محتويات العدد

I-أبحاث لغوية

* إعراب الاسم الواقع بعد (إلا) في ظاهرة الإستثناء في العربية

د. / فيصل صفا (جامعة اليرموك).....9

* إفادات التقديم وأشكاله الدلالية

(قراءة في بعض التشكيلات والأغراض ذات الطابع المعنوي)

د. / رشيد أحمد بلحبيب (كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمنوبة).....39

* في أصل اللهجات العربية الحديثة

د. / عبد الله حمد (عضو مجمع اللغة العربية الفلسطيني).....57

* المؤثرات الفاعلة في التراكيب اللغوية

دراسة موجزة عن طبيعة الذات اللغوية للسان العرب)

د. / لطيف الخياط (جامعة بغداد وجامعة عمان الأردنية).....73

* جوانب الدرس التصريفي للفظ (آية)

د. / أبو أوس إبراهيم الشمسان (جامعة الملك سعود).....87

* دلالات أصوات اللين في القرآن الكريم

د. / نوزاد حسن أحمد (كلية التربية بجامعة قاريونس).....109

* ظاهرة الاتصال اللغوي الشفوية

(دراسة في البنى التحتية والوظائف الأساسية للمنظومة الكلامية)

د. / عامر جبار صالح (جامعة التحدي بالجماهيرية الليبية).....131

II - أبحاث في المصطلحية والترجمة والتعريب

* المصطلحية والمعجم التقني

بقلم / ج. ساجر

ترجمة د. / محمد حسن عبد العزيز (جامعة القاهرة وجامعة الكويت) 169

* التعريف المصطلحاتي

الأستاذ / حلام الجيلالي (معهد اللغات بجامعة سيدي بلعباس - الجزائر) 184

* مسيرة الإصطلاح الطبي في الغرب

الأستاذ / ادريس بن الحسن العلمي (المملكة المغربية) 193

* الدكتور أمين المعلوف وجهوده المعجمية المتخصصة في علمي الحيوان والفلك

د. / محمد علي الزركان (كلية الآداب والعلوم الانسانية بجامعة حلب) 206

* ظاهرة التعريب اللفظي وأثرها في المعجم المختص

الأستاذ / جواد حسني سماعنه (مكتب تنسيق التعريب) 215

III - مشروعات معجمية

* معجم مصطلحات علوم البيئة (انجليزي عربي) (القسم السابع)

د. / فاضل حسن أحمد (كلية الهندسة بجامعة عمر المختار) 222

IV - Towards a New Theory of Arabic prosody - part II -

* The Phenomenon of I'RAB in standard arabic

by : Zaki N. Abdel-Malek 272

العدد القادم: ملف خاص في موضوع

(اللقاء الأول حول علوم الطب: المفاهيم والمصطلح، الماضي التأملي والواقع العلمي)

الذي عقده المكتب بمراكش خلال الفترة 27 – 29 مايو / أيار 1994

ومن مـــــواده :

* التجربة العربية في تعريب العلوم وتعريب العلوم الطبية مع التأكيد على دور تقنية المعلومات الطبية
د. عبد الرحمن العرضـــي
(الكويـــت)
* التراث العلمي العربي : كيف نفهمه ونستفيد ...؟(الطب نموذجاً)....د. احمـــد رمـــزي
(المغـــرب)
* التجربة العربية في تعريب العلوم وعلوم الطبية .....د. صـــادق الهـــلالي
(العـــراق)
* تجربة جامعة العرب الطبية في تعريب العلوم الطبية .....د. عبد الهادي موسى محمد
(الجماهيرية الليبيـــة)
* التعريب بين النظرية والممارسة .....د. أحمـــد ذيـــاب
(تونـــس)
* تجربة التعريب في مصر في حركة دائبة .....د. محمد توفيق الرخـــاوي
(مصـــر)

التصفيف الضوئي والإخراج
مكتب تنسيق التعريب

I ـ أبحاث لغوية

*** إعراب الاسم الواقع بعد (إلا) في ظاهرة الاستثناء في العربية**

د. / فيصل صفا

(جامعة اليرموك)

*** إفادات التقديم وأشكاله الدلالية**

(قراءة في بعض التشكيلات والأغراض ذات الطابع المعنوي)

د. / رشيد أحمد بلحبيب

(كلية الآداب والعلوم الانسانية بوجدة)

*** في أصل اللهجات العربية الحديثة**

د. / عبد الله حمد

(عضو مجمع اللغة العربية الفلسطيني)

*** المؤثرات الفاعلة في التراكيب اللغوية**

(دراسة موجزة عن طبيعة الذات اللغوية للسان العرب)

د. / لطيف الخياط

(جامعة بغداد وجامعة عمان الأردنية)

*** جوانب الدرس التصريفي للفظ (آية)**

د. / أبو أوس إبراهيم الشمسان

(جامعة الملك سعود)

*** دلالات أصوات اللين في القرآن الكريم**

د. / نوزاد حسن أحمد

(كلية التربية بجامعة قاريونس)

*** ظاهرة الاتصال اللغوي الشفوية**

(دراسة في البنى التحتية والوظائف الأساسية للمنظومة الكلامية)

د. / عامر جبار صالح

(جامعة التحدي بالجماهيرية الليبية)

إعراب الاسم الواقع بعد (إلا) في ظاهرة الاستثناء في العربية

د. / فيصل ابراهيم صفا(*)

ملخص

تقدم هذه الدراسة قراءة لظاهرة «الاستثناء» في العربية الفصحى، وتصب الاهتمام على العلامة أو العلامات الإعرابية التي يحملها الإسم الصريح الواقع بعد أداة الاستثناء (إلا)، خاصة، وتعيد النظر في السبب أو الأسباب التي تدعو إلى حمل مثل تلك العلامة أو العلامات.

هذه الدراسة تعمل بالتالي على مناقشة بعض المفاهيم والأفكار التي غلب دورانها في أحاديث النحاة عن الإعراب في مثل هذا الإسم والخلوص إلى مفاهيم ربما تخالف بعض ما استقر من مفاهيم في هذا الباب. ولذلك كان من المتوقع أن ينظر هذا البحث في النصوص التي يوردها النحاة ـ عادة ـ في هذا الباب النحوي، وفي نصوص أخرى غيرها، لاختبار تلك المفاهيم.

ـ 1 ـ

1 ـ الأحكام الجزئية في باب الاستثناء، في كتب النحو العربي كثيرة والمفيد في هذا السياق، البحث عن أكثر هذه الأحكام دورانا وحضورا. من هنا كان الجهد، الذي قام به بعض الباحثين(1) للوصول إلى هذه الغاية، رائدا في ميدان التيسير على المتعلمين، وفي مجال التخطيط لمراحل التعليم العام.

غير أن ما دفعني إلى هذه القراءة في باب الاستثناء لم يكن القصد إلى التيسير في قواعده وقوانينه، وإنما كان رغبة في اختبار بعض أحكام إعراب المستثنى(2)، واختبار التفسيرات التي تقدم لإيضاح وظيفة العلامة الإعرابية التي قد يحملها ذلك المستثنى. البحث منصب إذاً على مسألة الإعراب في المستثنى حين يكون إسما صريحا بعد (إلا) على وجه الخصوص. هذا الإعراب يتوقع، كما هو الحال في الظواهر اللغوية عموما، أن يكون

(*) أستاذ بجامعة اليرموك / أربد ـ الأردن

مطردا. لقد وصفت(3) اللغة التي تحكم للمستثنى، في سياق كلام تام موجب، بالنصب بأنها «اللغة المشهورة». مثل هذا الوصف يوحي بالطبع أن هناك لغة أخرى أقل شهرة، وهي عند النحاة تلك التي تحكم على المستثنى - في سياق مماثل - بأن يتبع(4) المستثنى منه في العلامة الإعرابية(5). مثل هذا الحديث عن اختلاف إعراب المستثنى استنادا إلى اختلاف اللهجة المنظور فيها يفترض أن لا يعني وجود خلط من أي نوع يؤدي إلى تداخل قواعد أي منها في قواعد الأخرى، حتى في حال التشابه. ثم إن استخدام عبارة «اللغة المشهورة» ليس في مكنتنا فهمه إلا على أنه العربية التي يفترض أن تنتظمها القواعد على العموم، وأن الناس مطالبون بتعلمها. لكن النحاة القدماء صححوا، مثلا، حكمين مختلفين خاصين بإعراب المستثنى في سياق الاتصال والنفي؛ فقد جعلوا(6) اتباع المستثنى للمستثنى منه على البدلية حكما راجحا، في حين جعلوا (7) نصبه على الاستثناء حكما مرجوحا منسوبا إلى عرب غير الذين نسب إليهم حكم الاتباع البدلي.

شبيه بما سبق من اختلاف في الأحكام قد قيل في المستثنى في سياق النفي وما سمي بالانقطاع. فقد نسب(7) لبني تميم النصب وغيره (وهو الاتباع على البدلية، في تفسير النحاة)، في حين نسب(8) النصب وحده لأهل الحجاز.

هكذا إذاً ينصب بنو تميم المستثنى، استنادا إلى ما نسب إليهم في الإيجاب والاتصال وفي الإيجاب والانقطاع، وفي الإيجاب والاتصال عند تقدم المستثنى، في حين يبدلون، حسب فهم النحاة للإبدال، وينصبون في النفي والاتصال. أما أهل الحجاز فإنهم يبدلون فقط في النفي والاتصال، وينصبون فيما عداه من السياقات. يضاف إلى هذا أن بعضا آخر لا ينتمي إلى هذين القبيلين يبدل فقط في الإيجاب والاتصال، وبعضا ثالثا يبدل عند تقدم المستثنى في سياق النفي والاتصال.

كل هذا يذكر على أنه، في المحصلة النهائية، أحكام للغة واحدة يكثر دوران بعضها ويقل في بعض آخر. ويكون العمل أكثر دقة لو ذكرت الأحكام المخالفة على سبيل الموازنة والمقابلة، لا على أنها أحكام للغة واحدة.

إن اختلاف إعراب المستثنى بين لهجة وأخرى، على الرغم من وحدة التركيب في جملة الاستثناء في السياق الواحد، أمر غير مستغرب؛ لكن المستغرب هو استنباط قواعد وأحكام، استنادا إلى هذه الاختلافات اللهجية، على أنها للغة الفصحى.

2 - هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد أرجع النحاة سبب اختلاف إعراب المستثنى إلى اختلاف العوامل، وهذا في الحق مما يضاف إلى الاضطراب في هذا الباب. إن اختلاف النحاة في تعيين العوامل المسببة لاختلاف إعراب المستثنى(9) يشير الى أنه ليس لاختلاف العامل من علاقة واضحة في اختلاف هذا الإعراب. إن حديث النحاة عن عامل الإعراب في المستثنى، مثلاً، ليس بالإمكان قبوله، كما سوف يتبين. ولولا الاضطراب فيما نسب إلى اللهجات من تغير إعراب المستثنى فيها لكان المنسوب إليها أقدر على تفسير التخالف في إعرا ب المستثنى من القول باختلاف العوامل(10).

ـ2ـ

1 ـ إن حديث النحاة عن طبيعة العامل، الذي يحدث النصب أو غيره في المستثنى، لا يبدو متوائما مع ما ترمز إليه العلامة الإعرابية التي يحملها هذا المستثنى في السياق اللغوي الواحد، ذلك أنهم نسبوا اختلاف إعراب المستثنى في السياق الواحد لأكثر من لهجة، لكنهم من ناحية أخرى عملوا على تفسير هذا الاختلاف باختلاف الوظيفة التي يسندها العامل أو العوامل؛ وهذا من شأنه أن يؤدي إلى ضياع معنى الاستثناء الذي يفترض إعرابا خاصا للمستثنى من حيث هو متلق لمعنى الاستثناء. لقد ربط النحاة، ومنهم سيبويه (11)، بين الإعراب في المستثنى وعامل ما، فغاب إلى حد بعيد أي نظر فاعل يجعل لتغير الإعراب فيه سببا غير العمل، أو يجعل مثلا العمل مع معنى المخالفة، المستند إلى السياق، سببا لذلك التغير. فالمستثنى ـ منصوبا ـ كالمفعول به عندهم(12)، وعامل المفعول الفعل أو شبهه، الذي عدل عنه ـ في أنظارهم ـ إلى (إلا) التي تقتضي المستثنى على معنى الاستثناء، وهو بدل عامله يعمل في المبدل منه أو عامل مستقل، وهو منصوب بـ (أستثني) مضمرا(13)، أو على أن (إلا) مركبة، كما هو عند الفراء(14)، من (إن) التي خففت واتصلت بـ(لا)، فالنصب إذاً عنده من عمل (إن) المخففة. أما الكسائي من الكوفيين فقد حكي(15) عنه أنه يرى النصب أثرا من آثار (أن) من حيث أن الأصل، في فهمه، هو (إلا أن). ويذكر الأشموني(16) أن عامل النصب في المستثنى هو لفظ (إلا) «لا ما قبلها بواسطتها، ولا مستقلا، ولا أستثني مضمرا، خلافا لزاعمي ذلك...»؛ وهذا (أي النصب بلفظ (إلا))، عند بعض النحاة، هو مذهب المحققين منهم(17).

أما عامل نصب المستثنى في سياق النفي وما سمي بالانقطاع، فهو ـ عند كثير من النحاة(18) ـ ب(إلا) نفسها، في حين يرى بعضهم أن نصبه حاصل بما قبل (إلا). غير أن المتأخرين من النحاة، كما يذكر الصبان(19)، يرون أنه منصوب بـ(إلا) على معنى (لكن).

إن من ضمن ما يومىء إليه خلاف كهذا بين النحاة، في تحديد ما سمي بعامل النصب (على غير الإبدال) في المستثنى، هو أن فكرة العمل النحوي لم تكن وحدها ـ في هذا المقام ـ قادرة على تفسير تغير العلامة الإعرابية. ولا أظن أن السيوطي(20) كان مغاليا في التعليق على ما سبق من أقوال، في تعيين العامل في المستثنى، حين قال: «ولم يترجح عندي قول منها...».

ومن الجدير بالملاحظة أن السيوطي قد شمل بتعليقه السابق رأيا عرف لبعض الكوفية وهو أن المستثنى في سياق الإيجاب والاتصال منتصب لمخالفته المستثنى منه في الحكم. ويعد السيوطي هذا من أقوى الأقوال في سبب نصب المستثنى في السياق المذكور، على الرغم من أنه لم يترجح عنده. المستثنى، بناء على هذا القول، منصوب على الخلاف، والخلاف هنا مخالفة بين حكمين أحدهما قبل (إلا) والآخر بعدها، ولا علاقة له بطبيعة العلامة الإعرابية التي يحملها المستثنى منه، فالمستثنى أبدا منصوب، وعلامة النصب فيه تعبير عن وجود مثل هذا الاختلاف.

2 ـ إن من مظاهر الاضطراب كذلك، في هذا الباب، اختلاط فكرة العمل النحوي، في تفسير التغير في العلامة الإعرابية في المستثنى، اختلاطها عند النحاة بملاحظ (جمع ملحظ) من غير جنس فكرة العمل. من ذلك، مثلا، محاولة بعض النحاة(21) التفريق بين القول بإعراب المستثنى على البدلية في سياق النفي والاتصال، والقول بنصبه على الاستثناء في مثل: (1) ما قام إلا زيد / زيدا، من حيث أن النصب يعني عندهم جعل معتمد الكلام النفي، أي أن الحكم المنفي المعطى للمستثنى منه هو المراد، والمستثنى مذكور فضلة، في حين أن الإبدال يعني جعل معتمد الكلام الإيجاب من قبل أن البدل، عندهم، هو المقصود بالحكم، والمبدل منه مجرد توطئة للبدل، وهذا أمر مختلف عن القول بفكرة العامل.

وإنه وإن كان كل من النصب، على الاستثناء، والقول بالإبدال يعتمد ـ من منطلق النحاة ـ على عامل لفظي، فإن اختيار واحد منهما لا يستند إلا إلى المعنى المراد، فكان الإعراب قرينة تلفت النظر إلى ذلك المعنى.

على أنه لم يقدر للملاحظ السابقة أن تحدث أثرا فاعلا في تفسير التغير في العلامة، التي يحملها المستثنى بعد (إلا)، بعيدا عن نظرية العمل النحوي التي لا تبدو، وحدها وفي ضوء الأفهام النحوية المشار إليها الخاصة بالحيرة في تعيين العامل، قادرة على ذلك.

3 ـ تفسيرات إعراب المستثنى عند المحدثين:

ليس من الشطط الذهاب إلى أن الرأي النحوي القديم القائل(22) بأن المستثنى يكون حاملا علامة النصب على معنى (أستثني) وأن أداة الاستثناء (إلا) قد أبدلت بذلك الفعل، هو ما استرشد به بعض الدارسين المحدثين(23) في وضع قانون تحويلي ظن أنه يضبط به ظاهرة الاستثناء، فقد ضمنه، في الواقع، في قانون تحويلي، متسق مع المرحلة الأولى للنظرية التوليدية التحويلية، يعم ما أطلق عليه اصطلاح «الأفعال الخاصة»، ومن هذه الأفعال (أستثني). والحق أن القانون الذي صاغه الدارس إنما ينطلق من ذلك الرأي النحوي المشار إليه، أو أنه ـ على الأقل ـ يبدو كذلك، لأن فكرة وجود الفعل (أستثني) إنما كانت من المعنى المستفاد من استخدام (إلا)، يؤكد هذا أن معنى الاستثناء يمكن أن يحصل أحيانا بغير (إلا)، بيد أن العلامة الإعرابية، التي يحملها التركيب الإسمي الذي هو في المعنى مستثنى وليس قبله (إلا)، تكون حينذاك راجعة لسبب آخر، وهذا يعني أن العلامة الإعرابية في المستثنى بعد (إلا) تقوم على أساس آخر مختلف. من هنا يمكن عد هذا القانون قاصرا لأنه يتجاهل العلامة الأخرى الغالبة التي يكون عليها المستثنى في سياق كلام آخر، وهي العلامة المعتمدة ـ عند جمهور النحاة ـ على أساس الاتباع البدلي، وما قول النحاة بفكرة العامل (أستثني) إلا لتفسير النصب على وجه الاجمال.

لقد كان «الاستثناء» عند بعض الدارسين(24) هو الباب أو المعنى الذي تدل عليه علاقة «الإخراج» السياقية، والتي هي فرع على علاقة سياقية كبرى هي علاقة «التخصيص». وقد حاول الدارس المشار إليه أن يربط بين علامة النصب الإعرابية، التي تظهر

في التراكيب القائمة بوظيفة من الوظائف النحوية، وفروع علاقة «التخصيص» كلها(25)، ونص(26) على أن علامة النصب قرينة لفظية تبرز علاقة «الإخراج» كما تبرز غيرها ضمن علاقة «التخصيص». لكنه مع ذلك يشير(27) الى أن حركة نصب المستثنى المنقطع في سياق النفي تبرز قرينة المخالفة، أي مخالفة المستثنى للمستثنى منه من حيث كان الأول - في نظر بعض النحاة - من غير جنس الثاني. غير أن الدارس يقرر هنا أن قرينة المخالفة يمكن أن تؤدى بأكثر من قيمة خلافية كقيمة النصب المذكورة، لكنه لم يذكر علامة غير علامة النصب الإعرابية(28) التي قد يحملها التركيب القائم بوظيفة المستثنى. ولا أدري أكان سكوته عنها راجعا إلى حيرة في هذا الاختلاف في إعراب المستثنى، أم كان أخذا بالقول بالإبدال، والإبدال في نظر النحاة والباحث فرع على علاقة «التبعية»، وهي علاقة سياقية أخرى مختلفة عن علاقة «الإخراج»، وكلاهما (أي: «التبعية» و«الإخراج») يدل على معنى نحوي خاص. وسواء أكان الجواب الأول أم الثاني، فإن المستثنى عندهم جميعا متغير في إعرابه.

ـ 3 ـ

مداخل النحاة إلى إعراب المستثنى وقيمتها

ليس ببعيد أن يكون اختلاف أوضاع المستثنى الإعرابية هو ما دفع ببعض الباحثين المحدثين(29) إلى أن يهملوا نهائيا التطرق إلى علامات الإعراب (غير النصب) التي يحملها المستثنى في سياقات لغوية خاصة، وإلى أن يقتصروا على علامة النصب رغبة في التوحيد والتيسير، لكنهم بهذا يتوسلون لهذين الأمرين بالإجحاف بنصوص العربية التي تناهت كثرة، ويلجون بابا غير الباب.

لقد سلك النحاة القدماء مداخل متعددة لتفسير التغير العجيب في إعراب المستثنى، ولا أظن أن الخوض، في قضية إعراب المستثنى، يكتمل من غير مناقشة لتلك المداخل:

ا ـ اتباع المستثنى معطوفا عطف نسق:

إنه لمن الغريب أن يقول بعض الكوفية(30) بعطف المستثنى عطف نسق، إذ يبدو أن ما أملى مثل هذا الموقف هو رفضهم أن يكون المستثنى بدلا، وقولهم بتركب (إلا) من (أن) ـ مخففة ـ و(لا)، فالمستثنى عند عدم النصب معطوف بـ (لا) على ما قبله، وبالطبع فإن التركيب المعطوف عليه هو المستثنى منه.

إن التعاطف بين المستثنى والمستثنى منه مستحيل، في حقيقته، في سياق النفي من حيث كان المحكوم به للمستثنى منه غير ما حكم به للمستثنى، إذ من المعروف أنه، فيما سمي عند النحاة بعطف مقدر على مفرد، يجب أن يكون المحكوم به لكل من المعطوف والمعطوف عليه واحدا، ولذلك قالوا باشتراكهما في الحكم والعملَ (أي: عمل العامل). فقولنا مثلا:

(2) أ ـ حضر محمد وأحمد

ب ـ لم يصل محمد وأحمد،

يعني، في الحقيقة واستنادا إلى فكرة «عطف المفرد على المفرد» المشار إليها، أن التركيبات السابقة

هي ـ كما قال النحاة بذلك صراحة(31) ـ كما يلي :

(3) أ ـ حضر محمد وحضر أحمد

ب ـ لم يصل محمد ولم يصل أحمد .

فإذا ما عدنا إلى ادعاء عطف النسق في الاستثناء، وجدناه لا يستقيم من قبل أن (لا) ـ على فرض القبول بتركب (إلا) أو بأنها تستخدم حرف عطف بمثابة (لا) ـ لا يعطف بها إلا بشرط تقدم إيجاب عليها لا تقدم نفي(32)، فحين يقال مثلا :

(4) ما سلم المغادرون (إلا) علي،

فهو يعني، على القول بالعطف :

(5) ما سلم المغادرون (إن لا) لا سلم علي،

أي أن (عليا) حكم له بعدم التسليم، وهو خلاف ما يفيده أسلوب الاستثناء في المثال (4) .

في سياق الإيجاب، تحدث بعض النحاة(33) عن شبه (إلا) بأداة النفي العاطفة (لا) من حيث إن كلا منهما تخرج الثاني مما دخل فيه الأول، غير أنه ذكر من الفروق بين سياقي العطف بـ(لا) والاستثناء بـ(إلا) ما جعله لا يقول ـ على ما يبدو ـ بالعطف بـ(إلا)، بل إنه حين مثلّ بـ:

(6) قام القوم إلا زيدا

أبقى على (زيد) في حال نصب على الرغم من الرفع في (القوم)، وعقد المشابهة بالعطف بـ(لا) كما يلي : « فهي (أي : إلا) تشبه حرف نفي . . فالمعنى (يقصد في المثال السابق) : قام القوم لا زيد . . « حيث وقع (زيد) بدلاً بعد (لا) مرفوعا . وهذا يعني أنه لم يجعل ما بعد (إلا) معطوفا، ولو فعل لجعله رفعا تبعا لـ (القوم)، وعليه فقد كان من الحكمة قوله : « فالمعنى . . » .

2 ـ اتباعه على البدلية :

لا شك في أن بعض نحاة الكوفة كأبي العباس ثعلب(34)، كانوا محقين في اعتراضهم على إبدال المستثنى، عند جمهور البصرية، من المستثنى منه مستندين في اعتراضهم هذا إلى أن الأول (أي : المستثنى) موجب ـ في سياق كلام منفي متصل ـ وأن الثاني (أي : المستثنى منه) منفي، على التوالي . هذا الملحظ بالغ الأهمية في نسبة فكرة الإبدال إلى الضعف . ومن عجب أن السيرافي(35) يفسر الأمر على أنه « بدل منه في عمل العامل فيه » من غير نظر إلى اختلاف الحكم « فتخالفهما في النفي والإيجاب ـ كما يذكر الأشموني(36) مسوغا فهم السيرافي ـ لا يمنع البدلية » . وهذا يعني، من غير إسراف في الحكم، أن بعض النحاة ـ كالسيرافي في هذا السياق ـ كان يغيب عنهم حقيقة التركيب في ظاهرة الإبدال . وهذا في الواقع منطق غريب، أقصد : كيف يقال بالإبدال من غير إلقاء بال إلى حقائق التركيب وعناصره حين يوقعون ما بعد (إلا) موقع المستثنى منه ليتمكنوا من إيصال عمل العامل إلى المستثنى . هذا مع العلم بأن بعضهم(37) ـ كالسيرافي ـ يجري الإبدال على أن المستثنى وحده ـ من غير (إلا) ـ مبدل من المستثنى منه، متجاهلا وجود (إلا) كعنصر في التركيب ودالة من دوال المعنى . لعل هذا التفكير هو ما حمل بعض النحاة(38) على التصريح بأن البدل مكون من (إلا) والمستثنى معا، على الرغم مما يتصف به هذا من عدم التدقيق .

إن من الجدير بالملاحظة في هذا السياق أن بعض النحاة قد ربط(39) بين صحة إبدال المستثنى من المستثنى منه، وكون الأول من جنس الثاني - ولو على سبيل التغليب، فقولنا:

(7) أ - ما زارني أحد إلا رجل (بالرفع في المستثنى).

ب - ما جاءني أحد إلا حمار

أبدل فيه (رجل) من (أحد) (إذ الأول من جنس الثاني)، وأبدل (حمار) من (أحد)، على أن الأول من جنس الثاني على سبيل تغليب الآدميين. لكنه لم يفطن، أو لنقل لم يلق بال، إلى أنه، حتى يصح الإبدال، لابد من اتفاق طرفي الاستثناء فيما حكم به لكل منهما. وهذا غير وارد بالطبع.

إنه على الرغم من أن القول باتباع المستثنى، على البدلية في سياق النفي والاتصال، قد استحوذ على أفهام أكثر من عرض لباب الاستثناء، فقد كان النحاة غير متفقين في مسألة تعيين التركيب الواقع بدلا، كما سبقت الإشارة، ففي قولنا:

(8) ما أتاني أحد إلا زيد

وقعت (إلا) ومابعدها بدلا من (أحد) عند بعض النحاة(40)، لكن الأمر عند بعض آخر مختلف، فالبدل هو المستثنى وحده، من غير إشارة إلى (الأ)(41). ولقد أشار الصبان (42) إلى ما يراه بعض النحاة من وقوع المستثنى بدلا، وذكر أنه المشهور في المسألة، غير أنه ينسب إيقاع (إلاّ)، مع المستثنى، إلى المحققين من النحاة.

وإذا ما عملنا على تطبيق فكرة تبعية البدل للمبدل منه في الحكم والإعراب، أمكن تصوره (8) على النحو التالي:

(9) ما أتاني أحد ما أتاني إلاّ زيد

على أن (إلاّ زيد) كالكلمة الواحدة. ومن الضروري هنا ألا ينظر إلى عبارة (ما أتاني إلا زيد) على أنها من قبيل الاستثناء المفرغ(43). هي ليست كذلك لأجل وجود المبدل منه وهو (أحد). هذا، إذا ما قبلنا بفكرة الإبدال في الاستثناء.

حقيقة الإشكال هنا تكمن في عبارة (إلاّ زيد): ما هي؟ أهي مساوية (أحد) كما أن (ما أتاني)، المحكوم بها لـ (أحد)، مساوية لـ (ما أتاني)، المحكوم بها لـ (إلاّ زيد)؟ (إلا زيد) ليست في واقع الأمر مساوية لـ (أحد). الكلمة الصالحة لأن تساوي (أحد) هي في الواقع (زيد)، وليس (إلاّ زيد).، ولما كانت (أحد) في سياق النفي تعمّ، فهما بالتالي غير متساويتين، على الرغم من أن التساوي أحد شرائط الإبدال المطابق، وهذا يعني أنه لا (إلاّ زيد) ولا (زيد) - وحدهما - تصلحان أن تكونا بدلين مطابقين.

إذاً، تكون (إلا زيد) بدل بعض من (أحد)، التي قلنا إنها تعم في سياق النفي. ولما كنا ملزمين بالعودة إلى القول بأن (زيدا) وحدها هي الصالحة لأن تكون بدل بعض، فإن عبارة (إلا زيد) لا تصلح للإبدال.

على أنه قد يظن في (إلاّ زيد) صلاحية ذلك إذا كانت (إلا) بمعنى (غير)؛ عندها لا بد من التدقيق في المعنى الذي قد تفيده (غير) حين تستخدم في أسلوب الاستثناء. فحين نقول مثلا، مستخدمين

(غيرا) في موقع (إلاّ):

(10) ما أتاني أحد غير زيد،

فإن (غير) تصلح أن تكون مستخدمة للاستثناء، فيكون (زيد) مستثنى بـ(غير). وانطلاقا من قول النحاة برجحان الإبدال في شبه هذا المثال، فإن عبارة (غير زيد) تكون بدلا من (أحد). ولما كان البدل ـ كما هو في بابه ـ لا يكون بدلا إلا بوجود المبدل منه، إذا يفترض أن (غير زيد) مطابق لـ(أحد) أو بعض منه.

وإذا سلمنا أنه يحكم للبدل عادة بما حكم به للمبدل منه، فإن التركيب الذي يقتضيه الإبدال المعروف يكون:

(11) ما أتاني أحدٌ ما أتاني غير زيد،

على أن (ما أتاني) حكم مسند لـ(غير زيد)، وهذا يعني أننا لا نثبت لـ(زيد) إتيانا، إذ هو ـ في المنطوق 44) ـ مسكوت عنه. في حين يكون المعنى عند إرادة الاستثناء بالمثال نفسه، أي (10)، كالتالي:

(12) إسناد عدم الإتيان إلى كل أحد باستثناء زيد؛

وعليه، فإن منطوق الكلام يفيد نفي الإتيان عن كل أحد ويثبته لـ(زيد)؛ وهذا المعنى المباشر متناف مع منطوق التركيب عند إرادة الإبدال.

أما إذا كان مراد النحاة بإبدال (إلاّ) مع ما بعدها (وهو الاتجاه الأول) الإحلال المكاني، أي: اختصار (8) و(10) إلى:

(13) ما أتاني إلا زيد،

(14) ما أتاني غير زيد

على أن (8) و(10) في منزلة واحدة مع (13) و(14)، إذا كان هذا مرادهم، فلطالما رددوا هذا وحسنوه واعتمدوه (45). إلا أنه لا يسلم للنحاة أن يستندوا إلى هذا المعنى الإبدالي المخالف لما عليه ظاهرة الإبدال في بابها.

هذا كله إذا أخذنا بالاتجاه الأول في الإبدال في الاستثناء، وهو إبدال (إلاّ) مع ما بعدها. أما إذا كان معتمدنا هو إبدالَ ما بعد (إلاّ) فحسب، ففي ذلك من الإشكال ما فيه. إن ما بعد (إلاّ) إما موجب الحكم أو منفيه؛ وهو الأول في سياق النفي والتمام، ذلك السياق الذي يرجح النحاة اتباع المستثنى فيه على البدلية. إذا قلنا بالإبدال، حسب ما هو في بابه، وقعنا في الإشكال، إذ كيف يبدل الموجب من منفي؟ هذا التساؤل هو ما طرحه بعض نحاة الكوفة، فدفعهم إحساسهم بعدم الارتياح لهذا التصور إلى القول بغيره(46) كما سبقت الإشارة.

قد يكون بعض النحاة ممن يجري إبدال ما بعد (إلاّ) من المستثنى منه على سبيل الإحلال المكاني؛ بل إن بعضهم يعد هذا قسما قائما برأسه لم يسبق ذكره بين أقسام البدل المعينة فيه، ويرى أنه الوجه الحق(47). على أنه ليس ثمة سبب يدفع إلى مثل هذا القول إلا الإحساس بأن الإبدال لا يكون كذلك إلا بوجود المبدل منه حسب ما تقضي بذلك أحكام البدل المعروفة في بابه. فإذا ما قبلنا بإجراء الإبدال على هذا الوجه، فلابد أننا سنجدبين أيدينا تركيبات غير نحوية أو متنافية مع المعنى المراد. فحين يقال:

(15) ما رأيت أحدا إلا زيدا (بالنصب ـ عند النحاة ـ على الإبدال)

فهذا يعني، عند الإبدال بالإحلال المكاني، التركيب التالي :

(16) ما رأيت زيدا إلاّ

إذ تبرز إلاّ في التركيب نحو ساذج غير أصولي، ويناقض معناه المتحصل المعنى المفهوم من (15). أما إذا كان المقصود بالإحلال إيقاع (إلاّ) مع الإسم بعدها موقع (أحدا)، فهذا يعني أن التركيب سوف يؤول إلى التفريغ، الذي سيفرد له حديث خاص والتفريغ اصطلاحا يقدم معنى تركيبيا مختلفا عن معنى (15) التركيبي، على سبيل المثال /

وأما إذا كان الهدف إيقاع ما بعد (إلاّ) موقع (أحد)، وحذف كل من (ما) و(إلاّ)، فإنه على الرغم من أن المعنى التركيبي الناتج، في المحصلة النهائية، هو إثبات وقوع الرؤية على (زيد)، فإن التركيب يكون ساعتئذ مختلفا تماما عن (15)، ونكون بذلك غير مكترثين لحقيقة التركيب الظاهر الذي يفترض بالحديث أن ينصبّ عليه.

هكذا، إذاً، تبدو فكرة القول بالإبدال، كمدخل لتفسير إعراب المستثنى، مفتقرة إلى التدقيق. ومما يقوي هذا الحكم ما نسب(48) إلى الكسائي من تجويز الرفع في (زيد) في مثل:

(17) ما قام إلا زيد.

وإن تعجب فعجب حمل بعض النحاة القراءة الشاذة(49):

(18) ﴿ فشربوا منه إلاّ قليل منهم ﴾(50)

بالرفع في (قليل) على الإبدال، مشترطين تأويل الفعل الموجَب (شربوا) على معنى (لم يكونوا مني) المتضمن نفيا. لعل الدافع إلى مثل هذا أن النحاة قد قالوا بالإبدال في سياق النفي ولم يقولوا به في السياق الموجب، الذي أوجبوا فيه النصب.

لاشك في أن المستثنى بعد (إلاّ) موجب في الكلام المنفي أو الشبيه به، ومنفي في غير ذلك، أي أن المستثنى ـ عند إرادة الاستثناء ـ مخالف حكم المستثنى منه في أي من السياقين. فإذا كان يمتنع الإبدال في سياق النفي، كان امتناعه في غير ذلك أولى، قياسا منطقيا، وبالتالي لم تكن بأبي حيان أو غيره حاجة إلى تأويل الفعل الموجب على نحو يتضمن نفيا. هذا، علاوة على أن تأويل الموجب بالمنفي يفتح بابا لا يغلق في تأويل المنفي بموجب على نحو من الأنحاء، فلا يبقى بالتالي مجال لاستمرار شيء على حاله(51).

على أن النحاة استندوا (52) ـ حين منعوا الإبدال عموما في سياق الإيجاب إلى أنه لا يجوز أن نقول، مثلا، عند الإبدال :

(19) شرب إلا قليل،

على التفريغ، كما يجوز في مثل:

(20) لم يشربوا إلا قليل.

حين نفرّغ فنقول :

(21) لم يشرب إلا قليل؛

لهذا اضطر أبو حيان إلى تأويل الموجب بالمتضمن نفيا.

ومما يقوي الحكم السابق بافتقار القول بالإبدال

إلى التدقيق أن المرء يدهش لما يذكره ابن يعيش(53) من أن الكوفيين يجيزون الإبدال على اللفظ بخفض في الإسم الواقع بعد (إلاّ) إذا كان نكرة، ولا يجيزون ذلك إذا كان معرفة؛ فيقال مثلا:

(22) أ ـ ما أتاني من أحد إلاّ رجل

ب ـ ما أنت بشيء إلا شيءٍ لا يستهان به،

بالخفض في (رجل)، وفي (شيء) الثانية. يدهش المرء لسماع هذا من قبل أنهم لم يلاحظوا أنه لو كان الإتباع البدلي مقبولا في المستثنى لكان جائزا فيه الخفض أو غيره لِمَا هو معروف في ظاهرة الإتباع البدلي من كون الحكمين الدلالي والإعرابي متطابقين في كل من البدل والمبدل منه. ولما كان ما بعد (إلا) ـ عند إرادة الاستثناء ـ مختلف الحكم عن المستثنى منه، كان إبدال المستثنى غير ممكن. وحين رفض البصريون الإتباع بالخفض، وحملوا على ما أسموه محل المتبوع، كان ذلك منهم استنادا إلى ملحظ بالغ الأهمية هو أن المخفوض بـ(من) أو بـ(الباء) ـ في المثالين (22 / أ وب) على التوالي ـ منفي، وما بعد (إلا) موجب، فخفضه بالتالي يفسد المعنى سواء أكان ما بعد (إلا) نكرة أم معرفة. وشبيهٌ بهذا حملهم(54) على محل المستثنى منه الواقع في نطاق (لا) التي لنفي الجنس في مثل:

(23) لا أحد فيها إلا زيد.

لكن فات البصريين وغيرهم أن يمنعوا الإبدال على المحل كما منعوه على اللفظ، فالمستثنى منه ـ تجوزا ـ متأثر بالنفي سواء أكان مجرورا بـ(من) أو (الباء) أم لم يكن. فإذا كانوا منعوا الإتباع على اللفظ لملحظ النفي، فالنفي قائم حتى عند القول بالإتباع على المحل. من هنا كانت ـ على ما يبدو ـ حيرة النحاة في تعيين مبدل منه في مثل:

(24) لا إله إلا الله.

فمنهم من جعل (55) لفظ (الله) بدلا من لفظ (إله) على أن التركيب مقدر كالتالي:

(25) ما في الوجود إله إلا الله.

ومنهم من أبدل(56) لفظ (الله) من موضع (لا) وما عملت فيه معا، في حين أبدله أبو حيان(57) من الضمير المستكن ـ في فهمه ـ في الخبر المحذوف المقدر بـ(كائن أو موجود). وينقل الأستاذ عضيمة(58) عن بعضهم أن الزمخشري يزعم أن الأصل في هذا القول هو:

(26) الله إله،

فحصل تقديم الخبر وإدخال النفي عليه والإيجاب على المبتدأ، ثم ركبت (إلا) مع الخبر. كل هذه الحيرة إنما أوقع النحاة فيها قولهم بالإبدال. وليس أيسر في هذا التركيب (أقصد (24)) من القول بأن لفظ (الله) مستثنى موجب رفع بـ(إلا) مخالفة لحكم النفي في المستثنى منه (إله). ولا عجب، إذاً، أن يحاروا(59) أمام إشكال القول بالإبدال عند تقديم المستثنى مع (إلا) على المستثني منه كما في:

(27) ما لي إلا أبوك أحد،

فمن قائل بعكس الوضع، وذلك بجعل (أبوك) ـ الذي كان بدلا ـ مبدلا منه، وجعل (أحد) ـ الذي كان مبدلا منه ـ بدلا، ومن معترض على هذا ومبق مثل لفظ (أبوك) بدلا لكن على نية التأخير، ومن مبدل (أحدا) المؤخر من (إلا) مع الإسم بعدها.

كل هذا التأويل في لغة لم يعدها النحاة مقيسة.

ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا أن الكوفيين كانوا في الحقيقة مطبقين للحكم العام القائل بإبدال المستثنى من المستثنى منه بالخفض على الظاهر، في حين كان البصريون، برفضهم، خارجين على قاعدة الإبدال التي أقاموا صرحها. وإنه وإن كان رفض البصرية لإجراء الإبدال على اللفظ في مثل (22 / أ وب) صحيحا، فإنه، لم يشمل - والصحيح شموله - كل موضع قيل فيه بالإبدال، ذلك لأن استخدام (إلا) ليس من المواطن التي يصح فيها إبدال ما بعدها من شيء قبلها.

3 - اتباعه نعتا:

من الغريب أن حديث النحاة عن وقوع (إلا) مع ما بعدها نعتاً للمستثنى منه كان قليلا، واقتصر في تطبيقه على نصوص قليلة جدا، بل يمكن القول أن حملة النحاة (إلا) وما بعدها على الإتباع النعتي ما كان يمكن أن يكون لولا أنهم ووجهوا ببعض النصوص التي لم يستقم حمل الترحيب فيها على الاستثناء.

لا يفهم من حديث سيبويه(60) عن وقوع (إلا) نعتا ما يشير إلى اشتراط صحة وقوع الاستثناء أو اشتراط عدم ذلك، فقد احتج بما يصلح أن يقع استثناء ونعتا. كذلك لم يشترط - صراحة - مجيء الموصوف منكرا أو شبيها به، أو مجيئه جمعا أو شبهه، غير أنه مثلّ بالمنكر المفرد ليكون موصوفا كما في:

(28) لو كان معنا رجل إلا زيد لغُلبنا.

ومع هذا فقد اشترط بعض النحاة مثل ما سبق. يذكر ابن يعيش(61)، مثلا، «أنه لا يجوز أن تكون (إلا) صفة في الموضع الذي يجوز أن تكون فيه استثناء»، بل أضاف الشروط الباقية المذكورة آنفا. أما ابن الحاجب فقد رفض(62) وقوع النعت بها مع صحة الاستثناء، واشترط عكس ذلك، اشترط تعذر الاستثناء.

ولقد أشار الأستاذ عضيمة(63) إلى أن الظاهر من صنيع سيبويه أن الموصوف بـ (إلا) يكون نكرة، والموصوف إذا لم يكن نكرة صريحة، فهو شبيه بها من حيث أن إضافته إلى المعرفة - مثلا - لا تفيده تعريفا كلفظ (غير)؛ فقد احتج سيبويه على جواز وقوع النعت بـ (إلا) بما يلي:

(29) لو كان غيري، سليمى، اليوم غيّره

وقع الحوادث إلا الصارم الذكر(64)

فقوله (إلا الصارم...) يصلح نعتا من قوله (غيري).

قد يكون الموصوف كذلك نكرة غير صريحة من قبل أن ما اتصل به من (لام) ليس للتعريف ولكن للجنس.. ومما احتج به سيبويه علي مثل هذا قول الشاعر (65):

(30) أنيخت فألفت بلدة فوق بلدة

قليل بها الأصوات إلا بغامها.

فقد عد (إلا) - مع ما بعدها - نعتا لـ (الأصوات)؛ وهذا اللفظ نكرة في معناه لأن اللام فيه للجنس لا للتعريف. وبناء على هذا، فإن الأمر الوحيد الذي تؤيد النصوص كونه شرطا لوقوع (إلا) مع ما بعدها

نعتا هو مجيء الموصوف نكرة أو شبيها بها.

من المعروف أن حذف المنعوت وإقامة النعت مقامه ممكن وكثير، وهذا يعني أن يستخدم النعت استخدام المنعوت(66)، وهذا مما وقع كثيرا في القرآن الكريم وغيره، من ذلك:

(31) «وعندهم قاصرات الطرف عين»(67)،

أي: حور قاصرات...، ومنه قول الشاعر في قراءة(68):

(32) ربّاء شماء لا يأوى لقُلتها

إلا السحاب وإلا الأوْب والسَّبَل

أي: رجل رباء ربوة شماء. مثل هذا الحذف في المبدل منه غير ممكن، إذ بحذفه لا يتبين أن عنصرا قد حذف، بل لا يتبين أن في التركيب إبدالا، فقولنا مثلا:

(33) جاء محمد،

ليس فيه ما يشير إلى أن المقصود بـ(محمد) هو (أبو عبد الله)، مثلا. هذا الإيضاح لا يقوم إلا إذا اقترن الإسمان في التركيب.

إن ظهور النعت من المنعوت أمر يسير، فلفظ (الضالون) مثلا، في الآية الكريمة:

(34) «ومن يقنط من رحمة ربه إلا الظالون»(69).

قد وقع بعد (إلا) معها وصفا لإسم حذف ويمكن تقديره بـ(القوم)، مثل هذا المنعوت مذكور في اية أخرى هي:

(35) «فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين»(70).

ما قيل عن (غير)، من حيث صلاحيتها لأن تستخدم وصفا أو استثناء، ينطبق على (إلا) من قبل أنها تقع موقع (غير)، أو لأن (غيرا) تقع موقعها. ومن هنا نفهم لم لم يجز فيما بعد (إلا)، أقصد في المستثنى - شكلا - فيما دعي بالاستثناء المفرغ، إلا الإعراب حسب موقع (غير) أو موقع الإسم الذي بعد (إلا) من الجملة، أعني أن (غيرا) أو (إلا) مع ما بعدها قد وقعت وصفا للمستثنى منه قبل حذفه، وبالتالي كان التركيب بعد حذف المستثنى منه مفرغا. ولو أن (غيرا) أو (إلا) وما بعد إحداهما استخدمت استثناء، لما جاء التفريغ ولفسدت علاقة النعت التركيبية، فحين يقال مثلا:

(36) أكرمت إلا لئيما (أخذا بالتفريغ في الإيجاب)، أو

(37) ما قاتلت إلا عدوا،

فإن (لئيما) أو (عدوا) لا يمكن أن يكون مستثنى ومفعولا به في آن لتنافي قيامه بهاتين الوظيفتين النحويتين؛ فكونه مستثنى يعني أنه بينه وبين الفعل في المثالين علاقة تعدية من حيث كان ما بعد (إلا) مختلف الحكم - كما سبقت الإشارة - عن المستثنى منه، وكونه مفعولا به يعني أن علاقة تعدية قد قامت بينه وبين الفعل؛ وهذا يفيد بأن حكم ما قبل (إلا) قد طبق على ما بعدها.

ويتراءى لي أن أبرز ما لفت أنظار النحاة إلى فكرة وقوع (إلا) وما بعدها صفة هو وقوع ما بعدها حاملا غير علامة النصب على الاستثناء، في الوقت الذي لا يكون فيه السياق منفيا بحيث يحمل المستثنى على

الإبدال، وكذلك امتناع تفسير هذا المرفوع بعد (إلا) في بعض النصوص على الابتداء، وهو التفسير الذي كان يقول به بعض النحاة(71)؛ فالآية:

(38) لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»(72).

ليس بالإمكان أن يفسر الرفع في لفظ (الله) فيها على الابتداء، كما أن لفظ (الله) مع (إلا) أو من غيرها لا يصلح أن يبدل عندهم - وعلى طريقتهم في الإبدال في سياق الاستثناء - من (آلهة)، أولا لأن السياق - عند بعضهم - ليس نفيا، إذ أن (لو) لا تفيده، وعليه فليس الإيجاب كلاما صالحا للابدال في سياقه(73)، وثانيا لأن المعنى يفسد، عند هؤلاء، بالإبدال. فابن يعيش(74) يرى المعنى فاسدا حين يقال:

(39) لو كان فيهما إلا الله لفسدتا.

ولا أدري كيف يتسرب الفساد إلى المعنى في هذا التركيب. حقا ليس المنطوق في (39) هو عينه في الآية، لكن عدم اتفاقهما في ذلك لا يؤدي على الإطلاق إلى فساد معنى أحدهما، وليس فساد المعنى أمرا ضروريا إن اختلف تركيباهما. قد يكون دافعهم إلى وصف المعنى بالفساد أننا حين نبدل، على النحو السابق كما يدعون، نكون قد أجرينا التفريغ في الإيجاب(75)، وهو ما لا يجيزه النحاة إجمالا. وإذا كان أحدنا يقول في هذه الآية بالإبدال - على ما هي أحكامه في بابه النحوي - فلن يكون هذا متأتيا من قِبَل أن ما بعد (إلا) - كما تكررت الإشارة إلى ذلك - ذو حكم مخالف لحكم المبدل منه. وإذا أريد ابدال (لا) مع ما بعدها من (آلهة) على أن (إلا) بمعنى (غير)، فإنه يجب التنبه إلى أن هذا موضع تتبع فيه (غير) أو (إلا) - التي بمعناها - مع ما بعدها اتباعا وصفيا لا إبداليا، لسبب تيسر ملاحظته وهو أن حذف (آلهة) غير ممكن حين يبدل منها؛ إذ تنعدم ساعتئذ الدلالة على وقوع الإبدال أصلا، إذ لابد من ذكر كل من البدل والمبدل منه في التركيب. أما حذف الموصوف وإقامة الوصف مقامه فأمر كثير الحدوث لأن الوصف بحد ذاته مشعر بوجود الموصوف.

إن حمل (إلا) مع ما بعدها على النعت لا يؤدي إلى معنى غير صحيح في الآية السابقة، فمنطوق الآية حينئذ هو:

(40) وجود آلهة موصوفة بمغايرتها لله، في السموات والأرض، يفسدهما،

وهذا - عقيدة - معنى صحيح. أما مفهومها فيكون، على ذلك:

(41) وجود آلهة موصوفة بأنها غير مغايرة لله - في السموات والأرض - لا يفسدهما، أي: لو اتصفت الآلهة فيهما - على فرض وجودها - بما يتصف به الله، فلن تفسدا، وهذا معنى مقبول كذلك على فرض تحقق شرطه. في حين تنتج الآية مفهوما فاسدا لو حملت (إلا) فيها على الاستثناء(76)، فمفهومها وقتها هو التالي:

(42) وجود آلهة مع الله فيهما لا يفسدهما،

وهو فاسد على الرغم من أن منطوق الآية - محمولة على الاستثناء - غير فاسد، إذ هو:

(43) وجود آلهة باستثناء الله فيهما يفسدهما.

4 ـ مدخل التفريغ:

حين يخلو التركيب من المستثنى منه ـ وهو ما يقع فيما يسمى بالاستثناء المفرغ ـ لا يعود التركيب ـ بوضعه الذي يصير إليه ـ أسلوب استثناء، وهذا هو ما قصد إليه ابن يعيش(77) بتأكيده ضرورة وجود المستثنى منه حتى يصح معنى الاستثناء من حيث كان تخصيص صفة عامة. لكن الإشكال هو في أن بعض النحاة يرى(78) أن المستثنى منه مراد بعد حذفه، وأن حذفه لم يكن على سبيل ابدال «المستثنى» منه، على الحقيقة. فإذا كان المستثنى منه مرادا من حيث التركيب، فما تكون، إذا، قيمة التفريغ الذي قالوا به، والذي هو إعمال ما قبل (إلا) فيما بعدها حسب ما تقضي به الجملة(79)؟ إذ بوجود المستثنى منه لا يكون تركيب المستثنى ذا وظيفة متطابقة لوظيفته بعد الحذف. بمعنى آخر، تكون علاقة ما قبل (إلا) بما بعدها ـ في حال وجود المستثنى منه ـ غيرها في حال حذفه. أما اذا كان مرادا من حيث المعنى، فقد سبق التنويه بأن المعنى التركيبي (أي: المنطوق) المستفاد من مثل:

(44) ما محمد شيء إلا رسول

هو

(45) نفي كون (محمد) شيئا غير الرسالة،

في حين يكون معنى التركيب في مثل:

(46) ما محمد إلا رسول

هو:

(47) نفي كون (محمد) غير رسول.

فإذا كان (غير الرسالة) في (45) يصلح استثناء ووصفا، فإن (غير رسول) في (47) لا يصلح إلا لوظيفة واحدة كان يشغلها المستثنى منه قبل حذفه.

وبناء على هذا، فإن ما يسمى بالتفريغ في هذا السياق لا يقدم على الإطلاق أي سند للقائلين بإبدال المستثنى من المستثنى منه في حال النفي والتمام، ولكن يبقى التفريغ أسلوبا خاصا لا يتضمن في بنيته السطحية* استثناء على الرغم من كونه يسلك في عداد أساليب الاستثناء. على أنه لما كان ما بعد (إلا) يحمل علامة أو علامات إعرابية في أسلوب الاستثناء عموما، فقد كان لابد للنحاة أن يبينوا سببا لوجودها. ومن الطبيعي بالنسبة لهم أن يربطوا هذا بأحكام بنظرية العامل سواء أكان الاستثناء في سياق النفي أو الإيجاب أم في سياق النقص مع النفي، وهو ما أطلقوا عليه سياق التفريغ. إن ما بعد (إلا) في سياق التفريغ يؤدي، عند النحاة الوظيفة التي يؤديها في حال عدم وجود (إلا). وهذا ليس دقيقا؛ فما بعد (إلا) ليس هو العنصر الوحيد الذي يقوم بهذه الوظيفة، وانما هو، بالإضافة إلى (إلا) نفسها. إن علاقة التركيب الذي قبل (إلا) بما بعدها يجب أن تفهم مع الدلالة التي تقدمها أداة الاستثناء، لا بعيدا عنها؛ إذ ليس من الدقة أن يقال في مثل:

(48) «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين»(80).

ان العلاقة بين التركيب الذي قبل (إلا) و(رحمة) علاقة العلية (الغائية)، فليس ذلك هو منطوق الآية. الآية في الواقع تنفي أن يكون الإرسال لغير الرحمة. أما كون الرحمة سببا للارسال ـ على

سبيل الحصر ـ فذلك مأخوذ من المفهوم؛ وعليه لابد أن تكون (إلا) ذات أثر واضح في المعنى التركيبي حين يكون من شان مثل هذا المعنى أن يوضح علاقات عناصر التركيب. فإذا كان لأداة النفي أثرها في بيان هذا المعنى المباشر، فيجب أن يكون لـ(إلا) كذلك أثرها. لكن ما عليه النحاة أنهم يجعلون مثل (48) في منزلة تركيب ذكر فيه المستثنى منه، من ناحية، ومن ناحية أخرى يرون هذه الآية تؤدي في النهاية معنى التركيب التالي:

(49) أرسلناك رحمة للعالمين.

والحق أن ثمة فروقا، بين هذين التركيبين في البنية والمعنى، تقضي بعدم جواز النظر إليهما على أنهما شيء واحد، وإن كان بينهما قدر مشترك من الدلالة.

ويبدو أن النحاة لم يلاحظوا السبب في هذا التفريغ، أو لنقل الحال التي يجوز فيها التفريغ. لقد كان إدراك بعضهم بنية التفريغ الأصلية ناقصا، فقد قالوا(81) بوجود مستثنى منه في تلك البنية، غير أنهم حملوا ما بعد (إلا) فيها على الإبدال ـ وهو ما نراه ممتنعا بناء على ما سبق ـ أو على النصب على أصل الاستثناء، كما يقولون.

والحق أن الطريق لا يكون ممهدا للتفريغ إلا إذا أوقعنا (إلا) وما بعدها نعتا، وهذا يجلي لنا السبب الذي لأجله نفرق بين اتباع ما بعد (إلا) ـ معها أو من غيرها ـ اتباعا بدليا ـ وهو ممتنع في ضوء هذه الدراسة ـ واتباعهما اتباع وصف ـ وهو ما يطمئن إلى إمكان وقوعه في بعض السياقات، وإلى وجوب ذلك في سياقات أخرى.

إن (إلا) مع المستثنى الشكلي، فيما سمي بالاستثناء المفرغ، يقومان ـ في الحقيقة ـ بوظيفة نعت المستثنى منه الشكلي، وحين يحذف المستثنى منه تقوم (إلا) مع ما بعدها مقامه، ومن هنا يحكم على ما بعد (إلا) في هذا الأسلوب أن يحمل علامة إعرابية مطابقة للعلامة التي يفترض بالمستثنى منه ان يحملها.

إن مما يجدر ذكره هنا أن التفريغ ليس مقصورا على سياق النفي ـ وهو ما سبقت اليه الإشارة ـ في حين يكاد النحاة يجمعون(82) على منعه في الإيجاب. وقد جوز ابن الحاجب(83) التفريغ في الإيجاب ولكن على استحياء(84) وفي أضيق نطاق، في حين يوضح الأستاذ عضيمة(85) أنه قد كثر وقوع التفريغ في القرآن الكريم في سياق الإيجاب وعلى نحو جاء فيه الإثبات مؤكدا «مما يبعد تأويل هذا الثبات بنفي»، كما في:

(50) أ ـ «وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين»(86).

ب ـ «لتأتنني به إلا أن يحاط بكم»(87).

وحجتهم في منعه في الإيجاب أنه يؤدي إلى الإحالة إلا ما كان يؤدى منه فائدة بوقوعه فضلة(88). فقولنا مثلا:

(51) قرأت إلا يوم كذا

لا يحيل، لأنه يجوز أن نقرأ في جميع الأيام إلا يوم كذا، أما قولنا:

(52) ضربت إلا زيدا،

فإن من المحال أن يضرب جميع الناس إلا واحدا. وبناء على هذا الفهم لم يجوزوا وقوع التفريغ إلا في سياق النفي وكأنه لا يمكن حمل ما عدوه محالا في

الإيجاب على المبالغة كما هو كذلك في (51).

لما كان موقف النحاة من التفريغ في الإيجاب هو ما سبقت الإشارة إليه، فقد كانوا يرون أن من واجبهم إيضاح الحال الإعرابية التي يكون عليها ما بعد (إلا)، وهداهم تفكيرهم إلى القول بتأويل الموجب بمنفي ليقولوا في ما بعد (إلا) ما قالوه فيه في سياق النفي الصريح.

غير أنه لما كان التفريغ يقع في الإيجاب والنفي، فإن إعراب ما بعد (إلا) في الإيجاب كاعرابه في النفي؛ أقصد أنه مع (إلا)، وليس وحده، يقوم بالوظيفة التي يقتضيها التركيب.

فإذا كنا لا ننوي التخلي عن مصطلح التفريغ الذي وضعه النحاة الأقدمون، فلا يجوز أن نبقي له مدلوله السابق من غير أن نميل عليه بالتعديل. فمعناه الذي رأى النحاة هو: تفريغ ما قبل (إلا) للعمل فيما بعدها على ما يقتضيه التركيب وكأن (إلا) غير موجودة. أما معنى التفريغ الذي تقترحه هذه الدراسة فهو: إقامة العلاقة، التي يقتضيها التركيب، بين ما قبل (إلا) وبينها مع ما بعدها مباشرة؛ وبالتالي يكون كل من (إلا زيد) و(غير زيد) في:

(53) أ ـ ما أتاني إلا زيد،

ب ـ ما أتاني غير زيد

فاعلا للتركيب (أتاني). وهكذا يكون اسناد الإتيان لـ(زيد) ـ على سبيل الحصر ـ مستفادا من معنى المعنى.

نتيجة لما تقدم، لا يكون ما بعد (إلا) مستثنى، في التفريغ، وإنما هو في الأصل مع (إلا) أو (غير) وصف قام، في سياق التفريغ، مقام الموصوف، فحكم بالتالي لما بعد (إلا) أو (غير)، في المفهوم، عكس ما حكم به لتركيبي (إلا...) و(غير...)، في المنطوق.

ويبدو أن السبب الذي لأجله قال النحاة بتفرغ ما قبل (إلا) للعمل فيما بعدها حسب ما يقتضيه التركيب أنهم عدوا(89) (إلا) مجرد فاصل بين مكونين في التركيب: كالمبتدأ والخبر، أو الصفة وموصوفها. لكن يبدو أن الأمر على غير ذلك. إن (إلا) مع ما بعدها بمثابة وحدة متماسكة ـ كما سبقت الإشارة. فإذا كان ابن يعيش قد اختزل مثل:

(54) ما زيد إلا قائم،

بناء على القول باستخدام (إلا) فاصلا في التفريغ، إلى:

(55) زيد قائم،

فقد عقب على مثل هذا الاختزال بقوله(90): «لكن فائدة دخول (إلا) إثبات الخبر للأوّل ونفي خبر غيره عنه، والمستثنى منه كأنه مقدر، والتقدير ما زيد شيء إلا قائم.» وهذا في الحقيقة عكس مفهوم التفريغ في هذه الدراسة. فابن يعيش يقصد إلى أن المنطوق هو اثبات القيام لـ(زيد)، غير أن هذا ليس هو على الدقة ما يفيده (54)، وانما يفيده ـ ضمن أمور اخرى ـ التقدير الذي ذكره ابن يعيش فيما اقتطف من كلامه. (54) يفيد إثبات القيام لـ(زيد) في المفهوم لا في المنطوق من قبل أن منطوقه، على عكس ما يذكر ابن يعيش، هو:

(56) نفي كون (زيد) غير قائم.

وليس من دقيق القول أنه «لا تنافي بين كون تالي (إلا) في التفريغ مستثنى، وكونه فاعلا أو مبتدأ - مثلا - في نحو ما قام إلا زيد وما زيد الا قائم، لأن الأول بالنظر إلى المعنى.. والثاني بالنظر إلى اللفظ»(91)، فمعنى التركيب المباشر إنما يؤخذ من البنية الظاهرة، أما ظلال المعنى فشيء لا يفيده التركيب الظاهر عادة، ولكن يعطيه معنى المعنى.

5 - مدخل اتصال المستثنى وانقطاعه(92):

سبقت الإشارة إلى أن النحاة، عموما، يكادون يوجبون نصب المستثنى إذا كان من غير جنس المستثنى منه في سياق النفي (93)، وإلى أن هذا كان ملحظا غير ذي اتصال وثيق بفكرة العامل في المستثنى، ولكن بكون النصب قرينة تبرز اختلاف المستثنى عن المستثنى منه في الجنس.

غير أن النحاة ظلوا مصرين على إرجاع النصب في المستثنى المنقطع إلى العامل اللفظي الذي لم يتفقوا بصدده. لم يقولوا في هذا النوع من المستثنى بالإتباع على البدلية على الرغم من أن قولا كهذا هو أولي لطرد القاعة في هذا النوع من المستثنى بالإتباع على البدلية على الرغم من أن قولا كهذا هو أولي لطرد القاعدة في هذا النوع من الاستثناء، وللإقلال من عدد القواعد التي تذكر في هذا الباب، خاصة أن المستثنى المنقطع أقرب إلى أن يقال فيه بالإبدال لاجل هذا الانقطاع. على العكس من هذا، فقد عدوا عدم النصب في مثل هذا المستثنى لغة غير مشهورة منسوبة لتميم(94).

مثل هذا الملحظ - وإن لم يكن خالصا من شائبة القول بالعمل النحوي - لم يقولوا به في إعراب المستثنى عندما يكون منقطعا في سياق الإيجاب؛ لم يقل أحد، مثلا، برفع هذا المستثنى في مقابل نصبه عندما يكون متصلا من حيث كان هذا الرفع، ولو من طرف خفي، قرينة لإبراز اختلاف جنسي المستثنى والمستثنى منه.

وعلى الرغم من أن النصب وغيره قد قيل بهما إعرابين للمستثنى في سياق النفي والتمام مع ما سموه بالانقطاع، فإن النحاة لم يحملوهما (أي النصب وغيره) على الجواز كما حملوهما على الجواز في سياق النفي والتمام مع ما دعوه بالاتصال. في الأول قالوا بالنصب على نحو شبه واجب ووصفوه بأنه لغة جميع العرب، في حين رجحوا في الثاني الإعراب على البدلية.

ليست مسألة الانقطاع في المستثنى مما اتفق على وقوعه، إذ يذكر الآمدي(95) أن علماء أصول الفقه وبعض النحاة قد اختلفوا في صحة الاستثناء من غير الجنس، وأن غير المجوزين عملوا على إيجاد الصلة بين المستثنى والمستثنى منه في بعض النصوص التي يبدو فيها أن المستثنى غير متصل، كما يقلون. إن كلا من الأشموني والصبان(96) يشير إلى إمكان حمل المستثنى على الاتصال بالمستثنى منه بنوع تفسير.

مهما يكن من أمر، فإنه يمكن تفسير النصب في المستثنى بعيدا عن القول بالانقطاع فيه، أولا، لأن الانقطاع - على فرض وقوعه - لم يكن ذا أثر في جعل إعراب المستثنى معه مختلفا عن إعرابه اذا كان متصلا في سياق الإيجاب(97)، ولأن الانقطاع،

ثانيا، ليس أما متفقا عليه، ولأن معظم النصوص التي تذكر في هذا المجال يمكن، ثالثا، ومن غير اعتساف في التأويل، أن يحمل المستثنى المنصوب فيها على ما يؤكد أن المستثنى في سياق النفي والتمام يكون مرفوعا، كما هو الأصل فيه ضمن هذا السياق وحسب ما ترى هذه الدراسة.

لاشك في أن النصوص التي تبدو غير متفقة مع ما تأخذ به هذه الدراسة جديرة منا بالنظر والتأمل:

أ) إن النصوص التي جاء فيها المستثنى مرفوعا، عديدة(98) على الرغم من الانقطاع المزعوم ومن القول بوجوب النصب، إلا على ما لم يشتهر من لغة. فإذا كان سيبويه(99) قد حمل الرفع في المستثنى في:

(57) في ليلة لا نرى بها أحدا

يحكي علينا إلا كواكبها(100)

على أن المستثنى مخرج من ضمير الرفع المستكن في (يحكي)، فإن صحة الاستثناء تقضي بأن يكون (كواكبها) مستثنى من (أحد) الموصوف بقوله (يحكي علينا) والواقع في سياق النفي، هذا الوصف من شأنه أن يجعل المستثنى منه غير مطلق. (كواكبها) المرفوع مستثنى إذاً من (أي أحد (موصوف بأنه يحكي))، وقد وقع هذا المستثنى منه منصوبا.

ب) هذا، ويمكن النظر في النصوص، التي جاء فيها المستثنى حاملا علامة النصب، بناء على ما يلي:

1) هناك نصوص(101) استخدمت فيها (غير) أداة استثناء وهي، في العادة، تحمل العلامة الإعرابية التي يفترض بالمستثنى ان يحملها. من هذه النصوص:

(58) ولا عيب فهم غير أن سيوفهم

بهن فلول من قراع الكتائب(102)

(59) وما سجنوني غير أني ابن غالب

وأني من الأثريين غير الزعانف(103).

يغلب على الظن أن الفتح الظاهر في (غير) في البيتين ليس فتح نصب، ولكنه فتح ملتزم في (غير) إذا ما تليت بما يسمى (أن) المصدرية الناصبة أو بـ (أن) الناسخة. مثل هذا الالتزام قائم في لفظة نظيرة لـ(غير) هي (بيد) التي يلزم اضافتها إل (أن) الناسخة وصلتها(104). ذكر ابن هشام(105)، مثلا، أنه يجوز بناء (غير) على الفتح إذا أضيفت إلى مبني، ويستشهد بقول الشاعر(106):

(60) لم يمنع الشربَ منها غيرَ أن نطقت

حمامة في غصون ذات أوقالِ؛

اذ يرى أن (غيرا) قد بنيت على الفتح لأنها أضيفت إلى (أنْ) وصلتها على الرغم من أنه يفترض بـ(غير) ان تحمل علامة الرفع لأن التركيب مفرغ، وموقع (غير)في الشاهد الرفع على الفاعلية. ويذكر ابن يعيش(107) أن (غيرا) و(مثلا) قد أجريتا مجرى الظرف، اذ أضيفتا، في اكتسابهما البناء من المضاف اليه. وعلى الرغم من أن سيبويه يروي(108) الشاهد (60) بالرفع في (غير) كما يقتضي التركيب، فانه يشير(109) إلى رواية الفتح على ما سموه البناء.

هذا، وليس يقوى القولُ بالنصب في (59) على الاستثناء في سياق النفي مع الانقطاع من حيث كان ضمير النصب في (سجنوني) سيكون المستثنى منه. ان من الجيد القوي حمل النصب، ان لم نقل بالبناء، علي أن (غيرا) وما أضيفت اليه مفعول له؛ ومحقق كتاب سيبويه (110) يذكر أن المبرد يقول بالحمل على المفعول له. أما البيت التالي:

(61) ليس بيني وبين قيس عتابٌ

غيرُ طعن الكلى وضربِ الرقاب(111).

فان سيبويه(112) يذكر أن بني تميم ينشدونه بالرفع في (غير)، في حين ينصبه أهل الحجاز. أما ابن يعيش(113) فيرويه نصبا، ويذكر أن بين تميم يرفعون في (غير).

2) لقد سبق بيان أن حمل (إلاّ) وما بعدها على النعت، حين لا يكون المستثنى منصوبا على الاستثناء في سياق الإيجاب والتمام أو مرفوعا على الاستثناء كذلك في سياق النفي والتمام، مقبول ومقنع، وهو ما تأخذ به هذه الدراسة؛ وعليه فإنه يمكن الاستناد إلى هذا في تفسير النصب الواقع في المستثنى في سياق النفي وما سموه بالانقطاع، فعلى الرغم من ان طبعتين لديوان النابغة وكتابا عنه(114) يروى فيها ما بعد (إلاّ) في البيت التالي، في إحدى قصائده بالرفع:

(62) حلفتُ يمينا غيرَ ذي مثنوية

ولا علمَ إلاّ حسنُ ظن بصاحب

فإن سيبويه(115)، مثلا، يرويه بالنصب ويرجع هذا النصب فيه إلى أنه منقطع وليس من جنس العلم. وعلى الرغم من تجويز النحاة النعت بـ(إلاّ) مع ما بعدها، فان أحدا لم يقل بذلك في هذا النص على ما أعلم. ويحمل البيت على النعت يكون المعنى (ولا علم غير حسن...)، أي: ولا علم مغايرا حسن ظن..

على ما سبق أيضا يمكن حمل (إلاّ) وما بعدها في الآية الكريمة:

(63) ﴿قل لا أسالكم عليه أجرا إلاّ المودة في القربى﴾،

التي عد فيه المستثنى محتملا للاتصال والانقطاع(117).

3) ان كثيرا مما عد فيه النصب في المستثنى مبنيا على الانقطاع يمكن حمل الاستثناء فيه، بيسر ومن غير اعتساف، على التفريغ، اي: وقوع (إلاّ) مع ما بعدها حسب ما يقتضيه التركيب. فالآية الكريمة، التي يذكرها الأستاذ عضيمة(118) على أن الاستثناء فيها واقع في كلام منفي تام ومن غير إشارة إلى احتمال الاتصال والانقطاع، وهي:

(64) ﴿ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلاّ أماني﴾(119)

تحتمل الانقطاع حسب ما قيل من تفسيرات للفظة (أماني(120). لكن النصب في (أماني) ييسر حمله على أن التركيب، الذي هي فيه، مفرغ من قبل ان (يعلمون) هنا تصلح فعلا ناسخا ينصب، كما يقول النحاة، مفعولين أولهما: الكتاب، اما الثاني فقد حذف ولم يكن إلا موصوفا بـ(إلاّ) وما بعدها، وبحذفه اقيم وصفه مقامه، فصار المفعول الثاني، وعليه يكون التركيب في بنيته

العميقة كما يلي:

(65) ... لا يعلمون الكتاب علما غيرَ أماني، اي: مغايرا إلا أماني.

لقد عد النحاة(121) نصب (ابتغاء في الآية:

(66) «وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاءَ وجه ربه الأعلى»(122).

على الانقطاع لأنه ليس داخلا في لفظ (نعمة)، التي ينظر اليها على أنها اللفظ الأكثر مناسبة للاستثناء منه. والحق انه ليس هناك ما يحول دون حمل التركيب على التفريغ الذي جوزه الزمخشري بحمله ما بعد (إلاّ) على المفعول له علاوة على حمله النصب فيه على الانقطاع(123). إذاً، (إلاّ) وما بعدها يقومان بوظيفة المفعول له، تلك الوظيفة التي كان يشغلها الموصوف المحذوف، وعليه يكون المعنى التركيبي: (أنه لا يجزي نعمةً من النعم إلاّ لأجل ابتغاء رضا ربه)، أي: لغير ابتغاء.... ويكون معنى التركيب في الأصل: (أنه لا يجزى نعمة من النعم لغاية غير ابتغاء رضا ربه)، أي: لغاية مغايرة لابتغاء رضا ربه. وبهذا لا يكون النصب هنا مسببا على الانقطاع.

ومما يذكر على أن المستثنى فيه منصوب على الانقطاع(124) الآية الكريمة:

(67) ﴿ما لهم به من علم إلاّ اتباعَ الظن﴾(125)؛

أما الآية التالية:

(68) ﴿قل آيتك ألاّ تكلم الناس ثلاثة أيام إلاّ رمزا﴾(126).

فقد عد الأستاذ عضيمة(127) ما بعد (إلاّ) فيها مما يحتمل الانقطاع والاتصال في سياق النفي من حيث كان التكلم يشتمل أو لا يشتمل على الرمز.

والحق أن حمل (إلاّ) مع ما بعدها على التفريغ في (68) بعيد جدا عن التكلف، فتركيب (إلاّ رمزا) يصلح ان يكون وصفا لمفعول مطلق قبله يقدر مثلا بـ(تكليما)، على أن (إلاّ) فيه بمعنى (غير)، كما هو الأمر في كل نعت بـ(إلاّ)؛ ويكون ما تحت السطح، بالتالي، هو:

(69)... ألاّ تكلم الناس ثلاثة أيام تكليما إلا رمزا،

أي: تكليما غير رمز، أي: تكلياً مغايرا للرمز. فلما حذف المفعول المطلق، قام وصفه مقامه فصار مفعولا مطلقا، وعلى ما سبق من فهم يمكن حمل (67)؛ فـ(إلاّ) مع ما بعدها محمول فيه اذاً على التفريغ من حيث أصبح مفعولا مطلقا بعد أن كان وصفا لمفعول مطلق. يذكر ابن يعيش(128) أن النصب في مثل قولنا:

(70) أ ـ إنما أنت سيرا سيرا

ب ـ ما أنت إلاّ قتلا قتلا

محمول على انه مفعول مطلق من حيث كان نائبا عن الفعل، وعليه يكون حمل (إلاّ) مع ما بعدها، في (67)، على المفعول المطلق من هذا الباب.

قد يتراءى لأحدنا، من النظر الأول، أن لفظ (حاجة) المنصوب والواقع بعد (إلاّ) في:

(71) و«ولما دخلوا من حيث أمرهم أبوهم ما كان يغني عنهم من الله من شيء إلاّ حاجةً في نفس

يعقوب قضاها﴾(129) .

مستثنى من (شيء) المذكور قبل (إلاّ)؛ فيكون الاستثناء بذلك تاما منقطعا في سياق نفي. لكن بعض النحاة المفسرين(130) وجدوا مجيء ما بعد (إلاّ) مفعولا له أمرا مقبولا؛ هذا علاوة على احتمال القول بوقوع (إلاّ) مع ما بعدها نعتا لـ (شيء) اذا كان الإعراب على المحل (وهو النصب هنا) مأخوذا به(131) .

بمثل هذا التفسير غير المتجني نجنب قاعدتي النصب والرفع على الاستثناء في سياق الإيجاب والنفي على الترتيب، ان تكونا عرضة للخروج عليهما وشذوذ النصوص عنهما .

4) لكن ماذا عن الشواهد(132) التي لم يجئ فيها المستثنى مرفوعا في سياق النفي والتمام مع ما دعي بالاتصال، كما ترى هذه الدراسة، ووروده بعكس ذلك منصوبا؟

معلوم ان مجيء المستثنى حاملا علامة نصب في السياق المذكور مخالف لما يأخذ به هذا البحث من اعطاء المستثنى علامة رفع ما دام الاستثناء مرادا .

إن كثيرا من النصوص التي يبدو، للنظر الأول، أنها مخالفة لحكم رفع المستثنى في سياق النفي والتمام والاتصال يمكن من غير ما تجنّ ان تفهم على أساس التفريغ في التركيب، وبعض هذه النصوص هو مما قال فيه النحاة الاقدمون بذلك. لنتأمل الآيات التالية :

(72) أ ـ ﴿ ... فلا يؤمنون إلا قليلا ﴾(133)

ب ـ ﴿ بل كانوا لا يفقهون إلا قليلا ﴾(134)

ج ـ ﴿ فتلك مساكنهم لم تُسكن من بعدهم إلاّ قليلا ﴾(135)

فما بعد (إلاّ) فيها كلها احتمل، كما يذكر الأستاذ عضيمة(136)، أن يكون مستثنى من لفظ اعم، ولذلك فان بعض النحاة، وهم يجيزون نصب المستثنى في مثل هذا السياق، رأوا(137) ان المستثنى منه هو (واو) الجماعة في الأول والثاني، و(مساكن) في الثالث .

غير أن أحد الباحثين(138) يضع (72) /أ) فيما يحتمل التفريغ، على أن ما بعد (إلاّ) فيه ـ وهو (قليلا) ـ منصوب على أنه مفعول مطلق. وابن كثير(139) يفسر الآية على نحو يجعل ما بعد (إلاّ) منصوبا على أنه مفعول مطلق. وعليه يكون المعنى في الأول (إلاّ ايمانا/قدرا قليلا)، وفي الثاني (إلاّ فقها/قدرا قليلا)، وفي الثالث (إلاّ سكنا/قدرا قليلا) .

ولما كانت هذه الدراسة تقف من تركيب التفريغ موقفا مغايرا بعض الشيء لموقف النحاة الأقدمين منه، فان الأمر يقتضي أن نجعل (إلاّ) مع ما بعدها في موقع المفعول المطلق، من حيث كان التركيب في الأصل قد استخدمت فيه (إلاّ) مع ما بعدها نعتا لمفعول مطلق حذف فقام النعت مقامه؛ فيكون منطوق الأول: نفي الإيمان غير القليل عنهم، ومنطوق الثاني: نفي الفقه غير القليل عنهم، ومنطوق الثالث: نفي السكنى غير القليلة في مساكنهم. وهذا يعني في المفهوم: نفي الإيمان الكثير عنهم، واثبات الإيمان القليل لهم؛ ونفي الفقه الكثير عنهم واثبات الفقه القليل لهم؛ ونفي

السكنى الطويلة في المساكن، واثبات القليلة فيها، على الترتيب. مثل هذا الحمل مقبول، بل هو لائق بالمعنى(140).

ما قيل من تفريغ في النصوص السابقة قال به عدد من النحاة المفسرين، بلا تردد، في:

(73) «... ثم لا يجاورونك فيها إلاّ قليلا»(141)؛

فالزمخشري(142) يعد (قليلا) ظرفا في حين يعدها أبو حيان(143) محتملة لتقع مفعولا مطلقا أو ظرف زمان.

ومن النصوص التي قال بعض النحاة(144) ان الاستثناء فيها وقع في سياق التمام والنفي والاتصال، مع أن المستثنى جاء نصبا، الآية:

(74) ﴿ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك ثم لا تجد لك به علينا وكيلا. إلاّ رحمةً من ربك﴾(145).

إلا أن هذا النص، كغيره من النصوص، ليس يستعصي على التفسير غير المتعسف، وذلك بأن يحمل على التفريغ. ولقد أشار بعض النحاة المفسرين(136) إلى إمكان حمل النصب في (رحمة) على أنها مفعول له او مفعول مطلق؛ وبالتالي لا تعود الآية نصا في الاعتراض على ما تذهب اليه هذه الدراسة.

إن بعض الشواهد لتبدو مشابهة لـ(74) من حيث نصب المستثنى في سياق نفي وتمام واتصال. هذا النصب يتعارض عموما مع قول هذه الدراسة بالرفع في مثل هذا السياق. من ذلك الشاهدان التاليان:

(75) أ ـ «لا يسمعون فيها لغوا إلاّ سلاما»(147)،

ب ـ «لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما. إلا قيل سلاما سلاما»(148).

على أنه يمكن حمل كل منهما على التفريغ، أيضا، بالنظر إلى أن (إلاّ) مع ما بعدها، فيهما، مفعول مطلق او مفعول له؛ فاللغو في (75/أ) كلام، والسلام كذلك كلام من حيث يكون تسليما، اما اللغو في (75/ب) فكلام ايضا، وقيل السلام مثل ذلك. وعلى الرغم من أن مثل هذا الحمل ممكن، فإن حمل (إلاّ) مع ما بعدها على النعت ممكن كذلك(149) من قبل كانت (إلاّ) بمعنى (غير)، ومن جهة أن ما بعدها يحمل علامة المطابقة الإعرابية ما يصلح ان يكون منعوتا بها وما بعدها.

على أنه يشتبه وقوع ما بعد (إلاّ) نصبا، على الاستثناء المتصل في سياق نفي، في الآية:

(76) ﴿لا يذوقون فيها الموت إلاّ الموتةَ الأولى﴾(150).

غير أن الزمخشري(151) قدم مخرجا من المخارج المحتملة بحمله ما بعد (إلاّ) فيها على الظرفية من حيث كان الكلام مفرغا، وكان المستثنى منه المحذوف هو (أعمّ الأزمنة)، اي: البتة. ويوميء كلامه في:

(77) «أفما نحن بميتين. إلاّ موتتنا الأولى»(152).

إلى أن (موتتنا..) محمول على ما حملت عليه الآية(76)، أي: على الظرفية. هكذا. إذاً، يكون

ترتيب (إلاّ) مع ما بعدها، لا (إلاّ) وحدها، قائما مقام الظرف المحذوف، بعد أن كان نعتا لذلك المحذوف. هذا على الرغم من صلاحية (إلاّ) مع ما بعدها في (76) أن يحملا على النعت من لفظ (الموت)، من حيث كان الكلام مفرغا.

5) هذا، وقد وقع في بعض الآيات أكثر من قراءة بحيث يعطى للإسم التالي لـ (إلاّ) في قراءة إعراب مختلف عنه في قراءة أخرى. فالآية التي تقول:

(78) ﴿ما فعلوه إلاّ قليل/قليلا منهم﴾(153).

عدت فيها (قليل) مستثناة من (واو) الجماعة في (فعلوه)، وأسندت لها قراءة الجمهور الرفع في حين حملتها احدى القراءات السبعية(154) علامة النصب.

واستنادا إلى ما قررته هذه الدراسة من اعتماد الرفع على الاستثناء في سياق النفي والتمام، فان الاختيار انما يقع على قراءة الرفع من غير قول بالإبدال الذي يذهب اليه معظم النحاة.

أما الآن فلننظر في الآية التالية:

(79) ﴿فأسر بأهلك... ولا يلتفت منكم أحدٌ إلا امرأتُك﴾(155)

فقد قرئت(156) بالرفع في (امرأتك) وبالنصب كذلك.

لاشك في أن نصب (امرأتك) على الاستثناء من (أحد) وهو واقع في سياق النفي لا يتفق مع ما تذهب اليه هذه الدراسة؛ اما الرفع فيها فهو، لا ريب، متوائم معه. غير أن بعض النحاة(157) كفونا مؤونة بيان أن (امرأتك)، بالنصب لا يجب ان يكون محمولا على الاستثناء من (أحد) في سياق النفي، وانما يحمل على الإخراج من (أهلك) الواقع في سياق الإيجاب. بل ان الصبان(158) يذكر أن بعضهم يرى المستثنى في قراءتي الرفع والنصب على الإخراج من (أهلك).

ولا يظنن ظان أن التعارض ينشأ، هنا، من القول باستثناء (امرأتك) من (أحد) أو من (أهلك)، اذ على الأول(159) لا يفترض ان تكون امرأته ممن أسري بهم، وان كانت معهم، ونهوا عن الالتفات باستثنائها؛ وعلى الثاني يكون الأمر بالإسراء بالأهل من غير امرأته؛ ففي كلا الحالين تكون امرأته غير مسرى بها.

استنادا إلى هذا، فإن بالإمكان اعمال قراءتي الرفع والنصب: الأولى على الإخراج من (أحد) في سياق النفي، والثانية على الاستثناء من (أهلك) في الإيجاب؛ ولا يبقى بالتالي في هذه الآية، بقراءتيها، خروج على ما هو ماخوذ به في هذه الدراسة. بناء على هذا يكون السياق الشبيه بالنفي في (ولا يلتفت منكم أحد) معترضا بين المستثنى منه (أهلك) والمستثنى مع الأداة (إلاّ امرأتك)؛ اي أن التركيب في الأصل هو:

(80) «انكم لذائقو العذاب الأليم. وما تجزون إلا ما كنتم تعلمون. إلا عباد الله المخلصين.

أولئك لهم رزق معلوم(160)؛

اذ إن عد المستثنى (عبادا)، في البنية الظاهرة، منصوبا بعد سياق منفي هو (وما تجزون ...)، يتعارض مع ما تعتمده هذه الدراسة خاصة أنه لا يمكن حمل (إلاّ) مع ما بعدها على النعت من شيء

قبلها. ان الحمل على الاستثناء من (أنكم لذائقو...)(161)، وهو سياق موجب، ليس معتسفا ولا متكلفا، بل انه حمل تتواءم فيه معاني الآيات على الرغم من وقوع سياق النفي (وما تجزون...) معترضا بين المستثنى منه والمستثنى.

ومما هو جدير بالذكر أن الآية الرابعة (أولئك لهم...) لائقة بالآية الثالثة ان على الاستثناء من السياق الموجب او السياق المنفي.

6) ان صنفا آخر من الشواهد، التي جاء فيها ما بعد (إلاّ) منصوبا في سياق النفي والتمام مع الاتصال، ليس من العسير حمله مع (إلاّ) على الإتباع النعتي، وبالتالي لا تكون هناك ضرورة للقول بجواز نصب المستثنى في مثل هذا السياق على أصل الاستثناء. لنتأمل ما يلي:

(82) أ ـ لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا. إلا طريقَ جهنم»(162)

ب ـ «ولا يخشون أحدا إلا اللهَ»(163)

ج ـ «ولن تجد من دونه ملتحدا. إلا بلاغا من الله ورسالاته»(164)

د ـ «لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا إلاّ حميما وغساقا»(165).

فإذا ما حملنا (إلاّ) على معنى (غير)، وهي كما سبق تأتي عليه، أصبح المعنى في (72/أ) مثلا:

(83)... ولا ليهديهم طريقا غير طريق جهنم.

أي: طريقا مغايرا طريق جهنم. وعلى مثل هذا تحمل بقية الشواهد المذكورة آنفا.

6 ـ مدخل تقديم المستثنى:

يفهم مما ينقله سيبويه(166) عن الخليل، من تفسير للنصب في المستثنى، اذا ما قدم ـ مع (إلاّ) ـ على المستثنى منه، يفهم أن النصب لم يكن إلاّ لإبراز مخالفة التركيب للمعهود في مثله؛ أي أن علامة النصب استخدمت قرينة على حصول المخالفة، وعلى أن المستثنى منه ليس بدلا من المستثنى المقدم. مثل هذا التفسير (أقصد: عد العلامات الإعرابية مستخدمة في بعض الأحيان لإبراز إرادة المخالفة) مقبول ابتداء؛ لكن لا يعني الأخذ به عدم صحة قاعدة الرفع على الاستثناء المزعومة في سياق النفي والتمام؛ لكن لا يعني الأخذ به عدم صحة قاعدة الرفع على الاستثناء المزعومة في سياق النفي والتمام؛ وعليه يكون النصب امرا عارضا عند التقديم.

على أن سيبويه يجيز بقاء المستثنى المتقدم على ما كان عليه من اعراب ولكن على أنه مبدل منه بعد أن كان بدلا، في نظره وأنظار النحاة غيره عموما، وان المستثنى منه بدل، ناسبا ذلك إلى بعض العرب الموثوق بهم.

ومما احتج به(167) على النصب ما يلي:

(84) وما ليَ إلاّ آلَ أحمدَ شيعةٌ
وما ليَ إلاّ مشعبَ الحق مشعبُ(168)

(85) والناس ألبٌ علينا فيك ليس لنا
إلاّ السيوفَ وأطرافَ وزرُ(169).

هكذا، وقع المستثنى منه مرفوعا في كلا البيتين: فـ(مشعب) في الأول مبتدأ و(وزر) في الثاني اسم لـ(ليس)، كما يقول النحاة.

أما وقوع غير النصب في المستثنى المقدم، فما ذكر(170) له البيت التالي :

(86) فانهمُ يرجون منه شفاعة

إذا لم يكن إلاّ النبيون شافعُ

إذ رفع المستثنى ورفعه مفسر عند النحاة على استمرار إبداله من المستثنى منه أو على إبدال الأخير من المستثنى، كما أشرنا إلى ذلك غير بعيد عن سيبويه. هل لنا، والحال هذه، أن نغلب النصب على غير ذلك مستندين إلى أن للأول شاهدين وللثاني شاهدا واحدا؟ في الحق لست أحس ميلا إلى التغليب اعتمادا على هذا الأساس الكمي الهزيل. اما النصب، مستخدما لإبراز معنى المخالفة، فمقبول من حيث الأساس، وهو لا ينقض الأخذ بالرفع في المستثنى، كما اشير، في سياق النفي؛ وأما الرفع في المستثنى المقدم، والذي يمدنا به الشاهد(86)، فانه يجري على ما تأخذ به هذه الدراسة، عموما. فاذا علمنا انه يروى(171) بالنصب في (النبيين)، كان الشاهد متوائما مع (84) و(85).

ليس هناك ما يحمل على تغليب النصب إلاّ القبول، أولا، بمبدأ استخدام العلامات الإعرابية لإظهار إرادة المخالفة، وهي المعنى الذي يفسر على أساسه النصب في سياق الإيجاب والتمام، والرفع في سياق النفي والتمام؛ من حيث كان حكم المستثنى في الأول إيجابا وبعكسه حكم المستثنى منه فيه، وكان حكمه في الثاني نفيا وبعكسه حكم المستثنى منه فيه. وأن مما يقوي استخدام النصب ـ عند تقديم المستثنى في سياق النفي ـ لإبراز معنى المخالفة أن المستثنى ـ عند التقديم وعند إرادة الاستثناء ـ يحمل علامة الرفع؛ فيكون النصب بالتالي لافتا للانتباه إلى التركيب غير المعهود فيه. يضاف إلى ما سبق، ثانيا، أن الإجماع أو شبهه قد انعقد ـ من لدن الخليل وسيبويه حتى متأخري النحاة ـ على القول بنصب المستثنى المقدم.

قد لا يكون السبب الثاني قويا بالقدر الذي يمكنه من الوقوف وحيدا لإثبات حكم من الأحكام؛ لكنه مع ذلك مما يؤنس به.

ـ 4 ـ

خاتمـــــة

على هذا النحو يمكن النظر في النصوص، ويكون في مكنتنا بالتالي أن نخلص إلى أنه ليس من عقبة حقيقية تعترض سبيل ما استقر في هذه الدراسة من مراجعات أدت إلى صوغ قواعد إعراب المستثنى الواقع بعد (إلاّ) على النسق التالي :

1 ـ ما بعد (إلاّ) ينصب فقط على الاستثناء، منفي الحكم، في سياق الإيجاب والتمام.

2 ـ ويرفع فقط على الاستثناء، موجب الحكم، في سياق النفي والتمام.

3 ـ تكون (إلا) بمعنى (غير)، وتحمل مع بعدها ـ جوازا على الإتباع النعتي من تركيب المستثنى منه، في أي من السياقين السابقين، ويكون مثل هذا الحمل واجبا حين تتخلف القاعدتان الأولى والثانية.

4 ـ تكون (إلاّ) بمعنى (غير) وتقوم مع ما بعدها، في تركيب التفريغ، بالوظيفة النحوية التي كان يقوم بها التركيب المحذوف قبل (إلاّ)، ويرث ما

بعد (إلاّ) إعراب ذلك التركيب المحذوف.

5 ـ ينصب المستثنى اذا وقع مع أداة الاستثناء قبل المستثنى منه، في سياق النفي والتمام.

6 ـ ليس لاتصال المستثنى أو انقطاعه اثر في إعرابه على نحو من الأنحاء السابقة.

الحواشي والتعليقات

1) هو نهاد الموسى في بحثه المرسوم بـ «النحو العربي بين النظرية والاستعمال ـ مثل من ظاهرة الاستثناء»، مجلة «دراسات» (الجامعة الأردنية): مجلد 6، عدد 2 1979، ص9 ـ 98.

2) ليس يصلح الإسم الواقع بعد (إلاّ) في هذا السياق أن يكون مستثنى، حقيقة، ومعربا إعرابه. ومع ذلك فانه لاباس من تسميته كذلك، على سبيل التجوز والاتساع.

3) ينظر مثلا: محمد بن علي الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني: دار احياء الكتب العربية، مصر (غير مؤرخ)، 2.155 في تعليقه على كلام الاشموني (شرحه 2/154 ـ 155) بوجوب نصب (غير) في نحو (قام القوم غير زيد).

4) سوف يكون لنا موقف من مسالة الإتباع في المستثنى ان في سياق النفي او الإيجاب.

5) انظر مثلا: الصبان، حاشيته 2/155.
ودار الرفاعي ـ السعودية 1979، 2/316،337؛
وينظر: علي بن محمد الأشموني، شرح الاشموني علي الفية ابن مالك (ضمن حاشية الصبان) دار احياء الكتب العربية، مصر(غير مؤرخ)، 2/144؛
وينظر: بهاء الدين بن عقيل، شرح ابن عقيل: المكتبة التجارية الكبرى، مصر 1948، 1/600،601،602.

7) سيبويه، الكتاب 2/320ـ321؛ وينظر: ابن عقيل، شرحه1/600.

8) سيبويه، الكتاب 2/320ـ321.

9) ينظر مثلا: شهاب الدين القرافي (ت 682)، الاستغناء في أحكام الاستثناء (بتحقيق طه محسن): وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد 1982،ص144ـ149.

10) لقد دفع تضارب احكام المستثنى الإعرابية ببعض الدارسين المحدثين (مثل: عباس حسن، النحو الوافي/باب الاستثناء: دار المعارف. مصر 1963، 2/248ـ255) إلى التسوية في الأخذ ببعض أحكام إعراب المستثنى، ولو كانت مختلفة، فالقول بإبدال المستثنى ونصبه في النفي والاتصال جائز عنده من غير ترجيح لاحدهما على الآخر، والنصب والإبدال في الكلام المنفي المنقطع مساو أحدهما للآخر عنده في صحة الأخذ. هذه الاحكام دفعت بآخرين (مثل: نهاد الموسى في بحثه المنشور في مجلة «دراسات»، مجلد 6، عدد 2، ص 38 ـ48، نقلا عن ابراهيم مصطفى وآخرين) إلى تجاهل كل خلاف واختلاف في اعراب المستثنى، وإلى القول بالنصب فقط في أحواله كلها.

11) سيبويه، الكتاب2/311ـ315.

12) ينظر مثلا: موفق الدين بن يعيش، شرح المفصل: نسخة مصورة عن طبعة محمد منير، مصر 1928، عالم الكتب، بيروت، 6/76.

13) القرافي، الاستغناء ص 145، 146.

14) ابن يعيش، شرحه 2/76ـ77، وينظر: القرافي، الاستغناء ص 129 ـ130 في الرد على هذا القول.

15) ابن يعيش، شرحه 2/77.

16) الاشموني، شرحه 2/143. هذا، وليس النحاة القدماء بدعاني القول بان أحد العوامل قد يتقوى بغيره، فقد قال بما يشبهه بعض أنصار نظرية العمل والربط (أو الربط العاملي)، حين قالوا بأن العامل في حالة الرفع في المسند اليه (الفاعل) هو علامات المطابقة (AGR)أو علامات المطابقة مرورا بالتصريف الفعلي (INFLECTION)، ينظر:

FRITS BEUKEMA AND PETER COOPMANS (1989): AGovernmennt -Binding Perspective on the imperative in English; in Journal of Iinguistics, Vol.25 No.2,Sep.1989.PP.427-8.

17) الصبان، حاشيته 2/143. هذا، ويرى تشومسكي أن الحالة الإعرابية يسندها للمركب الإسمي عامل، وان الأدوات عوامل لفظية تسند لما بعدها حالة إعرابية غير مباشرة (Oblique). وفي حالة المستثنى، فإنه استنادا إلى نظرية العمل النحوي والربط (Governement BindingTheory) تكون (إلا) هي العامل في المستثنى بعدها. أما العلامة الإعرابية قد يحملها المستثنى، فقد يكمن السبب فيه في الاختلاف في السياق الذي يرد فيه الاستثناء، أي أن (إلا) تقتضي فيما بعدها حالة إعرابية قد تمثلها علامة نصب أو علامة رفع تبعا للسياق. انظر:

Chomsky, N. (1981): Lectures on Government and Binding; Dorddrecht: Foris; PP.170-1.

18) الصبان، حاشيته 2/143.

19) السابق نفسه.

20) جلال الدين السيوطي، همع الهوا مع شرح جمع الجوامع

(بتحقيق: عبد العال سالم مكرم)، دار البحوث العلمية، الكويت 1977، 3/252.253.

21) ينظر: ابن يعيش، شرحه 2/87.

22) السابق2/76.

23) محمد الخولي، قواعد تحويلية للغة العربية: دار المريخ الرياض (198، ص 147.

24) ينظر: تمام حسان، اللغة العربية ـ معناها ومبناها: ط 3 الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985، ص 194، 199 ـ 200.

25) وهو يربط على نحو جيد بين الإعراب ـ عموما ـ والوظائف النحوية التي تضطلع بها التركيبات في السياق اللغوي.

26) تمام حسان، اللغة العربية ص 199 ـ 201.

27) السابق نفسه ض 201.

28) من الجدير بالذكر هنا أن العلامة الإعرابية غير مقصورة، عند القول بإبدال المستثنى، على علامة الرفع، بل إن العلامات الأخرى ممكنة بالطبع في المستثنى تبعا للمستثنى منه الذي يعدونه ساعتئذ مبدلا منه.

29) ينظر: الحاشية رقم (10) فيما يخص نهاد الموسى.

30) ينظر: الأشموني، شرحه 2/145.

31) ينظر: ابن يعيش، شرحه 3/75.

32) ينظر: جمال الدين بن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب (بتحقيق: مازن المبارك وزميله)، طه دار الفكر، بيروت 1979، ص 318.

33) ينظر: أبو بكر بن السراج، الأصول في النحو (بتحقيق: عبد الحسين الفتلي): ط مؤسسة الرسالة، بيروت 1985، 1/28.282.

34) ينظر: الأشموني، شرحه 2/145.

35) السابق نفسه

36) السابق نفسه

37) السابق نفسه

38) ينظر: الصبان، حاشيته 2/145.

39) عبد القاهر الجرجاني، كتاب المقتصد في شرح الإيضاح (بتحقيق: كاظم بحر المرجان) وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر بغداد 1982، 2/720.

40) السابق نفسه 2/702.712؛ وابن يعيش، شرحه 2/89.

41) ينظر مثلا: سيبويه، الكتاب 2/311، 313، والأشموني، شرحه 2/145، وأبو علي الفارسي، كتاب الإيضاح (ضمن كتاب المقتصد للجرجاني) 2/700.

42) الصبان، حاشيته 2/145.

43) من العسير ان نرجئ الإشارة إلى فكرة التفريغ عند الحديث عن الإبدال في سياق الاستثناء فلطالما امتزج الحديث عن التفريغ بالقول بإبدال المستثنى في سياق النفي.

44) المنطوق: هو المعنى التركيبي، اي: المعنى الذي يفيده مجموع الفاظ النص مباشرة.

45) ينظر مثلا: محمد بن يزيد المبرد، المقتضب (بتحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة 1388هـ 4/389؛ وأبو علي الفارسي، الإيضاح، 2/700، والجرجاني، كتاب المقتصد 2/702، وابن يعيش شرحه 2/93.

46) الأشموني، شرحه 2/145.

47) السيوطي، الهمع 3/254

48) السابق نفسه، ص 252.

49) ينظر مثلا: الصبان، حاشيته 2/142، وينظر في المعنى نفسه ص 144 من المصدر نفسه.

50) سورة البقرة (2)، اية 249.

51) عباس حسن، النحو الوافي 2/257

52) الأشموني، شرحه 2/150، والصبان حاشيته، 2/150

53) ابن يعيش، شرحه 2/91

54) ابو علي الفارسي، والجرجاني، كتاب المقتصد 2/704.705، والأشموني، شرحه 2/146، والصبان، ح حاشيته 2/146.

55) الصبان، حاشيته 2/146.

56) ابو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، إملاء ما منّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن (بتصحيح وتحقيق: ابراهيم عطوه عوض)، ط2 مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1969، 1/71؛

وينظر: محمد عبد الخالق عضيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم: ط1 مطبعة السعادة القاهرة 1972، قسم 1 ج 1/163.

57) أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، تفسير البحر المحيط: دار الفكر، بيروت 1983. 1/463، وينظر: عضيمة، دراسات قسم 1 ج 1/163.

58) عضيمة، دراسات قسم 1 ج 1/164.

59) السيوطي، الهمع 3/256.257.

60) سيبويه، الكتاب 2/331.335.

61) ابن يعيش، شرحه 2/89.90

62) عثمان بن عمر بن الحاجب، كتاب الكافية في النحو (بشرح رضي الدين الاستراباذي): دار الكتب العلمية، بيروت 1982، 1/245.

63) عضيمة، دراسات قسم 1 ج 1/154.

64) سيبويه، الكتاب 2/333؛ والبيت للبيد بن ربيعة العامري، ينظر: ديوان لبيد بن ربيعة العامري؛ دار صادر، بيروت 1966، ص57.

65) سيبويه، الكتاب 2/332، والبيت لذى الرمة (غيلان بن عقبة)، ينظر: ديوان ذي الرمة (بتحقيق: كارليل هنري هيس)، كمبردج 1919، ص 638

66) ينظر مثلا: ابن يعيش، شرحه 3/58-63.
67) سورة الصافات (37)، آية 48.
68) ينظر مثلا: ابن يعيش، شرحه 3/58، والبيت للمتنخل الهذلي (مالك بن عويمر)
69) سورة الحجر (15) اية 56.
70) سورة الانعام (6)، اية 77.
71) ينظر مثلا: الصبان، حاشيته 2/142.
72) سورة الأنبياء (21)، آية 22. وينظر: ابن هشام، المغني ص 99.
73) ينظر مثلا: القرافي، الاستغناء ص 331-332.
74) ابن يعيش، شرحه 2/89.
75) الجرجاني، كتاب المقتصد 2/712
76) ينظر: القرافي، الاستغناء ص 346، 350، 351، وابن هشام، المغني ص99، هذا ويرى ابن هشام ان الاستثناء غير ممكن من جهة اللفظ كما لم يجز من جهة المعنى، اما جهة المعنى فكما سبق البيان، واما اللفظ، فلان مايدعى مستثنى منه - شكلا - قد وقع في الآية (38) نكرة، وهذا لا يصلحه عنده لان يكون مستثنى منه؛ اذ لم تقع هذه النكرة في سياق نفي حتى تعم. هذا مع العلم أن بعض النحاة (ينظر: ابن يعيش، شرحه2/89-90) قالوا في الآية بجواز النعت والاستثناء، وقد جوز المبرد، كما يذكر ابن هشام (المغني ص 99)، الاستثناء والإبدال في هذه الآية محتجا بان (لو) «تدل على الامتناع، وامتناع الشيء انتفاؤه». والحق أن ما ذهب اليه المبرد يحمل على الاستغراب، اذ من العسير تصور الحال التي يمكن أن يكون عليها التركيب لو جيء بالنفي في سياق هذه الآية، فوجود النفي يجعل من المستحيل على النص حينئذ أداء المعنى، بل لا نكاد نجد وسيلة يضمن بها النص نفيا شريطة بقاء المعنى المواد.
77) ابن يعيش، شرحه 2/86.
78) السابق نفسه
79) السابق نفسه
*) هذا الاصطلاح، وغيره مثل البنية الظاهرة والبنية العميقة والمعنى التركيبي... الخ. من استخدامات النظرية التوليدية التحويلية.
80) سورة الانبياء (21)، آية 107
81) ينظر مثلا: الأشموني، شرحه 2/52.
82) ينظر مثلا: الأشموني، شرحه 2/149-150، والصبان، حاشيته 2/150؛ ولمزيد من التفصيل ينظر: عضيمة، دراسات قسم 1 ج 1/172-187 حيث يستعرض مواقف النحاة والنحاة المفسرين من التفريغ في الإيجاب.
83) ابن الحاجب، الكافية 1/232، 235
84) عضيمة، دراسات قسم 1 ج 1/173.
85) السابق نفسه ص 185-177.
86) سورة البقرة (2)، آية 45.
87) سورة يوسف 120)، آية 66.
88) الصبان، حاشيته 2/150
89) ينظر مثلا: ابن يعيش، شرحه 2/93
90) السابق نفسه.
91) الصبان، حاشيته 2/149.
92) يكون الحديث عن الاتصال والانقطاع في الاستثناء اذا كان المستثنى منه مذكورا. فاذا كان المستثنى من جنس المستثنى منه المذكور فهو متصل، واذا كان غير ذلك فهو منقطع. ينظر في تفصيل كثير في هذا: القرافي، الاستغناء ص382-496، ويقدم القرافي (383) صوغا جديدا فيه زيادة على تعريفي الاتصال والانقطاع، غير أنه ينطلق من الأساس الذي وضعه النحاة.
93) السيوطي، الهمع 3/255
94) السابق نفسه ص 256.
95) سيف الدين ابو الحسين علي بن محمد الآمدي، الاحكام في أصول الأحكام: دار الكتب العلمية، بيروت 1980، 2/464-426؛ وينظر كذلك: سيبويه الكتاب 2/323، وعضيمة، دراسات قسم 1 ج 1/237-238.
96) الأشموني، شرحه 2/147، والصبان، حاشيته 2/147.
97) يذكر القرافي في الاستغناء اكثر من شاهد لم يكن فيه للانقطاع اثر في تغيير اعراب المستثنى في الإيجاب. ينظر مثلا: ص 457، 458، 468.
98) ينظر مثلا: سيبويه، الكتاب 2/312، 322-325، والأشموني، شرحه 2/147.
99) سيبويه، الكتاب 2/312، والصبان، حاشيته 2/146.
100) ابو الفرج الأصبهاني علي بن الحسين بن محمد، الاغاني: نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، دار احياء التراث العربي، القاهرة (غير مؤرخ)، 15/36 حيث ينسبه إلى احيحة بن الجلاح، وينظر: عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الادب ولي لباب لسان العرب: نسخة مصورة عن طبعة بولاق 1299 هـ، دار الثقافة، بيروت (غير مؤرخة) 2/20 حيث يؤكد نسبته للشاعر المذكور.
101) ينظر: سيبويه، الكتاب 2/326، 327.
102) البيت للنابغة الذبياني، ينظر: ديوان النابغة الذبياني: دار المعارف، القاهرة (غير مؤرخ)، ص 44.
103) البيت لهمام بن غالب (الفرزدق)، ينظر ديوان الفرزدق: الصاوي، القاهرة 1354 هـ ص 536.
104) ينظر مثلا: ابن هشام، المغني ص 155.
105) السابق نفسه ص 211، وينظر: القرافي، الاستغناء ص 182.
106) هو ابو قيس بن الأسلت (صيفي بن عامر)، وينسب لقيس بن

رفاعة، وللشماخ بن ضرار (وليس في ديوانه)، ينظر: البغدادي، الخزانة 2/46، 49.

107) ابن يعيش، شرحه 3/81.

108) سيبويه، الكتاب 2/329.

109) السابق نفسه ص 330.

110) السابق نفسه ص 327 حاشية رقم (3).

111) ينسبه ابو عبد الله محمد بن عمران المرزباني في «معجم الشعراء» (بتحقيق عبد الستار احمد فراج) ص 70 لعمرو بن الأيهم التغلبي.

112) سيبويه، الكتاب 2/323.

113) ابن يعيش، شرحه 2/80.

114) يروي البيت في ديوان النابغة: دار المعارف، القاهرة (غير مؤرخ)، ص 41 برفع (حسن)، وكذلك في ديوانه: الشركة التونسية للتوزيع والشركة الوطنية للتوزيع.

115) سيبويه، الكتاب 2/322.

116) سورة الشورى (42)، آية 23.

117) محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: دار الكتاب العربي، بيروت 1986، 3/402، وينظر: عضيمة، دراسات قسم 1 ج 1/ 266.

118) عضيمة، دراسات قسم 1 ج 1/186.

119) سورة البقرة (2)، آية 78.

120) اسماعيل بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت 1969، 1/116 ـ 117.

121) ينظر مثلا: ابن يعيش، شرحه 2/80.

122) سورة الليل (92)، آية 19 ـ 20.

123) الزمخشري، الكشاف 4/764 ـ 765، هذا، ويذكر الزمخشري ان لفظ «ابتغاء» يقرأ بالرفع من كذلك، وينظر ايضا: القرافي، الاستغناء ص 149.

124) سيبويه، الكتاب 2/322، وابن يعيش، شرحه 2/80.

125) سورة (4)، آية 157.

126) سورة آل عمران (3)، آية 41.

127) عضيمة، دراسات قسم 1 ج1/260.

128) ابن يعيش، شرحه 1/15.

129) سورة يوسف (12)، آية 68.

130) الزمخشري يذكر في كشفه (2/489) ان المستثنى منقطع، لكن العكبري في تفسيره (2/56)، مثلا، جوز كون (حاجة) مفعولا به.

131) ينظر، مثلا، في إعراب المستثنى على موضع غيره: القرافي، الاستغناء ص 177 ـ 187.

132) تجدر الإشارة هنا إلى ان الاستقراء الذي قام به الأستاذ عضيمة لأسلوب الاستثناء في القرآن الكريم (دراسات قسم 1 ج 1/136 ـ 288) قد اعان كثيرا في اعداد هذا البحث.

133) سورة النساء (4)، آية 46، 155.

134) سورة الفتح (48)، آية 15.

135) سورة القصص (28)، آية 58.

136) عضيمة، دراسات قسم 1 ج 1/234 ـ 235.

137) الزمخشري، الكشاف 1/518.

138) عضيمة، دراسات قسم 1 ج 1/234 ـ 235.

139) ابن كثير، تفسيره 1/507، 573.

140) هذا، على الرغم من ان الشاهد (1/72) يمكن حمل (إلا قليل) فيه على النصب على الاستثناء من «مساكنهم» في سياق الإيجاب والتمام مع الاتصال من حيث كان التركيب متصورا على النحو التالي: ((فتلك مساكنهم إلا قليلا لم تسكن من بعدهم))، وعلى هذا لا يكن الشاهد بحاجة إلى تأويل النصب فيه.

141) سورة الأحزاب (33)، آية 60.

142) الزمخشري، الكشاف 3/561.

143) أبو حيان، البحر 7/251.

144) الزمخشري، الكشاف 2/691 حيث يذكر انه يمكن حمله على الانقطاع، وهذا يعني تحقق التمام من حيث كان المستثنى منه (وكيلا).

145) سورة الإسراء (17)، آية 86 ـ 87.

146) الزمخشري، الكشاف 2/691، وينظر القرافي،الاستغناء ص 475.

147) سورة مريم (19)، آية 62.

148) سورة الواقعة (56)، آية 25 ـ 26.

149) ينظر: القرافي، الاستغناء ص 488.

150) سورة الدخان (44)، آية 56.

151) الزمخشري، الكشاف 4/283.

152) سورة الصافات (37)، آية 58 ـ 59، وينظر: الزمخشري، الكشاف 4/45.

153) سورة النساء (4)، آية 66.

154) ينظر محمد بن الجزري، النشر في القراءات العشر (بعناية علي محمد الضباع): دار الكتاب العربي، بيروت (غير مؤرخ)، 3/250.

155) سورة هود (11)، آية 81.

156) ابن الجزري، النشر 2/290.

157) الصبان، حاشيته 2/146، وينظر كذلك: القرافي، الاستغناء ص 415 ـ 416.

158) الصبان، حاشيته 2/146.

159) السابق نفسه.

160) سورة الصافات (37)، آية 38 ـ 41، وينظر الزمخشري، الكشاف 4/42.

161) ينظر: ابن كثير، تفسيره 4/6.

162) سورة النساء (4)، آية 168 ـ 169.

163) سورة الأحزاب (33)، آية 39.

164) سورة الجن (72)، آية 22 ـ 23.

165) سورة النبأ (78)، آية 24 ـ 25.

166) سيبويه، الكتاب 2/335 ـ 336، 337.

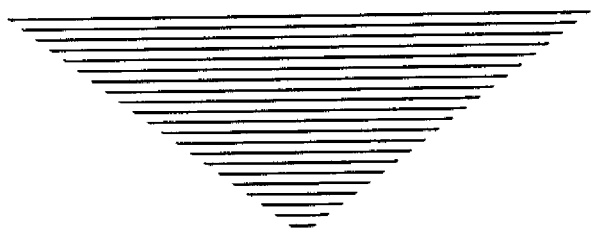
167) ينظر مثلا: سيبويه، الكتاب 2/336، وابن يعيش، شرحه 2/79، وابن عقيل، شرحه 1/601.

168) ينسبه ابن هشام في شرح شذوذ الذهب في معرفة كلام العرب: ط. 10 المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة 1965، ص 263 للكميت بن زيد، وليس في ديوانه.

169) ينسب في كتاب سيبويه (2/335) لكعب بن مالك.

170) ابن عقيل، شرحه 1/602.

171) حسان بن ثابت الأنصاري، ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، دار صادر، بيروت (غير مؤرخ)، ص 148.



إفادات التقديم وأشكاله الدلالية

(قراءة في بعض التشكيلات والأغراض ذات الطابع المعنوي)

الدكتور / رشيد أحمد بلحبيب(*)

تقديم : اختلاف دلالة التركيب بالتقديم والتأخير :

لقد أصبح من المسلم به أن معنى الجملة ليس هو مجموع معاني المفردات التي تتألف منها بل هو حصيلة تركيب هذه المفردات في نمط معين حسب قواعد لغوية محددة تماما كما أن الساعة مثلا، ليست مجموع القطع المعدنية التي تتألف منها وإنما هي آلة تتكون من هذه القطع حسب قواعد معدنية لتؤدي وظيفة لا تؤديها أي من القطع وحدها ولا تؤديها كل القطع مجتمعة إلا إذا ركبت بطريقة محددة(1) .

لأن نسق الجملة وكيفية ترتيب الأجزاء فيها مما ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار، يقول الجرجاني : « وإن أردت أن ترى ذلك عيانا فاعمد إلى أي كلام شئت وأزل أجزاءه عن مواضعها وضعها وضعا يمتنع معه دخول شيء من معاني النحو فيها فقل في :

قفَا نبكِ مِنْ ذِكرَى حبيبٍ ومنزلِ *

(من نبك قفا حبيب ذكرى منزل) ثم انظر هل يتعلق منك فكر بمعنى كلمة منها(2) ذلك لأن المعنى إنما يتولد فقط من ترتيب الألفاظ والعبارات(3) والمعاني هي معاني النحو بالتقديم والتأخير كما يقرر ذلك « السيرافي »(4) .

ومعنى هذا أن لكل تركيب نظمه وترتيبه ومواقع ألفاظه، وقد صرح « باسكال » بأن الكلمات المختلفة الترتيب يكون لها معنى مختلف وأن المعاني المختلفة الترتيب يكون لها تأثيرات مختلفة أيضا(5) .

إن تقديم ما هو متأخر وتأخير ما هو متقدم لمناسبة تقتضي ذلك جائز لا مشاحة فيه(6) وهذا الجواز ليس مجانيا بل ما من مقدم أو مؤخر يزال عن موضعه إلا ويترك ظلالا معنوية يخالف الوضع الثاني فيها الوضع الأول ومن ثم كان تقسيم التقديم إلى مفيد وغير مفيد مما أثار حفيظة الجرجاني حيث حاول حسم هذه المسألة بقوله : « واعلم أن من الخطإ أن يقسم الأمر في تقديم الشيء وتأخيره قسمين،

(*) كلية الآداب والعلوم الانسانية - جامعة محمد الأول - وجدة (المغرب)

فيجعل مفيدا في بعض الكلام وغير مفيد في بعض وأن يعلل تارة بالعناية وأخرى بأنه توسعة على الشاعر والكاتب حتى تطرد لهذا قوافيه ولذلك سجعه ذاك لأن من البعيد أن يكون في جملة النظم ما يدل تارة ولا يدل أخرى، فمتى ثبت في تقديم المفعول مثلا على الفعل في كثير من الكلام أنه قد اختص بفائدة لا تكون تلك الفائدة مع التأخير، فقد وجب أن تكون تلك قضية في كل شيء وفي كل حال، ومن سبيل من يجعل التقديم وترك التقديم سواء أن يدعي أنه كذلك في عموم الأحوال، فأما أن يجعله شريجين فيزعم أنه للفائدة في بعضها وللتصرف في اللفظ من غير معنى في بعض فمما ينبغي أن يرغب عن القول به»(7).

ويقول في موضع آخر: «ثم انظر إلى قول العرب: (ليس الطيِّب إلا المسك)

وقول جرير: ألستم خيرَ من ركبَ المطايَا

ونحو قول المتنبي: ألستَ ابن الأُلَى سعِدُوا وسَادُوا

وأشباه ذلك مما لا يحصى ولا يعد وأرد المعنى على أن يسلم لك مع قلب طرفي الجملة وقل: (ليس المسك إلا الطيب) و(أليس خير من ركب المطايا إياكم) و(أليس ابن الألى سعدوا وسادوا إياك)، تعلم أن الأمر على ما عرفتك من وجوب اختلاف المعنى بحسب التقديم والتأخير(8).

ولقوة هذا الأمر كان الطبري - وهو يرى أن التقديم يكون مفيدا وغير مفيد، يجد في نفسه شيئا يمنعه من التصريح بأن تقديم إحدى الجملتين على الأخرى كتأخيرها عنها وذلك في قوله تعالى (إِيَّاكَ نعبدُ وإِيَّاكَ نستعينُ) [الفاتحة /4](9).

لقد حاول البلاغيون التدليل على اختلاف الدلالات باختلاف التراكيب بالتقديم والتأخير واجتهدوا في بيان الفروق الدقيقة بين عبارات أصبحت رائجة في مصادرهم قديمها وحديثها من مثل: «زيداً ضربتُ» و«ضربتُ زيداً»، و«زيدٌ المنطلقُ» و«المنطلقُ زيدٌ» و«الحبيبُ أنتَ» و«أنتَ الحبيبُ» و«جَاء زيدٌ ضاحكاً» و«جَاءَ ضاحكاً زيدٌ».

* «زيداً ضربتُ» و«ضربتُ زيداً» عبارتان ليستا بمعنى واحد «فإن في قولك «زيداً ضربتُ» تخصيصا له بالضرب دون غيره، بخلاف قولك: «ضربتُ زيداً» وبيانه هو أنك إذا قدمت الفعل فإنك تكون بالخيار في إيقاعه على أي مفعول أردت بأن تقول: «ضربتُ زيداً» أو عمراً أو بكراً أو خالداً، وإذا أخرت الفعل وقدمت مفعوله فإنه يلزم الاختصاص للمفعول على أنك لم تضرب أحدا سواه(10).

* «زيدٌ المنطلقُ» و«المنطلقُ زيدٌ».

وأما قولنا «المنطلق زيدٌ» والفرق بينه وبين أن تقول «زيدٌ المنطلقُ»، فالقول في ذلك أنك وإن كنت ترى في الظاهر أنهما سواء من حيث كان الغرض في الحالين إثبات انطلاق قد سبق العلم به لزيد، فليس الأمر كذلك. بل بين الكلامين فصل ظاهر وبيانه: أنك إذا قلت: «زيدٌ المنطلقُ» فأنت في حديث انطلاق قد كان وعرف السامع كونه، إلا أنه لم يعلم أمن زيد كان أم من عمرو، فإذا قلت «زيد المنطلق» أزلت عنه الشك وجعلته يقطع بأنه كان من زيد بعد أن كان يرى ذلك على سبيل الجواز - وليس. كذلك إذا قدمت «المنطلق»، فقلت: «المنطلق

زيد»، بل يكون المعنى حينئذ على أنك رأيت إنسانا ينطلق بالبعد منك، فلم تثبته ولم تعلم أزيد هو أم عمرو، فقال لك صاحبك: «المنطلق زيد»، أي هذا الشخص الذي تراه من بُعدٍ هو زيد(11).

قال الخوارزمي وأما زيد المنطلق فكلام مع من سمع بزيد ولا يعرفه بعينه فيعرفه كأنه يقول: زيد هذا المنطلق، وأما المنطلق زيد فكلام مع من سمع بالمنطلق ولا يعرفه فتعرفه إياه(12).

* «الحبيبُ أنتَ» و«أنتَ الحبيبُ»:

ومما يدل دلالة واضحة على اختلاف المعنى -إذا جئت بمعرفتين ثم جعلت هذا مبتدإ وذاك خبراً تارة وتارة بالعكس قولهم: «الحبيب أنت وأنت الحبيب»، وذلك أن معنى: «الحبيب أنت» أنه لا فصل بينك وبين من تحبه إذا صدقت المحبة، وأن مثل المتحابين مثل نفس يقتسمها شخصان كما جاء عن بعض الحكماء أنه قال: «الحبيب أنت إلا أنه غيرك» فهذا كما ترى فرق لطيف ونكتة شريفة، ولو حاولت أن تفيدها بقولك: «أنت الحبيب» حاولت ما لا يصح، لأن الذي يعقل من قولك: «أنت الحبيب» هو ما عناه المتنبي في قوله:

أنتَ الحبيبُ ولكنّي أعوذُ بهِ
من أنْ أكونَ مُحباً غيرَ محبوبِ

ولا يخفى بُعد ما بين الغرضين.

فالمعنى في قولك: «أنت الحبيب» أنك الذي اختصه بالمحبة من بين الناس، وإذا كان كذلك عرفت أن الفرق واجب أبدا وأنه لا يجوز أن يكون «أخوك زيد» و«زيد أخوك» بمعنى واحد(13).

* جاءَ ضاحكاً زيدٌ» «وجاءَ زيدٌ ضاحكاً»

فإنك إذا قدمت الحال فقلت: «جاء ضاحكاً زيد»، فإنه جاء على هذه الصفة مختصا بها من غيرها من سائر صفاته بخلاف ما لو قلت: «جاء زيد ضاحكا»، فإنه كما يجوز أن يجيء على هذه الصفة فإنه يجوز مجيئه على غيرها من الصفات فافترقا(14).

لقد أثارت محاولات البلاغيين التمييز بين هذه الأزواج من العبارات بعض الدارسين من أمثال إبراهيم أنيس الذي قال عن الجرجاني: «وقد حاول عبد القاهر الجرجاني أن يفرق بين مثلين من صنعه هما: «زيد المنطلق» و«المنطلق زيد» فلقي من العنت والمشقة ما أجهده وأجهدنا معه، ويظهر أن صعوبة تمييز المسند من المسند إليه في مثل هذه الجمل هو الذي ألجأ عبد القاهر وغيره إلى تكلف الشطط في علاجها»(15).

وحاول حسم هذه المسألة بقوله إن هذه المزاوجات «لا تعدو أن تكون أمر أسلوب إذ لا يكاد المعنى يختلف بتأخير أحدهما أو تقديمه»(16).

ولعل إبراهيم أنيس حين أصدر حكمه هذا كان واقعا تحت تأثير التصور النحوي الذي لا شأن له بالدلالات الجزئية «فالمعنى لا يختلف سواء قدمنا أو أخرنا بينما يحدث التغيير في الدلالة ذاتها ففي قوله تعالى (وجَعَلُوا للهِ شُركاءَ الجنَّ) [الأنعام/101] وجدنا المعنى العام أنهم جعلوا الجن شركاء وعبدوهم مع الله، أما الدلالة فتأتي من وراء الصياغة الإبداعية في التقديم والتأخير(17).

ولهذا لم يستطع برجشتراسر أن يقف عند حدود

قوله: «والأقرب إلى الاحتمال هو أن يكون معنى زيد جاء عين معنى جاء زيد» بل اعترف بالفرق في قوله: «وإنما الفرق بينهما أني إذا قلت: «جاء زيد» أخبرت عن مجيئه إخبارا محضا ولا يخالطه شيء غيره، فتقديم الفعل هو العبارة المألوفة، وإذا قلت: «زيد جاء» كان مرادي أن أنبه به السامع إلى أن الذي جاء هو زيد، كأني قلت: زيد جاء لا غيره.

فتقديم الفاعل عبارة عن أن الأهم كون زيد هو الفاعل لا كونه فعل الفعل، وما ينبه به السامع على هذا المعنى شيئان:

الأول: تغيير الترتيب العادي، فكل شيء يخالف العادة هو أكثر تأثيرا في الفهم من المألوف.

والثاني: أن أول كلمة في الجملة هي على العموم المضغوطة في اللغة العربية إذا صرفنا نظرنا عما تبتدىء به الجملة من الأدوات كإن وأخواتها إلى غير ذلك(18).

فلم يجد بدا من الاعتراف بهذه الفروق الدلالية الدقيقة وإرجاعها إلى تغيير الترتيب الذي يجعل بداية الجملة مضغوطة مُعتنى بشأنها، وهذا الضغط هو ما سماه تمام حسان «بالمعنى الشأني» أو «البؤري»(19) وهو ما يفهم من تحديد بؤرة الاهتمام بمضمون اللفظ بواسطة التقديم والتأخير.

يمكن أن نستخلص مما سبق أن أي تغيير في النظام التركيبي للجملة يترتب عليه بالضرورة تغير الدلالة وانتقالها من مستوى إلى مستوى آخر، وملاك ذلك كله وتمامه الجامع له - كما ينص عليه البلاغيون ويلخصه الجرجاني - صحة الطبع وإدمان الرياضة فإنهما أمران ما اجتمعا في شخص فقصرا في إيصال صاحبهما عن غايته ورضيا له بدون نهايته - وأقل الناس حظا في هذه الصناعة.. لا يعبأ باختلاف الترتيب واضطراب النظم وسوء التأليف.. ولا يقابل بين الألفاظ ومعانيها ولا يسبر ما بينهما من نسب ولا يمتحن ما يجتمعان فيه من سبب(20).

علل التقديم وإفادته:

لقد كان الدارسون قبل عبد القاهر يكتفي أكثرهم ببيان أصل العبارة في دراسة التقديم دون أن يحاولوا الكشف عن المعاني الإضافية للنصوص المختلفة بإدراك جانب من العلاقات الداخلية، فالفرّاء - مثلا - لا يتجاوز تلك النظرة المحدودة التي تحصر التقديم والتأخير في وضع كلمة موضع الأخرى، وتبادل مكان الكلمتين فتفسح إحداهما مكانها للأخرى كأن يقول في قوله تعالى: (ولولا كلمةٌ سبقَتْ من ربّكَ لكانَ لِزاماً وأجلٌ مُسَمّى) [طه127] يريد: ولولا كلمة وأجل مسمى لكان لزاما مقدم ومؤخر(21).

وقد سار على هذا النهج كل من أبي عبيدة في مجاز القرآن(22) وابن فارس(23) والثعالبي(24) دون أن يقفوا على الأسرار البلاغية والدلالية لأسلوب التقديم والتأخير.

وكذلك فعل ابن قتيبة حيث قال: «ومن المقدم والمؤخر قوله تعالى (الحمدُ لله الذي أنزلَ على عبده الكتابَ ولم يجعلْ لهُ عوجاً قَيّماً) [الكهف /1] أراد: أنزل الكتاب قيما، ولم يجعل له عوجا، ومنه (فَضَحِكتْ فبَشّرنَاهَا بإسحاقَ) [هود/70] أي بشرناها فضحكت، وقوله (فَكذّبوهُ فَعَقروهَا) [الشمس/14] أي: فعقروها فكذبوه بالعقر(25).

إلا أن الكتابات البلاغية المتخصصة تجاوزت بيان أصل العبارة بالنظر في أسباب التقديم ودلالاته، وتوصل أصحابها إلى أن ما قدم أو أخر لا يكون إلا لعلة بلاغية، وجعلوا علم المعاني مجال درسه وخاصة منه ما تعلق بتقديم المسند والمسند إليه ومتعلقات الفعل وجعلوا لكل قسم عللاً وأغراضا:

فالمسند إليه يتقدم:

1 ـ لأنه الأصل ولا مقتضى للعدول عنه كتقديم الفاعل على المفعول والمبتدإ على الخبر.

2 ـ أو ليتمكن في ذهن السامع لأن في المبتدإ تشويقا إليه.

3 ـ أو أن يقصد تعجيل المسرة إن كان في ذكر المسند إليه تفاؤل أو المساءة إن كان فيه ما يتطير به.

4 ـ أو إيهام أن المسند إليه لا يزول عن الخاطر.

5 ـ أو إيهام التلذذ بذكره.

6 ـ أو تخصيص المسند إليه بالخبر الفعلي إن ولي حرف النفي.

7 ـ أو تقوية الحكم وتقريره.

8 ـ أو لإفادة العموم(26).

كما يتقدم المسند لأغراض منها:

1 ـ تخصيص المسند بالمسند إليه مثل (ولله ملكُ السمواتِ والأرضِ) [النور/41].

2 ـ التنبيه من أول الأمر على أنه خبر لا نعت مثل (لَهُ همٌ لا مُنتهى لكبارِهَا . . .).

3 ـ التفاؤل بتقديم ما يسر مثل: عليه مِنَ الرحمنِ ما يستحقُّه.

4 ـ التشويق إلى ذكر المسند إليه مثل: ثلاثة تشرق الدنيا ببهجتها(27).

ومن أغراض تقديم متعلقات الفعل:

1 ـ الاختصاص كقوله تعالى (إيّاكَ نعبدُ وإياكَ نستعينُ) [الفاتحة/4].

2 ـ الاهتمام بالمقدم كقوله تعالى (قلْ أغيرَ اللهِ أبغي ربًّا وهو ربُّ كلِّ شيءٍ) [الأنعام/166].

3 ـ التبرك مثل: قرآنا قرأت.

4 ـ ضرورة الشعر.

5 ـ رعاية الفاصلة كقوله تعالى (فأمَّا اليَتيمَ فلاَ تقهرْ وأمَّا السّائلَ فلا تَنهرْ)

[الضحى/9-10](28)

وهذه العلل أو الإفادات أو الأغراض يمكن تقسيمها إلى قسمين:

1 ـ قسم لفظي له صلة بالنظم والهدف منه تحسين العبارة من الناحية الشكلية وإضفاء طابع الجمالية والانسياب على العبارة كمراعاة الفاصلة والضرورة الشعرية.

2 ـ قسم دلالي يختص بالمعاني الإضافية المتولدة عن التقديم كالعناية والاهتمام والتخصيص والتقوية.. وقد ارتأيت أن أقف عند هذه الثلاثة باعتبارها كبرى الدوال التي ارتبطت بالتقديم وارتبط التقديم بها، أما ما عداها من المعاني الجزئية فقد اعتبرتها من مظاهر العناية وليست أقساما مستقلة بذاتها.

التقـديـــم والعنايـــة:

مفهوم العناية:

لقد صاغ البلاغيون بعض المبادىء التي يجدر بالباحث أن يضطلع بها في أثناء مقاربة التقديم والتأخير منطلقين من مبدإ عام يتعلق بإفادات العلاقات النظمية، ثم عن مصدر تلك الإفادات، وفسروا ظاهرة التقديم على أنها تركيز العناية والاهتمام بالعنصر المقدم، فالمتكلم يختار ترتيبا دون آخر باعتبار الظروف والمقاصد وهو يقدم ما العناية به أشد قصدا الى التأثير في السامع الذي اصبح معتبرا في العملية التواصلية.

إن مفهوم العناية يمكننا من النظر في التحويلات الممكنة فرغم أن كل مكونات الجملة تهم المتكلم إلا أن هذا الاهتمام وهذه العناية ليسا على درجة واحدة، فالمقدم درجة الاهتمام به تفوق غيره يقول الجرجاني: «وإنما يكون التقديم والتأخير على قدر العناية والاهتمام»(29).

إذن فالأهم واجب التقديم(30) هذا أصل في تعليل التقديم - أو كالأصل - وهو من جوامع الكلم وله اطراد في تعليل حالات التقديم والتأخير المختلفة فتقديم المسند إليه وتقديم المسند وتقديم متعلقات الفعل كل ذلك يكون من أجل العناية والاهتمام ولهذا عد «إلياس ديب» بيان الأهمية أهم الدواعي البيانية لتعليل التقديم وأصلا لباقي المتعلقات البلاغية الأخرى(31).

وتفسير هذا أن التقديم دليل على أن المقدم هو الغرض المتعمد بالذكر وأن الكلام قد سيق لأجله ففي قوله تعالى (لَقدْ وُعدنَا هذَا نحنُ وآباؤُنا مِنْ قبلُ) [النمل/70] قدم إسم الإشارة الذي يريد به البعث فكان ذلك دليلا على أهمية البعث وأن الكلام قد سبق لأجله، وفي قوله تعالى (لقد وُعدنَا نحنُ وآباؤُنا هذَا مِن قبْلُ) [المؤمنون/84] قدم (نحن وآباؤنا) على (هذا) فكان ذلك دليلا على أهمية المبعوثين وهم القصد من الحديث وليس البعث(32).

إن قضية «العناية» التي تناولها علماء النحو والبلاغة واللغة ومازلنا نقرأ عنها حتى يومنا هذا في كتب النحووالنقد والبلاغة هي في أساسها من صنع سيبويه فهول أول من أشار إليها وطرق بابها، يقول في (باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى المفعول): «فإذا قدمت المفعول وأخرت الفاعل كقولك: ضربَ زيداً عبدُ الله.. وكان حظ اللفظ فيه أن يكون الفاعل مقدما وهو عربي جيد كثير كأنهم إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم وهم ببيانه أعنى وإن كانا جميعا يهمانهم ويعنيانهم»(33).

وفي باب «كسى وما ينصب مفعولين ليسا المبتدإ والخبر» يرى أن التقديم لبيان العناية والاهتمام كما كان في تقديم المفعول على الفاعل، يقول: «وإن شئت قدمت وأخرت فقلت: كسي الثوبَ زيدٌ وأُعطي المالَ عبدُ الله كما قلت: ضربَ زيداً عبدُ الله فالأمر في هذا كالأمر في الفاعل.(34).

كما يرى هذه العناية والاهتمام في تقديم الظرف أيضا يقول: «والتقديم ههنا والتأخير فيما يكون ظرفا أو يكون إسما في العناية والاهتمام مثله فيما ذكرت لك في باب الفاعل والمفعول وجميع ما

ذكرت لك من التقديم والتأخير والإلغاء والاستقرار عربي جيد كثير»(35) .

ويقول «في باب إن» أيضا : «واعلم أن التقديم والتأخير والعناية والاهتمام ههنا مثله في باب كان»(36) .

لقد وضع سيبويه للتقديم والتأخير قاعدة عامة هي أنهم يقدمون ما يعنون به «وذلك أن من عادة العرب الفصحاء إذا أخبرت عن مخبر ما ـ وأناطت به حكما ـ وقد يشركه غيره في ذلك الحكم أو فيما أخبر به عنه، وقد عطفت أحدهما على الآخر بالواو المقتضية عدم الترتيب فإنهم مع ذلك إنما يبدءون بالأهم والأولى قال سيبويه : «كأنهم يقدمون الذي شأنه أهم لهم . .»(37) .

ولعل سيبويه بلفته النظر إلى هذا السر البلاغي الذي تلقفه علماء النحو والبلاغة يكون قد أثرى كثيرا من المباحث البلاغية(38) ولاشك أن هذا يدل على أنه كان من الأوائل الذين أسهموا في تأسيس البعد التعليلي النظري للتقديم وفيه ما فيه من مراعاة موقع الوحدات داخل الرسالة اللسانية والشروط المتميزة التي يفرضها عليه المقام التخاطبي .

وكنا نتوقع عند قراءة كتاب معاني القرآن للفرّاء وهو يعالج مسألة التقديم والتأخير أن يخطو بها خطوات عما كانت عليه عند سيبويه أول القائلين بالعناية والاهتمام . . ولكنا لم نجد في معاني القرآن هذا التوقع في تطور نظرته إلى التقديم والتأخير وأسراره البلاغية بل إننا لم نجد أنه انتفع بالأسرار البلاغية التي ذكرها سيبويه في هذا الباب، واكتفى الفراء بالقول إن في الآية تقديما وتأخيرا، أو هو من المقدم والمؤخر مسايرا في ذلك أبا عبيدة في نظرته الجامعة الخالية من كل إدراك لحقيقة التقديم والتأخير(39) .

ولعل من أهم الذين انتفعوا بمبدإ الاهتمام الذي أقره سيبويه عبد القاهر الجرجاني، فقد ذكر ذلك في دلائله وسعى إلى تسويغ تقدم اللفظ أو تأخره بالنظر إلى ما يمثله في السياق وذلك بتوظيف «الاعتبارات» في البحث عن مصدر اهتمام المتكلم ببعض الأجزاء الكلامية دون بعض يقول الجرجاني : «واعلم أنا لم نجدهم اعتمدوا فيه شيئا يجري مجرى الأصل غير العناية والاهتمام قال صاحب الكتاب وهو يذكر الفاعل والمفعول : كأنهم يقدمون الذي بيانه أهم لهم . .» ثم قال : «إن معنى ذلك أنه قد يكون من أغراض الناس في فعل ما أن يقع بإنسان بعينه ولا يبالون من أوقعه كمثل ما يعلم في حال الخارجي، يخرج فيعيث ويفسد ويكثر به الأذى، أنهم يريدون قتله ولا يبالون من كان القتل منه ولا يعنيهم منه شيء، فإذا قتل وأراد مريد الاخبار بذلك فإنه يقدم ذكر الخارجي فيقول : قتلَ الخارجيَّ زيدٌ، ولا يقول قتلَ زيدٌ الخارجيَّ لأنه يعلم أن ليس للناس في أن يعلموا أن القاتل له «زيد» جدوى وفائدة فيعنيهم ذكره ويهمهم»(40) .

وقال في المقتصد معقبا على قول سيبويه : «يريد أنهم كانوا يقصدون ذكر كل واحد من المفعول والفاعل في قولك : ضربَ الأميرَ زيدٌ، فإنهم يقدمون الذي هو أجزل حظا من العناية والاهتمام مفعولا كان أو فاعلا(41) .

فالتعليل بالعناية عند الجرجاني ذو طابع عقلي،

يقول تامر سلوم: «وفي التقديم نرى أن المعنى الوجداني ليس أصلا في حديث عبد القاهر إذ القول بالأهمية أو العناية وتأكيد الحكم ودعوى الانفراد ذو صبغة عقلية لا يتضح فيه تلمس الجانب الوجداني أو المعنى الأدبي»(42).

لقد أصبح مبدأ العناية والاهتمام أصلا معتمدا عند البلاغيين المتأخرين الذين تابعوا سيبويه والجرجاني في دعوتهما إلى تسويغ تقدم اللفظ أو تأخره بالنظر إلى ما يمثله في السياق يقول الزمخشري في قوله تعالى: (إنَّ خيْرَ من استأجرتَ القويّ الأمينُ) [القصص/26].

«هذا كلام جامع لا يزاد عليه.. فإن قلت: كيف جعل «خير من استأجرت» إسما «لإن» و«القوي الأمين» خبرا؟

قلت: هو مثل قوله:

ألا إنّ خيرَ الناسِ حيًا وهالكاً

أسيرُ ثقيفٍ عندَهُم في السَّلاَسِلِ

في أن العناية هي سبب التقديم(43).

ويقول في قوله تعالى أيضا: (أراغبٌ أنتَ عن آلهتي يَا إبراهيمُ) [مريم /46] لأنه أهم عنده وأعنى، وفيه ضرب من التعجب والإنكار لرغبته عن آلهته وأن آلهته ما ينبغي أن يرغب عنها أحد(44).

وقريب منه قول ابن الأثير في الآية نفسها: «ولم يقل: أأنت راغب لأنه كان أهم عنده وهو به شديد العناية(45).

ولم يخرج السكاكي - وهو مقعد البلاغة العربية ومصنف أبوابها - عن ملاحظة سيبويه في التقديم، يقول: «والحالة المقتضية هي كون العناية بما يقدم أتم وإيراده في الذكر أهم والعناية التامة بتقديم ما يقدم والاهتمام بشأنه نوعان:

أحدهما أن يكون أصل الكلام في ذلك هو التقديم ولا يكون في مقتضى الحال ما يدعو إلى العدول عنه..

وثانيهما: أن تكون العناية بتقديمه والاهتمام بشأنه لكونه في نفسه نصب عينيك وأن التفات الخاطر إليه في التزايد كما تجدك قد منيت بهجر حبيبك وقيل لك: ما تتمنى؟ تقول: وجه الحبيب أتمنى(46).

لقد جعل السكاكي التقديم للعناية مطلقا أي سواء كان المقدم من معمولات الفعل أو غيرها كما جعل الأهمية ههنا قسيما لكون الأصل التقديم، ومراده بالأهمية، الأهمية العارضة بحسب اعتناء المتكلم أو السامع بشأنه واهتمامه بحاله لغرض من الأغراض كقولك: «قتلَ الخارجيَّ فلانٌ» بتقديم المفعول لأن المقصود الأهم قتل الخارجي ليتخلص الناس من شره(47).

تقديم المفعول وتظاهر العناية:

لقد نبه البلاغيون على ما تفيده متعلقات الأفعال من تحديد المعنى وتصويره أو توكيده ورفع احتماله، وأشاروا إلى أن ما يقصده المتكلم في كلامه يكون هو الجزء الأهم ولذلك يذكر مقدما منصوصا عليه وخلافه من الأجزاء التي يمكن أن تتعلق بالأفعال تكون مطروحة ملقاة لا يلتفت إليها ما دام الغرض لم يتعلق بها، وفي هذا تحديد لأهمية متعلقات الأفعال على حسب أغراض المتكلم ومقاصده.

يقول الزمخشري: «وإذا كان الكلام منصبا إلى غرض من الأغراض جعل سياقه له وتوجهه إليه كأن ما سواه مرفوض مطروح»(48).

إن رتبة المفعول به التأخر عن الفعل والفاعل(49) إلا أنه يمكن أن يتقدم على الفاعل وعلى الفعل والفاعل(50) لعلل من بينها الاعتناء به ولكون الكلام إنما جيء لبيان المفعول(51) أو كانت الحاجة إلى ذكره أشد(52).

لقد شاع المفعول عند العرب واطرد من مذاهبهم كثرة تقدمه على الفاعل حتى دعا ذلك أبا علي إلى أن قال: إن تقدم المفعول على الفاعل قسم قائم برأسه كما أن تقدم الفاعل قسم أيضا قائم برأسه(53).

وقد بلغ تقديم المفعول على الفعل مرتبة أن أصبحت الصناعة النحوية تقبله دون أن تشير إلى أنه خرج عن أصل الرتبة العاملية التي تقتضي أن يكون المعمول بعد العامل(54) فالمفعول إذا تقدم صار الوضع له وكأنه لم يتقدم وإنما حل موضعه الطبيعي يقول ابن جني: «فصار تقديم المفعول لما استمر وكثر كأنه هو الأصل»(55).

وواضح أن ابن جني في معالجته لوضع المفعول به في التركيب قد وقف عند سرد ما يتفق مع قواعد النحو وما يختلف عنها مراعيا صحة القياس أو ضعفه أو فساده دون أن يذكر لنا أسباب التقديم البلاغية حتى إذا تقدم به الزمن وصنف المحتسب وجدناه يركز تركيزا شديدا على تقديم المفعول به وأهميته البلاغية.

وتظهر هذه الأهمية عند ابن جني من ناحيتين:

الأولى: تقديم المفعول.

والثانية: حذف الفاعل وإسناد الفعل إلى المفعول.

وابن جني يشعر بخطورة ما يرمي إليه يقول: «ينبغي أن يعلم ما أذكره هنا، وذلك أن أصل وضع المفعول أن يكون فضلة، وبعد الفاعل كضربَ زيدٌ عمراً،

ـ فإذا عناهم ذكر المفعول قدموه على الفاعل فقالوا: ضربَ عمراً زيدٌ،

ـ فإذا زادت عنايتهم به قدموه على الفعل الناصب فقالوا: عمراً ضربَ زيدٌ،

ـ فإذا تظاهرت العناية به عقدوه على أنه رب الجملة وتجاوزوا به حد كونه فضلة فقالوا: عمرو ضربهُ زيدٌ، فجاءوا به مجيئا ينافي كونه فضلة، ثم زادوا على هذه الرتبة فقالوا: عمرو ضربَ زيدٌ، فحذفوا ضميره ونووه ولم ينصبوه على ظاهر أمره رغبة به عن صورة الفضلة وتحاميا لنصبه الدال على كون غيره صاحب الجملة، ثم إنهم لم يرضوا له بهذه المنزلة حتى صاغوا الفعل له وبنوه على أنه مخصوص به وألغوا ذكر الفاعل مظهرا أو مضمرا فقالوا: «ضُرِبَ عمرٌو»، فاطرح ذكر الفاعل البتة بل أسندوا بعض الأفعال إلى المفعول دون الفاعل البتة مثل قولهم: امتُقع لونُه ولم يقولوا: امتقعه كذا.. وهذا كله يدل على شدة عنايتهم بالفضلة لأنها تجعل الجملة تابعة في المعنى لها حتى إنها إذا لم تكن تابعة لها وكان المفعول مقدما منصوبا فإنه لا يعدم دليل العناية وهو تقديمه اللفظ منصوبا، وهذه صورة انتصاب الفضلة مقدمة لتدل على قوة العناية(56).

فابن جني يقرر أن تقديم المفعول يكون لنكتة

بلاغية هي العناية بشأنه وأن هذه العناية تقوى وتضعف بحسب الحالات، وكلما قويت العناية اتخذ التقديم صورة جديدة وهذه الصورة تصل إلى أربع مراتب:

الأولى: أن يتقدم المفعول على الفاعل فقط.

الثانية: أن يتقدم على الفعل منصوبا.

الثالثة: أن يتقدم على الفعل مرفوعا ويصبح عمدة بعد أن كان فضلة مع الإبقاء على الضمير.

الرابعة: وهي أقواها وأرفعها منزلة لأنها تفضل الثلاثة بأن الجملة التي بعد المقدم تصبح مختصة به عندما تخلو من الضمير.

ولاشك أن كل حالة من هذه الأحوال تستعمل في مكانها المناسب وما يتفق مع حال المتكلم أو السامع.

وتمثل صورة بناء الفعل للمجهول وإسناده إلى المفعول في تحليل ابن جني قمة العناية، وعنده أن هناك درجات من هذه العناية سابقة على هذه الرتبة(57).

ويحاول ابن جني في مواضع متفرقة تأكيد ما في بناء الفعل للمجهول وترك الفاعل من عناية، ففي قوله تعالى: (يقومَ يُقالُ لجهنَّمَ) [ق/30] بالبناء للمجهول وهي قراءة ابن مسعود والحسن والأعمش، يقول إن هذا يدل على أن قولنا: ضُرب زيدٌ ونحوه لم يترك ذكر الفاعل للجهل بل لأن العناية انصرفت إلى ذكر وقوع الفعل بزيد عرف الفاعل به أو جهل(58).

وهو تفسير ذكي للأسلوب الذي وقف عنده من قبلُ سيبويه ومن بعدُ عبد القاهر الجرجاني، أسلوب البدء بالمفعول مع رفعه على الابتداء ثم بناء الفعل بعد ذلك عليه مع محاولة لتطوير هذا الأسلوب بالتطرق إلى مرحلة أبعد بحذف الضمير العائد إلى المبتدإ الذي كان في الأصل مفعولا، وكذلك تفسير لأسلوب البناء للمجهول بالنظر إلى هذا الأسلوب باعتباره ذروة العناية بالمفعول به وأن ذلك مرحلة تتعدى مجرد التقديم المكاني له على فاعله أو فعله أو كليهما(59).

ويبدو أن صاحب الخصائص قد اتخذ من كلا الأسلوبين أصلا يقيس عليه حالات أسلوبية أخرى، وعلى سبيل المثال نراه يقوي قراءة الجماعة لقوله تعالى: (كشجرةٍ طيبةٍ أصلُها ثَابتٌ) [إبراهيم/26] على قراءة أنس بن مالك (كشجرةٍ طيبةٍ ثابتٌ أصلُها) لأن الثبات في الحقيقة هو الأصل، فبقدر ذلك حَسُن تقديمه عنايةً به، ومسارعةً إلى ذكره، ولأجل ذلك قالوا: «زيد ضربته» فقدموا المفعول لأن الغرض هنا ليس بذكر الفاعل وإنما هو ذكر المفعول فقدموه عناية بذكره(60).

إن فيما ذكرت دليلا قويا على تقدم المفعول به للعناية والاهتمام «فإن قدمت الإسم فهو عربي جيد كما كان ذلك عربيا جيدا وذلك قولك: «رأيتُ زيداً» والعناية والاهتمام ههنا في التقديم والتأخير سواء منك في «ضرب زيد عمرا، وضرب عمرا زيد»(61).

ولهذا يعتبر من ضروب الغفلة عن التراكيب العربية ما يذهب إليه بعض الباحثين المعاصرين من أمثال ميشال زكريا الذي يرى أن استعمال المفعول

مقدما على الفاعل أمر مشكوك فيه(62) وإبراهيم أنيس الذي يقول: «وليس يشفع في انحراف الفاعل عن موضعه أو المفعول عن موضعه ما ساقه سيبويه من حديث العناية والاهتمام بالمقدم.. فما قاله النحاة من جواز تقدم المفعول عن فاعله حين يؤمن اللبس لا مبرر له من أساليب صحيحة ولا يعدو أن يكون رخصة مَنَّ بها علينا بعض النحاة دون حاجة ملحة إليها..»(63).

إن عدم امتلاك تصور شامل ومتين عن الامكانات التركيبية في اللغة العربية هو ما شكل - في نظر بن حمزة - حائلا دون محاولة تطبيق مقتضيات أي فهم لغوي معاصر على اللغة العربية(64) فضلا عما في مثل هذه الأحكام من نقص استقراء المادة اللغوية والشواهد المثبتة لهذا الاستعمال والتي تُعد ملء السمع والبصر.

مظاهر العناية والاهتمام:

إن تقديم بعض المعمولات على بعض لا يكون إلا بكون ذلك البعض أهم، لكن ينبغي أن يفسر وجه العناية بشأنه ويعرف له معنى ولا يكفي أن يقال: قدم للعناية والاهتمام من غير أن يذكر من أين كانت تلك العناية وبم كان أهم(65).

وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال: إنه قدم للعناية.. ولتخيلهم ذلك قد قصر أمر التقديم والتأخير في نفوسهم وهونوا الخطب فيه، ولعل ذلك قد ذهب بهم عن معرفة البلاغة ومنعهم أن يعرفوا مقاديرها(66).

قال ابن يعقوب: «ثم كون الذكر أهم لا يكفي في علية التقديم لذاته، لأن الأهمية نفسها حكم يفتقر إلى علة توجبها إذ الأهمية بالشيء هي الاعتناء به والاعتناء لابد له من سبب، فلذلك لو قيل: هذا أهم من ذلك كان هذا القائل بصدد أن يقال له لماذا كان أهم؟ ومن أي وجه كانوا به أعنى؟»(67).

ولذلك حين ألف شمس الدين بن الصائغ كتابه «المقدمة في سر الألفاظ المقدمة» قال فيه الحكمة الشائعة الذائعة في ذلك كما قال سيبويه في كتابه «كانهم يقدمون الذي بيانه أهم لهم وهم ببيانه أعنى» قال: «هذه الحكمة إجمالية وأما تفاصيل أسباب التقديم وأسراره فقد ظهر لي منها في الكتاب العزيز عشرة أنواع: التبرك والتعظيم والتشريف والمناسبة والحث عليه والحض على القيام به والسبق والسببية والكثرة والترقي من الأدنى إلى الأعلى والتدلي من الأعلى إلى الأدنى»(68).

وبهذا يكون ذكر الأهمية كذكر القانون الجامع الجملي(69) الذي سنسعى إلى تفصيله من خلال عرض بعض مظاهر وتجليات العناية الدائرة في فلك الانفعالات النفسية من تعجب واستعظام وفرح وحزن وتفاؤل وتشاؤم ومدح وذم وتشويق وتبكيت(70) باعتبار أن الأهمية هي المعنى المقتضي للتقديم وجميع المذكورات تفاصيل له(71) ومن مظاهر العناية:

*** التشويق:**

يكون تقديم المسند لتشويق السامعين إلى ذكر

المسند إليه، ووجود التشويق في المسند يكون بسبب اشتماله على طول بذكر وصفٍ أو أوصافٍ تُشوِّق إلى صاحب الوصف أو الأوصاف، والغرض من التشويق أن يكون المشوق إليه يقع في النفوس ويكون له فيها محل من قبوله وذلك لأن الحاصل بعد الطلب أعز وأمكن من المنساق بلا تعب، وإنما يرتكب هذا إذا كان مناسبا للمقال كقول الشاعر:

ثلاثةٌ تشرقُ الدنيَا ببهجَتِهَا

شمسُ الضُّحى وأبو إسحاقَ والقمرُ

فالنفوس تشتاق إلى معرفة من ببهجته تشرق الدنيا وهو المسند إليه الذي هو قوله «شمس الضحى وأبو إسحاق والقمر»(72).

يقول السكاكي: «إن تقديم المسند «ثلاثة» قد أثار نوع تشويق إلى ذكر المسند إليه «شمس الضحى وأبو إسحاق والقمر»، مما جعل نفس المتلقي متطلعة لمعرفة من هم هؤلاء الثلاثة حتى إذا استحكم ذلك منها ذكرهم لها، فكان هذا أدعى لتقبلها وتوكيد المعنى لديها وإحداث الاستجابة فيها لانشغالها عن تفقد موضع المبالغة غير المقبولة بما أثارته الظاهرة فيها من انفعال التشويق واتطلع(73).

فالحاصل - إذن - بعد التشوق ألذ وأمكن في النفس.

ومن شواهد هذه الظاهرة قول الآخر:

والذي حَارتِ البريَّةُ فيه

حيوانٌ مستحدثٌ من جَمادِ

فكون المسند إليه موصوفا بحيرة البرية فيه يوجب الاشتياق إلى أن الخبر عنه ما هو وقوله «حيوان مستحدث من جماد» خبر مسوق بعد التشويق إليه فيتمكن في ذهن السامع والحال قد اقتضى مزيد اهتمام بتمكينه في أذهان السامعين المحترز عن الضلال فيه ويزداد المهتدي فيه هدى، ولكونه أمرا عجيبا في نفسه تفزع النفوس إلى التهمم بتصوره(74).

ومن ذلك تشويق السامع إلى المسند إليه لغرابة المسند كقول الشاعر:

وكَالنارِ الحَياةُ فمِن رَمادٍ

أَواخرُها وأولُها دُخَانُ(75)

فتقديم الكلمة مسندا إليها أو مسندا أو متعلقا من متعلقات الفعل يشوق النفس لتلقي الحكم المراد إثباته، وهذا يسرد في كثير من الظواهر الأسلوبية التي يكون ترتيب الألفاظ فيها في النطق على غير ترتيب وجودها الذهني المعتاد.

* تعجيل المسرة أو المساءة / التفاؤل والتشاؤم:(76)

يحصل الاهتمام بتقديم المسند إليه لما في تقديمه من تعجيل المسرة أو تعجيل المساءة وذلك بما فيه من التفاؤل فيفيد تقديمه تعجيل المسرة للسامع، أو لما فيه من التطير فيفيد تقديمه تعجيل المساءة، ولأجل هاتين الإفادتين كان لذكر المسند إليه المفيد لإحداهما مزيد اهتمام - فالأول وهو ما فيه تعجيل المسرة للسامع لأجل التفاؤل نحو: «سَعدٌ في دَارِكَ»، ولا يخفى ما في لفظ «سعد» من التفاؤل -(77).

وهو سماع المخاطب من أول وهلة ما يسر يقول الشاعر:

سَعِدتْ بغُرةِ وجهكَ الأيامُ

وتزيَّنَتْ بقائكَ الأعوامُ

يقول الدسوقي: فتقديم «سعدت» في هذا التركيب المؤدي إلى كون المسند إليه فاعلا مع صحة تأخيره باعتبار تركيب آخر لأجل ما ذكر من التفاؤل، بخلاف لو أخر سعدت بالنظر للتركيب الآخر فلا يكون فيه تفاؤل(78).

والثاني هو ما فيه تعجيل المساءة للتطير نحو: «السَفَّاحُ في دارِ صَديقِكَ»، ولا يخفى أيضا ما في لفظ «السفاح» الدال على سفك الدماء من التطير لإشعاره بالقتل والإهلاك(79).

وربما كان أيضا مما روعي فيه تأخير كلمة كريهة بالنسبة للنفس الإنسانية تلك الآيات الأربع التي ذكرت فيها كلمة «الضر» مثل:

(وإذَا مسَّ الانسَانَ الضرُّ دعَانَا لجنْبِهِ) [يونس12].

(وإذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوا ربَّهم) [الروم/32].

(فإذا مَسَّ الانسان ضرٌّ دَعَانَا) [الزمر/46].

وشبيه بها بعض الآيات التي وردت فيها كلمة «الموت» مؤخرة في قوله تعالى:

(أم كُنتم شهداءَ إذْ حضَر يعقوبَ الموتُ) [البقرة/133].

(كُتب عليكم إذا حَضَرَ أحدكم الموتُ) [البقرة/179].

(حتى إذَا جاءَ أحدَكم الموتُ) [الأنعام/62].

(من قبلِ أن يَأتيَ أحدكم الموتُ) [المنافقون10].

ولعل السر في هذا أن يكون ـ والله أعلم ـ نفورا من التعجيل بذكر كلمة كريهة على النفس البشرية(80).

فالنكتة في التقديم ـ كما قد تكون في التأخير ـ تعجيل المراد من الكلام لأجل خوف فوات الفرصة(81).

* المدح والافتخار:

ومن مظاهر العناية التقديم من أجل المدح أو الافتخار لأن من شأن المادح أن يمنع السامعين من الشك فيما يمدح فيه ويبعدهم عن الشبهة وكذلك المفتخر،

أما المدح فكقول الحماسي:

هم يَفرِشُونَ اللَّبدَ كُلَّ طِمِرَّةٍ

وقول الحماسي: هُمَا يلبسَانِ المجدَ أحسنَ لبسَة

وقول الحماسي: فهُم يضربُونَ الكبشَ يَبرقُ بيضُه

وأما الافتخار فكقول طرفة:

نحن فِي المشتاةِ ندعو الجفلى(82)

فتقديم هذه الضمائر دليل على الاعتناء بالممدوحين وتوكيد أوصاف المدح لهم، ولا تستقيم هذه المعاني إلا بالتقديم لأن في التأخير إضعافا وتبديدا للعناية وضياعا للمراد.

* التعظم والتحقير:

يقدم المسند إليه لإظهار تعظيمه أو تحقيره(83).

والمقصود بالتعظيم تهويل الحكم المراد إثباته

للمحكوم له وتعظيمه وتفخيمه في نفس المتلقي وإثارة الانفعال المناسب عنده، والمقصود بالتحقير خلافه.

يقول المغربي: «قلنا «تعجيل» لأن إظهار التعظيم والتحقير حاصل بالتأخير أيضا والمختص بالتقديم تعجيل الإظهار أو شبه ذلك كالاحتراز من أن يحصل في قلبه تخيل غير المحكوم عليه(84).

وهذا البعد النفسي من الأبعاد التي اكتفى البلاغيون بالاشارة السريعة إليها أيضا ولم يكلفوا أنفسهم عناء البحث عن الأسس النفسية التي تعتمد عليها والتي بها أصبحت قادرة على إثارة مثل هذه الانفعالات، وقد وجدناهم يكتفون بإيراد الشاهد والإشارة إلى الانفعال المناسب الذي يثيره لا غير(85).

*** التبكيت والتعجب:**

وقد يكون التقديم لإرادة التبكيت والتعجب من حال المذكور كتقديم المفعول الثاني على الأول في قوله تعالى (وجعَلوا للهِ شُرَكاءَ الجِنَّ) [الأنعام/101] والأصل: الجن شركاء وقدم لأن المقصود التوبيخ، وتقديم الشركاء أبلغ في حصوله(86).

*** التهكم:**

وقد يؤخر المسند للتهكم بالسامع كقول الشاعر:

تَعاللتِ أشجَى وما بِكِ علّةٌ

تُريدينَ قتلي قد ظَفرْتِ بِذَلِكِ(87)

*** التنبيه:**

ويقدم المسند لتنبيه السامع من أول الأمر على أنه خبر لا نعت كقوله تعالى (ولكُم فِي الأرضِ مستقرٌ ومتاعٌ إلى حين) [البقرة/35].

وكقول الشاعر:

لهُ همَمٌ لا مُنتهَى لكبارِهَا

وهمتُه الصُّغرَى أجلُّ منَ الدهرِ

يقول عبد القاهر: «وهذا الذي ذكرت من أن تقديم ذكر المحدث عنه يفيد التنبيه له قد ذكره صاحب الكتاب في المفعول إذا تقدم فرفع بالابتداء وبنى الفعل الناصب كان له عليه، وعدي إلى ضميره فشغل به كقولنا في «ضربتُ عبدَ الله» «عبدُ الله ضربتُه»، فقال: وإنما قلت عبد الله فنبهته ثم بنيت عليه الفعل ورفعته بالابتداء(89).

ويقول الزمخشري في قوله تعالى (إنَّ الذينَ آمنوا والذينَ هادُوا والصَّابئينَ والنَّصَارَى مَن آمنَ باللهِ واليومِ الآخرِ) [المائدة/71].

فإن قلت: ما التقديم وما التأخير إلا لفائدة، فما فائدة هذا التقديم؟

قلت: فائدته التنبيه على أن الصابئين يتاب عليهم إن صح منهم الإيمان والعمل الصالح فما الظن بغيرهم، وذلك أن الصابئين أبينُ هؤلاء المعدودين ضلالا وأشدهم غيا، وما سموا صابئين إلا لأنهم صبئوا عن الأديان كلها.

كما أن الشاعر قد قدم قوله «وأنتم» في قوله:

وإلاّ فـاعـلَـمُـوا أنّـا وأنـتُـم

بـغـاةٌ مـا بـقـيـنَـا فـي شِـقَـاقِ

منبها على أن المخاطبين أوغل في الوصف بالبغاة من قومه حيث عاجل بهم قبل الخبر الذي هو البغاة لئلا يدخل قومه في البغي قبلهم مع كونهم أوغل فيه منهم وأثبت قدما(90) .

*** لإيهام أنه لا يزول عن الخاطر :**

بأن يجعل الاهتمام بتقديم المسند إليه لما في التقديم من إيهام أنه لا يزول عن الخاطر حتى إن الذهن إذا التفت لمخبر عنه لم يجد أولى منه فهو بالنسبة إلى الخاطر كاللازم بالنسبة للملزوم وذلك لكونه مطلوبا، والمطلوب لا يفارق تصوره في الذهن(91) .

وإنما يقال « لإيهام » لأن عدم زواله عن الخاطر أمر ممكن عادة وإنما الحاصل إيهام عدم الزوال، ويدل على عدم الزوال على وجه الإيهام كون المذكور مطلوبا مرغوبا لأن المرغوب من شأنه لا يزول عن التصور(92) .

إن معظم ما ذكر من علل التقديم هو من مظاهر العناية بالمقدم، وهو تفاصيل للعناية(93) إذ كانت العناية بمثابة القانون الجامع(94) . . وكانت هذه المعاني النفسية مظهرا لها، وهي لا تنحصر بعدٍ بحيث يمكن تسجيل إلى جانب ما ذكر التقديم الذي يكون من أسبابه ضعف الاعتناء بالمسند إليه(95) أو إدخال الروع في ضمير السامع أو لتقوية داعي المأمور أو الاستعطاف(96) وفي الوعد والضمان(97) .

والذي يطبع هذه الظاهرة الأسلوبية البلاغية ويحكمها هو الأبعاد النفسية الانطباعية ذلك أن النفس تُعنى وتتطلع الى تقديم الذي بيانه لها أهم وهي بشأنه أعنى فقد يشغل نفسَ المتلقي أمرٌ من الأمور وتتطلع الى خبره وتتشوق الى ما تم بشأنه لكون التعرف عليه مهما لديها، أو لأن أمورا مهمة تترتب عليه، فحينئذ ولكي يكون التعبير أكثر قدرة وقابلية على التأثير والإثارة يقدم فيه ما انعقد القلب به وإن كان حقه الترتيبي من حيث الوجود الذهني التأخير وذلك حتى يعجل للنفس ما تريد التعرف عليه فتطمئن وتستقر، وإلا فَقَدَ النص قيمته لانشغال النفس عما يرد فيه بما تعلقت به وتأخر بيانه في النطق(98) .

وقد كان عبد القاهر الجرجاني - بعد سيبويه - أقرب البلاغيين إلى تفهم حقيقة هذه الظاهرة والكشف عن بعدها النفسي حينما ذهب إلى أن النفس إنما تُعنى بتقديم ما تهتم بشأنه وذلك لأنه ماثل نصب العينين وأن التفات الخاطر إليه في ازدياد .

ولعل هذا ما يجعل الحديث عن تقعيد مظاهر العناية مستعصيا فضلا عن التداخل الحاصل بين مصطلحات الملكات النفسية والطباع المركوزة وكثرة المترادفات التي تنحو منحى تقويا خالصا، فالبهجة والسرور والغبطة والتفاؤل والتعجيل بالمسرة في مقابل الألم والكرب والخوف واليأس والتشاؤم والتطير والتعجيل بالمساءة، ولا نعرف حدود معنى الكلمة وما استعمل بإزائها : أين ينتهي ليبدأ معنى آخر!(99).

ولعل هذا أيضا ما أزعج إبراهيم أنيس ودفعه الى التصريح بقوله: «لا معنى لأن ننساق مع البلاغيين حين يعزون المسند إليه إلى أمور تلمسوها من شواهد معينة كالتمكين في ذهن السامع والتعجيل بالمسرة أو المساءة والاستلذاذ والتعظيم والتحقير.. ومن التغريب أنهم يجعلون نفس هذه الأسباب أو معظمها داعيا من دواعي تقدم المسند أيضا(100).

إن هذا القول مع ما فيه من صحة من جهة كونه يشرح مشكلا من مشاكل البلاغة العربية وهي الافتقار إلى التأصيل وتوحيد الأدوات والمصطلحات المتداخلة والمتضاربة إلا أنه يتجاهل الجانب الانطباعي أو الشخصي الذي لا مفر منه في التعامل مع لغة النص أو اللغة التي نستعملها «لأن مجال التحليل في هذه الحال أوسع من مجال تحليل الجملة نحويا»(101).

لقد اتضح من خلال ما سبق ـ بما لا يدع مجالا للشك ـ أن العناية ومظاهرها أصل من أصول التعليل البلاغي لظاهرة التقديم والتأخير وأن ارتباطها بالملكات النفسية المعبر عنها بما تفرع عن العناية الدالة على حسن مراعاة المخاطب وسبر أغوار نفسه أمر لا يمكن تجاهله البتة.

الهوامش:

(1) ينظر: علم الدلالة العربي، فايز الداية ص.21 والتقدير وظاهر اللفظ، داود عبده ص.6 (الفكر العربي) والاتجاه الوظيفي، يحيى أحمد ص.78-88.

(2) الدلائل ص.410.

(3) محاضرات في علم اللسان العام، سوسير ص.176.

(4) المقابسات ص.68-76 والامتاع والمؤانسة 121/1.

(5) نظرية اللغة، عبد الحكيم راضي ص.213.

(6) أضواء على متشابهات القرآن: ياسين: 154/1

(7) الدلائل ص.110-111

(8) المصدر نفسه ص.188-189

(9) تفسير الطبري 53/1، وتفسير القرطبي 145/1 انظر البلاغة القرآنية، أبو موسى ص.288.

(10) الطراز، الشيخ حمزة العلوي 65/2-66

(11) دلائل الاعجاز ص.186-187، ونهاية الايجاز ص.159 وشرح الكافية، للرضي 100/1، ومختصر التفتازاني 98/2-102-103 ومواهب الفتاح 98/2.

(12) التخمير 275/1-276

(13) الدلائل ص.190-191 يقول ابن القيم: «وإن لم يكن الخبر مفيدا لم تفد المسالة شيئا، وكان لا فرق بين تقديم الخبر وتأخيره كما إذا قلت: في الدنيا رجل كان في عدم الفائدة بمنزلة قولك: رجل في الدنيا، فهنا لم تمتنع الفائدة بتقديم ولا تأخير وإنما امتنعت من كون الخبر غير مفيد» بدائع الفوائد 148/2-149.

(14) الطراز 72/2-73

(15) من أسرار اللغة ص.323.

(16) المرجع السابق ص.324 وانظر احياء النحو ص.55.

(17) البلاغة والأسلوبية، عبد المطلب ص.252.

(18) التطور النحوي للغة العربية، برجشتراسر، ص.133.

(19) الأصول، تمام حسان ص.385.

(20) الوساطة ص.412-413

(21) معاني القرآن: 195/2

(22) مجاز القرآن 24/1-13/2

(23) الصاحبي ص.412/413

(24) فقه اللغة وسر العربية ص.322.

(25) تاويل مشكل القرآن ص.158 وانظر: البلاغة القرآنية، ابو موسى ص.99. وأثر النحاة في البحث البلاغي، عبد القادر حسين ص.137 والبلاغة العربية بين القيمة والمعيارية، ابو الرضا ص.22.

(26) مفتاح العلوم ص.93 والإيضاح ص.52 وشروح التلخيص 389/2.

(27) مفتاح العلوم ص.105 الإيضاح ص.101 البرهان 233/3، وشرح التلخيص 109/2

(28) نهاية الإيجاز ص.316 والبرهان 253/3 والايضاح ص.52-53. وانظر: نظرية اللغة، عبد الحكيم راضي ص.215-216.

(29) المقتصد 330/1

(30) مفتاح العلوم ص.194-195

(31) أساليب التأكيد في اللغة العربية ص.66

(32) فن البلاغة، عبد القادر حسين ص.107

(33) الكتاب 14/1-15، والنكت الاعلم الشنتمري ص.113

(34) المصدر السابق 19/1 والنكت ص.129-132

(35) المصدر السابق 27/1

(36) المصدر السابق 285/1 والنكتب ص.631.

(37) البرهان 235/3

(38) نظام الجملة العربية ص.132

(39) أثر النحاة في البحث البلاغي ص.137.

(40) الدلائل ص.107-108. وانظر: نظرية اللغة، عبد الحكيم راضي ص.220، والبلاغة القرآنية ص.100.

(41) المقتصد 311/1

(42) نظرية اللغة والجمال، تامر سلوم ص.131

(43) الكشاف 403/3

(44) المصدر السابق: 20/3

(45) المثل السائر 215/2-216. قال ابن الاثير الحلبي: «فقدم الخبر على المبتدإ للاهتمام به» جوهر الكنز ص.125، وانظر البسيط 310/1.

(46) مفتاح العلوم ص.236 وانظر التلخيص ص.135-136 والإيضاح ص.209، والاشارات والتنبيهات ص.87 وعروس الافراح 160/2 ومواهب الفتاح 154/2.

(47) المطول ص.202.

(48) الكشاف 8/4. وذلك بعد تعليقه على قوله تعالى (وإذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما..) [يس/13].

(49) الكتاب 104/1

(50) المصدر السابق 46/1-68-234، والدلائل ص.131 والحلل ص.98-99.

(51) البسيط 276/1-277

(52) حسن التوسل ص.156-157، والمطول ص.203-204

(53) الخصائص 294/1

(54) البرهان، الزركشي 276/3

(55) الخصائص 298/1

(56) المحتسب 65/1-66-67

وانظر مثل هذا الكلام: المقتصد 229/1. وفن البلاغة، عبد القادر حسين ص.103-104 وأثر النحاة في البحث البلاغي ص.305

(57) انظر: نظرية اللغة، عبد الحكيم راضي ص.218-219.

(58) المحتسب 284/2، والخصائص 218/2

(59) نظرية اللغة ص.219-220، وأثر النحاة في البحث البلاغي ص.85.

(60) المحتسب 362/2-363

(61) الكتاب 14/1

(62) الألسنية التوليدية ص.27

(63) من أسرار اللغة ص.244

(64) نظرية العامل ص.313

(65) الكليات، الكفوي 11/2

(66) الدلائل ص.108-109

(67) مواهب الفتاح 389/1، ومختصر التفتازاني 389/1.

(68) الاتقان 35/3

(69) مواهب الفتاح 110/2

(70) ينظر على سبيل المثال مفتاح العلوم ص.194-195، والخواطر الحسان ص.148، والبلاغة العربية في ثوبها الجديد، بكري شيخ أمين من ص.147 إلى ص. 152وأساليب التأكيد في اللغة العربية ص.66-67.

(71) المطول ص.186.

(72) مواهب الفتاح 116/2، وفن البلاغة، عبد القادر حسين ص.109.

(73) مفتاح العلوم ص.221، والأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية ص.116.

(74) مواهب الفتاح 391/1، وانظر: التلخيص ص.74-75، ومعاهد التنصيص 136/1 والاشارات والتنبيهات، الجرجاني ص.45.

(75) الاشارات والتنبيهات ص.78.

(76) الإشارات والتنبيهات ص.45 والتلخيص ص.125 ومختصر التفتازاني 393/1 وبغية الايضاح 211/1-212

(77) مواهب الفتاح 393/1-394 والايضاح ص.135.

(78) حاشية الدسوقي على السعد 115/2-116

(79) التلخيص ص.74-75.

(80) من أسرار اللغة، إبراهيم أنيس ص.246-247.

(81) مواهب الفتاح 114/2

(82) الايضاح ص.140

(83) مختصر التفتازاني 394/1

(84) مواهب الفتاح 395/1 وانظر: الطراز 13/2-14

(85) الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية ص.124.

(86) البرهان، الزركشي 236/3 وانظر: التلخيص ص.92 ومعاهد التنصيص 159/1.

(87) الاشارات والتنبيهات ص.78 والتلخيص ص.124-125 وشرح

التلخيص للبابرتي ص.300.

(88) الاشارات والتنبيهات ص.78 والتلخيص ص.124-125 وشرح التلخيص للبابرتي ص.300.

(89) الدلائل ص.131 والكتاب 41/1، وانظر: البلاغة القرآنية، أبو موسى ص.101-102.

(90) الكشاف 661/1، وانظر: البلاغة القرآنية ص.286.

(91) الايضاح ص.136 ومختصر التفتازاني 394/1

(92) مواهب الفتاح 394/1

(93) الاتقان 35/3

(94) مواهب الفتاح 110/2 والكليات 9/2-10

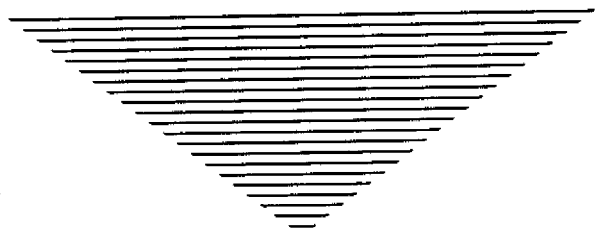
(95) الاشارات والتنبيهات ص.78.

(96) الايضاح ص.140

(97) المصدر السابق ص.156

(98) الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية ص.117

(99) انظر بتفصيل: حقل المعاني عند البلاغيين المتأخرين، فاضل وهبي ص.29-30-31.



في أصل اللهجات العربية الحديثة

د. / عبد الله حمد(*)

1 ـ المقدمة :

إن البحث في أصل اللهجات العربية الحديثة هو في الواقع بحث لغوي تاريخي يتطلب من الباحث الوقوف على عدد من التطورات في تاريخ اللغة العربية. فهو بحث في تاريخ العربية بشكل عام، ذلك أنه لا يمكن البحث في أصل اللهجات دون الوقوف على تاريخ اللغة الفصحى واللهجات القديمة وعلاقتهما باللهجات الحديثة. إن بحثا كهذا يتطلب كغيره من البحوث اللغوية التاريخية عدداً من المعلومات والأدلة التي يستطيع الباحث توظيفها من أجل تفسير الظواهر اللغوية ومنها أصل اللهجات وبالتالي الإجابة على التساؤلات المتعلقة بهذه المسألة. فهو بحث متشعب إلى حد كبير ولن يكون هناك جواب قطعي بقدر ما يكون هناك جواب ترجيحي.

إن البحث في أصل اللهجات العربية ليس أمراً جديداً بل تناوله عدد من الباحثين عربا وعجما(1) وحاولوا إلقاء الضوء على هذه المسألة والخروج أحيانا بنتائج معقولة بناء على الأدلة المتوفرة وأحيانا ترديد أقوال وآراء سابقة مشحونة بالعاطفة والمشاعر أكثر منها محاولات تقصي واستقراء. ترمي هذه الدراسة تحديدا إلى البحث في أصل اللهجات الموجودة هذه الأيام في البلاد العربية(2). هي محاولة مختصرة للإجابة على السؤال التالي بشقيه وهو: كيف ومتى تشكلت هذه اللهجات؟ نحن لا نزعم أننا سنقدم إجابة شافية ونهائية لهذا السؤال، ولكننا سنحاول طرح تفسير لغوي تاريخي للخلفية اللغوية التي انبثقت منها اللهجات وتشخيص للمراحل اللغوية التي مرت بها اللهجات. وهذه الخطوة ستعتبر شيئا جديدا يضاف إلى محاولات رصد تشكل اللهجات في الماضي. فالدراسة بمجملها ستكون محاولة تحسس وفحص لجانب من التاريخ اللغوي للغة العربية.

إن الناظر في واقع اللهجات العربية الحديثة والباحث في أصلها أو أصولها يقوده إلى طرح عدد من الاحتمالات أو الفرضيات المتعلقة بأصولها من أجل التعامل مع هذه القضية بصورة دقيقة. وهذه

(*) عضو مجمع اللغة العربية الفلسطيني

الفرضيات هي التي تحدد المنهاج الذي سيسلكه الباحث من أجل الوصول في نهاية المطاف إلى الحل المنشود. وعليه فإن هذه الدراسة تقوم على الفرضيات التالية:

أولا: إن اللهجات الحديثة انحدرت من اللغة الفصحى.

ثانيا: إن اللهجات الحديثة انحدرت من اللهجات العربية القديمة.

ثالثا: إن اللهجات الحديثة انحدرت من لغات الأمصار المفتوحة حيث نشأت اللهجات لاحقا.

رابعا: إن اللهجات الحديثة انحدرت من مستوى لغوي مشترك كان سائدا ربما مع بداية الفترة الاسلامية.

خامسا: إن اللهجات الحديثة تشكلت من اللغة الفصحى واللهجات القديمة ولغات الأمصار.

ستتضمن الدراسة البحث في الوضع اللغوي قبل الإسلام أو ما يعرف بالحقبة الجاهلية ومحاولة الوقوف على طبيعة ذلك الوضع وخاصة فيما يتعلق بوضع اللهجات واللغة الفصحى وعلاقتهما ببعضهما البعض، ثم وصف الوضع اللغوي في صدر الإسلام والتطورات التي حصلت مع نزول القرآن الكريم وتأثير ذلك على وضع اللغة العربية. ثم سنبحث في الوضع اللغوي خارج الجزيرة العربية وتحديدا في الأمصار المفتوحة المتاخمة لجزيرة العرب مع الإشارة إلى المغرب العربي أحيانا، حيث توجد اللهجات العربية الحديثة. وأخيرا وعلى ضوء هذا كله سيتم مناقشة فرضيات الدراسة.

2 ـ الوضع اللغوي قبل الإسلام:

إن الوضع اللغوي قبل الإسلام كان غامضا إلى حد كبير وذلك لندرة المعلومات المتوفرة عن تلك الحقبة الجاهلية. فكل ما ورد لنا عن تلك الحقبة هو ما يعرف بالأدب الجاهلي الذي اشتمل على شعر كثير من مطولات وغيرها وبعض النثر وغير ذلك مما يتعلق بالخطابة. إلا أن المهم في تلك الفترة هو ظهور اللغة الفصحى إلى جانب اللهجات التي كانت سائدة في ذلك الوقت. فهذه اللغة باتت تمثل اللغة الراقية والنموذجية وأفضل ما أنتجه العرب آنذاك. على أية حال فإن ما يتحدث عنه المؤرخون واللغويون عن تلك الحقبة لا يعدو أن يكون مجرد تخمينات تعطي صورة ما عن ذلك الوضع. ثم تبلورت الصورة عن ذلك الوضع على شكل مسلمات تتفاوت في درجة أهميتها. ومن هذه المسلمات أنه كانت هناك لغة أدبية مشتركة تستعمل في الأدب الرفيع، وكانت هناك لهجات عربية متنوعة وكثيرة منتشرة في أنحاء الجزيرة بما في ذلك أطرافها المتاخمة للعراق وسوريا وعلى سواحل الخليج العربي. وهناك مسلمة أخرى وهي أنه لم يكن هناك مستوى لغوي ثالث مستقل غير المستوى الفصيح واللهجي. وفي المقابل كانت هناك أمور لم تؤخذ كمسلمات ومنها: هل كانت اللهجات قريبة من بعضها البعض؟ وهل كانت اللهجات نفسها قريبة من الفصحى؟ هل كانت اللهجات منعزلة أم دائمة الاحتكاك؟ وأخيراً وأهمها وهو كيف تشكلت الفصحى وأية لهجة تمثل؟

أما كيف نشأت اللهجات القديمة في الجزيرة العربية فإنها مسألة لم تشغل بال أحد من الباحثين ولم تكن قضية في يوم من الأيام. بل إن المسلم به

هو أن اللغة العربية وهي لغة سامية انحدرت من اللغة السامية الأم ومع الأيام انتشرت بين سكان الجزيرة وبسبب التطور الطبيعي لأية لغة انسانية فقد تفرعت عنها اللهجات ثم تنوعت من حيث قربها وبعدها من اللغة الأم وبات لكل منها خصائص لغوية تميزها عن أخواتها من اللهجات الأخرى. بل إن ما شغل بال الكثيرين من الباحثين هو قضية نشوء اللغة الفصحى أو الأدبية المشتركة ووصولها إلى أوج بيانها من خلال ما حملته من أدب جاهلي قبيل نزول القرآن الكريم على الرسول صلى الله عليه وسلم.

يظن أن اللغة الفصحى قد تشكلت من ائتلاف عريض من اللهجات العربية وقد خلت هذه اللغة من الخصائص اللهجية الموجودة آنذاك مثل الكشكشة والعنعنة والفحفحة وغيرها وغدت النموذج اللغوي الراقي. وعليه فهي بالتالي لا تمثل لهجة قبيلة معينة بل تمثل اللهجات العربية التي قامت عليها هذه اللغة. أي بعبارة أخرى هي، كما يراها ابن جني، خليط من لغات العرب(3). وعلى ضوء هذا فمن المرجح أن تكون هذه اللغة قد ضمت لهجات قبائل كثيرة أكثر من أسماء القبائل(4) التي وردت تاريخيا وعرفت على أنها المصدر الذي أخذ عنه علماء اللغة القدامى المادة اللغوية. فهذا الخليط الكبير والمتنوع الذي يشمل القواعد النحوية والمترادفات التي تعد بالعشرات بل بالمئات أحيانا يشير إلى احتمال تعدد المصادر اللغوية التي أخذت منها المادة اللغوية. وإلا كيف نفسر من يرى أن لغات العرب كلها حجة(5). يقول محمد آل ياسين معللا عدم حصر اللغة بلهجة واحدة «لم تعد الفصحى تمثل لهجة بعينها، ذلك أنه ليس بين المطولات الجاهلية خلافات لغوية واضحة في حين اختلف الشعراء في أنسابهم الى القبائل مما يشير الى أن هذه المطولات منظومة بهذه اللغة الموحدة»(6).

أما عن كيفية تشكلها فحتى الرواد اللغويون العرب المعاصرون يترددون أو يتحاشون الخوض في هذا الموضوع. يقول عبده الراجحي بهذا الصدد «والرأي عندنا.. وهو أن شبه الجزيرة العربية كانت بها لهجات كثيرة مختلفة تنسب كل لهجة منها إلى أصحابها وإلى جانب هذه اللهجات كانت هناك لغة عربية مشتركة تكونت على مر الزمن بطريقة لا سبيل لنا إلى تبينها»(7). ومن جانبه يرى إبراهيم أنيس «إن أقدم ما نستطيع تصوره في شأن شبه الجزيرة العربية هو أن نتخيلها وقد انتظمت لهجات محلية كبيرة، انعزل بعضها عن بعض واستقل كل منها بصفات خاصة، ثم كانت تلك الظروف التي هيأت لبيئة معينة، في شبه الجزيرة، فرصة ظهور لهجتها ثم ازدهارها، والتغلب على اللهجات الأخرى»(8). أما عن انعزال القبائل بعضها عن بعض الوارد في النص فربما كان غير دقيق. فمن المرجح أن القبائل تلك كانت في حركة دائمة ومستمرة تبعا لمقتضيات الحياة(9). فالظروف الحياتية لابد وأن تكون قد هتمت هذا التحرك المستمر أما عن اللهجة التي يعنيها إبراهيم أنيس فهي لهجة قريش كما قال ذلك عدد من الباحثين(10). إلا أنه من الواضح والراجح أن تكون هذه اللغة الفصحى غير مبنية على لهجة قريش تحديداً على عكس ما يرى ابن فارس(11) على سبيل المثال. فالنقاش الذي يورده تمام حسان المتضمن لعدد من الحقائق اللغوية والتاريخية يضعف

إلى حد كبير احتمال كون الفصحى ممثلة للهجة قريش. ومن هذه الحقائق تجنب الرواة الأخذ عن قريش كمصدر للمادة اللغوية ولكنهم أخذوا عن تميم مثلا، وعدم ظهور فحول من الشعراء في قريش، والقرآن لم ينزل بلهجة قريش بل بلهجات العرب الأخرى وأخيراً فإن هذه اللهجة لا تحقق الهمز في حين أن الفصحى تحرص على تحقيقه(12).

ولكن ماذا عن طبيعة هذه اللغة الفصحى في المجتمع الجاهلي؟ هل كانت لغة سليقة ولغة محكية؟ هذه مسألة أثارت الكثير من الجدل وانقسم الباحثون حيالها، فمنهم من قال أن الفصحى لم تكن لغة خطاب قط ويترتب على هذا القول بطبيعة الحال نفي أن تكون لغة سليقة حتى أن رابين Rabin ذهب بعيداً إلى حد القول أنه يوجد «اتفاق بين العلماء الأوروبيين على أن الفصحى كانت إلى حد ما لغة أجنبية بالنسبة لمعظم الذين استعملوها في كتابة الشعر أو بالنسبة لهم جميعا، فكان عليهم أن يكتسبوها بالتعليم. وكان الوضع اللغوي لدى البدو الأقدمين شبيها بالوضع بالنسبة للعرب المعاصرين الذين يكتبون أشعارهم بلغة قديمة قد تكون غير مألوفة لبعضهم»(13). وعن لغة المحادثة يضيف رابين «أن لغة المحادثة عند البدو كانت تختلف عن الشكل الفصيح، ومن الصعب أن نفهم السبب الذي صرف العلماء عن أن يدركوا هذا»(14). أما إبراهيم أنيس فيرى أن وجود اللحن دليل على أنها ليست لغة سليقة ويقول مذكرا «إن صاحب اللغة الذي يتكلمها بالسليقة، يستحيل عليه الخطأ في ظواهر تلك اللغة، دون أن يدرك أنه أخطأ.. ونحن في كلامنا بالعامية لا نخطىء، فإذا زل اللسان في لحظة ارتباك أو تلعثم، رجعنا عن هذا الزلل في لمح البصر وأدركنا أننا قد وقعنا فيه ولا يتصور وقوع الخطأ من صاحب السليقة اللغوية في أي ظاهرة من ظواهر لغته»(15). من ناحيته يرى رمضان عبد التواب(16) الرأي نفسه. أما داود عبده فيرفض فكرة أن تكون اللغة الفصحى لغة محكية نظراً لأن هذا «أمر لا يؤيده الواقع اللغوي، فالفصحى ليست إلا مزيجا من لهجات متعددة لا يمكن أن تكون في مجموعها لغة محكية، ذلك لأن من الأمر الطبيعي في أية لغة محكية أن تكون قواعدها مطردة، أي أن يلزم متكلموها طريقة واحدة في الكلام لا طرقا عديدة مختلفة. فالذي يطابق بين الفعل والفاعل مثلا يفعل ذلك في كل كلامه»(17). ومن الباحثين من يرى أن اللغة الفصحى كانت مطابقة للغة البدو فهي لغة محكية. وعلى رأس القائلين بهذا الرأي علماء اللغة العرب القدامى الذين أصروا على بدوية اللغة العربية وكذلك فك Fuck(18) الذي أصر على نشوء مستوى بدوي محكي مشترك. وفي هذا الصدد يرفض بلاو Blau فكرة مساواة الفصحى باللهجة البدوية المشتركة لأن الأخيرة حسب رأيه لم تكن موجودة أصلا(19). ولنا تحفظ على هذا الرأي.

أما عن قرب اللهجات القديمة من الفصحى. فالواضح أن هذا القرب بين من ناحيتين: الأولى في كون الفصحى أصلا وطبقا للرأي الشائع مبنية على عدد من اللهجات واللهجات بطبيعتها قريبة من بعضها البعض، والثانية أن كلا من اللهجات والفصحى يتشابهان في أنهما من النوع التركيبي Synthetic(20).

فمن خلال المناقشات المطروحة والأدلة المتداولة يرجح أن لا تكون اللغة الفصحى قد استعملت في الخطاب اليومي بصورة دائمة ولكنها كانت تستعمل في مناسبات يومية محدودة. فلهجة القبيلة كانت هي وسيلة الخطاب الرئيسية عند العربي في قبيلته. أما مع أبناء القبائل الأخرى فإنه كان يستعمل مستوى لغويا غير مستقل أو متميز ولكن يغلب عليه الطابع القبلي وربما حوى بعضاً من الفصحى وربما كان ذلك الوضع مشابها إلى حد كبير لما هو جار في البلاد العربية في الوقت الحاضر. فعندما يلتقي السوري والعراقي والمصري والفلسطيني والمغربي والعماني فإنهم لا يستخدمون الفصحى في التخاطب بل يستعملون لهجاتهم الإقليمية والفصحى بشكل أو بآخر. وهذا هو الوصف الدقيق الذي قدمه تمام حسان حينما قال أن «اللهجات القديمة كما هي اللهجات اليوم والفصحى اليوم مع فارق هام هو أن العربي كانت له سليقته في الفصحى إذ يأخذها ويكتسبها مع لهجته القبلية أثناء النشأة أما نحن فإننا نأخذها بالتعلم والتمرين.. وكما تختلف اللغة الفصحى على ألسنة العرب المعاصرين بسبب اختلاف عاداتهم الاستعمالية التي اكتسبوها من اللهجات الدارجة كانت كذلك تختلف على ألسنة العرب الأولين»(21). وهنا نود التعبير عن تحفظنا على العلاقة التي أشار إليها تمام حسان في هذا النص والقائمة بين الفصحى واللهجات القديمة والتي يفهم أنها نفس العلاقات القائمة هذه الأيام بين الفصحى واللهجات الحديثة.

ستبقى قضية تشكل اللغة الفصحى قضية غامضة نوعا ما إلى حين توفر دلائل يقينية تعين على تفسير واقع هذه اللغة. إلا أنه من المعروف لغويا أن لغة كالعربية الفصحى لا يعقل أن تكون قد تشكلت بصورة عفوية وخلال فترة قصيرة وبسبب التقاء القبائل في الأسواق الأدبية القديمة المشهورة أو المناسبات الأخرى. إنه لا ينكر إطلاقا أن هذه اللقاءات قد طورت الفصحى وسمت بها من مرحلة ربما بدائية إلى مرحلة معقدة في بيانها وبلاغتها. إن القضية برأينا أكبر من لقاءات أدبية أو موسمية. ولكن أليس من المحتمل أن تكون الفصحى بنظامها الإعرابي السامي الأصل قائمة منذ فترة طويلة وربما ساحقة في الزمن بصورة لغوية معينة كما هي بقية اللغات السامية. أي أنها انحدرت من العربية القديمة الأولى وتفرعت عنها اللهجات القديمة وهذا هو المقبول لغويا وتطوريا؟ فاللهجات العربية تطورت عن هذه اللغة أي الفصحى بشكلها الأساسي القديم والفصحى نفسها لم تندثر بل تطورت وبقيت اللهجات تغذيها وتعززت مع مرور الأيام وبقي الولاء قائما لهذه الفصحى. فحقيقة كون الإعراب موروثاً في الفصحى يعزز من فكرة قدم الفصحى. ولقد قام نولدكه Noldeke بالتأكيد على إعرابية الفصحى(22) وأن الإعراب هذا ليس من صنعة علماء اللغة القدامى كما يرى بعض الباحثين(23). فيرجح أن العرب في الجاهلية الأخيرة قد تلقوا اللغة الفصحى بصفتها الإعرابية من أجيال عربية سابقة وتوارثتها الأجيال تباعا. إلا أنه من المؤكد أن الفصحى قد بلغت ذروتها من الناحية البيانية والتركيبية في الفترة التي سبقت نزول القرآن الكريم على الرسول صلى الله عليه وسلم. ويبقى تساؤل أخير وهو: أليس من المحتمل كذلك أن تكون قد قامت هناك مملكة أو

ممالك عربية حرصت على تبني الفصحى والمساهمة في تطويرها وبالتالي انتشرت في أرجاء الجزيرة؟ ففي هذا السياق يؤكد فالح العجمي(24) على أن مملكة كندة ساهمت في تكوين اللغة الفصحى.

3 ـ الوضع اللغوي في صدر الإسلام في الجزيرة العربية:

ومع بداية القرن السابع الميلادي بدأ القرآن الكريم يتنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم وجاء القرآن كمصدر تحد كبير للعرب وخاصة البلغاء منهم في ذلك الزمان. فالعرب هم أهل الفصاحة والبلاغة وفن القول ومع هذا يعجزون أن يأتوا بمثله أو بسورة من مثله أو حتى بآية. فمن الواضح في خطاب القرآن للعرب أنه موجه إليهم جميعا وبلسان عربي مبين. قال تعالى «بلسان عربي مبين»(25) و«كذلك أنزلناه قرآنا عربيا»(26) و«كذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا»(27) و«كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا»(28). كل هذا يقودنا إلى القول أن اللغة التي نزل بها القرآن الكريم كانت لغة موجودة عند العرب ومعروفة من قبلهم. وإلا كيف يتحداهم بما هو ليس عندهم؟ وهذا مما يجعلنا نميل في الوقت نفسه إلى الرأي القائل بأن اللهجات كانت قريبة من الفصحى وإلا لما فهم العرب لغة القرآن بهذه الصورة المنقولة ولحصل تعثر في التواصل اللغوي.

وفي هذه المرحلة لم يطرأ تغير جوهري كبير على الوضع اللغوي داخل الجزيرة العربية، أي فيما يتعلق بتركيبة اللهجات والفصحى. ولكن لابد من تسجيل أمرين اثنين وهما صعود اللغة الفصحى إلى أعلى مراتبها وتمكنها أكثر وأكثر في الحياة العامة وحصولها على رصيد شعبي كبير. فقد أصبحت بالإضافة إلى كونها لغة الأدب الموروث، لغة الدين الجديد من قرآن وحديث شريف. وأما الأمر الآخر فهو زيادة احتكاك اللهجات مع بعضها البعض من جهة ومع الفصحى من جهة أخرى. فهذا الدين الجديد أوجد انقلابا في حياة العرب على كافة المستويات وبدأت الوفود تصل إلى مكة أولا ثم إلى المدينة ثانيا للاستفسار عن الدين الجديد، وكذلك حدوث الصراعات السياسية والعسكرية بين أنصار الإسلام وأعدائه والتي أدت إلى الاحتكاك المستمر بين العرب في الجزيرة. وقد ترتب على هذه التطورات أن زحفت الفصحى شيئا فشيئا إلى الحياة العامة، إذ أصبح القرآن يتلى في كل مكان والجميع يتناقل أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم.

4 ـ الوضع اللغوي خارج الجزيرة العربية:

عندما خرج العرب المسلمون من الجزيرة العربية فاتحين للأمصار المجاورة كالعراق وسوريا الكبرى ومصر حصل ثاني أهم تطور لغوي تاريخي في حياة اللغة العربية بعد التطور الأول وهو نزول القرآن الكريم باللغة الفصحى. خرج هؤلاء الفاتحون إلى تلك الأمصار ومعهم بطبيعة الحال مستويان لغويان من العربية وهما لهجاتهم القبلية واللغة الفصحى المشتركة(29). ولكن لابد من الإشارة إلى أن العربية كانت معروفة إلى حد ما في تلك الأمصار بحكم التجاور الجغرافي والأهم من ذلك بحكم وجود قبائل عربية تقطن تلك الأمصار في وقت سابق مثل غسان ولخم وجذام وكلب وقضاعة وربيعة ومضر(30).

وعليه فإنه يمكن القول أن العربية كانت قد سبقت العرب الفاتحين إلى تلك الأمصار بصورة محدودة، وكانت هناك بطبيعة الحال لغات الأمصار المختلفة المنتشرة بين أهل البلاد.

أقام الفاتحون العرب في بداية الفتوحات في معسكرات خاصة ثم تحولت هذه المعسكرات إلى مدن كالكوفة والبصرة في وقت لاحق. وكان احتكاكهم مع أهل البلاد محدوداً في البداية ولكن بحكم المتطلبات الحياتية والدعوية بدأ التفاعل بين الفاتحين وأهل الأمصار. فقد احتاج الفاتحون إلى طهاة وخدم وتعاملوا مع التجار(31). أي كان لابد من حصول احتكاك وتفاعل اجتماعي بين الفاتحين وأهل البلاد وما كان ليتم هذا بدون استخدام المفتاح الأساسي لهذا الأمر وهو اللغة، فتزامن التفاعل اللغوي مع التفاعل الاجتماعي، فأصبح الوضع اللغوي يتألف ابتداء من عناصر ثلاثة وهي اللهجات القديمة والفصحى ولغات الأمصار. واللغات هذه تضم الآرامية في سوريا وأجزاء كبيرة من العراق، وفي العراق أيضا كانت هناك الفارسية والتركية والكردية وبعض اليونانية وكانت هناك القبطية واليونانية في مصر وهناك البربرية في المغرب العربي(32).

فالمعروف تاريخيا أن الفرس كانوا يسيطرون على العراق، والروم كانوا يسيطرون على سوريا ومصر قبل وصول الإسلام إلى تلك الديار.

5 ـ مناقشة الفرضيات:

على ضوء ما تقدم يمكننا الآن البحث في الفرضيات التي تقوم عليها هذه الدراسة. فهنا وفي هذه المرحلة من الدراسة قد تم انجلاء عدد من الأمور التي قد رسمت علامات على الطريق للوصول إلى تقويم واضح لهذه الفرضيات. أما بخصوص الفرضية الأولى والتي تنص على أن اللهجات الحديثة قد انحدرت من الفصحى أو تشعبت عنها فقد قال بها عدد من اللغويين وخاصة العرب وعلى رأسهم علي وافي(33) وصبحي الصالح(34) وابراهيم السامرائي(35) وحسني محمود(36) ورضا الشيبي(37). وبقولهم بهذه الفرضية يفهم أن الفصحى كانت لغة الخطاب الأساسية ولغة محكية وبمرور الزمن انحرفت على الألسن في البلاد المفتوحة وتشعبت عنها أو نتجت اللهجات الحديثة. هذا الرأي كما يرى داود عبده(38) لا يؤيده الواقع اللغوي. فوجود التناقض في القواعد التركيبية في الفصحى بالإضافة إلى عدم إطرادها يقلل الكثير من احتمال كونها لغة محكية. فهي لغة الشعر والأدب الرفيع وقد تكون قد استخدمت وبصورة محدودة في التعامل الرفيع بين أبناء الطبقات العليا وأبناء القبائل(39). وهكذا كانت حالها قديما وحديثا، فمن المستبعد كما أسلفنا سابقا، أنها كانت لغة خطاب وتواصل مع بداية الفتوحات بين العرب الفاتحين أنفسهم وبينهم وبين أبناء البلاد المفتوحة كذلك، ولكنها كانت موجودة بشكل أو بآخر. إن هذه الفرضية تقوم في غالبها على الشعور والإحساس العام وعلى تجليات انطباعية ومسلمات مغلوطة أكثر منها تحليلات علمية تستند إلى أدلة حقيقية.

أما الفرضية الثانية والقائلة بانحدار اللهجات الحديثة من اللهجات القديمة فقط فهي مهمة وهناك أدلة جيدة في هذا المضمار والتي تدلل على التأثير

الكبير لهذه اللهجات على أخواتها الحديثة. فالمتتبع لعدد من الظواهر في اللهجات الحديثة يخلص إلى أهمية هذا التأثير كما فعلنا في موضع سابق(40). وكذلك ما فعل إبراهيم أنيس(41) من تبيان أن اسم الإشارة الجمع المنتشر في البلاد العربية بصيغه المختلفة مثل «هاذول» في شرق الأردن، و«ذول» في العراق و«هادول» في بلاد الشام، و«هاذوْل» في بلاد المغرب، و«دبَّل» في السودان له جذور في اللهجات القديمة. وفعل الشيء نفسه برد اسم الموصول «اللّي» وصيغة النفي مع الشين مثل «ماتخفش» و«ماجاش» إلى أصول لهجية قديمة. إلا أنه من الثابت لغويا أن اللهجات الحديثة هي لهجات تحليلية Analytic(42) إذا ما قورنت باللهجات القديمة ذات الطابع التركيبي Synthetic. وهذا يبين مدى الاختلاف في المستوى التركيبي لكلا النوعين من اللهجات. وقد يقول قائل أن هذا الاختلاف مرده إلى تغير لغوي تاريخي فهذا أمر وارد ولا يجوز رده بالكامل، لكن الترجيح على ضعف هذه الفرضية يأتي بالتأكيد على حقيقتين وهما أن هناك كلمات كثيرة في اللهجات الحديثة ذات أصول فصيحة حتى أن الكثيرين يظنها عامية ولكنها في الواقع فصيحة. بالإضافة إلى هذا هناك ظواهر لغوية موجودة في اللهجات الحديثة والتي لا أصل لها في الفصحى ولا في اللهجات القديمة بل ترجع في أصولها إلى لغات الأمصار من فارسية وآرامية وغيرها كما سنبين ذلك لاحقا.

أما الفرضية الثالثة والتي ترى انحدار اللهجات من لغات الأمصار، فإنه ليس من المعقول تقبل هذه الفرضية لأن اللهجات ظاهرها عربي وباطنها عربي عدا ما تحمله من ظواهر غير عربية. فانحدار لغة من اللغة الأم لابد وأن يحمل الصفات التركيبية الأساسية للغة الأم كما هي اللغات الرومانسية المنحدرة من اللاتينية أو اللغات السامية المنحدرة من السامية الأم. وقياسا على هذا فإننا لا نرى صحة لهذه الفرضية إذا نحن قارنا المستوى التركيبي للهجات الحديثة مع المستويات التركيبة للغات الأمصار من آرامية وفارسية وغيرها. إنه لا ينكر أن اللهجات الحديثة تعج بالمفردات ذات الأصول الغير عربية(43) ولكن لا يعني هذا انحدار هذه اللهجات من تلك اللغات. انظر مثلا إلى الانجليزية كم اقْترضت من اللغات الأخرى وانظر إلى عدد المفردات العربية الموجودة في الأوردية وغيرها.

أما الفرضية الرابعة والتي ترى أن اللهجات العربية قد انحدرت من لغة مشتركة The Arabic Koine خلال المرحلة الإسلامية الأولى والقرون التي تلت ذلك فقال بها تشارلز فيرجسون Charles Ferguson، العالم اللغوي المهتم بالعربية. يقول فيرجسون بهذا الصدد «إن اللهجات العربية الحديثة انحدرت من لغة سابقة من خلال شكل أو مستوى لغوي معين يسمى اللغة المشتركة أو السائدة والتي كانت غير متطابقة مع اللهجات السابقة والتي اختلفت في الوقت نفسه عن العربية الفصحى في مجالات مهمة ولكنها استخدمت جنبا إلى جنب مع اللغة الفصحى خلال القرون الأولى للحقبة الإسلامية»(44) يرى فيرجسون أن اللهجات الحديثة هي استمرار لهذه اللغة المشتركة. وعن بداية هذه اللغة المشتركة يقول فيرجسون «أنه من المرجح جدا أن بدايات هذه اللغة قد وجدت قبل التوسع الكبير للعربية مع انتشار الإسلام، ولكن يبدو محتملا كذلك أن التطور

الكامل لهذه اللغة المشتركة تزامن مع هذا التوسع»(45).

وفي معرض البرهنة على صحة فرضيته بيّن فيرجسون أن هناك ظواهر صوتية وصرفية معينة مشتركة بين اللهجات العربية الحديثة التي لا يوجد لها أصل في العربية الفصحى. وعليه فإنه ليس من المعقول أن تكون هذه الظواهر قد فقدت تماما من الفصحى واستمرت في اللهجات. من هذه الظواهر التي ذكرها هي فقدان المثنى ووجود التلتلة وإعادة تركيب الأفعال المضعفة وفقدان المفاضلة المؤنثة ثم اندماج الضاد والظاء وإلى غير ذلك من الظواهر الأخرى(46).

على أية حال فقد تعرضت هذه الفرضية إلى انتقادات من عدد من اللغويين الذين نسفوا هذه الفرضية من أساسها وخاصة فيما يتعلق بالظواهر التي قدمها فيرجسون. فقد أشار كل من بلاو وكوهين Cohen وكورينت Corriente إلى أن هذه الظواهر التي قال بها فيرجسون لا تصلح دليلا مقنعا على وجود اللغة المشتركة. فقد بين بلاو(47) بأن ست عشرة ظاهرة من الظواهر التي قال بها فيرجسون غير موجودة في لهجات البدو واللهجات الحديثة. من ناحيته أشار كوهين(48) إلى أن عدداً من هذه الظواهر غير موجود أصلا في اللهجات الحديثة والبدوية. أما كورينت(49) فقد وجد أن واحدة من هذه الظواهر موجود في اللهجات الحديثة والبدوية. أما بلوك Bloch فقد خلص إلى أن فكرة فيرجسون غير قابلة للبرهنة(50).

من ناحيتنا فإننا نود القول إلى أنه لا يمكن أن تختفي لغة مشتركة وسائدة مثل تلك التي تحدث عنها فيرجسون دون أن تترك آثارا فعلية في تاريخ العربية بصورة واضحة. علاوة على ذلك فإن اللغويين العرب القدامى لم يأتوا على ذكرها إطلاقا، بل كل ما ذكروه هو الفصحى واللهجات القديمة ثم ما سموه بالعاميات الناشئة في الأمصار. ومن الغريب أن نرى فيرجسون يحاول تجنب الخوض في تحديد مكان وزمان وجود هذه اللغة المشتركة سوى ما ذكره بصورة عامة وفضفاضة عن زمان وجودها، بل إنه يكتفي بالتركيز على البرهنة على وجودها في المقام الأول وهذا بالطبع غير كاف. إذ كيف يمكن البحث في ظاهرة لغوية ما دون محاولة تحديد مكان وزمان وجودها؟ يقول فيرجسون معللا هذا الموقف «إن صحة الدراسة لا تعتمد على أي تحقيق تاريخي للزمان والمكان متى وحيث وجدت اللغة المشتركة، بقدر ما إن التوثيق التاريخي لحقيقة وجود اللغة المشتركة هو الأهم للتأكيد على صحة الأطروحة»(51).

وأخيرا فإن الفرضية الخامسة ترى أن اللهجات الحديثة هي نتاج عناصر ثلاثة وهي الفصحى واللهجات القديمة ولغات الأمصار. وهذه تفاعلت جميعا بشكل مستمر من خلال التأثر والتأثير. وهناك من قال بهذه الفرضية دون إعطاء تفصيلات للمراحل التي مرت من خلالها هذه اللهجات(52). على أية حال يبدو أن هذه الفرضية هي الأكثر قبولا نظرا لواقعيتها ولأخذها في الاعتبار الأدلة التاريخية المتمثلة في وجود العناصر الثلاثة جنبا الى جنب ووجود آثار هذه العناصر بصورة جلية في اللهجات الحديثة. ولكن ما هي المراحل التي سبقت تشكل

اللهجات وبالتالي أخذت وضعها النهائي؟ نحن نرى أن اللهجات الحديثة تشكلت عبر مرحلتين رئيسيتين وهما مرحلة التهجين والتوليد .

أولا : مرحلة التهجين Pidginization

في هذه المرحلة ومن جراء التقاء العناصر اللغوية الثلاثة مع بعضها البعض وتفاعلها بشكل مستمر بسبب الحاجات التي مر ذكرها وعلى رأسها الحاجات الإجتماعية وكذلك حاجة أهل البلاد المفتوحة للتعرف على الثقافة الجديدة والدين الجديد نشأ مستوى لغوي محدود وبسيط يحوي صفات لغوية من العناصر الثلاثة . وهذه برأينا شكلت البذرة الأولى التي نبتت منها اللهجات الحديثة . يقول فك واصفا الوضع اللغوي الجديد على النحو التالي « نشأت بالضرورة لغة للتفاهم Lingua Franca أو Pid-gin أو غيرهما من اللغات المصطنعة لتقريب التفاهم عند الضرورة . وقد استعانت لغة التفاهم المذكورة بأبسط وسائل التعبير اللغوي، فبسطت المحصول الصوتي، وصوغ القوالب اللغوية، ونظام تركيب الجملة ومحيط المفردات وتنازلت عن التصرف الإعرابي، واستغنت بذلك عن مراعاة أحوال الكلمة وتصريفها . كما ضحت بالفرق بين الأجناس النحوية واكتفت ببعض القواعد القليلة الثابتة عن مواقع الكلمات في الجملة للتعبير عن علاقات التركيب »(53) .

وهذه اللغة البسيطة لم تكن واحدة في الأمصار المفتوحة لأنه لم يكن في تلك الأمصار نفس القبائل العربية أو الفاتحين العرب . هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإن لغات الأمصار لم تكن متشابهة بل كانت مختلفة . إنه يمكن القول بأن كل مصر أنتج لغة هجينة في بادىء الأمر ذات سمات متميزة ومختلفة بعض الشيء عن اللغة الموجودة في البلد المجاور . علما بأنه لا يمكن نفي وجود تأثير مشترك واحد في بلدين مختلفين كما حصل في العراق وسوريا حيث كانت الآرامية دارجة بني العامة . أما ما يقال(54) عن نشوء مستوى لغوي بدوي مشترك ومحكي في المعسكرات التي أقيمت للجيوش الفاتحة وانطلقت منه اللهجات الحديثة والفصحى المتأخرة فهو أمر مشكوك فيه(55) . فلا يعقل أن يكون الفاتحون قد انغلقوا في هذه المعسكرات مدة طويلة وبالتالي أفرز هذا الوضع المستوى اللغوي المذكور . فتحرك الفاتحين وتنقلهم في المناطق وتفاعلهم مع محيطهم لم يعط الفرصة لنشوء مثل هذا المستوى اللغوي . وأما عن نشوء الفصحى المتأخرة من هذا المستوى اللغوي فأمر غير مقبول لأن الفصحى كانت أصلا قائمة وواصلت المسيرة مع بداية الفتوحات وحتى هذا اليوم . ولهذا فإننا نرى أن رأي بلاو في هذا الصدد أكثر دقة من غيره حين يقول معلقا على رأي فك بهذا الخصوص « على الرغم من معقولية حل فك لهذه المسألة، إلا أن هذا الحل يبدو متناقضا سواء مع الاتجاه العام للتطور اللغوي أو مع النصوص المستقاة من المصادر التاريخية »(56) وعليه فهو يضيف أنه بدلا من هذا علينا « أن نفترض أن الانتصارات العظيمة والهجرات أثرت على اللهجات العربية القديمة وانتجت تنوعا في اللهجات فقط ولكنها لم تنتج لهجة بدوية مشتركة »(57) . ويتبنى الرأي نفسه كوهين الذي يرى أن اللهجات الحديثة نشأت مستقلة عن بعضها البعض ولم تنحدر من مستوى لغوي مشترك(58) .