المجمع 20 (2025/1446). 233-282

التّسليم عند النّحويّين العرب: دراسة تحليليّة في نماذج تطبيقيّة

رانية شحادة سعيفان[1] ومحمّد عدنان جبارين[2]

Recognition of the Authoritative among Arab Grammarians: An Analytical Study in Applied Models

Rania Shehadeh Soaifan & Muhammad Adnan Jabareen

Abstract

The current study investigates one of the most argumentative techniques that Arabic grammarians have relied on in their debates, namely *objecting statements*. Objecting statements in Arabic grammar are divided into three categories: *recognition of the authoritative*, *non-recognition of the authoritative* and *conditional recognition*. The study specifically looks at the effects of the *recognition of the authoritative* and its forms in Arabic grammar and the extent to which Arabic grammarians have used this technique in a way that benefits from the analogies of logic, theology, and Islamic jurisprudence. The main question that this study attempts to answer is: *What is the effect of the recognition of the authoritative as a technique of argumentation and persuasion in reversing intellectual perceptions and expanding students' perceptions?* The importance of this study lies in the fact that the recognition of the authoritative technique has often been used to defend a specific idea, doctrine, or sect – as a way to show opponents the flaws in their arguments in order to switch their views through the use of evidence and conclusive proof. By using a descriptive-analytical approach, this study shows how the recognition of the authoritative is important for teaching Arabic grammar because it helps students enhance their debate skills and develop their argumentation and persuasion skills, further improving their abilities to engage in dialogues, discussions, and research.

Keywords: Linguistics; Grammar; Arabic; Recognition of the Authoritative; Conditional Recognition; Argumentation.

---

(1) باحثة مستقلّة، ومدرّبة في منصّة المدرّب اللّغويّ- الرّياض.

(2) مدرسة مشيرفة الشّاملة.

الملخّص

تبحث دراستنا في تقنية من التّقنيات الحجاجيّة الّتي اتّكأ عليها علماء العربيّة في المناظرات والاعتراضات على الأقوال، وهي: التّسليم وعدمه، والتّسليم الاشتراطيّ في محاولة للوقوف على هذا النّوع من الاستدلال ومرتكزاته، وكيف تبلور عند علماء العربيّة؛ مع بيان تأثير التّسليم بأشكاله في النّحو التّعليميّ.

وتستهدف بيان دور السّماع والقياس والاستدلال بالبراهين والعلل والعوامل في التّسليم وعدمه والتّسليم الاشتراطيّ كما ظهر عند علماء العربيّة، ومدى استفادتهم من أقيسة المناطقة وعلماء الكلام وعلماء أصول الفقه؛ وفق منهج متكامل يربط بين اللّغة والفقه والمنطق وعلم الكلام في علاقة متواشجة بين المنقول والمعقول؛ بوصفهما أساس الاحتكام في الأحكام والأصول، وبين اللّغة والمنطق بوصفه مصدر المعرفة والتّفكير الصّائب، وهي **مشكلة فجّرت سؤال الدّراسة الرّئيس**، وهو: ما أثر التّسليم - بوصفه أسلوبًا مبنيًّا على الإقناع - في عكس التّصوّرات الفكريّة وتوسيع مدارك الطّالبِين؟

وتكمن أهميّة الدّراسة من كون التّسليم بأشكاله عند النّحويّين ينبعث من الرّغبة في الدّفاع عن فكرة معيّنة أو الانتصار لمذهب أو طائفة؛ بغية إفحام الخصم ومحاولة إقناعه بالرّأي الّذي يخالفه، من خلال جداله والحصول على اعترافاته في مسألة ثمّ محاججته فيه بالأدلّة الثّابتة والبراهين الدّامغة.

ولأنّ دراستنا تبحث في التّسليم بوصفه يحاكم الفكر ويخاطب العقل، فكان ينبغي تتبّع مواضع التّسليم كما ورد عند النّحويّين واستقصائها ثمّ تحليلها، للوصول إلى غاية توظيفه في معالجة المسائل، ولذلك اتّبعنا المنهج الوصفيّ التّحليليّ.

وخلصت الدّراسة إلى مجموعة من النّتائج والتّوصيات، منها: استناد التّسليم على المسموع والمقيس والمستصحب من أصول النّحو العربيّ، والاعتماد عليه بأشكاله في مناهج التّدريس بوصفه أسلوبًا تربويًّا، لا سيّما عند تعليم النّحو للنّاشئة؛ بإجراء مناظرات بين الطّلبة والاعتماد على الجدل والحِجاج عند طرح مسائل النّحو، ما ينمّي قدراتهم على الحوار والمناقشة والبحث في توجيه القواعد والتّرجيح بينها.

الكلمات المفتاحيّة: التّسليم- عدم التّسليم، التّسليم الاشتراطيّ، الحِجاج، النّحو التّعليميّ.

مدخل

كانت هناك رؤية فلسفيّة وعقليّة لدى علماء اللّغة المتقدّمين في فهمهم للدّال والمدلول، والبحث عن حكمة الوضع وما وراءه من المفاهيم، وإذا أخذنا بتعريف التّسليم كما جاء في (موسوعة لالاند الفلسفيّة) الّذي يعني: أنّ رأيًا ما مقبول، ويمكن عدّه صحيحًا، وغالبًا ما يصاحب هذا القبول اعتراضات ربّما هي لشخص آخر على ما جرى التّسليم به[1]؛ فإنّنا نرى أنّ كثيرًا من قضايا النّحو –خاصّة- خضعت لهذا المفهوم منذ بداية النّحو ونشأته التّأصيليّة، فقد انقسم العلماء إزاء كتاب سيبويه إلى فريقين: فريق يرى أنّ مؤلّفه بهذه الدّقة والنّضوج وهذا المنهج المتكامل لا بدّ أن تسبقه محاولات عديدة حتّى يصل إلى هذه الغاية من الكمال والإحكام، ويرون – أيضًا- أنّه تأثّر فيه بالمنطق اليونانيّ. وفريق آخر: يرى أنّ كتابه نتاج عقليّة عربيّة فذّة، ولم يدخله شيء من الثّقافات الأخرى، وبغض النّظر عن الرّأيين المتباينين؛ فإنّ المُطالع للكتاب لا يمكنه إغفال التّرتيب العقليّ والمنطقيّ في ترتيب الكلمات وتصريفها، وقد أشار إبراهيم أنيس[2] أنّ إبراهيم بيومي مدكور بيّن في بحث له بعنوان: (منطق أرسطو والنّحو العربيّ) كيف تأثّر نحاة العرب بمنطق أرسطو في بحوثهم ومؤلّفاتهم، وهذا الأمر قد فطن له النّحاة قديمًا، فهذا أبو سعيد السّيرافيّ (ت368هـ) شارح كتاب سيبويه يقول: "النّحو منطق عربيّ، والمنطق نحو عقليّ"[3]، ومناظرته لمتّى بن يونس وتفوّقه عليه مشهورة معلومة.

---

[1] ينظر: أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفيّة** ط.2، تعريب: خليل أحمد خليل (بيروت-باريس: منشورات عويدات، 2001): 32/1.

[2] في كتابه: **من أسرار اللّغة** ط.3.، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصريّة، 1966): 119. ويعدّ مدكور من أشدّ المتحمّسين لإثبات التّأثير اليونانيّ في النّحو العربيّ كما ذكر أحمد مختار عمر في: **البحث اللّغويّ عند العرب**. ط.8، (القاهرة: عالم الكتب، 2003): 351.

[3] أبو حيّان التّوحيديّ، **المقابسات**. ط.2، تحقيق: حسن السّندوبي، (دار سعاد الصّبّاح، 1992): 69.

التّسليم

التّسليم أسلوب حجاجيّ يقوم على الجدل والحجاج والبراهين، وقد شاع في مقام الاعتراضات على المذاهب الفكريّة، يثبت مشروعيّة تصوّر ويدحض آخر، ما يسوّغ ذيوعه لدى المناطقة وعلماء الكلام، فالباحث في كتب المناطقة وفي مقدّمتهم المعلّم الأوّل أرسطو(ت322 ق.م)[1]، وبعض شارحي كتبه من علماء المسلمين، كابن سينا (ت428هـ)[2] والغزالي(ت505هـ)[3] وابن رشد (ت595هـ)[4]، وكذلك كتب مسائل الخلاف الفقهيّة[5] يجدها تحفل بالتّسليم وعدمه

[1] ينظر على سبيل التّمثيل: طاليس؛ أرسطو: **المنطق**. حقّقه وقدّم له: عبد الرّحمن بدوي ط.1، (الكويت: وكالة المطبوعات، ودار القلم: بيروت، 1980). التّسليم وعدمه: 315/2، 600، 682، 727/3، 735، 736، 1016، 1018، 1049، 1050، 437، 580، 746، 833، 969، 985، 1023، 1029، 1030، والتّسليم الاشتراطيّ: 911/3، 920، 969، 981.

[2] ينظر على سبيل التّمثيل: أبو علي ابن سينا، **البرهان من كتاب الشّفاء**. تحقيق وتقديم: عبد الرّحمن بدوي (القاهرة: مكتبة النّهضة المصريّة، 1954). التّسليم وعدمه: 19، 112، 119، 160، 179، 205. والتّسليم الاشتراطي: 205، 208.

[3] ينظر على سبيل التّمثيل: أبو حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**. ط.4، تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، 1966). التّسليم وعدمه: 104، 187، 188، 126، 158، 162، 187، 188، 190، 191، 199، 201، 221، 230، 243، 246، 263، 264، 302، والتّسليم الاشتراطيّ: 126، 230 وأبو حامد الغزالي، **معيار العلم في المنطق**. ط.1. شرحه: أحمد شمس الدّين (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1990). التّسليم: 112، 210، 217، 249، والتّسليم الاشتراطيّ: 111.

[4] ينظر على سبيل التّمثيل: أبو الوليد محمّد بن أحمد ابن رشد، **تهافت التّهافت**. ط.3، تحقيق: سليمان دُنيا (القاهرة: دار المعارف، 1968). التّسليم وعدمه: 86/1، 100، 104، 106، 186، 217، 226، 274، 289، 436/2، 452، 506، 508، 509، 510، 869 والتّسليم الاشتراطيّ: 124/1، 170، 216، 370، 393، 450/2، 499، 506، 638، 835.

[5] ينظر على سبيل التّمثيل: نظام الدّين أحمد بن محمّد الشّاشي (ت344هـ)، **أصول الشّاشي** وبهامشه **عُمدة الحواشي شرح أصول الشّاشي**. ط.1، للمولى محمّد فيض الحسن الكنكوهي، ضبطه وصحّحه: عبد الله محمّد الخليليّ (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2003). التّسليم وعدمه: 215، 216.

والتّسليم الاشتراطيّ، غير أنّها فكرة استمدّها علماء العربيّة منهم ووظّفوها في مسائل النّحو لا سيّما المُختلف فيها، حتّى يمكننا القول: إنّ طريقة التّسليم وعدمه إنّما هي طريقة المناطقة في مناقشة القضايا المتنوّعة والفقهاء دعوتهم إلى العقيدة الّذين احتكموا إلى العقل والمنطق، أدخلها علماء اللّغة إلى النّحو.

انتشار المفهوم

بالتّحقيق نجد أنّ كلّ مدرسة لا تخلو من **التّسليم وعدمه بين أفرادها وأنّه كان واقعًا بينهم، يدور المفهوم نفسه دون المصطلح**؛ فمثلًا كان السّيرافيّ يردّ رأي سيبويه في أنّ (كيف) ظرف، ويذهب مذهب الأخفش في أنّها اسم غير ظرف، وكان سيبويه والخليل يريان أنّ الجزم في مثل: "ائتني أكرمْك" بنفس الطّلب لتضمّنه معنى (إن الشّرطيّة)، وذهب السّيرافيّ إلى أنّ

القاضي أبو يعلى ابن الفرّاء (ت458هـ)، **العدّة في أصول الفقه**. حقّقه وعلّق عليه وخرّج نصوصه: أحمد ابن علي بن سير المباركي، ط.3، (1993). التّسليم وعدمه: 197/1، 217، 238، 245، 246، 255، 260، 261، 263، 268، 474، 292، 298، 307، 313، 346، 372/2، 375، 430، 431، 441، 476، 503، 528، 529، 543، 558، 568، 611، 624، 625، 669، 681، 683، 732/3، 817، 905، 915، 917، 962، 1065/4، 1066، 1103، 1109، 1129، 1162، 1244، 1285/4، 1377، 1378، 1407، 1408. التّسليم الاشتراطيّ: 293/1، 357/2، 529، 792/3، 881، 1287/4.

وعبد الملك بن عبد الله الجويني المعروف بإمام الحرمين (ت478هـ)، **البرهان في أصول الفقه**. ط.1، تحقيق: صلاح بن محمّد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1997). التّسليم وعدمه: 50/2، 59/2، 87، 152 والتّسليم الاشتراطيّ: 245/2.

وأبو حامد الغزالي (ت505هـ)، **شفاء الغليل في بيان الشّبه والمخيل ومسالك التّعليل**. تحقيق: حمد الكبيسي (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971). التّسليم وعدمه: 137، 138، 139، 179، 271، 278، 331، 356، 436، 437، 439، 555، 563، 601 والتّسليم الاشتراطيّ: 331، 541، 577، 601.

وأبو حامد الغزالي، **المستصفى**. تحقيق: محمّد عبد السّلام عبد الشّافي ط.1.، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1993). التّسليم وعدمه: 15، 51، 52، 65، 90، 116، 126، 134، 135، 161، 179، 183، 209، 213، 214، 215، 218، 227، 260، 283، 285، 289، 292، 296، 313، 315، 338، 339، 350، 369 والتّسليم الاشتراطيّ: 46، 95، 126، 134، 150، 213، 283، 355، 356، 358.

المضارع مجزوم بالطّلب؛ لنيابته مناب الجازم الّذي هو الشّرط المقدّر كما أنّ النّصب بِـ (ضربًا) في قولك: "ضربًا زيدًا"؛ لنيابته عن (اضربْ)، لا لتضمّنه معناه [1]، وكذلك الفرّاء الإمام الثّاني لمدرسة الكوفة يخالف مذهبهم ويردّ بعض القراءات؛ فيقول عنها: ولا يعجبني ذلك[2].

وهكذا نرى أنّ عدم التّسليم واقع بين أصحاب المذهب الواحد وبين بعضهم بعضًا، وهناك قضايا كُبرى كالسّماع والقياس، وقضايا فرعيّة، ومن أمثلة **عدم التّسليم** عند النّحويّين العرب:

الاختصاص

ما ذكره سيبويه **في الاختصاص**، تحت عنوان: "ما يجري من الشّتم مجرى التّعظيم وما أشبهه"، "وبلغنا أن بعضهم قرأ هذا الحرف نصبًا: "وامرأتُه حمّالةَ الحطب"، لم يجعل الحمّالة خبرًا للمرأة، ولكنّه كأنّه قال: أذكرُ حمّالةَ الحطب، شتمًا لها، وإن كان فعلاً لا يُستعمل إظهاره"[3]، واستشهد ببيت لعروة بن الورد، والنّابغة الذّبياني، وتابعه في ذلك الأخفش[4]، لتأتي مدرسة الكوفة ممثّلة في الفرّاء فلا يسلّم بعدم جعلها خبرًا، فوجّه قراءة الرّفع على النّعت أو الخبر، وقراءة النّصب على القطع أو الذّم/الاختصاص، فقال: "فمنْ رفعها فعلى جهتين: يَقُولُ: سيصلى نار جهنم هُوَ وامرأته حمالةُ الحطب تجعله من نعتها، والرّفع الآخر وامرأتهُ حمّالةُ الحطب، تريد: وامرأته حمّالة الحطب في النّار، فيكون في جيدها هو الرّافع، وإن شئت رفعتها بالحمّالة، كأنّك قلت: ما أغنى عَنْهُ ماله وامرأته هكذا، أمّا

---

[1] شوقي ضيف. **المدارس النّحويّة**. ط.6. (القاهرة: دار المعارف، د.ت): 148.

[2] يحيى بن زياد الفرّاء. **معاني القرآن**. ط.1. تحقيق: أحمد يوسف نجاتي ومحمّد علي النّجّار وعبد الفتاح إسماعيل شلبيّ. (د.م.: الدّار المصريّة للتّأليف والتّرجمة، د.ت.): 145/1.

[3] أبو بشر سيبويه. **الكتاب**. ط.3. تحقيق: عبد السّلام هارون. (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988): 70/2.

[4] أبو الحسن الأخفش الأوسط. **معاني القرآن**. ط.1. تحقيق: هدى محمود قراعة (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1990): 588/2.

النّصب فعلى جهتين: أن تجعل الحمّالة قطعًا؛ لأنّها نكرة، ألا ترى أنّك تقول وامرأته الحمّالة الحطب، فإذا ألقيت الألف واللّام كانت نكرة، ولم يستقم أن تنعت معرفة بنكرة. والوجه الآخر: أن تشتمها بحملها الحطب؛ فيكون نصبها على الذّمّ، كما قال سيّد المرسلين عليه السّلام، سمعها الكسائيّ من العرب، وقد ذكرنا [مثله] في غير موضع. وفي قراءة عبد اللَّه: ﴿وامرأته حمّالةً للحطب﴾ نكرة منصوبة، وكانت تنمُّ بين النَّاس"[1].

المفعول به

ترتيب الجملة الفعليّة المتّفق عليه عند النّحاة فعل+ فاعل+ مفعول، وقد جاء قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 124]، ليختلف العلماء في قراءة الرّفع بين مدرستي البصرة والكوفة، فالزّجاج سلّم بالقراءتين معًا لصحّة المعنى، قال: المعنى في الرّفع والنّصب واحد؛ لأن النَّيْلَ مشتمل على العهد، والقراءَة الجيّدة هي على نصب الظّالمين...[2]. أمّا الأخفش فلم يسلّم بقراءة الرّفع ولم يردّها، قال: و(إبراهيمَ) هو المُبتلى فلذلك انتصب، وقال: ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾؛ لأنَّ العَهدَ هو الّذي لا يَنالُهُم، وقال بعضهم: "لا ينال عهدي الظّالمون"، والكتاب بالياء، وإنّما قالوا: (الظالمونَ)؛ لأنّهم جعَلوهُم الذينَ لا ينالون[3]،

وتأتي مدرسة الكوفة لنجد الفرّاء تستوي عنده القراءتان، فيقول: وفي قراءة عَبْد اللَّه: ﴿لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمون﴾. وقد فسّر هذا لأنّ ما نالك فقد نلته، كما تقول: نلت خيرك، ونالني خيرك[4].

---

[1] الفرّاء. **معاني القرآن**: 298/3-299.

[2] أبو إسحاق الزّجّاج. **معاني القرآن وإعرابه**. ط.1. تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي. (بيروت: عالم الكتب، 1988): 205/1.

[3] الأخفش. **معاني القرآن**. 154/1.

[4] الفرّاء. **معاني القرآن**. 76/1.

فالتّعليل راجع إلى المعنى (المدلول) وهو تعليل لغويّ يتّسم بالفطرة السّليمة في فهم النّصّ القرآنيّ، وتحقّق قراءة النّصب (الأفضليّة الاستعماليّة) بكونها تتحقّق فيها الشّروط القواعديّة والاستعماليّة عن قراءة الرّفع.

وبذلك، فقد مهّد سيبويه الطّريق أمام النّحاة للتّأويلات والتّخيّلات البعيدة عن روح اللّغة وطبيعتها الوصفيّة الّتي تستند إلى السّماع؛ حتى صارت المهارة تقاس بالقدرة على التّخيّل والتّمحّل، كما هو الحال في باب جمع أسماء الرّجال والنّساء[1].

وغير هذه الأمثلة كثير في **التّسليم المنفي** بين أصحاب المذهب الواحد وبين غيرهم من المذاهب الأخرى المعاصرة؛ فالتّفكير العقليّ والتّعليل اللّغويّ المنطقيّ قديم منذ نشأة النّحو، لكنّه تطوّر أكثر في المراحل المتأخّرة حتّى اختلط النّحو بالمنطق وغلب عليه عند بعض المصنّفين.

بذور التّسليم

ظهرت بذور التّسليم ولاحت بشائره وإرهاصاته عند علماء العربيّة في مجال المناظرات المنطقيّة الّتي تدور رحاها في معترك المذهبيّة العلميّة، وإذا عرّجنا على مجالس العلماء ومناظراتهم الّتي حفلت بها كتب اللّغة والتّراجم، فالعتّابيّ كلثوم بن عمرو (ت220هـ) يردّ اعتراض منصور النّمريّ (ت190هـ) بقوله [البسيط][2]:

حتّــى **تكلّـــم** فـــي الصّـــبح **العصـــافير**

---

[1] ينظر: سيبويه، **الكتاب**. 395/3 وما بعدها.

[2] أبو القاسم كلثوم بن عمرو العتابيّ عند الزّجاجيّ، **مجالس العلماء**. تحقيق: عبد السّلام محمّد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت): 21. وكذلك نسبه أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ. **الحيوان**. ط.2. تحقيق وشرح: عبد السّلام هارون. (القاهرة: مكتبة البابيّ الحلبيّ وشركاه، 1965-1969): 296/2، 227/5-228. وأبو عبيد الله محمّد بن عمران المرزبانيّ. **الموشّح في مآخذ العلماء على الشّعراء**. ط.1. تحقيق وتقديم: محمّد حسين شمس الدّين. (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1995): 333 وصدره:

يـا ليـلةً لي بجُـوّاريـنَ سـاهـرةً

بأنّ العصافير لا تتكلّم، وأنّه قال ذلك على حدّ قول كثيّر عزّة [الطّويل][1]:

وهبّـــتْ **عصـــــافيرُ** الصّـــريم **النّواطـــقُ**

وقول الكميت الأسديّ [مجزوء الكامل][2]:

كالنّاطقـــــــاتِ الصّـــــادقا تِ الواسـقات مـن الـذّخائرِ

وهنا سكت منصور النّمريّ منقطعًا وقد أفحمه الرّد[3]، والملاحظ أنّ التّسليم هنا جاء عن طريق الصّمت؛ أي: التّحيّر والإقرار بتغلّب الخصم أو المناقش.

ومثل ذلك ما وقع بين النّضر بن شُميل بن خَرَشة (ت204هـ) والخليفة العباسيّ المأمون؛ فقد استطاع النّضر أن يفحم المأمون ويبكّته بالاستناد إلى الرّواية؛ ذلك أنّ المأمون ذكر حديثًا من طريق هُشَيم عن مُجالِد عن الشّعبيّ عن ابن عباس، وهو قول النّبي -صلّى الله عليه وسلّم-: "مَن تَزوَّجَ امرأةً ذاتَ جمالٍ ومالٍ؛ فقد أصابَ سَدادًا مِن عَوَزٍ"، بفتح الفاء من (سداد)، فاعترض على ذلك النّضر، وذكر الحديث نفسه من طريق عوف الأعرابيّ عن الحسن بن علي عن علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- وهنا احتدم الموقف، وغضب المأمون؛ سائلًا النّضر مستنكرًا تلحينه؛ فأحسن النّضر التّخلّص من العتاب والمؤاخذة، واستطاع التّهرّب من غضبة المأمون بأنّ ذلك إنّما هو لحن (هشيم) وكان معروفًا باللّحن، أمّا أمير المؤمنين فهو من أفصح العرب، وهنا أراد المأمون أن يبطش به وينفّذ غضبته؛ فسأله عن حجته، فبرزت براعة النّضر بالاحتجاج بقول العرجيّ [الوافر]:

أَضَـــاعوني وأيَّ فتًـــى أَضـــاعوا ليـــومِ كَرِيهَـــةٍ **وسِـــــدادِ** ثَغْـــرِ[4]

---

[1] يراجع: كثيّر عزّة، **الدّيوان**. جمعه وشرحه: إحسان عبّاس (بيروت: دار الثّقافة، 1971): 417، وصدره:

سوى ذكرةٍ منها إذا الرُّكب عرّسوا

[2] يراجع: **شعر الكميت بن زيد الأسديّ**. جمع وتقديم: داود سلّوم. (بغداد: مكتبة الأندلس، 1969): 228/1.

[3] ينظر: الزّجاجيّ، **مجالس العلماء**: 21.

[4] يراجع: عبد الله العَرْجيّ، **ديوان العرجي**. ط.1. تحقيق: سجيع جميل الجبيليّ (بيروت: دار صادر، 1998): 246.

وهنا انقطع المأمون وسكت، وقد علاه الانهزام والانكسار بعد تبكيته[1]، وهو ما يمكن أن نطلق عليه التّسليم في صورته الأوليّة المتمثّلة في الصّمت والانقطاع والتّحيّر.

ومن الحكايات الطّريفة ما وقع بين أبي عثمان المازنيّ (ت249هـ) ويعقوب بن السّكيت (ت244هـ)، فقد ذكر المازنيّ أنّه اجتمع مع ابن السّكيت عند محمّد بن عبد الملك الزّيّات؛ فطلب الأخير من المازنيّ أن يسأل ابن السّكيت مسألة للتّسلية والتّرويح وتزجية الوقت في النّقاش وإضفاء جوّ من الحماسة والتّشويق على المجلس، فحاول المازنيّ لعلاقته بابن السّكيت ومنزلته وما بينهما من صداقة أن يتحاشى ويتناسى ذلك الطّلب، لكنّ الزّيّات ما يلبث إلّا ويعاود الطّلب مرّة أخرى حتّى ضيّق الخناق على المازنيّ الّذي لم يجد مناصًا ولا بدًّا من أن يلبّي طلب مضيفهما؛ فحاول أن يبحث عن أهون مسألة وأقربها للعقل، مسألة لا تخفى على طالب صغير من طلّاب العلم، فسأل صديقه ابنَ السّكيت قائلًا: ما وزن (نكتل) في قوله تعالى: {أَرْسِلْ مَعَنَا أَخَانَا نَكْتَلْ} [يوسف: 63]، فقال ابن السّكيت: (نفعل) فقال المازنيّ: إذن ماضيه (كَتَلَ)! فقال ابن السّكيت: ليس كذلك إنّما هو (نَفْتَعِلْ)، فسأله المازني: فَنَفْتَعِل كم حرفًا؟ فردّ ابن السّكيت: خمسة، فردّ المازني: فَنَكْتَلْ كم حرفًا؟ فأجاب ابن السّكيت: أربعة أحرف، فردّ المازنيّ: فكيف تكون أربعةُ أحرفٍ بوزنِ خمسةٍ؟ فانقطع وخَجِل وسَكَتَ، فقال الزّيّات: راتبك ألفا درهم شهريًّا، في حين أنّك لا تعرف وزن (نَكْتَلْ)!، فلما حان وقت الانصراف، وغادرا المجلس معًا، قال ابن السّكيت مغضبًا: يا أبا عثمان، هل تدري ما صنعت؟ فأجاب المازنيّ: والله اجتهدت ما وسعني الاجتهاد باحثًا عن مسألة لا شكّ يدركها كلّ إنسان، وما حسبتك تنكسر أمامها حيران، فما ذنبي وقد قصدت إليك الإحسان[2].

---

[1] ينظر: الزّبيديّ؛ محمّد بن الحسن: **طبقات النّحويّين واللّغويّين**. ط.2. تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، د.ت.): 56.

[2] ينظر: الزّبيديّ. **طبقات النّحويّين واللّغويّين**. 203.

إنّ الحكاية السّابقة تمثّل مظهرًا من مظاهر التّسليم الممزوج بالظّرافة وخفّة الظّلّ، أمّا أسئلة المازنيّ المسدّدة بعناية غير مقصودة، وهذه الحكاية تمثّل التّسليم في صورته الأوليّة أو بعبارة أخرى غير الاصطلاحيّة.

ويوجد أيضًا ما وقع بين عبد الملك بن قريب الأصمعيّ (ت216هـ) ورجل مرّ متحدّيًا يريد معنى قول هدبة [الطّويل]:

وعندَ سعيدٍ غيرَ أنْ لم أبُح به ذكرتُكِ إنّ الأمرَ يُعرضُ للأمرِ[1]

بدا الأصمعيّ كالمتحيّر متوقّفًا لا يجيب، وكان حاضرًا وقتئذ في المجلس أبو حاتم السّجستانيّ (ت248هـ) الّذي خشي على الأصمعيّ من أن يفحمه السّؤال؛ فانبرى يجيب مسرعًا، ثمّ انصرف السّائل وقد أفحمه الجواب، هنا نرى الأصمعيّ -كما يروي أبو حاتم- صامتًا لا يجيب ولا يعقّب على قول أبي حاتم: أي يسلّم له بما جاء به من الشّرح، ولم يقتصر الأمر عند هذا الحدّ، بل صار لأبي حاتم مكانة عند الأصمعيّ يسمع له ويرتضي جوابه في كلّ مسألة[2].

إنّ قارئ تلك الحكاية ليجد نفسه متوقّفًا عند بعض الدّلالات المصاحبة الّتي منها أنّ سكوت الأصمعيّ يعني أنّه لم يكن عارفًا بالجواب، وهذا موقف فيه ما فيه من الإحراج، استطاع أبو حاتم أن ينقذه منه، فدلّ سكوت الأصمعيّ على تسليمه لأبي حاتم فيما ذهب إليه.

وهناك أيضًا ما وقع بين يونس بن حبيب (ت182هـ) وشُبَيل بن عَزْرة الضُّبَعي (ت140هـ) في مجلس أبي عمرو بن العلاء (ت154هـ) عندما وفد عليه شبيل، وأحسن أبو عمرو وفادته وأكرمه وعلف فرسه، بيد أنّ شبيلًا تطرّق إلى مسألة أراد بها أن يتطاول ويفتخر ويشرئب

---

[1] يراجع: هدبة ابن الخشرم. **شعر هدبة بن الخشرم العذريّ**. ط.2. تحقيق: يحيى الجبوري. (الكويت: دار القلم، 1986): 106. وعجزه: يُذكّرُ بالأمرِ بدلًا من يُعرضُ للأمرِ.

[2] ينظر: الزّجاجيّ. **مجالس العلماء**: 175.

بعنقه على حساب رؤبة بن العجاج (ت145هـ) الرّجّاز المعروف الّذي هو من أعرف النّاس بالغريب، بل يُعَدّ مدرسة لغويّة قائمة بذاتها، وله ولأبيه العجّاج فضل كبير على اللّغويّين ومؤلّفي المعجمات، ذكر شبيل أنّه سأل رؤبة عن معنى اسمه، وأنّ الأخير سكت وانقطع غير عارف متحيّرًا، عندما سمع يونس ذلك وهو يعرف مكانة رؤبة وقدره وعلمه، لم يتمالك نفسه؛ فوثب من موضعه غضبان يسأل شبيلًا عن الرّؤبة بضبط مختلف وتصحيح للهمزة وتسهيل، هنا نجد شبيلًا مبهوتًا منقطعًا حائرًا[1].

فكان سكوته وانقطاعه تسليمًا منه بمكانة رؤبة وبضعف نفسه وانهزامه؛ بل كان تسليمًا منه أيضًا بكذبه واعترافًا باختلاق تلك القصّة وانتحالها من أساسها، ومن هنا أدّى الصّمت والانقطاع دورًا كبيرًا ومهمًّا في مسألة التّسليم.

ومن أحسن صور الإفحام والتّسليم المتضمّن للإقرار بحسن صنيع الخصم ما وقع بين أبي عثمان المازنيّ وأبي الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش، فقد سأل الأخير الأوّل عن وجه تثنية سيبويه (ت180هـ) نحو: (كساء) بالواو، فأجاب المازنيّ بأنّ ذلك بالحمل على نحو: (حمراء) بجامع الانتهاء بألف زائدة وهمزة في كلّ منها، لكنّ الأخفش أراد إحراج المازنيّ؛ فمثّل له ببعض من صور الحمل على النّظير وأنّ كلّ نظير يأخذ من نظيره جانبًا؛ كما هو الحال في تثنية حمراءان على نظير تثنية كساءان وكما في إعمال (ما) لشبهها بـ(ليس)، فما كان من أبي عثمان المازنيّ إلّا أن ردّ بأنّ حمل حمراء على كساء في التّثنية بقولنا: (حمراءان) يجعل علامة التّأنيث متوسّطة غير متطرّفة على صورتها، وهذا ما لا نظير له ويترتّب على فقدان النّظير عدم إلزام سيبويه بالحمل من كلّ وجه، وهنا نجد الأخفش يجيب جوابًا مفعمًا بالتّسليم والانقياد لإرادة الخصم، بل استحسان ما رآه وكأنّه تلميذ صغير يجلس أمام شيخه الكبير[2]؛

---

[1] ينظر: أبو بكر محمّد بن الحسن ابن دريد. **الاشتقاق**. ط.1. تحقيق وشرح: عبد السّلام محمّد هارون. (بيروت: دار الجيل، 1991)، 119.

[2] ينظر: جلال الدّين السّيوطيّ. **الأشباه والنّظائر في النّحو**. تحقيق: عبد الإله نبهان وآخرين. (دمشق: مجمع اللّغة العربيّة، 1987): 3/83-86.

إذ سكت الأخفش قائلًا: "لم أجد ذلك، ولا يلزم سيبويه ما قلنا، وما أحسن ما احتججت له"[1].

ومن الأقاصيص المشهورة الّتي جاد بها ركب التّراث وحملها إلينا على أضابير اللّغة ما يرويه الرّواة عن عيسى بن عمر الثّقفيّ (ت149هـ) الّذي أبى إلّا الرّفع في قول العرب: "ليس الطّيب إلّا المسك"، في حين كان أبو عمرو بن العلاء أكثر اطّلاعًا على لهجات العرب؛ فرأى أنّ أهل الحجاز ينصبون -كما هو الحال في (ما) الحجازية- وأنّ بني تميم يرفعون، فدارت رحى المساجلة بين الرّجلين، وانكشف الغبار عن فوز أبي عمرو الذي سلّم له عيسى بن عمر معترفًا بعلو كفّه وأنّه لم يَفُق النّاس في علم اللّغة من فراغ[2].

ونقل التّراث اللّغويّ مناظرة جمعت بين سيبويه والأصمعيّ، وقد غلب سيبويه الأخير بلسانه؛ أي: بقوّة منطقه وحججه المنطقيّة وبراهينه وأقيسته، على الرّغم من استناد الأصمعيّ إلى دليل الرّواية؛ بكثرة سماعه عن العرب[3].

يتّضح ممّا سبق أنّ الوسط العلميّ كان مملوءًا بالمجالس والمناظرات والأسئلة والمناقشات، كانت تلك طبيعة العصر السّابق للقرن الخامس الهجريّ، الّذي لا يخلو من أثر المنطق ومباحثاته، على أنّ التّسليم بوصفه مصطلحًا متداولًا بين العلماء لم يكن معروفًا، لكنّ المفهوم نفسه كان حاضرًا في أذهانهم.

ويمكن القول بأنّ تلك المناظرات والمساجلات العلميّة الّتي دارت رحاها بين اللّغويّين القدماء كانت انعكاسًا لتسرّب المنطق والفلسفة إلى التّفكير العربيّ، بعد حركة التّرجمة الّتي تَعرّف المسلمون من خلالها إلى المنطق الصّوريّ[4]، لكنّ المتكلّمين كانوا أوّل فريق يأخذ بتلك

---

[1] السّيوطيّ. **الأشباه والنّظائر**: 86/3.

[2] ينظر: أبو القاسم الزّجاجيّ. **الأمالي**. ط.2. تحقيق: عبد السّلام هارون. (بيروت: دار الجيل، 1987)، 242-243.

[3] ينظر: الزّبيديّ. **طبقات النّحويّين واللّغويّين**: 68.

[4] ينظر: إبراهيم مدكور، "منطق أرسطو والنّحو العربيّ،" **مجلّة مجمع اللّغة العربيّة** 7، (1953): 339.

العلوم العقليّة الوافدة؛ لحاجتهم إلى أدوات الحجاج والمناظرة الّتي ينافحون بها عن العقيدة ضدّ الملحدين والمناوئين من أتباع الملل الأخرى، ثمّ انتقل المنطق وقوانينه إلى العلوم الأخرى، منها: النّحو؛ فدرس النّحويّون علم الكلام في مرحلة كان العالم فيها موسوعيًّا يشتغل بعلوم كثيرة، ولمّا كانت البصرة منشأ النّحاة الأوائل -وهي مدينة تعجّ بالمذاهب المختلفة في شتّى العلوم-، فقد ساعدت -هذه البيئة الخصبة بالمباحثات والنّقاشات والخلافات المذهبيّة- أن يترعرع المنطق بقوانينه وحججه، وكان من الرّعيل الأوّل من أولئك النّحويّين الّذين ظهرت عليهم تلك الآثار المنطقيّة: أبو علي الفارسيّ (ت377هـ) وأبو الحسن الرّمانيّ (ت384هـ) وأبو الفتح بن جني (ت392هـ) وأبو القاسم الزّمخشريّ (ت538هـ)، وقد امتدّت هذه النّزعة الفلسفيّة المنطقيّة لدى المتأخرّين؛ كأبي البقاء بن يعيش (ت643هـ) وأبي عبد الله ابن مالك (ت672هـ) والرّضي الأستراباذي (ت686هـ) وأبي حيان الأندلسيّ (ت745هـ) وأبي الحسن الأشموني (ت900هـ)[1]، إضافة إلى ما تجلّى من نزعة فلسفيّة منطقيّة مفرطة لدى أصحاب الحواشي والتّقارير، كالشّيخ يس بن زين الدّين العليمي (ت1061هـ) في حواشيه المختلفة، مثل: حاشيته على الألفيّة، والمختصر، وشرح التّصريح، وشرح الفاكهي لقطر النّدى، والعلّامة محمّد بن علي الصّبان (ت1206هـ) صاحب الحاشية الشّهيرة على الأشموني، والشّيخ محمّد الخضريّ (ت1213هـ) صاحب الحاشية على شرح ابن عقيل، وغيرهم ممن انتهجوا في التّصنيف العلميّ منهج التّعليقات والمناقشات على مصنّفات سابقة، والمطّلع على تلك النّوعيّة من التّأليف ليجدها مملوءة بالجدل والمناقشات والمساجلات المستندة إلى الفلسفة والمنطق، حتّى إنّهم يستعيرون مصطلحات تلك العلوم الّتي انعكست بوضوح، خاصّة في الحدود الّتي استعملوا فيها ألفاظًا؛ نحو: الجنس، والفصل، والطّرد، والعكس، والدّور،

[1] ينظر: مصطفى أحمد بخيت. **أثر العقيدة وعلم الكلام في النّحو العربيّ**. ط.1. القاهرة: دار البصائر، 2011): 49-50، 75.

والجمع، والمنع، وتكفي نظرة عجلى في أيّ حاشية من حواشي المتأخّرين كحاشية الصّبان[1] لنرى تلك المصطلحات الّتي لا يخلو منها باب وربّما لا تخلو منها مسألة، إضافة إلى الحدود الّتي تفيض جنباتها بالفلسفة والمنطق؛ ما جعل تلك الحواشي صعبة مستغلقة على من ليس له نظر بالمنطق ولا يعرف مصطلحاته.

ويوجد مظهر آخر من مظاهر التّفكير المنطقيّ في النّحو العربيّ، تمثّل في القياس الّذي زاحم السّماع، حتّى إنّ بعض النّحويين جعل النّحو كلّه قياسًا[2]، وتفرّع عن ذلك أن تشكّل اتّجاهان كبيران في النّحو العربيّ؛ أحدهما: يُعنى بالسّماع ولا يقدّم عليه شيئًا آخر، وإنْ كان القياس أيضًا عنده مُعتبرًا وأصلًا من أصول النّحو، واتّجاه آخر يُعلي من قدر القياس ويراه مُقدّمًا وأولى بالاعتبار عند تزاحم الأدلّة، لكنّه في الوقت نفسه يحترم السّماع ويراه أصلًا من أصول النّحو.

كان التّسليم حاضرًا في **المصطلح عند بعض النّحويين العرب**؛ ومن ذلك:

مصطلح التّسليم عند الفارسيّ

يمكن أن نستشعر مصطلح التّسليم عند نحويّ كبير هو أبو علي الفارسيّ (ت377هـ)، الّذي جعل من التّسليم الاشتراطيّ وسيلة يسوّغ فيها رفضه استدلال البغداديّين على جواز جمع (طلحة) بالواو والنّون، بما أنشده ثعلب [الرّجز]:

وعُقْبَـــةُ الأَعْقَـــابِ فـــي الشَّـــهْرِ الأَصَـــمْ

---

[1] ينظر: الصّبان؛ محمّد بن علي: **حاشية الصّبان على شرح الأشموني لألفيّة ابن مالك**. دار الكتب العلميّة: بيروت، ط1، 1997م: 3/1، 4، 14، 35، 64، 76، 103، 255، 276، 297، 5/2، 34، 52، 59، 69، 70، 107، 115، 163، 171، 458، 88/3، 129، 199، 217، 218، 270، 316، 364، 372، 383، 406، 455.

[2] هو علي بن حمزة الكسائيّ. ينظر: أبو عبيد الله محمّد بن عمران المرزبانيّ. **معجم الشّعراء**. ط.2. تصحيح وتعليق: ف.كرنكو. (بيروت: مكتبة القدسي، 1982): 284.

بأنّ جمع (عقبة) على (أعقاب) جمع تكسير، يسوّغ جمعه بالواو والنّون كسائر الأسماء المجموعة بالواو والنّون، فلا يجوز الاستناد إلى المشابهة الشّكليّة بين الجمعين، بحمل جمع (عقبة) بالتّكسير على (أعقاب) بعد تقدير سقوط التّاء؛ على جمع (طلحة-طلحون)؛ فكما جمع (عقبة) كما يجمع التّكسير في مثل: (قلم-أقلام)، فيجمع ما آخره (تاء) التّأنيث بالواو والنّون، ومستندهم بأنّ سقوط (تاء) طلحة وجمعه على (طلحون) أولى، وذكر بأنّه: "**إنْ سلّم أنّه جمع (عقبة) مع احتماله غير ذلك**، فليس فيه ما يدلّ على جواز جمعه بالواو، والنّون، ألا ترى أنّه ليس كلّ ما يجمع مكسّرًا، يجمع بالواو والنّون، فإنّ ما له وجه الدّلالة في ذلك أنّه حذف التّاء في هذا التّكسير، وإنْ كانت التّسمية وقعت بالاسم وهي فيه، فكما جاز حذفه في هذا التّكسير، كذلك يجوز الحذف مع الواو والنّون؟. قيل: لا يجوز جمعه بالواو والنّون من حيث جاز تكسيره على هذا الحدّ، وإنْ اجتمع الجمعان في حذف التّاء منهما، ألا ترى أنّك إذا كسّرت، عاقبت الاسم بالتّكسير، وتأنيثه الّذي كان يكون في الواحد، فصار لذلك بمنزلة الجمع بالألف والتّاء، فكما جاز الجمع بالألف والتّاء؛ لأنَّ دلالة التّأنيث لا تخترم فتصير بذلك كأنّها ثابتة فيه، لذلك جاز التّكسير لمّا تعاقب الاسم به في التّأنيث، وليس الجمع بالواو والنّون كذلك"[1].

مصطلح التّسليم عند ابن جني

يظهر مصطلح التّسليم كذلك عند ابن جني (ت392هـ) في معرض مناقشته العدل في أحرف محفوظة كما في (فُعل) عن (فاعل) في مثل: ثعل وزحل وغدر وعمر وزفر وجشم وقثم وما يقل تعداده، وعدم العدل في نحو مالك وحاتم وخالد وغير ذلك، فلا يُقال: مُلك ولا حُتم ولا خُلد، وليس من سبب معروف أوجب هذا العدل في هذه الأسماء، ثمّ استعمل التّسليم الافتراضيّ في قول قائل: "إنّ العدل ضرب من التّصرّف، وفيه إخراج للأصل عن بابه إلى الفرع، وما كانت هذه حاله أقنع منه البعض ولم يجب أن يشيع في الكل"، بأنّ الجواب:

[1] أبو علي الفارسي. **المسائل العسكريّات في النّحو العربيّ**. تحقيق: علي جابر المنصوري. (عمّان: الدّار العلميّة الدّوليّة للنّشر والتّوزيع ودار الثّقافة للنّشر والتّوزيع، 2002): 113.

"**فهبنا سلّمنا ذلك لك تسليم نظر**، فمنْ لك بالإجابة عن قولنا: فهلّا جاء هذا العدل في حاتم، ومالك، وخالد، وصالح ونحوها؛ دون ثاعل، وزاحل، وغادر، وعامر، وزافر، وجاشم، وقائم؟ ألك ههنا نفق فتسلكه، أو مرتفق فتتورّكه؟ وهل غير أن تخلد إلى حيرة الإجبال، وتخمد نار الفكر حالًا على حال، ولهذا ألف نظير، بل ألوف كثيرة ندع الإطالة بأيسر اليسير منها"[1].

مصطلح التّسليم عند ابن سِيْدَه

برز مصطلح التّسليم عند اللّغويّ ابن سيده (ت458هـ) الّذي استند إلى التّسليم الاشتراطيّ في معرض مناقشته منع صيغة (مَفْعَل وفُعال): مَثْنى وثُلاث للعدْل، والمعنى في المعدول مثنى وثلاث هو المعنى في اثنَينِ وثلاث في أَنَّك تُرِيدُ بعد الْعدْل اثنين اثنين، وأنّه لا يجوز أن يكون (مثنى) لمّا عدل عن التّأنيث كان ثقلا آخر لما لم يكن المعدول عنه هو الأوّل المذكّر، فصار ذلك ثقلًا انضم إلى المعنى الأول فلم ينصرف، ثمّ عقّب: "وإلى هذا الوجه قصد أبو إسحاق فيما علمناه من فحوى كلامه **لأنّ العدل إنّ سلّمنا في هذا الموضع أنّه عن تأنيث لم يكن ثقلًا مانعًا من الصّرف أنّها معدولة**، وأنّها عدلت عن التّأنيث إنّما امتنعت من الصّرف للعدل والتّعريف"[2].

مصطلح التّسليم عند ابن بابشاذ

استعمل ابن بابشاذ (ت469هـ) التّسليم في فصل الخطّ، عندما ذكر بأنّه على ضربين متّبع ومبتدع، والأوّل: كتابة المصاحف، والثّاني ما اصطلح عليه الكتّاب وقاسه النّحويون ورسمه العروضيّون، "فكلّ ما يتعلّق بالمصاحف **فمُسَلَّم** مُتَّبع لا يجوز العدول عنه، مثل (بسم الله الرحمن الرحيم)، فيها ثلاثة ألفات محذوفات من الخطّ، الأولى: من (بسم) الّتي

---

[1] أبو الفتح ابن جني. **الخصائص**. تحقيق: محمّد علي النّجار. (بيروت: عالم الكتب، د.ت.): 53/1.

[2] أبو الحسن علي بن إسماعيل ابن سيده. **العدد في اللّغة**. ط.1. دراسة وتحقيق: عبد الله بن الحسين النّاصر وعدنان بن محمّد الظّاهر (د.م.: د.ن.، 1993): 60. ويراجع: إبراهيم بن السّري الزّجاج. **معاني القرآن وإعرابه**. ط.1. تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي. (بيروت: عالم الكتب، 1988): 9/2.

هي ألف وصل دخلت توصلًا إلى النّطق بالسّاكن، والثّانية: ألف اسم الله تعالى الّتي قبل الهاء، والثّالثة: ألف الرّحمن، كلّ ذلك حذف من الخطّ لكثرة الاستعمال"[1].

مصطلح التّسليم عند ابن الشّجريّ

استعمل ابن الشّجري (ت 542هـ) التّسليم الاشتراطيّ في أثناء مناقشته الخلاف بين النّحويّين الكوفيّين والبصريّين في أفعل في التّعجب: أهو اسم أم فعل، فذكر أنّ مذهب البصريّين بالإجماع أنّه فعل وتابعهم الكسائيّ في ذلك من الكوفيّين، ومذهب الكوفيّين أنّه اسم، ورفض مستند الكوفيّين في كونه اسمًا بأنّ أفعل الوصفيّ لا ينصب إلاّ النكرة خاصّة، وأنّهم وجدوا العرب أعملته في المعرفة، ولم يسلّم بشواهدهم، وهي: قول الحارث بن ظالم [الوافر][2]:

فمـــا قـــومي بثعلبـــة بـــن ســـعد ولا بفـــزارة **الشُّـــــعر الرّقابـــــا**

وقول النّابغة [الوافر][3]:

ونَأْخُـــذْ بعـــدَه بِـــذِنابِ عَـــيْشٍ **أَجَـــبَّ الظَّهْـــرَ** لـــيس لـــه سَـــنامُ

وقول الشّاعر[الخفيف][4]:

عَلـــى أَدْهَـــم أَجْـــشَّ الصَّـــهيلا

---

[1] طاهر بن أحمد ابن بابشاذ. **شرح المقدّمة المُحسِبة**. ط.1. تحقيق: خالد عبد الكريم (الكويت: المكتبة العصريّة، 1977): 434/2.

[2] يراجع: المفضّل بن يعلى الضّبي. **المفضّليّات**. ط.6. تحقيق: أحمد محمّد شاكر وعبد السّلام هارون (القاهرة: دار المعارف، د.ت.): 314.

[3] يراجع: النّابغة. **ديوان النّابغة الذّبياني**. ط.2. تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، د.ت.): 106، وفيه (ونُمْسِك) بدل (نأخذ).

[4] بلا نسبة عند: ضياء الدّين ابن الشّجريّ. **أمالي ابن الشّجريّ**. ط.1. تحقيق: محمود محمّد الطّناحيّ، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1992): 399/2. والأنباريّ. **الإنصاف**: 134/1.

فطعن في رواية الكوفيّين لبيت الحارث بن ظالم، وأنّه برواية: "الشّعرى رقابا"، وابن الشّجريّ مع عدم دفع الرّواية الأولى، غير أنّ الثّانية عنده أوجه؛ لأنّها أَجرَى على سنن الاستقامة في الإعراب، ثمّ استند إلى التّسليم الاشتراطيّ: "**وإذا سلّمنا ما اعترضتم به**، فإنّه مع وفاقنا عليه لا حجّة لكم فيه؛ لأنّه من باب: الحسن الوجه، والحسان الوجوه، وقد قالوا: الحسن الوجه؛ بنصب الوجه، تشبيهًا بالضّارب الرّجل، كما قالوا: الضّارب الرّجل، بخفض الرّجل، تشبيهًا بالحسن الوجه، وهذا تشبيه لفظيّ، لأنّهما في المعنى متباينان، من حيث كان الوجه فاعلًا من طريق المعنى، لأنّ الحسن له، والرّجل مفعول به، لوقوع الضّرب عليه، فما أبعد ما بينهما، إلاّ أنّ التّشبيه يكون تارة لفظيًّا وتارة معنويًّا فليس ما عارضتم به من هذا بمؤثّر فيما احتججنا به، من جهة أنّ صواب الإعراب خفض الرّقاب من قوله: (الشّعر الرّقاب)؛ لأنّ الإضافة هي الباب في هذا النّوع، إذا كان في الثّاني الألف واللّام، وطعن في رواية الكوفيّين لبيت النّابغة: (أجبّ الظّهر) بفتحهما، وأنّ روايته بالخفض: "أجبّ الظّهر"، ثمّ ذكر أنّ الخفض هو القياس، وأنّ مَنْ نصب (الظّهر) قدّر فيه زيادة الألف واللّام، ونصبه على التّمييز، وهذا مذهبكم في باب حسن الوجه، ثمّ ذكر أنّه مشبّه بالمفعول، وأنّ مَنْ رفع (الظّهر) جعله فاعلًا، والتّقدير: (أجبّ الظّهر منه)، وأنَّ مذهب الكوفيّين قيام الألف واللّام مقام العائد، وإذا كان الخفض هو الوجه، والرّفع قد روى، فلا دليل لهم إذن في البيت، وكذلك: (أجشّ الصّهيلا) فالوجه خفض (الصّهيل)، لكنّه نصب على التّشبيه بالمفعول، أو جعل مميّزًا"[1].

ثمّ خاطب الكوفيّين غير مسلّم باستدلالهم: "**وهبوا أنّنا سلّمنا لكم صحّة الإعراب بالنّصب في هذه الأبيات، وأجريناها** في ذلك مجرى ما أكرم الرّجل، فهل تقدرون أن توجدونا أفعل وصفيًّا نصب مضمرًا أو علمًا أو اسمًا من أسماء الإشارة؟ وإذا كان هذا غير ممكن،

[1] ينظر: ابن الشّجريّ. **أمالي ابن الشّجريّ**: 381/2، 398، 400، 401.

ووجدنا أفعل في التّعجّب يعمل في جميع ضروب المعارف، دلّ ذلك على استحالة الاسميّة فيه، وبطل ما لجأتم إليه"[1].

المدرسة البصريّة والمدرسة الكوفيّة

وقد نشأت مذاهب نحويّة سمّاها المحدثون: مدارس، أشهرها مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة، وحدث بين المدرستين اعتراضات وخلافات سجّلها العلماء، و"لعل أهم ما يميّز المدرسة الكوفيّة من المدرسة البصريّة اتّساعها في رواية الأشعار وعبارات اللّغة عن جميع العرب بدويهم وحضريهم، بينما كانت المدرسة البصريّة تتشدّد تشدّدًا جعل أئمتها لا يُثبتون في كتبهم النّحويّة إلا ما سمعوه من العرب الفصحاء الّذين سلمت فصاحتهم من شوائب التّحضّر وآفاته"[2]، أضف إلى ذلك قبول الكوفيّين للقراءات الشّاذّة الّتي رفضها البصريّون.

كانت مدرسة البصرة هي المعنيّة بالقياس رافعة لواءه في الفكر النّحويّ، وهذا ليس بمستغرب؛ فالبصرة منذ نشأتها وهي مجتمع للثّقافات والحضارات والأفكار المختلفة، فشكّلت تربة خصبة لنمو الأفكار الفلسفيّة والأدوات المنطقيّة التي تلقّفها علماء الكلام وصالوا بها وجالوا في ميدان المناظرات للدّفاع عن الدّين أمام المخالفين من أهل الإلحاد والزّندقة أو الفرق الضّالة المنحرفة من أهل الإسلام، حتّى ارتدت البصرة ثوب العقل وتمنطقت بنطاق المنطق والقياس؛ إضافة إلى دور حركة التّرجمة -خاصّة المرتبطة بجهود ابن المقفّع الّذي كان صديقًا للخليل بن أحمد الفراهيديّ- الّتي فتحت للعرب نافذة كبيرة للاطّلاع على الأبحاث اللّغويّة والمنطقيّة في اللّغة الفهلويّة، فكان لذلك آثار واضحة في تقسيم المسائل والأبواب والفصول، ولعلّ من أشهر تلك الآثار تقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف[3].

---

[1] ابن الشّجريّ. **أمالي ابن الشّجريّ**: 401/2.

[2] ضيف. **المدارس النّحويّة**: 159.

[3] ينظر: دي بور، ت.ج: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**. ط.5. ترجمة وتعليق: محمّد عبد الهادي أبو ريدة. بيروت: دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر، 1981): 8، 55، 56.

ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ في تقسيم الأبواب والفصول والمسائل على أساس منطقيّ عقليّ، بل نجد أنّ الفكر المنطقيّ يمتد تأثيره داخل المسألة الواحد في مناقشة حدّها ورسمها وضوابطها، فأبو سعيد السّيرافي (ت368هـ) -مثلًا- يعرض مسألة الزّمان في الأفعال عرضًا فلسفيًّا منطقيًّا مغرقًا في التّجرّد يبعد باللّغة عن روحها الوصفيّة الخالية من التّعقيد؛ فيرى السّيرافي أنّ الماضي مثلًا يكتنفه زمانان، أحدهما: زمان وقوع حدثه، والثّاني: الزّمان الّذي يجري الحديث عنه بكونه قد كان وقد حصل[1]، ولا نستطيع مهما حاولنا تسويغ هذا الكلام وتناوله بالمنهج الوصفيّ أن نتجنب وصفه بتعاطي المنطق والجريان على عباراته وطريقته العقليّة المجرّدة، وهذا يستدعي كلام سيبويه عن حدّ الأفعال[2]، وهو كلام نستنشق منه رائحة المنطق الّذي وصل به إلى حدّ الإعجام.

الأنباريّ وكتاب الإنصاف

في أثناء هذه المسيرة للنّحو العربيّ لم تكن تلك الإشارات البسيطة العارضة العابرة 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؛ فقد أحاط بأساليب الاستدلال والحجاج المنطقيّ، وامتلك أدواته وطرائقه أكثر من غيره.

والأنباري باعتماده التّسليم-كمنهجيّة للجدل بغية الانتصار على خصومه- يتلاقى مع السّوفسطائيّين الّذين اعتمدوا على الحوار والجدل القائم على القياس المؤلّف من قضايا

---

[1] ينظر: أبو سعيد الحسن بن عبد الله السّيرافي. **شرح كتاب سيبويه**. ط.1. تحقيق: أحمد حسن مهدلي وعلي سيّد علي (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2008): 18/1.

[2] ينظر: سيبويه. **الكتاب**: 12/1.

يؤدّي التّسليم بها إلى قول آخر[1]، وإنْ كان السّوفسطائيّون يدورون بجدلهم في الفراغ دون الوصول إلى شيء، فإنّ الأنباريّ 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[2].

وعليه، يمثّل كتاب "الإنصاف" النّحو المقارن في معرض مناقشة البصريّين والكوفيّين مسائل الخلاف الّتي صاغها الأنباريّ بطريقة حكائيّة ماتعة؛ تحمل بين طيّاتها كثيرًا من الجدل، والأنباري بصنيعه هذا يُعَدّ رائدًا مهّد الطّريق أمام الكثير من الدّراسات والبحوث الجادّة الّتي تبتغي الخروج بنظرات لسانيّة تتناسب مع طبيعة المراحل الّتي تمرّ بها الأمّة؛ وبذلك يمكن القول بأن الجدل عند النّحويّين أخذ منحى متطوّرا عند الأنباريّ بعدما ظهر عند من سبقه، مثل: عبد الله بن أبي إسحاق الحضرميّ (ت117ه) وتلامذته، مثل: عيسى ابن عمر (ت149ه)؛ إذ تتجلّى النّزعة المنطقيّة الفلسفيّة في كتب الخلاف النّحويّ من خلال استعمال الاستدلال المنطقيّ والجدل والمحاججة والتّعليل، فجاءت المسائل الخلافيّة خاصّة عند الأنباريّ تحمل مقدّمات ونتائج، فالعلّة الغائيّة مثلًا عند أرسطو تتقاطع مع التّسليم وعدمه؛ فهي تبحث في سبب وجود الشّيء: أي التّسليم وعدمه عند الأنباريّ، كما تجلّى ذلك في كثير من مسائل "الإنصاف" الّذي ناقش (مئة وإحدى وعشرين) مسألة، سلّم في سبعة عَشَر موضعًا، ولم يسلّم في اثنين وستّين موضعًا، ولجأ إلى التّسليم الاشتراطيّ في ثلاثة عشر

[1] ينظر: عبد الرّحمن بدوي. **موسوعة الفلسفة**. ط.1. (بيروت: المؤسّسة العربيّة للطّباعة والنّشر، 1984): 243/2.

[2] ينظر: شوقي ضيف. **المدارس النّحويّة**: 20-21.

موضعًا، فاستعمل مصطلحات التّسليم: **نسلّم**[1]، **مسلّم وفمسلّم**[2]، **لا نسلّم**[3]، **وإنْ سلّمنا ولئنْ سلّمنا وإذا سلّمتم**[4]، **ولو سلّمنا**[5]، وهو توزيع منطقيّ ونسبة منطقيّة؛ فالكتاب مبني على الفصل في الخلاف، وقطع حجّة الخصم وإذعانه، وبالتّالي سيحصل عدم التّسليم على النّسبة الغالبة والنّصيب الأوفى، أمّا التّسليم الاشتراطيّ فهو في حقيقته عدم تسليم، فهو يستند إلى مقدّمات منطقيّة ونتيجة عدميّة، ولذلك فإنّ مواضع التّسليم تعدّ شحيحة؛ لأنّ موافقة أبي البركات للكوفيّين تكاد لا توجد إلّا فيما لا يمكن مخالفته أو إنكاره.

وهي نسبة لا تكاد توجد في كتب الخلاف الأخرى[6]، الّتي تعدّ نسبة التّسليم فيها قليلة وقد أفاد فيها أصحابها من طريقة الأنباريّ، الّذي تستند المرجعيّات التّسليميّة عنده إلى منطقَي النّقل والعقل في أكثر ما انتهجه بكتابه الإنصاف من تسليم وعدمه، عند مناقشاته ومباحثاته - لا سيّما - مع منْ يخالفون مذهبه البصريّ؛ فقد فرّق بين أدلّة النّحو وعلم جدل

---

(1) ينظر: أبو البركات الأنباريّ. **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النّحويّين البصريّين والكوفيّين** ومعه كتاب **الانتصاف من الإنصاف**. تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد (د.م.: دار الفكر، د.ت.): 48/1، 75، 195، 234، 285، 468/2، 471، 544، 573، 578، 616، 637، 688، 709، 751.

(2) ينظر: الأنباريّ. **الإنصاف**. 111/1، 649/2.

(3) ينظر: الأنباريّ. **الإنصاف**: 38/1، 39، 43، 48، 54، 76، 107، 120، 163، 167، 173، 174، 175، 214، 216، 217، 226، 236، 259، 277، 282، 283، 284، 300، 301، 307، 327، 329، 331، 344، 360، 365، 392، 408، 467/2، 468، 492، 514، 540، 543، 559، 573، 577، 578، 600، 627، 628، 637، 644، 648، 653، 667، 687، 690، 807، 808، 833، 834.

(4) ينظر: الأنباريّ. **الإنصاف**: 107/1، 163، 576/2، 39/1، 375، 481/2، 544، 579، 831.

(5) ينظر: الأنباريّ. **الإنصاف**: 136/1، 176، 483/2، 690.

(6) يراجع: العكبريّ؛ أبو البقاء. **التّبيين عن مذاهب النّحويّين البصريّين والكوفيّين**. ط.1. تحقيق: عبد الرّحمن العثيمين (بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 1986): 241، 317، 328، 331، 336، 337، 338، 354، 384، 397، 301، 313، 447، 433. وعبد اللّطيف الزّبيدي. **ائتلاف النُّصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة**. ط.1. تحقيق: طارق الجنابيّ. (بيروت: عالم الكتب ومكتبة النّهضة، 1987): 50، 116، 117، 123، 145، 151، 165، 166.

الإعراب، فقال: "وأمّا الاعتراض على كلّ أصل من هذه الأصول الّتي هي النّقل والقياس واستصحاب الحال، فيليق بفنّ الجدل"[1]، وبذلك، حدّد أوجه التّسليم للاستدلال بالنّقل والقياس والاستصحاب، فهو يرى أنّ تسليم النّحاة 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، ومن تطبيقات استعمال التّسليم وعدمه في الإنصاف: الخلاف المشهور في **المسألة (14): اسميّة (نعم وبئس)**، فقد أتى كلّ فريق بحجج كثيرة **من النّقل والقياس**، وأخذ كلّ فريق يردّ احتجاج الآخر محاولًا بيان زيفه، فاستدلّ البصريون على فعليّتهما باتّصالهما بتاء التّأنيث السّاكنة؛ بوصفه دليلًا منطقيًّا على الفعليّة الّتي تظلّ وقفًا على تائها ولا تنقلب عند أي قوم من العرب (هاء) كما في التّاء اللّاحقة للأسماء، نحو: (شجرة)، والتّاء تختصّ بالفعل الماضي، ففي قول العرب: "نعمتِ المرأةُ وبِئستِ الجاريةُ"[2]، وهو دليل عارضه الكوفيّون بدعوى أنّ هذه (التّاء) لا يختصّ بها الفعل فحسب، بل هي مشاع مشترك بين الحرف والفعل، كما في (رُبّتَ وثُمّتَ ولاتَ)، وأنّها وردت في قوله تعالى: {وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ} [ص: 3]، وفي قول الشّاعر[السّريع][3]:

مـــاوِيَّ بـــل **رُبَّتَمَـــا** غَـــارَة شَـــعْوَاءَ كاللَّذْعَـــةِ بِالمِيسَـــمِ

---

[1] أبو البركات الأنباريّ. **الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة في أصول النّحو**. ط.1. تحقيق: سعيد الأفغانيّ (دمشق: دار الفكر ، 1957): ص143.

[2] ينظر: الأنباريّ. **الإنصاف**: 104/1.

[3] بلا نسبة عند: الأنباريّ. **الإنصاف**: 105/1 والفرّاء. **معاني القرآن**: 236/2. ولضمرة، وهو ضمرة بن أبي ضمرة عند أبي زيد الأنصاريّ. **النّوادر في اللّغة**. ط.1. تحقيق: محمّد عبد القادر أحمد. بيروت-القاهرة: دار الشّروق، 1981): 253. والبيت في شعر ضمرة؛ يراجع: هاشم طه شلاش. "ضمرة بن ضمرة النّهشلي: أخباره وما بقي من شعره،" **مجلّة المورد**، 2/10، (1981): 119.

وقول الآخر[البسيط][1]:

ثَمّـــتَ قُمْنـــا إلـــى جُـــرْدٍ مُسَـــوَّمَةٍ أَعـــــرافُهُنَّ لأيْـــــدينا مَناديـــــلُ

واحتجّوا بلحاق (التّاء) بالحرف، ما يبطل اختصاص الفعل بها، ففي مثل: "قام المرأة وقعد الجارية"، غير جائز في سعة الكلام، عكس "نعم المرأة وبئس الجارية" الّتي تحسن في سعة الكلام[2].

لكنّ هذه الأدلّة مع ورودها غير أنّ الاستشهاد بها مضلّل في هذا الموضع، لذلك ردّ البصريّون من وجهين، **الأوّل**: أنّ التّاء في الأمثلة: "نعمت المرأة، وبئست الجارية" لحقت الفعل لتأنيث الاسم الّذي أسند إليه الفعل، كما لحقت: "قامت المرأة" لتأنيث الاسم الّذي أسند إليه الفعل، والتّاء في (رُبّت، وثُمّت) لحقت لتأنيث الحرف؛ لا لتأنيث شيء آخر، **والثّاني**: أنّ التّاء اللّاحقة للفعل تكون ساكنة، والتّاء الّتي تلحق هذين الحرفين تكون متحرّكة، فبان الفرق بينهما[3].

فالبصريّون حاولوا بيان تهافت استدلال الكوفيّين فقالوا بلزوم التّاء في (نعم وبئس) في لغة شطر العرب كما تلزم في (قام)، فجاز في(نعم المرأة) ولم يجز في (قام المرأة)؛ لوقوع المرأة على الجنس، كما في قول العرب: "الرّجل أفضل من المرأة"، يراد جنس الرّجال أفضل، وعلّلوا كذلك لمذهبهم بوقوع الإنسان على النّاس في قوله تعالى: {لَقَدْ خَلَقْنَا الإنسان في أَحْسَنِ } [التّين: 4]، ولا خلاف في تذكير أفعال أسماء الجنس وتأنيثها إذا أريد بالمرأة استغراق الجنس، واستندوا إلى عدم التّسليم بأنّ التّاء في (لات) مزيدة بل كلمة على حيالها، وإلى التّسليم

---

(1) بلا نسبة عند: الأنباريّ. **الإنصاف**: 106/1. ولعبدة بن الطّبيب عند المفضّل بن يعلى الضّبّيّ. **المفضّليّات**. ط.6. تحقيق: أحمد محمّد شاكر وعبد السّلام هارون (القاهرة: دار المعارف، د.ت.): 134. والبيت لعبدة ابن الطّبيب؛ يراجع: **شعر عبدة بن الطّبيب**، تحقيق: يحيى الجبوري (بغداد: دار التّربية للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 1971): 74.

(2) ينظر: الأنباريّ. **الإنصاف**: 104/1، 107.

(3) ينظر: الأنباريّ **الإنصاف**: 107/1.

الاشتراطيّ بأنّا إنْ سلّمنا أنّ التّاء فيها مزيدة، فلا تكون حينئذ بمنزلة (التّاء) في (رُبّت وثُمّت)، ولا بمنزلة (التّاء) في (نعمت وبئست)، ثمّ قالوا **بأنّه مُسَلّم القول بحذف تاء تأنيث (قعد وقام)**؛ على تقدير: ما قعد أحد إلّا المرأة وما قام أحد إلّا الجارية، لكن اللّفظ يدلّ على عدم كون (المرأة والجارية) بدلًا من (أحد) فكما حذف العرب التّاء من "ما قعد إلّا المرأة" تنبيهًا على المعنى فكذلك حذفوها من قولهم "نعم المرأة" تنبيهًا على إرادة الجنس من الاسم[1].

غير أنّ الكوفيّين حاولوا إثبات اسميّتهما بدليل آخر وهو أنّ النّداء باشر (نعم) كما في قول العرب: "يا نِعمَ المولى ويا نِعمَ النّصير"؛ فدلّ على اسميّتها كونه من خصائص الأسماء، وليس للبصريّين القول بحذف المنادى لدلالة علم النّداء عليه على التّقدير في نحو: "يا الله نِعمَ المولى ونِعمَ النّصير أنت"، فردّ البصريّون بأنّ المنادى يقدّر محذوفًا إذا ولي حرف النّداء فعل أمر وما جرى مجراه واستدلّوا على ذلك المنقول من القرآن والشّعر الكثير، فلا خلاف أنّ (نعم المولى) خبر، فيجب عدم تقدير المنادى فيه، بدلالة أنّ النّداء لا يكادّ ينفكّ عن الأمر أو ما جرى مجراه من طلب ونهي، لكنّ الكوفيّين أيّدوا صحّة مذهبهم بأنّه لا يكاد يوجد في كتاب الله نداء ينفكّ عن أمر أو نهي أو ما جرى مجراه من الطّلب والنّهي، فلا يوجد في كتاب الله تعالى نداء ينفكّ عن أمر أو نهي، لذلك عندما جاء الخبر في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ } [الحج: 73] شفَعه الأمر في قوله: (فاستمعوا له)، فلمّا كان النّداء لا يكاد ينفكّ عن الأمر -وهما جملتا خطاب- جاز حذف المنادى من الجملة الأولى، ولا ينطبق ذلك على (يا نعمَ المولى ونعم النّصير)؛ إذ (نِعم) خبر، فلا يجوز تقدير المنادى فيه محذوفًا[2].

ولذلك **لم يسلّم** الأنباريّ للكوفيّين القول بعدم انفكاك النّداء عن الأمر أو ما جرى مجراه فلا يوجد في كتاب الله تعالى نداء ينفكّ عن أمر أو نهي، ورأى أنّ تقدير الأمر دون الخبر لا مزية فيه؛ لأنّ السّماع يشهد بالاثنين عقب النّداء، وحاول جاهدًا أن يوهي هذا الزّعم، لكنّه وقع في الوهم أو يريد أن يقفز على الحقيقة؛ وهذا نصّ عبارته: "وأمّا قولهم: إنّ النّداء لا

[1] ينظر: الأنباريّ. **الإنصاف**: 104/1، 107، 111.

[2] ينظر: الأنباريّ. **الإنصاف**: 99/1، 103.

يكاد ينفكّ عن الأمر أو ما جرى مجراه، ولذلك لا يكاد يوجد في كتاب الله تعالى نداء ينفكّ عن أمر أو نهي، قلنا: **لا نسلّم**، بل يكثر مجيء الخبر والاستفهام مع النّداء كثرة الأمر والنّهي"[1].

ذلك أنّ الكوفيّين يتكلّمون على حذف المنادى عندما يلي النّداء أمر أو نهي، ولم يذكروا أنّ النّداء لا بدّ أن يليه أمر أو نهي!

ثمّ أخذ يعدّد الشّواهد القرآنيّة الّتي تثبت رأيه بأنّ النّداء كما يليه الأمر والنّهي يليه أيضًا الاستفهام والخبر؛ فأتى بعشر آيات من عشر سور؛ كما هو الحال في دوران الأمر والنّهي مع النّداء، كما قوله تعالى: ﴿يَا عِبَادِ لا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ [الزخرف: 68]، وقوله تعالى في موضع آخر: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ﴾ [مريم: 45]، وهي شواهد أتى بها الأنباري ليثبت زيف دليل الكوفيّين؛ وعدم صمود احتجاجهم أمام النّقل الّذي أكّد أنّ الخبر والاستفهام يدوران في الفلك نفسه، ولا مزية لطائفة على أخرى، وقد تعادل الجميع في الكثرة[2]، ويمكن صوغ هذا الاستدلال على النّحو الآتي:

المقدّمات	القرآن أكبر وأوّل مصدر من مصادر السّماع --مقدّمة كبرى تشهد آياته بوقوع الخبر والاستفهام بعد النّداء -- مقدّمة صغرى
النّتيجة	لا نسلّم بأن الأمر والنّهي مختصّان بالنّداء.

ولا يخفى أنّ الكوفيّين إنّما استمسكوا بحذف المنادى عندما يلي النّداء أمر أو نهي، ولم يزعموا أنّ النّداء لا بدّ أن يليه أمر أو نهي؛ كي يعترض الأنباريّ بما اعترض عليه، ويمكن تمثيل محاولة الأنباريّ لتضليل أدلّة الكوفيّين على النّحو الآتي:

المقدّمات	الكثرة تعادل الجميع فلا مزية لطائفة على أخرى—مقدّمة كبرى يثبت النّقل الكثير كثرة دوران الخبر والاستفهام مع النّداء كما هو الحال في دوران الأمر والنّهي مع النّداء -- مقدّمة صغرى

[1] الأنباريّ. **الإنصاف**: 120/1.

[2] ينظر: الأنباريّ. **الإنصاف**: 120/1.

النّتيجة	لا يعدّ عدم انفكاك النّداء عن الأمر أو ما جرى مجراه مستندًا يثبت اسميّة نعم وبئس.

إنّ الباحث في أساس هذا الخلاف يلحظ محاولة كلّ فريق تضليل الآخر؛ من خلال إيجاد الدّليل والرّد عليه منطقيًا ليتوافق مع توجّهه ويدعم مذهبه بطريقة جدليّة تستند إلى علل تدور في فُلك الرّوايات والشّواهد دون التّوثّق من مناسبتها أو صحّة نقلها، أمّا الأنباريّ –وهو الحكم في الفصل بين الخصمَين المتنازعَين-، فقد ردّ أدلّة الكوفيّين بعدم التّسليم بها؛ مستندًا إلى أسس عقليّة وناظرًا إلى العلامات الجوهريّة للأفعال والأسماء، وهو استدلال يمكن تمثيل التّعليل الزّائف أو المضلّل للفريقين فيه على النّحو الآتي:

الألفاظ	علامات الفعل		علامات الاسم
نِعْم وبِئْس	الدّلالة على الحدث	الدّلالة على الزّمن	انفكاك النّداء عن الأمر أو ما جرى مجراه
	X	X	X

وهو ما حمل بعض النّحويّين على رفض القول بأنّهما اسمان أو فعلان ورضي بأن تكونا حرفين[1]؛ إذ نُقلا من الخبر إلى نفس المدح والذّم، وأداء المعاني في الأصل موكول بالحروف،

[1] نقل ذلك الأزهريّ عن الزّجّاج، ينظر: أبو منصور الأزهريّ. **تهذيب اللّغة**. ط.1. تحقيق: محمّد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التّراث العربيّ، 2001): 13/74. ويراجع: الزّجّاج: **معاني القرآن وإعرابه**: 1/172 والّذي قاله بأنّ: (بئس) إذا وقعت على (ما) جُعِلت معها بمنزلة اسم منكور، وذلك في (نعم وبئس) لعدم عملهما في اسم علم، وعملهما في اسم منكور دالّ على جنس، ثمّ ذكر استيفاءهما معاني المدح والذّم جميعها.
وعلّل ابن أبي الرّبيع (ت688هـ) ترجيحه كونهما حرفين قائلًا: "فليس فيهما دلالةٌ على زمان ولا حَدَث، وإنّما جيء بها تعظيمًا أو تحقيرًا للاسم الّذي بعدهما، وليست الأفعال مأخوذةٌ من المصادر لذلك، هذا إنّما هو للحروف وهو الدّلالة على معنى في الغير"، يراجع: ابن أبي الرّبيع السّبتيّ. **البسيط في شرح جمل الزّجاجيّ**. ط.1. تحقيق ودراسة: عياد بن عيد الثّبيتي (بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 1986): 580.

وبذلك فقد أفادتا معاني الحروف، فخرجت من باب الفعليّة، وحملتا على الحرف في الجمود وجرى عليهما منع التّصرّف مثل (ليس وعسى)[1].

نهج العكبريّ

كذلك كان نهج أبي البقاء محبّ الدّين العكبريّ (ت616هـ) الّذي اعترض على إجازة الكوفيّين إضافة النّيف إلى العشرة في مثل: قبضتُ خمسةُ عشر، بحجّة أنّ النّيّفَ وما بعدَه عبارةٌ عن عَدَدٍ واحدٍ والمضافُ غيرُ المضافِ إليه، فـ(العشر) في المثال لم تكن مقبوضة، وذلك ينافي الوضع، وفيه وجه آخر، وهو أنّ المضاف يتخصّص بالمضاف إليه في مثل: غلامُ زيدٍ، والخمسةُ غيرُ متخصّصة بعشرة، ولا تُراد حقيقة الخمسة على انفرادها، والفَصل المَنسوب إلى المضافِ غيرُ منسوبٍ إلى المُضاف إليه، كما في: "جاءَني غلامُ زيدٍ"؛ فالمجيءُ منسوبٌ إلى الغُلام لا إلى زيد، والأمر في العَدد على خلافِ ذلك، ثمّ فنّد احتجاج الكوفيّين بشاهد أضيفت فيه ثماني إلى عشرٍ؛ فذكر بأنّ اسمَ الأَوّل غير الثّاني؛ لأنّ معنى خمسة عشر خمسةٌ وعشرةٌ وما هذا سبيله يجوز أن يُضاف، وهو قوله [الرّجز][2]:

كُلِّـــفَ مـــن عَنَائِـــهِ وشِـــقْوَتِهْ بِنْـــتَ **ثَمَـــانِي عَشْـــرَةٍ** مِـــنْ حِجَّتِـــهْ

وبدأ أولًا بالطّعن في سنده؛ فذكر أنّ البيت لا يعرف قائله؛ مريدًا بذلك أنّه ساقط من الاعتبار، ومن ثمّ لا يصحّ الاستشهاد به، ثمّ أخذ ينقض ما فيه من شاهد؛ ولم يسلّم أنّ النّيف أضيف إلى العشرة إلّا على سبيل الضّرورة الشّعريّة، كون الشّاعر يحتاج إلى سكون كيما يقيم صلب الوزن، وكان الكسر تحديدًا؛ لأنّ هذا التّركيب المزجيّ بمنزلة الكلمة الواحدة وقد أضيف إليها كلمة (بنت)[3]، وهو استدلال يمكن صوغه على النّحو الآتي:

---

[1] ينظر: موفق الدّين ابن يعيش. **شرح المفصّل للزّمخشريّ**. ط.1. تحقيق: إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2001): 389/4.

[2] بلا نسبة عند العكبريّ. **التّبيين**: 433. والفرّاء. **معاني القرآن**: 34/2. والسّيرافيّ. **شرح كتاب سيبويه**: 109/1.

[3] ينظر: العكبريّ. **التّبيين**: مسألة (75): 432-433.

المقدّمات	الشّاهد المجهول القائل ساقط من الاعتبار--مقدّمة كبرى التّركيب المزجيّ بمنزلة الكلمة الواحدة نوّنت بالكسر للضّرورة -- مقدّمة صغرى
النّتيجة	لا يصلح البيت دليلًا على إضافة النّيف إلى العشرة

فمذهب البصريّين في هذا البيت أنّه ضرورة، ومستندهم في ذلك عدم وجود معنى لهذه الإضافة (ثماني عشرة)، وأنّها ليست ظرفيّة بلا شكّ، فلا يبقى إلّا كونها بمعنى اللّام أو من، أمّا اللّام الّتي هي للاختصاص أو الملك على المعنى الرّئيس المشهور، فليس النّيف (ثماني) للعشرة، أمّا معنى (من) وهو التّبعيض على المعنى الأساسيّ لها، فليست الثّمانية من العشرة، بل هي كما يقتضي المعنى والسّياق زائدة على العشرة والعلاقة بينهما يناسبها العطف، وقد أجاز **جماعة من أئمّة اللّغة** وجوهًا أخرى في هذا التّركيب؛ فأجاز **الأخفش** أن تكون ثمانية مضافة إلى اسم بعد العشرة؛ فيقال: (هذه خمسة عشرك)؛ فيبقى الصّدر مفتوحًا، ويعرب العجز بحسب ما تطلبه العوامل، أمّا **الفرّاء** فقد أجاز إعراب الصّدر على حسب ما تقتضيه العوامل، في حين يظلّ العجز مخفوضًا أبدًا بالإضافة، أمّا **الجمهور** فكان لهم رأي آخر يتمثّل في منعهم القياس على هذا المسموع، ورأوا أن يبقى الجزآن على الفتح وأنّ الإضافة حينئذ ممنوعة، ونرى **ابن مالك** قد انفرد برأي ينمّ عن دقة نظره وطول باعه في معاني النّحو ودلالات التّراكيب؛ إذ رأى جواز إظهار العاطف؛ ومن ثمّ تجري على التّركيب تغييرات مجلوبة بالعامل، ويزول عنه أثر البناء لزوال الدّاعي وهو التّركيب المزجيّ، لكنّه لم يعدم من يعترض على رأيه لما فيه من الصّنعة المغايرة لواقع اللّغة والاستعمال؛ فانبرى العلّامة أبو حيّان يفنّد هذا الرّأي بأنّ العرب لم تتكلّم بمثل ذلك؛ ومن ثمّ ألزم ابن مالك باستحضار المثال أو الشّاهد[1].

[1] ينظر: جلال الدّين السّيوطيّ. **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**. ط.1. تحقيق: أحمد شمس الدّين (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1998): 3/219-220.

ظلّ **النّحويّون** وغيرهم من أهل العلم في فنونه المختلفة يتعاطون الجدل من خلال تقنية الحوار وما فيها من تقنيات فرعيّة، كالسّؤال والجواب، والحجاج، والتّسليم وعدمه، وهي ملامح كثيرة التردّد في أعمال المناطقة كما نلحظ ذلك جليًا عند:

- **فخر الدّين الرّازي** (ت606هـ) الّذي استعمل التّسليم وعدمه والتّسليم الاشتراطيّ[1]، وقسّم مصنّفه إلى مسائل[2]، واستدلّ بالحجج[3] وقدّم البراهين على ادّعاءات الخصم[4]، وهو ما أسقطه بعض النّحويّين في مصنّفاتهم.

- **موفّق الدّين بن يعيش** (ت643هـ) عند الحديث عن إعراب الأسماء السّتّة بالحروف نجده يعلل إعرابها بالحروف؛ كونها محذوفة اللام حال الإفراد، وتضمّنت معنى الإضافة، نحو: (يد)، و(دم)، و(غد)، ثمّ أورد اعتراض المعترض على قوله: "تضمّنت معنى الإضافة" بأنّه: مجرّد توصيف لا دخل له بمسألة الإعراب بالحروف، وهنا ينبري ابن يعيش للرّدّ بأنّه **لا يسلّم** بعدم تأثيره وبكونه حشوًا، وجاء ردّه من جهتين: **الأولى**: كونه متضمّنًا معنى الإضافة يشير إلى دلالته على أمرين: أنّه مكوّن من جزأين أو مركّب، والتّثنية فيها هذه الدّلالة من جهة المعنى ومن جهة اللّفظ، أمّا من جهة المعنى؛ فتدلّ على اثنين، ومن جهة اللّفظ؛ ففيها لاحقة لفظيّة تؤدّي معنى وظيفيًّا صرفيًّا يتمثّل في الدّلالة على هذا الفصيل من الأسماء

---

[1] ينظر على سبيل التّمثيل: الرّازي، فخر الدّين: **شرح عيون الحكمة مع عيون الحكمة** لابن سينا. مؤسّسة الصّادق للطّباعة والنّشر: طهران، 1373هـ-1415هـ: نسلّم: 62/1، 163، 166، 207، 29/2، 155، ولا نسلّم: 62/1، 100، 101، 62/2، 70، 74، 77/2، 158، 261، 264، 297، 36/3، وإن سلّمنا: 95/2، 284، 37/3.

[2] ينظر على سبيل التّمثيل: الرّازي. **شرح عيون الحكمة**: 106/1، 111، 112، 113، 125، 126، 139، 140، 142، 159، 198-205، 219، 251-253، 256-257، 16/3، 91، 92، 122.

[3] ينظر على سبيل التّمثيل: الرّازي. **شرح عيون الحكمة**: 88/1، 89، 146، 43/2، 57، 77/2، 90، 110، 122، 124، 125، 128، 135، 143، 145، 146، 157، 233، 234، 240، 241، 245، 247، 248، 258-267، 287-290، 25/3-27، 54، 75، 76، 77، 79، 81، 100.

[4] ينظر على سبيل التّمثيل: الرّازي. **شرح عيون الحكمة**: 49/2، 56، 59، 74، 163، 266، 51/3، 119.

الّتي تختصّ بعدد معيّن. **والثّانية**: ذكر التّوصيف مع العلّة جنبًا إلى جنب على الرّغم من عدم المناسبة في الظّاهر يتّسم بالوجاهة إذا كان ذكره على سبيل الاحتياط من وقوع أيّ نقص أو قصور في الحدّ، ذلك أنّ الأوصاف تلتحق بالعلل لغرضين: التّأثير مثل العلّة، والاحتراز؛ وبالتّالي فأحد الغرضين كافٍ لدفع العبثيّة عن التّوصيف[1].

وبذلك استطاع **ابن يعيش** من خلال عدم التّسليم[2] أن يبيّن لخصمه أو مناظره قصور رأيه وتهافته، فقد خفيت عنه أمور يُفترض أنّها من المسلّمات الّتي ينطلق منها النّقاش؛ موضّحًا أنّ الاعتراض على رأيه مدفوع من الأساس.

- **جمال الدّين بن مالك** (ت672هـ) استند إلى التّسليم وعدمه والتّسليم الاشتراطيّ في مواطن من تسهيل الفوائد[3]، منها: عندما تحدّث عن **أنّ** وصلتها بوصفها من المبتدآت الواجب تقدّم أخبارها، نحو: "عندي أنّك فاضل"، والّتي قد تدخل عليها إنّ أو إحدى أخواتها فيلزم الفصل بالخبر، فتصير: "إنّ عندي أنّك فاضل"، و"كأنّ في نفسي أنّي سائل"، وكذلك (ليت) الّتي قد تدخل بلا فصل، كقول الشّاعر[الطّويل][4]:

فيـا **لَيـتَ أنَّ الظـاعنينَ** تَلَفَّتُـوا فَـيُعْلَمَ مـا بـي مِـنْ جَـوًى وَغَـرامِ

فإنّ (أنّ) وصلتها سدّت مسدّ جزئي الإسناد بعد (ليت)، كما سدّت مسدّهما في باب (ظنّ)، كما في قوله تعالى: {الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ} [البقرة: 46]،

---

[1] ينظر: ابن يعيش: **شرح المفصّل للزّمخشريّ**: 153/1.

[2] تراجع مسائل أخرى على ذلك: ابن يعيش. **شرح المفصّل للزّمخشريّ**: 222/1، 350/3، 397/4.

[3] ينظر: على سبيل التّمثيل: جمال الدّين ابن مالك. **شرح التّسهيل (تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد)**. ط.1. تحقيق: محمّد عبد القادر عطا وطارق فتحي السّيّد (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2001): 16/1، 117، 249، 255، 165/2، 199، 255، 396، 160/3، 329.

[4] بلا نسبة عند: ابن مالك. **تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد**: 420/1. وأبو حيّان الأندلسيّ. **التّذييل والتّكميل في شرح كتاب التّسهيل**. ط.1. تحقيق: حسن هنداوي (دمشق: دار القلم، 1997-2013): 155/5.

وكما سدّت مسدّهما على نحو: {وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ} [البقرة: 103] ومذهب **سيبويه** في الواقعة بعد (لو) أنّها مرفوعة بالابتداء، سادّة بصلتها مسدّ الجزأين، واختصّت (أنّ) بهذا بعد (لو)، كما اختصّت (غدوة) بالنّصب بعد (لدن)، وسيبويه رأى أنّه أسهل من إضمار ثَبَت بعد (لو) رافعًا لأنّ، ثمّ ذكر بأنّ مذهب سيبويه هو الصّحيح، معلّلًا ذلك بأنّ إضمار فعل دون مفسّر ولا عوض لا نظير له، بخلاف جعل أن بصلتها سادّة مسدّ جزأي الإسناد بعد (ليت وظنّ)، لكنّه يفترض تساؤلًا مفاده: "لم لا يكون المفسّر لثبت المضمر ما تقتضيه أنّ من معنى الثّبوت؟" ثمّ يجيب عنه بعدم التّسليم والتّسليم الاشتراطيّ؛ فيقول: "فالجواب أن يقال: **لا نسلّم اقتضاء (أن) لثبوت، ولو سلّمنا اقتضاءها لثبوت،** لم يساو اقتضاء لفظ الثّبوت لمعناه، ولو وقع لفظ الثّبوت بعد (لو) لم يغن عن مفسّر فعل يرفعه، **فألّا يستغنى عنه بـ(أنّ) أحقّ وأولى**"[1].

- **ابن النّاظم** (ت686هـ) الّذي تتضّح النّزعة الفلسفيّة عنده في توظيف التّسليم[2] كما تجلّى في أثناء مناقشة العامل في الفعل المضارع، المسألة الّتي أيّد فيها مذهب الكوفيّين بالاعتماد على منطقي العقل والنّقل؛ فقال بأنّ الصّحيح هو تجرّده من النّاصب والجازم؛ "لأنّ قول البصريّين: رافع المضارع وقوعه موقع الاسم، لا يخلو إمّا أن يريدوا به أنّ رافع المضارع وقوعه موقعًا هو للاسم بالأصالة، سواء جاز وقوع الاسم فيه، كما في نحو: يقوم زيد، أو منع منه الاستعمال، كما في نحو: جعل زيد يفعل، وإمّا أن يريدوا به أنّ رافع المضارع وقوعه موقعًا هو للاسم مطلقًا، فإن أرادوا الأوّل فهو باطل برفع المضارع بعد (لولا) وحروف التّحضيض؛ لأنّه موقع ليس للاسم بالأصالة، وإنْ أرادوا الثّاني فهو باطل أيضًا لعدم رفع المضارع بعد (إنْ) الشّرطيّة؛ لأنّه موضع صالح للاسم بالجملة، كما في نحو قوله تعالى: {وَإِنْ

---

[1] ينظر: ابن مالك. **تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد**: 420/1. ويراجع: **سيبويه**. الكتاب: 139/3.

[2] ينظر على سبيل التّمثيل: بدر الدّين محمّد ابن النّاظم. **شرح ابن النّاظم على ألفيّة ابن مالك**. ط.1. تحقيق: محمّد باسل عيون السّود (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2000): 193، 214، 388، 493، 586.

أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ} [التّوبة: 6]؛ فلو كان الرّافع للمضارع وقوعه موقع الاسم مطلقًا لما كان بعد (إنْ) الشّرطيّة إلّا مرفوعًا، واللّازم منتفٍ، فالملزوم كذلك"[1].

وتابع مدافعًا عن مذهب الكوفيّين مستعملًا عدم التّسليم للمعارض: "فإنْ قيل: ما ذكرتموه معارض بأنّ ما قاله الكوفيّون باطل لأنّ التّجريد من النّاصب والجازم أمر عدميّ، والرّفع أمر وجوديّ، فكيف يصحّ أن يكون الأمر العدميّ علّة لأمر وجوديّ؟ فجوابه: لا نسلّم أنّ التّجريد من النّاصب والجازم عدميّ؛ لأنّه عبارة عن استعمال المضارع على أوّل أحواله، مُخَلَّصًا عن لفظ يقتضي تغييره، واستعمال الشّيء والمجيء به على صفة ما ليس بعدميّ"[2].

- **رضي الدّين محمّد بن الحسن الأستراباذي** (ت686هـ) في معرض حديثه عن أبنية الخماسيّ، ذكر في القول بزيادة حرف في نحو (خَنْدَريس) على زنة (فنعليل)، بحيث يصير رباعيًّا مزيدًا فيه، بأنّ الأولى الحكم بأصالة النّون على مثال (بَرْقَعيد) في بلد، (ودَرْدَبيس) للدّاهية، وردّ على قول مَنْ يرى بأنّ تردّد حرف بين الأصالة والزّيادة يجعل الوزن نادرًا؛ فجعل النّون حرفًا زائدًا أولى، **بعدم التّسليم** بأنّ (فعليلًا) نادر لورود الكلمات المذكورة على زنته، واستعمل التّسليم الاشتراطيّ بأنّا لو سلّمنا شذوذه لحكمنا بزيادته، لأنّ أبنية المزيد فيه أكثر من أبنية الأصول بكثير في الثّلاثيّ والرّباعيّ، لكنّ الخماسيّ أبنية المزيد فيه مقارِبَة لأبنية أصوله[3].

---

[1] ابن النّاظم. **شرح ابن النّاظم على ألفيّة ابن مالك**: ص473.

[2] ابن النّاظم. **شرح ابن النّاظم على ألفيّة ابن مالك**: ص474.

[3] ينظر: رضي الدّين الأستراباذيّ. **شرح شافية ابن الحاجب** مع شرح شواهده للعالم الجليل عبد القادر البغداديّ صاحب خزانة الأدب المتوفّى في عام 1093م؛ حقّقهما وضبط غريبهما وشرح مبهمهما: محمّد نور الحسن ومحمّد الزّفزاف ومحمّد محيي الدّين عبد الحميد (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1982): 50/1.

- **محمّد بن يوسف بن حيّان الأندلسيّ** (ت745هـ) يستدلّ بعدم التّسليم في مواضع من كتابه التّذييل معترضًا على النّحويّين ومؤسّسًا لتصوّر يرتضيه على آخر[1]، كما تجلّى عند تصدّيه لبيان حدّ الكلمة؛ إذ اعترض بعض أصحابه -ولعلّه يقصد أحد معاصريه من الأندلسيّين- على استعمال كلمة (لفظ) في تعريف الكلمة؛ لأنّ اللّفظ جمع لفظة، وأقلّه ثلاثة (يريد اسم الجنس الجمعيّ)، وذهب ذلك المعترض أنّ الحدود لا يوضع في بيانها ما يدلّ على القلّة، ثمّ فرّع الاعتراض ليشمل الاعتراض على تعريف الإنسان بكونه الحيوان النّاطق وانبرى للرّد بعدم التّسليم بكون اللّفظ جمع لفظة (يقصد اسم الجنس الجمعيّ؛ إذ الفرق بين الجمع واسم الجنس الجمعيّ مسألة تصريفيّة اصطلاحيّة أفاض فيها بعض المحقّقين)، ورأى أنّ اللّفظ مصدر مثل الضّرب، والمصادر تدلّ على القليل والكثير، أمّا إضافة التّاء للمصدر للدّلالة على الوَحْدة، فإنّما هي للتّنصيص عليها[2].

وفي موضع آخر من مصنّفه يسلّم بانتصاب (يومَ) بـ **مصروفًا** في قوله تعالى: {أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ}[هود: 8]؛ إذ تقدّم (يومَ يأتيهم) وهو معمول الخبر، حيث يجوز تقديم معمول النّاسخ عليه، كما نقول: يوم الجمعة كان زيدٌ قائمًا؛ إذ يمكن القول: قائمًا يوم الجمعة كان زيدٌ، ولا يجوز القول: قام يوم الجمعة إنَّ زيدًا، فقال بالتّسليم بانتصاب (يوم) بـ (مَصروف)؛ **ذلك أنّ الظّروف يُتوسع فيها ما لا يُتوسع في غيرها**، وهو ما يسوّغ إجازة نحو: "ما غدًا زيدٌ ذاهبًا"، ومنع إجازة نحو: "ما طعامَك زيدٌ آكلًا"[3].

---

(1) الأندلسيّ. **التّذييل والتّكميل**: 17/1، 123/2، 207، 260/3، 11/6، 181، 6/7، 65، 328، 356/8، 69/9.

(2) ينظر: الأندلسيّ. **التّذييل والتّكميل**: 17/1.

(3) ينظر: الأندلسيّ. **التّذييل والتّكميل**: 180/4-181.

- **محبّ الدّين محمّد بن يوسف المعروف بناظر الجيش** (ت778هـ) استند إلى التّسليم وعدمه ليعترض على ما يخالف تصوّراته، فلم يسلّم في مواضع من شرح التّسهيل[1]، وجعل من التّسليم الاشتراطيّ وسيلة حجاجيّة ينافح بها عن توجّهه، كما هو الحال في معرض مناقشته تصريح سيبويه بأنّ معنى (سوى-سِواء) معنى (غير) وذلك يستلزم انتفاء الظّرفيّة، كما هي منتفية عن (غير)، وأنّ عدم لزوم أن يكون معنى (سوى) معنى (غير) في الاستثناء، أن يكون معناها كمعنى (غير) مطلقًا، وقال: "الظّرف في العُرف ما ضُمّن معنى (في) من أسماء الزّمان والمكان، و(سِوى) ليس كذلك ولا يصحّ كونه ظرفًا، ولو سُلّم كونه ظرفًا لم نسلّم لزوم الظّرفيّة، لكثرة الشّواهد الدّالة على خلاف ذلك، نثرًا ونظمًا"[2].
- **إبراهيم بن موسى الشّاطبيّ** (ت790هـ) تابع مسيرة من سبقه في استعمال التّسليم[3]، فنراه يردّ بعدم التّسليم على منْ يقول من الكوفيّين وابن الحاجّ من حذّاق البصريّين تلميذ الشّلوبين بجواز التّعجّب من السّواد والبياض خاصّة من سائر الألوان في مثل: ما أَبْيَضَ

---

[1] ينظر على سبيل التّمثيل: محبّ الدّين ناظر الجيش. **شرح التّسهيل** المسمّى (**تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد**). ط.1. تحقيق: علي محمّد فاخر وآخرين (القاهرة: دار السّلام للطّباعة والنّشر، 2007): التّسليم وعدمه: 444/1، 838/2، 1124/3، 1431، 1595/4، 1631، 1847، 2039، 2124/5، 2582، 3032/6، 3531/7، 3579، 4352/9، 4888/10. والتّسليم الاشتراطيّ: 865/2، 1373/3، 2053/4، 3579/7، 4018/8.

[2] ناظر الجيش. **شرح التّسهيل**: 2227/5. ويراجع: سيبويه. **الكتاب**: 32/1. وابن مالك. **تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد**: 277/3-278.

[3] ينظر على سبيل التّمثيل: أبو إسحاق الشّاطبيّ. **المقاصد الشّافية في شرح الخلاصة الكافية** (شرح ألفيّة ابن مالك). ط.1. تحقيق: عبد الرّحمن بن سليمان العثيمين وآخرين (مكّة المكرّمة: معهد البحوث العلميّة وإحياء التّراث الإسلاميّ بجامعة أمّ القرى، 2007): التّسليم وعدمه: 62/1، 49/3، 120، 234، 411، 455، 64/4، 89، 158، 191، 209، 287، 304، 305، 319، 269/5. والتّسليم الاشتراطيّ: 90/1، 91، 133، 226، 227، 483، 575، 169/2، 175، 176، 582، 58/3، 130، 339، 374، 514، 630، 690، 697، 209/4، 360، 557، 226/5، 332، 356، 357، 620، 177/6، 386/7، 488، 531، 128/8، 345، 407، 423، 197/9، 406.

هذا الثّوبَ، وما أَسْوَدَ هذا الشَّعْر؛ ومسوّغ ذلك عندهم هو كثرة استعمالهما في (أفعل التّفضيل)، والّتي تؤيّدها بعض الشّواهد من النّقل، منها قول الشّاعر[البسيط][1]:

إذا الرّجـــالُ شـــتَوْا واشـــتدَّ أكلهـــمُ فأنـــت **أبيضـــهُم** ســـربالَ طبَّـــاخِ

وقول الرّاجز[2]:

جاريَـــــةٌ فـــــي دِرْعِهـــــا الفَضـــــفاضِ
تُقَطِّـــــــعُ الحَـــــــدِيتَ بالإيمـــــــاضِ
أبـــــيَضُ مـــــن أُخـــــتِ بَنِـــــي أبـــــاضِ

فلم يسلّم بأنّ استعمالهما كَثُر كثرةً يُقاس مثلُها، وقال بأنّه من القليل ممّا يوُقَف على محلّه، وهو (باب التّفضيل) وإلّا لزم أن يُقاس (التّعجُّب) على كلّ ما شَذَّ في التّفضيل، والتّفضيل على كلّ ما شَذَّ في التّعجُّب، وذلك غير صحيح، ولا يلزم إذا كثُر استعمالُ الشّاذِّ في باب أن يُقاس عليه في بابٍ آخر، بدليل: خَير وشَر، لمّا كثر استعمالهما في التّفضيل دون همزة، فقيل: زيدٌ خَيرٌ من عَمرو، وشَرٌّ من بَكر، ولا يقال: أَخيَرُ، ولا أَشَرُّ إلّا قليلًا؛ فالعرب

---

(1) بلا نسبة عند: الشّاطبيّ. **المقاصد الشّافية**: 475/4. وأبو نصر الجوهريّ. **تاج اللّغة وصحاح العربيّة**. ط.4. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار. (بيروت: دار العلم للملايين، 1987): مادّة **(ب ي ض)**: 1067/3. والأنباريّ. **الإنصاف**: مسألة (16): 149/1. ولطرفة عند أبو محمّد عبد الله بن محمّد البطليوسيّ. **الحُلل في شرح أبيات الجمل**. ط.1. قرأه وعلّق عليه: يحيى مراد (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2003): 83. وليس في ديوانه، يراجع: طرفة ابن العبد. **ديوان طرفة بن العبد**. ط.2. شرحه وقدّم له: مهدي محمّد ناصر الدّين (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2002).

(2) بلا نسبة عند: الشّاطبيّ: **المقاصد الشّافية**: 475/4. وابن السّراج. **الأصول في النّحو**: 104/1. والبطليوسيّ. **الحُلل**: 84. والأنباريّ. **الإنصاف**: 149/1-150. **وذكر البغداديّ** أنّ ابن هشام اللّخميّ نسب البيت في شرح أبيات الجمل لرؤبة بن العجّاج؛ يراجع: عبد القادر البغداديّ. **خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب**. ط.4. تحقيق وشرح: عبد السّلام محمّد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997): 232/8. **والرّجز في** ملحق ديوان رؤبة ضمن. **مجموع أشعار العرب**. اعتنى بتصحيحه وترتيبه: وليم بن الورد الروسيّ (الكويت: دار ابن قتيبة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، د.ت): 176.

لم تقس ذلك في (باب التعجُّب) بل جعلوا ما جاء من ذلك شاذًّا محفوظًا غيرَ مقيسٍ حين قالوا: ما خَيرُ اللَّبَنِ، وما شَرُّه؟ والقياس: ما أَخْيَرهُ وما أَشَرَّهُ![1].

ونرى قبول التّعجّب من البياض والسّواد؛ لأنّ مدار المنع في اللّغة يعود إلى وقوع اللّبس، فإذا أمن فلا يكون للمنع حجّة، وعلّة المنع في التّعجّب من السّواد والبياض تعود إلى كون الصّفة منها تلتبس بـ(أفعل) في التّعجب، لكن أين اللّبس في قولنا: ما أبيضَ اللّبن! إنّ الصّيغة والقرائن اللّفظيّة والحالية كلّها تتضافر لمنع اللّبس هنا، لا سيّما أنّ أيّ عبارة تقال إنّما هي ذات سياق.

واستند إلى التّسليم الاشتراطيّ في التّسويغ لما شاع وكَثُر في الاستعمال دون القياس كما في مناقشته الاختلاف في اشتقاق نحو: (ضراب) من: اضرب، و(خراج) من: اخرج، و(عمال) من: اعمل و(جبار) من: اجبر، و(قتال) من: اقتل، ثمّ ذكر حكاية السّيرافيّ والمبرّد عن بعض النّحويّين أنّه لا يجعل الأمر من الثّلاثي مطّردًا؛ بل يقفه على السّماع وأنّ مذهب سيبويه الاطّراد في النّداء والأمر، كمذهب النّاظم، وذكر أنّ الشّلوبين مال إلى رأي المبرّد، وحمل عليه كلام سيبويه، وزعم أنّ القياس أدّاه إلى ذلك، قال: لأنّ باب الأمر أن يكون بالفعل، والعدل عنه إلى الأسماء ليس بقياس، وعلى هذا المعنى اعتمد، ثمّ تأوّل كلام سيبويه بأنّ المراد بالاطّراد هو الكثرة، والإطلاق: الجواز، وأنّه يريد الجواز على الجملة، على معنى قوله في الاطّراد، ثمّ ذكر اشتراط سيبويه وابن النّاظم في اطّراده أن يكون مبنيًّا من الفعل الثّلاثيّ فلا يجوز أن تقول: (كرام) من: أكرم، ولا (خراج) من أخرج، ولا نحو ذلك، وما جاء منه؛ فمسموع نحو: (دراك) من: أدرك، و(بدار زيدًا) من: بادرته؛ لأنّه يقال: بدرت إليه، وبادرته، فهو من (بادرته) المتعدّي[2]، وعقّب:"وكأنّ النّاظم أراد نقل نصّ سيبويه في المسألة؛ إذ أتى

[1] ينظر: الشّاطبيّ. **المقاصد الشّافية**: 4/475-477.

[2] ينظر: الشّاطبيّ. **المقاصد الشّافية**. 5/352-354. ويراجع: سيبويه. **الكتاب**: 2/248.

بلفظ الاطّراد، وشرط كون الفعل ثلاثيًّا، فعلى هذا كلّ ما جرى لشرّاح الكتاب في عبارة سيبويه من النّظر جارٍ هنا من أوّله إلى آخره، فهو شرح لكلام ابن مالك هنا..."[1].

وقد استعمل الشّاطبيّ التّسليم الاشتراطيّ في قوله: "**وإذا سلّمنا أنّه غير قابل للقياس، ففيه من الشّياع في الاستعمال**، ومن الكثرة، ما يستحقّ به أن يذكر مع (فعل) فتركه لمثل هذا، وذكره لمثل (فل، ولؤمان) عكس ما عليه الحكمة الصّناعيّة"[2]، ونقل عن صاحب التّسهيل إتيانه بـ (فل، وفلة، ومكرمان وملأمان، وملأم، ولؤمان، ونومان)، وأنّ غيره مخبثان، ومكذبان، وأشياء غير هذه، وردّ بالاستناد إلى التّسليم الاشتراطيّ:"**وإنْ سلّمنا الإتيان ببعضها؛ فكان حقّه أن يأتي بأشهرها في النّقل، وأكثرها تداولاً بين النّحويّين**، كمكرمان، وملأمان، ونحو ذلك، ويترك ذكر (لؤمان، ونومان)"[3].

- **علي بن محمّد الأشمونيّ** (ت 900هـ) استند إلى التّسليم وعدمه للرّد على منْ يخالفه الرّأي في مواضع قليلة[4]، فعند الحديث عن مسألة إيلاء (أمّا) المبتدأ في حين أنّه يليها الفعل، وأنّ المجيزين استندوا إلى قاعدة أصوليّة ممّا هو متعارف عليه ومصطلح على قبوله بينهم مفادها (يُغتفر في المقدَّرَات ما لا يُغتفر في الملفوظات)، فذكر أنّه يسلّم بهذه القاعدة الّتي تمثّل مقدّمة كُبرى لا يصحّ نقضها، لكنّه لا يسلّم بأنّ الفعل قد وليها في التّقدير في هذا الباب؛ إذ لا يجوز ولو في التّقدير أن يُقال: أمّا في الدّار فزيد استقرّ، وخرجت فإذا في الباب زيد حصل[5]، وعلى الرّغم من أنّنا لسنا في مقام مناقشة الأشموني فيما ذكره، لكنّ الثّابت أنّ التّقدير حلّ معنى لا حلّ إعراب.

---

[1] الشّاطبيّ. **المقاصد الشّافية**: 355/5.

[2] الشّاطبيّ. **المقاصد الشّافية**: 356/5.

[3] الشّاطبيّ. **المقاصد الشّافية**: 357/5.

[4] ينظر: علي بن محمّد الأشموني. **منهج السّالك إلى ألفيّة ابن مالك** (شرح الأشموني على ألفيّة ابن مالك). ط.1. تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد (بيروت: دار الكتاب العربي، 1955): 94/1، 547/3، 790.

[5] ينظر: الأشموني. **منهج السّالك إلى ألفيّة ابن مالك**: 94/1-95.

بناء على ذلك، فقد قامت معظم دراسات الأوائل من علماء العربيّة على بيان الصّواب اللّغويّ واستعمالاته التّعليميّة واستندوا إلى السّماع والقياس لتحكيم الرّأي في المغالطات المختلفة، وكانوا يسلّمون ببعض المسائل ولا يسلّمون بأخرى دون التّصريح **بلفظ نسّلم ولا نسلّم، بل بالاكتفاء بالرّضا للدّلالة على التّسليم، والرّفض للدّلالة على عدم التّسليم،** ويمكن القول بتأثّر النّحو العربيّ بالمنطق الأرسطيّ على مستوى الشّكل دون الأصل، وبالعرض والأسلوب دون المادّة نفسها؛ فالتّقسيمات الّتي وضعها النّحاة؛ مثل: العامّ والخاصّ، والجنس والنّوع، والمطلق والمجرّد، كانت مقصورة على النّاحية الشّكليّة دون المادّة اللّغويّة والأصل الّذي استقى منه النّحاة قواعدهم وضوابطهم، وبالتّالي فإنّ القياس بوصفه أداة في المنهجيّة النّحويّة لدى العلماء العرب إنمّا يرجع إلى الاستقراء العلميّ الدّقيق الّذي يستند إلى فكرتي العلّة والاطّراد، في حين نجد أنّ القياس المنطقيّ لا يخضع لهذه القوانين؛ فيمكن القول بالتّعاكس بين القياس النّحويّ والمنطقيّ؛ فالأوّل ينتقل من الجزئيّات إلى الكليّات، في حين ينتقل الثّاني من الكليّات إلى الجزئيّات؛ فنظرة النّحاة العرب إنّما كانت منبثقة من اعتبارات لغويّة محضة؛ فهم -في بداية عهدهم- لم يتطرّقوا إلى الحدود والمفاهيم.

والتّسليم عند بعض علماء العربيّة الّذين أخذوا على أنفسهم مسؤوليّة الدّفاع عن فكرة معيّنة أو مذهب لطائفة من أصحاب العلوم كما تجلّى عند الأنباري، إنّما يهدف إلى إفحام الخصم من خلال محاولة إقناعه بالحقّ من أقرب طريق عندما لا يقبل البرهان أو لا يفهمه؛ فيستند المناظر إلى التّصديق بالمسلّمات المشتركة الّتي يقرّ بها الجمهور أو فرقة أو طائفة ما (الخصم)، وهي التي تُعرَف بالأصول الموضوعة لعلم النّحو، تلك المبادئ العامّة الّتي يصطلح عليها الجميع على اختلاف مذاهبهم واتّجاهاتهم اللّغويّة، وقد أدّت هذه الأصول والتّسليم بها دورًا كبيرًا عند الأنباريّ في مناظراته وخصوماته وجدله؛ إذ يجرّ الخصم إلى التّسليم بأحد تلك الأصول الّذي يكون مثار المسألة أو القضيّة؛ ومن ثمّ يبني على تصديقه واعترافه بها الاستدلال الّذي يعمل به على إبطال مذهبه وبيان ضعفه وتهافته، وقد استعان الأنباريّ في جدله مع الخصوم تقنية حواريّة هي السّؤال والجواب، فيسأل خصمه عن المقدّمات كي

يسلّم بها؛ فينجم عن ذلك نقض وضعه الّذي يحافظ عليه، ويمرّ ذلك بمراحل من التّدرّج من البعيد إلى القريب[1].

ولأنّ التّسليم بأشكاله فكرة جدليّة تعتمد على الحجج والبراهين المنطقيّة والاستدلالات العقليّة، فكانت عمليّة تمرّ بمراحل أوّلها قبول المقدّمات والافتراضات ثمّ الاعتراض على بعض النّقاط في طرح الطّرف الآخر، وكان بعض علماء العربيّة يسلّمون للخصم بالمقدّمات الّتي تمثّل الأرض المشتركة الّتي يقف الجميع عليها، ثم يبيّن عدم تسليمه بما يخالف مذهبه من **القياس والسّماع، بوصفهما الرّكن الرّئيس لقيام النّحو العربيّ**، بل زادوا ما يعرف بالتّسليم الاشتراطيّ الّذي يؤدّي دورًا محوريًّا في تبكيت الخصم؛ فكان النّحويّ يسلّم بشرط كذا وكذا، وإنْ سلّم بكذا، فإنّه لا يسلّم بكذا، ثمّ يأتي بأدلّته وحججه وبراهينه الّتي تسدّ على الخصم أقطاره، وتتركه مُطرقًا وقد أفحمه الجدال وأعياه السّؤال، ولم يجد عن قبضة المُسلِّم الجدليّة فكاكًا، ويستند التّسليم إلى استقراء المقدّمات بالبحث في أسس الخلاف في توجيه القاعدة النّحويّة، وتكفي قراءة استكشافيّة لكتاب أرسطو لتكشف أنّه جعل من الاستقراء مُستندًا للتّسليم يلجأ إليه المتحاورون في إيراد القضايا محلّ الخلاف؛ فهو نقطة البداية أو المقدّمة الّتي لا يختلف عليها أحد، ويتفرّع عن التّسليم عدمه عند أرسطو من خلال المناقضة؛ بجعل هذا الحكم العامّ الّذي تمثّله المقدّمة خاصًّا بمسألة أخرى غير المسألة محلّ النّزاع، وهذا الاستقراء على الرّغم من التّسليم بصحّته، غير أنّه يتأتّى في غير ما نحن فيه؛ لأنّ المسألة الحاضرة تفارقه من ناحية، وتخالفه من أخرى، فتفارقه من ناحية كذا وكذا وتخالفه من كيت وكيت، والاثنان من بين الأعداد الزّوجيّة هي فقط عدد أوّلي، وبالتّالي ينبغي للمخالف أن يجعل مخالفته منصبَّة على عدد آخر، وأن يجعل مخالفته منصبَّة على ما يشاركه فيها، ويجب الاعتراف بالحّجة إنْ لم يُؤتَ بنقض لها[2].

---

[1] ينظر: الشّيخ محمّد رضا المظفّر. **المنطق** (بيروت: دار التعّارف، 2006): 303، 336-338.

[2] ينظر: أرسطو. **المنطق**: 3/735-739.

الخاتمة

التّسليم مسألة جدليّة تعتمد على الحجج والبراهين المنطقيّة والاستدلالات العقليّة، وهي عمليّة تمرّ بمراحل في مقدّمتها قبول المقدّمات والافتراضات، لكن هناك بعض النّقاط الّتي تمثّل اعتراضات على طرح الطّرف الآخر لا بدّ من أخذها في الاعتبار، ويأتي التّسليم في ضوء استنتاج النّتيجة من المقدّمات؛ إذ القضايا تتألّف من مقدّمات تتلوها نتيجة مستنبطة من هذه المقدّمات لا بدّ من التّسليم أو عدم التّسليم بصحّتها، وبذلك، فإنّ ساحة التّسليم ومضماره، هو الفلسفة والمنطق اللّذان اقتحما على النّحو عالمه وأخذت المقاييس بتلابيبه تجرّه نحو معترك الجدل الّذي دارت رحاه بين اللّغويّين والنّحاة، خاصّة المتأخّرين منهم، وقد توصّلنا إلى مجموعة من النّتائج والتّوصيات؛ أبرزها:

النّتائج:

- يتردّد التّسليم بأشكاله في مجال الخصومات الفكريّة والمناظرات، ولأنّ التّسليم حجاج يستند إلى الاعتراض على أقوال المُخالف ومحاكمته، ووسم آرائه بالزّيف أو الصّحة والحكم ببطلان رأيه من خلال وضع ضوابط للاحتجاج بأصول النّحو، والاستناد إلى طريقة الخطاب القضائيّ في المحاورة والمحاججة، فكان توظيفه في مجال الخلاف النّحويّ أكثر من غيره، لذلك تفرّد الأنباريّ في توظيفها بصورة فريدة.
- 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 الخلاف، وهو مصطلح جدليّ فلسفيّ يتداول في الأوساط العلميّة البحثيّة حول قضايا أو مفاهيم ناضجة أو متبلورة يتمخّض عنها تطبيقات أو تفريعات لم تنضج أو تستقرّ بعد، ويجري في مقام الاعتراض على مسألة متنازع فيها.
- ينطلق التّسليم من الأقوال والرّد عليها، وقد تبلورت عند أبي البركات الأنباريّ، ولا وجود لها في النّحو العربيّ قبله –كون الإنصاف بمثابة محكمة افترضها الأنباريّ لمقاضاة النّحويّين؛ فكان يحفل بأساليب المناطقة والمتكلّمين -، وإنْ وُجدت أفكار قريبة منها؛ كالفنقلة الّتي تعدّ شكلًا من أشكال الحِجاج، ويقوم على افتراض التّساؤل عن أمر بتوجيه

الكلام للخصم: فإنْ قلنا كذا وكذا، فيجاب بكيت وكيت؛ وبذلك يكون الرّد عليه استباقيًّا من خلال تقليب الموضوع على وجوهه، والرّد على كلّ استشكال يذكره الخصم؛ فلا يكون إلّا التّسليم لما يراه صاحب الفنقلة.

- قامت دراسات الأوائل من علماء العربيّة على بيان الصّواب اللّغويّ وغاياته التّعليّميّة؛ فقد كانوا يسلّمون ببعض المسائل ولا يسلّمون بأخرى مع عدم التّصريح بلفظ نسّلم ولا نسلّم بالاكتفاء بالرّضا أو الرّفض، فكان التّسليم حاضرًا بينهم في المفهوم دون المصطلح: أي بإفحام الخصم عن طريق الانقياد والصّمت وفق ما يمكنني تسميته بالتّسليم في صورته الأوليّة المتمثّلة بالتّحيّر والصّمت والانقطاع.
- أراد بعض علماء اللّغة الّذين أخذوا على أنفسهم مسؤوليّة الدّفاع عن فكرة معيّنة لمذهب أو لطائفة من أصحاب العلوم من خلال التّسليم بأشكاله إفحام الخصم، من خلال محاولة إقناعه بالحقّ عندما لا يقبل البرهان أو لا يفهمه؛ فيستند المناظر إلى التّصديق بالمسلّمات المشتركة الّتي يقرّ بها الجمهور أو فرقة أو طائفة ما.

التّوصيات:

- إجراء دراسات موازنة بين كتب النّحو للوقوف على تفاصيل التّسليم ومنطلقاته المنطقيّة الفلسفيّة.
- الاعتماد على التّسليم بأشكاله في مناهج التّدريس بوصفه أسلوبًا تربويًّا، لا سيّما عند تعليم النّحو للنّاشئة.
- إجراء مناظرات بين الطّلبة بالجدل والحِجاج عند طرح مسائل النّحو؛ ما ينمّي قدراتهم على الحوار والمناقشة والبحث في توجيه القواعد والتّرجيح بينها.
- إجراء دراسات مستقبليّة تأخذ الأعمال البارزة والأصيلة في الفكر اللّغويّ العربيّ الّتي قام بها الأكاديميّون والعلماء العرب باللّغة الإنجليزيّة وغيرها..
- إجراء دراسات تعكس أثر التّسليم عند النّحاة وعلماء اللّغة في الدّراسات اللّغويّة والنّحويّة الحديثة بين النّظريّة والتّطبيق.

المراجع

الأخفش الأوسط، أبو الحسن. **معاني القرآن**. ط.1. تحقيق: هدى محمود قراعة. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1990.

الأزهريّ، أبو منصور. **تهذيب اللّغة**. ط.1. تحقيق: محمّد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التّراث العربيّ، 2001.

الأستراباذيّ، رضي الدّين. **شرح شافية ابن الحاجب** مع شرح شواهده للعالم الجليل عبد القادر البغدادي صاحب خزانة الأدب (المتوفّى في عام 1093). حقّقهما وضبط غريبهما وشرح مبهمهما. محمّد نور الحسن ومحمّد الزّفزاف ومحمّد محيي الدّين عبد الحميد. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1982.

الأسديّ، الكميت. **شعر الكميت بن زيد الأسديّ**. جمع وتقديم: داود سلّوم. بغداد: مكتبة الأندلس- شارع المتنبي، 1969.

الأشمونيّ، علي بن محمّد. **منهج السّالك إلى ألفيّة ابن مالك** (شرح الأشمونيّ على ألفيّة ابن مالك). ط.1. تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد. بيروت: دار الكتاب العربي، 1955.

الأنباريّ، أبو البركات. **الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة في أصول النّحو**. ط.1. تحقيق: سعيد الأفغانيّ. دمشق: دار الفكر، 1957.

الأنباريّ، أبو البركات. **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النّحويّين البصريّين والكوفيّين** ومعه كتاب **الانتصاف من الإنصاف**. تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد. د.م.: دار الفكر، د.ت.

الأندلسيّ، أبو حيّان. **التّذييل والتّكميل في شرح كتاب التّسهيل**. ط.1. تحقيق: حسن هنداوي. دمشق: دار القلم، 1997-2013.

الأنصاري، أبو زيد. **النّوادر في اللّغة**. ط.1. تحقيق: محمّد عبد القادر أحمد. بيروت-القاهرة: دار الشّروق، 1981.

أنيس، إبراهيم. **من أسرار اللّغة**. ط3. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصريّة، 1966.

ابن بابشاذ، طاهر بن أحمد. **شرح المقدّمة المُحسِبة**. ط1. تحقيق: خالد عبد الكريم. الكويت: المكتبة العصريّة، 1977.

بخيت، مصطفى أحمد. **أثر العقيدة وعلم الكلام في النّحو العربيّ**. ط.1. القاهرة: دار البصائر، 2011.

بدوي، عبد الرّحمن. **موسوعة الفلسفة**. ط.1. بيروت: المؤسّسة العربيّة للطّباعة والنّشر، 1984.

البطليوسيّ، أبو محمّد عبد الله بن محمّد. **الحُلل في شرح أبيات الجمل**. ط.1. قرأه وعلّق عليه: يحيى مراد. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2003.

البغداديّ، عبد القادر. **خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب**. ط.4. تحقيق وشرح: عبد السّلام محمّد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997.

التّوحيديّ، أبو حيان. **المقابسات**. ط.2. تحقيق: حسن السّندوبي. د.م.: دار سعاد الصّباح، 1992.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **الحيوان**. ط.2. تحقيق وشرح: عبد السّلام هارون. القاهرة: مكتبة البابي الحلبيّ وشركاه، 1965-1969.

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

الجوهري، أبو نصر. **تاج اللّغة وصحاح العربيّة**. ط.4. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.

الجوينيّ، عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه**. ط.1. تحقيق: صلاح بن محمّد بن عويضة. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1997.

ابن الخشرم، هدبة. **شعر هدبة بن الخشرم العذريّ**. ط.2. تحقيق: يحيى الجبوري. الكويت: دار القلم، 1986.

ابن دريد، أبو بكر محمّد بن الحسن. **الاشتقاق**. ط.1. تحقيق وشرح. عبد السّلام محمّد هارون. بيروت: دار الجيل، 1991.

دي بور، ت.ج. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**. ط.5. ترجمة وتعليق: محمّد عبد الهادي أبو ريدة. بيروت: دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر، 1981.

الرّازي، فخر الدّين. **شرح عيون الحكمة مع عيون الحكمة. لابن سينا**. طهران: مؤسّسة الصّادق للطّباعة والنّشر، 1373-1415هـ.

الرّجز في ملحق ديوان رؤبة ضمن مجموع أشعار العرب. اعتنى بتصحيحه وترتيبه: وليم بن الورد الروسيّ. الكويت: دار ابن قتيبة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، د.ت.

ابن رشد، أبو الوليد محمّد بن أحمد. **تهافت التّهافت**. ط.3. تحقيق: سليمان دُنيا. القاهرة: دار المعارف، 1968.

الزّبيديّ، عبد اللّطيف. **ائتلاف النُّصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة**. ط.1. تحقيق: طارق الجنابي. بيروت: عالم الكتب ومكتبة النّهضة، 1987.

الزّبيديّ، محمّد بن الحسن. **طبقات النّحويّين واللّغويّين**. ط.2. تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

الزّجّاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السّري. **معاني القرآن وإعرابه**. ط.1. تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي. بيروت: عالم الكتب، 1988.

الزّجّاجي، أبو القاسم. **الأمالي**. ط.2. تحقيق: عبد السّلام هارون. بيروت: دار الجيل، 1987.

الزّجّاجي، أبو القاسم. **مجالس العلماء**. تحقيق: عبد السّلام محمّد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت.

السّبتي، ابن أبي الرّبيع. **البسيط في شرح جمل الزّجّاجي**. ط.1. تحقيق ودراسة: عياد بن عيد الثّبيتي. بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 1986.

سيبويه، أبو بشر. **الكتاب**. ط.3. تحقيق: عبد السّلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988.

السّيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله. **شرح كتاب سيبويه**. ط.1. تحقيق: أحمد حسن مهدلي وعلي سيّد علي. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2008.

ابن سيده، أبو الحسن علي بن اسماعيل. **العدد في اللّغة**. ط.1. دراسة وتحقيق: عبد الله بن الحسين النّاصر وعدنان بن محمّد الظّاهر. د.م.: د.ن.، 1993.

ابن سينا، أبو علي. **البرهان من كتاب الشّفاء**. تحقيق وتقديم. عبد الرّحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النّهضة المصريّة، 1954.

السّيوطيّ، جلال الدّين. **الأشباه والنّظائر في النّحو**. تحقيق: عبد الإله نبهان وآخرين. دمشق: مجمع اللّغة العربيّة، 1987.

السّيوطيّ، جلال الدّين. **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**. ط.1. تحقيق: أحمد شمس الدّين. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1998.

الشّاشي، نظام الدّين أحمد بن محمّد. **أصول الشّاشي** وبهامشه **عُمدة الحواشي شرح أصول الشّاشي** للمولى محمّد فيض الحسن الكنكوهي. ط.1. ضبطه وصحّحه: عبد الله محمّد الخليليّ. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2003.

الشّاطبيّ، أبو إسحاق. **المقاصد الشّافية في شرح الخلاصة الكافية** (شرح ألفيّة ابن مالك). ط.1. تحقيق: عبد الرّحمن بن سليمان العثيمين وآخرين. مكّة المكرّمة: معهد البحوث العلميّة وإحياء التّراث الإسلاميّ بجامعة أمّ القرى، 2007.

ابن الشّجريّ، ضياء الدّين. **أمالي ابن الشّجريّ**. ط.1. تحقيق: محمود محمّد الطّناحيّ. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1992.

شلاش، هاشم طه. "ضمرة بن ضمرة النّهشلي. أخباره وما بقي من شعره." **مجلّة المورد** 2/10 (1981).

الصّبّان، محمّد بن علي. **حاشية الصّبّان على شرح الأشموني لألفيّة ابن مالك**. ط.1. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1997.

الضّبّي، المفضّل بن يعلى. **المفضّليّات**. ط.6. تحقيق: أحمد محمّد شاكر وعبد السّلام هارون. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

ضيف، شوقي. **المدارس النّحويّة**. ط.6. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

طاليس، أرسطو. **المنطق**. ط.1. حقّقه وقدّم له: عبد الرّحمن بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات وبيروت" دار القلم، 1980.

ابن الطّبيب، عبدة. **شعر عبدة بن الطّبيب**. تحقيق: يحيى الجبوري. بغداد: دار التّربية للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 1971.

ابن العبد، طرفة. **ديوان طرفة بن العبد**. ط.2. شرحه وقدّم له: مهدي محمّد ناصر الدّين. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2002.

العَرْجيّ، عبد الله. **ديوان العرجيّ**. ط.1. تحقيق: سجيع جميل الجبيلي. بيروت: دار صادر، 1998.

عزّة، كثيّر. **الدّيوان**. جمعه وشرحه: إحسان عبّاس. بيروت: دار الثّقافة، 1971.

العكبريّ، أبو البقاء. **التّبيين عن مذاهب النّحويّين البصريّن والكوفيّين**. ط.1. تحقيق: عبد الرّحمن العثيمين. بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 1986.

الغزاليّ، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**. ط.4. تحقيق: سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1966.

الغزاليّ، أبو حامد. **معيار العلم في المنطق**. ط.1. شرحه: أحمد شمس الدّين. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1990.

الغزاليّ، أبو حامد. **المستصفى**. ط.1. تحقيق: محمّد عبد السّلام عبد الشّافي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

الغزاليّ، أبو حامد. **شفاء الغليل في بيان الشّبه والمخيل ومسالك التّعليل**. تحقيق: حمد الكبيسي. بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971.

الفارسي، أبو علي. **المسائل العسكريّات في النّحو العربيّ**. تحقيق: علي جابر المنصوريّ. عمّان: الدّار العلميّة الدّوليّة للنّشر والتّوزيع ودار الثّقافة للنّشر والتّوزيع، 2002.

ابن الفرّاء، القاضي أبو يعلى. **العدّة في أصول الفقه**. ط.3. حقّقه وعلّق عليه وخرّج نصوصه: أحمد بن علي بن سير المباركي. د.م.: د.ن.، 1993.

الفرّاء، يحيى بن زياد. **معاني القرآن**. ط.1. تحقيق: أحمد يوسف نجاتي ومحمّد علي النّجّار وعبد الفتاح إسماعيل شلبيّ. الدّار المصريّة للتّأليف والتّرجمة، د.ت.

لالاند، أندريه. **موسوعة لالاند الفلسفيّة**. ط.2. تعريب: خليل أحمد خليل. بيروت-باريس: منشورات عويدات، 2001.

ابن مالك، جمال الدّين. **شرح التّسهيل** (تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد). ط.1. تحقيق: محمّد عبد القادر عطا وطارق فتحي السّيّد. بيروت: دار الكتب العلميّة.. 2001.

مدكور، إبراهيم. "منطق أرسطو والنّحو العربيّ." **مجلّة مجمع اللّغة العربيّة** 7، (1953).

المرزباني، أبو عبيد الله محمّد بن عمران. **الموشّح في مآخذ العلماء على الشّعراء**. ط.1. تحقيق وتقديم: محمّد حسين شمس الدّين. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1995.

المرزباني، أبو عبيد الله محمّد بن عمران. **معجم الشّعراء**. ط.2. تصحيح وتعليق: ف. كرنكو. بيروت: مكتبة القدسي، 1982.

المظفّر، الشّيخ محمّد رضا. **المنطق**. بيروت: دار التّعارف، 2006.

مختار عمر، أحمد. **البحث اللّغويّ عند العرب**. ط.8. القاهرة: عالم الكتب، 2003.

النّابغة. **ديوان النّابغة الذّبيانيّ**. ط.2. تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

ناظر الجيش، محبّ الدّين. **شرح التّسهيل المسمى (تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد)**. ط.1. تحقيق: علي محمّد فاخر وآخرين. القاهرة: دار السّلام للطّباعة والنّشر، 2007.

ابن النّاظم، بدر الدّين محمّد. **شرح ابن النّاظم على ألفيّة ابن مالك**. ط.1. تحقيق: محمّد باسل عيون السّود. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2000.

ابن يعيش، موفّق الدّين. **شرح المفصّل للزّمخشريّ**. ط.1. تحقيق: إميل بديع يعقوب. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2001.