# الأسس المرجعيّة للتّسليم في كتاب "الإنصاف في مسائل الخلاف" لأبي البركات الأنباريّ[*]


## رانيا شحادة سعيفان

باحثة في مرحلة الدّكتوراه، كليّة الآداب، قسم اللّغة العربيّة، جامعة اليرموك، إربد – الأردن

## يحيى عطية عبابنة

أستاذ، قسم اللّغة العربيّة، كليّة الآداب، جامعة اليرموك، إربد – الأردن


---


الملخّص:

تناقش هذه الدّراسة مسألة من المسائل الحجاجيّة في كتاب (الإنصاف في مسائل الخلاف) لأبي البركات الأنباريّ (ت٥٧٧) وهي التّسليم وعدمه والتّسليم الاشتراطي في محاولة للوقوف على المرجعيّات الّتي ينبثق منها هذا النّوع من تفكير الأنباريّ؛ بوصفه عالمًا كبيرًا موسوعيًّا ومِنْ أهمّ الّذين صنّفوا في الخلاف وأصول النّحو؛ إذ يلحظ المطالع لكتاب الإنصاف استعمال الأنباريّ التّسليم وعدم التّسليم والتّسليم الاشتراطيّ في معرض مجادلته ومحاججته أطراف الخلاف، وهو بالتّسليم يبني من اعترافات الخصم الاستدلال في الاعتراض على مذهبه وبيان ضعفه وتهافُته وإبطاله.


---


[*] مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة المجلد (٨٤) العدد (٢) يناير ٢٠٢٤.

والتّسليم بأشكاله عند الأنباري الّذي أخذ على نفسه مسؤوليّة الدّفاع عن فكرة معيّنة أو مذهب لطائفة من أصحاب العلوم إنّما يريد به إفحام الخصم من خلال محاولة إقناعه بالحقّ؛ فيستند المناظر إلى التّصديق بالمسلّمات المشتركة الّتي يقرّ بها الجمهور أو طائفة أو شخص ما.

وخلصت الدّراسة إلى انبثاق مرجعيّات التّسليم من التّلاقي بين المتجادلين في بعض النّقاط والاختلاف فيما يتوقّف عليه هذا الشّرط الّذي يَقضي مقدّمة صغرى أخرى تحيل النّتيجة إلى العدم، ثمّ عندما يسوق المعترض ما يرجّح رأيه ويدعمه، فلا يملك الطّرف الآخر إلّا التّسليم بتلك الحجج المنطقيّة؛ لأنّ المعترض قد سلّم له ببعض الجزئيّات الّتي تمثّل الأرضيّة الّتي يقف عليها الجميع، وتعود المرجعيّة المنطقيّة للتّسليم بأشكاله عند أبي البركات إلى الاعتراض على أصول النّحو القائمة على المسموع والمقيس والقول بالأصل المستصحب، وعليه، فإنّ الدّراسة توصي بعقد دراسات موازنة بين كتب الخلاف النّحوي للوقوف على تفاصيل المرجعيّة المنطقيّة للمذاهب اللّغويّة المختلفة بعيدًا عن النّظرة الأحاديّة الّتي يمثّلها الأنباريّ.

**الكلمات المفتاحيّة:** التّسليم، الخلاف النّحوي، الإنصاف، المرجعيّة.

# Referential Basis of Recognition in "Al-Enṣaf fi Masail Al Khilaf" by Abu Al-Barakat Al-Anbari

**Abstract**

The present study discusses one of argumentation issues from Abu Al-Barakat Al-Anbari's work "Al-Enṣaf fi Masail Al Khilaf" (d:577), i.e. recognition, unrecognition, and conditional recognition in order to identify the references on which based Al-Anbari's reasoning; given his encyclopedic knowledge and being one of the renowned scholars who contributed to grammatical fundamentals and debatable issues. A glance to his work reveals that he used concepts of recognition, unrecognition, and conditional recognition in his argumentation with debaters. By recognition, he builds on opponent's

resignation the inference used to object his opinion and shows weaknesses, flaws, and fallacies.

For Al-Anbari, who used to advocate specific notion, or perspective of group of scholars, the object was to compel opponent on his view by persuasion, in that a debater would accept the common premises held by the public.

The study concluded that the referential points of recognition emanate from common grounds of debaters, while conditional recognition is contingent on a condition that entails a minor premise that leads to negation. When opponent supports his view with evidential argument, the counter-debater would be in no position but to accept the logical argument. This is so because the opponent accepts some common grounds. The logical reference of various forms of recognition for Abu Barakat is attributed to objection of the grammatical fundamentals that are based on hearing, analogy, accompanied origin. The study recommends conduct further studies weighing works focused on the grammatical debatable issues to identify the logical reference of different language schools away from the one-eyed view of Al-Anbari.

**Keywords**: Recognition, Grammatical Debate, Enṣaf, Reference.

## مشكلة الدّراسة

يمتلئ كتاب الإنصاف بفوائد جمّة يستخرجها الباحثون ويستنبطونها عند مدارسة عمل أبي البركات في أثناء معالجة قضايا الخلاف النّحويّ، وطرائق تفكير المتخالفين بحسب مذهب كلّ فريق، والمطالع لتلك الكتب يجد نفسه يسير في دروب مظلمة من الاختلافات والصّدامات الّتي لا يتبيّن مرجعيّاتها، ولا أسباب الخلاف المشتعل بين العلماء فيها، فيجد نفسه منحازًا لفريق دون وعي منه أو دراية بأصل تلك المعارك وجذورها،

من هنا تتجلّى الحاجة إلى دراسة تبيّن المرجعيّة والحجّة المنطقيّة الّتي تدور حولها تلك الخلافات؛ فكان التّسليم وعدمه أساسًا للوصول إلى تلك الغاية، ومن هنا جاءت هذه الدّراسة ممثّلة خطوة على الطّريق.

## أسئلة الدّراسة

تنطلق أسئلة الدّراسة من مشكلتها وتتجلّى في السّؤال الرّئيس، وهو ما المرجعية المنطقيّة والحجّة الّتي ينطلق منها كلّ فريق من أصحاب المذاهب في كتاب الإنصاف؟ وهو تساؤل أثار أسئلة فرعيّة عديدة، منها: ما مفهوم التّسليم وما أشكاله؟ وكيف تبلور عند الأنباريّ؟

## أهداف الدّراسة

بيان مرجعيّة الأنباري في التّسليم وعدمه والتّسليم الاشتراطيّ، بالبحث في التّسليم وعدمه والتّسليم الاشتراطي وأسسها عند الأنباريّ وأثرها في ترجيح مذهب نحويّ على آخر في الخلاف النّحويّ بمذهبيه البصريّ والكوفيّ كما ظهرت في كتاب الإنصاف.

## أهمّيّة الدّراسة

التّسليم أسلوب مبني على الإقناع من خلال استدراج المحاور، ومن ثمّ فهو يصلح لأن يكون له تطبيقاته التّربويّة، سواء في إعداد مناهج النّحو والصّرف أو في الألعاب التّعليميّة لهاتين المادّتين؛ إذ يساعد على توسيع مدارك الطّالبين وامتداد آفاقهم، وترسيخ البحث والحجاج في نفوسهم؛ بغية الوصول إلى الحقائق، لذلك تلقي هذه الدّراسة الضّوء على مرجعيّات التّسليم وعدمه والتّسليم الاشتراطيّ في كتاب الإنصاف، وكيف استعمل الأنباريّ التّسليم بوصفه رأيًا مقبولًا يحمل مرجعيّات منطقيّة مؤثّره في ترجيح رأي على غيره.

## منهج الدّراسة

تقوم دراستنا بالبحث في مرجعيّات التّسليم عند أبي البركات الأنباريّ الّذي استند إلى الحوار الفكريّ ومحاكمة العقل في تفسير صوغ مقدّماتها وأقيستها وبراهينها وإلى علل الفقهاء والمتكلّمين أحيانًا، فجرّد التّصورات بوصفها تسلسلًا ذهنيًا تخضع لقواعد عامّة يسير العقل وفقها، بالارتكاز إلى الجدل والبرهان والحِجاج، والاحتكام إلى الاعتراض على المنقول والمقيس، وعليه، فإنّنا قمنا بتتبّع مواطن التّسليم وعدمه والتّسليم الاشتراطيّ واستقصائها وتحليلها؛ للوصول إلى مرجعيّة الأنباريّ في معالجة المسائل، لذلك اتّبعنا المنهج الوصفيّ التّحليليّ.

## الدّراسات السّابقة

لم نجد– في حدود بحثنا– دراسة تناولت التّسليم في الخلاف النّحويّ خاصّة أو الفكر اللّغوي عامّة، لكنّنا وقفنا على دراسات تحدّثت عن **الاستدلال في كتب الخلاف**، وأخرى تناولت **أصول التّفكير النّحويّ عند الأنباريّ**، وأخرى بحثت في **الحِجاج** بوصفه فعاليّة استدلاليّة خطابيّة تهدف إلى إقناع الغير بصواب الرّأي المعروض أو ببطلان الرّأي المعترض عليه، وأخرى بحثت في **المنطق، والقياس والبرهان وعلاقتهما بالتّسليم**، منها:

– دراسة الحيادرة وعبابنة (٢٠١٧): **البراهين الاستقرائيّة وأثرها في التّصنيف النّحويّ: دراسة تحليليّة في مسائل الخلاف النّحويّ**: مصطفى طاهر الحيادرة ويحيى عطية عبابنة، مجلّة دراسات العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، مج٤٤، ع٤.

– دراسة عبابنة: (٢٠١٨): **دليل الإحراج وأثره في الاستدلال النّحويّ**: دراسة وصفيّة تحليليّة في الخلاف النّحويّ: يحيى عبابنة، مجلّة اتّحاد الجامعات العربيّة للآداب، مج١٥، ع٢.

– دراسة السّامرّائيّ (١٩٧٥): **أبو البركات الأنباريّ ودراساته النّحويّة:** فاضل صالح السّامرائي، منشورات، دار الرّسالة، بغداد.

– دراسة صالح (٢٠٠٦): **أصول النّحو: دراسة في فكر الأنباريّ:** محمّد سالم صالح، منشورات دار السّلام، القاهرة.

– دراسة زين: (٢٠٢٠): **إبطال الرّأي النّحويّ في ضوء منطلقات الحجاج وتقنياته:** أيمن فتحي عبد السلام زين، مجلّة جامعة عين شمس، كليّة الألسن، ع٧٣ .

– دراسة هويدي: (د.ت) **منطق البرهان**، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة.

وهي دراسات تلتقي مع دراستنا في بعض محاورها وتفارقها في أخرى كثيرة؛ فهي لم تتناول التّسليم ومرجعيّاته في الفكر اللّغوي العربيّ عامّة، وفي فكر الأنباريّ على وجه الخصوص، وهو ما تنفرد به دراستنا وتتميّز به موضوعًا ومنهجًا.

**مدخل: جذور التّسليم في الفكر اللّغوي العربيّ**

التّسليم فكرة أنباريّة، فلم يكن لهذه الفكرة وجود في النّحو قبل الأنباريّ، وإن كانت هناك أفكار قريبة منها؛ فنجد مثلًا ما يُعرَف بالفنقلة (فإنْ قيل: كذا، قلنا: كذا)، وهي شكل من أشكال الحِجاج يستند إلى افتراض أنّ الخصم سيقول كذا وكذا ويجيب عن المسألة بكيت وكيت؛ فيكون الرّد عليه استباقيًّا من خلال تقليب الموضوع على وجوهه كافّة، والرّد على كلّ استشكال قد يذكره الخصم؛ فلا يجد إلّا التّسليم لما يراه صاحب الفنقلة[١]، غير أنّ التّسليم نفسه كان حاضرًا عند اللّغويّين قبل الأنباريّ؛ إذ يمكننا أن نستشعر صوته الخافت عند اللّغويّ ابن سيده (ت٤٥٨)[٢]، وهذا الصّوت الخافت نفسه يمكن أن نستشعره عند نحويّ كبير هو أبو علي الفارسي (ت٣٧٧)[٣] وكذلك عند العلّامة ابن جني (ت٣٩٢)[٤]، وعند ابن بابشاذ (ت٤٦٩)[٥] وعند ابن الشّجري (ت٥٤٢)[٦]، لكن تلك الإشارات البسيطة العارضة العابرة لا يمكن أن تمثّل منهجيّة أو أسلوبًا

حجاجيًّا كما هو الحال عند الأنباريّ الّذي تبلور التّسليم عنده، وصار منهجيّة جدليّة متكاملة، وبذلك يمكن القول من خلال هذه المعطيات بأنّ كتاب الإنصاف هو الكتاب الوحيد الّذي جسّد فكرة التّسليم بصورة جليّة؛ إذ كان يسوّغ للتّسليم من حيث قبول الرّأي أو عدم قبوله.

ويُعَدّ الأنباري المؤسّس لفكرة التّسليم والمهندس الأوّل لتوظيف المنطق في قضايا الخلاف النّحوي؛ متّخذًا من المنطق وعلم الكلام عكّازا يتّكئ عليها للاستدلال على مسائله والبرهنة على حججه؛ ومستعملًا المنطق والبراهين لإثبات مشروعيّتها وفق طريقة المناطقة وطريقة الفقهاء في التّسليم؛ فالمطالع لكتب المناطقة وفي مقدّمتهم المعلّم الأوّل أرسطو (ت٣٢٢ ق.م)[٧] وبعض شارحي كتبه من علماء المسلمين، كابن سينا (ت٤٢٨)[٨]، والغزالي (ت٥٠٥)[٩]، وكذلك كتب مسائل الخلاف الفقهيّة[١٠] يجدها تحفل بالتّسليم وعدمه والتّسليم الاشتراطيّ؛ فقد صنّف أبو البركات كتابه (الإنصاف) على طريقة الفقهاء في عرض المسائل الخلافيّة[١١]، وتجلّى هذا بوضوح في معرض الخلافات وبيان آراء كلّ مذهب وحججه، وردّ كلّ فريق على الفريق الآخر، وبين القول والردّ لاح التّسليم وعدمه والتّسليم الاشتراطيّ؛ حتّى يمكننا القول: إنّ طريقة التّسليم وعدمه إنّما هي طريقة المناطقة في مناقشة القضايا المتنوّعة، والفقهاء في دعوتهم إلى العقيدة الّذين احتكموا إلى العقل والمنطق أدخلها أبو البركات إلى النّحو.

ولا شكّ في أنّ العلماء المعنيين بتصنيف كتب الخلاف أحاطوا علمًا بأساليب الاستدلال والحجاج المنطقيّ، وامتلكوا أدواته وطرائقه، على أنّ هذه الإحاطة وتلك الدّراية تتجلّى بوضوح عند أبي البركات الأنباريّ أكثر من غيره، لذلك اخترنا كتاب الإنصاف ليكون مادّة الدّراسة لموضوع التّسليم؛ إذ استُعمل مصطلح التّسليم في كتب الخلاف الأخرى بصورة قليلة مقارنة مع كتاب الإنصاف.

والأنباري باعتماده التّسليم–كمنهجيّة للجدل بغية الانتصار على

خصومه- يتلاقى مع السّوفسطائيّين الّذين اعتمدوا على الحوار والجدل القائم على القياس المؤلّف من قضايا يؤدّي التّسليم بها إلى قول آخر[١٢]، وإن كان السّوفسطائيّون يدورون بجدلهم في الفراغ دون الوصول إلى شيء، فإنّ الأنباري يختلف عنهم في أنّ جدله يؤدّي به إلى الوصول إلى صحّة مذهبه وتقرير رأيه وما يمثّله من اتّجاه لغويّ يتمثّل في المدرسة البصريّة الّتي أخذت بالمنطق في مباحثاتها لعلاقتها المبكرة بالدّراسات المنطقيّة والفلسفيّة[١٣]، وعليه، يمثّل الإنصاف النّحو المقارن في معرض مناقشة البصريين والكوفيين مسائل الخلاف الّتي صاغها الأنباريّ بطريقة حكائيّة ماتعة؛ تحمل بين طيّاتها كثيرًا من الجدل، والأنباريّ بصنيعه هذا يُعَدّ رائدًا مهّد الطّريق أمام الكثير من الدّراسات والبحوث الجادّة الّتي تبتغي الخروج بنظرات لغويّة تتناسب مع طبيعة المراحل الّتي تمرّ بها الأمّة؛ وبذلك يمكن القول بأن الجدل عند النّحويّين أخذ منحى متطوّرًا عند الأنباري بعدما ظهر عند من سبقه، مثل: ابن أبي إسحاق الحضرميّ (ت١١٧) وتلامذته، مثل: عيسى بن عمر (ت١٤٩)؛ إذ تتجلّى النّزعة المنطقيّة الفلسفيّة في كتب الخلاف النّحوي من خلال استعمال الاستدلال المنطقيّ والجدل والمحاججة والتّعليل، فجاءت المسائل الخلافيّة خاصّة عند الأنباري تحمل مقدّمات ونتائج.

## مفهوم التّسليم

### التّسليم لُغة:

التّسليم: تفعيل من المادّة اللّغويّة (سلم)، والسّلام والسّلامة البراءة، وتسلَّم منه: أي تبرّأ منه[١٤]، وهو الرّضا بالحكم، وهو أيضًا السّلام والتّحية[١٥]، والانقياد لأوامر الله، وعدم الاعتراض والثّبوت عند البلاء[١٦].

وقد دارت المعجمات الحديثة حول تلك المعاني إلّا في بعض الاختلافات الطّفيفة الّتي اقتضتها الحداثة، كأن يقال بأن التّسليم هو: الإذعان لشروط المنتصر بعد الهزيمة العسكريّة أو السّياسيّة الّتي ينقاد بها أحد

الأطراف المتنازعة ويذعن لإرادة المنتصر[١٧]، وبناء على ذلك، فإنّ المعنى اللّغويّ في المعجمات العربيّة لمادّة التّسليم يدور حول السّلام والبراءة والائتمان والحفظ والتّحية والرّضا بالحكم؛ وهذا المعنى اللّغوي الأخير هو المناسب لهذه الدّراسة لما يقتضيه سياق الجدل والمناظرة والأخذ والرّد بين المتنازعين في المسائل العلميّة.

**التّسليم اصطلاحًا:**

ورد في كشّاف اصطلاحات الفنون أنّ التّسليم في علم الجدل: فرض المحال إمّا على سبيل النّفي أو الشّرط بحرف الامتناع؛ فيمتنع الجواب لامتناع شرطه، ثمّ يسلّم وقوع ذلك تسليمًا جدليًّا؛ فيشير إلى عدم جدوى ذلك على تقدير وقوعه كما في قوله عز وجلّ: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]؛ فالمعنى: لا إله مع الله، ولو سلّم أنّ معه سبحانه إلهًا، لزم من ذلك التّسليم ذهاب كلّ إله من الاثنين بما خلق، وعلوّ بعضهم على بعض، فلا يجري في العالم أمر، ولا ينفذ حكم، ولا ينتظم أحواله، والواقع يشهد بخلاف ذلك؛ لأنّ فرض إلهين أو أكثر محال؛ لما ينجم عنه من المحال[١٨].

وفي موسوعة لالاند الفلسفيّة استفاض المؤلّف أندريه لالاند (١٨٦٧-١٩٦٣) في بيان معنى التّسليم بما أحاط بجوانب المعنى؛ مبيّنًا أنّ التّسليم يعني: أنّ رأيًا ما مقبول ويمكن عدّه صحيحًا، وغالبًا ما يصاحب هذا القبول اعتراضات، ربّما هي لشخص آخر على ما جرى التّسليم به[١٩]؛ وبذلك بيّن (لالاند) **أنّ مصطلح التّسليم مصطلح جدليّ صرف، وأنّه معروف ورائج في مجال المنّاظرات والاعتراضات بين العلماء والباحثين حول قضيّة ما** نضجت أو تبلور مفهومها لدى الجميع، ثمّ تفرّعت عنها فروع تتعلّق بالتّطبيقات النّاجمة عنها أو بجزئيّات تلك القضيّة أو ذلك المفهوم محلّ النّزاع أو النّقاش.

يمكن من العرض السّابق أن نصوغ تعريفًا للتّسليم بشكل يقرّبه من الأذهان، وهو رضا أحد المتنازعين بطرح غيره من جانب معيّن أو جوانب عديدة مع الأخذ في الاعتبار بما جرى توجيهه لذلك الطّرح، من اعتراضات المسلِّم أو غيره من أطراف النّزاع الحاضرة أو الغائبة مكانيًّا أو زمانيًّا، وهو مصطلح جدليّ فلسفيّ يجري تعاطيه في الأوساط العلميّة البحثيّة حول قضايا أو مفاهيم ناضجة أو متبلورة يتمخّض عنها تطبيقات أو تفريعات لم تنضج أو تستقرّ بعد.

**التّسليم عند أبي البركات الأنباريّ:**

استعمل أبو البركات الأنباري صيغة التّسليم سلبًا وإيجابًا، واستعمل التّسليم الموجب المشروط وهو في حكم المنفيّ، ويوصلنا استقصاء مسائل الخلاف الأنباريّة إلى المراد بالتّسليم وعدمه عنده، وهو: الرّضا أو عدم الرّضا عند المناقشات والمباحثات المذهبيّة، الّتي يتخللها الاعتراض من قبل أبي البركات؛ مستندًا إلى مذهبه البصري ورؤيته هو وجماعته للّغة والنّحو وقضاياه؛ كالعلّة والعامل والقياس والسّماع، وأنّ هذه الاعتراضات لا تتوجّه إلى الظّاهرة اللّغويّة نفسها في مستوياتها الصّوتيّة والتّركيبيّة، بل هي اعتراضات تستعين بأداة خارجة عن الظّواهر اللّغويّة، وهي أداة الفلسفة والمنطق؛ وكلّ اعتراضات أبي البركات لا تعدو أن تكون أمورًا عقليّة يمكن إرجاعها إلى وجهات النّظر والتّصور أو ما أطلق عليه (عبّاس حسن) الأوهام النّحويّة[٢٠]، لكن هذه التّصورات ليس لها ثمرة، بل يمكن عدّها نوعًا من التّرف الفكري بعدما استوت العلوم العربيّة ونضجت.

**الأسس المرجعيّة للتّسليم عند أبي البركات الأنباري**

تستند المرجعيّات التّسليميّة عند الأنباريّ إلى منطقَي النّقل والعقل فيما انتهجه بكتابه الإنصاف من تسليم وعدمه وتسليم اشتراطي عند مناقشاته ومباحثاته، خاصّة مع منْ يخالفون مذهبه البصريّ، فقد فرّق بين أدلّة النّحو

وعلم جدل الإعراب، فقال: "وأمّا الاعتراض على كلّ أصل من هذه الأصول الّتي هي النّقل والقياس واستصحاب الحال، فيليق بفنّ الجدل"(٢١)، وبذلك حدّد أوجه التّسليم للاستدلال بالنّقل والقياس والاستصحاب، فهو يرى أنّ تسليم النّحويين وعدم تسليمهم للأدلّة النّحويّة لم يكن مرتجلًا أو مبنيًّا على اجتهادات أو رؤية شخصيّة أو ثقافة تختلف من عالم لآخر، ومتى توافرت تلك الاعتراضات صحّ عدم التّسليم، وصار عدم التسّليم وسيلة شرعيّة للطّعن في الاستدلال.

إنّ استقصاء مسائل التّسليم في كتاب (الإنصاف) يوصلنا إلى مرجعيّات الأنباري في التّسليم وعدمه والتّسليم الاشتراطي الّتي قسّمتها الدّراسة على النّحو الآتي:

**أولًا: عدم التّسليم للاستدلال بالمسموع:**

استند أبو البركات في عدم التّسليم بالمسموع عن العرب إلى الطّعن في الإسناد والمتن، ويكون بالاعتراض عليهما والطّعن فيهما وبيان وجه الصّواب فيهما، وفي الآتي بيان ذلك:

- **الاعتراض على الإسناد:** عندما يحتجّ الخصم- وهم في الأغلب الكوفيّون أو بالأحرى المخالفون للمذهب البصري- بالنّقل أو السّماع عن العرب، نرى الأنباري يتصدّى لهذا النّقل من خلال مطالبة المحتجّ بالإسناد؛ ذلك أنّ إسناد البيت أو الشّاهد إلى قائله يكشف مدى أصالة الكلام ومدى دخوله في عصور الاحتجاج أم كونه من كلام المولّدين، إضافة إلى معرفة بلد القائل وكونه من قبيلة معيّنة لهم لهجتهم أو نمطهم التّعبيري الّذي هو مقبول منهم، لكن لا يلزم غيرهم من العرب، فنسبة القول تنفي عنه كونه مصنوعًا أو منحولًا لأغراض سياسيّة أو علميّة، فلا يسلّم بالقاعدة الّتي بناء عليها ساق الخصم دليله للاحتجاج به على صحّة دعواه، وفي السّطور الآتية سنحلل بعض المواضع الّتي طالب فيها الأنباري المخالفين بإثبات الإسناد أو

طعن في إسنادها، لبيان أثر ذلك في المنحى التّسليمي الّذي انتهجه؛ إذ طعن الأنباري في الإسناد بشواهد الكوفيين لشذوذها بأنّ لا حجّة فيها في مواطن كثيرة من كتابه الإنصاف(٢٢)، غير أنّ طعنه بالشّواهد لعدم التّسليم بصحّة سندها ورد في مواطن محدودة، ليعزّز رفضه لذلك الإسناد لمّا وجد له عند العرب مُستَندًا.

ويقع الاعتراض على الإسناد من جهتين، **الأولى:** المطالبة بإثبات الإسناد، **والثّانية:** الطّعن في الرّاوي، وبيان ذلك في الآتي:

١-**المطالبة بإثبات الإسناد:** بأن يحيل المستدلّ استدلاله إلى كتاب معتمد عند أهل اللّغة، وإلّا فيحكم له بعدم التّسليم باستدلاله(٢٣)، كما في **الخلاف في المسألة** (٣٨) **جواز بناء (غير) مطلقًا:** فقد قال الكوفيّون بجواز بنائها على الفتح في كلّ موضع يحسن فيه (إلّا) سواء أضيفت إلى متمكّن أم غير متمكّن، نحو: (ما نفعني غيرَ قيام زيد) و(ما نفعني غيرَ أنْ قام زيد)، في حين أجاز البصريّون بناءها إذا أضيفت إلى غير متمكّن، ومنعوا بناءها إذا أضيفت إلى متمكّن(٢٤).

وعقّب السّيرافي (ت٣٦٨) على أمثلة الكوفيين بأنّ (غير) في الأوّل (ما نفعني غيرَ قيام زيد) **رفع عند البصريين، في حين يجوز في المثال الآخر** (ما نفعني غيرَ أنْ قام زيد) **الرّفع** على ما يستحقّه من الإعراب والفتح ببنائه على إضافته إلى (أنْ) وهي حرف(٢٥).

واحتجّ البصريّون بأنّ الإضافة إلى غير المتمكّن تجوّز البناء في المضاف، واستدلّوا بقوله تعالى: ﴿وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ﴾ [النمل: ٨٩]؛ فإنّ بناء (يومَ) في قراءة من قرأ بالإضافة والفتح؛ لإضافته إلى (إذ) وهو اسم غير متمكّن، واستدلّوا بقول الشّاعر [الطويل]:

رَدَدنا لِشَعْثاءَ الرّسولَ ولا أَرَى **كيومَئذٍ** شيئًا تُرَدُّ رَسائِلُهْ(٢٦)

والإضافة إلى المتمكّن لا تجوّز في المضاف البناء؛ لبقاء المضاف على أصله في الإعراب(٢٧).

والآية الكريمة والبيت الشّعري السّابقان من شواهد أبي بكر الأنباريّ (ت٣٢٨) على إضافة الحرف إلى الاسم بما يجعلهما على حرف واحد، لذلك لم يُجز الوقف على (اليوم)، وذكر أنّ الّذي قرأ بكسر الميم جاز له أن يقف على (اليوم) عندما اضطرّ؛ لأنّه حرف واحد منفصل من (إذ)، وخصّه الفرّاء (ت٢٠٧) بـ(اليوم)؛ دون (بعد)؛ لأنّ (اليوم) يصير مع (إذ) حرفًا واحدًا، ولا يصير (بعد) مع (إذ) حرفًا واحدًا(٢٨).

واحتجّ الكوفيّون بقيام (غير) مقام حرف الاستثناء (إلّا)، والأسماء إذا قامت مقام الحروف وجب بناؤها وهو لا يختلف باختلاف ما يضاف إليه من اسم متمكّن في مثل: (ما نفعني غيرَ قيامك) أو غير متمكّن في قول الشّاعر [البسيط]:

لَمْ يَمُنعَ الشربَ منها **غيرَ** أنْ نطقَتْ حَمامـة فـي غصـونٍ ذات أوقـالِ(٢٩)

والبيت من شواهد سيبويه (ت١٨٠) برواية الرّفع في (غير)، وعقّب سيبويه: "وزعموا أنّ ناسًا من العرب ينصبون هذا الّذي في موضع الرّفع، فقال الخليل –رحمه الله–: هذا كنصب بعضهم يومئذ في كلّ موضع، فكذلك (غير أنْ نطقت)"(٣٠).

وعند الزّجّاج (ت٣١١) أكثر الرّوايات بالنّصب ذلك أنّ (غير) أضيفت إلى (أنْ)، وليست متمكّنة وموضعها رفع؛ لأنّ ما أضيف إلى غير المتمكّن قد يبنى على الفتح وإن كان في موضع رفع أو جر، وكذلك روى سيبويه والخليل الشّاهد، والفرّاء استهوته روايتهما بالنّصب في الشّاهد واستهواه اللّفظ في قولهما بأنّ الموضع رفع، فاستشهد في البيت ليجيز (ما جاءني غيرَك) بنصب (غير) وخطّأه فيما ذهب إليه(٣١)؛ لأنّ القول بذلك يجعل (قام) من غير فاعل وذلك لا يجوز(٣٢).

أمّا الفرّاء فذكر أنّه نقل الشّاهد عن بعض أسد وقضاعة؛ بنصب (غير) عند مجيئها بمعنى (إلّا) سواء أتمّ الكلام قبلها أم لم يتمّ، واستساغ النّصب ليسقطه على المثال (ما جاءني غيرَك)[٣٣]، وهو ما منعه البصرّيون؛ لأنّ نصب (غير) قبل تمام الكلام عندهم من أقبح اللّحن[٣٤].

و(غير) في موضع رفع بأنّه (فاعل) للفعل (يمنع)، ذلك أنّ الأسماء المبهمة مثل: (يوم، وحين، وغير) تُبنى في حال إضافتها إلى المبني؛ لأنّها تكتسي منه البناء؛ فالمضاف يكتسي من المضاف إليه ما فيه من التّعريف والتّنكير والجزاء والاستفهام[٣٥].

أجاب الأنباري عن كلمات الكوفيين بعدم التّسليم باستدلالهم بأنّ (غير) في الشّاهد لم يُبنَ لقيامه مقام (إلّا)، بل بُني لإضافته إلى غير متمكّن، فالاسم إذا أضيف إلى غير متمكّن جاز بناؤه، واستند في ردّ دعوى الكوفيين إلى نظائر من كتاب الله تعالى وكلام العرب تدحض مذهب الكوفيين، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ﴾ [الذاريات: ٢٣]، في قراءة من قرأ (مِثْلَ) بالفتح، وهي قراءة ابن كثير ونافع وابن عامر وأبي جعفر ويعقوب، وإنْ كان في موضوع رفع؛ لأنّه اسم مبهم يشبه (غير) أضيف إلى غير متمكّن، ومن نظائر ذلك قول الشّاعر[الكامل]:

**أَزَمـانَ** مَـنْ يُـرِدِ الصَّـنِيعَةَ يُصْـطَنَعْ فينـا ومـن يـرد الزَّهـادَةَ يُزْهَـدِ[٣٦]

فبنى (أزمان)؛ لإضافته إلى (مَنْ) وهو غير متمكّن، فإذا بني المضاف في مواضع كثيرة من كتاب الله تعالى وكلام العرب لإضافته إلى غير متمكّن دلّ على بناء (غير) في الشّاهد الشّعري (غير أن نطقت) لإضافته إلى غير متمكّن[٣٧].

٢-**الطّعن في الرّاوي**: بأن يكون الرّاوي غير موثوق بروايته فيبيّن له الرّواية الصّحيحة[٣٨]، ويمثّل ذلك: عدم تسليم الأنباري بما احتجّ به الكوفيّون **في المسألة (٤٧) القول في الميم في (اللهمّ) أَعِوَضٌ من حرف النّداء أم**

**لا**، فقال الكوفيّون بأنّها ليست عوضًا من (يا) المستعملة للتّنبيه في النّداء، وقال البصريّون بأنّها عوض من (الياء) واستدلّوا بأنّه يُستفاد من اللّهم ما يستفاد من يا الله؛ فالميم قامت مقام المعوّض، فأدّت ما أدّته (يا)، ما يثبت كونها عوضًا من الياء، ولا يجمع العرب بينهما إلّا في ضرورة الشّعر[٣٩].

واستدل الكوفيّون بأنّ الأصل فيه: (يا الله أمَّنا بخير)[٤٠] ثمّ جرى الحذف على هذا التّركيب تخفيفًا من كثرة الاستعمال، فيقولون: (هلمّ) وأصله: (هل أمّ)، واستدلّوا بالنّقل من كلام العرب بقول الشّاعر [الرّجز]:

إنّـــي إذا مـــا حَـــدَثٌ أَلَمَّـــا أَقُـولُ يـا اللَّهُـمَّ **يـــا اللهُمّـــا**[٤١]

وقول الآخر [الرّجز]:

ومـــا عَلَيْـــكِ أَنْ تَقـــولي كُلّمـــا سبّحتِ أو صَلَّيتِ **يـا اللّهـمَّ مـا**[٤٢]

فالشّاعر جمع بين الميم و(ياء) النّداء، والميم إنْ كانت عوضًا من (يا) لما جاز أن يجمع بينهما؛ لعدم جواز الجمع بين المعوّض والعوض[٤٣].

لم يسلّم الأنباري باحتجاج الكوفيين بأنّ (هلمّ) أصلها: (هل أم)، ورأى أنّ أصلها: (ها المم)؛ ولاجتماع ساكنين ألف ها ولام (المم)؛ حذفت الألف ونُقلت ضمّة الميم الأولى إلى اللام، وأُدغمت إحدى الميمين بالأخرى، وردّ هذين **الشّاهدين مطالبًا الكوفيين بإثبات الإسناد**، وشاكًّا في البيتين، فربّما يكونان مصنوعين أو ملفّقين لا ينهضان حجّة للكوفيّين فيما ذهبوا إليه[٤٤].

مع أنّ الرّجز الأوّل منسوب لأبي خراش الهذلي في الحماسة البصريّة[٤٥]، والمقاصد النّحويّة[٤٦]، في حين نسبه صاحب الخزانة لأميّة بن الصّلت[٤٧]، وأنشده أبو زيد والبغداديّون[٤٨]، لكنّ الأنباري رفض الاحتجاج بالشّاهدين؛ لعدم ثبوت صحّة نسبتهما لقائل معيّن من ناحية، وأنّه لا يرى أهميّة في الاعتداد بتلك الشّواهد وبناء أحكام نحويّة وقواعد تركيبيّة عليها؛ إذ يرى البصريّون فيما ذهبوا إليه أنّهم رأوا العرب في استعمالهم الاعتيادي لا

يجمعون بين الميم وأداة النّداء؛ فعلموا أنّ إحداهما تخلف الأخرى، وأنّ هذه الميم تعويض عن أداة النّداء لأغراض دلاليّة وسياقات استعماليّة تجعلهم- أي العرب- يفضّلون هذا التّعويض ويستعملون (اللّهمّ) استعمالات خاصّة، حتّى إنّها تجري في الاستعمال على ثلاثة أوجه، **أحدها:** النّداء المحض، كما في هذه المسألة؛ وهذا استعمال أصلي نابت فيه الميم عن أداة النّداء على ما هو راجح باستقراء كلام العرب، **والثّاني:** تمكين الجواب في نفس السّائل؛ فيقال: اللّهم نعم، أو اللّهم لا، و**الثّالث:** الدّلالة على النّدرة، كما في أكل الميتة؛ إذ يقول العلماء: (اللّهم أن يضطر)[٤٩].

أمّا الرّجز الثّاني (يا اللهمَّ ما) فقد ذكر الكسائي (ت١٨٩) أنّ الفراء أنشده إيّاه[٥٠]، لكنّ البغدادي ذكر أنّ هذا الشّاهد ممّا لا يعرف قائله، ويبدو من كلامه أنّ هذا الرّجز ممّا اختصّ بتداوله الكوفيّون؛ ما يلقي عليه بعض الغموض، وينزع عنه سِمة الموضوعيّة والتّجرّد في أفضل تعبير[٥١].

**- الطّعن في المتن:**

لجأ الأنباري إلى الطّعن في المتن بعدم التّسليم فيه عندما لا يجد سبيلًا إلى المطالبة بإثبات الإسناد، ويكون الاعتراض عليه من خمسة أوجه، هي:

**١-اختلاف الرّواية:** يتوجّه عدم التّسليم بالرّواية الّتي استشهد بها الخصم أو الغريم المذهبيّ؛ فلا يسلّم أنّ الرّواية التي ذكرها المخالف هي الرّواية الوحيدة للبيت؛ فتكون إحدى الرّوايات غير ملزمة، ويسقط الاحتجاج بها، وبالتّالي لا ينهض الشّاهد دليلًا يحتجّ به في تقرير مسألة ما، كما في **المسألة (٦٧): هل تأتي (أو) بمعنى الواو وبمعنى (بل)؟:** فقال الكوفيّون أنّ (أو) تكون بمعنى (الواو) وبمعنى (بل)، ومنع البصريّون مجيئها بهذين المعنيين؛ لتمسّكهم بالأصل، فكلّ حرف يختصّ بدلالة وضعه؛ فالأصل في (أو) للتّخيير بين شيئين، والواو للجمع بينهما، وبل للإضراب، والتّمسّك بالأصل يغني عن إقامة الدّليل ويُفسد ادّعاء الكوفيين[٥٢].

واحتجّ الكوفيّون بالنّقل الكثير من القرآن وكلام العرب بمجيئها بمعنى (الواو) وبمعنى (بل)، ومن ذلك قول الشّاعر:

بَدَتْ مثلَ قَرْنِ الشّمس في رَونَقِ الضُّحى وصُورَتِها **أو أَنْتِ فـي العَينِ أَمْلَـحُ**[٥٣]

وقول النّابغة:

قالــت ألا لَيْتَمــا هــذا الحَمــامُ لَنــا إلــى حَمامَتِنــا **أو نِصْــفُهُ فَقَــدِ**[٥٤]

فقالوا بمجيء (أو) بمعنى (الواو) وبمعنى (بل)[٥٥]، وبذلك فقد استدلّ الكوفيّون برواية تخالف مذهب الأنباري[٥٦]؛ فطعن في متن الشّاهدين بعدم التّسليم في صحّة روايتهما، وذكر أنّ الرّواية في البيت الأوّل **(أم أنتِ في العين أملحُ)**[٥٧]، واستند إلى التّسليم الاشتراطي ليزيد الطّعن في متن الشّاهد؛ ويردّ حجّة الكوفيين، قائلًا: "ولئنّ سلّمنا أنّ الرّواية (أو) فلا حجّة لهم فيه"[٥٨]؛ مستندًا إلى أصل الوضع، فالأصل يقضي استعمال (أو) للشّك الّتي تخالف أصل وضع (بل) الّتي عوّل عليها الشّعراء ليخرجوا الكلام الصّحيح مُخرج ما يشكّ فيه حتّى في حال انتفاء الشّكّ أو الشّبهة، ليزداد تأكيدًا وفق ما هو معروف في صنعة الشّعر بتجاهل العارف، كما في قول الشّاعر [البسيط][٥٩]:

بــالله يــا ظَبْيَــاتِ القــاعِ قُلْــنَ لَنــا ليلاي منكنّ **أَم ليلى مِن البَشَرِ**[٦٠]

وطعن في متن الشّاهد الثّاني وهو **(إلى حَمامَتِنا أو نِصْفُهُ فَقَدِ)**[٦١]؛ مبيّنًا أنّ الرّواية الصّحيحة (بالواو)[٦٢]، فلا حجّة للكوفيين فيه، ولم يقف عند هذا الحد، بل تماشى معهم مستندًا إلى التّسليم الاشتراطي الّذي يعدّ من أهم طرق استمالة الخصم على الاعتراف بصحّة النّتيجة المسلَّم بها ضدّه[٦٣]، بأنّه على افتراض أنّ الرّواية باستعمال (أو) صحيحة، فإنّها لا تنهض حجّة أيضًا؛ لأنّه حينئذ يحمل على التّقدير فيه، أي: ليتما هذا الحمام أو هو ونصفه، بحذف المعطوف عليه وحرف العطف؛ حملًا على قوله تعالى:

﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ﴾ [البقرة: ٦٠] أي: فضرب فانفجرت، وقول الشّاعر [الطويل]:

ألا فالبَثا شَهرَينِ **أَو نِصْفَ ثالِثِ**[٦٤]

على تقدير: شهرين أو شهرين ونصف ثالث، وذلك أنّه لا يُقال: لبثت نصف ثالث، ما يعني أنّ (أو) تبقى على أصلها عندما يحذف المعطوف عليه وجوبًا[٦٥]، وبذلك فإنّ استدلال الكوفيين لا يستقيم فيه الشّاهد دليلًا على مذهبهم، ولا ينهض لهم به حجّة، ويمكن صوغ المقدّمات والنّتائج بحسب الصّياغة الشّرطية كما يأتي:

إنْ سلّمنا بأنّ رواية البيت بـ (أو)---- مقدّمة كبرى

و (أو) في البيت لها أكثر من (معنى)---- مقدّمة صغرى

إذن

(أو) في البيت لا يمكن قصرها على معنى معيّن----النّتيجة

فوجود علم الشّرط (إنْ) يمكن أن يضيف مقدّمة صغرى أخرى؛ فيصير الاستدلال المنطقيّ على النّحو الآتي:

إنْ سلّمنا بأنّ رواية البيت بـ (أو)---- مقدّمة كبرى

و (أو) في البيت لها أكثر من (معنى)---- مقدّمة صغرى

إذن، (أو) في البيت لا يمكن قصرها على معنى معين

ولا نسلّم بأنّ (أو) في البيت بمعنى (بل)

إذن

(أو) (؟)---- النّتيجة

فالنّتيجة (عدميّة)؛ لأنّ الشّرط لم يتحقّق جوابه، وهو من حقّ الطّرف الآخر؛ ولو سُلّم بذلك فسيَلزم عنه التّسليم بأنّ (أو) بمعنى (بل)، وهو تناقض؛ ذلك أنّ (أو) في البيت تتضمّن احتماليّة المعنى الّذي يرجّحه السّياق.

وممّا يجعل استدلال الكوفيين بعيدًا عن المقدّمات وهذه النّتيجة ما ذكره الأنباريّ بأنّ (أو) في البيت تعني الشّكّ على ما جرت عليه في عرف الشّعراء واستقرّت عليه معانيهم وأساليب تعبيرهم، وهذا النّمط معروف بـ(تجاهل العارف) في إشارة منه أنّ الكوفيين ما كان ينبغي لهم أن يجهلوا ذلك أو أن يغيب عنهم؛ فاستدلال البصريين على أنّ (أو) في البيت بمعنى الشّكّ إنّما هو استدلال صحيح سليم لا يقدح به اعتراض الكوفيين؛ لأنّ ما ذكره الأخيرون لا ينهض عليه حجّة.

٢-**التّقدير**: بأنّ يصلح جريان التّقدير على الدّليل، واتّخذ أبو البركات الأنباري منه وسيلة يسوّغ فيها لنفسه الطّعن في المتن؛ بوصفه تقنية سجاليّة عند الرّغبة في الممايزة بين التّوكيد والنّفي في المبارزة الكلاميّة في المقدّمات المتعارضة، بحيث يدحض أطروحة الخصم(٦٦)، ويمثّل ذلك الخلاف في **المسألة (٣٦): تقديم حرف الاستثناء في أوّل الكلام**: فقد أجاز الكوفيّون تصدّر حرف الاستثناء الكلام نحو: إلّا طعامَكَ ما أكلَ زيدٌ، ونصّ الكسائي عليه، وبه قال الزّجّاج في بعض المواضع، ومنع البصريّون ذلك(٦٧).

واحتجّ البصريّون بأنّ ذلك يؤدّي إلى إعمال ما بعد الحرف بما قبله وهو محال، و(إلّا) حرف كحرف الاستفهام فكما لا يعمل حرف الاستفهام بما بعده وكذلك (إلّا)، واحتجّ البصريّون أيضًا بأنّ الاستثناء يضارع البدل في نحو: ما قام أحد إلّا زيدًا، وإلّا زيدٌ؛ بحجّة أنّ المعنى واحد، ولمّا ضارع الاستثناء البدلَ امتنع تقديم حرف الاستثناء كما امتنع تقديم البدل على المبدل منه.

وردّ الكوفيّون عليهم بأنّ ذلك يوجب منع تقديم المستثنى منه قياسًا على منع تقديم البدل على المبدل منه[٦٨]، واحتجّوا على صحّة توجّههم بالنّقل، فقد ورد في الشّعر، ومنه قول الشّاعر [الرّجز][٦٩]:

وبَلْـــدَةٍ لـــيس بهـــا طُـــورِيٌّ ولا خَـــلَا الجـــنَّ بهـــا إِنْسِـــيُّ[٧٠]

لم يسلّم الأنباري للكوفيين احتجاجهم بالنّقل لتسويغ جواز القول بمجيء الاستثناء في أوّل الكلام بالطّعن في رواية الشّاهد، مبيّنًا أنّ الشّاهد فيه تقدير، فحذف (إنسيًا) وأضمر المستثنى منه، والمظهر يفسّر ما أضمر، وتقديره: وبلدة ليس بها طوريٌّ ولا إنسيٌّ خلا الجن، ويجوز أن يكون تقديره: ولا بها إنسيّ خلا الجنّ، فتكون (بها) في الشّاهد مقدّرة بعد (لا)، ما يوجب تقديم المستثنى للضّرورة[٧١].

**٣- المشاركة في الدّليل: بأن يصلح الدّليل الّذي يستند إليه الخصم،** فيستدلّ الخصم على رأيه في مسألة ما بالدّليل نفسه الّذي استدلّ به خصمه على رأيه المناقض للرّأي الأوّل؛ فيوجّه دقّة الكلام بما يخدم مذهبه، وكأنّه نوع من أسلوب الحكيم البديعي؛ إذ يأخذ الخصم دليل خصمه ويُظهر أنّ خصمه لم يفهم الدّليل حقّ الفهم، ولا يخفى ما في ذلك من التّورّك على الأدلّة، وعدم نهوضه حجّة تفحم الخصم وتبرز ضعف مذهبه[٧٢].

ومن تطبيقاته في (الإنصاف) الخلاف في **المسألة (٢٨): القول في أصل الاشتقاق: الفعل أو المصدر:** فقال الكوفيّون بأنّ المصدر مشتق من الفعل وفرعٌ عليه، نحو: ضَرَب ضَرْبًا وقامَ قيامًا، وقال البصريّون بأنّ الفعل مشتق من المصدر[٧٣].

واحتجّ البصريّون على كون المصدر أصلًا للفعل أنّه تسمّى مصدرًا، والمصدر موضع صدور الإبل؛ فإنْ لم يصدر عنه الفعل، لما تسمّى بذلك الاسم، فيردّ عليهم الكوفيّون بأنّ هذا دليلهم على أنّ الفعل أصل للمصدر؛ فقد سمِّي مصدرًا لصدوره عن الفعل كما قالوا: مَطْعم: أي مطعوم، ومَشْرب:

بمعنى مشروب، ومَرْكب بمعنى: مركوب؛ فهو مصدر يراد به اسم المفعول على حد قولهم: (صيد) ويريدون مَصيدًا[٧٤]، وهو مذهب ابن السّراج (ت٣١٦)[٧٥] والسّيرافي[٧٦] وابن الورّاق (ت٣٨١)[٧٧] وابن جني[٧٨].

ومذهب الفرّاء أنّ المصدر مشتق من الفعل، بحيث يقوم كلّ موضع مشتق من فعل مقام الفعل، كما في قول العرب: طَلَعَت الشّمسُ مَطْلَعًا وغَرَبت مَغْرِبا، فجعلوهما خلفًا من المصدر وهما اسمان[٧٩]، وذكر الزّجاجي (ت٣٣٧) رأي أبي بكر الأنباري في كون المصدر المكان الّذي يصدر عنه، كقول العرب: مصدر الإبل وما أشبهه، مصدر الأمر والرّأي تشبيها، والمصدر كقول العرب: ضرب زيد ضربًا ومضربًا وقام قيامًا ومقامًا وما أشبهه، والمفعل يكون مكانًا ومصدرًا، ثمّ استنكر قول الفرّاء بأنّ المصدر مصدر الفعل وتساءل عن القياس الّذي جعله بمعنى الفاعل، وقد صح أنه يكون مفعولاً به بمعنى مصدر أو مكان، وعن إمكان وجود مفعل بمعنى الفاعل في كلام العرب، فيكون المصدر ملحقا به؟ فبيّن له أبو بكر الأنباريّ بأنّه عند الفّراء بمعنى مفعول، كأنّه أُصدر عن الفعل، لا صدر عنه، فهو بمعنى مفعول، كما قال العرب "هذا مَرْكَب فارِه"، ومعناه: مركوب فاره، و"مَشْرَب عَذْب"، ومعناه: مشروب عذب، ثمّ بيّن أنّ وجه الخلاف اجتماع النّحويين كلّهم على كون المفعل بمعنى المصدر والمكان، فالمأكل بمعنى: الأكل والمكان، والمشرب بمعنى الشّرب والمكان، ومنه قيل: رجل مَقْنع: أي مقنوع به، لكن ليس في كلام العرب مَفعَل للمفعول به، فليس فيه مَكرَم بمعنى مُكرَم، ولا مَعطى بمعنى مُعطى، ولا مَفْعَل بمعنى مُفْعَل، بل يأتي المَفْعَل بمعنى المفعول[٨٠].

استعمل الكوفيّون تقنية عدم التّسليم الحجاجيّة، فلم يسلّموا للبصريين قولهم بأنّ المصدر سمّي مصدرًا لصدور الفعل عنه، بل لأنّه مصدور عن الفعل[٨١].

أمّا الأنباري فأبدى رضاه عن دليل البصريين ودعّم استدلالهم وأبطل

حجّة الكوفيين بإرادة المفعول لا الموضِع في نحو: مركب فاره، ومشروب عذب؛ بأنّ الألفاظ إذا أمكن حملها على ظاهرها فلا يجوز العدول بها عنه، والظّاهر يوجب أن يكون المصدر للموضع لا للمفعول، فوجب حمله عليه، ويجوز في مركب فاره، ومشروب عذب أن يكون المراد موضع الرّكوب وموضع الشّرب وإليه نُسب الفَراهة والعُذوبة للمجاورة، واستدلّ بالنّقل من ذلك: قول العرب: "جرى النّهرُ"، والنّهرُ لا يجري، إنّما الماء فيه يجري، وقوله تعالى: ﴿تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [البقرة: ٢٥]، فأضاف الفعل إليها للمجاورة بينهما(٨٢)، ويمكن صوغ ردّ الكوفيين بعدم التّسليم باحتجاج البصريين بالآتي:

المفعل بمعنى المصدر والمكان---- مقدّمة كبرى

المصدر موضع صدور الإبل ---- مقدّمة صغرى

يُراد بالمصدر اسم المفعول---- مقدّمة صغرى

إذن

الفعل أصل المصدر ---- النّتيجة

٤- **عدم النّظير:** من الأدلّة الّتي تستند إلى النقل، ويعني: عدم وجود أمثلة أخرى ينطبق عليها الحكم الّذي يريد البرهنة على ثبوته أو نفيه.

والمثال يفارق النّظير في ضرورة أن يكون المثال جزءًا من جزئيّات الدّليل، والنّظير يكون مشاركًا للدّليل في المراد منه؛ إذ المثال روحاني يدرك بالحواس والعقل، والنّظير طَبَعي يوجد في آلات الحواس، غير أنّه يجوز إطلاق النّظير على المثال مسامحة، وذلك عندما يُقابل بالمثال بأن يقال: هذا نظير له لا مثال له، فلا يراد به المثال بل يراد به الشّبيه له(٨٣)، ويُحتاج إليه عند انعدام الدّليل؛ فإذا وُجد الدّليل فلا يُحتاج إلى إيجاد النّظير؛ لأنّ مرتبة النّظير تأتي بعد قيام الدّليل للأنس به(٨٤).

ويعدّ من الأدلّة المعتبرة عند الأنباري وغيره من النّحويين برغم أنّ صاحب الإنصاف لم يتناوله في كتابيه (الإغراب ولمع الأدلة)، لكنّ ابن جنّي ذكره، وهو كثير في لغة العرب ويكون دليلًا على النّفي لا الإثبات، وبه استدلّ المازني (ت٢٤٩) على ادّعاء بعضهم أنّ السين وسوف ترفعان الفعل المضارع، بأنّ لا نظير لعامل في الفعل دخل عليه اللام والسّين، واستدلّ على نفي ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ [الضحى:٥][٨٥].

لكنّه ورد في الإنصاف بما يفيد أنّه دليل معتبر؛ فقد فنّد الأنباري في الخلاف **في المسألة (١)** احتجاج الكوفيين بأنّ **الاسم مشتق من (الوسم)؛ مبيّنًا أنّ اشتقاقه من (السّمو)**؛ لأنّ الهمزة في (اسم) للتّعويض في أول الكلمة، وتقع همزة التّعويض للدّلالة حذف (اللام) لا (الفاء)؛ فالقياس فيما حذف لامه أن يعوّض بالهمزة في أوّله وفيما حذفت فاؤه أن يعوّض بالهاء في آخره (عِدَة)، ولا يوجد في كلام العرب ما حذف لامه وعوّض عنه بالهاء في آخره؛ فحمله على ما له نظير أولى من حمله على ما ليس له نظير[٨٦].

ويتجلّى عدم التّسليم بالاستدلال بعدم النّظير عند الأنباري في **الخلاف في المسألة (٨٥): عامل الرّفع في الاسم المرفوع بعد (إنْ) الشّرطيّة:** فقال الكوفيّون برفع الاسم المتّقدم في مثل: (إنْ زيدٌ أتاني آتِهِ) بالفعل المذكور، في حين قال البصريّون برفعه بتقدير فعل يفسّره المذكور، وقال الأخفش (ت٢١٥) برفعه بالابتداء، واحتجّ **البصريّون** بارتفاعه بتقدير فعل؛ لعدم جواز الفصل بين حرف الجزم وبين الفعل باسم لم يعمل فيه ذلك الفعل، ولا يجوز القول بعمل الفعل فيه؛ لعدم جواز تقديم ما يرتفع بالفعل عليه، في حين سوّغ **الكوفيّون** بجواز تقديم المرفوع مع (إنْ) خاصّة وأن تعمل في فعل الشّرط مع الفصل؛ بكونها أصل باب الجزاء، وقوّتها أجازت تقديم المرفوع معها، وأنّ ارتفاعه بالعائد لأنّ المَكني المرفوع في الفعل هو الاسم الأوّل، فينبغي أن

يرتفع به كما في قول العرب: "جاءني الظّريف زيد"، ورفعه ينفي افتقاره إلى فعل مقدّر(٨٧).

ردّ الأنباري على احتجاج الكوفيين بالتّسليم لهم في كونها أمّ الباب والأصل في الجزاء، لكنّه لا يسلّم بأنّ ذلك يسوّغ تقدّم المرفوع عليها؛ لأنّه يؤدّي إلى تقدّم ما يرتفع بالفعل عليه، ويفضي إلى **ما لا نظير له في كلام العرب**، فوجب أن يرتفع بتقدير فعل(٨٨)، وكذلك قال السّيرافي (ت٣٦٧) وابن يعيش (ت٦٤٣) بضرورة تقدير فعل ناصب أو رافع، ومثّلا بشواهد من القرآن الكريم والشّعر، منها: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ [التوبة:٦]، على معنى: وإنْ استجارك أحدٌ من المشركين استجارك، وكما في قول النّمر بن تَولَب [الكامل]:

لا تَجْزَعِي إنْ **مُنْفِسًا أَهْلَكْتُه** وإذا هلكتُ فعِنْدَ ذلك فاجْزَعِي(٨٩)

بنصب (منفسًا) بإضمار الفعل المقّدر: (إن أهلكتُ مَنْفِسًا أهلكتُه) ثمّ بيّن جواز رفع (منفس)، على تقديرِ (إنْ هَلَكَ منفسٌ)(٩٠).

إنّ ردّ المذهب والطّعن في الأدلّة شريعة علماء الكلام؛ إذ وجدوا فيه طريقًا للطّعن في إيمان العوام من المسلمين، فضيّقوا رحمة الله الواسعة على عباده لنصرة المذهب؛ فجعلوا الجّنة وقفًا على فئة يسيرة من المتكلّمين ثمّ جهلوا ما تواتر من السّنّة، وبنوا اعتقادهم على الأدلّة المجرّدة والتّقسيمات المرتّبة الّتي نأت بهم عن الإنصاف(٩١)، "فمحلّ الغلط ترك التّأويل في محلّ وجوبه، وعلى هذا ترى تناقض أكثر أقيسة المتقدّمين، فإنّهم ألّفوها من مقدّمات مسلَّمة لأجل الشّهرة أو لتواضع المتعصّبين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان، ومن غير كونها أوليّة واجبة التّسليم"(٩٢)، ولا يجوز إسقاطه على مسائل النّحو كافّة بالاحتكام إلى منطق العقل –في المجمل–أو منطق النّقل الّذي يستميل السّامع بالتّأثير في توجّهه إلى تصديق قوله المستمد من اعترافات الخصم بغية تكذيبه، فإنّ نظرة فيما نقله الأنباري كفيلة بإقناع

السّامع بمذهبه؛ غير أنّ البحث في الثّابت عن العرب في اعتراضاته يثبت اتّجاهه أحيانًا إلى توجيه الشّاهد بحيث يوافق تصوّره.

**ثانيًا: عدم التّسليم بالمقيس:** يكون بمعارضة المقيس وفق طرائق تستند إلى أسس عقليّة ترتكز إلى الجدل والحوار والوصول إلى النّتائج من الفرضيّات(٩٣)، ذلك أنّ النّتائج تستقي مقدّماتها من اعترافات الخصم، ويكون الاعتراض على المقيس من وجوه، هي:

١- **فساد الاعتبار:** الاستناد إلى القياس في مواجهة النّص المسموع عن العرب، عندما يوضع القياس في مواجهة النّقل، هنا تتجلّى النّزعة الوصفيّة عند الأنباري الّذي لا يقدّم شيئًا على الاعتداد بكلام العرب، فهو الحجّة والدّليل الذي يجب الأخذ به؛ لأنّ كلامهم هو اللّغة نفسها، وما عمل القياس إلّا عندما يعدم السّماع(٩٤).

ومن الأمثلة على ذلك **الخلاف في المسألة (٧٠): منع صرف ما ينصرف في ضرورة الشّعر**، فقد أجاز الكوفيّون ترك صرف ما ينصرف في ضرورة الشّعر، وكذلك قال أبو الحسن الأخفش والفارسيّ وابن برهان (ت٤٥٦)، واستدلّوا بكثرته في أشعار العرب(٩٥)، ولم يجز البصريّون ترك صرف ما ينصرف في إلّا في الضّرورة الشّعريّة؛ مستندين إلى كون الأصل في الاسم الصّرف، وفي منع صرفه عدول عن أصله؛ فوجب منع ذلك قياسًا على مدّ المقصور، واستدلّوا على المنع بأنّ عندما جاز حذف الواو المتحرّكة للضّرورة فإنّ حذف التّنوين السّاكن كان أولى، وأنّ الأصل في الأسماء الصّرف وجواز ترك ما ينصرف يؤدّي إلى ردّه عن الأصل إلى غير أصل، فيلتبس ما ينصرف بما لا ينصرف، واستدلّوا بقول الشّاعر بحذف الواو في قول الشّاعر [الطّويل]:

**فبَيْنــاهُ** يَشْـرِي رحْلَـه قـالَ قائـلٌ(٩٦)

بأنّه لا يؤدّي إلى الالتباس بعكس حذف التّنوين(٩٧)، وهو مذهب

سيبويه[٩٨]، وكذلك قال السّيرافي الّذي ذكر استدلال ابن السّراج في جواز حذف الواو مستدلًا بالشّاهد الشّعري، محتجًا بأنّه لمّا جاز حذف الواو –وهو حرف متحرّك من أصل الكلمة– فإنّ حذف التنوين الّذي هو زائد للضّرورة أولى، وبرغم إقراره بوجاهة استدلال ابن السّراج، لكنّه يرى أنّ حذف التنوين أقبح من حذف الواو بالنّظر إلى القيمة الدّلاليّة للتّنوين في كونه يفرّق بين ما ينصرف وما لا ينصرف، ويؤدّي سقوطه إلى اللّبس وإلحاقه بغير بابه، في حين ليس من ذلك شيء في حذف الواو[٩٩].

وما أورده ابن السّراج في كتابه منقول عن أبي العبّاس المبرّد(ت٢٨٥)[١٠٠] وتابعه فيه ابن جني[١٠١] في القول بأنّ الصّرف هو الأصل، فإذا اضطر الشّاعر عاد إليه وليس له ترك الأصل إلى الفرع، فالضّرورة لا تجوّز اللّحن، بل تردّ الأسماء إلى أصولها قبل دخول العلّة، كما في (رادّ) عند الاضطرار يفكّ الإدغام (رادد)؛ لأنّه فاعل في وزن ضارب.

لم يسلّم الأنباري بهذا القياس لورود السّماع؛ فقال: "والّذي أذهب إليه في هذه المسألة مذهب الكوفيين؛ لكثرة النّقل الّذي خرج عن حكم الشّذوذ، لا لقوّته في القياس"[١٠٢]، وأبطل استدلال البصريين ولم يسلّم لهم بأنّ حذف الواو من (هُو) في الشّاهد لا يؤدّي إلى الالتباس؛ مبيّنًا أنّ الواو أصليّة عند البصريين لا زائدة؛ وقاس ذلك على قول العرب: "غزا هُو"؛ فيصير توكيدًا للضّمير المرفوع بأنّه فاعل، فإذا حذفت الواو التبست بالهاء ضمير المنصوب المفعول في غزاهُ، فيجوز عدم مطل حركتها[١٠٣].

وهو موقف يثمّن لأبي البركات الّذي تحلّى بالموضوعيّة وخالف مذهبه؛ معلنًا أنّ لا معنى للقياس والاستناد إلى الأدلة المنطقيّة والحجج العقليّة أمام السّماع من أبناء اللّغة ولا يمكن وصم استعمالهم بالشّذوذ تمسكًا بما هو خارج عن اللّغة وطبيعتها، لكن مسألة الكثرة هذه مسألة نسبيّة، وكنّا نتمنّى أن يكون لها معيار في نظر النّحويين.

السّؤال الذي يسترعي الانتباه في هذه المسألة: هل ثمّة فارق بين كثرة

الاستعمال والسّماع؟ وما العلاقة بينهما؟

يجيبنا سيبويه عن ذلك بأنّ كليهما دليل من أدلّة اللّغة، غير أنّ كثرة الاستعمال إنّما يجري الاستناد إليه عند الاحتجاج لما يرد من ظواهر مخالفة للأصل والقياس، وكثرة الاستعمال يعتمد عليها النّحويّون في تقييد بعض الضّوابط والأحكام النّحويّة، في حين أنّ السّماع أو النّقل يمثّل أصلًا من أصول اللّغة ودليلًا يستندون إليه في إثبات القاعدة النّحوية، ومن هنا يمكن القول بأنّ السّماع يكون لإثبات الحكم، وكثرة الاستعمال لإثبات نقيضه أو مخالفه[١٠٤]، وقد أشاد الأنباري في إنصافه بكثرة الاستعمال كونها تسوّغ ما يَرِد عن العرب من ظواهر على خلاف الأصل؛ كما هو الحال في الحذف الّذي هو فرع عن الذّكر وأنّه ساغ في كلامهم وجاز بمواضع كثيرة استنادًا إلى كثرة الاستعمال[١٠٥]، ويمكن صوغ المسألة وفق المقدّمات المنطقيّة على النّحو الآتي:

السّماع أصل اللّغات وهو سابق على القياس

إذا حضر السّماع، بطل القياس

السّماع يشهد بجواز ترك ما ينصرف في ضرورة الشّعر

ترك صرف ما ينصرف في ضرورة الشّعر لا يوجب لبسًا

إذن

يجوز ترك ما ينصرف في ضرورة الشّعر

٢-**فساد الوضع:** التّعليق على العلّة بما هو خلاف المُقْتضى[١٠٦]: أي أن يكون التّعليل حاملًا بين طيّاته التّناقض؛ كأن يعلّل الكوفي تركيب (كم) بأنّ أصلها (ما) زيدت عليها (الكاف)، بحجّة أنّ العرب قد تصل الحرف في أوّله وآخره، نحو: هذا وهذاك في أوّله، وقوله تعالى: ﴿إِمَّا تُرِيَنِّي مَا

يُوعَدُونَ﴾ [المؤمنون: ٩٣] في آخره، والأصل أن يقال: (كما مالُك) في (كم مالُك)، غير أنّ جريانها على الألسنة أدّى إلى حذف ألفها الأخيرة وتسكين ميمها كما فعلوا في (لِمَ)، فقالوا بأنّ أصلها (ما) زيدت عليها اللام فصارتا كلمة واحدة، وحذفت الألف لذيوعها في الاستعمال ثمّ سكّنت ميمها، فقالوا: (لِمْ) فعلتَ كذا؟ واستدلّوا كذلك بالقول بزيادة الكاف في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١][١٠٧].

واتّجه البصريّون إلى القول بأنّها مفردة؛ بالاستناد إلى كون الإفراد هو الأصل والتّركيب فرع، والتّمسك بالأصل يخرج صاحبه عن المطالبة بالدّليل[١٠٨].

ذكر المرادي (ت٧٤٩) أنّ (كم) تجيء لعدد مُبهم الجنس والمقدار وليست مركّبة كما ادّعى الكسائي والفرّاء، فهي عندهما مركّبة من (كاف التّشبيه) و(ما) الاستفهاميّة الّتي محذوفة الألف ساكنة الميم؛ لكثرة الاستعمال[١٠٩].

وعند الزّجاج (الكاف) مؤكّدة بمعنى: ليس مِثْلَه شيءٌ، ولا يجوز أن يقال: المعنى مثلَ مثلِه شيء؛ لأنّ في هذا إثبات المثل لله تعالى[١١٠]، أمّا الواحدي (ت٤٦٨) فذكر بأنّ ادّعاء الكسائي بزيادة الألف في (كم) غلط منه عند البصريين، واستند في تبرير تصوّره إلى كينونة (كم) الّتي تخالف (ما) في اللّفظ والمعنى، فكما يجب بقاء الفتحة لتدلّ على الألف بقيت في (لِمَ)، ومن حيث المعنى فليس لكاف التّشبيه في (كم) معنى، ولا مشابهة بينهما؛ لأنّ (كم) تفيد السّؤال عن العدد وتفيد (ما) السّؤال عن الجنس، لكنّه قال بزيادة الكاف كونه حرفًا، والزّيادة في الحروف كثيرة، واستدلّ بكثرتها في النّقل من الشّعر[١١١].

وهنا انبرى الأنباري لتفنيد استدلال الكوفيين بعدم التّسليم بزيادة الكاف، ووصفها بالدّعوى المجرّدة من الدّليل والمعنى، ولم يسلّم باستدلالهم بأنّ (لِم)

يجوز إسكان ميمها في جريان الكلام بل في الضّرورة[١١٢]، وردّ استدلالهم بعدم التّسليم لهم بزيادة الكاف في قوله تعالى وأخذ يتأوّلها؛ بأنّ (مثله) في الآية الكريمة بمعنى (هو) فكأنّه قال: ليس (ك) هو شيء، بدليل أنّ المِثْل في كلام العرب يُطلق ويراد به: ذات الشّيء، لذلك فيقول العرب: "مِثلي لا يَفعل هذا": أي (أنا لا أفعل ذلك)، وهو ما تؤيّده الشّواهد الشّعريّة[١١٣]؛ لأنّ علّة الإفراد تكون أبين وأظهر في الأصل، **فتمسّك الأنباري –مؤيّدًا البصريين– بالقاعدة الكليّة الّتي تنطلق من أصل وضع الحرف**، في حين حاول الكوفيّون وضع قاعدة تتضمّن شروط صوغ (كم) على مثال (لم) وغيرها، فيجوز أن تكون (كم) مركّبة على مذهبهم، ويمكن صوغ المسألة وفق المقدّمات المنطقيّة على النّحو الآتي:

الإفراد أصل في (كم) والتّركيب فرع----مقدّمة كبرى

علّة الإفراد أبين وأظهر في الأصل----مقدّمة صغرى

التّمسّك بالأصل يخرج صاحبه عن المطالبة بالدّليل--مقدّمة صغرى

إذن

(كم) مفردة ولا يجوز القول بتركيبها---- نتيجة

**٣–القول بالموجب للحكم:** التّسليم للمستدل بما اتّخذه موجبًا للحكم من العلّة مع استبقاء الخلاف، ومتى توجّه كان المستدّل منقطعًا، فإذا توجّه في بعض الصّور مع عموم العلّة لم يعد منقطعًا، كاستدلال البصري على جواز تقديم الحال على عاملها الفعل المتصرّف وصاحبها اسم ظاهر، نحو: راكبًا جاء زيد، ويعلّل البصري ذلك بأنّ أصل المسألة تقديم معمول الفعل المتصرّف، وهو ثابت في الحال وغيره، طالما أنّ المسألة تدور في فُلْك تصرّف العامل، حينئذ يجيب الكوفي بأنّي أقول بموجبه؛ إذ يجوز أن تتقدّم الحال إذا كان صاحبها مضمرًا[١١٤].

ويتجلّى القول بالموجب في **المسألة (٨٩): القول في (إنْ) الواقعة بعد (ما) أنافية أم زائدة؟**، فقال **الكوفيّون** بأنّ (إنْ) إذا وقعت بعد (ما)، تكون مؤكّدة في مثل: (ما إنْ زيد قائم)؛ لأنّها تكون بمعنى (ما) واحتجوّا بكثرة النّقل من القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿إِنِ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ﴾ [الملك: ٢٠] أي: ما الكافرون إلّا في غرور، وقوله تعالى: ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ﴾ [يس: ١٥] أي: ما أنتم، وقوله تعالى: ﴿بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٩٣] أي: ما كنتم مؤمنين، وقال **البصريّون** بأنّها زائدة؛ لأنّ دخولها كخروجها؛ إذ لا فرق بين: ما (إنْ زيد قائم)، و(ما زيد قائم)، فنزلت منزلة (من) بعد النّفي كما في قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [لأعراف: ٥٩] أي ما لكم إله غيره(١١٥).

ويبدو لنا أنّ الخلاف في هذه المسألة ينبعث من أصل عمل (إنْ) الّتي تجيء على ضربين: كافّة وغير كافّة، فتكون كافّة بعد (ما) الحجازيّة، وغير كافّة في مواضع أربعة، هي: بعد ما الموصولة الاسميّة في مثل: "ما إنْ لا يراه"، وبعد ما المصدريّة في مثل: "ما إنْ رأيتَه"، وبعد (ألا) الاستفتاحيّة في مثل: (ألا إنْ سرى ليلي)، وقبل مدّة الإنكار في مثل: أن يجيب أحدهم: "أأنا إنيه" إجابة عن سؤال: أتخرج إنْ أخصبت البادية؟ يريد خلاف الخروج(١١٦).

والأنباري في هذه المسألة يسلّم **للكوفيين مستندًا إلى القول بالموجب** قائلًا: "أمّا قولهم أنّها تكون بمعنى (ما) قلنا: نسلّم أنّها تكون بمعنى (ما) في موضع ما، فأمّا ما احتجّوا به **فأكثره نقول بموجبه**؛ إذ لا نمنع أن تقع في بعض المواضع بمعنى(ما)"(١١٧)، لكنّه لم يسلّم باحتجاجهم ببعض الآيات الكريمة كقوله تعالى: ﴿بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾؛ مبيّنًا أنّ (إنْ) هنا شرطيّة(١١٨)؛ إذ يمكن أن يجيء الشّرط مع الجزم بعدم وقوعه لإقامة الحجّة بقياس بيّن(١١٩)، ويمكن صوغ المسألة على النّحو الآتي:

تثبت الشّواهد مجيء (إنْ) بمعنى (ما) في مواضع معيّنة -- مقدّمة

وتجيء (إنْ) شرطيّة ) في مواضع معيّنة---- مقدّمة صغرى

إذن

نسلّم بمجيء (إنْ) بمعنى (ما) لأنّا نقول بموجبه---- نتيجة

وهنا يجد الكوفي نفسه منقطعًا بأن يقرّ ببعض صور المسألة مع بقاء الخلاف.

٤- **النّقض:** وجود العلّة دون حكم بالنّسبة لمن يرى عدم تخصيص العلّة[١٢٠]، كما في بناء حذامِ وقطامِ ورِقاش لاجتماع ثلاث علل، هي: التّعريف والتّأنيث والعدل عن حاذمة وفاطمة وراقشة، وهو ينتقض بعدم بناء (أذربيجان) على الرّغم من تزاحم أكثر من ثلاث علل[١٢١].

ويكون الجواب عن النّقض بمنع مسألة النّقض عند وجود المنع فيها، أو بدفع النّقض باللّفظ أو بمعنى اللّفظ، ويمثّل الدّفع باللّفظ: حدّ المبتدأ بأنّه "كلّ اسم عرّيته من العوامل اللّفظيّة لفظًا وتقديرًا"، فيردّ بأنّ هذا ينتقض بقول العرب: "إذا زيدٌ جاءني أكرمته"، فـ(زيد) اسم تعرّى من العوامل اللّفظيّة ومع ذلك لا يقال بأنّه مبتدأ، فيردّ بأنّه ذكر في الحدّ ما يدفع النّقض بـ (لفظًا وتقديرًا)، فإنْ تعرّى لفظًا فلم يتعرّ تقديرًا وحذف لدلالة اللّفظ عليه: (إذا جاءني زيدٌ جاءني)، ويمثّل الدّفع بمعنى اللّفظ ارتفاع (يكتبُ) في نحو: مررتُ برجل يكتب؛ لقيامه مقام الاسم (كاتب)، وهو ينتقض بقول العرب: "مررتُ برجل كَتَبَ"، فهو (فعل) قام مقام الاسم (كاتب) وليس مرفوعًا[١٢٢]، ومن الضّروري أن يكون أحد طرفي التّناقض صحيحًا أو كاذبًا أو أكثر صدقًا من الآخر[١٢٣].

ومن أمثلة عدم التّسليم بالنّقض عند وجود المنع: **الخلاف في مسألة (٤٥): المنادى المفرد العلم، معرب أو مبني؟:** قال الكوفيّون أنّ المنادى

المفرد معرب مرفوع بغير تنوين، وقال الفرّاء بأنّه مبني على الضّم، وليس بفاعل ولا مفعول، وعند البصريين مبني على الضّم وموضعه النّصب؛ لأنّه مفعول(١٢٤).

واحتجّ الكوفيّون بأنّه لا مُعرب له يصحبه من رافع ولا ناصب ولا خافض، وهو مفعول المعنى، فلم يخفضوه لئلا يشبه المضاف ولم ينصبوه لئلا يشبه ما لا ينصرف، واختاروا الرّفع بغير تنوين للتّفريق بينه وبين المرفوع برافع صحيح، وقالوا بنصب المضاف لكثرة ما وجدوه من الكلام منصوبًا، فحملوه على وجه النّصب لكثرة استعماله مقابل غيره، واستدلّوا على كونه غير منصوب بفعل امتناع وقوع الحال معه، فلا يجوز (يا زيدُ راكبًا)، ويدلّ الحملُ بنصبه على النّعت على كونه بمنزلة المضاف وإن أفرد، كما في المثال: (يا زيدُ الظّريفَ)؛ إذ يُحمل نعتُه على الرّفع كما في (يا زيدُ الظّريفُ)(١٢٥).

واحتجّ البصريّون بأنّه في موضع نصب واستدلّوا على ذلك بأنّه يصف المنادى المفرد المضموم بالحمل على الموضع، نحو: (يا زيدُ الظّريفَ) ورفعه بالحمل على اللّفظ، نحو: (يا زيدُ الظّريفُ)، فكذلك ينصب المنادى المفرد في موضع نصب على المفعوليّة(١٢٦).

تشتمل مقدّمات هذا الاستدلال على اتّساق يحمل على لزوم قبول النّتيجة ويترتّب على مراعاة القاعدة التخلّص من التّناقض(١٢٧)، لذلك لم يسلّم الأنباري للكوفيين قولهم بامتناع الحال أن تقع معه لأجل العامل، بل يمتنع لتناقض معنى الكلام فيه، ففي القول بأنّ المثال (يا زيدُ راكبًا) على معنى الحال لكان التّقدير أنّ النّداء في حال الرّكوب، فالنّداء وقع بقوله (يا زيد)، ولا تخرجه (راكبًا) عن كونه منادى(١٢٨)، ولم يسلّم للبصريين قولهم أنّ الوصف نُصب لكون مفرده بمنزلة المضاف، بل نَصَبه لأنّ الموصوف حتّى في حال بنائه على الضّم فهو في موضع نصب لأنّه مفعول، فنُصب وصفه حملًا على الموضع كما رفع حملا على اللّفظ، ويجوز في كلام العرب حمل الوصف والعطف على الموضع(١٢٩)، ولأنّه ينتقض بقول العرب (يا أيّها

الرّجل)، فالرّجل وصف لمنادى مفرد مضموم ويمتنع النّصب فيه[١٣٠].

٥- **المعارضة (تعارض الأدلّة):** أن يعارض المستدلّ بعلّة مبتدأة[١٣١]، والاعتراض على الدّليل ينبعث من تجديد فهم الدّليل؛ فالمعرفة لا تثبت على حال، ما يجعل الاعتراض أصلًا في المشاركة في بناء المعرفة، وليس أساسًا في الافتراق فيه كما قد يتوهّم[١٣٢].

بيّن الأنباري أنّ الرّد على المعارضة يكون من خلال شيئين، **الأوّل:** إبطالها بوجه آخر من وجوه الاعتراضات، و**الثّاني:** ترجيح الدّليل بوجه من وجوه التّرجيحات[١٣٣]، ومن تطبيقات المعارضة في (الإنصاف) الخلاف في **المسألة (٦): رافع الاسم الواقع بعد الظّرف والجار والمجرور:** أجاز الكوفيّون أن يرفع الظّرف الاسم إذا تقدّم عليه، وسمّوه: المحلّ والصّفة، في مثل: "أمامك زيدٌ"، و"في الدّار عمرٌو"، وإليه ذهب أبو الحسن الأخفَش في أحَدِ قَوليه وأبو العباس محمّد بن يزيد المُبَرِّد من البصريين، ومنع البصريّون ذلك، وقالوا بأنّ الظّرف يرتفع بالابتداء[١٣٤].

واحتجّ الكوفيّون على صحّة مذهبهم بأن قالوا: إنّما الاسم ارتفع بفعل محذوف تقديره (حلَّ): أي حلّ أمامك زيد، فلمّا حذف الفعل وصار الكلام تامًّا بالظّرف غير طالب للفعل ارتفع الاسم بالظّرف[١٣٥].

وردَّ عليهم البصريّون بأنّ الاسم يرتفع ما بعده لأدائه بعامل معنويّ (معنى الابتداء) لمّا تعرّى من العوامل اللفظّية، ولا يصلح أن يكون هنا عاملًا؛ لأنّ الأصل أن يعمل الظّرف لقيامه مقام الفعل وهنا لو كان عاملًا لما جاز أن تدخل عليه العوامل، فتقول: إنّ أمامَكَ زيدًا، فلا يدخل عامل على عامل، ولو كان عاملًا لوجب أن يرفع الاسم في مثل: (بكَ زيدٌ مأخوذ)، وهو لا يجوز بالإجماع[١٣٦].

واعترض الكوفيّون على ذلك بأنّ المحلّ اجتمع فيه نصبان، نصب المحل في نفسه ونصب العامل، ففاض أحدهما إلى (زيد) ونصبه، واعترضوا

على المثال الّذي احتجّ به البصريّون: "بك زيدٌ مأخوذٌ"؛ بأنّ (بك) مع الإضافة لا يؤدّي فائدة عكس (في الدّار زيدٌ)، غير أنّ البصرّيين أبطلوا هذا الاحتجاج بأنّ ذلك يؤدّي إلى نصب الاسم من وجهين، نصب المحل في نفسه ونصب العامل، ولا يجوز أن ينصب الاسم من وجهين، **والقول بالنّصب بالظّرف لا يقول به أحد، فلا دليل عليه،** وردوا على قول الكوفيين بأنّ (إنّ بك) مع الإضافة إلى الاسم لا يؤدّي فائدة، ومثّلوا على ذلك بأنّ "ضارَبَ زيدٌ" لا يفيد، في حين (سارَ زيدٌ) يفيد، ومع ذلك فلا ينفي ذلك أن يكون كلّ منهما عاملًا كما الآخر(١٣٧).

لم يسلّم الأنباري للكوفيين واستند **إلى المعارضة بعلّة مبتدأة**؛ فلم يسلّم بأنّ موضع الفعل والظّرف في التّقديم والتّأخير؛ لأنّ الظّرف معمول الفعل، والفعل هو الخبر، وتقديم معمول الخبر لا يدلّ على أنّ الأصل في الخبر، والمبتدأ يخرج عن كونه مبتدأ بصدارته، بدليل قول العرب: عمرًا زيدٌ ضاربٌ، واستدلّ على أنّ الفعل في تقدير التّأخير والاسم في تقدير التّقديم بقول العرب: في داره زيدٌ، والقول بالاكتفاء بالظّرف يؤدّي إلى الإضمار قبل الذّكر وهذا لا يجوز، واستدل بقول العرب (في داره زيدٌ قائم)، فهو عند الكوفيين لا يرتفع زيدٌ بالظّرف بل بقائم، وعند البصريين يرتفع بالابتداء حتّى لو كان مقدّمًا على زيد، فعمل الابتداء معنويّ ولا يُلغى(١٣٨).

٦- **المنع للعلّة:** ذكر الأنباري علّة المنع وفق قسمين، هما: **المنع لعلّة الأصل والأصل لعلّة الفرع،** وبيانهما في الآتي:

- **المنع لعلّة الأصل:** عدم التّسليم بالعلّة الأصليّة الّتي تقاس عليها العلّة الفرعيّة؛ كذهاب البصريين إلى ارتفاع المضارع **للشّبه بينه وبين الاسم في الحركات والسّكنات،** وعدد الحروف، والدّلالة على الحال والاستقبال، وهو عامل معنويّ؛ فأشبه الابتداء في المبتدأ، والابتداء يوجب الرّفع في المبتدأ، فيردّ عليهم الكوفيّون: بعدم التّسليم **بأنّ** الابتداء يوجب الرّفع في الاسم المبتدأ، فقال الكوفيّون بمنع علّة الأصل؛ ولم يسلّموا بأنّ الابتداء عامل في المبتدأ،

بل قالوا بترافع المبتدأ والخبر[١٣٩].

ومن تطبيقات المنع لعلّة الأصل **الخلاف المسألة (٧٩): عامل النّصب في المضارع بعد لام التّعليل** الّذي لم يَسْلَم فيه الكوفيّون من ردّ الأنباري في مقابل ترجيح كفّة أصحابه البصريين الّذين احتجّوا بأنّ النّاصب هو (أنْ) دون اللام؛ لأنّ اللام من عوامل الأسماء ولا يجوز أن تكون من عوامل الأفعال[١٤٠].

وقال الكوفيّون بأنّ لام (كي) هي النّاصبة دون تقدير (أنْ) نحو: جئتك لتكرمني؛ لأنّ لام (كي) قامت مقامها، لذلك فهي تشتمل على معنى كي[١٤١].

وتحت عنوان (لام كي) ذكر الزّجاجي في كتابه (اللامات) هذا الخلاف بين أصحاب المدرستين؛ مبيّنًا أنّ (اللام) في كلا المذهبين تتضمّن معنى (كي)، لتفيد سبب الفعل قبلها، ذلك أنّ الحروف الّتي تنصب أفعال الاستقبال باستثناء (أن، لن، إذن) تنصبها بإضمار (أنْ)[١٤٢]، لذلك استند الأنباري في ردّه على الكوفيين بعدم التّسليم بنصب (لام كي) الفعل على الإطلاق، مرجعًا منعه إلى علّة الأصل، فقال مفسّرًا: "أمّا قولهم: إنّما قلنا إنّها هي النّاصبة؛ لأنّها قامت مقام (كي)، و(كي) تنصب، فكذلك ما قام مقامها، قلنا: **لا نسلّم** أن كي تنصب بنفسها على الإطلاق، وإنّما تنصب تارة بتقدير (أنْ)؛ لأنّها حرف جر، وتارة تنصب بنفسها، وليس حملُها على إحدى الحالين أولى من الأخرى، بل حملها عليها في الحالة الّتي تنصب الفعل فيه بتقدير (أنْ) أولى من حملها عليها في الحالة الّتي تنصب الفعل بنفسها؛ لأنّها في تلك الحالة الّتي تنصب الفعل بتقدير (أنْ) حرف جر كما أنّ اللام حرف جر، وفي الحالة الّتي تنصب الفعل بنفسها حرف نصب، وحملُ حرف الجر على حرف الجر أولى من حمل حرف الجر على حرف النّصب، فكما أنّ (كي) في هذه الحالة تنصب الفعل بتقدير (أنْ) فكذلك اللام ينبغي أن تنصبه بتقدير (أنْ)"[١٤٣].

- **المنع لعلّة الفرع:** عدم التّسليم بالعلّة الفرعيّة **الّتي تقاس عليها العلّة الأصليّة**، وهو عكس السّابق؛ كاستدلال البصريين على بناء فعل الأمر ببناء اسم فعل الأمر في مثل: دراكِ ونزالِ وتراكِ؛ لقيامه مقام فعل الأمر الّذي بني لتضمّنه معنى لام الأمر، فالكوفيّون لا يسلّمون بذلك؛ لأنّ اسم فعل الأمر عندهم بني لتضمّنه لام الأمر(١٤٤).

ومن تطبيقات ذلك في (الإنصاف) ما ذكره الأنباري معترضًا على ذهاب الكوفيين إلى إفادة لام التّعليل معنى الشّرط، وأنّها بذلك أشبهت (إنْ) الشّرطيّة؛ فيجوز أن تكون لام (كي) هي النّاصبة للفعل من غير تقدير (إنْ)(١٤٥)، فلم يسلّم لهم قائلًا: "وأمّا قولهم: إنّها تفيد معنى الشّرط، فأشبهت إنْ المخفّفة الشّرطيّة"، قلنا: **لا نسلّم** أنّها تفيد الشّرط، **وإنّما تفيد التّعليل**، ثمّ لو كان كما زعمتم لكان ينبغي أن تحمل عليها في الجزم؛ فيجزم باللام كما يجزم بـ(إنْ)؛ لأجل المشابهة الّتي بينهما"(١٤٦).

٧- **المطالبة بتصحيح العلّة:** بإثبات تأثيرها، ويتمثّل ذلك في كون العلّة مع الحكم تطرد وتنعكس؛ أي: يوجد الحكم لوجودها، ويزول لزوالها، ويكون الجواب بأمرين؛ **أحدهما: التّأثير، والآخر: شهادة الأصول**، فأمّا **التّأثير**، فكأن يذهب ذاهب إلى بناء (قبل)؛ لأنّها مقطوعة عن الإضافة، فيُسأل عن الدّليل؛ فيجيب بأنّ الدّليل هو التّأثير المتمثّل في البناء وجودًا وعدمًا مع هذه العلّة، وأمّا **شهادة الأصول**، فتتمثّل في الادّعاء بأنّ بناء (كيف) و(أين) و(متى) ناجم عن تضمّن معنى الحرف، فعندما يُسأل عن الدّليل، يجيب بشهادة الأصول أنّ تضمّن معنى الحرف موجب للبناء(١٤٧).

لم يسلّم الأنباري للكوفيين مستندًا إلى **شهادة الأصول** في الخلاف في **المسألة (٧٢): فعل الأمر معرب أو مبنيّ؟**، فقال الكوفيّون بأنّ فعل الأمر للمواجه مجزوم بتقدير لام الأمر، فنحو (اِفْعَل) معرب مجزوم، وقال البصريّون ببنائه على السّكون(١٤٨).

احتجّ البصريّون ببنائه على السّكون؛ مستندين إلى الأصل في الأفعال وهو البناء، وما أُعرب من الأفعال أو بني منها على فتح فإنّما لمشابهة (ما) بالأسماء، وليس ثمّة مشابهة بأيّ شكل بين فعل الأمر والأسماء، فالأصل فيه أن يبقى على أصله في البناء(١٤٩).

واحتجّ الكوفيّون بأنّ الأصل في الأمر للمُوَاجَهِ في مثل: (افْعَلْ: لِتَفْعَلْ)، كقولهم في الأمر للغائب (ليفْعَل)، واستدلّوا من النّقل بقوله تعالى: ﴿فَبِذَٰلِكَ فَلْتَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [يونس: ٥٨]، في قراءة من قرأ بالتّاء من أئمّة القرّاء، ومن الحديث بقوله ﷺ في الحديث: "ولتَزُرَّهُ ولو بِشَوْكَةٍ": أي زُرَّهُ، وقوله ﷺ لتأخذوا مصافّكم": أي خذوا، وهي أمثلة تثبت أنّ الأصل في الأمر باللام في مثل (لِتَفْعَل) كونه بمثابة (افْعَل)؛ إذ القياس للأمر في المواجه: لتنزل، حملا على: لينزل، وللمتكلّم: لننزل، لكنّ كثرة جريانه على الألسنة زاد من الغائب فاستثقلوا مجيء اللام فيه مع كثرة الاستعمال فحذفوها مع حرف المضارعة نزوعًا للتّخفيف، واجتلبوا للفعل إذا كان ثانيه ساكنًا همزة الوصل، وبُني لتضمّنه معنى اللاّم(١٥٠).

وهو ادّعاء ينافي القياس؛ لأنّ الجزم في الفعل نظير الجر في الاسم؛ فحرف الجر أقوى من حرف الجزم كما أنّ الاسم أقوى من الفعل، ولا يُسوّغ إعمال حرف الجر مقدّرًا إلّا شذوذًا، ولمّا امتنع في القويّ فامتناعه في الضّعيف أجدر(١٥١).

لم يسلّم الأنباري للكوفيين بأنّ الأصل في (افْعَلْ) هو (لِتَفْعَلْ)، فلا يجوز حذف اللام منه كما لا يجوز حذفه في الغائب، ولم يجز القول بحذف اللام على مذهب الكوفيين للمواجِه لجريانها في الاستعمال، فالحذف يختص بما يكثُر استعماله كما في حذف نون (يكُ) من (يكن) وكذلك لم يحذفوا نون (يصن) أو (يهن) في (لم يصن، ولم يهن)، ثمّ فنّد حجّة الكوفيين في الاستدلال بالآية الكريمة والأحاديث الشّريفة، بأنّ حرف المضارعة علّة في

إعراب المضارع، فثبوت حرف المضارعة يعني ثبوت العلّة، وبالتّالي ثبوت الحكم، و(لتفرحوا) في الآية الكريمة (ولتزُرَّهُ) و(لتأخذوا) معربة لوجود حرف المضارعة، فالأصول تشهد بأنّ زوال العلّة يزيل حكمها ما يوجب بناء الأمر ونفي إعرابه(١٥٢).

بناء على ما تقدّم، يظهر أنّ مرجعيّات التّسليم عند الأنباري مستمدّة من اعترافات الخصم وأدلّته وحججه المنطقيّة الّتي بنى عليها التّسليم وعدمه والتّسليم الاشتراطي، فكان غرضه تبكيت الخصم ثمّ إخضاعه للاعتراف بتوجّهه الفكري، ففي التّسليم قمّة الاعتراف والقطع، ومن حيث بناء المرجعيّات التّسليميّة فقد أقامها الأنباري باستنباطها من مقاييس تنتج عادة من مقدّمات ونتائج لا يمكن ردّها، فمن الطّبيعي أن يستند في تسليمه إلى براهين مؤكّدة محاولًا بيان الدّليل المضلّل بالمناقشة والحوار وهو يتساوى بذلك مع أرسطو في تبكيت السّفسطائيين، ومن ثمّ يمكن القول بأنّهما استندا إلى الاستدلال والحجج المنطقيّة، وكان التّسليم عندهما ينبثق من ينبوع المنطق، فيما تعود مرجعيّات الأنباري التّسليمية إلى أسس مستمدّة – في مجملها– من أصول الجدل الأنباري المعتمدة على الاعتراض على السّماع والقياس والقول بالأصل المستصحب.

**النّتائج والتّوصيات**

ناقشنا في هذه الدّراسة مرجعيّات التّسليم في كتاب الإنصاف، في محاولة استكشاف تأثير التّسليم بوصفه فكرة منطقيّة في مسائل الخلاف الأنباريّة، والتّأصيل للتّسليم في الفكر اللّغويّ العربيّ، ببيان مفهوم التّسليم عامّة وعند الأنباريّ على وجه الخصوص؛ وتحليل مجموعة من المسائل الّتي تفسّر فلسفة التّسليم عند الأنباريّ في كتابه، ومن ثمّ الوصول إلى مرجعيّاته، **وتوصّلنا إلى مجموعة من النّتائج**، أهمّها:

– يدلّ التّسليم على رضا أحد المتنازعين بطرح غيره من جانب معيّن أو

جوانب عديدة، مع الأخذ في الاعتبار ما جرى توجيهه لذلك الطّرح من اعتراضات المسلِّم أو غيره من أطراف النّزاع الحاضرة أو الغائبة مكانيًّا أو زمانيًّا، وهو مصطلح جدليّ فلسفيّ يجري تعاطيه في الأوساط العلميّة البحثيّة حول قضايا أو مفاهيم ناضجة أو متبلورة يتمخّض عنها تطبيقات أو تفريعات لم تنضج أو تستقرّ بعد.

– تتمثّل المرجعيّة المنطقيّة للتّسليم وعدمه والتّسليم الاشتراطي عند أبي البركات في مجموعة من أصول الجدل كان قد وضعها في كتب أخرى نظريّة غير الإنصاف، كالإغراب في جدل الإعراب، ولمع الأدلة في أصول النّحو.

– تنبثق مرجعيّات التّسليم وعدمه والتّسليم الاشتراطي من التّلاقي بين المتجادلين في بعض النّقاط، لكنّهم يختلفون فيما يتوقّف عليه هذا الشّرط الّذي يقتضي مقدّمة صغرى أخرى، تحيل النّتيجة إلى العدم، ثمّ يسوق المعترض ما يرجّح رأيه ويدعمه، فلا يملك الطّرف الآخر إلا التّسليم بتلك الحجج المنطقيّة؛ لأنّ المعترض قد سلّم له ببعض الجزئيّات الّتي تمثّل الأرضيّة الّتي يقف عليها الجميع.

– من خلال النّماذج التّطبيقيّة للتّسليم، تبيّن أنّ كتاب الإنصاف يعدّ تطبيقًا لفكر الأنباريّ الّذي يمثّل المذهب البصريّ عبر الضّوابط الّتي امتلأت بها كتبه الأخرى، لكنّ كتاب الإنصاف في حقيقته لا يمثّل إنصافًا إلّا من زاوية البصريين ورؤيتهم، وعدم وصول كتب الكوفيين إلينا أدّى إلى فقدان المرجعيّة المنطقيّة الّتي يحتكم إليها مذهبهم؛ فصار البصريّون ومنْ يمثّلونهم خصمًا وحكمًا في الوقت نفسه.

**التّوصيات:**

– إجراء دراسات موازنة بين كتب الخلاف النّحوي للوقوف على تفاصيل المرجعيّة المنطقيّة للمذاهب اللّغويّة المختلفة بعيدًا عن النّظرة الأحاديّة الّتي يمثّلها الأنباري.

– الاعتماد على مرجعيّات الأنباري في التّسليم بأشكاله في مناهج التّدريس بوصفه أسلوبًا تربويًا، لا سيّما عند تعليم النّحو للنّاشئة؛ بعقد مناظرات بين الطّلبة وإجراء الجدل والحِجاج عند طرح مسائل النّحو، ما ينمّي قدراتهم على الحوار والمناقشة والبحث في توجيه القواعد والتّرجيح بينها.

**الهوامش:**

(١) ينظر على سبيل التّمثيل: سيبويه: **الكتاب:** ١٥٨/١، ٥٥/٢، ٨٣/٣، ٣٦٤/٣، ٣٠٨/٤ وابن السّرّاج: **الأصول:** ١٨٨/١، ٢٩٩/١، ٢٧٨/٢، ٢٨٠، ٣٣٥/٣ والزّجاجي: **الإيضاح:** ص٧٣، ١٣٩ وابن الورّاق: **علل النحو:** ص١٧٠، ١٧٦، ١٧٩، ١٨٤

(٢) ينظر: ابن سيده: **العدد في اللغة:** ص٦٠

(٣) ينظر: الفارسي: **المسائل العسكريات:** ص١١٣

(٤) ينظر: ابن جني: **الخصائص:** ٥٣/١

(٥) ينظر: ابن بابشاذ: **شرح المقدّمة المُحسِبة:** ٤٣٤/٢

(٦) ينظر: ابن الشّجري: **الأمالي:** ٤٠٠/٢، ٤٠١

(٧) ينظر على سبيل التّمثيل: أرسطو: **المنطق:** التّسليم وعدمه: ٣١٥/٢، ٦٠٠، ٦٨٢، ٧٢٧/٣، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٤٣، ٧٥٣، ٧٦٨، ٨٣٣، ١٠١٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٢٣، ١٠٢٩، ١٠٣٠، والتّسليم الاشتراطي: ٩١١/٣، ٩٢٠، ٩٦٩، ٩٨١

(٨) ينظر على سبيل التّمثيل: ابن سينا: **البرهان من كتاب الشّفاء:** التّسليم وعدمه: ص١٩، ١١٢، ١١٩، ١٦٠، ١٧٩، ٢٠٥، والتّسليم الاشتراطي: ص٢٠٥، ٢٠٨

(٩) ينظر على سبيل التّمثيل: الغزالي: **تهافت الفلاسفة:** التّسليم وعدمه: ص١٩٩، ٢٢١، ٢٤٦، ٣٠٢، ١٠٤، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٩، ٢٣٠، ٢٤٣، والتّسليم الاشتراطي: ص١٢٦، ٢٣٠ والغزالي: **معيار العلم في المنطق:** التّسليم: ص١١١، ٢١٠، ٢١٧، ٢١٠، ٢١٧، ٢٤٩، والتّسليم الاشتراطي: ص١١١، ١١٢

(١٠) عند استقراء كتب أصول الفقه المتقدّمة على كتاب الإنصاف للأنباريّ نجد مصطلح التّسليم بصورة لافته؛ فقد ورد على سبيل التّمثيل عند: ابن القصّار: **عيون الأدلّة:** نسلّم ولا نسلّم ٢٨ موضعًا، ولئن سلّمنا ١٠ مواضع، وعند القاضي أبي يعلى: **التّعليقة الكبيرة:** نسلّم ١٢٨ موضعًا، ولئن سلّمنا ١٥موضعًا.

(١١) ينظر: الأنباري: **الإنصاف:** ٥/١

(١٢) ينظر: بدوي: **موسوعة الفلسفة:** ٢٤٣/٢

(١٣) ينظر: ضيف: **المدارس النحوية:** ص٢٠-٢١

(١٤) ينظر: ابن سيده: مادة **(سلم):** ٥١٢/٨، ٥١٣

(١٥) ينظر: الرّازي: **مختار الصّحاح:** مادة **(سلم):** ص١٥٣

(١٦) ينظر: الجرجاني: **التّعريفات:** ص٦١

(١٧) ينظر: عمر وآخرين: **معجم اللّغة العربيّة المعاصرة:** مادة **(سلم):** ١١٠٠/٢

(١٨) ينظر: التّهانوي: **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم:** ٤٣٢/١

(١٩) ينظر: لالاند: **موسوعة لالاند الفلسفية:** ٣٢/١

(٢٠) ينظر: عباس حسن: **اللغة والنحو بين القديم والحديث:** ص١٦٨-١٨٦

(٢١) الأنباري: **لمع الأدلّة:** ص١٤٣

(٢٢) ينظر على سبيل التّمثيل: الأنباري: **الإنصاف:** ٦١/١، ٣٣٨، ٤٥٥/٢، ٤٧٢، ٦١٥، ٧٥٠

(٢٣) ينظر: الأنباري: **الإغراب في جدل الإعراب:** ص٤٧

(٢٤) ينظر: الأنباري: **الإنصاف:** ٢٨٧/١

(٢٥) ينظر: السّيرافي: **شرح كتاب سيبويه:** ١٢٥/١

(٢٦) بلا نسبة عند: الفراء: **معاني القرآن:** ٣٢٦/١ والأنباري: **إيضاح الوقف والابتداء:** ٣٤٩/١ والبيت في **ديوان جرير:** ٩٦٥/٢

(٢٧) ينظر: الأنباري: **الإنصاف:** ٢٨٩/١

(٢٨) ينظر: الأنباري: **إيضاح الوقف والابتداء:** ٣٤٩/١-٣٥٠

(٢٩) ينظر: الأنباري: **الإنصاف:** ٢٨٧/١، والبيت للكناني عند: سيبويه: **الكتاب:** ٣٢٩/٢ وبلا نسبة عند: الأنباري: **الإنصاف:** ٢٨٧/١ والزّجاج: **معاني القرآن وإعرابه:** ٣٤٩/٢، ٥٢/٥، ٢٢٥، ٢٩٦ والسّيرافي: **شرح كتاب سيبويه:** ١٢٥/١

(٣٠) سيبويه: **الكتاب:** ٣٢٩/٢-٣٣٠

(٣١) ينظر: الزّجاج: **معاني القرآن:** ٣٤٩/٢، ٥٢/٥، ٢٢٥

(٣٢) ينظر: السيرافي: **شرح كتاب سيبويه:** ١٢٥/١

(٣٣) ينظر: الفراء: **معاني القرآن:** ٣٨٢/١-٣٨٣

(٣٤) ينظر: النّحاس: **إعراب القرآن:** ١٣٥/٢

(٣٥) ينظر: الواحدي: **التّفسير البسيط:** ٤٤٥/٢٠-٤٤٦

(٣٦) بلا نسبة عند: الأنباري: **الإنصاف:** ٢٩١/١ والفراء: **معاني القرآن:** ٢٢٦/٣ وللحطيئة عند القرشي، يراجع: ابن أبي الدّنيا: **ذمّ الملاهي:** ص٥٦ والبيت في **ديوان الحطيئة:** ص٨٠

(٣٧) ينظر: الأنباري: **الإنصاف:** ٢٩٠/١-٣٩٣ ويراجع: العكبري: **التّبيين:** مسألة (٧٠): ٤١٦-٤١٨

(٣٨) ينظر: الأنباري: **الإغراب في جدل الإعراب:** ص٤٧

(٣٩) ينظر: الأنباري: **الإنصاف:** ٣٤١/١، ٣٤٣

(٤٠) يراجع: الفرّاء: **معاني القرآن:** ٢٠٣/١ والكنغراوي: **الموفي:** ٤٢٣/١، ٤٠٢/٤

(٤١) بلا نسبة عند: الأنباري: **الإنصاف:** ٣٤١/١ وذكر البغدادي أنّ البيت متداول في مظان العربيّة ولا يُعرف قائله، وأنّ العيني نسبه إلى أبي خراش الهذلي وأنّها نسبة خاطئة، محتجًا بأنّ البيت لأميّة بن أبي الصّلت وأتى به أبو خراش وضمّه إلى بيت آخر وكان يردّدهما وهو يسعى بين الصّفا والمروة. يراجع: البغدادي: **خزانة الأدب:** ٢٩٥/٢ والعيني: **المقاصد النّحويّة:** ١٦٩٧/٤ والبيت للهذلي في: **شرح أشعار الهذليين:** ١٣٤٦/٣

(٤٢) بلا نسبة عند: الأنباري: **الإنصاف:**٣٤٢/١ والفراء: **معاني القرآن:** ٢٠٣/١

(٤٣) ينظر: الأنباريّ: **الإنصاف:** المسألة (٤٧): ٣٤١/١-٣٤٣

(٤٤) ينظر: الأنباريّ: **الإنصاف:** ٣٤٥/١

(٤٥) ينظر: البصري: **الحماسة البصرية:** ٤٣١/٢

(٤٦) ينظر: العيني: **المقاصد النحوية:** ١٦٩٧/٤

(٤٧) ينظر: البغدادي: **خزانة الأدب:** ٢٩٥/٢

(٤٨) ينظر: ابن جني: **سر صناعة الإعراب:** ٩٤/٢ ويراجع: الأنصاري: **النّوادر في اللّغة:** ص٤٥٨

(٤٩) ينظر: الأندلسي: **ارتشاف الضرب:** ٢١٩٣/٤ ويراجع: المعرّي: **رسالة الصّاهل والشّاحج:** ص٢٨٧

(٥٠) ينظر: الأنباري: **الزاهر:** ٥١/١

(٥١) ينظر: البغدادي: **خزانة الأدب:** ٢٩٦/٢

(٥٢) ينظر: الأنباريّ: **الإنصاف:** ٤٧٨/٢، ٤٨٠، ٤٨١

(٥٣) بلا نسبة عند: الأنباريّ: **الإنصاف:** ٤٧٨/٢ ولذي الرّمة عند بيان الحق، يراجع: النيسابوري: **باهر البرهان:** ٩٨/١ والبيت في **ديوان ذي الرّمّة:** ١٨٥٧/٣

(٥٤) النّابغة الذبياني: **الديوان:** ص٢٤

(٥٥) ينظر: الأنباريّ: **الإنصاف:** ٤٧٨/٢، ٤٧٩

(٥٦) بهذه الرّواية ورد في بعض مدوّنات المتقدّمين، خاصّة الكوفيين بمعنى (بل)، يراجع على سبيل التّمثيل: الفرّاء: **معاني القرآن:** ٧٢/١ والأنباري: **إيضاح الوقف والابتداء:** ٤٤٠/١، ٨٨٥/٢ وعند السّيرافي: **شرح كتاب سيبويه:** ٤٣٣/٣ بمعنى: إن شبّهتها بالشّمس أصبت وإن فضّلتها عليها أصبت.

(٥٧) بهذه الرّواية ورد في بعض مدوّنات المتقدّمين بمعنى (بل)، يراجع على سبيل التّمثيل: الزّجاجي: **حروف المعاني:** ص٥٢ والسّيرافي: **شرح كتاب سيبويه:** ٤٤١/٣

(٥٨) الأنباريّ: **الإنصاف:** ٤٨١/٢، ٤٨٢

(٥٩) ينظر: الأنباريّ: **الإنصاف:** ٤٨١/٢-٤٨٢ ويراجع: العسكري: **الصناعتين:** ص٣٩٦

(٦٠) مختلف في نسبته؛ فهو للعرجي وللمجنون ولذي الرّمة وللحسين بن عبد الله، ينظر: البغدادي: **خزانة الأدب:** ٩٧/١ والبيت في **ديوان النّابغة:** ١٨٧٦/٣ وفي **ديوان العرجي:** ص٢٤١

(٦١) بهذه الرّواية ورد في بعض مدوّنات المتقدّمين، يراجع على سبيل التّمثيل: القرشي: **جمهرة أشعار العرب:** ص١٤ والفراهيدي: **الجمل:** ص١٦٨

(٦٢) بهذه الرّواية ورد في بعض مدوّنات المتقدّمين منسوبًا للنّابغة، يراجع على سبيل التّمثيل: الفراهيدي: **الجمل في النّحو:** ص٩٤ والسّيرافي: **شرح كتاب سيبويه:** ٤٦٨/٢

(٦٣) See: Baynes, Thomas: **The Port-Royal Logic**: P223

(٦٤) بلا نسبة عند: الأنباريّ: **الإنصاف:** ٤٨٣/٢ ولابن أحمر عند السيرافي: **شرح كتاب سيبويه:** ٤٥١/٣ ولابن أحمر في **شعره:** ص١٧١

(٦٥) ينظر: الأنباريّ: **الإنصاف**: ٤٨٣/٢-٤٨٤

(٦٦) ينظر: بلانشي: **المنطق وتاريخه من أرسطو حتّى راسل**: ص٥٥-٥٦

(٦٧) ينظر: الأنباري: **الإنصاف**: ٢٧٣/١

(٦٨) ينظر: السّابق: ٢٧٥/١، ٢٧٦

(٦٩) ينظر السّابق: ٢٧٣/١، ٢٧٤

(٧٠) بلا نسبة عند: الأنباري: **الإنصاف**: ٢٧٤/١ وابن السّراج: **الأصول**: ٩٥/١ وللعجاج عند: القالي: **الأمالي**: ص٢٤٠ والرّجز في **ديوان العجاج**: ص٢٩٩

(٧١) ينظر: الأنباري: **الإنصاف**: ٢٧٧/١

(٧٢) ينظر: الأنباري: **الإغراب في جدل الإعراب**: ٤٧-٤٨

(٧٣) ينظر: الأنباري: **الإنصاف**: ٢٣٥/١

(٧٤) ينظر: الأنباري: **الإغراب في جدل الإعراب**: ص٤٨-٤٩

(٧٥) ينظر: ابن السّراج: **الأصول**: ١٥٩/١

(٧٦) ينظر: السّيرافي: **شرح كتاب سيبويه**: ٤٤/١

(٧٧) ينظر: ابن الورّاق: **علل النحو**: ص١٣٨

(٧٨) ينظر: ابن جني: **اللّمع في العربيّة**: ص٤٤

(٧٩) ينظر: الفرّاء: **معاني القرآن**: ١٢٥/١، ٤٤/٢

(٨٠) ينظر: الزّجاجي: **الإيضاح**: ص٦٢-٦٣

(٨١) ينظر: الأنباري: **الإنصاف**: ٢٣٦/١، ٢٣٨، ٢٣٩

(٨٢) ينظر: السّابق: ٢٣٨/١، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٣٤

(٨٣) ينظر: التّهانوي: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**: ١٤٤٧/٢-١٤٤٨

(٨٤) ينظر: ابن جني: **الخصائص**: ١٩٧/١-١٩٨

(٨٥) ينظر: السّيوطي: **الاقتراح**: ص٣٦٩

(٨٦) ينظر: الأنباري: **الإنصاف**: ٩/١-١٠

(٨٧) ينظر: السّابق: ٦١٥/٢-٦١٦

(٨٨) ينظر: السّابق: ٦١٦/٢

(٨٩) النّمر بن تولب: **الدّيوان**: ص٨٤

(٩٠) ينظر: السّيرافي: **شرح كتاب سيبويه:** ٤٨٣/١ وابن يعيش: **شرح المفصل للزّمخشري:** ٢١٨/١-٢١٩

(٩١) ينظر: الغزالي: **فيصل التّفرقة بين الإسلام والزّندقة:** ص٧٥

(٩٢) يراجع: الغزالي: **معيار العلم في المنطق:** ص٢١٨

(٩٣) See :William kneale :**The Development of logic**: p7

(٩٤) ينظر: الأنباري: **الإغراب في جدل الإعراب:** ص٥٤

(٩٥) ينظر: الأنباري: **الإنصاف:** ٤٩٣/٢

(٩٦) نسبه الأنباري للعجير السّلولي: **الإنصاف:** (المسألة ٩٦): ٦٧٨/٢

(٩٧) ينظر: الأنباري: **الإنصاف:** المسألة (٧٠): ٤٩٣/٢-٥١٤

(٩٨) ينظر: سيبويه: **الكتاب:** ٣٠٨/٣

(٩٩) ينظر: السّيرافي: **شرح كتاب سيبويه:** ١٩٤/١ ويراجع: ابن السّراج: **الأصول:** ٤٣٩/٣

(١٠٠) ينظر: المبرّد: **المقتضب:** ٣٥٤/٣

(١٠١) ينظر: ابن جني: **سر صناعة الإعراب:** ١٩٨/٢

(١٠٢) الأنباري: **الإنصاف:** ٥١٤/٢

(١٠٣) ينظر: الأنباري: **الإنصاف:** ٥١٤/٢، ٥٢٠

(١٠٤) ينظر: سيبويه: **الكتاب:** ٤٠٠/٣

(١٠٥) ينظر: الأنباري: **الإنصاف:** ٦٠/١

(١٠٦) ينظر: الأنباري: **الإغراب في جدل الإعراب:** ص٥٥

(١٠٧) ينظر: الأنباري: **الإنصاف:** مسألة (٤٠): ٢٩٨/١-٢٩٩

(١٠٨) ينظر: السّابق: ٣٠٠/١

(١٠٩) ينظر: المرادي: **الجنى الدّاني:** ص٢٦١

(١١٠) ينظر: الزّجاج: **معاني القرآن وإعرابه:** ٣٩٥/٤

(١١١) ينظر: الواحدي: **التّفسير البسيط:** ٣٤٤/٥-٣٤٥

(١١٢) كذلك ذكر أبو القاسم الزّمخشري. يراجع: تفسير **الكشّاف:** ١٩٤/٣: ونصّ الكشّاف: "الإسكان الصّريح لحن عند الخليل وسيبويه وحذّاق البصريين؛ لأنّ الحركة

الإعرابيّة لا يسوّغ طرحها إلّا في ضرورة الشّعر".

(١١٣) ينظر: الأنباري: **الإنصاف:** مسألة (٤٠): ١/٣٠٠-٣٠٣، وتجيء العرب بمثل هذا في مقام التّوكيد. يراجع: بيان الحق: **باهر البرهان:** ١/١٤٧

(١١٤) ينظر: الأنباري: **الإغراب في جدل الإعراب:** ص٥٦-٥٧ ويراجع: الأنباري: **الإنصاف:** المسألة (٣١): ١/٢٥٠-٢٥٢

(١١٥) ينظر: الأنباري: **الإنصاف:** ٢/٦٣٦-٦٣٧

(١١٦) ينظر: المرادي: **الجنى الدّاني:** ص٢١٠-٢١١

(١١٧) الأنباري: **الإنصاف:** ٢/٦٣٧

(١١٨) ينظر: السّابق: ٢/٦٣٧

(١١٩) ينظر: الكفوي: **الكليات:** ص١٩٥

(١٢٠) مثال **تخصيص العلّة:** القول بأنّ أرض جُمعت بالواو والنّون (أرضون) عوضًا عن حذف التّاء؛ لأنّ الأصل أن يقال: (أرض- أرضة)، لكنّها علّة غير مطّردة ينقضها نحو: (شمس، دار، قدر)؛ فالأصل (شمسة، دارة، قدرة)، وبرغم ذلك يمتنع (شمسون، دارون، قدرون). ينظر: الأنباري: **لمع الأدلّة:** ص١٣٤

(١٢١) ينظر: الأنباري: **الإغراب في جدل الإعراب:** ص٦٠-٦١

(١٢٢) ينظر: السّابق: ص٦٠-٦١

(١٢٣) See: Evans ,john: **Aristotle Philosophers in context**: p109

(١٢٤) ينظر: الأنباري: **الإنصاف:** ١/٣٢٣

(١٢٥) ينظر: السّابق: ١/٣٢٣، ٣٢٤

(١٢٦) ينظر: السّابق: ١/٣٢٧

(١٢٧) See: Keynes M.A,John: **Studies and Exercises in Formal logic:** p2

(١٢٨) ينظر: الأنباري: **الإنصاف:** ١/٣٢٩ ويراجع: ابن السّراج: **الأصول:** ١/٣٧٠

(١٢٩) ينظر: الأنباري: **الإنصاف:** ١/٣٣١

(١٣٠) ينظر: الأنباري: **الإغراب في جدل الإعراب:** ص٦٠

(١٣١) ينظر: الأنباري: **الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة:** ص٦٢، ١٣٥

(١٣٢) ينظر: طه عبد الرّحمن: **اللسان والميزان:** ص٦٠

(١٣٣) ينظر: الأنباري: **الإغراب في جدل الإعراب:** ص ٤٥-٥٣

(١٣٤) ينظر: الأنباري: **الإنصاف:** ٥١/١

(١٣٥) ينظر: السّابق: ٥١/١، ٥٢

(١٣٦) ينظر: السّابق: ٥٢/١، ٥٣

(١٣٧) ينظر: السّابق: ٥٣/١، ٥٤

(١٣٨) ينظر: السّابق: ٥٤/١

(١٣٩) ينظر: الأنباري: **الإغراب في جدل الإعراب:** ص٥٨

(١٤٠) ينظر: الأنباري: **الإنصاف:** ٥٧٥/٢

(١٤١) ينظر: السّابق: ٥٧٦/٢

(١٤٢) ينظر: الزّجاجي: **اللامات:** ص٦٦-٦٧

(١٤٣) الأنباري: **الإنصاف:** ٥٧٧/٢

(١٤٤) ينظر: الأنباري: **الإغراب في جدل الإعراب:** ص٥٨

(١٤٥) ينظر: الأنباري: **الإنصاف:** ٥٧٧/٢

(١٤٦) السابق: ٥٧٧/٢-٥٧٨

(١٤٧) ينظر: الأنباري: **الإغراب في جدل الإعراب:** ص٥٩

(١٤٨) ينظر: الأنباري: **الإنصاف:** ٥٢٤/٢

(١٤٩) ينظر: الأنباري: **الإنصاف:** ٥٣٤/٢ ويراجع: ابن الشجري: **الأمالي:** ٣٥٥/٢

(١٥٠) ينظر: الأنباري: **الإنصاف:** ٥٢٤/٢، ٥٢٥، ٥٢٨ ويراجع: ابن الشّجري: **الأمالي:** ٣٥٤/٢

(١٥١) ينظر: ابن الشّجري: **الأمالي:** ٣٥٥/٢

(١٥٢) ينظر: الأنباري: **الإنصاف:** ٥٤١/٢

**المصادر والمراجع:**

الأنباري، أبو البركات: **الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة في أصول النّحو**، تحقيق: سعيد الأفغاني، دار الفكر، دمشق، ط١: ١٩٥٧

الأنباري، أبو البركات: **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النّحويين البصريين والكوفيين**، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، د.م، د.ت

الأنباري، أبو بكر: **إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عزّ وجل**، تحقيق: محيي الدّين رمضان، مجمع اللغة العربيّة، دمشق، ١٩٧١

الأنباري، أبو بكر: **الزّاهر في معاني كلمات الناس**، تحقيق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٢

الأندلسي، أبو حيّان: **ارتشاف الضرب من لسان العرب**، تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٩٩٨

الأنصاري، أبو زيد: **النّوادر في اللّغة**، تحقيق: محمّد عبد القادر أحمد، دار الشروق، بيروت–القاهرة، ط١، ١٩٨١

الباهلي، عمرو بن أحمر: **شعر عمرو بن أحمر الباهلي**، جمع وتحقيق: حسين عطوان، مطبوعات مجمع اللّغة العربيّة، دمشق، ١٩٨٠

ابن بابشاذ، طاهر بن أحمد: **شرح المقدّمة المُحسِبة**، تحقيق: خالد عبد الكريم، المكتبة العصرية، الكويت، ط١، ١٩٧٧

البجلي، جرير: **الدّيوان** بشرح محمّد بن حبيب، تحقيق: نعمان محمّد أميم طه، دار المعارف، القاهرة، ط٣، د.ت

بدوي، عبد الرحمن: **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٤

البصري: أبو الحسن: **الحماسة البصرية**، تحقيق: مختار الدين أحمد، عالم الكتب، بيروت: د.ت

البغدادي، عبد القادر: **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ١٩٩٧

بلانشي، روبير: **المنطق وتاريخه من أرسطو حتّى راسل**، ترجمة: خليل أحمد عطيّة، دار المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنّشر، لبنان، د.ت

التّهانوي، محمد بن علي: **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، نقل النّص الفارسي إلى العربية: عبد الله الخالدي، التّرجمة الأجنبية: جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٦

ابن تولب، النّمر: **الدّيوان**، تحقيق ودراسة: محمّد نبيل الطّريفي، دار صادر، بيروت، ط١، ٢٠٠٠

الجرجاني، علي بن محمّد: **التّعريفات**، تحقيق: محمّد باسل عيون السّود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٣

ابن جني، أبو الفتح: **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، د.ت

ابن جني، أبو الفتح: **سر صناعة الإعراب**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠

ابن جني، أبو الفتح: **اللّمع في العربيّة**، تحقيق: سميح أو مغلي، دار مجدلاوي للنّشر، عمّان، ١٩٨٨

حسن، عبّاس: **اللّغة والنّحو بين القديم والحديث**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦

الحطيئة، جرول بن أوس: **الدّيوان** برواية وشرح ابن السّكيت، تحقيق: مفيد محمّد قميحة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٩٩٣

ابن أبي الدّنيا، أبو بكر: **ذمّ الملاهي**، تحقيق ودراسة: عمرو عبد المنعم سليم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة ومكتبة العلم، جدّة، ط١، ١٤١٦

الذبياني، النّابغة: **الدّيوان**، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط٢، د.ت

ذو الرّمة، غيلان بن عقبة: **الدّيوان**، تحقيق: عبد القدوس أبو صالح، دار الإيمان، بيروت، ط١، ١٩٨٢

الرّازي، زين الدين: **مختار الصّحاح**، تحقيق: يوسف الشيخ محمّد، المكتبة العصرية والدّار النموذجيّة، بيروت، صيدا، ط٥، ١٩٩٩

الزّجاج، إبراهيم بن السّري: **معاني القرآن وإعرابه**: تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٨٨

الزّجاجي، أبو القاسم: **الإيضاح في علل النحو**، تحقيق: مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، ط٥، ١٩٨٦

الزّجاجي، أبو القاسم: **حروف المعاني**، تحقيق: علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت ودار الأمل، إربد، ط٢، ١٩٨٦

الزّجاجي، أبو القاسم: **اللامات**، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٩٨٥: ص٦٦-٦٧

الزّمخشري، أبو القاسم: تفسير **الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل**، تحقيق وتعليق ودراسة: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمّد معوّض، شارك في تحقيقه: فتحي عبد الرّحمن حجازي، مكتبة العبيكان، الرّياض، ط١، ١٩٩٨

ابن السّرّاج، أبو بكر: **الأصول في النّحو**، تحقيق: عبد المحسن الفتلي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، د.ت

سيبويه، أبو بشر: **الكتاب**، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٨٨

ابن سيده، علي بن إسماعيل: **العدد في اللّغة**، دراسة وتحقيق: عبد الله بن الحسين الناصر وعدنان بن محمّد الظاهر، د.م، ط١، ١٩٩٣

ابن سيده، علي بن إسماعيل: **المُحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠

ابن سينا، أبو علي: **البرهان من كتاب الشّفاء**، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤

السّيرافي، أبو سعيد: **شرح كتاب سيبويه**، تحقيق: أحمد حسن مهدلي وعلي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٨

السّيوطي، جلال الدّين: **الاقتراح في علم أصول النّحو وجدله (الإصباح في شرح الاقتراح)**، حققه وشرحه: محمود فجّال، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٨٩

ابن الشّجري، ضياء الدّين: **أمالي ابن الشّجري**، تحقيق: محمود محمّد الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٩٩١

ضيف، شوقي: **المدارس النحوية**، دار المعارف، القاهرة، ط٧، ١٩٦٨

طاليس، أرسطو: **المنطق**، حّققه وقدّم له: عبد الرّحمن بدوي، وكالة المطبوعات–الكويت ودار القلم–بيروت، ط١، ١٩٨٠

عبد الرحمن، طه: **اللّسان والميزان** (التّكوثر العقلي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٨

العجاج، عبد الله: **ديوان العجاج** برواية عبد الملك بن قريب الأصمعي وشَرحِه، عني بتحقيقه: عزّة حسن، دار الشّرق العربي، بيروت، حلب، ١٩٩٥

العَرْجي، عبد الله: **الدّيوان**: تحقيق: سجيع جميل الجبيلي، دار صادر بيروت، ط١، ١٩٩٨

العسكري، أبو هلال: **الصّناعتين**، تحقيق: علي محمّد البجاوي ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب العربيّة، القاهرة، ط١، ١٩٥٢

العكبري، أبو البقاء: **التّبيين عن مذاهب النّحويين البصريين والكوفيين**، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ط١، ١٩٨٦

الغزالي، أبو حامد: **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٦٦

عمر، أحمد مختار وآخرين: **معجم اللّغة العربيّة المعاصرة**، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨

العيني، بدر الدين: **المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية**، تحقيق: علي محمد فاخر وآخرين، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٠

الغزالي، أبو حامد: **فيصل التّفرقة بين الإسلام والزّندقة**، قرأه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمود بيجو، د.م: ط١، ١٩٩٣

الغزالي، أبو حامد: **معيار العلم في المنطق**، شرحه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٩٩٠

الفارسي، أبو علي: **المسائل العسكريات في النّحو العربي**، تحقيق: علي جابر المنصوري، الدار العلمية الدّولية للنّشر والتوزيع ودار الثّقافة

للنشر والتّوزيع، عمّان، ٢٠٠٢

الفراء، أبو زكريا: **معاني القرآن**، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي ومحمّد علي النّجار وعبد الفتاح شلبي، الدار المصرية للتّأليف والتّرجمة والهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٥٥، ١٩٧٢

الفراء، القاضي أبو يعلى: **التّعليقة الكبيرة في مسائل الخلاف على مذهب الإمام المبجّل أحمد بن محمّد بن حنبل**، تحقيق: نور الدين طالب وآخرين، دار النّوادر، دمشق، بيروت، الكويت، ط١، ٢٠١٠

الفراهيدي، الخليل بن أحمد: **الجمل في النّحو**، تحقيق: فخر الدين قباوة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٥

القالي، أبو علي: **الأمالي** مع ذيل الأمالي والنّوار، تحقيق: صلاح بن فتحي هلل وسيّد بن عبّاس الجليبي، مؤسّسة الكتب الثّقافيّة، بيروت، ط١، ٢٠٠١

القرشي، أبو زيد: **جمهرة أشعار العرب في الجاهليّة والإسلام**، حقّقه وضبطه وزاد في شرحه: علي محمّد البجاوي، نهضة مصر للطباعة، د.ت

ابن القصّار، علي بن عمر: **عيون الأدلّة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار**، دراسة وتحقيق: عبد الحميد بن سعد بن ناصر السّعودي، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، الرّياض، ٢٠٠٦

الكفوي، أبو البقاء: **الكلّيّات**: معجم في المصطلحات والفروق اللّغويّة، تحقيق: عدنان درويش ومحمّد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٩٨

الكنغراوي، صدر الدين: **الموفي في النّحو الكوفي**، علّق عليه: محمّد بهجة البيطار، مجلّة مجمع اللغة العربيّة، دمشق، د.ت

لالاند، أندريه: **موسوعة لالاند الفلسفيّة**، تعريب: خليل أحمد خليل،

منشورات عويدات، بيروت–باريس، ط٢، ٢٠٠١

المبرّد، أبو العباس: **المقتضب**، تحقيق: محمّد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التّراث الإسلامي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٤

المرادي، الحسن بن قاسم: **الجنى الدّاني في حروف المعاني**، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمّد نديم فاضل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٩٩٢

المعرّي، أبو العلاء: **رسالة الصّاهل والشّاحج**، تحقيق: عائشة عبد الرّحمن، دار المعارف، ط٢، ١٩٨٤

النّحاس، أبو جعفر: **إعراب القرآن**، تحقيق: زهير غازي زاهد، عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، ط٢، ١٩٨٥

النّيسابوري الملقّب (بيان الحق)، محمود بن أبي الحسن: **باهر البرهان في معاني مشكلات القرآن**، دراسة وتحقيق: سعاد بنت صالح بن سعيد بابقي، جامعة أمّ القرى، مكّة المكرّمة، ١٩٩٨

الهذلي، أبو خراش: **شرح أشعار الهذليين**، تحقيق: عبد السّتار أحمد فرّاج، مراجعة: محمود محمّد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، د.ت

الواحدي، علي بن أحمد: **التّفسير البسيط**، تحقيق: محمد بن صالح الفوزان، أشرف على طباعته وإخراجه: عبد العزيز بن سطّام آل سعود وتركي بن سعود العتيبي، عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، ط١، ١٤٣٠

ابن الوراق، محمّد بن عبد الله: **علل النّحو**، تحقيق: محمود جاسم الدرويش، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٩٩٩

ابن يعيش، موفق الدّين: **شرح المفصل للزّمخشري**، تحقيق: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ٢٠٠١

**المراجع الأجنبيّة**

Baynes, Thomas: **The Port-Royal Logic**, Edinburgh, jams Gordon, himilton, adams and co, London, 1861

Evans ,john david gemmill: **Aristotle Philosophers in context**, The harvester press, Sussex, st martinspress, New york, 1987

Keynes M.A,John: **Studies and Exercises in Formal logic**, Machillan and co and new york, London, 1887

William kneale and Martha kneale: **TheDevelopment of logic**, clarendon press, oxford