الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أكلي محند أولحاج
- البويرة -
كلية الآداب واللغات

Ministère de l'Enseignement Supérieur
et de la Recherche Scientifique
Université Akli Mohand Oulhadj - Bouira -
ⵜⴰⵙⴷⴰⵡⵉⵜ ⴰⴽⵍⵉ ⵎⵓⵃⴻⵏⴷ ⵓⵍⵃⴰⵊ - ⵜⵓⴱⵉⵔⴻⵜ -
Faculté des Lettres et des Langues

جامعة البويرة

قسم: اللّغة والأدب العربيّ

تخصّص: اللّغة والأدب العربيّ

أثرُ الأصول النَّحويَّة ودلالاتُها في توجيه الفروع الفقهيَّة

(مدخلٌ تنظيريٌّ إلى علم النَّحو الشَّرعيّ–الفقهيّ)

–دراسة تأصيليَّة وصفيَّة نقديَّة–

أطروحة مقدَّمة لنيل شهادة الدّكتوراه علوم

إعداد الطّالب: بلال جندل

إشراف الأستاذ: د/ عمر بورنَّان

أعضاء لجنة المناقشة:

رقم	الاسم واللقب	الرتبة	مؤسسة الانتماء	الصّفة
1	أ.د/ بوعلام طهراوي	أستاذ التّعليم العالي	جامعة أكلي محند أولحاج– البويرة	رئيسا
2	د/ عمر بورنان	أستاذ محاضر "أ"	جامعة أكلي محند أولحاج– البويرة	مشرفا ومقررا
3	د/ عيسى شاغة	أستاذ محاضر "أ"	جامعة أكلي محند أولحاج– البويرة	ممتحنا
4	د/ عبد القادر تواتي	أستاذ محاضر "أ"	جامعة أكلي محند أولحاج– البويرة	ممتحنا
5	أ.د/ نور الدين لبصير	أستاذ التّعليم العالي	جامعة امحمّد بوقرة– بومرداس	ممتحنا
6	د/ عبد الرحمان بوزنون	أستاذ محاضر "أ"	جامعة امحمّد بوقرة – بومرداس	ممتحنا

تاريخ المناقشة: 2022/03/20م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

قال رسول الله ﷺ: «تَهَادُوا تَحَابُّوا» والهدايا أنواع، وأنفس الهدايا هديّة العلم، وثمرات البحوث، وإن كنت مُهدِيًا أطروحتي فإنّي أُهْدِيها:

إلى أبي الذي كان يَرْقُبُ هذا اليوم، فسبقه قَدَرُه إلى الموت قبل إدراكه...

إلى أمّي التي ربّت وسهرت لتشاركني فرحة التّخرج...

إلى زوجتي الّتي سرقتُ منها حانيَ اللّحظات لكي أنجز هذه الأطروحة...

إلى لؤلؤتين مكنونتين في صدفة قلبي، إلى الجمال والبهاء في صورته البريئة.. صغيريَ سلافٌ وأوسٌ...

إلى أخي الأكبر (محمد لامين) الذي شدَّ عضدي، ووزيري من أهلي....

إلى العلماء الذين أخمدوا لهيب الجهل ببَرَدِ العلم...

إلى طلبة العلم أينما كانوا، وحيثما وُجِدُوا...

إلى كلّ من يَقْدُر للعلم حقَّه، وللبحث قدره...

بلال

شكر وعرفان

قال النَّبيُّ ﷺ: «**لا يشكرُ اللهَ من لا يشكرُ النّاس**»، ورغبة في شكر الجميع قلتُ:

الشُّكر لله الذي حبانِي بين الورى لعلمٍ قَدْ هَدَانِي

صلاته دوما على المختارِ وآله وصحبه الأخيارِ

ومنه الفضل وحده والمنَّةْ وأرجو أن يثيبني بالجنَّةْ

بحمد الله تمَّتِ الأطروحَةْ شكرا لمن أسدى إليَّ نُصحَةْ

للمشرف الشُّكْر في الابتداءِ على تحمَّل الإشراف واللَّأواءِ

شكرا له لجوده ما قدّما قد كان حقًّا ناصحا معلِّمَا

شكرا للجنةٍ على ما قدّمتْ أطروحتي بنقدها قد قوَّمتْ

شكرا لمن أعارني من كُتْبِهِ وزادني من فيض صدق نُصحهِ

شكرا لزوجتي التي قد صبرتْ أجواء بحث دائما قد وفّرتْ

قد كانت لي معينة مساندةْ وعن حياض راحتي كم ذائدةْ

كم بذلت نصيحة لا تبخلُ كم كانت لي لدى فتوري منهلُ

بلال

مقدِّمة:

الحمد لله الذي خلق كلَّ شيء فأحسنه، ثمّ الصّلاة والسّلام على خير الخلق محمدﷺ الذي علّمه ربّه، وبالقرآن خصَّه وبالوحي أرسله، وعلى آله وصحبه وكلّ من آمن به وصدَّقه، أمّا بعدُ:

فإنَّ العلوم في الحضارات ترتبط باللِّسان المعبَّر به؛ لأنّه وعاؤها، لذا ارتبطت العلوم في الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة باللِّسان العربيِّ؛ ومن أخصَّ علاقات هذا الارتباط، الارتباط بين علمي النَّحو والفقه؛ في الأصول والفروع؛ حيثُ كانت حاجة الفقيه إلى فهم النَّحو أساسا في استنباط الأحكام الفقهيَّة من أدلتها؛ بناء على مقدرته في فهم التَّراكيب ودلالاتها، حتى جعل بعض الفقهاء من الأصول النَّحويَّة ودلالاتها مسلكاً من مسالك تخريج الفروع الفقهيَّة التي لم يجدوا لها دليلا إجماليا صريحا؛ إلَّا أنّهم لم يقعِّدوا لهذه الضوابط والأسس التي اعتمدوها؛ فهي عملية تطبيقيَّة، وثمرة من ثمرات تحصليهم لهذا العلم؛ فكان النَّحو ولا زال آلة من آلات الاجتهاد عندهم.

إنَّ علماء أصول الفقه وضعوا أصول علمهم، وقعَّدوا له، ووضعوا ضوابطه؛ إذ إنّ الغاية الكبرى التي لأجلها وُضِع تظهر في حدِّه لمَّا عرفوه بقولهم: هو استنباط الأحكام التفصيّليّة من أدلّتها الإجماليّة، وكذلك علم أصول النّحو هو علم تستخرج فيه الأحكام التَّفصيليَّة من أدلتها الإجماليَّة، فكانت العلاقة بين العلمين من حيثُ التَّأثير والتَّأثر قديمة، والتفاعل بينهما قويٌّ، فقد جعل علماء أصول الفقه فهم دلالات الألفاظ والتَّراكيب أساسا لاستنباط حكم تفصيلي من دليل إجمالي القرآن، والسُّنَّة، والإجماع، والقياس، وغيرها)، وقد اختلفت المذاهب الفقهيَّة (الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي) بعد نشأتها في فهم الأدلة، وطريقة استنباط الحكم التَّفصيلي من الدَّليل

الإجمالي، فالمكتوب والمنطوق واحد، والمفهوم مختلف، وخاصة في الفروع الفقهيَّة الكثيرة التي لم يجدوا فيها دليلا صريحا في مصادر الاستدلال المعروفة عندهم.

لذا اهتم علماء أصول الفقه بفهم التَّراكيب الواردة عن العرب في لسانها، لأنَّ هذا الفهم هو مناط فهم الأدلة الإجماليَّة؛ ولقد تفرعت الكثير من الفروع الفقهيَّة التي لم يجدوا فيها دليلا يستند إليه في الحكم عليها، فلجأوا إلى الأصل، وهو فهم دلالات التَّراكيب، من أجل تحديد المعنى المراد. فلسك علماء أصول الفقه طريقا لم يكن معهودا عن المتقدّمين منهم، وهو اعتمادهم على الأصل النَّحوي في تحرير الفرع الفقهيّ وتخريجه. لذا حاولت هذه الأطروحة الإجابة عن الإشكالات الآتية: هل اعتماد علماء أصول الفقه على دلالات الأصول النَّحويَّة في تخريج الفروع الفقهيَّة مسلك علميٌّ صحيح؟ وهل وفّقوا في ذلك، أم هو مجرّد تبرير للتعصّبات المذهبيّة؟

تكمن أهمية هذا الطَّرح في كونه ميداناً كاشفا عن بعض مظاهر التَّفاعل القويّ بين **علمي النحو، والفقه**؛ والتّلاقي والتّعانق الذي جعل منهما علماً واحداً، لأنّ مجاز كتب العربية مجاز الكتاب الواحد. فبعدما تبيّن لي في بحثي للماجستير خيط رفيع حول دور **الأصول النّحويّة** ودورها في تخريج **الفروع الفقهيّة**، وكذا دورها في استنباط الأحكام الفقهيّة، بيد أنّ دور النَّحو، و**أثر الدّلالة النّحويّة** في **توجيه الفروع الفقهية** لم يدرس من قبلُ دراسة وافية شاملة. وتكمن طرافة الموضوع في كونه يجمع بين علمين قد يتبدَّى للدَّارس أنّ بينهما اختلافا، وافتراقا في أوّل وهلةً بدعوى التّخصص، لكن هذه الدّعوى على ما سوف يبيّن في هذه الأطروحة ليست على إطلاقها، فالعلماء قديماً، وحديثاً يُلمّحون تارةً، ويُفصِحون تارةً، عن العلاقة بين علم العربيّة، وعلم الشريعة، كما أنّ هذا الطّرح يسعى للكشف عن القواعد، والضوابط التي سلكها علماء الفقه في جعل الأصل النّحويّ مسلكاً من مسالك تخريج الفروع، وهل علماء النّحو وأصوله أقروا بمثل هذا الدّرس، أم أنّهم رفضوه.

لقد تعددت الأسباب التي جعلتني أختار البحث في هذا الموضوع ولعل أبرزها:

- إنّ هذا الموضوع ينتمي إلى الدّين بأقرب نسب، ويتعلّق بالعربيّة والنّحو بأوثق سبب، فقد زاوج بين العلمين النّحو وأصوله والفقه وأصوله.
- إنّ هذا الطَّرح وإن تناوله بعض الباحثين في عمومه، فإنَّ بعض أجزائه لم توف حقَّها من البحث والتَّدقيق؛ وهي مسألة دراسة أثر الأصول النَّحويَّة ومعانيها، في تخريج الفروع الفقهيَّة.
- رغبتي في دراسة معمّقة لكتب التُّراث (نحويّة وفقهيّة)، بغية إثبات العلاقة بين النَّحو والفقه أصولاً وفروعاً، وهو ما أحسبه قيمة مضافة يُدعم بها الدَّرس في علمي أصول النَّحو وأصول الفقه.
- رغبتي في استكناه، وكشف ما إذا كانت هناك ضوابطٌ علميّة، وقواعدٌ دقيقة استعملها علماء أصول الفقه في اعتمادهم على دلالات الأصول النَّحويَّة في تخريج الفروع الفقهيَّة.
- مواصلة درب بحثي للماجستير، إذْ إنَّني تناولتُ المسائل النّحويّة الواردة في كتاب فقهيّ، فقد كشف لي بحثي عن العلاقة العمليّة التطبيقيّة بين النَّحو، والفقه، فأحببت أن أربط اللاحق بالسَّابق.
- وإنَّ أخصَّ سبب، وأوكدَه هو سعيي لخدمة اللّغة العربيّة، والبحث في مجالها، وربطها بكلّ العلوم التي يُعبَّر عنها بها؛ وذلك لأنَّ اللُّغة العربية وعاء للفكر، ودليل من أدلة الحضارة الإسلاميَّة العربيَّة الفارعة.

لقد بنيت هذه الأطروحة على مجموعة من الفرضيات:

- بين علمي أصول النَّحو وأصول الفقه علاقة علميّة تطبيقيَّة، وبينهما تداخل واقتران حيثُ لا يميّز الدّارس منهج أحد العلمين عن الآخر.
- العامل الدِّيني هو أبرز العوامل التي أدّت إلى نشأة النّحو.

- التَّفكير النّحوي قاسم مشترك بين النّحاة والفقهاء، ممّا يدلّ على رسوخ التَّداخل بين العلوم منذ القدم.
- لقد أثرت دلالات الأصول النَّحويَّة في تخريج الفروع الفقهيَّة.
- اعتماد الفقهاء على الأصول النّحويّة في تخريج الفروع الفقهيّة مسلك علميٌّ تطبيقيٌّ، وغير راجع إلى التّعصب المذهبيّ الفقهيّ.
- لم تكن عند الإسنوي وابن عبد الهادي قواعدٌ وضوابطٌ واضحة في اعتمادهم على الأصول النَّحويَّة مسلكا من مسالك تخريج الفروع الفقهيّة عند الافتقار إلى الدّليل الصَّريح.

لقد اعتمدتُ في أطروحتي على المنهج الوصفي التَّحليلي؛ فقد قمت بوصف كل المسائل التي لها علاقة بموضوعها، ثمَّ تحليل نماذج من المسائل التي خرَّج فيها الإسنوي وابن عبد الهادي الفروع الفقهيَّة على الأصول النَّحويَّة.

لقد جعلت أطروحتي في ثلاثة فصول: فصلين نظريين، وفصل ثالث تطبيقيّ، حيثُ يحتوي كلُّ فصل منها على مباحث:

أمّا **الفصل الأوّل: (الأصول والدَّلالة والتَّوجيه)** فقد خصّصته للحديث عن معنى الأصول والدَّلالة والتَّوجيه عند النُّحاة وعلم أصول الفقه، وكذا للحديث عن السَّبب الموضوعيّ لنشأة علم النّحو؛ ونقد الروايات الواردة في النشأة إبراز لقوة العامل الدّيني في وضعه.

وأمّا **المبحث الأوَّل** منه وعنونته: **(معنى الأصول بين أصول النَّحو وأصول الفقه)** فقد تحدّثتُ فيه عن معنى الأصول لغة، واصطلاحا، وكذا المقصود بالأصول في هذه الأطروحة.

وأمّا **المبحث الثَّاني** منه وعنوانه: **(الدِّلالة بين أصول النَّحو وأصول الفقه)** فقد خصَّصته للحديث عن الدُّلالة لغة، واصطلاحا، وكذا أنواع الدَّلالة النّحويّة والأصوليّة، والرَّابط المشترك بين النوعين في العلمين (أصول النَّحو وأصول الفقه).

وأمّا **المبحث الثَّالث** وعنونته: **(التَّوجيه بين أصول النَّحو وأصول الفقه)** فقد قمتُ فيه بالحديث عن الخلاف وأثره في نشأة مبحث التّوجيه والتَّخريج، وقد حاولتُ المقاربة بين مصطلحين يظهر بينهما الاختلاف وهما التّوجيه والتَّخريج، وبيّنتُ الأثر الذي تركه الاختلاف في نشأة الكتب النّحويّة المتخصّصة في المسائل الخلافيّة بين المدرستين (الكوفة والبصرة)، وبيّنتُ شيئا من ثمرة الخلاف بين العلماء المتقدّمين، وسبب الخلاف وعلّته.

وأمّا **المبحث الرَّابع: (نشأة النَّحو وعوامله ورواياته)** فقد جعلتُه للحديث عن السّبب الرّئيس وضع لأجله علم النَّحو، وبيان أثر اللّحن في النشأة، ونقد أهم الرّوايات التي تناولتها كتب التَّاريخ والتراجم وجعلتها سببا، وعاملا بارزا لنشأة علم النّحو، وقد عرضتُ العديد من أوجه النَّقد لهذه الروايات، وبيَّنت نقاط القوة فيها والضَّعف.

وأمَّا **الفصل الثَّاني: (العلاقة بين أصول النَّحو وأصول الفقه)** فقد ذكرتُ فيه أنواع العلاقة بين علمي أصول النَّحو وأصول الفقه، في ثلاثة مباحث:

فأمّا **المبحث الأوَّل: (التَّفكير الفقهيّ عند النُّحاة؛ والنَّحوي عند الفقهاء)** فقد ذكرت فيه طرفا من أصول التَّفكير النَّحوي عند الفقهاء. وكذا تناولتُ فيه البحث عن أصالة التّفكير الفقهيّ عند النّحاة والتّفكير النّحوي عند الفقهاء وتطوره من خلال تحليل بعض المناظرات الواردة بينهم، وذكرت بعض نماذج الكتب التي زاوجت في طيّاتها الحديث عن مسائل العلمين والتَّحقيق في ذلك.

وأمّا **المبحث الثَّاني: (النَّحو الشَّرعيّ-الفقهيّ. توصيف وتنظير)** فقد قمتُ فيه بالحديث عن العلاقة بين النَّحو وعلوم الشَّريعة من النَّاحية العمليّة التّطبيقيّة؛ وهو ما يسمَّى بعلم النّحو الشّرعي- الفقهيّ.

وأمّا **المبحث الثَّالث: (العلاقة بين أصول النَّحو وأصول الفقه)** فقد أبرزت فيه العلاقة بين علمي أصول النَّحو وأصول الفقه من خلال حدَّيهما، وأصول نشأتهما، وطريقة ومصادر الاستدلال فيهما، واشتراكهما في مبحث تخريج الفروع على الأصول.

وأمَّا **الفصل الثَّالث** فهو الجانب التطبيقيُّ من الأطروحة، وعنوانه: **(دلالات الأصول النَّحويَّة وأثرها في تخريج الفروع الفقهيَّة)** فقد قمتُ فيه بانتقاء بعض المسائل من مدونتي:

- الكوكب الدُّري فيما يُتخرَّج على الأصول النَّحوية من الفروع الفقهيّة للإسنوي (ت 772هـ).
- وزينة العرائس من الطُّرف والنفائس فيما يُتخرَّج على الأصول النَّحويّة من الفروع الفقهيَّة لابن عبد الهادي (ت 909هـ).

وقد قسَّمت هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:

فأمّا **المبحث الأوّل: (دلالات الأسماء وأثرها في التَّخريج)** فيتضمَّن بعض الأمثلة من المسائل المتعلّقة بالأسماء، وأثرها في التَّخريج.

وأمّا **المبحث الثَّاني: (دلالات الأفعال وأثرها في التَّخريج)** فيحتوي على أمثلة من المسائل المتعلّقة بالأفعال، وأثرها في التَّخريج.

وأمَّا **المبحث الثَّالث: (دلالات الحروف وأثرها في التَّخريج)** فقد تناولتُ فيه جملة من المسائل المتعلَّقة بالحروف، وأثرها في التَّخريج.

وقد وصفتُ وحلَّلت هذه المسائل المعروضة في الجانب التّطبيقيّ وفق منهجيَّة موحَّدة سطَّرتها في ثلاث خطوات:

- ذكرتُ تمهيدا مختصرا لكل مسألة من المسائل المدروسة.

- تناولت بالتَّحليل والوصف التّصور العام للفروع الفقهيّة التي خُرِّجت على الأصول النَّحويَّة بناء على ما اخترته من مسائل المدوَّنتين.
- بحثتُ الأصل النَّحويَّ المعتمد في تخريج الفروع الفقهيَّة في كلّ مسألة من المسائل؛ وقد ربطتُ بين الأصل النَّحويّ والفرع الفقهيّ، وحلّلت اعتماد علماء أصول الفقه على هذا الأصل في التَّخريج، وأبديتُ رأيي العلميَّ في المسائل.

بعد بحث في المتوفر من الفهارس الإلكترونية للأطاريح والبحوث في الشَّابكة، وفي بعض فهارس البحوث، والأطروحات الجامعية، لم أقف على أطروحة تناولت جزئية طرحي بالبحث والدّراسة، وإن وجدت بعض المقالات التي تناولت علاقة النَّحو بالفقه بشكل عام، أو دور النَّحو في استنباط الأحكام الفقهيَّة حيثُ اكتفى أصحابها بذكر العلاقة إجمالاً وتنظيراً.

ومن المقالات التي تناولت الموضوع في عمومه:

- مقال بعنوان: أثر الفقه وأصوله في الدِّرس النّحوي العربي، للشارف لطرش، من جامعة مستغانم، في مجلة حوليات التُّراث، العدد: الخامس، 2006م، ص61-67.

حيثُ تناولت هذه الدِّراسة تأثير علم الفقه وأصوله في النَّحو وأصوله؛ وكذا مسألة التأثير والتأثر الحاصلة بين العِلمين.

- ومقال آخر بعنوان: أثر النَّحو في استنباط المسائل الفقهيَّة والأصوليَّة، للدكتور مصطفى محمد الفكي، من جامعة أم درمان، في مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، العدد: العاشر، 1426هـ/2005م، ص151-172.

وهناك بعض البحوث والأطروحات الأخرى منها:

1. «القواعد النَّحوية، وأثرها في الفروع الفقهيَّة: دراسة عامة في أصول النَّحو وقواعده مع نماذج فقهيَّة تطبيقيَّة»، وهي أطروحة للطالب دباغ محمد، في كلية العلوم الإسلامية، بالجزائر، تمَّت مناقشتها سنة 2003م؛ تناول الباحث في هذه

الأطروحة علاقة القواعد النَّحوية بالفروع الفقهيَّة مركزا على المسائل الخلافيَّة بين النُّحاة والتي كان له أثرٌ واضحٌ في عملية استنباط الأحكام من النُّصوص الشرعيَّة وكذا الحكم على تصرفات المكلَّفين وألفاظهم من خلال اللُّغة والفقه، وبعد قراءتي في فصول هذه الأطروحة، ومباحثها، ومطالبها، انتقدت على الباحث بعض النَّقاط ألخصها في ما يلي:

- مخالفة العنوان لمضمون الأطروحة، فقد أوهم الباحث في العنوان أنّه سيدرس علاقة القواعد النحويّة بالفروع الفقهية، وقد خالف هذا؛ ولم يلتزم به مطلقا، حيثُ لم يطابق العنوان المضمون رغم جودة البحث.
- لقد ركّز الباحث على المسائل الخلافيّة التي أثرت في استنباط الأحكام الشرعية العامة الفقهية منها، وغير الفقهيّة، وهذا نظراً لأنّ الباحث لم يتناول مدونة مضبوطة، مكتفيا بالأمثلة العشوائية، غير المرتَّبة؛
- لقد اكتفى الباحث ببعض النَّماذج التطبيَّقية، ممّا جعل الأطروحة ترتكز على الجانب النَّظري، ولم تكشف عن التَّفاعل الحار بين العلمين، ممَّا أخرجها في كثير من الأحيان عن المقصود، وأبعدها عن المرمى.

2. «أثر الدِّلالة اللّغويّة والنّحويّة في استنباط الأحكام الاعتقاديّة من القرآن الكريم»؛ وهو بحث ماجستير، ليوسف خلف محل العيساوي، في كلية الآداب ببغداد، 1417هـ/ 1996م؛ وهذا البحث وإن كان يُعنى بدراسة جانب الدّلالة اللّغويّة والنّحويّة وما لها من علاقة في استنباط الأحكام، إلاّ إنّه يُخالف أطروحتي في كونه يبحث جانب العقائد، وأحكامها المُستنبطَة من مصدر القرآن الكريم، ووددت الاطّلاع عليها، بيد أنّهم في موقع كليّة بغداد للآداب لم يفهرسوا الرسائل والأطروحات الجامعيّة إلكترونيا قبل سنة 2003م، فما استطعت الوقوف عليها.

3. «أثر العربيَّة في استنباط الأحكام الفقهيَّة من السّنة النّبويّة»؛ وهي أطروحة دكتوراه، ليوسف خلف محل العيساوي، بكلية الآداب، بغداد، عام 1420هـ/ 2000م، وقد تناول هذا البحث العلاقة النَّظرية بين علم العربية عموماً، وعلوم الشريعة، ثمّ ركّز على الدَّلالة اللّغويّة وأثرها في استنباط الأحكام الشرعيّة، وخصّص باباً للحديث عن الدّلالة النّحويّة وأثرها في استنباط الأحكام النّحويّة، من السّنة النّبويّة كمصدر تشريعي، وهذا البحث بعيد عن الحديث عن الفروع الفقهيّة، وطرق توجيهها.

والذي تنماز به أطروحتي عن الدِّراسات السَّابقة هو التَّركيز على كشف العلاقة التفاعليَّة التطبيقيَّة العلميَّة بين علمي النَّحو، والفقه أصولا وفروعا؛ وبحث القواعد والأسس التي اعتمدها علماء أصول الفقه في جعلهم الأصول النَّحويَّة ودلالاتها مسلكا لتخريج الفروع الفقهيَّة التي لم يجدوا فيها دليلا من المأثور؛ وكذلك البحث عن إرهاصات وأصل العلاقة بين علمي أصول النَّحو وأصول الفقه؛ وأهمُّ المباحث والمسائل المشتركة بينهما؛ وتحليل جملة من المسائل الفقهيَّة التي خُرِّجت على أصول نحويَّة وبيان مدى صحَّة هذه الطريقة في التَّخريج.

لقد اعتمدتُ في أطروحتي هذه على مجموعة من المصادر والمراجع أهمُّها:

- الكتاب لسيبويه.
- مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنَّى.
- تأويل مُشكل القرآن لابن قُتيبة الدِّينوري.
- الأصول في النَّحو لأبي بكر ابن السَّراج.
- لمع الأدلة في أصول النَّحو لأبي البركات ابن الأنباري.
- المحرَّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطيَّة الأندلسي.
- الكشَّاف عن حقائق غوامض التَّنزيل لجار الله الزَّمخشري.
- المفصَّل في صنعة الإعراب للزمخشري.

- شرح المفصَّل لابن يعيش.
- الكوكب الدُّري فيما يتخرَّج على الأصول النَّحويَّة من الفروع الفقهيَّة لجمال الدّين الإسنوي.
- زينة العرائس من الطُّرف والنَّفائس فيما يُتخرَّج على الأصول النَّحويَّة من الفروع الفقهيَّة لابن عبد الهادي.
- الاقتراح في أصول النَّحو لجلال الدين السيوطي.

حيثُ كانت هذه الكتب عُمدًا لي في بحثي، فلا يخلو مبحث من مباحث الأطروحة إلاّ وقد نقلتُ عن هذه المصادر وأحلتُ إليها؛ وقد جعلتُ معظم ما اعتمدتُه في جمع المادة كتب المتقدّمين؛ وذلك لأنّهم وضعوا الأصول، وحدَّدوا المعالم، فأحببتُ أن أنقل عنهم دون واسطة تحيل دون فهم كلامهم؛ أو تحيد به عن مقصوده.

لقد واجهتني في إعدادي لهذه الأطروحة جملة من الصُّعوبات أوجزها في ما يلي:

- إنّ أشدِّ صعوبة واجهتني هي مشكلة الوقت؛ وإن كانت ليست صعوبة علميَّة، بل هو واقع يعيشه الطالب الباحث؛ فمن الصعب أن يجمع الباحث بين كتابة الأطروحة، والبحث عن قوته، والسَّعي في أموره التي تسيير وتنتظم بها حياته. لذا إنّي أناشد وزارة التَّعليم العالي والبحث العلمي إلى النَّظر في إمكانيّة منح تفرّغ علمي لطالب الدّكتوراه لمدَّة محدودة حتَّى يتسنَّى له التركيز فيما يكتب، ويأتي بأطروحة ذات نوعية في الأفكار وطريقة الطَّرح، فقد أُثر عن الشَّافعي أنّه قال: «لو كلِّفتُ شراء بصلة ما فهمتُ مسألة» فكيف بباحث تنازعه العائلة ومسؤولياتها، والوظيفة وشواغلها، والبحث ومشكلاته، فأنّى له أن يصفى ذهنه، ولا يُشغَل خاطره.
- صعوبة موضوع الأطروحة وجمعها بين تخصُّصين كبيرين (النَّحو وأصوله والفقه وأصوله)، فهذا ممَّا يَحُوجُ الباحث إلى مرافق في الفقه وأصوله، ولا أخفيكم أنّي كنتُ على تواصل مع بعض الباحثين فأفدتُّ منهم كثيراً في مجال الفقه

وأصوله، وحتّى بعض الأساتذة الجامعيين فقد أفادوني بما أعانني على إنجاز بعض مباحث الأطروحة.

- عدم توفّر بعض المراجع ذات العلاقة بالأطروحة ممّا اضطرني إلى العودة إلى الأصول التي نقلت عنها تلك المراجع المتخصِّصة مما أخذ مني وقتا وجهدا كبيرين.

- اعتماد الكتب المصوَّرة (pdf) لعدم توفّرها النسخ المطبوعة مما يعسّر أحيانا الاستفادة منها، فلو كانت تلك المراجع والمصادر بين يدي لكان الأمر أيسر.

وختام قولي إنّي أجدد خالص الشُّكر، وفيض العرفان والامتنان للأستاذ المشرف الدُّكتور عمر بورنان على كرم يده، ورحابة صدره؛ فقد كان لي –حقًّا وصدقًا– نعم المشرف، وخير المعين، فلم يبخل بتوجيه، ولم يتوانَ في مساعدة، وقد بذل لي من وقته وجهده، وقد تكبّد النَّصب واللأواء في مراجعة الأطروحة وتقويمها، لذا تضيق الكلمات في هذا المقام عن إيفائه حقَّه، ووصف كريم عطاياه.

وإنّي أمدَّ حبال الشُّكر للأستاذ الدَّكتور بوعلام طهراوي الذي كان سببًا في إشراف الأستاذ عمر بورنان عليَّ.

وإني أوجه شكري وامتناني لعمال كليَّة الآداب واللّغات، بجامعة العقيد آكلي محند أولحاج، على انضباطهم وتفانيهم في أداء واجباتهم الإداريَّة، من الحِجاية إلى العمادة.

شكرا لكلِّ من قدَّم لي يد العون، وأسدى إليَّ معروفا.

والحمد لله أوَّلًا وآخراً، ظاهرًا وباطنًا.

بومرداس، في: 2021/09/01م

✍ بلال جندل

الفصل الأوَّل:

الأصول والدَّلالة والتَّوجيه

- تمهيد

المبحث الأوَّل:

معنى الأصول بين أصول النَّحو وأصول الفقه

المبحث الثَّاني:

معنى الدّلالة بين أصول النَّحو وأصول الفقه

المبحث الثَّالث:

معنى التَّوجيه بين أصول النَّحو وأصول الفقه

المبحث الرَّابع:

دراسة موضوعيَّة لنشأة النَّحو وعوامله ورواياته

تمهيد:

لقد اقتضت السُّنة العلمية في كلّ العلوم اللِّسانية منها والبحتة أن تشترك في كثير من الأصول المنهجيَّة أو المصطلحيَّة؛ إذ لا يخلو أن تكون العلوم مشتركة بطريق مباشر أو غير مباشر في ما بينها. ومن العلوم التي تفاعلت فيما بينها تفاعلا كبيرا علوم العربيَّة وعلوم الشريعة، حيثُ تقارضت بينها الكثير من المصطلحات، وهذا ليس لضعف العربيَّة عن توليد المصطلحات الخاصة بكل علم، بل لأنّ المصطلح الواحد يمكن وضعه في سياقات مختلفة، وإكسابه الأوصاف العلمية المتنوعة، فاللَّفظ العربي الواحد قد تشترك في استعماله العديد من الفروع العلمية، وليس يضعف ذلك المصطلح عن تأدية معناه في كل فرع منها، وهذه خصيصة من خصائص العربيَّة التي ندَّت عنها الكثير من اللُّغات؛ ذلك لأنَّها من اللُّغات الجذرية؛ حيثُ يتصرَّف الجذر في وجوه المعنى بتوجيه من السِّياق الذي يلعب دورا فاعلًا في الوضع المصطلحي.

إنَّ كل مصطلح يُحدَّد له المعنى الذي يراد له تأديته في ذلك العلم حتى يكتسب نوعا من التّخصيص؛ ويبقى القاسم اللغويّ والمعجميّ مشتركا ليس خاصا بذلك العلم، ويظهر هذا في العلوم المعبّر عنها باللُّغة العربيَّة إذ اللسان المُعبَّر به واحد، ومن المصطلحات التي تقاسمها النَّحو والفقه في حدودهما: الأصول، والدّلالة، والتَّوجيه، وسيكشف هذا المبحث دلالة ومعنى كل منها ومعناه في الحدِّ العلمي الذي وضع فيه.

المبحث الأوّل: معنى الأصول بين أصول النَّحو وأصول الفقه.

1. معنى الأصول لغة:

إنّ كلمة (الأصول) لغويًّا، ومعجميًّا يراد بها أصل كل شيء؛ أي ما يرتكز عليه، وقد تشابهت عبارات أصحاب المعاجم فيها:

وقال **الأزهريُّ (ت: 370هـ)**: «الأصل أسفل كل شيء[1]» ومعنى الأصل عنده هو القاعدة التي يُبْنَى عليها غيرها، ومنها أُطلِق على الشَّيء الذي يُقاس عليه غيره قاعدةً؛ أي ما يرجع إليه في مثل الحالات المتشابهة (الفروع) التي تقترن مع القاعدة (الأصل) في وصف معين، تجعلنا نحكم عليها بنفس الحكم.

قال **ابن فارس (ت:395هـ)**: «أصل: الهمزة والصاد واللام، ثلاثة أصول متباعدة بعضها من بعض،...فأمّا الأوّل فالأصل أصل الشَّيء[2]» فيشير هذا إلى المعنى المتداول المعروف لهذه المادة اللغويّة، فيقول القائل: أصلي أي نسبي.

وقال **الشريف الجرجاني (ت: 816هـ)**: «الأصل ما يُبنى عليه غيره؛ الأصول: جمع أصل، وهو في اللُّغة: عبارة عمّا يُفتقر إليه، ولا يفتقر هو إلى غيره[3]».

فيستخلصُ ممّا نُقل عن المعاجم كأصل لغويّ أنّ معنى كلمة **(أصل)** لا يختلف عن مفهوم القاعدة، أو الكليّة التّي يُصار إليها في الحكم على الجزئيات المتفرّعة

---

[1] أبو منصور الأزهري، محمد بن أحمد، معجم تهذيب اللّغة، تح: زكي قاسم رياض، ط1: 1422هـ/ 2001م، دار المعرفة، بيروت، ج1، ص167، مادة (أصل).

[2] أحمد بن فارس بن زكريا الرَّازي، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دط: 1399هـ/ 1979م، دار الفكر، بيروت، ج1، ص109، مادة (أصل).

[3] الشَّريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، دط: دت، دار الريان للتراث، دمشق، ص45.

عنها، وقد ذكر **الكفويُّ (ت: 1094هـ)** أنّ من إطلاقات الأصل إطلاقه على: «القانون والقاعدة المناسبة المنطبقة على الجزئيات، والأصل هو القاعدة من حيثُ إنّه مبنى وأساس للفرع[1]». والأصل هو كلّ ما يُقاس عليه غيره، ولا اختلاف من حيثُ اللُّغة في استعمال كلمة **(أصل)** بين النَّحو أو الفقه إذ الأصل اللغويّ هو القاسم المشترك بين جميع العلوم كما تقدّم بيانه، ويتوضّح الفرق في حالة الإضافة من علم لآخر.

2. معنى الأصول اصطلاحا:

لا يختلف معنى الأصل اللغويّ عن معناه المعجمي لما عُلِم من اشتراك المعنى اللغويّ والاصطلاحي في الدلالة غالبا، لذا عرَّف الشريف الجرجاني الأصل اصطلاحا بقوله: «الأصل: هو ما يُبنى عليه غيره، ولا يُبنى هو على غيره أو ما يثبت حكمه بنفسه[2]» فالأصول بين النُّحاة والأصوليين واحدة في معناها الاصطلاحي؛ إذ إنَّ لكل علم من العلمين أصول يُرجع إليها لتوجيه الفروع وتخريجها، فكل ما ثبت بنفسه فهو أصل، وما بُني على الأصل فهو فرع.

وقد ذكر الكفوي للأصل إطلاقات عدَّة كلها متقاربة منها[3]: أسفل كل شيء، والراجح بالنسبة للمرجوح، والدليل بالنسبة للمدلول، وما يبنى عليه غيره، والقانون والقاعدة المناسبة المنطبقة على الجزئيات.

وكلّ هذه المعاني الاصطلاحية التي ذكرها الكفويُّ دلالاتها واحدة، ولكن سياقاتها مختلفة، والمعنى القريب المستخدم عند النُّحويين والأصوليين هو قول الشَّريف

---

[1] الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليّات، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، ط2: 1432هـ/ 2011م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص100-101.

[2] الشريف الجرجاني، التَّعريفات، ص45.

[3] يُنظر: الكفوي، الكليّات، ص100-101.

الجرجاني، والكفوي وهو قولهما: الأصل هو ما يبنى عليه غيره؛ فهذا ما يبحثه علماء أصول النَّحو وأصول الفقه، فهم يعتمدون على ما يرونه أصلا في الحكم على الفروع النَّحويّة أو الفقهيّة المَقيسة عليه.

3. معنى الأصول النَّحويَّة:

يمكن أن تعرَّف الأصول النَّحويّة بأنّها مجموعة القواعد، أو الأسس، أو الكليات، أو القوانين الكلامية التي وضعها علماء النَّحو عن طريق استقراء كلام العرب، وحصر مجالاته وأصوله، حيثُ تصحُّ هذه الأصول أو الكليات في الحكم على كلّ ما تفرّع عنها من جزئيات بضميمة العلّة المشتركة بين الأصل والفرع[1]. ويمكن القول: إنَّ هذا التصّور هو ما أشار إليه **ابن جنيّ (ت: 392هـ)** في تعريفه للنَّحو قائلا: «هو انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره كالتثنية والجمع والتَّحقير والتَّكسير والإضافة والنسب والتَّركيب وغير ذلك ليلحق من ليس من أهل اللُّغة العربيَّة بأهلها في الفصاحة فينطق بها وإن لم يكن منهم وإن شذَّ بعضهم عنها رد به إليها[2]» فلو حُلِّلَ قول **ابن جنيّ** تحليلا لغويّاً لظهرت منه نقاط عدّة، منها:

- إنَّ المتكلِّم لا يستطيع أن يحمل وصف العربيّ إلا إذا قيّد لسانه بالقوانين العربيَّة، والقواعد المُحْكَمة التي تجعله يتكلَّم وفق الأصول والضوابط الموضوعة.
- ليس واجبا على الناطق بالعربيَّة أن يلمّ بكلّ جزئياتها؛ بل يُجْرِي في ذلك القياس بعدما يضبط الأصول الواجب مراعاتها، فيحكم على الفرع بحكم الأصل

---

[1] يُنظَر: محمد بن علي، التّهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: علي دحروج، ترجمة النّص من الفارسية إلى العربية: عبد الله الخالدي، ط1: 1406هـ/ 1996م، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ج1، ص22-23.

[2] ابن جنّي، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تح: محمد علي النجار، دط: دت، دار الكتب المصرية، ج1، ص35.

بجامع العلّة المشتركة وتحكيم القاعدة الموضوعة، وهذا باب جليل من أبواب علوم العربيَّة، ومن أسرار تميّزها.

- إنّ الأصول النَّحويّة تيسِّر تحقيق المقصدية من عملية الكلام تعلّمًا وتواصلاً وإفهاماً، فلو عرضنا مثلاً على الأعجمي تفاصيل فروع العربيَّة وألزمناه بها، لكان ذلك حائلاً ومثبطاً له عن تعلّم العربيَّة؛

ومن جملة الأصول التي وضعها علماء النَّحو وهي كالميزان في الحكم على عربيّة المتكلم صحَّة وفساداً:

1-الأصل في الجملة الاسمية أن تُبتَدَأ باسم؛

2-الأصل في المبتدأ أن يقدّم، ويؤخّر الخبر؛

3-الأصل في الأسماء الإعراب؛

4-الأصل في الخبر التّنكير[1]؛

وغيرها من الأصول التي وضعها علماء النَّحو حيثُ صارت أصولاً يهتدي بها البعيد عن لغة العرب إلى لغتهم، لذا قال **ابن جنيّ**: «باب في أنَّ ما قيس على كلام العرب؛ هذا موضع شريف. وأكثر النَّاس يَضْعُفُ عن احتماله لغموضه ولطفه. والمنفعة به عامة، والتساند إليه مُقَوٍّ مُجْدٍ. وقد نص أبو عثمان عليه فقال: ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب؛ ألا ترى أنك لم تسمع أنت ولا غيرك اسم كل فاعل ولا مفعول وإنما سمعت البعض فقست عليه غيره. فإذا سمعت "قام زيد" أجزت ظرف بشر، وكرم خالد.[2]» ولعلّه أوضح من تعريف **ابن جنّيّ** في جعل الأصول هي الأصل المقيس عليه قول أبي عليٍّ الفارسي **(ت: 377هـ)** معرّفاً **النَّحو** بأنّه: «علم

[1] وقد مثّل الكفويُّ في معجم (الكليّات) بأمثلة وافرة حِسَان، فلتنظر في موضعها، ص101-106.

[2] ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص358.

بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب[1]»، وليست الأصول محصورة في جملة القواعد، والقوانين التي تحمي الفصاحة، وتصون اللِّسان عن العُجمة واللّحن، وتحكم للمتكلم بصحة ما يتلفّظ به، بل يمكن أن تُجعل في قسمين، وهما:

الأوّل: أصول الوضع؛ وهي الأصول المطّردة في الكلام التي تمّ حصرها بعد استقراء معظم كلام العرب؛ ومن تلك الأصول جعلهم الكلمة أقساما ثلاثة: اسما، وفعلا، وحرفا، وليس هناك دليل على هذه القسمة الثُّلاثية، كما لا يمكن لأي مهتم بعلوم اللّسان أن يجعل لنا نوعاً رابعا، أو يحكم عليها بالفساد، وهو ما يسمّى بالدليل العدمي أو العلامة العدمية؛ فبعد تتبع كلام العرب تمّ حصر الأقسام في ثلاثة لا رابع لهم. ولعلّه من هذا النوع قول **سيبويه (ت: 180هـ)** في بعض مواضع كتابه: (و**الأصل** كذلك، أو **الأصل** غير ذلك، أو على **أصله**، أو فهذا **أصله**، أو معدول عن **أصله**،أو لأنّ **أصله** كذا)[2]، وأمثالها من العبارات الدّالة على أنّه يقصد بها الأصول من حيثُ هي وضع علمي، جارٍ على ما تكلّمت به العرب. وهوصنيع **ابن جنيٍّ** في (الخصائص)[3] وقد اهتّم فيه بالأصول الصّرفيّة، والنَّحويّة كذلك، وهو من جملة كتب **الأصول النَّحويّة** التي عليها مدار فهم النَّحو وأصوله.

والثَّاني أصول الاستدلال؛ وهي الأصول المُتَتَبَّعة من أجل استنباط أصول الوضع العربيّ، فلمّا كان الكلام سليقيّا لم تقم في نفس العربيّ علَّة الكلام؛ فلم يخطر بباله أن يقول لماذا جُعلَ الفاعل مرفوعاً، والمفعول منصوبا؟ أو لماذا يجرُّ الاسم ولا

---

[1] أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن، المقتصد في شرح التكملة، تح: أحمد الدويش، ط1: 1428هـ/2007م، مطبوعات جامعة محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ج1، ص181.

[2] يُنظَر: سِيْبَوَيْه، عمرو بن عثمان بن قَنْبَر، الكتاب، تح: عبد السلام محمد هارون. ط3: 1408هـ/1988م، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج1، ص99 وص168؛ ج2، ص414؛ ج3، ص242؛ ج4، 138.

[3] يُنظَر: ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص5 و ص144 وص171؛ ج2، ص39، ج3، ص262. وغيرها من المواضع.

يجرُّ الفعل؟ وما علّة البناء في الأفعال أو الإعراب في الأسماء؟ فعندما يشرع في الكلام يبني الجمل، وينشأ الكلام دون سابق تفكير، ولا الحاجة إلى التَّعليل؛ وإنّما القيد في ذلك ما تمليه عليه سليقته العربيَّة التي جرت فيه مجرى الدّم من العروق.

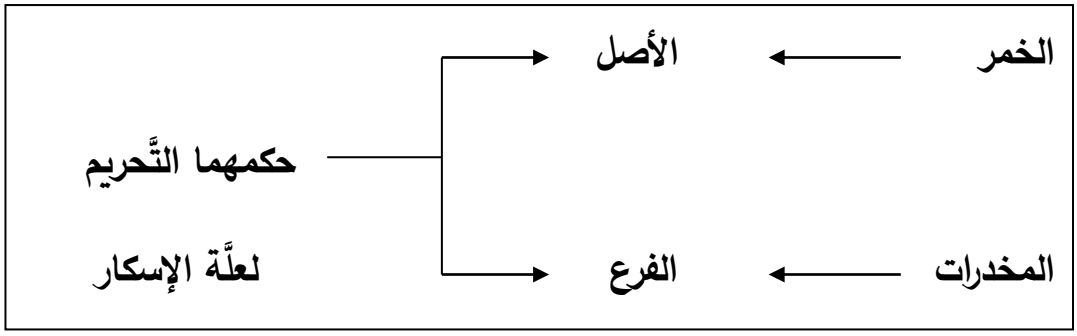
ولكن من الاستحالة العلميَّة أنَّ يأتي النُّحاة بعدها، ويجعلوا الظاهرة المدروسةَ والمستقرأةَ كلَّ كلمة قالها عربيٌّ يتكلّم لغة فصيحة، وإنّما قيّدوا ذلك بأصح الكلام في الاستدلال، وهو ما يسمّى بالنَّقل؛ أي الكلام العربيّ الفصيح الخارج عن حدّ القلّة إلى الكثرة، وهي مصادر الاستدلال المعروفة في أصول النَّحو؛ وهي القرآن الكريم، والسنة النّبويّة الصحيحة، وكلام العرب من شعر المتقدّمين دون المولّدين والمتأخرين[1]، فهذه المصادر هي الميزان في الحكم على صحّة الكلام من فساده، وليس يكفي في ذلك القواعد الموضوعة، لأنّ القاعدة نفسها محكوم عليها بالصّحة والفساد استنادا إلى هذه المصادر.

[1] يُنظَر: أبو البركات ابن الأنباري، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله، لمع الأدلة، تح: سعيد الأفغاني، ط2: 1391هـ/ 1971م، دار الفكر، بيروت، ص81-85. جلال الدين السُّيوطي، الاقتراح في علم أصول النَّحو، تح: حمدي عبد الفتاح مصطفى خليل، ط6: 1438هـ/ 2017م، مكتبة الآداب، القاهرة، ص42-82.

4. معنى الأصول عند علماء أصول الفقه:

تطلق كملة (أصول) عند علماء أصول الفقه ويراد بها معان كثيرة منها[1]:

- **الدّليل (الأدلة الإجمالية):** وعليها تُبنى المسألة وتُلحق بها فروعها، كقولهم: الأصل في المسألة الكتاب (القرآن الكريم)، والسُّنّة (الحديث النّبوي)؛ أي الأدلة الَّتي يرتكز عليها الفقيه والأصولي في إطلاق الأحكام أو استنباطها.
- **القاعدة المستمرة (الكليّة):** مثل قولهم: الأمر يفيد الوجوب، فهذا أصل لا يُخرج عنه إلاّ بدليل، أو قولهم: الأصل في الأشياء الإباحة، وغيرها من القواعد التي وضعوها.
- **الراجح:** مثل قولهم عند الاختلاف: الأصل في ما كان البقاء على ما كان، فمثلا: لو أنَّ امرأة نبتت لها لحية، فلا يقال لها دعيها كما هي بل الأصل فيها أنّها دون لحية، فتستأصلها لتبقى على أصلها المعروف.
- **المقيس عليه:** وهذا في باب القياس، وهو أحد أركانه الأربعة: الأصل، والفرع، والعلّة، والحكم، مثل:

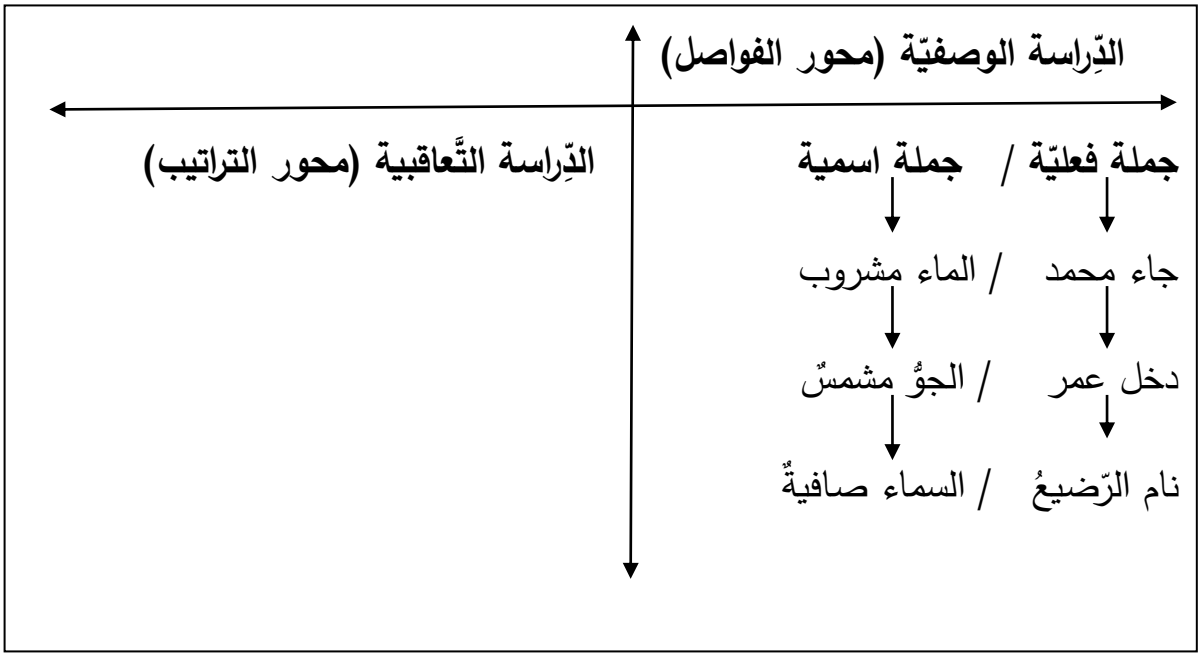


1. مثال تطبيقي للقياس عند علماء أصول الفقه

[1] يُنظَر: التّهانويُّ، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص 2013. وعياض بن نامي السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ط5: 1432هـ/ 2011م، دار التدمرية+ دار ابن حزم، الرياض، ص14-15. الكفويُّ، الكليات، ص107.

والذي يظهر أنَّ استعمال كلمة (أصول، أو أصل) بين النُّحاة والأصوليين مختلف من حيثُ إطلاقُه، فالواجب مراعاة السِّياق في تحديد المعنى المراد له تأديته، ولكن يمكن أن نلحظ من خلال هذه التّصورات أنَّ بينهما قاسما مشتركا، وهو:

- كون الأصل هو أحد أركان القياس عند علماء أصول النَّحو وأصول الفقه؛ لأنّ مبحث القياس مشترك بين العلمين، وهو من أحد أوجه الاقتران والتشابه بينهما.
- كون الأصل هو القاعدة العامة الموضوعة اصطلاحاً بعد الاستقراء من أجل أن تُقاس عليها مثيلاتها، ومثال ذلك في النَّحو: الأصل عند النُّحاة أن تتكوَّن الجملة (اسميَّة كانت أو فعليَّة) من: مبتدأ وخبر، أوفعل وفاعل، حيثُ يمكن الحكم على كلُّ متغيّرات الجمل بهذا الحكم، ويمكن التَّمثل لذلك بهذه التَّرسيمة:



2. ترسيمة مثال تطبيقي عن القياس عند النَّحويين

فيستحيل علماً وعقلاً أن يحصر المقعِّد كل الأمثلة في موضع واحد ليحكم على صحّة القاعدة التي توصّل إليها، بل يحكم على الفروع بالأصول، فيُجري القياس على الفرع ليلحقه بالأصل بجامع العلّة المشتركة بينهما.

ومثال آخر في الأصول: لقد وضع علماء أصول الفقه جملة من القواعد التي يحكمون بها على ما يتفرَّع عنها، ومن تلك القواعد الكليّة الكبرى قاعدة: **الأمور بمقاصدها**، وتحتها تندرج قواعد وهي:

- قاعدة الأيمان (الحلف)
- قاعدة العقود (مختلف العقود)[1]

أوقاعدة: النهي يفيد التحريم، وهذا مفاده أن صيغ النّهي كلّها دالّة على التحريم، وليس بالضّرورة حصر كل النَّواهي تحت هذه القاعدة ليُعلم بذلك صحّتها.

- كون النَّحو وأصول الفقه أخوين من حيثُ قيامهما على السَّليقة العربيَّة، فما قامت في أذهان العرب قديماً وجوب معرفة أسباب رفع الفاعل ولا نصب المفعول، بل قامت العلل عندهم عمليًّا وتطبيقيًّا بدليل عدم نقل ذلك عنهم، وما قامت في نفس العربيّ أن النّهي يدلُّ على التَّحريم كقاعدة، ولكن هي السَّليقة التي تحكمه تقضي بأن يكون النَّهي للتَّحريم دون البحث عن علّة ذلك ولا تكلّفها في كلامه؛ ولو بلغتهم اصطلاحات النَّحويين لما فهموا منها شيئا، لأنّها اصطلاحات حادثة ناسبت العصر الذي أوردها النُّحاة فيه، وكذلك الأمر بالنسبة للقواعد الأصولية، لأنَّ العلماء تتبعوا الأصول، ووضعوا القواعد. ويمكن تعزيز هذا الكلام بمثالين:
- **المثال الأوّل:** ما ذكره **ابن قُتيبة** قائلا: «قال رجل لأعرابيٍّ: كيف أهلِك (بكسر اللام)؟ – يريد كيف أهلُك– فقال الأعرابيّ: صَلبًا؛ ظنّ أنَّه سأله عن هَلَكَتِه كيف

[1] يُنظَر: محمد صدقي البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكليّة، ط3: 1422هـ/ 2002م، دار الرسالة العالمية، ص122؛144؛147.

تكون. وقيل لأعرابيّ: أتهمز إسراييل؟ قال: إنّي إذا لرجل سوء؛ قيل له: أتجرُّ فلسطين؟ قال: إنّي إذا لقويٌّ. وقيل لآخر: أتهمز الفارة؟ فقال: الهرَّة تهمزها.[1]»

وفي هذه القصة ومثيلاتها تعليل لما ذُكر سابقاً من أنّ العربيّ المتكلم يصحّح منطقه، ولا يقبل اللّحن، وفي الوقت نفسه لم يفكر في وجود علّة النُّطق أو التَّصويب بهذا الوجه دون غيره، ومردُّ ذلك تحكمُّ السليقة المغروسة فيه، والجارية على لسانه بشكل موروث، وحتّى النَّحويُّ لو بَيَّن وجه سوقه للعلل النَّحويّة لأرجع ذلك إلى الاجتهاد الشَّخصي، بعد التّتبع للأصول الكلاميَّة العربيَّة، وشاهد ذلك ما ذكره **الزَّجاجيُّ (ت: 337هـ)**: «وذكر بعض شيوخنا أنَّ الخليل بن أحمد رحمه الله، سئل عن العلل الَّتي يُعتَلُّ بها في النَّحو، فقيل له: عن العرب أخذتَها أم اخترعتها من نفسك؟ فقال: **إنَّ العرب نطقت على سجيَّتها وطباعها. وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله، وإن لم يُنقل ذلك عنها، واعتَلَلْت أنا بما عندي أنَّه علَّة لمَّا عللته منه. فإن أكن أصبتُ العلَّة فهو الذي التمست.** وإن تكن هناك علَّة له فمثلي في ذلك مثل رجل حكيم دخل داراً مُحْكَمَةَ البناء؛ عجيبة النَّظم والأقسام؛ وقد صحَّت عنده حكمة بانيها، بالخبر الصَّادق أو بالبراهين الواضحة والحجج اللاَّئحة، فكلَّما وقف هذا الرجل في الدَّار على شيء منها قال: إنَّما فعل هذا هكذا لعلَّة كذا وكذا، ولسبب كذا وكذا. سنحت له وخطرت بباله محتملة لذلك، فجائز أن يكون الحكيم الباني للدَّار فعل ذلك للعلَّة التي ذكرها هذا الذي دخل الدَّار، وجائز أن يكون فعله لغير تلك العلَّة، إلاَّ أنَّ ذلك مما ذكره هذا الرجل محتملٌ أن يكون علَّة لذلك. **فإن سنح لغيري علة لما علَّلته من النَّحو هو أليق ممَّا ذكرته بالمعاول فليأت بها**[2]» وهذا الكلام من الخليل مستقيم وغاية في

---

[1] ابن قُتيبة الدِّينوري، عبد الله بن مسلم، عيون الأخبار، دط: 1418هـ/ 1998م، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2، ص173.

[2] الزّجاجي، أبو القاسم، الإيضاح في علل النّحو، تح: مازن المبارك، ط5: 1406هـ/ 1986م، دار النفائس، بيروت، ص65-66.

الإنصاف؛ وذلك لأنّه لا يمكن أن يُجزَم أنَّ العربيَّ لمّا تكلّم قامت علّة كذا لقوله كذا، فهذا أمر نفسي، واللُّغة ظاهرة لسانية منطوقة أو مكتوبة تدرس عكس الجوانب النفسيّة التي يمكن أن تظهر في اللُّغة ويمكن ألاّ تظهر، وهذا الوجه من الاستدلال يمكن أن يُسحب على علم أصول الفقه لأنّ مبناه لغويّ ونحويٌّ، فلم يقم في نفس العربيّ أنّ النّهي الوارد في التركيب مفاده التّحريم، فلو تكلّم الأعرابي وقال: لا تشربْ الخمر، لفهم المُخاطب أنّه نهي عن شرب الخمر لأنّه محرّم وممنوع، ولكنّه لا يمكن لأحد أن يجزم أن إفادة النّهي للتحريم قامت في نفس المتكلِّم أو في فهم المخاطب حال النّطق بها.

- **والمثال الثاني:** لقد ذكر الأصوليون قاعدة: **الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد،** ومثال ذلك: أنَّ عمر بن الخطاب -رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قضى في الميراث للأخوة لأم، والإخوة لأم وللأب الثلث، ثم قضى من قابل بغير ما قضى به في المرَّة الأولى في المسألة نفسها من الميراث، فلمّا روجع في ذلك قال: **ذلك على ما قضينا، وهذا على ما نقضي،** فيستبعد هنا أن يكون عمر بن الخطاب -رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قد كان على علم بالقاعدة أو جالت في خاطره لكنّها قائمة في العقل والنَّفس سليقة[1].

ويتقرّر هنا أنّ ما قيل في النَّحو يُقال في أصول الفقه؛ إذ مردُّ معظم المباحث الأصوليّة إلى مباحث نحويّة أو لغويّة؛ لأنّ الوقوف على دلالات الألفاظ قد كان مستفادا من لسانهم، ومعانيه قائمة في ضمائرهم ونفوسهم، قال **ابن خلدون** معبرا عن هذا المعنى: «واعلم أنّ هذا الفنّ **(علم أصول الفقه)** من الفنون المستحدثة في الملّة وكان السّلف في غنية عنه بما أنّ استفادة المعاني من الألفاظ **لا يحتاج فيها إلى أزيد ممّا عندهم من الملكة اللّسانيّة**[2]» فالتَّقصير في فهم اللسان حائل دون فهم

[1] يُنظر: صفوان الدّاودي، أصول الفقه قبل عصر التّدوين، ط1: 1424هـ/ 2003م، دار الأندلس الخضراء، جُدَّة، ص28-31.

[2] ابن خلدون، المقدّمة، ج1، ص575.

المباحث الأصوليَّة، لهذا ذُكر سابقاً أنّ هذين العلمين أخوان، فمن قصُر عن رتبة النُّحاة على تراتب الطبقات، وتفاوت الدَّرجات، كان تقصيره واضحا في بلوغ مرتبة المجتهدين من علماء أصول الفقه، وهذا مما يظهر الرابطة اللسانية بين علوم العربيَّة، فبالحث في أصول الفقه، أو البحث في أصول النَّحو يرتكز على فهم دلالات الألفاظ والتراكيب، من أجل استنباط الأحكام، وتخريج الفروع من الأصول، فلا يمكن لمن لم يفهم معنى كلام العرب، ودلالات الألفاظ والتراكيب أن يحرّر المسائل الفقهيَّة، ويظهرُ فساد بحثه بقدر بعده عن تحليل التراكيب، وفهم مبنى الكلام، لذا كان الإلمام بالعربيَّة نحواً، وصرفا، وبلاغة، مبحثا مشتركا بين كثير من العلوم العربيَّة؛ وهذا ملحظ يظهر من خلاله التَّفاعل والاقتران الموجود بين علمي النَّحو وأصوله والفقه وأصوله.

المبحث الثَّاني: معنى الدّلالة بين أصول النَّحو وأصول الفقه.

1. معنى الدّلالة لغةً:

قبل تحديد المعنى الاصطلاحي للدَّلالة في حقلين مختلفين والمراد بها عند النُّحاة والأصوليين، يمكن أن يُجلى معناها اللغويّ حسب ما ورد في المعاجم:

جاء في معجم **(الصِّحاح) للجوهري (ت: 393هـ)**: «دَلَلَ: الدّليل: ما يُسْتَدَلُ به، والدّليل: الدّالُ، وقد دلَّهُ على الطَّريق يدُلُّه دَلالةً ودِلالة ودُلولة (أي ثلاث لغات في الدّال) والفتح أعلى[1]».

وجاء في **(معجم تهذيب اللُّغة)**: «دليل من الدِّلالة والدَّلالة بالكسر والفتح[2]»

والذي يظهر أنّ **الجوهري** و**الأزهري** جعلا الدَّلالة والدّليل بمعنى واحد، ويظهر التفريق بينهما من حيثُ المعنى عند **الراغب الأصفهاني (ت: 502هـ)** لمّا قال: «أصل الدّلالة مصدر كالكتابة والإمارة، والدّالُ: من حصل منه ذلك، والدَّليل في المبالغة كعالم، وعليم، وقادر، وقدير، ثم يسمّى الدَّالّ والدَّليل دلالة، كتسمية الشَّيء بمصدره.[3]» فاقتران التسميّة للثلاثة معا من حيثُ اللُّغة أمر مجازي لا حقيقي، وقد تكون من الألفاظ التي إذا اجتمعت افترقت وإذا افترقت اجتمعت، وعند التَّحقيق في المعنى اللغويّ نجد أنَّ بين الدَّلالة والدّليل فرقاً من حيثُ معاني كل واحد في سياقات مختلفة، فتُستعمل الدَّلالة لأحد المعاني الآتية:

- أحدها: ما يمكن أن يُستدل به؛ قصده فاعله أو لم يقصده.

---

[1] الجوهري، حمّاد بن إسماعيل، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، تح: أحمد عبد الغفور عطّار، ط4: 1407هـ/1987م، دار العلم للملايين، بيروت، ج4، ص1698، مادة (دلل).

[2] أبو منصور الأزهري، تهذيب اللُّغة، ج2، ص1221، مادة (دلَّ/دلل).

[3] الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، تح: صفوان عدنان داوودي، ط5: 1433هـ/ 2011م، دار القلم، دمشق، ص317، مادة (دلَّ).

- الثاني: العبارة هي الدّلالة، فيُقال للمسؤول: أعِدَّ دَلالتك.
- الثالث: الشُبهة، يُقال: دلالة المخالف كذا، أي شبهته.
- الرابع: الأمارات، يقول الفقهاء: الدّلالة من القياس كذا[1].

والدّليلُ فاعل الدَّلالة، وهو نفسه الدَّليلي، ولا يحتمل السِّياق اللغويّ أن يرد الدّليل على أحد المعاني التي ترد عليها الدّلالة في التعبير على المعنى المراد إلاّ على سبيل المجاز لا الحقيقة.

وقد أورد **الجوهريُّ** لغات ثلاث في دال (الدَّلالة) وليست من المثلّثات فلم أجدها فيها؛ على وجه من صحّح فيها الضّم وإلاّ فالاقتصار على اللّغتين أحوط، وجعل الفتح أعلى لغة، والكسر أنزلها، وقد ساوى بينهما **الأزهري** بدليل عدم ترجيح وجه على وجه، وقد قرن بعضهم ذلك بالاختيار وعدمه على وجهين:

أ- بفتح الدّال؛ ما كان للإنسان فيه اختيار، مثل: دَلاَلة الخير لزيد.

ب- بكسر الدّال؛ ما لم يكن فيه اختيار، وكأنَّ الخير في المثال السابق سجيّة فهو يخرج منه كيف ما كان، في قولك: دِلالة الخير لزيد[2].

والذي يظهر أنَّ في الدّال لغتان يتحمَّلهما النُّطق، فبأيها نُطِق فلا حرج في ذلك، ولا يعدُّ لحنا ما دامت اللّغتان واردتين، وداعي التفريق بينهما في المعنى استنادا إلى حركة الدّال ضعيف من حيثُ الوجهُ اللغويّ، فهذا ما يشترط فيه النقل الصّريح ممّا يُستشهد به من لغة العرب. وزعمُ أنَّ الاختيار قرينة للتفريق باستعمال الحركات (الكسر والفتح) ضعيف من حيثُ اللُّغة ما لم يدلَّ الشاهد عليه.

---

[1] يُنظَر: أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله، الفروق في اللّغة، تح: جمال عبد الغني مدغمش، ط2: 1435هـ/ 2014م، دار الرسالة العلمية، بيروت، ص95-96.

[2] يُنظَر: الكفوي، الكليّات، ص365-366.

2. معنى الدّلالة اصطلاحاً:

لقد عرّفت الدّلالة بتعريفات عدّة، حسب الحقل العلمي الموضوعة فيه، لكن من حيثُ اللَّفظة المنقطعة عن الوصف العلمي، يمكن تعريفها بما يلي:

فقد عرَّفها **الراغب الأصفهاني** قائلاً: «الدّلالة: ما يتوصّل به إلى معرفة الشَّيء، كدلالة الألفاظ على المعنى، ودلالة الإشارات، والرموز، والكتابة، والعقود في الحساب، وسواء كان ذلك بقصد ممن يجعله دلالة، أو لم يكن بقصد، كمن يرى حركة إنسان فيعلم أنَّه حيٌّ، قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ ﴾ [سبأ: 14][1]»

وقد عرَّفها **عليٌّ الجرجاني** بقوله: «الدَّلالة هي كون الشَّيء بحالة يلزم من العلمُ به العلم بشيء آخر؛ والشَّيء الأوَّل هو الدَّال والثَّاني هو المدلول[2]»

وقد حدَّها **الكفويٌّ** حيثُ قال: «الدّلالة: كون الشَّيء بحيثُ يفيد الغير علماً إذا لم يكن في الغير مانع، كمزاحمة الوهم والغفلة بسبب الشواغل الجسمانية[3]»

فالدّلالة المقصودة هنا هي دلالة الاطِّلاع لا الهداية؛ أيّ أنَّ معرفة الشَّيء يلزم منه معرفة شيء آخر، مثال ذلك: خرج عمرُ. فدلالة التَّركيب في المثال يفصح عن تكون العبارة من مكونين يدلّان أنَّ العلاقة الإسنادية هي شرط في تحقق معنى الجملة الفعلية، إضافة إلى فائدة الدَّلالة التَّركيبيَّة حيثُ تفيد دلالة العلاقة الإسنادية بخبر خروج عمر؛ إذ يعقل هذا المعنى السَّامعُ الذي يفهم اللسان العربيّ، ويعي هذه الدّلالة، ما لم يكن هناك ما يمنع تحقق ذلك بناء على القيد الذي وضعه الكفويٌّ في تعريفه للدَّلالة.

---

1 الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، ص316-317.

2 الشريف الجرجاني، التعريفات، ص139.

3 الكفوي، الكليّات، ص365.

وحسب تعريف الجرجاني لا يمكن للدّلالة أن تتحقّق إلاّ بوجود ركنين، وهو عين ما يدور عنه الحديث في اللّسانيات الحديثة من الحديث عن الدّال والمدلول والعلاقة بينهما.

فيظهر من خلال التَّعريفات الثَّلاثة أنَّ الدَّلالة هي دليل المعنى الموجود في الدّال، فناتج العلاقة بين الدّال والمدلول هو الدّلالة، فهي ما يستدلّ به بينهما، فلم يخرج معنى الدَّلالة الاصطلاحي عن معناها اللغويّ، والمقصود بما ورد في التعريفات الثلاثة هو دلالة الألفاظ والتراكيب، ويمكن أن يمثل لذلك بقول القائل: اكتبْ، فلزم أن يُفهم من هذا اللَّفظ أنّ المراد به الأمر بالكتابة، حيثُ تحققَّ معنى الأمر في صورة اللَّفظ الدّال على الكتابة، وهو صيغة الأمر، إذ نتج عن العلاقة التَّركيبية بين الفعل (كتب) والفاعل المضمر فيه وجوبا (أنت) دلالة الطَّلب، ولا يَفهم المخاطب من الكلام غير هذا، فقد أسهم كلٌّ من دلالة اللَّفظ والتَّركيب في إنشاء الدّلالة في المثال السابق.

3. **الدّلالة النَّحوية:** هي المعاني المستفادة من ترتيب الكلمات داخل الجملة حسب الوظائف الإعرابيَّة، أو من تغاير الحركات الإعرابيّة ظاهرة أو مضمرة، مثل: **ضرب موسى عيسى**، فالدّلالة التَّركيبيَّة لهذه الجملة الفعلية تفيدنا أن الفاعل هو (موسى) والمفعول به (عيسى)، إذ الدّلالة النَّحوية لأصل الجملة تقتضي أن تكون رتبة الفاعل قبل رتبة المفعول، وقد يقدّم المفعول ويؤخر الفاعل فيصير التقديم والتأخير للرتبتين فرعا عن الأصل، لذا تجدهم يلغزون على المثال السابق قائلين: يجب حفظ المراتب على المضروب والضارب، أي حفظ المراتب النَّحوية الوظيفية للكلمات لمّا يكون الأثر الإعرابي مضمرا، لذا فإنَّ الدّلالة هي المسؤولة عن تحديد المقصود، وتحقيق الإفادة من الجملة.

فقد أخطأ من ادّعى سلامة الجملة من حيثُ الإعراب هو الأساس دون اعتبار المعنى، فقد يجيز هذا في مذهبه عبارة: أكل محمدٌ الماءَ، وشرب عمرو الخبزَ، فهذا

المعنى غير مستساغ ولا دلالة فيه، وإنّما وضعت العبارات في الأصل لإفادة المعنى لا لمجرد الوضع، وهذا المعنى المذكور هنا هو ما قصد به عبد **القاهر الجرجاني** بالنّظم لمّا عرّفه قائلاً: «اعلم أن ليس "النَّظم" إلاَّ أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه "**علم النَّحو**"، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نُهِجَت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرُّسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشيء منها. **وذلك أنا لا نعلم شيئا يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه**، ... هذا هو السبيل، فلست بواجد شيئا يرجع صوابه إن كان صوابا وخطؤه إن كان خطأ، إلى "النظم"، ويدخل تحت هذا الاسم، إلا وهو معنى من معاني النَّحو قد أصيب به موضعه، ووضع في حقه أو عُوْمِل بخلاف هذه المعاملة، فأُزيل عن موضعه، واستُعمِل في غير ما ينبغي له، فلا ترى كلاما قد وصف بصحة نظم أو فساده، أو وصف بمزية وفضل فيه، إلاَّ وأنت تجد مرجع تلك الصِّحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل، إلى معاني النَّحو وأحكامه، ووجدته يدخل في **أصل من أصوله، ويتصل بباب من أبوابه.**[1]» أي إنَّ الدّلالة مرتبطة في الحقيقة بجزأين، وهما: التَّركيب والمعنى، فهما يشكلان النّظم الكلامي، فالنَّحو والبلاغة سيَّان في تحقيق الدّلالة، فلا يمكن في الدَّرس النَّحوي الاعتداد بصحَّة التركيب، دون مراعاة جانب المعنى.

وحاصل هذا الكلام أنّ الدّلالة النَّحويّة مستفادة من الجانبين: التَّركيبي النَّحوي، والمعنوي البلاغي، فما صحَّ نحوا قد لا يصحُّ بلاغة، والعكس بالعكس صحيح. ولا غنى لجانب عن جانب.

وهذه النتيجة المذكورة هي عكس المراد من الدَّلالة في اللّسانيات الغربية، فظلت دراسة الظاهرة اللّسانية دراسة من حيثُ الشّكل فقط دون المضمون والمعنى، حيثُ لم

[1] أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت 471هـ)، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر. ط5: 1424هـ/2004م، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص81-83.

تتوضح لهم في البداية العلاقة بين المعنى والتركيب، لذا لم يتمّ دراسة اللُّغة دراسة شموليّة، بل دراستهم من أجل إثبات العلاقة التَّركيبيَّة بين الكلمات، لذا قال صلاح حسين: «لم يحدث ربط بين النَّحو –والمقصود به في التركيب هنا– والدّلالة، وظلّت الأمور هكذا إلى أن ظهر تشومسكي ونادى بوجوب المزج بين التَّركيب والمعنى ومن ثمّ وُصف منهجه بالنَّحو التَّفسيري[1]» إلاّ أنّه لم يكن في دراسة تشومسكي للظاهرة اللسانية إشارة إلى الدِّراسة التّطبيقية المنهجية.

4. الدّلالة الأصوليَّة: إذا أطُلق لفظ الدّلالة عند علماء أصول الفقه فالمقصود به دلالة الألفاظ والتَّراكيب، فقد اهتّم الأصوليون بالألفاظ كثيراً من حيثُ أنواعها وأقسامها، ومن حيثُ دلالتها على المعاني التي تستفاد منها، كقولهم: **الأمر يدلّ على الوجوب والفور**، وهذا المتوصّل إليه عن طريق تتبع الألفاظ المشابهة، ومن أهمّ مباحث دلالة الألفاظ عندهم مبحث العام والخاص، والمجمل والمفصل، والمطلق والمقيّد، والحقيقة والمجاز، وغيرها لأنّ مبنى الحكم الفقهي على فهم الدّلالة التي يتضمّنها اللَّفظ[2]، وقد اتّبع الأصوليون طريقة علماء اللُّغة والنَّحو والتَّصريف في تقسيم الألفاظ، وزادوا عليها تفريعات قلّما توجد في علم آخر، حيث جرى الكثير من الأصوليين على جعل الدَّلالة نوعين اثنين[3]:

– **الأوّل: دلالة منطوق (المنظوم)**؛ وهو المعنى المستفاد من صريح اللَّفظ، مع عدم وجود قرائن صارفة عن فهم المراد، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾ ﴾ [البقرة: 43] فإذا نظر الأصولي لهذه الآية لفهم من منطوقها اللَّفظي للأفعال الثَّلاثة **(أقيموا، آتوا، واركعوا)**

---

[1] صلاح حسنين، النَّحو والدَّلالة، ط1: دت، مكتبة الآداب، القاهرة، ص5.

[2] يُنظَر: عياض السّلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص 214.

[3] يُنظَر: السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص374.

حكم الوجوب المستفاد من دلالة الأمر، وقد فهم دلالة الأمر، بفهم دلالة فعل الأمر في اللُّغة العربيَّة على الطلب، موضحة في الشكل الآتي:

أقيموا الصلاة ← الأمر (بصيغة فعل الأمر) ← وجوب الصّلاة

لذا وضعوا قاعدة في فهم دلالة الأمر على وجوب الفعل على الفور لا التراخي، وعلى الإلزام لا الخيار، فقالوا: **الأمر يدّل على الوجوب**، ثمّ جعلوا قيد الوجوب بالأمر الذي يثاب فاعله على فعله، كما يعاقب تاركه على تركه.

- **الثاني: دلالة مفهوم (غير المنظوم)**؛ وهو المعنى المفهوم بدلالة اللُّزوم، حيثُ لم يُصرَّح به في منطوق العبارة؛ أي هو مستفاد من أولوية المعنى القائم في ذهن القارئ، ولعّله يفهم بدلالة الأولوية، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ * فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ ﴾ [الإسراء: 23]؛ حيثُ فُهِم من دلالة الآية النَّهي عن قول كلِّ كلام فيه عصيان للوالدين من لفظة (أف)، أوالتَّعنيف اللَّفظي وكلّ أنواع الشتم، بدليل إرداف العبارة الناهية بقوله: ﴿ * فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴿٢٣﴾ ﴾؛ أي: لا تقتصر على عدم إذايتهما بالقول فقط، بل يجب أن تحسن القول معهما، وهذا من أساليب البيان في هذه الآية. ولكن يبقى هناك إشكال آخر وهو أنَّنا لو حكَّمنا دلالة المنطوق هنا لفُهِم من ذلك أنّه يجوز ضربهما، ولكن دلالة المفهوم من اللَّفظ هنا تقتضي تحريم ذلك؛ أي إذا كان الشَّتم منهيًّا عنه بدلالة اللَّفظ، فإنَّ الضرب مسكوت عنه لأنّه مغلظٌ في التَّحريم، وشنيع يُستقبَح النَّهي عنه، لاستفاضة المعرفة بشناعته وقبحه[1].

[1] يُنظر: محمد بن مفلح بن محمد، أصول الفقه، تح: فهد السدحان، ط1: 1420هـ/1999م، مكتبة العبيكان، الرياض، ج3، ص1056-1058.

وهذه الدّلالة التي تفهم من الألفاظ (دلالة المفهوم أو غير المنظوم) ثلاثة أقسام[1]:

- **دلالة الاقتضاء:** وهي تكون على تقدير المحذوف دائماً، إذ لا يستقيم الكلام في العبارة إلاّ بذلك التَّقدير، وهذا الكلام لا يستقيم إمَّا من حيثُ:

أ- **الصّدق:** مثل قوله ﷺ: «رُفع عن أمّتي الخطأ والنسيان[2]»، لا يمكن أن يفهم من هذا أنَّ الخطأ والنسيان غير واردين، أو مرفوعين عن هذه الأمَّة فهي معاتبةٌ ملومةٌ على نسيانها وخطئها، بل يجب تقدير المحذوف هنا ليترتب الكلام ويصير صدقاً لا كذباً، فيكون المقصود هنا: رُفِعَت المؤاخذة عن أمتي، فلو لما تقدّر (المؤاخذة) كان الكلام كذباً.

ب- الشرع مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَحۡلِقُواْ رُءُوسَكُمۡ حَتَّىٰ يَبۡلُغَ ٱلۡهَدۡيُ مَحِلَّهُۥۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ بِهِۦٓ أَذٗى مِّن رَّأۡسِهِۦ فَفِدۡيَةٞ مِّن صِيَامٍ أَوۡ صَدَقَةٍ أَوۡ نُسُكٖۚ ﴾ [البقرة: 196] وتقديرا للمحذوف هنا يُقال: فحلق رأسه ففدية؛ لأنّ الفدية ليست منوطة بوجود الأذى فهذا غير مفهوم عند الأصوليين[3]، والشرع يأباه، ولكن هي معلّقة بحلق الشّعر لإزالة الضّرر الموجود.

---

[1] يُنظر: محمد الأمين الشَّنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، ط5: 1422هـ/2001م، مكتبة العلوم والحكم، السعودية، ص282-283. السّلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص 375-377.

[2] يُنظَر: بدر الدين الزَّركشي، محمد بن عبد الله بن بهار، اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط1: 1406هـ/ 1986م، دار الكتب العلمية، بيروت، ص63. قال ابن حجر العسقلاني: «تكرَّر هذا الحديث في كتب الفقهاء والأصوليين بلفظ: رُفع عن أمتي» وهو في غيرها بغير هذا اللَّفظ (ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ط1: 1409هـ/ 1989م، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ص674.)

[3] يُنظَر: عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1: 1422هـ/ 2002م، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ص268.

دلالة الإشارة: وهي دلالة اللَّفظ على معنى حاصل فيه، ومحقّقٌ به بالتّبع وليس بالأصل، وإن لم يتمّ التَّصريح به، مثل قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۝١٨٧﴾ [البقرة: 187]؛ فقد أباح لهم الله جَلَّجَلَالُهُ إتيان النِّساء من وقت دخول اللّيل إلى آخر اللّيل، فهل يعني هذا أنّ من جامع آخر اللّيل ودخل عليه وقت الفجر ولم يغتسل بَطَلَ صيامه أو يصحُّ؟ فقد أجاب الأصوليون أنّ صيامه صحيح بدلالة الإشارة، لأنّ الذي أباح الفعل لم يعلّق به حكماً مقيّدا بوقت بل ترك ذلك على السّعة، وانتفاء الحرج.

- **دلالة الإيماء والتنبيه:** وهي متعقلة بعلّة الحكم خاصّة، كقوله ﷺ للرجل الذي وقع على أهله في رمضان: «اعتق رقبة[1]»، فجعل الأصوليون وصف العتق متعلّق بعلّة الجماع في رمضان، ولو لم يكن كذلك لكن هذا الكلام معيباً غير مفهوم.

5. أهميَّة مبحث الدّلالة في أصول النَّحو وأصول الفقه:

إنّ الدَّلالة عند النُّحاة أو عند علماء أصول الفقه لا تخرج عن كونها بحثا في ما تدل عليه التَّراكيب أو الألفاظ، وكلا هذين البحثين من أهم المباحث في علمي النَّحو والفقه، فلا يستطيع النَّحويُّ أن يبني كلامه على مفردات الألفاظ، إذ لا معنى للكلام مجردا عن التَّركيب الذي يعتبر أساسا في فهم الدّلالة، حيثُ إنّ التَّركيب أو النظم معيار الفهم؛ وهو تتبُّع قواعد النَّحو وأصوله في فهم العبارات، وتوضيح الدّلالات والحكم عليها بالصّحة أو الفساد؛ فمن الخلل عند النُّحاة أن يكون الكلام صحيح التَّركيب، فاسد الدَّلالة، كما سبق ذكره؛ لذا وصف سيبويه أقسام الكلام قائلا: «هذا

[1] يُنظَر: البوصيري، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل، إتحاف الخيرة المَهَرة بزوائد المسانيد العشرة، تح: دار المشكاة للبحث العلمي، تقديم: أحمد معبد عبد الكريم، ط1: 1420هـ/ 1999م، دار الوطن للنشر، الرياض، ج3، ص117.

باب الاستقامة من الكلام والإحالة. **فمنه مستقيم حسنٌ، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب.**[1]» فلو دقق النَّظر في قوله لفهم منه أنّ الكلام مراتب[2]:

1- كلام مستقيم من جهة الصَّنعة الإعرابيَّة، غير مخل بالقواعد، وحسن من حيثُ اللُّغة؛ أي من جهة الدَّلالة والمعنى المفهوم من ألفاظه، كأن يقال مثلا: زُرتك البارحة، وأزورك اليوم، وسأزورك غدا. فقد وُضِعَتْ الدَّلالة في سياقاتها المختلفة وفُهِم المعنى من اللَّفظ الموضوع، والقرائن الزّمنيّة المختلفة.

2-كلام مستقيم من حيثُ إعرابُه، محال فهم الحقيقة من لفظه، إلاّ أن يكون قد أُرِيد به المجاز لا الحقيقة، وهذا باب آخر، مثل: حملتُ الهموم على كتفي، ووضعت الرجال فوق رأسي، وغيرها من العبارات التي لا يمكن أن يفهمَ منها السامع حقيقة ألفاظها.

3- كلام مستقيم من حيثُ الوضع الإعرابي، قبيح في صورة الوضع، مثل: قد زيدًا رأيتُ، فجرت السنة عند العرب في كلامها أن يتلو الفعل حرف (قد)، وهذا الحرف للفعل الماضي يقوم مقام الألف واللَّام من الاسم، فيَقْبُح عندئذ الفصل بينهما بفاصل يشوّش هذه العلاقة التَّركيبية. وقد يُعْتَرض على هذا التَّقسيم الاصطلاحي، ويعدّ اضطرابا في الاصطلاح، ولكنّ الحقيقة أنّ سيبويه كان دقيقا في وضع المصطلحات والتَّقسيمات، وقد وضّح **السَّيرافي (ت: 368هـ)** اللّبس الذي قد يقع للمعترض في هذا المقام قائلا: «**فإن قال قائل: كيف جاز أن يسميه مستقيما قبيحا؟ وهل هذا إلا بمنزله قوله: حسن قبيح؟ لأنّ المستقيم هو الحسن.** فإنَّ الجواب في ذلك أنَّ الكلام ينقسم قسمين: كلام ملحون، وكلام غير ملحون؛

---

[1] سيبويه، الكتاب، ج1، ص25.

[2] يُنظَر: أبي سعيد السيرافي، الحسن بن عبد الله، شرح كتاب سيبويه، تح: أحمد حسن مهدلي وعلي سيدعلي، ط1: 1428هـ/ 2008م، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ص186-188.

فالملحون هو الذي لُحِنَ به عن القصد، وكذلك معنى اللّحن، إنَّما هو العدول عن قصد الكلام إلى غيره، وما لم يكن ملحونا فهو على القصد، وعلى النَّحو، ومن ذلك سمي النَّحو نحوا، والمستقيم من طريق النَّحو هو ما كان على القصد سالما من اللَّحن، فإذا قال: "قد زيدا رأيت" فهو سالم من اللّحن، فكان مستقيما من هذه الجهة، وهو مع ذلك موضوع في غير موضعه فكان قبيحا من هذه الجهة.[1]».

ويفهم من هذا الكلام أنّ اللّحن لا يقصد به مجرد مخالفة قواعد الكلام، والأصول النَّحويّة الموضوعة بالاستقراء والتَّتبع، وإنّما هو مخالفة أصل السَّماع عن العرب، وكذلك اللّحن في وضع الدّلالة المضمَّنة في سياق التَّركيب، فمن اللّحن أن يقال مثلا: شربتُ سمكاً، وللمعترض قوله: أليست الجملة صحيحة مستقيمة من حيثُ التَّركيب، فالجواب: نعم، لكن هل سُمِعَ عن العرب أنّها قالت: شربت سمكاً؟ فإنّ فهم الدّلالة هو المراد من وضع التَّراكيب، ولايمكن أن يكون للكلام معنى واستقامة دون استقامة الدَّلالة.

- كلام محال كذب؛ وهو أن تجمع في الكلام بين متناقضين أو متضادَّين حيثُ يستقيم التَّركيب نحوًا في قالبه الصوري فقط، مثل: سوف أهدُّ كلَّ الجبال أمسِ، فهذا الكلام يحكم عليه من جهتين:

أ- الاستحالة؛ فيستحيل عقلا أن يكون الأمر في الماضي والمضارع في وقت واحد، لأنّ الأصل بين الكلمتين (سوف، وأمسِ) التَّعاقب، فإمَّا أن يكون الفعل في الماضي، وإمّا أن يكون في المستقبل، فهنا تمكن الاستحالة في هذا الكلام.

ب- الكذب؛ فعلى فرض نزع حرف التَّسويف (سوف) وتخليص الفعل للماضي فقط، يبقى وصف الكذب لازما للكلام؛ لأنّ الدّلالة التي يحملها غير حقيقية، والكلام الصادق هو ما طابق الحقيقة والواقع، فيحكم بالكذب على هذا الكلام.

[1] السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ج1، ص187.

- مستقيم خطأ، وهو الكلام الذي يقع فيه الخطأ غير المتعمّد، مثل: زارني زيد، وأنت تقصد: زرتُ زيداً، فالكلام مستقيم من حيث التَّركيب، وخطأ في الدَّلالة المقصودة والمعنى، وحُكِمَ عليه بالخطأ لا الكذب لأنّ المتكلِّم لم يرد الإخبار بخلاف الواقع متعمِّدا، وإنّما وقع له ذلك سهواً وخطأ لا قصداً، وهذا قسم استدركه **الأخفشُ (سعيد بن مسعدة) (ت: 215هـ)** على شيخه سيبويه، ويصحُّ مثالا في هذا الموضع القصَّة التي وقعت –فيما يُرِوَى– لابنة أبي الأسود الدُّؤلي لما قالتْ له: عطشتَ يا أبي، وكررت عليه القول بتوجيه الخطاب له، وهو يجيبها في كلّ مرة قائلا: لم أعطش يا بنيَّتي، حتّى هلكت البنت عطشا، فعندها تفطّن أبو الأسود لمقصود ابنته من الكلام، فلو كانت متعمّدة لتوجيه الخطاب إليه، ومعلوم أنّها قد تهلك عطشا إن بقيت على ذلك لعدّ ذلك ضربا من الخبل والجنون.

وحاصل القول إنّ تقسيم سيبويه للكلام راجع إلى الدَّلالة إثباتا وعدما، صحّة وفسادا، فهي صفة كاشفة، وعلَّة موجبةٌ، وقد يعدُّ من المجازفة القول: إنّ الأساس في الجملة العربيَّة والحكم عليه بالصَّحة أو الفساد هو سلامة التَّركيب دون النّظر للمعنى والدَّلالة.

وكذلك تقسيم الأصوليين للدَّلالة استنادا إلى ما يفهم من الدّلالة التي يحملها اللَّفظ سواءً أصرح بذلك أم لم يصرح، حيثُ يُدْرَك من هذا أهمية هذا المبحث في علمي النَّحو والأصول، فالأصولي لا يبني حكما من الأحكام الفقهيَّة من تركيب دون أن يتبيَّن معناه، ويفهمَ الدّلالة المرجوة منها، مثل أن يقال للفقيه: ما حكم من قال لزوجته: أطلِّقك أمسِ غدا؟ فالعبارة غير واضحة الدّلالة، فلا يمكن أن يحكم الفقيه بالطَّلاق من عدمه؛ لأنّ المعنى المراد غير واضح في التَّركيب.

لذا فالمقصود بالدّلالة عند النُّحاة والأصوليين هو ما يفهم من المعنى في التَّركيب، حيثُ يتفرع هذا المبحث إلى مباحث تحيط به على حسب كل علم، والقاسم

المشترك في مبحث الدَّلالة بين علم النَّحو وعلم أصول الفقه هو ذلك البحث في سرِّ تركيب الجملة العربيَّة، حيثُ يستفيد منها علماء النَّحو في تحديد الدّلالات التي يحملها اللَّفظ المفرد من حيثُ صيغه الصَّرفية المتنوّعة، أو الدَّلالات النَّحوية المفهومة من التَّركيب، كما أنّ الأصولي لا يستطيع أن يفهم الحكم الفقهي إلا بفهم الدَّلالة التي يحملها اللَّفظ، فيحمل في ذلك الظَّاهر على المضمر، والصَّريح على المؤول، والمجمل على الخاص، وهكذا في كلّ المباحث المتعلّقة بمبحث دلالة الألفاظ الذي أفاضوا بذكره في كتبهم المتخصِّصة.

وما دام مبحث الدّلالة مشتركا بين العلمين فإنّ علم النَّحو أفاد كثيراً من هذه المباحث إذ اعتمد الكثير من النُّحاة على التَّقسيمات التي وضعها الأصوليون؛ مثل فعل بعض الفقهاء النُّحاة الذي أدرجوا في كتبهم الكثير من المسائل النَّحويّة حيثُ خرجوا تفريعاتهم، وتحقيقهم، وتوجيههم لمثارات الخلاف، ومواضع التنازع بالاعتماد على ما فهموه من دلالات التَّركيب العربي، ومن هنا أثير مبحث الأسبقية؛ أهي لعلم أصول النَّحو أم لأصول الفقه، حيثُ لا يقصد من ذلك السَّبق الزمني، وإنّما الاعتماد عليه كآلة لفهم دلالات الخطاب، والكشف عن سرِّ التَّركيب، وعن أهمية فهم المراد والمقصدية، لذا كان الأصوليُّ الذي لا يفهم دلالة الخطاب لا يعدُّ محقِّقًا في هذا الباب.

المبحث الثّالث: معنى التّوجيه بين أصول النَّحو وأصول الفقه؛

1. الخلاف النَّحوي وعلاقته بالتَّوجيه:

إنّ الخلاف مثار في كل العلوم، فقد اختلف نحاة البصرة والكوفة، واختلفت المدرسة البغداديَّة عن الأندلسيَّة، والمصريَّة عن المغربيّة، حيثُ نتج عن الخلاف فروع المسائل؛ فلا خلاف بين النُّحاة في أصل الاستدلال على إثبات القواعد النَّحويّة وهو القرآن الكريم، وكلام العرب لثلاثة قرون؛ قرن ونصف قبل الإسلام وقرن ونصف بعد الإسلام.

ولكنَّ الحقيقة أنّ النُّحاة الأوائل لم يستقرؤوا كلّ الكلام الوارد، فاضطروا في كثير من الأحيان إلى التَّأويل حيثُ اضطروا إلى قياس باب على باب، أو توجيه الكلام على حسب ما هو مطروح بين أيديهم من نصوص، وشيئا فشيئا صار الخلاف فيمن بعدهم علما ظهرت فيه مؤلفات من أبرزها: «**الإنصاف في مسائل الخلاف» لأبي البركات بن الأنباري (577هـ)**؛ حيثُ حوى الكتاب أغلب المسائل التي اختلف فيها نحاة البصرة الكوفة وكلّها فروع مسائل؛ حيثُ ألفه مصنّفه على نسق التأليف في مسائل الخلاف الفقهي بين **الشّافعي (ت: 204هـ)** و**أبي حنيفة (ت: 150هـ)**، وقد سبق إلى هذا التأليف في علم العربيَّة، حيثُ يقول موضحا سبب التأليف: « فإنَّ جماعة من الفقهاء المتأدّبين، والأدباء المتفقّهين، المشتغلين عليّ بعلم العربيَّة، بالمدرسة النِّظامية – عَمَرَ الله مبانيها! ورحم الله بانيها! سألوني أن ألخص لهم كتابًا لطيفًا، **يشتمل على مشاهير المسائل الخلافية بين نحويي البصرة والكوفة، على ترتيب المسائل الخلافية بين الشافعي وأبي حنيفة؛ ليكون أول كتاب صُنّف في علم العربيَّة على هذا الترتيب، وأُلِّف على هذا الأسلوب؛ لأنه ترتيب لم يصنف عليه أحد من السلف، ولا ألف عليه أحد من الخلف.** فتوَخَّيْت إجابتهم على وَفْقِ مسألتهم، وتَحَرَّيت إسعافهم لتحقيق طَلِبَتِهم؛ وفتحت في ذلك الطرق، **وذكرت من مذهب كل فريق**

ما اعتمد عليه أهل التحقيق، واعتمدت في النصرة على ما أذهب إليه من مذهب أهل الكوفة أو البصرة على سبيل الإنصاف، لا التّعصّب والإسراف[1]» حيثُ عمد المؤلف إلى **توجيه** مئة وإحدى وعشرين (121) مسألة مثيرة للخلاف توجيها علميا دون مراعاة لتوجهه المدرسي أو تعصبه لمذهب معين.

وكذلك هو عين صنيع **عبد اللّطيف بن أبي بكر الزَّبيدي (ت: 802هـ)** في كتابه «**ائتلاف النُّصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة**» حيثُ قال مبينا سبب تأليف هذا الكتاب: «وصنّفتُ هذا الكتاب أذكر فيه إنّ شاء الله تعالى اختلاف النَّحويين الكوفيين والبصريين؛ سيبويه وأشياعه، والكَسَائي وأتباعه، **جعلته نظير ما صنّفه الفقهاء من الثقات في الخلاف بين الشافعي وأبي حنيفة وغيرهما من العلماء...** وسلكت فيه طريق الاختصار، وعَدَلتُ عن التطويل والإكثار، وهذا مع ذلك حاصر لأقاويلهم، **مشتمل على جلّ تأويلهم ما خلا ما لا يعتدُّ به من خلافاتهم**[2]» إذ تجد الزّبيدي يوجّه المسألة المختلف فيها دون تعصب لمذهب أو غلو في قول، بل يعتمد على الدليل وما صحّ في نظره وفكره من شواهد على صحّة مذهبه، وصواب رأيه، لا ما يمليه المذهب النَّحوي عليه، فمثلا عند توجيهه للخلاف القائم بين المِصرين في مسألة اشتقاق الاسم، حيثُ اختلفوا على قولين:

- فقال الكوفيون: الاسم مشتقٌّ من السّمة؛ أي العلامة،
- وقال البصريون: الاسم مشتقٌّ من السمو؛ أي العلو.

---

[1] أبو البركات بن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النَّحويين: البصريين والكوفيين، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، ط1: 1424هـ/2003م، المكتبة العصرية، بيروت، ج1، ص7.

[2] الزَّبيدي، عبد اللطيف بن أبي بكر الشّرجي، ائتلاف النُّصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة، تح: طارق الجنابي، ط1: 1407هـ/1978م، عالم الكتب ودار النهضة العربية، بيروت، ص24-25.

فكل فريق أدلى بحججه، والشواهد الدالة على صحّة مذهبه، فحرّر الزّبيدي القول في هذه المسألة قائلا: «وفي عدم ذلك (عدم وجود دليل) وأنّه لم يقم دليل على أنّه مشتقٌّ من السمو، لا من السّمة، **فكان ما قاله البصريون هو القياس والصحيح نقلاً ودليلا والله أعلم**[1]».

فانتصر مؤتلفا لما قام عليه الدّليل بأنواعه المعروفة في أصول النَّحو على الترتيب العلمي من حيثُ القوة والضّعف، فلبُّ البحث عنده هو الخروج من الخلاف الواقع وتوجيهه توجيها علميًّا صحيحا، لا مجرد الانتصار المبني على التَّعصب المذهبي، وقد نُقِلت إلينا صور كثيرة من صور هذا التّعصب الذي ينحرف بصاحبه عن الحق وطلبه، ومن ذلك مثلاً **«المسألة الزّنبوريّة»** المعروفة، حيثُ تعصّب فيه الأعراب لقول الكسائي لسبب مادي بحت، وقد وجّه ابن الأنباري المسألة بإنصاف وردّ ما احتجّ به الكوفيون في تعصبهم لشيخهم الكسائي قائلا: «**أما الجواب عن كلمات الكوفيين:** أما ما رووه عن العرب من قولهم: "فإذا هو إيَّاها" **فمن الشاذ الذي لا يُعْبَأ به كالجزم بلن والنصب بلم وما أشبه ذلك من الشواذ التي تخرج عن القياس،** على أنه قد **روي أنهم أُعْطُوا على متابعة الكسائي جُعْلًا؛ فلا يكون في قولهم حجة لتطرق التهمة في الموافقة.**[2]» مع أنّ المسموع والمحفوظ من كلام العرب لا يشهد لذلك، فكان ما كان من أمر سيبويه الذي بيّن وجه الحقّ وانقطع عن الكلام بعدها.

وقد صنع **أبو البقاء العكبري** (ت: 616هـ) صنيع الأنباري في تحرير الخلاف الواقع وتوجيهه، إذ ناقش وحلّل، حيث أورد الدّليل على ما مال إليه من قول، واستشهد على ما يراه صالحا بالآيات والأحاديث والأشعار، وقد لخّص منهجه عبد الرحمن بن عثيمين في تحقيقه على كتاب (التبيين عن مذاهب النَّحويين) في قسم الدراسة عند

[1] أبو بكر الزَّبيدي، ائتلاف النصرة، ص28.

[2] ابن الأنباري، الإنصاف، ج2، ص577، وينظَر المسألة وتوجيهها فيه: ج2، ص576-578.

حديثه عن منهج الكتاب قائلا: «ويبدأ المسألة بالرأي الذي يميل إليه في الغالب، سواء كانت المسألة من مسائل الخلاف بين الكوفيين والبصريين أو ليست منها، ثم يورد الآراء والأقوال الأخرى بطريقة مختصرة تسبق تفصيل القول فيها، فإذا عرضها فصل الآراء والأقوال بحجج أصحابها، ولا يقتصر على ذلك بل يناقش ويرجح ويؤيد، ويهجم ويضعف، كل هذا مع تمسّك بمنهجية البحث ... ويورد ما يثبت رأيه بالأدلة والبراهين العقلية والمنطقية ويستشهد لها بالآيات الكريمة، والأبيات الشعرية، والمحفوظ من أقوال العرب وأمثالهم وحكمهم ونوادرهم[1]».

وذلك أنّ توجيه المسألة عند المحققين من النُّحاة لا يبنى إلاّ على دليل واضح لا يتطرّق إليه الاحتمال فيضعفه، وقد وضعوا لذلك قاعدة وهي قولهم: «**وإذا دخل الدَّليل الاحتمال سقط به الاستدلال**[2]» ومن أمثلة تحكيم هذه القاعدة ما فعله **أبو حيَّان (ت: 745هـ)** عند إيراده جملة من الآيات في أسلوب الاستثناء ثم قال: «ولم يثبت من اللِّسان أن يكون المستثنى قدر المستثنى منه ولا أكثر لأنّ ما استدلوا به محتمل، **وإذا دخل الدَّليل الاحتمال سقط به الاستدلال**[3]».

وهنا ملحظ دقيق يستفاد من الكلام المنقول أن ذكر المسائل الخلافية وتوجيهها مبحث مهم عند علماء أصول الفقه كذلك إذ البحث في الخلاف تخصصهم، فقد عمد بعضهم إلى توجيه المسائل الخلافية الواقعة في المذاهب الفقهية، فيستفاد من هذا الكلام أن مبحث التَّوجيه قاسم مشترك بين النُّحويين والأصوليين.

---

[1] العكبري، أبو البقاء، التَّبيين عن مذاهب النَّحويين البصريين والكوفيين، تح: عبد الرحمن العثيمين، ط1: 1406هـ/1986م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ص84 (قسم الدراسة)

[2] أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، التذييل والتكميل بشرح التسهيل، تح: حسن هنداوي، ط1: دت، دار القلم، دمشق، ج1، ص166.

[3] أبو حيان الأندلسي، المصدر السابق، ج8، ص260. وينظر: ج3، ص145؛ ج4، ص243.

وليست توجيهات النُّحاة للمسائل إلا تأويلات نابعة من اجتهاداتهم في فهم النصوص التي وصلتهم، والأصل في ذلك دائما الكلام المسموع عن العرب، فبتفكيرهم العلمي النَّحوي أفرغوا كل جهودهم من أجل فهم كنه التراكيب العربيَّة، ووضع القواعد لها، فإذا لم تسعفهم القاعدة في توجيه الكلام المطروح بين أيديهم اضطروا إلى التَّأويل، ولا يعني هنا أنّ تأويلهم مبني على أسس باطلة، أو حجج واهية، فهم يعتمدون على ما صحّ في نظرهم من دليل على ما وجّهوا به كلامهم، يقول ابن السّراج نقلا عن المبرِّد: «**وليس البيتُ الشَّاذ والكلام المحفوظ بأدنى إسناد حجةً على الأصل المجمع عليه في كلام ولا نحو، ولا فقه، وإنما يركن إلى هذا ضَعَفَةُ أهل النَّحو، ومن لا حجة معه، وتأويل هذا وما أشبهه في الإعراب كتأويل ضَعَفَة أصحاب الحديث وأتباع القصاص في الفقه**[1]» أي أنّهم ما كانوا يأولون ما لا دليل يعضده، ولا حجة تسنده، فلو أولوا كل شيء لفسد هذا العلم كلغة بعض الأقوام التي بها اشتهروا، فلا يمكن أن تأول لغة قوم فهي الأصل عندهم، وليس صوابا في النَّحو أن توجّه لغة بلغة، لذا نجدهم مثلا يقولون: ما الحجازية، وما التَّميمية، ويقولون في الأسماء الستة: ذو بمعنى صاحب، ويخرجون بذلك ذو بمعنى اسم الإشارة (التي) في لغة طيء الواردة في قول سنان بن الفحل:

الماء ماء أبي وجدّي وبئري **ذو** حفرتُ و**ذو** طويتُ[2]

أي: التي حفرت، والتي طويتُ. فلا يمكن في هذه الحال أن نؤول (ذو) في لغة طيء وهي اسم إشارة لتلحق بالأسماء الستة، فهي لغة خاصة بهم، فلا توجيه لمعناها هنا ولا خلاف، لذا يقول أبو حيان الأندلسي: «لأن التَّأويل لا يكون إلا إذا كانت الجادة على

[1] أبو بكر ابن السّراج، الأصول في النَّحو، تح: عبد الحسين الفتلي، ط2: 1417هـ/ 1996م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج1، ص105.

[2] ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ج1، ص318.

شيء ثم جاء شيء يخالف الجادة فيتأوَّل أما إذا كانت لغة طائفة من العرب لم تتكلم إلا بها فلا تأَوُّلَ.[1]» أي أنّهم لا يوجّهون موجّها بلغة، فهم يوّجهون ما وقع فيه الخلاف عند الخصم، ولا دليل يؤيد مذهب المخالفين، فيوردون الكلام على وجه ينقطع به كلام الخصم، فتثبت الحجة في المسألة الموجّهة.

وقد كان لهذا الخلاف الحاصل بين المصرَين فائدة علميَّة كبيرة حيثُ فتح الباب لتبادل الأفكار وتلاقحها، وأفاد المتأخرين بدراسات لم يكونوا ليعنَوا بها لولا هذا الخلاف، لذا قال مصطفى السقا في تقديمه لكتاب مهدي المخزومي «في النَّحو العربي نقد وتوجيه»: «وقد كسبت العربيَّة من وراء ذلك الحجاج والنقاش احتجاجات لطيفة، ودراسات خصبة انتفع بها المؤلفون في كتبهم، لتبيُّن الفروق بين المذهبين مدّة تربى على قرنين[2]» فلم يكن الخلاف مطلوبا عند المتقدّمين من الواضعين الأوَل، ولكنّ نوازع التعصب المذهبي، وتغليفها بطلب الحقّ وإرادته حتى صار الخلاف حقلا علميا تتضارب فيه الآراء، وتختلف فيه الأفكار، وتتصارع فيه المفاهيم، وتتمازج فيه الرؤى فتولّد عن ذلك مدرستين عريقتين البصريَّة والكوفيَّة، وظهرت عنهما فروع مدرسية أخرى كالمدرسة البغدادية مع أبي علي الفارسي وابن الشَّجري (ت: 542هـ)، والمدرسة الأندلسية عند ابن عصفور الإشبيلي (ت: 669هـ)، وأبي علي الشَّلوبين (ت: 645هـ)، وأبي حيّان، وابن مالك (ت: 672هـ) وغيرهم، والمدرسة المصرية، وغيرها من المدارس التي تمتد بامتداد الحدود الجغرافيا.

وقد خرج النُّحاة بعدها عن قصد النَّحو، وعن سبب وضعه فتفننوا في مزجه بعلم الكلام، وتفريعات المنطق والفلسفة، فأدخلوا فيه الكثير من التعليلات مما ليس منه، وولّدوا فروعا استمدّوا أصولها من غير علوم العربيَّة، فتعقّد النَّحو، وصعبّ على

[1] أبو حيَّان، التذييل والتكميل، ج4، ص300.

[2] مهدي المخزومي، في النَّحو العربي (نقد وتوجيه)، ط2: 1406هـ/1986م، دار الرائد العربي، بيروت، ص6.

طلابه، وعسر فهمه، وتصلبت أبوابه، واستُعجمت مباحثه، حتّى وصل إلى عصر المتون العلمية كألفية ابن مالك في النَّحو وهي أمتن ما وُصِل إليه من الأنظام النَّحويَّة.

وقد نتج عن التعقيد النَّحوي الحاصل ثقل أفهام الكثيرين لنحو المتقدّمين، فاحتاجوا إلى الشروح؛ فشرحت الألفية من لدن الكثيرين، كشرح ابن عقيل (ت: 769هـ)، وشرح أبي إسحاق الشَّاطبي (ت: 790هـ)، وشرح الأشموني (ت: 900هـ)، وغيرها من الشروح الكثيرة، بل زاد الفهم ثقلا، والعقل خمولا، وكثرت حدود النَّحو، ومصطلحاته وخلافاته حتّى أرتج بابه، فوضعت الحواشي على الشروح، وحواشي الحواشي. هذا وقد كان النَّحو في غنى عن كلّ ذلك، وما آل إليه وضعه حتّى ردّ بعض المتقدّمين على النُّحاة كثيرا من الأصول مما لم تدعُ الحاجة العلمية إليها، وكشف كُنه الخلاف الوارد، وجلّى زيف التباحث المزعوم، كصنيع ابن مضاء القرطبي (ت:592هـ) في كتابه «**الردّ على النُّحاة**» وذلك لما قال: «**قصدي في هذا الكتاب أن أحذف من النَّحو ما يستغني النَّحويُّ عنه، وأنبِّه على ما أجمعوا على الخطأ فيه.**[1]» ولعلّ هذا الذي قاله ابن مضاء هنا خالص لطلب الحقّ وإرادته، ذلك لأنَّه لم تمنعه هيبة من تقدّمه من النُّحاة أن يقول ما يراه صوابا، ولم تمنعه جلالة هؤلاء المتقدّمين كالخليل وسيبويه ومن دونهما من أن ينتقد أصولهم، ويفري أفكارهم، ويردّ عليهم فيما أخطاؤوا فيه، وليس هذا من التَّنقص في شيء.

وقد تعالت أصوات كثير من المُحدَثين منذ مطلع القرن العشرين داعين إلى ضرورة تخفيف القيود النَّحويّة المفروضة، وتيسير تعليم العربيَّة لطالبيها، وفكّ البحث النَّحوي من أغلال الجمود إلى فضاء التَّحليل والنَّقد، مثل ما دعا إليه شوقي ضيف في

[1] ابن مضَّاء القرطبيُّ، الردُّ على النُّحاة، تح: شرقي ضيف، ط1: 1366هـ/1947م، دار الفكر العربي، القاهرة، ص 85.

مقدّمة تحقيقه لكتاب ابن مضاء حيثُ يرى أن كثير من التَّعليلات والتَّأويلات والتَّوجيهات التي جاء بها النُّحاة أدَّت إلى تعطيل الأساليب العربيَّة المعروفة، واستبدالها بالغثِّ الواهي منها، ممَّا جنى على هذا العلم، وعسّر سبيله بعدما كان سهلاً؛ والذي يظهر أنّ هذا الأمر وُجِد له أثر في كتاب سيبويه، فقد فصَّل العبارة في الأساليب ضعفا وقوَّة، فلم يكن الأسلوب عنده واحد، فمنه ما يقوى ويكثُر، ومنه ما يضعف ويقصُر، فكان يعبِّر عن ذلك بقوله: **هذا عربي كثير، وهذا عربي جيّد، وقليل لا يكاد يعرف، وهو قليل في لغة العرب، وهو قليل خبيث!، وهذا قليل في الكلام كثير في الشّعر، شاذٌّ قليل، قليلٌ رديء**[1]، فهذه العبارات وغيرها توحي بعبقرية سيبويه وتأصيله الجيّد لقواعد العربيَّة وكأنّه أراد أن ينبه مَنْ بعده إلى عدم الالتفات إلى ما لم يكن شائعا في الاستعمال، وعدم الاعتداد به حال التَّقعيد، فلا يمكن أن تصاغ القاعدة على ما ندر استعماله، وهو لغة قوم يراد لها التَّعميم، وفي عبارات سيبويه السابقة إشارة لطيفة إلى ذلك، فصنيعه في وضعه هذه العبارات توجيه منه محكم، وتخريج سديد لأساليب العرب، وسنَنِها في كلامها، فليس الكلام في مستوى واحد لذا وجب التَّقعيد على ما شاع في الاستعمال، لا على ما تفرضه القيود النَّحويّة، والقواعد الموضوعة بالاستقراء والاصطلاح.

فكثيرا ما كان النُّحاة يختلفون في مسألة ما، فتتعارض الأدلة، وتقوى في كلّ جانب، فيأتي الاستعمال من أقوى المرجِّحات في الأخير فيُقال: هكذا نطقَتِ وتكلّمَتْ العرب، وهو أصل الأدلة وعليه مدار الاحتجاج. وكذلك فعل مهدي المخزومي في كتابه «في النَّحو العربي نقد وتوجيه»[2] حيثُ انتقد الكثير من تأصيلات النُّحاة، وتوجيهاتهم وتأويلاتهم لبعض الأساليب العربيَّة، ومتخلِّصا من فكرة التَّعقيد النَّحوي

[1] يُنظر: سيبويه، الكتاب، ج1، ص147؛ ص216؛ ص303؛ ج2، ص125؛ ج4، ص422؛ ص437.

[2] يُنظر كتاب مهدي المخزومي، في النَّحو العربي (نقد وتوجيه)، ففيه الكثير من المسائل التي تعنى بما أشرت إليه في المتن.

حيثُ يبقى طالبه متحيّرا من كثرة ما وجد من التَّفريعات التي ينشرها أصحابها في أفكار شخصية تتحكم فيها النَّوازع المذهبية، أو الانتماءات المدرسيَّة، والتَّعصبات للشيوخ، وهي أدواء قديمة، قد استفحل أمرها بعد الخليل بن أحمد الفراهيدي الذي خالفه تلميذه سيبويه في الكثير من المسائل ووجَّهها بما يراه صوابا، فجاء بعضهم بعده وظنَّ أنَّ الخلاف من علوم التَّأصيل فلم يخرج من دائرة الخلاف النَّحوي، وصار التأليف فيه مقصودا، وعلامة نبوغ وتميّز، كما فهم بعضهم أنّه لا يمكن أن يحصل علم النَّحو إلاّ إذا ألمَّ بجميع ما قيل فيه ممَّا يحتاج إليه أو لا يحتاج، متناسيا الغاية التي من أجلها وضع هذا العلم، والذي يظهر أنَّ كثيرا منهم اغترَّ بقول الخليل بن أحمد الفراهيدي لمّا قال: «**لا يصل أحد من علم النَّحو إلى ما يحتاج إليه. حتّى يتعلّم ما لا يحتاج إليه**[1]».

فلو دُقِّق النَّظر في قول الخليل لعُلِم أنَّ المقصود من علم النَّحو تثقيف اللِّسان، وصرفه عن وجوه اللَّحن والفساد اللّغويّ، فلا تتحصَّل هذه الملكة اللِّسانية إلاّ إذا تعلّم القواعد والأصول التي تحميه ممّا يشين لسانه، ويعيب قوله، وليس القصد من ذلك أن يأتي مريد العربيَّة إلى أقوال النُّحاة فيستظهرها غيبا لتصبح عنده آلة الكلام، ويَحِسُن في هذا الموقف أن يضرب مثال توضيحي لذلك: فلو أنّ شخصا سافر إلى بلد أجنبيّ يتكلّم اللُّغة الإنجليزية، فإلام يُوجَّه في حاله هذه؟ هل يوجَّه إلى تعلم الأدب الإنجليزي في الجامعات، وتحليل كلام الأدباء كشكسبير وغيرهم؟ أو هل يوجَّه إلى طريقة يحقّق بها تواصلا واستمرارية للحياة؟ الجواب هو الاختيار الثَّاني، فالمتكلّم بالعربيَّة –حتّى لو لم يكن منها– لا يعلّم إلاّ إذا عُلِمَ القصد من تعلّمه، فطالبها للبحث والتخصّص ليس كمن يطلبها للتواصل وتحقيق أغراض مختلفة.

---

[1] أبو عثمان الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، تح: عبد السلام هارون، دط: 1416هـ/1996م، دار الجيل، بيروت، ج1، ص38.

2. معنى التَّوجيه لغة:

إنَّ معنى التَّوجيه لغة يدور حول معنى توجيه الشَّيء وجعله على جهة واحدة[1] غير مختلف، وهو أصل واحد[2]؛ والعرب تقول في أمثالها: «وجِّه الحجر جهةٌ مَّا له[3]»؛ وذلك حين لا يستقيم الأمر في جهته التي هو فيها، فيوجّه إلى ما يستقيم فيه[4]؛ أيّ أنّ الكلام يكون منتزعا من جهات متعددة فيخلِّصه الموجِّه إلى جهة واحدة، وهذا المعنى أقرب المعاني صنيع النُّحاة والأصوليين عند توجيه المسائل المُختلَف فيها، إذا تدور المسألة الواحدة على أقوال كثيرة، وتلك الأقوال هي الجهات المختلفة، فيعمد النَّحوي أو الأصولي إلى توليتها جهة واحدة بتحقيق المسألة وذكر الرَّاجح منها في نظره، على ما قام عنده الدليل من قول، فتصير جهة المسألة واحدة واضحة، ويطرح عنها ما ليس في تلك الجهة، هذا عند المقاربة بين المعنى الاصطلاحي واللُّغوي، وسيأتي تعريف التَّوجيه في الاصطلاح.

فهذا المعنى اللّغويّ للتّوجيه، وهو أصل واحد يتَّضح من خلاله أنّ التَّوجيه هو مخرج من المخارج التي يُدْفع بها وجه الاختلاف في الشَّيء؛ أو إرشاد ضال، وذلك إذا علم أنّ الاختلاف سنة من سنن الكون، فاختلاف العقل والتّفكير يؤدي إلى اختلاف التَّوجيه والتَّأويل، فالتوجيه والخلاف وجهان لبحث واحد، فأينما وُجد الخلاف وجد التَّوجيه، وكلاهما علّة طرديّة للآخر.

---

1 يُنظَر: ابن فارس، مقاييس اللُّغة، ج6، ص89. مادة (وجه)

2 يُنظَر: الجوهري، الصحاح تاج اللُّغة وصحاح العربيَّة، ج6، ص2254–2255. مادة (وجه)

3 يُنظَر: الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم (518هـ)، مجمَع الأمثال، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دط: دت، دار المعرفة، بيروت، ج2، ص362.

4 يُنظر: الأزهري، تهذيب اللُّغة، ج4، ص3842. مادة (وجه)

3. معنى التَّوجيه اصطلاحا:

لقد عرّف **الشريف الجرجاني** التَّوجيه قائلا: «**التَّوجيه:** إيراد الكلام على وجهٍ يندفع به كلام الخصم، وقيل: عبارة على وجه ينافي كلام الخصم.[1]» فيظهر من هذا التَّعريف أنَّ الخلاف هو عماد التَّوجيه، حيثُ يحاول كلُّ فريق أن يعلو عن الآخر في الحجّة، ويستعمل من الحجج العقلية والنّقلية ما يندفع به كلام الخصم.

والذي يظهر أنّ مصطلح التَّوجيه كحدّ علمي لم يكن مستعملا عند المتقدّمين من العلماء؛ نحاة أوفقهاء أومفسرين وغيرهم، لأنَّه غير مستعمل في تأليفاتهم؛ بل كان الأمر تطبيقا عمليًّا له، حيثُ نجد كثيرا من الكتب التي دُوِّنت في النَّحو، أوالفقه وغيرهما من العلوم في بداية قرون التأليف وتدوين العلوم، قد ظهر فيها الخلاف بينهم لعدم وجود الأصل المحتكم إليه، أو عدم الاقتناع بما هو موجود، أو لتحكم نوازع التَّعصب المذهبي، والتعَّصب للشيوخ فيهم، ولاشتغالهم بالتَّأصيل العلمي عن وضع الحدود المصطلحيَّة.

ولم يكن النُّحاة يفرّقون في الاستعمال والتَّطبيق العملي بين مصطلحين اثنين هما: التَّأويل والتَّوجيه، فمثلا ابن قتيبة الدِّينوري في كتابه «تأويل مشكل القرآن» يوجّه المسائل المختلف فيها في باب التَّفسير من منطلق نحوي، وسمّى هذا التَّوجيه تأويلا، ولم يستعمل مصطلحي التَّأويل أو التَّوجيه[2]، ولكن من عنوان الكتاب يظهر ذلك؛

---

[1] الشريف الجرجاني، التعريفات، ص96.

[2] يُنظَر: تأويل مُشْكَل القرآن، تح: السيد أحمد صقر، ط2: 1427هـ/ 2006م، مكتبة دار التراث، القاهرة، ص163؛ ص164.

وابن جرير الطَّبري (ت: 310هـ) في كتابه «جامع البيان في تأويل آي القرآن» يوجّه الخلاف الواقع في تحديد معنى الآيات القرآنية، وسمّى هذا التَّوجيه تأويلاً[1].

بيد أنّ هناك فرقا دقيقا في الاستعمال فإذا كان الإشكال أقرب إلى الصِّناعة النَّحوية سمّوه توجيها، وإذا كان الإشكال أقرب إلى المعنى سموه تأويلا؛ أي أنّ التَّأويل هو صنعة المفسرين، والتَّوجيه صنعة النُّحاة، ولكن يبقى أن المتقدّمين منهم لم يفرقوا بين المصطلحين[2]، وكأنَّ المصطلحين من الألفاظ التي إذا اجتمعت افترقت، وإذا افترقت اجتمعت، فإذا استعملا في العبارة ذاتها فالمراد منهما مختلف، وإذا استعملا في مواضع مختلفة تباين المعنى عندئذ.

وعند استقراء كتب المتقدّمين من النُّحاة لا نجد أثرا للمصطلحين السابقين بلفظهما، ولم تكن الغاية في الاشتغال بهما، بل صِير إليهما بعد الاستقراء العملي لما قام به هؤلاء النُّحاة في كتبهم مثل: الكتاب لسيبويه، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، والخصائص لابن جني، ومجالس ثعلب، ومجاز القرآن لأبي عبيدة، وأصول النَّحو لابن السراج، وأمالي ابن الشجري، وقد سبقت الإشارة إلى علّة ذلك من اشتغالهم بوضع العلوم عن الوضع الاصطلاحي لمفاتيح هذه العلوم.

وليتضح الفرق الدَّقيق بين مصطلحي التَّوجيه والتَّأويل يمكن أن يُستظهر ذلك من خلال المعنى اللغويّ والاصطلاحي لمصطلح التَّأويل، وعند النظر في المعاجم فإنّ مصطلح التَّأويل يدور على معنى الرّجوع؛ وهو أصل ثان من أصول التَّأويل

---

[1] يُنظَر: أبو جعفر الطَّبري، محمد بن جرير بن يزيد، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد محمد شاكر، ط1: 1420هـ/ 2000م، مؤسسة الرسالة، بيروت. ج1، ص84. ج1، ص148.

[2] يُنظر: فلاح إبراهيم الفهيدي، التَّأويل النَّحوي في الحديث الشَّريف، ط1: 1433هـ/2012م، دار النوادر، دمشق، ص21-22.

المعجمية، فآل يؤول أي: رجع، يقال: أوّل الحكم إلى أهله؛ أي أرجعه؛ ومنه وسُميّ ذكر الوعول أيلاً؛ لأنّه يؤول إلى الجبل يتحصّن به، ومنه قول الأعشى:

أُؤَوِّلُ الحكم إلى أهله ..... [1]

وكلّ المعاني الواردة في سياقه تفيد معنى الرجوع، ولعلّ النُّحاة الأوائل لم يفصلوا بين معنى توجيه الشَّيء وجعله في جهته، وبين إرجاع الشَّيء إلى أصله أو إلى دليله، لذا لم يفرقوا بين استعمال التَّوجيه مكان التَّأويل والتَّأويل مكان التَّوجيه، لأنّ معنى كلٍّ منهما صالح أن يُضمَّن في المصطلح الآخر، والمصطلحات في اللُّغة العربيَّة تتقارض المعاني فيما بينها، في سياقات مختلفة أو بتعديتها بحروف الجر، لذا لم يشدّد أهل اللُّغة في أمر الاصطلاح فلم يهتموا بدقيق الفروق بين المصطلحات التي تتداخل فيما بينها.

والذي يظهر أنَّ الاصطلاح واسع، وسياقات العربيَّة مُحتملة متحمِّلة لا تضيق بمستعمليها، ولا تضعهم في إحراج لغويّ ما دامت العرب تكلمت بأساليب لغويّة شتى، وجعلت الألفاظ بعضها من بعض، وبعض يحمل معنى بعض لغلبة الوصف، أو تحمّل الضدّ، ومن أمثلة ذلك أنّها قالت: شرى، وتقصد به الشِّراء والبيع[2]، فلا حرج عند استعمال التَّوجيه مكان التَّأويل، والتَّأويل مكان التَّوجيه مادام المعنى المنتهى إليه واحد. فلا وجود لفرق ظاهر بين المصطلحين من حيثُ الاستعمال عند المتقدّمين، أو من حيث الوضع المعجمي.

وقد عرَّف الشريف الجرجاني التَّأويل قائلا: «**التَّأويل**: في الأصل: التَّرجيع. وفي الشَّرع: صرف اللَّفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه

---

[1] يُنظر : ابن فارس، مقاييس اللُّغة، ج1، ص159. (مادة: أول)

[2] يُنظَر: الجوهري، الصِّحاح، ج6، ص2391.

موافقًا للكتاب والسنة[1]»، أي توجيه اللَّفظ من منطوقه إلى مفهومه، حيثُ إذا نُطق اللَّفظ فُهم منه معنى، ولكنَّه في معناه المؤول يحمل جزءًا من أوصاف ذلك المعنى وليس كل أفراد جنسه.

وقد يتضح الأمر أكثر بالتَّمثيل؛ فقول القائل: اشرب الماء أو اللَّبن؛ فهل الأمر هنا في هذه العبارة يقتضي الفور والاستعجال، أي عدم إمكانية تأخر وتراخي المأمور عن فعل ما أُمِر به، أو هل الأمر هنا لغرض آخر؟ جواب ذلك أن يقال: إنَّ الأمر على حسب السِّياق الذي ورد فيه الأمر هنا، وظاهر لفظ الأمر يقتضي وجوب الأمر وتقيّده بزمن الأمر، فعندما ينتهي القائل من النُّطق بالفعل شرع المأمور بالفعل إذا توفرت الشروط وانتفت الموانع العارضة، ويمكن أن يفهم الأمر هنا على معان عدّة في سياقات متنوعة:

- الأمر هنا من باب حسن كرم الضيافة، حيثُ إنّ الأمر ينزع الحرج عن الضيف؛ وخوف التَّضييق عليه من أن يفهم أنه يجب عليه أن يختار، فالسِّياق هنا محتمل لأن يشرب أحدهما أو هما معا.
- الأمر هنا للتخيير.
- الأمر هنا للوجوب والإلزام.

فمردُّ تحديد المعنى هو السِّياق، فلا فرق إذا بين قولك: وجّهت الأمر، وأولت الأمر لما عُلِم من المعنى الذي يدوران حوله في الصناعة المعجميَّة.

والتَّوجيه من المباحث المشتركة بين النُّحاة والأصوليين؛ لأنَّه من طرق تخريج المسائل التي دار حولها الخلاف؛ فيوجهونها طلبا للخروج منه.

[1] الشريف الجرجاني، التعريفات، ص72.

المبحث الرابع: نشأة النَّحو وعوامله ورواياته.

تمهيد:

إنَّ السنة الكونية الجارية أن تنتج الأشياء وتتكون من أسباب يمكن معرفتها بالتَّتبع والاستقراء؛ إذ يمكن سحب هذا الأصل واستصحابه عند الحديث عن العلوم المختلفة، حيثُ تكون هذه العلوم عظيمة كلّما قويت الأسباب الجالبة لها، وتَضْعُف بضعفها. وكذلك العلوم المقترنة بفهم كتاب الله تعالى والوسيلة المؤدية إلى ذلك، تنال الشّرف بشرف ما سيُعلَم بها، ومن أخصّ الأعمال القرآنيَّة النَّحو، ولم يكن لهذا العلم أن يخرج عن السنة الكونية في النشأة والتَّطور. وقد أخطأ من قال إنَّه ظهر ناضجا؛ واضحَ المعالم والأصول بيّنَ الحدود والتّصورات؛ مستوياً على سوقه يعجب الدَّارسين، ويسرُّ الطَّالبين، فقد ظهر وتطوَّر، وقوي وضعف، حتّى استوى علما واضح المعالم، وقد أسهمت بعض الأسباب في ظهوره، ورُوِيَت بعض الرِّوايات في ذلك. وستفصَّل في هذا المبحث جملة من الأسباب المؤدية إلى ظهور هذا العلم، وعرض أبرز الرِّوايات المنقولة في ذلك، وستنتقد تلك الرِّوايات مع تبيين أوجه الضعف فيها، وترجيح ما يمكن أن يكون صوابا. وسبب التَّفصيل في هذا المبحث هو الاعتماد على التَّأصيل في هذا الطَّرح؛ حيثُ إنّ معرفة السبب الحقيقي لنشوء هذا العلم من الأدلة المعتمدة على صحَّة الحديث عن علم النَّحو الشَّرعي- الفقهيّ؛ ولتوضيح لَبْسٍ (مقصود أو غير مقصود) في جعل اللَّحن أبرز العوامل التي من شأنها نشأ علم النَّحو؛ وبيان التلبيس الحاصل في ذلك.

1. اللحن ووضع علم النَّحو:

1.1 اللَّحن لغة واصطلاحا:

قال **ابن فارس**: «(لَحَنَ) اللَّامُ وَالحاءُ وَالنّونُ لَهُ بِناءانِ: يَدُلُّ أَحَدُهُما عَلى إِمالَةِ شَيءٍ مِن جِهَتِهِ، وَيَدُلُّ الآخَرُ عَلى الفِطنَةِ وَالذَّكاءِ[1]»

فيدلّ هذا أنّ لفظ (اللَّحن) ورد بمعنيين مختلفين: أمّا المعنى الأوّل فمن لفظ (اللَّحَن) بفتح الحاء، «وهو الفِطْنةُ، وهو مصدر من باب تَعِبَ، والفعل منه: لَحِنَ، والفاعل: لَحِنٌ، ويتعدّى بالهمزة فيقال: ألحنته عنّي فلحِنَ، أي: أفطنتُه ففطِن: وهو سرعة الفهم، وهو ألحن من زيد، أي: أسبق فهما منه[2]» وهو الذي ورد معناه في القرآن الكريم، وحديث النّبيّ ﷺ، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَتَعۡرِفَنَّهُمۡ فِي لَحۡنِ ٱلۡقَوۡلِۚ ﴾ [محمد: 30]؛ والمقصود هنا: في فحوى القول[3]؛ بصرفهم للكلام عن التَّصريح إلى التَّعريض، ومنه قيل للفطن بما يقتضي فحوى الكلام: لحِنٌ[4]، وهو محمود عن أكثر الأدباء من حيثُ البلاغةُ، ومنه قول مالك بن أسماء الفزراي في جارية له:

وحديث ألذه هو ممَّا ينعتُ النّاعتون يوزن وزنُا
منطق صائب و**يَلْحَن** أحيا ناً وخير الحديث ما كان **لَحْناَ** [5]

---

[1] ابن فارس، معجم مقاييس اللُّغة، ج5، 239، (مادة: لحن).

[2] أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في شرح غريب الشرح الكبير، عناية: عادل مرشد، ط1: 1431هـ/ 2010م، دار الرسالة العالمية، بيروت، ص 449. مادة (لحن).

[3] يُنظَر: أبو عبيدة معمر بن المثنى التَّميمي (ت 210هـ)، مجاز القرآن، تح: محمد فؤاد سزكين، دت: دط، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج2، ص215.

[4] يُنظَر: الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، ص738-739. والطبري، جامع البيان، ج22، ص184.

[5] ورواه ابن قتيبة الدّينوري: «**وأحلى الحديث...**» وقال: «فإنّه أراد اللَّحن الذِي هوَ الْخطأ كَأَنَّه استملحه من المرأة واستثقل مِنْهَا الإعراب» والباحث يستغرب هذا التخريج للمعنى من ابن قتيبة!! (غريب الحديث، تح: عبد الله الجبوري، ط1: 1397هـ/ 1977م، مطبعة العاني، بغداد، ج2، ص419)

فليس المعنى أنّها أوقعت الخطأ في كلامها من جهة الإعراب، وصرفته عن وجهه الصحيح، بل إنّها عرضّت به تعريضا، فدلّ ذلك على فطنتها، وحسن تصريفها لوجوه الكلام؛ أي تارة توضح هذه المرأة الكلام، وتارة تواريه لتخفيه عن الناس وتجيء به على وجه يفهمه دون غيره. فلا يُعقل في الأدب أن يُجْعَل خير الحديث الخطأُ، والمستقبح من الكلام، على اعتبار أنّ المعنى هنا هو (اللَّحن) بسكون الحاء، فهو فاسد بهذا الاعتبار وغير محمود[1].

وفي الحديث قوله ﷺ في رجلَيْنِ اخْتَصمَا إِلَيْهِ ﷺ فِي مَوَارِيث وَأَشْيَاء قد دَرَسَت (أي بليت) فَقَالَ: «لَعَلَّ بَعْضكُم أَن يكون **أَلْحَن بحجَّتِه** من بعض فَمن قضيت لَهُ بِشَيْء من حقّ أَخِيه فَإِنَّمَا أقطع لَهُ قِطْعَة من النَّار[2].» وألحن هنا بمعنى: **أعلم بهَا وأفطن لوجه تمشيتها، وأجدل في الخطاب والغلبة فيه**[3].

وأمّا المعنى الثَّاني للفظ (اللَّحْن) بسكون الحاء، فهو أصل الميل بالشَّيء عن جهته، فيتفرع عنه معنيان، وهما:

---

[1] يُنظَر: محمد بن الحسين أبو بكر بن دريد، الملاحن (وهو مطبوع ضمن درّة الغواص للحريري)، تح: عبد الحفيظ فرغلي علي القرني، ط1: 1417هـ/ 1996م، دار الجيل، بيروت، ص924.

[2] البوصيري، إتحاف الخيرة المَهَرة، ج5، ص408.

[3] يُنظَر: محمود بن عمرو الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، تح: علي محمد البجاوي+ محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2: دت، دار المعرفة، لبنان، ج3، ص308–309. أبو عبيد القاسم بن سلاّم الهروي، غريب الحديث، تح: محمد عبد المعيد الخان، ط1: 1384هـ/ 1964م، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ج2، ص232.

أمَّا الأوَّل فهو اللَّحن الذي هو التّرجع في القراءة بالألحان[1]، «قَالَ الليثُ: والألحانُ الضُّرُوبُ من الأصْوَاتِ الموْضُوعَةِ المصُوغَة[2]»؛ وهذا راجع إلى أصل الكلمة الذي هو الميل، إذ أنّ صاحب القراءة يميل بالمقرُوء والمُنشَد إلى خلاف جهته بالزّيادة والنقصان الحادثين بالتّرنم، والتّرجع، وهو من اللّحون والألحان وهو التَّطريب، وترجيع الصوت، وتحسين القراءة والشّعر والغناء.

ويشبه مع القرآن ما يفعله قرّاء زماننا المشاهير كعبد الباسط عبد الصّمد، وفي أزمنة مضت كذلك من اللّحون التي يقرؤون بها النظائر القرآنيَّة في المحافل والمجامع، حيثُ تكون الآيات في دلالاتها ومعانيها تابعة للحن الواحد، وهو ما يسمّى بالمقامات القرآنيَّة، مثل: مقام الصّبا، والبياتي، والحجازي[3]، وغيرها، وهي الأنغام الموسيقية[4] والصّوتية المشتهرة في علم الأصوات والفنولوجيا.

وأمَّا الثَّاني من معاني اللَّحْن فهو الخطأ من جهة الإعراب؛ وهو الظاهرة اللّغوية التي يُحرَّف بها المعنى، ويُعدَل بسببها عن الصواب إلى الخطأ، وهي المقصودة بالبحث هنا، وهذا المعنى لا يختلف في الأصل اللّغوي عن الميل بالكلام عن جهته، وهو الميل عن صحيح المنطق، ومستقيم الإعراب[5]، فهو: «**صرف الكلام عن سَننه**

---

[1] يُنظَر: القاسم بن سلاّم، غريب الحديث، ج2، ص233. الزّمخشري، الفائق في غريب الحديث، ج3، ص309. ابن الأثير، المبارك محمد بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر أحمد زواوي+ محمود محمد الطناحي، ط1: 1399هـ/ 1979م، المكتبة العلمية، بيروت، ج4، ص242-243.

[2] الأزهري، تهذيب اللُّغة، ج5، ص41.

[3] يُنظَر: أحمد فتحي البكيري، أقوال الثِّقات في حكم قراءة القرآن بالمقامات، ط1: 1432هـ/ 2011م، القيروان للنشر والتوزيع، مصر، ص21-22.

[4] يُنظَر: صالح المهدي، مقامات الموسيقى العربية، دط: دت، المعهد الرشيدي للموسيقى التونسية، تونس، ص7-8.

[5] يُنظَر: الزّمخشري، الفائق في غريب الحديث، ج3، 307.

الجاري عليه، إمّا بإزالة الإعراب، أو التّصحيف، وهو المذموم، وذلك أكثر استعمالاً[1]».

فيظهر بهذا التّعريف أنّ (اللَّحن) هو الخطأ الواقع في الكلام من جهة الإعراب، كأن يعطى حكم النَّصب للمرفوع، أو النصب للمجرور، أو جعل الفاعلية للمفعول أو العكس، فيفسد المعنى، وتضطرب الدّلالة، ويكتنفها الغموض، والميزان الذي يرجع إليه في ذلك هو النَّحو، إذ العود به إلى سنن العرب في كلامها، لذا يُقَال: قد لحن الرجل لحنا، وَمِنْه قَول عمر بْن الْخطاب قَالَ: «تعلمُوا اللَّحن والفرائض وَالسّنَن كَمَا تعلمُونَ الْقُرْآن[2]»، ومراده: تعلّموا لغة العرب معربة، ولا تغيّروا من ذلك شيئا يخرجها عن سَنَنِها، كما لا يجوز تغيير لفظ القرآن، وقد ورد الوعيد بذلك[3]، وهو هنا من لحَن في كلامه لحناً ولحوناً، من باب نفع: أخطأ في العربيَّة، أي: جانب الإعراب، وخالف وجه الصواب[4]، وهو قسمان[5]:

- **جليٌّ:** وهو الخطأ الذي يطرأ على اللّفظ، فيفسد المعنى، والعرفَ اللَّفظي، كتغيير المرفوع، والمنصوب، والمجرور، والمجزوم، وتغيير البناء الحركي على ما يجب أن يكون عليه.
- **خفيٌّ:** وهو الخطأ الطارئ على اللّفظ من حيثُ مبناه في النطق لا في الخطّ، ولا يخلّ بالمعنى، ولا يفسد الدُّلالة، كتجاوز الحدّ في تكرير الراءات، أو زيادة الغنّة في النُّون وتطنينها، وغير ذلك من اللّحون الخفيّة، والاهتمام بهذا النوع من اللَّحن أكثر في علم القراءات والتَّجويد، دون النَّحو والإعراب.

---

1 الراغب الأصفهاني، مفردات القرآن، ص738. مادة (لَحَنَ)

2 يُنظَر: القاسم بن سلاّم، غريب الحديث، ج2، ص233.

3 يُنظَر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج4، ص242.

4 يُنظَر: الفيومي، المصباح المنير، ص449.

5 يُنظَر: الكفوي، الكليّات، ص673.

ويستخلص من هذه الدراسة المعجميَّة لمادة (لَحَنَ) أنّها تدور من حيثُ دلالتُها ومعناها على معنيين اثنين:

-الأوّل؛ وهو الأصل قبل ظهور الخلل في لسان العرب لأنَّهم كانوا على السَّليقة، وهو الفِطْنة، وقد شهد لهذا المعنى نصوص من القرآن والحديث.

- الثّاني؛ وهو الخطأ الوارد من جهة إقامة الكلام مستقيما في الإعراب، وهو معنى موّلد لم يُعرَف ابتداءً، وقد ورد عند العرب على معنى الخطأ، ولكن ذلك قليل، والأوّل أشهر قبل اختلاطهم بالحمراء من الأعاجم، ومن ذلك حديثُ معاوية -رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قال: «كيف ابن زياد؟ قالوا: ظريف على أنّه يلْحَن. فقال: أوليس ذلك أظرف له» فلوا كان اللَّحن بمعنى الخطأ معروفا عندهم لما استظرف معاوية لحن ابن زياد إلاّ أن إطلاقه على الخطأ حادث مولَّد؛ فيفهم من هذا أنّهم اختلفوا في الدَّلالة من لفظة (اللَّحن) في الحديث على تفسيرين[1]:

- فقد أراد القوم أنّ لحنه هنا هو الخطأ في الإعراب؛ وهو مستملح في الكلام إذا قلّ، ويستثقل الإعراب والتّشدّق[2].

- وأراد معاوية أنّ لحنَه هو فطْنتُه، لمّا لم يكن يخطر ببالهم أنّ اللَّحن هنا هو الخطأ، ومعاوية حجّة في اللُّغة لكونه من كتّاب الوحي، ولا يستكتب لذلك إلاَّ من وُثِقَ بلغته.

والذي يظهر أنّ المعنى الثاني أصوب؛ وما يعزّز هذا المذهب أن ابن قتيبة الدّينوري قد ردّ هذا الوجه قال: «ولا أراه كذلك[3]»، والدَّليل العقلي يؤيده، فكيف لمعاوية أن يجعل الخطأ من جهة الإعراب ظرفاً مستملحاً.

---

1 يُنظَر: ابن قُتيبة الدّينوري، غريب الحديث، ج2، ص416-417.

2 يُنظَر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج4، ص243.

3 يُنظَر: ابن قتيبة، مصدر سابق، ج2، ص419.

2.1 أسباب ظهور اللَّحن وآثاره:

لقد تضافرت جملة من الأسباب لظهور اللَّحن في الكلام، وقد كان للحن آثار على لسان العرب، ومن أبرز أسباب ظهوره:

أ- **اجتماعية**؛ وتتمثل في دخول الأعاجم في دين الإسلام، حيثُ لم يكن لهم من العربيَّة نصيب، فأكثروا الوقوع في اللّحون في أوائل مراحل تعلّمهم للغة العربيَّة، وإخلالهم بنظام الإعراب، ولم يكن ذلك عن تقصّد منهم إلى تشويه هذا النظام، بل بسبب العادة اللّغوية الجارية على ألسنتهم في لغتهم الأمّ، حيثُ إنّ بعض الأمم لا تنطق بعض الحروف، كما لا تلائمها بعض التَّراكيب، فقد كان «يثقل على هؤلاء الأعاجم إخراج أحرف الحَلْق، وأحرف الإطباق بوضوح أصواتها في العربيَّة فإذا هم يحرّفون مثلا: (عربيّ) إلى (أربي)، و(طرق) إلى (ترك) حتّى شكا الناس من فساد الألسنة واضطرابها، ولم يكن بدٌّ من أن يتأثر العرب بأولئك الأعاجم مع أنّهم كانوا قد ورثوا عربيتهم معربة، وقرؤوا القرآن معرباً، وتناقلوا أحاديث نبيّهم معربة[1]». فدخول العرب في الإسلام عامل اجتماعي، جعلهم يُعملون قانون التَّأثير والتّأثر، على قدر من عوامل التَّأثير في الغالب، وقابليّة التأثر عند المغلوب، والمغلوب مولعٌ أبداً بالغالب[2].

ممّا جعل السليقة العربيَّة المتوارثة تترهَّل، وبخاصة في المدن العربيَّة حيثُ ملتقى الأمم، وتمازج الأجناس، وتلاقح الأفكار، لذا بقيت البادية فترة أخرى من الزَّمن على أصلها، ممّا جعل علماء النَّحو يحدّدون فترة الاستشهاد بكلام العرب إلى القرنين بعد الإسلام في البوادي التي لم تتاخم بلاد الأعاجم، ولم تختلط بها.

---

[1] صبحي صالح، دارسات في فقه اللغة، ط3: 2014م، دار العلم للملايين، بيروت، ص118-119.

[2] يُنظَر: عبد الرحمن بن خلدون، المقدّمة، تح: خليل شحادة، ط2: 1408هـ/1988م، دار الفكر، بيروت، ص184-185.

بل الأمر أشكل من ذلك حيثُ إنّ الدَّاخل في الإسلام، والمتقن للعربيَّة –حتّى يصير كأنّه واحد من أبنائها– لا تنفك عنه اللّكنة الأعجمية، ولو مكث في عليا تميم، وفي سُفلى هوازن الدّهر، فالسّلامة من العجمة، وإقامة الإعراب على وجهه، لا ينفي كون اللّكنة مدخلاً من مداخل اللَّحن، وبخاصة حين كانت العلوم لم تجاوز بعد مرحلة الحكاية، حيثُ كان التَّصنيف في مهده، ولم يكن مهْيَعه قد عُبّد بعدُ، وحتّى بعد انتشار التَّأليف والكتابة «فإذا تقدَّمَت في اللّسان ملكة العجمة، صار مقصّرا في اللُّغة العربيَّة،... وإذا كان مقصّرا في اللُّغة العربيَّة ودلالاتها اللّفظيّة والخطيّة اعتاص عليه فهم المعاني ... إلّا أن تكون ملكة العجمة السّابقة لم تستحكم حين انتقل منها إلى العربيَّة، كأصاغر أبناء العجم الّذين يربّون مع العرب قبل أن تستحكم عجمتهم، فتكون اللُّغة العربيَّة كأنّها السابقة لهم، ولا يكون عندهم تقصير في فهم المعاني من العربيَّة. ... والأعجميّ المتعلّم للعلم في الملّة الإسلاميّة يأخذ العلم بغير لسانه الّذي سبق إليه، ومن غير خطّه الّذي يعرف ملكته. فلهذا يكون له ذلك حجابا كما قلناه. وهذا عامّ في جميع أصناف أهل اللّسان الأعجميّ من الفرس والروم والتّرك والبربر والفرنج، وسائر من ليس من أهل اللّسان العربيّ[1]».

وبالنظر إلى اللَّحن ومن يصدر منه، فإنّه لم يكن مقتصراً على الأعاجم عوامهم وخواصهم بل استفحل أمره إلى أن بلغ الخاصة من العرب، ومن مثل ذلك: قصة رواها الجاحظ مفادها: «قال مسلم بن سلاّم: حدّثني أبان بن عُثمان قال: كان زياد النّبطيّ أخو حسّان النّبطي شديد اللّكنة، **وكان نحويًّا** ... ودعا غلامه ثلاثاً فلماّ

[1] ابن خلدون، المقدّمة، ص751–752.

أجابه قال: فمن لدن **دأوتك** إلى أن **قلتُ لبّي** ما كنت **تصنأ؟** يريد: من لدن دعوتك إلى أن أجبتني ما كنت تصنع[1]».

فيظهر من خلال هذه الحادثة أن الرّجل النَّحوي، ولم تفارقه اللّكنة، فالأمر متعلقٌ بعدم نشأته على السليقة العربيَّة التي هي ميزة العرب الأقحاح الذين يُصار في الاحتكام إليهم عند الحاجة إلى الاستشهاد بصحّة التَّركيب أو المفردة من عدمهما.

فنظرا للهجين الاجتماعي الحاصل من جهة اختلاط الأعاجم بالعرب، صار اللَّحن ظاهرة واجبة الرّصد، والاستقراء، حتّى عقد بعض المؤلفين للحن أبواباً في مصنفاتهم، ذاكرين بعض القصص والرِّوايات في ذلك كما فعل الجاحظ في كتابه (البيان والتبيين) قال: «باب اللَّحن» وقال: «بابٌ ومن اللّحانين البلغاء»[2].

بيد أنّ اللَّحن رغم انتشاره في ذلك العصر، لم يكن عرفاً لغويًّا سائراً بينهم، بل شنّعوا على اللّحانين، ووردت النّصوص بذلك، واستُقْبح هذا الفعل، وبالغوا في زجر فاعله، وذلك لأنّ العرب في أصلهم ورثوا لغتهم معربةً، ويتبيّن ذلك في أشعار الجاهليين، وكذا تردُّدهم إلى البوادي لنقل اللُّغة من أفواه أهلها، وترتيلهم للقرآن بعد نزوله معرباً؛ وذلك لأنّ «العرب العاربة في جاهليّتها وصدر من إسلامها تنزع في نطلقها بالسّجيّة، وتتكلم على السليقية حتّى فتحت المدائن، ومصّرت الأمصار، ودوّنت الدواوين، فاختلط العربيّ بالنّبطي، والنقيُّ الحجازي بالفارسي، ودخل الدّين أخلاط الأمم، وساقط البلدان، فوقع الخلل في الكلام، وبدأ اللَّحن على ألسنة العوام[3]»

---

[1] الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، ط7: 1418هـ/ 1988م، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج2، ص135.

[2] يُنظَر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص143- 154.

[3] الزُّبيدي، محمد بن الحسين أبو بكر، لحن العوام، تح: محمد رمضان عبد التواب، ط2: 1420هـ/ 2000م، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص58.

واستشرى حتّى بلغ بعض الخواص، فهنا بادر الأشراف من العرب العلماء، ومن له غيرة على العربيَّة يحمي حياضها، ويذبّ عن عرضها، ويصونها من أن تطالها الألسنة بالتشويه والتحريف، والتصحيف الذي يذهب برونقها، وجملها، حيثُ كان السّلف يحثون على تعلم الإعراب، وتجنّب اللَّحن، ومن تلك الآثار:

- قال عمر-رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: «تعلّموا النَّحو (وفي رواية اللَّحن) كما تعلّمون السّنن والفرائض»، واللَّحن هنا: النَّحو.
- قال رجل للحسن البصري: «يا أبي سعيد فقال: أكسب الدّوانيق شغلك عن ان تقول: يا أبا سعيد؟!»
- وقالوا: أوّل لحن سُمع بالبادية: هذه عصاتي! وأوّل لحن سمع بالعراق: حيٍّ (بكسر الياء) على الفلاحِ.
- وكان أيوب السّختياني يقول: تعلّموا النَّحو، فإنّه جمال للوضيع، وتركه هُجنة للشريف. ورُوِيَ عنه: أنّه كان إذا لَحن استغفر!
- قال عبد الملك بن مروان: اللَّحن هجنة على الشريف. وكان يُقال: اللَّحن في المنطق أقبح من آثار الجُدريّ في الوجه[1].

فكلّ هذه الآثار وغيرها، تدلّ دلالة ظاهرة واضحة أنّ ظاهرة اللَّحن هي خلل حدث في مقّوم من مقومات بناء المجتمعات، وهو اللسان في مستواه التركيبي، فبعض الآثار حذّرت منه قبل الوقوع، وبعضها استهجنته بعد الوقوع، فوقع الفساد في الملكة اللِّسانية، وبخاصة في الزمن الأوّل أيام كانت العلوم في المستوى المسموع.

[1] يُنظَر لها: الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص137-139. أبو بكر الأنباري، محمد بن القاسم بن محمد، إيضاح الوقف والابتداء، تح: محي الدين عبد الرحمن رمضان، دط: 1390هـ/ 1971م، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ج1، ص15-36.

ب-**سياسية واقتصادية؛** وذلك أنَّ المسلمين لمَّا دخلوا بلاد الأعاجم فاتحين، وبخاصة في البلاد المتاخمة لهم من الفرس والبيزنطيين والتُّرك وغيرهم، اختلطوا بأهل تلك البلاد، وصاروا يعلمونهم الإسلام، فمن هذه كانت الغلبة للمسلمين، وقد مارسوا أعمال التِّجارة في تلك الدول، واصطفوا لأنفسهم من الجواري والعبيد، مخالطين لهم في حياتهم اليومية، فرضع أولادهم من اللّكنة الأعجمية الشيء الكثير، ومن ذلك بعض الحوادث الواقعة التي تدلّ على ما لهذا العامل من تأثير واضح، قصتين أوردهما الجاحظ[1]:

- الأولى ما نقله الجاحظ لما قال: «كانت أمّ نوح وبلال ابني جرير (الشاعر الأموي) أعجميّة، فقلا لها: لا تتكلّمي إذا كان عندنا رجال. فقالت يوماً: يا نوح، **جردان** دخل في **عِجان** أمّك! وكان الجُرَذ أكل من عجينها.»
- والثانية ما ورواه الجاحظ في قوله: «أُهدِي إلى فيل مولى زياد حمارُ وحشٍ، فقال: **أَهْدُوْا لنا هِمار وهْشٍ**. قال (أي زياد) أي شيء تقول ويلك! قال: أهْدوا إلينا **أيراً**!! (والأير ذكر الرّجل) يريدا عِيراً، قال زياد: الثاني شرٌّ من الأوّل».

والذي يظهر أن تأثير الأعاجم على العرب في لسانهم، كان من جهة مخالطتهم بالتّجارة، ومعلوم أنّ التجارة تقتضي المخالطة، وتبادل أطراف الحديث بين البائع والمشتري، ولذلك تأثير قويٌّ في تأثر الأضعف بالأقوى، والواقع المشاهد اليوم شاهد على ذلك، فلّما كانت الدّول الغربية تشهد تطوراً اقتصاديًّا، وسياسيًّا كبيرين، حتّى صارت قبلة لكلّ راغب، لايسع الراغب فيما عندهم من هذا التّطور إلاّ أن يظفر بلسان تخاطبهم، فيشارك في الدّروس المكثفة، والدروس اليومية للغة التي يريد تعلّمها، من أجل تسهيل معاملته السياسية والاقتصادية.

[1] الحادثتان في: الجاحظ، البيان والتبيين، ج2، ص135.

فتسرُّب اللَّحن والعجمة إلى لسان العرب للأسباب السياسية والتجارية أمر عجيب جداً، ومدخل العجب فيه أنّهم قد بلغوا بلغتهم، وشدّة العناية بها مبلغا عظيماً، لكونهم فهموا أنّ تحقيق الهوية في زمن الجاهلية يكون بثوابت منها اللُّغة، وحتّى بعد ظهور الإسلام كذلك، ومن الأدلة القطعية أسواقهم التي كانوا يتقارضون فيها الشّعر، ومحاسن الخطب، كعُكاظ ومَجَنَّة وذي المجاز، وقد بلغ تعظيمهم لهذه الأسواق أن كانوا لا يدخلونها إلاّ محرمين بالحجّ، ويكنّون لها من الاحترام الشيء الكثير، فقد كانت لهم مشاعر في الجاهلية، وقد لبثت العرب تحترمها بعد الإسلام، إلى أن استغنوا عنها بمكة وعرفة ومنى وغيرها من المشاعر[1]، فقد كانوا يوْفَد إليهم، فكان الإعراب سمتهم «فلمّا كانت الفتوحات واختلاط العرب الفاتحين بالشّعوب التي كانت تحت سيطرة الفرس والبيزنطيين والأحباش، ودخول كثير من هؤلاء في الإسلام، واضطرهم إلى تعلّم ما استطاعوا من العربيَّة، وكان بين العرب الفتحين وهؤلاء الشعوب اختلاط وأخذ وعطاء تشرب الفساد إلى لغة كثير من العرب وبدأ يسمع اللَّحن في التخاطب قليلاً في الأوّل، ثم أخذ في الانتشار حتى لفت أنظار المسئولين، وغيرهم من أهل الحلّ والعقد[2]».

فقد كان للحن آثار سلبيَّة على العربيَّة، ممَّا جعلهم يحذِّرون منه، ويؤلفون الكتب في ذلك؛ لأنّ القرآن الكريم عربيٌّ ووقوع اللَّحن فيه أو في فهمه أمر خطير؛ وقد أسهمت عوامل اجتماعية، وسياسية، واقتصادية في ظهوره؛ وإن كانت هذه الأسباب والعوامل يمكن أن تكون غير مسوغة؛ وذلك أنّ العرب كانوا أمَّة قويَّة؛ ولكن لغلبة الدَّاخلين في الإسلام أثر في تحريف بعض وجوه العربيَّة أو طغيان اللُّكنة الأعجميَّة. ومن هنا

---

[1] يُنظَر: محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقي، أخبار مكة، تح: رشدي الصالح ملحس، دط: دت، دار الأندلس، بيروت، ج1، ص190-193.

[2] سعيد الأفغاني، من تاريخ النَّحو، دط: دت، بيروت، ص8.

خُشي تحريف التراكيب العربيَّة. وحفاظ على الاستقامة والصَّحة في العربيَّة قيَّض الله لهذه الأمَّة علماء أمثال الخليل بن أحمد الفراهيدي وسيبويه وغيرهما ليضعوا جملة من القواعد، والأصول التي تسهم في الحفاظ على العربيَّة من أن يطالها التشويه والتَّحريف والتَّصحيف، ويتغشّاها اللَّحن.

2. نشأة النَّحو وعوامله ورواياته:

2.1 أسباب وضع النّحو وعوامله:

إنّ كلَّ علم يشرُف قدره، وينبُل بين سائر العلوم بقدر ما يتوصل به إليه، وأصل قيمة كلّ علم راجع إلى أمرين:

- **سبب وضع العلم، ودلالة الوضع؛ ومقدار الاهتمام به؛** فسبب الوضع من جهة كون شرف العلم بشرف المعلوم، وأشرفها في الإسلام العلم بالكتاب المكنون، فكلّ علم يتوصَّل به إلى فهم علوم الشَّريعة (تفسيرا، وفقها، وأصولا، وعقيدة، وحديثاً، ...) يصيبه الفضل بتفاوت المراتب في التَّقديم، أي يستلزم من هذا أن يعرف سبب وضع ذلك العلم، وذلك لأنّ العلوم في جملتها لا توضع وضعاً عشوائيًّا، إذا لم تقم الأسباب الدَّاعية لذلك، فالعرب مثلا: تقدّم ما حقّه التأخير بدلالة الاهتمام، وتعطي للشَّيء أكثر من اسم بدلالة العناية، فكذلك كلَّ علم يزيد قدره مدى الاهتمام به، تأليفا، وتحريراً، «وخليقٌ بمن يَدْلِف إلى روضة هذا الفن (أي النَّحو) النّضير أن يعرف سبب وضعه وكيف نشأ؟ والمراحل التي اجتازها حتى استوى قائما، وأن يقف على تاريخ مشاهير رجاله الذين عبدوا مَهْيَعه (= طريقه) وأقاموا صُوى الهداية على حفافيه خوف الدُّثور والضَّلال، وعلى طبقاتهم في عصورهم المختلفة وأوطانهم المتغايرة وعلى ما شجر بينهم من خلاف في الآراء رغبة منهم في استكناه الحقيقة، ...، ففي الحق أن هذا العلم قد أربى على سائر العلوم في مصنفاته.[1]»، ومعرفة النشأة وسبب الوضع كفيل بالكشف عن العامل الأساس لوضعه، ثمّ معرفة الواضع ومكانته العلمية تجعل الباحث يحلّل شخصية هذا الواضع كاشفاً عن كوامنها

[1] محمد الطنطاوي، نشأة النَّحو وتاريخ أشهر النُّحاة، تح: عبد الرحمن محمد إسماعيل، ط1: 2005م/ 1426هـ، مكتبة إحياء التراث الإسلامي، ص12.

النَّفسية، ودوافعها العلمية والمعرفيّة التي جعلت منه يحرّك عقله، معملًا كلَّ ما تملكه الطاقة العقلية البشرية من أجل يضع صرحاً علمياً عتيداً.

- **مكانة الواضع في عصره؛** لأنّ الأوليّة تنسبُ تاريخيًّا إلى معيَّن، ولا ينفي هذا أنّ واضع الأصل قد يُقَصِّر في تحرير هذا العلم، وجمع كل أصوله، والإحاطة به، حيثُ لا يشرد عنه شيء منه، فقد يأتي الفرع (التِّلميذ ومن دونه) بدقائق لم يتفطّن لها الأصل، ومع ذلك يبقى الأصل أصلاً، والفرع فرعاً، وليست العلاقة بينهما إلاّ علاقة تكامليَّة في سبيل تحرير هذا العلم، والوصول به إلى درجة النضج والكمال، وقد يأخذ ذلك قروناً متطاولة، وآماداً بعيدة، حتى يُشتغَل بالمتأخّر عن المتقدّم، وبالفرع عن الأصل، قال ابن خلدون معبِّرا عن هذا المعنى: «مثل ما وصل إلينا بالمغرب لهذا العهد من تآليف رجل من أهل صناعة العربيَّة من أهل مصر يعرف **بابن هشام ظهر من كلامه** فيها أنّه استولى على غاية من ملكة تلك الصّناعة **لم تحصل إلّا لسيبويه وابن جنّي وأهل طبقتهما** لعظم ملكته وما أحاط به من أصول ذلك الفنّ وتفاريعه وحسن تصرّفه فيه[1]» إذ مهما بلغ الأمر في ذلك من هذا التناسي، يبقى اسم الأصل حاضرا بين أهل ذلك العلم.

[1] ابن خلدون، المقدّمة، ص728.

لقد اختلف المهتمون بشأن التَّأريخ للعلوم في أوَّل من وضع النَّحو، ورسم خطوطه، ووضع معالمه، ويدور اختلافهم في هذا الباب على أربعة رجال:

- علي بن أبي طالب -رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ (ت: 40هـ).
- أبو الأسود الدُّؤلي (ت: 69هـ).
- نصر بن عاصم اللَّيثي (ت: 89هـ).
- عبد الرحمن بن هرمز (ت: 117هـ).

فأول من نسب الوضع إلى أبي الأسود ابن سلاَّم الجمحي (ت: 231هـ) لمّا قال: «**وكان أوّل من أسّس العربيَّة، وفتح بابها، وأنهج سبيلها، ووضع قياسها: أبو الأسود الدُّؤلي، وإنّما قال ذلك حين اضطرب كلام العرب، فغُلِبت السليقيّة، فوضع باب الفاعل والمفعول، والمضاف، وحروف الرّفع والنّصب والجرّ والجزم**[1]»، ولم يذكر شأن عليَّ بنَ أبي طالب-رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في ذلك، لعلم منه أنّ عليًّا في الرِّوايات التي سيأتي ذكرها في سبب الوضع لم يذكر، ولا يمكن أن ينكر أن الإشارة من عليٍّ -رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ لِمَا رآه من فساد الألسنة، ووقوع اللَّحن في كلام الله، فأوكل الأمر إلى أبي الأسود ليقوم بهذه المهمة الخطيرة؛ ويضع ذلك القانون الكلامي الذي به تحفظ العربيَّة من أن يشوهها ناطق بها، وقد تبع الزَّبيديُّ (ت: 379هـ) ابنَ سلامَ في ذلك حيثُ قال: «**فكان أولَ مَن أصَّل ذلك وأعمل فكره فيه، أبو الأسود ظالم بن عمرو الدُّؤليُّ، ونصر بن عاصم، وعبد الرحمن بن هُرْمز**. فوضعوا للنّحو أبوابًا، وأصَّلوا له أصولًا؛ فذكروا عوامل الرَّفْع والنّصب والخفض والجزم، ووضعوا باب الفاعل والمفعول والتعجب

[1] محمد بن سلاّم الجُمَحي، طبقات فحول الشُّعراء، تح: محمود محمد شاكر، دط: دت، دار المدني، جُدَّة، ج1، ص12.

والمضاف. **وكان لأبي الأسود في ذلك فضل السبق وشرف التَّقدم.**[1]»، ثم يزيد الأمر تأكيدًا بعد الروايتين السابقتين حيث يُتَيَقَّنُ أنّه الواضع وقد نقل السَّيرافي ما يفيد ذلك: «**اختلف الناس في أوَّل من رسم النَّحو.** فقال قائلون: أبو الأسود الدؤلي. وقال آخرون: نصر بن عاصم الدؤلي. ويقال: الليثي. وقال آخرون: عبد الرحمن بن هرمز. **وأكثر النَّاس على أبي الأسود الدؤلي**[2]».

فالذي يظهر من خلال الرّوايتين السّابقتين عند الزَّبيديُّ والسَّيرافي أنّهما يذكران كلّ من نصر بن عاصم، وعبد الرحمن بن هرمز، وكلاهما كان من القرّاء وقد ثبت تتلمذهما على أبي الأسود، وقد مال بعضهم إلى أنّهما من واضعي قانون العربيَّة، وهذا ليس مُتيقَّنا؛ لأنَّ معظم الرِّوايات في الوضع تسند الأوليّة إلى أبي الأسود، لتصل إلى عليٍّ بنِ أبي طالب-رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ[3]، وهذا ما جعل الأنباري يراه الواضع الأوَّل لعلم النَّحو لمّا قال: «اعلم أيدك الله تعالى بالتوفيق، وأرشدك إلى سواء الطريق، **أنَّ أول من وضع علم العربيَّة، وأسس قواعده، وحد حدوده، أمير المؤمنين علي بن أبي طالب -رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، وأخذ عنه أبو الأسود** ظالم بن عمرو بن سفيان الدُّؤلي[4]»، وقد ذكر هذا الأمر الطُّوفيُّ (ت: 716هـ) بعدما ساق الرِّوايات الواردة في ذلك كونها مستندة إلى أبي الأسود، وأبو الأسود يستند في معرفته وتلقيّه على عليّ بن أبي طالبٍ-رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ فاستلزم ذلك بدلالة المطابقة أن يكون عليًّا-رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ هو الواضع حيثُ قال: «**فثبت بما**

---

[1] الزُّبيدي، أبو بكر محمد بن الحسين، طبقات النَّحويين واللُّغويين، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2: دت، دار المعارف، القاهرة، ص 11-12.

[2] السَّيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله، أخبار النحويين البصريين، تح: محمد إبراهيم البنا، ط1: 1405هـ/ 1985م، دار الاعتصام، القاهرة، ص33.

[3] يُنظَر: الطنطاوي، نشأة النَّحو، ص24.

[4] عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله أبو البركات ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تح: إبراهيم السامرائي، ط3: 1405هـ/ 1985م، مكتبة المنار، الأردن، ص17.

ذكرنا أنّ أوّل من وضع النَّحو وحدّ حدوده ومهّد قواعده أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب-رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ؛ لأنّ جميع الرِّوايات -على اختلاف صفاتها- مستندة إلى أبي الأسود، وأبو الأسود يستند في معرفته وتلقّيه إلى علي ابن أبي طالب[1]»، ويشهد لهذا ما ورد عن أبي الأسود لمَّا سُئِل: من أين لك هذا النَّحو؟ فقال: لُقِّيتُ حدوده من عليٍّ بن أبي طالب، وقد قال بهذا أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت: 209هـ) وغيره[2].

وقد ذكر الوزير القَفطيُّ (ت: 463هـ) أنّ الجمهور من أهل الرِّواية ينسبون وضع النَّحو إلى عليٍّ بن أبي طالب-رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، وقال: «**هذا هو الأشهر من ابتداء أمر النَّحو[3]**» بعدما ذكر أوّل صحيفة كتبها وطرحها بين يدي أبي الأسود، إشارة منه إلى ورود الخلاف في المسألة، وتوارد الأقوال فيها وتضاربها، وكذالك هذا هو قول أهل مصر قاطبة من النُّحاة بعد النَّقل والتَّصحيح[4]، ولعلَّ القفطي يعقد الإجماع في ذلك على مرتبتين:

- أمّا الأولى فهي مرتبة العموم؛ عندما ذكر الجمهور من أهل الرِّواية؛ ممن يوثق بأخبارهم، ويُعْتَضَد بروايتهم، ولا يقدح في نقلهم؛
- وأمَّا الثَّانية فهي مرتبة الخصوص؛ عندما ذكر أهل مصر قاطبة، وقولهم بذلك؛ إذ لا يُعلم لهم مخالف في ذلك؛ فهو أشبه بالإجماع السُّكوتي، أو بالأمر البدهي الذي لا يُحتاج فيه إلى دليل لتداوله وشهرته بينهم؛ فدليل ذلك التَّواتر والاستفاضة.

---

[1] سليمان بن عبد القوي الطوفي، أبو الرّبيع، الصعقة الغضبية في الرّد على منكري العربيَّة، تح: محمد خالد الفاضل، ط2: 1439هـ/ 2018م، مكتبة أهل الأثر، الكويت، ص231.

[2] يُنظَر: ابن الأنباري، نزهة الألباء، ص20-22.

[3] الوزير القَفْطِي، أبي الحسين علي بن يوسف (ت 624هـ)، إنباه الرُّواة على أنباه النُّحاة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1: 1406هـ/ 1986م، دار الفكر العربي ومؤسسة الكتب الثقافية، القاهرة وبيروت، ج1، ص40.

[4] يُنظَر: القفطي، مصدر سابق، ج1، 39-42.

ومهما يكن من أمر فالذي يظهر صوابا أنّه يمكن الجمع بين القولين السَّابقين في ذكر أسبقية عليٍّ-رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ على أبي الأسود، وذلك أنَّ علياً-رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ واضع المعالم، وراسم الحدود، ومؤسسُ الأركان، ثمّ سلّم الأمر إلى تلميذه أبي الأسود ليقلّب النّظر، ويعمل الفكر في هذا العلم الخطير، والفنِّ الجليل، إذ إنّ علي بن أبي طالب-رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ كان مهتما بأمر الولاية والخلافة، ولم يكن له من الوقت ما يتّسع للنَّظر في هذا العلم، وكشف خباياه، واستكناه مكنوناته، وكشف مستوره، إذ ما كان تحت مسئوليته أعظم من ذلك بكثير، وإن كان هذا العلم لا يقلّ خطورة عن أمر الأمن السياسي، فهو منوطٌ بالأمن اللِّساني، وصون كتاب الله الذي هو الدستور الأعظم من أن يُلحن فيه.

ويمكن القول إنّ إثبات الأوليّة لعليٍّ -رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ لها أهميّة من جهة ما قُدّم سابقاً من أنّ أهمية العلم تقدَّرُ من جهة الواضع كذلك، ومكانة عليّ بن أبي طالب-رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ معلومة محفوظة، فهو صاحب سيرة عطرة، ويكفيه شرفاً أنّه من أوائل المصدّقين للدعوة المحمّدية، فهو شخصيّة متميّزة يتحقق بها نسبة شرف علم النَّحو في انتسابه إليه وضعاً.

وقد شكّ بعض المُحْدَثِين أمثال **شوقي ضيف (ت: 1426هـ)** في نسبة الوضع إلى أبي الأسود، ونقد الرِّوايات المثبتة لذلك نقدًا شديدًا، حيثُ يرى أنّ كل ذلك «من عبث الرُّواة المتزيّدين، وهو عبثٌ جاء من أنّ أبا الأسود نُسب إليه حقاً أنّه وضع العربيَّة، فظنّ بعض الرواة أنّه وضع النَّحو[1]» وإنّما وضع حركات أواخر الكلمات في القرآن الكريم، ما سمّاه بنقط الإعراب، وميّز المعجم من المهمل من الحروف، وكذلك فعل تلاميذه بعده لأنّهم كانوا من القرّاء، فكان ضبطهم لهذا الأمر له شأن كبير، إذ كان القرآن لم يجاوز بعد مرحلة الرِّواية حيثُ كان يُتلقى من أفواههم مشافهة، فالقراءة ما

[1] شوقي ضيف، المدارس النَّحوية، ط12: 1437هـ/2017م، دار المعارف، القاهرة، ص16.

أثبتوا بالرِّواية المتّصلة إلى قرّاء الصحابة كابن مسعود وأبيّ بن كعب وصولا إلى النبيّ ﷺ المبلّغ للوحي من طريق جبريل، لذا كان يعدّ عملهم أمرا خطيرا إذ هو السّياج الذي به يُحمى القرآن من ورود اللَّحن فيه، حيث يرى شوقي ضيف أنّ فعلهم هذا جعل بعض القدماء يعتقد وضعهم للنَّحو، والحقيقة –حسبه– أنّهم وضعوا النَقْط لا القواعد[1].

والذي يظهر أنّ الخلاف بين شوقي والمتقدّمين خلاف لفظي فقط؛ لأنَّ وضع الإعجام، أو نقط الإعراب هو عينه المقصد من النَّحو، إذ يسعى إلى معالجة الكلمات من حيثُ أواخرُها في التَّراكيب لتَتبيّن بذلك الوظيفة الكلامية للفظة في التَّركيب، وتظهر الدّلالة ويتوضّح المقصود، وتُعلم الإفادة، قال ابن خلدون في سياق الحديث عن علوم اللُّغة المختلفة: «النَّحو به يُتبيَّنُ أصول الدَّلالة فيُعرف الفاعل من المفعول، والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجُهِل أصل الإفادة[2]».

وكذلك دراسة الكلمة من حيثُ الإفراد الذي هو موضوع الصَّرف قرين النَّحو، إذ لم يكن التّمييز بينهما في بادئ الأمر، ويظهر ذلك من خلال الإعجام كذلك، ومثاله: خبُثَ؛ بمعنى الرديءُ الذي تكرهه النَّفس محسوسا أو معقولا[3]، فإنّ إعجام كلمة (خبيث) أوعدمه لا يغير من الوظيفة الإعرابية لها في كونها مفعولا به، ولكنَّ الإعراب يجب أن تراعى فيه الدَّلالة وصحّة المعنى كذلك؛ إذ لا يصحُّ من حيثُ المعنى: أكلتُ اللّبن، وشربت السّمك؛ لأنّ الاعتداد بسلامة التَّركيب غير كافٍ، دون مراعاة سلامة المعنى، ووضوح الدَّلالة، على ما توضّح من كلام ابن خلدون في تحديده لوظيفة النَّحو. والمعنى يختلف كليّة بين (خبيث) و(خبيت) في الآية؛ لأنّ خبتَ، بمعنى

[1] يُنظَر: شوقي ضيف، المدارس النّحويَّة، ص17–18.

[2] ابن خلدون، المقدّمة، ص712.

[3] يُنظَر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص272.

تواضع وخشع[1]. فلو لم يكن هناك نقط الإعجام لما فُهمت الدّلالة، ولكان التَّركيب لغوًا.

لقد فهمّ المحققون من النُّحاة المتقدّمين منهم والمتأخرين أنَّ وضع النَّحو لم يكن غاية في حدّ ذاته، بل لأسباب اقتضت ذلك؛ فطبيعة تكوُّن العلوم ونشأتها –كما سبق بيانه– لا تأتي مصادفة، أو من عدم علمي، حيثُ تزول معالم ذلك العلم شيئا فشيئا إلى أن يندثر، ولكنّ علم النَّحو رسخ رسوخاً لا مثيل له، مع الإقرار بضعفه في كثير من العصور، ومع وجود الكثير من الخلل والعطب الذي يعتريه في تحرير أصوله وفروعه، بل كانت الغاية الأسمى منه حفظُ كلام الله تعالى وصونه ممَّا قد يُشِيْنُه ممَّا يخالف لغة العرب ويبعد عنها.

لذا كانت صيانة القرآن من اللَّحن خفيّه وظاهره سببا لظهور الكثير من الأعمال والدِّراسات القرآنيَّة التي كانت موضع اهتمام العلماء المسلمين العاربة منهم والمستعربة، واتِّصالهم بعلماء المِصْرَين الكوفة والبصرة، ومن أجلِّ تلك الأعمال القرآنيَّة علم النَّحو؛ وقد ردّ بعضهم أن أوّل أعمال هذا العلم هو ظهور النَّقط في القرآن الكريم، وظهور الحركات قبل أن يشتغلوا على وضع القواعد، ورسم الحدود والمعالم، وتقنين التَّصورات والأصول. ثمّ أخذ هذا العلم يتطوّر، ويستقلُّ تدريجيًّا كحقل علمي له أصوله وضوابطه، واتَّسعت دائرة البحث في موضوعاته، ثمَّ جاء الدَّارسون المتخصِّصون فيما بعد وجنوا عليه جناية عظيمة حيثُ حرّفوا الكثير من أصوله، وجعلوه ميدان درس لغويٍّ لا دلاليٍّ، ولم يعيروا اهتماما إلى الغاية من درسه ودرسوه لذاته، ومن أجل ذاته[2]. ولعلَّ هذا العلم نشأ لعوامل منها:

---

[1] يُنظَر: الجوهري، الصِّحاح، ج1، ص247. (مادة: خَبت)

[2] يُنظَر: مهدي المخزومي، في النَّحو العربي نقد وتوجيه، ص13.

- **العامل الدِّيني:** وهو حرص المسلمين على كتابهم القرآن الكريم، وفرض أعلى معايير الحماية، وآليات الصيانة، ووضع قيود الأمان من أن يشوّهه اللَّحن، واتِّخذت الأسباب القويَّة لذلك، وحرصا أن تُؤَدى نصوص القرآن الكريم تأدية فصيحة سليمة إلى أبعد حدود السَّلامة والفصاحة، وهذا العامل هو أبرز عوامل نشأة هذا العلم. لذا جعل النَّحو من علوم الآلة؛ فهو أصل الفهم، فتعلّم النَّحو من أجل فهم أحكام دينهم صار واجبا شرعيّا، ومطلبا مرعيًّا، إذ التَّقصير في فهم كلام المتقدّمين من النُّحاة كالخليل وسيبويه وغيرهم، تقصير في فهم الأحكام الشرعيَّة عن الفقهاء والأصوليين والمحدِّثين والمفسِّرين، ورتبة المرء في ذلك من رتبة فهمه، وجودة لغته.
- **العامل القومي العربي:** وذلك أن العربيَّة كانت مَفْخَر العرب وعزَّهم، لأنّها انتمائهم القوميُّ، ويتباهون بالحديث عنها، وقد جعلوا من الفصاحة دليل النبل والسيادة، فقد يُعاب على سيد القبيلة لحن في القول، ولا يعاب عليه الفاقة والفقر، وقد كانوا يعطون ويمنعون على الفصاحة، ويضربون أبناءهم عند لحنهم في قولهم، ويمجُّون اللَّحن حيثما ورد، قال إسحاق بن خَلَف (المعروف بابن الطَّبيب):

النَّحو يبسط من لسان الألكن والمرء تُعْظِمُه إذا لم يلحنِ

فإذا طلبت من العلوم أجلَّها فأجلُّها منها مقيم الألسنِ

لحن الشريف يزيله عن قدره وتراه يسقط من لحاظ الأعينِ

وترى الوضيع إذا تكلّم معربا نال المهابة باللسان الألسنِ

والنَّحو مثل الملح إن ألقيته في كلّ صنف من طعام يحسنِ[1]

[1] ابن السَّراج الشنتريني، محمد بن عبد الملك، تنبيه الألباب على فضائل الإعراب، تح: عبد الفتاح الحموز، ط1: 1416م/1995م، دار عمار، عمان، ص46.

- **العامل الاجتماعي؛** فالمسلمون حرصوا على وحدتهم، واجتماعهم، ونبذ كل أسباب الفرقة والافتراق، والسَّعي لنشر أسباب الاجتماع، والوحدة؛ ومن الأسباب المؤدية إلى ذلك اللِّسان، فلسانهم سبب وحدتهم، لأنّه نمط التَّفكير، ووعاء العلوم، فلم يكن اللِّسان عندهم أداة للتَّواصل فقط، بل هو حياتهم الفكريّة والثَّقافية، والعلميَّة، والحضاريَّة.
- **العامل السياسي:** لقد كانت الجزيرة العربيَّة معقل الإسلام وبيته، وانتشر بعدها انتشارا واسعا في كل بلاد العالم، وفي ظل انتشاره بقيت الوفود من كل العالم تتوافد إلى الجزيرة العربيَّة، طلبا للعلم أو طلبا للرزق، ولم يكن يتحقق مطلب الوفود لولا توفر الأمن بكل معالمه، ومن الأمن الواجب تحقق الأمن اللغوي، وخاصة أن كثيرا من الأمم الوافدة أمم أعجمية، فخشي المسلمون العرب أن يدفع حب الأعاجم منهم للإسلام، واعتناقهم له من أن تجري العجمة على ألسنتهم، فيستعاض بها عن لغة الإسلام، فيكون ذلك مزعزعا للأمن اللغوي، فكانت نشأة علم النَّحو من أسباب تعزيز هذا الأمن[1].

ويبقى العامل الدّينيُّ أقواها؛ وبخاصة أنَّ الدّين الإسلامي معلم ثابت من معالم الثَّقافة العربيَّة الإسلاميَّ، إذ إنّ علم النَّحو ارتبط بالقرآن مباشرة، وما شرفه في ذاته ولكن لارتباطه بالقرآن، فهو أداة الدِّيانة والفهم عن المسلمين؛ لأنّ شرف العلم بشرف المعلوم به، وقد علم المتقدِّمون أنَّ العلوم تشرف وتتفاضل فيما بينها، ويتعلّق الشَّرف بها كلّما كان القرب إلى القرآن أكبر، ويشهد لهذا ما رُوي عن أبي بكر بن مجاهد أنَّه قال: «**كنت عند أَبِي الْعَبَّاس أَحمَد بن يَحيَى ثعلب، فَقَالَ لي: يا أبا بكر اشتغل أصحاب القرآن بالقرآن ففازوا، واشتغل أهل الفقه بالفقه ففازوا، واشتغل أصحاب**

[1] يُنظَر: شوقي ضيف، المدارس النَّحويَّة، ص11-13.

الحَدِيث بالحَدِيث ففازوا، واشتغلت أَنَا بزيد[1]» فيفهم من هذا الأثر الوارد عن ثعلب عدّة نقاط، أبرزها:

- طلب النَّحو لم يكن غاية عند المتقدّمين، والعلم به لم يكن مفخرة عندهم.
- علم النَّحو لم يوضع ليكون محلّ تقعيد وتنظير، بل ليكون أداة لفهم المعنى والدَّلالة.
- شرف علم النَّحو لأنّه ارتبط بعلوم الشَّريعة الإسلاميَّة، لذا ربط ثعلب فوز أهل القرآن والفقه باشتغالهم بما ينفعهم.
- الخلاف النَّحوي لم يكن غاية عند النُّحاة المتقدّمين، وإنّما الغاية عندهم تصحيح وجوه الكلام، وردّ من خرج عن لغة العرب إليها
- الأصل عند المتقدمين وضع النَّحو لغاية نبيلة شريفة وهي فهم كلام الله وتأديته صحيحا سليما، وفهم أحكام الشريعة الإسلامية (من عقيدة، وفقه، وتفسير) ولم يبرزوا في هذا المضمار ليقال عنهم نحاة.

[1] تاريخ بغداد، ج6، ص448.

2.2 روايات نشأة النَّحو في الميزان:

لقد أوردت بعض المصادر والمراجع جملة من الرِّوايات الواردة في نشأة النَّحو ووضع قانون العربيَّة، وهي روايات مضمونها واحد، حيثُ تختلف في عباراتها اختلافا يسيرا، ومن أبرز من ذكر تلك الروايات التَّاريخيّة:

- أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري (ت: 328هـ)، في كتابه: إيضاح الوقف والابتداء.
- أبو سعيد السيرافي في كتابه: أخبار النَّحويين البصريين.
- ياقوت الحموي (ت: 626هـ) في كتابه: معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)
- الوزير جمال الدين القِفْطي في كتابه: إنباه الرواة على أنباه النُّحاة.
- سليمان بن عبد القوي الطوفي في كتابه: الصعقة الغضبية في الردّ على منكري العربيَّة.
- جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ) في رسالة له صغيرة سماها: سبب وضع العربيَّة.

وعند النظر فيها من حيثُ الجملة يظهر أنّ من جاء بعد الأنباري كلُّهم عيال عليه، فالبعض ينقل تلك الرِّوايات دون عزو إليه، والبعض يذكرها دون سند، فقد اتَّفقت مضامينهم، واختلفت طرق التَّعبير عنها، وممّا يُنتقَد على هؤلاء الأئمة الأعلام في إيرادهم لتلك الرِّوايات النقاط الآتية:

- ذكرهم لتلك الرِّوايات دون الحديث عن سندها ورجاله؛ حيث لا يُتبيّن صحتها من ضعفها.

- نقلهم الرِّواية الواحدة بصور مختلفة، وهو اختلاف في العبارات، واتفاق في المضامين.
- نقلهم للراويات خالية من التَّعليق والتَّحليل والانتقاد وإبراز مكن الشاهد منها.
- جعلهم تلك الرِّوايات سببا لنشأة علم النَّحو دون تمحيص، وإن كان بعضها صالحا لأن يكون كذلك.
- ربطهم تلك الرِّوايات بوقوعها لشخصيات عدول، وجعلوا حدوث ذلك لتلك الشخصيات علامة على صحة تلك الرِّوايات.

لذلك ظهر أنّه ذو أهميَّة عرض تلك الرِّوايات الواردة في هذا الشأن، والتَّعرض لها بالنَّقد والتَّحليل والتَّعليق، فلو نُظِر إلى أحاديث الرسول ﷺ فرغم كونها ورادة عنه إلاّ أنّها لم تسلم من النَّقد، فوضع للحديث مراتب، واشتغل أهل الحديث على تمحيصه ممَّا دخل فيه وهو ليس منه فقالوا: حديث صحيح، وحسن، وضعيف، موضوع، ومنقطع، ومدرج، ومُعْضل، ومدلس، وغيرها، فإن كان كلام المعصوم لم يسلم من الزِّيادة والتَّحريف، فكيف لروايات خالية من السند، لم يحقق في صحتها، وصحة نسبتها إلى أصحابها، لتنقل من جيل إلى جيل في شكل مسلّمات واقعة، وأحداث ثابتة لا مجال للشك والطعن فيها، وقد يقول قائل: ربّما لم تنتقد؟ لأنّها مجرد روايات صحتها من عدمها سواء، فالجواب أنَّ هذا أمر غلط فعظم العلم من عظم الأسباب والوقائع التي من أجلها وضع، فمن جهة يقرر بعضهم أن سبب نشأة علم النَّحو هو الحفاظ على قانون العربيَّة الذي هو معيار كلام الله تعالى وصمام أمانه، ثمّ ينقل الناقل رواية هي من حوادث العين التي لا يصح أن تكون سبباً في وضع علم بأكمله.

ومن أشهر تلك الرِّوايات:

- **الرِّواية الأولى** ما رواه أبو بكر الأنباري قائلا: «حدثني بعض أصحابنا قال: قال أبو عبد الله محمد بن يحيى القطعي قال: حدثني محمد بن عيسى عن يزيد قال: حدثني أبو توبة الربيع بن نافع الحلبي قال: حدثنا عيسى بن يونس عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة قال: قدم أعرابي في زمان عمر فقال: من يقرئني مما أنزل الله على محمد؟ قال: فأقرأه رجل «براءة» فقال: (أن الله بري من المشركين ورسوله) بالجرِّ، فقال الأعرابي: أوقد برى الله من رسوله؟! إن يكن الله بريء من رسوله فأنا أبرأ منه؟ فبلغ عمر مقالة الأعرابي فدعاه فقال: يا أعرابي أتبرأ من رسول الله؟ فقال يا أمير المؤمنين إنّي قدمت المدينة ولا علم لي بالقرآن فسألت: من يقرئني فأقرأني هذا سورة براءة، فقال: (أن الله بريء من المشركين ورسوله) فقلت: أو قد برئ الله من رسوله، إن يكن الله بريء من رسوله فأنا أبرأ منه. قال عمر: ليس هكذا يا أعرابي. قال: فكيف هي يا أمير المؤمنين فقال: {أن الله بريء من المشركين ورسوله}. فقال الأعرابي: وأنا والله أبرأ ممن بريء الله ورسوله منه. فأمر عمر بن الخطاب ألا يقرئ القرآن إلا عالم باللُّغة، وأمر أبا الأسود فوضع النَّحو.[1]».

يمكن قبل بيان موضع الخلل في هذه الرِّواية وما وقع فيها من اختلاف –رغم كونها الرِّواية الأساس التي اعتمدها أصحاب التراجم وتاريخ النَّحو في كونها هي أصل أسباب وضع هذا العلم– أنّ ينتقد سند هذه الرِّواية عن الأنباري، وذلك عند الحديث عن نوعية هذا السند الوارد هنا.

- **تخريج الرِّواية الأولى، ونقد سندها**؛ وذلك في النقاط الآتية:
- قول الأنباري: «حدّثني بعض أصحابنا»، ولم يسمّه هنا، فترك تسمية المحدِّث بالخبر يجعل الراوي مجهولا، والجهالة مما يردّ بها الخبر، فلا يمكن النَّظر في حاله

[1] أبو بكر الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء، ج1، ص39.

فليس هذا جرحا ولا تعديلا، وإنّما يصار هنا إلى الحكم بجهالة الراوي، رغم كونه صرّح بالتَّحديث عنه، فقد يكون المحدِّث متهما في صدقه ونقله، أو اعترته بعض آفات التحديث كالوهم والنسيان وغيرها[1].

- وقوله: قال ولم يصرّح هذا المجهول بالتَّحديث عن أبي عبد الله محمد بن يحي القطعي؛ ومحمد هذا ثقة صالح الحديث توفي سنة 253هـ[2]، وذكر لفظ التحديث عن محمد بن عيسى هذا، وليس هذا المصرّح به ممن روى عنه القُطَعيُّ[3].

- قد روي هذا الأثر من طريق آخر، حيثُ ورد عن محمد بن يحي القُطَعي عن محمد بن عيسى بن يزيد[4]، وليس عن محمد بن عيسى عن يزيد، وقد يكون هذا انقطاعا في السّند أو تصحيف وارد في النسخة التي قاموا بتحقيقها، لذا فإنّ هذا السَّند دخله الكثير من المشكلات، ولم يكن محمد بن عيسى بن يزيد هذا ممن روى عن أبي توبة الرّبيع بن نافع المتوفي سنة 241هـ وهو ثقة حجّة[5]، بل الصحيح

---

[1] يُنظَر: عبد الحق بن سيف الدين بن سعد الِدهلوي، مقدمة في أصول الحديث، تح: سلمان الحسيني النّدوي، ط2: 1406هـ/1986م، دار البشائر الإسلامية، بيروت.
، ص65-66.

[2] يُنظَر: الذّهبي، تاريخ الإسلام، ج6، ص204.

[3] يُنظَر: أبو الحجّاج المِزي يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح: بشار عواد معروف، ط1: 1400هـ/1980م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
، ج26، ص608-609.

[4] يُنظَر: ابن عساكر، على بن الحسن بن هبة الله، تاريخ دمشق، تح: عمرو بن غرامة العمروي، دط: 1415هـ/1995م، دار الفكر، بيروت، ج25، ص191.

[5] يُنظَر: الذَّهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تح: مجموعة من المحققين، ط3: 1405هـ/ 1985م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج10، ص653-655.

الذي ثبتت روايته عن الربيع بن نافع هو يزيد بن جَهِور الطرسوسي، وهو من تلاميذه[1].

– لقد ذكر في سند هذه الرِّواية ابن جُريج، وهو عبد الملك بن عبد العزيز ابن جريج مولاهم، توفي سنة 150هـ، وهو ثقة ثبت، وقد ثبت تحديثه عن ابن أبي مليكة[2]، وقد ذكر أنّه كان من المدلّسين[3]، أي ممن يسقطون الشّيخ من السند إذا كان الشيخ متهما ومجروحا، فتدليسه شرّ التدليس[4]؛ وفي هذا الأثر لم يصرّح بلفظ التَّحديث، على عكس من كان يدلّس عن الثقة فيمكن أن يكون سنده مجوّدا في هذه الحال، فيمكن أن يكون هذا الأثر مما دلّسه ابن جريج.

والذي يظهر أن نسبة هذه القصة إلى عمر بن الخطاب ممّا تفرّد به ابن الأنباري، ولم يجد فيما وقع عليه من الرِّوايات في المصادر المذكور سابقا من ساق هذا الأمر عن عمر بن الخطاب وأنّه أمر أبا أسود ليضع النَّحو لمَّا سمع القارئ يلحن في كتاب الله تعالى، فلو توبع الأنباري في رواية أخرى لأمكن إثباتها أو ثبوتها بسندها فتكون الرِّواية صحيحة وتصير عمدة عند ذكر الأسباب التَّاريخية

---

[1] يُنظَر: المزيُّ، تهذيب الكمال، ج9، ص105.

[2] يُنظَر: الذَّهبي، سير أعلام النبلاء، ج6، ص325–326.

[3] قال ابن دقيق العيد (ت: 702هـ): «**التَّدليس**: وهو أن يروي الراوي حديثا عن من لم يسمعه منه؛ فإن كانت صيغة روايته تقتضي سماعه منه نصًّا فهذا كذبٌ لا يسمى بالتدليس؛ وإن لم يقتض ذلك نصا كما كان المتقدمون يقولون: فلان عن فلان ولا يقولون: أخبرنا ولا حدثنا؛ وكذلك إذا قال: قال فلان أو روى فلان، أو غيرهما من الألفاظ التي لا تصرح باللقاء فهذا هو التدليس. ولهم في ذلك أغراض: بعضهما مذموم قادح فيمن فعله لذلك الغرض عالما به؛ وهو أن يترك ذكر الراوي لأنه لو صرح به لعرف ضعفه ولم يقبل حديثه، وإنما قلنا أنه قادح لما فيه من عدم النصح وترويج الباطل» (محمد بن علي بن وهب، ابن دقيق العيد، الاقتراح في بيان الاصطلاح، دط: دت، دار الكتب العلمية، بيروت، ص20)

[4] يُنظَر: الذّهبي، ذكر أسماء من تُكُلِّم فيه وهو موثَّق، تح: محمد شكور الحاجي أمرير، ط1: 1406هـ/1986م، مكتبة المنار، الزرقاء، ص125. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، طبقات المدلسين، تح: عاصم القريوتي، ط1: 1403هـ/1983م، مكتبة المنار، عمان، ص41.

في نشأة علم النَّحو، لكن الرِّواية فيها علل في السند كثيرة مما يوهيها من حيثُ ثبوت صحّة السّند بهذا الطريق.

- يمكن الاستئناس بهذه الرِّواية كسبب تاريخي لنشأة علم النَّحو، ولما علم فيها من غيرة عمر بن الخطاب على أن يلحن في كتاب الله تعالى، فيظهر هنا أثر العامل الديني في نشأة هذا العلم، وقوة دواعي هذا الأثر في ترسيخ معالم وقواعد هذا العلم، وقد أورد الأنباري[1] في رواية أخرى أنَّ أبا الأسود دخل على زياد بن أبيه فاشتكى إليه لحن بعض أهله في القرآن الكريم، فوضع أبو الأسود نقط الحروف ليُتبيّن المرفوع من المجرور من المنصوب، وخاصة بعد الاختلاط بين العرب وغيرهم من الأمم الأعجمية، وقد علّق القفطي بعد إيراده هذه الرِّواية قائلا: «**وكان أوّل ما وضعه لهذا السبب**[2]» أي أنّ نقط حروف كتاب الله لصونه من أن يلحن في قراءته، فكان العامل الدّيني هو الأبرز في وضع هذا العلم، بتتبع هذه الرِّواية وروايات أخرى.

- إنّ هذه الرِّواية لا يمكن أن تقصر كسبب في وضع النَّحو، ولابأس بالاستئناس بها، ولا تختلف الرِّوايات الآتية عنها قوَّة وضعفاً، فهي حادثة عين كان يكفي العلماء أن يوجهها بما يقتضي المقام من تصحيح اللَّحن الوارد فيها؛ فليس يعقل أن يقطع النُّحاة دهرهم، ويستفرغوا جهودهم العظيمة من أجل وضع علم خالد الأثر في العربيَّة بسبب حوادث عين لا يمكن التَّرجيح بين رواية وأخرى فكلّها متشابهة متقاربة في الوصف والعبارة، ولا ترقى أن تكون ظاهرة ذات دلالة قويَّة، وسببا وجيهاً موضوعيًّا للوضع، بل الذي حدث من نشوء هذا العلم هو نتيجة لازمة لهذه الوقائع التَّاريخية لو ثبتت.

---

[1] يُنظَر: إيضاح الوقف والابتداء، ج1، ص39-40. السيرافي، أخبار النَّحويين البصريين، ص34-35.

[2] القفطي، إنباه الرواة، ج1، ص40.

وأمَّا الرِّواية الثّانية ما رواه الأنباري ونصُّها: «حدثني أبي قال: حدثنا عمر بن شبة قال: حدثنا حيَّان بن بِشْر قال: حدثنا يحيى بن آدم عن أبي بكر بن عيَّاش عن عاصم بن أبي النَّجُود قال: أول من وضع النَّحو أبو الأسود الدؤلي، جاء إلى زياد بالبصرة فقال: إني أرى العرب قد خالطت هذه الأعاجم وتغيرت ألسنتهم، أفتأذن لي أن أضع للعرب كلامًا يعرفون أو يقيمون به كلامهم قال: لا. فجاء رجل إلى زياد فقال: أصلح الله الأمير، توفي أبانا وترك بنونًا. فقال زياد: توفي أبانا وترك بنونا؟ ادع لي أبا الأسود. فقال: ضع للناس الذي نهيتك أن تضع لهم[1]» فهذه الرِّواية الثانية من أقوى الروايات المستأنس بها عند الحديث عن السياق التَّاريخي لنشأة علم النَّحو، وليُتبيّن ثبوتها من عدمه يمكن أن تعرض هذه الرِّواية للنقد وتخريج سندها.

- **تخريج الرِّواية الثانية، ونقد سندها**؛ وذلك في النقاط الآتية:

- لقد تفرّد الأنباري بذكر السَّند كاملا لهذه الرِّواية، فقد وردت هذه الرِّواية منقطعة السند، فقد أوردها السيرافي معنعنة عن يحي بن آدم عن أبي بكر بن عياش عن عاصم[2]، فهي من مفردات الأنباري سندا، فلو توبع عليها لثبتت بسندها.

- لقد ثبت في هذا السند أنّ القاسم بن محمد (305هـ) وهو صدوق موثق عارف بالأدب والغريب متفنِّن حافظ[3]، حدّث عن عمر بن شبّة (262هـ) وهو عالم بالسير والمغازي وأيام الناس، وقد وثقه غير واحد من أهل العلم[4]، وقد ثبتت رواية

---

[1] أبو بكر الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء، ج1، ص42-43.

[2] يُنظَر: السَّيرافي، أخبار النَّحويين البصريين، ص35-36.

[3] يُنظَر: الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد، تح: بشار عواد معروف، ط1: 1422هـ/2002م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج14، ص446.

[4] يُنظَر: الخطيب البغدادي، مصدر سابق، ج13، ص45.

حيّان بن بْشِر (238هـ) [1]عن يحيى بن آدم (203هـ)، كما ثبتت رواية هذا الأخير عن أبي بكر بن عياش (193هـ) [2]، وقد ثبتت رواية أبي بكر بن عياش عن عاصم بن أبي النجود (128هـ) [3]، وعاصم هذا ثقة وهو كثير الخطأ في حديثه، وهو إمام في القراءة ثبتٌ، وحديثه حسن وصادق في حفظه شيء، فهو مقرئ وليس بحافظ[4]؛ فإن كان مدار الإسناد وتفرّده على من لا يوثق في حفظه رغم صدقه، فالرِّواية بهذا الوضع ليست صحيحة السّند، وبخاصة أنّ يحي بن آدم، وأبو بكر بن عياش لم يصرّحا بالتحديث، فهذا مغمز في سند هذه الرِّواية.

- لايمكن أن يعدّ وجه إنكار زياد للحن الرجل سببا ذا مقنع يدعوا أبا الأسود ليضع علما بأكمله، وخاصة أنّه قد ورد في الرِّواية أنّ أبا الأسود قد التمس إليه أن يضع للناس شيئا يعصمهم من اللَّحن في القول.

والذي يظهر أنّ هذه الرِّواية قد تُضعف قوّة العامل الدّيني في نشأة هذا العلم، وهو من أخص دواعيه، إذ اللَّحن وارد ويرد على لسان العامة بل والخاصة كذلك، منذ القديم إلى يوم الناس هذا، فلوا اعتُبِر لحن كلِّ واحد لأدى ذلك إلى وضع قانون جديد في كلِّ وقت وحين، فهذه الحادث هنا واقعة عين كان يكفي فيها أن يصوّب زياد لحن القائل، فهي ليست سببا موضوعيّا هنا مما يؤدي إلى اضطراب هذه الرِّواية في معناها، وحدوث التناقض، فقد ورد فيها أن سبب طلب الإذن من أبي الأسود عند زياد هو اختلاط العرب بالأعاجم وما نتج عنه من شيوع اللَّحن في ألسنتهم، فامتنع زياد عن الترخيص له بوضع قانون العربيَّة، ثمّ لما وقع لزياد ما

---

1 يُنظَر: الخطيب البغدادي، المصدر السابق نفسه، ج9، ص213.

2 يُنظَر: الذّهبي، سير أعلام النبلاء، ج9، ص523.

3 يُنظَر: الذّهبي، مصدر سابق، ج8، ص495.

4 يُنظَر: محمد بن سعد بن مَنيع، الطبقات الكبرى، تح: إحسان عباس، ط1: 1968م، دار صادر، بيروت، ج6، ص321.

وقع أذن له، وكأن الأمر راجع إلى قرار سياسي لا بحث علمي، وهذا مما يضعف صياغة هذه القصة.

- يمكن الاستئناس بهذه الرِّواية كذلك في إثبات السياق التَّاريخي لهذا العلم، ولا يمكن أن تكون سببا موضوعيا في ذلك، لأنّ الواضعين الأول لم تتفق كلمتهم على السبب المفضي إلى الوضع، وهذه الرِّواية لا تختلف عن سابقتها من ناحية الرِّواية أو سبب الوضع؛ إذ إن تعميم مثل هذه الرِّوايات وجعلها أسبابا مباشرة لقيام علم النَّحو قد يفتح باب الغمز واللمز في هذا العلم، فأي علم لا يمكن أن تثبت أصوله، وترسى معالمه دون وجود سبب موضوعي، فيظهر من خلال هذه الرِّواية أن العامل الدّيني أقوى العوامل تأثيرا في ذلك.

- قد يعترض معترض هنا ويقول: ما الغاية من تحقيق السند في هذه الرِّوايات، وهي تذكر على سبيل الاستئناس لا التحقيق؟ وجواب ذلك: أنَّ تحقيق القول وتحريره في مثل هذا الرِّوايات له أثره، فكثير ما يُتساهَل في مثل هذه الرِّوايات، والسند من خصائص الأمة الإسلامية في كلّ علومها، وكثيرا ما يحصل التَّحريف، والتَّصحيف في القول وبخاصة مع تقادم الزمن، لذا وضع العلماء قاعدة في معرفة الكذّابين والوضاعين، فقالوا: إذا استعمل الرواة لنا الكذب استعملنا لهم التَّاريخ[1]، ولا يمكن أن يثبت تاريخ شيء إلاّ بسنده.

وقد وردت جملة من الرِّوايات الأخرى في السياق التَّاريخي لنشأة النَّحو، وكلّ تلك الرِّوايات الواردة هي حوادث جزئية، أو حادثة عين وقعت لأبي الأسود مع بعض الأعراب، أو مع ابنته، فكان يبني الأبواب والكتب ويضعها بناء على ما وقع له في تلك الحوادث، وقد وقعت في معظمها من لدن الأعاجم[2]، وليس غريبا أن يأتيَ

[1] يُنظَر: الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الكفاية في علم أصول الرواية، تح: ماهر الفحل، ط1: 1432هـ/ 2012م، دار ابن الجوزي، الدمام، ج1، 301.

[2] يُنظَر: السيرافي، أخبار النَّحويين البصريين، ص36-37.

الأعجمي بأسلوب أعجميٍّ في كلامه، بما أنَّه حديث عهد بها، والملكة اللِّسانية الصحيحة لم تجر على لسانه بعدُ، فمن المبالغة أن يكون الخطأ الوارد عنه سببا رئيسا في وضع علم بأكمله. وعلى فرض صحَّة ثبوت هذه الحوادث، وصحّة القصص المروية، فكان يكفي أبا الأسود وغيره أن يقوَّم الخطأ الواقع بما يراه مناسبا، حتّى لا يضعف سبب وضع هذا العلم الجليل القدر، العظيم الخطر، والعامل الدّيني هو أبرز العوامل وأقواها.

وتبقى هذه الرِّوايات الواردة تذكر استئناسا لا تأصيلاً للوضع التَّاريخي لهذا العلم، ويبقى النَّحو عملا من الأعمال القرآنيَّة؛ لأنَّ فهم الأحكام القرآنيَّة، ومعنى الأحاديث النَّبوية هو الغاية منه، وليس مجرد التَّقعيد له، وفهم قوالبه النَّظرية.

وقد ذكر هذا النقد هنا، لأنّ من جاء بعد النُّحاة المتقدّمين فهم أنّ هذه الرِّوايات هي السبب الرئيس في وضع علم النَّحو، ومن ذلك ما فعله الطُّوفي في كتابه (الصعقة الغضبية في الردّ على منكري العربيَّة) إذ إنّ ظاهر صنيعه أن هذه الرِّوايات هي السبب في وضع هذا العلم، حيثُ وضع لذلك بابا نصَّا عليه في مقدّمة كتابه قال: «أما الأبواب فخمسة: **الأوّل: في ذكر السبب الموجب لوضع قانون العربيَّة، ومن وضعه**[1]» ولم يورد تحت هذا الباب إلى هذه الرِّوايات التي انتُقِدت من قبل، ولم يذكر الأسباب الموضوعية لذلك ولم ينتقد تلك الرِّوايات ولم يبين مواطن الضَّعف فيها والقوَّة، حيثُ اكتفى كغيره ممن تقدمه بنقلها مجردة عن كل تحليل أوتعليل[2]. ولم يختلف ما فعله السيوطي عما فعله الطوفي في رسالة له وضعها تحت عنوان **(سبب وضع العربيَّة)**. حيثُ إنّ مبصر عنوان الرسالة –والسيوطي ممن تأخَّر من النُّحاة– لظنّ أن السيوطي أورد الأسباب الموضوعيَّة لوضع هذا العلم، مستقرئ ما ورد من الرِّوايات في

[1] الصعقة الغضبية، ص222.

[2] يُنظَر: الصعقة الغضبية، ص227–231.

ذلك، لكنّه لم يخرج عن النقل المجرد كسابقيه والجمع؛ فقد صرّح بذلك قائلا: «فهذا جزء جمعت فيه الأخبار المروية في (سبب وضع العربيَّة) [1]» وقد كان أغلب نقله عن أبي بكر الأنباري في كتابه (إيضاح الوقف والابتداء).

وخلاصة لمبحث نقد هذه الرِّوايات يمكن القول:

- إنّ هذه الرِّوايات ليس عمدة، وسببا رئيسا في وضع علم النَّحو.
- إنّ هذه الرِّوايات –إن ثبتت– ممَّا يستأنس به في السياق التَّاريخي لوضع هذا العلم.
- إن تمحيص سند هذه الرِّوايات كاشف لصحَّة ثبوتها من عدمه، وبخاصة أنّ بعضها جُعِلَ سبباً مباشرا لوضع علم النَّحو، وخصوصا إذا عُلِم أن قوَّة العلم من قوّة السَّبب الموجب لوضعه، وشرفه بشرف ما سيُعلَم به.
- إنّ العامل الدّيني أقوى الموجبات لوضع قانون العربيَّة.

خلاصة المبحث:

لقد عرض هذا المبحث قضية تفشي اللَّحن في لغة العرب لأسباب عدّة أوجزها الباحث، وعرضها اختصارا، وكيف أسهم اللَّحن في تنبيه المتقدّمين كأبي الأسود ومن نحا نحوه إلى أنّ اللَّحن أمر خطير جدًّا؛ لأنّ مؤداه اللَّحن في القرآن الكريم، ومن ثمّ تعطيل الفهم الصحيح للأحكام الواردة فيه، وتعطيل خصيصته الأبرز وهي الفصاحة والسلامة اللغوية، ويمكن تلخيص نتائج هذا المبحث في نقاط:

- لم يكن مصطلح اللَّحن في بداية العصر الإسلامي معروفا بمعنى وقوع الخطأ من جهة التَّأدية الصحيحة للعربية، أوالكتابة الخالية من العيوب التركيبية أوالإفرادية المستقبحة والخارجة عن ما هو عربي مشهور؛ وأوّل من استعمل ذلك أبو الأسود

[1] سبب وضع العربيَّة، ص27.

الدؤلي فيما نقلته الرِّوايات عنه، وفي هذا دليل على مرونة المصطلحات العربيَّة في اكتساب المعاني، ودور السياق في ذلك.

- إنّ اللَّحن في تأدية كتاب الله عامل قوي أثمر بذل العلماء جهودهم لصيانة للقرآن الكريم، فكان النَّحو من أخصّ الأعمال القرآنيَّة.

- لقد أسهمت جملة من العوامل في بروز اللَّحن، وقد عاد اللَّحن بفوائد جمّة، وهو ظاهرة صحة في البحث لا فساد، حيثُ استثمرت هذه الظاهرة لإعمال العقل العربي في وضع القوانين والقواعد التي تضمن للمتكلم مرتبة الفصاحة، وتجنب أو تقلل وقوعه في اللَّحن (خفيّه وجليّه).

- لقد أسهمت جملة من الأسباب الموضوعية والتَّاريخية في نشأة علم النَّحو، وأبرزها العامل الدّيني الذي يمكن عدّه أقوى عامل مؤثر؛ ذلك أنّ غاية المتقدّمين من وضعهم لهذا العلم هو حفظ القرآن من أن يناله التحريف أو التَّصحيف، وهو أمر خطير؛ لأنّ القرآن ليس نصا كباقي النصوص.

الفصل الثَّاني:

العلاقة بين أصول النَّحو وأصول الفقه

المبحث الأوَّل:

التَّفكير الفقهيّ عند النُّحاة؛ والنَّحوي عند الفقهاء.

المبحث الثَّاني:

العلاقة بين النَّحو وعلوم الشَّريعة.

المبحث الثَّالث:

العلاقة بين أصول النَّحو وأصول الفقه.

المبحث الأوَّل: التَّفكير الفقهي عند النُّحاة؛ والنَّحوي عند الفقهاء.

1. العلاقة بين النَّحو والفقه:

إنَّ بين النَّحو والفقه علاقة لا يمكن تجاوزها من حيثُ بعض الأوصاف والمعايير التي جعلت كلاًّ منهما علما مستقلاً بأصوله ومادته، حيثُ إنَّ البحث في مسائل النَّحو، أصولاً وفروعاً، وتحرير القول فيها خاصة في معرض الخلاف شبيه بالبحث في أصول وفروع المسائل الفقهيَّة، كما تُبنى أصول المسائل الفقهيَّة، والخلاف فيها على أصول نحويَّة، ومدى فهم الفقيه لدلالة الأصل النَّحوي، وتأثيره في تحرير القول، وتخريج الفروع المُختلَف فيها.

وتتوثَّق العلاقة بين العلمين حتى يوجب علماء أصول الفقه على المجتهد معرفته للنحو، بل تضلّعه فيه، ولا يصل إلى مرتبة الاجتهاد إذا كان مفتقرا لهذا الشرط، إذ هو من أوكد شروط الاجتهاد الفقهيّ، ولا يبلغ منزلة الفتوى إلاَّ إذا كان ذا دراية باللُّغة العربية ملمًّا بأصولها؛ لأنَّ ضمان تقدّمه في مرتبته هذه منوط بمعرفته بها «**قدر مَا يتوصَّل بِهِ إلى معرفة الكتاب والسّنة وَلَا يُجزِىء أن يأخذ تَفسِير الآيات والأخبار تقليدا بل يُشتَرط أن يتدرب فِي اللُّغة العربية بِحَيثُ يكون مِنهَا على ثِقَة وخبرة**[1]» لأنّ معرفته بدلالات الألفاظ، وخبرته بالأساليب هي سبيله لفهم أساليب العرب وسنَنِها في كلامها، وفهم سنن الكلام فهمٌ للكتاب والسّنة اللذان هما مدار استنباط الأحكام، وتوضيحها من الأدلة الإجمالية[2]، ولا يؤتى ذلك إلاّ من قبل اللُّغة والنَّحو.

[1] إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن الجويني، كتاب الاجتهاد، تح: عبد الحميد أبو زنيد، ط1: 1408هـ/ 1988م، دار القلم ودار العلوم الثقافية، دمشق وبيروت، ص126.

[2] يُنظَر: السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص453.

ولكل من هذين العلمين تفصيل، وتخفيف وتثقيل[1]؛ إذ ليس المراد أن يفهم الفقيه الأصولي لم الفاعل فاعلٌ؟ أو لم المفعول مفعولٌ؟ ولماذا أُعطي هذا حكم الرفع؟ وذاك حكم النَّصب؟ ولمَ أعرب الاسم بالأصالة؟ وبُني الفعل؟ بل ينتقل إلى وظيفة النَّحو الأساسية التي تمكنّه من فهم كلام العرب في عباراته، ودلالاته، وتصرُّفاته؛ حيث يُردُّ ما ليس من كلام العرب إلى كلامها ليستقيم له الحكم من حيث الاستنباط، فيصير النَّحو آلة يتوصَّل بها الفقيه الأصولي إلى استثمار الطاقة الاجتهادية في تنزيل الفتوى، واستخلاص الحكم الفقهي.

وملخّص هذا الكلام في اشتراط معرفته باللُّغة والنَّحو أن يكون «عارفاً بلسان العرب من لغة، وإعراب، وموضوع خطأهم في الحقيقة والمجاز، ومعاني كلامهم في الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، إلى غير ذلك ... والذي يلزم في حقِّ المجتهد أن يكون محيطا بأكثر كلام العرب ويرجع فيما عَزَبَ (غاب وبعُد) عنه إلى غيره، وهو كما أن جميع السَّبب لا يحيط به أحد من العلماء، وإنَّما يحيط به جميع العلماء؛ فإذا كان المجتهد محيطاً بأكثرها صح اجتهاده ويرجع فيما عَزَبَ عنه إلى من يعلمه[2]» فليس لأحد أن يكلّف المجتهد أن يعلم كلّ دقائق اللُّغة والنَّحو، وكل الخبايا، وما في الزوايا ليكون مجتهدا، فهذا ما لم يقل به أحد، وما لا يمكن تصوره شرطا في الاجتهاد، ولو كان ما بقي مجتهدٌ على الإطلاق، وصار الحديثُ عن هذه الرتبة، وهذا الشرط لغواً؛ لأنَّ «لسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظا، **ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبيٍّ**، ولكنَّه لا يذهب منه شيءٌ على عامّتها، حتّى لا يكون موجوداً

[1] يُنظَر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، تح: محمد عبد السلام الشافي، ط1: 1413هـ/ 1993م، دار الكتب العلمية، بيروت، ص343.

[2] أبو المظفّر السَّمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبَّار، قواطع الأدلة، تح: محمد حسن محمد، ط1: 1418هـ/ 1998م، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2، ص303-304.

فيها من يعرفه[1]» وهذا القول فصل، وحُكمٌ عدلٌ، ويبقى التَّفاضل في أصل المرتبة بقدر ما علم الفقيه الأصوليُّ من لسان العرب؛ فتظهر بذلك العلاقة الوطيدة بين العلمين من حيثُ حاجة بعضهما إلى بعض، والتثاقف، والتقارض الحاصل بينهما.

لقد كانت اللُّغة تجري على ألسنة العرب سليقة؛ فما كانوا بحاجة إلى درس لغوي أو نحوي؛ ولم تزل العرب في جاهليتها وإسلامها تحتكم إلى السليقة في كلامها، إذ كانوا يراعون قواعد الكلام، وضوابط القول منعدمة في عقولهم تعليلات النحاة، وتقعيداتهم، وتأصيلاتهم التي اضطرهم إليها فشو اللَّحن وترهّل السليقة، ودخول الأعاجم في دين الله، وتأثرهم بالقبائل المتاخمة لهم، في ضعنهم وإقامتهم، وقد كان النَّحو قائماً عملاً وتطبيقا، ولم يكن الفقه حيالها شيئاً مذكوراً، فلمَّا أحس أفذاذ الفصاحة بالخطر بعدما سمعوه من اللُّحون في لغتهم التي حملت القرآن الكريم، هرعوا إلى وضع القواعد التي تحصّن هذه اللُّغة من أن تفتك بها العُجمة.

فتظهر هنا أن الأسبقية في الظهور كانت للنَّحو الذي هو آلة الفقه، ومعيار الفهم فيه. وقد تطوَّرت العلاقة بين العلمين حتى قال أبو عمر الجرمي النَّحوي (ت: 225هـ) كما نقله عنه الطَّبري حيثُ قال: سمعتُ الجرميَّ[2] يقول: «**أنا مذ ثلاثون أفتي الناس في الفقه من كتاب سيبويه!** [3]» إذ كيف لنحويٍّ أن يفتي الناس في الفقه من كتاب نحوي، فمن هنا تتجلى حقيقة علمية، وهي أصالة العلاقة بين العلمين

---

[1] الشَّافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، ط3: 1426هـ/ 2005م، مكتبة دار التراث، القاهرة، ص128.

[2] وهو أبو عمر صالح بن إسحاق البَجَلِي، البصري، فقيه، عالم بالنَّحو واللُّغة. سكن بغداد. قرأ كتاب سيبويه على الأخفش (سعيد بن مسعدة تلميذ سيبويه) ولم يلقَ سيبويه، قال المبرِّد: «كان الجرميُّ أثبت الناس في كتاب سيبويه»، له كتاب في (السير) و(كتاب الأبنية) و(غريب سيبويه) وكتاب في (العروض)، توفي سنة 225هـ. يُنظَر: الزُّبيدي، طبقات النَّحويين، ص74-75؛ القفطي، إنباه الرواة، ج2، 80-82؛ الزِّركلي، خير الدين بن محمود بن محمد (1396هـ)، الأعلام، ط15: 2002م/1422هـ، دار العلم للملايين، 189/3.

[3] سيبويه، الكتاب، ج1، ص5-6.

تاريخيّا. فلو فُرض أن القائل لهذا الكلام في عصرنا هذا؛ عصر التّخصص حيث يركن كل شخص إلى الفرع العلمي الذي يرى من نفسه أنّ مؤهلاته العلمية، والعقلية تسمح له أن يلّم به، وأن يكون فيها محقّقا ومدققاً، لعدّ هذا ضربا من التَّخريف، والتَّحريف، بغض النظر عن المكانة التي تبوأها كتاب سيبويه عند المتقدّمين من أقرانه ومن بعده.

ففهم الأحكام الفقهيَّة أصولا وفروعا، وتوجيهها توجيها سليما يكون بالتركيز على قواعد الفهم الفقهي، وما تحمله هذه المادة من خصوصية استنادها إلى الأدلة الكليّة التي تستخرج منها الأحكام التَّفصيلية فإذا كان الباحث في هذه الميدان قد بعد عن مراتب الأئمة النّحاة في فهم العربيّة استلزم ذلك بعدا عن فهم الفقه وأصوله، لأنَّ رتبة المجتهد في الفقه عند الأصوليين مَنُوطَة برتبته في فهم النَّحو كما تقدَّم، لذا قال الشَّاطبيُّ: « فإذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشَّريعة، أو متوسطا؛ فهو متوسط في فهم الشَّريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النّهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة؛ فكان فهمه فيها حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة، فمن لم يبلغ شأوهم؛ فقد نَقَصَه من فهم الشريعة بمقدار التَّقصير عنهم، وكل من قَصُر فهمه لم يعد حجَّة، ولا كان قوله فيها مقبولا. فلا بدَّ من أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها؛ كالخليل، وسيبويه، والأخفش، والجرمي، والمازني ومن سواهم[1]» وقد يُضاف كدليل إلى هذا الكلام مفهوم كلام الجرمي السابق، والجرمي كما ذكر محدّث وفقيه فهو بذلك يملك آلة الفتوى والاجتهاد فما حاجته لأن يستند إلى كتاب نحويٍّ عكف صاحبه على تحرير القواعد، والأصول التي من شأنها أن تضبط اللّسان عن الوقوع في لحن القول؟ وقد

[1] الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد، الموافقات في أصول الفقه، تح: مشهور حسن سلمان، ط1: 1417هـ/ 1997م، دار ابن عفان، دمشق، ج5، ص53.

استشكل هذا الكلام بعض العلماء منهم أبو جعفر الطبري راوي القول عن أبي صالح الجرمي لمّا قال: «فحدّثت به محمد بن يزيد **على وجه التّعجب والإنكار**[1]» وقد يُجابُ عن هذا الاعتراض بوجه من وجوه النَّظر في سيرة سيبويه من كونه قدم البصرة أصالة ليجلس إلى المحدّث في زمانه حمّاد بن سلمة ليكتب الحديث الذي هو أحد مدارات الاستدلال، ومصادره عند علماء أصول الفقه، ويزيد ذلك تفسيرا المبرِّد مجيبا عن تعجّب وإنكار الطبري السابق في قوله: «أنا سمعت الجرمي يقول هذا –وأومأ بيديه إلى أذنيه–. وذلك أن أبا عمر الجرمي صاحب حديث، فلما علِم كتاب سيبويه تفقّه في الحديث، إذ كان كتاب سيبويه يُتعلَّم منه النَّظر والتّفتيش[2]».

ومع هذا قد يعترض أحد وقد بُلِغ بهذا القول مبلغ التحليل الواسع، والنشر له نشرا مبالغاً فيه، كيف لكتاب نحويٍّ أن يُتعلّم منه النّظر والتفتيش؟! وبخاصة لما عُلِم عنه أنّه على الوضع الأوّل الذي لا يُؤمن معه أن يُعتقد أنّه وضع دون منهج مسطرٍ، بدليل أن سيبويه كان يذكر المسألة مرّة في موضع، فما يلبث أن يكرّرها في موضع آخر، أو يجزّئ المسألة الواحدة في مواضع متناثرة، فما صنّف على غير نهج واضح على ما هي معروفة عليه مناهج التصنيف اليوم لا يصلح أن يُتعلّم منه النظر والتفتيش، وجواب ذلك: أنَّ الذي يظهر أنَّ هذا الاعتراض غير وجيه، وبعيد عن الصواب، وقياس مع الفارق، ولا يصلّح للتعميم في هذا الموضع، ثمّ من قال: إنّ كتاب سيبويه وضع في صورة عشوائية حكم غير مقبول، لأنّه لا يليق بنا أن نظنّ أنّه لم يجعل لنفسه منهجاً في التصنيف، ولقد أحكم الأبواب إحكاما متناهيا ونسقّها تنسيقاً عجيباً، ولنكن دوما على ذُكر من أنّ كتابه وضع جامعاً لقواعد النَّحو والصرف معاً، ونحفظ له هذه المزيّة أبداً[3].

---

[1] سيبويه، الكتاب، ج1، ص6.

[2] سيبويه، الكتاب، ج1، ص6.

[3] يُنظَر: شوقي ضيف، المدارس النَّحويَّة، ص60–61.

وقد بحثتُ كثيراً عن مفسّر لقول الجرمي، فما اهتديتُ إلى أحد فسّره تفسيراً مرضياً يليق بمقام القائل، والمقول فيه، عدا موضعًا متميّزا عند الشاطبي لمّا قال: «والمراد بذلك أن سيبويه وإن تكلم في النَّحو، فقد نبَّه في كلامه على مقاصد العرب، وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها، ومعانيها، ولم يقتصر فيه على بيان أنَّ الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب ونحو ذلك، بل هو يبيّن في كلِّ باب ما يليق به، حتَّى إنَّه احتوى على علم المعاني، والبيان، ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني، **ومن هنالك كان الجرمي على ما قال**[1]» فيظهر من هذا الكلام أنّ النَّحو عموما بمباحثه ومنهجية التأليف فيه، وطرح مسائله ممَّا يسَّر السبيل، وجعل الأصوليين والفقهاء يستفيدون من الطرق والمناهج التي اعتمدها النُّحاة في بحث مسائلهم، كما أنّ هناك مباحث مشتركة بين العلمين، فالعلاقة بينهما هي علاقة تقارض، فقد أفاد النَّحو من الفقه في تقسيماته، وتفريعاته، ومصطلحاته، كما استفاد الأصوليون والفقهاء من النّحاة؛ فيكون قول الجرمي واضحا لا تناقض فيه، فبينهما تفاعل، وتمازج، والبحث فيهما سبيل البحث في العلم الواحد؛ لأنّ اللّسان المعبَّر به واحد؛ وإنّما الاختلاف في التَّفريعات، والأسس والضوابط التي تفصل كل علم عن الآخر.

[1] الشاطبي، الموافقات، ج5، ص54.

2. مناظرات ومطارحات بين النُّحاة والفقهاء:

إنَّ المطالع لتاريخ العلوم العربيَّة والإسلاميَّة منذ بداية عصر التَّدوين، والقارئ لسير الأئمة والعلماء المتقدِّمين ليبصرُ ميزة لم تتوفر فيمن بعدهم من المُحْدَثِين أو المعاصرين إلاّ قليلاً؛ وهي ميزة الموسوعية حيثُ تجد العالم لا يتكلم في فنٍّ واحد، أو ما يسمّى اليوم بالتَّخصص؛ فتجد الباحث اليوم يتخصّص في فرعٍ من فروع العلم لا يكاد يخرج عنه؛ أو ليس يحسن غيره، وقد تجد ذلك العلم متفرّعًا عن علوم اللِّسان العربيٍّ مثلا، على نقيض ما اتَّصف به المتقدمون فتجد الواحد منهم: نحويًّا، ومفسِّرا، ومحدِّثا، ومشاركاً في الكثير من العلوم التي اجتهدوا في وضع معالمها، ورسم حدودها، فهذا الخليل بن أحمد الفراهيدي عبقريُّ العرب قد جمع تحت عباءته علومًا شتَّى، ولم تكن من علوم اللِّسان كلَّها أو ما تسمى اليوم بالعلوم الإنسانية، بل جمع إلى ذلك علم النغم والموسيقى الذي فتح له أبواب علم لم يفتح لغيره، وهو علم العروض[1].

ولعلَّ وفرة هذه الميزة في هؤلاء هي التي مكّنت العقل العربي من تطوير العلوم، والتَّطلع لأفق البحث؛ بل قد كانوا يذمُّون من يشغل على العلم طويلا، ولا يحصِّل منه إلا فنًّا واحداً. كما لا ينكر هنا أن يوصف أحدهم بصفة علميَّة معيَّنة، أو يمنح مرتبة أو طبقةً في فنٍّ من الفنون باعتبار الغالب عليه، لا باعتبار العموم، فلو قيل: النَّحوي، فستجده –لا محالة– مشاركاً في فنون عدّة، ولمّا غلب عليه اشتغاله بالنَّحو وببحث مسائله، ووضع التَّصانيف فيه، كان ذلك الوصف لصيقا به؛ حيثُ كانت العلوم العربيَّة الإسلاميَّة بابا واحدا من وَلَجَه أمكنه أن يسلك ما شاء من السبل العلمية، ومن أمثلة ذلك ماحكاه «أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب عن ابن نَجْدَة، قال: لما تصدَّى أبو زكريا يحيى بن زياد الفرَّاء للاتِّصال بالمأمون، كان يتردَّد إلى الباب، فلمَّا أن كان ذات يوم جاء ثُمَامَة، قال: فرأيت له أبَّهة أدبٍ، فجلستُ إليه

[1] يُنظَر: الزركلي، الأعلام، ج2، ص314.

ففاتشته عن اللُّغة، فوجدته بحراً، وفاتشته عن النَّحو فشاهدته نسيج وحده، وعن الفقه فوجدت فقيهاً عارفاً باختلاف القوم، وبالنجوم ماهراً، وبالطب خبيراً، وبأيام العرب وأشعارها حاذقاً، فقلتُ له: من تكون؟ وما أظنك إلاّ الفراء! فقال: أنا هو. فدخلتُ على أمير المؤمنين فأعلمتُه، فأمر بإحضاره لوقته فكان سبب اتِّصاله به. وقال أبو بكر بن الأنباري: **لو لم يكن لأهل بغداد والكوفة من علماء العربيَّة إلاّ الكسائي والفرَّاء لكان لهم بهما الافتخار على جميع الناس؛ إذ انتهت العلوم إليهما**[1].».

ولعلَّ من أمثلة هذا التَّمازج العلمي، والتَّفاعل البحثي ما كان يحدث بين العلماء المشتغلين بفروع علمية مختلفة من مناظرات، ومباحثات في حضرة الأمراء والملوك والسَّلاطين، وذلك لشَغَفَ هؤلاء في ذلك الزَّمن ومحبَّتهم للعلم، والرَّغبة في تقريب العلماء، وإكرامهم، فلا تكاد تجد مجلسًا من مجالس الأمراء والملوك إلاّ وهو محفوف بالعلماء في شتَّى أنواع الفنون والعلوم، فيلقى النَّظير نظيره، ويبادر العالم إلى المناظرة ليظهر على خصومه في حضرة الخليفة أو الملك؛ وله في ذلك أغراض شخصية كرفع مكانته عند الخليفة، أو أغراض علمية عقليَّة؛ وهي ترويض العقل على المباحثة لتزداد مداركه، وتتوسَّع معارفه، ويجلو طريقًا من البحث كان غامضًا، أو يعمِّق أسلوب كان سطحيًّا، ولأغراض أخرى.

ومن المناظرات تلك التي كانت تحدث بين النُّحاة والفقهاء، لتُظهر أصل العلاقة بين النَّحو والفقه، أو عن نوعية التَّفكير الفقهيّ عند النُّحاة أو النَّحوي عند الفقهاء، وهي إرهاصات تاريخيَّة للتَّفاعل بين العلمين، وإن كانت لا يعتمد عليها ابتداء في إثبات هذه العلاقة، ولكن يمكن أن يُستأنس بها إذا وضعت في سياقها التَّاريخي، ومن تلك المناظرات والمباحثات:

[1] ابن الأنباري، نزهة الألباء، ص83.

1/ **المناظرة الأولى**؛ ما نقله **ياقوت الحموي** لما قال: « دخل أبو يوسف القاضي (وقال عبد الله بن جعفر: محمد بن الحسن) على الرشيد وعنده الكَسَائِي يُحدِّثه، فقال: يا أمير المؤمنين قد سَعِدَ بك هذا الكوفيُّ وشغلك، فقال الرَّشيد: **النَّحو يستفرغني لأنَّني أستدلُّ به على القرآن والشِّعر**، فقال محمد بن الحسن أو أبو يوسف: إنَّ علم النَّحو إذا بلغ فيه الرَّجل الغاية صار معلِّما، والفقه إذا عرف الرجل منه جملة صار قاضياً، فقال الكَسَائِي: **أنا أفضل منك لأنّي أُحسِن ما تُحسِن، وأحسن ما لا تحسن**، ثم التفت إلى الرَّشيد وقال: إن رأى أمير المؤمنين أن يأذن له في جوابي عن مسألة من الفقه، فضحك الرَّشيد وقال: أبلغت يا كسائيُّ إلى هذا، ثمَّ قال لأبي يوسف: أجبه، فقال الكَسَائِيُّ: ما تقول لرجل قال لامرأته: أنت طالق إنْ دخلتِ الدَّار، فقال أبو يوسف: إن دخلت الدار طَلَقَت، فقال الكَسَائِي: خطأ، إذا فَتَحْتَ (أَن) فقد وجب الأمر، وإذا كَسَرْتَ فإنَّه لم يقع الطَّلاق بعدُ، فنظر أبو يوسف بعد ذلك في النَّحو.[1]» ويمكن أن تحلَّل هذه المناظرة والمطارحة العلميَّة في النقاط الآتية:

- لقد حدث في هذه المناظرة ما يقع بين العلماء من التَّغاير، فهم أشدُّ تغايرًا من التُّيوس في ضِرابها، فقد أراد أبو يوسف (ت: 182هـ)[2] -(وهو من قضاة الحنفية) و صاحب رأي- أن يصرف وجه الخليفة عن الكَسَائِي، ويُضْعِف تعلّقه به.
- الظاهر من كلام أبي يوسف أنَّه أراد تزهيد الخليفة في تعلّم النَّحو، والاشتغال به، وذلك أنّه رتّب على تعلُّم النَّحو مرتبة المعلّم، وعلى تعلّم الفقه مرتبة القاضي، والفضل بين المرتبتين واضح، ولكن الصّحيح أنّ الذي وقع هنا لم يكن تزهيدا، وإنّما غرض من الأغراض النَّفسية والشَّخصية التي دفعَت أبا يوسف ليقول ما قال.

---

[1] ياقوت الحموي، شهاب الدّين بن عبد الله، معجم الأدباء، تح: إحسان عباس، ط1: 1414هـ/ 1993م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج4، ص1741.

[2] يُنظَر: أبو بكر البغدادي، محمد بن خلف بن حيّان، أخبار القضاة، تح: عبد العزيز المراغي، ط1: 1366هـ/1947م، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ج3، ص254-264.

– إنّ في الحادثة دليل على اشتغال الفقهاء بالنَّحو، والرغبة في تحصيله، وإنّ كان أمر الخليفة لا يُردُّ في هذا الباب، فقد سأل الكَسَائِيُّ أبا يوسف شيئا، فأجابه دون أن يرى في ذلك استصغارًا له واحتقارًا، ممَّا يوحي بأنَّ العلوم كانت تتداخل فيما بينها وتتشارك، فلو كان لدعوى التّخصص مجال أنذاك لامتنع أبو يوسف عن الإجابة بحكم خروج المسألة عن تخصُّصه الفقهيّ، ممَّا يؤيد القول بأنّ التَّفكير النَّحوي عند الفقهاء كان موجودا، وما ينقصهُ إلاَّ الصَّقل والتَّطوير فقط، ومثل هذه المباحثات ممَّا يقوي ذلك ويحثُّ عليه، بدليل أنّه جاء في آخر الحادثة أنّ أبا يوسف صار ينظر في النَّحو بعدها.

– لو لم تكن حاجة الفقيه إلى النَّحو بيّنة لما نظَر فيه أبو يوسف؛ وهو قاضي قضاة زمانه، وحامل المذهب الحنفي فيه.

– لقد كان للكسائي تفكير فقهيٌّ أصوليّ في بحث هذه المسألة، وقد استغل مقدرته النَّحويَّة في إبراز ذلك، حيثُ خطَّأ أبا يوسف؛ لا لكون أبي يوسف أخطأ في الحكم، وإنّما الواجب على الفقيه أو القاضي أن يستفصل من السائل عباراته حتّى يحقِّق المناط، فيكون الحكم الذي يقضي به حكما صحيحاً، بل إنَّ أبا يوسف أجاب الكَسَائِيَّ بالجواب الصحيح، ولكنَّه خالف عرف التَّفكير الفقهيّ من الاستفصال في معرض الإجمال، لأنّ ترك الاستفصال مع وجود الاحتمال يتنزّل منزلة العموم في المقال، فلو قضى أبو يوسف بطلاق المرأة، وفي الحقيقة أنّ المطلِّق علّق الطَّلاق على شرط قسمي، ولم يتحقق الشرط بعدُ يكون أبو يوسف قد جار في حكمه ولم يعدل، وهذه دقَّة في التَّفكير عند الكسائي.

2/ **والمناظرة الثَّانية**؛ ما نقله **ياقوت الحموي** أنّه قال: «سُمِعَ الكَسَائِيُّ يقول: اجتمعتُ أنا وأبو يوسف القاضي عند هارون الرَّشيد، فجعل أبو يوسف يذمُّ النَّحو ويقول: وما النَّحو؟ فقلت: وأردتُ أن أعلمه فضل النَّحو– ما تقول في رجل قال لرجل: أنا قاتلُ

غلامِك، وقال له آخر: أنا قاتلٌ غلامَك، أيُّهما كنتَ تأخذ به؟ قال: آخذهما جميعا، فقال له هارون: أخطأتْ، وكان له علم بالعربيَّة، فاستحيا وقال: كيف ذلك؟ قال: الذي يؤخذ بقتل الغلام هو الذي قال: أنا قاتلُ غلامِك بالإضافة لأنَّه فعل ماض، وأمَّا الذي قال: أنا قاتلٌ غلامَك؛ بالنَّصب فلا يؤخذ لأنه مستقبل لم يكن بعد، ... **فكان أبو يوسف بعد ذلك يمدح العربيَّة والنَّحو**.[1]» ويمكن تحليل ما ورد في هذه الرِّواية في النقاط الآتية:

- أبو يوسف القاضي شيخ شيوخ الحنفية في زمنه، وهو حامل علم أبي حنيفة، وبه عُرِف، والكسائي شيخ الكوفة في النَّحو في زمنه، ورئيس مدرستها.
- لعلَّ قول أبي يوسف: وما النَّحو؟ ليس ازدراءً للنَّحو أو تقليلا من شأنه، بل الذي قصده أبو يوسف أنّ النَّحو علم يتوصّل به لفهم دلالات الخطاب، ومعاني التَّراكيب والألفاظ، وليس علماً يطلب لذاته، وإنّما هو لغاية شريفة أو وضيعة بحسب الغرض من التّعلم، وثمرته؛ على نقيض ما وقع من الخلافات النَّحويَّة التي أثمرتَ تعقيد النَّحو، وتنفير الطُّلاب منه، ويفهم من كلام أبي يوسف هنا ما فهمه ابن مضّاء القرطبي وأورده في كتابه (الردّ على النُّحاة). حيثُ فهم الكثير من المتأخرين أنّه تهجّم على النُّحاة، وجنى عليهم وتحامل، وإنما كان القصد من ذلك الوضع أن يبيّن موضع الخلل في تأصيلات النُّحاة، ووضعهم للقواعد، وخاصة كثرة التَّعليلات التي ليست غاية وضع هذا العلم.
- لقد تفطّن الكَسَائِيُّ وعلم أنّ أبا يوسف لم يكن قصده من كلامه أن يَضَعَ من شأن النُّحاة، لذا قال الكَسَائِيُّ: «فقلتُ: وأردت أن أعلمه فضل النَّحو» فلم يكن سؤاله سؤال تعنّت واستدراج، وإنّما هي طريقة ذكيَّة لا يحسن طرحها إلاّ من تمرّس في العلمين (الفقه والنَّحو)، حيثُ سأل سؤالا يجمع العلمين معا، وفي هذا دليل واضح

[1] ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج4، 1742.

أنّه كان على علم باختلاف القوم في الفروع الفقهيَّة، وأنّ التَّفكير الفقهيَّ عنده موجود قائم، فلو لم يكن الكَسَائِيُّ كذلك لما اختار له مثل هذا السُّؤال، وقد أوردت الكثير من الكتب الفقهيَّة مثل هذه الفروع في باب الطَّلاق، وبخاصة كتب الشَّافعية والحنفيَّة.

- لقد كان لمعرفة النَّحو أثرٌ واضح في إصدار الحكم الشرعيّ الفقهيّ في المسألة، ولم يحابِ الخليفة هارون الرَّشيد أبا يوسف لمكانته؛ لأنَّ تعظيمهم لحدود الشَّريعة حملهم على تعظيم وقوع اللَّحن في الكلام، أو الخطأ في فهم دلالات الكلام ومعانيه.

- إنّ مدح أبي يوسف للعربيَّة والنَّحو ممَّا يدلُّ على وجود معالم التَّفكير النَّحوي عند الفقهاء، لعلمهم بمكانة هذا العلم، وممَّا يضمنه لهم من فهم لدلالات التَّركيب، فلو رآه غير ذلك لما اهتمَّ به.

3/ المناظرة الثَّالثة؛ وهي ممَّا يستأنس بإيراده ما رواه **الخطيب البَّغدادي** قائلا: «كان أَبُو يُوسُف يقع فِي الكَسَائِي، ويقول: أيش يحسن؟ إنَّما يحسن شيئاً من كلام العرب، فبلغ الكَسَائِيَ ذلك، فالتقيا عند الرَّشيد، وكان الرَّشيد يعظِّم الكَسَائِي لتأديبه إيَّاه، فقال لأبي يُوسُف: يا يعقوب أيش تقول فِي رجل قَالَ لامرأته: أنت طالقٌ طالقٌ طالقٌ؟ قَالَ: واحدةً، قَالَ: فإن قَالَ لها: أنت طالقٌ، أو طالقٌ، أو طالقٌ؟ قَالَ: واحدةً، قَالَ: فإن قَالَ لها: أنت طالقٌ، ثمَّ طالقٌ، ثمَّ طالقٌ؟ قَالَ: واحدةً، قَالَ: فإن قَالَ لها: أنت طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ؟ قَالَ: واحدةً؛ قال الكَسَائِيُّ: يا أمير المؤمنين، أخطأ يعقوب في اثنين؛ وأصاب في اثنين، أما قوله: "أنت طالقٌ طالقٌ طالقٌ" فواحدةٌ؛ لأنَّ الثنتين الباقيتين تأكيد، كما تقول: أنت قائمٌ قائمٌ قائمٌ، وأنت كريمٌ كريمٌ كريمٌ. وأما قوله: "أنت طالقٌ أو طالقٌ أو طالقٌ" فهذا شكٌّ، فوقعت الأولى التي تُتَيَقَّنُ؛ وأما قوله: "أنت طالق ثمَّ طالق ثمَّ طالق"؛

فثلاثٌ لأنَّه نسق؛ وكذلك قوله: أنت طالق وطالق وطالق.[1]» ويمكن القول في هذه الرواية ما قيل في سابقتيها، فقد علّق الكسائي فهم الحكم الفقهيّ على مقدرة الفقيه الأصولي في فهم دلالة الخطاب، ومدى إلمامه بالنَّحو وأصوله أثناء استنباطه للحكم، فقد حرّر المسألة الفقهيَّة بفروعها على أصول نحويَّة، ممَّا يدلُّ كذلك على قيام التَّفكير الفقهيّ عند النُّحاة، وذلك لمعرفتهم بالعربيَّة التي هي أداة الفهم، ومفتاح الدِّيانة، ولايمكن أن ينفكَّ أي عالم عنها، وقد كان الكسائي يقول: «من تبحّر في النَّحو اهتدى إلى جميع العلوم. وقال: لا أُسأَل عن مسألة في الفقه إلّا أجبت عنها من قواعد النَّحو، فقال له محمد بن الحسن: ما تقول فيمن سها في سجود السَّهو، يسجدُ؟ قال: لا، لأنَّ المُصغَّر لا يصغَّرُ.[2]».

فلمّا كان خطأ أبي يوسف من جهة قصوره في فهم دلالة حروف العطف الواردة في الكلام أخطأ في الحكم الفقهيّ، فيكون فهم الكَسَائِي للمسألة من جهة الوضع النَّحوي عاملاً أساساً في صدور الحكم الشَّرعي الصَّحيح، الموافق للدَّليل الصحيح من القرآن أو الحديث أو الإجماع وغيرها.

4/ المناظرة الرابعة؛ وممّا يؤيد الكلام السابق حادثة رواها **ابن الأنباري** مفادها أنَّه: «يروى عن بشر المَرِيْسِي أنَّه قال للفرَّاء: يا أبا زكريا، أريد أن أسألك مسألة في الفقه: فقال: سلْ، فقال: ما تقول في رجل سها في سجدتي السَّهو؟ قال: لا شيء عليه، قال: من أين قُلْت ذلك؟ قال: قسته على مذاهبنا في العربيَّة، وذلك أنَّ المصغَّر لا يُصغَّر، وكذلك لا يلتفت إلى السَّهو في السَّهو، فسكت. ويروى نحو هذا عن محمد بن الحسن، أنَّه سأله (أي الفرَّاء) عن ذلك، فأجاب بهذا الجواب، فقال: ما ظننت آدمياً يلد

[1] ابن الأنباري، نزهة الألباء، ص61.

[2] ابن العماد الحنبلي، عبد الحيّ أحمد بن محمد، شذرات الذَّهب في أخبار من ذهب، تح: محمود الأرناؤوط، ط1: 1406هـ/1986م، دار ابن كثير، دمشق–بيروت، ج2، ص407.

مثلك.[1]» وهذه الرِّواية معزِّزة لما ذُكِر من قيام التَّفكير الفقهيّ عند النُّحاة، وكذلك لا يمكن الفصل بين التَّفكير في العلمين، لأنّ منهجهما، ومجاز المباحثة فيهما واحدٌ؛ وفي هذا دليل تاريخيٌّ على الارتباط والتقارض الحاصل بين أصول النَّحو وأصول الفقه.

ولكن يجدر التَّنبيه إلى أنّ ما ورد في هذه الرواية لا يعني أن الدليل الذي أقامه الفرَّاء نحويٌّ في مسألة فقهيَّة، فلا يمكن الحكم على مسألة فقهيَّة إلاّ بما يصحُّ به الاستدلال عند الأصوليين من المصادر المعروفة. ولكنَّ الفرَّاء أجرى القياس؛ والدَّليل على صحَّة قياسه هو عدم الدَّليل؛ فليس هناك دليل من القرآن، أوالسّنة أو الإجماع وغيرها من الأدلة على السجود للسَّهو في سجدتي السَّهو، وهذا ما يسميه علماء أصول النَّحو بالعلامة العدمية، فيقولون: الدَّليل عدم الدّليل؛ أي يستصحبون العدم حتى يرد دليل قاطع على ذلك، فالعقل يدلُّ في المسألة السابقة على براءة ذمة صاحبها من السُّجود ولا شيء عليه، وهو من المسائل المشتركة بين النَّحو وأصوله والفقه وأصوله[2]، وكذلك في التَّصغير، فلم يرد في لغة العرب تصغير المُصغَّر، لأنَّه لم يُسمع عن العرب ذلك ولا أجروا فيه القياس فيستصحب الأصل النَّحويُّ في هذه الحال.

فقد ثبت بتحليل مثل هذه المناظرات أن التَّفكير الفقهي عند النُّحاة ثابت، وله أصوله، ذلك لما قُدِّم من موسوعية التَّفكير عند المتقدّمين، وغلبة الوصف العلمي عليهم فقط، فيقال: نحويٌّ تغليبا للصنعة الطاغية عليه فقط. وقد ثبت رسوخ المتقدّمين من الفقهاء في المسائل النَّحويَّة، وليس نماذج المناظرات المذكورة آنفا بالتي تضعف هذا الشأن، فالخطأ المردود على الفقهاء هو ترك الاستفصال؛ لأنَّ يجب على الفقيه أو

[1] ابن الأنباري، نزهة الألباء، ص84.

[2] يُنظر: ابن الأنباري، لمع الأدلة، ص142-143. محمد الأمين الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، ص190.

الأصولي معرفة جميع الاحتمالات الواردة في المسألة حتى لا يقع الخطأ في الحكم الشرعيّ من جهة فهم التَّراكيب فقد كانوا عُمدا في ذلك.

ومن الأدلة على ما سبق من تقرير ما فعله محمد بن الحسن الشيباني (ت: 189هـ) في كتابه (الجامع الكبير) حيثُ أورد جملة من المسائل، وعلّق فهمها على فهم أصول العربيَّة، وخرّجها على جملة من الأصول النَّحويَّة، وقد أشار الزَّمخشري (ت: 538هـ) إلى صنيع الشَّيباني في معرض إنكاره على من زهَّد في تعلم النَّحو، – وأنّ مباحثه ممَّا لا يحتاج إليها– مفنِّدا قولهم بقوله: «هلاّ سفَّهوا رأي محمد بن الحسن الشَّيباني رحمه الله فيما أودع كتاب الإيمان[1]» لأنَّ تخريج محمد بن الحسن لتلك المسائل على أصول علم العربيَّة والنَّحو فيه دلالة على وجود النباهة النَّحويَّة عند المتقدّمين، وقد كان مقدَّما في النَّحو[2]، وإنّ لم يصرح محمد بن الحسن أنّه خرّجها على تلك الأصول النَّحويَّة، فظاهر صنيعه ذلك، لأنّ التَّنظير لعلم تخريج الفروع الفقهيَّة على أصول نحويَّة جاء لاحقا، وإنّ ما فعله الشيباني باكورة تفكير مشترك بين الفقه والنَّحو؛ وقد فسَّر ابن يعيش (ت: 643هـ) كلام الزَّمخشري قائلا: «وهو صاحب الإمام أبي حنيفة –رضي الله عنهما– وذلك أنَّه ضمن كتابه "الجامع الكبير" في كتاب (الأيمان) **منه مسائل فقه تبتنى على أصول العربيَّة، لا تتَّضح إلاَّ لمن له قدم راسخ في هذا العلم، فمن مسائله الغامضة** أنَّه إذا قال: أي عبيدي ضربَك فهو حرٌّ"، فضربه الجميع عُتِقُوا، ولو قال: "أي عبيدي ضربتَه فهو حرٌّ، فضرب الجميع، لم يعتق

[1] الزمخشري، محمود بن عمرو، المفصَّل في صنعة الإعراب، تح: علي بوملحم، ط1: 1993م، مكتبة الهلال، بيروت، ص19. وينظر: ص18.

[2] ابن قُطلوبغا، زين الدين أبو العدل قاسم، تاج التراجم، تح: محمد خير رمضان يوسف، ط1: 1413هـ/ 1992م، دار القلم، دمشق، ص238.

إلا الأوَّل منهم؛ **فكلام هذا الحبر مسوق على كلام النَّحوي في هذه المسألة**[1]» ويعدّ صنيع الشَّيباني في كتابه[2] أساسا لكثير من الدِّراسات الفقهيَّة وبخاصة كتب الفروع الفقهيَّة التي اهتمت ببحث هذه الفروع بالاعتماد على القواعد النَّحويَّة، والأصول العربيَّة، فكتابه إرهاصات قديمة على تجذّر التَّفكير النَّحوي عند الفقهاء؛ مما يبيّن شدّ فاقة الفقيه إلى علم النَّحو، ففعل الشَّيباني من أوائل اللَّبنات التي تدلّ على التَّفاعل بين الفقه وأصوله والنَّحو وأصوله، على ما ذكر سابقا من ثبوت التَّفكير الفقهيّ عند النُّحاة، ومن رسوخ بعض النُّحاة في علم الفقه ومعرفتهم للخلاف فيه.

لذا فقد تأثرت الكثير من الجهود الفقهيَّة بعلم النَّحو وأصوله، وحرَّر أصحابها مسائلهم الواردة في الفروع على أساس نحويٍّ، وأخذ هذا المسلك العلمي استقرارا في هذه المصنفات؛ ومن أشهرها:

1- «المهذّب في فقه الإمام الشَّافعي» لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت: 476هـ).

2- «الوجيز في فقه الإمام الشَّافعي» لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت: 505هـ)[3].

3- «العزيز في شرح الوجيز» أوالمسمّى بالشرح الكبير لعبد الكريم بن محمد الرافعي (ت: 623هـ).

4- «روضة الطَّالبين» لأبي زكريا يحي بن شرف النَّووي (ت: 676هـ).

---

[1] ابن يعيش، يعيش بن علي، شرح المفصَّل للزَّمخشري، تقديم: إميل بديع يعقوب، ط1: 1422هـ/2001م، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ص60.

[2] يُنظَر: محمد بن الحسن الشيباني (189هـ)، الجامع الكبير، تح: أبو الوفا، ط1: 1356هـ/1937م، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد الدكن (الهند)، ص26-84.

[3] يُنظر: أبو حامد الغزالي، محمد بن محمد، الوجيز في فقه الإمام الشافعي، تح: علي معوض وعادل عبد الموجود، ط1: 1418هـ/1997م، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2، ص57-58؛ ص61؛ ص64-68؛ ص228-229.

ولكن صورة العلم الواضحة لم تظهر في هذه الكتب فيما اعتمده مصنِّفوها من الأصول النَّحويَّة في تخريج الفروع الفقهيَّة، بيد أنّ مصنفي تلك الكتب طبَّقوا القواعد النَّحويَّة في تخريج الفروع الفقهيَّة، دون أن يشيروا إلى الأمر، حتّى جاءت بعض المصنَّفات التي تنصُّ على ما أصّله محمد بن الحسن الشَّيباني في كتابه (الجامع الكبير)، فتلك الكتب الفقهيَّة في الفروع كشفت التَّفاعل بين علمي الفقه وأصوله والنَّحو وأصوله، وكيف كان النَّحو يمدُّ جسورا للفقهاء الأصوليين في تحرير المسائل الفقهيَّة، وبخاصة الفروع التي تقوم في أكثرها على الفروض الكثيرة، والتَّفريعات المتنوعة، حيثُ يجد الفقيه الأصولي نفسه في المذهب أمامَ وابل من الآراء، فلا يستطيع أن يَخْلُص إلى رأي يعتمد عليه في المذهب، فيستعمل ما معه من المُرَجِّحَات النَّحويَّة القويَّة، وقد ظهر هذا العلم أصيلاً، متفرّدا بقواعده ومعالمه في ثلاثة كتب:

1- «الصعقة الغَضَبِيَّة في الردِّ على منكري العربيَّة» لسليمان بن عبد القوي الطوفي.

2- «الكوكب الدُّري فيما يُتَخَرَّج على الأصول النَّحويَّة من الفروع الفقهيَّة» للإسنوي الشافعي (ت: 772هـ)

3- «زينة العرائس من الطُّرف والنَّفائس فيما يتخرّج على الأصول النَّحويَّة من الفروع الفقهيَّة» لابن عبد الهادي الحنبلي (ت: 909هـ)

وقد صرَّحت هذه الكتب بمضامينها من عناوينها، حيثُ ظهر هذا العلم الذي كانت أوّل إرهاصاته عمل الشَّيباني، واستمر في التّطور والاستقرار إلى أن بلغ مرحلة النضج والكمال في الكتب الثلاثة المذكورة.

وممّا يدلّ على وجود التَّفكير النَّحوي عند الفقهاء صنيع بعض شراح الأحاديث المتعلقة بالأحكام الفقهية في كتبهم، حيثُ يوردون جملة من المسائل النَّحويَّة، وقد يطغى الجانب النَّحوي حتى يستولي على جزء كبير من الكتاب، فيحرّر الشارح مسألة

نحويّة حتّى ينسى القارئ موضوع الكتاب، وكأن المطروح بين يديه كتاب نحو لا فقه، ومن تلك الكتب مثلا:

- «**رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام**» لتاج الدين عمر بن سالم بن صدقة الفاكهاني المالكي (ت: 734هـ)؛ وأصل هذا الكتاب شرح لمجموعة من أحاديث الأحكام المتعلقة بأبواب الفقه كالطهارة والصلاة والزكاة وغيرها من أبواب الفقه المعروفة، فإذا بصاحبه يبسط القول في كثير من المسائل النَّحويَّة[1]، وقد صرّح المؤلف نفسه بهذا حيث قال: «أردت أن أجمع في هذا التَّعليق ما يمضي في أثناء ذلك من المباحث المحققَّة، والفوائد المنقَّحة، مع شرح غريبه، **والتَّنبيه على نكت من إعرابه**[2]» حيثُ ظهر ميلهُ النَّحوي في هذا الكتاب، وقد شهد له بتظلّعه في النَّحو غير واحد من العلماء[3]، وقد كان هذا الكتاب مدونة بحثي في الماجستير الموسوم: **المسائل النَّحويَّة في كتاب (رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام)**، فألفيتُ الرَّجل نحويًّا بارعا، وصرتُ أراني باحثا في كتاب نحويٍّ لافقهيٍّ أصوليٍّ، ممّا سمح لي بدراسة منهجه النَّحوي، وجمع جميع المسائل التي ربت عن مئة مسألة لو أوردت في كتاب، ووضعت في مصنف واحد، لكفى بها أن تكون مصدرا لمعرفة التَّفكير النَّحوي عند الفاكهاني، وقد كنت أحسب آنذاك أنّي لا يمكنني معرفة آراءه النَّحويَّة إلاَّ من كتابه (التَّلخيص شرح الإشارة في النَّحو) وقد كان

---

[1] يُنظَر: الفاكهاني، عمر بن سالم بن صدقة، رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام، تح: نور الدين طالب، ط2: 1421هـ/ 2010م، دار النوادر، دمشق، ج1، ص465-466؛ ص519. ج2، ص50-51؛ ص144-115. ج3، ص135-136، ص404-405. ج4، ص445، ص572-573. ج5، ص47-48.

[2] الفاكهاني، نفسه، ج1، ص6.

[3] ابن فرحون المالكي، الدِّيباج المُذهَّب في معرفة أعيان علماء المذهب، تح: محمد الأحمدي، ط2: 1426هـ/2005م، مكتبة دار التراث، القاهرة، ج2، ص63. السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنُّحاة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2: 1399هـ/ 1979م، دار الفكر، دمشق، ج2، ص221.

الكتاب آنذاك قد فرغ الأستاذ محمد محمود العامودي من تحقيقه، في كلية غزة للعلوم الإسلامية بفلسطين، وما إن ظهر لي كتاب (رياض الأفهام) حتى أغناني عن معرفة آراءه في كتابه (التَّلخيص)، ولم يكن فيها الفاكهاني ناقلا لآراء وأقوال من سبقوه فقط، بل كان يبسط المسألة بحثا مستشهدا لها بما ورد في كتب المتقدِّمين، والمتأخِّرين كذلك، ثم يخلص في نهاية تحريرها إلى القول الذي يراه صوابا، وما يعضده الدَّليل، وقد تبع الفاكهاني في كتابه (رياض الأفهام) رأي ابن مالك في الاستشهاد بالحديث النَّبوي في إثبات القواعد النَّحويَّة، حيثُ كان يستشهد في الكثير من المسائل النَّحويَّة بالأحاديث الواردة تحت الباب المشروح على القاعدة النَّحويَّة.

- **«فتح الباري شرح صحيح البخاري»** لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي؛ وأصل هذا الكتاب شرح لمدونة صحيح البخاري، حيثُ جمعت العديد من أبواب العقائد والفقه والتفسير وغيرها، وقد ضمنّ ابن حجر في هذا الكتاب الكثير من المسائل النَّحويَّة المتعلّقة بالأصول النَّحويَّة الثلاثة (الاسم، الفعل، الحرف)، وقد دُرست هذه المسائل في أطروحة دكتوراه، من مجلدين ضخمين، للباحثة ناهد العتيق، بكلية الآداب بالدّمام في السعودية سنة 2001م/ 1421هـ، وقد حاز هذا البحث على جائزة التَّفوق العلمي، لكونه دراسةً متفرّدةً جمعت بين علمين اثنين الفقه وأصوله، والنَّحو وأصوله، وقد نصت الباحثة على غزارة المادة النَّحويَّة في الكتاب[1]، وقد عُرف ابن حجر العسقلاني بالحديث[2]، لكنّه قد أجرى الكثير من المسائل النَّحويَّة في شرحه هذا، ممَّا يدل على المقدرة

[1] ناهد العتيق، المسائل النَّحوية في كتاب (فتح الباري بشرح صحيح البخاري) –جمعا ودراسة–، ط1: 1429هـ/2009م، مكتبة الرشد، الرياض، ج1، ص10.

[2] يُنظَر: السَّخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء للامع لأهل القرن التاسع، دط: دت، مكتبة الحياة، بيروت، ج2، ص36–41.

النَّحويَّة التي كان يمتلكها، ولم يكن عمله في تحرير المسائل النَّحويَّة النقلُ فقط، بل كان يخرِّج المسألة بما يراه موافقا لوجه الصواب، وقد وفقت الباحثة في الكشف عن التَّفكير النَّحوي عن ابن حجر لما جمعته من المسائل الواردة في الكتاب، قال أحد الباحثين عنه: « وأمّا النَّحو فليس بأقل من تقدّمه في الأدب وتفوّقه فيه وإنّ الباحث المتأمل لما كتبه في فتح الباري –الذي صبّ فيه صيِّب علمه الغزير، وتجلّت فيه عبقريته في كل العلوم التي برع فيها– ليجد ما يبهره من طول باعه في هذا الفن، وسعة اطّلاعه، وقوّة حجّته، وندرة اقتداره على حلّ الإشكالات النَّحويَّة، أو الاستشهاد لها بالآية والحديث، أو الرد على كبار أئمة النَّحو. ولقد أنصفه فخر الأدباء شمس الدين النواجي عندما وصفه بقوله:

ورُضْتَ جماح النَّحو حتّى ملكته وأصبحت فيه مالكا وابن مالكِ[1]»

ممَّا يظهر تميّز العسقلاني في إيراد المسائل النَّحويَّة[2]، فقد أوردها عن المتقدّمين والمتأخرين، وحررها تحريرا علميا راقيا، وقد أثمر كتابه معرفة التفاعل القوي بين النَّحو وأصوله والفقه وأصوله.

ومن ثمار هذا التمازج بين العلمين في المادة والمنهج اعتماد بعض الباحثين المجدّين لمثل هذه المدوَّنات في الدرّس النَّحويَّة، وتحضير البحوث والأطاريح، فقد يوجد نحوٌ كثيرٌ في كتب الفقه وأصوله وكتب التاريخ، وغيرها من العلوم، قال محمود الطِّناحي في مقدّمته لتحقيق كتاب (أمالي ابن الشّجري): «فإذا كان لصاحب هذه الدراسة أن يقترح، فإنه يرى أن تجمع مسائل النَّحو من بطون كتب العربيَّة المختلفة،

[1] عبد الستار الشيخ، ابن حجر العسقلاني أمير المؤمنين في الحديث، ط1: 1412هـ/1992م، دار القلم، دمشق، ص161.

[2] يُنظَر مثلا بعض المسائل: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح: محب الدين الخطيب، دط: 1379هـ، دار المعرفة، بيروت، ج1، ص152؛ 207. ج2، ص10؛ ص80؛ ص404. ج3، ص323؛ ص409؛ ص425. ج4، ص105؛ ص425.

فإنّ مجاز (طريق تأليف) كتب العربيَّة مجاز الكتاب الواحد، ففي كتب لتفسير وعلوم القرآن نحو كثير، وفي معاجم اللُّغة وكتب الأدب والبلاغة نحو كثير، بل إنّك واجد في كتب أصول الفقه والسير والتاريخ، والمعارف العامة، من أصول النَّحو وفروعه ما لا تكاد تجده في كتب النَّحو المتداولة[1]» وقد ساق لذلك مثالين توضيحيين، ممّا يدلّ أنّ النَّحو لم يكن قصرا على أصحابه بل حتَّى الفقهاء لهم مشاركات فيه، ممَّا يوطّد العلاقة بين الفقه والنَّحو، ويزيد من أدلة ثبوت قيام التفكير النَّحوي في عقول الفقهاء لما علموا من مكانة هذا العلم في فهم التَّراكيب والألفاظ، ودور ذلك في استنباط الأحكام، أو تخريج الفروع.

خلاصة المبحث:

والذي يظهر نتيجة لهذا المبحث أنَّ العلاقة بين علمي النَّحو والفقه عمليا وتطبيقيا علاقة أصيلة متمكّنة، ولم تزدها البحوث في هذا الميدان إلاّ إيضاحا وتبيينا، وكشف نظريا للمسألة، ومن أدلة ذلك اشتغال بعض الفقهاء بالنَّحو، اشتغال تمكّن ووصول إلى درجة الاجتهاد، وكذلك اهتمام بعض النُّحاة بالفقه، وكثيرا ما كانت المطارحات والمدارسات العلمية تعقد بين علمين من الفريقين، فتكون فيها الغلبة – غالبا– للنُّحاة، وذلك لأنّهم تمكّنوا من آلية التَّمييز بين مجمل الكلام ومفصّله، وبيد الدَّلالة الظاهرة والخفيّة، وبين العام، والخاص، من حيثُ وروده عن مسموعاً، فيكون النَّحو بذلك عاملا مساعداً في توجيه الحكم الفقهي أصولا وفروعا واستنباطه، وتشتدّ الحاجة إليه في حالة كون الدّليل المرجّح غير موجود، فيجرى القياس في ذلك، فتكون الأصول النَّحويَّة ودلالاتها من أقوى المرجّحات في معرض توجيه الفرع الفقهي في معرض النّزاع والاختلاف.

[1] ابن الشَّجريّ، هبة الله علي بن محمد العلوي، الأمالي، تح: محمود الطّناحي، ط1: 1413هـ/1992، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج1، ص10–11.

المبحث الثَّاني: العلاقة بين علم النّحو وعلوم الشريعة

1. النّحو والعلوم الشرعية:

لقد تقرّر عند العلماء قديماً وحديثاً أنّ العلوم في اللِّسان الواحد تتداخل في ما بينها تداخلاً يصعب التَّمييز بين طبيعة علم والآخر، وخاصة عند الحديث عن العربيّة وعلومها وعلاقتها بالعلوم الشَّرعية من (تفسير، وفقه، وحديث، وأصول الفقه، وتوحيد، وغيرها)، فهذا المنهج الموّحد الَّذي هو أصل أصيل في ثقافة كلّ لسان، وقد تقرّر أنَّ مصادر الاستدلال العامة في علوم الشَّريعة لا تخرج عمّا يثبت به الوجه اللُّغوي أو النَّحويُّ، ولا تخرج عن أربعة، وهي:

1-الكتاب (القرآن الكريم)، وهو الأصل الأوّل.

2- السُّنة (الأحاديث النّبوية الثابتة) وهي الأصل الثاني.

3- لغة العرب شعراً، ونثراً ممّا يصح الاستشهاد به.

وعن هذه المصادر الأصول تتفرَّع مصادر فرعيّة تختلف باختلاف العلوم، وطبيعة البحث فيها، ويبقى القاسم المشترك بين هذه العلوم جميعها هو اللِّسان العربيّ الذي يحصل به فقه هذه العلوم، وفهم دلالاتها، لذا كان مجازُ كتب العربيّة مجازَ الكتاب الواحد، ومثال ذلك: قد يبحث الباحث عن شاهد من الشَّواهد لإثبات قاعدة نحويَّة، أو تصحيح أسلوب يشكُّ في عربيّته، ولا يجده في شيء من كتب العربيّة، في حين يجده منسوبا في كتاب من كتب التَّفسير، ومثاله التَّطبيقي: «أكلوني البراغيث» فلو بُحِثَ عنه في كتب الشواهد التي عليه مدار البحث لما وجدت نسبته، وقد نسبه أبو عُبيدة معمر بن المثنّى لأبي عمرو الهذلي في (مجاز القرآن)[1]، وقد تجد تحرير المسألة النَّحويَّة في كتاب فقهيٍّ، وبخاصة الكتب الفقهيَّة المتأخرة، كما فعل الفاكهاني في

[1] يُنظَر: أبو عبيدة معمر بن المثنَّى، مجاز القرآن، ج2، ص34.

كتابه: (رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام) حيثُ أكثر من تحرير المسائل النَّحويَّة[1] وفصل القول فيها، بتميّز في المنهج، حتّى كأنّ القارئ فيها يقرأ كتاباً في النَّحو لا الفقه.

إنَّ من الحقائق الثَّابتة اختلاف الألسنة، إذ إنَّ شرف أيَّ علم بعظم ما يترتَّب عنه من الآثار والفوائد، فالعربيّة وتعلُّمها السَّبيلُ الوحيدُ لفهم الكتاب العزيز الجامع لأحكام البشر. وللعربية فضل على اللُّغات، إذ إنَّ الله عزَّ شأنه جعل القرآن عربيًّا، وقد جاء منصوص هذا في آيات كثيرة؛ قال الطُّوفي معبّرا عن هذا المعنى: «في إنزال القرآن عربياً من أعلى المراتب العليّة أسنى المناقب لعلم العربيّة. ووجه الدّلالة على المدَّعى هو أنّه أنزله عربياً في سياق التّمدح والثَّناء على الكتاب بأنّه مبين لم يتضمّن لبساً، ... وذلك يدلّ دلالة ظاهرة على شرف اللُّغة التي أنزل عليها، وهذا ممَّا لا نزاع فيه. .... فالعجب ممَّن يُنْكِر فضل هذا العلم كيف يُعدُّ من النَّاس. لكن لا جرم، لم نر أحداً أنكر فضله إلاّ جاهلاً به وهو معذور، فإنَّ القائل يقول:

يا نفس فاستيقني علماً ومعرفةً بأنَّ من جهل الأشيا يُعاديها[2]»

فحاجة العلوم الشَّريعة الإسلامية إلى اللُّغة العربيّة كبيرة، حيثُ إنّ كلّ العلوم مدار فهمها، والعمل على تحرير المسائل فيها راجع إلى فهم اللُّغة العربيّة، والمسقطون لهذا الشّرط وتحقيقه، ودوران الحكم عليه وجودا وعدما ليس لهم عليه أدنى دليل، بل قد خالفوا الإجماع، وشذوا في مذاهبهم. وقد زهَّد قوم في علم النَّحو وقد كان للجرجاني وقفة معهم لمَّا قال: «وأمَّا زهدهم في النَّحو واحتقارهم له، وإصغارهم أمره، وتهاونهم به، فصنيعهم في ذلك أشنع...، وأشبه بأن يكون صدًّا عن كتاب الله، وعن معرفة معانيه؛ ذاك لأنَّهم لا يجدون بُدًا من أن يعترفوا بالحاجة إليه فيه، إذا كان قد عُلِمَ أنَّ

[1] وقد سبق الحديث عن هذا في المبحث الأوَّل من هذا الفصل، يُنظَر: ص.

[2] الطوفي، الصعقة الغضبية، ص236.

الألفاظ معلَّقة على معانيها حتَّى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأنَّ الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المُسْتَخْرِج لها، وأنَّه المعيار الذي لا يتبيَّن نقصان كلام ورجحانه حتى يُعْرَضَ عليه، والمقياس الذي لا يعرف صحيحٌ من سقيم حتى يُرْجَع إليه، لا ينكر ذلك إلاَّ من ينكر حِسَّه، وإلا من غالط في الحقائق نفسه، وإذا كان الأمر كذلك، فليت شعري ما عذر من تهاون به وزهَّد فيه، ولم ير أن يستقيه من مَصَبِّه، ويأخذه من معدنه، ورضي بالنَّقص والكمال لها مُعْرِض، وآثر الغبينة وهو يجد إلى الربح سبيلا.[1]».

وتبينا لهذا الافتقار الضروري، والحاجة الملحّة لعلم العربيّة، قال الزّمخشري منكراً على من أنكر فضل العربيّة وارتباطها بالعلوم الشَّرعية: «والذي يُقضى منه العجب حال هؤلاء في قلّة إنصافهم، وفرط جَوْرهم، واعتسافهم، وذلك أنَّهم لا يجدون علماً من **العلوم الإسلاميَّة فقهِها، وكلامِها، وعملي تفسيرِها وأخبارها، إلاّ وافتقارُه إلى العربيّة بيّنٌ لا يُدفعُ، ومكشوفٌ لا يتقنَّع** ... فهم متلبسون بالعربيّة أين سلكوا غير منفكّين منها، أينما وُجِّهُوا، كلٌّ عليها حيثما سُيّرُوا، ثمّ إنّهم في تضاعيف ذلك يجحدون فضلها، وتعليمها، ويدفعون فضلها، ويذهبون عن توقيرها وتعظيمها، وينهون عن تعلّمها وتعليمها، ويمزّقون أديمها، ويمضغون لحمها، فهم في ذلك على المثل: الشعيرُ يؤكل ويذمُ، ويدّعون الاستغناء عنها[2]».

فقرّر أنّ السبيل الوحيد إلى فهم الشَّريعة وما تفرّع عنها من علوم (تفسير، فقه، أصول، وغيرها) هو معرفةُ اللُّغة العربيّة، وتشرُّبها، حتّى يتمكّن متعلّمها، فيصير فاهماً لكلّ العلوم مدركاً لها دون عناء، فالعلاقة بين العربيّة والشريعة من حيثُ الفهم علاقة وجود وعدم، وإثبات نفي «**لأنّ نفس اللُّغة العربيّة من الدّين**، ومعرفتها فرض واجب،

[1] الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص28.

[2] الزمخشري، المفصّل، ص18.

فإنَّ فهم الكتاب والسُّنة فرض، ولا يفهم إلاّ بفهم اللُّغة العربيّة، وما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب[1]» ويعزّز المعنى الذي ذهب إليه ابن تيمية (ت: 728هـ) ما قرّره الزُّبيدي لما قال: «ولم تزل الأئمة من الصحابة الراشدين ومن تلاهم من التابعين، يحضّون على تعلم العربيّة وحفظها ورعايتها، **إذ هي الدّين بالمكان المعلوم، فيها أنزل الله كتابه المهيمن على سائر كتبه، وبها تابع رسوله عليه السّلام وظائف طاعته، وشرائع أمره ونهيه[2]**» فيتقرَّر عندئذ بما نُقل من آثار وأقوال أنَّ حاجة علوم الشَّريعة إلى النَّحو واضحة لا يمكن حجبها، فيظهر بذلك أنّ النَّحو يمكن أن يكون له فرع يسمّى بعلم النَّحو الشَّرعي- الفقهيّ، وهو النَّحو الذي يبحث في المسائل والأصول النَّحويَّة المرتبطة بفروع العلوم الشَّرعيَّة؛ والمسائل المشتركة المدروسة في هذه العلوم؛ لأنّها علوم من لسان واحد؛ فينتج عن هذا التقارب اللّساني عمليات معرفيَّة علميَّة شتى، من تقارض وتثاقف؛ حتَّى تصير كالعلم الواحد؛ وهي أشبه بسلسلة كثيرة الحِلَق إذا فقدت حلَقَة زال معنى الانتظام في العقد.

ومن ثمرات العلاقة بين أصول النَّحو والعلوم الشرعيَّة تصنيف بعض الباحثين حول فرع علمي له علاقة مباشرة بالنَّحو، وهو النَّحو القرآني، وفي تصوره هو النَّحو الذي يهتم بكلّ أنواع التَّراكيب الموجودة في النَّص القرآني[3]، فكذلك الأمر بالنِّسبة لعلم النَّحو الشّرعي- الفقهي؛ فهو النَّحو الذي يبحث في علاقة التفاعل بين علم النَّحو وعلوم الشريعة، فكلّ علوم شريعة كما نصّ الزمخشري في حاجة إلى النَّحو لكونه الآلة الكاشفة عن المعاني، فيحتاج الباحث في ميدان علوم الشريعة إلى هذه الآلة لفهم دلالات التراكيب والألفاظ، فتكون حاجة الفقيه، والمحدّث، والمفسر وغيرهم إلى تعلّم

[1] اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تح: ناصر بن عبد الكريم العقل، ط6: 1419هـ/ 1998م، دار العاصمة، الرياض، ج1، ص527.

[2] الزّبيدي، طبقات النَّحويين واللغويين، ص12.

[3] يُنظَر: جميل أحمد ظفر، النَّحو القرآني (قواعد وشواهد)، ط2: 1418هـ/1998م، مكة المكرمة، ص1-2.

النَّحو كحاجته إلى تعلّم أصول العلم الذي يمارسه، فالنَّحو أصل في كلّ هذه العلوم، وخير دليل على ذلك أنّ كتب الشريعة المتنوعة حافلة بالمسائل النَّحويَّة تحريرا وتحقيقا، وليس نقلا فقط.

ويمكن أن يستنتج من هذا أنّ مسائل النَّحو لم تكن فقط عند المتخصِّصين، بل اشترك كلِّ العلماء فيها، فنجد المفسِّر يناقش مسائل في النَّحو، وكذا الفقيه، وشارح الحديث، فصار النَّحو آلة العلوم الشَّرعيَّة، وهذا ممَّا يقوي دليل حاجة علوم الشَّريعة إلى النَّحو ومباحثه.

2.2 علاقة النَّحو بعلم التَّفسير:

يعتبرُ التَّفسير من أشرف علوم القرآن، ولا يمكن للمفسِّر أن يخوض في هذا العلم إلاّ إذا كان على دراية بأوجه التَّراكيب، ودلالاتها، لأنَّ ذلك يمكِّنه من فهم القرآن، وما التَّفسير إلاَّ تحليل وشرح للتَّراكيب القرآنية، وتبيان معانيها «وإنما يعرِف فضلَ القرآن من كثُرَ نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب، وما خصّه الله به لغتها دون جميع اللّغات، فإنّه ليس في جميع الأمم أمةٌ أُوتيت من العارضة، والبيان واتساع المجال ما أُوتيت العرب[1]» فيثبتُ بهذا أنّ علم التفسير لا يسعه المرء إلاّ إذا ألّم بلغة العرب، لأنَّ من أخصّ أنواع علوم القرآن معرفة إعرابه، فعلى «**النَّاظر في كتاب الله تعالى الكاشف عن أسراره النَّظر في الكلمة وصيغتها ومحلها ككونها مبتدأ أو خبرا أو فاعلا أو مفعولا أو في مبادئ الكلام أو في جواب، إلى غير ذلك.**

ويجب عليه مراعاة أمور:

[1] ابن قتيبة الدّيْنَوَري، تأويل مُشكل القرآن، ص74.

أحدها: وهو أول واجب عليه. أن يفهم معنى ما يريد أن يعربه مفردا أو مركبا قبل الإعراب فإنه فرع المعنى ولهذا لا يجوز إعراب فواتح السور إذا قلنا بأنها من المتشابه الذي استأثر الله بعلمه.

الثاني: أن يراعي ما تقتضيه الصناعة فربما راعى المعرب وجها صحيحا ولا ينظر في صحته في الصناعة فيخطئ.

الثالث: أن يكون ملمًّا بالعربيّة لئلا يخرج على ما لم يثبت...

السابع: أن يراعي في كل تركيب ما يُشَاكِلُه فربما خَرَّج كلاما على شيء ويشهد استعمال آخر في نظير ذلك الموضع بخلافه.[1]».

وهذه الأوجه التي أوردها السيوطي في (الإتقان) أوردها تحت نوع خاص من أنواع علوم القرآن، وهو النوَّع الحادي والأربعون: **في معرفة إعرابه،** وقد أبان عن الفائدة من تعلّمه لمَّا قال: «ومن فوائد هذا النوع معرفة المعنى لأنّ الإعراب يميز المعاني ويوقف على أغراض المتكلمين[2]»، ومن ذا يتبيّن أن التَّقصير في تعلّم هذا النوع يضعف المفسِّر، إذا أراد بلوغ الغاية في ذلك؛ لأنَّ الإعراب هو أداة الكشف عن المعنى وتوضيح الدَّلالة، ولأنَّ هناك فرقا دقيقا بين تفسير المعنى وتفسير الإعراب، فتفسير المعنى أوالتفسير بالمأثور لا يحتاج إلاّ التركيز في المسائل النَّحويَّة، على خلاف تفسير الإعراب الذي يوضَّح فيه المعنى ببيان وظائف الكلمات، ودلالات التَّراكيب؛ لذا قال الزَّركشي (ت: 794هـ): «والفرق بينهما أنّ تفسير الإعراب لابد فيه من ملاحظة الصناعة النَّحويَّة، وتفسير المعنى لا يضرّ مخالفة ذلك[3]» فإذا كانت الآية مُشكلَة المعنى فلا يمكن فهم معناها إلاّ بتخريج الوجه الإعرابي تخريجا صحيحاً، وليس يفهم

---

[1] السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دط: 1394هـ/ 1974م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ج2، ص309-318.(بتصرف)

[2] السيوطي، نفسه، ج2، ص309.

[3] بدر الدين الزركشي، محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تح: زكي محمد أبو سريع، ط2: 1430هـ/ 2009م، دار الحضارة، الرياض، ج1، ص441.

من هذا أنّ المعنى مقيّد بكون الوجه الإعرابي مخرّج وفق القاعدة النَّحويَّة المتّبعة، وإنّما تخريج المعنى الصحيح على ما درجت عليه العرب في استعمالها، فمعرفة الأحكام من جهة الإفراد والتركيب من أجلّ أنواع علوم القرآن، ومأخذ ذلك علم النَّحو.

ومن الأدلة على تأثر المباحث التفسيريَّة بالنَّحو هو التفسيرات التي ضمَّنها أصحابها الكثير من المسائل النَّحويَّة، وقد سمِّيت هذه التَّفاسير بالتَّفاسير النَّحويّة، وكذلك كتب إعراب القرآن؛ فالإعراب ظاهرة نحويَّة.

2.3 علاقة النَّحو بعلم الحديث:

لقد أقرّ علماء الحديث بضرورة إلمام المشتغل بعلم الحديث بالعربيّة، وذلك لكي لا يصحِّف كلام الرسول ﷺ فقد نُقل عن شعبة بن الحجّاج (ت: 165هـ) [1] أنّه قال: «مثل صاحب الحديث الذي لا يعرف العربيَّة مثل الحمار علي مِخْلاة لا علف فيها» وأثر عن حمّاد بن سلمة (ت: 167هـ) [2] أنَّه قال: «من طلب الحديث ولم يتعلّم النَّحو أو قال: العربيّة فهو كمثل الحمار يُعلَّق عليه مِخْلاة ليس فيها شعير[3]» .

ومن المسائل النَّحويَّة المتعلِّقة بعلم الحديث هي الاستدلال بالحديث النَّبوي الشَّريف فهي من المسائل المُشْكَلَةِ، فقد ذهب فيها النُّحاة مذاهب ثلاثة، فكانوا بين: مانع، ومُجيزٍ، وقائلٍ بالتّفصيل[4].

---

[1] وقد كان شعبة من أوعية العلم، يلقب بأمير المؤمنين في الحديث. يُنظَر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج7، ص202-229.

[2] وهو إمام، ومحدث، ونحوي بارع، أشهر رواة الحديث وعليه مدار الإسناد. يُنظَر: الزُّبيدي، طبقات النَّحويين واللغويين، ص51. والذّهبي، سير أعلام النبلاء، ج7، ص444-454.

[3] الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء، ج1، ص61.

[4] ينظَر: السيوطي، الاقتراح، ص95؛ ص89. وعبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولبُّ لباب لسان العرب، تح: عبد السلام محمد هارون، ط4: 1418هـ/1997م مكتبة الخانجي، القاهرة، ج1، ص9. الشاطبي، إبراهيم بن موسى، المقاصد الشَّافية في شرح الخلاصة الكافية، تح: عيّاد الثّبيتي، ط1: 1427هـ/ 2007م، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ج3، ص401-404

والذي يظهر أنّ الصّواب جواز الاحتجاج بالحديث النّبوي في إثبات القواعد النَّحويَّة، فإذا كانت الأحاديث يستدل بها في إثبات الأحكام الشَّرعيَّة فالاستدلال بها لإثبات القواعد النَّحويَّة من باب أولى، وبخاصة بعد تدوين الأحاديث في الكتب المعرفة كصحيحي مسلم والبخاري وغيرهما.

2.4 علاقة النَّحو بعلم العقيدة:

إنَّ علم العقيدة له علاقة بعلم النَّحو، فالكثير من المسائل الاعتقاديَّة أرجعوا فيها البحث إلى الجانب النَّحوي، لأنَّ فهم دلالات الألفاظ، لا يكون إلاّ بفهم التَّراكيب الذي يرتبط بفهم وظيفة المفردات داخل الجملة، وفهم المعنى بناء على السياق الوارد، فقد يكون للتَّركيب والدّلالة التي يحملها أثر في إبراز المعتقد، ومثال ذلك في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ٢٢﴾ [الفجر: 22]، فظاهر التَّركيب أنّ العلاقة الإسنادية تكمن في نسبة حدث المجيء إلى الله حقيقة لا مجازًا، ولكنَّ بعض الفرق كالمعتزلة نفت اتصاف الله تعالى بالصفات الفعليَّة؛ وأوّلت الإسناد هنا بالمجاز، قال الزَّمخشري: «فإن قلتَ: ما معنى إسناد المجيء إلى الله؟ والحركة والانتقال إنَّما يجوزان على من كان في جهة؛ قلتُ: هو تمثيل لظهور آيات اقتداره وتبين آثار قهره وسلطانه[1]». والبعض منهم أجرى ذلك الحقيقة، وجعل الإسناد في الجملة حقيقي[2]؛ فهم في مثل هذه الآيات لا ينكرون الصِّناعة النَّحويَّة، ولكن يكيِّفونها لتتوافق مع معتقداتهم المذهبيَّة؛ فالصِّناعة النَّحويَّة في الآية السابقة تقضي بإسناد فعل المجيء لله

[1] الزّمخشري، محمود بن عمرو، الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل، ط3: 1407هـ/ 1987م، دار الكتاب العربي، بيروت، ج4، ص751.

[2] يُنظَر: ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي سلامة، ط2: 1420هـ/1999م، دار طيبة، ج8، ص399.

تعالى؛ فلَّما كان الأمر خلاف مذهبهم في نفي الصِّفات، أعملوا الإسناد مجازا لا تركيبا.

لقد عقد ابن جنّي في كتابه (الخصائص) باباً وسَمَه (باب فيما يؤمنه علم العربيّة من الاعتقادات الدّينية)، ثم قال تحته: «اعلم أنّ هذا الباب من أشرف أبواب الكتاب، وأنّ الانتفاع به ليس إلى غاية، ولا وراءه نهاية، وذلك أنّ أكثر من ضلّ من أهل الشريعة عن العقيدة فيها، وحاد عن الطريقة المُثلى إليها، فإنّما استهواه (واستخفّ حلمَه) ضعفُه في هذه اللُّغة الكريمة الشريفة... ولذلك ما قال رسول الله ﷺ لرجلٍ لحن: أرشدوا أخاكم فإنّه قد ضلّ، فسُميَّ اللحن ضلالاً، وقال عليه السّلام: رحم الله امرئً أصلح أمر لسانه، وذلك لِمَا علمه ﷺ **ممّا يُعقِب الجهل لذلك من ضدِّ السّداد، وزيغ الاعتقاد**[1]». وقد أناط ابن جنيٍّ ضلال الاعتقاد والزَّيغ فيه بسوء فهم التَّراكيب العربيَّة، وضَعف في إدراك معانيها الظاهرة والخفيّة؛ أي ضعف فهم الصِّناعة النَّحويَّة، ومن شواهد ذلك قصَّة مفادها: «قال بعضهم لأبي عمرو بن العلاء (ت: 154هـ) – أحد القرّاء السبعة–: أُريد أن تقرأ ﴿وكلم الله موسى﴾ بنصب اسم الله ليكون موسى هو المتكلِّم لا الله! فقال له أبو عمرو: هب أنِّي قرأتُ هذه الآية كذا، فكيف تصنع بقوله تعالى: ﴿فلما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾ فبُهِت المعتزلي[2]» وهو بذلك يريد أن ينفي صفة الكلام عن الله، فاستغل ذلك المعتزلي مبحثا مهمًّا من مباحث النَّحو، وهو تقدّم المفعول على الفاعل، فمادام (موسى) اسما مقصورا فإنَّ الأثر الإعرابي فيه

[1] أبو الفتح ابن جني، الخصائص، ص798–799. ومقصود ابن جنّي بأهل الشريعة هنا هم المعتزلة،لأنّه جرى في مؤلفاته على أصوله، وهو منهم. يُنظر: مبحث حول عقيدة ابن جني في: محمد الشيخ عليو، منهج اللغويين في تقرير العقيدة (إلى نهاية القرن الرابع هجري)، ط2: 1434هـ/2014م، مكتبة دار المنهاج، الرياض، ص619–631.

[2] ابن أبي العز الحنفي، علي بن علي بن محمد، شرح العقيدة الطحاوية، تح: جماعة من العلماء، ط1: 1427هـ/ 2006م، المكتب الإسلامي، بيروت، ص93.

مقدّر، فحاول أن يقلب حكم الفاعلية لموسى، وحكم المفعولية لله، فيكون موسى هو المكلِّم، وهو بذلك يثبت أصلا من أصولهم في نفي الصفات الفعلية عن الله[1]، فانتبه أبو عمرو بن العلاء إلى مقصوده واستدل له على ثبوت صفة الكلام لله بآية أخرى، فانقطعت حجّة المعتزلي، وقد أوتي من قبل ضعفه بمصادر الاستدلال، فكان الردّ عليه من جهة شبهته، أي بآية من جنس ما اعترض به، فلّما كان الأصل في الضمير أن يعود على متقدّم استدل ابن العلاء عليه بقوله تعالى: ﴿فلما جاء موسى لميقاتنا **وكلَّمه ربُّه**﴾ [الأعراف: 143] فليس هناك محتمَلٌ في الآية أو تقدير، فهي نصّ على أنّ المتكِّلم هو الله، فقد ثبت الأمر نحوًا وتنزيلا، فليس يعقل أن يكون ضمير الهاء في الآية عائدا على غير موسى، ولا يمكن للنَّحوي أن يقدّر هنا، فلو كان المعتزلي متوسعاً في علم النَّحو لأمكنه أن يقويَّ جدله، لكنّ ضعفه أسكته؛ وقد عرفت المعتزلة نحاة دهاة أمثال ابن جنِّي، والزَّمخشري وغيرهم.

وقد استعمل الكثير من أصحاب الفرق والنِّحل الإسلاميَّة المسائل النَّحويَّة في إثبات مسائلهم، ومثال ذلك المناظرة التي جرت بين عبد العزيز الكِنَاني[2]، وبشر المرِّيسي[3] رأس المعتزلة في حضرة المأمون حول خلْقِ القرآن، ففَهمُ الكناني للغة العرب، وتمكنَه منها، وإدراكه لسَنن العرب في كلامها، وفهمه دلالات التَّركيب العربيّ، والسَّياق الذي ترد فيه، جعله يعتقد بأنّ القرآن كلام الله غير مخلوق، وبُعدُ بشر

[1] يُنظَر: الشَّهرستاني، محمد بن عبد الكريم، المِلل والنِّحل، تح: كسر علي صالح، ط1: 1432هـ/ 2011م، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ص73-74.

[2] وهو فقيه شافعيٌّ، وقد ناظر المريسي في حضرة المأمون، وهو من أهل الفضل، وكان له فهم عجيب لمعاني القرآن، وعلى قدر من النَّحو والعربيَّة، وكان دميم الخلقة، حسن البيان. يُنظَر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج12، ص277.

[3] وهو فقيه حنفيٌّ، ومتكلِّم، معتزليُّ المذهب، وقد قال بخلق القرآن، لم تكن له معرفة بالنَّحو، وكان لحَّانا، توفي سنة 218هـ أو 219هـ. يُنظَر: ابن خلِّكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دط: 1414هـ/1994م، دار صادر، بيروت، ج1، ص277-278.

المَرِيسِي عن فهم العربيّة جعله يتمسّك بشبهه التي مردّها سقم في فهم لغة العرب، ومجرى كلامها[1].

وخلاصة للمبحث يمكن أن يستخلص أنّ للنَّحو علاقة بشتى العلوم والفنون، إذْ هو اتّباع العرب في سَنن كلامها، والإبانة عن المعاني بالألفاظ. فحاصل القول: إن النَّحو باب لكلّ العلوم إذ «لايصح الشِّعر ولا الغريب ولا القرآن إلاّ بالنَّحو، **النَّحو ميزان ذلك كلّه**[2]» لأنّ النَّحو ليس مجرَّد نقل القواعد النَّظرية، وتحرير المسائل فقط، بل هو التَّطبيق الصَّحيح لقواعد الكلام السَّليم من عيوب اللَّحن، فالنَّحو أعلى معايير صيانة الكلام وحمايته، لأنَّه آلة فهم الخطاب، ومن لم يفهم الخطاب، ويدرك دلالات التَّراكيب والألفاظ، فمن هنا تظهر مكانة علم الإعراب، وأثره في العلوم.

[1] يُنظر: عبد العزيز الكناني، الحَيْدَة (المناظرة الكبرى)، تح: علي الفقيهي، ط1: 1430هـ /2009م، دار الفرقان، القاهرة، ص 39؛ 57؛ 44؛ 68؛ 69؛ 70، وغيرها من المواضع.

[2] أبو العبّاس ثَعْلَب، أحمد بن يحي، مجالس ثعلب، تح: عبد السلام هارون، ط7: 1438هـ/2017م، دار المعارف، القاهرة، ج1، ص310.

المبحث الثَّالث: العلاقة بين أصول النَّحو وأصول الفقه؛

تمهيد:

إنّ علوم اللِّسان العربيّ تتداخل فيها الأفكار والمصطلحات، فمن الصَّعب أن يُقطَع أنّ كلّ علم ينشأ دون حدوث عملية تقارض مصطلحيٍّ ومعرفيٍّ بين العلوم التي تنتمي إلى الحقل الواحد، ففي حضارتنا العربيَّة الإسلامية تداخل شديد بين العلوم، إذ لا يمكن الحديث عن تفسير القرآن الكريم، دون أن تطرق أبواب علوم القرآن، بل وحتَّى التاريخ، واللُّغة، والغريب، والنَّحو، والفقه، فقد تنوعت التفاسير فمنها اللُّغويّ، والأثري، والفقهيُّ، والأصوليُّ، والعَقَدِي وغيرها، فيمكن أن تبحث مسألة في النَّحو، ولا يوجد لها تحقيق إلا في كتب الفقه، لأنَّ العلماء في بدايات التَّصنيف لم يكن لهم اهتمام كبير، ولا تدقيق في مسألة التّخصص، فتجد الفقيه يورد الكثير المسائل النَّحويَّة في شرح فقهي، حتّى يظنّ الباحث أن المطروح بين يديه كتاب نحو لافقه، مثل ما فعله تاج الدّين الفاكهاني في كتابه (رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام) حيث أورد الكثير من المسائل النَّحويَّة وحقّق القول فيها في كتاب فقهي، أو صنيع ابن حجر العسقلاني في كتابه (فتح الباري في شرح صحيح البخاري)، أو بدر الدين العيني في كتابه (عمدة القاري في شرح صحيح البخاري). وقد تخرَّج الشواهد النَّحويَّة في كتب أصول الفقه، أو كتب التَّفسير ما لا يوجد له تخريج في كتب النَّحو نفسها، وذلك لأنّ حاجة الفقيه أو المفسِّر وغيرهما إلى الصناعة النَّحويَّة كبيرة؛ ولأنّ مجاز كتب العربيَّة مجاز الكتاب الواحد، ما دام اللِّسان المعبّر به واحد، ومن التَّفاعل المثمر، والاقتران العلمي بين علمي النَّحو والفقه، وبين أصولهما.

1. النشأة والتّطور:

إنّ كلاًّ من أصول وأصول النَّحو قد نشأ متواترا، وظهر تدريجيًّا بحسب قوَّة الأسباب الدَّاعية إلى الظهور، ووجود الشّروط الكفيلة بضمان وضع القواعد والمعالم العامة لهذين العلمين، وسيذكر هنا نبذة عن نشأة كل علم على حدة، والطريقة التي تكوَّن بها.

1.1 نشأة أصول الفقه وتطوُّره:

إنّ الحديث عن نشأة علم أصول الفقه يستلزم أن يذكر فيه أوّل من فتق هذا العلم تقعيدًا وتأسيسًا وتنظيرًا، وعن مدى ارتكاز العلماء عليه بعده. فقد ذكر العلماء أنّ أوّل من طرق باب هذا الفن هو محمد بن إدريس الشافعي، حيثُ صنّف كتابه الرسالة[1]، ثمّ توالت التأليفات في هذا الفنِّ.

وإنَّ أسبقية الوضع، تشفع للشَّافعي ما كان منه من تقصير في وضع هذا العلم، وخطّ معالمه، ووضع التَّصورات التَّأصيلية التي أغنت من جاء بعده عن البحث فيها، فقد ثبت الفضل للشَّافعي فيه بالأوليّة، وهذه منقبة له عظيمة أن اشتغل بعلم ثمرته وضع الطرق التي من شأنّها فهم الأحاديث الشَّريفة، وتبيّن دلالتها، وكيفية استنباط الأحكام الشرعية التي عليها مدار عمل الإنسان[2].

وقد انماز الشَّافعيُّ بأوصاف مكَّنته من تحرير هذا العلم ووضعه، فقد كان عالما بالقرآن الكريم، والحديث النَّبوي الشَّريف، فهذا «الرَّجل لم يظهر مثله في علماء

---

[1] يُنظر: بدر الدين الزركشي، محمد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، ط1: 1414هـ/1994م، دار الكتبي، دمشق، ج1، ص18.

[2] يُنظر : أبو بكر البيهقي، مناقب الشافعي، تح: السيد أحمد صقر، ط1: 1390هـ/1970م، مكتبة دار التراث، القاهرة، ج1، ص368.

الإسلام، في فقه الكتاب والسُّنة، ونفوذ النَّظر فيهما ودقَّة الاستنباط. مع قوَّة العارضة، ونور البصيرة، والإبداع في إقامة الحجَّة وإفحام مناظره. فصيح اللِّسان، ناصع البيان، في الذِّروة العليا من البلاغة.... يناظر وينافح، ويعرف كيف يقوم بحجَّته، وكيف يلزم أهل الرَّأي وجوب اتِّباع السُّنة، وكيف يثبت لهم الحجَّة في خبر الواحد، وكيف يفصِّل للنَّاس طرق فهم الكتاب على ما عرف من بيان العرب وفصاحتهم، وكيف يدلُّهم على النَّاسخ والمنسوخ من الكتاب والسُّنة، وعلى الجمع بين ما ظاهره التَّعارض فيهما أو في أحدهما[1]».

لذا عني العلماء قديمًا وحديثًا بكتابه الرِّسالة، حيثُ احتفى به المتقدّمون، وارتكزوا إليه في تضاعيف كتبهم في أصول الفقه، وكذلك فعل المتأخِّرون، ويشهد لهذا نقلهم عنه في تضاعيف كتبهم.

ولقد أجمع المحققون من العلماء على وضعه لعلم أصول الفقه، ولا خلاف بينهم في ذلك، وقد شُهد له بالتَّميُّز والنبوغ، ومن ذلك ما قاله يحي بن سعيد القّطان لما ذُكِر الشَّافعي: «مارأيت أعقل –أو أفقه– منه (أي الشافعي)[2]» فقد كان قوي المناظرة، ثاقب الحجّة، يقول فيقنع، ويحلِّل القول، ويفحم خصومه، لذا كانت قوّة أصول الفقه في معالمه من قوّة الواضع، وقد أُلِّفت كتب في ذكر مناقبه وفضائله[3] ومن أجمع الكلمات في مدحه ومدح كتابه ما قال أحمد شاكر في مقدِّمة

[1] الشافعي، الرسالة، ص3 (مقدّمة التَّحقيق)

[2] وكلا القولين في: البيهقي، مناقب الشافعي، ج1، ص232–233.

[3] من أبرز تلك المؤلفات: آداب الشافعي ومناقبه لابن أبي حاتم (327هـ)، ومناقب الشافعي للآجري (363هـ)، ومناقب الشافعي للبيهقي (458هـ) وغير ذلك مما أورده أصحاب التراجم في كتبهم.

تحقيقه:«**وكفى الشافعيَّ مدحا أنّه الشّافعي، وكفى الرسالةَ تقريظا أنّها تأليف الشافعيّ**[1]» فقوَّة كتاب (الرِّسالة) من قوَّة الشّافعي وتمكّنه في العلم.

إنّ علم أصول الفقه ككلِّ العلوم الإسلامية مرّ بمراحل في نشأته؛ حيثُ لم تكتمل صورته النِّهائية إلاّ في أواخر القرن الثَّاني للهجرة، فلم تكن الحاجة داعيةً في عهد الرسول ﷺ ومن بعده إلى مثل هذا العلم، ولا حتَّى في عهد الصحابة الذين بلغوا الغاية في الفصاحة؛ فلم يكن يخفى عليهم شيء من طرق الاستدلال في المسائل الواردة عليهم، أو فهم النُّصوص على الوجه المطلوب، وعدم الخروج بها عن منطوقها[2]، ولم يكن لهم ذلك إلاّ من جهة الفصاحة، والعلم باللُّغة العربيَّة وفقهها، ولكن بعدهم تضافرت جملة من الأسباب التي أدت إلى ظهور هذا العلم، منها:

- ظهور التّعصب لرأي الشيخ، حتى ليطغى هذا التعصب بصاحبه، ويجعل من الطالب يحيد عن جادة الصواب، ويفلت زمام الإنصاف فتضيع القواعد، وتندثر المعالم التي يرجع إليها من أجل معرفة الراجح من المرجوح، والصواب من الخطأ.
- كثرة اختلاط الأعاجم بالعرب ممّا أدى إلى ترهّل السليقة العربيَّة، وفشو اللَّحن، والتسلل الخفي للضعف في صفوف اللِّسان العربي، فوقع الغلط من جهة فهم مصادر الاستدلال من قرآن وحديث نبويّ؛ حيث أدى إلى اختلال في تفسير وإيضاح الآيات، وهو من الأسباب المباشرة التي أدَّت إلى وضع الأحاديث[3]، التي

---

[1] الشافعي، نفسه، ص3 (مقدّمة التحقيق).

[2] يُنظَر: ابن خلدون، المقدّمة، ص553.

[3] والأحاديث التي تمَّ وضعها هي الأحاديث الموضوعة أي المكذوبة على رسول الله ﷺ. ووضع الأحاديث أمر خطير جدا. يُنظَر: ابن حجر العسقلاني، نزهة النَّظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تح: عبد الله الرحيلي، ط1: 1422هـ/ 2001م، مطبعة سفير، الرياض، ص223-225.

تعدُّ مصدرا من مصادر شرح القرآن وتبيين المفصل من المجمل منه، والخاص من العام، والمطلق من المقيَّد، والأصل من الفرع وهكذا[1].

والذي يظهر أنّ هذه النقطة الأخيرة من أقوى أوجه التَّشابه الكبير بين علمي أصول الفقه والنَّحو من حيثُ النشأة، للعلّة المشتركة وهي اللَّحن، حيثُ يظهر الاقتران جليًّا بين العلمين؛ لأنّ منع اللَّحن وفشوَه لا يكون إلا بضبط اللِّسان، فمن لحن في قوله لحن في فهمه، لذا احتيج إلى وضع ضوابط وقوانين تضبط اللِّسان وهي قواعد النَّحو، وقواعد وأصول تضبط الفهم وهي أصول الفقه، ولا غنى لأحدهما عن الآخر[2].

ومن وجوه اقتران العلمين هو كونهما علمي آلة[3]؛ إذ لا يطلبان لذاتهما، ولا يرادان إلاَّ لكونهما يتوصَّل بهما إلى فهم الأدلة، وتوضُّح معناها، واستكناه مصادر الاستدلال من قرآن، وحديث، وكلام العرب، بغيةَ استنباط الأحكام التَّفصيليَّة، وهذا الفهم حاصل بوجود الآلة الموصلة لذلك وجودًا وعدمًا.

ومن وجوه الاقتران بين العلمين في نشأتهما وتطورهما أنَّ كلا العلمين ظهر واضحا المعالم والأصول فما لبث أن تعقَّد؛ وذلك لما فرضه بعض العلماء في العلمين من فروض واحتمالات، وكثرة الخيالات، وبخاصة عند الأصوليين الذين تأثروا بالمنطق وعلم الكلام، وقد اختلفوا اختلافا كثيرا في طريقة عرض هذا العلم، ولم يذكر للمتأخّر جديد جاء به بعد المتقدّم، بل قد قصّر المتأخرون في ضرب الأمثلة وزيادة البيان

---

[1] يُنظَر: السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص16-17.

[2] يُنظر: الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، ط2: 1402هـ/1992م، المكتب الإسلامي، بيروت، ص ب (المقدّمة)

[3] يُنظر: ابن قُدامة المقدسيّ، أحمد بن عبد الرحمن ، مختصر منهاج القاصدين، تعليق: شعيب الأرنؤوط وعبدالقادر الأرنؤوط، ط2: 1430هـ/2009م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص17. قال: «المقدمات وهي التي تجري مجرى الآلات، كعلم النَّحو واللُّغة، فإنهما آلة لعلم كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ» وكذلك أصول الفقه.

والإيضاح للقواعد التي وضعها الشَّافعي، وقد كان الشافعي اقتصر في وضعه على أمرين أساسيين:

1- تحرير القواعد الأصولية، مع وضع دليل لكل قاعدة من القرآن الكريم أو من الحديث النبوي الشريف، وقد وضح منهجه في الاستدلال، حيثُ يعضد تلك الأدلة بشواهد من اللُّغة العربيَّة وما يصح الاستشهاد به من كلام العرب.

2- الإكثار من الأمثلة حتى يزيد الكتاب بيانا وإيضاحا، وقد طبق الكثير من الأدلة الإجمالية على قضايا أصول الشَّريعة وفروعها، مع مناقشة المخالفين له بأسلوب علميّ راقٍ، حيثُ جاء الكتاب قاعدة محكمة اعتمدها من بعده من المؤلفين في هذا العلم، مع سلوكه الطريق الواضح البين، فكان من بعده عيال عليه فيه.

فلو اقتصر من بعده في التَّأليف بما خطّه لهم لصاروا مجتهدين من قريب؛ ولو طرحوا النِّقاشات العقيمة، والفروض المحتَمَلَة، وكثرة الجدل، لصار هذا العلم صافيًا، ولكنّهم أكثروا من تلك العلل حتّى صار هذا العلم متاهات محيِّرة، فصار أقرب إلى التَّصور الشخصي منه إلى التَّأصيل العلمي، كما لو اقتصر النُّحاة بعد الخليل وسيبويه على الأصول العامة لعلم النَّحو، لتطوّر النَّحو وازدهر، ولكنهما طرقوا سبيل العلل، والفروض، فصار النَّحو في بعض مواضيعه تعقيدات لا فائدة منها.

2.1 نشأة أصول النَّحو وتطوّره:

لقد تداعت جملة من الأسباب ذُكرت سابقا حول نشأة هذا العلم، ولعل ما قيل عن نشأة أصول الفقه يقال هنا ما دام أنَّ الغرض من هذا المبحث الكشف عن التَّفاعل والاقتران بين علمي أصول النَّحو وأصول الفقه، والمسائل المشتركة بينهما، وما حصل بينهما من تقارض معرفي.

لقد انبرى المتقدّمون من الوضعين الأوّل للنَّحو إلى عملية التَّأصيل لهذا العلم، والكشف عن معالمه وأسسه، حيثُ وضعوا الأصول معتمدين على أمرين:

- الأوَّل: استقراء ما وقع عليه سمعهم من كلام العرب (قرآن، حديث، شعر، ...) من أهل البوادي ممن لم يختلطوا بالأعاجم الذين كانوا عاملا أساسًا في ظهور اللَّحن وتفشّيه.
- والثَّاني: حصر القواعد العامة الَّتي لاحظوها في كلام العرب، ثمّ عمدوا إلى تعميم هذه القواعد على كلام العرب جميعه، إذ قاموا بوضع القوانين الكليَّة التي من شأنها أن تصوِّب كلام من لحن في قوله، أوتُدخل من ليس من لغة العرب إلى لغتهم.

فكان استنتاجهم للأصول استنتاجا عمليًّا لا تنظيريًّا، وذلك لأنّ النَّحو كغيره من العلوم لم يكن ليظهر كاملا، وناضجا منذ أوَّل وهلة، بل بدأ ثم تكوَّن ونضج ثم تطوّر، وقد كان لمّا نشأ بصريًّا، ثم بصريًّا كوفيًّا، ثم توسَّعت دائرة البحث فيه إلى الشَّام ومصر، ثمَّ إلى المغرب والأندلس، في أربع مراحل كبرى[1]:

1-مرحلة الوضع والتَّكوين.

2- مرحلة النُّشوء والتَّطور.

3- مرحلة النُّضج والكمال.

4- مرحلة التَّرجيح والبسط في التَّصنيف.

فبعدما اشتغل عليه البصريون كالخليل بن أحمد الفراهيدي، ومِن بَعدِه تلميذه سيبويه قرابة قرن من الزَّمن، وكان حينها الكوفيُّون مشتغلين برواية الشِّعر والأخبار والسِّيَر، ثمّ ما لبث أن تفطَّن الكوفيُّون لهذا العلم التَّطبيقي، فدخلوا في فلكه يبحثون، ويناظرون متقدّميهم من البصريّين، فوقعت المناظرات، وتوسَّعت الخلافات بين المِصْرَين؛ حيثُ

[1] يُنظَر: علي محمد فاخر، تاريخ النَّحو العربي (من نشأته حتى الآن)، ط2: 1438هـ/2017م، مكتبة الآداب، القاهرة ، ص19-35. فقد استوعب صاحبه هذا المبحث جيدا.

صار الخلاف من أسباب إعمال العقل، وتحرير هذا العلم ممَّا قد يَعْلَق به ممَّا ليس منه، ولم يكن للعلماء وقتها سعة للبحث في أصول النَّحو وتحرير مسائله.

ثم جاء القرن الرَّابع فكان أوّل من وضح معالم أصول النَّحو أبو بكر ابن السَّراج في كتابه (الأصول في النَّحو) حيثُ وضحّ أهم الأصول التي اعتمدها النُّحاة في تحرير مسائل هذا العلم، ثمَّ ابن جنّي في كتابه (الخصائص) ليحذوا حذو ابن السّراج ويوضِّح أهم مباحث علم أصول النَّحو فذكر الكثير من الأصول، وبحثها بحثًا دقيقًا، ثمَّ جاء ابن الأنباري في كتابه (لُمَع الأدلة) ليرسم المعالم الواضحة لهذا العلم، فبيّن معناه، وثمرته، ووضح أهم مباحثه كالأدلة الإجمالية، والمباحث الخاصة بالدَّلالة وغيرها من المسائل المندرجة في أصول النَّحو.

ولعلَّ أبرز كتب المتأخِّرين في هذا العلم هو كتاب (الاقتراح في أصول النَّحو) للسيوطي بشرح ابن الطيب الفاسي (ت: 1170هـ) المسمّى: (فيض نشر الانشراح من طيّ روض الاقتراح)؛ لكنّ الأصول التي رسمها ابن الأنباري لم يزد عليها من جاء بعدها إلاّ بتحرير عبارتها، أو توضيح وشرح أصوله والتَّمثيل لها.

وعند التَّأمل في تاريخ العلمين من حيثُ النُّشوء والتّطور يظهر ملحظ مهمّ؛ فلو نظرنا إلى نشأة علم أصول الفقه لوجدنا أنّه متقدِّم من حيث التَّأصيل العلمي على أصول النَّحو، فرغم أنّ الشافعي في (الرِّسالة) لم يدقِّق تصنيفه، ولم يرتِّب تبويبه بما عُرِفَ عن المتأخِّرين من واضعي كتب أصول الفقه، إلاّ أنّه خطّ معالمه خطّا واضحا، وجاء أصول النَّحو متأخِّرا عنه بأكثر من قرنين، مما يدلّ أنّ أصول النَّحو قد أفاد من أصول الفقه في وضع تلك التَّقسيمات الاصطلاحيَّة، والمصطلحات العلميَّة، فالتشابه والاقتران بينهم في هذا الأمر كبير جدًّا.

2. الحدُّ والتَّصور:

إنَّ ثمرة كلِّ علم، وفائدته لا تظهر إلاّ بذكر معناه الكليّ أو تعريفه وتصورّه؛ فمن خلال تعريفه يمكن استخلاص الثَّمرة المرجوة منه، والفائدة المحصّلة به؛ إذ في تعريفه حصر لهذا العلم في مجاله، وتعيين أوصافه، وذكر قيوده، حتّى لا تختلط العلوم في تصوراتها؛ ومع هذا يمكن للعلوم أن تشترك في تصوَّر واحد؛ وهذا راجع إلى طريقة الاستدلال، وكيفية استظهار المعنى، فإذا ثبت اقتران وتفاعل علمي أصول الفقه وأصول النَّحو من حيثُ أصولهما التَّاريخية وأسبابهما الموضوعيَّة، يمكن أيضا أن يُبْحَثَ اقترانهما وتفاعلهما من خلال تصوَّرِهما وتعريفهما.

2.1 تعريف علم أصول الفقه: لم يضع الأصوليون الأُوَل تعريفًا، وتصوُّرًا واضحًا لهذا العلم؛ وقد وردت تعريفات عدّة بصيغ متقاربة، منها:

– ما عرَّفه به **الأرموي (ت: 715هـ)** قائلا: «أصول الفقه: جمع أدلة الفقه، من حيث إنَّها أدلَّة على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال، وحال المُستَدِلِّ بها، ونعني بالأدلة ما يفيد القطع والظَّن. [1]»

– وما عرّفه به **ابن مفلح (763هـ)** قائلا: «و**أصول الفقه:** ما تبنى عليه مسائل الفقه، وتُعْلَم أحكامها به. فهي القواعد التي يُتَوَصَّل بها إلى استنباط الأحكام الشَّرعية الفرعية. وزيادة "عن" أو "من" أدلتها التَّفصيلية" ضائع؛ لأنَّه المراد بالأحكام الفقهيَّة، ولا تكون إلا كذلك. [2]»

---

[1] صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي، الفائق في أصول الفقه، تح: محمود نصار، ط1: 1416هـ/2005م، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ص35.

[2] محمد بن مفلح، أصول الفقه، ج1، ص15.

فيظهر من التَّعريف الأول والثَّاني أنَّ علم أصول الفقه هو تطبيق تلك القواعد المُسْتَنْبَطة من أجل فهم معنى، ودلالة الأدلة (الأصول) التَّفصيليَّة، من أجل الوصول إلى استنباط الأحكام الشَّرعية، ولا يتم فهم الدَّلالة إلاَّ إذا كان الأصولي ملما باللُّغة العربيَّة، فاهما للسنَنِ العرب في كلامها؛ إذ كيف يفهم الأعجمي معنى الآية ليتبيَّن الحكم الشَّرعي المناط بها.

ويمكن التَّمثيل للحكم المستفاد من التعريفين والتَّدليل عليه بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ٤٣﴾ [البقرة: 43] فيأتي الأصولي ليستنبط الحكم الشَّرعي والتَّفصيليَّ من هذا الدَّليل الإجمالي، فيحكم بأنّ الأمر الوارد في الآية (أقيموا، آتوا) يفيد الوجوب، تطبيقا للقاعدة الأصوليَّة: الأمر يقتضي الوجوب والفور لا التَّراخي، ولكن السؤال المطروح هنا كيف فهم الأصولي أن الأمر يفيد الوجوب؟ فجواب ذلك أنَّ من أصول النَّحو أنَّ الأمر يدلُّ على الطَّلب والإلزام بحسب السياق والقرائن الواردة، فلا غنى للأصولي عن فهم العربيَّة (نحوها، وصرفها، وبلاغتها،....) حتّى يتمكَّن من فهم معنى الدَّليل الإجمالي[1].

فمن هنا يظهر هذا التفاعل بين علمي أصول الفقه وأصول النَّحو، وتتضح علاقة التَّأثير والتأثر بينهما، إذا القواعد المطبّقة في حقليهما مشتركة، مما يدلّ بوضوح أنّ أحد العلمين كان له التَّأثير في الآخر، أو أنَّ العملية مشتركة؛ أي أنّ هناك مسائل مشتركة بين العلمين، للسبب المذكور آنفا من أنَّ العلوم تتقارض المعارف، والقواعد، والمعالم إذا كان اللِّسان المعبّر به واحد.

[1] يُنظَر: السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص222-230.

2.2 تعريف علم أصول النَّحو:

لم يتناول المتقدّمون من النُّحاة تعريفًا لأصول النَّحو، وإنّما اعتنوا باستقراء هذه الأصول وتعميمها في الاستعمال العربي، فابن السّراج –مثلاً– وضع كتابه (الأصول في النَّحو)؛ لكنّه عرض الأصول والقواعد التي استُنبِطت من كلام العرب؛ إذ لم يكن في ذلك الحين ذا أهمية أن يُعرِّف هذه الأصول، فالذي يهم هو تطبيق تلك الأصول وتقييدها حتّى لا تضيع، ويُرْجَع بها مَن ليس مِن العربيَّة إلى العربيَّة، لذا قال ابن السّراج: «وغرضي في هذا الكتاب ذكر العلَّة التي إذا اطَّردت وُصِل بها إلى كلامهم فقط، وذكر الأصول والشَّائع[1]» وقد جاء من بعده وعرّف علم أصول النَّحو بتعريفات متقاربة، منها:

– ما عرَّفه به **ابن الأنباري** قائلا: «أصول النَّحو أدلَّةُ النَّحو التي تفرّعت منها فروعُه وفصولُه، كما أنَّ أصول الفقه أدلَّة الفقه التي تنوَّعت عنها جملته وتفصليه[2]» أي أنّ علم أصول النَّحو لا يختلف عن علم أصول الفقه، فعلم أصول النَّحو هو الإحاطة بالأدلة الإجماليَّة، واستنباط الأحكام التَّفصيليَّة منها، وهو الثمرة نفسها من علم أصول الفقه.

فمن هنا يظهر دليل من أدلة الاقتران الحاصل بينهما، والذي يظهر أنّ قول ابن الأنباري: «كما أنَّ أصول الفقه» دليل واضح على أسبقيَّة علم أصول الفقه على علم أصول النَّحو تاريخيًّا، إذ لا يوجد تعريف واضح لأصول النَّحو قبل ابن الأنباري. واعتبارًا للسَّياق التَّاريخي لنشأة العلمين يمكن الحكم بأسبقيَّة علم أصول الفقه على علم أصل النَّحو، ممَّا يثبت صحة التَّقارض المعرفي والمصطلحي الذي يعدُّ دليلا على التَّفاعل والاقتران الحاصل بينهما؛ فيكون ما ذكره ابن الأنباري مرجِّحا قويًّا، وقد أثبت

[1] ابن السَّراج، الأصول في النَّحو، ج1، ص36.

[2] ابن الأنباري، لمع الأدلة، ص80.

ابن الأنباري هذه العلاقة عند حديثه عن أقسام الأدب الثَّمانية حيثُ قال: «وعلم أصول النَّحو، فيعرِفُ به النَّاس تركيبه وأقسامه من قياس العلَّة، وقياس الشَّبه، وقياس الطَّرد إلى غير ذلك؛ **على حدِّ أصول الفقه، فإنَّ بينهما من المناسبة ما لا يخفى؛ لأن النَّحو معقول من منقول؛ كما أنَّ الفقه معقول من منقول، ويعلم حقيقة خذا أرباب المعرفة بهما**[1]» فإنَّ هذا الكلام أيضا مثبت للتَّفاعل بين العلمين من جهة، واقترانهما ببعضهما، إذ إنّ منزعهما واحد، وطريقتهما في الاشتغال والتَّطبيق واحدة. ممَّا يعزِّز العلاقة الرَّابطة بينهما، ويضاف إلى المسائل المشتركة بين العلمين.

– وقد عرّفه **السيوطي** قائلا: «أصول النَّحو علم يُبحثُ فيه عن أدلَّة النَّحو الإجمالية من حيث هي أدلتُه، وكيفية الاستدلال بها، وحال المُستَدِل[2]» وقد صرَّح السيوطي بأنّه حرّر هذا التَّعريف بفكره وأعمل جهده في شرحه وتوضيحه، حيثُ قال: «وبعد أن حرّرت هذا الحدَّ بفكري وشرحته[3]» إلاّ أنّه عند مقارنته بتعريف الأرموي لأصول الفقه نجدهما متقاربين جدًّا، ولا فرق بينهما إلاّ في كلمتي النَّحو والفقه على التَّناوب، ممَّا يدلّ أنَّ علماء أصول النَّحو قد اقترضوا تعريفهم له من عند علماء أصول الفقه، لأنّ حاجة العلمين –كما تقدّم– إلى بعضهما واضحة جليَّة، ممَّا يثمر عنه ذاك التَّفاعل.

ومما يبيّن صور التَّفاعل بين العلمين أنَّ مرتبة الاجتهاد في أصول الفقه، لا تتحقَّق إلاّ إذا كان المجتهد له نصيب من اللُّغة العربيَّة بجميع علومها، لأنَّ تحقيق مناط فهم الدّلالة لا يتأتى إلاّ بذلك، فإذا توقف الاجتهاد على فهم العربيَّة صار تعلّمها فرضا عينيًّا واجبًا، وكما قال الأصوليون: ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب[4]؛ وقد حرَّر الشَّاطبي ووضَّح العلاقة بين العلمين؛ لأنَّ فهم الشَّريعة لا يتأتَّى إلا بفهم العربيَّة

---

[1] نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ص76.

[2] السيوطي، الاقتراح في أصول النَّحو، ص9.

[3] السيوطي، نفسه، ص11.

[4] يُنظر: الشاطبي، الموافقات، ج5، ص52.

فيكون النَّحو أوّل أبوابها وأهمَّها، لأنَّ: «الشَّريعة عربيَّة، وإذا كانت عربيَّة؛ فلا يفهمها حقَّ الفهم إلا من فهم اللُّغة العربيَّة حقَّ الفهم؛ لأنَّهما سيَّان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئًا في فهم العربيَّة فهو مبتدئ في فهم الشَّريعة، أو متوسطًا؛ فهو متوسط في فهم الشَّريعة والمتوسط لم يبلغ درجة النِّهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربيَّة كان كذلك في الشَّريعة؛ فكان فهمُه فيها حجَّة كما كان فهم الصَّحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجَّةً، فمن لم يبلغ شأوهم؛ فقد نقصه من فهم الشَّريعة بمقدار التَّقصير عنهم، وكلُّ من قَصُر فهمه لم يعد حجَّة، ولا كان قوله فيها مقبولا. **فلا بدَّ من أن يبلغ في العربيَّة مبلغ الأئمة فيها؛ كالخليل، وسيبويه، والأخفش، والجرمي، والمازني ومن سواهم**[1]» فيفهمُ من كلامه أنَّ المجتهد لا يبلغ مرتبته تلك إلاّ إذا كان على علم ودراية بمباحث النَّحو ومسائله، لتكون له عونا على استنباط أحكام الشَّريعة وردّ فروعها إلى أصولها، فمن لا يفهم دلالة التَّركيب، والألفاظ لا يكون مجتهدا عندهم، لذا قرن الشاطبي علوَّ منزلة المجتهد في الاستنباط بدنو منزلته من محققي النُّحاة من المتقدّمين، ودنو منزلته من بعده عنهم.

والذي يظهر أنَّ الذي قصده الشاطبي هو أن يكون للمستثمر في الأحكام الشَّرعية قدر من النَّحو واللُّغة ليتمكَّن من فهم خطاب العرب، وعدم الانحراف بكلام الله ورسوله عن معناهما «لأنَّه لا يَعْلَم من إيضاح جُمَلِ الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرّقها، ومَنْ عَلِمَ انتفت عنه الشُّبه التي دخلت على من جهل لسانها[2]» فمعرفته لوجه تصرُّف الكلام مُكْنَة له لأن يستثمر في آيات الأحكام وأحاديثها بقدر فهمه للخطاب العربي؛ أي «القدر الذي يَفْهَم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال إلى حدٍّ يُمَيِّز بين صريح الكلام، وظاهره، ومجمله، وحقيقته

[1] الشاطبي، الموافقات، ج5، ص53.

[2] الشافعي، الرسالة، ص133-134.

ومجازه، وعامِّه وخاصِّه، ومُحْكَمِه ومتشابهه، ومطلقه ومقيَّده، ونصِّه وفحواه، ولحنه ومفهومه. والتَّخفيف فيه أنَّه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرِّد، وأن يعرف جميع اللُّغة ويتعمَّق في النَّحو، بل القدر الذي يتعلَّق بالكتاب والسُّنة، ويستوليَ به على مواقع الخطاب ودَرَكِ حقائق المقاصد منه.[1]».

وإنّ الذي قصده الشَّاطبي من التَّشديد حتّى لا يدخل في هذا العلم من ليس يحسن هذا القدر، وليس شرطاً أن يبلغ ذلك القدر المنصوص عليه، فكم من ضعيف في فهم سَنَنِ العرب في كلامها جنى على كلام الله وكلام رسول الله بسوء فهمه، وبعده عن لغة العرب، وربمّا خطَّأ غيره لجهله بأوجه الكلام الذي يحمله منصوص الدَّليل المستنبط منه، فيكون مسيئا من حيثُ أراد الحسن، قال المتنبي:

وكم من عائبٍ قولاً صحيحًا وآفتُه من الفهم السَّقيمِ

ولكن تأخذُ الآذان منه على قدر القرائح والفهومِ[2]

وتلخيصا لما سبق ذكره من تصوُّرات حول العلمين يظهر أنَّ ثمرة كلٍّ من أصول النَّحو وأصول الفقه واحدة، وهذا ممَّا يؤكد التَّفاعل بينهما، وقوة الرابط، وعلاقة التَّأثير والتَّأثر المتبادلة، حيثُ إنّ طريقة استثمار الدَّليل الإجمالي في استنباط الحكم التَّفصيلي واحدة، وليس يفرق تعريف أصول الفقه عن تعريف أصول النَّحو إلاّ في تغاير المضاف إلى كلمة الأصول.

[1] الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، ص344.

[2] أبو الطَّيب المتنبي، أحمد بن الحسين، ديوانه، تح: شهاب الدين أبو عمرة، ط1: 1433هـ/ 2012م، دار الكتب الوطنية، أبو ظبي، ص388.

3. مصادر الاستدلال وطريقة الاستدلال:

إنّ النَّظر في كتب أصول الفقه وأصول النَّحو من جهة مصادر الاستدلال في العلمين، ليثمرُ أنَّ العلمين مشتركين في مصادر الاستدلال من حيث وصفُها وطبيعتُها، بل يتعدَّى الأمر إلى اشتراكهما في المتَّفق عليه منها، والمُختَلف فيه، وفي تقسيم الأدلة باعتبارات معينة، فيقسمون الأدلَّة إلى نوعين:

أ- **أدلة نقليَّة:** وهو الكلام الفصيح الصَّحيح؛ وهو القرآن الكريم، والسُّنة النّبويَّة المطهَّرة، والإجماع ما لم يخالف النّص، أو القياس الصَّحيح، وهي الأصول السَّمعية القطعيَّة التي يثبت بها الاحتجاج في الأحكام الفقهيَّة والنَّحويَّة كذلك، وهو من التَّقسيمات المشتركة بين العلمين[1].

ب-**أدلة عقليّة:** وهي الأدلة العقليَّة كالقياس، والاستحسان، واستصحاب الحال؛ وليس معنى كونها عقليَّة أنّها مفتقرة لدليل بل هي مستندة إلى دليل يعضدها، وقد حصل الخلاف في هذه الأدلة واعترض بعض النُّحاة والأصوليين عليها، فالقياس ممَّا ضعف فيه الخلاف عند علماء أصول الفقه، والاستحسان واستصحاب الحال[2]، وقد اعترض كذلك بعض علماء أصول النَّحو على القياس وقد عرض وجوه الاعتراض وأدلته ابن الأنباري[3]، واختلفوا في الاستحسان، واستصحاب الحال في حالة وجود الدَّليل، بل عُدَّ من أضعف الأدلة[4].

---

[1] يُنظَر: ابن الأنباري، لمع الأدلة، ص81؛ ص83. السيوطي، الاقتراح، ص40 ومابعدها. أبو الوليد الباجي، سليمان بن خلف بن سعد (474هـ)، الإشارة في أصول الفقه، تح: محمد حسن إسماعيل، ط1: 1424هـ/2003م، دار الكتب العلمية، بيروت، ص20.

[2] يُنظَر: السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص95.

[3] يُنظَر: ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب، ص54-62.

[4] يُنظَر: ابن الأنباري، لمع الأدلة، ص142.

فتقسيمهم للدَّليل إلى نقلي وعقلي من المسائل المشتركة في مصنَّفات العلمين، ولم يخرج عنها المصنِّفون في أصول الفقه أو النَّحو، ممَّا يدل على علاقة التَّأثير والتَّأثر بينهما، والتَّفاعل المثمر.

ومن المسائل المتَّفق عليها في باب الاستدلال بين أصول النَّحو وأصول الفقه مسألة المتواتر ومفاده، فالخبر المتواتر موجب عندهم للعلم الضروري القطعي الثُّبوت؛ وهو الذي بينه وبين مدلوله ارتباط معقول، كالعلم الحاصل من الحواس الخمسة سمع وبصر وغيرهم، فما دام موجودا في خبر التواتر فهو ضروري[1].

وقد ترك الباحث تفصيل القول في الأدلة وأنواعها لكونها محرَّرة في مواضعها، فليست ممَّا يحتاج البحث إليه هنا؛ وإنّما المراد أن يُستَدَل للتَّفاعل والاقتران بين العلمين؛ وممَّا يزيد هذه العلاقة قوّة أنّ طريقة الاستدلال في أصول النَّحو لا تختلف عن طريقة الاستدلال في أصول الفقه، حيثُ إنّ أدلة المسألة ترتّب بحسب قوَّتها، ثمَّ توافرها، على النَّحو الآتي:

1-القرآن الكريم، متواتره، وآحاده، وشاذه.

2-السُّنَّة النَّبويَّة الصَّحيحة.

3-الإجماع بكلّ أنواعه لو ثبت بالدَّليل القاطع، ولم يخالف قياسا واضحا.

4-القياس في حال عدم الدَّليل في المسألة، فتلحق بأصل الدَّليل لتوفر شروط القياس فيها.

5- ثمّ تأتي الأدلة الأخرى تَبَعًا بحسب الحاجة إليها كاستصحاب الحال والاستحسان وغيرها.

---

[1] يُنظر: ابن الأنباري، لمع الأدلة، ص83. ابن مفلح، أصول الفقه، ج2، ص473؛ ص476. الشِّيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف، التّبصرة في أصول الفقه، تح: محمد حسن هيتو، ط1: 1403هـ/1982م، دار الفكر، دمشق ، ص293.

وهذا مما يؤكد التقارض الحاصل بين العلمين في الوضع المصطلحي، وعند التَّأليف. ومن أجل التشابه بينهما كذلك طريقة التَّأليف في العلمين فترتيب المباحث والمسائل فيهما بالطريقة نفسها؛ فعند النَّظر في كتابين؛ أحدهما في أصول الفقه، وآخر في أصول النَّحو كأنهما كتاب واحد، لأنّ منهج تأليفهما واحد، باختلاف في العبارة فقط أو طريقة الطَّرح، فلكلٍّ أسلوبه، ممَّا يدلّ أنَّ أحد العلمين أثَّر في الآخر، أو أنَّ التَّأثير متبادل.

4. تخريج الفروع على الأصول:

يعدّ مبحث تخريج الفروع على الأصول من المباحث المشتركة بين علمي النَّحو والفقه، ومن أدلة التَّفاعل بينهما؛ حيثُ يعتمد كلٌّ من العلمين على الأصل (أو الدليل الإجمالي) ليخرَّج عليه الفرع، فيجري القياس باعتماد أركانه المعروفة (الأصل، والفرع، والعلَّة المشتركة)، وبخاصة في التَّعامل مع الفروع، حيثُ يفتقر الفرع المستنبط في كثير من الأحيان إلى دليل خاص به، فيُجرِي النَّحويُّ أو الأصوليُّ دليلاً عامًا يشترك معه الفرع في العلَّة نفسها.

4.1 التَّخريج لغةً واصطلاحًا:

– **لغة:** يدور معنى التَّخريج في معاجم اللُّغة على أصلين اثنين؛ قال ابن فارس: «فالأوَّل: النَّفاذُ عن الشَّيء. والثَّاني: اختلاف لونين.[1]» وهو بمعنى الاستخراج، وتقول: أخرجت الشَّيء أي استنبطتُه؛ ونفذت فيه من عدم الدَّليل إلى الدَّليل[2].

فحقيقة التَّخريج لغةً أيضا هو استنباط وتوضيح العلَّة المشتركة بين الأصل والفرع الَّتي جعلت الباحث في المسألة يسلك ذلك المسلك في تحريرها.

---

[1] ابن فارس، مقاييس اللُّغة، ج2، ص175.(مادة: خرج)

[2] يُنظَر: الجوهري، الصّحاح تاج اللُّغة صحاح العربيَّة، ص 288. (مادة: خرج)

والذي يظهر أنَّ الأصل الأوّل هو المقصود هنا؛ إذ يسعى الأصوليُّ أو النَّحويُّ للخروج من دائرة الخلاف، وتحرير الفروع الفقهيَّة أو النَّحويَّة بما يراه صوابا ممَّا يحمل عليه من دليل، فهو ينفذ بذلك من الخلاف. وأمّا الأصل الثاني فلا علاقة له بمعنى التَّخريج.

- **اصطلاحا:** لقد استُعمِل مصطلح التَّخريج في العديد من العلوم، كالحديث، وأصول الفقه، حيثُ إنّ معناه، وضوابطه، وأنواعه، ومنهجه يختلف باختلاف العلم الذي استُعمِل فيه، لذا فالتَّخريج بين أصول النَّحو، وأصول الفقه ليس شيئًا واحدًا من حيثُ إطلاق المعاني فقط، وبينهما اشتراك واضح في طريقة التَّطبيق، أو الإجراء العملي في تحرير المسائل، وتخريج الفروع على الأصول.

ويمكن عرض معني التخريج عند علماء أصول الفقه وعلماء أصول النَّحو:

- **التَّخريج في أصول الفقه:** لم يستعمل الأصوليون التَّخريج بمعنى واحد بل أطلقوه على معاني عدّة؛ وذلك لأنّ الواضعين الأُوَّل لهذا العلم لم يهتموا بالتَّأصيل المصطلحي، بقدر اهتمامهم بالتَّحقيق العملي والعلمي لقواعد هذا العلم، لكن بين تلك المعاني المطلقة تقاربٌ، حيثُ إنَّ الاختلاف الوارد في الإطلاقات اختلافُ تنوُّع لا تعارض؛ ومن المعاني التي أطلقوها على التخريج ما يلي:

- التَّخريج هو نتاج أفكارهم واجتهادهم في ردِّ الأحكام الفقهيَّة إلى الأصول والأدلة المتوفرة عندهم، وما ينتج عن ذلك من تحريرات علميَّة.

- التَّخريج هو ردّ الخلافات الفقهيَّة في الفروع إلى أصولها، وتحقيق المناط من كون ذلك الفرع يمكن حمله على الأصل، وقد وجد هذا في كتب كثيرة مثل: (تخريج الفروع على الأصول) للزَّنجاني، أو(التَّمهيد في تخريج الفروع على الأصول) للإسنوي، أو(القواعد، والفوائد الأصوليَّة والفقهيَّة) لابن اللَّحام، فهو مرتبط باختلاف الفقهاء، وما يترتَّب عليه من تحرير للخروج منها، وهذا المسلك مطابق لمعنى التَّخريج لغة.

– وقد يكون التَّخريج –وهذا هو غالب استعمال الفقهاء– بمعنى الاستنباط المقيَّد، وهو أن يحرِّر العالم المسألة بناءً على اجتهاده، ومروياته فيها، وهو ما يُبحَث في باب الاجتهاد والتَّقليد في أحكام الفتوى.

– وقد يكون التَّخريج بمعنى التعليل، وهذا راجع إلى اجتهاد المخرج في توجيه كلام الأئمة في المسألة[1].

والذي يظهر أنّ هذه المعاني يرجع بعضها إلى بعض، وهي متقاربة في ما بينها؛ حيثُ إنَّ كلَّ مسلك منها يفتقر دائما إلى التَّعليل والتَّوجيه، وهذا ما يسمى بشكل عام عندهم تحقيق المناط، أي أنَّ التَّخريج ليس طريقة لمجرد إبداء الرأي في المسألة انطلاقا من اجتهادات شخصيَّة، أو رأي خاصٍّ، وإنّما هو مسألة علميَّة يحتاج فيها المخرِّج إلى إقامة الدَّليل على ما يختاره من قول، فقد تزدحم في الفرع الفقهيّ الواحد الكثير من الأقوال، فيلزم المُخرِّج أن يعلِّل توجيهه الذي وجَّه به القول بدليل قويٍّ، وإلاّ سيضعف ذلك الفرع، وبخاصة إذا تعلّق الأمر بالمذهب الفقهيّ؛ لأنّ غالب خلاف الفقهاء في الفروع راجع في بعض أصوله إلى التَّعصب المذهبيّ، وتحكم نوازعه في نفس الفقيه، فيسعى جاهدا أن يكون ذلك الفرع المذهبي المختار صحيحا حفاظا على سلامة المذهب، وبخاصة عند المتأخِّرين من أصحاب المذاهب.

ويتفرّع التَّخريج عند الأصوليين إلى ثلاثة فروع[2]:

1–تخريج الأصول من الفروع.

2–تخريج الفروع على الأصول.

3–تخريج الفروع من الفروع.

---

[1] يُنظر: يعقوب الباحسين، التَّخريج عند الفقهاء والأصوليين (دراسة نظرية تطبيقية تأصيلية)، دط: 1414هـ/1994هـ، مكتبة الرشد، الرياض، ص10–12.

[2] يُنظَر: يعقوب الباحسين، التخريج عند الأصوليين والفقهاء، ص17–294. فقد أفاض القول فيها.

ولا يمكن في هذا المقام من البحث أن تُتناول كل أنواع التَّخريج بالبحث والدِّراسة، وإنّما المقصود هنا أن يُكتشف التَّفاعل الحار بين أصول الفقه وأصول النَّحو، ومن آليات ذلك التَّفاعل مبحث تخريج الفروع على الأصول، إذ هو الأصل والقاعدة في هذا الباب، فإذا أُطلِق التَّخريج عند الفقهاء والأصوليين فالمقصود به هذا النَّوع.

- **التَّخريج في أصول النّحو:** لا يختلف التَّخريج عن معنى التَّوجيه والتَّأويل عند النُّحاة؛ إذ لم يكن عند النُّحاة الأوائل استعمالات لهذه المصطلحات لسبب أنّهم لم يكونوا يطلبون الخلاف لذاته، ولكن ما قيل عند الأصوليين هو نفسه واقع عند النَّحاة، فالتَّخريج، أو التأويل، أو التَّوجيه عندهم هو مسلك قويٌّ للخروج من دائرة الخلاف، بما يراه النَّحوي موافقا للصواب، مخرِّجا إيَّاه على ما صحَّ عنده من دليل.

وباستقراء بعض مصادر النَّحو المتقدّمة ككتاب سيبويه مثلا، ومجاز القرآن لأبي عبيد معمر بن المثنَّى، والأصول في النَّحو لابن السّراج، ومعاني القرآن للفرَّاء والأخفش، وغيرها نجد أنَّ مصطلح التَّخريج لم يكن متداولا عندهم؛ وإنّما جاء مَنْ بعدهم ليسمِّي عملهم في تحرير تلك المسائل تخريجًا وتوجيهًا، وغالبا ما يقترن التَّخريج عندهم بالخلاف النَّحوي، كالتَّخريج عن الأصوليين، فكم أورد ابن الأنباري في كتابه (الإنصاف في مسائل الخلاف) من خلافات في الفروع النَّحويَّة بين المدرستين الكوفيَّة والبصريَّة، وينقل تعليل كل قوم لمسلكهم، ثم يوجّه المسألة توجيهًا علميًّا، لكن لم يكن يستعمل كلمة التَّخريج في تحريراته، وإنّما كان يقول مثلا: «فإن قال الكوفيون كذا»، «قال: قلنا أنَّ الأصل»، « وضع الكلام في الأصل»، «لأنّ الإعراب في الأصل»، «لأنّه جمع على خلاف الأصل»[1]، وغيرها من العبارات التي توحي بأنَّ صنيعه في الكتاب هو عملية تخريج للفرع على الأصل، وهو توجيه وتأويل، إذ لا يصح أن يكون

[1] يُنظَر مثلا: ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ج1، ص20؛19؛33؛61. ج2، ص366؛367؛376؛399. وغيرها من المواضع الكثيرة

التَّخريج دون توجيه، ولا تأويل صائب للدَّليل المُستنَد عليه من الأدلَّة المعروفة في أصول النَّحو، فلم يكن ابن الأنباري ولا غيره ممَّن درس مسائل الخلاف وتوجيهها يتقيّد باستعمال مصطلح التَّخريج في ذلك.

والذي يظهر أنَّ الوضع المصطلحي حادث، فقد جاء من بعد ابن الأنباري والعكبري وغيرهم فسمَّى هذه المباحثات والتَّحريرات توجيهًا وتخريجًا وتأويلاً.

خلاصة:

إنَّ الاقتران بين علمي أصول الفقه، وأصول النَّحو كبير، ومنشأ هذه العلاقة هو أصالة العلاقة بين النَّحو والفقه؛ بل إنَّ للنَّحو علاقة بكلّ علوم الشريعة، وهو مفتاح أبوابها، فقد حصل بين العلمين تقارض منهجي ومصطلحي، حيثُ ثبتت بذلك علاقة التأثير والتأثر بينهما، ممَّا جعل منهجهما في البحث واحد، وطريقة الاستدلال، وذلك أنَّ العلوم تتكامل في ما بينها، وبخاصة إذا كان لسانها الذي فُكِّر به فيها واحد؛ فخاصيَّة الجمع في اللُّغة العربيَّة، والمرونة جعلت العلوم تتداخل فيما بينها؛ لأنَّ طريقة التَّفكير نابعة من اللّسان.

الفصل الثَّالث:

أثر دلالات الأصول النَّحويَّة في تخريج الفروع الفقهيّةِ

المبحث الأوَّل:

دلالات الأسماء وأثرها في التَّخريج.

المبحث الثَّاني:

دلالات الأفعال وأثرها في التَّخريج.

المبحث الثَّالث:

دلالات الحروف وأثرها في التَّخريج.

تمهيد:

لقد ظهر في الفصلين السَّابقين أثر النَّحو في علوم الشَّريعة عامة، وفي الفقه خاصة، وقد أبان بحث هذه المسألة عن العلاقة والتَّفاعل بين النَّحو وأصوله والفقه وأصوله، وعلاقة التَّأثير والتَّأثر بينها؛ ممَّا بينهما من مسائل مشتركة، حيث ظهر أنَّ التَّفكير الفقهيّ قد شاع في أوساط النُّحاة، وخاصة في تلك المناظرات التي كانت تحدث بينهم، وكذا التَّفكير النَّحوي عند الفقهاء لما ذُكِر عن محمد بن الحسن الشيباني الذي خرّج الكثير من الفروع الفقهيّة على أصول نحويَّة في كتابه (الجامع الكبير)، وقد تطّورت هذه المسألة وبخاصة في كتب الفروع الفقهيّة عند علماء الشافعية مثل: الوجيز في فقه الإمام الشافعي للغزالي (ت: 505هـ)، والمهذّب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي (ت: 487هـ) الشافعي، وفي شرح المهذّب للنَّووي (ت: 676هـ)، وغيرها من كتب الفروع، وكلُّ تلك التأليفات تمهيدات عمليَّة ومقدِّمات لهذا الفرع العلمي الذي يمزج بين علمين حتى لا يكاد يُميَّز علم عن آخر في مثل تلك التَّصنيفات، من حيث منهجية الطَّرح؛ ومن الكتب التي ظهر فيها هذا النَّوع من المسائل كتابان:

1- الكوكب الدُّري فيما يُتخرَّج على الأصول النَّحويَّة من الفروع الفقهيّة لجمال الدّين الإسنوي[1](772هـ)؛ وقد خرَّجها على المذهب الشَّافعي.

2- زينة العرائس من الطُّرف والنَّفائس فيما يُتخرَّج على الأصول النَّحويَّة من الفروع الفقهيّة ليوسف بن حسن بن عبد الهادي[1](909هـ) وقد خرَّجها على المذهب الحنبلي.

[1] وهو عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، أبو محمد، جمال الدين؛ شافعيُّ المذهب ورئيسه في زمنه، فقيه وأصولي، من علماء العربيَّة. ولد بإسنا سنة 704هـ، وتوفِّي سنة 772هـ، له العديد من المؤلفات أشهرها: «الكوكب الدُّري»، و«التَّمهيد في تخريج الفروع على الأصول»، و«نهاية السُّول شرح منهاج الأصول». يُنظَر: الزِّركلي، الأعلام، ج3، ص344-345.

ومن هنا ظهر لي التَّعرض لبعض هذه المسائل الواردة في كتبيهما بالدّراسة بالتَّحليل؛ إذ لا يمكن عرضها جميعها لكثرتها، وتوسُّع أصحابها في بسطها، واختلاف طريقة العرض بين مُصنِّف وآخر، وبخاصة أنّها فروع، وهي خاضعة للاجتهاد والرَّأي، وقد قمتُ بانتقاء المسائل على تقسيم الكلمة عند النُّحاة من حيثُ الأصول إلى مسائل متعلَّقة: بالأسماء، وبالأفعال، وبالحروف، وقمتُ بشرح بعض المسائل في كلِّ قسم، وفق منهج مفترض اعتمدته في الخطوات الآتية:

- البحث في الأصل النَّحوي المُعْتَمد، أوالقاعدة الّتي خُرِّج عليها الفرع الفقهيّ، من حيثُ كونها محلّ اتفاق بين العلماء أو ممَّا جاء فيها الخلاف، وذكر المذهب الراجح في ذلك، وعلاقة القاعدة بالفرع الفقهيّ المخرَّج.
- ذكر التَّصور العام للفروع الفقهيّة المُخرّجة تحت الأصل النَّحوي المعتمد؛ لأنّ البحث في الفرع الفقهيّ محلّه الدراسات والأطاريح الفقهيّة لا النحويَّة.
- تحليل المسألة، وبيان صواب المصنِّف أو خطئه في اعتماد الأصل النَّحوي تحت كل مسألة من مسائل التَّخريج.
- تخريج المسألة، وإبداء الرأي فيها.

[1] وهو جمال الدِّين يوسف بن حسن بن أحمد بن عبد الهادي، الشَّهير بابن المَبْرَد، حنبليُّ المذهب، ولد سنة 841هـ، وتوفِّي سنة 909هـ، عالم، وإمام، غلب عليه الاشتغال بالحديث، والتَّفسير، وله يد في النَّحو، والتَّصريف، والبيان والمعاني وغيرها من العلوم. يُنظَر: الغزِّي، محمد بن محمد العامري، النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل، تح: محمد مطيع حافظ+نزار أباظة، ط1: 1402هـ/1982م، دار الفكر، سوريا، ص67-69.

المبحث الأوّل: دلالات الأسماء وأثرها في التَّخريج.

1. معنى الكلام والكلم والكلمة والتَّفريق بينها عند النُّحاة:

من الأصول النحويَّة التي درسها النُّحاة مسألة تعريف الكلام، والتَّفريق بينه وبين الكَلِمْ والكلمة، فالكلام في تعريفه يختلف بين عرف النُّحاة والفقهاء، وفي العلوم الأخرى كذلك.

لقد اعتمد الإسنوي وابن عبد الهادي ذلك التَّفريق الذي أورده النُّحاة بينهما في تخريج بعض الفروع الفقهيّةِ، إذ صار هذا الأصل دليلا على إيراد بعض الأحكام الشرعية، وقد نقل الإسنوي التفريق بين الكلم والكلام عن المتأخرين من النُّحاة كابن عصفور الإشبيلي، وشيخه أبي حيَّان الأندلسي، وقد صار هذا التفريق أصلا عنده في تخريج المسألة إذا لا دليل يعزّز ما ذهب إليه، لذا قال بعدما أورد الفروع الواردة تحت هذا الأصل: «ولم أره منقولا[1]» إذا لم ير هذه الفروع التي أوردها منقولة بنصٍّ ودليل قطعي، فاحتاج إلى اعتماد الأصل النَّحوي لتخريجه، وكذلك ابن عبد الهادي بعدما أورد فرعا من الفروع المخرّجة تحت مسألة التَّفريق بين الكلام والكلمة قال: «مع أنّي لم أجد في المسألة نقلا[2]» أي لم يجد دليلا واضحا في المسألة فاعتمد الأصل النَّحوي لتخريج الفرع الفقهيّ الذي يفتقر إلى دليل ينصُّ عليه بلفظه، ولم يجد في القياس ما يعضده، لذا خرّجه على القاعدة النَّحويَّة.

---

[1] جمال الدين الإسنوي، الكوكب الدُّري فيما يتخرَّج على الأصول النحويَّة من الفروع الفقهيّة، تح: محمد حسن عواد، ط1: 1405هـ/1985م، دار عمار، عمان، ص197.

[2] يوسف بن حسن بن عبد الهادي المقدسي، زينة العرائس في الطُّرف والنفائس فيما يُتخرّج على الأصول النحويَّة من الفروع الفقهيّةِ، تح: صفوت عادل عبد الهادي، ط1: 1433هـ/ 2012م، دار النوادر، سوريا، ج1، ص322.

1.1 تصوُّر الفروع الفقهيّة المخرّجة على هذا الأصل: لقد ذكر الإسنوي وابن عبد الهادي تحت هذا الأصل مجموعة من الفروع المتفرّعة عنه، ومن تلك الفروع:

- بطلان صلاة المتكلِّم بكلمة واحدة على التَّفصيل الوارد عند النُّحاة في تأصيلهم لمسألة الكلام والكلمة.

- قوله ﷺ: «إنّ صلاتنا لا يصلح فيها شيء من كلام النَّاس[1]» فالمقصود من كلام الآدميين هنا الكلام بمعناه اللُّغوي والعرفي (الشَّرعي الفقهيّ) فأيُّ كلام في الصَّلاة –ولو كلمةً واحدة غير مفيدة– تبطلُ بها استنادا إلى ما أصله النُّحاة في ذلك.

- ومن فروع المسألة كلام الحالف؛ فمن حلف ألاَّ يتكلَّم؛ أي بكلام، والكلمة من جنس الكلام وواحدُه، فلو تكلَّم بكلمة واحدة أو كلام غير مفيد هل يَحنَث أو لا؟ كأن يقول مثلا بعدما حَلَف: (محمدٌ)، (بحرٌ)، دون سبب أو قصد من كلامه ولا مناسبة لإحداث فعل الكلام هنا، فيكون بذلك حانثا وعليه كفارة يمين، وذلك لاعتبار الأصل النَّحوي في ذلك، من كون الكلمة لغةً وعرفًا (شرعًا وفقهًا) مشمولة تحت جنس الكلام.

- ومن فروع المسألة حصول طلاق المرأة إذا قال لها زوجها: إذا كلمتِّ زيداً فوق كلمة فأنت طالق؛ وذلك لاعتبار أنَّ الكلمة واحدة الكلام، فإذا تحقّق ما علّق عليه طلقها من شرط، طَلَقَت وصارت محرّمة عليه حتّى تعتدَّ، فبناء حكم الطَّلاق هنا مردّه فهم هذا الأصل النَّحوي المتعمد هنا[2].

- ومن فروع المسألة حرمة حديث المُستمِع يوم الجمعة والإمام يخطب، فإن تكلّم كلمة واحدة لحقه الإثم، ولو كانت الكلمة غير مقصودة، أو غير مفيدة على ما

---

[1] ابن خُزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق، صحيح ابن خُزيمة، تح: محمد مصطفى الأعظمي، ط3: 1424هـ/ 2003م، المكتب الإسلامي، بيروت، ج1، ص435.

[2] يُنظَر: الإسنوي، الكوكب الدُّري، ص 196-197.

أورده النُّحاة من كون الكلمة من جنس الكلام وهي واحده، فيتحَّقق شرط الحُرمَة فيقع الإثم عليه من هذه الجهة.

- إذا سلّم المصلي قبل التَّمام، وتكلَّم بكلمة واحدة بَطَلَت صلاته؛ لأنّه فعله داخل تحت مسمَّى الكلام، والكلام في عرف النُّحاة واحده الكلمة، فتبطُل صلاته بتخريج هذا الفرع على أصل ضمّ الكلمة إلى الكلام عند النُّحاة[1].

هذا مجمل ما أورده الإسنوي وابن الهادي من فروع تحت هذه المسألة، وقد بنيا أحكامهما من تحريم وغيره على الأصل النَّحوي القاضي بجعل الكلمة، أو الكلم من جنس الكلام.

1.2 بحث الأصل النَّحوي المعتمد في التَّخريج:

لقد اعتمد الإسنوي وابن عبد الهادي على الأصل النَّحوي القاضي بالتَّفريق بين الكلم، والكلمة، والكلام، وعلى كون الكلمة من جنس الكلام وواحدته، وقبل التّطرق إلى تحليل هذا الأصل المعتمد يجدر التعريج على المعنى اللُّغوي للمادة المعجميَّة الأصل (كَلَمَ)، وهي تأتي على معنى النُّطق والتّلفظ؛ فهل ورد تفريق بين الألفاظ الثَّلاثة في المعاجم، وممَّا استمدَّ النُّحاة هذا التَّفريق بينها؟ وهل هو ممَّا أصَّله النُّحاة المتقدّمون، أو من تحريرات المتأخرين اعتمادا على الأصل اللُّغوي؟

قال ابن فارس: « (كَلَمَ) الكاف واللَّام والميم أصلان: **أحدهما يدل على نُطقٍ مُفهِمٍ**، والآخر على جِرَاحٍ.

فالأول: الكلام. تقول: كلَّمته أكلِّمه تكليما؛ وهو كَلِيمِي إذا كلَّمك أو كلَّمته. ثمَّ يتَّسعون فيسمُّون اللَّفظة الواحدة المُفهِمَة كلمة، والقصَّة كلمة، والقصيدة بطولها كلمة.

[1] يُنظَر: ابن عبد الهادي، زينة العرائس، ج1، ص322-323.

ويجمعون الكلمة كلمات وكلما.[1]» ويظهر من كلام ابن فارس النقاط الآتية:

– الكلام لغة هو كلُّ ما نُطِق به، وحصل منه الفهم عند المستمع؛ أي أن يكون كلاما مفيدا حتّى يتحقّق الفهم عند السامع؛ إذ يخرج منه كلام النَّائم، أو لغو الصَّبي، وكلام المجنون وغيرهم.

– الكلمة من جنس الكلام، وهي اللّفظة الواحدة المفهمة، كقولنا: اكتبْ، لكنّ السامع يفهم منها أنّه مخاطب بأمر الكتابة نظرا لتجريده لقواعد الفهم العربي الصحيح من كون الأمر دلالة الإلزام، والضَّمير في الفعل هو الفاعل المعني بفعل الكتابة.

– قد تطلق الكلمة ويراد بها القصة أو القصيدة، كأن يُقال: ألقى الخطيب كلمة، وهذا إطلاق مجازي علاقته الجزئية، إذ أطلق الواصف لحدث الكلام جنس الكلام المفرد، لكنّ السامع يفهم أنّ المراد به كلام من تراكيب كثيرة، وقد تطلق الكلمة على الحرف الواحد من أحرف الهجاء[2].

– جمع (كلمة) كَلِمٌ، إذ لا يتحقَّق بالمعنى اللُّغوي هنا شرط النُّحاة في تفريقهم بين الكلم والكلمة.

– إنّ الأصل اللُّغوي الذي اهتم به النُّحاة في مبحثهم هو الأصل الأوّل، فالكلام من جنس المنطوق، فيخرج بدلالة اللُّغة والعرف ما لم يكن منطوقا كالإشارة، وتعابير الوجه، وحركات الجسد، وغيرها ولا تسمَّى كلاما إلاّ في الإطلاق المجازي، فيقال مثلا: تكلّم قلبُه فسمعته، وغيرها من العبارات البلاغيَّة التي يفهمها أصحابها.

– الكلمة في معاجم العربية لا تخرج عن كونها واحدةُ الكلام، وجمعها كلمات وكَلِمٌ، فما قرّره النُّحاة عندهم راجع إلى الأصل اللُّغوي لها.

---

[1] ابن فارس، مقاييس اللُّغة، ج5، ص131. مادة (كلم)

[2] يُنظَر: الأزهري، تهذيب اللُّغة، ج 4، ص 3180. مادة (كلم)

– الكلام اسم جنس يقع على الكثير والقليل، فقد تسمى الكلمة كلاما، والكَلِمُ كلاما ولا لَبْسَ حاصل هنا؛ لأنّ اسم الجنس أعمُّ من أفراده فإذا أطلق شمل الأفراد، وإذا اجتمع بالأفراد في عبارة واحدة كان المراد منه التَّفريق؛ أي هو من الألفاظ التي بينها وبين أفرادها عموم وخصوص، فإذا تفرَّقت عمّت من حيثُ ورود بعضهما بمعنى بعض، وإذا اجتمعت اختصَّت، فكان لكلِّ واحد منها معناه، فإطلاق بعضها مكان بعض مجاز لا حقيقة[1].

هذا معنى الكلام والكلمة لغة؛ وكذلك لا يختلف معناهما في الاصطلاح عن هذا الوضع اللُّغوي، إذ عرّف الشَّريف الجرجاني الكلام قائلا: «الكلام: ما تضمَّن كلمتين بالإسناد.[2]» وقد قصَّر الجرجاني في بيان معنى الكلام، إذ كيف يسمّى قول القائل: اكتبْ، فهو إسناد فعل لضمير مستتر وجوبا؟ هل هو من الكلام أم لا؟ لذا كان يجب أن يقول: الإسناد ما تضمّن كلمتين حقيقة، أو تقديرا وتأويلا تربطهما علاقة إسنادية، ولكنّ تعريف الجرجاني أشعر بوجوب تحقّق الإسناد ليصحّ تسميته كلاما، ولم يختلف تعريفه للكلمة عن معناها اللُّغوي[3].

لقد ذكر الإسنوي أنّ تفريق المتأخرين من النُّحاة بين الكلام والكلمة أمر حادث لم يكن معروفا عند المتقدّمين؛ وهو تقسيم اصطلاحي[4]؛ أي أنّ تخريجه لهذه الفروع على عرف حادث؛ فيفهم من كلامه أنّ التَّفريق اللُّغوي بينهما وارد، ولكن لم يكن عند النُّحاة تفريق بينهما من حيثُ الاصطلاح، فـ (كَلِمٌ) أو (كلام) بمعنى واحد عند المتقدّمين، فالتّفريق إذا معجميٌّ لغويٌّ لا اصطلاحيٌّ.

---

[1] يُنظَر: الجوهري، الصِّحاح، ص922. مادة (كَلَمَ)

[2] الشَّريف الجرجاني، التعريفات، ص237.

[3] يُنظَر: الشَّريف الجرجاني، التعريفات، ص238.

[4] يُنظَر: الإسنوي، الكوكب الدُّري، ص196.

لقد جاء تعريف الكلام عند بعض المتقدّمين من النُّحاة، فقد عرّفه الرُّماني (ت: 384هـ) قائلا: «الكَلام ما كان من الحروف دَالا بتأليفه على معنى[1]» وإذا نُظِرَ في هذا الحدّ الذي جعله الرّماني للكلام لم نجده يختلف كثيرا عن تعريف الجرجاني له، وهو راجع إلى المعنى اللُّغوي للكلام، ولا نجد له خصوصية معينة، وليس محتويا للأوصاف الكاشفة عن ماهية الكلام عند النُّحاة؛ وهو تعريف عامٌّ أشمل من تعريف الجرجاني له؛ حيثُ جعل الرُّمانيُّ الكلام متكوّنًا من حروف، ولم يشترط في ذلك عددًا معينًا، حيثُ يمكن التَّعبير عن تركيب معين بحرف واحد فقط، مثل: (قِ)؛ من الفعل الثُّلاثي اللَّفيف المفروق وقى، يقي، والأمر منه: قِ؛ وكلّ فعل أمر هو جملة إسنادية تركيبها مقدَّر، حيثُ أُضمِر الفاعل في الفعل وجوبا، فما سمعت العرب في كلامها تقول: قِ أنت.

وقد اشترط الرّماني أن يدلّ الكلام على إسناد معين؛ أي أن يكون مؤلفا، فخرج من تعريفه الكلمات غير المؤلَّفة، بشرط أن يحوي الكلام معنى صحيحًا، فتتحّقق بذلك الفائدة والمقصدية من التَّكلّم.

وقد يفهم من تعريف الرُّماني أنَّ الكلمة الواحدة مقصودة كذلك؛ لأنّ الأسماء مكوَّنة من حروف، والأفعال مكَّونة من حروف، فليس شرطا أن يفهم من اشتراطه للتَّأليف أن يكون المقصود به العلاقة الإسنادية، وبهذا يمكن القول: إنَّ التَّفريق بين الكلام والكلمة أصل لغوي لا نحويٌّ، إلاّ أن يكون اصطلاحاً حادثا كما صرّح بذلك الإسنوي عند المتأخِّرين من نحاة الأندلس كابن عصفور وأبي حيان وابن مالك وغيرهم.

وهذا الذي ذكر من التَّفريق الوارد في كتب اللُّغة لم يكن ظاهرا في كتب النَّحو، فمثلا عندما ذكر سيبويه الكَلِمَ قال: «هذا بابٌ علم ما الكَلِمُ من العربية. فالكَلِم: اسمٌ،

[1] الرّماني، علي بن عيسى، رسالة الحدود، تح: إبراهيم السامرائي، دط: دت، دار الفكر، عمّان، ص74.

وفِعْلٌ، وحَرْفٌ جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل. [1]» فسيبويه في تبويبه هذا أشار إلى فرق لغويٍّ دقيق، وهو أنَّ الكَلِمَ غير الكلام، فأراد بذلك أن يوضّح أنَّ الكلمة في النَّحو العربيَّ بالاستقراء ثلاثة أقسام، فكان الكلم هنا نوعا نحويًّا من حيثُ التَّقسيم الاصطلاحي، وهو عين ما أشار إليه اللُّغويون بعده، من أنّ الكَلِمَ جمع الكلمة، ويبقى ما أشار إليه سيبويه هنا مبحثًا لغويًّا لا نحويًّا؛ لأنّ اعتماده لفظة (الكلم) بدلا عن (الكلام) اعتماد على الأصل اللُّغوي في التَّفريق بينهما، والدَّليل على الكلام السابق ما قاله السَّيرافي: «فقد يسأل السائل فيقول: لِمَ لَمْ يقل: الكلام، أو الكلمات؟ لجواب أنَّ الكلام يقع على القليل والكثير، والواحد والإثنين والجمع، والكَلِم: جماعة كلمة، ... وإنَّما أراد سيبويه أن يبيّن الاسم والفعل والحرف، وهي جمع، **فأراد أن يعبّر عنها بأشكل الألفاظ بها وأشبهها بحقيقتها**، ولم يقل "الكلمات"؛ لأنَّها جمع مثل الكلم. والكلم أخفُّ منها في اللَّفظ، فاكتفى بالأخف عن الأثقل، إذ لم يكن في أحدهما مزية على الآخر.[2]».

والذي يظهر أنَّ التَّفريق في استعمال المصطلح هنا ناتج عن الأصل في الاستعمال اللُّغوي له، فيكون الكلام أعمَّ من الكَلِم، والكَلِم أخصُّ؛ لأنّ الكلام يشمل الكَلِم، والكَلِم لا يشمله. ويظهر من صنيع سيبويه في الكتاب أنّ الكلمة هي الصورة المفردة الخارجة عن التَّركيب؛ أي ما يتكوَّن منه الكلام في الاستعمال العربي، لذا فإنّ سيبويه عندما أراد التَّعبير عن التَّركيب وما يكون فيه من مراتب قال: «هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة فمنه مستقيم حسنٌ، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب.[3]» فالاستقامة في تبويبه هذا يقصد بها العلاقة الإسنادية،

---

[1] سيبويه، الكتاب، ج1، ص12.

[2] السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ج1، ص11-12.

[3] سيبويه، الكتاب، ج1، ص25.

فلا يستقيم الكلام دون علاقة بين المركبات الثَّلاثة في تكوين المنظومة الجمليَّة، فظاهر صنيع سيبويه في كتابه في استعمال الكلام والكَلِم على النَّحو الآتي:

- الكلام هو كل مركَّب إسناديٍّ (إسناده ظاهر أو تقديري) أفاد معنى؛ أي في صورة تركيبيَّة[1]، فإطلاق سيبويه للكلام في كتابه يقصد به التَّركيب، أو العلاقة الإسنادية، لأنَّ الفائدة من الكلام غير حاصلة إلاّ في التَّركيب.
- الكَلِم هو الأصول الثَّلاثة التي يتكوَّن منها الكلام؛ اسم، وفعل، وحرف جاء لمعنى.

فظهر أنّ التفريق بينهما من حيثُ الأصل اللُّغوي المعجميّ صنيع بعض متأخري النُّحاة كابن الخشَّاب (ت: 567هـ) حيثُ قال: «والكلمة هي اللَّفظة المفردة، وإن شئت قلت: الجزء المفرد. **هذا الأصل**، وغير اتِّساع. **وجميع ما يتخاطب به النَّاس من الجمل المفيدة التي سمَّاها جمهور النَّحويين كلاماً ألفاظ مؤلَّفة**. وكلُّ مؤلَّف فله مفردات منها أُلِّفَ، فالكلام مُؤَلَّف، مفرداته هذا الكلمُ الثَّلاثُ، فهو ينتظمها، ومنها ينتظم.[2]» فقد اعتمد ابن الخشّاب على الأصل اللُّغوي في التَّقسيم الاصطلاحيّ، والإشكال أنَّ قضية دخول الكَلِم في الكلام، وأنّ الكَلِم جمع كلمة مبحث لغويٌّ، لا يصحُّ أنّ يكون مبحثًا نحويًّا لأنّه يتناول اشتقاق الكلمة بالبحث.

وقد اعتدّ ابن مالك بهذا الأصل اللُّغوي في وضع الأصل النَّحويّ، حيثُ قال في ألفيته في النَّحو:

كلامنا لفظ مفيد كاستقم واسم وفعل ثمّ حرف الكَلِمُ

---

[1] يُنظَر: السَّيرافي، شرح كتاب سيبويه، ج1، ص186.

[2] ابن الخشّاب، عبد الله بن أحمد، المرتجل في شرح الجمل، تح: علي حيدر، دط: 1392هـ/1972م، مطبوعات مجمع اللُّغة العربية، دمشق، ص4-5.

واحدهُ كلمة، والقول عم وكِلمة بها كلام قد يؤمْ[1]

ولم يخرج تعريف الكلام عند ابن مالك عمَّا أصله اللُّغويون من أنّ الكلام هو كلُّ منطوق، عدا ما يُبحَث عنه في النَّحو من الإعراب، والإفادة[2]، فابن مالك أراد أنّ يخصِّص مفهوم الكلام عند النُّحاة لذا قال: عندنا؛ أي النُّحاة، فالكلام في عرف النُّحاة هو اللَّفظ المركَّب المفيد بالوضع العربيّ، والكَلِمُ ثلاثةُ: اسم، وفعل، وحرف، فمنه ما يصحُّ أن يكون ركنًا في الإسناد، ومنه ما لا يصحُّ كالحرف، ثمّ أشار إلى التَّفريق اللُّغوي بقوله: واحده كلمة[3].

وعند التَّأمل في الفروع الفقهيّة التي خرجّها الإسنوي وابن عبد الهادي على هذا الأصل نجد أنّهما اعتمدا على أصل التَّفريق في اللُّغة، لا من حيثُ معنى المصطلح عند النُّحاة، وبخاصة لما ذكره الإسنوي عن ابن عصفور من أصل إطلاق الكلام في اللُّغة عن الكلام المفيد وغير المفيد[4]؛ غير أنَّ لابن عصفور تعريفًا آخر للكلام في اصطلاح النَّحويين حيث قال: «الكلام هو اللفظ المركَّب وجودًا أو تقديرًا، المفيد بالوضع[5]» فيُردُّ على الفقهاء الأصوليين بتعريف ابن عصفور وابن مالك للكلام ما خرّجوا عليه من فروع فقهيَّة؛ ومنها:

---

[1] ابن مالك ، محمد جمال بن عبد الله الأندلسي، الخلاصة في النَّحو، تح: سليمان العيوني، ط1: 1432هـ/ 2001م، مكتبة دار المنهاج، الرياض، ص69.

[2] يُنظَر: ابن هشام الأنصاري، عبد الله بن يوسف، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دط: 1429هـ/2009م، دار الطلائع، مصر، ج1، ص14-15.

[3] يُنظَر: ابن النّاظم، محمد بن محمد بن مالك، شرح الألفية، تح: محمد باسل عيون السود، ط1: 1420هـ/2000م، دار الكتب العلمية، بيروت، ص5-6.

[4] يُنظَر: الإسنوي، الكوكب الدُّري، ص193.

[5] ابن عصفور، علي بن مؤمن، المقرَّب، تح: أحمد عبد الستار+عبد الله الجبوري، ط1: 1392هـ/1972م، دد، دب، ج1، ص45.

- إبطالهم لصلاة المُغْمَى عليه لو تكلّم بكلمة واحدة كأن يقول: (الله)، وقد عاملوا ذلك بالأصل اللُّغوي؛ في كون الكلمة داخلة في جنس الكلام، فهي مبطلة، والأصل أن يكون الكلام عند النُّحاة مركبًا مفيدًا؛ لأنَّ قيد الإفادة أخرج الكلام غير المفيد ككلام النَّائم، والمجنون، ومَن في حكمهما، فإبطال الصَّلاة هنا أمر فيه نظر، فالأصل النَّحوي لا يعضده.

- إبطالهم لصلاة المتكلِّم يوم الجمعة والإمام يخطب؛ لأنَّ القائل قد يتلفَّظ بكلمة دون أن يشعر وهي غير مفيدة، وغير مقصودة، فلو اعتمدنا أصل الكلام عند النُّحاة لم تبطل صلاته بذلك، لأنّ أصل الكلام عندهم أن يقصده صاحبه، ليخرج بذلك قول السَّاهي.

وغيرها من الفروع التي خرجوها عن هذه القاعدة والتي في أصلها بحث لغويّ لا نحويٌّ، لذا أفاد النُّحاة من عرف اللُّغويين في تعريف الكلام، وقد يكون هذا أصلا في عرف النُّحاة من جهة التَّقسيم الاصطلاحي لا غير، فالكَلِمُ هو أقسام الكلمة الثَّلاثة، والكلام هو اللَّفظ المركَّب المفيد؛ وأمَّا تحرير المسألة فمبحث لغويٌّ معجميٌّ اشتقاقيٌّ. لذا شرح المرادي (ت: 749هـ) بيت ابن مالك السَّابق في قوله: «كلامنا» فقال: «هذا تعريف الكلام في اصطلاح النَّحويين، فلذلك قيّده بإضافته إلى الضَّمير[1]».

فالفرق بين تمييز النَّحويين واللُّغويين بين المصطلحين ظاهر، فالكلام في عرف النَّحويين هو ما أفاد وأفهم، وعند اللُّغويين عام يشمل المفيد وغير المفيد، والمُفهِم وغيره.

[1] المرادي، حسن بن قاسم، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، تح: عبد الرحمن سليمان، ط1: 1428هـ/ 2008م، دار الفكر العربي، بيروت، ج1، ص267.

وكان الأصل أن يخرّج الإسنوي وابن عبد الهادي فروعهما على ما عُرِف في اصطلاح النَّحويين للكلام، فيردّ بذلك توجيههم للفروع الفقهيَّة على هذا الأصل، وذلك من وجهين:

- الأوّل؛ توجيههم للفروع الفقهيّةِ على أصل لغويٍّ مخالفين بذلك شرطهم في كتابيهما في ذكر الفروع الفقهيّةِ المخرَّجة على أصول نحويَّة.
- بطلان حكم الفروع الفقهيّةِ التي احتكموا فيها إلى عرف اللُّغويين في تعريف الكلام، وتعسُّفهم في تطبيقه، ممّا يجعل تلك الفروع تحمل أحكاما غير مستندة إلى دليل منصوص، ولا دليل عدا ما احتكموا إليه من أصل توهَّمُوا بأنّه أصل نحويّ، أو سوء تقدير له.

والذي يظهر أنّ اعتماد الإسنوي وابن عبد الهادي في تخريج الفروع الفقهيّةِ تحت هذا الأصل إنّما كان على أصل لغويٍّ لا نحويّ، وفي تخريجهما نظر، ويبقى بحثهما دالاً على تأثير الأصول النحويَّة في تخريج الفروع الفقهيّةِ، وأثر الاقتران بين أصول النَّحو وأصول الفقه؛ إذ جعلا من القاعدة النحويَّة أصلا يحتكم إليه في تخريج الفروع الفقهيّةِ، وهذا مسلك جديد من مسالك التَّخريج عندهم، وهو ملحظ نحويٌّ- فقهيٌّ مهم.

2. عود الضَّمير إذا سبقه مضاف ومضاف إليه، وأثرها في التَّخريج:

إنّ من أصول المسائل في النَّحو مسألة عود الضَّمير، والأصل في المسألة أن يعود الضَّمير على متقدِّم، فمثلا نقول: جاء الغلام فأكرمتُه، فالهاء عائدة في (أكرمتُه) على الغلام لأنّه متقدِّم، فاستحقّ أن يكون الضَّمير عائدا على أقرب مذكور اسمي. ومن مسائل هذا المبحث مسألة إذا ما اجتمع المضاف والمضاف إليه في الجملة، فقد استشكل النَّحاة عود الصمير في هذه الحالة، أهو على المضاف أم المضاف إليه؟ مثل قولنا: زارني ابن عميّ فضيَّفتُه، فهل هاء الضمير في (ضيّفته) عائدة على العم أم على ابنه؟ فإذا أُعمِلت القاعدة السَّابقة من كون الضَّمير عائد على أقرب مذكور اسمي فإنّ الهاء عائدة على العمّ دون ابنه، ولكنّ ما الأصل في هذا الاسم؟ فالأصل هو المضاف إليه، لأنّه لولاه لما كان المضاف، حيثُ يقوم المضاف مقام أدوات التَّعريف، وهو أحد أنواعها، فاستحقّ إذ أن يعود الضَّمير على المضاف، وعلى هذا الأصل خرّج الإسنوي بعض الفروع الفقهيّة وكذا نقل عنه ابن عبد الهادي.

2.1 تصوُّر الفروع الفقهيّة المخرّجة على هذا الأصل:

لقد فرّع الإسنوي على هذه القاعدة فرعا واحد وهو يصلح أن يقاس عليه كل العبارات في باب الوكالات والإجارات وغيرها من الأبواب، والفرع هو:

- لو قال قائل لأحدهم في باب الدَّين: عليَّ ألف درهم ونصفه، فكم يكون عليه؟ والذي رجّحه الإسنوي وتبعه ابن عبد الهادي أن يكون عليه ألف درهم وخمسمئة اعتمادا على الأصل النَّحوي القاضي بعود الضَّمير على المضاف إليه لأنّه أصل الحدث لا المضاف، وهذا الأصل قد يترتَّب عليه ضياع حقوق الآدميين، كقول الدائن للمدين: لك عليَّ ألف دينار ونصفه؟ فيشهد القاضي بأنّ عليه ألف دينار

ونصف دينار، فيكون قد أوتي القاضي في حكمه من قبل ضعفه في فهم هذا الأصل النَّحوي[1].

- لقد أورد الإسنوي إنكار أبي حيّان على ابن حزم لمَّا رأى بأنّ الضَّمير في قوله تعالى: ﴿ أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ ﴿١٤٥﴾ ﴾[الأنعام: 145] عائد على الخنزير لا اللَّحم، وقد يكون في قوله سدٌّ لذريعة أن يفهم أنَّ ما دون لحم الخنزير غير نجس، وإنّما النَّجاسة واقعة فيه ذاتًا وعينًا لا صفة؛ وسيأتي كلام ابن حزم وردّ أبي حيَّان عليه، وقد اعتمد ابن حزم على الأصل النَّحوي في أنّ الضَّمير عائد على أقرب مذكور اسمي وعليه نصّ النُّحاة.

2.2 بحث الأصل النَّحوي المعتمد في تخريج الفروع:

إنَّ من الأصول النحويَّة التي أصلها النُّحاة مسألة عود الضَّمير، فالضَّمير عند متقدمي النُّحاة عائد على أقرب مذكور اسمي، وهذا بالاستقراء، فلو قال قائل: جاء محمد وعمرو فأكرمتُه، يظهر الإشكال النَّحوي حول المُكرَم هنا أعمرو هو أم محمد؟ فجواب ذلك: إنّ إعمال الأصل النَّحوي يحلّ هذه المشكلة، فالمُكرَم هنا عمرو لا محمّد، وكان بالإمكان أن تكون علامة الإضمار عائدة إليهما لو استعملت علامة التَّثنية، فيقال: جاء زيد وعمرو فأكرمتُهما ولكن الأصل النَّحوي الذي اعتمده الإسنوي هنا هو عود الضَّمير عند اجتمع المضاف والمضاف إليه، وذلك مثلا في قول القائل: **له عليّ ألفُ درهم ونصفهُ**؛ فلا دليل قاطعَ يحكم بأنّ عليه ألفُ درهم وخمسمئة؛ أي نصف الألف، كما لا دليل منقول عند الفقهاء أنّ عليه ألف درهم ونصف درهم؛ لذا أعمل الإسنوي هذا الأصل النَّحوي هنا لتخريج هذا الفرع الفقهيّ، فيحتاج الفقيه هنا إلى حسن فهم هذا الأصل لتخريج هذه المسألة، حتّى يفهم ما المقصود بضمير الغائب هل هو الألف أم الدرهم؟ حتّى لا يشطط في الحكم فيقضي بالظلم لصاحب المال، فيضيع عليه ماله.

[1] يُنظَر: الإسنوي، الكوكب الدُّري، ص202-203. ابن عبد الهادي، زينة العرائس، ج1، ص357-358.

لذا كان الضَّمير من أعرف المعارف (بعد اسم الجلالة) لأنّ المرء لا يضمر حتّى يعلم أنّ المخاطب بالحديث يفهم من المعني أو ما المعني؛ لذا قال سيبويه: «وإنَّما صار **الإضمار** معرفةً لأنَّك إنَّما تضمِر اسمًا بعد ما تعلم أن مَنْ يُحدَّث قد عرف مَن تعني وما تعني، وأنَّك تريد شيئًا يعلمه. واعلم أنَّ المعرفة لا توصَف إلاَّ بمعرفة، كما أنَّ النَّكرة لا توصَف إلا بنكرة. [1]».

فما فعله الإسنوي في تخريجه على هذا الأصل صواب، فكان الأصل النَّحوي أصلا له في تخريج هذه الفرع، إذ الضَّمير في عبارة: (له عليّ ألف درهم ونصفه) عائد على الألف لا على الدِّرهم، لأنّ الأصل أنَّ المُحدَّث عنه في الأصل الذي نصّ عليه سيبويه هو (الألفُ) لا (الدِّرهم)؛ لأنّ (الدِّرهم) مضاف إلى (الألف) فليس مقصودا بعلامة الإضمار هنا.

فيظهر هنا أثر هذا الأصل النَّحوي وفهم دلالته في تخريج هذا الفرع الفقهيّ الذي ليس له دليل صريح يقضي بالحكم فيه.

ثم إنّ الأصل الذي نصّ عليه النُّحاة من أنّ الضَّمير يعود على أقرب مذكور اسمي قيدٌ عامٌ مطلقٌ، وقد قيّده بعضهم بأنّ الدَّليل إذا دلّ على غير ذلك جاز أن يكون الضَّمير عائدا على غير الأقرب، قال ابن مالك: «الأصلُ تقديمُ مُفَسِّر ضميرِ الغائب، ولا يكون غيرَ الأقرب إلاَّ بدليل[2]» ثمّ شرح ذلك بقوله: « لما كان ضميرُ الحاضر مُفسَّرًا لمشاهدة تقارنه، ولم يكن لضمير الغائب مشاهدة تقارنه، جعلوا تقديم مُفَسِّره خلفًا عمَّا فاته من مُقارنةِ المشاهدة، ومقتضى هذا القصد تقديم الشُّعور بالمفسِّر كما يتقدم الشعور بذاتٍ يصلح أن يُعَبَّر عنها بضمير حاضر. واللائق بالمفسِّر لكونه جزءَ المفَسَّر في تكميل

[1] سيبويه، الكتاب، ج2، ص6.

[2] ابن مالك، محمد بن عبد الله، شرح تسهيل الفوائد، تح: عبد الرحمن السّيد ومحمد المختون، ط1: 1410هـ/1990م، دار هجر، دمشق، ج1، ص156.

وضوحه أن يتَّصل به، فلذلك إذا ذكر ضمير واحد بعد اثنين فصاعدا جُعل للأقرب، ولا يجعل لغيره إلا بدليل من خارج. [1]» والدَّليل على قوله هنا أمران:

- **أولهما: دليل إعرابي**؛ ففي جملة: له عليَّ ألف درهم ونصفُه؛ لو كان الضَّمير عائدا على (الدِّرهم) لكان حقُّ كلمة (نصف) الجرُّ لا الرَّفع، فلمَّا ظهر الأثر الإعرابيُّ بالرّفع كان الحقُّ أن يعود على (الألف) لأنّها مرفوعة، وزد إليه أنّها معطوفة بالواو، والواو في العربية تقتضي الاشتراك في الحكم، فيكون الدَّافع ملزمًا بألف درهم وخمسمئة.
- **ثانيهما: دلالة التَّركيب والسِّياق**؛ فعند تحليل تركيب الجملة يظهر أنَّ المقصود بالإقرار هو (الألف) لا (الدِّرهم)؛ فلم يقصد القائل أنّ يقرّ بالدِّرهم بل بعدده، فالمحدَّثُ عنه هنا هو الألف، بدليل أنّ الدِّرهم جاء مضافاً إلى (الألف) فهو غير مقصود بالعائد، وذلك كقول القائل: جاءني غلام زيد فأكرمتُهُ، فأيّهما مُكرَم هنا هل زيد أم الغلام؟ فالصحيح والسَّليم في الاستعمال العربيّ أنّ المُكرَم هنا هو الغلام لا زيدٌ بدلالة السِّياق؛ لأنّ الذي جاء أثبت حضوره فكان أولى بالإكرام من الغائب، لأنّ زيدا لم يكن حاضرا، وهذا أصل في فهم الكلام العربي الصَّحيح.

ولقد ذُكِر سابقا اعتراض أبي حيّان على ابن حزم (ت: 456هـ) على قوله تعالى: ﴿ أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ ﴿١٤٥﴾ ﴾ [الأنعام: 145] حيثُ قال: «استدلَّ أبو محمد بن حزم على تحريم جميع الخنزير لحمه، وشحمه، وعروقه، وغضاريفه، وجلده وجميع ما اشتمل عليه بقوله تعالى: ﴿ أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ ﴿١٤٥﴾ ﴾ [الأنعام: 145] لمَّا أُلْزم أن يقول بتحليل شحم الخنزير، فقال: الضَّمير في (فإنَّه) عائد على الخنزير لأنّه أقرب مذكور، وإنَّما ذُكِر اللَّحم أولًا لأنَّه هو المعهود أكله. لم يأكله لا على جهة حصر

[1] ابن مالك، شرح تسهيل الفوائد، ج1، ص156-157. يُنظَر شرح هذا الكلام في: ناظر الجيش، محمد بن يوسف (778هـ)، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، تح: محمد علي فاخر وآخرون، ط1: 1428هـ/2008م، دار السلام، القاهرة، ج1، ص539-540.

التَّحريم فيه، ثم دلَّ قوله: (فإنه رجسٌ) من حيث عاد الضَّمير على أقرب مذكورٍ على تحريمه كلَّه بسائر ما يحتوي عليه. وقد نُوزِع في عود الضَّمير هنا على أقرب مذكور.[1]»

والذي يظهر أنَّ أبا حيَّان هو المنازع الوحيد لابن حزم، وكلام أبي حيّان هذا عن تخريج ابن حزم لهذا الفرع الفقهيّ متناول في النِّقاط الآتية:

- إنّ أبا حيّان لم ينص على كلام ابن حزم، بل جاء به بمعناه، فعدم التَّنصيص على الكلام هنا موهِم أنّ ابن حزم خالف الأصل، والأمر ليس كذلك، قال ابن حزم: «أمَّا الخنزير فإن الله تعالى قال: ﴿ أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ ﴾ [الأنعام: 145] والضَّمير في لغة العرب التي نزل بها القرآن راجع إلى أقرب مذكور إليه فصحَّ بالقرآن أنَّ الخنزير بعينه رجس فهو كلُّه رجس، وبعض الرِّجس رجسٌ، والرِّجس حرامٌ واجبٌ اجتنابه فالخنزير كلُّه حرام لا يخرج من ذلك شعره ولا غيره حاشا ما أخرجه النَّص من الجلد إذا دُبِغ فحَلَّ استعماله.[2]»

فالصحيح أنّ المفسِّر لضمير الغيبة هو اللَّحم، ولكنَّ السِّياق يحتمل أن يعود على الخنزير، ليكون عامًّا لا خاصًّا، فلو حُكم بالأصل النَّحوي في عود الضَّمير لكان نصًّا عامًّا على تحريم الخنزير ومكوناته جميعها، فالتَّفصيل الذي ذكره ابن حزم في المسألة مهم، فاكتفى أبو حيّان بذكر ما يدعم قوله، ممَّا يجعله متحاملا هنا لا محقِّقًا.

- إنّ أبا حيّان خالف الأصل عند النُّحاة، وأهمل دور السِّياق في تحديد الدَّلالة، إذ الأصل النَّحوي عود الضَّمير على أقرب مذكور اسمي إلاّ أن يدلّ الدَّليل على ذلك، وابن حزم لم يخرج عن هذا الأصل هنا، لذا نصّ ابن مالك أنّ الضَّمير عائد على

[1] أبو حيان، التذييل والتكميل، ج2، ص252-253. يُنظَر: أبو حيان، محمد بن يوسف، ارتشاف الضّرَب من لسان العرب، تح: رجب عثمان محمد، ط1: 1418هـ/ 1998م، مكتبة الخانجي، القاهرة ، ج2، ص941.

[2] ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد، المحلّى بالآثار، دط: دت، دار الفكر، بيروت، ج6، ص57-58.

الأقرب، ولا يُعدَل عنه إلاّ بدليل، وهو قيد كاشف لما يُتوهّم من حصول اللّبس عند منازعة الضَّمير بين المضاف والمضاف إليه، فما دام هناك دليل من الشَّرع قاض بتحريم الخنزير بذاته، ووصفه فليس هناك ما يمنع أن يُفهَم أنّ الضَّمير عائد عليه في الآية السابقة.

– الذي يظهر أنَّ كلام أبي حيان ومنازعته لما رآه ابن حزم تحامل بارد عليه، ولا دليل من الأصول النحويَّة أو الفقهيّة يعضده، ويُضاف إلى ذلك أنَّ ابن حزم أرجع الضَّمير في (فإنّه) على الخنزير حتّى لا يأتي أحدهم ليستدلَّ بالآية على جواز ما دون اللَّحم من الخنزير، وباب سدّ الذَّرائع معمول به في الفقه وأصوله، ثمّ إن الحكم الفقهيّ مبناه الدَّليل، وليس القياس النَّحوي، أو التَّعليل الإعرابي، وإنّما يذكر هنا من باب التَّعضيد لا من باب الاستدلال، على ما ذكر سابقا من دور النَّحو وأثره في تخريج الفروع الفقهيّة، وحاجة الفقيه إلى تعلّم النَّحو ليفهم دلالة التَّراكيب، ومعاني الخطاب. والدَّليل على تحامل أبي حيّان قوله: «والظاهر أنَّ الضَّمير في **(فإنَّه)** عائد على لحم خنزير وزعم أبو محمد بن حزم أنَّه عائد على (الخنزير) فإنه أقرب مذكور، وإذا احتمل الضَّمير العود على شيئين كان عوده على الأقرب أرجح وعورض بأن المحدَّث عنه إنَّما هو اللَّحم، وجاء ذكر الخنزير على سبيل الإضافة إليه لا أنَّه هو المحدَّث عنه المعطوف، ويمكن أن يقال: ذَكَرَ اللَّحم تنبيهًا على أنَّه أعظم ما ينتفع به من الخنزير، وإن كان سائره مشاركا له في التَّحريم بالتَّنصيص على العلَّة من كونه رجسا أو لإطلاق الأكثر على كلِّه، أو الأصل على التَّابع لأنَّ الشَّحم وغيره تابع للحم. [1]» فكيف أباح أبو حيان لنفسه أن يفهم أنّ الضَّمير عائد على اللَّحم ووصف الرِّجس باق، ما دام اللَّحم أعظم ما يُنتفَع به، ونازع ابن حزم في

[1] ابن حيّان الأندلسي، محمد بن يوسف، البحر المحيط في التّفسير، تح: صدقي محمد جميل، دط: 1420هـ/2000م، دار الفكر، بيروت، ج4، ص674.

تعميم وصف الرِّجس والتَّحريم للخنزير بجعل الضَّمير يعود إلى الخنزير نفسه، بل إنّ أبا حيان فتح بابا ليتذرَّع منه أحدهم ويقول: إنّ المنصوص على حرمته في القرآن هو لحم الخنزير فلم حرَّمتم شحمه، وشعره وباقي مكوناته؟ فيكون رأي ابن حزم في المسألة صائبا من وجهين:

- الأوّل؛ وهو إعمال الأصل النَّحوي في عود الضَّمير على أقرب مذكور اسمي، وهو الخنزير لا اللَّحم والسِّياق يعضده، والدَّليل يثبته.
- الثاني؛ إنَّ قول ابن حزم يسّد الذَّريعة على من يزعم أنَّ ما دون لحم الخنزير غير منصوص على تحريمه في القرآن، وهو مدخل إلى شبهة فقهيَّة قويّة، وليس هذا مجال بحثها والتَّوسع في الردّ على أبي حيان منها، وإنّما يُكتَفى بذكر ما يتعلّق بالجانب النَّحوي فقط.

والذي يظهر أنّ إعمال الأصل النَّحوي القاضي بعود الضَّمير في حال اجتماع المضاف والمضاف إليه إلى المضاف لابدّ من مراعاة السِّياق فيه، والدّلالة التي يحملها التَّركيب ككلٍّ، وإعمال قاعدة عود الضَّمير على أقرب مذكور اسمي يُتقيَّد فيها بما قاله ابن مالك من أنّ عوده على الأقرب هو الأصل، مع استثناء حالة وجود دليل خارجيٍّ ينصّ على غير هذا الأصل، فتخريج الإسنوي لهذا الفرع على هذه القاعدة موفقٌ وقويٌّ، وهو ممَّا يعزِّز أثر الأصول النَّحويَّة في تخريج الفروع الفقهيّة.

3. «مَنْ» و «ما» الموصولين؛ وأثرهما في التَّخريج:

إنّ من الأصول النَّحويَّة التي اعتمدها الإسنوي وابن عبد الهادي في تخريج بعض الفروع الفقهيّة مسألة إطلاق الاسمين الموصولين (مَنِ) و (ما)، على خلاف واقع بين النُّحاة في إطلاقهما، على التَّفصيل الآتي:

- فبعضهم قال: بالتَّفريق بينهما، فـ (مَنْ) للعاقل أو العالم، و (ما) لغير العاقل أو غير العالم.
- وبعضهم لم يقيّد الإطلاق؛ وجعل كلاً منهما يجيء دالاً على الآخر، فيطلق (مَنْ) للعالم وغير العالم، وكذلك (ما)، والأصل في كونهما مشتركين في منزلة (الذي)؛ أي في معناه.

وعلى هذا التَّفصيل الوارد هنا أورد الإسنوي وابن عبد الهادي بعض الفروع الفقهيّة مخرّجة على الأصل الذي اختاراه.

3.1 تصوّر الأصل النَّحوي والفروع الفقهيّة المخرَّجة عليه؛ ويمكن تلخيص ذلك في ما يلي[1]:

- لقد ذكر الإسنوي وابن عبد الهادي اختلاف النُّحاة في إطلاق (مَنْ) و(ما).
- لقد ذكر الإسنوي أنَّ تسمية العاقل المصطلح عليها بين النُّحاة غير سليمة، وبخاصة إذا وقع على ذات الله تعالى، فالأفصح أن يُقال للعالم ولغير العالم؛ لأنّ الله يوصف بالعلم لا العقل، وقد نقل ذلك عن ابن عصفور.
- لقد ذكر الإسنوي وابن عبد الهادي أنّ (مَنْ) في الأصل تطلق للعالم العاقل، وقد نقلا عن ابن مالك وقوعها على:

[1] يُنظَر: الإسنوي، الكوكب الدُّري، ص209-210. ابن عبد الهادي، زينة العرائس، ج1، ص377.

أ- المختلط بمن يعقل، فهو مما لا يعقل، ولكن اختلط به في السياق كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ ۚ ﴾ [النور: 45]

ب- المنزل منزلة من يعقل، فهو لا يتصف بصفة العقل ولكنَّه ينزل منزلته كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُۥ ۝ ﴾ [الأحقاف: 05] أي: الأصنام هي التي لا تستجيب، ومنه قول القائل:

أَسربَ القطا هل **مَنْ** يعيرُ جناحَه لعلّي إلى من قد هويتُ أطيرُ[1]

فلمّا أُنْزِلت الأصنامُ في الآية منزلة من يعقل، و(القطا) في البيت الشِّعري كذلك دُلَّ عليها بـ(مَنْ) فكانت كمن يعلم فيُستَفهَم عليه بها، على قول من يقول إنّ (مَنْ) خاصة بالعالم العاقل.

- وقد ذكر الإسنوي أنَّ ابن خروف الإشبيلي ادّعى أنّ مذهب سيبويه في (ما) أنّها تكون لغير العاقل مطلقا.

- لقد خرّج الإسنوي وابن عبد الهادي اعتمادا على التَّفريق بين (مَن) و(ما) الموصولين في الإطلاق بعض الفروع الفقهيّة، منها[2]:

---

[1] وقبل هذا البيت بيت جميل أيضا:

بكيتُ على سرب القطا إذ مررن بي فقلتُ -ومثلي بالبكاء جديرُ-

والبيتان منسوبان للأحنف بن قيس، وهو عباسي، وينسبان أيضا إلى مجنون ليلى. و**الشاهد في البيت:** استخدام «مَنْ» لغير العاقل، في قوله: هل مَنْ يعير جناحه؛ لإنزاله ما لا يعقل منزلةَ من يعقل، حيثُ ناداه في أوَّل البيت. يُنظَر: محمد حسن شرّاب، شرح الشواهد الشّعريّة في أمَّات الكتب النحويَّة، ط1: 1427هـ/2007م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج1، ص399-400.

[2] يُنظَر: الإسنوي، الكوكب الدِّري، ص211-212. ابن عبد الهادي، زينة العرائس، ج1، ص378-379.

- تخريج حكم طلاق المرأة إذا قال لها زوجها بعد سقوط حجر من السّطح: إن لم تخبريني السَّاعة من رماه فأنت طالق، فلو قالت: مخلوق ما لم تطلُق، وإن قالت: آدمي؛ طلَقَت.
- تخريج حكم الوصية للجارية؛ فلو أوصى سيِّدها بـ (ما) تحمل لوقع هنا الاشتباه، فيصحُّ أن يُعطى ولدها، لاشتباه العبارة بالآدمي؛ وذلك لأنّ الجنين لا يعقل فيصحُّ أن ينزَّل منزلة من لا يعقل من الجمادات مثلا.
- الحكم بوجوب الصِّيام على من رأى هلال رمضان إذا كان عاقلا مكلَّفا، وذلك في قول الفقهاء: من رأى هلال رمضان لزمه الصِّيام، ومن جامع في نهار رمضان عليه الكفارة؛ فـ(مَنْ) هنا للعالم العاقل؛ فالمجنون، والصَّبي غير مخاطبان، فيصحُّ أن يُقال عنهما: ما هذا؟ لسقوط وصف العقل والعَالِميَّة اللَّذان اتَّصف بهما الاسم الموصول (مَنْ).

3.2 بحث الأصل النَّحوي المعتمد في التَّخريج:

لقد اعتمد الإسنوي وابن عبد الهادي أصل التَّفريق في إطلاق (مَنْ) للعاقل العالم، و(ما) لغير العاقل وغير العالم. فهل فرّق النُّحاة بينهما في الإطلاق أم أنّ الأمر عامٌّ؟ فسيظهر من خلال تحرير هذا الأصل صحَّة اعتمادهما على التفريق في التَّخريج.

لقد ذكر سيبويه أنّ (منْ) و(ما) يكونان بمنزلة الاسم الموصول، وهذا هو الأصل فيهما، ولم يتطرّق لمسألة إطلاق (منْ) للعاقل، (وما) لغير العاقل، كما أنّهما معرفتان ويحتاجان إلى حشو (أي صلة) لذا قال: «هذا باب ما يكون الاسم فيه بمنزلة (الذي) في المعرفة ... وبمنزلته في الاحتياج إلى حشو (أي صلة) ... وذلك قولك: هذا منْ أعرف منطلقا، وهذا من لا أعرف منطلقا؛ أي هذا الذي قد علمت أنّي لا أعرفه منطلقا. وهذا ما

عندي مهينا. وأعرف، ولا أعرف، وعندي حشو لهما يَتمَّان به. فيصيران اسماً كما كان الذي لا يتمّ إلاّ بحشوه[1]».

فقد مثّل سيبويه في هذا النّص بمثالين، ولم يقيّد استعمال (مَنْ) للعاقل، (وما) لغير العاقل، إلاّ ما ذكره سيبويه عن شيخه الخليل. والذي يظهر أنَّ الذي ذكره عن شيخه في معرض الإنكار لا الإقرار، لكونه ذكر نصّ كلامه ولم يعلِّق عليه حيثُ قال: «وقال الخليل رحمه الله: إن شئتَ جعلْتَ (منْ) بمنزلة إنسان، وجعلْتَ (ما) بمنزلة شيء[2]» وفي هذا الكلام إشارة دقيقة ومَلْحَظ قويٌّ فيما اصطلح عليه النُّحاة بالعاقل وغير العاقل؛ فالإنسان يقع عليه وصف العَالِميَّة والعقل؛ في حين أنّ الشيء قد يكون ممَّا لا يعقل أو يعلم، لذا يُعبَّر عن الشَّيء المُشتبَه فيه من حيثُ العقل وعدمه بـ(ما)، كما خرَّج الإسنوي الفرع الفقهيّ المتعلّق بما تحمله الجارية على التَّفريق بين الاسمين في الإطلاق ولاشتباه حاصل بين الجنين وبين ما لا يعقل جاز أن يُلحَق بها الولد وتعطاهُ؛ لأنَّه في حكم من يعقل في المستقبل، وفي حكم ما لا يعقل حاضرا فحصل بذلك الاشتباه عند الاستفهام. فالذي يُفهم من كلام الخليل أنَّ إمكانية التَّفريق بين (مَنْ) و(ما) بأن:

- يجعل (منْ) بمنزلة الإنسان الذي يصلح أن يتَّصف بالعقل والعلم.
- تجعل (ما) بمنزلة شيء، والشَّيء أعمُّ من الإنسان فيدخل فيه العالم، ولعلّ هذا المسلك متمسَّك ابن عصفور في قوله بجواز إطلاق (ما) لغير العاقل مطلقا دون شرط، لكونها دالَّة على شيء فيدخل في مسمَّى الشَّيء العاقل وغير العاقل فجاز إطلاقها عليهما.

[1] سيبويه، الكتاب، ج2، ص105.

[2] سيبويه، مصدر سابق، ج2، ص105.

والذي يظهر أنَّ تقسيم النُّحاة في جعلهم (منْ) للعاقل و(وما) لغير العاقل قضى به التَّقسيم الاصطلاحي لا الاستعمال العربي، وقد ورد استعمال بعضهما مكان بعض في القرآن الكريم، مثال ذلك قوله تعالى:

﴿وَلِلَّهِ يَسۡجُدُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ ﴿٤٩﴾﴾ [النحل: 49]؛ فإنّ الساجد في الآية ممَنْ في الأرض عامٌّ يدخل فيه العاقل وغير العاقل، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسۡجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا وَظِلَٰلُهُم بِٱلۡغُدُوِّ وَٱلۡأٓصَالِ ﴿١٥﴾﴾ [الرعد: 15] فترك سيبويه التَّفريق بينهما يعضده الاستعمال العربي الفصيح، والأسلوب القرآني الذي بلغ الغاية في الفصاحة؛ لأنّه لو كان من الفصاحة التَّفريق بينهما لوجد ذلك في القرآن قبل أن يكون في الاستعمال العربي، فصحَّ بدلالة القرآن مجيئهما مكان بعضهما.

كما أنّ آية سورة الرعد قد ورد فيها أنّ الظِّلال كذلك تسجد، وليست الظِّلال ممَّا يعقل أو يعلم، وقد عُبِّر عنها بـ(منْ) قال الزَّجاج (ت: 311هـ) مفسّرا الآية: «أي وتسجد ظلالهم[1]» وقد ضعَّف قول من يقول: إنّ الظِّلال هنا يقصد بها الجسوم؛ وذلك أنّ الكافر أو المنافق لا يسجد جسمه يوم القيامة لله لأنَّ في ظهورهم سفودا يمنعهم من ذلك، فيكون الظِّل ساجدا حتى لا يخرج عن معنى السَّجود العام المنصوص عليه بـ(منْ) الوارد في الآية، لذا قال الله تعالى عن المنافقين: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ وَيُدۡعَوۡنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [القلم: 42] فيفتضح أمرهم بأنّهم لم يسجدوا فيظهر كفرهم، فخرج من ذلك أن يفهم أنَّ المقصود بالظِّلال في الآية السابقة الجسوم[2].

---

[1] أبو إسحاق الزّجاج، إبراهيم بن السّري، معاني القرآن وإعرابه، تح: عبد الجليل عبده شبلي، ط1: 1408هـ/ 1988م، عالم الكتب، بيروت، ج3، ص144.

[2] يُنظَر: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دط: 1404هـ/1984م، الدار التونسية للنشر، تونس، ج29، ص98.

فقد دخل في منصوص الآيتين السَّابقتين كلُّ شيء عالمٍ وغيرِ عالم، فلو جُعلَت (مَنْ) للعالم؛ فقد دخل فيها في الآية غير العالم، ولو جُعلَت (ما) لغير العالم فقد دخل فيها العالم، فيكون التَّفريق بينهما تقسيم اصطلاحي لا غير، وقد ورد مجيء (مَنْ) للعالم وغيره في قوله تعالى:

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ﴿١٨﴾ ﴾[الحج: 18] فكيف يُفَسَّر هنا مجيء (مَنْ) مشتملة بمنصوص الآية على العالم (النَّاس) وغير العالم (الشَّمس، القمر، الشَّجر، الجبال) فيُصارُ هنا إلى ما أصَّله سيبويه في المسألة؛ وليس يُبنى على ما اصطلح عليه النُّحاة أصلا في المسألة شيءٌ، لأنّ منصوص الدَّليل بخلافه.

وقد ردّ ابن مالك قول قُطرب (ت: 206هـ) من كون (منْ) تقع على ما لا يعقل، ورأى أنّ ذلك غير صحيح حيث قال: «وزعم محمد بن المُسْتَنِير الملقَّب قطْرُبًا أنَّ (مَنْ) تقع على ما لا يعقل دون اشتراط ما يُصَحِّحُ ذلك، وجعل من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ وَمَن لَّسْتُمْ لَهُۥ بِرَٰزِقِينَ ﴿٢٠﴾ ﴾ [الحجر: 20] هذا القول غير مرضي، إذ لا دليل عليه ولا مُحْوج إليه[1]» وجعل استعمالها لما لا يعقل في أحوال[2]:

- أن ينزّل منزلة من يعقل، كقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ ﴿٥﴾ ﴾ [الأحقاف: 05]
- إذا كان المذكور عامًّا مشمولاً بالحكم، كقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ ﴿٤٥﴾ ﴾[النور: 45]

---

[1] ابن مالك، شرح التسهيل، ج1، ص216.

[2] يُنظَر: ابن مالك، مصدر سابق، ص216-217.

فهي تقع في الغالب –حسب ابن مالك– لمن يعقل، كما تقع (ما) في الغالب لما لا يعقل، ومردُّ حكمه استقراءُ الاستعمال، ووقوعها في الكلام، و قد ادّعى ابن مالك أنَّه احترز بقوله: وقوع (ما) في الغالب لغير العاقل، حتّى لا يتعارض مع قوله تعالى: ﴿ قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ ﴿٧٥﴾ ﴾ [ص: 75] أي: للذي خلقتُ والمقصود به آدم هنا، وهو عاقل عالم، ووقع عليه الحكم بـ (ما)[1] فهي لغير العاقل كثير، وللعاقل قليل[2].

والذي يظهر أنّ ابن مالك رجع إلى ما أصله سيبويه من عدم التَّفريق بينهما في الاستعمال، وهو ما يشهد له ما استدلَّ به ابن مالك نفسه، لأنّ ما فرَّعه ابن مالك في وقوع (من) لغير العاقل هو الاستعمال المجازي له، لأنّه في الأصل بمنزلة اسم الموصول، واستُعمِل أصالة للتَّعبير عن ذلك، والمعاني الفرعيَّة هي معاني مجازيَّة لم تخرج عن أصل ورودها في الكلام الصَّحيح المستشهد به. ولو ترك ابن مالك الأصل لكان أحسن، فالدَّليل الذي استعمله على كون (ما) قد يكون للعاقل مع الحكم بأغلبية وقوعه لغير العاقل دليل على وقوع بعضهما مكان بعض، وردّه على قطرب في حكمه لا دليل عليه، فالأدلة التي استعملها ابن مالك تشهد أيضا لما قاله قطرب، فقد وقعت (ما) في مكان (منْ) ولم يكن هناك شرط مادام الاستعمال العربي الفصيح الصَّحيح يشهد له، عدا ما استقرأه ابن مالك، فما دام أنَّه بنى حكمه في وقوع (من) للعاقل و(ما) لغير العاقل بالأغلبيَّة يبقى السَّماع هو الحجة وليس القياس والتَّقسيم الاصطلاحي، والأصل في هذا كلِّه ما قالته العرب وسُمِع عنها.

والذي يظهر أنَّ ما قرّره سيبويه في ظاهر صنيعه هو الصَّواب، لذا كان تخريج بعض الفروع الفقهيّة على أصل التَّفريق بينهما فيه نوع من التَّعسُّف، وذلك مثلا في

[1] يُنظَر: ابن حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج9، ص174.

[2] يُنظَر: نفسه، ج1، ص216–217.

مسألة طلاق الزَّوجة التي قال لها زوجها: مَنْ رمى الحجر مِن السَّطح، فتطليقها في حال كونها أجابت بأنَّه آدمي فيه تعسُّف في الحكم، والقول به هنا يعتبر مسلكا تعصبيًّا لا دليل عليه، إلاّ ما استندوا إليه من هذا الأصل النَّحويّ، ويظهر ذلك من خلال حكمهم بوجوب صيام من رأى الهلال واشترطوا لذلك أن يكون عاقلا مكلَّفا، وأخرجوا المجنون ومن لا يعقل مِن ذلك، فما دام (مَنْ) واقع في غالبه وأصله على العاقل، وهو أصل نحويٌّ، فلم زاد الفقهاء شرط العقل والتَّكليف في الحكم؟! فبهذا يظهر تعصُّبهم في عدم الإقرار بأنَّ الأصل أن يكون بعضهم مكان بعض، وأصلهما أن يكونا اسمين موصولين بمنزلة (الذي)، وباقي الاستعمالات مجازيَّة ويحكم بصحَّة ما سُمع عن العرب في قولها الصَّحيح المستشهد به.

ويظهر بعد تحليل المسألة أنَّ الأصول النحويَّة قد أثرت مسألة تخريج الفروع الفقهيّة، وقد كان لهذا الأصل دور في تخريج الفقهاء لبعض الفروع الفقهيّة، ومسلكا من مسالك توجيه المسائل التي لم يجدوا فيه نقلاً صريحًا، ودليلاً منصوص عليه، وتتبيّن كذلك حاجة الفقيه إلى هضم الأصول النَّحويَّة ليتمكَّن من فهم دلالات التَّراكيب في الأدلة الإجمالية لتستنبط منها الأحكام التَّفصيليَّة، فكلّما قصَّر الفقيه في فهم الأصل، أخطأ في تفريع المسألة وتخريجها، ومرتبته من الفقه كمرتبته من النَّحو، سواء بسواء.

4. دلالة اسم الفاعل واسم المفعول؛ وأثرهما في التَّخريج:

إنَّ من الأصول عند النُّحاة –كما صرَّح به الإسنوي عليه– أنَّ اسم الفاعل من المجرَّد أو المزيد يُطلَق على الحال والمضي والاستقبال، وكذلك اسم الفاعل، ومثال ذلك:

- حَضَرَ، يحضُرُ، حاضرٌ، مَحضُورٌ= للدَّلالة على المضي.
- أحضر، يحضُرُ، مُحضِرٌ، مُحضَرٌ= للدَّلالة على الحال.
- استحضر، يستحضرُ، مُستحضِرٌ، مُستحضَرٌ= للدَّلالة على الاستقبال.

ولإعمال الدَّلالة التي يحملها اسم الفاعل، واسم المفعول تأثيرٌ في تخريج بعض الفروع الفقهيّة، إذ تقرَّر عند النُّحاة أنَّ البنية الإفراديَّة للكلمة؛ أي الصِّيغة الصَّرفية دور في تحديد الدَّلالة التي تحملها؛ فمثلا بين كلمتي مُشَارك، ومُتَشَارك فرق في الدَّلالة، فكلّ زيادة في المبنى زيادة في المعنى، لذا كان فهم دلالة أبنية الأسماء مبحثا مهِمًّا عند الفقهاء من أجل فهم المعاني والدَّلالات التي يحملها التَّركيب، كما أنَّ من الأصول الواجب فهمها أنّ الصِّيغ الصَّرفيَّة يقع بعضها بمعنى بعض، فتكون مثلا صيغة فاعل بمعنى مفعول في الاستعمال المجازي، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ ۝٩ ﴾ [الصافات: 09] أي موصوب؛ بمعنى دائم[1]، ومن ذلك قول أحدهم لزوجته: إنْ خرجْتِ دون إذني فأنت طالقٌ، والأصل أن تكون هنا مطلَّقة، فقوله: (طالقٌ) قد يفهم منها أنّها المباشرة لفعل وحدث الطَّلاق؛ ولو بحثنا في دلالة بنية الكلمة، لوجدنا أنَّ كلمة طالق مناسبة للسِّياق الذي وقعت فيه؛ فالمرأة بمخالفتها لما أمرها به زوجها استحقَّت حكم الطَّلاق، فكانت كأنَّها هي التي طلَّقت نفسها، فيكون استعمال صيغة (فاعل) مكان صيغة (مفعَّلة) استعمالا مجازيا لا حقيقيًّا، ولكنَّ المراد

[1] يُنظَر: ابن حيان، البحر المحيط في التفسير، ج9، ص93.

به الدَّلالة الحقيقيَّة من كون فعل الطَّلاق يقع عليها، وهي سببه، فناسب أن تُستعمَل هنا صيغة (فاعل)، فكان لدلالاتها إسهام في تبرير الحكم الفقهيّ.

وكذلك إنّ دلالة اسم الفاعل أو المفعول مرتبطة بحركته الإعرابيَّة، على وضعين:

- الحال والاستقبال؛ وذلك بنصب المعمول؛ فلو قال قائل: أنا قاتلٌ زيدًا؛ لم يُحكَم عليه بالقصاص هنا، لأنّه لمَّا يقتلْه بعدُ، بل سيفعله في حينه أو في المستقبل، فحكم القصاص عليه ظلمٌ، بل لا بدَّ من تحكيم دلالة اسم الفاعل هنا وفهمها بناءً على الحركة الإعرابيَّة.
- الماضي؛ وذلك على فرعين:

- الأوّل: المحلَّى بـ(أل) التَّعريف، فمعموله يجوز نصبُه، وإضافتُه، فيقال: أنا القاتلُ زيدٍ أو زيداً، ويتعيَّن قصاصه بعد الشَّهادة على نفسه، وبعد التثبُّت.
- والآخر: المجرَّد عن (أل) التَّعريف، فمعموله لا يجوز فيه النَّصب، بل الإضافة وجهاً واحداً، فيقال: أنا قاتلُ زيدٍ، فمن بناء الدَّلالة والحركة الإعرابيَّة تُفهَم دلالة إقراره بقتل زيد كسبب من أسباب قتله قصاصا، فتَغيير الحركة قد تَطير فيه رقبة.

والفرق بين الفرعين وتغيُّر الدَّلالة هو الحركة الإعرابيَّة، فيظهر هنا أثر فهم هذا الأصل النَّحوي في تخريج بعض الفروع الفقهيَّة، وبخاصة عند الحديث عن المعصومات كالدِّماء مثلا، والأموال، والأبضاع وغيرها.

4.1 تصوُّر الفروع الفقهيّة المخرّجة على هذا الأصل:

لقد خرجّ الإسنوي وتبعه في ذلك ابن عبد الهادي بعض الفروع الفقهيّة على هذا الأصل النَّحوي، ومنها[1]:

[1] يُنظَر: الإسنوي، الكوكب الدِّري، ص233-235. ابن عبد الهادي، زينة العرائس، ص417-419.

- تخريج قول الرَّجل لزوجته: أنت طالقٌ أو مطلَّقة، فما دامت صيغة اسم الفاعل تُطلق على الحال والمضي، فهو في هذه الحال إمَّا أن يكون قد نوى الطَّلاق وبتَّ فيه، ولم يصرِّح به إلاَّ في حال تلفُّظه به، وإمَّا أنَّه تلفَّظ به في حاضره وهو ينويه، أو علَّقه بشيء في المستقبل، وقد فرّقوا بين (طالقٌ) التي تحمل دلالة الماضي، وبين (مطلَّقةٌ) التي تحمل دلالة الاستقبال، فجزموا بوقوع الأوّل وأنَّه ناجز، وشكُّوا في صحَّة وقوع الثَّاني، وأنَّه معلَّق، باعتبار دلالة صيغة اسم الفاعل أو المفعول، والدَّلالة الزَّمنيَّة التي تحملها كل صيغة.

- تخريج قول القائل: أنا سارقٌ مالاً، أو أنا سارقُ المالِ، أو أنا السَّارق مالاً، فبين نصبِ المعمول، أو إضافتِه، وتنوينِ العامل من عدمه يختلف حكم الفرع باختلاف هذه الحركة الإعرابيَّة.

- ومن الفروع المخرَّجة على هذه القاعدة في باب البيع أو باب العقد وغيرهما قول القائل: أنا واقفُ هذا، أو مطلِّقٌ للمرأة، أو بائعٌ للشَّيء، أو مؤجِّرُ البيتِ، وغيرها ممَّا يكون فيه التَّنوين، والحركة الإعرابيَّة في العامل والمعمول أصلاً في فهم الدَّلالة المرادة منه.

4.2 بحث الأصل النَّحويّ المعتمد في تخريج الفروع الفقهيّة:

لقد فرَّق الإسنوي وابن عبد الهادي في الحكم في الفروع الفقهيّة المخرَّجة على هذا الأصل النَّحوي بحسب تغيُّر الدَّلالة بتغيُّر الحركة الإعرابيَّة أو العلامة الإعرابيَّة، فبين أن يكون اسم الفاعل منونًّا وغير منوَّنٍ يتغاير الحكم الإعرابيُّ للمعمول بعده بين المفعولية، والإضافة فيكتسب التَّركيب معنى جديداً، وقد خرّجوا على ذلك العديد من الفروع، منها قول الرجل:

- أنا سارقُ المالِ.
- أنا سارقٌ المالَ.

- أنا السارقُ المالَ.

فعند تخريج هذه الفروع الفقهيّة يكون أوّل ما يجب أن يَنظَر فيه الفقيه الأصولي الدَّلالةُ الزَّمنيَّة التي يحملها اسم الفاعل في الجمل الأربع، والعلامة الإعرابيَّة في اسم الفاعل؛ لأنّه هو العامل؛ فإنّ اسم الفاعل هنا دالٌّ على حدث، وبما أنّ الحدث مقترن بأحد الأزمنة الثَّلاثة فإنّه إمّا دال على الماضي وهو الأصل، أو الحال، أو الاستقبال، فيكون اسم الفاعل حاملاً لدَّلالتين:

- دلالة الحدث (الفعل).
- دلالة صاحب الفعل (الفاعل).

فيشتغل فيه المعنى المفاد من دلالة الصيغة الصَّرفيَّة، قال ابن جنِّي: «وكذلك اسم الفاعل –نحو قائمٌ وقاعدٌ–: **لفظه يفيد الحدث** الذي هو القيام والقعود، **وصيغتُه وبناؤه يفيد كونه صاحب الفعل**. وكذلك قطع وكسر، فنفس اللَّفظ ههنا يفيد معنى الحدث، وصورته تفيد شيئين: أحدهما الماضي، والآخر تكثير الفعل؛ كما أنَّ ضارب يفيد بلفظه الحدث، وببنائه الماضي، وكون الفعل من اثنين وبمعناه على أنَّ له فاعلًا. فتلك أربعة معانٍ. فاعرف ذلك إلى ما يليه، فإنَّه كثير، لكن هذه طريقه.[1]» وقد مثّل ابن جني هنا بـ «ضارب» على أنَّه يدلُّ بصيغته (فاعل) على الماضي، ويدلُّ بلفظه أنَّ فعل الضَّرب وقع من فاعل.

فيظهر هنا ما لهذا الأصل النَّحوي من أثر في تخريج الفروع الفقهيّة السَّابقة، فهذا من حيثُ البناء، وكذلك من حيثُ العلامةُ الإعرابيَّةُ، فالتَّنوين يفرّق بين الدَّلالتين الزّمنيَّتين لاسم الفاعل، والأثر الإعرابيُّ في المعمول بعده.

[1] ابن جنّي، الخصائص، ج3، ص103.

فما خرّجه الإسنوي وابن عبد الهادي على هذا الأصل تخريج قويٌّ، ووجيه، وعند تطبيق الأصل على الفروع المخرّجة يكون الحكم الذي تتضمَّنه الفروع كالآتي:

- عبارة: أنا سارقُ المالِ؛ فالفقيه هنا يحكم بقطع يد السَّارق بعد استكمال شروط الحكم، والتثبُّت من عقل المدَّعي، لأنّ (فاعل) يدلّ على الماضي، وكون المعمول (المال) مضافاً فإنّ دلالة التَّركيب تقضي بأنّ فعل السَّرقة قد وقع، ويستوجب صاحبه قطع يده.
- وعبارة: أنا سارقٌ المالَ، فاسم الفاعل يحمل دلالة المضارع، لأنّه منوَّن، وهذا ما أصلَّه سيبويه في المسألة من كون أنّ اسم الفاعل دالٌّ على حدث، وإذا نوّن حمل دلالة المضارع لا الماضي، فيكون القائل قد نوى الفعل، فليس للفقيه أن يحكم هنا بأنّ فعل السَّرقة قد وقع لأنّ السِّياق في التَّركيب، ودلالة اللّفظ لا تعضده.

حيثُ يرى سيبويه أنّ اسم الفاعل إذا أُريد به ما يراد من فعل المضارع من دلالة الحال أو الاستقبال نوّن، وهكذا استعملته العرب، قال: «هذا باب من اسم الفاعل الذي جَرَى مَجرى الفِعل المضارعِ في المفعول في المعنى، فإذا أردْتَ فيه من المعنى ما أردت في **يَفعَلُ** كان نكرةً منوَّنا؛ وذلك قولك: هذا ضاربٌ زيدًا غدًا. فمعناه وعملُه مثلُ: هذا يَضْرِبُ زيدًا غدًا. فإذا حدَّثت عنِ فعلٍ في حينِ وقوعِه غيرِ منقطعٍ كان كذلك. وتقول: هذا ضاربٌ عبدَ الله الساعةَ، فمعناه وعملُه مثلُ: هذا يَضرب زيداً الساعةَ... فهذا جرى مجرى الفعل المضارع في العمل والمعنى منوَّنًا، وممَّا جاء في الشِّعر منوَّنًا:... قال زهير:

بدَ لي أنِّي لستُ مُدرِكَ ما مضى ولا **سابقاً شيئًا** إذا كان جائيا[1]»

[1] سيبويه، الكتاب، ج1، ص164.

فهذا الأصل الذي خرَّج عليه الإسنوي وابن عبد الهادي قول القائل لزوجته مثلا: أنا مطلِّقٌ الزَّوجةَ؛ فتكون بدلالة هذا التَّركيب مطلَّقة في المستقبل لا الحال، أو في الحال بحسب القرائن والسِّياق.

ويرى سيبويه أنّ اسم الفاعل إن لم يكن منوَّنًا دلَّ على الحدث كذلك، ويصبح المعمول (المفعول) مجرورًا فينزَعُ التَّنوينَ عن الاسم؛ لأنّ الاسم العامل (اسم الفاعل) لا تجتمع فيه علامتان (الإضافة والتَّنوين) بل ينفرد بواحدة، وإن كان معنى الحدث يبقى قائما في الاسم، في حين تختلف الدَّلالة الزّمنيّة للمنوَّن وغير المنوَّن، وليس يحذف ذلك إلاّ طلبًا للتَّخفيف عند العرب، كما أنَّ إضافته لا تجعل منه معرفة، أي يبقى على نكرته، ويكون المضاف إليه مقام الوصف ليس إلاّ، لذا قال: «واعلم أنَّ العرب يَستخفُّون فيحذفون التَّنوينَ والنون، ولا يتغيَّر من المعنى، ولا يَجعلُه معرفةً....**فلو لم يكن هذا في معنى النَّكرة والتَّنوين لم توصَفْ به النّكرةُ...**

وقال الخليل: هو كائنُ أَخِيك، على الاستخفاف، والمعنى: هو كائنٌ أَخاك.

وممّا جاء فى الشَّعر غيرَ منَّونٍ قول الفرزدق:

أتاني على القَعْساءِ **عادِلَ وَطْبِه**[1] برِجْلَي لِئيمٍ واسْتِ عبدٍ تُعادِلُهْ

يريد: **عادِلاً وَطْبَه.**[2]» فسيبويه يرى أنَّه ليس هناك فرق بين اسم الفاعل إذا دلَّ على الماضي أو الحاضر بذلك الاعتبار في كلام العرب؛ من كون اسم الفاعل إذا كان مضافا إليه ما بعده يدلّ على المضي، وإذا كان منوَّنًا نُصب ما بعده وجهًا واحداً ودلَّ على الاستقبال.

[1] وَطْبُ اللّبن: سقاؤه، وهو الزِّق الذي يكون فيه اللّبن والسَّمن، والوَطْبُ: الرجل الجافي. يُنظَر: ابن فارس، مقاييس اللُّغة، ج6، ص121. مادة (وطب). ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط3: 1414هـ/1994م، دار صادر، بيروت، ج1، ص797-798.

[2] سيبويه، الكتاب، ج1، ص165-167.

ويرى ابن جنّي أن أصل صيغة (فاعل) الدَّلالة على الماضي، والذي يراه عامة النُّحاة أنّ بين الاستعمالين فرق، فإن كان للماضي كان مضافا، وسقط عنه التَّنوين، فتقول: هذا سارقُ المالِ، وهذا العبارة بدلالتها تستوجب الحكم بحدِّ السَّرقة، واسم الفاعل في هذه الحالة لا يعمل في المفعول بعده، بخلاف المنوَّن فإنّه يعمل فيما بعده بالنَّصب على المفعولية، وقد جعل المهلَّبي (ت: 583هـ) الفرق بين الاسمين من خمسة وجوه في نظم له حيثُ قال:

الفرق بين الفاعلَين بخمسةٍ فيما مضى أو في مدًى مُستَقبَلِ

بطلان إعمال له لمضيِّه وتنكُّر بعد الإضافة للجلي

والنُّون تثِبتُ ثمَّ نصبُ بعدها أو حذفها والجرّ تخفيفا يلي[1]

والذي قال به سيبويه غير مخالف لما قاله جمهور النَّحويين، لأنّ الصيغ تأتي مكان بعضها البعض، وقد عضَّد سيبويه ذلك بما يخدمه من شواهد القرآن، ومن كلام العرب، فلم يخطئ سيبويه، وإنّما أصاب النُّحاة من جهة القياس، حيثُ قاسوا ما يشبه الأصل في الاستعمال، وجعلوا ما استدل به سيبويه على عدم التَّفريق في الاستعمال بين الدّلالة الزمنية التي يحملها (اسم الفاعل) باعتبار كونه دالاً على حدث، ولا يهمُّ إن كان للماضي، أوالحال، أوالاستقبال، فلّما كان الفقهاء في حاجة إلى هذا التَّفريق لأنّه مهمٌّ في تخريج فروعهم الفقهيّة اعتمدوا التَّقسيم الذي أجراه النُّحاة في هذا الباب.

والذي يظهر أنّ لأصل التَّفريق بين اسم الفاعل من حيثُ دلالته الزَّمنيَّة بين الماضي أو الحال والاستقبال أثرٌ في تخريج الفروع الفقهيّة كما سبق بيانه.

[1] يُنظَر: المهلَّبي، مهذّب الدين مهلب بن حسن بن بركات، نظم الفرائد وحصر الشَّرائد، تح: عبد الرحمن العثيمين، ط1: 1421هـ/2000م، مكتبة العبيكان، الرياض، ص135-137.

5. دلالة (أفعل) التَّفضيل، وأثرها في التَّخريج:

إنّ من الأصول التي اعتمدها الإسنوي وابن عبد الهادي في تخريج بعض الفروع الفقهيّة دلالة **(أَفْعَل)** التَّفضيل، ويمكن تلخيص تصوُّرهما للمسألة في النِّقاط الآتية:

– ذكر الإسنوي أنَّ مقتضى (أفعل) التَّفضيل المشاركة، فلو قيل مثلا: زيد أشجع من عمرو، لدلَّت صيغة التَّفضيل (أشجع) أنَّ كلاً من زيد وعمرو يتَّصفان بصفة الشجاعة، والأفضلية في ذلك لزيد دون عمرو[1].

– ذكر ابن عبد الهادي أنّها للمشاركة مطلقًا وهي تشمل الذَّكر والأنثى، وذلك مقتضى كلام النُّحاة، وسواء أكان اسم التَّفضيل محلًّى بـ «أل» أو مجرَّدًا عنها، ومن ذلك قول القائل: أوصى الأب للأرشد، أو لأرشدهم، فالعبارة تحمل الدَّلالة نفسها[2].

– من تفاريع المسائل وتخريجها تحت هذا الأصل: مسائل النذور، والأوقاف، والوصايا.

– لقد ذكر الإسنوي ردَّ بعض فقهاء الحنفية اشتراط بعض الفقهاء مطابقة الموصوف في أفعل التَّفضيل، فالمذكَّر للذَّكر، والمؤنَّث للأنثى، وأنَّ بينهما فرق، وردّوا عمن قال بأن قول القائل: النَّظر للأرشد فالأرشد مشمولة به الأنثى، وأنّه لا وجه لإدخالها هنا، وزعموا –حسب ابن عبد الهادي– ألاَّ تعارض بين الفقه وأهل العربيّة[3].

---

[1] يُنظَر: الإسنوي، الكوكب الدُّري، ص244–245.

[2] يُنظَر: ابن عبد الهادي، زينة العرائس، ج1، ص420.

[3] يُنظَر: ابن عبد الهادي، مصدر سابق، ج1، ص422–425.

5.1 تصوّر الفروع الفقهيّة المخرّجة على هذا الأصل: من الفروع الفقهيّة المخرّجة على هذا الأصل ما يلي:

– تخريج قول القائل: إذا وقف على ولده، واشترط النَّظر[1] في الوقف للأرشد فالأرشد، دلَّ هذا الاستعمال على اشتراك الجميع في الرشد، ذكورًا وإناثًا، ولا عبرة بصيغة (أفعل) من حيثُ بناؤها بل العبرة بالمعاني، لأنَّ الرُّشد يشمل الذُّكور والإناث فلا خلاف عند أهل العربيَّة في أنَّ صيغة (أَفْعَل) تدلُّ على الجنسين، فيكون الحكم هنا عامًّا، فأيّهما كان أرشد جُعِل ناظرا للوقف، وليس للذكوريَّة اعتبار، ولا تقوم مقام المرجِّح هنا[2].

– تخريج قول القائل لأحدهم: يا زاني، فقال المجيب: أنت أزنى منِّي؛ لم يكن هذا الأخير قاذفًا في نظرهم، لكونهما اشتركا في الفعل بدلالة صيغة (أَفْعَل) التَّفضيل الدَّالة بعمومها على مطلق الاشتراك، فالوصف بين الرجلين ثابت غير معدوم، وإنّما الاختلاف في مقدار التَّفاضل، والعبارات الواردة في هذا المقام هي:

- أنت أزنى النَّاس، فهذا عند الفقهاء قذف، لأنّه لم يصرِّح بعين المفاضل معه.
- أنت أزنى منِّي، وهذا إقرار بالزِّنا مع القذف.
- فلو قيل له: يا زاني، فقال: أنت أزنى منّي كان قذفًا[3].

وبين الفروع الثَّلاثة المخرّجة اشتراك في صيغة (التَّفضيل) الدَّالة على الاشتراك في الوصف.

---

[1] وناظر الوقف هو من يقوم على الوقف ويرعاه، ومثال ذلك: شخص يقف قطعة أرض لبناء مسجد، فيجعل للأرض الموقوفة رجلا يتابع مشروع المسجد، وتسييره، فيسمَّى ذلك الرجل «ناظر الوقف». يُنظَر: نزيه حماد، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، ط1: 1429هـ/ 2008م، دار القلم، ص454.

[2] يُنظَر: الإسنوي، الكوكب الدِّري، ص244–245. ابن عبد الهادي، زينة العرائس، ج1، ص420.

[3] يُنظَر: نفسه، ص245. نفسه، ج1، ص425.

5.2 بحث الأصل النَّحوي المخرّجة عليه الفروع الفقهيّةِ:

الأصل في صيغة (أفعل) التَّفضيل دلالتها على الاشتراك في الصِّفة الواحدة، حيثُ يفرَّق بين المشتركين في المقدار فقط، قال ابن فارس: «الفاء والضَّاد واللاَّم أصل صحيح **يدلُّ** على زيادة في شيء[1]» وهذا المعني اللُّغوي هو المقصود به في اصطلاح النُّحاة.

لذا قال الزَّمخشري: «و(أَفْعَل) التَّفضيل يُضاف إلى نحو ما يُضاف إليه (أيٌّ)، تقول: هو أفضل الرَّجلين وأفضل القوم، وتقول: هو أفضل رجل، وهما أفضل رجلين، وهم أفضل رجال، **والمعنى في هذا إثبات الفضل على الرِّجال إذا فُضِّلُوا** رجلاً رجلاً، واثنين اثنين، وجماعة جماعة. وله معنيان: **أحدهما: أن يراد أنَّه زائد على المضاف إليهم في الخصلة؛ هو، وهم فيها شركاء**، والثَّاني: أن يؤخذ مطلقاً له الزيادة فيها إطلاقاً ثمَّ يُضاف لا للتَّفضيل على المضاف إليهم لكن لمجرد التَّخصيص، كما يُضاف ما لا تفضيل فيه؛ وذلك نحو قولك: النَّاقص والأشج أعدلا بني مروان، كأنَّك قلتَ: عادلا بني مروان. فأنت على الأوَّل يجوز لك توحيده في التَّثنية والجمع وأن لا تؤنّثه[2]».

والأصل الذي اعتمد عليه الإسنوي وغيره في تخريج الفروع الفقهيّةِ هو المعنى الأوّل؛ والمعنى الثَّاني غير وارد هنا لأنّ ذكر (أَفْعَل) التَّفضيل المراد بها إثبات زيادة في الوصف للفاضل على المفضول؛ وليس المقصود بها تخصيص الفاضل بصفة عن المفضول، لأنّ أصل صيغة (أَفْعَل) للدَّلالة على المفاضلة، والاشتراك في الوصف، لا نفيه عن الفاضل وإثباته للمفضول.

---

[1] ابن فارس، معجم مقاييس اللُّغة، ج4، ص508. مادة (فضل) يُنظَر: الجوهري، الصحاح تاج اللُّغة، ج5، ص1791. مادة (فضل).

[2] الزمخشري، المفصَّل، ص120.

قال ابن يعيش موضّحا قول الزّمخشري السَّابق: «فإذا قلْتَ: زيد أفضل من عمرو؛ فقد زعمتَ أنَّ فضل زيد ابتدأ من فضل عمرو راقيًا صاعدًا في مراتب الزِّيادة، فعُلِم بهذا أنَّه أفضل من كلِّ من كان مقدار فضله كفضل عمرو، وأنَّه علا من هذا الابتداء، ولم يُعلَم موضع الانتهاء، كما تقول: سار زيد من بغداد، فَعَلِم المخاطَب ابتداء مسيره، ولم يعلم أين انتهى. فلمَّا كان معنى الباب الدَّلالة على ابتداء التَّفضيل على مقدار المُفضَّل عليه وكلَّ من كان في منزلته؛ لم يكن بدٌّ من الدَّلالة على هذا المعنى.[1]» أي أن يكتسب الفاضل مطلق الصِّفة، وغاية المفاضلة بينها وبين من يشترك معه في الصِّفة بتفاوت في المقدار.

لذا كان تخريجهم لبعض الفروع الفقهيّة على هذا الأصل تخريجا موفقا، وتأثير دلالته في التَّخريج واضح، فلو قال قائل: سأبيع سلعتي هذه لأغنى رجل في السُّوق، فلا ينعقد البيع إلاّ بتحقُّق هذا الشَّرط حتّى وإن جاء مشتر غير الأغنى، فلو حاز المبلغ الكافي لشراء السِّلعة، فإنَّ البائع متى ظهر له أنّه ليس الأغنى، وظهر أغنى رجل في السُّوق انفسخ عقد البيع الأوَّل عند الفقهاء، لأنّ البائع علَّق صحَّة العقد على الأغنى فيكون البيع للأغنى؛ أي لمن حاز مطلق وصف الغنى، فيكون أصل دلالة صيغة التَّفضيل شرطا من شروط صحَّة العقد؛ لأنّ دلالة لفظ الأفضليَّة شرط صحَّة في هذا العقد، ومن شروط صحَّة العقود عند الفقهاء توفّر الشروط وانتفاء الموانع، فيصير عدم الشرط مانعا من موانع تصحيح العقد فيصير باطلا، فيصير اعتماد دلالة صيغة (أفعل) التَّفضيل في تخريج الفروع الفقهيّة أصل تأسيس. فإنَّ هذه الصيغة تدلّ على حدثين اثنين يرتبط أحدهم بالآخر لتكتمل الدَّلالة التي تفهم من صيغة بناءه، ومن هنا يُفهَم الاشتراك الواقع بين الفاضل والمفضول، من جهة كونهما دالَّان على حدث مشترك، والحدث واجب الوقوع في الوقت نفسه، وإلاَّ لم

[1] ابن يعيش، شرح المفصَّل، ج2، ص157.

يبق لفهم دلالة الاشتراك معنى، قال الرَّضي الأستراباذي (ت: 686هـ): «أمَّا **(أَفْعَل)** التَّفضيل فإنَّه يدلُّ على حدثين معينين، أعني حدث الفاضل والمفضول، بصيغته، لأنَّ معنى زيد أحسن من عمرو: أنَّ لزيد الفاضل حُسنًا، ولعمرو المفضول حُسنًا[1]» وهذا هو معنى الاشتراك في الصِّفة الواحدة الذي تدلُّ عليه هذه الصِّيغة، وهو ما اعتمده الإسنوي كأصل لتخريج الفرع الفقهيّ في باب الوصية عند قول القائل: إنَّ فلانا أوصى لأرشد أولاده؛ فمعنى هذا أنَّ بقيّة الأولاد متَّصفون بالرُّشد، ولكنَّ التَّفاضل بينهم في مقدار الاتِّصاف بهذه الصِّفة، فتكون الوصيّة لمن تحقّقت فيه أكثريَّة هذه الصِّفة بدلالة صيغة التَّفضيل عليه، قال أبو حيّان: «الوصف المَصُوغُ على (أَفْعَل) دالًّا على زيادته في محل بالنِّسبة إلى محلٍّ آخر، فالوصف جنس، وعلى (أَفْعَل) يشمله[2]».

وقد فرّق ابن مالك بين صيغة (أَفْعَل) التَّفضيل من حيثُ تعريفها وتنكيرها في المطابقة بين الإفراد والتَّذكير وفروعهما، على قسمين:

1- المحلَّى بـ «أل» التَّعريف، أو أضيف إلى معرفة مطلقًا، أو مؤوَّلا بما لا تفضيل فيه، طابق المفضول في التَّذكير، والتَّأنيث، والإفراد والتَّثنية، والجمع، فيقال: محمد أفضل النَّاس، وهند فضلى البنات، وزيد الأفضل، وأسماء الفضلى، وهكذا.

وقد فرّق ابن هشام بين المضاف إلى النَّكرة أو المعرفة على قسمين:

- الأوَّل؛ المضاف إلى نكرة، يجب أن يكون مذكَّرًا ومفردًا، مثل: الزَّيدان أفضل رجلين، والزَّيدون أفضل رجال، وهند أفضل امرأة.
- الثَّاني، المضاف إلى معرفة، على نوعين:

---

[1] الرضي الأستراباذي، محمد بن الحسن، شرح كافية ابن الحاجب، تح: يوسف عمر، دط: 1395هـ/1975م، جامعة قار يونس، ليبيا، ج2، ص37.

[2] أبو حيان، ارتشاف الضَّرب، ج5، ص2319.

- (أَفْعَل) المؤوَّل بما لا تفضيل فيه، تجب فيه المطابقة، ومنه قولهم: النَّاقص والأشج أعدلا بني مروان، أي: عادلاهم؛ فأوِّلت صيغة التَّفضيل بما لا دلالة للتَّفضيل فيه.

- والباقي على أصله في الدَّلالة على التَّفضيل جاز فيه المطابقة وتركها [1].

المجرَّد عن «أل» التَّعريف، أو أحد الأوصاف السَّابقة، لم يشترط فيه المطابقة إذا أضيف إلى مقترن بـ «مِن»، فيقال: محمد أفضل من عمر، وهند أفضل من أسماء[2]، وقد تُحذَف «من» كثيرًا من الكلام، وبخاصَّة إذا كان (أَفْعلُ) خبرًا، من ذلك قوله تعالى:﴿ وَٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ وَأَبۡقَىٰٓ ١٧ ﴾ [الأعلى: 17] وقد ورد الحذف والإثبات معا في قوله: ﴿ فَقَالَ لِصَٰحِبِهِۦ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَنَا۠ أَكۡثَرُ مِنكَ مَالٗا وَأَعَزُّ نَفَرٗا ٣٤ ﴾ [الكهف: 34] فأثبت في: أكثر منك، وحذفت في: أعز، أي: أعزُّ منك نفرا[3].

وفي هذا التَّأصيل ردٌّ على من اعترض من فقهاء الحنفيَّة فاشترطوا أن يكون (أَفْعَل) التَّفضيل مطابقًا تذكيرًا وتأنيثًا إذا كان الاسم محلّى بـ «أل» فأخرجوا الأنثى من قول القائل: اشترط الموصي النَّظر للأرشد فالأرشد من أبنائه، فقال المعترضون: لا وجه لدخول الأنثى هنا، ما دام الأصل النَّحوي يجعل المطابقة شرطًا، فيقولون: الوصيَّة للرُّشدَى، أو الأرشد، ويجاب عن هؤلاء بأنّ التَّفريق هنا وهم، لأنّ «أل» يمكن أن تكون للجنس، فيدخل فيها جنس الرَّاشد ذكرا كان أو أنثى، فيكون التَّفريق هنا فقهيًّا لا نحويًّا، فليس الأصل النَّحويّ هنا يخدم تخريجهم للفرع الفقهيّ.

---

[1] يُنظَر: ابن هشام، أوضح المسالك، ج3، ص253-254.

[2] يُنظَر: ابن مالك، محمد بن عبد الله، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تح: محمد كامل بركات، دط: 1387هـ/1967م، دار الكتاب العربي، بيروت، ص134-135. أبو حيان، ارتشاف الضَّرب، ج5، ص2320-2321.

[3] يُنظَر: ابن هشام، أوضح المسالك، ج3، ص247-248.

لقد كان للأصل النَّحوي المتعلّق بصيغة (أَفْعَل) التَّفضيل أثر في تخريج بعض الفروع الفقهيّةِ في باب الوصية والعقود وغيرها.

خلاصة المبحث:

يظهر بعد عرض هذه النماذج من المسائل المتعلِّقة بالأسماء ما لهذه الأصول النَّحويَّة من أثر في تخريج الفروع الفقهيّةِ، حيثُ اعتمد الإسنوي وابن عبد الهادي بعض الأصول في باب الأسماء كمسالك لتخريج الفروع الفقهيّة التي لا توجد فيه نصوص من الأدلة الإجماليَّة (القرآن، والسنة النبوية، والقياس والإجماع وغيرها) فاستعملوا فيها أصل مجرى كلام العرب، ومرادهم من التَّراكيب والصيغ الاسمية، فظهر أنَّ دلالات بعض الأصول قد خرَّجوا عليها الفروع بجامعة علَّة الدَّلالة، فكلّ الفروع التي تخرَّج على أصل من الأصول يُقَاس عليها جميع نظائرها وأشباهها.

ولقد ظهر أنّ اعتمادهم على هذه الأصول النحويَّة في المسائل المتعلَّقة بالأسماء في أغلبها لم يكن بدافع التَّعصب المذهبي، بل هو اعتماد علميٌّ دقيقٌ، وهو سبيل من سبل التَّفاعل بين علمي أصول النَّحو وأصول الفقه، ويبقى توجيه هذه الفروع الفقهيّةِ كأحكام شرعية فقهيّة مبحث من مباحث علم أصول الفقه، وإنّما المراد هنا أن يُكشَف عن بعض أسرار التَّفاعل والاقتران بين العلمين تطبيقيًّا وعمليًّا؛ للعلَّة المذكورة سابقا من أنّ البحث في العلوم الشرعيّة مناط بمعرفة قدر كافٍ من مسائل النَّحو التي تمكِّن الفقيه الأصولي من فهم دلالة التَّراكيب، والمراد منها.

وقد اختار الباحث بعض المسائل ولم يكن المبحث مستوعبا لجميع المسائل المذكورة في المدوَّنتين لأنّها كثيرة لا يمكن حصرها وتناولها بالدَّرس في الأطروحة، ويمكن القول بعد تحليل بعض هذه المسائل والبحث في الأصول المعتمدة: إنّ دلالة أصول مسائل الأسماء مسلك من مسالك تخريج الفروع الفقهيّةِ في معرض الخلاف،

وهو تحكيم علمي قويّ لكلام العرب، ومظهر من مظاهر التَّأثير والتَّأثر بين أصول النحو وأصول الفقه، ونتاج الاقتران بين المسائل في العلمين.

المبحث الثّاني: مسائل الأفعال وأثرها في تخريج الفروع الفقهيّة.

1. دلالة الفعل المضارع؛ وأثرها في التَّخريج:

إنَّ كلَّ فعل عند النُّحاة مقترن بدلالة زمنيَّة معيّنة؛ ولدلالة الفعل أثر في توجيه المعنى المراد منه في التَّركيب؛ فالماضي مثلا يدلُّ على أنَّ الفعل قد مرَّ وقوعه في وقت مضى؛ وليس يهمُّ مقدار مضي الفعل للتَّقارب الواقع في الدَّلالة بين الماضي والحاضر؛ فقد يتكلَّم المتكلِّم بكلمة؛ فعند انتقاله إلى كلمة أخرى كانت الأولى من الماضي؛ كما قد تتداخل الدَّلالة الزَّمنيَّة للأفعال فيدلّ المضارع على الماضي، أو الماضي على المضارع بدلالتيه الحاضر والمستقبل، ومثال التوضيح وراد في قوله تعالى:﴿ أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُۚ ﴾[النحل: 01] وأمر الله في الآية هو يوم القيامة، والقيامة لم تأتِ بعد، فعبَّر بالماضي على المضارع لتيَقُّن وقوع الأمر في المستقبل، قال ابن كثير (ت: 774هـ): «يخبر تعالى عن اقتراب السَّاعة ودنوِّها **معبّرا بصيغة الماضي الدَّال على التَّحقق والوقوع لا محالة...** أي: قرب ما تباعد فلا تستعجلوه...[1]».

لذا كان لدلالة المضارع أثر في تخريج بعض الفروع الفقهيّة، فقد اعتمد عليها الإسنوي وابن عبد الهادي في تخريج بعض الفروع؛ حيثُ ذكر الإسنوي أنَّ دلالة فعل المضارع على خمسة مذاهب وسردها ناسبًا القول إلى أبي حيان في (ارتشاف الضَّرب)، وقد ذكر الإسنوي الأقوال الخمسة دون ترجيح لأحدها على الآخر، بل على سبيل العرض فقط[2]، في حين لمَّا جاء إلى تطبيق هذا الأصل في تخريجه للفروع الفقهيّة اعتمد على أكثر من مذهب في ذلك، وهو ما فعله ابن عبد الهادي ورجّح كون

---

[1] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص555.

[2] يُنظَر: الإسنوي، الكوكب الدُّري، ص301.

أنّ فعل المضارع يدلُّ على الحال والاستقبال، ولم يفصل في ذلك قال: «وقيل: هو مشترك بينهما (أي بين الحال والاستقبال) وهو الصَّحيح[1]» حيثُ ظهر ترجيحه لمذهب الجمهور وهو القول بأنَّ المضارع يدلُّ على الحال والاستقبال إلاَّ بقرينة صارفة عن أحد الدَّلالتين إلى دلالة يقتضيها السِّياق.

2.1 تصوُّر الفروع الفقهيّة المخرَّجة على هذا الأصل:

لقد خرّج الإسنوي على هذا الأصل الكثير من الفروع الفقهيّة منها[2]:

– تخريج قول القائل لزوجته: طلِّقي نفسك، فقالت: أَطْلُقُ، لم يقع في الحال شيء – حسب الإسنوي–؛ وذلك لاعتبار أنّ لفظ (مطلّقة) يدلّ على الاستقبال، ولا يكون الطَّلاق واقعا هنا إلاّ بقيد؛ وهو قول المرأة وتصريحها بأنّها أرادت الإنشاء لا التّعليق، فلم يحمل الإسنوي فعل المضارع هنا على دلالة الحال والاستقبال بل على الاستقبال فقط، وهو أحد الأقوال النَّحويَّة في المسألة، فيكون تخريج الفرع هنا على غير الأصل المجمع عليه من أنّ فعل المضارع يدلُّ على الحال والاستقبال.

– تخريج قول القائل: أقسم بالله لأفعلنَّ، فإنَّ هذا باعتبار دلالة فعل المضارع على الحال واقع وناجز، وباعتبار دلالته على الاستقبال وعدٌ وتعليق، والذي رجَّحه الإسنوي أنّه قَسمٌ باعتبار الأصليَّة وهو الحال، إلَّا لقرينة صارفة عن الحال والفوريَّة إلى الاستقبال والتَّراخي كدخول حرف التَّنفيس، أو التَّسويف أو القرائن الدَّالة على الحال (الآن) أو الاستقبال (غدا)، مثل:

– يكتب رسالة الآن، يدلّ التَّركيب بقرينة الظرف عن الحاليَّة والفوريَّة.

– يكتب الرِّسالة غدا، يدلُّ التَّركيب بقرينة الظَّرف عن الاستقبال والتَّراخي. فالإسنوي اعتمد هنا على مذهب من يقول بدلالة المضارع على الحال والاستقبال، لذا جعل

[1] ابن عبد الهادي، زينة العرائس، ج2، ص513.

[2] يُنظَر: الإسنوي، الكوكب الدُّري، ص301–304. ابن عبد الهادي، زينة العرائس، ج2، ص514.

الفعل واقعا بين الإنجاز والتَّعليق، فلو اعتبر الحال ولفظ القسم لكان وقوعه بعد انقطاع المتكلِّم عن الحديث به، ولو اعتبر الاستقبال لكان كلامه وعدًا بالفعل، ومن الفروع المتعلِّقة بهذا الأصل مثلا: لو قال قائل: أقسم بالله لأصدَّقنَّ، فهل يكون حانثا لو فعل الأمر بعد ساعة أو بعد وقت معين أم لا؟ وجواب ذلك: أنّه ليس في العبارة ما يوحي بالتَّسويف، فوجب أن يكون إنجازه لقسمه على الفور، ولو تخلَّف عن ذلك وجب عليه كفارة يمين، ولو اعتبر اشتراك فعل المضارع في الدَّلالتين لم يكن حانثا لكونه وسعه أن ينجز قسمه في أي وقت شاء. وربَّما قد يكون اللَّبس داخلا على الإسنوي من هذا الباب، فلم يشرح تخريجه للفرع على هذا الأصل بما يكفي لفهم مناط التَّخريج عنده، ممَّا قد يُضعِف احتجاجه بهذا الأصل النَّحوي في تخريج هذا الفرع الفقهيّ ونظائره.

- ومن الفروع المخرَّجة: إذا أتى الشَّاهد عند القاضي بصيغة «أشهدُ» فإنَّ شهادته مقبولة؛ لأنَّ فعل المضارع يدلُّ على الحال مع عدم وجود قرينة لفظيَّة تجعله للاستقبال، فقوله مثلا: أشهدُ أنَّ فلانًا سرق مال فلان، فتقدير الكلام هنا: أشهدُ – الآن لحظةَ نطقي بالكلمات– على سرقة فلان لفلان المالَ؛ فيدلُّ فعل المضارع هنا دلالة صريحة على الحاليَّة، فتظهر دلالة فعل المضارع في تخريج هذا الفرع، فلو شهد شاهد على ذلك لزم أن يقام الحدُّ على السَّارق، في حال توفّر شروط الشَّهادة فيه.

- تخريج قول القائل مثلا: امرأة من يشتهي أن يعدِّد الزَّوجات طالقٌ؛ فهل تطلق امرأة من يشتهي التَّعدُّد الآن أو في المستقبل؟ فلو تعلَّق القول هنا بمن يشتهي في الحال لزم أن تطلق منه على الفور، وذلك أنّ أصل المضارع الدَّلالة على الفوريَّة، ولو دلَّ على الاستقبال للزم أن كلَّ من اشتهى ذلك في المستقبل طَلَقَت منه زوجته. فلمّا كانت الفروع الفقهيّة تقوم على الافتراض، والتَّخمين، والاحتمالات كان تحكيم

الدَّلالات والأصول النَّحويَّة له تأثيره في تخريجها، إذ الكثير من الفروع ليس فيها نصٌّ ودليل صريح (قرآن أو سنة أو إجماع أو قياس).

- تخريج قول الكافر إذا قيل له: آمن بالله أو أسلم لله، فأتى الكافر بصيغة المضارع فقال: أُؤمِن بالله أو أُسلمُ لله، فهل يكون مؤمنًا في الحال أو في المستقبل؟ ذلك بحسب المقصود من دلالة فعل المضارع؛ فإمّا أن يكون مؤمنا في الحال ما لم تكن هنا قرينة تصرفه للاستقبال، وذلك هو الأصل في دلالة المضارع الزّمنيّة، وإمّا أن يكون للاستقبال بضميمة القرينة اللُّغوية (اللَّفظيَّة) أو السِّياقيَّة، فيظهر أنَّ دخوله في مسمَّى الإيمان أو الإسلام راجع كذلك إلى القصد من كلامه، فقد يقول الكافر: أؤمنُ بالله، وليس هناك قرينة تدلُّ على الاستقبال في الفعل المضارع، فيُعَامل بأصله بدلالته على الحال، فيسمَّى مؤمنًا أو مسلمًا، وقد يقصد بقوله: أؤمن؛ أي سأؤمن، أو سوف أؤمن، أو أؤمن بعد اقتناعي بتعاليم هذا الدّين في المستقبل القريب أو البعيد، ويبقى الأصل في الدَّلالة هنا اقتضاء الحال، لذا حكم الفقهاء بتحقّق وصف الإيمان أو الإسلام بمجرد نطقه بالفعل المضارع (أؤمن أو أسلم) لما عُلِم من جريانه على دلالة الحال في الأصل.

2.1.2 بحث الأصل المعتمد في تخريج الفروع الفقهيّةِ:

لقد ذكر سابقًا أنَّ الإسنوي نقل المذاهب الخمسة في الدَّلالة الزَّمنيّة للفعل المضارع عن أبي حيّان، ولم يرجّح منها مذهبا، فقد استعمل المذاهب الخمسة في تخريج الفروع الفقهيّةِ التي أوردها تحت هذا الأصل النَّحويَّ؛ فاستعمل مذهبًا في تخريج فرع، ثمّ استعمل آخر في تخريج فرع آخر، ولعلَّ هذا الخلط في الاستدلال ممَّا يضعف الاحتجاج بهذا الأصل في تخريج هذه الفروع الفقهيّةِ؛ لأنَّ هذه الفروع –غالبا– مبنيّة على الاجتهادات والآراء الواردة في مذهب فقهيّ معين، وهي ممَّا وقع فيه الاختلاف، فمعاملة المُختَلَفِ فيه بمختلف فيه قد يضعف طريقة الاحتجاج عنده، في حين أنّ ابن

عبد الهادي اختار مذهب جمهور النُّحاة القاضي باشتراك فعل المضارع بين دلالة الحال والاستقبال على التَّفصيل الذي سيأتي بيانه.

وقد أورد هذه المذاهب أبو حيّان قائلا: «والمضارع فيه خمسة مذاهب؛ أحدها: أنَّه لا يكون إلا مستقبلاً، وهو مذهب الزَّجاج. الثَّاني: أنَّه مختصٌّ بالحال وهو مذهب ابن الطراوة. والثَّالث: وهو مذهب الجمهور، وهو أنَّه يكون للحال، ويكون للاستقبال واختلفوا: فقيل هو مشترك كلفظة (عين)، وهو ظاهر مذهب سيبويه، ورجَّحه (صاحب الضَّروري). وقيل إذا أريد به الحال فهو: بحق الأصليَّة، وإذا أريد به الاستقبال، فهو بحق الفرعيَّة، وهو مذهب الفارسي، وبه قال من أصحابنا أبو بكر بن مسعود. وقيل عكس هذا، وأنَّ أصله المستقبل، وهو مذهب الأستاذ أبي بكر بن طاهر، ومن قال: إنَّه صالح للحال قال هو صالح لهما[1]».

فهذه خمسة مذاهب ذكرها أبو حيّان، وقد نصّ أنّ سيبويه لم يصرّح بأنَّ دلالة المضارع هي الحال والاستقبال، ولكنّه أشار إلى هذا المعنى لما قال: «وإنَّما ضارعتْ (الأفعال المضارعة) أسماء الفاعلينَ أنَّك تقول: إن عبد الله لَيَفعلُ، فيوافِقُ قولَك: لفاعلٌ، حتَّى كأنّك قلتَ: إن زيداً لفاعلٌ فيما تُريد من المعنى. وتُلحِقُه هذه اللام كما لَحِقَت الاسمَ، ولا تلحق فَعَل اللامُ. وتقول سيفعلُ ذلك، وسوفَ يفعل ذلك فُتلحِقهُا هذين الحرفين لمعنى كما تَلحق الألف واللام الأسماء للمعرفة. [2]».

ويظهر من كلام سيبويه أنّ هناك فرقًا بين دلالة المضارع على الحال أو الاستقبال، فهو مشترك بينهما، إذ إنّ من أوجه مضارعة الفعل المضارع لاسم الفاعل الدَّلالة الزّمنيّة فكما أنّ اسم الفاعل يدلُّ على الحال والاستقبال بحسب القرينة اللَّفظيّة أو السِّياقية التي ورد فيها، كذلك فعل المضارع، وهو ما قصده سيبويه بقوله: «وتقول

[1] ابن حيّان، ارتشاف الضَّرب، ج4، ص2029.

[2] سيبويه، الكتاب، ج1، ص14.

سيفعلُ ذلك وسوفَ يفعل ذلك فُتلحِقهُا هذين الحرفين لمعنى» فليس إضافة (سوف) أو السِّين دون معنى؛ لأنَّ المقصود منها تخليص فعل المضارع لدلالة الاستقبال، كما تضاف (أل) التَّعريف للدَّلالة على انتقال الاسم من مرتبة النَّكرة إلى المعرفة، فلم يصرِّح سيبويه بالدَّلالة الزَّمنيَّة للفعل المضارع، ولكن الذي يظهر من كلامه أنّ دلالة الاستقبال فيه مفهومة من القرائن اللَّفظيّة الدّالة عليه، أي من الحروف والظروف.

وقد يقع المضارع بدلالة فعل الماضي إذا دلّ الدَّليل عليه، فقد يعبَّر عن فعل مضى بصيغة فعل المضارع، قال سيبويه: «وقد تقع (نفْعَل) في موضع (فَعَلْنَا) في بعض المواضع، ومثل ذلك قوله –لرجل من بني سلولٍ مولدٍ–:

ولقد **أمُرُّ** على اللَّئيم يَسُبُّني فمضيتُ ثُمَّتَ قلتُ: لا يَعْنيني

واعلم أنَّ أسير بمنزلة سِرتُ؛ إذا أردت بأسير معنى سرت.[1]» فتكون الدّلالة على حسب ما أراد به المتكلّم فلا اعتبار لصيغة المضارعة فيه، ففي البيت السابق: أمرّ، أي مررت؛ وذلك لاحتمال وقوع الأمر مجددا في الاستقبال، أو لاعتبار أنّ الفعل من السَّاب اللئيم صار عادة، فكلَّما مرَّ عليه سبَّه[2]، ومنه قول جرير:

قالت جُعادةُ: ما لجسمك شَاحِبًا ولقد **يكون** على الشَّباب نَضِيرَا[3]

أي: ولقد كان، فعبّر بالمضارع والمقصود به صيغة الماضي، وقد يُحمل على هذا قول القائل لزوجته: أطلّقك، فالفعل هنا للمضارعة ولكن لقصد المتكلّم دور في تحديد الدَّلالة الزَّمنيَّة للفعل، فقد يعبِّر المتكلِّم بصيغة المضارع ومقصوده أنّ الفعل قد وقع وقد طلَّقها، كما قد يعبَّر بصيغة الماضي للدَّلالة على المستقبل، ولمعرفة تداخل الدَّلالة

[1] سيبويه، الكتاب، ج3، ص24.

[2] يُنظَر: السَّيرافي، شرح كتاب سيبويه، ج3، ص218.

[3] جرير بن عطيَّة الخطفى، ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تح: نعمان محمد أمين طه، ط3: دت، دار المعارف، القاهرة، ج1، ص227.

الزمنيّة بين الماضي والمضارع أثر أيضا في تخريج الفروع الفقهيّةِ وذلك عند معرفة مقصدية المتكلّم.

والذي يظهر أنّ الإسنوي وابن عبد الهادي لم يتعرَّضا لهذا الأصل عند حديثهم عن الدَّلالة الزّمنيّة للفعل المضارع، وقد يعترض معترض هنا ويقول: إنّ دلالة المضارع على الماضي، والماضي على المضارع مَلْحَظ بلاغيٌّ وليس نحويًّا، وجواب ذلك: لا فرق في فهم دلالة التَّراكيب بين النَّحو والبلاغة، بل هو مبحث نحويٌّ فما دام قد سُمِع من كلام العرب ما يؤيّدِ هذا في الاستعمال فهو حجَّة على صحَّته، ويصّح اعتماده في تخريج الفروع الفقهيّةِ، لأنّ المطَّرد في الاستعمال معتبرٌ كذلك، فالقياس أن يكون فعل المضارع للدَّلالة على الحال أو الاستقبال، ولكن ليس هناك في الاستعمال (وهو السَّماع عن العرب) ما يمنع ذلك فيصبح بذلك أصلا ما دام هناك دليل قويٌّ يعضده، وشبيه ذلك من المسائل استعمال الفعلين: يدعُ، ويذرُ في الماضي، فهذا من قبيل الشَّاذ في الاستعمال والمطَّرد في القياس[1]، فلم يمنع أن يكون شذوذ الاستعمال قبول القياس فيه وعدم الاعتداد به لأنّه لم يسمع عن العرب، كذلك الأمر بالنسبة لدلالة فعل المضارع، فهي موضوعة في الأصل للحال والاستقبال، ولا يصّح قياسا أن تكون للماضي، ولكن الاستعمال يعضد ذلك ولا مانع، فهي من الشَّاذ في القياس المطَّرد في الاستعمال، والاستعمال هو الأصل.

[1] يُنظَر: أبو علي الفارسي، المسائل العسكريات، تح: علي جابر المنصوري، دط: 2002م/1422هـ، الدار العلمية الدولية للنشر ودار الثقافة، عمان، ص76-77.

2. دلالة الفعل الماضي؛ وأثرها في التَّخريج:

لقد تقرّر عند النُّحاة اصطلاحاً بالاستقراء أنَّ لكلِّ فعل دلالة زمنيَّة يحملها؛ وتحميله لدلالته ضروريَّة لفهم الدّلالة المراد وضعها في التَّركيب، ومثال ذلك: سرق، ويسرقُ، فبين الفعلين فرق في الدَّلالة فالفعل الماضي يدلُّ في الأصل على أنَّ الفعل وقع حكمه وانقضى، والفعل المضارع يدلُّ في الأصل أنَّ الحدث يقع، أوسيقع، أوسوف يقع. فقد ذكر الإسنوي أنَّ الفعل الماضي إذا انقلب شرطًا دلَّ على الإنشاء؛ أي أنَّ الفعل لم يقع بعدُ، فهو يدلُّ بذلك على الحال، أوالاستقبال لا على الماضي، وهذا محلُّ اتّفاق بين النُّحاة[1]، وهو الذي جزم به ابن عبد الهادي.

2.1 تصوُّر الفروع الفقهيّة المخرَّجة على هذا الأصل: من الفروع الفقهيّة المخرَّجة على هذا الأصل النَّحوي:

– قول القائل لزوجته: إذا خرجتِ من الدَّار فأنت طالق[2]؛ فيكون خروجها شرطًا معلِّقًا لطلاقها فمتى تحقَّق الشرط وقع الطَّلاق؛ والمقصود به هنا أنَّ الخروج يكون في الحال، أو الاستقبال لا في الماضي، إذ يستحيل في منطق النُّحاة بالاستقراء أن يكون الفعل (خَرَج) يدلَّ زمنيًّا على الماضي ثمَّ يُعلِّق المُطلِّق حكمه على فعل مضى، وذلك لاقتران الفعل بـ (إذا) التي تدلُّ على معنى الاستقبال؛ فالفعل الماضي خرج عن أصل دلالة المضي إلى الاستقبال لاقترانه بـ (إذا) فيصير اقترانه بها أصلاً آخر من الأصول النَّحويَّة؛ فأيُّ فعل ماضٍ اقترن بـ (إذا) الشرطيّة غير الجازمة صار يدلُّ على الحال، أو الاستقبال، وانتفت عنه دلالة المُضِيّ؛ لأنَّ وقوع الحكم هنا مبنيٌّ على فهم الدَّلالة من الفعل الماضي، فلو فَهِم الفقهاء أنَّ الفعل (خَرجْتِ) دلَّ على الماضي بحقِّ الأصليّة، وبدليل القاعدة النَّحويَّة لكان الطَّلاق هنا واقعًا وناجزا، فلا يبقى لمعنى

[1] يُنظَر: الإسنوي، الكوكب الدُّري، ص306. ابن عبد الهادي زينة العرائس، ج2، ص517.

[2] يُنظَر: الإسنوي، الكوكب الدُّري، ص306. ابن عبد الهادي، زينة العرائس، ج2، ص517–518.

التَّعليق على الخروج هنا معنى، ويصير الكلام لغوا وباطلا؛ لأنَّ المقصود من الكلام هنا عند الفقهاء تعليق حكم الطَّلاق على شرط مفهوم من دلالة الظَّرف (إذا)، ومتعلِّق بدلالة الفعل (خَرَج) على الإنشاء لا الإخبار؛ لأنَّ الفعل إذا وقع في الماضي صارت دلالته الإخبار لا الإنشاء، وإنّما الإنشاء من دلالات الفعل المضارع، والإخبار صالح للماضي والحال والاستقبال، فمثلا قولنا: كان الولد قويًّا، فالمفهوم من التَّركيب أنَّ اتِّصاف الولد بالقوة في الحال والاستقبال غير صحيح، بدلالة الفعل (كان) على الماضي، فهو إخبار فقط، ولكن قد يعترض هنا أحدهم بقوله تعالى: ﴿وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا ۝٥٤﴾ [الفرقان: 54] ويقول: هل يجوز أن يُفهم بدلالة الفعل الماضي على حدث قد مضى أنَّ صفة القدرة لا يمكن أن يُوصَف بها المولى عزَّ وجلّ في الحال والاستقبال؟ يعني كان قديرا ولم يعد كذلك. وجواب ذلك: أنَّ (كان) التي في الآية ليست للدَّلالة على الماضي فقط بل هي لما مضى، وما سيأتي، وما سوف يأتي، فهي تدلُّ على دوام اتِّصاف الله تعالى بصفة القدرة[1]؛ فإن كانت الجملة الاسميَّة دالَّة على الاستمرار ودلالة (كان) على الدَّوام هنا أفاد الاستمرار على الاستمرار[2]، فلا يجوز هنا أن يُحكَّم الأصل النَّحويُّ لدلالة الماضي الزَّمنيَّة.

– ومن الفروع المُخرَّجة كذلك قول القائل للمشتري: إذا بدا صلاح الثِّمار بعتُك إيَّاها، فالفعل الماضي (بدا) في هذا التَّركيب لا يدلُّ على حدث قد مضى بل على الاستقبال لتأثير الظَّرف (إذا) فيه فحوَّل دلالته من المُضِيّ إلى الاستقبال؛ فَفَهِم الفقهاء والأصوليون من هذا أنَّ عقد البيع هنا معلَّق بشرط؛ والشَّرط عندهم لا يقع في

[1] يُنظَر: ابن عطيّة، المحرّر الوجيز، ج4، ص215.

[2] يُنظَر: الألوسي، محمد بن عبد الله الحسني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عبد الباري عطية، ط1: 1415هـ/1995م، دار الكتب العلمية، ج10، ص36.

الماضي[1] وإلاّ حُكم بانعقاد البيع، وصارت الثِّمار ملكا للمشتري لا البائع؛ لأنّهم فهموا من دلالة الفعل هنا الاستقبال لتصدُّر الظرف (إذا) قبله، فلم يحكم الفقهاء الأصوليون هنا بحصول البيع عند تحقَّق الشرط إلاَّ بدلالة الأصل النَّحويّ وأثره في توجيه الدَّلالة في هذا الفرع.

ومن أمثلة ذلك قول الأب لابنه: إذا اجتهدت أكرمتُك؛ فيكون الإكرام واقعًا ومتحقِّقًا إذا تحقّق شرط الاجتهاد من لدن الابن، فتعلَّق حكم الإكرام بتحقُّق شرط الاجتهاد، لذا اتَّفق النُّحاة على كون الفعل الماضي المتعلِّق بالشرط للإنشاء لا الإخبار، وقد يفيد الدَّلالتين معا؛ فيمكن أن يكون الولد مجتهدًا في الماضي وهو مستمر في اجتهاده في الحال، والاستقبال مع تعليق الأب لإكرامه بالاستمرار؛ أي يصبح الاستمرار هو الشَّرط لا نشوء الحدث من أصله، وهذا هو المقصود هنا؛ لأنّ كل حدث قد يستمرُّ وقد ينقطع، فتعليق تحقُّق حدث الإكرام على استمرار الاجتهاد وحدوثه تشجيع له على الاجتهاد، فيفهم المتكلّم منه أنّ في هذا التَّركيب وعدا، وتحفيزا فيكون مدعوما من ناحيتين:

– الأولى؛ حصوله على الإكرام بعد تحقيقه لشرط الاجتهاد؛

– الثَّانية؛ الدَّعم النَّفسي له، وحثّه على مواصلة الاجتهاد؛ وهذا سرٌّ من أسرار التَّركيب العربي إذ يحمل في طيَّاته الكثير من العوامل التي تؤثِّر في النَّفس، وتدعمها للقيام بما يصلحها.

[1] يُنظَر: الشَّريف الجرجاني، التعريفات، ص166. سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي (لغة واصطلاحا)، ط2: 1408هـ 1988م، دار الفكر، دمشق، ص192.

2.2 بحث الأصل النَّحويّ المخرَّجة عليه الفروع الفقهيّة:

إنّ الأصل الذي ذكره الإسنوي واتفاق النُّحاة عليه في أنَّ الأصل في الماضي إذا وقع شرطا دلَّ على الإنشاء يشهد له ما ورد في القرآن الكريم، ومن ذلك قوله تعالى:﴿ إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ۝١ ﴾ [النصر: 01] وقوله تعالى: ﴿ إِذَا ٱلشَّمۡسُ كُوِّرَتۡ ۝١ ﴾ [التكوير: 01] فهي لم تكوَّر بعد؛ فتحقُّق الجواب الوارد في قوله تعالى: ﴿ عَلِمَتۡ نَفۡسٞ مَّآ أَحۡضَرَتۡ ۝١٤ ﴾ [التكوير: 14] إنَّما يكون في المستقبل لا في الماضي، «لأنَّ (إذا) يَطلبُ الفعل لما فيه معنى الشَّرط[1]» فلمَّا اقترن الفعل الماضي بما دلَّ على الشَّرطية وهو الظَّرف (إذا) دلَّ على الاستقبال؛ لأنّ الشَّرط لا يمكن حصوله إلَّا في المستقبل، وقد فرَّق الفقهاء بدلالة الفعل في الجملة الشرطيّة بين نوعي الطَّلاق:

- الطَّلاق الناجز الواقع.
- الطَّلاق المعلَّق بشرط، فهو يدور مع تحقق الشّرط وجودا وعدما.

وقد ورد هذا في إحدى المناظرات الواقعة بين الكسائي، وأبي يوسف يعقوب القاضي الحنفي، عندما خطّأ الكسائي القاضيَ عند حكمه بتشابه الفرعين، وهما:

1-أنت طالق أَنْ دخلت الدَّار.

2-أنت طالق إنْ دخلت الدَّار.

فالفرع الأوّل واقع عند الفقهاء لأنَّ الفعل الماضي لم يقع شرطا، فقد تحقَّق وقوعه فتطلق المرأة؛ لأنّها حقَّقت الشَّرط وهو دخول الدَّار، وأمَّا الثَّاني فهو معلَّق على شرط قسمي فلو دخلت في المستقبل إلى الدَّار وقع الطَّلاق، فيظهر هنا أن فهم دلالة التَّركيب

[1] الزَّمخشري، الكشاف، ج4، ص707.

أمر ضروري لتخريج وتحقيق المناط من الفرع الفقهيّ، فللأصل النَّحوي أثر في تخريج الفروع الفقهيّة.

فالأصل في الماضي أن يدلَّ دلالة الماضي؛ فهو يعبَّر به عن حدث مضى وانقطع، ولكن لمَّا صار شرطًا دلَّ على الإنشاء الذي يكون في الحال، أوالاستقبال، ويشهد لهذا الكثير من الآيات القرآنية، ومنها آية التَّكوير: ﴿ إِذَا ٱلشَّمۡسُ كُوِّرَتۡ ۝١ ﴾ [التكوير: 01] والمعطوفات بعدها من الآيات كلُّها أوصاف ليوم القيامة، ولمَّا تحصلْ بعدُ، فجوابها الوارد في آخر المعطوفات معلَّق بتحقُّق هذا الأوصاف، قال الطَّاهر بن عاشور: «وصيغة الماضي في الجمل الثِّنتي عشرة الواردة شرطًا لـ (إذا) مستعملة في معنى الاستقبال تنبيهاً على تحقّق وقوع الشَّرط[1]» وهذا ملحظ بياني قويٌّ، لأنَّ الدَّلالة التَّركيبيَّة هي التي تحدِّد القوَّة البلاغيَّة في الجملة.

فاعتماد الإسنوي وابن عبد الهادي لأصل دلالة الماضي على الاستقبال عند اقترانه بـ(إذا) أصل صحيح، واعتماد قويٌّ في التَّخريج.

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج30، ص141.

3. دلالة الفعل (كاد)؛ وأثرها في التَّخريج:

إنَّ من الأصول النحويَّة الدَّلالةَ التي تحملها أفعال المقاربة؛ التي تعتبر نواسخا عند النُّحاة؛ أي تعمل عمل كان إعرابيًّا، وهي مفتقرة إلى مرفوع ومنصوب؛ حيثُ تفيد (كاد) قرب وقع الفعل، كأن يُقال مثلا: كاد الولد ينجحُ؛ فلا يمكن هنا أن يُحكم بوقوع حدث النَّجاح للولد، لأنّ الفعل (كاد) منع بدلالته تلبُّس الولد بهذا الفعل، بل قاربه فقط، وكذلك الأمر في بعض الفروع الفقهيّة، فمثلا: قول الرجل: كدتُ أبيعُ سيارتي لفلان، هل يكون هذا عقد بيع في عرف الفقهاء؟ فتنتقل ملكية السَّيارة للمشتري وثمن العين للبائع، الجواب: لا يعدّ هذا عقدًا ناجزًا عند الفقهاء، بدلالة الفعل (كاد) على قرب وقوع البيع، ولم يقع ذلك، فكانت دلالة الفعل مؤثّرة في توجيه هذا الفرع الفقهيّ وأشباهه.

لقد اعتمد الإسنوي هذا الأصل في توجيه بعض الفروع الفقهيّة؛ وقد ذكر أنّ الفعل (كاد) يدلُّ دلالتين باعتبار الإثبات والنفي:

- **دلالة الإثبات**؛ فإذا كان مثبتًا دلَّ على مقاربة الفعل، وعدم وقوعه؛ لأنَّ إثبات المقاربة تستلزم عدم الوقوع.
- **دلالة النَّفي**؛ فإذا كان الفعل منفيًّا دلَّ على تحقُّق وقوع الفعل؛ أي فُعِلَ بعد عسر ومشقّة، وإنّما نفى المقاربة لبقاء جزء من معناها في غلبة بقاء عدم الوقوع محتملا، وإشارة إلى الصُّعوبة الحاصلة في التَّحقق.

والذي رجَّحه الإسنوي كون الفعل (كاد) لنفي المقاربة مثل باقي أفعال المقاربة، والذي يستلزم من إثبات المقاربة عدم الفعل، وهذا الذي نقله ابن عبد الهادي واختاره[1].

3.1 تصوّر الفروع الفقهيّة المخرَّجة على هذا الأصل؛ لقد خرَّج الإسنوي وابن عبد الهادي على هذا الأصل بعض الفروع الفقهيّة؛ ومنها:

[1] يُنظَر: الإسنوي، الكوكب الدُّري، ص314. ابن عبد الهادي، زينة العرائس، ج2، ص521.

– قول القائل: ما كدتُ أطلّق زوجتي؛ فهذا في عرف الفقهاء إقرار بالطَّلاق وليس نفيًا؛ لأنَّ نفي المقاربة عند النُّحاة يدلُّ على إثبات الفعل لا نفيه، وكأنّه يقول هنا: لقد كان طلاقي لزوجتي عسيرا جدًّا حتّى وقعتُ في منزلة بين الحَدَثَين، فقويتْ أسباب الفعل، وأسباب التَّرك، وترجَّحت في الأخير دوافع الفعل فطلَّقها؛ فدلَّ نفي فعل المقاربة على التَّنازع الحاصل بين مرتبتي الحَدَثَين (الفعل أو الترك). وكذا قول القائل: ما كدتُ أعتق عبدي، وما كادت أبيع أرضي؛ ففي كلِّ هذه الفروع، وأشباهها إقرار بالفعل لدلالة نفي فعل المقاربة على ذلك.

– قول القائل: كدتُ أطلّق زوجتي؛ فهي عند الفقهاء لا تَطلُق؛ لأنَّ إثبات فعل المقاربة يدلُّ على المساواة مع عدم الفعل، فقويت أسباب الفعل، وأسباب التَّرك، ورُجِّحت أسباب التَّرك في الأخير فلم يقع فعل الطَّلاق، وفي الفعل (كاد) دلالة على وقوع فعل (الطَّلاق) في نفس المتكلِّم ولا دليل على تحقيق صورته الذِّهنيَّة إلَّا القرينة اللَّفظية المصرَّح بها، وهي الفعل (كاد)[1].

3.2 بحث الأصل النَّحوي المعتمد في تخريج الفروع الفقهيّةِ؛

إنّ هذا الأصل الذي ذكره الإسنوي وابن عبد الهادي من دلالة (كاد) باعتبار النَّفي والإثبات هو الأصل الوارد في القرآن الكريم، وذلك في قوله تعالى:﴿ يَكَادُ ٱلۡبَرۡقُ يَخۡطَفُ أَبۡصَٰرَهُمۡۖ ﴾ [البقرة: 20] ففي الآية جاء الفعل (كاد) مثبتًا فدلَّ على نفي المقاربة وعدم وقوع الفعل، وهذا الذي نفاه ابن مالك وأبو حيّان وزعما أنّها نفي إذا نُفيَت، وإثبات إذا أُثبتَت، قال أبو حيَّان: «وإذا دخل النَّفي على «كاد»، و«يكاد» دلَّ على نفي المقاربة كغيرها من الأفعال، ويلزم من نفي المقاربة نفي خبرها خلافًا لقوم منهم ابن جنِّي، والنَّحاس؛ فإنَّهم زعموا أن نفيها يدلُّ على وقوع الخبر بعد

[1] يُنظَر: الإسنوي، الكوكب الدّري، ص314. ابن عبد الهادي، زينة العرائس، ج2، ص522.

بطء، ولقوم زعموا: أنَّ الخبر مثبت إذا نُفيَت، ومنفيٌّ إذا وجبت، والصَّحيح الأوَّل[1]» ومعنى قوله هنا أنَّ الفعل (كاد) إذا جاء مثبتًا دلَّ على إثبات معنى المقاربة، إذا ورد منفيًّا دلَّ على نفي المقاربة، وتحقَّق وقوع الفعل عندها، ولم يخرج قول أبي حيّان هنا عمَّا نصَّ عليه النُّحاة من أنَّ نفي (كاد) إثبات وإثباتها نفي، فأبو حيّان اعتبر دلالة المقاربة وعدمِها، والنُّحاة ممن خالفه اعتبروا تحقيق وقوع الفعل وعدمه، فكلام أبي حيّان هنا هو لازم مذهب النُّحاة قبله.

وإذا تأمَّلنا قوله تعالى: ﴿يَكَادُ ٱلۡبَرۡقُ يَخۡطَفُ أَبۡصَٰرَهُمۡۖ ﴾ [البقرة: 20] لفُهِم أنَّ البرق لم يخطف أبصارهم هنا بل قرب وقوع فعل الخطف، فظهرت دلالة القرب من الفعل (كاد)، والذي يظهر هنا ألَّا تعارض بين قولي النُّحاة في كون الإثبات نفي، والإثبات إثبات، ويمكن أن يقال:

- في الآية إثبات لمقاربة فعل الخطف من الوقوع.
- في الآية نفي لوقوع فعل الخطف.

ومعنى الوجهين واحد هنا، إذ إنّ أحدهما يستلزم الآخر، فإثبات المقاربة في الآية باستعمال الفعل (كاد) هو نفسه إثبات لعدم وقوع الفعل.

قال أبو حيّان تحت الآية السَّابقة: «وقال بعض المفسِّرين: (يكادُ) فعل ينفي المعنى مع إيجابه، ويوجبه مع النَّفي، وهذا الذي ذكره المفسِّر هو مذهب ابن جنِّي، والصَّحيح أنّها كسائر الأفعال نفيها نفي وإثباتها إثبات[2]» وهذا الكلام الذي نسبه أبو حيَّان لبعض المفسرين وهو قول ابن عطيَّة لمَّا قال: «(يكادُ) فعل ينفي المعنى مع إيجابه، ويوجبه مع

[1] أبو حيان، ارتشاف الضَّرب، ج3، ص1234-1235.

[2] أبو حيّان، البحر المحيط، ج1، ص144. (بتصرف)

النَّفي، فهنا لم يخطف البرق الأبصار[1]» ولا تعارض هنا بين قوليهما، فيكون الأصل الذي اعتمده الإسنوي وابن عبد الهادي في تخريج الفروع الفقهيّة أصلا صحيحًا، فقول القائل:

- كدت أطلّق زوجتي؛ إثبات لمقاربة فعل وقوع فعل الطَّلاق، وهو نفي لوقوعه.
- ما كدت أطلِّق زوجتي، نفي للمقاربة، وتأكيد لوقوع الفعل.

وقد ردَّ ابن مالك قول من قال إنَّ نفيها إثبات، وإثباتها نفي، وعلَّل هذا الحكم الذي ذهب إليه بوجوه لمَّا قال: «وزعم قوم أنَّ (كاد) و(يكاد) إذا دخل عليهما نفي فالخبر مثبت، وإذا لم يدخل عليهما نفي فالخبر منفيٌّ، والصَّحيح أنَّ إثباتهما إثبات للمقاربة، ونفيهما نفي للمقاربة، فإذا قيل: كاد فلان يموت، فمقاربة الموت ثابتة، والموت لم يقع. وإذا قيل: لم يكد يموت، فمقاربة الموت منفيَّة، ويلزم من نفي مقاربة الموت نفي وقوعه بزيادة مبالغة، كأنَّ قائلا قال: كاد فلان يموت، فردَّ عليه بأن قيل: لم يكد يموت.[2]» والأصل الذي قرَّره خلاف ما عليه النُّحاة:

- فنفي المقاربة عنده هو نفيٌ للفعل.
- وإثبات المقاربة نفي للفعل كذلك.

فالفعل منفيٌّ عند ابن مالك في الحالتين، والاعتبار عنده لثبوت المقاربة وعدمها، فعند نفي الفعل (كاد) فقد نفينا المقاربة، وعند إثباتنا للفعل (كاد) فقد أثبتنا المقاربة، وهذا الذي ذكره ابن مالك يُعتَرَض عليه بقول تعالى: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفۡعَلُونَ ٧١﴾ [البقرة: 71] فهل وقع الذَّبح أو لم يقع؟ فالذي يظهر من سياق الآية أنَّ فعل الذَّبح قد وقع، ووقوعه كان بعد مشقَّة وتكلَّف، إذ لمّا أمرهم الله تعالى بذبح البقرة في أوّل سياق الآيات،

[1] ابن عطيّة، المحرَّر الوجيز، ج1، ص103.

[2] ابن مالك، شرح التسهيل، ج1، ص399-400.

تكلّفوا السؤال عن أوصافها تماطلا في تنفيذ ما أُمِرُوا به في مقام العبوديَّة، فشدَّد عليهم الله تعالى في الأوصاف، فوقع منهم فعل الذَّبح بعد هذا التَّشديد[1]، ولأنَّهم ما كانوا يرغبون في فعل هذا، ومرادهم غير ذلك [2])، لذا قال الله تعالى: ﴿ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفۡعَلُونَ ٧١ ﴾ فدلّ الفعل (كاد) المنفيُّ ثبوت خبر الذَّبح، ودلَّ على ما وقع من التَّعسير، والتكّلف الوارد في الآيات الواردة في سياق هذه القصَّة، قال الزّمخشري: «وقوله: ﴿ وَمَا كَادُواْ يَفۡعَلُونَ ٧١ ﴾استثقال لاستقصائهم واستبطاء لهم، وأنَّهم لتطويلهم المُفرِط وكثرة استكشافهم، ما كادوا يذبحونها، وما كادت تنتهي سؤالاتهم، وما كاد ينقطع خيط إسهابهم فيها وتعمُّقهم.[3]» فقد ثبت بهذا أنَّهم ذبحوها، ووقع الفعل منهم، فيكون قوله تعالى: ﴿ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفۡعَلُونَ ٧١ ﴾ إثبات للفعل، ونفي للمقاربة لا كما قال ابن مالك، وإن كان لازم كلام ابن مالك هنا هو قول النُّحاة كما سبق بيانه.

وقد اعترض ابن مالك على قول المفسِّرين في الآية وحملها على نفي مقاربة وقت عدم الذَّبح، ووقت وقوع الذّبح، وهذا تفسير غريب في هذا المقام أضاف إليه التقيّد بالقاعدة والأصل النَّحويّ الذي أصَّله، لما قال: «وأمَّا قوله تعالى: ﴿ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفۡعَلُونَ ٧١ ﴾ [البقرة: 71] فمحمول على وقتين، وقت عدم الذَّبح وعدم مقاربته، ووقت وقوع الذَّبح، كما يقول القائل: خلص فلان وما كاد يخلص[4]»

---

[1] يُنظَر: محي السُّنَّة البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التَّنزيل، تح: محمد عبد الله النمر وآخرون. ط4: 1417هـ/1997م، دار طيبة، دمشق، ج1، ص108.

[2] يُنظَر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، ص301. وقال في هذا الموضع: «يعني أنَّهم مع هذا البيان وهذه الأسئلة، والأجوبة، والإيضاح ما ذبحوها إلاَّ بعد الجهد، وفي هذا ذم لهم، وذلك أنَّه لم يكن غرضهم إلا التَّعنت، فلهذا ما كادوا يذبحونها.»

[3] الزمخشري، الكشَّاف، ج1، ص152.

[4] ابن مالك، شرح التسهيل، ج1، ص399-400

وتخريجه لمعنى ودلالة الفعل (ما كاد) فيه بحثٌ، فالفعل هنا واقع، فما فائدة أن نفهم أنَّ نفي المقاربة هنا لوقت عدم الذَّبح، وقد حصل الذَّبح.

ولعلّ ابن مالك وَهِمَ في هذا الموضع، وإن كان لازم تأصيله موافقة النُّحاة، وما رجّحه الإسنوي وابن عبد الهادي في المسألة، ولو اعتبرنا الأصل الذي رجّحه هنا لكان معنى قول القائل:

- ما كدت أبيع أرضي، إقرار بعدم البيع ونفي مقاربة العدم، وعدم انتقال الملكيَّة من البائع إلى المشتري فيَبْطُل العقد بذلك، وهذا خلاف لما خرَّجه الفقهاء في هذا الفرع الفقهيّ وأشباهه، وقد أيَّده الصَّحيح من أقوال النُّحاة في المسألة.
- وكدت أبيع أرضي، إثبات للمقاربة البيع، فيكون العقد باطلا في كلا الحالتين، وهذا مخالف للدَّلالة التي يحملها الفعل (كاد).

وقد يُدفَع التَّوهُّم الذي وقع فيه ابن مالك وتبعه فيه أبو حيان بقوله تعالى: ﴿إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَا ۝٤٠﴾ [النور: 40]، فهل رؤية اليد هنا ثابتة أم منفيَّة؟

الذي عليه أبو حيّان أنَّ الرؤية هنا منفيَّة ضرورة لنفي المقاربة أصالة، فما دامت المقاربة منفيَّة فبعُد أن يكون الفعل قد وقع، لذا قال: «والمعنى هنا انتفاء مقاربة الرُّؤية، ويلزم من ذلك انتفاء الرُّؤية ضرورة؛ وقول من اعتقد زيادة (يكد)، أو أنَّه يراها بعد عسر ليس بصحيح، والزِّيادة قول ابن الأنباري، وأنَّه لم يرها إلَّا بعد الجهد قول المبرِّد والفرَّاء.[1]» فنفى هنا أن تثبت الرُّؤية بعد عسر على ما قرَّره النُّحاة في المسألة، وحتَّى القول بكونها زائدة ردّه، وقد نصّ على هذا ابن مالك لمَّا قال: «قوله تعالى: ﴿إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَا ۝٤٠﴾ [النور: 40] إن معناه: لم يرها ولم يقارب أن يراها[2]»

[1] أبو حيّان، البحر المحيط، ج8، ص54.

[2] ابن مالك، شرح التسهيل، ج1، ص399-400.

وإنَّ قولهما هنا غير صحيح، فالرُّؤية في الآية ثابتة، وإن كانت قد حصلت بعد مشقَّة، وعسر لوجود الموانع الواردة في سياق الآية فقد ترتب عن ذلك مناسبة وقوع الفعل كاد﴿ أَوۡ كَظُلُمَٰتٖ فِي بَحۡرٖ لُّجِّيّٖ يَغۡشَىٰهُ مَوۡجٞ مِّن فَوۡقِهِۦ مَوۡجٞ مِّن فَوۡقِهِۦ سَحَابٞۚ ظُلُمَٰتُۢ بَعۡضُهَا فَوۡقَ بَعۡضٍۚ إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَاۗ ﴾ فالظُّلمات هنا هي المانع من الرُّؤية الواضحة، وليس المراد من الآية نفي الرُّؤية مطلقا؛ وإلَّا لم يبق لمعنى التَّشبيه الوارد في الآية معنى، فتحصَّل عن وجود الموانع الواردة أن تكون الرُّؤية عسيرة وهي مثل ما وقع من المعنى في قوله تعالى: ﴿ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفۡعَلُونَ ﴾ [البقرة: 71]، وقد أخطأ أبو حيّان في نسبة القول بالزّيادة لابن الأنباري وهو للفرَّاء، قال البغوي: «﴿ إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَاۗ ﴾ يعني لم يقرب من أن يراها من شدَّة الظُلِمة. وقال الفرَّاء: (يكد) صلة (أي: زائدة)، أي: لم يرها، قال المبرِّد: يعني لم يرها إلَّا بعد الجهد، كما يقول القائل: ما كدت أراك من الظلمة وقد رآه، ولكن بعد يأس وشدَّة[1]»

وهذا الذي نسبه البغوي إلى الفرَّاء (ت: 207هـ) في أنّه يراه صلة[2]هو ما أورده الفرَّاء عن بعض المفسِّرين ورجَّحه؛ حيثُ اعتبر الفرَّاء المعنى لا القاعدة النَّحويَّة في ذلك، فإذا كان النَّاظر لا يرى كفَّه في ظلمة يسيرة فكيف إذا كان الظَّلام الظلماتُ الثَّلاث الواردة في الآية، فاستحال في المعنى عنده أن يكون الفعل (كاد) لإثبات الفعل ونفي المقاربة، قال الفرَّاء: «ثُمَّ قَالَ: ﴿ إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَاۗ ﴾ فقال بعضُ المفسِّرين: **لا يراها، وهو المعنى لأنَّ أقلَّ من الظلمات التي وصفها الله لا يَرَى فيها**

---

[1] البغوي، معالم التنزيل، ج6، ص53.

[2] توضيح: إذا ورد مركب زائد في الجملة القرآنية لا يليق أن يسمّى زائدا، وإنّما سمّاه النُّحاة صلة؛ وهو زيادة في المعنى، فهو يتوصّل به إلى زيادة توكيد المعنى، كقوله تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ ﴾ [الشورى: 11] فكاف التشبيه أو اسم التشبيه (مثل) صلة، لأنّ إحداهما يقول مقام الآخر في بيان المشابهة، ولا يمكن أن يقال هنا إنّها زائدة دون معنى، فهذا لا يليق أن يقال على النّص القرآني، فهو صلة في التركيب لا في المعنى.

النَّاظر كفَّه. وقال بعضهم: إنما هُوَ مثل ضربه الله فهو يراها ولكنَّه لا يرها إلاَّ بطيئًا كما تَقُولُ: ما كدت أبلغ إليك وأنت قد بلغت. وهو وجه العربيَّة[1]» فقد أثبت الفرَّاء المعنى الذي تحمَّله السِّياق، والدَّلالة النَّاتجة عن التَّركيب، وقد أقرَّ بأنَّ نفي الفعل (كاد) يفيد حدوث الفعل بعد مشقَّة، وهو عربيٌّ فقال في آخر كلامه: «**وهو وجه العربيَّة**[2]» وقد دلَّس أبو حيّان في عدم ذكره لهذا القول الذي استحسنه الفَّراء في هذا الموضع، وقد نسب القول به لابن الأنباري، والصَّواب ما ذكره البّغوي من أنَّه للفراء.

وما ذهب إليه ابن مالك من أنّه لم يرها ولم يقارب أن يراها قال به أبو عبيدة معمر بن المثَّنى، وقد جعل القول في باب (كاد) على مواضع، وقد أثبت أنَّ نفي فعل المقاربة قد يكون للإثبات، وهو أحد المعاني التي يرد عليها، وما نسبه ابن مالك لبعض المفسِّرين هو نفسه قول أبي عبيدة لمَّا قال –في معرض الحديث عن مجاز قوله تعالى: ﴿إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَا ۚ﴾–: «لباب (كاد) مواضع: موضع المقاربة، وموضع للتَّقديم والتَّأخير، وموضع لا يدنو لذلك؛ **وهو لم يدنُ لأنْ يراها ولم يرها فخرج مخرج لم يرها ولم يكد**، وقال في موضع المقاربة: ما كدت أعرف إلَّا بعد إنكار، وقال في الدُّنو: كاد العروس أن يكون أميراً، وكاد النَّعام يطير[3]» فقد أثبت أبو عبيدة أنَّ الرُّؤية قد تكون بعد مشقَّة وعسر، وهو ليس كما قال ابن مالك، وقد رجَّح أبو جعفر النّحاس (ت: 338هـ) أنَّ الرُّؤية هنا ممتنعة؛ لا من قريب، ولا من بعيد، فلم يكد يراها؛ أي لم يرها ولم يقارب ذلك[4]، فنفي النّحاس للمقاربة يفهم منه أنّ (كاد) قد يكون

---

[1] الفرّاء، يحي بن زياد، معاني القرآن، تح: أحمد يوسف النجاتي ومحمد علي النّجار وعبد الفتاح إسماعيل، ط1: دت، دار المصرية للتأليف والنشر، مصر، ج2، ص255.

[2] الفراء، معاني القرآن، ج2، ص255.

[3] أبو عبيدة، مجاز القرآن، ج2، ص67.

[4] يُنظَر: أبو جعفر النَّحاس، أحمد بن محمد، معاني القرآن، تح: محمد علي الصابوني، ط1: 1409هـ/1989م، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ج4، ص542.

للمقاربة، وكونه للمقاربة فهو ينفي وقوع الفعل في حال الإثبات، ويثبت وقوع الفعل في حال النَّفي، ويشهد لذلك الآيات المذكورة سابقا. وقد تمسّك ابن مالك بما أصَّله في هذا الباب لمَّا قال: «وفي قوله تعالى: ﴿يتجرعه ولا يكاد يسيغه﴾ [إبراهيم: 17] معناه: لا يسيغه ولا يقارب إساغته. وقد يقول القائل: لم يكد زيد يفعل، ويكون مراده أنَّه فعل بعسر لا بسهولة، وهو خلاف الظَّاهر الذي وُضِع له اللَّفظ أوَّلا. ولإمكان هذا رجع ذو الرُّمَّة في قوله:

إذا غيرُ النَّايُ المحبين **لم يكد** رسيسُ الهوى من حبِّ ميَّةَ يبرحُ

إلى أن جعل بدل: يكد، يجد، وإن كان في يكد من المبالغة والجزالة ما ليس في يجد..[1]» ويجاب عن هذا الذي تمسّك به ابن مالك من وجوه:

- إنّ الفعل (كاد) لم يوضع لنفي الفعل أو إثباته، بل هو لنفي المقاربة وإثباتها، فيصحُّ عندها أن يقال: إنَّ نفيها للنَّفي، وإثباتها للإثبات؛ أي المقاربة لا الفعل.
- نفي المقاربة هو إثبات للفعل كما تقدّم، وليس هذا خلافا لما وضع اللَّفظ له، فلفظ (كاد) وضع لمعنى المقاربة، فلمَّا نُفيَت المقاربة كان إقرارا بوقوع الفعل، فلا وجه لاعتراض ابن مالك على ذلك.
- جعل ابن مالك رجوع ذو الرُّمَّة[2]عن قوله (يكد) واستعماله (يجد) مكانها دليلا على صحَّة ما ذهب إليه في المسألة حمَّالُ أوجه، فلا دليل يثبت صحَّة كون رجوع ذي الرّمة للعلَّة التي أوردها بن مالك، فقد استعمل ذو الرُّمّة ذلك في شعره، ومنها قوله:

وخرق إذا الآل استحارت نهاؤه به **لم يكد** في جوزه السَّير ينجَعُ

[1] ابن مالك، شرح التسهيل، ج1، ص399-400.

[2] وهو غيلان بن قيس بن بهيش، شاعر فحل، من عشَّاق العرب، وصاحبته ميَّة، عدّه ابن سلاّم الجمحي في الطبقة الثانية من فحول الإسلام. يُنظَر: ابن سلاّم الجمحي، طبقات فحول الشعراء، ج2، ص549-570.

أي: إذا جرت غدران السَّراب في الفلاة، لم يكد يتبيّن الماشي طريقه فيها إلَّا بصعوبة[1]، فلو كان ما قاله ابن مالك صحيحا، لرجع ذو الرِّمة عن كلِّ الأبيات التي استعمل فيها (كاد) المنفي.

والذي يظهر أنّ لازم كلام ابن مالك في المسألة هو قول النُّحاة، واعتماد الإسنوي وابن عبد الهادي على هذا الأصل في تخريج الفروع الفقهيّة قويٌّ، ممَّا يبيّن تأثير فهم دلالة هذا الأصل النَّحوي، وأثره في تخريج الفروع الفقهيّة.

[1] يُنظَر: الباهلي، أحمد بن حاتم، شرح ديوان ذو الرِّمة برواية ثعلب، تح: عبد القدوس أبو صالح، ط1: 1402هـ/1982م، مؤسسة الإيمان، جُدَّة، ج2. ص732-733.

4. دلالة (ليس) وأصله؛ وأثره في التَّخريج:

إنَّ من الأصول النَّحويَّة النواسخ، وعملها وأثرها في تركيب الجملة إعرابا ومعنى؛ ولهذه النَّواسخ أثر في تخريج بعض الفروع الفقهيّة، ومنها (ليس) الذي يعمل عمل كان فيرفع وينصب، وكذلك لدلالة الفعل أثرٌ في توجيه المعنى في الجملة، وقد ذكر الإسنوي أنَّها فعل على المشهور مشيرا إلى الخلاف الوارد في هذه المسألة، على التَّفصيل الآتي[1]:

- ذكر عن بعضهم أنّها حرف، وذلك لعلّتين:
- الأولى: عدم التّصرف، والأصل في الأفعال التّصرف.
- الوزن؛ فوزنها ليس وزن الفعل.

وقد ذكر الإسنوي جواب العلماء عن الوجه الثَّاني لمن رجَّح كونها حرفاً، وعلّلوا ذلك فقالوا: إنّ أصل ياءها مكسورة وليست ساكنة، ووجه الإسكان فيها هو التَّخفيف ليس إلَّا، وقد نقل هذا الفرّاء، ونقل كذلك أنَّ ياءها مضمومة، وقد ذكر الإسنوي جوابهم عن وجه الكسر والضَّم في ياءها، فقالوا: لو كانت كذلك للزم منها أن تنقلب ألفا لأنّها متحركة وما قبلها متحرِّك بالفتح، فالمتحرِّك لو سُكِّن للتخفيف أخذ حكم الحرف قبله في الحركة.

وقد ذكر الإسنوي خلاف النُّحاة حول الدَّلالة التي تحملها ليس:

- قيل: إنّها للنَّفي مطلقًا.
- قال الزَّمخشري: لا يصحّ نفيها للمستقبل فهي للحاضر أوالماضي.
- وقال آخرون: لا يجوز كونها لنفي الماضي والمستقبل فهي للحال فقط.
- وقد ذكر أبو علي الشَّلوبين بأنّها على قسمين:
- **الأول:** لنفي الحال غير مقيّدة بزمن؛ مثل: ليس محمد في المكتبة، أي: الآن.

[1] يُنظَر: الإسنوي، الكوكب الدُّري، ص310-311.

- الثاني: لنفي ما دلّ عليه التَّقييد إن قُيِّدت، مثل: ليس الوالد حاضرًا غدًا، أو ليس الولد حاضرا أمسِ؛ أي لنفي اتِّصاف اسمها بخبرها في زمن المستقبل أو الماضي بحسب القرنية اللَّفظيّة الزّمنيّة التي قيّدتها. وهذا الذي ذُكِر عن الشّلوبين هو الذي رجَّحه أبو حيّان.

وقد رجّح الإسنوي كونها فعلا على المشهور من أقوال العلماء؛ والدَّليل على ترجيحه لهذا الرأي ضمُّه لهذه المسألة في مسائل الأفعال، ولم يرجِّح قولا فيما يخصُّ دلالتها[1].

4.1 تصوّر الفروع المخرَّجة على هذا الأصل:

لقد خرّج الإسنوي بعض المسائل الفقهيّة الفرعية على هذا الأصل النَّحوي، ومنها:

- قول القائل لولد نفاه أبوه ثم استلحَقَه: لستَ ابن فلان، يعني الأب المُستَلحِق؛ فهو كما لو قال لغير المنفي، والذي يراه الإسنوي في هذه المسألة أنّها للنَّفي مطلقا، وظاهر معنى قول القائل: لست ابن فلان أنّه قذف كما يراه الإسنوي، أي نفي كونه من أبيه الذي استلحقه؛ والذي حمل الإسنوي على الحكم بالقذف على القائل بهذه العبارة هو دلالة الفعل (ليس) على النَّفي المطلق؛ فلمَّا كانت للنَّفي المطلق، كان قوله ذلك قذفًا، فلم يقيِّد استعمال النَّفي في العبارة بزمن معيَّن، فلو أُطلِق اللّفظ عندها على قول أبي علي الشَّلوبين فهي للنَّفي في الحال؛ وهذا المعنى صواب، فلا يسأل القائل هنا: أنفيت كونه ولد أبيه الآن أم في الماضي أم في الحاضر؟ فما دام الكلام منشأً فيكون نفي الولدية عنه في الحال، ويستلزم من هذا النفي –ما لم يقم عليه دليل بيّن– أن يؤول إلى القذف الصريح، أي ما دام النفي قائما ودلَّ (ليس) عليه كان حكم الإسنوي عليه بالقذف هنا صحيحًا.

---

[1] يُنظَر: الإسنوي، الكوكب الدّري، ص310–312.

فاعتماد الإسنوي على هذا الأصل في التَّخريج اعتماد قويٌّ، وهذا ما يقوي القول بأنّ الإسنوي قد مال إلى قول من يقول إنَّها للنَّفي مطلقا ما لم تقيّد بقيد زمني باستعمال أحد الظُّروف الزَّمانيَّة[1].

– ومنها مثلا قول القائل: هذا المال ليس لزيد، والمال عند زيد، فيكون هنا قد حكم عليه بأنّه سرقه، فدلالة (ليس) على النَّفي دون قيد توجب حكم السّرقة على زيد، ويضاف إليها دليل عدم إنكار زيد لذلك، فتكون دلالة الفعل (ليس) هي المرجِّح القويُّ على الحكم بسرقة زيد للمال، وهو حكم موجد لحدِّ السَّرقة عند الفقهاء.

فكلّ تركيب من تراكيب الفروع الفقهيّة منفي بـ (ليس) أوجب حكم الضدِّ، وأوجب بعض الحدود.

4.2 بحث الأصل النَّحوي المعتمد في تخريج الفروع الفقهيّة:

إنّ الأصل النَّحوي الذي يُبحث في هذه المسألة هو الدَّلالة الزَّمنيّة التي يحملها النَّفي بـ (ليس) وقد ذكر الإسنوي خلاف النُّحاة حول ذلك، لأنّ مسألة كونها حرفا أو فعلا غير مؤثرة في دلالتها على النَّفي، وإن كان قد نصَّ بعضهم أنّها حرفٌ، وليست فعلا وذكر لذلك أوجها عدّة، ومن هؤلاء أبو عليٍّ الفارسي حيثُ نصّ على حرفيتها، وممَّا ذكره دليلا على ذلك:

– عدم وصلها بـ(ما) المصدرية، فلا يصحُّ أن يقال مثلا: ما أحسن ما ليس زيد ذاكرا، ويصحُّ قولنا: ما أحسن ما كان زيدٌ ذاكراً، أي: كونُ زيدٍ ذاكراً.

– شبهها بالحروف في كونها قد يلحق بعضها ببعض في بعض الأوجه، كما أُلحِقت (إمّا) بحرف العطف (أو) في بعض المعاني، فلمّا شابه (ليس) الحرف في هذا الإلحاق، وباينت الأفعال النَّاقصة إلاّ من حيث كونها ملحقة بها كان جريانها مجرى الحرف أولى.

[1] يُنظَر: الإسنوي، الكوكب الدّري، ص311.

– عدم دلالتها على أحد الأزمنة الثَّلاثة الماضي أو الحاضر أو الآتي، فلمّا كانت الأفعال النَّاقصة للدَّلالة على إحدى هذه الدَّلالات الزَّمنيَّة كان (ليس) للدَّلالة على نفي الحال فقط كما تدلُّ (ما) النافية على ذلك فكان أشبه بالحرف منه إلى الفعل فحكم عليه بالحرفيّة[1].

وقد يجاب عمَّا قاله الفارسي بجوابات:

– كون (ليس) ليست راسخة القدم في الفعليّة، فهي من الأفعال النَّاقصة من حيثُ دلالتها على الزَّمن وعدم دلالتها على الحدث، لا ينفي كونها لم تشابه الفعل في الدَّلالة على الحدث دلالتها على الزّمن فتكون بذلك فعلا لا حرفا.

– قد تدلُّ (ليس) على أحد الأزمنة الثَّلاثة إذا دلَّت القرينة الزّمنيّة على ذلك، وإلاّ فهي تدلُّ على الحاضر إذا خلت من القرائن الزَّمنيَّة، فنفي الحال هو نفي الحاضر ولا فرق بينهما.

– مشابهتها لبعض الحروف في الإلحاق بالأفعال النَّاقصة غير دالٍّ على حرفيّتها، ودليل ذلك مثلا: أنّ وأخواتها شابهت الفعل في عدَّة أشياء ولم تلحق بالفعل، وكونها شابهت الفعل في العمل لم يلغ عنها صفة الحرفيَّة، كما أنّ مشابهة (ليس) للحرف في الإلحاق غير ناف عنها معني الفعليَّة.

– ليس شرطا أن يكون (ليس) فعلا متصرِّفا فهناك نظائره في العربيّة من الأفعال الجامدة كأفعال المدح والذَّم، وأفعال التَّعجُّب وغيرها، فليس يلزم كونها جامدة أن تكون حرفا، وإنّما الذي جعلها تكون كذلك مشابهتها لـ (ما) النافية فمنعها ذلك التَّصرف؛ فلو جعلت حرفا للزم من ذلك أن يكون كلّ فعل جامد حرفا، وهذا ما ليس في قانون العربيّة.

---

[1] يُنظَر: أبو علي الفارسي، المسائل الحلبيات، تح: حسين هنداوي، ط1: 1407هـ/1987م، دار القلم ودار المنارة، دمشق وبيروت، ص219–222. وقد ذكر تبريرات وشواهد لما ذهب إليه في هذا الموضع.

إن كان (ليس) غير فعل؛ فما وجه اقتران ضمائر الرَّفع المتكلِّمة والمخاطبة والغائبة به فيقال: لستُ، ولسنَا، ولستَ، ولستِ، ولستُما، ولستُنَّ، وليسوا، فهذه الضمائر مختصَّة بالفعل لاتِّصال الفاعل بها، والفاعل غير متَّصل بالحروف لأنّ الحروف لا تعمل عمل الفعل في الرَّفع والنَّصب، والذي يشهد له ما جاء في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿ * لَيۡسُواْ سَوَآءٗ ﴿١١٣﴾ ﴾[آل عمران: 113] فقد لحقتها واو الجماعة وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ لَيۡسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ لَيۡسَتِ ٱلۡيَهُودُ عَلَىٰ شَيۡءٖ ﴿١١٣﴾ ﴾[البقرة: 113] وقوله تعالى: ﴿ قُل لَّسۡتُ عَلَيۡكُم بِوَكِيلٖ ﴿٦٦﴾ ﴾[الأنعام: 66] فلو لم تكن فعلا لما لحقتها هذه الضمائر[1].

وقد نصّ الزّمخشري على فعليته، وكذا ابن إياز النَّحويّ (ت: 681 هـ) وذلك للعلل الآتية:

- لحوق الضمائر به.
- لحوق تاء التَّأنيث السَّاكنة به.
- جواز تقدُّم خبره على اسمه كما يتقدّم المفعول على الفاعل[2].

والذي يظهر أنّها فعل وليست حرفا، لما سبق بيانه من العلل، وقول من يقول إنّها حرف ضعيف مردود، وكأنّ الذي نصّ على حرفيّته -كأبي علي الفارسي وغيره- توهّم أنّ الجمود موجب للحرفيّة، وهذا غير صحيح في العربيّة، وإلاّ فهي فعل عند جمهور النُّحاة[3]، وهو الذي اختاره الإسنوي، لذا قال ابن عطيَّة: «(ليس) بمنزلة الفعل

---

[1] يُنظَر: ابن يعيش، شرح المفصّل، ج4، ص366.

[2] يُنظَر: الزَّمخشري، المفصَّل، ص361. جمال الدين الحسين بن إياز النَّحوي، قواعد المُطارحة، تح: عبد الله الحاج إبراهيم، ط1: 1432هـ/2011م، مكتبة العبيكان، الرياض، ص62.

[3] يُنظَر: أبو حيّان، ارتشاف الضَّرب، ج3، 1146.

فالوجه أن يليها الفاعل ثمَّ المفعول. ومذهب أبي عليٍّ (أي الفارسي) أنَّ (لَيْسَ) حرفٌ، **والصواب الذي عليه الجمهور أنَّها فعل**[1]».

وقد وقع خلاف بين النُّحاة في دلالته الزَّمنيَّة، والذي يظهر أنّ الخلاف حول هذه الجزئية له علاقة بخلافهم حول فعليَّتها من حرفيّتها، فالذي قال بأنّه حرف لزمه من ذلك أن يكون مجرّدًا عن أحد الأزمنة الثَّلاثة، لأنَّ الاقتران بها من خصائص الأفعال، ومن قال إنَّها فعل لزم أن يكون مقترنا بأحد الأزمنة الثَّلاثة، وحاصل خلافهم:

- قال سيبويه إنَّ (ليس) للنَّفي[2]؛ ولم يفصِّل في دلالته على النَّفي؛ هل هي للحاضر أو الماضي أو المستقبل؟ والذي يظهر من ترك استفصال سيبويه للمسألة أنّها بحسب السِّياق والقرائن اللَّفظية الواردة، فهي في ظاهر قوله للماضي، والحاضر، والمستقبل فالنَّفي جنس يستغرق كلَّ أفراده بحسب السِّياق.
- وقال الزَّمخشري إنّها لنفي معنى الجملة في الحال، فقولنا: ليس زيدٌ قائمًا؛ فإنَّ النَّفي في الجملة نفي اتصاف زيد بخبر الوقوف في الحال، وذلك لأنّه ليس في التركيب من القرائن الدّالة على الدّلالة الزّمنية للفعل (ليس) في الجملة فحمل على الأصل واستصحب حاله[3].

وقد اختار هذا ابن إياز النَّحوي، وقال إنَّ كونها للنَّفي في الحال هو الأكثر[4]، وقد تكون للنَّفي مطلقاً، وهو ظاهر ما رجّحه سيبويه. والذي يظهر أنَّ القول بالنفي في الحال أو الإطلاق متلازمان، فالقول بالنَّفي في الحال أحد فروع النَّفي المطلق، والقول بالنَّفي المطلق شامل للنفي في الحال.

---

[1] ابن عطيَّة الأندلسي، المحرَّر الوجيز، ج1، ص243.

[2] يُنظَر: سيبويه، الكتاب، ج4، 233.

[3] يُنظَر: الزَّمخشري، المفصَّل، ص361. ابن يعيش، شرح المفصَّل، ج4، ص366.

[4] يُنظَر: ابن إياز، قواعد المُطارحة، ص62.

والذي قال به أبو عليٍّ الشَّلوبين (ت: 645هـ) هو الصَّواب، فالفعل (ليس) لا تدخل عليه أحرف المضارعة الدَّالة على الحاضر ولا أحرف التَّنفيس أو التَّسويف، وإنّما الظروف الزمنيّة داخل السِّياق هي المتحكِّمة في تحديد دلالته الزَّمنيّة، فهو مقيَّد إنّ قُيِّد ومطلقٌ إن أُطلق، وقد سبق التَّمثيل لذلك.

فيكون ما فصَّله الشَّلوبين هو المعتمد في هذا الباب؛ لأنّ القول إنَّها للنَّفي في الحال مخالف لما جاء في كلام العرب، وهو تعميم في مقابل السَّماع، كقوله تعالى: ﴿ لَيۡسَ لَكَ مِنَ ٱلۡأَمۡرِ شَيۡءٌ أَوۡ يَتُوبَ عَلَيۡهِمۡ أَوۡ يُعَذِّبَهُمۡ فَإِنَّهُمۡ ظَٰلِمُونَ ١٢٨ ﴾ [آل عمران: 128] وقد ورد أنّ هذه الآية نزلت في غزوة أحد، لمَّا رأى الرسول ﷺ ما لحق أصحابه فعزم أن يفعل بالمشركين ما فعلوا إن أمكنه الله تعالى منهم، فهل يكون نفي كون القرار والأمر للنبي ﷺ في الحال أو في الحاضر مطلقا؟ فالذي يظهر أنَّ القول بأنّه نفي في الحال يؤدي إلى فساد المعنى المراد من التَّركيب[1]، فتكون دلالة (ليس) بحسب السِّياق الذي وردت فيه، فالذين قالوا إنَّها للنَّفي في الحال في كلامهم غموض ويحتمل وجهين:

- إمّا أن يراد به أنّها للنَّفي الفوري حال النَّطق به، مثل: ليس المسجد مفتوحا غدا، فلفظ الحكم في الحال، ووقوع الإغلاق في المستقبل، فيستفاد من الظرف (غدا) الاستقبال، ومن (ليس) سماع النَّفي في الحال، وهذا غير مراد منها في كلامهم، وإنّما تُحَدَّد دلالاتها بالرجوع إلى المراد منها في التَّركيب.
- وإمّا أن يراد به حقيقة وقوع الأمر في الحال؛ فالنَّفي قد يقع ولكن قد يرد في السِّياق قرائن تخرجه من الدَّلالة على الحال إلى الماضي أو الاستقبال.

[1] يُنظَر: البغوي، معالم التنزيل، ج2، ص102-103.

لذا فإنّ قول القائل لامرأته: لست طالقًا، أي: الآن، فقد تطلق بقيد زمني يذكره المتكلِّم أو ينويه، كأنّ يقصد من كلامه: لست طالقا الآن بل غداً. فهل يقع الطَّلاق هنا بدلالة لفظ (ليس) على النَّفي أم لا يقع؟

الصواب أنّه يقع؛ لأنّه نفاه في الحال ونواه في الاستقبال، فهو لا يقع بقيد الحاضر، لأنّ قول من قال إنَّها للنَّفي مطلقا هو لازم قول أبي عليّ الشَّلوبين السابق.

والذي يظهر أنّ قول الشَّلوبين هو الصَّواب في المسألة، وهو الذي رجّحه أبو حيّان، ولم يختر الإسنوي قولا في المسألة فعرض الخلاف فيها دون ترجيح، ولعلَّ هذا من التَّحايل على الدَّليل في باب التَّخريج الفقهيّ إذا عمد الإسنوي إلى الأصل النَّحوي ودلالته وكيَّفهما ليتوافقا مع التَّخريج الذي يرتضيه في المسألة، وكان الأصل أن يرجِّح الإسنوي قولا من الأقوال ويعتمد عليه في تخريج الفروع الفقهيّةِ؛ لأنّ الخلاف إن كان واقعاً في الأصل قد يَضْعُف الاعتماد عليه في مسألة التَّخريج، وشبيهٌ بهذا عمل الأصوليين في حال الاختلاف في دليل ما، أو في مسألة فقهيَّة فيعمدون إلى التَّرجيح بأحد المرجِّحات المعتمدة عندهم، وإذا اختلف الفقهاء حول أصل من أصول الاستدلال ضعف الاستشهاد به في المسألة.

5. دلالة الفعل (كان)؛ وأثرها التَّخريج:

الأصل في كلِّ الأفعال أن تحمل دلالة زمنيَّة معيَّنة، وكذا (كان) وأخواتها التي تسمَّى أفعالا ناقصة من حيثُ دلالتُها على الزَّمن، ونقصها من حيثُ عدم الدَّلالة على الحدث[1]، وقد ذكر الإسنوي أنَّها تدلُّ على اتِّصال اسمها بخبرها في الماضي، وقد ذكر الخلاف الواقع حول استمرار اتِّصاف اسمها بخبرها أم انقطاعه؟ وفي المسألة مذهبان:

- **الأوّل:** –وهو قول بعضهم– أنَّ (كان) يدلُّ على انقطاع اتِّصاف اسمها بخبرها، وهذا الذي عليه الأكثرون، وهو قول أبي حيَّان، وقد استدلَّ بالقياس على الأفعال الماضية التي تدلُّ في أصلها على اتِّصاف فاعلها بالفعل في الزَّمن الماضي، وانقطاع هذا الاتِّصاف في الحاضر والمستقبل، إلَّا بقرينة صارفة عن هذا الأصل، كأن يقال مثلا: كتب الولد الدَّرس، فيستحيل في الأصل النَّحويّ أن يكون فعل الكتابة مستمرا في أثناء حكاية الفعل؛ لأنَّ الأصل في الماضي أن يدلَّ على انقطاع الحدث في الزَّمن الماضي.
- **الثَّاني:** وهو قول بعضهم أنَّ اتِّصاف الفاعل بحكم الفعل مستمر، وهذا الذي تدلُّ عليه (كان).

ولم يرجّح الإسنوي قولا من القولين، بل اكتفى بعرض المسألة؛ والذي يظهر أنّه يميل إلى القول الأوّل؛ وذلك لعدم مخالفته الأصل الذي بُنِيَتْ عليه المسألة من دلالة الفعل الماضي على حدث منقض وزمن منقطع[2].

وقد خرّج الإسنوي على هذا الأصل بعض الفروع الفقهيّة، وترك ترجيح قول على قول في الخلاف الواقع في مسألة دلالة (كان) متعمدٌ من الإسنوي؛ لأنَّ معظم

---

[1] يُنظَر: القاسم بن محمد بن مباشر الواسطي الضرير، شرح اللُّمع في النَّحو، تح: رجب عثمان محمد، ط1: 1420هـ/2000م، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص39.

[2] يُنظَر: الإسنوي، الكوكب الدُّري، ص309.

الفروع الفقهيّة مرتبطة بأدلة غير الأصل النَّحوي المعتمد في التَّخريج، ولكن لدلالات الأصول أثر واضح في التَّخريج إذ هي الأصل في فهم التَّراكيب التي هي أساس استنباط الأحكام الفرعيَّة من الأدلة الإجماليَّة.

5.1 تصوُّر الفروع الفقهيّة المخرّجة على هذا الأصل:

من الفروع الفقهيّة المخرّجة على هذا الأصل مثلا[1]:

– لو شهد أحد (البيّنة) لأحد أنّه كان يملك سلعة أو سيَّارة في الشَّهر الماضي فقال: كان فلان يملك السَّيَّارة، ففي هذه العبارة يترتبُّ حكمان:

1– قبول شهادة الشاهد من عدمها.

2–استمرار ثبوت ملكيَّة السَّيارة للمشهود له من عدمها.

من هنا اختلف الفقهاء في الحكمين، وتخريج الفرعين بناءً على اختلاف النُّحاة في تحديد الدَّلالة الزَّمنيَّة للفعل (كان)؛ فظهر بذلك أثر هذا الأصل في تخريج الفروع الفقهيّة المندرجة تحته، وحكم الفقهاء بردِّ شهادة الشَّاهد فيبطل بذلك ملك الرجل للشَّيء لأنّ الشَّهادة كان في زمن انقضى.

– ومن الفروع لو قال قائل: كان ملكه للشَّيء أمسِ، هل يؤخذ بهذه الشَّهادة أو لا؟ باعتبار أنّ تقييد الزَّمن بالظرف (أمس) مخصِّص لحكم اتّصاف اسم كان بخبرها في الماضي فتكون شهادة صحيحة بهذا الاعتبار بناء على دلالة الفعل (كان) على اتِّصاف اسمها بخبرها في زمن ماض مخصوص، فتصحُّ الشَّهادة بذلك القيد الزَّمني.

– ومن الفروع قول القائل: والله لا أتزوَّج امرأة كان لها زوج، فلو تزوَّج امرأة بُتَّ طلاقها كانت عليه كفارة يمين، وصار بذلك حانثا، بدلالة الفعل (كان) على زمن انقضى وانقطع، وقد اختلف الفقهاء هنا: هل يدخل في عموم قوله: كان لها زوج،

[1] يُنظَر: الإسنوي، الكوكب الدُّري، ص309–310.

إذا ما طلَّقها زوجها ثمّ أراد نكاحها، والذي يظهر أنّ (كان) بهذا الاعتبار عند الإسنوي تدلُّ على انقطاع الفعل في زمن انقضى فيكون بذلك الزّوجُ غير مستثنى، لأنّه لم يخصِّص زوجته أو غيرها، فيكون بذلك حانثا كما لو كانت عنه أجنبيَّة؛ لأنَّ الفعل (كان) عامٌّ شامل لكلِّ جنس متَّصف بحكم خبرها؛ والزَّوج في العبارة السَّابقة يشمل كلّ زوج ولا يستثنى من ذلك إلَّا ما خرج بنص صريح، كأن يقول: والله لا أتزوَّج امرأة كان لها زوج عدا امرأتي.

5.2 بحث الأصل النَّحوي المعتمد في تخريج الفروع الفقهيّة:

إنّ (كان) وأخواتها من النَّواسخ؛ فهي تدخل على المبتدأ والخبر فتنسخهما حكما وإعرابا؛ فيصير المبتدأ اسمها وحكمه الإعرابي الرَّفع، ويصير الخبر خبرها وحكمه النَّصب فكانت مشابهتها للفعل في حاجتها إلى فاعل ومفعول، لذا قال الفرَّاء يجوز أن تقول: كِين أخوك، كما تقول: ضُرِبَ أخوك، وقد سميَّت ناقصة لاعتبارين:

- قال بعضهم: لأنّها مفتقرة إلى منصوب وعدم استغنائها بالمرفوع؛ فكان النَّقص لاحقا بها من جهة افتقارها إلى منصوب، قال سيبويه: «كان ويكون، وصار، وما دام، وليس وكان نحوهنَّ من الفعل **ممَّا لا يستغني عن الخبر. تقول: كان عبد الله أخاك، فإنّما أردت أن تخبر عن الأخوَّة، وأدخلتَ كان لتجعل ذلك فيما مضى**[1]»
- وقال بعضهم: لأنّها ليست كالأفعال الحقيقيَّة؛ فهي تدلُّ على الزَّمن الماضي كالفعل، ولكنَّها لا تدلُّ على الحدث، فكانت ناقصة بهذا الاعتبار، وعُوَّض خبرُها حدَثها، وتصاريفها تصاريف الفعل فتقول[2]: كان ويكون وكائن وكون وكن[3].

---

[1] سيبويه، الكتاب، ج1، ص45.

[2] نفسه، ج1، ص46.

[3] يُنظَر: أبو بكر ابن السّراج، محمد بن السَّري، الأصول في النَّحو، تح: محمد عاطف التَّراس، ط1: 1439هـ/ 2018م، دار السلام، القاهرة، ج1، ص 115. ابن إياز النَّحوي، قواعد المُطارحة، ص60-61.

لكن الخلاف الواقع بينهم حول الدَّلالة الزَّمنيّة التي تحملها، فكانوا على قولين عرضهما الإسنوي، وهذا الخلاف معتبرٌ هنا لأنَّ لهذا الأصل أثر في تخريج بعض الفروع الفقهيّةِ.

والذي يظهر من كلام سيبويه أنّها للدَّلالة على الماضي إذا جاءت بصيغة الماضي لذا قال: «وأدخلتَ (كان) لتجعلَ ذلك فيما مضى[1]» أي فيما مضى من الزَّمن، فلا يمكن أن يدلّ الفعل على الماضي المستَمِرّ إلى الحاضر، فالفعل يدلُّ دلالة زمنيّة واحدة في السِّياق، مع جواز أن تنوب إحدى الدَّلالات الزَّمنيّة في الفعل مجازا لا حقيقة، كأن يُعبَّر عن المضارع بالماضي من باب تأكيد وتحقُّق وقوع الأمر.

وقد ذهب مذهب سيبويه ابن السّراج إذ أكّد أنّ الفعل (كان) لدلالة على المضي إذا جاء على صيغة الماضي، لذا قال: «و(كان) إنّما يدلُّ على ما مضى من الزَّمان فقط[2]» فتخصيصها للدَّلالة على الماضي من الزَّمن مُفْهِم بانقطاع اتِّصاف اسمها بحكم خبرها في الماضي، فيكون اعتماد الإسنوي في تخريجه للفروع الفقهيّةِ أصلا صحيحا.

ولكن يمكن هنا الاعتراض على سيبويه وابن السَّراج بأن يقال: ما دامت (كان) لا تشابه الأفعال الحقيقيَّة في الدَّلالة على الحدث، واقتصارها على الدَّلالة الزَّمنيّة للماضي فإنَّ دلالة الاستمرار فيها واردة وقويَّة؛ لأنَّ الانقطاع في الأفعال الماضية التَّامة يكون للحدث عن الوقوع في الزَّمن الماضي وليس للزَّمن نفسه، كأن يقال مثلا: كان الولدُ مجتهدًا، فالجملة هنا محتملة لمعنيين:

[1] سيبويه، الكتاب، ج1، ص45.

[2] ابن السّراج، الأصول في النَّحو، ج1، ص115.

1- إنَّ الولد انقطع عن الاتِّصاف بالاجتهاد؛ وهذا لازم قولنا (كان) فهي تفيد دلالة الزّمن الماضي، فـ (كان) أثبتت حكم الاجتهاد للولد في الماضي ونفته عنه في الحاضر والمستقبل.

2- إنَّ الولد مستمر في الاتّصاف بالاجتهاد.

ففي المثال الوارد ونظائره ليس هناك دليل وشاهد يفصل بالانقطاع أو الاستمرار عدا السِّياق الذي تَرِدُ فيه هذه الأفعال، فكون الولد قد اتَّصف بالاجتهاد في الماضي لا يلزم منه -لا عرفًا ولا نحوًا- أن يكون وصف الاجتهاد ساقطا عنه في الحاضر أو المستقبل، ولذلك نظائر في القرآن الكريم، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝٢٤﴾ [النساء: 27] فلو أعربنا هذه الآية لقلنا: (كان) فعل ماضي ناقص، و(اللهُ) اسمها، و(عليماً) خبرها، و(حكيماً) خبر ثان[1] ؛ فهل يكون اتِّصاف الله بالعلم والحكمة مستمرًا أم منقطعًا في الزّمن الماضي؟

ومثلها قوله تعالى: ﴿وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا ۝٢٠﴾ [الفرقان: 20] وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ عَجُولًا ۝١١﴾ [الإسراء: 11] فهل يكون الله تعالى متَّصفا بالبصيرة في الزّمن الماضي منقطعا عنه في الحاضر والمستقبل؟ وهل انقضى اتِّصاف الإنسان بالعجلة أم ما زال متَّصفا به إلى الآن؟

فيعدُّ عيبا في المعنى أن يفهم السَّامع أنّ (كان) في الآيات السابقة للدَّلالة على المضي فقط، إذ لا دليل قاطع على هذا القول، وليس هذا معارضا لما أصله سيبويه وابن السَّراج من أنّ دلالة (كان) على المضي إذا جاء في صيغة الماضي، لكنَّ السِّياق قد يحتمل من المعنى ما لا يحتمله ظاهر اللّفظ، وهذا سرٌّ من أسرار سياقات

[1] يُنظَر: محي الدّين الدَّرويش، إعراب القرآن وبيانه، ط4، 1415هـ/1995م، دار اليمامة ودار ابن كثير، بيروت ودمشق، ج2، ص183.

التَّركيب العربيّ؛ لأنَّ الدَّلالة في الفعل (كان) موضوعة بالاصطلاح، ومبنيّة على قاعدة الاستقراء والتَّتبع.

ولكن لا يمكن أن ينفي النُّحاة دلالة (كان) على غير المُضي إذا وجد شاهد يدلُّ على ذلك كالآيات السابقة، فيكون حصر دلالة (كان) في المُضِيّ من حيثُ الأصل العام، وقد يتفرَّع عنه فروع أخرى، وإن وجد شاهد لتلك الفروع صار الفرع أصلا لمَّا استُشهِد عليه بما يصحّ من كلام العرب المسموع.

فقول سيبويه وابن السّراج إنّها للدَّلالة على المضي فقط إن جاءت على صيغة الماضي اصطلاح نحويٌّ فقط، وتعميم لاستعمال القاعدة، وقد يقاس هذا على بعض المسائل الواردة عند النُّحاة، حيث تكون مطّردة في القياس، وغير مستعملة، مثال ذلك: ماضي الفعل (يدعُ) (وَدَعَ) فهو مطَّردٌ في القياس شاذٌ في الاستعمال، وليس شذوذ الاستعمال فيه مُضعِف لباب القياس، لعدم وجود دليل في الاستعمال يوحي بصحَّة قياسه.

خلاصة المبحث:

يظهر جليًّا بعد عرض هذا المبحث أثر فهم الأصول النَّحويَّة المتعلَّقة بالأفعال في تخريج الفروع الفقهيّة؛ لذا فإنَّ مسلك الإسنوي وابن عبد الهادي مسلكٌ قويٌّ في تخريج الفروع الفقهيّة المتعلَّقة بالمذهب، وبخاصة تلك الفروع التي لم يجدوا فيها دليلاً يقطع بقوَّة الحجّة لفريق على فريق في معرض الخلاف، فقد اعتمدوا تلك الأصول النَّحويَّة كمكسب أصولي جديد من جهة الأدلة الإجماليَّة المعتمدة في استنباط الأحكام التَّفصيليّة وفروعها.

ولعلَّ هذا المسلك هو الذي تظهرُ آثاره في كتب النُّحاة الأوائل كسيبويه وابن السّراج وغيرهما، فلم يكن همُّهم أن يبينوا المراتب الإعرابيَّة، والحركات الظَّاهرة والمضمرة، وأثر العوامل في تغيير الحركات الإعرابيَّة، وغيرها من المسائل النحويَّة

المعروفة، بل المقصود أن يبيّنوا سبيل فهم كلام العرب، ومجازاتها في التَّعبير؛ لأنّ ذلك سبيل إلى فهم التَّركيب، وإدراك الدَّلالة التي تحملها، لذا كان فهم دلالة الألفاظ مبحثا مشتركا بين النَّحو وأصوله والفقه وأصوله، لذا أناط الشَّاطبي بلوغ مراتب الفقهاء المحقِّقين بفهم مراد العرب من كلامها، وهو شرط وضعه الشافعي لفهم أحكام الفقه التَّفصيليَّة.

المبحث الثَّالث: مسائل الحروف وأثرها في التخريج:

يعدُّ الحرف أحد أقسام الكلمة الثَّلاثة؛ وتكمن أهميَّة حروف المعاني في كونها مؤثِّرة في غيرها في أمرين اثنين:

- **تغيير الحكم الإعرابي**؛ فهي إمَّا أن تؤثِّر في الكلمة بعدها من حيثُ الحكم الإعرابي جرًّا أو نصبًا أو جزمًا، فتُعدُّ عاملة إذ أدّت إلى تغير الحكم الإعرابي؛ فهو أثر ظاهر تُحْدِثه هذه الحروف في الكلمة، فيكون أثرها الإعرابي واضحًا بعد تجريد الكلمات من الحروف، فمثلا: دخلتُ المدرسة، ولم أدخل المدرسة، ولن أدخلَ المدرسة، ودخلت إلى المدرسةِ. فيكون الأثر الإعرابي الظَّاهر في آخر الكلمات (أدخل، والمدرسة) في حالات الرَّفع، والنَّصب، والجرِّ ناتجًا عن تعلُّق هذه الكلمات بالحروف الدَّاخلة عليها.
- **إفادة معنى**؛ حيثُ تفيد حروف المعاني معنًى معيَّنًا:

أ- إمّا أن يكون المعنى مُفادًا من دخول الحرف على الكلمة، مثال ذلك: (إلى) في أصلها تفيد انتهاء الغاية بنوعيها الزَّمانيَّة والمكانيّة، ولكنَّها بدخولها على الكلمة تفيد الكلمة معنى غير المعنى الذي أفادته حين تجرُّدها من الحرف (إلى)، فنقول: ذهب إلى المسجد، فيكون (المسجد) منتهى الغاية حيثُ إنَّ معنى انتهاء الغاية غير مستفاد من وقوع (إلى) مجرَّدة خارجة عن السِّياق.

ب-وإمَّا أن يكون المعنى مستفادا من الحرف نفسه، على أن يكون داخل جملة تامَّة التَّركيب، مثل: هل قام الرَّجل؟ فأفادت (هل) معنى الاستفهام بدخولها على الجملة، ففُهِم بدلالة السِّياق أنَّ المراد من الجملة هنا هو الاستفهام عن حال قيام الرجل من عدمه.

فدخول الحرف على الكلمة له أثر من الجهتين، وتكمن أهمية هذا المبحث في معرفة أثر حروف المعاني في فهم دلالة التَّركيب، وتخريج الفروع الفقهيّة، وتحقيق المناط من الأحكام الفقهيّة المعبَّر عنها بصيغ مختلفة.

لذا كان الحرف مميَّزا عن قسيميه: الاسم والفعل، فهو مؤثِّر غير مؤثَّر فيه، فيُخبَر به ولا يُخبَر عنه، لذا قال ابن السَّراج معرِّفا إيَّاه: «الحرف ما لا يجوز أن يُخبَر عنه[1]»، فيفهم من كلامه هنا أنَّ خاصيَّة التَّأثر في الحرف بارزة لما له من أثر إعرابي، ودور في فهم الدَّلالة المرادة في التَّركيب، فالحرف لا يكون إلَّا لمعنى بارز فيما يدخل عليه من اسم، أو فعل لذا عرَّفه سيبويه قائلا: «وأمّا ما جاء لمعنى وليس باسم ولا فعل فنحو: ثُمَّ، وسوف، واو القسم، ولام الإضافة، ونحوها[2]» فكانت ميزة الدَّلالة في غيره فاصلة بينه وبين الاسم، والفعل، لأنَّهما يدلاَّن على معنى في نفسيهما[3]؛ فمعناهما الإفرادي مفهوم منهما، أمّا معنى الحرف الإفرادي فمتعلِّقٌ بذكر متعلَّقه سواء أكان اسما أم فعلا، لذا كان الحرفُ قويًّا إذْ له أثر ظاهر في الكلمات إعرابا ومعنى، فيكون التَّأثير في كليهما، وضعيفاً إذْ لا يظهر معناه الذي يحمله إلَّا فيما يدخل عليه من كلمات.

ومن مهمَّات المسائل في باب الحروف، وبخاصة حروف الجرِّ الخلاف الذي وقع بين النُّحاة حول نيابة حروف الجرِّ عن بعضها البعض، ووقوع بعضها مكان بعض، وحاصل الخلاف ثلاثة أقوال:

- **الأوّل**؛ وقد قال به عموم البصرين اتّباعا لظاهر صنيع شيخهم سيبويه في (الكتاب)؛ وهو القول بعدم جواز ذلك؛ لأنَّ الأصل في هذه الحروف أن توضع

---

[1] ابن السّراج، الأصول في النَّحو، ج1، ص78.

[2] سيبويه، الكتاب، ج1، ص12.

[3] يُنظَر: الحسن بن قاسم المرادي، الجنى الدَّاني في حروف المعاني، تح: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، ط1: 1413هـ/1992م، دار الكتب العلمية، بيروت، ص20-23.

لمعنى واحد، وما تفرَّع عن ذلك الأصل يؤوَّل فيه الفعل بما يجوز تعديته بذلك الحرف، كقوله تعالى:

﴿عَيۡنٗا يَشۡرَبُ بِهَا عِبَادُ ٦﴾ [الإنسان: 06] فاعتبارا للمعنى الذي قال به سيبويه عن الباء يكون المعنى في ظاهره أنَّ العين هي المشروب بها حقيقة لا مجازا، لذا قال عنها: «وباءُ الجرّ إنَّما هي للإلزاق والاختلاط، وذلك قولك: خرجتُ بزيدٍ... فما اتَّسع من هذا في الكلام فهذا أصله[1]». فيكون معنى الآية عند البصريين على تقدير المحذوف ليستقيم الكلام، وهو: عينا يُشرَب بالكأسِ ماؤُها، وهكذا أجروا الحروف التي لم تقع في موقعها الأصل وما أوهموا أنّه ليس كذلك على ثلاث مراتب:

- تأويل يقبله اللَّفظ.
- أو تضمين الفعل مكان الفعل.
- أو الحكم بشذوذ إنابة كلمة مكان أخرى. وهذا هو الصحيح عندهم[2].

والذي يظهر أنَّ كلام سيبويه يحتمل أنَّه أراد بما اتَّسع عن الأصل هو الفروع من المعنى، أو المعاني المجازيَّة كالوارد في الآية، لذا قدَّر الكوفيون أنّ المعنى في الآية هو: عينا يشرب منها. واستدلوا لذلك بقول عنترة العبِسي:

شربتْ **بماء** الدُّحرضين فأصبحتْ زوراءَ تنفِرُ عن حياض الدَّيلمِ[3]

---

[1] سيبويه، الكتاب، ج4، ص217.

[2] يُنظَر: ابن هشام الأنصاري، عبد الله بن يوسف، مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب، تح: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، ط1: 1985م، دار الفكر، دمشق، ص150-151.

[3] والبيت من معلَّقة عنترة بن شدَّاد العَبْسي، ومعناه: أنّ النوق شربت من ماء الدُّحرضين (وهو مورد ماء) فهي آمنة به ريًّا لا حاجة لها بغيره من المياه، وقال الأصمعي : الدّيلم: الأعداء وإن كانوا غرباء، وقال بعضهم: الداهية، وقال آخر: قرى النَّمل، وحاصله أنّ النُّوق وردت من الماء ما به أمن وتجانفت عن ورود مياه فيها عليها خطر سواء أكانت للأعداء أو لغيرهم. يُنظَر: أبوبكر الأنباري، محمد بن القاسم، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، تح: عبد السلام محمد هارون، ط7: 2017م، دار المعارف، مصر، ص322-323.

أي شربتُ من ماء الدَّحرضين، فوقعت الباء مقام (من) في المعنى، ولا حرج في ذلك ما دام واردا في كلام من يصحُّ الاستدلال به[1].

ولعلّ الذي قصده البصريون أنَّ حروف الجرّ لا يكون أحدها مكان الآخر بمعناه، وإنّما يكون مكانه على التَّخريج الذي ذكره ابن هشام في أحد مسالكه الثَّلاثة المذكورة، وإلاَّ فليس صحيحا أن يكون كلام سيبويه قاضيا بعدم جواز ذلك لأنَّ الشواهد في هذا القول كثيرة، فيكون ما ذكره عموم البصريين هو لازم القول بجواز ذلك، ما دام الدَّليل يشهد له.

- **والقول الثَّاني في نيابة حروف الجر عن بعضها:** قال به محققو النُّحاة من الكوفيين؛ إذ أفتوا بجواز أن تأتي حروف الجر مكان بعضها؛ وذلك أنَّ الحكم الإعرابي لا يختلف من حيثُ الوظيفة الإعرابيَّة للحرفين الواقعين موقع بعضهما، فنقول: شربت بماء النَّهر، ويكون المقصود من ذلك: شربتُ من ماء النَّهر، وقد يفهم التَّبعيض من السِّياق الذي ورد فيها الكلام، وذلك أنَّ العرب إذا أمنت اللَّبس أدخلت الحرف مكان الحرف، وهو باب واسعٌ، وإنّما يتحكَّم السِّياق في تحديد المعنى المراد من الحرف.

وهذا المذهب هو ظاهر صنيع ابن قتيبة الدَّينَوري لما وضع بابا وسمه: **بابٌ دخول بعض حروف الصِّفات مكان بعض**[2]؛ وقد أورد جملة من المسائل تحته؛ وذلك أنَّ المعنى المجازي (الفرعي) للحرف قد يكون أبلغ في تأدية المعنى من المعنى الأصل، فمثلا: الحرف (في) للوعاء، فيقال: الماء في القلَّة، والرَّجل في الحقد؛ فالحقد لما دخل فيه الرجل صار كالوعاء له مجازا، فيكون معنى الوعاء فيه حقيقة أو مجازا ، وهو قول سيبويه في (الكتاب) [3].

---

[1] يُنظَر: ابن قتيبة، تأويل مُشْكَل القرآن، ص515-516.

[2] يُنظَر: ابن قتيبة الدَّينوري، تأويل مُشكل القرآن، ص502- 516.

[3] يُنظَر: سيبويه، الكتاب، ج4، ص226. ابن السّراج، الأصول في النَّحو، ج1، ص386.

والحرف (على) للدَّلالة على معنى الاستعلاء، إمَّا حقيقة كأن يقال: الكتاب على المكتب، فيكون استعلاء الكتاب على المكتب حقيقة مدركة مشاهدة، أو يقال: العالم على عيني ورأسي، فيكون الاستعلاء مجازيًّا على ما قرّره عموم البصريين في هذا الباب[1].

فيكون لازم قول البصريين بدلالة (في) و(على) على معنيهما في الحقيقة والمجاز هو قول الكوفيين بنيابة الحروف عن بعضها البعض؛ وذلك لأنّ ورود الحرف في معناه المجازي هو إكسابه أحد معاني الحروف الأخرى، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ ۖ ﴾ [طه: 71] فلا يمكن أن يفهم من الآية أنَّ الصَّلب المتوعَّدُ به يكون داخل الجذوع، فتكون دلالة (في) على الوعاء هنا مجازا وليست حقيقة، وإنَّما المقصود به: على جذوع النَّخل، وبه قال أبو عُبيدة، واستشهد له بقول الشاعر:

هم صلبوا العبديَ **في جذع نخلةٍ** فلا عَطِستْ شيبانُ إلاَّ بأجدعَا[2]

أي: على جذعِ نخلةٍ. فيكون معنى الآية: أنّ العبد لمّا يصلبُ تنهكُ قواه، ويخرُّ بدنه ممَّا يلاقي من ضربات السَّوط، فيكون الجذع كالوعاء له لاستناده إليه[3]، واعتماده عليه في ضبط توازنه، واسترجاع قدرته على الحراك، فناسب التَّعبير بالحرف (في) الدّال على معنى احتواء الشَّيء وشموله، فيفقد المصلوب بعدما تنهك قواه معنى الاستعلاء حقيقة ومجازا فيصير كالموضوع داخل الشَّيء لا يقوى على الحَرَاكِ داخله، فناسب وقوع (في) مكان (على) في هذا المقام للدَّلالة على الوعاء المناسب للسِّياق، قال ابن عاشور: « وتعدية فعل (ولأصلبنَّكم) بحرف (في) مع أنَّ الصَّلب يكون فوق

[1] يُنظَر: سيبويه، الكتاب، ج4، ص230. ابن السّراج، الأصول في لنَّحو، ج1، 409.

[2] يُنظَر: أبو عبيدة معمر بن المثنَّى، مجاز القرآن، ج2، ص23-24.

[3] يُنظَر: الزَّمخشري، الكشَّاف، ج3، ص76. أبو حيّان، البحر المحيط، ج7، ص358.

الجذع لا داخله ليدلَّ على أنَّه صَلِبٌ مُتَمَكِّن يشبه حصول المظروف في الظَّرف، فحرف (في) استعارة تبعيَّة تابعة لاستعارة متعلِّق معنى (في) لمتعلِّق معنى (على)[1]»، فتبقى النيابة هنا في الحكم الإعرابي لا غير. فيمكن القول: إنَّ النيابة تكون على ثلاثة فروع:

1- نيابة الحرف عن الحرف في إفادة الحكم الإعرابي.

2- نيابة الحرف عن الحرف في الدَّلالة على المعنى.

3- نيابة الحرف عن الحرف في كليهما معا.

فيكون القول بالنيابة أقلَّ تعسفاً من قول المانعين؛ لأنّ الشواهد على ورود ذلك كثيرة في القرآن الكريم، وفيما يصحُّ الاستشهاد به من كلام العرب؛ وقول عموم البصريين يفهم منه أنَّ لكلِّ حرف أصلا في الدَّلالة، يتفرَّع عن هذا الأصل فروع مجازيَّة يتحكَّم فيها السِّياق.

لذا كان فهم هذا المبحث مهمٌ لدى الأصولي حال تخريج الفروع الفقهيّة لأنّ مبناه على فهم الدَّلالة الواردة في التَّركيب، وحروف المعاني ممَّا له أثر في بناء التَّركيب، وتوجيه معانيه. فالقول بمنع مجيء بعض حروف الجرّ مكان بعض ممَّا يضيِّق ما اتّسع من لسان العرب، فإذا كانت العرب تحذف الكثير من الألفاظ في حال أمن عدم وقوع اللّبس لدى السامع، فتكون إقامة حرف مكان حرف من جنسه مع اختلاف في الدَّلالة من باب أولى.

ويمكن هنا الجمع بين قول المانعين والمجيزين، لأنّ لكلا القولين وجاهة من حيثُ التَّأصيل؛ فالبصريون اعتبروا الأصل في منعهم، وخرّجوا ذلك بتخريجات، والكوفيون اعتبروا المسموع والمنقول من كلام العرب في ذلك؛ وكلام أحدهما مستلزم لكلام الآخر.

[1] محمد الطّاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج16، ص265.

- **الثّالث؛** المرجّحون؛ حيثُ يعدُّ هذا القول جمعا بين القولين السَّابقين، وهو أعدل الأقوال، إذا لا دليل في كلام العرب ينفي الدَّلالة الأصل لكلِّ حرف من حروف الجرّ، وليس هناك دليل ينفي مجيء بعضها مكان بعض، فإن تقاربت المعاني، وناسب السِّياق التَّراكيب الواردة لا حرج في ذلك، قال ابن السّراج عند حديثه عن حروف الجرِّ ومعانيها: «واعلم أنّ العرب تتَّسع فيها، فتقيم بعضها مقام بعض إذا تقاربت المعاني. فمن ذلك: الباء تقول: فلان بمكَّة وفي مكَّة وإنّما جازا معا؛ لأنّك إذا قُلتَ: فلان بموضع كذا أو كذا فقد خبَّرتَ عن اتّصاله والتصاقه بذلك الموضع. وإذا قلتَ: في موضع كذا فقد خبَّرتَ بـ (في) عن احتوائه إيّاه وإحاطته به، فإذا تقارب الحرفان صَلَحا للمعاقبة، وإذا تباين معناهما لم يجز[1]» ويفهم من كلام ابن السَّراج أنَّ إقامة الحرف مكان الحرف لأحد الأمرين:

- إمَّا للنيابة عنه في الدَّلالة عن معناه إذا تقاربا في المعنى.
- وإمَّا للدَّلالة على معنً مناسب للسِّياق لا يستفاد إلَّا بذكر الحرف النائب مكانه.

فلا يمكن القول بجواز نيابة كل حرف عن الآخر، لأنَّ ذلك يجعل الكلام غلطا، بل وقد يفحش الغلط، كأن يقول القائل: سرتُ إلى زيد، وهو يقصد: سرتُ معه، بل للأمر ضوابطه التي يبنى عليها. فليس مراد القائلين بالجواز أن يُجعَل كل حرف مكان الآخر، وإنّما القيد في ذلك ما ورد عن العرب استعماله مكان الآخر[2].

فلا يأخذ الباب بعمومه دون قيد؛ لأنَّ القول بالعموم يعني أنَّ ورود أحد الحرفين لغو، ما دام الحرف الواحد يأتي مكان الآخر في المعنى؛ فالاكتفاء بالواحد أقصد وأبلغ، وإنّما التَّغاير هنا في المعنى الأصل وليس في أحد المعاني الفرعيَّة التي يدلّ

[1] ابن السَّراج، الأصول في النَّحو، ج1، ص388.

[2] يُنظَر: ابن جنّي، الخصائص، ج2، ص308-317.

عليها الحرف، ومثال ذلك: أن يجيء (الباء) مكان (عن) للدَّلالة عن أصل معناها وهو المجاوزة؛ ويظهر ذلك في الاستفهام كثيرا، فيقال: سأله عن حاله؟ وقد ورد مجيئه مكان (عن) في قوله تعالى: ﴿**فاسأل به خبيرا**﴾ [الفرقان: 59] أي: فاسأل عالما بالله عنه وعن رحمته[1]، فناسب أن تأتي (الباء) مكان (عن) للدَّلالة عن معناها، واستشهدوا لهذا بقول عَلقَمة بن عَبَدَة الفحل:

فإن تسألوني **بالنِّساء** فإنَّني بصير بأدواء النِّساء طبيبُ[2]

أي: عن النِّساء[3].

ففعل السؤال ومشتقاته في العربيَّة لا يتعدَّى بالباء في الغالب بل بـ(عن) وقد ورد في القرآن الكريم؛ منه قوله تعالى: ﴿وَسۡـَٔلۡهُمۡ عَنِ ٱلۡقَرۡيَةِ ﴿١٦٣﴾﴾ [الأعراف: 163] وقد يأتي السؤال متعدِّيا بنفسه مجازا كقوله تعالى: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ٱلَّتِي كُنَّا فِيهَا وَٱلۡعِيرَ ٱلَّتِيٓ أَقۡبَلۡنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [يوسف: 82].

ويمكن القول تلخيصا لهذه المسألة: إنّ قول ابن السَّراج أعدل الأقوال في المسألة؛ وذلك لأنّه لا يمكن القول بالمنع مطلقا ولا بالجواز مطلقا، فلا بدَّ من التَّقييد الذي ذكره ابن السَّراج ومن وافقه عليه؛ لأنَّ القول بالمنع ينافي الوارد من الأساليب في الاستعمال عن العرب، والقول بالجواز المطلق يقتضي أن يقوم أيُّ حرف من حروف المعاني مكان الآخر.

---

[1] يُنظَر: الزَّمخشري، الكشّاف، ج3، ص289. ابن عطيَّة، المحرّر الوجيز، ج4، ص216.

[2] والبيت في ديوانه، والمقصود بالأدواء في البيت ما جُبلتْ عليه النساء من مساوئ الطبائع حتّى صارت لهنَّ كالأدواء. يُنظَر: ديوان علقمة الفحل بشرح الأعلم الشنتمري، تح: لطفي الصَّقال+ درية الخطيب، مراجعة: فخر الدين قباوة، ط1: 1389هـ/ 1969م، دار الكتاب العربي، حلب، ص35-36.

[3] يُنظَر: ابن قُتيبة، تأويل مُشْكَل القرآن، ص508.

والصَّواب أنَّ جواز وقوع الحرف مكان الحرف عند تقارب المعنى، وصحّة وقوع أحدهما مكان الآخر. وتكمن أهمية هذا المبحث كون الإسنوي وابن عبد الهادي اعتمداه في تخريجهما للفروع الفقهيّةِ على كون الحرف قابلا لحمل الكثير من المعاني مقابل المعنى الأصل، ممَّا يجعل فهم مسائل حروف المعاني أمرًا ضروريًّا عند تخريج الفروع الفقهيّةِ المعتمدة على هذه الأصول.

1. معاني الباء وأثرها في التَّخريج:

إنّ من الأصول النحَّويَّة أن يحمل كلُّ حرف من حروف المعاني معنً معيَّنًا يدلُّ عليه في الاسم بعده، وحرف الباء يحمل معاني عدَّة يدلُّ عليها حسب السِّياق الذي ورد فيه، وقد أورد الإسنويُّ أنّ (الباء) الموحَّدة قد تأتي لمعان عدَّة وذكر منها[1]:

- **السَّببيَّة؛** واستشهد لذلك بقوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلۡحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشۡرُ أَمۡثَالِهَا ﴿١٦٠﴾﴾ [الأنعام: 160] فيكون سبب منع الطَّيبات عن اليهود الظُّلم الذي جاءوا به، وهو جحدهم لأمر محمد ﷺ وما ارتكبوه من الكفر والكبائر العظيمة، ففهم معنى كون الظُّلم سببا في المنع من حرف (الباء) فدَّل على سبب الشَّيء[2].
- **الظَّرفيَّة؛** واستشهد لذلك بقوله تعالى﴿ مُّصۡبِحِينَ ﴿١٣٧﴾ وَبِٱلَّيۡلِۗ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ﴿١٣٨﴾﴾ [الصافات: 137-138] أي: يكون مروركم عليهم في اللَّيل، فدلَّ اقتران الباء بالظَّرف (اللَّيل) أنَّها تحمل معنى الظَّرفيَّة[3].

وقد اعتبر الإسنوي مجيء (الباء) للسَّببية والظَّرفيّة فقط دون باقي المعاني الفرعيَّة التي قد يحملها (الباء) في سياقات مختلفة، وفق ما خرَّجه من فروع فقهيّة على هذا الأصل، فالدَّلالة التي يحملها حرف (الباء) لها أثر في توجيه بعض الفروع الفقهيّة المُشكِلة التي لم يجدوا لها تخريجًا لانعدام النَّظير فيها، أو لضرورة فهم التَّركيب لاستنباط الحكم الصَّحيح فيها. فمن هنا تمكن أهميّة فهم دلالة الحرف في التَّركيب، ليتحقَّق للفقيه الأصولي المراد من التَّخريج، وبخاصة إذا أشكلت العبارة عليه، أو التبس عنده قصد المتكلِّم بكلامه، لأنّ الكلام عند الفقيه يؤول إلى الحكم الشَّرعيّ الذي يدور معه الثَّواب والعقاب صحَّةً أو فسادًا.

---

[1] يُنظَر: الإسنوي، الكوكب الدُّري، ص315. ابن عبد الهادي، زينة العرائس، ج2، ص522-523.

[2] يُنظَر: ابن عطيَّة، المحرّر الوجيز، ج2، ص135. الزَّمخشري، الكشاف، ج1، ص589.

[3] يُنظَر: محمد الطاهر بن عاشور، التَّحرير والتنوير، ج23، ص171-172.

2.1 تصوُّر الفروع الفقهيّة المخرَّجة على هذا الأصل:

لقد خرَّج الإسنوي وابن عبد الهادي جملة من الفروع الفقهيّة على هذا الأصل ومنها:

– قول الرجل لزوجته: إذا عصيتِ بسفرك فأنت طالق؛ فيجب على الفقيه هنا أن يعلم قصد المتكلِّم بقوله: بسفرك، فيصير المبحث هنا نحويًّا لتحقيق المناط من العبارة، فيكون حكم الفقيه نتيجة فقط[1]، فقد يقصد بقوله هنا أمران:

– إمّا أن يقصد أنَّ عينَ سفرها سببٌ لطلاقها.

– وإمّا أن يقصد أنَّ طلاقَها معلَّقٌ بفعلها المعصية في السَّفر.

ففي العبارتين تعليق حكم الطَّلاق بالدَّلالة التي قصدها المتكلِّم باستعماله لحرف (الباء)؛ فإمَّا أن يكون (الباء) للسَّببية فيكون طلاقها منوطا بجنس سفرها، فلمَّا يتحقّق من العلامات ما يكون عادة سفرًا طَلَقَت؛ لأنَّ (الباء) هنا لمحض السَّبب، وإمّا أن يكون (الباء) للظَّرف فيكون جنس المعصيَّة سببًا للطَّلاق في ظرف السَّفر دون الحضر، فلو عصته في الحضر لم تطلُق، وإن سافرت ولم تعصه لم تطلُق كذلك.

فيكون لمعنى (الباء) ودلالته في العبارة أثرٌ واضح في تخريج الفرع الفقهيّ المُشكِل، ولم يرجِّح الإسنوي كون الطَّلاق واقعا من عدمه، لأنَّ الدَّلالة من (الباء) مُسْتَفْهَمة من عند المتكلِّم لا من جنس العبارة، فيبقى الإشكال قائمًا، ودلالة (الباء) في العبارة غامضة، وقد رجَّح ابن عبد الهادي أنّها تَطْلُق؛ وذلك لعلم الزَّوج أن جنس سفرها دون الالتزام بقيد المحرميَّة معصية، وهو موجب لطلاقها إن أصرَّت، فيبنى الحكم هنا على الدَّلالة المقصودة من (الباء)؛ وهذا مبرِّر تركِ الإسنوي وابن عبدالهادي

[1] يُنظَر: الإسنوي، الكوكب الدُّري، ص315. ابن عبد الهادي، زينة العرائس، ج2، ص523.

ذكر كلِّ المعاني التي يدلُّ عليها الباء؛ وذلك أنّ متصوَّر الفروع المخرَّجة عندهم على هذا الأصل لا تخرج عن الدَّلالتين المذكورتين للباء[1].

- ومن الفروع قول القائل مثلا: وقفتُ الكُتُبَ بالمسجد، فيكون حكم الوقف ثابتا أو منعدما بحسب القصد من (الباء) على فرعين:

أ- فإن كان يقصد بالباء هنا السَّبب لم يكن وقفا حتَّى يتحقّق الموقوف عليه، وهو بناء المسجد.

ب- وإن كان المقصود بمعنى (في) الَّتي للوعاء والظَّرفية كانت (الكتب) هنا وقفاً داخل المسجد، ولا يجوز إخراجها خارجه إلَّا بإذن الواقف، أو ناظره كإمام المسجد.

فقد كان هنا لمعنى (الباء) أثرٌ في تخريج دلالة الفرع الفقهيّ، فيصير معرفة دلالة حرف (الباء) في العبارة مَنَاطا لابدَّ للفقيه الأصولي من تحقيقه حتى يصير الحكم الذي يصدره صائبا، فيتقرَّر عندئذ حاجة الفقيه لمعرفة هذا المعاني التي تحملها الحروف لفهم التَّراكيب، ممَّا يمكِّنه من استخراج الحكم التَّفصيليّ من هذا الأصل النَّحويّ المعتمد في التَّخريج.

- ومن الفروع قول القائل لزوجته: طلقةٌ بطلقتين، فلا يمكن للفقيه هنا أن يحكم بوقع الطَّلاق من عدمه ما لم يتبيَّن معنى حرف (الباء)، فتكون العبارة هنا محتملة لمعاني ثلاثة:

- إمّا أن يكون المعنى: طلقة في طلقتين، فتكون الباء هنا للظَّرفية، فيقع الطَّلاق هنا ثلاثا، فتصير المرأة بائنة منه بينونة كبرى.
- وإمّا أن يكون المعنى: طلقة طلقتين، فتكون الباء هنا على أصلها فتصير الطَّلقة الواحدة تعادل طلقتين اثنين.

[1] يُنظَر: الإسنوي، الكوكب الدُّري، ص315. ابن عبد الهادي، زينة العرائس، ج2، ص523..

– وإمّا أن يكون المعنى: طلقة مع طلقتين؛ بالاستصحاب والمعيَّة فتطلق ثلاثا.

فيصير الحكم حكمان؛ ولا يستطيع الفقيه أن يفرَّع الحكم التَّفصيلي إلَّا بفهم الدَّلالة المرادة من اللَّفظ، وتبقى القصديَّة غير مشروطة في إصدار الحكم؛ وهي ما يسمِّيه الفقهاء بالنيَّة في الأعمال، مع إعمال التَّأويل، ويبقى عمل الفقيه في مثل هذه المسائل إعمال الظَّاهر من التَّركيب، وحمل المُضمر عليه، فلا يمكن الحكم بقصد المتكلِّم هنا إلاّ من خلال السِّياق الذي وردت فيه حروف المعاني.

لذا قُرّر سابقا أنَّ القول بتداخل معاني حروف الجرِّ أعدل الأقوال، لأنّ العرب اتَّسعت في ذلك واستعملت معنى الحرف لحرف آخر، والحرف مكان الحرف، لأنَّ أصل الاستعمال لا يمنع من ذلك، والأصل في فهم المعنى السَّماع عن العرب.

وهنا مَلْحَظ مهم جدًّا؛ وهو أنَّ العرب لمَّا تكلَّمت لم يقم في ذهنها التباس الكلام على السَّامع، وبخاصة في القرون التي لم تكن قد فسدت فيها الألسنة بعدُ، لذا كان الكلام واضحا عند المتكلِّم والسَّامع معا، مع بقاء الاختلاف اللَّهجيّ الواقع بين القبائل.

2.2 بحث الأصل النَّحويّ المعتمد في تخريج الفروع؛

لقد اعتمد الإسنوي وابن عبد الهادي على المعاني التي يحملها حرف (الباء) في تخريجهما لبعض الفروع الفقهيّة، ويقع الباء على معاني كثيرة يكشف عنها السِّياق الذي ترد فيه، فهو يحمل المعنى على فرعين:

– **المعنى الحقيقي، أو الأصلي؛** وهو المعنى الذي يأتي للدَّلالة عليه غالبا، وتمَّ تحديد هذا المعنى وفق ما كشف عنه السِّياق بالاستقراء.

– **المعنى المجازي، أو الفرعي؛** وهو المعنى الذي يمكن أن يدلَّ عليه الحرف، وهو مخرَّج بأحد التَّخريجات، ليبقى المعنى الأصل ثابتًا للحرف، فيكون الحرف واقعًا مكان حرف آخر، أو أنَّ الفعل أُشرِب معنى فعل آخر فعُدِّي بحرف غير الحرف الذي يُعدَّى به إذا دلَّ على معناه الأصلي.

والباء تأتي لمعانٍ كثيرة، وهي في الأصل لمعنى اختلاط الشَّيء بالشَّيء والتصاقه به، سواءً أكان هذا الاختلاط حقيقيًّا أو مجازيًّا، مثل: ضربتُ اللّص بالعصا؛ فعُدِّيَ فعل (الضَّرب) بالباء لأنَّ في العادة أنَّ آلة الضرب تختلط وتلتصق بيد الضَّارب، والعصا في حقيقتها تلتصق بالمضروب ليقع فعل الضَّرب عليه، فناسب أن يُعدَّى الفعل (ضرب) بحرف الباء لدلالته على هذا المعنى الحقيقيّ.

ويمكن أن يكون الاختلاط معنويًّا، مثل: عَلِقَت الفكرة بذهني، فالعلوق هنا معنويٌّ؛ إذ الفكرة ليست شيئا ماديًّا له أثر، بل قيمةٌ معنويَّة، فناسب أن يُعبَّر عن معنى تعلُّق الفكرة بحرف (الباء).

قال سيبويه: «وباء الجرِّ إنّما هي للإلزاق والاختلاط، وذلك قولك: خرجتُ بزيد، ودخلت به، وضربتُه بالسَّوط: ألزقتُ ضَربَك إيّاه بالسَّوط. فما اتَّسع من هذا في الكلام فهذا أصله[1]».

والمفهوم من كلام سيبويه أنَّ الباء تكون في أصلها للدِّلالة على الاختلاط، ولم ينفِ سيبويه كونها قد تأتي لمعاني أخرى، وذلك مراده من قوله: «فما اتَّسع من هذا في الكلام فهذا أصله» فقد أشار بوضوح إلى المعنى الأصلي للحرف، وليس في كلامه استلزام مَنْعِه لوقوع الحرف مكان الحرف، أو نيابته عنه في الدَّلالة على المعنى، وليس الحكمِ الإعرابي.

لذا بنى الفقهاء أحكامهم على ما قد يقع عليه حرف الباء من معان، وليس على المعنى الأصل فقط، لأنّ السِّياق هو الذي يحدِّد المعنى المراد، فمثلا قول القائل: أنتِ طالقٌ بطلقتين؛ فمعنى الإلزاق هنا المجازيُّ وليس الحقيقي؛ لأنَّ معنى الطَّلاق ليس له أثر ظاهر، وإنَّما هو وصف واقع لمن رُميت به، ومعنى الإلزاق غير ظاهر هنا، لذا اضطرَّ الفقهاء إلى القول بوقوع الحرف بمعنى حرف آخر.

[1] سيبويه، الكتاب، ج4، ص217.

وقد أشار إلى كونه حمَّالا لمعاني أخرى ابن السّراج لمَّا قال: «الباء: معناه: الإلصاق فجائز أن يكون معه استعانة وجائز ألَّا يكون[1]» فقد يكون معنى الإلزاق ظاهرا لا يستعان بشيء في فهمه، مثل: كتب الولد بالقلم، فكان القلم آلة الكتابة ملتصقا بيد الولد حال الكتابة، ولكن قد يستعان لفهم معنى الإلزاق بقرائن معنويَّة أو لغويَّة، مثل: مررتُ بزيد؛ فالمرور في العادة لا يشترط فيه أن يحتكَّ جسم المار بزيد وإنّما المرور بالقرب من المكان الذي فيه زيد، فسُحِبَ المرور بمكان فيه زيد على معنى الالتصاق بزيد[2].

لذا فإنَّ معنى الإلصاق حاصل حقيقة أو مجازا، وقد فرَّق بينهم ابن هشام بقيد على فرعين[3]:

- فهو حقيقي إذا أفضى الحرف إلى المجرور مباشرة، مثل: أمسكتُ القلم بيدي.
- وهو مجازي إذا أفضى إلى مكان قريب من مكان المجرور، مثل: مررت بالمسجد.

وقد يستعمل الباء للدَّلالة على معنى حرف آخر مع بقاء جزء من المعنى الأصل في الكلام، والمعنى الأصل قد يغيّر حكم الفقيه في الفرع الفقهيّ مثل قول فقهاء الشافعيَّة: يترخَّص العاصي في سفره بخلاف العاصي بسفره[4]، ويفهم من هذا أنَّ الحكم هنا يختلف باختلاف دلالة الحرفين: الباء و(في) في الكلام على فرعين، وهو أن:

- يكونَ سفرُ الأوّل جائزا، وقد حصل العصيان فيه عرضا لا ابتداء، لأنّه لم ينوِ المعصية في السَّفر فوقَعت له، ويُفهَم هذا من دلالة (في) على الظَّرفيَّة، فيترخَّص

---

[1] ابن السَّراج، الأصول في النَّحو، ج1، ص386.

[2] يُنظَر: السَّيرافي، شرح كتاب سيبويه، ج5، ص93.

[3] يُنظَر: ابن هشام، مغني اللّبيب، ص137.

[4] يُنظَر: النَّووي، محي الدين يحي بن شرف، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، تح: عوض قاسم أحمد عوض، ط1: 1425هـ 2005م، دار الفكر، بيروت، ص45.

له في ذلك، وقد يُتَجَاوز عنه حسبهم، ويكون إثمه على ما اقترف من معصية في السَّفر لا على أصل السَّفر.

– ويكون سفر الثَّاني محرَّما لأنّه جعل سفره سببًا للمعصية، كمن ينوي السَّفر من أجل فعل المحرَّمات، فدلَّت الباء على السَّببيَّة، وما دام السَّفر سببا للمعصية فإنَّه محرَّم في حق ذلك المسافر؛ لأنّ ما أفضى إلى محرَّم فهو محرَّم عند الفقهاء في باب سدِّ الذَّرائع[1].

ويمكن التَّمثيل لذلك بفرع آخر: تزوَّج رجل وحلَّل في زواجه، أو حلَّل بزواجه، فهنا الحكم حكمان، وتحقيق مناط الحكم هنا راجع إلى دلالة الحرفين، فيكون زواج الأوَّل جائزا في الأصل، والثَّاني محرَّما لأنَّ الشَّرع حرَّم نكاح التَّحليل وقد ورد ذلك في صريح النَّص[2].

لذا فقد تخرج الباء عن معناها الأصل لتدلَّ على معاني فرعيَّة فقد تدلُّ على معنى الظَّرفيَّة، كقوله تعالى: ﴿**ولقد نصركم الله ببدر**﴾[آل عمران: 123] أي: في بدر، حيثُ تقع كثيرا في الكلام بمعنى الظَّرف[3]، ومن ذلك قول الشاعر:

إنَّ الرَّزيَّة لا رزيَّة مثلُها أخواي إذْ قُتِلا **بيومٍ** واحدِ[4]

---

[1] يُنظَر: عبد المجيد محمود، الاتجاهات الفقهيّة عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، ط1: 1399هـ/ 1979م، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص444-445.

[2] قال رسول الله ﷺ: «**لُعِنَ الْمُحَلِّلَ، وَالْمُحَلَّلَ لَهُ**» وهو صحيح. أبو داود السِّجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، حكم على أحاديثه وآثاره وعلَّق عليه: محمد ناصر الدين الألباني، ط2: 1427هـ/ 2007م، مكتبة المعارف، الرياض، ص360.

[3] يُنظَر: ابن هشام الأنصاري، مغني اللّبيب، ص141.

[4] والبيت غير منسوب ولا يعرف قائله. يُنظَر: عبد السلام محمد هارون، معجم الشواهد الشِّعريَّة، ط3: 1422هـ/ 2002م، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص158.

أي؛ في يوم واحدٍ، فجاءت الباء للدَّلالة على الظَّرفيَّة[1].

ويبقى المعنى الأصل يشترك في جزء الدَّلالة في حرف (الباء) إذا دلَّ على معاني فرعيّة غيره، فقوله تعالى: ﴿ببدر﴾ فالباء في الآية يدلُّ على معنى الظَّرفيَّة، ويمكن أن يفهم منه أنّ النَّصر والظَّفر الذي حكاه الله تعالى فيها قد التصق ذكره بيوم بدر، فلا يبقى معنى للنَّصر إلَّا إذا اقترن بحادثة واقعة بدر.

فالذي يظهر أنَّ حرف الباء يدلُّ على المعنى الأصل مشتركا بما يغلب عليه من المعنى الذي يحدِّده السِّياق الذي ورد فيه، فيكون تأصيلُ سيبويه لمسألة المعنى الأصل في الحروف دقيقًا جدًّا، والذي يظهر أنَّ المقصود من كلامه أن يستصحب المعنى الأصل دائما، لأنَّ الدَّلالات المختلفة التي يعبِّر عنها الحرف متفرِّعة عن الدَّلالة الأصليَّة للحرف، لذا يُعبِّر دائما عند بيان دلالة الحرف بقوله: وما اتَّسع في الكلام فهذا أصله، مشيرا بذلك إلى أنَّ العرب لمّا تكلَّمت لم تقصد التَّقسيم الاصطلاحي لدلالات الحروف؛ وإنّما ذلك حادث في الكلام، ولم يكن في سنَنِها أن تبني الكلام على علل وتبريرات تعلمها قبل إنشاء فعل الكلام، لذا كان كلامها على الأصل السَّليقي دائما والملكة اللُّغويَّة، ولم يقترن في أذهانهم أنَّ الحرف يقع مكان الحرف، أو يحمل دلالته وإنَّما تكلَّمت بما جرى عليه السَّماع عندهم.

فقد اعتمد الإسنوي وغيره ممن خرَّج الفروع الفقهيّة على هذا الأصل في الدِّلالة الَّتي يحملها الحرف بنوعيها: الحقيقية والمجازيّة، وهذا مما يبيّن أهميَّة مبحث دلالة الألفاظ النَّحويَّة، وما أفاده النَّحويُّون من الأصوليين في هذا المبحث.

[1] يُنظَر: علي بن محمد الهروي، كتاب الأزهية في علم الحروف، تح: عبد المعين الملُّوحي، ط2: 1413هـ/ 1993م، مطبوعات مجمع اللُّغة العربية بدمشق، دمشق، ص286.

2. دلالة «مِنْ» الجارَّة؛ وأثرها في التَّخريج:

لقد ذكر الإسنوي وابن عبد الهادي أنّ (مِنْ) تأتي لمعانٍ كثيرة وذكرا منها:

- **التَّبعيض**؛ وضابط معرفة كونها لمعنى التَّبعيض صحَّت إقامة مكانها لفظة بعض، ومثَّل لها بقولهم: أخذتُ من الدَّراهم، أي؛ بعض الدَّراهم؛ والذي يظهر أنّ الضابط المذكور هنا محلّ نظر عند النُّحاة إذا القول بكونها للتَّبعيض قد تضاربت فيه الأقوال عندهم. وقد خرَّجوا على هذا المعنى بعض الفروع الفقهيّة المتعلَّقة بالتمليك والهبات والوصايا، حتَّى لا يجور الآخذ في أخذه، ولا من بيده الحكم في حكمه[1].

- **التَّعليل**؛ ولم يذكر الإسنوي وابن عبد الهادي قيدا لمعرفة كون (من) للتَّعليل[2]، وقد نقل الإسنوي ورودها للتَّعليل عن ابن مالك [3].

- **زائدة**؛ في النَّفي وشبهه –وهو النَّهي والاستفهام– بشرط أن يكون المجرور نكرة، والأمر غير جائز في الإثبات على قول، وقال بعضهم: بل مطلقا، وقال بعضهم: يجوز ورودها زائدة إن كان المجرور نكرة، وإن كان معرفة لا ترد زائدة[4].

بمعنى بعض الحروف؛ وقد ذكر هذا ابن عبد الهادي، فتأتي بمعنى (الباء) واستدلّ لذلك بقوله تعالى: ﴿ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ ﴾ [الرعد:11] ؛ أي بسبب أمر الله[5]،

---

[1] يُنظَر: الكوكب الدُّري، ص316. زينة العرائس، ج2، ص524–525.

[2] يُنظَر: الكوكب الدُّري، ص317. زينة العرائس، ج2، ص528.

[3] يُنظَر: ابن مالك، شرح تسهيل الفوائد، ج3، ص134.

[4] يُنظَر: الكوكب الدُّري، ص318. زينة العرائس، ج2، ص529.

[5] السَّمين الحلبي، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، الدُّر المصون في علوم الكتاب المكنون، تح: أحمد محمد الخرَّاط، دط: دت: دار القلم، دمشق، ج7، ص29.

وهي توافق قراءة بعض الصحابة كعلي بن أبي طالب -رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ؛ ولأنَّ المصائب كلُّها بأمر الله، فمعنى القراءة صحيح، والدَّلالة التي دلَّ عليها (منْ) هي السَّببيَّة[1].

2.1 تصوُّر الفروع الفقهيَّة المخرَّجة على هذا الأصل:

لقد خرَّج الإسنوي وابن عبد الهادي جملة من الفروع على هذا الأصل، ومنها؛

– قول القائل لزوجته: اختاري من ثلاث طَلَقَات ما شئتِ، أو طلِّقي نفسك من ثلاث؛ فهنا عند الفقهاء لها أن تَطلُق واحدة أو اثنتين، ولا يجوز أن تصير هنا بائنا بينونة كبرى منه؛ لأنَّ دلالة (مِنْ) في هذه العبارة للتَّبعيض؛ وبعض الكلِّ يستلزم عدم تحقُّق جميع أفراده.

وقول القائل كذلك: بعْ من عبيدي ما شئت، أو بعْ من عبيدي من رأيت؛ فهنا الحكم متعلِّق بشرط؛ وهو الرؤية أو المشيئة والرغبة؛ فقد يشمل الشَّرط الواحد، أو الإثنين، أو الثَّلاثة من العبيد؛ لكن لا يمكن أن يستغرق حكم البيع الجميع لتعلِّق الحكم بدلالة (مِنْ) في الكلام.

وقد اختلف الفقهاء في مسألة الشُّمول والاستغراق من عدمه في المسألة بناءً على اختلافهم في تحديد الدَّلالة المرادة من الحرف (مِنْ) في الكلام، فمن قال: إنَّها للتبعيض لم يُجِزْ أن يشمل البيع العبيد جميعا؛ حيثُ يستغرقهم الحكم هنا. ومن قال: إنّها للبيان؛ جاز أن يكون الحكم شاملا لهم جميعا[2]، وقد يظهر في تخليص هذا الفرع أصل ثالث يحكم به على الدّلالة المقصودة منها؛ والمعنى المراد لـ(مِنْ) في الكلام؛ وهو قصد المتكلِّم؛ فعادة ما تطلقُ مثل هذه العبارة في باب الوكالة؛ أي أن يُوكِل صاحب الشيء الأمر لشخص آخر؛ وعلى الموكِّل أن يبيِّن مقصوده من

---

[1] ابن جنِّي، أبو الفتح عثمان، المُحتسَب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تح: علي نجدي الناصف وآخرون، دط: 1415هـ/1994م، وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، ج1، ص355–356.

[2] يُنظَر: الكوكب الدُّري، ص317–316. زينة العرائس، ج2، ص525–526.

الكلام؛ هل هو منح الموكَّل الحريَّة المطلقة في التَّصرف؛ أو بعضها؟ ولكن يبقى أثر ودلالة (مِنْ) واضحا في تخريج الفرع الفقهيّ، لأنَّ مبنى كلام العرب على وضوح الدَّلالة والمعنى لا الغموض والإبهام.

– ومن الفروع المخرَّجَة على هذا الأصل قول القائل لزوجته: برئتُ من طلاقِكِ؛ فقد اتَّفق الفقهاء هنا أنَّه لايقع؛ والمعنى أنَّني برئت من تطليقي لك، واختلفوا في أمر النيَّة وهو مبحث فقهيٌّ، أي إذا نوى الطَّلاق من عدمه؛ فحكم الطَّلاق واقع هنا عند بعض الفقهاء بحسب نيَّة المتلفِّظ؛ ونفي وقوع الطَّلاق لدلالة (مِنْ) على تعليل البراءة التي أدلى بها بعدم تطليقه لها؛ فدلالة (مِنْ) على التَّعليل أسهم في بيان حكم الفرع الفقهيّ؛ ويظهر أثر دلالة (مِنْ) إذا أُورد عليه فرع فقهيٌّ آخر، فقول القائل مثلا: برِئتُ إليك مِن طلاقك؛ فالمعنى هنا أنَّه قد طلقها، وهو يبرأ إليها لعلَّة تطليقه لها.

– قول القائل في صيغة القبول: زوَّجتُ منك؛ فإنَّ النِّكاح عندهم يصحُّ هنا، لأنَّ (مِنْ) هنا زائدة فلا عمل لها، ولا معنى لها مؤثر في تغيير الدِّلالة؛ وقد علّل بعض الفقهاء أنَّ الخطأ الوارد هنا في الحروف (أي الصِّلات)، وليس هناك إخلال بالمعنى مادام واضحا مقصودا؛ وهذا يشبه الخطأ في التَّذكير والتَّأنيث، مع عدم وقوع اللَّبس، ونفي وقوع الشُّبهة، كأن يقول القائل في صيغة القبول: زوَّجتُكَهُ، وهو يشير إلى ابنته ويقصدها صحَّ نكاحه؛ لأنَّ الغلط هنا في توظيف الصِّلة (ضمير المذكَّر)، لكن مادام المتكلِّم قد أشار إلى من يقع عليها حكم الزَّواج هنا انتفى اللَّبس الحاصل، فكان المعنى صحيحا، والحكم أيضا[1].

– وقد خرَّج ابن عبد الهادي كذلك قول بعضهم: أنت طالقٌ من عدد الحصى، فاستشكلوا عدد الطَّلاقات المقصودة بهذه العبارة والدّلالة التي يحملها الحرف (مِنْ)،

[1] يُنظَر: الإسنوي، الكوكب الدُّري، ص319. ابن عبد الهادي، زينة العرائس، ج2، ص531.

فحكموا لذلك بحكمين فرعيين، بناء على الأصل من وقوع الطَّلاق عندهم، وأصل الدّلالة في حرف (مِنْ):

– الحكم الأوَّل؛ إنَّ المقصود بالعبارة أن تطلق طلقة واحدة؛ لأنَّ دلالة الحرف (مِنْ) العلَّة.

– الحكم الثَّاني؛ أن تطلق المرأة ثلاثا؛ لأنَّ المراد بالحرف (مِنْ) هنا معنى (الباء)؛ أي بعدد الحصى؛ فيكون أقصى ما يمكنه أن يطلقها ثلاثا؛ فبدلالة الباء على الإلزاق والاختلاط، ووقوع (مِنْ) بمعناه خُرِّج الحكم بأن تطلق ثلاثا؛ فيظهر هنا أثر دلالة الحرف (مِنْ) في تخريج هذا الحكم؛ وكون وقوع (مِنْ) بمعنى الباء على قول من يقول بجواز أن يقع بعض حروف الجرَّ مكان بعض، وقد وقع ذلك في كلام العرب كثيرا، كما قرّر ذلك ابن السّراج وابن جنّي.

وقد خرَّج كذلك ابن عبد الهادي قول القائل: أنت طالق بالمعصيَّة من سفرك، فقد استشكل الفقهاء هنا علَّة إيقاع الطَّلاق عليها؛ هل هي عين السَّفر؟ أي أنّها طالق بمجرَّد أنَّها سافرت، فتكون بذلك وقعت في شرط قسمي مبني على وقوع السَّبب وجوداً وعدما؛ أم أنَّ الطَّلاق وقع عليها لأنّها فعلت المعصية فيه؟ واختلاف الحكم هنا مبنيٌّ على فهم دلالة (مِنْ) في العبارة على حكمين أيضا:

– الحكم الأوَّل؛ إذا كان المقصود بالحرف (مِنْ) معنى (في)؛ فهي لا تطلق إلاَّ إذا فعلت المعصية في السَّفر؛ لأنَّ (في) تدلُّ على الظَّرفيَّة والوعاء في الأصل، فالمطلّق قيَّد الطَّلاق بفعل المعصيَّة في السَّفر، فلا يقع الحكم إلاّ إذا تحقَّق ما علَّقه عليه بدلالة أصل حرف الجرِّ، فيكون لحرف الجرِّ وأصل معناه تأثير في تخريج هذا الفرع الفقهيّ.

– الحكم الثَّاني؛ إذا كان المقصود بالحرف (مِنْ) معنى (الباء)، فالطَّلاق هنا واقع، لأنَّ الباء يدلُّ على السَّببيَّة، فتكون المعصيَّة حاصلة بمجرد السَّفر سواء أفعلت

المعصية فيه أم لا؛ فتحقيق مناط الحكم هنا عند الفقهاء في تخريج هذا الفرع هو فهمهم لمعنى ودلالة الحرف (مِنْ) في العبارة؛ لذا كان فهم دلالة هذه الأصول، وإعمالها في التَّخريج مسلكا موفقا عند العلماء، وبخاصة لخطورة المسائل والفروع الفقهيَّة المبنيَّة على هذا الفهم؛ كمسائل العقود والأوقاف ممَّا تغلظ فيها الحرمة عندهم؛ لذا تمَّ الإشارة سابقا إلى ضرورة تعلُّم الفقهاء والأصوليين لقدر كاف من العربيَّة ما يمكِّنهم من فهم دلالات الألفاظ التي تعدُّ عمدة في تخريج المسائل الفقهيَّة وفروعها[1].

2.2 بحث الأصل النّحوي المعتمد في تخريج الفروع الفقهيَّة:

لقد اعتمد الإسنوي وابن عبد الهادي المعاني التي يأتي عليها الحرف (مِنْ) في تخريج بعض الفروع الفقهيَّة التي لم يجدوا فيها دليلا قاطعا يحكمون فيها بصحَّة حكمٍ على حكمٍ، فاعتمدوا مسلك فهم دلالات هذه الأصول في تَبيُّن المراد من العبارات التي ورد فيها الفرع الفقهيُّ.

والذي يظهر أنَّ ابن عبد الهادي أعمل أصل مجيء حروف الجرِّ بمعاني بعضها البعض؛ وهو أصل صحيح على الرَّاجح من عمل النُّحاة وبخاصة الكوفيين منهم، على ما سبق بيانه في بداية هذا الفصل في مسألة جواز نيابة حروف الجرِّ عن بعضها البعض في المعنى.

ولم يخرِّج ابن عبد الهادي ولا الإسنوي فروعا على المعنى الأصل الذي ترد عليه (مِنْ) وهو ابتداء الغاية (المكانيَّة والزَّمانيَّة) فنقول مثلا: وهبتُ لك من أرضي قطعة من شجرة الزَّيتون إلى شجرة التِّين، فيكون ابتداء الغاية المكانيَّة هو شجرة الزَّيتون، ومنتهاها ما دلَّ عليه الحرف (إلى)؛ فهذه هي دلالته على الغاية المكانيَّة؛ أو نقول: درسُ اللُّغة العربيَّة من الواحدة ظهرا إلى الرَّابعة عصرا؛ فإنَّ دلالة الحرف (مِن) هنا

[1] ابن عبد الهادي، زينة العرائس، ج2، ص530.

على ابتداء الغاية الزَّمانيَّة؛ فيكون لمجرور الحرف (مِنْ) دور في تحديد نوع الغاية المرادة منه؛ لذا جعل النُّحاة أحرف المعاني عاملة في غيرها، ودالة على معنى فيه.

وهذا الأصل الذي جعله لها جمهور النُّحاة اعتبروا فيه الكثرة والغلبة الواردة في السِّياقات العربيَّة المختلفة من خلال الاستقراء، ويشهد لهذا قوله تعالى مثلا: ﴿ سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ لَيۡلٗا مِّنَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ إِلَى ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡأَقۡصَا ۝١ ﴾ [الإسراء:01]

فالحرف (مِنْ) هنا للدلالة على ابتداء غاية السُّرَى[1]، ولاتكون إلَّا لابتداء الغاية المكانيَّة عند البصريّين[2]؛ وظاهر صنيع ابن السَّراج أنّها تكون لابتداء الغايتين معا حيثُ أطلق العبارة في أصوله ولم يحدِّد[3]، وقد قيّد سيبويه العبارة في كتابه.

كما قد تكون للغاية الزَّمانيَّة، وقد استدلوا لهذا بقوله تعالى: ﴿ لَّمَسۡجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقۡوَىٰ مِنۡ أَوَّلِ يَوۡمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ ۝١٠٨ ﴾ [التوبة:108] أي أنَّ حق القيام والعبادة لا تكون إلاّ في مسجد بني للتَّقوى من أوَّل يوم؛ لا مساجد لمنافقين التي بُنيت آنذاك كمسجد ضرار، وفي حديث النَّبيّ ﷺ ما يشهد لمعنى هذه الآية وهو قول الرَّاوي: «فمطرنا **من الجمعة** إلى الجمعة»، وقول النَّابغة الذُّبياني:

تُخيِّرنَ **من أزمانِ يَوْم** حليمةٍ إِلَى الْيَوْم قد جُرِّبن كلَّ التَّجاربِ[4]

---

[1] يُنظَر: السَّمين الحلبي، الدُّر المَصُون، ج7، ص306-307.

[2] يُنظَر: سيبويه الكتاب، ج4، ص224.

[3] يُنظَر: ابن السَّراج، الأصول في النَّحو،ج1، ص383-384؛ ج2، ص650.

[4] وفي الدِّيوان: تُوُرِّثْنَ؛ وهي أدلُّ على المعنى؛ أي السُّيوف؛ فهم قد ورثوها عن آبائهم وأجدادهم؛ ويوم حليمة معروف، وفيه مثل يُضرب. يُنظَر: النَّابغة الذُّبياني، ديوانه، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دط: دت، دار المعارف، مصر، ص45.

والشَّاهد من البيت هو قوله: «من أزمان» وهي لابتداء الغاية الزَّمانيَّة[1]، وهو قول الكوفيين، وقد أيَّده ابن مالك وابن هشام[2]؛ والذي يظهر رجحان هذا القول مادامت الشَّواهد فيه كثيرة من كلام العرب.

ولعلّ سيبويه غفَل عن هذا؛ أو أطلق الحكم باعتبار الغالب ممَّا ورده، وفي ترك ابن السَّراج التَّفصيل في المسألة بين المعنيين إشارة إلى عموم احتمال الحرف (مِنْ) لدلالتين، وقد اعتمد بعض الأصوليين لذلك قاعدة مفادها: ترك الاستفصال مع وجود الاحتمال يتنزَّل منزلة العموم في المقال؛ فترك سيبويه وغيره من النُّحاة الأوائل للإشارة إلى معان واردة في بعض الحروف لعدم وجود دليل يصحُّ عندهم عليها، أو لأنَّ استقراءهم لكلام العرب وتقعيدهم له بناء على ما غلب، لا ما ورد؛ فأصَّلوا الأصول وتركوا الفروع لمن جاء بعدهم ليبحث فيها.

ومن معانيها التَّبعيض، وقد أشار سيبويه أنّها تكون له[3]، نحو: أخذتُ من المال، وكأنَّ المعنى المراد هنا: بعضه؛ ولكنَّ هذا المعنى راجع عند عموم البصريين إلى الأصل وهو ابتداء الغاية؛ لأنَّ بداية الأخذ عندهم من المال فيكون المال بداية الغاية، حيثُ يقدَّر المنتهى هنا بانتهاء حدِّ مال المأخوذ منه[4]. وتكون لهذا المعنى إذا صحَّ أن يسُدَّ «بعض» مسدَّها[5]، وليس هناك قدر معلوم للبعضية.

لذا اعتمد الفقهاء هذا الأصل في تخريج بعض الفروع كما تمَّ بيانه سابقا، كقول القائل: خذ من مالي؛ فلا يمكن أن يحكم بسرقة الرجل هنا إذا أخذ معظم المال وأبقى منه ما يبقي وصف الماليَّة قائما، ويصحَّ أن تكون (مِنْ) هنا لدلالتين معا:

---

[1] يُنظَر: محمد شرَّاب، شرح الشواهد الشِّعريَّة، ج1، ص129.

[2] يُنظَر : ابن هشام الأنصاري، مغني اللّبيب، ص419-420.

[3] يُنظَر: سيبويه، الكتاب، ج4، ص225.

[4] يُنظَر: ابن السَّراج، الأصول في النَّحو، ج1، ص384.

[5] يُنظَر: ابن هشام، مغني اللَّبيب، ص420.

- ابتداء الغاية؛ لأنَّ بداية الأخذ تكون من مال الطالب، لا من مال غيره.
- التَّبعيض؛ لأنَّه أذن له بالأخذ من بعض ماله.

ولا تعارض هنا بين الدَّلالاتين؛ لأنَّ إحداهما تستلزم الأخرى في السِّياق، فلا يمكن أن يأذن أحدهم لغيره بأخذ مال ليس ملكه؛ كما قيَّد الإذن بأن يكون المأخوذ بعض المال لا كلَّه؛ فالحرف دائم الاتِّصاف بدلالة الأصل؛ مع إمكانية حصول المعنى الفرعي حسب ما يقتضيه السياق الذي ورد فيه. وقد استدلوا لمجيئها بهذا المعنى بقوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلۡبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ ﴿٩٢﴾﴾ [آل عمران: 92] والمعنى: بعض ما تحبُّون، ويشهد لهذا قراءة ابن مسعود: «بعض ما تحبُّون»[1].

وتأتي أيضا (مِنْ) زائدة؛ ويبقى حكمها الإعرابي قائما؛ وقد خرَّجوا بعض الفروع الفقهيّة على هذا المعنى؛ وقد أصل سيبويه لهذا حيثُ قال: «وقد تدخل في موضعٍ لو لم تدخل فيه كان الكلام مستقيماً، ولكنَّها توكيد بمنزلة ما، إلاَّ أنَّها تجرُّ لأنَّها حرف إضافة[2]»، ولم يذكر سيبويه الشُّروط التي وضعها النُّحاة بعده، إلاّ بقيد كون الكلام مستقيما في حال إخراجها عن التَّركيب؛ فيستقيم الكلام إعرابا ودلالة؛ ولعلَّ الشَّرط الذي وضعه سيبويه أضبط وأدقُّ. وقد خرَّجوا على هذا المعنى مثل عبارة: زوَّجتُ منك؛ والمعنى زوَّجتُك؛ فقد خالفوا الشرطين الذين نقلوهما في كونها تأتي زائدة على قول من قال: إنّها قد تكون زائدة قبل النكرة مطلقا دون شرط، ومنعوه في المعرفة، والغريب أنَّهم خرَّجوا فرعا فقهيًّا حال اتِّصالها بمعرفة[3]، فخالفوا كل الشّروط، وإلَّا فبثلاثة شروط ذكرها ابن هشام، وهي[4]:

---

[1] يُنظَر: الزَّمخشري، الكشَّاف، ج1، ص385. السَّمين الحلبي، الدُّر المصُون، ج3، ص310.

[2] سيبويه، الكتاب، ج4، ص225.

[3] يُنظَر: ابن السَّراج، الأصول في النَّحو، ج1، ص384-385.

[4] ابن هشام، مغني اللبيب، ص425-426.

- أن يتقدَّمها نفي، أونهي، أو استفهام بهل، مثل: ما ينجحُ من تلميذٍ إلَّا وله جائزة وتكريم.
- أن يكون مجرورها نكرةً.
- أن يكون مجرورها فاعلاً، أو مفعولاً به، أو مبتدأً.

فكونها تأتي (زائدة) في التَّركيب؛ لا يعني أنَّها غير مؤكدة، وإنّما يقصد بالزِّيادة على ما فسَّرها بها سيبويه، لمَّا قال: إنَّها تأتي في موضع لو أُسْقِطت منه لكان الكلام مستقيما بكلِّ الأحوال؛ والمقصود بالاستقامة عند سيبويه هو المستقيم الحسن؛ أي ما ليس به خلل في التَّركيب، ولا المعنى[1]، كقوله تعالى: ﴿ فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ ۝٣ ﴾ [الملك: 03]، فلفظة (فطور) مفعول به معنى، ومجرور بالحرف لفظا، ولو أسقط الحرف (منْ) عن التَّركيب لما اختلَّ المعنى، ولا الوظيفة الإعرابيَّة (المفعوليَّة)؛ ولكن يبقى مجيءُ الحرف (مِنْ) في الآية أحسن معنى، وأدقُّ من سقوطه، ومن وظائفه التَّوكيد الذي لم يكن ليحصل لولا وقوع (مِنْ) في العبارة، وبخاصة أن الاستفهام بهل يفيد معنى (قدْ) في التّحقيق، والفعل في الآية بمعنى: هل رأيتَ؟ لأنَّ فيها حثًّا على تكرار التأمل والتَّدبير بدليل قوله تعالى: ﴿ فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ ۝٣ ﴾ [الملك:03] فقد أفادت (مِنْ) في هذا المقال تأكيدا على التَّوكيد؛ لأنَّ الزائد من حيثُ التَّركيب في القرآن، لا يمكن أن يُتأوَّل بمحذوف؛ لأنّه كلام الله[2]. فيكون الزَّائد في العبارات عند الفقهاء مؤكِّدًا على الحكم، كقول الفقيه مثلا: ما سَرق الرَّجل من شيء؛ فقول القاضي هنا تأكيد على نفي اتِّصاف الرجل بفعل السَّرقة؛ هو تبرئة له.

فبعد تتبع الأصل النَّحوي لـ(مِن) الجارة يظهر أثر دلالاتها، والمعاني التي تأتي عليها في تخريج بعض الفروع الفقهيَّة عند الفقهاء الأصوليين.

---

[1] يُنظَر: السَّيرافي، شرح كتاب سيبويه، ج1، ص186.

[2] يُنظَر: الطَّاهر بن عاشور، التَّحرير والتَّنوير، ج29، ص18-19.

خاتمة:

بعد عرض هذا الطَّرح وتناوله بالبحث والدِّراسة؛ فقد خلُصتُ إلى جملة من النتائج أهمُّها:

- إنَّ مبحث دلالة الألفاظ من المباحث المشتركة بين العلوم المعبَّر عنها باللِّسان العربيِّ، وبخاصة بين علمي أصول النَّحو وأصول الفقه.
- إنَّ بين علمي أصول النَّحو وأصول الفقه علاقة تأثير وتأثّر، حيثُ حصل بينهما من التَّقارض العلميِّ والتَّبادل المعرفي في المصطلحات والمفاهيم، والتَّطبيقات العلميَّة، والمباحث والمسائل المتناولة ممَّا يجعل الحكم بأسبقيَّة علم على علم، أو تأثير أحدهما في الآخر ممَّا يُسكتُ عنه.
- إنَّ اتِّخاذ الفقهاء والأصوليين للأصول النَّحويَّة والاعتماد على دلالاتها في تخريج الفروع الفقهيَّة في المذاهب المختلفة مسلكٌ صحيح، وطريقةٌ لم تكن عند الأوائل من الفقهاء؛ إذ هي تطبيق وتوأمة بين علمين متقاربين؛ ممَّا يجعل مباحثهم أمرا جديدا جعل النَّحو يخرج من القوالب النَّظريَّة، والتَّراكم المعرفي إلى تحقيق الغاية والهدف منه؛ وهو تبيُّن صّحة الكلام من فساده، حيثُ إنَّ صحَّة الحكم على الفرع الفقهيِّ مبنيٌّ في أصله على فهم الدَّلالة.
- إنَّ علم النَّحو ذو علاقة وطيدة بعلوم الشَّريعة عامة؛ حيثُ إنَّ كلَّ علوم الشَّريعة حاجتها إلى النَّحو كبيرة؛ لأنَّ مبناه التَّراكيبُ، وفهمُ العبارات، فيصير النَّحو كالمفتاح لأبواب العلوم العربيَّة.
- لقد ظهرت ملامح التَّفكير النَّحوي عند الفقهاء، وكذا التَّفكير الفقهي عند النُّحاة في أوائل بدايات التَّأليف، ونضوج العقل العربي الإسلاميِّ؛ حيثُ كانوا يمزجون بين البحث في النَّحو والأصول في مصنَّفاتهم؛ ممَّا يوحي بمشاركتهم في معظم العلوم؛

وإن كان الأولون قد غلب عليهم وصف علميٌّ واحد في الغالب، إلاّ أنَّ طريقة التأليف عندهم توحي بالمشاركة في الكثير من العلوم.

- إنَّ بين علمي النَّحو والفقه علاقة تأثير وتأثُّر، وبينهما تفاعل قويٌّ؛ حيثُ اهتمَّت الكثير من الكتب الفقهيَّة بدراسة المسائل النَّحويَّة، بل وتحقيقها في الكثير من مواضع هذه الكُتُب؛ حيثُ يكشف الفقيه في كتابه عن نَفَسٍ نحويٍّ متميز بطرح آراءه، وتحريره في بعض المسائل النَّحويَّة التي أَشْكَلت عن النُّحاة، كصنيع تاج الدِّين الفاكهاني في كتابه «رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام» أو بدر الدِّين العيني في كتابه «عُمدة القاري في شرح صحيح البخاري».

- إنَّ العلماء الذين اعتمدوا على الأصول النَّحويَّة ودلالاتها في تخريج الفروع الفقهيَّة لم يعتمدوا على قواعد وأسس موضوعة، وإنّما كان اعتمادهم على مبحث دلالات الألفاظ والتَّراكيب في تخريج الفروع، وتطبيقهم لمبحث تخريج الفروع على الأصول.

- إنَّ الاعتماد على الأصول النَّحويَّة ودلالاتها في التَّخريج مبحث علميٌّ مستحدث له إرهاصاته عند المتقدِّمين؛ حيثُ ظهرت معالمه عند الإسنوي في كتابه (الكوكب الدُّري) وعند ابن عبد الهادي في (زينة العرائس).

- لقد اعتمد الإسنوي وابن عبد الهادي على تقسيم النُّحاة للكلمة (اسم، وفعل، وحرف) في ترتيب الفروع الفقهيَّة المخرَّجة على الأصول النَّحويَّة؛ وهذا الترتيب يدلُّ على تأثرهم بالمسائل النَّحويَّة واستيعابهم لها؛ لأنَّ العادة في الفروع والمسائل الفقهيَّة أن ترتب على أبواب الفقه المعروفة.

- إنَّ ابن عبد الهادي في كتابه (زينة العرائس) نقل كثيرا عن الإسنوي؛ مع إيراده بعض التَّحريرات التي نبا عنها الإسنوي قبله.

- إنَّ اعتماد الإسنوي وابن عبد الهادي على التَّفريق بين معاني الكلمات (الكلمُ، والكلام، والكملة) هو اعتماد أصل لغوي لا نحويٍّ، إذ الكلمة في عرف النُّحاة هي أقسامها المعروفة: الاسم، والفعل، والحرف، وهما بذلك قد خالفا شرطيهما في اعتماد الأصول النَّحويَّة في تخريج الفروع الفقهيَّة لا الأصول اللُّغويَّة؛ لأنَّ الأصل في التفريق بينها عند النُّحاة راجع إلى أصلها اللغويّ الاشتقاقي.

- لقد تعسَّف الإسنوي وابن عبد الهادي في استعمال أصل التفريق بين (ما) (ومن) المولولين عند تخريجهما لبعض الفروع الفقهيَّة، حيثُ إنَّ التفريق بينهما اصطلاحيٌّ عند النُّحاة، والاستعمال الصحيح الفصيح يشهد لغير ما أصَّلاه، وما أصله سيبويه من ترك التفريق بينهما هو الصَّواب، وفي ذلك شواهد من القرآن الكريم.

- لقد ظهرت براعة وتوفيق الإسنوي وابن عبد الهادي في توظيف الأصول النَّحويَّة، واعتماد الدَّلالات النَّحويَّة في تخريج الفروع الفقهيَّة، وهذا يدلُّ على موسوعيَّة فكريهما، كما يدلُّ على بروزهما في علم النَّحو، حتَّى إنَّ القارئ لكتابيهما يمكنه أن يحكم أنَّ الكتابين كتابا نحو لا فقه، وقد ظهر من صنعيهما قوَّة التَّداخل بين علمي أصول النَّحو أصول الفقه عمليًّا وتطبيقيًّا.

وبعد عرض النتائج التي توصّلتُ إليها، أحببتُ أن أختم هذه الأطروحة ببعض التَّوصيات أوجزها في ما يلي:

- توجيه النَّابهين من طلبة الدِّراسات العليا إلى المدوَّنات التُّراثيَّة، ففيها ميدان خصب للكشف عن الثَّروة المعرفيَّة والعلميَّة في شتى التَّخصصات والفنون.

- إنِّي أرجو أن ينبري أحد من طلبة الدُّكتوراه لإنجاز أطروحة في موضوع: التَّفكير النَّحوي عند الفقهاء، والتَّفكير الفقهي عند النُّحاة؛ وذلك بأن يعمد إلى المدوَّنات النَّحويَّة والفقهيَّة ويستقرئها؛ مستخرجا بذلك القواعد والأسس التي قام عليه

التَّفكير المزدوج عند علماء الفقه والنَّحو. كما يمكنه أن يتجاوز الفقه والنحو إلى علوم أخرى كالحديث والتفسير وغيرها ليكشف عن حقيقة التفكير النَّحوي عند هؤلاء العلماء، وفي تلك المدونات التخمة بالمعارف والعلوم.

– تكثيف الجهود البحثيَّة للكشف عن الكثير من المسائل النَّحوية المحرّرة، والمحققَّة في الكثير من الكتب الفقهيَّة، أوالحديثيَّة، أوالشعريَّة، أوالتفسيريَّة، وغيرها من العلوم الشَّرعيَّة.

– العمل على تحيين ما كتبه العلماء قديما، وربط ذلك بالدِّراسات الحديثة الجادة والمجدِّدة بشكل علمي يقوم على التَّحليل والنَّقد البناء، لا على أساس التَّعسُّف في تطبيق المناهج الحديثة على المدونات التُّراثيَّة؛ لأنَّ التَّحيين والتَّرهين أولى من النقد الجائر والتَّعسف في إطلاق الأحكام.

– دعوة مراكز البحث الجادة والجامعات والكليات والمعاهد إلى تبني الأطاريح والبحوث المميزة ممَّا يدفع بالطالب نحو الاجتهاد أكثر، وتعزيز القوة البحثيَّة عنده.

– بعث مشاريع البحث في التكوين الجامعي (PRFU) التي تُعنى بالبحث في المسائل المشتركة بين النَّحو والعلوم الشَّرعيَّة، وإقامة الأيام الدراسية، والندوات الوطنية، والدولية في ذلك، وربط هذا الميدان بالدّراسات والمناهج الحديثة والمعاصرة.

– توجيه دعوة المناقشة للأستاذ المتخصّص إذا كان موضوع الأطروحة يجمع بين مجال اللُّغة والأدب العربي، ومجال من مجلات العلوم الإنسانية، مثل هذه الأطروحة التي جمعت بين أصول النَّحو وأصول الفقه؛ لأنَّ ذلك ممَّا يثري مجال تقييم الأطروحة وتقويمها.

فهرس

المصادر

والمراجع

- القرآن الكريم (رواية حفص عن عاصم)

❖ **المصادر والمراجع:**

1. ابن أبي العزِّ الحنفي، عليّ بن عليّ بن محمد، شرح العقيدة الطَّحاويّة، تح: جماعة من العلماء، ط1: 1427هـ/ 2006م، المكتب الإسلامي، بيروت.
2. ابن إياز النَّحوي، جمال الدين الحسين، قواعد المُطارحة، تح: عبد الله الحاج إبراهيم، ط1: 1432هـ/2011م، مكتبة العبيكان، الرياض.
3. ابن دريد، محمد بن الحسين أبو بكر، الملاحن (وهو مطبوع ضمن درّة الغواص للحريري)، تح: عبد الحفيظ فرغلي علي القرني، ط1: 1417هـ/ 1996م، دار الجيل، بيروت.
4. ابن الخشّاب، عبد الله بن أحمد، المُرتَجل في شرح الجمل، تح: علي حيدر، دط: 1392هـ/1972م، مطبوعات مجمع اللُّغة العربية، دمشق.
5. ابن السَّراج الشَّنتريني، محمد بن عبد الملك، تنبيه الألباب على فضائل الإعراب، تح: عبد الفتاح الحموز، ط1: 1416م/1995م، دار عمار، عمان.
6. ابن الشَّجريّ، هبة الله علي بن محمد العلوي، الأمالي، تح: محمود الطّناحي، ط1: 1413هـ/1992، مكتبة الخانجي، القاهرة.
7. ابن العماد الحنبلي، عبد الحيّ أحمد بن محمد، شَذَرات الذَّهب في أخبار من ذهب، تح: محمود الأرناؤوط، ط1: 1406هـ/1986م، دار ابن كثير، دمشق- بيروت.
8. ابن المُبرِد، يوسف بن حسن بن عبد الهادي المقدسي، زينة العرائس في الطُّرف والنفائس فيما يُتخرّج على الأصول النحويَّة من الفروع الفقهيّة، تح: صفوت عادل عبد الهادي، ط1: 1433هـ/ 2012م، دار النوادر.

9. ابن النّاظم، محمد بن محمد بن مالك، شرح الألفية، تح: محمد باسل عيون السود، ط1: 1420هـ/2000م، دار الكتب العلمية، بيروت.

10. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، اقتضاء الصّراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تح: ناصر بن عبد الكريم العقل، ط6: 1419هـ/ 1998م، دار العاصمة، الرياض.

11. ابن جنّيّ، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تح: محمد علي النجار، دط: دت، دار الكتب المصرية.

12. _____، المُحتسَب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تح: علي نجدي الناصف وآخرون، دط: 1415هـ/1994م، وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة.

13. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد، التَّلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ط1: 1409هـ/ 1989م، دار الكتب العلمية.

14. _____، طبقات المدلّسين، تح: عاصم القريوتي، ط1: 1403هـ/1983م، مكتبة المنار، عمان.

15. _____، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح: محب الدين الخطيب، دط: 1379هـ، دار المعرفة، بيروت.

16. _____، نزهة النَّظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تح: عبد الله الرحيلي، ط1: 1422هـ/ 2001م، مطبعة سفير، الرياض.

17. ابن حزم الظَّاهري، علي بن أحمد، المحلّى بالآثار، دط: دت، دار الفكر، بيروت.

18. ابن حيّان الأندلسيّ، محمد بن يوسف، ارتشاف الضَّرَب من لسان العرب، تح: رجب عثمان محمد، ط1: 1418هـ/ 1998م، مكتبة الخانجي، القاهرة.

19. _____، التَّذييل والتَّكميل بشرح التَّسهيل، تح: حسن هنداوي، ط1: دت، دار القلم، دمشق.

20. _____، البحر المحيط في التّفسير، تح: صدقي محمد جميل، دط: 1420هـ/2000م، دار الفكر، بيروت.

21. ابن خُزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق، صحيح ابن خُزيمة، تح: محمد مصطفى الأعظمي، ط3: 1424هـ/ 2003م، المكتب الإسلامي، بيروت.

22. ابن خلِّكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفَيَات الأعيان وأنباء أبناء الزَّمان، تح: إحسان عباس، دط: 1414هـ/1994م، دار صادر، بيروت.

23. ابن دقيق العيد، محمد بن علي بن وهب، الاقتراح في بيان الاصطلاح، دط: دت، دار الكتب العلمية، بيروت.

24. ابن عساكر، على بن الحسن بن هبة الله، تاريخ دمشق، تح: عمرو بن غرامة العمروي، دط: 1415هـ/1995م، دار الفكر، بيروت.

25. ابن عصفور الإشبيلي، علي بن مؤمن، المقرَّب، تح: أحمد عبد الستار+عبد الله الجبوري، ط1: 1392هـ/1972م، دد، دب.

26. ابن عطيَّة الأندلسي، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن، المحرَّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1: 1422هـ/ 2002م، دار الكتب العلمية، بيروت.

27. ابن فرحون المالكي، الدِّيباج المُذهَّب في معرفة أعيان علماء المذهب، تح: محمد الأحمدي، ط2: 1426هـ/2005م، مكتبة دار التراث، القاهرة.

28. ابن قُتيبة الدِّينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم، تأويل مُشْكَل القرآن، تح: السيد أحمد صقر، ط2: 1427هـ/ 2006م، مكتبة دار التراث، القاهرة.

29. _____، عيون الأخبار، دط: 1418هـ/ 1998م، دار الكتب العلمية، بيروت.
30. _____، غريب الحديث، تح: عبد الله الجبوري، ط1: 1397هـ/ 1977م، مطبعة العاني، بغداد.

31. ابن قُدامة المقدسيّ، أحمد بن عبد الرحمن، مختصر منهاج القاصدين، تعليق: شعيب الأرنؤوط وعبدالقادر الأرنؤوط، ط2: 1430هـ/2009م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
32. ابن قُطْلُوبغا، زين الدين أبو العدل قاسم، تاج التَّراجم، تح: محمد خير رمضان يوسف، ط1: 1413هـ/ 1992م، دار القلم، دمشق.
33. ابن كثير الدّمشقي، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي سلامة، ط2: 1420هـ/1999م، دار طيبة.
34. ابن مالك، محمد بن عبد الله جمال الدِّين الأندلسي، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تح: محمد كامل بركات، دط: 1387هـ/1967م، دار الكتاب العربي، بيروت.
35. _____، الخلاصة في النَّحو، تح: سليمان العيوني، ط1: 1432هـ/ 2001م، مكتبة دار المنهاج، الرياض.
36. _____، شرح تسهيل الفوائد، تح: عبد الرحمن السّيد ومحمد المختون، ط1: 1410هـ/1990م، دار هجر، دمشق.
37. ابن مضَّاء القرطبيُّ، الردُّ على النُّحاة، تح: شرقي ضيف، ط1: 1366هـ/1947م، دار الفكر العربي، القاهرة.
38. ابن هشام الأنصاري، عبد الله بن يوسف، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دط: 1429هـ/2009م، دار الطلائع، مصر.

39. _____، مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب، تح: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، ط1: 1985م، دار الفكر، دمشق.

40. ابن يعيش، يعيش بن علي، شرح المفصَّل في صنعة الإعراب، تقديم: إميل بديع يعقوب، ط1: 1422هـ/2001م، دار الكتب العلمية، بيروت.

41. أبو إسحاق الزّجاج، إبراهيم بن السِّري، معاني القرآن وإعرابه، تح: عبد الجليل عبده شبلي، ط1: 1408هـ/ 1988م، عالم الكتب، بيروت.

42. أبو البركات ابن الأنباري، عبد الرحمن بن محمد، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النَّحويين: البصريين والكوفيين، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، ط1: 1424هـ/2003م، المكتبة العصرية، بيروت.

43. _____، لمع الأدلة، تح: سعيد الأفغاني، ط2: 1391هـ/ 1971م، دار الفكر، بيروت.

44. _____، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تح: إبراهيم السامرائي، ط3: 1405هـ/ 1985م، مكتبة المنار، الأردن.

45. أبو الحجّاج المِزي؛ يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح: بشار عواد معروف، ط1: 1400هـ/1980م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

46. أبو العبّاس ثَعْلَب، أحمد بن يحي، مجالس ثعلب، تح: عبد السلام هارون، ط7: 1438هـ/2017م، دار المعارف، القاهرة.

47. أبو المظفّر السَّمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبَّار، قواطع الأدلة، تح: محمد حسن محمد، ط1: 1418هـ/ 1998م، دار الكتب العلمية، بيروت.

48. أبو الوليد الباجي، سليمان بن خلف بن سعد، الإشارة في أصول الفقه، تح: محمد حسن إسماعيل، ط1: 1424هـ/2003م، دار الكتب العلمية، بيروت.

49.أبو بكر ابن السّراج، الأصول في النَّحو، تح: عبد الحسين الفتلي، ط2: 1417ه/ 1996م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

50._____، _____، تح: محمد عاطف التَّراس، ط1: 1439ه/ 2018م، دار السلام، القاهرة.

51.أبو بكر الأنباري، محمد بن القاسم بن محمد، إيضاح الوقف والابتداء، تح: محي الدين عبد الرحمن رمضان، دط: 1390ه/ 1971م، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق.

52._____، أبوبكر الأنباري، محمد بن القاسم، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، تح: عبد السلام محمد هارون، ط7: 2017م، دار المعارف، مصر.

53.أبو بكر البغدادي، محمد بن خلف بن حيّان، أخبار القضاة، تح: عبد العزيز المراغي، ط1: 1366ه/1947م، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

54.أبو بكر البيهقي، مناقب الشافعي، تح: السيد أحمد صقر، ط1: 1390ه/1970م، مكتبة دار التراث، القاهرة.

55.أبو جعفر الطَّبري، محمد بن جرير بن يزيد، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد محمد شاكر، ط1: 1420ه/ 2000م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

56.أبو جعفر النَّحاس، أحمد بن محمد، معاني القرآن، تح: محمد علي الصابوني، ط1: 1409ه/1989م، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.

57.أبو حامد الغزالي، محمد بن محمد، الوجيز في فقه الإمام الشافعي، تح: علي معوض و عادل عبد الموجود، ط1: 1418ه/1997م، دار الكتب العلمية، بيروت.

58.أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، تح: محمد عبد السلام الشافي، ط1: 1413ه/ 1993م، دار الكتب العلمية، بيروت.

59.أبو داود السِّجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، حكم على أحاديثه وآثاره وعلَّق عليه: محمد ناصر الدين الألباني، ط2: 1427هـ/ 2007م، مكتبة المعارف، الرياض.

60.أبو سعيد السَّيرافي، الحسن بن عبد الله، أخبار النَّحويين البصريين، تح: محمد إبراهيم البنا، ط1: 1405هـ/ 1985م، دار الاعتصام، القاهرة.

61._____، شرح كتاب سيبويه، تح: أحمد حسن مهدلي+علي سيدعلي، ط1: 1428هـ/ 2008م، دار الكتب العلمية، بيروت.

62.أبو عبيدة معمر بن المثنى التَّميمي، مجاز القرآن، تح: محمد فؤاد سزكين، دت: دط، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج2، ص215.

63.الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتَّبيين، تح: عبد السلام هارون، ط7: 1418هـ/ 1988م، مكتبة الخانجي، القاهرة.

64._____، الحيوان، تح: عبد السلام هارون، دط: 1416هـ/1996م، دار الجيل، بيروت.

65.أبو عليّ الفارسيّ، المسائل الحلبيات، تح: حسين هنداوي، ط1: 1407هـ/1987م، دار القلم+دار المنارة، دمشق بيروت.

66._____، المسائل العسكريات، تح: علي جابر المنصوري، دط: 2002م/1422هـ، الدار العلمية الدولية للنشر ودار الثقافة، عمان.

67.أحمد فتحي البكيري، أقوال الثِّقات في حكم قراءة القرآن بالمقامات، ط1: 1432هـ/ 2011م، القيروان للنشر والتوزيع، مصر.

68.الأزرقي، محمد بن عبد الله بن أحمد، أخبار مكة، تح: رشدي الصالح ملحس، دط: دت، دار الأندلس، بيروت.

69. الألوسي، محمد بن عبد الله الحسني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسَّبع المثاني، تح: علي عبد الباري عطية، ط1: 1415هـ/1995م، دار الكتب العلمية.

70. إمام الحرمين الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، كتاب الاجتهاد، تح: عبد الحميد أبو زنيد، ط1: 1408هـ/ 1988م، دار القلم+دارة العلوم الثقافية، دمشق+ بيروت.

71. الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، ط2: 1402هـ/1992م، المكتب الإسلامي، بيروت.

72. الباهلي، أحمد بن حاتم، شرح ديوان ذو الرِّمة برواية ثعلب، تح: عبد القدوس أبو صالح، ط1: 1402هـ/1982م، مؤسسة الإيمان، جُدَّة.

73. بدر الدين الزَّركشي، محمد بن عبد الله بن بهار، اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط1: 1406هـ/ 1986م، دار الكتب العلمية، بيروت.

74. _____، البحر المحيط في أصول الفقه، ط1: 1414هـ/1994م، دار الكتبي، دمشق.

75. _____، البرهان في علوم القرآن، تح: زكي محمد أبو سريع، ط2: 1430هـ/ 2009م، دار الحضارة، الرياض.

76. البوصيري، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل، إتحاف الخيرة المَهَرة بزوائد المسانيد العشرة، تح: دار المشكاة للبحث العلمي، تقديم: أحمد معبد عبد الكريم، ط1: 1420هـ/ 1999م، دار الوطن للنشر، الرياض.

77. التّهانوي، محمد بن علي، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: علي دحروج، ترجمة النّص من الفارسية إلى العربية: عبد الله الخالدي، ط1: 1406هـ/ 1996م، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

78. الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن أبو بكر، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر. ط5: 1424هـ/2004م، مكتبة الخانجي، القاهرة.

79. _____، المقتصد في شرح التَّكملة، تح: أحمد الدويش، ط1: 1428هـ/2007م، مطبوعات جامعة محمد بن سعود الإسلامية، السعودية.

80. جمال الدِّين الإسنوي، الكوكب الدُّري فيما يتخرَّج على الأصول النَّحويَّة من الفروع الفقهيّة، تح: محمد حسن عواد، ط1: 1405هـ/1985م، دار عمار، عمان.

81. جميل أحمد ظفر، النَّحو القرآني (قواعد وشواهد)، ط2: 1418هـ/1998م، مكة المكرمة.

82. الحسن بن قاسم المرادي، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، تح: عبد الرحمن سليمان، ط1: 1428هـ/ 2008م، دار الفكر العربي، بيروت.

83. _____، الجنى الدَّاني في حروف المعاني، تح: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، ط1: 1413هـ/1992م، دار الكتب العلمية، بيروت.

84. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد، تح: بشار عواد معروف، ط1: 1422هـ/2002م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

85. _____، الكفاية في علم أصول الرواية، تح: ماهر الفحل، ط1: 1432هـ/ 2012م، دار ابن الجوزي، الدمام.

86. الِدهلوي، عبد الحق بن سيف الدين بن سعد، مقدمة في أصول الحديث، تح: سلمان الحسيني النّدوي، ط2: 1406هـ/1986م، دار البشائر الإسلامية، بيروت.

87. الذَّهبي، شمس الدّين محمد بن أحمد أبو عبد الله، ذكر أسماء من تُكُلِّم فيه وهو موثَّق، تح: محمد شكور الحاجي أمرير، ط1: 1406هـ/1986م، مكتبة المنار، الزرقاء.

88. _____، سير أعلام النُّبلاء، تح: مجموعة من المحققين، ط3: 1405هـ/ 1985م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

89. الرَّضي الأستراباذي، محمد بن الحسن، شرح كافية ابن الحاجب، تح: يوسف عمر، دط: 1395هـ/1975م، جامعة قار يونس، ليبيا.

90. الرُّماني، علي بن عيسى، رسالة الحدود، تح: إبراهيم السامرائي، دط: دت، دار الفكر، عمّان.

91. الزُّبيدي، محمد بن الحسين أبو بكر، طبقات النَّحويين واللُّغويين، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2: دت، دار المعارف، القاهرة.

92. _____، لحن العوام، تح: محمد رمضان عبد التواب، ط2: 1420هـ/ 2000م، مكتبة الخانجي، القاهرة.

93. الزَّبيدي، عبد اللطيف بن أبي بكر الشّرجي، ائتلاف النُّصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة، تح: طارق الجنابي، ط1: 1407هـ/1978م، عالم الكتب+ دار النهضة العربية، بيروت.

94. الزّجاجي، أبو القاسم، الإيضاح في علل النّحو، تح: مازن المبارك، ط5: 1406هـ/ 1986م، دار النفائس، بيروت.

95. الزِّركلي، خير الدين بن محمود بن محمد، الأعلام، ط15: 2002م/1422هـ، دار العلم للملايين.

96. الزَّمخشري، محمود بن عمرو، الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل، ط3: 1407هـ/ 1987م، دار الكتاب العربي، بيروت.

97. _____، المفصَّل في صنعة الإعراب، تح: علي بوملحم، ط1: 1993م، مكتبة الهلال، بيروت.

98. السَّخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضَّوء اللامع لأهل القرن التَّاسع، دط: دت، مكتبة الحياة، بيروت.

99. سعيد الأفغاني، من تاريخ النَّحو، دط: دت، بيروت.

100. السَّمين الحلبي، أحمد بن يوسف بن عبد الدَّائم، الدُّر المَصُون في علوم الكتاب المكنون، تح: أحمد محمد الخرَّاط، دط: دت: دار القلم، دمشق.

101. سِيْبَوَيْه، عمرو بن عثمان بن قَنْبَر، الكتاب، تح: عبد السلام محمد هارون. ط3: 1408هـ/1988م، مكتبة الخانجي، القاهرة.

102. السُّيوطي، جلال الدِّين عبد الرَّحمن، بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنُّحاة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2: 1399هـ/ 1979م، دار الفكر، دمشق.

103. _____، الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دط: 1394هـ/ 1974م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

104. _____، الإكليل في استنباط التنزيل، تح: سيف الدين عبد القادر كاتب، دط: 1401هـ/ 1981م، دار الكتب العلمية.

105. _____، الاقتراح في علم أصول النَّحو، تح: حمدي عبد الفتاح مصطفى خليل، ط6: 1438هـ/ 2017م، مكتبة الآداب، القاهرة.

106. الشَّاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد، المقاصد الشَّافية في شرح الخلاصة الكافية، تح: عيّاد الثّبيتي، ط1: 1427هـ/ 2007م، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة.

107. _____، الموافقات في أصول الفقه، تح: مشهور حسن سلمان، ط1: 1417هـ/ 1997م، دار ابن عفان، دمشق.

108. الشَّافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، ط3: 1426هـ/ 2005م، مكتبة دار التراث، القاهرة.

109. الشَّهرستاني، محمد بن عبد الكريم، المِلل والنِّحل، تح: كسر علي صالح، ط1: 1432هـ/ 2011م، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت.

110. الشِّيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف، التّبصرة في أصول الفقه، تح: محمد حسن هيتو، ط1: 1403هـ/1982م، دار الفكر، دمشق.

111. صالح المهدي، مقامات الموسيقى العربية، دط: دت، المعهد الرشيدي للموسيقى التونسية، تونس.

112. صبحي صالح، دارسات في فقه اللغة، ط3: 2014م، دار العلم للملايين، بيروت.

113. صفوان الدّاودي، أصول الفقه قبل عصر التّدوين، ط1: 1424هـ/ 2003م، دار الأندلس الخضراء، جُدَّة.

114. صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي، الفائق في أصول الفقه، تح: محمود نصار، ط1: 1416هـ/2005م، دار الكتب العلمية، بيروت.

115. صلاح حسنين، النَّحو والدَّلالة، ط1: دت، مكتبة الآداب، القاهرة.

116. الطوفيَّ، سليمان بن عبد القويّ أبو الرّبيع، الصَعْقَة الغضبية في الرّد على منكري العربيَّة، تح: محمد خالد الفاضل، ط2: 1439هـ/ 2018م، مكتبة أهل الأثر، الكويت.

117. عبد الرحمن بن خلدون، المقدّمة، تح: خليل شحادة، ط2: 1408هـ/1988م، دار الفكر، بيروت.

118. عبد السَّتار الشيخ، ابن حجر العسقلاني أمير المؤمنين في الحديث، ط1: 1412هـ/1992م، دار القلم، دمشق.

119. عبد السلام محمد هارون، معجم الشواهد الشِّعريَّة، ط3: 1422هـ/ 2002م، مكتبة الخانجي، القاهرة.

120. عبد العزيز الكناني، الحَيْدَة (المناظرة الكبرى)، تح: علي الفقيهي، ط1: 1430هـ /2009م، دار الفرقان، القاهرة.

121. عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولبُّ لباب لسان العرب، تح: عبد السلام محمد هارون، ط4: 1418هـ/1997م مكتبة الخانجي، القاهرة.

122. عبد المجيد محمود، الاتجاهات الفقهيّة عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، ط1: 1399هـ/ 1979م، مكتبة الخانجي، القاهرة.

123. العُكْبُري، أبو البقاء، التَّبيين عن مذاهب النَّحويين البصريين والكوفيين، تح: عبد الرحمن العثيمين، ط1: 1406هـ/1986م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

124. علي بن محمد الهروي، كتاب الأزهية في علم الحروف، تح: عبد المعين الملُّوحي، ط2: 1413هـ/ 1993م، مطبوعات مجمع اللُّغة العربية بدمشق، دمشق.

125. علي محمد فاخر، تاريخ النَّحو العربي (من نشأته حتى الآن)، ط2: 1438هـ/2017م، مكتبة الآداب، القاهرة.

126. عياض بن نامي السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ط5: 1432هـ/ 2011م، دار التدمرية+ دار ابن حزم، الرياض.

127. الفاكهاني، عمر بن سالم بن صدقة، رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام، تح: نور الدين طالب، ط2: 1421هـ/ 2010م، دار النوادر، دمشق.

128. الفرّاء، يحي بن زياد، معاني القرآن، تح: أحمد يوسف النجاتي ومحمد علي النّجار وعبد الفتاح إسماعيل، ط1: دت، دار المصرية للتأليف والنشر، مصر.

129. فلاح إبراهيم الفهيدي، التَّأويل النَّحوي في الحديث الشَّريف، ط1: 1433هـ/2012م، دار النوادر، دمشق.

130. محمد الأمين الشَّنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، ط5: 1422هـ/2001م، مكتبة العلوم والحكم، السعودية.

131. محمد الشيخ عليو، منهج اللغويين في تقرير العقيدة (إلى نهاية القرن الرابع هجري)، ط2: 1434هـ/2014م، مكتبة دار المنهاج، الرياض.

132. محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دط: 1404هـ/1984م، الدار التونسية للنشر، تونس.

133. محمد الطنطاوي، نشأة النَّحو وتاريخ أشهر النُّحاة، تح: عبد الرحمن محمد إسماعيل، ط1: 2005م/ 1426هـ، مكتبة إحياء التراث الإسلامي.

134. محمد بن الحسن الشيباني، الجامع الكبير، تح: أبو الوفا، ط1: 1356هـ/1937م، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد الدكن (الهند).

135. محمد بن سعد بن مَنيع، الطبقات الكبرى، تح: إحسان عباس، ط1: 1968م، دار صادر، بيروت.

136. محمد بن سلاّم الجُمَحي، طبقات فحول الشُّعراء، تح: محمود محمد شاكر، دط: دت، دار المدني، جُدَّة.

137. محمد بن مفلح بن محمد، أصول الفقه، تح: فهد السدحان، ط1: 1420هـ/1999م، مكتبة العبيكان، الرياض.

138. محمد بن محمد كمال الدين الغَّزي العامري، النَّعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل، تح: محمد مطيع حافظ+نزار أباظة، ط1: 1402هـ/1982م، دار الفكر، سوريا.

139. محمد حسن شرّاب، شرح الشواهد الشّعريّة في أمَّات الكتب النحويَّة، ط1: 1427هـ/2007م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

140. محمد صدقي البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكليّة، ط3: 1422هـ/ 2002م، دار الرسالة العالمية.

141. محي الدّين الدَّرويش، إعراب القرآن وبيانه، ط4، 1415هـ/1995م، دار اليمامة+ دار ابن كثير، بيروت+ دمشق.

142. محي السُّنَّة البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التَّنزيل، تح: محمد عبد الله النمر وآخرون. ط4: 1417هـ/1997م، دار طيبة، دمشق.

143. مهدي المخزومي، في النَّحو العربي (نقد وتوجيه)، ط2: 1406هـ/1986م، دار الرائد العربي، بيروت.

144. المهلَّبي، مهذّب الدِّين مهلب بن حسن بن بركات، نظم الفرائد وحصر الشَّرائد، تح: عبد الرحمن العثيمين، ط1: 1421هـ/2000م، مكتبة العبيكان، الرياض.

145. الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم، مجمَع الأمثال، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دط: دت، دار المعرفة، بيروت.

146. النَّابغة الذُّبياني، ديوانه، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دط: دت، دار المعارف، مصر.

147. ناظر الجيش، محمد بن يوسف، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، تح: محمد علي فاخر وآخرون، ط1: 1428هـ/2008م، دار السلام، القاهرة.

148. ناهد العتيق، المسائل النَّحوية في كتاب (فتح الباري بشرح صحيح البخاري) –جمعا ودراسة–، ط1: 1429هـ/2009م، مكتبة الرشد، الرياض.

149. النَّووي، محي الدين يحي بن شرف، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، تح: عوض قاسم أحمد عوض، ط1: 1425هـ 2005م، دار الفكر، بيروت.

150. الواسطي الضَّرير، القاسم بن محمد بن مباشر، شرح اللُّمع في النَّحو، تح: رجب عثمان محمد، ط1: 1420هـ/2000م، مكتبة الخانجي، القاهرة.

151. الوزير القَفْطِي، علي بن يوسف أبي الحسين، إنباه الرُّواة على أنباه النُّحاة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1: 1406هـ/ 1986م، دار الفكر العربي+ مؤسسة الكتب الثقافية، القاهرة+ بيروت.

152. ياقوت الحموي، شهاب الدّين بن عبد الله، معجم الأدباء، تح: إحسان عباس، ط1: 1414هـ/ 1993م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

153. يعقوب الباحسين، التَّخريج عند الفقهاء والأصوليين (دراسة نظرية تطبيقية تأصيلية)، دط: 1414هـ/1994هـ، مكتبة الرشد، الرياض.

❖ **المعاجم والقواميس:**

154. ابن الأثير، المبارك محمد بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر أحمد زواوي+ محمود محمد الطناحي، ط1: 1399هـ/ 1979م، المكتبة العلمية، بيروت.

155. ابن فارس الرَّازي، أحمد بن بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دط: 1399هـ/ 1979م، دار الفكر، بيروت.

156. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط3: 1414هـ/1994م، دار صادر، بيروت.

157. أبو عبيد القاسم بن سلاّم الهروي، غريب الحديث، تح: محمد عبد المعيد الخان، ط1: 1384هـ/ 1964م، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن.

158. أبو منصور الأزهري، محمد بن أحمد، معجم تهذيب اللّغة، تح: زكي قاسم رياض، ط1: 1422هـ/ 2001م، دار المعرفة، بيروت.

159. أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله، الفروق في اللّغة، تح: جمال عبد الغني مدغمش، ط2: 1435هـ/ 2014م، دار الرسالة العلمية، بيروت.

160. أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في شرح غريب الشرح الكبير، عناية: عادل مرشد، ط1: 1431هـ/ 2010م، دار الرسالة العالمية، بيروت.

161. الجوهري، حمّاد بن إسماعيل، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، تح: أحمد عبد الغفور عطّار، ط4: 1407هـ/1987م، دار العلم للملايين، بيروت.

162. الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، تح: صفوان عدنان داوودي، ط5: 1433هـ/ 2011م، دار القلم، دمشق.

163. الزمخشري، محمود بن عمرو، الفائق في غريب الحديث، تح: علي محمد البجاوي+ محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2: دت، دار المعرفة، لبنان.

164. سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي (لغة واصطلاحا)، ط2: 1408هـ 1988م، دار الفكر، دمشق.

165. الشَّريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التَّعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، دط: دت، دار الريان للتراث، دمشق.

166. الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليّات، تح: عدنان درويش+ محمد المصري، ط2: 1432هـ/ 2011م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

167. نزيه حماد، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، ط1: 1429هـ/ 2008م، دار القلم.

❖ **دواوين الشعر وشروحها:**

168. أبو الطَّيب المتنبي، أحمد بن الحسين، ديوانه، تح: شهاب الدين أبو عمرة، ط1: 1433هـ/ 2012م، دار الكتب الوطنية، أبو ظبي.

169. جرير بن عطيَّة الخطفى، ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تح: نعمان محمد أمين طه، ط3: دت، دار المعارف، القاهر.

170. ديوان علقمة الفحل بشرح الأعلم الشنتمري، تح: لطفي الصَّقال+ درية الخطيب، مراجعة: فخر الدين قباوة، ط1: 1389هـ/ 1969م، دار الكتاب العربي، حلب.

فهرس

المحتويات

المحتوى	الصفحة
-مقدّمة	05
الفصل الأوّل: الأصول والدَّلالة والتَّوجيه.....	16
تمهيد.....	17
المبحث الأوّل: معنى الأصول بين أصول النَّحو وأصول الفقه.....	18
1. معنى الأصول لغة.....	18
2. معنى الأصول اصطلاحا.....	19
3. معنى الأصول عند النُّحاة.....	20
4. الأصول عند علماء أصول الفقه.....	24
المبحث الثَّاني: معنى الدلالة بين أصول النَّحو وأصول الفقه.....	30
1. معنى الدّلالة لغة.....	30
2. معنى الدّلالة اصطلاحاً.....	32
3. معنى الدّلالة النَّحويَّة.....	33
4. معنى الدّلالة الأصوليّة.....	35
2.5 أهميَّة مبحث الدّلالة في أصول النَّحو وأصول الفقه	38
المبحث الثّالث: معنى التَّوجيه بين أصول النَّحو وأصول الفقه.....	43
1. الخلاف النَّحوي وعلاقته بالتَّوجيه.....	43
2. معنى التَّوجيه لغة	53
3. معنى التَّوجيه اصطلاحا.....	54
المبحث الرابع: نشأة النَّحو وعوامله ورواياته.....	57
تمهيد.....	57
1. اللَّحن ووضع علم النَّحو.....	58
1.1 اللَّحن لغة واصطلاحا.....	58
2.1 أسباب ظهور اللَّحن وآثاره.....	63
2. نشأة النَّحو وعوامله ورواياته.....	70

2.1 أسباب وعوامل وضع النّحو.....	70
2.2 روايات نشأة النَّحو في الميزان.....	81
الفصل الثاني: العلاقة بين أصول النّحو وأصول الفقه.....	93
المبحث الأوَّل: التَّفكير الفقهي عند النُّحاة؛ والنَّحوي عند الفقهاء.....	94
1. العلاقة بين النَّحو والفقه.....	94
2. مناظرات ومطارحات بين النُّحاة والفقهاء.....	100
المبحث الثَّاني: العلاقة بين علم النّحو وعلوم الشريعة.....	115
1. النحو والعلوم الشرعية.....	115
2. علاقة النَّحو بعلم التَّفسير.....	120
3. علاقة النَّحو بعلم الحديث.....	122
4. علاقة النَّحو بعلم العقيدة	123
المبحث الثَّالث: العلاقة بين أصول النَّحو وأصول الفقه.....	126
تمهيد.....	126
1. النشأة والتّطور.....	127
1.1 نشأة أصول الفقه وتطوّره.....	127
2.1 نشأة أصول النَّحو وتطوّره.....	132
2. الحدُّ والتَّصور.....	134
1.2 تعريف علم أصول الفقه.....	135
2.2 تعريف علم أصول النَّحو.....	136
3. مصادر الاستدلال وطريقة الاستدلال.....	140
4. تخريج الفروع على الأصول.....	142
الفصل الثَّالث: دلالات الأصول النَّحويَّة وأثرها في تخريج الفروع الفقهيَّة	147
تمهيد.....	148
المبحث الأوّل: دلالات الأسماء وأثرها في التَّخريج.....	150

1. معنى الكلام والكلم والكلمة، وأثره في التَّخريج.....	150
2. عود الضَّمير إذا سبقه مضاف ومضاف إليه، وأثره في التَّخريج.....	161
3. إطلاق «مَنْ» و «ما» الموصولين؛ وأثرهما في التَّخريج.....	168
4. دلالة اسم الفاعل واسم المفعول؛ وأثرهما في التَّخريج.....	176
5. دلالة (أفعل) التَّفضيل، وأثرها في التَّخريج.....	183
المبحث الثّاني: مسائل الأفعال وأثرها في التخريج.....	191
1. دلالة الفعل المضارع؛ وأثرها في التَّخريج.....	191
2. دلالة الفعل الماضي؛ وأثرها في التَّخريج.....	198
3. دلالة الفعل (كاد)؛ وأثرها في التَّخريج.....	203
4. دلالة (ليس) وأصلها؛ وأثرها في التَّخريج.....	213
5. دلالة الفعل (كان)؛ وأثرها في التَّخريج.....	221
المبحث الثَّالث: مسائل الحروف وأثرها في التخريج.....	228
1. معاني الباء وأثرها في التَّخريج.....	237
2. دلالة «مِنْ» الجارَّة وأثرها في التَّخريج.....	245
خاتمة.....	254
فهرس المصادر والمراجع.....	258
فهرس المحتويات.....	277

الملخص:

إنّ بين العلوم الإنسانيَّة تقاربا كبيرا في طريقة الطَّرح ونوعيَّته، وحتَّى في الأصول العلميّة أحيانا، وطبيعة المباحث والمسائل المدروسة، وخاصة إذا كان اللِّسان المعبَّرُ به واحدا، كالعلاقة بين النّحو وعلم العربيّة عامَّة وبين علوم الشريّعة المتفرّعة عنه، ممّا أدخلها في علاقة تأثير وتأثُّر في ما بينها. لقد كشفت هذه الأطروحة عن العلاقة بين علمي أصول النَّحو، وأصول الفقه، وطُرِحَت فيها فكرة استكناه معالم فرع علميٍّ جديد يسمَّى علم النَّحو الشَّرعي- الفقهيّ، ووضَّحت المسالك العلميَّة التي سلكها بعض علماء أصول الفقه (أمثال الإسنوي، وابن عبد الهادي) في اعتمادهم على الأصول النَّحويَّة (أصول الوضع، والاستدلال) في تخريج الفروع الفقهيَّة، وكشفت عن صحة اعتماد علماء أصول الفقه في جعل الأصل النَّحويّ مسلكا من مسالك تخريج الفروع الفقهيَّة في مقابل غياب الأدلَّة الصَّريحة القاطعة. وقد توصّلت الأطروحة إلى جملة من النتائج أبرزها أنّ الأصول النَّحويَّة إجراء عمليٌّ واجب التَّوظيف عند البحث في كلّ العلوم المعبَّر عنها باللِّسان العربيّ، وأنَّ لهذه الأصول أثراً كبيراً في توضيح الدَّلالات ممَّا أسهم كثيراً في تسهيل تخريج الفروع الفقهيَّة عند علماء أصول الفقه.

Abstract:

There is a great convergence between Human Sciences (Humanities) in the way of presenting a topic and its quality. This convergence exists also sometimes in the nature of investigation and the issues studied, especially if the tongue which is used is the same.

The relationship between Al Nahw (Grammar in Arabic) and Arabic The language) and the sciences of "Sharia" and its branches is an example of this.The effect of such a relation is that of an influencer and influenced.

This thesis revealed the relationship between the two sciences of "Usul al Nahw" and "Usul alFikh and suggested the idea of theorizing for a new scientific branch called jurisprudential Fikh.It explained the scientific ways chosen by some scholars of Fikh (like El ISNAWI and IBN ABD ALHADI) who adopted the origin of Fikh and its meaning to extract new branches from this science.

The thesis revealed a number of results most notably that grammatical assets are a practical procedure that must be employed when searching in all sciences expressed in the Arabic language ,and that these assets have a great impact in clarifying the semantics ,which contributed greatly to facilitate the graduation of jurisprudential branches for scholars of jurisprudence.