبي ﷺ وهذا الكتاب الذي جاء به، فرموه بالسِّحر والكهانة والشعر وغير ذلك، وهم يعتقدون في قرارة نفوسهم أنَّه أبعد ما يكون عن هذا، ولكنَّه العناد والمكابرة والجحود، كما قال الله ﷻ: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأنعام:٣٣].

وقد أثبت القرآن عليهم ادّعاءاتهم وافتراءاتهم هذه وردَّها عليهم، حيث ورد افتراؤهم بأنَّ محمدًا ﷺ شاعر في ثلاثة مواضع من القرآن الكريم، وهي قوله ﷻ: ﴿بَلْ قَالُوٓا۟ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِـَٔايَةٍ كَمَآ أُرْسِلَ ٱلْأَوَّلُونَ ﴿٥﴾﴾ [الأنبياء:٥]، وقوله: ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓا۟ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ ﴿٣٦﴾﴾ [الصافات:٣٦]، وقوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ ﴿٣٠﴾﴾ [الطور:٣٠].

وجاء نفي كون القرآن شعرًا في موضع واحدٍ، وهو قوله ﷻ: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾﴾ [الحاقة:٤١]، وجاء نفيها عنه ﷺ في موضع واحد، وهو قوله ﷻ: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ ﴿٦٩﴾﴾ [يس:٦٩].

وقد وقف العلماء عند آية سورة يس هذه طويلًا، وناقشوا مسألة نفي الشعر عن النبي ﷺ وعن القرآن، وقاموا بالردِّ على القائلين بمجيء آياتٍ

من القرآن على بعض الأوزان الشعرية، وسأذكر هنا شيئًا من كلامهم.

افتتح الشيخ عبد القاهر كتابه دلائل الإعجاز بالكلام عن الشعر، والردِّ على مَنْ ذمَّه بحجة أنَّ الله ﷻ نفاه عن رسوله ﷺ وعن كتابه، وذكر في مبحثٍ سمَّاه (تمام الدفاع عن الشعر) جوابًا من أحسن ما وقفتُ عليه من الأجوبة في بيان سبب نفي أن يكون النبي ﷺ شاعرًا، إذ يقول: "وذاك أنَّا نَعْلم أنَّه ﷺ لم يمنع الشعرَ من أجلِ أنْ كان قولًا فصلا، وكلامًا جَزلا، ومَنطقًا حَسنا، وبَيانًا بيِّنا، كيفَ؟ وذلكَ يقتضي أن يكونَ اللهُ تعالى قد مَنَعه البيانَ والبلاغةَ، وحماهُ الفصاحةَ والبراعةَ، وجَعلَه لا يَبْلُغ مَبْلغَ الشُّعراءِ في حسن العبارة وشَرَف اللَّفظ، وهذا جهلٌ عظيمٌ، وخلافٌ لما عرفه البلغاء وأجمعوا عليه من أنه ﷺ كان أفصح العرب، وإذا بطل أن يكونَ المنع من أجلِ هذه المعاني، وكنَّا قد أعلمناه أنا ندعوه إلى الشعر من أجلها، ونحدوه بطلبه على طلبها، وكان الاعتراضُ بالآيةِ مُحالا، والتعلُّق بها خَطَلًا من الرأي والخلالا ... ينبغي أن يعلم أن ليس المنع في ذلك منع تنزيهٍ وكراهة، بل سبيلُ الوزنِ في منعه ﷺ إياه سبيلُ الخَطِّ، حين جُعل ﷺ لا يقرأُ ولا يَكْتب، في أن لم يكن المنع من أجل كراهةٍ كانت في الخط؛ بل لأن تكونَ الحُجةُ أبهرَ وأقهرَ، والدلالةُ أقوى وأظهر، ولتكونَ أَكْعَمَ[1] للجاحد، وأَقْمَعَ للمُعَانِد، وأَرَدَّ لِطالب الشبهة، وأمنع من ارتفاع الريبة"[2].

(١) قال ابن فارس: "الكاف والعين والميم أصلٌ صحيح يدلُّ على سَدِّ شيء بشيء وإمساك، فالكِعام: شيء يجعل في فم البعير فلا يرغو، ويقال: كَعَمَه فهو مكعوم، وتقول: كَعَمَه الخوف فلا ينطق". مقاييس اللغة ٥/١٨٥ (كعم).

(٢) دلائل الإعجاز ٢٣، ٢٥.

فالسبب في نفي أن يكون النبي ﷺ شاعرًا إذن هو إقامة الحجة على صدق نبوته ورسالته، ودفع الشبهة والريبة عن القرآن باحتمالية كونه شعرًا بحكم أنَّ الشعر هو أعلى درجات البيان والبلاغة عندهم.

ومن تلك الأجوبة ما ذكره الرازي (٦٠٥هـ) من وجهٍ لطيفٍ في سبب نفي تعليمه ﷺ الشعر في هذه الآية دون نفي تعليمه الكهانة أو السحر، فقال: "خصَّ الشعر بنفي التعليم، مع أنَّ الكفار كانوا ينسبون إلى النبي ﷺ أشياء من جُملتها السحر، ولم يقل: وما علَّمناه السحر، وكذلك كانوا ينسبونه إلى الكهانة، ولم يقل: وما علَّمناه الكهانة، فنقول: أمَّا الكهانة فكانوا ينسبون النبي ﷺ إليها عندما كان يخبر عن الغيوب ويكون كما يقول، وأمَّا السحر فكانوا ينسبونه إليه عندما كان يفعل ما لا يقدر عليه الغير كشَقِّ القمر، وتكَلُّم الحصى والجذع[1]، وغير ذلك، وأمَّا الشِّعر

---

(١) التمثيل بالحصى والجذع غير مناسب هنا؛ لأنهما كانا في المدينة، ولم يرهما مشركو مكة، فأمّا تكلُّم الحصى فقد جاء أنَّه سبَّح بين يديه ﷺ، كما روى البزار في مسنده (٤٠٤٠، ٤٠٤٤)، وأبو نعيم في دلائل النبوة (٣٣٨) ص٤٣١، والبيهقي في دلائل النبوة ٦/٦٤عن أبي ذر الغفاري ﷺ قال: إني لشاهد عند النبي ﷺ في حلقة وفي يده حصيات فسبحن في يده، وفينا أبو بكر وعمر وعثمان وعلي يسمع تسبيحهم من في الحلقة، ثم دفعهن النبي ﷺ إلى أبي بكر فسبحن مع أبي بكر يسمع تسبيحهن من في الحلقة، ثم دفعهن النبي ﷺ إلى عمر فسبحن في يده يسمع تسبيحهن من في الحلقة، ثم دفعهن إلى عثمان فسبحن في يده، ثم دفعهن إلينا فلم يسبحن مع أحد منَّا.

وأمَّا الجذع فقد ثبت في البخاري (٣٥٨٥) عن ابن عمر ﷺ قال: كان النبي ﷺ يخطب إلى جذع فلما اتخذ المنبر تحوَّل إليه فحنَّ الجذع فأتاه فمسح يده عليه"، وعن جابر بن عبدالله ﷺ قال: "كان المسجد مسقوفًا على جذوع من نخل، فكان النبي ﷺ إذا خطب يقوم إلى جذع منها، فلما صنع له المنبر وكان عليه فسمعنا لذلك الجذع صوتًا كصوت العشار حتى جاء النبي ﷺ

فكانوا ينسبونه إليه عندما كان يتلو القرآن عليهم لكنّه ﷺ ما كان يتحدى إلا بالقرآن، كما قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [البقرة:٢٣]، إلى غير ذلك، ولم يقل: إن كنتم في شك من رسالتي فأنْطِقُوا الجُذوع أو أَشْبِعُوا الخَلق العظيم أو أَخْبِروا بالغيوب، فلمّا كان تحدِّيه ﷺ بالكلام، وكانوا ينسبونه إلى الشِّعر عند الكلام خصّ الشِّعر بنفي التعليم"(١).

يريد الرازي أن النبي ﷺ لم يكن يتحداهم إلا بالقرآن، وكان المشركون يعدون القرآن شعرا، والنبي ﷺ شاعرا، فلهذا نفى الله ما قالوا في قوله سبحانه: (وما هو بقول شاعر)، وقوله: (وما علمناه الشعر).

وتؤكِّد الدكتورة عائشة بنت الشاطئ هذا الكلام مبيِّنةً كذلك أنّ نفي الشعر عنه ﷺ لا يعني بحالٍ ذمّ الشعر، فتقول: "وإذ كانت صفة الشعر هي أقرب ما تعلّقوا به، حرص القرآن على أن ينفي عن المصطفى عليه الصلاة والسلام هذه الشاعرية، لا ذمًّا للشعر كما ذهب الباقلاني في الفصل الذي عقده (في نفي الشعر من القرآن)، ولكن لأنّ الشعر مظنة الالتباس بالمعجزة البيانية، نفاذًا إلى الوجدان العربي وسلطانًا على عقولهم وأفئدتهم وضمائرهم.

وأول ما نزل من ذلك، آية يس المكية: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ ﴿٦٩﴾ لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿٧٠﴾﴾

فوضع يده عليها فسكنت".

(١) مفاتيح الغيب للرازي ٣٠٤/٢٦

[يس: ٦٩، ٧٠]، ونص الآية صريح في أنها تحديدٌ لصفة القرآن وبيانٌ لمهمته ورسالته، وليست إعلانًا عن موقف عداءٍ للشعر"(١).

وكثيرًا ما تختلط هاتان المسألتان ببعضهما في كلام الدارسين: مسألة نفي الشعر عن القرآن، ومسألة موقف الإسلام من الشعر، والصواب أنَّ هذه غير تلك، وأنَّ نفي الشعر عن القرآن لا يستلزم ردَّ الشِّعر جملةً وتفصيلًا؛ ولذلك جاءت آياتٌ في ختام سورة الشعراء تفصِّل موقف الإسلام من الشعر، فقال ﷻ: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟ ۗ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴿٢٢٧﴾﴾ [الشعراء: ٢٢٤- ٢٢٧].

إن مسألة نفي الشعر عن القرآن الكريم مسألة لا علاقة لها بحكم الشعر في الإسلام، وكذلك نفي صفة الشاعرية عن النبي ﷺ مسألة لا شأن لها بموقف الإسلام من الشعر، فهذان أمران يخصَّان الدعوة الإسلامية، ومصدرها الإلهي، والثقة بالنبي ﷺ، وليس فيهما ما يغضُّ من قيمة الشعر أو يحُضُّ على الانصراف عنه.

ويقول الرازي: "ما معنى قوله: وما ينبغي له؟ قلنا: قال قوم: ما كان يتأتَّى له، وآخرون: ما يتسهَّل له؛ حتى إنه إن تمثَّل بيت شعرٍ سُمِعَ منه مزاحفًا، يروى أنه كان يقول ﷺ: "ويأتيك من لم تزود بالأخبار".

وفيه وجه أحسن من ذلك: وهو أن يحمل (ما ينبغي لهـ) على مفهومه

(١) الإعجاز البياني للقرآن ٥٣.

الظاهر، وهو أن الشعر ما كان يليق به ولا يصلح له؛ وذلك لأن الشعر يدعو إلى تغيير المعنى لمراعاة اللفظ والوزن، فالشارع يكون اللفظ منه تبعًا للمعنى، والشاعر يكون المعنى منه تبعًا للفظ؛ لأنه يقصد لفظًا به يصح وزن الشعر أو قافيته، فيحتاج إلى التحيُّل لمعنى يأتي به لأجل ذلك اللفظ، وعلى هذا نقول: الشعر هو الكلام الموزون الذي قصد إلى وزنه قصدًا أوليًّا، وأما من يقصد المعنى فيصدر موزونًا مقفًّى فلا يكون شاعرًا"[1].

وما نقله الرازي هنا عن بعضهم من أنَّه ﷺ إن تمثَّل بيت شعرٍ سُمِعَ منه مزاحفًا، وأنَّه يروى أنه كان يقول ﷺ: ويأتيك من لم تزود بالأخبار، يخالف ما ثبت في الصحيحين عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "أصدق كلمةٍ قالها شاعر كلمة لبيد: أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللهَ بَاطِلٌ ... الحديث[2]، الذي يدلُّ على روايته ﷺ للشعر موزونًا كما قاله الشاعر، وهذا لا يعارض نفي الشعر عنه ﷺ أبدًا.

ويقول الألوسي ﷺ (١٢٧٠هـ) في بيان الفصل بين القرآن والشعر: "لا يخفى على من به أدنى مُسكةٌ أن هذا الكتاب الحكيم المتضمن لجميع المنافع الدينية والدنيوية، على أسلوبٍ أَفْحَمَ كلَّ مِنْطِيقٍ ببيان الشعر، ولا مثل الثريا للثرى، أما لفظًا فلعدم وزنه وتقفيته، وأما معنى فلأن الشعر تخيُّلاتٌ مرغِّبة أو منفِّرة أو نحو ذلك، وهو مَقَرُّ الأكاذيب؛ ولذا قيل أعذبه

(١) مفاتيح الغيب ٣٠٤/٢٦.

(٢) البخاري (٣٨٤١، ٦١٤٧، ٦٤٨٩)، مسلم (٢٢٥٦).

أكذبه، والقرآن حكم وعقائد وشرائع"[1].

ولِتَنْزِيهِ القرآن الكريم عن أن يكون شعرًا، وبُعدِهِ عن طرائق الشعر أسبابٌ:

منها ما في أذهان العرب من قَرْنِ الشِّعرِ بالشيطنةِ والشَّرِّ، وصلته بالغناء، ولِمَكان القرآن من التحدي.

ولأن روح الشعر بعيدة عن الالتزام، وقد كان القرآن دعوةً ملتزمةً بِمَنهجٍ لا تحيد عنه، خالفتِ الشعرَ في الغايةِ فبعدت عن مناهجه وطرائقه[2].

وبعد هذا البيان لمسألة نفي الشعر عن القرآن والنبي ﷺ والتأكيد عليها يمكن مناقشة مسألة هذا البحث (الاتزان في القرآن) دون أدنى احتمال للقول بأنّنا نشبِّه القرآن الكريم بالشعر، فهذه مسألةٌ محسومةٌ وقضيةٌ مُحكَمةٌ.

---

(١) روح المعاني ١٢/٤٥.

(٢) ينظر: الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم ٣٦، ٣٧.

المبحث الثالث

الإعجاز الصوتي للقرآن الكريم

لقد أنزل الله ﷻ على رسله الكرام عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كتبًا؛ لتكون هدايةً لأقوامهم، وكان أعظم هذه الكتب القرآن العزيز الذي أنزله على خاتم رسله وصفوة أنبيائه محمد بن عبد الله ﷺ، فكان ناسخًا لجميع الكتب السابقة ومهيمنًا عليها، وخصَّه بخصائص ليست فيها؛ إذ هو المحفوظ بحفظ الله ﷻ عن التحريف والزيادة والنقصان، وهو الكتاب المعجز الذي تحدَّى الله الإنس والجنَّ أن يأتوا بمثله فقال: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ﴾ [الإسراء:٨٨]، فهو معجزٌ في شموليته وأخباره وأحكامه، ومعجزٌ في أسلوبه وبلاغته وبيانه، إلى غير ذلك من وجوه إعجازه، التي منها إعجازه الصوتي.

وإذا كان العرب يطربون إلى الجرس الجميل والتناسب الصوتي المتميِّز بفطرتهم، فإنَّ نشأتهم في تلك الصحاري والقفار الفسيحة جعلتهم يعتمدون كثيرًا على إدراكهم السمعيّ، فأصوات الرياح حين تهبُّ على أحدهم تتلقفها أذنه المرهفة، وحين يسكن الكون من حوله، يسمع خفق القلوب وَوَجِيبَهَا، ويسمع وَقْعَ الأقدام على الأرض وتوقيعها وهي على أميالٍ عديدة، فهو ذو أذنٍ واعيةٍ خفايا الهمس، فكان منطوق ألسنتهم متناغمًا مع ما فطرت عليه آذانهم التي عشقت توقيع الأصوات، فكانت العربية لغةً موزونةً في حروفها ومفرداتها وتراكيبها الفنية والموسيقية، فهي

في جملتها فنٌّ منظومٌ منسّق الأوزان والأصوات لا تنفصل من الشعر في كلامٍ تألّفت منه ولو لم يكن من كلام الشعراء، وهذه الخاصّة في اللغة العربية ظاهرةٌ من تركيب حروفها على حدة، إلى تركيب مفرداتها على حدة، إلى تركيب قواعدها وعباراتها، إلى تركيب أعرضها وتفعيلاتها في بنية القصيد[1].

ولذلك كان أحد وجوه إعجاز القرآن الكريم إعجازه الصوتي، وقد جاءت جملةٌ من الأدلة الدالّة على هذا الوجه، فمنها ما جاء من الأمر بترتيل القرآن والتغنّي به، كقول الله ﷻ آمرًا رسوله ﷺ بذلك: ﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا ۝٤﴾ [المزمل:٤].

ومنها حديث أبي هريرة ﷺ أَنَّهُ سمع رسول الله ﷺ يقول: "مَا أَذِنَ اللهُ لِشَيْءٍ مَا أَذِنَ لِنَبِيٍّ حَسَنِ الصَّوْتِ يَتَغَنَّى بِالْقُرْآنِ، يَجْهَرُ بِهِ"[2].

وكذلك حديث البراء بن عازب ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ"[3].

إنّ هذه الأدلة وأمثالها دليلٌ على أهمية الجانب الصوتي في القرآن

---

(١) ينظر: العرف على أنوار الذكر ٢٢٠- ٢٢٣.

(٢) البخاري (٧٥٤٤)، مسلم (٢٣٣).

(٣) أخرجه أحمد (١٨٤٩٤)، والبخاري في "خلق أفعال العباد" ص٦٨ ٦٩، وابن ماجه (١٣٤٢)، وأبو داود (١٤٦٨)، والنسائي في السنن الصغرى (١٠١٥)، والسنن الكبرى (١٠٨٩)، والحاكم في المستدرك (٢٠٩٨)، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود (١٣٢٠)، وصحيح الترغيب والترهيب (١٤٤٩)، والسلسلة الصحيحة (٧٧١).

وضرورة العناية به، وتكمن أهميته فيما يُحدثه من انفعال النفوس وتأثُّرها عند تلاوته وسماعه، ومن ذلك ما رواه ابن إسحاق قال: وحدثني محمد بن مسلم بن شهاب الزهري أنه حدث: أن أبا سفيان بن حرب وأبا جهل بن هشام، والأخنس بن شريق بن عمرو بن وهب الثقفي، حليف بني زهرة خرجوا ليلة ليستمعوا من رسول الله ﷺ وهو يصلي من الليل في بيته، فأخذ كل رجل منهم مجلسًا يستمع فيه، وكلٌّ لا يعلم بمكان صاحبه، فباتوا يستمعون له، حتى إذا طلع الفجر تفرقوا فجمعهم الطريق، فتلاوموا، وقال بعضهم لبعض: لا تعودوا، فلو رآكم بعض سفهائكم لأوقعتم في نفسه شيئًا، ثم انصرفوا. حتى إذا كانت الليلة الثانية، عاد كل رجل منهم إلى مجلسه، فباتوا يستمعون له، حتى إذا طلع الفجر تفرقوا، فجمعهم الطريق، فقال بعضهم لبعض مثل ما قالوا أول مرة، ثم انصرفوا. حتى إذا كانت الليلة الثالثة أخذ كل رجل منهم مجلسه، فباتوا يستمعون له، حتى إذا طلع الفجر تفرقوا، فجمعهم الطريق. فقال بعضهم لبعض: لا نبرح حتى نتعاهد ألا نعود على ذلك ثم تفرقوا.

فلما أصبح الأخنس بن شريق أخذ عصاه، ثم خرج حتى أتى أبا سفيان في بيته، فقال: أخبرني يا أبا حنظلة عن رأيك فيما سمعت من محمد؟ فقال: يا أبا ثعلبة والله لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد بها، وسمعت أشياء ما عرفت معناها ولا ما يراد بها، قال الأخنس: وأنا والذي حلفت به.

قال: ثم خرج من عنده حتى أتى أبا جهل، فدخل عليه بيته، فقال: يا أبا الحكم، ما رأيك فيما سمعت من محمد؟ فقال: ماذا سمعت، تنازعنا نحن

وبنو عبد مناف الشرف، أطعموا فأطعمنا، وحملوا فحملنا، وأعطوا فأعطينا، حتى إذا تحازَّينا[1] على الركب، وكُنَّا كَفَرَسَي رِهَانٍ، قالوا: منَّا نبيٌّ يأتيه الوحي من السماء؛ فمتى ندرك مثل هذه؟! والله لا نؤمن به أبدًا ولا نصدقه، قال: فقام عنه الأخنس وتركه"[2].

فهذه الرواية تدل على شدة تأثير القرآن على أكابر قريش وصناديدها مع شدة عنادهم ومعارضتهم للنبي ﷺ ولما جاء به، وإن كان أسلوب القرآن ونظمه وما اشتمل عليه من الأخبار الغيبية وقصص الأمم الغابرة هو الذي أدهشهم وبهر عقولهم، إلا أن اتِّساقه الصوتي أيضًا كان جانبًا من جوانب إدهاشه وإعجازه، "حتى لم يكن لمن يسمعه بدٌّ من الاسترسال إليه والتوفُّر على الإصغاء، لا يستمهله أمر من دونه وإن كان أمر العادة، ولا يستَنسؤه الشيطان وإن كانت طاعته عندهم عبادة"[3].

ولذلك كان سماع بعضهم للقرآن سببًا في إسلامه، كما في قصة جبير بن مطعم رضي الله عنه قال: سمعت النبي ﷺ يقرأ في المغرب بالطور، فلما بلغ هذه الآية: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا

(١) قال ابن منظور: "الحز الزيادة على الشرف؛ يقال: ليس في القبيل أحد يحز على كرم فلان أي يزيد عليه. الأزهري: قال مبتكر الأعرابي: المحازة الاستقصاء، تقول: بيننا حزاز شديد أي استقصاء، وبينهما شركة حزاز إذا كان كل واحد منهما لا يثق بصاحبه. والخزحزة: من فعل الرئيس في الحرب عند تعبية الصفوف، وهو أن يقدم هذا ويؤخر هذا". لسان العرب (فصل الحاء المهملة) ٥/٣٣٦.

(٢) ينظر: سيرة ابن هشام ١/٢٧٥، ٢٧٦.

(٣) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ١٤٧.

يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾ أَمْ عِندَهُمْ خَزَآئِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ ٱلْمُصَيْطِرُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [الطور:٣٥- ٣٧] كاد قلبي أن يطير، وفي رواية: "وذلك أول ما وقر الإيمان في قلبي"(١)، وتأمّل قوله: "كاد قلبي أن يطير" الذي يدلُّ على شدّة تأثير القرآن عليه.

وممّا يؤكد هذا ما نشاهده ونسمعه من تأثُّر الأعاجم الشديد بالقرآن عند سماعهم له، وهم لا يعرفون معانيه ودلالاته، ولا يعرفون من العربية شيئًا، بل تجد الغلمان الأحداث منهم يحفظ أحدهم القرآن عن ظهر قلبٍ، وربما يبكي عند تلاوته، وهو لا يعرف شيئًا من معانيه.

إنّ حسن تلاوة القرآن وترتيله هو أول الطريق الرئيسي إلى فقه معناه المؤدّي إلى حسن التزام هديه أمرًا ونهيًا، ولن يتحقق لكلامٍ أن يُرتّل وأن يُتَغَنّى به إلا إذا كان نسقه ونظمه وجرس كلماته وموقع معانيه غَنيًا بمقومات الجمال الصوتي، وهذا ما تحقق للقرآن الكريم(٢).

ولهذا وقف العرب مبهورين عاجزين عن محاولة مجاراة القرآن، واعترفوا بأنّ أعلى مراتب الكلام عندهم وأبلغها وهو الشعر، لا يبلغ معشار بلاغة القرآن وبيانه، ولكنهم قرروا أنّ الشعر أقرب الأشياء التي تشترك مع القرآن في جمالياته الصوتية، مع اعتقادهم في قرارة نفوسهم أنّه قاصرٌ جدًّا عن بلوغه، وأنّ البنية الصوتية في القرآن مخالفةٌ للبنى الصوتية في كلامهم، ومحدثةٌ فيه نوعًا من الممازجة جرت فيها أصواته بتناغمٍ آخر، محدثة رنينًا آخر، وحفيفًا آخر، لا تجد منه شيئًا في الشعر، ولا في غير

(١) البخاري (٤٠٢٣، ٤٨٥٤).

(٢) ينظر: العزف على أنوار الذكر ٢١٢- ٢١٤.

الشعر، وإنما هو "أسلوب يختص به ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد، وذلك أن الطرق التي يتقيد بها الكلام البديع المنظوم، تنقسم إلى أعاريض الشعر، على اختلاف أنواعه، ثم إلى أنواع الكلام الموزون غير المقفى، ثم إلى أصناف الكلام المعدل المسجع، ثم إلى معدل موزون غير مسجع، ثم إلى ما يرسل إرسالًا، فتطلب فيه الإصابة والإفادة، وإفهام المعاني المعترضة على وجه بديع، وترتيب لطيف، وإن لم يكن معتدلًا في وزنه، وذلك شبيه بجملة الكلام الذي لا يتعمّل فيه، ولا يتصنع له، وقد علمنا أن القرآن خارج عن هذه الوجوه، ومباينٌ لهذه الطرق"(١).

وهذا القدر الصوتي المشترك بين القرآن وكلام العرب شعرًا ونثرًا؛ لأنّه نزل بألسنتهم ولغتهم التي يتفاخرون بها؛ وذلك أبلغ في التحدِّي والإعجاز، ومع كل هذا فـــ "أنت تتبين إذا أنشأتَ ترتل قطعة من نثر فصحاء العرب أو غيرهم على طريقة التلاوة في القرآن، مما تراعي فيه أحكامَ القراءة وطرق الأداء، فإنك لا بد ظاهر بنفسك على النقص في كلام البلغاء وانحطاطه في ذلك عن مرتبة القرآن، بل ترى كأنك بهذا التحسين قد نكرتَ الكلام وغيَّرته، فأخرجته من صفة الفصاحة، وجردته من زينة الأسلوب، وأطفأتَ رُواءه، وأنضبت ماءه؛ لأنك تزنه على أوزانٍ لم يتسق عليها في كل جهاته، فلا تعدو أن تظهرَ من عيبه ما لم يكن يعيبه إذا أنت أرسلته في نهجه وأخذته على جملته، وحسبك بهذا اعتبارًا في إعجاز النظم

(١) إعجاز القرآن للباقلاني ٣٥، وينظر: الإعجاز البلاغي لمحمد أبو موسى ١٩٨.

الموسيقي في القرآن"[1].

حتى إن القاسية قلوبهم من أهل الزيغ والإلحاد، ومن لا يعرفون لله آية في الآفاق ولا في أنفسهم، لَتَلِينُ قلوبهم وَتَهْتَزُّ عند سماعه؛ لأنَّ فيهم طبيعةً إنسانيةً، ولأنَّ تتابع الأصوات على نسَبٍ مُعيَّنةٍ بين مخارج الأحرف المختلفة، هو بلاغة اللغة الطبيعية التي خُلقت في نفس الإنسان، فهو متى سمعها لم يصرفه عنها صارفٌ من اختلاف العقل أو اختلاف اللسان؛ وعلى هذا وحده يؤوِّل الأثر الوارد أنَّ الصوت الحسن يزيد القرآن حسنًا، لأنه يجنب هذا الكمال اللغوي ما يُعدُّ نقصًا منه إذا لم تجتمع أسباب الأداء في أصوات الحروف ومخارجها[2].

وهذا هو ما سمَّاه الشيخ محمد عبد الله دراز بالجمال التوقيعي في توزيع حركات القرآن وسَكَنَاته، ومدَّاته وغُنَّاته، حيث يقول ﷺ إنَّك حين ترتِّل القرآن حقَّ ترتيله ستجد اتساقًا وائتلافًا يسترعي من سمعك ما تسترعيه من الشعر ونحوه، مع البون الشاسع بينهما؛ ذلك أنك تسمع القصيدة من الشعر فإذا هي تتحد الأوزان فيها بيتًا بيتًا، وشطرًا شطرًا، وتسمع القطعة الغنائية فإذا هي تتشابه أهواؤها وتذهب مذهبًا متقاربًا، فلا يلبث سمعك أن يَمُجَّهَا، وطبعك أن يملَّها، إذا أُعيدت وكُرِّرت عليك بتوقيع واحد، بينما أنت من القرآن أبدًا في تنوعٍ وتَجدّد، تنتقل فيه بين جُمَلٍ وفواصلَ على أوضاعٍ مختلفة، يأخذ منها كلُّ وَترٍ من أوتار قلبك بنصيبٍ سواء، فلا

(١) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ١٤٨.

(٢) السابق ١٤٩.

يَعْرُوكَ منه على كثرة تَرْدَادِهِ ملالةٌ ولا سَأَم، بل لا تفتأ تطلب منه المزيد[1].

إنَّ الأثر الصوتيَّ للقرآن الكريم إضافةً إلى كونه نابعًا من قدسيته وخصوصيته التي جعلها الله ﷻ له، فهو ليس كالأثر الصوتي في غيره من الكلام الذي كثيرًا ما يكون غايةً لذاته بغض النظر عن المعاني والمقامات والأحوال التي يرد فيها، بل إنَّه لا يأتي إلا متناسبًا متطابقًا متلائمًا معها، وهذه الخصوصية فيه هي حقيقة البلاغة الصوتية بعينها التي لا بد فيها من ملاحظة أمرين:

الأول: أن نتجاوز الإطار الصوتي بجرسه وإيحائه واعتداله إلى ما يحدثه من إبراز المعنى وتأكيده وتسلسله وانتظامه.

والثاني: أن يتحقق بالأداء الصوتي مطابقة الكلام لمقتضى الحال[2].

(١) ينظر: النبأ العظيم ١٣٣، ١٣٤.

(٢) ينظر: البلاغة الصوتية في القرآن الكريم ١١.

المبحث الرابع

تاريخ الاتّزان في القرآن وأقوال العلماء فيه

بحث المفسرون وشراح الحديث والعروضيون والبلاغيون هذه المسألة، فأما المفسرون فبحثوها عند تفسيرهم لقول الله ﷻ: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ ﴿٦٩﴾﴾ [يس:٦٩]، وأما شراح الحديث فبحثوها عند كلامهم على ما ورد على لسان النبي ﷺ من الرجز، وأما العروضيون فبحثوها عند تناولهم لبحر الرجز، وأما البلاغيون فتناولوها في علم البديع: باب الانسجام في النثر؛ حيث ذكروا أنّ الانسجام إذا قوي في النثر جاءت قراءته موزونةً بلا قصد؛ لقوة انسجامه، ومن ذلك ما وقع في القرآن موزونًا على أوزان البحور الشعرية، واستشهد بعضهم على ذلك بشواهد كثيرةٍ من الآيات القرآنية، وسأحاول هنا أن أعرض ما استطعتُ الوصول إليه من كلامهم حول هذه المسألة، مرتّبًا لذلك ترتيبًا زمنيًا.

وأنبّه قبل ذلك على أنّ إجماع هؤلاء العلماء على اختلاف مشاربهم منعقدٌ على نفي الشعر عن القرآن، ولكنّهم يختلفون في تناولهم وتوجيههم وإجابتهم عمّا جاء من آياته على شيءٍ من أوزان الشعر، ويمكن -فيما ظهر لي من كلامهم- تقسيمهم في هذه المسألة إلى فريقين:

الفريق الأول: يرى كراهة إطلاق القول بأنّ شيئًا من آيات القرآن جاء على شيءٍ من أوزان الشعر، ومن هؤلاء الخليل بن أحمد (١٧٠هـ)، والجاحظ (٢٥٥هـ)، وابن فارس (٣٩٥هـ)، وأبو بكر الباقلاني (٤٠٣هـ) ولكنه لا يمنع من القول بمجيء جزءٍ من آيةٍ على وزن الشعر،

ومنهم ابن العربي (٥٤٣هـ) واشتدَّ إنكاره على القائلين بوقوعه، والسكَّاكي (٦٢٦هـ).

والفريق الثاني: يرى أنَّهَ لا مانع من القول بأنَّ بعض آيات القرآن جاءت على أوزان البحور الشعرية، ولكنَّ هذا لا يعني القول بأنَّ في القرآن شعرًا البتة، وذكروا أجوبةً عن ذلك، أبرزها اثنان:

الأول: أنَّ شرط الشعر القصد كما قدَّمنا في تعريفه، ومعلومٌ أنَّ الله ﷻ مريدٌ لكلامه، وأنَّه لم يرد أن يكون شعرًا، وقد نفى ﷻ عنه هذا في غير موضعٍ من كتابه.

الثاني: أنَّ شرط الشعر أيضًا أن يكون بيتين فصاعدًا، فالبيت وجزء البيت لا يكون شعرًا، ولا يُسمَّى قائله شاعرًا.

وذكروا أجوبةً أخرى سأعرض لها في كلامهم الذي سأورده مصنَّفًا لهم على مجموعاتٍ حسب علومهم التي اشتهروا بها، كما سأرتب آراءهم حسب زمن وفياتهم، مبتدئًا بالأول فالأول من كلِّ مجموعة.

أولًا: اللغويون والنحاة والعَروضيون

يرى مؤسس علم العَروض الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٠هـ) أنَّ الرَّجَز المشطور والمنهوك ليسا من الشِّعر، وقيل له: ما هُما؟ قال: أنصافٌ مَسجَّعةٌ، فلما رُدَّ عليه قال: لأحتجَّنَّ عليهم بحجةٍ فإن لم يقرّوا بها عسفوا، وحجته أنَّهما وردا على لسان النبي ﷺ في قوله يوم الخندق:

هل أنتِ إلاّ إصبعٌ دَميتِ؟ وفي سبيل الله ما لَقِيتِ

وقوله ﷺ يوم حنين:

أنا النَّبيُّ لا كَذب أنا ابنُ عبدِ المُـطَّلب

قال الخليل: "ولو كان شعراً ما جرى على لسانه، فإنَّ الله ﷻ يقول: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ [يس:٦٩]"(١).

وردَّ النحاس (٣٣٨هـ) قول من قال إنَّ ما جاء على لسان النبي ﷺ من الرجز كان معربًا فيخرج بذلك عن حدِّ الشعر؛ لأنَّه سيتحرَّك آخره فيختلُّ وزنه، وقال: "وهذا مكابرة العيان؛ لأنَّ أشعار العرب على هذا قد رواها الخليل وغيره"(٢)، ثم نقل الإجماع على أنَّ كل من قال قولًا موزونًا لا يقصد به إلى شعرٍ فليس بشعرٍ، وإنما وافق الشعر، وقال: وهذا قول بيّن(٣).

وكره ابن فارس (٣٩٥هـ) ذكر الآيات التي يستشهد بها بعضهم على الاتزان؛ لأنَّ الله ﷻ قد نزَّه كتابه عن شبه الشعر كما نزَّه نبيَّه ﷺ عن قوله، يقول في تعريف الشعر إنَّه: "كلام مَوْزونٌ مُقفّى دَالٌّ عَلَى معنىً، ويكون أكثرَ من بيت؛ وإنما قلنا هَذَا لأنّه جائزٌ اتِّفاقُ سَطرٍ واحدٍ بوزن يُشبه وزنَ الشِّعر عن غير قصد ... وقد ذكر ناس في هذا كلمات من كتاب الله جلّ ثناؤه كَرِهْنا ذكرَها، وَقَدْ نزّه الله جلّ ثناؤه كتابه عن شَبه

(١) العين ٦/٦٤، ٦٥، وينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/٢٠٥.

(٢) إعراب القرآن ٣/٢٧٣.

(٣) السابق في الموضع نفسه.

الشِّعر كما نزّه نبيُّه ﷺ عن قوله"[1].

والباحث مع ابن فارس ﷺ في هذا تأدُّبًا مع الله ﷻ، ولكنَّ بعض العروضيين المتأخرين بالغوا في الاستشهاد على البحور الشعرية بشواهد من القرآن الكريم فسلكوا مسلكًا في نظمها على أوزان البحور الشعرية، وقبلهم سلك الشاعر أبو نواس (١٩٨هـ) هذا المسلك حين ضمَّن بعض أبياته شيئًا من الآيات القرآنية كما ذكر ذلك عنه الباقلاني فيما سيأتي لاحقًا إن شاء الله، وهو مسلكٌ -في ظني- متساهلٌ لا يناسب التورُّع الواجب في التأدُّب مع كتاب الله ﷻ، وسأورد هنا نماذج لهذه الشواهد الشعرية أو النَّظمية استجابةً لما تقتضيه طبيعة البحث من بيان المسألة وإيضاحها بكلِّ تفاصيلها.

فمن منظومات العروضيين التي وقفت عليها:

١- رسالة في أوزان أبحر الشعر: لزين الدين أبي حفص عمر بن محمد البيريّ (٨٧١هـ)[2]، ومنها مثلًا قوله في البحر الوافر:

أوافر كيد شعري في مزيدٍ على رغم الأعادي والحسودِ

مفاعلتن مفاعلتن فعولن (ألا بُعدًا لعادٍ قومِ هودِ)[3]

٢- منظومة الشهاب الحجازي (٨٧٥هـ) التي أوردها السيد أحمد

---

(١) الصاحبي ٢١١.

(٢) ضمن مجموع محفوظ بجامعة الملك سعود برقم ٢/٦٥٧٨، وأورد أغلب شواهدها د. صفاء خلوصي في فن التقطيع الشعري ٣٦.

(٣) فن التقطيع الشعري ٣٦.

الهاشمي في كتابه (ميزان الذهب)، ومنها مثلًا قوله في البحر البسيط:

إِذَا بَسَطْتُ يَدِي أَدْعُو عَلَى فِئَةٍ لَامُوا عَلَيكَ عَسَى تَخْلُو أَمَاكِنُهُمْ

مستفعلن فاعلن مستفعلن فعلن فَأَصْبَحُوا لَا تُرَى إِلَّا مَسَاكِنُهُم[1]

٣- منظومة أخرى للشهاب الحجازي أيضًا سمّاها: (قلائد النحور من جواهر البحور)[2]، وقد أورد فيها تسعةً وأربعين شاهدًا من القرآن الكريم على البحور الشعرية، وقد بلغت شواهد البحور التامة ثلاثين شاهدًا، أكثرها من بحر الخفيف (ستة شواهد)، ثم بحر الرجز وبحر السريع لكلٍّ منهما أربعة شواهد، ثم بحر البسيط وبحر الرمل لكلٍّ منهما ثلاثة شواهد، وبلغت شواهد مجزوءات البحور سبعة عشر شاهدًا، أكثرها من بحر الرمل (ستة شواهد)، ثم بحر المديد وعليه شاهدان، كما ذكر الحجازي شاهدًا واحدًا للمشطور، وشاهدًا واحدًا للمنهوك، وبهذا يظهر أن أكثر الشواهد جاءت على بحر الرمل، وهي تسعة شواهد[3]، ومن هذه المنظومة قوله في البحر الطويل:

أيا مَن طويل الليل بالنوم قصّروا أنيبوا وكونوا من أناسٍ به تــاهُوا

وإن شئتموا تحيَوا أميتوا نفوسكم (ولا تقتلوا النفس التي حرّم اللهــ)[4]

(١) ينظر: ميزان الذهب ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥.

(٢) وقد حقق في رسالة علمية في كلية الآداب بجامعة طنطا تقدم بها د. عهدي إبراهيم السيسي، ولدي مصورة منها.

(٣) ينظر: قلائد النحور ٥٥٢.

(٤) السابق ٥٦٨.

وقوله في البحر البسيط:

يا سيِّد الرسْل والبحر البسيط ويا مَن فضل همّتِه تسمـــوا به الهممُ

بُعثتَ خـــــاتمَ رسْلِ اللهِ كلِّهِمِ (في أمّةٍ قد خلَتْ من قبلها أمَمُ)[1]

٤- لذيذ الطرب بنظم بحور العرب للشيخ محمد عياد بن سعد الطنطاوي (١٢٧٨هـــ)[2]، ومنها قوله مثلًا في البحر الخفيف:

وخفيفٌ له عذولٌ ثقيلٌ شبّ نار الهموم حين تكلّمْ

فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن (ربّنا اكشفْ عنّا عذابَ جهنّمْ)[3]

ثانيًا: المفسرون وعلماء الإعجاز

وذكر الخطابي (٣٨٨هـــ) الخلاف فيما جاء على وزن الشعر من كلام النبي ﷺ، ممّا هو معدود في الرجز، وأشار إلى القولين السابقين في كلام النحاس، كما ذكر أنّه قد وُجد في كلام الله ﷻ شيءٌ من هذا، وقال فيه: "وهو ما لا يشك فيه أنه ليس بشعر، وإن اتزن الكلام فيه بزنة الشعر"، كما نقل شيئًا من كلام الجاحظ في هذا، ثم قال: "والبيت الواحد من الشعر لا يلزمه هذا الاسم -يعني اسم الشعر-، ولا يوجب أن يكون به شاعرًا ... وإنما الشاعر هو الذي يقصد الشعر، ويشبِّب، ويصف، ويمدح،

---

(١) السابق ٥٧٠.

(٢) وهو مخطوط في المكتبة الأزهرية، ولدي مصورة منه، وذكر محقق قلائد النحور أنه منشور بتحقيق: طراف طارق النهار، بمركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء ٢٠٠٧م.

(٣) لذيذ المطرب ٣.

ويتصرف تصرُّف الشعراء في هذه الأفانين، وقد برأ الله رسوله من ذلك، وصان قدره عنه، وأخبره أن الشعر لا ينبغي له، وإذا كان مراد الآية -يعني قول الله ﷻ: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾ [يس:٦٩]- هذا المعنى لم يدفع أن يجري على لسانه الشيء اليسير، منه فلا يلزمه الاسم المنفي عنه، والله أعلم"[١]، ونقل كلامه الملا علي القاري (١٠١٤هـ)[٢] مقرِّرًا له.

ويُعدُّ القاضي أبو بكر الباقلاني ﷺ (٤٠٣هـ) أكثر من توسَّع من المتقدمين في تناول هذه المسألة[٣]، وذلك حين عقد فصلًا في كتابه (إعجاز القرآن) في نفي الشعر من القرآن، ونقل كلام القائلين بوجود شعرٍ كثيرٍ في القرآن واصفًا لقولهم بالزعم، وكأنه ينكر هذا القول، فذكر مجموعةً كبيرةً من شواهدهم على ذلك، بعضهما يزعمون أنه بيت تام أو أبيات تامة، وبعضها يزعمون أنه شطر بيت، وممَّا يزعمون أنه شطر بيت قول الشاعر:

قد قلت لما حاولوا سلوتي (هيهاتَ هيهاتَ لِما تُوعَدُونْ)

ومما يزعمون أنه بيت قوله تعالى: ﴿وَجِفَانٍ كَٱلْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَٰتٍ﴾ [سبأ:١٣]، قالوا: هو من الرمل، من البحر الذي قيل فيه:

ساكن الريح نطوف مزن منحل العزالي

وقوله تعالى: ﴿وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦٓ﴾ [فاطر:١٨][٤] كقول

---

(١) أعلام الحديث ٢/١٣٥٩- ١٣٦٢.

(٢) مرقاة المفاتيح ٧/٣٠١٤.

(٣) أنصح بالرجوع إلى كلامه كاملًا؛ ففيه حجاجٌ ومناقشة نفيسة.

(٤) هكذا أورد الباقلاني هذه الآية دون الواو في أولها؛ لتستقيم مع وزن البحر الخفيف.

الشاعر من بحر الخفيف:

كل يوم بشمسه وغدٌ مثل أمسه

وكقوله عزوجل: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا ۝٢ وَيَرۡزُقۡهُ مِنۡ حَيۡثُ لَا يَحۡتَسِبُۚ﴾ [الطلاق:٢، ٣]، قالوا: هو من المتقارب، وكقوله: ﴿وَدَانِيَةً عَلَيۡهِمۡ ظِلَٰلُهَا وَذُلِّلَتۡ قُطُوفُهَا تَذۡلِيلٗا ۝١٤﴾ [الإنسان:١٤]، ويشبعون حركة الميم، فيزعمون أنه من الرجز، وذكر عن أبي نواس أنه ضمن ذلك شعرًا، وهو قوله:

وفتيةٍ في مجلسٍ وجوههم ريحانُهم قد عَدِموا التثقيلا

دانيةً عَلَيْهِمُ ظلالُها وذُلِّلَتْ قُطُوفُها تَذْليلا

وقوله عز وجل: ﴿وَيُخۡزِهِمۡ وَيَنصُرۡكُمۡ عَلَيۡهِمۡ وَيَشۡفِ صُدُورَ قَوۡمٖ مُّؤۡمِنِينَ ۝١٤﴾ [التوبة:١٤]، زعموا أنه من الوافر، كقول الشاعر:

لنا غنمٌ نُسَوِّقُها غِزار كأنّ قرونَ جلّتها عصيُّ

وكقوله عز وجل: ﴿أَرَءَيۡتَ ٱلَّذِي يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ ۝١ فَذَٰلِكَ ٱلَّذِي يَدُعُّ ٱلۡيَتِيمَ ۝٢﴾ [الماعون:١، ٢]، ضمنه أبو نواس في شعره ففصل، وقال: فذاك الذي، وشعره:

وقرا مُعلنًا ليصدعَ قلبي والهوى يصدعُ الفؤاد السقيمَا

أرأيت الذي يُكذّبُ بالديـ ـن فذاك الذي يَدُعُّ اليتيمَا

وكما ضمنه في شعره من قوله:

سبحان من سَخّر هذا لنا (حقًّا) وما كنا له مُقْرنين

وكما يقولونه في قوله عز وجل: ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا ۝١ فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا ۝٢﴾ [العاديات:١، ٢]، ونحو ذلك من القرآن كثير، كقوله: ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا ۝١ فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا ۝٢ فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا ۝٣﴾ [الذاريات:١- ٣]، وهو عندهم شعر من بحر البسيط.

ثم أجاب الباقلاني عن هذه الدعوى بأجوبة أشار إلى أنها أجوبة أجاب بها العلماء قبله، وهي:

أولًا: أن المشركين الذين نزل فيهم القرآن فعارضوه كانوا أساطين الشعر وأهل الفصاحة، ومع ذلك لم يقولوا شعرًا يزعمون أنه مثل القرآن مع سهولة الشعر عليهم، وشدة حاجتهم إلى المعارضة، فلما كان الأمر كذلك علم أن القرآن ليس بشعر أبدًا.

وفي رأيي أن هذا الجواب صالح لمسألة نفي الشعر عن القرآن، وأما مجيء بعض آياته على أوزان الشعر فواردٌ، ولا يمكن ردُّه بمثل هذا.

ثانيًا: أنَّ البيت الواحد وما كان على وزنه لا يكون شعرًا، وأقلّ الشعر بيتان فصاعدًا، وإلى ذلك ذهب أكثر أهل صناعة العربية من أهل الإسلام.

وقيل: إنَّ ما كان على وزن بيتين، إلا أنه يختلف وزنهما أو قافيتهما فليس بشعر، بل قيل: إنَّ أقل ما يكون منه شعرًا أربعة أبيات، بعد أن تتفق قوافيها، و لم يتفق ذلك في القرآن بحال.

فأمَّا دون أربعة أبيات منه أو ما يجري مجراه في قلة الكلمات، فليس بشعر، وما اتفق في ذلك من القرآن مختلف الرَّوِي، ويقولون: إنه متى اختلف الرَّوِي خرج عن أن يكون شعرًا.

ثالثًا: أن الرجز ليس بشعر أصلًا، لا سيما إذا كان مشطورًا أو منهوكًا، وكذلك ما كان يقاربه في قلة الأجزاء، وعلى هذا يسقط السؤال.

رابعًا: إنّ الشعر إنما يطلق متى قصد القاصد إليه على الطريق الذي يعتمد ويُسلك، ولا يصح أن يتفق مثله إلا من الشعراء، دون ما يستوي فيه العامّيُّ والجاهل، والعالمُ بالشعر واللسان وتصرُّفِه وما يتّفقُ من كلِّ واحدٍ[1].

وتناول الراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ)، وأبو القاسم الكرماني (٥٣١هـ) هذه المسألة، ولم يذكرا مزيدًا على كلام الباقلاني[2].

وأمّا الزمخشري (٥٣٨هـ) فتناول المسألة عند تفسيره لقول الله ﷻ: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ ﴿٦٩﴾﴾ [يس:٦٩] كما هو حال كثير من المفسرين، وقال: "القرآن ليس بشعر وما هو من الشعر في شيء، وأين هو عن الشعر؟ والشعر إنما هو كلام موزون مقفّى، يدلُّ على معنى، فأين الوزن؟ وأين التقفية؟ وأين المعاني التي ينتحيها الشعراء عن معانيه؟ وأين نظم كلامهم من نظمه وأساليبه؟ فإذن: لا مناسبة بينه وبين الشعر إذا حققتَ، اللهمّ إلا أنّ هذا لفظه عربي، كما أنّ ذاك كذلك"[3]، وكلامه هذا بعضه متفقٌ عليه، وهو ما يتعلق بالبون الشاسع بين معاني القرآن ومعاني الشعراء، وكذلك التقفية، وأما الوزن فهو مسألتنا هذه التي

(١) ينظر: إعجاز القرآن للباقلاني ٥١- ٥٦.

(٢) ينظر: تفسير الراغب الأصفهاني ٤٦/١، وغرائب التفسير وعجائب التأويل ٩٦٦/٢.

(٣) الكشاف ٢٦/٤.

وقع فيها الاختلاف.

ويرى الزمخشري أنَّ اتفاق بعض ما جاء عن النبي ﷺ مع أوزان الشعر لا يجعله شعرًا؛ لعدم القصد إلى ذلك، فيقول: "ما هو إلا كلام من جنس كلامه الذي كان يرمى به على السليقة، من غير صنعة ولا تكلف، إلا أنه اتفق ذلك من غير قصد إلى ذلك ولا التفات منه إليه أن جاء موزونًا، كما يتفق في كثير من إنشاءات الناس في خطبهم ورسائلهم ومحاوراتهم أشياء موزونة لا يسميها أحد شعرًا، ولا يخطر ببال المتكلم ولا السامع أنها شعر، وإذا فتشت في كل كلام عن نحو ذلك وجدت الواقع في أوزان البحور غير عزيز، على أن الخليل ما كان يعدّ المشطور من الرجز شعرًا"[1].

وأمَّا ابن العربي (٥٤٣هـ) فتناول المسألة أيضًا عند تفسير آية سورة يس المذكورة آنفًا، وأشار إلى ظهور النبي ﷺ على فصحاء العرب وبلغائهم لما وهبه الله ﷻ واختصَّه به من جعل فصاحة القرآن معجزةً له، ودلالةً على صدقه، وهذا مع حجب الشعر عنه فلا يستطيعه، وسلب الكتابة عنه كذلك وإبقائه على حكم الأمية؛ تحقيقًا لهذه الحالة، وتأكيدًا لمعجزته.

ثم تكلَّم عن مسألة إعجاز القرآن وخروجه عن أنواع كلام العرب، وخصوصًا عن وزن الشعر؛ إذ لم يجرِ على شيءٍ من بحور العروض الخمسة عشر، ولا في زيادات المتأخرين عليها، كما قال أخو أبي ذر لأبي ذر رضي الله عنه:

---

(١) السابق ٤/٢٧.

لقد وضعت قوله على أقوال الشعراء فلم يكن عليها[1].

وقال: "ولقد اجتهد المجتهدون في أن يجروا القرآن أو شيئًا منه على وزنٍ من هذه الأوزان فلم يقدروا، فظهر عند الولي والعدو أنه ليس بشعر ... وقد اعترض جماعةٌ من فصحاء الملحدة علينا في نظم القرآن والسنة بأشياء أرادوا بها التلبيس على الضعفة، منها قوله: ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١١٧﴾﴾ [المائدة:١١٧]، وقالوا: إنَّ هذا من بحر المتقارب، على ميزان قوله:

فَأَمَّا تميمٌ تميم بن مرٍّ فألفاهم القوم رؤوسًا نيامًا

وهذا إنما اعترض به الجاهلون بالصناعة؛ لأن الذي يلائم هذا البيت من الآية قوله: (فلما) إلى قوله: (كل)، وإذا وقفنا عليه لم يتم الكلام، وإذا أتممناه بقوله: (شيء شهيد) خرج عن وزن الشعر، وزاد فيه ما يصير به عشرة أجزاء كلُّها على وزن فعولن، وليس في بحور الشعر ما يخرج البيت منه من عشرة أجزاء، وإنما أكثره ثمانية"[2]، ثم ذهب على هذه الطريقة من تعقُّب المستشهدين بهذه الآيات وإبطال استشهادهم من خلال الصناعة العروضية، وتقرير أنَّه لا يتمُّ لهم ذلك إلا بزيادةٍ أو نقصٍ في الآية ليستقيم لهم القول بأنَّها على شيءٍ من الأوزان الشعرية.

وفي أثناء كلامه يستدرك فيقول: "وكلامهم هذا يقتضي أن تكون كلُّ

---

(١) جاء هذا في قصة إسلام أبي ﷺ، والحديث بتمامه في صحيح مسلم (٢٤٧٣) عن أبي ذر ﷺ، بلفظ (أقراء) بمعنى الطرق والأنواع.

(٢) أحكام القرآن ٤/ ٢١.

واحدة من هذه الآيات على وزن بعض بيت، وهذا مما لا ننكره وإنما ننكر أن تكون آية تامة، أو كلام تامٌّ من القرآن على وزن بيت تام من الشعر"[1].

ويقول: "ولا ينكر أحد أن يكون بعض آية على مثال قول الشعر، كقوله تعالى: ﴿إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال:٣٨]، فهذا على نصف بيت من الرجز، كذلك قوله تعالى: ﴿وَأَعْطَىٰ قَلِيلًا وَأَكْدَىٰٓ ﴿٣٤﴾﴾ [النجم:٣٤]، على نصف بيت من المتقارب المستمر، وهذا كثير"[2].

وردّ ابن العربي ﷺ كذلك على ما ادّعوه من قول النبي ﷺ للشعر مستشهدين لذلك بالأرجاز التي ذكرناها سابقًا، واستعان في ردّه بقول الأخفش والخليل بأنّ الرجز عمومًا أو ما جاء منه على جزأين فليس بشعر، ثم يردُّ على هذا الادعاء أيضًا بأنّ تلك الشواهد لا يتمُّ الاستشهاد بها إلا بتحريك آخرها بالإعراب، فأمّا إذا سُكِّنت لم تصلح للاستشهاد بها شعرًا.

ثم يختم حديثه في هذه المسألة بإجابة العلماء قبله عنها، فيقول: "وقد أجاب عن ذلك علماؤنا بأنّ ما يجري على اللسان من موزون الكلام لا يعد شعرًا، وإنما يعدُّ منه ما يجري على وزن الشعر ومع القصد إليه، فقد يقول قائل: حدثنا شيخٌ لنا، وينادي: يا صاحب الكساء، ولا يعدُّ هذا شعرًا.

وقد كان رجل ينادي في مرضه وهو من عرض العامّة العقلاء: اذهبوا

---

(١) السابق ٤/ ٢٤.

(٢) السابق ٤/ ٢٥.

بي إلى الطبيب، وقولوا قد اكتوى، وبهذا وسواه يتبين صحة الآية معنى، وبطلان ما موّهوا به قطعًا"[1].

وتظهر غيرة ابن العربي المعروفة عنه وغضبه ﷺ في ردّه على هذه الشبهة من خلال بعض العبارات، كقوله مثلًا: "هذه مغالطة"، وقوله: "وهذا فاسد"، وقوله: "زعموا أرغمهم الله".

وتناول الرازي (٦٠٥هـ) هذه المسألة في تفسيره لآية يس أيضًا، وفرّق بين الشاعر وغيره بأنّ الشاعر يقصد إلى اللفظ والوزن قصدًا أوّليًّا، وأمّا غيره فإنّه يقصد إلى المعنى وربما وافق لفظه ووزنه لفظ الشعر ووزنَه فلا يمكن أن يكون كلامه شعرًا هكذا فقط، وخرّج على هذا الآيات المتفقة مع أوزان الشعر، أو ما جاء على لسان النبي ﷺ من الكلام، مع أنّه يحتمل ألا يكون من كلامه ﷺ، وإنما تمثّله ونقله عن غيره؛ ولذلك ربما حصل في نقله تقديم أو تأخير للألفاظ[2].

ونقل القرطبي (٦٧١هـ) آراء النحاس والأخفش وابن العربي في هذه المسألة، ووافقهم في ذلك، وصرّح أنّ إصابته ﷺ الوزن أحيانًا لا يوجب أنه يعلم الشعر، فقد يأتي مثل ذلك في آيات القرآن، وفي كل كلام، وليس ذلك شعرًا ولا في معناه[3].

وتناول أبو حيان (٧٤٥هـ) هذه المسألة في تفسير آية سورة يس

---

(١) السابق ٤/٢٦، ٢٧.

(٢) مفاتيح الغيب ٢٦/٣٠٤.

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٥/ ٥١- ٥٥.

كغيره من المفسرين، وأبطل ما رمى به الكفار النبيَّ ﷺ من الوصف بالشاعرية، فقال: "وأين هو من الشعر؟ والشعر إنما هو كلامٌ موزونٌ مقفًّى يدلُّ على معنًى تنتخبه الشعراء من كثرة التخييل وتزويق الكلام، وغير ذلك مما يتورَّع المتديِّن عن إنشاده، فضلًا عن إنشائه"[1]، وذكر أنَّ ما رُوي عن النبيِّ ﷺ من الأبيات الشعرية لا يخلو من أحد أمرين:

الأول: أن ينشد شعرًا لغيره مع تغييره لوزنه بما يخرجه عن مسمَّى الشعر.

والثاني: أنَّ ﷺ ربما أنشد ﷺ شعرًا متَّزنًا، وهذا نادر، ولا يدلُّ إجراء البيت على لسانه متزنًا أنَّه يعلم الشعر، فقد وقع في كلامه ﷺ ما يدخله الوزن، وهو كلام من جنس كلامه الذي كان يتكلم به على طبيعته، من غير صنعة فيه ولا قصد لوزن ولا تكلُّف، كما يوجد في القرآن شيءٌ موزونٌ ولا يعدُّ شعرًا، وفي كثيرٍ من النثر الذي تنشئه الفصحاء، ولا يسمَّى ذلك شعرًا، ولا يخطر ببال المنشئ له ولا السامع أنَّه شعر[2].

ونقل الزركشي (٧٩٤هـ) عن الباقلاني أكثر كلامه في هذه المسألة، وخلاصة رأيه فيها قوله: "وأمَّا ما حكي عنه ﷺ من ألفاظ الوزن فالجواب عنها من وجهين:

أحدهما: أنه لم يقصد بها الشعر، ومن حقيقة الشعرِ قَصْدُهُ، قال ابن فارس: الشعر كلامٌ موزونٌ مقفًّى دالٌّ على معنى، ويكون أكثر من بيت؛

---

(١) البحر المحيط ٩/ ٨٠، ٨١.

(٢) ينظر: السابق في الموضع نفسه.

لأنه يجوز اتفاق شطرٍ واحدٍ بوزنٍ يشبه وزنَ الشعر من غير قصد.

والثاني: أنه ﷺ كان إذا أنشدَ شيئًا من ذلك غيّره"[1].

ويخالفه النيسابوري (٨٥٠هـ) في ذلك حين يقرِّر أنَّ ما جاء في القرآن على أوزان الشعر نادرٌ جدًّا، فيقول: "انتفاء الشعرية عن القرآن أمرٌ كالبيِّن المحسوس، أمَّا من حيث اللفظ فظاهرٌ؛ لأنَّ الشعر كلامٌ موزونٌ مقفًّى، وألفاظ القرآن ليست كذلك إلا ما هو في غاية النُّدرة بطريق الاتفاق من غير تعمُّد، وأمَّا من جهة التخيُّل فلأنَّ القرآن فيه أصول كلِّ المعارف والحقائق والبراهين والدلائل المفيدة للتصديق إذا كان المكلف ممن يصدق ولا يعاند"[2].

وعرّف السيوطي ﷺ (٩١١هـ) الانسجام، وذكر أنَّ من شواهده ما جاء في القرآن على وزن الشعر ...، ثم فرّق بين القرآن والشعر، وقال: "وأما ما وجد في القرآن مما صورته صورة الموزون فالجواب عنه: أنَّ ذلك لا يُسَمَّى شعرًا؛ لأنَّ شرط الشعر القصد"، ثمَّ نقل كلام الباقلاني[3].

ويرى الشوكاني ﷺ (١٢٥٠هـ) أنَّ ما جاء على لسان النبي ﷺ من النظم الموزون فإنَّما "هو من الاتفاق الوارد من غير قصد كما يأتي ذلك في بعض آيات القرآن، وليس بشعرٍ ولا مراد به الشعر، بل اتفق ذلك اتفاقًا كما يقع في كثير من كلام الناس، فإنهم قد يتكلمون بما لو اعتبره معتبرٌ

---

(١) البرهان في علوم القرآن ١١٢/٢-١١٨.

(٢) غرائب القرآن ٥٤٤/٥

(٣) ينظر: الإتقان في علوم القرآن ٢٩٦/٣، معترك الأقران ٢٩٢/١.

لكان على وزن الشعر، ولا يَعُدُّونَهُ شعرًا، وذلك كقوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾[آل عمران:٩٢]، وقوله: ﴿وَجِفَانٍ كَٱلْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَٰتٍ﴾ [سبأ:١٣]"(١).

ثالثًا: شُرَّاح الحديث

رجّح القاضي عياض ﷺ (٥٤٤هـ) الجواب عما وقع في القرآن من الموزون؛ وأنه ليس بشعر؛ لأنه لم يقصد إلى تقفيته وجعله شعرًا، كقوله ﷻ: ﴿نَصْرٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ﴾ [الصف:١٣]، وقوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ [آل عمران:٩٢]، وقال: "ولا شك أنَّ هذا لا يسميه أحدٌ من العرب شعرًا لما قلناه"(٢).

وفرّق ابن الجوزي ﷺ (٥٩٧هـ) بين قول الشعر والتمثُّل به، وهو ما كان من النبي ﷺ، وأمَّا ما نسب إليه منه فإنَّه لا يعد شعرًا؛ لعدم القصد، وكذلك ما جاء من القرآن على ذلك(٣).

ونقل ابن الملك (٨٥٤هـ) عن التوربشتي (٦٦١هـ) قوله: "إنَّ القول ربما صدر عن صاحبه مستقيمًا على وزن الشعر من غير تعمُّد منه، فلا يعدُّ ذلك عليه شعرًا، ثم إنَّه رَجَزٌ، والرَّجَز خارجٌ من جملة ما يتعاطاه الشعراء على القوانين الموضوعة في العَروض"(٤).

---

(١) فتح القدير ٤/٤٣٥.

(٢) إكمال المعلم ٦/١٣١.

(٣) كشف المشكل من حديث الصحيحين ٢/٢٤٣.

(٤) شرح مصابيح السنة ٦/٣١٤، ٣١٥.

رابعًا: البلاغيون والنُّقَّاد

عقد الجاحظ (٢٥٥هـ) بابًا في الأسجاع في الكلام، وردَّ فيه على من زعم أنَّ قول الله ﷻ: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١﴾ [المسد:١]، وقول النبي ﷺ:

هل أنتِ إلاّ إصبعٌ دَميتِ؟ وفي سبيل الله ما لَقِيتِ

جاءا على وزن الشعر، فقال: "فيقال له: اعلم أنك لو اعترضت أحاديث الناس وخطبهم ورسائلهم، لوجدت فيها مثل: مستفعلن مستفعلن كثيرًا، ومستفعلن مفاعلن، وليس أحد في الأرض يجعل ذلك المقدار شعرًا، ولو أنَّ رجلاً من الباعَة صاح: من يشتري باذنجان؟ لقد كان تكلم بكلام في وزن: مستفعلن مفعولات، وكيف يكون هذا شعرًا وصاحبه لم يقصد إلى الشعر؟! ومثل هذا المقدار من الوزن قد يتهيأ في جميع الكلام.

وإذا جاء المقدار الذي يعلم أنه من نتاج الشعر والمعرفة بالأوزان والقصد إليها، كان ذلك شعرًا، وهذا قريب، والجواب سهل بحمد الله.

وسمعت غلامًا لصديق لي، وكان قد سقي بطنه، وهو يقول لغلمان مولاه: اذهبوا بي إلى الطبيب وقولوا قد اكتوى، وهذا الكلام يخرج وزنه على خروج: فاعلاتن مفاعلن، فاعلاتن مفاعلن، مرتين، وقد علمت أن هذا الغلام لم يخطر على باله قط أن يقول بيت شعر أبدًا، ومثل هذا كثير، ولو تتبعته في كلام حاشيتك وغلمانك لوجدته"[1].

(١) البيان والتبيين ١/٢٤٠، ٢٤١.

ويتضح من كلام الجاحظ أنّه ينكر القول بمجيء شيءٍ من آيات القرآن على أوزان الشعر، وما يكون من الاتفاق بينها وبين تلك الأوزان الشعرية أمرٌ شائعٌ في كلام الناس، ولا تخلو منه أحاديثهم ومحاوراتهم.

كما أنّ إشارة الجاحظ إلى آية سورة المسد هي أول شاهدٍ على الاتزان وجدته في كلام العلماء، وقد أوردها في معرض الردِّ على من قال بأنّها على وزن الشعر لا استشهادًا منه بها على هذا، ويدلُّ هذا على أنّ القول بالاتزان سابقٌ زمن الجاحظ، ولكني لم أستطع الوصول إلى أحدٍ قال بذلك.

وأمّا أسامة بن منقذ (٥٨٤هـ) فقد عرّف الانسجام بأنّه: "أن يأتي كلام المتكلم شعرًا من غير أن يقصد إليه، وهو يدلُّ على قوة الطبع والغريزة"[1]، ولم يستشهد له بشيء من القرآن.

وفي القسم الثالث المتعلق بالمعاني والبيان من كتابه مفتاح العلوم عقد السكّاكي (٦٢٦هـ) فصلًا في العروض والقوافي، بدأه ببيان المراد بالشعر، وشرط الشعر عنده أن يكون مقصودًا، وأن يزيد على ثلاثة أبيات، وردّ على الطاعنين في القرآن، ونفى مجيئه على شيءٍ من أوزان الشعر، يقول: "ثم اختلف فيه -أي الشعر- فعند جماعة أن لابد فيه من أن يكون وزنه لتعمُّد صاحبه إياه، والمراد بتعمد الوزن هو أن يقصد الوزن ابتداء، ثم يتكلم مراعيًا جانبه، لا أن يقصد المتكلم المعنى وتأديته بكلمات لائقة من حيث الفصاحة في تركيب لتلك الكلمات توجيه البلاغة، فيستتبع ذلك

(١) البديع في نقد الشعر ١٣١.

كون الكلام موزونًا، أو أن يقصد المعنى ويتكلم بحكم العادة على مجرى كلام الأوساط فيتفق أن يأتي موزونًا، وعند آخرين أن ذاك ليس بواجب، لكن يلزمه أن يعدَّ كلُّ لافظٍ في الدنيا شاعرًا؛ إذ ما من لافظٍ إن تَتَبَّعتَ إلا وجدتَ في ألفاظه ما يكون على الوزن، أوَ ما ترى إذا قيل لباذنجاني: بكم تبع ألف باذنجانة؟ فقال: أبيعها بعشرة عدليات، كيف تجد القولين على الوزن؟ أو إذا قيل لنجار: هل تمَّ ذاك الكرسي؟ فقال: نعم؛ فرغت منه يوم الجمعة، كيف تجد الأول في الأوزان والثاني أيضًا؟ وعلى هذا إذا قيل لجماعة: مَنْ جاءكم يوم الأحد؟ فقالوا: زيد بن عمرو بن أسد.

وتسمية كلِّ لافظٍ شاعرًا مما لا يرتكبه عاقلٌ عنده إنصاف، فالصحيح هو الرأي الأول، لا يقال: فيلزم أن يجوز فيمن قال قصيدةً أو قطعةً ألَّا يسمى شاعرًا، بناءً على تجويز ألا يكون تعمَّدَ ذلك، وامتناعه ظاهر؛ فالجواب هو: أنَّ العقل يصحِّحُ الاتفاق في القليل دون الكثير"(١).

وتناول ابن أبي الأصبع (٦٥٤هـ) هذه المسألة في كلامه عن فنِّ الانسجام، حيث يقول فيه: "وهو أن يأتي الكلام متحدِّرًا كتَحَدُّرِ الماء المنسجم، سهولةَ سبكٍ وعذوبةَ ألفاظٍ، حتى يكون للجملة من المنثور والبيت من الموزون وقعٌ في النفوس وتأثيرٌ في القلوب ما ليس لغيره، مع خُلُوِّه من البديع، وبُعْدِه عن التصنيع، وأكثر ما يقع الانسجام غيرَ مقصودٍ، كمثل الكلام المتَّزِن الذي تأتي به الفصاحة في ضمن النثر عفوًا كمثال أشطارٍ وأنصافٍ وأبياتٍ وقعت في أثناء الكتاب العزيز ورُويت عن الرسول

(١) مفتاح العلوم ٥١٦، ٥١٧.

ﷺ، فإنْ وَقَعَ من ذلك في غير القرآن بيتان فصاعداً سُمِّي ذلك شعراً وإن لم يُقصَد، وأمَّا القرآن العزيز فلم يقع فيه إلا مثالُ النصف، أو البيت الواحد، والبيت المفرد لا يسمى شعراً، وعلى ذلك أدلةٌ لا يتَّسع هذا المكان لذكرها، وقد أتيت بها مستقصاةً في كتابي المنعوت بالميزان الذي شرعت في عمله، أرجِّح فيه بين كلام قدامة وبين كلام خصومه"(١)، ثم ذكر ابن أبي الإصبع شواهد على الانسجام من القرآن والحديث والشعر، ومن شواهده القرآنية عنده قول الله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّمَآ أَشْكُواْ بَثِّي وَحُزْنِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨٦﴾ يَٰبَنِيَّ ٱذْهَبُواْ فَتَحَسَّسُواْ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَاْيْـَٔسُواْ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٨٧﴾﴾ [يوسف:٨٦، ٨٧]، وقوله: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾﴾ [الأعراف:١٩٩]، وقوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِۚ وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿١٢٣﴾﴾ [هود:١٢٣]، وقال بعد ذلك: وأكثر القرآن من شواهد هذا الباب، ولكنَّه لم يشر إلى أوزان البحور الشعرية التي جاءت عليها كما صنع غيره.

وحين عرَّف ابن الدماميني (٨٢٧هـ) الشعر بأنَّه: كلامٌ وُزِنَ على قصدٍ بوزنٍ عربيٍّ، قال: "وقولنا (على قصد): يخرِج ما كان وزنه اتفاقيًا، كآياتٍ شريفة اتفق جريان الوزن فيها كذلك ... فمثل ذلك لا يسمى شعراً، نعوذ بالله من ذلك، وكذا لو وقع من متكلمٍ لفظٌ موزونٌ لم يقصد

(١) بديع القرآن ١٦٦، ١٦٧، وتحرير التحبير ٤٢٩- ٤٣٢.

كونه على طريقة الموزون كما يتفق لكثير من الناس، ويقع مثل ذلك حتى لعوامّ لا شعور لهم بالشعر، ولا إلمامٌ لهم بالوزن البتة"[1].

وذكر ابن حجة الحموي (٨٣٧هـ) في حديثه عن الانسجام شواهد كثيرةً على الاتزان من القرآن، قال: "وإن كان الانسجام في النثر، يكون غالب فقراته موزونة، من غير قصد لقوة انسجامه، وأعظم الشواهد على هذا ما جاء في القرآن العظيم من الموزون بغير قصد، في بيوتٍ وأشطار بيوت"[2].

ويرى الشيخ مرعي الحنبلي ﷺ (١٠٣٣هـ) أنّ أكثر القرآن من شواهد هذا الباب[3].

وتناول ابن معصوم ﷺ (١١١٤هـ) هذه المسألة عند فنّ الانسجام، وذكر أنّه إذا قَوِيَ في النثر جاءت فقراته موزونة من غير قصد، كما وقع في كثير من آيات القرآن العظيم، حتى وقع فيه من جميع البحور المشهورة أبياتٌ وأشطار أبيات، وذكر ستةً وثلاثين شاهداً من تلك الآيات القرآنية على هذا، وقال بعد ذلك: "وإذا تأملتَ اشتمال القرآن العظيم على جميع أوزان هذه البحور المذكورة، بل وعلى غيرها مما لم نذكره علمت أنّ ذلك كلّه مُندَرِجٌ تحت قوله -عَلَتْ كلمتُه وعظُمتْ قدرتُه- ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام:٣٨] وقوله

---

(١) العيون الغامزة ٣.

(٢) خزانة الأدب ١/٤١٧، وللاطلاع على الشواهد التي أوردها ابن حجة ينظر فيه أيضًا: ١/ ٤١٧- ٤٢٠.

(٣) القول البديع في علم البديع ١٥٨.

سبحانه ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ إِلَيۡهِ ٱلۡمَصِيرُ﴾[غافر:٣]"[1].

خامسًا: ترجيح بعض المحققين

سأذكر هنا رأي عالمين من العلماء المحققين في هذه المسألة، أحدهما من المتقدمين والثاني من المعاصرين، وهما شيخ الإسلام ابن تيمية ﵀، والعلامة عبدالرحمن بن ناصر البراك حفظه الله[2].

فأما شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ) ﵀ فقد عرض لهذه المسألة في معرض ردِّه على قول الرافضة: إنَّ عليًّا ﷺ هو منبع الفصاحة، وأنَّ كلامه فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق، ومنه تعلَّم الخطباء، حيث عقد فصلًا بيَّن فيه فضل عليٍّ ﷺ وفصاحته، ولكنه ﷺ لم يكن هو الوحيد، بل كان الخطباء الفصحاء كثيرين في العرب قبل الإسلام وبعده، وجماهير هؤلاء لم يأخذوا عن عليٍّ ﷺ شيئًا، يقول ﵀: "فقول القائل: "إنَّه منبع الفصحاء" كذبٌ بيِّن، ولو لم يكن إلا أنَّ النبي ﷺ كان أخطب منه وأفصح، و لم يأخذ منه شيئًا، وليست الفصاحة التَّشدُّقَ في الكلام، والتقعيرَ في الكلام، ولا سجع الكلام، ولا كان في خطبة عليٍّ ولا سائر خطباء العرب من الصحابة وغيرهم تكلّف الأسجاع، ولا تكلّف التّحسين الذي يعود إلى مجرد اللفظ، الذي يُسمّى علم البديع، كما يفعله المتأخرون من

---

(١) أنوار الربيع ٤/٥-٩.

(٢) هو الشيخ العلامة الزاهد عبدالرحمن بن ناصر البراك، ولد في البكيرية عام ١٣٥٢هـ، ذهب بصره في التاسعة من عمره، تتلمذ على مشايخ كثر، من أبرزهم: الشيخ عبدالعزيز بن باز، والشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمهما الله، رُشّح للقضاء والإفتاء فاعتذر مرارًا، وله مؤلفات ودروس وشروح كثيرة جدًا، متّع الله به، ونفع بعلمه.

أصحاب الخطب والرسائل والشعر.

وما يوجد في القرآن من مثل قوله: ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾﴾ [الكهف:١٠٤]، و ﴿إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ﴾ [العاديات:١١] ونحو ذلك، فلم يتكلف لأجل التجانس، بل هذا تابعٌ غير مقصودٍ بالقصد الأول، كما يوجد في القرآن من أوزان الشعر، و لم يقصد به الشعر، كقوله تعالى: ﴿وَجِفَانٍ كَٱلْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَـٰتٍ﴾ [سبأ:١٣]، وقوله: ﴿ ۞ نَبِّئْ عِبَادِىٓ أَنِّىٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ [الحجر:٤٩]، ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ ﴿٣﴾﴾ [الشرح:٢، ٣]، ونحو ذلك"[1].

وآخر كلامه ﷺ لإبطال ما نسبوه إلى عليٍّ ﷺ من الخطب وغيرها في كتاب نهج البلاغة ونحوه، وكان الغالب عليها تكلُّف الأسجاع ونحوها ممَّا لا يقصد إليه البلغاء ابتداءً، كما أنَّه يقرِّر فيه جواز القول بوجود آياتٍ في القرآن جاءت على أوزان الشعر، ولكنها لا يمكن أن تُسمَّى شعرًا؛ لعدم قصد الشعر.

وأما العلامة الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البراك حفظه الله فقد وجَّهت له سؤالًا عن هذه المسألة، وهذا نص السؤال وجوابه:

نص السؤال: "فضيلة الشيخ العلامة عبد الرحمن بن ناصر البراك حفظه الله

سلام عليكم ورحمة الله وبركاته، أما بعد، فأسأل الله أن يحفظكم

(١) منهاج السنة النبوية ٨/ ٥٣، ٥٤.

بحفظه، وأن يمدكم بعونه وتوفيقه.

وإنَّ من الفنون البديعية عند البلاغيين ما يسمى بالانسجام أو الاتزان، وهو أن يكون الكلام لخُلُوِّه من العقادة، منحدرًا كَتَحَدُّرِ الماء المنسجم، ويكاد لسهولة تركيبه وعذوبة ألفاظه أن يسيل رقة.

قال أهل البديع: وإذا قوي الانسجام في النثر جاءت قراءته موزونة بلا قصد؛ لقوة انسجامه، ومن ذلك ما وقع في القرآن موزونًا عند من يقول به- على أوزان البحور الشعرية: فمنه من بحر الطويل: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف:٢٩]، ومن المديد: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود:٣٧]، ومن البسيط: ﴿فَأَصْبَحُوا۟ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف:٢٥]، ومن الوافر: ﴿وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ﴿١٤﴾﴾ [التوبة:١٤]، ومن الكامل: ﴿وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٤٦﴾﴾ [النور:٤٦].

وقد وجدت في كلام العلماء اختلافًا في جواز القول بهذا القول في القرآن، فمنهم من يرى أنه لا بأس بذلك؛ لأن الشعر لا يكون شعرًا إلا إذا قصد به الشعر وكان بيتًا شعريًا كاملًا لا شطر بيت أو أقل، قال شيخ الإسلام: " كما يوجد في القرآن من أوزان الشعر، ولم يقصد به الشعر؛ كقوله تعالى: ﴿وَجِفَانٍ كَٱلْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَٰتٍ﴾ [سبأ:١٣]، وقوله: ﴿۞ نَبِّئْ عِبَادِىٓ أَنِّىٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ [الحجر:٤٩]، ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ﴿٢﴾

ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهۡرَكَ ۝٣﴾ [الشرح:٢، ٣]، ونحو ذلك. (١)

وأنكر بعضهم ذلك، وقالوا إن الشواهد المذكورة لا تنتظم على أوزان الشعر، واستدلوا بقول الله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓۚ﴾ [يس:٦٩]، والذين أثبتوا ذلك قالوا: لا يمكن أن يكون شيء في القرآن غير مقصود لله تعالى؛ فما رأي فضيلتكم في هذا المسألة؟ وجزاكم الله خيرًا، ومتعكم بالصحة والعافية.

نص الجواب: "وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته:

الجواب: الحمد لله، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، أما بعد: فقد نفَى الله عن نبيه ﷺ أن يكون شاعرا، ونزّهه عمّا نسبه إليه المشركون، وجعل الله ذلك من منكر أقوالهم، قال سبحانه: ﴿أَمۡ يَقُولُونَ شَاعِرٞ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيۡبَ ٱلۡمَنُونِ ۝٣٠﴾ [الطور:٣٠]، وقال: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوۡلِ شَاعِرٖۚ قَلِيلٗا مَّا تُؤۡمِنُونَ ۝٤١﴾ [الحاقة:٤١]، وقال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓۚ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ وَقُرۡءَانٞ مُّبِينٞ ۝٦٩﴾ [يس:٦٩]، فعُلم من هذه الآيات أن النبي ﷺ ليس بشاعر؛ فما جاء به من القرآن ليس بشعر، وليس شيء منه شعرًا، واشتمال القرآن على جمل توافق بعض أوزان الشعر لا يكون النبي بها شاعرًا، ولا يكون الله علّمه الشعر، وهذه الآيات المذكورة في السؤال وما أشبهها لا يصدق عليها اسم الشعر عند العرب، ولم يدّع العرب ذلك على الرسول ﷺ، وغاية ما ورد في القرآن شطر بيت، أو وزن بيت واحد.

---

(١) منهاج السنة النبوية ٥/٥٤، ٥٣.

ومن المعلوم أن ما جاء على لسان المتكلم على وزن من أوزان الشعر اتفاقاً لا يسمونه شعرًا، ولا يسمون من جرى ذلك على لسانه شاعرًا؛ فإن ذلك يجري على بعض الألسنة، حتى إنه يقع في كلام العامة، كقولهم: افتح الباب وجئني بالحطب، وقولهم: من يشتري الباذنجان؟

ولهذا اشترط القصد في تعريف الشعر، فلا بد أن يكون الكلام مقصودًا، وكونه شعرًا مقصودًا أيضًا، فخرج بالجملة الثانية ما لم يُرِد فيه المتكلم الشعر، ومعلوم أن الله مريدٌ ما تكلم به، أي أنه تعالى مريدٌ أن يكون كلامه على هذا الوجه من التركيب، ولم يُرد أن يكون شعرًا، وعلى هذا فلا يجوز أن يقال في شيء من آي القرآن: إنه شعر؛ لموافقة التركيب بعض بحور الشعر.

ومما يوضح الأمر في هذا المقام أنه يجب أن يفرّق بين قصد الشعر، وقصد التركيب الموافق لبعض أوزان الشعر، فيكون التركيب مقصودًا للمتكلم، ولكنه لم يقصد به الشعر، فمثل قوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ ۚ﴾ [آل عمران:٩٢] هذا التركيب مراد لله كسائر كلامه، غيرُ مراد أن يكون شعرًا؛ لأنّ الله نفَى أن يعلم نبيَّه الشعر، ونفَى أن يكون القرآن قول شاعر، وقل مثل ذلك في سائر ما يدّعى من آيات القرآن أنها موافقة لأوزان الشعر، كالآيات التي أوردها الأخ السائل.

وهكذا يقال فيما ادُّعي فيه ذلك من أقوال النبي ﷺ، كقوله عليه الصلاة والسلام: "أنا النبي لا كذب، أنا ابن عبد المطلب"، فهذا الكلام مقصود للنبي ﷺ، لكنه لم يقصد الشعر، فلا يصح أن يوصف النبي ﷺ بالشعر من أجل هذه الجملة.

ومما يتصل بهذا الموضوع ويوضّحه أن إنشاد الشعر لا يكون به المنشد

شاعرًا، كما أن الرَّاوية لا يسمى شاعرًا مهما حفظ من الشعر.

واختصار القول: إنَّ ما جاء في كلام المتكلم موافقًا لبعض أوزان الشعر لا يسمَّى شعرًا، ولا يسمَّى من تكلم به شاعرًا. والله أعلم. حرر في ٢٥ شوال ١٤٤١هـ".

الخاتمة:

خلص هذا البحث إلى مجموعة من النتائج، من أبرزها:

أولًا: أبان البحث أنَّ لمصطلح الانسجام عند البلاغيين مفهومين: الأول: مفهومٌ عامٌّ تدخل تحته المباحث البلاغية كلُّها، والثاني: مفهومٌ خاصٌّ بوصفه واحدًا من الفنون البديعيَّة، ويندرج الاتِّزان تحت هذا المفهوم الخاص، ويعني: النثر المتَّزن الذي يقع عفو الخاطر، تكون فقراته متَّزنةً على أوزان الشعر.

ثانيًا: أكَّد البحث على أنَّ من الأمور المتقررة عند كل مسلم أنَّ القرآن ليس شعرا، ولا يشبه الشعر، وأن النبي ﷺ ليس بشاعر، ولا هو راوية للشعر، فالحديث عن نفي أن يكون القرآن شعرًا، ونفي أن يكون النبي ﷺ شاعرًا معدودٌ من تأكيد المؤكَّد، وهو أمرٌ لا بدَّ من التطرُّق له عند مناقشة مسألة ذات أهمية كمسألة هذه البحث.

ثالثًا: من وجوه إعجاز القرآن الكريم إعجازه الصوتي، ومن صور هذا النوع من الإعجاز اتِّزان بعض آياته على بعض الأوزان الشعرية اتفاقًا، وهذا الاتفاق يقع في كلام الناس كثيرًا، ووجه الإعجاز في هذا هو أنَّ هناك قدرًا مشتركًا في البنى الصوتية بين القرآن الكريم والشعر العربي؛ ولذلك فإنهم وجدوا أن أقرب التهم التي يمكنهم أن يعارضوا بها القرآن هي أنَّه شعر؛ ومن هنا فإنَّه لمـَّا تقرَّر بطلان هذا الاتهام للبون الشاسع بين القرآن والشعر؛ تقرَّر عجزهم عن الإتيان بمثله ولو كان بعضهم لبعضٍ ظهيرًا.

رابعًا: كشف البحث أن العلماء في حكمهم على مسألة الاتزان فريقان: فريق يرى كراهة إطلاق القول بأنَّ شيئًا من آيات القرآن جاء على شيءٍ من أوزان الشعر، وفريق: يرى أنّهَ لا مانع من القول بأنَّ بعض آيات القرآن جاءت على أوزان البحور الشعرية.

خامسًا: رصد البحث شواهد كثيرة من القرآن على الاتِّزان استشهد بها العلماء، كما أشار البحث إلى صنيع بعض العروضيين من تأليف منظوماتٍ خاصَّة بالشواهد القرآنية على البحور الشعرية، ويمكن الرجوع إليها في مظانِّها التي أشار إليها البحث.

سادسًا: رجَّح البحث أنَّ ما جاء في كلام المتكلم موافقًا لبعض أوزان الشعر لا يسمَّى شعرًا، ولا يسمَّى من تكلم به شاعرًا؛ وعلى هذا يُخرَّج ما اتَّفق من آيات الكتاب العزيز على الأوزان الشعرية، والله تعالى أعلم.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع

١- الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

٢- أحكام القرآن: ابن العربي، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا، ط دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

٣- إستراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية: عبد الهادي بن ظافر الشهري، ط دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمّان، الطبعة الثانية (مزيدة ومنقحة) ١٤٣٦ه/٢٠١٥م.

٤- أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، ط مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة، الطبعة الأولى ١٤١٢ه/١٩٩١م.

٥- أصول الإنشاء والخطابة: محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: ياسر بن حامد المطيري، ط مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ.

٦- أصول النقد الأدبي: أحمد الشايب، ط مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة العاشرة ١٩٩٤م.

٧- الإعجاز البلاغي: دراسة تحليلية لتراث أهل العلم: محمد محمد أبو موسى، ط مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤٢٧ه/٢٠٠٦م.

٨- الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق: عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، ط دار المعارف، الطبعة الثالثة.

٩- إعجاز القرآن: أبو بكر الباقلاني، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة ١٩٩٧م.

١٠- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: مصطفى صادق الرافعي، ط دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثامنة ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م.

١١- إعراب القرآن: أبو جعفر النّحّاس: وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة

الأولى ١٤٢١هـ.
١٢- أعلام الحديث (شرح صحيح البخاري): أبو سليمان الخطابي، تحقيق: محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، ط جامعة أم القرى (مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي)، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.
١٣- إكمال المعلم بفوائد مسلم: القاضي عياض، تحقيق: يحيى إسماعيل، ط دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ /١٩٩٨م.
١٤- أنوار الربيع في أنواع البديع: ابن معصوم المدني، تحقيق: شاكر هادي شكر، ط مطبعة النعمان، النجف، الطبعة الأولى ١٣٨٩ه/١٩٦٩م.
١٥- البحر المحيط في التفسير: أبو حيان محمد الأندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل، ط دار الفكر، بيروت، الطبعة ١٤٢٠ه.
١٦- البديع في نقد الشعر: أسامة بن منقذ، تحقيق: أحمد أحمد بدوي، حامد عبد المجيد، مراجعة: إبراهيم مصطفى، ط الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الإقليم الجنوبي، الإدارة العامة للثقافة.
١٧- بديع القرآن: ابن أبي الإصبع المصري، تقديم وتحقيق: حفني محمد شرف، ط نهضة مصر.
١٨- البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ثم صوّرته دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م.
١٩- بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة: عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب، الطبعة السابعة عشرة ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
٢٠- البلاغة الصوتية في القرآن الكريم: محمد إبراهيم شادي، ط دار الرسالة، مصر، الطبعة الأولى ١٤٠٩ه/١٩٨٨م.
٢١- البلاغة فنونها وأفنانها (المعاني): فضل حسن عباس، ط دار الفرقان للطباعة والنشر والتوزيع، عمّان، الطبعة السابعة ١٤٢١ه/٢٠٠٠م.
٢٢- بناء الجملة في الحديث النبوي الشريف في الصحيحين: عودة خليل أبو عودة، ط دار عمّار للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، الطبعة الأولى ١٤٣٣ه/٢٠١٢م.

٢٣- البيان والتبيين: الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، ط دار الجيل، بيروت، ١٤٢٣هـ.
٢٤- التحرير الأدبي: حسين علي حسين، ط مكتبة العبيكان، الطبعة الخامسة ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.
٢٥- تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن: ابن أبي الإصبع المصري، تقديم وتحقيق: حفني محمد شرف، ط الجمهورية العربية المتحدة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي.
٢٦- تفسير الراغب الأصفهاني: تحقيق: محمد بسيوني، ط كلية الآداب، جامعة طنطا، الطبعة الأولى ١٤٢٠ه/ ١٩٩٩م.
٢٧- تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، تحقيق: سامي السلامة، ط دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٠ه/١٩٩٩م.
٢٨- الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.
٢٩- جماليات المفردة القرآنية: أحمد ياسوف، ط دار المكتبي، دمشق، الطبعة الثانية ١٤١٩ه/ ١٩٩٩م.
٣٠- خزانة الأدب وغاية الأرب: ابن حجة الحموي، تحقيق: عصام شقيو، ط دار ومكتبة الهلال، بيروت، دار البحار، بيروت، الطبعة الأخيرة ٢٠٠٤م.
٣١- خلق أفعال العباد: البخاري، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط دار المعارف السعودية، الرياض.
٣٢- دفاع عن البلاغة: أحمد حسن الزيات، تحقيق: مصطفى أبو المعاطي، ط دار الغد الجديد، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٤١ه/٢٠٢٠م.
٣٣- دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود شاكر، ط مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة، الطبعة الثالثة ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
٣٤- دلائل النبوة: أبو نعيم الأصبهاني، تحقيق: محمد رواس قلعه جي، عبد البر عباس، ط دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦م.
٣٥- دلالات التراكيب (دراسة بلاغية): محمد محمد أبو موسى، ط مكتبة وهبة،

القاهرة، الطبعة الرابعة ١٤٢٩ه/٢٠٠٨م.
٣٦- ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي: تحقيق: محمد عبده عزام، ط دار المعرف، القاهرة، الطبعة الرابعة.
٣٧- ديوان امرئ القيس: اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، ط دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.
٣٨- ديوان البحتري: تحقيق: حسن كامل الصيرفي، ط دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.
٣٩- ديوان الشنفرى: تحقيق: اميل بديع يعقوب، ط دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٧ه/١٩٩٦م.
٤٠- ديوان طرفة بن العبد: تحقيق: مهدي محمد ناصر الدين، ط دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
٤١- ديوان الطغرائي: تحقيق علي جواد الطاهر، ويحيى الجبوري، ط الدوحة الحديثة، الطبعة الثانية ١٤٠٦ه/١٩٨٦م.
٤٢- ديوان علي بن الجهم: تحقيق: خليل مردم بك، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٠ه/١٩٨٠م.
٤٣- ديوان الفرزدق: تحقيق: علي فاعور، ط دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٧ه/١٩٨٧م.
٤٤- ديوان كعب بن زهير: تحقيق: مفيد قميحة، ط دار الشواف للطباعة والنشر، الرياض، ودار المطبوعات الحديثة، جدة، الطبعة الأولى ١٤١٠ه/١٩٨٩م.
٤٥- ديوان لبيد بن ربيعة: تحقيق: حمدو طمّاس، ط دار المعرفة، الطبعة الأولى ١٤٢٥ه/٢٠٠٤م.
٤٦- رعاية حال المخاطب في أحاديث الصحيحين: يوسف بن عبدالله العليوي، ط عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٣١ه/٢٠١٠م.
٤٧- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: شهاب الدين الألوسي، تحقيق: علي عبد الباري عطية، ط دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى

١٤١٥هـ.
٤٨- سر صناعة الإعراب: ابن جني، تحقيق: حسن هنداوي، ط دار الجيل، دمشق، الطبعة الثانية ١٤١٣ه/١٩٩٣م.
٤٩- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها: محمد ناصر الدين الألباني، ط مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى.
٥٠- سنن ابن ماجه: تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، محمّد كامل قره بللي، عَبد اللّطيف حرز الله، ط دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.
٥١- سنن أبي داود: تحقيق: شعَيب الأرنؤوط ومحَمَّد كامِل قره بللي، ط دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.
٥٢- سنن الترمذي (الجامع الكبير): تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ ١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ ٣)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ ٤، ٥)، ط شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.
٥٣- السنن الصغرى: النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية ١٤٠٦ه/١٩٨٦م.
٥٤- السنن الكبرى: النسائي، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
٥٥- السيرة النبوية: ابن هشام، ط تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط شركة الطباعة الفنية المتحدة.
٥٦- الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم أهميته، وأثره، ومناهج المفسرين في الاستشهاد به: عبد الرحمن بن معاضة الشهري، ط مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ.
٥٧- شرح ديوان الحماسة: المرزوقي، تحقيق: غريد الشيخ، وضع فهارسه العامة: إبراهيم شمس الدين، ط دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ/

٢٠٠٣م.
٥٨- شرح مصابيح السنة للإمام البغوي: ابن المَلَك، تحقيق ودراسة: لجنة مختصة من المحققين بإشراف: نور الدين طالب، ط إدارة الثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.
٥٩- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها ابن فارس، ط محمد علي بيضون، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
٦٠- صبح الأعشى في صناعة الإنشاء: القلقشندي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٦١- صحيح البخاري: تحقيق: محمد زهير الناصر، ط دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.
٦٢- صحيح الترغيب والترهيب: محمد ناصر الدين الألباني، ط مكتبة المَعارف لِلنَشْرِ والتوزيْع، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
٦٣- صحيح مسلم: تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٦٤- الصناعتين: أبو هلال العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط المكتبة العصرية، بيروت، ط ١٤١٩هـ.
٦٥- العزف على أنوار الذكر (معالم الطريق إلى فقه المعنى القرآنيّ في سياق السورة): محمود توفيق سعد، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.
٦٦- علم البديع: بسيوني عبد الفتاح فيود، ط مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٩ه/٢٠٠٨م.
٦٧- العمدة في محاسن الشعر وآدابه: ابن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط دار الجيل، الطبعة الخامسة ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
٦٨- العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، ط دار ومكتبة الهلال.
٦٩- العيون الغامزة على خبايا الرامزة: ابن الدماميني.
٧٠- غرائب التفسير وعجائب التأويل: أبو القاسم الكرماني، ط دار القبلة للثقافة

الإسلامية، جدة، مؤسسة علوم القرآن، بيروت.
٧١- غرائب القرآن ورغائب الفرقان: نظام الدين النيسابوري، تحقيق: زكريا عميرات، ط دار الكتب العلمي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.
٧٢- الفاصلة في القرآن: محمد الحسناوي، ط دار عمار، عمّان، الطبعة الثانية ١٤٢١ه/٢٠٠٠م.
٧٣- فتح القدير: محمد بن علي الشوكاني، ط دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤ه.
٧٤- فن التقطيع الشعري والقافية: صفاء خلوصي، ط منشورات مكتبة المثنى، بغداد، الطبعة الخامسة ١٣٩٧ه/١٩٧٧م.
٧٥- القول البديع في علم البديع: مرعي الحنبلي، تحقيق: محمد الصامل، ط دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.
٧٦- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: الزمخشري، ط دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ.
٧٧- كشف المشكل من حديث الصحيحين: ابن الجوزي، تحقيق: علي حسين البواب، ط دار الوطن، الرياض.
٧٨- لسان العرب: ابن منظور، ط دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ.
٧٩- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ضياء الدين ابن الأثير، تحقيق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، ط دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة، القاهرة.
٨٠- المحكم والمحيط الأعظم: ابن سيده، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
٨١- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: علي الملا القاري، ط دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.
٨٢- المستدرك على الصحيحين: أبو عبد الله الحاكم، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
٨٣- المسند: الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد،

وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
٨٤- مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار: أبو بكر البزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وعادل بن سعد، وصبري عبد الخالق الشافعي، ط مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى (بدأت ١٩٨٨م، وانتهت ٢٠٠٩م).
٨٥- معاني القرآن وإعرابه: الزجاج، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، ط عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
٨٦- معترك الأقران في إعجاز القرآن، ويُسمَّى (إعجاز القرآن ومعترك الأقران): جلال الدين السيوطي، ط دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
٨٧- معجم مقاييس اللغة: ابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط دار الفكر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
٨٨- مفاتيح الغيب (التفسير الكبير): فخر الدين الرازي، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢٠هـ.
٨٩- مفتاح العلوم: أبو يعقوب السكاكي، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، ط دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
٩٠- مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبدالله الدرويش، ط دار يعرب، دمشق، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
٩١- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية: ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
٩٢- ميزان الذهب في صناعة شعر العرب: السيد أحمد الهاشمي، ط مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
٩٣- النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم: محمد بن عبد الله دراز، اعتنى به: أحمد مصطفى فضلية، قدم له: عبد العظيم إبراهيم المطعني، ط دار القلم للنشر

والتوزيع، طبعة مزيدة ومحققة ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
٩٤- نقد الشعر: قدامة بن جعفر، ط مطبعة الجوائب، قسطنطينية، الطبعة الأولى ١٣٠٢هـ.
٩٥- الوسيلة الأدبية للعلوم العربية: حسين المرصفي، ط مطبعة المدارس الملكية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٣ه.

ثانيًا: المخطوطات:

١- رسالة في أوزان أبحر الشعر: زين الدين البيريّ، ضمن مجموع محفوظ بجامعة الملك سعود برقم ٢/٦٥٧٨.
٢- قلائد النحور من جواهر البحور: الشهاب الحجازي: رسالة علمية في كلية الآداب بجامعة طنطا من دراسة وتحقيق: عهدي إبراهيم السيسي، ولدي مصورة منها.
٣- لذيذ الطرب بنظم بحور العرب: محمد عياد الطنطاوي، مخطوط في المكتبة الأزهرية، ولدي صورة منه، وذكر محقق قلائد النحور أنه منشور بتحقيق: طراف طارق النهار، بمركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء ٢٠٠٧م.

References:

awlan: alkutab:

1. al'iitqan fi eulum alqurani: jalal aldiyn alsuyuti, tahqiqu: muhamad 'abu alfadl 'iibrahim, t alhayyat almisriat aleamat lilkitabi, altabeat 1394h/1974m.
2. 'ahkam alqurani: abn alearabii, rajae 'usulah wakharaj 'ahadithah welaq ealayhi: muhamad eabd alqadir eataa, t dar alkutub aleilmiati, bayrut, altabeat althaalithat 1424h/2003m.
3. 'iistiratijiaat alkhatabi: muqarabat lughawiat tadawuliatu: eabd alhadi bin zafir alshahri, t dar kunuz almaerifat lilnashr waltawziei, emman, altabeat althaania (mazidat wamunaqahatun) 1436h/2015m.
4. 'asrar albalaghati: eabd alqahir aljirjani, qara'ah waealaq ealayhi: mahmud muhamad shakir, t matbaeat almadanii bialqahirati, dar almadanii bijidatin, altabeat al'uwlaa 1412h/1991m.
5. 'usul al'iinsha' walkhataabati: muhamad altaahir bin eashur, tahqiqu: yasir bin hamid almutayri, t maktabat dar alminhaj lilnashr waltawziei, alrayad, altabeat al'uwlaa 1433hi.
6. 'usul alnaqd al'adbi: 'ahmad alshaayibi, t maktabat alnahdat almisriati, alqahirati, altabeat aleashirat 1994m.
7. al'iiejaz albalaghi: dirasat tahliliat liturath 'ahl aleilami: muhamad muhamad 'abu musaa, t maktabat wahbata, alqahirati, altabeat althaalithat 1427hi/2006m.
8. al'iiejaz albayaniu lilquran wamasayil aibn al'azraqi: eayishat eabd alrahman (binat alshaati), t dar almaearifi, altabeat althaalithati.
9. 'iiejaz alqurani: 'abu bakr albaqlani, tahqiqu: alsayid 'ahmad saqra, t dar almaearifi, masir, altabeat alkhamisat 1997m.
10. 'iiejaz alquran walbalaghat alnabawiatu: mustafaa sadiq alraafiei, t dar alkitaab alearabi, bayrut, altabeat althaaminat 1425h/2005m.

11. 'iierab alqurani: 'abu jaefar alnahaas: wade hawashih waealaq ealayhi: eabd almuneim khalil 'iibrahim, t manshurat muhamad eali bydun, dar alkutub aleilmiati, bayrut, altabeat al'uwlaa 1421hi.
12. 'aelam alhadith (shrah sahih albukhari): 'abu sulayman alkhatabi, tahqiqa: muhamad bin saed bin eabd alrahman al saeud, t jamieat 'ami alquraa (markaz albuhuth aleilmiat wa'iihya' alturath al'iislamii), altabeat al'uwlaa 1409h/1988m.
13. 'iikmal almuealim bifawayid muslimi: alqadi eiad, tahqiqi: yahyaa 'iismaeil, t dar alwafa' liltibaeat walnashr waltawzie, masir, altabeat al'uwlaa 1419h /1998m.
14. 'anwar alrabie fi 'anwae albadiea: aibn maesum almadni, tahqiqu: shakir hadi shakra, t matbaeat alnueman, alnajaf, altabeat al'uwlaa 1389h/1969m.
15. albahr almuhit fi altafsiri: 'abu hayaan muhamad al'andalsi, tahqiqu: sidqi muhamad jamil, t dar alfikri, bayrut, altabeat 1420h.
16. albadie fi naqd alshiera: 'usamat bin munqadh, tahqiqu: 'ahmad 'ahmad badui, hamid eabd almajid, murajaeatu: 'iibrahim mustafaa, t aljumhuriat alearabiat almutahidati, wizarat althaqafat wal'iirshad alqawmii, al'iiqlim aljanubiu, al'iidarat aleamat lilthaqafati.
17. badie alqrani: abn 'abi al'iisbie almisrii, taqdim watahqiqu: hifni muhamad sharaf, t nahdat masr.
18. alburhan fi eulum alquran: badr aldiyn alzarkashi, tahqiqu: muhamad 'abu alfadl 'iibrahim, t dar 'iihya' alkutub alearabiat eisaa albabi alhalabi washurakayihi, thuma swwarth dar almaerifati, bayrut, lubnan, altabeat al'uwlaa 1376h/1957m.
19. baghiat al'iidah litalkhis almiftah fi eulum albalaghati: eabd almutaeal alsaeidii, maktabat aladab, altabeat alsaabieat eashrat 1426h/2005m.
20. albalaghat alsawtiat fi alquran alkarim: muhamad 'iibrahim shadi, t dar alrisalati, masir, altabeat al'uwlaa 1409h/1988m.

21. albalaghat fununuha wa'afnanuha (almaeani): fadal hasan eabaasi, t dar alfurqan liltibaeat walnashr waltawziei, emman, altabeat alsaabieat 1421h/2000m.
22. bana' aljumlat fi alhadith alnabawii alsharif fi alsahihayni: eawdat khalil 'abu eawdat, t dar emmar lilnashr waltawziei, emman, al'urduni, altabeat al'uwlaa 1433h/2012m.
23. albian waltabyinu: aljahiz, tahqiqu: eabd alsalam harun, t dar aljili, birut, 1423hi.
24. altahrir al'adbi: husayn eali husayn, t maktabat aleibikan, altabeat alkhamisat 1425h/2004m.
25. tahrir altahbir fi sinaeat alshier walnathr wabayan 'iiejaz alqurani: aibn 'abi al'iisbie almisrii, taqdim watahqiqu: hifni muhamad sharaf, t aljumhuriat alearabiat almutahidati, almajlis al'aelaa lilshuwuwn al'iislamiati, lajnat 'iihya' alturath al'iislamii.
26. altahrir waltanwir (tahrir almaenaa alsadid watanwir aleaql aljadid min tafsir alkitaab almajid): muhamad altaahir bin eashur, t aldaar altuwnisiat lilnashri, tunis, 1984hi.
27. tafsir alquran aleazimi: abn kathirin, tahqiqu: sami alsalamati, t dar tiibat lilnashr waltawziei, altabeat althaaniat 1420h/1999m.
28. aljamie li'ahkam alqurani: alqurtubi, tahqiqu: 'ahmad albarduni wa'iibrahim 'atfish, t dar alkutub almisriati, alqahirati, altabeat althaaniat 1384h/1964m.
29. jamaliaat almufradat alquraniatu: 'ahmad yasuf, t dar almaktabi, dimashqa, altabeat althaaniat 1419h/ 1999m.
30. khizanat al'adab waghayat al'arba: aibn hujat alhamwy, tahqiqu: eisam shaqayu, t dar wamaktabat alhilal, bayrut, dar albahar, bayrut, altabeat al'akhirat 2004m.
31. khalq 'afeal aleabadi: albukhari, tahqiqu: eabd alrahman eumayrat, t dar almaearif alsaeudiati, alriyadu.
32. difae ean albalaghati: 'ahmad hasan alzayaati, tahqiqu: mustafaa 'abu almaeati, t dar alghad aljadid, alqahirati, altabeat al'uwlaa 1441h/2020m.
33. dalayil al'iiejazi: eabd alqahir aljirjani, tahqiqu: mahmud shakir, t matbaeat almadanii bialqahirati, dar almadanii bijidatin, altabeat althaalithat 1413hi/1992m.

34. dalayil alnubuwwt: 'abu naeim al'asbhani, tahqiqu: muhamad rawaas qaleuh ji, eabd albir eabaas, t dar alnafayisi, bayrut, altabeat althaaniat 1406 ha/1986m.
35. dalalat altarakib (dirasat bilaghia): muhamad muhamad 'abu musaa, t maktabat wahbata, alqahirati, altabeat alraabieat 1429h/2008m.
36. diwan 'abi tamaam bisharh alkhatib altabrizi: tahqiqu: muhamad eabdih eazam, t dar almaerifa, alqahirati, altabeat alraabieati.
37. diwan amri alqaysi: aetanaa bihi: eabd alrahman almistawi, t dar almaerifati, bayruta, altabeat althaaniat 1425h/2004m.
38. diwan albahtari: tahqiqu: hasan kamil alssyrafi, t dar almaearifi, alqahirati, altabeat althaalithati.
39. diwan alshinfiraa: tahqiqu: amil badie yaequba, t dar alkitaab alearabi, bayrut, altabeat althaaniat 1417h/1996m.
40. diwan tarafat bin aleabdi: tahqiqu: mahdi muhamad nasir aldiyni, t dar alkutub aleilmiati, altabeat althaalithat 1423hi/2002m.
41. diwan altughrayiy: tahqiq eali jawad altaahir, wayahyaa aljuburi, t aldawhat alhadithati, altabeat althaaniat 1406hi/1986m.
42. diwan eali bin aljuhama: tahqiqu: khalil muradam biki, manshurat dar alafaq aljadidati, bayrut, altabeat althaaniat 1400h/1980m.
43. diwan alfirzduq: tahqiqu: eali faeur, t dar alkutub aleilmiati, bayrut, lubnan, altabeat al'uwlaa 1407h/1987m.
44. diwan kaeb bin zuhayr: tahqiqu: mufid qamihatun, t dar alshawaaf liltibaeat walnashri, alriyad, wadar almatbueat alhadithati, jidat, altabeat al'uwlaa 1410h/1989m.
45. diwan labid bin rabieati: tahqiqu: hamdu tmmas, t dar almaerifati, altabeat al'uwlaa 1425h/2004m.
46. rieayat hal almukhatab fi 'ahadith alsahihayni: yusif bin eabdallah aleilywi, t eimadat albahth aleilmii bijamieat al'iimam muhamad bin sueud al'iislamiati, altabeat al'uwlaa 1431h/2010m.

47. ruh almaeani fi tafsir alquran aleazim walsabe almathani: shihab aldiyn al'alusi, tahqiqu: eali eabd albari eatiat, t dar alkutub aleilmiati, bayrut, altabeat al'uwlaa 1415hi.
48. sr sinaeat al'iierabi: aibn jini, tahqiqu: hasan handawii, t dar aljili, dimashqa, altabeat althaaniat 1413h/1993m.
49. silsilat al'ahadith alsahihat washay' min fiqhiha wafawayidiha: muhamad nasir aldiyn al'albani, t maktabat almaearif lilnashr waltawziei, alriyad, altabeat al'uwlaa.
50. sunan aibn majah: tahqiqu: shueayb al'arnawuwt, eadil murshid, mhmad kamil qarah bilali, eabd allltyf haraz allah, t dar alrisalat alealamiati, altabeat al'uwlaa 1430h/2009m.
51. sunan 'abi dawud: tahqiqu: sheayb al'arnawuwt wmhammad kamil qarah bilali, t dar alrisalat alealamiati, altabeat al'uwlaa 1430h/2009m.
52. sunan altirmidhiu (aljamie alkabiri): tahqiq wataeliqu: 'ahmad muhamad shakir (j 1, 2), wamuhamad fuad eabd albaqi (ja 3), wa'iibrahim eatwat eiwad almudaris fi al'azhar alsharif (j 4, 5), t sharikat maktabat wamatbaeat mustafaa albabi alhalbi, masir, altabeat althaaniat 1395h/1975m.
53. alsunun alsughraa: alnasayiy, tahqiqu: eabd alfataah 'abu ghudata, t maktab almatbueat al'iislamiati, halb, altabeat althaaniat 1406h/1986m.
54. alsunan alkubraa: alnasayiy, haqaqah wakharaj 'ahadithahu: hasan eabd almuneim shalabi, 'ashraf ealayhi: shueayb al'arnawuwta, qadim lah: eabd allah bin eabd almuhsin alturkiu, t muasasat alrisalati, bayrut, altabeat al'uwlaa 1421h/2001m.
55. alsiyrat alnabawiatu: abn hisham, t tahqiqu: tah eabd alrawuwf saedu, t sharikat altibaeat alfaniyat almutahidati.
56. alshaahid alshieriu fi tafsir alquran alkarim 'ahamiyatahu, wa'atharaha, wamanahij almufasirin fi alaistishhad bihi: eabd alrahman bin mueadat alshahri, t maktabat dar alminhaj lilnashr waltawziei, alrayad, almamlakat alearabiat alsaeudiati, altabeat al'uwlaa 1431hi.
57. sharah diwan alhamasati: almarzuqi, tahqiqu: ghirid alshaykh, wadae faharisah aleamatu: 'iibrahim shams aldiyn, t dar alkutub aleilmiati, bayrut, altabeat al'uwlaa 1424hi/ 2003m.

58. sharh masabih alsunat lil'iimam albaghwy: aibn almalak, tahqiq wadirasatu: lajnat mukhtasat min almuhaqiqin bi'iishrafi: nur aldiyn talb, t 'iidarat althaqafat al'iislamiati, altabeat al'uwlaa 1433h/2012m.
59. alsaahibiu fi fiqh allughat alearabiat wamasayiliha wasunan alearab fi kalamiha aibn fars, t muhamad eali bydun, altabeat al'uwlaa 1418h/1997m.
60. subh al'aeshaa fi sinaeat al'iinsha'i: alqiliqashandi, dar alkutub aleilmiati, bayrut.
61. sahih albukhari: tahqiqu: muhamad zuhayr alnaasir, t dar tawq alnajaa (msawarat ean alsultaniat bi'iidafat tarqim muhamad fuad eabd albaqi), altabeat al'uwlaa 1422hi.
62. sahih altarghib waltarhiba: muhamad nasir aldiyn al'albani, t mktabt almaearf lilnashr waltwzye, alrayad, almamlakat alearabiat alsaeudiati, altabeat al'uwlaa 1421h/2000m.
63. sahih muslma: tahqiqu: muhamad fuad eabd albaqi, t dar 'iihya' alturath alearabi, bayrut.
64. alsinaeatayni: 'abu hilal aleaskari, tahqiqu: eali muhamad albijawi wamuhamad 'abu alfadl 'iibrahim, t almaktabat aleasriatu, bayrut, t 1419h.
65. aleazf ealaa 'anwar aldhikr (maealim altariq 'iilaa fiqh almaenaa alqrany fi siaq alsuwrati): mahmud twfiq saedu, altabeat al'uwlaa 1424hi.
66. ealam albadiei: bisyuni eabd alfataah fiud, t muasasat almukhtar lilnashr waltawzie, alqahirati, altabeat althaaniat 1429h/2008m.
67. aleumdat fi mahasin alshier wadabihu: abn rashiq alqayrawani, tahqiqu: muhamad muhyi aldiyn eabd alhamidi, t dar aljili, altabeat alkhamisat 1401h/1981m.
68. aleayn: alkhalil bin 'ahmad alfarahidi, tahqiqu: mahdii almakhzumi, 'iibrahim alsaamaraayiy, t dar wamaktabat alhilal.
69. aleuyuwn alghamizat ealaa khabaya alraamizati: abn aldamaamini.
70. gharayib altafsir waeajayib altaawili: 'abu alqasim alkarmani, t dar alqiblat lilthaqafat al'iislamiati, jidat, muasasat eulum alquran, bayrut.

71. gharayib alquran waraghayib alfirqan: nizam aldiyn alnaysaburi, tahqiqu: zakariaa eumayrat, t dar alkutub aleilmi, bayrut, altabeat al'uwlaa 1416h.
72. alfasilat fi alqurani: muhamad alhasnawi, t dar eamar, emman, altabeat althaaniat 1421h/2000m.
73. fath alqidir: muhamad bin ealiin alshuwkani, t dar abn kathirin, dar alkalm altayibi, dimashqa, bayrut, altabeat al'uwlaa 1414h.
74. finu altaqtie alshierii walqafiati: safa' khulusi, t manshurat maktabat almuthanaa, baghdad, altabeat alkhamisat 1397h/1977m.
75. alqawl albadie fi eilm albadiea: marei alhanbali, tahqiqu: muhamad alsaamil, t dar kunuz 'iishbilya lilnashr waltawziei, alriyad, altabeat al'uwlaa 1425h/2004m.
76. alkashaf ean haqayiq ghawamid altanzil: alzumakhshari, t dar alkitaab alearabi, bayrut, altabeat althaalithat 1407hi.
77. kashf almushkil min hadith alsahihayni: aibn aljawzi, tahqiqa: eali husayn albawabi, t dar alwatani, alriyad.
78. lisan alearabi: abn manzurin, t dar sadir, bayruta, altabeat althaalithat 1414hi.
79. almuthal alsaayir fi 'adab alkatib walshaaeiri: dia' aldiyn aibn al'athira, tahqiqu: 'ahmad alhufi, badawi tabaanat, t dar nahdat misr liltibaeat walnashr waltawzie, alfajaalatu, alqahirati.
80. almuhkam walmuhit al'aezami: abn sayidh, tahqiqu: eabd alhamid handawi, t dar alkutub aleilmiati, bayrut, altabeat al'uwlaa 1421h/2000m.
81. marqaat almafatih sharh mishkaat almasabihi: eali almula alqariy, t dar alfikri, bayrut, lubnan, altabeat al'uwlaa 1422h/2002m.
82. alimustadrak ealaa alsahihayni: 'abu eabd allah alhakimi, tahqiqu: mustafaa eabd alqadir eataa, t dar alkutub aleilmiati, bayrut, altabeat al'uwlaa 1411h/1990m.
83. almusandi: al'iimam 'ahmad bin hanbal, tahqiqu: shueayb al'arnawuwta, eadil murshidi, wakhrun, 'iishrafi: d eabd allah bin eabd almuhsin alturkiu, t muasasat alrisalati, altabeat al'uwlaa 1421h/2001m.

84. msanid albazaar almanshur biaism albahr alzakhari: 'abu bakr albazaar, tahqiqu: mahfuz alrahman zayn allah, waeadil bin saedu, wasabri eabd alkhaliq alshaafieii, t maktabat aleulum walhikmi, almadinat almunawarati, altabeat al'uwlaa (bda'at 1988m, waintahat 2009ma).
85. maeani alquran wa'iierabuhu: alzujaji, tahqiqu: eabd aljalil eabduh shalbi, t ealim alkutab, bayrut, altabeat al'uwlaa 1408h/1988m.
86. maetaruk al'aqran fi 'iiejaz alqurani, wyusmma ('iiejaz alquran wamuetarak al'aqran): jalal aldiyn alsuyuti, t dar alkutub aleilmiati, bayrut, lubnan, altabeat al'uwlaa 1408h/1988m.
87. muejam maqayis allughati: abn faris, tahqiqu: eabd alsalam muhamad harun, t dar alfikri, 1399h/1979m.
88. mafatih alghayb (altafsir alkabir): fakhr aldiyn alraazi, t dar 'iihya' alturath alearabi, bayrut, altabeat althaalithat 1420hi.
89. miftah aleulumu: 'abu yaequb alsakaki, dabtah wakatab hawamishih waealaq ealayhi: naeim zarzur, t dar alkutub aleilmiati, bayrut, lubnan, altabeat althaaniati, 1407h/1987m.
90. muqadimat abn khaldun, tahqiqu: eabdallah aldarwish, t dar yuerib, dimashqa, altabeat al'uwlaa 1425hi/ 2004m.
91. minhaj alsunat alnabawiat fi naqd kalam alshiyeat alqadariati: aibn taymiati, tahqiqi: muhamad rashad salim, t jamieat al'iimam muhamad bin sueud al'iislamiati, altabeat al'uwlaa 1406h/1986m.
92. mizan aldhahab fi sinaeat shaer alearabi: alsayid 'ahmad alhashimi, t maktabat aladab, alqahirati, altabeat al'uwlaa 1418h/1997m.
93. alnaba aleazim nazarat jadidat fi alquran alkarimi: muhamad bin eabd allah diraz, aietanaa bihi: 'ahmad mustafaa fadliata, qadim lah: eabd aleazim 'iibrahim almateani, t dar alqalam lilnashr waltawziei, tabeatan mazidatan wamuhaqaqatan 1426h/2005m.
94. naqd alshieri: qudamat bn jaefar, t matbaeat aljawayibi, qustantiniatun, altabeat al'uwlaa 1302hi.

95. alwsilat al'adabiat lileulum alearabiati: husayn almursafi, t matbaeat almadaris almalakiati, alqahirati, altabeat al'uwlaa 1393h.

thanyan: almakhtutati:

1. risalat fi 'awzan 'abhar alshaera: zayn aldiyn albyry, dimn majmue mahfuz bijamieat almalik sueud biraqm 6578/2.
2. qalayid alnahwr min jawahir albuhur: alshihab alhijazi: risalat eilmiat fi kuliyat aladab bijamieat tanta min dirasat watahqiqi: eahday 'iibrahim alsiysi, waladia musawarat minha.
3. ladhidh altarab binuzm bihawr alearbi: muhamad eayaad altantawi, makhtut fi almaktabat al'azhariati, waladay surat minhu, wadhakar muhaqaq qalayid alnahur 'anah manshur bitahqiqi: taraaf tariq alnahar, bimarkaz eibaadiin lildirasat walnashri, sanea' 2007m.

شرح اللمع في النحو: من أول الكتاب إلى نهاية باب الأفعال

إملاء أبي الحسين أحمد بن عبد الله بن أحمد المهاباذي

(توفي في أواخر القرن الرابع)

درسه وحققه

أ.د. فريد بن عبد العزيز الزامل السليم

أستاذ النحو والصرف في قسم اللغة العربية وآدابها - كلية اللغات والعلوم الإنسانية

جامعة القصيم

شرح اللمع في النحو: من أول الكتاب إلى نهاية باب الأفعال
إملاء أبي الحسين أحمد بن عبد الله بن أحمد المهاباذي (توفي في أواخر القرن الرابع)

أ.د. فريد بن عبد العزيز الزامل السليم

أستاذ النحو والصرف في قسم اللغة العربية وآدابها - كلية اللغات والعلوم الإنسانية

جامعة القصيم

تاريخ تقديم البحث: ٢٠/ ١٠/ ١٤٤٤هـ **تاريخ قبول البحث:** ٣/ ١١/ ١٤٤٤هـ

الملخص:

في هذا البحث دراسة لشرح كتاب اللمع لأبي الحسين المهاباذي، وهو من أوائل شروح كتاب اللمع لابن جني، وقد تضمنت تعريفًا بالشارح، وحديثًا مفصلاً عن الشرح، في منهجه ومصادره، وشواهده، وعنايته بالعلة والمصطلح، ونقله عن بعض العلماء الذين لم يكثر النقل عنهم، كما وقفت الدراسة على اختياراته وآرائه، وبعضها لم يسبق إليه، ونقلها عنه من جاء بعده، فكانت أثرًا من آثار كتابه هذا.

كما حُقِّق في البحث الأبواب الأولى من الكتاب حتى نهاية باب (الأفعال).

الكلمات المفتاحية: اللمع، ابن جني، المهاباذي، شرح اللمع.

KITAB SHARH ALLUMA' FI ALNAHW: From The First of The Book to The End of “Verbs” Chapter Dictation: Abi Al Hussain Ahmed Ibn Abdullah Ibn Ahmed Al Mahabathi

Prof. Dr. Fareed Ibn Abdul Aziz Alzamil Alsulaim

Professor of grammar and morphology at the Department of Arabic Language and Literature, College of Languages and Humanities, Qassim University

Abstract:

This research is a study of Abu al-Husayn al-Mahbudi's commentary on the book Al-Luma' by Ibn Junay, one of the earliest commentaries on Al-Luma'. It includes an introduction to the commentator, a detailed discussion of his commentary, its methodology and sources, its evidence, its attention to terminology and concepts, as well as its transmission from some scholars who are not often cited. The study also examines his choices and opinions, some of which were not previously discussed and were transmitted by later scholars, making it an important contribution to the study of this book.

The first chapters of the book, up to the end of the section on verbs (bab al-af'al), were also analyzed in this research.

Keywords: Al-Luma', Ibn Junay, al-Mahbudi, commentary on Al-Luma'.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فلقد حظي كتاب اللمع لأبي الفتح بن جني رحمه الله بعناية العلماء، تدريسًا وشرحًا واختصارًا، ومن أوائل من تصدوا له بالشرح أبو الحسين أحمد بن عبد الله المهاباذي، رحمه الله تعالى، وظل شرحه مخطوطًا لم يقع بأيدي طلاب العلم إلى هذا اليوم وفق ما بلغني.

وكانت معرفتي بهذا الشرح وطلبي له قد تقدمت سنوات، وذلك أن رسالتي للدكتوراه كانت دراسة وتحقيقًا لجزء من كتاب الغرة لابن الدهان، وهو أكبر شروح اللمع، وكان من واجب الدراسة تتبع الشروح الأخرى، ومعرفة أحوالها، وقد ذكر د. إبراهيم أبو عباة في مقدمة دراسته لشرح اللمع للأصفهاني أن هذا الشرح محقق في تونس، ينقل ذلك عن شيخنا الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين رحمه الله، وهي معلومة غير كافية ولا مغنية، وقد سألت د. عبد الرحمن رحمه الله مستفصلاً فلم يذكر أي تفاصيل أخرى حوله، ومرت هذه السنوات، وتطورت وسائل الاتصال، وبذلت الوسع في الطلب، فلم أقف على خبر عن هذا التحقيق، وظهرت في هذه الأثناء دراستان عن المهاباذي كلٌّ منهما لم يستطع صاحبها الوقوف على الكتاب مخطوطًا، فضلاً عن أن يكون محققًّا، كما نُشر شرح ابن الخباز محققًّا تحقيقًا جيّدًا، من أستاذ متمكن في هذا الفن، وكان ذلك المحقق قد سرد شروح

اللمع، فقال عن شرح المهاباذي إنه مفقود!

كلُّ ذلك كان يرجح لدي أنه لم يحقق، وحملت ما أشار إليه د. عبد الرحمن رحمه الله على أنه كان مشروعًا فاعترضه ما اعترضه فلم ينجز.

حتى إذا أنهيت تحقيق جزء من الكتاب، أفادني أحد المتخصصين أن الكتاب محقق في كلية الآداب في تونس في رسالتين علميتين، عام ١٩٧٤م:

الأولى: للباحث رضا المعالج من أول الكتاب إلى باب عطف النسق.

والثانية: للباحث عبدالمجيد العكريمي من باب (كم) إلى آخر الكتاب.

فيسر الله تعالى الحصول عليهما، شاكرًا من له الفضل في ذلك، وهو زميلنا الأكبر الأستاذ الدكتور عز الدين المجدوب، فسافرتُ إلى تونس ووقفت على العملين، وكانت كل رسالة منهما في حدود ١١٠ صفحات فقط، مرقونتين بالآلة الكاتبة، ولما اطلعت على العملين تبين أن الكتاب لم يخدم بعد، فلا تكاد تجد في الرسالتين نقلاً موثقًا، أما شواهد الشعر فبعضها موثق من مصدر واحد، وبعضها لم يوثق، وبعضها نسب خطأ دون بيان مصدر، كما أن النص مليء بالأخطاء في قراءة المخطوط، وفي فهم المراد، وأضرب على ذلك أمثلة من القسم الأول، من الورقات الأولى فقط:

النص المحقق		المخطوط	
كما أن (قد) للتعريف في الفعل	١	كما أن (قد) للتقريب في الفعل	١/ب
إذا نقلت حركة الواو من أقول	٢	إذا نقلت حركة الواو من اقْوُل	٢/أ

وكأنهما باعدتا أنسيها	١	وكأنهما لما باعدت أنسيها	١/ب
إذا استفهمته لئلا	٢	إذا استفهمت لئلا	٢/أ
فاشتبهت من هنا همزة القطع نحو أحمد وأوكل	٢	فأشبهت من هنا همزة القطع نحو أحمد وأفكل	٢/أ
وإقران الهمزة مع تحرك السين	٢	وإقراره الهمزة مع تحرك السين	٢/أ
كما جروا برب لأنها نقيضة	٣	كما جروا برب لأنها نقيضته	٢/ب
لأنه ليس في حكمه ما صيغت عليه	٣	لأنه ليس في حكم ما صيغت	٣/أ
بمنزلة الرّ منه	٣	بمنزلة الراء منه	٣/أ
ونحن إذا حملناها همزة الوصل	٣	ونحن إذا جعلناها همزة الوصل	٣/ب
والكلام يعم الثلاثة	٣	والكلِم يعم الثلاثة	٣/ب
والقياس أقضى بهم إلى ذلك	٤	والقياس أفضى بهم إلى ذلك	٤/أ

ومن الخطأ في القراءة والنسبة أنه لما بلغ قول أبي تمام:

خَرقاءُ يَلعَبُ بِالعقول حَبابُهـــا كتلاعُبِ الأَفعـــالِ بِالأسمـــاءِ

(٨ب) جاء النص هكذا:

((قال الطائي:

خرِقًا تَلْعَبُ بِالعقول حُبابُهـــا كتلاعُبِ الأَفْعَالِ بِالأسمـــارِ))

(ص ٩) وجاء في الهامش (١٨): ((الطائي: أبو زبيد الطائي. وهو

حرملة بن منذر. كان من زوار الملوك. عاش في الجاهلية وأدرك الإسلام. انظر الأغاني ١٢/١١٣)).

ومن الخطأ في النسبة أيضًا، ترجمته لابن كيسان (ص ١٣ ٥٢٣) عند قول الشارح: ((وقال أبو الحسن: ما هاهنا بمعنى الذي، وأحسن زيدًا صلته...)) والشارح يعني الأخفش، والقول منسوب له في عدد من المصادر.

أما الدراستان فهما -تجاوُزًا- أحسن حالاً من التحقيق، وإن كان فيهما من النواقص، وعليهما من المآخذ ما لا يغتفر في رسالة علمية، فلم يُستكمل الحديث عن طريقة المؤلف في شرحه، وخاصة في الرسالة الأولى، ولم يُفرد الحديث عن مصادره، ولا عن شواهده، فقد جاءا تحت مبحث (نزعته) في الرسالتين، غير مستوفًى، ولم يُذكر في الرسالتين شيءٌ عن اختياراته وآرائه، ولا عن أثره فيمن بعده، وصرف الكلام في قيمة الكتاب إلى الحديث عن محاسن النسخة المخطوطة وعيوبها.

ومن هنا، أرى أن الحاجة متأكدة لإعادة دراسة الكتاب وتحقيقه.

وأما النسخة الخطية فهي محفوظة بمكتبة الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله، ذكر ذلك الزركلي في ترجمته للمهاباذي، فاستعنت بالأستاذ الفاضل د. سليمان بن علي البشري، الذي عمل ملحقًا ثقافيًّا في تونس، في طلب هذه النسخة، فبذل -وفقه الله- جهدًا مشكورًا حتى أتى بها مصورة تصويرًا ملوّنًا متقنًا إلى حد كبير، فجزاه الله خير الجزاء.

ولما قرأت النسخة وفحصتها بما يسر الله، عزمت على تحقيقه، واستعنت الله. ورأيت أن أبدأ من أوله إلى نهاية باب الأفعال، ليسهل نشره، وأكمل

الباقي تباعًا بإذن الله.

وقد سبقت هذه الدراسة بدراستين للمهاباذي:

أولاهما: بحث د. ضياء الدين فهمي محمد، بعنوان: المهاباذي وآراؤه النحوية والصرفية. منشور في حولية كلية اللغة العربية بالزقازيق -جامعة الأزهر، المجلد (٢) العدد (٣٠) ٢٠١٠م.

والثانية: بحث د. حيدر حبيب حمزة، بعنوان: المهاباذي وآراؤه اللغوية. منشور في مجلة القادسية في الآداب والعلوم والتربية، المجلد (١١)، العدد (٢) ٢٠١٢م.

وقد جمعا آراءه من كتب أبي حيان ومن بعده.

وقد اقتضت طبيعة هذه الدراسة أن يُقسم العمل قسمين:

الأول: تعريف بالشارح والكتاب، يتضمن منهجه فيه، ومصادره وشواهده، وعنايته بالتعليل والمصطلحات، وآراءه واختياراته، ويتناول أيضًا قيمته وأثره، كما تضمن هذا التعريف ذكرًا موجزًا لأهمية كتاب اللمع، وما لم يذكره الدارسون من شروحه.

الثاني: تحقيق النص، وقد قدم بتوثيق نسبة الكتاب، ووصف النسخة الخطية، وسرت في التحقيق على المنهج المعروف عند أهل الفن، فقد:

١- نسخت النص متبعًا قواعد الإملاء المعروفة، مع الضبط بالشكل التام لما يلبس، مشيرًا إلى ما في هوامش النسخة من تعليق مهم، وإلى ما فيه من سقط محتمل أو بياض.

٢- قابلت ما نقله من متن اللمع بالمتن المطبوع بتحقيق د. فائز فارس،

كما قابلت ما نقله من نصوص طويلة بمصدرها إذا دعا لذلك داعٍ.

٣- عزوت الآيات القرآنية، والأبيات الشعرية، والأمثال والأقوال.

٤- بينت معاني ما ورد من ألفاظ غامضة.

٥- خرجت أقوال العلماء من كتبهم حسب الطاقة، كما عزوت الأقوال غير المنسوبة إلى قائليها ما تمكنت من ذلك.

٧- علقت على مسائل الخلاف بعزوها إلى مصادرها، دون التعرض لتحرير الأقوال، حتى لا تطول الحواشي بلا فائدة تذكر، فالإحالة تفي بالغرض.

أسأل الله أن أكون قد قدمت في هذا العمل ما ينفع.

التعريف بالشارح:

أقدم من ترجم للمهاباذي، حسب ما اطلعت عليه، ياقوت الحموي في معجم الأدباء، ترجم له ترجمة مقتضبة جدًّا، هذا نصها: ((أحمد بن عبد الله المهاباذي، النحوي الضرير، من تلاميذ عبد القاهر الجرجاني، له شرح كتاب اللمع))[١].

وفي معجم البلدان: ((مهاباذ ... تفسيرها: عمارة القمر... قرية مشهورة بين قم وأصفهان[٢]، ينسب إليها أحمد بن عبد الله المهاباذي النحوي، مصنف شرح اللمع، أخذه عن عبد القاهر الجرجاني))[٣].

---

(١) معجم الأدباء ١/٣٧٥.

(٢) كما ذكر ياقوت، بين قم وأصفهان، تسمى اليوم مهاباد، على بعد ١٥٠ كيلاً من أصبهان، و٤٠٠ كيل من طهران.

(٣) معجم البلدان ٥/٢٢٩.

وعن ياقوت نقل من ترجم له بعده[1]، فلم يذكر له غير شيخ واحد، وهو عبد القاهر الجرجاني، وقد ذكره في كتابه، ونعته بشيخه ونقل عنه[2].

كما ذكروه في تلاميذ عبد القاهر[3].

وفي هدية العارفين ذكر أن وفاته في حدود ٥٠٠هـ.

وهذا الذي ذكره لا دليل عليه، وإنما ذكره على وجه التقريب، معتمداً على تتلمذه على عبد القاهر الجرجاني، المتوفى سنة ٤٧١هـ.

وفي شرح اللمع ذكر كنيته، وجده، ففي صفحة العنوان: كتاب شرح اللمع إملاء أبي الحسين أحمد بن عبد الله بن أحمد الماهباذي.

اللمع وشروحه:

نال كتاب اللمع للإمام أبي الفتح بن جني مكانة كبرى عند العلماء، فدرسوه وشرحوه، وقد نافت شروحه عن العشرين شرحاً[4]، كما اختصره الكرماني وسمى مختصره النظاميّ[5].

ومن شروحه التي لم يذكرها أحد من المترجمين -حسب ما اطلعت

---

(١) انظر: الوافي بالوفيات ١١٢/٧، ونكت الهميان ١١٠، وبغية الوعاة ٣٢٠/١، وكشف الظنون ١٥٦٣، وهدية العارفين ٨١/١، ومعجم المؤلفين ٣٠١/١، والأعلام ١٥٨/١.

(٢) انظر: شرح اللمع ٧ أ.

(٣) انظر: روضات الجنات ٩٠/٥.

(٤) انظر: اللمع (تحقيق فائز فارس المقدمة) ك – كر، و(تحقيق حسين شرف – المقدمة) ٦٨، وشرح اللمع للأصفهاني (مقدمة المحقق) ٣٨-٤٨، وتوجيه اللمع لابن الخباز (مقدمة المحقق) ٣٣-٤٠.

(٥) انظر: معجم الأدباء ٢٦٨٧/٦.

عليه- شرح (البارقي)، وقد ذكره ابن إياز في قواعد المطارحة[1]، وأبو حيان في تذكرة النحاة[2]، وقد عثر الأستاذ علي الشقيران على شرحه في المكتبة الوطنية في بريطانيا برقم ١٢٣٤/١٢، وهو يعمل الآن على تحقيقه، وفي الورقة الأولى من المخطوط: كتاب شرح اللمع للشيخ الإمام أبي الفتح عثمان بن جني النحوي، للشيخ الإمام العالم النحوي أبو[3] طاهر محمد بن أحمد البارقي رحمه الله.

والبارقي من تلاميذ الربعي والعبدي كما في هذا المخطوط، ولم أقف على ترجمة له فيما اطلعت عليه من مصادر.

كما يذكر المترجمون شرحًا مجهول المؤلف، في مكتبة بايزيد يحمل الرقم ١٩٩٢، وقد طلبت تصويره، فلما وصل وجدته كتابًا في الفقه، ولا أدري أهو خطأ في الرقم، أم خطأ ممن صوّره.

شرح المهاباذي:

سأتناول هذا الشرح من خلال المباحث الآتية:

أ- منهج الشارح:

لم يضع المهاباذي مقدمة يبين فيها منهجه وطريقته، والناظر في كتابه يجد أنه لم يتخذ منهجًا محدّدًا، وإنما ترك لنفسه أن يصطفي ما يراه محتاجًا إلى البحث، من تعليق على عبارة المصنف، أو تفريع على مسألة، أو بسط

---

(١) ٣٥٨.

(٢) ٥٩٥.

(٣) كذا على الحكاية.

في بيان العلل، أو استعراض لمسائل الخلاف، كما أنه التزم ترتيب أبواب اللمع في أول الكتاب، حتى إذا أنهى باب عطف النسق، انتقل إلى باب (كم)، وتابع الترتيب بعدها فشرح باب التعجب، وعسى وحبذا ونعم وبئس، ثم عاد إلى باب النكرة والمعرفة، فتابع ترتيب ابن جني، حتى إذا أنهى باب الجمع انتقل إلى باب التصغير، ثم النسب، ثم عاد إلى القسَم، والموصول، ثم انتقل إلى باب الخطاب فالحكاية، ثم عاد إلى باب ألفات الوصل والقطع، فباب النونين فباب الإمالة، و لم يتعرض لباب الاستفهام.

كما أنه لم يلتزم بترجمة الأبواب، فباب (الاسم الواحد) في اللمع: باب إعراب الاسم الواحد، وكذلك الاسم المعتل، وكذا فعل في باب الجمع، ترجم له: بمعرفة الجمع، وتحدث عن جمع المذكر السالم، ثم عقد بابًا لجمع التأنيث، وفي اللمع ذكرٌ لجمع التكسير بعد جمع التأنيث، فلم يتعرض لذكره، ونحو من هذا في باب المفعول فيه، في اللمع تفصيل بعد الإجمال، فقد عقد لظرف الزمان بابًا، ولظرف المكان آخر، واكتفى المهاباذي بباب المفعول فيه.

واكتفى في باب التثنية بأن يفصِل الحديث عما سبقه بـــ(باب) دون أن يسميه.

وفي باب الاسم المعتل تناول الأسماء الستة، و لم يصدِّر ذكرها بباب أو فصل أو عنوان، وعندما تناول باب (عسى) سماه فصلاً، وفي باب ما لا ينصرف جعل كل علة من العلل المانعة من الصرف بابًا: باب ما لا ينصرف، فباب وزن الفعل الذي يخصه أو يغلب عليه، باب ما كان في آخره ألف

ونون...إلى آخره.

وكذا لم يلتزم طريقة واحدة في موقفه مع متن اللمع، فحينًا يمزج الشرح بالمتن، وحينًا يقدم المتن بـــ(قال أبو الفتح) أو (قال الشيخ) أو (قوله)، وحينًا يتناول المسألة دون إشارة إلى المتن، ووافقه في هذا المنهج جامع العلوم الباقولي في شرحه للمع[1].

ب- مصادره:

سبق أن نقلت في ترجمته قول ياقوت: ((مصنف شرح اللمع، أخذه عن عبد القاهر الجرجاني))، والناظر في الشرح يجد مصداق هذا، فإنه أكثر النقل من كتاب عبد القاهر، شرح الإيضاح، والتكملة، ينقل دون تصريح حينًا[2]، ويصرح باسمه حينًا، وينعته بشيخه[3].

كما صرح بالنقل عن سيبويه[4]، والفراء[5]، والسيرافي[6]، والفارسي[7]، وابن جني[8]، وابن برهان، وأكثر من النقل عنه[9].

أما من حكى أقوالهم من العلماء فكثير، متابعًا في ذلك من ينقل عنه

---

(١) انظر: شرح اللمع للأصفهاني (مقدمة المحقق ١/١٢٩).

(٢) ٣ ب، ٥ أ.

(٣) ١ ب، ٧ أ، ٤٢ ب.

(٤) ١ ب، ١٠ أ.

(٥) ١٨ أ.

(٦) مصرحًا باسمه في ١٦ أ، ٥٧ ب، وناقلا دون إشارة في ٩ أ ، ٩ ب.

(٧) ١٦ أ، وصرح بالنقل من الإيضاح في ١٢ ب، ومن الحجة في ٩٩ أ.

(٨) صرح بالنقل من المنصف ٢ أ.

(٩) ١٦ أ، ١٧ ب، ١٨ أ ثلاث مرات، ١٩ ب.

من مصادره، كما في حكايته قول أبي عمرو بن العلاء، والكسائي، والمازني، وابن كيسان، في ألف المقصور عند الوقف، فقد كان ينقل ذلك الفصل عن ابن برهان[1].

ج- شواهده:

لم يكثر المهاباذي من الشواهد، سواء أكانت من القرآن الكريم وقراءاته، أم من كلام العرب شعره ونثره، متوافقًا هذا مع منهجه في عدم استقصاء المسائل، ولما صب عليه اهتمامه من العناية بالتعليل والمصطلحات، كما سأعرض له بعد، إن شاء الله، ففي الجزء المحقق، وهو ما يعادل سُبُعَ الكتاب تقريبًا، لم يستشهد سوى بتسع آيات كريمات، ومثلين من أمثال العرب، وأحد عشر بيتًا، كما تمثل ببيتين للمتنبي، ينظر بأحدهما على مسألة معنوية، في سياق التعليل.

و لم يصرف لشواهد اللمع عناية خاصة، كشرح أو توثيق أو بيان موضع الشاهد، ومنهجه يفرض عليه هذا.

د- عنايته بالتعليل والمصطلحات:

عني المهاباذي في شرحه بتفسير المصطلحات، والعلل، فلو استعرضنا - على سبيل المثال- باب المعرب والمبني[2]، وجدنا أنه تناول ما يلي:

معنى الإعراب لغة، وحقيقته (اصطلاحًا)، ومعنى البناء، وعلة كون أصل الإعراب الاسم، وعلة ما بني من الأسماء، وعلة كون أصل الفعل البناء،

---

(١) انظر: ١٦ أ -١٦ ب.

(٢) ٨ أ.

وتفسير مصطلح التمكن، ومعنى (المضارع)، وعلة زيادة أحرف المضارعة، وعلة تحديدها بهذه الأربعة، وعلة كون الإعراب آخر حرف من الكلمة.

ومثل هذا نجده في باب معرفة الجمع[1]، فقد افتتحه بتفسير ما سمي به هذا الجمع، التصحيح، السالم، الذي يجري على هجاءين...، ثم بين علة اختصاصه بالعقلاء، ثم بين علة جمع أَرَضِين وسِنِينَ وعشرين ونحوها عليه وهي ليست من العقلاء.

وفي جمع التأنيث بين علة كون علامة النصب كسرة، وعلة حذف التاء من المفرد، وعلة اجتماع علامتي تأنيث في نحو حُبليات وصحراوات.

وكان يغرق أحيانًا في الجدل إلى حد التكلف، كما في المسألة السابقة، فقد أورد على نفسه، فقال: لم لم تكن علامة النصب الفتحة في الجمع المؤنث السالم؟

فأجاب: إن جمع التأنيث فرع عن جمع التذكير، وكان جمع التذكير علامة نصبه وجره الياء، فلم يريدوا أن يكون الفرع أوسع من الأصل!

ثم أورد: ولماذا حذفت التاء؟

فأجاب: لئلا تجتمع علامتا تأنيث.

فأورد: فكيف اجتمعتا في حُبليات وصحراوات؟

فأجاب: لأنهما لم يكونا بلفظ واحد[2]!

وعلى هذا بنى شرحه، فقد كانت عنايته بالعلة والمصطلحات طاغية

---

(١) ٢٠ أ.

(٢) ٢٠ ب -٢١ أ.

على مادة شرحه.

د- آراؤه واختياراته:

لم يخرج المهاباذي عن فلك البصريين، فقد وافقهم في آرائهم، و لم يمنعه ذلك من عرض آراء الكوفيين، وترجيح ما يراه راجحًا منها، كما أن له اختيارات وآراء أخرى، بعضها لم أقف على من سبقه إليها.

وفي هذا الجزء المحقق عَرَضَ لمسألتين خلافيتين بين البصريين والكوفيين، ورجح فيهما رأي البصريين، أولاهما: اشتقاق الاسم، قال: ((وَسُمِّي اسمًا لسُمُوِّه، والسموُّ الرفعةُ، وعندَ الكُوفيينَ أنَّهُ مُشتقٌ مِن السمةِ، وَليسَ كذلكَ؛ لأنَّهُ يُجمَعُ على أَسماءَ...))[1].

والأخرى: الفرق بين حركات البناء والإعراب، قال: ((وحركاتُ الإعرابِ والبناءِ كما قالَ سيبويه متفقةٌ لفظًا وإن اختلفَت معنًى ... ولهذا فرَّقوا بينهما باللقبِ، وَزعمَ الكوفيونَ أنَّهُ لا فرقَ بينَهُما، والأَولى أَن يُفَرَّقَ بينهما؛ لأنَّ اختلافَ المعنى يوجبُ اختلافَ اللفظ))[2].

وذهب في باب العطف إلى أن (ثم) تأتي زائدة، قال: ((ثم تقع في الكلام على ضربين، عاطفة وزائدة... وكونها زائدة كقول زهير:

أراني إذا ما بت بت على هوى ... وثمَّ إذا أصبحت أصبحتُ غاديا[3]

---

(١) ٤ ب – ٥ أ.

(٢) ٩ ب.

(٣) البيت من الطويل في ديوان زهير بشرح ثعلب ٢٨٥، وسر الصناعة ٢٦٤/١، وأمالي ابن الشجري ٩٠/٣، وروايته فيها: فثم.

وعليه تأول أبو الحسن: ﴿ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا﴾ [1]))[2]. ونسب ابن برهان القول بزيادتها للكوفيين[3].

وكان يرجح أحيانًا إذا استعرض الخلاف، فمن ذلك في هذا الجزء المحقق قوله لما تعرض للخلاف في ألف المقصور عند الوقف: ((وقالَ آخرونَ، وهُم أبو عمرِو بنِ العلاءِ، وأبو الحسنِ الكسائي، وأبو الحسنِ بن كيسان -وَبِهِ أَقولُ-: الألفُ في الأحوالِ الثلاثِ لامُ الكلمةِ))[4].

وقد يعتذر للكوفيين ويستجلب العلل لتأييد رأيهم، وإن كان لا يراه، كما فعل في باب التعجب لما بين حكم حذف نون الوقاية عند إسناد فعل التعجب إلى ياء المتكلم، قال: ((وقالُوا أَيضًا، أَعني الكوفيين: إنَّهُ يقالُ: ما أَحسَنِي، بحذفِ النونِ مِن (أحسنَنِي)، والجوابُ عنهُ أنَّهُ شاذٌّ، ويجوزُ أن يكونَ لما لم يتصرَّفْ أجراهُ مَن قالَ هَذا مُجرى (لعَلِّي) فحذفَ النونَ منه))[5].

أما آراؤه التي نقلت عنه فقد وقف د. ضياء الدين فهمي محمد على اثني

(١) التوبة: ١١٨، ورأي الأخفش في إعراب القرآن المنسوب خطأ إلى الزجاج ٨٩٣/٣، وشرح اللمع لابن برهان ٢٤٤/١، وشرح الكافية الشافية ١٢٥٨/٣، وشرح الكافية للرضي ١٣٢٢/٢/٢، ومغني اللبيب ١٥٨.

(٢) ٨٠ ب -٨١ أ.

(٣) انظر: شرح اللمع ٢٤٤/١.

(٤) ١٦ أ — ١٦ ب.

(٥) ٨٩ أ.

عشر رأيًا[1]، وذكر أنه انفرد في بعضها، ومن ذلك حكم الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة بالواو، وقد نقل عنه أبو حيان نصًّا طويلاً، صدره بقوله: ((وهذه المسألة قلما تعرض لها النحويون، و لم أر أحدًا تكلم فيها فيما وقفت عليه غير هذا المصنف، وغير رجل يعرف بالمهاباذي، قال في (شرح اللمع) من تصنيفه:((إذا استثنيت من جمل مختلفة لم يكن المستثنى إلا من الجملة التي تليه، نحو قوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ (٤) إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾[2]، فـــ(الذين تابوا) مستثنى من الفاسقين لا غير، وحمله على أنه مستثنى من جميع الكلام خطأ ظاهر؛ لأنه لا يجوز أن يكون معمولًا لعاملين مختلفين، ويستحيل ذلك، ولأنك لو حملته على أنه مستثنى من جميع ما قبله لصار تقدير الكلام: فاجلدوهم ثمانين جلدة إلا الذين تابوا، ولا تقبلوا لهم شهادة أبدًا إلا الذين تابوا، وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا. انتهى كلامه))[3].

ويمكن أن يكون المهاباذي متابِعًا في هذا، قال الإسنوي: ((وقال المهاباذي في شرح اللمع، والفارسي فيما حكاه عنه ابن برهان الأصولي في كتبه الأصولية إنه يعود إلى الأخيرة خاصة))[4]، ولكن يبقى أن النحويين قلما تعرضوا إلى هذه المسألة، وأنه من أول من تعرض لها، قال الزركشي:

---

(١) المهاباذي وآراؤه النحوية والصرفية: حولية كلية اللغة العربية بالزقازيق – جامعة الأزهر، العدد ٣٠ مجلد ٢ ٢٠١٠م. ص ٢٣٠٢. وهذه الآراء التي وقف عليها كثير منها كان المهاباذي موافقًا جمهور النحويين. انظر: ٢٣٧٣.

(٢) سورة النور.

(٣) التذييل والتكميل ٨/٢٦٣-٢٦٤. والنص في شرح المهاباذي ٥٩ أ.

(٤) الكوكب الدري ٣٧٩-٣٨٠.

((هذه المسألة قل من تعرض لها من النحويين، وقد سبق أن ابن فارس ذكرها في كتابه فقه العربية، واختار توقف الأمر على الدليل من خارج، وذكرها المهاباذي في شرح اللمع واختار رجوعه إلى ما يليه كالحنفية...))[1].

ومما ذهب إليه المهاباذي، ونُقل عنه أن (ظلّ) لا تأتي تامة، قال: ((وهذه الأفعال تجيء تامة، كما تجيء (كان) إلا (ظلّ)، فإنها لا تستعمل تامة، ولا تستعمل إلا في فعل النهار))[2]، وممن نقله عنه أبو حيان[3] والدماميني[4].

فأما استعمالها غير تامة فهو متابعٌ فيه ابنَ برهان، وقد سبق أنه أكثر النقل عنه، قال ابن برهان: ((وأما (ظلّ) فلا يستعمل تامًّا، ولا يقال إلا في فعل النهار وحده))[5].

وأما كونها لا تستعمل إلا في فعل النهار، فالمقصود أنه لا تكون بمعنى صار، وقد نقل عنه أبو حيان هذا الرأي، قال: ((وذهب لكذة الأصبهاني، والمهاباذي شارح اللمع، إلى أنّ (ظل) لا تكون بمعنى صار، بل لا تستعمل إلا في فعل النهار، وقال نحوه السيرافي))[6].

ومن آرائه التي نقلت عنه، منع إمالة (حتى)[7]، وتعليل إمالة (العَجّاج)

---

(١) البحر المحيط ٣/٣٢٠.

(٢) ٣٥ أ.

(٣) انظر: ارتشاف الضرب ٣/١١٥٥.

(٤) انظر: تعليق الفرائد ٣/١٧٧.

(٥) شرح اللمع ١/٥٣.

(٦) التذييل والتكميل ٣/١٥٨.

(٧) انظر: ٥٧ ب. نقله عنه السيوطي في الهمع ٢/٢٠٤.

و(الحَجّاج) بكثرة الاستعمال[1]، وعدم حذف ألف الوصل المفتوحة إذا دخلت عليها همزة الاستفهام، وذلك في (ال) التعريف وفي (ايمن) و(ايم الله)[2]، وحذف ياء (فُعيل) عند النسب[3]...

قيمة الكتاب:

أ- مزاياه:

من أهم مزايا شرح المهاباذي تقدم مؤلفه، فهو الشرح الثالث للمع بعد الثمانيني وابن برهان، أما الواسطي فسبقه محتمل؛ لأن وفاته لم تحدد بدقة.

ومن مزاياه العناية بالتعليل، والغوص على علل دقيقة، وإن كان في بعضها تكلف، كقوله: ((وإذا بَنَيتَ الفعلَ الماضيَ للمُخبِرِ عن نفسه قُلتَ: ضَرَبْتُ، فبنيتَ التاءَ على الضمِّ؛ لأنَّهُ أقوَى الحركاتِ، وعنايةُ المُخبِرِ عَن نفسِه بنفسِه فوقَ عنايتِه بغيرِه، فأَخَذَ الأَقوى الأقوى))[4].

وكتعليله لبناء اسم الإشارة أنه اسم فارق مسماه، فإن الأصل في الأسماء أن تلزم مسمياتها، ولكن اسم الإشارة مقرون بمن تشير إليه، فلذلك بني[5].

ب- المآخذ عليه:

لم يعن المهاباذي بنص اللمع، ولا باستقصاء مسائل الكتاب العناية التي اضطلعت بها كثير من الشروح الأخرى، وإنما قصر عنايته على بعض

---

(١) انظر: ٥٨ أ، نقله عنه أبو حيان في الارتشاف ٥٣٤/٢.

(٢) انظر: ١٥١ أ.

(٣) انظر: ١٤٢ أ.

(٤) ٢١ ب.

(٥) انظر: ١٢ أ.

الجوانب، كما أنه لم يلتزم بترتيب اللمع، فقدم وأخر، ومما يؤخذ عليه أنه قد يستطرد في مسائل فرعية في غير بابها، كبحثه حرف التعريف آللام وحدها أم (أل)[1]، وقد أطال وأجاد، وإن كان في غير موضعه، ولما أتى موضعه وهو باب الألف واللام أشار إلى ذلك الخلاف وأحال إلى ما تقدم[2].

ومما يؤخذ عليه الوهم في الإحالة إلى الفسر، والنص غير موجود فيه، قال: ((نحوُ ما جاءَ في الـــمَثَل: شَرٌّ أَهَرَّ ذا نابٍ، وَهَذا استشهدَ أَبو الفتحِ بِهذا في الفسرِ عِند قِيلِ أَبي الفتحِ: هم أقام ...)) فابن جني لم يورد هذا المثل في الفسر، وإنما أورده في الخصائص[3]، ويحتمل أن يكون الفسر الذي بين أيدينا ناقصًا، أو أنه ليس الفسر الكبير.

وفي هذا النص خلل أسلوبي، حيث أقام الظاهر مقام المضمر من غير حاجة، في قوله: ((وهذا استشهد أبو الفتح بهذا)) وهذا أيضًا يحتمل أنه خطأ من الناسخ.

وقوله: ((عند قيل أبي الفتح: همٌّ أقام ...)) الذي أكاد أجزم به أنه وهم، أو سبق قلم.

ومما يؤخذ عليه أيضًا عدم ترتيب الأقوال، مما أدى إلى التكرار، لما تعرض لمسألة الوقف على المقصور[4].

ج- أثره فيمن بعده:

---

(١) انظر: ١ ب – ٣ ب.

(٢) ٩٨ أ.

(٣) ٣١٨/١.

(٤) انظر: ١٦ أ- ١٦ ب.

يظهر أثر الكتاب فيمن جاء بعده جليًّا فيمن نقلوا عنه، وأول من نقل عنه -حسب ما اطلعت عليه- أبو حيان، فقد نقل عنه في التذييل والتكميل مصرحًا بشرح اللمع[1]، وفي ارتشاف الضرب[2] ومنهج السالك[3]، والبحر المحيط[4]، ثم نقل عنه مباشرة أو بواسطة أبي حيان الدماميني[5] وابنُ هشام[6]، والزركشي[7]، والإسنوي[8] والسيوطي[9].

توثيق نسبة الكتاب:

أجمع المترجمون للمهاباذي أن له شرحًا على لمع ابن جني، كما تبين في ترجمته، والمخطوط الذي بين أيدينا هو ذلك الشرح، يدل لذلك دليلان:

أولهما: ما جاء في صفحة العنوان: كتاب شرح اللمع في النحو، إملاء الشيخ الجليل أبي الحسين أحمد بن عبد الله بن أحمد الماهاباذي.

وثانيهما، وهو أوثق الدليلين: ما نقل عن الشارح من نصوص وآراء، فقد وُجِدَت في هذا الشرح، و لم يندَّ منها شيءٌ.

ومن أظهر ذلك، ما نقله أبو حيان في باب الاستثناء، فقد بلغ نقله

---

(١) نقل عنه كثيرًا ومما نص فيه على شرح اللمع: ٨/٢٦٣-٢٦٤.

(٢) من ذلك: ١/٢٥٠، ٢/٥٣٤، ٣/١١٥٥.

(٣) ٣/٧٩٢.

(٤) ٦/٤٣٢.

(٥) انظر: تعليق الفرائد ٣/١٧٧.

(٦) انظر: أوضح المسالك ٢/٥٧.

(٧) انظر: البحر المحيط للزركشي ٣/٣٢٠.

(٨) انظر: الكوكب الدري ٣٧٩-٣٨٠.

(٩) نقل عنه كثيرًا في الهمع ومن ذلك في ١/١١٥.

خمسة أسطر جاءت موافقة لما في هذا المخطوط بالحرف الواحد.

وصف النسخة:

للكتاب نسخة وحيدة، محفوظة في مكتبة الشيخ الطاهر بن عاشور في تونس، برقم ٢٢٥٦/ أ٧٤، وقد كتبت سنة ٥٩١ه، كما جاء في آخرها.

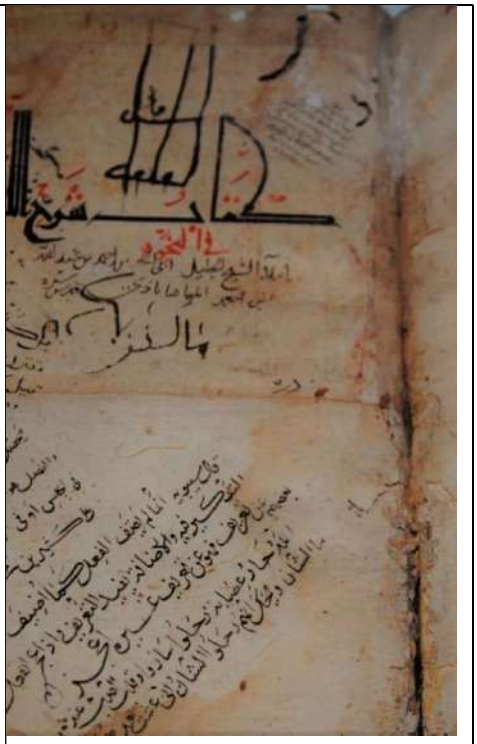
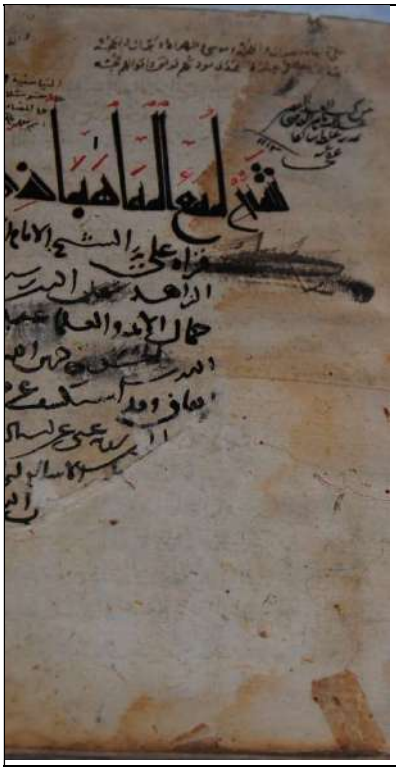
وتقع في ١٥٨ ورقة، في الصفحة ١٩ سطرًا، ومتوسط الكلمات في السطر ١٤ كلمة، كتبت بخط نسخي جميل، وقد ضبطت كلماتها بالشكل، وقبل الكتاب وبعده تعليقات ومسائل متفرقة، كتبت بخط مغاير، وعليه تملكات وقراءات.

وفي أولها فهرس للأبواب بخط معاصر.

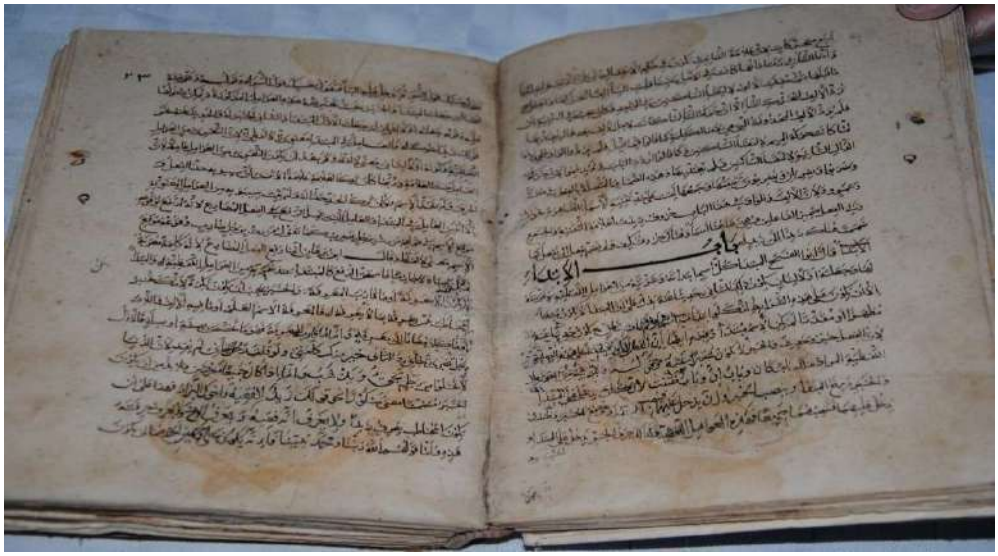
وقد أصاب المخطوط رطوبة، أثرت في مواضع منه.

وقد طمس اسم الناسخ من آخر المخطوط، الذي جاء فيه: ((تم الكتاب بحمد الله ومنه وحسن توفيقه، وفرغ من تحريره الراجي فضل الله وعفوه ... يوم الجمعة وقت الأصيل في شهر ربيع الآخر من شهور سنة إحدى وتسعين وخمسمائة هجرية، حامدًا لله ومصليًّا على نبيه محمد وعترته الطاهرين)).

والجزء المحقق من بداية الكتاب ظهر الورقة الأولى، حتى منتصف ظهر الورقة ٢٢.

	
صفحة العنوان	صفحة تالية فيها العنوان

بداية الكتاب = بداية النص المحقق



نهاية النص المحقق

آخر الكتاب

شرح اللمع في النحو

إملاء

أبي الحسين أحمد بن عبد الله بن أحمد المهاباذي

/١ ب بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين.

الحمدُ للهِ ربِّ العالمين، حمدَ الشاكرين، وصلاتُهُ عَلَى نبيِّه محمدٍ وآلِهِ الطاهرين.

قالَ أبو الفتحِ عثمانُ بنُ جني: ((الكلام كله ثلاثة أضرب))[١].

دُخُولُ الأَلفِ واللامِ في (الكلامِ) لاستغراقِ الجنس، إذ ليسَ يُريدُ به كلامًا دونَ كلامٍ، وإنما يَقصدُ العُمومَ والشّياعَ، كما أنَّ القائلَ إذا قالَ: الرجلُ خيرٌ منَ المرأةِ، والدِّينارُ خيرٌ منَ الدرهم، أَرادَ العمومَ، وأنَّ جنسَ الرجالِ خيرٌ من جنسِ النساءِ، وَجنسَ الدينارِ خيرٌ من جنسِ الدرهمِ، ولَو أَرادَ به التعريفَ لما دلَّ إلاَّ على شخصٍ[٢] واحدٍ بعينه يعرفهُ القائلُ والسامعُ.

والألفُ واللامُ عندَ الخليلِ للتعريفِ في الاسمِ، كما أنَّ (قد) للتقريب في الفعل[٣]، وَعندَ صاحبِ الكتابِ أَنَّ اللامَ وحدَها للتعريفِ، والألفَ زِيدَت لِسكونِ اللامِ، لِيُمكنَ اللفظُ بها إذا وَقَعَتْ في أولِ الكلامِ.

---

(١) اللمع ٧.

(٢) في الهامش: شيء.

(٣) انظر: الكتاب ٣/٣٢٤.

قال سيبويه: قالَ الخليلُ: وَمِمَّا يَدلُّك على أَن (أل) مفصولةٌ مِنَ الرَّجل ولم يُبنَ عليها، وأنها بمنزلة (قد) قولُ الشاعر[1]:

عجِّلْ لَنا هذا وأَلحِقْنَا بِذَلْ ... الشَّحمِ إنَّا قد مَلَلْناهُ بَجَلْ[2]

ووجهُ الاستدلالِ فيه أنهُ لمَّا اضطُرَّ فَصلَهما عنِ الاسمِ في البيتِ الأولِ، ثم رَدَّهما في أَولِ البيتِ الثاني بعدُ؛ لأنهما مَرَّت في البيتِ الأَوَّلِ، وكأنهما لَمَّا تباعدَت أُنْسِيَها ولم يعتدَّ بها.

قالَ: شيءٌ آخَرُ، وَهوَ أنَّ الرجلَ إذا نَسِيَ فتَذكرَ ولم يُردْ أن يقطعَ كلامَه قال (إلي) كما يقولُ (قَدِي) ثم يتذكرُ فيقول: الرجلُ فعلَ كذا، سمعناهم يفعلونَ ذلك، ولا يُفعَلُ هذا بشيءٍ مما كان منَ الحروفِ الموصُولة.

وقال شيخُنا عبد القاهر[3] حكايةً عن الشيخِ أبي الحُسينِ[4] -رحمهُ اللهُ-

---

(١) اختلف في قائله على قولين: أولهما: أنه لحكيم بن معيَّة، نسبه إليه ابن السيرافي، والثاني: أنه لغيلان، نسبه إليه سيبويه في موضع إنشاده الثاني، وهو غيلان بن حريث الربعي كما في المقاصد النحوية ١/٥١٠.

(٢) الكتاب ٣/٣٢٥. والبيت من الرجز، في الكتاب ٣/٣٢٥، ٤/١٤٧، والمقتضب ١/٨٤، وما ينصرف وما لا ينصرف ١٥٧، واللامات ١٧، وشرح أبيات سيبويه ٢/٣٦٩، والخصائص ١/٢٩١، والمنصف ١/٦٦.

واختلف في روايته، فروي: دع ذا وعجل ذا .. و(ألزقنا) بدل (ألحقنا)، و(بالشحم) بدل (الشحم) و(أجمناه) بدل (مللناه)، و(بِحَل) بدل (بَجَل).

(٣) عبد القاهر الجرجاني، تعرضنا لذكره في الدراسة.

(٤) هو أبو الحسين محمد بن الحسين بن عبد الوارث ابن أخت أبي علي الفارسي، أخذ عن خاله أبي علي، وأخذ عنه عبد القاهر، من مصنفاته كتاب الهجاء، وكتاب الشعر، تنقل كثيرًا، واستقر بجرجان، وبها توفي عام ٤٢١هـ. ترجمته في: إنباه الرواة ٣/١١٦، ومعجم الأدباء ٦/٢٥٢٣، ومسالك الأبصار ٧/١٤١.

أنهُ قالَ: يمكنُ الاستدلالُ بالبيتِ عَلى صحةِ صاحبِ الكتابِ، وأنَّهُ إنما أَعادَ الألفَ واللامَ / ٢ أ في أَوَّلِ البيتِ الثاني لشدةِ اتصالِه بالاسمِ، وقلةِ استغنائِه عَنهُ[١]، قالَ: وَأمَّا قولُهم (إلي) فلا يدلُّ على سُقوطِ مَذهبِ صاحبِ الكتابِ؛ لأنَّ الهمزةَ لما كانت تُوجَدُ قَبلَ اللامِ أُعيدَت في حالِ التذكُّرِ ليكونَ أَوضحَ. ولو قال (لي) لم يَكُنْ واضحًا إذ كان يجوزُ أن يُظَنَّ أنه يقولُ ما ذكرتَه لي أو شيئًا نحوَهُ[٢].

واستَدَلُّوا عَلى صحةِ مَذهبِ الخَليلِ بقَولِهم في تخفيفِ الهمزةِ في (الأَحمر): (الَحْمَر)، وَذلكَ أنهم خَفَّفُوا همزةَ (أَحمر) ونقلُوا حركتَها إلى لامِ التعريفِ، ولَمَّا تحركتِ اللامُ وَجَبَ حذفُ الهمزةِ الداخلةِ على لامِ التعريفِ، إن كانت زِيدَت لسكونِ اللامِ، كما أَنَّكَ إذا نَقَلْتَ حركةَ الواوِ من (اقْوُلْ) إلى القافِ حُذِفَتِ الهمزةُ لتحرُّكِ القافِ؛ لأنها إنما اجتُلِبَت لسكونِ القافِ.

وَأجابُوا عَن هذا بأنَّ اللامَ أَصلُها السكونُ، وإنما تحركت بفتحةِ الهمزةِ من (أَحمر) في التخفيفِ والأَصلُ التحقيقُ، فلا يُعتدُّ إذن بهذهِ الحركةِ، فكأنها ساكنةٌ، فلم تُحذَفِ الهمزةُ التي قبلَها[٣].

قال أبو الفتح: وشيءٌ آخرُ، وهو أنَّ الهمزةَ قبلَ اللامِ قَد اضطرُّوا إلى إثباتِها في بعضِ المواضعِ في قولِهم: آلرجلُ قالَ ذلكَ؟ إذا استَفهَمْتَ، لئلاَّ يَلتَبسَ الخبرُ بالاستفهامِ، وَقولِهم: يا اللهُ، اغفرْ لَنا؛ لأنَّ بابَ النداءِ بابُ تغييرٍ

---

(١) هذا نهاية ما نقله عبد القاهر عن أبي الحسين. انظر: المقتصد في شرح التكملة ٢٥٣/١.

(٢) انظر: المقتصد في شرح التكملة ٢٥٥/١.

(٣) انظر: المنصف ٦٩/١-٧٠.

مِنَ الأصُولِ، ومنها: أنها مفتوحةٌ وسائرُ همَزَاتِ الوصلِ مكسورةٌ أو مضمومةٌ، فأشبهَت مِن هُنا همزةَ القطعِ، نحوَ: أحمدَ، وأفكلٍ، وَهذا قولُ صاحبِ الكتابِ، ذكرَهُ أبو الفتحِ في شَرحِ كتابِ المازنيّ، وقال: إذا جازَ عَلى مَذهبِ أبي الحسنِ: اسَلْ زيدًا، وَإقرارُهُ الهمزةَ مَعَ تحرُّكِ السينِ للتّخفيفِ؛ لأنّ الحركةَ عندَهُ غيرُ لازمةٍ، وإن كانَت الهمزةُ في أوله لم تثبت في غيرِ هذا الموضعِ ثباتَ همزةِ التعريفِ، فقولُهم: (الَحْمَر) أسوغُ، وَقد قالوا أيضًا: (لَحْمَر) بلا همزةٍ؛ لأنّهُ لَمّا تحركت اللامُ / ٢ ب حَذفُوا الهمزةَ، فدلّ ذلكَ عَلى أنها إنما جيءَ بها لسُكُونِ اللامِ، فلَمّا تحركت اللامُ استُغني عنها[1].

فَإن جاز لَمَن نابَ عَنِ الخَليلِ الاستدلالُ بقَولهم (الَحْمَر) جازَ لآخَرَ أن يحتَجّ لصاحبِ الكتابِ بقولهم (لَحْمَر).

وقال: الدليلُ على أنّ اتصالَ لامَ التعريفِ بالاسمِ أشدُّ مِن اتصالِ (قَد) بالفعلِ، أنهم يقولون: مَررتُ بالرجلِ، فيُوصلونَ عملَ الباءِ إلى الاسمِ، ولا يعتَدُّونَ الألفَ واللامَ فاصلًا، ولو كانت فاصلاً لم يجُزْ فصلُهما بينَ الجارِ والمجرورِ.

قالَ: وإنما اشتَدّ اتصالُ حرفِ التعريفِ بالاسمِ لأنّهُ في الأَصلِ على حرفٍ واحدٍ، وهو اللامُ، ثم دخلتِ الهمزةُ عليها لسكونِها، والحرفُ الذي يجيءُ لمعنًى إذا كانَ على حرفٍ واحدٍ لم يجز فصلُهُ فيما دخلَ عليه[2].

قالَ أبو الفتحِ: وَيدلُّ أيضًا عَلى شِدةِ اتصالِ حرفِ التعريفِ بالاسمِ أنّه

---

(١) المنصف ١/٧٠.

(٢) المنصف ١/٦٨.

مُعاقِبٌ للتنوينِ، فكما أنَّ التنوينَ لا يجوزُ فصلُهُ كذلك لا يجوزُ فصلُ اللامِ.

وشيءٌ آخرُ يدلُّ على أنَّ حرفَ التعريف حرفٌ واحدٌ أنَّهُ نقيضُ التنوينِ، وذلكَ أنَّ التنوينَ يدلُّ على التنكيرِ، واللامُ يدلُّ على التعريف، فلمَّا كانَ التنوينُ حرفًا واحدًا، كانَ قياسُ حرف التعريف أَن يكونَ حرفًا واحدًا، وهم يُجرُونَ الشيءَ مُجرَى نقيضه، كما يُجرونَه مُجرَى نظيره، ألا يُرى أنهم قالوا: (طَويل) فجاءُوا به على (قَصير)، وَجرُّوا بـــ(كم) كما جرُّوا بـــ (رُبَّ)؛ لأنها نقيضتُهُ، وذَلك أنَّ (كَم) للتكثيرِ، و(رُبَّ) للتقليلِ[1].

قال شيخُنا عبدُ القاهرِ: وَهذا الاستدلالُ شُغِفَ به أصحابُنا، يَعني قولَهم: مررتُ بالرجلِ، في أنَّ الباءَ تَتخطَّى لامَ التعريفِ إلى المعمولِ، وقد تقدَّمَ ذكرُهُ. قال: وَكأنَّهُ يضعُفُ قليلاً من حيثُ إنَّهم يقولونَ: إلاَّ تفعلْ أفعلْ، وأَرجو ألاَّ تخرجَ، فيفصلونَ بينَ الجازمِ والمجزومِ بـــ(لا).

والجوابُ عن هذا: أنَّ (لا) حرفٌ أفادَ في الفعلِ معنىً، كما أنَّ حرفَ التعريفِ كذلكَ[2]، / ٣ أ فجازَ أَن يَفصِل بينَ الفعلِ وجازمِه من حيثُ إنَّهُ في حُكمِ الجزءِ منَ الفعلِ.

وشيءٌ آخرُ، وَهو أنَّ (لا) حرفٌ يُزادُ في مواضعَ كثيرة، نحو: (لئلا يعلم)[3]، فلما كان كذلك جُعِلَ في هذا الموضع بمنزلة ما لا يُعتدُّ فاصلاً، حتى كأنَّهُ لغوٌ، كما قالوا: بَقِيَ بِلا مالٍ، فجعلوها معَ إفادتِها النفيَ بمنزلةِ

(١) المنصف ٦٩/١.

(٢) مكررة في الأصل.

(٣) الحديد: ٢٩.

(ما) في قوله تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ﴾ [1]، وليسَ كذلكَ الألفُ واللامُ؛ لأنهُ ليس مما عُرِف[2] فيه الزيادةُ فيجري على حكمِها، وأقوى من هذا أنهم يقولونَ: مررتُ بالغلامِ، في قافية، و(بغلامٍ) في قافية أخرى فلا يَعتدُّونها إيطاءً[3]، ولَو كانَ بمنزلة (قد) كما يذكرونَهُ لكانَ إيطاءً، كما أنَّ قَولَكَ: (قَد فَعلَ) و(فَعَلَ) في قافيتينِ إيطاءٌ؛ لأنَّ (قد) وإن كانَ أفادَ في الفعلِ معنىً، فإنَّهُ لَيسَ في حُكمِ ما صِيغَت عليهِ الكلمةُ، فمَجراها مَجرى سائرِ الحروفِ نحو: (ما)، و(هل)[4].

قالَ عبدُ القاهرِ: ومِما يَقطعُ بأنَّ حرفَ التعريفِ ليسَ بمنزلة (قد) أنَّك تقولُ: قد خرجَ بكرٌ وعادَ زيدٌ، فيكون (قد) جامعًا للفعلينِ في مَعنى التقريبِ، ولا يجوزُ أن تقولَ: مَررتُ بالرجلِ وغلامٍ الذي عرفتَ، عَلى أن تُدخِلَ في المعطوفِ معنى التعريفِ لكونهِ معطوفًا على مُعَرَّف، بل يجبُ أن تقولَ: بالرجلِ والغلامِ، فتأتيَ باللامِ في كلِ واحدٍ منَ الاسمينِ، فلما كانَ كذلكَ عرفتَ أنَّ حرفَ التعريفِ في (الرجلِ) بمنزلةِ الراءِ[5] منهُ، فكَما لا يجوزُ تقديرُ الانفصالِ في واحدٍ من حروفِ الكلمةِ كذلكَ لا يجوزُ في اللامِ. قالَ: وهذا

---

(١) آل عمران: ١٥٩.

(٢) في الأصل: عرف ألف فيه.. وفي المقتصد ١/٢٥٢: ليس مما ألف فيه.

(٣) في هامش الأصل: الإيطاء تكرير القافيتين. وانظر: مختصر القوافي لابن جني ٣٢، والكافي للتبريزي ١٦٢.

(٤) انظر: المقتصد في شرح التكملة ١/٢٥١-٢٥٢.

(٥) غير واضحة في المخطوط، والتصويب من المقتصد.

شيءٌ لاحَ لي في هذهِ الأيامِ فاعرفْهُ فإنه يُغني عن هذه الأدلةِ كلِّها[1].

فإن قالَ: إنهم جعلُوا (أل) معَ كونه أشدَّ اتصالاً[2] فلذلك جاز ألاَّ يكونَ (الرجلُ) معَ (رجلٍ) إيطاءً.

فالجوابُ: أنَّكَ إذا حَكَمْتَ بأنَّ حرفَ التعريفِ أشدُّ اتصالاً بالاسمِ من (قَد) بالفعلِ كانَ ما ذكرَهُ صاحبُ الكتابُ / ٣ ب أَولى من جهتينِ:

أحدُهما: أنَّ اتصالَ الحرفِ الواحدِ أَشدُّ وأبلغُ من اتصالِ حرفينِ؛ لأنَّ الحرفَ الساكنَ لا يمكنُ فصلهُ، وفصلُ الحرفينِ ممكنٌ.

والثاني: أنَّك تجعلُ الهمزةَ مقطوعةً في الأصلِ، ثم تزعمُ أنها وُصِلَت لكثرةِ الاستعمالِ، فتَعْدِلُ عن الظاهرِ، ونحنُ إذا جعلناها همزةَ الوصلِ كنا على المنهاجِ الواضحِ.

فإن قال: إنَّكم عَدَلتُم عَنِ الظاهرِ من حيثُ أَثبتُم همزةَ وصلٍ مفتوحةً وأصلُها الكسرُ.

فالجوابُ: أنَّ هذا عُدولٌ عن الظاهرِ يقبلُه القياسُ، وذلك أنَّ الهمزةَ لما جُعلَت موصلةً إلى حرفٍ غُيِّرَت حركتُها لنقلِها من بابٍ إلى بابٍ، وكانت فيه خِفَّةٌ من حيثُ قالوا إنَّ اللامَ تُدغَمُ في كثيرٍ منَ الأمرِ، والكسرةُ تستثقلُ مع التضعيفِ، فإذا جازَ لكَ أن تقولَ إنَّ الهمزةَ المقطوعةَ وُصِلَت لكثرةِ الاستعمالِ كان قولي إنها فُتِحَت لذلكَ أولى، وهذا واضحٌ، ومما يزيدُ في وضوحِه أنَّ الهمزةَ في هذا المذهبِ يجبُ الحكمُ بقطعِها قياسًا على (أيمُن)، ثم

---

(١) انظر: المقتصد في شرح التكملة ٢٥٢/١.

(٢) في المقتصد: مع كونه بمنزلة (قد) أشد اتصالاً.

لا يُقْدَرُ على إثباتها مقطوعةً نحو: جاء القومُ، وهمزةُ (أيمن) تُقطعُ كثيرًا، فالمذهبُ الأمثلُ مذهبُ صاحبِ الكتاب[1].

وقولُه: ((الكلام))[2] هُو عندَ سيبويه وأصحابه: المُفيدُ[3].

وكلُّ جزءٍ من هذه الأجزاءِ الثلاثة، أعني الاسمَ والفعلَ والحرفَ يُسمى كلمةً بانفرادِه، والكَلِمُ يعمُّ الثلاثةَ، وظاهرُ قولِه ((الكلامُ كلُّه ثلاثةُ أضرُبٍ)) عند بعضهم فيه خَلَلٌ، وذاك أنَّه لا يخلُو من وجهين: إما أن يكونَ غرضُه الكَلِمُ فلا تكونُ كلامًا حتى يجتمعَ فيه هذه الثلاثةُ، أو يكونَ الغرضُ أنَّ كلَّ جُزءٍ من هذه الأجزاءِ الثلاثة كلامٌ بانفرادِه، وكلا الغرضين فاسدٌ[4]؛ لأنَّ المفيدَ من الكلامِ هو على ضربين، جملةٌ من مبتدأٍ وخبرٍ، وجملةٌ من فعلٍ وفاعلٍ، فالجملةُ من المبتدأ والخبر: زيدٌ أخوك، والجملة من الفعلِ: ذهب زيدٌ، ولا يَأتَلِفُ كلامٌ[5] / ٤ أ من حرفٍ واسمٍ، ولا من فعلٍ وحرفٍ إلاَّ

---

(١) انظر: المقتصد في شرح التكملة ٢٥٢/١-٢٥٣.

(٢) اللمع ٧.

(٣) لم يحد سيبويه الكلام، انظر: الكتاب ١٢/١، وشرحه للسيرافي ٥٠/١. وإنما استفيد ذلك من قوله: ((واعلم أن (قلت) إنما وقعت في كلام العرب على أن يحكى بها، وإنما تحكي بعد القول ما كان كلامًا لا قولاً، نحو: قلت: زيد منطلق)) الكتاب ١٢٢/١. وانظر: شرح اللمع للثمانيني ١٥٤.

وخالف في هذا الربعي، لما قال: ((الكلام أصوات مختلفة، كل صوت منها غير صاحبه، لها اعتمادات من أقصى الحلق فما فوق ذلك إلى الخياشيم، فمتى حصلت هذه الأصوات أو حصل بعضها سمي كلامًا، ثم ينقسم إلى المفيد وغير المفيد...)) شرح عيون الإعراب للمحاشعي ١٢٩. ونسب العكبري هذا الإطلاق إلى شرذمة من النحويين. انظر: التبيين ١١٣.

(٤) انظر: المقتصد في شرح الإيضاح ٦٨/١.

(٥) مكررة في الأصل.

في النداءِ وحدَه، في قولهم: يا زيدُ، وليسِ لـــ(زيد) تأثيرٌ في هذا الائتلافِ؛ لأنه مفعولٌ، والمفعولُ لا يكونُ أحدَ جزئي الجملةِ؛ لأنّه فضلةٌ في الكلامِ، وإنما الذي نابَ مَنابَ الجملةِ (يا) وحدَها؛ لأنها مُنَزَّلَةٌ مَنْزِلَة (أدعو)، وهو فعلٌ وفاعلٌ، فهُو بمنزلةِ (صه) في أنّه نائبٌ منابَ (اسكت) الذي هو فِعلٌ يتضمنُ ضميرَ الفاعلِ. وقالَ بعضُهم: (يا) ليست بمفيدة؛ لأنها مُنزلةٌ منزلةَ (ها) التي للتنبيه، والدليلُ على ذلك أنّ المنادى إذا أقبلَ توقعَ بعدَها كلامًا يفيدُ، وإن لم يكن ما يتوقعُه كانَ ذلكَ التنبيهُ عبثًا[1].

فقولُك: (زيدٌ منطلقٌ)، و(ذهبَ زيدٌ)، ليس فيهما على إفادتِهما الأجزاءُ الثلاثةُ، وقولنا: (زيدٌ) وحدَه، أو (ضَربَ) وحدَه، أو (هَل) أو (قَد) على الانفرادِ لا يكونُ كلامًا، والصوابُ عند من ردَّ على مَن قال: الكلامُ كلُّه ثلاثةُ أضرب، أن يُقال: الكلامُ ما يأتَلفُ من ثلاثة أشياءَ[2]، وهاتان العبارتانِ عندَ بعضِهم قريبٌ بعضُهما من بعضٍ؛ لأنَّ الغرضَ فيهما جميعًا أنَّ الكلامَ المفيدَ ائتلافُهُ من هذه الثلاثة.

فإن قالَ قائلٌ: ومن أينَ ادَّعى النحويونَ أنَّ الكلامَ ينقسمُ إلى ثلاثةِ

---

(١) قال السهيلي: ((وأما حروف النداء فعاملة عند بعضهم، والذي يظهر لي الآن أن (يا) تصويت بالمنادى، نحو: جوتُ، وها، ونحو ذلك، والمنادى منصوب بالقصد إليه وإلى ذكره)) نتائج الفكر: ٧٧. والذي عليه النحويون أن (يا) حرف تنبيه ونداء، نص على هذا المرادي، وغيره. انظر: الجنى الداني ٣٥٤. وذهب بعضهم إلى أنها تكون للتنبيه فقط إذا وقع بعدها ما ليس بمنادى، كالفعل أو الحرف أو الجملة الاسمية، نحو: يا ليت، ويا حبذا. انظر: شرح جمل الزجاجي لابن عصفور ١١٤/١، والتذييل والتكميل ٥٢/١ ومغني اللبيب ٤٨٨.

(٢) انظر: المقتصد في شرح الإيضاح ٦٩/١.

أقسامٍ، وجائزٌ أن يكونَ ها هنا قسمٌ رابعٌ ذهبَ عنهم وخفيَ عليهم؟

فالجوابُ عن هذا السؤالِ: أنَّ النظرَ والقياسَ أفضى بهم إلى ذلك، أما النظرُ فهو أنهم تتبعُوا خطبَها وأشعارَها فوجدوها منقسمةً إلى ثلاثة أقسام: قسمٍ دالٍ على معنىً في نفسه غيرِ مقترنٍ بزمان مُحَصَّلٍ في أولِ وضعه، وقسمٍ دالٍّ على معنى في نفسه مقترنٍ بزمانٍ مُعيَّن، وقسمٍ غيرِ دالٍ على معنىً في نفسه وليسَ بأحد جزئي الجملة، و لم يجدوا بعدَ النظرِ شيئًا يخرجُ، وأمَّا القياسُ فهو أنَّ الكلامَ لا يتجاوزُ أحدَ ثلاثة أشياءَ، قسمٍ يُخبَرُ به، ويُخبَرُ عنه، وقسمٍ يُخبَرُ به ولا يُخبَرُ عنه، وقسمٍ يُحدِثُ فيهما معنىً، أو يربطُ بعضُها ببعضٍ، ولهذا شبَّهوا الاسمَ / ٤ ب بالصانعِ والفعلَ بالمصنوعِ والحرفَ بالأداة.

فإن قيلَ: وهل يَدَّعي أحدٌ الإحاطةَ بلغة قومٍ على تباينِ أقطارِهم وتباعدِ ديارِهم معَ أنَّ كلَّ واحدٍ منَ النحويين إذا رجعَ نفسَه اضطُرَّ إلى أنه لم يَستقرِ كلامَهم كلَّهُ وإنما حصَّلَ البعضَ، ويجوزُ أن يكونَ ما فاتَهُ من دواوينِ نظمِهم ومجموعاتِ نثرِهم أكثرَ مما أدركهُ، بل لو اجتمعوا لكانوا معَ اجتماعِهم مُجَوِّزينَ للفوات عَلى حد تجويزِهم في حالِ الانفرادِ، وإذا كان الأمرُ على هذا فكيفَ يصحُّ القطعُ منهم على هذا الحكمِ؟

قيلَ: إنَّ ناقلي اللغةَ وجدناهم معَ اختلافِ ديارِهم، وتباُينِ هممهم، وتباينِ مَن حكَوا عنهُم منَ العرب، وتباعدِ البوادي التي ساروا فيها، وطلَبُوا أخذَ هذه اللغة منها، لم ينقُلوا مَعَ اشتهارِ كلِّ واحدٍ منهم بالاستدراكِ عَلى صاحبِه، وجدِّه في التنقيرِ عما دونَهُ سلفُهُ، وطلبِ الزيادةِ عليهم إلاَّ ما لم يخرُج عن هذه الثلاثة. ولو ساغَ لِقائلٍ أن يَتَوَهَّمَ أنَّ في لغتِهم قَبيلاً لم ينقُلهُ

هؤلاءِ النقلةُ معَ الحالةِ التي ذكرناها منهم لساغَ مثلُ ذلك في أخبارِ الشريعة، وما عليه المُعتَمَدُ في الدينِ، مما لم يحصُلْ إلا بالنقلِ، وإذا كانَ الأمرُ واضحًا في سُقوطِ هذه الطريقةِ صحَّ قسمةُ النُحاةِ وقطعُهم على هذا العددِ، ولمَّا لم يوجدْ معنًى يَخْطُرُ بالقلبِ على اشتراكِ الأُممِ في المعاني وتساويهم في دواعيها إلاَّ ويُمكنُ العبارةُ عنه بما لا يخرُجُ عن الأنواعِ الثلاثةِ في لغتهم، عُلِمَ أن القطعَ عليها واجبٌ، والتوقفَ لانتظارِ وجودِ غيرِها فاسدٌ.

والاسمُ لـــمَّا كانَ أَحبَّ وأكثرَ استقلالاً بنفسه منَ الفعلِ والحرفِ بُدِئَ به؛ لأنَّهُ يُستَغْنى عَنهُما وهُما لا يستغنيانِ عَنهُ، تقولُ: زيدٌ أخوكَ، فيكونُ كلامًا. وَسُمِّي اسمًا لسُمُوِّه، والسموُّ الرفعةُ، وعندَ الكُوفيينَ أنَّهُ مُشتقٌ من السمة[1]، وَليسَ كذلكَ؛ لأنَّهُ يُجمَعُ / ٥ أ عَلى أَسماءَ، وواحدهُ سِمٌ، وسُمٌ، وأَصلُه سِمْوٌ، والفعلُ منه: سَمَّيتُه، وأَسْمَيتُه، وتصغيرُه سُمَيٌّ، مِثلُ عُضوٍ وأَعضاء، وقِنوٍ وأَقناء، فحُذِفت لامهُ وزِيدَ في أَوله ألفُ وصلٍ، ومثلُهُ ابنٌ، كان في الأصل: بنوٌ، فحذفت لامُهُ، وزيدَ في أوَّله ألفُ[2] وصلٍ، ولو كانَ اشتقاقُه منَ السِّمَة لكانَ يُجمعُ على أَوسامٍ، ولكانَ الفعلُ منه إذا بُني أوسمتُ، أو وَسمتُ، وتصغيرُه وُسَيم، وشيءٌ آخرُ وهو أنَّهُ ليسَ في كلامِهم اسمٌ حُذِفَ

---

(١) انظر: الإنصاف ٦/١، والتبيين ١٣٢. وقال الزجاجي: ((أجمع علماء البصريين، ولا أعلم عن الكوفيين خلافًا محصلاً مستندًا إلى من يوثق به أن اشتقاق (اسم) من سموت أسمو، أي: علوت، كأنه جعل تنويهًا بالدلالة على المسمى لما كان تحته فأصله (سمو) على وزن حِمْل ... الدليل على ذلك قولهم في الجمع: أسماء ... وفي التصغير (سُمَيٌّ)... وقد حُكي أن بعضَهم يذهب إلى أن أصله من (وسمت)، كأنه جُعل سمة للمسمى ...)) اشتقاق أسماء الله ٢٥٥.

(٢) من قوله: وصل ومثله ... ملحق في الهامش.

فاؤُه نحوُ: وَعْدة في عدة، وَزيدَ في أولهِ أَلفُ الوصلِ، وإنما جاءَ هذا فيما حُذِفَ لامُه.

والفعلُ لما كانَ أقوى من الحرفِ قُدِّمَ عليه؛ ولأنَّهُ يَتمُّ منهُ كلامٌ إذا اقتُرِنَ إلى اسمٍ، ويتصرف وله معنىً في نفسه.

والحرفُ سُمِّي حرفًا لما كانَ منحرفًا إلى ناحيةٍ مِنَ الاسمِ والفعلِ، ولا معنى لهُ في نفسه.

فإن قيلَ: ما معنى قولهم ((وَحرفٌ جاءَ لمعنًى)) فإنَّهُ يوهِمُ أنَّ الاسمَ والفعلَ ما جاءا لمعنًى.

قيلَ: لما كانَ معناهُ بخلافِ معنى الاسمِ والفعلِ، وذلك أنَّ معناهما في أنفسهما ولا معنى للحرفِ في نفسه بل في غيرِه خصَّه بذكرِ المعنى، كأنه قالَ: والحرفُ ما جاءَ لمعنىً فحسبُ، أي: لمعنىً في غيرِه، ولهذا أكَّدهُ بعضُهم بقولِه: ((ما جاءَ لمعنىً ليسَ غيرُ))[1]، وقالَ بعضُ المتأخرينَ: احترَزُوا بقولهم: ((والحرفُ ما جاء لمعنىً)) من حروف التهجِّي[2].

ولكلٍّ واحدٍ من هذه الأجزاءِ الثلاثة حدودٌ وعلاماتٌ وخواصٌّ يُعْرَفُ بها، فمن علاماتِ الأسماءِ دخولُ حرفِ الجرِّ عليها، نحو: من زيدٍ، وإلى زيدٍ، وأخذتُ العلمَ عَن زيدٍ، فـــ(مِن) معناهُ ابتداءُ الغاية، و(إلى) لانتهائها، و(عَن) للمجاوزةِ، فلمَّا صحَّت معاني هذهِ الحروفِ في الأسماءِ صحَّ دخولُها عليها؛

---

(١) انظر: الإيضاح ٥٤ ه ٢٢، والمقتصد في شرح الإيضاح ٨٤/١، وشرح اللمع للأصفهاني ١٨٩/١.

(٢) انظر الخلاف في معنى (جاء لمعنى) في: شرح الكتاب لسيرافي ٥٢/١، وشرح عيون الإعراب ١٣٢، ولم يذكرا الاحتراز من حروف التهجي.

لأنَّ الشيءَ إذا صحَّ معناهُ صحَّ اللفظُ به، ودخولُ حرف الجرِّ على الاسمِ علامةٌ من علامات الاسمِ، ووصفٌ من أوصافه، وليسَ بحدٍّ؛ لأنَّ من الأسماءَ ما لا يحسُنُ دخولُ حرفِ الجرِّ نحوُ: (أنا)، و(أنت) و(نحن) وغيرِها.

/ ٥ ب ومِن علاماته دخولُ الألفِ واللامِ عليه، نحوُ: الرجل والغلام؛ لأنهما إذا دخلا عليه أفادا فيه معنىً وهو الاختصاصُ، فصحَّ دخولُهما عليه لهذا المعنى، وهذا أيضًا من علاماتِ الاسمِ وصفاته؛ لأن (مَن) و(متى) و(كيف) والأسماءَ الأعلامَ نحوَ: زيد وعمرو، كلُّها أسماءٌ ولا يدخلُ عليها الألفُ واللامُ.

ومن علامته جوازُ الإخبارِ عنهُ، نحو: زيدٌ منطلقٌ، وهذا أيضًا من علاماته، لأنَّ (كيف) و(إذ) و(إذا) و(متى) أسماءٌ بلا خلافٍ، ولا يصحُّ الإخبارُ عنها.

وكذلكَ التنوينُ من علاماتِ الاسمِ، إلا أنَّ الألفَ واللامَ أخصُّ في الأسماءِ منَ التنوينِ، وذاك أنَّ التنوينَ على ضُروبٍ منها: ما يدخلُ على الفعلِ، وهوَ التنوينُ الذي يَنوبُ مَنابَ حرفِ الرَّويِّ في الشعر على مَذهبِ مَن لا يَرى الترنُّمَ في الشعرِ، نحوُ قوله[1]:

ما هَاجَ أَحزانًا وَشَجْوًا قَد شَجَنْ[2]

(١) هو العجاج كما في ديوانه.

(٢) من الرجز، في ديوان العجاج ٧، والخصائص ٢/٩٨، وشرح اللمع للثمانيني ١/١٦٤، وكثيرًا ما يستشهد النحويون بالبيت الذي بعده: من طللٍ كالأتحميِّ أَلْحَن. انظر: الكتاب ٤/٢٠٧، والأصول ٢/٣٨٧، وسر الصناعة ٢/٥١٤، وشرح الكافية الشافية ٣/١٤٢٨.

وَكذا التنوينُ الغالي المُنيفُ على الوزن في قوله[1]:

وقاتمِ الأعماق خاوي المخترقْ[2]

وَهذا التنوينُ مما يُزادُ في الشعرِ المُقَيَّد حرصًا على البيانِ، وهو مثلُ قولِهم: (عيهلّ) و(كلكلّ)[3]، وما يجري مَجراهُ، فهذانِ النوعانِ يدخلانِ على الفعلِ دخولَهما على الاسمِ، والتنوينُ الذي يخصُّ الاسمَ على ثلاثةِ أضرُبٍ:

[أولهما][4]: هُو الذي يكونُ فرقًا بين ما ينصرِفُ وما لا ينصرفُ.

والثاني: ما يكون فرقًا بينَ المعرفةِ والنكرةِ في قولهم: صَهْ وصهٍ، ومَهْ ومهٍ.

والثالث: أن[5] يكونَ عِوضًا منَ المضافِ إليه في قولهم: حينئذٍ، وساعتئذٍ، كانَ أصلُهُ: لقيتُك ساعةَ إذْ كان كذا، أو حينَ إذ كان كذا، فحُذِفَتِ الجملةُ المضافُ إليها وجُعِلَ التنوينُ عِوضًا منها.

وإذا كانَ حكمُ التنوينِ هذا كانَ وصفُ الاسمِ بالألفِ واللامِ أخصَّ مِن وصفِهِ بالتنوينِ الذي يشاركُهُ الفعلُ في نَوعينِ منهُ.

---

(١) هو رؤبة. كما في ديوانه.

(٢) من الرجز، في ديوان رؤبة ١٠٤، والكتاب ٤/١١٠، والخصائص ٢/٢٢٨، والمنصف ٢/٣٠٨، وشرح المفصل لابن يعيش ٢/٢٢٨، ٩/٣٤، وغيرها كثير.

(٣) في العهيلِ، وهي الناقة السريعة، والكلكَلِ وهو الصدر، يشير إلى قول الراجز:

ببازِلٍ وجناء أو عيهَلّ * كأنّ مهواها على الكلكلّ

انظر: الكتاب ٤/١٧٠، وسر صناعة الإعراب ١/١٦١-١٦٢، والمنصف ١/١١.

(٤) زيادة يقتضيها السياق.

(٥) لعلها (ما)، وفيها في الأصل أثر طمس وتصحيح.

وأمَّا قولُ الشاعرِ[1]:

... صَوتُ الحمارِ اليُجَـدَّعُ[2]

/ ٦ أ و:

... ... اليتقصَّـــــــــــــــــعُ[3]

واستدلالُهم بهِ على دخولِ الألفِ واللامِ في الفعل فغيرُ مُعتدٍ به، وهُو من الشواذِّ.

ومن علاماتِ الاسمِ كونُه عبارةً عن شخصٍ نحو: زيدٍ وعمروٍ، وهذا يعمُّ الحيوانَ والجمادَ؛ لأنَّ كلَّ اسمٍ يقعُ على ذي شخصٍ فهو عبارةٌ عن ذلك الشخصِ، حيوانًا كانَ أو غيرَهُ، وهذا أيضًا من علاماتِ الاسمِ وصفاته؛ لأنَّ مِنَ الأسماءِ ما لا يكونُ عبارةً عن شخصٍ وهو الأحداثُ والمعاني، كالضربِ والقتلِ والأكلِ، وسُمِّيت أحداثًا؛ لأنها مِن أحداثِ الأسماءِ، أي:

---

(١) وهو ذو الخِرَق الطُّهَوي كما في نوادر أبي زيد ٢٧٦.

(٢) جزء بيت من الطويل، وتمامه:

يَقولُ الخنـــا وأبغَـــضُ العُجـــمِ ناطقًـــا إلى ربِّنا...

في الإغفال ١٩٢/١، والشيرازيات ٥٧٧/١، والنوادر ٢٧٦، وسر الصناعة٣٦٨/١، والمقتصد ٧٢/١، والإنصاف ١٥١/١، وشرح المفصل ٢٥/١، ١٤٤/٣. والخنا: الفحش، واليجدع: أي الذي يجدَّع، والحمار المجدع: مقطوع الأذنين.

(٣) جزء بيت من الطويل، وتمامه:

فيســـتخرجُ اليربـــوعَ مـــن نافقائـــه ومن جُحْره بالشّيحة ...

وهو من قصيدة البيت الذي سبقه، انظر: مصادر البيت السابق.

النافقاء: أحد مخارج اليربوع من جحره، والقاصعاء: الجحر، وهو مدخل ظاهر، بخلاف النافقاء فإنه مخفيٌّ، ويتقصع: يدخل فيه.

تُحْدِثُها الأسماء وتوجدُها، فهذه كلُّها علاماتٌ وليست بحدود، والفرقُ بين العلاماتِ والحدودِ أنَّ الحدَّ يطَّرِدُ وينعكسُ، والعلامةُ تطَّرِدُ ولا تنعكسُ، وذلك أن تقولَ: كلُّ لفظٍ حَسُنَ دخولُ الألفِ واللامِ عليه فهُو اسمٌ، وليسَ يمكنُ أن تقولَ كلُّ لفظٍ لا يحسُنُ دخولُ الألفِ واللامِ عليه فليس باسم؛ لأنَّ (مَن) اسمٌ و(متى) اسمٌ و(إذ) و(إذا) كذلك، والأسماءَ الأعلامَ مثلُها، ولا يحسُن دخولُ الألفِ واللامِ عليها، وإذا كان حدًّا أمكنَ طردُهُ وعكسُهُ، نحوُ أن تقولَ كلُّ كلمة استحقت الإعرابَ في أولِ وضعِها فهيَ اسمٌ، ويمكنُ أن يُقالَ لكلِّ كلمةٍ لم تستحقَّ الإعرابَ في أولِ وضعِها فليست باسمٍ؛ لأنَّ الفعلَ ...[1] من الاسمِ المبني، والفعل المضارع؛ لأنَّ الاسمَ المبني ...[2] ثم بُني لمشابهته الحرفَ، والفعلُ المضارعُ ...[3] البناء من أن يُقال كلُّ كلمة لم تستحقَّ الإعرابَ في أولِ وضعِها فَليست باسمٍ؛ لأنَّ الفعلَ المضارعَ لم يستحقَّ الإعرابَ في حالٍ منَ الأحوالِ، والحرفُ لم يستحقَّ الإعرابَ في حالٍ من الأحوالِ.

ومن علاماتِ الفعلِ التصرُّفُ، نحوُ: قام يقوم قيامًا، ودخولُ (قد) عليه، وكونُه أمرًا كما ذكره أبو الفتح[4]، وهذه كلُّها علاماتٌ أيضًا؛ لأنَّ (قد) لا يدخلُ إلا على فعلِ الماضي إذا أردتَ تقريبَه من فِعل الحالِ، ولا يدخلُ على فِعلِ الأمرِ.

---

(١) بياض في الأصل.

(٢) بياض في الأصل.

(٣) بياض في الأصل.

(٤) انظر: اللمع ٨.

والحرفُ ما لم يحسُنْ فيه علاماتُ الاسمِ ولا علاماتُ الفعلِ، / ٦ ب ولا يكونُ له معنىً في نفسِه، وإنما يكونُ معناهُ في غيرِه نحو (هل) و(بل).

وأما حدُّ الاسمِ فقد ذكروا له حدودًا لا تكادُ تسلمُ منَ الطعنِ والاعتراضِ، ولهذا عدلَ صاحبُ الكتابِ عن حدِّه، فحدَّ الفعلَ والحرفَ و لم يذكر للاسمِ حدًّا، فكانَ تركُ الحدِّ حدًّا له؛ لأنه قالَ: ((والفعلُ أَمثلةٌ أُخذَت من لفظِ أَحداثِ الأسماءِ، وبُنيت لما مضى ولما يكونُ و لم يقع، وما هو كائنٌ لم ينقطع))[1]، فقوله: ((أمثلةٌ أُخذَت من لفظ أحداثِ الأسماءِ)) يريدُ به أمثلةَ الماضيَ والحاضرَ والمستقبلَ، ومثالَ الأمرِ كذلك.

وقولهُ: ((أُخذَت من لفظ أحداث الأسماءِ)) يريدُ به أنَّ هذه الأمثلةَ تكونُ مُشتقَّةً من المصادرِ التي هيَ أحداثُ الأسماءِ، أي: تُحدثُها الأسماءُ، كـ (زيد) و(عمرو)؛ لأنَّ المصادرَ أحداثٌ لهذه الأسماءِ، و((بُنيت لما مضى)) يريدُ: الفعلَ الماضي، ((ولما يكون و لم يقع)) يريدُ به الفعلَ المستقبلَ؛ لأنَّه يكونُ فيما يُستقبَلُ ولا يكونُ واقعًا زمنَ الإخبارِ عنهُ. وقوله: ((وما هو كائنٌ لم ينقطع)) يريدُ بهِ فعلَ الحالِ؛ لأنه يكونُ حاضرًا زَمنَ الإخبارِ عنه غيرَ منقطعٍ.

وقالَ بعضُهم: حدُّ الاسمِ ما استحقَّ الإعرابَ في أَولِ وضعه[2]، فيكونُ احترازًا منَ الأسماءِ الموغلةِ في شَبهِ الحروفِ، وهي المبنيةُ، مثلُ كيف، وأنتم، وأمسِ، وهؤلاء؛ لأنهُ إذا اعتُرِضَ عليهِ بهذهِ الأسماءِ أجابَ عنه بأنها استحقَّتِ

(١) انظر: الكتاب ١٢/١.

(٢) انظر: أسرار العربية ٩، والتبيين ١٢١. وانظر: الإيضاح في علل النحو ٥١.

الإعرابَ في أولِ وضعِها؛ لأنها شابهت الحرفَ فاستحقّت البناءَ، وفيه أيضًا احترازٌ مِنَ الفعلِ الذي هو مبنيٌّ، ومنَ المضارعِ الذي هو مُعرَبٌ؛ لأنَّ المضارعَ لم يستحقَّ الإعرابَ في أولِ وضعه، وفيه[1] من الحروف أيضًا.

ومنهم مَن قالَ: الاسمُ ما استَحقَّ التنوينَ في أولِ وضعه[2]، ومنهم مَن قال: الاسمُ ما دلَّ على معنًى في نفسه غيرِ مقترنٍ بزمانٍ مُحَصَّلٍ[3]، وما دلَّ على معنى في نفسه مفرد، وهُنا احترازٌ أيضًا منَ الفعلِ والحرف جميعًا؛ لأنَّ الفعلَ يدلُّ على معنًى في نفسه غيرِ مفرد؛ لأنهُ يقترنُ بزمان / ٧ أ مُحَصَّلٍ، ألا ترى أنَّك إذا قُلتَ: ضربَ، دلَّ على معنًى، وهو الضربُ، وزمانٍ مُحَصَّلٍ مُعَيَّنٍ وهو الماضي، وكذلكَ فعلُ الحالِ والاستقبالِ يدلُّ على معنيين، وفيه احترازٌ مِنَ الحرف؛ لأنَّه لا يدلُّ على معنًى في نفسه لا مفرد ولا مقترنٍ بزمانٍ معين، فإذا اعترضَ مُعْتَرِضٌ على هذا الحدِّ بقولهم: مَضرِبُ الشَّولِ، ومَقدَمُ الحاجِّ، وأن هذه الأسماء تدلُّ على معنى في نفسها مقترنٌ بزمان[4].

فقد قالوا: إنَّ هذهِ الأسماءَ أسماءُ أوقاتِ الأفعالِ مشتقةٌ منها[5]، وليست

---

(١) أي: وفيه احتراز.

(٢) انظر: التبيين ١٢١.

(٣) نسب هذا الحد لابن السراج، وهو مختصر عما في الأصول ١/٣٦-٣٧. انظر: التبيين ١٢٢.

(٤) انظر هذا الاعتراض ورده في: شرح الكتاب للسيرافي ١/٥٣.

(٥) هذا أحد التوجيهين، والآخر على حذف مضاف، أي وقت مقدم الحاج. انظر: البغداديات ٢٧٧. قال ابن فلاح: ((وأما مضرب الشول ... فيحتمل أمرين: أحدهما: أن دلالتهما على الزمان باعتبار مضاف محذوف... والثاني: أن دلالتهما على الزمان اصطلاحًا وعرفًا لا وضعًا... وأما دلالتها على الأحداث من الضراب والخفوق والقدوم فلكونها مأخوذة من ألفاظ الأحداث فدلالتها دلالة التزام)) المغني ١/٩١.

بأسماءِ الأفعالِ ولأوقاتِها جميعًا. وإذا كان كذلكَ فإنها لا تدلُّ إلا على معنى واحد.

وقالَ شيخُنا عبدُ القاهر: كلُّ لفظٍ يدلُّ على مُحَدَّث عنه في الجملةِ دلالةً يكون بها إيّاهُ، فهو اسمٌ[1]، وقال أيضًا: كلُّ لفظٍ عُرِّيَ مِنَ الدلالةِ على الزمانِ لا مِن طريقِ الوضعِ، وكانَ له إعرابٌ لفظًا وتقديرًا فهُوَ اسمٌ[2].

وأما الفعل، فقالَ أبو عليٍّ[3]: هو ما أُسْنِدَ إلى شيءٍ ولم يُسنَد إليه شيءٌ[4]، وإنما قال: أُسْنِدَ إلى شيءٍ ولم يُسنَدْ إليه شيءٌ، ولم يقُلْ ما يكونُ خبرًا عن شيءٍ ولا يكونُ مُخْبَرًا عنهُ؛ لأنَّ الإسنادَ أعمُّ مِنَ الإخبارِ؛ لأنَّ مِنَ الأفعالِ ما لا يُطلَقُ عليهِ لَفظُ الإخبارِ، كفعلِ الأمرِ، نحوُ: لِيضربْ زيدٌ؛ لأنَّ الخبرَ يحتملُ الصدقَ والكذبَ، والأمرُ لا يحتملُ الصدقَ والكذبَ، ويُطلَق عليهِ لفظُ الإسنادِ؛ لأنَّ حقيقةَ الإسنادِ الإضافةُ والإمالةُ.

فإن قِيلَ: قولُهم في المَثَل: تَسمعُ بالمعيدي خيرٌ مِن أن تراهُ[5]، أخبرَ بقولِهم (خيرٌ) عن[6] (تسمعُ)، وهو فعلٌ، فكيفَ قالوا: الفعلُ ما كانَ مُسنَدًا إلى

---

(١) انظر: شرح الجمل لعبد القاهر ١٢٨.

(٢) المقتصد في شرح الإيضاح ٧٦/١.

(٣) هو الحسن بن احمد بن عبد الغفار، الفارسي، أبو علي، إمام في النحو، أخذ عن ابن السراج، وأخذ عنه ابن جني وغيره، من مصنفاته: الحجة للقراء السبعة، والإيضاح العضدي والتكملة. توفي سنة ٣٧٧. ترجمته في: تاريخ بغداد ٢١٧/٨، وإنباه الرواة ٢٧٣/١، ووفيات الأعيان ٨٠/٢.

(٤) الإيضاح العضدي ٥٢.

(٥) انظر: مجمع الأمثال ٢٢٧/١، المستقصى ٣٧٠/١.

(٦) في الأصل: من.

شيءٍ و لم يُسنَد إليه شيءٌ و(تسمع) هاهنا مُسْنَدٌ إليه؟

والجوابُ: أنَّ (أنْ) الناصبةَ لِلفعلِ مُضْمَرةٌ هاهنا، وهيَ إذا حُذِفَت رُفِعَ الفعلُ بعدَها، كبيتِ طرفةَ[1]:

ألا أيُّ هذا ا لزا جري أَحضـــرُ ا لوَغَى

وَأَنْ أَشهَدَ اللذاتِ هَـــل أَنْـــتَ مُخْلِـــدي[2]

/ ٧ ب تقديرهُ: أَن أَحْضُرَ الوغى، الدليلُ عليه عطفُ قولِه: ((وَأَنْ أشهدَ اللذات)) عليه، ويجوزُ أن يكونَ (تسمعُ) مُنَزَّلاً مَنْزِلَة (سماعك) كما قالَ الشاعرُ[3]:

وَقالُوا ما تَشـــاءُ فَقُلْـــتُ أَلْهُـــو إلى الإصباحِ آثِـــرَ ذِي أَثَـــيرِ[4]

فالاسمُ يُخبَرُ عنه ويُخبَرُ به نحو (زيدٌ أخوكَ) فـ (زيدٌ) مُخبرٌ عنه و(أخوك) خبرُه، والفعلُ يُخبَرُ به ولا يُخْبَرُ عنهُ، وإنما كانَ التنوينُ والألفُ واللامُ من خصائصِ الاسمِ، والتصرُّفُ والأمرُ و(قد) التي هِيَ للتقريبِ من

---

(١) هو طرفة بن العبد بن سفيان البكري، أحد شعراء الجاهلية المشهورين، وأحد أصحاب المعلقات، هجا عمرو بن هند فأرسله إلى عامله على البحرين ليقتله، فقتل شابًّا. ترجمته في: طبقات فحول الشعراء ١٣٧/١، والشعر والشعراء ١٨٢/١، واللآلي ٣١٩/١.

(٢) البيت من الطويل، في ديوان طرفة ٣٢، والكتاب ٩٩/٣، والمقتضب ٨٥/٢، ومجالس ثعلب ٣٨٣/١، والمقتصد ٧٩/١، وأمالي ابن الشجري ١٢٤/١. روي (اللائمي) بدل (الزاجري).

(٣) هو عروة بن الورد، كما في شعره.

(٤) البيت من الوافر، في شعر عروة ٣٤، وتخريجه ٩١، ومعاني القرآن للفراء ١١/٢، وشرح الكتاب للسيرافي ٦٦/٥، والخصائص ٤٢٣/٢، والمقتصد ٨٠/١، وشرح المفصل ٩٥/٢. روي (وقالت) و(فقالت) بدل (وقالوا).

خصائصِ الفعلِ؛ لإفادةِ كلٍّ واحد منها معنًى فيما دخلَ عليه. والتنوينُ يُفيدُ الشِّياعَ والعُمومَ، والإضافةُ والألفُ واللامُ يفيدانِ التخصيصَ والتعريفَ؛ لأنَّ التنوينَ علامةُ التنكيرِ، والألفَ واللامَ علامةُ التعريفِ، ولهذا لا يجتمعُ التنوينُ والألفُ واللامُ في حالة واحدة، والاسمُ الواحدُ في حالة واحدة لا يتنكرُ من وجه ويتعرَّفُ من آخرَ، وكذلكَ لا يدخُلُ الألفُ واللامُ على المُضافِ؛ لأنَّهُ لا يبقَى اشتراكٌ بعدَ الإضافةِ ترفَعُهُ الألفُ واللامُ، وإنما اختصَّ التصرفُ بالفعلِ؛ لأنهُ يأتي بصيغٍ مختلفة لمعانٍ مختلفة، فوجبَ لذلك أن يتصرفَ، وكذلكَ الأَمرُ والنهيُ؛ لأنَّ الآمرَ يطلُبُ من المأمورِ إيجادَ الشيءِ في الحالِ أو في الاستقبالِ، وكذلك الناهي ينهَى عن إيجادِ الفعلِ في الحالِ وفي الاستقبالِ، وهذا لا يتأتَّى إلا في الفعلِ، وأمَّا اختصاصُ (قد) بالفعلِ؛ فلأنها تُقَرِّبُ الفعلَ الماضيَ منَ الحالِ، ولهذا صلَحَ أن يقعَ الماضي بعدَها حالاً، فلما كان (قد) لتقريبِ وُقوعِ الحدَثِ اختصَّت بالفعلِ؛ لأنَّ (قد) للتَّوقُّعِ، وإنما تُتَوَقَّعُ الأفعالُ لوقوعِها حالاً بعد حالٍ، والأسماءُ المتمكنةُ لا تَحْدُثُ هذا الحدوثَ، وأما كونُ (هَل) بمعنى (قَد) في قولِه تعالى: (هل أتى على الإنسان)[1] و(هل أتاك حديث الجنود)[2] / ٨ أ فَلأنَّ الفعلَ يقعُ بعدَ كلِّ واحد منهُما وقوعَهُ بعدَ الآخرِ، وأنَّ مَن يستفهِمُ يكونُ منتظرًا للجوابِ ومتوقعًا لهُ، و(قد) لتوقُّعِ الفعلِ، فلمَّا تقارَبَ معنياهُما جازَ وقوعُ كلِّ واحدٍ منهُما موقعَ الآخرِ.

(١) الإنسان: ١.

(٢) البروج: ١٧.

بابُ المُعْرَبِ والمبنيِّ[1]

معنى الإعراب: التبيينُ والإيضاحُ، يُقالُ: أَعربْتُ لَهُ عمَّا في ضَميري، أَي: بَيّنتُ، ويُقالُ إنهُ مأخوذٌ من عَرِبَتْ مَعدَتُهُ، إذا فَسَدَت[2]، ومَعنى الإعراب على هذا إزالةُ الفساد، وأَعربْتُها أزلتُ عَرابَها أي: فسادَها، كما يُقالُ: شَكاني فَأشكَيتُهُ، أي: أَزلْتُ شكايَتَهُ، وعَتَبَ عَليَّ فأعتَبتُهُ، أَي: أَزلتُ عتابَه، وهذه الهمزةُ تسمّى همزةَ السلب.

وحقيقةُ الإعرابِ في هذا البابِ أَن يَتَغَيَّرَ آخرُ الكلمةِ لِتغيُّرِ العاملِ في أَوّلِها.

والبناءُ: هو ألاّ يتغيرَ آخرُ الكلمةِ لتغيُّرِ العاملِ في أولِها.

والمُعْرَبُ: كلُّ كلمةٍ يَتغيرُ آخرُها لتغيرِ العاملِ في أولِها، وَإن شئتَ قلتَ: كلُّ ما اختَلَفَت حركاتُ آخرِه ظاهرةً في اللفظِ أو مُقَدَّرةً لاختلافِ العاملِ في أولِه. وَإنما وَجَبَ مُراعاةُ هذينِ الشرطينِ، أَعني قولَهم: ما يتغيرُ آخرُهُ لتغيرِ العاملِ في أولِه؛ لأَنّهُ إذا حصلَ أحدُهما وَلم يحصُلِ الآخرُ لم يكُن مُعرَبًا، ألا تَرى أنكَ تقولُ: أَخذتُ منْهُ، فتكونُ النونُ ساكنةً، ثم تقولُ: أَخذتُ مِنَ الرجلِ، فتفتحُ النونَ، وأَخذتُ مِنِ ابْنِكَ، فتكسرُ النونَ، فقد حصلَ التغيرُ في آخرِ الكلمةِ و لم يكُن إعرابًا لمّا لم يحصُلْ تغيُّرُ العاملِ، وكذلكَ تقولُ: جاءَني هَؤُلاءِ، ورأَيتُ هؤلاءِ، ومَررْتُ بهؤلاءِ، وَلا يكونُ مُعرَبًا؛ لأَنّ

---

(١) اللمع ٩.

(٢) انظر: الاشتقاق ٣٦١، ٥٢٤، وتهذيب اللغة ٣٦٤/٢، والصحاح ١٧٩/١ (عرب).

التغييرَ في آخرِ الكلمة لم يحصُلْ، وإن[1] حَصلَ تغيُّرُ العاملِ في أولِها.

والمبنيُّ: ما لا يَتَغيَّرُ آخرُهُ لتغيُّرِ العاملِ في أوَّله.

وَأصلُ الإعراب أَن يكونَ في الاسمِ؛ لأنَّهُ يأتي بصيغة واحدة لمعان مختلفة، فَلو لم يُعرَبْ آخرُهُ لم يدُلَّ على المعاني دلالَتَهُ عليها / ٨ ب وَهوَ مُعربٌ، ألا تَرى أنَّكَ إذا قُلتَ: ما أَحسَنَ زيدًا! فنصبْتَ، عُلِمَ أن (ما) للتعجُّب، وكذا إذا قُلتَ: ما أَحسَنَ زيدٌ، فرفَعْتَ، عُلِمَ أن (ما) للنفي، وإذا قُلتَ: ما أَحسَنُ زيدٍ؟ عُلِمَ أن (ما) للاستفهامِ، فَلو لم تُعْرِبهُ لم يَتَبيَّنْ هذهِ المعاني.

فما بُني مِنَ الأَسماءِ فَلمُشابهته الحرفَ.

وَأصلُ الفعلِ البناءُ؛ لأنَّهُ يأتي بصيغٍ مختلفة لمعانٍ مختلفة، ضَرَبَ، ويَضرِبُ، وسَيَضرِبُ، فكانَ لكلِّ معنًى صيغةٌ يُعرَفُ بها، فلم يكنْ لذلكَ حاجةٌ إلى الإعرابِ، وَما أُعْرِبَ مِنَ الفعلِ فلمشابهته الاسمَ، وأصلُ العملِ أن يكُونَ للفعلِ، قالَ الطائيُّ[2]:

خَرقاءُ يَلعَبُ بالعقول حَبابُهـــا كتلاعُبِ الأَفعالِ بالأسمـــاءِ[3]

وما أُعْمِلَ مِنَ الاسمِ فَلمُشابهته الفعلَ.

وقولُهُ: ((الـــمُعْرَبُ عَلَى ضَربينِ: الاسمِ المتمكنِ والفعلِ

---

(١) في الأصل: فإن.

(٢) هو أبو تمام، حبيب بن أوس، الشاعر العباسي المشهور.

(٣) انظر: شرح ديوان أبي تمام للأعلم ٢١٣/١، وللخطيب التبريزي ٢٩/١، وسر الفصاحة ١٦٧، ومنهاج البلغاء ١٩١. روي (كتلعُّب) بدل (كتلاعب).

المُضارعِ))[1]، مَضى تفسيرُ المُعرَب، والمُتمكِّنُ سُمِّيَ مُتمكنًا لتمَكُّنِ وجوه الإعرابِ فيه، نحو: جاءني زيدٌ، ورأيتُ زيدًا، ومررتُ بزيدٍ، وهذا الاسمُ يُطلقُ على المنصرفِ وغيرِ المنصرفِ؛ لأنَّ غيرَ المُنصرفِ وإن لم يدخُلْ عَليه الجرُّ معَ التنوينِ فقد دخَلَهُ الرفعُ والنصبُ، هذا تمكنٌ، وإن كانَ دونَ تمكُّنِ المنصرفِ، وَمنَ الناسِ مَن يُسمِّي المنصرفَ الأمكنَ، وغيرَ المنصرفِ المتمكنَ[2].

وأمَّا الفعلُ المضارعُ فإنما سُمي مضارعًا لمُضارَعته الاسمَ، أي: مُشابهته، واشتقاقُهُ منَ الضرعِ، كأنَّ المتشابهَينِ تضارَعا، أي: شَربا من ضَرعٍ واحدٍ، ومُضارعتُهُ الاسمَ من وَجهينِ: أَحدُهما: أنَّ (يفعل) شائعٌ[3] بينَ الحالِ والاستقبالِ، نحوُ قولِكَ: هُو يُصلِّي الآنَ، ويخرُجُ غَدًا، فإذا أَدخلْتَ السينَ أو (سوف) خلُصَ للاستقبالِ، فأشبهَ قولَهم: (رجلٌ) و(فرس)، وذاك أنهما يكونانِ شائعينِ في أُمَّتِهما، فإذا أَدخلتَ الألفَ واللامَ فقلتَ: (الرجل) و(الفرس) خلُصَ لشخصٍ واحدٍ بعينه.

والآخرُ أنَّكَ تَقولُ: إنَّ زيدًا لَيخرُجُ، فتدخلُ لامَ التأكيدِ عَلى الفعلِ المُضارعِ دُخولَها على الاسمِ / ٩ أ في قولِكَ: إنَّ زيدًا لخارجٌ، فلمَّا أشبهَهُ من هَذينِ الوَجهينِ أُعْرِبَ إعرابَهُ، و لم يُجرِه مُجراهُ في جميعِ أحوالِه؛ لأنَّهُ تابعٌ للاسمِ، وهو متبوعٌ له، فجُعِلَ إحدى أحوالِه السكونَ، ليكونَ أنقصَ درجةً

---

(١) انظر: اللمع ٩، وفيه: على ضربين: أحدهما: الاسم المتمكن، والآخر: الفعل المضارع.

(٢) انظر: المقتصد في شرح الإيضاح ١/١١٣.

(٣) في الأصل: شائعًا، ولعل ثم سقط: يكون شائعًا.

منَ المتبوعِ[1].

وإنما زِيدَ في أولِ الفعلِ المضارعِ هذهِ الحروفُ الأربعةُ دونَ سائرِ الحروفِ؛ لأنها منَ الحروفِ الزوائدِ، ولأنَّ الحركاتِ التي هيَ الرفعُ والنصبُ والجرُّ من هذهِ الحروفِ، فزيدَت الألفُ للمُخبِرِ عن نفسه، إلاَّ أنها لـــمَّا كانت ساكنةً لا تمسُّها الحركةُ أُبْدِلَت همزةً ليمكنَ الابتداءُ بها، وحُرِّكَت بالفتحِ طلبًا للخفة، فَأخذت الأوَّلَ الأَخفَّ لما لم يكن فيه مُنازعٌ، فكانَ يجبُ أن يُزادَ الواوُ والياءُ للمُخاطب، أمَّا الياءُ فلخفتها، ليكونَ المُخَاطَبُ تاليًا للمُخبِرِ عن نفسه في أَخذِ الأخفِّ، وأما الواوُ فلقُوَّتها عَلى الياءِ، ليكونَ الأقوى آخذًا للأقوَى، فزادوا الواوَ للمُخاطَبِ، وَقلبُوها تاءً لشيئين: أحدُهما: أنَّ الواوَ تُقلَبُ تاءً في (اتَّعدٌ) و(اتَّزنَ) و(تُخَمة) و(تُكَأة)[2]، والآخَرُ: أنَّ الواوَ لو لم تُقلَب تاءً كانت يعرِضُ انقلابُها همزةً مضمومةً كانت أَو مفتوحةً أو مكسورةً، المضمومةُ قولُك في: وُجوه: أُجوهٌ، والمفتوحةُ في وَناة[3]: أناة، والمكسورةُ في وِكاف: إكاف[4]، وقراءة من...[5] واوان في بعضِ المواضعِ نحو: (تَوْجَلُ) و(تَوْجَعُ) وَأرادُوا مَعَ ذلكَ أن تكونَ التاءُ في أولِ المضارعِ

(١) انظر: المقتصد في شرح الإيضاح ١/١١٨-١١٩.

(٢) انظر هذا الإبدال في: سر الصناعة ١/١٤٦.

(٣) غير واضحة في الأصل.

(٤) انظر: الكتاب ٣/٣٣١، والمنصف ١/٢٢٩، وأمالي ابن الشجري ٢/١٨٩.

(٥) طمس في الأصل بمقدار ست كلمات: قراءة من .... ـــــع واوان، ولعل العبارة: وقراءة: (مِنْ إعاءِ أُخيهِ) وقد يجتمع.. والآية من سورة يوسف: ٧٦، وهي قراءة سعيد بن جبير وأبي بن كعب وعيسى بن عمر. انظر: المحتسب ١/٣٤٨، والبحر المحيط ٥/٣٣٢.

للحاضرِ المذَكَّرِ والمؤنث الغائبة، وجعلوا الياءَ للغائبِ لمَّا كانَ الأضعفَ منَ الواوِ، ليكونَ الأقوى للمُخاطَبِ والأضعفُ للغائبِ، فبقي المُخبرُ عَن نفسِه ومَن معَه، ولم يبقَ حرفٌ من هذه الحروفِ التي منها حركاتُ الإعرابِ، فزادُوا في أولِ فعلِها النونَ؛ لأنها أشبَهت هذه الحروفَ لما فيها منَ الغُنَّة، ولأنَّ النونَ علامةُ الرفعِ في (يَقومانِ) و(يقُومونَ) كما أنَّ / ٩ ب الواوَ علامةُ الرفعِ في (أخوك) و(الزيدون)، ولأنَّ النونَ تُحذَفُ علامةً للجزمِ في: لم يقوما، ولم يقوموا، كما حُذفتِ الواوُ والألفُ والياءُ علامةً للجزم في: لم يخشَ، ولم يغزُ، ولم يرمِ، فجاؤوا بالنونِ لهُما لما بينَهما وبينَ هذهِ الحروفِ منَ المشابهة[1].

وإنما كانَ حرفُ الإعرابِ من كلِّ مُعرَبٍ آخرَهُ دونَ الأولِ والأوسطِ؛ لأنَّ الإعرابَ يُغيرُ الكلمةَ من حالٍ إلى حالٍ، والقياسُ ألا تُعربَ الكلمةُ إلا بعد انقضاءِ حروفِها بتمامِها، ولأنَّ الإعرابَ لو كانَ في أولِ الكلمةِ أو وسطِها لكانَ ذلكَ داعيًا إلى تَغييرِ الكلمةِ عَن بنائها.

بابُ الإعرابِ والبناء[2]

قد تقدَّمَ في البابِ الأولِّ أنَّ الإعرابَ تغييرٌ يلحَقُ آخرَ الكلمةِ لفظًا أو تقديرًا لتغيُّرِ العاملِ في أولِها، وحركاتُ الإعرابِ والبناءِ كما قالَ سيبويه متفقةٌ لفظًا وإن اختلفَت معنًى، وذلكَ أنَّ حركةَ الميمِ في: (يا إبراهيمُ) وإن كانَت حركةَ بناءٍ، مثلُ حركةِ الميمِ في: (جاءَني إبراهيمُ) عَلى أنها حركةُ

(١) انظر: شرح الكتاب للسيرافي ٦٩/١-٧٠.

(٢) اللمع ١٠.

إعراب، ولهذا فرَّقوا بينهما باللقب[1]، وَزعمَ الكوفيونَ أنَّهُ لا فرقَ بينَهُما[2]، والأَولى أَن يُفَرَّقَ بينهما؛ لأنَّ اختلافَ المَعنى يوجبُ اختلافَ اللفظ، كما أنَّ زيادةَ المعنى توجبُ زيادةَ اللفظ؛ لأنهما كالدليلِ والمدلولِ عليه، فلو سُوِيَّ بينهما لأدَّى إلى أن يكونَ الشيءُ مختلفًا غيرَ مختلف، ثابتًا غيرَ ثابت، ومعمولاً فيه غيرَ معمولٍ فيه، وسمَّى صاحبُ الكتاب حركاتِ الإعراب والبناء مجاريَ فقال: العربيةُ تجري على ثمانية مجارٍ، أَربعةٌ منها في الإعراب، وأَربعةٌ منها في البناء، وسمَّى الأربعةَ الجاريةَ عَلَى آخرِ الـــمُعرَب باقتضاءِ عاملٍ رفعًا ونصبًا وجرًّا وجزمًا، وسمَّى الأربعةَ الجاريةَ على أواخرِ المبنياتِ لغيرِ اقتضاءِ عاملٍ ضمًّا وفتحًا وكسرًا ووقفًا[3].

/ ١٠ أ وَإنما قالَ: ((الإعرابُ أربعةُ أضرُب))[4]؛ لأنَّ الإعرابَ لا يكونُ إلا بحركة أو سكون، والحركاتُ ثلاثٌ، والسكونُ رابعٌ، ولم يكنْ خامسٌ، ولـــمَّا كانَ الاسمُ أصلاً في الإعرابِ كانَ في جميعِ أحواله في الإعرابِ بالحركات، والفعلُ لما كانَ داخلاً على الاسمِ في الإعرابِ جُعلَ إحدى أحواله السكونَ؛ ليكونَ أنقصَ درجةً منَ الاسم، وقيل: إنما لم يدخُلِ الجرُّ الفعلَ ولا الجزمُ الاسمَ؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما عِوضٌ عَن صاحبِهِ فيما

---

(١) انظر: الكتاب ١/١٢، وشرحه للسيرافي ١/٦٥.

(٢) انظر نسبة القول للكوفيين في شرح المفصل ١/٧٢-٧٣، ٣/٨٤، وشرح الكافية للرضي ٢/١/١١١. وانظر تعبير الفراء في المعاني ١/١٩، ٢/٣٨٦. وقد أطلق سيبويه والمبرد ألقاب الإعراب على المبني. انظر: المقتضب 1/4 ٢٥. وانظر: المقتصد في شرح الإيضاح ١/١٠٠.

(٣) انظر: الكتاب ١/١٣.

(٤) اللمع ١٠.

دخلَ عليه، فلو جُمِعَ بينَهما كانَ ذلكَ جمعًا بينَ العوضِ والـــمُعَوَّضِ.

وقيل: لـــمَّا كانَ الاسمُ أقوى منَ الفعلِ أُعطِيَ الأقوى -وهو الحركة- ، وأُعطِيَ الأضعفُ -وهو الفعلُ- الأضعفَ وهو السكونُ.

وقالَ سيبويه: ((لَيسَ في الأسماءِ جزمٌ؛ لتمكُّنِها وَلحاقِ التنوينِ بها، فلمَّا ذهبَ التنوينُ لم يُجمَعْ عَليه ذهابُهُ وذهابُ الحركةِ))[1]، أي: لو دَخَلَ الجزمُ الاسمَ لكانَ يُحذَفُ له شَيئانِ: الحركةُ والتنوينُ، والاسمُ نهايةٌ في الخفةِ، فلو دخلَ عليه الجزمُ لكانَ ذلك إجحافًا، فأُدخِلَ على الفعلِ؛ لأنه ثقيلٌ، وذلك أنه لا يخلو من فاعلٍ. وقال: إنما لم يدخُلِ الجرُّ الفعلَ؛ لأنَّ المجرورَ مُعاقبٌ للتنوينِ، داخلٌ في المضافِ[2]، و لم يبلُغْ من قوةِ التنوينِ أن يقومَ مقامَهُ شيئانِ.

وقالَ بعضُهم: إنَّما لم يدخُلِ الجرُّ في الفعلِ؛ لأنَّ الجرَّ لا يكونُ إلا بالإضافةِ، والإضافةُ تُخَصِّصُ المضافَ، نحو قولك: (غلامٌ) فيكونُ مبهمًا، فإذا قلتَ: غلامُ زيدٍ، صارَ مخصَّصًا، ولو أضفْتَ إلى الفعلِ وَقلتَ: هذا غُلامُ يَفعلُ، لم يكُن فيه تخصيصٌ[3].

وأما البناءُ في الاسمِ فإنهُ يكونُ إذا حَصَلَ فيه مشابهةُ الحرفِ؛ لأنَّ الأصلَ في الاسمِ الإعرابُ، وما منِ اسمٍ مبنيٍّ إلاَّ وموجبُ بنائه مُشابهةُ الحرفِ، فالفتحُ فيه نحوُ: (أينَ) و(كيفَ) والضمُّ نحوُ: (قبلُ) و(بعدُ) و(حيثُ)، والجرُّ نحوُ: (أمسِ) و(هؤلاءِ)، والسكونُ نحو: (كمْ) و(مَنْ)، وإنما

---

(١) الكتاب ١/١٤.

(٢) انظر: الكتاب ١/١٤.

(٣) انظر: شرح الكتاب للسيرافي ١/٩٥، والمقتصد في شرح الإيضاح ١/١٧١.

بُني (أينَ) / ١٠ ب وَ(كيفَ) لتضمُّنهما معنى همزةِ الاستفهامِ، وكذلكَ (كم) فمعنى: أينَ زيدٌ أفي الدارِ أم في المسجدِ؟ وكذلك: كيفَ زيدٌ؟ معناهُ: أصحيحٌ أم سقيمٌ، ومعنى: كم مالُك؟: أعشرونَ أم ثلاثون؟

وكانَ يجبُ أن يكونَ (أينَ) و(كيفَ) مبنيين على السكونِ، إلاَّ أنَّ آخرَهما بُنيَ على الحركةِ؛ لئلاَّ يجتمعَ ساكنانِ، وإنما بُني الحرفُ الآخرُ منهما على الفتحِ لكونِ الياءِ قبلَهُ. و(كمْ) بُنيَ على السكونِ على أصلِ البناءِ.

والدليلُ على أنَّ (أينَ) و(كيفَ) و(كمْ) أسماءٌ أنَّ كلَّ واحدٍ منها لا يخلو من أن يكونَ اسمًا أو فعلاً أو حرفًا، فلا خلافَ في أنه ليسَ بفعلٍ، فبقيَ أن يكونَ اسمًا أو حرفًا، ولو كانَ حرفًا لم يُفدْ إذا ائتلفَ معَ الاسمِ، وقولُنا: أينَ زيدٌ؟ وكيفَ زيدٌ؟ وكم مالُك؟ كلامٌ مُفيدٌ، مُستقلٌ بنفسه، ومعلومٌ أنَّ الحرفَ لا يفيدُ معَ الاسمِ إلاَّ في بابِ النداءِ وحدَه، نحوُ: يا زيدُ؛ لأنهُ نابَ منابَ (أدعُو).

وأمَّا (حيثُ) و(قبلُ) و(بعدُ) فإنما بُنيت لأنها تُستعمَلُ مضافةً، فلمَّا قطعُوها عنِ المضافِ إليهِ أشبهَت الحروفَ فبُنيت، وإنما بُنيت على الضمِّ لتمكُّنها في غيرِ هذا الموضعِ، نحوُ قولِ القائلِ: رأيتُهُ قبلَ هذا اليومِ، ومِن قبلِ هذا اليومِ، وكذلك: بعدُ ومِن بعدِه، ومثلُ هذا قولُهم في النداءِ: يا حَكَمُ، إنما بُنيَ على الضمِّ لتمكنهِ في غيرِ هذا الموضعِ، في قولِهم: هذا حكَمٌ، ورأيتُ حكمًا، ومررتُ بحكمٍ.

و(حيثُ) وإن كانَت مضافةً إلى الجملِ بقيَت على حالِ بنائها لَمَّا لم تكنْ مضافةً إلى المفردِ، إذ إضافتُها إلى الجملةِ كانت كلا إضافةٍ.

وقولُ الشيخ: ((وفي الحرف في (مُنذُ) في لُغة مَن جرَّ بها))[1] يُريدُ أنَّ (مُنذُ) تكونُ تارةً اسمًا وتارةً تكونُ حرفًا، فإذا كانَ ما بعدَها مجرورًا كانت حرفًا لابتداءِ الغاية في الأزمنة كَـ(مِنْ) في الأمكنة، وَإذا كانَ ما بعدَها مَرفوعًا كانت اسمًا، نحوَ قولِكَ: ما رَأيتُهُ مُنذُ يومُ الجمعة، فـ(يوم الجمعة) مبتدأٌ و(منذُ) خبرُهُ.

فأمَّا (مُنْ) فالغالبُ عليها أن تكونَ اسمًا؛ للحذف الذي دخَلها، / ١١ أ وَذلكَ أنَّ الحذفَ مِن بابِ التصرُّف، والتصرُّفُ لا يكونُ في الحرفِ، وإنما يكونُ في الفعلِ والاسمِ.

وقولُهُ: ((ولا ضَمَّ في الفعلِ))[2] إنما لم يكنْ في الفعلِ ضَمٌّ لأنَّ المضارعَ منهُ مُعرَبٌ، والماضي مبنيٌّ على الفتحِ، وأَمرُ المُخاطَبِ مبنيٌّ على الوقْف، فلم يبْقَ منهُ شَيءٌ يُبنَى على الضمِّ، وإنما بُنيَ الفعلُ الماضي على الحركة؛ لأنَّهُ يقَعُ موقِعَ (يَضرِبُ) في الصفة، فيُوصَفُ به كما يُوصَفُ بالفعلِ المضارعِ، تقولُ: مَررتُ برجلٍ ضربَ زيدًا، كما تقولُ: مَررتُ برجلٍ يضرِبُ زيدًا، فلمَّا وقعَ موقعَ المضارعِ بُنيَ على الحركة.

فإن قيلَ: هَلَّا أَعربْتَهُ كما أعربْتَ المضارِعَ؟

فالجوابُ: أنَّهُ لم يشابِهِ الاسمَ مِن وَجهينِ كما شابَهَ الفعلُ المضارِعُ.

وأمَّا أمرُ الـمُخاطَبِ فإنما بُنيَ على السكونِ على ما يستحقُّهُ لـمَّا لم يقَعْ موقِعَ الفِعلَ المضارِعِ وقوعَ الماضِي موقِعَهُ، وَلْيُعلَمْ أنَّ أصلَ الفعلِ

---

(١) اللمع ١٠.

(٢) اللمع ١٠.

السكونُ[1].

وأَمَّا (أَنَّ) و(إنَّ) و(ثُمَّ) و(لَعلَّ) و(سَوفَ) و(رُبَّ) فإنها حُروفٌ لم تخرجْ عن بابها، وهُوَ البناءُ، والشيءُ إذا لم يَخرجْ عن بابِه فلا اعتراضَ عليه، وكانَ أَصلُها أَن تكونَ مبنيةً على السكون، فبُنيَت على الحركة؛ لئلاَّ يجتمعَ ساكنان، وَإنما بُنيَت على الفتحِ فراراً مِنَ الثقَلِ الذي كانَ يحصُلُ بالضمةِ والكسرةِ في هذهِ الحروفِ مَعَ التضعيف، وفي (سَوفَ) ثِقَلُ الضمةِ أَوِ الكسرةِ مَعَ كونِ الواوِ قبلَها.

فأَمَّا الحروفُ التي هِيَ عَلى حَرفٍ واحد، كواوِ العطفِ وفائه وكافِ التشبيهِ ولامِ الإضافةِ وبائها، فحقُّها أَنْ تكونَ مَبنيَّةً عَلى السكون، إلاَّ أَنها لـــمَّا كانَت تقَعُ في ابتداءِ الكلامِ حُرِّكت؛ لئلاَّ يلزمَ الابتداءُ بالساكن، وكانَ يجبُ أن تكونَ مبنيةً عَلى الفتحِ؛ لأنَّ الفتحةَ قريبةٌ منَ السكون، فواوُ العطفِ وفاؤُه وكافُ التشبيهِ بُنيت عَلى الفتحةِ التي هِيَ للأصلِ، وأَمَّا الباءُ فإنها بُنيَت عَلى الكسرةِ؛ لأنهم أَرادُوا أن تكونَ حركتُها من جنسِ عَمَلِها، ولامُ الإضافةِ بُنيَت عَلى الكسرةِ ليَفرُقَ بينَها وبينَ لامِ الابتداءِ في قولِهم: لَزيدٌ كريمٌ، / ١١ ب فلو فُتحَت لامُ الإضافةِ لالتَبسَت بلامِ الابتداء، ألا تَرَى أَنَّكَ لَو قُلتَ: إنَّ هَذا لَزيدٌ، وَإنَّ هذا لَزيد، تُريدُ بأحدهما أَنَّه هُوَ، وبالآخرِ أَنَّ هذا ملكُهُ، لم يكُنْ بَينَهُما فَرقٌ، وَرُبما كانَ يدخُلُ هَذانَ اللامانِ عَلى اسمٍ لا يَتَبَينُ فيهِ الإعرابُ، نحوُ: (موسى) و(عيسى) فتقُولُ: إنَّ هَذا لَـــمُوسى،

(١) في الأصل: أصل البناء السكون، وشطب على البناء، وصحح في الهامش: الفعل، ولعل الصواب: أن أصل بناء الفعل السكون.

وَإنَّ هَذا لَموسى، فكانَ يَلتَبِسُ لامُ الملكِ بلامِ الابتداءِ، فلمَّا كانَ كذلكَ بَنَوا لامَ الجرِّ عَلى الكسرِ مَعَ الاسمِ الظاهرِ، وَرَدُّوها إلى أَصلِها مَعَ الـمُضمَرِ، وقالوا: إنَّ هذا لَكَ، إذْ لم يَكُنْ يَلتَبِسُ بلامِ الابتداءِ؛ لأنَّ لامَ الابتداءِ يدخُلُ عَلَى المضمَرِ المرفوعِ نحوُ: إنَّ هَذا لَأنتَ.

فأمَّا (مَنْ) فإنما بُنيَت لتَضَمُّنِها مَعنى همزةِ الاستفهامِ، وإذا كانَ للشرطِ والجزاءِ فَلتَضمُّنِها مَعنى (إنِ) التي هيَ للشرطِ والجزاءِ، وَإذا كانَت موصولةً بمعنى (الذي) فَلأنها اسمٌ ناقصٌ لا يَتمُّ إلا بصلةٍ، وَصلتُها إحدى الجملتينِ الاسميةُ والفعليةُ، فلمَّا كانَت لا تَتمُّ إلا بصلةٍ أَشبهَت بعضَ اسمٍ فبُنيَت؛ لأنَّ بعضَ الاسمِ لا يَستَحِقُّ الإعرابَ إلاَّ إذا انقضَى بتمامِه، وَإن كانَت موصوفةً فلأنها اسمٌ ناقصٌ يحتاجُ إلى صفةٍ حاجةَ الموصولةِ إلى الصلةِ، وعلتُهما سواءٌ، والفرقُ بينَهما أنَّ الموصولةَ تَكونُ مَعرفةً، والموصوفةَ تكونُ نكرةً، ولهذا دَخَلَت عَلَيها (رُبَّ) في قَولِ الشاعرِ[1]:

رُبَّ مَنْ أنضجتُ يومًا جوفَـــهُ قَد تَمَنَّى لِيَ مَوتًـــا لم يُطَـــعْ[2]

وَكذلكَ تدخُلُ عَلى (ما) إذا كانَت موصُوفةً، قالَ[3]:

---

(١) هو سويد بن أبي كاهل، كما في ديوانه ومصادره.

(٢) البيت من الرمل، في ديوان سويد ٣٠، وتخريجه ٢٢، والمفضليات ١٩٨، ومعاني الحروف ١٥٨، والمقتصد في شرح الإيضاح ٣٢٠/١، وأمالي ابن الشجري ٤٤٠/٢، ٢١٩/٣، والمرتجل ٣٠٧، وشرح المفصل ١١/٤، وروايته فيها: من أنضجت غيظًا صدره، ومن أنضجت غيظًا قلبه. دون رواية المؤلف.

(٣) هو أمية بن أبي الصلت كما في ديوانه، ونسب أيضًا لعبيد بن الأبرص، ولأبي قيس بن صرمة، ولحنيف بن عمير اليشكري، ولنهار ابن أخت مسيلمة الكذاب كما في الخزانة.

رُبَّ ما[1] تَكرَهُ النُّفُــوسُ مِــنَ ـــرِ لَهُ فَرْجَةٌ كَحَلِّ العِقَــالِ[2]

وَ(جَيرِ) حَرفٌ؛ لأَنَّهُ يَأتي بمعنى (نَعَمْ)، و(نَعَمْ) حرفٌ، وبُنِيَ على الكسرِ وَإن كانَ قبلَها ياءٌ؛ لأنهُ لا يكثُرُ استِعمالُهُ، والشيءُ إذا لم يكثُرِ استِعمالُهُ لا يُعنى بطَلَبِ الخِفَّةِ فيه.

وأمَّا (أَمسِ) و(هؤلاءِ) فإنما بُنِيَ (أَمسِ) لتَضَمُّنِه مَعنى لامِ التعريف، والدليلُ على أنهُ يتضمنُ التعريفَ قولُهم: لَقيتُهُ أَمسِ الأَحدثَ، فَلو لم يكُن (أَمسِ) مَعرفةً لما عرَّفْتَ صفتَهُ بالألفِ واللامِ، فبُنِيَ على الكسرِ؛ لئلاَّ يجتمعَ ساكنان، وَلم يكن قبلَ آخرِهِ ما يُستثقلُ / ١٢ أ فيبنى عَلى الفتحِ، وَ(هؤلاءِ) إنما بُنِيَ لأَنَّهُ فارَقَ الأسماءَ، وَذلكَ أَنَّ أصلَ الأسماءِ أَن تَلزَمَ مُسمَّياتِها، كَـــ(الرجُلِ)، وَ(الفَرسِ) وَنحوِهما، أَلا تَرَى هذا الاسمَ يَلزَمُ الـــمُسَمَّى حاضِرًا كانَ أَو غائبًا؟ وَليسَ كذلكَ (هؤُلاءِ)؛ لأَنَّهُ اسمٌ لِقومٍ تُشيرُ إليهم، فَإذا غابُوا عَنكَ لا يَلزَمُهُم هذا الاسمُ، وَهذا حُكمُ سائرِ أَسماءِ الإشاراتِ وَالأسماءِ الـــمُضمراتِ، وَإنما لم يُبنَ على السكونِ لِئلاَّ يجتَمعَ ساكنانِ، وَبُنِيَ على الكسرِ؛ لأَنَّ الألفَ الساكنةَ التي قَبلَها في نهايةِ الخِفةِ.

وَالدليلُ عَلى أَنَّ (مَن) و(ما) اسمانِ أَنهما إذا كانتا للاستفهامِ يجري عليهما الإعرابُ تقديرًا، نحوُ قولِكَ: مَن رأيتَ؟ وما رَأيتَ؟ وَمَن جاءَكَ؟

---

(١) في الأصل: وربما.

(٢) البيت من الخفيف، في ديوان أمية ٣٤٣، وتخريجه ٣٤١، وديوان عبيد ٨٦، والكتاب ١٠٩/٢، والمقتضب ٤٢/١، والأصول ١٦٩/٢، ٣٢٥، وكتاب الشعر ٢٦٣/١، ٤٠٩/٢، والتبصرة ٢٩١/١، والمرتجل ٣٠٧، وخزانة الأدب ١٠٨/٦-١١٦. روي: (تجزع) بدل (تكره)، و(من الشر) بدل (من الأمر)، و(فُرجة) بالضم والفتح.

وبمَن مررتَ؟ تقديرُهُ: أيِّ إنسانٍ رأيتَ؟ وأيُّ إنسان جاءَك؟ وبأيِّ إنسان مررت؟ وكذلكَ إذا كانَت للشرطِ والجزاءِ، تقُولُ: مَنْ يزُرْنِي أَزُرْهُ، وبمَنْ تَمْرُرْ أَمْرُرْ، فـــ(مَنْ) في هذه الأَحوالِ الثلاثة مُقَدَّرٌ فيها الإعرابُ، وكذلكَ حكمُهما إذا كانتا مَوصُولَتينِ أَو مَوصُوفَتين.

فأمَّا (ما) إذا كانَت للتعجُّبِ نحو: ما أَحسنَ زيدًا، فإنها اسمٌ نكرةٌ مرفوعُ الموضعِ بالابتداءِ عندَ سيبويه، تقديرُهُ: شَيءٌ أَحسنَ زيدًا[1]، نحوُ ما جاءَ في الـــمَثَل: شَرٌّ أَهَرَّ ذا نابٍ[2]، وَهَذا[3] استشهدَ أَبو الفتحِ بهذا في الفسرِ[4] عِند قِيلِ أَبي الفتحِ[5]:

هَمٌّ أَقامَ عَلى فُؤادٍ أَنْجَما[6]

وَإنما جازَ عِندَهُ الابتداءُ بالنكرة لأنَّ التعجُّبَ من مَواضعِ الإبهامِ، وَذلكَ أَنَّهُ يَتعجَّبُ مِن شيءٍ خَفِيَ عليهِ سَبَبُهُ، و(أَحسنَ زيدًا) خبرُ المبتدأ، وقالَ أَبو

---

(١) انظر: الكتاب ٧٢/١.

(٢) انظر: الأصول ٩٩/١، وانظر المثل في: مجمع الأمثال ١٧٢/٢.

(٣) كذا، لعل الصواب: وقد استشهد.

(٤) لم يرد في الفسر ما ذكره المؤلف هنا، وإنما استشهد بالمثل في الخصائص ٣١٨/١، على جواز الابتداء بالنكرة لـــمَّا كان الكلام عائدًا إلى معنى النفي.

(٥) كذا، ولعل الصواب: أبي الطيب.

(٦) عجز بيت من الكامل للمتنبي، وصدره: كُفِّي أراني ويكِ لومَك ألوما

انظر: شرح ديوانه المنسوب خطأً إلى العكبري ٢٧/٤، والفسر ٤٤٠/٣. واقتصر فيه بعد إيراد البيت على قوله: ((أنجم: أي أقلع وزال، يقال: أنجمت السماء أيامًا ثم أنجمت، يقول: أراني هذا الهم لومَك إياي أحقٌّ بأن يلام مني)).

الحَسَنِ: (ما) هَاهنا بمعنى (الذي)، و(أحسَنَ زيدًا) صلته[1]، وَهوَ مَرفوعٌ بالابتداءِ، وخَبرُهُ محذوفٌ تقديرُهُ: الذي أَحسنَ زيدًا خَلْقُ اللهِ إياهُ[2]

بابُ الاسمِ الواحدِ[3]

الاسمُ الـــمُعرَبُ عَلى ضَربينِ: صَحيح ومُعتَلّ[4]، قَد تَقدَّمَ في البابِ الذي قبلَهُ ذكرُ مَعنى الإعراب والمعرَب، وليسَ المرادُ بقوله: (الصحيح) ما صحّت حُروفُ بنيته، وإنما المرادُ به /١٢ ب هاهُنا ما صَحَّ حَرفُ إعرابه، ألا تَرَى أنَّ (زيدًا) مُعتَلٌّ في بابِ التصريف، وَلكنهُ ذكرَهُ هاهُنا لما كانَ المرادُ بهِ صحةَ حرفِ الإعرابِ، ولهذا قالَ الشيخُ أبو عليٍّ في كتابِ الإيضاحِ: ((فالصحيحُ في هذا البابِ))[5] فأكّدهُ بقولهِ ((في هذا الباب))[6].

والمعتَلُّ أيضًا اعتَلَّ حرفُ إعرابه.

والمنصرِفُ سُمِّيَ منصرفًا لأنَّهُ ينصَرِفُ إلى وُجوهِ الإعرابِ كلِّها إذا صُرِفَ إليها.

وكلُّ اسمٍ يدخُلُهُ الحركاتُ الثلاثُ معَ التنوينِ، كما قالَ، مُنصرِفٌ،

---

(١) رأي الأخفش في الأصول ١/١٠٠، وشرح الكتاب للسيرافي ٣/٧٢، والمقتصد في شرح الإيضاح ١/٣٧٥، وأمالي ابن الشجري ٢/٥٥٣

(٢) قدره ابن الشجري على قول الأخفش: الذي أحسن أخاك شيءٌ، وهو أولى من تقدير المؤلف، الذي خصصه.

(٣) اللمع ١٢، وفيه: باب إعراب الاسم الواحد.

(٤) اللمع ١٢.

(٥) الإيضاح العضدي ٦٢.

(٦) في نسخة من اللمع أثبت هذه الزيادة، انظر: اللمع ١٢.

نحو: جاءني زيدٌ، ورأيتُ زيدًا، ومررتُ بزيدٍ، وما لم ينصرفْ إلى وجوه الإعراب كلِّها ويدخلُهُ الرفعُ والنصبُ بغير تنوينٍ، نحوُ جاءني أحمدُ، ورأيتُ أحمدَ، ومررتُ بأحمدَ، فهو ما أشبَهَ الفعلَ من وجهين، ومعنى قوله: ((ما أشبَهَ الفعلَ من وجهين))[1]: أنَّ كُلَّ اسمٍ دخلَ فيه من الأسبابِ التسعة المانعة للصرفِ سببانِ أشبهَ بدخولهما فيه الفعلَ، فمُنعَ الخاصَّةَ اللازمةَ التي تكونُ للاسمِ، وهي التنوينُ، ولما مُنعَ التنوينَ جرٌّ امتناعُ التنوينِ الجرَّ، فمُنعَ الجرُّ معَ التنوينِ، والدليلُ على أنَّ التنوينَ أصلٌ في ذلكَ أنه يدخلُ الاسمَ في الأحوالِ الثلاث، والجرُّ إنما يدخلُهُ في حالةٍ واحدة، وما يلزمُ الاسمَ في الأحوالِ الثلاث أشدُّ اختصاصًا به ممَّا يلزمهُ في حالةٍ واحدةٍ، ولهذا يدخُلُ الجرُّ فيما لا ينصرفُ إذا أُمِنَ دخولُ التنوينِ عليه، نحو: مررتُ بأحمدكم، وبالرجلِ الأحمرِ.

وهذه الأسبابُ التسعةُ إنما تمنَعُ الصرفَ لأنها كلَّها فروعٌ على أُصولٍ، وذلكَ أنَّ وزنَ الفعلِ فرعٌ على وزنِ الاسمِ، والتأنيثُ فرعٌ على التذكيرِ، والتعريفُ فرعٌ على التنكيرِ، والصفةُ فرعٌ على الموصوفِ، والجمعُ فرعٌ على الواحدِ، والتركيبُ فرعٌ على الإفرادِ، والعُجمةُ فرعٌ على لغةِ العربِ ما كانَ عربيًّا، وكذلكَ سائرُ الأسبابِ، فمهما دخلَ على الاسمِ منها سببانِ صارَ بهما كالفعلِ الذي هو ثانٍ للاسمِ، فهذا معنى قولهم: ما شابَهَ الفعلَ من وجهينِ، وقالَ الشيخُ أبو عليٍّ: ((وغيرُ المنصرفِ / ١٣ أ ما كان ثانيًا من جهتين))[2]، والمرادُ بهِ ما شابَهَ الفعلَ من جهتينِ؛ لأنَّهُ إذا كانَ ثانيًا كانَ

---

(١) اللمع ١٣.

(٢) الإيضاح العضدي ٥٨.

كالفعلِ الذي هو ثانٍ للاسمِ.

وأرادَ بقولِه: ((من جهتين)): مِن دخولِ سببين فيه، فاللفظانِ المختلفانِ، والمعنى واحدٌ، وقولُهم: هذا زيدٌ يا فتى، ورأيتُ زيدًا يا فتى، ومررتُ بزيدٍ يا فتى، إنما يأتون بـــ(يا فتى) و(يا هذا) في هذهِ المواضعِ تمييزًا لحركةِ الدالِ بـــ(يا فتى) و(يا هذا)، وتنبيهًا على الوصلِ، إذ لو لم يَصِلوا الكلامَ بـــ(يا فتى) و(يا هذا) ووَقفُوا لم تظهرِ الحركةُ.

وقولُهُ: ((دَخلَ التنوينُ الكلامَ))[1] هذهِ نونٌ ساكنةٌ زيدَت علامةً للاسمِ الأخفِّ زيادةَ سائرِ الحروفِ للمعاني، وكما زيدَت نونُ التأكيدِ الخفيفةُ في الفعلِ، كقولِهم: اخْرُجَنْ، ولَا تخرُجَنْ، وإنما زِيدَت كما تُزادُ حروفُ المدِّ واللينِ للعلاماتِ لما أشبهتها بالغُنةِ التي فيها، كما تقدَّمَ ذكرُهُ في الحروفِ المزيدةِ في أولِّ الفعلِ المضارعِ.

وهذهِ النونُ في الاسمِ – أي التنوينُ – إذا وَلِيَها ساكنٌ حُرِّكت بالكسرِ، نحوُ: جاءَني زيدٌ ابْنُكَ، ومَررتُ بزيدٍ ابْنِكَ، والنونُ الخفيفةُ التي تدخُلُ في الفعلِ إذا وُليها ساكنٌ حُذفَت، نحوُ قولِكَ: اضربَ الرجلَ، وإنما حُذفَت التي في الفعلِ وحُركتِ التي في الاسمِ لقوةِ الاسمِ، فأرادوا أن تكونَ فرقًا بينَ ما يدخلُ على الاسمِ وبينَ ما يدخُلُ على الفعلِ.

قولُهُ: ((المضافُ كالمفردِ فيما ذَكرنا))[2]، يُريدُ أنَّ المضافَ في كونهِ مُتمكنًا، وفي جَرَيانِ حركاتِ الإعرابِ عليهِ كالمفردِ، وذاكَ أنَّهُ لا يمنعُهُ مانعٌ

---

(١) اللمع ١٢.

(٢) اللمع ١٢.

عَنِ الإعراب؛ لأنهُ ليسَ فيه شَبَهُ الحرف فيُبنى، ولا شبهُ الفعلِ من وجهين فيُمنعَ بعضَ الإعراب، وإنما هُو اسمٌ كسائرِ الأسماء لم يخرُجْ عن بابه، فوجَبَ أن يكونَ مُعربًا، وإنما تُعربُ الأولَ دونَ الثاني لأنَّ الثانيَ مُعاقبٌ التنوينَ حالٌ منَ المضافِ محل التنوينِ منَ الاسمِ المفرد، فكما أنَّ الإعرابَ يجري على الحرفِ الأخيرِ منَ الاسمِ المفرد لا عَلى التنوين، كذلكَ يجري الإعرابُ على الاسمِ الأولِ الذي هُو المضافُ دونَ الثاني الذي هو مُضافٌ إليه، وإنما يُحذفُ التنوينُ من المضافِ لأنَّهُ علمُ التنكير، ومُؤذنٌ بانتهاءِ الاسمِ، والمضافُ يقتضي المضافَ إليه دونَ الانتهاء، / ١٣ ب والإضافةُ تُوجبُ التعريفَ، ومُحالٌ أن يكونَ الاسمُ في حالةٍ واحدةٍ نكرةً من وجهٍ ومعرفةً من وجهٍ آخرَ، ولأنَّ التنوينَ عَلَمٌ لانتهاءِ الاسمِ، والمضافُ يقتضي المضافَ إليه حتى يكونَ انتهاءً للاسمِ، فلو جُمعَ بينهما لكانَ الاسم منتهيًا غير منته[1].

وقولُهُ: ((تَجرُّ الثاني بإضافةِ الأولِ إليه))[2] وَذلكَ أَنَّ الإضافةَ عَلى وجهين: أحدُهما: أَن تكونَ بمعنى (منْ)، نحوُ قولِكَ: (ثوبُ ديباجٍ) و(بابُ ساجٍ)، معناهُ: ثوبٌ من ديباجٍ، وبابٌ من ساجٍ، والثاني: أَن تَكونَ بمعنى اللامِ، نحوُ قولِكَ: هذا غُلامُ زيد، المعنى: غلامٌ لزيد، وإذا كانَ الـمُضافُ إليه عَلى أحدِ هَذينِ المعنَيينِ كانَ حقُّهُ أَن يكونَ مجروراً على كلِّ حالٍ.

قَولُهُ: ((وغَيرُ المنصرفِ ما شابَهَ الفِعلَ مِن وَجهين))[3]، قد تقدمَ أنَّ

---

(١) انظر: شرح اللمع للثمانيني ٢٣٦/١، وشرح اللمع لابن برهان ١٢/١.

(٢) اللمع ١٢.

(٣) اللمع ١٣.

الاسمَ الذي شابهَ الفعلَ من وجهينِ هو ما دَخلهُ سببانِ منَ الأسبابِ التسعة التي هي فروعٌ على أصولٍ، فكلُّ اسمٍ اجتمَعَ فيه منها سببانِ أَشبهَ الفعلَ الذي هو الفرعُ على الاسمِ، فمُنِع ما يختصُّ بالاسمِ وهو التنوينُ، والشيءُ إذا أَشبهَ الشيءَ لا يكونُ مثلَهُ في جميعِ أَحواله، ولهذا لم يخرُجْ عن بابِ الاسمِ، وإنما مُنِعَ بعضَ خصائصه.

وقولُهُ: ((يَكونُ آخَرُهُ في الجرِّ مفتوحًا))[1]، نحوُ: مَررتُ بأحمدَ وأحمرَ، هذا قولُ صاحبِ الكتاب[2].

وقالَ بعضُ النحويينَ: إنَّهُ تسامُحٌ منهُ في العبارة، قال: والصواب أن يقول ويكون آخره في الجر منصوبًا لأن الفتحة تُستعمَلُ فيما كان مبنيًا[3]، وقالَ أبو عليٍّ: الحقيقةُ ما استَعمَلَه صاحبُ الكتاب، وذاكَ أنَّ المنصوبَ والمرفوعَ والمجرورَ هو الاسمُ الذي يتغيرُ آخرُهُ لتغيرِ العاملِ في أوله، ومعلومٌ أنَّ الفتحةَ في الدالِ من قولِكَ: مَررتُ بأحمدَ، لم تَحْدُثْ بعاملٍ، كيفَ والعاملُ هو الجارُّ، وإنما غرضُ صاحبِ الكتاب أنَّ المجرورَ في هذا البابِ يكونُ مُحَرَّكًا بالحركةِ التي هيَ الفتحةُ[4]؛ لأنَّ هذهِ الحركاتِ، أعني الفتحةَ والضمةَ

---

(١) اللمع ١٣.

(٢) انظر: الكتاب ٢١/١.

(٣) انظر: المقتصد في شرح الإيضاح ١١٥/١-١١٦، والغرة ١٤٣ أ (كوبرلي). وذهب الزجاج إلى أن فتحة الممنوع من الصرف في حالة الجر فتحة بناء. انظر: ما ينصرف وما لا ينصرف ٤، ونسب ذلك أيضًا إلى الأخفش والمبرد والزجاجي. انظر: شرح المفصل ٥٨/١، والموضع المحال إليه من الغرة هنا.

(٤) انظر: المقتصد ١١٦/١.

والكسرةَ هيَ الأصولُ في الحروفُ، والحركاتُ الأربعةُ / ١٤ أ التي تحدثُ باقتضاء عاملٍ كالفروعِ عليها، وذلكَ أنها تحدثُ لمعنًى زائد في الأسماء، ألا تَرَى أنَّ كلَّ حرف متحرك يُعبِّرُ عن حركته بهذه الأربعة، نحوُ (ضَرَبَ) مثلاً و(جَمَلٌ)، يسمَّى حركةُ الضاد والراءِ الفتحةَ، وكذلكَ حركةُ الجيمِ والميمِ من (جَمَل)، فهذه الحركاتُ تَعُمُّ الحروفَ على انفرادها، ولا تُستعملُ فيها التي هيَ حركاتُ الإعراب إلا لدخُولِ عاملٍ، وإنما كانَ الجرُّ تابعًا للفتحة في قولهم: مَررتُ بأحمدَ، لأنَّ النصبَ والجرَّ يشتركانَ في التثنية والجمعِ في قولِهم: رَأيتُ المسلمَين، ومررتُ بالمسلمَين، ورَأيتُ المسلمينَ، ومَررتُ بالمسلمينَ، ولاشتراكِهما في الضميرِ نحوُ: رَأيتُكَ ومررتُ بكَ[1].

وأما قولُهُ: ((فإن أُضيفَ ما لا يَنصرفُ أَو دَخلتْهُ الأَلفُ واللامُ دَخَلَهُ الجرُّ))[2] فإنَّهُ دليلٌ على أنَّ المقصودَ بالمنعِ مِنَ الاسمِ الذي لا يَنصرفُ هو التنوينُ؛ لأنهم لما أَمِنُوا دخولَ التنوينِ فيه لم يبالوا بدخولِ الجرِّ فيه، لكونه غيرَ مقصودٍ في هذا المعنى، وإنما دخلهُ الجرُّ لأنَّهُ لما أُضيفَ أَو عُرِّفَ بالألفِ واللامِ بَعُدَ عن مُشابهة الفعلِ، لما كانتِ الإضافةُ والتعريفُ من أَمارات الاسمِ.

فإن قِيلَ: حَرفُ الجرِّ أَيضًا مِن أَماراتِ الاسمِ، فهَلاَّ أُدْخِلَ الجرُّ على ما لا ينصرف؟

فالجوابُ: أنه لَو أُدخِلَ الجرُّ عليه في قولِهم: مَررتُ بأحمدَ، لكانَ يلزَمُهُ التنوينُ فيبطُلُ ما راعَوهُ مِن مشابهةِ الفعلِ، ولأنَّ حرفَ الجرِّ لا يُحْدِثُ

---

(١) انظر: شرح الكتاب للسيرافي ٢/٤٠.

(٢) انظر: اللمع ١٣.

في الاسمِ من المعنى ما يُحْدِثُهُ الألفُ واللامُ والإضافةُ منَ التعريف، وإنما يدخلُ لإلصاقِ الفعلِ بالاسمِ، فإذا قُلتَ: ذَهبتُ بزيدٍ، فالمعنى: أذهَبتُ زيدًا، فكأنَّ الباءَ دخلَت على الفعلِ لا عَلى الاسمِ، والجوابُ الذي يَقَعُ عليه الاعتمادُ أنَّ ما لا ينصرفُ رُوعِيَ فيه الحكمُ الذي أَوجبهُ مشابهةُ الفعلِ لدُخولِ سَبَبَينِ، ولم يُراعَ ذلك الحكمُ لما أُضيفَ أو عُرِّف.

/ ١٤ ب قَولُهُ: ((فإن وَقَفْتَ عَلى المنصوبِ المُنَوَّنِ في الوصلِ أَبدَلتَ من تَنوينه أَلفًا في الوقف))[١]؛ لأنَّ التنوينَ علامةُ التمكُّنِ، والعلاماتُ لا تُحذَفُ، وإنما حُذِفَ التنوينُ لأنَّهُ تابعٌ للحركة غيرُ مستقلٍّ بنفسه، والوقفُ لا يكونُ إلاَّ على السكونِ، كما لا يكونُ الابتداءُ إلاَّ بالمتحرك، فلما وَجَبَ حذفُ التنوينِ لحذفِ الحركةِ أَبدَلُوا منها في الوقفِ في حالِ النصبِ ألفًا؛ لئلاَّ يبقى الاسمُ المتمكنُ بغيرِ علامةٍ، ويلزمُ على هذا أَن يُبْدَلَ منَ التنوينِ في الاسمِ المرفوعِ والمجرورِ في حالِ الوقفِ، كما أُبدِلَ منهُ عند الوقفِ في الاسمِ المنصوبِ، ولو أَبدَلُوا منَ التنوينِ في حالِ الوقفِ لكانَ البدَلُ واوًا، فيخرُجُ إلى ما لا نظيرَ لهُ في الأسماءِ، ولو أَبدَلُوا منهُ في حالِ الجرِّ لكانَ البدلُ ياءً لانكسارِ ما قبلَها، فيلتَبِسُ بالاسمِ المضافِ، فلهذا لم يُبدِلوا منه في حالِ الرفعِ والجرِّ[٢]، وأَزْدُ السَّراةِ يبدِلُونَ منها، أَي منَ التنوينِ في الأَحوالِ الثلاثِ، فيقولونَ: هَذا زيدُو، ومررتُ بزيدِي[٣]، ولا يبالُونَ بالالتباسِ، يريدونَ: هذا

(١) اللمع ١٣، وعبارته: على المنصوب المنون أبدلت من تنوينه في الوقف ألفًا.

(٢) انظر: سر صناعة الإعراب ٥٢٢/٢.

(٣) لغتهم حكاها سيبويه عن الأخفش الأكبر في الكتاب ١٦٧/٤.

زيد، ومررتُ بزيد.

فأمّا إذا لم يكُنِ الاسمُ منونًا في الوصلِ نحوُ: مَررتُ بعمرَ، وأكرمْتُ الرجلَ، فإنما يُوقَفُ على الحرفِ الأخيرِ ساكنًا، إذ لا تنوينَ فيه فيُبدَلَ منهُ.

باب الاسم المُعتل

((الاسمُ المعتلُّ))[1]، يريدُ بالمعتلِّ هاهنا ما اعتلَّ حرفُ إعرابه، كما راعَى في البابِ الذي تقدمَ منَ الصحيحِ ما صَحَّ حرفُ إعرابِه، فشبَّهَ المعتلَّ هاهنا بالعليلِ، الذي لا يقدرُ على الحركة.

وإنما سُمِّيَ المنقوصُ منقوصًا لأنهُ نُقِصَ حركتين، الرفعَ والجرَّ، فلم يقولوا: جاءَ القاضيُ، ومررتُ بالقاضيِ؛ لأنَّ الكسرةَ عندَهُم كالياء الصغيرة، فكأنَّهُ كانَ يجمَعُ ثلاثَ ياءات، وهم يستثقلُونَ اجتماعَ ياءَينِ إلاَّ في بابِ الإدغامِ، في قولِهم: طَوَيتُ طَيًّا، وشَوَيتُ شَيًّا، فَلَأَن يستثقلوا اجتماعَ ثلاثِ ياءاتٍ أَو ياءَينِ وواوٍ أَولى وأحرى، فأما قولُهم: رَأيتُ قاضيًا، فإنَّ / ١٥ أ الفتحةَ في الياءِ لا تُستثقَلُ؛ لأنها من الألفِ، ألا ترى أنهم لم يستثقلوا اجتماعَ ياءَينِ وفتحةٍ في: طَويتُ طيًّا، فكيف يستثقلون ياءً وفتحةً في قولِهم: رأيتُ قاضيًا؟

قولُهُ: ((وإنْ لَقِيَها ساكنٌ بعدَها حُذِفَتِ الياءُ لالتقاءِ الساكنَين))[2]، [تقولُ: كانَ في الماضي هذا قاضيٌ، فاستُثْقِلَتِ الضمةُ على الياءِ وكذا الكسرةُ

---

(١) اللمع ١٤.

(٢) اللمع ١٤.

في قولِهم: مَررتُ بقاضٍ ...[1] فالتقى ساكنانِ الياءُ والتنوينُ، فحُذفت الياءُ؛ لئلاَّ يجتمعَ ساكنان، وهذا يُقوِّي مذهَبَ أبي الحسنِ في حذفِ عَينِ المفعولِ في (مَقُول) و(مَبيع)، وإبقاءِ واوِ المفعولِ؛ لأنها علامةٌ، والعلامةُ لا تُحذَفُ[2]. وإنما لم يُمكنِ الجمعُ بينَ ساكنين][3] وذلك[4] لأنَّ النطقَ بهما غيرُ ممكنٍ؛ لأنَّ الأولَ يكونُ موقوفًا عليه فكانَ الناطقُ إذا أرادَ النطقَ بالثاني يكونُ مُبتدئًا، ولا يكونُ الابتداءُ إلا بالمتحرك، وإنما حذَفُوا الياءَ و لم يحذفُوا التنوينَ لأنَّ التنوينَ زِيدَ لعلامةِ التمكنِ، والعلامةُ لا تُحذَفُ، والياءُ لما حذفوها بقِيَ في الكلامِ ما دلَّ عليها وهو الكسرةُ قبلَها.

قولُه: ((فإن وَقَفْتَ عَلى المرفوعِ والمجرورِ))[5] ففيه مذهبان: أحدُهما: الوَقفُ على الضادِ، والآخرُ: رَدُّ الياءِ، وَهُوَ[6] الأحسنُ[7]، وَحُجةُ من وَقَفَ

---

(١) كلمة غير واضحة.

(٢) انظر الخلاف بين سيبويه والأخفش في: المقتضب ١/١٠٠، وشرح الكتاب للسيرافي ١٥١/٦ (المخطوط) والمنصف ٢٨٧/١، والممتع ٤٥٤/٢.

(٣) في هامش الأصل.

(٤) لا داعي لهذه الكلمة عند حذف ما في الهامش.

(٥) اللمع ١٤.

(٦) في الأصل: والأحسن هو الأول، ثم شطب على (هو الأول)، وأضيف (هو) قبل الأحسن.

(٧) اختار سيبويه حذف الياء، قال: ((هذا باب ما يحذف من أواخر الأسماء في الوقف وهي الياءات، وذلك قولك: هذا قاضْ... أذهبوها في الوقف كما ذهبت في الوصل... فهذا الكلام الجيد الأكثر)) وروى عن الأخفش الأكبر ويونس أن من العرب من يقف بالياء، قال: ((أظهروا في الوقف حيث صارت في موضوع غير تنوين...)). الكتاب ١٨٣/٤. ونسب الواسطي ليونس أنه اختار إثبات الياء وقفًا. انظر: شرح اللمع للواسطي ١٨.

على الضادِ أنَّ الياءَ حُذِفَت في الوصلِ لاجتماعِها معَ التنوينِ، وحكمُ التنوينِ ماضٍ في هذا الاسمِ، وإن حُذِفَ في هذا الوقفِ؛ لأنَّ الاسمَ باقٍ على تمكنِه وقفًا ووصلاً، فَلأنَّ الوقفَ يُحذَفُ فيه ما يثبتُ في الوصلِ فَكيفَ يثبتُ فيهِ ما يُحذفُ في الوصلِ؟

وَأمَّا مَن وقفَ على الياءِ فعندَهُ أنها إنما حُذِفَت في الوصلِ لالتقائها مَعَ التنوينِ، فلما أَمِنُوا التنوينَ في الوقفِ وجبَ ردُّها[1]، وَكذا حكمُ الساكنينِ إذا زالَ أحدُهما عادَ الذي حُذِفَ لَهُ، هذا في حالِ الرفعِ والجرِّ.

وأمَّا في حالِ النصبِ فإنهُ يجري مَجرَى الصحيحِ، تقفُ على الياءِ في: رَأيتُ قاضيا، كما تقفُ على الدالِ في: رَأيتُ زيدا، كما تقدمَ ذكرُهُ مِن أَنَّ الفتحةَ في الياءِ خفيفةٌ.

وكذلكَ إن أَدخلتَ الأَلفَ واللامَ على (قاضٍ) ووقفتَ عليه كانَ فيه مذهبانِ في حالِ الرفعِ والجرِّ، تقولُ: جاءني القاضْ، ومَررتُ بالقاضْ، وجاءني القاضِي، ومررتُ بالقاضي، والأحسنُ أن تقفَ بالياءِ[2]، أمَّا مَن وقفَ بلا ياءٍ فإنهُ يقولُ: أُدْخِلَ الألفُ واللامُ على (قاضٍ) كما أُدْخِلَ مثلاً على (أبٍ)، فكما لم يُردَّ الساقطُ من (أبٍ) عندَ دُخُولِ الأَلفِ واللامِ / ١٥ ب كذلكَ لم يُرَدَّ الياءُ المحذوفةُ من (قاضٍ) عندَ دخولِ الألفِ واللامِ[3].

---

(١) انظر: شرح اللمع للثمانيني ٢٤٦/١، وللواسطي ١٧-١٨، وللأصفهاني ٢٣١/١.

(٢) وهو اختيار سيبويه. انظر: الكتاب ١٨٣/٤.

(٣) انظر: القوافي للأخفش ٤٣، والأصول ٣٧٥/٢، والتمام ٤٦٢، والمقتصد في شرح التكملة ٢٧٢/١. والعلة أنهم شبهوه بما ليس فيه ألف ولام؛ لأن الحذف مع وجود داعيه أكثر، فحملوه مع

وَمَن وَقَفَ بالياء قالَ: الياءُ حُذِفَت عندَ التقائها معَ التنوينِ، فلما عُرِّفَ الاسمُ بالألف واللام لم يَبقَ للتنوينِ حكمٌ فوجبَ رَدُّ الياءِ[1].

والمضافُ لا تُحذَفُ الياءُ معَهُ؛ لأنَّهُ لم يلْقَها ساكنٌ بعدَها، وإذا وَقَفَ فإنما يَقِفُ على ما بعدَها دونَها، فهي ثابتةٌ في الوقفِ والوصلِ.

وكذلكَ إذا نادَيتَ هذا الاسمَ تقولُ عَلَى المذهبينِ: يا قاضْ، ويا قاضي، فَمَن وَقَفَ بغيرِ ياءٍ قالَ: النداءُ يُحذفُ فيه كثيرٌ مما لا يُحذَفُ في غَيرِه، فلا يُرَدُّ فيه ما يُحذفُ في غيرِه[2]، ومَن قالَ: يا قاضي، كانَ عندَهُ أَنَّ ردَّ الياءِ في بابِ النداءِ أَولى من ردِّها في قولِهم: هذا القاضي، ومَررتُ بالقاضي؛ لأنَّ هذا مُعرَبٌ والـــمُنادى مبنيٌّ، فإذا بَعُد (هذا القاضي) و(مررتُ بالقاضي) منَ التنوينِ مَعَ أنَّهُ مُعربٌ فَلأَنْ يَبعُدَ (يا قاضي) مِنَ التنوينِ مَعَ أنهُ مبنيٌّ أَولى[3].

وأمَّا في حالِ النصبِ تقولُ: رَأَيتُ القاضِيَ، بالياءِ؛ لأنها تحركَت في حالِ الوصلِ، لما قالوا: رَأيتُ القاضِيَ يا فتى، فاحْتَمَت[4] بحركتِها في الوصلِ، فلم يُحْذَف في الوقفِ.

عدم داعيه على الأكثر، أو أنهم حذفوا قبل دخول الألف واللام، فلما دخلت أبقوا الحذف على حاله، أو أنهم حذفوا فرقًا بين الوقف والوصل.

و لم أقف على من نظَّر بـــ(أب).

(١) انظر: الكتاب ٤/١٨٣، والأصول ٢/٣٧٥.

(٢) وهو قول يونس واختاره سيبويه. انظر: الكتاب ٤/١٨٤.

(٣) وهو اختيار الخليل. انظر: الكتاب ٤/١٨٤.

(٤) في الأصل: فاختِمت، ولعل الصواب ما أثبت.

وأما ياءُ (مُرِي) في اسمِ الفاعلِ من (أَرَى يُرِي) فإنَّهُ لا يُحذَفُ الياءُ منهُ، وَإن اجتَمَعَت هِيَ والتنوينُ نحو: هَذا مُرِي، ومَرَرت بمري؛ لأنَّ عينَها -يعني الكلمةَ - وهِيَ الهمزةُ محذوفةٌ، ولو حَذَفُوا الياءَ لكانَ إجحافًا بالكلمة[1]، وجمعًا بينَ إعلالَين، وَهم لا يجمَعُونَ بينَ إعلالَين في كلمةٍ واحدة[2].

قَولُهُ: ((وأمَّا المقصورُ فكلُّ اسمٍ وَقَعَت في آخرِهِ أَلفٌ مُفردةٌ))[3]، وأصلُ القَصرِ الحبسُ[4]، والحورُ المقصوراتُ هِيَ المحبُوساتُ في الحِجالِ[5]، قال كُثَيِّر[6]:

وأنتِ التي حببت كل قصـــيرة ... إليَّ وما تدري بذاك القصـــائرُ

عَنَيْتُ قَصيراتِ الحِجـــالِ ولم ... قصـــارَ الخُطَـــا شَـــرُّ النِّسَـــاءِ

فسُمِّيَ المقصورُ مقصورًا لحبسِهم إيَّاهُ عَنِ الإعرابِ، واحترَزَ بقولِه: ((في آخرِهِ ألفٌ مفردةٌ)) عَنِ الممدودِ الذي يكونُ في آخرِهِ ألفانِ، وَهُوَ الفصلُ

---

(١) انظر: الكتاب ١٨٤/٤، والأصول ٣٧٥/٢-٣٧٦.

(٢) هذا ليس على إطلاقه، وإنما يحترزون من ذلك في مواضع معينة.

(٣) اللمع ١٦.

(٤) انظر: إصلاح المنطق ١٨٤، والصحاح ٧٩٤/٢ (قصر)، ومقاييس اللغة ٨٠/٥ (قصر).

(٥) انظر: عمدة الحفاظ ٣٦٥/٣.

(٦) هو كثير بن عبد الرحمن بن الأسود الخزاعي، أبو صخر، يقال له كثير عزة لكثرة تشبيبه بها، وهي من بني ضمرة، كان رافضيًّا محمَّقًا، مات في المدينة عام ١٠٥ ه. ترجمته في الشعر والشعراء ٤٩٤/١، ومعجم الشعراء ٢٤٢.

(٧) البيتان من الطويل، في ديوانه ٣٦٩، وتخريجهما ٣٧٠، وإصلاح المنطق ١٨٤، ٢٧٤، وشرح اللمع لابن برهان ١٦/١-١٧، وأسرار العربية ٣٤. والبحاتر: القصار.

الذي يلي المقصورَ ويأتي من بعدُ ذكرُهُ.

والمقصورُ يكونُ في حالِ الرفعِ والنصبِ والجرِّ في الوَصلِ بلفظٍ واحد، / ١٦ أ تقولُ: هَذه عصًا يا هذا، ورأيتُ عصًا يا هذا، ومَررتُ بعصًا يا هذا، وكانَ أصلُهُ (عَصَوٌ)، فقلبُوا الواوَ ألفًا لتحركِها وانفتاحِ ما قبلَها، وذلكَ أنهم استثقَلُوا اجتماعَ المتجانساتِ مَعَ ثِقَلِ الواوِ، فاجتَمَعَ ساكنانِ، الألفُ والتنوينُ، فحُذفَتِ الألفُ؛ لأنَّ قبلَها فتحةً تَدُلُّ عليها، ولم يُحذفِ التنوينُ لـــمَّا كانَ علامةَ التمكنِ، وحذفُهمُ الألفَ هاهنا دونَ التنوينِ كحذفِهم الياءَ في (قاضٍ)، فإن وَقفْتَ على هذا النحوِ حذفتَ التنوينَ ورددتَ الأصليَّةَ التي هيَ لامُ الكلمةِ، تقولُ: هذه عصا، ومررتُ بعصا، وأخذتُ عصا، فالألفُ في حالِ النصبِ بدلٌ منَ التنوينِ عندَ بعضِ النحويينَ[١]، وأبو الفتحِ منهُم[٢]، هؤلاءِ يقولونَ بقولِ أبي عليٍّ في النصبِ وحدَهُ[٣]، وبقولِ أبي سعيد[٤] في الرفعِ والجرِّ اعتبارًا للعَليلِ بالصحيحِ[٥]، وقالَ ابنُ برهان: إنها ثلاثةُ أدلةٍ:

---

(١) اتفق النحويون على الوقف بالألف على المقصور، ثم اختلفوا في هذه الألف، فذهب السيرافي إلى أنها لام الكلمة في الأحوال الثلاث الرفع والجر والنصب، وهو ما يشعر به كلام سيبويه، وذهب المازني وأبو علي إلى أن الألف في الأحوال الثلاث بدل من التنوين، وذهب ابن جني إلى أن الألف في موضع الرفع والجر هي التي لام الكلمة، وفي النصب بدل من التنوين، ونسب الأصفهاني هذا لسيبويه.

(٢) انظر: اللمع ١٦، والخصائص ٢٩٦/٢.

(٣) انظر: التكملة ٢١٥.

(٤) هو الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي.

(٥) رأي السيرافي في شرح اللمع للثمانيني ٢٥٦/١، وللواسطي ١٩.

أَحدُها: كَونُها رَوِيًّا، والثاني: إمالتُها، والثالثُ: كتابتُها ياءً في المصحف[1]، وأبو الفتحِ منهم في حالِ الرفعِ والجرِّ، هي لامُ الكلمة؛ لأنهم قاسُوا المعتلَّ بالصحيحِ فأبدَلوا منَ التنوينِ هاهنا ألفًا في حالِ النصبِ، كما أبدلُوا في قولِهم: رَأيتُ زيدا، ولما لم يكنْ في حالِ الرفعِ والجرِّ في قولِهم: هذا زيدْ، ومَررتُ بزيدْ، في حالِ الوقفِ بدلٌ منَ التنوينِ، وكانَ آخرُ الكلمةِ في الحالينِ الدالَ التي هيَ لامُها كذلك كانَ الألفُ في (عصا) عندَ الوقفِ عليه في حالِ الرفعِ والجرِّ لامَ الكلمة، ومذهبُ قومٍ وَهمُ الفراءُ وأبو عثمانَ المازنيُّ وأبو عَلي الفارسيُّ أنَّ الألفَ في الأحوالِ الثلاثةِ بدلٌ منَ التنوينِ[2]، وذَكَرُوا أنَّهُ كانَ يجبُ أن يُبدَلَ منَ التنوينِ في الصحيحِ في الأحوالِ الثلاث، إلاَّ أنهم تركُوا لئلاَّ يخرجَ الاسمُ في حالِ الرفعِ إلى ما لا نظيرَ لهُ في الأسماءِ، ولا يلتبسَ بالإضافةِ في حالِ الجرِّ، وقالَ آخرونَ، وهُم أبو عمرِو بنِ العلاءِ، وأبو الحسنِ الكسائي، وأبو الحسنِ ابن كيسان / ١٦ ب وَبه أَقولُ: الألفُ في الأحوالِ الثلاثِ لامُ الكلمة[3]؛ لأنها إنما حُذفَت في حالِ الوصلِ لاجتماعِها مَعَ التنوينِ، فلما وقفُوا عليها زالَ التنوينُ فردُّوها، واستدلُّوا بأنَّ هذهِ الأَلفَ تكونُ حرفَ رَويٍّ في قَولِ الشاعرِ[4]:

---

(١) انظر: شرح اللمع لابن برهان ١/١٨-١٩. ورأيه أنها لام الكلمة في الأحوال الثلاث.

(٢) انظر: رأي الفراء في الخصائص ٢/٢٩٦، ورأي المازني في التكملة ٢١٥-٢١٦، والخصائص ٢/٢٩٦، وشرح اللمع للواسطي ١٩، وللأصفهاني ١/٢٣٣-٢٣٤.

(٣) انظر هذا الرأي منسوبًا إليهم في شرح اللمع لابن برهان ١/١٧، والمرتجل ٤٧.

(٤) وهو الشماخ بن ضرار.

ورُبَّ ضَيف طَرَقَ الحيَّ سُرَى[1]

ولَو كانَ بدلاً منَ التنوينِ لم تَكُنْ حرفَ رويٍّ[2]، وأنها تُكتَبُ بالياءِ في قولِهم (رحًى)، وهيَ إذا كانَت بدلاً منَ التنوينِ لا تُكتبُ ياءً.

وإذا كانَ المقصورُ غيرَ مُنَوَّنٍ كانَت ألفُه ثابتةً على الأحوالِ كلِّها، وصلاً ووقفًا، نحوُ: (حُبلى)، وذلكَ أنَّ التنوينَ لا يدخُلُ عَليها فتُحذفُ الألفُ لاجتماعِها مَعَ التنوينِ، وإنما تُحذفُ هذهِ الألفُ إذا اجتمَعَت هِيَ وساكنٌ بعدَها، نحوُ قولِكَ: رأَيتُ حُبلَى القومِ.

وأمَّا الممدودُ فإنَّهُ عَلى ضَربينِ: مُنصرفٍ وغيرِ مُنصرفٍ، فالمنصرفُ يكونُ أيضًا على ضربينِ: أَحدُهما: ما كانت الهمزةُ أصلاً، والثاني: ما كانَت الهمزةُ فيه بدلاً، أمَّا ما كانت الهمزةُ فيه أصلاً نحوُ قولِكَ: وُضَّاء[3]، من وَضُؤَ يَوضُؤُ وضاءةً، وقُرَّاء[4]، هَذا يجرِي عَليهِ الإعرابُ؛ لأنَّ الهمزةَ حرفٌ

---

(١) من الرجز، وقبله:

إنـكَ يـا بـنَ جعفـر نعـم الفـتى ... وخـيرُ مـأوى طـارقٍ إذا أتـى

وبعده:

صـادفَ زادًا وحـديثًا مـا اشـتهى ... إنَّ الحديث جانبٌ من القِرى

ولا يتبين الشاهد فيه إلا بذكر ما قبله أو ما بعده.

انظر: ديوان الشماخ ٤٦٦ (ملحق الديوان)، وأمالي الزجاجي ٢٠٥، وتصحيح الفصيح وشرحه لابن درستويه ٣٤٣، وشرح اللمع لابن برهان ١/١٨، والمرتجل ٤٨.

(٢) انظر: المقتصد في شرح التكملة ١/ ٢٨٨-٢٩٠.

(٣) فُعَّال، بمعنى الحسن النظيف، والجمع وُضَّأون ووضاضئُ. انظر: اللسان ١/١٩٥ (وضأ).

(٤) القُرَّاءُ مفردًا الناسك، وجمعًا جمع قارئ، من القراءة. انظر: اللسان ١/١٣٠ (قرأ).

صحيحٌ يحتَملُ الحركاتِ الثلاثَ احتمالَ الحروفِ الصحيحةِ إيَّاها.

وأمَّا ما كانَتِ الهمزةُ فيه بدلاً فإنَّهُ عَلَى ضربينِ: أحدُهما: أن تكونَ الهمزةُ فيه بدلاً عَن حرفٍ هُوَ أصلٌ، والآخرُ: أَن تكونَ بدلاً عَن حرفٍ يجري مَجرَى الأصلِ، فما كانَتِ الهمزةُ فيه مُنقلبةً عَن أصلٍ نحوُ: كساءٍ ورِداء، كانَ الأصلُ: كِساوٌ ورِداي، لقولِهم: كسوةٌ وردية، فقُلِبَت الواوُ ألفًا، فاجتمعَ ساكنان، فحُرِّكَت الثانيةُ فصارت همزةً، وإنما لم تُحَرَّكِ الأُولى لأنها زِيدَت للمدِّ، ولو حرَّكوها لزالَ المدُّ، وَإنما قُلِبتِ الواوُ والياءُ في مثلِ هذه المواضعِ ألفًا؛ لأنهم لم يعتَدُّوا بالألفِ قبلَها حاجزًا حصينًا لسكونِها، كما لم يَعتدُّوا بالساكنِ بالألفِ قبلَها ... [1]في باب (اقْتُل)، إلاَّ أنَّ الألفَ أَولى / ١٧ أ ألاَّ يُعتَدَّ بها حاجزًا، وكانَتِ الواوُ والياءُ كأنهما وقعتا بعدَ الفتحةِ التي قبلَها هذه الألفُ. والواوُ والياءُ إذا انفَتَحَ ما قبلهما قُلِبَتا ألفًا، وقال بعضُهم: الفتحةُ بعضُ الألفِ كما أنَّ الضمةَ بعضُ الواوِ وكذلك الكسرةُ بعضُ الياءِ، وإذا قَدِرَت الفتحةُ التي هِيَ بعضُ الألفِ على قلبِ الواوِ والياءِ ألفًا كانَتِ

(١) بياض في الأصل، وقد وقع في آخر الصفحة، وثم اضطرابٌ، فإن (بالألف قبلها) مقحمة، والذي يظهر أن صحة العبارة كما يلي: ((وَإنما قُلِبتِ الواوُ والياءُ في مثلِ هذه المواضعِ ألفًا لأنهم لم يعتَدُّوا بالألفِ قبلَها حاجزًا حصينًا لسكونِها، كما لم يَعتدُّوا بالساكنِ في باب (اقْتُل) ألاَّ أنَّ الألفَ أَولى ألا يُعتدَّ بها)) ولا سقط أو طمس.

ووجه التنظير بـــ(اقْتُل) أن الأصل في همزة الوصل أن تكون مكسورة، وإنما ضمت في اقْتُل واخرُج واستُخرِج كراهية الخروج من كسر إلى ضم، ولم يعتدوا الفصل بالحرف الساكن بينهما حاجزًا. انظر: سر الصناعة ١/١١٦.

الألفُ نفسُها أقدرَ على ذلكَ[1].

وأمّا ما كانَت الهمزةُ فيه بَدلاً عَن حرفٍ جارٍ مَجرى الأصلِ فنحوُ: علباء، كانَ أصلُهُ: علبايٌ؛ لأنه مُلحقٌ بـــ(سرداح)[2]، والدليلُ على ذلكَ قولُهم: درحايةٌ[3]؛ لأنه مُلحقٌ به أيضًا[4]، وإنما لم تُقلَب الياءُ هاهُنا في (درحاية) ألفًا لأنّهُ بُني على التأنيثِ، كقولِهم: عَبايةٌ[5]، وصَلايةٌ[6]، ومِذروان[7]، وثنايان[8].

وأمّا غيرُ المنصرفِ منَ الممدودِ فنحوُ: حمراءَ وعذراءَ وصحراءَ، الألفُ الأُولى فيه ألفُ المدِّ، والثانيةُ للتأنيث، مثلُ الألفِ في (حبلى)، إلاّ أنها لما اجتمعَت مَعَ الأُولى وَهيَ ساكنةٌ أيضًا حُرِّكت الثانيةُ التي هِيَ علامةُ التأنيثِ فصارَت همزةً، ولو حذفُوا الأُولى لزالَ المدُّ، وكذلك الثانيةُ لو حذفُوها لزالَت

(١) قال ابن جني: ((أجروا الألف في نحو كساء ورداء مجرى الفتحة في أن قلبوا لها ما بعدها من الياء والواو كما قلبوا للفتحة نحو عصا ورحى ... لما رأوها بعد ألف زائدة كزيادة الفتحة، وكانت الفتحة بعض الألف جوزوا إعلالهما وقلبهما ما دامتا طرفا ضعيفتين...)) سر الصناعة ٩٧/١.

(٢) السرداح: الناقة الطويلة. انظر: اللسان ٤٨٢/٢ (سردح).

(٣) يقال: رجل دِرْحايَة، أي: كثير اللحم قصير سمين ضخم البطن لئيم الخلق. انظر: اللسان ٤٣٤/٢ (درح).

(٤) انظر: الكتاب ٢١٤/٣.

(٥) لغة في العباءة. انظر: اللسان ٢٦/١٥ (عبي).

(٦) الصلاية الحجر العريض يدق عليه الطيب. انظر: اللسان ٤٦٤/١٤ (صلا).

(٧) المذروان: طراف الأليتين. انظر: اللسان ٢٨٢/١٤.

(٨) الثناية حبل من صوف أو شعر، والثنايان حبل واحد يشد بطرفه يد البعير، وليس له مفرد. انظر: اللسان ١١٥/١٤ (ثنا).

علامةُ التأنيث، والدليلُ على أنَّ الأولى ليسَت بعلامةِ تأنيثٍ أنها وقعَت حشوًا، وعلامةُ التأنيث لا تقعُ حشوًا[1].

فإن قُلتَ: هلاَّ قُلتَ: إنهما جميعًا للتأنيث[2].

فالجوابُ: أنَّا لم نَرَ كلمةً غيرَها لها علامتا تأنيثٍ، وإذا لم يُوجدْ ذلك في غيرِ هذا الموضعِ كيفَ يُبنى عليه؟

فإن قيل: إنَّ سيبويه كثيرًا ما يذكُرُ في كتابه: فَعَلَتْ بألفَي التأنيثِ وَصَنَعتْ[3]، فإنَّ ذلكَ تسامحٌ في العبارةِ لما كانَ الحرفانِ يكونانِ معًا[4].

والدليلُ على أنَّ الألفَ الثانيةَ في (صحراء) هيَ كألفِ (حُبلى) للتأنيث، وأنَّ انقلابَها همزةً لاجتماعِ الساكنين، أنها إذا زالَ هذا الحكمُ تعودُ إلى أَصلها في الجمعِ، نحوُ (صَحَاريٌّ) فالياءُ الأُولى المدغمةُ هيَ الألفُ التي كانَت قبلَ الهمزةِ في (صحراءَ) انقَلبَت ياءً في الجمعِ لانكسارِ ما قبلَها، كما تُقلبُ في (مفتاحٍ) ونحوِه إذا قُلتَ (مفاتيح)، وأنها إذا جُمعَت على (صَحراوات) بالألفِ والتاءِ عادَت الهمزةُ ...[5] وَإنما تُقلبُ واوًا[6] في (حمراوات) لئلاَّ يجتمعَ علامتا تأنيثٍ، كما حذفُوا التاءَ مِن قولِهم (طَلحات) في جمعِ (طلحةَ)

---

(١) انظر: المنصف ١/١٥٤، وشرح الملوكي ٢٦٩.

(٢) نسب هذا القول للأخفش. انظر: ارتشاف الضرب ٢/٦٣٦.

(٣) انظر: الكتاب ٣/٤٢٣.

(٤) انظر: المنصف ١/١٥٤.

(٥) آخر خمس كلمات من التصويب غير واضحة، ويبدأ التصويب من قوله: فالياء الأولى المدغمة...

(٦) في الأصل: واوًا ياءً.

لئلاَّ يجتمعَ علامتا تأنيث[1].

قولُهُ: ((وَإذا سَكَنَ ما قَبلَ الياءِ والواوِ جَرَتا / ١٧ ب مَجرَى الصحيحِ))[2]، العبارةُ الصحيحةُ أن تُستثنى الألفُ في هذا المكان، فيُقالُ: إذا سَكَنَ ما قبلَ الياءِ والواوِ وكانَ ذلكَ الساكنُ ممَّا يحتملُ الحركةَ جَرَيا مجرَى الصحيحِ. ألا تَرَى أنهما لم يجرِيا مَجرى الصحيحِ في (كساوٍ) و(رداي)؛ لكونِ الساكنِ قبلَهُما ألفًا، وإنما جَرَتا مَجرى الصحيحِ في (ظبيٍ) و(دلوٍ) ونحوهما؛ لأنَّ الساكنَ خفيفٌ، فلا يُستثقَلُ تحرُّكُ الياءِ والواوِ بعدَهُ؛ لأنَّ السكونَ كالوقفِ، فكأنَّ الناطقَ وَقَفَ عَلى الساكنِ، فإذا جاءَ إلى الواوِ والياءِ كانَ كَالمبتدئِ، والابتداءُ لا يكونُ إلاَّ بالمتحرك، فلا فَرقَ بينَ أن يكونَ الساكنُ قبلَهما من جنسِهما أَو من غيرِ جنسِهما؛ لأنَّ الحكمَ في ذلكَ سواءٌ.

فأمَّا الأسماءُ الستةُ التي هِيَ: أَبُوك، وأَخُوك، وحُموك، وهَنوك، وفُوك، وذُو مال، فإنما جَعَلوا الإعرابَ فيها بالحروفِ لتَأَلُّفِهُ الطباعُ في الأسماءِ الآحادِ، فلا تُنكرَها إذا جاؤوا إلى التثنيةِ وإلى الجمعِ إذا كانَ الإعرابُ فيهما بالحروفِ، فلو لم يكنْ لذلكَ في الآحادِ مثالٌ لأَنكرُوهُ.

وقالَ ابنُ بَرهانَ: الحذفُ على ضَربينِ: أحدُهما: ما يكونُ لعلةٍ، والآخَرُ: ما يكونُ اعتباطًا، أي لغيرِ علةٍ، وهو حذفُ اللامِ من (أَب)، وكانَ أصلُهُ أن يُقالَ (أَبَا) في الأحوالِ الثلاثِ[3]؛ لأنَّ أصلَهُ (أَبَوٌ) فَقُلبتِ الواوُ ألفًا لتحركِها

---

(١) انظر: المنصف ١/١٥٥.

(٢) اللمع ١٧. وفيه: وإذا سكن ما قبل الياء جرت مجرى الصحيح.

(٣) انظر: شرح اللمع لابن برهان ١/٢٠-٢١.

وانفتاحِ ما قبلَها كَـــ(عصًا) و(رحًى)، إلاّ أنّ لامَهُ حُذفت تخفيفًا. وقالَ ابنُ بَرهانَ: إنما حُذفَت اللاماتُ من هذه الأسماءِ الستة لأمرين: أحدُهما: كثرةُ الاستعمال، والآخرُ: التضمينُ، فضارَعت تَضمُّنها المضافَ واقتضاءَها إيّاهُ الفعلَ لتضمُّنه الفاعلَ، فحُذفَت لاماتها كما تُسكَّنُ اللامُ ...[1] اللامُ مِنَ الفعلِ، فإذا أُضيفَت هذه الأسماءُ رُدّت لاماتُها؛ لأنّ الإضافةَ تُبعدُها عن شبهِ الفعلِ[2]. ويُقال إنما رُدّت في الإضافة عوضًا عن عدمِ ظهورِها في الاسمِ أَلبتّةَ، بخلافِ (غَد)؛ لأنّهُ يظهرُ المحذوفُ منهُ في حالِ الإفرادِ، نحوُ قولِ الشاعرِ[3]: / ١٨ أ

ومَـــا النّـــاسُ إلاّ كالـــدّيارِ بهـــا يَـــوْمَ حَلُّوهـــا وغَـــدْوًا

و(فُوهُ) كانَ أصلُهُ (فَوَهٌ)، لقولِهم في الجمعِ: (أَفواهٌ)، فحُذِفَت لامُها حذفَ لاماتِ هذه الأسماءِ، ثم بقيَت الواوُ وكانَت طرفًا، فحُذِفَت في الإفرادِ، وأتوا بالميمِ؛ لأنها مِنَ الشفةِ، كأنّ الواو منها: (فَمٌ)، ثم ردُّوها في الإضافةِ إلى العينِ.

وَ(ذُو) أصله (ذَوَيٌ) لامُهُ ياءٌ، فقُلِبَت الياءُ ألفًا لتحركِها وانفتاحِ ما قبلَها، فصارت (ذَوًى) مثلَ (نوًى)، فحُذِفَت لامُها كما حُذِفَت اللامُ مِن

---

(١) بياض في الأصل بمقدار كلمتين.

(٢) لم أقف على تعليل ابن برهان للحذف، وأما القول بأن الإضافة ترد اللام فانظره في شرحه للمع ٢١/١.

(٣) وهو لبيد بن ربيعة رضي الله عنه.

(٤) البيت من الطويل، في ديوان لبيد ١٦٩، وتخريجه ٣٨٠، والكتاب ٣٥٨/٣، والمقتضب ٢٣٩/٢، والمنصف ٦٤/١، والتبصرة والتذكرة ٥٩٨/٢، وأمالي ابن الشجري ٢٢٩/٢.

(أبًا) اعتباطًا.

والنسبةُ إلى (ذات)، (ذَوَوِيّ) كما تقولُ في النسبة إلى (الدواة) (دَوَوِي). قالَ ابنُ بَرهانَ: واستعمالُهُم هذه اللفظةَ، يعني (الذاتَ)، في الله تعالى خطأٌ؛ لأنها مؤنثةٌ، ولا يجوزُ استعمالُ لفظِ التأنيث في اللهِ عزّ وجلّ، ألا تَرى أنه لا يُقالُ لَهُ: (عَلاَّمة) وإن كانَ أعلمَ العلماء[1]؟

فهذه الحروفُ حروفُ الإعراب، وعلاماتُ الإعراب، ولاماتُ الكلمة، إلا الواَو في (فُوكَ) و(ذُو مال) فإنَّ الواوَ فيهما عينُ الكلمة.

فإن قيلَ: إذا كانَت الواوَ حرفَ الإعرابِ فهلاَّ حُرِّكت كما تُحَرَّكُ سائرُ حروف الإعراب؟

فالجوابُ: أنها لم تحملِ الحركةَ في هذه المواضع، وكذلكَ الألفُ في (أباكَ) والياءُ في (أبيكَ)؛ لاعتلالِهما، ولو احتَمَلَت الحركةَ لحُرِّكت، والألفُ في حالِ النصبِ حرفُ الإعرابِ وعلامةُ النصبِ، وكذلكَ الياءُ في حالِ الجرِّ حرفُ الإعراب.

وقالَ الفراءُ: هَذه الأسماءُ مُعرَبةٌ من مَوضعَين[2]، يَعني الواوَ والضمةَ التي قبلَها، والدليلُ على بُطلانِ قولِه أَنَّهُ كما لا يكونُ في الاسمِ تأنيثان نحو: (مُسلمتات) كذلكَ لا يكونُ في الاسمِ إعرابان، وَلأَنَّهُ إذا فُهِمَ مِنَ الأولِ الإعرابُ فلا احتياجَ إلى الثاني، كما كانَ ذلكَ في الصحيح[3].

---

(١) انظر: شرح اللمع لابن برهان ٢٣/١.

(٢) انظر الرأي منسوبًا إليه في: أمالي ابن الشجري ٢٤٣/٢، والتبيين ١٩٤، والتذييل والتكميل ١٧٧/١، ونسبه المبرد إلى الكوفيين، انظر: المقتضب ١٥٥/٢.

(٣) انظر الرد على هذا في: التذييل والتكميل ١٨٣/١.

باب [التثنية][1]

قالَ ابنُ بَرهانَ: ((المفردُ عَينٌ لا ضَمٌ فيها ولا اقترانَ، والتّثنيةُ ضَمُّ مُفردٍ إلى مُفردٍ، والجمعُ ضمُّ غيرِ المفردِ إلى المفردِ))[2]، ولَـــمّا لم يتغيّرْ هذا المعنى في التثنية، وهُوَ ضَمُّ مفرد إلى مفرد / ١٨ ب لم يتغيرْ لفظُ الواحدِ فيها، كما تَغيرَ في الجمعِ؛ لأنّ الجمعَ يَتغيرُ معناهُ بأن يكونَ ضَمُّ واحدٍ إلى اثنين، أو ضَمُّ اثنينِ إلى واحد، فَلهذا تغيرَ لفظُهُ فجاءَ فيهِ التصحيحُ والتكسيرُ، وخالَفَ المؤنثُ فيه المذكرَ.

وقولُ أبي الفتحِ: ((اعلَمْ أنّ التثنيةَ للأسماءِ دونَ الأفعالِ والحروفِ))[3] يريدُ أنّ الفعلَ كما تقدّمَ ذكرُهُ يَتَقَضّى تَقَضّيَ الأزمنة جُزءًا فَجُزءًا، فلا يَبْقَى وَقتين، وما لا يَبقَى وَقتين لا يُتصوّرُ تضعيفُهُ وَضمُّ الآخرِ إليه، وقالُوا إنّ الفعلَ لا يخلُو من فاعلٍ مُظهرًا كانَ أو مُضمرًا، فكانَ كالجملة، والجملةُ لا يجوزُ تثنيتُها؛ لأنّ التثنيةَ ضمُّ مُفردٍ إلى مفرد، وقالوا لأنّ الفعلَ يَدُلُّ لفظُهُ على قليله وكثيرِه، وَعَلى جميعِ أنواعه، نحوُ أن تقولَ: (ضَرَبْتُ)، فإذا قُلتَ: (هذا) تُشيرُ بـــ(هذا) إلى لفظ (ضَرَبَ)، دَلّ عَلى ضَربة وَضربتين، وَعَلى جميعِ أنواعه كلِّه، وما كانَ دالاً عَلى الجنسَين كلِّه لا يصحُّ تَثنيتُهُ وجمعُهُ.

والحرفُ لا يَصحُّ تثنيتُهُ وجمعُهُ؛ لأنّهُ لا معنًى لهُ في نفسه، فأشبَهَ بعضَ الحروفِ مِنَ الكلمةِ، نحوُ الزاي مِن (زَيد)؛ لأنّهُ لا يَدلُّ عَلى شيءٍ بنفسِه،

---

(١) زيادة من اللمع ١٩.

(٢) شرح اللمع ٢٤/١.

(٣) اللمع ١٩.

وكما لا يَصحُّ تثنيةُ الزاي لا يصحُ تثنيةُ الحرف.

ولما صَحَّ تضعيفُ الواحدِ في الاسمِ، نحوُ أَن تقولَ: (زيدٌ) فتضُمَّ إليه (زيدًا) آخَرَ، صَحَّت تثنيتُهُ، وصحَّ معناها فيه، ولما لم يصحَّ معنى التثنيةِ في القسمَينِ الآخَرَينِ، أَعني الفعلَ والحرفَ لم يصحَّ اللفظُ بهما

وَقولُهُ: ((فَإذا ثَنَّيتَ الاسمَ المرفُوعَ زِدتَ في آخِرِه أَلِفًا ونونًا))[1]، والألفُ حرفُ الإعرابِ وعلامةُ التثنيةِ وعلامةُ الرفعِ، هذا مذهبُ سيبويه[2]؛ لأَنَّهُ قالَ: الألفُ حرف إعرابٍ غيرُ متحركٍ ولا مُنَوَّنٍ[3]، يَعني أَنَّ الألفَ لو كانَ ممَّا يحتَملُ الحركةَ والتنوينَ لكانَ متحركًا منونًا كدالِ من (زيد) في أَنَّهُ حرفُ الإعرابِ، والدليلُ على أنَّ الألفَ حرفُ الإعرابِ أَنَّا إذا قُلنا: جاءني الزيدانِ، فهِمنا منَ الكلمةِ أنها مُعربةٌ ومرفوعةٌ، وكذلكَ إذا قُلنا: رَأيتُ الزيدَينِ، ومررتُ بالزيدَينِ، فهِمنا منَ الكلمةِ حالَ الجرِّ والنَّصبِ / ١٩ أ وَأنها مُعرَبةٌ، فلا يخلُو من ثلاثةِ أَوجُهٍ: إمَّا أن يكونَ حرفُ الإعرابِ الحرفَ الذي قبلَ الألفِ، أَو الألفَ، وإمَّا أن يكونَ الحرفُ الأخيرُ هو حرفَ الإعرابِ، ولا يجوزُ أن يكونَ الحرفُ الأولُ حرفَ إعرابِه؛ لأَنَّهُ في حشوِ الكلمةِ، والإعرابُ لا يكونُ حشوًا، ولا يجوزُ أن يكونَ النونُ حرفَ إعرابٍ؛

---

(١) اللمع ١٩.

(٢) اختلفوا في تفسيرِ كلامه، انظر: شرح الكتاب للسيرافي ٢١٩/١. قال ابن الدهان: ((وقال سيبويه كلامًا محتملاً في هذه الحروف ... فقوله: ((وهو حرفُ الإعراب))، يقتضي بأنه كالدال من زيد، وقوله: ((يكونُ في الرفع ألفًا))، بمنزلة قولك: يكون في الرفع ضمة، والكلامُ على هذا يطول)) الغرة في شرح اللمع.. (كوبريللي). ١٧ أ.

(٣) انظر: الكتاب ١٧/١.

لأنها تسقُطُ في الإضافة، وحرفُ الإعرابِ لا يُحذَفُ في الإضافة، ولأنَّ النونَ في التثنية مكسورةٌ في جميعِ الأحوالِ، ولو كانَت حرفَ إعرابٍ لجَرَت عَليه حركاتُ الإعرابِ جَرَيانَها على الدالِ من (زيدٍ)؛ لأنَّ النونَ حرفٌ صحيحٌ، فَبَقِيَ أن يكونَ حرفُ الإعرابِ الألفَ.

قالَ سيبويه: والياءُ علامةُ الجرِّ والنَّصب، وحرفُ الإعراب[1]، والنصبُ تابعٌ للجرِّ، وذلكَ أنَّ الجرَّ مقصورٌ عَلَى الاسمِ والنصبُ مشترَكٌ بينَ الاسمِ والفعلِ ولأنَّ الجرَّ مِنَ الياءِ، فالأَولى أَن تَكونَ الياءُ علامةً للجرِّ، والنصبُ تابعًا لهُ.

وكانوا يريدُونَ أن يَكونَ الواوُ في التثنيةِ علامةً للرفعِ، والياءُ علامةً للجرِّ، والألفُ علامةً للنصبِ، كما فعلُوا ذلكَ في الأسماءِ الستةِ، ولو فعلُوا ذلكَ لم يَبقَ للجمعِ السالمِ شيءٌ مِن هذهِ الحروفُ، ففرَّقُوا بينَ التثنيةِ والجمعِ بأن فتحُوا ما قبلَ الياءِ في التثنيةِ وكسروهُ في الجمعِ، وجعلُوا علامةَ الرفعِ في التثنيةِ الألفَ، وفي الجمعِ الواوَ.

والنونُ بدلٌ مِنَ التنوينِ والحركةِ اللذينِ كانا في الاسمِ الواحدِ في الأصلِ، ثم صارَت مِن خصائصِ التثنيةِ، إلاَّ أنها حُرِّكت لالتقاءِ الساكنَينِ بالكسرِ في التثنيةِ؛ لأنَّ ما قبلَها مفتوحٌ، وحُرِّكَت بالفتحِ للجمعِ للكسرةِ قبلَها والضمةِ، وأرادُوا أن يتعادَلَ خفةُ الفتحةِ وثِقَلُ الكسرةِ في الموضعَينِ.

فإن قِيلَ: كيفَ يكونُ النونُ في (حُبْلَيانِ) بدلاً[2] مِنَ الحركةِ والتنوينِ

---

(١) انظر: الكتاب ١/١٧.

(٢) في الأصل: بدلٌ.

كما كانَ في (الزيدَينِ) و لم يكُنْ في (حُبلَى) حركةٌ ولا تنوينٌ، وكذلكَ النونُ في (أحمران) لم يكنْ في (أحمر) تنوينٌ، / ١٩ ب والنونُ في (عصوان) لم يكنْ في لامِ (عصا) حركةٌ فكيفَ قُلتَ: النونُ في التثنيةِ بدلٌ منَ التنوينِ والحركةِ في الواحد؟

فالجوابُ: أنَّ النونَ كانَ في الأصلِ بدلًا منها، ثمَّ صارَ من خصاصِ التثنيةِ، كما أنَّ الرَّمَلانَ ورميَ الجمارِ كانا في الأصلِ لإظهارِ الجَلَدِ، وطَردِ الشيطانِ ثم صارا من مناسكِ الحجِّ.

قالَ ابنُ بَرهانَ: وكما أنَّ لُبسَ السوادِ في الأصلِ كانَ حِدادًا ثمَّ صارَ شِعارًا للمَمْلَكة[1].

ويجوزُ أن يُقالَ: إنَّ (حُبلى) و(أحمر) لـــمَّا أُريدَ تثنيتُهما تنكَّرا؛ لأنَّ الشيءَ لا يُثَنَّى حتى يُنَكَّرَ، فبَعُدَت التثنيةُ (حُبلى) و(أحمرَ) من شبهِ الفعلِ، وإذا أبعدا من شبهِ الفعلِ كانا في حكمِ سائرِ الأسماءِ، فالنونُ[2] في (حُبليانِ) و(أحمرانِ) يكونُ عوضًا منَ الحركةِ والتنوينِ، كما كانَ عِوَضًا في (الزيدينِ) و(الرجلينِ) منَ الحركةِ والتنوينِ.

فإن قيلَ: الألفُ والياءُ في التثنيةِ حرفانِ زِيدا لعلامةِ التأنيثِ فكيفَ قُلتَ: أنهما حرفا الإعرابِ، وحرفُ الإعرابِ لا يكونُ زائدًا؟

---

(١) انظر: شرح اللمع لابن برهان ٢٤/١. وفيه: للمَلَكَة، بدل المملكة.

وهو يشير إلى شعار العباسيين، فقد اتخذوا السواد شعارًا لهم، وكانوا أول ما اتخذوه حزنًا على إبراهيم الإمام، أو على شهدائهم، أو على يحيى بن زيد. أقوال، انظر: التذكرة التيمورية. لأحمد تيمور باشا ٢٧٦، وثمَّ مصادر هذه الأقوال وغيرها.

(٢) في الهامش: فكانت.

فالجوابُ: أنَّ الألفَ في كونها حرفَ الإعرابِ مَعَ أنَّها زائدةٌ، كالتاءِ في (قائمة)، والياءِ في (تميميّ) و(قَيسيّ)؛ لأنَّ التاءَ مَعَ كونِها زائدةً لِعَلَمِ التأنيثِ هِيَ حرفُ الإعرابِ، وكذلكَ الياءُ المشددةُ، وإن كانَت زائدةً للنسبِ فهِيَ حرفُ الإعرابِ، ولا يقولُ أحدٌ: إنَّ حرفَ الإعرابِ الميمُ التي كانَت في (قائمٍ) قبلَ دُخولِ تاءِ التأنيثِ، فكذلكَ ألفُ التثنيةِ هيَ حرفُ الإعرابِ، وإذا كانَت زِيدَت لعلامةِ التثنيةِ وليسَ فيها إعرابٌ؛ لأنَّهُ لو كانَ فيها إعرابٌ مُقَدَّرٌ لما عُوِّضَ [النونُ مِنَ الحركةِ و][1]التنوينِ، إذ كانَ ذلكَ جمعًا بينَ العِوَضِ والـــمُعَوَّضِ عنهُ، وإن أَضَفْتَ[2] المثنى أَسقَطْتَ نونَهُ للإضافةِ، نحوُ: قامَ غُلاما زيدٍ، ومَررتُ بغلامَيْ زَيدٍ؛ لأنَّ هذه النونَ في التثنيةِ بدلٌ منَ التنوينِ الذي كانَ في الواحدِ، فكما أنَّ التنوينَ يُحذَفُ في الواحدِ / ٢٠ أ إذا أُضيفَ كذلكَ النونُ الذي هُو بَدَلٌ منهُ، وذلكَ أنَّ الإضافةَ تُوجبُ التعريفَ، والتنوينُ عَلَمُ التنكيرِ، وهما لا يجتَمعانِ.

مَعرفةُ الجمعِ[3]

الجمعُ على ضَربينِ: جمعِ تصحيحٍ، وجمعِ تكسيرٍ، وقد يُسمَّى جمعُ التصحيحِ الجمعَ السالمَ، والجمعَ الذي يجري على هجاءَينِ، والجمعَ الذي على حدِّ التثنيةِ، وإنما سُمِّيَ جمعَ التصحيحِ لأنَّهُ صَحَّت حروفُ الاسمِ المفردِ فيهِ، وكذلك السالمُ سُمِّيَ بهِ لسلامةِ حروفِ الاسمِ المفردِ، ومعنى قولِهم:

---

(١) في الهامش دون علامة تصويب، وهي زيادة يقتضيها السياق.

(٢) مكررة في الأصل.

(٣) في اللمع ٢٠: ذكر الجمع.

((يجري على هجاءَين)) أنهُ تارةً يكونُ بالواوِ وتارةً يكونُ بالياءِ، ومعنى قولِهم: ((على حدِّ التثنيةِ)) أنَّهُ يسلَمُ فيهِ نَضْدُ الحروفِ كما يسلَمُ في التثنية.

وهذا الجمعُ يخصُّ العقلاءَ نحو: (زَيدٍ) و(عمرٍو)، وإنما يخصُّ العقلاءَ لأنَّهُ أفضلُ الجموعِ، والعقلاءُ أفضلُ المجموعينَ، فأُعطِيَ الأفضلُ الأفضلَ.

فإن قِيلَ: ما تقولُ في قولِهم: (أَرَضُونَ) و(سِنُونَ) و(عِشرونَ) و(ثلاثون)؟

فالجوابُ: أنَّ (أَرضونَ) إنما جُمِعَ بالواوِ والنونِ لأنهُ اسمٌ مؤنثٌ، ومِن حقِّ المؤنثِ أن يكونَ فيه علامةٌ، فلمَّا لم يكن في واحدِ (أرضُونَ) علامةَ التأنيثِ جمعُوهُ الجمعَ الصحيحَ، جبرًا لما مُنِعَ منَ العلامةِ في الواحدِ.

فإن قيل: يلزمُ عَلى هذا أن تقولَ في (قدرٍ) و(دَلوٍ) و(شَمسٍ)، (دَلُونَ) و(قِدرُونَ) و(شمسُونَ)؛ لأنها أسماءُ مؤنثةٌ مُنِعَت علامةَ التأنيثِ في حالِ الإفرادِ.

فالجوابُ: أنهم لم يُعوِّضُوا في (أَرَضون) وجوبًا، وإنما عوَّضُوا جوازًا، فينبغي أَن يُفَرَّقَ بينَ الجوازِ والوجوبِ[1].

وأما (سنونَ) وما يجري مَجراها فإنما جُمعَت الجمعَ الصحيحَ؛ لأنها حُذِفَت لامُها في قولِهم: (سَنة)، وكانَ أصلُها: سَنهة، أو سنوة، فلمَّا حُذِفتْ لاماتُها دخلَها وَهْنٌ، فجَبرُوا ذلكَ بأَن جمعُوها بالواوِ والنونِ، ثمَّ كسروا السينَ في الجمعِ؛ لئلاَّ يكونَ هذا الجمعُ مثلَ جمعِ مَن يعقِلُ في سلامةِ حروفِهِ، نحو: (الزيدون)، وكذلكَ (أرضون) حرَّكوا

(١) انظر: المقتصد في شرح الإيضاح ١/١٩٦.

الـــــراءَ فرقًا بينهُ وبينَ (الزيدونَ)[1].

/٢٠ ب وأمَّا (عشرونَ) ونحوُهُ فإنما جُمِعَ بالواوِ والنونِ لأنَّ العددَ يتناوَلُ مَن يعقلُ وما لا يعقلُ، فغلَّبُوا مَن يعقلُ على ما لا يعقلُ، وليسَ هُو أيضًا على حدِّ (الزيدونَ) في سلامة حُروفه حالَ الجمعِ، ومثلُ ذلكَ قولُهُ تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾[2] و﴿ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ [3] و ﴿ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴾[4] لـــمَّا وُصفَت هذه الأشياءُ بصفاتِ العقلاءِ أُجريَت مُجراهم، وغُلِّبُوا عليها؛ لأنَّ السجودَ والطاعةَ من فعلِهم، وعلى هذا قولُ المتنبي[5]:

وَقُلْنَا للسيوفِ هَلُمُّنا[6]

لما خُوطِبَت السيوفُ، وأصلُ الخطابِ أن يكونَ مُتوجِّهًا إلى العقلاء، أُجرِيَت مُجراهم، وذلكَ أنَّ الأصلَ (هَلُمُّوا) كما يُقالُ للعقلاءِ، فأُدخِلتِ النونُ

---

(١) انظر: المقتصد في شرح الإيضاح ١٩٧/١.

(٢) فُصِّلَت: ١١.

(٣) الأنبياء: ٣٣، ويس: ٤٠.

(٤) يوسف: ٤.

(٥) هو أحمد بن الحسين بن الحسن الجعفي، شهرته تغني عن التعريف به، توفي عام ٣٥٤هـ. ترجمته في: تاريخ وبغداد ١٦٤/٥، وألف كوركيس عواد وميخائل عواد (رائد الدراسة عن المتنبي) وصفًا بيبوغرافيًّا لمصادر دراسته وما كتب عنه.

(٦) بعض بيت من الطويل، وتمامه:

قصـــدْنا لـــه قصـــدَ الخبيـــبِ لقـــاؤُه إلينا ...

انظر: شرح ديوانه المنسوب إلى العكبري ١٦٦/٤، والفسر ٦٢٤/٣، وسر الصناعة ٧٢٢/٢، والمقتصد في شرح الإيضاح ٢٠١/١، والصفوة في معاني شعر المتنبي ٢٩/٢.

الثقيلةُ للتأكيدِ عليهِ، فاجتَمَعَ ساكنانِ الواوُ والنونُ الأولى مِنَ النونينِ فحُذِفَتِ الواوُ.

فأما الكلامُ في الواوِ والياءِ في (الزيدون) و(الزيدين)، وأنَّهُ أعني الواوَ حرفُ الإعرابِ وعلامةُ الجمعِ وعلامةُ الرفعِ، والياءَ علامةُ الجمعِ وعلامةُ الجرِّ والنصبِ وحرفُ الإعرابِ، فإنَّهُ على ما تقدَّمَ ذكرُهُ في بابِ التثنية، والكلامُ فيهما كالكلامِ في ألفِ التثنيةِ وياتِها، وكذلكَ النونُ هاهنا كالنونِ هُناكَ، وذكرُ انفتاحِها هاهنا كانكسارِها في بابِ التثنيةِ.

جمع التأنيث[1]

جمعُ التأنيثِ إذا كانَ صحيحًا فإنَّهُ يكونُ في آخرِهِ ألفٌ وتاءٌ، تقولُ: جاءَتِ الهنداتُ، ورأيتُ الهنداتِ، ومررتُ بالهنداتِ، فالألفُ والتاءُ علامةُ الجمعِ والتأنيثِ، والتاءُ حرفُ الإعرابِ، وضمتُها علامةُ الرفعِ، وكسرتُها علامةُ الجرِّ والنصبِ.

فإن قيلَ: التاءُ حرفٌ صحيحٌ يحتَملُ الحركاتِ الثلاثَ، فهلاَّ قالوا: رأيتُ الهنداتَ؟

فالجوابُ: أنَّ جمعَ التأنيثِ فَرعٌ على جمعِ التذكيرِ، وجمعُ التذكيرِ يجري على نوعَينِ بالواوِ في حالِ الرفعِ، وبالياءِ في حالِ الجرِّ والنصبِ / ٢١ أ فَلَم يُريدُوا أن يكونَ الفرعُ أوسعَ مِنَ الأصلِ.

فإن قِيلَ: لَمَ حذفوا تاءَ (مُسلمةٍ) في الجمعِ، فقالُوا: (مسلمات) ولم يقولُوا: (مسلمتات)؟

---

(١) في اللمع ٢١: باب جمع التأنيث.

قلتُ: فراراً من اجتماعِ عَلامَتي تأنيثٍ في كلمة واحدة بلفظٍ واحدٍ[1].

فإن قيلَ: قَد جمعُوا بينَهما في (حُبلياتٍ) جمعِ (حُبلى) و(صحراواتٍ) و(حمراواتٍ) في جمعِ (صحراءَ) و(حمراءَ).

فالجوابُ: أنَّ علامَتي التأنيثِ في (مسلمتات) كانتا بلفظٍ واحدٍ، وفي (حبلياتٍ) و(صحراواتٍ) لم تكونا كذلكَ، فجازَ الجمعُ بينَهُما إذْ لم يكونا بلفظٍ واحدٍ.

بابُ الأفعالِ

وهِيَ عَلى ثلاثةِ أضرُبٍ، تنقسَمُ بأقسامِ الزمانِ، ماضٍ، وحاضرٍ، ومستقبلٍ[2].

ردَّ ابنُ الرَّوندي[3] عَلى النحويين قولَهم: ((الفعلُ على ثلاثة أَضرُبٍ))، فقال: الفعلُ ماضٍ ومستَقبَلٍ، والدليلُ على بُطلانِ ما ادَّعاهُ أنَّ هذا الجزءَ الذي نحنُ فيهِ منَ الزمانِ غيرُ الذي مضَى، وغيرُ الذي يُتوقَّعُ في المستقبلِ، فوجَبَ أن يكونَ قسماً ثالثاً، كذلكَ الفعلُ إذا قُلتَ: هُوَ يُصلِّي الآن، لا بُدَّ مِن أَن يكونَ الجزءُ الذي هُو آخِذٌ فيهِ غيرَ الماضي والمستقبلِ، فَوجَبَ أن

---

(١) في الأصل: واحدة.

(٢) اللمع ٢٣.

(٣) هو أحمد بن يحيى بن إسحاق الشهير بابن الرَّاوَندي، ويقال الرِّيوندي، البغدادي، أبو الحسين، كان مشهوراً بالعلم والفضل، وكان من المعتزلة ثم فارقهم فألحد، له كتب كثيرة زادت على مائة كتاب، منها كتاب الدامغ في الرد على القرآن، والزمردة في الاعتراض على الشريعة، قيل إنه تاب قبل موته وأظهر الندم، مات وعمره أربعون سنة عام ٢٩٨هـ، وقيل غير ذلك. ترجمته في: وفيات الأعيان ٩٤/١، وسير أعلام النبلاء ٥٩/١٤، والوافي بالوفيات ٢٣٢/٨.

يكونَ فعلاً ثالثًا[1]، وقولُهم: (الآن) زمانٌ فاصلٌ بينَ الماضي والمستقبلِ[2] فوجَبَ أن يكونَ زمانًا ثالثًا.

وأَوْلُ هذه الأفعالِ على قولِ بعضِهم فعلُ الحالِ، وذلكَ أنَّ الماضيَ يَسري عنه، والمستقبلُ إليه يؤولُ، وقالَ بعضُهم: الأوَّلُ هو المستقبلُ؛ لأنَّ العِدات به تقعُ، فإذا أُنجِزَت صارت حالاً، ثمَّ تسري إلى الفعلِ الماضي[3]، وإنما مَثَّلُوا فعلَ الحالِ بقولِهم: هُو يُصَلِّي، ويَقرَأُ، وما أَشبَهَ ذلكَ لأنَّ الشارعَ في هذه الأفعالِ يكونُ فارغًا من بعضِ أَجزائها آخذًا[4] في جُزءٍ آخرَ مُتوقِّعًا جُزءًا ثالثًا، والجزءُ الذي هوَ شارعٌ فيه فعلُ الحالِ، وإنما قُدِّمَ الفعلُ الماضي لأنَّهُ ليسَ فيهِ زيادةٌ، والفعلُ المضارعُ تدخُلُ عليهِ الزوائدُ الأربعُ، فقدَّمُوا ما لم يكُنْ فيه زيادةٌ.

وإذا بَنَيتَ الفعلَ / ٢١ ب الماضيَ للمُخبِرِ عن نفسه قُلتَ: ضَرَبْتُ، فبنيتَ التاءَ على الضمِّ؛ لأنَّهُ أقوَى الحركاتِ، وعنايةُ المُخبِرِ عَن نفسه بنفسه فوقَ عنايته بغيره، فأَخَذَ الأَقوى الأقوى، وإنما سُكِّنَت لامُ الكلمةِ عندَ اتصالِ ضميرِ الفاعلِ بها لأنَّ الفاعلَ كجُزءٍ منَ الفعلِ، وذلكَ لاحتياجِ الفعلِ

(١) انظر: القول غير منسوب، والرد عليه في المقتصد في شرح الإيضاح ٨٤/١.

(٢) انظر: شرح الكتاب للسيرافي ٥٧/١.

(٣) ذهب الزجاج إلى أن المستقبل أول الأفعال، يليه الحال، ثم الماضي، وتبعه تلميذه الزجاجي، وذهب ابن السراج إلى أن الحال هو الأول، والمستقبل يليه، ثم الماضي. انظر الخلاف في: شرح الكتاب للسيرافي ٥٨/١-٥٩، والخصائص ٣١/٢، والإيضاح في علل النحو ٨٥، والتذييل والتكميل ٨٦/١.

(٤) في الأصل: آخرًا، والصواب ما أثبت.

مَن يُسْنَدُ إليه ظاهرًا أو مُضمرًا، ولما كانَ كجزءٍ منهُ لم تَتوالَ فيه أربعُ متحركاتٍ، كما لم يجتمعْ في كلمة واحدة، نحوُ (هُدَبِد) و(عُلَبِط) وأصلهُ: (عُلابِطٌ) و(هُدابِدٌ)، ولـــمَّا لم يتّصلْ ضميرُ المفعولِ بالفعلِ اتِّصالَ الفاعلِ به لم يُبالوا باجتماعِ أربعِ متحركاتٍ، في قولِهم: ضَرَبَنا، لما كانَ في حُكمِ المنفصلِ، ولهذا لم يُجيزوا عطفَ الاسمِ الظاهرِ المرفوعِ على الضميرِ المرفوعِ المتصلِ بالفعلِ إلا إذا أُكِّدَ بالضميرِ المنفصلِ، نحوُ: خَرجتُ أنا وزيدٌ؛ لأنهم إذا قالوا: خرجتُ وزيدٌ، كأنهم عطفُوا الاسمَ على الفعلِ، لما كانَ الفاعلُ كجزءٍ منَ الفعلِ، وعطفُ الاسمِ على الفعلِ لا يجوزُ، وعطفُوا الاسمَ الظاهرَ المنصُوبَ على ضميرِ المنصوبِ المتصلِ بالفعلِ، نحوُ: ضَربتُكَ وزيدًا، وقد أجازُوا ذلكَ، أعني الأولَ، إذا فَصَلَ بينَ المعطوفِ والمعطوفِ عليه فاصلٌ، قال اللهُ تعالى: ﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا﴾[1]، وقال اللهُ تعالى: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا﴾ [2]، فأكدَّ بالضميرِ المنفصلِ ولم يُؤكِّدْ في الأولِ.

فإذا ثَنَّيْتَ ضميرَ المخبرِ عن نفسه قُلتَ: ضَرَبْنا نحن، وكذلكَ إذا كانَ الضميرُ للجماعة، فلم يَكنْ فَرقٌ بينَ الاثنينِ والجمعِ، لما كانَ في الكلامِ دلالةٌ على ذلكَ؛ لأنَّهُ ليسَ على حَدِّ التثنيةِ في الأسماءِ الظاهرةِ، وإنما هيَ صيغٌ، كلُّ صيغةٍ منها تدُلُّ على ضميرٍ.

وفي ضميرِ المخاطَبِ تقولُ: ضَرَبْتَ، فتبنيهِ على الفتحِ، فَرقًا بينَهُ وبينَ

---

(١) الأنعام: ١٤٨.

(٢) النحل: ٣٥.

ضميرِ الـــمُخبِرِ عَن نفسه، ألا تَرَى أنهُ يُردُّ إلى الضمِّ الذي هُوَ الأصلُ في ضَميرِ الفاعلِ في قولِهم: ضَرَبْتُما؟

وأمَّا الميمُ هاهنا / ٢٢ أ فقد سألَ سائلٌ أبا عثمانَ المازنيَّ عنه وقالَ: لِمَ زيدتِ الميمُ في (أنتما) و(ضربتما)؟

فقال: الألفُ علامةُ للتثنية، وهِيَ لا تثبُتُ إلاَّ بعدَ الفتحة، وهذه التاءُ تكونُ في ضَميرِ المذكرِ مفتوحةً، وفي ضَميرِ المؤنثِ مكسورةً، فجاؤوا بالميمِ ليكونَ ما قبلَ الألفِ مفتوحًا[1]، والميمُ منَ الحروفِ التي تُزادُ في أواخرِ الكلمة، نحوُ: (سُتهُم) و(زُرقُم)[2]، وما أشبَهَ ذلكَ.

وتقولُ في جمعِ المذكرِ المخاطَبِ: ضربْتُم، كانَ أصلُهُ: ضربتمُو، على أن يكونَ الواوُ علامةً للجمعِ بإزاءِ الألفِ في (ضَربتُما)، ألا تَرَى أنَّ الضميرَ يُردُّهُ إلى أصلِه فتَقولُ: ضربتُمُوهُ، وليسَ قولُ مَن قالَ: إنَّ الميمَ للجمعِ مكانَ الواوِ بشيءٍ؛ لأنَّهُ لو كانَ كذلكَ لما قالُوا: أَضَرَبتُموهُ؟ إذْ لو كانَ الميمُ مكانَ الواوِ لكانَ جمعًا بينَ العِوَضِ والمعوَّضِ عنهُ، ولو كانَ الميمُ علامةً للجمعِ لم يدخلْ في ضميرِ التثنية[3].

وتقولُ للمخاطَبِ المؤنثِ: ضَرَبْتِ، فتكسرُ التاءَ فرقًا بينَها وبينَ

---

(١) نسب الزجاجي هذا القول للفراء. انظر: مجالس العلماء ١٠٥-١٠٦.

(٢) بمعنى الأَسْتَه (كبير الاست) والأزرق، والميم زائدة. انظر: الكتاب ٤/٣٢٥، والأصول ٣/٢٣٨، واللامات ١٣٣.

(٣) قال ابن جني: ((واعلم أن الميم في أنتما وأنتم وقمتما وقمتمو وضربتكما وضربتكمو ومررت بهما وبهمو إنما زيدت لعلامة تجاوز الواحد وأن الألف بعدها لإخلاص التثنية والواو بعدها لإخلاص الجمع)) سر الصناعة ١/٤٣٢.

المذكرِ؛ لأنَّ الكسرةَ والياءَ من علاماتِ المؤنث، نحوُ: رأيتُك، ومَررتُ بك، وتَضربينَ، وتَفعَلينَ، وفي التثنية يَتساوى المذكرُ والمؤنثُ، وذلك أنَّ التثنيةَ تجري على سَنَنٍ واحدٍ، لا يختَلفُ حكمُها؛ لأنها ضمُّ مفردٍ إلى مفردٍ، وليست كالآحادِ والجموعِ التي تختلفُ بنيتُها، فأمَّا الفرقُ بينَهُما فبأيِّ شيءٍ يحصُلُ كانَ حاصلاً، ألا ترى أنَّ الإشارةَ إليهما تميِّزُ بينَ المذكرِ والمؤنثِ؟

وفي جمعِ ضميرِ المؤنثِ: ضَربتنَّ، والنونُ المشدَّدةُ بإزاءِ الميمِ، والواوُ في (ضربتُمُو)؛ ليكونَ كلُّ ضميرٍ مُستوفيًا لحروفِه، كما قالوا: ضَرَبْنَ، فجاؤوا بنونٍ؛ ليكونَ بإزاءِ الواوِ في (ضربُوا).

وتقولُ في تثنيةِ ضميرِ الغائبِ: ضَرَبا، فحُرِّكَت لامُ الفعلِ، وإن كانَ حقُّهُ السكونَ؛ لأنَّ ألفَ التثنيةِ لا يكونُ ما قبلَها إلاَّ مفتوحًا، وكذلكَ الحكمُ في (ضَربُوا)، وذلكَ أنَّ الواوَ ساكنةٌ، ولا يكونُ ما قبلَها إلاَّ مضمومًا، وقولُهم: ضَرَبَتا، إنما لم تَسكُنْ لامُ الفعلِ مَعَ حصولِ / ٢٢ ب أَربعٍ متحركاتٍ لأنَّ علامةَ التأنيثِ تكونُ في حُكمِ الانفصالِ، حتى كأنَّ الألفَ وَلِيَت الياءَ.

وأمَّا التاءُ في (رَمَتا) فإنها كانَت في الأصلِ (رَمَيَتا)، قُلبتِ الياءُ ألفًا لتحرُّكِها وانفتاحِ ما قبلَها، ثم حُذفَت الألفُ لالتقاءِ الساكنينِ في الواحدِ، وكانَ يجبُ في التثنيةِ أَن تُردَّ الألفُ لتحرُّكِ التاءِ، إلاَّ أنَّ حركةَ التاءِ لما كانَت لأجلِ الألفِ بعدَها لم يُعتدَّ بها، فلم يُرَدَّ الألفُ المحذوفةُ التي هي لامُ الكلمةِ، كما قالوا: قُمِ الليلَ، فَلم يَرُدُّوا الواوَ المحذوفةَ لما كانَت حركةُ الميمِ لالتقاءِ الساكنينِ، وكما قالُوا: اردُدِ البابَ، ولم يُدغِمُوا؛ لأنَّ حركةَ الدالِ الثانيةِ لالتقاءِ الساكنينِ، فلم يُعتدَّ بها.

وهذه الضمائرُ المتصلةُ بالفعلِ في: ضَرَبا، وضَرَبُوا، ويَضرِبانِ، ويَضرِبُونَ، تثنيتُهَا وجمعُها ليسَت على حدِّ تثنيةِ الأسماءِ الظاهرةِ، نحوُ: (زيدٍ) و(عمرو)؛ لأنَّ الألفَ والواوَ في هذا البابِ حروفٌ زِيدَت لعلامةِ التثنيةِ والجمعِ، وفي الفعلِ ضميرُ الفاعلينَ، فهِيَ هاهنا أسماءُ وهناكَ حروفٌ، كيفَ و لم تَضُمَّ (يفعَلُ) إلى (يَفعَل) كما ضَمَمْتَ هُناكَ (زيدًا) إلى (زيدٍ).

المصادر والمراجع:

١. أخبار النحويين البصريين. للسيرافي. تحقيق: د. محمد إبراهيم البنا. ط:١. دار الاعتصام، ١٤٠٥هـ.

٢. ارتشاف الضرب. لأبي حيان. تحقيق: د. رجب عثمان محمد. ط:١. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٨هـ.

٣. اشتقاق أسماء الله. للزجاجي. تحقيق: د. عبد الحسين المبارك. ط: ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ.

٤. الاشتقاق. لابن دريد. تحقيق: عبد السلام هارون. ط:٣. القاهرة: مكتبة الخانجي،

٥. إصلاح المنطق. لابن السكيت. تحقيق: أحمد شاكر وعبد السلام هارون. ط:٤. القاهرة: دار المعارف،

٦. الأصول في النحو. لابن السراج. تحقيق:د. عبد الحسين الفتلي. ط:٣. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ.

٧. الإغفال.للفارسي.تحقيق: د. عبد الله إبراهيم.الإمارات العربية المتحدة: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، والمجمع الثقافي،

٨. أمالي ابن الشجري. تحقيق: د. محمود محمد الطناحي. ط:١. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٣هـ.

٩. أمالي الزجاجي. لأبي القاسم الزجاجي. تحقيق: عبد السلام هارون. ط:٢. بيروت: دار الجيل، ١٤٠٧هـ

١٠. إنباه الرواة. للقفطي. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم . ط:١ القاهرة- بيروت: دار الفكر العربي- مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٦هـ.

١١. الإنصاف. للأنباري. بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٠٧هـ.

١٢. أوضح المسالك.لابن هشام.شرح:محمد محيي الدين عبد الحميد.صيدا- بيروت:المكتبة العصرية،

١٣. الإيضاح العضدي. للفارسي. تحقيق: د. حسن شاذلي فرهود. ط:٢. دار العلوم للطباعة والنشر، ١٤٠٨هـ.
١٤. الإيضاح في علل النحو.للزجاجي.تحقيق: د.مازن المبارك.ط:٦.بيروت:دار النفائس، ١٤١٦هـ.
١٥. البحر المحيط في أصول الفقه. للزركشي. حرره: الشيخ عبد القادر عبد الله العاني. راجعه: د. عمر سليمان الأشقر. ط:٢. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٣هـ.
١٦. البحر المحيط. لأبي حيان. ط:٢ . القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٣هـ.
١٧. بغية الوعاة. للسيوطي. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المكتبة العصرية،
١٨. تاريخ الإسلام. للذهبي. تحقيق: د. عمر عبد السلان تدمري. ط:٢. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٠هـ.
١٩. تاريخ بغداد. للخطيب البغدادي. تحقيق: د. بشار عواد معروف. ط:١. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ.
٢٠. التبصرة والتذكرة. للصيمري. تحقيق: د. فتحي أحمد مصطفى علي الدين. ط:١. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٠٢هـ.
٢١. التبيين. للعكبري. تحقيق: د. عبد الرحمن العثيمين. ط:١. الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢١هـ.
٢٢. التذكرة التيمورية. لأحمد تيمور باشا. ط:١. القاهرة: دار الآفاق العربية، ١٤٢٣ه
٢٣. تذكرة النحاة. لأبي حيان. تحقيق: د. عفيف عبد الرحمن. ط:١. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦ه.

٢٤. التذييل والتكميل في شرح التسهيل. لأبي حيان. تحقيق: أ.د. حسن هنداوي. ط:١. دمشق: دار القلم، ١٤٢٢هـ.

٢٥. تصحيح الفصيح وشرحه. لابن درستويه. تحقيق:د. محمد بدوي المختون. القاهرة: وزارة الأوقاف، ١٤١٩هـ.

٢٦. تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد. للدماميني. تحقيق: د. محمد بن عبد الرحمن المفدى. ط: ١. ١٤٠٣هـ.

٢٧. تفسير أسماء الله الحسنى. للزجاج. تحقيق: أحمد يوسف الدقاق. دار الثقافة العربية،

٢٨. التكملة. للفارسي. تحقيق: د. كاظم بحر المرجان. ط:٢. بيروت: عالم الكتب، ١٤١٩هـ.

٢٩. التمام. لابن جني. تحقيق: أحمد محمد عبد العزيز علام. ط:١. ١٤٣٧ه.

٣٠. تهذيب اللغة. للأزهري. تحقيق: جماعة من الأساتذة. مصر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر،

٣١. توجيه اللمع. لابن الخباز. تحقيق: د. عبد الله عمر الحاج إبراهيم.الدمام: مكتبة المتنبي–جامعة الملك فهد، ١٤٢٨ه.

٣٢. الجنى الداني. للمرادي. تحقيق:د. فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل. ط:١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ.

٣٣. خزانة الأدب. للبغدادي. تحقيق: عبد السلام هارون. ط:٣. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٠٩هـ.

٣٤. الخصائص. لابن جني. تحقيق: محمد علي النجار. المكتبة العلمية،

٣٥. ديوان الشماخ بن ضرار. حققه: صلاح الدين الهادي. القاهرة: دار المعارف،

٣٦. ديوان العجاج. رواية الأصمعي وشرحه. تحقيق: عزة حسن. بيروت: دار

الشرق العربي، ١٤١٦هـ.

٣٧. ديوان أمية بن أبي الصلت. تحقيق: د. بهجة عبد الغفور الحديثي.ط:١. أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٤٣٠ه.

٣٨. ديوان رؤبة بن العجاج. اعتنى بتصحيحه: وليم بن الورد البروسي. الكويت: دار ابن قتيبة،

٣٩. ديوان سويد بن أبي كاهل اليشكري. جمع وتحقيق: شاكر العاشور. ط: ١. وزارة الإعلام العراقية، ١١٩٧٢م.

٤٠. ديوان طرفة بن العبد. بيروت: دار صادر، ١٤٠٢هـ.

٤١. ديوان عبيد بن الأبرص. تحقيق: تشالرز لايل. قدم للطبعة الثانية وترجم التعليقات: د. محمد عوني عبد الرؤوف. ط:٢. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٢٣هـ.

٤٢. ديوان كثير عزة. جمعه وشرحه: د. إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٣٩١هـ.

٤٣. روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات. لمحمد باقر الموسوي. ط:١. بيروت: الدار الإسلامية، ١٤١١هـ.

٤٤. سر الفصاحة. لابن سنان الخفاجي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ.

٤٥. سمط اللآلي. لأبي عبيد البكري. حققهـ: عبد العزيز الميمني. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٤هـ.

٤٦. سير أعلام النبلاء. للذهبي. أشرف على التحقيق: شعيب الأرنؤوط. ط:٩. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ.

٤٧. شرح أبيات سيبويه. لابن السيرافي. تحقيق: د. محمد علي سلطاني. لا ط. دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٣٩٦هـ.

٤٨. شرح أشعار الهذليين. لأبي سعيد السكري. تحقيق: عبد الستار أحمد فراج. ط: ٢. القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٤٢٥هـ.

٤٩. شرح الرضي لكافية ابن الحاجب. تحقيق: د. حسن الحفظي ود. يحيى بشير مصري. ط:١. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١٧هـ.

٥٠. شرح الكافية الشافية. لابن مالك. تحقيق: د. عبد المنعم هريدي. ط:١. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٠٢هـ.

٥١. شرح اللمع في النحو. للقاسم بن محمد الواسطي. تحقيق: د. رجب عثمان محمد. ط:١. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٢٠هـ.

٥٢. شرح اللمع لابن برهان العكبري. تحقيق: د. فائز فارس. ط: ١. الكويت، ١٤٠٤هـ.

٥٣. شرح اللمع للأصفهاني. لأبي الحسن علي بن الحسين الباقولي. تحقيق: د. إبراهيم بن محمد أبو عباة. ط: ١. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١٠هـ.

٥٤. شرح اللمع. للثمانيني. تحقيق: أ.د. فتحي علي حسانين. ط:١. القاهرة: دار الحرم للتراث، ٢٠١٠م.

٥٥. شرح المفصل. لابن يعيش. بيروت: عالم الكتب،

٥٦. شرح الملوكي. لابن يعيش. تحقيق: د. فخر الدين قباوة. ط:١. حلب: المكتبة العربية، ١٣٩٣هـ.

٥٧. شرح ديوان أبي تمام. للأعلم الشنتمري. تحقيق: إبراهيم ناده. مراجعة د. محمد بنشريفة. المغرب: منشورات وزارة الأوقاف، ١٤٢٥ه.

٥٨. شرح ديوان المتنبي. المنسوب للعكبري. ضبطه: مصطفى السقا، وزميلاه. بيروت: دار المعرفة،

٥٩. شرح ديوان زهير بن أبي سُلمى. لأبي العباس ثعلب. ط: ٢. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٩٥م.

٦٠. شرح ديوان لبيد بن ربيعة. تحقيق: د. إحسان عباس. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ١٩٦٢م.

٦١. شرح عيون الإعراب. لعلي بن فضال المجاشعي. تحقيق: حسناء عبد العزيز القنيعير. ط:١. ١٤١٣هـ.

٦٢. شرح كتاب سيبويه للسيرافي. تحقيق: د. رمضان عبد التواب وآخرين. الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٠م.

٦٣. شعر عروة بن الورد العبسي. صنعة أبي يوسف يعقوب السكيت. تحقيق: د. محمد فؤاد نعناع. ط:١. القاهرة-الكويت: مكتبة الخانجي- مكتبة دار العروبة، ١٤١٥هـ.

٦٤. الصحاح. للجوهري. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. ط:٣. بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٤هـ.

٦٥. الصفوة في معاني شعر المتنبي. لتاج الدين الكندي. تحقيق: د. عبد الله بن صالح الفلاح. ط: ١. الرياض: نادي الرياض الأدبي، ١٤٣٠ه.

٦٦. طبقات النحويين البصريين. للسيرافي. تحقيق: د. محمد إبراهيم البنا. ط:١. دار الاعتصام، ١٤٠٥هـ.

٦٧. طبقات النحويين واللغويين. للزبيدي. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط:٢. مصر: دار المعارف،

٦٨. طبقات فحول الشعراء. لابن سلام. تحقيق: محمود شاكر. جدة: دار المدني،

٦٩. علل النحو. للوراق. تحقيق: د.محمود جاسم محمد الدرويش. ط:١. الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٠هـ.

٧٠. عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ. للسمين. تحقيق: د. محمد ألتونجي. ط:١. بيروت: عالم الكتب، ١٤١٤هـ.
٧١. الغرة في شرح اللمع. لابن الدهان. (مخطوطة في مكتبة كوبريللي برقم: ١٤٩٢).
٧٢. الفسر. لابن جني. تحقيق: د. رضا رجب. ط: ١. دمشق: دار الينابيع، ٢٠٠٤م.
٧٣. قواعد المطارحة. لابن إياز. تحقيق: د. عبد الله عمر الحاج إبراهيم. ط: ١. الظهران: جامعة الملك فهد للبترول والمعادن- مكتبة العبيكان، ١٤٣٢ه.
٧٤. كتاب الشعر. للفارسي. تحقيق: د. محمود محمد الطناحي. ط: ١. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٠٨هـ.
٧٥. كتاب سيبويه. لأبي بشر عمرو بن عثمان. تحقيق: عبد السلام هارون. ط:٣. بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٣هـ.
٧٦. كتاب القوافي. للأخفش.تحقيق: أحمد راتب النفاخ. ط: ١. بيروت: دار الأمانة، ١٣٩٤هـ.
٧٧. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. لحاجي خليفة. بيروت: دار الفكر، ١٤١٤هـ.
٧٨. الكوكب الدري. للإسنوي. تحقيق: د. محمد حسن عواد. ط:١. عمان: دار عمار، ١٤٠٥هـ.
٧٩. اللامات. للزجاجي. تحقيق: د. مازن المبارك. ط: ٢. بيروت: دار صادر، ١٤١٢هـ. .(مصور من مجمع اللغة العربية بدمشق).
٨٠. لسان العرب. لابن منظور. ط: ١. بيروت: دار صادر، ١٤١٠هـ.
٨١. اللمع في العربية. لابن جني. تحقيق: فائز فارس. الكويت: دار الكتب الثقافية،

٨٢. اللمع في العربية. لابن جني.تحقيق: حامد المؤمن. ط:٢. بيروت: عالم الكتب-مكتبة النهضة العربية، ١٤٠٥هـ.

٨٣. اللمع في العربية، لابن جني. تحقيق: د. حسين محمد محمد شرف. ط:١. ١٣٩٩هـ.

٨٤. ما ينصرف وما لا ينصرف. للزجاج. تحقيق: د. هدى محمود قراعة. ط:٢. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٤هـ.

٨٥. مجالس ثعلب.لأبي العباس أحمد بن يحيى.تحقيق:عبد السلام هارون.ط:٥.القاهرة:دار المعارف،

٨٦. مجمع الأمثال للميداني. تحقيق:محمد أبو الفضل إبراهيم. مكتبة الحلبي،

٨٧. المحتسب. لابن جني. تحقيق: علي النجد ناصف وزميليه. القاهرة، ١٤١٥هـ.

٨٨. مراتب النحويين. لأبي الطيب اللغوي. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار الفكر العربي.

٨٩. المرتجل. لابن الخشاب. تحقيق: علي حيدر. دمشق، ١٣٩٢هـ.

٩٠. مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. لابن فضل الله العمري. تحقيق: أ.د. محمد عبد القادر خريسات وزميليه. العين الإمارات العربية المتحدة: مركز زايد للتراث والتاريخ،

٩١. المسائل الشيرازيات. للفارسي. تحقيق: د.حسن هنداوي. ط: ١. الرياض: كنوز أشبيليا، ١٤٢٤هـ.

٩٢. المسائل المشكلة المعروفة بالبغداديات. للفارسي. تحقيق: صلاح الدين عبد الله السنكاوي. بغداد: وزارة الأوقاف،

٩٣. المستقصى في أمثال العرب. للزمخشري. ط:٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م.

٩٤. معاني الحروف. للرماني. تحقيق: د.عبد الفتاح إسماعيل شلبي. ط:٣. بيروت: دار الشروق، ١٤٠٤هـ.

٩٥. معاني القرآن وإعرابه. للزجاج. تحقيق: د. عبد الجليل عبده شلبي. ط:١. بيروت: عالم الكتب،١٤٠٨هـ.

٩٦. معاني القرآن. للفراء. تحقيق: أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار. دار الكتب المصرية،

٩٧. معجم الأدباء. لياقوت الحموي. تحقيق: د. إحسان عباس. ط:١. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م.

٩٨. معجم البلدان. لياقوت الحموي. بيروت: دار صادر،

٩٩. معجم الشعراء. للمرزباني. بلا بيانات نشر.

١٠٠. معرفة القراء الكبار. للذهبي. تحقيق: بشار عواد معروف وزميليه. ط:١. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ.

١٠١. مغني اللبيب. لابن هشام. تحقيق: د. مازن المبارك، وعلي حمد الله ومراجعة: سعيد الأفغاني. ط:٦. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٥م.

١٠٢. المغني في النحو. لابن فلاح اليمني. ط:١. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٩.

١٠٣. المفضليّات. اختيار المفضل الضبي. تحقيق: أحمد شاكر وعبد السلام هارون. ط:٨. القاهرة: دار المعارف،

١٠٤. مقاييس اللغة. لابن فارس. تحقيق: عبد السلام هارون. بيروت: دار الجيل، ١٤٢٠هـ.

١٠٥. المقتصد في شرح الإيضاح. للجرجاني. تحقيق: د.كاظم بحر المرجان. لا ط. العراق: دار الرشيد، ١٩٨٢م.

١٠٦. المقتصد في شرح التكملة. لعبد القاهر الجرجاني. تحقيق: د. أحمد بن عبد

الله الدويش. ط: ١. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٨هـ.

١٠٧. المقتضب. للمبرد. تحقيق: د. عبد الخالق عضيمة. بيروت: عالم الكتب،

١٠٨. الممتع في التصريف. لابن عصفور. تحقيق: د. فخر الدين قباوة. ط:١. بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٧هـ.

١٠٩. المنصف. لابن جني. تحقيق. إبراهيم مصطفى، وعبد الله أمين.ط:١. مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٣هـ.

١١٠. منهاج البلغاء وسراج الأدباء. للقرطاجني. تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة. بيروت: دار الغرب،

١١١. المهاباذي وآراؤه اللغوية. د.حيدر حبيب حمزة. مجلة القادسية في الآداب والعلوم والتربية، المجلد (١١)، العدد (٢) ٢٠١٢م.

١١٢. المهاباذي وآراؤه النحوية والصرفية. حولية كلية اللغة العربية بالزقازيق – جامعة الأزهر، العدد ٣٠ مجلد ٢ ٢٠١٠م.

١١٣. نتائج الفكر. للسهيلي. تحقيق: د. محمد البنا. القاهرة: دار الاعتصام.

١١٤. نزهة الألباء في طبقات الأدباء. لأبي البركات الأنباري. تحقيق: د. إبراهيم السامرائي.ط:٣. الزرقاء: مكتبة المنار، ١٤٠٥هـ.

١١٥. نكت الهميان في نكت العميان. لخليل بن أيبك الصفدي. بلا بيانات نشر.

١١٦. النوادر في اللغة. لأبي زيد الأنصاري. تحقيق: د. محمد عبد القادر أحمد. ط:١. بيروت: دار الشروق، ١٤٠١هـ.

١١٧. هدية العارفين. لإسماعيل باشا البغدادي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ.

١١٨. همع الهوامع. للسيوطي. عني بتصحيحه: محمد بدر الدين النعساني. ط:

١. مصر: مكتبة الخانجي، ١٣٢٧هـ.
١١٩. الوافي بالوَفَيات. لخليل بن أيبك الصفدي. تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى. بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ.
١٢٠. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. لابن خلكان. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة.

References:

1 .Akhbar al-Nahwiyyin al-Basriyyin. by al-Sirafi. Edited by Dr. Muhammad Ibrahim al-Banna. Vol. 1. Dar al-Ittisam, 1405 AH.
2 .Irtishaf al-Darb. by Abu Hayyan. Edited by Dr. Rajab Uthman Muhammad. Vol. 1. Cairo: Library of al-Khanji, 1418 AH.
3 .Ishtiqaq Asma' Allah. by al-Zajjaji. Edited by Dr. Abdul Hussein al-Mubarak. Vol. 2. Beirut: Al-Risalah Establishment, 1406 AH.
4 .Al-Ishtiqaaq. by Ibn Duraid. Edited by Abdul Salam Harun. Vol. 3. Cairo: Library of al-Khanji.
5 .Islah al-Mantiq. by Ibn al-Skait. Edited by Ahmed Shaker and Abdul Salam Harun. Vol. 4. Cairo: Dar al-Maaref.
6 .Al-Usul fi al-Nahw. by Ibn al-Sarraj. Edited by Dr. Abdul Hussein al-Futaili. Vol. 3. Beirut: Al-Risalah Establishment, 1417 AH.
7 .Al-Ighfal. by al-Farisi. Edited by Dr. Abdullah Ibrahim. United Arab Emirates: Juma Al Majid Center for Culture and Heritage, and Al-Majma' al-Thaqafi.
8 .Amali Ibn al-Shajari. Edited by Dr. Mahmoud Muhammad al-Tanahi. Vol. 1. Cairo: Library of al-Khanji, 1413 AH.
9 .Amali al-Zajjaji. by Abu al-Qasim al-Zajjaji. Edited by Abdul Salam Harun. Vol. 2. Beirut: Dar al-Jil, 1407 AH.
10 .Inbah al-Ruwat. by al-Qifti. Edited by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. Vol. 1. Cairo-Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi - Al-Kutub Establishment al-Thaqafiyyah, 1406 AH.
11 .Al-Insaf. by al-Anbari. Beirut: Library of al-Asriyah, 1407 AH.
12 .Awadh al-Masalik. by Ibn Hisham. Explanation by Muhammad Muhyi al-Din Abdul Hamid. Sidon-Beirut: Library of al-Asriyah.
13 .Al-Izah al-Adadi. by al-Farisi. Edited by Dr. Hassan Shadhli Farhud. Vol. 2. Dar al-Alum lil-Tiba'ah wa al-Nashr, 1408 AH.
14 -Al-Izah fi 'Illal al-Nahw, by al-Zajjaji. Edited by: Dr. Mazen Al-Mubarak. 6th edition. Beirut: Dar al-Nafa'is, 1416 AH.
15 -Al-Bahr al-Muhit fi Usul al-Fiqh, by al-Zarkashi. Edited by: Sheikh Abdul Qadir Abdullah Al-Ani. Reviewed by: Dr. Omar Sulaiman Al-Ashqar. 2nd edition. Kuwait: Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, 1413 AH.
16 -Al-Bahr al-Muhit, by Abu Hayyan. 2nd edition. Cairo: Dar al-Kutub al-Islamiyya, 1413 AH.
17 -Baghiyat al-Wu'at, by al-Suyuti. Edited by: Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. Beirut: Al-Library of al-Asriyya.
18 -Tarikh al-Islam, by al-Dhahabi. Edited by: Dr. Omar Abdul Salam Tadmuri. 2nd edition. Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi, 1410 AH.
19 -Tarikh Baghdad, by al-Khatib al-Baghdadi. Edited by: Dr. Bashar Awad Marouf. 1st edition. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1422 AH.
20 -Al-Tabsirah wa al-Tadhkirah, by al-Saimari. Edited by: Dr. Fathi Ahmed Mustafa Ali al-Din. 1st edition. Makkah al-Mukarramah: Umm al-Qura University, 1402 AH.

21 -Al-Tibyan, by al-Akbari. Edited by: Dr. Abdul Rahman Al-Uthaimin. 1st edition. Riyadh: Library of Al-Abeikan, 1421 AH.
22 -Al-Tadhkirah al-Timuriyah, by Ahmad Timur Pasha. 1st edition. Cairo: Dar al-Afaq al-Arabiyyah, 1423 AH.
23 -Tadhkirat al-Nahwah, by Abu Hayyan. Edited by: Dr. Afif Abdul Rahman. 1st edition. Beirut: Ma'had al-Risalah, 1406 AH.
24 -Al-Tadhilah wa al-Takmil fi Sharh al-Tashil, by Abu Hayyan. Edited by: Dr. Hassan Hindawi. 1st edition. Damascus: Dar al-Qalam, 1422 AH.
25 -Tahdhib al-Fusul wa Sharhuhu, by Ibn Duraid. Edited by: Dr. Muhammad Badawi al-Mukhtuni. Cairo: Ministry of Awqaf, 1419 AH.
26 -Ta'liq al-Fara'id 'ala Taysir al-Fawa'id, by al-Dimashqi. Edited by: Dr. Muhammad bin Abdul Rahman al-Mufaddi. 1st edition. 1403 AH.
27 -Tafsir Asma' Allah al-Husna, by al-Zajjaji. Edited by: Ahmad Youssef al-Daqqaq. Dar al-Thaqafa al-Arabiyya.
28 -Al-Takmilah, by al-Farsi. Edited by: Dr. Kazim Bahar al-Murjan. 2nd edition. Beirut: Alam al-Kutub, 1419 AH.
29 -Al-Tamam, by Ibn Jinni. Edited by: Ahmed Muhammad Abdul Aziz Alam. 1st edition. 1437 AH.
30 -Tahdhib al-Lughah, by al-Azhari. Edited by: a group of professors. Egypt: Egyptian General Authority for Press, Publication and Information.
31 -Tawjih al-Luma', by Ibn al-Khazzab. Edited by: Dr. Abdullah Omar al-Haj Ibrahim. Dammam: Library of al-Mutanabbi - King Fahd University, 1428 AH.
32 -Al-Janna al-Dani, by al-Muradi. Edited by: Dr. Fakhr al-Din Qabawa and Muhammad Nadim Fadel. 1st edition. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1413 AH.
33 -Khazanat al-Adab, by al-Baghdadi. Edited by: Abdul Salam Harun. 3rd edition. Cairo: Library of al-Khanji, 1409 AH.
34 -Al-Khasa'is, by Ibn Jinni. Edited by: Muhammad Ali al-Najjar. Library of al-Ilmiyah.
35 -Diwan al-Shumukh bin Tharrar, edited by Salah al-Din al-Hadi. Cairo: Dar al-Ma'arif.
36 -Diwan al-'Ajaj, edited by Azza Hasan. Beirut: Dar al-Sharq al-Arabi, 1416 AH.
37" .Diwan Umayyah ibn Abi al-Salt" edited by Dr. Bahja Abdul-Ghafour al-Hadithi, published by Al-Majma' al-Thaqafi in Abu Dhabi, 1430 AH.
38" .Diwan Ru'bah ibn al-'Ajjaj" edited by William bin al-Ward al-Bursi, published by Dar Ibn Qutaybah in Kuwait.
39" .Diwan Suwaid ibn Abi Kahil al-Yashkuri" collected and edited by Shaker al-Ashour, published by the Iraqi Ministry of Information in 1972.
40" .Diwan Tarafa ibn al-Abd" published by Dar Sader in Beirut, 1402 AH.
41" .Diwan 'Ubaid ibn al-Abras" edited by Charles Lyall, with comments translated by Dr. Muhammad 'Awni 'Abd al-Ra'uf, published by Dar al-Kutub wa al-Watha'iq al-Qawmiyah in Cairo, 1423 AH.
42" .Diwan Kathir 'Uzza" collected and explained by Dr. Ihsan Abbas, published by Dar al-Thaqafah in Beirut, 1391 AH.

43" .Rawdat al-Jannat fi Ahwal al-'Ulama' wa al-Sadat" by Muhammad Baqir al-Majlisi, published by Dar al-Islamiyah in Beirut, 1411 AH.
44" .Sirr al-Fasahah" by Ibn Sinan al-Khafaji, published by Dar al-Kutub al-'Ilmiyah in Beirut, 1402 AH.
45" .Samt al-Lalay" by Abu 'Ubayd al-Bakri, edited by 'Abd al-'Aziz al-Maimani, published by the Printing Committee for Authorship, Translation, and Publication in 1354 AH.
46" .Siyar A'lam al-Nubala'" by al-Dhahabi, supervised by Shu'ayb al-Arnaut, published by the Foundation of Message in Beirut, 1413 AH.
47" .Sharh Abiyat Sibawayh" by Ibn al-Sirafi, edited by Dr. Muhammad 'Ali Sultan, with no edition number, published by the Academy of the Arabic Language in Damascus, 1396 AH.
48" .Sharh Ash'ar al-Hadhliyyin" by Abu Sa'id al-Suqri, edited by 'Abd al-Sattar Ahmad Faraj, 2nd edition, published by Library of Dar al-Turath in Cairo, 1425 AH.
49" .Sharh al-Radi li-Kafiyyat ibn al-Hajib" edited by Dr. Hasan al-Hafthi and Dr. Yahya Bishr Misri, published by the Islamic University of Imam Muhammad bin Saud in Riyadh, 1417 AH.
50" .Sharh al-Kafiyyah al-Shafiyah" by Ibn Malik, edited by Dr. 'Abd al-Mun'im al-Haridi, published by Umm al-Qura University in Mecca, 1402 AH.
51" .Sharh al-Luma' fi al-Nahw" by al-Qasim ibn Muhammad al-Wasiti, edited by Dr. Rajab 'Uthman Muhammad, published by Library of al-Khanji in Cairo, 1420 AH.
52" .Sharh al-Luma' li-Ibn Barhun al-'Akbari" edited by Dr. Fayiz Fares, published by Kuwait, 1404 AH.
53" .Sharh al-Luma' li-l-Asfahani" by Abu al-Hasan 'Ali ibn al-Husayn al-Baquli, edited by Dr. Ibrahim bin Muhammad Abu 'Abbah, published by Imam Muhammad bin Saud Islamic University in Riyadh, 1410 AH.
54" .Sharh al-Luma'" by al-Thamanini, edited by Dr. Fathi 'Ali Hassanin, published by Dar al-Haram lil-Turath in Cairo, 2010.
55" .Sharh al-Mufassal" by Ibn Ya'ish, published by 'Alam al-Kutub in Beirut.
56" .Sharh al-Muluki" by Ibn Ya'ish, edited by Dr. Fakhr al-Din Qabbawah, published by library of al-Arabiyyah in Aleppo, 1393 AH.
57" .Sharh Diwan Abi Tammam" by al-A'lam al-Shantamari, edited by Ibrahim Nada, with review by Dr. Muhammad Bin Shurayfah, published by the Ministry of Awqaf in Morocco, 1425 AH.
58 -Sharh Diwan al-Mutanabbi, attributed to al-'Akbari. Edited by Mustafa al-Saqqa and his colleagues. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
59 -Sharh Diwan Zuhayr ibn Abi Sulma, by Abu al-'Abbas Tha'lab. Ed. 2. Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyah, 1995 CE.
60 -Sharh Diwan Labid ibn Rabia, edited by Dr. Ihsan Abbas. Kuwait: Ministry of Guidance and Information, 1962 CE.
61 -Sharh 'Uyun al-I'rab, by Ali ibn Fudal al-Majashi. Edited by Hasnaa Abdulaziz al-Qunaieer. Ed. 1. 1413 AH.

62 -Sharh Kitab Sibawayh by al-Sirafi. Edited by Dr. Ramadan Abd al-Tawab and others. Egyptian Authority for Books, 1990 CE.
63 -Poetry of Urwa ibn al-Ward al-'Absi, edited by Dr. Muhammad Fuad Na'na. Ed. 1. Cairo-Kuwait: Khanji Library-Dar al-Aruba Library, 1415 AH.
64 -Al-Sihah by al-Jawhari. Edited by Ahmad Abd al-Ghafur Attar. Ed. 3. Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin, 1404 AH.
65 -Al-Safwah fi Ma'ani Sh'ar al-Mutanabbi by Taj al-Din al-Kandi. Edited by Dr. Abdullah bin Saleh al-Falah. Ed. 1. Riyadh: Riyadh Literary Club, 1430 AH.
66 -Tabaqat al-Nahwiyyin al-Basriyyin by al-Sirafi. Edited by Dr. Muhammad Ibrahim al-Banna. Ed. 1. Dar al-I'tisam, 1405 AH.
67 -Tabaqat al-Nahwiyyin wal-Lughawiyyin by al-Zubaidi. Edited by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. Ed. 2. Egypt: Dar al-Ma'arif.
68 -Tabaqat Fuhul al-Shu'ara by Ibn Salam. Edited by Mahmoud Shakir. Jeddah: Dar al-Madani.
69' -Ilal al-Nahw by al-Warraq. Edited by Dr. Mahmoud Jassim Mohammed Al-Duraywish. Ed. 1. Riyadh: Library of al-Rushd, 1420 AH.
70' -Umdat al-Hifaz fi Tafsir Ashraf al-Alfaz by al-Samin. Edited by Dr. Muhammad Al-Tunji. Ed. 1. Beirut: 'Alam al-Kutub, 1414 AH.
71 -Al-Ghurrah fi Sharh al-Luma' by Ibn al-Dahhan. (Manuscript in the Koberle Library with number: 1492).
72 -Al-Fassr by Ibn Jinni. Edited by Dr. Rida Rajab. Ed. 1. Damascus: Dar al-Yanabee', 2004 CE.
73 -Qawaid al-Mutarahhah by Ibn Ayyaz. Edited by Dr. Abdullah Omar Al-Hajj Ibrahim. Ed. 1. Dhahran: King Fahd University of Petroleum and Minerals-Al-Obikan Library, 1432 AH.
74 -Kitab al-Shi'r by al-Farsi. Edited by Dr. Mahmoud Muhammad al-Tanahi. Ed. 1. Cairo: Khanji Library, 1408 AH.
75 -Kitab Sibawayh by Abu Bishr 'Amr ibn 'Uthman. Edited by Abdul-Salam Harun. Ed. 3. Beirut: 'Alam al-Kutub, 1403 AH.
76 -Kitab al-Qawafi by al-Akhfash. Edited by Ahmad Ratib al-Nafakh. Ed. 1. Beirut: Dar al-Amanah, 1394 AH.
77 -Kashf al-Zunun 'an Asami al-Kutub wal-Funun by Hajji Khalifah. Beirut: Dar al-Fikr, 1414 AH.
78 -Al-Kawkab al-Duri by al-Isnaui. Edited by Dr. Muhammad Hasan 'Awad. Ed. 1. Amman: Dar 'Ammar, 1405 AH.
79 -Al-Lama'at by al-Zajjaji. Edited by Dr. Mazen al-Mubarak. Ed. 2. Beirut: Dar Sader, 1412 AH. (Photocopy from the Arab Language Academy in Damascus).
80 -Lisan al-Arab by Ibn Manthur. Ed. 1. Beirut: Dar Sader, 1410 AH.
81" .Al-Luma fi al-Arabia" by Ibn Jinni, edited by Faiz Fares, published by Dar Al-Kutub Al-Thaqafiya in Kuwait.
82" .Al-Luma fi al-Arabia" by Ibn Jinni, edited by Hamed Al-Moumen, 2nd edition, published by Alam Al-Kutub - Library of Al-Nahda Al-Arabiya in Beirut in 1405 AH.
83" .Al-Luma fi al-Arabia" by Ibn Jinni, edited by Dr. Hussein Mohamed Mohamed Sharaf, 1st edition, published in 1399 AH.

84" .Ma Yansarif wa Ma La Yansarif" by Al-Zujaji, edited by Dr. Huda Mahmoud Qaraa, 2nd edition, published by Library of Al-Khanji in Cairo in 1414 AH.
85" .Majalis Tha'lab" by Abu Al-Abbas Ahmed bin Yahya, edited by Abdel Salam Haroun, 5th edition, published by Dar Al-Ma'aref in Cairo.
86" .Mujam Al-Amthal" by Al-Maidani, edited by Mohamed Abu Al-Fadl Ibrahim, published by Library of Al-Halabi.
87" .Al-Muhtasib" by Ibn Jinni, edited by Ali Al-Najd Naseef and his colleagues, published in Cairo in 1415 AH.
88" .Maratib Al-Nahwiyyin" by Abu Al-Tayyib Al-Lughawi, edited by Mohamed Abu Al-Fadl Ibrahim, published by Dar Al-Fikr Al-Arabi.
89" .Al-Murtajal" by Ibn Al-Khashab, edited by Ali Haider, published in Damascus in 1392 AH.
90" .Masalik Al-Absar fi Mamlakat Al-Amsar" by Ibn Fadl Allah Al-Umari, edited by Dr. Mohamed Abdel Qader Kharisat and his colleagues, published by Zayed Center for Heritage and History in the United Arab Emirates.
91" .Al-Masa'il Al-Shiraziyyat" by Al-Farisi, edited by Dr. Hassan Hindawi, 1st edition, published by Kanoz Ashbilia in Riyadh in 1424 AH.
92" .Al-Masa'il Al-Mushkilah Al-Ma'rufah bi Al-Baghdadiyat" by Al-Farisi, edited by Salah Al-Din Abdullah Al-Sinkawi, published by the Ministry of Awqaf in Baghdad.
93" .Al-Muhtasib fi Amthal Al-Arab" by Al-Zamakhshari, 2nd edition, published by Dar Al-Kutub Al-Ilmiya in Beirut in 1987 AD.
94" .Ma'ani Al-Huruf" by Al-Rummani, edited by Dr. Abdel Fattah Ismail Shalabi, 3rd edition, published by Dar Al-Shorouk in Beirut in 1404 AH.
95" .Ma'ani Al-Qur'an wa I'rabihi" by Al-Zujaji, edited by Dr. Abdel Jalil Abdou Shalabi, 1st edition, published by Alam Al-Kutub in Beirut in 1408 AH.
96" .Ma'ani Al-Qur'an" by Al-Farra', edited by Ahmed Youssef Najati and Mohamed Ali Al-Najjar, published by Dar Al-Kutub Al-Masriya.
97" .Mu'jam Al-Adabaa'" by Liagat Al-Hamwi, edited by Dr. Ehsan Abbas, 1st edition, published by Dar Al-Gharb Al-Islami in 1993 AD.
98" .Mu'jam Al-Buldan" by Liagat Al-Hamwi, published by Dar Sader in Beirut.
99" .Mu'jam Al-Shu'ara'" by Al-Murzubani, without publication information.
100" .Ma'rifat Al-Quraa Al-Kibar" by Al-Dhahabi, edited by Bashar Awwad Marouf and his colleagues, 1st edition, published by Al-Risalah Foundation in 1404 AH.
101" .Mughni Al-Labib" by Ibn Hisham, edited by Dr. Mazen Al-Mubarak, Ali Hamad Allah, and reviewed by Saeed Al-Afghani, 6th edition, published by Dar Al-Fikr in 1985 AD.
102" .Al-Mughni fi al-Nahw" by Ibn Falah Al-Yamani, 1st edition, published by Dar Al-Shu'un Al-Thaqafiya Al-Amma in Baghdad in 1999.
103" .Al-Mufadhdhaliyat" selected by Al-Mufaddal Al-Dabbi, edited by Ahmed Shaker and Abdel Salam Haroun, 8th edition, published by Dar Al-Ma'aref in Cairo.
104" .Muqayyis Al-Lughah" by Ibn Faris, edited by Abdel Salam Haroun, published by Dar Al-Jeel in Beirut in 1420 AH.

105 -Al-Muqtasid fi Sharh Al-Izah, by Al-Jurjani. Edited by Dr. Kazim Bahar Al-Mirjan. No edition. Iraq: Dar Al-Rashid, 1982.
106 -Al-Muqtasid fi Sharh Al-Takmilah, by Abdul Qahir Al-Jurjani. Edited by Dr. Ahmed bin Abdullah Al-Duweesh. Edition: 1. Riyadh: Imam Muhammad bin Saud Islamic University, 1428 AH.
107 -Al-Muqtadab, by Al-Mubarrad. Edited by Dr. Abdul Khaliq Adhima. Beirut: Alam Al-Kutub.
108 -Al-Mumtia fi Al-Tasrif, by Ibn Asfour. Edited by Dr. Fakhr Al-Din Qubawa. Edition: 1. Beirut: Dar Al-Maarefa, 1407 AH.
109 -Al-Munsif, by Ibn Jinni. Edited by Ibrahim Mustafa and Abdullah Amin. Edition: 1. Egypt: Library of Mustafa Al-Babi Al-Halabi, 1373 AH.
110 -Minhaj Al-Bulaghah wa Siraj Al-Adab, by Al-Qurtubi. Edited by Mohammed Al-Habib bin Al-Khoja. Beirut: Dar Al-Gharb.
111 -Al-Mahabadi wa Ara'uhu Al-Lughawiyah, by Dr. Haider Habib Hamza. Al-Qadissiya Journal for Arts, Sciences and Education, Volume 11, Issue 2, 2012.
112 -Al-Mahabadi wa Ara'uhu Al-Nahwiyah wa Al-Sarfiah. Huliyyat Kalimat Al-Lugha Bil-Izah - Jamiat Al-Azhar, Issue 30, Volume 2, 2010.
113 -Nata'ij Al-Fikr, by Al-Suhayli. Edited by Dr. Mohammed Al-Banna. Cairo: Dar Al-Itisam.
114 -Nuzhat Al-Alba fi Tabaqat Al-Adabba, by Abi Al-Barakat Al-Anbari. Edited by Dr. Ibrahim Al-Sammarai. Edition: 3. Al-Zarqa: Library of Al-Manar, 1405 AH.
115 -Nukat Al-Himyan fi Nukat Al-A'myan, by Khalil bin Aybak Al-Safadi. No publication information available.
116 -Al-Nawadir fi Al-Lughah, by Abi Zaid Al-Ansari. Edited by Dr. Mohammed Abdul Qadir Ahmed. Edition: 1. Beirut: Dar Al-Shorouk, 1401 AH.
117 -Hadiyat Al-Arifin, by Ismail Pasha Al-Baghdadi. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1413 AH.
118 -Hum' Al-Hawami' fi Sharh Al-Tahrir, by Al-Suyuti. Corrected by Mohammed Badr Al-Din Al-Nu'sani. Edition: 1. Egypt: Library of Al-Khanji, 1327 AH.
119 -Al-Wafi bi Al-Wafayat, by Khalil bin Aybak Al-Safadi. Edited by Ahmed Al-Arnaout and Turki Mustafa. Beirut: Dar Ihya' Al-Turath, 1420 AH.
120- Wafayat Al-A'yan wa Anba' Abna' Al-Zaman, by Ibn Khallikan. Edited by Ihsan Abbas. Beirut: Dar Al-Thaqafah.

الدرس النحوي في الأندلس في القرن الثامن الهجري بين المبْنى والمعنى
- أبو حيان والشاطبي أنموذجاً

د. محمد عمار درين
قسم النحو والصرف وفقه اللغة – كلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الدرس النحوي في الأندلس في القرن الثامن الهجري بين المبْنى والمعنى - أبو حيان والشاطبي أنموذجاً

د. محمد عمار درين

قسم النحو والصرف وفقه اللغة – كلية اللغة العربية

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

تاريخ تقديم البحث: ١٧/٨/ ١٤٤٤ هـ **تاريخ قبول البحث:** ٢٠/ ١٠/ ١٤٤٤ هـ

الملخص:

أثارت قضية المبنى والمعنى جدلا واسعاً ليس بين النحويين واللغويين فقط، بل عند غيرهم من أهل المجالات العلمية الأخرى كالأصوليين والمتكلمين وغيرهم، كلّ بما يخصّه منها. ولم يخبُ هذا الجدل على مر العصور، بل استمر إلى عصرنا الحاضر، ومن مظاهر ذلك الخلاف الذي يصل حد التناقض في تقويم الدرس النحوي الموروث، بين من يقول إنه درس شكليّ اتجهت عناية النحويين فيه إلى مباني الكلام وألفاظه، مع إهمال لمعاني الخطاب ومقاصد المكلمين، وقائل إن عناية النحويين بالألفاظ لم تصرفهم عن العناية بالمعاني، حيث راعوها في تحليلهم النحوي وتقريرهم قواعد هذا العلم. ولاختبار صحة هذا الرأي أو ذاك كان لا بد من تتبع الدرس النحوي في مختلف عصوره وبيئاته، فوقع الاختيار على عصر عرف فيه النحو ثراءً ونضجاً مشهودين، وبرز فيه نحويون أعلام مشهود لهم بالمَلَكَة النحوية كأبي حيان والشاطبي، وهو القرن الثامن الهجري في الأندلس، ليكون أنموذجا يمكّن من استخلاص نتائج علمية موضوعية تُختَبَر فيه هذه الآراء نفياً أو إثباتاً.

الكلمات المفتاحية: المبنى، المعنى، الدرس النحوي، الأندلس، أبو حيان، الشاطبي.

The grammatical lesson in Andalusia in the eighth century AH between the structure and the meaning - Abu Hayyan and Al-Shatibi as a model

Dr. Mohamed Ammar Drine
Department of Grammar, Morphology and Philology - Faculty of Arabic Language, Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University

Abstract:

The issue of structure and meaning has sparked a wide debate, not only among grammarians and linguists, but also among other scholars in other scientific fields, such as fundamentalists, theologians, and others, each with his own specifics. This controversy has not subsided over the ages, but has continued to our present era, and among the manifestations of that disagreement that reaches the point of contradiction in the evaluation of the inherited grammatical lesson, between those who say that it is a formal lesson in which the grammarians' attention turned to the structures and words of speech, with neglect of the meanings of the discourse and the intentions of the speakers, and those who said that the grammarians' care for words did not distract them from the care of meanings, as they took into account them in their grammatical analysis and their determination of the rules of this science. In order to test the validity of this or that opinion, it was necessary to follow the grammatical lesson in its various eras and environments, so the choice fell on an era in which grammar was known for its richness and maturity, and prominent grammarians known for their grammatical talent, such as Abu Hayyan and Al-Shatibi, emerged, which is the eighth century AH in Andalusia, to be a model. It enables the extraction of objective scientific results in which these opinions are tested by denial or affirmation.

Keywords : The structure, the meaning, the grammatical lesson, Al-Andalus, Abu Hayyan, Al-Shatby.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

من الثنائيات التي أثارت — ولا تزال – جدلا واسعاً، وشغلت أهل النظر والفكر منذ وقت مبكر من تاريخ الحضارة الإسلامية ثنائية اللفظ والمعنى. ولئن كان النحويون وأهل اللغة عموماً مثل الأدباء والنقاد أكثر من عُنوا بمناقشة هذه القضية، فإن غيرهم من أصحاب المجالات العلمية الأخرى كالأصوليين والمتكلمين لم يكونوا أقل عناية بها، كلٌّ فيما يخصّه منها. ولم ينقطع الجدل في هذه القضية بتعاقب القرون، بل استمر إلى عصرنا الحاضر يعلو حينا ويخبو حينا آخر. ومن مظاهر هذا الجدل ذلك الخلاف الذي يصل حد التناقض في توصيف الدرس النحوي الموروث، هل هو نحو مبنى أو نحو معنى؟ وهل عُني النحويون في تحليلهم النحوي وبنائهم القواعد النحوية بالمبنى واللفظ أو بالمعنى؟ فذهب بعض الدارسين المعاصرين إلى وصف الموروث النحوي بأنه نحو شكليٌّ لفظيٌّ، انصبت عناية النحويين فيه على الألفاظ والمباني وأهملوا المعاني؛ وممن ذهب إلى ذلك إبراهيم مصطفى الذي رأى أن النحويين «رسموا للنحو طريقا لفظية، فاهتموا ببيان الأحوال المختلفة للفظ من رفع أو نصب من غير فطنة لما يتبع هذه الأوجه من أثر في المعنى»[1]. وقريباً من ذلك ما ذهب إليه الدكتور تمام حسان من أن الدراسات اللغوية العربية «اتسمت بسمة الاتجاه إلى المبنى أساساً، ولم يكن قصدها إلى المعنى

(١) مصطفى: إبراهيم، إحياء النحو، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ١٩٣٧م، ٧.

إلا تبعاً لذلك وعلى استحياء»[1]. وللدكتور المخزومي موقف مشابه لذلك، حيث يرى أن أهل المعاني هم الذين اعتنوا بما كان يجب العناية به من أهل النحو، وهو دراسة المعنى، فكانوا بذلك هم النحاة الحقيقيين؛ فالنحويون — كما يرى د. المخزومي – «لم يدركوا موضوع دراستهم، ولا عرفوا حدود تخصصهم؛ لذلك فاتهم كثير من الأصول التي هي من صلب موضوع الدراسة، ولم يلتفتوا إلى أهميتها، وإلى عمق الصلة بينها وبينه، واقتصروا في دراستهم على ما شغفوا به من فكرة العمل والعامل، وقصروها على ما كانوا يلاحظون من تأثير لبعض الكلمات في بعض... ولا يمثل ذلك إلا جانبا ضئيلا من جوانب الدرس النحوي الحق، الذي استأثر به دارسون آخرون سموا بعلماء المعاني، وهم النحاة الحقيقيون فيما أزعم»[2].

في مقابل هذا الرأي برز موقف آخر يرى أصحابه — ومنهم الدكتور عبده الراجحي – أن النحاة العرب لم يهملوا المعنى في درسهم النحوي، «بل كان النظر في المعنى ملازما لهم عند النظر في الأشكال والتراكيب»[3]. وأن

(١) تمام: حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م، ١٢.

(٢) المخزومي: مهدي، في النحو العربي نقد توجيه، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط. الثانية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ٢٨-٢٩.

(٣) الراجحي: عبده، النحو العربي والدرس الحديث — بحث في المنهج، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٧٩م، ١٥٧.

«أهم ما في النحو العربي أنه نحو شامل يدرس الصوت والنظم والدلالة، وهو بذلك يصل اللغة بالفكر، ويعالج الشكل والمعنى»[1].

ولعله من الطريف أن يبرز موقف ثالث يثبت السمة اللفظية للدرس النحوي، شأنه في ذلك شأن ما ذهب إليه أصحاب الرأي الأول، ولكن ليس على سبيل النقد أو التنقّص منه كما ذهب إليه هؤلاء، بل هو من باب الإقرار بالحقيقة العلمية والتوصيف العلمي الصحيح لواقع هذا العلم، والتسليم بطبيعة ما تأسس عليه التحليل النحوي، كما صرح بذلك الدكتور زكرياء أرسلان في تقريره «أن المفاهيم النحوية كانت موجهة، أساسا، نحو دراسة البناء التركيبي أو اللفظي للعربية دون بنائها الدلالي»[2]. ونحن — كما يقول الدكتور أرسلان — إذ نقر بذلك «فإننا لا نؤكد بهذا الإقرار سوى حقيقة تأسست عليها طبيعة التحليل النحوي، وشكلت بالتالي حدّا من حدوده»[3].

ويبدو أن ثراء الدرس النحوي وتنوعه أسعف كلّ صاحب رأي ببعض ما يسند به رأيه، مستعيناً في غالب الأحيان بمنهج تجزيئي انتقائي غير موضوعي، إضافة إلى نزوع إلى النظر في الدرس النحوي من خارجه لا من

---

(١) الراجحي: عبده، المرجع السابق، ١٦٠. وأفردت مؤلفات لتأصيل هذه الفكرة والدفاع عنها، من ذلك كتاب مطبوع وهو في الأصل رسالة علمية عنوانه: نظرية المعنى في الدراسات النحوية، كريم حسين ناصح الخالدي، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط. الأولى، ٢٠٠٦م/١٤٢٧هـ.

(٢) أرسلان: زكرياء، إبستمولوجيا اللغة النحوية — بحث في مقاييس العلمية ومرجعيات التأسيس والتأصيل، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط. الأولى ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م، ٢٥٩.

(٣) أرسلان: المرجع السابق.

داخله، حيث لم يكن منطلقاً – في الغالب – من دراسة استقرائية موضوعية للجهود النحوية، تنتهي إلى استخلاص نتائج دلت عليها النصوص والوقائع، بل يكون الانطلاق من فكرة مسبقة، هي في الغالب مضمرة غير مصرّح بها، ثم يسعى صاحبها للبحث عن أدلة تقويها، وإن بشيء من التعسف أحيانا. لعل ذلك وغيره أسهم في الخلاف الذي وصل حد التناقض بين المدعين بالانفصام الكامل بين المبنى والمعنى في الدرس النحوي الموروث.

لذلك، اخترت دراسة هذه القضية وتتبعها في أنموذج من نماذج هذا الدرس، وهو الدرس النحوي في الأندلس في القرن الثامن الهجري، لعله يسهم في رفع شيء من اللبس، ويكشف حقيقة هذا الدرس، فيضيف بعض الإضاءات على جوانب مهمة من القضية المثارة، خصوصا أن النحو في الأندلس في هذا العصر قد بلغ — فيما بدا لي – مرحلة متقدمة من النضج والثراء، وتهيأ له من الأسباب ومن النحويين من كانوا أعلاما مشهودا لهم بالمَـلَكة النحوية ليس في الأندلس فحسب، بل في العالم الإسلامي قاطبة، لعل من أشهرهم نحويّين بارزين، هما: أبو حيان النحوي الغرناطي الذي عاش إلى منتصف هذا القرن (ت ٧٤٥هـ)، وأبو إسحاق الشاطبي الذي عاش إلى نهاية القرن (ت ٧٩٠هـ)؛ لذلك رأيت تخصيص البحث بهذين العالمين ليكونا أنموذجاً للدرس النحوي في الأندلس في هذا القرن. والمطلع على آثار هذين العَلَمين مدركٌ – لا محالة – تمكّنهما وتبحّرهما وإحاطتهما بهذا العلم أصولاً وفروعاً، وكأنهما بذلك جمعا في منهجهما النحويّ ما تفرق من خصائص الدرس النحوي في الأندلس خلال قرونه المتطاولة، إضافة إلى ما

تميزا به من نقلٍ عن النحويين الأندلسيين السابقين أو المعاصرين لهما، ومناقشتهما لهم قبولا لآرائهم وتدليلا على صحتها حيناً، ومناقشةً وردّاً لها حينا آخر، مما يؤهل آثارهما النحوية لتكون موسوعات تترجم ما تميّز به الدرس النحوي في الأندلس من نضج وثراء.

ومع أنّ قضية اللفظ والمعنى كانت مدار بحوث وأعمال علمية عدة، فإنها لا تزال بحاجة لمناقشة أكبر، وهو ما سعيتُ للوفاء بشيء منه في هذا البحث، خصوصاً أنني لم أقف في حدود ما تيسر لي الاطلاع عليه على من بَحَث أثر المبنى والمعنى بحثا مستقلاً في المدونة النحوية التي أشرت إليها في عنوان البحث، وأعني بذلك الدرس النحوي في الأندلس في القرن الثامن الهجري، وعند أبي حيان والشاطبي خصوصاً. ومن البحوث والدراسات التي لها شيء من الصلة بهذا الموضوع:

- اللغة العربية معناها ومبناها، لمؤلفه الدكتور تمام حسان، وهو كتاب مطبوع[1].

- الشكل والدلالة — دراسة نحوية للفظ والمعنى، لمؤلفه الدكتور عبد السلام السيد حامد، وهو كتاب مطبوع[2].

- النحو العربي بين الصناعة والمعنى، لمؤلفه الدكتور عبد الفتاح محمد حبيب، وهو كتاب مطبوع[3].

---

(١) طبع الكتاب طبعات عديدة، منها طبعة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

(٢) دار غريب للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٣م.

(٣) آيات للطباعة والكمبيوتر، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

- الأحكام النحوية بين النحاة وعلماء الدلالة — دراسة تحليلية نقدية، للباحثة دليلة مزوز، وهي رسالة علمية[1].

- المعنى وأثره في التحليل النحوي — "مغني اللبيب عن كتب الأعاريب" لابن هشام أنموذجا، للباحثة بوحاده صليحة، وهي رسالة علمية[2].

- بحث بعنوان: الإعراب بين اللفظ والمعنى في القرآن الكريم عند القاضي البيضاوي ومحيي الدين شيخ زاده رحمهما الله تعالى، للباحث: محمود الأغا[3].

- بحث بعنوان: الحمل على المعنى طريق إلى فض المشكل النحوي والدلالي، للباحث أ. لخضر سعداني[4].

- بحث بعنوان: العلاقة بين اللفظ والمعنى وآراء القدامى والمحدثين فيهما، للدكتور عز الدين أحمد عبد العالي[5].

---

(١) رسالة دكتوراه، مقدمة إلى كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

(٢) رسالة ماجستير، مقدمة إلى كلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر، ٢٠٠٨/٢٠٠٩م.

(٣) بحث منشور في دورية الجنان، العدد ٤، سنة ٢٠٠٠م، من الصفحة ٦١ إلى الصفحة ٧٣.

(٤) منشور في الشبكة العنكبوتية في موقع: https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/.

(٥) منشور في المجلة العلمية لكلية التربية، جامعة مصراطة، ليبيا، المجلد الثاني، العدد السادس، ديسمبر ٢٠١٦م، من الصفحة ١٣٨ إلى الصفحة ١٥٦.

- بحث بعنوان: من صور التعدد بين الصناعة النحوية والمعنى، للدكتور علي حسن عبد الله[1].

وكما هو ظاهر فإن هذه الأعمال العلمية تتقاطع مع الموضوع تقاطعا عاما، حيث تناولت بالبحث مشكلة اللفظ والمعنى، لكن مجال تطبيقها مختلف عن المجال الذي حدده هذا البحث، فبعضها عام، وبعضها يتناول بالدرس شخصيات وكتبا نحوية مغايرة لما تناوله هذا البحث الذي خُصّص لدراسة هذه القضية في الدرس النحوي في الأندلس في القرن الثامن الهجري، على أن يكون أبو حيان والشاطبي أنموذجاً لذلك، لعل ذلك يسهم في مزيد تعميق النظر في القضية، ويعين على إصدار أحكام أقرب إلى الموضوعية وأكثر أمانة في توصيف الدرس النحوي في الأندلس في هذا العصر، والنحو العربي الموروث عموماً.

وقد اشتمل البحث إضافة إلى هذه المقدمة على تمهيد خُصّص للتعريف بالمصطلحات المحورية للبحث، وثلاثة مباحث عنوان الأول منها: عناية النحويين بالمبنى: الأسباب والمظاهر، والثاني عنوانه: أسباب عناية النحويين بالمعنى ومظاهر ذلك. في حين كان عنوان المبحث الثالث: المبنى والمعنى في جدل العلاقة بين النحو والبلاغة. وخُتم البحث بخاتمة أجملت فيها أبرز النتائج التي كشف عنها البحث، إضافة إلى ثبت بأهم المراجع.

---

(١) منشور في المجلد الثالث من العدد الخامس والثلاثين لحولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، مصر، من الصفحة ١١٦٧ إلى الصفحة ١٢٣١.

أما منهج البحث فهو المنهج الوصفي المعتمد على الاستقراء والتحليل، استقراء ما تيسر الوقوف عليه من النماذج التي لها علاقة بقضية المبنى والمعنى ومترلتهما في الدرس النحوي في الأندلس في القرن الثامن الهجري، خصوصاً عند أبي حيان والشاطبي، وتحليل تلك النماذج للوقوف على النتائج العلمية الموضوعية المستخلصة منها.

هذا والله أسأل أن يكون هذا الجهد خالصاً لوجهه، وما كان فيه من سداد وتوفيق فهو محض فضل من الله يعجز اللسان عن إيفائه ما يستحقه من الحمد والشكر، وما كان فيه من قصور فهو مما فُطرت عليه النفس من العجز وقلة الحيلة. والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد

في بيان المراد بالمصطلحات المحورية للبحث

تعد قضية المبنى والمعنى من القضايا الكبرى، حيث حظيت بجدل واسع على مر العصور، ولامست أغلب المجالات العلمية. ولئن كان اللغويون من نحويين ونقاد وأدباء وغيرهم أكثر من عُني بهذه القضية، فإن غيرهم من أصحاب المجالات الأخرى كالأصوليين والمتكلمين وغيرهم لم يكونوا أقل عناية بها، كلٌّ بما يخصّه منها، فقد أثير جدل واسع مداره حول هذه القضية طيلة القرون السابقة، وما زال هذا الجدل مستمرا إلى وقتنا الحاضر. وهذا البحث – كما أشرت في مقدمته – معنيّ بالنظر في قضية المبنى والمعنى في الدرس النحوي بالأندلس في القرن الثامن الهجري، عند أبي حيان والشاطبي خصوصاً، ولكن قبل الغوص في ذلك، وعرض مظاهر هذه القضية وتشابكاتها، لا بد من الوقوف عند بيان مجمل للمصطلحات الواردة في عنوان البحث، فتحديد المفهومات والمقصود بالمصطلحات – خصوصا المحورية منها – من شأنه تحقيق الحد الأساس من شروط المعرفة السليمة والفهم الصحيح. ولتوضيح ذلك لا بد من الإشارة المجملة إلى الدلالة اللغوية لهذه المصطلحات لأنها الأصل الذي تبنى عليه المفاهيم، ثم بيان المعنى الاصطلاحي لها، علما بأن هذا الأخير لا يكون عادة منبتّاً عن جذوره اللغوية.

المراد بالمبنى:

"المبنى" كلمة ثلاثية الأصول من (بني) أو (بنو)، اشتقاقها من البناء، وهو ضم الشيء بعضه إلى بعض، قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ): «الباء والنون والياء أصل واحد، وهو بناء الشيء بضم بعضه إلى بعض، تقول: بنيت البناء أبنيه. ويقال: بُنيةٌ وبُنًى، وبِنْيةٌ وبِنًى بكسر الباء»[١].

والبِنْيُ: نقيض الهدْم، بنى البنّاءُ البناءَ بِنْياً وبِناءً وبِنًى وبُنْياناً وبِنْيةً وبِناية وابتناه وبنّاه، والبناءُ: المبنيُّ، والجمع أبْنية، كل ذلك بمعنى واحد[٢]. وقد أشار صاحب التاج إلى أن هناك من خص البِنْية بكسر الباء بالمحسوسات، وهي بالضم في المعاني والمجد[٣].

وقيل: إن أصل "مبنى" (بنو)، وهو الشيء يتولّد عن الشيء، كابن الإنسان وغيره، والنسبة إليه بنويّ[٤].

فالمراد بالمبنى ما يتألف منه الكلام من العناصر الظاهرة أو المقدرة، أخذا من معنى البناء الذي هو ضم الشيء بعضه إلى بعض. وقد استعمل النحويون هذا المصطلح منذ بواكير التأليف النحوي، من ذلك ما ورد في أول كتاب

---

(١) ابن فارس: أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ٢٠٢/١.

(٢) ينظر: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د. ت، ٩٣/١٤-٩٤.

(٣) ينظر: الزبيدي: محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت، ٤٦/١٠.

(٤) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٢٠٣/١.

سيبويه (ت ١٨٠هـ): «هذا باب المسند والمسند إليه، وهما ما لا يغْنى واحدٌ منهما عن الآخر، ولا يجد المتكلم منه بُـدًّا. فمن ذلك الاسم المبتدأ والـمبنيُّ عليه»[١]. وقوله في موضع آخر: «فإذا بنيتَ الفعل على الاسم قلت: زيد ضربته، فلزمته الهاء. وإنما تريد بقولك مبنيٌّ عليه الفعل أنه في موضع منطلق إذا قلت: عبد الله منطلق»[٢].

وقد يعبّر النحويون عن المبنى بـ"اللفظ"، وهو – أي اللفظ – في الأصل مصدر، ثم استعمل بمعنى الملفوظ به، ويطلق على كل حرف من حروف المعجم كان، أو من حروف المعاني، وعلى أكثر منه، مفيدا كان أو لا[٣].

المراد بالمعنى:

"المعنى" كلمة ثلاثية الأصول، من (عني) أو (عنو)، وقد زيدت عليها الميم فصارت مصدرا ميميا. ويدور المعنى اللغوي للأصلين على الحبس الشديد مع تضييق يعقبه ظهور. يقال: عنا فيهم فلان أسيرا يعنو، وعني فيهم يعنى: أقام فيهم على إساره، والعناء: الحبس في شدة وذل. وعنت الأرض بالنبات تعنو وتعنى: أظهرته، أو ظهر نبتُها. و لم تُـعنَ بلادنا بشيء، و لم تعنِ بشيء:

(١) سيبويه: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، كتاب سيبويه، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب، ط. الثالثة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣، ١/٢٣.

(٢) سيبويه، كتاب سيبويه، ١/٨١. وينظر: ابن السراج: محمد بن سهل النحويّ، الأصول في النحو، تحقيق د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ١/٧٢-٧٣.

(٣) ينظر: الأستراباذي: رضي الدين، شرح الرضي على الكافية، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، د.ت، ١/٢٠.

لم تنبت شيئا، فالنبات ظاهر على وجه الأرض لكن بذوره محتبسة في باطن الأرض[1].

فالمعنى: ما يدل عليه اللفظ، أو هو الصورة الذهنية الظاهرة المدلول عليها باللفظ. كما يراد بالمعنى: القصد، قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ): يقال: «عنيتُ بالكلام كذا، أي: قصدتُ وعمدتُ... وقال قوم: اشتقاق المعنى من الإظهار، يقال: عنتِ القربةُ، إذا لم تحفظ الماء بل أظهرته، وعُنوان الكتاب من هذا. وقال آخرون: المعنى مشتق من قول العرب: عنت الأرض بنبات حسنٍ: إذا أنبتت نباتا حسنا... فإن كان هذا فإن المراد بالمعنى: الشيء الذي يفيده اللفظ»[2].

والمعنى في كلام النحويين لا يطلق على شيء واحد، فقد يطلقونه ويقصدون به المعنى الصرفي، وقد يقصدون به المعنى الدلالي عامة، وأكثر ما يستعملونه لإرادة المعنى النحوي، أي وظيفة الكلمة في التركيب، كالفاعلية والمفعولية والإضافة والحالية وغيرها، وعلى ذلك غالب استعمالهم لهذا المصطلح، كما في قول الزجاجي مبيّناً أهمية الإعراب: «الأسماء لما كانت تعتورها المعاني، فتكون فاعلة ومفعولة ومضافة ومضافاً إليها، ولم تكن في صورها وأبنيتها أدلة على هذه المعاني بل كانت مشتركة، جعلت حركات

---

(١) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١٠٦/١٥، الزبيدي: تاج العروس، مادة (ع ن ي) و(ع ن و).

(٢) ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن فارس الرازي، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسُنن العرب في كلامها، حققه وضبط نصوصه وقدم له د. عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، ط. الأولى، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ١٩٨-١٩٩.

الإعراب تنبئ عن هذه المعاني»[1]. وذلك ما أفصح عنه ابن جني أيضا بعبارات تكاد تكون مطابقة للسابقة، فقال مبيّنا المراد بالإعراب: «هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ؛ ألا ترى أنك إذا سمعت أكرم سعيد أباه، وشكر سعيداً أبوه، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول، ولو كان الكلام شرجاً واحدا لاستبهم أحدهما من صاحبه»[2].

وللمعنى الأثر الأكبر في التحليل النحوي، فعليه يعوّل النحويون في التوجيه والتأويل، والتقسيم والتصنيف، وغير ذلك من أوجه التحليل النحوي المتعددة، وإليه يعزى كثير من أوجه استعمال الألفاظ وما يطرأ عليها من التغير داخل التركيب؛ ولذلك أثنى ابن جني على المعنى والحمل عليه في بناء القواعد والأحكام في غير ما موضع من خصائصه، كما في قوله: «اعلم أن هذا الشَّرْجَ غَوْرٌ من العربية بعيد، ومذهب نازح فسيح. قد ورد به القرآن وفصيح الكلام منثوراً ومنظوماً؛ كتأنيث المذكر، وتذكير المؤنث، وتصور معنى الواحد في الجماعة، والجماعة في الواحد، وفي حمل الثاني على لفظ قد يكون عليه الأول، أصلا كان ذلك اللفظ أو فرعاً»[3].

---

(١) الزجاجي: أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق، الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس، ط. الخامسة، بيروت، ١٩٨٦م، ١٠٤.

(٢) ابن جني: أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د. ت، ١/٣٥.

(٣) ابن جني: المرجع السابق، ٢/٤١١.

الدرس النحوي في الأندلس في القرن الثامن الهجري:

المراد بذلك تلك الجهود التي بذلها نحويون أندلسيون عاشوا في هذا القرن، عُنوا بالنحو أصولاً وفروعاً، وتميّز نتاجهم بنضج وثراء كبيريْن، برز ذلك فيما خلّفوه من آثار، وما صرّحوا به أو نُقل عنهم من آراء، وما أوردوه في مصنفاتهم من مناقشات ثرية بين المعنيين بالدرس النحوي في هذا البلد. وإذا كان النحو في الأندلس في القرن السابع الهجري — كما وصفه صاحب "نفح الطيب" — في نهاية من علوّ الطبقة، حتى إنهم — أي: الذين عُنوا بالنحو في الأندلس في هذا العصر – فيه كأصحاب عصر الخليل وسيبويه، لا يزداد مع هرم الزمان إلا جدّة، وهم كثيرو البحث فيه وحفظ مذاهبه كمذاهب الفقه، وكل عالم في أيّ علم لا يكون متمكنا من علم النحو، بحيث لا تخفى عليه الدقائق، فليس عندهم بمستحق للتميز، ولا سالم من الازدراء[1]، إذا كان الأمر كذلك في القرن السابع، فإن هذا الشغف بالنحو والعناية به لم تزدد إلا تمكّنا ونضجاً خلال القرن التالي الثامن الهجري.

ومن أهم نحاة الأندلس في هذا القرن نحويان مشهوران، توفي أحدهما في منتصف القرن، في حين توفي الآخر في نهايته، أما الأول فهو أثير الدين أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسيّ الغرناطيّ (ت ٧٤٥هـ)، «نحويّ عصره ولغويّه ومفسّره ومحدّثه ومقرئه ومؤرّخه وأديبه»[2]. قيل عنه إنه كان في

(١) ينظر: المقّري: أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط. الثانية، ١٩٩٧م، ١/٢٢١-٢٢٢.

(٢) السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، د. ت، ١/٢٨٠.

النحو والتصريف «الإمام المطلق فيهما... خدم هذا الفنّ أكثر عمره، حتى صار لا يدركه أحد في أقطار الأرض فيهما غيره»[1]. وأما الثاني فهو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخميّ الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، وُصف بأنه الإمام العلامة المحقق[2]، وبأنه «كان أصوليّاً مفسراً فقيهاً محدّثاً لغويّاً بيانيّاً ثبْتاً... إماماً مطلقاً بحّاثاً مدقّقاً جدليّاً بارعاً في العلوم، من أفراد العلماء المحقّقين الأثبات، وأكابر الأئمة المتفنّنين الثقات، له القدم الراسخ والإمامة العظمى في الفنون فقهاً وأصولاً وحديثاً وعربيةً وغيرها مع التحري والتدقيق. له استنباطات جليلة ودقائق منيفة وفوائد لطيفة وأبحاث شريفة وقواعد محررة محققة»[3].

لذلك اخترت في هذا البحث آراء هذه العالمين وما صرحا به مما له صلة بموضوع البحث وما للمبنى والمعنى عندهما من أثر في بناء القواعد والأحكام النحوية، ليكون ذلك أنموذجا لموقف نحويي الأندلس في هذا القرن من هذه القضية، خصوصاً أنهما لا يكتفيان — في كثير من المواضع – بالتعبير عن رأيهما الخاص، بل يشيران أيضا إلى ما كان يثار من مناقشات ثريّة بين الأندلسيين مما له علاقة وثيقة بهذه القضية، وسيُشار إلى ذلك في مواضعه من البحث.

---

(١) السيوطي: المرجع السابق، ٣٨١/١.

(٢) ينظر: التنبكتي: أحمد بابا بن أحمد، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تحرير وتقديم د. حماه الله ولد السالم، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت، ٤٢.

(٣) التنبكتي: المرجع السابق.

المبحث الأول

عناية النحويين بالمبنى: الأسباب والمظاهر

النحو صناعة لفظية، موضوعه أحكام الألفاظ، ومقصد النحويين تقرير تلك الأحكام اعتماداً على المسموع من كلام العرب، ذلك ما يقرره كثير ممّن عركوا النحو وأفنوْا أعمارهم فيه تعلُّماً وتعليماً، فمقصد النحويين الأساس، كما يفصح عنه أحد نحاة الأندلس الأعلام، الذي شُهر بالأستاذ، وهو أبو عليّ الشلوبين (ت ٦٤٥هـ): «إنما هو الكلام على أحكام الألفاظ في لسان العرب إما من جهة ذواتها، وإما من جهة طوارئ تطرأ عليها، فلما كان مقصدهم ذلك، وكانت تلك الأحكام موضوعها الألفاظ احتاجوا ولا بد أولاً إلى أن يحصروا تلك الألفاظ في أنواع ويعلموا ماهية كل نوع منها»[1]. والأدلة على وضوح هذا المقصد لدى النحويين منذ المراحل الأولى لنشأة الدرس النحوي كثيرة، فالمراعى عند النحويين المتقدمين اللفظ وإن كان المعنى على خلافه، وهو ما أفصح عنه الأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة (ت ٢١٥هـ) تعليقاً على رفع الفعل الواقع جواباً للأمر في بعض الشواهد: «بعض الكلام يُعربُ لفظه والمعنى على خلاف ذلك»[2]، وأن «اللفظ يجيء

(١) الشلوبين: أبو علي عمر بن محمد، شرح المقدمة الجزولية الكبير، درسه وحققه د. تركي بن سهو العتيبي، الناشر مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط. الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ١٩٢/١.

(٢) الأخفش الأوسط: أبو الحسن سعيد بن مسعدة، كتاب معاني القرآن، تحقيق د. هدى قراعة، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط. الأولى ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، ٨١/١.

كثيراً مخالفاً للمعنى»[1]، ويؤكد المعنى نفسه في أكثر من موضع من معانيه، ويورد أحيانا بعض الشواهد الدالة عليه، كما في قوله: «تجيء أشياء في اللفظ لا تكون في المعاني، منها قولهم: هذا جحرُ ضبٍّ خربٍ، وقولهم: كذب عليكم الحجُّ، يرفعون (الحجّ) بـــ(كذب)، وإنما معناه: عليكم الحجّ، نصبٌ بأمرهم، وتقول: هذا حَـــبُّ رمّاني، فتضيف الرمان إليك، وإنما لك الحب وليس لك الرمّان؛ فقد يجوز أشباه هذا والمعنى على خلافه»[2]. وممن قرر الأمر نفسه النحويّ الكوفي أبو العباس أحمد بن يحيى المشهور بثعلب (ت ٢٩١هـــ)، كما في قوله: «العرب تخرجُ الإعراب على اللفظ دون المعاني، ولا يفسد الإعراب المعنى»[3]. كما يذهب إلى أنه لا تعارض بين الإعراب والمعنى، فإذا كان الإعراب يفسد المعنى فليس من كلام العرب. وأثنى على شيخه الفراء (ت ٢٠٧هـــ) لأنه عمل العربية والنحو على كلام العرب. ونسب إليه قوله: «كل مسألة وافق إعرابُها معناها ومعناها إعرابَها فهو الصحيح»[4].

كل ذلك وغيره كثير يؤكد أن موضوع الدرس النحوي الأساس هو العناية بدراسة أحكام المباني، وعندما يقرر الباحث والمتتبع للدرس النحوي «أن المفاهيم النحوية كانت موجهة، أساسا، نحو دراسة البناء التركيبي أو

(١) الأخفش: المرجع السابق، ٨٣/١.

(٢) الأخفش: المرجع السابق، ٢٨٥/١-٢٨٦.

(٣) الزبيدي: أبو بكر محمد بن الحسن الأندلسي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣١.

(٤) الزبيدي: المرجع السابق.

اللفظي للعربية دون بنائها الدلالي، فإننا لا نؤكد بهذا الإقرار سوى حقيقة تأسست عليها طبيعة التحليل النحوي، وشكلت بالتالي حدّا من حدوده»[1].

لذلك كانت العلامة اللفظية مرجّحة عند عامة النحويين على العلامة المعنوية؛ ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما ذكره أحد أعلام النحويين، وهو ابن مالك (ت ٦٧٢هـ) من الحكم على «وَشْكان وبُطْآن بالاسمية مع موافقتهما لوشك وبَطُؤ في المعنى، وحكم على عسى بالفعليّة لاتصالها بضمير الرفع البارز وتاء التأنيث الساكنة، مع موافقتها لعل في المعنى»[2].

ولم يشذ الدرس النحوي في الأندلس في القرن الثامن الهجري عند أبي حيان والشاطبي خصوصاً عن غيره في الإقرار بهذا الأمر بأساليب وأدلة متنوّعة، تتظافر جميعها لبيان أسباب هذه العناية ومظاهرها، نشير إلى أهمها في الأسطر الآتية:

– **التمسك بالظاهر أصل من أصول العربية:** عد الشاطبي أن مراعاة مبنى الكلام ولفظه تمسكٌ بالظاهر، والتمسك بالظاهر أصل من أصول العربية[3]،

---

(١) أرسلان: زكرياء، إبستمولوجيا اللغة النحوية – بحث في مقاييس العلمية ومرجعيات التأسيس والتأصيل، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط. الأولى ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م، ٢٥٩.

(٢) ابن مالك: جمال الدين محمد بن عبد الله، شرح التسهيل لابن مالك، تحقيق د. عبد الرحمن السيد ود. محمد بدويّ المختون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط. الأولى ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ١٣/١.

(٣) ينظر: الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، تحقيق د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين وآخرين، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط. الأولى ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، ١٦١/١.

مصرحاً بأن الوقوف مع المبنى الظاهر للكلام والحمل عليه أصلٌ عند سيبويه (ت ١٨٠هـ) وعامة النحويين، وأما التأويل بإخراج النص عن ظاهره فينظر إليه بعد إجازة المسألة في الأصل، ذكر ذلك عند بيانه وجه إجازة الإخبار بظرف الزمان عن الجثة: «إنما أرادوا أن الإخبار بظرف الزمان عن الجثة جائز حيث تحصل الفائدة، من غير تعيين لوجه الإفادة، من كونه على تأويل أو غير تأويل؛ لأن ظاهر الإسناد في قولك: الهلال الليلة، وأكُلّ يوم ثوبٌ تلبسه، وما كان نحو ذلك على أن الجثة أخبر عنها بظرف الزمان فأفاد، والوقوف مع الظاهر هو المراد، وأما التأويل فالنظر فيه ثان عن جواز المسألة، والاعتماد على الظاهر والحمل عليه – وإن أمكن غيره – هو مذهب ابن مالك في عربيته، وهو أصل سيبويه، بوّب عليه ابن جني في الخصائص»[1]. ولعل الباب المشار إليه عند ابن جني (ت ٣٩٢هـ) في خصائصه هو: باب في الحمل على الظاهر وإن أمكن أن يكون المراد غيره[2]، ومما جاء فيه قول أبي الفتح: «اعلم أن المذهب هو هذا الذي ذكرناه، والعمل عليه، والوصية به. فإذا شاهدت ظاهراً يكون مثله أصلاً أمضيت الحكم على ما شاهدته من حاله، وإن أمكن أن تكون الحال في باطنه بخلافه»[3]. ثم أورد أمثلة ونماذج دالة على هذه القاعدة عند سيبويه وغيره.

(١) الشاطبي: المرجع السابق، ٣٣/٢.

(٢) ينظر: ابن جني: الخصائص، ٢٥١/١.

(٣) ابن جني: المرجع السابق.

– **مراعاة اللفظ مقدم على المعنى:** أشار إلى ذلك أبو حيان عند بيانه أقسام كلام العرب، وأنه على ثلاثة أقسام: «أكثره وأعلاه أن يطابق اللفظ معناه الذي وضع له أولاً. والقسم الثاني :أن يُغَلّب اللفظ على المعنى، نحو :أظن أن تقوم، اتفقت العرب والنحاة على صحتها، وأبطل أكثر النحويين (أظن قيامك)، ومعنى أن تقوم: قيامك، وإنما جاز ذلك لأن الظن لا يكتفي بكلمة واحدة، و(أن تقوم) كلمتان، فكأنك أتيت بما أصله المبتدأ والخبر الذي يكتفي بهما الظن، بخلاف (قيامك)، فإنه كلمة واحدة في اللفظ»[1].

– **الظاهر دليل في نفسه، والحمل عليه هو المطلوب:** وذلك أمر جليّ عند نحاة القرن الثامن الهجري في الأندلس، كما صرح بذلك الشاطبي تعليقا على قولهم: زيد قائم، حيث «لا يصح لك أن تقول: إن هذا الكلام محذوف منه؛ إذ هذه دعوى ليست بأولى من دعوى عدم الحذف، بل دعوى عدم الحذف مستندة إلى الظاهر، وهو دليل في نفسه، والحمل على الظاهر مطلوب وإن أمكن أن يكون المراد غيره»[2]. وعلى النحويّ – بحسب أبي حيان – أن يقف مع ظاهر اللفظ حتى يقوم دليل على خلافه، والأولى إبقاء اللفظ على موضوعه، قال معلقا على ما ذكره ابن مالك عن الفعل الماضي واحتماله المضي والاستقبال بعد همزة التسوية، وحروف التحضيض، و(كلما)،

(١) أبو حيان: محمد بن يوسف أثير الدين الأندلسي، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، حققه د. حسن هنداوي، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط. الأولى ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ١٢٧/٦.

(٢) الشاطبي: المقاصد الشافية، ٩١/١-٩٢.

و(حيث)، ومجيئه صلة، أو صفة لنكرة عامة: «وظاهر كلام المصنف أن الاحتمال في هذه المسائل الست هو على سبيل التسوية، والذي يظهر الحمل على المضي لإبقاء اللفظ على موضوعه، وإنما فهم الاستقبال فيما مثل به من خارج، فإذا ورد شيء من هذه المسائل وقفنا فيه مع الظاهر حتى يقوم دليل على أنه ماضٍ أريد به الاستقبال»[1].

– مراعاة مبنى الكلام ولفظه أقوى في الاعتبار وأولى من مراعاة المعنى:

وهو أمر معتبر عند النحويين الأندلسيين كما عند غيرهم؛ فالأحكام النحوية مبناها أساساً على اللفظ لا على المعنى، فـــعروض تغيّر المعنى لا يُغيِّر له الحكم[2]، أشار إلى ذلك أبو إسحاق عند تعليقه على تقدير العامل المحذوف في باب الاشتغال؛ حيث إن «التفسير في: زيداً ضربته من اللفظ، والتفسير في: زيداً مررتُ به وزيداً ضربتُ أخاه من المعنى القريب، والتفسير في: زيداً مررتُ بأخيه من المعنى البعيد، ومتى كان التقديرُ لفظيّاً فهو أقوى، وإن كان معنويّاً قريباً فهو أقوى من المعنويّ البعيد، ومع ذلك فهو كلام العرب»[3]. ويظهر هذا المسلك جليا جدا كذلك في رد أبي حيان وغيره ما ذهب إليه ابن كيسان من إجازته تقديم خبر (ما زال) عليها اعتماداً على المعنى، فقد استدل بأن هذه الأفعال وإن كانت منفية في اللفظ، فإنها – بعد دخول (ما) المجمع على أنها نافية عليها – صارت موجبة في المعنى، فمعنى: ما زال زيد

(١) أبو حيان: التذييل والتكميل، ١١٤/١.

(٢) ينظر: ابن مالك: شرح التسهيل، ٣٥١/١.

(٣) الشاطبي: المقاصد الشافية، ١١١/٣.

عالماً، ثبوت العلم له لا نفيه عنه، «ويدل على مراعاة هذا المعنى كونهم لم يدخلوا (إلا) على خبرها، كما لا تدخل على خبر (كان) الثبوتية»[1]، فجرت بذلك مجرى (كان) المثبتة، وكما جاز تقديم خبر (كان) عليها، جاز أيضا تقديمه على خبر (ما زال) عند ابن كيسان. وردّ ذلك أبو حيان بناء على «أن المراعى في التقديم إنما هو اللفظ لا المعنى؛ ألا ترى أنهم لا يجيزون في: ما ضربت غير زيد، تقديم (غير) وإن كان المعنى على الإيجاب، رعياً للفظ (ما)، فكذلك هنا»[2]. ووافق الشاطبي على ذلك في تعليقه على المسألة مؤكداً أن المعنى ليس المحدد للحكم النحوي، بل المراعى في ذلك الأصل أي اللفظ والمبنى في تقرير الحكم في هذه المسألة وفي غيرها من المسائل المشابهة لها كالاستفهام الذي لم يمنع استحقاقَه للصدارة زوالُ معناه، يقول عن (ما) الداخلة على (زال): «وإذا سلمنا أن معنى النفي غير معتبر فيها فذلك لا يمنع استحقاقها للصدر، اعتباراً بالأصل، كما لم يمنع استحقاق الاستفهام للصدر زوال معناه إذا قلت: علمت أيُّهم قائم، وعلمت أزيد في الدار أم عمرو، ولذلك لما قيل في قول سيبويه: "هذا باب علم ما الكلمُ في العربية"، إنه وضعها غير مشير بها، واعترض عليه بأن لو كان كذلك لأعرب اسم الإشارة، لزوال موجب البناء، أجاب بعض المحققين عن ذلك بأنه لا يلزم الإعراب اعتباراً بالأصل، كما لم تعمل (علمت) في الاستفهام اعتباراً

(١) أبو حيان: التذييل والتكميل، ١٧٦/٤.

(٢) أبو حيان: المرجع السابق.

بالأصل»[1]. وسبق ابن مالك في تقرير ما ذهب إليه أبو حيان والشاطبي وتضعيفه مذهب ابن كيسان في المسألة مستدلاً بأن «عروض تغير المعنى لا يغير له الحكم، ولذلك استصحب للاستفهام في نحو: علمت أزيد ثَـــمٌ أم عمرو، ما كان له من التزام التصدير، مع أن معنى الاستفهام قد تغير»[2].

ومما يدل على أن المبنى هو الأصل، وأن مراعاته أقوى من مراعاة المعنى، تلك الضوابط المهمة التي راعاها نحويو الأندلس في تقريرهم أحكام الألفاظ التي قد يكون لها معنى لا يدل عليه لفظُها الظاهر في بعض الاستعمالات، مثل بعض أسماء الموصول، حيث إن الأصل والأولى فيها مراعاة ألفاظها لا معانيها، ما لم يعضد المعنى شيءٌ سابق أو يلزم بمراعاة اللفظ لبسٌ أو قُبحٌ، فعندئذ يراعى المعنى لا اللفظ، قال أبو حيان: «و(مَن) و(ما) في اللفظ مفردان مذكران، فإن عُني بهما غير ذلك فمراعاة اللفظ فيما اتصل بهما أو أشبههما أولى، ما لم يعضد المعنى سابق فيختار مراعاته، أو يلزم بمراعاة اللفظ لبسٌ أو قبحٌ، فتجب مراعاة المعنى مطلقاً، خلافاً لابن السراج في نحو: من هي محسنة أمك»[3]. وممّا عضد فيه المعنى شيءٌ سابق فاختير مراعاته دون اللفظ قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ﴾ [4]، حيث روعي معنى (مَن) فأنث الفعل (تقنت) وذلك لسبق (منكنّ). أما ما يراعى فيه المعنى لِما يلزم من اللبس أو القبح عند مراعاة اللفظ فمثل له أبو حيان بقولهم: من هي

(١) الشاطبي: المقاصد الشافية، ١٦٩/٢-١٧٠.

(٢) ابن مالك: شرح التسهيل، ٣٥١/١.

(٣) أبو حيان: التذييل والتكميل، ١٠٧/٣.

(٤) سورة الأحزاب: الآية ٣١.

حمراء أمَـــتك، حيث يتعين مراعاة المعنى؛ إذ لو روعي اللفظ فقيل: من هو أحمر أمَتك، لكان في غاية القبح[1]. بل إنه عند الجمْع بين الحملين، فإن الأحسن أن تكون البداية بالحمل على اللفظ، ولا يُبدأ بالحمل على المعنى إلا مع الفصل خاصة، وقد رد أبو حيان قول من أجاز الابتداء بالحمل على المعنى دون فصل بينه وبين الحمل على اللفظ، بأن «السماع في الحمل على اللفظ بعد الحمل على المعنى إنما هو مع الفصل»[2]. وقد ثبت عن العرب في مواضع من كلامها الحمل على اللفظ خاصة، و لم يجيزوا الحمل على المعنى، كما في قولهم في التعجب: ما أحسن زيداً! وإن كان الذي أوجب التعجب صفة مؤنثة أو صفات متعددة[3].

«ومما له معنى يخالف لفظه (كلا) و(كلتا)، فقد ألحقا بالمثنى في الإعراب وهما مفردان في اللفظ مثنيان في المعنى... واعتبار اللفظ في خبرهما وضميرهما أكثر من اعتبار معنى التثنية، قال تعالى: ﴿ كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا﴾[4]»[5].

ومما غُلب فيه جانب اللفظ مسألة (كل)؛ فقد جوّز ابن مالك اعتبار المعنى أو اللفظ على حد سواء في (كل) إذا أضيفت إلى معرفة لفظاً أو نية، وردّ أبو حيان هذه التسوية مستدلاً بأن «الذي دل عليه الاستقراء أنهما لا سواء، بل إذا كان مضافا إلى معرفة من حيث المعنى لا لفظا فالحكم ما ذكر، قال

---

(١) ينظر: أبو حيان: التذييل والتكميل، ١٠٩/٣.

(٢) أبو حيان: المرجع السابق.

(٣) ينظر: أبو حيان: المرجع السابق، ١١٤/٣.

(٤) سورة الكهف: الآية ٣٣.

(٥) أبو حيان: التذييل والتكميل، ٢٥٤/١.

تعالى من مراعاة المعنى: ﴿وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ﴾ [1]... وإن كان مضافا إلى معرفة لفظا فالمسموع مراعاة اللفظ، وهو الإفراد، قال تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ [2]... ولا يكاد يوجد في لسان العرب: كلهم يقومون، ولا: كلهنّ قائمات، وإن كان موجودا ذلك في تمثيل كثير من النحاة»[3].

– **قد يراعى اللفظ أحيانا وإن كان في ذلك مخالفة للمعنى:** كما في مسألة الإضمار في باب (ظن)، حيث نقل أبو حيان عن أبي الحسين بن الطراوة منعه الإضمار في هذا الباب، «فمنع ما أدى إليه من مسائل ظنّ؛ إذ ليس للمضمر مفسِّر يعود عليه؛ ألا ترى أنك إذا قلت: ظننتُ وظنّنيه زيدا قائما لا يمكن أن تكون الهاء في ظنّنيه عائدة على قائم؛ إذ يصير المعنى: وظنني ذلك القائم المذكور، وليس هو إياه؛ لأن قائما هو زيد، وليس المعنى: وظنني زيد نفسه، وهذا ممتنع. واستشنع ابن الطراوة إجازة هذا من النحويين لكونه لا يعقل... وقد رُدَّ هذا على ابن الطراوة بأن الضمير في هذا الباب يعود على قائم من حيث اللفظ لا من حيث المعنى، وذلك ثابت كثير في كلام العرب، فمن ذلك قولهم :عندي درهمٌ ونصفُه»[4].

– **قد يعرض النحويون لمعاني الألفاظ، وليس غرضهم من ذلك ليس المعاني لذاتها:** ذلك ما أشار إليه الشاطبي وغيره في مسائل عدة، حيث يعرض

---

(١) سورة النمل: الآية ٨٧.

(٢) سورة مريم: الآية ٩٣.

(٣) أبو حيان: التذييل والتكميل، ١٢/٨٠-٨١.

(٤) أبو حيان: المرجع السابق، ٧/٩٢-٩٣.

النحويون للمعاني أحياناً سعياً لبناء القوانين وضبطها وفقاً للنقل اللغوي، يقول الشاطبي: «فإن قيل: فإن النحويين يتكلمون كثيرا في معاني الأدوات والألفاظ أفتراهم خارجين عن الصواب بذلك؟ فالجواب: أن كلامهم في معاني الألفاظ في الغالب إنما يكون لما يعرض لهم من بناء القوانين على النقل اللغوي، أو لأن كلامهم في ذلك يجري مجرى ضبط القوانين... وقلما يتكلم النحوي في معاني اللغة على غير هذين القصدين»[1]. ومن خرج عن ذلك يكون — عند أبي إسحاق – قد خرج من صناعة النحو إلى تفسير اللغة. ومثل للمقصد الأول بما أورده ابن مالك وغيره من أن زيادة الكاف واللام في بعض أسماء الإشارة مثل (ذلك) يدل على البعد، وتركها يدل على ضده، فانبنى على ذلك قانون قياسي مؤداه أن اسم الإشارة تلحقه الكاف واللام عندما يراد منه الإشارة إلى البعيد. ومثّل للمقصد الثاني بكلام النحويين في معاني حروف الجر، حيث يسعون بصنيعهم ذلك إلى ضبط القوانين[2].

– **تغليب اللفظ ومراعاته هو المعتبر عند النحويين في الحدود، وفي تعيين الوظيفة النحوية للكلمة:** فالمعتبر عند النحويين في الحدود هو الأمر اللفظي، وهو أقرب إلى مقصدهم، ذلك ما أشار إليه الشاطبي في تعليقه على تعريف ابن مالك الاسم اعتمادا على خصائصه اللفظية، «وتعريف النحاة بالأمر المعنوي إنما يكون مقيداً باللفظ؛ لأن نظرهم بالقصد الأول في اللفظ، وبالقصد الثاني في المعنى، فما عرفوه بماله من جهة المعنى أرادوا أن يعرفوه بما

(١) الشاطبي: المقاصد الشافية، ١/٤٠٥.

(٢) ينظر: الشاطبي، المرجع السابق.

له من جهة اللفظ، ولما كان التعريف بما له من جهة اللفظ أقرب إلى القصد النحوي وأسهل على المبتدئ وهو التعريف بالخواص، اجتزأ الناظم -رحمه الله- به فقال: بالجر والتنوين ... إلى آخره»[1]. والخلاف فيما يعتمده النحويون من أسس في وضع الحدود النحوية قديم قِدمَ الدرس النحوي، فقد عرّف الرماني الاسم معتمداً خاصيتي الدلالة والزمن، فقال: «الاسم كلمة تدل على المعنى من غير اختصاص بزمان دلالة البيان»[2]. فرد الزجاجيّ ذلك معلقاً على هذا الحد بأنه خارج عن أوضاع النحو مقرراً أن «الاسم في كلام العرب ما كان فاعلا أو مفعولا أو واقعا في حيز الفاعل والمفعول به. هذا الحد داخل في مقاييس النحو وأوضاعه، وليس يخرج عنه اسم البتة، ولا يدخل فيه ما ليس باسم، وإنما قلنا في كلام العرب؛ لأنه له نقصد، وعليه نتكلم؛ ولأن المنطقيين وبعض النحويين قد حدوه حدا خارجا عن أوضاع النحو، فقالوا: الاسم صوت موضوع دال على معنى غير مقرون بزمان، وليس هذا من ألفاظ النحويين ولا أوضاعهم، وإنما هو من كلام المنطقيين؛ لأن غرضهم غير غرضنا ومغزاهم غير مغزانا، وهو عندنا على أوضاع النحويين غير صحيح»[3]

---

(١) الشاطبي: المقاصد الشافية، ٤٣/١. وهو يشير إلى بيت الألفية الذي ذكر فيه ابن مالك علامات الاسم:

بالجر والتنوين والندا و(أل) ومسند للاسم تمييز حصل

(٢) الرماني: أبو الحسن علي بن عيسى، الحدود في النحو، تحقيق مصطفى جواد، بغداد، ١٩٦٩م، ٢٨٠.

(٣) الزجاجي: الإيضاح في علل النحو، ٤٨.

وكذلك الأمر بالنسبة للوظائف النحوية، فليس من شرط الفاعل أن يكون فاعلاً من حيث المعنى، إنما المعتبر فيه الأمر اللفظي وهو إسناد الفعل إليه فحسب، يقرر الشاطبي ذلك مؤكداً أن الفاعل «لا يعتبر في إعرابه فاعلًا أن يكون فاعلًا معنًى، وإنما يُعْتبر احتياج الفعل إليه لغة، وسمّوه فاعلا وإن لم يكن فاعلًا حقيقةً اعتبارًا بما كان منها فاعلًا، ليستَتِبَّ الاصطلاح في الباب. ومن ههنا لم يحدّوا الفاعل من جهة المعنى، وإنما حدّوه بأحكامه اللفظيّة، ليدخُلَ في الحدِّ نحو: نِعْم الرجلُ، ومات زيدٌ، وما أشبه ذلك»[1].

وحرص النحويين على اطراد القوانين النحوية، وهو ما أشار إليه الشاطبي بعبارة: "استتباب الاصطلاح في الباب"، جعلهم يعلّقون الإعراب بالعلامة في الاسم المعرب، وإن كان المعنى على خلافها أحياناً، وذلك ليس رأي الشاطبي فحسب، بل هو المتعارف عليه — كما يبدو – عند نحاة الأندلس في القرن الثامن الهجريّ، كما يثبته نقل الشاطبي عن شيخه أبي عبد الله ابن الفخار (ت ٧٥٤هـ)، يقول: «وأما فاعل المصدر إذا أضيف إليه فلا يسمّى فاعلًا عُرفًا حينئذ، بل هو مضافٌ إليه، كما لا يُسمّى زيدٌ – في قولك: زيدٌ قام – فاعلًا، ولا في زيد مضروبٌ مفعولًا، وإن كان المعنى في الجميع على ذلك. ومن هنا يتبيّنُ في نحو: كسر الزجاجُ الحَجر، أنَّ الزجاج هو الفاعل، وأن الحجر مفعول، اعتبارًا باللفظ، وإن كان المعنى بخلاف ذلك؛ إذ لا يستتبُّ قانون التعليم إلا بذلك، قال شيخا الأستاذ – رحمةُ الله عليه –: الْإعرابُ إنما يكون أبدًا على حسب العلامة التي تكون في الاسم المعرب؛ ألا

(١) الشاطبي: المقاصد الشافية، ٢/٥٤١-٥٤٢.

تَرَى أن (القَرْيَةَ) من قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [1] إنّما تعربُ على حسب حركتها لا على حسب الأصل»[2].

– المعتبر في القواعد النحوية البناء اللفظي للكلام وهيئة التركيب المنقول عن العرب: لذلك رد أبو حيان ما ذهب إليه ابن مالك من أن الكلام يشترط فيه قصد المتكلم لتتحقق الفائدة، مستشهدا بما ذهب إليه أبو الحسن بن الضائع (ت ٦٨٠هـ) الذي «لا يشترط في الإفادة قصد المتكلم إياها، وإنما يشترط فيها أن تكون على هيئة التركيب الموضوع في لسان العرب. وكثير من النحويين لم يعتبروا في حد الكلام سوى التركيب الإسنادي فقط، و لم يشترطوا الإفادة ولا القصد»[3].

ولعل مما يدعم ذلك ما أشار إليه الشاطبي في تعليله مسلك النحويين في عدم استشهادهم بالحديث النبوي في حين اعتنوْا بكلام العرب؛ إذ إن المقصود الأعظم عند المحدثين هو المعنى لا اللفظ والمبنى الذي ينشده النحويون ويعتمدونه في صناعتهم النحوية، وهو المعتنى به في كلام العرب، «أما الحديث فإنه خالف في الاستشهاد به جميع المتقدمين؛ إذ لا تجد في كتاب نحوي استدلالًا بحديثٍ منقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم... ووجه تركهم للحديث أن يستشهدوا به ما ثبت عندهم من نقله على المعنى، وجواز ذلك عند الأئمة؛ إذ المقصود الأعظم عندهم فيه إنما هو المعنى لتلقي

---

(١) سورة يوسف: الآية ٨٢.

(٢) الشاطبي: المقاصد الشافية، ٢/٥٤٤-٥٤٥.

(٣) أبو حيان: التذييل والتكميل، ١/٣٦.

الأحكام الشرعية لا اللفظ... خلاف ما عليه الأمر في نقل الشعر وكلام العرب، فإنهم – أعني رواته – لم ينقلوه أخذا لمعناه فقط، بل المعتنى به عندهم كان اللفظ لما ينبني على ذلك من الأحكام اللسانية»[1]. والذي دعا النحويين إلى ذلك – كما يقرر أبو إسحاق – «تحريهم في المحافظة على القواعد اللسانية»[2].

كل هذه الأدلة والشواهد تتظافر في الدلالة على أن مراعاة المباني ودراستها في بناء الأحكام اللسانية هو المقصد الأعظم والأهم عند النحويين كما ظهر ذلك واضحاً في الدرس النحوي في القرن الثامن بالأندلس عموماً وعند أبي حيان والشاطبي خصوصاً. ولعل لظهور المذهب الظاهري وشيوعه في الأندلس أثراً في تعويل أهل الأندلس على ظاهر الكلام ومبانيه في استنباط الأحكام اللسانية، ولذلك يؤكد الشاطبي في مواضع عدة من مقاصده على قاعدة الحمل على الظاهر وإن أمكن غيره[3]، ويراها قاعدة كلية يلزم الاحتكام إليها في النظر النحوي، وقد مر قريبا أنه يرى أن ذلك هو مذهب شيخ النحويين سيبويه الذي يصفه بأنه ظاهريّ في درسه النحويّ، كما

(١) الشاطبي: المقاصد الشافية، ٤٠١/٣-٤٠٢.

(٢) الشاطبي: المرجع السابق، ٤٠٢/٣.

(٣) ينظر: الشاطبي: المرجع السابق، ١٦١/١، ٩٢/٢، ٥٨٧/٣، ٣٩/٤، ٦٨٥، ١٢٤/٥، ٣٣٢، ٢٣/٦، ٢٣٠/٩. قال الشاطبي: "والاعتماد على الظاهر والحمل عليه – وإن أمكن غيره – هو مذهب ابن مالك في عربيته، وهو أصل سيبويه، بوّب عليه ابن جني في الخصائص". (المقاصد: ٣٣/٢).

يصف بذلك بعض النحويين الآخرين كابن مالك[1]. وقد أفصح أبو إسحاق عن هذا المنهج عند سيبويه في تناوله قولهم: يصوّتُ صوتَ حمارٍ، حيث رد ما ذهب إليه سيبويه من إضمار فعل ناصب لـــ(صوتَ)، مستدلا على ذلك بقاعدة التمسك بالظاهر، يقول: «وإذا تبين أن الأرجح في قولك: ذهبت انطلاقَ زيدٍ أن يكون العامل هو الفعل الظاهر، فأن يكون هو العامل في: يصوّت صوت حمارٍ أحقُّ وأولى، وقد أجاز سيبويه أن يكون صوت حمار على إضمار فعل آخر، وهو كما ترى خلافُ قاعدته في كتابه: أن الواجب الحمل على الظاهر، وإن أمكن أن يكون المراد غيره»[2]. ثم عقب على ذلك بما نقله عن ابن جني مما يؤكد ظاهرية سيبويه: «ألا ترى أنه حمل سيدا على أن عينه ياء وإن أمكن أن يكون من ساد يسود، فقال: تحقيره سُيَيْد، كديك ودُيَيْك، وبهذا استدل ابن جني على قوة أمر الظاهر عندهم فعقده أصلاً يُرجع إليه، فكذلك ينبغي في هذا»[3].

ولكن هل التعويل على المبنى والظاهر ومراعاته في بناء القواعد النحوية يقتضي إهمال المعنى وإهداره؟ ذلك ما سنسعى لبيانه في المبحث التالي.

---

(١) ينظر: الشاطبي: المرجع السابق، ٣٦/١ حيث يقول: "وابن مالك ظاهريّ النحو في الغالب على ما يظهر من كلامه في تواليفه".

(٢) الشاطبي: المرجع السابق، ٢٥٩/٣. وينظر: سيبويه: الكتاب، ٣٥٦/١-٣٥٧.

(٣) الشاطبي: المرجع السابق. وينظر: سيبويه: الكتاب، ٤٨١/٣، وابن جني: الخصائص، ٢٥١/١.

المبحث الثاني

أسباب عناية النحويين بالمعنى ومظاهر ذلك

كما اعتنى النحويون – ومنهم نحاة الأندلس في القرن الثامن الهجري، خصوصاً أبو حيان والشاطبي – بالمبنى، اعتنوا كذلك عناية كبيرة بالمعنى، وربما فاقت عنايتهم بمعاني الكلام أحياناً عنايتهم بمبانيه، فالنحو ليس قواعد وأحكاماً تُبنى على ظاهر الألفاظ والعبارات ومبانيها فحسب، بل يراعى فيها كذلك معاني التراكيب ومقاصد المتكلمين، والأصل في الكلام أن يوضع لتحقيق الفائدة، فإذا لم تتحقق فإن ذلك قد يعود على أصل التركيب بالقبح والفساد وربما الإحالة. وقد اتضح ذلك منذ بواكير الدرس النحوي، فمن الأبواب التي استهل بها سيبويه كتابه: هذا باب اللفظ للمعاني[1]، واشتهر عنه تقسيم الكلام استناداً إلى المعاني التي يدل عليها: «هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة، فمنه مستقيم حسن، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب»[2]، وذكر أمثلة عن هذه الأنواع. وقد أقر لسيبويه العناية بالمعاني موافقوه ومخالفوه على حد سواء، فقد صرّح بذلك النحوي الكوفيّ أبو العباس ثعلب (ت ٢٩١هـ) – وإن على سبيل القدح والتغليط –: «وإنما لَحِق سيبويه الغلطُ لأنه عمل كلام العرب على المعاني وخلّى عن الألفاظ»[3].

---

(١) ينظر: سيبويه: الكتاب، ١/٢٤.

(٢) سيبويه: المرجع السابق، ١/٢٥.

(٣) الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين، ١٣١.

وعناية النحويين بالمعاني في بناء القواعد نابعة من إقرارهم بعناية العرب أهل اللغة بالمعاني في كلامهم، وهو أمر يقف عليه كل من أوتي حظا من الإحاطة بلغة العرب؛ ولذلك عقد النحويّ النبيه ابن جني (ت ٣٩٢هـ) في خصائصه باباً في الرد على من ادّعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها المعاني، وعده من أشرف فصول العربية وأكرمها وأعلاها وأنزهها، وقرر فيه «أن العرب كما تُعنى بألفاظها فتصلحها وتهذبها وتراعيها، وتلاحظ أحكامها، بالشعْر تارة، وبالخطب أخرى، وبالأسجاع التي تلتزمها وتتكلف استمرارها، فإن المعاني أقوى عندها، وأكرم عليها، وأفخم في نفوسها»[1]. وبعد إيراده أمثلة وشواهد عدة تدل على ذلك وتؤكده، ختم الباب بقوله: «فقد رأيت بما أوردناه غلبة المعنى للفظ، وكون اللفظ خادما له، مشيدا به، وأنه إنما جيء به له ومن أجله»[2]. فعناية العرب بالمعاني أقوى من عنايتها بالألفاظ، كما يقرر ابن جني «العرب – فيما أخذناه عنها وعرفناه من تصرف مذاهبها–، عنايتها بمعانيها أقوى من عنايتها بألفاظها»[3]. و«سبب إصلاحها ألفاظها وطردها إياها على المُثُل والأحذية التي قنّنتها لها وقصرتها عليها، إنما هو لتحصين المعنى وتشريفه، والإبانة عنه وتصويره؛ ألا ترى أن استمرار رفع الفاعل ونصب المفعول إنما هو للفرق بين الفاعل والمفعول، وهذا الفرق أمر معنوي أصلح اللفظ له وقيد مَقاده

(١) ابن جني: الخصائص، ١/٢١٥.

(٢) ابن جني: المرجع السابق، ١/٢٣٧.

(٣) ابن جني: المرجع السابق، ١/١٥٠.

الأوفق من أجله. فقد علم بهذا أن زينة الألفاظ وحِلْيتها لم يُقصد بها إلا تحصين المعاني وحياطتها. فالمعنى إذًا هو المكرم المخدوم، واللفظ هو المبتَـــذل الخادم»[1]. وعند ظهور شيء من التعارض والتجاذب بين مبنى الكلام ومعناه، فإن أبا الفتح يوجه النحوي إلى ضرورة التمسك بصحة المعنى، فيصحح الإعراب بناءً على ذلك، جاء في باب: في الفرق بين تقدير الإعراب وتفسير المعنى: «فإن أمكن أن يكون تقدير الإعراب على سَمْت المعنى فهو ما لا غاية وراءه، وإن كان تقدير الإعراب مخالفاً لتفسير المعنى تقبّلتَ تفسير المعنى على ما هو عليه، وصححتَ تقدير الإعراب، حتى لا يشِذّ شيء منها عليك، وإياك أن تسترسل فتفسد ما تؤثر إصلاحه»[2]. ويؤكد على ذلك في باب في تجاذب المعاني والإعراب، منبهاً إلى أهمية هذا الأمر عنده وعند شيخه الفارسي (ت ٣٧٧هـــ)، ومبيناً المسلك الواجب انتهاجه: «هذا موضع كان أبو علي رحمه الله يعتاده، ويلمّ كثيرا به، ويبعث على المراجعة له، وإلطاف النظر فيه. وذلك أنك تجد في كثير من المنثور والمنظوم الإعراب والمعنى متجاذبين: هذا يدعوك إلى أمر، وهذا يمنعك منه. فمتى اعتورا كلاما ما أمسكت بعروة المعنى، وارتحت لتصحيح الإعراب»[3]. وأتبع هذا الباب بأبواب أخرى أكد فيها أهمية المعنى، وأنه المعتنى به والمقدم

(١) ابن جني: المرجع السابق.

(٢) ابن جني: المرجع السابق، ١/٢٨٤-٢٨٥.

(٣) ابن جني: المرجع السابق، ٣/٢٥٥.

عند النحويين؛ منها: باب في التفسير على المعنى دون اللفظ، وباب في قوة اللفظ لقوة المعنى[1].

والعناية بالمعنى في التقعيد النحوي ظاهرة في الدرس النحوي في مختلف أبوابه ومسائله، من مقدماته التي عُني فيها النحويون ببيان أقسام الكلم، والإعراب والبناء، والنكرة والمعرفة، إلى سائر أبوابه ومسائله الفرعية، إضافة إلى أصوله وقواعد التوجيه والترجيح التي سلكها النحويون في التقعيد، وهي ضوابط منهجية يمكن عدها معايير ومقاييس يراعيها النحويّ في تقريره القواعد واستنباط الأحكام النحوية، وغير ذلك من جوانب الدرس النحوي. والمقصود بالمعاني التي عُني بها النحويون وراعوها في التقعيد المعاني الوظيفية للأبواب والوظائف النحوية؛ كبيان الهيئة للحال، وإزالة الإبهام للتمييز، ومعنى الإخبار للخبر ونحوه، إضافة إلى المعاني العامة للكلام؛ كالتوكيد، والإثبات، والنفي، والاستفهام، والتعميم، والتخصيص وغير ذلك من المعاني العامة التي يقصدها المتكلمون في كلامهم.

والمتتبع لجهود النحويين الأندلسيين في القرن الثامن الهجري خصوصاً عند أبي حيان والشاطبي، يلحظ أنهم عُنوا بالمعنى في تحليلهم النحوي، ولم يغفلوا الإشارة إلى الضوابط المهمة الواجب التقيّد بها عند مراعاة المعنى في التقعيد النحوي. كل ذلك بناء على إدراكهم — كما يصرح بذلك الشاطبي – أن المعاني كانت المقصود الأكبر من العرب في كلامها، وذلك أصل معلوم ومسلم به عند أهل النظر في العربية، فـ«الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب

(١) ينظر: ابن جني: المرجع السابق، ٣/٢٦٠-٢٦٩.

هو المقصود الأعظم، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها. وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية. فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود»[1].

ومظاهر عناية النحويين الأندلسيين خصوصاً أبو حيان والشاطبي بالمعنى في الدرس النحوي في هذا العصر أكثر من أن تحصى، فلا يكاد يخلو باب، بل ربما لا تكاد تخلو مسألة من مسائله، من ملحظ يشير إلى أسباب ذلك ومظاهره؛ وفيما يلي إشارات وشواهد مهمة دالة دلالة لا يشوبها غموض على ذلك، علماً أننا حرصنا أن تكون هذه الأمثلة والشواهد دالة دلالة صريحة — وليس ضمنية فحسب — على العناية بالمعنى في تقرير القواعد النحوية:

– **عناية النحويين بالمعاني أسبق من عناية من اشتغلوا بالعقليات:** حملَ أبو حيان على بعض من له اشتغال بالعقليات، وردّ رداً قويّاً ما ادعاه من أنّ النحاة "فلاحو أهل علم الأصول"، ويعدّ موقف أبي حيان إشارة واضحة لوعي نحويّي الأندلس في هذا العصر بأن المعنى ليس أقل شأنا من المبنى، فالنحو ليس علما بالألفاظ والمباني فقط، بل هو أيضا نظر في المعاني، وكما عُني النحويون بمباني الكلام وألفاظه، عُنوا كذلك بمعانيه ودلالاته، بل إن عناية النحويين بالمعاني أسبق من عناية المشتغلين بالمنطق وسائر العلوم العقلية الأخرى؛ فمن الثابت عند أبي حيان أن «النحويين تكلموا في وضع الألفاظ

(١) الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت لبنان، ٨٧/٢.

للمعاني قبل ظهور علم المنطق في الملة الإسلامية وتقسيمهم ما قسموا، وأن علم النحو ليس خاصا بعلم الألفاظ، بل هو نظر في الألفاظ وفي المعاني التي دلت عليها الألفاظ حالة إفرادها وحالة تركيبها، لا كما يظن بعض الجهلة باللسان من أن علم النحو مختص بالألفاظ، حتى حُكي لي عن بعض من له اشتغال بالعقليات أنه قال: النحاة فلاحو أهل علم الأصول. ولو كان له اطلاع وبصيرة بعلم النحو لعَـــلِم أن معظم علم الأصول بعض من علم النحو»[1]. فالجزم بعدم عناية النحويين بالمعاني كافٍ للحكم على مدّعي ذلك بانعدام الاطلاع والبصيرة في علم النحو عند أبي حيان.

– الأثر في الحكم النطقي أو المعنى الذي يدل عليه الكلام شرط في العناية بالمسائل النحوية الخلافية: كثيرا ما علق أبو حيان وغيره من نحاة الأندلس على الخلاف في مسائل نحوية عدة بأنه خلاف غير مجد؛ إذ هو خلاف لا ثمرة له؛ لأنه غير منتج لحكم نطقيّ ولا يؤدي إلى اختلاف في معنى الكلام، فالانشغال به مضيعة للوقت والجهد. من ذلك ما عقب به أبو حيان على ما أطال فيه النحويون من الحديث عن العامل في فعلي الشرط وجوابه في أسلوب الشرط، حيث قال: «كثر الاختلاف والاستدلال لكل قول والرد عليه بما نزّهنا عنه كتابنا هذا؛ إذ هو اختلاف لا يترتب عليه حكم نطقيّ ولا اختلاف في معنى الكلام، وكل اختلاف لا يترتب عليك حكم نطقي ولا اختلاف في معنى الكلام فلا حاجة إلى الاشتغال به»[2]. كما عقب على

(١) أبو حيان: التذييل والتكميل، ٦٤/١.

(٢) أبو حيان: المرجع السابق، ٩١/١٧.

مسألة الخلاف في ناصب المستثنى بأنه «لا يجدي الخلاف فيها شيئا لأنه خلاف ليس راجعا إلى نطق ولا إلى اختلاف في المعنى»[1]، ومع ذلك فإن أبا حيان أفاض الحديث عن ذلك موردا أقوال النحاة، ومنهم نحويون أندلسيون كثر وما استدلوا به من أدلة على أقوالهم»[2]، مما يشير إلى أن النحويين الأندلسيين في هذا العصر – كغيرهم من عامة النحويين – لم يقتصروا على المسائل الخلافية التي يترتب عليها حكم نطقي او لها أثر في معنى الكلام.

وقد نهج النهج نفسه الشاطبي فعد الانشغال بالخلاف فيما لا تنبني عليه فائدة كلامية خلافاً غير مجدٍ؛ كالخلاف في مسائل كثيرة؛ منها «مسألة الابتداء وعمله في المبتدأ وحده، أو في المبتدأ والخبر، أو عدم ذلك – أمرٌ لا تنبني عليه فائدةٌ كلامية، فالكلام في ذلك كله وتسويد الأوراق به لا يُجدِي في المقصود من علم النحو مَزيدًا. قال ابنُ الحاج فيما علّق على المقرب العصفُورِيّ: جملة ما أقوله أنّ كلّ خلاف وبَحْثٍ في هذه الصناعة لا يؤدّى إلى الوقوف على كيفيّة التكلم فهو فَضْلٌ لا يحتاج إليه، والاشتغال به بطَالة. قال: وقد أُولِع المدرِّسون بذلك، وإن لم يكن نافعًا في تعليم الصغار، فالاشتغالُ به اشتغالٌ بما لا يُغْني. وأشدّ من نقض الاشتغال به اعتقاد أن ذلك مهمّ ضَروريٌّ مُوصّل إلى معرفة حقيقة، مكسِبٌ علمًا بكلام العَرَب»[3].

---

(١) أبو حيان: المرجع السابق، ١٩٦/٨.

(٢) ينظر: أبو حيان: المرجع السابق، ١٨٢/٨-٢٠٠.

(٣) الشاطبي: المقاصد الشافية، ٢١/٢. وينظر: ٦١٥/١.

– **معنى الكلام وقصد المتكلم محدّدان للحكم النحوي:** قد يكون معنى الكلام محدداً القاعدة النحوية، والأمثلة على ذلك عند النحويين الأندلسيين في هذا القرن كثيرة، لعل الإشارة إلى بعضها يغني عن غيرها:

من ذلك أن معنى الكلام وقصد المتكلم قد يحددان الحكم على نوع الكلمة، كما في اسم الإشارة إلى المكان، متى يكون ظرفاً ومتى يكون غير ظرف، كل ذلك يحدده المعنى ونيّة المتكلم وقصده، فـ«إذا أردت الإشارة إلى المكان من غير إرادة كونه ظرفا تجريه مجرى الأشخاص، فكما تقول: أعجبني هذا الرجل، وهذا الفعل، كذلك تقول: أعجبني هذا المكان وهذا الزمان، فلا ينفصل المكان من غيره إذا لم تقصد فيه كونه ظرفا، فأما إذا قصدت كونه ظرفا فأشرت إليه، فالخاص بهذا النحو لفظ هنا، وما ذكر معه لا يشار بها إلا إلى المكان من حيث كونه ظرفا، بخلاف (هذا) وأشباهه فإن الأمر فيها مطلق، فقد تشارك هنا فيما اختصت به»[1].

والأمر ذاته ينطبق على تحديد نوع إضافة الصفة التي بمعنى (يفعل) إلى مرفوعها أو منصوبها، متى تكون هذه الإضافة محضة فتفيد تعريفاً أو تخصيصاً، ومتى تكون غير محضة تفيد مجرّد التخفيف، فمعنى الكلام وقصدُ المتكلم يحدّدان ذلك؛ فإذا أريد من الإضافة التخفيف، فإن هذه الإضافة غير محضة، «ولا تكون مع هذا القصد محضة أصلا؛ لأن الموضع موضع الفعل، فكأنّ الفعل ثَمّ موجود»[2]. أما إذا لم يُرد معنى الفعل ولم يقصد المتكلم ذلك،

(١) الشاطبي: المرجع السابق، ٤١٨/١.

(٢) الشاطبي: المرجع السابق، ٣٤/٤.

«بل اعتبر فيه الاسمية مجردة عمّا تعلق بها من شبه الفعل في قصد القاصد، فهذا القسم الإضافةُ فيه محضةً، ولا تكون غير محضةٍ مع وجود هذا القصد أصلا، لأنه إذ ذاك اسمٌ أضيف إلى اسمٍ كغلام زيدٍ، وصاحبك... فدخل له بهذا القصد في قسم ما يتعرف أو يتخصّصُ»[1].

وبإدراك معنى الكلام وقصد المتكلم يمكن التمييز بين المتشابهات، فقد تكون صيغة الكلمة محتملة الدلالة على أكثر من معنى، فيُلجَأ للقصد عندئذ لرفع اللبس والتمييز بين هذه المعاني المحتملة، كما هو حاصل في بعض الصيغ التي يجتمع فيها اسم الفاعل مع الصفة المشبهة به، أو في الصيغ التي تحتمل الدلالة على المصدرية واسم المرة؛ فاسم المرة مما زاد على ثلاثة أحرف من الأفعال يكون بزيادة التاء على مصدره المعهود، فيقال: إكرامة في المرّة من الفعل (أكرم)، وانطلاقة في المرّة من الفعل (انطلق). أما إذا كان المصدر مختوماً بالتاء في أصل الوضع، مثل: إقامة في مصدر الفعل (أقام)، واستعانة في مصدر الفعل (استعان)، «فـــلا يحتاج إلى إلحاقها، وتصير إذ ذاك دلالة التاء على المرة بقصد القاصد»[2].

ومما له صلة أيضا بأثر مراعاة المعنى في تحديد الأحكام النحوية ما يتناوله النحويون من البحث في المواضع التي يتعدد فيها النعت إذا كان المنعوت واحداً، حيث يجوز فيها الإتباع والقطع، فيراعى معنى الكلام وقصد المتكلم في تحديد مواضع قطع النعت أو إتباعه للمنعوت، فيقطع المتكلم إذا أراد أن

---

(١) الشاطبي: المرجع السابق.

(٢) الشاطبي: المرجع السابق، ٣٦٧/٤.

المخاطب يعلم من اتصاف الموصوف بهذه الصفة ما يعلمه المتكلم، وأن الموصوف مشتهر بهذه الصفة، معلوم بها عند السامع كما عند المتكلم حقيقة أو ادعاء، وليس المراد إعلامه بها، وقد تنبه إلى ذلك النحويون منذ وقت مبكّر، فقد عقد سيبويه بابا في كتابه عنونه بـــ: هذا باب ما ينتصب على التعظيم والمدح[1]، نقل فيه عن شيخه الخليل (ت ١٧٥هـــ) قوله تعليقا على بيتين لرؤبة: «زعم الخليل أن نصب هذا على أنك لم ترد أن تحدّث الناسَ ولا من تخاطب بأمرٍ جهلوه، ولكنهم قد علموا من ذلك ما قد علمت، فجعله ثناء وتعظيما، ونصبه على الفعل... وهذا شبيه بقوله: إنّا بني فلانٍ نفعل كذا، لأنه لا يريد أن يخبر مَنْ لا يدري أنه من بني فلان، ولكنه ذكر ذلك افتخاراً أو ابتهاءً»[2].

ولئن جاز الإتباع والقطع في النعوت المتعددة لمنعوت واحد، فإن لمعنى الكلام وقصد المتكلم الأثر البارز في ترتيب هذه النعوت، فلا يجوز العودة إلى الإتباع بعد القطع؛ لأسباب عددها الشاطبي، منها: تعارض المقاصد ونفور طباع العرب عن مثل ذلك، فـــطباع العرب «تأبى الرجوع إلى الأمر بعد الانصراف عنه»[3]، وقد ذكّر الشاطبي في هذا الموضع بضابط مهم في العلاقة بين معاني الكلام ومبانيه وأثر ذلك في القواعد النحوية، مفاده أن العرب «كأنهم جعلوا ألفاظَهم جاريةً على حكم مقاصدهم»[4]، ثم بيّن «أن

(١) ينظر: سيبويه: الكتاب، ٦٢/٢ وما بعدها.

(٢) سيبويه: المرجع السابق، ٦٥/٢-٦٦.

(٣) الشاطبي: المقاصد الشافية، ٦٨٠/٤.

(٤) الشاطبي: المرجع السابق.

الأصل في صفة المدح القطعُ، وكذلك صفةُ الذم والترحُّم، لأن المقصود الإخبارُ عن الموصوف بحاله وصفته، بعد الإخبار عنه بفعله، وهما مقصدان مختلفان، فإذا قطعوا ثم أتبعوا فقد رجعوا عن الإخبار الثاني إلى الإخبار الأول بعد الانصراف عنه، وهذا شبيهٌ باعتبار اللفظ بعد اعتبار المعنى، فإنه ممنوع، بخلاف العكس»[1].

وقد يكون الاستعمال اللغوي جائزاً على معنىً دون معنى آخر، كما بيّن ذلك الشاطبي في نحو قولهم: أعجبني الذي ضربتَ في داره، بحذف الهاء، «فإن قصدت أن لا تعلم بالمضروب فالحذف سائغ لا مانع منه، وإن لم تقصد ذلك بل أردت تخصيصه وذكره ولكنك حذفته لفهم المعنى كما تحذف من الذي ضربت امتنع من جهة أنه لا دليل عليه، إذ الموصول لا يحرز موضعه لوجود رابط له، فإن كان على إثباته دليل من جهة أخرى جاز حذفه»[2].

– مراعاة المعنى عند تقعيد القواعد النحوية من أسباب الخلاف النحوي:

كثر الخلاف بين النحويين، حتى لا تكاد تسلم منه مسألة من مسائله؛ لذلك خُصّصت مؤلفات مستقلة عُني فيها مؤلفوها بظاهرة الخلاف النحوي قديما وحديثا. وأسباب هذا الخلاف عديدة، يهمنا منها ما له صلة بموضوع البحث؛ فقد يعود الخلاف للموقف من المعنى عند تقعيد القواعد، والأمثلة على ذلك عند النحويين الأندلسيين في هذا العصر كثيرة، وفيما يلي إشارات إلى بعضها:

---

(١) الشاطبي: المرجع السابق.

(٢) الشاطبي: المرجع السابق، ٥٣٢/١.

من المسائل الخلافية التي تترجم بوضوح التجاذب بين المنهجين النحويين: منهج نحو المبنى ومنهج نحو المعنى، مسألة الترتيب بين المبتدأ والخبر إذا تساويا في التعريف أو التنكير، ولا قرينة مرجّحة لأحدهما، كما في نحو: زيد أخوك؛ فقد دار حولها حوار ثريّ بين النحويين؛ حيث أجاز من تمسك بالمبنى وظاهر اللفظ اعتقاد أيهما شئت المبتدأ أو الخبر، أما من راعى المعنى، فقد أوجب تعيين المبتدأ والخبر استناداً إلى جوانب معنوية؛ كتحقّق الفائدة، أو مراعاة حال السامع، أو بحسب نوع الكلمة عموماً وخصوصاً، قال أبو حيان: «وقد خيّر بعض النحويين في جعل أيهما شئت المبتدأ أو الخبر. وقال بعضهم: هو بحسب المخاطب، فإن علم منه أنه في علمه أحد الأمرين، أو سأل أحدهما بقوله: من القائم؟ فقلت في جوابه: القائم زيد، فلا اختيار هنا؛ لأن الثاني كالمجهول... وفي الإفصاح: قال بعض المتأخرين: محل الفائدة — وهو الذي كان غير معلوم عند المخاطب — هو الخبر، والمعلوم عنده هو الاسم، يعني في باب كان. قال: وكذلك جعلوه في المبتدأ والخبر، وألزم بعضهم تقديم الخبر على هذا لئلا يلبس. وقال بعضهم: إذا كان أحد الاسمين أعمّ من الآخر فالعموم هو الخبر، نحو: زيد صديقي، إذا كان له أصدقاء غيره، ولا يجوز على هذا: صديقي زيد... والذي عليه المتقدمون قول أبي علي: إنك تجعل ما شئت منهما الاسم والآخر الخبر، يعني في باب كان وأخواتها، وكذا في المبتدأ والخبر»[1].

(١) أبو حيان: التذييل والتكميل، ٣/٣٢٣.

وعرض الشاطبي للمسألة عند شرحه بيت الألفية الذي نص فيه الناظم على منع تقديم الخبر على المبتدأ إذا استويا تعريفاً أو تنكيراً دون قرينة:

وامنعْــه حيث يستوي الجزآن عُــرْفا ونُــكْــراً عادميْ بـــــيان

وكشف القواعد التي صدر عنها ابن مالك في تقريره هذا الحكم، مشيراً إلى منهجيْ الدرس النحوي: المنهج الذي يعنى بالمباني وظاهر الألفاظ ويؤثرها بالعناية، والآخر الذي يحل المعاني محل الصدارة والاعتبار: «اعلم أن هذا الحكم الذي قرره الناظم مبني على قاعدتين: إحداهما: أن المجعول خبراً لا يصح أن يعتقد كونه مبتدأ وبالعكس، وذلك مع بقاء المعنى في الحالة الثانية على ما كان عليه في الحالة الأولى... والثانية: مراعاة اللبس»[1]. ثم استطرد موضحاً القاعدتين وما اعتمده أصحاب كلٍّ منهما: «فأما القاعدة الأولى فإن لعلماء العربية فيها اختلافاً، فأرباب علم المعاني يذهبون إلى ما أشار إليه الناظم من أنّ الخبر إذا كان مساوياً للمبتدأ، فإن كل واحد منهما إذا جُعِل مبتدأ والآخر خبره أُعطي من المعنى غير ما يعطيه العكس... وذهب إلى مذهب أهل المعاني من أهل النحو جماعة كابن خروف والجزولي وابن عصفور وغيرهم، إلا أنهم قدروا الخبر تقدير المجهول. وذهبت طائفة من النحويين إلى أن ذلك ليس بلازم، وأنّ التقديم والتأخير وإنْ استويا في التعريف ليس بلازم بناءً على أنّ المحصول واحد عند فرض المبتدأ خبراً أو بالعكس...

(١) الشاطبي: المقاصد الشافية، ٢/٦١.

ويحصل من ذلك جواز تقديم الخبر على المبتدأ. وهو ظاهر كلام سيبويه والفارسي والسيرافي، ونص ابن جني»[1].

وقد آثرت إيراد النصوص السابقة على طولها لصلتها الوثيقة بالموضوع، ولما تضمنته من إشارات صريحة إلى القضية محل البحث، إضافة إلى دلالتها على أن تقرير النحويّ القواعد متأثر بالمنهج الذي يتبعه سواء كان هذا المنهج مستندا إلى المبنى وظاهر اللفظ، أم مستندا إلى المعنى ودلالات الكلام، وهذا التأثير لم يكن في الأصول والقواعد الكلية فحسب، بل تعدى ذلك لينتظم الفروع والقواعد والأحكام التفصيلية أيضا.

ويزداد أمر هذين المنهجين وضوحا فيما صرح به الشاطبي بعد كلامه السابق، حيث أشار إلى تأثر الحكم الإعرابي واختلافه باختلاف المعنى عند من راعى معاني الكلام في تقريره القواعد النحوية، في حين يذهب أهل المباني والألفاظ إلى أنه بحسب النحوي البحث فيما يمكن أن يسمح به مبنى الكلام وألفاظه من جواز الحكم أو عدمه، وما زاد على ذلك فهو فضلة في الصناعة النحوية، «فكأنهم تركوا النظر في لحظ المعاني والمقاصد وأحالوه على أهله»[2]، فالنحويون «إنما أجازوا الوجهين من حيث الأمر اللفظي، ولا شك أن المعرفتين يجوز — على الجملة — أن يجعل كل واحد منهما مبتدأ خبره الآخر، وكذلك النكرتان إذا كان لهما مسوغ. وبهذا المعنى تأول ابنُ

(١) الشاطبي: المرجع السابق، ٢/٦٢-٦٣.

(٢) الشاطبي: المرجع السابق، ٢/٦٤.

خروف وغيره ظاهر كلام سيبويه في إجازة الوجهين»[1]. فغاية النحوي — كما يقرر الشاطبي — البحث في جواز الحكم أو عدمه استناداً إلى ما يسمح به مبنى الكلام وألفاظه، وما زاد على ذلك فهو محط نظر أهل المعاني الذين قد يوجبون ما أجازه النحوي بناء على معاني الكلام ومقاصده ومراعاة الأحوال، «وربما وُجد هذا للنحويين في مواضع، كما رأيتهم يجيزون في تقديم المفعول على الفاعل والفعل وتأخيره عنهما، ويجيزون في حذف المفعول وإثباته وما أشبه ذلك اعتبارا بالصلاحية اللفظية، فإذا جاء أهل نظر المعاني أوجبوا كثيرا مما يجيزه النحويون أو منعوه البتة، وذلك بحسب المقاصد ومقتضيات الأحوال في أداء المعاني»[2].

– **عند التعارض بين مبنى الكلام ومعناه يُقدَّم المعنى:** من المسائل التي تؤكد عناية النحويين الأندلسيين في القرن الثامن الهجري بالمعنى — سيرا على منهج أكثر النحويين السالفين — ما قرروه في حال تعارض مبنى الكلام مع معناه، حيث ينبغي عندئذ مراعاة المعنى، وقد صرح بذلك أبو حيان عند حديثه عن (عسى) إذا اتصل بها الضمير الموضوع للنصب، وكان حقه أن يكون بصورة المرفوع، كما في نحو: عساني وعساك وعساه، فقد أشار إلى أن في المسألة مذاهب؛ أحدها لسيبويه، وهو إقرار المخبر عنه والخبر على حالهما، إلا أن الخلاف وقع في العمل فعُكس العمل حملا على (لعل)، والثاني: مذهب المبرد (ت ٢٨٥هـ) وغيره، وهو عكس الإسناد؛ إذ جعل المخبر عنه خبراً والخبر

(١) الشاطبي: المرجع السابق.

(٢) الشاطبي: المرجع السابق.

مخبرا عنه، والثالث: مذهب الأخفش (ت ٢١٥هـ)، وهو إقرار المخبر عنه والخبر على حالهما من الإسناد، لكنه تُجُوّز في الضمير، فجُعل مكان الضمير المرفوع ضمير منصوب، وهو في محل رفع نيابة عن المرفوع[١]. وانتهى أبو حيان إلى ترجيح مذهب سيبويه خلافا لما ذهب إليه ابن مالك من ترجيح مذهب الأخفش. وعلل أبو حيان ترجيحه موازناً بين رأيي سيبويه والمبرد بعد ردّه مذهب الأخفش قائلا: «بقي الترجيح بين مذهب سيبويه وأبي العباس؛ إذ في كليهما خروج عما استقر في (عسى)، لكن ينبغي مراعاة المعنى إذا تعارض مع اللفظ، ففي مذهب سيبويه الخروج عما استقر لها من العمل، وهو أمر لفظي. وفي مذهب أبي العباس الخروج عما استقر لها من جعل المخبر عنه خبرًا والخبر مخبرًا عنه، وهذه إحالة للمعنى، فكان مذهب سيبويه أرجح لذلك»[٢].

وليس الغرض في هذا الموضع دراسة هذه المسألة أو غيرها دراسة مفصلة، وترجيح أقوى المذاهب فيها بناء على الموازنة بين أدلة أصحاب الأقوال، لكن ما يعنينا هو تصريح أبي حيان بالمنهج الواجب اتباعه عند تعارض لفظ الكلام ومبناه مع معناه، حيث ينبغي مراعاة المعنى عندئذ، وهو ما استند إليه في ترجيح مذهب سيبويه في هذه المسألة لأن فيه محافظة على معنى الكلام. وقد سبق لابن جني (ت ٣٩٢هـ) إقرار هذا المسلك، فعند التعارض بين مبنى

(١) ينظر: سيبويه: الكتاب، ٣٧٤/٢-٣٧٥، المبرد: أبو العباس محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، علم الكتب، بيرت، د. ت، ٧١/٣-٧٢، ابن مالك: شرح التسهيل، ٣٩٧/١-٣٩٨، أبو حيان: التذييل والتكميل، ٣٥٩/٤.

(٢) أبو حيان: التذييل والتكميل، ٣٦٣/٤.

الكلام ومعناه وجب التمسك بـــ"عروة المعنى"؛ «ذلك أنك تجد في كثير من المنثور والمنظوم الإعراب والمعنى متجاذبين: هذا يدعوك إلى أمر، وهذا يمنعك منه. فمتى اعتورا كلاما ما أمسكت بعروة المعنى، وارتحت لتصحيح الإعراب»[1].

– **ظاهرة اللبس وعلاقتها بمراعاة المعنى في التقعيد النحوي:** من آيات العناية بالمعنى ومراعاته في بناء الأحكام اللسانية عند نحاة الأندلس في القرن الثامن الهجري، بيانهم الدقيق والمفصل لعلاقة هذه الأحكام بظاهرة "اللَّبْس"؛ ومن أمثلة ذلك ما ذكره أبو حيان في مسألة الترتيب بين مرفوع الفعل ومنصوبه، تعليقا على قول ابن مالك: «يجب وصلُ الفعل بمرفوعه إن خيف التباسه بالمنصوب»[2]، حيث أشار إلى أن من صور الالتباس أن يكون كل من المرفوع والمنصوب مقصورَيْن أو مضافين إلى المتكلم أو مشارين أو نحوهما مما لا يظهر فيه إعراب من غير دليل على تعيين الفاعل أو المفعول، فإن ذلك يوجب تقديم الفاعل على المفعول، ونسب القول بذلك إلى بعض النحويين كابن السراج (ت ٣١٦هـــ)، وإلى المتأخرين من الأندلسيين الذين أشار إليهم أبو حيان بـــ"أصحابنا"[3]. لكن نازع هؤلاء نحويون أندلسيون آخرون كأبي العباس الإشبيلي المعروف بابن الحاج (ت ٦٥١هـــ)، مستدلا بأدلة

---

(١) ابن جني: الخصائص، ٢٥٥/٣.

(٢) ابن مالك: شرح التسهيل، ١٣٣/٢.

(٣) ينظر: ابن السراج: الأصول، ٢٤٥/٢، ابن عصفور: علي بن مؤمن أبو الحسن الإشبيلي، شرح جمل الزجاجي، تحقيق د. صاحب أبو جناح، د. ت، ١٦٣/١، أبو حيان: التذييل والتكميل، ٢٨٣/٦.

كثيرة؛ منها أنه لا محصول لهذه الدعوى، وأنه «لا يوجد في كتاب سيبويه شيء من هذه الأغراض الواهية»[1]. إضافة إلى أن «في العربية أحكامًا مفرطة الكثرة، إذا حدثت طرأ منها لبس، ثم لا نقول بالقول المطلق إنه لا يجوز إحداثها، وذلك كتصغير عمر وعمرو، فإن اللفظ بهما واحدٌ، ولا نقول لأجل ذلك لا يجوز تصغيرهما أو تصغير أحدهما، ولكن نقول أليس من المقاصد المعروفة بين العقلاء إجمال ما يتخاطبون به، وهذا ليس خاصًا بلسان، بل هو عام في جميع الألسنة، ثم نقول: لا يبعد أن يقصد قاصد لإفادة أن موسى ضرب عيسى، أو ضربه عيسى، فيأتي في ذلك باللفظ المحتمل، وهو لم يقصد إلا إعماء هذا الخبر. وبقيت فيه بعد فائدة أخرى، وهو أنه ضرب أحدهما الآخر من غير تعيين»[2]. فاللبس قد يكون مقصودا للمتكلم لتحقيق مقصد من المقاصد. وزاد على ذلك أن الكلام المجمل يجوز أن يتكلم به لغة مع تأخير بيان معناه إلى وقت الحاجة، «نعم يمكن أن يقال هنا إذا أجملا فينبغي أن يبقي مع الظاهر من تقديم الفاعل، لكن ليس هذا قطعًا على منعه»[3]. وعلى هذا فلا يجب تقديم الفاعل على المفعول وإن ألبس.

ولم يغب عن الشاطبي تفصيل القول في مسألة اللبس، بعقلية الأصولي ومنهجيته، منطلقا من أصل مهم وهو أن وضع الكلام إنما هو للبيان عن المعاني التي في النفس، فالأصل «اجتناب ما لا يحصل معه البيان من لبس أو

(١) أبو حيان: التذييل والتكميل، ٢٨٣/٦.

(٢) أبو حيان: المرجع السابق، ٢٨٣/٦-٢٨٤.

(٣) أبو حيان: المرجع السابق، ٢٨٤/٦.

غيره»[1]. وبيّن أن اللبس والإبهام في كلام العرب قد يكون مقصوداً قصداً أوّليا، فيكون البيان مناقضاً لما قصدوه، ومن أمثلته حذف الفاعل في نحو: ضُرِب زيدٌ، أو المفعول كما في نحو: أعطيتُ، إذا قُصد إبهام الآخذ أو المأخوذ. كما يمكن أن لا يكون اللبس مقصودا قصداً أوّليّا، ولكن لفظ الكلام وبناؤه يؤدي إليه؛ ومثل لذلك باستواء الصيغتين لفظاً مع اختلافهما حكماً ومعنى، مثل: المختار والمنقاد، للفاعل والمفعول، والمصطفى للمفعول به والمصدر والزمان والمكان، وكالنّسب إلى أحد وأحد عشر وأحد وعشرين مسمّى بها.

وبعد إجمال المقاصد السابقة، وأنها لا نزاع فيها سواء كان القصد البيان أم الإبهام لاختلاف المقاصد باختلاف مقتضيات الأحوال، أشار أبو إسحاق إلى أن محل النظر هو عروض اللبس على غير قصد؛ وذلك من حيث السماع ثلاثة أقسام: أحدها ما ثبت فيه عدم اعتبار اللبس، فكانت الإحالة فيه على القرائن للتفريق بين ما التبس وأبهم منه. والثاني: ما ثبت فيه اعتبار اللبس فأزيل ليظهر المعنى، ومثل له أبو إسحاق بعدة أمثلة منها التزام الترخيم على من نوى في نحو (ضاربة)، حيث لم يقل فيه: يا ضاربُ، على لغة من لم ينوِ؛ لالتباس المؤنث بالمذكر. وهذان القسمان غير مختلف فيهما، ومن خالف فيهما فهو مخالف للعرب وللنحويين[2].

(١) الشاطبي: المقاصد الشافية، ٢/٦٥.

(٢) ينظر: الشاطبي: المرجع السابق، ٢/٦٥-٦٦.

أما القسم الثالث، فهو المختلف فيه بين النحويين بماذا يُلحق؟ ومن أمثلته: لزوم تقديم الفاعل على المفعول، أو المبتدأ على الخبر، ولزوم إقامة الأول من مفعولي (ظن) مقام الفاعل خوف اللبس. ونسب للنحويين في ذلك قولين: الأول قال به بعض المتقدمين كابن السراج، وجمهور المتأخرين، ومنهم ابن مالك، حيث ذهبوا إلى مراعاة اللبس، «فالتزموا من الأحكام ما يرتفع بسببها»[1]. والثاني: عدم مراعاة اللبس، وبذلك قال سيبويه، «فإنه لا يكاد يوجد في كتابه تعليل به لمثل هذه الأشياء ولا بناء عليه... و لم يتعرض لالتزام رتبة الفاعل والمبتدأ وما أشبه ذلك، بل الأظهر عدم اعتباره بذلك»[2]، وقد سبق قريبا عبارة ابن الحاج ووصفه هذه الأغراض بأنها "أغراض واهية" جازما بأنه لم يُعنَ بها سيبويه وأنه لا يوجد شيء منها في الكتاب، وتابعه على ذلك عامة النحويين المتقدمين، فهم «متفقون على ذلك، وكأنهم لم يبالوا بهذا الضرب من الالتباس، كما لم يبالوا به في التصغير والنسب في الأسماء الأعلام دون غيرها»[3].

ولعله من الواضح أن هذه النصوص وغيرها كثير تتظافر للدلالة على أن جمهور المتأخرين من النحويين كانوا أكثر عناية بمراعاة مسألة اللبس في بناء الأحكام النحوية من المتقدمين ومن نحج نهجهم من المتأخرين. وذلك ما أجمله أبو حيان في مسألة تقديم الفاعل على المفعول: «فعلى ما قاله ابن الحاج واتبع

(١) الشاطبي: المرجع السابق، ٦٧/٢.

(٢) الشاطبي: المرجع السابق.

(٣) الشاطبي: المرجع السابق.

فيه الزجاج، وذكر أن سيبويه لا يتعرض لشيء مما ذكره ابن السراج ومتأخرو أصحابنا، لا يجب تقديم الفاعل على المفعول وإن ألبس»[1]. ثم لما أراد التفريع وتفصيل الحالات التي يجب فيها تقديم الفاعل على المفعول قيّد ذلك بأنه تفريع على المشهور[2].

– ضوابط مهمة في مراعاة المعنى في القواعد النحوية:

من هذه الضوابط المهمة أن تقديم مراعاة المعنى على مراعاة مبنى الكلام ولفظه مشروط بالتحقق من وجود التعارض بينهما، وأن مراعاة المعنى تخل باللفظ، فقد أشار أبو حيان إلى هذا الضابط في مواضع عدة من مؤلفاته؛ من ذلك ما صرح به عند تناوله مسألة: تقدّم أحد مفعولي فعلٍ ناصب لمفعولين على الاستفهام، نحو: علمتُ زيداً أبو منْ هو؛ حيث ذكر أنه يجوز نصب (زيد) باتفاق؛ ولكن اختُلف في رفعه، فنسب إلى سيبويه إجازة ذلك، وإن كان المختار عنده النصب؛ وعلة ذلك — كما أفصح عنه أبو حيان — مراعاة المعنى: «لأنه من حيث المعنى مستفهم عنه، إذ المعنى: قد علمتُ أبو من زيد، وهو نظير قولك: إنّ أحداً لا يقول ذلك؛ ألا ترى أن أحدا إنما يقع بعد نفي، لكنه لما كان ضميره قد نُفي عنه الفعل — وهو وضميره واحد — صار كأن النفي دخل عليه»[3]. ثم قرر بعد ذلك منهجا عاما يجب مراعاته والعمل

(١) أبو حيان: التذييل والتكميل، ٢٨٤/٦.

(٢) ينظر: أبو حيان: المرجع السابق، ٢٨٤/٦.

(٣) أبو حيان: المرج السابق، ٩٣/٦.

به في تقرير الأحكام مفاده: «أن الشيء تجري عليه أحكام الشيء إذا كان إياه من حيث المعنى»[1].

لكن مراعاة المعنى وتقديمه على اللفظ والمبنى عند أبي حيان مشروط بالتحقق من وجود تعارض بينهما، وأن رعاية اللفظ تخل بالمعنى حقيقة وليس توهماً، صرح بذلك بعد إشارته إلى رأي نحويّ أندلسي آخر في المسألة، وهو أبو الحسن بن عصفور الإشبيلي (ت ٦٦٩هـ)، الذي ذهب إلى أن التعليق، وبالتالي رفع الاسم المتقدم أولى؛ معللاً ذلك بأن «الاعتناء بالمعاني أولى وآكد عندهم»[2]. فعقب أبو حيان بأن ذلك متجه إذا كان التعارض بين مبنى الكلام ومعناه متحققا، فـ«معنى قولهم إن الاعتناء بجهة المعنى آكد أنه إذا كانت رعاية اللفظ تُخِلُّ بالمعنى، وكانت رعاية المعنى تُخِلُّ بجهة اللفظ — غُلِّب رعْيُ المعنى، أما إذا كان رعي اللفظ لا يخل بشيء من جهة المعنى أصلاً كمسألتنا، وكان رعي المعنى يُخِلُّ بجهة اللفظ – فلا ينبغي أن يُراعى المعنى أصلاً ويترك اللفظ، بل في مسألتنا رعايةٌ للفظ والمعنى، فلأي شيء يترك اللفظ، وليس في رعيه إخلال بجهة المعنى بوجه؟»[3]. وكلام العرب — كما يقرر أبو حيان[4] — على ثلاثة أقسام: أكثره وأعلاه هو ما يطابق لفظه معناه الذي وضع له، ومنه ما يُغلَّب فيه اللفظ على المعنى، والقسم الثالث: ما يغَلَّب فيه المعنى على اللفظ، ومن هذا الأخير قول العرب: عرفتُ أيهم في

(١) أبو حيان: المرجع السابق.

(٢) أبو حيان: المرجع السابق، ٩٤/٦.

(٣) أبو حيان: المرجع السابق.

(٤) ينظر: أبو حيان: المرجع السابق، ١٢٧/٦-١٢٨.

الدار، «فـــ(عرفت) يقتضي حصول المعرفة، و(أيهم في الدار) استعلام من في الدار، وهذا الكلام يدافع أوله آخره؛ لأن حصول المعرفة ينافي طلبها... وكثير في لسان العرب ما يكون لفظ الكلام مخالفا للمعنى الذي قُصد به، كالأمر بصورة الخبر وعكسه»[1].

من الضوابط المهمة التي لها صلة بموضوع مراعاة المعنى في التقعيد النحوي أيضا أنه إذا عضد المعنى شيء سابق أو لزم بمراعاة لفظ الكلام ومبناه لبسٌ أو قُبح، فإنه يُختار عندئذ مراعاة معنى الكلام لا لفظه، ومن أمثلة ذلك (مَنْ) و(ما)، فإنهما «في اللفظ مفردان مذكران، فإن عُني بهما غير ذلك فمراعاة اللفظ فيما اتصل بهما أو أشبههما أولى، ما لم يعضد المعنى سابق فيختار مراعاته، أو يلزم بمراعاة اللفظ لبسٌ أو قبحٌ، فتجب مراعاة المعنى مطلقاً، خلافاً لابن السراج في نحو: من هي محسنة أمك»[2]. ومن أمثلة ما عضد فيه المعنى شيءٌ سابق فاختير مراعاته دون اللفظ قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا﴾[3]، حيث روعي معنى (مَن) فأنث الفعل (تقنت) وذلك لسبق (منكنّ). أما ما يراعى فيه المعنى لما يلزم من اللبس أو القبح عند مراعاة اللفظ فمثل له أبو حيان بقولهم: من هي حمراء أمَـــتك، حيث يتعين مراعاة المعنى؛ إذ لو روعي اللفظ فقيل: من هو أحمر أمَتك، لكان في غاية القبح[4].

---

(١) أبو حيان: المرجع السابق، ١٢٦/٦-١٢٧.

(٢) أبو حيان: المرجع السابق، ١٠٧/٣.

(٣) سورة الأحزاب: الآية ٣١.

(٤) ينظر: أبو حيان: التذييل والتكميل، ١٠٩/٣.

أما إذا لم يعضد المعنى شيء سابق و لم يلزم بمراعاة اللفظ قُبح، فإن للمتكلم أن يختار مراعاة اللفظ أو المعنى، كما هو الحال مع (كلا)، التي لفظها مفرد ومعاناها مثنى، و« يجوز أن يحمل على كل من اللفظ ومن المعنى، وقد جمع بينهما الشاعر في قوله:

إنّ المنيةَ والحتوفَ كلاهما يوفي المنيّـــةَ يرقبان سوادي»[1].

فقوله: (يوفي) ردّه على لفظ (كلا)، و(يرقبان) رده على معناه.

وكذلك اسم الجمع مثل: (قوم) و(رهط) و(ركْب)، يجوز مراعاة لفظه فيخبر عنه إخبار الواحد، كما يجوز مراعاة معناه فيخبر عنه إخبار الجمع، ولذلك رد أبو حيان ما ذهب إليه ابن مالك في تعليقه على قول الشاعر:

لو أنّ قومي حين أدعوهُـــمُ حَمَلْ على الجبالِ الصُّـــمّ لانهَـــدَّ الجـــبَلْ

شَـــبُّوا على المجدِ وشابوا واكْـــتَـــهَـــلْ

أراد: حملوا واكتهلوا، فحذف الواو اكتفاء بالضمة، ثم وقف فسكّن[2].

فرد ذلك أبو حيان مبيناً أنه يحتمل توجيها آخر، «وهو أن القوم هو اسم جمع، واسم الجمع يجوز أن يخبر عنه إخبار الواحد، فتقول: الرهط صنع كذا، والنفر رحل، والركب سار، مراعاةً للفظ، ولذلك إذا صغّر صغروه كما يصغّر المفرد، فتقول: رُهيط ونُفير ورُكيب. فراعى أولا المعنى حين قال:

(١) أبو حيان: المرجع السابق، ٢٥٦/١.

(٢) ينظر: ابن مالك: شرح التسهيل، ١٢٣/١.

(أدعوهم)، فأتى بضمير الجمع، ثم راعى اللفظ فقال: (حمل)، فأفرد الضمير. فإذا احتمل هذا – وهو أرجح – لم يكن للمصنف فيه دليل على دعواه»[1].

وبعض ضوابط مراعاة المعنى والحمل عليه خلافية بين النحويين، من ذلك أن البصريين يمنعون الحمل على المعنى ومراعاته قبل تمام الكلام، ومن الأمثلة على ذلك أنه إذا قُدم الاسم الموصول وتأخر الضمير الذي كان الموصول خبرا عنه، فإنه يجب عندئذ أن يكون الضمير العائد على الموصول غائبا فقط، كما في نحو: الذي قام أنا، ولا يجوز أن يقال: الذي قمتُ أنا، بخلاف ما لو كان الموصول خبرا عن ضمير متقدم للمتكلم أو المخاطب، فيمكن عندئذ مراعاة ضمير المتكلم أو المخاطب، فيجوز أن يقال: أنا الذي قمتُ وأنت الذي قمتَ، «هذا مذهب الفراء، وهو الصحيح، وهو الذي تقتضيه أصول البصريين لأنهم يمنعون الحمل على المعنى قبل تمام الكلام، لأنه يلزم من ذلك الحمل على المعنى قبل حصول المعنى في اللفظ، ألا ترى أن الموصول إنما يكون في المعنى ضمير متكلم أو مخاطب إذا أخبرت عنه بضمير المتكلم أو المخاطب، أو أخبر عن الضمير به، وأما قبل أن يجعل أحدهما خبراً عن الآخر فلا يكون الموصول في معنى الضمير. وأجاز الكسائي أن يعود مطابقاً لضمير المتكلم والمخاطب كحاله لو كان متأخراً، فتقول: الذي قمتُ أنا الذي قمتَ أنت»[2].

(١) أبو حيان: التذييل والتكميل، ١٣٩/٢.

(٢) أبو حيان: المرجع السابق، ٩٩/٢.

هذه الشواهد وغيرها مما يمكن أن يقف عليه المتتبع للدرس النحوي في الأندلس في القرن الثامن الهجري دالة دلالةً صريحة على عناية النحويين الأندلسيين ومراعاتهم معنى الكلام ومقاصد المتكلمين في تقريرهم القواعد النحوية؛ ومنطلق هذه العناية إقرارهم بأن الأصل في الكلام أن يوضع لتحقيق فائدة ومعنى، وكما اعتنت العرب بألفاظ خطابها، فإنها أولت المعنى عناية لا تقل عن عنايتها بمباني كلامها، بل إن المعاني كانت — كما قرر ذلك الشاطبي — المقصود الأعظم للعرب[1]؛ لذلك اتجهت عناية النحويين الأندلسيين بمعاني الكلام ومقاصد المتكلمين، وراعوا ذلك في تحليلهم النحويّ، بل ربما كان المعنى مدار خلاف وجدل بين النحويين الأندلسيين، كما سبق بيانه في الأمثلة السالفة، وهذا يضعف ما زعمه بعض الدارسين المحدثين من تجاهل النحويين المعنى في تحليلهم النحويّ، مما دعا أهل المعاني لسد هذا النقص، فكانوا — بحسب زعمه — النحويين الحقيقيين، وهو ما سنسعى لبيانه أكثر في المبحث التالي.

(١) ينظر: الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ٢/٨٧.

المبحث الثالث

المبنى والمعنى في جدل العلاقة بين النحو والبلاغة

مما له صلة بموضوع المبنى والمعنى في الدرس النحوي البحث في موقف النحويين الأندلسيين في هذا العصر خصوصاً أبو حيان والشاطبي من الدرس البلاغي، إذ بينه وبين الدرس النحوي وشائج ظاهرة، وكلا الدرسين معنيّ بالحَـــدَث اللساني، فكما عُني النحويون بالمعنى فإن البلاغيين ليسوا أقل عناية منهم بذلك، و«كل دراسة لغوية — لا في الفصحى فقط، بل في كل لغة من لغات العالم — لا بد أن يكون موضوعها الأول والأخير هو المعنى وكيفية ارتباطه بأشكال التعبير المختلفة، فالارتباط بين الشكل والوظيفة هو اللغة وهو العرف وهو صلة المبنى بالمعنى»[1]. لذلك يلحظ الناظر في النحو والبلاغة، خصوصاً علم المعاني منها، تشابهاً في كثير من القواعد العامة والتقسيمات والمباحث والمسائل الفرعية؛ كالعناية بالإسناد وركنيه المسند والمسند إليه، وظواهر الحذف والذكر، والتقديم والتأخير، والحصر والتأكيد، وما شابه ذلك.

وهذا التقارب بين الدرس النحوي والدرس البلاغي، خصوصا علم المعاني منه، يجب أن لا يحجب الفروق بين العلمين، فالغرض من النحو تحقيق حفظ اللسان من اللحن وتصويب الاستعمال اللغوي على مستوى التركيب، إضافة إلى المساعدة على فهم المعنى الأساسي للتركيب، وهو ما عبر عنه ابن مالك في بيتيه في أول الخلاصة الكافية بقوله:

---

(١) حسان: تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، ٦.

وبعدُ، فالنحـــوُ صلاحُ الألْسنـــهْ والنّفسُ إن تُعْـــدَمْ سناهُ في سِـــنَهْ
به انْكشافُ حُـــجب المعانـــي وجلْوةُ الـــمفهوم ذا إذعـــانِ[1].

فالنحو بحث في الوضع، وكلام النحويين ونظرهم — كما يقول الشاطبي — إنما هو في أصل الوضع، أما البيانيون فيدرسون الحدث اللساني من حيث مراعاته لمقتضى الحال، فيبحثون في حال المتكلم وحال السامع، وقصد المتكلم بكلامه وأثر ذلك في الحدث اللساني، إضافة إلى العناية بالجوانب الجمالية والذوقية التي قد لا تخضع لقاعدة ثابتة.

وقد كانت العلاقة بين الدرس النحوي والدرس البلاغي، خصوصاً علم المعاني منه، مثار جدل عند القدامى والمحدثين على السواء، فعمد بعض النحويين إلى خلط المباحث النحوية بمباحث من علم المعاني، وقد سبقت الإشارة إلى ما ذكره الشاطبي عند حديثه عن مسألة الترتيب بين المبتدأ والخبر المستويين في التعريف أو التنكير، حيث أشار إلى موافقة عدد من النحويين لما ذهب إليه أهل المعاني، مما يجعل الحدود الفاصلة بين العلمين شديدة الوَهَن، يقول: «أرباب علم المعاني يذهبون إلى ما أشار إليه الناظم من أنّ الخبر إذا كان مساوياً للمبتدأ، فإن كل واحد منهما إذا جُعِل مبتدأ والآخر خبره أُعطي من المعنى غير ما يعطيه العكس... وذهب إلى مذهب أهل المعاني من أهل النحو جماعة كابن خروف والجزولي وابن عصفور وغيرهم، إلا أنهم قدروا الخبر تقدير المجهول. وذهبت طائفة من النحويين إلى أن ذلك ليس

(١) ابن مالك: جمال الدين محمد بن عبد الله، شرح الكافية الشافية، تحقيق الدكتور عبد المنعم هريدي، دار المأمون للتراث، وجامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط. الأولى، ١٩٨٢م، ١/١٥٥.

بلازم، وأنّ التقديم والتأخير وإنْ استويا في التعريف ليس بلازم بناءً على أنّ المحصول واحد عند فرض المبتدأ خبراً أو بالعكس... ويحصل من ذلك جواز تقديم الخبر على المبتدأ. وهو ظاهر كلام سيبويه والفارسي والسيرافي، ونص ابن جني»[1]. بل إن كتاب سيبويه وإن كان كتابا نحويا، فإنه لم يخل من مباحث بيانية كما يقرر ذلك الشاطبي؛ فأبو بشر «وإن تكلم في النحو، فقد نبه في كلامه على مقاصد العرب، وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها، و لم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب ونحو ذلك، بل هو يبين في كل باب ما يليق به حتى إنه احتوى على علم المعاني والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني»[2].

ولا يُعدَم الناظر في علم النحو إشارات من نحويين عديدين تحذر من تعدي الحدود وخلط علم النحو بعلم البيان، فهذا ابن هشام الأنصاري (ت ٧٦١هـ) يعد الخلط جهة من "الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها"، وهو تطفل على صناعةٍ تباين صناعة النحو، ففي حديثه عن ظاهرة الحذف، يرى أن «الحذف الذي يلزم النحويّ النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة، وذلك بأن يجد خبرا بدون مبتدأ أو بالعكس، أو شرطا بدون جزاء أو بالعكس، أو معطوفا بدون معطوف عليه، أو معمولا بدون عامل... وأما قولهم في نحو: (سرابيل تقيكم الحر): إن التقدير: والبرد.... ففضول في فن

(١) الشاطبي: المرجع السابق، ٢/٦٢-٦٣.

(٢) الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط. الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ٥/٥٣-٥٤.

النحو، وإنما ذلك للمفسِّر، وكذا قولهم: يحذف الفاعل لعظمته وحقارة المفعول أو بالعكس، أو للجهل به، أو للخوف عليه أو منه ونحو ذلك، فإنه تطفل منهم على صناعة البيان»[1]. والموقف نفسه نجده عند السيوطي (ت٩١١هـ) الذي يفرق بين حديث النحويين والبلاغيين عن الاستفهام بقوله: «والنحويون يقولون معنى الاستفهام ويطلقون، وإنما لم يوضحوا ذلك؛ لأن الكلام في هذه الأغراض ليس من مقاصدهم»[2].كما نجد في حديث الصبان (ت ١٢٠٦هـ) عن حذف مفعولي الأفعال الناصبة لمفعولين اقتصارا بيانا لحدود الصناعة النحوية والبيانية وأن مقصد النحويين العناية بالألفاظ بحسب الوضع، بخلاف البيانيين الذين ينظرون في المعاني الحاصلة في الحال، يقول: «يسمى الحذف بلا دليل اقتصارا للاقتصار على نسبة الفعل إلى الفاعل، بتنزيله منزلة اللازم في صورة حذف المفعولية، وعلى أحد المفعولين لتنزيله منزلة المتعدي إلى واحد في صورة حذف أحدهما، فعلم أن الاقتصار للتنزيل المذكور ولا ينافي ذلك نصُّ البيانيين على أن المنزل منزلة

(١) ابن هشام: جمال الدين عبد الله بن يوسف الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، حقق وعلق عليه د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، راجعه سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٧٩م، ٨٥٣.

(٢) السيوطي: عبد الرحمن جلال الدين، الأشباه والنظائر في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م، ٧٢-٧٣.

اللازم لا مفعول له؛ لأن نظرهم إلى المعاني الحاصلة في الحال، ونظر النحاة إلى الألفاظ بحسب الوضع تعديا ولزوما»[1].

وامتدت ظلال هذا الجدل إلى العصر الحديث، فتباينت المواقف من علاقة علم النحو بعلوم البلاغة، خصوصاً علم المعاني منه، فالدكتور المخزومي يرى أن علماء المعاني هم النحاة الحقيقيون، وأن عامة النحويين الذين جاءوا بعد الخليل والفراء «لم يدركوا موضوع دراستهم، ولا عرفوا حدود تخصصهم؛ لذلك فاتهم كثير من الأصول التي هي من صلب موضوع الدراسة، ولم يلتفتوا إلى أهميتها، وإلى عمق الصلة بينها وبينه، واقتصروا في دراستهم على ما شغفوا به من فكرة العمل والعامل، وقصروها على ما كانوا يلاحظون من تأثير لبعض الكلمات في بعض... ولا يمثل ذلك إلا جانبا ضئيلا من جوانب الدرس النحوي الحق، الذي استأثر به دارسون آخرون سموا بعلماء المعاني، وهم النحاة الحقيقيون فيما أزعم، وهم الذين دفعوا بالدرس النحوي إلى الأمام، وقدموا للدارسين فيه نتائج طيبة خليقة بأن يستفاد منها»[2]. ولم يقتصر الدكتور تمام حسان على الدعوة إلى مد جسور التواصل بين علمي النحو والمعاني فحسب، بل ذهب إلى أن علم المعاني ينبغي أن يكون قمة الدراسات النحوية أو فلسفتها[3].

---

(١) الصبان: محمد بن علي، حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، ومعه شرح الشواهد للعيني، دار إحياء الكتب العلمية، فيصل عيسى البابي الحلبي، د. ت، ٣٤/٢.

(٢) المخزومي: مهدي، في النحو العربي نقد توجيه، ٢٨-٢٩.

(٣) ينظر: حسان: تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، ١٨.

ولئن لم يفصح بعض نحويي الأندلس صراحة عن موقف من هذه العلاقة، كما هو الشأن مع أبي حيان، فإن بعضهم الآخر كالشاطبي لم يدخر وسعاً في منافحته عن ضرورة المفاصلة بين علم النحو وعلوم البيان، وأنّ على النحويّ أن يدرك موضوع صناعته، كما أن عليه أن يتقيد بذلك وأن لا يخلط بين الصناعة النحوية وغيرها من صناعات العلوم الأخرى، مهما بدا بينها وبين النحو من التقارب، فليس من مقصد النحوي أن يصرف عنايته إلى ما يجب أن يعنى به أهل المعاني من معاني العبارات بل موضوعه الألفاظ والمباني ونظام تركيبها في الكلام المنقول عن العرب لضبط قوانينه، فليس من غرض النحوي ولا من مقصده أن يتجاوز صناعته النحوية للعناية بمباحث علم المعاني، وإذا دعت الحاجة إلى شيء من ذلك فبالقدر الذي يخدم علم النحو ليس أكثر، وكأن النحويين «تركوا النظر في لحظ المعاني والمقاصد وأحالوه على أهله. وربما وُجد هذا للنحوين في مواضع، كما رأيتهم يجيزون في تقديم المفعول على الفاعل والفعل وتأخيره عنهما، ويجيزون في حذف المفعول وإثباته وما أشبه ذلك اعتباراً بالصلاحية اللفظية، فإذا جاء أهل نظر المعاني أوجبوا كثيرا مما يجيزه النحويون أو منعوه البتة، وذلك بحسب المقاصد ومقتضيات الأحوال في أداء المعاني»[1]. وقد أخذ الشاطبي على ابن مالك والنحويين المتأخرين إدخالهم في الدرس النحوي مباحث ومسائل علمُ البيان أولى بها، وكان الأولى تجنّب ذلك[2]. ومن المواضع القليلة التي صرح فيها

(١) الشاطبي: المقاصد الشافية، ٦٤/١.

(٢) ينظر: الشاطبي: المرجع السابق، ٢٤٦/٥.

أبو حيان بضرورة عدم الخلط بين النحو وعلم البيان ما ذكره في رده على ما ذهب إليه ابن مالك في الضرورة الشعرية وما ادعاه من أنها لا تعدّ ضرورة إذا أمكن للشاعر الخروج منها بتغيير ألفاظ البيت، فرد أبو حيان بأن الذي نطق به الشاعر أمكن في الوزن وأخلص في الدلالة – وإن كان لا يقع إلا في الشعر – من الذي قال المصنف وغيره به، وإن كان على زعمه حسنا في الكلام. ثم اعتذر عن الاسترسال في ذلك لأن بيانه مخرج الكلام من النحو إلى علم البيان: «ولسنا الآن بصدد تبيين ذلك إذ هو خروج عن النحو إلى علم البيان واختيار الألفاظ»[1].

والحجة في فهم الوضع العربي للكلام قول النحويين، «أما غيرهم فلا يرجع إلى قوله، وإن نزع إليه من المتأخرين نُظار وعلماء أخيار، وذلك أن أهل اللسان أهدى إلى فهم الوضع العربي من غيرهم، فهم الحجة في ذلك وأمثاله»[2].

فاعتبار المقاصد البيانية وظيفةُ البَيَانِيِّ وليس على النحويّ اعتبارُ ذلك من حيث هو نحويّ[3]؛ لأن النحويّ يتكلم في أصل الوضع العربي، أما معاني الوضع العربي ومقاصدها فوظيفة البيانيّ لا النحويّ[4]. ففي مسألة حذف المفعول مثلاً أشار الشاطبي إلى أن ابن مالك أطلق القول في سبب الحذف، و لم يعيّن مقصد المتكلم في هذا الحذف؛ لأن ذلك مما يُعنى به أهل المعاني لا

(١) أبو حيان: التذييل والتكميل، ١٥٨/١٧.

(٢) الشاطبي: المقاصد الشافية، ٢٥٧/١.

(٣) ينظر: الشاطبي: المرجع السابق، ٦٨٤/٤.

(٤) ينظر: الشاطبي: المرجع السابق، ١٥٩/٣.

النحويون الذين يُعنَون بأصل الوضع، فـ«لم يعتبر – أي: ابن مالك – ما يقصده المتكلم في ترك ذكره من تضمين الفعل معنى فعل لازم، أو قصد المبالغة أو اعتبار بعض الأسباب الباعثة على ترك ذكر الفاعل في: ضرب زيد، ونحوه فإن ذلك كله طارئ على أصل الوضع، وكلام النحويين ونظرهم إنما هو في أصل الوضع، أما البيانيّ فينظر في مقاصد الحذف بعد تسليم نظر النحوي، إذ لا تنافي بينهما»[1]. والموقف نفسه يُلحظ لدى الشاطبي في حديثه عن إعمال (ظن) وأخواتها وإلغائها، حيث ذكر أنه يجوز الإلغاء إذا توسط الفعل بين المفعولين أو تأخر عنهما، أما إذا تقدم فلا يجوز الإلغاء. واختُلف في بعض الصور، مثل: متى تظن زيدا منطلقا؟ وأين تظن زيد قائما؟ حيث يجوز فيه الإلغاء إذا اعتُقد أن الظرف المتقدم متعلق بقائم لا بتظن. «فإن قلت إنما يصح جواز الإلغاء على فرض أن يتعلق الظرف بقائم لا بتظن، فإن الإلغاء مع تعلقه بظن غير جائز. فالجواب: أن صورة المسألة قد جاز فيها الوجهان مع قطع النظر عن متعلق الظرف، فلا يضر الإطلاق فيها (وقد أطلق الناظم)، كما لا يضر إطلاقه القول بجواز الوجهين مع تقدم المفعولين أو أحدهما، وليس الإلغاء إلا على قصد لا يصح معه الإعمال. فإن قلت: فكان من حقه أن يبين ذلك. قيل: ليس هذا من صناعة النحو، وإنما يختص بالكلام في ذلك أهل علم المعاني»[2].

(١) الشاطبي: المرجع السابق، ٣/١٥٩.

(٢) الشاطبي: المرجع السابق، ٢/٤٧٠.

فوظيفة النحويّ والبيانيّ استنباط الأحكام والقواعد الضابطة للكلام وبيانها، مع اختلاف مقاصدهما؛ فالنحويّ كثيراً ما يخيّر بين أمرين أو أكثر لا يخيّر البيانيّ بينها، بل يوجب أوجه التّخيير، كلُّ وجه في سياق يختص فيه، لا يدخل فيه الآخر(١). فعلى النحويّ – كما على البيانيّ – معرفة حدود علمه وموضوعه، فلا يتعداه إلى غيره، والخلط في المخاطبة التعليمية غير صواب(٢).

وهذا الجدل القديم المتجدد يجب أن لا يحجب عن الباحث الموضوعي أن من اعترض من النحويين على الخلط بين علم النحو وعلم البلاغة، إنما ذهب إلى ذلك ليس تهويناً من قيمة علم البلاغة أو تعصبا لعلم النحو، وإنما كان دافعه الحرص على ضرورة فصل العلوم بعضها عن بعض، وتحديد واضح لموضوعاتها ومجالاتها وحدودها، وهو مقصد سليم ووجيه، لكن دعوى المفاصلة التامة بين العلوم، خصوصا تلك التي تلتقي في محور بحثها وهو "الكلام" ليس بالأمر اليسير، ولا هو بالمنتج في كثير من الأحيان؛ لذلك لم يخل كلام الشاطبي – وهو الحريص على المفاصلة الواضحة بين العلوم – من تضمين كتابه مسائل علم البيان أولى بها، ويمكن ملاحظة ذلك في مواضع عدة من مقاصده، كما في حديثه عن مسألة الإتباع والقطع في النعوت إذا تعددت، حيث لم يخل حديثه من نظرات بيانية، بعضها من تقريراته، وبعضها الآخر ينقله عن شيوخه الأندلسيين، مما يوحي بموقف المعنيين بالدرس

(١) الشاطبي: المرجع السابق، ٥/٢٤٦.

(٢) ينظر: الشاطبي: المرجع السابق، ١/٤٠٥.

النحويّ في ذلك العصر في الأندلس من علاقة الدرس النحوي بالبلاغة؛ ومن ذلك قوله في التماس العلة من عدم جواز الرجوع إلى إتباع النعت بعد قطعه: «والثاني أن طباع العرب تأبى الرجوع إلى الأمر بعد الانصراف عنه. وكان الشلوبين ينشد هنا قول معْن بن أوس:

إذا انصرفتْ نفسي عن الشيء لم تَكَدْ إليه بوجْهٍ آخر الدّهْـــرِ تُقْبِلُ

فكأنهم جعلوا ألفاظهم جارية على حكم مقاصدهم»[1]. وينقل عن شيخه ابن الفخار الذي يلقبه بالأستاذ عن بعض نحاة قرطبة «أن المانع من ذلك ما يلزم عليه في علم البيان من تسفُّـــلٍ بعد تصعُّـــدٍ، وقصورٍ بعد كمال؛ لأن القطع أبلغ في المعنى المراد من الإتباع، اعتباراً بتكثير الجمل»[2]. كما ينقل عن شيخ شيوخه ابن الزبير الغرناطي (ت ٧٠٨هـــ)، وهو أحد البلاغيين المشهورين، أنه بسط القول في كتابه "ملاك التأويل" في وجوه إتباع النعت للمنعوت إذا كان نعتَ مدح خاصّا بمن جرى عليه في المعنى، كما هو في صفات الله تعالى، وقد عقب الشاطبي على ذلك بأنه من مسائله الحسان[3]. والغريب من أبي إسحاق أن يعود بعد هذا الكلام مباشرة للتذكير بضرورة عدم الخلط بين مباحث النحو ومباحث علم البيان؛ إذ حسب النحويّ العناية بالألفاظ من حيث الوضع، فيكتفي بالحكم بجواز المسألة، وما زاد على ذلك فمن وظيفة البياني التي لا يضر النحويّ عدم اعتبارها،

(١) الشاطبي: المرجع السابق، ٤/٦٨٠.

(٢) الشاطبي: المرجع السابق.

(٣) ينظر: الشاطبي: المرجع السابق، ٤/٦٧٨.

يقول مدافعا عن ابن مالك وموجها عدم إشارته لبعض شروط قطع النعت: «وأما اشتراط ما شرطه ابن ملكون فذلك غير لازم، بل هو توجيه القطع لمن قطع ومن لم يقطع، فوجهه بناء الكلام على ذكر الوصف، كما أنهم يجيزون الوجهين في: زيدٌ ظننتُ قائمٌ، وزيداً ظننتُ قائماً، بناء على المقصدين، و لم يكن ذلك قادحا في إجازة الوجهين عند أهل النحو، فكذلك هنا، فإنه من باب اعتبار المقاصد البيانية، وذلك وظيفة البيانيّ وليس على النحويّ اعتبار ذلك من حيث هو نحويّ»[1].

(١) الشاطبي: المرجع السابق، ٤/٦٨٣-٦٨٤.

خاتـــــمة

أثارت قضية المبنى والمعنى جدلا واسعاً ليس بين النحويين واللغويين فقط، بل عند غيرهم من أهل المجالات العلمية الأخرى أيضا كالأصوليين والمتكلمين وغيرهم، كلّ بما يخصّه منها. ولم يخبُ هذا الجدل على مر العصور، بل استمر إلى عصرنا الحاضر، وانعكس ذلك خلافاً في تقويم الدرس النحوي الموروث، بين من يقول إنه درس شكليّ اتجهت عناية النحويين فيه إلى مباني الكلام وألفاظه، مع إهمال لمعاني الخطاب ومقاصد المكلمين، وقائل إن عناية النحويين بالألفاظ لم تصرفهم عن العناية بالمعاني، حيث راعوها في تحليلهم النحوي وتقريرهم قواعد هذا العلم. ولاختبار صحة هذا الرأي أو ذاك كان لا بد من تتبع الدرس النحوي في مختلف عصوره وبيئاته، فوقع الاختيار على عصر عرف فيه النحو ثراءً ونضجاً مشهودين، وهو القرن الثامن الهجري في الأندلس، خصوصا عند نحويين بارزين يعدان من أعلام النحاة، هما: أبو حيان النحوي وأبو إسحاق الشاطبي. ومن خلال البحث وما اقتضاه من تتبع السّجالات والآراء النحوية التي تضمنتها مصنفات هؤلاء النحويين في هذا العصر ظهرت نتائج مهمة يمكن إجمالها فيما يأتي:

- درس النحويون الأندلسيون النحو من منطلق أنه صناعة لفظية، موضوعه أحكام الألفاظ، ومقصد النحويين تقرير تلك الأحكام اعتماداً على مباني الكلام المسموع من العرب؛ ولذلك عد النحويون الأندلسيون في هذا العصر خصوصاً أبو حيان والشاطبي أن التمسك بظاهر الكلام ومبناه أصل من أصول العربية، والاعتماد على الظاهر والحمل عليه – وإن أمكن غيره

— هو مذهب النحويين المتقدمين وأكثر من جاء بعدهم. وظاهر الكلام هو دليل في نفسه، والحمل عليه هو المطلوب، وعروض تغير المعنى لا يُغيِّر له الحكمُ.

- الأصل والأولى مراعاة الألفاظ لا المعاني، ما لم يعضد المعنى شيءٌ سابق أو يلزم بمراعاة اللفظ لبسٌ أو قُبحٌ، فعندئذ يراعى المعنى لا اللفظ. وعلى النحويّ أن يقف مع ظاهر اللفظ حتى يقوم دليل على خلافه، والأولى إبقاء اللفظ على موضوعه، وقد يراعى اللفظ أحيانا وإن كان في ذلك مخالفة للمعنى.

- مما يغلّبُ فيه اللفظ فيكون هو المعتبر عند النحويين: مجال الحدود النحوية، وتعيين الوظائف النحوية للكلمات. وحرصُ النحويين على اطراد القوانين النحوية هو ما جعلهم يعلّقون الإعراب بالعلامة في الاسم المعرب، وإن كان المعنى على خلافها أحياناً.

- عناية النحويين الأندلسيين في هذا العصر خصوصاً أبو حيان والشاطبي بالمبنى لا تعني إلغاءهم جانب المعنى، حيث كانت عنايتهم به كبيرة، بل ربما فاقت عنايتهم بمعاني الكلام أحياناً عنايتهم بمبانيه؛ لأن الأصل في الكلام أن يوضع لتحقيق معنى وفائدة، ثم إن العرب — أهل اللغة — عُنوا بالمعاني في كلامهم عناية ربما كانت أقوى من عنايتهم بالألفاظ على أهميتها، والنحويون مقرون بذلك، ولا سبيل لإحكام القواعد اللسانية إذا لم يُراعَ هذا الأمر.

- عناية النحويين بالمعاني أسبق من عناية أصحاب المجالات العلمية الأخرى، كالذين عُنوا بالعقليات؛ لذلك كان ردّ أبي حيان قويّا على من زعم أن النحويين كانوا "فلاّحي" أهل علم الأصول.

- معنى الكلام وقصد المتكلم محدّدان الحكم النحوي، لا يمكن تجاهلهما عند استنباط هذا الحكم من النصوص المسموعة وتعميمه على الاستعمالات المشابهة.

- أشار الشاطبي بوضوح إلى منهجين نحويين بارزين في التعامل مع المسائل والقضايا النحوية الخلافية، أحدهما يميل إلى مراعاة المعنى واعتباره، فيجيز أشياء أو يمنعها اعتماداً على المعنى، وهو بذلك يسلك مسلك أهل المعاني، وممن ذهب هذا المذهب: ابن خروف والجزولي وابن عصفور وغيرهم. وآخر يراعي اللفظ فحسب في تقرير الحكم النحوي، جوازاً أو منعاً، فبحسب النحوي البحث فيما يمكن أن يسمح به مبنى الكلام وألفاظه من جواز الحكم أو عدمه، وما زاد على ذلك فهو فضلة في الصناعة النحوية، والنحويون «كأنهم تركوا النظر في لحظ المعاني والمقاصد وأحالوه على أهله»[1]، وممن نهج هذا المنهج: سيبويه والفارسي والسيرافي.

- من المظاهر الدالة على العناية بالمعنى ومراعاته في بناء الأحكام اللسانية عند نحاة الأندلس في القرن الثامن الهجري، خصوصاً عند أبي حيان والشاطبي، بيانهم الدقيق والمفصل علاقة هذه الأحكام بظاهرة "اللَّبْس"، وهي تشير أيضا إلى المنهجين السابقين، الأول قال به بعض المتقدمين كابن السراج،

(١) الشاطبي: المقاصد الشافية، ٢/٦٤.

وجمهور المتأخرين، ومنهم ابن مالك، حيث ذهبوا إلى مراعاة اللبس، «فالتزموا من الأحكام ما يرتفع بسببها»[1]. والثاني: عدم مراعاة اللبس، وبذلك قال سيبويه.

- من الضوابط المهمة التي يجب مراعاتها عند تقديم المعنى على مبنى الكلام ولفظه أن ذلك مشروط بالتحقق من وجود التعارض بينهما، وأن مراعاة المعنى تخل باللفظ، أما إذا كان ذلك التعارض متوهّما، فإن ذلك ليس مسوّغا لاعتقاد هذا التعارض والبناء عليه بتقديم مراعاة المعنى على المبنى.

- من الضوابط المهمة كذلك التي يُعتدّ بها عند مراعاة المعنى في التقعيد النحوي، أنه إذا عضد المعنى شيء سابق أو لزم بمراعاة لفظ الكلام ومبناه لبسٌ أو قُبح، فإنه يُختار عندئذ مراعاة معنى الكلام لا لفظه. أما إذا لم يعضد المعنى شيء سابق و لم يلزم بمراعاة اللفظ قُبح، فإن للمتكلم أن يختار مراعاة اللفظ أو المعنى.

- اعتبار المقاصد البيانية وظيفةُ البَيَانِيِّ وليس على النحويّ اعتبارُ ذلك من حيث هو نحويّ؛ لأن النحويّ يتكلم في أصل الوضع العربي، أما معاني الوضع العربي ومقاصدها فوظيفة البيانيّ لا النحويّ.

- وظيفة النحويّ والبيانيّ استنباط الأحكام والقواعد الضابطة للكلام وبيانها، مع اختلاف مقاصدهما؛ فالنحويّ كثيرًا ما يخيّر بين أمرين أو أكثر لا يخيّر البيانيّ بينها، بل يوجب أوجه التّخيير، كلُّ وجه في سياق يختص فيه،

(١) الشاطبي: المرجع السابق، ٦٧/٢.

لا يدخل فيه الآخر. فعلى النحويّ – كما على البيانيّ – معرفة حدود علمه وموضوعه، فلا يتعداه إلى غيره.

هذا، والله أعلم، والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع:

١. أرسلان: زكرياء، إبستمولوجيا اللغة النحوية – بحث في مقاييس العلمية ومرجعيات التأسيس والتأصيل، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط. الأولى ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م.

٢. الأستراباذي: رضي الدين، شرح الرضي على الكافية، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، د. ت.

٣. الأخفش الأوسط: أبو الحسن سعيد بن مسعدة، كتاب معاني القرآن، تحقيق د. هدى قراعة، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط. الأولى ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

٤. التنبكتي: أحمد بابا بن أحمد، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تحرير وتقديم د. حماه الله ولد السالم، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

٥. ابن جني: أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد على النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د. ت.

٦. حسان: تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

٧. أبو حيان: محمد بن يوسف أثير الدين الأندلسي، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، حققه د. حسن هنداوي، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط. الأولى ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٨. الخالدي: كريم حسين ناصح، نظرية المعنى في الدراسات النحوية، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط. الأولى، ٢٠٠٦م/١٤٢٧هـ.

٩. الراجحي: عبده، النحو العربي والدرس الحديث – بحث في المنهج، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٧٩م.

١٠. الرماني: أبو الحسن علي بن عيسى، الحدود في النحو، تحقيق مصطفى جواد، بغداد، ١٩٦٩م.

١١. الزبيدي: أبو بكر محمد بن الحسن الأندلسي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.
١٢. الزبيدي: محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت.
١٣. الزجاجي: أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق، الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس، ط. الخامسة، بيروت، ١٩٨٦م.
١٤. ابن السراج: محمد بن سهل النحويّ، الأصول في النحو، تحقيق د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
١٥. سيبويه: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، كتاب سيبويه، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب، ط. الثالثة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣.
١٦. السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.
١٧. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، د. ت.
١٨. الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، تحقيق د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين وآخرين، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط. الأولى ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
١٩. الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت لبنان.
٢٠. الموافقات، تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط. الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٢١. الشلوبين: أبو علي عمر بن محمد، شرح المقدمة الجزولية الكبير، درسه وحققه د. تركي بن سهو العتيبي، الناشر مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط. الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
٢٢. الصبان: محمد بن علي، حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، ومعه شرح الشواهد للعيني، دار إحياء الكتب العلمية، فيصل عيسى البابي الحلبي، د. ت.
٢٣. ابن عصفور: علي بن مؤمن أبو الحسن الإشبيلي، شرح جمل الزجاجي، تحقيق د. صاحب أبو جناح، د. ت.
٢٤. ابن فارس: أبو الحسين أحمد، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسُنن العرب في كلامها، حققه وضبط نصوصه وقدم له د. عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، ط. الأولى، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
٢٥. معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
٢٦. ابن مالك: جمال الدين محمد بن عبد الله، شرح التسهيل لابن مالك، تحقيق د. عبد الرحمن السيد ود. محمد بدويّ المختون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط. الأولى ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
٢٧. شرح الكافية الشافية، تحقيق الدكتور عبد المنعم هريدي، دار المأمون للتراث، وجامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط. الأولى، ١٩٨٢م.
٢٨. المبرد: أبو العباس محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، علم الكتب، بيرت، د. ت.
٢٩. المخزومي: مهدي، في النحو العربي نقد توجيه، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط. الثانية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٣٠. مصطفى: إبراهيم، إحياء النحو، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ١٩٣٧م.
٣١. المقّري: أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط. الثانية، ١٩٩٧م.

٣٢. ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د. ت.
٣٣. ابن هشام: جمال الدين عبد الله بن يوسف الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، حققه وعلق عليه د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، راجعه سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٧٩م.

References

1. arslan: zkrya', ebstmwlwjya allghh alnhwyh – bhth fy mqayys al'elmyh wmrj'eyat altasys waltasyl, dar knwz alm'erfh llnshr waltwzy'e, 'eman, t. alawla 1437h/ 2016m.
2. alastrabady: rdy aldyn, shrh alrdy 'ela alkafyh, tshyh wt'elyq ywsf hsn 'emr, d. t.
3. alakhfsh alawst: abw alhsn s'eyd bn ms'edh, ktab m'eany alqran, thqyq d. hda qra'eh, alnashr mktbh alkhanjy balqahrh, t. alawla 1411h/ 1990m.
4. altnbkty: ahmd baba bn ahmd, nyl alabthaj bttryz aldybaj, thryr wtqdym d. hmah allh wld alsalm, dar alktb al'elmyh, byrwt, d. t.
5. abn jny: abw alfth 'ethman, alkhsa'es, thqyq mhmd 'ela alnjar, dar alktab al'erby, byrwt, lbnan, d. t.
6. hsan: tmam, allghh al'erbyh m'enaha wmbnaha, alhy'eh almsryh al'eamh llktab, altb'eh althanyh, 1979m.
7. abw hyan: mhmd bn ywsf athyr aldyn alandlsy, altdyyl waltkmyl fy shrh ktab altshyl, hqqh d. hsn hndawy, dar knwz eshbylya llnshr waltwzy'e, alryad, almmlkh al'erbyh als'ewdyh, t. alawla 1426h/ 2005m.
8. alkhaldy: krym hsyn nash, nzryh alm'ena fy aldrasat alnhwyh, dar sfa' llnshr waltwzy'e, 'eman, alardn, t. alawla, 2006m/1427h.
9. alrajhy: 'ebdh, alnhw al'erby waldrs alhdyth – bhth fy almnhj, dar alnhdh al'erbyh, byrwt, lbnan, 1979m.
10. alrmany: abw alhsn 'ely bn 'eysa, alhdwd fy alnhw, thqyq mstfa jwad, bghdad, 1969m.
11. alzbydy: abw bkr mhmd bn alhsn alandlsy, tbqat alnhwyyn wallghwyyn, thqyq mhmd abw alfdl ebrahym, dar alm'earf, alqahrh, altb'eh althanyh.
12. alzbydy: mhmd mrtda, taj al'erws mn jwahr alqamws, mnshwrat dar mktbh alhyah, byrwt, d. t.
13. alzjajy: abw alqasm 'ebd alrhmn bn eshaq, aleydah fy 'ell alnhw, thqyq mazn almbark, dar alnfa'es, t. alkhamsh, byrwt, 1986m.

14. abn alsraj: mhmd bn shl alnhwy, alaswl fy alnhw, thqyq d. 'ebd alhsyn alftly, m'essh alrsalh, byrwt, t. alawla, 1405h/1985m.
15. sybwyh: abw bshr 'emrw bn 'ethman bn qnbr, ktab sybwyh, thqyq wshrh 'ebd alslam mhmd harwn, 'ealm alktb, t. althalthh, 1403h/1983.
16. alsywty: jlal aldyn 'ebd alrhmn, alashbah walnza'er fy alnhw, dar alktb al'elmyh, byrwt, altb'eh alawla, 1984m.
17. bghyh alw'eah fy tbqat allghwyyn walnhah, thqyq mhmd abw alfdl ebrahym, almktbh al'esryh, byrwt, lbnan, d. t.
18. alshatby: abw eshaq ebrahym bn mwsa, almqasd alshafyh fy shrh alkhlash alkafyh, thqyq d. 'ebd alrhmn bn slyman al'ethymyn wakhryn, m'ehd albhwth al'elmyh wehya' altrath aleslamy, jam'eh am alqra, mkh almkrmh, t. alawla 1428h/ 2007m.
19. almwafqat fy aswl alshry'eh, thqyq 'ebd allh draz, dar alm'erfh, byrwt lbnan.
20. almwafqat, thqyq aby 'ebydh mshhwr bn hsn al slyman, dar abn 'efan, almmlkh al'erbyh als'ewdyh, t. alawla, 1417h/ 1997m.
21. alshlwbyn: abw 'ely 'emr bn mhmd, shrh almqdmh aljzwlyh alkbyr, drsh whqqh d. trky bn shw al'etyby, alnashr mktbh alrshd llnshr waltwzy'e, alryad, almmlkh al'erbyh als'ewdyh, t. alawla 1413h/ 1993m.
22. alsban: mhmd bn 'ely, hashyh alsban 'ela shrh alashmwny 'ela alfyh abn malk, wm'eh shrh alshwahd ll'eyny, dar ehya' alktb al'elmyh, fysl 'eysa albaby alhlby, d. t.
23. abn 'esfwr: 'ely bn m'emn abw alhsn aleshbyly, shrh jml alzjajy, thqyq d. sahb abw jnah, d. t.
24. abn fars: abw alhsyn ahmd, alsahby fy fqh allghh al'erbyh wmsa'elha wsunn al'erb fy klamha, hqqh wdbt nswsh wqdm lh d. 'emr farwq altba'e, mktbh alm'earf, byrwt, t. alawla, 1414h/1993m.
25. m'ejm mqayys allghh, thqyq wdbt 'ebd alslam mhmd harwn, dar alfkr lltba'eh walnshr waltwzy'e, 1399h/1979m.
26. abn malk: jmal aldyn mhmd bn 'ebd allh, shrh altshyl labn malk, thqyq d. 'ebd alrhmn alsyd wd. mhmd bdwy almkhtwn,

hjr lltba'eh walnshr waltwzy'e wale'elan, t. alawla 1410h/ 1990m.
27. shrh alkafyh alshafyh, thqyq aldktwr 'ebd almn'em hrydy, dar almamwn lltrath, wjam'eh am alqra, mkh almkrmh, t. alawla, 1982m.
28. almbrd: abw al'ebas mhmd bn yzyd, almqtdb, thqyq mhmd 'ebd alkhalq 'edymh, 'elm alktb, byrt, d. t.
29. almkhzwmy: mhdy, fy alnhw al'erby nqd twjyh, dar alra'ed al'erby, byrwt, lbnan, t. althanyh, 1406h/ 1986m.
30. mstfa: ebrahym, ehya' alnhw, mtb'eh ljnh altalyf waltrjmh walnshr, msr, 1937m.
31. almqry: ahmd bn mhmd, nfh altyb mn ghsn alandls alrtyb, thqyq ehsan 'ebas, dar sadr, byrwt, t. althanyh, 1997m.
32. abn mnzwr: abw alfdl jmal aldyn mhmd bn mkrm, lsan al'erb, dar sadr, byrwt, d. t.
33. abn hsham: jmal aldyn 'ebd allh bn ywsf alansary, mghny allbyb 'en ktb ala'earyb, hqqh w'elq 'elyh d. mazn almbark wmhmd 'ely hmd allh, raj'eh s'eyd alafghany, dar alfkr, byrwt, altb'eh alkhamsh, 1979m.

ملامِحُ الفِكرِ النَّحويِّ التَّجديديِّ لدَى مَهدِي المخزوميّ
في كتابه "في النَّحوِ العربيِّ: قواعد وتطبِيق على المنهج العلميّ الحدِيثِ"
دراسة وصفيَّة تحليليّة

د. محمد بن سليمان بن صالح الخزيّم
أستاذ مشارك، قسم اللُّغة العَربيّة وآدابها، كلية اللغات والعلوم الإنسانية
جامعة القصيم

ملامِحُ الفِكرِ النَّحويِّ التَّجديديِّ لدَى مَهدِي المخزوميّ في كتابه "في النَّحوِ العربيِّ: قواعد وتطبِيق على المنهج العلميّ الحديثِ" : دراسة وصفيَّة تحليليّة

د. محمد بن سليمان بن صالح الخزيّم
أستاذ مشارك، قسم اللُّغة العَربيّة وآدابها، كلية اللغات والعلوم الإنسانية
جامعة القصيم

تاريخ تقديم البحث: ٤/ ١٠/ ١٤٤٤هـ **تاريخ قبول البحث:** ١٠/ ١١/ ١٤٤٤هـ

الملخص:

يتناول هذا البحث التَّجديد النَّحويّ لدى الدكتور مهدي المخزوميّ في كتابه " في النَّحوِ العربيِّ: قواعد وتطبيق على المنهج العلميّ الحديثِ"، بالدراسة والتحليل. ويُعدُّ المخزوميّ أحد روادِ التَّجديد المعاصرين؛ فقد تبنَّاه صراحة في جميع أعماله، وخُصَّ هذا الكتاب بالبحث؛ لأنَّه ميَّزَه بالتَّطبيق للنَّظريات التي ساقها في كتابه السابق " في النَّحو العربي نقد وتوجيه"، وقد حاول أن يعاير القواعد النَّحويَّة للكلام المسموع مما يخالف المعهود من القواعد معايرةً علميّة أثْرت التَّفكير النَّحوي وأمدته بنمطٍ من التَّفكير لاقى قبولًا واستحسانًا من المعجبين به، وانتقادًا متفاوتًا من المناهضين له. وتناول البحث موقف مهدي المخزومي من مرتكزات التَّفكير النَّحوي لدى النُّحَاة العرب، فهو لم يرفضها كلّها، وإن كان رفض التبعات التي استجدَّت فيما بعد، ومن أبرزها التعصب للمذهب البصري المتشدد في نظره، وخلُصت الدِّراسة إلى أنَّ الدكتور المخزومي لم يكن تفكيرُه التَّجديديُّ بدعًا عمَّن سبقه، وإن كان من أقربهم إلى التَّفكير النَّحوي التراثي.

الكلمات المفتاحية: مهدي المخزومي، التيسير، النحو، بناء الجملة، النحو العربي.

Features of the Renewal Grammatical Thought of Mahdi Al-Makhzoumi In his book "On Arabic Grammar: In Arabic grammar, rules and application to the modern scientific : An analytical descriptive study

Dr. Mohammed Suliman Alkhuzayyim
Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, College of Languages and Humanities, Qassim University

Abstract:

This is an analytical study that investigates the renewing of grammar in Mahdi Al-Makhzoumi's book On Arabic Grammar: Rules and Applications According to the modern Scientific Method. Al-Makhzoumi is a contemporary, pioneering innovator. He tried to apply his approach to his previous book On Arabic Grammar: Criticism and Guidance, in which, he tried to apply grammatical rules to what is received (the irregular) in a scientific way that has proved influential on grammatical thought, and which has provided that thought with a pattern of thought. Even though that pattern of grammatical thought has been criticized by detractors, it has been much admired by many advocates. The research dealt with Al-Makhzoumi's approach to basics of traditional grammatical thought, which he did not reject outright; he rejected some of the thoughts that followed, such as his rejection of fanatical support of the Basra School. The research concluded that Al-Makhzoumi's venture, though not the first, is the closest to the traditional grammatical thought.

Keywords: Mahdi Al-Makhzoumi, facilitation, grammar, syntax, Arabic grammar.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمدُ لله، والصّلاة والسّلامُ على رسول الله، وبعد:

فإنّ الفكر التّجديدي لا يقاس بتتابع بنائه في فترة زمنيّة أو علميّة متّصـــلة، ولا بحجم تناوله، ولا الأوعية التي حوته، وإنّما بالأفكار الجديدة الغنيّة وما لها من تأثير واقعيّ، وقد كثُرت الآراء والأطروحاتُ التي حاولت تجديدَ النّحو العربي القديم على امتداد تاريخه منذ العصر الأول الهجري ولا يزال، بل سيظل النّحو العربيّ حيًّا لدى الباحثين والمهتمين إذا بقيت خيوطُ الاتصال ممتدّة بأُصوله، ثمّ إنّ أيّ طرحٍ تجديدي لهذا الحصن التّراثي العظيم الذي هو من مفاخر أمتنا الإسلاميّة والعربيّة سيكتسب أهميته من قربه منه، ومن أثره فيه بصفة عامة.

وموضُوع "الفكر النّحوي التّجديديّ لدى مهدي المخزومي في كتابه (في النّحوِ العربيِّ: قواعد وتطبيق على المنهج العلميّ الحديث) دراسة وصفيّة تحليليّة" سيُدرس انطلاقًا من هذا الاتّجاه المعرفيّ بين النظرية والتطبيق، والتعرُّف على القيمة العلميّة للكتاب في تيسير النّحو على المتعلمين؛ خاصّة أنّ هذا الكتاب محاولات تطبيقيّة لجملة من الانتقادات وجهها مهدي المخزومي للنحو العربي؛ بحجّة أنّ النُّحَاة القدامى وقعوا في أخطاء علميّة كانت سببًا في تعقيده وصُعُوبة فهمه وتعليمه.

لم ينتقد مهدي المخزومي النّحو العربي في هذا الكتاب فقط، ولكنّه اشتغل به في أغلب نتاجه العلميّ معتمدًا على الدّراسات الحديثة وعلى ما أُسّس من

أُصولها؛ وقد انتصر لقضايا لغويّة كثيرة موجودةٍ أصلًا في ثنايا التّفكير النّحوي التُّراثي وعند الكوفيين، مع أنّ نحاة الكوفة لم يبعدوا النّجعة عن مرابع النّحو البَصريّ، فهم في الأصل ولّدوا أفكارهم وآراءهم من النّحو البصري، وشقّوا طريقتهم التي ميّزتهم بعد نشوئه وتمامه، يقول مهدي المخزومي عن مدرسة الكوفة: إنّها «أخذت النّحو بعد أن نشأ ونما»[1]، ولا يعنينا في هذا البحث التّعمق في مرتكزات النحو التُّراثيّ وأُصوله، ولا إظهار قوّة حجيّتها؛ إذ هو تأطير تحليليّ موجّه على ما انجلت عنه محاولة مهدي المخزومي التّجديديّة، وكشف آرائه النّحويّة في كتابه "في النّحوِ العربي: قواعد وتطبيق على المنهج العلميّ الحديثِ"، وتسليط الضّوء على تأثيرها في الدّراسات النّحويّة.

إنّ كتاب الدكتور المخزومي المعنيّ بالبحث على صغر حجمه يُعدُّ أهمّ مؤلّفٍ له لخّص فكره التّطبيقي؛ فهو تبيان لآرائه النّظريّة السّابقة له وخاصّة في كتابه الآخر صغيرِ الحجمِ أيضًا "في النّحو العربي نقد وتوجيه"، وعملي كغيره وجهةُ نظرٍ علميّة أراها كذلك فحسب، ولطبيعة بحوث المجلات العلميّة في منهجيّتها فإنّي أبيّن ما يلي:

أسباب الدّراسة: إنّ مما دفعني لتناول موضُوع البحث جملةً من الأسبابِ، وهي:

أولًا: ضرورة أن تكون روح البحث العلمي حيويّة تجاه الدّرس النّحويّ بصفة عامة وتجديده بصفة خاصّة، وذلك استنادًا إلى أنّ علم النّحو صناعة

(١) مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللّغة والنّحو، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط٢، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م، ص٣٦٨.

بشريّة اتكأت على المسموع من لغة العرب على اختلاف طبقاتهم.

ثانيًا: تخصيص البحث بنمط من أنماط التّجديد النّحويّ الحديث، وهو نمطٌ أساسه مرتكزات النّحو العربي وأُصوله، وتقويمه بناء على هذا الأساس.

ثالثًا: لم أجد من خصّص كتاب "في النّحوِ العربي: قواعد وتطبيق على المنهج العلميّ الحديثِ" للعالم اللُّغويّ المعاصر الدكتور مهدي المخزومي بالدّراسة والنقد، والكشف عن خفايا التّفكير اللُّغويّ فيه، وأثر تطبيق هذا الكتاب في تيسير النحو، ومدى أخذه بأُصول النحو العربي ومرتكزاته.

رابعًا: أنّ المكتبة العربيّة لم تزل بحاجة إلى أنواع كثيرة من البحوث المختصّة في مسائل دقيقة تعين على فهم النّظريات الرائدة في العلوم كافّة.

مشكلة البحث: تتلخّص مشكلة البحث في التّعرف على تحليل أبعاد التّجديد النّحويّ للدكتور مهدي المخزومي بالاتكاء على أُصول النّحو العربي ومرتكزاته، والمكانة العلميّة له في كتابه "في النّحوِ العربيِّ: قواعِد وتطبِيق على المنهج العلميّ الحديثِ".

أسئلة البحث:

- هل استطاع أن يأتي بالجديد؟
- هل استطاع أن يخرجَ من دائرة التّفكير العقلي التي فكّر بها النُّحَاة القدامى؟
- ما مدى اتّفَاق هذا العملِ أو اختلافه مع ما قدّمه الأقدمون؟
- هل ما اعتمَد عليه المخزومي من تفسيرٍ للظّواهر النّحويّة يعدُّ سالمًا من التناقضات والتّخبطات التي لاحظها هو على عمل الأقدمين؟

- ما أهم الجهود التي قدمها المخزومي في هذا العمل التّطبيقي؟

منهج البحث: أمّا المنهجيّة فتركّزت على المنهج الاستقرائي والتّحليلي في الدّراسة والنّقد.

خطّة البحث: للبحث مقدّمة وتمهيد ومبحثان وخاتمة، في المقدّمة تحدّثت عن الموضُوع، وفكرته، وأسباب الدّراسة، ومشكلة البحث، ومنهج البحث. وفي التمهيد تحدثت عن مهدي المخزومي، وكتابه "في النّحوِ العربي: قواعد وتطبيق على المنهج العلميّ الحديثِ". ويلي ذلك مبحثان: الأول: المرتكزات المعرفيّة في كتاب "في النّحوِ العربي: قواعد وتطبِيق على المنهج العلميّ الحديثِ". الثاني: منحنيات التّجديد وأثرها العلمي.

ثمّ ذيلت البحث بخاتمة لخّصت نتيجة البحث، وأخيرًا أثبتُّ المصَادر والمراجع.

سائلا الله أن يفيد طلابُ العلم وأهلُ الاختصاص من هذا البحث، وأن يضيف لبنة تجد مكانها بين البحوث التّخصّصيّة، والله من وراء القصد، والحمد لله ربّ العالمين.

التّمهيد: مَهْدي المخزُومي، وكتابه "في النّحوِ العربيّ: قواعِد وتطبِيق على المنهج العلميّ الحدِيث.

أولًا: نبذة تعريفيّة بالدكتور مهدي المخزومي.

هو: مهدي بن محمد صالح بن حسن المخزومي، ولد في النجف عام ١٩١٠م[١]، أو ١٩١٧م[٢]، أو ١٩١٨م[٣] ونشأ وتعلّم علومه القديمة والابتدائية [٤]، ثم انتقل إلى بغداد ومنها سافر إلى القاهرة للدراسة الجامعيّة مبعوثًا من بلده، ونال الشهادة الجامعية، ثم عاد إلى وطنه العراق فاشتغل مدرسًا لبضع سنوات في التعليم العام للمرحلة الثانوية، ثم استأنف رحلته مرة أخرى إلى القاهرة فأتم دراسته العليا: الماجستير والدكتوراه في جامعة فؤاد الأول، على النحو الآتي:

– الماجستير، وعنوان البحث الذي طبع فيه "الخليل بن أحمد الفراهيدي:

---

(١) ينظر: رياض السواد، مهدي المخزومي وجهوده النحوية، دار الراية، عمان، الأردن، ط١، ١٤٣٠ه/ ٢٠٠٩م، ص٢١. قال: هناك اضطراب في سنة ولادة المخزومي ولعل أصح هذه التواريخ هو عام ١٩١٠م. المصدر السابق. نفسه.

(٢) ينظر: كوركيس عواد، معجم المؤلّفين العراقيين في القرنين التاسع عشر والعشرين (١٨٠٠-١٩٦٩م)، مطبعة الارشاد، بغداد، ١٩٦٩م، ج٣ ص٣٤٦. ومحمد خير بن رمضان بن إسماعيل يوسف، تَكملَة معجم المُؤلفين، وفيات (١٣٩٧ - ١٤١٥ هـ) = (١٩٧٧-١٩٩٥م)، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ص٥٩١. وأحمد العلاونة، ذيل الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م، ج١ ص٢١٢.

(٣) ينظر: كوركيس عواد، معجم المؤلّفين العراقيين، ص٣٤٦.

(٤) ينظر: محمد رمضان، تَكملَة مُعجم المُؤلفين، ص٥٩١.

أعمالهُ ومنهجُهُ، وأشرف عليه الأستاذ إبراهيم مصطفى، عام١٩٥١م، وطبع الطبعة الأولى عام ١٩٦٠م.

– الدكتوراه، وعنوان بحثه: "مدرسة الكوفة النّحويّة، ومناهجها في اللغة والنّحو" وأشرف على الرسالة الأستاذ مصطفى السّقا عام ١٩٥٣م، وطبعَته الطبعةَ الأولى وزارةُ المعارف العراقية عام ١٩٥٥م.

وبعد أن نال الماجستير والدكتوراه في القاهرة، وتتلمذ على يد كبار الأساتذة فيها، منهم: طه حسين، وعبد الوهاب حمّودة، وعبد الوهاب عزّام، وأحمد أمين، ويحيى الخشّاب، وأمين الخولي، وإبراهيم مصطفى، ومصطفى السّقا، وغيرهم، عاد إلى وطنه العراق، وأصبح أحد الأعلام البارزين في النحو والصرف واللغة، فعين مديراً في كلية الآداب في جامعة بغداد، وفي عام ١٩٥٨م أنيطت به عمادة كلية الآداب، وكان فيها أستاذ النّحو والصرف، وعين أيضًا عضواً في المجمع العلمي العراقي، وأشرف على رسائل علمية للماجستير والدكتوراه، وتتلمذ عليه جملة ممن الطلاب الذي تأثروا به، وأسهم في الحياة العلمية المعاصرة إسهاما بارزًا من خلال ما قدّم من جهود في التّأليف والتّحقيق النّحويّ واللُّغويّ والمعجميّ والأدبيّ[1]، وقد سافر إلى المملكة العربية السعودية، ودرّس في جامعة الملك سعود بالرياض، ثمّ عاد إلى بلده وبقي فيها إلى أن توفي عام١٩٩٣م في بلده، ودفن في مقبرة العائلة في النّجف[2].

(١) ينظر: رياض السواد، مهدي المخزومي وجهوده النحوية، ص٢٦.

(٢) ينظر: محمد رمضان، تكملة مُعجم المُؤلفين، ص٥٩١، وأحمد العلاونة، ذيل الأعلام، ص٢١٢.

ومن أهم مؤلفاته غير مؤلفيه السابقين في الماجستير والدكتوراه:

- في النحو العربي نقد وتوجيه، ١٩٦٤م، قدم له مصطفى السّقا، وطبع أكثر من مرة.
- في النحو العربي: قواعد وتطبيق على المنهج العلمي الحديث، ١٩٦٦م، قدم له مصطفى السّقا، وطبع أكثر من مرة.
- عبقري من البصرة، عام ١٩٧٢م، وطبع أكثر من مرة.
- الدرس النحوي في بغداد، ١٩٧٥م، وطبع أكثر من مرة.
- كما حقق: معجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، وطبع في ثمانية أجزاء عام ١٩٨٠م. وديوان الجواهري، بالاشتراك مع إبراهيم السامرائي وآخرين، وطبع في سبعة أجزاء عام ١٩٧٣م.
- وله مقالات وبحوث كثيرة في المجلات العراقية، ومجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، وغيرها، واشتملت على آرائه ومناقشاته العلميّة في النحو واللغة.

ثانيًا: التعريف بكتابه: "في النحو العربي: قواعد وتطبيق على المنهج العلمي الحديث".

ألّف الدكتور مهدي المخزومي كتابه "في النّحوِ العربي: قواعد وتطبِيق على المنهج العلميّ الحدِيثِ" في (٢٣٨) صفحةً تطبيقًا للمنهج العلميّ التّصوُّري الذي ينبغي أن يكون عليه النّحوُ العربيُّ بعد التّنظير له في عمل مستقل قبله.

والحقّ أنّه امتدادٌ لكلّ ما أُلِّف من كتبٍ بهدف تطوير النّحو العربيّ وتيسير

تعليمه للنّاشئة، والابتعاد به عن أثر المنطق والفلسفة الذي علِق به منذ زمن بعيد، ولم يكن عمله بدعًا؛ فقد سُبق بمحاولات تجديديّة حديثة عدة من أبرزها صنيع الأستاذ إبراهيم مصطفى سنة ١٩٣٧م، الذي قدّم آراءه التي أحيا بها النّحو كما يرى، وكذلك دعوة أمين الخولي سنة ١٩٤٣م، ودعوة الدكتور شوقي ضيف سنة ١٩٤٧م، ولم تكن الشّكاية من صعوبة النّحو العربي التّعليميّة وليدة العصر، ولا أدلّ على ذلك من ظهور المختصرات الكثيرة؛ لتيسير النّحو على المتعلمين النّاشئة منذ زمنٍ متقدّم.

لقد ألّف مَهدِي المخزوميّ كتابَه لأجل التّيسير، فهو مندرج ضمن المحاولات التي تسعى لتحقيق هدف التّيسير، ولم يزعم مهدِي المخزوميّ أنّ عمله مكتملٌ، وإنّما هو محاولَةٌ كما يقول عنها في المقدّمة: «لتكون منطلقًا إلى محاولات أوسع تحقيقًا، وأعمق إحاطة واستقصاء، وتتناوله الأقلام الذكيّة؛ لتستدرك ما فاتها من نقص لا يخلو منه عمل بكر»[1].

وعمل المخزومي في الكتاب يستند إلى هذا النّظرة الحديثة السّاعية إلى التّطوير، وستظهر قيمة عمله من خلال قدرته على تحقيق هذا الهداف؛ فيُثبت أنّ ما قام به من إلغاء أو حذف أو خلط أو تفريق لأشياء متفرقة هو خطواتٌ نحو التّصحيح لما ظلّ عند النُّحَاة القدامى طِيلَة عشرةِ قرونٍ ويحتَاجُ إلى تجديد.

إنّ سمةً جليّة لهذا الكتاب تبرُز في وضوح عرضه وابتعادِه عن التّعقيد؛ مما جعلته عملًا مميّزًا عن الأعمال المشابهة له؛ فموضُوعاته وجزئياتها متلاحقة

(١) مهدي المخزومي، في النّحو العربي: قواعد وتطبيق على المنهج العلميّ الحديث، دار الرائد العربي، ط ٢، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م، المقدمة، ص١٦.

ومرتّبة، ولن يجد القارئ عنتًا في فهم محتواه وما يرمي إليه، وجاءت موضُوعات الكتاب في تمهيد تناول فيه دراسةَ الصّوت، وبنية الكَلِمة وما يتصل بذلك. ثم تناول أنواعَ الإعرَاب وعلاماتِه وموضُوعاتِه، المرفوعات والمخفوضات والمنصوبات.

ثم بحث في الجملة العربيّة وأنواعها، فتناول الجملة الفعليّة، وبحث الفعل وأقسامه ووظيفته ودلالته. ثم الجملة الاسميّة. ثم الجملة الظرفيّة. ثم الإضَافَة المباشرة والإضَافَة بالواسطة. ثم التّوابع، وهو بحث في المعرَبات تبعًا. ثم أساليب التّعبير، قدّمه في فصول تتضَمّن بعض الأساليب الشائعة الكثيرة الدّوران "السؤال والجواب، والاستثناء، والقصر، والتّعجب، والنّداء". ثم الإعرَاب في التّطبيق، ونماذج في إعراب الجمل وتحليلها إجمالًا وتفصيلًا.

وسيظهر في هذا البحث جملةٌ من الملحوظات العامّة غالبًا، وليس بأفراد المسائل؛ لأنّ المخزوميّ في هذا الكتاب يَصدُر كثيرًا مما تعارف عليه النُّحَاة لينطلق إلى ما يظنُّه تجديدًا، وإذا رأى أنّه لن يُوفّي الموضُوع حقه اعتذر بأنّه سيبين «بقدر ما تسمح به ظروف هذا العمل»[1]، وهذا التّعبير عائم، ولسائل أن يسأل ما ظروف هذا العمل حتى يُعرف ما الذي يسمح به؛ لذا فالموضُوعات التي ذكرها الدكتور مهدي المخزوميّ في هذا الكتاب ناقصة لا تفي بجميع الظواهر اللُّغَويّة لأنّه يلجأ إلى العموميّات أو التّردُّد في الفصل، فقد جعل للجملة نوعًا ثالثًا لم يجزم به، فالجملة الظرفيّة هي التي يكون فيها المسند ظرفًا، أو مضافًا إليه بالأداة أي: الجار والمجرور عند النُّحَاة، مثل:

(١) مهدي المخزومي، في النّحو العربي، قواعِد وتطبِيق ٤٦

"أمامك عقبات"، ومثل قوله تعالى: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾[1] فمثل هذه الجمل عنده «بين بين، لا هي بالاسميّة، ولا هي بالفعليّة»[2]، مع أنّه أحيانًا يسهب ليحاول الفصل بينها.

(١) إبراهيم، ١٠.

(٢) مهدي المخزومي، في النّحو العربي، قواعد وتطبيق، ص٨٧.

المبحثُ الأوّلُ: المرتكزات المعرفيّة في كتاب "في النّحوِ العربي: قواعد وتطبِيق على المنهج العلميّ الحدِيثِ".

من يطلع على الكتاب فسيرى أنّ مهدي المخزومي لم يضمر استخفافه بالجهود القديمة للنُّحاة، فقد أطلق ألفاظًا بعيدة كل البعد عن المنهج العلمي المرتضى في النّقد والتّوجيه، خاصّة في السياقات العلميّة الحديثة، فقد وصف آراء العلماء بأنّها سخيفة[1] ورماهم بالجهل[2] ووصف النُّحَاة بـــ(القوم)[3]، أو صنيعهم بـــ(ضرب من العبث والفضول)[4]، مع أنّه بنى عمله على عملهم، وفي هذا المبحث سأتطرق إلى أبرز المرتكزات المعرفية في الكتاب:

١ـــ **الصّنَاعة النّحويّة:** علمُ النّحْو علمٌ مصنوعٌ أدرك صُنّاعه الحاجة إليه للحفاظ على اللُّغة العربيّة وتسهيلها على المتعلّمين؛ فاجتهدوا في إحكام الصّنعة وفي التفسير العلميّ؛ فضبَطوا القواعد، وجعلوها مقياسًا للمقبول والمرفوض، فتعمّقوا أكثر في صاحب اللُّغة وتداولاته في قضاء حاجاته، والوصول بها إلى أغراضه وغاياته، وعمل علماء العربيّة منذ بزغت شمسه

---

(١) ينظر: مهدي المخزومي، في النّحو العربي، نقد وتوجيه، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠٦هـــ، ص١٣٩، ولم تكن هذه العبارات واتهام المخالف بها جديدة؛ فقد كان بعض النُّحاة القدامى يطلقونها ويلمزون بها مخالفيهم، ومن أمثلته قول أبي حيان: «وأجاز الكوفيون ...وهو قول سخيف لا يحسن أن يقوله من عنده علم». محمد بن يوسف، أبو حيّان ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط١، ١٤١٨ هـــ/ ١٩٩٨م، ج ٤ ص٢١٩١.

(٢) ينظر: مهدي المخزومي، في النّحو العربي، قواعِد وتطبِيق، ص٢٢٩.

(٣) السابق: ص٤٦، ٢٣١، ٢٣٨.

(٤) السابق: ص١٢٧.

على تلمُّس الأسباب التي أوصلت النّظام اللُّغَويّ المتعمِّق في ذهن الناطق باللُّغة أن يمايزَ بين أقسام الكلام، ويمارسَ ذلك بانتظام، ويتخيَّرَ مواقع الكلام.

ولم يزل علماءُ اللغة يراجعون القواعد، ويحاولون تيسيرَها على المتعلمين، وفي العصر الحديث أولَى كثيرٌ منهم عنايةً ملحوظة بمراجعة أصول النّحو العقليّة المُعتمدة لدى النحاة القدامى في التّفكير، ووقفوا منها مواقف عِدّة، على درجات متفاوتة بينهم في القبول أو الرّفض، ومن السابقين الأستاذ إبراهيم مصطفى فقد ظهر ليبيّن رأيه الذي يُعدُّ أشدّ حدة ممن تلاه حول نظرته للنّحو العربي ونشأته؛ وأنّ «النُّحَاة في سبيلهم هذا متأثرون كل التّأثر بالفلسفة الكلاميّة التي كانت شائعة بينهم، غالبة على تفكيرهم، آخذة حكم الحقائق المقررة لديهم»[(١)]، ثمّ استهوت هذه النّظرات كثيرًا من الباحثين المحدثين من أنصار التّجديد الذين واصلوا انتقاد النُّحَاة القدامى؛ لإدخالهم التعليلات الفلسفيّة وأخذهم بمبدأ التّأثر والتّأثير اللفظي وخاصة فلسفة العوامل النّحويّة؛ ومن أبرزهم عبدالرحمن أيوب[(٢)]، وتمّام حسان[(٣)] وإبراهيم مدكور[(٤)].

---

(١) إبراهيم مصطفى، إحياء النّحو، مؤسسة هنداوي، ط: ٢٠١٤م، ص٣٣.

(٢) ينظر: عبدالرحمن أيوب، دراسات نقديّة في النّحو العربي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٧م، ص٧٤.

(٣) ينظر: تمام حسان، اللغة العربية بين المعيارية والوصفية، عالم الكتب، القاهرة، ط٢٠٠٠م، ص٤٨. واللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، ط٣، ١٤١٨ه/ ١٩٩٨م، ص٢٣١.

(٤) إبراهيم مدكور، منطق أرسطو والنّحو العربي، مجلة مجمع اللغة العربيّة، ١٩٥٣م، من ص٥٣٣ حتى ص٣٤٦.

وبالمقابل فقد انتقد توجههم المتشدّد بعضُ الدّارسين المتقصّين لهم وأنّ «الذي تُشير إليه هذه الروايات التّاريخيّة لا يؤكده وجود شيء محدّد من المنطق الأرسطي بين يدي الخليل وسيبويه ومن عاصرهما من أوائل النُّحَاة»[1]، وأنّ هذا الأثر المزعوم ما هو إلا ظنٌّ لا دليل عليه، وهذه وجهة نظر قويّة ولا ينبغي إهمالها، يقول عبد الرحمن الحاج صالح: «ولم يأتِ أيُّ واحد منهم بدليل قاطع اللهم إلا ما أخرجه "مركس" من مقارنته للاصطلاحات العربيّة باليونانيّة»[2]، وقد تصدى كثيرٌ من الباحثين لهذه الدّعاوى، بما يستحقُّ الرّفض أو التّشكيك بما قاله "مركس" وغيره.

ثمّ إنّ من هؤلاء السّاعين إلى التّجديد من يستندُ إلى معرفة جيّدة بأُصول النّحو العربيّ، فتميّز تجديدهُم باتّكائهم على مرتكزات معروفة وقابلة للتّجديد، ومن هؤلاء مهدي المخزُومي فهو على وعيٍ بالتُّراث النّحويّ ودراية به، فقد اشتغل بتدريسه فترةً طويلة، وعرف ما لدى النُّحَاة القدامى واتجاهاتهم العلميّة، وما لدى المحدثين من الأدوات التي يمحّصون بها النّحو القديم، ويخلّصونه مما علق به من تعقيد وبعْدٍ عن طبيعة اللّغَة كما يقولون، فهو منفتح على الدّراسات اللُّغَويّة الحديثة ومؤمن بقدرتها على إعادة النّظر النّحْويّ للغة ووصفها، وهذا الأساس الذي انطلق منه مهدي المخزومي مكّنه في بحوثه ومؤلّفاته من إنضاج أفكاره ووضوحها، فمزج بين الدّرس اللُّغويّ

(١) عبده الراجحي، النّحو العربيّ والدّرس الحديث، بحث في المنهج، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٩م، ص٦٤.

(٢) عبدالرحمن الحاج صالح، النّحو العربي ومنطق أرسطو، مجلة اللسانيات، ع، ص٤٥.

الموروث والدّراسات الحديثة للأصوات أو الصرف أو التّركيب، حتى فيما وراء ذلك من الولوج إلى قصد المتكلّم وغايات الكلام، وتزامَن ذلك كلُّه مع تطوّر العلم وأدواته ومناهجه، فقد تقصّى جهود علماء العربيّة القدامى، وعمّق فكرة أنّ إصلاح النّحو تتركز بتخليصه من شوائبه الفلسفيّة وأنّ النّحو العربي بحاجة ماسّة إلى التّجديد، يقول: «هذا كتاب في النّحو أقدمه بين أيدي الدّارسين مبرأً مما علق بالنّحو طوال عشرة قرون من شوائب ليست من طبيعته، ولا من منهجه»(١).

فهو في الجملة مؤمن بالصّنَاعة النّحويّة التي يراد منها ضبط تعلُّم العربيّة، ومُنطلَقه من قوله عن النُّحَاة بعد الخليل وعلى رأسهم سيبويه وتلاميذه: إنّهم «ترخّصوا في استخدام مصطلحات ليست من اللُّغة في شيء، كالعامل والمعمول، والنّاصب والجازم والجار، وغيرها؛ مما مهّد السّبيل للفلسفة الكلاميّة والمنطق اليوناني، بما لهما من قِيَاسَات ومصطلحات وتوجيهات أن ينفذا إلى هذا الدّرس اللغوي، وتتم لهما السّيطرة، ويكون لهما الغلبة عليه»(٢).

٢ــ نظريّة العامل: رضي النُّحاة القول بفكرة العامل وأنّ التّغيرات اللّفْظيّة تغيّر المعاني فتغيّر إعرابها، وإمام النُّحَاة سيبويه بيّن أنّ العرب ينفذون إلى ما يريدون قوله بما اعتادوه من لسانهم، فإن هم اضطُروا إلى مخالفته حاولوا

(١) مهدي المخزومي، في النّحو العربي، قواعد وتطبيق، ص١٥.

(٢) مهدي المخزومي، في النّحو العربي، نقد وتوجيه، ص١٤.

به وجهًا لا يتعدّونه إلى ما لم يُضطروا إليه، يقول: «وليس شيء يُضطرُّون إليه إلا وهم يحاولون به وجهًا»[1]، ويوضّح الزّجاجي ذلك بصورة جليّة فيقول: «إنّ الأسماء لما كانت تعتورها المعاني، فتكون فاعلة ومفعولة، ومضافة، ومضافًا إليها، و لم تكن في صورها وأبنيتها أدلة على هذه المعاني بل كانت مشتركة، جُعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني»[2].

ومن تمسّك بهذا التّفسير فلا يحقّ وصمه بالجهالة بطبيعة الدّرس النّحوي كما قال المخزومي، حتى وإن تمسّك بأصل فكرة العامل، أو نمّطَ الكلام واخترع فكرةً تضمُّه إلى هذه النّمطيّة، فهو من المعقول عند علماء النّحو المؤسسين الذي ارتضوه في التّفسير، ومن لم يجد ما يناهض العمل به حقيقة ويحلُّ محله فلا يمكنه إلا الرضا بأصل القول بأثر العامل، مع التّخلّي عن جملة من التّفسيرات العقليّة التّي ذهبت بالنّحو بعيدًا عن الاعتبارات اللُّغَويّة المحضة، ويعدُّ العامل والمعمول من أكثر ما ناهما النقد قديمًا وحديثًا، وإنّ كان المحدثون أشدّ وأنكى من خصومه القُدامى، يقول مهدي المخزومي: «الواقع أنّ القول بالعامل، والتّمسك بفكرة العمل، وما يستتبع ذلك من لجوء إلى الاعتبارات العقليّة في تفسير تأليف، أو توضيح بناء، إنّما يمثل عهدًا كان يجهل طبيعة الدّرس النّحوي، ويجهل أنّ النّحو درس لغوي يخضع لاعتبارات لغويّة محضة، لا مكان لحكم العقل، ولا لمنطق العقل»[3].

---

(١) سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح: عبد السّلام هارون، عالم الكتب، بيروت، ج١ ص٣٢.

(٢) عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي أبو القاسم، الإيضاح في علل النّحو، تحقيق: مازن المبارك، مطبعة المدني، مصر، ١٩٥٩م، ص٦٩.

(٣) مهدي المخزومي، في النّحو العربي، قواعد وتطبيق، ص٢٢٩.

ولا حاجة إلى بسط القول للتعريف بالعمل والمقصود بالعامل والمعمول[1]، ومن المعلوم أن النّحو العربي بصريه ثمّ كوفيّه التّابع منذ النشأة يعتمد هذا الأصل، وعليه تفكيره بصفة عامّة، فهو في الجملة معقولٌ من منقول، وليس الكلام هنا على ما آل إليه الدرس النّحويّ من التعليلات الفلسفيّة التي اتسعت مع تنامي الدّرس النّحوي؛ بل مع مجرّد الأخذ بهذا الأصل وربط النحو منذ نشأته بفكرة التخلّص منه ومن الأخذ بمبدأ التأثر والتأثير.

إنّ عامّة المآخذ على قصور الدّراسات النّحويّة العربيّة تنفذ إليها من طرح فكرة العامل عن التفسيرات اللغوية، وجلّ محاولات التّيسير التي نُودي بها في العصر الحديث انطلقت من الدعوة إلى إلغاء نظريّة العامل، بل لعلّ كثيرًا من المحدثين قاسوا إنجازات تجديدهم وتيسيرهم للنّحو بمدى نيلهم من فكرة العامل والتخلّي عنها، وأنّهم كلّما أوغلوا في هذا المقصد أحسّوا بعمق تجديدهم، وأساس هذه النّبتة من حيثُ الجملة ما دوّنه ابن مضَاء القرطبي الظّاهري المتوفى عام اثنين وتسعين وخمسمائة للهجرة في كتابه صغير الحجم الذي رد به على النُّحَاة وهو ردٌ مشهور ومعروف، وقد أعجب به كثيرٌ من المحدثين من العرب والمستشرقين فبنى كثيرٌ منهم نقدَه عليه.

وخلاصة نقدهم أنّ غالب التّعليل والتّأويل والحذف والتّقدير تستند إلى

(١) من أيسر التّعريفات للعامل أنّه: «ما أثّر في آخر الكَلِمة أثرًا له تعلق بالمعنى التّركيبي» ينظر: محمد بدر الدين بن أبي بكر بن عمر الدماميني، تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد، تحقيق: الدكتور محمد بن عبدالرحمن بن محمد المفدى، ط١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ج١ ص١٢٣.

القول بالعمل وتأثير العامل، وأنّها ألحقت ضررًا واضحًا بالنّحو العربي؛ وقد تصدّى لهؤلاء المطالبين كثيرٌ من علماء العربية وبعض المستشرقين الذين رأوا أنّ الرّافضين لفكرة العامل النّحوي العربي لم يستندوا إلى قناعات علميّة ترجّح كفتهم؛ وأنّ الأولى من ذلك الانتقاء من جملة النّحو العلمي بما يحقّق «تجنّب الإطالة والتّعمق في ذكر القواعد، والاستعانة على توضيح الموضُوعات بالأمثلة والتّقليل من الشواهد، والوقوف عند العِلّة التّعليميّة، والتّمييز بين المستويات التّعليميّة»[1]؛ مما أظهر عدة مناهج علميّة قديمًا وحديثًا عمدت إلى تهذيب نظريّة العامل، وقد أوضح مهدي المخزومي أنّ نحاة الكوفة «أقلّ من البَصريّين إمعانًا في فلسفة العامل، وكان منهجُهم أقرب إلى روح المنهجِ اللُّغويّ من منهج أهلِ البصرة»[2]، ومع هذا فهو لا يقبل القول بالعامل، ولا يخفي القول بأنّه لا أساس له في التّأثير حسب طبيعة اللغة، ويزعم أنّ التخلّي عن هذا الأصل الذي بُني عليه النّحو العربي سينهض بالنّحو العربي من جديد بعد أن انحرف مساره على يد النُّحَاة القدامى الذين خلفوا شيخ اللُّغويين الخليل بن أحمد الفراهيدي، وبعد أنْ شاب النّحو شائبةُ الفلسفة والمنطق وأنّ الحاجة ماسّة إلى تخليصه من هذه السّيطرة المنهجيّة الفلسفيّة؛ من باب أنّ العامل والتّمسُّك به جعلت النّحو أسيرًا لمعياريّة صارمة اعتمدت على أسس فلسفيّة ومنطقيّة أكثر من اعتمادها على رؤية لغويّة وصفيّة، يقول

(١) محمد صاري، تيسير النّحو: موضة أم ضرورة؟ مجلة الدراسات اللغوية، ع٢، يوليو٢٠٠١م، ص١٩١.

(٢) مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة، ص٢٦٣.

المخزومي: «وليس في النّحو عامل، وليست المؤثرات التي تصير بها الكلمة مرفوعة أو مخفوضة أو منصوبة هي ما زعموا من فعل أو شبيه بالفعل، أو أداة مختصة»[1]، ويقول: «إذا بطلت فكرة العامل بطل كلُّ ما كان يبنى عليه من تقديرات متحمّلة لم تكن لتكون لولا التّمسُّك بها، وبطل كلُّ ما عقدوا من أبواب أساسها القول بالعامل»[2].

وفي التّطبيق يوضّح تعريفه للإعراب كيف يتحاشى إسناد تغيُّر آخر الكَلِم به، حتى إن كان صنعة اصطلاحيَّة، يقول: «الإعرَاب: أن يتغيَّر آخر الكَلِمة بتعاقب الأغراض النّحويَّة التي تؤدِّيها في أثناء الجملة»[3]، إذن فمسألة التّطويع غير واردة في الأصل عند مهدي المخزومي وهذا هو الذي يختصر القول لإبانة منهجه، حتى إن بدا بعض الإلماحات لقبول القول بالتّأثيرات المنطقيَّة في تفسيرات الكوفيين، فالحل الوحيد عند المخزومي هو تجاوز هذه النظريَّة برمّتها.

ومع وضوح رأي المخزومي حول رفض فكرة العامل فقد جاءت كثيرٌ من تطبيقاته ملبسةً، و لم يستطع التخلُّص من أثر التراتب اللفظي وتأثُّر بعضه ببعض، منها حديثه عن الفاعل الحقيقي فهو لم يُلغ تأثير اتّجاه الكلام في تغير لفظه كما هو معلوم، يقول: «الفاعل: وهو المسند إليه في الجملة الفعليَّة، نحو: تلبّدت السَّماء بالغيوم، فهو إذن فاعل مرفوع»[4]، وهذا رأي معروف

(١) مهدي المخزومي، في النّحو العربي، نقد وتوجيه، ص٢٣٢.

(٢) السابق، ص١٦.

(٣) مهدي المخزومي، في النّحو العربي، قواعِد وتطبِيق، ص٢٨، وينظر: ص٦٦.

(٤) السابق، ص٦٧.

فقد قال الرضي الإستراباذي، قبله: «الاختلاف حاصل من العامل بالأدلة التي هي الإعراب، فهما في الظاهر كالقاطع والسّكين، وإن كان فاعل الاختلاف في الحقيقة هو المتكلّم بآلة الإعراب، إلا أن النُّحَاة جعلوا العامل كالعلّة المؤثرة وإن كان علامة لا علّة، ولهذا سموه عاملًا»[1]، فإنّ المتكلّمين هم الذين يرفعون وينصبون ويخفضون، وليس ثمّتَ تعارضٌ بين لفظ المتكلّم المقصود وعمل العامل بالصّنعة، وما من فاعل إلا وله فعل، والفاعل الحاصل به أو منه «لا يمنع من ذلك كون بعضها مما ليس له اختيار، أو مما يمتنع عقلًا صدور الفعل عنه؛ لأنّ المسألة إنّما تعالج لغويًا لا فلسفيًّا»[2]، فلا أثر لإلغاء العامل في هذا التّلاقي.

غير أنّ المخزومي يطّرح هذا التّلاقي ويُلغي أثر العامل تمامًا كما سبق، يقول: «فليست الحركات آثار العوامل، ولكنها عوارض لغويّة عربيّة، اقتضاها أسلوب العربيّة في الوصول إلى الغرض من تفاهم بين المتكلّمين، واقتضاها تركيب العربيّة العضويّ، وجرى عليها تخصيص الضمة بما دخل في الإسناد، سواء أكان مسندًا إليه أم تابعًا للمسند إليه، وتخصيص الكسرة بما دخل في الإضَافَة، سواء أكان مضافًا إليه أم تابعًا للمضاف إليه، وتخصيص الفتحة بما لم يدخل في إسناد ولا إضافة، سواء أدى وظيفة لغويّة أو معنى إعرابيًّا، أو لم يؤد شيئًا من ذلك»[3]، والنتيجة كما يراها أنّ نظام العوامل

(١) الرضي الإستراباذيّ، شرح الكافية في النّحو، دار الكتاب العربي، بيروت،١٤٠٥هـ، ج١ ص١٨.

(٢) مهدي المخزومي، في النّحو العربي، قواعد وتطبيق، ص٩١.

(٣) السابق، ص٢٣٢.

لم يكن من طبيعة الدِّراسات اللُّغَويّة العربيّة وإنّما هو أثر فلسفي دخيل مفروض عليها يجب التخلُّص منه.

ولقد كان لهذا الوضوح في النقد لنظريّة العامل الذي يعدُّ أساس الجدل في الخلاف النّحوي خاصّة تحديداً للمشكلة في نظره التي أعاقت أو قصّرت دون أنْ تصل الدِّراسات النّحويّة العربيّة إلى غايتها في فهم اللُّغة، وجعله كغيره من الدّارسين يقدرون لهذا الفهم قدره، فقد أصاب في نقده التّحوُّلات الفلسفيّة الطّارئة على التّفكير النّحوي، فلا يمكن إنكار آثارها في تعقيده؛ لأنّها أثرٌ من سيطرة فكرة العامل على أذهان النُّحَاة[1]، ولكن هذا لا يمكن معه نفيُ أن يكون شيخ النُّحَاة الخليل بن أحمد أخذ بفكرة العامل الطّبيعيّة كما هو معلوم؛ فهو لم يخف على النُّحَاة القدماء، وقد أشار ابن جني في الخصائص إلى أنّ المتَكلِّم هو الذي يُجري الرفع والنصب والجزم، وهي الفكرة التي استغلها ابن مضاء وبنى عليها نقده للنحاة.

ولعل الفيلسوف اللغوي ابن جني يبيِّن هذا المقصد بقوله: «وإنّما قال النّحويّون: عاملٌ لفظيٌّ وعاملٌ معنويٌّ ليُرُوك أن بعض العمل يأتي مسبّبًا عن لفظ يصحبه، كمررت بزيد، وليت عمرًا قائم، وبعضه يأتي عاريًا من مصاحبه لفظ يتعلّق به، كرفع المبتدأ بالابتداء، ورفع الفعل لوقوعه موقع الاسم، هذا ظاهر الأمر وعليه صفحة القول، فأمّا في الحقيقة ومحصول الحديث فالعمل من الرفع والنصب والجرّ والجزم إنّما هو للمتَكلِّم نفسه لا لشيء غيره، وإنّما قالوا لفظيّ ومعنويّ لمّا ظهرت آثار فعل المتَكلِّم بمضامّة

(١) ينظر: مهدي المخزومي، في النّحو العربي، نقد وتوجيه، ص١٦٢.

اللَّفْظ للفظ، أو باشتمال المعنى على اللَّفْظ وهذا واضح»[1].

٣ــ **الأصول النَّحويَّة:** ناهض المخزومي بعض الأصول التي قام عليها النَّحو العربي، ومنها الأصول، يقول: «كان الدَّرس النَّحوي يقوم على أُصول ليست من النَّحو في شيء، ولا من اللُّغة في شيء؛ لأنَّها دخيلةٌ غريبة عن مجال اللُّغة والنَّحو»[2]، فهو ينتقد في هذا الكتاب وفي غيره من الكتب السَّابقة الأصول التي تبنَّاها النحاة القدامى في مناقشاتهم العقلية المنطقية؛ مما يعدُّ أهمَّ ما بنى عليه تفكيره التَّجديدي للنَّحو، من أبرز الأصول ما يلي:

٣-١ــ السَّماع: يرى مهدي المخزومي أنَّه لا يُطرح شيء صحَّ من السَّماع ولو كان قليلًا، ويعيب على النُّحَاة اعتمادهم «في تقعيد القواعد ووضع الأُصول على الشعر وحده»[3]، وأنَّ هذا هو السَّبب الذي أدَّى إلى اضطراب النُّحَاة في بعض أحكامهم، ويستحسن منهج القِياس لدى الكوفيين فهم «يحتكمون إلى الرِّواية أكثر مما يحتكمون إلى قضايا المنطق وأُصول الكلام»[4]، وأنَّهم يقيسون على المثال الواحد ما دام أنَّه لسانٌ عربيٌّ مستعمل ولو مرَّة واحدة، مخالفين ما كانت عليه المدرسة البَصرِيَّة؛ وأنَّ هذا الصَّنيع أبرز لدى الكوفيين «طابعهم العلميّ الخاص، ولهم مصادرهم التي أرجعوا

(١) عثمان بن جنّي أبو الفَتح، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٢م، ج١ ص١١٠.

(٢) مهدي المخزومي، في النَّحو العربي، قواعد وتطبيق، ص٢٢٩.

(٣) مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة، ص٣٣٥.

(٤) السابق، ص٢٧٦.

إليها أُصول دراستهم النّحويّة»[1]، وقد اقتنع بهذا المنهج واستحسنه في وقت مبكّر من تكوينه العلميّ، فمنهج الكوفيين أفضل للحفاظ على اللُّغة، يقول: «لأنّهم إذا سمعوا لفظًا في شعر، أو نادر كلام جعلوه بابًا، كأنّهم كانوا يشعرون بأنّ ما يقوله الأعرابي أو الأعرابيّة إنّما يمثّل بيئة لغويّة، لا يصحّ إغفالها»[2]، ويؤكد في أكثر مناقشاته أن الاحتكام للبيئة اللغوية، وأنّ هذا لا ينبغي أن يكون اختياراً لبعض أنواع اللغة دون بعض، وهو لا يؤيد منهج البصريين الذين يسرفون في القياس العقلي ولا يعولون على الطّبيعة اللُّغوية، بخلاف الكوفيين، فالكوفيون أميل إلى الدّرس اللُّغوي، باستنادهم إلى الاستقراء، واحتجاجهم بالنّصوص.

لم يكن مهدي المخزومي يعيب الاحتكام إلى بعض اللغة أو إلى قبائل محدودة دون غيرها، و لم يكن هذا الرأي هو الذي أضر بالجانب التطبيقي عنده، فإنّ جملة انتقاداته موجّهة إلى منهج التفكير العقلي في النّظرية النحوية التُّراثية بصفة عامّة وليس إلى الاحتجاج باللغة فحسب.

إنّ ما اشتهر من أنّ البصريين لجؤوا لضبط قواعد اللُّغة العربيّة إلى قبائل محدودة أخذوا عنهم اللُّغة التي اعتمدت و لم يقبلوا من غيرها من قبائل العرب غيرُ مسلّم به على إطلاقه، وقد فهم ذلك في الغالب من إيضاح أبي نصر

(١) السابق، ص٣٣٠.

(٢) السابق، ص٦٩٣.

الفارابي وحصره القياس عليها[1]، وهو خلاف صنيع النحاة من سيبويه حتى ابن مالك فهم لم يقفوا عند هؤلاء القبائل، فقد استشهدوا بكلام سائر العرب من أهل اللسان الواحد في عصور الاحتجاج كلخم وقضاعة؛ وأنّه لم يكن المناط في الاحتجاج مجرّد السماع عند الجمهور وإنّما صحّته قياسًا على الغالب، وما كان ليس غالبًا وهو شاذ فيطرح ولا يلتفت إليه، يقول سيبويه: «ولا ينبغي لك أن تقيس على الشّاذ المنكر في القياس»[2]، كلّ هذا من أجل المحافظة على اتّساقه مع منظومة القواعد وصحة تفسيرها؛ لأنّ القاعدة اعترافٌ بالنّظام، أمّا اللغة المسموعة فمحفوظة، وهو ما يفسّر قصد أبي على الفارسي فيما نقله عنه تلميذه ابن جني حين قال: «أخطئ في خمسين مسألة في اللغة ولا أخطئ في واحدة من القياس»[3]، لذا رأينا العلماء يلجؤون إلى الحكم أحيانًا بالسّماع، والسّماع يندرج ضمن المقبول لغةً ولكنه على غير القياس المعتاد من كلام العرب في جملتهم، وخاصّة النقيّ من لغاتهم، وهم أيضًا لا يساوون بين ضروب الكلام ويفرقون بين النّثر والنّظم، فظهر ما يعرف بالضرورة الشّعرية التي يجوز فيها ما لا يجوز في الكلام المنثور، سواء

(١) يقول: «الذين عنهم نُقلت اللُّغة العربيّة، وبهم اقْتدِي، وعنهم أُخذَ اللسانُ العربيّ من بين قبائل العرب هم: قيس، وتميم، وأسد، فإنّ هؤلاء هم الذين عنهم أكثرُ ما أُخِذ، ومعظمه، وعليهم اتُّكل في الغريب، وفي الإعرَاب والتّصْريف، ثم هذيل، وبعض كِنانة، وبعض الطّائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم». محمد بن يوسف، أبو حيان، تذكرة النحاة، تحقيق: عفيف عبد الرحمن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م، ص٥٧٤.

(٢) سيبويه، الكتاب، ج٢ ص٤٠٢.

(٣) ابن جني، الخصائص، ج٢ ص٩٠.

في التصريف أو الإعراب.

٣-٢ــ القِيَاس والتّعليل: إنّ نشوة الباحثين العرب في الحديث عن الوصفيّة كانت على أشدّها زمن تلمُّس تيسير النّحو بردّ القِيَاس والتّعليل؛ فإنّ الوصفيّة لدى مهدي المخزومي هي «أصداء لأفكار نادت بها اللسانيات الآنيّة الوصفيّة لم يطلع عليها في مصادرها ولا يحيل في تحصيلها على مصادر محدّدة، وإنّما قال بها أهل عصره وسرت مع قلمه. منها: اعتبار أنّ الفلسفة والمنطق مفسدان للدراسة اللُّغَويّة، وهذه الوضعيّة positivisme البدائيّة التي تدعو إلى الاعتماد على الوقائع عند دراسة اللُّغة والابتعاد عن التّنظير المرادف عنده للتأمل الفلسفيّ العقيم. ومنها ضرورة تحديد مجال الدِّراسة النّحويّة بالجملة»[1].

وتبعًا لرفض نظريّة العامل لدى المخزومي فإنّه يرفض أيضًا كثيرًا من قِيَاسَات النّحويين وتعليلاتهم، وهو يرى أنّ التفكير النّحوي انتهج منهج الفلاسفة والمتكلّمين منذ ظهور أقيسته وتعليلاته زمن عبد الله بن إسحاق ثمّ الخليل بن أحمد، ثمّ ظهرت الفلسفة الكلاميّة ظهوراً واضحًا في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني، وهي جدليّة أثارها المستشرقون على النّحو العربي، وقد كُتب عنها الكثير من الكتب والرسائل العلميّة والبحوث، غير أنّ الجديد في تطبيقاته أنّه لجأ إليها في التّعليل كما مرّ في الفاعل وغيره؛ ولعلي أكتفي

(١) عز الدين مجدوب، المنوال النّحويّ العربي قراءة لسانية جديدة، دار محمد علي الحامي للنشر، تونس، ط١، ١٩٩٨م، ص٢٧.

بمثالين فقط لاضطراب مهدي المخزومي عند التّطبيق، الأول: لم يخف على النُّحَاة أن العوامل من الحروف وشبهها ليس أثرُها مبعدًا قيمتها الأخرى في الربط أو الدِّلالة، أمّا المخزومي فلا يقبل أبدًا أن يكون للأداة كما يطلق عليها الكوفيون أيّ تأثير إلا في الدّلالة العامة[1]، «وليس للأدوات في الكلام ما نسب إليها من عمل، أو تأثير فيما بعدها. كلُّ ما تؤديه هو التّعبير عن المعاني العامة التي تطرأ على الجمل مما يقتضيه حال الخطاب ومناسبات القول»[2]. الثاني: لا يرى أن ما تخفى علامته الإعرَابيّة من المعرَبات عند النُّحَاة معربًا، ويراه من المبنيات، «كأن يكون مختومًا بألف لازمة، نحو: الفتى، والمصطفى، وليلى وسلمى. أو يكون جاريًا مجرى القوالب الثابتة»[3]، ويبدو أن التّمثيل بالمصنوع، أو افتراض ما تقبله القاعدة قياسًا ولا يؤيده السّماع هو ما ينتج التعليلات الفلسفيّة المرفوضة والبعيدة عن طبيعة اللغة، وهو ما يظهر تلك التعليلات وما يجعل المخزومي يقترح إعادة النّظر في المشمول بالمعربات.

ولعلّ أبرز ما اتّضح عنده أنّه يرفض قِيَاس العِلّة، ويرفض حتى العلل الأولى التي وجدت في نشأة النّحو العربي، مع أنّه أشاد بفعل النُّحَاة المؤسسين الأولين، وأنّه نهج «نهجًا أقرب إلى طبيعة النّحو، متخذًا من آراء الدارسين الأولين أساسًا لدراسة النّحو من أوّل، ومن قبل أن يتّخذ منه النُّحَاة المناطقة

(١) ينظر: مهدي المخزومي، في النّحو العربي، قواعد وتطبيق، ص٣٨.

(٢) السابق، ص٣٨.

(٣) السابق، ص٧٩.

أداة جدل»[1]، غير أنّهم لم يسلموا من نقده عند التطبيق فاللُّغة لا تجري على القياس، يقول: «اللُّغة لا تجري على هذا القِياس، فهناك عوامل بيئيّة واجتماعيّة وحضاريّة هي التي تجري اللُّغة وفق مشيئتها؛ لأنّ اللُّغة منها، وظاهرة من ظواهرها، وليس لهذه الأحكام الاجتماعيّة منطق معقول، ولا إرادة واعية»[2].

فاجتماعيّة اللُّغة هو المعوّل عليه لدى الوصفيين لإبعاد منهجيّة القِياس الذي يجريه النُّحَاة ويحملون بعض اللغة على بعضها الآخر، وهو عند مهدي المخزومي يعقدها فهمًا وحكمًا؛ لأنّه ليس من طبيعتها؛ وأنّه «ليس من وظيفة النّحوي الذي يريد أن يعالج نحوًا للغة من اللغات أن يفرض على المتَكلّمين قاعدة أو يخطِّئ لهم أسلوبًا؛ لأنّ النّحو دراسة وصفيّة تطبيقيّة، لا تتعدى ذلك بحال»[3]، ويستدل لهذا الرأي بوقوف النُّحَاة عند بعض الاستعمالات حين لا يجدون لها مسوغًا قياسيًّا، وأنّ هذا دليلٌ على فساد عللهم، يقول: «ولذلك كان النُّحَاة الذين يمعنون في منطقة النّحو يُرغمون على التّسليم لحكم اللُّغة والاستعمال، حين توصد أمامهم منافذ القول. وقد تجد من يحيل ذلك إلى العرب بقوله هكذا قالت العرب، أو هكذا يقولون»[4].

وإذا عدنا إلى أصل اللُّغة الواقعيّ والاستعمالي بوصفها لُغة ذات غرض

(١) السابق، ص١٦.

(٢) السابق، ص٢٣٠.

(٣) مهدي المخزومي، في النّحو العربي، نقد وتوجيه، ص١٩.

(٤) مهدي المخزومي، في النّحو العربي، قواعِد وتطبِيق، ص٢٣١.

اجتماعيّ تواصليّ فإنّ النّحويّ لا يملك الحقّ في نزع ذلك عنها، و لم يقل أحد من القدامى من علماء اللُّغة لا تلميحًا ولا تصريحًا بخلافه، بل إنّ اللُّغة كما يتصورها سيبويه وابن جني وغيرهما ممن سبقهما في الصدر الأول هي ما يستعمله الناطقون بها، «أي إحداثهم لفظًا معيّنًا لتأدية معنى وغرض في حال الخطاب الذي يقتضي هذا المعنى وهذا اللّفْظ. فهي ليست صوتًا ولا نظامًا من القواعد ولا معنى مجردًا من اللّفْظ الذي لا يَدُلُّ عليه، ولا أحوالًا خطابيّة معزولة عن كل هذه الأشياء»[1]، فاللُّغة لها ارتباطات متعدّدة بين الأصوات والدّوال، وحالات الإنسان، والاعتبارات الاجتماعيّة، والنفسيّة، وغير ذلك؛ لذا قال ابن جني: «إذا دلّ الدّليل فإنّه لا يجب إيجاد النّظير، وذلك مذهب الكتاب، فإنّه حكى فيما جاء على فِعَلٍ "إبلا " وحدها، و لم يمنع الحكم بها عنده أن لم يكن لها نظير؛ لأَنّ إيجاد النظير بعد قيام الدّليل إنّما هو للأنس بِهِ لَا للْحَاجة إِلَيْهِ، فَأَما إِن لم يقم دَلِيل فَإِنَّك مُحتَاج إِلَى النظير»[2]، والقصد بالدّليل الاستعمال من صاحب اللُّغة للغته فهو الاعتراف بها من صاحبها، ولا يجب أن يُطلب لها نظائرها؛ لذا يجب الفصل بين القبول والتّفسير، يقول ابن جني: «لكن القوم بحكمتهم وزنوا كلام العرب فوجدوه على ضربين: أحدهما ما لا بُدَّ من تقبّله كهيئته، لا بوصية فيه ولا تنبيه عليه، نحو: "حجَر" و"دار"، وما تقدّم، ومنه ما وجدوه يتدارك بالقياس وتخف

(١) عبد الرحمن الحاج صالح، الأسس العلمية لتطوير تدريس اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، ع٣ ص١١١.

(٢) ابن جني، الخصائص، ج١ ص١٩٨.

الكلفة في علمه على الناس، فقنّنوه وفصّلوه؛ إذ قدروا على تداركه من هذا الوجه القريب، المغني عن المذهب الحزن البعيد»[1].

وما على النُّحَاة إن حاولوا تفسير اللُّغة بما يظهر من سلوك المتَكلِّمين بها، وهذا مسلك تجريبيّ يجعل بين اللُّغة والسُّلوكيّة المجتمعيّة منطقيّة عقليّة مستنبطة من الاستقراء، وإن أعجزهم هذا ردوه إلى السّماع مما يَدُلُّ على احترام طبيعة اللُّغة، فهم يدركون أنّ صناعتهم تقريبيّة، وهذا التّصرّف لا ينفي محاولة فهم التّصرف باللُّغة على الغالب، وهكذا فعل النُّحَاة؛ فاللُّغة حتى إن كانت ظاهرة اجتماعيّة أو حتى كفايات لغويّة وملكاتهم التي جُبلوا عليها، وترسّخ في الأذهان، فلا يمنع القِيَاس وخاصة قِيَاس الشّبه، فكما كان القِيَاس في أصل تعلُّم اللُّغة فيستخدم أيضًا لفهمها، وقد دعا إليه علماء العربيّة، وأخذوا بالقِيَاس والتّعليل، يقول ابن خلدون: «فالمتَكلِّم من العرب حين كانت ملكته اللُّغة العربيّة موجودة فيهم، يسمع كلام أهل جيله، وأساليبهم في مخاطباتهم وكيفيّة تعبيرهم عن مقاصدهم، كما يسمع الصبيّ استعمال المفردات في معانيها، فيلقنها أولًا، ثم يسمع التّراكيب بعدها فيلقنها كذلك. ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد في كل لحظة ومن كل متَكلِّم، واستعماله يتكرر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم»[2]، ولا

(١) السابق، ج٢ ص٤٤.

(٢) عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ص٧٦٥.

يخفى على المختصِّين الخبر المرويّ عن ابن جني، يقول: «سألت يومًا أبا عبد الله محمد بن العساف العقيليّ الجوثيّ التّميميّ -تميم جوثة- فقلت له: كيف تقول: ضربت أخوك؟ فقال: أقول: ضربت أخاك. فأدرته على الرفع فأبى، وقال: لا أقول: أخوك أبدًا. قلت: فكيف تقول ضربني أخوك فرفع. فقلت: ألست زعمت أنّك لا تقول: أخوك أبدًا، فقال: أيش هذا! اختلفت جهتا الكلام. فهل هذا إلا أدلّ شيء على تأملهم مواقع الكلام وإعطائهم إياه في كل موضع حقه، وحصته من الإعرَاب، عن ميزة وعلى بصيرة، وأنّه ليس استرسالًا ولا ترجيمًا»[1].

وفي التطبيق عند مهدي المخزومي يتّضح أنّه لم يستطع الخلاص من التعليل ولا حتى القياس حين حاول إعادة ترتيب المفاهيم النحويّة بحسب نظرته التجديديّة الخالية من القياسات فكثرت الاستثناءات التي زادت الدّرس صعوبة، بعد أنْ حذف وخلط وفرّق ما لا ينبغي في نظره أن يجتمع، وهذا مطلبٌ من مطالبه للنّحو الجديد، وقد لُوحظ عليه في التطبيق مما لم يكن هدفًا له أنّه بسط وزاد واستطرد خاصة في التّقسيمات، وزيادة البسط تزيد النّحو صعوبة؛ لأنّ الزيادة في التّقسيمات ستضطره إلى الاستثناءات والردّ إلى التفسيرات العقلية التي قصد المجددون الهروب منها.

ومما توسع فيه استطراداته تقسيم الكَلِمة، ومما ضيّقه سكوته عن أشياء مهمة، مثل صيغ المدح والذم والتّعجب، وأسماء الأفعال، وكان وأخواتها،

(١) ابن جني، الخصائص، ج١ ص٧٧.

فلم يصنِّفها؛ لذا كان عمله محطّ النقد حتى من المجددين، وأنّه لم يكتمل أو يحيط بأقسام الكلم الوظيفي، وأنّه «كان على الدكتور المخزومي وقد قدم لنا آراءه في تقسيم الكَلِم ألا يغفل (الخالفة) وما يندرج تحت عنوانها من كَلِمات، والمعلوم أنّ ذكرها ورد على لسان بعض أئمة المذهب الكوفيّ الذي تأثر كثيرًا بآرائه»[1].

لقد حاول مهدي المخزومي أن يفصل بين القياسين قياس العلة وقياس الشبه، بحيث يؤيد الثاني ويرفض الأول، يقول: «وليس قِيَاس العِلّة أصلًا من أُصول هذه الدِّراسة، ولكن القِيَاس الذي هو من طبيعة هذا الدَّرس. هو القِيَاس الذي اصطنعه نحاة لغويون كالخليل بن أحمد، والفراء، وأمثالهما. أعني القِيَاس القائم على محض الشَّبه»[2]، ولكنّه في التطبيق ردّهما جميعًا بعد أن رفض أثر العوامل، ولا يمكن الفصل بين العامل والعلل حتى العلل الأولى، فمن ألغى العامل فسيجد نفسه مضطرًّا إلى إلغاء العلل التي عمل بها النُّحَاة المؤسسون، أو سنجد عملًا نظريًّا بُني على وصف نقديّ كما فعل ابن مضاء، أو على وصف نقديّ وآخر تطبيقيّ بعيد عن التيسير، ثم إنّه أيضًا لم يلتزم بإبعاده قِيَاس العِلّة على أن تكون أصلًا معتمدًا في دراسته، وما صنعه من قواعد وتطبيق في هذا الكتاب لا يتقارب مع فصله بين قِيَاس العِلّة وقِيَاس الشَّبه الذي من طبيعة هذا الدَّرس، فهو يقرّ بالوظيفة النحويّة في تغيّر العلامة

(١) فاضل مصطفى السَّاقي، أقسام الكلام العربيّ من حيث الشكل والوظيفة، قدم له: تمّام حسان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٧م، ص١٣٥.

(٢) مهدي المخزومي، في النَّحو العربي، قواعد وتطبيق، ص٢٣٢.

الإعرابية، وأنّ الاسم أساس في الجملة بأنواعها ولكن التمييز بين الجمل لا يعتمد عليه، وأنّ مصطلح الاسم تحدّده وظيفته في الجملة، يقول: «وعلى الاسم في أغلب الاستعمالات تقوم الوظائف اللُّغوية، أو المعاني الإعرابيّة: من إسناد، وإضافة، ومن فاعليّة، ومفعوليّة، وغيرها»[1]، فهو لم يتخلّ عن التّعليل للإعراب لاختلاف الوظيفة، ولكنّه تعليل غير مكتمل عنده؛ لأنّ الأسماء أنواع، ولها وظائف مختلفة في الجمل بحسب أنواعها، وقد أدرك مهدي المخزومي هذا الاتساع في الأسماء، يقول: «من أجل ذلك ينبغي أن تنال الأسماء من الدارس فضل عناية»[2]، وهو ما فعله النُّحاة من العناية بها؛ للإحاطة بجميع وظائفها في الجملة، حتى صار النّحو في أصله تعميم قِياسات في اللُّغة، فإنّ النُّحَاة «استنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطّردة شبه الكليّات والقواعد يقيسون عليها سائر أنواع الكلام ويلحقون الأشباه بالأشباه»[3]، فإنّ المستقرين لما قرّروا القياس وجدوا أنفسهم يردون بعض الكلام إلى بعض، وحرصوا أن ينتظم المسموع مع القواعد والأنماط الكليّة ما أمكن؛ لأنّ «النّحو هيكل بنيويّ كامل، ومن شأن البنية أن تكون جامعة مانعة»[4].

(١) مهدي المخزومي، في النّحو العربي، قواعِد وتطبِيق، ص٢٧.

(٢) السابق، ص٢٨.

(٣) ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، ص٧٥٤.

(٤) تمام حسان، الأُصول "دراسة إبستيمولوجية للفكر اللُّغَويّ عند العرب، النّحو - فقه اللغة - البلاغة"، عالم الكتب، القاهرة، ط١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ص١٦٦.

المبحثُ الثّاني: منحنيات التّجديد وأثرها العلمي

يتضح جليًّا أنّ هدف تأليف كتاب "في النّحوِ العربي: قواعد وتطبيق على المنهج العلميّ الحديثِ" هو تطبيق على نظرته التجديديّة للنّحو العربيّ التّراثي؛ بهدف تيسيره، وقد سبق القول بأنّ التّجديد لا يقف عند حدّ زمنيّ معيّن لا يتعداه؛ فصناعة النحو شأنها شأن أي علم بشريّ مصنوع يتّسع للتفكير اللاحق الذي يضاف إلى جهود النُّحَاة القدامى العظيمة، فالمراجعة والتطوير والتجديد مطلبٌ، والبحث النّحويّ محتاج إلى التّجديد الذي لا يعيبه أكثر مما ينهض به، وربّما يُلغي أو يعيد أبوابًا بأكملها إذا أثبت الجديد قدرته على الحلول مكان السّابق والاستغناء به عنه؛ وبالنّسبة لجهود القدامى فإنّنا «لسنا نشك بقيمتها العلميّة والتّاريخيّة، ولكن الأمر الذي لا نشك فيه أيضًا أنّها جهودٌ إنسانيّة تستحق منا المراجعة والتّطوير والوصول بها إلى آفاق أخرى»[1]، والمعوّل عليه ألا تكونَ جهود التجديد المعاصرة مجرّد حدس لا يستند على أسسٍ معرفيّة وفروض نظريّة مقبولة علميًّا لم يغفل عنها القدامى، وإلا سيطويها الزّمن، ولن تثبت لها ساق، ولن يكون لها أثرٌ يذكر.

لقد شرَع مهدي المخزومي في مؤلّفه "في النّحو العربي، قواعد وتطبيق" مباشرة بإبراز ملامح مبتكره النّحويّ التّطبيقيّ الجديد بعد مقدّمة هي أقل من صفحتين؛ مما يشير إلى أنّه الشّطر الآخر لكتابه "في النّحو العربيّ نقد وتوجيه" الممهّد لهذا العمل التطبيقيّ، فقد نقَد النّحو العربيّ القديم ثم وجهه

(١) إبراهيم الشمسان أبو أوس، الإبدال إلى الهمزة وأحرف العلة، الرسالة ١٨٦، ١٤٢٢/ ١٤٢٣هـ، الحولية الثانية والعشرون، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ص٣.

الوجهة الجديدة التي رآها تلائم طبيعة الدّرس النّحويّ وموضُوعاته، وقد أتحفنا باتجاهٍ فكريٍّ نظريٍّ وتطبيقيٍّ مؤثرٍ أحدث صدى في الدراسات الحديثة شأنه شأن نتاج إبراهيم أنيس وتمّام حسان، ولعله يأتي في الوسط بينهما سواء في التنظير والتطبيق، وكذا في التسفيه والأحكام الحادّة التي أطلقها على عمل النُّحاة القدامى، فقد زعم أنّه سيمحِّص النّحو من أقوالٍ كثيرة حَكَم عليها بالسّخيفة قالها البَصريون وغيرهم ممن ذهب مذهبهم، وتعصّب لهم، وأنّ عمله في هذا الكتاب هو «خطة ومنهج حديث لتطوير النّحو، وتوجيهه وجهة أخرى غير وجهته التّقليديّة»[1]؛ لذا أفردتُ هذا المبحَث للحديث عن أبرز مُنحَنيات التّجديد في هذه الخطة والمنهجيّة وأثرها العلميّ:

١ــ الأصوات: بدأ المخزوميُّ في التّمهيد بدراسة الصوت وبنية الكَلِمة وأقسامها، قبل أن يدخل في موضُوعات النّحو، ورأى ضرورة البدء بها، وأولاها أهميّة، واعتنى بدراستها دراسة وصفيّة، ومنها أنّه لا ينبغي افتراض أُصول لم تظهر في الكلام واقعًا؛ لذا أجاز أن تكون الأسماء مؤلّفة من حرفين فقط[2]. وقد أحسن إذ عدّ دراسة الأصوات في العربيّة وفي غيرها من الدِّراسات التي لها أهميّة وجدوى على الدّرس اللغوي، وأنّه «يتوقف عليها فهمُ كثيرٍ من الظواهر اللُّغَويّة»[3]؛ لذا عُنيت الدِّراسات الحديثة بالأصوات واستغلت المعامل وما استجد من آليات لتمييزها وتفسيرها، وعن التّجديد

(١) مهدي المخزومي، في النّحو العربي، قواعد وتطبيق، ص٣.

(٢) السابق، ص١٢.

(٣) السابق، ص٤.

في ذلك فيقال: إنَّ النُّحَاة القدامى لم يغفلوا دراسة الأصوات منذ الخليل بن أحمد الذي سمّاها حروفًا كما يقول المخزومي[1].

فكَلِمة "حرف" تعني في مصطلح الخليل كَلِمة "صوت" المستعملة في العصر الحاضر، يقول الخليل: «إذا سُئلت عن كلمة وأردتَ أن تعرف موضِعها فانظُر إلى حروف الكلمة»[2]، غير أنَّهم لم يصدِّرُوا بها كتبهم، فسيبويه في كتابه الذي أمَّ به النُّحَاة تناول الأصوات في آخر الكتاب، وهي عند القدامى في آخر المنهج؛ لأنَّ الحروف والأصوات ليست داخلة ضمن الغاية القصوى للمحافظة على اللُّغة الفصيحة والإعراب حين بدأ اللحن؛ فإنَّ مبتدأه ظهر في التَّراكيب والمخالفة في الوظائف.

ومن جهة أخرى فإنَّ الكلام لا يكون لُغة إلا إذا كان له وظيفة مفهومة، ولا يكون في أقل من كَلِمة عند النُّحَاة فبدئ بذلك لأهمِّيته؛ لذا ضموا الأصوات التي لها وظيفة كلامية إلى النَّحو، وعلى وجه العموم فليست الأصوات أو الحروف الهجائيَّة بمنأى عن الأهمِّيَّة المطلقة خاصة في بنية الكلمات، وقد درس النحاة القدامى جميع الأصوات حتى المجرَّد منها مما لا تختص به النَّاس دون غيرها من الحيوانات، بل والجمادات تشترك مع الإنسان في مصادر الأصوات، وقد أحسن مهدي المخزومي بقوله: «لن تكون هذه الدِّراسة —يعني دراسة الأصوات —مجدية لو اقتصر الدَّارس على دراسة

---

(١) ينظر: الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزوميّ وإبراهيم السَّامرائيّ تصحيح: أسعد الطيب، مطبعة باقري، قم، ط١، ١٤١٤هـ، المقدّمة، ج١ ص١١.

(٢) السابق، ج١ ص١١-٤٧.

المخارج وحدها، أو معرفة الصفات وحدها، فثمرة هذه الدِّراسة هي النتائج العلميّة التي تتمخض عنها مراقبة تآلفها بعضها من بعض، وملاحظة ما ينشأ من هذا التَّآلف من ظواهر لغويّة»[1]، فلا يعيب النُّحَاة أنّهم درسوها بعد أن لاحظوها في تآلف الكَلِمات والكلام، وفي قيمتها اللُّغَويّة وفائدتها في الكلام، وما يطرأ على الأصوات من إدغام أو إعلال أو إبدال أو جهر أو همس ونحو ذلك.

ومع ذلك فإنّ دراسة الأصوات عند اللغويين القدامى لم تكن قاصرة سواء عند الخليل أو سيبويه الذي لم يختزلها بل درسها دراسة لغويّة فريدة، لم تنل حظها الكافي من البحث عند اللغويين واللسانيين في العصر الحديث، فقد بيّن اللُّغويون القدامى أهميّة الأصوات الزوائد وتبعيتها للحروف، فتحدَّثوا وعلى رأسهم الخليل عن الفتحة والكسرة والضمة، وفروقها عن البناء السَّاكن الصّحيح الذي لا زيادة فيه.

ولاختصار القول في هذا الموضُوع فإنّ عموم تناول الأصوات عند المقارنة بين عامة كتب التُّراث وعند مهدي المخزومي لا نجد في الغالب إلا اختلافًا في المنهج الشكلي، فالحروف: جعلها مهدي المخزومي تسعة وعشرين حرفًا، فالهمزة حرف والألف حرف، واحتساب الألف حرفًا خلاف المنهج الوصفي، فكيف عدّها حرفًا مستقلًا؛ وهي لا تثبت لوحدها وليست كالواو والياء؛ فهي مطلٌ للفتحة، وعلى هذا لا تكون الألف من الحروف الهجائيّة.

وتناول مهدي المخزومي الإدغام على سبيل المثال في التّمهيد، والنُّحَاة

(١) مهدي المخزومي، في النّحو العربي، نقد وتوجيه، ص٣٦.

القدامى يجعلونه في آخر كتبهم، ففي أوضح المسالك أربعة وخمسون سطرًا عن الإدغام بسط فيها ابن هشام القول، ولم أجد عند المخزومي اختلافًا واضحًا، غير أنّه عرّف الإدغام بذكر ماهيته، والغالب على النُّحَاة الاكتفاء بذكر شروط الإدغام مدعومة بالأمثلة، ولم يرد عند المخزومي في الإدغام أي شاهد من الفصيح من القرآن أو الشعر، ولو تصفّحنا ابن هشام لوجدنا عنده في الإدغام إحدى عشرة آية، وبيتين من الشعر[1]، وعليه فإنّ تناول الإدغام بوصفه ظاهرة صوتيّة لم يختلف من حيث الشكل المنهجيّ سواء أكانت الدِّراسة أولًا أم آخرًا.

٢ــ الإعرَاب: لقد أكّد مهدي المخزومي على أَنّ الإعرَاب هو «بيان ما للكَلِمة في الجملة، وما للجملة في الكلام من وظيفة لغويّة أو قيمة نحويّة»[2]، فهو ليس كما اشتهر عند النُّحَاة القدامى بأَنّه: «اختلاف أواخر الكَلِم باختلاف العوامل»[3]، غير أَنّ النُّحَاة لم يغب عن بالهم أَنّ المعنى ركن أساس في تعاقب الإعرَاب، وأَنّ الوظيفة اللُّغَويّة هي التي تسيِّر دفة الإعرَاب؛ وقد قال أبو الحسن الرمّاني: «الإعرَاب هو موجب لتغيير في الكَلِمة على طريق المعاقبة؛ لاختلاف المعنى»[4]، فلم يكونوا ليغفلوا الوظيفة الكلامية لأهميتها

(١) وبقية الموضُوعات في هذا كالإدغام، فالشواهد عند المخزومي لم تنل حظًا وافيًا كما نالته في كتب القدماء.

(٢) مهدي المخزومي، في النّحو العربي، نقد وتوجيه، ص٦٦.

(٣) عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري، أسرار العربيّة، تحقيق: د.فخر صالح قدارة، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٥م، ص٤٣.

(٤) عليّ بن عيسى أبو الحسن الرماني، رسالتان في اللُّغة، تحقيق: إبراهيم السّامرائي، دار الفكر

التّداولية، أمّا ما يقع من انتقاض فقد تنبهوا له، وعبّروا عنه بالقليل والنّادر والشّاذ، أو أنّه ليس بالأصل المعهود في اللّغة الفصيحة فهو على خلاف الأصل والقِيَاس، ولو اكتفي بالوظيفة لاضطرب القِيَاس عند من اختلطت عليه لغته.

ويقرّر مهدي المخزومي أنّ الإعرَاب للأسماء؛ لأنّه هو الذي تتعاقب عليه الأغراض النّحويّة أما ما عداه فهو مبني، أي يلزم صورة واحدة في آخره، يقول: «إنّ هذه المعاني الإعرَابيّة المرموز لها بالضمة والكسرة والفتحة إنّما تكون في الأسماء وحدها»[1]، ويجعل عموم الأسماء المبنيّة عند النُّحَاة كنايات وليست داخلة في الإعرَاب، فلا تتعاقب الوظائف اللُّغَويّة عليها، فالضمائر وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة وأسماء الاستفهام وأسماء الشرط كلّها لا تأثير لها في العمل الذي أشغل النُّحَاة عن أهميتها المتنوعة في الكلام ووظائفها حسب رأيه، وهي «تتجمع في مجموعات، ويندرج في كلّ مجموعة منها ألفاظ تؤدي وظيفة مشتركة»[2]، و لم يزد على ما سبقه إليه النُّحَاة فيها من هذا التّجميع أو الفوائد، غير أنّه اعتذر لنفسه بقوله: «ولأهميتها في الكلام نعرض هنا لتصنيفها وبيان وظائفها، بقدر ما تسمح به ظروف هذا العمل»[3].

للنشر والتّوزيع، عمان، ١٩٨٤م، ص٦٩.

(١) مهدي المخزومي، في النّحو العربي، قواعد وتطبيق، ص٧٨.

(٢) السابق، ص٤٧.

(٣) السابق، ص٤٦.

المهم أنَّ الإعرَاب عنده للأسماء مطلقًا والبناء للأفعال والكنايات والأدوات، ثم يستثني بأنَّه «لا يعني هذا أن يكون الاسم معربًا أبدًا، أي متغير الآخر أبدًا، فالاستعمالات تشهد أبنية من الأسماء تلازم حالة واحدة، وتنهج السَّبيل التي تنهجها المبنيات»[1]، ولذلك بدأ يعدِّد المبنيات من الأسماء فعاد إلى ما هرب منه، خاصة وأنَّ ذلك ينتقض عليه بالأفعال المضارعة؛ فلا يوافَق على إطلاقه بأنَّ النُّحَاة قالوا بالعامل وتعليلات عقليَّة أفسدت النَّحو كما يزعم، ثمَّ يلجأ هو أيضًا للتَّعليلات الكثيرة التي تبعد به عن الاكتفاء بالوظيفة والاعتماد عليها[2]؛ يقول في تعليل الممنوع من الصرف: «ولا يخفض بالكسرة على الأصل؛ لئلا يشتبه بالمضاف إلى ياء المتَكلِّم إذا حذفت ياؤه تخفيفًا»[3]، فهل هذا إلا تعليلٌ محض! لذلك أطال في الكنايات إطالة ملحوظة، تختلف عن الفعل والاسم والأداة، بل وكرّر كلامه عن الإعرَاب وتعريفاته في أماكن متفرقة من الكتاب، ويعيد التَّعريفات والتَّقسيمات بطريقة تكاد تتماثل[4].

٣ــ الجملة: استند المخزومي إلى النَّظر الحديث الذي يراه جديرًا بالدَّرس، فالجملة في الدِّراسات التَّجديديَّة هي الإسناد[5]، ولها أهميَّه كبيرة فهي موضُوع الدَّرس النَّحويّ الحديث، لكونها «الصورة اللَّفْظيَّة للفكرة، وهي

(١) السابق، ص٢٨، وينظر: ص٧٩.

(٢) السابق، ص٢٥، وفي حديثه حول الفعل الذي على يفعل، وما على مثاله.

(٣) السابق، ص٧٧.

(٤) ينظر السابق: ص٢٨ ،٦٦، ٧٩.

(٥) السابق، ص٨٣.

نقل ما في ذهن المتكلِّم من أفكار إلى ذهن السَّامع»[1]، وليست المركبات الجزيئيَّة تؤلف جملًا فحسب ففي الكلام ما ليس بجملة؛ لأنَّه خالٍ من الإفادة التَّامة، والتَّركيبات الإضافيَّة التي تستقلُّ بنفسها وهي «ارتباط بعض الأجزاء ببعض، على نحو يوثِّق الصِّلة بينهما، ويجعل منها مركَّبًا موصول الأجزاء»[2].

ويتفق مهدي المخزومي مع النُّحَاة القدامى بالنَّظر إلى الأساس الذي يقوم عليه تقسيم الجملة من مسند ومسند إليه[3]، فلم يتخلَّ المخزومي عن النَّظر التُّراثيّ للغة كما فعل كثيرٌ من اللسانين بعده ممن أخذوا بالمناهج اللسانيَّة الحديثة، مما يجعل المخزومي نهاية مرحلة وبداية مرحلة أخرى، يقول عز الدين المجدوب: إنَّ «مهدي المخزومي يمثِّل نهاية مرحلة تاريخيَّة، إذ تبدأ بعده مرحلة أخرى يغدو فيها انتساب اللغويين إلى اللسانيات صريحًا لا ضمنيًّا»[4].

لقد خالف مهدي المخزومي النُّحَاة في أنَّ الذي يحدد نوع الجملة هو المسند، و«أنَّ أهميَّة الخبر أو الحديث إنَّما تقوم على ما يؤديه المسند من وظيفة، وعلى ما للمسند من دلالة»[5]، فهو يعتمد على قيمة الجملة في تيسير النَّحو، وضمِّ أبواب نحويَّة إلى أخرى، أو تفريق ما اعتاده النُّحَاة في باب واحد؛ بناء على أهميَّة الإسناد في تشكيل العلامة الإعرَابيَّة وليس العامل، فنفى القول بالحذف والتَّقديرات، وعاب على النُّحَاة القدامى نظرتهم اللَّفْظيَّة

(١) السابق، ص٨٤.

(٢) السابق، ص٨٣.

(٣) السابق، ص٨٤.

(٤) عز الدين مجدوب، المنوال النَّحويّ العربي، ص٢٨.

(٥) مهدي المخزومي، في النَّحو العربي، قواعد وتطبيق، ص٨٦.

المحضة في تقسيم الجملة إلى اسميّة وفعليّة، وذكر أنّ النُّحَاة تخلصوا مما يواجههم من مشكلات جراء هذا التّقسيم، فهم «راحوا يتمحّلون ويتكلفون التّأويلات والتّقديرات»[1].

ويرى – كما يرى الكوفيون والأخفش[2] – أنّ الفاعل يجوز أن يتقدّم على الفعل، فالجملة الفعليّة عنده هي «التي يكون فيها المسند دالًّا على التّغيُّر والتّجدُّد، أو بعبارة أخرى هي التي يكون فيها المسند فعلًا»[3]، وقد رد المبرِّد على هذه الدّعوى بأمور منها: أنّ الفعل لا يرفع فاعلين الاسم وضميره، وأنّه يدخل على الابتداء ما يزيله، ويبقى الضّمير على حاله، في مثل عبدالله هل قام؟ فينفصل الفعل بفاصل الاستفهام الذي لا يعمل ما بعده فيما قبله. وإذا قيل: ذهب أخواك، وُحِّد الفعل، ولا تقول: أخواك ذهبَ[4]، حتى إنْ لم يسلِّم المخزوميّ بهذه الاعتراضات، فلم يبتعد كثيرًا عن تقسيم النُّحَاة للجملة، وعلى من أراد أن يفهمها عنده عليه أن يفهمها أولا عند القدامى، فهو فهم هذه الظاهرة باعتماده على فهم النُّحَاة لها، و لم يبعد عنهم مع أنّهم متمحّلون في نظره، وأنّهم كانوا يجهلون طبيعة ما يدرسون.

٤ــ **المصطلحات:** رفض مهدي المخزومي مصطلحات ومفاهيم كثيرة

---

(١) السابق، ص٨٥

(٢) عبد الله بن يوسف ابن هشام الأنصاريّ المصريّ جمال الدين، مغني اللبيب، دار الفكر، بيروت، ط٥، ١٩٧٩م، ص٧٥٧.

(٣) مهدي المخزومي، في النّحو العربي، قواعد وتطبيق، ص٨٦.

(٤) محمد بن يزيد، أبو العباس، المعروف بالمبرد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب، بيروت، ج٤ ص١٢٨.

أخذ بها النُّحَاة من عهد الخليل وسيبويه شأنه شأن كثير من المجددين وعلى رأسهم الأستاذ إبراهيم مصطفى؛ ومع هذا فإنَّ المخزوميّ اتخذ من آراء الدَّارسين الأولين أساسًا لدراسته النَّحو قبل التَّأثر بالمنطق والجدل[1]، وأراد أن يأتي بنحو خالص تنضبط به المفاهيم وأقسام الكلام وأحكامها من داخل اللُّغة، ولا يمليه تحكيم العقل المبنيّ على الوهم[2]. وحاول أن يبتعد بأفكاره عن العقليات الموغلة التي عابها على النُّحَاة القدماء في تفسيراتهم وتمحُّلاتهم وتخبُّطاتهم وجهلهم موضُوع دراستهم التي أبعدتهم عن طبيعة الدَّرس النَّحويّ المفروضة، ويؤكِّد مهدي المخزوميّ أنَّ تيسير النَّحو على المتعلمين يستوجب أن تُعرض الموضُوعات النَّحويَّة عرضًا جديدًا يقرِّب اللُّغة من واقعها بين أهلها الجدد، و«ييسِّر للناشئة أخذها واستيعابها وتمثُّلها»[3]، فاللُّغة أكبر من كونها ضبطًا لأواخر الكَلِمات؛ فيتحقق الغرض من الدِّراسات اللُّغَويَّة بصفة عامة سواء في الدِّراسة الصوتيَّة، أو الدِّراسة الصرفيَّة، أو الدِّراسة المعجميَّة، أو الدِّراسة النَّحويَّة، من أجل الوصول قواعد تطبيقيَّة ميسَّرة وخالية من التعقيد.

وارتضى المخزوميّ تقسيم النَّحويين القدامى إلى كوفيين وبصريين وتمسَّك به، ومال إلى ما يراه منهجًا كوفيًا؛ فهو أقرب في نظره إلى التَّفسيرات اللُّغَويَّة الواقعيَّة بخلاف تفسيرات البَصرِيّين الذين يميلون إلى التَّعقيد والتَّعسف؛ وأخذ بالمصطلحات الكوفيَّة التي يراها كذلك بدلالاتها العلميّة، فاستعمل (الأداة)

(١) مهدي المخزومي، في النَّحو العربي، قواعِد وتطبِيق، ص١٦.

(٢) السابق، ص٤٦.

(٣) السابق، ص١٥.

بدلًا من الحرف، و(الخفض) بدل (الجر)، و(الفعل الدّائم) بدلًا من (اسم الفاعل)، ورأى ذلك من أهم الاستدراكات على النُّحَاة البَصريّين، فهو إذن تجديد يراه يتخطى الشكل إلى العمق اللُّغويّ، وهو كما يلي:

٤-١ــ الأداة: هي بمفهومها العام اللُّغويّ البحت ما يُعين ذا الحرفة على حرفته، «وَلِكُلِّ ذِي حِرْفة أَدَاةٌ: وَهِيَ آلَتُه الَّتِي تُقيم حِرْفَتَهُ»[(١)]، ولأَنَّ ما تعمل به الأداة في التّحليل اللُّغويّ معنى غير حسيّ فستكون الأداة بطبيعتها غير حسيَّة أيضًا، وتُعد الأداة إحدى الروابط اللَّفْظيَّة أو غير اللَّفْظيَّة التي يحتاج إليها التّعبير، «وتتألف من هذه الأدوات طوائف، تشترك كلّ طائفة منها في معنى خاص تؤديه»[(٢)]، وقد اختار مهدي المخزوميّ مصطلح الأداة بدل الحرف؛ لأَنَّ الأدوات لها معانٍ في الجمل وإذا نزعت من الجمل وانفردت فقدَت هذا المعنى، وهذا بخلاف الأسماء والأفعال، يقول: «ولا تدل على معانيها إلا في الجملة»[(٣)].

إنَّ الأدوات لا تختصّ بلغة دون أخرى، فهي موجودة في جميع اللغات، كما أَنَّها لا تختص وظيفتها بقسم من أقسام الكَلِمة؛ وهي عوارض في الجملة، و«لا تكون هذه الأداة أحد عناصر البنية الأساسيَّة للجملة الاسميَّة أو الفعليَّة؛ لكن هناك كثير من الأسماء التي تقوم بوظيفة الأداة، وهي في نفس الوقت

---

(١) محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاريّ الرويفعيّ الإفريقيّ، لسان العرب، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٣ه، ١٩٩٣م، ص١٤ ص٢٥.

(٢) مهدي المخزومي، في النّحو العربي، نقدٌ وتوجيه، ص٢٣٠-٢٣١.

(٣) مهدي المخزومي، في النّحو العربي، قواعد وتطبيق، ص ٣٧.

تمثل عنصرًا من عناصر مكوِّنات الجملة، ويمكن لذلك تسميتها بالأدوات الاسميَّة، كما أنَّ هناك بعض الأدوات التي تأتي على صيغة الفعل، وتتصرف تصرفه، ويمكن تسميتها بالأدوات الفعليَّة، وقد يكون بناء الجملة خاليًا من الأداة تمامًا»[1].

وربما جمع اللُّغويون والنَّحويون بين الحرف والأداة، في كتبهم، أي: أنَّهم يعبرون عن الأداة بمعنى الحرف بالنَّظر اللغوي؛ فهي تجيء على هذا كثيرًا فتداخلها معه من باب التَّرادف غير المقصود كما يقال عن الكلام بأنَّه لفظ، فهذا الخليل بن أحمد يقول: «وكلّ حرفٍ أداة إذا جعلتَ فيه ألفًا ولامًا صار اسمًا فقُوِّيَ وثُقِّل»[2]، فالأداة عنده غير الحرف؛ لأنَّه هنا يقصد بالأداة معناها اللغوي، وسيبويه في الكتاب جمعهما أيضًا معًا، يقول: «وللقسم والمقسم به أدوات في حروف الجر» [3]، فالأداة تعني عنده الوظيفة التي تكشف المعنى؛ فهي تستخدم للربط بين أجزاء الكلام؛ لذا صارت حروف الجر حروفَ معانٍ لها دلالتها في السِّياق وتأثيرها في الشَّكل والإعراب.

أمَّا أقسام الكَلِمة عند سيبويه التي تلقاها النُّحَاة بالقبول فهي ثلاثة لا غير: اسم، وفعل، وحرف[4]، ولم يذكر الأداة، وهذا المفهوم للأداة في مفهومها اللُّغويّ الوظيفيّ استمر عليه النُّحَاة ممن تلا سيبويه، فلم يرد عنهم خلافُه،

---

(١) محمد حماسة عبد اللطيف، بناء الجملة العربية، دار غريب، القاهرة ٢٠٠٣ م، ص٣١٩.

(٢) الخليل بن أحمد، العين، ج٣ ص٣٥٢.

(٣) سيبويه، الكتاب، ج٣ ص٤٩٦.

(٤) السابق، ج١ ص١٢.

فهذا الفرّاء الكوفيّ لا نجد عنده أنّه استعمل لفظ الأداة في شيءٍ محدّد من أنواع الكَلِمة، فقد ذكر «أنّ العرب تجمع بين الشيئين من الأسماء والأدوات إذَا اختلف لفظهما فمن الأَسماء قول الشّاعر:

مِنَ النَّفَرِ اللائِي الَّذِينَ إذَا هُمُ * يَهابُ اللِّئامُ حَلْقَةَ الباب قَعْقَعُوا[1]

فجمع بين اللائي والذين، وأحدهما مجزئ من الآخر. وأمّا في الأدوات فقوله:

ما إنْ رَأَيتُ وَلا سَمِعتُ بِهِ * كَاليَومِ طالي أَينُقٍ جُرُبِ[2]

فجمع بين "ما" وبين "إنْ" وهما جحدان أحدهما يجزي من الآخر»[3]،

---

(١) ورد هذا البيت في البيان والتبيين غير منسوب، وبرواية مختلفة:

من النفر البيض الذين إذا انتموا * وهاب الرجال حلقة الباب قعقعوا

ينظر: عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤٢٣هـ، ج١ ص٣١٣.

وورد منسوبًا لأبي الربيس الثعلبي في شعر له في خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، برواية البيان والتبيين نفسها. ينظر: عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ج٦ ص٨٤.

(٢) ينظر: علي بن الحسين، أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، تحقيق: لجنة من الأدباء بإشراف عبدالستار أحمد فرج، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٨، ١٩٩٠م، ج٣ ص٧٣. وهو من شواهد المغني، وفيه "تمثله" بدل "به" و"هانئ" بدل طالي". وينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ص٨٩٠. وهو لدريد بن دريد بن الصمة، ديوانه، تحقيق: د.عمر عبدالرسول، دار المعارف، ١٩٨٥م، ص٣٤.

(٣) يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، أبو زكريا الفراء، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، دار المصرية، مصر، ط١، ج٣

فهو جمعٌ بين شيئين متشابهين وليس بين نوعين متباينين، ويقول المبِّرد: «اعْلَم أَنَّ للقَسم أدوات توصل الحلف إِلى الْمقسم بِهِ»[1]، والمبرد لا يريد هو أيضًا ما تعنيه هذه اللَّفْظة عند المناطقة؛ لأَنَّ قصده لا يزيد على معناها اللغوي، ويتضح قصده أكثر في مثل قوله: «اعْلَم أَنَّ الْأَفْعَال أدوات للأسماء تعْمل فِيهَا كَمَا تعْمل فِيهَا الْحُرُوف الناصبة والجارة وَإِن كَانَت الْأَفْعَال أقوى فِي ذَلِك»[2]، فالأفعال أدوات تؤثر في الأسماء والعكس.

وقد عبَّر الكوفيين بالأداة بدل الحرف في تقسيم الكَلمة، ولاحظوا «كما لاحظ البَصرِيّون أَنَّ الكَلِمة ثلاثة أنواع: اسم، وفعل وأداة»[3] وما هذا إلا لأَنَّ المصطلحات لم تزل في طور النشأة، وإلا فالمقصود بالأداة في التَّقسيم هو الحرف، وربَّما راعوا معناها اللغوي، يقول ابن جني: «ومن هذا سمى أهل العربيّة أدوات المعاني حروفًا، نحو من، وفي، وقد، وهل، وبل، وذلك لأَنَّها تأتي في أوائل الكلام وأواخره في غالب الأمر، فصارت كالحروف والحدود له»[4]، ثمَّ إنَّ قصد اللغويين العرب بالحرفيَّة غير التي عناها المناطقة في التقسيم، وقولهم عن المفرد هو ما «صلح لأن يخبر به، فإن دلَّ بهيئته على

ص٨٥.

(١) المبرد، المقتضب، ج٢ ص٣١٨.

(٢) السابق، ج٤، ص٨٠.

(٣) مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة، ص٢٣٧.

(٤) عثمان بن جنّي أبو الفَتح، سر صناعة الإعراب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ج١ ص٢٩.

زمان كان فعلًا وإلا كان اسمًا وإن لم يصلح كان أداة»[1]، عليه فإنّ الحرف غير الأداة؛ لأنّ الحرف عند النُّحَاة قسمٌ مستقل بذاته لا يتداخل مع الأقسام الأخرى للكَلمة، يقول عبده الراجحيّ وهو محقٌ في هذا خاصة في إعراب الكلمة: «يخطئ بعض الدّارسين حين يستعمل في دراسة النّحو كَلمة "أداة"، فيقول: أداة استفهام أو أداة نفي أو أداة شرط، وذلك كلّه خطأ؛ لأنّ الكَلمة العربيّة -كما حدّدها النُّحَاة- ليس فيها أداة، وإنّما هي اسم أو فعل أو حرف ليس غير»[2].

وحين يفضّل مهدي المخزوميّ مصطلح الأداة فهو بعيدٌ عن النّظر المنطقي العقلي؛ لأنّه وصفيٌّ، والوصفيون لا يؤمنون بأيّ صلة منطقيّة مرتبطة باللُّغة، وهو يريد أن يتوسع بلفظ الأداة لتشمل ألفاظًا أخرى من خارج الحروف فحسب؛ لذا رأى أنّ الأجدر أن تقسّم الكَلمة إلى أربعة أقسام بدلًا من ثلاثة مما جرى عليه عرف النُّحَاة قديمًا وحديثًا، وهي: الفعل، الاسم، الأداة، الكنايات[3]، فلا يقبل القسمة الثلاثيّة ولا يسلّم بتفصيلها، ويرى أنّها نظرةٌ منطقيّة وليست لغويّة، يقول: «كل ذلك لأنّهم لم ينهجوا في دراستهم للنحو منهجا لغويًا، و لم يدركوا أنّ الأحكام النّحويّة لا تستنبط من خارج الدّرس النّحوي، ولكنها تستنبط من الدّرس النّحويّ نفسه، ومن الاستعمالات التي

(١) محمد بن ناماور بن عبد الملك الخونجي، الجمل في المنطق، تحقيق: سعد عراب، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس، ١٩٧٦م، ص٣.

(٢) عبده الراجحي، التّطبيق النّحوي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ص١٥.

(٣) ينظر: مهدي المخزومي، في النّحو العربي، قواعد، ص٤٦.

توجه النّحو توجيهًا لغويًا لا ينبني على منطق العقل»[1]، أي: أنّ هذا التقسيم الثلاثي جاء نتيجة لتأثر النحو بالمنطق من أنّ أجزاء الكلام ثلاثة، مما جعل اللُّغويين القدامى يخضعون اللغة لأحكام فلسفيّة لا لغويّة، وسبق أنّ مهدي المخزوميّ لم ينفرد بهذه الآراء ومنها أقسام الكَلمة التي كانت موضة عصره من أساتذته ومن أقرانه، فإنّ إبراهيم أنيس وتمّام حسّان ناهضا كذلك تقسيم الكَلمة لدى النُّحَاة، وأنّه نتيجة لم تبن على تعليل من النُّحَاة، «وإنما جاهونا بنتيجة هذا التّقسم إلى اسم، وفعل، وحرف»[2]، وهو ما أخل بوصف اللغة، وإبراهيم أنيس مثلًا يرى أنّ اللغة نظام متطور حتى يستقر في الأذهان، فنظام اللغة العربية يوصف في «الصورة التي استقر عليها في لغتنا العربية، وقت نزول القرآن الكريم»[3]، وهو ما جعل النحاة في نظره يقصّرون في تفسير معاني جميع الأدوات، «لعنايتهم بعملها الإعرابي فقط»[4]؛ مما جعل المنتمين المعاصرين للتجديد النحوي يجدّدن التّقسيم ويجعلونه مؤسسًا بأسس مقنعة لديهم ينبني عليها تقسيم الكَلمات.

٤-٢ــ الخفض: تعددت أسماء هذا المصطلح لحروف الجرّ في كتب النُّحَاة القدامى فأطلقوا عليها عدة أسماء، منها: حروف الجر، والخفض، والإضَافَة، والصِّفات، وسماها إمام النُّحَاة سيبويه «حروف الجر»[5]، وغلب

---

(١) مهدي المخزومي، في النّحو العربي، نقدٌ وتوجيه، ص ١٥.

(٢) تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٠م، ص١٩٦.

(٣) إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٦٦م، ص٢٨١.

(٤) السابق، ص١٦٩.

(٥) في مواضع كثيرة، ينظر: سيبويه، الكتاب، ج٢ ص٣٨٣، ج٣ ص٧٩، ١٤٧، ١٥٤.

عليها هذا الاسم عنده، واشتهر لدى الباحثين أَنَّ التّعبير بالجر هو مما اختص به البَصريّون، أما الكوفيون فيقولون: الخفض؛ لأَنَّ هذا التّعبير شائع فيهم، يقول ابن يعيش: «والجرُّ من عبارات البَصريّين، والخَفْضُ من عبارات الكوفيين»[1]، وأيضًا «حروف الصفات»[2]، وحروف الجر هي «ما وضع للإفضاء بفعل أو معناه إلى ما يليه»[3]، و«هي صلات للأفعال إلى مفعوليها»[4].

وتمرُّ هذه المصطلحات على كثير من النّحويين القدامى دون أن تتعدّى الاختلاف اللّفْظي، فالمصطلح يبقى علامة فارقة تميّزه عن غيره لأي ملابسة فيه، ولا فرق بينها حين يكون الأمر كذلك، ويبقى أحدها غالبًا في إحدى المدارس، وهذا الذي ينبغي أن يفهم، يقول الزّجاجي: «وأما الجر فإنما سُمي بذلك لأَنَّ معنى الجر الإضَافَة؛ وذلك أَنَّ الحروف الجارة تجر ما قبلها فتوصله إلى ما بعدها كقولك مررت بزيد، فالباء أوصلت مرورك إلى زيد. وكذلك المال لعبد الله. وهذا غلام زيد. هذا مذهب البَصريّين وتفسيرهم. ومن سماه منهم (و) من الكوفيين خفضًا، فإنّهم فسروه نحو تفسير الرفع والنصب فقالوا

---

(١) يعيش بن علي بن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ج٢ ص١٢٣.

(٢) أحمد بن محمد بن محمد البجائي الأُبّذي، شهاب الدين الأندلسي، الحدود في علم النحو، تحقيق: نجاة حسن عبد الله نولي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة،١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ص٤٣١.

(٣) عثمان بن عمر بن أبي بكر المصري الإسنوي المالكي جمال الدين ابن الحاجب، الكافية في علم النّحو، تحقيق: د.صالح عبد العظيم الشاعر، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م.» (ص٥١):

(٤) الزجاجي، الإيضاح في علل النّحو، ص١٠٨.

لانخفاض الحنك الأسفل عند النطق به، وميله إلى إحدى الجهتين»[1]، فصار هذا أنسب لدى كثير من الدّارسين للنّحو المعاصرين فيعمقون هذا التفسير لوصفيته، فهو أقرب إلى طبيعة اللُّغة كما يرون، ومنهم مهدي المخزوميّ وهو ممن يولي المصطلحات وتفسيرها لدى الكوفيين أهميّة خاصّة فقد اختار مصطلح الخفض على ما عداه.

٤-٣ــ الفعل الدّائم: وهو المعروف عند النُّحَاة باسم الفاعل، وسمّاه بعض أئمّة الكوفة "الدّائم" يقول: «ولا تجيء عسى إلا مع مستقبل، ولا تجيء مع ماض ولا دائم ولا صفة»[2] وقوله: «إذا أردت أن تحوّل الماضي إلى الدّائم، فأعمله في الذي قبلًا؛ فإنّه الأصل»[3]، وعدل مهدي المخزومي عن تسمية البَصريّين لهذا النوع من الأسماء لينقله إلى الأفعال وأنّ ذلك هو ما عليه الكوفيون، يقول: «إنّ تسمية اسم الفاعل فعلٌ دائمٌ مذهبٌ كوفيٌّ»[4]، وقد نوقش هذا الاختلاف في الرأيين، ففي مجالس الزّجاجي: «قال ثعلب: كلّمتُ ذات يوم محمدَ بن يزيد البَصريّ فقال: كان الفرّاء يناقض، يقول قائم فعل، وهو اسمٌ لدخول التّنوين عليه. فإذا كان فعلًا لم يكن اسمًا، وإن كان اسمًا فلًا ينبغي أن تسميه فعلا. فقلت: الفراء يقول: قائم فعل دائم، لفظه لفظ الأسماء؛ لدخول دلائل الأسماء عليه، ومعناه معنى الفعل؛

---

(١) السابق، ص٩٣.

(٢) أحمد بن يحيى أبو العباس ثعلب، مجالس ثعلب، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٦٠م، ج٢ ص٣٩٥.

(٣) السابق، ج١ ص٩٧.

(٤) مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة، ص٢٤٠.

لأنّه ينصب، فيقال: قائم قيامًا، وضاربٌ زيدًا، فالجهة التي هو فيها اسمٌ ليس هو فيها فعلًا، والجهة التي هو فيها فعل ليس هو فيها اسمًا. فأنت لِم نصبتَ به وهو عندك اسم؟ فقال: لمضارعته يفعلُ. فعارضته بقول العرب: جاءني آكلٌ طعامَك، ولقيت آخذًا حقّك، وقلت له: قد نصبوا بآكل وآخذ»[1].

ولعل ابن يعيش هو أفصح من وضّح هذا اللبس بقوله:« اعلم أنّ اسم الفاعل الذي يعمل عمل الفعل، هو الجاري مجرى الفعل في اللّفْظ والمعنى، أمّا اللّفْظ؛ فلأنّه جارٍ عليه في حركاته وسكناته ويطّرد فيه، وذلك نحو: ضارِب، ومُكرِم، ومنطلق، ومستخرج، ومُدحرِج، كلُّه جارٍ على فعلِه الذي هو: يضرِبُ، ويُكرِمُ، وينطلقُ، ويستخرجُ، ويُدحرِج، فإذا أُريد به ما أنت فيه، وهو الحال أو الاستقبال، صار مثله من جهة اللّفْظ والمعنى، فجرى مجراه وحمل عليه في العمل»[2]، وهو واضح من أنّ جريان الاسم على الفعل المضارع إنّما هو في اللّفْظ، يقول ابن مالك عنه: «ما صيغ من مصدر موازنًا للمضارع لَيَدُلّ على فاعله، غير صالح للإضافَةَ إليه»[3]. بل حتى سيبويه نبّه إلى هذه الصلة بتسميته لهذا الباب، وإن لم تكن بالوضوح نفسه، بعد أن نمت مدارسة المسائل النّحويّة مع مرور الزمن، يقول: «باب اسم الفاعل

(١) عبد الرحمن بن إسحاق البغدادي النهاوندي الزجاجي أبو القاسم، مجالس العلماء، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، دار الرفاعي بالرياض، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص٢٦٥.

(٢) ابن يعيش، شرح المفصل، ج٤ ص٨٤.

(٣) شرح الكافية الشافية، ابن مالك، تحقيق: علي معوّض وعادل عبد الموجود، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٠م، ج١ ص٤٥٩.

الذي جرى مجرى الفعل المضارع»[1]، فحين يعرّف بأنّه ما يَدُلُّ على الحدث وفاعله فإنّما هذا لإخراج الفعل؛ «لأنّه يَدُلُّ على الحدث والزمان بالوضع، لا على الفاعل، وإن دلّ عليه بالالتزام »[2].

٤-٤ــ الكنايات: الكناية من الكنّ، وهو السّتر، وكنَّ الشيءُ، أي: استتر وخفي، ومنه كنية الشّخص لتستره بها، وفي لسان العرب: «وفي حديثِ بعضِهم: رأيت عِلجًا يوم القادسيّة وقد [تَكَنَّى] وتَحَجّى أي: تستّر»[3]، «واستعمل سيبويه الكناية في علامة المضمر»[4]، وهي بهذا الاستعمار كثيرة الاستعمال، يقول ابن فارس: «الاسم يكون ظاهرًا مثل: "زيد. وعمرْو". ويكون مَكْنيًّا وبعض النّحويين يسميه مضمَرًا، وذلك مثل "هو، وهي، وهما، وهنّ". وزعم بعضُ أهل العربيّة أنّ أوّل أحوال الاسم الكناية، ثم يكون ظاهرًا. قال: وذلك أنّ أوّل حال المتكلّم أن يخبر عن نفسه ومخاطَبِه فيقول: "أنا. وأنت" وهذان لا ظاهر لهما. وسائر الأسماء تظهر مرة ويكنى عنها مرة»[5]، وهو نظر لغوي، فالكناية بهذا النظر اللُّغويّ تلفُظ بها

---

(١) سيبويه، الكتاب، ج١ ص١٦٤.

(٢) خالد بن عبد الله الأزهري، شرح التصريح على التوضيح، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢١ه/٢٠٠٠م، ج٢ ص٦٥.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ج١٥ ص٢٣٣.

(٤) عليّ بن إسماعيل أبو الحسن المعروف بابن سِيدَه المُرسيّ، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١ هـــ/ ٢٠٠٠م، ج٧ ص١١٢.

(٥) أحمد بن فارس بن زكريا الرازيّ أبو الحسين، الصاحبي في فقه اللغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق: عمر الفاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، سنة النشر: ١٤١٤ه — ١٩٩٣م، ص٢٠١

النُّحَاة دون أن يكون لها اصطلاح يميزها عن أقسام الكلم.

ومن أمثلة هذا الاستعمال عند سيبويه «قالوا: يا فُلَةُ: وهذا الاسم اختُصّ به النِّداء، وإنّما بُني على حرفين لأنّ النِّداء موضعُ تخفيف، ولم يجز في غير النِّداء لأنّه جُعل اسمًا لا يكون إلا كناية لمنادى، نحو يا هَناه»[1]، وعند المبرد «فَأَما ذيت وذيت، وذية فإنّما هي كنايات عَن الخَبر؛ كما يكنى عن الاسْم المعروف بفلان، وعن العدَد بأن يَقُول: كَذَا وَكَذَا»[2]، وكلّما مرّ لفظها عند النُّحَاة القدامى فهي لا تتعدى هذا الاستعمال اللُّغويّ الصرف؛ فهي في غالب الاستعمال تدلُّ على «كلّ لفظ مجمل يعبّر به عن مفصّل، ويكون إجماله إمّا لنسيانه أو لقصد إبهامه على السّامعين، بحيث لا يعلم معناه إلّا من يعرف ذلك التّفصيل»[3].

وقد استمرّ استعمالها على شاكلته عند اللغويين إلى أن غدت عند المجدّدين المعاصرين قسمًا مستقلًا من أقسام الكَلِم، ومنهم مهدي المخزوميّ فهم يرون أنّ الكنايات لا تنتمي إلى الأقسام الأخرى للكَلِمة، وجعلوها قسمًا رابعًا تضم طوائف كالضمائر، وأسماء الإشارة، والأسماء الموصولة[4]، ويقول مهدي المخزوميّ مرسخًا نظرته: «الكنايات أو الإشارات في العربيّة

---

(١) سيبويه، الكتاب، ج٢ ص٢٤٨.

(٢) المبرد، المقتضب، ج٣ ص١٨٣.

(٣) إسماعيل بن علي الأيوبيّ الشهير بصاحب حماة، الكناش في فني النّحو والصرف، دراسة وتحقيق: الدكتور رياض بن حسن الخوام، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠٠٠م، ج١ ص٢٨١.

(٤) ينظر: مهدي المخزومي، في النّحو العربي، قواعد وتطبيق، ص٢١-٦٣.

طوائف، تتميز كل طائفة منها بطريقة خاصة وباستعمال خاص»[1]، ويقول أيضًا: «الكنايات في العربيّة تتجمع في مجموعات، ويندرج في كل مجموعة منها ألفاظ تؤدي وظيفة معينة مشتركة»[2].

وعلى هذا التقسيم الرُّباعيّ عدة ملحوظات لعلّ أبرزها أنّه لم يُبنَ على أسس مكشوفة واضحة ومعلومة، و لم تبيّن العلامات الواضحة التي تفصل الكنايات بهذه النظرة عن بقية الأقسام كما هو الحال مع العلامات الفارقة بين الأسماء أو الأفعال عن بقيّة الأقسام، وفي الجملة فإنّ نقد المصطلحات عند مهدي المخزوميّ هو الآخر انطلق من قاعدة كُلّيّة هي أنّ النّحويّ ليس له أن يفلسف أو يبني على حكم من أحكام العقل، وإلّا وقع في فخّ التّحليلات والتّعليلات العقليّة النّحويّة القديمة التي تجهل طبيعة الموضُوعات النّحويّة، فإنّ «كل هذا ـــ فيما أظن ـــ إنّما نتج عن جهل القوم بموضُوع دراستهم، وبما كان يجب أن يسلكوه من نهج يلائم طبيعة موضُوعها»[3].

فهو على سبيل المثال يعيب على النُّحَاة لجوءهم إلى الزّمان في تقسيم الفعل، يقول: «فالنُّحَاة إذن كانوا قد بنوا تقسيمهم الفعل واختلاف صيغه على أقسام الزمان وخصوا كل صيغة بزمان معين، فإذا حاولوا تطبيق صيغ الفعل على أقسام الزمان واجهتم أمثلة لا تقع تحت حصر تستعصي على التّطبيق، فاضطروا إلى التّأويل والاعتذار عن هذا الاستعمال أو ذاك بإجابات

(١) السابق، ص٤٦.

(٢) السابق، ص٤٧.

(٣) مهدي المخزومي، في النّحو العربي، نقد وتوجيه، ص٢٩.

تنطوي إلى كثير من التَّمحل والتَّكلف والتَّوجيه البعيد عن طبيعة اللُّغة»[1]، وقد نوقش في ذلك و«أَنَّ تسمية الكوفيين هذه المادة بالفعل الدَّائم واتباع الدكتور المخزوميّ لهم في اعتبارها فعلا – لم تكن ناتجة عن تقدير سليم في وضع الأسس الصحيحة لتقسيم الكَلِم على واقع لغويّ وصفي دقيق يعتمد الظواهر الشكليَّة –وأهمها العلامات– أساسا لتمييز الفعل من غيره»[2].

(١) السابق، ص١٤٤.

(٢) فاضل مصطفى الساقي، أقسام الكلام العربي، ص١٣٣

خَاتِمَة

وبعد أن يسّر الله هذا البحث، فقد تبيّن فيه أنّ ما قدمه الدكتور مهدي المخزومي يعُد محاولة لا يمكن أن يستهان بها، فهي لا شك مفيدة بجملتها، ولو لم يكن من قيمتها إلا أنّها ارتأت تطبيقًا بثّ تنظيره لنا في كتابه السّابق "في النّحو العربيّ نقد وتوجيه" الذي يعد بمثابة القسم الأول لهذا الكتاب. وقد أحسن حين صنع هذا التطبيق حتى لا يقال: إنّه لم يقدّم تطبيقًا عمليًا لتنظيره. وسأذكر أبرز نتائج هذا البحث مختصرة كما يلي:

– هذا التّطبيق لم يكشف لنا بوضوح مدى القدرة العلميّة التي تفي بمتطلباتها، ومن أهمها الجدوى التي تمكّن من التّطبيق الذي يجلب التيسير، وتخلّص النّحو العربيّ مما وَصموه به من الغموض والمعياريّة المنطقيّة التي جلبها العامل.

– أنّ مهدي المخزومي اتكأ في تيسيره للنحو على مسائل كثيرة كانت موجودة أصلاً في النّحو العربي التراثي، مع ما نالهم منه من تهجّم واتهام بسبب منهجهم البعيد عن طبيعة اللغة.

– أنّه انتصر لقضايا لغويّة كثيرة موجودة أصلًا في ثنايا التّفكير النّحوي التّراثي وخاصّة عند الكوفيين، مع أنّ نحاة الكوفة أخذوه من البصريين، فهم لم يأتوا بنحو جديد.

– أنّ ظاهر دعوات التّجديد التي منها محاولة الدكتور مهدي المخزوميّ فشلت إلى الآن فيما تطمح إليه، رغم ادعائها التّيسير والإصلاح على المستوى النّظريّ أو التّطبيقيّ العلميّ أو التّعليميّ.

– استطاعت الصّناعة النحوية في نظرية العامل أن تجيب عن الأسئلة المشكِلة التي تنتظم بها القواعد، بخلاف النّظريات الحديثة التي لم تسطع أن تأتي بأمثلة واضحة ومكتملة، ونظريّة مستقرة تخلِّص النّحو من التّعقيد المزعوم؛ مما جعل نحو سيبويه وابن مالك ثابتًا وباقيًا، وصالحًا للعلم والتعليم.

– لم تستطع محاولات التّجديد على كثرة المتحمسين لها من اللغويين المعاصرين أن تزيح النّحو التراثي عن الساحة العلمية، فما زالت القناعة به باقية، وما زال العلماء يستعينون به على فهم اللغة والكلام وإدراك أسرارهما، وتجنب اللحن في الكلام المنطوق والمكتوب.

– ظلّ نحو الخليل وسيبويه إلى اليوم متماسكًا فمن أراده فليقبله في أُصوله ومنهجه كما هو، أو ليرينا نظريّة نحويّة علميّة راسخة تستطيع أن تزيح رسوخ النّظريّة النّحويّة العربيّة وتحلّ محلها.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم.

المصادر والمراجع:

١. إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٦٦م.

٢. إبراهيم الشمسان أبو أوس، الإبدال إلى الهمزة وأحرف العِلَّة، الرسالة١٨٦، ١٤٢٢/١٤٢٣هـ، الحوليَّة الثانية والعشرون، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت.

٣. إبراهيم مدكور، منطق أرسطو والنَّحو العربي، مجلة مجمع اللغة العربيّة، ١٩٥٣م.

٤. إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م.

٥. أحمد بن فارس بن زكريا الرازيّ أبو الحسين، الصاحبي في فقه اللغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق: عمر الفاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، ١٤١٤ه — ١٩٩٣م.

٦. أحمد العلاونة، ذيل الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

٧. أحمد بن محمد بن محمد البجائي الأُبّذي، شهاب الدين الأندلسي، الحدود في علم النحو، تحقيق: نجاة حسن عبد الله نولي، الجامعة الإسلاميَّة بالمدينة المنورة،١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

٨. أحمد بن يحيى أبو العباس ثعلب، مجالس ثعلب، تحقيق: عبدالسَّلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٦٠م.

٩. إسماعيل بن علي الأيوبيّ الشهير بصاحب حماة، الكناش في فني النَّحو والصرف، دراسة وتحقيق: الدكتور رياض بن حسن الخوام، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠٠٠م.

١٠. تمّام حسان، الأُصول "دراسة إبستيمولوجيَّة للفكر اللُّغَويّ عند العرب، النَّحو – فقه اللُّغة – البلاغة"، عالم الكتب، القاهرة، ط١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

١١. تمّام حسان، اللغة العربيّة بين المعياريَّة والوصفيَّة، عالم الكتب، القاهرة، ط٢٠٠٠م.

١٢. تمّام حسان، اللغة العربيّة معناها ومبناها، عالم الكتب، ط٣، ١٤١٨ه/ ١٩٩٨م.

١٣. تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٠م

١٤. خالد بن عبد الله الأزهري، شرح التصريح على التوضيح، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢١ه/٢٠٠٠م.

١٥. الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزوميّ وإبراهيم السَّامرائيّ تصحيح: أسعد الطيب، مطبعة باقري، قم، ط١، ١٤١٤هـ.

١٦. دريد بن الصمة، ديوانه، تحقيق: د.عمر عبدالرسول، دار المعارف، ١٩٨٥م.

١٧. الرضي الإستراباذيّ، شرح الكافية في النَّحو، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.

١٨. رياض السواد، مهدي المخزومي وجهوده النحوية، دار الراية، عمان، الأردن، ط١، ١٤٣٠ه/ ٢٠٠٩م.

١٩. عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجيّ أبو القاسم، الإيضاح في علل النَّحو، تحقيق: مازن المبارك، مطبعة المدني، مصر، ١٩٥٩م.

٢٠. عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجيّ أبو القاسم، مجالس العلماء، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، دار الرفاعي بالرياض، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٢١. عبد الرحمن الحاج صالح، الأسس العلميّة لتطوير تدريس اللُّغة العربيّة، المجلس الأعلى للغة العربيّة، الجزائر، ع٣.

٢٢. عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٢٣. عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري، أسرار العربيّة، تحقيق: د.فخر صالح قدارة، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.

٢٤. عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٢٥. عبد الله بن يوسف ابن هشام الأنصاريّ المصريّ جمال الدّين، أوضح المسالك، دار الجيل، بيروت، ط٥، ١٣٩٩هـ.

٢٦. عبد الله بن يوسف ابن هشام الأنصاريّ المصريّ جمال الدّين، مغني اللبيب، دار الفكر، بيروت، ط٥، ١٩٧٩م.

٢٧. عبد الرحمن أيوب، دراسات نقديَّة في النَّحو العربي، مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة، ١٩٥٧م.

٢٨. عبده الراجحي، التَّطبيق النَّحوي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٢٩. عبده الراجحي، النَّحو العربيّ والدَّرس الحديث، بحث في المنهج، دار النهضة العربية، بيروت، ط١٩٧٩م.

٣٠. عبده الراجحي، دروس في المذاهب النَّحويَّة، دار النهضة العربيّة، ط١٩٨٠م.

٣١. عثمان بن جنّي أبو الفَتح، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٢م.

٣٢. عثمان بن جنّي أبو الفَتح، سر صناعة الإعراب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٣٣. عثمان بن عمر بن أبي بكر المصري الإسنوي المالكي جمال الدّين ابن الحاجب، الكافية في علم النَّحو، تحقيق: د. صالح عبد العظيم الشاعر، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م.

٣٤. عز الدّين مجدوب، المنوال النَّحويّ العربيّ قراءة لسانيَّة جديدة، دار محمد عليّ الحامي للنشر، تونس، ط١، ١٩٩٨م.

٣٥. عليّ بن إسماعيل أبو الحسن المعروف بابن سِيدَه المُرسيّ، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠م.

٣٦. علي بن الحسين، أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، تحقيق: لجنة من الأدباء بإشراف عبد الستار أحمد فرج، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٨، ١٩٩٠م.

٣٧. عليّ بن عيسى بن عبد الله أبو الحسن الرماني، رسالتان في اللُّغة، تحقيق: إبراهيم السَّامرائي، دار الفكر للنشر والتَّوزيع، عمان، ١٩٨٤م.

٣٨. عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤٢٣هـ.

٣٩. عمرو بن عثمان، الملقب سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٤٠. فاضل مصطفى السَّاقي، أقسام الكلام العربيّ من حيث الشكل والوظيفة، قدم له: تمَّام حسان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٧.

٤١. كوركيس عواد، معجم المؤلّفين العراقيين في القرنين التاسع عشر والعشرين (١٨٠٠-١٩٦٩م)، مطبعة الارشاد، بغداد، ١٩٦٩م.

٤٢. محمد بدر الدّين بن أبي بكر بن عمر الدّماميني، تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد، تحقيق: الدّكتور محمد بن عبد الرحمن بن محمد المفدى، ط١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣ م.

٤٣. محمد حماسة عبد اللطيف، بناء الجملة العربية، دار غريب، القاهرة ٢٠٠٣م.

٤٤. محمد خير بن رمضان بن إسماعيل يوسف، تَكملَة معجم المُؤلفين، وفيات (١٣٩٧ - ١٤١٥ هـ) = (١٩٧٧-١٩٩٥م)، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٤٥. محمد صاري، تيسير النَّحو: موضة أم ضرورة؟، مجلة الدّراسات اللغوية، ع٢، يوليو٢٠٠١م.

٤٦. محمد بن عبد الله بن مالك الطّائي الجياني المعروف بـــابن مالك، شرح الكافية الشافية، تحقيق: علي معوّض وعادل عبد الموجود، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٠م.

٤٧. محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدّين ابن منظور الأنصاريّ الرويفعيّ الإفريقيّ، لسان العرب، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٣ه، ١٩٩٣م.

٤٨. محمد بن ناماور بن عبد الملك الخونجي، الجمل في المنطق، تحقيق: سعد عراب، مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس، ١٩٧٦م.

٤٩. محمد بن يزيد المبرّد، أبو العباس، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمة، طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة،١٣٨٦هـــ.

٥٠. محمد بن يوسف، أبو حيّان، ارتشاف الضّرب من لسان العرب، تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط١، ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٨م.

٥١. محمد بن يوسف، أبو حيان، تذكرة النحاة، تحقيق: عفيف عبد الرحمن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م.

٥٢. مهدي المخزومي، الخليل بن أحمد الفراهيديّ، أعماله ومنهجه، دار الرائد العربيّ، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠٦ه/ ١٩٨٦م.

٥٣. مهدي المخزومي، الفراهيديّ عبقريّ من البصرة، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والاعلام، ط٢، بغداد، ١٩٨٩م.

٥٤. مهدي المخزومي، في النّحوِ العربي: قواعد وتطبيق على المنهج العلميّ الحديثِ، دار الرائد العربي، ط ٢، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.

٥٥. مهدي المخزومي، في النّحو العربيّ نقد وتوجيه، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠٦هـ.

٥٦. مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللُّغة والنّحو، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط٢، ١٣٧٧ه/ ١٩٥٨م.

٥٧. يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الدّيلمي، أبو زكريا الفراء، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجّار، عبد الفتّاح إسماعيل الشّلبي، دار المصرية، مصر، ط١.

٥٨. يعيش بن علي بن يعيش، شرح المفصّل للزمخشري، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م

References:

1. Ibrahim Anis, Men Asrar Allogah, Anglo Egyptian Library, Cairo, 3Rd Edition, 1966 Ad
2. Ibrahim Alshamsan Abu Aws, Aliibdal Iila Alhamzat Waahruf Aleillat, Letter 186, 1422/1423 Ah, Twenty-Second Yearbook, Scientific Publication Council, Kuwait University.
3. Ibrahim Madkour, Mantiq Aristu Waalnahw Alearabi, Journal of The Arabic Language Academy, 1953 AD.
4. Ibrahim Mustafa, Iihya Alnahw, Hindawi Foundation, 2014 AD.
5. Ahmed Ibn Faris Ibn Zakariya Alrazi Abu Alhussein, Alsaahibiu Fi Fiqh Allugah Alerbya Wamasayiluha Wasunan Alearab Fi Kalamiha, Investigation: Omar Alfarouq Altabbaa, Almaearif Library, Beirut, 1414 Ah / 1993 AD.
6. Ahmed Alalawneh, Dhil Alalam, Dictionary of Biographies Of The Most Famous Arab, Arab, And Orientalist Men And Women, Dar Almanara, Jeddah, 1St Edition, 1422 Ah / 2002 AD.
7. Ahmed Ibn Muhammad Ibn Muhammad Albajai Alabadhi, Shihab Aldin Alandalusi, Abadhi, Alhudud Fi Eilm Alnahw, Investigation: Najat Hassan Abdullah Noli, Islamic University of Madinah, 1421 Ah / 2001 AD.
8. Ahmed Ibn Yahya Abu Alabbas Thalab, Majalis Thalab, Investigation: Abdul Salam Haroun, Dar Almaarif, Cairo, 2Nd Edition, 1960 AD.
9. Ismail Ibn Ali Alayyubi, Famous for The Owner Of Hama, Alkinash Fi Faniy Alnnahw Walsaraf, Study And Investigation: Dr. Riyad Ibn Hassan Alkhawam, Alasriya Library For Printing And Publishing, Beirut, Lebanon, 2000 AD.
10. Tammam Hassan, Alusul, "An Epistemological Study Of Linguistic Thought Among The Arabs, Syntax - Fiqh Of Language - Rhetoric", Ealam Alkutub, Cairo, 1420 Ah / 2000 AD.
11. Tammam Hassan, Allugah Alerbya Bayn Almeyaryah Walwsfyah, Ealam Alkutub, Cairo, 2000 AD.
12. Tammam Hassan, Allugah Alerbya Maenaha Wamabnaha, Ealam Alkatub, 3Rd Edition, 1418 Ah / 1998 AD.
13. Tamam Hassan, Manahij Albahth Fi Allugah, Anglo Egyptian Library, Cairo, 1990 AD.

14. Khalid Ibn Abdullah Alazhari, Sharah Altasrih Ealaa Altawdihi, Investigation: Muhammad Basil Oyoun Alsoud, Dar Alkutub Alalami, Beirut, Lebanon, 1421 AH / 2000 AD.

15. Alkhalil Ibn Ahmad, Kitab Alain, Investigation: Mahdi Almakhzoumi and Ibrahim Alsamarrai, Correction: Asaad Altayyib, Bagheri Press, Qom, 1St Edition, 1414 AH.

16. Duraid Ibn Alsama, Aldiywan, Investigation: Dr. Omar Abdul Rasool, Dar Almaarif, 1985 AD.

17. Alradi Alistrabadhi, Sharh Alkafia Fi Alnnahw, Dar Alkitab Alarabi, Beirut, 1405 AH.

18. Riyad Alsawad, Mahdi Almakhzoumi Wajuhuduh Alnahwiah, Dar Alraya, Amman, Jordan, 1St Edition, 1430 AH / 2009 AD.

19. Abd Alrahman Ibn Ishaq Alzajjaji, Abu Alqasim, Aliidah Fi Eilal Alnnahw, Investigation: Mazen Almubarak, Almadani Press, Egypt, 1959 AD.

20. Abd Alrahman Ibn Ishaq Alzajjaji Abu Alqasim, Majalis Aleulama, Investigation: Abd Alsalam Muhammad Harun, Alkhanji Library, Cairo, Dar Alrifai, Riyadh, 2Nd Edition, 1403 AH / 1983 AD.

21. Abd Alrahman Alhaj Saleh, Alusus Alelmyah Litatwir Tadris Alllugah Alerbyah, The Supreme Council for The Arabic Language, Algeria, Number 3.

22. Abd Alrahman Ibn Muhammad Ibn Khaldun, Diwan Almubtada Walkhabar Fi Tarikh Alearab Walbarbar Waman Easarahum Min Dhawi Alshaan Alakbar, Investigation: Khalil Shehadeh, Dar Alfikr, Beirut, 2Nd Edition, 1408 AH / 1988 AD

23. Abdul Rahman Ibn Muhammad Ibn Obaidullah Alansari, Abu Albarakat, Kamal Aldin Alanbari, Asrar Alarabiyah, Investigation: Dr. Fakhr Saleh Qadara, Dar Aljeel, Beirut, 1St Edition, 1995 AD.

24. Abd Alqadir Ibn Omar Albaghdadi, Khizanat Aladab Walob Libab Lisan Alarab, Investigation and Explanation: Abd Alsalam Muhammad Harun, Alkhanji Library, Cairo, 4Th Edition, 1418 AH / 1997 AD.

25. Abdullah Ibn Youssef Ibn Hisham Alansari Almasri, Jamal Aldin, Awdah Almasalik, Dar Aljil, Beirut, 5Th Edition, 1399 AH.

26. Abdullah Ibn Youssef Ibn Hisham Alansari Almasri, Jamal Aldin, Mughni Allabib, Dar Alfikr, Beirut, 5Th Edition, 1979 AD.
27. Abdul Rahman Ayoub, Dirasat Nqdyat Fi Alnnahw Alearabi, Anglo Egyptian Library, Cairo, 1957 AD.
28. Abdo Alrajhi, Alttatbiq Alnnahwy, Almaarif Library, 1St Edition, 1420 AH\ 1999 AD.
29. Abdo Alrajhi, Alnnahw Alerby Walddars Alhadith, Bahath Fi Almanhaj, Dar Alnahda Alarabiya, Beirut, 1979 AD.
30. Abdo Alrajhi, Durus Fi Almadhahib Alnnahwya, Dar Alnahda Alarabiya, 1980 AD.
31. Othman Ibn Jinni Abu Alfatah, Alkhasais, Investigation: Muhammad Ali Alnajjar, Dar Alkutub Almisriatu, Cairo, 1952 AD.
32. Othman Ibn Jinni Abulfatah, Sir Sinaeat Aliierab, Dar Alkutub Alilmiya, Beirut, Lebanon, 1St Edition, 1421 Ah / 2000 AD.
33. Othman Ibn Omar Ibn Abi Bakr Almasry Alasnawi Almaliki, Jamal Aldin Ibn Alhajib, Alkafiya Fi Eilm Alnnahw, Investigation: Dr. Saleh Abdelazim Alshaer, Library Al Adab, Cairo, 1St Edition, 2010 AD.
34. Izz Aldin Majdoub, Alminwal Alnnahwy Alerby Qira'At Lsanyat Jadidat, Dar Muhammad Ali Alhami for Publishing, Tunis, 1St Edition, 1998 AD.
35. Ali Ibn Ismail Abu Alhasan, Ibn Sayyidah Almursi, Almuhakam Walmuhit Al'Aezam, Investigation: Abd Alhamid Hindawi, Dar Alkutub Alilmiyyah, Beirut, 1St Edition, 1421 AH / 2000 AD.
36. Ali Ibn Alhussein, Abu Alfaraj Alisfahani, Kitab Alaghani, Investigation: A Committee of Writers Under the Supervision Of Abdul Sattar Ahmed Faraj, Dar Althaqafa For Printing, Publishing And Distribution, Beirut, 8Th Edition, 1990 AD.
37. Ali Ibn Isa Ibn Abdullah Abu Alhassan Alrummani, Risalatan Fi Alllught, Investigation: Ibrahim Alsamarrai, Dar Alfikr, Amman, 1984 AD.
38. Amr Ibn Bahr Ibn Mahboub Alkinani, Allaithi, Abu Othman, Aljahiz, Albayan Waaltabyeen, Dar and Library of Alhilal, Beirut, 1423 AH.

39. Amr Ibn Othman, Sibawayh, Alkitab, Investigation: Abd Alsalam Muhammad Haroun, Alkhanji Library, Cairo, 3Rd Edition, 1408 Ah / 1988 AD.

40. Fadel Mustafa Alsaqi, Aqsam Alkalam Alerby Min Hayth Alshakl Walwazifa, Submitted By: Tammam Hassan, Alkhanji Library, Cairo, 1977 AD.

41. Korkis Awad, Muejam Almwllfyn Aleiraqiiyn in The Nineteenth and Twentieth Centuries (1800-1969 Ad), Alirshad Press, Baghdad, 1969 AD.

42. Muhammad Badr Aldin Ibn Abi Bakr Ibn Omar Aldamamini, Taeliq Alfarayid Ealaa Tashil Alfawayid, Investigation: Dr. Muhammad Ibn Abd Alrahman Ibn Muhammad Almufdi, 1403 AH / 1983 AD.

43. Muhammad Hamasa Abdel Latif, Bina Aljumlah Alearabiah, Dar Gharib, Cairo, 2003 AD.

44. Muhammed Khair Ibn Ramadan Ibn Ismail Youssef, Takmlat Muejm Almulfyn, Deaths (1397-1415 AH) = (1977-1995 AD), Dar Ibn Hazm, Beirut, 1St Edition, 1418 AH / 1997 AD.

45. Muhammad Sari, Taysir Alnnahw: Mudah Am Darurah? Journal Of Linguistic Studies, Issue2, July 2001 AD.

46. Muhammad Ibn Abdullah Ibn Malik Altai Aljiani, Ibn Malik, Sharh Alkafiya Alshafia, Investigation: Ali Moawad and Adel Abdelmawgoud, 2Nd Edition, Dar Alkutub Alilmiya, Beirut, 2010 AD.

47. Muhammad Ibn Makram Ibn Ali, Abu Alfadl, Jamal Aldin Ibn Manzoor Alansari Alruwaifii Alifriqi, Lisan Alarab, Dar Iihya Altturath Alearabi, Beirut, Lebanon, 2Nd Edition, 1413 AH, 1993 AD.

48. Muhammad Ibn Namawar Ibn Abd Almalik Alkhonji, Aljamal Fi Almantiq, Investigation: Saad Arab, Markaz Alddrasat Walabhath Alaiqtisadiat Walaijtimaeiati, Tunis, 1976 AD.

49. Muhammad Ibn Yazid Almubarrad, Abu Alabbas, Almuqtadab, Investigation: Muhammad Abd Alkhaleq Azimah, Tabeat Almajlis Al'Aelaa Lilshuwuwn Al'Islamyat, Cairo, 1386 AH.

50. Muhammad Ibn Youssef, Abu Hayyan, Artishaf Alddrb Min Lisan Alearab, Investigation, Explanation and Study: Rajab Othman Muhammad, Review: Ramadan Abdeltawab, Alkhanji Library in Cairo, 1St Edition, 1418 AH / 1998 AD.

51. Muhammad Ibn Yusuf, Abu Hayyan, Tadhkirat Alnuhhat, Investigation: Afif Abd Alrahman, Alrisala Foundation, Beirut, 1St Edition, 1406 AH / 1986 AD.

52. Mahdi Almakhzoumi, Alkhalil Ibn Ahmed Alfarahidi, Aemaluh Wamanhajuh, Dar Alraed Alarabi, Beirut, Lebanon, 2Nd Edition, 1406 AH / 1986 AD.

53. Mahdi Almakhzoumi, Alfrahydy Ebqry Min Albasrah, House of General Cultural Affairs, Ministry of Culture And Information, 2Nd Edition, Baghdad, 1989 AD.

54. Mahdi Almakhzoumi, Fi Alnnahw Alearabii: Qawaeid Watatbiq Ealaa Almanhaj Alelmy Alhdith, Dar Alraed Alarabi, 2Nd Edition, Beirut, Lebanon, 1986 AD

55. Mahdi Almakhzoumi, Fi Alnnahw Alerby Naqd Watawjih, Dar Alraed Alarabi, Beirut, Lebanon, 2Nd Edition, 1406 AH.

56. Mahdi Almakhzoumi, Madrasat Alkufah Wamanhajuha Fi Dirasat Alllughah Walnnahw, Albabi Alhalabi Library in Egypt, 2Nd Edition, 1377 AH / 1958 AD.

57. Yahya Ibn Ziyad Ibn Abdullah Ibn Manzoor Aldailami, Abu Zakaria Alfarra, Maeani Alquran, Investigation: Ahmed Youssef Alnajati, Muhammad Ali Alnajjar, Abdelfattah Ismail Alshalabi, Dar Almasria, Egypt, 1St Edition.

58. Yaish Ibn Ali Ibn Yaish, Sharh Almfssal Lilzumakhshari, Presented to Him and Put His Margins and Indexes: Emile Badi Yaqoub, Dar AlKutub AlIlmiya, Beirut, Lebanon, 1St Edition, 1422 AH / 2001 AD.

بنية المضمون عند عبد الله بن خميس في ديوانه (على رُبى اليمامة)

د. هياء علي الشمري
أستاذ مساعد -كلية القانون الكويتية العالمية

بنية المضمون عند عبد الله بن خميس في ديوانه (على رُبى اليمامة)

د. هياء علي الشمري

أستاذ مساعد -كلية القانون الكويتية العالمية

تاريخ تقديم البحث: ١١/ ١٠/ ١٤٤٤ هـ تاريخ قبول البحث: ٢٨/ ١٠/ ١٤٤٤ هـ

الملخص:

استهدفتِ الدراسةُ تكوينَ بِنيةٍ للمضمون في شعر عبد الله بن خميس (١٤٣٢هـ) من خلال ديوانه (على رُبى اليمامة)، ولعل إيجادَ بِنًى كلية تشمل جميعَ المضامين التي تناولها الشاعرُ، قد يشكّل قصوراً في البحث عن أساس تلك المضامين من حيث ارتباطُها بعضُها ببعض داخلَ الديوان، وقد استطاع الشاعرُ بمهارته الشعرية أن يقدِّمَ صوراً شعرية متحركة تُنبئ عن كل مضمون يُعَدُّ هو في حدِّ ذاته مؤشراً إلى بنية مركزية مختلفة تماماً عن غيرها من البِنى الشعرية.

من هنا تَركَّزَ مُشْكِلُ البحث على معالجة البِنى الشعرية في خطاب عبد الله بن خميس والمضامين التي أسهمتْ في تشكيل الصورة النهائية لكل بنية، عاكسة الخصائصَ الفنية لدى الشاعر.

وقد اعتمد البحثُ على تحليل البنية الشعرية في خطاب الشاعر من خلال ثلاثة محاور رئيسة هي:

١ـــ البحث عن الشعر واللغة العربية وعصورهما الذهبية.

٢ـــ الشخصية المتدينة.

٣ـــ ضياع الأمة العربية.

ومن ثم، كشفَ البحثُ أنَّ حصرَ بنية المضمون الشعري في خطاب عبد الله بن خميس ليس بالأمر السهل، وأن تعدُّدَ الموضوعات التي طرحَها الشاعرُ من خلال ديوانه

وارتباطَها بقضايا الواقع السياسية والاجتماعية والثقافية قد عكسَتْ شخصيتَه الشعريةَ، حيث استطاع أن يؤطرَ مضمونَ الشعر واللغة من خلال تصوير وقائعَ عاصرَها، كما لاحَ لنا مضمونُ الشخصية المتدينة في عدّة نصوص متفرقة على مدى الديوان، إضافة إلى بروز مضمونٍ شعري شغلَه طَوالَ الديوان هو ضياع الأمة العربية من خلال بنية نقدية مترابطة، ليستوعبَ المشهدَ الثقافيَّ السائدَ في ذلك الوقت.

الكلمات المفتاحية: عبد الله بن خميس ـــ المضمون ـــ اللغة العربية ـــ الشعر السعودي ـــ الشعراء السعوديون ـــ النزعة الإسلامية في الشعر .

The structure of the content according to Abdullah Al-Khamis in his Diwan (Ali Ruba Al-Yamamah)

Dr.Haya Ali ALshammari

Assistant Professor- Kuwait international Low school

Abstract:

The study aimed to form a structure for the content in the poetry of Abdullah bin Khamis (1432 AH) through his divan (Ali Ruba al-Yamama), and perhaps finding holistic structures that include all the contents dealt with by the poet may constitute a shortcoming in the search for the basis of those contents in terms of their relationship to each other within the diwan.

With his poetic skill, the poet was able to present moving poetic images that predict each content, which in itself is an indication of a central structure that is completely different from other poetic structures. From here, the research problem focused on addressing the poetic structures in the speech of Abdullah bin Khamis (1432 AH), and the contents that contributed to the formation of the final image of each structure, reflecting the artistic characteristics of the poet. The research relied on analyzing the poetic structure in the poet's discourse through three main axes:

1- Searching for poetry and the Arabic language and their golden ages.
2- Religious personality.
3- The loss of the Arab nation. Hence, the research revealed that limiting the

structure of the poetic content to the speech of Abdullah bin Khamis (1432 AH) is not an easy matter, and that the multiplicity of topics raised by the poet through his divan and their connection to issues of political, social and cultural reality reflected his poetic personality, as he was able to frame the content of poetry and language.

By portraying the facts of his life, as the content of the religious personality appeared to us in several separate texts over the course of the diwan, in addition to the emergence of a poetic content that occupied him throughout the diwan, which is the loss of the Arab nation through an interconnected critical structure, to accommodate the prevailing cultural scene at that time.

Keywords: Abdullah bin Khamis - content - Arabic language - Saudi poetry - Saudi poets - Islamic tendency in poetry.

تقديم:

أنا من أنا إن لم أقدم مُهجَتي ... دون الحمى برا فداءً هَينا
أنا مُؤمِن دربُ الجِهاد سَبيلُه .... لا أمْتَري فيه مُسِراً مُعلنا
وَطني وقومي أُمتي وعقيدتي ... إن لَم أُفدّيها وإلا مَن أنا[1]

عبد الله بن خميس

يحمل هذا البحثُ البسيطُ عنوانَ (بنية المضمون عند عبد الله بن خميس في ديوانه على رُبى اليمامة) وسأتطرقُ فيه لأهم المضامين التي يحتويها هذا الديوانُ، شارحةً كلَّ مضمون من المضامين التي استخلصتُها على حِدة.

ولّما كان لمفهوم البنية طبيعةٌ جدليةٌ، حيث تعددت تعريفاتُها بين علماء اللغة[2]، وعلماء الاجتماع، والفلاسفة وغيرهم، فكلٌّ منهم قدّمَ تعريفًا لها، وحاول تعميمَه على العلوم الأخرى كونه أشملَ مفهوم على حدٍّ وصفِهم، ولّما انقسمَ أصحابُ العلم نفسه في تقديم مفهوم لها، حاول د. زكريا إبراهيم (١٣٩٦هـ) أن يقدّمَ تعريفًا لمفهوم البنية كحلٍّ لاختلاف التعريفات وتعددها، فاصطفى تعريفًا منها هو الأشمل والأبسط للبنية "فعلى الرغم من تعدد التعريفات المختلفة التي قدّمها الباحثون لهذا اللفظ، فإنّ من الممكن الإجماعَ على الأخذ بالتعريف الذي قدّمه لنا (لالاند) في معجمه المشهور

(١) بن خميس، عبد الله بن محمد (١٩٨٣) على ربى اليمامة، الرياض، مطابع الفرزدق، ط٢ ص٢٦٩-٢٧٠

(٢) انظر إبراهيم، زكريا (١٩٩٠) مشكلة البنية، مصر، دار مصر، ط٤ من ص٢٩ -ص٣٩ حيث تطرق زكريا إبراهيم إلى مشكلة تعدد تعريف البنية عند علماء اللغة.

حين قال: "إن البنية هي كلٌّ مكون من ظواهرَ متماسكة، يتوقف كلٌّ منها على ما عداه، ولا يمكن أن يكون ما هو إلا بفضل علاقته بما عداه"[١].

ولّما كان العربُ يعتمدون في ثقافتهم على فن الشعر، أخذوا يقيمون له مجالسًا، ويقيّمون شعراءه من خلال طبقات، الجيد منهم والرديء، فإن مفهومَ البنية لم يكن يشغل العربيَّ كمحور من محاور النقد، بل كان ينظر إلى القصيدة بفطرته وسليقته، حتى عندما جاء الإسلامُ لم تتغير نظرتُه للشعر[٢] فصار يقسمها أو يبحث عن معايير جديدة للتقييم، بل استمرت معاييره ذاتها، حتى تطورت العلوم مع تقدم الزمن وظهرت الاهتماماتُ الحديثة مع الاطلاع على العلوم الغربية وامتزاجها بالعلوم الإسلامية العربية، فنشأت المدارسُ النقدية التي تتحدث عن مفهوم البنية في القصيدة، مع إسقاطها على القصيدة العربية على وجه الخصوص، كنظام يعكس ارتباط العلاقات داخل النص الواحد[٣]، وبذلك ظهر العديدُ من الدراسات التي

---

(١) إبراهيم زكريا، مشكلة البنية، مرجع سابق ص٣٨

(٢) انظر: إبراهيم، طه، نقد الشعر العربي من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري، لبنان، دار القلم، ص٩٢

(٣)

See Ferdinand de Saussure (1965) Cours de linguistique Générale.Paris. Payot.

تتحدث عن بنية القصيدة العربية في محاولة فهْم التراث العربي من منظور الشعر "مكان تجميع المتناقضات وزمان تداخلها"[1].

ولّما كان بناء للقصيدة يتعدد بين اللغة، والألفاظ، والمضامين وغيرها من لَبِنَات القصيدة، كان المضمون هو المرآة التي تعكس شكلَ القصيدة عن الآخر، وليس مجردَ زخرف يعبّر عن موهبة فطرية، ولكنه تحديد لعلاقة الشاعر بالعالم الخارجي.

بناء عليه، لّما كان الحديث عن عبد الله بن خميس (١٤٣٢هـ) سأقف وقفةً بسيطةً لأعرِّف به من خلال أهم إنجازاته: فقد صدرتْ له مجموعةٌ من المؤلفات القيّمة عن تاريخ وجغرافيا المملكة العربية السعودية "بدأها بكتابه (المجاز بين اليمامة والحجاز)، ثم (معجم اليمامة والدرعية)، (تاريخ اليمامة) (جبال الجزيرة) و(رجال الجزيرة)، ويُعتبر كلٌّ من هذه الكتب الستة موسوعيٌّ المحتوى في موضوعه، خاصة تلك التي تتعلق بالمكان والأعلام الجغرافية، وما يكون لها من مزايا مكانية، وما ارتبط بها من أحداث تاريخية أو ذكريات وجدانية وقصص طريفة في حكايات السُّمّار والعشاق أو حتى الصعاليك وغيرهم مما يضيف للأدب العربي زخَمًا وحيوية يخصب مخيلات الأدباء والشعراء والقصّاصين".

(١) روشان، علي آيت (٢٠٠٠) السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ط١، ص١٣٣

عند الحديث عن بنية المضمون عند الشاعر عبد الله بن خميس، تكاد هذه المضامين أن تنطقَ فهي بارزة[1] للقارئ حيث قسّم ديوانَه (على رُبى اليمامة) إلى سبعة أقسام مبدوءة بالإسلاميات، فالفلسطينيات، فوقفات في الربوع، فتحيات وعواطف، فشعر الطبيعة، فوجدانيات، وأخيراً متفرقات.

هذا التقسيم هو تقسيم للموضوعات المطروحة داخل هذا الديوان من قصائد إسلامية أو وجدانية أو غيرها، ولكن القارئ لهذه القصائد قراءةً متفحِّصة سيجد أن المضامينَ الشعريةَ داخلَ تلك القصائد موحّدةٌ، وقد حصرتُها في ثلاثة مضامين: أولها بحثُ الشاعر المستمرُّ عن الشّعر واللغة العربية وعصورهما الذهبية، وثانيها الشخصية المتدينة، وثالثها ضياع الأمة العربية.

عبّرَ الشاعرُ عن موضوعات عدة من خلال آليات يتبعها الأدباءُ والشعراءُ في التعبير عن مضامينهم، وقد استخلصتُ تلك المضامين، وبحثتُ الآلياتِ التي ساعدتْ على تكوينها، وسأتطرق إليها عند حديثي عن كل مضمون من هذه المضامين على حدة.

(أ) البحث عن اللغة العربية التي كانت في عصور ذهبية مضت:

حاول شاعرنا من خلال قصائده أن يبحثَ عن اللغة العربية، ونادى للبحث عن الشعر القديم، فاللغة العربية والشعر كانا العِلمَ الذي يرجع إليه

(١) للمزيد انظر خفاجي، محمد عبد المنعم (١٩٧٧) عبد الله بن خميس في ديوانه على ربى اليمامة، وزارة الحج في المملكة العربية السعودية، التضامن الإسلامي ص٩٥

العربُ، لذلك نجدهم أطلقوا على الشعر العربي لقب ديوان العرب[1]، وجاءت تلك التسمية لأن الناسَ كانوا يتداولون الأخبارَ فيما بينهم من خلاله، حتى أنهم لشدّة عنايتهم به خصصوا أماكنَ من أشهرها (سوق عكاظ)؛ يتبادلون نصوصَهم الشعريةَ، ويستمعون إلى جديد الشعراء، فجعلوا له قواعدَ خاصةً لا يستطيع الشاعرُ أن يتجاوزَها، وقيوداً تحكم الشاعرَ المبدعَ بحيث يُشكّل موضوعَه في حدودها، وقسّموه إلى شعر الطبع وشعر الصنعة، كما استحسنوا شعراء وأقصوا آخرين، وانقسم النقادُ بسبب هذا الشعر. وقد كان الاهتمامُ بالشعر اهتماماً باللغة العربية في نحوها وصرفها، فاللغة العربية "لغة الشعر لجمالها وعبقريتها التي لا تخفى على العارف بها وهي الأداة الأساسية للقول الشعري"[2]، كما كان هذا الاهتمام في نهاية المطاف اهتماماً بالعلم بشكل أساسي، ولعل ظهورَ المدارس النحوية والمنافسة بينهم منافسة شريفة أسهمت في تطور علوم اللغة العربية بصورة علمية، والقارئ لكتب التراث سيجد أن "اللغة عندنا نغمٌ يطير بنا عن أرض الواقع ويصعد بنا إلى اللانهائي المُطلق"[3]، وبالعلم ترتقي الأممُ لذا ارتقت الأمةُ العربيةُ بعلمائها، باللغة العربية وأشعارها، أما حاليًا — من وجهة نظر الشاعر– فإن مكانةَ الشعر السابقةَ اختفتْ، وأصبح الاهتمامُ باللغة العربية ضعيفًا، عن ذلك يقول:

---

(١) كانت العرب قديما تلقب الشعر بديوان العرب.

(٢) يقطين، سعيد (٢٠٠٥) من النص إلى النص المترابط، المغرب، المركز الثقافي العربي، ص٢٤٤

(٣) محمود، زكي نجيب (٢٠١١) تجديد الفكر العربي، مصر، دار الشروق ط١١، ص١٨٩

فبالعلم تزداد الشعوب جلالةً ...ويجنبها كيد العدّو ومكرهُ[1]

فالشاعر هنا يخاطب شعبًا يُمثّل أمةً كاملةً، فيصرّح بأن العلمَ الذي كان موجودًا عندنا في الأصل ـــــــــ نحن العربَ ـــــــــ يزيدنا جلالًا، فقد كانت مسيرتنا علمية واثقة من نفسها، ولكن توقفت هذه المسيرة فجأة واستهان الناسُ بها يومًا بعد يوم ليخرج الشاعر فيقول:

فهيَّا بنا قدْمًا نواصل سَيرَنا ... بعزم له يَهوي ويندكُّ صخره

لنا بالأُلى شادُوا المَالك أُسوة ... فَدونكَ تاريـــخ الشُّعوب يُقره

فيا ليْتَ شَعري أَي شيء يعوقُنا ... فَيَبْرز يوماً مِن فَتِق العرب عُذره

لَقد بذلوا في العِلم غايَة جُهدهم ... فَراق لمن يَستعذِب الوِردَ مـُـرُّهُ[2]

ولّما كانت "اللغة البشرية تستند ككل ظاهرة اجتماعية إلى سلسة لا نهاية لها من وقائع الماضي"[3]، فإننا نلاحظ أن الشاعرَ هنا يطلب أن (نواصلَ سيرَنا) من خلال (نا) الدالة على الفاعلين، نحن ـالعربَـ شعبُ الشعر والعِلم، هيَّا بنا نواصلُ المسيرةَ، وعليه فضّلَ الشاعرُ كلمةَ (نواصل) للدلالة على أننا كنا نسير، وسوف نكمل ونواصل المسيرَ، فنحن لن نتوقفَ، فهو يعتمد في نصه هذا على الانفعال الشعوري لدى القارئ، فيكوّن هو نفسُه الصورَ المُرادَ تشكيلُها في عقل القارئ.

---

(١) بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سابق ص٢٥١

(٢) المرجع السابق ص٢٥١

(٣) ماييه، لانسون (٢٠١٥) منهج البحث في الأدب واللغة، ترجمة محمد مندور، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ص٦٢

جاء هذا الضمير في مستهلِّ البيت ليُتبعه بنفس الضمير (نا) الفاعلين في البيت اللاحق له (لنا بالألى)، ليؤكد أنه يخاطب أمةً كاملةً، وإذا كان علينا أن نصِفَ ما يذهب إليه الشاعر في استعانته بضمائر الجمْع، فكيف سنحدد إلى من وجّه خطابَه في حين أنه استعان بالجموع، وفي الواقع أن الشاعرَ يدعو ويخاطب الملوكَ والرؤساءَ لينادوا معه هذه الأمة في سبيل أن يصحوا فيقول:

مليكي رعاكَ اللهُ نادِ بأمّة ... يراجعُ منها صاحبُ الفخرِ فخرَه [1]

من ثم، يعود شاعرنا ويُجدِّد الطلبَ من (مليكه) أن يساعدَه في مهمة استنهاض هذه الأمة، فينادي من خلال شعره، والملك ينادي من خلال سلطانه، فمضمون الشاعر هنا هو تعبيرٌ صريحٌ من خلال طلبٍ من الملك بصورة مباشرة وغير مباشرة للمساعدة في هذه المهمة واستنهاضه من خلال تذكيره بما كانت عليه العربُ قديمًا، ومن ناحية أخرى يستعين الشاعر بشخصيات تاريخية عُرِفتْ بحبها للشعر وإجادتها له، منهم ابنُ زيدون(٣٦٣هـ)[2]، يوجّه إليه الخطابَ شاكيًّا الوضعَ الثقافيَّ، وكأنه يعقد مقارنةً بين زمن ابن زيدون وهذا الزمن الحالي، والشاعر هنا بعقده هذه المقارنة يعود إلى التراث ليستنهضَ الهممَ بعد مقارنة في نفسه بين الماضي

(١) بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سابق ص٢٥٠

(٢) أبو الوليد أحمد بن عبد الله بن زيدون المخزومي القرشي، وزير وشاعر أندلسي (٣٩٤ــ٤٦٣هـ)، عُرِفَ بحبه لولّادة بنت المستكفي. الزركلي، خير الدين بن محمود (٢٠٠٢) الأعلام. مصر، دار العلم للملايين، ج١ ط١٥ ص١٥٨

(زمن ابن زيدون) والحاضر الذي يعيشه[1]، حتى إنه لجأ إلى التراث ليحتميَ به، ووضع نماذجَه في وجه المدفع ليعينَه ابنُ زيدون في رسالته فيقول:

أبا الوليد أعرْ نجوايَ مَصغيةً ... لطالما سمعتَ صوتَ المحبينا

القومُ بعدك عَقُّوا الشعرَ واتخذوا ...بعدَ الجيادِ الكريماتِ البراذينا

ضاقوا به يَخلبُ الألبابَ مُرتجزًا .... جمٌّ النُّهي عبقريٌّ الفكرِ موزونا[2]

يُطلق الشاعرُ على دعوته هذه (النجوى) من النجّو أي السر، فهو يتوجه إلى ابن زيدون ويطلب منه من خلال محادثة سرية بينهما وكأنه أعاد ابنَ زيدون(٤٦٣هـ) مرة أخرى إلى الحياة ليحدثه حديثًا وديًّا بين صديقين تربطهما علاقةُ صداقة قديمة حتى أنه خاطبَه بكنيته (أبا الوليد) ليشعرَ القارئ بهذه الألفة[3]، فيبوح لهذا الصديق العزيز بسره الذي يؤرقه ويطلب منه المساعدة في وضع حدٍّ لهذه الفوضى والتخبط الذي حلّ بالشعر العربي، وهو أسلوب غالبية الشعراء في استعانتهم بالتراث — كما ذكرت سالفًا- لإنقاذ ما يمكن إنقاذُه، ويقول:

---

(١)انظر زايد، على عشري (٢٠٠٦) استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، القاهرة، دار غريب، ص ٤٠

(٢) بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سايق ص٣٣٢

(٣) للمزيد حول شخصية عبد الله بن خميس في الشعر انظر الغزي، عبد العزيز (٢٠١٤) اسهامات الشيخ عبد الله بن خميس في مجالي الآثار والتاريخ (بحوث اللقاء العلمي عن الأديب الشيخ عبد الله بن خميس الذي عقدته دارة الملك عبد العزيز)، الرياض، النادي الأدبي في الرياض ١٩-٢٠ فبراير ص٩٥

القومُ بعدَك عَقُّوا الشعرَ واتخذوا ... بعدَ الجيادِ الكريماتِ البراذينا [1]

ولعل الشاعر يضع الشعرَ هنا في مترلة مقدسة وحسّاسة، مترلة الوالدين، أما الشعب فهم الأبناءُ أبناءُ الشعر واللغة العربية، هو اختار لفظة (عقوا) ليبينَ قبحَ فعلة هؤلاء القوم الذين نسوا أباهم وعقوه، فديننا الإسلامي قد حثنا على رعاية الوالدين في قول الله جلّ وعلا: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾[2]، ولّما كان "الباعثُ الدينيُّ دافعًا للشعوب للحفاظ على لغاتها واستمرارية بقائها"[3]، فالحاصل الآن أن هذه الأمةَ الإسلاميةَ عقّت أحدَ أبويها (الشعر) الذي يرتبط بصورة أو بأخرى باللغة العربية، لذا أراد الشاعر أن يقولَ إن حالَ الأمة المتردي الآن لن ينصره سوى استفاقة علمية نستعين خلالها بماضينا.

فتراه يُخصص قصيدةً كاملةً[4] لمواجهة التيار الجديد الذي ظهرَ على الساحة في ذلك الوقت، تيارٌ شدّهُ صورة النقد العربي بشكل كبير.

---

(١) المرجع السابق ص٣٣٢

(٢) سورة الإسراء (٢٣)

(٣) سليمان، مجدي (٢٠١٦) قضايا تأصيلية حول انقراض اللغات وازدهارها، بحث ضمن كتاب انقراض اللغات وازدهارها محاولة فهم، تحرير محمود المحمود، المملكة العربية السعودية، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، ص ٤٠

(٤) قصيدة (لغة الفضول)، بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سابق ص٥٥٩

ليردَّ عليهم الشاعر في قصيدة كاملة سمّاها (لغة الفضول)، وهو بذلك يتناسى ويرفض مبدأ "أن الاهتماماتِ الإنسانيةَ تتبدلُ وتتغيرُ بتغيّر الزمان والمكان، وتغيّر البيئة والمناخ والظروف ودرجات الاهتمام"[1]، ويضع أمامَه هدفًا واحدًا هو الدفاعُ عن اللغة العربية، وإذا ما أردنا أن نفسرَ توجهاته النفسية، في وصفه اللغةَ الجديدة التي حاول الجيلُ الحاليُّ أن يخلقَها، لوجدنا أن ابنَ خميس ينطلق في دفاعه هذا من أحد سببين: أولهما، ربما تكون شخصيته جامدة التفكير ترفض الاستماعَ إلى الجديدِ والتعاملَ معه، والسبب الثاني أن الجديدَ لم يناسبْه، ووجد أنه ممنوعٌ على الجيل الحالي أن يجدِّدَ في اللغة المشتركة بينهم، وعليه يترتب على طلبه عدم تأثرهم بالبيئة المحيطة والتغيرات التي تحدث حولهم، وفي كلتا الحالتين فإن الدفاعَ عن اللغة العربية واجبٌ لا محالة، كما أن الانحدارَ الثقافيَّ إذا ما قورنَ بالانحدار الثقافي السابق في العصور القديمة نجده بارزًا بوضوح، ولكن إذا ما نظرنا إلى محاولة الشعراء الجدد في تجديد القصيدة العربية وخلْقِ لغةٍ ـــ إن صحَّ القولُ ـــ أخفَّ من اللغة القديمة التي كانت تناسب العصورَ السابقة، لقلنا بأنها محاولاتٌ لخلْق لغةٍ عربية تناسب العصرَ الحاليَّ، وهو المسار الذي قدَّمه على سبيل المثال كلٌّ من نازك الملائكة (١٤٢٧هـــ) وبدر شاكر السيَّاب (1384هـــ)[2] في شعر التفعيلة[3]، وهنا ليس الحديث عن شكل شعري جديد، ولكن عن اللغة

(١) سليمان، مجدي، قضايا تأصيلية حول انقراض اللغات وازدهارها، مرجع سابق ص١٣

(٢) معجم البابطين لشعراء العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين (٢٠٠٨) الكويت، مكتبة البابطين المركزية، مج٥ ط١ ص٧٢

(٣)

التي استُخدمتْ أيضًا فقد كانت لغةً سهلةً بسيطةً[1]، فإذا ما قارنّا قولَ بدر شاكر السيّاب (1384هـ) في وصف العيون:

عيناكِ غابتا نخيلٍ ساعةَ السَّحَر.. أو شرفتان راحَ ينأى عنهما القمر[2]

بقول امرئ القيس (٢١٢ ق.هـ)[3] في وصف العيون أيضًا:

تَصُدُّ وتُبْـدي عن أسِيلٍ وتتقي.. بناظِرةٍ مِن وحْشِ وَجْـرَةَ مُطْفِلِ[4]

لوجدنا الاختلافَ كبيرًا بين اللغتين، والشاعران هنا إنما يستخدمان اللغةَ العربيةَ، ويستعرضان ثقافتَهما اللغويةَ، أي أن الألفاظَ التي استخدمَها السيّابُ(١٣٨٤هـ) أبسطُ من ألفاظ امرئ القيس(٢١٢ ق.هـ) ، وذلك يعود بالطبع إلى الزمن الذي تعيش فيه اللغةُ العربيةُ، وعليه فإن استخدامَ الكلمات البسيطة والسهلة كان موجودًا في العصر الجاهلي أيضًا، فعندما رفضَ عروةُ بنُ الورد (٣٠ق.ه)[5] اتباعَ قواعد القصيدة العربية كما يقدّمُها العربُ في الجاهلية، واستغنى عن وحشيّ الألفاظ إلى جانب كسْره للمقدمة

See Asfour, John Mikhail (nov 1984) An anthology of modern Arabic poetry 19451984 with a critical introduction, Montreal, MCGLL University.

(١) للمزيد انظر السمهري، هيا (٢٠١٣) شعر عبد الله بن الخميس دراسة فنية موضوعية، جامعة الملك سعود، كرسي الأدب السعودي ص٢٩٤

(٢) السياب، بدر شاكر (٢٠١٤) ديوان أنشودة المطر، مصر، مؤسسة هنداوي، ص١٢٣

(٣) الزركلي، خير الدين بن محمود، الأعلام. مرجع سابق ج٢ ط١٥ ص٢١٢

(٤) ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط٥، ص ١٦

(٥) الزركلي، خير الدين بن محمود، الأعلام. مرجع سابق ج٤ ط١٥ ص٢٢٧

الطلليّة، جاءت لغتُه سهلةً وبسيطةً مقارنةً بلغة امرئ القيس(٢١٢ق.هـ) أيضًا، وربما ظهرَ بعضُ النقاد الذي رفضوا هذه اللغة.

من ثمّ، فإن رفْضَ الشاعر لهذه اللغة العربية الحالية، ما هو إلا دفاعٌ ضدَّ التخلي عنها في التعاملات اليومية كما في العصور السابقة، "فاللغة العربية كما نراها في التراث الأدبي، وكما لاتزال تستخدم عند كثيرين ممن يظنون أنهم يكتبون أدبًا، توشك ألا تنتمي إلى دنيا الناس، فلا تكاد ترى علاقةً بينها وبين مجرى الحياة العملية؛ ولذلك لم يجد المتكلمون بالعربية مفرًّا لهم من أن يخلقوا – إلى جانب الفصحى – لغات عامية يباشرون بها شئون حياتهم اليومية، وقد تقول: أليست لغة الصحافة – مثلًا – من الفصحى، وهي تعالج شئون الحياة العملية من سياسة واقتصاد وأحداث وما إلى ذلك، فأُجيب بأن هذه فصحى قد اقتربت من العامية لتنجح، وليست هي من قَبيل الفصحى التي تراها في التراث الأدبي"[١].

ويقول ابن خميس في مطلع القصيدة:

خدعوكَ يا هذا ومثلُكَ يُخدَعُ ... فظللتَ ترقل في الأنام وتوضع [٢]

يبدأ الشاعر القصيدة بكلمة (الخداع) وترادفاتها مثل الزيف، هم خدعوا اللغة والشعر من خلال تشويه النقد، النقد العربي الذي عُرف بقوته

(١) محمود، زكي نجيب (٢٠١١) تجديد الفكر العربي، مصر، دار الشروق، ط١٠ ص١٨٧

(٢) بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سابق ص٥٥٩

وتعدد آرائه وكثرة رواده وعلمائه؛ ومن خلال هذه القصيدة نراه يُدخل شخصيةً تاريخيةً عُرفتْ بالنقد اللاذع وهي شخصية الجاحظ(٢٥٥ه)[١]:

فلَكَ البيانُ تُفضيه وتريضُه ... ولك اليَراعُ الجاحظيُّ المبدعُ[٢]

وقد استحضرَ عبدُ الله بن خميس شخصيةَ الجاحظ(٢٥٥هـ) هنا بصورتين (الفرد/ الصّفة)، هو حاضر بشخصه أولًا، فهو العالم والأديب، صاحب مؤلفات كثيرة في الأدب العربي تعدُّ من أمّات الكتب العربية في عصور الثقافة الذهبية، وحاضرٌ ثانيًا بصفاته؛ الذكاء، الفطنة، سرعة البديهة، دقة الملاحظة والنقد اللاذع، فالخطاب الشعري عنده هنا، خطاب مباشر للتعبير عن الفكرة التي أراد أن يقدمَها للمتلقي من خلال بنية مؤطّرة تجسّدتْ في النص، مضمونها البحثُ عن اللغة العربية بين أجساد النقاد القدماء، فالنصُّ هنا كان عبارةً عن "التجسيد الفعلي لتلك البنية... وهذا يقتضي أن النصَّ عبارةٌ عن منتوج الخطاب"[٣]، ومن ثمّ فإن ابنَ خميس يريد أن ينبهَ القارئَ إلى أن النقدَ حاليًّا ما هو إلا اصطناعٌ وتقليدٌ للماضي، تقليد لا يهدف للارتقاء بالنقد، ولكنه يجره إلى أسفل، فالتقليد لا يراعي التطورَ الحاصلَ في الوقت الحالي قياسًا بالنقد في الوقت الماضي، لذلك نراه يستحضر الناقدَ

(١) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، (١٥٩ ــ ٢٥٥هـ)، ولد وتوفي في البصرة، من كبار أئمة الأدب في العصر العباسي. للمزيد انظر الزركلي، خير الدين بن محمود، الأعلام. مرجع سابق ج٥ ط١٥ ص٧٤

(٢) بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سابق ص٥٥٩

(٣) الحميري، عبد الواسع (٢٠٠٨) الخطاب والنص "المفهوم- العلاقة- السلطة"، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ص١٣٧

الجاحظَ الذي عُرِفَ عنه نقدُه للمجتمع، حتى وصلَ به الأمرُ للسخرية من نفسه نوعًا من الموضوعية، فالنقد في عصر الجاحظ بلغَ درجةً من الموضوعية العلمية أن ينقد الكاتبُ نفسَه فيها، لذا فإن ما ينادي به ابن خميس من ثورة علمية نقدية تضع يدَها على جرح عميق من الجهل والاستخفاف بالنقد باعتباره علمًا قائمًا بذاته، فنراه ينتقد المجتمعَ[1] بأسلوب جاحظي ساخر للتعبير عن رأيه بأن النقدَ في وقته الحالي بعيدٌ كلَّ البُعد عن النقد قديمًا، ورأي الشاعر هنا إنما هو مشابهٌ لموقف الجاحظ من تناولِ العالم العربي للعلوم الأجنبية، وإن كان الجاحظُ لم يتطرق إلى تراجع اللغة العربية، ولكن كان ينادي بأن لا يُتركَ الذوقُ العامُّ كليًّا للثقافة الأجنبية، ولكن يكفي الاطلاعُ للتجديد بهدف مواكبة[2] العصر، وهو الأمر الذي أظن أن ابنَ خميس ينادي به، وهو عدم الدعوة المباشرة إلى الثقافات الغربية، ولكن لا بأس من الاطلاع عليها من باب أن الاطلاعَ على العلوم المختلفة يوسّع المداركَ، مع المحافظة على الثقافة العربية، على الرغم من حجّة أحكام الجاحظ أحيانًا التي كانت عادة تأتي بطابع ساخر كما في كتابه الحيوان فيقول:

(١) انتقد الجاحظُ المجتمعَ العربيَّ بشكل موضوعي بعيدًا عن الاستخفاف، على سبيل المثال قصة أهل البصرة من المسجدين في كتابه البخلاء الذي قدّم من بدايته حتى نهايته قصصًا متنوعة عن البخلاء، وفي انتقاده لأهل البصرة بالذات، انتبه النقاد لذلك كونه من أهل البصرة، فاتُّهمَ بالبخل مع مَن سردَ قصصَهم، وذلك لأنه أولًا من أهل البصرة، وثانيًا لشدة الواقعية والموضوعية التي قدّمَ بها نصَّه. انظر الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (٢٠٠٦) البخلاء، بيروت، المكتبة العصرية ص٢٩

(٢) انظر إبراهيم، طه، مرجع سابق، ص ١٢٠

" وأنا أزعم أن صاحبَ هذين البيتين لا يقول شعراً أبدًا. ولولا أنْ أُدخِلَ في الحُكم بعضَ الفتك؛ لزعمتُ أنّ ابنه لا يقول شعراً أبدًا، وهما قوله:

لا تحسبنَّ الموتَ موتَ البِلى *** فإنّما الموتُ سؤالُ الرّجالِ

كلاهما موتٌ، ولكنّ ذا *** أفظعُ من ذاكَ لذلِّ السّؤالِ"[1]

وعليه، فإن نقدَ ابن خميس هنا كان مشابهًا لنقد الجاحظ، ونرى بأن استحضارَ الجاحظ هنا كان لجانبين: الأول أن نقدَ ابن خميس مشابهٌ لنقد الجاحظ في التمسك بالثقافة العربية، وعدم التخلي عن اللغة العربية مع بعض الحدّية الساخرة من الوضع الحالي، والجانب الآخر هو استحضار زمن الجاحظ ذاته، ومفهوم النقد القديم الذي اختلف عن مفهوم النقد الحالي، فالنقد هنا هو الثقافة، علم قائم بذاته أسهم في تطوير اللغة العربية بغير قصد من مستخدميها، فقد "قضى النقد العربي مدة طويلة من الزمن، وهو يدور في مجال الانطباعية الخالصة، والأحكام الجزئية التي تعتمد المفاضلةَ بين بيت وبيت، أو تمييز البيت المفرد، أو إرسال حُكم عام في الترجيح بين شاعر وشاعر"[2]، وعليه فإن مفهوم النقد تطوّر من الانطباعية إلى علم قائم بذاته على مرِّ العصور فبرزت خلال ذلك على الساحة الأدبية العربية العديد من أسماء الشعراء والأدباء والنقاد الذين أسهموا في خلْق علم النقد الذي كانت أداته اللغة العربية لتفسير مراده، ما أسهمَ بشكل غير مباشر في تطويرها.

---

(١) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (١٩٦٥) كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ط٢، ج٣ ص١٣١

(٢) عباس، إحسان (٢٠٠١) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، الأردن، دار الشروق، ط١ ص٣٣

وهنا يسخر الشاعرُ من مستوى النقد الحالي الذي تدنى بشكل عام نتيجة لتدني المستوى العلمي، فيسخر ممن جعل النقد يصل إلى هذا المنحدر، أي الأفراد:

إني لَأعجَبُ من ثقافة مَعشَرٍ... يقتادُهم للجهل فكرٌ مُدقعُ

وإذا الثقافةُ لم تَصُنْ أربابَها ... فهي الخُواءُ المستذلُّ البلقعُ[1]

الشاعر جسّدَ هنا الفكرَ، وجعله يقود أمةً ومعشرًا كاملًا نحو الجهل، هو يعجب لهذا المستوى الفكري الذي وصلَ إليه العربُ اليومَ، كيف لا يعي الناسُ هذا التدني الفكري الذي هو سببٌ رئيسٌ لتخلُّف الأمة، وعليه ليس النقدُ وحدَه هو الذي انحدرَ مستواه، بل الشعر "الذي هو سليقة وفطرة"[2] أيضًا، لنرى شعراء يندفعون وراءَ مقولة (الفنُّ للفنِّ) عازلين أنفسَهم داخلَ صومعة هذه المقولة متناسين بذلك المجتمعَ الخارجيَّ، همومَه وآلامَه التي يعانيها في ذلك الوقت؛ تلك المقولة التي يسير على خطاها بعضُ الشعراء جاءتنا من الغرب، كأن الشاعر يلمّح إلى أن النقادَ أصبحوا يتشبّهون بالغرب حتى في مقولاتهم، ولذلك قدّمَ قصيدةً كاملةً تروي إنكارَ الماضي، ماضي الشعر والثقافة العربية، مستشهدًا مرةً أخرى بشخصية تاريخية هي شخصية شكسبير(Shakespeare William)الغربية، وهذا يعززُ ما ذكرتُ آنفًا عن الاطلاع على الغرب مع عدم التّأثر بهم، فيقول:

---

(١) بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سابق ص٥٦٠

(٢) إبراهيم، طه، مرجع سابق ص ٩١

خُلِق الفنُّ للحياة ولولا ... ذاك ما عزَّ من (شكسبير) جانبْ[1]

وظهور شخصية شكسبير هنا سبقَه ذِكْرُ شخصيةٍ عربيةٍ هي شخصية شوقي(١٣٥١ه):

ولما اهتزَّت الأَكفُّ لِشَوقي ... حينَ يبدو مهنِّئًا أو معاتِبْ[2]

ولعل ورودَ الشخصية الغربية(شكسبير) هنا قبلَ الشخصية العربية (أحمد شوقي)(١٣٥١ه)[3]، لم يكن اعتباطًا، ولكن لهدفٍ محدَّد، فكما ذكَرَ الشاعر فإنه في الوقت الحالي أصبح الشعراءُ ينادون بمقولاتٍ غربية، متأثرين بها، سائرين على منهجها، ونسوا بذلك النقدَ والشعرَ العربيَّ الأصيلَ، وعليه ظهرتْ أشكالٌ شعريةٌ جديدةٌ نتيجةَ هذا التأثر[4]، فالشاعر يخاطبُ هؤلاء المتأثرين بالغرب، مستعينًا بشخصية من تلك الثقافة هي شخصية (شكسبير) أولًا حتى يبينَ لهؤلاء أنه مطّلعٌ على الثقافة الغربية، ويعرف شعراءها وروادَها، ولكنه لم ينسَ ثقافتَه العربيةَ المتمثلةَ في الشعر العربي الأصيل، هو ذكرَ شكسبير الذي يمثل جانبين في هذه القصيدة؛ شكسبير الشاعر، وشكسبير

---

(١) بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سابق ص٥٥٤

(٢) المرجع السابق ص٥٥٥

(٣) معجم البابطين لشعراء العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين، مرجع سابق، مج١ ط١ ص٦٨٧

(٤)

See the introduction by Shukri Ayad in Jayyusi, Salma Khadra (1989) The Literature of modern Arabia: an anthology, Kegan Paul International in association with King Saud University, Austin: University of Texas Press p34-35.

رمز الثقافة الغربية، لم يتنكرِ شاعرنا لثقافته بل طوّرَ في حدودها، عاش همومَ مجتمعه، فأنتم (أيها المتأثرون بالغرب) يحدثكم الشاعر بما هو من ثقافتكم الحالية، وعليه فإن إبرازَ مضمون النص هنا كان بذْكر تلك الشخصيات، واستحضار أفكارهم وقضاياهم التي طرحوها على مستويين، مستوى القضايا التي أطلقوا ودافعوا عنها، ومستوى القضايا الرائجة في عصورهم، فانظروا إلى من تأثرتم بهم، وإلى النتائج التي ظهرت على لغتكم العريقة! بينما هم لم يتنكّروا لثقافتهم ومجتمعهم باسم (الفن للفن).

بعد ذلك بدأ ابن خميس على مدى ديوانه (على رُبى اليمامة) استلهام الشخصيات العربية، وأبرزها شخصية أحمد شوقي(١٣٥١ه)، وشخصية الأعشى(٥٧ه)[١]، فيقول:

وقديما أعشى حنيفةَ يُحبىَ ... حُمْرَ النِّعمِ من قُريشٍ الغوالبِ[٢]

هنا تظهر المفارقةُ التي حاول الشاعر أن يسلّطَ الضوءَ عليها بدءًا بالجاحظ(٢٥٥ه) إلى أحمد شوقي(١٣٥١ه) مروراً بشكسبير، فالمفارقة بين من جدّدَ عند الغرب ومن حافظ على أصالته عند العرب، كيف جدّد شكسبير وطوّر في حدود ثقافته، وبين محافظة أحمد شوقي(١٣٥١ه)على أسلوب القصيدة العربية القديمة، ومن ثمّ فإن شخصية شوقي(١٣٥١ه) ظهرتْ سابقةً لشخصية الأعشى(٥٧ه)، كاسم يفصلُ بين عصرين عظيمين، عصر نهضة الثقافة الإنجليزية الذي شهده شكسبير، وعصر الثقافة العربية

(١) الزركلي، خير الدين بن محمود، الأعلام. مرجع سابق ج٧ ط١٥ ص٣٤١

(٢) بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سابق ص٥٥٥

الذهبي الذي عاصره الأعشى(٥٧)، وإذا ما نظرنا إلى تلك الشخصيات الثلاثة التي استعانَ بها الشاعر، نستطيع أن نقسّمها كالآتي:

الأعشى	شاعر	العصر الجاهلي (عصر ذهبي ثقافي عند العرب، زاخر بالقصائد الجزلة، واللغة العربية كانت لها مكانة مرموقة وعالية)
أحمد شوقي	شاعر	العصر الحديث (عصر انحدرتْ فيه اللغةُ العربية لتظهرَ قصائدُ أحمد شوقي كمنقذ للغة العربية، وقدّم القصيدة العربية الكلاسيكية في وسط ذاك الانحدار الذي كان بداية لطوفان التخلي عن العربية إلا بين النخبة من المثقفين)
شكسبير	شاعر/كاتب مسرحي	عصر النهضة الإنجليزي (العصر الإليزابيثي)

وعليه، فإن شخصية شكسبير الإنجليزية التي أوردها الشاعر هنا، لم تكن للشخص ذاته، لكنها كانت لاستحضار المهارة اللغوية التي انفردَ بها حيث قدّم اللغةَ الإنجليزية بطريقة مختلفة استطاعت أن تُخلِّد مقولاته من خلال

الشعر والمسرح على حدٍّ سواء حتى يومنا هذا حيث تجاوزتْ الزمان والثقافة آنذاك، لذلك استطاعت أن تقفز زمنيًّا، الأمر ذاته في شخصية شوقي(١٣٥١ه) التي قدّمت القصيدةَ العربية التقليدية مفاخرةً باللغة العربية في عصر بدأت اللغةُ فيه بالانحدار، أمّا الأعشى(٧ه) فجاء أولًا ممثّلًا عن العصر الجاهلي الذي بدأ فيه العربُ بإنشاء مجالس ثقافية لتداول النصوص الشعرية ومناقشتها بصورة علمية، ولم يفطن العربُ أنفسُهم إلى أنهم يؤسسون بتجمعهم هذا علمًا جديدًا سيُسهم فيما بعدُ في تطور الشعر والاحتفاظ بمكانة مرموقة للغة العربية.

ومن ثمّ، فإن الاستعانة بتلك الشخصيات الثلاث بالذات لها دور مهم في القصائد، وتأثير على بنية المضمون في الديوان، بحيث لو استغنينا عنها لانتفت إحدى ركائز بنية المضمون التي نتحدث عنها؛ وهي البحث عن اللغة العربية من خلال الاستعانة بشخصيات لها "حضور حيٌّ في وجدان الجماهير"[١].

ثم يُتبع تلك الأبياتَ الثلاثةَ باستفهامٍ:

فلماذا نرى الميوعةَ في الشعر وفي الحبّ منه ضربة لازبْ[٢]

جاء الاستفهام هنا بعد سرد لتلك الشخصيات ليكون استفهامًا استنكاريًا، فهو يستنكر الطريقةَ التي يُقال بها الشعرُ، يتساءل الشاعر: هل

(١) زايد، علي عشري، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، مرجع سابق ص٢٦

(٢) بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سابق ص٥٥

الزمن هو السبب؟ أو أن السببَ هو الناس؟ الزمن تغير؟ نعم! ولكن على الناس أن يحاولوا إصلاحَه إن كان هذا التغيُّر تغيرًا سلبيًّا، يقول الشاعر:

أعذرت مِن زمنٍ يكيدُ لِعاقلٍ ... أبدًا ويؤْتي ودَّه لسفيهِ[1]

من هنا، نجد أن مضمونَ (البحث عن اللغة العربية) قد استعان بالزمن، لنجده يتجسّد _ أي المضمون_ فيكون شخصًا يكيدُ للعاقل ويعطي الودَّ للسفيه، في إشارة إلى من أصبحوا من عِلية القوم وهم الجُهّال، فإذا أراد الشخصُ أن يتبوّأ منزلةً عليا، فلا بدَّ له أن يستجيبَ للزمن، ويصبحَ جاهلًا مع من جهلوا وظلوا عن حالهم، أي يكون مع بقية الرَّكْب (الجُهّال)، وهي ظاهرة سارتْ في ظل الانحدار الثقافي في استخدام اللغة العربية، فنجد بأن الأصوات الأدبية العربية لاتزال "تستدرك على أجيال سلفت، كانت تتشبث بدعوى القطيعة مع التراث، لأنها منقطعة عنه غالبا، لا لأنها مجددة"[2]، حيث انعكست مظاهرُ الضعف الثقافي على اللغة المستخدَمة في التعبير عن الثقافة؛ أي العربية، فأصبح الإنسان العربي يعكس ضعفَه من خلال لغته من غير علم بتبعات هذا الضعف والهوان على الجيل اللاحق، فانحدار اللغة يعني انحدارَ الثقافة، ولكن هذا الضعفَ اللغويَّ لم يكن مقصودًا، بل كان تعبيرًا غيرَ مباشرٍ من شخصية ضعيفة ثقافيًّا، أو ما يكشف عنها هي لغتها، فيقول:

وإذا أردت به الصّفا كن جاهلًا ... حتى تكون موائمًا لبنيهِ[3]

---

(١) المرجع السابق ص٥٣٩

(٢) الفيفي، عبد الله (٢٠١٤) فصول نقدية في الأدب السعودي الحديث، جامعة الملك سعود، كرسي الادب السعودي، ج١ ص ٢٣-٢٤

(٣) المرجع سابق ص٥٣٩

ولعل أبناء الزمن هنا ليسوا العقلاء، بل جهّال العلم والمعرفة هم أبناء الزمن الحالي فعليًّا، ثم يستمر الشاعر في سرد الصفات التي يجب أن يتحلّى بها المرءُ في زماننا هذا من التكبّر، والغرور والجهل مستندًا إلى أن الجاهلَ يكشفُ جهلَه الثقافيُّ بنفسه، فالشاعر يشكو من تفشيها بيننا نحن أهل العلم والحضارة، فالأيام تمضي دون أن نشعَر، وتلك الصفاتُ تلتصق ببني البشر يومًا بعد يوم حتى انقسموا إلى فئتين؛ فئة عاقلة تقابلها فئة جاهلة، فالزمن يمضي بلياليه، ونحن نبقى على حالنا، ويُعبّر ابن خميس عن هذا المشهد الثقافي الركيك في قوله:

تمضي الليالي حَسبما تُمليه ... سيّان عندي كُلما تقضيه

لا حاضـــرًا ألتـــذه أو آتيًا ... أرنـــو له أو ماضيًا أبكـــيه[1]

وعليه، فإن ابن خميس على الرغم من إلحاحه في طلب عدم التخلي عن العربية، إلا أنه يُسلّم بالقضاء والقدر، ويصرِّح بأن الزمنَ بلياليه أقوى منه، فيرتكز مرتكزًا معرفيًّا (أبستمولوجي) على مبدأ فقدان الهوية، فهو لا يتلذذ بالحاضر، ولا يرنو إلى المستقبل في ظل هذه الأوضاع، وينفي بكاءه على الماضي، وفي الوقت ذاته لن يبكيَ على المستقبل الذي سيؤسسه هذا الحاضرُ الضعيفُ علميًّا وسياسيًّا، ومن ثمَّ فإنه لن يخلقَ سوى تراث ضعيف وهَش لا يستحقُّ أن يُبكى عليه، ولكن ما يبكي عليه هو الماضي الذي أسسه علماءُ الثقافة والسياسة، وقد ذكرَهم واستشهدَ بهم الشاعر، وكانت شخوصُهم حاضرةً في ديوانه هذا، حيث بدأ بالجاهلية من الأعشى(٧هـ)،

(١) المرجع السابق ص٥٣٩

مروراً بالعصر الإسلامي من خلال ذِكْر سيّدِ الأنبياء محمد -صلى الله عليه وسلم -(١١هـ)[١] إلى العصر الأموي وأبطاله، ثم العصر العباسي؛ عصر أوج الحضارة العربية الإسلامية وتمثّلَ بالجاحظ(٢٥٥هـ)، والرشيد(١٩٣هـ)[٢] وغيرهم من قادة العلم والسياسة في ذلك الوقت، ختامًا بالعصر الحديث وأعلامه.

ولعل إيرادَ تلك الشخصيات البارزة والحاضرة في الذهن العربي هي تسليطُ ضوءٍ على فكر القارئ ليتنبّه للنص، فقد أشارَ ابنُ خميس أيضًا إلى شخصيتّي (عُرقوب) و(حُنين) الواردتين في الأمثال العربية، فقال:

ضّربوا به في الخُلف أسوأ سُنة ... لو أَنصَفوا لَمْ يَظلموا عُرقُوبا

يَغدوا حُنين كي يعودَ بُخُفّه ... دَهراً ولا يَلقى حُنين مُجيباً[٣]

فعرقوب "رجلٌ وعدَ رجلًا بثمر نخله، ومطلَهُ، حتى إذا أدركتْ جاءها ليلًا فصَرَمها، وأخذَها، فقيلَ: (مواعيد عرقوب)، أي مواعيدُ فيها خُلْفٌ، من قولهم: جاء بأمرٍ فيه عُرقوب، أي التواء"[٤]، وقال كعبُ بنُ زهير في بُردته:

---

(١) الذهبي، أبي عبد الله شمس الدين (٢٠٠٤) سيرة اعلام النبلاء. لبنان، بيت الأفكار الدولية ص١٣٧

(٢) الزركلي، خير الدين بن محمود، الأعلام. مرجع سابق ج٨ ط١٥ ص٦٢

(٣) المرجع السابق ص٥٢٠-٥١٩

(٤) العسكري، أبوهلال (١٩٨٨) جمهرة الأمثال، تحقيق أحمد عبد السلام، ج١، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ص٣٥١

كانتْ مواعيدُ عُرقوب لها مثلًا.. وما مواعيدُها إلا الأباطيلُ[1]

وعليه، سارَ بين الناس المَثَلُ (أخلَفُ من عُرقوب) أو (مواعيد عُرقوب)، للدلالة على إخلاف الوعد وعدم الالتزام به، أما عن حُنين فهو بطلُ المَثَلِ العربيّ: "(رجع بخُفَّيْ حُنَيْن) أو (أخيَبُ من حُنَيْن) وحُنين هو مُغَنٍّ دعاه قومٌ فأسكروه وسلبوه ثيابَه وتركوه في خُفَّيْه"[2]، وإذا ما أمعنا النظَرَ في هذين المثالين لوجدنا أنَّ ابنَ خميس اختارهما للتعبير عن خيبة أمله، فلما كان التجديدُ "هو مرونة في الشكل وصلابة المحتوى"[3] فإن استحضارَ الشاعر لهاتين الشخصيتين هو للدلالة على معنى الأمثال الواردة فيهما وهو (خيبة الأمل)، فإن التجديدَ الذي يُلمِّح له الشاعرُ هنا ليس التجديدَ في العربية، أو التجديدَ باعتباره هدفًا بارزًا، ولكن إشارة منه إلى موقفه تجاه موجة التجديد في حال اعترض أحدٌ من القراء على تمكُّمه المستمر من حال اللغة العربية في الوقت الراهن، ولكن الشعراء والمثقفين قد أخلفوا جميع وعودهم بالمحافظة على اللغة العربية، فالواقع يحكي عكسَ ما يحاول أن يقدّمَه المثقفون، وهو واقع العالم العربي الآن. اختار الشاعر شخوصَه بعناية لتنبيه العقل العربي واستنهاضه من خلال الاستعانة بشخوص دائمة الحضور في الذهن والحياة العربية، تلك الشخوص التاريخية تشهد على زمن طوّعوه ولم يُطيعوه، زمن استطاعوا رياضتَه بالسيف والقلم، ولم يستسلموا له، من ثمّ يستمر الشاعرُ

(١) بن زهير، كعب (١٩٩٧) ديوان كعب بن زهير، تحقيق علي فاعور، بيروت، دار الكتب العلمية، ص ٦٢

(٢) العسكري، أبو هلال، جمهرة الأمثال، مرجع سابق ص٣٥٠-٣٥١

(٣) زهرة، أحمد علي (٢٠٠٧) العقل العربي بنية وبناء، سوريا، نور للطباعة والنشر، ط١ ص٣١٧

في هذه الشكوى ليصفَ ما يُقال الآن، وما يُطلقُ عليه (الشعر)، وما هو إلا قولٌ هجينٌ لا يَمُتُّ لنا بصلة:

ومدَّ هجينُ القولَ سبْطَ ذراعِه ... وسَمَّاه -يا لَلعارِ- أصحابُه شِعرا[1]

ولّما كان هناك من يعتني بالشعر القديم ويحافظ على أصالته، كان الشاعر منهم، فالكلام الهجين له أصحابه كما يذكر شاعرُنا، وقد أساؤوا إلى الشعر العربي الذي استطاع بقوته وأصالته الماضية أن يرسِّخَ أسماءَ من تلفَّظوا به، وأن ينقلَ لنا أحداثًا تاريخيةً مضتْ بكل تفاصيلها، حيث خلّدَ شخصياتٍ مضتْ وأحداثًا ولّتْ كأنه مؤرخٌ لعصور وأزمنة وشاهدٌ عليها، مِن هنا يقول:

وما الشعرُ إلا ما يُخلِّدُ شاعرًا.... بمُلْهمةٍ بِكْرٍ وشاردةٍ عَذْرَا [2]

فالشاعر هنا ذكر حقيقةَ أن الشعرَ ليسَ شعرًا إن لم يخلِّدْ صاحبَه، لذلك نراه يُشبِّه الشعرَ بالفتاة البِكْر مرةً وبالعذراء أخرى، تلك الفتاه البِكْر هي ملهمتُه، أما الفتاةُ العذراءُ فهي الشاردة، إشارة إلى الأبيات الشوارد التي تَشيعُ بين الناس لجمالها وحُسْنها ولأنها تحمل من المعاني ما يُحتِّم على الناس نشْرَها، كالحكمة أو المَثَل، فالشاعر هنا يصرّح بحرية تنقُّل الفتاة العذراء البِكْر بين الناس وكأن لها حمايةً خاصةً بين الناس تستطيع من خلالها أن تدخلَ جميعَ البيوت، وتستبيحَ أذهانَ الشعراء حتى تصبح لها الريادةُ والخلودُ، وهنا استعان ابن خميس بمترادفات اللغة العربية للتعبير عن الفكرة التي أراد

(١) بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سابق ص٤٧١

(٢) المرجع السابق ص٤٧٠

إيصالها إلى القارئ، فذكَرَ الفتاةَ البِكْر والفتاةَ العذراءَ، وهنا استعراضٌ مُبطّنٌ لسهولة ومرونة اللغة العربية في توصيل أفكارها، فهي لغة سهلة شاملة تستطيع أن تستوعبَ الكثيرَ من الكلمات والمعاني، " فالعربي يحبُّ لغتَه إلى درجة التقديس، وهو يعتبر السلطة التي لها عليه تعبيراً ليس فقط عن قوتها، بل عن قوته هو أيضًا، ذلك لأن العربيَّ هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابةَ لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به"[1].

(ب) الشخصية المتدينة:

لمّا كانت البنية تعني النظامَ ولها وحدات تكوّنها[2] منها المضمون أحد أهم عناصرها، فقد تطرّق ابنُ خميس إلى مضمون البحث عن اللغة العربية بين مفردات قصائده، كما لاحت الشخصيةُ المتدينة بين تلك الكلمات والمصطلحات الشعرية لتكوّنَ مضمونًا خاصًا به، فالروح الإسلامية أو الروح المتدينة المتمسكة بالدين الإسلامي تكاد تظهر بصورة مباشرة أو غير مباشرة في أغلب قصائد الشاعر داخل هذا الديوان، فهو في المدح أو الرثاء، في شعر الوجدانيات، في شعر الطبيعة، في الفلسطينيات... وغيرها من الموضوعات كانت تتضمن هذه الروح الإسلامية الراقية لتُذكِّرَ برُقي الدين الإسلامي والشخصية المسلمة، فتراه يختم معظمَ قصائده في هذا الديوان

(١) الجابري، محمد (٢٠٠٢). تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٨ ص٧٥

(٢) انظر زكريا، إبراهيم، مشكلة البنية، مرجع سابق ص٣١

بدعوى بسيطة من قلبِ مسلمٍ صادقٍ، كخاتمة تعكس شخصيةً متدينةً فيقول:

فَدُمْ للعُلى كهفًا وللعُرب ملجًا ... وللدين بالبِيضِ الخِفاف تُقرهُ

وللعلم نبراسًا وللفضل مَوْئلًا ... يجازيك توفيق الإله ونصرُه[1]

الشاعر هنا يدعو للممدوح بالعلا، وأن يكون القائدَ الذي يُنجي الشعبَ من هذا الضياع الحاصل لهم الآن، ويستخدم لذلك ألفاظًا قريبةً ومفهومةً للسامع مع الإشارة إلى السيوف (بالبِيض الخِفاف)، هو يدعو للملك دعوةً صادقةً وينصحه في الوقت ذاته عند استخدام السيف والقوة، لكنه هنا وصفَ السيوفَ (بالخِفاف) وكأنه يستحضُر شخصيةَ عروة بن الورد (٣٠ق.ه)[2] عندما قال واصفًا الصعاليك وقوتهم:

يطاعنُ عنها أوّلَ القومِ بالقَنَا... وبِيْضٍ خِفَافٍ ذاتِ لونٍ مُشَهَّرُ[3]

أو شخصية المتنبي(٣٥٤ه)[4] عندما قال مادحًا سيفَ الدولة:

لُمْ عنكَ بالبِيضِ الخِفافِ تَفَرُّقٌ... وَحَوْلَكَ بالكُتْبِ اللِّطَافِ زِحَامُ[5]

(١) بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سابق ص٢٥٢

(٢) عروة بن الورد العبسي (٥٤٠ ــ ٦٠٧م)، من شعراء الجاهلية وفرسانها وصعاليكها الأجواد.

(٣) ابن الورد، عروة (١٩٩٨) ديوان عروة بن الورد، تحقيق: أسماء أبو بكر محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ص٦٩

(٤) الذهبي، أبي عبد الله شمس الدين، سيرة اعلام النبلاء. مرجع سابق ص٤٧١

(٥) المتنبي، أحمد بن حسين أبو الطيب (١٩٨٣) ديوان المتنبي، بيروت، دار بيروت للطباعة، ص ٣٩١

الشخصية المتدينة هنا تشيرُ إلى استخدام القوة لحماية الدين الإسلامي والعرب، فقد وضع الشاعرُ الملكَ في موضع المسؤول الأول عن الأمة الإسلامية والعربية ويدعو له، لذلك اعتمد ابنُ خميس على حقيقتين انتبهَ لهما النقادُ من قبلُ، وهما أن: "الشرق العربي الإسلامي يملك عمقًا حضاريًّا يتجاوزُ في قِدَمِه حضارةَ اليونان والرومان أو الحضارة الكلاسيكية... أما الحقيقة الثانية فهي أن لدى العرب تراثًا شعريًّا يتميزون به على معظم الشعوب الأخرى"(١)، فيُذكّرنا بموقف الشاعر أبي تمّام(٢٣١ه)(٢) عندما مدحَ المعتصمَ بالله(٢٢٧ه)(٣) في معركة فتْحِ عمورية، ودعا له باسم جميع المسلمين العرب وغير العرب، فقال:

خليفةَ اللهِ جازى اللهُ سَعيَكَ عن ... جُرثومةِ الدينِ والإسلامِ والحَسَبِ(٤)

لتظهر الشخصية المتدينة عند الشاعر في تمسكه بالدعوة للإمام بألفاظ روحانية تعكس الروحَ المتدينةَ عندَه، ومن ثمّ فإنّ الإيمانَ بالقضاء والقدر من سمات (الشخصية المتدنية) لشاعرنا هنا، نراه يُسلِّمُ بهذا القدر في نهاية الأمر، فهو مهما طالتْ به الشكوى ومناداةُ الأمة العربية لتصحوا، ليس هناك سوى التسليم بالقضاء والقدر، ولكن في الوقت ذاته شخصية الشاعر العربية الرافضة لمبدأ الهوان هي ما جعلته يُلِحُّ على الشعب العربي للنهوض تاركًا

(١) البازعي، سعد (١٩٩٩) مقاربة الآخر، مصر، دار الشرق، ط١ ص٦٠

(٢) الذهبي، أبي عبد الله شمس الدين، سيرة أعلام النبلاء، مرجع سابق ص٤٥٣

(٣) المرجع السابق ص٤٥٢

(٤) أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي، ديوان أبي تمام الطائي، شرح محيي الدين الخياط، مصر، نظارة المعارف العمومية، ص ١١

مبدأَ التهاون، والاعتمادَ على مقولة قديمة درَجَتْ بين الناس (كلٌّ شيء قضاءٌ وقدْر) بل يحثُّهم على العمل بمبدأ (اسعَ يا عبدي وأنا أسعى معك)، فالشاعر هنا يتحدث باسم شخصية عربية مسلمة مؤمنة كلَّ الإيمان أن العملَ واجبٌ للتطور، وهي تدافع عن أمة عربية إسلامية، كانت لها حضارةٌ في يوم من الأيام تشهدُ لها الأممُ، ولكن فجأة سقطتْ تلك الأمةُ بعد عقود من النهضة. هذا التصريحُ بالرفض جعل الشاعرَ يتخذ أسلوبًا آخرَ ليبينَ أنَّ كلَّ شيء –لا محالةَ– قضاءٌ وقدرٌ من الله عزَّ وجلَّ، ولكن علينا أن نصحوَ فقال:

فلله ما أبلى ولله ما انطوى..... عليه من الإخلاص والنصح سِرُّدُ[1]

بعد ذلك، أراد أن يقدِّمَ شخصيتَه الإسلاميةَ العربيةَ بعيدًا عن أولئك المعتمدين على مقولةِ (كلُّ ما يحدثُ قضاءٌ وقدرٌ) تكاسلًا عن أعمال الدنيا وليس إيمانًا حقيقيًّا، وهو هنا يتحدث باسم شخصية البدوي ابن الصحراء الذي آمنَ بالله سبحانه وتعالى، وأصبح نصوحًا، وصار إيمانُه متزنًا، وتخلّى عن الجَلافة والصلابة والانفراد بالرأي المعروف عن الشخصية البدوية، وهنا لم يتنازلِ ابنُ خميس عن تقديم النصيحة، ولم ينتظر المجتمع ليتحركَ، ولكنه قدَّمَ مثالًا عمليًّا للشخصية المتدينة التي يجب أن تكونَ بعيدة عن الفكر النمطي للإنسان البدوي النجدي الفظِّ[2]، مع الاحتفاظ بلغته البدوية النجدية[3]، بل

(١) بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سابق ص٢٥٢

(٢) انظر البازعي، سعد، مرجع سابق، ص٥٧ تحدّث عن شخصية البدوي الفظّ من وجهة نظر الآخر، وهي الصفات التي عُرِفَ بها.

(٣) انظر الخازمي، منصور (ديسمبر ١٤١٣) أدباؤنا السعوديون في عيون الآخرين، مجلة الفيصل ع١٩٢ ص١٠

يذهب إلى تقديم النصيحة كجزء من شخصية المسلم الحقيقي، حيث الإيمانُ بالقضاء والقدر واجبٌ على الإنسان، ولكن لا يعني ذلك الجلوسَ وعدمَ العمل، فقال:

راعُوه في جُنح الظّلام بِصَيْحَة ... فَزَعت لها الصّلوات والأَذكار

وتَعطّل التّسبيحُ في جَنباته ... واسْتأثَرت صرخـــاته والنّار [1]

ولمّا كانت العلومُ الإنسانيةُ قد تركت أثرَها الذي انعكس على السلوك العلمي والعقلي للإنسان وطريقة تفكيره وإنتاجه العلمي[2]، نجد أن الشاعر من خلال ديوانه (على رُبى اليمامة) يذهب إلى تجسيد[3] الأذكار على هيئة إنسان عظيم له هيبة خاصة (تَفزع)، لها جسد وروح تفزع من الصوت المدوي من الانفجارات، أما التسبيح وذكر الله سبحانه وتعالى فقد تعطل، كأنه يقول إن المسلمين كالآلة دائمـــة الحركة، هو دائم التسبيح ثم تعطلت هذه الآلة، ليتعطل التسبيحُ أيضًا، فالتسبيح كآلة كهربائية، تعطلت فتوقف هذا الإنتاجُ، ثم جاء بلفظـــة (استأثرت) من الإيثار، حيث توقف التسبيحُ وتعطّلَ ليستأثر بالصرخة بدلًا منه.

---

(١) بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سابق ص٢٥٦

(٢) للمزيد انظر الجابري، عابد (٢٠٠٢) تكوين العقل العربي، مرجع سابق ص٩٦

(٣) للمزيد حول التجسيد عند عبد الله بن خميس انظر السمهري، هيا (٢٠١٣) شعر عبد الله بن الخميس دراسة فنية موضوعية، مرجع سابق ص٣٧٨ تقول السمهري: " يحول المعنويات من الظلم والبغي إلى صورة مجسمة، يضخ فيها مشاعره ورؤاه حولها" وذلك في حديثها عن قصائد المصادمة مع أعداء العرب.

وعليه فإن "للمسلم مهمة في الحياة فالله لم يخلقه عبثًا، و لم يتركه سدى، ومن أوليات الأمور عند الشاعر المسلم أن يوجِّهَ قدراته البيانية لخدمة الحق والدعوة إليه والذبِّ عنه، ولا تنتهي مهمتُه بكفِّ اللسان لأنه مطالَبٌ بمهمات تتكافأ مع قدراته التي وهبَها اللهُ له، والرسول عليه السلام ندبَ حسان بن ثابت للتصدي والدفاع، و لم يكتفِ بالمقاتلين، ومثل هذا يشير إلى أن للشاعر المسلم مهمةً زائدةً عن مهمة سائر الناس. إذا كان الرسول عليه الصلاة والسلام أتاح للشعراء فرصةً لممارسة مهمتهم فإننا اليوم أحوجُ ما نكون إلى شاعر يمارس الدور نفسَه الذي مارسه السلفُ الصالح"[1] ، ولّما كان التسبيحُ بين العبد وربه بعبارات هادئة، بسيطة وصوت منخفض، حتى يصبح العبدُ كأنه في مكان بعيد عن الناس إلى جانب ربه، لا أحد يسمع ما يدور بينه وبين ربـــه، تحولت هذه العبارات الهادئة إلى صرخات مرعبةٍ ذاتِ صـــوتٍ عـــالٍ مُـــدوٍّ تختلف كلَّ الاختلاف عن صوت التسابيح الذي يبعث الطمأنينةَ في النفس، وعليه أراد الشاعرُ أن يعقدَ مقارنةً بين هذين الصوتين المختلفين، حتى يصلا إلى أذن القارئ مما يزيد النصَّ جمالًا في معانيه وألفاظه[2]، صوت التسابيح والصرخات حتى نرى في هذين البيتين تدرُّجَ المعنى في بداية الحدث عند قوله (في الظلام)، من ثم حدثت (صيحة) نتجَ عنها أن (فزعت) و(تعطل)، ثم(استأثرت) لتتحول (الصيحة) إلى

(١) الهويمل، حسن (١٩٨٥) النزعة الإسلامية في الشعر السعودي المعاصر، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الآداب في جامعة الملك سعود، ص٧٣-٧٤

(٢) للمزيد انظر عثمان، أمينة (يونيو٢٠٢٢)، أهمية حضور النص اللاحق واختلاف أبعاده ودلالته في الشعر السعودي المعاصر، جامعة الأزهر، حوليات الآداب، ص ٢٨

(صرخات)، يذهب الشاعرُ في هذين البيتين ليقدمَ مشهدًا تمثيليًّا متكاملًا، حيث حدثت صيحةٌ واحدةٌ في الليل، أنتجت الفزعَ والخوفَ ليشعرَ القارئ بأن المشهدَ متحركٌ، ثم تتوقف الحركةُ عند لفظة (تعطّل) لنشعرَ بأن الصورةَ أصبحت جامدةً في المجمل، ولكن تستشعر عند قراءتها بنوع من الحركة البسيطة في الإشارة إلى تحويل المشهد إلى صرخات، ومشهد آخر لوجود النار، فالنَّفَسُ الدينيُّ لا يزال يتصاعد عند الشاعر حتى أصبح كبوق من أبواق المشايخ الذين يستخدمون أسلوبَ الترهيب والتهويل، فيذكرون عذابَ النار قبلَ نعيم الجنة.

الشخصية المتدينة لشاعرنا في ديوانه هذا، كما ذكرتُ سابقًا، تتمتع بكل صفات الشخصية الإسلامية المتدينة المتسامحة، ولكنها أيضًا لا تُغفِلُ أسلوبَ التوبيخ أو التحذير إذا استلزمَ الأمرُ كما في المشهد السابق، فيقول:

يا ويحَ من جعلَ الديانةَ سُلَّمًا ... تُقضى بها الثاراتُ والأوطارُ[1]

ويقول في موضع آخر:

يا ويحَهم لم يعرفوا أن الحِمَى ... طَودٌ وأنَّ حُمـــاتَه أحـــرارُ[2]

عليه، فإن لفظة (ويح) تستخدمها الشخصيةُ المتدينةُ داخلَ الشاعر لتوبيخ من يتجرأ على الدين الإسلامي، هي شخصية متسامحة، ولكنها لا تتسامح في الدين والأمور الدينية المتَعارَف عليها، ثمَّ إن الشخصيةَ المتدينةَ عند شاعرنا قد تشرّبتْ ما كان يُتداوَلُ في ذلك الوقت من التذكير بعذاب

(١) بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سابق ص٢٦١

(٢) المرجع السابق ص٢٥٨

القبر بأسلوب الترهيب والتخويف فقط، ومنها عبارة (ويح) التي عامَتْ على سطح كلمات الشاعر فكشفتْ عن شخصية مخبأة داخلَه بغير قصْد منه، ولكنها متشربة ما يُتداوَل في ذلك الوقت، لتفيضَ بها كلماتُه فنحن خيرُ أمة أخرجتْ للناس، كرّمنا اللهُ سبحانه بهذا الفضل العظيم، وجاء الشاعرُ ليُذكِّرَ بذلك ويقول:

قد هدانا مُنزِلُ القرآنِ حِكمة ... ودعانا ـ مُذ دعانا – خير أمةْ[1]

يقول بكري شيخ أمين(١٤٤٠هـ): "إن للأدب الصادر في السعودية شخصيةً خاصةً متميزةً عن بقية الآداب العربية"[2]، عليه يتضح لنا في تلك الأبيات صراعُ الشخصيات داخلَ الشاعر، الصراع بين الشخصية المتدينة والشخصية العاشقة، حيث صوّرَ الشخصيةَ العاشقةَ كأنها شخصيةٌ ضعيفةٌ تتأثر بنظرة واحدة تكاد تودي بحياة صاحبها، في حين نجد الشخصيةَ المتدينةَ تظهر في الوقت المناسب لتُذكّرَ الشخصيةَ العاشقةَ بدينها وإيمانها، وتدعوها لترك هذه المُلهيات وتوافه الأمور وتعود إلى رشدها، ولعل الشاعرَ هنا أراد أن يعترفَ بأن الشخصيةَ المتدينة داخلَه هي شخصيةٌ قويةٌ وأصيلةٌ، ولها القدرة على التحكُّم وتنسيق كافة الشخصيات في داخله.

---

(١) المرجع السابق ص٢٧٤

(٢) للمزيد انظر أمين، بكري شيخ (١٩٧٨) الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية، الرياض، ط٢، ص٣٠٩

وهنا شخصية الشاعر المتدينة تظهر حتى في الغزل، فهي تتخفّى بين العبارات لتظهرَ من خلال عبارات رقيقة، فنراه يقول في قصيدة له تحت باب (عبَثُ الصِّبا أو الوجدانيات):

به من الآيات أعجوبةٌ ... لم يعطها اللهُ لبدرِ الحلكْ[1]

هو العاشق الولهان، وهو في الوقت ذاته المتديّن الناسك، مشغول بدينه عن العشق والغرام.

وأنا الذي تركَ الغرامَ تنسُّكًا ... وشُغلْتُ عنه بعفّتي وبديني[2]

ولّما كانت الشخصية المتدينة داخلَ الشاعر أقوى من الشخصيات الأخرى داخله، كان يشير إلى أنه بشر، وقد تضعف تلك الشخصية أحيانًا، إلا أن هذا الضعفَ لا يستمر سوى لثواني معدودات، وهذا ما تؤكده الدراساتُ التي قدَّمتْ شخصيةَ ابن خميس فهو من كان "يوغل في مزارع الدرعية برفقة كتاب يتدرب على الإلقاء، فيكون النخلُ هو الحضور والجماهير، وتلة صغيرة هي المنبر" فتتضح الرقة في شخصه، ويؤكد ذلك من خلال لفظة (أوشكت) التي تومي بأنه كاد أن يقعَ، فنظرات الحسناوات أوشكت أن توقعَ بهذا الناسك، إلا أنها لم تقدر عليه، يقول:

فأنا المُعرِّضُ للهلاك حياتَه ... من نظرة قد أوشكتْ ترديني[3]

---

(١) بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سابق ص٤٣٣

(٢) المرجع السابق ص٤٢٣

(٣) بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سابق ص٤٢٥

بناء عليه فإن الشخصيةَ المتدينةَ داخل الشاعر تظهر في جميع أقسام هذا الديوان دون أن يشعرَ المبدعُ بها، ولكن يستطيع قارئ هذا الديوان أن يستشعرَ بهذه الروح الإسلامية المتدينة من خلال الألفاظ والعبارات في ديوان (على رُبى اليمامة).

ولعل الشخصية المتدينة داخله، تحاول أن تُظهر للناس معنى الدين الحق، هو ليس ادِّعاء، بل دين راسخ منذ القِدَم، له رسالة واضحة ليس من الصعب فهمُها ولا تحتاج إلى تجديد.

يقول:

كلاّ ولَيس الدِّين أنْ تَدعـــــيه ... أو أَن تُردِّد لَفظَـــــــه ترديدا

الدِّين قاعِدُة الحَياة جَميعها ... ما كان أَغلالاً بها وقيودا

الدِّين كَدح فيه إسعادُ الوَرى ... الدِّين أن تَسمو به وتَسودا

لَهفي على الإسْلام من مُتزمت ... جَعل الدِّيانة ذلّة وجُمودا

أو من شَباب جاءَه مُتأخرًا ... بخلاعَة يدْعونَها تَجديدا[1]

هذا هو الدين الإسلامي، هو قاعدة الحياة كلها، به يسمو البشر، هو بعيد عن الجمود والتزمُّت، يصف الشاعرُ هذه الفكرةَ من خلال آلية التكرار التي تهدف إلى تقوية العبارة وتوكيدها[2]، التكرار للفظة (الدين) أربع مرات متتالية، ثم يضع بعد هذه اللفظة في كل مرة صفةً توضِّح الهدفَ، ثم يتحقق

(١) المرجع السابق ص٥٠-٥١

(٢) انظر وهبة، مجدي كامل المهندس (١٩٨٤) معجم المصطلحات الأدبية في اللغة والأدب، لبنان، مكتبة لبنان، ط٢، ص١١٨

الهدفُ من التكرار وهو الوصول إلى التوقعات التي يريدها المبدع[1]، يختم هذا التكرارَ بالتوكيد على أن الدينَ هو الدينُ الإسلاميُّ، ديانة موجودة منذ القِدَم بعيدةٌ عن التزمُّت، وهي أكبر وأشمل في مفهومها ومبادئها من جيل الشباب مُدعي التجديد، هو دين له مبادئُ متعارَف عليها ولا يحتاج إلى تجديدها.

(ج) ضياع الأمة العربية:

"الشعر السعودي بشكل عام قدَّمَ للقضية الفلسطينية الشيءَ الكثيرَ، ومنذ عام النكبة مازالت قصائدُ الشعراء السعوديين تنبض بحب فلسطين وحقها"[2]عليه، فقد عاصر شاعرُنا أحداثًا مؤلمةً بالنسبة للأمة العربية، فتأثَّر بها تأثيرًا بالغًا، حتى أنها كانت حاضرةً في أشعار هذا الديوان على هيئة صرخاتٍ من قلب عربي أخذته الغيرةُ على العرب وماضيهم، و"تكشف عن التجربة الشعرية الخصبة"[3] عنده فيقول:

إن دعاه المجدُ لبَّى: إنني ... عربيٌّ من صميم عربي[4]

---

(١)
See Alex Preminger, T.V Brogan and others. (1993). The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics. United Kingdom: Princeton University.p1036

(٢) بو الرز، مصطفى، فلسطين تمنح القصيبي لقبَ شاعر العودة، السبت ٢٠١٥
https://makkahnewspaper.com/article/99718

(٣)هيئة التحرير (٢٠١٦) عبد الله بن خميس: ذاكرة التاريخ والوطن، الرياض، مجلة الفكر ع١٦ ص٥

(٤) بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سابق ص٧٧

تلك هي الشخصية العربية، قوية وشجاعة، تلبي نداءَ المجد، وتهبُّ لنصرة إخوتها في أرجاء هذا الوطن الواسع كافة، حتّى حدث احتلالُ صهيون لفلسطين ولبنان في ذلك الوقت، ما جعل العالَمَ العربيَّ يعيش في صدمة لم يفق منها، فالحضارة العربية سقطتْ بسبب هوانِ وتخاذلِ أبنائها، وصراع المصالح السياسية، حيث تحوّل الشابُّ العربيُّ الذي كانت تخافه الأممُ إلى شابٍّ منشغلٍ بتوافه الأمور، مهتمٍّ بالمظاهر فقط، ونسي -مع ذلك الانشغال- جوهرَ حضارته العربية، قوتَها، مجدَها، وعزتَها، ومضى يُردّد التاريخَ ترديدًا فقط، فالتاريخ حُكم "والمرء أو المجتمع الذي يُزري بهذه النتائج ولا يحسب لها حسابًا، أو الذي يعتقد أنه لن يكونَ لها أثرٌ فيه، أو في من يأتي بعده، إنما هو جاهلٌ مخطئ، أو ضالٌّ مستهترٌ، ولن ينجوَ من الحُكم الذي سيصدره فيه التاريخُ المقبلُ"[1] فالشاعر يخاطب الشابَّ العربيَّ بصوتٍ عربي يخاف على بلاده العربية المسلمة أن تُطحَنَ تحت آلات الزمن:

مَن نَصيـــــري من شَباب تائه ... أبْدرتْ أقرانُه وهو استَسَرْ

لازمَ النّـــومَ قُصارى جهده ... وتَمطّى في ميول وخَفَرْ

أخَذَ المَمْقوت من بيئَته ... وأبَى في قاعة البَحر الدّرر

اتركوا الفخرَ بآباءٍ مَضوا ... إنّما في حَلبة السّبق الفـــخر

مـــا بَنى يومًا عِظاميّ عُلىً... لوعَلا أجداده هامَ القَمر

(١) زريق، قسطنطين (١٩٨٥) نحن والتاريخ مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصُنْع التاريخ، لبنان، دار العلم للملايين، ط٦ منقحة ص٢٣٥

وجمالُ المَرء في همّته... ليس في الهِندام أو حُسْن الصّور[1]

ولعلّ هيمنةَ البُعد العربي والإسلامي على المشهد الثقافي في فترة كتابات الشاعر تساعدنا على إدراك أنّ الذي وصفَه قسطنطينُ زريق(١٤٢٠ه) بأنه "اليوم مضطرب البال، موزّع الفكر، مشتّت الإرادة. اجلسْ في أي مجلس شئت، ترَ هذا الاضطرابَ قائمًا، وتلمس البلبلةَ الشديدةَ الأليمةَ في تحليل الوضع الحالي، وفي تحري سُبُلَ الخلاص"[2] هو ذاك القلبُ العربيُّ الباكي داخلَ الشاعر، حيث يبدأ هذه الأبياتَ في البحث عن الشباب العربي، في ظل هذا التراجع والتخاذل، ثم يشير إلى أقرانه من شباب الغرب وصهيون، ويعقد مقارنةً ساخرةً باكيةً بين الشباب العربي وأقرانه من شباب الغرب، حيث استتر العربيُّ في حين بادرَ الغربي للنهوض بأمته (لازمَ النومَ قُصارى جهده)، ولعل تخاذلَ الشباب العربي عن نُصرة أمتهم، وهم أساس المجتمع وبناة حضارته، هو ما جعل الأمةَ العربيةَ تنحدر، ولعل الشاعر شعرَ بهذا الانحدار وبالإحباط الشديد لما يحدث من حوله فتذكّر دارَ الآساد، وتعجّب كيف تعيثُ الثعالبُ فيها، فقال:

يا لَلمذلة أن تعيثَ ثعالبٌ ... ممقوتةٌ بمسارح الآساد!![3]

فالعرب هنا هم الآسادُ لقوتهم التي كانت في العصور السابقة، وصهيون هم الثعالبُ لمكرهم، وإذا ما نظرنا إلى استعانة ابن خميس بهذين

---

(١) بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سابق ص١٢٥-١٢٤

(٢) زريق، قسطنطين (١٩٨٤) معنى النكبة، بيروت، دار العلم للملايين ص١٨

(٣) بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سابق ص١١١

الحيوانين للتعبير عن الصورة الشعرية في هذا المشهد الشعري، لوجدنا أبعادًا أخرى تحكي بواطنَ النص، فالأسدُ ملكُ الغابة، له مهابةٌ بين الحيوانات والسباع وهو من الوحوش التي تخافها الناسُ، وقد جاء ذِكْرُه في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ * فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ﴾(١)، كما جاء في السنة النبوية في قوله – صلى الله عليه وسلم–: "لا عدوى ولا طيرة ولا صفر، وفُرَّ مِن المَجذوم فرارَكَ من الأسد"(٢)، فهو من الحيوانات التي لها مكانتُها في إخافة سائر المخلوقات، تهابُها الناسُ وتبتعدُ عن طريقها، لِبطشها وفتكها، أما الثعلبُ فقد وردَ قديمًا في أمثال العرب حيث قالوا: "أدهى وأنتن من سُلاحِ الثعلب"(٣)، فقد كان يُشار له بالمراوغة والمكر، كما وردَ أيضًا في الآداب العربية والغربية من خلال الحكايات الشعبية، حاملًا الصفات ذاتها من مكر ودهاء(٤).

وعليه، فإن قوةَ العربِ السابقةَ تمثّلت في الأسود وهيبتها، أما الثعالب كانت معادلًا موضوعيًّا لقوات صهيون التي شابهتها في مكرها فقد

---

(١) سورة المدثر ٥١

(٢) البخاري، محمد بن عبد الله (٢٠١٢) صحيح البخاري، مصر، دار التأصيل، مج٧ ص٣٦٥–٣٦٦

(٣) الجاحظ، عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، مرجع سابق مج٦ ص٤٧٨

(٤)

See Uther. Hans (jan2006) The Fox in World Literature: Reflections on a "Fictional Animal",Nanzan University, Asian Folklore Studies, volume 65.

"قضى السنينَ ــبل الأجيالَــ وهو يتأهب لهذا الصراع، وقد بثَّ نفوذَه وسلطتَه في مشارق الأرض ومغاربها، واستولى على كثير من مصادر القوى في الدول العظمى، حتى دانتْ هذه له، أو اضطرتْ إلى ممالأته"[1].

إنها لمذلةٌ تصورتْ أمامَ أعيننا، كنّا نسمع عن هذا اللفظ، ولكننا الآن نراه ونعيشه، فالشاعر هنا يحاول استفزازَ العرب لنصرة أمتهم، ويصوّر المذلةَ تصويراً بسيطًا، له معنى كبيرٌ، تتصادمُ المشاعرُ والأحاسيسُ داخلَه بين غضب، وغيرة، وحزن، وحب، حتى أنه لا يعرف كيف يُصوِّر كلَّ شعور على حِدة، فاستنجدَ بالتاريخ يقول:

يا أبـــا تمّـــام قُلها للأُلى ... أشْبعونا بكـــَلامٍ مُسهَب
ليس مثْل السَّيف في أنبائه... فَخذوا بالسَّيف لا بالكُتبِ
سَمعوها صيحةً من حُرَّة .... فرَمَوا بالكأس لما تُشْرب
ومضوا لبَّيكِ ها نحن لها ... في عرام من لُهام لجبِ[2]

يستذكر الشاعرُ في هذه الأبيات قوةَ جحافل المسلمين في عهد الخلافة العباسيّة عندما استنجدَت امرأةٌ من زِبَطْرَةَ منادية خليفةَ المسلمين -المعتصم بالله-(٢٢٧ه) فصاحتْ (وامعتصماه!)، ليتركَ الخليفةُ -جزاه اللهُ عن جرثومة الدين والإسلام كلَّ الجزاء- كلَّ مظاهر التّرف في بلاط الخلافة التي صوّرها لنا أبو تمام(٢٣١ه) في مشهدِ انسكاب الخمر فيقول: (هرقت لها

(١) زريق، قسطنطين، معنى النكبة، مرجع سابق ص ١٠

(٢) بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سابق ص٧٨-٧٩

كأسُ الكرى)[1]، ويحرّك جيشًا لجبًا حتى عمّورية متجاهلًا كلامَ المُنجِّمين، ومستعينًا بالله حتى انتصر في المعركة، والقارئ لنص أبي تمام (٢٣١ه) في أيامنا هذه، يكاد يعيش المعركةَ مرة أخرى لدقة اللغة الشعرية عند أبي تمام(٢٣١ه) في وصفه للمشهد الشعري، فالنص عنده "بمثابة تجسيد حي لظاهرة تناوب المواقع بين المتكلم والشاعر و متداولي كلامه الشعري"[2]، عليه أراد ابن خميس أن نعيش معه مشاعره وتلك التجربة، فقارنَ تلك الصورةَ مع شهداء تل الزعتر[3]، الذين استعانَ بهم حتى يحثّ المسلمين على الاستجابة للنداء، يقول:

إنْ كان لا صـــلة الإسْـــلام تُنقذني ... ولا العُروبة باللناسِ تؤُوبني

ولا الَهـــدير بمَجد تَهـــزجون بـــه ... ولا المَلايين من أَموال قارون

فأسلموني لإنْسانيّتي ودعوا ... شأني بكم، صلة الإنسان تُغنيني[4]

ولكنهم ينادون، ولا مجيبَ لهذا الصوت، فأين الغيورُ على أمته؟!

مرة أخرى سيخاطب الحجر لعله يجيبه وينتصر له، ليستخدمَ أسلوبَ التجسيد ويصوِّرَ الحجرَ (الجبل الأصم) الذي يأمل أن يجيب نداه، وذلك

(١) يقول أبو تمام: لَبَّيْتَ صوتًا زِبَطْرِيًّا هَرَقْتَ لهُ... كأسَ الكَرَى ورُضَابَ الخُرَّدِ العُرُبِ، شرح ديوان أبي تمام، مرجع سابق، ص٢٣

(٢) الحميري، عبد الواسع، مرجع سابق، ص٧٢

(٣) مجزرة مخيّم تلّ الزعتر: راحَ ضحيتها الآلاف من اللاجئين الفلسطينيين خلال الحرب الأهلية اللبنانية عام ١٩٧٦م.

(٤) بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سابق ص١٣٠-١٣١

لأنه عاصرَ الأزمان كلَّها، وكان شاهداً على العصور الذهبية، كما هو شاهدٌ الآن على هذا الخذلان:

يـــا أيُّـــها العِملاق زِدْنا خِبرة ... عمّن أقامُوا في ذراك مَعاقلا

واقصصْ علينا اليومَ من أخبارِهم... ما ثم من أحدٍ يجيب السّائلا [1]

إن "النصَّ الشعري الجيد يمدُّه عددٌ كثيرٌ من الروافد المعرفية والشعورية عند قائله، ومن القدرة على السيطرة على هذه الروافد وتنسيقها، وإبراز كل منها في المعرض اللائق به، من خلال جهد، قد يتم لدى الشاعر بطريقة غير واضحة المعالم والقواعد لديه هو، ولكنها ينبغي أن تكون واضحة لدينا"[2]، هو يطلب من هذا الجبل الصامت أن يزيده خبرةً، فلا ينبغي لأحدٍ أن يُنكرَ الماضي، لكن عرب اليوم قد تنكّروا لماضيهم، ثم يطلب من هذا الجبل أيضًا أن يقصصَ عليه أخبارَ القوم الذين مرّوا عليه، كأنه يطلب من الأمة العربية أن تسمعَ من هذا الجبل الشامخ، فعادة العرب الإنصاتُ لكبير السنّ احترامًا وتقديرًا، ثمّ يتوجه الشاعرُ إلى الصخور الصامتة لعلّها تجيبه بدلًا من البشر، ثم يطلب من هذا الجبل ويلحُّ في طلبه أن يزيده حديثًا عن أولئك القوم السابقين.

زِدنا حَديثًا عن أُولئك شائقًا.. أضحتْ بطونُ الكتب منه عواطِلا [3]

---

(١) المرجع السابق ص٢٨٠

(٢) درويش، محمد (١٩٩٧) متعة تذوق الشعر، القاهرة، دار غريب ط١، ص٢١٩

(٣) بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سابق ص٢٨١

يحمل هذا البيتُ إشارتين، سياسية وثقافية، فترى "الثقافة العربية الإسلامية العلمية، ثقافة العلماء، ثقافة الكتب الأمهات"(١)، أما الإشارة السياسية في هذا البيت ربما تكون غيرَ واضحة أو يمكن أن نسميها طيفَ إشارة سياسية، كناية عن الموقف السياسي الضعيف للدول العربية في الهزيمة، فلعل هذا الجبلَ في حديثه يُسمِع من أشاحوا وجوهَهم واستنكفوا أن يقرؤا الكتبَ التي تمثِّل كترًا عربيًّا أصيلًا لم يعرفْ قيمتَه العربُ فقدّرهُ الغربُ، لنرى كتبَنا وثقافتَنا في أكبر المتاحف الأوروبية والغربية.

وكَتراً من الأمْجاد ناءت به الدُّنا.. يَضجُّ بمَهجور الخزائن لا يُقرا (٢)

"نبتَ الأدبُ العربيُّ في الصحراء، وترعرعَ فيها، فهو أدبُ البداوة والرحيل والتنقل والغارات والحروب، أدبُ قومٍ ثروتُهم بيانُهم، يتحركون بالقلوب، أكثر مما يتحركون بالعقول... كان الشعرُ عندهم سليقةً وفطرةً ينشؤون عليه، ويرثونه في تكوينهم الروحي"(٣)، تركنا ثقافتَنا وتنكَّرنا لحضارتنا فتعجَّبَ التاريخُ منا، يصوِّر هذا المشهدَ الشاعرُ فيقول:

يقول تاريخُنا هل أنتُم عَرب ... وهل نَمتكُم إلى أذوائها مُضرُ(٤)

التاريخُ يسأل، ويحمل داخلَ طيات هذا السؤال أسئلةً كثيرةً، هل أنتم عرب؟ هل نسيتم عروبتَكم؟ هل أنساكم الزمانُ هذا التاريخَ؟ ما الذي يشغلكم عن عروبتكم؟! إن الشاعرَ هنا يرى أن الشعرَ رمزُ الثقافة العربية

(١) الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص٥٦٤

(٢) بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سابق ص٣٦٨

(٣) إبراهيم، طه، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، مرجع سابق ص٩١

(٤) بن خميس، عبد الله بن محمد، على ربى اليمامة، مرجع سابق ص٨٥

على مرِّ العصور، وديوان العرب قد حلَّ به مثلَ ما حلَّ بالعرب والعروبة، فتدنَّى مستواه، بعد أن أصبحوا ضعفاءَ لتخليهم عن الثقافة والعلم وانشغالهم بتوافه الأمور، فاشتكى الخميسُ من هذا الوضع قائلًا:

رَميت يا شِّعر بالدّاء الذي رُميتْ ... به العُروبة، والأَيام أطْوارُ [1]

مصير الأمة رُبطَ عند الشاعر بمصير الشعر، فلطالما كان الشعرُ هويةَ العربي، ففي هذا البيت نلاحظ أنه لجأ إلى التقطيع بعد كلمة العروبة، وصمتَ بعد كلمة العروبة والعرب، فهو يتحسر على الشعر والأمة العربية، وما أصابهما، حيث صوّر الشعرَ شخصًا غيورًا على وطنه وأبناء حضارته، إلا أن هذا الشخصَ يُرمى فجأةً بداءٍ عُضالٍ يُسقطُ هذا العزيزَ الأبيَّ ويجعله طريحَ الفراش بعد هيبته بين الناس (والأيام أطوار).

يختم الشاعرُ بكلمتين تدلان على تفهُّمه للوضع الحالي -الوضع السياسي والثقافي- فالأيام أطوار، كل يوم على حال.

ليشبِّهَ الشاعرُ غفلةَ العالَم العربي (بالنوم)، ويستخدم الألفاظَ المرتبطةَ بالنوم، أيقاظ، استيقاظ، يستفيق.. وغيرها، يطلب شاعرُنا من الشعب أن يستيقظَ، أن يستفيقَ، فماضي هذه الأمة غنيٌّ بالرجال الغيورين على دينهم، في حين أن الشعبَ العربيَّ اليومَ لا يستفيقُ من غفلته.

(١) المرجع السابق ص١١٧

الختام:

لعل ما ينبغي البدءُ به في هذه الخاتمة هو الإقرارُ بهيمنة الروح العربية الغيورة على ديوان (على رُبى اليمامة) لعبد الله بن خميس، لتكون بنيةُ المضمون عنده ذاتَ طبيعة جدلية بين التصريح بفقدان العروبة أو التخلي عنها، وبين حتمية وجود الروح الإسلامية كجزء من الشخصية العربية.

ولَّما كان لمفهوم البنية طبيعةٌ جدليةٌ، استطاع ابن خميس أن يقدِّمَ مضامينَه الشعريةَ على امتداد هذا الديوان بشكل رصين ومتوازن تحت شعار البنية هي اللَبِنَات التي تُكوِّن الشكلَ العامَّ مع الصورة المعنوية للقصائد، ومن ثم الوصول إلى عقل القارئ وفؤاده لترسيخ المضامين الشعرية المتوارية أحياناً خلفَ الألفاظ، والصارخة في كثير من الأحيان لتعبِّرَ عن الشخصية العربية الإسلامية النجدية القوية التي كانت لها هيبتُها فيما مضى، وعليه فإن ابن خميس يُظهِر أن الشعرَ السعوديَّ يقدِّم نموذجًا حيًّا لتعزيز الانتماء الإسلامي العربي، ويمثل إحساسَ الشاعر السعودي الحديث بهموم الأمة الإسلامية العربية وآلامها، والعلاقة الوطيدة التي تجمعه بأبناء جلدته، من خلال توظيف فن الشعر كبوق ينبّه من خلاله على ضرورة النظر في الوضع الراهن، مع الحرص على عدم إحباط الجيل الشابّ وإن تعثّرَ بعض المرات، فهذا ديدن الإنسان.

من هنا، نجد الشخصيةَ المتدينةَ الرصينةَ المؤمنةَ بقضاء الله وقدره تقدِّمُ النُّصحَ للجيل اللاحق، وتستنطقُ التاريخَ بشخصياته وأمثاله.

المصادر والمراجع:

المصادر:

١. القرآن الكريم.

المراجع:

١. إبراهيم، زكريا (١٩٩٠) مشكلة البنية، مصر، دار مصر، ط٤.

٢. إبراهيم، طه، تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري، لبنان، دار القلم.

٣. ابن زهير، كعب (١٩٩٧) ديوان كعب بن زهير، تحقيق علي فاعور، بيروت، دار الكتب العلمية.

٤. ابن الورد، عروة (١٩٩٨) ديوان عروة بن الورد أمير الصعاليك، تحقيق أسماء أبو بكر محمد، لبنان، دار الكتب العلمية

٥. أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي، ديوان أبي تمام الطائي، تفسير محيي الدين الخياط، مصر، نظارة المعارف العمومية.

٦. أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله (١٩٨٨) جمهرة أمثال العرب، بيروت، دار الكتب العلمية، ج١

٧. امرئ القيس، جندح الكندي (٢٠١٤) ديوان امرئ القيس، مصر، دار المعارف، ط٥

٨. أمين، بكري شيخ (١٩٧٨) الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية، الرياض، ط٢

٩. البازعي، سعد (١٩٩٩) مقاربة الآخر، مصر، دار الشرق، ط١

١٠. البخاري، محمد بن عبد الله (٢٠١٢) صحيح البخاري، مصر، دار التأصيل، مج٧

١١. ابن خميس، عبد الله بن محمد (١٩٨٣) ديوان على ربى اليمامة، الرياض، مطابع الفرزدق ط٢

١٢. بو الرز، مصطفى، فلسطين تمنح القصيبي لقب شاعر العودة، السبت ٢٠١٥

١٣. الجابري، محمد (٢٠٠٢). تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٨ (٢٠٠٤) بنية العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٧

١٤. الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر (٢٠٠٦) البخلاء، بيروت، المكتبة العصرية. (١٩٦٥) كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ط٢، ج٣.

١٥. الحازمي، منصور (ديسمبر ١٤١٣) أدباؤنا السعوديون في عيون الآخرين، مجلة الفيصل ع١٩٢

١٦. الحميري، عبد الواسع (٢٠٠٨) الخطاب والنص "المفهوم -العلاقة-السلطة"، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوريع، ط١

١٧. خفاجي، محمد عبد المنعم (١٩٧٧) عبد الله بن خميس في ديوانه على ربى اليمامة، وزارة الحج في المملكة العربية السعودية، التضامن الإسلامي.

١٨. خليف، يوسف، شعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، مصر، دار المعارف.

١٩. درويش، محمد (١٩٩٧) متعة تذوق الشعر، القاهرة، دار غريب ط١

٢٠. دي سوسير، فرناند (١٩٨٧) محاضرات في علم اللسان العام، ترجمة عبد القادر قنيني، مراجعة أحمد حبيبي، الدار البيضاء، دار أفريقيا الشرق.

٢١. الذهبي، أبي عبد الله شمس الدين (٢٠٠٤) سيرة اعلام النبلاء. لبنان، بيت الأفكار الدولية.

٢٣. رزيق، قسطنطين (١٩٨٥) نحن والتاريخ مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ والتاريخ، لبنان، دار العلم للملايين ط٦ منقحة (١٩٨٤) معنى النكبة، بيروت، دار العلم للملايين.

٢٤. روشان، علي آيت (٢٠٠٠) السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة ط١.

٢٥. زايد، علي عشري (٢٠٠٦) استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، القاهرة، دار غريب.

٢٦. الزركلي، خير الدين بن محمود (٢٠٠٢) الأعلام. مصر، دار العلم للملايين، ط١٥.

٢٧. زهرة، أحمد علي (٢٠٠٧) العقل العربي بنية وبناء، سوريا، نور للطباعة والنشر، ط١

٢٨. سليمان، مجدي (٢٠١٦) قضايا تأصيلية حول انقراض اللغات وازدهارها، بحث ضمن كتاب انقراض اللغات وازدهارها محاولة فهم، تحرير محمود المحمود، المملكة العربية السعودية، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية.

٣٠. السياب، بدر شاكر (٢٠١٤) ديوان أنشودة المطر، مصر، مؤسسة هنداوي.

٣١. عباس، إحسان (٢٠٠١) تاريخ النقد الأدبي عند العرب، الأردن، دار الشروق، ط١

٣٢. عثمان، أمينة (يونيو٢٠٢٢) أهمية حضور النص الاحق واختلاف العادة ودلالته في الشعر السعودي المعاصر، جامعة الأزهر، حوليات الآداب.

٣٤. الغزي، عبد العزيز (٢٠١٤) اسهامات الشيخ عبد الله بن خميس في مجالي الآثار والتاريخ (بحوث اللقاء العلمي عن الأديب الشيخ عبد الله بن خميس الذي عقدته دارة الملك عبد العزيز)، الرياض، النادي الأدبي في الرياض ١٩-٢٠ فبراير.

٣٥. الفيفي، عبد الله (٢٠١٤) فصول نقدية في الأب السعودي الحديث، جامعة الملك سعود، كرسي الادب السعودي، ج١.

٣٦. مايبه، لانسون (٢٠١٥) منهج البحث في الأدب واللغة، ترجمة محمد مندور، القاهرة، المركز القومي للترجمة

٣٧. المتنبي، أحمد بن حسين أبو الطيب (١٩٨٣) ديوان المتنبي، بيروت، دار بيروت للطباعة.

٣٨. محمود، زكي نجيب (٢٠١١) تجديد الفكر العربي، مصر، دار الشروق، ط١٠

٣٩. معجم البابطين لشعراء العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين (٢٠٠٨) الكويت، مكتبة البابطين المركزية، مج١ / مج٥، ط١.

٤١. الهويمل، حسن (١٩٨٥) النزعة الإسلامية في الشعر السعودي المعاصر، رسالة دكتوراة مقدمة لكلية الآداب في جامعة الملك سعود.

٤٢. هيئة التحرير (٢٠١٦) عبد الله بن خميس: ذاكرة التاريخ والوطن، الرياض، مجلة الفكر، ع١٦

٤٣. وهبة، مجدي كامل المهندس (١٩٨٤) معجم المصطلحات الأدبية في اللغة والأدب، لبنان، مكتبة لبنان، ط٢
٤٤. يقطين، سعيد (٢٠٠٥) من النص إلى النص المترابط، المغرب، المركز الثقافي العربي.

المراجع الأجنبية:

1. Alex Preminger, T.V Brogan and others. (1993). The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics. United Kingdom: Princeton University.
2. Asfour, John Mikhail (nov 1984) An anthology of modern Arabic poetry 19451984 with a critical introduction, Montreal, MCGLL University
3. Ferdinand de Saussure (1965) Cours de linguistique Générale.Paris.Payot.
4. Jayyusi, Salma Khadra (1989) The Literature of modern Arabia: an anthology, Kegan Paul International in association with King Saud University, Austin: University of Texas Press.
5. Uther. Hans (jan2006) The Fox in World Literature: Reflections on a "Fictional Animal",Nanzan University, Asian Folklore Studies, volume 65.

References

almsadr:

1. alqran alkrym.

almraj'e:

1. ebrahym, zkrya (1990) mshklh albnyh, msr, dar msr, t4.
2. ebrahym, th, tarykh alnqd aladby 'end al'erb mn al'esr aljahly ela alqrn alrab'e alhjry, lbnan, dar alqlm.
3. abn zhyr, k'eb (1997) dywan k'eb bn zhyr, thqyq 'ely fa'ewr, byrwt, dar alktb al'elmyh.
4. abn alwrd, 'erwh (1998) dywan 'erwh bn alwrd amyr als'ealyk, thqyq asma' abw bkr mhmd, lbnan, dar alktb al'elmyh
5. abw tmam, hbyb bn aws alta'ey, dywan aby tmam alta'ey, tfsyr mhyy aldyn alkhyat, msr, nzarh alm'earf al'emwmyh.
6. abw hlal al'eskry, alhsn bn 'ebd allh (1988) jmhrh amthal al'erb, byrwt, dar alktb al'elmyh, j1
7. amr'e alqys, jndh alkndy (2014) dywan amr'e alqys, msr, dar alm'earf, t5
8. amyn, bkry shykh (1978) alhrkh aladbyh fy almmlkh al'erbyh als'ewdyh, alryad, t2
9. albaz'ey, s'ed (1999) mqarbh alakhr, msr, dar alshrq, t1
10. albkhary, mhmd bn 'ebd allh (2012) shyh albkhary, msr, dar altasyl, mj7
11. bn khmys, 'ebd allh bn mhmd (1983) dywan 'ela rba alymamh, alryad, mtab'e alfrzdq t2
12. bw alrz, mstfa, flstyn tmnh alqsyby lqb sha'er al'ewdh, alsbt 2015 https://makkahnewspaper.com/article/99718
13. aljabry, mhmd (2002). tkwyn al'eql al'erby, byrwt, mrkz drasat alwhdh al'erbyh, t8 (2004) bnyh al'eql al'erby, byrwt, mrkz drasat alwhdh al'erbyh, t7
14. aljahz, aby 'ethman 'emrw bn bhr (2006) albkhla', byrwt, almktbh al'esryh. (1965) ktab alhywan, thqyq 'ebd alslam harwn, t2, j3.
15. alhazmy, mnswr (dysmbr 1413) adba'ena als'ewdywn fy 'eywn alakhryn, mjlh alfysl 'e192
16. alhmyry, 'ebd alwas'e (2008) alkhtab walns "almfhwm -al'elaqh- alslth", byrwt, alm'essh aljam'eyh lldrasat walnshr waltwry'e, t1

17. khfajy, mhmd 'ebd almn'em (1977) 'ebd الله bn khmys fy dywanh 'ela rba alymamh, wzarh alhj fy almmlkh al'erbyh als'ewdyh, altdamn aleslamy.
18. khlyf, ywsf, sh'era' als'ealyk fy al'esr aljahly, msr, dar alm'earf.
19. drwysh, mhmd (1997) mt'eh tdwq alsh'er, alqahrh, dar ghryb t1
20. dy swsyyr, frnand (1987) mhadrat fy 'elm allsan al'eam, trjmh 'ebd alqadr qnyny, mraj'eh ahmd hbyby, aldar albyda', dar afryqya alshrq.
21. aldhby, aby 'ebd allh shms aldyn (2004) syrh a'elam alnbla'. lbnan, byt alafkar aldwlyh.
22. rabth al'elma' alswryyn https://islamsyria.com/ar
23. rzyq, qstntyn (1985) nhn waltarykh mtalb wtsa'elat fy sna'eh altarykh waltarykh, lbnan, dar al'elm llmlayyn t6 mnqhh (1984) m'ena alnkbh, byrwt, dar al'elm llmlayyn.
24. rwshan, 'ela ayt (2000) alsyaq walns alsh'ery mn albnyh ela alqra'h, aldar albyda', mtb'eh alnjah aljdydh t1.
25. zayd, 'ely 'eshry (2006) astd'ea' alshkhsyat altrathyh fy alsh'er al'erby alm'easr, alqahrh, dar ghryb.
26. alzrkly, khyr aldyn bn mhmwd (2002) ala'elam. msr, dar al'elm llmlayyn, t15.
27. zhrh, ahmd 'ely (2007) al'eql al'erby bnyh wbna', swrya, nwr lltba'eh walnshr, t1
28. slyman, mjdy (2016) qdaya tasylyh hwl anqrad allghat wazdharha, bhth dmn ktab anqrad allghat wazdharha mhawlh fhm, thryr mhmwd almhmwd, almmlkh al'erbyh als'ewdyh, mrkz almlk 'ebd allh bn 'ebd al'ezyz aldwly lkhdmh allghh al'erbyh.
30. alsyab, bdr shakr (2014) dywan anshwdh almtr, msr, m'essh hndawy.
31. 'ebas, ehsan (2001) tarykh alnqd aladby 'end al'erb, alardn, dar alshrwq, t1
32. 'ethman, amynh (ywnyw2022) ahmyh hdwr alns alahq wakhtlaf al'eadh wdlalth fy alsh'er als'ewdy alm'easr, jam'eh alazhr, hwlyat aladab.
34. alghzy, 'ebd al'ezyz (2014) ashamat alshykh 'ebd allh bn khmys fy mjaly alathar waltarykh (bhwth allqa' al'elmy 'en aladyb alshykh 'ebd allh bn khmys aldy 'eqdth darh almlk 'ebd al'ezyz), alryad, alnady aladby fy alryad 19-20 fbrayr.
35. alfyfy, 'ebd allh (2014) fswl nqdyh fy alab als'ewdy alhdyth, jam'eh almlk s'ewd, krsy aladb als'ewdy, j1.

36. mayyh, lanswn (2015) mnhj albhth fy aladb wallghh, trjmh mhmd mndwr, alqahrh, almrkz alqwmy lltrjmh
37. almtnby, ahmd bn hsyn abw altyb (1983) dywan almtnby, byrwt, dar byrwt lltba'eh.
38. mhmwd, zky njyb (2011) tjdyd alfkr al'erby, msr, dar alshrwq, t10
39. m'ejm albabtyn lsh'era' al'erbyh fy alqrnyn altas'e 'eshr wal'eshryn (2008) alkwyt, mktbh albabtyn almrkzyh, mj1 / mj5, t1.
41. alhwyml, hsn (1985) alnz'eh aleslamyh fy alsh'er als'ewdy alm'easr, rsalh dktwrah mqdmh lklyh aladab fy jam'eh almlk s'ewd.
42. hy'eh althryr (2016) 'ebd allh bn khmys: dakrh altarykh walwtn, alryad, mjlh alfkr 'e16
43. whbh, mjdy kaml almhnds (1984) m'ejm almstlhat aladbyh fy allghh waladb, lbnan, mktbh lbnan, t2
44. yqtyn, s'eyd (2005) mn alns ela alns almtrabt, almghrb, almrkz althqafy al'erby.

almraj'e alajnbyh:

1. Alex Preminger, T.V Brogan and others. (1993). The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics. United Kingdom: Princeton University.
2. Asfour, John Mikhail (nov 1984) An anthology of modern Arabic poetry 19451984 with a critical introduction, Montreal, MCGLL University
3. Ferdinand de Saussure (1965) Cours de linguistique Générale.Paris.Payot.
4. Jayyusi, Salma Khadra (1989) The Literature of modern Arabia: an anthology, Kegan Paul International in association with King Saud University, Austin: University of Texas Press.
5. Uther. Hans (jan2006) The Fox in World Literature: Reflections on a "Fictional Animal",Nanzan University, Asian Folklore Studies, volume 65.

Chief Administrator
Prof. Ahmad Ibn Salem AL-Ameri
His High Excellency, President of the University

Deputy Chief Administrator
Prof. Abdullah Ibn Abdulaziz Al-Tamim
Vice Rector for Graduate Studies and Scientific Research

Editor –in- Chief
Prof. Khalid suliman algossy
Professor in the Department of Applied Linguistics - Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University

Managing Editor
Prof. Mohammed Saeed Ibraheem Allowaimi
Associate Professor, Department of Literature, Rhetoric and Criticism - College of Arabic Language

Editorial board members

Prof. Saad Ibn Abd ul Aziz Maslouh
Professor in the Department of Linguistics - Kuwait University

Prof. Mohammad Ibn Ibrahim Al-Qadi
Professor at the Department of Arabic Linguistics - Tunis University

Prof. Mohammed N. Al-Anazi
Professor in the Department of Applied Linguistics - Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University

Prof. Abdulaziz Saleh Abdullah Bin Deailij
Professor in the Department of Literature, Rhetoric and Criticism - College of Arabic Language - Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University

Prof. Taher Abdel-Hay Shabaneh
Professor in the Department of Syntax and Morphology - Kafrelsheikh University

Prof. khaled mohammed s aljumah
Professor in the Department of Syntax and Morphology - Kafrelsheikh University

Editorial-secretary
Dr. Abdul Rahman bin Ibrahim Al-jerid
Editor-in-Chief, Journal of Arabic Sciences

Criteria of Publishing

The Arab Science Journal is a refereed scientific journal; issued by the Deanship of Scientific Research, Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University. It publishes scientific research according to the following regulations:

I. Acceptance Criteria:

1. Originality, innovation, academic rigor, research methodology and logical orientation.
2. Complying with the established research approaches, tools and methodologies in the respective disciplines.
3. Accurate documentation.
4. Language accuracy.
5. Previously published submissions are not allowed.
6. Submissions must not be extracted from a paper, a thesis/dissertation, or a book by the author or anyone else.

II. Submission Guidelines:

1. The author should write a letter showing his interest to publish the work, coupled with a short CV and a confirmation that the author owns the intellectual property of the work entirely and that he will not publish the work without a written agreement from the editorial board.

2. Submissions must not exceed 50 pages (A4).

3. Submissions are typed in Traditional Arabic, in 17-font size for the main text, and 14-font size for footnotes, with single line spacing.

4. The researcher sends his research to the electronic journal's platform (https://imamjournals.org) with a summary in Arabic and English, not exceeding two hundred words.

III. Documentation:

1. Footnotes should be placed in the footer area of each page respectively..

2. Sources and references must be listed at the end.

3. Sample images of the verified/edited manuscript should be inserted in their respective areas.

4 - Clear pictures and graphs that are related to the research should be included in appendices.

IV. In case the author is dead, the date of his death, in Hijri calendar, is used after his name in the main body of the research.

V. Foreign names of authors are transliterated in Arabic script followed by Latin characters between brackets. Full names are used for the first time the name is cited in the paper.

VI: Submitted research papers for publication in the journal are refereed by two referees, at least.

VII. Rejected research papers will not be returned to their authors.

Address of the Journal:

All correspondence should be sent to the editor of the Journal of Arabic Studies:

Riyadh,11432 P.O. Box 5701
Tel: 2582051 - Fax 2590261
www. imamu.edu.sa
E.mail: arabicjournal@imamu.edu.sa