

الجهود النحوية للشيخ سليمان الأحمد (ت 1363هـ) في ديوان المكزون السنجاري (ت 638هـ)

أ.د. موسى جعفر الحركاني

علي رشيد صالح

dr.moussa.j@uomustansiriyah.edu.iq

moth1997r@gmail.com

الجامعة المستنصرية، كلية التربية، قسم اللغة العربية

المستخلص

يقف البحث على الجهود النحوية التي قدمها الشيخ سليمان الأحمد للغة العربية، من حيث ذكره لآراء جديدة تخالف النحاة الذين سبقوه، وميله لرأي دون الآخر. وتكمن أهمية هذا البحث في كون الشيخ سليمان الأحمد كان ضليعاً في اللغة العربية، حافظاً لأمّهات الكتب العربية القديمة، فكانت وقفاته اللغوية فيها الكثير من الدقة في تحديد المفاهيم، وتبيان الدلالة. ولابدّ من الإشارة إلى أنّ الآراء المستخلصة للشيخ سليمان الأحمد جاءت عن طريق كتاب (ديوان المكزون السنجاري ت 638 هـ) الذي شرّحه الشيخ سليمان، وكان شرّحه يميل إلى اللغة في أغلب مواضع الديوان من حيث النحو والصرف والمعجم. لكننا سنكتفي في هذا البحث على ما جاء من الجهود النحوية فقط.

الكلمات المفتاحية: الجهود النحوية، الشيخ سليمان الأحمد، الجهود اللغوية

The grammatical efforts of Sheikh Sulaiman Al-Ahmad (1363 AH) in the Diwan Al-Makzoun Al-Sinjari (638 AH)

Ali Rasheed Saleh

Prof. Musa Jaafar Al-Harkani (Ph.D.)

moth1997r@gmail.com

dr.moussa.j@uomustansiriyah.edu.iq

Mustansiriyah University, College of Education, Department of Arabic Language

Abstract

The research focuses on the grammatical efforts presented by Sheikh Sulaiman Al-Ahmad for the Arabic language, in terms of mentioning new opinions that contradict the grammarians who preceded him, and his tendency towards one opinion over another. The importance of this research lies in the fact that Sheikh Sulaiman Al-Ahmad is well-versed in the Arabic language, preserving its ancient Arabic books. His linguistic stances are characterized by a great deal of accuracy in defining concepts and clarifying meanings. It should be noted that the opinions extracted from Sheikh Sulaiman Al-Ahmad come through the book "Diwan Al-Makzoun Al-Sinjari (638 AH)", which he explains. His explanation tends to focus on the language in most parts of the Diwan in terms of grammar, morphology, and vocabulary. However, we will suffice in this research to what has been mentioned regarding grammatical efforts only.

Keywords: grammatical efforts, Sheikh Suleiman Al-Ahmad, Linguistic efforts

التمهيد (التعريف بالشيخ):

هو العلامة والمصلح، وأحد أئمة اللغة في عصره الشيخ سليمان الأحمد بن حسن إبراهيم عبود. كان مولده في قرية تُدعى (الجبيلية) تقع ضمن قضاء (جبلة) في محافظة اللاذقية، واللاذقية: بالذال معجمة مكسورة، وقاف مكسورة، وياء مشددة: مدينة في ساحل بحر الشام تعدّ في أعمال حمص وهي غربي جبلة بينهما ستة فراسخ (الحموي، 1995، صفحة 5/5)، في سوريا عام 1287هـ الموافق 1869م، من عائلة مسلمة جعفرية علوية متوسطة. حفظ القرآن الكريم، ودرس الفقه الإسلامي - الجعفري خاصة - كما درس مصادر النحو الأساسية، وأمّهات المعاجم اللغوية (الأحمد، 2009).

ويذكر علي سليمان الأحمد نجل الشيخ سليمان الأحمد أن الطفولة التي عاشها الشيخ لم تكن مختلفة عن بقية الأطفال في صغرهم بل كانت مثلهم مغمرة برتابة الحياة وجمودها، ولكي نتعرف على الأجواء التي عاشها الشيخ في طفولته لابد من الاستعانة بالصورة والبيئة التي عاش فيهما. فالشيخ سليمان الأحمد يقوم بما كان يقوم به كل أقرانه من في عمره من رعي مشترك لقطعان القرية، كذلك قيامه بمعاونة أهله في الأعمال المختلفة في الحقول من زراعة وحصاد وغيرها (سليمان، 2010).

صُلَّ سليمان الأحمد في قريته حتى بلغ من العمر خمس عشرة سنة، فهاجر منها وذلك بسبب الفقر الذي كان يعيشه والده، فذهب إلى قرية تُدعى (المزان) من قُرى (القرادحة)، وكانت في هذه القرية العائلات الكبيرة من بيوت الشرف، وكانت هذه البيوت ترتبط مع الشيخ برابطة نسب. بقي هناك وعمل في تلك القرية معلماً للأطفال، يعلمهم ما تعلمه من كتب اللغة وما شابه ذلك، واستمر في هذا العلم لمدة سنتين، عمل فيها بجد وإخلاص مما جعل الطلبة يكتفون له كل التقدير والحب. وكما يقول المثل السائر على ألسنة العرب: (دَوَامِ الْخَالِ مِنَ الْخَالِ)، لم يستمر الشيخ بعمله في تعليم الأطفال، وذلك بعد سنتين من عمله نزلت بالشيخ مصيبة فادحة وهي خبر وفاة أبيه، وهو في تلك الأثناء لم يكن يبلغ من العمر الثامنة عشر، وقد كان لوقع هذا الخبر الأثر الكبير على الشيخ مما تسبب له بصدمة كبيرة، فضاقت عليه الدنيا وانطلق خارج محيطه. وعند بلوغه الأربعين أصبح الشيخ سليمان الأحمد المرجع العلمي الأول لكل أبناء طائفته، الجواب الذي يأتي للرد على كل سؤال ينطلق منهم عند اختلاف الآراء بينهم، وكان هو المعتمد المتبع، وبالتالي فإن مثل هذه الأمور لها تبعات كبيرة تتمثل بمسؤوليات جسام لكنه نهض بأعبائها خير نهوض. وقد وجد الشيخ نفسه في موقف الدفاع على جبهتين متضادتين: الأولى ما كان يلقاه من عنت الجامدين والجهال والثانية ما طرأ من نفور ما نسميه الأجيال الصاعدة التي بدأت تفتح أعينها على أنواع جديدة وتغذي أفكارها وعقائدها بالهجمة الإلحادية المادية التي أطلت مع القرن العشرين واحتكاك طلائع المثقفين في الأقطار العربية بالحضارة الأوروبية واتباعهم وتقليدهم لهم تقليداً أعمى أحالهم إلى الصنف الأول، أي؛ الجامدين يُضاف إلى سيئات الجمود عند هؤلاء زهو وعنجهية المدعي المغرور (الإبراهيم، 1995).

وقد سلك الشيخ مع أهل الجمود طريق الرفق واللين، إذ يقول:

أناشدكم الله أن تتعطفوا سماعاً لنصحي بالقبول بلا عجب
طرقت بآبكم والبر شيمتكم بطارق وافد للخير معتام
جداً إلى طلب العلم الذي درست آثاره ثم إلى رسم أعلام

هلموا إلى ما يُقصر الطرف دونه من الشرق السامي على هامة الشهب
هلموا إلى العلم الرفيع مكانه ومورده الصافي ومنهله العذب
إلى الغاية القصوى التي أصبح الورى يسير إليها الركب في أثر الركب
إلى العز في الأولى والفوز في غد إلى نعمة الدارين والأمن والخصب

(الإبراهيم، 1995، صفحة 310)

وقد خَلَفَ الشيخ سليمان الأحمد عدداً من الأولاد منهم العلماء ومنهم الشعراء وهم: الشاعر محمد سليمان الأحمد المسمى بدوي الجبل، والدكتور علي سليمان الأحمد، والدكتور أحمد سليمان الأحمد الأستاذ في جامعة دمشق، والدكتورة جمانة الأحمد التي شغلت عدة مناصب في وزارة الصحة، أما ابنته الشاعرة فاطمة سليمان الأحمد فقد ذاع صيتها بين الأدباء والشعراء باسم فتاة غسان. ومع وفاة الشيخ سليمان الأحمد عام 1943م - 1363هـ فقدت جبال العلويين في اللاذقية عالماً كبيراً من علمائها وشاعراً فذاً من شعرائها. (الأحمد، 2009)

سيأتي بيان أهم الجهود النحوية للشيخ سليمان الأحمد تالياً:

أولاً - النحو:

فيما يخص التعريف اللغوي للنحو ذكر صاحب العين: "النحو: القصد نحو الشيء. نحوت نحوه، أي: قصدت قصده." (الفراهمي، 1980، صفحة 302/3). وذكر صاحب المقاييس (نحو): "النون والحاء والواو كلمة تدل على قصد" (ابن فارس، 1979). وجاء في الصحاح: "القصد، والطريق. يقال: نحوْتُ نحوك، أي قصدت قصدك. ونحوْتُ بصري إليه أي صرفت. وأنحيْتُ عنه بصري، أي

عدلته" (الجوهري، 1987، صفحة 2503/6). وذكر صاحب اللسان: "القصد والطريق، يكون ظرفاً ويكون اسماً، نحاه ويتخوه ويتحاه نحواً وانتحاه" (ابن منظور، 1993، صفحة 310/15).

وذكر الشيخ في شرحه للديوان أن النحو لغة: "الجهة والمقدار والمثل والقصد ومنه النحو لإعراب كلام العرب. يقال: نحنا الشيء أي: قصده ونحنا نحوه أي: قصد قصده." (الأحمد، 2009، صفحة 316). والذي يتضح لنا ممّا سبق أن الشيخ بذكره المعنى اللغوي لكلمة (نحو) إنه لم يخرج بها عن سبقه من كونها بالمقام الأول تؤدي معنى القصد والمثل وغيرها من المعاني.

أما التعريف الاصطلاحي فقد ذكر الشيخ في تعريفه للنحو اصطلاحاً بأنه: "من العلوم النقلية يبحث فيه عن أحوال آخر الكلام وموضوعه الكلمة من حيث الإعراب والبناء، وهي لفظ وضع لمعنى مفرد وغايته عصمة اللسان والأذن عن الخطأ في الفكر والسماع. وكذا قيل والصواب عصمة اللسان عن الخطأ في التكلم" (الأحمد، 2009، صفحة 316). ويقصد الشيخ بقوله من العلوم النقلية بأنه يندرج ضمن العلوم التي تعتمد على من سبقها بشكل قطعي لا يمكن العبث أو مراجعة تلك النصوص، فعندما تأتي قبيلة مثلاً وتجعل من المثلى يلزم الألف في جميع حالاته، وتأتي قبيلة أخرى لا تفعل ذلك؛ فلا يمكنك الادعاء بأن أحدهما على خطأ، بل يجب أن تأخذ من كليهما. أما قوله: "يبحث فيه عن أواخر الكلام" فأول من ذكر هذا هو سيبويه إذ يقول: "هذا باب مجاري أواخر الكلام من العربية، وهي تجري على ثمانية مجارٍ: على النصب والجرّ والرفع والجزم، والفتح والضّم والكسر والوقف" (سيبويه، 1988، صفحة 13/1). أمّا الغرض من تعلّم النحو فليس فقط عصمة اللسان من الخطأ وإنما الغرض الأساس منه أن "يلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة فينطق بها وإن لم يكن منهم" (ابن جني، الخصائص، 1952).

أمّا في سبب التسمية يذكر الشيخ في هذا الصدد روايتين في سبب التسمية، حيث يقول: "سُمي بذلك من قول مولانا أمير المؤمنين (ع) لأبي الأسود الدؤلي وقد عرّف أصوله: (انح هذا النحو يا أبا الأسود) وقيل سمي بذلك لتكرار لفظة نحو في مثالاته" (الأحمد، 2009، صفحة 316).

ولكن الآراء متعددة في سبب التسمية، فقد ذكر صاحب العين: "وبلغنا أنّ أبا الأسود وضع وجوه العربيّة، فقال للناس انحوا نحواً هذا فسُمي نحواً" (الفراهيدي، 1980، صفحة 302/3). وهذا الرأي يقتصر على أن أبا الأسود هو الواضع الأول لهذه التسمية، والرواية التي تذهب إلى أن أبا الأسود سمع ابنه تقول: ما أحسن السماء وهي لا تريد الاستفهام وإنما تريد التعجب، فقال لها قولي: "ما أحسن السماء". ورواية أخرى تذهب إلى أنه ذهب إلى الإمام علي (ع) وشكا إليه فساد اللسان، فوضع له الإمام بعض أبواب النظر وقال له: انح هذا النحو. (ضيف، 2005).

ثانياً - في حدّ الاسم والفعل والحرف:

إنّ من فصل القول في مسألة حدّ الاسم هو الزجاجي الذي ذهب إلى أن تعريف الاسم من حيث كونه (غير مقترن بزمان) ليس من ألفاظ النحويين بل من المنطقيين، وهو ما لا يؤخذ به حيث أن الكثير من الحروف لها معنى غير مقرونة بزمان نحو (إنّ، ولكنّ)، ويحتجّ في قوله هذا بأن سيبويه لم يحدّ الاسم بل اكتفى بقوله "والاسم رجل وفسر" (سيبويه، 1988، صفحة 12/1)، وأنكر الزجاجي تعريف الأخفش الأوسط (ت 215هـ): "الاسم ما جاز فيه نفعني وضّرني، (الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، 1986، صفحة 49)، ويعني بقوله ما جاز أن يُخبر عنه، ويعترض عليه هنا في أن هناك من الأسماء ما لا يجوز الإخبار عنه نحو: (كيف وأين ومتى وأنى)، وأنكر الزجاجي على ابن السراج (ت 316هـ) تعريفه: "الاسم ما دل على معنى، والمعنى يكون شخصاً وغير شخص فالشخص نحو: رجل وفسر وحجر وبلد وعمر وبكر. وأما ما كان غير شخص فنحو: الضرب والأكل والظن والعلم واليوم والليلة والساعة" (ابن السراج، 1996، صفحة 36/1)؛ لأن قوله الاسم ما دل على معنى يلزم منه أن يكون ما دل من حروف المعاني على معنى اسماً نحو: (أن ولم). أما الرأي الذي أخذ به الزجاجي وارتضاه هو رأي المبرّد في أن الاسم "ما كان واقعا على معنى نحو رجل وفسر وزيد وعمر وما أشبه ذلك وتعتبر الأسماء بوحدة كلّ ما دخل عليه حرف من حُرُوف الجرّ فهو اسم وإن امتنع من ذلك فليس باسم" (المبرّد، 1994، صفحة 3/1)، والواضح من قول المبرّد أنه كالتعريف الأول من حيث كونه يدل على معنى بنفسه وهذا ليس بصحيح، بل هو وكما يرى الزجاجي لا يريد به الاسم على الحقيقة، إنما قصد التقريب على المبتدئ، وقوله ما دخل عليه حرف ومعلوم أن هناك أسماء لا يدخل عليها حرف الجرّ مثل (كيف، وصه، ومه)، ويبرر هذا الوجه الزجاجي بأن الاسم أصله دخول حرف الجرّ عليه، ثم خرج بعض هذه الأسماء لعلّة تدخل عليه. (الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، 1986)

ويطول الحديث في هذا الصدد، لكن النحويين بعد الزجاجي ارتضوا التعريف الأول وهو: ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بزمن (ابن الحاجب، 2010). ولكن الذي يُحسب للزجاجي تفصيله في هذه القضية، ولعلّه كان محقّقاً في مأخذه على حدّ الاسم، أما الشيخ فيذكر أن الكلمة: "لفظ وضع لمعنى مفرد وهي اسم وفعل وحرف، فالاسم ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة أي: الماضي والحال والمستقبل، وهو ثلاثة أقسام ظاهر ومضمر ومبهم" (الأحمد، 2009، صفحة 316)، بالتالي فهو لم يخرج عمّا اختاره الجمهور.

أما قوله بأقسام الاسم من حيث الظاهر والمضمر والمبهم فلا يحتاج الإطالة، فقوله الظاهر هو ما تظهر عليه علامات الاسم كسعد وزيد، والمضمر كقولك: زيد قد رأيته، فالهاء في "رأيته" تعود على زيد. أما المبهم فهو كما يتضح من تسميته ما لم يُفصح به، ويدخل فيه أسماء الإشارة وما شابه ذلك.

أما في حدّ الفعل فليس هنالك اختلافاً كبيراً حوله كما في حدّ الاسم، إذ يذكر صاحب الكتاب: "الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبُنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم يقطع. فأما بناء ما مضى فذهب وسمع ومكث وحُمِد. وأما بناء ما لم يقع فإنّه قولك أمراً: اذهب واقتل واضرب، ومخبراً: يقتل ويذهب ويضرب ويقتل ويضرب" (سيبويه، 1988، صفحة 12/1). ولم يخرج النحاة عمّا ذكره سيبويه، إذ يذكر الزجاجي في حدّ الفعل: "ما دلّ على حدث، وزمان ماضٍ أو مستقبل نحو: قام يقوم، وقعد يقعد، وما أشبه ذلك، والحدث المصدر ... فإن دلّ على حدث وحده فهو مصدر ... وإن دلّ على زمان فقط فهو ظرف من زمان ... وحدّ بعض النحويين الفعل بأن قال: هو ما كان صفة غير موصوف؛ نحو قولك: هذا رجل يقوم، فيقول صفة لرجل ولا يجوز أن تصف يقوم بشيء" (الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، 1986، صفحة 53)، وفي الرأي الأول الذي ذكره لم يخرج عمّا جاء به سيبويه، ويذكر ابن الخشاب (ت 567هـ): "أما الفعل فحدّه أنه لفظ تدل على معنى في نفسها مقترن بزمان محصل. فقولنا: "تدل على معنى في نفسها" احتراز من الحرف، لأن الحرف يدل على معنى في غيره، وقولنا: "تدل على زمان" لأن الفعل وضع ليدل على الزمان ... والفرق بينه وبين الاسم أن الاسم لا يدل مع معناه على زمان ذلك المعنى" (ابن الخشاب، 1972، صفحة 14). أما الشيخ فقال: "والفعل ما دل على معنى في نفسه واقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، وهو ثلاثة أقسام: ماضٍ ومضارع وأمر" (الأحمد، 2009، صفحة 317)، وهو بذلك لم يخرج عمّا ذكره النحاة قديماً.

أما في حدّهم للحرف فلم يكن تعريف صاحب الكتاب للحروف شاملاً بل اكتفى بقوله: "ما جاء لمعنى وليس باسم ولا فعل فنحو: ثمّ، وسوف، وواو القسم ولام الإضافة، ونحوها" (سيبويه، 1988، صفحة 12/1). وقولنا بأنه غير شامل؛ لأنه في حدّه للاسم اكتفى بقوله "رجل وفرس" وبالتالي فإنّ قوله عن الحرف ليس باسم غير واضح المعالم. ويذكر ابن السراج بأنه: "ما لا يجوز أن يخبر عنه كما يخبر عن الاسم ... ولا يجوز أن يكون خبراً" (ابن السراج، 1996، صفحة 40/1). ويفصل الزجاجي القول في حدّ الحرف بقوله: "الحرف ما دل على معنى في غيره، نحو: من وإلى وثم وما أشبه ذلك. وشرحه أن "من" تدخل في الكلام للتبويض، فهي تدل على تبويض غيرها، لا على تبويضها نفسها، وكذلك إذا كانت لابتداء الغاية، كانت غاية غيرها" (الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، 1986، صفحة 54). ولم يخرج من بعدهم عمّا ذكره في حدّ الحرف كقول ابن الحاجب: "الحرف: ما دلّ على معنى في غيره ومن ثمّ احتاج في جزئيته إلى اسم أو فعل" (ابن الحاجب، 2010، صفحة 51).

ونلاحظ اجماعهم في حدّ الحرف بأنه ما لا يقوم بنفسه بل هو مكمل لما بعده. أمّا الشيخ فيقول في حدّ الحروف: "الحرف غير دال على معنى في نفسه، بل آلة لفهم غيره. ولذلك يقيدونه بقولهم: جاء لمعنى. فإذا لم يجى لمعنى فلا فائدة للمتكلم منه. وهو ثلاثة أقسام أيضاً: مختص بالأسماء ومختص بالأفعال ومشارك بينهما" (الأحمد، 2009، صفحة 317). فهو كما ذكر الشيخ الآلة التي تستخدمها لفهم ما بعده من اسم أو فعل، وإن استخدمه لمصطلح "الآلة" أسهل وأوضح للتعريف بالحرف. أما أقسامه من حيث الاختصاص والاشتراك سنذكره بإيجاز، فما يختص بالأفعال كحروف النصب والجزم والشرط وغيرها، وما يختص بالأسماء كحروف الجر والاستثناء والنداء وغيرها، أما الحروف المشتركة فهي حروف العطف والنفي والاستفهام وغيرها.

ثالثاً - حذف تاء المضارعة:

ذكر الشيخ تعليقاً على قول الشاعر: "لا تعدّها عدوّاً تَلْظِي بُلْظِي" أن الأصل في (تَلْظِي) هو (تَلْظَى) وقد حُذفت تاء المضارعة فيه (الأحمد، 2009، صفحة 221). وفي هذه المسألة تفصيل من حيث أنّ المحذوف هل هو تاء المضارعة أم التاء الأصلية؟

وردت مثل هذه القضية في القرآن في مواضع كثيرة منها قوله تعالى: "وَلَا تَتَّبِعُوا بِالْأَلْقَابِ" (الحجرات: 12)، وقوله تعالى: "قَأْنَتْ عَنْهُ تَلْهَى" (عبس: 10)، وذهب الكوفيون والبصريون في طرق مختلفة في تقرير المحذوف في هذه الأفعال. ذهب الكوفيون في هذه المسألة إلى أن المحذوف في المضارع المبدوء بتاء أصلية نحو: تَتَّأَوَّلُ، وَتَتَلَوَّنُ، هو تاء المضارعة وليس الأصلية، فيصبح بعد الحذف: تَتَأَوَّلُ، وَتَتَلَوَّنُ. وحجتهم على هذا الرأي أنه عندما اجتمع في أول الفعل حرفان متحركان وهما التاء الزائدة للمضارعة والأصلية استتقلا اجتماعهما؛ فتحذف إحداهما، فحذفت الزائدة وبقيت الأصلية؛ لأنَّ الزائد أضعف من الأصلي، بالتالي فإنَّ حذف الأضعف أولى. أمَّا البصريون فقالوا: إنَّ حذف الأصلية أولى من الزائدة؛ لأنَّ الزائدة جاءت لمعنى في الكلمة وهو المضارعة، في حين الأصلية لم تأت لتفيد معنى في الكلمة؛ فلما وجب الحذف كرهاً بال تكرار، حذفت التي لم تأت لمعنى وهي الأصلية. والرأي الأصوب في هذه المسألة هو رأي البصريين؛ لأنَّ حذف تاء المضارعة ينفي عنها المضارعة، فكيف تُثبت أنَّه فعل مضارع إذا لم تكن تاء المضارعة فيه؟ وهذا الرأي ذهب إليه الأنباري، حيث ردَّ على الكوفيين بقوله: "أما قولهم: "إنَّ الزائد أضعف من الأصلي فكان حذفه أولى" قلنا: لا نسلم هذا مطلقاً؛ فإنَّ الزائد على ضربين: زائد جاء لمعنى، وزائد لم يجئ لمعنى، فأما الزائد الذي جاء لمعنى فلا نسلم فيه أن الأصلي أقوى منه، وأما الزائد الذي ما جاء لمعنى فمسلم أنه أقوى؛ ولكن لا نسلم أنه قد وجد ههنا، وهذا لأنَّ التاء ههنا جاءت لمعنى المضارعة؛ فقد جاءت لمعنى، وإذا كانت قد جاءت لمعنى فيجب أن تكون تقيتها أولى؛ لأنَّ في حذفها إسقاطاً لذلك المعنى الذي جاءت من أجله، وذلك خلاف الحكمة". (الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، 2003)

إنَّ الشيخ في هذه المسألة أخذ بما ذهب إليه الكوفيون في أنَّ تاء المضارعة هي المحذوفة، وهو رأي ضعيف كما ذكرنا سابقاً، ورأي البصريين هو الأقرب إلى الصواب. ومع ذلك يبقى رأي الكوفيين مطروحاً، ولا يمكن القول بأنَّ الشيخ أخطأ في هذه المسألة، وهذا لا يعني بأي حال أنَّ الكوفيين أخطأوا أيضاً. فكل طرف لديه وجهة نظره وقراءته للنصوص العربية وتحليلها.

رابعاً - نصب الفعل المضارع بعد (لم):

الأصل في "لم" هو جزم المضارع وليس نصبه، وأول من ادعى أن النصب جائز بعد "لم" هو أبو الحسن علي بن حازم اللحياني (ت 220هـ)، وينقل الأنباري عن سلمة: "كان اللحياني أحفظ الناس للنوادر عن الكسائي والفراء والأحمر، فمن نوادره أنه حكى عن بعض العرب أنهم يجزمون بـ "لن" وينصبون بـ "لم" وعلى هذه اللغة قرأ من قرأ: (ألم نشرح لك صدرك) بفتح الحاء" (الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، 1985، صفحة 137). وذهب اللغويون في تأويلهم لقول الشاعر:

في أيّ يوميٍّ من الموتِ أفرُّ أيومٍ لم يُقدَّر أم يومٍ قُدر

(الأنصاري، 1981، صفحة 164)

إلى أن المفتوح بعد "لم" فيه محذوف والأصل فيه أراد النون الخفيفة، ولكنه حذفها وبقي ما قبلها مفتوحاً، أي بتقدير: نَشْرَحُ، يُقَدِّرُنْ، (الأنصاري، 1981). وذهب ابن جني في تأويله لهذا البيت "لم يُقدَّر أم يومٍ قدر" أن الأصل في الراء ساكنة لأنها مجزومة، ولكنها جاورت الهمزة المفتوحة، والعرب كما ذهب ابن جني تُجري الحرف الساكن إذا جاور الحرف المتحرك، مجرى المتحرك، (ابن جني، سر صناعة الإعراب، 2000). أما ابن هشام فقد اعترض على قول اللحياني؛ لأنه وكما يرى هناك شذوذاً: تأكيد المنفي بـ "لم" وحذف النون لغير وقف ولا ساكنين، وذهب مع ما قاله ابن جني في أن العرب أجرت الساكن المجاور للمحرك مجرى المحرك، (ابن هشام، 1964). أمَّا الشيخ فقد ذكر تعليقاً على قول الشاعر:

والتَّمَنُّ البَخْسِ الذي يبيعُ بهِ وَلَمْ عَدَا عَبْدًا وَلَمْ يَبْرَحْ حَزْ

إنَّ الفعل المضارع "يَبْرَحُ" منصوب مع لم الجازمة وهذا ما لا اعتراض عليه فله شواهد عن لغة العرب الفصحى. (الأحمد، 2009، صفحة 455).

وما ذكره الشيخ في هذه المسألة (أن هذه المسألة لا اعتراض عليها) فهو قول غير دقيق، بل هناك اعتراض وذكرناه أعلاه، أما من حيث استدلاله على صحة النصب بعد "لم" مطلقاً بدون قيد أو شرط بدليل أن له شواهد في اللغة العربية الفصحى ففيه وجهٌ من الصواب، إذ الاحتجاج في المسألة اللغوية ينبغي أن يستمد من النصوص الواردة كما هي، ومسألة التأويل هي اجتهد شخصي لمن ذكره من رأي كراي ابن جني والأنباري. وأخذ الشيخ المذهب الوصفي - على الأرجح - في دراسته للغة، أي أنه يعالج اللغة كما هي، وهو في هذا قريب من مذهب المحدثين الذين يعتبرون أن اللغة يجب أن تُدرس بشكل وصفي، أي أنها تُدرس من أجل ذاتها،

مبتعدين عن مذهب التكلف وتأويل العشرات من الوجوه في كل قضية. وبالتالي، الفعل المضارع بعد 'لم' حسب رأي الشيخ يجوز به وجهان: الجزم، نحو: لم يُقَمْ، والوجه الثاني هو النصب، نحو: لم يذهب.

خامساً - ظَنٌّ وأخواتها:

ذكر هذه الأفعال سيبويه بكتابه بقوله: "هذا باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعولين وليس لك أن تقتصر على أحد المفعولين دون الآخر، وذلك قولك: حسب عبد الله زيدًا بكرًا ووطن عمرو خالدًا أبًا، وخال عبد الله زيدًا أخاك ومثل ذلك، رأى عبد الله زيدًا صاحبنا ووجد عبد الله زيدًا ذا الحفاظ، وإنما منعك أن تقتصر على أحد المفعولين ها هنا إنك إنما أردت أن تبين ما استقر عندك من حال المفعول الأول يقينا كان أو شكًا، وذكرت الأول لتعلم الذي تضيف إليه ما استقر له عندك من هو، فإنما ذكرت ظننت ونحوه لتجعل خبر المفعول الأول يقينا أو شكًا، ولم ترد أن تجعل الأول فيه الشك أو تعتمد عليه بالتيقن" (سيبويه، 1988، صفحة 39/1 وما يليها).

ويقسم النحاة هذه الأفعال إلى قسمين هما: أفعال القلوب وأفعال التحويل. وتنقسم أفعال القلوب بدورها إلى قسمين، وهما: أفعال تدل على اليقين ومنها (رأى وعلم ووجد ودرى وتعلم)، وأفعال تدل على الرجحان ومنها (خال وظن وحسب وزعم وعد وحجا وجعل وهب)، (ابن عقيل، شرح ابن عقيل، 1980)

أما هم سبب تسميتها بأفعال القلوب؛ فلأنها "أفعال قلبية باطنة لا ظاهرة حسية مثل ضرب وأكل ومشى" (السامرائي، 2000)، وبتعبير آخر ما ليس له وجود مادي، بل فقط معنوي كالمشاعر الإنسانية بشكل عام. وقال الشيخ في هذه المسألة: "ظننت وحسبت وخلت بمعنى: واحد، وزعمت ادعيت. وهذه أفعال التعدية المذكور في البيت .. ويقال لها أفعال القلوب ... ووجه تسمية هذه الأفعال بأفعال التعدي كونها تتجاوز مفعولها الأول إلى مفعول ثانٍ فلا تكتفي بمفعول واحد كغيرها من الأفعال" (الأحمد، 2009، صفحة 754).

ولا خلاف فيما تقدم من عمل هذه الأفعال وأقسامها وما إلى ذلك، ولكن الخلاف فيما ذكره الشيخ بأن كل من "ظنَّ، وحسبَ، وخالَ" بمعنى واحد، بل لكل منهما دلالة تختلف عن الأخرى وإلا لما ذُكرت هذه الأفعال ولوقف أصحاب اللغة على الفعل "ظنَّ" فقط فلا حاجة لغيرها إذا كانت تُعطي نفس الدلالة.

أما "ظنَّ" فذكر صاحب المحكم: "الظنُّ شكٌ ويَقِينُ إِلَّا أنه ليسَ بيقينٍ عيانٍ إنما هو يقينٌ تدبُّرٌ، فأما يقينُ العيانِ فلا يُقالُ فيه إِلَّا غَلَمٌ" (ابن سيده، 2000، صفحة 8/10). وذكر صاحب التاج: "الظنُّ: الترددُ الراجحُ بين طرفي الاعتقادِ الغيرِ الجازمِ" (الزبيدي، 2001، صفحة 365/35).

وذكر صاحب البرهان: "إن كل ظن يتصل بعد (أن) الخفيفة فهو شك كقوله (إن ظنا أن يقيما حدود الله) (البقرة: 230)، وقوله: (بل ظننتم أن لن ينقلب الرسول) (الفتح: 12)، وكل ظن يتصل بعد (أن) المشددة فالمراد به اليقين كقوله: (إني ظننت أني ملاق حسابيه) (الحاقة: 20)، (ظن أنه الفراق) (القيامة: 28). والمعنى فيه: إن المشددة للتأكيد فدخلت على اليقين، وإن الخفيفة بخلافها فدخلت في الشك، مثال الأول، قوله سبحانه وتعالى: (وعلم أن فيكم ضعفا) (الأنفال: 66)، ذكره ب (أن) وقوله: (فاعلم أنه لا إله إلا الله) (محمد: 19). ومثال الثاني: (وحسبوا أن لا تكون فتنة) (التوبة: 71)، والحسبان الشك فإن قيل: يرد على هذا الضابط قوله: (وظنونا أن لا ملجأ من الله إلا إليه) (التوبة: 118)، قيل لأنها اتصلت بالفعل. (الزركشي، 1957، صفحة 156/4).

وجاء في همع الهوامع: "ما استعمل في الأمرين، الظن واليقين وهو أربعة أفعال، أحدهما (ظن) فمن استعمالها بمعنى الظن (إن) نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين) (الجاتية: 32)، وبمعنى اليقين: (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) (البقرة: 46). وزعم أبو بكر محمد بن عبد الله بن ميمون العبدري، أن استعمالها بمعنى العلم غير مشهور في كلام العرب، وأبقى الآية ونحوها على باب الظن، لأن المؤمنين، حتى الصديقين، مازالوا وجلين خائفين النفاق على أنفسهم، وزعم الفراء أن الظن يكون شكًا ويقينا وكذبًا أيضًا، وأكثر البصريين ينكرون الثالث." (السيوطي، 1998، صفحة 542/1)

الواضح ممَّا سبق أن لها أكثر معنى منها الظن واليقين ويذكر العلماء معاني أخرى لها منها الشك وما شابه ذلك، وقد أنكر بعضهم معنى العلم كالعبدري، أو أنَّ اليقين فيها يقين تدبر كما ذكر ابن سيده وليس يقين عيان، وقد ردَّ فاضل السامرائي على العديد من هذه الأقوال، فقول ابن سيده أنها ليقين التدبر مردود بقوله تعالى: (وراء المجرمون النار فظنوا أنهم مواقعوها) (الكهف: 53)، وما في الآية

يقين عيان، أي: لاحظوه بأعينهم. أما قول الزركشي بأن كل ظن ورد بعده (أن المشددة أو المخففة) فيراد به اليقين، فيذهب فاضل السامرائي بأنه ليس مطرداً في اللغة بل غالب، مستنداً بقوله تعالى: (وقال للذي ظن أنه ناج منهما اذكرني عند ربك) (يوسف: 42)، وقوله تعالى: (وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة وظنوا أنه واقع بهم) (الأعراف: 171).

وفي النهاية يرى فاضل السامرائي بأن الأولى أن تبقى ظن على معناها الأصلي وهو (الشك فقط) أما ما ورد بمعانٍ أخرى فهو يدل على اليقين يمكن تأويله، كقوله: (قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله) (البقرة: 46)، يكون معناه بدل اليقين: الذين ظنوا أنفسهم على الثبات في ساحة القتال وظنوا أنهم سيلاقون ربهم في هذه الواقعة. (السامرائي، 2000)

أما "حَسِبَ" فذهب النحاة قديماً إلى أنها بمعنى الظن (الأنباري، أسرار العربية، 1999)، أي: هي نفسها من حيث المعنى والدلالة ولا تفرق عنها بشيء. ويرى فاضل السامرائي أن فيهما فرقاً، فيذهب إلى أن (حَسِبَ) القلبى منقول عن الحسي، والذي يُراد به الحساب، وهو عدُّ الأشياء (الفرايدي، 1980)، ويقول بهذا الصدد: "وليس هذا الفعل مطابقاً للظن تماماً، فهناك فرق بين قولك (تحسبهم جميعاً)، و (تظنهم جميعاً) فإن قولك (تحسبهم جميعاً) إنما يكون بعد مراقبة أحوالهم، فكأنك أجريت عملية حساب، فأدي حسابك إلى ذلك بخلاف قولك (أظنهم)" (السامرائي، 2000، صفحة 23/2).

ولنفقّر الصورة التي طرحها الدكتور، انظر إلى هذا المثال: فلنفترض أنك شاهدت شخصاً ما يسير في طريق محدد، وهذا الطريق يقود إلى مكان معين، مثل شركة تُسمى (س)، ولكنك لم ترافقه حتى نهاية الطريق لتشاهده وهو يدخل هذه الشركة بنفسك، ولم تسأله لتعرف ما الذي ينويه بالضبط، إنما رصدت وضعه وحالته أثناء سيره في هذا الاتجاه عدة مرات، وعلى أساس هذا السير، يبدو أنه سيصل إلى هذه النتيجة، ولكونك لم ترَ الأمور بأم عينك، فإن هذه النتيجة ليست مؤكدة تماماً، بل تدخل في ميدان التخمين أيضاً. لكنها تختلف عن الظن البسيط الذي ينشأ في العقل بسبب أسباب واهنة. فلنفترض مثلاً أنك شاهدت الشخص في المثال يمرّ بالطريق الذي يؤدي إلى نفس الشركة مرة واحدة فقط، فيمكنك الاعتقاد بأنه ربما يعمل في هذه الشركة، وهنا تأتي "ظنٌ"، وهذا هو الفارق. ومن الأمثلة التي أوردها فاضل السامرائي والتي لا يصح حلول حسب مكان ظن فيها قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم) (الحجرات: 12).

وبتعبير آخر يمكن القول بأن الظن هو التصور الخاطيء بعد الرؤية السطحية للشخص بدون أن يُعمل عقله فيها، أما حَسِبَ فهو التصور الخاطيء بعد الرؤية وإعمال عقله.

أما "خَالَ" فذهب النحاة إلى أنها تُستخدم للرجحان كقولك: خلت زيداً أخاك، وقد تستعمل لليقين كقوله:

دعاني الغواني عمهن وخلتني لي اسم فلا أدعى به وهو أول

ورد هذا البيت عند: (ابن عقيل، شرح ابن عقيل، 1980، صفحة 33/2)، و (الأشموني، 1998، صفحة 350/1)

في حين جاء في همع الهوامع أنها مشتقة من الخيال، وهو الذي ما لا يمكن تحقيقه، (السيوطي، 1998)، وجاء في لسان العرب: "وخيَّلَ عَلَيْهِ: شَبَّه. وأَخَالَ الشيء: اشْتَبَه" (ابن منظور، 1993، صفحة 227/11)، وجاء في التاج: "الخيال: قُوَّةٌ تحفَظُ ما يُدرِّكه الحسُّ المُشترَك من صُورِ المحسوسات بعد غيبوبة المادة، بحيث يشاهدها الحس المشترك كلما التفت إليه" (الجوهري، 1987، صفحة 456/28).

وذهب فاضل السامرائي إلى أنه أضعف في الرجحان من (حَسِبَ) لأنه قائم على التخيل، (السامرائي، 2000). والناظر فيما تقدّم من المعاني المذكور لكلمة "خَالَ" فيجدها تختلف كثيراً عن (ظن، وحسب)، والاختلاف يأتي هنا من النظر في المعنى الذي ذكرناه سابقاً لكل من ظن وحسب، فتخرج عنهما (خال) بأنها وكما قالوا ترتبط بالخيال، والخيال كما ذهب الزبيدي ما يُدرِّكه الحسُّ المُشترَك من صُورِ المحسوسات بعد غيبوبة المادة، وهو كما ذهب السامرائي أضعف الرجحان؛ لأنك في كل من (ظن، وحسب) قد يكون ظنُّك فيها له وجه من الصحة، أي: قريب من الحقيقة، في حين أن "خال" هو اشتباه لا يقبل الصح، وهو ظن خاطيء تماماً.

سادساً - إضافة كل من (نفر، ورهط):

إنَّ الأصل في كل من "رهط، ونفر" الجمع لا واحد لهم من لفظهم، وجاء في الكتاب في باب الإضافة إلى الجمع: "اعلم أنك إذا أضفت إلى جميع أبداً فإنك توقع الإضافة على واحده الذي كسر عليه؛ ليفرق بينه إذا كان اسماً لشيء واحد وبينه إذا لم ترد به إلا

الجميع ... تقول في الإضافة إلى نفر نفريّ، ورهط رهطيّ، لأن نفر بمنزلة حجر لم يكسر له واحد وإن كان فيه معنى الجميع. ولو قلت: رجليّ في الإضافة إلى نفر لقلت في الإضافة إلى الجمع: واحدّيّ، وليس يقال هذا" (سيبويه، 1988، صفحة 378/3).

في حين قال الشيخ في "رهط": الرهط القبيلة قيل من ثلاثة إلى السبعة أو من السبعة إلى العشرة. ويُضاف العدد إلى الرهط فيكون بمعنى: النفس والشخص نحو: تسعة رهط أي: أشخاص أو أنفس، (الأحمد، 2009، صفحة 150). وقال في "نفر": نفر الواحد وقيل يطلق على الناس كلهم ومن ثلاثة إلى عشرة، وقيل إلى سبعة من الرجال، ولا يقال نفر فيما زاد على العشرة؛ ولذلك صَحَّ إضافته إلى العدد. (الأحمد، 2009، صفحة 379)

والواضح من كلام سيبويه أن الإضافة تجوز في كل من "رهط، ونفر" كما ذهب الشيخ، ولكن الدلالة في كل منهما تتغير، فإنك إذا قلت "رهط أو نفر" مفرد وقع المعنى على عدد بين ثلاثة إلى عشرة، أما إذا جاءت مضافة فإنها تأخذ منزلة الواحد وما قبلها يدل على العدد فيقال: "هؤلاء عشرة نفر أي: عشرة رجال، ولا يقال عشرون نفراً ولا ما فوق العشرة" (ابن منظور، 1993). وأما "رهط" فجاء في اللسان: "عَدَدٌ يَجْمَعُ من ثلاثة إلى عشرة، وبعض يقول من سبعة إلى عشرة ... وقيل: الرّهط ما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة، قال الله تعالى: "وكان في المدينة تسعة رهط" (النمل: 48). (ابن منظور، 1993، صفحة 305/7).

سابغاً - نِعَمٌ وبُئْسَ وما جرى مجراهما:

اختلف النحاة في كل من نِعَمٌ وبُئْسَ، إذ ذهب الكوفيون إلى أن كل من "نِعَمٌ" و "بُئْسَ" اسمان مبتدآن، وحجّتهم في ذلك ما ورد عن العرب في دخول حرف الجر عليهما؛ فقد سُمع عن العرب أنها تقول: "ما زيد بنعم الرجل"، وكذلك جواز وقوعهما منادى لحرف نداء، كقوله: "يا نِعَمَ المولى، ونِعَمَ النصير" والمنادى يجب أن يكون اسماً. أمّا البصريون فذهبوا إلى أنهما فعلاان جامدان، وحجّتهم على ذلك هو جواز الدخول على كل من "نِعَمٌ" و "بُئْسَ" تاء التانيث الساكنة، وهذه من خصائص الأفعال، فتقول: نعمت المرأة هند، وبُئست المرأة، وممّا يدل على أنهما فعلاان عند البصريين هو إضمار الفاعل فيهما، نحو: نِعَمَ رجلاً زيداً، والإضمار لا يكون إلا في الفعل، وقد يبرز الضمير فتقول: نِعَمًا رجلين. أما رَدُّهم على شواهد الكوفيين فيلجئون فيها إلى تأويل محذوفات ولا يخلو هذا التأويل من التكلف، فيقدرون في شاهد المنادى: يا نعم المولى، يا من هو نِعَمَ المولى، وفي شاهد دخول حروف الجر تقدير على معنى الحكاية، فيقدرون قول حسان بن ثابت: "ألسْتُ بنِعَمَ الجار"، ألسْتُ بجارٍ مقول فيه: نِعَمَ الجار. (الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، 2003).

أمّا الشيخ فقال في كل من "نِعَمٌ" و "بُئْسَ" بأنهما "من الأفعال الجامدة الموضوعات للمبالغة في المدح والذم" (الأحمد، 2009، صفحة 321)، وذلك في قول الشاعر:

فَنِعَمَ لِي وَصَفٌ وَبُئْسَ الْفَتَى مَن مَالَهُ فِي مَشْرِبِي شَرِبُ

ويتضح ممّا سبق أن الشيخ أخذ في هذا الموضوع رأي البصريين واعتبره الأرجح عكس ما كان يذهب إليه في القضايا السابقة كما أوضحنا.

وعلى هذا الرأي يكون كل من "نِعَمٌ، وبُئْسَ" فعلاان جامدان ولا يستعمل منهما إلا الماضي، والفاعل فيهما يجب أن يكون أحد الثلاثة لا غير: الأول أن يكون محلي بـ "أل" نحو: نِعَمَ الرجل، والثاني أن يكون مضافاً إلى ما فيه "أل" كقوله تعالى: "ولنِعَمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ" (النحل: 30)، والثالث أن يكون مضمراً مفسراً بكرة تأتي بعده منصوبة على التمييز نحو: نِعَمَ قومًا معشره. (ابن الحاجب، 2010).

أمّا ما يجري مجرى "نِعَمٌ وبُئْسَ" وقد وقف عليه الشيخ، هو (حبذا)، فنذكر معلقاً على قول الشاعر، (الأحمد، 2009، صفحة 281):

حَبْذَا مَا بِهِ حَبَّتَنِي عَلَى الْهَجْرِ جَزَاءً مِنْهَا لِيَصْدُقَ وَلَايِي

وقوله

يَا حَبْذَا سِرَّتُهُ فِي عَشْقِهِ يَا حَبْذَا

(الأحمد، 2009، صفحة 360)

أن "حبذا" في هذه المواضع من أفعال المدح، ولكن هي الأخرى فيها خلاف بين النحاة، فذهب أبو علي الفارسي إلى أنها مركبة من "حب، وذا" وحب فعل ماضي، وذا فاعل، (الفارسي، 1985) وقد تبع الفارسي في هذا المذهب كل من ابن برهان وابن خروف وابن مالك، (ابن عقيل، شرح ابن عقيل، 1980)، وهو ما ذهب إليه الشيخ كما ذكرنا أعلاه.

في حين ذهب المبرد في كتابه المقتضب إلى أن "حبذا" اسم وليست فعل، قال: "أما حبذا فإنما كانت في الأصل حبذا الشيء لأن ذا اسم مبهمة يقع على كل شيء، وإنما هو حب هذا مثل قولك: كرم هذا، ثم جعلت حب وذا اسماً واحداً فصار مبتدأ" (المبرد، 1994، صفحة 145/2)، وإليه ذهب ابن السراج في أصوله، (ابن السراج، 1996، صفحة 115/1). فذهب الشيخ في هذا الأمر مذهب الفارسي ومن وافقه.

ثامناً - أسلوب الدعاء :

الدعاء هو طلب الفعل ويكون صادرًا من الأدنى إلى الأعلى، وأرى أنه يمكن تعريف الدعاء أيضًا بأنه: أسلوب ديني يطلب فيه القيام بالفعل يصدر من الذي ليس له قدرة على القيام به، في أمر خارج حدود البشر أو بإمكانهم تحقيقه، إلى من له القدرة على ذلك وهو الله سبحانه وتعالى. وأرى أن الأخذ بالقول: هو أسلوب ديني يطلب فيه القيام بالفعل يصدر من الذي ليس له قدرة على القيام به، في أمر خارج حدود البشر أو بإمكانهم تحقيقه، إلى من له القدرة على ذلك وهو الله سبحانه وتعالى. أصوب من قولهم "صادراً من الأدنى إلى الأعلى"؛ لأن كلمة "الأدنى" لا تحتل الإنسان فقط بل تحتل جميع الأشياء العاقلة وغير العاقلة، و"الأعلى" كذلك؛ فقد يكون الحاكم أعلى من الرعية في منظورهم، في حين قولنا: "طلب القيام بالفعل" لا يصدر إلا من العاقل، ومن قدرته في حدود البشر لا يستطيع أن يخرج عنها كطلب المغفرة عن الذنوب، واحترزنا بقولنا: "أو بإمكانهم تحقيقه"؛ لأن هناك من الدعاء ما يكون في مقدرة البشر كقولهم: لا قام فلان، ويكون الدعاء إلى الله وحده، وهو بذلك أسلوب ديني أقرب إلى كونه لغوي، وبذلك عرفه الخطابي: "معنى الدعاء: استدعاء العبد ربه - عز وجل - العناية واستمداده إياه المعونة، وحقيقته: إظهار الافتقار إليه" (الخطابي، 1992، صفحة 4/1)، ومن هذا المنطلق يجب تخصيص هذا الأسلوب بالله وحده.

إن للدعاء أربعة طرق، الأول والثاني فيكون بأسلوبين طلبيين هما: الأمر والنهي، وجاء في الكتاب: "واعلم أن الدعاء بمنزلة الأمر والنهي، وإنما قيل: "دعاء" لأنه استعظم أن يقال: أمر أو نهى. وذلك قولك: اللهم زيداً فاغفر ذنبه، وزيداً فأصلح شأنه، وعمراً ليجزه الله خيراً" (سبويه، 1988، صفحة 142/1)، فعندما يخرج الأمر أو النهي عن معناه الأصلي، ويكون صادرًا من الأدنى إلى الأعلى يصبح دعاءً، نحو قوله تعالى: "ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار" (البقرة: 201). أما الصيغة الثالثة فتكون بدخول (لا) النافي على الفعل الماضي مع عدم تكرار لا، ألا ترى أنك لو قلت لا قام زيد جرت كأنتك دعوت عليه، فإذا أردت النفي وجب تكرار لا مع الفعل الماضي كقوله تعالى: "فلا صدق ولا صلى" (القيامة: 31). (الزجاجي، حروف المعاني والصفات، 1984).

وجعل النحاة هذا القاعدة مطردة، فكل "لا" يأتي بعدها فعل ماضي هي جملة دعائي، في حين رفض الشيخ هذه القاعدة بقوله: "ما قيل من أن (لا) إذا دخلت على الماضي ولم تتكرر كان معناها الدعاء فإنما هو بناء على الأغلبية وإلا فهذه القاعدة مكسورة بما جاء عن العرب منه: وأي عبد لك لا ألما، وأي أمر سيء لا فعله، وأشبه ذلك كثير فلا نطيل وأعظم الشواهد قوله تعالى: " فلا اقتحم العقبة" (البلد: 11)، وإنما هذا يؤوله المفسرون لاحتياجهم" (الأحمد، 2009، صفحة 246). ومن تأويلاتهم لهذه الآية المباركة ما جاء في معاني القرآن للفراء: "العرب لا تكاد تقرد (لا) في الكلام حتى يعيدوها عليه في كلام آخر ... ألا ترى أنه فسر اقتحام العقبة بشيين، فقال: "فك رقبة، أو إطعام في يوم ذي مسغبة" (البلد: 14، 13)" (الفراء، 1972، صفحة 265/3)، وما جاء في معاني القرآن للزجاج: "المعنى في 'فلا اقتحم العقبة' موجود أن 'لا' ثانية، كأنها في الكلام لأن قوله: 'ثم كان من الذين آمنوا' (البلد: 17)، تدل على معنى فلا اقتحم العقبة ولا آمن" (الزجاج، 1988، صفحة 329/5)، وما جاء في تفسير الكشاف: "هي متكررة في المعنى، لأن معنى فلا اقتحم العقبة، فلا فك رقبة، ولا أطعم مسكيناً" (الزمخشري، 1987، صفحة 756/4). إن رأي الشيخ واضح في هذه المسألة، أما رأي الفراء والزجاج والزمخشري مبني على تأويلاتهم الشخصية، والدليل على ذلك اختلافهم في التوجيه، فكل يوجه بصورة مختلفة عن سبقه، وأخذ ابن هشام برأي الزمخشري، وحمل ما ذكره الشيخ "أي أمر سيء لا فعله" في مغني اللبيب على الشذوذ، (ابن هشام، 1964، صفحة 268). أما الصيغة الرابعة فهي سماعية، ففي قول الشاعر:

زَمَانِي بِحِمَى الْقَصْرِ فُسْقِيَا لِحِمَى الْقَصْرِ

قال الشيخ في لفظة "سقيًا": "مصدر محذوف الفعل، والدعاء بالسقيًا جرياً على نهج العرب لقلة الأمطار في بلادهم وشدة الحر فيها" (الأحمد، 2009، صفحة 190)، فقلوه: "مصدر محذوف الفعل" مطابقاً لما ذكره صاحب الكتاب في باب ما ينصب من المصادر على إضمار الفعل: "ذلك قولك: سَقِيًا ورعياً ... كأنك قلت: سَقَاك الله سَقِيًا، ورعَاك الله رعياً" (سيبويه، 1988، صفحة 312/1). وأما معنى الدعاء في هذا القول هو الآخر ذكره صاحب الكتاب بقوله: "وأما ذكرهم لك" بعد سَقِيًا فإنما هو ليبينوا المعنى بالدعاء" (سيبويه، 1988، صفحة 312/1). وقول الشيخ: "الدعاء بالسقيًا جرياً على نهج العرب لقلة الأمطار في بلادهم وشدة الحر فيها"، توضيح لاستخدامهم هذه اللفظ خصيصاً في الدعاء، ولكنني لم أقف في كتب اللغة على هذا الرأي فلعله من تأويله، وهو تأويل حسن.

تاسعاً - الحرف "كلا":

ذكر صاحب الكتاب في (كلا): "وأما كلا فردع وزجر" (سيبويه، 1988، صفحة 235/4)، وإليه ذهب الزجاجي، (الزجاجي، حروف المعاني والصفات، 1984)، وقال الزجاج في معاني القرآن: "كلا ردع وتنبه" (الزجاج، 1988، صفحة 221/5)، وهذا ما قصرها عليه سيبويه والبصريين، في حين أن هنالك ضرب آخر لها بمعنى "حقاً" ونسب ابن مالك وابن هشام والمرادي هذا المعنى للكسائي وهو نسب خاطئ، لأن أول من أورد هذا المعنى هو الخليل، قال في العين: "كلاً على وجهين: تكون حقاً، وتكون نفيًا. وقوله عز وجل: "كلا لئن لم ينته لنسفعا بالناصية" (العلق: 15)، أي: حقاً. وقوله سبحانه: "أيطمع كل امرئ منهم أن يدخل جنة نعيم كلا" (المعارج: 38)، هو نفي" (الفراهيدي، 1980، صفحة 407/5)، ونقل ابن عقيل عن ابن مالك أنه جمع جميع المعاني التي ذكرت بقوله: "كلا حرف ردع وزجر وهو مذهب الخليل (نسبته إلى الخليل فيه مشكلة بقصره على معنى الردع والزجر دون "حقاً" بما ورد في العين عن الخليل) وسيبويه وعامة البصريين. وقد تقول بحقاً وهذا مذهب مقابل للأول، قال به الكسائي (وذكرنا أعلاه في نسب هذا المعنى) وابن الأنباري وغيرهما، وكان المصنف رأى استعمالها للمعنيين، فجعلها لهما، على حسب ما ذكر" (ابن عقيل، المساعد على تسهيل الفوائد، 1985، صفحة 232/3)، وما نقله ابن عقيل لم أجده في شرح التسهيل، بل ذكر جزءاً مما نقله ابن عقيل في تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، قال ابن مالك: "كلا حرف ردع وزجر، وقد تقول بـ "حقاً" (ابن مالك، 1967، صفحة 245).

وما ذهب إليه الشيخ أن "كلا" أداة زجر وردع وتأتي بمعنى: حقاً، (الأحمد، 2009، صفحة 348)، من ذلك قول الشاعر:

كَلَّا وَلَا نَالُ جَدَّ الْوَجْدِ ذُو لَعِبٍ رَأَى بِأَفْعَالِكُمْ شَيْئاً مِنَ الْعَبَثِ

وقوله:

كَلَّا وَلَا الصَّادِقِ فِي قَوْلِهِ مَنْ لَمْ يَقُمْ فِي النَّفْسِ بُرْهَانُهُ

(الأحمد، 2009، صفحة 529)

ونحن لا نريد هنا أن نقف على حقيقة معنى "كلا" أو صحة نسب معناها لشخص خاطئ، بل نقف على المعنى الذي ذهب إليه الشيخ في هذه المسألة، وهو كما يتضح ذهب إلى ما ذهب إليه ابن مالك بالجمع بين المعنيين كما ادّعى النحاة، والأصل فيها عن الخليل.

عاشراً - ما النكرة الموصوفة:

قبل الخوض في (ما النكرة الموصوفة) لابد أن نوضح الفرق بين "ما" هذه و "ما التعجبية" فكليهما نكرة لكن الفرق بينهما أن "ما النكرة الموصوفة" ناقصة أو نكرة غير محضة، عكس التعجبية التي تكون تامة أو نكرة محضة، والنكرة المحضة "هي التي يكون معناها شائعاً بين أفراد مدلولها مع انطباقه على كل فرد، مثل كلمة "رجل" فإنها تصدق على كل فرد من أفراد الرجال، لعدم وجود قيد يجعلها مقصورة على بعضهم، دون غيره. بخلاف: "رجل صالح" فإنها نكرة غير محضة، لأنها مقيدة تنطبق على بعض أفراد الرجال، وهم الصالحون، دون غيرهم" (حسن، 1978)، وهذا هو الفرق بينهما. ومن مواضعها في القرآن قوله تعالى: "هذا ما لديّ عتيد" (ق: 23)، وقد أجاز صاحب تفسير الكشاف فيه وجهين: "إن جعلت ما موصوفة، فعتيد: صفة لها، وإن جعلتها موصولة، فهو بدل، أو خبر بعد خبر. أو خبر مبتدأ محذوف" (الزمخشري، 1987، صفحة 386/4).

وذكر الشيخ في هذا الموضع معللاً على قول الشاعر:

وحلالي بعزكم ما حلالي بارتفاعي إلى علي مكاني

أن "ما" في قوله: "ما حلالي" نكرة موصوفة يؤتى بها لتعظيم الموصوف جداً لأن العرب إذا ذكرت شيئاً وأرادت إبهام حقيقته وتعظيمه بما يفوق الوصف تأتي بـ (ما) توصلًا إلى هذا المعنى، كقول المتنبي: وبني من هوها ما أقام وأقعدا. أي: شيء عظيم جداً لا أقدر على وصفه. (الأحمد، 2009، صفحة 599).

إن قول الشيخ أعلاه لم يذكره النحاة في "ما الموصوفة"، بل ذكره النحاة في "ما التعجيبة التامة"، ومن ذلك ما ذكره ابن يعيش في شرح المفصل: "فإن قيل: ولم خصوا التعجب بـ "ما" دون غيرها من الأسماء؟ قيل: لإبهامها، والشيء إذا أبهم، كان أفخم لمعناه، وكانت النفس متشوقة إليه، لاحتماله أموراً" (ابن يعيش، 2001، صفحة 413/4)، وهو ليس بشيء؛ لأن كليهما يحملان نفس المعنى وهو "شيء"، لكن الإبهام في التعجيبة أقوى منه في الموصوفة لأنها؛ نكرة محضة والموصوفة غير محضة.

الاستنتاجات:

- لم يخرج عما جاء به اللغويون من حيث التعريف اللغوي للنحو، كذلك الاصطلاحي إلا بإضافته لمصطلح "العلوم النقلية" في التعريف.
- ذهب إلى ما اختاره الكوفيون في أن المحذوف من الفعل المضارع المبدوء بتاء هو تاء المضارعة وليست التاء الأصلية، خلافاً للبصريين.
- ذهب الشيخ إلى جواز نصب الفعل المضارع بعد "لم" وليس جزمه فقط.
- جواز إضافة "رهمط، ونفر" وتغيير دلالتها عند الإضافة إلى "نفس أو شخص".
- أخذ بالرأي البصري القائل بأن: "تعم، وبئس" فعلين جامدين، وليس اسمين خلافاً للكوفيين. وأما "حبذا" فأخذ برأي أبو علي الفارسي بكونها فعل وليس اسم خلافاً للمبرّد.
- دخول "لا" على الفعل الماضي ولم تتكرر، لا يدل على الدعاء دائماً، وهو رأي انفرد به الشيخ.
- الدعاء بلفظة "سقيًا" جرى على ألسنة العرب لقلة الأمطار في بلادهم وشدة الحر فيها، وهو تأويل انفرد به الشيخ أيضاً.
- ذهب الشيخ إلى ما ذهب إليه الخليل وابن مالك في أن "كلا" تأتي بمعنى الزجر والردع، وكذلك تأتي بمعنى حقاً.
- ذهب الشيخ إلى أن "ما النكرة الموصوفة" هي لتعظيم كذلك، كما هو الحال مع "ما النكرة المحضة".

المصادر:

- القرآن الكريم.
- الإبراهيم، علي عزيز. (1995). *العلوم بين الغلو والفلسفة والتصوف والتشيع* (المجلد 1ط). بيروت: منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- ابن الحاجب، جمال الدين عثمان (2010). *الكافية في علم النحو* (المجلد 1). (صالح عبد العظيم الشاعر، المحرر) القاهرة: مكتبة الآداب.
- ابن الخشاب، عبد الله بن أحمد. (1972). *المرتل في شرح الجمل*. (علي حيدر، المحرر) دمشق: مجمع اللغة العربية.
- ابن السراج، محمد بن السري. (1996). *الأصول في النحو*. (عبد الحسين الفتلي، المحرر) بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن جني، عثمان. (1952). *الخصائص* (المجلد 4). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن جني، عثمان. (2000). *سر صناعة الإعراب* (المجلد 1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل. (2000). *المحكم والمحيط الأعظم* (المجلد 1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن. (1980). *شرح ابن عقيل* (المجلد 20). (محمد محيي الدين عبد الحميد، المحرر) القاهرة: دار التراث.
- ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن. (1985). *المساعد على تسهيل الفوائد* (المجلد 1). (محمد كامل بركات، المحرر) دمشق: دار الفكر.

- ابن فارس، أحمد. (1979). *مقاييس اللغة*. (عبد السلام هارون، المحرر) بغداد: دار الفكر.
- ابن مالك، محمد بن عبد الله. (1967). *تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد*. (محمد كامل بركات، المحرر) القاهرة: دار الكتاب العربي.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (1993). *لسان العرب* (المجلد 3). (اليازجي وجماعة من اللغويين، المحرر) بيروت: دار صادر.
- ابن هشام، عبد الله بن يوسف. (1964). *مغني اللبيب عن كتب الأعراب* (المجلد 1). دمشق: دار الفكر.
- ابن يعيش، يعيش بن علي. (2001). *شرح المفصل*. (إميل بديع يعقوب، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.
- الأحمد، الشيخ سليمان. (2009). *ديوان المكنون السنجاري* (المجلد 1). بيروت: مؤسسة البلاغ.
- الأشموني، علي بن محمد. (1998). *شرح الأشموني على ألفية ابن مالك* (المجلد 1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- الأنباري، كمال الدين أبو البركات. (1985). *نزهة الألباء في طبقات الألباء*. (إبراهيم السامرائي، المحرر) عمان: مكتبة المنار.
- الأنباري، كمال الدين أبو البركات. (1999). *أسرار العربية* (المجلد 1). بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم.
- الأنباري، كمال الدين أبو البركات. (2003). *الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين* (المجلد 1). بيروت: المكتبة العصرية.
- الأنصاري، أبو زيد. (1981). *النوادر في اللغة* (المجلد 1). القاهرة: دار الشروق.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. (1987). *تاج اللغة وصحاح العربية* (المجلد 4). (أحمد عبد الغفور عطار، المحرر) بيروت: دار العلم للملايين.
- حسن، عباس. (1978). *النحو الوافي* (المجلد 15). القاهرة: دار المعارف.
- الحموي، ياقوت. (1995). *معجم البلدان* (المجلد 2). بيروت: دار صادر.
- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد. (1992). *شأن الدعاء* (المجلد 3). (أحمد يوسف الذقاق، المحرر) القاهرة: دار الثقافة العربية.
- الزبيدي، محمد مرتضى. (2001). *تاج العروس من جواهر القاموس*. (جماعة من المختصين، المحرر) الكويت: وزارة الإرشاد والأبناء.
- الزجاج، أبو إسحاق. (1988). *معاني القرآن وإعرابه* (المجلد 1). (عبد الجليل عيده شلبي، المحرر) بيروت: عالم الكتب.
- الزجاجي، أبو القاسم. (1984). *حروف المعاني والصفات* (المجلد 1). (علي توفيق الحمد، المحرر) بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الزجاجي، أبو القاسم. (1986). *الإيضاح في علل النحو* (المجلد 5). (مازن مبارك، المحرر) بيروت: دار النفائس.
- الزركشي، بدر الدين. (1957). *البرهان في علوم القرآن* (المجلد 1). القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
- الزخشري، محمود بن عمرو. (1987). *تفسير الكشاف* (المجلد 3). (مصطفى حسين أحمد، المحرر) بيروت: دار الكتاب العربي.
- السامرائي، فاضل. (2000). *معاني النحو* (المجلد 1). عمان: دار الفكر.
- سليمان، علي. (2010). *الإمام الشيخ سليمان الأحمد* (المجلد 2). دمشق: دار الفرق.
- سيبويه، عمرو بن عثمان. (1988). *الكتاب* (المجلد 3). (عبد السلام هارون، المحرر) القاهرة: مكتبة الخانجي.
- السيوطي، جلال الدين. (1998). *معجم الهوامع في شرح جمع الجوامع*. (عبد الحميد هندائي، المحرر) القاهرة: المكتبة التوفيقية.
- ضيف، شوقي. (2005). *المدارس النحوية*. القاهرة: دار المعارف.
- الفارسي، أبو علي. (1985). *المسائل البصريات* (المجلد 1). (محمد الشاطر، المحرر) القاهرة: مطبعة المدني.
- الفراء، يحيى بن زياد. (1972). *معاني القرآن* (المجلد 1). (أحمد يوسف النجاتي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي، المحرر) القاهرة: دار المصرية.
- الفرايدي، خليل بن أحمد. (1980). *العين*. (مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، المحرر) بيروت: دار ومكتبة هلال.
- المبرد، محمد بن يزيد. (1994). *المقتضب*. (محمد عبد الخالق عزيمة، المحرر) بيروت: عالم الكتب.

References:

The Holy Quran.

- Abbas, Hassan (1978). *Al-Nahw Al-Wafi* (Volume 15). Cairo: Dar al-Ma'arif.
- Al-Ahmad, Ali Sulaiman (2010). *Imam Sheikh Sulaiman al-Ahmad* (Volume 2). Damascus: Dar al-Firqad.
- Al-Ahmad, Sulaiman (2009). *Diwan al-Mikzun al-Sanjari* (Volume 1). Beirut: Muassasat al-Balagh.
- Al-Anbari, Kamal al-Din Abu al-Barakat (1985). *Nazhat al-Alba' fi Tabaqat al-Adaba*. (Ibrahim al-Samarrai, Editor) Oman: Maktabat al-Manar.
- Al-Anbari, Kamal al-Din Abu al-Barakat (2003). *Al-Insaf fi Masa'il al-Khilaf Bayn al-Nahwiyyin al-Basriyyin wa al-Kufiyyin* (Volume 1). Beirut: Al-Maktaba Al-Asriyya.
- Al-Anbari, Kamal al-Din Abu al-Barakat (1999). *Asrar al-Arabiyya* (Volume 1). Beirut: Dar al-Arqam bin Abi al-Arqam.
- Al-Ansari, Abu Zaid (1981). *Al-Nawadir fi al-Lughah* (Volume 1). Cairo: Dar al-Shorouk.
- Al-Ashmooni, Ali ibn Muhammad (1998). *Sharh Al-Ashmuni Ala Alfiyyat Ibn Malik* (Volume 1). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Al-Farahidi, Al-Khalil Ibn Ahmed (1980). *Al-Ain*. (Mahdi al-Makhzumi, Ibrahim al-Samarrai, Editors) Beirut: Dar wa Maktabat Hilal.
- Al-Farra, Yahya ibn Ziyad (1972). *Ma'ani al-Quran* (Volume 1). (Ahmed Youssef al-Najati, Mohammed Ali al-Najjar, and Abdul Fattah Ismail al-Shalabi, Editors) Cairo: Dar al-Masriyya.
- Al-Farsi, Abu Ali (1985). *Al-Masa'il al-Basriyyat* (Volume 1). (Mohammed al-Shater, Editor) Cairo: Matbaat al-Madani.
- Al-Hamawi, Yaqut (1995). *Mu'jam al-Buldan* (Volume 2). Beirut: Dar Sader.
- Al-Ibrahim, Ali Aziz (1995). *Al-Alawiyun Bayn al-Ghulu wa al-Falsafah wa al-Tasawwuf wa al-Tashayyu* (Volume 1). Beirut: Publications of the Aalami Foundation for Publications.
- Al-Jawhari, Ismail ibn Hammad (1987). *Taj al-Lugha wa Sihah al-Arabia* (Volume 4). (Ahmed Abdul Ghaffour Attar, Editor) Beirut: Dar al-Ilm Lilmalayin.
- Al-Khatibi, Abu Sulaiman Hamad bin Muhammad (1992). *Sha'n al-Dua* (Volume 3). (Ahmed Youssef al-Daqqaq, Editor) Cairo: Dar al-Thaqafah al-Arabiyyah.
- Al-Mubrid, Mohammed ibn Yazid (1994). *Al-Muqtadib*. (Mohammed Abdul Khaliq Azeemah, Editor) Beirut: Alam al-Kutub.
- Al-Samarrai, Fadil (2000). *Ma'ani al-Nahw* (Volume 1). Oman: Dar al-Fikr.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din (1998). *Hame al-hawamie* (Abdul Hamid Hindawi, Editor) Cairo: Al-Tawfikiya Library.
- Al-Zamakhshari, Mahmoud ibn Amr (1987). *Tafsir al-Kashaf* (Volume 3). (Mustafa Hussein Ahmed, Editor) Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Al-Zarkashi, Badr al-Din (1957). *Al-Burhan fi Ulum al-Quran* (Volume 1). Cairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyya.
- Al-Zajaji, Abu al-Qasim (1986). *Al-Iidhah fi Illal al-Nahw* (Volume 5). (Mazen Mubarak, Editor) Beirut: Dar al-Nafa'is.
- Al-Zajaji, Abu al-Qasim (1984). *Haruf al-Ma'ani wa al-Sifat* (Volume 1). (Ali Tawfiq al-Hamd, Editor) Beirut: Dar al-Risalah.
- Al-Zajaj, Abu Ishaq (1988). *Ma'ani al-Quran wa I'rabuhu* (Volume 1). (Abdul Jalil Abdul Shalabi, Editor) Beirut: Alam al-Kutub.
- Al-Zubaidi, Mohammed Mortada (2001). *Taj Al-Arus Min Jawahir Al-Qamus*. (A group of specialists, Editors) Kuwait: Ministry of Guidance and News.
- Ibn al-Hajib, Jamal al-Din Usman (2010). *Al-Kafiya fi 'Ilm al-Nahw* (Volume 1). (Saleh Abdul Azim al-Shaer, Editor) Cairo: Maktabat al-Adab.
- Ibn al-Khashab, Abdullah ibn Ahmed (1972). *Al-Murtajal fi Sharh al-Jumal*. (Ali Haider, Editor) Damascus: Majma' al-Lughah al-Arabiyya.
- Ibn al-Sarraj, Mohammed ibn al-Sari (1996). *Al-Usul fi al-Nahw*. (Abdul Hussein al-Fatli, Editor) Beirut: Muassasat al-Risala.
- Ibn Aqeel, Abdullah ibn Abdul Rahman (1985). *Al-Musa'id 'ala Taysir al-Fawa'id* (Volume 1). (Mohammed Kamel Barakat, Editor) Damascus: Dar al-Fikr.

- Ibn Aqeel, Abdullah ibn Abdul Rahman (1980). *Sharh Ibn Aqeel* (Volume 20). (Mohammed Muhi al-Din Abdul Hamid, Editor) Cairo: Dar al-Turath.
- Ibn Fares, Ahmed (1979). *Maqayis al-Lughah*. (Abdul Salam Haroun, Editor) Baghdad: Dar al-Fikr.
- Ibn Hisham, Abdullah ibn Yusuf (1964). *Mughni al-Labib* (Volume 1). Damascus: Dar al-Fikr.
- Ibn Junay, Osman (1952). *Al-Khasais* (Volume 4). Cairo: Al-Hay'a al-Masriyya al-Amma lil-Kitab.
- Ibn Junay, Osman (2000). *Sirr San'at al-I'rab* (Volume 1). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Ibn Malik, Mohammed ibn Abdullah (1967). *Taysir al-Fawa'id wa Takmil al-Maqsad*. (Mohammed Kamel Barakat, Editor) Cairo: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Ibn Mandour, Mohammed ibn Makram (1993). *Lisan al-Arab* (Volume 3). (Al-Yaziji and a group of linguists, Editors) Beirut: Dar Sader.
- Ibn Sida, Ali ibn Ismail (2000). *Al-Muhkam wa al-Muhit al-Azam* (Volume 1). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Ibn Yayish, Yayish ibn ali (2001). *Sharh al-Mufasssal*. (Emil Badee Yaqub, Editor) Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyya.
- Sibawayh, Amr ibn Uthman (1988). *Al-Kitab* (Volume 3). (Abdul Salam Harun, Editor) Cairo: Maktabat al-Khanji.
- Shawqi, Dhaif (2005). *Al-Madaris al-Nahwiyya*. Cairo: Dar al-Ma'arif.