الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة ابن خلدون – تيارت –
كلية الآداب و اللغات
قسم اللغة و الأدب العربي

الموضـــوع:

إشكالية العلاقة بين النحو و الدلالة
تجليات نظرية " الإعراب فرع المعنى "
دراسة تطبيقية في تفسير " التحرير و التنوير "
لمحمد الطاهر بن عاشور (ت 1393هـ/1973م)

مذكرة مقدّمـــة لنيل درجـــة الماجستير
في إطار مشـــروع الاتجاه الوظيفي في تعليمية اللغة العربية.

إعداد الطالب: محمد الفاروق عاجب. إشراف الأستاذ الدكتور: عبد القادر شاكر.

أعضاء لجنة المناقشة:

أ.د. عوني أحمد محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة تيارت	رئيـــــــسا
أ.د. شاكر عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	جامعة تيارت	مشرفا و مقرّرا
د.بوهادي عابد	أستاذ محاضر	جامعة تيارت	عضوا مناقشا
د.بن شريف محمد	أستاذ محاضر	جامعة تيارت	عضوا مناقشا
د.بلحوسين محمد	أستاذ محاضر	جامعة تيسمسيلت	عضوا مناقشا

السنـــة الجامعيـــة:
1434هـ-1435هـ/2013م-2014م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة ابن خلدون – تيارت –
كلية الآداب و اللغات
قسم اللغة و الأدب العربي

الموضـــوع:

إشكالية العلاقة بين النحو و الدلالة
تجليات نظرية " الإعراب فرع المعنى "
دراسة تطبيقية في تفسير " التحرير و التنوير "
لمحمد الطاهر بن عاشور (ت 1393هـ/1973م)

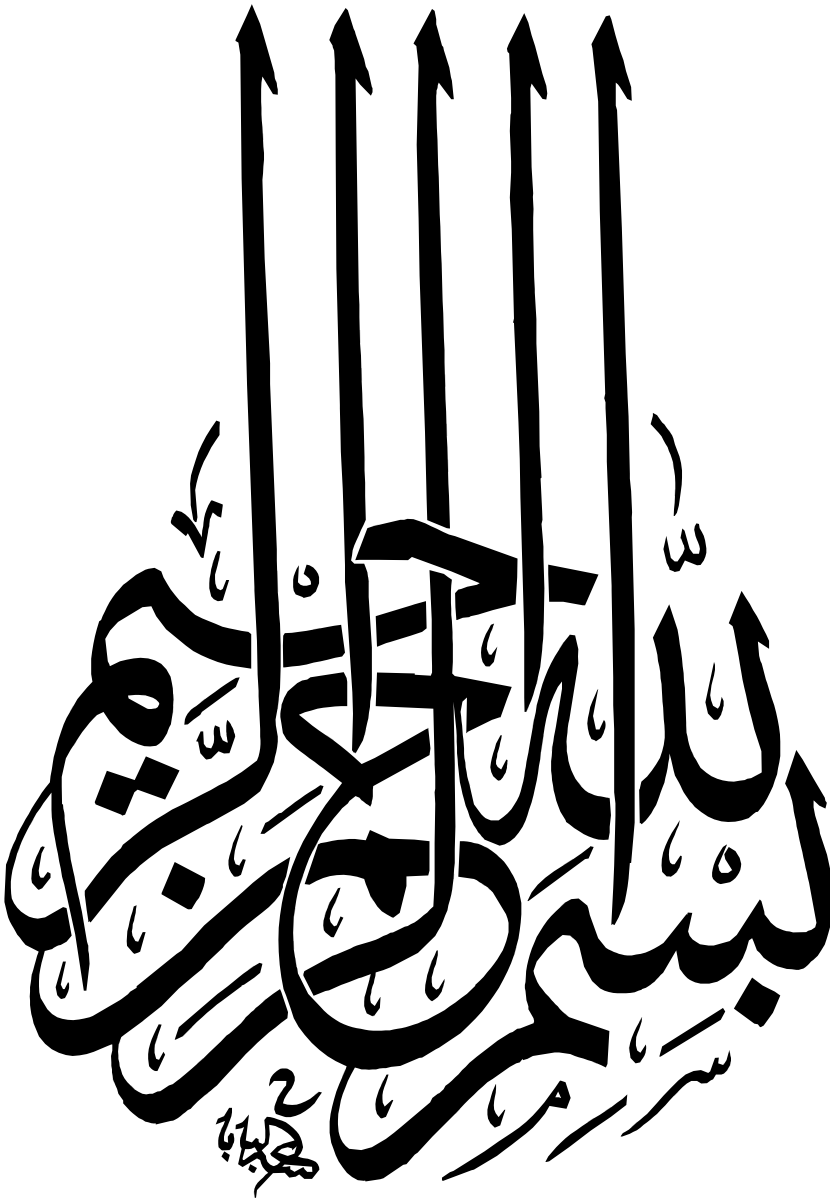
مذكرة مقدّمـــة لنيل درجـــة الماجستير
في إطار مشـــروع الاتجاه الوظيفي في تعليمية اللغة العربية.

إعداد الطالب: محمد الفاروق عاجب. إشراف الأستاذ الدكتور: عبد القادر شاكر.

أعضاء لجنة المناقشة:

أ.د. عوني أحمد محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة تيارت	رئيـــــــسا
أ.د. شاكر عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	جامعة تيارت	مشرفا و مقرّرا
د.بوهادي عابد	أستاذ محاضر	جامعة تيارت	عضوا مناقشا
د.بن شريف محمد	أستاذ محاضر	جامعة تيارت	عضوا مناقشا
د.بلحوسين محمد	أستاذ محاضر	جامعة تيسمسيلت	عضوا مناقشا

السنـــة الجامعيـــة:
1434هـ-1435هـ/2013م-2014م


بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۖ ﴾

[سورة التوبة آ: 105].

﴿ وَمَا كَانَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةٗۚ فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوۡمَهُمۡ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ لَعَلَّهُمۡ يَحۡذَرُونَ ﴾

[سورة التوبة، آ: 122].

﴿ إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٞ ﴾

[سورة فاطر، آ: 28].

﴿ قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾

[سورة الزمر، آ: 09].

﴿ يَرۡفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ دَرَجَٰتٖۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ ﴾

[سورة المجادلة، آ: 11].

فك الرموز المعتمدة

الرّمـــز	دلالتـــه
آ	الآية
ت	توفي
تح	تحقيق
تر	ترجمة
ج	جزء
ح	الحولية
د	دكتور
د/ت	دون تاريخ
د/ط	دون طبعة
ص	الصفحة
ض	ضبط
ع	العدد
مر	مراجعة

مقدمة

مقـــدّمة:

الحمد لله ربّ العالمين، و الصّلاة و السّلام على سيّد المرسلين، المبعوث رحمةً للعالمين محمد بن عبد الله و على آله و صحبه الطيبّين الطّاهرين، و بعد:

إنَّ تعليم العربيّة للنّشء واجبٌ حتميّ و لاسيّما في زمننا هذا بالخصوص في عصرٍ يتلقّى فيه التّلميذ الفصحى صناعةً و تعلُّماً لا طبعاً و اكتساباً. و رغم الجهود و الإمكانات الكبيرة التي بذلت في العالم العربي و الإسلامي لتعليم العربيّة و جعلها أداة حيّة في التّواصل اليومي و الخطاب العلمي، و رغم أهميّة ما تحقّق من تقدّمٍ في المجال العلمي و المعرفي فما زال الطريق طويلاً يحتاج إلى تضافر الجهود لبلوغ الغاية المنشودة.

فتعليم اللُّغة العربيّة تجربةٌ مستمرة هكذا كان شأنها في الماضي منذ منتصف القرن الثاني الهجري حينما ترسّخت أسس البحث اللُّغوي على يد الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175هـــ) و تلامذته، و هذا هو حالها اليوم، و هذا هو أمرها إلى أن يرث الله الأرض و من عليها، هذه اللُّغة التي شرَّفها الله ﷻ بأن صبَّ كلمه في أصواتها و استودعها في كتابٍ ختم به الكتب السَّماوية، هو "القرآن الكريم" نزل به الرُّوح الأمين جبريل عليه السلام على محمد ﷺ رسول العالمين خاتم الأنبياء و الرُّسل.

لقد نزل "القرآن الكريم" بخطاب العامّة و الخاصّة، نزل على قومٍ هم أساطين البيان و معقل الفصاحة، اشتهروا ببلاغتهم العالية، قومٌ كانت اللُّغة العربيّة مبعث الاعتزاز عندهم، ارتجل كلامهم فيها على السَّليقة بعيداً عن كلِّ لبسٍ يدنِّس الصّفاء اللُّغوي و مع ذلك لم يستطيعوا أن يضاهو اعجازه في نظم الكلم التي جاءت في صورٍ جديدة لكنَّها ثابتة، متغيِّرة في دلالتها و حسب الأرضيّة المعرفيّة لكلّ العرب.

و من هنا يشكِّل "القرآن الكريم" الوحدة الرُّوحيّة و الفكريَّة و القاسم المشترك بين أبناء الشّعوب النّاطقة باللُّغة العربيّة عامّة و الإسلاميّة، فهو الذي يحفظ للعربيّة أعلى درجات قوَّتها و يمثّل أصالتها و سرَّ بقائها، و قد أحدث نقلةً نوعيّة في العربيّة من خلال الدّراسات التّعليميّة و التّفسيريّة، و الفقهيّة، و الأدبيّة، و الفلسفيّة...إلخ. إذ توالت المؤلّفات في هذا الشّأن حتى ازدهرت الثّقافة الإسلاميّة و احتوت ضروباً شتّ من العلوم و الفنون حول القرآن.

و لَّما كانت المستويات اللُّغويّة على اختلاف أنواعها حقلاً واسعاً مقصودة من الدّراسات اللِّسانيّة قديماً و حديثاً، فلا شكّ أنَّ المجال النَّحوي و الدِّلالي قد شكَّلا ظاهرة جديرة بالتّناول.

و كون النّص القرآني يمثّل أهمّ المرجعيات النَّصيّة في تعليم العربيّة، و أولاها اعتباراً و أكثرها استجابةً لميول المتعلِّمين و اتّجاهاتهم، و أكثر النُّصوص العربيّة خدمةً للمهارات اللِّسانيّة.

و مادام تعليم اللُّغات مسألةً لسانيَّة تطبيقيَّة، فإنَّ تعليميّة النَّص القرآني باعتبارها محوراً أساسياً في تعليميّة العربيّة، تعدُّ من النّاحية المعرفيّة النّظريّة قضيّة لسانيَّة تطبيقيَّة.

كان عنوان مذكرتي موسوماً بـــ: إشكاليّة العلاقة بين النّحو و الدّلالة (تجلّيات نظريّة: الإعراب فرع المعنى) –دراسة تطبيقيّة في تفسير التّحرير و التّنوير لمحمد الطاهر بن عاشور (1879م-1973م)-، و التي أسعى من خلالها تبيان العلاقة بين النّحو و الدّلالة باعتبارهما يمثّلان مستويين من مستويات النِّظام اللُّغوي. فقد كثر الجدل حول قضيّة الإعراب و المعنى سواء في شقِّها العلمي النّظري أم شقّها التّعليمي العملي.

و لإماطة اللِّثام عن الحقيقة الكامنة وراء هذه الإشكاليّة، اخترت تفسير "التّحرير و التّنوير" للعلاَّمة التّونسي "محمد الطاهر بن عاشور" و هو أحد علماء الإصلاح في دول شمال إفريقيا المعاصرين، و يعنى تفسيره بالمسائل اللُّغويّة و النَّحويّة ضمَّ فيه ابن عاشور ثقافته الواسعة و علمه الغزير و قدرته على الاستنباط و الاستدلال (...)، و قصدت معالجة إشكاليّة العلاقة بين النَحو و الدّلالة –الإعراب فرع المعنى- من خلال التّطبيق في القرآن الكريم في تفسير "التّحرير و التّنوير" ذلك أنَّ النّص القرآني ظلَّ يزحزح شيئاً فشيئاً بعيداً عن مقرَّرات تعليم اللُّغة العربيّة و التّكوين فيها من غير مبرّرٍ معقول. فالنّص القرآني جديرٌ بالرّعاية و الاهتمام و أولويّته في التّطبيق التّعليمي –إلى جانب النّصوص الأدبيّة و العلميّة ذات الإستعمال الواسع- كونه نصًّا لغويًّا و دينيًّا لما يحمله من خصائص لُغويّة متفرِّدة في العربيّة من جهة، و خصائص موضوعيّة و قيم حضاريّة و أخلاقيّة راقيّة من جهةٍ أخرى.

و حسبي في هذا المقام من خلال بحثي المتواضع أن أصف و أحلِّل و أقارن العلاقة بين النّحو و الدّلالة من خلال تفسير "التّحرير و التّنوير" و أنا أعلم مدى صعوبة البحث و وعورته سواءٌ من النّاحية المنهجيّة أم من حيث التّعامل مع النّص التّفسيري بوصفه ذخيرة لغويّة لا تخلو من جماليّة، كما تكمن الصّعوبة كذلك من جهة الوصف و التّحليل و المقارنة مع التّفاسير الأخرى.

فقضيّة اختيار المحتوى بما يتناسب مع متعلِّم اللُّغة العربيّة في مختلف الأطوار التّعليميّة متروكٌ لأهل الإختصاص و هم خبراء علوم اللِّسان العربي، و علم التّربية و علم النّفس و علم الإجتماع، فهؤلاء لهم القدرة في ضبط المحتوى و التّطبيق عليه بناءاً على معايير علمية تقدِّمها التّعليميّات الحديثة.

و على هذا الأساس ارتأيت أن تكون خطّة البحث الموسوم بـــ: إشكاليّة العلاقة بين النّحو و الدّلالة (تجليّات نظريّة الإعراب فرع المعنى) دراسة تطبيقيّة في تفسير "التّحرير و التّنوير" لمحمد الطاهر بن عاشور-رحمه الله-، شاملة **مقدمة، و مدخلاً و فصلين، و خاتمة.**

المـــدخل: خصّصته **للطاهر بن عاشور في رحاب الدّراسات اللّسانيّة للُّغة و تدريسها** و يشتمل على:

- التّعريف بـــ"محمد الطاهر بن عاشور" و منهجه في التّفسير.
- نشأة الدّراسات اللُّغويّة العربيّة.
- أثر المستوى التّركيبي و المستوى الدّلالي في إثراء الدّراسات اللُّغويّة.

الفصل الأول: النّحو و الدّلالة و أثرهما في الدّرس الدّيداكتيكي، و يشتمل على ثلاثة مباحث هي:

- مفهوم مصطلح النّحو بين القديم و الحديث.
- علم الدّلالة مفهومه و مجاله.
- تفاعل النّحو و الدّلالة في الدّرس الدّيداكتيكي.

الفصل الثاني: و يتناول نظرية "الإعراب فرع المعنى" –دراسة تطبيقيّة في تفسير التّحرير و التّنوير-، و قد اشتمل على:

- توطئة: نظريّة "الإعراب فرع المعنى".
- وظيفة النّحو في رأي الطاهر بن عاشور في فهم النّصوص.
- الأثر الدّلالي للإعراب عند الطاهر بن عاشور.
- أوجه الإعراب و أثره في المعنى القرآني كما يتصوّره الطاهر بن عاشور.

– المشكلات الإعرابيّة و موقف الطاهر بن عاشور منها.

– الوظيفة الدّلاليّة للسّياق النّحوي (تفاعل الإعراب و المعنى و السّياق).

و أنهيت بحثي هذا **بخاتمة** تضمّنت أهمّ النّتائج المتوصّل إليها من خلال هذه الدّراسة.

و لا يسعني في الأخير إلاَّ أن أتقدّم بجزيل الشّكر إلى أستاذي فضيلة الأستاذ الدكتور "**شاكر عبد القادر**" الذي اِتّسع صدره لكلّ ما كان منّي من ثقلٍ، و أنا شاكرٌ له تفهّمه و نزاهته و احترامه لأفكار غيره، و لما أبداه من اِهتمام و تشجّيع لي بنصائحه و توجيهاته القيّمة التي تنمُّ عن رعايته الخالصة لأبنائه الطلبة و وفائه للغته.

و أرجو من الله العليّ القدير أن تكون النّتائج المتوصّل إليها جزءاً و لو ضئيلاً فيه فائدة للدّارسين من طلاّب العلم، و أسأل الله العليم القدير أن ييسِّر لنا سبيل التَّعلم و البحث إنَّه على كلِّ شيءٍ قدير.

و له الحمد أوّلاً و آخراً.

الطالب: " **محمد الفاروق عاجب** "

تيارت في: 2013/11/20.

المدخـــــل

الطاهر بن عاشور في رحاب الدّراسات اللِّسانية للُّغة و تدريسها.

- أولاً: التّعريف بـــ "محمد الطاهر بن عاشور" و منهجه في التّفسير.

- ثانياً: نشأت الدّراسات اللُّغويّة العربيّة.

- ثالثاً: أثر المستوى التّركيبي و المستوى الدّلالي في إثراء الدّراسات اللُّغويّة.

المـــدخل: الطاهر بن عاشور في رحاب الدّراسات اللّسانيّة للُّغة و تدريسها.

– أولاً: التّعريف بـــ "محمد الطاهر بن عاشور" ومنهجه في التّفسير.

– اسمه و نسبه:

هو فضيلة الأستاذ العلاّمة، الشّيخ، المفسّر، اللُّغوي، الأديب، النّحوي،" محمد الطاهر بن عاشور"، من "أسرة آل عاشور" المعروفة بالعلم، وهي من الأسر الأندلسيّة التي وفدت على بلاد المغرب بعد أن تفرّق شمل المسلمين بالأندلس.

قدم الجدّ الأول "محمد بن عاشور" من مدينة (سلا) المغربية إلى تونس في منتصف القرن 17م، حيث امتدّت أسرته، فأنجبت علماء، منهم الشّيخ "محمد الطاهر بن عاشور الأول" المتوفي عام 1868م، جدّ المترجم له صاحب التّفسير[1].

– ولادته و أسرته:

ولد الشّيخ "ابن عاشور" ضاحية المرسى في شمال تونس؛ و ذلك عام 1296هـــ و الموافق لـــ 1879م، وقد أسكنه جدّه معه في القسم الخاصِّ به، وكان ينتقل معه في السّكن بين المرسى و منوبة، وتونس مما زاد توثيق الصِّلة بينهما[2].

---

[1]– الشّيخ محمد الفاضل ابن عاشور حياته و أثره الفكري، المختار بن أحمد عمار، الدار التونسية للنشر 1985م، ص 9.

[2]– الدّراسات اللّغوية في التّحرير و التّنوير تفسير الشّيخ محمد الطاهر بن عاشور، إمحمد ابن نبري رسالة ماجستير، جامعة "الأمير عبد القادر"، قسنطينة، الجزائر، 1414هـــ/1993م، ص 3.

و جدّ الشّيخ "ابن عاشور" هو: "محمد الطاهر بن عاشور الأول"، الماضي ذكره أمَّا أبوه فهو "محمد بن عاشور،" و أمَّه هي "فاطمة بنت محمد العزيز بوعتور" الوزير في عهد "علي باي" تزوَّج الشّيخ "ابن عاشور" "فاطمة بنت محمد بن مصطفى محسن" و آل محسن معروفة بالعلم و بإمامتها للجامع الأعظم[1].

– نشأته و شيوخه:

نشأ الشّيخ "ابن عاشور" في بيت علمٍ، فتلقّى مبادئه منذ صباه عن علماء كانوا من أسرته، و من غير أسرته. فقد بدأ حفظ القرآن الكريم و عمره ستّ سنوات، و كان هذا عام 1302هـ الموافق لـ 1884م، و في سنة 1309هـ الموافق لـ 1889م بدأ يتلقّى دروساً في مسجد "سيدي أبي حديد"، و قد ظهرت عليه علامات الذّكاء و سرعة الحفظ، و ظهر نبوغه أكثر بدخوله طالباً في "جامع الزيتونة" عام 1310هـ الموافق لـ 1892م[2]. و كان رحمه الله يقضي و قته منقّبًا في الكتب[3].

---

[1]– الشّيخ محمد الفاضل ابن عاشور حياته و أثره الفكري، المختار بن أحمد عمار، ص 21.

[2]– الدّراسات اللّغوية في التّحرير و التّنوير، تفسير الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، إمحمد ابن نبري ص 3.

[3]– تونس و جامع الزيتونة، محمد الخضر حسين، (د/ط)، 1981م، ص 3.

و في سنة 1317هـ الموافق لـ 1899م تحصّل الشّيخ على **شهادة التّطويع**[1] في الزيتونة.

و من الشّيوخ الذين تلقّى الشّيخ "ابن عاشور" عنهم العلم: الشّيخ "محمد الشيخ" و هو مؤدّبه و محفّظه للقرآن الكريم و عمره حينئذٍ ستّ سنوات[2]. و الشّيخ "أحمد بن بدر الكافي" أخذ عنه "ابن عاشور" شرح "الشّيخ خالد" على الأجروميّة[3]. و المشايخ "صالح الشريف"، و "صالح الشاهد"، و "أحمد جمل الدين"، و "محمد النخلي القيرواني" الذين درَّسوه بالزيتونة[4]. و الأستاذ "أحمد بن وناس المحمودي" الذي علَّمه اللُّغة الفرنسيّة في سنة 1316هـ الموافق لـ 1898م[5].

1- **شهادة التّطويع**: هي عبارة عن امتحان يجرى للطلاب بعد إنهائهم سبع سنين من الدّراسة لإحراز هذه الشّهادة، التي تُعدُّ كشهادة العالميّة في الأزهر، تُمكِّن الحاصل عليها من نيل بعض المناصب، و المقرّر في هذا الامتحان هو إعداد مقالة تحرّر ارتجالاً و على مرأى من المراقبين في بابٍ من أبواب الفقه، ثمَّ إلقاء درسٍ بعدها في الأصول أو الفقه أو الكلام أو النّحو أو المنطق أو البلاغة على حسب ما يختار الطالب ثمّ يلقى على الطالب بعد اليوم التّالي من إلقاء الدّرس تسعة أسئلة من تسعة علوم و هي الفقه و النّحو و الصّرف و المنطق و البلاغة و الحساب و الهندسة و الجغرافيا و التّاريخ، و يشترط الإجابة عليها جميعاً و يكون كلّ ذلك في مجمعٍ عامٍّ يشهده من شاء من المدرّسين و الطلاب و غيرهم. يراجع تونس و جامع الزيتونة، محمد الخضر حسين، ص 29-30.

(2)، (3)، (4)، (5)- المرجع نفسه، ص 4.

جدّه العلاَّمة الوزير "عبد العزيز بوعتور"[1]. فقد سمع عنه و كتب كما أخبره هو عن نفسه مثل قوله: "قال الجد الوزير فيما أملاه عليَّ ذات ليلة من عام 1319هـ فقال..."[2].

و الأستاذ "سالم أبو حاجب" توفي 1343هـ/1925م[3]. و هو من أهم شيوخه يعدّ ركناً ركيناً في حركة الإصلاح بتونس، و قد ظهر ذلك في درسه الإفتتاحي للجمعيّة الخلدونيّة عام 1896م، و هو الذي دعا إلى إصلاح النِّظام التَّعليمي و الجمع بين العلوم الدّينيّة و العصريّة بمنهجٍ إسلاميٍّ[4]. و من بين ما أخذه عنه "ابن عاشور" "شرح القسطلاني على البخاري"، و درس على الشّيخ "محمد النجار" "كتاب المواقف" و درس تفسير البيضاوي على الأستاذ "عمر بن الشيخ"[5].

يضاف إلى هذا اِتصال "ابن عاشور" بالشّيخ "محمد عبده" عند زيارته الثانية لتونس عام 1904م، و كان "ابن عاشور" حينئذٍ في 24 من عمره، كما كان أبرز مدرّسي الزيتونة و أكثرهم تأييداً للإصلاح[6].

---

[1]- التّحرير و التّنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، دار سحنون للنشر و التوزيع، تونس، 1984م، ج 1 ص 139.

[2]- المصدر نفسه، ج 1، ص 113.

[3]- المصدر نفسه، ج 1، ص 644.

[4]- الشّيخ محمد الفاضل ابن عاشور حياته و أثره الفكري، المختار بن أحمد عمار، ص 12-13.

[5]- المرجع نفسه، ص 20.

[6]- الحركة الأدبيّة و الفكريّة في تونس، محمد الفاضل ابن عاشور، الدار التونسية، ط 3، 1983م ص 75.

– إصلاحه التّعليم في جامع الزيتونة:

أدرك العلاَّمة محمد الطاهر ابن عاشور « أنَّ إصلاح التّعليم هو المقوِّم الأساسي في كلِّ دعوةٍ جادّة، و المعبر أو الجسر الوحيد الأكيد لكلِّ أمَّةٍ تسعى إلى المدنيَّة و النُّهوض و قد عجب الشّيخ محمد الطاهر ابن عاشور للمصلحين كيف تركوا هذا الأمر المهم الخطير و توجّهوا بإصلاحهم إلى معالجة قضايا لا تبلغ شأو هذا العنصر الإيجابي المؤثّر»[1].

و يبرز الشّيخ محمد الحبيب بن الخوجة هذا الجانب من حياة الشّيخ رحمه الله فيقول: « و بقدر ما فاق الشّيخ محمد الطاهر ابن عاشور نُظراءه و أقرانه في حلبة التَّدريس و جلى عليهم في ميداني المحاضرة و العلم اِنفرد متميّزاً بمنهجه التّربوي الإصلاحي الذي حذا فيه حذو المصلح الشّهير الأستاذ الإمام محمد عبده فعكف عليه و عنى به و حرص على تطبيقه مجاهداً في سبيله حتى حوَّل الجامع الأعظم إلى جامعة إسلاميّة كبرى محكمة المناهج و البرامج مباهيّة سائر الجامعات و الكليّات في العالم الإسلامي و غيره بما مكَّن فيها –رحمه الله– لعلوم الوسائل و المقاصد و ما نصح به من تأصيل و بحث و مثابرة و جدّ و تدبّر و ابتكار في كلّ المواد مع استخدام أحدث الطُّرق و أقوم الأساليب.

و قد ضمّ إلى ذلك في مراحل التّعليم الثّانوي العام كلّ ما يحتاجه التّلميذ في المعارف الرّياضيّة و الطّبيعيّة و الإنسانيّة، فلا يقدح بعد قادح في تكوينه و لا يعوقه أيّ

---

[1]– منهج محمد الطاهر ابن عاشور في إصلاح التّعليم الإسلامي، محمد مسعود جبران، مجلة الكلية الدعوية الإسلامية، ليبيا، ع 05، 1397هـ/1988م، ص 210.

عائق عن مواصلة الدِّراسات العليا في أيِّ مجالٍ من مجالات الإختصاص الشّرعي و الإنساني و العلمي التي يتَّجه إليها حسب اختياره و بتأهيل من مواهبه و استعدادته.

و هكذا كان للحركة المباركة التي قام بها راحلنا الأستاذ الإمام شيخ الإسلام – محمد الطاهر بن عاشور– آثارها العجيبة، و قد شكّلت ثورته الاصلاحيّة خطراً أفزع القوّات الاستعماريّة التي حاربت مناهجه وكادت له»[1].

– تفسير التّحرير و التّنوير في نظر العلماء:

– منهجه:

إنَّ لتفسير القرآن الكريم منهجين رئيسيّين هما: التّفسير بالمنقول، و التّفسير بالمعقول. أمَّا الأول وهو **التّفسير بالمنقول**، فمنه الأثري: كـــ"جامع البيان في تفسير القرآن" لـــ"الطبري"، و "تفسير القرآن العظيم" لـــ"ابن كثير"، و "الدّر المنثور في التّفسير المأثور" لـــ"السيوطي". و منه الفقهي: كـــ"أحكام القرآن" لـــ"ابن العربي الاشبيلي" و "الجامع لأحكام القرآن" لـــ" القرطبي" و غيرها.

أمَّا الثاني **التّفسير بالمعقول**، فمنه اللُّغوي، وهو نحوي: كـــ"الكشّاف" لـــ"الزمخشري" و "التّحرير و التّنوير" لـــ"ابن عاشور"، و معاني القرآن لـــ"الفرّاء" و معاني القرآن" لـــ"الأخفش"، و "إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم" لـــ"ابن خلويه"، و الأدبي مثل: "في ظلال القرآن" لـــ"السيد قطب"، و "التّفسير البياني" لـــ"عائشة عبد الرحمان بنت الشاطئ". و العلمي كـــ"جواهر القرآن" لـــ"الطنطاوي".

---

[1]– في الرّاحلين الخالدين، د.محمد الحبيب خوجة، النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة و أصول الدين، السنة الثانية و الثالثة، ص 255.

و الإشاري الصّوفي كـــ"الفتوحات المكيّة" لـــ"ابن عربي الطائي"، و "لطائف الإشارات" لـــ"القشيري". و الكلامي الفلسفي مثل: "مفاتيح الغيب" لـــ"فخر الدين الرازي".

غير أنَّه لابدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ كلّ تفسير لا يخلو من سمات الطريقتين النّقليّة و العقليّة، إذا لا بدَّ من تضافرهما لفهم كلام الله تعالى، إلاَّ أنَّ النّظر هنا في التّصنيف يرجع إلى الطّابع الذي يغلب عليه التّفسير و يميّزه.

و تفسير "التّحرير و التّنوير" من هذه الجهة تفسيرٌ بالمعقول، و لذلك أفاض صاحبه في بيان حالاته و معانيه[1].

إلاَّ أنَّ معقوله من القسم اللُّغوي أي البلاغي النّحوي، و قد ركَّز الشّيخ "ابن عاشور" على هذه المسألة أيضاً في مقدمة تفسيره حيث بيَّن أهميّة هذا الجانب في فهم الذّكر الحكيم، و إدراك وجوه إعجازه[2].

فـــ « تفسير "التّحرير و التّنوير" تفسيرٌ لغويّ، نحويّ، بلاغيّ، يتجلّى ذلك في كلّ صفحةٍ من صفحاته، بل في كلِّ فقرةٍ من فقراته، ذلك أنَّه يبدأ ببيان أصول معاني المفردات، و ما يتعلّق بها من ضبطٍ و تصريفٍ، و اشتقاق مع ما يكتنف ذلك من خلاف إن وجد، و يعقّب هذا بذكر مواضيع الكلمات، و الجمل من الإعراب، و وجوهه إن تعدّدت، وأخيراً يغوص في دقائق الجمل ليستخلص معانيها، و يستنبط خواصّ التّراكيب و أسرارها و هو يولي أهميّة كبرى لموقع الآية من أختها، واتّصال السّورة بغيرها ممَّا قبلها أو بعدها و مراعياً لطائف النَّظم المعجز ناظراً في أقوال من سبقوه، و متأمّلاً في ذوقهم

---

[1]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 1، ص 289.

[2]- المصدر نفسه، ج 1، ص 18.

الذي سجّلوه فيأتي عليه بالتّصويب، و التّصحيح و الزّيادة عليه بعد التّنقيح و أحياناً يذهب إلى التّرجيح»[1].

– وفاته:

و بعد عمرٍ حافل بالنّشاط العلمي أصاب الشّيخ "ابن عاشور" مرضٌ بسيط دام بعض يوم، و لم يلزمه الفراش، حيث صلّى العصر كالمعتاد، و توفي قبل صلاة المغرب في السّاعة السابعة من يوم الأحد 12 أوت (3 رجب) في الصّيف عام 1393هـ الموافق لـ1973م، فعاش أربعاً و تسعين سنة، توزّع معظمها على الوظائف الدّينيّة، و التّأليف العلمي، و التّدريس[2]. رحم الله العالم الفقيه و أسكنه فسيح جنانه.

ثانيًا: نشأة الدّراسات اللُّغويّة العربيّة:

من المعروف أنَّ العرب كان لهم اعتزازٌ خاصٌّ بلغتهم، و بلاغة قولهم، و فصاحة ألسنتهم، و كان الخطأ في اللُّغة عندهم يمثِّل عيباً، و ربَّما ذنباً يستحقُّ مرتكبه اللَّوم و العتاب، كما حدث عندما أرسل عمر بن الخطاب ﷺ إلى عامله أبي موسى الأشعري يقول: أجلد كاتبك سوطاً، و ذلك لخطأ ارتكبه في رسالته، إذ كتب: من أبو موسى الأشعري.

و لم يكن العرب على لهجةٍ واحدة، حتى إنَّ القرآن الكريم، الذي جاء بلسانٍ عربيٍّ مبين، ترك مجالاً لعدد من اللّهجات في القراءة[3]، رغم ما يعرف من أنَّه نزل بلغة قريش.

---

[1]– السّياق و دلالته في تفسير التّحرير و التّنوير لمحمد الطاهر بن عاشور، محمد حدوارة، رسالة دكتوراه، جامعة "أبي بكر بلقايد"، تلمسان، الجزائر، 2011م/2012م، ص 12.

[2]– الحركة الأدبية و الفكرية في تونس، محمد الفاضل ابن عاشور، ص 95.

[3]– في الحديث نزل القرآن على سبعة أحرف.

و إذا كان القرآن عاملاً موحّداً للعربيّة، و حافظاً لها، فقد كان من جهةٍ أخرى العامل الأساسي و الباعث الأوّل في نشأة الدّراسات اللُّغويّة العربيّة، و تمثّل ذلك في خوف بعض العلماء الحريصين من أن يتغيَّر اللِّسان العربي، فتكون هناك فجوة بين لُغة القرآن و لُغة العرب المستعملة، فلا يُفهم بعد ذلك بسبب اختلاط العرب بغيرهم بشكلٍ واسع بعد الفتوحات الإسلاميّة، ممَّا أدّى إلى ظهور بوادر الخطأ و انتشار اللَّحن.

و هناك حوادث كثيرة رويت في هذا الشّأن، من أبرزها تلك الحادثة المشهورة في كتب اللُّغة و النَّحو، و التي فحواها أنَّ قارئاً كان يقرأُ على قارعة الطريق، فمرَّ أعرابي و سمعه يتلو: (أَنَّ اللهَ بريءٌ من المشركينَ و رسولِه) بكسر اللاّم في قوله تعالى: ﴿ وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوۡمَ ٱلۡحَجِّ ٱلۡأَكۡبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولُهُۥۚ ﴾[1]، فتبرَّأ الأعرابي من الرَّسول لفهمه –حسب سليقته– بأنَّ الله قد تبرَّأ من الرّسول[2]. يقول الدكتور محمد حسين آل ياسين: « إنَّ قيام الدّراسات اللُّغويّة العربيّة كان حتميًّا لتوافر العوامل و الدَّوافع، فثراء العربيّة و نضجها، و اختلاف اللَّهجات فيها و ما يرفد به القرآن الكريم، و الشّعر من مادّةٍ أوليَّة مهمَّة، ثمَّ ما كان عليه ولاَّة الأمر و الدَّارسون من استعدادٍ عقلي و نفسي، ثمَّ كانت الدَّوافع الخاصّة، و هي خدمة القرآن الكريم و صون اللُّغة من اللَّحن»[3].

---

[1]– سورة التوبة، آ: 03.

[2]– هناك من يرى أنَّ الحادثة كانت مدبَّرة و مفتعلة، لإثارة القضيّة و الحثِّ على وضع قواعد اللُّغة.

[3]– الدّراسات اللُّغويّة عند العرب إلى نهاية القرن الثالث الهجري، د.محمد حسين آل ياسين، مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط 1، 1981م، ص 21.

كانت الأعمال التي تركَّزت حول القرآن الكريم لضبطه و إحكام تلاوته نقطة البداية، و هناك شبه إجماع بين الباحثين على أنَّ أبا الأسود الدؤلي (ت 69 هـ) كان أوَّل المتصدّين لهذه المهمّة. يقول السيرافي (ت 368 هـ) فيما روى عن عاصم: « أوَّل من وضع العربيّة أبو الأسود الدؤلي»[1]. و المشهور أنَّ أبا الأسود قام بنقط المصحف نقط الإعراب. قال المبرد (ت 275 هـ): « أوَّل من وضع العربيّة و نقط المصحف أبو الأسود الدؤلي»[2]. ثمَّ قام تلاميذ أبي الأسود في عهد الحجاج بن يوسف، من أمثال نصر بن عاصم الليثي (ت 89 هـ) بما يسمَّى بنقط الإعجام للتَّمييز بين الأحرف المتشابهة في الرَّسم مثل:(ت-ب-ث، ج-ح-خ). و أتمَّ الخليل بن أحمد الفراهيدي ذلك العمل باستبدال الحركات بنقاط الإعراب. و تذكر الرّوايات أنَّ الإمام عليًّا ﷺ كان قد وضع صحيفة ذكر فيها بعض ما سمع من مواطن اللَّحن و تصحيحه، مع بعض الضّوابط في تقسيم الكلمة إلى اسمٍ و فعلٍ و حرفٍ، و الاسم إلى ظاهرٍ و مضمرٍ، و قال لأبي الأسود: "ضع ما هو على غرارها، و انحُ هذا النَّحو"، فسمّي هذا العلم نحواً، ثمَّ توسَّع أبو الأسود في ذلك و عرضه على الإمام علي ﷺ فاستحسن ذلك، فجمع ما وضع فكان من ذلك مجموعة دوَّنها في الصّحائف سمِّيت بالتّعليقة[3].

---

[1]- أخبار النّحو بين البصريّين، د.محمد حسين آل ياسين، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1939م ص 17.

[2]- المحكم في نقط المصحف، الداني، تح عزة حسن، مطبوعات مديرية حياة التراث القديم، دمشق 1960م، ص 6-7.

[3]- يراجع معجم الأدباء، ياقوت الحموي، تح مرجليوث، مطبوعات دار المأمون، القاهرة، (د/ت) ج 14، ص 50.

– ثالثًا: أثر المستوى التّركيبي و المستوى الدّلالي في إثراء الدّراسات اللُّغويّة:

قدَّم اللُّغويّون العرب القدامى مادّةً علميّة غنيّة، و تأسيسات لغويَّة امتدّت جذورها للبحث اللُّغوي الحديث. فمنذ أن شرعوا في مُدارسة لسانهم الدَّارج (أي العربي) تبيَّن لهم أنَّ اللُّغة نظام يرتكز على قوانين يلتزمها المتكلّم، تشكّل معرفته الضّمنية بقواعد لغته المتوارثة و المكتسبة منذ طفولته، و التي تمكِّنه –فيما بعد– من توليد العدد اللاّنهائي من جمل لغته بكيفيّة إبداعيّة ابتكاريّة.

إنَّ هذا النِّظام الذي يَحدُّ اللُّغة العربيّة –على غرار الألسُن البشريّة– ذو مستويات تُظهر ثراء المادّة اللُّغويّة التي قدَّمها شيوخ العربيّة الأوائل، و اكتسابهم لمنهجٍ لسانيّ. و قد كان للمستوى الدّلالي و المستوى التّركيبي الأثر البارز في إثراء الدِّراسات اللُّغويّة على النَّحو الآتي شرحه:

– المستوى التّركيبي:

لقد عرف العرب ثنائيّة الملكة و التّأدية (Competance/ Performance) التي أرسى دعائمها النّحوي التشومسكي التّوليدي التّحويلي في زمننا هذا. و مارسوها على أنَّها ثنائيّة (القياس أو الصّناعة) في مقابل الاستعمال.

فالكلام السَّليم هو الجاري على القيّاس الصّحيح لسنن العربيّة الفصيحة. و إن خالف قواعدها صار فاسداً، و وجب إهماله و عدم القياس عليه. قال الله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾[1].

[1]– سورة آل عمران، آ: 97.

إنَّ اعتبار (مَن) اسماً موصولاً فاعلاً للمصدر (حجُّ)، لا تُقرُّه ملكة لغويَّة سليمة لأنَّه سيؤدّي حتمًا إلى فساد صناعة النّحو و المعنى، و بذلك يتغيّر معنى الآية و حكمها فيصبح المسلمون مأثومين إذا ما ساعدوا المستطيع على أداء الحجِّ، أو لم يتمكَّن منه هو بنفسه، و في هذا « مع فساد المعنى ضعفٌ من جهة الصّناعة»[1].

فصناعة النّحو ملكةٌ ضمنيَّة (Implicite) موجودة في عقل أبناء اللُّغة العربيّة و أمَّا استعمالها فهو الكلام ذاته.

و من هذا التَّمييز بين الملكة أو القيّاس و الاستعمال أو الكلام قسِّمت الجملة العربيّة إلى:

– مستوى داخلي ضمني، مستتر هو البنية العميقة.

– و مستوى خارجي صوتي، منطوق هو البنية السَّطحيّة.

و إنَّ العلاقةَ بين هذين المستويين، أي الانتقال من المستوى الذِّهني العميق إلى السّطحي الخارجي هو ضربٌ من "التَّحويل" الذي يتجسَّد في النّحو العربي تحت مفهوم: التَّقدير أو التَّأويل « ...فالأساس المزدوج الذي يقول به النُّحاة العرب أي التّعبير و التّأويل هو الأساس نَفسُه الذي تنادي به المدرسة التّحويليّة، التّركيب الخارجي و التّركيب الدّاخلي»[2]. كما تفطَّن اللُّغوي العربي إلى أنواع الكلام السَّليم بحسب جريانه و صناعة النّحو أو نُكوبِه عنها، حيث قُسّم إلى:

– الصَّحيح معنى و صناعة مثل:"خرجتُ البارِحةَ".

---

[1]– مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري، تح مازن المبارك، دار الفكر، بيروت 1979م، ص 694.

[2]– المفاهيم الأساسية للتحليل اللُّغوي عند العرب، د.عبد الرحمن أيوب، مجلة اللِّسان العربي، مجلد 16 الرباط، 1978م، ج 1، ص 14.

– الصَّحيح معنى لا صناعة مثل:"تُ–البارحةَ خَرجـْ".

– و الفاسد معنى و صناعة مثل:"غداً–أنا–سافرنا"[1].

و قد بات هذا الهدف الأساسي للنَّحو التّحويلي، أي التّفريق ضمن السِّلسلات الكلاميَّة المنجزة فعلاً بين الجمل النّحويّة (Grammaticales) و غير النّحويّة (A-Grammaticales) المنحرفة عن قواعد النِّظام اللُّغوي الضِّمني: « فالجملة تكون نحويّة في لغة ما إذا كانت جيِّدة التّركيب، و تكون غير نحويَّة إذا انحرفت بطريقة أو بأخرى عن المبادئ التي تحدّد نحويّة هذه اللُّغة»[2].

– المستوى الدّلالي:

أثار اهتمام اللُّغويّين العرب و شغل بالهم. فقد أدركوا دور المعنى في الكلمة و تغيُّره أو اندثاره بسبب عوامل اجتماعيّة، سياسيّة، ثقافيّة (...) إلخ.

و إنَّ أهم الميادين التي مثّلت محور الدّرس الدّلالي العربي هي:

1- البحث في العلاقة بين اللَّفظ و المعنى، و هذا ما تجسّد في معجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي الذي كان باكورة التّأليف في هذا المجال، حيث أدّى هذا الطّرح إلى البحث في أصل اللُّغة[3].

---

[1]– مغني اللّبيب، ابن هشام الأنصاري، ص 684، و سيبويه، الكتاب، تح عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت (د/ت)، ج 1، ص 24.

[2]– يراجع:

Structures syntaxiques, N.chomsky ,traduit par Michel brandeau, edition du senile, 1969, p 12 et 16. Et **Sémantique linguistique**, J.Lyons, traduit par Durand Boulonnais, libraire Larousse , Paris, France , 1980, p 22.

[3]– يراجع دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو مصرية، 1991م، ص 31.

2- استقراء اللُّغة و تتبُّعها قصد جمع ألفاظها في كتابٍ يحفظها من الزّلل اللّسانيّ الذي تسبّب فيه الأعاجم المستعربون.

3- كما أشار العرب إلى دور المقام (La Situation) أو السّياق الحالي في تحديد دلالات الكلام، و بيان المقصود منه، فهذا ابن جني يوضّحه قائلاً: « فليت شعري إذا شاهد أبو عمرو، و ابن أبي اسحاق وجوب العرب فيما تتعاطاه من كلامها و تقصد له من أغراضها ألاَّ تستفيد بتلك المشاهدة، و ذلك الحضور ما لا تؤدّيه الحكايات؛ فتضطرّ إلى قصود العرب و غوامض ما في أنفسها، حتى و لو حلف منهم حالفٌ على غرضٍ دلَّت عليه إشارة لا عبارة، كان عند نفسه، و عند جميع من يحضر حاله صادقاً فيه غير متّهم الرّأي، (...) إلى غير ذلك»[1].

فالكلام لا يتّضح معناه إلاَّ بالاستعمال و الممارسة؛ لأنَّه حدثٌ كلاميّ –لا مجرّد نصوص مسجّلة في بطون الكتب– يتأثّر بالعوامل الخارجيّة كالظّروف الاجتماعيّة و النّفسيّة و العقليّة...إلخ، و لذلك، فإنَّ إدراك هذه الظّروف (أي أحوال المقامات) هو الذي يساعد على فهم مقصود المتكلم « ...فمن ذلك أن ترى رجلاً قد سدَّد سهماً نحو القرطاس...فتسمع صوتاً، فتقول: القرطاس و الله، أي أصاب القرطاس، فأصاب الآن في حكم الملفوظ، و إن لم يوجد في اللَّفظ، غير أنَّ دلالة الحال عليه نابت مناب اللَّفظ»[2].

فالسّياق الحالي (أي المقام) من القضايا الدّلاليّة التي برزت أوَّلياتها عند العرب القدامى قبل بلومفيلد (Blom field) زعيم الاتّجاه السّلوكي.

---

[1]- الخصائص، ابن جني، تح محمد علي النجار، دار الكتاب اللبناني، (د/ت)، ج 1، ص 248.

[2]- المصدر نفسه، ج 1، ص 248.

4- كما اهتمَّ العرب بأنواع الدِّلالة، و بدا ذلك من خلال حديثهم عن العلاقة بين اللَّفظ و المعنى حيث قسّموها إلى لفظيّة طبيعيّة و عقليّة، و إلى دلالة تطابق و التزام و تضمّن و إلى مجاز و حقيقة، و كذا إلى دلالة النّص و إشارة النّص و عبارته[1].

5- كما أشار ابن جني للقيمة التَّعبيريّة للحرف، ذلك أنَّ معنى الحرف يؤثِّر على معنى الكلمة التي يُعدُّ جزءاً منها، و عند تغيُّر الحرف يتغيَّر معنى الكلمة، حيث يقول: «...و من ذلك القدُّ طولاً و القطُّ عرضاً، و ذلك أنَّ الطاء أحصر للصّوت و أسرع قطعاً له من الدال، فجعلوا الطاء المناجزة لقطع العرض لقوَّته و سرعته و الدال المماطلة لما طال من الأثر، و هو قطعه طولاً، و من ذلك صعد و سعد فجعلوا الصاد لأنَّها أقوى لما فيه أثر مشاهد يُرى، و هو الصُّعود في الجبل و الحائط، و جعلوا السِّين لضعفها لما لا يظهرُ و لا يُشاهد حساً»[2].

إنَّ هذه القيمة التَّعبيريّة للحرف هي دلالة صوتيّة، لا تختلف عن مفهوم الصّفة الذّاتيّة التّقابليّة (Le Trait Pertinent) للفونام التي تُمايز بين الوحدات اللُّغوية، فيكون بذلك للحرف (أي الفونام) وظيفته الفونولوجيّة[3].

---

[1]- يراجع الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ض إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، لبنان (د/ت)، ج 1 ص 17-36، و كشّاف اِصطلاحات الفنون، التهناوي، وزارة الثقافة و الارشاد القومي 1965م، ج 2، ص 248، و معجم التّعريفات، الشريف الجرجاني، الدار التونسية للنشر، 1971م ص 72.

[2]- الخصائص، ابن جني، ج 2، ص 163.

[3]- يراجع الألسنيّة (علم اللُّغة الحديث -المبادئ و الأعلام-)، زكريا ميشال، المؤسسة الجامعية للنشر بيروت، 1983م، ص 237.

6- و لم يهمل الدِّلاليّون العرب الحديث عن الدِّلالة التّركيبيّة النّاتجة عن ضمِّ الكلمات بعضها إلى بعض في الجملة الواحدة حتى يُبيّن المتكلم عن معاني الفاعليّة و المفعوليّة و الحاليّة و الاستخبار و التّعجب (...) إلخ.

و قد تجسَّدت هذه الدّلالة من خلال نظريّة النَّظم لعبد القاهر الجرجاني (ت 471هـــ)، حيث يقول مثلاً: « الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللُّغة، لم تُوضع لتُعرف معانيها في أنفسها و لكن لضمِّ بعضها إلى بعض»[1].

فالنَّظم ما هو سوى دلالة الألفاظ النَّاجمة عن علاقاتها التّركيبيّة المتنوّعة داخل الجملة المنطوقة أو المكتوبة على حدٍّ سواء.

هذا بعض من كثير من الظّواهر اللُّغويّة المتباينة (التّركيبيّة و الدّلاليّة) التي بوجودها في تراثنا اللُّغوي العربي تُرسي مكانته بين المناهج اللِّسانيّة الحديثة و المعاصرة و تدفعنا إلى قراءة التّراث اللُّغوي العربي من جديد[2]. ذلك أنَّ قراءته من منظور حديث ضروريّة لفهمه و إدراك الإمكانات الفنيَّة للُّغة العربيّة، و من التَّحضر مسايرة ما استجدَّ بالاستفادة من صحيحه و تقويم خاطئه، أمَّا الدّعوة إلى رفضه و عدم التَّفاعل معه فهذا من الجمود و هو الذي يستحقُّ الرَّفض، و رفض المناهج اللُّغويّة الحديثة دعوةٌ غير

---

[1]- دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، تصحيح و تعليق محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، (د/ت)، ص 473.

[2]- يراجع المرايا المقعّرة (نحو نظريّة نقديّة عربيّة)، عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 2001م، ص 323.

صحيحة بل هي دعوةٌ غير إنسانيّة[1]. و الإنبهار بهذه المناهج الحديث و التّقليد الأعمى لأفكارها من غير تمحيصٍ، و لا غربلة أيضاً دعوةٌ غير صحيحة، و لهذا علينا أن نتعامل مع المناهج الحديثة باستقلاليّة فكرٍ و نظرةٍ موضوعيّة و علميّة، كما أنَّه علينا أن نأخذ في الحسبان خصوصيَّة تراثنا، فكلنا يعلم بأنَّ تراثنا العربي نحوه، و بلاغته، وُضع على أسسٍ معرفيّة خاصّة به تختلف بها عن الأنحاء الأخرى، و من ضمنها نظرته للبحث في اللُّغة و طريقته في تحليل بنياتها. يقول الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح: « النَّحو العربي قد وُضع على أسسٍ ابستمولوجيّة مغايرة لأسس اللِّسانيات البنويّة، و خصوصاً في المبادئ العقليّة التي بُنيت عليها تحليلاته. هذا و ليس الاختلاف متوقّفاً على هذا بل هناك أيضًا اختلافٌ آخر في النّظرة إلى البحث في اللُّغة نفسه و تدوين الكلام من أجل التَّحليل»[2]. و لهذا يبقى امتشاق سلاح المناهج الحديثة في درس العربيّة مشروطٌ باختبار مفاهيمها حتى نتأكَّد من كفايتها العلميّة –الوصفيّة و التّفسيريّة– لدراسة ظواهر اللُّغة العربيّة و تدريسها[3].

---

[1]– النّحو العربي و الدّرس الحديث، د.عبده الراجحي، دار النهضة العربية، بيروت، 1986م ص 160.

[2]– المدرسة الخليليّة الحديثة و الدّراسات اللِّسانيّة في العالم المعاصر، د.عبد الرحمن الحاج صالح، ضمن تقدم اللِّسانيات في الأقطار العربيّة، وقائع ندوة جهوية، الرباط، أفريل، 1987م، ص 373.

[3]– يراجع التّداوليّة عند العلماء العرب (دراسة تدالية لظاهرة الأفعال الكلاميّة في التّراث اللِّساني العربي)، د.مسعود صحراوي، دار التنوير، الجزائر، ط 1، 1429هـ/2009م، ص 278.

الفصل الأول

النّحو و الدّلالة و أثرهما في الدّرس الدّيداكتيكي.

-المبحث الأول: مفهوم مصطلح النّحو بين القديم و الحديث.

-المبحث الثاني: علم الدّلالة مفهومه و مجاله.

-المبحث الثالث: تفاعل النّحو و الدّلالة في الدّرس الدّيداكتيكي.

الفصل الأول: النّحو و الدّلالة

و أثرهما في الدّرس الدّيداكتيكي.

المبحث الأول: مفهوم مصطلح النّحو بين القديم و الحديث.

– توطئـــة:

– دواعي النّشأة:

لا يمكن في واقع الحياة البشريّة أن تعيش اللُّغة على حال بعيدة عن "سلطان الضّبطيّة" ذلك (النّاموس) الذي نسمّيه (نحواً)، و يسمّيه الغربيون (Grammaire). و يتميّز هذا المكوِّن الرّقابي الأساسي في اللُّغة بوظيفة ربط الصّور اللّفظيّة إلى معانيها و ربط المعاني المتصوّرة إلى ألفاظها بغية استقامة الأداء الوظيفي لعمليّة التّبليغ البشريّة و لولاه ما استقام الكلام و لا فُهم القصد.

و يمتاز النّحو العربي بصفته فرعاً من فروع اللُّغة العربيّة بطاقات جبّارة لضبط المعاني و التّعبير عنها فلقد بات معلوماً اليوم لدى الباحثين أنَّ النّحو ليس هو علم العربيّة، فعلم العربيّة له مدلول أوسع، فهو العلم الذي يختصُّ بالبحث في قواعد هذه اللُّغة بمختلف مستوياتها: من صوتيّة، و صرفيّة، و تركيبيّة و دلاليّة، و في علل ظواهرها. و لا يتّخذ النّحو لمعانيه مباني من أيّ مستوى من مستويات اللُّغة إلاَّ ما يقدمه علم الصّرف من المباني.

إنَّ النَّحو العربي بصفاته الحضاريّة، و ميزاته العلميّة يقف اليوم في صدارة علوم العربيّة الحيّة، و لمّا كانت الإبانة من خصائص هذه اللُّغة ارتبط الإعراب ارتباطاً و ظيفياً بالكلام، إذ لا معنى في غير إعراب و هو أمرٌ تقرِّره القاعدة الأصوليّة القائلة "الإعراب

فرع المعنى"، و من هنا كانت العناية بعلم النّحو باعتباره عاملاً حيوياً لا في تحقيق التّواصل بين المتخاطبين فحسب، بل في ضمان استمرار ذاك التّواصل أيضًا، و في ظلّه تأمن اللُّغة على حياتها.

و قد عرض عبد القاهر الجرجاني لأهميّة النّحو، فيقول: « و أمَّا زهدهم في النَّحو و احتقارهم له أشبه بأن يكون صداً عن كتاب الله و عن معرفة معانيه، ذلك لأنَّهم لا يجدون بدّاً من أن يعترفوا بالحاجة إليه فيه، إذ كان قد علم أنَّ الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، و أنَّ الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها، و أنَّه المعيار الذي لا يتبيَّن نقصان كلام و رجحانه حتى يعرض عليه»[1].

فالنَّحو –إذن– ليس هو العربيّة، و لكنَّه علمٌ يقعِّد لها، « ليلتحق من ليس من أهل اللُّغة العربيّة بأهلها في الفصاحة، فينطق بها، و إن لم يكن منهم، و إن شذَّ بعضهم عنها رُدَّ إليها»[2].

و قال أبو البقاء (ت 616هـ): « إنَّما سمّي العلم بكيفيّة كلام العرب في إعرابه و بنائه نحواً؛ لأنَّ الغرض به أن يتحرّى الإنسان في كلامه إعراباً و بناء طريقة العرب في ذلك»[3].

إنَّ النَّحو يشكّل دعامة علوم اللُّغة العربيّة، و ركيزتها الأساسيّة، و لا يستغني عنه المشتغلون بالدّراسات الأدبيَّة و النَّقديّة و البلاغيَّة و سواها، بل إنَّ القدماء رأوا أنَّه من

---

[1]– دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، ص 23.

[2]– الخصائص، ابن جني، ج 1، ص 34.

[3]– اللّباب في علل إعراب البناء و الإعراب، أبو البقاء العبكري، تح غازي مختار طليمات، دار الفكر المعاصر بيروت، و دار الفكر بدمشق، ط 1، 1995م، ج 1، ص 40.

الأدوات المهمّة التي يعتمد عليها العالم حين توقُّفه أمام آي الذّكر الحكيم بالتّفسير و التّحليل و استخراج الشّرائع و الأحكام، و قد عبَّر عن ذلك أحد القدماء بقوله: « إنَّ الأئمّة من السّلف و الخلف أجمعوا قاطبة على أنَّه شرطٌ في رتبة الاجتهاد حتى يعلم النَّحو فيعرف به المعاني التي لا سبيل لمعرفتها بغيره. فرتبة الاجتهاد متوقّفة عليه، لا تتمّ إلاَّ به»[1].

و يعود الحديث عن بعض الموضوعات النَّحوية إلى المراحل الأولى من الحياة الفكريّة عند المسلمين، لذلك ينسب بعض القدماء (علم النَّحو) إلى أبي الأسود الدؤلي و يقال إنَّه وضعه بمشورة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه.

و من المعروف أنَّ أوّل عمل علمي وصل إلينا في تاريخ النَّحو هو (الكتاب) لإمام النّحاة أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر المعروف بسيبويه (ت 180 هـ)، و الذي يلفت النّظر أنَّ كتاب سيبويه وصل إلينا ناضجاً في تأليفه، مكتملاً في تحليله اللُّغوي، شاملاً للأسس التي يعتمد عليها الباحثون و الدّارسون في معرفة قواعد التّركيب النَّحوي للجملة العربيّة.

و قد نشطت حركة التّأليف النَّحوي بعد سيبويه، و وجدنا جيلاً من كبار اللُّغويّين يولي النَّحو اهتمامه و عنايته، و هذا نابعٌ من الدّور الذي يؤدّيه في مجالين:

1- **أوّلهما:** حماية اللِّسان العربي من اللَّحن و الخطأ حين القراءة و الكتابة.

[1]- النّحو التّعليمي و التّطبيق في القرآن الكريم، محمود سليمان ياقوت، مكتبة المنار الجديدة، الكويت 1996م، ص 7.

2- و **ثانيهما:** أهميّته في فهم القرآن الكريم و تفهيمه، و من أجل هذا وصف أحد القدماء النَّحو بأنَّه « ميزان العربيّة، و القانون الذي تُحكَم به في كلِّ صورةٍ من صورها»[1].

لقد كانت نشأة النَّحو مرتبطة بالقراءات القرآنيّة و متَّصلة بها أوثق اتِّصال، فحرص اللُّغويّون و النُّحاة معاً على جانب المعنى لكتاب الله بقدر ما كانوا يحرصون على جانب الصِّناعة، بمعنى: أن يتمَّ تصوير المعنى في عبارةٍ تستوفي شرائط الصِّحة اللُّغويّة و النَّحويّة. فالتقى أصحاب اللُّغة و الدّراسات القرآنيّة مع أصحاب التّفسير. و هكذا خصَّ النُّحاة العرب عبر الأزمان طبيعة هذا النَّحو العربي و دوره في الحفاظ على الكلام البليغ و المنطق السّليم، خاصِّين إيَّاه بعناية بالغة، درسًا و تطبيقًا، و حفظًا و تنسيقًا، من أجل تيسير قراءة القرآن، و دفع ما كان يلتبس على بعض القرّاء من مرويّ القراءات من حيث الصِّحة و الشّذوذ.« و لا بدَّ للباحث، و هو ينظر في مؤلفات النُّحاة و تصانيفهم أن يراعي المنطلق الذي انبثق منه هدفهم في الوضع، و لا يلجأ إلى انتقادهم من منطلق آخر يختلف عن منطلقاتهم. إنَّ انطلاق النُّحاة من ذلك الهدف الجليل، و هو فهم النّص القرآني و الحفاظ عليه من اللَّحن، فرض عليهم أن يقيموا صرح النّحو العربي على دور "المتلقّي" لا دور "المتكلِّم"، فجعلوا منهجهم في دراسة بناء الجملة يبدأ من المبنى ليصلوا إلى المعنى، من خلال استقراء كلام العرب، أي أنَّهم استنبطوا قواعدهم باستقراء الأداء (Performance) الذي يتلقّاه المتلقّي»[2].

---

[1]- النّحو التّعليمي و التّطبيق في القرآن الكريم، محمود سليمان ياقوت، ص 8.

[2]- دراسات في اللّسانيات العربيّة (بنية الجملة العربيّة –التّراكيب النّحويّة و التّداولية- علم النّحو و علم المعاني)، عبد الحميد مصطفى السيد، الأردن، ط 1، 2004م، ص 164.

و من هنا تبقى دروس النَّحو المعروفة (النّظريّة و التّطبيقيّة) –خصوصاً في هذا العصر الذي يتلقّى فيه المتعلِّم العربي الفصحى صناعةً و تعلّمًا لا طبعًا و اكتسابًا–[1] ما هي في حقيقة أمرها إلاَّ وسيلة لغاية أسمى هي اِكساب المتعلِّم السّلامة اللُّغويّة إلى جانب التّلقائيّة في التّعبير (أي الملكة اللُّغويَّة و الملكة التَّواصليّة)، و هذا هو الاتجاه الحديث الذي يدعو إليه المختصّون في حقل اللِّسانيات التّطبيقيّة[2].

---

[1]– يُميّز المختصُّون في **علم تدريس اللّغات** بين مصطلحين هما: **التّعلُّم** (Apprentissage) **و الاكتساب** (Acquisition). فالتّعلُّم يتمُّ – عادةً – عن طريق نظامٍ مدرسي يتميّز بمحيطٍ مصطنع (غير عفوي) كما يتميّز بقلّة الوقت و المعلِّمين. أمَّا الاكتساب فهو عمليّة تتمُّ بشكلٍ تلقائي، بدافعيّة طبيعيّة، و في بيئة عفويّة هي المجتمع. فالطفل يكتسب لغة المنشأ في بيئته الأصليّة، يتمُّ ذلك في أغلب ساعات النّهار مع عددٍ كبير من المعلّمين منهم الأب و الأمُّ و الإخوة (...)إلخ. و هذا هو معنى ما يقوله القدماء من أنَّ اللُّغة للعرب بالطَّبع. يراجع مصطلحي (Apprentissage) و (Acquisition) في معجم :

Dictionnaire de didactique des langues, R.Galisson & D.Coste, Hachette Paris, 1976.

[2]– **اللِّسانيات التّطبيقيّة** (linguistique Appliquée): اختصاصٌ حديث، قائمٌ بذاته، بعد أن كان فرعاً من اللِّسانيات العامّة. فهو علمٌ ذو أنظمة علميّة متعدّدة، يستثمر نتائجه في تحديد المشكلات اللُّغويَّة، و في وضع الحلول المناسبة لها. و معلوم أنَّ اللِّسانيات العامّة تُشكّل مصدراً مهمًّا لها إلى جانب مصادر أخرى، هي: علم الأصوات، علم النّفس، علم الاجتماع، علم الأعصاب، علم التّشريح (...)إلخ و هي بهذا تفتح آفاقاً جديدة للبحث لم تكن معروفة من قبل. فكان من نتائجها أن طرق العلماء مجالات في النّشاط اللُّغوي الإنساني كانت مجهولة أو شبه مجهولة، مثل: تعليم اللُّغة الأولى و الأجنبيّة التّعدّد اللُّغوي، التّخطيط اللُّغوي، علاج أمراض الكلام، التّرجمة الآليّة، صناعة المعاجم، التّحليل الإعلامي للنّصوص، اللِّسانيات الحاسوبيّة، التّقابل اللُّغوي (...)إلخ. يراجع المصطلح في كتاب:

Aborder la linguistique, Dominique Maingueneau, ed du Seuil, Paris 1996.

و تعليميّة اللُّغات[1] بشكلٍ عامٍّ، و من أجل هذا، « توضيح القاعدة و تقريبها إلى الذّهن يكون عن طريق التّطبيق في القرآن الكريم؛ لأنَّ الكثيرين من طلاب العلم و المعرفة يستوعبون القاعدة النّحويّة حين شرحها في ضوء بعض آي الذّكر الحكيم بالاضافة إلى التّطبيق في الحديث الشّريف و الشّعر العربي بألفاظه المختلفة و فنونه المتنوّعة و الجمل و العبارات الافتراضيّة»[2].

– أولاً: مفهوم النّحو و وظيفته بين الأصالة و المعاصرة:

في تحديد مفهوم النّحو و طبيعة وظيفته و خصائصه و مصطلحاته وجدت أقوالاً متباينة و آراء متعدّدة بين القدماء و المحدثين اللُّغويّين. و الكلُّ ينظر إليه من زاوية تزداد بعدًا أو قربًا من زاوية الآخر، في فكرٍ تطوريٍّ متتابع يحاكي العرب في طريقة كلامهم تجنّبًا للّحن، و ذلك من خلال ضبط اللِّسان على قوانين و ضوابط تحكم بناء الجملة و التّراكيب اللُّغويّة من إعرابٍ و بناء و غيرهما، بحيث تؤدّي إلى فهم المعنى و إفهامه و يستطيع المتلقّي ترجمة الرّسالة اللُّغويّة بوضوح و من غير لبسٍ، و في وصف ماهية "النّحو" و تحديد مصطلحاته و رصد أثره في اللِّسان أبسط هذه الآراء:

---

[1]– **تعليميّة اللُّغات** أو **علم تدريس اللُّغات** (didactique des langues): فرعٌ من اللِّسانيات التّطبيقيّة يهتمُّ بتدريس اللُّغات الحيّة بطرقٍ علميّة، حالياً يطمح هذا الفرع إلى الاستقلاليّة. يستعين على حلّ مشكلاته التّربويّة باللِّسانيات التّطبيقيّة في تحديد المادّة اللُّغوية المدرَّسة (صيغ، وتراكيب) كمًّا و كيفًا، كما يستفيد من علم مناهج تدريس اللُّغات في تحديد الطّريقة التّعليميّة بعد تحديد طبيعة المتعلِّمين و أهدافهم و حاجاتهم، يراجع مصطلح (Didactique) في معجم:

Dictionnaire de didactique des langues, R.Galisson & D.Coste.

[2]– النّحو التّعليمي و التّطبيق في القرآن الكريم، عبد الحميد مصطفى السيد، ص 8.

1- مارواه ابن منظور عن ابن السكيت أنَّ أصل اشتقاق المصطلح إنَّما هو من:(نَحاَ نَحوه إذا قَصَدَه)، و ذلك من منطلق التّشابه بين المعنيين اللُّغوي و الإصطلاحي الذي يتمثّل في القصد الذي كان المسوّغ لاستعارة هذا اللّفظ و يرجّح ذلك ما رُوي عن أبي الأسود الدؤلي حين وضع وجوهَ العربيّة، انْحُو نحوَه فسمّي (نحواً) و يعني القصدَ و الطّريق[1].

2- و يرى أبو علي الفارسي أنَّ « النّحو علمٌ بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب، و هو ينقسم إلى قسمين أحدهما تغييرٌ يلحق أواخر الكلم، و الآخر تغييرٌ يلحق ذوات الكلم و أنفسَها»[2].

3- و عند الشريف الجرجاني: « هو علمٌ بقوانين يُعرف بها أحوال التّراكيب العربيّة من الإعراب و البناء و غيرهما، و قيل: النَّحو علمٌ يُعرف به أحوال الكلم من حيث الإعلال و قيل: علم بأصول ما يعرف بها صحيح الكلام و فساده»[3].

4- و يضع ابن جني تعريفاً أشمل و أدقَّ، إذ يقول: « هو انتحاء سمت كلام العرب في تصرّفه، من إعرابٍ و غيره، كالتّثنية و الجمع و التّحقير و التّكسير و الإضافة و النّسب و التّرتيب و غير ذلك، ليلحقَ من ليس من أهل العربيّة بأهلها في الفصاحة

---

[1]- لسان العرب، ابن منظور، الدار المصرية للتأليف و الترجمة و النشر، (د/ط/ت)، مادة [نَحاَ] ج 15، ص 309-311.

[2]- يراجع الإيضاح العضدي، أبو علي الفارسي، تح د.حسن شاذلي فرهود، دار التأليف، مصر، ط 1 1969م، ص 3.

[3]- معجم التّعريفات، الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، ساحة رياض الصلح، بيروت، 1990م ص 259.

فينطق بها، و إن لم يكن منهم، و إن شذَّ بعضُهم عنها رُدَّ إليها، و هو في الأصل مصدرٌ شائع، أي نحوْت نحواً، كقولك قصدْت قصداً، ثم خصّ انتحاء هذا القبيل من العلم»[1].

هذه التّعريفات التي ذكرت جزءًا منها في حديثي المتَّفقة على أنَّ النَّحو: « علمٌ يبحث فيه عن أحوال أواخر الكلم إعراباً و بناءً و موضوعه الكلم العربي من حيث ما يعرض له من الإعراب و البناء»[2]، ليست وافية للغرض بالمفهوم المعاصر لوظيفة اللُّغة البشريّة، و لا هي محيطة الوصف لوظيفة النَّحو العميقة لاعتمادها في الغالب على النَّظر في الظّواهر و البنية السّطحيّة، و الآثار العميقة الملموسة كعلامات الإعراب الظاّهرة و المقدَّرة، فالنَّحو « ليست غايته معرفة الصَّواب و الخطأ في ضبط أواخر الكلم بل معرفة المعاني الخفيّة الجماليّة، و تنطلق هذه الفكرة من خلفيّة مؤدَّها أنَّ النَّحو نشأ فنًّا قبل أن يكون علماً و كان يعتمد على كيفيَّة النُّطق الصّحيح للكلمة و من ثمَّ أصبح الهدف منه بيان الصّحيح و الخطأ من الكلام و قد اعتمدوا في ذلك على أهل الفصاحة في اللُّغة ممَّن يعيشون في البادية، و كان هذا مقياساً مشروطاً اتَّبعوه»[3]، لذلك فقد غدا النَّحو عندهم قياساً و القياس: « هو حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه»[4].

و من علماء اللِّسان العرب المعاصرين "مهدي المخزومي" (ت 2003م) الذي يرى مصطلح النَّحو معبّراً عن مفهومٍ شاملٍ يعالج صرح اللِّسان العربي، و ينْبني على دراسة

---

[1]- الخصائص، ابن جني، ج 1، ص 34.

[2]- النّحو و الدّلالة، عبد اللطيف حماسة، دار الشروق، بيروت، 2000م، ص 22.

[3]- الاتّجاه الوظيفي في تدريس النّحو العربي، علية بيبية، مج حوليات التراث، ع 9، مستغانم، الجزائر 2009م، ص 43.

[4]- أصول النّحو العربي، محمد عيد، عالم الكتب، القاهرة، (د/ت)، ص 76.

متكاملة لمستويات اللُّغة مثل الصّرف و التّركيب و الأسلوب و الدّلالة و غيرها وكذلك دراسة مختلف الأساليب النَّحويّة التّقليديّة من توكيدٍ، و شرطٍ، و نفيٍّ و استفهامٍ و استثناءٍ، واستخدام هذه الأساليب على النَّحو الذي يتَّفق مع ما تتطلّبه المناسبات أو حال المخاطب[1].

و هذه النّظرة الشّموليّة لمصطلح النّحو عند المخزومي هي من وحي الدّراسة اللُّغويّة المعاصرة عند علماء الغرب بالذّات، أولئك الذين يرون النَّحو (Grammaire) يتميّز بالطّابع الشّمولي، إذ يتوجّه إلى وصف بنية اللُّغة بشكلٍ عامٍّ، فيعالج مكوّنات مستوياتها و وظائف جزئيّاتها، فيتغلغل أثرُه في مختلف أركان الكلام حتى لا يخلو ملفوظٌ يحمل معنى و يسدّ غرضًا من أغراض التّبليغ من أثر للنّحو ملموس.

– النّحو في المفاهيم اللِّسانيّة المعاصرة:

النَّحو في المفهوم الحديث يشمل نظامين فرعيّين معاً هما الصّرف (Morphologie) و النَّظم (Syntaxe)، و العلاقة بين النّظامين (الصّرف و النّظم) علاقة تكامل، و هما أساس البناء القاعدي لمكوّنات النّحو الهيكليّة. فالنّحو باعتباره توصيفاً للُّغة بتمامها لا بدَّ إذن أن يلامس أسس نظام اللُّغة، و التي منها:

أ– علم الصّرف (Morphologie):

و يسمِّيه بعضهم "الاشتقاق" أو "التّشكيل الصّوتي"، و ينصبُّ أساس نشاطه على "دراسة التَّغيّرات الشّكليّة للكلمات" (étude des variations formelles de mots) و يتضمّن دراسة نشأة الألفاظ، و طبيعة حروفها، و كلّ ما يعتريها من تغيّرات في البناء

[1]– في النّحو العربي (نقد و توجيه)، مهدي المخزومي، المكتبة العربية، صيدا، بيروت، 1964م ص 17-18.

و الوزن و الصّيغة، و ما يقابل ذلك من وظائف دلاليّة و نحويَّة في إطار القواعد الخاصّة بكلّ لسانٍ معيَّن بالدّراسة. و هذه القواعد هي التي تجعل للكلمة مميّزاتها و خصائصها على مستوى الكلم المركّب. و لكلِّ لسانٍ منهجُه في تكوين الكلمات بحسب خصائصه الذاتيّة، (و اللِّسان العربي –القائم تكوين مفرداته الغالب على ظاهرة الاشتقاق–) يقوم المنهج الصّرفي في استغلال قوالبَ، و أوزان، و صيغ جاهزة محصورة العدد و الغرض الدّلالي، حيث "تصُبُّ" الصُّوَيتيَّات (Les phonémes)، فتَتَقولَب لتفي بالغرض التّبليغي المطلوب، بينما نجد الصَّرف في الألسن الأوروبيّة المتطوِّرة قائماً على استغلال ظاهرة الالصاق: السّوابق و الحشو و اللَّواحق (Les affixes) كموضوع أساسي يتحكّم في التّغيّرات التي تؤدّي إلى تنوّع المعاني الأساسيّة للكلمة و تلوّناتها.

ب– **النّظم أو التّركيب** (Syntaxe):

و يميّز في الدّراسات اللُّغويّة الحديثة بأنَّه جزءٌ من علمِ النَّحو العام، و ينصبُّ أساس نشاطه على "دراسة العلائق الوظيفيّة بين الكلمات" (étude des relations fonctionnelle des mots)، و يتّضح الأثر في معالجة أجزاء الجملة، من حيث المكانة و التّرتيب و العلاقة بين عناصرها، و طبيعة وظيفتها، إلى غير ذلك مماَّ يهمُّ العلاقات التّرابطيّة بين أجزاء الكلام، و تبيان القواعد اللُّغويَّة الخاصّة التي تحكمها و تميّزها عن كلِّ لسانٍ من الألسن البشريّة الأخرى، كما أنَّ "النَّظم" في العربيّة قائمٌ على توخّي معاني النَّحو، و معناه « أن تضعَ كلامك الموضع الذي يقتضيه علم النَّحو، و تعمل على قوانينه و أصوله، و تعرف مناهجه التي نهجت، فلا تزيغ عنها، و تحفظ الرُّسوم التي رُسمت لك فلا تخلُّ بشيءٍ منها»[1]. أي أنَّ ذلك لا يعني « جمع الكلم كيفما اتَّفق و إنّما يقتضي

[1]– دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، ص 64.

تأليفها و تناسقها و تجانسها و تلاحمها، كما تتلاحم السُّدى و اللُّحمة في النسيج و تتناسق ألوانه، و يتناسب كلّ لون و ما يجانسه حتى يؤلِّف ضربًا خاصًّا من التّأليف»[1].

و قد انتقل هذا الفكر الشّمولي من النّظرة إلى طبيعة النَّحو و وظيفته إلى الدّرس اللُّغويّ العربيّ الحديث[2]، و أفاد منه علماء العربيّة المعاصرون في بحوثهم، و تبنُّوا منهجه في التّقسيم، و مصطلحاته في التّعبير، فنسجوا على منوال علماء الغرب في شرحهم له و تقسيمهم إيَّاه، و ذكروا أنَّ « المنهج التّقليدي المتَّبع في دراسة "المورفولوجيا" و "النَّظم" هو التّحقق من أقسام الكلام المختلفة (الاسم، الفعل، (...) إلخ) و ملاحظة التّغيّرات التي تطرأ عليها من النّاحية الشّكلية في الظروف النّحويّة المختلفة و وصف ترتيب هذه الأشكال في جملٍ تامَّة طبقاً لمعاني هذه الجمل»[3]. هذا و يشكّل النَّظم (Syntaxe)، الهيكلة الأساسيّة لبناء النّص، فالنّظم هو نظام (Systéme) يُعنى بترتيب الكلمات في جملٍ، و ترسيم العلاقات بينها و بيان وظيفة كلّ كلمة بحسب مقتضيات الحال، كالعدد و النّوع و الجنس. و يدرس نسق العبارة البسيطة التي تردّ إلى قضيّة واحدة (جملة بسيطة)، كما يدرس العبارة المركّبة التي تضمُّ قضايا متعدّدة (جمل مركّبة). و يرسم القواعد المساعدة على نظم الوحدات الدّالة. و بهذه الصّفة تتداخل قواعد

---

[1]– وقائع لغويّة و أنظار نحويّة، سالم علوي، دار هومة للطباعة و النشر، الجزائر، 2000م، ص 25.

[2]– يراجع:

Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage ,Oswald ducrot & Tzvetan Todorov, ed du Seuil, Paris, 1972. Et **Dictionnaire de Linguistique** J.Dubois et autre, Larousse, Paris , 1989.

[3]– علم اللُّغة (مقدّمة للقارئ العربي)، محمود السعران، دار الفكر العربي، القاهرة، 1962م، ص 246.

(النَّظم) بقواعد (النَّحو) في الدّرس التقليدي بوصفٍ عام. و من الملاحظ أنَّ النَّحو العربي قد اعتنى منذ نشأته (القرن الأول الهجري، الثامن الميلادي) بدراسة العلَّة و أسبابها و آثارها، و كان العلماء السّابقون يعلِّلون كلّ ما يُصدرونه من أحكامٍ، رغبةً منهم في تأصيل المسائل و تثبيتها و إعطائها صبغةً علميّة و إقناعيَّة لأنَّهم رأوها تفسيراً للظواهر و عليها تُبنى الأحكام مع تسويغ (إجراء حكم المقيس عليه على المقيس)[1].

إنَّ موضوع علم النَّحو منذ القديم هو الكلمات العربيّة، من جهة البحث عن أحوالها و صفاتها و وظيفتها في الجملة قصد تبيين المقاصد و المعاني، و بيان خصائص كلّ منها في الكلام كالابتداء، و الفاعليّة، و المفعوليّة، أو أحكاماً نحويَّة كالتّقديم و التّأخير و الإعراب و البناء (...) إلخ. و كان من ثمرات تَعَلُّم علم النَّحو صيانة اللِّسان العربي عن الخطأ في الكلام، و فهم القرآن الكريم و الحديث النّبوي فهمًا صحيحًا باعتبارهما أصل الشَّريعة الإسلاميّة، و عليهما مدارهما.

– ثانيًا: مصطلح النّحو و تعدّد المشارب:

لم يعد مصطلح النَّحو في العصر الحديث يتمتَّع بدلالةٍ علميَّة ثابتة على علمٍ بذاته مقصود، متعيّن بكيانه؛ و إنّما صارت الدّلالة شاملة لجملة واسعة من أنواع الدّراسات تتعرّض لفحص مكوّنات اللّسان البشري، و خصائصه، و تختصُّ بجوانبٍ معيّنة من أركانه، و لم يعد في السّاحة "نحوٌ" واحد (Une Seule Grammaire)، بل صارت في الوجود مجموعة أنحاء (Grammaires)، و كلّها يعمل على تحليل مستويات اللّغة

[1]– المعجم المفصّل في علوم اللُّغة (الألسنيّات)، محمد التونجي، و راجي الأسمر، دار الكتب العلمية بيروت، 1414هـ، ج 1، ص 447.

و وصف مكوّناتها و تحليل وظائفها من وجهة نظر لغويّة معيّنة باعتبار تطوّر مناهج البحث في الدّراسات و المفاهيم و التّفكير النّحوي المتجدِّد.

و سأعرض لبعض هذه الأنحاء و وظائفها المتميّزة حتى ندرك بالتّقريب موضع النّحو العربي في مراتبها المتشابكة:

1-**النّحو التّوليدي–التّحويلي** (Grammaire-Générative Transformationnelle):

اقترح نعام تشومسكي (Noam chomsky)[1]، في منتصف القرن العشرين مقاربة جديدة يمكن من خلالها للدّراسات اللّسانيّة أن تتجاوز ما كان سائداً من طرائق وصف لبنية اللُّغات إلى تقديم كيفيّات أعمق تتناول أحوال تأويل الجمل و فهمها في أيّة لغةٍ مهما كانت طبيعتها، فالنّحو عند تشومسكي، إذن، هو مجموعة القواعد التي تُمكِّن الإنسان المتكلِّم من توليد مجموعة من الجمل المفهومة ذات البناء الصّحيح، دون أن يسمعها من قبل.

و نظريّته هذه هي نظام تحليل لغوي يسمح من خلاله أن تبدع جمل صحيحة نحويًّا لا حدَّ لها، و تلغي كلّ التّراكيب المخالفة لأحكامه. فكلّ جملة مركّبة تركيباً صحيحًا يفضي إلى فهم معناها، و هي بحال يحسن السّكوت عليه عند المتلقّي –حسب طبيعة لغته و خصائصها– هي جملة نحويّة (Une phrase grammaticale)، فهذا المثال: (تَلقّى

---

[1]– **أفرام نعام تشومسكي** (Avram Noam chomsky)، و لد في 07 ديسمبر 1928م بـــ: فيلادلفيا –بنسلفانيا–. أستاذ جامعي مدى الحياة في اللُّغويات في معهد ماساتشوستس للتّكنولوجيا و تعتبر نظريّته هذه أهمّ إسهام في مجال اللُّغويّات النّظريّة في القرن العشرين، و بالإضافة إلى عمله في اللُّغويّات فهو معروفٌ على نطاق واسع كناشط ثقافي و سياسي.

المُتعلِّم من مُعلِّمه فُنون العلْم و المعرِفة) يعتبر جملة نحويّة؛ لأنَّها موافقة لنظام النّحو في اللِّسان العربي و معناها مفهوم. أمَّا إذا اختلَّ نظام تركيبها هكذا: (فُنون ه تَلقّى مُعلِّم و من المُتعلِّم المعرِفة العلْم)، و بسبب مخالفتها للأحكام فهي جملة غير نحويّة.

2-**النّحو الوصفي** (Grammaire Descriptive):

هو ذلك (النّحو) الذي قام نشاطه و البحث فيه على أسس المنهج الوصفي الذي ظهر في أوائل القرن العشرين على يد اللُّغوي السويسري فرديناند دي سوسير[1]. المؤسّس الحقيقي لهذا المنهج بمجهوداته البارزة في مجال تحويل البحث اللُّغوي. و كان هذا العالم يؤكّد دائماً على ضرورة تجرُّد الباحث اللُّغوي و موضوعيّته، و التّعامل مع المادّة اللُّغويّة على أساس (الشّكل و الوظيفة) دون إعطاء الإعتبار لأيّةِ أفكارٍ أخرى خارجة عن اللُّغة نفسها.

إنَّ النّحو الوصفي اليوم يهدف إلى البحث في بنيات و خصائص و تحليل ميكانيزمات اللِّسان و تركيبها و مستويات استعماله و مراقبة مسار تطوّره و معالجة

---

[1]- **فرديناند دي سوسير** (Firdinand de Saussure 1857م-1913م) لسانيّ من أصلٍ سويسري و لد في جنيف، و درّس بها ثمَّ في ليبزينغ (Leipzig). كان أوَّل كتبه:

(Le mémoire sur le système des voyelles dans les langues Indo-Européen)، ألّفه و هو ابن العشرين من العمر. ناقش أطروحة حول "أصول اللُّغة السّنسكريتيّة" سنة 1880م؛ فأصبح أستاذ السّنسكريتيّة (اللُّغة الهنديّة القديمة)، و النّحو المقارن في جنيف. حاضر في اللِّسانيات العامّة، و اشتهر بهذه الدّروس التي جمعها طلابه فيما بعد و نشروها سنة 1916م (3 سنوات بعد وفاته) في كتاب عنوانه: "دروس في اللِّسانيات العامّة" (Cour de linguistique general) فاعتبر بذلك أب اللِّسانيات المعاصرة إذ ذلَّل صعوباتها و قرّبها إلى الأفهام بإنجازه مجموعة من المقاربات البنويّة و الدّلاليّة.

مشاكله لتعميق فهمنا لطبيعة اللُّغة الإنسانيّة. و يكاد يكون لكلِّ لسانٍ نحوهُ الوصفي الخاص في إطار اللِّسانيات الوصفيّة العامّة.

3-**النّحو الوظيفي** (Grammaire Fonctionnelle):

هو مجموعة القواعد التي تبيّن الوظيفة الأساسيّة للنّحو، كدراسة وظائف الحروف و الأدوات بوصفها حاملة معاني، للرّبط و التّعليق، و وظائف الكلمات داخل التّراكيب من إسنادٍ و تعدية، و وظائف الجمل العامّة من خبرٍ و إنشاء إلى غير ذلك. و كلّ ما يساعد على أداء الوظيفة الإبلاغيّة العامّة للُّغة في إطار ما يعرف بالرّبط بين المقال و المقام[1]. فهو يقوم على أساس الوصف للُّغة المستعملة، و بهذا المعنى يتغيّر حسب الاستعمال.

و يعرّفه هاليداي[2] النّحو الوظيفي بأنّه: « قواعد تستخدم في تعليم الأطفال أن يتكلموا و يكتبوا لغةً صحيحة و يسمّى أيضاً قواعد تعليميّة»[3]. و هو بهذه الصّفة يهدف من خلال التّعليم إلى تحقيق القدرات اللُّغويّة للمتعلِّمين حتى يتمكّنوا من ممارستها

---

[1]- يراجع اللُّغة العربيّة معناها و مبناها، تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979م، ص 36-37.

[2]- ولد **مايكل ألكسندر كيروود هاليداي** سنة 1925م بإنجلترا. تخرّج من جامعة لندن مجازًا في اللُّغة الصّينية و آدابها، تحصّل بعدها على شهادة دكتوراه في اللِّسانيات الصّينية من جامعة كامبرج. درّس اللُّغة الصّينية و اِهتمّ باللِّسانيات و طوّر النّحو الوظيفي النّظامي. شغل منصب أستاذ بجامعة لندن سنة 1965م، و في سنة 1976م اِنتقل إلى أستراليا حيث عُيّن أستاذًا في اللِّسانيات بجامعة سيدني. و هو يشغل حاليًا منصب أستاذ بجامعة هونكونغ. كتب هاليداي باللُّغة الإنجليزية حوالي ثلاثين كتابًا و مقالة كما كتب بالفرنسية و الألمانية.

[3]- الاتّجاه الوظيفي في تدريس النّحو العربي، علية بيبية، ص 47.

في وظائفها العمليّة ممارسةً صحيحة في مختلف شؤون الحياة، فـــ« النّحو الوظيفي لا ينظر إليه على أنّه علمٌ نظري، بل هو منهجُ تدريسٍ عملي أيضاً و بوصفه منهجاً للتّدريس لا ينبغي أن يُفهم على أنَّه تكديسٌ لأشكالٍ و قواعدٍ منعزلة قلَّت أو كثرت بل إرشاد للاستعمال الصّحيح و فهم لغتنا، و من وظائفه الأساسيّة يدلُّنا على مجموعة عناصر مهمّة لتفسير الكلام منها العلاقة بين المشاركين في التّفاعل و سياق الكلام و وقت الحدث»[1].

4-**النّحو المعياري** (Grammaire Normative):

هو مجموعة القواعد التي ينبغي اتّباعها و التّقيّد المطلق بتوجيهاتها. و من المنهج المعياري يستمدّ هذا الضَّرب من النّحو شرعيّته، و ذلك حين يهتمّ بالإجراءات العمليّة و النّماذج الأساسيّة الصّحيحة المبنى و المعنى التي من شأنها أن تقدّم سبيلاً و تسطّر منهجاً نموذجياً، و تعطي القدوة الحسنة لكلّ من يترع إلى معرفة الأسس العمليّة المتحكّمة في التّفاعلات، و اقتداء الأصوب لتصحيح الكلام، و صقل التّعابير بحسب ما يقتضيه مطلب البيان و الفصاحة في اللّسان المعيّن. و ليس لهذا الضّرب من النّحو غايةٌ علميّة واضحة غير الغاية الفنّية التي تتمثّل في حسن التّعبير و الإنشاء.

و قد رَانَ هذا المنهج زمناً طويلاً على النّحو التّقليدي، و مازالت آثاره ماثلة في النّحو العربي إلى حدِّ اليوم، و تختصر المنهجية في مغزى العبارات الرّائجة، (قُل و لا تَقُل)، و (خارج عن القواعد)، و (معضلة النّحو و سبيل الخلاص منها) تلك التي كُتبت فيها مؤلَّفات كثيرة شاهدة على عظمِ المحنة و هول الخطب حتى أنَّ بعضهم قد

---

[1]- مبادئ في قضايا اللّسانيات المعاصرة، كاترين فوك، تر المنصف عاشور، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1984م، ص 52.

تعرّض لمشاكل نفسيّة لا حصر لها بسبب (اللّحن)، و اختلاف الآراء، و التمحّك في صناعتها بالحقِّ و بالباطل[1].

و تتمُّ محاربة اللّحن في عرف النّحاة بالتّشدّد في تطبيق القاعدة بصرامةٍ مبالغ فيها أحيانًا، و كانت خطوات هذا الطّريق و بالاً على المتعلِّمين انعكست آثارها المُنهكة على التّحصيل العلمي، فأفرزت نفوراً مُذهلاً من تعلُّم النّحو العربي على وجهِ الخصوص حتى أفضى الحال في النّهاية إلى تعميق فجوة الإعراض عن النّحو و استغلاله، و أمست مطالبة المتعلِّمين بتطبيق قواعده و إظهار حركات إعرابه عمليّة شاقّة و مؤلمة تضاهي وقع السّياط على الظّهور العارية.

و النّحو العربي –بطبعه– و صفيٌّ فمعياريٌّ (منذ القدم)، و قائمٌ على جملة من المبادئ أهمّها (القياس)، و هو أن تقيس ظاهرة أخرى متمثّلة في النّص، فكانت القواعد النّحويّة و الصّرفيّة، و كان اطّرادها على هذه الشاّكلة. و لا يكاد الدّارس العربي للنّحو –حسب علمي– يبدي اهتماماً واضحاً ببقية ضروب النّحو الأخرى. و إن كان للنّحو العربي بداية وصفيّة إلى حدّ كبير، فإنّ المتداول منه اليوم يرتكز نشاطه على الجانب المعياري، بحيث يبدو –و هو يتناول اللُّغة– لا يسعى للكشف عن طبيعتها و خصائصها و مميّزاتها و وصفها كما هي، بقدر ما يميل إلى إلزام المتكلّمين بجملةٍ من السّلوكيات و القواعد، بعد أن حضّر لهم أنماطاً من الجمل النّموذجيّة، لينسج الرّاغبون على منوالها. و بالنّظر إلى تطوّر مناهج البحث فقد تخلّى الفكر النّحوي اليوم عن الوجهة المعياريّة (قُل و لا تَقُل)، و اتّجه وجهة البحث الوصفي، معتمداً على نتائج البحوث اللّسانيّة المعاصرة.

---

[1]– تذكّر مثلاً محنة سيبويه مع الكسائي في المسألة (الدّبورية)، و خروج سيبويه منها منكسراً حتى مات.

– ثالثًا: ظاهرة الإعراب في النّحو العربي:

يُخلط كثير من الدّارسين إذ يعتقدون أنَّ (النَّحو) في مفهومه العام هو (الإعراب) و يكرّسون جهداً كبيراً في تتبّع مساربه و تأويلاته، و الخوض في متاهاته، و قد سبّب هذا الخلط بلبلة في المفهوم، و بخاصّة في مراحل الطّلب و الاكتساب، و بما أنّ اللُّغة ذلك النّظام الذي تتعايش فيه جملة من الفنون اللُّغويّة باعتبارها عناصر حيويّة تحكمها علاقات مقدّرة في الفكر فلا يعني أنَّها قواعد نحويّة أو تقنيّات إعرابيّة و كفى؛ لأنَّ النّحو –بمفهومه التّركيبي– لا يعدو أن يكون مسلكًا منهجيًّا للمتكلِّم بلغة العرب تأسِّياً بسمتهم، و التزاماً بضوابطهم إلى مصاف الفصاحة و البيان. و لأجل هذا الأمر عرَّف ابن جني النّحو بأنَّه: « انتحاء سمت العرب في تصرّفه من إعرابٍ، و غيره كالتّشبيه و الجمع، و التّحقير، و التّكسير، و الإضافة، و النّسب و التّركيب و غير ذلك. ليلحق من ليس من أهل اللُّغة العربيّة بأهلها في الفصاحة فينطق بها، و إن لم يكن منهم، و إن شذّ بعضهم رُدَّ إليها»[1]. و مثل هذا التّعريف المتقدّم في زمانه يجعل ابن جني يدرج التّركيب –الصّيغ تحت عنوان مصطلح "النّحو"، و هذا التّعريف يتماشى و التّعريف الحديث للنّحو: « فقد جمع في هذا النّص بين لونيين من الدّراسات، صرفيّة تتّضح في التّثنية؛ و الجمع، و التّحقير، و نحويّة؛ تتّضح في الإضافة و الإعراب، و التّركيب و هذان النّوعان و هما الصّرف (Morphologie)، والتّركيب (Syntaxe) يكوِّنان في الدّراسات اللُّغويّة الحديثة ما يسمى بعلم النّحو (Grammaire)»[2].

---

[1]– الخصائص، ابن جني، ج 1، ص 34.

[2]– ظاهرة الإعراب في النّحو العربي، أحمد سليمان ياقوت، ديوان المطبوعات، الجزائر، 1983م ص 21.

أمَّا الإعراب فهو الخصيصة البيانيّة التي حبا الله بها لغة العرب، فعليه تتوقّف الدّلالات الخطابيّة و لا معنى يحصل في غيابه، و من ثمَّ قرّر النّحاة أصلاً نحويًّا منصوصه "الإعراب فرع المعنى"، و مادام الإعراب تقنيّة بيانيّة فليس هو النّحو بقدر ما هو سبب في بعثه و علّة في وجوده. فالعرب التزموا الإعراب و عرفوه قبل أن يعرفوا النّحو و ما كانوا في حاجةٍ إلى تلك النّواميس المصطنعة؛ لأنَّهم قومٌ طبعوا على الإعراب قالوا فأعربوا[1].

روي أنَّ الفرزدق حين أورد في قصيدةٍ له بيتاً يقول فيه:

وَ عَضُّ زَمَانٍ يابْن مَروان لَم يَدَعْ مِنَ المَالِ إلاَّ مُسحتاً أو مُجَلَّفُ.

قابل عبد الله بن أبي اسحاق الحضرمي النّحوي يوماً، فقال له عبد الله معترضاً على هذا البيت: على ما رفعت مُجَلَّفُ؟ فردّ الفرزدق: على ما يسوءك و ينوءك، علينا أن نقول و عليكم أن تتأوّلوا[2]. و بالتالي كان يعنيهم من الإعراب الإفصاح عن أواخر الكلم طبقاً لمقتضيات التّركيب الطّارئ إلاَّ أن يعترضهم عارض الوقف فينطقون الحركة سكوناً بدعوى تمثيل المعاني و تزيين الصّوت[3].

---

[1]- الإعراب ظاهرةٌ لُغويّة أدائيّة حتى أنَّه قد يُعرب المتكلِّم دون دراية بقواعده، و يرفع صوته مفتخراً:

وَ لَستُ بنحويٍّ يَلُوكُ لسانَهُ وَ لكِن سَليقيٌّ أَقولُ فأُعرِبُ.

يراجع شرح الأشموني على ألفية ابن مالك (منهج السّالك)، أبو الحسن الأشموني (ت 929هـ)، تح إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1997م، ج 4، ص 262.

[2]- نزهة الألباء في طبقات الأدباء، أبو البركات الأنباري، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، 1998م، ص 13.

[3]- العرب لا تبدأ بساكن و لا تقف على متحرّك.

و هكذا تمَّ تأصيلُ **مفهوم الإعراب في لسانِ العرب** بمعنى الإبانة و الإفصاح و أعربت عمَّا في نفسي أي أبنتُ و أظهرتُ ما أريد[1]. و ممَّا تقدّم نستشف أنَّ فائدة الإعراب تتجلّى في تبيان المعنى، و الاستعانة به على فهم السّياقات و التّركيبات التي لا تتّضح في كثيرٍ من الأحيان إلاَّ بضبط الكلمة و تبيان موقعها الإعرابي.

– أثر الحركة الإعرابيّة في تحديد وظائف الكلم و فهمها:

إنَّ حركات الإعراب ليست شيئًا زائدًا أو ثانويًا، بل لها وظيفة بيانيّة و نحويّة يتّضح بها المعنى و يظهر؛ و عن طريقها نعرف الصّلة النّحويّة بين كلمة و أخرى في الجملة الواحدة، أو في الجمل المتجاورة، و ربط هذه الصّلة أو العلاقة و ترسيخها هي واحدة من أهم الوظائف الأساسيّة للنّحو العام. و ربط بعض المحدثين ظاهرة الإعراب بتغيّر الحركات، فكان الإعراب عنده هو « تغيّر العلامة التي في آخر اللّفظ لسبب تغيّر العوامل الدّاخلة عليه و ما يقتضيه كلّ عامل، و فائدته أنَّه رمزٌ إلى معنى معيّن دون غيره كالفاعليّة و المفعوليّة و سواهما»[2].

إنَّ ظهور حركات الإعراب لها من الأهميّة بمكان، فهي تسمح بعمليّات عدّة منها (التّقديم و التّأخير) في عناصر الجمل البسيطة و المركّبة، بحبِّ حاجتنا إلى تلوين الدّلالات و تعميقها، و المحافظة على توازن الجمل في بيان مراتب مكوّناتها النّحويّة في نسق الكلمات و المورفيمات النّحويّة (Les morphémes grammaticales)، فالفاعل يبقى فاعلاً و إن أخّرناه و المفعول يبقى مفعولاً و إن قدّمناه و مع هذا الإيجاز توسّع في التّعبير عن المعاني الجديدة دون زيادة حجم الملفوظات أو التّراكيب. فاللّسان العربي، كبقيّة

---

[1]– لسان العرب، ابن منظور، مادة [عرب]، ج 1، ص 588.

[2]– من أسرار اللُّغة، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط 6، 1978م، ص 198.

الألسن الحيّة يتوفّر على قوانين ثابتة تضبط خصائصه في تركيب الكلمات و تنسيقها لإفادة المعنى، و الإعراب وسيلة تظهر الوظيفة، أو الوظائف فيتّضح المعنى و تتمُّ الفائدة كما قال عبد القاهر الجرجاني: « قد علم أنَّ الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، و أنّ الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها و أنّه المعيار الذي لا يتبيّن نقصان الكلام و رجحانه حتى يعرض عليه»[1]. فبمعرفة حقائق الإعراب تعرف أكثر المعاني و ينجلي الإشكال فتظهر الفوائد و يفهم الخطاب و تصحُّ معرفة حقيقة المراد.

[1]- من أسرار اللُّغة، إبراهيم أنيس، ص 273 و 242.

المبحث الثاني: علم الدّلالة مفهومه و مجاله.

- توطئـــة:

- "المعنى" بين التّراث العربيّ و الدّرس اللّساني الحديث:

ينظر اللُّغويّون إلى دراسة "**علم المعنى**" على أنَّه فرعٌ من أفرع الدّراسات اللّغويّة الحديثة، أو ذلك الفرع من علم اللُّغة الذي يتناول " نظريّة المعنى "، و يجعله آخرون قمّة الدّراسات اللُّغويّة[1]. فالموضوع الأساس لعلم الدّلالة هو (المعنى)، و لا ينكر أحد قيمة المعنى بالنّسبة إلى اللُّغة؛ إذ بغير المعنى –في نظر البعض– لا يمكن أن تكون هناك لغة و قد عرّف بعضهم اللُّغة بأنَّها معنى موضوع في صوت[2] .

بينما ينظر إلى المعنى في الدّراسة التّقليديّة على أنَّه مكوِّن أساسيّ من مكوّنات الكلمة التي كانت تُعدُّ الوحدة الأساسيّة لكلٍّ من النّحو و الدّلالة، و هذه الوحدة ما هي إلاَّ إشارة أو علامة مكوّنة من شقّين :

1- شكلٌ / لفظٌ: بنيةٌ مادّيةٌ.

2- معنى: عمليةٌ نفسيّةٌ ذهنيّةٌ.

و قبل البدء بتحديد مفهوم الدّلالة في التّراث العربيّ الإسلاميّ، و في الدّرس اللُّغويّ الحديث، ينبغي التّفرقة بينها و بين مصطلح المعنى؛ فالدّلالة هي محصّل مجموع المعاني اللُّغويّة التي يتضمّنها اللّفظ، و هي وسيلة الوصول إلى المعنى، فبها يومأ إلى مفهوم اللّفظ.

---

[1]- يراجع علم اللُّغة (مقدّمة للقارئ العربي)، محمود السعران، ص 261.

[2]- يراجع علم اللُّغة، حاتم الضامن، مطبعة دار الحكمة، الموصل، العراق، 1989م، ص 72.

أمَّا المعنى فواحدٌ من المفاهيم الدّلاليّة التي يشير إليها اللّفظ، لذا تعدّ الدّلالة أوسع من المعنى و أشمل[1].

لـــ"**المعنى**" في تراثنا العربي عدّة معانٍ، منها: أنَّه المحنة و الحال التي يصير إليها الأمر قال الخليل: « و معنى كلّ شيء: محنته و حاله الذي يصير إليه أمره»[2]، و هو أيضـــاً القصد و المراد و فحوى الكلام، و يقال هـــذا معـــنى كلامـــه؛ أي هـــذا مضـــمونه و دلالته[3]، و هو إظهار ما تضمّنه اللّفظ، و قد روي عن ثعلب (ت 291 هـــــ) أنَّ المعنى و التّفسير و التّأويل واحد[4]. و قال ابن فارس (ت 395هـــ) في بـــاب (معـــاني ألفاظ العبارات التي يعبّر بها عن الأشياء): « فأمَّا المعنى هو القصد و المراد، يقال: عنَيْتُ الكلامَ كذا، أي: قصدت و عمدت»[5].

---

[1]- يراجع الألسنيّة التّوليديّة والتّحويليّة و قواعد اللُّغة العربيّة، زكريا ميشال، المؤسسة الجامعية، بيروت لبنان، ط 2، 1986م، ص 141.

[2]- معجم العين، الفراهيدي، تح عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1 1424هـــ/2003م، مادة [عنى]، ج 3، ص 243.

[3]- تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، تح علي شيري، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1994م مادة [عنى]، ج 19، ص 711، و جاء فيه: "معنى القول: هو دلالته، و مضمونه، و مفهومه، و مقتضاه. و المعنوي: ما لا يكون للِّسان فيه حظٌّ، و إنَّما يعرف بالقلب".

[4]- يراجع تاج اللُّغة وصحاح العربيّة "الصّحاح"، الجوهري، تح أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 4، 1990م، ج 6، ص 2440، و تاج العروس، الزبيدي، ج 19 ص 711.

[5]- الصّاحبي في فقه اللُّغة العربيّة، ابن فارس، تح عمر فاروق الطباع مكتبة المعارف، بيروت، لبنان ط 1، 1414هـــ/1993م، ج 10، ص 316.

و يورد صاحب (الفروق في اللُّغة) تعريفاً للمعنى يربطه بالحقيقة، إذ « أنَّ المعنى هو القصد الذي يقع به القول على وجهٍ دون وجه، و قد يكون معنى الكلام في اللُّغة ما تعلّق به القصد، و الحقيقة ما وضع من القول موضعه منها. يقال: عنيتُه أعنيه معنى و لهذا قال أبو علي –رحمه الله–: إنَّ المعنى هو القصد إلى ما يُقصد إليه من القول فجعل المعنى القصد؛ لأنَّه مصدرٌ»[1].

إذا كان المعنى في اللُّغة هو: القصد و الفحوى، أو المضمون و الدّلالة التي يظهرها اللّفظ، فإنَّه يمكننا الآن –بعد تحديد الاستعمالات اللُّغويّة لكلمة (معنى)– أن نقف وقفةً مع التّعريف الاصطلاحي له. فإنَّ المعنى –كما جاء في كشّاف التهانوي على سبيل المثال[2]– « هو الصّورة الذّهنيّة من حيث إنَّه و ضع بإزائها اللّفظ، أي من حيث إنَّها تقصد من اللّفظ ، و ذلك إنَّما يكون بالوضع؛ فإن عبّر عنها بلفظٍ مفرد يسمّى مفرداً و إن عبّر عنها بلفظٍ مركّب سمّي معنى مركّبًا. فالإفراد و التّركيب صفتان للألفاظ حقيقة، و يوصف بهما المعاني تبعاً»[3].

فالمعنى –في الاصطلاح عموماً و في عرف النّحاة على الخصوص كما يفهم من كلام التهانوي– هو الصّورة الذّهنيّة المقصودة بشيءٍ معيّن، أي بلفظٍ معيّن، في إطار تناول تركيب الكلام؛ و الصّورة الذّهنيّة هي المحتبسة في القلب المقابلة للألفاظ و بها تظهر. و الأمر نفسه عند الرازي (ت 606 هـ)، حيث صار (المعنى) اِسماً للصّورة

---

[1]– الفروق في اللُّغة، أبو هلال العسكري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1403هـ/1983م ص 25.

[2]– يراجع التّعريف نفسه في كتاب التّعريفات، الشريف الجرجاني، ص 281.

[3]– كشّاف اِصطلاحات الفنون، التهانوي، ج 2، ص 280.

الذّهنيّة، قال في تفسيره: « المعنى اسم للصّورة الذّهنيّة لا للموجودات الخارجيّة؛ لأنَّ المعنى عبارةٌ عن الشّيء الذي عناه العاني، و قصده القاصد»[1].

و هكذا نجد أنَّ مصطلح (المعنى) عند القدماء بقي متعلّقًا باللّفظ و بالصّورة الذّهنيّة و هذا ما يؤكّده الكفوي (ت 1094هـ) بقوله: إنَّ المعنى: « لا يطلق على الصّور الذّهنيّة من حيث هي، بل من حيث أنَّها تقصد من اللّفظ»[2]، و المعنى عنده يطلق على أمرين « الأول: ما يقابل اللّفظ سواء كان عيناً أو عرضاً، و الثاني: ما يقابل العين الذي هو قائمٌ بنفسه، و يقال: هذا معنى، أي: ليس بعين»[3].

و موجز القول، أنَّ المعنى ما تحمله النّفس من الدّلالة على أشياءٍ حسّية أو معنويّة و تظهر هذه المعاني خارج النّفس في صورة رموزٍ صوتيّة أو كتابيّة أو حركاتٍ تعبيريّة و صوّر رمزية. و اللُّغة –بطبيعتها– تبحث معنى الرّمز و لا تبحث الشّيء أو الموضوع الذي تتعلّق به اللُّغة.

و في الأخير يمكن القول إنَّ مصطلح (المعنى) لم يكن شائعاً عند القدامى؛ و إنَّما هو مصطلحٌ متأخّر، و قد بدأت بوادر ظهوره في نهاية القرن الأوّل الهجري –على التّرجيح– و يؤيّد هذا ما روي عن أبي حاتم السجستاني (ت 255 هـ) أنَّ « العرب لا تعرف المعنى، و لا تكاد تتكلَّم به، و النّحاة و أهل اللُّغة أجمعوا على عبارةٍ تداولوها، و هي

---

[1]– مفاتيح الغيب (التّفسير الكبير)، فخر الدين الرازي، إشراف مكتب التوثيق و الدراسات، دار الفكر بيروت، لبنان، ط 1، 1426هـ/2005م، 35/1.

[2]– الكلّيات (معجم في المصطلحات و الفروق اللُّغوية)، أبو البقاء الكفوي، أعدّه للطبع و وضع فهارسه عدنان درويش، و محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 4، 1998م، ص 1354.

[3]– المصدر نفسه، ص 1355.

قولهم: هذا بمعنى هذا، و هذا، و هذا في المعنى واحد، و في المعنى سواء، و هذا في معنى هذا، أي: مماثلٌ له أو مشابه»[1].

و أمَّا تعريف (المعنى) في الدّرس اللُّغوي الحديث، و عند الرّواد من لُغويّينا المحدثين فنجدهم قد اختلفوا اختلافًا كبيرًا في تحديد دلالة هذا المصطلح، حتّى صار من الصّعب الوقوف على تعريفٍ للمعنى يشمل التّوجّهات المعبّرة عنه. فتعدّدت تعريفات المعـــنى إلى أن وصلت إلى أكثر من عشرين تعريفًا[2].

و قد أرجع كمال بشر هذا الاختلاف إلى سببين رئيسيّين[3]:

– الأول: اختلاف حرفة الدّارسين، و اختلاف ميادين بحوثهم الأصليّة، و تباين تخصّصات العلماء الذين درسوا المعنى، منهم: المناطقة، و الفلاسفة، و علماء النّفس و علماء الاجتماع، و علماء اللُّغة و الأدب.

– الثاني: كثرة المصطلحات التي درجوا على استعمالها في بحوثهم، و عدم اتّفاقهم على معانيها أو المقصود منها على وجهٍ دقيقٍ.

و من هذا نخلص إلى أنَّ « السّبب الأول يُسْلِم إلى السّبب الثاني، أي أنَّ الثاني نتيجةٌ بدهيّة للأول؛ لأنَّ لكلِّ علمٍ طرائق معيّنة في تناول مسائله و قضاياه، و قد أدّى

---

[1]– تاج العروس، الزبيدي، مادة [عنى]، ج 9، ص 712.

[2]– يراجع علم الدّلالة، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط 5، 1998م، ص 53.

[3]– يراجع دراسات في علم اللُّغة، كمال بشر، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 2، 1971م، ج 2 154-155، و علم الدّلالة (دراسة نظريّة تطبيقيّة)، حيدر فريد عوض، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر ط 1، 2005م، ص 18، و منهج البحث اللُّغوي بين التّراث و علم اللُّغة الحديث، علي زوين، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط 1، 1986م، ص 172-176.

هذا الاختلاف إلى التّباين الكبير في تعريف المعنى، و تعدّد مفهوم هذا المصطلح بتعدّد المتخصّصين، و تعدّد مناهل ثقافتهم»[1].

إنَّ مفهوم (المعنى) عند الغربيّين في قسمٍ منه –كما التّراث العربي– متعلّقٌ باللّفظ و الصّورة الذّهنيّة أو الفكرة، فالمعنى عند دي سوسير عبارةٌ عن « ارتباطٍ متبادل أو (علاقةٍ متبادلة) بين الكلمة أو الاسم و هي (الصّورة السّمعيّة) و بين الفكرة»[2] و هذا الارتباط يجعل من حصول أيّ تغيّرٍ في الكلمة حصول تغيّرٍ في الفكرة (المعنى) كما يتبع حصول أيّ تغيّر بالفكرة تغيّرٌ في الكلمة[3].

و "المعنى" عند جون ليونز (J.Lyons) عبارةٌ عن تعبير، و معنى أيّ تعبيرٍ هو مجموع العلاقات القائمة بينه و بين التّعابير الأخرى. و بعبارةٍ أخرى، « المعنى هو القيمة الدّقيقة التي يكتسبها المدلول المجرّد من سياقٍ ما، و أمَّا الدّلالة فتمثّل العلاقات القائمة من حيث الأساس بين التّعابير و الكيانات المادّية في العالم الخارجي»[4]. و يفهم من ذلك أنَّ دلالة الكلمة و معناها شيئان مقرّران من الخارج من تمثّل العلاقات، فالكلمة دالّةٌ بغيرها و هي أيضاً ذات معنى بغيرها. و لتوضيح ذلك: أنَّ معنى (رَجُل) مثلاً تقرّره علاقة هذه الكلمة بغيرها مثل: امرأة، طفل، كتاب...إلخ، و علاقة (رَجُل) مع كلّ واحدةٍ من هذه الكلمات إن هي إلاَّ إحدى علاقات المعنى لها فالمعنى يعتمد أساساً على العلاقات القائمة

---

[1]– علم الدّلالة (دراسة نظريّة تطبيقيّة)، حيدر فريد عوض، ص 18.

[2]– علم اللُّغة (مقدّمة للقارئ العربي)، محمود السعران، ص 303.

[3]– يراجع علم الدّلالة (دراسة نظريّة تطبيقيّة)، حيدر فريد عوض، ص 18.

[4]– يراجع اللُّغة و المعنى و السّياق، جون ليونز، تر عباس صادق الوهاب، مراجعة يوئيل عزيز، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، 1987م، 62-63.

بين التّعابير اللُّغويّة (و خاصّة الكلمات) التي تعود إلى لُغةٍ ما من اللُّغات، يعني أنَّ المعنى مقيّدٌ بالعلاقات داخل اللُّغة[1]. أمَّا دلالة (رَجُل) فهي ما تشير إليه هذه الكلمة من كياناتٍ في العالم الخارجي و من هنا كانت الدّلالة مرتبطةً ذاتيًّا بالإشارة، و بعبارة أخرى إنَّ الدّلالة هي الرّابطة التي تربط العنصر اللُّغوي، أي الكلمة أو الجملة، بالعالم غير اللُّغوي[2]. و يقدّم فوزي الشايب أمثلة توضيحيّة للفروقات الموجودة بين "المعنى" و"الدّلالة" يقول: « لو أخذنا مثلاً الكلمات: (حيوان، إنسان، رجل، زيد)، لوجدنا أنَّ دلالة (حيوان) أوسع دائرةً من دلالة (إنسان)، و أنَّ دلالة (إنسان) أوسع دائرةً من دلالة (رجل)، و هكذا فكلّ رجلٍ إنسان، و لكن ليس كلّ إنسانٍ رجلا، و كلّ إنسانٍ حيوان و ليس كلّ حيوانٍ إنساناً، و كلّ من تسمّى بزيدٍ رجل، و ليس كلّ رجلٍ هو زيدٌ و لكن في مقابل ذلك فإنَّ معنى (حيوان) أقلّ تحديداً من معنى (إنسان)، و هذه بدورها أقلّ تحديداً من رجل»[3].

و يقرّر تمام حسان أنَّ كلّ دراسةٍ لغويّة لابدّ أن يكون موضوعها الأول و الأخير هو المعنى، وكيفيّة ارتباطه بأشكال التّعبير المختلفة، فالارتباط بين الشّكل و الوظيفة هو اللُّغة، و هو العرف، و صلة المبنى بالمعنى[4].

---

[1]- يراجع محاضرات في اللّسانيات، فوزي الشايب، منشورات وزارة الثقافة، عمان، الأردن، ط 1 1992م، ص 439.

[2]- يراجع المرجع نفسه، ص 239.

[3]- المرجع نفسه، ص 439.

[4]- يراجع اللُّغة العربيّة معناها و مبناها، تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1994م ص 9.

و بهذا أصبحت الدّراسات اللُّغويّة الحديثة تولي اهتماماً خاصّاً بدراسة المعنى، يقوّيه و يدعّمه أنَّ المعنى في نظر هذه الدّراسات يمثّل جوهر اللُّغة، فضلاً عن أنَّ بعض المناهج و المدارس توفّرت على تشخيص (المعنى) بوصفه ركنًا مهمًّا من أركان التّحليل اللُّغوي[1].

– أنواع المعنى:

إنَّ "المعنى" عند العلماء و المفكّرين لفظٌ جامعٌ ذو دلالاتٍ متعدّدة، فقد تباينت أنواع المعنى لديهم بحسب اختلاف مرجعياتهم و ثقافاتهم و مجال بحثهم، فجاء بعضها مستمدًّا من التّراث العربي الإسلامي، و كان بعضها الآخر نتاج التّأثّر بالدّرس اللُّغوي الغربي الحديث.

و يمكننا أن نستخلص من استعمالات اللُّغويّين و البلاغيّين و النّحويّين لكلمة (المعنى) ثلاثة أنواع[2]:

1- المعنى الذي يرتبط بكلمة (أصالة)، أي ما وُضِعَ له اللّفظ في الأصل، و يصطلح عليه بالمعنى الحقيقي.

2- المعنى الذي يُستخدم للّفظ بالاستعمال و التصوّر اللُّغوي، إذ تتولّد للّفظ معانٍ أخرى غير المعنى الذي وضع له في الأصل، و يختصّ بدراسته علم البيان.

3- المعنى الذي ينشأ من تركيبِ الألفاظ بالإسناد أو الإضافة، و هو ما يصطلح عليه بـــ (بالمعنى الوظيفي).

---

[1]– يراجع اللُّغة العربيّة معناها و مبناها، تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ص 28.

[2]– يراجع نظريّة المعنى في الدّراسات الحديثة، كريم حسن ناصح، دار صفاء للنشر و التوزيع عمّان الأردن، ط 1، 1427هـــ/2006م، ص 12.

و البحث في المعنى –كما هو عند اللُّغويّين المحدثين– بحثٌ في الدّلالة، لذلك نجد تمام حسان يطلق عليه مسمّى (المعنى الدّلالي)[1]، و يُقسم إلى:

1- المعنى المقالي: و يضُمُّ نوعين:

– المعنى الوظيفي: و هو معنى المباني التّحليليّة، أي معنى وظيفة المبنى على مستوى النّظام الصّوتي، و النّظام الصّرفي، و النّظام النّحوي، و هو في النّتيجة حصيلةُ هذه الأنظمة اللُّغويّة الثّلاثة.

– المعنى المعجمي: و هو معنى المفردة كما تشرحه معاجم اللُّغة، فقد تحمل المفردة الواحدة أكثر من معنى.

2- المعنى المقامي: و هو معنى المقال منظوراً إليه في المقام، و ربَّما قُصدَ به المعنى الاجتماعي، و يشتمل على قرائن حاليّة، أو هو ذلك المعنى المتحَصّل للعبارة في مشاركة أنواع المعنى المعجمي و النّحوي و الدّلالي من ناحيّة، و ما يحيط بالعبارة من مقامٍ مقالي حالي يُضيفان للمعنى معنى آخر، و يجعلان التّركيب متعدّداً في معناه.

– مفهوم الدّلالة لدى القدماء و المحدثين:

– أولاً: مفهوم الدّلالة لدى القدماء:

لا يزال "**علم الدّلالة**" يعاني كثيرًا من الإهمال نظرًا لعدم تحديد موضوعه و مصطلحاته تحديدًا دقيقاً، و من ثمَّ لم يتمكّن أحدٌ من العلماء أن يقدّم نظريّة شاملة و مُرضيّة لعلم الدّلالة؛ و يرجع ذلك في الحقيقة إلى أنَّ طبيعة الموضوع تستعصي على

[1]– يراجع اللُّغة العربيّة معناها و مبناها، تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ص 39–41 و ص 341–342، و الأصول دراسة ابستيمولوجيّة للفكر اللُّغوي عند العرب، تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، مصر، 2000م، ص 290.

البحث العلميّ، إذ يتعيّن على الدّراسة العلميّة أن تكون تجريبيّة تختبر فيها البيانات وإمكانيّة تحقيقها، و إذا كان سهلاً تطبيق ذلك على دراسة الأصوات فلسوء الحظِّ ليست ثمّة طريقةٌ سهلةٌ مشابهةٌ لوصف الدّلالة، و ذلك أنَّ المعنى قضيّة نفسيّة، و من الصّعب تطبيق المنهج التّجريبي على الأمور النّفسيّة، و المشكلة الأخرى أنَّ المعاني غير مستقرّة، إذ تعتمد على المتكلِّمين و السّياق[1].

فالمعنى يُشكّل الموضوع الرّئيس في علم الدّلالة، فهو الأساس الّذي يقوم عليه هذا العلم، إذ إنّه يبحث في معنى الكلمة والجملة، فيخضعهما للتّحليل الدّقيق، على أنّ هذا البحث عن المعنى لم يكن بحثاً عنه بوصفه « كياناً مستقلاً أو كياناً تمتلكه الكلمات و إنَّما هو فهمٌ لماهيّة الكلمات و الجمل، أي كيف تكون هذه الكلمات و الجمل ذوات معنى» [2].

إنَّ البحث و التّنقيب في مدوّنات التّراثِ العربيّ الإسلامي، الفلسفيّة منها و اللُّغويّة والبلاغيّة، أثبت مدى وعي تراثنا بإشكاليّات البحث الدّلالي بتعرّضه لأدقِّ مسائله وأكثرها تعقيدًا[3]. و كان للعلماء العرب و المسلمين نصيبٌ كبير في البحث الدّلالي حيث اِستطاعوا أن يضيفوا إلى البحث اللُّغوي موضوعات جديدة، و أثاروا كثيرًا من القضايا التي لم تظهر عند فلاسفة اليونان و لا في بحوث الهنود، كما توسّعوا في دراسة

---

[1]- يراجع محاضرات في اللّسانيات، فوزي الشايب، ص 432-433.

[2]- منهج البحث اللُّغوي في التّراث و علم اللُّغة الحديث، علي زوين، ص 91.

[3]- يراجع في السّيميائيات العربيّة (قراءة في المنجز التّراثي)، قادة عقاق، مخبر النقد و الدراسات اللسانية سيدي بلعباس، مكتبة الرشاد للطباعة، الجزائر، 1425هـ/2004م، ص 7 و ما بعدها.

الجهود السّابقة؛ لأنَّ البحث الدّلالي عند العرب جاء مصاحباً لأحكام القرآن الكريم و توضيح تشريعه.

و ألفت الانتباه أنَّ الدّراسات الدّلاليّة في التّراثِ العربيّ الإسلامي قد نشأت في أحضان الدّراسات القرآنيّة، و واكبت نضج و تدوين بعض العلوم الدّينيّة و اللُّغويّة كعلم التّفسير، والحديث، والشّعر، واللُّغة العربيّة، و يعود الفضل الأوّل للمفسّرين في الاهتمام بالبحث الدّلالي.

أ- الدّلالة في اللُّغة:

إنَّ الصّورة المعجميّة لأيِّ لفظٍ في اللُّغة العربيّة تمثّل المرجعيّة الأولى لهذا اللّفظ في القاموس الخطابي، باعتبار دلالته الأولى؛ فـــ « الحالة المعجميّة للألفاظ تمثّل الصّورة الأساسيّة لمحيطها الدّلالي»[1].

و حين نستكشف مادّة (دَلَلَ) و اشتقاقاتها في المعجمات اللُّغويّة، لا نجد ذكراً لعلم الدّلالة (Sémantique) بالمفهوم الاصطلاحي الحديث، و إنَّما نقف على المفهوم العامّ لهذا اللّفظ.

فالدّلالة لغةً: مصدر الفعل (دَلَّ)، و هو من مادّة (دَلَلَ) التي تدل فيما تدلُّ على الإرشاد إلى الشّيء، و التّعريف به، و من ذلك قول ابن فارس: « الدّال واللاّم أصلان: أحدهما إبانة الشّيء بأمارةٍ تتعلّمها، و الآخر اضطرابٌ في الشّيء.فالأوّل قولهم: دَلَلْتُ

[1]- علم الدّلالة العربي (النّظريّة والتّطبيق)، فايز الداية، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 1405هـــ/ 1985م، ص 41.

فلاناً على الطريق، والدَّليلُ: الأَمارَةُ في الشّيء، و هو بين الدَّلالَةِ و الدِّلالَة. و الأصل الآخر قولهم: تَدَلْدَلَ الشّيءُ: إذا اضطرب. قال أوس[1]:

أَمْ مَنْ لِحَيٍّ أَضَاعُوْا بعْضَ أَمْرِهِمُ بَيْنَ القُسُوطِ وبَيْنَ الدّينِ دَلْدَالُ[2]

و القُسُوطُ: الجَوْرُ، و الدِّينُ: الطّاعةُ»[3].

قال ابن منظور: « دَلّهُ على الشّيء يَدُلُّهُ دَلاًّ و دَلاَلة فانْدَلَّ: سدَّدَهُ إليهِ، و الدَّليلُ: ما يُستدَلُّ به، و الدّليل: الدالّ. و قد دَلَّهُ على الطّريق يَدُلُّهُ دَلاَلَةً و دِلاَلَةً و دُلُولَةً و الفتح أعلى. و دَلَلْتُ بهذا الطّريق: عرّفته، و دَلَلْتُ به، أدُلُّ دلالةً، و أَدْلَلْتُ بالطّريقِ إِدْلالاً»[4].

و يحصر ابن منظور المعنى الحقيقي للجذر في دلالة الإرشاد أو العِلم بالطّريق الذي يَدُلُّ النّاس و يهديهم.

و بالرّغم من تعدّد المعاني الموضوعة لهذه اللّفظة إلاَّ أنَّنا يمكن أن نخلص إلى أنَّ: الدّالَ والدّليلَ، و الدّلالةَ: تطلق و يراد بها معنىً واحدٌ هو: الإبانةُ و التّسديدُ.

---

[1]- أوس بن حجر بن مالك، من شعراء الجاهليّة و فحولها، كان شاعر مضر حتى أسقطه النابغة و زهير. يراجع طبقات فحول الشّعراء، ابن سلاّم الجمحي، تح محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، 1973م ج 1، ص 97.

[2]- البيت التّاسع في ترتيب أبيات القصيدة (بحر البسيط). و يروى: (أمْ مَن لقومٍ ...)، يراجع الدّيوان أوس بن حجر، تح محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1399هـ/1979م، ص 103.

[3]- معجم مقاييس اللُّغة، ابن فارس، تح عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1 1399هـ/1979م، ج 2، ص 260.

[4]- لسان العرب، مادة [دَلَلَ]، ابن منظور، ج 11، ص 248-249.

و هكذا يكون المعنى (العامُّ) لكلمة **"دلالة"** هو الإبانة أو التّسديد بالأمارة أو بأيِّ علامةٍ أخرى لفظيّة، أو غير لفظيّة.

و الدّلالة بهذا المعنى لا تختصُّ باللُّغة فقط، بل هي عامّة في كلِّ ما يُوصِلُ إلى المدلول. و في ذلك يقول الجاحظ (ت 255هـ): « و متى دلّ الشيءُ على معنىً، فقد أخبرَ عنه و إن كان صامتاً، و أشار إليه و إن كان ساكناً»[1].

ب- المفهوم الاصطلاحيُّ للدّلالة في التّراثِ العربيّ:

لقد أثبتت اللُّغة العربيّة عبقريّتها و ديمومتها من خلال ما يقدّمه التّراث المعرفيُّ للدّرس اللُّغويّ الحديث، و لذلك يجزم كثيرٌ من الدّارسين بوجود علاقةٍ معرفيّة بين المدلولين اللُّغويّ و الاصطلاحيّ، و هو أمرٌ معروفٌ في مجال المعاني اللُّغويّة و الاصطلاحيّة؛ إذ ترتكز الثانية على الأولى و تستمدّ منها مقوِّماتها. فالحديث عن المصطلح يدعو إلى تحديد المفهوم اللُّغويّ الأوّل لهذا المصطلح؛ لأنَّ الوضع اللُّغويّ الذي تصالح عليه أهل اللُّغة قديماً، يُلقي بظلالهِ الدّلاليّةِ على المعنى العلمي المجرّد في الدّرس اللِّساني الحديث، فـ « المصطلح يتشكّل مع نموِّ الاهتمام في أبواب العلم و بالاحتكاك الثقافي»[2]. إنَّ حديث العلماء عن الدّلالة قد استوفى الكلام على نظريّاتها في مظانّها[3] فقد اهتمّ علماء اللُّغة المحدثون بهذا العلم، فعرّفوه بأنَّه العلم الذي يدرس المعنى، أو ذلك

---

[1]- البيان و التّبيين، الجاحظ، تح عبد السلام محمد هارون، مؤسسة الخانجي مطبعة السعادة، القاهرة مصر، ط 3، (د/ت)، ج 1، ص 81-82.

[2]- علم الدّلالة العربي (النّظريّة و التّطبيق)، فايز الداية، ص 77.

[3]- يراجع علم الدّلالة، أحمد مختار عمر، ص 11 و ما بعدها، و الكلمة (دراسة لُغويّة معجميّة)، حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط 2، 1998م، ص 33.

الفرعُ من علم اللُّغة الذي يدرس الشّروط الواجب توفّرها في الرّمز، حتى يكون قادراً على حمل المعنى[1].

و قد تنبّه العلماء القدماء إلى هذا المعنى في كلامهم على الدّلالة حيث انحصر بحث الدّلالة عند الفلاسفة المتقدّمين كالفارابي، و ابن سينا، و الغزالي (ت 505هـ) على الدّلالة اللّفظيّة. فالدّلالة، في نظرهم، تتناول اللّفظة و الأثرَ النفسيّ أي (الصّورة الذهنيّة). أمّا ابن سينا فقد كانت له نظرةٌ واسعةٌ للدّلالة، بحيث قام بتعميم الدّلالة اللّفظيّة على كلِّ العلاقات، لفظيّةً كانت أم غير لفظيّة، فيجعلها –كما ينقل الزركشي (ت 794هـ) عنه – «هي نفس الفهم»[2]. و هكذا أصبح تعريف الدّلالة كما ينسبه المتأخّرون إلى ابن سينا نفسه (فَهْمُ أمرٍ من آخر) أي أنَّ فهم الأمر الأوّل (الدّال) يستدعي في الذّهن فهم الأمر الثاني (المدلول)، و بالتّالي فإنَّ الدّلالة تفسّر بعلاقةٍ ذهنيةٍ بين صورتين[3]. و قد حدّ الراغب الأصفهاني (ت 502 هـ) الدّلالة بأنَّها « ما يُتوصّل به إلى معرفة الشّيء كدلالة الألفاظ على المعنى، و دلالة الإشارات و الرّموز، و الكتابة و العقود في الحساب، و سواءٌ كان ذلك بقصدٍ ممَّن يجعله دلالةً أو لم يكن بقصدٍ كمن يرى حركة إنسانٍ فيعلم أنّه حيٌّ، قال الله تعالى:

---

[1]– يراجع علم الدّلالة، جيرو بيير، تر منذر عياشي، دار طلاس للدراسات و الترجمة دمشق، سوريا 1992م، ص 5– 10، و أحمد مختار عمر، علم الدّلالة، ص 11.

[2]– البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، تح عبد الستار أبو غدة، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، الكويت، ط 2، 1413هـ/1992م، ج 2، ص 36.

[3]– يراجع علم الدّلالة عند العرب (دراسة مقارنة مع السّيمياء الحديثة)، عادل فاخوري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 2، 1994م، ص 7–10.

﴿ مَا دَلَّهُمۡ عَلَىٰ مَوۡتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلۡأَرۡضِ ﴾[1]. و أصل الدّلالة: مصدرٌ كالكناية و الإمارة، و الدّالُّ: مَن حَصَلَ منه ذلك، و الدّليلُ: في المبالغة كعالِم و عليم، و قادِر و قدير، ثمَّ يُسمّى الدّالّ والدّليل دلالةً كتسمية الشّيء بمصدره»[2]. و هي عند الجرجاني: « كوْنُ الشّيءِ بحالةٍ يلزم من العلم به العلمُ بشيءٍ آخر و الشّيءُ الأول هو: الدّالُّ، و الثاني هو: المدلول»[3].

و في ضوء ما تقدّم، فإنَّ الدّلالة تعني: ما يدلّ عليه اللّفظ أو التّركيب من معنى و ذلك أنَّ « دلالة أيّ لفظٍ هي: ما ينصرف إليه هذا اللّفظ في الذّهن من معنى»[4].

و قد كشفت الدّراسات اللُّغويّة الحديثة كثيراً من أصول علم الدّلالة في ذخائر التّراثِ العربيّ الإسلامي، بخلافٍ يسيرٍ في فهم حقيقة المصطلح و تحديده من « فرقٍ في المدخل أو في أسلوب معالجة اللُّغة»[5]. و لم يكن البحث الدّلالي مقتصرًا على اللُّغويّين فحسب، بل تجلّى لدى العلماء العرب من مناطقة، و مفكّرين، و فقهاء، و أصوليّين و لُغويّين، و نحويّين، و نقّاد و بلاغيّين، إذ أدلى كلٌّ منهم دلوه و كان له منهجه الخاصُّ

---

[1]- سورة سبأ، آ: 14.

[2]- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تح محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان (د/ط/ت) ص 171، مادة [دلّ].

[3]- معجم التّعريفات، الشريف الجرجاني، ص 61، و كشّاف اِصطلاحات الفنون، التهانوي، ج 2 ص 284.

[4]- الأضداد في اللُّغة، د.محمد حسين آل ياسين، مطبعة المعارف، بغداد، العراق، ط 1، 1394هـ/ 1974م، ص 55.

[5]- أضواء على الدّراسات اللُّغويّة المعاصرة، نايف خرما، المجلس الوطني للثقافة والفنون، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1978م، ص 95.

في تناول الألفاظ و دلالاتها[1]. و لا سيّما اللُّغويّون و النّحويّون الّذين اتّخذوا الدّلالة و سيلة لفهم الألفاظ و التّراكيب اللُّغويّة، معتمدين في ذلك العلاقة القائمة بين اللَّفظ و معناه، أو الدالّ و مدلولِه.

– الدّلالة عند اللُّغويّين و النّحويّين:

تكشّف مفهوم الدّلالة على نحوٍ واضحٍ لدى ابن جنّي، الذي عني بالأثر الاستدلالي في بنية اللُّغة، و أشار إلى تعدّد دلالات اللّفظ الواحد، فميّز بين ثلاثة أقسام من الدّلالة: اللّفظيّة و الصّناعيّة و المعنويّة، جاعلاً ترتيبها بهذه الصورة يعتمد على قوّة كلّ دلالة و ضعفها، مبيّنا: « أنَّها في القوّة و الضّعف على ثلاث مراتب: فأقواهنَّ الدّلالة اللّفظيّة ثمَّ تليها الصّناعيّة، ثمَّ تليها المعنويّة "[2]، عارضاً لكثيرٍ من الأمثلة التي توضّح ما ذهب إليه. فتمثّل الأولى الدّلالة اللُّغويّة أو المعجميّة و تمثّل الثانية الدّلالة الصرفيّة، على حين تمثّل الثّالثة الدّلالة الخفيّة المستفادة من وراء المعنى المقصود التي تقوم على الاستدلال البياني[3].

---

[1]– يراجع مناهج البحث في اللُّغة، تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1400هـ/1980م ص 240، و علمُ اللُّغة بين التّراث و المعاصرة، مدكور عاطف، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، 1987م، ص 233.

[2]– الخصائص، ابن جني، ج 3، ص 98.

[3]– يراجع المصدر نفسه، ج 3، ص 100، و يراجع بنية العقل العربي (دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثّقافة العربيّة)، د.محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1 1986م، ص 48.

و عُني ابن فارس بدلالات الألفاظ على وجهٍ خاصّ، إذ ربط في معجمه (مقاييس اللُّغة) المعاني الجزئيّة للمادّة اللُّغويّة بمعنى عامّ يجمعها[1]. كما تطرّق لدلالة المعاني على الأسماء، و اتّفاق اللّفظ و اختلاف المعنى، و اتّفاق اللّفظ و تضادّ المعنى، و تقارب اللّفظين و المعنيين، كما تناول أنواع العلاقات الدّلاليّة بين الألفاظ[2].

و قد كان للُّغويّين العرب رؤيةٌ عميقة أحاطت بأثر الدّلالة في المتلقّي، بل تجاوزت نظرتهم حدود الصّورة الخارجيّة للُّغة، حيث سعوا إلى الكشف عن المدلولات النّفسيّة لها و بحثوا في المفاهيم الفنيّة للدّلالة المتمثّلة بالأساليب البيانيّة و قدرتها على الإشارة إلى المعنى الخفيّ للنّص، و أثر السّياق في الوصول إلى ذلك المعنى[3]. و بهذا، يمكننا أن نستنتج أنَّ معيار الدّلالة عند اللُّغويين يتقيّد بمبدأ اللُّغة أوّلاً ثمَّ الفكر ثانياً؛ و إنَّما يعزى ذلك؛ إلى أنَّ دراساتهم الأولى بدأت لغرض ضبط النّص القرآني الكريم و صيانته من اللَّحن و الحفاظ على نقاء اللُّغة و صفائها، لذا سعوا إلى وضع المعايير الخاصّة بذلك[4] فالعمليّة الدّلاليّة الصّحيحة تتحقّق من خلالها المعاني المختفية خلف اللُّغة.

– الدّلالة عند البلاغيّين و النقّاد:

أمّا مفهوم الدّلالة في عرف البلاغيّين و النقّاد، فقد تأسّس على التّرابط بين الشّكل و المضمون أو الدّال و المدلول، و جعلوا من اللُّغة و قواعدها مرتكزًا لتحقيق الإيصال البلاغيّ أو الفنّي. فقد تكوّنت لدى البلاغيّين و النقّاد أهمّ المفاهيم الدّلاليّة التي أثّرت في

---

[1]– يراجع علم الدّلالة، عمر أحمد مختار، ص 20.

[2]– يراجع الصّاحبي في فقه اللُّغة، ابن فارس، ص 206–209.

[3]– يراجع منهج البحث اللُّغوي بين التّراث وعلم اللُّغة الحديث، زوين علي، ص 165–171.

[4]– أضواء على الدّراسات اللُّغويّة المعاصرة، نايف خرما، ص 99.

صياغة العقل البياني العربي في علومه المعرفيّة كافّة، و مفادها النّظر إلى عنصري الدّلالة (اللّفظ و المعنى) كونهما كيانين منفصلين يستقلّ كلٌّ واحدٍ منهما عن الآخر لكنّهما متلازمان في مسارٍ واحدٍ لتحقيق الاتّصال اللُّغويّ الفنيّ[1].

و كان اهتمام البلاغيّين الأوائل منصبًّا على البعد الوظيفي للعمليّة الدّلاليّة، حيث استعمل الجاحظ لفظة (البيان) وسيلةً من وسائل الوصول إلى الفهم و الإفهام منبّهاً على أهميّة العلامة و الإشارة في توصيل المعاني فضلاً عن دلالة النّطق باللّفظ، لقدرته على الإيحاء و الوصول إلى تحقيق الإفهام الجيّد، إذ يهتمّ بالغاية الدّلاليّة لا بالبنية الفنيّة[2]. و الدّلالات عند الجاحظ خمسة أصناف هي: اللّفظُ، و الإشارةُ، و العقدُ و الخطُّ و النُّصبة أو الحال[3].

و يُعدُّ عبد القاهر الجرجاني من البلاغيّين المتأخّرين الذين التفتوا إلى الجانب الفنيّ في الدّلالة، حيث وضع نظريّة (النّظم) الّتي تقوم على أساس المعنى و ربطه بالنّحو و عُني بالعلاقات التّركيبيّة بين الكلمات داخل الجملة الواحدة و بين الجمل في النّص الواحد[4].

---

[1]- يراجع بنية العقل العربي (دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثّقافة العربيّة)، د.عابد الجابري ص 41.

[2]- يراجع التّفكير البلاغي عند العرب (أسسه و تطوّره إلى القرن السادس)، حمادي صمود، رسالة دكتوراه (مطبوع)، منشورات الجامعة التونسية، المطبعة الرسمية، تونس، 1981م، ص 162.

[3]- يراجع البيان و التّبيين، الجاحظ، ج 1، ص 76.

[4]- يراجع دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، تح رضوان الداية، و فايز الداية، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 1، 2007م، ص 101-102.

و المعنى عند عبد القاهر الجرجاني نوعان[1]: أحدهما: المعنى الظّاهر أو المباشر الذي يُستقى من الدّلالة النّحويّة للتّركيب، و الآخر: المعنى الباطن غير المباشر أو ما سمّاه (معنى المعنى)[2] الذي يُستقى من الدّلالة البلاغيّة للتّركيب، و سمّى الأول التّفسير و الثاني المفسّر[3]. و أشار عبد القاهر إلى أهميّة الألفاظ في الإيحاء بالدّلالة، من خلال اِئتلاف معانيها مع معاني ما يجاورها في التّركيب، مجرِّداً اللّفظ من أيّة مزيّة خارج السّياق فبالتّركيب تتمايز الألفاظ و يوصل إلى الدّلالة، حيث " يرجع المعنى في ذلك كلّه إلى الدّلالات المعنويّة "[4].

و ظلّت المفاهيم الدّلاليّة التي أرسى قواعدها عبد القاهر الجرجاني من الأسس الدّلاليّة التي يرتكز عليها التّحليل اللُّغويّ لدى النقّاد، و يتّضح ذلك من خلال الدّراسة النّقديّة التّحليليّة التي قدّمها حازم القرطاجني (ت 684هـ)، إذ اعتمد على المعنى أساساً لنظريّته النّقديّة، فعرّف المعاني، و وضع معايير لبيان مفهوم المعنى و إيصاله، ممثّلاً المعايير بـ (الصّورة، و الشّيء، و الذّهن)، و مشيراً إلى العلاقة الدّلاليّة بينها[5].

---

[1]- يراجع دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، دار الفكر، دمشق، سوريا، ص 268-269.

[2]- و هو "أنَّ تعقل من اللَّفظ معنى، ثمَّ يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر"، المصدر نفسه، ص 269.

[3]- يراجع المصدر نفسه، ص 272.

[4]- المصدر نفسه، ص 270.

[5]- يراجع منهاج البلغاء وسراج الأدباء، أبو حازم القرطاجني، تح محمد الحبيب بن الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، 1966م، ص 18.

و أكّد أنَّ العلاقة بين الدّال و المدلول اعتباطيّةٌ للتّغيير، و بحث في أقسام الألفاظ و أنواع الدّلالات من حيث و ضوحها و غموضها[1]. و بنحوٍ عام يمكن القول: إنَّ الدّلالة لدى البلاغيّين و النقّاد تلتزم قواعد اللُّغة في حدودها، و هي تقترن بتحقيق الإيصال البلاغي أو الفني، إذ تناولوا المعنى الوظيفي النّاشئ من تركيب الجملة، و سعوا إلى تأسيس قواعد (الأسلوب البليغ)، أو ما يسمّى نحوُ الأسلوب لأداء المعنى[2].

– الدّلالة عند الأصوليّين:

و قد شغلت الدّلالة حيّزاً كبيراً –أيضاً– من عناية الفقهاء و الأصوليّين[3]، و ذلك لما لها من اتّصالٍ وثيقٍ بفهم نصوص القرآن الكريم و الحديث النّبويّ الشّريف فهماً صحيحاً؛ لغرض إدراك القواعد التي يُتوصّلُ بها إلى استنباط الأحكام الشّرعيّة من أدّلتها التّفصيليّة[4]. و من أجل التوصّل إلى هذه الغاية عني الأصوليّون بالدّراسات اللُّغويّة بعامّة و دراسة المعنى بخاصّة بمستوياته الثلاثة (المعنى الحقيقي، و المعنى الاستعمالي، و المعنى الوظيفي)، فالحقيقي يتمثّل بالمعجمي، و الثاني يتمثّل باستعمال اللّفظ في غير معناه الأصلي، و هو المجازي، و تمثّل الوظيفي بما تؤدّيه اللّفظة من وظيفة نحويّة في أثناء تركيبها مع غيرها[5]. و « تطرّقوا لمسائل على مستوى الألفاظ المفردة و التّراكيب و السّياقات

---

[1]– يراجع منهاج البلغاء وسراج الأدباء، أبو حازم القرطاجني، ص 14، وص 19، و يراجع منهج البحث اللُّغوي، علي زوين، ص 144–151.

[2]– البحث النّحوي عند الأصوليّين، مصطفى جمال الدين، منشورات دار الهجرة، قم، إيران، ص 9.

[3]– يراجع منهج البحث اللُّغوي، علي زوين، ص 117–139.

[4]– يراجع المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، تح محمد مصطفى أبو العلا، المطبعة الفنية المتحدة، مصر، 1391هـ/1971م، ج 1، ص 4–6.

[5]– يراجع البحث النّحوي عند الأصوليّين، مصطفى جمال الدين، ص 9–10.

الّتي لم يسبق إليها غيرهم»[1]. كما بحثوا في العلاقة بين اللّفظ و المعنى من الجانب: النّظري و التّطبيقي، شمل الأوّل منهما البحث في أصل اللُّغة، و جواز القياس فيها و عدمه، و دلالة الأسماء الشّرعيّة و الدّينيّة.

أمّا الجانب التّطبيقي، فقد تمثّل بتفسير الخطاب الشّرعي الّذي بحثوا فيه أنواع دلالة اللّفظ على المعنى[2]. و هي لديهم على أربعة أقسام، هي: عبارة النّص، و إشارة النّص و دلالة النّص و اقتضاء النّص[3].

---

[1]- دراسة المعنى عند الأصوليّين، طاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية للطباعة، الإسكندرية، مصر (د/ت)، ص 3.

[2]- يراجع المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، ج 1، ص 9، و التصوّر اللُّغوي عند الأصوليّين، أحمد عبد الغفار السيد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1996م، ص 3.

[3]- يراجع الأصول، أبو بكر السرخسي (ت 490هـ)، تح أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1973م، ج 1، ص 236-241، و ج 1، ص 244-248، و معجم التّعريفات، الشريف الجرجاني، ص 22-25-61.

و يراد بـ (**عبارة النّص**): النّظم المعنوي المسوق له الكلام، فإذا عمل بموجب الكلام من الأمر و النّهي سمّي استدلالاً بعبارة النّص. أمّا (**إشارة النّص**): فهي العمل بما ثبت بنظم الكلام لغةً إلاّ أنّه غير مقصود في الكلام إنّما المراد غير ذلك، كقوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ ﴾ [سورة البقرة، آ: 233]، ففي الآية إشارةٌ إلى أنّ النّسب إلى الآباء. و تعني (**دلالة النّص**): ما ثبت بمعنى النّص لغةً لا اجتهاداً. أمّا (**اقتضاء النّص**): فهو عبارة عمّا لم يعمل النّص إلاّ بشرطٍ متقدّمٍ عليه كقول الرّجل لآخر: اعتق عبدك هذا عنّي بألف درهم. فالعتق من الآمر كأنّه قال: بع عبدك لي بألف درهم ثمّ كن وكيلاً لي بالإعتاق. فإنّ ذلك أمرٌ اقتضاه النّص. يراجع الشريف الجرجاني، التّعريفات، ص 29-34 و ص 121.

و ربطوا دلالة الألفاظ بالفكر الإنساني، فهي دلائل الحكم على صحّة الفكر أو خطئه؛ و لذلك حرصوا على استقراء وجوه الدّلالة و علاقة الألفاظ بعضها ببعض فضلاً عن إرادة المتكلِّم و قصده[1]، فقد أوْلوا قصد المشرِّع عنايةً بالغةً بحثاً عن الدّلالة و ما وراء المقاصد. و ربَّما « اِنزلق (التّأويل) إلى الدَّرس الأصولي من هذا المدخل (...) لإدراك الدّلالة و التّوصّل إلى مقصودها»[2]. فهم يربطون النّص بالعقل مع التّأكيد على الأداء اللُّغوي للمعنى، و اِلتماس حدود الشّريعة و ظروف أهلها و التّطوّر الدّلالي للألفاظ بما يوافق الحياة الإسلاميّة الجديدة.

و يمكن القول: إنَّ علم الأصول وثيقُ الصّلة بعلم الدّلالة، و إنَّ مباحث الأصوليّين هي دلاليّة بحتة، و قد ربطها بعض المحدثين بمباحث علم الدّلالة الحديث فكانت على النّحو الآتي[3]:

1- علم دلالات الألفاظ، و يقابله علم المعنى عند المحدثين.

2- علم بناء الجمل، و يقابله علم النّحو.

3- علم علاقة الرّموز بالسّلوك، و يقابله علم (الذرائعيّة) أو (البراغماتية) الذي يختصّ بمعرفة علاقة النّص بالمتلقّي، و معرفة من يحسّن و يقبّح الأحكام و من يتقبّلها و يحدّد العلاقة بين المشرِّع و المكلَّف.

---

[1]- يراجع المدخل إلى دراسة البلاغة العربيّة، السيد أحمد خليل، دار النهضة العربية للطباعة و النشر بيروت، لبنان، 1968م، ص 39.

[2]- التّصوّر اللُّغوي عند الأصوليّين، أحمد عبد الغفار السيد، ص 117.

[3]- يراجع الرّسالة الرّمزيّة في أصول الفقه، عادل فاخوري، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 2، 1990م ص 11.

و هم في كلِّ ذلك لا يبتعدون عن مفهوم الدّلالة لدى اللُّغويّين، فتراهم يأتلفون مرّةً، و يختلفون مرّةً أخرى.

– الدّلالة عند المفسّرين:

و ممّن كان له عناية بالبحث الدّلالي أيضاً المفسّرون، فقد ارتبط علم التّفسير بعلوم العربيّة كافّة من صوتٍ، و صرفٍ، و نحوٍ، و بلاغةٍ؛ فهي خير معين للمفسّر على تبيين معاني الألفاظ و التّراكيب و تحليلها لمعرفة ما يتّصل بها من أحكامٍ شرعيّة و فرائض دينيّة. و لذا تعدّ " **الدّلالة** " من ألزم العلوم التي يجب على المفسّر أن يلمَّ بها حتّ يسوّغ له أن يقول في كتاب الله تعالى ما ينوّر الله به بصيرته[1].

و لم تكن مكوّنات البحث الدّلالي لدى المفسّرين منفصلة عن مكوّنات البحث اللُّغوي، إذ تُسخَّر علوم اللُّغة، و التّاريخ، و الأصول، و الفقه، و النّاسخ، و المنسوخ و أسباب النّزول للوصول إلى الدّلالة. و لذا فقد عُني المفسّرون بمباحث علم الدّلالة و زخرت مُؤلَّفاتهم بمسائل دلاليّة غنيّة سبقوا فيها علم اللُّغة الحديث. فالقرآن الكريم هو الحافز الأكبر لنشأة الدّراسات العربيّة عموماً، إذ و جدت لخدمته، الأمر الذي أدّى إلى تداخل هذه الدّراسات، حتى أنّنا « نرى مفسّرًا لغويًّا، و فقيهًا محدّثًا، و مقرئًا نحويًّا وكلاميًّا صرفيًّا، بل قد نجد من يجمع أكثر هذه المعارف، أو كلّها جمعاً تتفاوت درجة الإتقان فيه من دارسٍ إلى آخر»[2].

---

[1]– يراجع البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تح أبو الفضل الدمياطي، دار الحديث، القاهرة، مصر 1427هـ/2006م، ج 1، ص 22، و التّفسير والمفسّرون، الذهبي، دار القلم، بيروت، لبنان، ط 1 (د/ت)، ص 158.

[2]– الدّراسات اللُّغويّة عند العرب إلى نهاية القرن الثالث الهجري، د.محمد حسين آل ياسين، ص 78.

و لم يكتف المفسّرون بإيضاح المعاني الأوّليّة للألفاظ المفردة؛ إنّما تعدّوا ذلك إلى محاولة استنباط الدّلالات الثانية بالتّأويل للكشف عن معانٍ جديدة في النّص، ثمَّ سعوا إلى بيان الدّلالات الثالثة التي غالباً ما تكون فقهيّة، أو عقديّة، أو فلسفيّة، أو تشريعيّة[1]. فكانوا -إلى جانب الأصوليّين- أكثر العلماء غوصاً إلى المعاني الثانية؛ إذ إنّهم « فطنوا منذ زمنٍ سحيقٍ في القدم إلى الفرق بين ظاهر القرآن و باطنه، فكان فهمهم لهذا الفرق تفريقاً منهم بين المعنى المقالي و المعنى المقامي»[2].

و المفسّرون بنحوٍ عام يبسطون شخصيّاتهم على النّص الذي يفسّرونه بما حصّلوه من المعارف و ما استقرّ في وعيهم من الثّقافات، و لذا اختلفت مناهجهم في التّفسير فقد كان الأوائل منهم يعنون بالدّلالتين الصّرفيّة و النّحويّة أكثر من غيرها، من أمثال الفرّاء، و الأخفش، و ابن قتيبة، و الزجّاج، على حين عني من جاء بعدهم من المفسّرين باستنباط الدّلالة بكلِّ أنواعها من صوتيّة، و صرفيّة، و نحويّة، و بلاغيّة، وصولاً إلى استنباط الدّلالة الفقهيّة و الشّرعيّة، و لاسيّما المتأخّرون منهم من أمثال: أبي حيان و القرطبي، و البيضاوي (ت 791 هـــ)[3].

و كان هؤلاء مهتمّين بالمعنى كثيراً، إذ يتتبّعون دلالات الألفاظ على معانيها في أحوالها المختلفة، من تعريفٍ و تنكير، و إفراد و جمعٍ، و ذكرٍ و حذفٍ، و كان النّظم

---

[1]- يراجع المدخل إلى دراسة البلاغة العربيّة، أحمد خليل، ص 64-67.

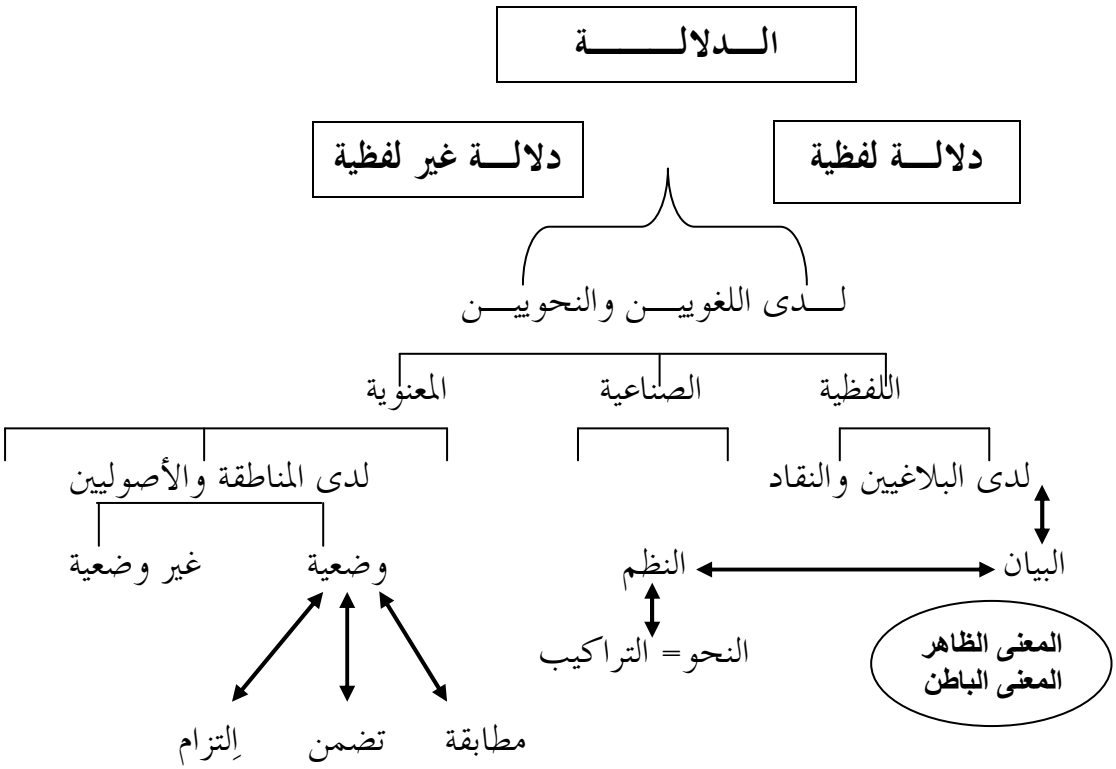
[2]- مفهوم المعنى بين الأدب و البلاغة، محمد بركات، دار البشير، عمان، الأردن، ط 1، 1988م ص 113.

[3]- يراجع أثر القرآن في تطوّر النّقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري، زغلول سلام محمد، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د/ت)، ص 50.

منهجهم في التّأليف بين الألفاظ، و بحثوا في أسباب العدول من لفظٍ إلى آخر، و دلالات الصّيغ، و أشاروا إلى أوجه التّرابط بين معاني الآيات و اشتراكها في المعنى الكلّي و تأكيد الوحدة المعنويّة في السّورة الواحدة.

و خلاصة القول، إنَّ البحث الدّلالي لدى علماء العربيّة كان واضح المعالم، و قد اتّسع و شمل أغلب المباحث الدّلالية التي استقرّت في علم اللُّغة الحديث، و لكنّه كان بحثاً متفرّقاً في مؤلَّفاتهم المختلفة.

لعلّ هذا المخطّط قد يوضّح مفهوم الدّلالة في التّراث العربي:



– ثانيًا: مفهوم الدّلالة في الدّراسات اللُّغويّة الحديثة:

أمّا مفهوم الدّلالة لدى المحدثين فيعدّ الأساس في الدّراسات اللُّغويّة الحديثة لاسيما الدّراسات الغربيّة، فالدّلالة لديهم « عبارة عن العلاقة التي تربط الدّالّ بالمدلول داخل العلامة اللّسانيّة، و من خواصّ هذه العلاقة أن يكون بين الدّالّ و المدلول كمالُ الاتّصال

و أنَّ أحدهما يقتضي الآخر و يؤذِن به، فتصوّر كلٍّ منهما مرهونٌ بصاحبه، فلا يكون الدّالّ دالاًّ حتّ يكون له مدلول، و لا يتسنّى الكلام على المدلول حتى يكون له دالٌّ»[1].

و أصبحت قضايا الدّلالة و مباحثها لدى المحدثين علمًا قائمًا بنفسه يعرف بـــ « علم دراسة المعنى»[2]، إذ ظهر مصطلح (**الدّلالة**) لأوّل مرّة « في نهاية القرن التّاسع عشر على يد الفرنسي "ميشال بريال" (Michel Breal)، و ذلك سنة (1887م) قاصداً به علم المعنى»[3] ، و لكي « يبرز و يميّز علم المعاني و القوانين الكامنة وراء تحوّل تحوّل الكلمات»[4].

و بهذا يكون اللّساني الفرنسي (ميشال بريال) قد استعمل مصطلح الدّلالة (Sémantique) بعد أن اشتقّه من تراث الإغريق، و تأثّر في بحثه بالاتّجاهات التّاريخيّة القديمة و الفصائل اللُّغويّة المندثرة، فأحدث ثورةً في دراسة علم اللُّغة الحديث؛ لأنَّه أوّل دراسةٍ حديثةٍ لتطوّر معاني الكلمات[5].

---

[1]- علم الدّلالة (دراسةً و تطبيقاً)، نور الهدى لوشن، منشورات جـــامعة قار يونس، بنغازي، ليبيا ط 1، 1995م، ص27.

[2]- يراجع اللُّغة و علم اللُّغة، جون ليونز، تر مصطفى التوني، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر ط 1، 1987م، ج 1، ص 184.

[3]- علم الدّلالة، كلود جرمان، وريمون لوبلان، تر نور الهدى لوشن، بنغازي، ليبيا، 1995م، ص 5.

[4]- علم الدّلالة، جيرو بيير، ص 20.

[5]- يراجع علم اللُّغة (مقدّمة للقارئ العربي)، محمود السعران، ص 317-318، و علم الدّلالة، أحمد مختار عمر، ص 22.

و ما لبث أن دخل هذا المصطلح اللُّغات الأوروبيّة الأخرى، ليستقرّ المصطلح في علم اللُّغة الحديث، و يترجم إلى (علم الدّلالة)؛ ليصبح ذلك العلم الذي يهتمّ بدراسة المعنى، أو الشّروط الواجب توافرها في الرّمز حتى يكون قادراً على حمل المعنى[1].

أ- العلاقة بين الدّال و المدلول:

لقد تناول المحدثون قضيّة (اللّفظ و المعنى) أو (الدّال و المدلول) بشكلٍ أكثر اتّساعاً من ذي قبل، و ذلك لارتباط هذه المسألة بتداعيات الفكر اللِّساني الحديث[2]، الذي يجعل من الدّال و المدلول ركيزتين من ركائزه الرّئيسة. و أبرز من أثار هذه القضيّة العالم اللُّغوي فرديناند دي سوسير الذي يرى أنَّ العلاقة بين الدّال و مدلوله تقوم على الاعتباطيّة، و يراد بالاعتباطيّة نفي وجود صلة طبيعيّة بين اللّفظ و معناه. و قام (سوسير) بجمع مصطلحي الدّال و المدلول تحت مسمّى واحد هو (الدّليل اللِّساني) و عدّهما وجهين لشيءٍ واحد لا يمكن أن يفصل بعضهما عن بعض، و جعل (الدّال) مادّة صوتيّة، و (المدلول) نفسياً، و ذلك بحصول الصّورة في الذّهن، مؤكّدًا أنَّ الدّال لا يستمدّ معناه و قيمته الدّلاليّة من بنيته[3].

---

[1]- يراجع دلالة السّياق بين التّراث و علم اللُّغة الحديث، عبد الفتاح البركاوي، دار المنار، القاهرة مصر، ط 1، 1411هـ، ص 31، و أحمد مختار عمر، علم الدّلالة، ص 11.

[2]- يراجع علم اللُّغة العام (Cours de linguistique generale)، فرديناند سوسير، تر يوئيل يوسف عزيز، إصدار آفاق عربية (سلسلة الكتب)، الأعظمية، بغداد، العراق، 1985م، ص 84-86 و التّفكير اللِّساني في الحضارة العربيّة، عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب، تونس 1981م، ص 107-110.

[3]- يراجع علم اللُّغة العام، فرديناند سوسير، ص 84-137.

ب- عناصر المثلّث الدّلالي:

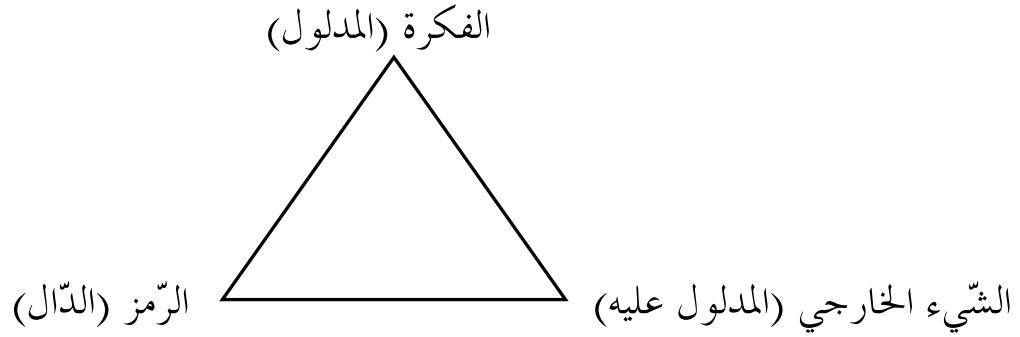
كان من نتائج البحث في قضيّة العلاقة بين الدّال و المدلول أن وضعت نظريّة حديثة تعالج هذه القضيّة سمّيت بالنّظريّة (الإشاريّة) من قبل عالمين لغويّين غربيّين هما: (ريتشاردز و أوجدن)، اللّذان ألّفا في عام (1923م) كتاباً بعنوان "معنى المعنى" (The meaning of meaning)، و وضعا فيه أسس هذه النّظريّة الّتي تمثّلت بمثلّث، أطلق عليه (المثلّث الدّلالي)، و تضمّنت هذه النّظريّة العلاقات بين الدّال و المدلول و الرّابط بينهما، و مفادها أنَّ الدّلالة تتكوّن من ثلاثة أركان، هي[1]:

1- الرّمز: و هو الكلمة المنطوقة المتكوّنة من أصواتٍ أو الجملة، و يسمّى (الاسم) أو (الدّال) أو (الإشارة).

2- الفكرة: و يراد بها المحتوى العقلي الّذي مكانه ذهن السّامع، و تقابل الشّعور أو المدلول.

3- الشّيء الخارجي: و هو المدرك بالحواس، و يطلق عليه المشار إليه.

و فيما يأتي مخطّط توضيحي لفكرة المثلّث الدّلالي:



[1]- يراجع دور الكلمة في اللُّغة، أولمان ستيفن، تر كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، مصر ط 10، 1986م، ص 62، و علم الدّلالة، أحمد مختار عمر، ص 23-24.

فالفكرة أو الصّورة الذّهنيّة أساس هذه المفاهيم؛ لأنَّها ترتبط بعلاقاتٍ ذهنيّة مع كلٍّ من الكلمة (الرّمز) و الشّيء الخارجي، فيمكن أن تثير الفكرة الكلمة أو الرّمز و الرّمز يمكن أن يثيرها، و الفكرة يمكنها إثارة الشّيء الخارجي، و الشّيء الخارجي يمكن أن يثير الفكرة.

و هذا يعني وجود علاقة قويّة و مترابطة بين الرّمز و الفكرة من جهةٍ و الشّيء الخارجي من جهةٍ أخرى. أمَّا (الرّمز) فلا يمكن أن يثير الشّيء الخارجي، و هذا الأخير لا يمكنه إثارة الرّمز –أيضًا– أي إنَّ علاقة الارتباط بينهما غير مباشرة (ارتباطُ سَلب)، و عن طريق الفكرة يتمُّ الارتباط بين الرّمز و الشّيء الخارجي، أي بين اللُّغة و العالم الخارجي[1].

و بعد ذلك تعاقب طائفة من العلماء الغربيّين المحدثين على علم الدّلالة في بحوثٍ و دراساتٍ متفرّقة، و لكنّها لم ترقَ بهذا العلم إلى المستوى، إلى أن ظهرت بوادر المدرسة التّوليديّة التّحويليّة على يد العالم اللّساني نوام تشومسكي (Noam chomsky)، الذي شكّل الأسس و المعطيات الأولى لهذه المدرسة التي تتناول دراسة ما وراء اللُّغة و تعنى بعلم التّراكيب و صياغة الجمل، و تبحث في الأصول التّكوينيّة الفطريّة للُّغة عند الإنسان.

و قد أكّد تشومسكي على ما يسمّى بـــ "الكفاية اللُّغوية" (Competence) و هي الممارسة الفعليّة للمتكلِّم التي تجسّد قدرته على تطبيق قواعد لغته في صياغة الكلام، فالإنسان مزوّدٌ بقدرةٍ لُغويّة تمكّنه من تأليف ما لا يتناهى من الجمل.

---

[1]– يراجع منهج البحث اللُّغوي، علي زوين، ص 89–90.

و ركّزت هذه النّظريّة أيضاً على مفهوم "الأداء اللُّغوي" (Performance) الذي يراد به الكلام الفعلي. و أثبتت أنَّ في كلِّ جملةٍ بنيتين: البنية السّطحيّة التي يعكسها الأداء اللُّغوي، و البنية العميقة التي تعكسها الكفاية اللُّغوية[1].

و في الأخير يمكن القول: فعلى الرّغم من اهتمام علم الدّلالة بدراسة الرّموز و أنظمتها، فإنَّه يركّـــز على اللُّغة من بين أنظمة الرّمـــوز باعتبارها ذات أهميّة خاصّة بالنسبة للإنسان، و لّما كان النّشاط الكلامي ذو الدّلالة الكامنة، لا يتكوّن من مفرداتٍ فحسب؛ و إنَّما من أحداثٍ كلاميّة أو امتداداتٍ نطقيّة، و منها تتكوّن جمل تتحدّد معالمها بسكْتاتٍ، أو وقفـــاتٍ أو نحو ذلك. فإنَّ علـــم المعنى لا يقف فقـــط عند معاني الكلمات المفردة؛ لأنَّ الكلمات ما هي إلاَّ وحـــدات يبني منها المتكلِّمون كلامهم و لا يمكن اعتبار كلٍّ منها حـــدثًا كلاميًّا مستقلاً قائمًا بذاته[2].

فاللّفظة متى مثّلت أمامنا بدلالةٍ معيّنة مع بقاء دلالاتها الأخـــرى، جرَّت و راءها جحفلاً من الدّلالات الثّانوية، و ظلال المعاني التي ترتبط بها بعرى و ثيقة، و التي لا يمكن الكشف عنها إلاَّ من خلال السّياق الذي وردت فيه[3].

و لا يخفى أنَّ للسّياق دوراً بارزاً في إجلاء المعنى، فهو الذي يخلّص الكلمات من المعاني المتراكمة في ذهن الإنسان، فالكلمة المفردة لها أكثر من معنى و السّياق يحدّد هذا

---

[1]- يراجع البنى النّحوية، نوام تشومسكي، تر يوئيـــل يوسف عزيز، مراجعة مجيـــد الماشطة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط 1، 1987م، ص19-20، و ابن جني عالم العربيّة، النعيمي حسام سعيد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط 1، 1990م، ص 163.

[2]- يراجع علم الدّلالة، عمر أحمد مختار، ص 12.

[3]- يراجع اللُّغة و المعنى و السّياق، جون ليونز، ص 14.

المعنى[1]، و بذلك يُتوصَّل إلى الدّلالة المطلوبة. و تَبرز هذه الدّلالـــة في النّصوص الأدبيّة الفنّية –شعـــريّةً كانت أو نثريّة– من خلال الكشف عن الطّاقات التّعبيريّة الكامنة في اللُّغة، و لكن في إطار اجتماعي معيّن، و من زاويةٍ معيّنة هي زاوية الاستعمال الحي في البيئة الخاصّة[2].

لقد مرّ بنا أنَّ **الدّلالة بيانٌ**، كما مرّ بنا أيضًا أنَّ **الإعراب بيانٌ** و إيضاح، لذلك لا يمكن أن نفصل الإعراب عن الدّلالة، بل الإعراب –في حدّ ذاته– دلالـــة.

[1]– يراجع اللُّغة العربيّة معناها و مبناها، تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ص 323.

[2]– يراجع دراسات في علم اللُّغة، كمال بشر، ج 2، ص 153.

المبحث الثالث: تفاعل النّحو و الدّلالة في الدّرس الدّيداكتيكي.

– توطئة:

– مسار النّحو بين العلميّة و التّعليميّة:

يقول الخليل بن أحمد الفراهيدي: « إنَّ العرب نطقت على سجيَّتها و طباعها و عرفت مواقع كلامها، و قامت في عقولها علله، و إن لم ينقل ذلك عنها، و علَّلتُ أنا بما عندي أنَّه علَّة لما علَّلته منه، فإن أكن أصبت العلَّة فهو الذي اِلتمست، و إن يكن هناك علَّةٌ غير ما ذكرت، فالذي ذكرته محتملٌ أن يكون علَّةٌ له و مثلي في ذلك مثل حكيم دخل دار محكمة البناء، عجيبة النَّظم، و الأقسام، و قد صحَّت عنده حكمة بانيها بالخبر الصّادق أو البراهين الواضحة و الحجج اللاّئحة، فكلَّما وقف هذا الرّجل الدّاخل الدّار على شيءٍ منها، قال: إنَّما فعل هذا هكذا لعلَّةٍ كذا، و سبب كذا، لعلَّة سنحت له و خطرت له محتملة أن تكون علَّة لذلك، فجائزٌ أن يكون الحكيم الباني للدّار قد فعل ذلك للعلَّة التي ذكرها هذا الذي دخل الدّار و جائزٌ أن يكون فعله لغير تلك العلَّة إلاَّ ما ذكره هذا الرّجل محتملٌ أن يكون علَّة كذلك، فإن سنحت لغيري علَّة لما علَّلته من النّحو هي أليق ممَّا ذكرته بالمعلول فليأت بها»[1].

لقد ترك الخليل الباب مفتوحاً لكلِّ عالمٍ محقِّق في أن يتَّخذ لنفسه ما شاء من المذاهب التي يراها تتماشى و قواعد النّظر الصّحيح، فالعالم أو الباحث ليس محجوراً عليه

[1]– الاقتراح في علم أصول النّحو، جلال الدين السيوطي، تح محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998م، ص 81-82.

بأن يتقيّد بآراء من سبقه فلا يخالفهم أو يضيف عليهم في مسألة من مسائل علم النّحو بل يجوز له –إن لم يكن واجباً عليه– أن يضيف إلى جهود من سبقه أو أن يتّخذ لنفسه مذهباً غير مسبوق إليه إن أمكنه ذلك.

و هكذا اِرتبط مفهوم تعليميَّة النّحو بعلميَّته، فهناك من مباحث النّحو العلمي ما بدأت تعليميّة في بداية و ضعها، ثم أصبحت نظريّة علميّة من ذلك مثلاً نظريّة العامل التي جاءت إثر البحث في حركات الإعراب التي كانت مدار اللّحن على الألسنة، لذلك هيمن التّعليل لهذه الحركات الإعرابيّة و محاولة و ضع قوانين للالتزام بها على التّفكير النّحويّ العربيّ، و هي غاية تطبيقيّة تعليميّة. و لكن هذا التّفكير اِتَّخذ بعد ذلك على يدِ الخليل صورة النّظريّة العلميّة المختلطة بنماذج تطبيقيّة و توجيهات تعليميّة[1].

فمعرفة الفرق بين علميّة النّحو و تعليميّته، تزيل الكثير من العوائق؛ فما يكون جائزاً تناوله في البحث العلمي قد لا يكون كذلك في تقديمه للنّاشئة، و ما يكون يسيراً في البحث العلمي قد لا يكون كذلك بل قد لا يُستساغ[2]. كما أنَّ الأمور التي تتَّصل بعلميّة النّحو من اِختلاف الأقوال، و اضطراب الآراء، و كثرة الجدل التي لا تنتهي إلى فيصلٍ، أو إلى حكم لا توجد في النّحو التّعليمي؛ لأنَّه يقتصد عدداً من أبوابه و يستغني عن كثيرٍ من مباحثه و المقصود بذلك أنَّه لا يجوز لأحد الدّارسين أن يطالب بانتزاع بابٍ من أبواب النّحو كالتّنازع أو الاشتغال كمبحثٍ من مباحث النّحو العلمي بينما له ذلك

---

[1]– العربيّة و علم اللُّغة البنيوي، حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية الشاطبي، مصر، 1996م، ص 39.

[2]– تجديد النّحو بين العلميّة و التّعليميّة، سليمان بن علي، مجلة الآداب و اللغات، ع 03، الأغواط الجزائر، (ديسمبر)، 2004م، ص 159.

في النّحو التّعليمي إذا رأى عدم فائدتها بحسب ما وضع من خطةٍ تعليميّة أو إذا رأى أن ذلك سيشوِّش تفكير الطّالب، و يبعده عن روح النّحو[1].

و ممَّن فرَّق بين علميّة النّحو و تعليميَّته يوسف الصيداوي فعبَّر عن الفرق الدَّقيق للمفاهيم إذ فرَّق تفريقاً حاسماً بين القواعد و النّحو. فرأى أنَّ النّحو شيءٌ و القواعد شيءٌ آخر، إذ اعتبر القواعد رصداً لما قالت العرب و تبييناً له و صوغاً لأحكامه؛ بينما النّحو هو إعمال للعقل في كلِّ ذلك، و القواعد تبقى هي هي، أمَّا الرِّحلة العقليّة فيها قد تطول و قد تقصر[2]. و قد أكَّد ذلك بقوله: « القواعد شيءٌ و النّحو شيءٌ آخر و ما أبعد الشُّقة بينهما. القواعد تنطلق من: (هكذا قالت العرب)، و تقف عند: (هذا ما لم تقله العرب)؛ و أمَّا النّحو فجولان فكريّ في هذه القواعد. و التّفكير في الشّيئ ليس هو الشّيئ، فهل التّفكير في الحرب هو الحرب؟!، و من أبى إلاَّ أنَّهما شيءٌ واحد فقد أفرط في التّحكُّم»[3]. و هو بذلك يدعو اليوم إلى الفصل الحاد بين ما هو قواعد و بين ما هو نحو، فنحن اليوم –على حدِّ تعبيره– محتاجون إلى قواعد لا نُنْفِق حياتنا في فهم نحوها، محتاجون إلى قواعد نقرأها فنفهمها مباشرةً و نميِّز صحيح ما نستعمله من سقيمه، و أمَّا الفكر الذي صال فيها و جال –يعني بذلك النّحو في جانبه العلمي لا التّعليمي الذي سمَّاه قواعد– فنحفظه ليرى أبناؤنا عظمة آبائهم و ترى الأمم هذا

---

[1]– تجديد النّحو بين العلميّة و التّعليميّة، سليمان بن علي، ص 164.

[2]– الكفاف (كتاب يعيد صوغ قواعد اللُّغة العربيّة)، يوسف الصيداوي، دار الفكر، دمشق، و دار الفكر المعاصر بيروت، ط 1، 1999م، ص 17.

[3]– المرجع نفسه، ص 17-18.

الصَّرح الفكريّ المعجز، كلَّما أقيمت للفخار سوق!![1]. هذا و يقول الجاحظ: « أمَّا النّحو فلا تشغل قلب الصّبي منه إلاَّ بقدر ما يؤدِّيه إلى السَّلامة من فاحش اللَّحن، و من مقدار جهل العوام في كتاب إن كتبه، و شعر إن أنشده، و شيئ إن وضعه و ممَّا زاد على ذلك فهو مشغله عمَّا هو أولى به من رواية المثل و الشّاهد و الخبر الصّادق و التّعبير البارع، و عويص النّحو لا يجدي في المعاملات و لا يفطر إليه شيئ»[2]. فما أحوجنا اليوم إلى تمعُّن هذه الآراء الشّاملة لمفاصل التّربية و تعليم القاعدة النّحوية و استخلاصاً لوظيفتها الأساسيّة. لقد فرّق يوسف الصيداوي بين علميّة النّحو و تعليميّته –أو ما أسماه النّحو و القواعد– تفريقاً واضحاً، و ذلك عندما لم يعتبر علماء النّحو معلِّمين؛ ملتمساً تبرير ذلك في كون النّحو علمًا فكريًّا مجرّدًا لا يتَّصل بكلام العرب إلاَّ قائساً أو مستشهداً أ محتجاً، بينما القواعد ليست كذلك بل هي علمٌ تطبيقي و إن كان له اتّصال بالتجريد، فطرائق النّحاة ليست طرائق معلِّمين بل هي طرائق من يكتب لأنداده من النّحاة أو يكتب لنفسه موجزات في دفتر مذكراته[3].

و من هنا كان لزاماً على الدّارسين التّفريق بين ناحيتين من نواحي النّشاط اللُّغوي هما ناحيتا الاستعمال اللُّغوي و البحث اللُّغوي، فالاستعمال اللُّغوي وظيفة المتكلِّم و البحث اللُّغوي وظيفة الباحث. فنشاط المتكلِّم معياريٌّ مرتبطٌ بالأمور الاستعماليّة كالقياس، و التّعليل، و المستوى الصّوابي، و يتكوّن به أثر الفرد في نموّ اللُّغة. و نشاط الباحث وصفيٌّ مرتبطٌ بالأمور المنهجيّة، كالرّموز اللُّغويّة و الاستقراء، و التّقعيد

---

[1]– الكفاف (كتاب يعيد صوغ قواعد اللُّغة العربيّة)، يوسف الصيداوي، ص 18.

[2]– الحيوان، الجاحظ، تح يحي الهاشمي، دار و مكتبة الهلال، 1997م، ج 1، ص 91.

[3]– المصدر نفسه، ص 46 و ما بعدها.

و النّماذج اللُّغويّة. فمهمّة الباحث وصف الحقائق لا أن يفرض القواعد، و تكون اللُّغة بذلك في خدمة المجتمع، و المنهج في خدمة اللُّغة[1].

كان الهدف الأسمى من تأسيس علم النّحو هو معرفة أسرار التّركيب القرآني و كلُّ هذا يقتضي تمييز التّراكيب بعضها من بعض و معرفة خصائصها و اِكتناه أسرارها، و من هذا الهدف ينطلق تدريس النّحو في المدارس اعتباراً من وظيفته و غايته لا باعتبار شكله، و هذا يتوقف على الدّور الوظيفي لمن يقوم بالعمليّة التّعليميّة القائمة على الإبلاغ، فـــ« ينبغي أن يلقّن المتعلِّم النّحو كسياق و استعمال يتحرك بتحرك المواقع»[2]. و هكذا شخّص ابن خلدون (ت 808هـــ) بنظره الثّاقب العلاقة بين حفظ قواعد النّحو و الاستعمال الفعلي لها في المستوى المنطوق و المكتوب في اللُّغة تشخيصاً محكماً فقال:« إنَّ (صناعة النّحو)؛ إنَّما هي معرفة قوانين هذه الملكة (اللُّغة)، و مقاييسها خاصّة فهو علمٌ بكيفيّة لا نفس كيفيّة. فليست نفس الملكة؛ و إنَّما هي بمثابة من يعرف صناعة من الصنائع علماً و لا يحكمها عملاً (...) و هكذا، العلم بقوانين الإعراب؛ إنَّما هو علمٌ بكيفيّة العمل. و كذلك تجد كثيراً من جهابذة النّحاة و المهرة في صناعة العربيّة المحيطين علماً بتلك القوانين إذا سُئل في كتابة سطرين إلى أخيه أو ذي مودّته، أو شكوى ظلاّمة أو قصدٍ من قصوده، أخطأ الصّواب و أكثر من اللّحن، و لم يجد تأليف الكلام لذلك و العبارة عن المقصود فيه على أساليب اللِّسان العربي»[3].

---

[1]- اللُّغة بين المعياريّة و الوصفيّة، تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، 2006م، ص 09-33.

[2]- الاتّجاه الوظيفي في تدريس النّحو العربي، علية بيبية، ص 56.

[3]- المقدِّمة، ابن خلدون، تح عبد السلام الشدادي، بيت الفنون و العلم و الآداب، الدار البيضاء 2005م، ج 2، ص 729.

إنَّ التّفكير في الجوانب التّربويّة و ثقل مشاغل التّدريس، أدّت بكثيرٍ من المصلحين و المجدّدين إلى الخلط بين مقتضيات البحث اللُّغوي و مقتضيات التّدريس، و لعلَّ هذا الخلط هو الذي دفع ببعضهم إلى نقد مفاهيم النّحو الإجرائيّة، و اعتبار نظام العوامل و العلل مجموعة من الأحكام المسبقة، و المسلّمات الماقبليّة التي فرضت على الدَّرس اللُّغوي. و الواقع أنَّ اللُّغة العربيّة بحاجةٍ ماسّة إلى هذا النّظام لترتيب ما دّقها و انسجامها و اطّرادها، و السّيطرة على شتات المعطيات اللّسانيّة، و اقتصاد وصفها و صياغتها. ثمَّ إنَّ الصّعوبة و السّهولة ليسا دليلاً علميًّا على عدم كفاية هذا النّظام و على عدم مقدرته على وصف اللُّغة و تفسير ظواهرها[1].

و قد نبَّهت المدرسة الخليليّة الحديثة المصلحين و المجدّدين إلى تكييف النّحو و الصّرف مع المقاييس التي تقتضيها التّربية الحديثة عن طريق تبسيط الصّورة التي تعرض فيها القواعد على المتعلّمين، في كيفيّة تعليم النّحو، لا في النّحو ذاته[2]. هذا هو المفهوم الإجرائي الأصيل لتيسير[3] النّحو « اِنتقاءٌ علميٌّ للمادّة النّحويّة يتضمّن تأملاً في طبيعة المادّة المدرسيّة، و كذلك في طبيعة و غايات تدريسها، ثم إعداداً لفرضيّاتها الخصوصيّة

---

[1]- المنوال النّحوي العربي (قراءة لسانيّة)، عز الدين مجدوب، دار محمد علي الحامي، تونس، ط 1 (د/ت)، ص 11-48.

[2]- أثر اللّسانيات في النُّهوض بمستوى مدرّسي اللُّغة العربيّة، د.عبد الرحمن الحاج صالح، مجلة اللسانيات ع 4، الجزائر، 1973م/1974م، ص 22-23.

[3]- هناك فرقٌ بين المصطلحات التّالية: **تيسير و تبسيط**، و بين **إصلاح و تجديد**، فالتّيسير يعني تبسيط الصّورة التي يعرض بها النّحو على المتعلّم. أمَّا الإصلاح و التّجديد فيعني محاولة التّغيير الجذري في الأصول التي قام عليها النّحو.

انطلاقاً من المعطيات المتجدّدة و المتنوّعة باستمرار في اللّسانيات، و علم النّفس، و علم الاجتماع، و البيداغوجيا...إلخ»[1].

هذا و قد دعت المدرسة الخليليّة الحديثة الدّارسين إلى ضرروة التّمييز بين نوعيين من النّحو: النّحو العلمي (النّظري)، و النّحو التّعليمي (التّربوي)[2].

فالنّحو العلمي التّحليلي (Grammaire Scientifique Analytique): يقوم على نظريّة لغويّة تنشد الدّقة في الوصف و التّفسير، و تتّخذ لتحقيق هذا الهدف أدقَّ المناهج فهو نحوٌ تخصُّصي ينبغي أن يكون عميقاً مجرّداً، و يدرس لذاته، و تلك طبيعته. و هذا المستوى من النّحو –كما يقول الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح– يُعدُّ نشاطاً قائماً برأسه، أهدافه القريبة الخاصّة به هي الاكتشاف، و الخلق، و الابداع. و هذا هو الأساس، و المنطلق في وضع نحوٍ تعليمي تراعى فيه قوانين علم تدريس اللُّغات –التّعليميّة–[3].

أمَّا **النّحو التّربوي التّعليمي** (Grammaire Didactitiel): فيمثّل المستوى الوظيفي النّافع لتقويم اللّسان، و سلامة الخطاب، و أداء الغرض و ترجمة الحاجة. فهو يُركِّز على ما يحتاجه المتعلِّم، يختار المادّة المناسبة من مجموع ما يقدّمه النّحو العلمي، مع تكييفها تكييفاً محكماً طبقاً لأهداف التّعليم و ظروف العمليّة التّعليميّة.

---

[1]– من البيداغوجية إلى الدّيداكتيك، د.رشيد بناني، الحوار الأكاديمي و الجامعي، الدار البيضاء، ط 1 1991م، ص 39.

[2]– أثر اللّسانيات في النُّهوض بمستوى مدرّسي اللُّغة العربيّة، د.عبد الرحمن الحاج صالح، ص 22.

[3]– تيسير النّحو ترفٌ أم ضرورة؟، د.محمد صاري، مجلة الدراسات اللغوية، مركز الملك فيصل للبحوث و الدراسات الإسلامية، المجلد الثالث، ع 02، (يوليو/سبتمبر)، 2001م، ص 163.

إذن، النّحو العلمي شيئ، و النّحو التّعليمي شيئٌ آخر إنَّه نمطٌ خاص يتكوّن من مادّة تربويّة مختارة على غرار أسس و معايير موضوعيّة، تُراعي أهداف التّعليم و حاجات المتعلِّمين و ظروف العمليّة التّعليميّة[1].

و هكذا يبقى النّحو جهازًا كاملاً، و أيُّ حذفٍ عشوائي (غير مدروس) لأيِّ بابٍ من أبوابه، أو جزءٍ من أجزائه، سيؤدّي دون شكٍّ إلى إفساده. و إنَّ أزمة النّحو التي تشكَّلت في الميدان التّربوي التّعليمي في منظور النّظريّة الخليليّة الحديثة لا تكمن في النّحو ذاته من حيث هو علم. و إنَّما في تجاهل المناهج المدرسيّة للطُّرق الحديثة في الانتقاء و التّخطيط و العرض و التّرسيخ، و إهمال التّمرُّس اللُّغوي، و الجانب التّرسيخي المنظّم في تعليم العربيّة، و اقتصار أكثر المربّين و المعلِّمين على الأنواع القليلة جدًّا من التّمارين لا سيَّما التّحليليّة (التي تخصُّ الإعراب)، و فوق ذلك كلِّه، اتّخاذ النّحو و الصّرف في صورتيهما النّظريّة البحتة وسيلة مجرَّدة من كلِّ تكييف لإكساب المتعلِّمين الملكة اللُّغويّة و إعطاء هذا الجانب من القواعد النّظريّة و التّعليق عليها حصَّة الأسد[2].

و إذا كنَّا نريد نحواً سهلاً، فلا توجد سهولة في النّحو (من حيث هو علم)، فالنّحو هو النّحو، و إنَّ أيَّ مجهود يبذل لجعله أكثر سهولة ممَّا هو عليه سوف يقود لا محالة –

---

[1]– تيسير النّحو ترفٌ أم ضرورة؟، د.محمد صاري، ص 160.

[2]– مشاكل اللُّغة العربيّة و البحوث الميدانيّة الحديثة، د.عبد الرحمن الحاج صالح، نقلاً عن د.محمد صاري، تيسير النّحو في ضوء علم تدريس اللُّغات، جامعة عنابة، الجزائر مقال في الشّابكة بصيغة: FILETYPE: DOC، ص 5.

كما يقول لويس يلمسلاف (1899م/1965م)[1]- إلى تحريف القواعد و القوانين و هتك للمبادئ العلميّة السّليمة[2]. و من يريد أن يعلِّمه أو يتعلَّمه، فعليه أن ينظر فيه كما هو و يتكيّف مع خصوصياته؛ لأنَّ النّحو، في الواقع، صناعة تعين على اكتساب الملكة في غياب البيئة اللُّغويّة العفويّة، و نجاحه في هذا الشّأن أمرٌ لا يختلف فيه من يطلبون له اليوم مزيداً من النّجاح[3]. و يجب أن يرتكز تعليم النّحو على مجموعةٍ كبيرة من التّمرينات المتنوّعة و المكثّفة التي تساعد على خلق المهارات اللُّغويّة و إحكامها و هيهات أن ينجح تدريس النّحو دون تطبيق و تدريب[4].

إنَّ أفضل طريقة تقترحها الدّيداكتيك على المعلِّم في تعليميّة مادّة النّحو (Didactique de la grammaire) هي تلك التي يستخلصها هو بصياغته الشّخصية و اختياره و مراجعته لها، و من المؤكَّد أنَّه لا يستطيع أن يُعلِّم تعليماً فعَّالاً، و أن يختار

---

[1]- يعتبر **يلمسلاف** المؤسّس، و المنظّر، و النّاطق الأوّل باسم حلقة كوبنهاجن، حيث تقدّم عام 1935م بنظريّة جديدة حول الفونيم سمّاها بالنّظريّة الجلوسيماتيكيّة (Glassematique)، و نشرها سنة 1943م في كتابه "مقدمات لنظرية في علم اللغة"، و هو من اللِّسانيّين الأوائل الذين اِهتموا بصورة جدّية بالرّياضيات و المنطق الرّياضي و المنهجيّة العلميّة، و قد نشأ في أسرة شهيرة بالعلوم، فقد كان لوالده الذي شغل منصب أستاذ الرّياضيات، و تقلَّد رئاسة جامعة كوبنهاجن، أثر عظيم لنبوغه في مجال اللِّسانيات.

[2]- **Prolégoménes à une théorie du langage**, Hjelmslev Louis, les éditions de minuit, Paris, 1971, P 179-180

[3]- أشتات مجتمعات في اللُّغة و الأدب، عباس محمود العقاد، دار المعارف، القاهرة، ط 2، 1970م ص 51.

[4]- **Polémique en didactique** ,R.Besse & R.Galisson, CLE International, Paris 1980, P 213.

اختياراً ناجحاً دون فهم الأوضاع النّظريّة المتنوِّعة، فذلك هو الأساس الذي يُمكِّنه من أن يختار من التنوُّعات النّظريّة الكثيرة[1]. فيحقّق بذلك التَّكييف التّربوي للنّحو و الصّرف مع المقاييس التي تقتضيها التّربية الحديثة بعرض القواعد النّحويّة على المتعلِّمين عرضاً وظيفياً –ليس لغرض إخراج جميع المتعلِّمين علماء في النّحو و اللِّسانيات–؛ و إنَّما لإكساب المتعلِّم السّلامة اللُّغويّة إلى جانب التّلقائيّة في التّعبير (أي الملكة اللُّغويّة و الملكة التّواصليّة).و هذا هو الاتّجاه الحديث الذي يدعو إليه المختصّون في حقل اللِّسانيات التّطبيقيّة؛ و تعليميّة اللُّغات بشكلٍ عام. في عصرٍ يتلقّى فيه المتعلِّم العربي الفصحى صناعةً و تعلُّمًا لا طبعًا و اكتسابًا[2].

أولاً:النّحو و الدّلالة عند اللّسانيّين المحدثين:

يُحلّل اللِّسانيّون اللُّغة إلى أربعة مستويات، تعرف عندهم بمستويات التّحليل اللِّساني (Les niveaux d'analyse linguistique) وهي: المستوى الصّوتي و المستوى الإفرادي، و المستوى التّركيبي، و المستوى الدّلالي. و هم يرون أنّ تحليل اللُّغة إلى هذه المستويات ما هو إلاَّ ضرورة منهجيّة، لتسهيل الدّراسة من جهة، و من أجل التَّخصُّص

---

[1]– أسس تعلُّم اللُّغة و تعليمها، هـــ.دوقلاس براون، تر د. عبده الراجحي، و د. علي علي أحمد شعبان دار النهضة العربية، بيروت، ص 34.

[2]– يراجع مفهوم مصطلح النّحو بين القديم و الحديث (دواعي النّشأة)، المبحث الأول، ص 23–25. و يراجع الأسس العلميّة و اللُّغوية لبناء مناهج اللُّغة العربيّة في التّعليم ما قبل الجامعي، د.عبد الرحمن الحاج صالح، مجلة اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية، ع 03، الجزائر، 2000م، ص 118.

العلمي من جهة ثانية؛ لأنَّ اللُّغة هي كيانٌ متكامل الجوانب، و هذه المستويات متداخلة فيما بينها، لكي تؤدّي اللُّغة وظيفتها بشكلٍ خاص و هي التّبليغ[1].

و من بين هذه المستويات أركّز على المستوى التّركيبي و المستوى الدّلالي – موضوع البحث– و العلاقة القائمة بينهما. و المتأمّل إلى مسار تطوّر البحث اللّساني الغربي الحديث يجد أنَّ النّظر إلى هذه العلاقة يختلف من مدرسة لسانيّة إلى أخرى، اِبتداءً بالمدرسة البنويّة، ثمَّ التّوليديّة التّحويليّة، ثمَّ الوظيفيّة و اِنتهاءً بالمدرسة التّخاطبيّة (التّداوليّة).

أ/عند البنويّين:

لقد تطوَّر الدَّرس اللِّساني الغربي في القرن العشرين على يد اللِّساني السويسري "فرديناند دو سوسور"(1857م-1913م) منذ أن نشرت محاضراته بعد وفاته عام 1916م و يعود هذا التَّطور إلى أنَّ هذا اللِّساني حاول أن يضبط بصورةٍ دقيقة موضوع البحث اللِّساني و منهجه. و قد تفرَّعت عن المنهج البنوي الذي أسَّسه اتّجاهات عديدة اهتم بعضها بدراسة المستوى التّركيبي، و لكنَّها « ركَّزت على دراسته دراسة شكليّة أي بعيدة عن المعنى، و اِهتمَّ عددٌ آخر من المدارس بدراسة المعاجم، و ركَّزت على الاقتران أو المصاحبة، و لكن لم يحدث ربطٌ بين النّحو –و المقصود به التّركيب– و الدّلالة»[2].

و يعود ذلك إلى أنَّ المدرسة البنويّة كانت تهتَّم بضبط الطّرائق العلميّة لدراسة المدوَّنة اللِّسانيّة (Corpus)، ثمَّ العمل على تحليل تلك المدوَّنة و تصنيفها، وكان البنويّون

1- **Sémantique linguistique**, J.Lyons, p 11.

2- الدّلالة و النّحو، صلاح الدين حسنين، توزيع مكتبة الآداب، الأردن، ط 1، (د/ت)، ص 5.

يرون أنَّ المعنى شيءٌ ميتافيزيقي، لا يخضع لضوابط الدّراسة العلميّة الدّقيقة و الأصل في اللِّسانيات أن تتعامل مع الأحداث فقط أو الوقائع اللِّسانيّة نفسها.

ب/عند التّوليديّين (تشومسكي و تلاميذه):

لم يكن أنصار هذه المدرسة بزعامة اللِّساني الأمريكي (إفرام نوام تشومسكي) في بحوثهم اللِّسانية يهتمّون بالمدوّنة ذاتها، بل كان هدفهم يتمثّل في « تعيين القواعد النّحويّة الكامنة وراء بناء الجمل»[1]. أي تلك القواعد الضِّمنيّة، التي يستطيع مستعمل اللُّغة أن يولِّد بواسطتها عدداً غير متناهي من الجمل، و في هذه المرحلة الأولى من نظريّته أي مرحلة البنية التّركيبيّة (1957م) لم يكن تشومسكي يهتمُّ بجانب المعنى و علاقته بالتّراكيب النَّحويّة.

أمَّا في المرحلة الثانية من نظريّته، أي مرحلة أوجه النّظريّة النّحويّة: (1965م) فقد أصبحت أهداف النّظريّة أقرب إلى الجانب الدِّلالي من اللُّغة، و تتمثل في: « تفسير كلّ العلاقات اللُّغويّة القائمة في اللُّغة بين نظام الأصوات و نظام الدِّلالات»[2]، و هكذا يرى تشومسكي أنَّ "النَّحو" الكامل الذي يدعو إليه يتضمّن ثلاثة أقسام:

– **القسم التّركيبي:** الذي يولِّد و يشرح البنية الدّاخليّة للعدد اللاَّمتناهي من الجمل، في لغةٍ من اللُّغات.

---

[1]– تشومسكي و الثّورة اللُّغويّة، جون سيرل، مجلة الفكر العربي، الألسنية أحدث العلوم الإنسانية ع 8-9، السنة الأولى، معهد الإنماء العربي، ليبيا، مارس، 1979م، ص 128.

[2]– المرجع نفسه، ص 129.

– **القسم الفونولوجي**: الذي يشرح البنية الصوتيّة للجمل المركّبة.

– **القسم الدّلالي**: الذي يشرح بنية المعنى. و يحتلّ التّركيب من هذا النّحو موضع القلب، بينما تُشكِّل الفونولوجيا و الدّراسة الدّلاليّة قسمين "تأويليّين"، يصفان صوت و معنى الجمل، التي أنشأها التّركيب[1]. غير أنّ تلامذة تشومسكي الذين طوّروا نظريّته مثل: "كاتز" و "فودور" اِهتموا أكثر بجانب الدّلالة و علاقته بالتّركيب، و هم يرون أنّه لا توجد حدود بين علم التّركيب (Syntaxe)، و بين علم الدّلالة (Sémantique)[2].

ج/عند الوظيفيّين:

لم يهتم أنصار هذه المدرسة بمجموعة العلاقات الرّياضيّة المفسِّرة لطريقة عمل جهاز اللُّغة، كما كان الأمر عند "تشومسكي"، بل اهتموا أكثر بوظيفة اللُّغة في البيئة اللُّغويّة المحدّدة أي بكيفية أداء اللُّغة للمعاني، فهذه المدرسة يربط أنصارها بين النِّظام اللُّغوي وكيفيّة توظيف هذا النّظام لأداء المعاني، و يتمثّل هذا الرّبط في ثلاثة مظاهر:

– **المظهر الأول**: الخيارات المتعدّدة المُتاحة للمتكلِّم في الأبنية، و التّراكيب المختلفة الموجودة في لُغته فكلّ تركيبٍ يؤدّي وظيفة مختلفة، يمكِّن المتكلِّم من تنظيم المعلومات طبقاً لظروف الكلام.

– **المظهر الثاني**: البنى الاجتماعيّة التي تمتدّ إليها جذور اللُّغة بكافّة أشكالها، فلا يمكن فصل اللُّغة عن الثّقافة: التّراث و العادات و التّقاليد.

---

[1]– تشومسكي و الثّورة اللُّغوية، جون سيرل، ص 133-134-137.

[2]– المرجع نفسه، ص 133-134.

– **المظهر الثالث:** تضافر المستويات اللُّغويّة، بمعنى أنَّ اجتماع المستويات اللُّغويّة يساهم في أداء الفكرة التي يريد المتكلِّم توصيلها[1].

وهكذا فإنَّ مسألة الإبداع اللُّغوي تختلف بين التّوليديّين و الوظيفيّين، فإذا كان التّوليديّون يرون أنَّ الإبداع اللُّغوي يكمن في "توليد جمل جديدة"، فإنَّ الوظيفيّين يرون أنَّ الإبداع اللُّغوي يكمن في "خلق معانٍ جديدة"، فتشومسكي يرى أنَّ اللُّغة شيءٌ نعرفه و الوظيفيّون يرون أن اللُّغة شيءٌ نفعله، ويفسِّر أحد أتباع الاتّجاه الوظيفي، و هو (مايكل هاليداي) عمليّة اكتساب الطِّفل للُّغة الأم بأنَّها تنطوي على تعلُّم استعمالات اللُّغة في الظّروف الاجتماعية المختلفة، و المعاني المرتبطة بهذه الاستعمالات، و التّراكيب. و الأصوات و الكلمات في هذه اللُّغة هي الوسائل و الأطر، التي تتحقّق من خلالها احتمالات المعاني[2].

د/عند المدرسة التّخاطبيّة (التّداوليّة):

يربط أنصار هذه المدرسة بين التّركيب، و بين معناه، و الظّروف و الملابسات التي يُنجز فيها الخطاب ربطاً وثيقاً، ويرون أنَّ علم المعنى الحديث "علم الدّلالة" (La Sémantique)، يدرس من خلال فرعين هما:

1- **علم الدّلالة (علم المعنى):** و هو العلم الذي يدرس المعنى الحَرفِي للكلمات و الجمل خارج السّياق، و المقام فهو يتتبَّع المعاني الوضعيّة.

---

[1]- الاتّجاه الوظيفي و دوره في تحليل اللُّغة، أحمد يحي، مجلة عالم الفكر، وزارة الإعلام، الكويت، ع 3 المجلد 20، (أكتوبر/نوفمبر/ديسمبر)، 1989م، ص 640.

[2]- المرجع نفسه، ص 641.

2- **علم التّخاطب (علم الاستعمال)**: و هو العلم الذي يدرس معاني الجمل ضمن السّياق الخاصِّ بها، و من هذا المنطلق فهم يميِّزون كذلك بين مفهومين: مفهوم الجملة، و مفهوم العبارة. فالجملة: هي سلسة من الكلمات تنتجها قواعد اللُّغة، و لها معنى حَرفِي مجرّد من المقام. أمَّا العبارة: فمعناها يرتبط بالمتكلِّم و المخاطب، و العلاقات الاجتماعيّة الموجودة بينهما، أي علاقاتها بمقامٍ خاص[1]. و هذا التَّفريق ناشئ أساسًا عن التَّمييز الذي أقامه "سوسور" بين مفهومي اللِّسان: (Langue)، والكلام (Parole) إذ تنتمي الجملة إلى اللِّسان، في حين تنتمي العبارة إلى الكلام.

و يبنى على هذا التَّفريق تفريقٌ آخر بين مفهومي: المعنى و المقصد، وبهذا الصّدد يقول أحد الباحثين:«...ثمَّ إنَّ الفرق بين المعاني اللُّغويّة و مقاصد المتكلِّمين (أو مرادهم) وثيق الصِّلة بالفرق بين علم الدّلالة و علم التَّخاطب، فالمعاني اللُّغويّة التي هي معانٍ وضعيَّة، تفهم من مفردات اللُّغة وتراكيبها و تنضوي في إطار اهتمامات علم الدّلالة لأنَّ استنباطها لا يحتاج إلى عناصر خارج البنى اللُّغوية، أما مقاصد الكلام و معرفة المخاطِب و المخَاطب، و إعمال القدرات الاستنتاجيّة، التي يمتلكها عند التّعامل مع الكلام»[2].

و من خلال تتبُّع المسار التّطوري للبحث اللِّساني عند هذه المدارس المذكورة نلاحظ أنَّ المعنى كان مبعدًا عن الدّراسة اللِّسانيّة عند المدرسة البنويّة، و بدأ يعود تدريجيًا

---

[1]- علم الدّلالة (السّيمانتيكيّة والبراجماتيكيّة في اللُّغة العربيّة)، شاهر الحسن، دار الفكر للنشر و التوزيع الأردن، ط 1، 2001م، ص 17 و ما بعدها.

[2]- مدخل إلى اللّسانيات، محمد علي يونس، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 1، 2004م ص 19-20.

عند المدرسة التّوليديّة في مرحلتها الثانية. ثمَّ أصبح مكوِّنًا هامًّا لهذه الدّراسة مع المدرستين الوظيفيّة و التّخاطبيّة، حيث اقتنع اللِّسانيّون في هاتين المدرستين بأنَّ عنصر المعنى- و إن أمكن الاستغناء عنه في الدّراسة اللِّسانيّة عند التّركيز على البنية- إلاَّ أنَّه ضروري لأنَّ ثمَّة علاقة و طيدة بين البنية و الوظيفة. و في هذا الشّأن يقول "جون سيرل" في مقاله: "تشومسكي و الثّروة اللُّغويّة" مايلي: « ...و من الممكن في الحالتين دراسة البنية بصورةٍ مستقلّة عن الوظيفة، و لكن من الخطأ و غير المجدي القيام بذلك لاتّصال الوظيفية و البنية بعلاقات وثيقة»[1].

- العلاقة بين البنية و الوظيفة:

اللِّسان الطّبيعي بنية (تراكيب أو عبارات) تؤدّي وظيفة أساسيّة هي التّواصل بحيث تتحدّد الخصائص البنويّة لعبارات هذا اللِّسان (صرف، تركيب، تنغيم) اِنطلاقاً من الأغراض التّواصليّة التي تستعمل هذه العبارات وسائل لتحقيقها، فبين البنية و الوظيفة علاقة تبعيّة[2]؛ فبنية العبارات اللُّغويّة تعكس إلى حدٍّ بعيد وظيفتها التّواصليّة في واقعٍ لغويٍّ محدّد و في ظلِّ معطيات إنجازيّة خاصّة، و هذا مبدأ منهجي عام معتمد في اللِّسانيات الوظيفيّة[3]، و اِستجابةً لهذا المبدأ المنهجي « تدرس ظواهر اللُّغة بوصفها "كلامًا" مستعملاً من قبل "شخصٍ معيّن" في "مقامٍ معيّن" موجّه إلى "مخاطبٍ معيّن"

---

[1]- تشومسكي و الثّورة اللُّغوية، جون سيرل، ص 134.

[2]- يراجع آفاق جديدة في نظرية النّحو الوظيفي، أحمد المتوكل، كلية الآداب، الرباط، المغرب، ط 1 1993م، ص 21.

[3]- الوظيفة و البنية، أحمد المتوكل، منشورات، عكاظ، الرباط، 1993م، ص 35.

لأداء "غرضٍ معيّن"»[1]. و اِعتماد مبدأ الوظيفية تحدّد الخصائص البنويّة للتّراكيب النّحويّة، و هو معيارٌ حاسم اِعتمده الباحثون اللُّغويُّون و منهم الدكتور "أحمد المتوكل" في التّمييز بين الأنحاء الوظيفيّة و الأنحاء الشّكليّة؛ فتقديم المفعول على الفعل مثلاً: يغيّر من شكل الجملة أي: (البنية)، و هذا لغرضٍ وظيفي يُفرض على المتكلِّم أو يقصده هو أي: (المعنى)، و من ذلك لجوء المتكلِّم مثلاً لردِّ الخطأ في التّعيين، فعندما يقول: "زيدًا عرفت" لمن اِعتقد أنَّه عرف إنسانًا و أنَّه غير زيد، فيقول: "زيدًا عرفت لا غيره" لتقوية التّأكيد و التّقرير. كما تكون وظيفة تقديم المفعول أيضًا التّخصيص كما في قوله تعالى: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾[2]؛ بمعنى نخصّك بالعبادة، لا نعبد غيرك و نخصّك بالإستعانة فلا نستعين بغيرك.

فبنية الجملة هنا تبعت وظيفتها، و هذا أهمّ مبدأ يقوم عليه الدّرس الوظيفي المعاصر "تبعيّة البنية للوظيفة"؛ إذ يرى مارتيني أنَّ الوظيفة هي سبب وجود البنية[3]، فلكلِّ مقامٍ تركيبٌ معيّن و باختلاف المقامات تختلف وجوه التّراكيب؛ ففي الجملة: أفعلت؟ المقام مقام اِستفهام عن الفعل و تفيد الشّك في وجود الفعل، و التّردد بين وقوعه و عدم وقوعه. و في الجملة: أأنت فعلت؟ المقام مقام اِستفهام عن الفاعل و التّردد فيه، و تؤكّد وقوع الحدث، و اِنصراف الشّك إلى الفاعل[4]، و كل من المقامين يفرض بنية شكليّة

---

[1]- المنحى الوظيفي في التّراث اللُّغوي العربي، د.مسعود صحراوي، مجلة الدراسات الإسلامية، مركز الملك فيصل للبحوث و الدراسات الإسلامية، المجلد 5، ع 1، (أبريل/يونيه)، 2003م، ص 13.

[2]- سورة الفاتحة، آ: 05.

[3]- يراجع اللِّسانيات الوظيفية (مدخل نظري)، أحمد المتوكل، منشورات عكاظ، 1989م، ص 6.

[4]- يراجع دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، دار الفكر، دمشق، سوريا، ص 151.

غير تلك التي يفرضها المقام الآخر حسب الوظيفة المراد تأديّتها، فـــ« البنية التّركيبيّـــة و الصّرفيّة تعكس إلى حدٍّ بعيد الخصائص المرتبطة بوظيفة التّواصل، بحيث يمكن اِعتبـــار بعض مقوّمات هذه البنية وسائل للتّعبير عن الأغراض التّواصليّة التي يسعى المـــتكلِّم إلى تحقيقها في طبقاتٍ مقاميّة معيّنة»[1].

ثانيًا: العلاقة بين النّحو و الدّلالة في نظر النّحاة العرب:

أدرج الباحثون العرب المحدثون على التّمييز بين مرحلتين مختلفتين في مسار تطوُّر النَّحو العربي هما مرحلة النُّحاة المتقدِّمين، و مرحلة النُّحاة المتأخرين، و تضمُّ المرحلة الأولى النُّحاة الذين عاشوا مابين القرنيين الثاني و السادس الهجريين. و نذكر منهم: الخليل بن أحمد الفراهيدي و سيبويه و المبرد...إلخ. أمَّا المرحلة الثانية فتضمُّ النُّحاة الذين عاشوا مع نهاية القرن السادس الهجري و ما بعده من قرون، و منهم ابن مالك ابن هشام، و ابن الأنباري، و السيوطي (...) إلخ. و في هذا التّفريق بين المرحلتين يقول الأستاذ الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح مايلي: « ...فاتّضح لنا الفرق الكبير، الذي يميّز المنظور العلمي الدّقيق لسيبويه و شيوخه و تلامذه للُّغة، و كيفية تحليلهم لها بناءً على هذا المنظور من النّزعة التّعليميّة للنّحو التي استولت على الممارسين للنّحو بعد القرنيين الخامس و السادس»[2].

و الملاحظ لطريقة عرض كلّ من الفريقين لقواعد النّحو العربي يجد أنّهما مختلفان في ربط النّحو بالمعنى.

---

[1]- اللّسانيات الوظيفية (مدخل نظري)، أحمد المتوكل، ص 16.

[2]- الجملة في كتاب سيبويه، د.عبد الرحمن الحاج صالح، مجلة المبرّز، ع 2، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر، 1993م، ص 7.

– **النّحاة المتقدّمون:** يربطون كلَّ وجهٍ من أوجه التّراكيب النّحويّة بالمعنى الذي يدلّ عليه، و لا يكتفون بعرض تلك الأوجه كقوالب لفظيّة، كما يبحثون عن مقاصد الكلام في كلّ حالة، و من ذلك مثلاً ما يترتّب من معنى في إعمال "إذن" النّاصبة للفعل المضارع، أو إبطال عملها. فسيبويه مثلاً يربط إعمالها بمعنى الاستقبال، و يربط إبطال عملها (إهمالها) بمعنى الحال. و يشرح ذلك بربط التّركيب بالسّياق الذي يستعمل فيه فيقول: « ...تقول إذا حُدِّثت بالحديث: إذن أظُنُّه فاعلاً، و إذن أخالُكَ كاذباً، و ذلك لأنّك تُخبِر أنَّك تلك السّاعة في حالِ ظنٍّ و خِيلَه، فخَرَجت من باب "أَنْ" و "كَيْ" لأنَّ الفِعل بعدها غيرُ واقعٍ، و ليس في حالٍ حَديثك فعلٌ ثابتٌ، و لمَّا لم يجز ذا في أخواتها التي تُشبه به جعلت بمنزلةِ "إنّما". و لو قلت: إذن أظنّك تريد أن تخبره أنَّ ظنّك سيقع لنصبت، و كذلك إذن يضربك إذا أخبرت في حالِ ضرب لم ينقطع»[1].

فسيبويه يربط إعمال إذن و إهمالها بمعنيين مختلفين، فإذا أراد المتكلِّم الحال (الوقت الرّاهن) و ليس الاستقبال (أي حدوث الفعل وقت المتكلِّم) رفع الفعل بعدها، و جعلت بمنزلة "إنّما"، أي أهملت و بطل عملها و خرجت من باب النّواصب. أمّا إذا أراد الاستقبال (الزّمن المستقبل) أي: (حدوث الفعل مستقبلاً) فينصب الفعل بعدها و تكون بمنزلة "أن" و "كي". و فضلاً عن ذلك فإنَّ النّحاة المتقدّمين يربطون الكلام بسيّاقه و بالظّروف المحيطة به، قال سيبويه في ظاهرة حذف الفعل لدلالة السّياق عليه في أسلوب التّحذير: « ...يقول رأسك و الحائط، و هو يحذّره، كأنّه قال: اتَّق رأسك و الحائط؛ و إنَّما حذفوا الفعل في هذه الأشياء حين ثنُّوا، لكثرتها في كلامهم، و استغناء

---

[1]– الكتاب، سيبويه، تح محمد عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط 3، 1408هـ/ 1988م، ج 3، ص 16.

بما يرون من الحال، و بما جرى من الذِّكر (...) »[1]. و هو يقصد بقوله: "بما يرون من الحال" ما يسمّى عند اللِّسانيّين المحدثين بالسّياق الخارجي، أما قوله: "و بما جرى من الذِّكر" فيقصد به السّياق الدّاخلي أو السّياق اللُّغوي.

و النّحاة المتقدّمون –فضلاً– عن كلِّ ذلك– يجعلون النّحو أداةً مهمّة في فهم أسرار التّركيب العربي، و فقه أساليب اللُّغة العربيّة، قال ابن جني و هو يوضّح الفرق بين معنى الجملة الفعليّة و معنى الجملة الاسميّة ما يلي: « فقولك إذا زرتني فأنا ممّن يُحسن إليك أي فحريٌّ بي أن أحسن إليك، لم يكن في لفظه ذكر عادته التي يستعملها في الإحسان إلى زائره، و جاز أن يُظنّ به عجزٌ أو نفورٌ دونه، فإذا ذكر أنَّ ذلك عادته و طبعه كانت النّفوس إلى وقعه أسكن و به أوثق، فاعرف هذه الخصائص في القول و لا ترينّها تصرّفاً و اتّساعاً في اللُّغة مجرّدة من الأغراض المرادة منها»[2].

– **النّحاة المتأخّرون:** قلّما يربطون القواعد النّحويّة بمعاني الكلام و تصريفاته إذ يعرضون القواعد –غالباً– دون شرح المعنى الذي يختصّ به كلّ وجهٍ تركيبي، ففي إعمال "إذن" و إبطال عملها، و هي المسألة التي بيّنت طريقة سيبويه في عرضها سابقاً يقول ابن عقيل (ت 769هـ) شارح ألفية ابن مالك مايلي: « تقدّم أنَّ من جملة نواصب الفعل المضارع "إذن" و لا ينصب بها إلاَّ بشروطٍ. أحدها: أن يكون الفعل مستقلاًّ. الثاني: أن تكون مُصدَّرة. الثالث: ألاَّ يُفصل بينها و بين منصوبها، و ذلك نحو أن يقال: أنا آتيك فيقول: إذن أكرمك، فلو كان الفعل بعدها حالاً لا ينصب، نحو أن

---

[1]– الكتاب، سيبويه، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ج 1، ص 138.

[2]– المحتسب، ابن جني، تح علي النجدي ناصف، و عبد الحليم النجار، و عبد الفتّاح شلبي، القاهرة 2004م، ص 146.

يقال أحبّك فتقول: "إذن أظنّك صادقاً"، فيجب رفع "أظن"، و كذلك يجب رفع الفعل بعدها إن لم تتصدّر نحو: "زيد –إذن– يكرمُك". فإن كان المتقدّم عليها حرف عطف جاز في الفعل الرّفع و النّصب، نحو إذن أكرمك، و كذلك يجب رفع الفعل بعدها إن فصل بينها و بينه نحو: "إذن –زيد– يكرمُك" فإن فصلت بالقسم نصبت نحو: "إذن – والله– أكرمَك»[1].

واضح هنا أنَّ ابن عقيل لا يركّز على اختلاف المعنى، باختلاف أوجه التركيب – كما يفعل سيبويه– و يكتفي بعرض جواز الرّفع و النّصب في الفعل الواقع بعد "إذن" دون أن يتحدّث عن المعنى المحصّل من التّركيب في كلِّ حالة.

و فضلاً عن ذلك فهو لا يربط كلَّ تركيب بالسّياق الذي يقال فيه. و يقول نفس المؤلِّف عن جملتي الشّرط و الجواب (الجزاء) مايلي: « ...يقتضين –أي أدوات الشّرط– جملتين: إحداهما –وهي المتقدّمة– تسمّى شرطاً، و الثانية –وهي المتأخّرة– تسمّى جواباً أو جزاءً، و يجب في الجملة الأولى أن تكون فعليّة، و أما الثانية فالأصل فيها أن تكون فعليّة، و يجوز أن تكون اسميّة، نحو إن جاء زيدٌ أكرمته، و إن جاء زيدٌ فله الفضل »[2].

و الملاحظ أنَّ ابن عقيل في هذه المسألة يركّز على القاعدة، أكثر ممّا يركّز على دلالة التّركيب في اختلاف جملة الجواب بين الاسميّة و الفعليّة، و قد أشار ابن جني إلى الفرق الدّلالي الدّقيق بين الجملتين كما عرفنا سابقاً.

---

[1]– شرح الألفيّة، ابن عقيل، تح محمد محي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، ج2، ص344–345.

[2]– المصدر نفسه، ج 2، ص 370.

ثالثًا: علاقة النّحو بالدّلالة في المؤلّفات النّحويّة التّعليميّة:

إنّ المتأمّل في كتب النّحو التّعليمي الموجّهة إلى المتعلّمين في الأطوار التّعليميّة المختلفة، يجد أنَّها تعتمد كثيراً على مصادر نحويّة لنحاة متأخّرين، و على الرّغم من أنَّ مؤلّفي تلك الكتب يصرّحون في مقدّمات كتبهم بأنَّهم ينحون منحى تعليمي تبسيطاً في تأليفها، إلاَّ أنَّها ظلّت تابعة لنحو النّحاة المتأخّرين سواءٌ في طريقة تقديم تلك القواعد أم في ترتيب المسائل و الأبواب النّحويّة فيها، أم في طبيعة الشّواهد و الأمثلة المختارة و كيفيّة التّعامل معها، و في ذلك يقول الدكتور محمد حسن عبد العزيز مايلي: « و قد كان لهذه الشّروح فضلٌ كبير في تبويب مسائل النّحو، و في معالجتها معالجة علميّة منظّمة و في كثيرٍ منها ملاحظات جليلة تشهد بدقّة أصحابها و بصرهم باللُّغة. غير أنَّها أبعدت المصادر الأولى للنّحو العربي عن الدّرس و اكتفت بكتب المتأخّرين، و هي كتبٌ لا أصالة فيها و لا تجديد، و هكذا وصل النّحو العربي –بسبب هذه الشّروح– إلى طريقةٍ عقيمة، و قُدر له أن يعيش منذ القرن السابع الهجري في بيئة هذه الشّروح و الحواشي و التّقريرات حتى قال السيوطي (ت 911 هـ) "إنّ النّحو علمٌ نضج و احترق"، و مازالت جامعاتنا حتى اليوم لا ترضى عن هذه الشّروح بديلاً»[1].

و لعلّ أهمّ الكتب التي تمَّ اِعتمادها في إعداد مؤلّفات النّحو التّعليمي هي كتب ابن مالك (ت 672 هـ)، الذي قال فيه الدكتور عبد الراجحي: « و هو صاحب الألفيّة المشهورة التي ظلّت مسيطرة على مناهج التّدريس النّحوي حتى وقتنا الحاضر، بل إنَّ الألفيّة –و مؤلّفها أندلسي الأصل– هي التي سادت تدريس النّحو في المشرق

[1]– مصادر البحث اللُّغوي، محمد حسن عبد العزيز، نشر مكتبة الشباب،القاهرة، 1991م، ص 176.

كما رأيت»[1]. و من هؤلاء الذين وضعوا مؤلّفات نحويّة تعليميّة، واعتمدوا على ألفيّة ابن مالك الأستاذ عباس حسن في كتابه الشهير "النّحو الوافي"، و هو يشير إلى ذلك في مقدّمة مؤلّفه فيقول: « ...و قد دعانا إلى الحرص على ترتيب "ألفية ابن مالك" و تسجيل أبوابها و أبياتها مرتّبة كاملة –في الهامش– ما نعلمه في مصر، و غير مصر من تمسّك المعاهد و الكليّات الجامعيّة بها، و إقبال طوائف من الطّلاب على تفهّمها؛ و إنّما آثرنا في ترتيب الأبواب النّحويّة الترتيب الذي ارتضاه "ابن مالك"، لأنَّه الذي ارتضاه كثيرون ممّن جاءؤا بعده و لأنَّه التّرتيب الشّائع اليوم»[2].

إنّ اعتماد مؤلّفي الكتب النّحويّة التّعليميّة على مؤلّفات النّحاة المتأخّرين جعل النّحو الذي يوجّه إلى النّاشئة في الأطوار التّعليميّة المختلفة أشكالاً لفظيّة خالية من الرُّوح غالباً فهي تلزم الطّالب بحفظ القواعد النّحويّة، لكي ينطق أو يكتب الجملة بصورة صحيحة دون أن يعرف كيف يستعمل تلك الجملة في سياقها المناسب، و بدون أن يفقه الفرق بين هذا الوجه و ذاك من أوجه التّركيب المختلفة، فضلاً عن أنّه يتّخذ من تلك القواعد وسيلة لتمييز الصّحيح من الخطأ في أحسن الأحوال، دون أن تكون تلك القواعد لديه أداةً لاكتشاف دلالات التّراكيب و مقاصدها في سياقات معيّنة.

و أكتفي ههنا بمثالٍ واحد هو مسألة حذف حرف النّداء من الكلام، و كيف عالجتها بعض المؤلّفات التّعليميّة. ثمّ ننظر كيف تناولها النّحاة المتقدّمون. قال الدكتور محمد عيد في كتابه "النّحو المصفى": « ...ينبغي التّنبه إلى أنّ هذا الحكم خاص

---

[1]– دروس في كتب النّحو، د.عبده الراجحي، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، 1975م ص 170.

[2]– النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 5، 1975م، ج 1، ص 10-11.

بالحرف (يا) وحده دون أخواته، فالأصل في حرف النّداء أن يكون مذكوراً، و هذا ما ينطبق على كلِّ حروف النّداء غير (يا)، أمَّا هذا الحرف فقد ورد في استعمال اللُّغة محذوفاً تخفيفاً و اختصاراً لكثرة دوران استعماله على الألسنة، و من شواهد حذفه قول القرآن ﴿ يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَـٰذَا ۚ ﴾[1]»[2].

فهو يعلّل ظاهرة حذف حرف النّداء بالتّخفيف و كثرة الاستعمال، و لكنّنا إذا عدنا إلى سيبويه نجده يربط هذه الظّاهرة بغرض من أغراضِ الكلام و مقصد من مقاصده، حيث قال: « ...إلاَّ أن تدعه (أي حرف النّداء) استغناءً بإقبال المخاطب عليك»[3]. و في موضع آخر قال: « ...و إن شئت حذفتهنّ كلهنّ استغناءً كقولك: حارِ بن كعب، و ذلك أنَّه جعلهم بمنزلةِ من هو مقبلٌ عليه بحضرته يخاطبه»[4]. فحذفُ حرف النّداء عند سيبويه، ليس فقط لغرضٍ تخفيفي اقتصادي فحسب، بل لغرض دلالي هو قُرب المخاطب من المتكلِّم و حضوره أمامه، فالمنادى البعيد ينادى بالحرف (يا) مثل: يا زيد، و القريبُ ينادى بالهمزة مثل: أزيد، و القريب جداً ينادى بحذف حرف النّداء: زيد. و لكلّ وجهٍ استعمال خاص، و سيّاق خاص به، و هذا ما يتبيّن من قول سيبويه الأوّل، و قد يحذف حرف النّداء لغرض (مقصد) شبيه بالغرض الأوّل، و هو أن يكون المنادى بعيداً، و لكن المتكلِّم يريد أن يُنزله منزلة القريب لمكانته في قلبه مثلاً و هذا ما يتبيّن من قول سيبويه الثّاني، و كلُّ هذا ينبغي أن يُعطى للمتعلِّم، فتُقدّم له

---

[1]- سورة يوسف، آ: 29.

[2]- النّحو المصفّى، محمد عيد، مكتبة الشباب، القاهرة، 1973م، ص 498.

[3]- الكتاب، سيبويه، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ج 2، ص 208.

[4]- المصدر نفسه، ج 2، ص 230.

الصّورة التّركيبيّة مقرونة بالقصد أو المعنى الاستعمالي منه، لكي يتمكّن استعمال تلك التّراكيب في مواطنها استعمالاً دقيقاً أولاً، و لكي يفهم أسرارها عندما تكون مستعملة في نصٍّ من النّصوص ثانياً.

و هكذا أفهم أنَّ النّحو عند النّحاة المتقدّمين لم يكن وسيلة لمعرفة الصّواب و الخطأ فحسب، و لكنّه –عندهم– أداةٌ من أدوات فهم مقاصد الكلام و أغراضه، و هو ما فهمه فهماً دقيقاً عبد القاهر الجرجاني؛ و هو يتحدّث عن الذين زهدوا في تعلُّم النّحو فقال: « ...ذلك لأنَّهم لا يجدون بُداًّ من أن يعترفوا بالحاجة إليه فيه، إذ كان قد عُلم أنَّ الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب، هو الذي يفتحها، و أنَّ الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها، و أنَّه المعيار الذي لا يتبيّن نقصان كلامه و رجحانه حتى يعرض عليه، و المقياس الذي لا يعرف صحيح من سقيم حتى يرجح إليه، و لا ينكر ذلك إلاَّ من ينكر حسّه، و إلاَّ من غالط في الحقائق نفسه، و إذا كان الأمر كذلك فليت شعري ما عذر من تهاون به؟ و زهد فيه؟»[1].

إنَّ اللُّغة لفظٌ و معنى، شكلٌ و مضمون، و قد عرفت المدارس اللِّسانيّة تبايناً في وجهات النّظر عند دراسة اللُّغات، فقد كان أنصار المدرسة البنويّة يتمسَّكون بنظرة شكليّة في تعاملهم مع اللُّغات، تستبعد المعنى وتركّز على اللّفظ؛ لأنَّه يمثّل –في نظرهم– الوقائع المحسوسة، التي تخضع للمنهج العلمي الدّقيق. غير أنَّ هذه النّظرة ما لبثت أن تراجعت مع المدرسة التّوليديّة التّحويليّة برعاية "تشومسكي" في مرحلتها الثانية، بحيث أصبح المكوّن الدّلالي جزءاً من النّظريّة التّوليديّة، و خاصةً عند تلاميذه، ثمّ تعزّز دور

[1]– دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، دار الفكر، دمشق، سوريا، ص 28.

المعنى في التّحليل اللّساني، و في فهم أسرار اللُّغات مع المدرستين الوظيفيّة و التّخاطبيّة (التّداوليّة).

أمّا بالنّسبة إلى النّحو العربي في نشأته الأولى فقد كان وسيلة لتصحيح الكلام و التّمييز بين الخطأ و الصّواب على ألسنة النّاطقين، غير أنَّه ما لبث أن تحوّل إلى أداةٍ لإدراك معاني الكلام و مقاصده عند النّحاة المتقدّمين خاصّة. ثمّ تراجع اهتمام النّحاة بالمعنى و زاد اهتمامهم بالقوالب اللّفظيّة مع النّحاة المتأخّرين. إنّنا بحاجةٍ ماسّة إلى الاستفادة من أعمال نحاتنا القدامى في مجال ربط النّحو بالمعنى و المقاصد، فضلاً عن الاستفادة من تلك المدارس اللّسانيّة التي تهتمُّ بوظيفة اللُّغة، و استعمالاتها المختلفة في ظروف خطابيّة متنوّعة، لبناء نحوٍ تعليمي يُعيدُ ربط اللّفظ بالمعنى، و يمكّن المتعلّم من اكتشاف دلالات النّص و مقاصده بواسطة القواعد النّحويّة، و يعطي اللُّغة وظيفتها باعتبارها نظاماً من الدّوال و المدلولات.

و بعد هذه الدّراسة المطوّلة سأنتقل إلى الفصل التّطبيقي الذي هو تكملة و تتمّة للفصل الأوّل، و أحاول قدر الإمكان أن أركّز في عملي التّطبيقي على ما جاء في تفسير "التّحرير و التّنوير" لأحد المغاربة المعاصرين الذين منَّ الله عليهم بنعمة العلم الدّيني و الدّنيوي و هو محمد الطاهر بن عاشور (ت 1393هـ/1973م).

الفصل الثاني

نظرية "الإعراب فرع المعنى"

-دراسة تطبيقية في تفسير "التحرير و التنوير"-

- توطئة: نظريّة "الإعراب فرع المعنى".

- أولاً: وظيفة النّحو في رأي الطاهر بن عاشور في فهم النّصوص.

- ثانياً: الأثر الدّلالي للإعراب عند الطاهر بن عاشور.

- ثالثاً: أوجه الإعراب و أثره في المعنى القرآني كما يتصوّره الطاهر بن عاشور.

- رابعاً: المشكلات الإعرابيّة و موقف الطاهر بن عاشور منها.

- خامساً: الوظيفة الدّلاليّة للسّياق النّحوي (تفاعل الإعراب و المعنى و السّياق).

الفصل الثاني:الإعراب فرع المعنى

دراسة تطبيقيّة في تفسير "التّحرير و التّنوير".

– توطئـــة:

– نظريّة "الإعراب فرع المعنى":

ذكرت سابقًا قضية تبعية البنية للوظيفة، و أنّهما مرتبطان بعلاقات وثيقة[1] فلا يمكن أن ينفصل الإعراب عن المعنى، لأنّ الإعراب له من الأهميّة بمكان في فهم المعنى و توجيه الدّلالة. و سأبسط القول أكثر عن الأسبقيّة والحضور في تفعيل أساليب اللُّغة و ضبط إشكاليّة تعدّد المعنى بتعدّد الأوجه الإعرابيّة في إطار التّبعيّة و جدليّة التّأثّر و التّأثير بين المعنى و الإعراب؟. بمعنى آخر، هل يبقى مصير الإعراب متوقّفاً على المعنى أي أنَّ المعنى هو الأساس في توجيه الإعراب و تحديد علاماته؟.

إنَّ مقولات اللُّغويين و النّحويين، قديماً و حديثاً، البعض منها ينصُّ على أسبقية الإعراب للمعنى، فهو الدّالُّ عليه، فالإعراب « أصلٌ للمعنى، و عندهم أنَّ تصوّر المعنى تابعٌ لتصوّر الإعراب، فالمعنى يتعدّل تبعاً للإعراب، و لا يتعدّل الإعراب تبعاً للمعنى»[2] و البعض الآخر ينصُّ على أنَّ المعنى سابق الإعراب، فلا إعراب دون فهمٍ للمعنى، يقول الزركشي: « و على النّاظر في كتاب الله الكاشف عن أسراره النظر في هيئة الكلمة

---

[1]– يراجع العلاقة بين البنية و الوظيفة، الفصل الأول (المبحث الثالث تفاعل النّحو و الدّلالة في الدّرس الدّيداكتيكي)، ص 87-88-89.

[2]– نظرة في قرينة الإعراب في الدّراسات النّحوية القديمة و الحديثة (بحث)، بكر محمد صلاح الدين حوليات كلية الآداب –جامعة الكويت، ح الخامسة، 1404هـ/1984م، ص 17.

و صيغتها و محلّها، ككونها مبتدأ أو خبراً أو فاعلةً أو مفعولة أو في مبادئ الكلام...إلخ و يجب عليه مراعاة أمور أحدها –و هو أوّلُ واجب عليه– أن يفهم معنى ما يريد أن يعربه مفرداً كان أو مركّباً قبل الإعراب، فإنَّه فرع المعنى»[1].

المتأمّل لتلك المقولة المشهورة و التي طالما ردّدها كثيرٌ من علماء اللُّغة العربيّة: القدماء و المحدثون، و تنصُّ على أنَّ "**الإعراب فرع المعنى**"[2]؛ فإنَّ ما يفهم من هذه المقولة أن لا إعراب إلاَّ بعد فهم المعنى، إذ الأصل هو المعنى، و بعد تحديده و تأكيده في ضمير المتكلِّم يأتي الإعراب لإبانة ذلك المعنى بتوفير بعض قوانين و نواميس اللُّغة.

فالإعراب إبانةٌ عن إبانة، و تكون « الإبانة الأولى للّفظة في إطار وحدَتها الدّلاليّة (الجملة) بحسب ترابطها، و تكون الإبانة الثانية (الإعرابُ فَرعٌ) توجيهاً للمثل الصّرفي لتقويمه و تحديد استقامته على خطّه، ممثّلاً لبابٍ نحويٍّ يأخذ حركةً إعرابيّة»[3].

و من خلال التّوجيه الإعرابي لهذه اللّفظة على أساس الحركة الإعرابيّة وموقع اللّفظة و صحّة التّركيب، و بناءً على ذلك فإنَّ المعرب يقف أمام الجملة و يوجّه

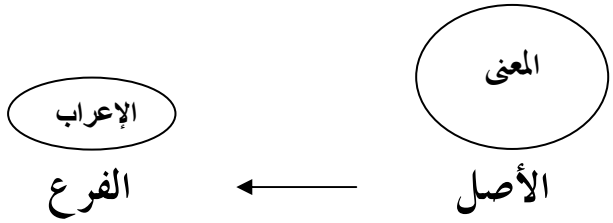
---

[1]– البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج 1، ص 302، و كثيراً ما كان ابن هشام الأنصاري (ت 761هـ) يراعي المعنى لا ظاهر الصّناعة، يقول: « و أوّل واجبٍ على المعرب أن يفهم معنى ما يعربه، مفرداً أو مركباً و لهذا لا يجوز إعراب فواتح السّور»، يراجع مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب ابن هشام الأنصاري، تح عبد اللطيف محمد الخطيب السلسلة التراثية، الكويت، ط1 1421هـ/2000م، ج 6، ص 7.

[2]– يراجع الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، تح شعيب الأرناؤوط، اعتنى به مصطفى شيخ مصطفى مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا، ط 1، 1429هـ/2008م، ج 1، ص 365.

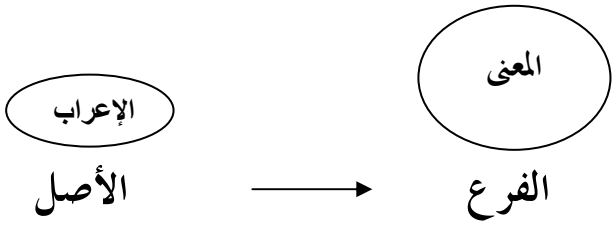
[3]– يراجع المسافة بين التّنظير النّحوي و التّطبيق اللُّغوي، عمايرة أحمد خليل، دار وائل للنشر، عمان الأردن، ط 1، 2004م، ص 220.

الكلمات توجيهاً نحوياً، و توجيه المعنى على ضوئها. و هكذا ينقلب الأصل (المعنى) ليكون فرعاً (الإعراب)، و يكون الفرعُ أصلاً.



و انقَلب المفهوم في أذهاننا عبر تراكماتٍ معرفيّة من خلال التّطبيق المنحرف للأوجه الإعرابيّة و أثرها في تعدّد المعنى. و هكذا تلاشى الأصلُ (المعنى) ونزل من عليائه ليرتقي الفرعُ (الإعرابُ):

فأصبح الفرعُ أصلاً:



و هذه العلاقة –علاقة الإعراب بالمعنى– و اضحةٌ بيّنةٌ في التُّراث العربي، و في دراسة النّص القرآني، لدرجة أن يبني عليها عبد القاهر الجرجاني أساس نظريّته التي صاغها في كتابه (دلائل الإعجاز)، و مفادها « أن ليس النّظمُ إلاَّ أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه (علمُ النحوِ) و تعمل على قوانينه وأصوله، و تعرف مناهجه التي نهجت، فلا تزيغ عنها و تحفظ الرّسوم التي رُسِمَت لك فلا تخلّ بشيءٍ منها، و ذلك أنَّا لا نعلَمُ شيئاً يبتغيه النّاظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كلّ بابٍ و فروقه»[1]، و هذا

[1]– دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، دار الفكر، دمشق، سوريا، ص 81.

واضحٌ أنَّ النّظم أداةٌ و إجراءٌ لمعرفة المعنى و تقلُّباته، و في ذلك يدخل ترتيب الكلمات وفقاً لترتيب المعاني الأصليّة و المعاني الإضافيّة في النّفس.

لقد أعطى علماء اللُّغة في العصر الحديث أهميّةً قصوى للمعنى، و أنَّه سابقٌ للعلامة الإعرابيّة، بل هو المحرّكُ و المحوّلُ لها « غير أنَّهم استبعدوا نظريّة العامل النّحوي، الذي يحاول أن يجد لكلّ مرفوعٍ رافعاً، و لكلِّ منصوبٍ عاملَ نصبٍ، و لكلِّ مخفوضٍ عاملَ خفضٍ»[1].

إنَّ الحركة إذا تغيّرت في آخر الكلمة –في رأي بعض العلماء– ليس لأنَّ العامل قد تغيّر و استبُدل بآخر؛ و إنَّما لأنَّ المتكلِّم يريد أن يفصح عن معنى معيّنٍ تحدّد في ذهنه و هذا ما يراه خليل عمايرة، يقول: « إنَّ الحركة شأنها شأن أيِّ فونيم في الكلمة، له قيمةٌ و أثرٌ في الإفصاح و الإبانة عمَّا في نفس المتكلِّم من معنى يريد الإبانة و الإفصاح عنه، فإذا قال المتكلِّم (الأسدُ) بالضمّة؛ فإنَّ السّامع يدرك أنَّه قد أراد نقل خبرٍ ليس غير و لكنَّه إذا قال: (الأسدَ) بالفتحة؛ فإنَّ المعنى يتغيّر إلى التّحذير الذي هو في ذهن المتكلِّم و يريد أن يفصح عنه، و لا يستطيع تغيير أيّ فونيم في الكلمة غير هذا الفونيم، فإنَّه إن غيّر فونيماً آخر في الكلمة تغيّرت الصّورة الذّهنيّة التي ترتبط بها الكلمة بسببٍ، فما كان التّغيير في الحركة إلاَّ نتيجةً للتغيّر في المعنى، و ليست الحركة نتيجةً لأثر عاملٍ كما يرى النحاةُ"[2].

---

[1]– نحو التّيسير، أحمد الجواري، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ط 2، 1984م، ص 48.

[2]– في نحو اللُّغة و تراكيبها (منهج و تطبيق)، عمايرة أحمد خليل، عالم المعرفة، جدّة، العربية السعودية ط 1، 1404هـ/1984م، ص 157-158.

و الصّواب أنَّه لا تعارض بين الموقفين، فكلاهما مؤثّرٌ و متأثّر بالآخر في ذات الوقت. فشرط كمال المعنى صحّة الإعراب، و شرط كمال الإعراب صحّة المعنى، فلا يتصوّر أن تعربَ كلمةً أو يُعرف موقع جملةٍ أو مَحلّها دون النّظر إلى المعنى؛ لأنَّ الإعراب –في أصله– قائمٌ على إبانة المعاني المكنونة داخل المباني في سياقاتها المختلفة.

و ممّا يدلُّ على تلاصق الإعراب بالمعنى و ارتباطهما في كلام العرب الفصحاء ما نقله القفطي (ت 646 هـ) روايةً عن ثعلب[1]، قال: « العرب تُخرج الإعراب على الألفاظ دون المعاني، و لا يُفسد الإعراب المعاني، و إذا كان الإعراب يُفسد المعنى فليس من كلام العرب؛ و إنَّما صحَّ قول الفرّاء؛ لأنَّه عَمِلَ النّحوَ والعربيّة عن كلام العرب فقال: كلّ مسألةٍ وافقَ إعرابها معناها، و معناها إعرابها فهو الصّحيح. و لم يوجد في كلام العرب و أشعار الفحول إلاَّ ما المعنى فيه مطابقٌ للإعراب، و الإعراب مطابقٌ للمعنى، و ذلك كقولك: (ماتَ زيدٌ)، فلو عمَلتَ المعنى لوجب أن تقول: (ماتَ زيداً) و الله تعالى هو الذي أماته، و لكنَّك عَمَلتَ اللّفظ فأردت: (سكنَتْ حركات زيدٍ)»[2].

« و أخطاءُ معربي القرآن و مفسّريه واضحةٌ حينما سلكوا منهجين مختلفين في توجيه الإعراب و المعاني القرآنيّة، فتباينت أصول الصِّناعة النّحويّة و مقتضيات المعنى

---

[1]– هو أبو العباس أحمد بن يحي، المعروف بثعلب (ت 291 هـ)، إمام الكوفيّين في النّحو و اللُّغة، ثقةٌ حجّةٌ دَيّنٌ مشهورٌ بالحفظ و صدق اللّهجة برع في علوم الحديث، يراجع إنباه الرّواة على أنباء النّحاة جمال الدين علي القفطي، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط 1 1406هـ/1986م، ج 1، ص 173-187.

[2]– المصدر نفسه، ج 4، ص 2-3.

فقد يَتّفق المعنى و حُكمَ القاعدة النّحويّة، و هذا مبتغى المعرب و المفسّر، و أحياناً يراعى المعنى و تخرق القاعدة النّحويّة، أو تراعى القاعدة و الصّناعة و يهدم المعنى»[1].

غير أنَّ ابن جني قد تفطّن إلى أَهميّة التّوفيق بين تقدير الإعراب، و تفسير المعنى و إيثار المعنى عند تعارضهما، فعقد باباً في (الفرق بين تقدير الإعراب و تفسير المعنى) منبّهاً إلى ما قد يقع فيه بعض المعربين من خلطٍ في إيفاء حقِّ كلّ من تفسير المعنى و تحليل التّركيب، ممّا قد يجرّنا إلى سوء تطبيق القواعد النّحويّة، قال: « هذا الموضع كثيراً ما يستهوي من يَضعُف نظرُه إلى أن يقوده إلى إفساد الصّنعة. و ذلك كقولهم في تفسير من قال: (أَهلَكَ و اللّيلَ) معناه (اِلْحَق أَهلكَ قبلَ اللّيلِ)، فربَّما دعا ذاك من لا دربة له إلى أن يقول: (أَهلكَ و اللّيلِ) فيَجُرّهُ؛ و إنَّما تقديره: (اِلْحَق أَهلَكَ و سابِقْ اللّيلَ). و كذلك من قال: (زيدٌ قامَ)، ربّما ظنّ بعضهم أنَّ (زيداً) هنا فاعلٌ في الصَّنعة كما أنَّه فاعلٌ في المعنى»[2].

إنَّ المتكلِّم أو مُنشئ التّركيب يحتاط دائماً في توجيه العلامة الإعرابيّة، من رفعٍ أو نصبٍ أو جَرٍّ، بحسب المعنى المراد، و على ما استقرّ في ذهنه من الدّلالة، و إن خالف نَظيراً له في تراكيبٍ أخرى. فإذا ما أراد أن يبعث رسالته (مكتوبة أو منطوقة) وجب أن

---

[1]- الإعراب و دلالته على المعنى القرآني (دراسة نحويّة دلاليّة في كتب التّفسير)، د.محمود رزايقية، رسالة دكتوراه، جامعة "الجيلالي اليابس"، سيدي بلعباس، الجزائر، 2011م/2012م، ص 96.

[2]- الخصائص، ابن جني، ج 1، ص 279-280.

يُخضِع العلامة الإعرابيّة للمعنى، فيكون صورته الماديّة (صوتاً أو رمزاً)، فالمعنى هو « الذي يؤثّر في العلامة فيجعلها مستقرّة في شكلٍ معيّن»[1].

وكان المعنى عند النّحاة الأوائل كالخليل و سيبويه هو الذي يوجّه العلامة فـــ« ينحون نحو تفسير العلامة وفق الدّلالة في تركيب معيّن، و هذه النّظرة تختلف عمّا آل إليه الأمر عند المتأخّرين، إذ أصبح المعنى عندهم تالياً في المرتبة، و الأولويّة لمبدأ المطابقة بين توجيه اللّفظ بحسب ما توفّر من قواعد وأصول تليق بتراكيبٍ أخرى مختلفة»[2].

تَتوفّرُ كتب التّراث النّحوي على أمثلةٍ كثيرةٍ تتمحور حول تغيّر العلامة الإعرابيّة لاختلاف المعاني، من ذلك ما روي عن الكسائي (ت 189 هـــ) أنَّه قال: « اِجتمعت و أبو يوسف القاضي عند هارون الرشيد، فجعل أبو يوسف يَذُمّ النّحوَ، و يقول: ما النّحو؟ فقلتُ –و أردت أن أُعلّمَه فضل النّحو–: ما تقول لرجلٍ قال لرجلٍ: أنا قاتلٌ غلامَك، و قال له آخر: أنا قاتلُ غلامِك، أيُّهما كنتَ تأخذُ به؟. قال: آخذهما جميعًا. فقال له هارون الرّشيد: أخطأتَ، و كان له علمٌ بالعربيّة فاستحيا. و قال أبو يوسف: و كيف ذلك؟ فقال: الذي يُؤخَذ بقتل الغلام هو الذي قال: (أنا قاتلُ غلامِك – بالإضافة؛ لأنَّه فِعلُ ماضٍ، و أمَّا الذي قال: أنا قاتلٌ غلامَك– بلا إضافة، فإنَّه لا يُؤخذُ

---

[1]– الشّكل و الدّلالة (دراسة نحويّة للّفظ و المعنى)، عبد السلام السيد حامد، دار غريب للطباعة الفجالة، القاهرة، مصر، 2002م، ص 62.

[2]– الإعراب و دلالته على المعنى القرآني (دراسة نحويّة دلاليّة في كتب التّفسير)، د.محمود رزايقية ص 97.

لأنَّه مُستقبلٌ لم يكن بعدُ، كما قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا * إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾[1]. فلولا أنَّ التّنوينَ مُستقبلٌ، ما جاز فيه غداً»[2].

إنَّ قضيّة علاقة اللّفظ بالمعنى و مدى اِرتباط بعضهما ببعض من القضايا التي شغلت العلماء قديماً و حديثاً، فـــ« الألفاظ للمعاني أزمّة، و عليها أدلّة، و إليها مُوَصّلة»[3] فكانت أفكارهم تدور حول كيفيّة دلالة اللّفظ على المعنى، و أيُّهما أسبق؟.

و كان الاختلاف واضحاً بين الآراء و لكلِّ رأيٍ ما يؤيّده من الشّواهد و البراهين غير أنَّ تَراكم كثيرٍ من النّصوص في تراثنا الفكري العربي الإسلامي يؤيّد أسبقيّة المعاني إلى الذّهن ثمَّ تأتي الألفاظ لتُصوّر تلك المعاني. نَصَّ عبد القاهر الجرجاني على سبق المعاني فقال: « و ليت شعري هل كانت الألفاظ إلاَّ من أجل المعاني؟ و هل هي إلاَّ خدمٌ لها و مصرّفةٌ على حكمها؛ أَوَ ليست هي سِماتٌ لها، و أَوضاعٌ وُضِعت لتدلّ عليها فكيف يُتصوّر أن تسبق المعاني، و أن تتقدّمها في تصوّر النّفس؟. إن جاز ذلك جاز أن تكون أسامي الأشياء قد وُضِعت قبل أن عُرِفَت الأشياء و قبل أن كانت»[4].

---

[1]- سورة الكهف، آ: 23-24.

[2]- الأشباه و النّظائر في النّحو، السيوطي، دار الكتاب العربي، تح طه عبد الرءوف سعد، بيروت، لبنان ط 1، 1404هـــ، ج 3، ص 224، و يراجع تأويل مشكل القرآن، أبو محمد ابن قتيبة، تح أحمد صقر مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ط 2، 1393هـــ/1973م، ص 11.

[3]- الخصائص، ابن جني، ج 1، ص 312.

[4]- دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، دار الفكر، دمشق، سوريا، ص 417.

و من عبارات العلماء الدّالّة على سبق المعاني في النّفس، قول بشر بن المعتمر في صحيفته: « و من أَراغَ معنىً كريماً فليلتمس له لفظاً كريماً، فإنَّ حقَّ المعنى الشّريف اللّفظُ الشّريف»[1].

و مهما يكن من أمرٍ فإنَّ حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ، و يبقى « اللّفظ إنَّما هو وسيلةٌ إلى تحصيل المعنى المراد، و المعنى هو المقصود»[2].

– أولاً: وظيفة النّحو في رأي الطاهر بن عاشور في فهم النّصوص:

لا بُدَّ من إبراز نقاطٍ أربع تساعدني على فهم ما ارتآه "ابن عاشور" و تبريره إذ من خلالها يتبيَّن لنا الخطّ الفكري للرّجل تجاه النّحو و الإعراب، و آراء النّحاة و قواعدهم.

الأولى: "الطاهر بن عاشور" أحد المجدّدين في العصر الحديث، أو المصلحين على حدِّ عبارته " آراء إصلاحيّة "، و الرّجل له موقفٌ من النّحو و الإعراب نستطيع أن نستنتجه من العبارات الآتية:

أولاً: « مدوّنات النّحو ما قصد بها إلاَّ ضبط قواعد اللُّغة العربيّة الغالبّة ليجري عليها النّاشئون في اللُّغة العربيّة، و ليست حاصرة لاستعمال فصحاء العرب»[3].

ثانياً: « و ليس النّحو –كما يعتقده كثير ممّن تبيّن وجه الحاجة إليه– أصلاً للتّفاهم حيث لا يكاد يفهم كلمٌ بدونه، كما قالوا في مسألةٍ (ما) الّتي يتغيّر المعنى معها بحسب

---

[1]– البيان و التّبيين، الجاحظ، ص 136.

[2]– الموافقات في أصول الشّريعة، أبو إسحاق الشاطبي، تح مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان الرياض، السعودية، ط 1، 1997م، ج 2، ص 321.

[3]– التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 7، ص 103.

إعراب ما بعدها، فتكون تعجّباً و استفهامًا أو نفيًا، في نحو: ما أحسن فلاناً؛ لأنَّ ذلك مثال نادر ربَّما لا نجد له ثانيًا، و الفهم قد يحصل بالعلاقات و القرائن من غير قواعد النّحو؛ و إنَّما النّحو تحسين للكلام، و هو أجلّ طورٍ من أطوار ارتقاء اللُّغة، و هو مبدأ البلاغة أي إيصال فهم السّامع إلى المراد بطريقٍ أوضح يبلغ به مراد المتكلّم، و نحن نشتغل به لنتكلَّم كما تكلَّم العرب»[1].

ثالثاً: و يؤكّد الصّلة بين النّحو و البلاغة بقوله: « و إنَّما يفيد النّحو اختصار طريق التّفاهم، فهو إذن مقدّمة علم البلاغة، و تمهيدٌ للبحث عن أسلوب العرب في التّعبير و من أجل ذلك كثر فيه البحث عن الجائز و غير الجائز و السّماعي، و قد لبث علم البلاغة حيناً طويلاً مندرجاً في كتب النّحو العليا، مثل كتاب "سيبويه". و لا تزال أطلاله اليوم في علم النّحو»[2]. فالعناية بالنّحو و البلاغة معاً و اعتبارهما كلاًّ واحداً لا مناص منه في عمليّة التّواصل التي هي الوظيفة الأساسيّة للُّغة، يقول الدكتور "عبد الرحمن الحاج صالح":« إذا اكتفينا في تعليم العربيّة بجانب السّلامة اللُّغويّة، أي: بجعل الطّالب قادراً على تطبيق القواعد النّحويّة وحدها دون مراعاة ما تستلزمه عمليّة التّخاطب، أي: دون القواعد البلاغيّة كان تعليمنا هذا ناقصاً، و تجاهلنا بذلك أنَّ الملكة اللُّغويّة بكاملها و في جملتها هي مهارة التّصرّف في بنى اللُّغة بما يقتضيه حال الحديث أي: القدرة على التّبليغ الفعَّال بما تواضع عليه أهل اللُّغة، و بعبارةٍ أخرى أيضاً القدرة

---

[1]- أليس الصّبح بقريب (آراء إصلاحيّة في التّعليم و المجتمع)، الطاهر بن عاشور، دار السلام، مصر 2006م، ص 190.

[2]- المصدر نفسه، ص 193.

على الاتّصال اللُّغوي في جميع الأحوال بما يقتضيه الوضع اللُّغوي و هذه الأحوال معاً من لفظٍ سليمٍ و مناسب»[1].

الثانية: يرى "ابن عاشور" أنَّ هناك فساداً قد تسرّب لعلمي النّحو و الصّرف و يرجّح ذلك ثلاثة أسباب:

الأوّل: إطالة المباحث في النّحو و الصّرف بتبيين العلل و الأسباب، و يعقّب بقوله:« و بذلك تنعدم فائدة تعلُّم اللِّسان حتى إذا اختُبِر التّلميذ الذي قضى مدّةً من تعلُّم النّحو و الصّرف، لا نجد عنده غير محفوظات من الشّواهد و قضايا من الحجاج و اللّجاج أمَّا حسن التّعبير أو مراعاة قواعد الفنّيين فهما عنه بمفازة»[2].

الثّاني: كثرة الخلاف بين علماء الفنّين، خصوصاً بين البصريّين و الكوفيّين و يقول: « إنَّ أكثر الخلاف يرجع إلى اللّفظ من مستدركاتٍ يستدركونها و جزئيّاتٍ يتقاسمونها و قواعد تجيئ اللُّغة على خلافها فيؤوّلونها»[3]. و يوضّح سمة كلِّ مدرسة بقوله: « و في الغالب يميل البصريّون مع القياس و التّأويل للنّادر، و يأبى الكوفيّون التّأويل و يقبلون النّادر»[4]. و يلتمس العذر لرؤوس المدرستين؛ لائماً أتباعهما بقوله: « و جميعهم معذورون يومئذٍ ببعد الأقطار؛ و إنَّما الملوم أولئك الّذين انتحلوا

---

[1]- الأسس العلميّة لبناء مناهج اللّغة العربيّة في التّعليم ما قبل الجامعي، د.عبد الرحمن الحاج صالح، المجلة العربية للتربية، تصدرها المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، تونس، ع 2، 1985م، ص 26.

[2]- أليس الصّبح بقريب (آراء إصلاحيّة في التّعليم و المجتمع)، الطاهر بن عاشور، ص 191.

[3]- المصدر نفسه، ص 192.

[4]- المصدر نفسه، ص 193.

مذاهبهم و أقاموا التّعصّب مقام التّحقيق»[1]. و يبيِّن رأيه في المتأخّرين بقوله: « و قد كان "أبو حيان الأندلسي" شديد العصبيّة لمذهب البصريّين، و كان "ابن مالك" حكماً عدلاً بين الفريقين، فنال بذلك عداوة "أبي حيان"»[2].

الثالث: الاستناد إلى أمثلةٍ مصنوعة أو منحولة يجعلونها أصلاً للقواعد، فالأولى أبعدت الأذواق عن الأسلوب العربي، والثانية والثالثة أعقبتا خطأ في استنباط القواعد[3].

و يعقّب بقوله: "فإنَّ من الشّواهد ما لا يعرف قائله". و يذكر ثلاثة أسباب للخطأ في الاستنباط:

1- "و أمّا خطأ الاستنباط عن اللّحن فنحو ما قالوا في: (مكرهٌ أخاك لا بطل) فجعلوا به الأسماء الخمسة قد تلزم الألف مع تصريح الأئمّة مثل ما ورد عن الجاحظ في كتابه (البيان) بأنَّه لحن".

2- « و منه ما ينشأ عن سوء النّقل».

3- « و منه ما نشأ عن فهمٍ غير صحيح».

الثّالثة: يمكننا قبول بعض توجيهات "ابن عاشور" الإعرابيّة من خلال هذا النّص من كلامه في بداية تفسيره، يقول: « و قد ميّزت ما يفتح الله لي من فهمٍ في معاني كتابه و ما أجلبه من المسائل العلميّة، ممّا لم يذكره المفسّرون، و إنَّما حسبي في ذلك عدم عثوري عليه فيما بين يدي من التّفاسير في تلك الآية خاصة، و لست أدّعي إنفرادي في نفس الأمر، فكم من كلامٍ تنشئه تجدك قد سبقك إليه متفهِّم، و قديماً قيل:

---

(1)، (2)- أليس الصّبح بقريب (آراء إصلاحيّة في التّعليم و المجتمع)، الطاهر بن عاشور، ص 191.

3- المصدر نفسه، ص 192.

هل غادر الشّعراء من متردّم؟!»[1].

و لذا فلا عجب أن نجد في الجانب التّحليلي أقوالاً و توجيهات لــ"ابن عاشور" يُخالف فيها سابقيه إذ لا حرج عنده "أن يقول المفسّر في القرآن برأيه؛ لأنَّ المنهيَّ عنه هو القول بما لا تساعد اللُّغة و البلاغة على قبوله". و نقل قول "الفخر": « ثبت في أصول الفقه أنَّ المتقدّمين إذا ذكروا وجهاً في تفسير الآية فذلك لا يمنع المتأخّرين من استخراج وجهٍ آخر في تفسيرها، و لو لا ذلك لصارت الدّقائق التي استنبطها المتأخّرون في التّفسير مردودة باطلة، و ذلك لا يقوله إلاَّ مقلّد خُلف»[2].

الرّابعة: " الطاهر ابن عاشور" –رحمه الله– لم يجعل كتابه لاستقصاء مسائل النّحو و أقوال النّحاة في توجيه آي الذّكر الحكيم، و أكتفي في هذا المقام إنكاره على "أبي حيان" إذ يقول: « و توسّع بعض المفسّرين في جانب مسائل النّحو مثل: صنيع "أبي حيان" في "البحر المحيط" فخرجوا عن الغرض»[3]. فهو إلى البلاغة أقرب إذ يثني على صنيع "الزمخشري" (ت 538هــ) بقوله: « و أرشدهم إلى الغرض من التّفسير الذين جعلوا تفاسيرهم من جهة البلاغة، و لعلّ أوّلهم "الزمخشري" صاحب "الكشّاف" إمام البلاغيّين حين رأى من ضعف النّاس في فهم دقائق القرآن»[4]. و هو يستأنس

---

[1]– التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 1، ص 8. و البيت لــ"عنترة" من البحر الكامل، و هو مطلع معلّقته، يراجع شرح المعلقات العشر و أخبار شعرائها، الشنقيطي، تح محمد عبد القادر الفاضلي المكتبة العصرية، بيروت، ص 154.

[2]– أليس الصّبح بقريب (آراء إصلاحيّة في التّعليم و المجتمع)، الطاهر بن عاشور، ص 163.

(3)، (4)– المصدر نفسه، ص 161. و يراجع الكشّاف عن حقائق التّنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التّأويل، الزمخشري، تح محمد الصادق قمحاوي شركة البابي الحلبي و أولاده بمصر، الطبعة الأخيرة 1392هــ/1972م، ج 1، ص 16.

بكلام الزمخشري في خطبة كتابه: « و النّحويّ و إن كان أنحى من "سيبويه"، و اللُّغويّ و إن علك اللُّغات بقوّة لحييه، لا يتصدّى منهم أحدٌ لسلوك تلك الطّرائق، و لا يغوص على شيئٍ من تلك الحقائق إلاَّ رجلٌ قد برع في علمين مختصّين بالقرآن و هما: المعاني و البديع»[1].

– ثانيًا: الأثر الدّلالي للإعراب عند الطاهر عاشور:

اِهتمت كتب إعراب القرآن بالمعنى في النّص القرآني أيَّما عناية حتى عدَّها أحد الدّارسين « البداية لنشأة التّفسير الفنّي و نشأة التّفسير بالرّأي الذي يعمد مباشرة إلى النّص لفهمه»[2]، « و هكذا كان التّفسير و الإعراب صنوين كلٌّ منهما يكمّل الآخر، فالإعراب يوضّح التّفسير و أسباب النّزول مثلاً تتخيّر الوجه المناسب أو المطلوب من وجوه الإعراب، فلا غرو أنَّ كتب التّفسير، دون استثناء قد تناولت إعراب الآيات عند تفسيرها، و قلَّ ما نجد كتاباً في التّفسير دون أن نجد فيه شيئاً من النّحو و الإعراب»[3].

و ابن عاشور أحد المفسّرين الذين أَوْلَو المعنى عنايةً بالغة في إعرابهم للقرآن الكريم فالقاعدة عنده « أنَّ الإعراب يُبيِّن معاني الكلمات و مواقعها»[4]، و كلَّما ارتقى إعراب

---

[1]- أليس الصّبح بقريب (آراء إصلاحيّة في التّعليم و المجتمع)، الطاهر بن عاشور، ص 164.

[2]– النّحو و كتب التّفسير، د.إبراهيم رفيدة، الدار الجماهيرية للنشر و التوزيع، ط 2، 1990م، ج 1 ص 148.

[3]– ظاهرة الإعراب في النّحو العربي و تطبيقاتها في القرآن الكريم، د.أحمد سليمان ياقوت، ص 231–232.

[4]– التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 8، ص 102.

الكلام ارتقت معانيه عنده، و علت فصاحته ففصاحة الإعراب علامةٌ على فصاحة الكلام، « و هل يجيء أفصح كلامٍ إلاَّ على أفصح إعراب»[1]، و من ثمَّ فلا تكاد تجد موضعاً تعرض فيه لإعراب شيءٍ من القرآن الكريم إلاَّ جعل المعنى نصب عينيه، بل جعله الأسبق و الإعراب تبعٌ له.

1- دلالة المضمر سواءٌ كان ضميرًا أو اسم إشارة:

المعتاد عند الكثير من المعربين الاكتفاء ببيان الموقع الإعرابي للمضمر و ربَّما اجتهد بعضهم في التّنصيص على عود هذا المضمر، أمَّا ابن عاشور فلا يكاد يدع مضمرًا إلاَّ و أبان مرجعه في الجملة[2]، بل يتجاوز ذلك إلى بيان دلالته في هذه الجملة، و لعلَّ من أدلّ الأمثلة على ذلك إيراده دلالة للضّمير الذي يسمّى عند النّحاة بضمير الفصل و وظيفته كما يُفهم من اِسمه هي وظيفة لفظيّة فكأنَّه مجتلبٌ للفصل بين ما قبله و ما بعده و ضرورة ذلك اعتماد الكلام عليه لضعف ما قبله من ناحية اللّفظ فقوله تعالى: ﴿ ٱسۡكُنۡ أَنتَ وَزَوۡجُكَ ٱلۡجَنَّةَ ﴾[3] كانت وظيفة الضّمير (أنت) كما عند العكبري (ت 395هـــ) « توكيدٌ للضّمير في الفعل، أُتي به ليصحّ العطف عليه»[4] و هذه الوظيفة الشّكليّة يعبِّر عنها ابن عاشور بقوله: « يقصدون بذلك زيادة إيضاح المعطوف فتحصل فائدة تقرير مدلول المعطوف لئلاَّ يكون تابعه المعطوف عليه أبرز منه

---

[1]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 12، ص 185.

[2]- يراجع المصدر نفسه، ج 15، ص 327، ج 22، ص 75-130-272، ج 23، ص 120.

[3]- سورة البقرة، آ: 35.

[4]- التّبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء العبكري، مر محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، (د/ت)، ج 1، ص 52.

في الكلام»[1] و هذا التّفسير لا يخلو من مراعاة دلالة، و لذلك أردفه بأنَّ التّوكيد ليس هو مقصود المتكلِّم و لا مفهوم السّامع، « و لكنَّه لا يخلو من حصول تقرير معنى المضمر»[2]، و في قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضۡحَكَ وَأَبۡكَىٰ ﴾[3] يصرِّح ابن عاشور بدلالةٍ أوضح لضمير الفصل فقد « أفاد ضمير الفصل قصرًا لصفة خلق أسباب الضّحك و البكاء على الله تعالى لإبطال الشّريك في التّصرف فتبطل الشّركة في الإلهيّة»[4].

و لعلَّ ذلك قريبٌ ممَّا توصّل إليه أبو حيان الأندلسي (ت 754هـــ) إذ يرى أنَّ دلالة ضمير الفصل هنا هي دلالة رفع التّوهم « لأنَّه محلٌّ تأكيد و رفع توهُّم من يتشكّك في المسند إليه الخبر أو ينازع فيه أو من يتوهّم التّشريك فيه»[5] و لذلك لم يذكر الضّمير في قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُۥ خَلَقَ ٱلزَّوۡجَيۡنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلۡأُنثَىٰ ﴾[6] « إذ لا يتوهّم إسناد ذلك لغير الله تعالى، و لا الشّركة فيه، و أمَّا الإضحاك و الإبكاء و الإماتة و الإحياء و الإغناء و الإقناء فقد يدّعي ذلك أو الشّركة فيه متواقحٌ كذّاب كنمرود»[7]، فهذا المجهود في

---

[1]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 1، ص 428.

[2]- المصدر نفسه، ج 1، ص 429.

[3]- سورة النجم، آ: 43.

[4]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 27، ص 143.

[5]- البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، تح عادل عبد الموجود، و علي معوض، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 1422هـــ، ج 1، ص 169.

[6]- سورة النجم، آ: 45.

[7]- البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ج 1، ص 169.

اِكتشاف دلالة ضمير الفصل له ما وراءه في الكشف عن اهتمام ابن عاشور بقضية الدّلالة الإعرابيّة.

و أمَّا اسم الإشارة فله دلالته الكاشفة في تفسير ابن عاشور، و كذلك الموصول ففي قوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ ﴾[1] يؤدّي اِسم الإشارة دلالة التّشهير بهؤلاء الكافرين بينما « جيء بالموصول وصلته خبرًا عن اسم الإشارة لإفادة أنَّ هؤلاء المتميّزين بهذه الصّفات، هم أشخاص الفريق المتقرّر بين النّاس أنَّهم فريقٌ مطبوع على قلوبهم»[2]، و في قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُوهُۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾[3] يؤدّي اسم الإشارة دلالة التّمييز فـــ « الإتيان في صدرها باسم الإشارة الإشارة لتمييزه أكمل تمييز؛ لأنَّهم امتروا في صفة الإلهيّة وضلُّوا فيها ضلالاً مبينًا، فكانوا أحريّاء بالإيقاظ بطريق اِسم الإشارة، و للتّنبيه على أنَّ المشار إليه حقيقٌ بما سيذكر بعد اِسم الإشارة من حيث إنَّه اِتّصف بتلك الأوصاف التي أشير إليه من أجلها»[4].

2- دلالة الجملة:

اِهتمَّ النّحاة بإعراب الجمل و أشباه الجمل، و لعلَّ من أوضح الأدلّة على ذلك أن يخصّها ابن هشام بعنايةٍ فائقة في كتابه (مغني اللّبيب)[5]، و ذلك لأنَّ « الغاية من إعراب

---

[1]- سورة النحل، آ: 108.

[2]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 26، ص 101.

[3]- سورة يونس، آ:03.

[4]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 11، ص 88.

[5]- مغني اللّبيب، ابن هشام الأنصاري، مر إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 1418هـــ، ص 5-121.

إعراب الجمل هي تحديد موقعها من الكلام و صلة كلٍّ منها بما قبلها و ما بعدها منه و الحال واحدةٌ سواء أكان للجملة محلٌّ من الإعراب أو لم يكن لها محل، ذلك لأنَّنا في إعراب الجمل نحدّد مدى الجملة و مكانها من العبارة و علاقتها بالمفردات و الجمل التي حولها»[1]. و قد أولاها ابن عاشور في تفسيره اهتمامًا خاصًّا فلو اعتبرنا الجملة الحاليّة مثالاً في تفسير ابن عاشور فسنلاحظ مدى اهتمامه بدلالة هذه الجملة و عدم و قوفه عند مجرّد إعرابها فهو يصرِّح أنَّ جملة (وَهُم صَاغِرُون) في قوله تعالى : ﴿ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾[2]، « (فهم صاغرون) جملة حال لازمة لإعطاء الجزية عن يدٍ و المقصود منه تعظيم أمر الحكم الإسلامي و تحقير أهل الكفر، ليكون ذلك ترغيبًا لهم في الانخلاع عن دينهم الباطل»[3]، و أمَّا جملة (و ما مسَّنا من لُّغوبٍ) في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٖ﴾[4] فقد اهتم بدلالتها اهتمامًا كبيرًا « لأنَّ لمعنى الحال هنا موقعًا عظيمًا من تقييد ذلك الخلق العظيم في تلك المدّة القصيرة؛ لأنَّه لا ينصب خالقه؛ لأنَّ الغرض من معظم هذه الصّورة بيان إمكان البعث إذ أحاله المشركون بما يرجع إلى ضيق القدرة

---

[1]- إعراب الجمل و أشباه الجمل، د.فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1418هـ/ ص 35.

[2]- سورة التوبة، آ: 29.

[3]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 15، ص 167.

[4]- سورة ق، آ: 38.

الإلهيّة عن إيقاعه فكانت هذه الآيات كلّها مشتملة على إبراز معنى سعة القدرة الإلهيّة»[1].

فالجملة الحاليّة تُعدّ قيدًا للحدث، و هو المفهوم عامّة من كلام النّحاة و من تطبيق ابن عاشور الذي يعتمد على إظهار دلالة القيد فيما يتوقّف عنده من الجمل الحاليّة فجملة (وَ هُمْ لا يُظلَمونَ) في قوله تعالى: ﴿ وَلِكُلّٖ دَرَجَٰتٞ مِّمَّا عَمِلُواْۖ وَلِيُوَفِّيَهُمۡ أَعۡمَٰلَهُمۡ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ ﴾[2] تحمل دلالة الاحتراز –و هي نوعٌ من القيد لا يلتفت إليه الكثير– فهو « احتراسٌ منظور فيه إلى توفية أحد الفريقين، و هو الفريق المستحقّ للعقوبة لئلاَّ يُحسب أنَّ التّوفيه بالنّسبة إليهم أن يكون الجزاء أشدّ ممَّا تقتضيه أعمالهم»[3]، فيمكن إطلاق لفظ القيد الوصفي على جملة الحال الاحترازيّة؛ لأنَّها تصف طبيعة التّوفية، و أنَّها توفية لا ظلم فيها نفيًا لتصوّر الوكس و الشّطط في هذه التّوفية.

إلاَّ أنَّ مفهوم القيد في بعض الجمل القرآنيّة قد يحتاج عند ابن عاشور إلى إعادة النظر في تفصيل النَّظم على حدّ تعبيره، فجملة (و هُو مَذْمومٌ) في قوله تعالى: ﴿ لَّوۡلَآ أَن تَدَٰرَكَهُۥ نِعۡمَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ لَنُبِذَ بِٱلۡعَرَآءِ وَهُوَ مَذۡمُومٞ ﴾[4] هي على طريقة المفسّرين « في موضع الحال و أنَّ تلك الحال قيدٌ في جواب لولا فتقدير الكلام: لولا أن تداركه نعمةٌ

---

[1]– التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 26، ص 325.

[2]– سورة الأحقاف، آ: 19.

[3]– التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 26، ص 41.

[4]– سورة القلم، آ: 49.

من ربّه لنبذ بالعراء نبذًا ذميمًا، أي: و لكن يونس نبذ بالعراء غير مذموم»[1]، و هذه هي طريقة المفسّرين منذ الزمخشري إذ لخّصها بقوله: « يعني أنَّ حاله كانت على خلاف الذّم حين نبذ بالعراء، و لولا توبته لكانت حاله على الذّم»[2]، و شرحها الرازي (ت 606هـ) بأنَّ « تقدير الآية: لولا هذه النّعمة لنبذ بالعراء مع وصف المذموميّة فلمَّا حصلت هذه النّعمة لا جرم لم يوجد النّبذ بالعراء مع هذا الوصف؛ لأنَّه لمَّا فُقد هذا الوصف فُقد ذلك المجموع»[3]. فيرى ابن عاشور أنَّ « الذي حملهم على هذا التّأويل أنَّ نبذه بالعراء واقعٌ فلا يستقيم أن يكون جوابًا للشّرط؛ لأنَّ (لولا) تقتضي امتناعًا لوجود فلا يكون جواباً واقعاً، فتعيَّن اعتبار تقييد الجواب بجملة الحال، أي انتفى ذمّه عند نبذه بالعراء»[4]. و هذا هو الواقع فعلاً فإنَّهم رأوا وجوب تقييد حالة النّبذ بالعراء بهيئة حتى تصلح أن تكون جوابًا لـ(ولا) مهما تنوّعت مداركهم في تصوّر طبيعة هذا الذّم وكيفيته لو كان وجد[5]، و ابن عاشور هنا سعى إلى البحث عمَّا وراء التّراكيب

1- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 29، ص 106.

2- الكشّاف، الزمخشري، عناية خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1423هـ، ص1133.

3- مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، الرازي، دار حياء التراث، بيروت، (د/ت)، ج 30، ص 99.

4- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 29، ص 106.

5- يراجع التّسهيل في علوم التّنزيل، ابن جزي، ض د.عبد الله الخالدي، شركة الأرقم، بيروت، ج 2 ص 403، و روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السّبع المثاني، الألوسي، تح محمد أحمد الآمد و عمر عبد السلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، ج 29، ص 59-60، و المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي، دار ابن حزم، ط 1، 1422هـ/2001م، ص 1889م و تبصير الرّحمن و تيسير المنّان، علي بن أحمد المهايمي، ط 2، عالم الكتب، بيروت 1403هـ/1983م ج 2، ص 360.

فصرّح بأنَّه يلوح له « في تفصيل النّظم وجه آخر»[1]، و هذا الوجه ينتهي إلى نقيض ما ذهب إليه هؤلاء المفسّرون، و عبارة ابن عاشور فيها قدرٌ من الغموض فيحسن سوقها كما هي، ثمَّ اِستخراج ما يفهم منها، إذ يرى أنَّ هذا الوجه هو « أن يكون جواب (**لولا**) محذوفًا دلَّ عليه قوله (و هُو مَكظُوم)[2] مع ما تفيده صيغة الجملة الاسميّة من تمكُّن الكظم كما علمت آنفًا، فتلك الحالة إذا استمرّت لم يحصل نبذه بالعراء، و يكون الشّرط بـــ (لولا) لاحقًا لجملة (إذْ نادَى و هُو مَكظُوم) أي لبقي مكظومًا، أي: محبوسًا في بطن الحوت أبدًا، و هو معنى قوله تعالى في سورة الصّافات: ﴿ **فَلَوۡلَآ أَنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلۡمُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ فِي بَطۡنِهِۦٓ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ** ﴾[3]، و تجعل جملة (لنُبِذ بالعرَاءِ و هُو مَذمُوم) اِستئنافًا بيانيًّا ناشئًا عن الإجمال الحاصل من موقع (**لولا**)، و اللام فيها لام القسم للتّحقيق؛ لأنَّه خارقٌ للعادة فتأكيده لرفع احتمال المجاز. و المعنى: لقد نبذ بالعراء و هو مذموم و المذموم: إمَّا بمعنى المذنب؛ لأنَّ الذّنب يقتضي الذّم في العاجل و العقاب في الآجل و هو معنى قوله في آية الصّافات: ﴿ **فَٱلۡتَقَمَهُ ٱلۡحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٞ** ﴾[4]، و إمَّا بمعنى العيب و هو كونه عاريًا جائعًا فيكون في معنى قوله:

---

[1]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 29، ص 106.

[2]- سورة القلم، آ: 48.

[3]- سورة الصافات، آ: 143-144.

[4]- سورة الصافات، آ: 142.

﴿ ۞ فَنَبَذۡنَٰهُ بِٱلۡعَرَآءِ وَهُوَ سَقِيمٞ ﴾[1]، فإنَّ السَّقم عيبٌ أيضًا»[2].

و مفاده حسب ما يُفهم منه أنَّ المراد بهذا النّظم يتألّف من الخطوات التّالية:

1- إنَّ جواب (**لولا**) محذوفٌ تقديره: لولا نعمة الله عليه لظلَّ في بطن الحوت.

2- إنَّ نبذه بالعراء قد وقع على الصّورة المذمومة.

3- إنَّ هذا النّبذ المذموم أقسم الله ﷻ على وقوعه بلام القسم و سبب القسم عليه عنده أنَّه « خارقٌ للعادة فتأكيده لرفع احتمال المجاز»[3].

و هنا يوجود شيء غير قليل من التّكلف في ترتيب هذا المعنى و تحكيمه في سياق الآيات و نظمها، إذ اضطّر إلى حذف جواب (لولا) مع أنَّه إذا وجدت صيغة جوابٍ متكاملة شروط النّظم محتملة المعنى فالحمل على المذكور أولى من تقدير محذوف؛ و إنَّما يلجأ إلى الحذف إذا لم توجد الصّيغة الشّكليّة أو وجدت مع إحالة المعنى لها. ثمَّ اِضطر إلى إثبات شكلٍ مذموم لنبذ يونس بالعراء، و هذا الشّكل المذموم للنّبذ لا يتوافق مع كونه نعمة أو ناتجًا عن نعمة من الله سبحانه و تعالى. فإنَّ اللاَّئق بالنّعمة من الله سبحانه أن تكون كاملة وافية جميلة، كما أنَّه تكلّف اِعتبار اللام للقسم، و الصّواب ألاَّ يقدَّر قسمٌ في كتاب الله ﷻ إلا ّبقرينةٍ ظاهرة، و قد جعلها الشنقيطي –رحمه الله–قاعدة عامّة بقوله: « و الحكم بتقدير قسمٍ في كتاب الله دون قرينة ظاهرة فيه زيادة على معنى كلام الله بغير دليلٍ يجب الرّجوع إليه»[4]، فهذه التّقديرات المتكلَّفة الثّلاثة معًا جعلت

---

[1]- سورة الصافات، آ: 145.

[2]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 29، ص 106-107.

[3]- المصدر نفسه، ج 29، ص 106.

[4]- أضواء البيان، محمد الأمين الشنقيطي، دار الفكر، 1415هـ/، ج 3، ص 482.

المعنى متكلَّفًا يصعب جدًّا اقتناصه من السّياق مع عدم الحاجة إليها، بل مع عدم موافقة المعنى لقدر نعمة الله سبحانه و تعالى على عامّة البشر فضلاً على الأنبياء عليهم السلام، و الذي يمكن أن يقتنص في تقدير نعمة الله سبحانه و تعالى على يونس عليه السلام من خلال قصته أنَّه أنعم عليه بنعمتين عظيمتين أو بنعمةٍ مركبة من جزأين:

الأول: إنجاؤه من بطن الحوت، و قد ردَّ الله عزّ وجلّ ذلك إلى كثرة تسبيحه في قوله: ﴿ فَلَوْلَآ أَنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ فِى بَطْنِهِۦٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴾ [1].

الثّاني: جعل نبذ الحوت له في صورة كريمةٍ غير مذمومة فأضافه إلى نفسه في الموضعين، و قيّده في هذا الموضع بأنَّه غير مذموم. و قد التفت الشنقيطي -رحمه الله- إلى صورةٍ من عدم الذّم، و هي إنبات شجرة اليقطين عليه لتظلّله، و تحميه من نظر النّاس و لا شكَّ أن هذا تكريمٌ له [2]، و إتمام للنّعمة عليه بإخراجه من بطن الحوت و هذا ينافي وصف ابن عاشور له بأنَّه نبذ عاريًا جائعًا، فجملة (و هُو سَقِيم) هي قيد كما ذهب جماعة المفسّرين، و ما ذكره ابن عاشور لم يسبقه إليه أحدٌ -على قدر علم- مع وجود تكلُّف ظاهر و عدم توافق مع كمال نعمة الله عزّ وجلّ و تمامها.

1- دلالة شبه الجملة:

و إعراب شبه الجملة عند النّحاة كإعراب الجملة في الأهميّة؛ لأن كلتيهما سادت مسدَّ المفرد، و من ثَمَّة كانت دلالتهما في الأهميّة كدلالة الجملة من حيث العموم، و إنَّ

---

[1]- سورة الصافات، آ: 143-144.

[2]- أضواء البيان، الشنقيطي، ج 8، ص 255.

كان تنوّع دلالات حروف الجر و الظّروف يعطي شبه الجملة ثراءً من حيث تنوّع الدّلالة بوجهٍ خاص.

و يلاحظ أنَّ ابن عاشور قد اعتنى بإعراب شبه الجملة مردفًا إعرابه بتوجيه دلالتها التي تعين في تفسير الآية و تكشف أحيانًا عن دقائق في معانيها، ففي قوله تعالى في و صف الرّيح العقيم ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ﴾[1] يحاول ابن عاشور أن يستخلص دلالة لشبه الجملة الحاليّة (بأمر ربِّها) فـــ « فائدة هذه الحال تقريب كيفيّة تدميرها كلّ شيء، أي: تدميرًا عجيبًا بسبب أمر ربِّها أي: تسخيره الأشياء لها»[2] فقد اعتمد ابن عاشور هنا في بيان دلالة الحال على أمور ثلاثة:

الأول: معنى الحال المستخلص من عبارات النّحاة، و هو أنَّها بيانٌ لكيفيّة و قوع الفعل، فجعل فائدة الحال كيفيّة تدميرها كلّ شيء.

الثاني: التفاته إلى ما وراء المعنى في لفظِ (كلّ شيء)، و علاقته بما قبله و ما بعده فلحظ فيه معنى التّعجيب، «أي تدميرًا عجيبًا»[3]، و جعل من مرشّحات هذا التّعجيب أنَّ التّدمير كان « بسبب أمر ربِّها»[4].

الثالث: هو دلالة (الباء) ؛ فقد اعتبرها للسّببيّة ليستند بهذه الدّلالة إلى معنى التّعجيب الذي استنبطه؛ لأنَّ كون هذه الرّيح تصنع هذه الإبادة بسبب أمرٍ من الله هو الشّيء العجيب يعني أنَّ حركتها و ضراوتها لم تكن إلاَّ بأمر الخالق ﷻ.

---

[1]- سورة الأحقاف، آ: 25.

[2]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 26، ص 50.

(3)، (4)- المصدر نفسه، ج 26، ص51.

و لو ضمَّن (الباء) دلالة الأداة ربَّما كان أعون على المعنى الذي استنبطه فيكون تدمير هذه الأشياء كان بواسطة أمر الله لها أن تُدمّر و تُصبح حطامًا، و أنَّ قوَّة أمر الله سبحانه و تعالى هي التي دمَّرت كلّ شيء و ليس مجرّد هبوب الرّيح. و كما أنَّ لشبه الجملة الحرفيّة دلالة حسب موقعها فلشبه الجملة الظّرفيّة دلالتها.

و قد توقّف ابن عاشور عند الكثير من أشباه الجمل الظّرفيّة، و تكلَّم على دلالتها[1]، إلاَّ أنَّ المفسّرين و منهم ابن عاشور التفتوا إلى نوعٍ من الظّروف قد يشكّل فيه اعتباره قيدًا معنويًا، فقد وقف الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿ مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلۡبَيۡنِ فِي جَوۡفِهِۦۚ ﴾[2]، إذ التّقييد بذكر الجوف شيءٌ معروف مستغنى عنه في عرف المتكلِّمين لأنَّ القلوب لا تكون إلاَّ في الأجواف، و من هنا حاول تسجيل فائدة هذا الظّرف ملخّصة في « ما يحصل للسّامع من زيادة التّصور و التّجلي للمدلول عليه؛ لأنَّه إذا سمع به صوَّر لنفسه جوفًا يشتمل على قلبين فكان أسرع إلى الإنكار»[3].

و قد أفاد ابن عاشور من اِلتفات الزمخشري فلخَّصه في « زيادة تصوير المدلول عليه بالقلب و تجلِّيه للسّامع، فإذا سمع ذلك كان أسرع إلى الاقتناع بإنكار احتواء الجوف على قلبين»[4]. إلاَّ أنَّه زاد كعادته فائدة أخرى، و هي اِعتبار هذا الأمر قاعدة في القيود

---

[1]- يراجع التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 26، ص 348، عند قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُمۡ كَانُواْ قَبۡلَ ذَٰلِكَ مُحۡسِنِينَ ﴾ سورة الذّاريات، آ: 16، و يراجع ج 19، ص 271. ج 21، ص 197.

[2]- سورة الأحزاب، آ: 04.

[3]- الكشّاف، الزمخشري، دار المعرفة، بيروت، ص 848.

[4]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 21، ص 256.

المعلومة و ليس مجرَّد أمرٍ طارئ في هذا الموضع، فهو يردف قوله السّابق بأنَّ « ذلك مثل قوله: ﴿ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ﴾[1]، و نحوه من القيود المعلومة و إنَّما يكون التّصريح بها تذكيرًا بما هو معلوم و تجديدًا لتصوّره»[2]، فهذا نوعٌ من التّوكيد الذي له دلالة التّذكير و تجديد التّصور و غالبًا ما يكون ذلك في حالة غرابة الخبر كما هنا وكما في وصف الطّيور بأنَّها أممٌ مثل النّاس فحسُن أن يأتي القيد في قوله: ﴿ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ ﴾[3] ليقصد به تأكيد أنَّ الطّيور التي نراها أممٌ مثل البشر لغرابة هذا المعنى على ذهن النّاس، فـــ « نكتة التّوكيد أنَّ الخبر لغرابته عندهم، و كونه مظنّة إنكارهم أنَّه حقيقٌ بأن يؤكَّد»[4].

– ثالثًا: أوجه الإعراب و أثره في المعنى القرآني كما يتصوّره الطاهر بن عاشور:

من المعروف أنَّ الكلام العربي عامّة و القرآن الكريم بخاصَّة تربط بين أجزائه روابط لفظيّة و معنويّة، يلتحم الكلام بها و تتقاسم أجزاؤه مهامّ أداء جزئيات المعنى العام و على قدر ما يكون من احتماليّة لفهم العلاقة بين أجزاء الكلام المتضامّة، أو لفهم دلالة الرّوابط اللّفظيّة كالحروف التي تربط بين أجزاء الكلام يكون تعدّد الأوجه التي يحتملها الفهم تبعًا لها، و ترد ألفاظ القرآن الكريم بأكثر من صورةٍ إعرابيّة حسب اختلاف

---

[1]– سورة الحج، آ: 46.

[2]– التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 21، ص 256.

[3]– سورة الأنعام، آ: 38.

[4]– التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 7، ص 216.

القراءات القرآنيّة، و هذه الصّور الإعرابيّة المختلفة تقتضي توجيهًا لكلّ صورةٍ منها فيتعدّد الوجه الإعرابي انطلاقًا من تعدّد الصّور.

1-اِختلاف الأوجه في السّياق الإعرابي الواحد:

أ-**إعرابه** لصدر سورة البقرة، و هو يظهر العلاقة بين المعنى و التّفسير عند ابن عاشور من ناحية، كما يظهر اعتداد ابن عاشور بالأوجه الإعرابيّة المحتملة للقرآن الكريم من ناحيةٍ أخرى و ذلك أنَّ الله ﷻ يقول: ﴿ الٓمٓ * ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ﴾[1].

و قد ازدحمت كتب التّفسير بالأوجه الإعرابيّة لهذا الجزء من السّورة حتى إنَّ أبا حيان لم يستطع من ذكر هذه الأوجه على الرّغم من أنَّه عاب على من « جعل كلام الله تعالى كشعر امرئ القيس و شعر الأعشى، يحمّله كلّ ما يحتمله اللّفظ من وجوه الاحتمالات»[2]، إلاَّ أنَّه ما لبث أن اعتذر لنفسه عن ذكره كثيرًا ممَّا ذكَّروه بقوله: « ليُنظر فيه فربَّما يظهر لبعض المتأمّلين ترجيح شيء منه»[3]، ثمَّ أنفق أكثر من صفحتين في بيان الأوجه الإعرابيّة في قوله تعالى: ﴿ الٓمٓ * ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ﴾، و على هذه الطّريقة سار السمين الحلبي فأكثر من ذكر الأوجه الإعرابيّة لهذه الآية، غير أنَّ ابن عاشور تميّز عن كثيرٍ من المفسّرين في هذا الموضع بأمرين:

---

[1]- سورة البقرة، آ: 1-2.

[2]- البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ج 1، ص 159.

[3]- المصدر نفسه، ج 1، ص 160.

الأول: أنَّه ساق من الأوجه ما له علاقة قويّة بالمعنى الذي يليق بالقرآن الكريم.

الثاني: أنَّه اجتهد في تبيُّن الدّلالة المعنويّة لجميع الأوجه التي ذكرها لافتًا إلى الإشارات البلاغيّة فيها، و هذا المنهج ممَّا يتمنى الباحث أن يقوم عليه إعراب للقرآن الكريم يجمع بين الإعراب اللّفظي، و دلالته المعنويّة، و إشارته البلاغيّة.

فهو يحتمل في لفظ (الكتاب) أن يكون بدلاً من اِسم الإشارة، أو يكون خبرًا عن هذا الاسم، و هذا ما ذكره أبو حيان و زاد عليه من ناحية تعدّد الأوجه. غير أنَّ ابن عاشور يهتمُّ بدلالة كلا الوجهين إذ يرى أنَّه في حالة البدليّة تكون (أل) عهدية « فالتّعريف فيه إذًا للعهد»[1]، و يكون المقصود « بيان المشار إليه لعدم مشاهدته»[2]. و الخبر في هذه الحالة هو جملة (لا رَيْبَ فيه) « و أمَّا في حالة الإخبار بالكتاب فالتّعريف ههنا تعريف الجنس»[3]، و مراده أنَّ المقصود بالكتاب في هذا الوجه غير المقصود به في الوجه السّابق ففي حالة البدليّة يكون لفظ (الكتاب) تنصيصاً على القرآن بعينه، و في حالة الخبريّة يكون إشارة إلى جنس الكتاب، و يكون اسم الإشارة حاملاً في طيّاته الإشارة إلى القرآن خاصّة. « فتفيد الجملة قصر حقيقة الكتاب على القرآن بسبب تعريف الجزأين، فهو إذًا قصرٌ اِدّعائي و معناه ذلك هو الكتاب الجامع لصفات الكمال في جنس الكتب بناءً على أنَّ غيره من الكتب إذًا نسبت إليه كانت كالمفقود منها وصفُ الكتاب لعدم استكمالها جميع كمالات الكتب»[4]، ثمَّ ينتقل إلى إعراب (لاَ رَيْبَ فيه) على وجهين:

الأول: الوقف على (ريب).

---

[1]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 1،ص 221.

(2)، (3)، (4)- المصدر نفسه، ج 1، ص 211.

الثاني: وصله بالجار و المجرور بعده.

و إعراب الوجهين متداولٌ مشهور فعلى الوجه الأوّل يكون خبر (لا) النّافية للجنس محذوفاً مقدَّراً، و يكون الجار و المجرور افتتاح جملة جديدة، و على الوجه الثّاني يكون الخبر هو الجار و المجرور نفسه، و يزيد ابن عاشور على إعراب الوجهين دلالة هذا الإعراب فيفصّله على ما يلي:

أ- على اعتبار الكتاب خبرًا لاسم الإشارة، و اسم الإشارة مشيرًا إلى الحروف المقطّعة في أوّل السّورة، فإنَّ نفي الرّيب هنا يُعدُّ عنده « نفيًا لريب خاصٍّ و هو الرّيب الذي يعرض في كون هذا الكتاب مؤلَّفًا من حروف كلامهم فكيف عجزوا عن مثله»[1]، فكأنَّ المنفيَّ ليس مطلق الرّيب عن الكتاب؛ و إنَّما المنفيُّ هو أن يُرتاب في عجزهم عن الإتيان بمثله مع أنَّه من الحروف التي يستعملونها، و مقتضى ذلك أنَّ دلالة نفي الجنس ههنا دلالة إنشاء في صورة الخبر فالمراد النّهي لا النّفي، و إن جاء في صورة النّفي تأكيدًا للنّهي وحثًّا عليه كما حملوا قوله تعالى: ﴿ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ ﴾[2]، على النّهي عن هذه الثّلاثة.

ب- على اعتبار اسم الإشارة مشيرًا إلى الكتاب و الكتاب بدل منه، و في هذا الوجه تكون جملة (لا رَيْبَ فيه) خبرًا فيكون للرّيب بناءً على ذلك مدلول آخر هو « الشّك في أنَّه متزَّلٌ من الله تعالى»[3]، و يكون نفي الرّيب هو نفيٌ لهذا الشّك مع

---

[1]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 1، ص 211.

[2]- سورة البقرة، آ: 197.

[3]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 1، ص 223.

أنَّه موجودٌ عند المرتابين و واقع و مشتهر « و لكن نزَّل ارتيابهم مترلة العدم، لأنَّ في دلائل الأحوال ما لو تأمّلوه لزال ارتيابهم، فترل ذلك الارتياب مع دلائل بطلانه مترلة العدم فيكون المركّب الدّالُ على النّفي المؤكّد للرّيب مستعملاً في معنى عدم الاعتداد بالرّيب لمشابهة حال المرتاب في وهن ريبه بحال من ليس بمرتابٍ أصلاً على طريقة التّمثيل»[1].

و ابن عاشور يحاول هنا الاقتراب من ظاهر السّياق باعتباره المنفيّ هو أصل الرّيب لعدم استحقاق ما يوجد من الرّيب في صدور المرتابين أن يسمّى ريبًا، و قد أشار أبو حيان إشارة واضحة إلى هذا المعنى إذ يرى أنَّ « نفي الرّيب يدلُّ على نفي الماهية أي ليس ممَّا يحلُّه الرّيب و لا يكون فيه، و لا يدلُّ ذلك على نفي الارتياب لأنَّه قد وقع ارتيابٌ من ناسٍ كثيرين»[2].

و إذا كانت الفقرة السّابقة لخّصت أثر وصل الظّرف (**فيه**) أو قطعه فيما قبله من الكلام، فقد انتقل ابن عاشور ليبيّن أثر هذين الوجهين فيما بعده من الكلام و هو قوله تعالى: ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾، و ذلك على وجهين:

الأول: الابتداء بـــ(هدى)، فيكون مبتدءًا مؤخّرًا، و (فيه) خبرًا مقدّمًا.

الثاني: جعل (هدى) خبر لمبتدأ محذوف تقديره هو.

و هذان الوجهان معروفان عند المعربين مبنيان على حالتي وصل (فيه) بما قبلها و هو (لا رَيْبَ) أو قطعه عنها و وصله بما بعدها، و هو (هدى) و قد ذكرها وزاد عليهما جماعة من المفسّرين كأبي حيان و السمين و محي الدين شيخ زاده، إلاَّ أنَّني

---

[1]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 1، ص 223.

[2]- البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ج 1، ص 160.

أتوقّف مع ابن عاشور لنتابع دلالات الإعراب في كلا الوجهين: فعلى الوجه الأوّل: و هو الابتداء بـــ(هدى) و الإخبار عنه بالظّرف (فيه) يلمّحُ ابن عاشور معنى الظّرفيّة المجازيّة « فيكون تخطئة للذين أعرضوا عن استماع القرآن، فقالوا: ﴿ **لَا تَسْمَعُواْ لِهَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ** ﴾[1]. اِستترالاً لطائر نفورهم كأنَّه قيل: هذا الكتاب مشتملٌ على شيءٍ من الهدى فاسمعوا إليه، و لذلك نكَّر الهدى، أي فيه شيءٌ من هدى[2]، و هذه اللَّفتة تشير إلى أنَّ دلالة الجملة هنا هي التّلطّف مع الكفار من أجل قبولهم القرآن و إيمانهم به و كأنَّ التّنكير للتّقليل إرادةً للتلطّف –و هو اِلتفاتٌ طريف– و لعلَّ هذا الفهم هو الذي فهمه الرازي إلاَّ أنَّه لم يستسغه و رجّح غيره عليه؛ لأنَّ مقتضاه عنده أن « لا يكون الكتاب نفسه هدى، بل يكون فيه هدى، و الأوّل أولى لما تكرّر في القرآن من أنَّ القرآن نورٌ و هدى»[3].

و يمكن توجيه التّنكير هنا بأنَّ القرآن فيه هدى للمتّقين، و فيه أيضًا زجرٌ للكافرين و وعيدٌ للمعاندين فقد اشتمل على هدى المتّقين، و على غيره، و لعلَّه أولى من الوجه الذي يقضي بتقليل الهدى و يزيح اللّبس عن معنى الآية من هذا الوجه مع احتفاظه بالدّلالة البلاغيّة المناسبة للسّياق.

و أمَّا على الوجه الثّاني فيكون (هدى) خبرًا لمبتدأ محذوف عائد على القرآن. « فيكون المعنى الإخبار عن الكتاب بأنَّه الهدى، و فيه من المبالغة في حصول

---

[1]– سورة فصلت، آ: 26.

[2]– التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 1، ص 222–223.

[3]– مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، الفخر الرازي، دار إحياء التراث، بيروت، ج 2، ص 19.

الهداية ما يقتضيه الإخبار بالمصدر للإشارة إلى بلوغه الغاية في إرشاد النّاس حتى كان هو عين الهدى، تنبيهًا على رجحان هداه على هدى ما قبله من الكتب»[1].

فمن خلال ما سبق ألاحظ مدى عناية صاحب التّحرير بالأوجه الإعرابيّة المتعدّدة و حرصه على إبراز علاقتها بالدّلالة و أثرها في تفسير الآية و توجيهها البلاغي.

ب- **توجيهه** لقوله تعالى:﴿ إِنَّا لَقَـٰدِرُونَ * عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴾[2]. فقد ذكر وجهين محتملين لمعنى الآية أثراً في إعرابها:

الأول: « أن يكون المعنى: على أن نبدّلهم خيرًا منهم، أي نبدّل ذواتهم خلقًا خيرًا من خلقهم الذي هم عليه اليوم»[3]، فالمراد على هذا تبديل الأوصاف في نفس الذّوات و هو تحويل الخلق إلى خلقٍ آخر، و قد وصف ابن عاشور هذا الوجه بأنّه « هو المناسب للسّياق»[4]، و يترتّب عليه عنده:

1- أنَّ الخيريّة هي خيرية « في الإتقان و السّرعة و نحوهما؛ و إنَّما كان خلقًا أتقن من النّشأة الأولى لأنَّه خلقٌ مناسبٌ لعالم الخلود، و كان الخلق الأوّل مناسبًا لعالم التّغير و الفناء»[5]، فالمفهوم أنَّ موضع التّبديل هنا هو الآخرة.

2- أنَّ الفعل (نُبدِّل) ضُمِّن معنى نُعوِّض.

3- أن يُعرب (خيراً منهُم) مفعولاً ثانياً؛ لأنَّ التّبديل واقعٌ على ذواتهم و في ذواتهم فيكون الفعل (نُبدِّل) متعداً للمفعولين.

---

[1]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 1، 225.

[2]- سورة المعارج، آ: 40-41.

(3)، (4)، (5)- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 29، ص 180.

الثاني: أن يُراد بالتّبديل إفناؤهم، و إحلال أمَّة أخرى أفضل منهم، فالمقصود أن لا يقع التّبديل على الذّوات في صفاتهم؛ و إنَّما يقع بإفناء ذواتهم، و إحداث خلق آخر فيكون موقع التّبديل هو الحياة الدُّنيا و يترتّب على هذا عنده:

1- أن تكون « الخيريّة في الإيمان»[1].

2- أن « يكون (نُبدِّل) على أصل معناه»[2]، أي أنَّه لا تضمين فيه.

3- أن يُعرب (خيراً منهم) « منصوباً على نزع الخافض، و هو (باء) البدليّة»[3].

و من الملاحظ أنَّ هذين الوجهين أشار إليهما المفسّرون إشارات عابرة[4]، لم تصل إلى العمق و التّفريع الذي عند ابن عاشور، كما أنَّهم لم يتعرّضوا خلال ذلك إلى أثر هذه الأوجه في إعراب الآية و مدى التّلازم بين كلِّ وجهٍ و الإعراب الذي يناسبه، و أمَّا ترجيح الوجه الأوّل فقد أشار إليه الزمخشري في تفسير سورة الإنسان، فذهب إلى أنَّه النّشأة الأخرى، و صدَّر الوجه الثاني بلفظة (قيل) التي تدلُّ على التّمريض[5].

و النّظر إلى سياق آيات المعارج يوحي بفرقٍ بين التّبديل فيه، و في سورة الإنسان لأنَّ التّبديل هنا تبديلٌ خير منهم لا أمثالهم، و هو في سياق التّهكم بأولئك الذين يريد كلٌّ منهم أن يدخل جنَّة نعيم فالأنسب هنا الوجه الثاني أي: يهلكهم و يأتي بقومٍ خيرٍ منهم يدخلهم الجنّة بخلاف السّياق في سورة الإنسان الذي يتّضح منه أنَّه ردٌّ على

---

[1]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 29، ص 180.

[2]- المصدر نفسه، ج 29، ص 181.

[3]- المصدر نفسه، ج 29، ص 182.

[4]- يراجع مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، الفخر الرازي، دار إحياء التراث، بيروت، ج 30، ص 261 و روح المعاني، الألوسي، ج 29، ص 257.

[5]- الكشّاف، الزمخشري، دار المعرفة، بيروت، ص 1167.

منكري البعث الذين يذرون و راءهم يومًا ثقيلاً و هو يوم القيامة. و لذلك عبَّر (بأمثالهم)، و من ثمَّ يضعف إلى حدٍّ ما توجيه ابن عاشور الخيريّة هنا إلى خيريّة الإتقان و السّرعة في الخلق. و قد لا يكون ذلك لائقًا بكمال إتقان الله سبحانه و تعالى للخلق سواءٌ في الدُّنيا و الآخرة. و قد نبَّه ابن القيم على الفرق بين التّعبيرين بقوله: « و قد وقع الإخبار عن قدرته سبحانه على تبديلهم بخيرٍ منهم و في بعضها تبديل أمثالهم، و في بعضها استبداله قومًا غيرهم. ثمَّ لا يكونوا أمثالهم فهذه ثلاثة أمورٍ يجب معرفة ما بينها من الجمع و الفرق»[1]، و يهمُّنا القاعدة التي وضعها في التّبديل بخير منهم إذ هو عنده « إخبارٌ عن قدرته على أن يذهب بهم و يأتي بأطوع و أتقى له منهم في الدُّنيا»[2]، و هذا يرجّح الفرق بين سياق آيات المعارج و سياق آيات الإنسان، و أنَّ حمل إحداهما على الأخرى فيه شيءٌ من النّظر غير قليل.

ج- **توجيهه** لموقع جملة (ولَو كان من عند غَير الله لوجَدوا فيه اختلافًا كثيرًا) في قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾[3]، و هو موضعٌ ينمُّ عن تدقيقه في أصول المعاني و تنزيلها على واقع الأفراد و الطّوائف التي وردت في حقِّهم و علاقة الإعراب بذلك كلّه، فلكي يتحدّد لديه التّوجيه الإعرابي لموقع الجملة ينتبه إلى ارتباط هذا الموقع بالمعنى المقصود من التّدبُّر، و من

---

[1]- التّبيان في أقسام القرآن، ابن القيم الجوزية، دار الفكر، (د/ت)، ص 122.

[2]- المصدر نفسه، ص 123.

[3]- سورة النساء، آ: 82.

ثمَّ ذكر للتّدبُّر معنيين، و لموقع الجملة وجهين و جعل كلّ وجهٍ من الوجهين لائقًا بواحدٍ من معنيي التّدبُّر، و ذلك على النّحو التّالي:

1- يحتمل التّدبُّر عنده معنيين: « **أحدهما**: أن يتأمّلوا دلالة تفاصيل آياته على مقاصده التي أرشد إليها المسلمين، أي: تَدبُّر تفاصيله، **و ثانيهما**: أن يتأمّلوا دلالة جملة القرآن ببلاغته على أنَّه من عند الله، و أنَّ الذي جاء به صادق»[1]، و هو يرجّح « حمل التّدبُّر هنا على المعنى الأول»[2]، لأنَّه ورد في سياق ذكر حال المنافقين المتردّدين فيعزو سبب فتنتهم هذه إلى ترك التّدبُّر بهذا المعنى، مع أنَّ «كلا المعنيين صالحٌ بحالهم، إلاَّ أنَّ المعنى الأول أشدُّ ارتباطًا بما حُكي عنهم من أحوالهم»[3].

2- يوجّه موقع الجملة توجيهين كلّ منهما مرتبطٌ بأحد معنيي التّدبُّر السّابقين فيرى أنَّ موقعها « يجوز أن يكون عطفًا على الجملة الاستفهاميّة، فيكونوا أمِروا بالتّدبُّر في تفاصيله و أُعلموا بما يدلُّ على أنَّه من عند الله، و ذلك انتفاء الاختلاف منه فيكون الأمر بالتّدبُّر عامًا، و هذا جزئيٌّ من جزئيّات التّدبُّر»[4]، و يُفهم من هذا أنَّه من باب عطف الخاصِّ على العامِّ لأهميّته فالتّدبُّر في القرآن عامّة هو المأمور به، ثمَّ التّدبُّر في كونه منفيًّا عنه الاختلاف مصدِّقًا بعضه بعضا مؤتلف المعاني، مأمورٌ به أيضًا فهو من قبيل عطف الخاصِّ على العامِّ، و يعلِّل ذلك بأنَّه « ذكر هنا انتهازًا لفرصة المناسبة لغمرهم بالاستدلال على صدق الرّسُول فيكون زائدًا على الإنكار المسوق له الكلام تعرّض له لأنَّه من المهمِّ بالنّسبة إليهم، إذ كانوا في شكٍّ من أمرهم»[5].

---

[1]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 5، ص 136.

[2]- المصدر نفسه، ج 5، ص 137.

(3)، (4)، (5)- المصدر نفسه، ج 5، ص 138

و يلاحظ هنا الرّبط بين حال المنافقين في تردّدهم و ريبتهم في أمرهم و بين الدّلالة الإعرابيّة، فالشّك و التّردّد يحتاج إلى تثبيتٍ بإعادة الحجج و إلحاق الجزئيّات منها بالكلّيات عسى أن تصيب إحداهما مناط التّدبُّر في القلب فيتخلّص من الشّك و التّردّد و يقف على اليقين و التّثبت، و لذلك يرى أنَّ « هذا الإعراب أليق بالمعنى الأول من معنيي التّدبُّر هنا»[1]، و هو يجيز أيضًا أن « تكون الجملة حالاً من (القرآن)، و يكون قيدًا للتّدبُّر، أي لا يتدبَّرون انتفاء الاختلاف منه فيعلمون أنَّه من عند الله»[2]، فيكون التّحضيض على التّدبُّر هنا واقعًا على التّدبُّر في شيءٍ محدّد، و هو كونه لا اِختلاف فيه و من ثمَّ يَعدُّه « أليق بالمعنى الثاني من معنيي التَّدبُّر»[3].

و كما أنَّه يرجّح المعنى الأوّل من معاني التّدبُّر بناءً على مناسبته لحال المنافقين فهو يسكن إلى التّوجيه الأول لموقع الجملة موافقة لترجيحه للمعنى الذي يتناسب معه هذا التّوجيه، و إلى جانب هذا يستأنس له بعموم النّكير عليهم في عدم تدبُّر القرآن جملةً و ذلك قوله تعالى في سورة محمد: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾[4]، تعقيبًا على حال المنافقين و موقفهم من النّبي ﷺ و الإسلام فيرى أنَّ « ممَّا يستأنس به للإعراب الأول عدم ذكر هذه الزّيادة في الآية المماثلة لهذه من

---

[1]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 5، ص 136.

[2]- المصدر نفسه، ج 5، ص 137.

[3]- المصدر نفسه، ج 5، ص 138.

[4]- سورة محمد، آ: 24.

سورة القتال»[1]، و يَعدُّ هذه المقارنة و الأوجه التي أطال في التّنقيب عنها « دقائق من تفسير الآية أهملها جميع المفسّرين»[2].

مثلما اهتمَّ ابن عاشور بالمعنى و صلته الحميمة بالإعراب، و كان هذا واضحاً في المثالين السّابقين، فقد اهتمَّ كذلك بقضايا الإعراب الشّكليّة في بعض الأحيان في مقابل اهتمامه بالدّلالة المعنويّة، و لعلَّ منه توجيهه لإعراب كلمة (غير) في قوله تعالى:﴿ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾[3]، إذ عبارته تفيد ترجيحه أنَّها صفة مع إمكان أن تكون بدلاً فهي عنده « صفة للّذين أنعمت عليهم، أو بدل منه و الوصف و البدليّة سواءٌ في المقصود، و إنَّما قدَّم في الكشّاف بيان وجه البدليّة لاختصار الكلام عليها ليفضي إلى الكلام على الوصفيّة، فيورد عليها كيفيّة صحّة توصيف المعرفة بكلمة (غير) التي لا تتعرّف، و إلاَّ فإنَّ جعل (غَيرِ المغضوبِ) صفة (للّذين) هو الوجه»[4]. و يَلوح في هذه العبارة ثلاثة مقاصد لابن عاشور:

1- تقديمه الوصف على البدليّة و اعتباره الوجه.

2- التّسوية بينهما في المقصود.

3- تفسير سبب تقديم الزمخشري لوجه البدليّة.

فأمَّا تقديم الصّفة على البدل و اعتباره الوجه فهو الذي سار عليه النّحاة و المفسّرون منذ سيبويه، فقد وجّهه سيبويه على أنَّه وصف؛ لأنَّه استدلَّ به و جعله

---

[1]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 5، ص 138.

[2]- المصدر نفسه، ج 5، ص 139.

[3]- سورة الفاتحة، آ: 07.

[4]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 1، ص 195.

عنوانًا للباب و هو « باب ما يكون فيه (إلاَّ) و ما بعده وصفًا بمنزلة مثل و غير»[1] و ذكر الآية في هذا الباب[2]، و هذا هو الذي اِلتقطه أبو حيان حينما نسب إلى سيبويه القول: بأنَّه نعت[3]، و من ثمَّ جزم بأنَّ « غير: أصل وضعه الوصف، و البدل بالوصف ضعيف»[4] و قد أعربها البعض بدلاً، فنسبه أبو حيان إلى أبي علي الفارسي[5]، و جزم به السمين الحلبي (ت 756هـ)، و استشكل توجيه النّعت « لأنَّ (غير) نكرة و(الذين) معرفة»[6].

و أمَّا تقديم الزمخشري البدل فاللاَّئح أنَّه ميلٌ منه لهذا الوجه، و ليس من أجل مجرّد اِختصار الكلام؛ و إنَّما لم يمنع الصّفة و علّل و قوعها صفة للمعرفة مع أنَّها لا تتعرّف بأنَّ « ﴿ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ ﴾[7] لا توقيت فيه كقوله:

---

[1]- الكتاب، سيبويه، دار الجيل، بيروت، ج 2، ص 331.

[2]- المصدر نفسه، ج 2، ص 333.

[3]- يراجع البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ج1، ص 147

[4]- يراجع المصدر نفسه، ج 1، ص 148.

[5]- يراجع المصدر نفسه، ج 1، ص 149، و هو يُوهم أنَّ أبا علي جزم بالبدليّة وحدها لكن ابن عطية الأندلسي (ت 546هـ) ينقل عنه الوجهين ففيه: "قال أبو علي: و الخفض على ضربين: على البدل من (الذين) أو على الصّفة للنّكرة". المحرّر الوجيز، ابن عطية الأندلسي، ص 46.

[6]- الدّر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي، تح عرفات مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت، ط 1، 1418هـ، ج 1، ص 83.

[7]- سورة الفاتحة، آ: 07.

"و لقد أمرُّ على اللَّئيم يَسُبّني"»[1].

و فسَّر ابن القيم (لا تَوقيتَ فيه) بأنَّ معناه: « لا تعيين لواحدٍ من واحد كما تُعيِّن المعرفة، بل هو مطلق في الجنس فجرى مجرى النّكرة»[2]، و هذا المعنى جعله ابن عاشور وجهًا للتّوصيف دون البدليّة و عبَّر عنه « باعتبار كون (الذين أَنْعَمتَ علَيهِم) ليس مُرادًا به فريق معيَّن فكان و زان تعريفه بالصّلة و زان المعرف بـــ(أل) الجنسيّة المسمَّاة عند علماء المعاني بلام العهد الذّهني، فكان في المعنى كالنّكرة و إن كان لفظه لفظ المعرفة»[3].

و أمَّا اعتبار ابن عاشور الوصف و البدليّة سواءً في المقصود فلعلَّه أخذه من حكاية كثيرٍ من النّحاة و المفسّرين للوجهين، و أحيانًا على طريقة المساواة، مع أنَّ المتأمل في الآيتين يشعر بتغيّر المقصود تغيُّرًا تامًّا بين الوصفيّة و البدليّة و هو الذي كان ينبغي أن يتنبّه إليه المعربون ويبيِّنوه، و قد اِلتفت إليه ابن القيم –رحمه الله– و اعتمد على هذا المعنى في ردِّ القول بالبدليّة، اعتمادًا على « أنَّ باب البدل المقصود فيه الثّاني، و الأول توطئة له و مهاد أمامه، و لهذا سمّي بدلاً إيذانًا بأنَّه المقصود، و إذا عُرف هذا فالمقصود هنا ذكر المنعم عليهم، و إضافة الصّراط إليهم، و من تمام هذا المقصود و تكميله الإخبار بمغايرتهم للمغضوب عليهم، فجاء ذكر (غَيرِ المغضوبِ) مكمّلاً لهذا المعنى و متمّمًا

---

[1]– الكشّاف، الزمخشري، دار المعرفة، بيروت، ص 29–30. و البيت في الكتاب منسوب لرجلٍ من بني سلول، ج 3، ص 24.

[2]– بدائع التفسير، ابن القيم الجوزية، جمع و توثيق و تخريج يسري السيد محمد، دار ابن الجوزي، ط 1 1418هـــ، ج 2، ص 26.

[3]– التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 1، ص 195.

و محقّقًا؛ لأنَّ أصحاب الصّراط المسؤول هدايته هم أهل النّعمة، فكونهم غير مغضوب عليهم وصفٌ محقّق و فائدته فائدة الوصف المبيِّن للموصوف المكمِّل له و هذا واضح»[1].

فابن القيم يُركّز على التّفرقة بين المقصود في باب البدليّة و المقصود في باب الوصف، و ذلك أنَّ المقصود في باب البدليّة هو البدل و المقصود في باب الوصف هو الموصوف، و ليس الصّفة و هو فرقٌ ضخم يصل في تباينه إلى حدِّ التّضاد إذ المقصود في باب البدليّة هو الثاني و في باب الوصفيّة هو الأول، و من هنا يختلُّ الكلام و نظامه و المعنى و انسجامه إذا اِختلَّ توجيه الوصف و البدليّة في هذه الآية « فلو قُدِّر الاقتصار على (**غير**) و ما في حيِّزها لاختلَّ الكلام. و ذهب معظم المقصود من، إذ المقصود إضافة الصّراط إلى الذين أنعم الله عليهم لا إضافته إلى غير المغضوب عليهم، بل أتى بلفظ (**غير**) زيادة في وصفهم و الثّناء عليهم، فتأمّله»[2].

2-اِختلاف السّياق بتعدّد القراءات:

أ-**توجيهه** لتعدّد القراءات في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ ﴾[3] ففي هذا الموضع قراءتان متواترتان:

---

[1]- بدائع التفسير، ابن القيم الجوزية، ج 2، ص 25.

[2]- المصدر نفسه، ج 2، ص 25-26.

[3]- سورة الأنعام، آ: 137.

الأولى: قراءة الجمهور (زُيِّن لكثيرٍ من المشركين قَتل أولادِهم شركاؤهم)، ببناء الفعل للمعلوم و نصب (قتل) و جرِّ (أولادهم) و رفع (شركاؤهم).

الثانية: قراءة ابن عامر: (زُيِّن لكثيرٍ من المشركين قَتلُ أولادِهم شركائهم). ببناء الفعل للمجهول و رفع المصدر (قتلُ) و نصب (أولادَهم) و جرِّ (شركائِهم)[1]، و قد وجّه ابن عاشور القراءة الأولى التّوجيه المعهود عند النَّحويِّين، فنصب « (قتلَ) على المفعوليّة لـــ(زيَّنَ)، و رفع (شُركاؤهم) على أنَّه فاعل (زيَّن)، و جرّ (أولادِهم) بإضافة (قتلَ) إليه، من إضافة المصدر إلى مفعوله»[2].

فالتّزيين هنا مسندٌ إلى الشّركاء « إمَّا لإرادة الشّياطين الشّركاء، فالتّزيين تزيين الشّياطين بالوسوسة، فيكون الإسناد حقيقة عقليّة، و إمَّا لأنَّ التّزيين نشأ لهم عن إشاعة كبرائهم فيهم، أو بشرعٍ وضعه لهم مَن وضع عبادة الأصنام. فيكون إسناد التّزيين إلى الشّركاء مجازًا عقليًا»[3]، و أمَّا القتل فهو مسندٌ هنا إليهم أي: المشركين فهم يقتلون أولادهم بتزيين شركائهم هذا القتل لهم، و هذا هو المعنى الذي يقتضيه سياق القراءة و هو المعنى الأوضح.

و أمَّا القراءة الثانية فقد أشكلت على كثيرٍ من المعربين سبب إسناد القتل إلى الشّركاء من ناحية و الفصل بين المضاف و المضاف إليه بفاصل من ناحية أخرى، حتى

---

[1]- يراجع السّبعة في القراءات، أبو بكر ابن مجاهد، تح د.شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط 2 1402هـــ ص 270.

[2]- التّحرر و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 8، ص 102.

[3]- المصدر نفسه، ج 8، ص 99.

خطّأها بعضهم مثل أبي جعفر النحاس (ت 338هـــ)[1] و وصفها بالقبح أبو علي الفارسي[2]، و وصفها بالبعد مكي بن أبي طالب[3]، و ردَّها أبو عبيد « لما فيها من الاستكراه»[4]، و ضعّفها ابن عطية في استعمال العرب[5]، وقال ابن الأنباري (ت 577هـــ): « و هذه القراءة ضعيفة في القياس بالإجماع»[6].

و أمَّا الزمخشري فأغلظ و أساء في عبارته على حدِّ تعبير السمين الحلبي، إذ لم يكتف بردِّ القراءة من حيث قواعد النّحو وإنَّما اِتّهم ابن عامر بأنَّ « الذي حمله على ذلك أنَّه رأى في بعض المصاحف (شركائهم) مكتوباً بالياء»[7]، و هذا الموقف الرّافض لقراءة ابن عامر هو موقف البصريّين قاطبة حكاه عنهم أبو البركات الأنباري في الإنصاف[8].

---

[1]- يراجع إعراب القرآن، أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس، تح زهير زاهد، عالم الكتب، ط 3 1409هـــ، ج 2، ص 98.

[2]- يراجع الدّر المصون، السمين الحلبي، ج 3، ص 186.

[3]- يراجع مشكل إعراب القرآن، مكي بن أبي طالب القيسي، تح حاتم ضامن، مؤسسة الرسالة، ط 2 1405هـــ، ج 1 ص 272.

[4]- يراجع الدّر المصون، السمين الحلبي، ج 3، ص 187.

[5]- المحرّر الوجيز، ابن عطية الأندلسي، ص 666.

[6]- البيان في غريب إعراب القرآن، أبو البركات ابن الأنباري، تح د.طه عبد الحميد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1400هـــ، ج 1، ص 342.

[7]- الدّر المصون، السمين الحلبي، ج 3، ص 188.

[8]- يراجع الإنصاف في مسائل الخلاف، أبو البركات ابن الأنباري، دار إحياء التراث، ط4، 1380هـــ ج 2، ص 436.

و الزبيدي (ت 802هـ)في ائتلاف النّصرة[1]، و أمَّا من قبل هذه القراءة فهم على صنفين:

الأول: قبلها رواية مع تسليمه بضعفها في العربيّة كالكرماني إذ يرى أنَّها « و إن ضعفت في العربيّة للإحالة بين المضاف و المضاف إليه فقويّة في الرّواية»[2].

و أمَّا **الثاني**: فقد دافع عن الفصل بين المضاف و المضاف إليه بوروده في بعض الأشعار ذكر بعضها الأنباري حاكيًا إيّاها عن الكوفيّين[3]، و حشد أكثرها السمين الحلبي مدافعًا به عن صحّة هذا الفصل[4].

أمَّا ابن عاشور فربَّما ذهب مذهبًا أقرب إلى الدّفاع عن سبك هذه القراءة و أسلوبها فهي عنده « ليس فيها ما يناكد فصاحة الكلام»[5]، فهو يفرّق بين اختلاف ترتيب الكلمات بحيث لا لبس فيه من ناحية الإعراب و اختلاف ترتيب الكلام مع الإخلال بأركان الجملة، و هذه القراءة من القبيل الأول؛ لأنَّ « كلماتها ظاهرٌ إعرابها عليها، فلا يُعدُّ ترتيب كلماتها على هذا الوصف من التّعقيد المخلِّ بالفصاحة، مثل التّعقيد الذي في قول الفرزدق:

---

[1]- يراجع ائتلاف النّصرة في اختلاف نحّاة الكوفة و البصرة، أبو بكر الشرجي الزبيدي، تح طارق الجنابي، (د/ط)، عالم الكتب، بيروت، 1407هـ، ص 52-54.

[2]- الدرّ المصون، السمين الحلبي، ج 3، ص 189.

[3]- الإنصاف، أبو البركات الأنباري، ج 2، ص 427-434.

[4]- الدّر المصون، السمين الحلبي، ج 3، ص 188-192.

[5]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 8، ص 102.

وَ ما مِثلُه في النَّاس إلاَّ مُمَلَّكاً أبو أمِّه حيٌّ أبوه يُقاربُه[1]

لأنَّه ضمَّ إلى خلل ترتيب الكلام أنَّه خللٌ في أركان الجملة، و ما حفَّ به من تعدُّد الضّمائر المتشابهة»[2].

و هذا المسلك من ابن عاشور يُوميء بارتفاعه عن مجرّد الاعتذار عن الفصل بين المتضايفين إلى عَدِّه هذا الأمر لا شين فيه على الفصاحة، فهو يدافع عن فصاحة القراءة أكثر ممَّا يعتذر عن وقوع هذا الفصل. و لذلك أتى به بصيغة التّهوين إذ رأى أنَّ « ليس في الآية ما يخالف متعارف الاستعمال إلاَّ الفصل بين المضاف و المضاف إليه بالمفعول و الخطب فيه سهل»[3].

ثمَّ هو لا يعتني عنايةً كبيرة بالدّفاع عن وجود الفصل بين المضاف و المضاف إليه بالمفعول في الشّعر العربي، و إنَّما يبدأ توجيه القراءة مكتفيًا بأنَّ « المفعول ليس أجنبيًّا عن المضاف و المضاف إليه»[4] مهتمًّا بصورة أشد بالمعنى الذي تؤدّيه هذه القراءة و توجيهه لهذه القراءة على النّحو التّالي:

(قتلُ) نائب عن الفاعل؛ لأنَّ الفعل مبنيٌّ لما لم يُسمَّ فاعله، و (أولادهم) مفعول (قتل) و (شركائهم) مضاف إلى (قتل) من باب إضافة المصدر إلى فاعله.

---

[1]- الخصائص، ابن جني، ج 2، ص 167، البيت غير منسوب، و لم أقف عليه في ديوان الفرزدق و هو في مدح خال هشام بن عبد الملك، يراجع لسان العرب، ابن منظور، ج 10، ص 492.

[2]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 8، ص 102.

[3]- المصدر نفسه، ج 8، ص 102-103.

[4]- المصدر نفسه، ج 8، ص 103.

و أمَّا معنى الآية بناءً على هذه القراءة فهو « أنَّ مزيِّناً زيَّن لكثيرٍ من المشركين أن يقتل شركاؤهم أولادهم، فإسناد القتل إلى الشّركاء على طريقة المجاز العقلي[1]، حقيقةً هي من الآباء لا من الشّركاء؛ و إنَّما دور الشّركاء؛ ههنا هو دور السّبب، فإن كان القتل قربانًا للأصنام فهم سببٌ مباشر لهذا القتل؛ لأنَّهم هم الذين شرعوا الشّرك و سنّوا التّقرب للأصنام بالأموال و الأولاد، و إن كان القتل لسببٍ آخر كخوف الفقر فالشّركاء عنده « سبب السّبب، لأنَّه من شرائع الشّرك»[2].

و يتمثّل دفاع ابن عاشور عن القراءة فيما يلي:

1- إنَّ الإعراب يبيِّن معاني الكلمات و مواقعها، و ما دام إعراب الآية واضحًا و ضبط كلماتها علامةٌ عليه فلا لبس في ذلك.

2- إنَّ قواعد النّحو المدوّنة « ما قُصد بها إلاَّ ضبط قواعد العربيّة الغالبة، ليجري عليها النّاشئون في اللُّغة العربيّة، و ليست حاصرة لاستعمال فصحاء العرب، و القراء حجّة على النّحاة دون العكس»[3]، و لعلَّ هذه العبارة موجّهة إلى الذين ضعّفوا القراءة لعدم موافقتها لقواعد النّحو خصوصًا الزمخشري الذي « جاء في ذلك بالتّهويل و الضّجيج و العويل كيف يُفصل بين المضاف و المضاف إليه بالمفعول»[4]، فالقراءة عند ابن عاشور حجّةٌ على النّحو لا خاضعة لمقاييسه، و لعلَّ هذا الموقف شبيهٌ بموقف النيسابوري (ت 728هـــ) الذي عقَّب على تخطئة الزمخشري إيّاها بقوله: و الحقّ عندي

---

[1]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 8، ص 101.

[2]- المصدر نفسه، ج 8، ص 102.

[3]- المصدر نفسه، ج 8، ص 103.

[4]- المصدر نفسه، ج 8، ص 104.

في هذا المقام أنَّ « القرآن حجّة على غيره، و ليس غيره حجّة عليه. و القراءات السّبع كلّها متواترة فكيف يمكن تخطئة بعضها، فإذا ورد في القرآن المعجز مثل هذا التّركيب لزم القول بصحّته و فصاحته و ألاَّ يلتفت إلى أنَّه هل ورد له نظيرٌ في أشعار العرب و تراكيبهم أم لا، و إن ورد فكثيرٌ أم لا؟»[1].

3- أنَّ ندرة الظّاهرة لا تنافي فصاحتها[2]، و هو يشير بذلك إلى زعم النّحاة البصريّين ندرة الفصل بين المضاف و المضاف إليه بمثل المفعول به، « و قواعد النّحو لا تمنع إلاَّ قياس المولَّدين على ما ورد نادرًا في الكلام الفصيح»[3]، و معنى ذلك أنَّ النّدرة في ذاتها إذا وردت عن الفصحاء أنفسهم لم تعُد عيبًا و إنَّما المعيب هو قياس المولَّدين عليها.

4- أنَّه لا يظنّ « بمثل ابن عامر أنَّه يقرأ القرآن متابعة لصورة حروف التّهجي في الكتابة، و مثل هذا لا يروج على المبتدئين في علم العربيّة»[4]، و الحقّ أنَّ هذا الادعاء على ابن عامر يجافي مترلته في هذا العلم إذ هو « أعلى القرّاء السّبعة سندًا و أقدمهم هجرة، أمَّا علوُّ سنده فإنَّه قرأ على أبي الدرداء، و واثلة بن الأسقع، و فضالة بن عبيد

---

[1]- تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان، النيسابوري، تح زكريا حميرات، دار الكتب العلمية بيروت، ج 3، ص 172-173.

[2]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 8، ص 102.

[3]- المصدر نفسه، ج 8، ص 103.

[4]- المصدر نفسه، ج 8، ص 104.

و معاوية بن أبي سفيان، و مغيرة المخزومي، و نقل يحيى الذماري أنّه قرأ على عثمان نفسه، و أمَّا قدم هجرته فإنّه وُلد في حياة رسول الله ﷺ و ناهيك به»[1].

5- إنَّ وجود هذه الكلمة مرسومة بهذه الصّورة في المصحف العثماني الذي ببلاد الشّام « دليلٌ على أنَّ الذين رسموا تلك الكلمة راعوا قراءة (شركائهم) بالكسر و هم من أهل الفصاحة و التّثبّت في سند قراءات القرآن، إذ كتب كلمة (شركائهم) صورة (الياء) بعد الألف، و ذلك يدلُّ على أنَّ الهمزة مكسورة»[2]، و هو هنا ينقل الاحتجاج برسم الكلمة في مصاحف الشّاميّين من مجال الاحتجاج على ابن عامر إلى مجال الاحتجاج له.

6- توهيم ابن عطية في ردِّه القراءة « بعدم مناسبتها للتّعليل بقوله (ليردّوهم)»[3].

و لعلَّ المراد أنَّ الردى يكون ناتجًا عن قتل المشركين لأولادهم بتزيين الشّركاء فالشّركاء يزيّنون لهم قتل أولادهم لكي يقعوا في الهلاك، و هذا لا يتناسب مع إسناد القتل للشّركاء، « و تبعيد ابن عطية لها تَوَهُّمٌ: إذ لا منافاة بين أن يزيّنوا لهم قتل أولادهم و بين التّعليل، فإنَّ التّعليل يستعمل في العاقبة مجازًا مثل قوله تعالى: ﴿ فَٱلۡتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرۡعَوۡنَ لِيَكُونَ لَهُمۡ عَدُوّٗا وَحَزَنًاۗ ﴾[4]»[5]، و المراد أنَّ اللام ليست تفيد التّعليل

---

[1]- الدّر المصون، السمين الحلبي، ج 3، ص 186.

[2]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 8، ص 102.

[3]- المصدر نفسه، ج 8، ص 103.

[4]- سورة القصص، آ: 08.

[5]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 8، ص 103، و هذا الوجه ليس موجودًا في النّسخة التي اعتمدتها للبحث من تفسير ابن عطية "المحرّر الوجيز".

ضرورةً؛ و إنَّما تفيد الصّيرورة و العاقبة فالمعنى أنَّهم يصنعون ذلك فتكون عاقبته أن يقع الهلاك لهؤلاء المشركين بوقوعهم في الإثم.

فهاتان القراءتان و توجيه ابن عاشور للأوجه الإعرابيّة فيهما بهذه الصّورة التي جمعت بين بيان الوجه الإعرابي و دلالته على المعنى و قرائنه. ثمَّ هذه القواعد التي تضبط التّعامل مع الاستعمالات اللُّغويّة للتّراكيب، و تميِّز الفرق بين التّراكيب الفصيحة و غيرها أقول: إنَّ هذا الموضع من المعالجة يصلح مثالاً وافيًا لموقف ابن عاشور من التّوجيه الإعرابي للآية في حالة اختلاف الأوجه بالقراءات.

ب-**توجيهه** لتعدّد القراءات في قوله تعالى: ﴿ **وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا تَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا** ﴾[1] فقد قرئ (يخاف) بقراءتين:

الأولى: قراءة الجمهور بصيغة المرفوع بإثبات (الألف) بعد (الخاء).

الثانية: قراءة ابن كثير بصيغة الجزم بحذف (الألف) بعد (الخاء)[2].

و قد وجَّه ابن عاشور القراءتين نحويًّا، إلاَّ أنَّ سياقته للتّوجيه تدلُّ على اعتنائه بما وراء الإعراب و هو الدّلالة، فقراءة الجمهور بالرّفع « على أنَّ الجملة استئناف غير مقصود بها الجزاء»[3]، و المراد أنَّ هذه ليست جزاءً للشّرط؛ و إنَّما هي جملة اِسميّة مستأنفة تبيِّن أمرًا واقعًا لهذا الذي يعمل الصّالحات و هو مؤمنٌ، « كأنَّ انتفاء خوفه أمرٌ مقرّر لأنَّه مؤمنٌ و يعمل الصّالحات»[4].

---

[1]- سورة طه، آ: 112.

[2]- يراجع السّبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص 424.

[3]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 12، ص 313.

[4]- المصدر نفسه، ج 12، ص 314.

و أمَّا قراءة الجزم عند ابن كثير فقد وجّهها « على أنَّ الكلام نهيٌ مستعمل في الانتفاء»[1]، و مراده أنَّ الجزم يدلُّ على أنَّ السّياق سياق نهي عن الخوف، فيكون المراد الظّاهر أنَّ الذي يعمل الصّالحات لا ينبغي له أن يخاف الظّلم و الهضم، إلاَّ أنَّه يزيد على ذلك أنَّ معنى النّهي ليس مرادًا و إن وجدت صورته و إنَّما المراد النّفي.

و ممَّا سبق يُفهم أن ّالمؤدى من القراءتين واحد إن صحَّ اِستعمال النّهي في الانتفاء و إن كان معنى النّهي الصّرف أوضح و هو الذي اقتصر عليه الزمخشري[2] و أبو حيان[3]، و كأنَّ معناه أنَّ من كان مؤمنًا يعمل الصّالحات فالأجدر به ألاَّ يخاف الظّلم و الهضم. لكن يبدو أنَّ الذي حمل ابن عاشور إلى اقتراح دلالة الانتفاء هنا هو أنَّ خوف الظّلم و الهضم منتفٍ أصلاً في حقِّ المؤمن؛ لأنَّه لا ينسب إلى ربّه هذه الصّفات و إنَّما يكون النّهي الحقيقي عن شيءٍ متصوّر و قوعه.

و يختم ابن عاشور توجيهه للقراءتين بموازنة اِستقاها من "الطيبي" و مزجها بشخصيّته العلميّة، و هي أنَّ قراءة الجمهور « توافق قوله تعالى: ﴿ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا ﴾[4]، في أنَّ كلتا الجملتين خبريّة، و قراءة ابن كثير تفيد عدم التّردّد في حصول أمنه من الظّلم و الهضم، أي في قراءة الجمهور خصوصيّة لفظيّة، و في قراءة ابن كثير خصوصيّة معنويّة»[5].

---

[1]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 12، ص 313.

[2] - يراجع الكشّاف، الزمخشري، دار المعرفة، بيروت، ص 667.

[3]- يراجع البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ج 2، ص 261.

[4]- سورة طه، آ: 111.

[5]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 16، ص 313.

ج- **توجيهه** لتعدّد القراءات في قوله تعالى: ﴿ نَزَّاعَةً لِّلشَّوَىٰ ﴾[1] ففي هذا الموضع قراءتان:

الأولى: برفع (نزَّاعةٌ) و هي قراءة الجمهور.

الثانية: بالنّصب و هي قراءة حفص[2].

فأمَّا قراءة الرّفع فقد وجّهها ابن عاشور على وجهين، فهي إمَّا خبرٌ ثانٍ عن (**إنَّ**) في قوله تعالى: ﴿ إِنَّهَا لَظَىٰ ﴾[3] أو خبرٌ عن (**لظى**)، و ذلك بناءً على اِحتمالين؛ فإن جعل الضّمير رامزًا للنّار المشاهدة فالرّفع هنا على أنّه خبرٌ ثانٍ و المعنى: إنَّ هذه النّار هي لظى و هي نزّاعةٌ للشّوى فالدّلالة هنا منحصرة في استحضار مشهد النّار، و هي متأجّجة و الإخبار على أساس تخيُّل حضورها و مشاهدتها، و إن جعل ضمير الشّأن أو القصّة فالرّفع على أنّها خبر لـــ(لَظىَ) و يكون المعنى: إنَّ قصّتك و شأنك أيُّها المكذّب المتولّي عن أمر الله ملخّصها أنَّ « لظى ستنزع شواك و تجذب أطرافك إليها فتصبح لظى مبتدأ و نزّاعة خبرها، و تكون هذه الجملة خبرًا لضمير الشّأن أو القصّة و الدّلالة هنا مرتكزة لا على اِستحضار صورة النّار و هي متأجّجة و إنَّما على اِستدعاء هول النّهاية و فظاعة العاقبة لجرم هذا المجرم»[4].

---

[1]- سورة المعارج، آ، 16.

[2]- يراجع السّبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص 650.

[3]- سورة المعارج، آ: 15.

[4]- يراجع التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 29، ص 163.

و أمَّا توجيه قراءة النّصب فهو من هذا المنطلق نصبٌ على الحاليّة « فيتعيّن على قراءة حفص أنَّ الضّمير ليس ضمير قصّة»[1]، و بناءً على هذه الدّلالة للحال يُصبح التّركيز على مشهدٍ واحدٍ مرعب من مشاهد لظى و هي نزعها لأطراف المُجرم و هجومها عليه أينما كان.

– رابعاً: المشكلات الإعرابيّة و موقف الطاهر بن عاشور منها:

احتلَّت المشكلات الإعرابيّة مكانةً في الدّرس النّحويّ و الدّلاليّ، و خصوصًا في القرآن الكريم، و ربَّما لوحظ ذلك من أسماء بعض الكتب التي صنِّفت في إعراب القرآن و معانيه مثل: "تأويل مشكل القرآن" لابن قتيبة و "مشكل إعراب القرآن" لمكي بن أبي طالب القيسي، و ذلك يدلُّ على أنَّ هؤلاء العلماء قد واجهتهم آيات من القرآن الكريم في توجيهها الإعرابي قدرٌ من الإشكال فيما يتعلّق بسيرها على القواعد النّحويّة و من ثمَّ وجدت آثار ذلك في هذه المواضع من كتب التّفسير و القراءات و معاني القرآن و إعرابه التي كانت مصادر أساسيّة لابن عاشور في تفسيره "التّحرير و التّنوير".

فمن الملاحظ أنَّ ابن عاشور لم يُغفل هذه المواطن المشكلة من الآيات القرآنيّة أو يمرَّ عليها مرور الكرام؛ و إنَّما نظر فيها معتمداً على مصادره من كتب النّحو و التّفسير و معاني القرآن متمسِّكاً بشخصيّته العلميّة التي لا تتوقّف عند مجرّد النّقل و إنَّما تضيف إلى ذلك التّرجيح و المناقشة و مناظرة الأقوال و موازنة المذاهب، و لعلَّ بعض المواضع تكشف عن هذه الخصائص في طريقة تناول ابن عاشور للآيات المشكلة في الإعراب، فمن هذه المواضع:

---

[1]– التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 29، ص 163.

1- قوله تعالى على لسان فرعون: ﴿ إِنْ هَـٰذَانِ لَسَـٰحِرَانِ يُرِيدَانِ أَن يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِمَا ﴾[1] بقراءة تشديد النّون مع رفع (هذان)، و هي قراءة الجمهور و منشأ الإشكال في هذه القراءة هو أنّها جمعت بين تشديد النّون و بين رفع (هذان) مع أنَّ القواعد النّحويّة المستقرّة تقتضي إعراب الاسم المثنّى في حالة النّصب و الخفض بالياء و في حالة الرّفع بالألف، فهذا هو الأمر المطّرد عند جماهير النّحاة، و من ثمَّ توقّف ابن عاشور عند هذا الإشكال، و ذكر أنَّ « للمفسّرين في توجيهها آراء بلغت الستّة»[2] ذكر منها ثلاثة أوجه مكتفيًا بها و يبدو أنَّه لم يأنس إلاَّ لها لأنَّه لمح في كلٍّ منها ملمحاً كما سيأتي:

الأول: و هو الذي اختاره أنَّ استعمال (إنَّ) في هذا السّياق ليس المقصود به (إنَّ) النّاسخة؛ و إنَّما هي بمعنى نعم و أجل، « و هو استعمال من استعمالات (إنَّ)؛ كقول عبد الله ابن قيس الرقيات:

وَ يَقُلنَّ شيب قدْ علا ك و قد كبِرت فقلت: إِنَّه[3].

أي أجل أو نعم، و الهاء في البيت هاء السّكت، و قول عبد الله بن الزبير لأعرابي إستجداه فلم يعطه، فقال الأعرابي: لعن الله ناقةً حملتني إليك، قال ابن الزبير: إنَّ و راكبها»[4].

---

[1]- سورة طه، الآية: 63.

[2]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 16، ص 252.

[3]- شرح المفصّل، ابن يعيش، تقديم و وضع الهوامش بديع إميل يعقوب، عالم الكتب، بيروت، (د/ ط/ت)، ج 3، ص 130.

[4]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 16، ص 252.

و تقدير الآية على هذا: « نعم هذان لساحران»[1].

و قد ضعّف هذا الوجه جماعة منهم ابن الأنباري، فرأى « أنَّ هذا الوجه فيه ضعفٌ لدخول اللام في الخبر، و هو قليلٌ في كلامهم»[2]، و قد أجيب عن هذا بأنَّه مرويٌّ في الشّعر و النّثر في مثل قول الشّاعر:

خَالي لأنتَ و من جرير خَاله ينل العلاء و يُكرِم الإخوانا[3].

و قد اِختاره —و ربَّما ابتكره– أبو اسحاق الزجاج، و عرضه على اثنين من العلماء في زمانه هما المبرِّد و إسماعيل بن حماد القاضي، « فقبلاه و ذكرا أنَّه أجود ما سمعاه في هذا»[4].

و يبدو أنَّ ابن عاشور معتزٌّ بهذا الرّأي، و لذلك علّق عليه بقوله: « و قلت: لقد صدقا و حقّقا»[5]. و لعلَّ سرَّ هذا الاعتزاز أنَّ هذا الوجه بعيدٌ عن التّقديرات الإعرابيّة مباشرٌ في الدّلالة فهو يمثّل في نظره « حكاية لمقال فريقٍ من المتنازعين، و هو الفريق الذي قبل هذا الرّأي؛ لأنَّ حرف الجواب يقتضي كلاماً سبقه»[6].

و هو هنا ينقل قارئ الآية ما يسمّيه البلاغيّون جوّ النّص، فيجعله يتخيّل ما يكون موجوداً في العادة من تنازع في وجهات النّظر حول الشّخص الذي يأتي بدعوة جديدة

---

[1]– البيان في غريب إعراب القرآن، أبو البركات ابن الأنباري، ج 2، ص 145.

[2]– المصدر نفسه، ج 2، ص 146.

[3]– يراجع معاني القرآن و إعرابه، أبو إسحاق إبراهيم السّري الزجاج (ت 311هـ)، تح د.عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1408هـ/1988م، ج 3، ص 363.

[4]– يراجع المصدر نفسه، ج 3، ص 364.

[5]– التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 16، ص 252.

[6]– المصدر نفسه، ج 16، ص 253.

و هذا التّصور قريبٌ من جوّ قصّة موسى عليه السلام و موقف آل فرعون منه إذ يُفهم من خلال عموم القصّة أنّها شغلت فرعون و آله، و أدخلتهم في حوار متعدّد المناحي و ذلك يتيح قبول القول بأنّ الحرف في الآية هو حرف جواب على تساؤلات طرحت.

و يلاحظ أنّ ابن عاشور قد حاول التّخلُّص من سبب تضعيف هذا الوجه عند النّحويين، و هو قلّة دخول اللاّم بين المبتدأ و الخبر من غير توكيد، فهو يقدّم لنا وجهاً يتلاءم مع هذا الجو الذي اقترحه، إذ يرى أنّ « وجود اللام ينبئ بأنّ الجملة التي وقعت خبراً عن اِسم الإشارة جملة قسميَّة»[1]، فالتّقدير عنده: نعم هذان لهما ساحران، و هذا التّقدير هو عين تقدير الزجاج دون لمح القسم، فالمعنى عنده « هذان لهما ساحران»[2] « فاللام داخلة على صدر الجملة الصّغرى»[3]، و تقدير القسم يخدم المعنى العام الذي يسعى ابن عاشور في تقديره —و هو معنى التّحاور و التّنازع بين فريقين من آل فرعون– إذ أنّ القسم ملائمٌ لما يكون بين المتنازعين من تحاورٍ و محاولة تأكيد كلّ منهما بالمؤكّدات المختلفة التي منها القسم.

---

[1]– التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 16، ص 253.

[2]– معاني القرآن و إعرابه، أبو إسحاق الزجاج، ج 3، ص 363.

[3]– غرائب القرآن و رغائب الفرقان، النيسابوري، تح زكريا حميرات، دار الكتب العلمية، بيروت (د/ت)، ج 4، ص 556. و قد ذكر النيسابوري هذا التّذييل في سياق كلام الزجاج و ليس موجوداً في نسخة معاني القرآن له فلعلّه تفسير منه لكلامه. و مراده بالجملة الصّغرى هي الجملة (لهما ساحران) لأنّها تُعدُّ جزءاً من الجملة الكبرى (هذان لهما ساحران) إذ أنّها خبر فيها فهي أحد ركنيها.

الثاني: إنَّ إعراب (هذان) بالألف ليس رفعاً؛ و إنَّما على لغةِ بعض القبائل العربيّة مثل « كنانة و بلحارث بن كعب اللَّذين يجعلون علامة إعراب المثنى الألف في أحوال الإعراب كلِّها»[1]، و المراد أنَّها حركات إعرابيّة مقدّرة على الألف.

و من الملاحظ أنَّه يترسّم خطى الزجاج في ترتيبه الأوجه الرَّاجحة، إذ أنَّ الزجاج بعد ذكره الوجه السّابق ذكر هذا الوجه مصدِّراً إيَّاه بقوله: « و الّذي يلي هذه في الجودة مذهب بني كنانة في ترك ألف التّثنية على هيئة واحدة»[2]، و قد دافع ابن عاشور عن هذا الوجه مع اختياره الوجه الأول بأنَّ هذه اللُّغة « لغةٌ مشهورة في الأدب العربي و لها شواهدٌ كثيرة»[3].

و يبدو أنَّ حمل وجود الألف على لغة هذه القبائل هو الوجه الذي ساد عند المعربين، « وبه صرَّح سيبويه و الأخفش و أبو زيد و الكسائي و الفرّاء»[4]، و صدَّره ابن الأنباري جازماً به فـــ« من قرأه بالألف أتى به على لغة بني الحارث بن كعب»[5] و كذلك مكي بن أبي طالب في مشكله[6]، و لعلَّ شيوع هذا الرّأي عند النّحاة و شهرة هذه اللُّغة في الأدب العربي كان سبباً لاستئناس ابن عاشور له و دفاعه عنه.

---

[1]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 16، ص 253.

[2]- معاني القرآن و إعرابه، أبو إسحاق الزجاج، ج 3، ص 364.

[3]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 16، ص 253.

[4]- فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان، أم القرى للطباعة و النشر، القاهرة، (د/ت) ج 8، ص 248.

[5]- المصدر نفسه، ج 2، ص 144.

[6]- مشكل إعراب القرآن، مكي بن أبي طالب القيسي، ج 2، ص 466.

الثالث: و أمَّا الوجه الثالث الَّذي ذكره ابن عاشور فهو بمنزلة التَّعليل لهذا الوجه الثاني، و هو وجه إجراء المثنّ مجرى المنقوص، و عدم ظهور علامة الإعراب عليه، و هو توجيه "ابن كيسّان" بقوله: « لَّما لم يظهر في المبهم إعراب في الواحد و لا في الجمع جرت التّثنية مجرى الواحد»[1]، فهذا لا يُعدُّ وجهًا قائمًا بذاته؛ و إنَّما يُعدُّ تعليلاً للغة كنانة و بلحارث بن كعب التي تقتضي ثبوت صورة المثنّ في هذه المبهمات؛ فهو تعليلٌ لوجهٍ من هذه اللُّغة، و هو ما تعلَّق بالمبهمات، أو هو تعليلٌ لبناء هذه المبهمات و عدم إعراضها أصلاً و في كلتا الحالتين هو تعليلٌ لظاهرة و ليس إثباتاً لوجه جديد، و من ثمَّ لم يعلِّق ابن عاشور عليه بشيئٍ و اِكتفى بإيراده.

و قد اختار وجه البناء في هذه الآية شيخ الإسلام ابن تيمية و بسط الكلام في إثباته و إبطال غيره من الوجوه، فقال: « قياس هذا بغيرها من الأسماء غلط، فإنَّ الفرق بينها ثابت عقلاً و سماعًا»[2]، و أجاب على ورود اِسم الإشارة مثنّ بالياء في قوله تعالى: ﴿ قَالَ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنۡ أُنكِحَكَ إِحۡدَى ٱبۡنَتَيَّ هَٰتَيۡنِ ﴾[3]، بأنَّ ذلك جاء على لُغة الإعراب لمناسبة الياء في (ابنتي)[4]، و مؤدّى هذا أنَّه لا يرى إعراب (هاتين) في هذا الموضع، و أنَّ الياء ليست علامة إعراب و إنَّما هي مجتلبة للمناسبة.

---

[1]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 16، ص 253.

[2]- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع و ترتيب عبد الرحمن قاسم، و ساعده ولده محمد الرئاسة العامة لشؤون الحرمين، (د/ت)، ج 15، ص 257.

[3]- سورة القصص، الآية: 27.

[4]- يراجع مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ج 15، ص 262.

إلاَّ أنّي أحسب هذا الاعتراض يقدح قدحاً مؤثّراً فيما ذهب إليه شيخ الإسلام و قرَّره و يؤيِّده قراءة أبي عمرو المتواترة في هذه الآية، و هي (إنَّ هذين لساحران) فهي شاهدٌ فصيحٌ صريح في مجيئ اسم الإشارة بالياء في حالة النَّصب، و قد دافع ابن عاشور عن قراءة أبي عمرو و هذه أمام من ردَّها كالزجاج[1]، و قد قيل فيها إنَّها مخالفةٌ لرسم المصحف فأجاب ابن عاشور بأنَّ « ذلك لا يطعن فيها؛ لأنَّها رواية صحيحة، و وافقت وجهًا مقبولاً في العربيّة»[2].

و أمَّا ما زعم من أنَّ مأتى ذلك هو أنَّ كاتب المصحف أخطأ مستنداً إلى ما روي عن عثمان بن عفان و عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فإنَّ ابن عاشور ينفي ورود شيئٍ من هذه الآثار بسندٍ صحيح، ثمَّ يردّ هذا المعنى مستندًا إلى الطّريقة التي تلقّى بها المسلمون القرآن العظيم إذ لم يأخذ المسلمون قراءة القرآن من المصاحف، بل من أفواه الحُفَّاظ، و ما كتب المصحف إلاَّ بعد أن قرأ المسلمون القرآن نيفًا و عشرين سنة فكتبت المصاحف من حفظهم « فلو كان في بعضها خطأ في الخطِّ لما تبعه القرَّاء، و لكان بمنزلة ما ترك من الألفاظ في كلمات كثيرة، و بمنزلة كتابة ألف الصّلاة، و الزّكاة، و الحياة، و الرّبا –بالواو– في موضع الألف و ما قرؤوها إلاَّ بألفاظها»[3].

و من خلال بحث ابن عاشور في هذه الآية يمكن التّوصُّل إلى أنَّ الوجهين اللّذين ذكرهما هاشًّا لهما يفيدان معاً دلالة التّوكيد سواءٌ بالقسم في الوجه الأول أو بالحرف النَّاسخ في الوجه الثاني، إلاَّ أنَّ ما اِختاره منهما يعطي دلالة الحوار بين أطراف متعدِّدة في

---

[1]– يراجع معاني القرآن و إعرابه، أبو إسحاق الزجاج، ج 3، ص 364.

[2]– التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 16، ص 254.

[3]– المصدر نفسه، ج 16، ص 255.

قضيّةٍ مهمَّة من القضايا، على أنَّه لا يرى مدعاة لردِّ وجهٍ من هذه الوجوه في القراءات أو الإعراب و ذلك لأنَّ « نزول القرآن بهذه الوجوه الفصيحة في الاستعمال ضربٌ من ضروب إعجازه لتجرى تراكيبه على أفانين مختلفة المعاني متَّحدة المقصود»[1].

2- قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[2]، فلقد ذهب المعربون من نحاة و مفسّرين مذاهب في توجيه الرّفع في كلمة (و الصّابئين) مع أنَّها معطوفة على منصوب و هو اِسم (إنَّ) في ظاهر الكلام ذكرها مكي في مشكله[3]، و توسّع السمين الحلبي في إيراد الأوجه فيها حتى أوصلها تسعة أوجه[4]، و من ثمَّة يكون السمين قد وصل بها أكثر ممَّا وصل الألوسي الذي جعله ابن عاشور دليلاً على كثرة الأوجه فذكر أنَّه « أنهاها إلى خمسة»[5].

و ابن عاشور يرى أنَّ هذه الآية تحتاج إلى عنايةٍ خاصّة في إعرابها و معناها كليهما و اِرتباط أجزائها و ارتباطها بما قبلها من الآيات، فـــ « موقع الآية دقيقٌ، و معناها أدقُّ و إعرابها تابع لدقَّة الأمرين؛ فموقعها أدقُّ من موقع نظيرتها المتقدّمة في سورة البقرة و معناها يزيد دقَّةً على معنى نظيرتها تبعاً لدقّة موقع هذه، و إعرابها يتعقَّد إشكاله بوقوع

---

[1]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 16، ص 255.

[2]- سورة البقرة، الآية: 62.

[3]- يراجع مشكل إعراب القرآن، مكي بن أبي طالب القيسي، ج 1، ص 232-233.

[4]- الدّر المصون، السمين الحلبي، ج 2، ص 572-576.

[5]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 6، ص 270. و يراجع روح المعاني، الألوسي، ج 16 ص 709-710.

قوله (و الصّابئين) بحالة رفع بالواو في حين أنَّه معطوف على اِسم (إنَّ) في ظاهر الكلام فحُقَّ علينا أن نخصَّها من البيان بما لم يسبق لنا مثله في نظيرتها»[1].

و شرع ابن عاشور في بيان موقع الجملة عامّة، و علاقتها بما قبلها ثمَّ معناها، إلاَّ أنَّ أكثر ما يهمُّني هو محاولة إعرابه للآية و كشفه عن المشكل فيها؛ فإذا كان جمهور المفسّرين و النّحاة « جعلوا قوله (و الصّابئين) مبتدأ، و جعلوه مقدّمًا من تأخير و قدّروا له خبرًا محذوفًا لدلالة خبر (إنَّ) عليه، و أنَّ: أصل النّظم: إنَّ الذين آمنوا و الذين هادوا و النّصارى لهم أجرهم (...) إلخ، و الصّابؤون كذلك»[2]. فإذا كان الجمهور قد ذهب هذا المذهب كما نقل ابن عاشور، فالملاحظ أنَّه لم يتابعهم عليه و إنَّما سلك في إعرابه الآية مسلكًا وصفه بأنَّه « أوضح و أجرى على أسلوب النَّظم و أليق بمعنى هذه الآية»[3]، و هو أن يجعل (الذين هادوا) مبتدأ و (الصّابئين) معطوفاً عليه و كذلك (النّصارى)، فتنفرد (إنَّ) في الآية بنصب (الذين آمنوا) و يصبح خبرها محذوفاً يدلُّ عليه قوله: (فلهم أجرهم عند ربِّهم)[4]، « و حذف خبر (إنَّ) وارد في الكلام الفصيح غير قليل، كما ذكر سيبويه في كتابه»[5]. فيكون تقدير الكلام على هذا: إنَّ الذين آمنوا لهم أجرهم عند ربِّهم، و الذين هادوا و الصّابؤون و النّصارى من آمن منهم بالله و اليوم الآخر لهم أجرهم كذلك.

---

[1]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 6، ص 267-268.

[2]- المصدر نفسه، ج 6، ص 270.

[3]- المصدر نفسه، ج 6، ص 271.

[4]- المصدر نفسه، ج 6، ص 270.

[5]- المصدر نفسه، ج 6، ص 269.

فهل أصحاب هذا المذهب كرهوا حذف خبر (إنَّ) أم لمسوا وجوده فلم يقدِّروه؟ و إذا سلم هذا الإعراب من الاعتراض فهو أكثر اِستقامة من المذاهب التي تكثر فيها التّقديرات و الحذوف حتى مذهب الجمهور نفسه الذي اِضطرّ إلى أمرين هما:

الأول: تقدير خبر لـــ(الصّابئين) دون غيرها من المتعاطفات، **و الثاني**: تقديم النّصارى عليها مع تأخرها في اللّفظ فحدث منه اِختلال في ترتيب وظائف الواو إذ جعلت واو (الذين هادوا) عاطفة، ثمَّ واو (الصّابئين) مستأنفة، ثمَّ واو (النّصارى) عاطفة على (الذين هادوا)، و ليس على (الصّابئين). و لعلَّ هذا الاختلال هو الذي جعل ابن عاشور يعتزُّ بالمسلك الذي سلكه و يصفه بأنَّه الأوضح و أجرى على أسلوب النَّظم.

و لعلَّ منشأ الإشكال في هذه الآية و عدم اِلتفات النّحاة إلى ما ذهب إليه ابن عاشور أنَّهم فهموا (الذين آمنوا) على أساس الادّعاء و ليس على أساس الحقيقة. فلم يفصلوا بينهم و بين اليهود، و النّصارى، و الصّابئين في الحكم. و على هذا جرى تفسيرهم في سورة البقرة، فلمَّا وجدوا كلمة (الصّابئين) هنا مرفوعة حاولوا إخراجها من العطف شكلاً مع إدخالها في الحكم معنىً، فعطفوا الثّلاثة و استأنفوا؛ أمَّا ابن عاشور فإنَّه فهم الإيمان في (الذين آمنوا) على حقيقته و ليس على الادّعاء، فالوجه عنده « أنَّ المراد بـــ(الذين آمنوا) أصحاب الوصف المعروف بالإيمان و اشتهر به المسلمون و لا يكون إلاَّ بالقلب و اللِّسان»[1]. و من ثمَّ فصل في الحكم بينهم من جهة و بين الذين هادوا و الصّابئين و النّصارى من جهةٍ أخرى؛ لأنَّ هؤلاء الأخيرين لم يتبيّن صدق إيمانهم و ثباتُهم على دينهم الأول، فظاهر أحوالهم تدلُّ على أنَّ « كثيراً من اليهود

[1]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 6، ص 269.

خلطوا أمور الشّرك بأديانهم، و أنَّ النّصارى ألّهوا عيسى و عبدوه، و الصّابئة عبدوا الكواكب بعد أن كانوا على دينٍ له كتاب»[1].

و من ثمَّ فهو يرى أنَّ المقصود من الخبر في هذه الآية ليس المسلمين أصلاً؛ و إنَّما الحكم منصبٌ أساسًا على المقصودين بالخبر و هم: « الذين هادوا و الصّابؤون و النّصارى، و أمَّا التّعرض لذكر (الذين آمنوا) فللاهتمام بهم»[2]، و يفسّر هذا الاهتمام بأنَّ ذكرهم « في طالعة المعدودين إدماج للتّنويه بالمسلمين في هذه المناسبة؛ لأنَّ المسلمين هم المثال الصَّالح في كمال الإيمان و التَّحرز عن الغرور و عن تسرُّب مسارب الشّرك إلى عقائدهم»[3]، و هذا يؤيّد جعله (الذين هادوا) مبتدأ، و عطفه (الصّابئين) و (النّصارى) عليهم على اعتبار أنَّ الحكم منصبٌ عليهم.

و لعلَّ ممَّا يشهد لهذا الفهم أنَّ الآية جاءت في سياق الكلام على أهل الكتاب منذ عشر آيات مضت، فذلك يرشّح أنَّ المراد الأول –إن لم يكن المراد الوحيد– بالقيد و الحكم هو هؤلاء الذين جاء سياق الآيات مخبراً عنهم.

و قد ختم ابن عاشور بحثه في إعراب الآية بقاعدة الأليق بها أنَّها جاريةٌ على أصول سيبويه و الجمهور في اعتبار (الصّابئين) مبتدأ تقدّم على نيّة التّأخير، و لا يمنع جريانها على غير اختياره الذي اختاره في إعراب الآية من أن نذكرها؛ لأنَّها توجّه مذهب الجمهور توجيهاً بلاغيًّا من ناحية و تؤصِّل لأسلوب قرآني في دلالة التّراكيب من ناحية أخرى –و هي الأهم– و يُمهِّد لهذه القاعدة بأنَّ هذا اللَّفظ بهذه الطريقة « كذلك نزل

---

[1]– التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 6، ص 269.

[2]– المصدر نفسه، ج 6، ص 267.

[3]– المصدر نفسه، ج 6، ص 268.

و كذلك نطق به النَّبي ﷺ، و كذلك تلقّاه المسلمون منه و قرأوه و كتب في المصاحف –و هم عرب خلّص– فكان لنا أصلاً نتعرّف منه أسلوباً من أساليب استعمال العرب في العطف، و إن كان استعمالاً غير شائع لكنّه من الفصاحة و الإيجاز بمكان»[1].

ثمَّ يوضِّح ابن عاشور هذه القاعدة التي توصَّل إليها من خلال فهمه لهذا السّياق بأنَّ « من الشّائع في الكلام أنَّه إذا أُتي بكلامٍ مؤكَّد بحرف (إنَّ) و أُتي باسم (إنَّ) و خبرها و أريد أن يعطفوا على اِسمها معطوفاً هو غريب في ذلك الحكم جيء بالمعطوف الغريب مرفوعاً ليدلّوا بذلك على أنَّهم أرادوا عطف الجمل لا عطف المفردات، فيقدِّر السّامع خبرًا يقدِّره بحسب سياق الكلام»[2].

و هذه القاعدة لها اِنطباق على بعض آيات القرآن الكريم، و هذا الموضع منها فإنَّه « لَمَّا كان الصّابؤون أبعد عن الهدى من اليهود و النّصارى في حال الجاهليّة قبل مجيء الإسلام لأنَّهم اِلتزموا عبادة الكواكب، و كانوا مع ذلك تحقّ لهم النجاة إن آمنوا بالله و اليوم الآخر و عملوا صالحاً، كان الإتيان بلفظهم مرفوعاً تنبيهاً على ذلك»[3]. أي: تنبيهاً على غرابة هذا الأمر و اِستحقاقه للتّأمل، « فإنَّ الصّابئين يكادون ييئسون من هذا الحكم، أو ييأس منه من يسمع الحكم على المسلمين و اليهود، فنبَّه الكل على أنَّ عفو الله عظيمٌ لا يضيق عن شمولهم»[4].

---

[1]– التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 6، ص 270.

[2]– المصدر نفسه، ج 6، ص 270–271.

[3]– المصدر نفسه، ج 6، ص 271.

[4]– المصدر نفسه، ج 6، ص 270.

3- قوله تعالى: ﴿ وَأَنفِقُواْ مِن مَّا رَزَقْنَـٰكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَآ أَخَّرْتَنِىٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ ﴾[1].

و موضع الإشكال في هذه الآية جزم (أكن) مع أنَّه عطفٌ على منصوب و هو (أصّدَّق) في ظاهر الكلام، و قد وجّهه أبو علي الفارسي على موضع (فأصّدَّق)[2]، و اِقتصر عليه مكي جازماً به[3]، و رجّحه ابن عطية[4] فيصير التّقدير: إن تؤخّرني أصّدَّق و أكن من الصّالحين، و ذهب سيبويه إلى أنَّه « جُزم على توهّم الشّرط الذي يدلّ عليه التّمني»[5].

و يبدو أنَّ هذا هو الذي اختاره ابن عاشور لكنَّه أعمل فيه فكره فاستغنى عن مصطلح التّوهم بمصطلح التّضمين، فالجزم عنده « على اِعتباره جواباً للطّلب مباشرة لعدم وجود فاء السَّببيّة فيه، و اعتبار الواو عاطفة جملة على جملة، و ليست عاطفة مفرداً على مفرد و ذلك لقصد تضمين الكلام معنى الشّرط زيادةً على معنى التّسبّب فيغني الجزم عن فعل الشّرط فتقديره: إن تؤخّرني إلى أجلٍ قريب أكن من الصّالحين، جمعاً بين التّسبّب المفاد بالفاء و التّعليق الشّرطي المفاد بجزم الفعل»[6].

---

[1]- سورة المنافقون، آ: 10.

[2]- يراجع المحرّر الوجيز، ابن عطية الأندلسي، ص 1862، و التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور ج 28، ص 254.

[3]- يراجع مشكل إعراب القرآن، مكي بن أبي طالب القيسي، ج 2، ص 737.

[4]- يراجع المحرّر الوجيز، ابن عطية الأندلسي، ص 1862.

[5]- الكتاب، سيبويه، دار الجيل، بيروت، ج 3، ص 100.

[6]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 28، ص 254.

و يلاحظ أنَّ ابن عاشور أمعن النّظر و أنعمه في المذهبين فرضي مذهب سيبويه الذي مؤدّاه تضمين الكلام معنى الشّرط، و لم يترك مؤدّى مذهب أبي علي الذي يلتفت إلى وجود (فاء) السّببيّة، و من ثمَّ جمع في توجيهه دلالة الشّرط، و دلالة السّببيّة، و يبدو أنَّ جوّ الاختصار الذي يمليه الموقف الذي تتحدّث عنه الآية، و هو موقف اِستقبال الموت قد أوحى إلى بعض المفسّرين بتصوّر مناسباتٍ لهذا الموقف أدّت إلى اِختيار بعض الألفاظ خصوصاً مع ورود (أصَّدَّق) بإدغام تاء التّفعل، و قد ذكر هذا الوجه "البقاعي" فقد يكون إدغامها عنده « اِختصارًا لبلوغ الأمر إلى حدِّ الإيجاز في القول كما طُلب في الزّمن و يؤيّده قراءة الجماعة غير أبي عمرو (وأكن) بالجزم عطفاً على الجواب الذي هدى السّياق إلى تقديره؛ فإنَّ حال هذا الإشراف يقتضي أن يكون أراد: (إن أخرتني أتصدَّق)، و لكنَّه حذفه لضيق المقام عنه و اِقتضاء الحال لحذفه»[1]، و يبدو أنَّ ابن عاشور قد أفاد من هذه اللّفتة ليجعلها محوراً لمحسِّن أسلوبي يقوم على وجود معنيي التّسبب و الشّرط، « فقد أفاد الكلام التّسبب و التّعليق في كلا الفعلين و ذلك يرجع إلى محسّن الاحتباك، فكأنَّه قيل: لولا أخّرتني إلى أجلٍ قريبٍ فأصّدَّق و أكون من الصّالحين. إن تؤخّرني إلى أجلٍ قريب أصّدَّق و أكن من الصّالحين»[2]، و هو يعُدُّ هذه الصّورة المختصرة التي جاءت بها الآية « من بدائع الاستعمال القرآني لقصد الإيجاز و توفير المعاني»[3].

---

[1]- نظم الدّرر في تناسب الآيات و السور، برهان الدين البقاعي، تخريج عبد الرزاق غالب المهدي دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1415هـ، ج 7، ص 616.

[2]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 28، ص 253.

[3]- المصدر نفسه، ج 28، ص 254.

– خامساً: الوظيفة الدلالية للسّياق النّحوي (تفاعل الإعراب و المعنى و السّياق):

اِهتمَّ أهل اللُّغة قدماؤهم، و محدثوهم، و معاصروهم، بالكشف عن توطيد العلاقة بين الإعراب و المعنى و السّياق، إذ كلّ منهم يعاضد الآخر لجلاء المراد من الخطاب و خاصّة الخطاب القرآني. و قد اِستدل أحد الباحثين المعاصرين على ذلك باهتمام معربي القرآن بالسّياق. حيث يقول: « يتبدّى أثر السّياق في توجيه الإعراب في مظاهر عديدة منها اِهتمام المعرب بتمام المعنى و إكمال السّياق باكتمال الجمل المكوّنة له، و شرح المعنى بعد اختيار كلّ وجهٍ من وجوه الإعراب، و الاستعانة بالمعنى في توجيه الإعراب و اِستحضار موقف خطاب مماثل للقياس عليه تمهيدًا لترجيح الإعراب»[1].

و بالنّظر في كتب الإعراب نجد "القيسي" (ت 437/355هـ) يؤكد أنَّ الإعراب عاملٌ رئيسي من عوامل فهم السّياق و المعنى؛ « إذ بمعرفة حقائق الإعراب تعرف أكثر المعاني، و يتجلّى الإشكال، و تظهر الفوائد، و يُفهم الخطاب، و تصحّ معرفة حقيقة المراد»[2].

إنَّ العلاقة بين المعنى و الإعراب تكامليّة، يأخذ كلّ منهما بعضد الآخر للإفصاح عن المقصود من الكلام أو السّياق، فلا يكون الإعراب إلاَّ عن فهمٍ للمعنى، فهو فرع المعنى[3]، و هكذا تتجلى مباحث الدّلالة واضحة في الأسوقة النّحويّة المختلفة في كتاب

---

[1]– الخطاب القرآني، خلود العموش، دراسة في العلاقة بين النّص و السّياق، الجامعة الهاشمية، عالم الكتب الحديث، ط 1، 2005م، ص 372.

[2]– مشكل إعراب القرآن، مكي بن أبي طالب القيسي، ج 1، ص 2.

[3]– مغني اللّبيب، ابن هشام الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 684–698.

الله ﷻ لأنّها الأوعية التي ينصبُّ فيها التّعبير عن المعنى و التي تتعانق فيها الألفاظ في مواضعها المختلفة لكي تؤدّي معًا وظيفتها الدّلاليّة.

و لعلَّ ما ذهب إليه عبد القاهر الجرجاني من أنَّ الإعجاز الحقيقي للكلام يرجع إلى نظمه على معاني النّحو و مدى علاقة هذا النّظم بدقّة الدّلالة، أقول لعلَّ هذا المذهب هو اِلتفاتٌ قوي إلى دور السّياق النّحوي في الدّلالة، و من أجل ذلك فإنَّ « خصائص البيان القرآني تحتاج إلى تفصيلٍ خاص في مجالات النّحو و البلاغة و التّفسير و علوم اللُّغة و غيرها حتى تتبيّن لنا السّمات الأسلوبيّة الدّقيقة للنّص القرآني»[1].

و لَّما كان السّياق القرآني واسعًا مستوعبًا لأنماط كثيرةٍ من العلاقات و الرّوابط بين ألفاظه بحيث تتفرّع المباحث فيه و تتعدّد، و لَّما كان ابن عاشور أيضًا قد تفنّن في معظم هذه المباحث –إن لم يكن كلّها– بحيث يستحق البحث فيها جميعًا إلى دراسة مستقلّة فقد اخترت أسلوبين من أهمِّ الأساليب القرآنيّة في التّعبير لتبيّن موقف ابن عاشور من قيمتها الدّلاليّة؛ (دلالة سياق العطف، و دلالة سياق القسم).

1- الوظيفة الدّلاليّة لسيّاق العطف:

يمثّل العطف وجهًا مهمًّا من أوجه السّياق النّحوي، و ربَّما كان من أهمِّ هذه الأوجه؛ لأنَّه متعدّد الأدوات و الأنساق و العلاقات بين المتعاطفين، و لأنَّه يصحّ تكرّره في الجملة الواحدة بأداةٍ واحدة أو أكثر و هذا كلّه لا يتسنّ لكثيرٍ من الأنساق النّحويّة من ثمَّ كان مجال العطف مجالاً رحبًا للمفسّرين الذين يهتمّون بالجانب الدّلالي و البلاغي في القرآن الكريم.

[1]– بلاغة العطف، د.عفت الشرقاوي، دار النهضة العربية، بيروت، 1981م، ص 15.

و لَّما كان ابن عاشور من أبرز هؤلاء المفسّرين لوحظ اهتمامه بقضايا التّعاطف و دلالاتها المختلفة، وجدته يتوقّف عند أكثر مواضع العطف في القرآن الكريم ليبرز ما فيها من دلالة، و يحاول حلّ ما فيها من إشكالٍ، بحيث يمكن أن يكون موضوع العطف وحده عنوانًا لدراسة مستقلة، إلاَّ أنَّ مقتضى الموضوع و المساحة يجبرني على تلخيص أهمِّ الجوانب المتعلّقة بهذا النّسق عند ابن عاشور.

فأصل العطف في اللُّغة الميل إلى الشّيءِ أو إمالته إلى غيره و هو الأصل الوحيد الذي اعتمده ابن فارس فالعين والطاء والفاء عنده « أصلٌ واحد صحيح يدل على اِنثناء و عيّاج»[1]، و من هذا الأصل أخذت مشتقّاته التي تدلُّ على الميل و الانثناء و الرّحمة لكن يبدو أنَّ في أصل الاشتقاق اللُّغوي اِعتبارًا لعلاقة ميلٍ بين المتعاطفين[2]، إمَّا بالإيجاب أو بالسّلب فقولهم: عطفت الشّيء على الشّيء إذا أملته إليه هي عطف إيجاب و قولهم: عطف يعطف عطفًا يعني اِنصرف هو عطف سلبي. و هذا يتلاءم مع معنى العطف الاصطلاحي و هو صيغة معيّنة من صيغ التّعبير اللُّغوي بحيث يكون « تابع يدلُّ على معنى مقصود بالنّسبة مع متبوعه و يتوسّط بينه و بين متبوعه أحد الحروف العشرة»[3]، و هي المسمّاة بحروف العطف و يدلُّ بعضها على الجمع مثل (الواو، ثمَّ) و بعضها على التّفريق مثل (أو، بل)، و ثمَّة ملاحظات يحسن أن نتقدّم بها من أهمّها:

1- اِهتمام ابن عاشور بترجيح العطف في أكثر المواضع التي يجوز فيها العطف على غيره: و ذلك ظاهرٌ من خلال القراءة المتأنّية للتّفسير، و لعلَّه يكون له مزيد بحث في

---

[1]- معجم مقاييس اللُّغة، ابن فارس، ص 759، و يراجع شرح المفصّل، ابن يعيش، ج 8، ص 88.

[2]- يراجع بلاغة العطف في القرآن الكريم، د.عفت الشرقاوي، ص 52.

[3]- معجم التّعريفات، الشريف الجرجاني، ص 124.

موضعه، إلاَّ أنَّ الذي يلفت النّظر هو أنَّ السّبب في اِختياره العطف يتمثّل في مراعاته للوصل و ترجيحه على الفصل مراعاةً للتّناسق بين عبارات القرآن الكريم و آياته و سوره، و ربَّما ألجأه ذلك إلى اختيار العطف في مواضع ربَّما كان اللاّئح فيها ترجيح الاستئناف مثلاً، كاختياره العطف في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ذَٰلِكُمۡ كَانَ يُؤۡذِي ٱلنَّبِيَّ فَيَسۡتَحۡيِۦ مِنكُمۡۖ وَٱللَّهُ لَا يَسۡتَحۡيِۦ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ ﴾[1]؛ إذ جزم بأنَّ جملة ﴿ وَٱللَّهُ لَا يَسۡتَحۡيِۦ مِنَ ٱلۡحَقِّ ﴾ معطوفة على جملة ﴿ فَيَسۡتَحۡيِۦ مِنكُمۡۖ ﴾ مع اِختلاف نوعهما[2]، و ذلك على الرّغم من أنَّ اِعتبار (الواو) فيها مستأنفة أمرٌ جائز و لائح بل و ربَّما كان أكثر دلالة على ما قرّره من اِعتبارها عاطفة، إذ يرى أنَّ دلالة عطف الاسميّة على الفعليّة هنا « للدّلالة على أنَّ هذا الوصف ثابتٌ دائم لله تعالى لأنَّ الحقَّ من صفاته»[3].

و من ثمَّ تكرّر عنده تعبير « اِستئنافٌ بياني أو عطفٌ صوري»[4] في مواضع وجد فيها الشّكل السّياقي الذي يرشّح الاستئناف، مع شعوره بوجوب الرّبط بين المعنى السّابق و اللاّحق، فلم يسلِّم بالاستئناف من حيث المضمون –و إن اِضطرّ إلى التّسليم به من حيث الشّكل– فجمع بين الأمرين باعتبار هذا الاستئناف بيانيًا أو أنَّه عطفٌ

---

[1]– سورة الأحزاب، آ: 53.

[2]– يراجع التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 22، ص 88.

[3]– المصدر نفسه، ج 22، ص 89.

[4]– و العطف الصّوري يرمز لعطفِ الجمل على الجملِ دون المفردات، و ذلك لانتفاء المشاركة في الحكم بين المعطوف و المعطوف عليه. يراجع التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 4، ص 75.

صوري « وكان مقتضى الظّاهر ألاَّ تعطف هذه الجملة؛ لأنَّها مبيّنة لما أجمل من غاية الأمر بقتال المشركين، و لكنّها عطفت لَّما وقع من الفصل بينها و بين الجملة المبيّنة»[1].

2- اِهتمامه بالمناسبة بين الجملتين المتعاطفتين، و هو ناتجٌ أيضًا عن اِهتمامه بقضيّة التّلاحم بين جمل القرآن و آياته و معانيه أصلاً، فحين يتعرّض لقوله تعالى:﴿ وَلَا تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُواْۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَۚ وَسْـَٔلُواْ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴾[2]، يراه عطفًا على جملة ﴿ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْۚ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾[3]. و وجه المناسبة عنده « أنَّ التّمنيّ يحبّب للمتمنيّ الشّيء الذي تمنّاه، فإذا أحبّه أتبعه نفسه فرام تحصيله و اِفتتن به، فربَّما بعثه ذلك الافتنان إلى تدبير الحيل لتحصيله إن لم يكن بيده، و إلى الاستئثار به عن صاحب الحقِّ فيغمض عينه عن ملاحظة الواجب من إعطاء الحقِّ صاحبه و عن مناهي الشّريعة التي تضمّنتها الجمل المعطوف عليها»[4].

---

[1]- المصدر نفسه، ج 2، ص 207، و ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ ﴾ [سورة البقرة، آ: 193].

[2]- سورة النساء، آ: 32.

[3]- سورة النساء، آ: 29.

[4]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 5، ص 28.

اِهتمامه بتحديد نوع العطف، فهو كثيرًا ما ينصّ عليه و غالبًا ما يرمي من بيان نوع العطف إلى مرمى دلاليّ، فهو يفرّق بين عطف الغرض على الغرض و عطف الغرض على التّمهيد. فعطف الغرض على الغرض يقصد به نوعٌ من التّقسيم كما في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَآ أُنزِلَتۡ سُورَةٌ أَنۡ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَجَٰهِدُواْ مَعَ رَسُولِهِ ٱسۡتَـٔۡذَنَكَ أُوْلُواْ ٱلطَّوۡلِ مِنۡهُمۡ وَقَالُواْ ذَرۡنَا نَكُن مَّعَ ٱلۡقَٰعِدِينَ ﴾[1] يشير إلى أنَّ العطف هنا « عطف غرضٍ على غرض، قصد به الانتقال إلى تقسيم فرق المتخلّفين عن الجهاد من المنافقين و غيرهم و أنواع معاذيرهم و مراتبها في القبول»[2]. و أمَّا عطف الغرض على التّمهيد، فالمفهوم من كلامه أنَّ الجملة الأولى تمهّد في معناها لمعنى الجملة الثانية؛ فعطف ﴿ وَجَٰوَزۡنَا بِبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱلۡبَحۡرَ ﴾[3] على جملة ﴿ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوۡمِكُمَا بِمِصۡرَ بُيُوتٗا وَٱجۡعَلُواْ بُيُوتَكُمۡ قِبۡلَةٗ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾[4] هي من هذا النّوع، لأنَّ « اتّخاذ تلك البيوت تهيئةً للسّفر و مجاوزة البحر»[5].

كما يفرِّق بين عطف القصّة على القصّة، و بين عطف بعض أجزاء القصّة على البعض الآخر، و ذلك متكرّرٌ في تفسيره، إلاَّ أنَّه في بعض المواضع يتوقّف عند هذا التّمييز حينما يجد الحاجة إليه ملحّة؛ فعند قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنۡ

---

[1]- سورة التوبة، آ: 86.

[2]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 10، ص 287.

[3]- سورة يونس، آ: 90.

[4]- سورة يونس، آ: 87.

[5]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 11، ص 274.

أَسۡرِ بِعِبَادِي فَٱضۡرِبۡ لَهُمۡ طَرِيقٗا فِي ٱلۡبَحۡرِ يَبَسٗا لَّا تَخَٰفُ دَرَكٗا وَلَا تَخۡشَىٰ ﴾[1] يلاحظ أنَّها جاءت في سياق قصّة موسى عليه السلام التي بدأت من أوائل السّورة، إلاَّ أنَّه لا يرى أنَّها من باب عطف بعض القصّة على بعضها؛ و إنَّما يرجّح أنَّها من قبيل عطف قصّة على قصّة، و يدلّل على ذلك بأنَّ « تغيير الأسلوب في اِبتداء هذه الجملة مؤذن بأنَّ قصصًا طويت بين ذكر القصّتين، فلو اِقتصر على حرفِ العطف لتوهّم أنَّ حكاية القصّة الأولى لم تزل متّصلة»[2]، و يخلص من ذلك إلى أنَّ الواو فيها اِبتدائيّة « عاطفة قصّة على قصّة و ليست عاطفة بعض أجزاء قصّة على بعضٍ آخر»[3].

و من اِهتمامه بأنواع العطف من حيث دلالتها ما يسمّى بعطف الخاصِّ على العامِّ و هو متكرّرٌ أيضًا في تفسيره[4]، منه عند قوله تعالى: ﴿ وَٱذۡكُرۡنَ مَا يُتۡلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلۡحِكۡمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴾[5]، إذ « عطف الحكمة عطف خاصٍّ على عامٍّ، و هو ما كان من القرآن»[6]، و هو ينبّه على الدّلالة في في كثيرٍ من الأحيان، فعطف (نجواهم) على (سرّهم) في قوله تعالى: ﴿ أَلَمۡ يَعۡلَمُوٓاْ

1- سورة طه، آ: 77.

2- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 16، ص 269.

3- المصدر نفسه، ج 16، ص 270.

4- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 1، ص 483، ج 4، ص 204، ج 22، ص 18.

5- سورة الأحزاب، آ: 34.

6- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 22، ص 18.

أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ سِرَّهُمۡ وَنَجۡوَىٰهُمۡ وَأَنَّ ٱللَّهَ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ ﴾[1] مع أنَّ السرَّ أعمُّ من النّجوى « لينبّئهم باطّلاعه على ما يتناجون به من الكيد و الطّعن»[2]، و المراد أنَّه يطلعهم على علمه بأنَّهم يفعلون ذلك و أنَّه حادثٌ منهم، فهو يعلم سرّهم عمومًا و هو ما يكنّون من كيدٍ و طعنٍ على الإسلام، ثمَّ هو يعلم نجواهم خصوصًا و هي إفشاؤُهم لهذا الطّعن فيما بين بعضهم البعض، و هو هنا يجري على قاعدة تنزيل الخاصِّ مع العام منزلة التّغاير في الذّات كما نبّه السيوطي في الإتقان[3]، فإن كانت النّجوى تمثّل جزءًا من السرِّ إلاَّ أنَّ لها دلالة خاصّة، و هي أنَّهم يكشفون هذا السّر فيما بين بعضهم البعض و يتناجون به، و هذه منزلة من العصيان والكيد أشدّ من مجرّد الإسرار.

و يبلغ اِهتمام ابن عاشور بفرز هذه الأنواع و بيانها أنَّه يجتهد في تمييزها حتى في المواضع التي تحتمل أكثر من نوع، كما في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ ذِكۡرٗا كَثِيرٗا * وَسَبِّحُوهُ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلاً ﴾[4] فإن كان المراد بالتّسبيح الصّلوات النّوافل، فهو فهو عطف مغايرة؛ يعني عطف عامٍّ على عامٍّ، و إن كان المراد به هو قول (سبحان الله)، فهو « من عطفِ الخاصِّ على العام اِهتمامًا بالخاص»[5].

---

[1]- سورة التوبة، آ: 78.

[2]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 10، ص 274.

[3]- يراجع الاتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تقديم و تعليق د.مصطفى البغا، دار ابن كثير، ط 5، 1422هـ، ج 2، ص 861.

[4]- سورة الأحزاب، آ: 41-42.

[5]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 22، ص 48.

فكأنَّه يستكثر على التّابع أن يكون أبرز من المتبوع، و في هذا اِلتفاتٌ لعظم رتبة التّابع على المتبوع عنده، و لعلَّ المشرب البلاغي كان له أثره في ذلك.

فهذه الملاحظات تؤكّد القول بأنَّ ابن عاشور وظَّف معارفه المختلفة في خدمة موضوع الدّلالة بمناحيه المتعدّدة.

2- الوظيفة الدّلاليّة لسيّاق القسم:

القسم من الأساليب التي اِستخدمها القرآن الكريم في مواضع كثيرةٍ و لدلالاتٍ و معانٍ متعدّدة، و اِزدحمت كتب المفسّرين بالكلام عليه من نواحيه المختلفة اِبتداءً من التّعريف اللُّغوي و تتبّعًا لاستخدامه في العرف العربي و تعدادًا لأوجهه النّحويّة، و مواقعه الإعرابيّة، ثمَّ تعمّقًا في معانيه و أهدافه البلاغيّة و دلالاته.

اِهتمَّ النّحاة و البلاغيّون و المفسّرون المهتمّون بعلوم القرآن بدلالة القسم، و يُقصد بالقسم عندهم "التّوكيد"، فيرى "ابن القيم" أنَّ « المقسم عليه يراد بالقسم توكيده وتحقيقه»[1]، و هذا هو مفاد القسم منذ "سيبويه" الذي صرّح بذلك في قوله: « اِعلم أنَّ القسم توكيدٌ لكلامك»[2]، فهو « جملة فعليّة أو اِسميّة نؤكّد بها جملة موجبة أو منفيّة»[3]، عدّه بعض الباحثين « أفضل المؤكّدات»[4].

---

[1]- التّبيان في أقسام القرآن، ابن القيم الجوزية، ص 3.

[2]- الكتاب، سيبويه، دار الجيل، بيروت، ج 3، ص 104.

[3]- المفصّل في علم اللُّغة، الزمخشري، تح محمد عز الدين الصعيدي، دار إحياء العلوم، ط 1، 1410هـ ص 410.

[4]- التّعبير الفنيّ في القرآن، بكري شيخ أمين، دار الشروق، ط 6، 1400هـ، ص 246.

و هذه الدّلالة يشير إليها "ابن عاشور" في كثيرٍ من الأقسام التي يعرض لها، فقصد القسم في ﴿ لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾[1] هو « تأكيد حصول ذلك و تحقيق العزم عليه»[2]، إلاَّ أنَّه قد يتعدّى مجرّد تأكيد الخبر إلى دلالاتٍ أعمق مثل سياقة القرآن لإجابة الكفّار ﴿ إِذْ وُقِفُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْ ۚ قَالَ أَلَيْسَ هَٰذَا بِٱلْحَقِّ ۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَرَبِّنَا ۚ ﴾[3]

فهذا عنده « من اِستعمال القسم لتأكيد لازم فائدة الخبر»[4]، و ذلك لأنَّهم لا يؤكّدون بالقسم مجرّد أنَّ البعث حقٌّ لأنَّه معاينٌ و مشاهد فالتّأكيد واقعٌ بالمعاينة و المشاهدة و لأنَّ الله تعالى يعلم ذلك فلا يحتاج إلى تأكيد أحد، فيبقى أنَّهم « أكّدوا ذلك بالقسم تحقيقًا لاعترافهم للمعترف به لأنَّه معلومٌ لله تعالى، أي: نقرُّ و لا نشكُّ فيه فلذلك نقسم عليه»[5]، فهو تأكيدٌ لاعترافهم بما كانوا ينكرونه من قبل، و هذا هو مقصوده بلازم فائدة الخبر، إلاَّ أنَّ دلالة التّأكيد هذه –و إن كانت دلالة أصليّة للقسم– قد أثارت تساؤلاً عند بعض المفسّرين في المواضع التي يقسم فيها القرآن الكريم على بعض العقائد التي ينكرها المشركون، فجار الله "الزمخشري" يتساءل: « فإن قلت: النّاس قد أنكروا إتيان السّاعة و جحدوه، فهب أنّه حلفٌ لهم بأغلظ الأيمان و أقسم عليهم جهد القسم فيمين من هو في معتقدهم مفترٍ على الله كذبًا كيف تكون مصحّحة لما أنكروه ؟»[6].

---

[1]– سورة الأعراف، آ: 16.

[2]– التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 8، 2، ص 46.

[3]– سورة الأنعام، آ: 30.

[4]– التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 7، ص 188.

[5]– المصدر نفسه، ج 7، ص 189.

[6]– الكشّاف، الزمخشري، دار المعرفة، بيروت، ص 868.

و يجيب بأنَّ « هذا لو اِقتصر على اليمين، و لم يتبعها الحجّة القاطعة، و البيّنة السّاطعة»[1] و في هذا إشعارٌ بأنَّ القسم وحده هنا ليس تأكيدًا في حقِّ السّامع؛ لأنَّه لا يصدِّق المقسِم ابتداءً، و قد و جدنا أصداء هذا التّصور عند "ابن عاشور" في تفسيره فهو ينصُّ في غير موضع على أنَّ القسم لم يكن لإقناع المخاطبين في مثل هذا الموضع لنفس العلَّة التي ذكرها "الزمخشري"، ففي قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَأۡتِينَا ٱلسَّاعَةُۖ قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأۡتِيَنَّكُمۡ ﴾[2]. يرى أنَّه تعالى « أكَّد ما مقتضاه بلى من إثبات إتيان السّاعة بالقسم على ذلك للدّلالة على ثقة المتكلِّم بأنَّها آتيةٌ، و ليس ذلك لإقناع المخاطبين»[3]. و قد يثير هذا الكلام تساؤلاً و هو ما فائدة القسم إذًا مع أنَّ القرآن كلّه خطابٌ لمستمع؟ و لعلَّ "ابن عاشور" اِستشعر هذا التّساؤل فذيَّل قوله السّابق بقوله: « و هو تأكيدٌ يروّع السّامعين المكذّبين»[4].

فالقسم في هذه المواضع إذًا توكيدٌ إلاَّ أنَّه توكيدٌ لبيان ثقة المتكلِّم، و قد يكون لهذا أثره في نفس السّامع لا من قبيل الإقناع، و لكن من قبيل زحزحة ثقته بالنّقيض، و هذا المعنى هو الذي نجده أيضًا في تفسيره للقسم في صدر سورة الزّخرف[5]، « فالقسم بالقرآن تنويهٌ بشأنه، و هو توكيدٌ لما تضمّنه جواب القسم، إذ ليس القسم هنا برافعٍ

1- الكشّاف، الزمخشري، دار المعرفة، بيروت، ص 869.

2- سورة سبأ، آ: 03.

3- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 22، ص 138.

4- المصدر نفسه، ج 22، ص 139.

5- و ذلك عند قوله تعالى: ﴿ حمٓ * وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ﴾ [سورة الزّخرف، آ: 01-02].

لتكذيب المنكرين، إذ لا يصدّقون بأنَّ المقسم هو الله تعالى، فإنَّ المخاطب بالقسم هم المنكرون»[1].

فدلالة التّأكيد تتطوّر عند "ابن عاشور" و يلاحظ فيها أحوال المتكلّمين و المخاطبين حتى إنَّ البواعث النّفسيّة للقسم تحتلُّ عنده اِهتمامًا في حديثه عن دلالته، فكفّار قريش حين أقسموا بالله جهد أيمانهم ﴿ جَآءَهُمۡ نَذِيرٞ لَّيَكُونُنَّ أَهۡدَىٰ مِنۡ إِحۡدَى ٱلۡأُمَمِۖ ﴾[2] كانوا كاذّبين يقينًا في هذا القسم، بدليل آخر الآية و هو: ﴿ فَلَمَّا جَآءَهُمۡ نَذِيرٞ مَّا زَادَهُمۡ إِلَّا نُفُورًا ﴾. و هنا يحاول "ابن عاشور" توجيه القسم إلى دلالة نفسيّة سيطرت عليهم حالة صدوره منهم، فهم يتعرّضون « للمحاورة أو المفاخرة بينهم و بين بعض أهل الكتاب ممّن يقدم عليهم بمكة، أو يقدمون هم عليهم في أسفارهم إلى يثرب أو إلى بلاد الشّام، فربَّما كان أهل تلك البلدان يدعون المشركين إلى اِتّباع اليهوديّة أو النّصرانيّة، و يصغّرون الشّرك في نفوسهم، فكان المشركون لا يجرؤون على تكذيبهم لأنَّهم كانوا مرموقين عندهم بعين الوقار؛ إذ كانوا يفضّلونهم بمعرفة الدّيانة و بأنَّهم ليسوا أمّيّين و هم يأبون أن يتركوا دين الشّرك فكانوا يعتذرون بأنَّ رسُول القوم الذين يدعونهم إلى دينهم لم يكن مرسلاً إلى العرب، و لو جاءنا رسولٌ لكنَّا أهدى منكم»[3].

و من ثمَّ يكون القسم خرج منهم على وجه التّأكيد في ظاهره، إلا أنَّهم لا ينوون هذا التّأكيد و لا العزم على ما قالوه؛ و إنَّما كان القسم « حال النّفور من قبول دعوة

---

[1]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 25، ص 159.

[2]- سورة فاطر، آ: 42.

[3]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 22، ص 330.

النّصارى إيّاهم إلى دينهم، أو من الاتّعاظ بمواعظ اليهود في تقبيح الشّرك، فأقسموا ذلك القسم، و باعثهم عليه النّفور من مفارقة الشّرك، فلمَّا جاءهم الرّسول ما زادهم شيئًا و إنَّما زادهم نفورًا»[1].

و قريبٌ من هذا في مراعاته للبواعث النّفسيّة معالجته لقسم فرعون ﴿ فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِّثْلِهِۦ ﴾[2] فحالة فرعون في ذلك الوقت صوّرها "الزمخشري" بأن « فرائصه كانت ترعد خوفًا ممَّا جاء به موسى عليه السلام لعلمه و إيقانه أنَّه على الحقِّ، و أنَّ المحقَّ لو أراد قود الجبال لانقادت، و أنَّ مثله لا يخذل و لا يقلّ ناصر، و أنَّه غالبه على ملكه لا محالة»[3]. و هذه حالة ثورة الغضب و الحيرة و الخوف و الهلع ممَّا « يخالج نفوس النّاس من تصديق موسى، و كونه على الحقِّ لعلَّ ذلك يفضي بهم إلى الثّورة على فرعون و إزالته من ملك مصر»[4]، و هذه الحالة هي الباعثة على القسم الذي عقده فرعون بأن يأتي بسحرٍ مثل سحر موسى، و لعلَّ هذا هو تفسير قول "ابن عاشور": « و القسم من أساليب إظهار الغضب»[5].

و من ثمَّ يصحُّ أن يقال: إنَّ اِهتمام "ابن عاشور" بمترع القسم كان نتيجة لتأمّله في عمق الدّلالة بدلاً من الوقوف على القول بمجرّد التّأكيد، فالقسم في سورة النّازعات–الذي يحتمل أن يكون قسمًا بجماعات الرّماة و الجمَّالة و الفرسان– هو

---

[1]– التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 22، ص 334.

[2]– سورة طه، آ: 58.

[3]– الكشّاف، الزمخشري، دار المعرفة، بيروت، ص 658–659.

[4]– التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 16، ص 244.

[5]– المصدر نفسه، ج 16، ص 245.

تعريضٌ « بتهديد المشركين بحربٍ تُشنُّ عليهم، و هي غزوة فتح مكّة، أو غزوة بدر مثل سورة العاديات و أضرابها»[1]. و هذا اِلتفاتٌ بدلالة القسم إلى دلالة ما وراء القسم فإنَّ الظّاهر أنَّ القسم مفاده أهوال يوم القيامة و عذائها، لكن التّعمق في ألفاظ القسم و اِحتمالاتها جعل "ابن عاشور" يفهم منه دلالة أبعد و هي أنَّه يحصل منه « تعريضٌ بعذابٍ في الدُّنيا»[2].

[1]- التّحرير و التّنوير، الطاهر بن عاشور، ج 30، ص 64.

[2]- المصدر نفسه، ج 30، ص 65.

خاتمة

– خاتمـــة:

لقد تمّ بفضل الله و عونه إتمام هذا البحث، و لم يكن بمقدوري مهما بذلت من جهد و بأيّ حالٍ من الأحوال أن أحيط بجميع جوانبه نظرًا لتشعّبه و دقّته. فالعلاقة بين النّحو و الدّلالة كانت بالفعل إشكاليّة شغلت بال القدماء و المحدثين، و كانت مجالاً خصبًا لإثراء الدّراسات اللُّغويّة النّظريّة و التّطبيقيّة في درس العربيّة. و بعد هذه الدّراسة المتواضعة، و الشّواهد المعتمدة أحاول أن أجمل بعض نتائج البحث المتوصّل إليها:

أولاً: للنّحو تاريخٌ و دورٌ هامٌّ في تعلُّم اللُّغة، فهو يدرس العلاقات بين مكوّنات الجملة و يمكِّننا من فهم الأسُس التي تبنى عليها. فحين نتعلَّم لغةً ما، فإنَّنا نحاول فهم النّظام المتحكّم فيها، إذ ليست الجملة مجرّد رصفٍ للكلمات الواحدة تلوى الأخرى و إنَّما هي تأدية واعية مسيّرة بقوانين إعرابيّة و دلاليّة تكتسب بالممارسة.

ثانياً: الدّلالة عند اللِّسانيّين سواءٌ أُدركت من خواصّها الذاتيّة أو من وظائفها هي مكوّنٌ من مكوّنات نظام النّحو المسيطر على جميع أنظمة الأبنية الإعرابيّة.

ثالثاً: قوّة حضور الدّلالة من قوّة النّظام الإعرابي المسيّر للأبنية المحليّة في الجملة و إذا ضعف هذا النّظام في مستوى من المستويات فإنَّ الدّلالة تضعف و يضعف توجيهها للمعنى النّحوي.

رابعاً: إنَّ فكرة الفصل بين الواقع اللُّغوي للمبنى (و هو ما يتمثّل في صورة اللُّغة) و الواقع اللُّغوي للمعنى (و هو ما يتمثّل في مضمون اللُّغة)، لا وجود له في الواقع

الاستعمالي لأنظمة اللُّغات، إذ لا صورة (مبنى) بلا مضمون (معنى) يحقّقها و يجعل منها أداةً للتّواصل و لا مضمون بلا صورة تكون له قانوناً ينضبط به و نموذجاً يحتذيه.

خامساً: أكّدت الدّراسة على علاقة الإعراب بالنّص القرآني، فهي علاقةٌ وظيفيّة دلالية مستمدّة من أهميّة اللُّغة العربيّة و مكانتها، حيث أخذت العربيّة شكلاً أفضلَ بعد نزول القرآن الكريم، و به غدت لُغة فصاحة عاليّة تتحدّى كلّ فصيحٍ. و بذلك أصبح الإعراب من الأدوات الموصلة إلى تدبُّر معاني القرآن؛ إذ بلغ من الأهميّة في فهم المعنى و توجيه الدّلالة، و الإشارة إلى البلاغة، و جمال التّركيب، ما دفع بعض العلماء أن يجعله من "إعجاز القرآن العظيم و خلوده إلى أن يرث الله الأرض و من عليها". فلا إعراب للنّص القرآني الكريم إن لم يكن هناك فهم للمعنى قبل الإعراب؛ لأنَّ (الإعراب فرع المعنى).

سادساً: يتّصل و يتكامل كلٌّ من الإعراب و المعنى و السّياق، فالإعراب فرع المعنى و السّياق هو الذي يرشد إليه و إلى اِختيار الرّاجح منه على غيره.

سابعاً: تكامل علمي النّحو و المعاني في تفسير "التّحرير و التّنوير" بدليل عناية "ابن عاشور" بالتّركيب و الدّلالة منظوراً إليهما من وجهةٍ وظيفيّة. فبعلم النّحو يتحقّق فهم البنية التّركيبيّة و دلالتها، و بعلم المعاني تتحدّد أهداف التّعبير و التّواصل، و بهما و بالمستويات الأخرى يُوقف على التّراكيب و أسرارها.

ثامناً: تتجلى مباحث الدّلالة واضحة في الأسوقة النّحويّة المختلفة في كتاب الله ﷻ، لأنَّها الأوعية التي ينصبُّ فيها التّعبير عن المعنى، و التي تتعانق فيها الألفاظ في مواضعها المختلفة لكي تؤدّي معاً وظيفتها الدّلالية.

تاسعاً: أولويّة النَّص القرآني في التّطبيق التّعليمي إلى جانب –النّصوص التّعليميّة ذات الاستعمال الواسع– كونه نصًّا لغويًّا و دينيًّا بما يحمله من خصائصٍ موضوعيّة و قيم حضاريّة و أخلاقيّة راقية من جهةٍ أخرى، و هذا الذي أكّده المعلم "محمد الطاهر بن عاشور" ذو الكفاءة العلميّة و التّعليميّة، الذي ضمّ في تفسيره ثقافته الواسعة، و علمه الغزير، و قدرته على الاستنباط و الاستدلال، و جمع فيه خلاصة دعوته الإصلاحيّة الإجتماعيّة، و النّفسيّة، و التّربويّة.

فهرس المصادر و المراجع

فهـــرس المصـــادر و المراجـــع

- **القـــرآن الكريـــم (روايـــة حفـــص).**

أولاً: المصـــادر:

(أ)

1- **الإتقان في علوم القرآن،** جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تح شعيب الأرناؤوط اعتنى به مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا، ط 1، 1429هـــ/2008م.

- **الإتقان في علوم القرآن** ،السيوطي، تقديم و تعليق د.مصطفى البغا، دار ابن كثير، 1422هـــ /2001م

2- **ائتلاف النّصرة في اختلاف نحّاة الكوفة و البصرة،** عبد اللطيف بن أبي الشرجي الزبيدي، تح طارق الجنابي، (د/ط)، عالم الكتب، بيروت، 1407هـــ/1987م.

3- **الإحكام في أصول الأحكام،** سيف الدين الآمدي، ض إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، لبنان (د/ت).

4- **الأشباه و النّظائر في النّحو،** جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتاب العربي تح طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، لبنان، ط 1، 1404هـــ/1984م.

5- **الأصول،** أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، تح أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة للطباعة و النشر، بيروت لبنان، 1973م.

6- **أضواء البيان،** محمد الأمين بن المختار الجنكي الشنقيطي، دار الفكر، 1415هـــ/1995م.

7- **إعراب القرآن،** أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، تح زهير زاهد، عالم الكتب، ط 3 1409هـــ/1988م.

8- **الاقتراح في علم أصول النّحو،** جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تح محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998م.

9- **أليس الصّبح بقريب** (آراء **إصلاحيّة في التّعليم و المجتمع**)، محمد الطاهر بن عاشور، دار السلام مصر 2006م.

10- **إنباه الرّواة على أنباء النّحاة**، جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط 1، 1406هـ/1986م.

11- **الإنصاف في مسائل الخلاف**، أبو البركات عبد الرحمن بن أبي سعيد ابن الأنباري، ط 4 ، دار إحياء التراث، 1380هـ/1961م.

12- **الإيضاح العضدي**، أبو علي الفارسي، تح د.حسن شاذلي فرهود، الدار المصرية، القاهرة 1969م.

(ب)

13- **البحر المحيط في أصول الفقه**، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تح عبد الستار أبو غدة وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، الكويت، ط 2، 1413هـ/1992م.

14- **البحر المحيط**، أثير الدين أبو عبد الله بن حيان الأندلسي، تحق عادل عبد الموجود، و علي معوض دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 1422هـ/2001م.

15- **بدائع التفسير**، ابن القيم الجوزية، جمع و توثيق و تخريج يسري السيد محمد، دار ابن الجوزي ط 1، 1418هـ/1997م.

16- **البرهان في علوم القرآن**، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تح أبو الفضل الدمياطي، دار الحديث القاهرة، مصر، 1427هـ/2006م.

17- **البيان و التّبيين**، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تح عبد السلام محمد هارون، مؤسسة الخانجي، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر، ط 3، (د/ت).

18- **البيان في غريب إعراب القرآن**، أبو البركات عبد الرحمن بن أبي سعيد ابن الأنباري، تح د.طه عبد الحميد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1400هـ/1980م.

(ت)

19- **تأويل مشكل القرآن،** أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، تح أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ط 2، 1393هـ/1973م.

20- **التّبيان في إعراب القرآن،** أبو البقاء عبد الله بن الحسين العبكري، مر محمد حسين شمس الدين دار الكتب العلمية، ط 1، (د/ت).

21- **التّبيان في أقسام القرآن،** ابن القيم الجوزية، دار الفكر، (د/ت).

22- **تبصير الرّحمن و تيسير المنّان،** علي بن أحمد بن إبراهيم المهايمي، عالم الكتب، بيروت، ط 2 1403هـ/ 1983م.

23- **التّحرير و التّنوير،** محمد الطاهر ابن عاشور، دار سحنون للنشر و التوزيع، تونس، 1984م.

24- **تاج العروس من جواهر القاموس،** محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، دراسة و تح علي شيري، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1994م.

25- **تاج اللُّغة وصحاح العربيّة "الصّحاح"**، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، تح أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 4، 1990م.

26- **التّسهيل في علوم التّنزيل،** محمد بن أحمد ابن جزي الغرناطي، ض د.عبد الله الخالدي، شركة الأرقم، بيروت، (د/ت).

27- **تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان،** محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق زكريا حميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، (د/ت).

28- **التّفسير و المفسّرون،** محمد حسين الذهبي، دار القلم، بيروت، لبنان، ط 1، (د/ت).

(ج)

29- **الحيوان،** أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تح يحي الهاشمي، دار و مكتبة الهلال، 1997م.

(خ)

30- **الخصائص،** أبو الفتح عثمان ابن جني، تح محمد علي النجار، دار الكتاب اللبناني، (د/ت).

(د)

31- **الدّر المصون في علوم الكتاب المكنون**، أبو العباس أحمد بن يوسف السمين الحلبي، تح عرفات مطرجي مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 1، 1418هـ/1998م.

32- **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، تح و تقديم رضوان الداية و فايز الداية، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 1، 2007م.

- **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، الجرجاني، تصحيح و تعليق محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية بيروت، (د/ت).

33- **الدّيوان**، أوس بن حجر بن مالك التميمي، تح محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، لبنان ط 3، 1399هـ/1979م.

(ر)

34- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السّبع المثاني**، شهاب الدين الألوسي بن عبد الله الحسيني البغدادي، تح محمد أحمد الآمد، و عمر عبد السلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، (د/ت).

(س)

35- **السّبعة في القراءات**، أبو بكر أحمد بن العباس بن مجاهد التميمي البغدادي، تح د.شوقي ضيف دار المعارف، القاهرة، ط 2، 1402هـ/1982م.

(ش)

36- **شرح الأشموني على ألفية ابن مالك (منهج السالك)**، أبو الحسن نور الدين علي بن محمد الأشموني، تح إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1997م.

37- **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، بهاء الدين عبد الله بن عقيل، تح محمد محي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، (د/ت).

38- **شرح المعلقات العشر و أخبار شعرائها**، محمد الأمين بن المختار الجنكي الشنقيطي، تح محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، (د/ت).

39- **شرح المفصّل،** موفق الدين بن يعيش، تقديم و وضع الهوامش بديع إميل يعقوب، عالم الكتب بيروت، (د/ط/ت).

(ص)

40- **الصّاحبي في فقه اللُّغة العربيّة و مسائلها و سنن العرب في كلامها،** أبو الحسين أحمد بن فارس تح عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف بيروت ، لبنان ، ط 1، 1414هـ/1993م.

(ط)

41- **طبقات فحول الشّعراء،** محمد بن سلاّم الجمحي، تح محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة 1973م.

(ف)

42- **فتح البيان في مقاصد القرآن،** صديق حسن خان، أم القرى للطباعة و النشر، القاهرة، (د/ت).

43- **الفروق في اللُّغة،** أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان 1403هـ/ 1983م.

(ك)

44- **الكتاب،** أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، تح و شرح محمد عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط 3، 1408هـ/1988م.

- **الكتاب،** سيبويه، تح محمد عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، (د/ت).

45- **كشّاف اِصطلاحات الفنون،** محمد علي التهناوي، وزارة الثقافة و الارشاد القومي، دمشق 1965م.

46- **الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التّأويل،** أبو القاسم محمود بن محمد الخوارزمي الزمخشري، تح محمد الصادق قمحاوي، شركة البابي الحلبي و أولاده بمصر، الطبعة الأخيرة 1392هـ/1972م.

- **الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التّأويل،** الزمخشري، عناية خليل مأمون شيحا، ط 1، دار المعرفة، بيروت، 1423هـ/2002م.

47- **الكلّيات (معجم في المصطلحات و الفروق اللُّغوية)**، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، أعدّه للطبع و وضع فهارسه عدنان درويش، و محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان ط 4، 1998م.

(ل)

48- **اللّباب في علل إعراب البناء و الإعراب**، أبو البقاء عبد الله بن الحسين العبكري، تح غازي مختار طليمات، دار الفكر المعاصر، بيروت، و دار الفكر، دمشق، ط 1، 1995م.

49- **لسان العرب**، أبو الفضل جمال الدين محمدبن مكرم بن منظور، الدار المصرية للتأليف و الترجمة و النشر، (د/ط/ت).

(م)

50- **المحتسب**، أبو الفتح عثمان ابن جني، تح علي النجدي ناصف، و عبد الحليم النجار، و عبد الفتّاح شلبي القاهرة، 2004م.

51- **المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، أبو محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي، دار ابن حزم ط 1، 1422هـ/ 2001م.

52- **المحكم في نقط المصحف**، أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، تح عزة حسن، مطبوعات مديرية حياة التراث القديم، دمشق، 1960م.

53- **المستصفى من علم الأصول**، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تح محمد مصطفى أبو العلا المطبعة الفنية المتحدة، مصر، 1391هـ/1971م.

54- **مشكل إعراب القرآن**، مكي بن أبي طالب القيسي، تح حاتم ضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت ط 2، 1405هـ/1985م.

55- **معاني القرآن و إعرابه**، أبو إسحاق إبراهيم السّري الزجاج، تح د.عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1408هـ/1988م.

56- **معجم الأدباء**، ياقوت الحموي، تح مرجليوث، مطبوعات دار المأمون، القاهرة، (د/ت).

57- **معجم التّعريفات،** علي بن محمد الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، ساحة رياض الصلح، بيروت 1990م.

- **معجم التّعريفات،** الشريف الجرجاني، الدار التونسية للنشر، 1971م.

58- **معجم العين،** الخليل بن أحمد الفراهيدي، تح عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، 1424هـ/2003م.

59- **المعجم المفصّل في علوم اللُّغة (الألسنيّات)،** محمد التونجي، و راجي الأسمر، دار الكتب العلمية بيروت، 1414هـ/1993م.

60- **معجم مقاييس اللُّغة،** أبو الحسين أحمد بن فارس، تح عبد السلام محمد هارون، دار الفكر بيروت، لبنان، ط 1، 1399هـ/1979م.

61- **مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب،** أبو محمد جمال الدين ابن هشام الأنصاري، تح عبد اللطيف محمد الخطيب، السلسلة التراثية، الكويت، ط 1، 1421هـ/2000م.

- **مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب،** ابن هشام الأنصاري، تح مازن المبارك، دار الفكر، بيروت 1979م.

- **مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب،** ابن هشام الانصاري، مر إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1418هـ/1998م.

62- **مفاتيح الغيب (التّفسير الكبير)،** أبو عبد الله محمد بن الحسين فخر الدين الرازي، إشراف مكتب التوثيق و الدراسات دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1426هـ/2005م.

- **مفاتيح الغيب (التّفسير الكبير)،** الرازي، دار حياء التراث، بيروت، (د/ت).

63- **المفردات في غريب القرآن،** الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تح محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د/ط/ت).

64- **المفصّل في علم اللُّغة،** أبو القاسم محمود بن محمد الخوارزمي الزمخشري، تح محمد عزالدين الصعيدي، دار إحياء العلوم، ط 1، 1410هـ/1990م.

65- **المقدّمة**، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تح عبد السلام الشدادي، بيت الفنون و العلم و الآداب الدار البيضاء، 2005م.

66- **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، أبو الحسن حازم القرطاجني، تح محمد الحبيب بن الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، 1966م.

67- **الموافقات في أصول الشّريعة**، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تح مشهور بن حسن آل سلمان دار ابن عفان، الرياض، السعودية ، ط 1، 1997م.

(ن)

68- **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، أبو البركات عبد الرحمن بن أبي سعيد ابن الأنباري، تح و تعليق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، 1998م.

69- **نظم الدّرر في تناسب الآيات و السور**، برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي، تخريج عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 1415هـ/1995م.

ثانياً: المراجـــع:

(أ)

70- **أثر القرآن في تطوّر النّقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري**، زغلول سلام محمد، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د/ت).

71- **أخبار النّحو بين البصريّين**، د.محمد حسين آل ياسين، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1939م.

72- **أسس تعلُّم اللُّغة و تعليمها**، هـ.دوقلاس براون، تر د.عبده الراجحي، و د.علي علي أحمد شعبان، دار النهضة العربية، بيروت، (د/ت).

73- **أشتات مجتمعات في اللُّغة و الأدب**، عباس محمود العقاد، دار المعارف، القاهرة، ط 2، 1970م.

74- **الأصول دراسة ابستيمولوجيّة للفكر اللُّغوي عند العرب**، تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة مصر، 2000م.

75- **أصول النّحو العربي**، محمد عيد، عالم الكتب، القاهرة، (د/ت).

76- **الأضداد في اللُّغة**، مطبعة المعارف، د.محمد حسين آل ياسين، بغداد، العراق، ط 1، 1394هـ/ 1974م.

77- **أضواء على الدّراسات اللُّغويّة المعاصرة**، نايف خرما، المجلس الوطني للثقافة والفنون، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1978م.

78- **إعراب الجمل وأشباه الجمل**، د.فخر الدين قباوة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1418هـ.

79- **آفاق جديدة في نظرية النّحو الوظيفي**، أحمد المتوكل، كلية الآداب، الرباط، المغرب، ط1 1993م.

80- **الألسنيّة التّوليديّة والتّحويليّة و قواعد اللُّغة العربيّة**، زكريا ميشال، المؤسسة الجامعية، بيروت لبنان، ط 2، 1986م.

(ب)

81- **البحث النّحوي عند الأصوليّين**، مصطفى جمال الدين، منشورات دار الهجرة، قم، إيران (د/ت).

82- **بلاغة العطف**، د.عفت الشرقاوي، دار النهضة العربية، بيروت، 1981م.

83- **البنى النّحوية**، نوام تشومسكي، تر يوئيل يوسف عزيز، مراجعة مجيد الماشطة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط 1، 1987م.

84- **بنية العقل العربي**، عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 1986م.

(ت)

85- **التّداوليّة عند العلماء العرب (دراسة تدالية لظاهرة الأفعال الكلاميّة في التّراث اللّساني العربي)**، د.مسعود صحراوي، دار التنوير، الجزائر، ط 1، 1429هـ/2009م.

86- **التصوّر اللُّغوي عند الأصوليّين**، أحمد عبد الغفار السيد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر 1996م.

87- **التّعبير الفنيّ في القرآن**، بكري شيخ أمين، دار الشروق، ط 6، 1400هـ/1980م.

88- **التّفكير اللّساني في الحضارة العربيّة**، المسدي عبد السلام، الدار العربية للكتاب، تونس 1981م.

(ج)

89- **ابن جني عالم العربيّة**، النعيمي حسام سعيد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط1 1990م.

(ح)

90- **الحركة الأدبيّة و الفكريّة في تونس**، محمد الفاضل ابن عاشور، الدار التونسية، ط 3، 1983م.

(خ)

91- **الخطاب القرآني (دراسة في العلاقة بين النّص و السّياق)**، خلود العموش، الجامعة الهاشمية، عالم الكتب الحديث، ط 1، 2005م.

(د)

92- **دراسات في اللّسانيات العربيّة (بنية الجملة العربيّة –التّراكيب النّحويّة و التّداولية– علم النّحو و علم المعاني)**، عبد الحميد مصطفى السيد، ط 1، الأردن، 2004م.

93- **دراسات في علم اللُّغة**، كمال بشر، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 2، 1971م.

94- **الدّراسات اللُّغويّة عند العرب إلى نهاية القرن الثالث الهجري**، د.محمد حسين آل ياسين مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط 1، 1981م.

95- **دراسة المعنى عند الأصوليّين**، طاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية للطباعة، الإسكندرية، مصر (د/ت).

96- **دروس في كتب النّحو**، د.عبده الراجحي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1975م.

97- **دلالة الألفاظ**، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو مصرية، 1991م.

98- **دلالة السّياق بين التّراث و علم اللُّغة الحديث**، عبد الفتاح البركاوي، دار المنار، القاهرة مصر، ط 1، 1411هـ.

99- **الدّلالة و النّحو**، صلاح الدين حسنين، توزيع مكتبة الآداب، الأردن، ط 1، (د/ت).

100- **دور الكلمة في اللُّغة**، أولمان ستيفن، تر كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، مصر ط 10، 1986م.

(ر)

101- **الرّسالة الرّمزيّة في أصول الفقه**، عادل فاخوري، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 2، 1990م.

(ش)

102- **الشّكل و الدّلالة (دراسة نحويّة للّفظ و المعنى)**، عبد السلام السيد حامد، دار غريب للطباعة الفجالة، القاهرة، مصر، 2002م.

103- **الشّيخ محمد الفاضل ابن عاشور حياته و أثره الفكري**، المختار بن أحمد عمار، الدار التونسية للنشر، 1985م.

(ظ)

104- **ظاهرة الإعراب في النّحو العربي**، أحمد سليمان ياقوت، ديوان المطبوعات، الجزائر، 1983م

(ع)

105- **العربيّة و علم اللُّغة البنيوي**، حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية الشاطبي، مصر، 1996م.

106- **علم الدّلالة**، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط 5، 1998م.

107- **علم الدّلالة**، جيرو بيير، تر منذر عياشي، دار طلاس للدراسات و الترجمة، دمشق، سوريا 1992م.

108- **علم الدّلالة**، كلود جرمان، و ريمون لوبلان، تر نور الهدى لوشن، بنغازي، ليبيا، 1995م.

109- **علم الدّلالة (دراسة نظريّة تطبيقيّة)**، حيدر فريد عوض، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر ط 1، 2005م.

110- **علم الدّلالة (دراسةً و تطبيقاً)**، نور الهدى لوشن، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي ليبيا ط 1، 1995م.

111- **علم الدّلالة عند العرب (دراسة مقارنة مع السّيمياء الحديثة)**، عادل فاخوري، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط 2، 1994م.

112- **علم الدّلالة العربي (النّظريّة و التّطبيق)**، فايز الداية، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1 1405هـ/1985م.

113- **علم الدّلالة (السّيمانتيكيّة و البراجماتيكيّة في اللُّغة العربيّة)**، شاهر الحسن، دار الفكر للنشر و التوزيع، الأردن، ط 1، 2001م.

114- **علمُ اللُّغة بين التّراث و المعاصرة**، مدكور عاطف، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر 1987م.

115- **علم اللُّغة**، حاتم الضامن، مطبعة دار الحكمة، الموصل، العراق، 1989م.

116- **علم اللُّغة العام (Cours de linguistique generale)**، فردينان سوسير، تر يوئيل يوسف عزيز، إصدار آفاق عربية (سلسلة الكتب)، الأعظمية، بغداد، العراق، 1985م.

117- **علم اللُّغة (مقدّمة للقارئ العربي)**، محمود السعران، دار الفكر العربي، القاهرة، 1962م.

(ف)

118- **في السّيميائيّات العربيّة (قراءة في المنجز التّراثي)**، قادة عقاق، مخبر النقد و الدراسات اللسانية سيدي بلعباس، مكتبة الرشاد للطباعة، الجزائر، 1425هـ/2004م.

119- **في النّحو العربي (نقد و توجيه)**، مهدي المخزومي، المكتبة العربية، صيدا، بيروت، 1964م.

120- **في نحو اللُّغة و تراكيبها (منهج و تطبيق)**، عمايرة أحمد خليل، عالم المعرفة، جدّة، العربية السعودية، ط 1، 1404هـ/1984م.

(ك)

121- **الكفاف (كتاب يعيد صوغ قواعد اللُّغة العربيّة)**، يوسف الصيداوي، دار الفكر، دمشق و دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 1، 1999م.

122- **الكلمة (دراسة لُغويّة معجميّة)**، حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط 2 1998م.

(ل)

123- **اللّسانيات الوظيفية (مدخل نظري)**، أحمد المتوكل، منشورات عكاظ، الرباط، 1989م.

124- **اللُّغة بين المعياريّة و الوصفيّة**، تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، 2006م.

125- **اللُّغة العربيّة معناها و مبناها**، تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979م.

- **اللُّغة العربيّة معناها و مبناها**، تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1994م.

126- **اللُّغة و المعنى و السّياق**، جون ليونز، تر عباس صادق الوهاب، مر يوئيل عزيز، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، 1987م.

127- **اللُّغة و علم اللُّغة**، جون ليونز، تر مصطفى التوني، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ط 1 1987م.

(م)

128- **مبادئ في قضايا اللّسانيات المعاصرة**، كاترين فوك، تر المنصف عاشور، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1984م.

129- **محاضرات في اللّسانيات**، فوزي الشايب، منشورات وزارة الثقافة، عمان، الأردن، ط1 1992م.

130- **المدخل إلى دراسة البلاغة العربيّة**، السيد أحمد خليل، دار النهضة العربية للطباعة و النشر بيروت، لبنان، 1968م.

131- **مدخل إلى اللّسانيات**، محمد علي يونس، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، بيروت، 2004م.

132- **المسافة بين التّنظير النّحوي و التّطبيق اللُّغوي**، عمايرة أحمد خليل، دار وائل للنشر، عمان الأردن، ط 1، 2004م.

133- **المرايا المقعّرة (نحو نظريّة نقديّة عربيّة)**، عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 2001م.

134- **مصادر البحث اللُّغوي**، محمد حسن عبد العزيز، نشر مكتبة الشباب، القاهرة، 1991م.

135- **مفهوم المعنى بين الأدب و البلاغة**، محمد بركات، دار البشير، عمان، الأردن، ط1، 1988م.

136- **مناهج البحث في اللُّغة**، تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1400هـ/1980م.

137- **منهج البحث اللُّغوي بين التّراث و علم اللُّغة الحديث**، علي زوين، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط 1، 1986م.

138- **من أسرار اللُّغة**، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط 6، 1978م.

139- **من البيداغوجية إلى الدّيداكتيك**، د.رشيد بناني، الحوار الأكاديمي و الجامعي، الدار البيضاء ط1، 1991م.

140- **المنوال النّحوي العربي (قراءة لسانيّة)**، عز الدين مجدوب، دار محمد علي الحامي، ط1، تونس 1998م.

(ن)

141- **النّحو التّعليمي و التّطبيق في القرآن الكريم**، محمود سليمان ياقوت، مكتبة المنار الجديدة الكويت، 1996م.

142- **نحو التّيسير**، أحمد الجواري، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ط 2، 1984م.

143- **النّحو المصفّى**، محمد عيد، مكتبة الشباب، القاهرة، 1973م.

144- **النّحو العربي و الدّرس الحديث**، عبده الراجحي، دار النهضة العربية، بيروت، 1986م.

145- **نظريّة المعنى في الدّراسات الحديثة**، كريم حسن ناصح، دار صفاء للنشر و التوزيع، عمّان الأردن، ط 1، 1427هـ/2006م.

146- **النّحو و الدّلالة**، عبد اللطيف حماسة، دار الشروق، بيروت، 2000م.

147- **النحو الوافي**، عباس حسن، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 5 ، 1975م.

148- **النّحو و كتب التّفسير**، د.إبراهيم رفيدة، الدار الجماهيرية للنشر و التوزيع، ط 2، 1990م.

(و)

149- **الوظيفة و البنية**، أحمد المتوكل، منشورات، عكاظ، الرباط، 1993م.

150- **وقائع لغويّة و أنظار نحويّة**، سالم علوي، دار هومة للطباعة و النشر، الجزائر، 2000م.

ثالثاً: الرسائل العلمية:

1- **الإعراب و دلالته على المعنى القرآني (دراسة نحويّة دلاليّة في كتب التّفسير)**، د.محمود رزايقية رسالة دكتوراه، جامعة "الجيلالي اليابس"، سيدي بلعباس، الجزائر، 2011م/2012م

2- **التّفكير البلاغي عند العرب (أسسه وتطوّره إلى القرن السادس)**، حمادي صمود، رسالة دكتوراه (مطبوع)، منشورات الجامعة التونسية، المطبعة الرسمية، تونس، 1981م.

3- **الدّراسات اللّغوية في التّحرير و التّنوير تفسير الشّيخ محمد الطاهر بن عاشور**، إمحمد ابن نبري رسالة ماجستير، جامعة "الأمير عبد القادر"، قسنطينة، الجزائر، 1414هـ/1993م.

4- **السّياق و دلالته في تفسير التّحرير و التّنوير لمحمد الطاهر بن عاشور**، محمد حدوارة، رسالة دكتوراه، جامعة "أبي بكر بلقايد"، تلمسان، الجزائر، 2011م/2012م.

رابعاً: الدوريات و المجلات العلمية:

1- **الاتّجاه الوظيفي في تدريس النّحو العربي**، علية بيبية، مجلة حوليات التراث، ع 09، مستغانم الجزائر، 2009م.

2- **الاتّجاه الوظيفي و دوره في تحليل اللُّغة**، أحمد يحي، مجلة عالم الفكر، وزارة الإعلام، الكويت ع 03، المجلد 20، (أكتوبر/نوفمبر/ديسمبر)، 1989م.

3- **أثر اللّسانيات في النُّهوض بمستوى مدرّسي اللُّغة العربيّة**، د.عبد الرحمن الحاج صالح، مجلة اللسانيات، ع 04، الجزائر، 1973م/1974م.

4- **الأسس العلميّة و اللُّغوية لبناء مناهج اللُّغة العربيّة في التّعليم ما قبل الجامعي**، د.عبد الرحمن الحاج صالح، مجلة اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية، ع 03، الجزائر، 2000م.

- **الأسس العلميّة و اللُّغويّة لبناء مناهج اللّغة العربيّة في التّعليم ما قبل الجامعي**، د.عبد الرحمن الحاج صالح، المجلة العربية للتربية، تصدرها المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، تونس، ع 02 1985م.

5- **تجديد النّحو بين العلميّة و التّعليميّة**، سليمان بن علي، مجلة الآداب و اللغات، ع 03، الأغواط الجزائر، ديسمبر، 2004م.

6- **تشومسكي و الثّورة اللُّغويّة**، الألسنية أحدث العلوم الإنسانية، جون سيرل، مجلة الفكر العربي ع 08-09، السنة الأولى، معهد الإنماء العربي، ليبيا، مارس، 1979م.

7- **تيسير النّحو ترفٌ أم ضرورة؟**، د.محمد صاري، مجلة الدراسات اللغوية، مركز الملك فيصل للبحوث و الدراسات الإسلامية، المجلد الثالث، ع 02، (يوليو/سبتمبر)، 2001م.

8- **الجملة في كتاب سيبويه**، د.عبد الرحمن الحاج صالح، مجلة المبرّز، ع 02، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر.

9- **في الرّاحلين الخالدين**، د.محمد الحبيب خوجة، النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة و أصول الدين، السنة الثانية و الثالثة.

10- **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، جمع و ترتيب عبد الرحمن قاسم، و ساعده ولده محمد الرئاسة العامة لشؤون الحرمين، (د/ت).

11- **المدرسة الخليليّة الحديثة و الدّراسات اللّسانيّة في العالم المعاصر**، د.عبد الرحمن الحاج صالح ضمن تقدم اللّسانيات في الأقطار العربيّة، وقائع ندوة جهوية، الرباط، أفريل، 1987م.

12- **المفهومات الأساسية للتحليل اللُّغوي عند العرب**، د.عبد الرحمن أيوب، مجلة اللّسان العربي المجلد 16، الرباط، 1978م.

13- **المنحى الوظيفي في التّراث اللُّغوي العربي**، د.مسعود صحراوي، مجلة الدراسات الإسلامية مركز الملك فيصل للبحوث و الدراسات الإسلامية، المجلد 5، ع 01، (أبريل/يونيه).

14- **منهج محمد الطاهر ابن عاشور في إصلاح التّعليم الإسلامي**، محمد مسعود جبران، مجلة الكلية الدعوية الإسلامية، ليبيا، ع 05، 1397هـ/1988م.

15- **نظرة في قرينة الإعراب في الدّراسات النّحوية القديمة و الحديثة**، (بحث)، بكر محمد صلاح الدين، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، ح 05، 1404هـ/1984م.

خامساً: البحوث المنشورة على المواقع الإلكترونية:

1- **تيسير النّحو في ضوء علم تدريس اللُّغات**، د.محمد صاري، جامعة "باجي مختار" عنابة، الجزائر مقال في الشّابكة بصيغة FILETYPE: DOC

سادساً: المراجع الأجنبية (لغة فرنسية):

1- Aborder la linguistique, Dominique Maingueneau, ed du Seuil, Paris, 1996.

2- Dictionnaire de didactique des langues, R.Galisson & D.Coste, Hachette Paris, 1976.

3- Dictionnaire de Linguistique, J.Dubois et autre, Larousse, Paris, 1989.

4- Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Oswald ducrot & Tzvetan Todorov, ed du Seuil, Paris, 1972.

5- Polémique en didactique, R.Besse & R.Galisson, CLE International, Paris 1980.

6- Prolégoménes à une théorie du langage, Hjelmslev Louis, les éditions de minuit, Paris, 1971.

7- Sémantique linguistique, J.Lyons, traduit par Durand Boulonnais, libraire Larousse, Paris, France, 1980.

8- Structures syntaxiques, N.chomsky ,traduit par Michel brandeau, edition du senile, 1969.

فهرس الموضوعات

فهـــرس الموضوعـــات

العنـــوان	الصفحـــة
الآيـــــة.	...
فكّ الرّموز المعتمدة.	...
مقدمـــــة.	**أ – ح**
المدخـــل: الطاهر بن عاشور في رحاب الدّراسات اللّسانية للُّغة و تدريسها.	(18-1)
أولاً: التّعريف بـــ "محمد الطاهر بن عاشور" و منهجه في التّفسير.	(9-2)
– اسمه و نسبه.	2-2
– ولادته و أسرته.	6-2
– نشأته و شيوخه.	5-3
– إصلاحه التّعليم في جامع الزيتونة.	7-6
– تفسير التّحرير و التّنوير في نظر العلماء.	(9-7)
– منهجه.	9-7
– وفاته.	9-9
ثانيًا: نشأة الدّراسات اللُّغويّة العربيّة.	11-9
ثالثًا: أثر المستوى التّركيبي و المستوى الدّلالي في إثراء الدّراسات اللُّغويّة.	(18-12)
أ- المستوى التّركيبي.	14-12
ب- المستوى الدّلالي.	18-14
الفصل الأول: النّحو و الدّلالة و أثرهما في الدّرس الدّيداكتيكي.	(97-20)
المبحث الأول: مفهوم مصطلح النّحو بين القديم والحديث	(40-20)
– توطئـــة: دواعي النّشأة.	25-20
أولاً: مفهوم النّحو و وظيفته بين الأصالة و المعاصرة.	(31-25)
– النّحو في المفاهيم اللّسانيّة المعاصرة.	31-28

أ- علم الصّرف (Morphologie).	29-28
ب- النّظم أو التّركيب (Syntaxe).	31-29
ثانيًا: مصطلح النّحو و تعدّد المشارب.	(36-31)
1- النّحو التّوليدي-التّحويلي (Grammaire-Générative Transformationnelle).	33-32
2- النّحو الوصفي (Grammaire Descriptive).	34-33
3- النّحو الوظيفي (Grammaire Fonctionnelle).	35-34
4- النّحو المعياري (Grammaire Normative).	36-35
ثالثًا: ظاهرة الإعراب في النّحو العربي.	(40-37)
- مفهوم الإعراب في لسان العرب.	39-39
- أثر الحركة الإعرابيّة في تحديد وظائف الكلم و فهمها.	40-39
المبحث الثاني: علم الدّلالة مفهومه و مجاله.	(71-41)
- توطئـــة: "المعنى" بين التّراث العربيّ و الدّرس اللّساني الحديث.	(49-14)
- أنواع المعنى.	49-48
- مفهوم الدّلالة لدى القدماء و المحدثين.	(71-49)
أولاً: مفهوم الدّلالة لدى القدماء.	51-49
أ- الدّلالة في اللُّغة.	53-51
ب- المفهوم الاصطلاحيُّ للدّلالة في التّراثِ العربيّ.	(65-53)
- الدّلالة عند اللُّغويّين و النّحويّين.	57-56
- الدّلالة عند البلاغيّين و النقّاد.	60-57
- الدّلالة عند الأصوليّين.	63-60
- الدّلالة عند المفسّرين.	65-63
ثانيًا: مفهوم الدّلالة في الدّراسات اللُّغويّة الحديثة.	(71-66)
أ- العلاقة بين الدّال و المدلول.	68-67
ب- عناصر المثلّث الدّلالي.	71-68

المبحث الثالث: تفاعل النّحو و الدّلالة في الدّرس الدّيداكتيكي.	(97-72)
– توطئة: مسار النّحو بين العلميّة و التّعليميّة.	(81-72)
– النّحو العلمي التّحليلي (Grammaire Scientifique Analysetique).	78-78
– النّحو التّربوي التّعليمي (Grammaire Pédagogique).	79-78
أولاً:النّحو و الدّلالة عند اللّسانيّين المحدثين.	(89-81)
أ/عند البنويّين.	83-82
ب/عند التّوليديّين (تشومسكي و تلاميذه).	84-83
ج/عند الوظيفيّين.	85-84
د/عند المدرسة التّخاطبيّة (التّداوليّة).	87-85
– العلاقة بين البنية و الوظيفة.	89-87
ثانيًا: النّحاة العرب و العلاقة بين النّحو و الدّلالة.	(92-89)
– النّحاة المتقدّمون.	91-90
– النّحاة المتأخّرون.	92-91
ثالثاً: علاقة النّحو بالدّلالة في المؤلّفات النّحويّة التّعليميّة.	97-93
الفصل الثاني: نظرية "الإعراب فرع المعنى" **دراسة تطبيقيّة في تفسير "التّحرير و التّنوير".**	(176-98)
– توطئـــة: نظريّة "الإعراب فرع المعنى".	106-99
أولاً: وظيفة النّحو في رأي الطاهر بن عاشور في فهم النّصوص.	111-107
ثانيًا: الأثر الدّلالي للإعراب عند الطاهر بن عاشور.	(124-112)
1- دلالة المضمر سواءٌ كان ضميرًا أو اسم إشارة.	115-113
2- دلالة الجملة.	121-115
3- دلالة شبه الجملة.	124-121
ثالثًا: أوجه الاعراب و أثره في المعنى القرآني كما يتصوّره الطاهر بن عاشور.	(148-124)
1- اِختلاف الأوجه في السّياق الإعرابي الواحد.	138-125

2- اِختلاف السّياق بتعدّد القراءات.	149-138
رابعاً: المشكلات الإعرابيّة و موقف الطاهر بن عاشور منها.	162-149
خامساً: الوظيفة الدّلاليّة للسّياق النّحوي (تفاعل الإعراب و المعنى و السّياق).	(176-163)
1- الوظيفة الدّلاليّة لسيّاق العطف.	171-164
2- الوظيفة الدّلاليّة لسيّاق القسم.	176-171
خاتمـــــة.	180-177
فهرس المصادر و المراجع.	197-181
فهرس الموضوعات.	202-198

تم بحمد الله