

## التأويل النحوي للتضمنين في العربية على ضوء الخلاف النحوي

Grammatical interpretation of implication in the Arabic language  
in light of the grammatical dispute

حورية غياية\*، مخبر وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها، جامعة محمد خيضر بسكرة (الجزائر)

houria.ghiaba@univ-biskra.dz

صلاح الدين ملاوي، مخبر وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها، جامعة محمد خيضر بسكرة (الجزائر)

s.mellaoui@univ-biskra.dz

تاريخ النشر: 2022/6/2

تاريخ القبول: 2022/05/14

تاريخ الاستلام: 2022/02/10

## ملخص:

نسعى من خلال هذه الدراسة إلى إبراز كيفية توظيف النحاة للتضمنين من خلال استنباط الأدوات المعرفية والمنهجية التي احتكم إليها النحاة في ممارستهم للتضمنين، وإجلاء آرائهم المختلفة، ثم المقارنة بينها بهدف معرفة الأسباب التي جعلت النحاة يتفقون أو يختلفون حول هذه القضية.

ويعد موضوع التضمنين ذا أهمية بالنسبة للدرس النحوي، فهذا الجانب من الدراسات يمكن الباحث من فهم منهج النحاة في تعاملهم مع النصوص الفصيحة والقواعد المستنبطة من هذه النصوص.

الكلمات المفتاحية: التضمنين؛ المعنى؛ التأويل؛ السماع؛ القياس.

تصنيف JEL : XN1، XN2.

## Abstract:

Through this study we seek to highlight how grammarians employ implication by devising cognitive and methodological tools, which grammarians invoked in their practice of implication, and to show their different opinions, then compare them in order to know the reasons that made the grammarians agree or disagree on this issue.

The topic of implication is important for the grammar lesson, this aspect of the studies enables the researcher to understand the grammarians' approach in dealing with the classical texts and the rules deduced from these texts.

**Keywords:** Implication; Meaning; Interpretation; hearing; Analogy.

**Jel Classification Codes:** XN1, XN2.

## مقدمة:

يعدُّ التأويل من أبرز الآليات التي اعتمدها النحاة حين تفعيد هم للغة العربية وهو ظاهرة تشيع كثيرا في مؤلفات النحاة المتقدمين والمتأخرين، وقد تعددت صور التأويل النحوي، ومن أبرزها ما يعرف بالتضمن وهو تحميل لفظ معنى لفظ آخر لإعطائه حكمه.

والنحاة لم يمارسوا التضمن تعسفا، بل لهم مبرراتهم التي حملتهم على ذلك، والمتبع لهذا الموضوع يلحظ أن النحاة لم ينظروا إلى التضمن من نفس الزاوية، فكل له طريقة في كيفية التعامل مع التضمن، ومع النصوص التي احتوت عليه، وذلك لاختلاف المنطلقات التي يعتمدونها في تعاملهم مع التضمن، واختلاف الغايات التي يرمون الوصول إليها.

وعلى هذا الأساس ارتأينا أن تكون الإشكالية في شكل تساؤل مركزي مفاده: ما الآليات المعرفية والمنهجية التي اعتمدها النحاة في تعاملهم مع التضمن؟ وعلى أي أساس تم توظيفهم لهذه الآليات؟ وهل أدت هذه الآليات إلى الاتفاق بينهم حول مسألة التضمن أم هل أدت إلى الاختلاف بينهم؟

وما يمكن أن نصل إليه من فرضيات حول قضية التضمن ما يأتي:

- نفترض أن هناك اختلاف بين النحاة حول مسألة التضمن فمنهم من أيدها ومنهم من عارضها.
- نفترض أن التضمن يعدُّ إجراء تعسفيا عند بعض النحاة، في حين يعدّه بعضهم وسيلة لا بد منها.
- نفترض أن علة الاختلاف بين النحاة حول التضمن مردّها إلى اختلاف المنطلقات التي ينطلقون منها في دراستهم للتضمن وإلى اختلاف الغايات التي يرمون الوصول إليها.

ود راستنا لهذا الموضوع تهدف إلى محاولة فهم طبيعة التضمن باعتباره صورة من صور التأويل التي وردت كثيرا في كتب النحاة كوسيلة تختلف النحاة حولها بين مؤيد ومعارض وبيان علة هذا الاختلاف. ولمعالجة هذه القضية كان لا بد من اتباع المنهج الوصفي والمقارن باعتبارهما الأنسب لطبيعة الموضوع والإشكالية المطروحة والإجابة عنها.

## 2. تعريف التضمن في اللغة والاصطلاح:

### 1.2 لغة:

ورد في لسان العرب لابن منظور (ت711هـ): "ضمن الشيء الشيء: أودعه إياه؛ كما تودع الوعاء المتاع والميت القبر". (ابن منظور، 1981، ص 2610).

### 2.2 اصطلاحا:

جاء في مغني اللبيب لابن هشام الأنصاري (761هـ) قوله: "قد يشربون لفظا معنى لفظ فيعطونه حكمه، ويسمى ذلك تضمينا وفائدته: أن تؤدي كلمة مؤدى كلمتين" (ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، 1964، ج 2، ص 762).

## 3. التضمن في الأفعال والحروف:

### 1.3 التضمن في الأفعال:

جاء في شرح الرضي لكافية ابن الحاجب (ت686هـ): "يضمن الفعل معنى غيره فيتعدى تعدية ما ضمن معناه". (الرضي، 1996، القسم 2، ص 971).

وورد في المقرب لابن عصفور (ت 669هـ) أن الفعل يتعدى إلى مفعولين إما بحق الأصل أو بالتضمن (ابن عصفور، المقرب، 1972، ج 1، ص 121) فإن ضمن فعل معنى فعل آخر عمل عمله، ومن هذه الأفعال:

**1.1.3. تضمين "سمعت" معنى "علمت":**

فقد تنصب "سمعت" مفعولين إذا ضمنت معنى "علمت" التي تتعدى إلى مفعولين، ومن ذلك قولهم: "سمعت زيدا قارئاً فكأنك قلت: علمت زيدا قارئاً بسماع قراءته. (أبو حيان، 1996، ج 6، ص 47). إذن فـ "سمعت" تتعدى إلى مفعولين بمعناها؛ لأن معناها "علمت"، وعلمت من الأفعال التي تتعدى إلى مفعولين.

كما ذهب أبو علي (ت 377هـ) إلى أن "سمعت" مما يتعدى إلى مفعولين بخلاف الحواس الأخرى فإنها تتعدى إلى مفعول واحد، واشترط أبو علي أن يكون المفعول الثاني للفعل "سمعت" مما يسمع كقولك: سمعت زيدا يقول ذاك، ولو قلت: سمعت زيدا يضرب أحاك، فإن هذا غير جائز عنده (أبو علي، 1996، ص 153)، وكلام أبو علي مشعر أن "سمعت" إذا توفّر فيها الشرط المذكور فإنها تدخل في باب "علمت".

ومن النحاة الذين ألقوا "سمع" بـ "علم" الأخفش (ت 215هـ)، وابن بابشاذ (ت 469هـ)، وابن الضائع (ت 680هـ)، وابن أبي الربيع (ت 580هـ)، وابن مالك (ت 672هـ) (أبو حيان، 1996، ج 6، ص 46-47)، وذكر هذا الكلام كذلك السيوطي (ت 911هـ) في همع الموامع في شرح جمع الجوامع (السيوطي، 1998، ج 1، ص 484) والبغدادى (ت 1093هـ) في خزنة الأدب (البغدادى، 1996، ج 9، ص 169).

وقد جاء في شرح التسهيل لابن مالك (ت 672هـ) قوله: "وأحق الأخفش والفارسي بعلم ذات المفعولين سمع الواقعة على اسم عين ولا يكون ثاني مفعوليهما إلا فعلاً يدل على صوت، كقوله تعالى: ﴿سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ﴾ (الأنبياء، الآية 60)، (ابن مالك، 1990، ج 2، ص 84). وهذا الكلام مشعر أن الأخفش والفارسي يعدان "سمع" من أخوات "علم" إذا توفّر فيها الشرط المذكور، وهو أن يكون ثاني مفعوليهما دالاً على صوت.

كما أجاز ابن الحاجب (ت 646هـ) والرضي أن تنصب "سمعت" مفعولين أصلها مبتدأ وخبر، ومن ذلك: سمعتك تقول كذا، ومفعوله: مضمون الجملة، أي سمعت قولك، كما أجاز الرضي تصدير الجملة فيقال: سمعت أنك تقول. إلا أن الرضي لا يشترط أن يكون الخبر فعلاً دالاً على النطق نحو: سمعتك تنطق بكذا أو تتكلم، وذلك لجواز: سمعت أنك تمشي، ومن ذلك قول ذي الرمة:

سَمِعَتِ النَّاسَ يَنْتَجِعُونَ غَيْثًا \* \* \* فَقُلْتُ لَصِيدِحْ ائْتَجِعِي بِلَالًا

بنصب الناس (الرضي، 1996، القسم 2، ص 1015-1016)، على أن الناس مفعول به أول للفعل "سمعت". وجاء في شرح الزجاجي لابن عصفور (ت 669هـ) أن من النحاة "من جعلها تتعدى إلى اثنين، كـ "ظننت" وحيثه أن "سمعت" لما دخلت على ما يسمع أتيت لها بمفعول ثان يعطي معنى المسموع، كما أن "ظننت" لما دخلت على "زيد" وهو غير مظنون في المعنى، أتيت بعد ذلك بمفعول ثان يعطي معنى المظنون، فقلت: "ظننت زيدا منطلقاً". على هذا يكون "يتكلم" من قولك: "سمعت زيدا يتكلم" في موضع مفعول ثان لـ "سمعت" (ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، 1998، ج 1، ص 277).

وما نلاحظه أن هؤلاء النحاة احتكموا إلى القياس حين ذهبوا إلى أن "سمعت" عندما تدخل على غير مسموع جيء لها بمفعول ثان يعطي معنى المسموع قياساً على "ظننت" وما يعطيه مفعولها الثاني من معنى المظنون.

واحتج أبو الحسن ابن الضائع لهذا المذهب فقال: "لا يجوز أن تكون سمعت مما يتعدى إلى واحد؛ لأن حكمه جواز السكوت عليه، ولا يجوز: "سمعت زيدا"، وفيما يتعدى إلى اثنين ولا يجوز الاختصار على أحدهما دون الآخر ما يتعدى إلى واحد، هذه علم تتعدى إلى اثنين على صفة، وتتعدى إلى واحد على صفة أخرى، وكذلك سمعت وأيضاً فلو كان (يقول) من "سمعت" زيدا يقول كذا"

حالا لكان "زيد" هو المسموع حقيقة وأيضاً فالحال لا تكون إلا بعد تمام الكلام، و"سمعت زيدا" غير تام" (أبو حيان، 1996، ج 6، ص 48).

إذن فقد ألحق ابن الضائع "سمعت" بـ "علمت" محتكما في ذلك إلى المعنى والقياس معا، ذلك أنه لو كانت "سمعت" مما يتعدى إلى مفعول واحد لجاز السكوت عليه وفي هذا المثال لا يجوز السكوت عن هذا المفعول، كما أن "سمعت" تتعدى إلى اثنين على صفة وتتعدى إلى واحد على صفة أخرى مثلها مثل "علم".

وذكر أبو حيان (ت745هـ) أنه "استدل لهذا المذهب بما ذكره الأخفش "الأوسط" والنحاس في (صناعة الكتاب) من أن العرب تقول: سمع أذني زيدا يتكلم حق، فيأتون بخبر المصدر ولا يقولون: يسمع أذني زيدا يتكلم، على أن يسد "يتكلم" مسد الخبر، فدل على أنه مفعول ثان لا حال؛ إذ لو كان حالا لسد مسده، كما سد في ضربني زيدا قائما" (أبو حيان، 1996، ج 6، ص 47).

واحتج البغدادي للنصب في لفظ "الناس" من قوله: سمعت الناس ينتجعون غيثا، بقوله: "من قال بنصبها مفعولين جعلها مما يدخل على المبتدأ والخبر؛ لأن الحواس الظاهرة لما أفادت الإدراك والعلم، إذ كانت طريقا له، أجروها مجرى رأى وعلم لذلك فأعملوها عملها" (البغدادي، 1996، ج 9، ص 170). فالبغدادي يرى أن المتكلم استعمل المنطق في ذهابه إلى النصب، ذلك أن حاسة السمع سبب وعلة للعلم والإدراك لذلك تعمل عمل "علم". لكن ما يمكن قوله هنا هو أنه لا نستطيع الجزم بأن المتكلم قد فكر بهذا المنطق في ذهابه للنصب.

كما ذكر البغدادي أنه روى نصب لفظ "الناس" في البيت جماعة ثقات منهم: ابن السيد، والفارقي (ت528هـ)، والزحشري (ت538هـ). (البغدادي، 1996، ج 9، ص 169).

لكن هناك من النحاة من رفض فكرة النصب في بيت ذي الرمة وذهب إلى الرفع في لفظ "الناس" وذلك على تأويل: سمعت من يقول: الناس ينتجعون غيثا، فحكى ما قال ذلك، فقال: سمعت هذا الكلام. ومن النحاة الذين ذهبوا إلى الرفع على وجه الحكاية: المبرد (ت280هـ) (المبرد، 1994، ج 4، ص 10)، وابن جني (ت392هـ) (ابن جني، د.ت، ج 1، ص 232)، وابن عصفور (ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، 1998، ج 1، ص 277-278)، وابن مالك (ابن مالك، 1990، ج 2، ص 84).

وجاء في شرح جمل الزجاجي لابن عصفور: "ومنهم من جعلها متعدية إلى مفعول واحد، فإذا قلت: سمعت زيدا يتكلم فإن زيدا مفعول لـ "سمعت" على تقدير حذف مضاف، كأنك قلت: سمعت صوت زيد يتكلم، ويكون في موضع الحال، أي؛ سمعت صوت زيد في حال أن زيدا يتكلم، وتكون هذه الحال مبينة؛ لأنه قد سمع صوته في حال أنه يصبح أو يقرأ، أو غير ذلك، ويكون حذف المضاف لفهم المعنى إذ معلوم أن زيدا في نفسه لا يسمع، فيكون نحو قوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ﴾ (الشعراء، الآية 72)، ألا ترى أن المعنى هل يسمعون دعاءكم؟ فحذف الدعاء لدلالة قوله: "إذ تدعون عليه". (ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، 1998، ج 1، ص 277)، إذن فقد وجه بعض النحاة المسألة على حذف مضاف لفهم المعنى وهو "صوت" ويكون إذ ذاك في موضع الحال، ونلاحظ أن من ذهب إلى الحذف احتكم إلى الأصل، والأصل هو أن سمعت لا تنصب مفعولين في أصلها، وأما لا تدخل في باب "علم".

كما احتج بعض النحاة على أن "سمع" لا تتعدى إلى مفعولين على اعتبار أن "سمع" من أفعال الحواس وأفعال الحواس كلها لا تتعدى إلى مفعولين، ومن هؤلاء العلماء: ابن عصفور (ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، 1998، ج 1، ص 277)، والسهيلي (البغدادي، 1996، ج 9، ص 171) وابن السيد (السيوطي، 1998، ج 1، ص 482). وأبو حيان وهؤلاء النحاة احتكموا إلى

قاعدة نحوية مسبقة وقاسوا عليها، وردوا ما خالفها، والقاعدة النحوية عندهم تقول أن "سمع" لا تنصب مفعولين مثلها مثل أخواتها من أفعال الحواس.

وقد ذهب أبو حيان إلى أنه لا يجوز أن تكون "سمع" مثل "علمت" واحتج بما احتج به ابن عصفور وابن السيد من أن أفعال الحواس كلها لا تتعدى وكذلك "سمع" مثلها، فتقول: ذقت طعاما، وشممت مسكا، ولمست حريرا، وأبصرت زيدا. (أبو حيان، 1996، ج 6، ص ص 49-50).

ويرى ابن عصفور أن "سمعت": "لو كانت مما يتعدى إلى مفعولين، لم تخل أن تكون من باب "أعطيت"، أو من باب "ظننت"، فباطل أن تكون من باب "أعطيت"؛ لأن "يتكلم" فعل والفعل لا يكون في موضع المفعول الثاني من باب "أعطيت" وأمثاله، وباطل أن يكون من باب "ظننت"؛ لأن "ظننت" وأخواتها يجوز إلغاؤها ولا يجوز إلغاء "سمعت" وأيضا تقول: "سمعت زيدا" ولا يجوز ذلك من باب "ظننت" فثبت أنها مما يتعدى إلى واحد، أما قوله:

**سَمِعَتِ النَّاسُ يَنْتَجِعُونَ غَيْثًا \* \* \* فَقُلْتُ لَصِيدَحَ انْتَجِعِي بِاللَّاءِ.**

فليس بإلغاء، وإنما هو على الحكاية (ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، 1998، ج 1، ص ص 277-278). فقد احتكم ابن عصفور في اعتراضه على أن تكون "سمع" من باب "ظن" إلى القياس؛ حيث أن "ظن" يجوز إلغاؤها لكن لا يجوز إلغاء "سمعت". ويجوز كذلك الاكتفاء بمفعول واحد فتقول "سمعت زيدا" ولا يجوز ذلك في باب "ظننت" لذلك ذهب إلى الحكاية.

### 2.1.3. تضمين "القول" معنى "الظن":

ومما يدخل على الخبر والمبتدأ، "القول": حيث جاء في كتاب سيبويه (ت180هـ): "تقول" في الاستفهام شبهوها بتظن، ولم يجعلوها كيظن وأظن في الاستفهام؛ لأنه لا يكاد يستفهم المخاطب عن ظن غيره ولا يستفهم هو إلا عن ظنه، وإنما جعلت كتظن، كما أن ما كليس في لغة أهل الحجاز مادامت في معناها". (سيبويه، 1988، ج 1، ص 122). فقد ذهب سيبويه إلى أنه إذا كان "القول" بمعنى "الظن" عمل عمله، وفي ذلك احتكامه للمعنى؛ والمعنى أن سيبويه جعل "تقول" بمعنى "تظن" إذا توفر شرط المضارعة، وشرط الخطاب، وشرط الاستفهام، كما اشترط سيبويه عدم الفصل بين حرف الاستفهام والفعل "تقول"؛ لأن الفصل يعيد الفعل إلى أصله. وذلك أن نقول: أنت تقول زيد منطلق، ففي هذه الحالة رفعت زيدا لعل الفصل بالأجنبي بين القول وحرف الاستفهام، ومن ذلك قول الكمي:

**أَجْهَلًا تَقُولُ بَنِي لُؤَيٍّ \* \* \* لَعَمْرُ أَبِيكَ أَمْ مَتَجَاهِلِينَ.**

كما يجيز سيبويه الرفع على الحكاية، حتى وإن توفرت هذه الشروط. (سيبويه، 1988، ج 1، ص 124). وفي هذا الشأن أيضا يقول سيبويه: "وزعم أبو الخطاب -وسأله عنه غير مرة- أن ناسا من العرب يوثق بعريتهم، وهو بنو سليم، يجعلون باب قلت مثل ظننت" (سيبويه، 1988، ج 1، ص 124). وهنا احتكم سيبويه إلى السماع في جعل "القول" متضمن "للظن". وما ذهب إليه سيبويه اختاره ابن يعيش في شرحه على المفصل (ابن يعيش، 2001، ج 4، ص ص 320-321).

كما ذهب ابن عصفور في المقرب إلى أنه "يجوز في القول إذا وقعت بعده جملة اسمية أن يجري مجرى الظن في المعنى والعمل. أما بنو سليم فيجرونه أجمع مجرى الظن، من ذلك قول امرئ القيس في إحدى الروايتين: **تَقُولُ هَزِيزُ الرِّيحِ مَرَّتْ بِأَثَابٍ**، وأما غيرهم من العرب فلا يجرونه مجرى الظن إلا بأربعة شروط: أن يكون الفعل مضارعا لمخاطب قد تقدمته أداة استفهام غير مفصول بينها وبينه إلا بظرف، أو مجرور، نحو ذلك: أتقول زيدا منطلقا، و: أ تقول اليوم عمرا ذاهبا" (ابن عصفور، المقرب، 1972، ج 1، ص 195). وإلى هذه الشروط كذلك ذهب الرضي. وعلى العموم فإن ابن عصفور احتكم إلى السماع في إجراء "القول" مجرى "الظن" عملا ومعنى.

وقد أورد ابن الحاجب ورضي الدين هذا الكلام وذهباً إلى أنه تجوز الحكاية مع استيفاء هذه الشروط عن بعضهم (الرضي، 1996، القسم 2، ص 1022). "ومنهم من يشترط الخطاب دون المضارعة وبعضهم يشترط المضارعة دون الخطاب، فيجوز نحو: أيقول زيد: عمراً قائماً، على ما قال ابن جعفر، ولا بدّ عند الأكثر في الإلحاق من شرط تقدّم استفهام متّصل، نحو: أ تقول زيداً قائماً، أو منفصل بظرف، نحو: أقدامك تقول زيداً جالسا، و: أ بالسّوط تقول زيداً، أو

أ جهّالا تقول بني لؤي \* \* \* لعمر أيبك أم متجاهلينا.

فإن نقص بعض الشرائط، رجع إلى الحكاية، على لغة الأكثر. (الرضي، 1996، القسم 2، ص 1022). والمعنى أن ابن الحاجب ورضي الدين أجازا وقوع "القول" موقع "الظن" بالشروط المذكورة، وإلا فإن الرجوع إلى الحكاية هو الأكثر في كلامهم، وفي هذا احتكام إلى السماع وشرط الاطراد.

وفي هذا الشأن أيضاً قال الزجاجي في الجمل (ت340هـ): "إلا أ تقول" في الاستفهام، فإن من العرب من يجريها مجرى "أتظن" في الاستفهام، خاصة فيعملها عملها، كقولك: "أ تقول زيداً منطلقاً؟"، كأنك قلت: "أتظن زيداً منطلقاً"، ومثل ذلك "متى تقول عمراً شاخصاً؟" لأنك لم ترد أن تستفهمه متى يتكلم بهذا الكلام، وإنما استفهمته عن ظنه (...). ولا يجرون "قال" ولا "أقول" ولا "تقول" ولا "نقول" مجرى الظن، على هذا إجماعهم إلا بني سليم خاصة فإنهم يجرون باب القول مجرى الظن، فينصبون به". (الزجاجي، 1984، ص 327-328)، ومعنى هذا أن الزجاجي احتكم إلى السماع فذهب إلى أن بنو سليم يجرون باب "القول" مجرى "الظن". أي أن "القول" من أخوات "الظن".

كما جاء في الهمع للسيوطي أنه إذا توفرت الشروط المذكورة سابقاً فإن "تقول" بمعنى "تظن" وتعمل عملها، كقول هذبة بن

خشرم:

متى تقول القلب الرواسما \* \* \* يحملن أم قاسم وقاسما.

وقول عمر بن معد يكرب: علام تقول الرمح يثقل عاتقي. أما إن فقد شرط من الشروط السابقة تعينت الحكاية كقوله:

أ جهّالا تقول بني لؤي \* \* \* لعمر أيبك أم متجاهلينا.

وقال الكسائي: أتقول للعميان عقلاً؟ أي: تظن (السيوطي، 1998، ج 1، ص 502).

أما قوله: "أ جهّالا تقول بني لؤي". فقد ذهب ابن يعيش إلى أنه لم يفصل الاسم هنا. بل هو مفعول مؤخر في الحكم والتقدير، أتقول بني لؤي جهّالاً، والمعنى أتظنهم جهّالاً (ابن يعيش، 2001، ج 4، ص 321).

أما ابن هشام الأنصاري فذهب إلى أنه "قد يقع بعد القول ما يحتمل غيرها نحو: أ تقول موسى في الدار" فلك أن تقدّر موسى مفعولاً أولاً و(في الدار) مفعولاً ثانياً على إجراء القول مجرى الظن، ولك أن تقدّرهما مبتدأ وخبراً على الحكاية كما قوله تعالى: ﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾ (البقرة، الآية 140). ألا ترى أن القول قد استوفى شروط إجرائه مجرى الظن ومع هذا جيء بالجملة بعده محكية" (ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، 1964، ج 2، ص 463). فقد أجاز ابن هشام الوجهان - الرفع والنصب - إذا كان بعد القول كلاماً محتملاً؛ أي محتمل للمفعولية ومحتمل للحكاية معاً. وعلة احتماله هنا هو المعنى المقصود والسماع.

### 2.3. التضمن في الحروف:

كما قد يجيء التضمن في الحروف، ومن ذلك حروف العطف مثل حرف "الواو" وحرف "الفاء" وحرف "ثم"، ومعاني هذه الحروف في الأصل كما جاء في التذكرة والتبصرة للصيمري (ت4هـ) هي: "الواو: معناها الجمع بين شيئين (...). من غير ترتيب (...). والفاء: ترتب من غير مهلة: ذهب زيد فعمر. وثم: ترتب بمهلة كقولك: جاء زيد ثم عمرو". (الصيمري، 1982، ج 1، ص

131) وينظر: (سيبويه، 1988، ج 1، ص ص 437-438) و (المبرد، 1994، ج 2، ص ص 24-25) و (ابن جني، د.ت، ج 1، ص 251 و ج 2، ص 633).

كما أن "الفاء" تفيد الاتصال و "ثم" تفيد الانفصال. (المرادي، 1992، ص 60)، لكن قد تحيد دلالة هذه الحروف عن المعنى الذي وضعت له في الأصل، ومن ذلك:

### 1.2.3. تضمين حرف "الفاء" معنى حرف "الواو":

ومن النحاة الذين ذهبوا إلى أن "الفاء" قد تتضمن معنى "الواو" الفراء في معانيه (ت208هـ) واستدل على صحة ما ذهب إليه بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾ (النحل، الآية 98). ففي هذه الآية قَدَمَ لفظ "القراءة" على لفظ "الاستعاذة"، ومعلوم أن القراءة مؤخرّة في المعنى عن الاستعاذة كما أن الاستعاذة من سبب القراءة شرعا وهي قراءة في المعنى (ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، 1998، ج 1، ص 182)، وقد ذكر هذا الرأي كذلك ناظر الجيش في شرحه على التسهيل (ت778هـ) (ناظر الجيش، 2008، ج 7، ص 3440). والمقصود أن حرف "الفاء" في هذه الآية ليس دالاً على الترتيب بل هو بمعنى "الواو" أي أنها للجمع فقط.

كما استدلّ الفراء على أن "الفاء" قد تتضمن معنى "الواو" بقوله تعالى: ﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا﴾ (الأعراف، الآية 4). والبأس مقدم على الهلاك، فكيف تقدّم الهلاك؟، وذلك لأنّ الهلاك والبأس يقعان معا، كما تقول أعطيتني وأحسنيت والإحسان والعطاء وقعا معا ومنه فإنه يجوز تضمين "الفاء" معنى "الواو"، (الفراء، 1983، ج 1، ص 371). كما خرج الرّمحشري هذه الآية على أن الكلام "محمول على أنه لما أهلكها حكم بأنّ البأس قد جاءها". (ابن يعيش، 2001، ج 5، ص 12)، فالهلاك هو البأس في المعنى.

وذهب إلى هذا التوجيه ابن الأنباري (ت476هـ) حيث قال: "ومعنى أهلكناها قارب إهلاكنا إياها، ولا بدّ من هذا التقدير ليصحّ قوله: فجاءها بأسنا؛ لأنّ الهلاك إذا وجد وجد البأس" (ابن الأنباري، 1980، ج 1، ص 354). أما المرادي فقد ذهب إلى أن هذا التوجيه "كقوله: "إذا أكلت فسم الله" (المرادي، 1992، ص 61)، والمعنى أن ما بعد "الفاء" (فسم بالله) سابق لما قبلها (أكلت) في المعنى.

واستدلّ الفراء كذلك لصحة مذهبه بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾ (النجم، الآية 8). والمعنى: ثم تدلّى فدنا، لكن الفراء أجاز ذلك؛ لأنّ للفعلين معنى واحداً أو كالواحد، لذلك يجوز التقديم والتأخير بين الفعلين فتقول: دنا فقرب، وقرب، فدنى، وشتمني فأساء، وأساء فشتمني؛ لأن المعنى واحد (الفراء، 1983، ج 3، ص 95)، فإذا كان للفعلين المتعاطفين معنى واحد، فإنّ "الفاء" لا تكون للترتيب، بل هي بمعنى "الواو". ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا﴾ (الشمس، الآية 14). فقد ذهب الفراء إلى أن الكلام أن يقال: فعقروها فكذبوه، فيكون التكذيب بعد العقر لذلك خرج الفراء هذا الأمر، بأنّ العقر وقع بالتكذيب، أي أنّ الفعلان وقعا معا فجاز أن تقدم أيهما شئت وتؤخر الآخر. (الفراء، 1983، ج 3، ص 269). والاحتكام للمعنى ظاهر فيما ذهب إليه الفراء.

ومن النحاة الذين ذهبوا إلى أن "الفاء" ليست للترتيب دائماً بل قد تجيء بمعنى "الواو" ابن جني، حيث قال في سر صناعة الإعراب: "معنى قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ (المائدة، الآية 6). أي إذا عزمتم على الصلاة، وأردتموها، وليس الغرض -والله أعلم- في ﴿قُمْتُمْ﴾ الذّهوض والانتصاب؛ لأنهم قد أجمعوا أنه لو غسل أعضاءه قبل الصلاة قائماً أو قاعداً لكان قد أدى فرض هذه الآية، فالفاء إذن إنما رتبّت الغسل والمسح عقيب الإرادة والعزم، ولم تجعل للغسل مزية في التقدم على

المسح؛ لأنّ المسح معطوف على الغسل بالواو. وفي قوله ﴿وَامْسَحُوا﴾ فجرى هذا مجرى قولك: "إذا قمت فاضرب زيدا واشتم بكرة" فلو بدأ بالشتم قبل الضرب كان جائزاً، فالفاء لم ترتب الغسل قبل المسح ولا الضرب قبل الشتم، ولم ترتب أيضاً نفس المغسول به، لأنّ المغسول معطوف بعضه على بعض بحرف لا يوجب الترتيب وهو الواو" (ابن جني، د.ت، ج 2، ص 633-634). والمعنى الذي أراده ابن جني هو أن حرف "الفاء" لا يكون للترتيب دائماً، بل قد يتضمن معنى الواو فيكون التقديم والتأخير بين المعطوفين جائز من دون شروط، وفي هذا احتكام لمعنى الآية.

وذهب المرادي (ت749هـ) إلى أنّ العطف بالواو أحسن من العطف بالفاء كما في قول امرئ القيس: \*بَسَقَطَ الثَّوِيَّ بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلْ\* ذلك أنّ العطف هنا لمجرد المشاركة في الحكم. (المرادي، 1992، ص 63).

وإلى هذا التأويل ذهب العيني في المقاصد النحوية (ت855هـ) ورأى أنه لا يجوز أن يقال: زيد بين عمرو فخالده؛ لأنّ "بين" إنّما تقع معها "الواو"، وإذا قلت: المال بين زيد وعمرو فقد احتويا عليه، فهذا موضع "الواو"؛ لأنّ معناها الجمع. كما يرى العيني أنه إن جئت بالفاء وقع التفريق وهذا لا يجوز. لذلك كان الأصمعي يرويه بالواو. (العيني، 2010، ص 1618).

وقد ذهب الجرمي (ت225هـ) إلى أنّ "الفاء" قد تقع بمعنى "الواو" في الأماكن والأمطار، أما بالنسبة للأماكن فمثاله البيت الذي أوردناه عن امرئ القيس، ومثل قولهم: "عفا موضع كذا فموضع كذا فكذا"، وإن كانت هذه الأماكن إنّما عفت في وقت واحد، أما بالنسبة للأمطار فمثل قولهم: "مطرنا مكان كذا فمكان كذا"، وإن كان المطر وقع فيها في وقت واحد" (ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، 1964، ج 1، ص 173-174). وذكر هذا الكلام ابن عصفور (ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، 1998، ج 1، ص 182)، والمرادي (المرادي، 1992، ص 62).

لكن اعترض بعض النحاة على هذه التأويلات وذهبوا إلى أنّ "الفاء" للترتيب دائماً وأنّها لا تقع بمعنى "الواو"، ومن هؤلاء النحاة الزجاجي، حيث ذهب إلى أنّ الصحيح هو ما ذهب إليه البصريون من أنّها للترتيب في كل موضع، وأنه لا حجة للفراء فيما ذهب إليه وقد خرج الآيتين اللتين استدلل بهما الفراء على صحة مذهبه على أن "قرأت" بمعنى: أردت أن تقرأ؛ لأنّ العرب قد تقول: فعل فلان، بمعنى قارب أن يفعل، أو أراد أن يفعل، فمن ذلك قولهم: "قد قامت الصلاة" أي: قد قرب قيامها، أو: أريد قيامها، ومنه قول الفرزدق:

إِلَى مَلِكٍ كَادَ النُّجُومُ لِفَقْدِهِ \* \* \* يَقَعْنَ وَزَالَ الرَّاسِيَّاتُ مِنَ الصَّخَرِ.

يريد: وأرادت الراسيات من الصخر أن تزول، أو قاربت أن تزول، فيكون التقدير: فإذا أردت أن تقرأ القرآن فاستعد بالله، وتكون الفاء إذ ذاك باقية على بابها من الترتيب. أما قوله تعالى: ﴿وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا﴾ فيحتمل أمرين: أحدهما أن تكون كما تقدّم، كأنه قال: أردنا إهلاكها فجاءها بأسنا، والآخر أن يريد بقوله: ﴿أَهْلَكْنَاهَا﴾ أنه أهلكها هلاكاً من غير استئصال فجاءها بأسنا، فهلك هلاك استئصال، وعلى مثل هذا يتخرج ما جاء في هذا النوع" (ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، 1998، ج 1، ص 183).

فالأصل عند ابن عصفور أن تبقى "الفاء" على بابها من معنى الترتيب وعلى هذا يقول: "والصحيح أنّ الفاء قد استقر لها الترتيب، فمهما أمكن إبقاؤها على ما استقر لها كان أولى" (ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، 1998، ج 1، ص 184). كما ذهب أبو حيان إلى أنّ الصحيح هو ما ذهب إليه الجمهور من أنّها للترتيب والإيدان أن الثاني بعد الأول، أما ما جاء خلاف ذلك فيؤول. ووجه ما ذهب إليه الجرمي من أنّ الفاء لا ترتب الأماكن والمطر، على أنّ الترتيب إنّما وقع فيها بالنظر إلى الذّكر، لأنّ هذه الأماكن لم تحضر القائل في وقت الإخبار دفعة واحدة، بل تتبعها بتذكره إياها، ورتبها حسب ذكره لها، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المطر.



ويرى أبو حيان أن الترتيب "بالفاء" لا يقتصر على الزمان؛ ومن ذلك قولك: أعلى الناس منزلة في الدنيا الأمير فالوزير، تريد أنه يليه في المنزلة لا في الزمان، فكذا هذه الأماكن، يلي بعضها بعضاً في الذكر لا في الزمان (أبو حيان، 1996، ج 13، ص 85). وإلى هذا التأويل كذلك ذهب ابن عصفور في شرحه على جمل الزجاجي (ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، 1998، ج 1، ص 184).

كما أول النحاس بيت امرئ القيس فقال: "أما الاحتجاج لمن رواه بالفاء، فلأن هذا ليس كقولك: المال بين زيد وعمرو؛ لأنّ الدخول موضع يشمل على مواضع. فلو قلت: عبد الله بين الدخول، تريد مواضع الدخول لثم الكلام؛ كما تقول: دربنا بين مصر تريد: بين أهل مصر، فعلى هذا قوله: "بين الدخول فحومل" أراد: بين مواضع الدخول وبين مواضع حومل، ولم يرد موضعاً بين الدخول وحومل" (العيني، 2010، ص 1618). وذكر هذا الكلام ابن هشام (ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، 1964، ج 1، ص 174).

وإلى هذا التأويل ذهب أبو الحيان، واستدلّ بقول الشاعر عدي بن الرعلاء:

رَبِّمَا ضَرْبَةٌ بِسَيْفٍ صَقِيلٍ \* \* \* بَيْنَ بَصْرَى وَطَعْنَةٍ نَجْلَاءَ.

حيث يرى أبو حيان أن الشاعر إنما أراد جهات بصرى، فاكتفى بالمفرد؛ لأنه مشتمل على أمكنة. (أبو حيان، 1996، ج 13، ص 85).

كما وجه أبو حيان الآيات التي استدلت بها الفراء على وقوع "الفاء" موقع "الواو"، فقال: "وأما ﴿أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا﴾ فالعنى: حكمنا بإهلاكها، أو ردنا إهلاكها، فالحكم والإرادة متقدمان على مجيء البأس أو يكون الترتيب بالنظر إلى الاهتمام لا بالنظر إلى الزمان، فتقدم؛ لأنّ الاهتمام به أكد من حيث كان أتمّ في غرض الإخبار.

وأما ﴿فَتَعَاطَىٰ فَعْقَرُ﴾ (القمر، الآية 29)، فليس المعنى: فتعاطى الذنب فعقر، فيلزم ما ذكره، بل يمكن أن يكون المراد: فتعاطى السيف فعقر.

وأما ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾ (النجم، الآية 8)، فليس المراد: ثم تدلّى بتدليّه، بل المعنى: ثم دنا فبقي بعد الدنو متدلّياً، والتدلي هو التعلق في الهواء.

وأما ﴿فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا﴾ (الشمس، الآية 14)، فليس المعنى على أنهم عقروا وكذبوا بعد العقر، بل المعنى: وكذبوه في أنها آية، وحملهم التّكذيب بكونها آية على عقرها (...).

وأما ﴿فَاسْتَعِذْ﴾ فالعنى، فإذا أردت قراءة القرآن فاستعذ، فالفاء مرتبة، والعرب تقول فعل بمعنى: كاد يفعل، وأراد أن يفعل، وقال الفرزدق:

إِلَىٰ مَلِكٍ كَادَ النُّجُومُ لَفَقْدَهُ \* \* \* يَقَعْنَ، وَزَالُ الرَّاسِيَّاتُ مِنَ الصَّخْرِ.

أي: كادت الراسيات أن تزول، أو أرادت أن تزول. (أبو حيان، 1996، ج 13، ص 86). والتأويلات التي ذهب إليها

أبو حيان تدل على أن "الفاء" إنما هي على بابها من الترتيب.

كما ذهب ابن يعيش (ت643هـ) إلى أن المعنى الذي تختص به "الفاء" وتنسب إليه هو معنى الاتباع. وأن ما عدا ذلك فهو عارض. ومثل لذلك بقولهم: "أعطيته فشكر"، و "ضربته فبكى"، حيث يرى ابن يعيش أن الإعطاء سبب الشكر، والضرب سبب البكاء، والمسبب يقع ثاني السبب وبعده متصلاً به، فلذلك اختاروا لهذا المعنى "الفاء" (ابن يعيش، 2001، ج 5، ص 13)، وقوله: فهو عارض يدل على أن "الفاء" على بابها من الترتيب عدا ذلك فهو شاذ لا ينقاس.

## 2.2.3. تضمين حرف "ثم" معنى حرف "الواو":

ذهب بعض النحاة إلى أنه قد يتضمن حرف "ثم" معنى حرف "الفاء"، ومن هؤلاء النحويين، الفراء في معانيه حيث قال: "وقوله: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (الزمر، الآية 6)، يقول القائل: كيف قال: ﴿خَلَقَكُمْ﴾ لبني آدم، ثم قال: ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ والزَّوْجُ مخلوق قبل الولد؟ (...) ربما جعلوا ثم فيما معناه التقديم ويجعلون (ثم) من خبر المتكلم ومن ذلك أن تقول: قد بلغني ما صنعت يومك هذا، ثم ما صنعت أمس أعجب. فهذا نسق من خبر المتكلم، وتقول أعطيتك اليوم شيئاً، ثم الذي أعطيتك أمس أكثر، فهذا من ذلك" (الفراء، 1983، ج 2، ص ص 414-415)، وكلام الفراء مشعر أن الآية الكريمة تخلو من الترتيب الزماني والمهملية رغم العطف بـ "ثم" الدالة على هذا المعنى؛ فقد عطف خلق الزوج على خلق الولد بـ "ثم"، مع أن خلق الولد متأخر عن خلق الزوج. وفي هذا تغيب للترتيب الزماني والمهملية الحاصلة بينهما. لكن الفراء خرج هذا الشاهد على أن المتكلم -وهو الله عز وجل- اختار هذا الترتيب على سبيل الإخبار فقط لا الحدوث، واستدلّ بقولهم: قد بلغني ما صنعت يومك هذا، ثم ما صنعت أمس أعجب، وكذلك: أعطيتك اليوم شيئاً، ثم الذي أعطيتك أمس أكثر. ولا يخفى ما في هذا التعبير من تقديم المتأخر (يومك، اليوم). وتأخير المتقدم (أمس). ومن هنا فإن "ثم" تضمنت معنى "الواو" لغياب الترتيب الزماني والمهملية، وفي ذلك احتكام للمعنى.

كما ذهب الأخفش إلى ما زعمه الفراء واستدلّ بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ﴾ (الأعراف، الآية 11)، حيث يرى الأخفش أن "ثم" في هذه الآية في معنى "الواو". (الأخفش الأوسط، 1990، ج 1، ص ص 320-321)، فالله سبحانه وتعالى خلق آدم ثم قال للملائكة اسجدوا له، لكن ظاهر الآية يدلّ على أن الله تعالى خلق آدم وزوجه وذريتهما ثم أمر الملائكة بالسجود لهم، ومن هنا ذهب الأخفش إلى أن "ثم" بمعنى "الواو" في عدم إفادتها للترتيب الزماني والمهملية فقد ذكر الله عز وجل خلق أبناء آدم عليه السلام قبل ذكره لسجود الملائكة له، مع أن الحاصل هو العكس.

واحتج الزمخشري والخوارزمي (ت617هـ) على أنه قد تتضمن "الثاء" معنى "الواو" في قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ (طه، الآية 82)، حيث ذهبوا إلى أن الكلام محمول على دوام الاهتداء وثباته (ابن يعيش، 2001، ج 5، ص 12). فلا توجد مهملية بين التوبة والإيمان والعمل الصالح وبين الاهتداء، بل هما في المعنى سواء، لذلك فإن "ثم" في هذه الآية بمعنى "الواو".

كما أجاز ابن مالك في شرحه على التسهيل أن تقع "ثم" بمعنى "الواو" وفي هذا الشأن يقول: "وقد تقع ثم في عطف المقدم بالزمان اكتفاء بترتيب اللفظ". (ابن مالك، 1990، ج 3، ص 351). مستدلاً بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ﴾ (الأنعام، الآية 154)؛ لأنّ قبله: ﴿ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ﴾ (الأنعام، الآية 153)؛ والوصية لنا بعد إتيان موسى الكتاب". (ابن مالك، 1990، ج 3، ص 357).

والمقصود مما ذهب إليه ابن مالك أن "ثم" في هذه الآية لم ترتب المعنى ترتيباً زمنياً بل ترتيباً لفظياً فقط، ففي الآية الكريمة تقديم ما حقه التأخير (الوصية). وتأخير ما حقه التقديم (الكتاب)، فالموصى به سابق في الزمان عن الوصية.

كما ذهب الرضي في شرحه على كافية ابن الحاجب إلى أنه قد تقع "ثم" موقع "الواو" في المعنى وفي عدم الدلالة على الترتيب الزماني والمهملية حيث قال: "وقد تجيء "ثم" ليحدد الترتيب في الذكر، والتدرج في درج الارتقاء وذكر ما هو الأول ثم الأولى من دون اعتبار التراخي والبعد بين تلك الدرج ولا أن الثاني بعد الأول في الزمان، بل ربما يكون قبله، كما في قوله [أبو نواس، الحسن بن هانئ]:

أَنْ مَنْ سَادَ ثُمَّ سَادَ أَبُوهُ \* \* \* ثُمَّ قَدْ سَادَ قَبْلَ ذَلِكَ جَدُّهُ.

فالمقصود ترتيب درجات معالي الممدوح، فابتدأ بسيادته، ثم بسيادة أبيه، ثم بسيادة جدّه؛ لأن سيادة نفسه أخص ثم سيادة الأب ثم سيادة الجد. وإن كانت سيادة الأب مقدّمة في الزمان على سيادة نفسه". (الرضي، 1996، القسم 2، ص 1316). فالرضي يرى أن "ثم" بمعنى "الواو"؛ لأنها جردت عن دلالتها عن الترتيب الزماني والمهلة وهذه العلة جعلت "ثم" دالة على الجمع من غير ترتيب زماني.

وفي هذا الشأن أيضا أجاز السيوطي أن تتضمن "ثم" معنى "الواو" محتكما في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ (السجدة، الآيات 7، 8، 9). و "ثم" في هذه الآية كما يراها السيوطي لترتيب الأخبار لا الحكم والمهلة. (السيوطي، 1998، ج 3، ص 164). ففي هذه الآية تقديم وتأخير رغم العطف بـ "ثم"، والأصل والترتيب المنطقي، أن سبحانه وتعالى خلق الإنسان من طين ثم سواه ونفخ فيه من روحه ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين. وعدم ترتيب الأحكام كما هي عليه في الواقع يدل على أن "ثم" لم ترد على أصلها من الترتيب الزماني والمهلة بل هي متضمنة معنى "الواو"؛ أي أنها دالة على الجمع فقط.

ولكن ذهب بعض النحاة أنه لا يمكن أن تقع "ثم" موقع "الواو" ومنهم النحاس (ت338هـ) في معانيه، حيث قال: "وقوله عز وجل: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ (البقرة، الآية 29) (...)، وقيل: ﴿ثُمَّ﴾ ههنا بمعنى الواو، وهذا لا يصح ولا يجوز" (النحاس، 1989، ج 6، ص 248). والمعنى أن "ثم" هنا أصلها للدلالة على المهلة وليست بمعنى الواو؛ وأنه لا ينبغي إخراجها عن أصل المعنى الذي وضعت له. لذلك قدم النحاس تخرجين يدلّ بهما على أن "ثم" في هذه الآية للدلالة على المهلة وذلك في قوله: "روى هارون بن عنترة، عن أبيه، عن ابن عباس قال: خلق الله الأرض أول، ثم خلق السماء ثم دحا الأرض والماء بعد ذلك، قال: "دحا" أي بسط.

وقيل: المعنى: ثم بهذا، كما قال جل وعز ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (البلد، الآية 17) وهو في القرآن كثير (...). والجوابان حسنان جيدان (النحاس، 1989، ج 6، ص 248-249).

ومن النحاة الذين ذهبوا إلى أن "ثم" لا يمكن أن تتضمن معنى "الواو": أبو علي في الإيضاح حيث قال في باب حروف العطف: "وصفة حرف العطف أن يشرك الاسم أو الفعل في إعراب ما قبله وهي تسعة أحرف منها الواو في قولك: رأيت زيدا وعمرا، ومعناها الجمع بين الشيئين وقد يكون المبدوء به في اللفظ مؤخرا في المعنى: تقول: اختصم زيد وعمرو، واشترك بشر وبكر، ولا يجوز بغيرهما من حروف العطف؛ وكذلك، المال بين زيد وعمرو؛ لأنها تدلّ على الجمع والمعنى فيه لا يصح إلا بها، ولو قلته بالفاء أو بثم لجعلت الاختصاص والاشتراك واحدا. (أبو علي، 1996، ص 221).

ويرى المجاشعي (ت479هـ) في شرح عيون الإعراب أن "ثم" لا تكون بمعنى "الواو"، وفي هذا الشأن يقول: "ويقال: "كم من موضع لـ "ثم"؟" والجواب: إن لها موضعا واحدا، وهو أن تكون عاطفة مرتبة إلا أن فيها تراخيا بخلاف "الفاء". وذلك نحو قولك: دخلت مكة ثم المدينة" (المجاشعي، 1985، ص 250). فالمجاشعي يرى أن "ثم" في أصلها للدلالة على التراخي وأنه لا ينبغي أن تخرج عن هذا الأصل.

كما ذهب ابن يعيش في شرحه على المفصل للزمخشري إلى أن "ثم" للترتيب بمهلة وأن ما عدا ذلك فهو عارض (ابن يعيش، 2001، ج 5، ص 13-14)، والمعنى أن "ثم" وضعت في الأصل للدلالة على المهلة وخروجها عن هذه الدلالة شاذ لا ينقص. أما ابن عصفور وفي شرحه على جمل الزجاجي فقد اعترض على الشواهد التي قدمها من قال بأن "ثم" قد تقع موقع "الواو"، وذهب إلى أنه "لا حجة في شيء من ذلك" أما عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ فالفعل "جعل معطوف على ما في" واحدة" من معنى الفعل، كأنه قال: من نفس وحدت، أي: أفردت، ثم جعل منها زوجها، ومعلوم أن "جعل زوجها منها" إنما كان

بعد إفرادها. وأما قوله تعالى: ﴿قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ (الأعراف، الآية 11)، فمعطوف على "خلقناكم" إلا أن الكلام محمول على حذف مضاف لفهم المعنى، كأنه قال: ولقد خلقناكم ثم صورنا أبائكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم، ومعلوم أن أمر الملائكة بالسجود إنما كان بعد خلقه وتصويره. ومما يدل على فساد مذهبهم أن "ثم" لو كانت بمنزلة الواو، لجاز: "اختصم زيد ثم عمرو"، كما يجوز: "اختصم زيد وعمرو" بالواو، فامتناع ذلك دليل على أنها ليست بمنزلة الواو (ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، 1998، ج 1، ص 185).

كما ذهب ابن عصفور إلى قوله: "(إن من ساد) البيت فينبغي أن يحمل على ظاهره، ويكون الجد قد أتاه السوود من قبل الأب، وأتى الأب من قبل الابن، وذلك مما يمدح به وإن كان الأكثر في كلامهم المدح بتوارث السوود (أبو حيان، 1996، ج 13، ص 91).

لكن ما ذكره ابن عصفور من أمر هذا البيت رده المرادي والدمايني (ت827هـ)، فقد ذهب إلى أن قوله: "قبل ذلك" لا يساعد عليه (البغدادي، 1996، ج 11، ص 39)، والمعنى أن المرادي والدمايني يريدان أن "ثم" في هذا البيت ليست على بابها، والدليل على ذلك قوله: قبل ذلك؛ أي سيادة الجد قبل سيادة الأب والابن، أي أن "ثم" متضمنة معنى "الواو".

أما ما ذهب إليه ابن عصفور من أنه: لو كانت "ثم" بمنزلة "الواو" لجاز أن تكون: اختصم زيد ثم عمرو بمعنى اختصم زيد وعمرو، قد رد عليه البغدادي في الخزانة، حيث ذهب إلى أن من قال بأن "ثم" قد تتضمن معنى "الواو" لم يدع بأنها تكون بمعنى "الواو" دائماً، وإنما يريد أنها قد تقع بمعناها في بعض المواد فقط (البغدادي، 1996، ج 11، ص 39).

كما رفض أبو حيان في شرحه على التسهيل أن تكون "ثم" بمعنى "الواو" فقال: "والصحيح أن "ثم" تفيد أن الثاني بعد الأول، وأنه متراخ عنه حيثما وردت" (أبو حيان، 1996، ج 13، ص 89).

أما صاحب الخزانة فقد احتكم إلى ضوابط السماع في رد هذا الشاهد (البيت) حين قل: "وهذا البيت من شعر مولد لا يوثق به" (البغدادي، 1996، ج 11، ص 40).

أما السمين الحلبي (ت756هـ) فقد أورد في "الدّر المصون" بعض الآراء التي يثبت بها أن "ثم" على بابها في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ (الأعراف، الآية 11)، وأنه من ذهب إلى أنها للترتيب في الأخبار فإن هذا التحريك لا طائل منه، ذلك أن موضوعها الأصلي هو الترتيب الزمني ومن الآراء التي أوردها السمين الحلبي ليدلّل بها على أن "ثم" إنما هي على بابها:

— أن من العلماء من ذهب إلى الحذف، أي حذف مضافين، والتقدير: لقد خلقنا آبائكم ثم صورنا آبائكم ثم صورنا آدم عليه السلام. وعلى هذا يرى السمين الحلبي أن الترتيب الزمني ظاهر بهذا التقدير (السمين الحلبي، 1985، ج 5، ص 260).

ومن النحاة الذين ذهبوا إلى الحذف أبو حيان (أبو حيان، 1996، ج 13، ص 89) وابن هشام. (ابن هشام الأنصاري، شرح قطر الندى وبل الصدى، 1963، ص 303).

— ومنهم من ذهب إلى أن الخطاب في خلقناكم وصورناكم وإن جاء بصيغة الجمع فإن المخاطب مفرد وهو آدم عليه السلام وإنما خاطبه بصيغة الجمع تعظيماً له؛ ولأنه أصل الجمع، وهنا أيضاً يرى السمين الحلبي أن الترتيب واضح في هذا الآية.

— وخرج بعضهم الآية الكريمة على أن "المخاطب بنو آدم والمراد أبوهم، وهذا من باب الخطاب لشخص والمراد به غيره كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَحْنُكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ (البقرة، الآية 49)، إلى آخره، وإنما المنحى والذي يسام سوء العذاب أسلافهم وهذا مستفيض في لسانهم" (السمين الحلبي، 1985، ج 5، ص 260). وذكر هذا الكلام كذلك الجاشعي (الجاشعي، 1985، ص 205).

أما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْ مِنْهَا﴾ (الزمر، الآية 6)، فإنَّ للسَّمين الحليّ تحريجان في ذلك: أحدهما: أنَّها على بابها وله في ذلك تأويلان:

- إما أنَّ المقصود أنَّه تعالى أخرجنا من ظهر آدم كالذَّرِّ ثُمَّ خلق حواءَ بعد ذلك بزمان.
- أو أنَّ المقصود هو أنَّ يعطف بها ما بعدها على ما فهم من الصفة في قوله: "واحدة" إذا التقدير: من نفسٍ وحدث أي انفردت ثم جعل منها زوجها. (السَّمين الحلي، 1985، ج 9، ص 409).
- والثاني: "أنَّها للترتيب في الأحوال والرتب" (السَّمين الحلي، 1985، ج 9، ص 410) واستدلَّ بقول الزمخشري: "فإن قلت: وما وجه قوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ وما يعطيه من التراخي؟ قلت: هما آيتان من جملة من الآيات التي عددها دالاً على وحدانيته وقدرته بتشيعب هذا الخلق الفائق للحصر من نفس آدم عليه السلام وخلق حواء من قصيره، إلا أنَّ أحدهما جعلها الله عادة مستمرة، والأخرى لم تجر بها العادة ولم تُخلَقْ أنثى غير حواء من قصيرى رجل، فكانت أَدْخَلَ في كونها آية وأجلب لعجب السامع، فعطفها بـ "ثم" على الآية الأولى للدلالة على مباينتها فضلاً ومزية، وتراخيها عنها فيما يرجع إلى زيادة كونها آية فهي من التراخي في الحال والمنزلة لا من التراخي في الوجود" (السَّمين الحلي، 1985، ج 9، ص 410).
- وقد قدم أبو حيان شاهداً يثبت به أنَّ "ثم" فيما ذكر سابقاً على بابها وأنَّها ليست بمعنى الواو فقال: "وبين أنَّ معنى كل حرف من الواو والفاء و"ثم" على ما ذهب إليه الجمهور قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ﴾ (79) وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ (80) وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ﴾ (الشعراء، الآيات 79، 80، 90)، فعطف ب"ثم" للتراخي الذي بين وقت الإحياء ووقت الإماتة، وأدخل الفاء في ﴿فَهُوَ يَشْفِينِ﴾؛ لأنَّ الشفاء يعقب المرض من غير مهلة وعطف (يسقيني) على (يطعمني) بالواو ترتيباً؛ لأنَّ كل واحد من الإطعام والسقي، قد يتقدم على صاحبه، وقد يتأخر (أبو حيان، 1996، ج 13، ص 91).
- أما الديباجيني فذهب إلى أنَّه من استعمل "ثم" بمعنى "الواو" فهو استعمال مجازي لا على وجه الحقيقة (البغدادى، 1996، ج 11، ص 40).

#### 4. خاتمة:

- قمنا في هذه الدراسة بعرض آراء النحاة المختلفة حول قضية التضمن، مع محاولة عقد مقارنة بين مختلف هذه الآراء من خلال استنباط الآليات المعرفية والمنهجية التي اعتمدها النحاة في تناولهم لهذه المسألة، وقد توصلنا في الأخير إلى النتائج الآتية:
- 1.4- مارس بعض النحاة التضمن لتصويب المعنى وتصحيح الأحكام؛ ومن ذلك تضمينهم حرف "الفاء" معنى "الواو" في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾ (النحل، الآية 98)، ومعلوم أنَّ الاستعاذة مقدّمة في المعنى والحكم على القراءة، ولولا جعلها متضمنة لمعنى "الواو" لدلَّ المعنى والحكم على أنَّ القراءة سابقة عن الاستعاذة وهذا لا يستقيم.
  - لكن بعض النحاة اعترض على التضمن وعدّوه عارضاً يحفظ ولا يقاس عليه، ووجهوا الشواهد المتضمنة للتضمن، بغية إرجاعها إلى الأصل؛ كذاهم إلى الحذف، أو إلى تأويل المعنى وتطويعه بحيث يوافق المعنى الأصلي للحرف المذكور كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ (الأعراف، الآية 11).
  - 2.4- يعدّ التضمن وسيلة لا بدَّ منها عند بعض النحاة؛ فقد لاحظوا أنَّ هناك ألفاظاً من نصوصٍ فصيحَةٍ قد وردت متضمنة لمعانٍ آخر غير التي وضعت لها في الأصل فاستنبطوها ولم يردوها بحجة فصاحتها. لكن بعض النحاة يعدّ التضمن إجراءً تعسفياً وأنَّ الأولى إبقاء اللفظ على بابه وعلى ما استقر له في الأصل من معنى وعمل، وأنَّ ماعداً ذلك فهو عارض لا يقاس عليه.

3.4- يعدّ التّضمن وسيلة مارسها المتكلّم أولاً ثمّ استنبطها النّحوي ثانياً من خلال النصوص الفصيحة التي بينت له ذلك، ومن ذلك الشواهد المذكورة سابقاً، خاصة تلك التي وضع لها النّحاة شروطاً مثال ذلك أنّ "القول" لا يكون بمعنى "الظن" إلاّ بشروط وهذه الشّروط لم يضعها النّحوي وإنّما استنبطها النّحوي من كلام المتكلّم، بمعنى أنّ المتكلّم اتخذ شروطاً ليضمن "القول" معنى "الظن" على نحو خاص دون غيره فيعمله عمله. وقد كان النّحوي على دراية بأنّ المتكلّم هو من مارس التّضمن وأنّه ليس سوى مستنبط للأحكام ومن ذلك قولهم: "أنّ ناساً من العرب يوثق بعريبتهم" مثل بنو سليم، وقولهم: "وأما غيرهم من العرب فلا يجريه مجرى الظن" إلاّ بأربعة شروط "و" فإنّ نقص بعض الشرائط، رجع إلى الحكاية على لغة الأكثر، واحتكام النّحاة في القول بالتّضمن إلى السماع ظاهر لا غبار عليه.

- إن مسألة التّضمن من المسائل التي جعلت النّحاة ينقسمون إلى مؤيد ومعارض، ومردّد هذا الاختلاف إلى طريقة تعاملهم مع النصوص (الشواهد) وإلى الغايات التي يرمون الوصول إليها ومن ذلك:

4.4- أنّ المؤيدين للتّضمن يتعاملون مع الشواهد انطلاقاً من كونهم متبعين ومستنبطين للأحكام، لذلك نراهم يقولون بالتّضمن وإن كان ذلك مخالفاً للقواعد الأصول. أما المعارضون فيتعاملون مع التّضمن انطلاقاً من قاعدة مسبقة يقيسون عليها ويردون ما خالفها، بعبارة أخرى من قال بالتّضمن فباعتبار السماع، ومن رده فباعتبار القياس على الأحكام الأصول.

5.4- أنّ الغاية المقصودة عند المؤيدين للتّضمن هو التقعيد لما هو كائن من نصوص فصيحة، أما المعارضون له فالغاية عندهم انسجام القواعد النّحوية وضبطها؛ لذلك نراهم يجتهدون في تأويل الشواهد التي يأتي الحكم فيها مخالف للقاعدة وتطويعها بغية الحفاظ عليها من الاضطراب.

ويمكن أن نقدّم في الأخير بعض الاقتراحات التي من شأنها أن تقلّل من الاختلافات حول قضية التّضمن وتوحد الآراء وتضبطها ومن بين هذه الاقتراحات ما يأتي:

- العمل على توحيد المنطلقات عند دراسة التّضمن وذلك للوصول إلى نتائج موحدة أو على الأقلّ التقليل من الاختلافات كالاتّكاف للمعنى مثلاً عند دراسة التّضمن أو الاتّكاف لظاهر النّص والقياس على القواعد المسبقة فلا بدّ للباحثين من الاتّفاق حول الاعتماد على منطلق واحد لا غير.

- العمل على توحيد الغايات المراد الوصول إليها كاتّفاق الباحثين مثلاً حول المحافظة على القواعد الأصول من الاضطراب وعليه لا بدّ من ردّ كل النصوص التي تؤدي إلى عدم انسجام القواعد النّحوية وتركها في قسم المحفوظات.

## 5. قائمة المصادر والمراجع:

قرآن كريم.

1- الأخفش الأوسط. (1990). معاني القرآن وإعرابه (الإصدار 1). (تحقيق: هدى محمود قراعة) القاهرة، مصر: مطبعة المدني.

2- ابن الأنباري. (1980). البيان في غريب إعراب القرآن. (تحقيق: عبد الحميد طه) القاهرة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

3- البغدادي. (1996). خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب (الإصدار 3). (تحقيق: عبد السلام محمد هارون) القاهرة، مصر: مكتبة الخانجي.

4- ابن جني. (د.ت). سر صناعة الإعراب. (تحقيق: حسن هندراوي) د.ب: د.ن.

- 5- أبو حيان. (1996). *التذيل والتكميل في شرح كتاب التسهيل* (الإصدار 1). (تحقيق: حسن هندراوي) دمشق، سوريا: دار القلم.
- 6- الرضي. (1996). *شرح الرضي لكافية ابن الحاجب* (الإصدار 1). (تحقيق: يحيى بشير مصري) الرياض، السعودية: جامعة الإمام ابن سعود الإسلامية.
- 7- الزجاجي. (1984). *الجمال في النحو* (الإصدار 1). (تحقيق: علي توفيق الحمد) بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.
- 8- السمين الحلبي. (د. ت.). *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون*. (تحقيق: أحمد محمد الخراط) دمشق، سوريا: دار القلم.
- 9- سيبويه. (1988). *الكتاب* (الإصدار 3). (تحقيق: عبد السلام محمد هارون) القاهرة، مصر: مكتبة الخانجي.
- 10- السيوطي. (1998). *مع الهوامع في شرح جمع الجوامع* (الإصدار 1). (تحقيق: أحمد شمس الدين) بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- 11- الصيمري. (1982). *التبصرة والتذكرة* (الإصدار 1). (تحقيق: فتحي أحمد مصطفى علي الدين) دمشق، سوريا، سوريا: دار الفكر.
- 12- ابن عصفور. (1972). *المقرب* (الإصدار 1). (تحقيق: أحمد عبد الستار الجوراي، وعبد الله الجبوري) د. ب. د. ن.
- 13- ابن عصفور. (1998). *شرح جمل الزجاجي* (الإصدار 1). (تحقيق: فواز الشعار) بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- 14- أبو علي. (1996). *الإيضاح* (الإصدار 2). (تحقيق: كاظم بحر المرجان) بيروت، لبنان: عالم الكتب.
- 15- العيني. (2010). *المقاصد النحوية* (الإصدار 1). (تحقيق: علي محمد فاخر، وآخران) القاهرة، مصر: دار السلام.
- 16- الفراء. (1983). *معاني القرآن* (الإصدار 3). (تحقيق: محمد علي النجار، وأحمد يوسف نجاتي) بيروت، لبنان: عالم الكتب.
- 17- ابن مالك. (1990). *شرح التسهيل* (الإصدار 1). (تحقيق: عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي محتوم) جيزة، مصر: هجر.
- 18- المبرد. (1994). *المقتضب* (الإصدار 3). (تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة) القاهرة، مصر: د. ن.
- 19- المجاشعي. (1985). *شرح عيون الإعراب* (الإصدار 1). (تحقيق: حنا جميل حداد) الزرقاء، الأردن: مكتبة المنار.
- 20- المرادي. (1992). *الجنى الداني في حروف المعاني* (الإصدار 1). (تحقيق: فخر الدين قباوة، ومحمد نسيم فاضل) بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- 21- ابن منظور. (1981). *لسان العرب*. (تحقيق: عبد الله علي الكبير، وآخران) القاهرة، مصر (مادة ضمن): دار المعارف.
- 22- النحاس. (1989). *معاني القرآن الكريم* (الإصدار 1). (تحقيق: محمد علي الصابوني) مكة، السعودية: د. ن.
- 23- ناظر الجيش. (2008). *شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد* (الإصدار 1). (تحقيق: علي محمد فاخر) القاهرة، مصر: دار السلام.

- 24- ابن هشام الأنصاري. (1963). شرح قطر الندى وبل الصدى (الإصدار 11). القاهرة، مصر: د.ن.
- 25- ابن هشام الأنصاري. (1964). مغني اللبيب عن كتب الأعاريب (الإصدار 1، المجلد 2). (تحقيق: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله) دمشق، سوريا: دار الفكر.
- 26- ابن يعيش. (2001). شرح المفصل للزمخشري (الإصدار 1). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.