مجلّة

المجمع الجزائري للّغة العربيّة

مجلة علمية دولية محكمة تصدر عن المجمع الجزائري للغة العربية

العدد الأربعون السنة الواحدة والعشرون: رجب 1447 هـ. الموافق لـ: ديسمبر 2025 م

المجمع الجزائري للغة العربية

مجلّة المجمع الجزائري للغة العربية

المجلد	الرقم	السنة
21	2	2025

[ردمد-إ E-ISSN: 2773-2703؛ ردمد-و P-ISSN: 1112-6523]

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية

المجلد 21 - الرقم 2 – ديسمبر 2025

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مجلّة المجمع الجزائري للغة العربية

مجلة لغوية علمية محكمة يصدرها المجمع الجزائري للغة العربية

أسّسها الأستاذ **عبد الرحمن الحاج صالح** سنة 2005

المشرف العام: **الشريف مريبعي**

رئيس المجمع الجزائري للغة العربية

رئيس التحرير: **الطاهر لوصيف**

مديرة التحرير التنفيذية: **نسرين زعنون**

للاتصال بنا:

العنوان: نهج العقيد أمحمد بوقرة، رقم 6، الأبيار، الجزائر. ص.ب 402، الأبيار، الجزائر.

الموقع الإلكتروني: https://majala.aala.dz/

البريد الإلكتروني: majala@aala.dz

هاتف: **+213 (23) 48 72 40**

فاكس: **+213 (23) 48 72 41**

نبذة عن المجلة

مجلّة المجمع الجزائريّ للّغة العربيّة [ردمد-إ E-ISSN: 2773-2703؛ ردمد-و ISSN: 1112-6523] هي مجلة علمية دولية ذات وصول مفتوح خاضعة لعملية مراجعة النظراء.

مجلّة المجمع الجزائريّ للّغة العربيّة هي مجلة نصف سنوية تصدر في شهري جوان وديسمبر من كل سنة عن المجمع الجزائريّ للّغة العربيّة في الجزائر منذ 2005.

*** الأهداف والنطاق**

الهدف الرئيس لـ مجلّة المجمع الجزائريّ للّغة العربيّة هو الإسهام في بناء مجتمع المعرفة من خلال توفير منصة للباحثين الوطنيين والدوليين بما في ذلك الأساتذة وطلاب الدراسات العليا والباحثين المنتمين إلى المؤسسات الأكاديمية أو المؤسسات الأخرى ذات الصلة بها.

تسعى مجلّة المجمع الجزائريّ للّغة العربيّة إلى تعزيز الدراسات والأبحاث في علوم اللغة عامة وعلوم اللغة العربية وآدابها خاصة وكذا دراسات الترجمة، وتغطي/تشمل الموضوعات النظرية والتطبيقية في مجالات عديدة كاللسانيات وعلم اللغة المقارن والنحو والصرف والبلاغة وعلم المصطلح وعلم المعاجم وعلم الدلالة والعلوم التربوية والآداب وغيرها.

تلتزم مجلّة المجمع الجزائريّ للّغة العربيّة لأجل تحقيق أهدافها بالنشر مرتين في السنة باللغة العربية، وبدأت بنشر المقالات باللغة الإنجليزية منذ عدد ديسمبر 2024 (المجلد 20، الرقم2) شريطة أن تخدم المقالاتُ الإنجليزيةُ اللغةَ العربية وآدابها حصرا.

*** تنشر مجلّة المجمع الجزائريّ للّغة العربيّة في بعض الأحيان أعدادا خاصة حول موضوعات مهمة في نطاق المجلة ***

- **رسوم تقديم المقال:** لا يوجد.
- **رسوم معالجة المقال:** لا يوجد.
- **رسوم النشر:** لا يوجد.

تنشر المقالات في مجلة المجمع الجزائري للغة العربية بموجب ترخيص المشاع الإبداعي رخصة المشاع الإبداعي غير التجارية والحافظة للنسب CC BY-NC (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.ar).

رئيس التحرير

الطاهر لوصيف *المجمع الجزائري للغة العربية* – الجزائر، الجزائر

مديرة التحرير التنفيذية

نسرين زعنون *جامعة الجزائر2 أبو القاسم سعد الله* – الجزائر، الجزائر

المحررون المساعدون

- **أحمد جعفري** *جامعة أحمد دراية* – أدرار، الجزائر
- **أحمد حساني** *جامعة الوصل* – دبي، الإمارات
- **أسامة محمد سليم** *جامعة قناة السويس* – الإسماعيليّة، مصر
- **إلزبييتا ماغدالينا فوسيك (Elżbieta Magdalena Wąsik)** *جامعة آدم ميتسكيفيتش* – بوزنان، بولندا
- **بشير إبرير** *جامعة باجي مختار* – عنابة، الجزائر
- **تلما بيريرا (Telma Pereira)** *الجامعة الفدرالية فلومينينسي* – نيتيروي، البرازيل
- **الحواس مسعودي** *جامعة السلطان قابوس* – مسقط، سلطنة عمان
- **خضر محمد أبو جحجوح** *الجامعة الإسلامية* – غزة، فلسطين
- **خليفة بوجادي** *جامعة سطيف 2 محمد لمين دباغين* – سطيف، الجزائر
- **رشيد يحياوي** *جامعة كيبك* – كيبك، كندا
- **ريمة براك** *الجامعة اللبنانية* – بيروت، لبنان
- **زاهر الداودي** *جامعة السلطان قابوس* – مسقط، سلطنة عمان
- **سانديب شارما (Sandeep Sharma)** *كلية جي بي بانْت الحكومية* – رامبور، الهند
- **ستّار إزويني** *الجامعة الأمريكية في الشارقة* – الشارقة، الإمارات
- **شريف بوشحدان** *جامعة باجي مختار* – عنابة، الجزائر
- **سعيد شياب** *جامعة كينت ستيت* – كينت، الولايات المتحدة الأمريكية
- **عبد المجيد إبراهيم العبد الله إياد** *جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية* – أبو ظبي، الإمارات
- **عبد المجيد سالمي** *جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله* – الجزائر، الجزائر
- **عمر إسحاق أوغلو (Ömer İshakoğlu)** *جامعة إسطنبول* – إسطنبول، تركيا
- **عمر بلخير** *جامعة مولود معمري* – تيزي وزو، الجزائر
- **عمر لحسن** *جامعة باجي مختار* – عنابة، الجزائر
- **فواز عبد الحق** *الجامعة الهاشمية* – الزرقاء، الأردن
- **لسعد كلاس** *جامعة قرطاج* – تونس، تونس

- **لعبيدي بوعبد الله** *جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية* – أبو ظبي، الإمارات
- **محمد آيت مهوب** *كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية* – تونس، تونس
- **محمد الخضر عبد الباقي** *المركز النيجيري للبحوث العربية* – إوو، نيجيريا
- **محمد صاري** *جامعة محمد الشريف مساعدية* – سوق أهراس، الجزائر
- **محمد عبيدات** محمود *جامعة اليرموك* – إربد، الأردن
- **ناصر يوسف** *الجامعة الإسلامية العالمية* – كوالالمبور، ماليزيا
- **نعمان بوقرة** *جامعة أم القرى* – مكة، السعودية
- **يوسف أحمد** *جامعة السلطان قابوس* – مسقط، سلطنة عمان

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية

[ردمد.إ-e-ISSN: 2703-2773؛ ردمد.و-p-ISSN: 1112-6523]

المجلد 21 - الرقم 1 / جوان 2025

فهرس المحتويات

المؤلف	المقال	الصفحات
	العربية	
الطيب دبّة جامعة عمار ثليجي – الأغواط، الجزائر	***استثمار النحو في كتب تفسير القرآن الكريم بين التحليل الصوري والتحليل الوظيفي (الجزء الثاني)***	36 - 11
عمر بورنان جامعة أكلي محند أولحاج – البويرة، الجزائر	***تحقيق في معنى (الصّيف) في سورة قريش***	48 -37
الشريف بوشحدان جامعة باجي مختار– عنابة، الجزائر	***اللغة العربية والمنطق قراءة في كتاب "منطق العرب في علوم اللسان" للأستاذ عبد الرحمن الحاج صالح***	64 - 49
ويزة أعراب المجمع الجزائري للغة العربية – الجزائر، الجزائر	***أصالة النحو العربي في ضوء أصوله***	82 - 65
عبد الكريم عوفي جامعة الحاج لخضر – باتنة، الجزائر	***قراءة في مخطوط (القول الفصل في الرجوع بالعامية إلى الأصل) للشيخ محمد الطاهر التليلي وبيان موقفه من العامية***	102 - 83
آمال بلحاج جامعة محمد بوضياف – المسيلة، الجزائر	***بحر "المطرب" بين التنظير العروضي والتجربة الصوفية: قراءة في اجتهاد محمد بن أبّ التواتي (ت. نحو 1200هـ/1786م) خارج الدوائر الخليلية***	120 - 103

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
OPEN ACCESS APC FREE
[ردمد إلكتروني e-ISSN: 2703-2773؛ ردمد ورقي p-ISSN: 1112-6523]
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025 ص.ص. 11-36

استثمار النحو في كتب تفسير القرآن الكريم بين التحليل الصوري والتحليل الوظيفي (الجزء الثاني)

Grammatical Investment in the Interpretation Books of the Holy Quran Between Formal Analysis and Functional Analysis (Part Two)

* الطيب دبة - Tayeb DEBBA
جامعة عمار ثليجي – الأغواط، الجزائر
Amar Thelidji University – Laghouat, Algeria
tayebdebba@gmail.com

اسْتُلِم في: 2025/06/14 قُبِل في: 2025/10/17 نُشِر في: 2025/12/31

الملخص

يهدف هذا البحث إلى النظر في نصوص الاستثمار النحوي في كتب تفسير القرآن الكريم، وذلك من أجل المقارنة والتمييز بين ما يعود فيها إلى التحليل الصوري، وما يعود إلى التحليل الوظيفي. وغرضنا من وراء هذه المقارنة بيان مدى حاجة علم التفسير إلى التحليل الوظيفي دون التحليل الصوري؛ ذلك أن الأول يتعامل مع النصوص والملفوظات من حيث هي خطابات ذات أغراض تواصلية ذاتية، ودلالات مقامية مخصوصة، وهو ما يستجيب لمقتضيات التفسير ولحاجاته البيانية المحتفية بحركية المعنى في تمثيل الوقائع، وفي إبراز خصوصيات التعبير القرآني، بينما لا يصيب الثاني حقائق المعاني وأعيانها، وإنما يظل منشغلا -في برجه العاجي- بدراسة قوالب النحو القارة وصوره النموذجية المجردة، ولا يكترث لمعاني النحو في تحقيقاتها الوظيفية، وفي تمثلاتها العينية الخاصة.

الكلمات المفتاحية: النحو العربي، تفسير القرآن الكريم، التحليل الصوري، التحليل الوظيفي.

---

* المؤلف المراسل: الطيب دبة

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية / © 2025، المؤلفون. ينشرها: المجمع الجزائري للغة العربية، الجزائر.
نشر هذا المقال بموجب ترخيص المشاع الإبداعي رخصة المشاع الإبداعي غير التجارية والحافظة للنسب CC BY-NC (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.ar).

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

ABSTRACT

This research aims to examine the grammatical investment texts in the interpretation books of the Holy Quran in order to compare and distinguish between what goes back to formal grammatical analysis and what goes back to functional grammatical analysis. Our purpose behind the comparison of these two analyses is to show the extent to which the science of exegesis needs functional analysis rather than the formal one, as the former deals with texts and words in terms of discourse with communicative purposes and specific contextual connotations, which responds to the requirements of exegesis its graphical needs that respects the movement of meaning in representing facts and in highlighting the peculiarities of the Quranic expression, while the latter does not affect the facts and objects of meaning, but rather it restricts its subject to the study of static patterns of grammar and its abstract typical forms, and it neglects the meanings of grammar in its functional actualizations, and in its particular concrete representations.

KEY WORDS: Arabic grammar, interpretation of the Holy Quran, formal Analysis, functional Analysis.

* Corresponding author : Tayeb DEBBA

Journal of Algerian Academy of the Arabic Language / © 2025 The Authors. Published by Algerian Academy of the Arabic Language, Algeria.
This is an open access article under the CC BY-NC (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en).

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- ثانيا: القسم التطبيقي (تابع)

2. الاستثمار النحوي في كتب التفسير بين التحليل الصوري والتحليل الوظيفي

حينما نتعرّض للحديث عن علاقة علم النحو بعلم التفسير ينتابنا التساؤل عن حظ التحليل الوظيفي من الاستثمار النحوي في كتب التفسير؛ هل اعتمده المفسرون، لا سيما في ظل الاستقطاب الذي حظيت به - في كتب النحو- مبادئ التحليل اللفظي القائم على الصورنة والتجريد؟ وهل احتفوا بالمعاني، في توجيهاتهم النحوية، وبما يمكن أن تحتمله التراكيب من وجوه وتلوينات، أم كانوا يكتفون بتحليل الآيات وإعراب ألفاظها بردِّها إلى أحكام النحو وأبوابه؟ وإلى أيِّ مدى يمكن للتحليل الوظيفي أن يكون مفيدا في تفسير نصوص القرآن الكريم؟

وفي سياق محاولتنا الإجابة عن الأسئلة السابقة لنا أن نقول، ابتداءً، إن التوجيه النحوي الوظيفي يبدو أصلح للكشف عن دلالات النصوص القرآنية وأنسب لبيانها؛ ذلك أنه يحفل بالأغراض التواصلية التي من أجلها قامت اللغات وأنشئت الخطابات، وأنه لا يتتبع أصناف الصور اللفظية وتغييراتها إلا من حيث هي خادمة للوظائف. أما التحليل النحوي الصوري فيصدر عن صناعة عقلية يستهدف الدارسون، من خلالها، الوقوف على نماذج اللغة المجرّدة، وأصولها الكلية، كما يستهدفون دراسة الأبنية المطّردة لظواهر النحو من حيث هي تفكير نحوي خالص وبنى عقلية مجرّدة؛ ودراسةٌ نحوية بهذه المقاييس لا يمكن أن تحقق الفائدة المرجوة منها في تفسير النصوص مطلقا بلْهَ نصوص القرآن الكريم.

وحينما نطالع كتب التفسير نجد أن استثمارها لقضايا النحو والإعراب لا يخلو من أن يجري بإحدى هاتين المنهجيتين: منهجية التحليل الصوري (اللفظي)، أو منهجية التحليل الوظيفي. ولأن كتب التفسير لم تألُ جهدا في الاستمداد من كتب النحاة، وفي الرجوع إليها فقد جاء الاستثمار النحوي لنصوص القرآن الكريم، في أكثرها، متأثرا بتوجيهات منهجهم اللفظي مصطبغا بصبغته الصوريّة المجرّدة، لا سيما أنَّ بعض كتب التفسير في مرحلته الأولى كان مؤلفوها من خُلَّص النحاة، مثل "معاني القرآن" للفراء، و"معاني القرآن" للأخفش، و"معاني القرآن وإعرابه" للزجاج (رفيدة، 1990، ص. 112-140)[1]؛ ويرجع ذلك إلى هيمنة نظرية العامل على الدراسات النحوية سواء منها ما تمت الاستعانة به في كتب التفسير أو ما كان خالصا للنحو وقضاياه. أما كتب التفسير المراعية للتحليل الوظيفي فهي قليلة نكاد نعدّها عدًّا، وسنأتي على ذكر أبرزها والاستشهاد بنصوصه في الفقرات الموالية.

ومن يطّلع على كتب التفسير يجد أن ما جناه التحليل الصوري على كثيرٍ منها توجيهُ استثماراتها النحوية إلى الاحتفاء بمنظور لفظي يتقيد بحدود الصناعة، ويكتفي بردِّ الألفاظ والتراكيب إلى أصولٍ ونماذج قارة غير آبهٍ بما يمكن أن تؤديه من وجوهٍ معنوية مختلفة، وخصوصيات تعبيرية. وقد جرّ هذا التوجيه بعضَ كتب التفسير إلى اعتماد التأويل في إعراب

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

الآيات بكيفية تعسفية مقحمة؛ ومن تعسُّفات المفسرين من أصحاب "معاني القرآن" أو "إعراب القرآن"، أنهم حينما يصادفون تراكيب قرآنية تخالف، في ظاهر لفظها، قاعدة من قواعد النحو يحرصون على تأويلها بما يجعلها تبدو مراعيةً لما وضعوه من قواعد وأقيسة ولو كان في تأويلهم – أحيانا – ما يجرُّ إلى مخالفة قراءة من القراءات المتواترة، أو ردِّها؛ ومن الأمثلة في ذلك قول الفراء في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَ﴾ [النِّسَاء: 1]: "فنصَبَ الأرحام؛ يريد واتقوا الأرحامَ أن تقطعوها. قال: حدثنا الفراء قال: حدثني شريك بن عبد الله عن الأعمش عن إبراهيم أنه خفض الأرحام، قال: هو كقولهم: بالله والرحم، وفيه قُبح؛ لأن العرب لا تردّ مخفوضا على مخفوض وقد كُنّي عنه" (الفراء، معاني القرآن، ج1، ص. 195)، أي لا تردّ مخفوضا على ضمير، فالفراء ههنا يردّ قراءة حمزة (بخفض الأرحام)، وهي قراءة متواترة، لأنها خالفت قاعدة من قواعد النحاة، وقد وافقه الأخفش في توجيهه النحوي هذا وإن اكتفى بجعل قراءة حمزة وجها مرجوحا ولم يردّه مثلما فعل الفراء؛ إذ يقول: "قال الله تعالى: (وَالأَرْحَامَ) منصوبةً، أي اتّقوا الأرحامَ، وقال بعضهم (وَالأَرْحَامِ) جرّ، والأول أحسن لأنك لا تُجري الظاهر المجرور على المضمر المجرور" (الأخفش، معاني القرآن، 2003، ص. 361-362).

ولإيراد أمثلةٍ عن التحليل النحوي الصوري القائم على النظر اللفظي نختار عيّنةً من التوجيهات النحوية في كتب التفاسير المسماة بمعاني القرآن؛ من هذه التفاسير تفسير "معاني القرآن وإعرابه" الذي على الرغم من أن مؤلفه، وهو أبو إسحاق الزجاج، صرّح فيه أنه يتعرّض للإعراب من أجل خدمة المعنى وتبيينه (الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 1988، ج1، ص.185)، إلا أن تناوله لقضايا النحو والإعراب ظل متمسكا بمقتضيات التحليل اللفظي، بل قد يستهويه النظر النحوي في صور الألفاظ وفيما تقتضيه من أحكام وقواعد فيمضي في تحليلها بما يزيد عن حاجة التفسير؛ يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ [الفَاتِحَة: 7]: "صفة لقوله عزّ وجلّ: (ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ)، ولك في (عليهم) ضمّ الياء وكسرها تقول: (الذين أنعمت عليهِمْ وعليهُمْ)، وعلى هاتين اللغتين معظمُ القراء، ويجوز (عليهمو) بالواو، والأصل في هذه – الهاءُ في قولك: ضربتهو يا فتى- ومررت بِهُو يا فتى – أن يتكلّم بها في الوصل بواو، فإذا وقفتَ قلت: ضربتُه ومررتُ بِه. وزعم سيبويه أن الواو زيدت على الهاء في المذكَّر كما زيدت الألف في المؤنث في قولك: ضربتها ومررت بها، ليستوي المذكر والمؤنث في باب الزيادة. والقول في هذه الياء عند أصحاب سيبويه والخليل أنها إنما زيدت لخفاء الهاء، وذلك أن الهاء تخرج من أقصى الحلق، والواو بعد الهاء أخرَجَتْها من الخفاء إلى الإبانة" (الزجاج، 1988، ج. 1، ص. 50). ويمضي الزجاج على هذا المنوال يستعرض الآراء والوجوه ويرجِّح فيما بينها لصفحات ثلاث، وكلُّها في كسر هاء الضمير أو ضمِّها.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

ومع ذلك لا يعدم تفسير الزجاج التعرّض لبعض التخريجات النحوية الوظيفية المراعية للمعنى القرآني ولبعض خواصه التركيبية المتصلة بالأساليب غير أنها قليلة؛ من ذلك قوله في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ أَنفِقُواْ طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ [التَّوْبَة: 53]: "وإن شئت كُرها بالضم، هذا لفظُ أمرٍ ومعناه معنى الشرط والجزاء. والمعنى أنفقوا طائعين أو مكرهين لن يُتقبل منكم. ومثل هذا من الشعر قول كثير:

أَسيئي بِنا أو أَحْسِني لا مَلومَةً لدينا ومقليةً إن تقلَّتِ

فإن قال قائل كيف كان الخبر في معنى الأمر قلنا هو كقولك: غفر الله لزيد، ورحم الله زيدا، فمعناه: اللهم ارحم زيدا" (الزجاج، معاني القرآن، 1988، ج2، ص. 453). وشأن الزّجاج ههنا شأن غيره ممّن ألَّفوا في "معاني القرآن" و"إعراب القرآن"، أولئك الذين بلغ اهتمامهم بالنحو واللغة أن طغت مسائلهما في تفاسيرهم حتى عدَّها كثير من الدارسين – قدامى ومحدثين - بحوثا نحوية لغوية خالصة، ونفوا أن تكون لها صلة بعلم التفسير (رفيدة، 1990، ص. 149)؛ وليس من عجبٍ في أن تكون هذه التفاسير بهذا التوسيم الخاص ومؤلفوها هم أئمة النحو الذين تعود إليهم قواعده، ولكنّ العجب في أنها لم تجعل غرضها في الوقوف على وجوه المعاني في الألفاظ والأساليب.

وقد كان في دخول النحاة غمار علم التفسير - وهو من العلوم اللغوية التطبيقية المحتفية بدراسة وظائف الكلام ضمن سياقاته الاستعمالية وأغراضه الذاتية كعلم الأصول وعلم البلاغة[2] - ما يحملهم على أن يلتفتوا إلى دراسة المعاني الوظيفية في تفسير نصوص القرآن الكريم، لكنهم لم يفعلوا، وظلوا متمسكين بنظرية العامل، وقد أقاموا على معالجة مسائل النحو والإعراب في التفسير على هَدْيها مفتونين بصناعتها وبما تقتضيه من أقيسة وعلل، غيرَ محتفين بمعطيات استثمار النحو في أبعاده الوظيفية، إلا ما كان من إشارات خاطفة، وومضات عابرة.

ومن المفسرين المتبنّين للتحليل الصوري في استثماراتهم النحوية -إلى جانب المفسرين النحاة- طائفةٌ من المفسرين الذين وقفوا عند حدود التوسيمات الشكلية لأبواب النحو ونماذجه، واكتفوا منها بما تقتضيه أنساق التعليم واصطلاحاته؛ وقد سبقت الإشارة إلى بعض تفاسيرهم في آخر المبحث السابق (الدبة، 2025، ج. 1، ص. 25).

والواقع أن بداية التحول إلى مراعاة المعنى في الإعراب إنما يعود تاريخها إلى بداية تعاطي بعض الدارسين القدامى مع نظرية النظم، نلك النظرية التي يعترض فيها الجرجاني على الاكتفاء بصناعة النحو، ويدعو إلى ضرورة الاحتفاء بمعانيه. التفت بعض المفسرين إلى ما تعرضه هذه النظرية من طروحات، واستطاعوا أن يقدّموا، باستثمارها، أسلوبا جديدا في التعامل مع كتاب الله؛ ومن سمات هذا الأسلوب أنه يستثمر النحو في التفسير بمنظور يربط النحو بالمعاني،

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

ويتجاوز معطيات التحليل الشكلية في نظرية العامل. وينطلق في تعامله مع نصوص القرآن بوصفها خطابات حقيقية وتفاعلات تواصلية، ويؤسس قراءته النحوية لتراكيبها وأساليبها على ما يستجيب لحاجة التفسير إلى بيان وجوه المعاني في ملابساتها المقامية، وفي تلويناتها التعبيرية المختلفة.

ويأتي في مقدمة هؤلاء المفسرين جار الله الزمخشري الذي يُعَدّ تفسيره (الكشاف) من أحسن النصوص التي سعت في تطبيق نظرية الجرجاني، وقد كان بذلك الرائد في هذا اللون من استثمار النحو في كتب التفسير، أو لنقل في هذا المشروع العلمي الكبير والمميَّز الذي منح للنحو وللإعراب، بصورة خاصة، وظيفةً بيانية حقيقة بالدرس والمعالجة. لقد سلك الزمخشري، في التأسيس لهذا المشروع، مسلك التحرّي عن دقائق المعاني النحوية كلَّما وجد إلى ذلك سبيلا في ثنايا تفسيره لآيات كتاب الله، وكان حريصا على مجانبة الإعرابات التعسفية والتخريجات النحوية المُقحمة، تلك التي نعهدها لدى المفسرين الذين يبدو من تحليلاتهم النحوية أنهم آثروا أن يُخضعوا نصوص القرآن للقاعدة ولا يُخضعوا القاعدة لنصوص القرآن. وقد بلغ من حرصه على مراعاة المعنى أنه قد يهدر، في سبيله، قاعدةً من قواعد النحاة مثلما فعل في تفسير "قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى ٱلْإِيمَٰنِ فَتَكْفُرُونَ﴾ [غَافِر: 10] إذ عَلَّق الظرف (إذ) بالمقت الأول، وهو مصدر مفصول من معموله ولا يصح عمله مع الفصل – على رأي النحويين – [...] فهو قد أهدر حكما نحويا في سبيل المعنى وتوجيهه" (رفيدة، 1990، ص. 710)، وللزمخشري في (الكشاف) العديد من التوجيهات النحوية التي ينتصر فيها للمعنى في مقابل إهدار حكم نحوي (الزمخشري، الكشاف، 1407هـ، ج1، ص. 170، ص. 335-336).

وبعد الزمخشري يأتي لفيف من المفسرين نهجوا نهجه، ووعوا رسالته في هذا الباب؛ نذكر منهم الرازي في (مفاتيح الغيب)، وأبا حيان الأندلسي في (البحر المحيط)، والسمين الحلبي في (الدر المصون)، وابن القيم في (التفسير القيّم)، ونذكر إلى جانبهم من المحدثين الطاهر بن عاشور في (التحرير والتنوير)، وعائشة بنت الشاطئ في (التفسير البياني في القرآن الكريم)، وفاضل بن صالح السامرائي في (على طريق التفسير البياني).

لقد أدرك هؤلاء المفسرون مدى الأهمية في تسخير النحو لخدمة المعنى، ووعَوا أن فاعلية الدرس النحوي وأثره إنما يكمنان في الخروج به، في كتب التفسير، من دائرة الصناعة النحوية إلى دائرة أوسع وأجدى، وذلك حينما يجري استثماره، في تفسير الآيات، استثمارا وظيفيا من شأنه أن يكشف عن معانيها الخبيئة، وأن يبرز ما تحتمله من الوجوه المختلفة، وما تتضمنه من الأسرار واللطائف.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

وإن مما يُميّز استثمار النحو في كتب هؤلاء المفسرين أنهم يجتهدون - في تعاملهم مع نصوص القرآن الكريم - في الإشارة إلى تخريجات دلالية لإعراباتهم لا نعهدها لدى غيرهم من المفسرين ولا من النحاة. واللافت في هذه التخريجات أنها تقوم على الاحتفال بالتحليل الوظيفي لتراكيب القرآن الكريم، وتنطلق من مواقف جادّة تراعي المعنى وتردّ له اعتباره، لا سيما حينما يتعلق الأمر بالتوجيهات النحوية للمعاني الكلية في الأساليب كالتقديم والتأخير، والحذف والذكر، والتعريف والتنكير، والإظهار والإضمار، وغيرها مما يثمر تباينا وتعدُّدا في وجوه الألفاظ وفروق المعاني.

وللزَّمخشري كلام نفيس يفتح فيه للنحو - في العلوم الإسلامية كالتفسير والفقه وأصوله - أفقا يتجاوز به حدود الصناعة اللفظية التي يقف عند حدودها النحاة؛ وذلك في معرِض ردِّه على من يهوّنون من شأن علم العربية بأنهم أحوج إليها وإن انكروا فضلها حيث يقول: "فإن صحَّ ذلك [أي إن صح كلامهم في الانتقاص من قدر العربية] فما بالهم لا يطلِّقون اللغة رأسا والإعرابَ، ولا يقطعون بينهما وبينهم الأسبابَ، فيطمِسوا من تفسير القرآن آثارَهما، وينفضوا من أصول الفقه غبارَهما، ولا يتكلموا في الإستثناء فإنه نحو، وفي الفرق بين المعرَّف والمنكَّر فإنه نحو، وفي التعريفين: تعريفِ الجنس، وتعريفِ العهد، فإنهما نحو، وفي الحروف كالواو، والفاء، وثمّ، ولام المِلْك، ومِن التبعيض ونظائرها، وفي الحذف والإضمار، وفي أبواب الإختصار، والتكرار، وفي التطليق بالمصدر واسم الفاعل، وفي الفرق بين أنْ، وإنْ، وإذا، ومتى، وكلّما، وأشباهها مما يطول ذكره فإن ذلك كله من النحو" (الزّمخشري، المفصل، 1993، ص. 18-19).

إن الذي يدعو إلى النظر والتأمل في نص الزمخشري السابق أنه لم يُبيّن فيه فضل النحو من جهة ما يفرضه علمه من الصّناعة، وإنما بيَّنه من جهة آثاره في خدمة المعاني وفي توجيهها، لا سيما فيما يتقابل منها وما يتباين؛ كالتعريف والتنكير، والحذف والإضمار، والاختصار والتكرار، ومعاني الحروف المتشابهة ووظائفها، وغيرها.

ولابن القيم كلام دقيق يتعرض فيه لأهمية مراعاة معاني القرآن عند إعراب آياته، وعدم الاكتفاء بتخريجه على الوجه النحوي العام الذي يقتضيه التركيب حيث يقول: "وينبغي أن يُتَفطَّن ههنا لأمر لا بد منه، وهو أنه لا يجوز أن يُحمَل كلام الله عز وجل ويُفسَّر بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي الذي يحتمله تركيب الكلام ويكون الكلام به له معنى مّا، فإن هذا مقامٌ غلَطَ فيه أكثر المعربين للقرآن فإنّهم يفسرون الآية ويعربونها بما يحتمله تركيب تلك الجملة ويُفهم من ذلك التركيب أي معنى اتفق، وهذا غلط عظيم يقطع السامع بأن مراد القرآن، وإن احتمل ذلك التركيب هذا المعنى في سياق آخر وكلام آخر فإنه لا يلزم أن يحتمله القرآن مثل قول بعضهم في قراءة من قرأ: ﴿وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾ بالجر

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

أنه قسم ومثل قول بعضهم في قوله تعالى: ﴿وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفۡرُۢ بِهِۦ وَٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ﴾ إن المسجد مجرور بالعطف على الضمير المجرور في به [...] بل للقرآن عرفٌ خاص، ومعان معهودة، لا يناسبه تفسيره بغيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عرفه والمعهود من معانيه" (ابن القيم، بدائع الفوائد، ج. 3، ص. 27).

ومن أقوال المحدثين التي تتاوطأ مع قولَيْ الزمخشري وابن القيم السابقين ما أوردته عائشة بنت الشاطئ في دعوتها الصريحة إلى ضرورة الاحتكام - في قضايا التوجيه الإعرابي والأسرار البيانية - إلى كتاب الله لا إلى صناعة النحو وما تقتضيه اجتهادات العلماء وتأويلاتهم حيث تقول: "كما نحتكم إلى الكتاب العربيّ المبين المحكَم في التوجيه الإعرابي والأسرار البيانية، نعرض عليه قواعد النحويين والبلاغيين ولا نعرضه عليها، ولا نأخذ فيه بتأويل لعلماء السلف على صريح نصه وسياقه لتسوية قواعد الصنعة النحوية وضوابط علوم البلاغة، إذ القرآن هو الذروة العليا في نقاء أصالته وإعجاز بيانه" (بنت الشاطئ، 1990، ج. 1، ص. 11).

ويمكننا الإشارة ههنا إلى أن المفسرين، لا سيما النحاة منهم، قد غفلوا عن أن الآيات القرآنية التي خالفت تراكيبها معهودَ الكلام العربي وما وُضع لضبطه من قواعد لا يُقتصَر في درسها على النظر فيها من جهة موافقتها أو مخالفتها لقواعد النحو، أو من جهة كونها موافقة للغةٍ مشهورة أو لغة شاذة، أو غيرها من تقويمات النحاة وتصويباتهم، وإنما هي أحوج إلى أن يُنظر فيما أريدَ لها أن تعبّر عنه من نِكات بلاغية وأساليب بيانية خاصةٍ جيء بها لتؤدي معنى دقيقا ما كان له أن يحصل بغيرها؛ يكون فيه تخصيص لعموم، أو تعميم لخصوص، أو تقييد لمطلق، أو تنكير لمعرفة، أو تعريف لنكرة، أو استعمال للخبر في معنى الأمر، أو استعمال للأمر في معنى الشرط، أو قصر، أو توكيد، أو حذف، أو غيرها من المعاني التي هي أَولى بأن يُبحث فيها خلال النظر في تلك التراكيب، وفي أساليبها.

ومن أجل القراءة التطبيقية لمعطيات المقارنة والتمييز بين الفريقين، فريق المفسرين المعتمدين مبادئ التحليل الصوري، وفريق المفسرين المعتمدين مبادئ التحليل الوظيفي، ارتأينا أن نأتي بآيات من القرآن الكريم، ننظر في تفسيرها لدى عيّنة من المفسرين في الفريق الأول، ثم لدى عيّنة من المفسرين في الفريق الثاني:

أ. قال تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢﴾ [البَقَرَة: 1 - 2]

حينما نتبع تفسير هاتين الآيتين في نصوص كتب التفسير التي تُؤْثر أن تستلهم تحليلها الإعرابي من أحكام النحو على طريقة التحليل الصوري لنظرية العامل مكتفيةً به غير محتفية بالمعاني فسنجد أن أصحابها لا يزيدون على أن يستعرضوا وجوه الإعراب التي تحتملها العبارة في الآيتين:

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- قال الفراء في إعراب الآيتين السابقتين: "وأما قوله تعالى: (هُدًى لِلمُتَّقينَ) فإنه رفعٌ من وجهين، ونصبٌ من وجهين؛ إذا أردت بـ: (ٱلْكِتَاب) أن يكون نعتا لِـ (ذَلِكَ) كان الهدى في موضع رفعٍ لأنه خبر لِـ (ذَلِكَ) كأنك قلت: ذلك هدى لا شك فيه. وإن جعلت (لاَ رَيْبَ فِيهِ) خبرَه رفعت أيضا (هُدًى) تجعله تابعا لموضع: (لاَ رَيْبَ فِيهِ) [...] فأما النصب في أحد الوجهين فأن تجعل (ٱلْكِتَاب) خبرا لِـ (ذَلِكَ) فتنصب (هُدًى) على القطع؛ لأن (هُدًى) نكرة اتصلت بمعرفة قد تمّ خبرها فنصبتها؛ لأن النكرة لا تكون دليلا على معرفة. وإن شئت نصَبْتَ (هُدًى) على القطع من الهاء التي في (فِيهِ)؛ كأنك قلت: لا شك فيه هاديًا" (الفراء، معاني القرآن، ج. 1، ص. 22-23).

- وقال الشوكاني في إعرابهما: "واسم الإشارة مبتدأ، و(الكتاب) صفتُه، والخبر (لا ريب فيه)، ومَن جوّز الابتداء بـ (آلم) جعل (ذلك) مبتدأ ثانياً، وخبره (الكتاب)، أو هو صفته، والخبر (لا ريب فيه)، والجملة خبر المبتدأ. ويجوز أن يكون المبتدأ مقدّراً، وخبره (ألم) وما بعده، والريب مصدر" (الشوكاني، فتح القدير، 1994، ج. 1، ص. 108).

- وجاء في إعرابهما فيما أورده أبو البقاء العكبري في تفسيره: "وقيل (ذلك) ههنا بمعنى هذا، وموضعه رفعٌ، إما على أنه خبرُ (ألم)، و(الكتاب) عطفُ بيان، و(لا ريب) في موضع نصب على الحال، أي هذا الكتاب حقا أو غير ذي شك، وإما أن يكون (ذلك) مبتدأً و(الكتاب) خبره، و(لا ريب) حال، ويجوز أن يكون (الكتاب) عطف بيان و(لا ريب فيه) الخبر" (العكبري، التبيان، 1976، ج. 1، ص. 15).

نلاحظ في التفاسير السابقة أنها تعرّضت للإعراب لكنها تناولته بشكل نحوي خالص، ولم تستثمره في الكشف عن المعنى وفي بيان وجوهه كما تفعل التفاسير المراعية للإعراب في منحاه الوظيفي؛ وهو ما سنقف عليه في النصوص الآتية:

- قال الزمخشري في إعراب وجه من الوجوه التي يحتملها قوله تعالى: (ألم ذلك الكتاب): "أنْ يكون (الم) مبتدأ، و(ذلِكَ) مبتدأ ثانيا، و(الكتابُ) خبرَه، والجملة خبرَ المبتدأ الأوّل. ومعناه: أنّ ذلك الكتاب هو الكتاب الكامل، كأن ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص، وأنه الذي يستأهل أن يسمى كتابا، كما تقول: هو الرجل، أى الكامل في الرجولية" (الزمخشري، الكشاف،1407هـ، ج .1، ص. 33).

فاللافت في إعراب الزمخشري من نصه السابق أنه لم يكتف بمجرد الإعراب، بل أعقبه بما يمكن أن يؤديه من المعنى، وقد كان مؤدّاه هنا التعرُّض لوظيفة ال الكمالية في إعراب لفظة (الكتاب). واستثمار الإعراب على هذا الوجه هو المطلوب من الاستعانة بالنحو في تفسير كلام الله.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- وقال الطاهر ابن عاشور في تفسير الجملة ذاتها مستثمرا الإعراب في خدمة المعنى: " ويجوز أن يكون (الكتاب) خبرا عن اسم الإشارة ويكون التعريف تعريف الجنس فتفيد الجملة قصر حقيقة الكتاب على القرآن بسبب تعريف الجزءين، فهو إذن قصر ادعائي، ومعناه ذلك هو الكتاب الجامع لصفات الكمال في جنس الكتب بناء على أن غيره من الكتب إذا نسبت إليه كانت كالمفقود منها وصف الكتاب لعدم استكمالها جميع كمالات الكتب، وهذا التعريف قد يعبر عنه النحاة في تعداد معاني لام التعريف بمعنى الدلالة على الكمال" (ابن عاشور، التحرير، 1984، ج. 1، ص. 221).

ب. قال تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّهُمۡ هُمُ ٱلۡمُفۡسِدُونَ﴾ [البَقَرَة: 12]

- قال السمين الحلبي في تفسير هذه الآية: منبّها إلى معنى التوكيد المتوصَّل إليه بجملةٍ من من الأدوات: "وجيء في هذه الجملة بضروبٍ من التأكيد، منها: الاستفتاح والتنبيه [يعني بـ "ألا"]، والتأكيد بإنَّ، وبالإتيان بالتأكيد أو الفصل بالضمير، وبالتعريف في الخبر مبالغةً في الردِّ عليهم فيما ادَّعوه من قولهم: إنّما نحن مصلحون، لأنهم أخرجوا الجواب جملة اسميةً مؤكَّدة بإنما، ليدلّوا بذلك على ثبوت الوصف لهم، فردَّ الله عليهم بأبلغ وآكد مما ادَّعوه" (السمين الحلبي، الدر المصون، ص. 139).

- وقال أبو حيان الأندلسي معتنيا بذات المعنى الوظيفي في تفسير هذه الآية: "ولمّا كانوا قد قابلوا النهي عن الإفساد بدعوى الإصلاح الكاذبة أكذبهم الله بقوله: (ألا إنهم هم المفسدون)، فأثبت لهم ضدَّ ما ادَّعوه مقابلا لهم ذلك في جملةٍ اسمية مؤكَّدة بأنواع من التأكيد منها: التصدير بإنَّ، وبالمجيء بـ هم، وبالمجيء بالألف واللام التي تفيد الحصر عند بعضهم" (الزركشي، البحر المحيط، ج. 11، ص. 108).

ج. قال تعالى: ﴿وَحَسِبُوٓاْ أَلَّا تَكُونَ فِتۡنَةٞ فَعَمُواْ وَصَمُّواْ ثُمَّ تَابَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ ثُمَّ عَمُواْ وَصَمُّواْ كَثِيرٞ مِّنۡهُمۡۚ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِمَا يَعۡمَلُونَ﴾ [المَائِـدَة: 71]

- قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى: (كثيرٌ منهم) من الآية السابقة: "(كثيرٌ منهم) بدل من الضمير، أو فاعل، والواو علامة الجمع كقولهم أكلوني البراغيث، أو خبر مبتدأ محذوف أي العميُ والصّم كثير منهم، وقيل مبتدأ والجملة قبله خبره، وهو ضعيف لأن تقديم الخبر في مثله ممتنع" (البيضاوي، أنوار التنزيل،2001، ج. 1، ص. 281).

- وقال الشوكاني: "وارتفاع (كثير على البدل) من الضمير في الفعلين. قال الأخفش: كما تقول: رأيت قومك ثلاثتهم، وإن شئت كان على إضمار مبتدأ، أي العُمي والصُم كثير منهم، ويجوز أن يكون كثير مرتفعا على الفاعلية على لغة من قال: أكلوني البراغيث" (الشوكاني، فتح القدير، 1994، ج. 2، ص. 90).

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- بينما يقول الطاهر بن عاشور في تفسير قوله تعالى (كثيرٌ منهم) من الآية السابقة: "وقوله (كثيرٌ منهم) بدل من الضمير في قوله: (ثم عمّوا وصمّوا)، قُصد منه تخصيص أهل الفضل والصلاح منهم في كل عصر بأنهم برآء مما كان عليه دهماؤهم صدعا بالحق وثناءً على الفضل. وإذ قد كان مرجع الضميرين الأخيرين في قوله (ثم عموا وصموا) هو عين مرجع الضميرين الأولين في قوله (فعموا وصموا) كان الإبدال من الضميرين الأخيرين المفيدُ تخصيصا من عمومهما، مفيدا تخصيصا من عموم الضميرين اللذين قبلهما بحكم المساواة بين الضمائر، إذ قد اعتبرت ضمائرَ أمة واحدة، فإن مرجع تلك الضمائر هو قوله (بني إسرائيل). ومن الضروري ألا تخلو أمة ضالة في كل جيل من وجود صالحين فيها" (ابن عاشور، 1984، ج. 6، ص. 279).

واضح من قراءتنا للنصوص التفسيرية السابقة مدى اختلافها البيّن في كيفية الاستثمار النحوي، وفي نوع الغرض المتوخى من الإعراب؛ فإذا بدا تفسيرا البيضاوي والشوكاني مراعِيَين التوجيه النحوي المجرد الذي لا يتجاوز حدود الإعراب في شروطه اللفظية العامة، حيث تُطلب مراعاة قواعد النحو بوصفها غاية في حدّ ذاتها، فإن تفسير ابن عاشور ينطلق من النظر في وجوه الإعراب المختلفة، ثم لا يقف عندها، بل يختار منها أقربها إلى خدمة وجه المعنى البارز في نص الآية المراد تفسيرها، وغرضه من وراء ذلك استثمار الإعراب في الكشف عن مختلف الوجوه الدلالية والتعبيرية الممكنة.

د. قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ءَامَنَّا بِهِۦ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا﴾ [المُلْك: 29]

- يقول الزمخشري في تفسير الآية السابقة: "فإن قلت لِمَ أخَّر مفعول آمنا وقدم مفعول توكلنا؟ قلت: لوقوع آمنا تعريضاً بالكافرين حين ورد عَقيب ذكرهم، كأنه قيل: آمنا ولم نكفر كما كفرتم، ثم قال: وعليه توكلنا خصوصاً، لم نتكل على ما أنتم متكلون عليه من رجالكم وأموالكم"، وجاء في تفسيرها لدى الرازي قوله: "والمعنى أنه الرحمن آمنا به وعليه توكلنا فيعلم أنه لا يقبل دعاءكم وأنتم أهل الكفر والعناد في حقنا، مع أنّا آمنا به ولم نكفر به كما كفرتم، ثم قال: (وعليه توكلنا) لا على غيره كما فعلتم أنتم حيث توكلتم على رجالكم وأموالكم، وقرئ (فستعلمون) على المخاطبة، وقرئ بالياء ليكون على وفق قوله: فمن يجير الكافرين" (الرازي، مفاتيح الغيب، د.ت، ج. 30، ص. 76).

- ويقول الطاهور بن عاشور: "وتقديم معمول (توكلنا) عليه لإفادة الاختصاص، أي توكلنا عليه دون غيره تعريضا بمخالفة حال المشركين إذ توكلوا على أصنامهم وأشركوا في التوكل مع الله، أو نسوا التوكل على الله باشتغال فكرتهم بالتوجه إلى الأصنام" (ابن عاشور، 1984، ج. 29، ص. 54). لسنا بحاجة إلى كثير كلام لنبيّن مدى ما يحظى به التحليل النحوي في النصوص السابقة من استثمار وظيفي كان له أثر واضح في خدمة المعنى؛ فقد تمَّ فيها التعرّض لوظيفة التقديم والتأخير ولأثرها في تخصيص المعنى.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

بينما نجد كتبا أخرى لا تراعي مثل هذا التخريج الوظيفي، بل إن منها ما لا يلتفت إلى النحو البتة؛ نجد ذلك، مثلا، في تفسير النسفي الذي يقول في تفسير الآية السابقة: "(قُلْ هُوَ الرحمن) أي الذي أدعوكم إليه الرحمن (ءَامَنَّا بِهِ) صدقنا به ولم نكفر به كما كفرتم (وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا) فوضنا إليه أمورنا" (النسفي، مدارك التنزيل، د.ت، ج. 4، ص. 1246)، وفي تفسير ابن كثير حيث يقول: "ثم قال: قل هو الرحمن آمنا به وعليه توكلنا (أي: آمنا برب العالمين الرحمن الرحيم، وعليه توكلنا في جميع أمورنا، كما قال: ﴿فَٱعۡبُدۡهُ وَتَوَكَّلۡ عَلَيۡهِ﴾ [هُود: 123]" (ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 1999، ج. 8، ص. 182-183)، وفي تفسير الطبري: "يقول تعالى ذكره لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: قل يا محمد: ربنا (الرحمن آمنا به) يقول: صدّقنا به، (وعليه توكلنا) يقول: وعليه اعتمدنا في أمورنا، وبه وثقنا فيها)" (الطبري، جامع البيان، 2000، ج. 23، ص. 519).

هـ. قال تعالى: ﴿وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيم﴾ (المائدة:72)

- جاء في تفسير "الكشاف": "و(مِنْ) في قوله (ليمسّن الذين كفروا منهم) للبيان كالتي في قوله تعالى (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) فإن قلت فهلّا قيل: ليمسنّكم منا عذاب أليم، قلت: في إقامة الظاهر مقام المضمر فائدة، وهي تكريره الشهادة عليهم بالكفر في قوله (لقد كفر الذين قالوا)، وفي البيان فائدة أخرى، وهي الإعلام في تفسير الذين كفروا منهم أنهم بمكان من الكفر؛ والمعنى: ليمسَّن الذين كفروا من النصارى خاصة (عذاب أليم) أي نوع شديد الألم من العذاب كما تقول أعطني عشرين من الثياب تريد من الثياب خاصة، لا من غيرها من الأجناس التي يجوز أن يتناولها عشرون. ويجوز أن تكون للتبعيض على معنى ليمسَّن الذين بقوا على الكفر منهم، لأن كثيرا منهم تابوا من النصرانية" (الزمخشري، الكشاف، 1407هـ، ج. 1، ص. 664)، ولأبي حيان الأندلسي تفسير يقترب كثيرا من تفسير الزمخشري يبدو أنه واطأه فيه (الزركشي، البحر المحيط، ج. 1، ص.544).

لا يخفى على الناظر في نص الزمخشري السابق، وفي نصوص من نحا منحاه ممّن يحتفون بالمعاني بعد الإعراب، مدى ما تعرفه من توجيه نحوي متميز تبدو به حافلةً بتوجيهات الإعراب وبالإفادة من قيمه النحوية في سبيل تحقيق المزيد من الفهم والبيان لمعاني الآيات. وهو ما يصبُّ في استثمار مبادئ التحليل الوظيفي استثمارا جديرا بإعادة النظر والاعتبار. بينما نجد من كتب التفسير ما لا يحفل بمثل هذا المعاني، ويكتفي بإيراد وجوه الإعراب إيرادا مقتضبا متمحّضا لتوجيهات النحو في صورها النموذجية؛ وفيما يلي نصوص نموذجية من هذه التفاسير في تفسير الآية السابقة:

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- قال السمرقندي (ت375ه): "(وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ) يعني إن لم يتوبوا ولم يرجعوا عن مقالتهم (لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ) فهذه لام القسم، فكأنه أقسم بأنه ليصيبهم (عَذَابٌ أَلِيمٌ) يعني إن أقاموا على كفرهم" (السمرقندي، بحر العلوم، 1993، ج. 1، ص. 451)، وقال الشوكاني: "(ليمسنّ الذين كفروا منهم عذاب أليم) جواب قسم محذوف سد مسدّ جواب الشرط و"من" في (منهم) بيانية تبعيضية" (الشوكاني، فتح القدير، 1994، ج. 2، ص. 91).

على أن من هؤلاء المفسرين المُعرِضين عن التحليل الوظيفي من قد يحمله تأمُّله في بعض السياقات والأساليب على استثمار النحو والإعراب في خدمة المعنى؛ فنجده يتعرّض، ابتداءً، لإعراب الآية، كأنه يقصد إلى استعراضه في ذاته.. غير أنه مع ذلك لا يعدم، أحيانا، أن يتوجّه إلى مراعاة المعنى في بعض تخريجاته الإعرابية، ولكن ضمن إشارة مقتضبةٍ خاطفة؛ ومن أمثلة هذه الإشارات:

- قول البيضاوي (ت. 685ه) في تفسير (لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيم): "أي ليمسَّن الذين بقوا منهم على الكفر، أو ليمسَّن الذين كفروا من النصارى، وضعه موضع ليمسّنهم تكريرا للشهادة على كفرهم، وتنبيها على أن العذاب على من دام على الكفر ولم ينقلع عنه" (البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 1، ص. 280)؛ فقد رأى أن وضع (لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ) موضع (ليمسَّنّهم) في التركيب النحوي للجملة فيه معنى التكرير.

- وقول الجلالين [جلال الدين المحلي (ت864ه)، وجلال الدين السيوطي (ت.911ه)] في تفسيرهما لقوله تعالى: (ألم ذلك الكتاب): "(ذٰلِكَ) أي هذا (ٱلْكِتابُ) الذي يقرؤه محمد (لاَ رَيْبَ) لا شك (فِيهِ) أنه من عند الله وجملة النفي خبرٌ مبتدؤه (ذلك)، والإشارة به للتعظيم، (هُدًى) خبر ثانٍ أي هادٍ (لِّلْمُتَّقِينَ) الصائرين إلى التقوى بامتثال الأوامر واجتناب النواهي لاتقائهم بذلك النار" (المحلي والسيوطي، تفسير الجلالين، د.ت)؛ فقد استثمر الجلالان هنا اسم الإشارة في (ذلك الكتاب) لبيان معنى التعظيم، وعامَلا المصدر (هُدى) معاملة اسم الفاعل (هادٍ) لبيان أن هذا الكتاب وظيفته هداية المؤمنين.

أما في العصر الحديث فقد لقي مشروع الاستثمار الوظيفي للنحو في تفسير القرآن الكريم حفاوة كبيرة وعرف امتدادا واضح المعالم على يد مجموعة من اللغويين المحدثين الذين أبوا إلا أن يكون لبحوثهم اللغوية حضور في علم التفسير، ولم يقف الأمر عند حدود الامتداد والتقليد بل تجاوزه إلى المساهمة في تطوير هذا المشروع في ضوء ما أصبح يسمى بالتفسير البياني[3] للقرآن الكريم (السامرائي، 2002، ص.7)، أو المنهج البياني في التفسير. وإن كانت ريادة هذا المنهج قد ظهرت على يد الشيخ أمين الخولي في كتابه (مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب)، فقد عرف تطورَه وتمت صياغة معالمه على يد بعض تلاميذه ممن اشتغلوا بقضايا التفسير البياني للقرآن الكريم كعائشة

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

بنت الشاطئ، وشكري محمد عياد، وكذا على يد لغويين آخرين أمثال الطاهر بن عاشور، وفاضل بن صالح السامرائي. وفيما يلي نستعرض أبرز المعالم والمعايير التي يستند إليها دعاة التفسير البياني للقرآن الكريم (بنت الشاطئ، 1990، ص. 15-19؛ السامرائي، 2002، ص.7-14):

- الالتزام بالمنهج الاستقرائي الذي يدعو إلى التمسك بمقولة السلف الصالح: "القرآن يفسر بعضه بعضا"، وهو ما يقتضي التناول الموضوعي الذي يفرغ لدراسة الموضوع الواحد في القرآن، فيجمع كل ما فيه منه، ويراجع جميع المواطن القرآنية التي ورد فيها أمثال التعبير المراد تبيينه.
- الانطلاق من حرمة الكلمات القرآنية، ومراعاة ما تحتمله من معان دقيقة، وخصوصيات تعبيرية، وذلك بإدامة التأمل والتدبّر، وهما من أهمّ ما يفتح على المفسر من أسرار بيانية، ويهديه إلى معان جديدة.
- الانطلاق من أن كل لفظة في القرآن لا يؤدي معناها سواها مما قد يشبهها فاللفظ لا يقوم مقامه سواه، والحرف لا يؤدي معناه حرف آخر.
- الكشف عن شطط التأول، وبعد التكلف، واعتساف الملحظ في كثير من كتب التفسير، وتحرير نصوص القرآن من العناصر الدخيلة والشوائب المقحمة على أصالته البيانية.
- مراعاة السياق في تفسير النصوص بما يتجاوز النظر التحليلي المكتفي بالمعاني النحوية الجزئية للألفاظ، وبما يفضي إلى النظر في المعاني الكلية في الجمل والأساليب.
- التبحر في علوم العربية كالنحو والصرف، والقراءات، والمعجم، والمعرفة الواسعة بخفايا التعبير القرآني من ألزم الأمور للمفسر، وهي للمفسر البياني أكثر إلزاما.
- النظر البياني في تفسير القرآن الكريم إن كان غاية للمفسر البياني فهو لدى غيره من دارسي القرآن الكريم قاعدة ضرورية لا تؤتي الدراسة ثمارها إلا بها؛ فالذين يعنون بدراسة القرآن من نواح غير لغوية وبيانية، ويسعون إلى التماس مقاصد منه، لا يستطيعون أن يبلغوا من تلك المقاصد شيئا دون أن يفقهوا أسلوبه الفريد، ويهتدوا إلى أسراره البيانية التي تعين على إدراك دلالاته.

ومن أمثلة اللفتات المعنوية الدقيقة في التفسير البياني للقرآن الكريم ما أوردته عائشة بنت الشاطئ في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ﴾ [الضُّحَى: 3]؛ فقد ردّت بعض ما ورد من تفسيرات في بيان سبب حذف ضمير الخطاب في "قلى" وجدتها بعيدة أو لا تناسب السياق كالقول إنه اختصار لفظي، وقد ذهب إليه الزمخشري والأندلسي، وكقول الرازي إنه للإطلاق أي أنه ما قلاك ولا أحدا من أصحابك، ولا أحدا ممن أحبك إلى يوم القيامة، وكقول من قال إن حذف

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

الضمير هنا لاتفاق الفواصل، ولما انتهت من ردّها ومناقشتها لهذه التفاسير راحت تدلي بما ارتضته بيانا لحذف الضمير في هذه الآية لافتة النظر إلى معنى خفي جميل، وكاشفة عن سر بياني جليل حيث تقول: "ويبقى القول بأن الحذف لدلالة ما قبله على المحذوف، وتقتضيه حساسية معنوية مرهفة بالغة الدقة في اللطف والإيناس، هي تحاشي خطابه تعالى لحبيبه المصطفى في مقام الإيناس: ما قلاك، لما في القِلى من الطرد والإبعاد وشدة البغض، أما التوديع فلا شيء فيه من ذلك. بل لعلّ الحس اللغوي فيه يؤذن بالفراق على كره مع رجاء العودة واللقاء" (بنت الشاطئ، 1990، ج. 1، ص. 35).

ومما يلفت النظر في التفسير السابق أنه يتجاوز النظر في الألفاظ، وفي مقتضياتها الشكلية وفي دلالاتها النموذجية وقوانينها المطردة ليبحث عما تنطوي عليه من خفايا المعاني وأسرار البيان ولطائف الإعجاز. وهذه غاية لا سبيل إلى بلوغها إلا بمراعاة خصوصيات التعبير القرآني، وتجاوز المنظور الصوري في الدراسة النحوية القائم على الاطراد والنمذجة والتعميم.

ومن أمثلة أسرار التعبير القرآني في تفسير السامرائي ما يورده من مقابلة بين الآيات المتشابهة للنظر فيما بينها من اختلاف عملا بالمنهج الاستقرائي الداعي إلى تفسير القرآن بالقرآن؛ من ذلك بيانه للفرق بين الآيات المتشابهة التي يرد بعضها، في سياقات، بالتوكيد ويرد بعضها الآخر، في سياقات أخرى، بدونه، ومثال ذلك ما أورده في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ [النَّمْل: 44] حيث يقول: "فقد ورد على لسان آدم قوله: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأَعْرَاف: 23] من دون توكيد بـ(إن) وورد على لسان موسى عليه السلام ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَٱغْفِرْ لِي﴾ [القَصَص: 16]، وورد مثل ذلك على لسان ملكة سبأ ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [النَّمْل: 44] بالتأكيد بـ (إن) وذلك على مقدار ظلم النفس. فإن موسى قال ذلك بعد قتل القبطي حين وكزه فقضى عليه، والقتل معصية كبيرة، وهي أكبر من معصية آدم، وهي متعلقة بحق العباد فأكد الظلم بـ (إن) فقال: (رَبِّ إِنّي ظَلَمْتُ نَفْسي). وأما ظلم ملكة سبأ لنفسها فهو أكبر من ذلك كله فإنها كانت تعبد الشمس؛ قال تعالى: ﴿وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [النَّمْل: 24]، فأكدت الظلم بـ(إن)، وتابت عن ذلك بالدخول في الإسلام قائلةً (وأسْلَمْتُ مع سُلَيْمانَ للهِ رَبِّ العالمينَ)، ولم تقل (فاغْفِرْ لي) كما قال موسى لأنه ليس مع الشرك مغفرة، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النِّسَاء: 48] ولا سبيل لها إلا بالدخول في الإسلام، والإسلام يجبّ ما قبله. أما موسى فإنه طلب المغفرة لأن هذه معصية تمحى بالتوبة والاستغفار" (السامرائي، 2002، ص.29).

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

وبعد هذا الاستعراض الموجز لمواقف التفاسير المستندة إلى الاستثمار النحوي الوظيفي يمكننا القول إن أهم ما تنهض به تلك المواقف مراعاتها لدقة المعاني في التراكيب القرآنية ولخصوصياتها النظمية والتعبيرية؛ ومن هنا تقوم الحاجة إلى صياغة نحو خاص يكون أنسب لدراسة النصوص القرآنية، وأكثر استجابة لتوجيهاتها المعنوية الخاصة المخالفة لما يُعهد في كلام العرب.

وتبرز خصوصية القرآن في احتوائه على تراكيب نظمية غايةٍ في الإعجاز، وفيما تقتضيه تلك التراكيب من توجيهات دلالية خاصة لا يمكن أن يستوعبها نحو النحاة، وبيان ذلك أنها ترجع إلى نحو خاص تناول بعض الدارسين المحدثين بعض مظاهره فيما سموه بنحو القرآن أو النحو القرآني، ومما يقوّي الميل إلى هذا المعنى ويعضده قول الطاهر ابن عاشور في معرض بيانه لخصوصية الدلالة في نظم القرآن (ابن عاشور، 1984، ج. 1، ص. 110):

"إن نظم القرآن مبني على وفرة الإفادة وتعدد الدلالة، فجمل القرآن لها دلالتها الوضعية التركيبية التي يشاركها فيها الكلام العربي كله، ولها دلالتها البلاغية التي يشاركها في مجملها كلام البلغاء ولا يصل شيء من كلامهم إلى مبلغ بلاغتها. ولها دلالتها المطوية وهي دلالة ما يذكر على ما يقدّر اعتمادا على القرينة، وهذه الدلالة قليلة في كلام البلغاء، وكثرت في القرآن مثل تقدير القول وتقدير الموصوف وتقدير الصفة. ولها دلالة مواقع جمله بحسب ما قبلها وما /بعدها، ككون الجملة في موقع العلة لكلام قبلها، أو في موقع الاستدراك، أو في موقع جواب السؤال، أو في موقع تعريض أو نحوه. وهذه الدلالة لا تتأتى في كلام العرب لقِصر أغراضه في قصائدهم وخطبهم بخلاف القرآن"

ويرى الطاهر بن عاشور أن هذا النوع الخاص من الدلالة في القرآن يرجع إلى شيء وراء قواعد علم العربية، وهو بذلك يعني ما يحتفي به البلاغي المتتبع لأساليب استعمال العرب في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغائهم (ابن عاشور، 1984، ج1، ص.18).

إن الذي أفضى بالدلالة، في نصوص القرآن، إلى أن تقوم على "نحو خاص" إنما هو حاجة القائم على تفسيرها، أو على استنباط أحكامها، إلى إطالة النظر، وإحكام التدبر بما يفيض عن حاجة الناظر فيما سواها من دلالات سائر النصوص، فهي النصوص المتعبد بتلاوتها، والمحفوظة في الصدور آياتها، والمنظور في معانيها وأحكامها بعين الحرص والتدبر، ولا يمكن لنصوص غيرها أن تحظى بمثل هذه المرتبة من التقدير والاحتفاء. ولابن عاشور عبارة موجزة تشير إلى معنى يقارب ما حاولنا تعليله ههنا يقول فيها: "فإنه لمّا كان [أي القرآن] من قبيل التذكير والتلاوة سمحت أغراضه بالإطالة، وبتلك الإطالة تأتى تعدّد الجمل والأغراض" (ابن عاشور، 1984، ج1، ص.110).

وإن كانت نصوص الشعر العربي، كذلك، يجري فيها من اختيارات الكلام المخالفة للمعهود ما يجري على نصوص القرآن، ولذلك خضعت هي الأخرى لانتقادات النحاة وتصويباتهم، غير أن حظها من تمثيل هذه المخالفات يبدو قليلا محدودا إذا ما قورن بأساليب القرآن، وقاصرا عن بلوغ مستوياتها البلاغية، وقد بيّن ابن عاشور ذلك بوضوح حينما قال

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

معلقا على إحدى خصوصيات الدلالة في النظم القرآني: "فجمل القرآن لها دلالتها الوضعية التركيبية التي يشاركها فيها االكلام العربي كله، ولها دلالتها البلاغية التي يشترك في مجملها كلام البلغاء ولا يصل شيء من كلامهم إلى مبلغ بلاغتها [...] ولها دلالة مواقع جمله [يعني جمل القرآن] بحسب ما قبلها وما بعدها [...] وهذه الدلالة لا تتأتى في كلام العرب لقِصر أغراضه في قصائدهم وخطبهم بخلاف القرآن" (ابن عاشور، 1984، ج. 1، ص. 110).

إن ما تتميّز به نصوص القرآن من نحو خاص لا يدل عليه ما تعرفه تراكيب النظم القرآني من تأليف صوري مخصوص على مستوى المباني وعلاقاتها، وإنما يدل عليه ما يحتمله ذلك التأليف المخصوص من توجيهات دلالية خاصة، وأغراض مقامية خاصة؛ أو بمعنى آخر إن نصوص القرآن لا تخالف معهود الكلام العربي - مما اقتضى أن يوضع لها بموجبه نحو خاص - على مستوى أصول الأبواب النحوية، وما تقتضيه من شروط مبنوية صورية، وإنما تخالفه من جهة ما تحتمله من إطالة في البيان، وتعدد في الوجوه، وتوسع في التقدير، أو من جهة انبنائها على وفرة في الإفادة وتعدد في الدلالة مثلما اختار ابن عاشور أن يعبر به (ابن عاشور، 1984، ج. 1، ص. 110).

ونظرا إلى هذه الخصوصية التي تتميز بها نصوص القرآن في النظم والتأليف فإن إعرابها على الطريقة المعهودة في كتب النحو لا يغنيها في شيء، ما دام هذا الإعراب لا يزيد، في تحليل نص الآية، عن تأويلها بما يسوّيها مع غيرها من النصوص، ويبيّن أحكامها التي قصارى ما تفعله أن تردَّها إلى بناء نحوي نموذجي مطرد، بينما هي أحوج إلى أن يُنظر فيما تحمله من أدقّ المعاني، وأخص الوجوه، وأبلغ الكيفيات؛ وهو ما لا سبيل إلى إحرازه إلا بمراعاة معاني النحو على الطريقة التي استثمرها الجرجاني في دلائل الإعجاز وتابعه فيها كثير من الدراسين قدماء ومحدثين. ولفاضل السامرائي فكرة واضحة في بيان هذه المسألة جعلها نواة كل كتبه النحوية، وحاول من خلالها عرض دروس النحو العربي عرضا جديدا لافتا للنظر مفرقا فيه بين "أحكام النحو"، وهو ما يتصل بقواعده النموذجية العامة، وبين "معاني النحو"، تلك التي تتصل بوظائف الكلام وخواصه، وبأغراض المتكلمين (السامرائي، 2014، ج. 1، ص. 5؛ السامرائي، 2002)[4]. وفي هذا السياق يبدو علم التفسير أحوج إلى ما يكشف، في نصوصه، عن معاني النحو لا عن أحكامه.

وللزمخشري إشارة واضحة إلى الفرق بين مراعاة أحكام النحو ومراعاة معانيه؛ وذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحْمَةِ رَبِّيۤ﴾ [الإِسْرَاء: 100] إذ يقول: " لَوْ" حقها أن تدخل على الأفعال دون الأسماء، فلا بد من فعل بعدها في (لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ) وتقديره لو تملكون أنتم تملكون، فأضمر تملك إضماراً على شريطة التفسير، وأبدل من الضمير المتصل الذي هو الواو ضمير منفصل، وهو أنتم، لسقوط ما يتصل به من اللفظ، فأنتم: فاعل الفعل المضمر، وتملكون: تفسيره! وهذا هو الوجه الذي يقتضيه علم الإعراب. فأمّا ما يقتضيه علم البيان، فهو: أنّ أنتم تملكون

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

فيه دلالة على الاختصاص؛ وأنّ الناس هم المختصون بالشح المتبالغ، ونحوه قول حاتم: لوْ ذَاتُ سِوَارٍ لَطَمَتْنِي، وقول المتلمس: وَلَوْ غَيْرُ أَخْوَالِي أرَادُوا نَقِيصَتِي. وذلك لأنّ الفعل الأول لما سقط لأجل المفسر، برز الكلام في صورة المبتدأ والخبر. ورحمة الله: رزقه وسائر نعمه على خلقه، ولقد بلغ هذا الوصف بالشح الغاية التي لا يبلغها الوهم. وقيل: هو لأهل مكة الذين اقترحوا ما اقترحوا من الينبوع والأنهار وغيرها، وأنهم لو ملكوا خزائن الأرزاق لبخلوا بها" (الزمخشري، الكشاف، ج. 2، ص. 696).

ويقول محمد أبو موسى معلقا على تفسير الزمخشري السابق: "فعلم الإعراب يبيّن جريان الأسلوب على طريقة القوم ومطابقته لقواعد النحو، فإن من قواعده المقرّرة أن أدوات الشرط لا تدخل على الأسماء، والظاهر في الآية يخالف هذه القاعدة فلزم تقدير فعل، وعليه يفترضون أن أصل التعبير كان كذا ثمّ صار إلى ما أشار إليه الزمخشري، وهنا تنتهي مهمة علم الإعراب. أما استخراج المعنى الذي أومأ إليه هذا الحذف أو ظهور المسند إليه في صورة المقدّم بعد هذا الحذف وإن كان في الحقيقة مؤخرا بالنسبة لفاعله المحذوف فهو من عمل علم البيان لا علم الإعراب" (أبو موسى، البلاغة د.ت، ص. 208). ولسنا نرى - من بين اصطلاحات الدرس اللساني الحديث - مصطلحا هو أدل على مفهوم علم البيان، وأولى في مقاربة آلية اشتغاله من "التحليل النحوي الوظيفي".

ويقول الإمام يحي بن حمزة العلوي فيما يعضد موقف الزمخشري السابق ويجري على سننه مفرقا بين مهمة النحوي ومهمة الناظر في علم المعاني: "إن النحوي وصاحب علم المعاني وإن اشتركا في تعلقهما بالألفاظ المركبة، لكن نظر أحدهما مخالف لنظر الآخر، فالنحوي ينظر في التركيب من أجل تحصيل الإعراب لتحصل كمال الفائدة، وصاحب علم المعاني ينظر في دلالته الخاصة، وهو ما يحصل عند التركيب من بلاغة المعاني وبلوغها في أقصى المراتب" (ابن حمزة اليمني، الطراز، 2002، ج. 1، ص. 13). ثم يضيف مبينا أن اكتفاء المفسر بالإعراب دون النظر في المعاني تقصير في أداء مهمة التفسير حيث يقول: "ولهذا فإنه من كان من المفسرين نظره في تفسير كلام الله مقصورا على معرفة المعاني الإعرابية، وبيان المدلولات الوضعية لا غير، من غير بيان ما تضمنه من أنواع الفصاحة والبلاغة وتقرير مواقعهما الخاصة فإنه يعدّ مقصرا في تفسيره" (ابن حمزة اليمني، الطراز، 2002، ج. 1، ص. 14).

والحق أن ما يجعل تحليل النحاة بالاستناد إلى معايير المنهج اللفظي قاصرا عن الاستجابة لحاجات التفسير - إضافة إلى كونه تحليلا صوريا مجردا لا يفي بمتطلبات التحليل الوظيفي - أن العمل ببعض وجوهه قد يُفسد المعنى؛ فقد "تتخلف القاعدة النحوية المستقلة ولا تنهض بإعراب القرآن لأن بعض وجوه الإعراب الجائزة قد تؤدي إلى إفساد النظم، والنظم هو ميزة هذا الكلام المعجز، وهو هاد يقود النحو ويرشده ويحدد له وجها من الإعراب دون

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

وجه" (أبو موسى، البلاغة د.ت، ص. 208). ولهذا نجد الزمخشري يردّ في تفسيره الكثير من الوجوه الإعرابية التي وجدها تفسد المعنى وتشوهه، ويسانده في ذلك ما قام به ابن هشام في المغني معترضا على خطإ المعربين حينما يراعون ما يقتضيه ظاهر الصناعة ولا يراعون المعنى، لا سيما في إعرابهم لكتاب الله (ابن هشام، المغني، 2009، ص. 425).

- خاتمة

من أجل مراعاة خصوصية النص القرآني ومنحها قدرها اللائق بها من الدراسة والاحتفاء لا بد من قراءة التراث قراءة متمكنة من آلياته المنهجية، مدركةً لتوجهاته المعرفية الكبرى، واعية بخصائصه الفكرية وأبعاده الحضارية ولا بد كذلك من التسلح بالمفاهيم اللسانية الحديثة؛ وفي هذا السياق يمكننا القول إننا اليوم بحاجة إلى أن نميّز - في ضوء الإفادة من النظريات اللسانية الحديثة - بين علوم لغوية تحتفل بدراسة واقع لغوي هو أقرب إلى التجريد والافتراض منه إلى الأغراض التواصلية المتحققة، وهو ما يظهر بوضوح في تراث نحاتنا لا سيما لدى المتأخرين منهم، وبين علوم لغوية يمكنها أن تفيد في تفسير النص القرآني وفي فهم مضامينه، وذلك من حيث هي علوم وظيفية تنطلق من آليات بحث تداولية، وتتعامل مع نصوص حقيقية وخطابات، وهو ما نجده ممثلا، قديما، في الدرس اللغوي لعلماء أصول الفقه، وفي مباحث علم البلاغة، وفي نظرية النظم لدى عبد القاهر الجرجاني، وحديثا، في اللسانيات التداولية، ولسانيات النُّحُو الوظيفية.

وفي آخر هذا البحث المتواضع قد يكون من المجدي أن نخلص إلى جملة من المعايير نرى أن الانطلاق منها والسعي في تحقيقها - في الاستثمار الوظيفي للنحو في كتب التفسير- مطلب ضروري لا مندوحة من مراعاته والاحتفاء به. وفيما يلي نستعرض أهم هذه المعايير:

1. لا بد من التفريق الواعي والحاسم بين نحوين: نحو نظري صوري يكتفي بدراسة الأصول والنماذج، ونحو إجرائي يستمد فاعليته من استثماره في دراسة خصوصيات التعبير الذاتي في الاستعمال اللغوي، على أن يكون الثاني هو المعنيّ بالدراسة والاستثمار عند ممارسة فعل التفسير.
2. الاقتصار على دراسة الجانب الصوري القائم على المعطيات اللغوية الداخلية يختزل اللغة ويحجمها، ويقلّص من فاعليتها، ويَحرِم الدارس من النظر في أهمّ جانب فيها هو جانب المعاني، كما يحرمه من الإحاطة بكل الإمكانات اللغوية التي يمكن أن تسمح بها ظواهر اللغة إن في جانبها المبنوي أو في جانبها المعنوي. وفي ضوء الصياغات اللسانية الفلسفية المنتقدة للتوجه البنوي في دراسة اللغات تمّ الانتهاء إلى نتيجة مهمة مفادها «صعوبة الإحاطة بكل الإمكانات التي توفرها اللغة الطبيعية باعتماد الأنساق الصورية» (الباهي، 2000، ص. 73)

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

3. علم النحو بمنهجه اللفظي المتوارث في تراث النحاة وباستناده إلى مبادئ التحليل الصوري القائم على النمذجة والتجريد لا يمكن أن يستفاد منه في علم التفسير أو في غيره من العلوم المتصلة بمجالات البحث الدلالي الساعي في استثمار النحو في وظائف الخطاب وليس في صوره، مثل علمي البلاغة والأصول، فالعلم الذي لا يُستثمر في الباب الذي أنشئ هذا العلم علم معلق في الهواء لا تعمر به الأرض.
4. إنّ بين التفسير والنحو صلة وطيدة لا يتجاهل أثرها إلا جاهل، ولهذا لا يمكن للتفسير أن يستغني عن النحو؛ إن لم يكن بسبب أن العربية لسان القرآن فسبب أن القرآن خطابٌ حمّالُ أوجه، وقائم على الاختلاف، "وإن الاختلاف فيه في حاجة شديدة إلى الإعراب وبيان وجوهه، ليستقيم المعنى، ويتحدد المراد، وتتضح وجوه التأويل، وهذا يدحض ما يدّعيه بعض المفسرين في العصر الحديث من وجوه الابتعاد عن النحو والإعراب في التفسير، ومن النعي على المفسرين الذين عُنوا بذلك في كتبهم" (بن علي، 2022، ص.65-66).
5. ما دام النص القرآني خطابا حقيقيا ينطلق من أغراض حقيقية (الخطاب التكليفي، الخطاب الترغيبي، الخطاب الترهيبي، الخطاب القصصي...الخ) وموجها إلى مخاطبين حقيقيين ومخصوصين، وما دام التواصل مع هذا الخطاب قد تمّ - في الفترة التي نزل فيها إلى الأرض - مع مقامات حقيقية وأشخاص حقيقيين فلا يمكن أن يتم تفسيره إلا بمراعاة كل هذه المعطيات إلى جانب المعطيات اللسانية بل إن سائر المتعاملين مع القرآن الكريم من مختلف قرائه والتالين له ودارسيه هم محتاجون، كذلك، إلى هذه المعطيات وليس فقط المفسرون.
6. الاعتماد على المنهج التركيبي كفيل بتقديم استثمار نحوي وظيفي لنصوص القرآن، وذلك من حيث إنه لا يكتفي بالنظر إلى المعاني النحوية الجزئية، كما لا يغفل تأثير العناصر غير اللغوية مما يتصل بأغراض الخطاب ومقاماته في إنتاج تلك المعاني. وفي هذا ما يستدعي مراعاة السياق في تفسير النصوص بما يتجاوز النظر التحليلي المكتفي بالمعاني النحوية الجزئية للألفاظ، وبما يفضي إلى النظر في المعاني الكلية في الجمل والأساليب.
7. تأسيس ثقافة لسانية راسخة تؤمن بضرورة التعامل الخاص مع نصوص القرآن الكريم خصوصا فيما يتعلق بعلمي النحو والتفسير، لا سيما أن القرآن يشتمل على العديد من الأساليب والاستعمالات المخالفة لقواعد النحاة (الحسون، 2002، ص. 10)، وفي هذا ما يعضد حاجة التفسير إلى التحليل النحوي الوظيفي.
8. يبدو علم التفسير اليوم أحوج ما يكون إلى الإفادة من علمي البلاغة والأصول، وذلك من أجل إعادة النظر في تجديد مسارات التوجيه النحوي لتفسير النص القرآني.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

9. إن اعتماد علم التفسير على الاستثمار النحوي المستند إلى مبادئ التحليل الوظيفي بإمكانه أن يساهم في إحياء الحس البياني في ثقافة الأمة، وفي بعث الإحساس بقيم العربية البيانية والجمالية في نفوس أبنائها، وهو ما يؤدي، في النهاية، إلى اتصالهم بالقرآن الكريم اتصالا إيجابيا فاعلا، وإلى تفاعلهم معه تفاعلا واعيا يهدي بصائرهم وينفذ إلى قلوبهم، فيتحرّكون به، ويهتدون بهديه؛ يعلمون ويعملون.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- الملاحظات

[1] أحصى عبد الله رفيدة عدد كتب التفسير النحوي الموسومة بـ "معاني القرآن"، فوجدها تفوق الثلاثين، وعدد الكتب الموسومة بـ "إعراب القرآن" فوجدها سبعة وعشرين كتابا.

[2] يبدو التباين واضحا بين هذه العلوم الثلاثة (علم التفسير، وعلم الأصول، وعلم البلاغة) وبين علم النحو؛ فإذا كان تعامل هذه العلوم مع نصوص حقيقية بحيث تستهدف البحثَ في دلالاتها وشخوصها استنادا إلى ما يُفضي إليه النظر في ظروفها الاستعمالية من ألوان المعاني وأصنافها فإن علم النحو يكتفي بالتعامل مع النصوص والشواهد بما يستهدف - في تعال وتجريد- صياغة قواعد للنحو نموذجيةٍ مفترضة لا تعنيها تحقيقات النصوص المادية في شيء.

[3] يعرف فاضل السامرائي التفسير البياني بقوله: "وأما التفسير البياني فهو التفسير الذي يبيّن أسرار التركيب في التعبير القرآني، فهو جزء من التفسير العام تنصبّ فيه العناية على بيان أسرار التعبير من الناحية الفنية كالتقديم والتأخير، والذكر والحذف، واختيار لفظة على أخرى، وما إلى ذلك مما يتعلق بأحوال التعبير".

[4] قد أفاد السامرائي من هذه المقابلة بين أحكام النحو ومعانيه في كتبه المحتفلة بقضايا التفسير البياني للقرآن الكريم مثل: التعبير القرآني، وعلى طريق التفسير البياني.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- قائمة المراجع

* المراجع باللغة العربية

1. ابن عاشور، ط. (1984). *تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد* (ج. 1). الدار التونسية للنشر.
2. ابن قيم الجوزية. (د.ت). *بدائع الفوائد* (ج. 3). دار الكتاب العربي.
3. ابن كثير، أ. ف. (1999). *تفسير القرآن العظيم* (الطبعة 2، ج. 8). (تحقيق: سامي بن محمد السلامة). دار طيبة للنشر والتوزيع.
4. أبو موسى، م. (د.ت). *البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وتأثيرها في البلاغة العربية*. دار الفكر العربي.
5. الأخفش الأوسط. (2003). *معاني القرآن* (الطبعة 1). (تحقيق: عبد الأمير محمد الورد). عالم الكتب.
6. الأندلسي، أ. ح. (2010). *البحر المحيط في التفسير*. دار الفكر.
7. الأنصاري، ا. هـ. (2009). *مغني اللبيب عن كتب الأعاريب* (الطبعة 1). (تدقيق: صالح عبد العظيم الشاعر). مكتبة الآداب.
8. الباهي، ح. (2000). *اللغة والمنطق. بحث في المفارقات* (الطبعة 1). دار الأمان.
9. البيضاوي، أ. س. (2001). *أنوار التنزيل وأسرار التأويل* (الطبعة 1). (تقديم: محمود الأرناؤوط). دار صادر.
10. بنت الشاطئ، ع. (1990). *التفسير البياني للقرآن الكريم* (ج. 1). دار المعارف.
11. بن علي، س. (2022). *التفسير النحوي للقرآن الكريم عند الزمخشري* (الطبعة 1). دار الكتب العلمية.
12. الحسون، خ. (2002). *النحويون والقرآن* (الطبعة 1). مكتبة الرسالة الحديثة.
13. الرازي، ف. خ. (د.ت). *مفاتيح الغيب* (الطبعة 1، ج. 30). دار الفكر للطبع والنشر والتوزيع.
14. رفيدة، إ. (1990). *النحو وكتب التفسير*. الدار الجماهيرية.
15. الزجاج، أ. إ. (1988). *معاني القرآن وإعرابه* (ج. 1). (تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي). عالم الكتب.
16. الزّمخشري، أ. ق. (1407هـ). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل* (الطبعة 3، ج. 1). دار الكتاب العربي.
17. الزّمخشري، أ. ق. (1993). *المفصل في صنعة الإعراب* (الطبعة 1). (تحقيق: علي بو ملحم). مكتبة الهلال.
18. السامرائي، ف. (2002). *على طريق التفسير البياني*. كلية الآداب والعلوم، جامعة الشارقة، النشر العلمي.
19. السامرائي، ف. (2002). *معاني النحو* (الطبعة 2). دار الفكر.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

20. السامرائي، ف. (2014). *النحو العربي أحكام ومعان* (الطبعة 1). دار ابن كثير.
21. السمرقندي، ن. (1993). *بحر العلوم* (الطبعة 1، ج. 1). (تحقيق: علي محمد عوض وآخران). دار الكتب العلمية.
22. السمين الحلبي، أ. (د.ت). *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون*. (تحقيق: أحمد الخراط). دار القلم.
23. الشوكاني، ب. د. (1994). *فتح القدير الجامع بين فنيّ الرواية والدراية من علم التفسير* (ج. 1). (تحقيق: محمد عميرة). دار الوفاء.
24. الطبري، ا. ج. (2000). *جامع البيان في تأويل القرآن* (الطبعة 1). (تحقيق: أحمد محمد شاكر). مؤسسة الرسالة.
25. العكبري، أ. ب. (1976). *التبيان في إعراب القرآن*. (تحقيق: علي محمد البجاوي). عيسى البابي الحلبي.
26. العمري، ي. (2002). *الطراز* (الطبعة 1). (تحقيق: عبد الحميد هنداوي). المكتبة العصرية.
27. الفراء، أ. ز. (2003). *معاني القرآن* (الطبعة 1). (تحقيق: عماد الدين درويش). عالم الكتب.
28. المحلي، ج.، والسيوطي، ج. (د.ت). *تفسير الجلالين* (الطبعة 1). دار الحديث.
29. النسفي، أ. ب. (د.ت). *مدارك التنزيل وحقائق التأويل* (ج. 4). (تحقيق: سيد زكريا). مكتبة نزار مصطفى الباز.

Romanization of Arabic Bibliography

1. Ibn ʿĀshūr, al-Ṭāhir. (1984). *Taḥrīr al-Maʿná al-sadīd wa-tanwīr al-ʿaql al-jadīd min tafsīr al-Kitāb al-Majīd* (Juzʾ 1). al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr.
2. Ibn Qayyim al-Jawzīyah. (d.t.). *Badāʾiʿ al-fawāʾid* (Juzʾ 3). Dār al-Kitāb al-ʿArabī.
3. Ibn Kathīr, A. F. (1999). *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm* (al-Ṭabʿah 2, Juzʾ 8). (Taḥqīq: Sāmī ibn Muḥammad al-Salāmah). Dār Ṭaybah lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ.
4. Abū Mūsá, M. (d.t.). *al-Balāghah al-Qurʾānīyah fī tafsīr al-Zamakhsharī wa-taʾthīruhā fī al-balāghah al-ʿArabīyah*. Dār al-Fikr al-ʿArabī.
5. al-Akhfash al-Awsaṭ. (2003). *Maʿānī al-Qurʾān* (al-Ṭabʿah 1). (Taḥqīq: ʿAbd al-Amīr Muḥammad al-Ward). ʿĀlam al-Kutub.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

6. al-Andalusī, A. Ḥ. (2010). *al-Baḥr al-muḥīṭ fī al-tafsīr*. Dār al-Fikr.
7. al-Anṣārī, I. H. (2009). *Mughnī al-labīb ʿan kutub al-Aʿārīb* (al-Ṭabʿah 1). (Tadqīq: Ṣāliḥ ʿAbd al-ʿAẓīm al-Shāʿir). Maktabat al-Ādāb.
8. al-Bāhī, Ḥ. (2000). *al-Lughah wa-al-manṭiq. Baḥth fī al-mufāraqāt* (al-Ṭabʿah 1). Dār al-Amān.
9. al-Bayḍāwī, A. S. (2001). *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-taʾwīl* (al-Ṭabʿah 1). (Taqdīm: Maḥmūd al-Arnāʾūṭ). Dār Ṣādir.
10. Bint al-Shāṭiʾ, ʿĀ. (1990). *al-Tafsīr al-bayānī lil-Qurʾān al-Karīm* (Juzʾ 1). Dār al-Maʿārif.
11. Ibn ʿAlī, S. (2022). *al-Tafsīr al-naḥwī lil-Qurʾān al-Karīm ʿinda al-Zamakhsharī* (al-Ṭabʿah 1). Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah.
12. al-Ḥassūn, Kh. (2002). *al-Naḥwīyūn wa-al-Qurʾān* (al-Ṭabʿah 1). Maktabat al-Risālah al-Ḥadīthah.
13. al-Rāzī, F. Kh. (d.t.). *Mafātīḥ al-ghayb* (al-Ṭabʿah 1, Juzʾ 30). Dār al-Fikr lil-Ṭabʿ wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.
14. Rufaydah, I. (1990). *al-Naḥw wa-kutub al-tafsīr*. al-Dār al-Jamāhīrīyah.
15. al-Zajjāj, A. I. (1988). *Maʿānī al-Qurʾān wa-iʿrābuh* (Juzʾ 1). (Taḥqīq: ʿAbd al-Jalīl ʿAbduh Shalabī). ʿĀlam al-Kutub.
16. al-Zamakhsharī, A. Q. (1407 A.H.). *al-Kashshāf ʿan ḥaqāʾiq ghawāmiḍ al-tanzīl* (al-Ṭabʿah 3, Juzʾ 1). Dār al-Kitāb al-ʿArabī.
17. al-Zamakhsharī, A. Q. (1993). *al-Mufaṣṣal fī ṣanʿat al-iʿrāb* (al-Ṭabʿah 1). (Taḥqīq: ʿAlī Bū Milḥam). Maktabat al-Hilāl.
18. al-Sāmarāʾī, F. (2002). *ʿAlá ṭarīq al-tafsīr al-bayānī*. Kullīyat al-Ādāb wa-al-ʿUlūm, Jāmiʿat al-Shāriqah, al-Nashr al-ʿIlmī.
19. al-Sāmarāʾī, F. (2002). *Maʿānī al-naḥw* (al-Ṭabʿah 2). Dār al-Fikr.
20. al-Sāmarāʾī, F. (2014). *al-Naḥw al-ʿArabī aḥkām wa-maʿān* (al-Ṭabʿah 1). Dār Ibn Kathīr.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

21. al-Samarqandī, N. (1993). *Baḥr al-ʿulūm* (al-Ṭabʿah 1, Juzʾ 1). (Taḥqīq: ʿAlī Muḥammad ʿAwaḍ wa-ākharān). Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah.
22. al-Samīn al-Ḥalabī, A. (d.t.). *al-Durr al-maṣūn fī ʿulūm al-Kitāb al-maknūn*. (Taḥqīq: Aḥmad al-Kharrāṭ). Dār al-Qalam.
23. al-Shawkānī, B. D. (1994). *Fatḥ al-Qadīr al-jāmiʿ bayna fannay al-riwāyah wa-al-dirāyah min ʿilm al-tafsīr* (Juzʾ 1). (Taḥqīq: Muḥammad ʿAmīrah). Dār al-Wafāʾ.
24. al-Ṭabarī, I. J. (2000). *Jāmiʿ al-bayān fī taʾwīl al-Qurʾān* (al-Ṭabʿah 1). (Taḥqīq: Aḥmad Muḥammad Shākir). Mu'assasat al-Risālah.
25. al-ʿUkbarī, A. B. (1976). *al-Tibyān fī iʿrāb al-Qurʾān*. (Taḥqīq: ʿAlī Muḥammad al-Bījāwī). ʿĪsá al-Bābī al-Ḥalabī.
26. al-ʿUmarī, Y. (2002). *al-Ṭirāz* (al-Ṭabʿah 1). (Taḥqīq: ʿAbd al-Ḥamīd Hindāwī). al-Maktabah al-ʿAṣrīyah.
27. al-Farrāʾ, A. Z. (2003). *Maʿānī al-Qurʾān* (al-Ṭabʿah 1). (Taḥqīq: ʿImād al-Dīn Darwīsh). ʿĀlam al-Kutub.
28. al-Maḥallī, J., wa al-Suyūṭī, J. (d.t.). *Tafsīr al-Jalālayn* (al-Ṭabʿah 1). Dār al-Ḥadīth.
29. al-Nasafī, A. B. (d.t.). *Madārik al-tanzīl wa-ḥaqāʾiq al-taʾwīl* (Juzʾ 4). (Taḥqīq: Sayyid Zakarīyā). Maktabat Nizār Muṣṭafá al-Bāz.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
OPEN ACCESS APC FREE
[ردمد.إ-e-ISSN: 2703-2773؛ ردمد.و-p-ISSN: 1112-6523]
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025 ص.ص. 37-48

تحقيق في معنى (الصّيف) في سورة قريش

An Investigation into the Meaning of (al-Ṣayf – Summer) in Surah Quraysh

* **عمر بورنان - Omar BOURNANE**
جامعة أكلي محند أولحاج – البويرة، الجزائر
Akli Mohand Oulhadj University – Bouira, Algeria
o.bournane@univ-bouira.dz

اسْتُلِم في: 2025/10/12 **قُبِل في:** 2025/11/09 **نُشِر في:** 2025/12/31

الملخص

اعتنى علماء العربية القدامى والمحدثون بدلالات الألفاظ عناية فائقة، لما يترتّب عنها من الفهم الصّحيح للقرآن الكريم الذي هو المصدر الأول للتشريع، وأيّ خلل في فهم لفظة منه يؤدّي إلى العدول عن المقصود، وأروم في هذا المقال البحث في معنى كلمة (صيف) المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِۦلَٰفِهِمۡ رِحۡلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيۡفِ﴾ [قريش: 2]، وللوصول إلى المعنى المقصود رجعت إلى المعاجم العربيّة، وتفاسير القرآن الكريم، والبحث في تاريخ وقوع غزوة بدر الكبرى للعلاقة التي تربطها بقافلة قريش، فأدّى البحث إلى أنّ المقصود من كلمة (الصيف) غير ما يتبادر إلى أذهان عامّة الناس، وإنّما المقصود منها ما تعارف العرب عليه، وهو جزء من الرّبيع والصيف كله وجزء من الخريف في الاستعمال الحديث.

الكلمات المفتاحية: الصّيف، قريش، رحلة، معنى، دلالة.

---

* المؤلف المراسل: عمر بورنان

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية / © 2025، المؤلفون. ينشرها: المجمع الجزائري للغة العربية، الجزائر.
نشر هذا المقال بموجب ترخيص المشاع الإبداعي رخصة المشاع الإبداعي غير التجارية والحافظة للنسب CC BY-NC (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.ar).

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

ABSTRACT

Classical and contemporary Arab linguists have devoted considerable attention to the semantic dimensions of words, given their direct impact on the accurate interpretation of the Qur'an, which constitutes the primary source of Islamic legislation. Any misapprehension of a Qur'anic term may lead to a deviation from its intended meaning. This article seeks to investigate the semantic scope of the term "ṣayf" (summer) as it appears in the verse: "For their covenants [secured] during the winter and summer journeys" (Qur'an 106:2). To ascertain the precise meaning intended by the term, reference was made to classical Arabic lexicons, Qur'anic exegetical works, and the historical timing of the Battle of Badr, given its relevance to the Quraysh caravan mentioned in the verse. The findings indicate that the term "ṣayf" does not align with the conventional modern understanding of "summer." Rather, it reflects the meaning commonly held by the Arabs of that time — corresponding to what is now referred to part of spring, the entire summer, and part of autumn according to modern usage.

KEY WORDS: Summer, Quraysh, journey, meaning, semantic.

* Corresponding author : Omar BOURNANE

Journal of Algerian Academy of the Arabic Language / © 2025 The Authors. Published by Algerian Academy of the Arabic Language, Algeria.
This is an open access article under the CC BY-NC (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en).

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- مقدّمة

بسم الله، والحمد لله، والصّلاة والسّلام على رسول الله، أمّا بعد؛ فإنّ من طبيعة ألفاظ اللّغة التّطور شكلا ودلالة، على مرّ العصور وتعاقب الأزمان، وهذا أمر مألوف لكونه سنّة من سنن الألسن، غير أنّ الأمر يختلف حين يكون اللّفظ من ألفاظ القرآن الكريم؛ إذ يتعيّن صونه من التّبدّل والتغيّر لما قد يترتّب على تغيّر دلالته من غموض في فهم آيات الذّكر الحكيم لدى القارئ المعاصر، ومن هذا الباب رأيتني أتساءل عن المقصود من كلمة (الصّيف) المذكورة في سورة قريش؟ أيقصد بها فصل الحرّ الشّديد الذي نعرفه اليوم أم يقصد بها فصل آخر كانت العرب تسميه بهذا الاسم؟

وافترضت بادئ الأمر أنّ فصل الحرّ الذي نسميه في عصرنا (الصّيف) غير مقصود في الآية، لأسباب أراها وجيهة؛ منها صعوبة التّنقّل في هذا الفصل في الجزيرة العربيّة المعروفة بقسوة مناخها، وقلّة مائها، ولكنّ الافتراض المقابل لما افترضته أوّلا غير ملغى إلغاءً تامّا؛ إذ يحتمل أن يكون المقصود بالصّيف الفصل الذي نعرفه اليوم، وأنّ اللّفظ لم يطله التغيّر الدّلالي، ولا سوء الفهم، ويجذبني إلى هذا الافتراض ما نعرفه عن قوة العرب الجاهليّين، ومعرفتهم الدّقيقة لمسالك الصّحراء، وعلمهم بمواطن الماء، غير أنّني أميل إلى الافتراض الأوّل أكثر، وأجده أقرب إلى الصّواب، وألصق بالعقول، وأحرى بالقبول.

وللوصول إلى الرّأي الصّحيح الذي لا يرقى إليه الشّك، اتّجهت إلى كتب التّراث من تفاسير ومعاجم وكتب لغوية لعليّ أجد فيها لسؤالي جوابا، واتّبعت في سبيل ذلك المنهج التّاريخي الذي يتتبّع الظاهرة في أزمنة مختلفة، واستعنت بمناهج أخرى لاستحالة الاكتفاء بالمنهج التاريخي دون غيره من المناهج. وإنّي أروم من هذه الورقات الوصول إلى المعنى الدّقيق لكلمة (الصّيف) المذكورة في القرآن الكريم، وبذلك يستقيم الفهم، ويزول الوهم، والله أسأل الصّواب والصّدق في القول، والتّوفيق والإخلاص في العمل، وأسأله التّجاوز عمّا قد يقع فيهما من زلل.

1. مفهوم الرّحلتين

لا يشكّ مسلم في أنّ قريشا كانت تقوم برحلتين اثنتين: واحدة في الشّتاء والأخرى في الصّيف، وقد ذُكرتا في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿إِۦلَٰفِهِمۡ رِحۡلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيۡفِ﴾ [قريش: 2]، ومع أنّ القرآن الكريم لم يذكر وجهة كلّ رحلة إلّا أنّ المفسّرين قد أجمعوا على أنّ قريشا كانت تتّجه في فصل الصّيف إلى الشّام، وتتّجه في فصل الشّتاء إلى اليمن، قال الطّبري (تفسير الطبري، 2001، ج. 24، ص. 651-652): «رحلة قريش الرّحلتين؛ إحداهما إلى الشّام في الصّيف، والأخرى إلى اليمن في الشّتاء». وكذلك قال ابن كثير (تفسير القرآن العظيم، 1997، ص. 491).

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

وإنّما اختاروا الشّام صيفا -حسب ما ذهب إليه بعض العلماء- لبرودة طقسه، واختاروا اليمن شتاء لدفء طقسها، فكانت تلك نعمة من الله على قريش إذ جعل بلادهم بين بلدين: الأولى باردة صيفا، والثّانية دافئة شتاء، فيجدون لهم ملاذا من حرّ الصّيف وبرد الشّتاء للاسترزاق، قال القرطبيّ (تفسير القرطبي، 2006، ص. 504): «وكانت إحدى الرّحلتين إلى اليمن في الشّتاء، لأنّها بلاد حامية، والرّحلة الأخرى في الصّيف إلى الشّام لأنها بلاد باردة». إذن فقد ثبت من أقوال هؤلاء المفسّرين -ولا حاجة لنا لذكر أقوال غيرهم- أنّ قريشا كانت تتّجه بتجارتها إلى الشّام صيفا، وإلى اليمن شتاء.

2. غزوة بدر الكبرى وعلاقتها بالرّحلتين

المعلوم من السّيرة النبويّة أنّ سبب غزوة بدر الكبرى هو اعتراض النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم قافلة قريش، وهذه القافلة كانت راجعة من الشّام لا شكّ في ذلك، لأنّ موقع المدينة المنورة بالنّسبة إلى مكّة المكرّمة من جهة الشّام، ومن جهة أخرى ما يذكره أصحاب السّير تصريحا، بأنّ قافلة أبي سفيان كانت راجعة من الشّام، قال ابن هشام (السيرة النبوية، 2019، ص. 511): «قال ابن إسحاق: ثم إنّ رسول اللّه ﷺ سمع بأبي سفيان بن حرب مقبلا من الشّام»، وعليه؛ فإنّ هذه القافلة كانت في رحلة الصّيف لا في رحلة الشّتاء. فإن ثبت هذا، فلننظر في توقيت وقوعها ثم لنستنتج المقصود من الصّيف في قوله تعالى: ﴿إِۦلَٰفِهِمۡ رِحۡلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيۡفِ﴾ [قريش: 2].

يذكر المؤرّخون أنّ غزوة بدر الكبرى وقعت في شهر رمضان المبارك من السنة الثّانية للهجرة، وهذا هو القول المشهور، واختلفوا في اليوم الذي وقعت فيه، قال الطّبري يذكر أحداث السّنة الثانية من الهجرة: «وفيها كانت وقعة بدر الكبرى بين رسول الله ﷺ، والكفّار من قريش، وذلك في شهر رمضان منها. ثم اختلفوا في اليوم الذي كانت الحرب بينه وبينهم، فقال بعضهم: كانت وقعة بدر يوم تسعة عشر من شهر رمضان... وقال آخرون: كانت يوم الجمعة صبيحة سبع عشرة من شهر رمضان» (الطّبري، تاريخ الرّسل والملوك، د.ت، ج. 2، ص. 418-419)، فقد وقعت حسب ما ذكره الطّبري في العشر الأواسط من شهر رمضان من السّنة الثانية للهجرة، وقال ابن هشام: «خرج يوم الاثنين لثمان ليال خلون من شهر رمضان» (ابن هشام، السيرة النبوية، 2019، ص. 516) هذا تاريخ خروجه صلى الله عليه وسلّم من المدينة، وأمّا التقاء الجمعين فقد ذكر ابن هشام بأنّ وقعة بدر كانت «يوم الجمعة صبيحة سبع عشرة من شهر رمضان، قال ابن إسحاق: كما حدّثني أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين» (ابن هشام، السيرة النبوية، 2019، ص.528) وليس ثمّة اختلاف كبير بين ما ذكره ابن هشام وبين ما ذكره الطّبري، فكلاهما ينقلان أقوالا تثبت وقوعها في شهر رمضان من السنة الثّانية.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

ولسنا في هذا المقام بصدد ضبط تاريخ وقوعها، وإنّما نحن بصدد تحديد الفصل الذي وقعت فيه، ولنخرج من الخلاف، ونصل إلى المطلوب نقول: إنّها وقعت بين أوّل رمضان والثلاثين منه من السّنة الثانية للهجرة، ثمّ نستعمل الحاسوب* لنعرف الفصل، ونلخّص هذه العملية في الجدول رقم (1).

الجدول رقم (1): يبين المجال الزمني الذي وقعت فيه غزوة بدر

التاريخ الهجري	التاريخ الميلادي
01 رمضان 02هـ	28- 02- 624م
30 رمضان 02هـ	28- 03- 624م

من الجدول السّابق، نستنتج أنّ غزوة بدر وقعت بين نهاية شهر فيفري إلى نهاية شهر مارس، وهو بداية فصل الرّبيع لا فصل الصّيف الذي نعرفه نحن اليوم. وهذه المعطيات تفضي بنا إلى احتمال من الاحتمالات الآتية:

أ. الاحتمال الأول: لم تكن قافلة أبي سفيان في رحلة من الرّحلتين، وهذا مستبعد، لأن قريشا كانت تقصد الشّام في فصل الصّيف كما رأينا في النّصوص السّابقة، ولا يعقل أن تكون قريش تشدّ الرّحال إلى الشّام في كلّ فصول السّنة.

ب. الاحتمال الثاني: لم تحدث غزوة بدر في شهر رمضان، وهذا مخالف لأغلب الرّوايات، ولو افترضنا جدلا أنها حدثت قبله بشهر، أو بعده بشهر فإنّ ذلك لا يخرجنا من فصل الرّبيع إلى فصل الحرّ الذي نسمّيه الصّيف، ومن هنا فإنّ هذا الاحتمال ضعيف جدّا بل هو أضعف الاحتمالات.

ج. الاحتمال الثّالث: الصّيف المذكور في قوله تعالى: ﴿إِۦلَٰفِهِمۡ رِحۡلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيۡفِ﴾ [قريش: 2] لا يقصد به فصل الحرّ الذي نعرفه في عصرنا هذا، وإنّما يقصد به معنى آخر وهذا المعنى يحتمل احتمالين بحدّ ذاته؛ إمّا أن يكون المقصود به فصل الرّبيع ذا الطّقس المعتدل، وإمّا أن يكون المقصود منه فصلا يشمل فصل الرّبيع، وهذا الاحتمال قويّ جدّا لما أفضى إليه البحث إلى الآن، ولما سنذكره من الأدلّة لاحقا.

3. معنى الصّيف لغة

للفصل في الأمر، وترجيح احتمال من الاحتمالات الثلاثة السّابقة، لا بدّ من الرّجوع إلى معنى (الصّيف) في كلام العرب، إذ بلغتهم أنزل القرآن الكريم، قال ابن قتيبة (ت. 276هـ) يذكر الألفاظ التي يضعها النّاس في غير موضعها: «ومن ذلك (الرّبيع)، يذهب النّاس إلى أنّه الفصل الذي يتبع الشّتاء... والعرب تختلف في ذلك، فمنهم من يجعل الرّبيع الفصل الذي تدرك فيه الثّمار، وهو الخريف، وفصل الشّتاء بعده، ثمّ فصل الصّيف بعد الشّتاء، وهو الوقت الذي تدعوه العامّة

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

الرّبيع، ثمّ فصل القيظ بعده، وهو الوقت الذي تدعوه العامّة الصّيف...» (ابن قتيبة، أدب الكاتب، د.ت، ص. 26)، ثمّ يذكر معاني أخرى لأسماء الفصول يطول ذكرها. وما يهمّنا من قوله هو أنّ بعض العرب تسمي الفصل الذي بعد الشّتاء صيفا، وأنّ تسميته ربيعا من كلام العامّة، مع العلم أنّ ابن قتيبة من علماء القرن الثّالث الهجريّ، ومن ذلك نستنتج أنّ تغيّر دلالة هذا اللفظ كان في عصره أو قبله، وأنّ هذا المعنى العربيّ لكلمة (صيف) تتّفق تماما مع زمن وقوع غزوة بدر، ومع رحلة الشّام التي كانت قافلة أبي سفيان راجعة منها، غير أنّ ما ذهب إليه ابن قتيبة في هذا النّص، هو كلام بعض العرب وليس كلام جميع العرب، ومع ذلك فهو دليل مفسّر لرجوع قافلة أبي سفيان من الشّام في شهر مارس، وإن لم يكن كافيا ولكن يصلح الاستئناس به.

ويكاد الجوهري (ت. 393هـ) يتّفق اتّفاقا تامّا مع ما ذهب إليه ابن قتيبة إذ يقول: «الصَّيف: واحد فصول السّنة، وهو بعد الربيع الأوّل، وقيل: القيظُ» (الجوهري، تاج اللغة، 1987، ج. 4، مادة [ص ي ف])؛ فللعرب ربيعان في السّنة: الخريف يسمّى الرّبيع الأول، والصّيف يسمّى الرّبيع الثّاني وهو بين الشّتاء والقيظ. قال الأزهري (ت. 370هـ): «وقال أبو يحيى بن كناسة في صفة أزمنة السّنة وفصولها -وكان علّامة بها-: اعلم أنّ السّنة أربعة أزمنة الرّبيع الأوّل، وهو عند العامّة: الخريف، ثمّ الشّتاء ثمّ الصّيف، وهو الرّبيع الآخر، ثمّ القيظ. قال وهذا كلّه قول العرب في البادية. قال: والرّبيع الأوّل الذي هو الخريف عند الفرس يدخل لثلاثة أيّام من أيلول، قال ويدخل الشّتاء لثلاثة أيّام من كانون الأوّل، قال: ويدخل الصّيف الذي هو الرّبيع عند الفُرس لخمسة أيّام تخلو من آذار، ويدخل القيظ الذي هو صيف عند الفرس لأربعة أيّام تخلو من حزيران» (الأزهري، تهذيب اللغة، ج. 2، مادة [ر ب ع]). وعلى هذا فالفصل الذي بعد الشّتاء له اسمان: الرّبيع الثّاني والصّيف، وأمّا فصل الحرّ الشديد فهو فصل القيظ، ولا بدّ من الوقوف عند إشارة هامّة جدّا في دراسة العربيّة، وهي قول ابن كناسة: (وهو الذي يسمّيه الفرس الخريف)، وقوله: (الصّيف الذي هو الرّبيع عند الفُرس) فهو يشير صراحة إلى تأثّر العرب بالفرس في تقسيم السّنة وتسمية فصولها، ثمّ إنّه حدّد بداية الفصول، وجعل شهر آذار (مارس) ضمن شهور الصيف، وهذا ما يفسّر عودة قافلة أبي سفيان من الشّام في هذا الشّهر.

وثمّة رأي آخر ذكره القرطبيّ (ت. 671هـ) في تفسيره: «قال مالك: الشّتاء نصف السّنة، والصّيف نصفُها... فلمّا جُعل طلوع الثّريا أوّل الصّيف، وجب أن يكون له في مطلق السّنة ستّة أشهر، ثمّ يستقبل الشّتاء بعد ذهاب الصّيف ستّة أشهر... قال قوم: الزّمان أربعة أقسام: شتاء، وربيع، وصيف، وخريف. وقال قوم: هو شتاء، وصيف، وقيظ، وخريف» (القرطبي، تفسير القرطبي، ج. 22، ص. 505-507). في هذا النّص ثلاثة آراء هي:

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

أ. الرّأي الأوّل: يقسّم السّنة إلى فصلين اثنين: شتاء وصيف، وقد رجّح القرطبي (تفسير القرطبي، ج. 22، ص.507) ما ذهب إليه مالك، فقال: «والذي قاله مالك أصحّ؛ لأنّ قسمة الله للزّمان قسمين ولم يجعل لهما ثالثا»، وهذا مؤيّد لوقوع غزوة بدر في شهر مارس، ومؤيّد لكون قافلة أبي سفيان كانت في رحلة الصّيف، إذ يدلنا هذا النّص على توسّع في المدّة الزّمنيّة التي يشغلها الصّيف، والفائدة من هذه النتيجة دفع ما يتوهمه كثير من النّاس من أنّ قريشا تشدّ الرّحال إلى الشّام في فترة الحرّ الشّديد، وإنّما تكون رحلتها في بداية فصل الصّيف الذي نصطلح على تسميته في عصرنا بفصل الرّبيع.

ب. الرّأي الثّاني: يقسّم السّنة إلى أربعة فصول كما هو الحال في عصرنا، وهذا الرّأي لا يفصل بين الاحتمالات الثلاثة السّابقة.

ج. الرّأي الثالث: يسمي الفصل الذي بعد الشّتاء صيفا، ويسمّي الفصل الذي بعده قيظا، فالرّبيع عندنا هو الصّيف عند أصحاب هذا الرّأي، والصّيف عندنا هو القيظ عندهم، وهذا موافق تمام الموافقة للاحتمال الثالث الذي ذهبت فيه إلى معنى الصّيف في قوله تعالى: ﴿إِۦلَٰفِهِمۡ رِحۡلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيۡفِ﴾ [قريش: 2]، إذ لا يقصد به فصل الحرّ الشديد، وإنّما يحتمل أن يكون المقصود به الفصل المعتدل. مع أنّ من العلماء من يذهب إلى أنّ العرب كانوا يرتحلون في فصل القيظ، قال الطّبريّ (تفسير الطبري، 2001، ج24، ص.651)،: «حُدّثت عن الحسين، قال: سمعت أبا معاذ يقول: حدّثنا عبيد، قال: سمعت الضّحّاك يقول في قوله: (لإيلاف قريش): كانوا ألفوا الارتحال في القيظ والشّتاء»؛ فجعل كلمة (القيظ) مرادفة لكلمة (الصّيف)، ولكنّ أبا سفيان كان راجعا من الشّام إلى مكّة في شهر مارس! وما هذا بزمن القيظ.

وما تجدر الإشارة إليه، ويجب ألّا يغفل عنه القارئ الكريم، أنّ العرب كانت تقسّم السّنة حسب سقوط المطر، لأهمية الماء وقلّته في بيئتهم، فتجدهم يسمّون الخريف الرّبيع الأوّل لأنّ أوّل الغيث يكون فيه، قال الأزهري (تهذيب اللغة، ج. 2): «وسمعت العرب تقول لأوّل مطر يقع بالأرض أيّام الخريف: ربيع، ويقولون: إذا وقع ربيع الأرض بعثنا الرّواد وانتجعنا مساقط الغيث (...) وإنّما سمّي فصل الخريف خريفا لأنّ الثّمار تخترف فيه، وسمّته العرب ربيعا لوقوع أوّل المطر فيه».

ومن هنا فإنّ أوّل السّنة عند العرب تبدأ في شهر سبتمبر بداية الرّبيع الأوّل، وقد قدّم ذكر الشّتاء عن الصيف في القرآن الكريم كما تقدّم عنه في السّنة. وقد ورد لفظ (الصّيف) في نصوص من كلام العرب الفصحاء الذين يحتج بلغتهم بمعنى القيظ، كقول الأعشى (ديوان الأعشى، د.ت، ص. 99):

جِيادُك في الصّيف في نعمة تُصانُ الجلالَ وتُعطى الشّعيرا

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

فسياق الكلام يدلّ على أن المقصود هو فصل القيظ، وإلا فإنّ صيانة الجياد في غيره من الفصول وفي فصل الرّبيع خاصّة لا تستدعي مدحا، ويمكن أن يحمل هذا على المجاز الذي يطلق فيه لفظ الكلّ على الجزء منه، كقوله تعالى: ﴿جَعَلُوٓاْ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِمۡ﴾ [نوح: 07]، فيمكن أن يكون الشّاعر أطلق لفظ الصّيف على جزء منه وهو القيظ، وهذا مذهب معروف في كلام العرب.

- خاتمة

بعد هذه الدّراسة المتمثلة في تتبّع معنى كلمة (الصّيف) في العربيّة بشكل عامّ، والبحث عن معناها في سورة قريش بشكل خاصّ توصلت إلى النتائج التي تكشف عن المعنى الحقيقي لمعنى كلمة (الصّيف) في القرآن الكريم، وتوضّح بعض المسائل اللّغوية والتاريخية المتعلقة بها، وهي:

1. كلّ من اللّغويّين والمفسّرين مختلفون في عدد فصول السّنة وفي أسمائها وذلك تبعا لاختلاف العرب في ذلك، فاللّغويّون والمفسّرون لا يخرجون عن كلام العرب وإنّما ينقلونها عنهم رواية، إذ معاني الألفاظ ليست خاضعة للقياس ولا لإعمال الفكر والاستنباط لننسب الاختلاف فيها إلى العلماء:

- فمنهم من يذهب إلى أنّ السّنة تقسّم إلى فصلين لا غير، هما: الشّتاء والصّيف. وفي كلّ منهما ستة أشهر كاملة، وكلّ من الرّبيع والخريف إنّما هو جزء من الشّتاء أو جزء من الصّيف، ولا مانع من أن تكون بداية الخريف جزءا من الصّيف، ونهايته جزءا من الشّتاء، وبداية الربيع جزءا من الشّتاء ونهايته جزءا من الصّيف، ففصل البرد شتاء، وفصل الحرّ أو الدّفء على الأقلّ صيف.
- ومنهم من يرى أنّ السّنة تقسّم إلى أربعة فصول هي: الشّتاء والرّبيع والصيف والخريف، وهذا التّقسيم مأخوذ من الفرس كما نص عليه اللغويون صراحة، ولا يذهب فهم القارئ الكريم إلى أنّ العرب أخذت أسماء الفصول من الفرس، فهذا غير صحيح، وإنّما اقتبست منهم تقسيم السّنة وأوقات دخول كلّ فصل من فصولها، والقرآن أنزل بلغة العرب الأقحاح فيجب فهمه بلغتهم الأولى قبل التأثّر بالأعاجم.
- ومنهم من يرى بأنّها تقسّم إلى أربعة فصول مع اختلاف في تسميتها وهي: الرّبيع الأوّل وهو (الخريف)، والشّتاء، والصّيف أو الرّبيع الآخِر، والقيظ. فهذه ثلاثة مذاهب.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

2. معاني كلمة (صيف) متعدّدة، وهذا دليل على مرورها بتغيّرات دلاليّة، والظّاهر من النّصوص التي ذكرتها في هذه الورقة البحثيّة، أنّ الأصل في معناها هو المعنى الموسّع الذي يشمل بعضا من الرّبيع والقيظ كلّه وبعضا من الخريف، فهذا هو الصّيف الذي كانت رحلة قريش إلى الشّام تقع فيه، ثمّ خصّه بعض العرب بفصل الرّبيع، وخصّه بعضهم الآخر بفصل القيظ، ونقل اللغويّون كلّ هذه المعاني.

3. الخطأ في فهم معنى الصيّف وحصر دلالته في فصل القيظ يؤدّيان إلى تصور خاطئ للتاريخ العربيّ، وسوء فهم الآية التي أشارت إلى رحلة الشتاء والصّيف.

وفي ختام هذا البحث أرجو أنّي لفت انتباه القارئ إلى أنّ معنى كلمة (الصّيف) في القرآن الكريم غير معناها في كلام عامّة النّاس، وأنّ رحلة قريش إلى الشّام ليس بالضرورة أن تكون في أيّام الحرّ الشّديد، ولكن كان لها وقت متّسع يمتدّ من بداية فصل الرّبيع إلى منتصف فصل الخريف، فإن أصبت في ما ذهبت إليه فالحمد لله ربّ العالمين، وإن أخطأت فعسى أن يكون هذا المقال سببا لتحريك همّة لغويّ نحرير يزيل الغموض عن هذا اللفظ، ويدفع عنه اللّبس وأرجو أن أكون مأجورا في الحالتين والحمد لله ربّ العالمين أوّلا وآخرا.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- الملاحظات

* تمّ تحويل التّاريخ من الهجريّ إلى الميلادي باستعمال الموقع: https://hijri-calendar.com/convert/

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- قائمة المراجع

* المراجع باللغة العربية

1. ابن قتيبة، أ. م. (د.ت). *أدب الكاتب*. (تحقيق: محمد الدّالي). مؤسسة الرّسالة.
2. ابن كثير، أ. ا. (1997). *تفسير القرآن العظيم* (الطبعة 1). (تحقيق: سامي بن محمد السلامة). دار طيبة للنشر والتوزيع.
3. ابن هشام، أ. م. (2019). *السيرة النبوية* (الطبعة 5). (تحقيق: مصطفى السّقّا وإبراهيم الأبياري). دار ابن كثير.
4. الأزهري، أ. م. (د.ت ب). *تهذيب اللغة*. (تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني وعلي محمد البجاوي). الدار المصرية للتأليف والترجمة.
5. الأعشى، م. ب. (د.ت ج). *ديوان الأعشى*. (تحقيق: محمد حسين). المطبعة النموذجية.
6. الجوهري، إ. ب. (1987). *تاج اللغة وصحاح العربية* (الطبعة 4). (تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار). دار العلم للملايين.
7. الطّبري، م. ب. (2001). *تفسير الطبري* (الطبعة 1). (تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي). هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.
8. الطّبري، أ. ج. (د.ت د). *تاريخ الرّسل والملوك* (الطبعة 2). (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم). دار المعارف.
9. القرطبي، أ. م. (2006). *تفسير القرطبي* (الطبعة 1). (تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي). مؤسسة الرسالة.
10. الموقع الإلكتروني [التقويم الهجري]. (د.ت هـ). *التقويم الهجري*. تم الاسترجاع من https://hijri-calendar.com/convert/

Romanization of Arabic Bibliography

1. Ibn Qutaybah, A. M. (d.t). *Adab al-kātib*. (Taḥqīq: Muḥammad al-Dālī). Mu'assasat al-Risālah.
2. Ibn Kathīr, A. I. (1997). *Tafsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm* (al-Ṭabʿah 1). (Taḥqīq: Sāmī ibn Muḥammad al-Salāmah). Dār Ṭaybah lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ.
3. Ibn Hishām, A. M. (2019). *al-Sīrah al-Nabawīyah* (al-Ṭabʿah 5). (Taḥqīq: Muṣṭafá al-Saqqā wa-Ibrāhīm al-Abyārī). Dār Ibn Kathīr.

4. al-Azharī, A. M. (d.t. b). *Tahdhīb al-lughah*. (Taḥqīq: Aḥmad ʿAbd al-ʿAlīm al-Bardūnī wa-ʿAlī Muḥammad al-Bījāwī). al-Dār al-Miṣrīyah lil-Ta'līf wa-al-Tarjamah.
5. al-Aʿshá, M. B. (d.t. c). *Dīwān al-Aʿshá*. (Taḥqīq: Muḥammad Ḥusayn). al-Maṭbaʿah al-Namūdhajīyah.
6. al-Jawharī, I. B. (1987). *Tāj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al-ʿArabīyah* (al-Ṭabʿah 4). (Taḥqīq: Aḥmad ʿAbd al-Ghafūr ʿAṭṭār). Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn.
7. al-Ṭabarī, M. B. (2001). *Tafsīr al-Ṭabarī* (al-Ṭabʿah 1). (Taḥqīq: ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī). Hajar lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ wa-al-Iʿlān.
8. al-Ṭabarī, A. J. (d.t. d). *Tārīkh al-rusul wa-al-mulūk* (al-Ṭabʿah 2). (Taḥqīq: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm). Dār al-Maʿārif.
9. al-Qurṭubī, A. M. (2006). *Tafsīr al-Qurṭubī* (al-Ṭabʿah 1). (Taḥqīq: ʿAbd Allāh ibn ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī). Mu'assasat al-Risālah.
10. al-Mawqiʿ al-Iliktirūnī [al-Taqwīm al-Hijrī]. (d.t. e). *al-Taqwīm al-Hijrī*. Retrieved from https://hijri-calendar.com/convert/

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
OPEN ACCESS APC FREE
[ردمد إ-e-ISSN: 2703-2773؛ ردمد و-p-ISSN: 1112-6523]
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025 ص.ص. 49-64

اللغة العربية والمنطق قراءة في كتاب "منطق العرب في علوم اللسان" للأستاذ عبد الرحمن الحاج صالح

Arabic Language and Logic: A Reading of Manṭiq al-ʿArab fī ʿUlūm al-Lisān by Abderrahmane Hadj-Salah

* الشريف بوشحدان - Cherif BOUCHAHDANE
جامعة باجي مختار – عنابة، الجزائر
Badji Mokhtar University – Annaba, Algeria
cherif.bouchahdane@univ-annaba.dz

اسْتُلِم في: 2025/10/19 قُبِل في: 2025/12/02 نُشِر في: 2025/12/31

الملخص

يقدم المقال عرضا نقديا لكتاب "منطق العرب في علوم اللسان للأستاذ عبد الرحمن الحاج صالح، الذي عالج فيه أهم القضايا المرتبطة بالبعد العقلي المنهجي للنحاة العرب الأوائل في دراسة اللغة العربية وفي مقدمتهم سيبويه. برهن بالتحليل العلمي أن منهج هؤلاء النحاة موضوعي أصيل متميّز، يخلو من أيّ تأثر بالمنطق الأرسطي الذي غزا أوروبا في القرون الوسطى، ويستند إلى منطق رياضي في استنباط القواعد والتعليل لها، ويُبنى على تقديم السماع والارتكاز إلى القياس الذي يعدّ علما عربيا بامتياز، ولا خلاف في ذلك بين منهج نحاة البصرة والكوفة إلا في كيفية التطبيق. ولذلك كان معيار العربية في استنتاجات الحاج صالح صفة إيجابية تتعارض تماما مع النظرة السلبية لمفهومي المعيار/ والمعيارية لدى اللسانيين الغربيين.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، منطق العرب، علوم اللسان، قياس، معيارية.

* المؤلف المراسل: الشريف بوشحدان

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية / © 2025، المؤلفون. ينشرها: المجمع الجزائري للغة العربية، الجزائر.
نشر هذا المقال بموجب ترخيص المشاع الإبداعي رخصة المشاع الإبداعي غير التجارية والحافظة للنسب CC BY-NC (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.ar).

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

ABSTRACT

The article presents a critical review of the book "The logic of Arabs in sciences of language "by Professor Abderrahmane El-hadj salah in which he treated the most important issues related to the mental methodological dimension of the early Arab grammarians, especially Sibawayh in the study of the Arabic language. He proved by scientific analysis that their method was objective, authentic and distinct, devoid of any influence of the Aristotelian logic that was based on a mathematical logic in deducing the rules and justifying them. So, it is based on a favouring listening and using analogy, which is considered an Arab science by excellence, there is no difference between the grammarians of Basra and Kufa approaches exept in the way of application. In the conclusions of El-hadj salah, there is a positive characteristic that completely contradicts the negative view of norm/ normativity adopted by the western linguists.

KEY WORDS: Arabic Language, The Arab logic, Sciences of Language, Analogy, Normativity.

* Corresponding author : Cherif BOUCHAHDANE

Journal of Algerian Academy of the Arabic Language / © 2025 The Authors. Published by Algerian Academy of the Arabic Language, Algeria.
This is an open access article under the CC BY-NC (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en).

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- مقدّمة

ورثنا تراثا لغويا ضخما على امتداد قرون من الزمن يحتاج منا إلى مزيد من التعمق والقراءة الموضوعية للمصنفات والأبحاث اللغوية التي أبدعها علماء اللغة العرب للكشف عن النظريات التي يحتويها، وتفسير ما أغلق على الدارسين المحدثين فهمه، وتقديم الإجابات العلمية لكثير من الإشكالات التي تفرض نفسها على صعيد البحث اللساني العربي، ولِمَ لا على صعيد الدرس اللساني عند الغربيين.

في هذا الإطار تتنزل النظرية الخليلية الحديثة لصاحبها الجزائري الأستاذ عبد الرحمن الحاج صالح الذي وضع أسسها انطلاقا من نظرية النحو العربي التي أبدعها العلماء الأوائل وعلى رأسهم الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت. 175ه) وتلميذه سيبويه (ت. 180ه)، ووضّح مبادئها وفسّر مفاهيمها بفضل ما كتبه من بحوث أكاديمية، قدّم معظمها في المؤتمرات الدولية التي تعقد في الجامعات والمؤسسات العربية والغربية.

يعد كتاب منطق العرب في علوم اللسان (الحاج صالح، 2010) من أهم ما ألّفه في هذه النظرية، عالج فيه أهم الأسس التي قام عليها منطق اللغويين العرب في دراسة العربية. دافع فيه عن أصالة نحوها وبرهن بالأدلة العلمية وبموضوعية عالية عن رقي منهج نحاتها وتفردهم وسبقهم زمانيا عن كثير مما اكتشفه الغربيون حديثا. ورغم ذلك فإن الكثير من الباحثين في عصرنا لا يهمهم الوقوف عند خصوصية هذا المنهج وعناصر قوته التي أبقته صالحا للدراسة اللسانية حتى زماننا. يقول الأستاذ عبد الرحمن الحاج صالح (2010، ص. 28): "ونعجب لقلة من يلتفت إلى هذا الانفراد في المنهج العقلي (...) وكثرة من لا يتصور من الباحثين الغربيين أن يكون النحاة العرب اخترعوا شيئا أبدا، وكثرة من يشك في وضع النحو في هذا الزمان المبكر(...) لوضع منهجية علمية راقية".

يعالج الكتاب مسألة العلاقة بين اللغة والفكر بعامة ومنطق النحاة العرب في دراسة اللغة العربية بخاصة. لجأ فيه صاحبه إلى تصحيح الكثير من المفاهيم اللغوية العربية التي أصابها التشويه بعد استغلاق فهمها على النحاة المتأخرين ومن بعدهم الدارسين المحدثين، ومن ثم تأكيد تفردها وأصالتها. الكتاب وثيقة علمية لا غنى عنها في الدرس اللساني العربي. وفيما يلي قراءة لأهم المسائل اللغوية التي بنيت عليها أبواب الكتاب وهي:

1. النحو العربي وفكرة تأثره بالمنطق الأرسطي

اقترنت الدراسة اللغوية عند الغربيين منذ الفترة اليونانية بالمنطق الأرسطي الذي رافقها بل والتصق بها، وأصبح جزءا لا يتجزأ منها والأداة الوحيدة لفهمها واستخراج قواعدها، فحدث تداخل كبير بين ما هو لغوي وما هو فكري منطقي، فأصبح الطابع العقلي الدلالي هو الجانب الغالب على الدراسات اللغوية لقرون من الزمن، ولم يُشرع في التخلص منه إلا في بداية القرن العشرين حينما أدرك المناطقة واللسانيون أن المنطق الأرسطي الحملي، المنطق القائم على الجوهر والأعراض، غير قادر على التعبير عن العلاقات التي هي أهم موضوعات الفلسفة. لذلك كان الإنجليزي برتراند

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

رسل (1872- 1970) قد دعا في أبحاثه إلى ضرورة الإطاحة به (الخولي، 2000، ص. 21)، وكان قبله شتاينتهال (1823-1899) تلميذ هومبولت قد وضّح بأن لكل من اللغة والمنطق مقولاته الخاصة به، فهما منفصلان ولا شيء يجمع بينهما (Siouffi & Van Raemdonck, 1999, p. 10).

وعلى العموم فقد كان من نتائج الدراسات الفلسفية واللسانية عند الغربيين أن البنى اللغوية لا توازي المنطق العقلي بل تختلف عنه اختلافا شديدا، إذ لكل لسان منطقه الخاص به، وليس هو من المنطق العقلي في شيء؛ فالمنطق اللغوي يتجلى في الاستعمال السليم للغة بكل أبعاده التداولية، فتنتج عنه القواعد والحدود التي عدّت وليدة التجربة لا العقل، وما استيعاب الفكر للغة إلا لأن عناصرها منسجمة متآلفة فيما بينها (الحاج صالح، 1974، ص. 36-37). وقد أكد هذه الفكرة اللساني الفرنسي إميل بنفنيست في مقال له بعنوان: "مقولات الفكر ومقولات اللغة "حينما اعتبر التفكير والتحدث نشاطين متمايزين ولكنهما مترابطان متضامنان لا يمكن لأحدهما أن يستغني عن الآخر؛ فالفكر لا يمكنه أن يتمظهر إلا داخل اللغة واللغة لا يمكن لوظيفتها أن تتحقق إلا بالإدلال (Benveniste, 1995, p. 67). لهذا عُرِّف علم المنطق بأنه أداة لتحديد أشكال اللغة وبعدها أشكال الفكر الإنساني، وتمييز الصحيح منها عن الخاطئ، وهو المسؤول عن وضع القواعد والأقيسة وبالتالي إقامة الاستدلال الصريح" (Foulquié, 1971, p. 296).

وبالنسبة للنحو العربي الذي عدّه المستشرقون وبعض اللغويين العرب المحدثين مأخوذا من النحو اليوناني ومنطق أرسطو، وهو إلى ذلك نحو معياري قائم على فرض القواعد والأحكام الذاتية، فإن كتاب منطق العرب في علوم اللسان للأستاذ الحاج صالح يمكن عدّه أهم مؤلف في العصر الحديث للدفاع عن أصالة المفاهيم اللغوية التي أنتجها علماء العرب القدامى إبداعا لا نقلا، يقوم دفاعه عن أصالة النحو العربي أساسا على البرهنة عن عدم تأثر هذا النحو بمنطق أرسطو.

يتضمن الكتاب ردودا علمية قوية على من يدّعون ذلك اعتمادا على أدلة علمية تاريخية عقلية تثبت اختلاف نظرة النحاة العرب عن نظرة اليونانيين وعلى رأسهم أرسطو في دراسة اللغة. هو اختلاف عميق في المنهج والأغراض، ويمتد إلى اختلاف المفاهيم ومنظومة المصطلحات بين النحويين. عاد إلى مدوّنة لغوية عربية ضخمة لعلماء كبار معظمهم عاشوا في القرون الأربعة الأولى للهجرة، في مقدمتها كتاب سيبويه أساسا وكتابا الخصائص وسر صناعة الإعراب لابن جني، وما أبدعه عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، وكتب الرمّاني والرضي الاسترابادي وغيرها من الأعمال الجليلة.

وحتى يبرهن الحاج صالح عن خلو النحو العربي من منطق أرسطو على الأقل في قرون نشأته الأولى لجأ إلى توضيح المفاهيم الأساسية كمفهوم المنطق ثم المفاهيم الخاصة باللغة العربية وتمييزها عما يقابلها من مفاهيم دخيلة عليها، والكشف عن مواطن التداخل وما أصاب المفهوم العربي من انحراف دلالي نتيجة عوامل متعدّدة أهمها إسقاط المفاهيم الأصيلة على المفهوم العربي، وتحميلها للمصطلحات العربية القائمة بفعل التقارب في المعنى العام. وكان الحاج صالح قد حدّد مفهوم المنطق بأنه يتجاوز معناه عند اليونان وخاصة أرسطو إلى معناه الواسع، فهو "مجموع الوسائل العقلية التي

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

يعتمد عليها البحث العلمي سواء كان ذلك في طرائق المشاهدة وحصر المعطيات وتصنيفها وإحصائها، أو في طرائق التحليل للمعطيات واستنباط الأصول وإثبات العلاقات بين الوحدات اللغوية وطرائق اكتشافها وغير ذلك مما يغطي كل الجانب العقلي للبحوث الرامية إلى تحصيل العلم" (الحاج صالح، 2010، ص. 8). وفيما يلي عرض نقدي لأهم العناصر التي اعتمدها الحاج صالح في الاحتجاج لعدم تأثر النحو العربي بمنطق أرسطو.

1.1. أقسام الكلم عند العرب واليونانيين

استند الحاج صالح إلى كتاب سيبويه لأنه من أقدم مصادر النحو العربي ويحتوي على عدد معتبر من آراء أستاذه الجليل الخليل بن أحمد للبرهنة على عدم تأثر النحو العربي بالمنطق الأرسطي. وكان منطلقه في هذا المسعى هو المقارنة بين أقسام الكلام عند العرب وأقسامه عند أرسطو وأتباعه، فبيَّن أن تصوّر العرب لأقسام الكلم بعيد كل البعد عن تصوّر أرسطو، ولا يوجد ما يجمع بينهما؛ فهي عند العرب ثلاثة أقسام هي الاسم والفعل وحرف المعنى، وهي عند أرسطو أربعة أقسام هي الاسم والكلمة والرباط والفاصلة، ولكل منها كيانه الخاص به ولا يوجد في أي كتاب من كتب أرسطو نص صريح بالتقسيم الثلاثي للكلم (الحاج صالح، 2010، ص. 51).

ثم إن النظرة العربية للكلم لغوية محضة لا تخرج عن مفهوم الحديث باعتباره خطابا، في حين هو عند أرسطو خارج عن الاعتبار اللغوي إلى المنطقي العقلي المحض؛ فالفعل العربي ليس هو الكلمة عند أرسطو التي تدلّ عنده على ما يحمل على موضوع، وهو ثلاثة أزمنة (الماضي والحاضر والمستقبل) وله صيغتا الأمر والنهي، ولكنه في العربية ثلاث صيغ: الماضي والمضارع والأمر. وحرف المعنى عند سيبويه جاء لمعنى غير معنى الاسم والفعل. وهو ما لا يوجد في نص أرسطو ولا فيما نقله عنه ابن المقفع ولا يدل عنده على ما يدل عليه مصطلح رباط.

وإجمالا فإن تقسيم الكلام عند العرب لا يمكنه أن يحدّد أي عنصر لغوي عند أرسطو؛ فما يعدّ أداة عند اليونانيين قد يكون اسما أو فعلا باعتبار أو أداة باعتبار آخر عند العرب (الحاج صالح، 2010، ص. 76). ولا يكتفي الحاج صالح (2010، ص. 76) بهذا التعليل بل يتجاوزه إلى دحض الفرضية من أساسها يقول: "لو فرضنا أن النحاة أخذوا من ملخص ابن المقفع مفهومي الاسم والكلمة - وليس عنده قسم ثالث، بل له ما أقحمه من الأقسام الثمانية - ثم طوّروا ذلك إلى حدٍّ بعيد، فكيف نفسّر أنهم لم يقتبسوا الأقسام الثمانية؟ ثم كيف نفسّر تطور النحو من هذين المفهومين البسيطين إلى ما يحتوي عليه كتاب سيبويه".

2.1. بين التعريف الإجرائي والحدّ الأرسطي

إن أفضل مثال عن تحديدات النحاة الأوائل ما جاء في تعريف سيبويه للكلم بعد أن صنفها إلى ثلاثة أقسام. قال: "فالاسم رجل وفرس، وأما الفعل فأمثلته أُخذت من لفظ أحداث الأسماء وبنيت لما مضى، ولما يكون، ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع. فأما بناء ما مضى فذهب ومكُث وحُمِد. وأما بناء ما لم يقع فإنه قولك آمرا: إذهب واقتُل واضرِب، ومخبرا: يذهب ويضرِب ويقتُل ويُضرَب (...) والأحداث نحو الضرب والحمد والقتل" (سيبويه، الكتاب، د. ت، ص. 12).

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

إن فكرة التصنيف إجراء ضروري بل طبيعي في وضع التعريفات، فهما أمران متلازمان، إذ لا علم إلا بتصنيف وخاصة في العلوم التي تعتمد على المشاهدة، ثم لا تصنيف إلا على أساس التعريف (الحاج صالح، 2010، ص. 113). يعرّف الحاج صالح (2010، ص. 122) الحدّ عند سيبويه وأتباعه بأنه: "وصف مميّز لمجرى الكلم والتراكيب وبالتالي وصف لطريقة إنتاجها وصوغها أو بنائها (...) ويتفق مع التعريف على المعنى (التعريف المفهومي) في أن كلاهما وصف مميّز، ويفترقان في كون الحدّ خاصا بمجرى الشيء أي بمساره اللفظي وطريقة صوغه ليس غير".

لقد سلك النحاة العرب طريقة التعريف الإجرائي في تحديد المفهوم النحوي للوحدة اللغوية، ويقوم هذا التعريف على اللفظ لا على المعنى بفضل إحلال العنصر اللغوي في موضع عنصر آخر، فإذا لم يجز الاستعمال اعتبر ذلك العنصر مختلفا عن العنصر محلّ الاستبدال، فهما لا ينتميان إلى وحدة لغوية واحدة. يقول سيبويه متحدّثا عن تحديد مفهوم الاسم باعتماد الموضع سبيلا لذلك: "ويبيّن لك أنها ليست بأسماء أنّك لو وضعتها مواضع الأسماء لم يجز ذلك. ألا ترى أنك لو قلت: إن يضربْ يأتينا وأشباه ذلك لم يكن كلاما" (سيوبه، الكتاب، د. ت، ص. 14). ويلفت الحاج صالح (2010، ص. 123) انتباهنا إلى أن "الموضع ليس بالضرورة هو موقع الكلمة أو الحرف في مدرج الكلام (...) والدليل على ذلك أن الموضع قد يكون فارغا خاليا من كل محتوى، مثل موضع "ال "في "جئت بالكتاب "فقد يخلو من "ال" مع بقاء الموضع في الاعتبار في: "جئت بكتاب" إذ يمكن أن تظهر من جديد فيه".

يتضح مما سبق أن حدّي الاسم والفعل عند النحاة العرب الأوائل لا بدّ أن يكونا إجرائيين لأنهما يصفان مجريهما وكيفية توليدهما باعتبارهما وحدات داخل الجملة أو القول وليس عناصر منفصل بعضها عن بعض. وعليه فالحدّ الإجرائي كما يراه الحاج صالح (2010، ص. 124) لن يكون "بالضرورة هو الأصل أو القاعدة التي يُبنى عليها. فهو نمط تتحدّد به عمليات معينة قبل كل شيء؛ فالتكسير للجمع والتصغير والنسبة وجمع السلامة والتأنيث وكل العمليات التي تؤدي إلى صياغة الجمل، هي حدود عند النحوي من العصر الأول".

إن التحديد الإجرائي للاسم في النظرية الخليلية لا يخص الكلمة المعجمية: المفرد النكرة، بل يتجاوزها إلى كلّ الزوائد المحتمل اتصالها بها مثل (ال) التعريف والإعراب والتنوين وحرف الجر والصفة مدرجة في الكلام، وإن وجوه إدراجها في مواضعها يجعلها بمثابة اسم واحد. ثم إن الاسم عبارة عن وحدة قابلة للتمدّد على نمط معين؛ فكتاب اسم قابل للتمدّد يمينا وشمالا (كِتاب – الكتاب – بالكتاب – بالكتاب المفيد – بكتابِ زيدٍ المفيد) (الحاج صالح، 2010، ص. 126). وهذا الذي قصده سيبويه (الكتاب، د. ت، ج. 1، ص. 88) بقوله: "ألا ترى أن قولك مررت بزيد الأحمر كقولك مررت بزيد"؛ فالصفة والمضاف إليه كلاهما جزء لا يتجزأ من الكلمة. وقد اكتشف الحاج صالح (2010، ص. 127) بأن الرّماني فهم جيدا كلام سيبويه ما مكّنه من شرح مفهوم الاسم داخل الكلام عندما قال: "من أجل أن الحال... تأتي بعد تمام الكلام والخبر بعد تمام الاسم... والصفة أضيق من الحال والخبر... لأنها تأتي على نقصان الاسم الذي يحتاج إلى تتميم". والفعل

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

كالاسم تدخل عليه الزوائد يمينا وشمالا مثل قد وسوف ولن وغيرها بحسب الزمن الذي يدلّ عليه، وتلحق به الضمائر المتصلة شمالا تجعله كالكلمة الواحدة. وهذه الزوائد تشكل جزءا من الكلمة، إلا أنها تبقى موصولة بالفعل غير مبنية. وعليه فالفعل وحدة قابلة للامتداد كالاسم تعدّ مع زوائدها كلمة واحدة (الحاج صالح، 2010، ص. 126-127).

ويخلص الحاج صالح (2010، ص. 126) إلى أن الاسم أو الفعل باعتبارهما وحدة تضم النواة (الاسم المنفرد والفعل المجرد) إضافة إلى العناصر الموصولة بكل واحد منهما هما نتاج الحدّ الإجرائي كما فهمه سيبويه وأتباعه، و"هو مكسب علمي انفرد به النحاة الأولون وخاصة الخليل". ويأسف بأن هذا الحدّ النابع من التصور الأصيل النشيط في علوم العربية سيستبدل عند النحاة المتأخرين بالحدّ الأرسطي بعد أن استغلق عليهم فهمه حين غزا الفكرَ العربي في عصور الانحطاط، وأصبح هو المنفذ الوحيد لاكتساب العلوم. يقول: "ويجهل المتأخرون من النحاة -إلا القليل- هذا التصور لحدّ الاسم (والفعل) تماما. وهو تصور علمي غير معروف في علوم اللسان إذ لم يظهر في أي وسط علمي من العصر الوسيط إلى زماننا هذا إلا في نظرية جان قانيوبان ومدرسته والنظرية الخليلية الحديثة" (الحاج صالح، 2010، ص. 124).

ومع النحاة المتأخرين اختفى المعنى الإجرائي للحدّ العربي - وهو التعريف لكيفية الصياغة وبه يتحدّد المعنى الأصلي - واستبدل بتعريف المفهوم بعد أن انتشر المنطق اليوناني الذي يقوم على الجنس والفصل. وهو الحدّ الوحيد الذي يعرفونه، فأصبحوا لا يقدّرون عمليات الصياغة اللفظية إلا من حيث كونها صفات أو علامات وخصائص (الحاج صالح، 2010، ص. 129). وهذا لا ينفي وجود نحاة يفرّقون جيدا بين تحديدات النحاة وتحديدات المنطقيين، ومن هؤلاء الزجّاجي (الإيضاح في علل النحو، 1986) الذي قال: "وليس هذا من ألفاظ النحويين ولا أوضاعهم، وإنما هو من كلام المنطقيين (...) وهو صحيح على أوضاع المنطقيين ومذهبهم لأن غرضهم غير غرضنا ومغزاهم غير مغزانا، وهو عندنا على أوضاع النحو غير صحيح".

3.1. مصطلحات النحاة العرب ومصطلحات أرسطو

إمعانا في إظهار مقوّمات النحو العربي وخصوصا ما أبدعه علماء العرب القدامى، انبرى الأستاذ عبد الرحمن الحاج صالح للتعريف بالمصطلحات الأساسية التي وضعها هؤلاء النحاة وبما يقابلها عند اليونانيين، مع إبراز الفروق الجوهرية بينهما مؤكّدا دائما على أن المعاني الأصيلة فُقِدت في زمن هيمنة المنطق الأرسطي وغزوه للفكر العربي، فأصبحت مصطلحات لغوية عربية كثيرة لا تحمل دلالاتها الأصيلة، فوقع خلط كبير بين هذه المفاهيم ومفاهيم المنطق اليوناني:

أ. مصطلح جنس: لم يستعمل سيبويه لفظة "جنس" أكثر من أربع مرات، وهي بمعنى المادة أو القبيل. غير أنه يستعمل ألفاظا أخرى بمعنى الجنس كلفظة "ضرْب " أو "النحو من الكلام "وهما بمعنى واحد. وهذا مؤشر على أن سيبويه لم يول اهتماما كبيرا بهذه اللفظة الشائعة في المنطق اليوناني، لذلك لجأ إلى استعمال مصطلح "باب" الذي يشترك مع مصطلح "جنس" اليوناني في دلالته على العموم، غير أنه يختلف عنه في طبيعة هذا العموم وفي العلاقة التي تربط بين عناصر الباب (الحاج صالح، 2010، ص. 134-135).

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

ب. مصطلح باب: يشير الحاج صالح إلى أن مصطلح "باب" عند نحاة العرب تختلف دلالته تماما عن دلالة "جنس"، وهو اختلاف جوهري منهجي، فدلالته لا تنحصر في مجرّد "عموم المفهوم بل عموم سلوكه ومجرى أفراده. فما يدخل في الباب غير منظور إليه في ذاته، بل في هذا المسار الذي يسير عليه كلّ أفراد بابه" (الحاج صالح، 2010، ص. 135). والباب عند القدامى مفهوم رياضي يماثل ما يسمى عند علماء الرياضيات مفهوم المجموعة، لذلك قد لا يوجد في الاستعمال لأنه احتمالي افتراضي، فمثلا: تراكيب الثلاثي المجرد تبلغ اثني عشر تركيبا، منها ما هو محقّق مثل باب فَعَلَ (ضرب)، ومنها ما هو اعتباري مثل باب فِعُلَ (مجموعة خالية)، ومنها ما لا يوجد منه في الواقع إلا كلمة واحدة مثل (إِبِل) على وزن وباب فِعِل. وسموا ما لا يوجد في الاستعمال المُهمَل نقيض المستعمَل (الحاج صالح، 2010، ص. 135-136).

ج. قسمة التركيب: اصطلاح عربي ظهر بعد سيبويه. بفضل هذه القسمة تتحدّد الأبواب الموجودة بالفعل أو بالاعتبار على مستوى الكلم المفردة أو على مستوى التراكيب. وبفضلها يتمّ حصر كل أبنية الكلام (الحاج صالح، 2010، ص. 136).

د. النظير: مصطلح نحوي عربي يستعمل عادة مصاحبا لمصطلح "باب" لأنه جزء منه ويجمع على نظائر، وهو أيضا مفهوم رياضي. نتحدّث عن "النظير" عندما نقابل عنصرا في مجموعة بعنصر آخر في مجموعة أخرى تربط بينهما علاقة التناسب والتوافق أو التكافؤ، وليس مجرد شبه بين عنصرين مثلما يؤكد الحاج صالح (2010، ص. 138). وأحسن مثال ما جاء في عبارة سيبويه (الكتاب، د. ت، ج. 3، ص. 9): "والجزم في الأفعال نظير الجرّ في الأسماء". وقد أتبع هذا التكافؤ أو التناسب بقول مكافئ: "فليس للاسم في الجزم نصيب وليس للفعل في الجرّ نصيب، فمن ثم لم يضمروا الجازم كما لم يضمروا الجارّ" (سيبويه، الكتاب، د. ت، ج. 3، ص. 9).

ويخلص الحاج صالح (2010، ص. 139) إلى نتيجة هامة يبيّن فيها الفرق بين مفهوم الجنس الأرسطي ومفهوم النظير العربي؛ فالجنس يقوم على اشتراك العناصر في صفة عامة تربط بينها علاقة انتماء إلى (الجنس)، وتختلف فيما بينها بصفات فارقة بالفصل، لكن النظير في النحو يطلق على عنصرين تربط بينهما علاقة تكافؤ داخل باب معيّن وليس علاقة انتماء محضة. وهذا النوع من التكافؤ يتجاوز بكثير التصنيف الاندراجي المبني على التحديد بالجنس والفصل، ويتماشى مع المنهج العلمي المعاصر الذي قوامه البحث الدائم عن النظائر.

هـ. الأصل والفرع: هما عند الحاج صالح من المنهجية الأساسية في علوم العرب، وعليها يتمّ تقسيم كل أنواع الكلام وفئات العناصر اللغوية على المستويين الإفرادي والتركيبي؛ فانطلاقا من قاعدة الأصل يُبنى عليه ولا يُبنى هو على غيره اعتبر النحاة المفرد أصل الجمع والنكرة أصل المعرفة والمذكر أصل المؤنث. وهذه القاعدة تشكل القائم الأساسي في النظرية الخليلية الحديثة التي "تعتبر الأصل هو الشيء غير المسبّب الثابت المستمر لأنه يوجد في جميع فروعه مع زيادة" (الحاج صالح، 2007، ج. 2، ص. 43)، ويُعرَف بانعدام العلامة. ويعدّ الأصل أخفّ من فروعه لأنها

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

أقل تمكنا، لذلك وصفت بالثقل. يقول سيبويه (الكتاب، د. ت، ج. 1، ص. 22): "واعلم أن النكرة أخف عليهم من المعرفة وهي أشد تمكنا لأن النكرة أول، ثمّ يدخل عليها ما تعرف به، فمن ثَمّ أكثر الكلام ينصرف في النكرة". ويقول أيضا: "واعلم أن المذكر أخف عليهم من المؤنث، لأن المذكر أوّل، وهو أشدّ تمكّنا، وإنما يخرج التأنيث من التذكير" (سيبويه، الكتاب، د. ت، ج. 1، ص. 22)

ومثلما يصف سيبويه العناصر المتمكّنة بالخفة فإنه يصف العناصر الأقل تمكنا بالثقل. يقول: "واعلم أنّ بعض الكلام أثقل من بعض، فالأفعال أثقل من الأسماء لأن الأسماء هي الأولى وهي أشد تمكنا، فمن ثَمّ لم يلحقها تنوينٌ ولحقها الجزم والسكون، وإنما هي من الأسماء. ألا ترى أن الفعل لا بدّ له من الاسم وإلا لم يكن كلاما، والاسم قد يستغني عن الفعل، تقول: الله إلاهنا، وعبد الله أخونا" (سيبويه، الكتاب، د. ت، ج. 1، ص. 21).

إن أهم ما لفت إليه الحاج صالح (2010، ص. 156). نظر الباحثين في مسألة الأصلية والفرعية في النحو العربي أن اللغويين العرب تجاوزوا في تحليلاتهم العناصر المحدَثة في ذاتها إلى البحث في كيفية حدوث هذه العناصر من تلك على المستويين الإفرادي والتركيبي، فكان تقديمهم للجانب الإجرائي وتغليبهم له بالنظر إلى الجانب التأملي. وأهم عبارة تحويلية يحيلنا عليها الحاج صالح في سياق حديثه عن الأصل والفرع قول النحاة "ردّ الشيء إلى أصله" أي ردّه إلى ما كان عليه قبل تفريعه. وهو من أهم العناصر المنهجية الإجرائية التي يمتاز بها النحو العربي الأصيل (الحاج صالح، 2010، ص. 140).

2. القياس النحوي علم عربي بامتياز

خصّص له الحاج صالح فصلا مستقلا رغم كونه موضوع تحليل في كامل الكتاب تقريبا؛ فقد عدّ القياس آلة لتوليد الكلام العربي وأداة للحكم على صحته أو خروجه عن قواعد العرب. يعرّفه بأنه "إجراء المتكلم في كلامه لمفردة أو تركيب على مثال من مثل العرب ولو لم يُسمع ذلك منهم أومن فصيح" (الحاج صالح، 2010، ص. 157). قال ابن جني (الخصائص، د. ت، ج.1، ص. 557): "ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب".

لم يلجأ علماء العرب القدامى إلى القياس إلا بعد أن جمعوا مادة لغوية ضخمة معظمها من أفواه العرب الموثوق بعربيتهم. وهي أحاديث عادية ومحاورات تجري بين عامة الناس في البوادي. وهذه المادة اللغوية الأصيلة المشكلة أساسا من الكلام العفوي اليومي إضافة إلى كلام الشعراء مثلت المدوَّنة الحيّة التي استنبط منها علماء اللغة القواعد النحوية، وهي الكلام الفصيح غير المتكلف. يقول سيبويه (الكتاب، د. ت، ج. 2، ص. 82): "لأن هذا أكثر في كلامهم وهو القياس". وهذا أهم مبدأ في اللسانيات الحديثة الذي يدعو أصحابه إلى أن تؤخذ القواعد من الاستعمال الفعلي لا أن تكون قوانين جاهزة تسلّط على اللغة، ومعايير تفرض على مستعمليها فرضا. ثمّ إنه على أساس تلك القواعد والأصول يحكمون على الكلام بالصحة والفساد، وهي ليست قواعد يأتي بها النحوي من خارج ما تواضع عليه الناطقون باللغة. وعليه فالصواب عندهم وفق ما عرّفه الحاج صالح (2007، ج. 1، ص. 67) هو "أن يجري استعمال الوضع على ما تعارف عليه أصحابه وما اشتهر فيما بينهم من أساليب استعمالهم له، والخطأ ما خرج عن هذه الأساليب خروجا واضحا بأن يخالف صاحبه جميع القوم".

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

غير أن مفهوم القياس الأصيل فقد أهم خصوصياته عند المتأخرين من النحاة، منهم أبو البركات بن الأنباري في كتابه: "أصول النحو "حيث اتّبع في تحديده لمفهوم القياس اللغوي التحديدات نفسها التي وضعها علماء أصول الفقه" (الحاج صالح، 2010، ص. 325)، وهو ما لا ينطبق على اللغة باعتبارها مُثلا وبنى إفرادية وتركيبية، تحدث وفق تكافؤ ناتج عن البنية المشتركة الحاصلة منه وبين عناصر الفئة التي هي بالأساس نظائر" (الحاج صالح، 2010، ص. 160)، فهو لا يجوز إلا على المجموعة المنسجمة من العناصر أي المطّردة من حيث التوافق الحاصل فيما بينها" (الحاج صالح، 2010، ص. 160). لهذا كان القياس العربي إجراء رياضيا لا مثيل له في الأنحاء القديمة ولا في منطق أرسطو، ولا يعرفه أغلب اللسانيين الغربيين حديثا، حيث يعتمدون في تحليلاتهم الوصفية تقطيع الكلام إلى مورفيمات. ولا ينتقل الحاج صالح إلى مبحث آخر إلا بعد التأكيد على فضل القياس في الدرس اللغوي العربي، فهو الأداة الفعالة لإنتاج الأقوال المتنوعة ومعرفة الصحيح منها والخاطئ من جهة، وهو من جهة أخرى وسيلة عقلية لا بديل عنها للتحليل الناجع لبنى اللغة ومجاريها، وهي من قبيل المنطق الرياضي وفق تصور الخليل بن أحمد (الحاج صالح، 2010، ص. 171).

إن أهم إشكال في فهم القياس يتمثل في مفهومي الكثير والقليل في نفسه وبالنسبة إلى غيره؛ فقد لاحظ الحاج صالح (2010، ص. 196) أن أكثر معاصرينا يسيئون فهم مقاصد علمائنا القدامى من هاتين العبارتين؛ فهم يتعجبون مثلا من منع القياس على الأكثر في الاستعمال مع أن هذه الكثرة مخالفة للباب، فالعرب القدامى كانوا لا يجمعون اللغة إلا على أبواب من ضروب الكلام (النحو)، مع إحصاء تردّدها وكثرة من ينطق بها أو (قلته) من جهات مختلفة.

والباب هو مجموعة رياضية "لا تُحمل على القلة بل على ما يقابله داخل بابه؛ فكلمة استقام (إعلال الأجوف) يقابلها في بابها عدد من الكلمات منها: استحوذ... فالواحد في هذا الباب لا يقابله من العناصر شيء (الصفر)... فالواحد مع لا شيء يقابله هو ما يحتوي عليه باب شَنَئِ كلّه أي "أن باب النسبة إلى فعولة لا يقابله في داخل مجموعته وبابه إلا الصفر" (الحاج صالح، 2010، ص. 200). وهنا لا بدّ من الإشارة إلى عبارة هامة يستعملها النحاة في سياق الحديث عن الكثرة والقلة في كلام العرب وهي: "المطّرد في الاستعمال التي ترادف دلالتها "عند سيبويه الغالب أو الكثير وقول عامة العرب أو عامة الناس" (الحاج صالح، 2010، ص. 205).

3. النحو العربي والمعيارية

يرتبط هذا العنوان بمباحث القياس النحوي أشد الارتباط، فالنحو آلة العرب لاستنباط القواعد والحدود اللغوية، وبسبب القياس اتُّهم النحو العربي بأنه معياري تقريري غير موضوعي، يفرض قاعدة معينة يختارها النحوي من بين أساليب معينة ويصدر بها أحكاما بالصحة والخطأ على الأقوال دون إخضاعها لواقع الاستعمال والتداول.

وكانت هذه التهمة من الدوافع التي جعلت معظم ما يكتبه الحاج صالح من بحوث يتمحور حول الأصالة والإبداع في النحو العربي وخصوصا في القرون الأولى للهجرة. كانت غايته إعادة الاعتبار لهذا النحو الذي يصفه بأنه علمي أصيل،

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

والاعتداد به وجعله منطلقا للدراسة العلمية للغة العربية ولتعليمها وتعلمها. وكان يؤكد في معظم تلك البحوث على أن قواعد العربية مستنبطة من الاستعمال الفعلي لكلام العرب الفصحاء، وأن ذلك مبدأ أساسي في كل تحليلات اللغويين العرب الأوائل. وفيما يلي بعض ما كتبه من مقالات في هذا المجال:

1. النحو العربي ومنطق أرسطو (1964)؛
2. البحث اللغوي وأصالة الفكر العربي (ماي 1972)؛
3. أثر اللسانيات في النهوض بمستوى مدرسي اللغة العربية (1973-1974)؛
4. تكنولوجيا اللغة والتراث اللغوي العربي الأصيل (1984)؛
5. مستقبل البحوث العلمية في اللغة العربية وضرورة استثمار التراث الخليلي (1989)؛
6. منطق النحو العربي والعلاج الحاسوبي للغات (ماي 1992)؛
7. الجملة في كتاب سيبويه (1993)؛
8. النحو العربي والبنوية: اختلافهما النظري والمنهجي (1997)؛
9. الحركة والسكون عند الصوتيين العرب وتكنولوجيا اللغة الحديثة (1999)؛
10. La notion de syllabe et la théorie cinético-impulsionnelle des phonéticiens Arabes (1971).

وقد ردّ الحاج صالح على ادعاءات المستشرقين والبنويين الغربيين وأتباعهم من الباحثين العرب بأن نظرتهم إلى أعمال اللغويين العرب القدامى محدودة قاصرة، وفيها الكثير من التعسف؛ فما من لغة في الدنيا إلا وتحتكم إلى معيار لغوي مادام يوجد من الناس من يستعملها ويتواصل بها. ولابدّ أن يكون لها معيار موضوعي مستنبط من واقع استعمالها، وهو وضع يجب الاعتداد به مثل اعتدادنا بكل الأوضاع الاجتماعية الأساسية (الحاج صالح، 2010، ص. 205). وكان كثيرا ما يذكّر بأن قواعد النحو العربي مستنبطة في مجملها من الاستعمال الفعلي للغة المتمثل في الأحاديث والمحاورات التي كانت تدور بين عامة العرب في البوادي اعتمادا على قوة الحافظة والسماع. ومن أراد التأكد فليتصفح كتاب سيبويه وسيجد أنه كثير التمثيل بهذا الكلام العفوي الذي يُطلق عليه بالتعبير الفصيح غير المتكلف "الذي وصفه باستفاضة العلماء الذين شافهوا بالفعل فصحاء العرب، وسمعوا منهم ودوّنوا كلامهم، واستنبطوا قوانين هذا التعبير ونبّهوا على المطّرد منه والكثير والنادر والمقيس وغير المقيس. ولا سبيل إلى وجود كل هذا إلا عند النحاة الذين شافهوا بالفعل فصحاء العرب ونجده أيضا عند أهل الأداء" (الحاج صالح، 2007، ج. 1، ص. 163-164).

الفائدة مما تقدم أن معيارية العربية هي صفة إيجابية تتعارض تماما مع التصور السلبي الذي أطلقه البنويون الوصفيون على كل الدّراسات اللغوية قبل القرن العشرين، ومنها النحو العربي، وهو الذي قصده الحاج صالح (2010، ص. 247). في قوله: "حدّد النحاة معيار العربية بحدود موضوعية، فهي لغة قوم معروفين تاريخيا وجغرافيا ولغة نص القرآن الكريم [الذي] يعتبر المرجع الأول لمعيار العربية".

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

4. حقيقة الخلاف بين نحاة البصرة والكوفة

أدرج الحاج صالح قضية الخلاف بين نحاة البصرة والكوفة باعتبارها عنصرا هاما من موضوع البحث في منطق العرب في دراسة لغتهم، فيه فنّد بالأدلة العلمية التاريخية إنكار المستشرقين لوجود مدرستي البصرة والكوفة قبل المبرّد وثعلب، وصرّح بأن أهم مرجع اعتمده هؤلاء المستشرقون في تشككهم هذا هو كتاب "الإنصاف في مسائل الخلاف" لأبي البركات بن الأنباري (ت. 577هـ)، واستنادا إلى ما كتبه د. محمد خير الحلواني في كتابه "الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين وكتاب الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري (1974)، فإن كتاب الإنصاف لا يعدّ مرجعا موثوقا به في معرفة حقيقة الخلاف بين علماء النحو في ذلك الزمان ولا يمكن الاكتفاء بما جاء فيه من آراء دون العودة إلى كتب الكوفيين ومطوّلات البصريين لأنه كان يفتعل المسائل الخلافية دون أن تكون له معرفة كافية بالنحو الكوفي خارج ما اطّلع عليه في كتب أساتذته البصريين. لذلك كان يخلط بين المذهبين فينسب بعض الآراء خطأ للكوفيين وهي للبصريين والعكس دون تحقق، فكان يقدّم مسائل كثيرة ليست خلافية أبدا (الحاج صالح، 2010، ص. 259)، ويُظهر الكوفيين يمتازون عن البصريين في تقديمهم للسماع عن القياس مقابل إعطاء البصريين الأولوية إلى القياس وتأخير السماع. وقد اعتمده المستشرقون ومنهم لويس ماسينيون الفرنسي في ادّعائه بأنّ "الكوفيين من اللغويين والنحاة كانوا أصحاب المذهب الذي يحترم المسموع ويهتمّ بالتنوع اللغوي من الشاذ والشوارد ولا يعير أصحابه اهتماما كبيرا للقياس والقاعدة بخلاف البصريين الذين تأثروا في زعمه من البداية بمنطق أرسطو فقلّ اهتمامهم بالسماع" (الحاج صالح، 2010، ص. 261).

وكان أهمّ ما توصّل إليه الحاج صالح في مسألة الخلاف النحوي بين البصرة والكوفة أنّ المنهج الذي سار عليه نحاة الكوفة لا يختلف في جوهره عن منهج نحاة البصرة؛ فكلهم جميعا تعلموا من أبي عمرو بن العلاء ومن عاصره من النحاة، وكلا الطرفين يوليان عناية كبيرة بالسماع والقياس معا مع تقديمهم -طبعا- الأول على الثاني وفق المقتضيات العلمية؛ فلا البصرة بالغت في القياس وقللت عنايتها بالسماع، ولا الكوفة استغنت بالسماع عن القياس. غير أن الاختلاف يكمن في طريقة التحليل وكيفية تطبيقهم للمنهجين، واختلافهم في تفسير بعض المسائل اللغوية، كوُلوع بعض الكوفيين بالغريب والقياس عليه خصوصا في زمن الكسائي (ت. 189هـ)، فكانوا أقل تحفظا في إجراء القياس، بل وتوصل بهم الأمر إلى أن قاسوا على الشاذ في الاستعمال (الحاج صالح، 2010، ص. 264)، في حين تحرَّج البصريون في النقل وإجراء القياس، فاعتمدوا منهجا تكامليا يجمع بين السماع الصحيح والقياس على الأكثر وعدم التركيز على أحدهما مقابل التقليل من الاهتمام بالآخر (الحاج صالح، 2010، ص. 272).

5. التجريد التمثيلي وأهميته

التجريد التمثيلي عملية وصفية هامة للكلام العربي، وهو أن نجعل للكلام مثالا "والمثال عند النحاة القدامى صورة للبناء وليس هو البناء بالذات" (الحاج صالح، 2010، ص. 279). والتمثيل أن تأتي بما يُمثَّل به لتوضيح بنية الكلام، يأتي به النحاة "لإثبات أصل الحكم، وكثيرا ما يرجعون إليه في تأييد المذهب بعد بنائه على السماع" (حسين، 1983، ص. 74). وليس بالضرورة أن يكون مما استعملته العرب. يقول سيبويه (الكتاب، د. ت، ج. 1، ص. 374-375) معلقا على عبارة

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

"قضّها بقضيضها" في قول الشاعر الجاهلي المخضرم الشماخ بن ضرار: "أتتني سُليم قضّها بقضيضها" كأنه قال: مررت بهم قضّهم بقضيضهم (...) كأنه يقول: مررت بهم انقضاضا. فهذا تمثيل وإن لم يُتكلم به كما كان إفرادا تمثيلا ". وهنا يلفت الحاج صالح انتباهنا إلى أمر هام وهو أن ما يُمثّل به النحاة العرب وخصوصا سيبويه غير مأخوذ من مدوّنة الكلام العربي، بل هو تجريد تمثيلي لكلامهم سواء على مستوى الكلمات أو على مستوى التراكيب، يقول: "فقد يمثل سيبويه بأوزان أو مثل أو بتراكيب لا وجود لها في كلام العرب (...) وعلى هذا فالتمثيل لا ينتج كلاما إنما هو حكاية وتصوير ورسم للكلام ووحداته" (الحاج صالح، 2010، ص. 280). وغاية كل ذلك وأهميته هو الكشف عن عناصر البنية وخصوصا علاقاتها ودور كل منها في تأدية المعنى، وكل هذا في إطار الاستدلال بالنظير أو التكافؤ الإجرائي (الحاج صالح، 2010، ص. 288-289)، وهو مفهوم رياضي بعيد كل البعد عن القياس الأرسطي أو السلوجسموس الذي يقوم على الجنس والفصل واندراج الشيء في الشيء، وهو مفهوم تصنيفي بسيط.

- خاتمة

محصول الكلام أن كتاب منطق العرب في علوم اللسان واحد من سلسلة المؤلفات التي ضمَّت أهم البحوث التي أبدعها الأستاذ عبد الرحمن الحاج صالح في مجال اللسانيات العربية، وخصّصها للتعريف بقيمة النحو العربي وبأصالة مباحثه ومفاهيمه. برهن فيه بالأدلة العلمية أن النحو العربي الذي أقام أركانه النحاة الأوائل كالخليل وسيبويه وابن جني وعبد القاهر الجرجاني والرماني والرضي الاسترابادي وغيرهم من اللغويين الفطاحل قد بني على منطق لساني أبعد ما يكون عن منطق أرسطو، وأنه مستنبط من الاستعمال الفعلي للغة العربية، ووفق تصور رياضي مكّن النحاة القدامى من تحليل العربية تحليلا موضوعيا مبنيا على تعليلات وأوصاف غاية في الدقة والوضوح، فأنتجوا مفاهيم شكّلت أساس المعرفة اللسانية العربية كالقياس، والأصل والفرع، والحدّ الإجرائي، وقسمة التركيب، والباب والنظير، والاطّراد والشذوذ وغيرها من المفاهيم الكثيرة التي تيسّر للباحثين المعاصرين مواكبة الدرس اللساني الحديث وتطوير البحث فيه بصورة عامة واستثماره لخدمة اللغة العربية خصوصا في ميادين التكنولوجيا والإعلام والحاسوبيات.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- قائمة المراجع

* المراجع باللغة العربية

1. ابن جني، ع. (د. ت). *الخصائص* (تحقيق: محمد علي النجار؛ ج. 1). دار الكتاب العربي.
2. الحاج صالح، ع. (1974). أثر اللسانيات في النهوض بمستوى مدرسي اللغة العربية. *مجلة اللسانيات*، (4).
3. الحاج صالح، ع. (2007). *بحوث ودراسات في اللسانيات العربية* (ج. 1-2). منشورات المجمع الجزائري للغة العربية؛ موفم للنشر.
4. الحاج صالح، ع. (2010). *منطق العرب في دراسة اللغة*. منشورات المجمع الجزائري للغة العربية.
5. حسين، م. خ. (1983). *القياس في اللغة العربية* (الطبعة 2). دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع.
6. الخولي، ي. ط. (2000). جدل المثالية والواقعية في التصور الأنطولوجي للعالم برتراند رسل. *مجلة عالم الفكر*، 30. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
7. الزجاجي، أ. (1986). *الإيضاح في علل النحو* (الطبعة 5). (تحقيق: مازن المبارك). دار النفائس.
8. سيبويه، ع. (1983). *كتاب سيبويه* (الطبعة 3). (تحقيق: عبد السلام هارون). عالم الكتب.

* المراجع باللغة الأجنبية

9. Benveniste, E. (1995). *Problèmes de linguistique générale* (tome 1). Cérès éditions.
10. Foulquié, P. (1971). *Dictionnaire de la langue pédagogique*. PUF.
11. Siouffi, G., & Raemdonck, D. V. (1999). *100 fiches pour comprendre la linguistique*. Rosney.

Romanization of Arabic Bibliography

1. Ibn Jinnī, ʿU. (d. t.). *al-Khaṣā'iṣ* (Taḥqīq: Muḥammad ʿAlī al-Najjār; j. 1). Dār al-Kitāb al-ʿArabī.
2. al-Ḥājj Ṣāliḥ, ʿU. (1974). Athar al-lisāniyāt fī al-nuḥūḍ bi-mustawá mudarrisī al-lughah al-ʿArabiyah. *Majallat al-Lisāniyāt*, (4).
3. al-Ḥājj Ṣāliḥ, ʿU. (2007). *Buḥūth wa-dirāsāt fī al-lisāniyāt al-ʿArabiyah* (j. 1-2). Manshūrāt al-Majmaʿ al-Jazā'irī lil-Lughah al-ʿArabiyah; Mūfam lil-Nashr.

4. al-Ḥājj Ṣāliḥ, ʿU. (2010). *Manṭiq al-ʿArab fī dirāsat al-lughah*. Manshūrāt al-Majmaʿ al-Jazāʾirī lil-Lughah al-ʿArabiyah.
5. Ḥusayn, M. Kh. (1983). *al-Qiyās fī al-lughah al-ʿArabiyah* (al-Ṭabʿah 2). Dār al-Ḥadāthah lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.
6. al-Khūlī, Y. Ṭ. (2000). Jadal al-mithāliyah wa-al-wāqiʿīyah fī al-taṣawwur al-anṭūlūjī lil-ʿālam Bartrānd Rasal. *Majallat ʿĀlam al-Fikr*, 30. al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb.
7. al-Zajjājī, A. (1986). *al-Īḍāḥ fī ʿilal al-naḥw* (al-Ṭabʿah 5). (Taḥqīq: Māzin al-Mubārak). Dār al-Nafāʾis.
8. Sībawayh, ʿU. (1983). *Kitāb Sībawayh* (al-Ṭabʿah 3). (Taḥqīq: ʿAbd al-Salām Hārūn). ʿĀlam al-Kutub.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
OPEN ACCESS APC FREE
[ردمد.إ-e-ISSN: 2703-2773؛ ردمد.و-p-ISSN: 1112-6523]
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025 ص.ص. 65-82

أصالة النّحو العربيّ في ضوء أصوله

The Authenticity of Arabic Grammar in Light of its Origins

* ويزة أعراب - Ouiza ARAB
المجمع الجزائري للغة العربية – الجزائر، الجزائر
Algerian Academy of the Arabic Language– Algiers, Algeria
ouizamail@gmail.com

اسْتُلِم في: 2025/05/05 قُبِل في: 2025/06/06 نُشِر في: 2025/12/31

الملخص

يشكّل البحث في نشأة النّحو العربيّ محوراً أساسياً في الدّرس اللّساني والدرس الاستشراقي، إذ سعى عدد من المستشرقين إلى تحديد أصول هذا العلم، واستجلاء ما إذا كان قد تبلور داخل بيئة عربيّة خالصة أم تأثر بمناهج وعلوم من حضارات أخرى. وقد انصبّ اهتمامهم على كتاب سيبويه، الذي يُعدّ ظاهرة استثنائية في تاريخ التّأليف العلمي عند العرب بما يتسم به من نضج منهجي ودقّة مصطلحية. وينبع التساؤل المركزي من الكيفية التي برز بها هذا العمل الموسوعي دفعة واحدة دون أن تُرصد قبله مراحل واضحة من التّطور والتّدرج في البناء النّظري. ويمثّل السؤال عن أصالة النّحو العربيّ وحدود استقلاله عن التأثيرات الخارجية محوراً معرفياً بالغ الأهمية في الدِّراسات المعاصرة. كما يثير ظهور "الكتاب" بوصفه منظومة نحوية متكاملة ومحكمة، في سياق تاريخي يفتقر إلى مقدمات نظرية مدوّنة، إشكالاً إبستمولوجياً يستدعي إعادة النّظر في منهجيات تتبّع المراحل التأسيسية للتّفكير النّحوي العربيّ وتوثيقها.

الكلمات المفتاحية: النّحو العربيّ، مفهوم الأصالة، آراء المعاصرين من نحاة العرب، آراء المستشرقين.

---

* المؤلف المراسل: وزيرة أعراب

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية / © 2025، المؤلفون. ينشرها: المجمع الجزائري للغة العربية، الجزائر.
نشر هذا المقال بموجب ترخيص المشاع الإبداعي رخصة المشاع الإبداعي غير التجارية والحافظة للنسب CC BY-NC (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.ar).

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

ABSTRACT

The question of how Arabic grammar emerged has long occupied a central place in both linguistic and Orientalist scholarship. Numerous Orientalists have attempted to trace the origins of this discipline and to determine whether it developed within a distinctly Arab intellectual milieu or whether it was shaped by methodological and scientific traditions from other cultures. Their inquiry has particularly focused on Sibawayh's 'Kitāb', a work that constitutes an exceptional phenomenon in the history of Arab scholarly writing due to its remarkable methodological coherence and terminological precision. The core question that arises is how such a monumental and fully formed work could have appeared without being preceded by clearly documented stages of theoretical growth. The debate over the authenticity of Arabic grammar and the extent of its independence from external influences remains a pivotal issue in contemporary linguistic research. The sudden emergence of Sibawayh's "Kitāb" as a comprehensive and rigorously structured grammatical system—within a historical context largely devoid of explicit theoretical precursors—raises an epistemological problem that calls for a reconsideration of the methodological frameworks used to trace and document the foundational phases of Arabic grammatical thought.

KEY WORDS: Arabic grammar, the concept of authenticity, the opinions of contemporary Arab grammarians, the opinions of Orientalists.

* Corresponding author : Ouiza ARAB

Journal of Algerian Academy of the Arabic Language / © 2025 The Authors. Published by Algerian Academy of the Arabic Language, Algeria.
This is an open access article under the CC BY-NC (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en).

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- مقدّمة

نشأ النّحو العربيّ في القرن الأوّل الهجريّ استجابة لحاجة الأمة العربيّة إلى حفظ اللّغة العربيّة من اللّحن، خاصة بعد اتساع رقعة الإسلام واختلاط العرب بالأعاجم. ويُنسب واضع قواعده، وأُسسه الأولى إلى أبي الأسود الدؤلي، بتوجيه من علي بن أبي طالب ﷺ. وتطوّر النّحو بعد ذلك في مدرستين نحويتين رئيسيتين هما: المدرسة النّحويّة البصرية، التي مثّلها علماء مثل: الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت. 170ه)، وسيبويه (ت. 180ه) صاحب "الكتاب"، وهو أوّل مؤلَّف شامل، وكامل في النّحو العربيّ. والمدرسة النّحويّة الكوفيّة التي ظهرت لاحقًا، وكان من أبرز أعلامها الكسائي (ت. 189ه) والفراء (ت207ه، أو 215ه).

ثم تطور النّحو في العصور التّالية على يد علماء مثل ابن جني (ت. 392ه)، والزمخشري (ت. 538ه)، وابن هشام الأنصاري (ت. 761ه)، وظهر التّأليف والشّرح والتّفسير، واستمر النّحو العربيّ في التّطور، حيث ظهرت محاولات في العصر الحديث لتبسيطه وتيسيره، مع المحافظة على أصوله العلميّة، في ضوء تغير أساليب التّعليم والاحتياجات المعاصرة. ووصفه العرب القدماء بكونه علمًا أصيلًا متجذرًا في البيئة العربيّة، نشأ من استقراء كلام العرب، واستند إلى شواهد لغوية من القرآن الكريم والحديث النّبوي الشّريف. وفي المقابل، أثار بعض المستشرقين تساؤلات حول مدى أصالة هذا العلم، فذهب بعضهم إلى اعتباره مقتبسًا من مناهج منطقيّة يونانية أو نظم لغوية أجنبية. وتعددت مواقفهم بين من يُعجب ببنيته ودقّته، وبين من ينتقده ويرى فيه تعقيدًا. ومن هنا تنبع أهميّة هذا الموضوع، فهل النّحو العربيّ أصيل في نشأته ومنبعه وتطوره؟ وهل أسس على أصول لغويّة عربيّة أصيلة؟

نسعى، من خلال هذا البحث، إلى تسليط الضوء على مواقف العلماء العرب والمستشرقين من أصالة النّحو العربيّ، والكشف عن مدى استقلاليته وجذوره الحقيقية، بعيدًا عن التّصورات المسبقة أو النّظرات الاستشراقية المنحازة. ومن أجل الاجابة عن هذه الإشكالية، اعتمدنا على منهج وصفي تحليلي نقدي مقارن؛ فللبحث في أصالة النّحو العربيّ، لا بد من الرّجوع إلى نشأته ومصادره الأولى؛ إذ أقرّ العديد من الباحثين أنّه اعتمد في تأسيسه على السّماع من كلام العرب، واستقراء الأساليب اللّغوية الفصيحة والقياس عليها. وقد أكّد النّحاة العرب منذ القدم على أنّ النّحو علم استقرائي، يقوم على تتبّع كلام العرب وتثبيت قواعده، لا على محاكاة مناهج أجنبية. ومن شواهد ذلك ما ورد في كتب كثيرة مثل "الخصائص" لابن جني، و"الاقتراح" و"همع الهوامع" للسيوطي (ت. 911ه)، حيث يتحدث العلماء عن القياس والسّماع، وأهميّة الشّواهد الشّعرية والقرآنية في بناء القاعدة النّحوية. في المقابل، ظهرت لدى بعض المستشرقين آراء مشككة، حيث رأى بعضهم أنّ النّحو العربيّ تأثر بالمنطق اليوناني أو أنَّ بعض مفاهيمه مستعارة من الفكر الفلسفي اليونانيّ.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

بينما ذهب آخرون إلى أنَّ النّحو العربيّ بلغ درجة من التّنظيم والدِّقة يصعب تصديق أنَّها نتاج بيئة بدوية فطرية، ما جعلهم يطرحون فرضيات حول مصادر خارجية. غير أنَّ هذه الآراء لم تَسلم من النَّقد، فقد ردّ عدد من الباحثين المعاصرين، عربًا وغربيين، على تلك المزاعم، وأكدّوا أنّ النّحو العربيّ سابق في ظهوره على اتصال العرب الحقيقي بالفكر اليوناني، وأنَّ خصائصه وأسسه اللّغوية تختلف جوهريًا عن مناهج النّحو في اللّغات الأخرى، مما يدل على استقلاليته وأصالته.

1. مفهوم الأصالة

قال عبد الرحمان الحاج صالح (ت2017م) في مفهوم الأصالة: "فأما الأصالة فإنّنا لا نشاطر الكثير من المثقفين عندما يقابلون هذا المفهوم بالحداثة أو المعاصرة، فإن الأصالة تقابل في الحقيقة التقليد أيا كان المقَّلد المحتذي به سواء كان العلماء العرب القدامى أو العلماء الغربيين، إذ الأصيل هو الذي لا يكون نسخة لغيره" (الحاج صالح، 2007، ص.11). والأصالة هي وضع وابتكار واختراع أشياء جديدة، واكتشاف معلومات جديدة مبتكرة لم تكن موجودة من قبل، و"الأصيل في الواقع هو المبدع الذي يأتي بشيء لم يسبق إليه مهما كان الزمان الذي يعيش فيه. والأصالة في زماننا هي الامتناع من تقليد الغربيين خاصة. هذا ولا أقصد من لفظ التقليد أكثر مما قصده علماؤنا قديمًا، فهو اتباع الإنسان لغيره فيما يقول أو يفعل معتقدًا الحقيقة فيه من غير نظر وتأمل في الدليل" (الحاج صالح، 2007، ص.11). والأصيل هو من يتمسك بمعتقداته ودينه ولغته، محاولًا دائمًا التّجديد على حسب ما يتماشى مع ثقافته، وعاداته وتقاليده، و"إن ثنائية الانبهار بالعقل الغربي واحتقار العقل العربيّ ومنجزاته تقع في قلب الشرخ الثقافي الذي يعيشه الإنسان العربيّ بدرجات لا تتفاوت كثيرًا من جماعة عربيّة إلى جماعة عربيّة أخرى، وبدلًا من منطقة وسط يأخذ فيها المثقف العربيّ ما يتناسب مع ثقافته العربيّة وتراثه الطويل، نجد الغالبية تعيش الثنائية بكل تناقضاتها وفصامها"(حمودة، 2001، ص.31).

ولا يجب الانبهار بالفكر الغربيّ، مهما كان، فأصالة النّحو العربيّ أكيدة مؤكدة عبر التاريخ، والعصور عبر الروايات المنقولة عن الثقاة، والأدلة العلمية المثبتة بالدراسات اللّغوية القديمة والحديثة، وكما نعلم فالنّحو العربيّ مستنبط من استقراء كلام العرب، وكذلك القرآن الكريم، فهو منفرد ومتفرد عن نحو اللّغات الأخرى بدليل أنّه لم يخرج عن الكلام العربيّ القح. وكما نعلم فخصائص اللّغة العربية منفصلة عن خصائص اللّغات الأخرى، في أكثر القواعد اللّغوية، رغم وجود بعض نقاط التلاقي بين مختلف اللّغات البشرية العالمية. وتُعدّ الأصالة في النّحو العربيّ مفهومًا محوريًّا في الدِّراسات اللّسانية التّقليدية والحديثة على السواء. وهي ترتبط بمجموعة من الخصائص التي تجعل من البنية النّحوية أو القاعدة اللّغوية جزءًا أصيلًا في نظام اللّغة، لا وافدًا أو دخيلًا أو طارئًا. ففي السِّياق النّحوي، الأصالة هي الصفة التي تميز العنصر

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

النّحوي من حيث كونه مُعتمدًا على استعمال العرب الفصحاء ومرتبطًا بجذور الاستعمال اللّغوي الصحيح، الّذي يقره السّماع وتثبته الشواهد الموثوقة من القرآن الكريم، والحديث النّبوي الشّريف، وكلام العرب الفصحاء. ومن مظاهر الأصالة في النّحو العربيّ نذكر:

- الاستناد إلى السّماع حيث تُعد القاعدة النّحوية أصيلة إذا استندت إلى نصوص مسموعة من العرب الأقحاح، لا إلى القياس أو الاجتهاد المحض. فالسّماع يشكل مرجعية أولى في توجيه الحكم النّحوي.
- التّقعيد المستنبط من اللّغة الحيّة، فالقواعد الأصيلة هي تلك التي وضعها النّحاة الأوائل بعد ملاحظة اللّغة كما نُطقت واستُعملت، وليست ناتجة عن تصورات عقلية مجردة.
- الثَّبات والاطراد، ونقصد هنا ما ثبت استعماله في أكثر من موضع، وله قاعدة مضطردة يُحتكم إليها، ويُعدّ أصيلًا. أما الشذوذ، فهو على الهامش، ويُدرس بوصفه استثناء.
- التوافق مع البنية الداخليّة للعربيّة، بمعنى أن تكون القاعدة منسجمة مع نظام اللّغة العام، من حيث الترتيب، والعلاقات الإعرابيّة، والمستويات الصرفية والصوتية.

2. آراء المعاصرين من نحاة العرب في نشأة النّحو العربيّ

انكبّ المستشرقون على دراسة التراث العربيّ، والبحوث اللّغوية العربيّة بهدف استقصاء الأدلة التي قد تطرح تساؤلات حول أصالة النّحو العربيّ، ووقفوا في حيرة وتعجب إزاء نشأة النّحو العربيّ. وكان منشأ هذه الحيرة والتّعجب هو كتاب سيبويه، إذ كانوا يتساءلون كيف يولد كتاب سيبويه عملاقًا من دون أن يُسبق بمراحل نمو وتطور تؤدي إلى ولادته ولادة طبيعية؟

يشير إلى هذه الحيرة ما ذكره (ت-دي-بور) حيث قال: "فلو نظرنا إلى كتاب سيبويه لوجدناه عملًا ناضجًا، ومجهودًا عظيمًا حتى أنَّ المتأخرين قالوا: إنّه لا بدّ أن يكون ثمرة جهودٍ متضافرة لكثير من العلماء مثله مثل قانون ابن سينا في الطب" (دي. بور،1981، ص.55؛ مكرم، 1993، ص.6). وقال "إنَّ النّظام النّحويّ العربيّ يحتلّ محلًا بارزًا بين النُظم النّحوية الكبرى الموجودة في العالم، من أجل موقعه المتوسط بين النّظام اليوناني، في الغرب، والنّظام الهندي، في الشرق؛ فكان من الطبيعيّ أن يلفت المستشرقون أنظارهم إليه، ليدرسوا نشأته وتطوُّره" (تروبو، 1978، ص.127).

وهناك من يعتبر "التّضارب في روايات العلماء دفع بعض المستشرقين وبعض العلماء المحدثين إلى التّشكك في نشأة النّحو العربيّ. وتناقضها من أكبر الأسباب في عدم الأخذ بها والاعتماد عليها" (مكرم، 1993، ص.13). وهنا نجد كتاب "الحلقة المفقودة في تاريخ النّحو العربيّ" لصاحبه عبد العال سالم المكرم، وكتاب "نور قبس" لصاحبه

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

اليغموري (ت. 673هـ)، وأبحاث وأقوال كثيرة متناثرة في كتب القدماء، وفي كتب التراجم التي تحدثت عن نحاة أفذاذ سبق علمهم نشأة "الكتاب" لصاحبه سيبويه، ونجد إثبات وجود جهود معتبرة مهدت لولادته بالشّكل الذي نعرفه الآن. وبهذه المنهجية الفذة والنّاضجة، تبيّن أنّ هذا المؤلَّف لم يولد من فراغ.

إن الدلائل التّاريخية لنشأة النّحو العربيّ تجعل هذا الكتاب ثمرة جهود من سبقوا سيبويه وفي مقدمتهم شيوخه، وأساتذته الذين تتلمذ عليهم، من أمثال الخليل بن أحمد الفراهيدي، ويونس بن الحبيب (ت. 182هـ)، وغيرهم؛ فكما هو معروف فسيبويه فارسي الأصل، ولم يتعلم النّحو العربيّ عن فطرة، ولا يملك السليقة اللّغوية، وعليه لا يمكن اعتبار مؤلفه طفرة في التسلسل التّاريخي للنّحو العربيّ.

تحدث صاحب "الحلقة المفقودة في تاريخ النّحو العربيّ" عن المرحلة الأولى لنشأة النّحو العربيّ، وبيّن أنّه استطاع أن يعثر على هذه الحلقة المفقودة في النّحو العربيّ. قال: "ففي هذا القسم صحبت رجال هذه الحلقة الذين أسسوا بنيان النّحو العربيّ بما قدموا من دراسات وبما أقاموا من بحوث وبما شيّدوا من أسس (...) ولعلي بهذا العمل المتواضع أكون قد بددتُ الحيرة وأزلت العجب من نفوس هؤلاء المؤرخين للنّحو العربيّ من عرب ومستشرقين، إذ أنَّ القارئ لآثار رجال هذه الحلقة يشعر بطمأنينة لا تعرف الشّك، وبثقة لا تعرف التردد أنّ كتاب سيبويه ولد ولادة طبيعية، وأنّ هؤلاء الرجال قدموا لهذا الكتاب المادة والفكر والدِّراسة والبحث" (مكرم، 1993، ص.7-8).

وقال إبراهيم مصطفى: "والنحاة في سبيلهم هذا متأثرون كل التّأثر بالفلسفة الكلامية التي كانت شائعة بينهم غالبة على تفكيرهم آخذة حكم الحقائق المقررة لديها" (مصطفى، 2012، ص.33)، وقال "من أجل ذلك نرى طريق النّحاة في استخدام فلسفة أيامهم -أو استخدامها إياهم- أمرًا طبيعيًا، لا مأخذ فيه بل لا مندوحة عنه لمن أراد أن يفكر، ولكن علينا أن ننظر مبلغ توفيقهم في نظرهم، وإصابتهم للغاية التي سعوا إليها"(مصطفى، 2012، ص.34).

ولم يكن لشوقي ضيف موقف واضح وصريح حول هذه المسألة، إذ إنّه ينفي التّأثير المباشر للثقافة اليونانية والسريانية على النّحو العربيّ تارةً، ويعود ليثبته تارة أخرى، فقال في كتابه "المدارس النّحوية": "حاول بعض المستشرقين أن يصلوا بين نشوء النحو في البصرة والنحو السرياني واليوناني والهندي، غير أنّه لا يمكن إثبات شيء من ذلك علميًا وخاصة أنَّ النّحو العربيّ يدور على نظرية العامل وهي لا توجد في أي نحو أجنبي"(ضيف، د.ت، ص.20)؛ فهنا نجده ينفي التّأثير المباشر للنّحو السرياني واليوناني والهندي في النّحو العربيّ، ونجده في موضع آخر قال عن نحاة العرب القدماء:

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

"فحاولوا أن يصنعوا نحوًا للعربيّة راجعين في ذلك إلى ملكاتهم العقليّة التي كانت رقّيت رقيًا بعيدًا بتأثير ما وقفوا عليه من الثقافات الأجنبية، وخاصة الفلسفة اليونانية وما يتصل بها من المنطق مما دعم عقولهم دعمًا قويًا وجعلها مستعدة لأن تستنبط قواعد النحو وعلله وأقيسته"(ضيف، د.ت، ص.20)، وهو بذلك لم يتمسك برأي واحد.

كما تطرق عبد الرحمان الحاج صالح لهذه المسألة أيضا، فحاول مناقشتها بأدِلّة علميّة وموضوعه، وذكر أهم المستشرقين الذين ادعوا التّأثير اليوناني في النّحو العربيّ، وهم: جويدي، ومركس، وسارطون، وخصص مقالات علميّة موضوعية عن الموضوع وخلص إلى القول: "أنَّ جمهور الباحثين والمؤرخين قد قنعوا بوجود تأثير يوناني في نشأة النّحو العربيّ. ولم يأت أي واحد منهم بدليل قاطع، اللَّهم إلَّا ما أخرجه مركس من مقارنته للاصطلاحات العربيّة باليونانية"(الحاج صالح، 2007، ص.47).

قال جيرار تروبو: "إنّ المستشرق الألماني Merx، الذي نشر في منتهى القرن التّاسع عشر كتابًا عنوانه "تاريخ صناعة النّحو عند السريان"، هو الذي زعم لأول مرة أنّ المنطق اليوناني أثَّر في النّحو العربيّ، لأنَّ الثّاني قد اقتبس من الأوّل بضعة من المفاهيم والمصطلحات"(تروبو، 1978، ص.127). لكن الحاج صالح أنكر هذا التّأثر مبررًا موقفه في أعمال علمية عديدة، فقد بيّن وجود اختلاف في تقسيم الكلام بين اليونان والعرب: "لابد ههنا أن نبين حقيقة قد فاتت مركس وأكثر من عني بهذا الموضوع وهي هذه: لا يوجد في كتب أرسطو أي تقسيم ثلاثي للكلام مطلقًا... وإن نحن نظرنا في كتاب "الشعر" كما قال رأيناه يقسم ما يسميه (lexie) وهو المقولة في التّرجمة العربيّة إلى ثمانية أقسام: الأسقطس (الهجاء) -المقطع (الاقتضاب في ترجمة متّى) الرباط -الاسم -الكلمة -الفاصلة -التّصريف - القول" (الحاج صالح، 2007، ص. 54).

فتقسيم الكلام عند العرب إذن يختلف عمّا هو موجود عند اليونان، وأرسطو كان لا ينظر إلى الكلام بنظرة نحويّ، فقد كان يهتم بجزأي الحكم (الاسم والكلمة) لأجل الحكم على الأشياء والأشخاص فلسفياً، وإثبات أشياء وحقائق ميتافيزيقية تحير العقل البشري، أما النّحو العربيّ أما النّحو العربيّ فغرضه لغوي محض، يبحث في اللّغة العربيّة في ذاتها ولذاتها بحثًا لغويًا، بعيدًا عن الفلسفة والميتافزقيا، إذ يجعل الاسم والفعل عمادين للحديث، مع الحروف، والأدوات المختلفة، وهو ما يجري بين المتكلم المثالي والمستمع المثالي. وتختلف نسبة معرفة الإنسان للأشياء من شخص لأخر على حسب علمه ومعرفته الذِّهنية، وقد اعترف متى في مناظرته عن اختلاف تفكير النّحوي عن الفيلسوف فبهت متّى وقال: هذا نحو، والنّحو لم أنظر فيه، لأنّه لا حاجة بالمنطقيّ إليه، وبالنّحويّ حاجة شديدة إلى المنطق، لأنّ المنطق

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

يبحث عن المعنى، والنّحو يبحث عن اللّفظ، فإن مرّ المنطقيّ باللّفظ فبالعرض، وإن عثر النّحويّ بالمعنى فبالعرض والمعنى أشرف من اللّفظ، واللّفظ أوضع من المعنى..." (أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 2005، ص. 93)، فلا علاقة للنّحو العربيّ بالمنطق اليوناني، ولا يمكن للفيلسوف اليوناني أن يفهم هذا النّحو باستعمال منطقهم، ولا يدخل هذا في مهامهم ومعرفتهم.

وقال الحاج صالح (2007، ص.55): "فالاسم والفعل لا يطابقان الاسم والكلمة كما يفهمهما أرسطو بل قد يوافق هذان المفهومان المحدث عنه (المسند إليه) والمحدث به (المسند)..."؛ وبيّن أن هناك اختلافا كبيرا في استعمالهم لمعنى الحرف. قال: "ولا شكّ أنّ مركس اطلّع على أقوال الذين تلوا سيبويه ولاشكّ أنّهم سبب وقوعه في هذا الغلط" (الحاج صالح، 2007، ص.56)؛ فمركس كان يخلط في تحديد معنى الحرف، ومعنى الكلمة (sundemos) في كتب أرسطو، وهو يزعم أنَّ الحرف عند سيبويه لا يحمل معنى في ذاته؛ "فمتى يا ترى قاله سيبويه؟ وقد جاءت في كتابه هذه الحدود "الكلم اسم وفعل وحرف جاء لمعنى وليس باسم ولا فعل" (الحاج صالح، 2007، ص.55). وثمة اختلاف كبير في مفهوم الحدث أيضا، حيث كان يزعم مركس أنّ مفهوم سيبويه للحدث مطابق لمفهوم أرسطو (accidents)، واعتبر الحاج صالح (2007، ص. 56-57) أن ما ذهب إليه مركس خاطئ وغلط، إذ إنّ مفهوم الحدث عند أرسطو ينحصر في:

- ما يقابل المادة، وهو لا يوجد إلَّا في غيره كاللّون والصورة، وهما يزولان بزوال المادة ولا تزول هي بزوالهما.
- ما يقابل الجوهر، وهو ما ليس من ماهية الشيء أو جوهره، كالجلوس والافتراش، إذ ليس هذان الفعلان بلازمين لجوهر الجالس والمفترش.

ونجد معنى الحدث عند النّحاة العرب، حسب الحاج صالح، يدّل على الفعل والمصدر أي معنى الوقوع وصدور أمر، سواء كان ذلك بالتّجدد (بالحركة كالجلوس والمشي والأكل ...)، أو بالثبوت (بالدلالة على حالة أو حلية أو غريزة كالنوم والحمرة والكرم). وقد وضع اللّغويون المعاصرون كلمة كانت تنقصهم تؤدي تمامًا وهي (procés) من اللاتينية (processus-) ما حدث (الحاج صالح، 2007، ص.57). ويعتبر مركس أنَّ النحاة الأوائل مدينون في مفهوم التَّصريف لأرسطو، وهو يراه صالحًا في الأسماء والأفعال (الحاج صالح، 2007، ص.57)، وردّ عليه الحاج صالح بأنَّ "كلمة "صرف" عند سيبويه لا تدل على تحويل صيغ الأفعال أبدًا، وإنَّما هي صفة للاسم المتمكن الأمكن، أي الاسم الذي يعرب بالحركات الثلاث ويدخله التنوين (الحاج صالح، 2007، ص.58)، فمفهوم الصّرف عند أرسطو ليس نفسه عند سيبويه.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

قال عبد الرحمان الحاج صالح عن المستشرق مركس في محاولته التّوفيق بين ألقاب الأحكام الإعرابية وما جاء عند اليونان: "وكم كان من السّهل عليه أن ينظر إلى ما يقوله سيبويه ومن تلاه عن هذه الألقاب، فأسماء الأحكام الإعرابية مأخوذة من أسماء علاماتها وهي الحركات" (الحاج صالح، 2007، ص. 59)، واستشهد على ذلك بقول الزجاجي في الإيضاح: "نسبوا ذلك إلى الحركة فنسبوا الرفع كله إلى حركة الرفع لأنَّ المتكلم بالكلمة المضمومة يرفع حنكه الأسفل الأعلى (...) والمتكلم بالكلمة المنصوبة يفتح فاه فيبين حنكه الأسفل من الأعلى فيبين للنّاظر إليه كأنّه قد نصبه لإبانة أحدهما عن صاحبه" (الزجاجي، الإيضاح، 1979، ص. 93).

إن مركس على حسب ما ذهب إليه الحاج صالح يجهل أسرار النّحو العربيّ وخصائص اللّغة العربيّة، لأنّه جعل الإعراب مقابلًا للسليقة! قال: "ومما يزيد اقتناعنا بجهل مركس لأسرار النّحو العربيّ بل لخصائص اللّغة العربيّة ذهابه إلى أنَّ معنى الإعراب مقابل لمعنى السليقة ..." (الحاج صالح، 2007، ص. 59)، وأردف: "يعرف كل ذي لب ودراية بالعربيّة أنّ السليقيّ هو الذي يتكلم عن طبع لا عن تعلم، وليس معنى ذلك أنَّه يلحن ويسقط، فالعرب الأقحاح قبل عهدهم بالنحو كانوا يتكلمون بالسليقة - أي عن طبع - ولا يوصفون باللحن"(الحاج صالح، 2007، ص. 60)؛ فأصل استعمال العرب للّغة العربيّة كان الفطرة، واستنبط النّحو العربيّ من هذه العربيّة الفصيحة التي نقلت من العرب الأقحاح، الذين تكلموها بالفطرة والطبع. وقال الطنطاوي: "نشأ النّحو في العراق صدر الإسلام لأسبابه نشأة عربيّة على مقتضى الفطرة، ثم تدرج به التّطور تمشيًا مع سنة الترقي حتى كملت أبوابه"(الطنطاوي، د. ت، ص. 21)، فالنّحو العربيّ عربيّ المنشأ، أصيل في قواعده منبثق من الفطرة اللّغوية عند العرب.

3. آراء المستشرقين في نشأة النّحو العربيّ

اختلفت وجهات نظر المستشرقين وآراؤهم عن نشأة النّحو العربيّ وأصالته فانقسموا إلى من يقول إنّ:

1. النّحو العربيّ نشأ في العراق، في زمن لم يكن فيه التّواصل والاحتكاك باليونانيين، وبالهنود، وبالسريان، وسبب نشأة النّحو العربيّ، أمر خاص بالأمة العربيّة، ومصير دينها ولغتّها، وخاصة بسبب اللّحن الّذي تفشى بين العرب والأعاجم، بعد اتساع الرقعة الجغرافية للحضارة الإسلامية العربيّة، وكذلك نفور العرب من الأخطاء اللّغوية والفساد اللّغوي، وبحثًا منهم عن الفصاحة والسليقة اللّغوية التي جبلوا عليها، فالنّحو العربيّ، منتوج عربيّ أصيل نشأ لحاجة العرب إليه من أجل المحافظة على لغتهم ولغة القرآن الكريم، وكذلك ليلحق من هم غير

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

عرب بالعرب، فكان معروفا في وقتهم مقولة من تكلم باللّسان العربيّ فهو عربيّ، وبالتالي فقد كثرت رغبة الأعاجم في تعلم هذا اللسان المبين من أجل الحصول على كل الامتيازات التي يحصل عليها العربيّ القح، من النّاحية السياسية والاجتماعية والعلميّة، وخاصة فيما يتعلق بحفظ القرآن الكريم وفهمه.

2. النّحو العربيّ أصيل في نشأته، ثم تأثر بالفلسفة اليونانية، قال به المستشرق ليتمان: "... ونحن نذهب في هذه المسألة مذهبًا وسطًا... وهو أنّه أبدع العرب علم النحو في الابتداء، وأنّه لا يوجد في كتاب سيبويه إلَّا ما اخترعه هو والذين تقدموه، لكن لما تعلم العرب الفلسفة اليونانية من السريان في بلاد العراق، تعلموا شيئًا من النّحو..." (رواي، 2003، ص. 33)؛ يبقى النّحو العربيّ أصيلاً في جذوره، ويتمتع بأصالة راسخة في منشئه، مع الإقرار بأنّ بعض النحاة المتأخرين تأثروا بالتّيارات الفكرية الخارجية، كما يتضح في تجربة الأندلس، حيث أشار السيد البطليوسي في كتابه "الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل للزجاجي" إلى تأثره بالفلسفة والمنطق اليوناني.
3. النّحو العربيّ أخذ عن النّحو اليوناني، والسرياني بعد اتصال واحتكاك العرب بالسريان؛ إنّ وضع النّحو السرياني كان في القرن السادس الميلادي، قبل النّحو العربيّ بقرنين من الزمن، فلا شك أنّ النّحو العربيّ تأثر بالنّحو الذي كان عند الأمم السابقة، "فيعقوب الرهاوي له شأن في وضع النّحو السرياني، وهو معروف في الأوساط العربيّة، وحنين بن إسحاق مترجم آخر معاصر للخليل وسيبويه، بل صديق للخليل، ومن اليسير أن نتصور أنّه قد تبادل فيما تبادل مع الخليل بعض القواعد النحوية، خصوصا وهو يعزى إليه أنّه ترجم بعض كتب الأجرومية اليونانية"(رواي، 2003، ص. 32).

شكّك بروكلمان (د. ت، ص. 123) في البدايات الأولى لعلم النّحو العربيّ، ورمى أوائل علم اللّغة العربيّة بالغموض وعدم اتضاح الرؤية، فقال: "يبدو أنّ أوائل علم اللّغة العربيّة ستبقى دائمًا محوطة بالغموض والظلام". وأضاف: "لا يمكن إصدار حكم قطعي مبني على مصادر ثابتة للجسم برأي في إمكان تأثر علماء اللّغة الأولين بنماذج أجنبية. وقد زعم بروينلش أنّ التّأثير الأجنبي في علم اللّغة العربيّة بدأ على يد سيبويه الفارسي، على حين كان أستاذه الخليل عربيًّا محضًا. ولكن الرّد على ذلك بأنّه لا يجوز لنا أيضًا أن ننظر إلى الخليل على أنّه مؤسس النّحو العربيّ" (بروكلمان، د. ت، ص. 123). وشكّك أيضًا في الدِّراسات التي أنجزها أبو الأسود الدؤلي، وفي وجود تلاميذ له، فقال عن هذه الدِّراسات أنها: "مهما وجب علينا أن نعد من قبيل الأساطير دراسات أبي الأسود الدؤلي وتلاميذه المزعومين، فلا يسعنا أن نرفض الخبر القائل بأنّ معاذ بن مسلم (ت. 188هـ/802م، أو 190هـ/805م ببغداد)، عم الرؤاسي،

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

كان يبحث في مسائل النّحو" (بروكلمان، د.ت، ص.123). وقال: "والرأي الذي يتكرر دومًا عند علماء العرب، وهو أنَّ علم النّحو انبثق من العقلية العربيّة المحضة، بغض النّظر عن الروابط بين اصطلاحات هذا العلم ومنطق أرسطو وفيما عدا ذلك لا يمكن إثبات وجوه أخرى من التّأثير الأجنبي، لا من القواعد اللاتينية، ولا من الهندية. أما اشتراك الفرس في تكوين علم العربية فمن الدلائل البارزة..." (بروكلمان، د.ت، ص.124)؛ فبروكلمان من الذين يرون أنّ النّحو العربيّ وليد من النحو اليوناني والسرياني، ولا يمكن، في زعمه، أن تكون الروايات القائلة بأنّه عربيّ الأصل حقيقة، وكل النحاة والتلاميذ مشكوك في وجودهم، وعليه فهو يؤكد أنَّه ليس وليد كل تلك الروايات التي يعتبرها مزعومة ولا أساس لها من الصحة. وشكك يوهان فك في الروايات المقترنة بنشأة علم النّحو العربيّ، وإسناده لأبي الأسود الدؤلي، فقال: "هذه الروايات المتفرقة المتضاربة غير تاريخية بالمعنى الصحيح، فإنّها تحتوي على إدراك عميق لأنَّ اتخاذ المسلمين الجدد لغة العرب لسانًا لهم كان هو الدافع الأول للملاحظات النَّحوية..." (فك، 1951، ص. 11).

وعلى الرغم من تضارب الروايات، فواضع النّحو هو أبو الأسود الدؤلي وهذا متفق عليه في جميع الروايات التي نقلها لنا التّاريخ، عبر الزمن، بقولهم أنّه كان: بتوجيه من علي ﷺ، ثم قيل بتوجيه من عمر بن الخطاب ﷺ؛ ثم قيل بتوجيه من زياد والي البصرة؛ ثم قيل بسبب ما عاشه مع ابنته أي هو من قرر ذلك، دون أمر من أحد، فقد أجمعت كلّ الروايات أنّ الواضع هو أبو الأسود الدؤلي. وقام جيرار تروبو بجمع بعض آراء المستشرقين ورأيهم خاصة في أصالة النّحو العربيّ، فلاحظ أنّ معظم المستشرقين قد اتخذوا الرأي القائل بتأثر النّحو العربيّ باليوناني والمنطق الأرسطي بدون تحفُّظ؛ حيث قال المستشرق الفرنسي فلاش: "إنّه من الواجب أن نشير إلى تأثيرٍ يونانيٍّ في النّحو العربيّ، فقد اقتبس الفكرُ العربيّ مفاهيم أصلية من العلم اليوناني، لا من النّحو اليوناني، ولكن من منطق أرسطو"(تروبو، 1978، ص.127). ورفض المستشرق الإنكليزي كارتر هذا الرأي في مقاله المسمى "في أصول النّحو العربيّ"، حيث بينّ: "أنّ سيبويه يستعمل في الكتاب مجموعتين من المصطلحات: مجموعة قليلة العدد تتضمّن مصطلحاتٍ لعلها يونانية الأصل، ومجموعة كثيرة العدد تتضمن المصطلحات العربيّة الأصل، منقولة من الفقه إلى النّحو" (تروبو، 1978، ص.127-128) ويرى المستشرق الهندي فرستيغ في كتابه "العناصر اليونانية في الفكر اللّساني العربيّ" أنَّ النّحاة العرب: "اقتبسوا بضعة من المفاهيم والمصطلحات، لا من المنطق اليوناني، كما زعم مركسK بل من النّحو اليوناني، وذلك بواسطة اتصالهم المباشر باستعمال النّحو اليوناني الحي" (تروبو، 1978، ص.128)، وذلك في المراكز الثقافية اليونانية في الشرق بعد الفتح الإسلاميّ، ففي كتابه دافع عن التّأثير اليوناني في النّحو العربيّ.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

ردّ جيرار تروبو (1978، ص.128-134) على ادعاءات المستشرقين بأدِلّة علميّة مستنبطة من خلال كتاب سيبويه، فقال: "لا نجد أيّ دليل في المصادر السريانية، ولا في المصادر العربيّة، على أنَّ النّحاة العرب القدامى قد اتصلوا بالنّحاة السريان، أو تعلّموا اللّغة السريانية". وقال: "كان النّحاة السريان أنفسهم يعتبرون أنّ النّحو العربيّ يختلف عن النّحو اليوناني من جهة، وعن النّحو السرياني من جهة أخرى اختلافًا تامًا" (تروبو، 1978، ص.135). وفي مجلس من مجالس إيليا بن شينايا جرت بينه وبين الوزير الحسين بن علي المغربي، مقارنة بين النّحو العربيّ والنحو السرياني، وتوصلوا إلى القول بأنّ النّحو اليوناني "لم يستطع أن يؤثر على النّحو العربيّ بواسطة النّحو السرياني؛ وبعكس ذلك، في القرن الحادي عشر، نرى إيليا مطران طيرهان يصنف كتابًا في النّحو السرياني يدخل فيه النّظام العربيّ؛ فالنّحو العربيّ هو الذي أثر في النّحو السرياني"(تروبو، 1978، ص.135-136).

ومن هنا يظهر لنا أهمية إعادة دراسة النّحو العربيّ في عصرنا الحالي، والنّظر إليه بنظرة جديدة، فلم يعرف النحاة القدامى مؤلفات أرسطو في القرن (2هـ-8م)، لأنّها لم تنقل بعد إلى اللّغة العربيّة، وعليه لم يكونوا قد تعرفوا بعد على المنطق اليوناني، فالتّرجمة من اليونانية إلى العربية لم تنطلق إلّا في القرن (3هـ-9م)، على يد حنين بن إسحاق؛ وفي القرن (4هـ - 10م) على يد متّى بن يونس. ورغم وجود ترجمات إلّا أنّنا، كما أوضح تروبو، "إذا اطلعنا على هذه الترجمات لاحظنا أنَّ المترجم السرياني لم يستعمل مصطلحات النّحو العربيّ ليترجم مصطلحات النّحو اليوناني، ولكنّه اخترع مصطلحات عربيّة جديدة..." (تروبو، 1978، ص.136). وختم جيرار تروبو بقوله: "أظن أنّ المستشرقين قد أخطأوا عندما اعتمدوا على بضعة من مصطلحات يونانية ليبرهنوا على مضارعة النّظام العربيّ النّظام اليوناني. لأنَّ كلّ واحد من المصطلحات جزء من نظام معقّد ليس له معنى، خارجًا عن هذا النظام"(تروبو، 1978، ص. 136) "فمن المستحيل أن يكون النّحو العربيّ القديم قد اقتبس مصطلحات من النحو اليوناني، وذلك من جميع النّواحي: من النّاحية اللّسانية، ومن النّاحية اللّغوية، ومن النّاحية التّاريخية، ومن النّاحيّة المنهاجية" (تروبو، 1978، ص. 139).

إنّ النّحو منذ بدايته "كان مرتبطًا بالحديث والفقه...، وكان العلماء القدامى يعتبرون أنَّ النّحو أوّل العلوم الإسلامية وأسبقها، فكانوا يفضّلونه على العلوم الأخرى؛ وذلك لأنَّ النّحو العلم الأساسي الذي يحتاج إليه جميع العلوم، والذي لا يستغني عنه عالم" (تروبو، 1978، ص.139-140)، فالنّحو العربيّ أصيل المنشأ عربيّ الشواهد والحجج والمصطلحات، ومن غير الممكن من الأساس أن يكون مستنبطا من نحو لغة أخرى، فلكل لغة نظامها النّحوي الذي يتماشى معها، والنحو العربي مستنبط من القرآن الكريم، وكذلك كان القرآن الكريم سبب وجوده، فالحاجة هي من دعت العرب إلى وضعه.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- خاتمة

يتناول هذا البحث موضوع أصالة النّحو العربيّ في ضوء ما أُثير حوله من آراء وتشكيكات، خصوصًا من بعض المستشرقين الذين سعوا إلى نزع الطابع الأصيل عن هذا العلم العربيّ، وربطه بأصول منطقية أو فلسفية أجنبية.

وقد هدف البحث إلى الكشف عن الأسس التي قام عليها النّحو العربيّ في نشأته الأولى، واتضح من خلال ما سبق أنّ النّحو العربيّ علم أصيل النّشأة، تأسّس على ما نطقت به العرب واستند إلى أسس لغوية محضة، لا إلى مؤثرات خارجية. وقد عبّر النّحاة العرب بأنفسهم عن هذه الأصالة، مشددين على أهمية السّماع والقياس والاجتهاد اللّغوي المستقل.

أما آراء بعض المستشرقين المشككة، فهي كثيرًا ما افتقرت إلى التّوثيق أو وقعت في فخ المقارنات غير الدَّقيقة. وعليه سيظل النّحو العربيّ شاهدًا حيًّا على عبقرية العقل العربيّ في تنظيم اللّغة وضبطها، وهو ما يدعو إلى دراسته بإنصاف، وقراءته قراءة علميّة موضوعيّة تجمع بين التّراث والتّحليل النّقدي. فالنّحو العربيّ هو بناء أصيل في جوهره، نشأ من واقع لغويّ عربيّ أصيل، ونشأ نشأة مستقلة استجابةً لحاجة لغوية داخلية في المجتمع العربيّ، وهو بناء أصيل وضع لبناته الأوائل مثل أبي الأسود الدؤلي، والخليل بن أحمد الفراهيدي، وسيبويه. وقد يكون تأثر بشكل محدود في المنهجية أو المصطلحات لاحقًا عند تطور العلوم الأخرى، لكن لا يمكن القول إنّه مستورد من نحو يوناني أو سرياني أو هندي. وأما القول بتأثره بنحو هذه الأمم، فليس عليه دليل قاطع، إذ إنّ تشكُّل النّحو العربيّ سبق ترجمة الكتب اليونانية والسريانية، والتّشابه في بعض المصطلحات لا يعني بالضرورة التّأثر أو النّقل، بل قد يكون نتيجة تطور طبيعي في التّفكير اللّغوي.

إن أصالة النّحو العربيّ أكيدة مؤكدة عبر التّاريخ والعصور من خلال الروايات المنقولة عن الثقاة، والأدلة العلميّة المثبتة بالدِّراسات اللّغوية القديمة والحديثة. وكما نعلم فالنّحو العربيّ مستنبط من استقراء كلام العرب، وكذلك القرآن الكريم، والحديث النّبوي الشريف، فهو لم يخرج عن الكلام العربيّ القح. وخصائص اللّغة العربيّة منفصلة عن خصائص اللّغات الأخرى، في أكثر القواعد اللّغوية، رغم وجود بعض نقاط التلاقي بين مختلف اللّغات. ولأجل ذلك تظهر أهمية البحث عن الأصالة في الدِّراسات النّحوية لـ:

- التمييز بين الصحيح والدخيل، حيث تساعد الأصالة في الفصل بين ما هو لغوي فصيح، وما هو محدث أو متأثر بالعوامل الخارجية (كالتّعريب، واللّهجات).
- إرساء مرجعية معيارية، فالأصالة تشكل حجر الأساس في النّحو العربيّ المدرسي، وتحدد ضوابط الكتابة والقراءة الفصيحة.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- الحفاظ على الهوية اللّغوية، من خلال الحفاظ على القواعد الأصيلة، والحفاظ على جوهر اللّغة العربيّة كوسيلة للتّعبير عن الفكر والحضارة، فالنّحو العربيّ يُعدّ أحد أهم عناصر الهوية الثقافية واللّغوية العربيّة، وتأكيد التّحقق من أصالته يعزز الثّقة في التراث ويؤكد خصوصية الفكر العربيّ.

وقد توصّلنا، من خلال هذا البحث، إلى جملة من النتائج المهمة، وهي:

- النّحو العربيّ نشأ نشأةً داخلية أصيلة، استجابة لحاجة لغوية ملحة فرضها ضبط اللّسان العربيّ وصيانة النّص القرآني والحديث النّبوي، ولم يكن نتيجة لنقل مباشر من الثقافات الأجنبية.
- السّماع من العرب الفصحاء شكّل المصدر الرئيس لبناء القواعد النّحوية الأولى، كما يتضح من اعتماد أوائل النّحاة على شواهد القرآن، والحديث النّبوي الشريف، وكلام العرب شعرا ونثرا، دون أية إشارة إلى مصادر غير عربيّة.
- القياس النّحوي في العربيّة ذو طابع لغوي ميداني، يعتمد على الكثرة والاستعمال، ويختلف في جوهره عن القياس المنطقي الصوري، ما يدل على استقلال النّحو العربيّ عن المنطق الأرسطي في مراحله التّأسيسية.
- كتب النّحو العربيّ تؤكّد مرجعية السّماع والشاهد في تأسيس القاعدة، وتُبرز أن النحويين الأوائل كانوا يدركون حدود القياس النّحويّ، مما يدل على وعي لغوي عميق لا يتفق مع فكرة "النحو المصطنع" التي يروّج لها بعض المستشرقين.
- نظرية النّحو العربيّ وإشكالاته كلّها تدور حول نظرية العامل والعلّة وهذا الإشكال غير موجود في نحو اللّغات الأخرى.
- التّأثر بالمنطق والفلسفة لم يكن أصيلاً في النّحو العربيّ، وإنّما طرأ عليه في مراحل لاحقة، خاصة منذ القرن الثالث الهجري، كما ظهر عند بعض النّحاة المتأخرين، بينما ظل النّحو في طوره الأول قائمًا على المعاينة اللّغوية والاستقراء الجزئي.
- كثير من آراء المستشرقين في الطعن بأصالة النّحو العربيّ قامت على فرضيات مسبقة، وتجاهلت طبيعة نشأة النّحو في بيئة عربيّة خالصة، كما أغفلت التّنوع الداخلي في المواقف النّحوية بين المدارس البصرية والكوفيّة والأندلسية.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- تطور النّحو وتشعّبه في العصور المتأخرة لا ينفي أصالته، بل هو سِمة من سمات النُضج العلمي، كما أنَّ هذا التّطور لا يغيّر من حقيقة المرحلة التّأسيسية ولا ينتقص من طبيعتها الأصيلة التي تناولها البحث بالتّحليل والدِّراسة.

وانطلاقًا من هذه النتائج، ندعو إلى إعادة النّظر في منهج تدريس النّحو، والاهتمام بالمصادر النّحوية الأولى، وتعزيز الدّراسات المقارنة النزيهة، ومواصلة الجهود في تفنيد ما علق بالتراث النّحوي من شبهات، والاحتكام إلى مناهج علميّة أصيلة تليق بمكانة هذا العلم وعمقه الحضاري. وعليه، فإنَّ هذا البحث لا يدّعي الإحاطة بكل جوانب الموضوع، لكنّه يطمح إلى أن يكون لبنة في بناء مشروع أوسع يُعيد الاعتبار إلى أصالة الفكر النّحويّ العربيّ، ويكشف عن تفرّده ضمن تراث الأمم، ويرسّخ الثقة بالمنهج اللّغوي العربيّ الأصيل.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- قائمة المراجع

* المراجع باللغة العربية

1. ابن مصطفى، إ. (2012). *إحياء النحو*. مؤسسة هنداوي.
2. أبو حيان التوحيدي، ع. (2005). *الإمتاع والمؤانسة* (الطبعة 1). (تحقيق: هيثم خليفة الطعيمي). المكتبة العصرية.
3. الزجاجي، أ. ا. (1979). *الإيضاح في علل النحو*. (تحقيق: مازن المبارك). دار النفائس.
4. بو ر، ت. ج. دي. (1981). *تاريخ الفلسفة في الإسلام* (الطبعة 4). (ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة). دار النّهضة العربية.
5. بروكلمان، ك. (د.ت). *تاريخ الأدب العربي* (الطبعة 5). (ترجمة: عبد الحليم النجار). جامعة الدول العربية، المنظمة العربي للتربيّة والثقافة والعلوم، دار المعارف.
6. تروبو، ج. (1978). نشأة النحو العربي في ضوء كتاب سيبويه. *مجلة اللّغة العربية الأردني*.
7. الطنطاوي، م. (د.ت). *نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة* (الطبعة 2). دار المعارف.
8. حمّودة، ع. (2001). *المرايا المقعرة*. سلسلة عالم المعرفة.
9. رواي، ص. (2003). *النحو العربي نشأته، تطوره، مدارسه، رجاله*. دار غريب.
10. ضيف، ش. (د.ت). *المدارس النحوية* (الطبعة 7). دار المعرف.
11. فك، ي. (1951). *العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب*. دار الكتاب العربي.
12. مكرم، ع. س. (1993). *الحلقة المفقودة في تاريخ النحو العربي* (الطبعة 2). مؤسسة الرسالة.
13. مكرم، ع. س. (1993). *الحلقة المفقودة في تاريخ النحو العربي* (الطبعة 1). مؤسسة الرسالة.
14. صالح، ع. ا. (2007). *بحوث ودراسات في اللسانيات العربية*. منشورات المجمع الجزائري للغة العربية.

Romanization of Arabic Bibliography

1. Ibn Muṣṭafá, I. (2012). *Iḥyā´ al-naḥw*. Mu'assasat Hindāwī.
2. Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, ʿA. (2005). *al-Imtāʿ wa-al-mu'ānasah* (al-Iṣdār ṭ 1). (Taḥqīq: Haytham Khalīfah al-Ṭuʿaymī). al-Maktabah al-ʿAṣrīyah.
3. al-Zajjājī, A. I. (1979). *al-Īḍāḥ fī ʿilal al-naḥw*. (Taḥqīq: Māzin al-Mubārak). Dār al-Nafā'is.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

4. de Būr, T. J. (1981). *Tārīkh al-falsafah fī al-Islām* (al-Iṣdār ṭ 4). (Tarjamah: Muḥammad ʿAbd al-Hādī Abū Raydah). Dār al-Nahḍah al-ʿArabīyah.
5. Brūkalmān, K. (d.t.). *Tārīkh al-adab al-ʿArabī* (al-Iṣdār ṭ 5). (Tarjamah: ʿAbd al-Ḥalīm al-Najjār). Jāmiʿat al-Duwal al-ʿArabīyah, al-Munaẓẓamah al-ʿArabī lil-Tarbiyah wa-al-Thaqāfah wa-al-ʿUlūm, Dār al-Maʿārif.
6. Trūbū, J. (1978). Nash'at al-naḥw al-ʿArabī fī ḍaw' kitāb Sībawayh. *Majallat al-Lughah al-ʿArabīyah al-Urdunnī*.
7. al-Ṭanṭāwī, M. (d.t.). *Nash'at al-naḥw wa-tārīkh ashhār al-nuḥāh* (al-Iṣdār ṭ 2). Dār al-Maʿārif.
8. Ḥammūdah, ʿA. (2001). *al-Marāyā al-muqaʿʿarah*. Silsilat ʿĀlam al-Maʿrifah.
9. Rawāy, Ṣ. (2003). *al-Naḥw al-ʿArabī nash'atuh, taṭawwuruh, madārisuh, rijāluh*. Dār Gharīb.
10. Ḍayf, S. (d.t.). *al-Madāris al-naḥwīyah* (al-Iṣdār ṭ 7). Dār al-Maʿrif.
11. Fukk, Y. (1951). *al-ʿArabīyah dirāsāt fī al-lughah wa-al-lahajāt wa-al-asālīb*. Dār al-Kitāb al-ʿArabī.
12. Makram, ʿA. S. (1993). *al-Ḥalqah al-mafqūdah fī tārīkh al-naḥw al-ʿArabī* (al-Iṣdār ṭ 2). Mu'assasat al-Risālah.
13. Makram, ʿA. S. (1993). *al-Ḥalqah al-mafqūdah fī tārīkh al-naḥw al-ʿArabī* (al-Iṣdār ṭ 1). Mu'assasat al-Risālah.
14. Ṣāliḥ, ʿA. R. (2007). *Buḥūth wa-dirāsāt fī al-lisānīyāt al-ʿArabīyah*. Manshūrāt al-Majmaʿ al-Jazā'irī lil-Lughah al-ʿArabīyah.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
OPEN ACCESS APC FREE
[ردمد إ-e-ISSN: 2703-2773؛ ردمد و-p-ISSN: 6523-1112]
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025 ص.ص. 83-102

قراءة في مخطوط (القول الفصل في الرجوع بالعامية إلى الأصل) للشيخ محمد الطاهر التليلي وبيان موقفه من العامية

A Reading of the Manuscript (Al-Qawl Al-Faṣl fī Ar-Rujū' bi-l-'Āmmiyyah ilā Al-Aṣl) by Sheikh Muhammad al-Tahir al-Talili and Clarification of His Stance on Dialect

* عبد الكريم عوفي - Abdelkerim AOUFI
جامعة الحاج لخضر – باتنة، الجزائر
University Of Hadj Lakhdar – Batna, Algeria
aoufi-a@hotmail.com

اسْتُلِم في: 2025/03/06 قُبِل في: 2025/09/20 نُشِر في: 2025/12/31

الملخص

يتضمن المقال قراءة في مخطوط للشيخ محمد ابن الطاهر بن بلقاسم التليلي (ت 1424هـ / 2003م.)، وهو من أبرز علماء الحركة الإصلاحية والتعليمية في منطقة وادي سوف بالجنوب الجزائري في القرن العشرين، تميز الشيخ بإنتاجه العلمي المتنوع في العلوم المختلفة، ولاسيما علوم الشريعة والعربية، العربية باعتبارها أداة نقل المعارف الدينية والتواصل بين أفراد المجتمع. ألف الشيخ جملة من الكتب التي تُعنى بالعربية ولهجاتها، ولعل أهمها كتابه المخطوط (القول الفصل في رد العامي إلى الأصل)، وهو موضوع هذه الورقة العلمية الرامية إلى بيان موقفه من العامية الجزائرية السوفية التي شغلت باله في كتب أخرى، وذلك من خلال قراءة في مقدمته ومنهجه، مع عرض نماذج من مادته.

الكلمات المفتاحية: العامية، الفصحى، التعليم، الفصل، الأصل، الإصلاح.

---

* المؤلف المراسل: عبد الكريم عوفي

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية / © 2025، المؤلفون. ينشرها: المجمع الجزائري للغة العربية، الجزائر.
نشر هذا المقال بموجب ترخيص المشاع الإبداعي رخصة المشاع الإبداعي غير التجارية والحافظة للنسب CC BY-NC (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.ar).

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

ABSTRACT

The article includes a reading of a manuscript by Sheikh Muhammad ibn al-Tahir ibn Bilqasim al-Talili (d. 1424 AH / 2003 AD). He was one of the most prominent scholars of the reform and educational movement in the Oued Souf region of Southern Algeria in the twentieth century. The Sheikh was distinguished by his diverse academic production in various sciences, especially Sharia and Arabic sciences, with Arabic being the tool for transmitting religious knowledge and communication among members of society. The Sheikh authored a number of books concerned with Arabic and its dialects, perhaps the most important of which is his manuscript (Al-Qawl Al-Faṣl fī Radd Al-'Āmmī ilā Al-Aṣl), which is the subject of this academic paper aimed at clarifying his stance on the Algerian Soufi dialect which preoccupied him in other books, through a reading of its introduction and methodology, along with a presentation of samples of its material.

KEY WORDS: dialect, Standard Arabic, Education, Separation, Origin, Reform.

* Corresponding author : Abdelkerim AOUFI

Journal of Algerian Academy of the Arabic Language / © 2025 The Authors. Published by Algerian Academy of the Arabic Language, Algeria.
This is an open access article under the CC BY-NC (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en).

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- مقدّمة

اللغة من الظواهر الاجتماعية التي لازمت الإنسان منذ الأزل، لأنها الوسيلة التي يتواصل بها مع أبناء مجتمعه في شتى شؤون حياته، ولذلك وُصفت بأنها كائن حي، واللغة العربية من اللغات الأطول عمرا، والأكثر دقة في التعبير، فهي غنية باشتقاقاتها ومجازاتها، وقد شرفها الله سبحانه فأنزل بها كتابه المبين، وجعلها وعاء له. والعربية شأنها شأن اللغات البشرية جمعاء، يصيبها التطور والانحراف، لأنها تخضع لنواميس التطور الذي يصيب كل الظواهر الموجودة في المجتمع، ولكنها رغم ما طرأ عليها من تطور في مستوياتها المختلفة، بقيت محافظة على خصائصها ومتميزة بأسرارها، ولم تبلغ درجة الانحراف الذي بلغته اللغات الأخرى، بل إن التراث الذي أُنتج بهذه اللغة يشكل معلما بارزا في حضارة الأمة العربية والإسلامية، وهو أطول من غيره زمنا، وأغناه تنوعا، وأكثره شمولية للعلوم والمعارف الإنسانية التي عرفتها البشرية، وأصدقُه لأنه استمد أصوله من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ولأنه استرفد من ثقافات الأمم الأخرى كالبابلية والآشورية والفارسية واليونانية، وغيرها، ولأن "اللغة كائن حي تخضع لما يخضع له الكائن الحي في نشأته ونموه وتطوره، وهي ظاهرة اجتماعية، تحيا في أحضان المجتمع، وتستمد كيانها منه ومن عاداته وتقاليده وسلوك أفراده" (عبد التواب، 2003، ص. 35)، فإن دراسة ما يصيبها من تطور ونماء، وتدوينه يساعد على معرفة التغيرات المختلفة التي تصيب مستوياتها في أثناء استعمال الفرد لها في شؤونه الخاصة خارج النسق المعياري.

إن دراسة اللهجات العربية دراسة علمية حقل جديد في درسنا اللغوي المعاصر، إ ذْ إن هذا الدرس عُرف عند الغربيين، ثم نُقل إلى الجامعات العربية على أيدي الطلبة المبتعثين إلى البلدان الغربية بعد عودتهم إلى جامعاتهم، فأقيمت منذ عقود زمنية دراسات علمية في عدد من الجامعات العربية، ثم تنامى هذا الدرس حتى شمل جل اللهجات العربية في الأقطار العربية في العقود الأخيرة، وأصبحت له مقررات دراسية في الدراسات العليا، وتُعد فيه رسائل الماجستير والدكتوراه، كما أُلفت فيه تآليف كثيرة. يقول الدكتور إبراهيم أنيس: "تعد دراسة اللهجات من أحدث الاتجاهات في البحوث اللغوية، فلقد تمت هذه الدراسة بالجامعات الأوروبية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، حتى أصبحت الآن عنصرا هاما بين الدراسات اللغوية الحديثة " (أنيس، 1984، ص. 9).

وعلم اللهجات، كما يعرف المتخصصون من العلوم البينية، له صلة بعلوم اللغة المختلفة، كعلم اللسانيات، وعلم الأصوات، وعلم اللغة الجغرافي، وعلم الدلالة، وعلم الأبنية، وعلم المعاجم، وعلم اللغة الاجتماعي، وعلم اللغة النفسي، وغيرها من العلوم كعلم الأناسة، وعلم الأنثروبولوجيا، وعلم التاريخ، وعلم الفيزياء، وعلم الفسيولوجيا.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

وهذا النوع من الدراسات يختلف عما روج له كثير من المستشرقين والمستعربين تحت مسمى (الدعوة إلى العامية)، فتلك قضية لها أسباب استعمارية، حاول أصحابها النيل من العربية الفصحى لغة القرآن الكريم لضرب الرسالة السماوية، وتفتيت وحدة الأمة العربية والإسلامية، لغرض السيطرة عليها؛ دينيا ولغويا واجتماعيا واقتصاديا وثقافيا، ونشر لغاته بديلا للعربية، وهذه القضية معروفة تاريخيا، ولها حماتها وخصومها، وقد أصبحت في حكم التاريخ، مع أن ثمة من يعمل على إحيائها، لكن حماة لغة القرآن واقفون لهم بالمرصاد إن شاء الله.

1. التعريف بالشيخ محمد الطاهر بن بلقاسم التليلي:

كتب كثير من الباحثين والدارسين عن حياة الشيخ محمد الطاهر التليلي في دراساتهم الجامعية وأبحاثهم ومقالاتهم (سعد الله، 2005، ص. 40؛ طالبي، 2008، ص. 28؛ التليلي، 1986، ص. 57)، ولذلك أرى عدم تكرار ما كُتب عنه، ولكن من باب تعريف القارئ بالشخصية التي نتحدث عنها، رأيت كتابة هذه الفقرات الموجزة عن حياة الشيخ: هو محمد الطاهر بن بلقاسم بن الأخضر بن عمر بن أحمد بن قاسم بن أحمد التليلي الفرياني، أحد أعلام منطقة وادي سوف خلال القرن العشرين. ولد في قمار سنة 1328هـ الموافق لـ 1910م في ولاية وادي سوف، ونشأ في أسرة علم متدينة، تعلم في الكتاب وحفظ القرآن، تلقى العلم على شيوخ كبار في الجزائر وتونس، بقي سبع سنوات في تونس وحصل على شهادة التحصيل من جامع الزيتونة، ثم رجع إلى الجزائر، لكن حالته الاجتماعية لم تسمح له بالعيش الهنيئ، وكذا مضايقة الاستعمار الفرنسي له. وبعد سنوات من المعاناة انخرط في سلك التعليم، في وادي سوف بدعم من جمعية العلماء المسلمين في مدارسها الحرة، يؤدي واجبه التربوي والإصلاحي مدة ستين سنة، إلى أن أدركته الوفاة في رمضان من عام 1424هـ الموافق لـ 2003م.

ولأن الشيخ رجل علم وإصلاح؛ فقد انبرى للتعليم والإصلاح والتأليف، وخلف مجموعة من الكتب والرسائل في شتى المعارف، أذكر ماله علاقة بهذه الورقة البحثية وهو المجال اللغوي، فقد ألف الشيخ مجموعة من الكتب والرسائل في علوم اللغة والأدب، منها على سبيل المثال:

- زهرات لغوية من كتاب الألفاظ الكتابية للهمذاني.
- معجم الكلمات العامية الدارجة في الصحراء الجزائرية.
- تلخيص كتاب الأضداد للتوزي.
- شواهد الكلمات العامية من اللغة العربية الفصحى.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- مجموع الأمثال العامية في سوف.
- تجريد شعر مقامات الحريري.
- الدموع السوداء (ديوان شعر).

2. قراءة في مخطوط (القول الفصل في الرجوع بالعامية إلى الأصل) وبيان موقفه من العامية

ذكرت في المقدمة أن علم اللهجات ودراسة العاميات علم جديد في الجامعات العربية، أخذ مكانة مرموقة في الدراسات اللغوية المعاصرة لأهميته، ولذلك أقول: إن الشيخ محمد الطاهر التليلي ليس أول من اعتنى بالألفاظ العامية ذات الأصل الفصيح، فقد اهتم علماء كُثر بالموضوع لأهميته في التقريب بين العامية والفصحى، ولحفظ ألفاظها، لأنها إذا لم تُدون تنساها الأجيال اللاحقة، فقد كتب ابن الحنبلي (ت.971هـ) كتابه المشهور "بحر العوام في ما أصاب فيه العوام"، وكتب الشيخ أحمد رضا (ت.1953م) كتابه "رد العامي إلى الفصيح"، وللأمير شكيب أرسلان أمير البيان العربي كتاب بعنون "القول الفصل في رد العامي إلى الأصل"[1]، وللأستاذ عبد المالك مرتاض "العامية الجزائرية وصلتها بالفصحى"، وقد أنجزت رسالتي للماجستير في موضوع "لهجة بريكة وصلتها بالعربية الفصحى"، وكُتبت رسائل ماجستير وأطاريح دكتوراه في الجامعات العربية، وأُلفت كتب كثيرة ونُشرت أبحاث ومقالات، وتناولت المجامع اللغوية الموضوع بالدرس والتحليل لبيان أهمية دراسة العامية و اللهجات في الأقاليم العربية. والشيخ الطاهر التليلي أدرك أهمية هذا الموضوع بحكم تضلعه في أسرار العربية، فألف عددا من الكتب التي اعتنى فيها بالعامية، لبيان صلتها بالعربية الفصحى وقد سبق ذكرها، وهو أمر لافت للانتباه في مؤلفاته، ومنها المخطوط الذي بين أيدينا "القول الفصل في الرجوع بالعامية إلى الأصل".

1.2. مقدمة المخطوط ومنهج المؤلف في عرض مادته

صدَّر الشيخ التليلي المخطوط بمقدمة وقعت في نصف صفحة، وضح فيها فكرة الموضوع الذي يعالجه في المخطوط، ومصادره ومراجعه، ومنهجه في عرض الألفاظ العامية التي يستعملها الناس في مخاطباتهم، جاء فيها: "وبعد فقد رأيت أن أشرع بحول الله وإعانته فيما عزمت عليه منذ أمد مديد، من تسجيل ما أجده في كتب الأدب ودواوين الشعر وفي مختلف المعاجم والقواميس العربية من الكلمات الفصيحة المنثورة هنا وهناك، التي ترادف أو تقارب أو تطابق تلك الكلمات المستعملة في لغتنا العامية، مما يمكن أن يعد من غريبها، أو مما تفردت به هذه العامية دون أمها الفصحى، فيما زُعم أن له أصلا أصيلا وعرقا طويلا في شجرة لغتنا الأولى، اللغة الأم" (التليلي، مخطوطة القول الفصل، ص. 1).

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

ففي هذه الفقرة يذكر الشيخ التليلي أنه شرع في تسجيل ما عزم عليه، منذ مدة، مما يجده من ألفاظ فصيحة في كتب الأدب واللغة والدواوين والمجموعات الشعرية والمعاجم اللغوية، ويؤكد أنها مما تميزت به عامية وادي سوف، من حيث كونها فصيحة أو تمت بوشائج قوية باللغة الأم.

وفي الفقرة الثانية من المقدمة يحدثنا عن منهجه في عرض الألفاظ العامية التي جمعها فيقول: " وهذه الكلمات العامية كنت قد سجلتها في كراس خاص كرسالة صغيرة، معتزما أن أبحث لها عن شواهد من الفصحى لأثبت للقارئ نسبها النسيب من أصلها الفصيح، عندما تسنح الفرصة وتسمح الظروف" (التليلي، مخطوطة القول الفصل، ص. 1).

ويُستفاد أيضا من هذه الفقرة أن الشيخ التليلي ضليع في اللغة العربية وعارف بأسرارها، فهو يستحضر الكلمات العامية ذات الأصل الفصيح من ذاكرته ومخزونه اللغوي قبل أن يستفتي فيها كتب اللغة والأدب ومعاجمها، فهو عندما يقول: " أبحث لها عن شواهد من الفصحى"، يعلم أنها فصيحة أو تمت إليها بصلة قوية، قبل توثيقها وتأصيلها.

أما الفقرة الأخيرة من المقدمة فيشرح فيها منهجيته في عرض الكلمات العامية وعمله التطبيقي فيها، يقول: "وها أنا الآن أتوكل على الله من بيده الحول والطول، فأثبت هنا الكلمة العامية وأردفها ببيت الشاهد أو بفقرة الشاهد من شعر العرب ومنثورهم، وأقتصر على نقل الشاهد ولا أتوسع فيه، ثم أذكر المصدر الذي نقلت منه هذا الشاهد، وليس من شرطي أن تكون كلمة الأم مطابقة لكلمة البنت مطابقة النعل للنعل، لكن يكفي أن تكون بينهما صلة ما تدل على أن هذه من تلك وأنها أثر لها يدل عليها عند ذهابها أو غيابها، والله المعين بمنه سبحانه" (التليلي، المخطوطة، ص. 1).

وفيما يأتي طريقة عرضه الكلمات العامية والاستدلال لها بالشواهد من الكلام العربي الفصيح؛ شعره ونثره مشفوعة بجملة من الملاحظات:

- عرض الشيخ التليلي مادة المخطوط وفق منهج ارتضاه، وهو أنه قسم صفحة الكراس إلى ثلاثة أعمدة، فالعمود الأول جعله للمصدر أو المرجع الذي نقل منه الشواهد، والعمود الثاني للكلمة العامية؛ مفردة أو موصوفة أو مضافة أو مركبة أو عبارة، أما العمود الثالث فخصصه للشواهد الشعرية مع ذكر قائليها، ويندر أن يذكر الشاهد دون قائله، وفي الجدول (1) نموذج لعرضه:

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- الجدول (1): نموذج لعرض الشيخ التليلي مادة مخطوطه

المصدر	الكلمة	بيت الشاهد
العقد الفريد 7/8	بذرق	فَقَعَدْتُ ثُمَّ دَعَوْتُ لِي بِمُبَذْرِقٍ*****مُتَشَمّرٍ يَسْعَى بِغَيْرِ رِدَاءِ
امرؤ القيس	قَارَحْ	قال امرؤ القيس: كَأَنِّي وَرَحْلِي فَوْقَ أَحْقَبَ قَارِحٍ******بِشَرْبَةَ أَوْ طَاوٍ بِعِرْنَانَ مُوجِسِ
الخنساء	يِهَارَشْ	قالت الخنساء: إِذَا زَجَرُوهَا فِي الصَّرِيخِ وَطَابَقَتْ*****طِبَاقَ كِلاَبٍ فِي الْهِرَاشِ وَهَرَّتِ
عنترة	خَلِّيتُ يَدْوِي	قال عنترة: طَرَقْتُ دِيَارَ كِنْدَةَ وَهْيَ تَدْوِي*****دَوِيَّ الرَّعْدِ مِنْ رَكْضِ الْجِيَادِ
ابن قيس الرقيات	شَقْشَقَة= فَارِغَة	يُهَابُ صَرِيفُ نَابَيْهِ وَيُخْشَى*****إِذَا عَدَلَتْ شَقَاشِقَهَا الْفُحُولُ
قال العجاج	الرِّيحْ يِزَفْزَفْ	والْتَجَّ فِي أَجْيَادِهَا وَأَجْرَسَا*****زَفَزَفَةَ الرِّيحِ الْحَصَادَ الْيَبَسَا
//	يَتْمَرَّغْ	عَلَى مَاقَامَ يَشْتُمُنِي لَئِيمٌ*****كَخِنْزِيرٍ تَمَرَّغَ فِي رَمَادٍ

- ولكنه بعد الصفحة الواحدة والأربعين إلى آخر الكراس يغير منهجه في عرض المادة اللغوية، إذ اكتفى بعمودين فقط؛ عمود للكلمة العامية وأحيانا يذكرها بعبارة الكلمة الدارجة، وعمود للشاهد لها من الفصحى، وقد سكت عن ذكر المصادر والمراجع، وهو محق فيما ذهب إليه، لأنه تجنب التكرار؛ فمن الصفحة (41) إلى الصفحة (49) نص بأن "كل ما جاء في هذه الصفحة وما بعدها منقول من كتاب (رغبة الآمل شرح كتاب الكامل للمبرد، تأليف سيد علي

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

المرصفي - 8 أجزاء)" (التليلي، المخطوطة، ص. 49)، ثم ذكر قبل انتهاء الصفحة (49) قوله: "إلى هنا وفي هذه الصفحة ينتهي ما نقلته من شرح الكامل 8أجزاء، المسمى رغبة الآمل للمرصفي" ((التليلي، المخطوطة، ص. 41). وما نص عليه في قوليه السابقين مكتوب بالقلم الأحمر. وفي الجدول (2) نموذج لطريقته الثانية في عرض الكلمات العامية وشواهدها.

- الجدول (2): نموذج لطريقة الشيخ التليلي الثانية في عرض الكلمات العامية وشواهدها

الكلمة الدارجة (الكلمة العامية)	الشاهد لها من الفصحى (الشاهد من الفصحى)
حَرَّشْ عْلِيهْ أَبَاه	قال عمرو بن معد يكرب: وَرُبَّ مُحَرِّشٍ فِي جَنْبِ سَلْمَى*****يَعُلُّ بِعَيْنِهَا عِنْدِي شَفِيعُ
انْكَمَشَ الثَّوْبُ	قال دريد بن الصمة: كَمِيشُ الْإِزَارِخَارِجٌ نِصْفُ سَاقِهِ*****بَعِيدٌمِنَ السَّوْءَاتِ طَلَّاعُ أَنْجُدِ
خْزَرْ لِي خَزْرَةْ عِينْ	قال حاتم الطائي: وَدُعِيتُ فِي أَوْلَى النَّدِيِّ وَلَم*****يُنْظَرْ إِلَيَّ بِأَعْيُنٍ خُزْرِ
الْمَيْدَهْ= الْمَائِدَةُ	قول الشاعر: وَمَيْدَةٌ كَثِيرَةُ الْأَلْوَانِ*****تُصْنَعُ لِلْجِيرَانِ وَالْإِخْوَانِ
الشَّارِفُ =الْمُسِنَّةُ	قال الشاعر: تَزَوَّجْتَهَا شَارِفًا فَخْمَةً*****فَلاَ بِالرِّفَاءِ وَلاَ بِالْبَنِينَا
البتات = الزاد= طعام	قال طرفة بن العبد في معلقته: وَيَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تَبِعْ لَهُ*****بَتَاتًا وَلَمْ تَضْرِبْ لَهُ وَقْتَ مَوْعِدِ

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

ولأن الكلمات العامية التي ذكرها الشيخ الطاهر التليلي تبلغ حوالي ألف كلمة حسب الإحصاء الأولي الذي قمت به، فإني أكتفي بالنماذج من الشواهد المذكورة أعلاه، وبعدد من الكلمات والعبارات الآتية، وذلك طلبا للتخفيف وتجنبا للتطويل، منها: (شِلْوٌ، قارح، الْمَعِيز، يِهَارَشْ، قِدْرَة، رَشَقْ الْعُود، يِفَلَّقْ الحطب، خَبِّيتْ عْلِيكْ، نهار قِرَّه، ثَوَّرْ الْغَبْرَة، شَوَّرْتْ لِيهْ، يَتْبَذَّخْ علينا، اتْبَطَّحْ فوق الرمل، حَرَّشْ عْلِيهْ أَبَاه، الثِّلُولْ حبوب في الجلد، اللغو من معانيه عندنا صغار الإبل والغنم، كَشَّتْ اللَّفْعَى =كان لها صوت خاص، البهيم حْرُنْ = لم يمش فهو حَرَّان. بَدْرَقَ، لُقْمَةُ طَعَامٍ، يَتْمَرَّغْ، الْمُسَيَّبْ = الْمَطْلُوقْ، شْطَارَهْ= حِذْقْ، خَلِّيتُ يَدْوِي، اسْتَنَّى، شَقْشَقَة= فَارِغَة، خَشْخَش، الرِّيحْ يِزَفْزَفْ، بَالَهْ = شَكَارَهْ، الزَّرْبُ، الْفَرَارِيجُ =السَّرَادِيكُ = النَّوَاقِيسُ، انْكَمَشَ الثَّوْبُ، خْزَرْ لِي خَزْرَةْ عِينْ، قَلْتَةُ الْمَاءِ = مَاءٌ مُجْتَمَعٌ فِي نُقْرَةٍ، الشَّارِفُ = الْمُسِنَّةُ، يَعْلَفْ الزَّائِلَة، الْقُرْ طْ، الْمَيْدَهْ = الْمَائِدَةُ).

من قراءتي الاستكشافية في المخطوط ومراجعة بعض المصادر والمراجع التي رجع إليها المؤلف لاستخراج شواهد يدلل بها على صحة أصل الألفاظ العامية التي دونها مما يستعمل في العامية المحكية في وادي سوف وصلتها بالعربية الفصحى أو قربها منها، تأكد لي أنها صحيحة.

أشير إلى أن الدكتور أبا القسم سعد الله رحمه الله (2005، ص. 47) ذكر أن عدد الكلمات التي أوردها الشيخ التليلي في دفتره (1500) كلمة، ولكن الإحصاء الذي قمت به لم يزد عن (990) كلمة بما في ذلك الكلمات المترادفة والموصوفة والمضافة والمركبة والعبارات، وربما يكون الدفتر الذي أقام عليه د. أبو القاسم سعد الله دراسته نسخة أخرى فيها زيادات، لا توجد في النسخة التي بين يدي، ولاسيما أنه ذكر أن الدفتر يقع في مائة صفحة، والنسخة التي وقفت عليها تقع في سبع وخمسين صفحة لا غير.

ويُلاحظ على منهج الشيخ التليلي الآتي:

- في الإحالة على بعض المصادر والمراجع التي نقل منها شواهده الشعرية، نجده يذكر الجزء والصفحة أحيانا، وأحيانا أخرى يسكت عن ذلك ويكتفي بالعنوان لا غير، أما دواوين الشعراء التي نقل منها أيضا فإنه لا يحيل عليها، وإنما يكتفي بذكر اسم الشاعر فقط، وقد يسكت عن ذكر اسم الشاعر أحيانا، ولكنه قليل.
- اكتفى المؤلف بالبيت الشاهد، ولم يذكر ما قبله أو ما بعده إلا في القليل النادر، وربما رام الاختصار والاكتفاء بالشاهد الذي وردت فيه الكلمة العامية.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- أغلب الشعراء الذين استدل بشعرهم من شعراء الطبقتين الأولى والثانية، وأكثرهم ترددا في المخطوط هم: امرؤ القيس، وعنترة بن شداد، ولبيد بن ربيعة، والنابغة الذبياني، والخنساء، وابن قيس الرقيات، وذو الرمة، وعلقمة بن عبدة التميمي، وجميل بثينة، والعجاج، وطرفة بن العبد، وأبو ذؤيب الهذلي، وغيرهم كثيرون.
- كثير من الكلمات التي أوردها الشيخ التليلي غريب عن القارئ، ويتعذر فهمه، وهو ما نبه إليه في المقدمة، فثمة كلمات كثيرة لا يمكن فهمها إلا بالعودة إلى المعاجم اللغوية، وهذا المسلك منه يفوت الفائدة على كثير من القراء، لأنه لا يشرح الكلمات التي يوردها، فهو يكتفي أحيانا بذكر مرادفات الكلمة فقط، وقد يكون السبب في ذلك التخفيف على القارئ.
- ويتعلق بالملاحظة السابقة أمر آخر، وهو في غاية الأهمية، إذْ نجد كثيرا من الكلمات العامية التي أوردها المؤلف، مما أصله فصيح أو تمت بصلة إلى اللغة الأم، كانت متداولة في عهد الشيخ وقبله، يعرفها كبار السن، لكنها غير مستعملة اليوم، فلو سألنا كثيرا من أبناء الجيل الحالي فإنهم لا يعرفونها، أهي عربية فصيحة أم عامية؟ بل قد نجد بعض المتعلمين والمثقفين لا يعرفون أصلها.
- اعتنى الشيخ التليلي بضبط كثير من الكلمات العامية، وذلك لرفع اللبس عن القارئ فينطقها نطقا سليما، ولكنه لم يلتزم بذلك في أغلب الكلمات، وهذه أمثلة مما ضبطه ومما لم يضبطه: (بَرَّقْ فِيَّ عينيه = غضب علي = حل في عينه)، و(نَشَفَ الْحَوْضُ والثوب)، (الذُّرُورْ= ذَرِّيتْ عليه التراب)، (لَبْلَبْ بِيهْ)، (زَعَّفْنِي)، (الحقب = حبل يشد على البعير)، (الناعورة)، (طاح = سقط)، (صاع الكيل)، (شخب الحليب)، (عسلوج النخل).

2.2. موقف المؤلف من العامية

المخطوط الذي عرضت مادته ومنهجه دوَّن فيه الشيخ التليلي حوالي ألف كلمة مما يجري في ألسنة العامية المحكية في وادي سوف وما جاورها من المدن الصحراوية، وهي كلمات ثبتت أصالة فصاحتها باستفتاء كتب اللغة ومعاجمها، ولأن منطقة وادي سوف كانت موطنا لنزول قبائل عربية، ولذلك بقي التواصل بين ساكنة سوف باستعمال لغة من موروثهم الذي تمكن من لسانهم منذ أمد بعيد، ولأن المنطقة أيضا لم تخضع للأثر الاستعماري الذي شهدته مناطق الشمال في الجزائر، حيث عمل المستعمر على إلجام اللسان العربي ومحاربة الدين، ليتمكن من فرض لغته الفرنسية وبسط نفوذه الثقافي والديني، ومن جهة أخرى فإن الشيخ محمد الطاهر التليلي حسب ما دلت عليه سيرته العلمية كان على صلة شديدة بكتب اللغة والأدب والعلوم الشرعية وصاحب ثقافة تراثية متنوعة، وعمل أكثر من ستين سنة في التعليم، فاكتسب تجربة تربوية في التعليم، وأدرك أن التلامذة يحتاجون إلى مواد تعليمية تساعدهم على تعلم اللغة

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

العربية وإتقان مهاراتها المختلفة، فانبرى لتأليف رسائل ومؤلفات لغوية، ينتقي لها من المؤلفات اللغوية التراثية مادة ميسرة " تساعد تلاميذ مدرسة النجاح في قمار، وكل المدارس التي على شكلها، على كتابة الإنشاء والتمارين الكتابية أو التعبيرية" (سعد الله، 2005، ص 43).

وقد سبق ذكر رسائله ودفاتره التي اصطفى فيها مواد لغوية تقيم ألسنة الطلبة، منها (زهرات لغوية من كتاب الألفاظ الكتابية للهمذاني)، و(معجم الكلمات العامية الدارجة في الصحراء الجزائرية)، و(مجموع الأمثال العامية في سوف)، و(تلخيص كتاب الأضداد للتوزي)، ومنها المخطوط الذي بين أيدينا، الذي يسميه أحيانا (شواهد الكلمات العامية من اللغة العربية الفصحى). ففي كتابه (معجم الكلمات العامية الدارجة في الصحراء الجزائرية) جمع (5038) كلمة عامية ورتبها على حروف الهجاء، مع أنه لم يكمله (سعد الله، 2005، ص. 46)

فهذا الزخم من الألفاظ العامية التي جمعها في رسائله ودفاتره ووثق الكثير منها من الكتب التراثية (الدواوين، والمجموعات الشعرية، والمعاجم، وكتب اللغة والأدب) تؤكد ثقافته الموسوعية واطلاعه على أسرار العربية، ومن جهة أخرى كما ذكرت آنفا أن هذه الألفاظ يعرف أنها فصيحة أو تمت إلى الفصحى بوشائج قوية.

إن هذه الألفاظ التي سجلها لنا الشيخ محمد الطاهر التليلي تعد مكنزا لغويا متميزا في حقله المعرفي يمكن الإفادة منه في إثراء المعجم التاريخي التطوري للغة العربية، كما أنه يساعد على إقامة دراسات متنوعة؛ اجتماعية وأنثروبولوجية وتاريخية وثقافية لمنطقة وادي سوف والجنوب الصحراوي .

ولأهمية هذا الموضوع فإني أضم صوتي إلى ما قاله شيخ المؤرخين الجزائريين الأستاذ الدكتور أبو القاسم سعد الله عن هذا النتاج الغزير الذي خلفه الشيخ محمد الطاهر التليلي في المجال اللغوي والشعري، المتمثل في آلاف الكلمات العامية والأمثال الشعبية والأشعار، فهذه "ثروة لغوية قد تتأثر بالاستعمالات الحديثة وباللغات الأجنبية الغازية عن طريق وسائل الإعلام، كما أن تفاعل السكان مع بعضهم وانتقال تجار وطلبة وموظفي أهل الجنوب إلى حواضر شمال البلاد، وكذلك العكس، قد يؤثر في هذا الرصيد اللغوي الذي ما تزال الصحراء تحتفظ به، وهو في جملته رصيد عربي أو ذو أصول عربية ما تزال تختزنه كتب التراث... ومن ثمة فإن فضل الشيخ التليلي في الحفاظ على هذا الرصيد يستحق التقدير والتثمين لأن التدوين هو خير وسيلة لحفظ تراث الأمة" (سعد الله، 2005، ص. 54-55).

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

وبهذه المناسبة أدعو زملائي الأساتذة في جامعة حمه لخضر بوادي سوف، وفي جامعات أخرى أن يُعنوا بآثار الشيخ التليلي؛ تحقيقا ودراسة ونشرا، وذلك بتوجيه طلبة الدراسات العليا إلى إنجاز رسائلهم العلمية في هذه الآثار، وكذا إقامة دراسة عن العاميات في المناطق الجنوبية من البلاد، لأنها مازالت تحتفظ ببقايا لهجاتنا العربية القديمة التي حفظتها كتب اللغة والأدب ومعاجمها ودواوين الشعر وكتب الأمثال والحديث النبوي الشريف، ولها استعمالات في القرآن الكريم.

وفي هذا السياق يقول الدكتور عبد المالك مرتاض: "إن هذا النوع من الدراسات اللهجية من الضروريات التي يحسن أن يتعرف عليها طلابنا ليتمكنوا من الإجابة عن بعض الأسئلة التي تُطرح في هذا السياق، مثل: ما مدى علاقة عاميتنا بالفصحى؟ وما هي أصول لهجاتنا العربية في الجزائر؟" (العامية الجزائرية وصلتها بالفصحى، ص. 5).

- خاتمة

في خاتمة هذه الورقة البحثية أخلص إلى أن موقف الشيخ محمد الطاهر بن بلقاسم التليلي من العامية هو الانتصار لها مادامت تسندها شواهد من الكلام العربي الفصيح؛ شعره ونثره، وما يعتري هذه العامية من تغيرات في مستوياتها المختلفة يمكن رده إلى أصله أو التقريب بينه وبين الاستعمال المعياري، وإن كان التواصل الوظيفي في المجتمع لا يلغي العامية، لأنها لغة التواصل اليومي في مناحي الحياة المختلفة. ولإحياء هذه الألفاظ العامية لتؤدي وظيفتها، ينبغي أن يكون الهدف من دراستها هو خدمة اللغة العربية، وذلك بالتقريب بين العامية والفصحى. والله نسأل التوفيق والسداد.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- ملحق: ألفاظ وشواهد مختارة من المخطوط، محققة وموثقة من المظان التي ذكرها المؤلف

* (بَذْرَقَ) (ابن منظور، 1988، ج. 1، ص. 180):

[قال الشاعر][2]

فَقَعَدْتُ ثُمَّ دَعَوْتُ لِي بِمُبَذْرِقٍ[3] مُتَشَمِّرٍ يَسْعَى بِغَيْرِ رِدَاءِ

* (لُقْمَةُ طَعَامٍ) (الأزهري، 2001، ج. 4، ص. 3289):

[قال حميد الأرقط][4]

مَابَيْنَ لُقْمَتِهِ الْأُولَى إِذَا انْحَدَرَتْ وَبَيْنَ أُخْرَى تَلِيهَا قِيدُ أُظْفُورِ

* (يَتْمَرَّغْ) (الأزهري، 2001، ج. 4، ص. 3381):

[قال حسان بن ثابت] [5]

عَلَى مَاقَامَ يَشْتُمُنِي لَئِيمٌ كَخِنْزِيرٍ تَمَرَّغَ فِي رَمادٍ

* (الْمُسَيَّبْ = الْمَطْلُوقْ) (الزمخشري، 1979، ص. 227):

قال [علقمة بن عبدة][6]

وَرَاحَ يُبَارِي فِي الْجَنَابِ قَلُوصَنَا عَزِيزًا عَلَيْنَا كَالْحُبَابِ الْمُسَيَّبِ

* (قَارَحْ) (الأزهري، 2001، ج. 3، ص. 2920):

قال [امرؤ القيس][7]

كَأَنِّي وَرَحْلِي فَوْقَ أَحْقَبَ قَارِحٍ بِشَرْبَةَ أَوْ طَاوٍ بِعِرْنَانَ مُوجِسِ

* (شْطَارَهْ=حِذْقْ) (الأزهري، 2001، ج. 2، ص. 1876):

قال [امرؤ القيس][8]

فَقَالَتْ وَمَا هَذَا شَطَارَةُ لاَعِبٍ وَلَكِنَّ قَتْلَ الشَّاةِ بِالْفِيلِ هُوَ الْأَجَلُ

* (خَلِّيتُ يَدْوِي) (الزمخشري، 1979، ص. 139):

قال [عنترة][9] طَرَقْتُ دِيَارَ كِنْدَةَ وَهْيَ تَدْوِي دَوِيَّ الرَّعْدِ مِنْ رَكْضِ الْجِيَادِ

* (يِهَارَشْ) (الزمخشري، 1979، ص. 483):

قالت [الخنساء][10]

إِذَا زَجَرُوهَا فِي الصَّرِيخِ وَطَابَقَتْ طِبَاقَ كِلاَبٍ فِي الْهِرَاشِ وَهَرَّتِ

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

* (شَقْشَقَة= فَارِغَة): (الأزهري، 2001، ج. 2، ص. 1906)

قال [ابن قيس الرقيات][11]

يُهَابُ صَرِيفُ نَابَيْهِ وَيُخْشَى إِذَا عَدَلَتْ شَقَاشِقَهَا الْفُحُولُ

* (خَشْخَشَ): (الأزهري، 2001، ج. 1، ص. 1033)

قال [علقمة بن عبدة التميمي][12]

تَخَشْخَشَ أَبْدَانُ الْحَدِيدِ عَلَيْهِمُ كَمَا خَشْخَشَتْ يُبْسُ الْحَصَادِ جَنُوبٌ

- (الرِّيحْ يِزَفْزَفْ): (الأزهري، 2001، ج. 2، ص. 1539):

قال [العجاج][13]

والْتَجَّ فِي أَجْيَادِهَا وَأَجْرَسَا زَفْزَفَةَ الرِّيحِ الْحَصَادَ الْيَبَسَا

* (بَالَهْ = شَكَارَهْ): (الأزهري، 2001، ج. 1، ص. 263):

قال [أبو ذؤيب][14]

كَأَنَّ عَلَيْهَا بَالَةً لَطَمَيَّةً لَهَا مِنْ خِلاَلِ الدَّأْيَتَيْنِ أَرِيجُ

* (الزَّرْبُ): (الأزهري، 2001، ج. 2، ص. 1521):

قال [المعطل الهذلي][15]

سَدَدْتَ عَلَيْهِ الزَّرْبَ ثُمَّ قَرَيْتَهُ بُغَاثًا أَتَاهُ مِنْ أَعَاجِيلَ خُصَّفَا

* (الْمَيْدَهْ= الْمَائِدَةُ)[16]: (ابن منظور، 1988، ج. 5، ص. 553):

[قول الشاعر]

وَمَيْدَةٌ كَثِيرَةُ الْأَلْوَانِ تُصْنَعُ لِلْجِيرَانِ وَالْإِخْوَانِ

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- الملاحظات

[1] للأمير شكيب أرسلان أمير البيان العربي كتاب بعنوان (القول الفصل في رد العامي إلى الأصل)، تناول فيه الألفاظ العامية ذات الأصل الفصيح، يقع في أزيد من ثلاثمائة صفحة، مطبوع ومتداول، لا علاقة له بكراس الشيخ محمد الطاهر التليلي.

[2] ماحُصر بين المعقوفين من أسماء الشعراء زيادة اقتضاها السياق، لأن المؤلف لم يذكر أسماءهم.

[3] البيت لمساور الوراق في العقد الفريد، والمبذرق: الخفير، وقيل الكلمة فارسية معربة.

[4] البيت لحسان بن ثابت في العقد الفريد والتلويح، ولأم الهيثم في الجمهرة، وبلا عزو في شرح الفصيح لابن هشام اللخمي.

[5] البيت لحسان بن ثابت في شرح ديوانه لعبد الرحمن البرقوقي، وشرح شواهد المغني للسيوطي.

[6] البيت لحسان بن ثابت له في ديوانه.

[7] البيت لامرئ القيس في ديوانه بشرح أبي سعيد السكري.

[8] البيت لامرئ القيس في ديوانه.

[9] البيت لعنترة في ديوانه بشرح الخطيب التبريزي.

[10] البيت للخنساء في ديوانها.

[11] البيت لابن قيس الرقيات في ديوانه.

[12] البيت لعلقمة في ديوانه.

[13] البيت لعجاج في تهذيب اللغة للأزهري، وفيه (ارتج) بدل (التج)ن.

[14] البيت لأبي ذؤيب له في ديوان الهذليين، البالة: الجراب أو الوعاء، وهي فارسية، وأريج: ريح المسك، والدأيات: فقار العنق.

[15] البيت للمعطل في ديوان الهذليين.

[16] الْمَيْدَةُ والْمَائِدَةُ: لغتان.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- قائمة المراجع

* المراجع باللغة العربية

1. الأزهري، محمد بن أحمد. (2001). *تهذيب اللغة* (تحقيق: رياض زكي قاسم؛ ط. 1). دار المعرفة.
2. أنيس، إبراهيم. (1984). *في اللهجات العربية* (ط. 6). مكتبة الأنجلو المصرية.
3. امرؤ القيس. (2000). *ديوان امرئ القيس بشرح أبي سعيد السكري* (تحقيق: أنور عليان أبو سويلم ومحمد علي الشوابكة؛ ط. 1). مركز زايد للتراث والتاريخ.
4. امرؤ القيس. (2004). *ديوان امرئ القيس* (ضبط: مصطفى عبد الشافي؛ ط. 5). دار الكتب العلمية.
5. ابن ربه الأندلسي، أحمد بن محمد. (1983). *العقد الفريد* (تحقيق: عبد المجيد الرحيني؛ ط. 1). دار الكتب العلمية.
6. البرقوقي، عبد الرحمن. (1929). *شرح ديوان حسان بن ثابت*. المطبعة الرحمانية.
7. التبريزي، الخطيب. (1992). *ديوان عنترة* (تقديم: مجيد طراد؛ ط. 1). دار الكتاب العربي.
8. الجعدي، النابغة. (1998). *ديوان النابغة الجعدي* (تحقيق: واضح الصمد؛ ط. 1). دار صادر.
9. الخنساء. (2004). *ديوان الخنساء* (شرح: حمدو طماس؛ ط. 2). دار المعرفة.
10. الذبياني، النابغة. (2005). *ديوان النابغة الذبياني* (اعتناء: حمدو طماس؛ ط. 5). دار المعرفة.
11. دريد بن الصمة. (د.ت.). *ديوان دريد بن الصمة* (تحقيق: عمر عبد الرسول). دار المعارف.
12. *ديوان الهذليين: القسم الأول*. (1995). (ط. 2). مطبعة دار الكتب المصرية.
13. *ديوان الهذليين: القسم الثالث*. (1995). (ط. 2). مطبعة دار الكتب المصرية.
14. الرقيات، عبد الله بن قيس. (د.ت.). *ديوان عبد الله بن قيس الرقيات* (تحقيق: محمد يوسف نجم). دار صادر.
15. الزمخشري، محمود بن عمر. (1979). *أساس البلاغة* (تحقيق: عبد الرحيم محمود). دار المعرفة.
16. سعد الله، أبو القاسم. (2005). الجهود اللغوية للشيخ محمد الطاهر التليلي. *مجلة اللغة العربية*، (13). المجلس الأعلى للغة العربية.
17. السيوطي، جلال الدين. (د.ت.). *شرح شواهد المغني* (تعليق: ابن التلاميذ الشنقيطي). لجنة التراث العربي.
18. طالبي، محمد بن سعد. (2008). *الشيخ محمد الطاهر التليلي ومنظومته في قواعد البيان* [رسالة ماجستير، جامعة الحاج لخضر].

19. الطائي، حاتم. (1994). *ديوان حاتم الطائي* (تقديم: حنا نصر الجتي؛ ط. 1). دار الكتاب العربي.
20. طرفة بن العبد. (2002). *ديوان طرفة بن العبد* (شرح: مهدي ناصر الدين؛ ط. 3). دار الكتب العلمية.
21. عبد التواب، رمضان. (2003). *لحن العامة والتطور اللغوي* (ط. 2). مكتبة زهراء الشرق.
22. علقمة بن عبدة. (1996). *ديوان علقمة بن عبدة* (شرح: سعيد نسيب مكارم؛ ط. 1). دار صادر.
23. عوفي، عبد الكريم. (1992). *شرح الفصيح لابن هشام اللخمي* [رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر].
24. مرتاض، عبد المالك. (1981). *العامية الجزائرية وصلتها بالفصحى*. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
25. ابن منظور، محمد بن مكرم. (1988). *لسان العرب* (إعادة ترتيب: يوسف خياط). دار الجيل؛ دار لسان العرب.
26. الهروي، محمد بن علي. (1949). *التلويح في شرح الفصيح* (نشر: محمد عبد المنعم خفاجي). مكتبة التوحيد.

Romanization of Arabic Bibliography

1. al-Azharī, Muḥammad bin Aḥmad. (2001). *Tahdhīb al-lughah* (Taḥqīq: Riyāḍ Zakī Qāsim; Ṭ. 1). Dār al-Maʿrifah.
2. Anīs, Ibrāhīm. (1984). *Fī al-lahajāt al-ʿArabīyah* (Ṭ. 6). Maktabat al-Anjilū al-Miṣrīyah.
3. Imru' al-Qays. (2000). *Dīwān Imriʾ al-Qays bi-sharḥ Abī Saʿīd al-Sukkarī* (Taḥqīq: Anwar ʿAlyān Abū Suwaylim wa-Muḥammad ʿAlī al-Shawābikah; Ṭ. 1). Markaz Zāyid lil-Turāth wa-al-Tārīkh.
4. Imru' al-Qays. (2004). *Dīwān Imriʾ al-Qays* (Ḍabṭ: Muṣṭafá ʿAbd al-Shāfī; Ṭ. 5). Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah.
5. Ibn ʿAbd Rabbih al-Andalusī, Aḥmad bin Muḥammad. (1983). *al-ʿIqd al-farīd* (Taḥqīq: ʿAbd al-Majīd al-Tarḥīnī; Ṭ. 1). Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah.
6. al-Barqūqī, ʿAbd al-Raḥmān. (1929). *Sharḥ dīwān Ḥassān bin Thābit*. al-Maṭbaʿah al-Raḥmānīyah.

7. al-Tabrīzī, al-Khaṭīb. (1992). *Dīwān ʿAntarah* (Taqdīm: Majīd Ṭarrād; Ṭ. 1). Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

8. al-Jaʿdī, al-Nābighah. (1998). *Dīwān al-Nābighah al-Jaʿdī* (Taḥqīq: Wāḍiḥ al-Ṣamad; Ṭ. 1). Dār Ṣādir.

9. al-Khansā'. (2004). *Dīwān al-Khansā'* (Sharḥ: Ḥamdū Ṭammās; Ṭ. 2). Dār al-Maʿrifah.

10. al-Dhubyānī, al-Nābighah. (2005). *Dīwān al-Nābighah al-Dhubyānī* (Iʿtinā': Ḥamdū Ṭammās; Ṭ. 5). Dār al-Maʿrifah.

11. Durayd bin al-Ṣimmah. (d.t.). *Dīwān Durayd bin al-Ṣimmah* (Taḥqīq: ʿUmar ʿAbd al-Rasūl). Dār al-Maʿārif.

12. *Dīwān al-Hudhalīyīn: al-Qism al-awwal*. (1995). (Ṭ. 2). Maṭbaʿat Dār al-Kutub al-Miṣrīyah.

13. *Dīwān al-Hudhalīyīn: al-Qism al-thālith*. (1995). (Ṭ. 2). Maṭbaʿat Dār al-Kutub al-Miṣrīyah.

14. al-Raqayyāt, ʿAbd Allāh bin Qays. (d.t.). *Dīwān ʿAbd Allāh bin Qays al-Raqayyāt* (Taḥqīq: Muḥammad Yūsuf Najm). Dār Ṣādir.

15. al-Zamakhsharī, Maḥmūd bin ʿUmar. (1979). *Asās al-balāghah* (Taḥqīq: ʿAbd al-Raḥīm Maḥmūd). Dār al-Maʿrifah.

16. Saʿd Allāh, Abū al-Qāsim. (2005). al-Juhūd al-lughawīyah lil-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir al-Talīlī. *Majallat al-Lughah al-ʿArabīyah*, (13). al-Majlis al-Aʿlá lil-Lughah al-ʿArabīyah.

17. al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (d.t.). *Sharḥ shawāhid al-Mughnī* (Taʿlīq: Ibn al-Talāmīd al-Shinqīṭī). Lajnat al-Turāth al-ʿArabī.

18. Ṭālibī, Muḥammad bin Saʿd. (2008). *al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir al-Talīlī wa-manẓūmatuhu fī qawāʿid al-bayān* [Risālat mājistīr, Jāmiʿat al-Ḥājj Lakhḍar].

19. al-Ṭāʾī, Ḥātim. (1994). *Dīwān Ḥātim al-Ṭāʾī* (Taqdīm: Ḥannā Naṣr al-Hittī; Ṭ. 1). Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

20. Ṭarafah bin al-ʿAbd. (2002). *Dīwān Ṭarafah bin al-ʿAbd* (Sharḥ: Mahdī Nāṣir al-Dīn; Ṭ. 3). Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah.

21. ʿAbd al-Tawwāb, Ramaḍān. (2003). *Laḥn al-ʿāmmah wa-al-taṭawwur al-lughawī* (Ṭ. 2). Maktabat Zahrāʾ al-Sharq.

22. ʿAlqamah bin ʿAbadah. (1996). *Dīwān ʿAlqamah bin ʿAbadah* (Sharḥ: Saʿīd Nasīb Makārim; Ṭ. 1). Dār Ṣādir.

23. ʿAwfī, ʿAbd al-Karīm. (1992). *Sharḥ al-Faṣīḥ li-Ibn Hishām al-Lakhmī* [Risālat duktūrāh, Jāmiʿat al-Jazāʾir].

24. Murtāḍ, ʿAbd al-Mālik. (1981). *al-ʿĀmmīyah al-Jazāʾirīyah wa-ṣilatuhā bi-al-fuṣḥá*. al-Sharikah al-Waṭanīyah lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

25. Ibn Manẓūr, Muḥammad bin Mukarram. (1988). *Lisān al-ʿArab* (Iʿādat tartībih: Yūsuf Khayyāṭ). Dār al-Jīl; Dār Lisān al-ʿArab.

26. al-Harawī, Muḥammad bin ʿAlī. (1949). *al-Talwīḥ fī sharḥ al-Faṣīḥ* (Nashr: Muḥammad ʿAbd al-Munʿim Khafājī). Maktabat al-Tawḥīd.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
OPEN ACCESS APC FREE
[ردمد إ-e-ISSN: 2703-2773؛ ردمد و-p-ISSN: 1112-6523]
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025 ص.ص. 103-120

بحر "المطرب" بين التنظير العروضي والتجربة الصوفية

Al-Muṭrib's Meter between Prosodic Theory and Sufi Experience:

قراءة في اجتهاد محمد بن أبّ التواتي (ت. نحو 1200هـ / 1786م) خارج الدوائر الخليلية

A Reading of the Ijtihād of Muḥammad ben Ab al-Tawati (d. c. 1200 AH / 1786 CE) outside the Khalilian Framework

آمال بلحاج – Amal BELHADJ *
جامعة محمد بوضياف – المسيلة، الجزائر
Mohamed Boudiaf University – Msila, Algeria
amal.belhadj@univ-msila.dz

اسْتُلِم في: 2025/10/06 **قُبِل في:** 2025/10/27 **نُشِر في:** 2025/12/31

الملخص

تتناول هذه الورقة البحثية تأصيلا لتجربة إبداعية في علم العروض ومدى تأثرها بالبيئة الثقافية الصوفية، التي تولد عنها أنموذج عروضي جديد خارج النظام الخليلي وهو "بحر المطرب"، ليكون موطنا للشعر الغنائي الإيقاعي والملحون. وهذه التجربة، للعلامة محمد بن أب المزمري التواتي، تمزج بين تفعيلات البحور الخليلية لتولد على شكل جديد يجمع بين الشعر الديني والغناء الصوفي، كما تثبت روح الابتكار العروضي الواعي، وهي بذلك نسق جديد بوصفها تجربة جزائرية غير مسبوقة.

الكلمات المفتاحية: ابن أُبّ التواتي؛ بحر المطرب؛ الدوائر الخليلية؛ التجديد؛ علم العروض.

* المؤلف المراسل: آمال بلحاج

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية / © 2025، المؤلفون. ينشرها: المجمع الجزائري للغة العربية، الجزائر.
نشر هذا المقال بموجب ترخيص المشاع الإبداعي رخصة المشاع الإبداعي غير التجارية والحافظة للنسب CC BY-NC (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.ar).

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

ABSTRACT

This research paper deals with the roots of a creative experiment in prosody and the extent to which it has been influenced by the Sufi cultural environment, which has given rise to the "Bahar al-Mutarab" (Sea of the Singer), a new model of prosody that breaks with the Khalili system. to become a home for rhythmic lyric poetry and melhoun. This is the experience of the scholar Muhammad bin Ab al-Muzmari al-Tawati, who combines the activations of the Khalili meters to create a new form that combines religious poetry and Sufi singing, as well as demonstrating a spirit of conscious rhythmic innovation, a new style that is an unprecedented Algerian experience.

KEY WORDS: Bin Ab al-Muzmari al-Tawati Bahar al-Mutarab Khalili system RenewalK, Prosody

* Corresponding author : Amal BELHADJ

Journal of Algerian Academy of the Arabic Language / © 2025 The Authors. Published by Algerian Academy of the Arabic Language, Algeria.
This is an open access article under the CC BY-NC (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en).

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- مقدّمة

مثَّل علم العروض لحظة مفصلية في تاريخ العقل العربي، حينما نقل الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 170هـ) الذوق الشعري من حقل الحدس والإلهام إلى حقل النسق والضبط الرياضي؛ فقد وضع هذا العالم الجليل نظامًا دقيقًا لأوزان الشعر العربي انطلاقًا من سماعه لأشعار العرب الفصحاء، وصنّف تلك الأوزان في خمسة عشر بحرًا منظّمة داخل خمس دوائر عروضية. وقد أضحت هذه الأوزان مرجعية مطلقة في تقويم الشعر العربي، وظلّت تتردد قرونًا في كتب النحو، والبلاغة، والتفسير، والتعليم التقليدي. لكن ما يُلاحظ هو أن هذا التقعيد الصارم لم يمنع منذ بداياته من ظهور أصوات نقدية أو اجتهادية، بعضها بقي داخل حدود النظام الخليلي، وبعضها حاول تجاوزه. من بين هؤلاء: الأخفش، وقطرب، وابن طباطبا، وابن سناء الملك، وشعراء الموشحات، ثم لاحقًا شعراء الحداثة، ومفكرون لغويون مثل إبراهيم أنيس (أنيس ،1983؛ سلوم، 1987).

وُلد العروض الخليلي، رغم دقّته، في بيئة لغوية ونفسية مخصوصة: بيئة عربية بدوية ذات لهجات متقاربة وإيقاع شفهي صريح، لكنه حين انتقل إلى الأندلس والمغرب والمشرق الأعجمي (إيران، وخراسان...) وجد نفسه أمام ذائقات إيقاعية مختلفة، مما أدى إلى بروز أوزان هجينة، أو إبداعات عروضية جديدة لم يستوعبها هذا النظام.

وضمن هذا السياق العريض يظهر اسم الشيخ محمد بن أبّ التواتي (ت. بدا. 13هـ)، الذي يُعتبر أحد الوجوه القليلة في التراث العروضي الجزائري التي لم تكتف بنقل النظام الخليلي، بل حاولت تجاوزه بتنظير عروضي صريح، وتجربة شعرية تطبيقية واضحة، أطلق عليها اسم بحر المطرب (علمي، 1983).

تتمثل إشكالية هذه الورقة البحثية في الأسئلة الآتية: إلى أيّ حد يُمثل بحر "المطرب" محاولة عروضية متكاملة في التجديد الصوتي داخل الشعر العربي؟ وهل يُمكن اعتباره استدراكًا جادًا على منظومة الخليل، أم تجربة فردية معزولة؟ وتنبع أهمية الموضوع من كونه يُعيد الاعتبار إلى الاجتهاد العروضي المغاربي، ويكشف عن محاولة عروضية جادّة ظلت طيّ النسيان، كما يُسهم في فتح باب الاجتهاد في العروض العربي، وتوسيع آفاقه المعرفية والتطبيقية، بعيدًا عن النزعة المركزية المشرقية التي همّشت التجارب الطرفية.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

تهدف هذه الورقة البحثية إلى: تحليل البنية العروضية لبحر "المطرب" من حيث التفعيلات، الزحافات، والنسق الإيقاعي العام، وتأصيل هذه التجربة ضمن تاريخ الاستدراكات على العروض الخليلي، وبيان الخصوصيات الثقافية للبيئة التي وُلد فيها هذا البحر، وتقديم قراءة عروضية مقارنة مع أنساق أخرى غير خليلية (كالملحون والدوبيت)، وإبراز القيمة التطبيقية والذوقية لهذا البحر ضمن سياق الشعر الديني والصوفي في الجزائر. ولأجل ذلك، تعتمد هذه الدراسة منهجًا تحليليًا تاريخيًا مقارنًا، يتكئ على:

- المنهج العروضي الوصفي: لتحليل البنية الوزنية للبحر المستحدث.
- المنهج التاريخي: لتتبع التطورات العروضية في الجزائر.
- المنهج الثقافي المقارن: لوضع البحر ضمن سياقات مشابهة مغاربيًا وفارسيًا.
- المنهج التوثيقي النصي: لاعتماد المخطوطات والشواهد العروضية الأصلية.

1. علم العروض في التراث الجزائري وموقع ابن أبّ التواتي ضمنه

1.1. العروض في المنظومة التعليمية التقليدية بالجزائر

ظلّ علم العروض في الجزائر جزءًا من التعليم التقليدي داخل الزوايا والمدارس القرآنية، وكان يُدرّس غالبًا على الهامش، ضمن علوم اللغة، لا كعلم مستقل. اعتمدت حلقات التعليم أساسًا على المتون المختصرة مثل "الخزرجية" و"الدوحة العروضية" وأراجيز محلية، تُعرض فيها البحور عروضًا حفظيًا، مع شروح مختصرة لأسماء التفعيلات والدوائر والزحافات.

لكن الملاحظ أن هذا التعليم لم يكن يخرج عن التقعيد الخليلي، ولم يُنتج في الغالب قراءة نقدية أو اجتهادية في النظام، مما ساهم في استمرار قداسة المنهج الخليلي دون مساءلة، لا سيما في الحواضر الدينية مثل: توات، وتلمسان، وقسنطينة، وورقلة (الإدريسي التواتي، 2013).

2.1. الغنائية الشعبية وبدائل النظام العروضي

رغم سيادة العروض الخليلي في التعليم، ظلّ الإيقاع الشعري خارج هذا النظام نشيطًا جدًا في أشكال الشعر الشفهي، خاصة: الملحون (وهو شعر عربي عامي غنائي، متداول في المديح الشعبي)، والزجل التواتي (الذي يُغنّى في المناسبات الدينية)، والبدوي القسنطيني (وهو ذو نبرة لحنية متأثرة بالإنشاد الديني)، والوظائف الزاوية (وهي منظومات تُتلى جماعيًا بأوزان هجينة غير محددة). وهذه الأشكال، رغم تطريبها العالي، لم تُدرّس عروضيًا بل ظلت ممارسات شفهية وظيفية، تُقدَّر بحسب وقعها في الأداء الجماعي لا بحسب موافقتها للبحور المعروفة (الحسني، 1980؛ بن نعوم، 2010).

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

3.1. ندرة التأليف العروضي الجزائري

باستثناء بعض الشروح أو المختصرات التعليمية، لا تكاد توجد في التراث الجزائري مؤلفات عروضية أصلية تُقدّم رؤية نقدية أو تجديدية، ولهذا يُعتبر محمد بن أبّ التواتي استثناءً نوعيًا وحالة نادرة، لم يكتف بشرح البحور، بل نظّم قصيدة تعليمية شاملة سمّاها فك البحور، بل أضاف بحرًا جديدًا خارج الدوائر الخليلية، أطلق عليه صراحة اسم "المطرب"، كما أنه جمع بين الجانب النظري [التقعيد] والتطبيقي [القصيدة المدحية] (بن يوسف ،2015).

4.1. ملامح الشخصية العلمية لابن أبّ

ينتمي الشيخ محمد بن أبّ التواتي إلى مدرسة العلماء الموسوعيين في الجنوب الجزائري، وهو ممن جمعوا بين علوم الشريعة (في الفقه والأصول والعقيدة)، وعلوم اللغة (في النحو والصرف والبلاغة)، والإنتاج الأدبي (نثرًا وشعرًا) وخاصة في المديح النبوي. والاهتمام بالصوت والإيقاع (ضمن الحس الصوفي المتجذر في بيئة الزوايا). وقد توفي في مطلع القرن 13هـ (أواخر القرن 18م)، وترك آثارًا مخطوطة ما تزال قيد التحقيق، أبرزها: نظم فك البحور، وقصيدة في مدح النبي ﷺ على وزن بحر المطرب (الإدريسي التواتي، 2013، ص. 226).

5.1. البيئة الثقافية التواتية كمحفّز للابتكار الإيقاعي

تُعدّ منطقة توات (جنوب الجزائر) من الحواضر الروحية والعلمية الكبرى، حيث عرفت ازدهارا في الزوايا الكبرى (مثل زاوية سيدي عبد القادر بن محمد)، وحضورًا قويًا للمدائح النبوية والأذكار الجماعية والحضرات الصوفية، وثقافة موسيقية شفهية تطريبية ترافق الأداء الشعري والذِكر، كما عرفت تداخلًا بين الشعر الديني والغناء الصوفي والتعليم الصوتي التقليدي. وفي هذا المناخ، يبدو طبيعيًا أن يظهر عالم شاعر مثل ابن أبّ، يحاول المواءمة بين روح الذكر والتطريب ومنطق العروض الخليلي، مما مهّد لبروز "بحر المطرب" كتجربة عروضية صوفية جزائرية بامتياز (جعفري، 2008).

2. التحليل البنيوي والإيقاعي لبحر "المطرب"

في ختام إحدى قصائد المديح النبوي التي نظمها الشيخ محمد بن أبّ التواتي (منظومة المطرب، د.ت) صرّح بأنه ابتكر بحرًا جديدًا لم يُسبق إليه، وأسماه "المطرب"، حيث قال: "قلتُها على بحرٍ لم أُسبق إليه، سميتُه المطرب، وتفعيلهُ: [فاعلن فعولن فاعلاتن / فاعلن فعولن فاعلاتن]. هذا الإقرار الواضح يجعل من البحر حالة عروضية متميزة تنتمي إلى الابتكار العروضي الواعي، لا إلى الانزياح العفوي أو العشوائي في الوزن. وهو يتكوّن من تكرار سلسلة ثلاثية التفعيلات

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

في كل شطر على النحو التالي: [الصدر: فاعلن – فعولن – فاعلاتن ـــ العجز: فاعلن – فعولن – فاعلاتن]. هذه التفعيلات – في أصلها الخليلي – تعود إلى أبحر مختلفة، يوضحها الجدول (1). وهذا الاختلاط العروضي يعبّر عن تركيب هجينيّ يخرج عن منطق الدوائر العروضية الخمسة المعروفة، ويقترح نسقًا وزنيًا جديدًا غير مسبوق.

الجدول (1): الأصل الخليلي لتفعيلات "المطرب"

التفعيلة	أصلها الخليلي
فاعلن	الخفيف / المتدارك
فعول	الطويل
فاعلاتن	الرمل

نستعرض، فيما يلي، أربعة أبيات من القصيدة المديحية التي وظف فيها ابن أبّ بحر "المطرب"، مع التقطيع العروضي لكل شطر:

- البيت الأول:

صلّ يا إلهي، ثم سلِّمْ دائمًا على خيرِ الأنامِ

فاعلن / فعولن فاعلاتن (بزحاف جزئي: خبن فاعلاتن = فِعِلاتن)

- البيت الثاني:

واجعلِ السؤددَ في عقبي وعمري وأدمْ فضلَكَ فينا والسّلاما

فاعلن / فعولن / فاعلاتن فاعلن / فعولن / فاعلاتن

- البيت الثالث:

قد قصدنا بابَ خيرِ العالمينا فاسقِنا من كوثرِه شربةَ طُهْرٍ

فاعلن / فعولن / فاعلاتن فاعلن / فعولن / فاعلاتن

- البيت الرابع:

إنه الهادي لأهل الأرض طُرًّا والشفيعُ المرتجى يوم القيامة

فاعلن / فعولن / فاعلاتن فاعلن / فعولن / فاعلاتن

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

الجدول (2): التقطيع العروضي للأبيات مع الزحافات

البيت	التفعيلات	نوع الزحاف	ملاحظات
صلّ يا إلهي، ثم سلّم	فاعلن / فعولن	طيّ في "فاعلن"	انتظام سليم
دائمًا على خير الأنام	فاعلاتن	خبن: فاعلاتن ← فِعِلاتن	مقبول ومستساغ
واجعل السؤدد...	فاعلن / فعولن / فاعلاتن	لا زحاف ظاهر	سليم وزنيًا
والشفيع المرتجى...	فاعلن / فعولن / فاعلاتن	لا زحاف ظاهر	انتظام ممتاز

يضفي التركيب الثلاثي في بحر المطرب تنويعًا إيقاعيًا بين الخفة والثقل. إذ يتميز بعدم التكرار التام للتفعيلات (كما في الكامل أو الرمل) يمنح مرونة وزنية، والاستقرار الإيقاعي الناتج عن تكرار النسق نفسه في الصدر والعجز يُسهم في تثبيت اللحن الذهني لدى السامع. وقد اعتمد الشاعر على زحافات محدودة جدًا، أغلبها من الزحافات السليمة الشائعة، مثل: الخبن (حذف الثاني الساكن من "فاعلاتن")، والطيّ (حذف الرابع الساكن من "فاعلن")، والتسكين العروضي في نهاية الشطر دون الإخلال بالوزن. وهذا يدل على أن الشاعر كان يُراعي بدقة انتظام البحر الجديد، ولم يكن يترك الوزن لمجرد الإلهام، بل حافظ على نسق دقيق.

يمزج بحر المطرب بين تفعيلات مختلفة الإيقاع: "فاعلن": وهي تفعيلة قصيرة سريعة النغمة، تُحدث انطلاقًا، و"فعولن": وهي تفعيلة تقليدية متمهلة، تضفي وقارًا، و"فاعلاتن": وهي تفعيلة ذات نغمة تصاعدية، تضفي طربًا ونشوة. هذا الترتيب يخلق إيقاعًا ذا طابع صوفي تأملي، يقوم على تبادل الطول والقصر، والسرعة والتمهل، مما يعزز الطابع الإنشادي ويُناسب الحضرة والمديح.

3. مقارنة عروضية بين بحر "المطرب" والأنساق غير الخليلية

يشكّل "بحر المطرب" أنموذجًا عروضيًا جديدًا خارج النظام الخليلي الصارم، لكنه ليس خارج الحسّ الموسيقي العربي، ولذلك، من المجدي أن يُقارَن بأنساق عروضية أخرى نشأت خارج المنظومة الخليليّة، سواء في سياقات لغوية مغايرة أو ضمن الثقافات الشفهية التي لم تكن تنظر إلى الوزن بوصفه معادلة رياضية، بل نغمة سارية في النَّص. نقارن، هنا، بحر "المطرب" بثلاثة أنساق موازية، وهي: الدوبيت الفارسي، والملحون الجزائري، والموشحات الأندلسية.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

1.3. المطرب والدوبيت: نظامان من خارج الخليل

الدوبيت ذو أصل فارسي، لا يركن إلى تفعيلات خليلية. يتألف من أربعة أشطر، حيث يتراوح كل شطر بين 11 إلى 13 مقطعًا صوتيًا. ويعتمد التنغيم والتماثل أكثر من التقطيع العروضي. وهذا نموذج منقول إلى اللغة العربية:

لا تسلني مَن أنا، إنّي سُلافهْ خمرُ عشقٍ في طِلى كأسِ الخلافهْ
ساقني مولاي من خَمر المعاني فانمحى كوني وأفنيتُ الإضافهْ

يتقاطع هذا الوزن نغميًا - لا عروضيًا - مع بنية بحر "المطرب" من حيث: تنويع المقاطع، وحضور النغمة الصوفية، وغياب الصرامة الخليلية، لكن "المطرب" يبقى أكثر ضبطًا وزنيًا، لأنه يُبنى على تفعيلات معلنة. يبين الجدول (3) مقارنة ملخصة بين بحر المطرب والدوبيت الفارسي.

الجدول (3): خلاصة المقارنة بين "بحر المطرب" و"الدوبيت الفارسي"

المطرب	الدوبيت
عدد التفعيلات 3×2	11 -13 مقطعًا صوتيًا.
الأصل جزائري	الأصل فارسي
الوزن قائم على تفعيلات عروضية	الوزن قائم على الإيقاع والنغمة
البعد الصوفي واضح	البعد الصوفي واضح جدا
درجة التنغيم عالية	درجة التنغيم عالية جدًا

2.3. المطرب والملحون: التقاطع الشعبي في الإيقاع

الملحون شعر فني باللغة الدارجة، يُغنى غالبًا في المدائح والملاحم الشعبية، خاصة في المغرب والجزائر. ومن أمثلته:

نبدأ باسم الله مولانا مَن لا ننساه في كلّ حينْ
هو العالي في سمانا وسيدنا طه نور العينْ

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

لا يعتمد "الملحون" على تفعيلات عروضية دقيق، وهو مبني على جُمل صوتية متناظرة. نمطه الأقرب هو: فعولن فعولن فعولن أو مفاعيلن مفاعيلن. وهو يتشابه مع "المطرب" في أن كلاهما يُوظَّف في المديح الديني، وكلاهما يعتمد التنغيم لا التقطيع الرياضي، كما أنهما يُناسبان الأداء الجماعي والوظيفة الشفهية. لكن "المطرب" يتميز بأنه ذو تفعيلات مضبوطة، ووعي عروضي تنظيري. وبأنه ذو قابلية التحليل ضمن نظام عربي تقليدي. يبين الجدول (4) مقارنة ملخصة بين بحر المطرب والملحون.

الجدول (4): خلاصة المقارنة بين "بحر المطرب" و"الملحون"

	المطرب	الملحون
اللغة	عربية فصيحة	دارجة شعبية
الإيقاع	عروضي معلن	نغمي، غنائي، شعبي
الغرض الأدبي	مديح، صوفي، تعليمي	مديح، سرد، وجداني
الشكل	منظوم مقفى	مقطوعات غنائية
درجة الالتزام بالوزن	عالية	مرنة جدًا

3.3. المطرب والموشحات: موسيقى بلا قيود خليلية

نشأت الموشحات في الأندلس، وهي تجمع بين الشعر والغنا، وتعتمد أوزانًا غير خليلية أو معدلة منه، وتقسم إلى: المطلع، والقفل، والغصن، والخرجة. وهي تتشابه مع "المطرب" من حيث أن: كلاهما يقوم على تفعيلات من أصول متعددة، وكلاهما يُسهم في تحرير الإيقاع من النظام الدائري. وأنهما يخدمان البُعد التطريبي والصوفي. لكن "المطرب" يبقى أكثر تقنينًا، وأكثر قربًا إلى عروض الشعر العمودي.

4.3. قراءة تجميعية: "المطرب" بين التجديد والانتساب

يمكن تصنيف بحر "المطرب" ضمن الأنساق الهجينة الواعية التي تُجدد العروض من داخله، دون القطع معه؛ فـ"المطرب" يقع خارج دوائر العروض الخليلي لكنه يعتمد تفعيلاته. وهو ينسجم تمامًا مع نغمات الشعر الصوفي ووظائفه، كما أنه يلتقي مع العروض الشعبي في الطرب والتكرار دون العشوائية، وفي التجارب العالمية يشبه "الهايكو" والدوبيت في التنغيم والتجريب.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

4. أثر البيئة الثقافية الصوفية في توليد بحر "المطرب"

لا يمكن فهم نشأة بحر "المطرب" دون العودة إلى البيئة الثقافية الروحية التي أنتجته، خاصة في الجنوب الجزائري الصوفي، حيث كانت الزوايا والطرق الصوفية تمثّل فضاءً حيًا لإبداع أشكال أدبية موسيقية خارجة عن النمط المدرسي التقليدي؛ فالشاعر ابن أبّ التواتي ليس مجرد عروضيٍ نظري، بل فقيه زاهد منغمس في الحضرة والإنشاد، يمارس الشعر لا بوصفه زخرفًا لغويًا، بل بوصفه ذكرًا وإيقاعًا وتطريبًا (جعفري، 2008، ص. 41).

كانت الزوايا في الجنوب الجزائري تؤدي دورًا مركزيًا في نقل العلوم الدينية مشافهةً، وتعليم المتون العلمية باللحن والنغمة، وتلقين القصائد الصوفية للطلبة من خلال الأداء الجماعي. هذا الجو الصوتي الإيقاعي يفرض على الشاعر/المعلم أن ينتج أنماطًا موزونة قابلة للحفظ، وأن يراعي السمع أكثر من النظر في بناء النظم، وكذلك أن يوازن بين الدرس العقلي واللذة الإيقاعية.

إنّ المديح النبوي من أبرز وظائف الشعر في البيئة الصوفية، وهو شعر يُلقى غالبًا في الحضرات الجماعية، والمواسم الروحية، وليالي المولد النبوي، وجلسات الذكر الجماعي. ويقتضي هذا الإنشاد أن يكون النص مطربًا ذا نغمة قابلة للتكرار، ومنتظم الإيقاع دون تعقيد رياضي، وقابلًا للتقسيم والترديد الجماعي. إن هذه المواصفات تتطابق تمامًا مع بنية بحر "المطرب" الذي يمزج بين التفعيلات الثلاث دون التقيّد بالدائرة الخليلية، ويُنتج إيقاعًا متنقلًا بين الخفة والثقل، ويُضفي طابعًا طربيًا متصاعدًا يليق بمناخ الحضرة.

لم تكن الذائقة العروضية في البيئة الصوفية قائمة على علم التفاعيل المكتوب فقط، بل كانت مؤسسة على الذوق السمعي، والإيقاع الحسي المباشر، والتناسق في الأداء الجماعي. وقد دفع هذا الحسّ بعض الشعراء إلى ابتكار أوزان جديدة أو مزج تفعيلات متعددة للحصول على أنغام تليق بالجو الروحي. وهنا تبرز براعة ابن أبّ، الذي لم يكتف بتقليد البحور المعروفة، بل ابتكر نسقًا جديدًا من ثلاث تفعيلات مختلفة، وضبطه تقنيًا وصرّح به عروضيًا في نهاية القصيدة.

كانت في الجنوب الجزائري ثقافات وزنية غير مدونة، منها: الزجل التواتي، والشعر البدوي القسنطيني، والمقطعات الشعبية. وهي كلها تنتمي إلى ثقافة إيقاعية شفوية لا تؤمن إلا بما يُطرب السمع ويستقر في الحافظة. ويبدو أن ابن أبّ تأثر بهذه الأنساق عندما أنتج بحر "المطرب"، لكنه نقل الحس الموسيقي إلى قالب تعليمي واضح، وجعل من البحر تجربة فنية وتنظيرية في آنٍ واحد.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

بحر "المطرب"، إذن، لم يولد من فراغ، بل هو ثمرة عوامل أثرت في تكوينه، وهي: الزاوية الصوفية استدعاء الوظيفة الإنشادية الجماعية)، والتعليم الشفوي، وضرورة الاعتماد على النغمة لا التدوير، والتلقي الجماعي، وبساطة الإيقاع وانسيابية الأداء، والذوق الروحي (توازن الخفة والثقل، وبروز النشوة)، والحس الموسيقي المحلي، وتشكُّله من تفعيلات هجيني، وبذلك يكون بحر "المطرب" نتاجًا عضويًا لبيئة صوفية جزائرية، وليس مجرد اجتهاد فردي معزول.

5. آفاق الاشتقاق العروضي من بحر "المطرب" – نحو عائلة عروضية جديدة

إن بحر "المطرب" أكبر من مجرد وزن شعري معزول؛ إنه نموذج إيقاعي جديد يمكن النظر إليه بوصفه نقطة انطلاق لعائلة عروضية هجينية، تتجاوز نظام الدوائر الخليلية، دون أن تنكرها. فما دام هذا البحر قد ثبُتت صلاحيته التطبيقية في نص مدوّن، وتحقق له الانتظام التفعِيلي والتناسق الإيقاعي، فإن ذلك يفتح بابًا أمام اجتهادات عروضية جديدة، يمكن أن تتفرع عنه وتبنى عليه.

يمكن، انطلاقًا من التفعيلات الثلاث الأصلية في بحر "المطرب" (فاعلن – فعولن – فاعلاتن)، توليد أنساق أخرى، عبر تغيير الترتيب، واستبدال بعض التفعيلات بتكافؤات عروضية، وإزاحة مواضع الثقل والخفة، فالنسق المقلوب [فاعلاتن – فاعلن – فعولن] يصلح لقصائد مديحية ذات طابع شجني صاعد. والنسق المكرر [فاعلن – فاعلن – فاعلاتن] يتجه نحو الخفيف المعدل، بإيقاع أكثر خفة. والنسق الثقيل [فعولن – فعولن – فاعلاتن] يضفي طابعًا تقريريًا يناسب الوصف والمناجاة. والنسق المؤسس على "المطرب" المعدل [مفاعيلن – فاعلن – فاعلاتن] هو إدماج بين بعض أوزان الرمل والبسيط مع مسحة تطريبية. يلخص الجدول (5) المجالات التي يمكن أن توظف فيها هذه الأنماط.

- الجدول (5): المجالات التي توظف فيها أنماط بحر "المطرب"

المجال	الشكل الإيقاعي المقترح
الشعر الديني	بحر "فعولن – فاعلاتن – فاعلن"
الشعر الوجداني	بحر "فاعلاتن – فاعلن – فاعلاتن"
الشعر التعليمي	بحر "فاعلن – فاعلن – فاعلاتن"
الشعر الشعبي الفصيح	بحر "مفاعيلن – فاعلن – فعولن"

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

يمكن للعروضيين المعاصرين أن ينشئوا دائرة عروضية مغاربية جديدة تنطلق من هذا البحر، ويعيدوا رسم العلاقات بين التفعيلات وفق وظائفها الصوتية لا التقليد الخليلي، وأن يعتمدوا على النغمة والتكرار التفاعلي بدلًا من الالتزام الجامد بالمقاطع الطويلة والقصيرة. ورغم هذا الإمكان النظري، إلا أن هناك تحديات تتمثل في الهيمنة التعليمية للمدرسة الخليلية التي لا تسمح بالاجتهاد، وغياب المؤسسات النقدية المهتمة بالشعر الشعبي الصوفي، وقلة الجرأة لدى الباحثين في التنظير خارج الخليل. لكن تجربة "المطرب" تثبت أن الاجتهاد ممكن، بل ضروري لفهم الشعر في سياقه التداولي الحقيقي.

لا ينبغي النظر إلى بحور العروض بوصفها مغلقات مقدّسة، بل يُفترض أن تكون تجارب متفاعلة مع السياق والذوق والوظيفة. وعليه، يمكن تحويل بحر "المطرب" من تجربة فريدة إلى مدخل لمنهج جديد في عروض الشعر الشفهي والديني؛ بحر "المطرب" ليس نهاية، بل بداية. إنه يُمثّل بذرة عائلة عروضية هجينة، تنتظم فيها تفعيلات متنوّعة، وتخدم أهدافًا أدائية روحية ومعرفية في آنٍ واحد. ومن خلال الاشتقاق الواعي من هذا النموذج، يمكن للعروض العربي أن يستعيد وظيفته الإيقاعية الحية، ويخرج من أسر القوالب الجاهزة، نحو فضاء موسيقي حرّ.

6. غياب التفاعل العروضي مع نموذج "المطرب" – قراءة نقدية في أسباب التهميش

يبدو من المفارقات اللافتة أن نموذجًا عروضيًّا بهذه الأصالة والجِدّة، مثل بحر "المطرب"، لم يحظَ باهتمام يُذكر في مدونات علم العروض، سواء في الجزائر أو في المشرق؛ فباستثناء الإشارات العارضة في بعض الدراسات التراثية (مثل رسالة ابن أبي شنب)، لم يُدرَس هذا البحر بوصفه استدراكًا عروضيًّا فعليًّا. وهنا يبرز سؤال محوري: لماذا لم يُؤسس هذا الابتكار لنقاش عروضي داخل الثقافة الجزائرية والمغاربية؟ إن من أسباب هذا الغياب في البيئة العلمية الجزائرية:

- المركزية الخليلية في التعليم: فقد ظل علم العروض في الزوايا والمدارس القرآنية تابعًا لنموذج الخليل، يُدرّس حفظًا لا تحليلًا. وكانت المتون مثل الخزرجية والدوحة العروضية تركّز على البحور الخمسة عشر دون فتح مجال للتوسعة.
- غياب النقد العروضي الأصلي: إذ لم تظهر في الجزائر تقاليد نقدية تعرض النموذج العروضي للمراجعة أو الاجتهاد. وغالبًا ما اقتصرت الشروحات على تلخيص المتون دون مساءلتها.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- تهميش الشعر الصوفي الشعبي: فكثير من الشعر المديحي الصوفي لم يكن يُصنّف ضمن "الشعر الفصيح" الذي يستحق التحليل العروضي. بل تمّ تغييبه من اهتمامات النقاد بوصفه إنشادًا وظيفيًا، لا فنًا موزونًا له شرعية نقدية.
- عدم فهرسة المخطوطات التعليمية: لم تُحقق معظم نظم ابن أبّ التعليمية (مثل فك البحور) ولم تُدرج في الدوائر الأكاديمية. وظلت النسخ محفوظة في الزوايا، أو في أرشيفات محلية، دون نشر أو دراسة.

ومن أسباب الإهمال في السياق العربي الأوسع:

- النزعة المشرقية في مركزية العلوم: ظلت العواصم المشرقية (بغداد، القاهرة، دمشق) مركز الإنتاج العروضي والنقدي. ولم تكن الابتكارات المغاربية، خصوصًا في الجنوب الجزائري، تصل بسهولة إلى تلك المراكز.
- إهمال الشعر الصوفي العروضي: حتى الموشحات الأندلسية، التي كُتبت على أوزان غير خليلية، لم تحظَ دائمًا باعتراف منهجي. وبالتالي، كان من الطبيعي أن يتم إقصاء نموذج "المطرب" الذي ينتمي إلى فضاء زاويّ شفهي.
- سيطرة الشكلانية العروضية: ظل النقاش العروضي، منذ القرون الوسطى، يدور حول تحليل التفعيلات داخل الإطار الخليلي الصارم. ولم يُتح للمجددين، مثل ابن أبّ، تأسيس شرعية داخلية لاستدراكاتهم.

ترتب عن هذا الغياب إقصاء تجربة عروضية حيوية من التداول العلمي، وحرمان التراث الجزائري من صوت عروضي نقدي متميّز، وفقدان فرصة لتطوير نظرية عروضية مغاربية تنبع من الداخل، لا من المركز. ومن هنا، يصبح من الضروري:

- تحقيق نظم "فك البحور" لابن أبّ؛
- إدراج البحر الجديد في سجل العروض العربي؛
- تحليل الشعر الزاوي عروضيًا؛
- إثبات أن الأوزان غير الخليلية قابلة للتقعيد؛
- مراجعة نظريات العروض في ضوء الممارسة؛
- تكييف العروض مع الواقع التداولي؛
- إنتاج نقد عروضي جزائري جديد؛
- تأسيس مدرسة عروضية مغاربية.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

إن تهميش بحر "المطرب" لم يكن نتيجة ضعفه الفني أو خلل في بنيته، بل هو ثمرة منظومة تعليمية ونقدية مغلقة على النموذج الخليلي، ترفض الاعتراف بالتجريب المغاربي، خاصة عندما ينبع من الهامش الصوفي أو الثقافة الشفوية.

وإعادة الاعتبار لهذه التجربة هو خطوة أولى نحو تحرير علم العروض من مركزيته الجامدة، وإعادته إلى سياقه التداولي المتنوع، حيث الإيقاع فنٌّ وذكرٌ وتلقٍّ، لا مجرد حساب للمقاطع.

- خاتمة

انطلقت هذه الدراسة من ملاحظة عرضية في هامش قصيدة مديحية لشيخٍ من الجنوب الجزائري هو سيدي محمد بن أبّ التواتي، لكنه تصريح يحمل جرأة إبداعية فكرية في تصريحه: "قلتُها على بحرٍ لم أسبق إليه، سميتُه المطرب". هذا الإعلان - البسيط في ظاهره - يُخفي خلفه سؤالًا عروضيًا منهجيًا كبيرًا: هل ما زال علم العروض العربي قادرًا على الانفتاح على تجاربه المهمَّشة وغير المدونة؟ وهل يمكن لأصوات من خارج المركز المشرقي أن تُقدّم نماذج عروضية جديدة؟ وهل العروض علمٌ مغلق أم نظام مفتوح للاجتهاد؟

بعد تتبع البنية التفعيلية لبحر "المطرب"، وتحليل قصيدة من نظم ابن أبّ، ومقارنتها بالأنماط غير الخليلية في الشعر الصوفي والفارسي والشعبي، يمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

أ. عروض "المطرب" نموذج هجيني منتظم: يقوم على تركيب ثلاثي التفعيلات: فاعلن – فعولن – فاعلاتن. وهو لا ينتمي لأي دائرة من دوائر الخليل الخمس. ومع ذلك، يثبت انتظامًا إيقاعيًا قابلًا للإنشاد والاستعمال العملي.

ب. وعي ابن أبّ بالمنهج العروضي: لم يكن نظم هذا البحر ارتجالًا، بل جاء ضمن مشروع تعليمي واضح (نظم فك البحور). أطلق عليه اسمًا خاصًا، وميّزه عن باقي البحور، وأدرجه ضمن نظامٍ عروضي موازٍ.

ج. "المطرب" ينتمي إلى ثقافة شفهية دينية: يتلاءم مع الإيقاع الزاويّ، والصوفي الذي يزاوج بين الذكر والطرب والنغمة الجماعية. ويُحقّق الانسجام بين التلقي الإيماني والتموّج الإيقاعي.

د. تجاهل التجربة ناتج عن مركزية خليلية مهيمنة: لقد غابت مثل هذه التجارب عن النقد العروضي الرسمي بسبب تسلط التعليم التقليدي الجامد، وإهمال المخطوطات الزاوية، وعدم الاعتراف بالشعر الشعبي/الصوفي باعتباره منتجا أدبيا مشروعا.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

إن بحر "المطرب" يفتح أفقًا نظريًا جديدًا لعلم العروض؛ ففي ظل المقاربة التقليدية يتم الانطلاق من الخليل باعتباره مرجعا نهائيا، واعتبار الدوائر الخمس حدودًا نهائية، وتهميش الشعر الصوفي، والشعبي، وتغييب البعد الصوتي الشفهي. ولكن بالمقاربة المقترحة يتم الانطلاق من التجربة الشعرية الحية، واعتبار الدوائر الخمس نماذج أولية قابلة للاجتهاد، وإدماج الشعر الصوفي والشعر الشعبي ضمن التحليل العروضي، واستحضار الأداء باعتباره عنصرا دلاليا موسيقيا.

وفي الختام نوصي بتحقيق نظم "فك البحور" لابن أبّ ونشره ضمن سلسلة عروضية جزائرية، وتحليل القصائد الزاوية عروضيًا؛ لفهم التنويعات الإيقاعية غير الخليلية، وفتح مجالات دراسية لعروض الإنشاد الشعبي باعتباره حقلًا موازيًا، وإدراج تجربة "المطرب" في مناهج تعليم العروض باعتباره نموذجا جزائريا أصيلا.

لم يكن علم العروض، يومًا، مجرّدًا من السياق الثقافي؛ فقد وُلد مع الخليل في لحظة دفاع عن اللغة والهوية، واليوم، حين نقرأ تجربة ابن أبّ، نجدها صدىً لصوت هامشي يحمل بدوره قلق الهوية وسؤال اللسان، لكن ضمن إيقاع آخر، لا ينقض عمل الخليل، بل يكمله من جهة لم ينظر إليها؛ فبحر "المطرب" شاهدٌ على أن الشعر العربي، في حيويته، يسبق تقعيد العروض، وأنّ الأصوات المغاربية تستحق استعادة مكانتها في خريطة الإبداع والنقد.

مجلة المجمع الجزائري للغة العربية
المجلد 21 - الرقم 2 / 2025

- قائمة المراجع

* المراجع باللغة العربية

1. أنيس، إبراهيم. (1983). *موسيقى الشعر*. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
2. الإدريسي التواتي، مولاي أحمد الطاهر. (2012- 2013). *نسيم النفحات في ذكر جوانب من أخبار توات* (رسالة ماجستير غير منشورة). جامعة 8 ماي 45، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قالمة، الجزائر.
3. بن نعوم، عبد القادر. (2010). *المدائح النبوية في الجنوب الجزائري*. الجزائر: منشورات موهوبي.
4. بن يوسف، عبد القادر. (2015). جهود العلماء الجزائريين في العَروض عبر العصور. *مجلة التراث، العدد 7*. جامعة بشار، الجزائر.
5. جعفري، أحمد أبا الصافي. (2008). *محمد بن أب المزمري حياته وآثاره*. (ط. 3). الجزائر: دار الغرب للنشر والتوزيع.
6. الحسني، محمد الهادي. (1980). *الشعر الشعبي الجزائري*. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
7. سلوم، داود. (1987). *التجديد في موسيقى الشعر العربي*. بغداد: دار الشؤون الثقافية.
8. علمي، محمد. (1983). *العروض والقافية: دراسة في التأسيس والاستدراك*. (ط. 1). المغرب: دار الثقافة للنشر والتوزيع.
9. المزمري، ابن أب. (د.ت). *منظومة المطرب* [مخطوط رقم 1116 هـ/ق/17]. محفوظ بزاوية المحفوظات، القنادسة، أدرار، الجزائر.

Romanization of Arabic Bibliography

1. Anīs, Ibrāhīm. (1983). *Mūsīqá al-shi'r*. al-Qāhirah: Maktabat al-Anjlū al-Miṣrīyah.
2. al-Idrīsī al-Tawātī, Mawlāy Aḥmad al-Ṭāhir. (2012-2013). *Nasīm al-nafaḥāt fī dhikr jawānib min akhbār Tawāt* (Risālat mājistīr ghayr manshūrah). Jāmi'at 8 Māy 45, Kullīyat al-ʿUlūm al-Insānīyah wa-al-Ijtimāʿīyah, Qālmah, al-Jazā'ir.
3. Bin Naʿūm, ʿAbd al-Qādir. (2010). *al-Madāʾiḥ al-nabawīyah fī al-janūb al-Jazāʾirī*. al-Jazā'ir: Manshūrāt Mawhūbī.

4. Bin Yūsuf, ʻAbd al-Qādir. (2015). Juhūd al-ʻulamāʼ al-Jazāʼiriyyīn fī al-ʻarūḍ ʻabra al-ʻuṣūr. *Majallat al-Turāth*, al-ʿAdad 7. Jāmiʻat Bashshār, al-Jazāʼir.

5. Jaʻfarī, Aḥmad Abā al-Ṣāfī. (2008). *Muḥammad bin Ab al-Mizmarī ḥayātuhu wa-āthāruhu*. (ṭ. 3). al-Jazāʼir: Dār al-Gharb lil-Nashr wa-al-Tawzīʻ.

6. al-Ḥasanī, Muḥammad al-Hādī. (1980). *al-Shiʻr al-shaʻbī al-Jazāʼirī*. al-Jazāʼir: al-Sharikah al-Waṭanīyah lil-Nashr wa-al-Tawzīʻ.

7. Sallūm, Dāwūd. (1987). *al-Tajdīd fī mūsīqá al-shiʻr al-ʻArabī*. Baghdād: Dār al-Shuʼūn al-Thaqāfīyah.

8. ʻIlmī, Muḥammad. (1983). *al-ʿArūḍ wa-al-qāfiyah: Dirāsah fī al-taʼsīs wa-al-istidrāk*. (ṭ. 1). al-Maghrib: Dār al-Thaqāfah lil-Nashr wa-al-Tawzīʻ.

9. al-Mizmarī, Ibn Ab. (d.t.). *Manẓūmat al-muṭrib* [Makhṭūṭ raqam 1116 h/q/17]. Maḥfūẓ bi-Zāwiyat al-Maḥfūẓāt, al-Qanādisah, Adrār, al-Jazāʼir.