

البَابُ الرَّابِعُ

فِي عِلْمِ الْعَرَبِيَّةِ

مَقَوِّمَاتُ الاسْتِصْحَابِ وَصُورُهُ ^(١)

تَقْوُدُ النَّظْرَةُ التَّحْلِيلِيَّةُ لِلْعَدِيدِ مِنْ تَطْبِيقَاتِ النَّحَاةِ إِلَى أَنَّ فِكْرَةَ الاسْتِصْحَابِ فِي النَّحْوِ الْعَرَبِيِّ تَقُومُ عَلَى عَنَاصِرَ خَمْسَةٍ، يَتَرَتَّبُ كُلُّ تَالٍ مِنْهَا عَلَى سَابِقِهِ، وَهِيَ بِإِجْمَالٍ:

- ١- وجود أصلٍ للفظٍ ما.
 - ٢- اعتبار حالين لهذا اللفظ.
 - ٣- انتقال ذهني أو لفظي من إحدى الحالين إلى الأخرى.
 - ٤- إبقاء للأصل أو مراعاة له عند هذا الانتقال.
 - ٥- انعدامٌ موجب التغير أو الإهمال.
- وتفصيل ذلك فيما يلي:
- يقوم الاستصحابُ على وجود أصلٍ للفظٍ، واللفظُ إمَّا مفرد أو مركَّب.
- ثمَّ هذا اللفظ يكون له حالان:
- الحال الأولي: هي الأصل، أو ما يتضمَّنُه، وسأرمز لها بـ (أ).
- والحال الثانية: تكون على ثلاثة أنحاء، وسأرمز لها بـ (ب):

(١) أُلْقِيتُ فِي وَرَشَةِ الدَّرَاسَاتِ النَحْوِيَّةِ بِكَلِيَّةِ الآدَابِ وَالْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ - جَامِعَةِ جَاذَانَ ٢٩ / ٤ / ٢٠١٢ م، عَنْ بَحْثِي (الاستصحابُ في النحو العربي).

الأول: أن تكونَ حالَ النَّطقِ، والمرادُ به نطقُ المتكلمِ بالعربيَّةِ ممَّنِ يحتجُّ به، سواءَ أكانَ الناطقُ فردًا أم جماعة، قليلة أم كثيرة، وسواءَ أكانَ المنطوقُ مطردًا في السَّماعِ كـ (استحوذ) أم قليلًا كـ (مَصُوون).

والعلاقة بين (أ) و(ب) هنا هي علاقةُ إخراجٍ ما هو موجود بالقوَّة، إلى الوجود بالفعل.

الثاني: أن تكونَ حالَ النَّظرِ، والمرادُ به نظرُ التَّحوي، وهو إمَّا أن يكونَ نظرًا في أحدِ أنواعِ جنسٍ ما، أو أفرادِ نوعٍ ما، للحُكمِ عليه بأحدِ أحكامِ هذا الجنسِ أو النوعِ؛ كالنَّظرِ في فعلِ الأمرِ للحُكمِ عليه بالإعرابِ أو البناءِ، وكالنَّظرِ في (مَنْ) الاستفهاميَّةِ للحُكمِ عليها بالتَّنكيرِ أو التَّعريفِ، والنَّظرِ في الأسماءِ السَّتَّةِ للحُكمِ عليها بالإعرابِ بالحركاتِ أو الحروفِ، وكالنَّظرِ في (كان) للحُكمِ عليها بالدَّلالةِ على الحدثِ والزَّمانِ أو الزَّمانِ فقط، وكالنَّظرِ في (أو) للحُكمِ عليها بالدَّلالةِ على معنى الواوِ أو عدمِها وهو ما يساوى الاشتراكَ وعدمه.

وإمَّا أن يكونَ نظرًا في أحدِ الأفرادِ لتحديدِ نوعِهِ، كالنَّظرِ في (نِعَم) لتحديدِ كونِها اسمًا أو فعلًا، وفي المَصْدَرِ المنصوبِ الذي يفيدُ الحالِّيَّةِ، أحوالٌ هو أم مفعولٌ مُطلق.

والعلاقة بين (أ) و(ب) هنا هي أن ناتجَ (ب) يقعُ من (أ) موقعَ النتيجةِ من المقدَّمةِ في الاستدلالِ المباشرِ، ويدخلُ هذا تحتَ الانتقالِ الذهنيِّ.

الثالث: أن تكونَ حالًا لِلْفِظِ تالِيَّةً لِأُخْرَى مثل (اسْتَقَوَمَ) بعد نَقْلِ الفَتْحَةِ مِنْ الواوِ إلى القافِ، فإنَّها حالٌ تالِيَةٌ لـ (اسْتَقَوَمَ)، وكذا (استقام) بعد قَلْبِ الواوِ أَلْفًا تالِيَةً لـ (اسْتَقَوَمَ).

والعلاقة بين (أ) و(ب) هنا هي علاقةُ التقدّم في الرتبة اللفظيّة، فالحالُ الثانية مُتَقَلِّلٌ إليها من الأولى انتقالاً لفظياً.

وبهذا يظهر أنَّ النسبة بين الحالتين في هذا السياق أعمُّ من النسبة المرادة بين حالي اللفظ التس تكون إحداهما متقدّمةً في الرتبة على الأخرى.



ثمَّ يأتي العملُ الذي يُمثِّلُ الاستصحابَ، وقد يكونُ الاستصحابُ من عملِ المتكلِّم العربي، ودورُ النحوي هو إبرازُه وبيّانُه، ويمكن أن يوصَفَ بالاستصحاب الاستعمالي، أي المنظور إليه من جهة كونه وصفاً لاستعمال العرب، كما قد يكون من عمل النحوي نفسه بمعنى أنّه نتاج النظر النحوي لا نطق المتكلِّم.

وعمليةُ الاستصحاب هذه تتجلّى عند النّحاة في نمطين رئيسين، سنصطلحُ على تسمية الأوّل بالإبقاء على الأصل، والثاني بمراعاة الأصل أو اعتباره؛ للتمييز بينهما، علماً بأننا قد نجدُهم يستعملون أحياناً مراعاة الأصل في التعبير عن النمط الأوّل؛ وذلك لأنّ التّمييز بين النمطين لم يكن محدّداً على المستوى النظري حتى تتحدّد مصطلحاته عندهم.

فأمّا النمط الأوّل للاستصحاب، وهو الإبقاء على الأصل، فله - بناءً على أنواع الحال الثانية - ثلاثة مسالك: الأوّل عند النّطق، والثاني عند النّظر، والثالث عند الانتقال.

فأمّا المسلك الأوّل فله صورةٌ واحدة، وهي: إبقاء اللفظ عند النّطق كما هو في أصل وضعه الذهني، سواء وافق القياس أو خالفه.

فمما وافق القياس أن «الواو والياء في الغزو والرَّمى صحَّتا، ولم تُعَلَّا؛ لأنَّه لا يوجد فيهما ما يوجب الإغلال، فبقيت صحيحة على الأصل». ومَّا خالف القياس مجيء نحو ﴿أَسْتَحْذَرُ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانَ﴾، واستنوق الجَمَل، وأُغِيلَتِ المرأة، بالتَّصحيح على أصل الوَضْع، وهو مُخالف للقياس.

وأما المسلك الثاني، فله خمسُ صور:

الأولى: إبقاء الحكم الأصلي للجنس في أحد أنواع عند النظر في انطباقه عليه، أي انطباق الحكم على النوع.

ومثال ذلك أن مذهب البصريين أن الأصل في الفعل البناء، وعند النظر في فعل الأمر، وهو أحد أنواع الفعل، يتمسكون بهذا الأصل، فيحكمون له بالبناء.

وقد يكون المنظور في حكمه أحد أفراد نوع من أنواع الجنس، ويكون الأصل المذكور في السياق للجنس لا للنوع، كما في قول ابن مالك مانعاً زيادة (كان) آخرًا: «والصحيح منع ذلك لعدم استعماله؛ ولأنَّ الزيادة على خلاف الأصل، فلا تُستباح في غير مواضعها المعتادة»، فالأصل هنا عدم الزيادة، وهو أصل للكلمة إن نظر إلى المزيد، أو للكلام إن نظر إلى المزيد فيه، فعلى الأول الكلمة جنس لـ (كان) لا نوع لها إذ نوعها الفعل، فالحكم الأصلي الذي أُنْقِيَ لكان حينئذ هو حكم الجنس لا النوع، لكن لا يتصور استصحاب الحكم الأصلي للجنس في أحد الأفراد إلا بعد تصور استصحابه في نوع هذا الفرد.

الثانية: إبقاء الحكم الأصلي للنوع في أحد أفراد عند النظر في انطباقه عليه.

ومثال ذلك أَنَّ الأصلَ في الأسماء الإعراب، و(أي) أحدِ أفراد الاسم، لكنَّ فيها شبهَ الحرف، وعند النَّظر في حُكمها من حيثِ الإعراب والبناء نقول: «لو عارض شبهَ الحرفِ ما يقتضي الإعرابَ اسْتُصْحِبَ؛ لأنَّه الأصلُ في الاسم»، وقد قام هذا المعارض في (أي) «بلزومها الإضافة في المعنى، فبقيت على مقتضى الأصل في الأسماء».

ومن ذلك - أيضاً - استدلالُ ابن مالك على أَنَّ الأفعالَ الناقصة تدلُّ على الحدث، كما تدلُّ على الزَّمان بقوله: «إِنَّ مدَّعى ذلك [يعني عدم دلالتها على الحدث] مُعترف بأنَّ الأصلَ في كلِّ فعل الدلالة على المعنَيْن، فحُكمه على العوامل المذكورة بما زعم إخراجَها عن الأصل، فلا يقبل إلاَّ بدليل»، ففي هذا تمسك منه بالأصل؛ حيث استصحبَ أصلَ الفعل وهو الدلالة على الحدث والزَّمان في بعض أفرادهِ، وهي الأفعال الناقصة عند النَّظر في حُكمها.

الثالثة: إبقاء النوع على أصله عند النَّظر في دخول أحدِ الأفراد تحته.

ومثال ذلك: إبقاء الاسم على أصله من الإعراب عند النَّظر في دخول (نعم) و(بئس) تحته، فلا يدخلان لبنائهما.

الرابعة: إبقاء اللَّفظ على نوعه الأصلي عند النَّظر في اندراجهِ تحت أحدِ أنواع جنسه.

وذلك كالاستدلال على اسميَّة كلمةٍ مختلفٍ في نوعها بأنَّ الاسم هو الأصل، فيحكم باسميَّتها إبقاءً لها على نوعها الأصلي. وقد استعمل الأنباري والعكبري هذه الصَّورة في الاستدلال على اسميَّة (كيف).

كما استدلل بها ابن مالك على أنَّ المرفوعَ الواقع بعد (لولا) مبتدأ لا فاعل لفعل محذوفٍ إذ يقول: « فَإِنَّ المبتدأ أصلُ المرفوعات .. فأَيُّ موضعٍ وجدَ فيه اسمٌ مرفوعٌ مُحتملٌ للابتداء وغيره؛ فالابتداء به أولى ».

ويلاحظ أنَّ الأصلَ المُستصحَبَ في هذه الصورة هو المتقدِّم في الرتبة النفسية خصوصاً.

الخامسة: إبقاء اللفظ عند النظر في حكمه على أصل وضعه.

ومثال ذلك: إبقاء المصدر في نحو: جاء زيدٌ سعيًا على أصل وضعه وهو الدلالة على الحدث فقط، ونصبه بفعل مقدّر من لفظه، أو بالفعل المذكور مع تضمينه معناه، وذلك في مقابل تأويله بالمشتق.

وأما المسلك الثالث، فله صورتان:

الأولى: إبقاء اللفظ على صورته أو معناه عند انتقاله من حالةٍ إلى أخرى.

ومثال ذلك: ما ذهب إليه بعض النحاة من أنَّ (الآنَ) في الأصل فعلٌ ماضٍ مبنيٌّ على الفتح، فأصله (آنَ) ولما انتقلَ من الفعلية إلى الاسمية؛ بقي فتح آخره، أي أنَّ صورة اللفظ (آنَ) بقيت بما فيها من الفتحة عند انتقاله من حالِ الفعلية - وهو الأصل - إلى حالِ الاسمية.

الثانية: إبقاء حكم أصل اللفظ عند انتقاله من حالةٍ إلى أخرى.

ومثال ذلك: ما ذكره الرضي من أنَّ أسماء الأفعال « لا يتقدّم عند البصريين منصوباتها عليها؛ نظرًا إلى الأصل؛ لأنَّ الأغلب فيها إمّا مصادر - ومعلومٌ امتناعُ

[تقديم] معمولها عليها-، وإمّا صوتٌ جامدٌ في نفسه، منتقلٌ إلى المصدرية، ثم منها أيضاً لكون عملهما لتضمّنها معنى الفعل».

فلدينا تركيبٌ هو (اسمُ الفعل ومنصوبُهُ)، ولا سم الفعل أصلٌ سابق، وقد بقي أحدُ أحكام هذا الأصلِ المتعلّقة بالتركيب، وهو عدمُ تقديم المنصوبات عليه.



وأما النمط الثاني للاستصحاب وهو مراعاة الأصل، فله ثلاث صور:

الأولى: مراعاة حُكم للأصل في حالٍ تالية مع زواله فيها. أي مع زوال الأصل في الحالِ التالية يُراعى فيها حُكمه الذي كان له.

وبيان ذلك أن ينتقل اللفظ من حالٍ إلى أخرى، ويزول فيه حُكم عند الأوّل الزائل، فيراعى هذا الحُكم الزائل في الحالِ التالية بأن يُثبت فيها الحُكم المتعلّق به في الأصل.

ومثال ذلك: أن هَمْزَةَ الوصل أصلُها الكسر، ولا تُضمُّ إلا إن كان الثالث مضمومًا، ومع هذا نجدُهم قالوا: اقضُوا وارْمُوا، بكسر الهمزة مع ضمّ الثالث، وأغزى وأدعى، بضمّ الهمزة مع كسر الثالث، «فكسرُهم مع ضمةِ الثالث، وضمُّهم مع كسره يدلُّ على قوّة مراعاتهم للأصل المُغيّر [وهو: اقضُوا وارْمُوا، وأغزى وأدعوى] وأنه عندهم مراعى معتدّ مقدّر».

فـ (اقضُوا) - مثلاً - حالٌ أوّل، وفيه حُكمان، أحدهما كسر الثالث، والثاني كسر هَمْزَةَ الوصل، وهو مُتعلّق بالأوّل، مَبْنِيٌّ عليه، فلمّا انتقل اللفظ إلى حالٍ تالية هي

(اقضوا) زال الحُكْمُ الأوَّل؛ حيثُ ضُمَّ الثالثُ لمناسبةِ واو الجمعة، ولكنّه - مع زواله - رُوِيَ وجودُه في الأصل في إثباتِ الحُكْمِ الثاني في الحالِ التَّالية.

وتبدو هذه الصورةُ من صورِ المُرَاعاةِ شديدةِ القُربِ من الصُّورةِ الأخيرةِ من صورِ الإبقاء، وهي: إبقاءُ حُكْمِ أصلِ اللَّفْظِ عندَ انتقاله من حالةٍ إلى أخرى، ومع هذا القربِ فبينهما فرقٌ يكمنُ في أنَّ النَّظَرَ في صورةِ الإبقاءِ يتوجّه إلى الحُكْمِ المُبْقَى، ففي مثالنا يتوجّه إلى كسرة همزة (اقضوا)، أمّا النَّظَرُ في صورةِ المُرَاعاةِ فيتوجّه إلى الحُكْمِ الزَّائِل، وهو في هذا المثال كسرُ الثالث، ولأجلِ هذا الفرقِ فضلتُ الفصلَ بينَ الصورتين.

الثانية: مُرَاعاةُ حُكْمِ أصلٍ سابقٍ على الأصلِ المنقولِ الحال عنه في الأخير.

ومثالها قولُ الرضي: « لو سَمَّيتُ بنحوِ حايضٍ وطالقٍ مذكراً انصرف؛ لأنَّه في الأصلِ لفظٌ مذكّرٌ وصفَ به مؤنثٌ، إذ معناه في الأصلِ شخصٌ حايضٌ؛ لأنَّ الأصلَ المُطْرَدَ في الصِّفَاتِ أن يكونَ المجرّدُ من التَّاءِ منها صيغةُ المذكر، وذو التَّاءِ موضوعاً للمؤنث، فكلّ نعتٍ لمؤنثٍ بغيرِ التَّاءِ فهو صيغةٌ موضوعةٌ للمذكر استُعْمِلَتِ للمؤنث ». فهذا الوصفُ انتقلَ من التذكيرِ إلى التأنيث، ثم انتقل - وهو وصفٌ لمؤنث - إلى العلميّة، فروعِيّ فيه ما كانَ للأصلِ الأوّل من حُكْمِ الصَّرف.

الثالثة: مُرَاعاةُ أصالةِ الشيء عند النَّظَرِ في إثباتِ حُكْمٍ له.

ومثال ذلك: الحُكْمُ بعدم جوازِ تَوْسِيطِ المَفْعُولِ معه بينَ الفَعْلِ والفَاعِلِ، وإن كان ذلك جائزاً في المَعْطُوفِ بالواو؛ لأنَّ واوَ العطفِ أصلٌ واو المَعِيّة، فيراعى الأصلُ بجعلِ فرعِهِ أقلَّ تصرّفاً منه.

وأوضح من ذلك، قول المرادي: « كان الأصل [في نحو ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ و﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا﴾ و﴿أَثَرَ إِذَا مَا وَقَعَ﴾] تقديم حرفِ العطف على الهمزة؛ لأنّها من الجملة المعطوفة، لكن راعوا أصالة الهمزة في استحقاق التصدير فقدّموها، بخلاف (هل) وسائر أدوات الاستفهام».

ويَتَحَصَّلُ ممّا سبق أنّ للاستصحاب إحدى عشرة صورةً موزّعة على نمطين رئيسين.

وبقي لإتمام الكشف عن مفهوم الاستصحاب النَّظْرُ فيما يتّصل بالشقّ الثاني من تعريف الأنباري- وهو «عدم دليل النّقل عن الأصل»- الذي يُشير إلى اشتراط انعدام دليل العدول للبقاء على الأصل، والأمر- على هذا- يستدعي تصوّر الصور الممكنة لعلاقة الاستصحاب والعدول بالدليل، أو العلة لاستيضاحها كما تبدو في الدّرس التّحوي، وهي كالآتي:

- ١- الاستصحاب مع وجود الدليل عليه.
- ٢- الاستصحاب مع عدم وجود الدليل عليه.
- ٣- الاستصحاب مع وجود دليل العدول عنه.
- ٤- الاستصحاب مع انعدام دليل العدول عنه.
- ٥- العدول عن الأصل مع وجود الدليل على هذا العدول.
- ٦- العدول مع عدم وجود الدليل عليه.
- ٧- العدول مع وجود دليل الاستصحاب.
- ٨- العدول مع عدم وجود دليل الاستصحاب.

والصورتان الأخيرتان ذكّرتا تَمْيماً للقسمة العقلية؛ إذ ليس لهما صدّى ملموسٌ في واقع الدّرس النّحوي، ولذا فسأكتفي بمناقشة الصّور الستة السابقة عليهما.

أمّا صورتان الأوّلَيان فالقاعدةُ فيهما أنّ ما جاء على أصله لا يسأل عن علّته ودليله، فالبقاء على الأصل لا يحتاجُ إلى دليل. وقد قرّر هذه القاعدة كثيرٌ من النّحويّين، قال ابنُ السراج: «إذا كان اسماً [كذا] على (فُعال) لا يُدرى ما أصله؛ فالقياسُ صرفه لأنّه لم يُعلم له علّةٌ توجبُ إخراجَه عن أصله، وأصلُ الأسماء الصّرف». وقال الزّجاجي: «كلُّ فِعْلٍ رأيتُه مبنياً فهو على أصله، لا سؤال فيه»، وقال ابنُ جني: «اعلم أنّ ما جاء.. على أصله فلا كلام فيه»، وقال ابنُ برهان: «الأصلُ لا وجهٌ لتعليقه، إنّما يُعلّل الاستحسان»، وقال: «الأصولُ لا يتسلط على وضعها سؤال». وقال الأنباري: «مَنْ تمسّك بالأصل خرجَ عن عهدة المطالبة بالدليل».

وقال ابنُ معطي فيما تبنى عليه الكلمة: «وهو إمّا سكون وهو الأصل، ولا يُعلّل»، وقال ابنُ يعيش: «إذا وجدت مبنياً ساكناً فليس لك أن تسأل عن سبب سكونه؛ لأنّ ذلك مُقتضى القياس فيه» أي لأنّ ذلك أصله. وله في هذا المعنى نصٌّ صريح، يقول فيه: «الشيء إذا جاء على أصله فلا علّة له ولا كلام أكثر من استصحاب الحال، وأمّا إذا خرجَ عن أصله فيُسأل عن العلّة الموجبة لذلك فاعرفه».

ونقل السيوطي عن أبي بكر محمد بن عبد الملك النحوي قوله: «الشيء إذا جاء على أصله ولم يمنعه مانعٌ فلا سؤال فيه، ولا يحتاجُ إلى تعليل، إلّا أن يخالف الاستعمال» وتعقّبه السّخاوي بقوله: «بلى، فيه سؤال؛ لأنّ قولنا: بك لأفعلن» قد

جاءَ على أَصلِهِ، وفيهِ مِنَ السَّوَالِ: لَمْ يَجْزُ أَنْ يَقُولَ: وَلَكْ، وَلَا تَكْ؟ فَاخْتِصَاصُ الْبَاءِ
بِهَذَا لَا بَدَّ لَهُ مِنْهُ مِنْ سَبَبٍ، وَلَا سَبَبٌ إِلَّا أَنْ الْبَاءَ الْأَصْلُ، وَهَذَا تَقُولُ: أَقْسِمُ بِاللَّهِ،
وَلَا تَقُولُ أَقْسِمُ وَاللَّهِ، وَلَا أَقْسِمُ تَاللَّهِ».

وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالسَّوَالِ الْمُتَنَعِ «لَمْ جَاءَ عَلَى أَصْلِهِ» لَا مَا ذَكَرَ السَّخَاوِيُّ؛ إِذْ لَا
يَعْدَمُ سَائِلُ سَوْألاً.

وَقَالَ الصَّبَّانُ: «مَا جَاءَ عَلَى الْأَصْلِ لَا يُسْأَلُ عَنْهُ، وَمَا جَاءَ عَلَى خِلَافِهِ يُسْأَلُ عَنْ
حِكْمَةِ مُخَالَفَتِهِ الْأَصْلَ».

وَقَدْ جَاءَ فِي حَاشِيَةِ يَسَ عِنْدَ قَوْلِ الْمَصْرَحِ عَنِ الْمُضَارِعِ الَّذِي بَاشَرْتَهُ نُونُ التَّوَكِيدِ
«مَبْنِيٍّ عَلَى الْفَتْحِ، نَحْوُ لَيْنَبَذَنَّ لِتَرْكِيبِهِ مَعَ النَّونِ تَرْكِيبَ خَمْسَةِ عَشَرَ» مَا يَلِي: «وَقَدْ
يُقَالُ: قَوْلُهُ «لِتَرْكِيبِهِ الْخ» عِلَّةٌ لَكُونِ الْبِنَاءِ عَلَى الْفَتْحِ لَا لِأَصْلِ الْبِنَاءِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ
فِي الْأَفْعَالِ الْبِنَاءُ، فَلَا يُعْلَلُ. لَكِنْ قَالَ الشَّهَابُ الْقَاسِمِيُّ: إِنَّهُ عِلَّةُ الْبِنَاءِ، وَكَوْنُهُ عَلَى
الْفَتْحِ، وَإِنَّمَا احتَاجَ لِلتَّعْلِيلِ بِنَائِهِ لِأَنَّ الْإِعْرَابَ فِيهِ كَالْمُتَأَصِّلِ بِسَبَبِ الْمُشَابَهَةِ السَّابِقَةِ،
فَإِذَا خَرَجَ عَنْهُ فَكَأَنَّهُ خَرَجَ مِنَ الْأَصْلِ». وَكَلَامُ الشَّهَابِ الْقَاسِمِيِّ لَا يَخْرُجُ عَنِ
الْقَاعِدَةِ، لَكِنَّهُ يَضِيفُ إِلَيْهَا بَعْدًا آخَرَ وَهُوَ جَعْلُ مَا كَانَ كَالْمُتَأَصِّلِ فِي حُكْمِ الْأَصْلِ
مِنْ حَيْثُ تَعْلِيلُ الْخُرُوجِ عَنْهُ، فَإِذَا جَاءَ الشَّيْءُ عَلَى أَصْلٍ لَهُ مُخَالَفَةٌ مَا كَالْأَصْلِ لَهُ، فَإِنَّهُ
يُعْلَلُ بِاعْتِبَارِ مُخَالَفَتِهِ لِمَا هُوَ كَالْأَصْلِ لَا بِاعْتِبَارِ مَجِيئِهِ عَلَى أَصْلِهِ. يُوَكِّدُ هَذَا قَوْلُ يَسَ:
«وَإِنَّمَا عُلِّلَ بِنَاءُ الْمُضَارِعِ، وَإِنْ كَانَ الْبِنَاءُ أَصْلًا فِي الْأَفْعَالِ؛ لِأَنَّ الْإِعْرَابَ قَدْ صَارَ
لَهُ أَصْلًا ثَانِيًا». كَمَا اعْتَرَضَ عَلَى تَعْلِيلِ بِنَاءِ الْمُضَارِعِ مَعَ نُونِ النِّسْوَةِ عَلَى السَّكُونِ
بِالْحَمْلِ عَلَى الْمَاضِي بِأَنَّ «الْبِنَاءَ عَلَى السَّكُونِ غَيْرُ مُتَحْتَاجٍ لِلتَّعْلِيلِ لِأَنَّهُ الْأَصْلُ».

ونقل يس عن ابن هشام قوله: « وقولنا: «الأصل كذا» له أحكام.. ومنها أنا إذا قلناه في شيء امتنع السؤال عما جاء على وفقه، فمن ثم لا يسأل عن بناء الحروف، والفعل الماضي والأمر، ولا عن إعراب الاسم، ولا عن البناء على السكون، ويسأل عن بناء الاسم وإعراب المضارع، والبناء على الحركة، وإنما علل بناء المضارع لأن الإعراب قد صار له أصلاً. وقال في محل آخر: نعم، إذا وجد معارض يقتضي الخروج عن الأصل، ولم يعمل بمقتضاه، ساغ السؤال لأنه راجع إلى الفحص عن علة عدم تأثير ذلك المعارض، مثال ذلك أن يقال: لم لا بنى التميميون نحو (حدام) مع مشابهته لنزال، ولم بنى المضارع مع نون التوكيد والإناث مع قيام المشابهة المقتضية للإعراب، ولم بنى على السكون مع نون الإناث مع أن كل شيء كان البناء فيه بعد الإعراب استحق البناء على الحركة».

ومن هذا القبيل - أعني تعليل ما جاء على أصله مع وجود المعارض - تعليلهم ما جاء على أصله المتروك شاذاً عن القياس بأنه جاء تنبيهاً على الأصل. يقول ابن جني: « وقد ذكرت العلة في أن خرج بعض المعتل على أصله، وأنه إنما جعل تنبيهاً على باقى المعتل، واقتصارهم على تصحيح «استحوذ وأغيلت» دون الإغلال، مما يؤكد اهتمامهم بإخراج ضرب من المعتل على أصله، وأنه إنما جعل تنبيهاً على الباقي، ومحافظة على إبانة الأصول المغيرة، وفي هذا ضرب من الحكمة في هذه اللغة العربية».

ويقول ابن يعيش: «وقد شدَّ القُصوى، وكان القياسُ القُصيا كما قالوا: الدُّنيا، ولا ينكرُ أن يشدَّ من هذا شيء؛ لأنَّ أصله الصِّفة، فجاز أن يخرج بعض ذلك على الأصل، فيكون منبهةً على أن أصله الصِّفة». ويقول ابن مالك: «من عادة العرب

في بعض ما له أصلٌ مَتْرُوكٌ، وقد استمرَّ الاستعمالُ بخلافه؛ أن يَنْبَهُوا على ذلك الأصلِ لئلاَّ يُجْهَلَ.

وَمِنَ التَّنْبِيهِ عَلَى الْأَصْلِ مَا لَا يَكُونُ تَنْبِيْهًا عَلَى أَصْلِ مَتْرُوكٍ، بَلْ عَلَى أَصْلِ مُسْتَعْمَلٍ، وَدُونَ أَنْ يَكُونَ الْمُنْبَهُ بِهِ شَاذًا، كَقَوْلِ ابْنِ يَعِيشَ عَنْ لَفْظِ (قَطُّ): «وَمِنْهُمْ مَنْ يَخْفَفُ فَيَحْدِفُ إِحْدَى الطَّائِفَيْنِ، وَيُبْقِي الْحَرَكَةَ بِحَالِهَا دَلَالَةً وَتَنْبِيْهًا عَلَى الْأَصْلِ».

وَمِنْهُ مَا يَكُونُ تَنْبِيْهًا عَلَى أَصْلِ مَتْرُوكٍ، لَكِنَّ الْمُنْبَهَ بِهِ مُطْرَدٌ فِي الِاسْتِعْمَالِ وَالْقِيَاسِ كَمَا فِي قَوْلِ ابْنِ مَالِكٍ عَنْ وَائِلِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ: «وَكَانَ حَقُّ الْوَاوِ إِذْ هِيَ مَعْدِيَّةٌ أَنْ تَجْرَّ مَا عَدَتْ الْعَامِلُ إِلَيْهِ كَمَا فَعَلَتْ حُرُوفُ الْجُرِّ، إِلَّا أَنَّهَا أَشْبَهَتْ الْوَاوَ الْعَاطِفَةَ لَفْظًا وَمَعْنَى؛ فَلَمْ تُعْطَ عَمَلًا، بَلْ أُعْطِيَتْ مِثْلَ مَا أُعْطِيَتْ الْعَاطِفَةُ فِي اتِّصَالِ عَمَلٍ مَا قَبْلَهَا إِلَى مَا بَعْدَهَا لَا عَلَى سَبِيلِ الْإِتِّبَاعِ، وَكَانَ فِي ذَلِكَ أَيْضًا تَنْبِيْهُ عَلَى أَنَّ أَصْلَ الْمَجْرُورِ بِحَرْفٍ أَنْ يَكُونَ مَنْصُوبًا، وَلَكِنَّهُ جَرَّ لَفْظًا، فَحُكِّمَ عَلَى مَوْضِعِ جَرْوَرِهِ بِالنَّصْبِ إِذَا لَمْ تَتِمَّحْضَ فَاعْلِيَّتُهُ، فَإِنَّهُ مُعَدٌّ لِيُظْهَرَ بِذَلِكَ مَزِيَّةَ الْمُتَعَدِّي بِنَفْسِهِ عَلَى الْمُتَعَدِّي بِوَاسِطَةٍ».

وَالْمَقْصِدُ أَنَّ تَعْلِيلَهُمَا مَا جَاءَ عَلَى أَصْلِهِ بِالتَّنْبِيْهِ عَلَى الْأَصْلِ أَوْ بَعْضِ ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ تَعْلِيلٌ لِعَدَمِ تَأْثِيرِ مُقْتَضَى الْخُرُوجِ عَنِ الْأَصْلِ لَا لِلْمَجْجِيءِ عَلَى الْأَصْلِ نَفْسِهِ، فَإِنَّهُ عَلَى قَاعِدَتِهِ مِنْ عَدَمِ احْتِيَاجِهِ إِلَى عِلَّةٍ. وَلَا يَقَعُ هَذَا التَّعْلِيلُ إِلَّا فِي الِاسْتِصْحَابِ الِاسْتِعْمَالِيِّ، وَحَيْثُمَا وَجَدَ فَتَمَّ مُقْتَضَى الْعُدُولِ عَنِ الْأَصْلِ لَمْ يُعْمَلْ بِهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

وَأَمَّا الصُّورَتَانِ التَّالِيَتَانِ، فَقَدْ سَبَقَ أَنَّ الْأَنْبَارِيَّ يَذْهَبُ إِلَى وَجُوبِ انْعِدَامِ دَلِيلِ الْعُدُولِ عَنِ الْأَصْلِ حَتَّى يَصِحَّ اسْتِصْحَابُهُ، وَقَدْ قَرَّرَ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ أَيْضًا: «وَاسْتِصْحَابُ

الحال مَنْ أضعِف الأدلّة، ولهذا لا يجوزُ التمسكُ به ما وُجِدَ هناك دليل، ألا ترى أَنَّهُ لا يجوزُ التمسكُ به في إعرابِ الاسمِ مع وجود دليل البناءِ مِنْ شبه الحرفِ أو تَضَمُّنِ معناه، وكذلك لا يجوزُ التمسكُ [به] في بناء الفعلِ مع وجود دليل الإعرابِ من مضارعتِهِ الاسمِ، وعلى هذا قياسُ ما جاء من هذا النحو». ويقولُ كذلك: «أما استصحابُ الحالِ فلا يجوزُ الاستدلالُ به ما وُجِدَ هناك دليلٌ بحال».

ونراهُ ينفي الدليلَ عندما يثبتُ التمسكُ بالأصلِ فيقولُ مثلاً: «ولم يوجد ها هنا» أي دليلُ العُدولِ، و«لا دليل لهم يدلُّ على ما ادَّعوه» مُخالفاً للأصل.

وعلى الجانبِ المقابلِ، هناك العديدُ مِنَ المسائلِ فيها إجازة استصحابِ الأصلِ مع وجودِ دليلٍ أو علّة العُدولِ عنه، كتعليق ابن يعيش على قول الشاعر:

على حينَ عاتبتُ المشيبَ على الصِّبا وقلتُ: أَلَمَّا أَصْحُ وَالشَّيْبُ وَازِعُ

إذ يقول: «الشاهدُ فيه إضافةُ حينٍ إلى الفعلِ الماضي، وبناءؤه لذلك على الفتح، والإعرابُ جائزٌ على الأصل».

وقول ابن مالك عن استعمال القولِ على أصلِهِ مع وجودِ شروطٍ إجرائه مجرى الظنِّ: «والحكاية جائزةٌ مع وجودِ شروطِ الإلحاقِ لأنها الأصل».

ومِن ذلك تجويزُ الرّضي نحو: كنتُ زبيداً مُنطلقين، وسرتُ زبيداً راكبين، بتثنية الحالِ مع المفعولِ مَعَه استصحاباً لحكم أصلِ الواو وهو العطف، مع كونِ القاعدةِ في ذلك الإفراد.

ومنه قول ابن النّازم: «تخفّف (إنّ) فيجوزُ فيها حينئذٍ الإعمال، والإهمال هو القياس؛ لأنّها إذا خفّفت يزولُ اختصاصُها بالأسماء، وقد تعملُ استصحاباً لحكم الأصل فيها».

وقوله: «إذا أضيفَ العددُ المركّب استصحبَ البناءُ في صدره، وفي عجزه أيضاً إلا على لغة، قال سيبويه: من العربِ مَنْ يقول: خمسةَ عشرُك وهي لغة رديئة»، فهذا الاستصحاب قد جاز- بل هو الأقوى- مع وجودِ علّةِ العدول وهي الإضافة.

ومن ذلك قول أبي حيّان: «ولو أتبعَت حركة الفاءِ حركةَ العينِ ك (الصّـعق) فاستصحبُ الكسرتينِ في النسبِ شذوذ»، فهنا الاستصحابُ معارضٌ بالردِّ إلى الأصلِ في النسب، وهو معَ هذا جائزٌ وإن كان شاذّاً.

ومنه قولُ السيوطي: «تضمّ فاء (حبّ) مفردةً من (ذا) بنقلِ ضمّةِ العينِ إليها، كما يجوزُ إبقاءُ الفتحِ استصحاباً نحو: حبّ زيد وحبّ ديناً، ويجب الإبقاء إذا فُكَّت، كإسنادِ (حبّ) إلى ما سكنَ له آخرُ الفعلِ نحو: حَبَّيتَ يا هذا».

إلى مسائلٍ أخرى يجوزُ فيها وجّهان، أحدهما فيه استصحاب أصلٍ وفي الآخر عدول عنه، مع تفاوتِ المسائلِ في قوّةِ الأخذِ بوجهِ الاستصحاب وضعفه.

ويتّضح من هذا أنّ ما ذهبَ إليه الأنباري- ومن تابعه- وأوجبَه لصحّة القول بالاستصحاب؛ لا يتوافقُ مع واقع استعمال النّحاة للاستصحاب في الاستدلال والتعليل، وكذا مع طبيعةِ العربيّة نفسها كما يظهرُ في وصفِ الاستعمال به، ولا ينفي ذلك كَوْن انتفاءِ دليلِ العدولِ معتبراً عندهم أحياناً، لكن ليس في كلّ المسائل، والظاهرُ أنّ الأنباري ذهبَ هذا المذهبَ مُتَابِعَةً للأصوليين، إذ الاستصحاب عندهم

لا يجوز إذا عارضه دليل من نص أو إجماع أو قياس. فإن قيل: هناك فرق بين الدليل الموجب والدليل المجوز، ومقصد الأنباري «عند عدم الدليل الموجب للنقل عن الأصل»، وكذا هناك علة موجبة وعلة مجوزة. قيل: إن ابن الأنباري لم يصرح مرة بهذا المراد، ولفظ الدليل في عباراته السابقة مطلق، حتى لو صح أن هذا هو المراد فلا ينطبق على كل استصحاب استعمالي، إلا أن يقال: إن تعريفه للاستصحاب الذي هو دليل فقط، فيصح فيه هذا القيد، لكن التعريف المراد هنا تعريف للاستصحاب من حيث هو هو ليشمل أنواعه كلها، لهذا ينبغي فيه حذف هذا القيد «عند عدم دليل النقل عن الأصل».

وأما صورتان الأخيرتان، فالقاعدة فيهما أنه لا يعدل عن الأصل إلا بدليل أو علة، وقد قرر هذه القاعدة كثير من النحاة، قال ابن جني: «الحركة زيادة، وحكم الزيادة ألا تثبت إلا بدليل»؛ لأنها خلاف الأصل. وقال الأنباري: «من عدل عن الأصل بقي مرتبها بإقامة الدليل»، وقال: «من عدل عن الأصل افتقر إلى إقامة الدليل؛ لعدوله عن الأصل». وقال أبو البقاء العكبري: «الانتقال عن الأصل إلى حكم الفرع يفتقر إلى دليل يرجح عليه، إذ لو تساويا لم يكن الانتقال أولى من البقاء»، وقال ابن يعيش: «لا يعدل عن هذا الأصل إلا لعلة»، وقال عن الألف في حروف المعاني: «لا يعرف لها أصل غير هذا الظاهر، فوجب ألا يعدل عنه إلا بدليل»، وقال ابن مالك بعد أن أثبت أصلاً: «فلا يعدل عنه إلا بدليل»، وجعل ابنه إخراج اللفظ عن أصله بلا دليل تكلفاً، وقال رضي الدين: «الأصل عدم خروج الشيء عن أصله، واعتقاد بقاءه على أصله أولى ما لم يضطر إلى اعتقاد

خروجه عن ذلك الأصل»، وذلك بوجود الدليل على هذا الخروج، وقد بنى على هذا ترجيح تقدير محذوفٍ على إخراج حرفٍ عن أصلٍ عمله، وقال في موضع آخر بعد إثبات أن أصل حركة همزة الوصل الكسرة: «ولا يعدل إلى حركةٍ أخرى إلّا لعلّة»، وللمالقي عبارة قويّة في ذلك إذ يقول: «لا يُعَدَّلُ عن الأصل إلّا بدليل قاطع»، ويقول أيضًا: «الحقيقة الأصل، فلا يعدل عنها إلّا بدليل». وقال المرادي: «لا عدول عن الظاهر بلا دليل»؛ إذ الأخذ بالظاهر هو الأصل، وقال السيوطي: «الأصل في البناء السكون.. فلا يعدل عنه إلّا لسبب؛ ولأنّ الأصل عدم الحركة فوجب استصحابه ما لم يمنع منه مانع»، وهو دليل العدول.

وللزجاجي عبارة قريبة من هذا المعنى هي «كُلُّ اسمٍ رأيته مَبْنِيًّا فهو خارجٌ عن أصله لعلّة لحقته، فأزالتّه عن أصله، فسبيلك أن تسأل عن تلك العلة حتّى تعرفها.. وكلّ فعلٍ رأيته مُعْرَبًا فقد خرج عن أصله لعلّة لحقته، فسبيلك أن تسأل عن تلك العلة حتّى تعرفها»، فهو يُبيّن أنّ ما خرج عن أصله يكونُ خروجُه لعلّة يُسأل عنها، في مقابل أنّ ما بقيَ على أصله لا علةَ له، وفي هذه المقابلة إشارةٌ إلى أهميّة العلة في العدول عن الأصل.

وبناءً على ما سبق كلّهُ، يمكنُ تعريفُ الاستصحاب بأنّه: الإبقاء على صورة الأصل أو حكمه، أو اعتباره في الحال الثانية إثباتًا ونفيًا، دون دليل خارج، وكذا اعتبار أصلاته في إثبات حكم له.

فقولي: «الإبقاء على صورة الأصل أو حكمه» إشارة إلى النمط الأول ويشمل صورته الشّاني.

وقولي: «أو اعتباره» إشارة إلى النمط الثاني ويشمل صورتيه الأوليين لعود الضمير فيه على (الأصل) لا معنى الأصالة فيه، ولذا استدركت الصورة الأخيرة بقولي: «وكذا اعتبارُ أصالته في إثبات حكم له».

وقيد «في الحال الثانية» ينصرفُ إلى الإبقاء والاعتبار كليهما، وأمّا قولي: «إثباتاً ونفيّاً فموافقةً لابن مالك في قوله: «الأصل استصحابُ ثبوتِ ما ثَبَتَ ونَفْيِ ما نُفِيَ»، و«دون دليل خارج» لبيان الواقع.

والله أعلى وأعلم.



بَيْنَ مَفْهُومَيْ الْعَهْدِ وَالتَّعْرِيفِ عِنْدَ النَّحَاةِ^(١)

(١) مَثَارُ الْبَحْثِ:

برزَ معنى المعرفة ومعنى الرجوع والمُعَاوِدَةُ في استعمال النَّحَاةِ قَدِيمًا لِلْعَهْدِ، يقول سيبويه عن تعريفِ نحو: الرجل، والفرس، والبعير: «وإنَّما صار معرفةً لأنَّك أردت بالآلف واللام الشيءَ بعينه دون سائر أُمَّتِهِ؛ لأنَّك إذا قلت: مررتُ برجل فإنَّك إنَّما زعمت أنَّك مررت بواحدٍ مِمَّنْ يَقَعُ عليه هذا الاسم، لا تريد رجلًا بعينه يعرفه المخاطب، وإذا أدخلت الألف واللام فإنَّما تُذكِّره رجلًا قد عرفه، فتقول: الرجلُ الذي من أمره كذا وكذا، ليتوهم الذي كان عَهْدَهُ ما تُذكِّرُ من أمره».

فظاهرٌ في هذا السياق معنى المعرفة السابقة ومعنى الرجوع الذهني الذي عَبَّرَ عنه سيبويه بـ(تُذكِّره) و(يَتَوَهَّم)، ومع أنَّ سيبويه لم يذكر (العهد) مع بقيَّة المعارف نجدُه يكرِّر في كلِّ مرَّةٍ يذكر فيها نوعًا من المعارف - أنَّه صارَ معرفةً لأنَّه يَدُلُّ - بطريقٍ ما - على شيءٍ بعينه دون سائر أُمَّتِهِ.

يؤكد هذا أنَّ سيبويه حين تحدَّث عن الفرق بين علم الشخص وعلم الجنس، بنى شرحه للعلم بنوعيه على المعرَّف بـ(أل)، فنسب لـ(الرجل) معنيين تحتُمِلُهُما (أل)، ثمَّ خَصَّ علمَ الشَّخص بأحدِهما، وعلمَ الجنس بالآخر، والمعنى الذي

(١) أَلْقَيْتُ فِي وَرْشَةِ الدَّرَاسَاتِ النُّحَوِيَّةِ بِكَلِيَّةِ الْآدَابِ وَالْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ - جَامِعَةِ جَاوَانِ

١٤/١٠/٢٠١٢م، عن بحثي (الإحالة في القرآن الكريم).

اختَصَّ به علم الشخص هو معنى تعين الفرد المبني على عهد المخاطب له، كما يتضح في قوله: «إذا قلت: هذا زيد، فـ(زيد) اسمٌ لمعنى قولك: هذا الرجل، إذا أردت شيئاً بعينه قد عرفه المخاطب بحليته أو بأمرٍ قد بلغه عنه قد اختَصَّ به دونَ مَنْ يعرف، فكأنك إذا قلت: هذا زيد، قلت: هذا الرجل الذي مِنْ حليته ومن أمره كذا وكذا بعينه».

وقد أكد المبرد - بعد سيبويه - شمول فكرة العهد لأنواع المعارف بإضافته تنظير المعرف بالنداء بالمعرف بـ(أل) العهدية ناصباً على (العهد) إذ يقول: «والفصل بين قولك: يا رجلُ أقبل، إن أردت به المعرفة، وبين قولك: يا رجلاً أقبل، إذا أردت النكرة - أنك إذا ضَمَمْتَ فإنما تريد رجلاً بعينه تُشير إليه دون سائر أمته، وإذا نصبت ونَوَّنت فإنما تقديره: يا واحداً ممن له هذا الاسم، فكلُّ مَنْ أجابك من الرجال فهو الذي عَنَيْت، كقولك: لأضربن رجلاً، فمَنْ كان له هذا الاسم برَّ به قَسَمُك، ولو قلت: لأضربن الرجل - لم يكن إلا واحداً معلوماً بعينه، إلا أن هذا لا يكون إلا على معهود».

وإذا وضعنا إلى جانب هذا تنظيره المعروف بالنداء باسم الإشارة في قوله: «واعلم أن الاسم لا ينادى وفيه الألف واللام؛ لأنك إذا ناديته فقد صار معرفةً بالإشارة بمنزلة هذا وذاك، ولا يدخل تعريفٌ على تعريف» - كانت النتيجة المنطقية تنظير اسم الإشارة بالمعرف بآل العهدية، أي أن معنى العهد موجودٌ في اسم الإشارة أيضاً.

ويُضاف إلى هذين استعماله (العهد) مع ضمير الغائب، إذ يقول - بعد أن بين امتناع إضافة المنادى إلى ضمير المخاطب - : «فإن أضفت إلى الهاء صلح على معهود، كقول القائل إذا ذكر (زيداً): يا أخاه أقبل، ويا أباه»، و(على معهود) متعلقان بمحذوف هو

حَالٌ مِنَ (الهَاءِ) أَوْ مِنْ فَاعِلٍ (صَلَحَ) وَتَقْدِيرُهُ: عَائِدًا أَوْ دَالًا، أَوْ مُتَعَلِّقَانِ بِ(صَلَحَ) وَ(عَلَى) لِلتَّعْلِيلِ، أَيِ: صَلَحَ التَّرْكِيبُ لِأَجْلِ مَعْهُودٍ غَيْرِ الْمَخَاطَبِ، وَعَلَى كَلَا التَّقْدِيرَيْنِ فَالثَّابِتُ أَنَّهُ سَمِيَ مَرْجِعَ الضَّمِيرِ مَعْهُودًا، فَمَعْنَى الْعَهْدِ حَاضِرٌ فِي عِلَاقَةِ الضَّمِيرِ بِمَرْجِعِهِ أَيْضًا عِنْدَ الْمَرْدِ.

وَمَعَ وَضُوحِ هَذَا الْأَمْرِ فَقَدْ شَاعَ فِي اصْطِلَاحِ النَّحَاةِ - مِنْ بَعْدُ - تَخْصِيصُ الْعَهْدِ بِ(أَلٍ) وَحَدَّهَا، لَكِنَّ مَفْهُومَ الْعَهْدِ الْمُتَنَاوِلَ لِأَنْوَاعِ الْمَعَارِفِ ظَلَّ يَظْهَرُ فِي كَلَامِ بَعْضِهِمْ مِنْ حِينٍ لآخر، حَتَّى إِنَّ بَعْضَهُمْ سَاوَى بَيْنَ مَفْهُومِي التَّعْرِيفِ وَالْعَهْدِ.



(٢) إِذَا جَازَ الْقَوْلُ بِأَنَّ الْعَهْدَ يَتَنَاوَلُ أَنْوَاعَ الْمَعَارِفِ كُلِّهَا، فَمَا مَفْهُومُ الْعَهْدِ؟ وَمَا حَدُودُ الْعِلَاقَةِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ التَّعْرِيفِ؟

لِلْإِجَابَةِ عَنْ هَذَيْنِ التَّسَاوُلَيْنِ سَنَبْدَأُ بِالْعُودَةِ إِلَى كَلَامِ سَبْيُوهِ الَّذِي سَبَقَتْ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ حَوْلَ عِلْمِ الشَّخْصِ وَعِلْمِ الْجِنْسِ، فَهُوَ يَنْطِقُ بِحَقِيقَةٍ أُخْرَى - إِلَى جَانِبِ الْحَقِيقَةِ السَّابِقَةِ - هِيَ أَنَّهُ يَفْرُقُ بَيْنَ نَوْعَيْنِ مِنَ التَّعْرِيفِ يُمْكِنُ أَنْ نَسَمِّيهمَا بِتَّعْرِيفِ الشَّخْصِ وَتَّعْرِيفِ الْجِنْسِ، انْطِلَاقًا مِنْ (عِلْمِ الشَّخْصِ) وَ(عِلْمِ الْجِنْسِ)، فَأَمَّا تَّعْرِيفُ الشَّخْصِ فَهُوَ مَا يَقَعُ عَلَى فَرْدٍ مُعَيَّنٍ عِنْدَ الْمَخَاطَبِ مَعْرُوفٍ بِصِفَاتٍ تَمَيِّزُهُ عَنْ غَيْرِهِ، وَأَمَّا تَّعْرِيفُ الْجِنْسِ فَهُوَ مَا دَلَّ عَلَى مَعْنَى الْإِسْتِغْرَاقِ أَوْ حَقِيقَةِ الشَّيْءِ؛ «لَأَنَّكَ إِذَا قُلْتَ: هَذَا الرَّجُلُ، فَقَدْ يَكُونُ أَنْ تَعْنِي كِمَالَهُ، وَيَكُونُ أَنْ تَقُولَ هَذَا الرَّجُلُ وَأَنْتَ تَرِيدُ كُلَّ ذَكَرٍ تَكَلَّمَ وَمَشَى عَلَى رَجْلَيْنِ فَهُوَ رَجُلٌ...، وَإِذَا قُلْتَ: هَذَا أَبُو الْحَارِثِ، فَأَنْتَ تَرِيدُ هَذَا الْأَسَدَ، أَيِ: هَذَا الَّذِي سَمِعْتَ بِاسْمِهِ، أَوْ هَذَا

الذي عرفت أشباهه، ولا تريد أن تشير إلى شيء قد عرفه بعينه قبل ذلك كـمعرفته زيدا، ولكنه أراد هذا الذي كل واحد من أمته له هذا الاسم، فهو دال على ما تجتمع فيه وهو الماهية.

وقد سار تصوّر التعريف لدى النّحاة بعد ذلك في اتّجاهين: أحدهما يفرّق بين التعريف المعنوي والتعريف اللفظي، فيجعل تعريف الشخص ممّا يتحقّق فيه الأمران معاً، ولذلك فهو التعريف على الحقيقة، والمُراد بالتّعريف المعنوي: تعيين فرد واحد وتمييزه عن بقية أفراد جنسه. ومعنى تعيينه تبيينه، بحيث يكون كالمنظور إليه عياناً، ويجعل تعريف الجنس من قبيل التعريف اللفظي فقط؛ وذلك لأنّه تجري عليه أحكام التعريف اللفظية مثل: عدم قبوله (أل) المعرفة، ولا الإضافة، ووقوعه مبتدأ بلا مسوغ وانتصاب الحال عنه، ونعته بالمعرفة، ومنعه الصرف لعلّة أخرى إن كان علماً، أمّا من جهة المعنى فهو كالنكرة في الشيع.

ويحدّد بعض أصحاب هذا الاتجاه المعرفة بما يخصّها بتعريف الشخص، وقد عبّر المبرد عن ذلك بقوله: «المعرفة ما وضع على شيء دون من كان مثله، نحو: زيد وعبد الله»، وعبر بعضهم بما يخصّ الواحد من جنسه، وهو ظاهر في تعريف الشخص، وعبر عنه رضي الدين الاسترأبادي بقوله: «ما أشير به إلى خارج مختصّ إشارة وضعية»، وهذا نصّ في المُراد أكده بنصّه على أنّ تعريف علم الجنس والمعرف بآل الجنسية تعريف لفظي.

ومن أبرز أصحاب هذا الاتجاه ابن مالك الذي نصّ على أنّ من المعارف ما هو معرفة لفظاً نكرة معنى، ويعني به ما عرّف تعريف الجنس كما يتّضح من تمثيله بـ(أسامة)، وقد قال عنه: «وهو في الشيع كأسد»، وكان هذا ممّا دعاه إلى رفض

حَصَرَ المعرفةَ بحدٍّ، واكتفى بحصرها بالعدِّ، وهو موقفٌ مُنْصَفٌ حيالَ المعارفِ الجنسيَّةِ إذ ينبغي أن يكون الحدُّ جامعاً، ومعَ هذا فإنَّ للتعريفِ المعنوي قوَّةً جعلته يقول: «المعتبر في كون المعرفة معرفة الدَّلالة المانعة من الشَّياع».

والاتِّجاه الثاني يجعل مفهومَ التعريفِ المعنوي مطلقَ التَّعيين والتمييز، ومن ثمَّ فإنه يصدق على تعريف الجنس مع صدق التعريف اللفظي عليه، وتعريف الجنس يكون بحضوره في الذَّهن متميِّزاً عن بقية الأجناس، يقول أبو البقاء العكبري: «المعرفة ما خَصَّ الواحد بعينه إمَّا شخصاً من جنس كـ(زيد وعمرو)، وإمَّا جنساً كـ(أسامة) للأسد»، وقد قسَّم بعض أصحاب هذا الاتِّجاه تعيَّن المعرَّف إلى تعيَّن خارجي وهو تعيَّن الشَّخص وتعيَّن ذهني وهو تعيَّن الجنس، يقول السيوطي في تعريف العَلَم: «العَلَم ما وُضِعَ لمعينٍ لا يتناولُ غيره، فخرج بالمعيَّن النكرات،... ثمَّ التعيَّن إن كان خارجياً فهو علم الشخص، وإن كان ذهنيّاً بأن كان الموضوع له معيَّناً في الذَّهن أي ملاحظ الوجود فيه كأسماء علم للسبع، أي لماهيته الحاضرة في الذهن فهو علم الجنس».

ومَّا يرجَّح الاتِّجاه الثاني اختلافُ الأحكام اللفظيَّة بين ما عُرِّفَ تعريفَ الجنس والنَّكرة، فإنه دليلٌ على افتراق مدلوليهما، إذ لو اتَّحدا معنًى لما اُفترقا لفظاً، والأصلُ أن يُخَصَّ كُلُّ معنًى بدليل، أي: بلفظ دالٍّ عليه. وأمَّا ردُّ أبي حيان لأحد وجوه الفرق بينهما بقوله: «قاله بعضُ مَنْ يميل إلى المعقول، ويريدُ أن يجري القواعد على الأصول، يروم به أن يُوجَدَ لأسماء ونحوه وجهٌ يدخلُ به في المعارف، وهو بعيدٌ عما تقصده العرب» - فدعوى بلا دليل.

وقبل الانتقال إلى ضبط مفهوم العهد من خلال علاقته بنوعي التعريف ينبغي الإشارة إلى أن تعريف الجنس ينقسم - كما يظهر من أقوال النحاة على خلاف بينهم - إلى قسمين:

الأول: أن يُرادَ به استغراق أفراد الجنس حقيقةً أو مجازاً أي ذوات أو صفات، وهو الذي أشار إليه سيبويه بقوله: «لأنك إذا قلت: هذا الرجل، فقد يكون أن تعني كماله، ويكون أن تقول: هذا الرجل، وأنت تريد كل ذكر تكلم ومشى على رجلين، فهو رجل»، فالمراد الأول على سبيل استغراق الصفات أو الاستغراق المجازي، والثاني على سبيل استغراق الذوات أو الاستغراق الحقيقي.

الثاني: أن يُرادَ به تعريف الماهية والحقيقة إمّا من حيث هي هي، أي بقطع النظر عن تحققها في أفراد، وإمّا في ضمن بعض مبهم، وأكثر من اطلعت على كلامهم يقصدون بها المعنى الثاني حتى أنكر رضي الدين وأبو حيان الأول، وممن ذكره المرادي في قوله عن (أل): «والتي لتعريف الحقيقة يراد بمصحوبها نفس الحقيقة دون ما تصدق عليه من أفراد»، وابن هشام إذ يذكر من أنواع (أل) التي «ليان الحقيقة، وضابطها أن يُشارَ بها وبمصحوبها إلى الماهية من حيث هي، نحو: أنا أحبُّ الطيب، وأشتهي اللحم، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠]»، «أي من هذه الحقيقة لا من كل شيء اسمه ماء».

كما ذكر الأشموني «أن اسم الجنس الداخل عليه أداة التعريف قد يشار به إلى نفس حقيقته الحاضرة في الذهن من غير اعتبار لشيء مما صدق عليه من الأفراد نحو: الرجل خيرٌ من المرأة، فالأداة في هذا لتعريف الجنس، ومدخولها في معنى علم الجنس»، كما نصَّ عليه الخضري عند قول ابن عقيل: «ولتعريف الحقيقة»:

«أي الماهية باعتبار حضورها الذهنيّ بقطع النظر عن الأفراد، فمدخولها [أي: (أل)] كعلم الجنس في الدلالة على ذلك، إلّا أنّه بقرينتها والعلم بجوهره، وتسمّى لأمّ الحقيقة والطبيعة والماهية؛ وهي الداخلة على المعرّفات كالإنسان حيوان ناطق، والكليات كالإنسان نوع».

وأما الاستعمال الثاني من هذا القسم فقد أشار إليه سيبويه بقوله عن (الرجل): «قد يكون نكرة»، أي: من جهة الجزئي الذي يصدق عليه إنْ عُدَّ العهد ووجدت قرينة البعضية، لا من جهة اللفظ، ولا من جهة معنى الماهية أو الحقيقة.



نستطيع الآن - في ضوء ما سبق من آراء حول التعريف - الإجابة عن السؤالين المطروحين آنفاً حول مفهوم العهد وعلاقته بالتعريف، بمراجعة أقوال النحاة في أداة التعريف خصوصاً، وتأمّل هذه الأقوال نجدهم قد اختلفوا في العهد على خمسة آراء:

الرأي الأول: يجعل العهد نوعاً من التعريف^(١) في مقابل تعريف الجنس، فمفهوم العهد على هذا الرأي المعرفةُ المُعيّنة لبعض أفراد الجنس عند المخاطب، سواء أكانت سابقة للخطاب أم مصاحبةً له، ومن الرائيين لهذا: ابن السراج، وعبد القاهر الجرجاني، ورضي الدين الاستراباذي، وابن الناطم، وأبو حيان الأندلسي، وابن هشام، والجامي، والسيوطي، والخضري.

(١) بمعنى أنّه مُعتبر في نوع من التعريف لا أنّ العهد نفسه نوعٌ منه، فإنّ التعريف يتناول اللفظ والمعنى، والعهد أمرٌ معنوي.

والعهد على هذا الرأي يتناول تعريف الشخص دون تعريف الجنس فهو متعلق بالجزئيات المعيّنة، ومن ثمّ فمفهوم التعريف أعمّ منه مطلقاً.

الرأي الثاني: يجعل العهد نوعاً من التعريف في مقابل تعريف الجنس، وتعريف الحضور، فمفهوم العهد على هذا هو المعرفة السابقة لا بسبب الحضور، المعيّنة لبعض أفراد الجنس عند المخاطب، ومن يرى هذا الرأي المبرّد كما يُفهم من قوله: «فإذا قلت: جاءني هذا الرجل، لم يكن على معهود، ولكن معناه: الذي ترى»، وأبو علي الفارسي، إلّا أنّه عبّر عن المعهود بـ«الذي عرف حسّاً» فإن حمل على ظاهره بقي عليه ما عرف لتقدم ذكره أو سماع خبره، ولذا فأرى أن تحمل عبارته على (ما من شأنه أن يعرف حسّاً) وهو الجزئي الخارجي، ثم يخرج منه ما يعرف بحضوره حال الخطاب لجعله إياه قسماً مستقلاً، ومنهم أيضاً: ابن برهان، وأبو البقاء العبكري، والمالقي، وتردّد ابن يعيش والمرادي بين هذا القول والذي قبله.

ومن الواضح أنّ مفهوم العهد على هذا الرأي أخصّ من سابقه؛ لأنه يتناول المعرفة السابقة فقط، لكنه يتفق معه في أنه يتناول تعريف الشخص دون تعريف الجنس، لكنّ الأول يساوي تعريف الشخص، وهذا أخصّ منه، فهو أخصّ من التعريف مطلقاً أيضاً.

الرأي الثالث: يجعل العهد نوعاً من التعريف، والحضور قسيماً له، وهو رأي ابن عصفور إذ يقول: «أعرف ما عُرّف بالألف واللام ما كانت فيه للحضور، ثمّ للعهد في شخص، ثمّ للعهد في جنس»، ونقل عنه السيوطي قوله: «لا يبعد عندي أن تسمّى الألف واللام اللتان لتعريف الجنس عهديتين؛ لأنّ الأجناس عند العقلاء

معلومة مذ فهموها، والعهد تقدّم المعرفة»، ونقل أبو حيان هذا الرأي عن بعض النّحاة لم يسمّه.

ومن البين أنّ العهد على هذا الرأي هو تقدّم المعرفة مطلقاً، فيشمل تعريف الشخص وتعريف الجنس، ولا يخرج عنه إلاّ تعريف الشخص بالحضور؛ لأنّ الحضور - على هذا الرأي - معرفة مقارنة لا متقدّمة، وهو - كسابقه - أخصّ من مفهوم التعريف مطلقاً.

الرأي الرابع: يجعل العهد نوعاً من التعريف يتناول الجزئيّ الخارجيّ سواء أكان معيّناً أم كان غير معيّن، ومعنى التعريف في غير المعين يتحقق بحضور مفهومه في الذهن، فهو في الحقيقة تعريف للجنس أو الماهية لكن في ضمن فرد مبهم، وقد سمّى بعض علماء المعاني هذا النمط تعريف العهد الذهني، كما فعل ابن الحاجب، وهو رأي ابن مالك أيضاً، وتبعهما على ذلك الأشموني.

يقول ابن مالك: «ويلحق به أيضاً [أي بتعريف العهد] ما يسمّيه المتكلّمون تعريف الماهية كقول القائل: اشتر اللحم؛ لأنّ قائل هذا إنما يخاطب من هو معتاد لقضاء حاجته، فقد صار ما يبعثه لأجله معهوداً بالعلم، فهو في حكم المذكور أو المشاهد»، وإن كان في كل مرة يشتري جزءاً غير الذي اشتراه من قبل، ويقول الأشموني - ملخصاً هذا الرأي - عن اسم الجنس المحلّي بـ (أل) التعريف: «وقد يشار به إلى حصّة ممّا صدق عليه من الأفراد معينة في الخارج لتقدّم ذكرها في اللفظ صريحاً أو كناية نحو: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾ [آل عمران: ٣٦]...، أو لحضور معناها في علم المخاطب نحو: ﴿إِذْ هُمَا فِي الْفَكَارِ﴾ [التوبة: ٤٠]، أو حسّه نحو:

القرطاس، لمن فَوَّقَ سَهْمًا، فالأداة لتعريف العهد الخارجي ومدخولها في معنى علم الشخص.

وقد يشار به إلى حصّة غير معينة في الخارج، بل في الذهن نحو قولك: أدخل السوق حيث لا عهد بينك وبين مخاطبك في الخارج، ومنه: ﴿وأخاف أن يأكله الذئب﴾، والأداة فيه لتعريف العهد الذهني، ومدخولها في معنى النكرة.

فالعهد على هذا الرأي هو المعرفة السابقة^(١) لدى المخاطب، المعيّنة لبعض أفراد الجنس في الخارج، أو في الذهن. ولا بدّ مع تلك المعرفة من معرفة المخاطب بأن الدالّ المستعمل مستعمل في هذا المدلول المعين، فالعهد له جانبان عهد المدلول، وعهد كون الدال مستعملًا له.

ومعنى التّعين الذهني، أن يكون المخاطب متوقّعًا وجود بعض أفراد الجنس في زمان ومكان معينين وأحوال خاصة يدركها في مقام الخطاب، وهذا التوقع ناشئ عن معرفته بتلك الظروف، وهي معرفة خاصة تتغير بتغير مقام الخطاب، ولذلك سُمّيَ عهدًا.

ومفهوم العهد على هذا الرأي يتناول تعريف الشخص كلّ، وصورة واحدة من تعريف الجنس، وهي تعريف الماهية أو الحقيقة من حيث وجودها في ضمن بعض مبهم من أفرادها، ومن ثمّ فهو أخصّ من التعريف المطلق، لكنه أعمّ من مفهومي العهد الأول والثاني مطلقًا، ومن الثالث من وجه.

(١) قولي: (السابقة) لا يُخرُجُ المعلوم بالحضور؛ لما يأتي من أنّ حضور المدلول متقدّم على استعمال المعرفة له، خلافاً لما ذهب إليه ابن عصفور.

الرأي الخامس: يجعل العهد مساوياً للتعريف، وقد نقل أبو حيان عن أبي الحجاج يوسف بن معزوز ما يفيد ذلك؛ حيث ذهب إلى أن (أل) «قسم واحد في التعريف، وهي عهديّة سواء أدخلت على واحد أو اثنين، أم على ما يقع على الجنس، فإذا قلت: جاءني الرجل، فمعناه: الرجل الذي عهديت بيّني وبينك، وإذا قلت: الدينار خيرٌ من الدرهم، فمعناه هذا الذي عهديت بقلبك على شكل كذا خيرٌ من الذي عهديته على شكل كذا، فالعهدُ أبداً لا يفارق»، وهذا رأي الروداني كما يظهر من تحريره لكون صلة الموصول معهودَةً إذ يقول: «والتحرير أن المراد بكون الصلة معهودة أن تكون معروفة للسامع، سواء كان تعريفها تعريف العهد الخارجي.. أو تعريف الحقيقة؛ أي من حيث هي.. أو تعريف الحقيقة في ضمن بعض الأفراد.. أو في ضمن جميع الأفراد.. فالصلة في الجميع معهودة، والعهد خارجي في الأول وذهنّي في غيره»، وقد نصّ الأمير على أن من العلماء من جعل «العهدية من فروع الجنسية فإنها للجنس متحقّقاً في فردٍ مخصوص، وبعضهم عكس لكنّه أراد بالعهد مطلق التعريف».

والذي اختاره من هذه الآراء هو الرأي الرابع، وذلك لأنّ ما يندرج تحتَه من ألفاظ يكون مفتقراً في تعيين مدلوله إلى عهدٍ خاصٍّ بين المتكلم والمخاطب في مقام الخطاب، وهذه هي الخصيصة التي يشترك فيها غالباً تعريف الماهية في ضمن فردٍ خارج مبهم مع بقية صور تعريف العهد، وليس كذلك تعريف الماهية مطلقةً ولا مراداً بها استغراق الأفراد، فهما لا يعتمدان على معرفة خاصة، بل على المعرفة اللغوية العامة، ولا يعترض على ذلك باشتراط سبق معرفة المخاطب لمعانيهما؛ «لأنّ كلّ اسم فهو موضوع للدلالة على ما سبق علمُ المخاطب بكون

ذلك الاسم دالاً عليه، ومن ثَمَّة لا يَحْسُنُ أن يخاطَبَ بلسانٍ من الألسنة إلا مَنْ سبق معرفته لذلك اللسان، فعلى هذا كُلُّ كلمةٍ إشارةٌ إلى ما ثبت في ذهن المخاطب أن ذلك اللفظ موضوع له، فلو لم نُقَلْ: إلى خارج، لدخل فيه الأسماء معارفها ونكراتها، فوجب الاقتصار على ما يكون محتاجاً إلى معرفة خاصة.

ومع أخذي بهذا الرأي فإنَّ هناك تعديلاً طفيفاً تُملِّيه طبيعة الاستعمال اللغوي، فقد لاحظت أنه ليس كل ما دَلَّ على جنس في ضمن بعض مبهم محتاجاً إلى هذه المعرفة، فمثلاً قول الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠] فيه قرينة على لحظ التشخيص الخارجي لجنس الماء وهي (جعلنا)؛ لأنَّ الخلق لا يكون من الماهية بل من مشخصاتها الخارجية، ومع ذلك فلا يوجد في السياق ما يدلُّ على تقييد هذه الماهية بشيء يحتاج إلى إدراك خاص، بل كُلُّ مَنْ يعرف معنى الماء في العربية يفهم المراد، وقد جاءت معرفة لأنَّ المراد بيان الجنس بدليل سبقها بمن الجنسية.

وفي قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ [الجمعة: ٥]، نجد (يحمل) قرينة إرادة البعضية، لكنَّ الحكم هنا لا يتعلق بالفرد الخارجي بل بطبيعة الماهية المشتملة على البلادة، وذلك أن وجه الشبه في المشبه به لا يكفي له تحيُّل أو رؤية حمار يحمل أسفاراً، بل لا بدَّ من إدراك العلاقة بين الحمار والأسفار، وهذه العلاقة هي عدم الانتفاع مع التعب في الحمل المستفاد من كثرة المحمول المأخوذة من جمع (أسفار)، وعدم الانتفاع راجع إلى الماهية لا إلى التشخيص في ظرفٍ معيَّن، والتعب من مقتضيات الحمل مع الكثرة المفهومة من لفظ آخر، فالتشخيص الخارجي غير مرادٍ في هذا التشبيه أصلاً، فالمقصود بالحكم هو الماهية والحقيقة لا الفرد المبهم.

أَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ﴾ [يوسف: ١٣] فَإِنْ تَعَرَّفَ الذِّئْبُ يَتَكَيَّ عَلَى مَعْرِفَةِ الْمَخَاطِبِينَ بَأَنَّ فِي الصَّحْرَاءِ ذئبًا، وَهِيَ مَعْرِفَةٌ خَاصَّةٌ بِظُرُوفِ الْخَطَابِ، غَيْرَ الْمَعْرِفَةِ اللَّغَوِيَّةِ الْعَامَةِ لِمَعْنَى الذِّئْبِ، فَلَيْسَ الْمُرَادُ الذِّئْبُ الَّذِي تَعْرِفُونَ صِفَتَهُ مِنَ الْإِفْتِرَاسِ وَنَحْوِهِ فَقَطْ، بَلْ - فَوْقَ هَذَا - الذِّئْبُ الَّذِي تَتَوَقَّعُونَ وَجُودَهُ بِسَبَبِ خَبَرِ تَكُمُ بِالْمَكَانِ، فَالْتَّعْرِيفُ هُنَا يَفِيدُ أَمْرَيْنِ؛ أَحَدُهُمَا تَوَقُّعُ الْمَخَاطَبِ بِنَاءً عَلَى مَعْرِفَةٍ سَابِقَةٍ بِمَلَابَسَاتِ الْمَوْقِفِ، وَالثَّانِي تَنْبِيْهُهُ إِلَى اسْتِحْضَارِ تِلْكَ الْمَعْرِفَةِ السَّابِقَةِ كَيْ يَبْنِي تَصَرُّفَهُ عَلَيْهَا، وَحَمَلَهُ عَلَى الْأَوَّلِ فِيهِ تَعْرِيفٌ بِنَيْتِهِمْ وَهُوَ مُتَّسِقٌ مَعَ مَعْرِفَةِ يَعْقُوبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِرُؤْيَا وَلَدِهِ يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَإِحْسَاسِهِ بِمَشَاعِرِهِمْ تَجَاهَ أَخِيهِمْ، وَلَوْ حَمَلَ عَلَى الثَّانِي لَكَانَ فِيهِ احْتِجَاجٌ عَلَيْهِمْ فِي عَدَمِ إِرْسَالِ يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَعَهُمْ، وَهُوَ وَجِيهٌ أَيْضًا، وَالنَّكَاتُ لَا تَتَزَاحَمُ.

فِيْمَكْنَا الْآنَ أَنْ نَفْرُقَ بَيْنَ نَمَطَيْنِ مِنْ تَعْرِيفِ الْجِنْسِ فِي ضَمْنِ فَرْدٍ مَبْهَمٍ؛ نَمَطٌ يَكُونُ فِيهِ الْفَرْدُ الْخَارِجِيُّ الْمَبْهَمُ مَقْصُودًا بِالْحُكْمِ مَعَ تَحَقُّقِ الْعَهْدِ لَجِنْسِهِ مِمَّا يَنْشَأُ عَنْهُ تَقْيِيدٌ لِهَذَا الْجِنْسِ بِظُرُوفِ تَشْخُصِهِ فِي الْخَارِجِ الَّتِي يَدْرِكُهَا الْمَخَاطَبُ مِنَ الْمَقَامِ، وَنَمَطٌ لَا يَكُونُ فِيهِ الْفَرْدُ الْخَارِجِيُّ مَقْصُودًا بِالْحُكْمِ، بَلْ يَكُونُ ثُبُوتُهُ بِحُكْمِ الْعَقْلِ بِمَقْتَضَى الْقَرِينَةِ، وَمَنْ ثَمَّ يَبْقَى الْجِنْسُ مَعَهُ عَلَى إِطْلَاقِهِ، وَهُوَ فَرْقٌ دَقِيقٌ، وَسَوْفَ أَعْتَبِرُ النَّمَطَ الْأَوَّلَ وَحْدَهُ هُوَ الَّذِي يَدْخُلُ تَحْتَ تَعْرِيفِ الْعَهْدِ، وَسَأُسَمِّيهِ الْعَهْدَ الْجِنْسِيَّ وَأَعْنِي بِهِ أَنْ يَعْهَدَ الْمَخَاطَبُ تَشْخُصَ الْجِنْسِ فِي ظُرُوفٍ وَأَحْوَالٍ مَعِينَةٍ دُونَ أَنْ يَعْهَدَ الْأَفْرَادَ نَفْسَهَا.

وَيُظْهِرُ مِنَ التَّحْلِيلِ السَّابِقِ أَنَّ الْعَهْدَ يَنْقَسِمُ إِلَى عَهْدٍ شَخْصِيٍّ وَعَهْدٍ جِنْسِيٍّ، وَأَنَّ لِلْعَهْدِ مَعْنَى فِي تَعْرِيفِ الْجِنْسِ فِي ضَمْنِ بَعْضٍ مَبْهَمٍ غَيْرَ مَعْنَاهُ فِي تَعْرِيفِ

الشخص؛ فمعناه في تعريف الشخص تعين مدلول اللفظ المعرف عند المخاطب وهذا التعين قد يكون حقيقياً وقد يكون تقديرياً كما أشار إلى ذلك العصام بقوله: «لام العهد إشارة إلى معهود حاضر في ذهن المتكلم والمخاطب؛ إمّا لذكره سابقاً في كلامك أو كلام غيرك صريحاً أو غير صريح وهو العهد الحقيقي، وإمّا لتعينه وكونه معلوماً لا محالة حقيقةً أو ادعاءً لغرض وهو العهد التقديري»، وقد اقتصر في العهد الحقيقي على سبق الذكر مع أن الحضور والمعاينة يفيدان أيضاً بل هو الأصل في التعيين ثم ينوب عنه الذكر يقول ابن مالك: «كل اسم معرفة فهو مُعَيَّنٌ لمدلوله، أي: مُبَيَّنٌ لحقيقته تبييناً يجعله كالمنظور إليه عياناً»، وكذلك فالإدراك الحسي لأحد أفراد جنس ما من روافد العهد الذهني أو العلمي.

وأما معنى العهد في تعريف الجنس فهو معرفة المخاطب بظروف وأحوال خاصة تجعله يتوقع وجود بعض أفراد الجنس في الخارج، وهذا التوقع هو الذي يتيح للمتكلم أن يستعمل اللفظ معرفاً، فإن كانت تلك المعرفة الخاصة غائبة في ذهن المخاطب كان في استعمال المعرفة من قبل المتكلم تنبيه له كي يستحضرها ويبدأ في فهم الكلام وفقاً لها، ويدخل تحت هذا النوع ما يُعرف بالاستغراق العرفي، وإن لم توجد معرفة خاصة في مقام الخطاب ولم يُدَلَّ عليها في المقال، كان تعريف الجنس خارجاً عن حدود العهد وإن دلت قرينة على إرادة بعض مبهم في الخارج.

أما ضمير الغائب الذي يعود إلى ما يفيد الاستغراق أو الماهية فيكفي لدخوله تحت العهد افتقاره وضماً إلى مرجع يفسره؛ وذلك لأن المدلول الاستغراقي والمدلول الجنسي [= الماهية] لما كانت دلالة اللفظ على كل منهما بواسطة قرينة لم يعد معلوماً بمجرد الوضع اللغوي أو المعرفة اللغوية العامة، بل صار يحتاج إلى

معرفة خاصة بين المتكلم والمخاطب، والافتقار إلى هذه المعرفة هو لبّ فكرة العهد، ويدخل هذا تحت العهد الجنسي.

فمدارُ العهد على افتقار اللفظ إلى ما يُعَيِّن مدلوله مطلقاً أو يدلُّ على وجوده في الخارج وجوداً مقيداً بظروفٍ وأحوالٍ مُعَيَّنة.

وهذا يستدعي النظر في الوسائل التي يتحقّق بها العهد لدى المخاطب، والقرائن التي يستعين بها على ربط الاسم المعرّف بمدلوله المعهود.



(٣) وسائلُ تحقّق العهد:

والحق أن المتبع لكلام النّحاة^(١) حول (أل) العهدية يدرك بيسر أن هناك ثلاث وسائل يتحقّق بها العهد لدى المخاطب هي:

١- الحضور الحسي في مقام الخطاب.

٢- سبق الذكر.

٣- العلم بالمعهود دون سبق ذكره، أو حضوره.

وإذا كان من الواضح كون الحضور وسبق الذكر مُنشئين للعهد الذي هو نوعٌ من العلم؛ فإنّ كون العلم في الذهن منشئاً له غير ظاهر؛ لأنّ العلم نفسه هو العهد، لا وسيلةٌ مفضية إليه، والجواب عن هذا الإشكال أن الذين نوّعوا العهد

(١) على خلاف بينهم في الحضور.. أهو قسيمٌ للعهد، أم رافدٌ له، وقد سبق.

من حيث وسيلته، قالوا ينقسم إلى: عهد حضوري وذكري وعلمي أو ذهني، فنسبوا القسمين الأولين إلى وسيلة منضبطة محدّدة، ثم وجدوا أن ما عدا هذين القسمين لا ينضبط بوسيلة فنسبوه جملةً تارةً إلى العلم ومرادهم أسباب العلم ووسائله المتكاثرة التي لا تنضبط من جهة نسبتها إلى مقام الخطاب إلّا بأثرها وهو حصول المعهود في ذهن المخاطب، وتارةً إلى الذهن الذي هو محلّ للعهد والعلم مطلقاً، فكلُّ عهدٍ إنما يقع في الذهن، كما أنّ ربّطَ المخاطبِ بينَ اللفظِ المعرّفِ ومدلوله المعهودِ إنما يكون بحركة الذهن. والحاصل أنّ المراد بالثالث من وسائل تحقق العهد في ذهن المخاطب ليس أمراً واحداً بل كل وسيلة لا تنضبط علاقتها بالسياق المقامي والمقالي، وذلك ما عدا الحضور وسبق الذكر.

وقد جمع ابنُ مالك الحضورَ المقاميَّ وسبقَ الذكرِ تحتَ مُسمّى الحضورِ الحسيّ، وأطلق على الوسيلة الثالثة الحضورَ العلميّ فقال: «فإنَّ عَهْدَ مدلولٍ مصحوبها بحضور حسيٍّ أو علميٍّ فهي عهديّة».

ثم قال: «أشرتُ بالحضور الحسي إلى حضورٍ ما ذَكَرَ كقوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا﴾ ١٥ ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٥، ١٦]، وإلى حضورٍ ما أبْصَرَ كقولك لمن سدّد سهماً: القِرْطاسَ واللّه، وبالحضور العلمي إلى نحو قوله تعالى: ... ﴿إِذْ هُمَا فِي الْفَكَارِ﴾ [التوبة: ٤٠]».

وهذه الطريقة تُراعي طبيعة وجود المعهود فهو إمّا وجود خارجي في الواقع أو في اللفظ، وإمّا وجود ذهني، ويمكن أن يستثمر ذلك عند التّحليل في تحديد درجة تعيّن المعهود.

ولكنَّ الحضور الذي جعله ابنُ مالكٍ جامعاً لوسائل العهد سابقٌ على التَّلَفُظِ بالمعرفة^(١)، وهو يختلف عن الحضور في الذهن الذي ينشأ عن استعمال المعرفة، ومَنْ يقرأ عبارة عصام الدين في الأطول: «لَمْ العهدِ إشارةٌ إلى معهودٍ أي مُدْرِكٍ حاضرٍ في ذهن المتكلم والمخاطب، إمَّا لذكره سابقاً.. وإمَّا لتعيينه وكونه معلوماً لا محالة»، يشعر أنه يوحد مفهومي الحضور؛ لأنَّه لم يُفَرِّق بين وظيفة المتكلم ووظيفة المخاطب، والواجب - فيما أرى - التَّفريقُ بينهما؛ لأنَّ وظيفة المتكلم قبل التَّلَفُظِ ووظيفة المخاطب بعد التَّلَفُظِ، نعم؛ رعايةً حالِ المخاطبِ مؤثِّرةً في اختيار المتكلم، لكنَّ المراد بوظيفة المخاطب هنا فهمه للخطاب وانفعاله به، لا دوره في عملية الخطاب عموماً، فَمِنَ المعقول أن تختلف الوظائف، فيقال: إِنَّ العهد عملية لها خطوتان:

الأولى: معرفةً بالمعهود سابقة لاستعمال اللفظ مُعرِّفاً، وهي ناشئةٌ إما عن الحضور في المقام أو الذِّكْر في المقال أو غيرهما كالشَّهرة مثلاً^(٢)، والمقصودُ هنا المعرفةُ الحاصلةُ للمخاطبِ التي اطلَّعَ عليها المتكلمُ، مع سببها؛ حتى يستعمل اللفظَ اللائقَ بالسبب، ومراعاتها وظيفة المتكلم.

(١) وهذا واضحٌ في العهدين الذِّكري والذهني، وأمَّا العهدُ الحضورِيٌّ فإنَّ إدراكَ المخاطبِ لمعهوده قد يقع بعد التَّلَفُظِ، فالحكمُ عليه بأنَّه سابقٌ للتَّلَفُظِ إنَّما يصحُّ من جهةِ اعتقادِ المتكلمِ أنَّ المخاطبَ في وَسْعِهِ إدراكُ المدلولِ الحاضر ولو بعد التَّلَفُظِ، وهذا ما يصحُّ كَوْنُ الحضورِ مُطلقاً مندرجاً تحت العهد مع أنَّ العهدَ سبقَ العلمَ.

(٢) وهذه الخطوة يراها ابنُ الحاجبِ علةَ التعريف، ويُمَيِّزُ بينها وبين الأمر الذي ضُمَّ إلى اللفظ ليدلَّ على كونه معرفةً، وهو عنده طبيعةُ الوضعِ أي أنَّ يكون اللفظ موضوعاً لشيءٍ بعينه، وهذا يقتضي أن ذَكَرَ اللفظُ يستدعي مدلوله المعينَ، فتأتي الخطوة التالية. [انظر: أمالي ابن الحاجب ٢/٧٦٩].

الثانية: حضورٌ لهذا المعهود في الذهن، وهو تالٍ لاستعمال اللفظ مُعرِّفًا؛ لأنه ناشئ عنه؛ لأنّ لفظ المعرفة هو الذي يدعو الذهن إلى أن يتحرك بحثًا عن المعهود لتعيينه أو تعيين إطاره، وحينئذٍ ينقلب ما كان سببًا للعهد في الخطوة الأولى قرينةً على تعيين المعهود، والقيام بهذه الخطوة وظيفة المخاطب.

ومعنى هذا أنّ الحضورَ أو بالأحرى الإحْضارَ في الذهن جزءٌ من عملية التعريف العهدي، يمثل أثر استعمال المعرفة لا وسيلة للعهد ولا قرينةً على المعهود^(١).

إنّ الحضور في الذهن هو التَّعْيِينُ الذي يُراد من استعمال المعرفة، وهو يتمّ بانتقال الذهن من اللفظ المُعرِّف إلى مدلوله المُعَيَّن، مستعينًا بقرينة غالبًا، وهذا الانتقال هو ما أسَمَّيه بالإحالة العهدية.

ويمكننا أن نسمّي هذه العملية التي تجري في عقل المتلقي بالإحالة العهدية، ونعني بها انتقال الذهن من اللفظ الموضوع ليستعمل في معهود (في شخص مُعَيَّن أو جنس في ضَمْنٍ فردٍ مبهم الذاتِ معيّن الإطار) - إلى ذلك المعهود الذي يتحقّق وجوده في الذهن بواسطة قرينة التعيين التي ترجع إلى المقام أو المقال.

وحتى يزداد الأمر وضوحًا دعنا نتأمّل قول ابن مالك: «كلُّ اسمٍ مَعْرِفَةٌ فهو مُعَيَّنٌ لمدلوله.. إلّا أن غير العلم يُعَيِّنُ مسماه بقيد، والعلم يُعَيِّنُ مسماه دون قيد، ولذلك لا يختلف التعبير عن الشخص المسمى زيدًا بحضور ولا غيبة بخلاف

(١) وهذه النتيجة نستطيع أن نستثمرها في تحليل المواضع التي أهمل فيها العهد، كما في قوله تعالى: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٢٣]، ونحوه مثل: (فبشره بغلام حليم) [الصافات: ١٠١].

التعبير عنه بـ(أنت) و(هو))، مع قول ابنه: «كل معرفة - ما خلا العلم - دلالة على التعيين بقرينة خارجة عن دلالة لفظه، وتلك القرينة إمّا لفظية كالألف واللام والصلة، وإمّا معنوية كالحضور والغيبة».

فسنلاحظ أنَّ بدر الدين استعمل (القرينة) مكان (القيد) الذي استعمله والده، وهذا يدفع إلى التساؤل: هل القرينة والقيد بمعنى واحد؟ ويمكننا الإجابة بتحليل مثالين مُستفادين من كلام ابن مالك، هما:

- زيد يحب الخير.

- أنت تحب الخير. (مقولة لزيد).

إذ نجد أن المعرفة في المثال الأول تدلّ على أمرين فقط، هما:

١- ذات متّسمة بالإنفراد والتذكير.

٢- تعين تلك الذات وانحصرها في شخص واحد هو المسمى زيداً.

أمّا المعرفة في المثال الثاني فإنها تدلّ على أمرٍ ثالث مع السابقين، هو:

٣- معنى الحضور في الحدث الكلامي في جهة الخطاب لا التكلم.

وهذا الأمر الثالث هو الذي سمّاه ابن مالك (قيداً) وهو موجود في كل المعارف ماعدا العلم، لكنه يختلف من نوع لآخر فهو في الضمائر الحضور والغياب عن الحدث الكلامي، وفي أسماء الإشارة كَوْن مدلولاتها مشاراً إليها، وفي الاسم الموصول كونه مفتقراً إلى صلة تتمّمه، وفي المعرف بـ(أل) دخول (أل)، وفي المنادى كونه مطلوباً إقباله، وكلّ هذه القيود - باستثناء (أل) - تمثّل مدلولاتٍ إضافية للمعرفة، أمّا (أل)

فهو قيد لفظي لكنه - في النهاية - كاجزاء من لفظ المعرفة، فالقيد إمّا أن يكون جزءاً من المعنى أو من اللفظ.

وأما القرينة فهي متعلّقة بالأمر الثاني، وذلك أنّ تعيين مدلول المعرفة لا يتوصّل إليه المخاطب أو المتلقي عموماً إلّا بمعونة أمر خارجي، أي خارج اللفظ يكون دليلاً له، وهذا الدليل هو القرينة المعينة للمدلول، وهي شيء لا بدّ منه في كل المعارف العهدية، بما فيها العلم، بخلاف المعارف الجنسية التي يكفي في تعيين مدلولها المعرفة العامة بالمعنى المعجمي لها^(١).

ويشهد لهذا التحليل قولُ السبناطي: «وقد يعترض [على حد العلم] بأنّ دلالاته على تعيين مسماه ليست مطلقة بل بقرينة الوضع وجوابه ما أشار إليه الشارح بقوله: بمجرد الوضع أو الغلبة، وحاصله أنّ المراد بـ(الإطلاق) - بقرينة قوله: وخرج.. الخ - عدم احتياجه في دلالاته على تعيين مسماه إلى قرينة لفظية أو معنوية غير الوضع فإنّ الاحتياج إلى قرينة الوضع موجودٌ في كلّ من الحدّ والمُخرَج المذكور».

ومحلّ الشاهد في هذا الكلام أنّه مشعرٌ باحتياج العلم في تعيين مسماه إلى قرينة، وهذا عينٌ ما أريد إثباته، غير أنّي أخالفه في جعل هذه القرينة هي الوضع مجرّداً هكذا، وأرى أنّها العلم بالوضع، أي: علم المخاطب بالوضع؛ لأنّ وضع العلم وضعٌ خاصٌ وليس عامّاً يعرفه كلّ أبناء اللغة؛ فلا بدّ من إحداث علمٍ للمخاطب

(١) وذلك إنّ كان المراد بها حقيقتها، فإنّ أريد بها معنى مجازي، فالمعول على قرينة المجاز وهي بخلاف قرينة التّعيين.

بأنَّ هذا العَلَمَ موضوع على ذاتٍ تتعيَّن عنده بقرائنَ أخرى تعود إلى المعاينة والإخبار، فأوَّلُ تحققٍ للعهد في العَلَمَ عند أوَّلِ إخبارٍ للواضع به حيث يُعدُّ هذا الإخبارُ نفسه عهداً بين الواضع والمخبر به.

وعلى هذا، فالمرادُ بالقرينة ما يستعين به المخاطب على الربط بين الدالِّ الذي هو اللَّفْظُ المَعْرَفُ تعريفَ عهدٍ، والمدلول الذي هو الشيءُ المعَيَّنُ المعهود المراد بذلك اللَّفْظُ، ولولا هذه القرينة ما كان اللَّفْظُ وحده كافياً في تعيين المراد، وهذه القرينة جزءٌ مهمٌّ في عملية الإحالة العهديَّة، فهي تقوم بوظيفتين أساسيتين لهذه العملية الأولى: إنشاء العهد لدى المتلقي، والآخرة الربط بين المحيل والمُحال إليه.

وهذا التفريقُ بين القرينة والقيد ظاهرٌ بيِّنٌ في المَعْرَفِ بـ (أل) العهديَّة؛ لأنَّ القيد فيه لفظي، والقرينة هي الحضور، أو سبق الذكر، أو سبق العلم بوسيلة أخرى وهي منفصلةٌ عن اللَّفْظِ المَعْرَفِ، لكنَّه في بقية المعارف يحتاجُ إلى وقفةٍ تستجلي طبيعة العهد فيها لتصلَ إلى تمييز قيد التعريف عن قرينته في كلِّ منها.

فأمَّا الضمير فتعرُّفه بالعهد يظهرُ في قول سيبويه: «وأمَّا الإضمارُ فنحو: هو وإيَّاه.. وإنَّما صار الإضمار معرفة؛ لأنَّك إنَّما تضمراً اسماً بعدما تعلم أنَّ مَنْ تحدَّثَ قد عرف مَنْ تعني وما تعني، وأنَّك تريد شيئاً يعلمه».

فهو يشيرُ إلى أنَّ معرفة المخاطب السابقة بالمدلول المعَيَّن، وبأنَّ الضمير دالٌّ عليه - وهي أساسُ مفهوم العهد - هي التي تجعلُ الضميرَ معرفة. وفي الوقت نفسه، تتيح للمتكلِّم استعمالَ الضمير بصفته معرفة، ومن الملاحظ أنَّه يشير إلى وظيفة المتكلم، ومن ثمَّ فلم يصرَّح بالقرائن التي تُعيَّنُ المخاطبَ على تعيين ما يقصده

المتكلّم، ويقول المبرد مؤكّداً تعرّف الضمير بالعهد: «فالمضمرة لا تُنعت لأنّها لا تكون إلّا بعد معرفة لا يشوبها لبس».

وأما القرينة المعيّنة للمعهود مع الضمير فقد نصّ عليها ابن برهان بقوله: «فتقدّم اسم الغائب قرينة، وحضور المتكلّم والمخاطب قرينة، والذي عرّف الضمير غاية التعريف هو حضورهما والمشاهدة لهما، وتقدّم ذكر الغائب هو الذي يصيرّه بمنزلة الحاضر المشاهد في الحكم».

ويؤخذ من هذا أنّ القرينة المعيّنة للضمير في الأصل إمّا أن تكون العهد الحضورى، وذلك مع ضمير المتكلّم والمخاطب، والحضور المعين لهما هو الحضور الحسي المطلق أي من غير مراعاة لكونهما طرفين في الخطاب، وهذا بخلاف الحضور الذي هو قيدٌ فيهما؛ لأنّه حضورٌ مخصوص بحالة الخطاب؛ ولذلك يعدّ كلّ ما سوى المتكلّم والمخاطب غائباً وإن كان معهما، إذ المعنى أنّه غائبٌ عن الخطاب، وليس طرفاً فيه، وهذا القيد شيء ثابت، متحقّق للضمير بالوضع، وهو خلاف القرينة التي تتحقّق في الاستعمال، وتختلف من استعمالٍ لآخر.

أو العهد الذكري وذلك مع ضمير الغائب؛ حيث يتعيّن مدلوله غالباً بتقدّم ذكر ما يفسّره معنى أو لفظاً أو حكماً، نحو: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ﴾ [الأنبياء: ٥١]، ف (إبراهيم) الذي هو مرجع الضمير في (رشدّه) قرينةٌ تعيّن المراد منه، وهو مسمّى هذا الاسم - عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام -، وهذا يعني أنّ مرجع الضمير ليس هو المحطّ النهائي لذهن المتلقّي، بل هو واسطة إلى مفهومه الذهني ومدلوله الخارجي، يقول أبو البقاء العكبري: «الضمير لا يدلّ على المسمّى بنفسه»، أي أنّه يدلّ على المسمّى بواسطة، وهي المرجع أو المفسّر، وهو نوعٌ خاصٌّ من قرائن

العهدِ الذكريَّة، وربَّما احتاجَ إلى قرينةٍ وسيطةٍ لربطِ الضميرِ به، أو إلى قرينةٍ تاليةٍ له لتعيينِ مدلوله، أو عُضدَ بقرينةٍ مساوقةٍ لمزيدِ بيان^(١).

وأما اسم الإشارة فإنه يتعرَّف بالعهدِ الحضورى، يقول عبد القاهر الجرجاني موضِّحاً هذا: «فإنَّما كان معرفة لأجل أنَّك تشيرُ إلى شيء بحضرتك، فالإشارة تفيدُ التعريف لأنها تخصُّ وتفصل».

ومن أوضح ما أطلعتُ عليه في بيان تعريفِ اسم الإشارة قولُ ابن يعيش: «ومعنى الإشارة الإيحاءُ إلى حاضرٍ بجارحة، أو ما يقوم مقامَ الجارحة، فيتعرَّف

(١) فالأولُ كقولِ الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [الصف: ٩] فإنَّ إرجاعَ الضميرِ في (يظهره) على (دين الحق) قرينةٌ تعيِّن مدلولَ الضمير، لكنَّ هذا الإرجاعَ نفسه يحتاجُ إلى قرينة، وهي قوله تعالى: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ ولو قيل: ليظهره على المشركين؛ لكانَ الضميرُ عائداً إلى (رسوله)، فهي قرينةٌ على المرجع، والمرجع قرينةٌ على المحال إليه، ولا إشكالَ في ترأُّب القرائن، وقد تتباعدُ هذه القرينة كما في قوله تعالى: ﴿وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ﴾ [البقرة: ١٧٧]، حيث يحتمل الضميرُ العودَ إلى المال أو إلى المؤتي، لكن «ذكر في موضع آخر ما يدلُّ على أنَّ المصدرَ مُضافٌ إلى فاعله، وأنَّ المعنى: على حُبِّه، أي حبَّ مؤتي المال لذلك المال، وهو قوله تعالى: ﴿لَن نَّالُوا الْبِرَّ حَتَّى نُنْفِقُوا مِمَّا نَحِبُّونَ﴾ [آل عمران: ٩٢]» [أضواء البيان ١/ ١٤٢].

والثاني: كقوله تعالى: ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [يونس: ٥٨] الضميرُ (هو) يعودُ إلى اسم الإشارة (ذلك)، ولكنَّه لا يكفي في تفسيرِ الضميرِ الوقوفُ عند اسم الإشارة، بل لا بدَّ من الرجوعِ إلى المشارِ إليه وهو (فضل الله ورحمته). والثالث: كقوله تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ﴾ [يونس: ٦١]، الضميرُ في (منه) له مرجعٌ متقدِّم هو (شأن) على قولٍ، وقرينةٌ متأخرة هي (من قرآن) لزيادة البيان إذ الشأن يشملُ التلاوةَ وغيرَها، ويمكنُ تسمية هذا النمط باكتنافِ القرائن للمحيل.

بذلك، فتعريفُ الإشارة أن تخصّص للمخاطب شخصاً يعرفه بحاسّة البصر، فلذلك قال النحويّون: إنّ أسماء الإشارة تتعرّف بشيئين: بالعين، والقلب». وهذا صريحٌ في أنّ تعريف اسم الإشارة معتمداً على حضور مدلوله وإدراك المخاطب الحسيّ له، وقرينةُ التعريف هنا ليست مجردَ الحضور، بل الحضور مع الإشارة المخصّصة^(١).

فمعنى اسم الإشارة «هذا الحاضر المشار إليه»، و«تعريف الحضور هو أن يُشار باللفظ إلى فردٍ حاضر»، ويقول الخصري: «اسم الإشارة: هو ما وضع لمشار إليه أي حسّاً بالأصبع ونحوه؛ فلا بدّ من كونه حاضراً محسوساً بالبصر، فاستعماله في المعقول والمحسوس بغيره مجاز.. فخرج ضمير الغائب و (أل) لأنّ إشارتهما ذهنيّة»، وقال الصّبّان: «كون الإشارة حسيّة يستلزم كون المشار إليه محسوساً بالبصر حاضراً؛ فاستعماله في غيره مجاز»، ويقول الرّضي: «وضع أسماء الإشارة للحضور والقرب على ما قلنا: إنّهُ للمشار إليه حسّاً، ولا يشارُ بالإشارة الحسيّة في الأغلب إلّا إلى الحاضر القريب الذي يصلح أن يقع مخاطباً».

ويتّضح من هذه الأقوال أنّ القيدَ في اسم الإشارة هو كونه مدلوله مُشاراً إليه، وهذا وضعي ثابت، أمّا القرينة فهي الإشارة الفعلية المتجدّدة بالاستعمال،

(١) يقول الصّبّان مقررّاً هذا: «وكان عليه أن يقول: أو حسيّة، كالإشارة الحسيّة في اسم الإشارة؛ لأنّها القرينة التي تعيّن بها مدلول اسم الإشارة، لا مجرد الحضور، كما زعمه البعض مدخلاً لقرينة اسم الإشارة في قوله: (أو الحضور)». [حاشية الصّبّان ١/ ١٢٧]. وأقول: إنّ الحضور مُعتبر أيضاً، لكن مع الإشارة الحسيّة، وهي معه كالتكلّم والخطاب في الضمائر.

وهي تقتضي الحضورَ فهي وسيلةٌ من وسائل العهدِ الحُضوري، إلى جانبِ التكلّم والخطاب والإقبال في النداء.

ومن الملاحظ - من الأقوال السابقة أيضًا - أنَّ قيد اسم الإشارة قد يتخلف عند الاستعمال، فيحملُ على المجاز، وهذا دليلٌ على أنَّ القيد جزءٌ من المدلول الوضعي للفظ، أمّا القرينةُ المعينةُ فإنّها لا بدّ منها، ولذلك إذا تخلّفت الإشارة الحسيّة حلّ محلّها قرينةٌ أخرى لفظيّة، ويوضح هذا قول المبرد: «مَن قال: يا زيد الطويل، قال: يا هذا الطويل، وليس بنعتٍ لهذا، ولكنّه عطفٌ عليه، وهو الذي سُمّي عطفَ بيان. ألا ترى أنّك إذا قلت: جاءني زيد، فخفت أن يلتبس الزيدان على السامع أو الزبود؛ قلت: الطويل، وما أشبهه؛ لتفصلَ بينه وبين غيره، ولا تذكرُ إلا ما يخصّه ممّا له مثلُ اسمه. وإذا قلت: جاءني هذا، فقد أومأتُ له إلى واحدٍ بحضرتك، وبحضرتك أشياء كثيرة، فإنّما ينبغي أن تُبينَ له عن الجنس الذي أومأتُ إليه؛ ليفصلَ ذلك من جميع ما بحضرتك ممّا يراه، فأنت هناك إنّما تخصّص له شيئاً من شيء ممّا يعرفه بقلبه، وأنت ها هنا إنّما تُبينُ له واحداً من جماعةٍ تلحقها عينه».

فتابع اسم الإشارة هو القرينةُ اللَّفظية التي تُقوّي القرينةَ المقاميّة، أي الإشارة، أو تعوّضها متى تخلّفت.

وقريبٌ من اسم الإشارة تعريفُ المنادى بالقصد والإقبال فإنّه داخلٌ تحت العهدِ الحُضوري، لكنّ وسيلته هنا هي الإقبال على المنادى، وهذا الإقبال المتغير والمتجدّد بالاستعمال هو قرينة التّعيين، وهو من باب الإقبال على

مخاطب معيّن في مكان يتعدّد فيه الأشخاص، أمّا القيدُ هنا فهو كَوْن اللفظ مع دلّالته على معيّن دالّاً على أنّ مدلوله منادى مطلوب الإقبال والإجابة.

وأما الأسماء الموصولة فتحتمل العهدَ والجنس، والذي يحدّد ذلك هو صلة الموصول؛ لأنّ الاسم الموصول مفتقر دائماً إلى الصّلة وهو «على حياله غير مستقلّ جزءاً، والتعريف والتنكير فرع الاستقلال»، ويبيّن ابن مالك هذا بقوله: «المشهور عند النحويّين تقييدُ الجملة الموصول بها بكونها معهودة، وذلك غير لازم؛ لأنّ الموصول قد يُراد به معهود فتكون صلته معهودة، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٣٧].. وقد يُراد به الجنس فتوافقه صلته كقوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً﴾ [البقرة: ١٧١].. وقد يقصد تعظيم الموصول؛ فتبهم صلته»، ونقل الصّبان عن الروداني ما يفيد إجراء معاني (أل) المعرفة على الاسم الموصول.

وعلى هذا، فكما يتناول العهد بعض ما عرّف بـ (أل)، فإنّه يتناول بعض الموصولات التي تستعمل في معيّن، أو تدلّ على الجنس في ضمن فرد مبهم مقصود بالحكم، وقرينة تعيين المراد بالموصول هي العهد الذي في الصّلة، والقيد هو الارتباط بين الموصول وصلته الناشئ عن افتقار الموصول، والعهد قد يتحقّق وقد يتخلّف، والارتباط متحقّق دائماً أريد بالموصول العهد أو الجنس.

وهذا فيما أرى - أولى من جهة - ممّا ذهب إليه الفارسي من أنّ تعريف الموصول بالعهد الذي في الصّلة لكونه غير جامع، وأولى - من جهة أخرى - ممّا ذهب إليه ابن الحاجب من أنّ تعريف الموصول وصلته ممّا بالموصول، وأنّ الأسماء الموصولة «وُضعت في تعريف الجُمْل مثل اللّام في تعريف المفرد.. وقام الدليل على أنّ اللّام

حرف، وعلى أنَّ الذي اسْمٌ فوجب أن يتَّبع، ولا بعد في أن يكون الاسم يفهم منه التعريف؛ لأنَّ المعرّف على هذا هو جملة الصّلة والموصول أداة لتعريفها مع أنَّ التعريف من سمات الأسماء لا الجُمْل، والمعدود في المعارف هو الاسم الموصول لا الصّلة، بخلاف المعرّف بأل، فإنَّ مدخولها هو المعدود في المعارف لا (أل)، وكون الاسم يفهم منه التعريف خلاف الأصل؛ لأنَّ التعريف من معاني الحروف، والقول بتضمين الأسماء الموصولة معنى (أل) تكلف لا داعي إليه.

ومما سبق، يتّضح أنَّ العهد يتناول الأعلام والضمائر وأسماء الإشارة والمعرّف بالنداء، كلّها باعتبار أصل وضعها، ثم ما أُريدَ به فردٌ معينٌ أو مُبهمٌ في ظروف وأحوالٍ معيّنة من الاسم الموصول والمعرّف بـ (أل)، وما أضيف إلى واحدٍ منها، وتمثّل هذه العناصر المحيلة إحالةً عهديّةً.

كما يتّضح أنَّ القيد وضعيٌّ ثابت، وهو جزءٌ من معنى المحيل أو من لفظه، والقريفة استعماليةٌ متغيرة، وهي في الأساس أيّ وسيلة تؤدي إلى ربط المتلقي بين المحيل والمحال إليه، وتُستمدُّ ممّا يُذكر في الكلام أو يحضّر في المقام أو يستحضر في الذهن، وقد تكون دالةً على المحال إليه دلالةً مباشرةً كما لو كانت لفظاً موضوعاً له، أو إشارةً إلى حاضر، أو غير مباشرةٍ كما لو كانت لمجرّد التذكير به، أو تُسلم لقرائن أخرى، وقد يمتدُّ أثرها وراء مجرّد الربط إلى تشكيل صورة المحال إليه في ذهن المتلقي كما يحدث مثلاً في عود الضمير على نكرة.

