مواضع انتفاء دلالة العلامات الإعرابية على المعنى

جزاء محمد المصاروة*
أحمد سليمان البطوش**

* أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة مؤتة، الأردن
** باحث، وزارة التربية والتعليم، الأردن

الملخص

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن مواطن انتفاء دلالة العلامات الإعرابية على المعنى في العربية، وبيان ضرورة الاعتماد على قرائن معنوية أخرى بدل هذه العلامات في تلك المواطن.

بدأ البحث بالحديث عن أهم الآراء في وظيفة العلامات الإعرابية ودلالتها بين القدماء والمحدثين.

ثم تناول الباحثان بعض مواطن انتفاء دلالة العلامات الإعرابية، وأهمها التباين اللهجي، وظاهرتا الجوار والإتباع في العربية، والتوهم، وإعراب الحكاية، والضرورة الشعرية.

المقدّمة

لعل ظاهرة الإعراب من أكثر مسائل العربية التي وقف عندها العلماء والدارسون قديماً وحديثاً بين داعم لها ومشكّك فيها، من حيثُ دلالتها على المعنى، أو عدمُ دلالتها، وهذه المسألة من أكثر مسائل اللغة أهمية؛ إذ تقوم أبوابُ النحوِ عند النحاة على فكرتها، التي توطّدتْ من خلال نظرية العامل التي أرسى دعائمها الخليل بن أحمد الفراهيدي، فكان تغيُّر العلامة الإعرابية لافتاً لأنظار العلماء، حتى دفعهم ذلك إلى إخضاع أبواب النحو إليها، متناسين غيرَها من قرائن المعنى إلا في القليل النادر، وربطوا هذه العلاماتِ بالعوامل النحوية ربطاً قوياً، فما من حركة إلا بعامل.

وكانت وظيفة العلامات الإعرابية ودلالتها على المعاني محلَّ اختلاف بين العلماء، بدءاً من قطرب وانتهاء بالمستشرقين وبعضِ العلماء العرب كإبراهيم أنيس، إذ جعلها بعضهم لا تقوم إلا بوظيفة صوتية لا علاقة لها بالمعنى، وجعلَها أغلبُهم ذات دلالة قوية على المعاني.

ويهدف هذا البحث إلى الكشف عن بعض النماذج اللغوية، التي لم يكن للعلامة الإعرابية أيُّ دلالةٍ فيها على المعنى، إذ يكون الاعتماد في مثلِ هذه المواطنِ على قرائن أخرى غيرِ العلامةِ الإعرابية.

وهذه المواطنُ - وإن كانت تمثّل ظواهرَ قد تبدو نادرةً أو تبدو ضرورة من الضرورات - تُظهرُ عدم دلالة العلامات الإعرابية، وفهمُ المتلقي لمثل هذه الجمل يدل على وجود قرائنَ أخرى أدت إلى فهم المراد.

وقد جعل الباحثانِ مادةَ هذا البحثِ في تمهيد وستة محاور، فخصّصا التمهيدَ للحديث عن العلامات الإعرابية بين القدماء والمحدثين، والآراء المختلفة في دلالة العلامات الإعرابية على المعنى بين مؤيديها ومعارضيها. ثم جاء البحث في ستة محاور، يتناول كل محور موطناً من مواطن انتفاء دلالة العلامات الإعرابية على المعنى.

تمهيد - دلالة علامات الإعراب

لقد أسهب النحاة في الحديث عن العلامات الإعرابية، من حيث نوعها، سواءٌ في ذلك الحركاتُ والحروف، إلى الحد الذي نقول معه: قلما يُصنَّف كتابٌ في النحو، ولا يكون في مقدمته إشارةٌ إليها من هذا الجانب.

والإعراب في اصطلاح النحاةِ هو "اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل لفظاً أو تقديراً"[1]، ويقول المَناوي: "الإعراب عرفاً نحوياً: اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل لفظاً أو تقديراً"[2]. ويضيف الكفوي: "على القول بأنه لفظي: هو أثر ظاهر، أو مقدر يجلبه العامل في آخر الكلمة، أو ما نُزّل منزلته. وعلى القول بأنه معنوي: هو تغيّر أواخر الكلم، أو ما نُزّل منزلتَها لاختلاف العوامل الداخلة عليها لفظاً، أو تقديراً، وعليه كثير من المتأخرين"[3].

وعرّفه التهانوي بأنه "ما اختلف آخر المُعْرَب به..."[4]. وجاء في المعجم الوسيط أنه "تغيّر يلحق أواخر الكلمات العربية من رفع، ونصب، وجر، وجزم"[5].

والنظر بعناية إلى ما أوردته المعاجم السابقة من الحديث عن الإعراب، يُمَكّننا من الربط بدقة بين المعنى اللغوي، والمعنى الاصطلاحي له، فكما أن الإعراب لغة: هو "الإبانة، يُقال: أعرب عن لسانه، وعرَّب أي: أبان، وأفصح، وأعرب عن الرجل: بَيّن عنه، وعَرّب عنه: تكلم بحجته، وإنما سمي الإعراب إعراباً لتبيينه وإيضاحه"[6]، كذلك تفصح العلامات الإعرابية(الحركية منها والحرفية) عمّا يحمل كلام المتكلم من معانٍ، ودلالات إلى المتلقي. وهذا الربط نفسه هو الذي كان وراء اختيار النحاة لمصطلح (الإعراب).

وقد عوّل القدماء - من علماء العربية - على دلالة العلامات الإعرابيةِ على المعاني النحوية المختلفة كثيراً؛ حتى إننا لنجد في مذهبهم هذا إهمالاً ليس بالقليل إلى ما سواها من قرائن المعنى؛ لتترسخ في أذهانهم على مرّ العصور علاقةٌ وطيدةٌ بين العلامة الإعرابية والمعنى.

فهذا ابن فارس يرى: "أن الإعراب به تُميَّز المعاني، ويوقفُ على أغراض المتكلمين؛ وذلك أن قائلاً لو قال: (ما أحسن زيد) غير مُعْرب؛ أو(ضرب عمرو زيد) غير مُعْرَب، لم يوقَف على مراده. فإذا قال: ما أحسنَ زيداً! أو ما أحسنَ زيدٌ، أو ما أحسنُ زيدٍ؟ أبان بالإعراب عن المعنى الذي أراده، وللعرب في ذلك ما ليس لغيرها، فهم يُفرّقون بالحركات، وغيرها بين المعاني"[7]. وكذلك يرى ابنُ جني أنّ الإعراب هو: "الإبانة عن المعاني بالألفاظ، ألا ترى أنك إذا سمعتَ: أكرم سعيدٌ أباه، وشكر سعيداً أبوه، علمتَ برفع أحدهما، ونصب الآخر الفاعلَ من المفعول، ولو كان الكلام شَرْجاً[8]واحداً لاستبهم أحدُهما من صاحبه"[9]. ويرى العكبري أنّ الحركات "تُبيّن الفاعلَ من المفعول، وتُفرّق بين المعاني كما في قولهم: ما أحسن زيداً، فإنه إذا عُرِّي عن الحركات احتملَ النفيَ، والاستفهامَ، والتعجب. وكذلك قولك: ضرب زيدٌ عمراً، ولو عرّيته من الإعراب لم تعرف الفاعل من المفعول"[10].

وإلى ذلك أيضاً يذهب السيوطي بقوله: "من العلوم الجليلة التي اختصت بها [يعني العربية] الإعراب الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ، وبه يعرف المُخْبَر، الذي هو أصل الكلام، ولولاه ما مُيّز فاعلٌ من مفعول، ولا مضافٌ من منعوتٍ، ولا تعجب من استفهام، ولا صدر من مصدر، ولا نعت من تأكيد. . . "[11].

إلا أن من العلماء من خصص لكل علامة دلالتها كما يرى الزمخشري، فالرفع عنده علَمٌ للفاعلية، والنصب علَمُ المفعولية، والجر علَمُ الإضافة، وأما التوابع فهي في رفعها ونصبها وجرها داخلة تحت أحكام المتبوعات، يَنْصبُ عمل العامل على القبيلين انصبابةً واحدة[12]. وتبعه في ذلك ابن يعيش في شرح المفصل[13].

ونلحظ مما سبق أن الفكرة لدى النحاة واحدة، وإن اختلفت الألفاظ والعبارات، فهم يشيرون إلى أن العلامات الإعرابية دوالُّ على المعاني النحوية المختلفة.

غير أن من القدماء أنفسهم من خالف رأي جمهور النحاة، ونأى بنفسه جانباً مدلياً برأيه الخاص، ولعل خيرَ من مثّل هذا، إن لم يكن قد تفرّد به وحده، قطرب الذي يقول صراحةً: "لم يُعَرب الكلام للدلالة على المعاني، والفرق بين بعضها بعضاً؛ لأنا نجد في كلامهم أسماء متفقة في الإعراب مختلفة في المعاني، وأسماء مختلفة الإعراب متفقة المعاني. . . "[14].

ولم يقف قطرب عند هذا الحد، بل أخذ يسوق أمثلة وشواهد ليست بقليلة على ما ذهب إليه. يقول: "فما اتفق إعرابه واختلف معناه قولك: إن زيداً أخوك، ولعل زيداً أخوك، اتفق إعرابه واختلف معناه، ومما اختلف إعرابه واتفق معناه قولك: ما زيدٌ قائماً، وما زيد قائمٌ، اختلف إعرابه واتفق معناه، ومثله ما رأيته منذ يومين، ومنذ يومان، ولا مالَ عندك ولا مالٌ عندك، وما في الدار أحدٌ إلا زيدٌ، وما في الدار أحدٌ إلا زيداً. . . "[15].

فهو يُفصّل، ويكثر التفصيل إلى أن يخرج برأي يقول فيه: "إنما أَعربت العربُ كلامَها؛ لأنّ الاسم في حال الوقف يلزمه السكونُ للوقف، فلو جعلوا وصْلَه بالسكون أيضاً لكان يلزمه الإسكان في الوقف والوصل، وكانوا يبطئون عند الإدراج، فلما وصلوا وأمكنهم التحريك، جعلوا التحريك معاقباً الإسكان؛ ليعتدل الكلام". [16].

لقد ابتعد قطرب في تعليله هذا كلَّ البعد عن ربط الإعراب بالمعنى ذلك الربط، الذي قال به القدماء كثيراً، ليلفت انتباهنا إلى الوظيفة الصوتية. وربما دفع قطرباً إلى هذا الرأي إحساسُه بأن النحاة قد بالغوا في ربط العلامة الإعرابية بالمعنى إلى الحد الذي أهملوا معه قرائن المعنى الأخرى، التي كانوا لا يلجؤون إليها إلا إذا ضاقت بهم السبل، كالتقديم والتأخير في الجملة، وهو ما أُطلق عليه مصطلح (الرتبة النحوية)[17].

وقد تمسك بفكرة قطرب تلك من المحدثين إبراهيم أنيس، الذي يرى أن فائدة الحركات، أو العلامات الإعرابية هو وصل الكلام بعضه ببعض في أثناء الحديث، إذ يقول: "فليست حركات الإعراب في رأيي عنصراً من عناصر البنية في الكلمات، وليست دلائلَ على المعنى كما يظن النحاة، بل إن الأصل في كل

كلمة هو سكون آخرها، سواء في هذا ما يسمى بالمبني أو المعرب. إذ يوقف على كليهما بالسكون، وتبقى مع هذا، أو رغم هذا، واضحة الصيغة لم تفقد من معالمها شيئاً" (18).

ويؤيد إبراهيم أنيس رأيه هذا بما أورده في كتابه (من أسرار العربية) لبعض المستشرقين من آراء تتحدث عن العلامات الإعرابية، ودلالتها في اللغات السامية، وملخص الرأي: أنه لا وجود لربط بين الضمة والفاعلية، والكسرة والإضافة، والفتحة والمفعولية في اللغات السامية كما شرح النحاة(19).

وقد فنَّد المخزومي رأي إبراهيم أنيس فيما ذهب إليه، وكان يرى كما يرى القدماء من دلالة الحركات الإعرابية على المعنى؛ فقد ساق رأي إبراهيم أنيس كاملاً مفصّلاً إياه، ثم شرع بالرد عليه، ولسنا هنا بصدد ذكر كل ما قاله المخزومي في رده، وإنما نكتفي بإيراد بعض ما استأنس به حين كان يرد رأي أنيس، فهو يقول: "كيف يفسر الوقف على خالد في لغة من ينتظر؟ ولماذا كانت الدال مرفوعة، ومنصوبة، ومخفوضة في الجمل الثلاث؟ [يعني بذلك الحالات الإعرابية المختلفة لكلمة خالد، من رفع ونصب وجر] ولماذا لا تكسر لتنسجم حركة الدال مع حركة اللام قبلها... وعليه، فإن القول بأن الحركات إنما هي سد للحاجة إلى وصل الكلمات بعضها ببعض، وأنها ليست أعلاماً للمعاني، التي قصد إليها المتكلم، قول لم يحالفه التوفيق" (20).

أما إبراهيم مصطفى فيرى أن الضمة علم للإسناد، والكسرة علم للإضافة، والفتحة لا لشيء إلا للتخفيف، وقد استدل في كتابه (إحياء النحو) على أن الفتحة ليست علامة إعراب دالة على المعنى بجملة من القضايا، من أهمها: أن الفتحة نظير السكون في لغة العامة، وأن دورانها في اللغة كثير، وأنها تخالف أختيها الضمة والكسرة في ما قرره النحاة في أوجه الوقف على المتحرك، الذي قبله ساكن، فقالوا: إذا وقفتَ على كلمة قبل آخرها ساكن مثل عمرو وبدر، جاز لك نقل حركة الإعراب إلى هذا الساكن، إذا كانت ضمة أو كسرة، أما إذا كانت فتحة، فليس لك ذلك" (21).

ومما تقدم يتبين أن إبراهيم مصطفى تابع القدماء في دلالة الضمة على

الإسناد ودلالة الكسرة على الإضافة، لكنه خالفهم في دلالة الفتحة، فهي عنده ليست علماً على شيء، جاعلاً وظيفتها مرتبطة بالناحية الصوتية، فهي عنده حركة خفيفة مستحبة.

أما تمَّام حسان، فقد نظر إلى المسألة نظرة أكثر واقعية، حين رأى أن العلامات الإعرابية لا تتعدى أن تكون واحدة من علامات كثيرة، تدل على المعنى، فهو يقول: "ولا أكاد أملُّ ترديد القول: إن العلامة الإعرابية بمفردها لا تُعينُ على تحديد المعنى، فلا قيمةَ لها بدون ما أسلفت القول فيه تحت اسم "تضافر القرائن"، وهذا القول صادق على كل قرينة أخرى بمفردها سواءٌ أكانت معنويةً، أم لفظية، وبهذا يتّضح أن العاملَ النحوي، وكلَّ ما أثير حوله من ضجة لم يكن أكثر من مبالغة أدى إليها النظر السطحي، والخضوع لتقليد السلف، والأخذ بأقوالهم على علاتها. . . . "[22].

ويشير تمام حسان بهذا إلى قرائن أخرى دوال على المعنى، هي الصيغة، والربط، والأداة، والرتبة، والمطابقة، والتضام، والنغمة[23]. فيسهب في شرحها وبيانها مما لا يتسع المقام لذكره.

وممن ذهبوا إلى تأييد القدماء في رأيهم كذلك صبحي الصالح، إذ شرع يسوق الأمثلة، والشواهد على هذه الظاهرة، ويدلي بأدلة مؤيدة لذلك من أقوال القدماء، من مثل ابن فارس وغيره، حتى إنه يستأنس برأي بعض المستشرقين من مثل نولدكه (Noldeke) على وجود الحركة الإعرابية[24].

وقد شكك بعض المستشرقين في الإعراب فضلاً عن دلالته على المعنى من أمثال فوللرز (Vollers)، الذي كان يرى أن النص الأصلي للقرآن قد كتب بإحدى اللهجات الشعبية، التي كانت سائدة في الحجاز، والتي لا يوجد فيها كما لا يوجد في غيرها تلك النهايات المسماة بالإعراب، وأنه انتقل إلى هذا النص فيما بعد الشكل الأدبي للغة العربية، الذي هو عليه الآن. وهو يرى أن العربية الفصحى التي رواها لنا النحويون العرب الموجودة في القرآن، كما احتفظ بها الشعر في موازينه، هذه العربية يراها "فوللرز" مصنوعة، وهو ينكر على الإطلاق أن تكون هذه اللغة حية في مكة على عهد النبي، محمد - صلى

الله عليه وسلم - كما يشكُّ في أن يكون البدو الذين خرج من بينهم الشعراء يتكلمون هذه اللغة[25].

ومنهم كذلك "باول كاله (Paul E. K) الذي يقول: " . . . والنص القرآني الخالي من الضبط بالشكل، يعكس بوضوح اللغةَ العربية، التي كانت تُتكلم بمكة، غير أن العرب كانوا قد تعوّدوا أن يَعُدّوا اللغةَ البدوية نموذجاً للنطق الصحيح، فبهذه اللغة نُظم الشعر العربي الجاهلي، وكان كل عربي مزهواً بذلك. وإذا كانت كلمة الله لا يصح أن ترتَّل بلغة أقل مستوى من أية لغة أخرى، فقد بدأت في العواصم الإسلامية في ذلك العصر المبكر في الكوفة، والبصرة، والمدينة، ومكة دراسة نشطة للشعر البدوي، فكان الرجال المهتمون بهذا النمط في اللغة العربية يذهبون إلى جيرانهم من البدو، ويجمعون ما أمكنهم من أشعارهم . . . وقد اتُّخذت المادة، التي جمعت بهذه الطريقة أساساً للعربية النموذجية، التي ابتدعها النحويون، ثم حُذيت لغة القرآن على نمطها"[26].

ويستغرب رمضان عبد التواب عدم تقبل بعض العلماء لدلالة الحركات على المعاني، "فإن عقلية المجتمع في البيئة العربية أرادت التفريق بين أحوال الكلمة في الجملة، بعد أن فاتها، ولم يتيسر لها التفريق فيها باللواحق، كما هي الحال في اللاتينية مثلاً، أرادت التفريق بهذه الحركات، وأرادت أن تكون الضمة علماً للإسناد، والكسرة علماً للإضافة، والفتحة علماً للمفعولية، كما يقول كثير من القدماء. أو لا تكون الفتحة خاصة علماً لشيء، كما يفهم من كلام الخليل وسيبويه، والكوفيين في المنصوبات، وكما يصرح الأستاذ إبراهيم مصطفى في كتابه إحياء النحو"[27].

ويشير عبد التواب هنا إلى رأي منسوب للخليل أورده سيبويه بلفظ "إن الفتحة والكسرة والضمة زوائد، وهنّ يَلْحقن الحرف، ليوصل إلى التكلم به، والبناء هو الساكن، الذي لا زيادة فيه"[28]. وقد يتبادر إلى الأذهان أن الخليل، وتلميذه بعبارتهما هذه، قد أفرغا العلامات الإعرابية من دلالاتها المعنوية، وحمّلاها وظيفة الوصل في الكلام، والمسألة إذا ألقي عليها وارفٌ من التأمل والحذر، فليست كما يُظن؛ لجملةٍ من الأسباب في أولها: أن النحاة فيما بعد لم

يحملوا على المتقدمين: الخليل، وسيبويه حملتهم على قطرب - مثلاً - لإدراكهم أنهما لم يرميا إلى ما رمى إليه الأخير، فالأمر لم يعدُ أن يكون تلميحاً منهما إلى وظيفة أخرى للعلامات الإعرابية، أما ثانيها: أن العبارة ليست صريحة في نفي الدلالة المعنوية، وليس لأحد أن يدعي ذلك؛ أي أن يدعي النفي مطلقاً. زد على ذلك أن الكتاب يخلو خلواً تاماً من الإشارة - هنا أو هناك - إلى نفي الدلالة، بل إن المتأمل في عباراته يطمئن إلى أن الخليل، وسيبويه هما من ألهما فكرة دلالة العلامات الإعرابية على المعاني إلى خالفيهم.

ويميل الباحثان إلى أنه لا يمكننا تجاهل ما للعلامات الإعرابية من دلالة على المعنى أياً كان دور هذه الدلالة، وأنها كعود في حُزمة القرائن التي تتضافر لتؤدي وظيفة النص أو العبارة من حيث الدلالة، ولكن دلالة هذه العلامة تنتفي أحياناً في حدود ضيقة سيفصلها هذا البحث.

المحور الأول - التباين اللهجي

اللهجة مجموعة من الصفات والخصائص اللغوية التي تنتمي إلى بيئة خاصة، ويشترك في هذه الصفات جميع أفراد هذه البيئة، ويرى بعض الدارسين أن اللهجة هي طريقة معينة في الاستعمال اللغوي، توجد في بيئة خاصة من بيئات اللغة الواحدة[29]، أو هي العادات الكلامية لمجموعة قليلة من مجموعة أكبر من الناس، تتكلم لغة واحدة[30].

وما تتميز به لهجة عن أخرى في بعض الأداء داخل اللغة ليس قصراً على جانب من اللغة دون الآخر، وإنما يشمل جميع المستويات اللغوية، التي درسها العلماء من الصوت والصرف والدلالة إلى النحو، الذي يدرس التركيب الأكبر للغة.

ولكن الأمر، الذي يلفت الانتباه هو أن بعض العلماء كان ينصب جلّ اهتمامهم في دراسة اللهجات العربية على البنية الصوتية، والصرفية حتى إن المحدثين بالغوا في هذا الجانب، ومن الأمثلة على المؤلفات اللهجية، التي ركزت على الناحية الصوتية والصرفية كتاب "اللهجات في كتاب سيبويه"

لصالحة آل غنيم، وكتاب "اللهجات العربية نشأة وتطوراً" لعبد الغفار هلال، و"لهجات العرب" لأحمد تيمور باشا، فبدا الأمر وكأنه ينحصر في هذين الجانبين، مهملاً - في الغالب - جانب التركيب، أو الجانب النحويّ، والشواهد النحوية كثيرة بما يكفي للدلالة على وجود كثير من العادات اللهجية في النحو، وهو ما يتناوله هذا البحث في هذا المحور، بالإضافة إلى ما يَصُبُّ في الاتجاه نفسه من المحاور اللاحقة. وهذه اللهجات، وإن كانت من المستوى غير الفصيح في الغالب، تمثل مواضع تنتفي فيها دلالة العلامات الإعرابية على المعنى.

ومن مظاهر التباين اللهجي التي رصدها الباحثان وظهر فيها انتفاء دلالة العلامات الإعرابية على المعنى ما يلي:

حذف الحركة الإعرابية

إذا كانت العلامة الإعرابية في عرف النحاة دليلاً على المعنى داخل الجملة أو السياق؛ أو أنها ضرورة من الضرورات الواجب ملازمتها للتركيب النحوي لديهم، فإنه لا بدّ لهم أن يبحثوا عن مسوغ لبعض الشواهد النحوية التي رويت، وقد تخلّت في بعض ألفاظها عن العلامة الإعرابية.

سيبويه - مثلاً - يصف هذه الظاهرة بأنها خطأ، أو عدم دقة من الراوي، ويدعي أن قراءة أبي عمرو في قوله تعالى: ﴿فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمۡ﴾[31] كانت باختلاس الحركة، وليس بتسكينها[32]. إذ تذكر كتب القراءات أن أبا عمرو قرأ بسكون الهمزة في (بارئكم)[33] وأخذ برأيه ابن جني قائلاً": ألا ترى إلى قراءة أبي عمرو... (فتوبوا إلى بارئكم) مختلساً، غير ممكّن كسرَ الهمزة حتى دعا ذلك من لطُفَ عليه تحصيلُ اللفظ، إلى أن ادّعى أن أبا عمرو كان يسكن الهمزة[34]، وكرر ما قالاه الأزهري بقوله": والذي رواه صاحب الكتاب اختلاس من هذه الحركة لا حذفها البتة "[35].

وفيما يُظن أن ما دفع سيبويه، وغيره من النحاة إلى مثل هذا الرأي، هو عدم وقوعهم على شواهدَ من لغة النثر، ومن ضمنها (لغة القرآن) غير ما روي

عن أبي عمرو يدعم هذه اللهجة، لكنّ ابن جني نفسه يسأل أبا عمرو عن كلمات وردت في القرآن تشبه هذه اللهجة فيقول: " سألت أبا عمرو عن ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾[36] فقال أهل الحجاز يقولون: (يُعَلّمُهُم) و(يَلْعَنُهُمُ)[37] مثقلةً: ولغة تميم (يُعْلِمْهم) و(يلْعَنْهم)"[38] يقصد مخففةً، ويعزو الفراء حذف العلامة (الحركة الإعرابية) إلى تميم وأسد[39]. وإذا كان للكسرة في (بارئكم)، والضمة في (يعلمهم)، و(يلعنهم) دلالة على شيء فقد انتفت هذه الدلالة بحذف الحركة.

كذلك يوجه أبو حيان إسكان الهمزة في كلمة (بارئكم) على أنها لهجة تميم راداً بذلك رأي المبرد، الذي لا يجيز إسكان حركة الإعراب فيقول: "وما ذهب إليه ليس بشيء؛ لأن أبا عمرو لم يقرأ إلا بأثر عن الرسول - صلى الله عليه وسلم -، ولغة العرب توافقه على ذلك، فإنكار المبرد منكر"[40].

وعند البحث عن هذه اللهجة في لغة الشعر لدى النحاة فيما يروون نجدهم أكثر تقبلاً لها، فابن جني لم يرفض حذف الحركة الإعرابية في غير القرآن الكريم، بل إنه استشهد على هذه اللهجة بشواهد كثيرة، منها قول امرئ القيس[41]:

فاليوم أَشْرَبْ غيرَ مُسْتَحْقِبٍ إثماً من الله، ولا واغِلِ

حين أسكن الشاعر آخر الفعل (أشرب)، وهو مستحق الرفع.

وقول جرير[42]:

سِيْروا بني العمّ فالأهوازُ منزلُكُم ونهرُ تِيْرى فلا تَعْرِفْكم العربُ

حيث أسكن الفاء من الفعل(تعرفكم)، وهو مستحق الرفع.

وفيما يبدو لم يرفض بعض النحاة هذه الظاهرة في الشعر؛ لأنهم كانوا يرون في لغته خصوصية يفرضها الوزن العروضي في كثير من الأحيان.

يبدو للباحثين أنه إذا ما أُمعنَ النظر في الشواهد السابقة يسهل علينا أن نتمثل الدلالة المعنوية فيها دون حاجةٍ بنا إلى العلامة الإعرابية، وهذه الظاهرة وما يماثلها، تشبه إلى حدٍ بعيد اللغة العامية المعاصرة المجردة تماماً عن

الإعراب، فكلنا يستطيع التفاهم بوضوح كما لو أن العلامات الإعرابية موجودة بالفعل؛ وذلك للاعتماد على قرائن معنوية أخرى كالرتبة مثلاً، فانتفاء دلالة العلامة الإعرابية فيما سبق ما كان لولا أن الحاجة ليست ملحة للعلامة للدلالة على المعنى.

نصب الفعل المضارع بـ(لم)

من المعلوم في الدرس النحوي أن حرف المعنى (لم) يعمل عملاً واحداً داخل التركيب، وهو جزم الفعل المضارع، وهذا ما درجت به اللغة المشهورة الصحيحة وفق ما قعد النحويون، غير أن هناك لهجة عربية أوردتها بعض كتب النحاة تجيز نصب المضارع بـ "لم"[43].

وجاء عليها قول الشاعر[44]:

في أيّ يومَيّ من الموت أفِرْ أيومَ لم يُقْدَرَ أم يومَ قُدِر

وقول عائشة بنت الأعجم:

في كلِّ ما همَّ أمضى رأيه قدُماً ولم يشاورَ في إقدامهِ أحدا

وقد تمثلت هذه اللهجة في بعض قراءات القرآن الكريم، ففي قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾[45] قرأ أبو جعفر المنصور " ألم نشرحَ " بنصب الفعل المضارع[46]، وجاء في كتب القراءات، والنحو تخريجات مختلفة لهذه القراءة؛ فقد وجه بعض القدماء هذه القراءة على أن القارئ أراد " ألم نشرحَنْ " بنون التوكيد الخفيفة، ثم حذف هذه النون[47]، وذكر ابن هشام أن مثل هذا التوجيه فيه شذوذان: الأول: أنه أكّد المنفي بلم وهذا شاذّ، والثاني: أنه حذف النون بلا علة[48]، وفسّر الزمخشري هذه القراءة على أن أبا جعفر، قد بالغ في بيان صوت الحاء، فظن من سمعه أنه فتحها.

وليسَ المهمّ إن كان ذلك يمثّل لهجةً أو هو ضرورة من الضرورات الشعرية، لكنّ المهمّ أن العلامةَ الإعرابيةَ خالفت قواعد النحو، ومع ذلك ظلّ المعنى واضحاً، وهذا يدلّ على أنّ العلامة الإعرابية في مثل هذه الشواهد قد فقدت دلالتها المعنوية في التركيب حين تناوبت الفتحة، التي هي علامة للنصب

مع السكون الذي هو علامة الجزم في نهاية الفعل المضارع، المسبوق بحرف الجزم (لم)، إذ فقدت بذلك علامة الجزم في نهاية الفعل المضارع اختصاصها في الدلالة على معنى الجزم.

جزم الفعل المضارع المعتل الآخر دون حذف حرف العلة

من القواعد النحوية المقررة أن الفعلَ المضارعَ معتل الآخر يُجزم بحذف حرف العلة، غير أنه ورد عن العرب أنهم لا يحذفون حروف العلة عند الجزم، ومن الشواهد على ذلك ما اشتهر عند العلماء من قول قيس بن زهير[49]:

ألم يأتيكَ والأنباءُ تُنْمِي بما لاقت لبونُ بني زيادِ

فقد أبقى الشاعر على الياء من كلمة(يأتيك) على الرغم من أنه سبق بالحرف الجازم(لم)، وجاء على الشاكلة نفسها قول زبّان بن العلاء[50]:

هجوتَ زبّانَ ثمّ جئتَ معتذراً من هجو زبّانَ لم تهجو ولم تدعِ

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[51]، قرئ "من يتقي" بإثبات الياء،[52]، واختلفت آراء القدماء في توجيه هذه القراءة؛ فقد ذهب بعضهم إلى أن الفعل (يتقي) جزم بحذف الحركة المقدرة على الياء[53]، وفسّره آخرون على أن "من" هنا اسم موصول، وليس اسم شرط، إلا أنّهم اصطدموا بمشكلة جزم الفعل (يصبرْ)، المعطوف على (يتقي)، فتأولوا ذلك بأنه من حذف الحركة استخفافاً[54]، ورأى آخرون أنه جزم بحذف حرف العلة، ثم أشبعت الكسرة حتى نتج عنها الياء[55]،

ويبدو أن الشواهد الشعرية، والقراءات القرآنية السابقة، تنتمي بمجموعها إلى لهجة عربية لدى بعض قبائل العرب؛ تبقي على حرف العلة، أو ما يسمى حديثاً (الصائت الطويل)[56].

لقد انتفت دلالة العلامة الإعرابية في جزم المضارع دون حذف حرف العلة، حين بقي الفعل يدل على معناه داخل السياق، وهو يحتفظ بحرف العلة في حالة الجزم، وبقاء حرف العلة في حالة الجزم يشبه بقاء الحركة في الفعل المضارع الصحيح في حالة الجزم أيضاً؛ إذ بقي الفعل يدل على معنى الجزم بما

يسبقه من أداة، فإذاً لا عبرة بالعلامة الإعرابية في الدلالة على المعنى في مثل هذه الحالة، إذ لا مجال للالتباس في المعنى، فمثلاً في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ ٱلرَّحْمَٰنِ﴾[57] لا لبس في المعنى العام؛ لأن الاسم الموصول يحمل معنى الشرط[58] ضمنياً.

إعراب ما بعد ضمير الفصل

يرى البصريون أنه لا موضع لضمير الفصل من الإعراب؛ لأنه إنما دخل لمعنى، وهو الفصل بين النعت والخبر، ولهذا سمي فصلاً، كما تدخل الكاف للخطاب في (ذلك، وتلك)، وهي تثنى وتجمع، ولاحظّ لها من الإعراب و(ما) التي للتوكيد، ولاحظّ لها من الإعراب فكذلك ها هنا. ويذهب الكوفيون إلى أن له موضعاً من الإعراب، ويذهب بعضهم إلى أنّ حكمَه حكم ما قبله، ويذهب آخرون إلى أن حكمه حكم ما بعده، وحجة الكوفيين في رأيهم أنه توكيد لما قبله، فتنزل منزلة النفس إذا كانت توكيداً، كما أنك إذا قلت "جاء زيد نفسه" كان نفسه تابعاً لزيد في إعرابه، فكذلك العماد، إذا قلت "زيد هو العاقل" يجب أن يكون تابعاً في إعرابه[59].

واختلفت اللهجات العربية في تعاملها مع ما بعد هذا الضمير، فالتميميون يرفعون ما بعده على أنه خبر[60]، وجاء على هذه اللهجة قول قيس بن ذريح[61]:

تحنُّ إلى ليلى وأنت تركْتَها وكنتَ عليها بالملا أنت أقدرُ

وعلى هذه اللهجة جاءت قراءة ابن أبي عبلة برفع كلمة "الحقُّ" في قوله تعالى: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ﴾[62]، في حين أنّ الجمهور قرأوا الكلمة بالنصب[63]، والرفع لهجة لتميم[64].

كذلك قراءة الأعمش، وزيد بن علي في قوله تعالى: ﴿إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ﴾[65]، حيث قرأا (الحقُّ) بالرفع، وقرأ الجمهور بالنصب[66]، ونسب بعض العلماء قراءة الرفع إلى المطوعي[67].

الاستثناء المنقطع

هو التركيب النحوي، الذي يكون فيه المستثنى ليس من جنس المستثنى منه، وقد اختلف إعرابه بين العرب؛ فهو منصوب في لهجة الحجاز، ومرفوع في لهجة تميم[68]، ويذكر النحاة من الشواهد على لهجة تميم قول النابغة[69]:

وقَفْتُ بها أُصَيلاناً أسائلها عَيَّتْ جواباً وما بالربع من أحدِ
إلا الأواريُّ لأياً ما أبيِّنها والنؤيُ كالحوض بالمظلومةِ الجَلَدِ

ويروى على اللهجتين قول بشر بن أبي خازم[70]:

أضحتْ خلاء قفاراً لا أنيسَ بها إلا الجآذرُ والظُلْماتُ تَختلفُ

وربما يعود الأمر في الاختلاف بين اللهجتين في الإعراب، إلى الاختلاف في فهم العلاقة، أو الصلة بين المستثنى، والمستثنى منه في مثل هذا النمط من الاستثناء، فحين يتوسع العرب في ربط المستثنى بالمستثنى منه من حيث اتحاد الجنس يُرفع المستثنى، وهذا ما مثلته لهجة تميم، أما إذا ابتعدوا عن المجاز فإنهم ينصبون، وهذا ما تمثله لهجة الحجازيين على فهمهم أن الأنيس في البيت الأخير، هو الإنسان ليس غير، ويقول القرافي فيما يشبه هذا: "وحجة بني تميم في الرفع أن تجعل الثاني بعض الأول مجازاً"[71].

أما في القرآن الكريم، فقرئت لفظة "امرأتك" بالرفع في قوله تعالى: ﴿فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ ٱلَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا ٱمْرَأَتَكَ﴾[72]، وقد خُرّجت في بعض ما خُرّجتْ على أنها لهجة تميم في الاستثناء المنقطع، وأن النصب لهجة الحجاز[73]، ويفسر بعض القدماء قراءة الرفع على البدلية[74].

"ما" الحجازية و "ما" التميمية

لقد ورد عن العرب - فيما روي عنهم من لهجات - أسلوبان مشهوران من الإعراب في الجملة الاسمية، التي تدخل عليها (ما النافية)؛ ففي لغة أهل الحجاز تعمل (ما) عمل ليس - بشروط معروفة - إذ ترفع الاسم، أو تبقي عليه مرفوعاً، وتنصب الخبر، أما لغة التميميين فتعطل عمل (ما) في الجملة

الاسمية، إذ يبقى ما بعدها كما هو عليه، كأن لو لم تكن (ما) موجودة، إلا أنّ معنى النفي فيها يبقى ماثلاً داخل التركيب.

ومما جاء في القرآن الكريم على هذه المسألة قوله تعالى: { وَقُلْنَ حَاشَ لله مَا هَـذَا بَشَراً[75]، إذ قرأ عبد الله بن مسعود "بشرٌ" بالرفع، فنسبها الكسائي إلى تهامة ونجد[76]، ويوجهها أبو حيان على أنها لهجة لتميم[77].

وقرأ المفضل عن عاصم كلمة "أمهاتُهم" بالرفع[78]، في قوله تعالى: { مَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ[79]، ونسبها القرطبي إلى أبي معمر، والسلمي أيضاً[80]، ووجهها أبو حيان على أنها لهجة تميم[81].

ويقول الشاعر[82]:

أبـنـاؤهـا مُـتَـكَـنِّـفـون أبـاهُـمُ حنقوا الصدور، وما هُمُ أولادَها

والبيت شاهد على لغة الحجازيين، الذين يعملون ما عمل ليس، فقد عملت (ما) في كلمة (أولادَها) فنصبتها، ومعنى كلمة متكنفون: ملتفون، وحنقوا الصدور: ضيقوا الصدور كناية عن سرعة الغضب.

وقد يسأل سائل: ما الدلالة المعنوية، التي طرأت على التركيب حين اختلفت علامة الإعراب في الخبر بين "ما" العاملة و"ما" المهملة؟ أظن أنّ معنى الإسناد، وما يمكن أن يفهمه القارئ، أو السامع من الجملة هو واحد لا اختلاف فيه؛ مما يؤيد أن العلامة الإعرابية قد فقدت دلالتها على المعنى في هذا الموضع.

يظهر لنا مما سبق أن العلامة الإعرابية قد فقدت دلالتها في هذه المواطن، واستعاضت الدلالة عنها بقرائن أخرى، ويمكن أن نضيف على تلك المواطن الاختلاف في التعامل مع ما سمي عند النحاة بـ (ما) الحجازية وما التميمية، والاختلاف في إعراب المثنى، وقد أغفل الباحثان الشواهد على هاتين القضيتين لشهرتهما في كتب النحو.

المحور الثالث - الجوار

ويبدو أن لفظ(الجوار) في عرف العلماء كان يدل على معنى عام ينسحب

على كلّ ما حدث فيه تأثير تركيبي في الجملة بسبب الجوار، أياً كان نوع هذا الجوار، وما يمكن الاطمئنان إليه هو ما ورد عن بعض النحاة من دراسة لهذه الظاهرة ذكر خلالها ضروباً مختلفة من الجوار في العربية تناولت مستويات لغوية أخرى عدا النحو[83]. ليلحظ الباحث من ذلك في دراسات القدماء للغة عامة ميلهم في الغالب إلى تعويم مصطلح (الجوار)، ليدل على ظواهر لغوية شتى يجمعها عنصر المشابهة الدال على التجاور.

وقد تناول سيبويه هذه المسألة باقتضاب حين ضرب مثاله المشهور: (هذا جُحر ضبّ خربٍ)، فالجوار عنده مقصور على المستوى التركيبي للغة، إذ لم يتحدث عنه في مستوى لغوي آخر سوى النحو، فهو يكتفي بالإشارة إلى اللهجة الفصحى في شاهد الجحر، ويذكر تخريجات مقبولة له، تتوافق وقواعد النحو، التي نحكم على صحة اللغة من خلالها[84].

وهو يرى أنّ في المعنى ما يغني عن الحركة الإعرابية؛ لأن (الخرب) لا يكون صفة للضب؛ لذا نجده يخالف الخليل بن أحمد الذي يرى أن التثنية مخالفة للإفراد في الحكم، فإذا قلنا: هذان جحرا ضب خربان وجب رفع النعت لأن الضب واحد، فيرى سيبويه أنّ في الإفراد قرينة معنوية كما أن في الإفراد قرينة لفظية[85].

أمّا ابن جني فقد كان من أكثر النحاة، الذين تحدثوا عن ظاهرة الجوار في مصنفاتهم، فهو يسير على قاعدة لغوية راسخة، نَصّبها لنفسه، تشمل في مضمونها جميع صنوف الجوار في العربية، إذ يقول: (إذا جاور الشيءُ الشيءَ دخل في كثير من أحكامه؛ لأجل المجاورة...)[86]. فأخذت هذه العبارة لديه تجرُّ معها أمثلة كثيرة من اللغة، ضمت إليها مستويات لغوية أخرى غير النحو.

ففي مجال الأصوات يعدُّ حديثه ماثلاً عن قلب تاء الافتعال عن أصلها[87]، إذ يُعدُّ هذا الجانب صوتياً بحتاً يندرج في علم الأصوات الحديث تحت ما يسمى بقانون (المماثلة)[88] على الرغم من انضمامه عموماً في دراسات القدماء إلى علم الصرف.

لكن ما يهمنا في هذا البحث هو أثر الجوار في المستوى النحوي، فيمثل له ابن جني بقول الشاعر:[89]

فـإيّـاكـم وحـيـةَ بـطـنِ واد هَمُوزِ النابِ ليس لكم بِسَيٍّ

فجرّت كلمتا (هموزِ) على الجوار لمجاورتها مجروراً، وكان حقها أن تتبع الموصوف قبلها.

وطرق ابن هشام المسألة في القاعدة الثانية من كتابه المغني بقوله: (إن الشيء يُعطى حكمَ الشيء، إذا جاوره كقول: هذا جحر ضبٍ خربٍ...)[90]، ويسير على منوال العكبري في طرح مسائل يمكن عدّها من باب الإتباع، كقولهم هو رِجْسٌ نِجْسٌ بكسر النون، وسكون الجيم، وقراءة جماعة (سلاسلاً وأغلالاً) بصرف سلاسل.

وطبيعي أن تختلط مثل هذه المسائل بعضها ببعض لاندراجها في دراسات القدماء، وبعض المحدثين تحت ما يطلق عليه الجوار.

والجوار عموماً جائز في اللغة في ما صح نقله عن العرب، على الرغم من رؤية بعض النحاة عدم جواز القياس عليه، وعدم حمل ما جاء في كتاب الله تعالى عليه أيضاً[91].

لكن موضوع الجوار ليس مقصوراً على المجرورات فقط، فقد حمل بعض النحاة على الجوار قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾[92] فقد جُرّت كلمة (المتين) في بعض القراءات على مجاورتها لكلمة (القوة)[93].

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿عَٰلِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ...﴾، فقد قرئ بجرّ كلمة (خضر) على أنها صفة لكلمة (سندس) عند كثير من العلماء[94]، ويفصل النحاس القول في المسألة بعض الشيء، ليظهر في كلامه شيء من التناقض، إذ يقول: (...والقراءة الثانية على من قرأ بها نَعَتَ سندساً بخُضْر. وفي ذلك بُعْدٌ؛ لأنه إنما يقال: هذا سُنْدُسٌ أخضر كما يقال، هذا حريرٌ أخضر إلا أنَّ ذلك جائز؛ لأنه جنس، والجنس يؤدي عن الجميع كقولك:

سُنْدُسٌ وسندساتٌ واحد. . .)[95]، وكان الأولى به أن يجيز وجه القراءة مُنذ البداية قبل أن يعلل لها، حتى لا يلمس القارئ تناقضاً أو خلطاً في رأيه.

لكنا لا نستبعد أن تكون كلمة (خضرٍ) نعتاً لكلمة (ثيابُ)، وإن كانت مجرورة، فَتُحْمَل على الجوار من كلمة (سندس) ليس غير؛ لأن الوصف في الحقيقة هو لثياب لا لسندس.

ويمكن أن يبدو أثر الجوار في المنصوبات كذلك، ففي قوله تعالى: ﴿وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۙ وَرَسُولُهُۥ﴾[96]، قرأ الحسن شذوذاً (رسُولِه) الثانية بالخفض، وقد أورد أبو حيان تخريجاً لها بالعطف على الجوار، كحال بعض أهل اللغة حين يؤكد وينعت على الجوار كذلك[97].

ومما يمكن عده من قبيل الجوار كذلك النعت السببي،وقد لا نكون مغالين إذا عددناه ضرباً من ضروبهِ، وقد أشارالخليل في المسألة ذاتها إلى أن النعت السببي المجرور مجرور بالجوار كما في قولهم: مررت برجلٍ عجوزٍ أمه، ومررت برجلٍ طالقٍ امرأته، فليس العجوز من نعت الرجل إلا أنه لما جاء مجروراً خفضته على القرب والجوار[98].

وعليه تنتفي دلالة كسرة (كريم) مثلاً في قولنا : "مررت برجلٍ كريمٍ أبوه" على المعنى، إذ ليس (كريم) نعتاً لرجل في الحقيقة، وإنما لـ(أبوه).

أما الإتباع فهو على أنواع، لكن ما نقصده هنا هو الإتباع الحركي الذي يكون له أثر في العلامة الإعرابية فقط، وقصْرُنا إياه في هذا الجانب يجعله محصوراً في عدة أمثلة من القرآن الكريم، نبدأ منها بما روي شذوذاً من قراءة الحسن البصري، وزيد بن علي، وإبراهيم بن أبي عبلة، لقوله تعالى في سورة الفاتحة: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[99]. بكسر الّدال من كلمة (الحمدِ) إتباعاً لحركة اللام اللاحقة لها[100]. ويرى الفراء أن هذه كلمة كثرت على ألسن العرب حتى صارت كالاسم الواحد "فثقل عليهم أن يجتمع في اسم واحد من كلامهم ضمّة بعدها كسرة، أو كسرة بعدها ضمّة، ووجدوا الكسرتين قد

تجتمعان في الاسم الواحد مثل (إبل)، فكسروا الدال ليكون على المثال من أسمائهم "[101].

وكان الأصل أن تكون العلامة الإعرابية في كلمة (الحمد) الضمة؛ لأنها مبتدأ، والابتداء حقه الرفع، إلا أنّ (الحمد) حين تأثرت بحركة اللام بعدها، فقدت ضمتها لتحل محلها الكسرة، والكسرة في هذا الموضع، وما يشبهه لا دلالة لها على المعنى، فهي لم تؤدِّ أي معنى تركيبي يفيده الكسر، كالإضافة وما يتعلق بها، بل بقي (الحمدُ) يدل على معنى الابتداء رغم وجود علامة الكسرة، وبناء عليه فقد انتفت دلالة العلامة الإعرابية على المعنى في هذا الموضع.

ومن ذلك الشاهد السابق: في قول الشاعر[102].

اضربِ السّاقَيْنِ إمّكَ هابلُ

فقد تأثرت العلامة الإعرابية في كلمة (أمك) في الميم، لتتحول من الضمة إلى الكسرة بفعل مجاورتها للهمزة المكسورة، التي تأثرت هي الأخرى بحركة آخر ما قبلها.

ومن ذلك قراءة أبي جعفر يزيد لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ﴾[103]. بضم التاء في الملائكة[104]. إذ أتبعت الضمة إلى حركة الجيم في (اسْجُدُواْ) للقرب، ويسهل تفسير هذه الحالة ضمن قوانين المماثلة في علم الأصوات الحديثة.

وكان الأمر يقتضي أن تجر (الملائكةُ) بالكسرة لدخول حرف الجّر عليها، إلا أن الإتباع منع ذلك لتُضْحِيَ الكسرة منتفية بلا دلالة معنوية على معنى الجرّ الحقيقي بالخافض، فهي على ذلك شكلية تسعى إلى تحقيق نوع من الانسجام الصوتي في الكلام.

المحور الرابع - التوهم

ومن الشواهد التي انتفت فيها دلالة العلامة الإعرابية، وفسره بعض النحاة بأنه حملٌ على التوهّم قول زهير بن أبي سلمى: [105].

بدا لِي أنّي لست مُدْركَ ما مَضَى ولا سابقٍ شيئاً إذا كان جائياً

جاء الحديث على هذا الشاهد من خلال سؤال سيبويه لأستاذه الخليل عن قوله تعالى: ﴿فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾[106]. فأجابه الخليل بأن هذه الآية الكريمة كقول زهير السابق. فهم يَجْرُون على ذلك؛ لأن الأوّل [ومثله في البيت (مدرك) وفي الآية الكريمة (فأصَّدَقَ)] قد يدخله الباء، فجاؤوا بالثاني وكأنهم قد أثبتوا في الأول الباء، وهنا كذلك، فلما كان الفعل الأول، قد يكون مجزوماً باقتران الفاء فيه، نطقوا بالثاني وكأنهم قد جزموا قبله، وعلى ذلك توهموا هذا[107].

إذاً، كان الأصل أن ينصب الشاعر (سابقٍ) بالعطف على (مدرك)، غير أنّه في نظر النحاة حين توهم وجود حرف الجرّ الزائد في (مدرك) وروده في مثل هذا الموضع كثير، عطف عليها بالخفض، وفي الآية الكريمة يعطف بالجزم (فأكن) على (فأصدَقَ) المنصوب لإمكانية ورود الفعل الأوّل مجزوماً أيضاً.

ويلاحظ من خلال تأملنا للشاهدين السابقين أن العلامة الإعرابية فيهما في اللفظين: (سابق، وأكن)، قد انتفت دلالتاهما على المعنى، فالكسرة في الأوّل لم تدلّ على أي من المعاني النحوية، التي وضعت إزاءها، وبقي معها اللفظ يدل على معنى العطف على اللفظ السابق. وكذلك الأمر في (أكن)، فهو لا يدل بوجود الجزم على أي من المعاني النحوية، التي يتطلبها الجزم، بل ظلّ يدل على معنى العطف بالنصب على سابقه، على الرغم من وجود علامة الجزم (السكون)، فلذا لم تدل الكسرة، أو السكون على أي دلالة معنوية، وبذلك يمكن القول بانتفاء دلالة العلامة الإعرابية على المعنى في هذا الموضع.

ومن ذلك ما جاء في قراءة حفص عن عاصم، والجمهور لقوله تعالى: ﴿وَٱمْرَأَتُهُۥ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَٰهَا بِإِسْحَٰقَ وَمِن وَرَآءِ إِسْحَٰقَ يَعْقُوبَ﴾[108]. حيث قرئ بنصب (يعقوب)، وفيه يقول الزمخشري: وقرئ (يعقوب) بالنصب كأنه قيل (ووهبنا له إسحاق، ومن وراء إسحاق يعقوب) على غرار قول الأحوص الرياحي اليربوعي[109]:

مَشَائيمُ ليسوا مُصْلحينَ عَشيرةً ولا ناعبٍ إلا بَبيْنٍ غُرابُها[110].

فقد عطف الشاعر لفظ (ناعبٍ) بالجر على (مصلحين) لتوهم وجود حرف جر زائد في أوله.

المحور الخامس - إعراب الحكاية

يذكر الجرجاني أن الحكاية هي: "عبارة عن نقل كلمة من موضع إلى موضع آخر بلا تغيير حركة، ولا تبديل صيغةٍ؛ وقيل: الحكاية إتيان اللفظ على ما كان عليه من قبل"[111]، ويقول المناوي: "الحكاية: استعمال الكلمة بنقلها من محلها الأول إلى الآخر، وحكيت الشيء حكايةً: أتيت بمثله، وهي هنا كالمعارضة"[112] ويقصد بالمعارضة: العمل على منوال الشيء، والإتيان بما يشبهه، وهو مصطلح أدبي خاص بالشعر، كمعارضات الشعراء و الكتاب بعضهم بعضاً.

وقد اهتم النحويون القدماء بالحكاية وخصّوها بالدرس، يقول الخليل في حديثه عن الحكاية: "كلُّ شيء من القول فيه الحكاية، فارفع نحو قولك: قلتُ عبدُ الله صالحٌ، وقلت الثوبُ ثوبك، . . .فإذا أوقعت عليها الفعل فانصب، نحو قولك: قلت خيراً، قلت شراً، نصبت لأنه فعل واقع"[113]. ويضيف سيبويه: "وذلك قولُ العرب (يعني الحكاية) في رجلٍ يسمى تأبط شراً: هذا تأبط شراً، وقالوا: هذا بَرَقَ نحرُه، ورأيت برق نحره، فهذا لا يتغير عن حاله، التي كان عليها قبل أن يكون اسماً، وقالوا أيضاً في رجل اسمه ذرّى حباً: هذا ذرّى حباً. . . "[114].

ويحدد الخليل الأفعال، التي يمكن أن يأتي الكلام بعدها محكياً بـ (سمعتُ، وقرأت، ووجدت وكتبتُ)[115]. وهذا ما لم نلاحظه - في حدود علمنا - عند غيره من النحاة المتقدمين، وفيما يبدو أن فكرة تناوب الأفعال في المعاني، أو ما يسمى بالتضمين- قد غلبت على النحاة عامة إلى أن تركوا تحديد الأفعال في هذا الباب، غير أنهم يكثرون من الحديث عن الحكاية في باب القول ومشتقاته[116].

ويقسم النحاة الحكاية عادة إلى ثلاثة أضرب: أحدها ما يحكى بالقول، وقد أشرنا إلى طرف منه، والثاني: ما يقع من الحكاية بـ (من) و (أي)، ويقول فيه ابن الدهان: "إنّ العربي الحجازي إذا استفهم عن العَلَم بَمْن، حكى فقال في جواب من قال: (رأيت زيداً) (من زيداً)، وفي جواب من قال: (مررت بزيدٍ)(من زيدٍ؟) وبعضهم يلزم القياس، وهو التميمي، يقول(من زيدٌ؟)، إنما يفعل هذا الكل في (من)؛ لأنه لا إعراب فيه،ولو كان مكانه (أي) لم تجز الحكاية لظهور الإعراب،[117].

والذي تجدر الإشارة إليه هنا أنّ بعض النحاةِ درجوا هذه المسألة في باب ما يسمى "الإعراب التقديري" فقالوا: إن مثل هذه التراكيب تعرب بعلامة مقدرة منع من ظهورها ما يسمى بحركة الحكاية[118]، وأكثر ما يمكن أن يندرج تحت هذا المفهوم المركب الإسنادي. غير أننا من جانب بحثنا لا نلمس في هذا القول خطراً؛ لأنّ فكرة البحث تقوم على العلامة المنطوقة الفاعلة في آخر اللفظ أو التركيب، لا العلامة الوهميّة التي ما دفع النحاةَ إليها إلا قسريّةُ القاعدة النحوية.

ويبدو أن دلالة العلامات الإعرابية تختفي تماماً في موضوع الحكاية، ففي جملة "مَن زيدٍ؟" في لهجة الحجازيين لم تعد الكسرة تدل على ما كانت تدل عليه أصلاً.

ومن الشواهد على مسألة الحكاية قول الراجز :[119].

إنَّ لـهـا مَرْكبـاً إرْزَبَّـا

كأنّها جَبْهةُ ذَرّى حَبَّاً

فـ (ذرى حباً) علم، وموقعه الإعرابي مضاف إليه، والفتحة في آخره لا تدل على الفاعلية، مما يدل على أن الفتحة هنا قد فقدت دلالتها، وذلك لأن هذا العلم محكيّ يُنطق على ما هو عليه دون تغيير حكايته، لما ألف الناس الهيئة، التي ينطق بها، فانتفت بذلك دلالة العلامة الإعرابية على المعنى ليصبح وجودها في السياق شكلياً بحتاً.

والنوع الثالث من الحكاية حكاية الجملة، ومن الشواهد النحوية عليها قول ذي الرمة[120].

سمعتُ: الناسُ ينتجعون بحراً فقلتُ: لِصيْدحَ: انتجعي بلالاً

فقد أبقى الشاعر على كلمة "الناسُ" مرفوعةً - كأن لم يسبقها عامل يستوجب النصب فيما بعده - على نية الحكاية: أي حكاية العبارة على حالها قبل أن ينظمها الشاعر في البيت، تماماً كما فعلنا حين حكينا كلمة "الناس" السابقة على حالها مرفوعة، على الرغم من أن الظاهر يتطلب أن تكون مجرورة على الإضافة خلال تعليقنا على البيت.

وقال آخر[121]:

وجدنا في كتاب بني تميم أحقُّ الخيلِ في الركض المُعَارُ

فقد رفع الشاعر كلمة "أحقُّ" على الحكاية، ولولا ذلك لوجب عليه أن ينصبها كما تقول وجدت درهماً. ومنه قول الشاعر أيضاً[122]:

كتبتُ أبو جادٍ وحطتي مُرامِرٌ وخرقت سِربالاً ولست بكاتبِ

فقد أبقى الشاعر على كلمة "أبو" مرفوعة بالواو على الحكاية، ولم يفسح للفعل، الذي سبقها أن يعمل بها النصب بالألف لتصبح "أبا".

وباب الحكاية من وجهة نظرنا من أكثر الأبواب النحوية إشارة إلى انتفاء دلالة العلامة الإعرابية على المعنى؛ إذ يضم في ثناياه كثيراً من المعاني النحوية، التي منعت علامة الحكاية من ظهورها في أواخر الألفاظ، التي انطوت تحت معنى الحكاية.

ففي قول الشاعر السابق - مثلاً -: سمعت الناسُ ينتجعون بحراً.

قد رفع الشاعر كلمة "الناسُ" في البيت على قصد الحكاية، على الرغم من أن الكلمة تقتضي معنى المفعولية، الذي يستلزم النصب، وهو ما لم يظهر في آخر الكلمة، بل ظهرت علامة الرفع، التي يفهم منها معنى الفاعلية، لا معنى المفعولية، أو الإسناد مما يخص علامة الرفع في علم النحو، إذن، فقد خرجت هذه العلامة - ونعني علامة الرفع - عن دلالتها الخاصة مما أفقدها في مثل هذا

التركيب وظيفتها الدلالية، التي حدثنا عنها النحاة، فأصبح السامع، أو لنقل المتلقي غير محتاج إلى العلامة الإعرابية ليفهم معنى الجملة، الذي كانت تؤديه قبل الحكاية علامةٌ إعرابية أخرى مختصة، وهي الفتحة، فأصبح السامع يعتمد على قرينة أخرى للدلالة على المعنى، وهي قرينة "الرتبة" أو ترتيب الجملة.

وما ينطبق على هذا المثال ينطبق على جميع الأمثلة السابقة وما يشبهها ضمن باب الحكاية.

المحور السادس - الضرورة الشعرية

يعرف التهانوي الضرورة الشعرية بقوله: "حفظ الشعر الداعي إلى جواز ما لا يجوز في النثر، وهو عند الأكثر عشرة أمور على ما هو في الشعر المنسوب إلى الزمخشري:

ضرورةُ الشعر عَشْرُ عدّ جملتها قطع، ووصل، وتخفيف، وتشديدُ
مدّ، وقصر، وإسكان وتحريك ومنعُ صرفٍ وصرفٌ ثمَّ تعديدُ[123].

وفي معجم المصطلحات العربية تعّرف الضرورة الشعرية على أنها رُخَص منحت للشعراء؛ كي يخرجوا عن بعض قواعد اللغة لقواعد الوزن والقافية عندما يعرض لهم كلمة، لا يؤدي معناها في موقعها سواها ومن الضرورات ما هو مقبول، ومنها ما هو معتدل، ومنها ما هو مستقبح[124].

يمكننا بداية الأمر أن نربط بين الضرورة الشعرية، والخطأ اللغوي، أو ما يطلق عليه اسم (الشاذ) من خلال وصف كلا الوجهين بالخروج على قواعد اللغة، التي استنبطها النحاة، ويحق لنا من هذه الوجهة القول بأنّ كليهما: الضرورة والخطأ وجهان لعملة واحدة، غير أننا إذا عالجنا الأمر بواقعية أكثر فسنضيف إلى الضرورة الشعرية عنصر الحاجة حين يخرج الشاعر على قواعد اللغة، التي سرعان ما يوسم من يخالفها بالمخطئ في لغة النثر، إذا ما وقع بمثل ما وقع به الشاعر.

وما يدعو إلى الحيرة هو أنّ معظم علماء العربية يعرّف الضرورة الشعرية بلفظ يسقط منه ركن الاضطرار، الذي لا بدّ من ذكره، والاحتياط له من وجهة

نظر الباحثين، فهي على ذلك عندهم "مخالفة المألوف من القواعد في الشعر، سواء أُلجئ الشاعر إلى ذلك بالوزن، أم لم يلجأ" (125).

ويعلق رمضان عبد التواب على ما ذهب إليه النحاة تعليقاً طريفاً، إذ يقول: "وهم بهذا التعريف يبعدون بالضرورة الشعرية عن معناها الحقيقي اللغوي، وهو الاضطرار، مما جعل قبول رأيهم هذا ضرباً من إلغاء التفكير المنطقي، والتحكم بغير دليل أو برهان، فإنّ الضرورة الشعرية في نظرنا ليست في كثير من الأحيان إلا أخطاء غير شعورية في اللغة، وخروجاً عن النظام المألوف في العربية، شعرها ونثرها، بدليل ورود الآلاف من الأمثلة الصحيحة في الشعر والنثر على سواء. غاية ما هناك أن الشاعر يكون منهمكاً ومشغولاً بموسيقا شعره، وأنغام قوافيه، فيقع في هذه الأخطاء عن غير شعور منه(126). لكنّ هذا الخروج وإن كان خطأ، يُثبت أن العلامة الإعرابية تفقد دلالتها في بعض المواطن، فتقوم قرائن أخرى بتأدية المعنى.

ومن المواطن التي انتفت فيها دلالة العلامات الإعرابية بسبب الضرورة الشعرية ما سمي في الدرس النحوي بالنصب على نزع الخافض، كما في قول الشاعر: (127).

تَمُرّون الدِّيارَ ولم تَعُوجوا كلامُكُمُ عَلَيّ إذاً حَرام

والأصل في ذلك تمرون بالديار، حيث حذف الشاعر حرف الإلصاق (الباء) بعد الفعل، ثم نصب كلمة (الديار) على نزع الخافض عملاً بقاعدة أنّ الجارّ لا يعمل فيما بعده وهو محذوف. وهو عند الكوفيين جائز، وعند البصريين ضرورة إذا صحت، غير أنّ هذا البيت يُروى برواية أخرى تثبت وجود الجارّ: " قال محمد بن يزيد: قال عمارة بن بلال بن جرير: إنّما قال جدّي:

مررتم بالديار ولم تعوجوا كلامكم عليّ إذا حرام

فعلى هذا ليس فيه اضطرار، ويصح ما قاله البصريون؛ لأن الفعل لا يصل إلى الاسم إلا بالباء، ولا يوجد بكلام العرب بغير ذلك(128).

على أننا نؤيد في هذه المسألة رأي الكوفيين في أن نزع الخافض ليس

ضرورة، إذ وردت شواهد قرآنية على ذلك، كقوله تعالى: ﴿بَلْ عَجِبُوٓاْ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ﴾[129].

وإذا جئنا نبحث عن موضع انتفاء دلالة العلامة الإعرابية على المعنى وفقاً لرأي البصريين، فإننا سنجد بغيتنا في الرواية الأولى للشاهد، رواية إسقاط الجارّ، وما يدل على ذلك أن معنى الإلصاق في لفظ (الديار)، الذي كانت تؤديه الباء المقتضية لعلامة الجرّ ما زال ماثلاً، ويفرض ذلك طبيعة الفعل المقتضية لذلك أيضاً، ونحن نلمح كلّ ذلك على الرغم من وجود الفتحة بدل الكسرة؛ مما يدل على أن الفتحة في هذا الموضع، قد انتفت دلالتها على المعنى، الذي وضعت له أصلاً، وهو المفعولية.

ومثله أيضاً قول زهير بن أبي سلمى[130].

ومن يَعْصِ أطراف الزجاج فإنّه يطيع العوالي رُكّبت كلَّ لَهْذَمِ

وقوله (كلَّ لَهْذَمِ) أي في كلّ لهذم، فقد حذف الجار (في)، فتعدى الفعل إلى ما بعده فنصبه، ويقع مثل هذا فيما يتعدى إلى مفعولين أحدهما بحرف جرّ كما يقال: اخترت الرجال زيداً، فعلى هذا رُكبَتْ كلَّ لَهْذَمِ[131].

ومثل هذا الحذف في مثل هذا الموضع جائز عند كثير من العلماء في الكلام شعراً كان أم نثراً.

والكلام هنا على انتفاء دلالة العلامة الإعرابية لا يختلف عن المثال السابق، إلا من حيث إنّ المحذوف هو حرف الجرّ (في)، الذي يدل على الظرفية المكانية، فقارئ البيت في نظر الباحث لا بدّ أن يقرّ في ذهنه أن (كلّ) تدل على معنى الظرفية الذي جلبه الحرف المحذوف مع الكسرة المحذوفة، ولو كانت (كلّ) منصوبة، فبناء على ما سبق يمكن القول بأنّ الفتحة في (كلَّ) انتفت دلالتها على المعنى حين فرغت من المعنى النحوي، الذي وضعت له أصلاً؛ لبقاء معنى الكسرة المحذوفة محلّها.

ونذكر أيضاً قول الفرزدق[132]:

مِنّا الذي اخْتيرَ الرجالَ سماحةً وجوداً إذا هَبّت الريحُ الزّعَازِعُ

فقد حذف الشاعر حرف الجرّ (من)، ثم نصب (الرجالَ) على نزع الخافض، ويستشهد النحاة أيضاً بقول المتلمس:[133]

آليت حَبَّ العراق الدَهْرَ أُطْعِمُهُ والحَبُّ يأْكُله في القرية السّوْسُ

فقد أراد الشاعر (على حَبّ العراق)، فحذف (على) ضرورة، ونصب ما بعده لكونه في موضع نصب[134].

ونذكر كذلك قول ساعدة بن جؤيّة على حذف حرف الجرّ (في)[135].

لَدْنٌ بِهَزّ الكَفِّ يَعْسِلُ مَتْنَهُ فِيْهِ كما عسَلَ الطريْقَ الثَّعْلَبُ

يقصد (في الطريق)، والعَسْل هو الجري بحركة واضطراب، ولا يمكن فهم ذلك من البيت إلا إذا قدرنا حرف الجرّ (في) الدال على الظرفية المكانية.

ومن ذلك نَصبُ ما بعد الفاء العاطفة على مَرْفوع،كما في قول طرفة:[136].

لنا هَضْبةٌ لا ينزلُ الذلُّ وُسْطها ويأوي إليها المستجيرُ فَيعصما

فقد عطف الشاعر (فيعصما) بالنصب على (يأوي) المرفوع بضمة مقدرة على الياء، وهو ما لا يجوز إلا ضرورة. وإذا جئنا نتساءل هنا ما الدور المعنوي التركيبي، الذي قامت به الفتحة في الفعل المعطوف؟ فالفتحة هنا لا تدل على معناها الذي وضعت إزاءه في الأصل، وإنما تؤدي دوراً شكلياً إيقاعياً فرض على الشاعر اللجوء إليه.

وقال آخر:[137]

وثُمّتَ لا تجزونني عند ذاكُمُ ولكن سيجزيني الإله فَيُعْقِبا

فقد عطف الشاعر (فيعقبا) بالنصب على (سيجزيني) المرفوع بضمة مقدرة على الياء، ولا يجوز ذلك إلا في الضرورة، إذ لجأ الشاعر إلى ذلك لإقامة القافية، التي بنيت عليها القصيدة.

ومن ذلك الجزم بـ(أن) وعلى ذلك قول الشاعر[138].

إذا ما غدونا قال ولدانُ أهلنا تعالوا إلى أن تأتنا الصيدُ نخْطُبِ

فقد جزم الشاعر (تأتنا) بـ (أنْ) ضرورة على الرغم من أنّ (أنْ) حرف نصب لا جزم، وعلامة جزم الفعل حذف حرف العلة من آخره. ولقائل أن يقول إن حذف الياء هنا من باب تقصير المدّ الطويل فهي قضية موسيقية، فنقول إن هذا الحذف أياً كان سببه لكنّه يتقاطع مع قاعدة نحوية، ومن ثم لا يوجد دليل باقٍ على أن الفعل منصوب، فحذف الياء مؤشر على جزم الفعل.

وقال الآخر: [139].

أُحَاذِرُ أنْ تَعْلَمْ بها فَتَرُدّهَا فتَتْرُكَها ثِقْلاً عَلَيّ كما هَيا

إذ جزم الشاعر (تعلمْ) بـ (أنْ) ضرورة، وذلك بحذف علامة الفتحة من آخر الفعل وإحلال علامة السكون محلها. ويرى بعض العلماء أنّ (تعلم) سكن للضرورة لا أنه جزم بدليل أن الفعل (فتتركها)، قد عطف على الفعل المجزوم بالنصب[140].

وظاهرة الجزم بـ (أنْ) في الشعر تشبه ظاهرة النصب بـ (لم) في الشعر أو في النثر، إلا أننا درسنا موضوع (لم) في مطلب التباين اللهجي لوقوع ضرب منها في النثر، وبخاصة في لغة القرآن.

ومن ذلك أيضاً عدم الجزم بإنْ الشرطية، ومن ذلك قول جرير بن عبد الله البجلي[141]:

يا أقرع بن حابسٍ يا أقرعُ إنك إن يصرع أخوك تصرعُ

حيث حرك الشاعر مجزوم إن في آخر البيت بالضم معطلاً بذلك عملها، وحقها أن يجزم الفعل بها عملاً بما أسند إليها من جزم الفعل والجواب في جملة الشرط. وقد تأوّل سيبويه هذا البيت على التقديم والتأخير، فالأصل عنده: إنّك تُصرعُ إن يصرعْ أخوك، ولم يوافقه على ذلك المبرد[142].

وإذا ابتعدنا عن الإسراف والتكلف في التخريج لهذا الشاهد، فإنه يمكننا أن نقف على الموضع، الذي انتفت فيه دلالة العلامة الإعرابية على المعنى، فالضمة في لفظ (تصرع) ما جاءت لتؤدي معنى من معاني الرفع في الفعل المضارع بدليل أننا نفهم معنى الجزم في هذا الفعل على الرغم من وجودها،

فإذاً، لا يعدو أن يكون وجودها في هذا الموضع شكلياً بحتاً لنحكم بعد ذلك على انتفاء دلالتها على المعنى في هذا الموضع.

ومن ذلك عدم الجزم بلم، وينشد على ذلك قول الشاعر:

لولا فوارسُ من ذُهْلٍ وأُسْرَتِهِم يومَ الصُلَيفْاء لم يُوفونَ بالجارِ

فقد بقي المضارع (يوفون) مرفوعاً بعد(لم) على الرغم من أن حقه أن يكون مجزوماً بها، ومثله قول الآخر[143]:

وأمْسَوا بَهَاليْلَ قد أقْسَموا على الشّمسِ حَوْلَيْنِ لم تَطْلُعُ

حيث بقي المضارع (تطلع) مرفوعاً بعد(لم) على الرغم من أن حقه أن يكون مجزوماً بها.

ولو تأملنا واقع العلامة الإعرابية في تلك المواضع لوجدناها منتفية الدلالة على المعنى، فالضمة لم تستطع أن تخلص الأفعال من معنى الجزم لتصرفه إلى معنى الرفع الأصيل فيها، بل جاءت - كما يرى الباحث - علامة شكلية مفرغة الدلالة.

الخاتمة

انتهى البحث إلى أن العلامات الإعرابية دوال على المعنى في أغلب الأحيان، لكن هذه الدلالة تنتفي أحياناً، وذلك في مواطن محددة في العربية، لعل من أبرزها التباين اللهجي، إذ تصبح العلامة في إحدى اللهجات مفرغة من دلالتها على المعنى، كما تنتفي دلالة هذه العلامات بسبب سياقات صوتية معينة من أجل خلق الانسجام اللفظي في التركيب وذلك في الجوار والإتباع، ويعد موضوع الحكاية من أكثر المواطن وضوحاً في التدليل على انتفاء دلالة العلامة الإعرابية، وبين البحث أخيراً أن دلالة العلامات الإعرابية تنتفي في الضرورة الشعرية.

ونلفت الانتباه هنا إلى أنّ هذه المحاور والشواهد لم تكن غائبة عن أذهان النحاة، فقد عالجوها ووضعوا لها أسبابها المختلفة، لكن أسبابهم وتعليلاتهم

كانت لردّ الشارد عن قواعدهم إليها، ومحاولة نظم كلام العرب كله تحت ما بنوه من صرح نحويّ شامخ. ومع ذلك فأياً كانت أسباب الخروج عن القاعدة النحوية، يظلّ الخروج خروجاً، وتبقى هذه الشواهد وأمثالها - مما ضاق البحث عن استيعابه - صالحة للتمثيل على انتفاء دلالة العلامة الإعرابية على المعنى.

الهوامش والمراجع

(1) الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد بن علي (816هـ): **التعريفات**، بغداد: دار الشؤون الثقافية، د.ط، ص24.

(2) المناوي، محمد عبد الرؤوف (1031هـ): **التوقيف على مهمات التعاريف**، تحقيق: محمد رضوان الداية، ط1، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، 1990م، ص75.

(3) الكفوي، أيوب بن موسى (ت1094هـ): **الكليات**، قابله عدنان درويش ومحمد المصري، دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ط2، 1981م، ج1، ص227.

(4) التهانوي، محمد علي (ت1158هـ): **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق: علي دحروج، ط1، مكتبة لبنان، 1996م، ج1، ص231.

(5) مصطفى، إبراهيم وآخرون: **المعجم الوسيط**، ط1، استانبول: المكتبة الإسلامية، 1972م ج2، ص591، مادة (عرب).

(6) ابن منظور، محمد بن مكرم (ت711هـ): **لسان العرب**، إعداد يوسف خياط، بيروت: دار لسان العرب، د. ط، مادة (عَرَبَ)، ج2، ص722.

(7) ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت395هـ): **الصاحبي في فقه اللغة العربية**، تحقيق: عمر فاروق الطباع، ط1، بيروت: مكتبة المعارف، ص75-76.

(8) شرجاً واحداً: نوعاً واحداً.

(9) ابن جني، أبو الفتح عثمان (ت392هـ): **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، مصر، :مركز تحقيق التراث، ج1، ص36.

(10) العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين (ت616هـ): **اللباب في علل البناء والإعراب**، تحقيق: مختار محمد طليمات، دمشق: دار الفكر، ط1، 1995م، ج1، ص52، وما بعدها.

(11) السيوطي، جلال الدين (ت911هـ): **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، القاهرة: (د.ط)، 1386هـ، ج1، ص327 وما بعدها.

(12) الزمخشري، محمود بن عمر (ت538هـ): **المفصل في صنعة الإعراب**، تقديم: علي بوملحم، ط1، بيروت: دار الهلال، 1993م، ج1، ص37.

(13) ابن يعيش، موفق الدين (643هـ): **شرح المفصل**، بيروت: عالم الكتب، ج1، ص5.

(14) الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق (ت340هـ): **الإيضاح في علل النحو**، تقديم: شوقي ضيف، بيروت: شركة الفجر العربي، د.ط، ص70 وما بعدها.

(15) الإيضاح في علل النحو، ص70.

(16) الإيضاح في علل النحو، ص70 – 71.

(17) انظر للتوسع: حسان، تمام: **اللغة العربية معناها ومبناها**، الدار البيضاء: 2001م ص191 وما بعدها.

(18) أنيس، إبراهيم: **من أسرار العربية**، ط5، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، 1975م ص242.

(19) من أسرار العربية، ص212 وما بعدها.

(20) المخزومي، مهدي: **مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو**، مصر: مصطفى البابي، ط2، 1958م، ص250.

(21) مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، ص53، وما بعدها.

(22) اللغة العربية معناها ومبناها، ص207.

(23) اللغة العربية معناها ومبناها، ص206.

(24) الصالح، صبحي: **دراسات في فقه اللغة**، ط10، بيروت: دار العلم للملايين، 1983م، ص122.

(25) دراسات في فقه اللغة، ص377.

(26) عبد التواب، رمضان: **فصول في فقه اللغة**، ط3، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1987م، ص378، نقله صاحب الكتاب بتصرف عن كتاب اللغة الشعبية واللغة الأدبية في الجزيرة العربية القديمة.

(27) فصول في فقه اللغة، ص251 وما بعدها.

(28) سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت180هـ): **الكتاب**، تحقيق: عبد السلام هارون، ط1، بيروت: دار الجيل1991م، ج 2، ص315.

(29) هلال، عبد الغفار حامد: **اللهجات العربية نشأة وتطوراً**، ط2، شبرا: مطبعة الجبلاوي، 1990م، ص33.

(30) أبو الفرج، محمد: **مقدمة لدراسة فقه اللغة**، بيروت: (د.ط)، 1966م، ص93.

(31) البقرة: 54.

(32) الكتاب، 4/ 202.

(33) انظر: ابن مجاهد، أبا بكر أحمد بن موسى (ت324هـ): **السبعة في القراءات**، تحقيق: شوقي ضيف، ط2، القاهرة: دار المعارف، 1980، ص 155.

(34) الخصائص، ج1، ص 72.

(35) الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد (ت370هـ): **القراءات وعلل النحويين فيها**، تحقيق: نوال بنت إبراهيم، ط1، 1991م، ج1، ص47.

(36) البقرة: 129.

(37) البقرة: 159.

(38) ابن جني، أبو الفتح عثمان (ت392هـ): **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**، تحقيق: علي النجدي وآخرين، القاهرة: ج1، ص109.

(39) ابن الجزري، محمد بن محمد بن محمد (ت833هـ): **النشر في القراءات العشر**، تصحيح: علي محمد الضباع، (د.ط)، بيروت: دار الكتب العلمية، ج2، ص 213.

(40) أبو حيان، أثير الدين محمد بن يوسف (ت754هـ): **تفسير البحر المحيط**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1990، ج1، ص206.

(41) الكتاب، ج4، ص204، والخصائص، 1/ 74، والمحتسب، 1/ 110، وديوان امرئ القيس، ص122.

(42) الخصائص، ج1، ص47، ورواية ديوانه، ص45، لا شاهد فيها إذ ورد بلفظ "فلم تعرفكم".

(43) انظر مثلاً: ابن هشام، عبد الله جمال الدين (ت761هـ): **مغني اللبيب**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، ج1/ ص277، والسيوطي، جلال الدين (911هـ): **همع الهوامع**، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، الكويت: دار البحوث العلمية، (د.ط)، 1979، ج4، ص91.

(44) انظر: المحتسب، ج2، ص366، وأبا حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (745هـ): **تفسير البحر المحيط**، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وآخر، بيروت: دار الكتب العلمية، ج8، ص487، **مغني اللبيب**، ج1، ص277.

(45) الشرح: 1.

(46) تفسير البحر المحيط، 8/ 487، المحتسب، ج2، ص366، والزمخشري، محمود بن عمر (538هـ): **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق: مصطفى حسين أحمد، بيروت: دار الكتاب العربي، ج4، ص221، والجامع لأحكام القرآن، ج20، ص109.

(47) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت671هـ): **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج20، ص109، تفسير البحر المحيط، ج8، ص487.

(48) مغني اللبيب، ج1، ص277.

(49) انظر: ابن جني، أبا الفتح عثمان (ت 392هـ): **سر صناعة الإعراب**، تحقيق: علي هنداوي، دمشق: دار القلم، 1985، ج1، ص78، والقزاز، أبا عبدالله محمد بن جعفر (ت412هـ): **ما يجوز للشاعر في الضرورة**، تحقيق: رمضان عبد التواب وصلاح الدين الهادي، الكويت: دار العروبة، ص158 والمفصل في صنعة الإعراب، ص538، وهمع الهوامع، ج1، ص52.

(50) ما يجوز للشاعر في الضرورة، ص157، والمفصل في صنعة الإعراب، ج2، ص537، وتفسير البحر المحيط، 6/ 36، ويعقوب، إميل بديع: **المعجم المفصل في شواهد اللغة العربية**، ط1، بيروت: الدار العلمية، 1990، ج4، ص391.

(51) يوسف: 90.

(52) ابن خالويه (ت 370هـ)، **الحجة في القراءات السبع**، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، ط5، مؤسسة الرسالة، ص198، **وتفسير البحر المحيط**، ج5، ص343، والداني، أبو عمرو، (ت 444هـ)، **التيسير في القراءات السبع**، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985، ص131. الدمياطي، البناء (ت1117هـ): **إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر**، بيروت: دار الندوة الجديدة، ص267.

(53) إتحاف فضلاء البشر، ص267، والجامع لأحكام القرآن، ج 9، ص256.

(54) ابن هشام، جمال الدين (ت 761هـ): **شرح شذور الذهب**، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، بيروت: المكتبة العصرية، 1988، ص 63، والطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (ت460هـ): **التبيان في تفسير القرآن، آغا برزك الطهراني**، النجف: المكتبة العلمية، 1957، ج6، ص989.

(55) الحجة في القراءات السبع، ص199.

(56) انظر: عمر، أحمد مختار: **دراسة الصوت اللغوي**، ط1، القاهرة: عالم الكتب، 1986، ص105. والخولي، محمد علي: **الأصوات اللغوية**، ط1، مكتبة الخريجي، 1987، ص207– 208.

(57) الزخرف: 36.

(58) انظر: ابن عقيل، بهاء الدين (769هـ): **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط2، صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، ج2، ص347. وحسن، عباس: **النحو الوافي**، ط5، القاهرة: دار المعارف، ج4، ص428، والراجحي: التطبيق النحوي، ص67.

(59) الأنباري، أبو البركات (577هـ): **الإنصاف في مسائل الخلاف**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط1، بيروت: العصرية، ج2، ص579.

(60) همع الهوامع، ج1، ص241.

(61) الكتاب، 2/ 393، وتفسير البحر المحيط، ج8، ص367، والألوسي، شهاب الدين (1270هـ): **روح المعاني**، تصحيح: محمود شكري الألوسي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج29، ص114.

(62) سبأ: 6.

(63) انظر: تفسير البحر المحيط، 7/ 259، والكشاف، ج3، ص251.

(64) تفسير البحر المحيط، ج7، ص259.

(65) الأنفال: 32.

(66) تفسير البحر المحيط، ج4، ص88، **والكشاف**، ج2، ص124.

(67) إتحاف فضلاء البشر، ص237.

(68) انظر: الكتاب، ج2، ص319. وابن السراج، أبا بكر محمد بن سهل (ت316هـ): **الأصول في النحو**، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985، ج1، ص290. والقرافي، شهاب الدين أحمد بن أدريس (ت684هـ): **الاستغناء في الاستثناء**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1986، ص684.

(69) انظر: الكتاب، ج2، ص321، وديوان النابغة، ص33.

(70) انظر بشر بن أبي خازم: الديوان، ص138، والكشاف، ج4، ص318، والجامع لأحكام القرآن، ج20، ص89، وتفسير البحر المحيط، ج8، ص484.

(71) الاستغناء في الاستثناء، ص360.

(72) هود: 81.

(73) تفسير البحر المحيط، ج5، ص249.

(74) التبيان في تفسير القرآن، ج6، ص44، والجامع لأحكام القرآن، ج9، ص80.

(75) يوسف: 31.

(76) الجامع لأحكام القرآن، ج9، ص182.

(77) انظر: تفسير البحر المحيط، ج5، ص304، والكشاف، ج2، ص254.

(78) انظر: السبعة في القراءات، ص628، وتفسير البحر المحيط، ج8، ص232.

(79) المجادلة: 2.

(80) انظر: الجامع لأحكام القرآن، ج17، ص279.

(81) انظر: تفسير البحر المحيط، ج8، ص232.

(82) انظر: شرح ابن عقيل، ج1، ص279، وفيه يشير المحقق في الهامش إلى أنه من الأبيات التي لا يعرف قائلها.

(83) انظر: الخصائص، ج3، ص221.

(84) انظر: الكتاب، ج1 ص436.

(85) انظر: الكتاب، 1/ 437.

(86) ابن جني، أبو الفتح عثمان (ت 392هـ): **المنصف**، تحقيق: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، إدارة إحياء التراث القديم، ط1، 1954، ج2، ص2.

(87) انظر: المنصف ج2، ص324-334.

(88) انظر: دراسة الصوت اللغوي، ص 324- 335.

(89) المنصف ج2، ص2، ص 225، وانظر: الفراء، أبا زكريا محمد بن زياد (207هـ): **معاني القرآن**، تحقيق: أحمد نجاتي ومحمد النجار، الدار المصرية، بيروت: عالم الكتب، ج2، ص74.

(90) مغني اللبيب، ج2، ص682.

(91) انظر: الإنصاف، ج2، ص602-615.

(92) الذاريات: 58.

(93) المحتسب، ج2، ص289.

(94) انظر: التبيان في تفسير القرآن للطوسي، ج1، ص217، وتبيان العكبري، ج2، ص1260، وأبا حيان: البحر المحيط، ج8، ص396.

(95) النحاس، أبو جعفر (338هـ): **إعراب القرآن**، تحقيق زاهد غازي زهير، بيروت: عالم الكتب، د.ت، ج5، ص104-105.

(96) التوبة: 3.

(97) انظر: تفسير البحر المحيط، ج5، ص6.

(98) انظر: مصاروة، جزاء محمد: "ظاهرة الازدواج في العربية"، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، جامعة مؤتة، المجلد (1) العدد (2)، 2005، ص34.

(99) الفاتحة: 1.

(100) انظر: أبو جناح، صاحب جعفر: **الظواهر اللغوية في قراءة الحسن البصري**، ط1، مركز البصرة، دراسات الخليج العربي، 1985م، ص120.

(101) معاني القرآن، ج1، ص3

(102) انظر: الكتاب ج2، ص 272. والخصائص ج3، ص141. والاستراباذي، رضي الدين (686هـ): **شرح الشافية**، تحقيق: محمد نور الزقزاق وآخرين، بيروت: دار الكتب العلمية، ج2، ص262.

(103) البقرة: 34.

(104) انظر: ابن خالويه (ت370هـ): **القراءات الشاذة**، تحقيق: آثر جعفري، دار الكندي للنشر والتوزيع، د. ط، ص3.

(105) زهير بن أبي سلمى: **ديوانه**، ص287. **والكتاب** ج1، ص418/ 83، 425 - 429، وينسبه

سيبويه إلى صرمة الأنصاري ج1، ص154. وانظر: شرح المفصل، ج2، ص5، ج7، ص56. والبغدادي، عبد القادر(1093هـ): **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، تحقيق: عبدالسلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ج8، ص69، ج9، ص100. مغني اللبيب، ج2، ص549.

(106) المنافقون: 10.

(107) الكتاب ج1، ص83، 418.

(108) هود: 71.

(109) انظر: الكتاب، ج1، ص165، ومغني اللبيب، ج2، ص622.

(110) انظر: الكشاف، ج2، ص281، ومغني اللبيب، ج2، ص551. وتفسير البحر المحيط، ج5، ص344. معاني القرآن، ج2، ص22.

(111) التعريفات، ص54.

(112) التوقيف على مهمات التعاريف، ص290.

(113) الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت175هـ): **الجمل في النحو**، تحقيق: فخر الدين قباوة، ط5، 1995، ص 172.

(114) الكتاب، ج3، ص326.

(115) الجمل في النحو، ص172.

(116) الجمل في النحو، ص225.

(117) ابن الدهان، سعيد بن المبارك (ت569هـ) "شرح الدروس في النحو"، تحقيق ودراسة: جزاء محمد المصاروه، **رسالة دكتوراه**، جامعة مؤتة، 2003، ص366.

(118) انظر: ابن هشام الأنصاري، جمال الدين (ت761هـ): **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط6، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1966م، 3/ 230.

(119) انظر في البيت، المبرد، أبا العباس محمد (285هـ): **المقتضب**، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، القاهرة: ج4، ص9، وشرح المفصل، ج1، ص28.

(120) انظر: الجمل في النحو، ص721، وابن دريد، أبا بكر محمد بن حسن الأزدي (ت221هـ): جمهرة اللغة، ج2، ص503، وسر صناعة الإعراب، ج1، ص232، وشرح التصريح، ج2، ص282، ولسان العرب، ج2، ص509، ج8، ص347، المقتضب، ج4، ص10، والأنصاري، أبا زيد، سعيد بن أوس (ت215هـ)، **النوادر**، ص32، وفي ديوانه، ص5، 153، وبدون نسبة في **خزانة الأدب**، ج9، ص268.

(121) الجمل في النحو، ص172، وينسب إلى الطرماح، أبي حازم في تحقيق عبد السلام هارون لكتاب سيبويه، ج3، ص327، وكذلك في الميداني، أحمد بن محمد (518هـ): مجمع الأمثال، طبع وتعليق: محمد سعيد اللحام، ط1، بيروت: دار الفكر، ص186.

(122) الجمل في النحو، ص173.

(123) كشاف الاصطلاحات، ج3، ص115.

(124) وهبة، وجدي، والمهندس، كامل: **معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب**، بيروت: مكتبة لبنان، ط2، ص320.

(125) انظر: فصول في فقه العربية، ص163.

(126) فصول في فقه العربية، ص163.

(127) انظر: خزانة الأدب، ج9، ص118، ولسان العرب مادة (حرر)، ج5، ص165، وشرح المفصل، ج8، ص8.

(128) ما يجوز للشاعر في الضرورة، ص223.

(129) سورة ق: 2.

(130) سليم، محمد بن حسين (1138هـ): **موارد البصائر**، تحقيق: حازم سعيد يونس، ط1، عمان، الأردن: دار عمار، ط1، ص180. وانظر: ابن أبي سلمى، ديوانه، ص 31. ولسان العرب، ج2، ص11.

(131) موارد البصائر، ص180.

(132) انظر: الفرزدق، ديوانه، ج1، ص418، والسيوطي، جلال الدين (911هـ): الأشباه والنظائر، تحقيق: عبد العال مكرم، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، ج2، ص331. خزانة الأدب، ج9، ص311، وفيه خيراً بدل جوداً، والكتاب، ج1، ص39، ولسان العرب، ج2، ص 927 مادة (خير)، وشرح المفصل، ج8، ص51.

(133) انظر: المتلمس، ديوانه 95. والمرادي، الحسن بن قاسم (745هـ): **الجني الداني في حروف المعاني**، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992، ص473. وقد ذكر فيه الشطر الأول، والكتاب ج1، ص38.

(134) انظر: موارد البصائر، ص274. الجنى الداني، ص473.

(135) انظر، موارد البصائر/ 275. وشرح أشعار الهذليين، ص1120. خزانة الأدب ج3، ص83. وجمهرة اللغة، ص842.

(136) انظر: طرفة، ديوانه، ص159، الكتاب ج3، ص40. والخصائص ج1، ص389. وابن مضاء، أحمد بن عبد الرحمن (524هـ): **الرد على النحاة**، تحقيق: شوقي ضيف، ط2، مصر: دار المعارف، ص126.

(137) انظر: ديوان الأعشى، ص167. وسر صناعة الإعراب، ص386، والكتاب ج3، ص39.

(138) انظر: خزانة الأدب، ج4، ص 292. والدسوقي، محمد (1230هـ): شرح الألفية، ج3، ص552. ومغني اللبيب ج1، ص30.

(139) انظر: الضرائر، ص199.

(140) الضرائر، ص199.

(141) وينسب كذلك لعمرو بن خثارم العجلي: انظر في ذلك: شرح المفصل، ج8، ص158، وخزانة الأدب، ج3، ص396، ج4، ص643، همع الهوامع، ج1، ص72، ج2، ص61.

(142) انظر: الكتاب، 3/ 67، والمقتضب، 2/ 70.

(143) انظر: الألوسي، محمود شكري (1270هـ): **الضرائر وما يسوغ للشاعر دون الناثر**، ط1، القاهرة: دار الآفاق العربية، 1998م، ص160.

* * *