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 -
Tasdawit Akli Muḥend Ulḥağ - Tubirett -
Faculté des Lettres et des Langues

جامعة البويرة

مذكرة لنيل شهادة الماستر

في الدراسات اللغوية

تنزيه الأصول

عن تسليط العقول على النقول

مقدمة إبستمولوجية لتأصيل الفكر النحوي

إعداد الطالبة: حكيم فلاك

السنة الجامعية: 2017-2018م

بسم الله الرحمن الرحيم

عن أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:

(إنّما الأعمال بالنيّات. وإنما لكل امرئ ما نوى. فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله. فهجرته إلى الله ورسوله. ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها. فهجرته إلى ما هاجر إليه).

رواه البخاري وسلم

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر وأعن برحمتك

الحمد لله الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم. وأصبغ عليه نعمه ظاهرة وباطنة وهداه إلى الصراط المستقيم، وعلمه ما لم يكن يعلم وفضله على كثير من العالمين، وصلى الله على محمد بن عبد الله، خير من نطق بالضاد، أدبه ربه فأحسن تأديبه وآتاه من جوامع الكلم ودرر الحكم ما تعجز عن مثله أفئدة الحكماء، وألسنة البلغاء. وعلى آله وصحبه وكل من سار على نهجه واستن بسنته إلى يوم الدين، وبعد:

فقد كثر الكلام في هذا الزمن المتأخر حول ضرورة تجديد النحو العربي، بدعوى أن النحو لم يعد بالإمكان تعليمه،على وصفه الذي هو عليه وعلى الطريقة التي كانت عند من سلف من النحويين. وأن وضعه الذي أنشيء عليه أول الأمر لا يناسب ما آلت إليه أحوال الناس في هذا الزمان الذي طغت فيه العولمة بأشكالها وصورها المتعددة، وسيطرت فيه الاتجاهات الغربية الحديثة، التي تسعى حسب زعم أصحابها إلى الرقي بالفكر الإنساني، وما ينتجه هذا الفكر من العلوم والمعارف والنظريات إلى النضج والكمال. معتمدة في ذلك على ما بلغته من أحدث صور ما يعرف بنظرية المعرفة.

وما دعوى تجديد النحو إلا قطرة من فيض مشروع التجديد العام الذي اكتسح بأمواجه جميع مناحي الحياة العلمية والاجتماعية في العالم العربي الإسلامي. تغذيه سيول الثورة على الماضي، المتدفقة من منابع الفكر الغربي، تسوقها إلينا العقول العربية الهجينة.

وليس مشروع التجديد بوليد اللحظة، وإنما بدأت بوادر تجسيده على أرض الواقع منذ الحملة الفرنسية على العالم العربي عموما ومصر خصوصا، وإن كانت قد سبقت ذلك أشواط طويلة من التخطيط في دهاليز الكنائس من أيام الحكم العثماني. تلك الحملة التي سجل التاريخ في صفحاته أنها فشلت، إذ لم تحقق الغاية من شنها، وهي منع امتداد انجلترا إلى بلاد الهند.

والحقيقة أنّها غاية وهمية، أريد بها إخفاء الغاية الحقيقية. فإن الناظر إلى الواقع العربي الإسلامي اليوم يدرك أن تلك الحملة قد حققت نجاحا منقطع النظير. لأن المقصود منها كان هدم الكيان الإسلامي العقدي والفكري والنفسي في عقر داره وبسواعد أبنائه. كانت الغاية(دك الحياة الإسلامية كلها، تدك بناء هذه الحياة، وتدك علمها، وتدك آدابها، وتدك أخلاقها، وتدك تاريخها، وتدك لغتها، وتدك ما فيها. وفي

خلال ذلك ينشأ بناء جديد لهذه الحياة، بعلم غير العلم الأول، وأدب غير الأدب الأول، وأخلاق غير الأخلاق وتاريخ غير التاريخ، ولغة غير اللغة، وماض غير الماضي).[1]

إنّ حركة التجديد في العالم العربي هي في الحقيقة محاكاة لما يسمى بمشروع التنوير الغربي، الذي تحرر به العقل الغربي من سطوة الحكم الكنسي. أو نقول من سطوة النص المحرف الذي كبت الإبداع الفكري وحجب العقل الغربي عن بلوغ الحقائق العلمية. ليحل محله النص الجديد الذي سطرت بنوده الحركات السرية التي حلت محل الكنيسة. هذا النص هو ما يعرف اليوم بنظرية المعرفة، فلسفة مشروع التجديد.

إنّ أهم المهمات التي يقوم عليها نشاط هذه الحركات السرية المتمثلة في الماسونية وأخواتها وبناتها، هو محو فكرة الماضي من أذهان البشر، وإقناعهم بأن الماضي غير مهم. فإذا تحقق لهم ذلك عمدوا إلى العبث في التاريخ وتحريفه، ثم إعادة كتابته بشكل مزيف ومحرف حتى لا يفهم الناس من حاضرهم إلا ما يريدونه هم. ذلك لأن فهم الإنسان لحاضره وواقعه متوقف على فهم ماضيه وأصوله، فإذا صار الماضي مشوها صار الحاضر مزيفا والمستقبل سجين الفروض والتخمين، والطريق إليه غير واضحة المعالم ولا مقدرة العواقب. فيسهل حينها الانقياد لأي نعيق، والاستسلام لأية دعوة حتى وإن بنيت على الأكاذيب والتلفيق. يشهد لهذا سطو الأيدي الغربية على التراث العربي عبر مراحل متعددة، بدأ ذلك بمصادرته بشتى الطرق والأساليب المشروعة وغير المشروعة، ثم إعادة كتابته بشكل محرف ومزور وإخراجه على غير حقيقته سواء في مادته أو في شكله أو في نسبته إلى غير أهله.[2]

إنّ القرآن هو بيان الله الكاشف إلى الإنسان، في كل زمان ومكان، وهو الذي يبني الوعي البشري والتكوين النفسي الذي يجعل الإنسان قادرا على إدراك ما حوله على حقيقته، كما وصفه الله جل وعلا بقوله: ﴿ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾ ﴾ (آل عمران:١٣٨)، فهو وإن كان هدى ورحمة للمتقين والمؤمنين به خاصة لأنهم المنتفعون به على الحقيقة، فهو كذلك بيان عام للإنسانية، بما يحمله من معارف محورية لا قوام للإنسانية إلا بها، كما لا يتأتى للإنسان معرفتها إلا عن طريق الوحي. فالله جل وعلا يخاطب بهذا القرآن كل إنسان بعينه في لحظته ومكانه، لذلك يقول الحسن

[1]- محمود بن محمد شاكر، مقال أبصر طريقك، ضمن كتاب جمهرة مقالات الأستاذ محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م، ص٥٨٨.

[2]- انظر تفصيل ذلك في: علم التحقيق، فخر الدين قباوة، دار الملتقى للنشر والتوزيع، ط١،٢٠٠٥م، ص٣٢-٣٣. وما بعدها.

البصري: (من أراد أن يكلم الله فليدخل في الصلاة ومن أراد أن يكلمه الله فليقرأ القرآن).[1] فالقرآن من جهة هو تبيان لكل شيء كما قال تعالى:﴿ وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ ٨٩ ﴾ (النحل:٨٩)، وهو من جهة أخرى هو البيان الذي لا يحصره الزمان والمكان، والمحفوظ من كل تحريف وتزييف. لذلك لم تطله أيدي الحركات السرية كما طالت التراث العربي المكتوب، ولكنها استطاعت إلى حد ما فصل الأمة عنه بما تبثه من أفكار تدعو إلى ضد ما يدعو إليه، من خلال وسائل التضليل، ومن خلال الفيض المعلوماتي المستمر ومن خلال مزج الحقائق بالأباطيل.

وإنّ أهم ما يتكرر في القرآن ذكره والتنبيه إليه قصة بدء الخليقة. لأنها خريطة الوجود والمصدر الأول في تكوين وعي الإنسان وما ينتجه ذلك الوعي من أفكار وعلوم ونظريات ومذاهب وحتى ما يحكم العلاقات الإجتماعية والأخلاق والآداب.

يخبرنا القرآن الكريم في غير ما آية[2]، بأنّ الله جل وعلا بعد أن خلق آدم وخلق منه زوجه أسكنهما الجنة، ونهاهما أن يأكلا من شجرة معينة، لم يعين القرآن نوعها. وقد أجمع المفسرون على عدم ثبوت نص صحيح صريح في تعيينها، كما لا تتعلق بذلك مصلحة شرعية أو دنيوية فعلم أنّه من الفضول العلمي الذي لا طائل من ورائه. يقول الطبري: (وذلك علم إذا علم لم ينفع العالم به علمه، وإن جهله لم يضره جهله)،[3] ويقول القرطبي:(وليس في شيء من تعيين الشجرة ما يعضده خبر).[4]

قد يستغرب القارئ حينما يعلم بأنّ نظرية المعرفة الغربية قد بنيت أساسا على تعيين نوع الشجرة التي أكل منها آدم وزوجه. تلك الشجرة التي فسرها العقل الغربي بأنها شجرة المعرفة. بهذا التفسير صارت المعرفة محرمة على الإنسان، بدليل أن الإله نهاه عن الأكل منها، لذلك قضت الكنيسة في العصور المظلمة بأنّ المعرفة ضد الدين، وأنّ الإنسان إن أراد أن يكون في طرف الإله، عليه أن يهجر المعرفة.

معادلة الفكر المسيحي: الإله والإنسان = هجران المعرفة.

[1]- بهاء الأمير، شفرة سورة الإسراء: بنو إسرائيل والحركات السرية في القرآن، مكتبة مدبولى، القاهرة، ط١، ٢٠١٥م، ص١٧.

[2]- منها الآيات: ٣٠-٣٩ من سورة البقرة، ٢٠ من سورة الأعراف،٧١-٧٢ من سورة ص.وغيرها .

[3]- جامع البيان، ج١، ص ٥٥٧. نقلا عن: بهاء الأمير، شفرة سورة الإسراء، ص٨٤.

[4]- الجامع لأحكام القرآن، ج١، ص٣٠٥. نقلا عن المرجع السابق، ص٨٤.

وبعد عصر النهضة لما حلت الحركات السرية محل الكنيسة، عملت على إزاحة تلك المعادلة، وإقناع البشرية بالمعادلة الجديدة، التي يكون فيها الإنسان في طرف المعرفة وفي مقابل الإله، وأنه لا يتأتى للإنسانية بلوغ المعرفة إلا بالتمرد على الإله وعصيانه.

معادلة الخريطة المزيفة: الإنسان والمعرفة = التمرد على الإله.

هذه هي المعادلة التي صارت تحكم الوعي الغربي الحديث، وهي للأسف صارت تتحكم حتى في معظم الوعي العربي. الذي صار ينظر إلى التمسك بالدين والإحتكام إلى الوحي صورة من صور التخلف والرجعية، هذا الوعي الذي يظهر أنه ابن هجران النص ولكنه في الحقيقة هو ابن النص المحرف، وابن خريطة الوجود المزيفة.

وهذه المعادلة هي الشجرة التي أثمرت جل النظريات والاتجاهات والفلسفات الغربية الحديثة، كالماركسية والليبرالية والعقل الاجتماعي وغيرها، والتي تولدت عنها كذلك النظريات الأدبية والنقدية المعروفة كالتأويلية والتفكيكية، والقول بموت المؤلف التي أصلها مقولة موت الإله التي أرادت بها الماركسية نسف المعايير والقيم والأخلاق وإفراغها من محتواها.[1]

هذا مختصر القول سقناه ليتبين خطورة هذا المشروع المزعوم الذي يُدعى بالتجديد والحداثة. والذي ذهب بسببه (كل شيء يكون للحياة البشرية قواما وعمادا، ذهب العلم والأدب والأخلاق واللغة والتاريخ... فتغير نظرنا وفكرنا وتغير إدراكنا ومعرفتنا وتغير شعورنا وإحساسنا وتغير لساننا وبياننا، فعدنا ننظر في الكتاب الذي هو كتابنا، وأخبار النبي الذي هو نبينا، وآثار الماضي الذين هم آباؤنا، فأنكرنا ما وجدنا في ذلك كله. فطرحه من طرحه منا وراء ظهره، ولم يبال به، وتهيب منا من تهيب فوقف لا يدري ماذا يفعل، وبقيت طائفة لا تطرح ولا تتهيب، فطلبت مخرجا من هذا الشيء الذي تنكره إنكارا خفيفا، وهو في هذه الصورة التي جاء عليها من التراث الماضي، فرأت المخرج في تجديد التراث الماضي تجديدا مقاربا، يطابق الحياة الجديدة من وجوه، وينكر الحياة القديمة من وجوه أخرى).[2]

[1]- بهاء الأمير، شفرة سورة الإسراء، ص ١٢٠ وما بعدها.

[2]- محمود بن محمد شاكر، مقال أبصر طريقك، ضمن كتاب جمهرة مقالات الأستاذ محمود محمد شاكر، ص٥٨٩-٥٩٠.

والتجديد إذا أطلق أريد به معنيان، أحدهما نبذ القديم بالكلية والإتيان بالجديد المغاير له مغايرة تامة، فهذا هو المشروع نفسه الذي حملته إلينا رجالات الإستشراق والتسلط الفكري وأشاعه وروج له في أوساطنا العلمية في المدارس والجامعات والمعاهد، تلاميذهم وأتباعهم المتعالمون ممن استسلمت عقولهم للبرمجة الفكرية من أراجيف القوم وأباطيلهم السابقة بيانها.

والمعنى الثاني هو رد الناس إلى الأصول التي تداعت عليها ملامح التحريف والتزييف كما يتداعى الغبار على صفحة المعدن النفيس، فكان الواجب نفضه عنه ليستعيد بريقه ويعرف وجهه الصافي على حقيقته. ولهذا المعنى وجه في الدين كما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله:(**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها**)[1]، فليس المراد الإتيان بدين جديد، وإنما رد الناس إلى الشريعة الصافية النقية من أدران البدع والضلالات، وهؤلاء المعروفون في التاريخ باسم المجددين. والتجديد إذا قرن بالتراث لا ينبغي أن يفهم منه إلا هذا المعنى، أما ذلك المعنى الأول فإلصاقه بالتراث افتراء وكذب ومحض خداع وتزييف للحقائق. إذ يستحيل الجمع بين النقيضين.

فإذا ثبت عندنا معنى التجديد الذي ينبغي تبنيه، والعمل على تحقيقه، بقي أن يعرف أنّ أولى ما يُبدأ بتجديده، وأشد ما تدعو إليه الحاجة، هو تجديد الفكر والعقيدة وإعادة بناء وعي المجتمع الإسلامي، فلا يلبث أي مشروع تجديد سواء في المجال اللغوي أو في أي مجال علمي آخر يتهاوى أمام واقع الفكر المشوه والوعي المخدر والعقيدة الهجينة، المحتارة بين أساطير اليونان، وافتراءات حفدة اليهود وعبدة الصلبان، وشعارات دعاة العولمة من بني العلمان. ويُرجّح أن لا يكون محل النقص وعلة الفشل في المشروع ذاته إن كان مبنيا على المعنى الذي قررناه، ولكنه معلوم بالتجربة أنّ البذرة الطيبة لا تستحيل ثمرة طيبة إلا في الأرض الطيبة. وتجديد الفكر إصلاحه، وإصلاحه في رد الأمة إلى ما كان عليها سلفها الصالح في القرون المفضلة، فإنه لا يصلح آخر الأمة إلا ما صلح به أولها.

غفل الساعون والعاملون على تجديد النحو في زماننا عن هذا المعنى، فكبلت الحيرة عقولهم، فأتعبوها وهم يتكلفون في تعليل فشلهم العلل الواهية، ويتعبون ألسنتهم في كثرة الجدل بالأقاويل اللاغية، ثم يستقرون بعد جهد ومشقة على أن العلة تكمن في كون النحو صعبا لا مفر من تيسيره حتى تقبل إليه النفوس وهي راضية. فصدق فيهم حال الذين لما عجزوا عن الصعود هتفوا بسب الجبل. والحق أنّ العلة

[1]- رواه أبو داود في سننه عن سليمان بن داود المهري قال: أخبرنا عبد الله بن وهب، أخبرني سعيد بن أبي أيوب، عن شراحيل بن يزيد المعافري، عن أبي علقمة، عن أبي هريرة فيما أعلم، ثم ذكر الحديث. وهو صحيح ورواته كلهم ثقات.

في النفوس العليلة، وكيف لا وأنت ترى اليوم طالب اللغة العربية يرى في تعلم اللغة صورة من صور التخلف، وذلك لا يخفى على أحد.

ألا ترى كيف أنّ من الموالي الذين دخلوا في دين الله أفواجا، من قد فاقوا بعد مدة يسيرة أهل اللغة أنفسهم في الفصاحة، ولو تأملت سر ذلك، لعلمت أنه إيمانهم بأنّ نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإنّ فهم الكتاب والسنة واجب، ولا يفهمان إلا بتعلم اللغة، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. فتأمل هذا يتبين لك موضع الخلل، في كون أي اجتهاد في تيسير النحو وتجديده يؤول إلى الفشل.

ثم إذا تم لنا ذلك انتقلنا إلى تجديد النحو بالمعنى الذي أثبتناه، وذلك بإرجاعه إلى الحال الأولى التي كان عليها أول الأمر، وتصفيته مما قد داخله من الأفكار والمناهج الغريبة عن الفكر الإسلامي واللغة العربية، سواء القديمة منها أو الحديثة. والقديمة أولى بالتقديم، لأن قراءة التراث النحوي ينبغي أن تكون قراءة تاريخية تستظهر أهم المراحل والمحطات في سيرته والتي تمثل فواصل إنتقالاته من وجه إلى وجه ومن حال إلى حال. فتعالج كل حال بحسب ظروفها، ووفقا للبيئة الفكرية التي سادتها، ونمط التفكير الذي بنى عليه أصحاب تلك المرحلة اجتهادهم، فتكون فلسفة التجديد نابعة من رحم الفكر النحوي الأصيل ذاته لا من خارجه. فتأتي الأحكام دقيقة عادلة في كل ذلك، تبقي من النحو ما هو منه وتصرف عنه ما عدى ذلك. وإنّ ذلك يحتاج إلى الاعتكاف على التراث زمنا غير يسير. ثم يعقب ذلك مرحلة بناء الصرح النحو العربي الإسلامي الأصيل، خاليا من غريب ودخيل، على نحو ما قصد إليه علماؤنا الأوائل في القرون المفضلة.

ثم تأتي مرحلة النظر في طرق وأساليب تعليمه. لكن ليس على ما هو سائد اليوم في المدارس والمعاهد والجامعات، من المناهج والنظريات الغربية التي لا يقف الأمر في كونها لا تمت للثقافة العربية الإسلامية ولا للغة العربية بأي صلة، بل يتعدى الأمر ذلك إلى كونها وضعت أصلا لتهدم ثقافتنا ولغتنا لقيامها على فلسفة التجديد الغربية على نحو ما سبق بيانه. ولكن هي طرق الأولين التي أثبتت نجاعتها، سواء في منهجها بالتدرج بطالب العلم من المختصرات إلى المطولات وطريقة التعليم بالمتون، وخلق جو الاحتكاك مع النصوص الفصيحة البليغة شعرا كانت أو نثرا، فمعلوم أن الأصل في تعلم اللغة السماع الذي هو أبو الملكات اللسانية.

ولقد سعينا بما أوتينا من العلم القليل، بتوفيق من العليم الحكيم إلى كتابة شيء في هذا المعنى يكون مثالا نوضح به ما أردناه، فجاءت هذه الرسالة المختصرة التي أسميناها "**تنزيه الأصول عن تسليط العقول على النقول**"، قصدنا فيها إلى تنزيه أصول الفكر النحوي مما قد إنحرف به عن مساره الأصيل، وتغير منهجه بسبب ما خالطه من الدخيل، فتنكرت غايته وتعطلت فائدته. مقتصرين في ذلك على مرحلة معينة من سيرته، وهي المرحلة التي انتقل فيها الاجتهاد النحوي من المنهج السلفي إلى المنهج الفلسفي العقلي، حيث نبين أسباب وظروف ذلك الانتقال وما صاحبه من آثار، بدت في أهم مسألتين هما بمثابة الركنين اللذين يقوم عليهما الهيكل النحوي، هما مسألة التحديد ومسألة الاستدلال. وقد قدمنا بين يدي ذلك توجيها عقديا لبعض المسائل التي كثر فيها الجدل ورجحنا فيها ما تبينا لنا أنه الحق كمسألة أصل اللغة.

وليعلم أنما قصدنا وضع مقدمة بنينا الكلام فيها على الاختصار لقلة الزاد وطول المسير، على أن تكون أساسا نبني عليه ما نحن عازمون عليه مما ذكرناه من مراحل تجديد النحو من إعادة بنائه وإخراجه في الصورة التي أرادها الأولون، والتي ينبغي أن يكون عليها ثم بيان طريقة تعليمه وتدريسه بإحياء مناهج الأولين وتوضيح الطريق للسالكين.

فنسأل الله تعالى أن يوفقنا لذلك، وأن يجعل عملنا هذا خالصا لوجهه، ونيتنا بيان الحق ونصرة الدين، وعز الإسلام، وإحياء لغة الوحي، التي نزل بها الروح الأمين على قلب نبينا محمد ليكون من المنذرين بلسان عربي مبين.

* * *

أنوار البيان على أصل نشأة اللغة عند الإنسان.

لطالما شغل الفكر عبر توالي الحقبات الإنسانية في جوهر كائن هو تعبير عن مفارقة في حقيقته الوجودية جمعت بين البساطة والتعقيد، هو اللغة.

إنّ النظر إلى اللغة من زاوية كينونتها مع الإنسان كسمة ملازمة له، تدفعنا إلى القول بأنّ اللغة موجود طبيعي في هذا الكائن العاقل، وُجد لوجوده فهو قائم به ولأجله. وهو بذلك تحت تصرفه وفي خدمته، دون حاجة إلى الخوض في تعليل هذا الوجود أو البحث في علة وجوده على صفته المخصوصة. بهذا المنظور، اللغة حقيقة بديهية بسيطة. ولعل هذا هو المنطلق إلى ذلك التصور الذي يرى اللغة موجودا ثابتا، وجد لغاية ثابتة وهو لا يعدو أن يكون وسيلة ساكنة تتحرك حينما تحركها الرغبة الإنسانية في الاتصال والتبليغ. فالإنسان يجعلها ساكنة حينما يشاء ويحركها بمشيئته أيضا.

مثل هذا التصور لا يعتبر خطأ، ولكنه لا يسلم أيضا من قصور النظر وضيق أفق التأمل. لأنه اقتصر على النظر إلى طرف واحد في معادلة لا يتحقق لها التكامل والتوازن في الواقع إلا باستكمال طرفيها جميعا، مع انضباط العلاقة بينهما كما تقتضيه سُنن الوجود فيهما هما الإنسان واللغة.

والاتفاق واقع على أن العلاقة بين الإنسان واللغة، (علاقة بالطبع والاقتضاء لا بالعرض والاتفاق)[1]. بمعنى أنه يمتنع في العقل تصور التكوين الإنساني خاليا من عنصر اللغة على اعتبار أنّ هذا الكائن البشري هو(حصيلة انصهار كيانين متباينين:المادي والروحي، وإنّ هذا الانصهار إنما هو بحقيقة الكلام).[2] وهو مع ذلك أقرب إلى الروحانية منه إلى المادية، لأن النطق من صفات النفس الحية تتصل بها، وبها تتعدى تأثيراتها إلى غيرها كما أن الأجسام يؤثر بعضها في بعض.

هذا الحديث عن قضية التلازم بين الوجود الإنساني والوجود اللغوي يدفعنا إلى الخوض في مسألتين ذواتي علاقة وطيدة بها، بل لا يكاد يخوض أحد في الكلام عن علاقة الإنسان باللغة إلا ويدندن حولهما على سبيل الاجمال، أو يقصدهما بالتحليل والجدل على سبيل التفصيل، هما مسألة أصل اللغة، ومسألة القول بأنّ حد الإنسان أنه حيوان ناطق.

[1]-عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ط١،١٩٨١م،ص٤٧.
[2]- نفسه ص ٤٩.

أما عن المسألة الأولى فقولنا الفصل الذي نراه، أنّ الخوض فيها ضرب من الكلام في الغيب، لا يمكن أن تبلغه مدارك البشر، وليس لإعمال العقل فيه اعتبار أو حظ من التأمل والنظر. لذلك تجد العقول تضطرب، والآراء تختلف وتتعارض في سعيها إلى طلب الحق في ذلك. وهي كذلك ما دامت تنطلق من مقدمات فرضية هي في حكم الأوهام المرضية إذا ما وزناها بميزان العقيدة الإسلامية. يقول أحد أذكياء الغرب في ذلك:(ففيما يختص بنشأة اللغة وطبيعتها، لدينا مصادر تعتمد على الأساطير والحديث المنقول والمناقشات الفلسفية، ولكن تنقصنا الحقائق العلمية في هذا الصدد)[1]. واستقر الأمر في عصرنا، على أن البحث في نشأة اللغة من الفضول الذي لا فائدة فيه، (وقررت الجمعية اللغوية في باريس عدم مناقشة هذا الموضوع نهائيا، أو قبول أي بحث فيه لعرضه في جلستها)[2].

وإنّ معرفة الحق في هذه المسألة، مرهون بإدراك علاقتها التي تربطها بمسألة أصل الإنسان. وبما أن الخالق سبحانه وتعالى لم يُشهدنا خلق السماوات والأرض ولا خلق أنفسنا كان لزاما علينا الرجوع إلى ما بلغنا عن ذلك بالخبر الصادق اليقين.

وعلى هذا نقول وبالله التوفيق، أنه لا الذين ادعوا اعتمادهم على النقل للنقل انتصروا، ولا العقلانيون بعقول سليمة نظروا. وإنّ ما دونهما من الآراء لا تصلح أن تكون شبهة فضلا أن تكون نظرية أو حجة. وهذا ما سنحاول بيانه في كلمات وإن كان كما يقال توضيح الواضح من المشكلات.

لقد ذهب أهل التوقيف إلى الاستدلال بقوله تعالى:﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾(البقرة٣١)، على أنّ المراد بالأسماء، كل ما يدخل في اللغة الإنسانية من حدود الموجودات بجميع ألسنة بني آدم. فبعد الجزم بأنّ المقصود من قوله تعالى(علَّم)، الإقدار على إطلاق الأسماء بالملكة لا التعليم والتلقين[3].

---

[1]- ماريو باي، لغات البشر، ص١٧.نقلا عن: هادي أحمد فرحان الشجيري،الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية،دار البشائر الإسلامية، بيروت،ط١، ٢٠٠١م،ص٥٠.

[2]- علم اللغة (الضامن)، ص٩٥.نقلا عن: هادي أحمد فرحان الشجيري،الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية ، ص٥٠.

[3]- وجزمنا بذلك لأنه تترتب على ذلك القول مفاسد كثيرة، وفيه تضييع لمصالح متعلقة بحكمة الابتلاء، التي خلق الناس لها. فإن القول بالتوقيف يقتضي إما التوقيف بالأمر الكوني أو التوقيف بالأمر الشرعي، والتوقيف الأول فيه بطلان حكمة ابتلاء الناس بالكذب وشهادة الزور،والغيبة وغيرها من معاصي اللسان، وكذلك ما يقع في كلام الناس من الالتباس المؤدي إلى البحث عن الحق وغير ذلك. والقول بالتوقيف الثاني فيه إثبات توقيف قانون الكلام ونظامه ومواضع ألفاظه وأوضاع عباراته، فيكون جنس مخالفتها حراما، لا ما يترتب على ذلك فحسب. والقول به كذلك يجعل مخالفة اللغة من الكفر، لأن كل جيل من بني آدم يخلف الذي قبله، ولا يمكن أن يرث عنه كل شيء، فإن كانت الشرائع التي عليها مدار نجاة الناس في دنياهم وأخراهم تحتمل الضياع إلا ما تكفل الله بحفظه، فهي لا تورث بالضرورة وهي توقيف بالاتفاق، فاللغة آيلة إلى الضياع من باب أولى لعدم وقوع الاتفاق على توقيفها. فكان من الضرورة إرسال من يجدد للناس لغتهم كما هو الحال بمن يجدد للناس دينهم. والناس حينها على فريقين: إما مؤمن متبع، وإما كافر مبتدع.وهذا لا يقول به عاقل. وفيه كذلك بطلان=

فإن كان المقصود بالتوقيف توقيف الملكة التي أقدر الله تعالى آدم عليها، وبها امتلك جنس الإنسان القدرة على ابتكار أسماء تطلق على مسميات محسوسة أو معقولة تُحقق حكمة ذلك التعليم، فهذا حق. يقول ابن القيم:(فكانت حكمة ذلك التعليم تعريف مراد المتكلم، فلو لم تحصل له المعرفة كان في ذلك إبطال لحكمة الله وإفساد لمصالح بني آدم وسلب للإنسان خاصيته التي ميزه بها عن سائر الحيوان).[1] ولنقل أن هذه الملكة هي آخر خاصية ميّز الله بها آدم وذريته حتى يكتمل بناء هذا الإنسان، ولهذا فإن حواء التي خُلقت من ضلع آدم هي الأخرى ملكت هذه الخاصية بالطبع، وبها تواصلت مع آدم في الجنة قبل إخراجهما منها وبعد ذلك، وذريتهما على ذلك من بعدهما أيضا.

وهاهنا توهم لابد من إزالته وذلك جوابنا عن المسألة الثانية، وهو القول بأنّ تميّز الإنسان عن سائر المخلوقات كان باللغة. وعلى هذا هو حيوان ناطق. فلا شك أنّ القول بهذا سفه في العقل ونقص في الدين. فكيف نقول بذلك مقلدين لغيرنا والحق ماثل بين أيدينا بالخبر الصادق اليقين، عن الذي برأ الإنسان وأوجده من العدم وأودع فيه ما شاء من أصناف الحكم، 7 8 ﴿ أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ١٤ ﴾ (الملك: ١٤)،﴿ أَمۡ تُنَبِّـُٔونَهُۥ بِمَا لَا يَعۡلَمُ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَم بِظَٰهِرٖ مِّنَ ٱلۡقَوۡلِۗ ﴾ (الرعد: ٣٣).

وإذا طالعنا القرآن الذي يمثل عمدة الوحي في الإسلام، وجدنا أنه ينفي انفراد الإنسان بصفة الكلام. ويعتبر المخلوقات بوجه عام، لها تفاهم وانسجام، شأنهم في ذلك شأن البشر. فكما أنّ الإنسان يفهم لغة الآخر الذي يتكلم بنفس اللسان، كذا حال اللغة التي تتحدث بها تلك المخلوقات. فالقرآن يؤكد أنّ لها قولا، ورموزا وشفرة، وكلاما فيه عبرة، ولهم قانون ونظام يتكاتفون في إظهاره، ويتعاملون بينهم من خلاله، والله عز وجل يسمع قولهم ويعلم نظامهم. قال تعالى:﴿ أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱلطَّيۡرُ صَٰٓفَّٰتٖۖ كُلّٞ قَدۡ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسۡبِيحَهُۥۗ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِمَا يَفۡعَلُونَ ٤١ ﴾.(النور ٤١). وقال أيضا:﴿ تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا ٤٤ ﴾ (الإسراء: ٤٤). فجهلنا بنظام كلامها وصفة نطقها ومعاني إشاراتها ورموزها لا يلزم نفي صفة الكلام عنها. وقال تعالى في إثبات منطق الجبال وتسبيحها بالغدو

=تحدي الله جل وعلا للعرب بأن يأتوا بمثل هذا القرآن، كما يبطل أن يكون القرآن معجزة الله وآيته وحجته على خلقه إلى قيام الساعة. ولو تأتى لغيرنا التأمل في ذلك القول الفاسد لتبين له منه كثير من المفاسد، والله أعلم.

[1]- ابن القيم، ،الصواعق المرسلة، تح علي بن محمد الرخيل ٦٤٣/٢.

والآصال: ﴿وَسَخَّرۡنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلۡجِبَالَ يُسَبِّحۡنَ وَٱلطَّيۡرَۚ وَكُنَّا فَٰعِلِينَ ٧٩﴾ (الأنبياء٧٩). وقال سبحانه:﴿ إِنَّا سَخَّرۡنَا ٱلۡجِبَالَ مَعَهُۥ يُسَبِّحۡنَ بِٱلۡعَشِيِّ وَٱلۡإِشۡرَاقِ ١٨﴾(ص:١٨). وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ القرآن، وكان نفر من الجن يستمعون إلى قراءته وهو لا يشعر بهم، فإذا شجرة مجاورة لهم أخبرته بذلك كما جاء في صحيح مسلم من حديث عبد الرحمان بن عبد الله رضي الله عنهما أنه قال:(**سألت مسروقا: من آذن النبي صلى الله عليه وسلم بالجن ليلة استمعوا القرآن؟ فقال: حدثني أبوك يعني ابن مسعود رضي الله عنه أنه آذنته بهم شجرة).**[1]

قال النووي رحمه الله:(هذا دليل على أن الله تعالى يجعل فيما يشاء من الجماد تمييزا، ونظيره قول الله تعالى:﴿وَإِنَّ مِنۡهَا لَمَا يَهۡبِطُ مِنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ٧٤﴾ (البقرة٧٤)، وقوله تعالى:﴿ تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا ٤٤﴾(الإسراء :٤٤)، وقوله صلى الله عليه وسلم: **(إني لأعرف حجرا بمكة كان يسلم علي)**، وحديث الشجرتين اللتين أتتاه. وحديث حنين الجذع وتسبيح الطعام وفرار حجر موسى بثوبه ورجعان حراء وأحد والله أعلم).[2]

وقول النووي أن كلام الجماد تمييز متحقق بمشيئة الله حاصل بقدرته، إنما هو على اعتبار إثبات القدرة وأنه لا يعجز الله شيء في السماوات والأرض وإلا فالأصل فيها صفة الكلام، وإن لم نعقل وجهه عنها. وبذا يظهر فضل بعض الأنبياء على غيرهم وعلى سائر عباد الله المؤمنين، بأن مَنّ الله عليهم بالقدرة على فهم منطق الطير بأنواعها وغيرها من المخلوقات، قال تعالى:﴿ وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ عِلۡمٗاۖ وَقَالَا ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّنۡ عِبَادِهِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ١٥ وَوَرِثَ سُلَيۡمَٰنُ دَاوُۥدَۖ وَقَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمۡنَا مَنطِقَ ٱلطَّيۡرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيۡءٍۖ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡفَضۡلُ ٱلۡمُبِينُ ١٦ ﴾(النمل: ١٥-١٦). وقال أيضا: ﴿ وَحُشِرَ لِسُلَيۡمَٰنَ جُنُودُهُۥ مِنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ وَٱلطَّيۡرِ فَهُمۡ يُوزَعُونَ ١٧ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَوۡاْ عَلَىٰ وَادِ ٱلنَّمۡلِ قَالَتۡ نَمۡلَةٞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمۡلُ ٱدۡخُلُواْ مَسَٰكِنَكُمۡ لَا يَحۡطِمَنَّكُمۡ سُلَيۡمَٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ ١٨ فَتَبَسَّمَ ضَاحِكٗا مِّن قَوۡلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوۡزِعۡنِيٓ أَنۡ أَشۡكُرَ نِعۡمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنۡ أَعۡمَلَ صَٰلِحٗا تَرۡضَىٰهُ وَأَدۡخِلۡنِي بِرَحۡمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ ١٩ ﴾(النمل:١٧-١٩).

---

[1]- رواه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الجهر بالقراءة ٣٣٣/١.

[2]- شرح النووي على صحيح مسلم ١٧١/٤.

قال ابن القيم: (أخبر الله سبحانه عن النمل أنه ركب فيه مثل هذا الشعور والنطق ولا سيما هذه النملة التي جمعت في هذا الخطاب بين النداء والتعيين، والتنبيه والتخصيص والأمر وإضافة المساكن إلى أربابها، والتجاؤهم إلى مساكنهم، فلا يدخلون على غيرهم من الحيوانات مساكنهم، والتحذير والاعتذار بأوجز خطاب وأعذب لفظ ولذلك حمل سليمان عليه السلام التعجب من قولها على التبسم).[1] وقال أيضا:(تكلمت النملة بعشرة أنواع من الخطابات في هذه النصيحة، النداء والتنبيه والتسمية والأمر والنص والتحذير والتخصيص والتفهيم والتعميم والاعتذار).[2] وغير ما ذكرنا من الأدلة كثير، فسبحان الذي أنطق كل شيء بقدرته وهو العليم القدير.

رجوعا إلى مسألة أصل نشأة اللغة عند الإنسان، فإنّ أبوي الجنس البشري لما نزلا إلى الأرض حملا معهما تلك الملكة، والقول بنقيض هذا، كأن يقول قائل بسلبهما هذه الملكة عند حصول العقوبة عليهما بالإنزال إلى الأرض، باحتمال اشتمال العقوبة على ذلك مردود من وجهين، أما أحدهما: فإن ذلك الإنزال ليس عقوبة وإنما هو استكمال للحكمة من خلق بني آدم وهو استخلافهم في الأرض، فقد تقررت هذه الحقيقة قبل حدوث المعصية بل وقبل خلق آدم، قال جل وعلا:﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾(البقرة: ٣٠). وإنّ الإنسان هبط إلى الأرض تائبا لا خاطئا. وأما الوجه الثاني فلعدم وجود دليل صريح على ذلك الزعم.

وأما عن اختلاف ألسنة بني آدم، فذلك يرجع إلى علل لعل أهمها التفرق، أي انتشار الذرية في الأرض كأقوام في أقطار وأمصار متفرقة خاصة بعد طوفان نوح إلى يومنا، وإنّ كل مصر من الأمصار له خصائص جغرافية ومناخية تميزه ويؤثر بها على سكانه. بالإضافة إلى ميل الإنسان إلى التجديد والاختراع. فإنّ كل قوم استحدثوا ألفاظا تعارفوا عليها تتماشى مع نمط حياتهم اليومية، وتتناسب مع أوضاعهم الاجتماعية، والخصائص المناخية والجغرافية لكل مكان على ما يقتضيه حكم الزمان، وهذا ما يفسر وجود ألفاظ عند قوم غير معروفة عند قوم آخرين. وفي هذا يعتبر ابن حزم الحدث اللساني(مجهرا تمييزيا يعكس انفصال الموجودات بعضها عن بعض فتصبح اللغة صحيفة عاكسة لحدود الأشياء بما أنها ترسم مفاصل بعضها عن بعض وتجلو خطوط المشاكلات والمفارقات بينها).[3] وذلك لا شك آية من آيات

---

[1]- ابن القيم،اجتماع الجيوش الإسلامية،تح زائد بن أحمد النشيري،دار علم الفوائد، ص٢١٠-٢١١.

[2]- ابن القيم ، مفتاح دار السعادة،تح عبد الرحمان بن حسن بن قائد،دار علم الفوائد، ٢٤٣/١.

[3]- عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية،الدار العربية للكتاب، ط١،١٩٨١م،ص٥٤ .

الله جل وعلا، 7 8 ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَـٰتٍ لِّلْعَـٰلِمِينَ ﴿٢٢﴾ ﴾(الروم ٢٢). وانظر كيف قرن اختلاف الألوان باختلاف الألسن لينبه إلى أن أسباب اختلاف الألوان الذي يرجع إلى المناخ وطبيعته والذي له ارتباط أيضا بنوع الأغذية المتناولة والبيئة المحيطة،[1] أنها يمكن أن تكون الأسباب نفسها لاختلاف الألسن فيما يطلق من ألفاظ مختصة بكل بيئة بما فيها. ومن هذا المنطلق نقول أن الألفاظ المخترعة والتي اقتضتها الحاجة البشرية إلى التواصل متعددة ومتفرقة على تعدد متعلقاتها،اصطلاحية عرفية متواضع عليها. وهذه المواضعة حادثة منذ خلق آدم، ثم ذريته من بعده على توالي أجيالها. وليس ذلك متعلق باجتماع حكيمين في سد الحاجة إلى اللغة كما يدعي أهل الاصطلاح، بل ذلك فطري في الناس، مغروز في طبيعتهم بالطبع والاقتضاء لا بالعرض والاتفاق.

وفي الآية نكتة أخرى، وهي نصه جل وعلا على اختلاف الألسن لا على اختلاف اللغات. ذلك لأن اللغة كما أسلفنا ملكة إنسانية ملك لجنس الإنسان وهي من صفاته الذاتية وليس محض عرض لاحق بتكوينه لعلة أحدثته بعد أن لم يكن. كما أنها ليست أثرا لملكة غيرها، بل هي الملكة. وأثرها هو الكلام المحدث القابل للإنشاء والتغير، كما أن المرجح المخصص له على صفة هو اللسان. والكل متغير خاضع لوضع بني الإنسان وحكم الزمان.

ومن علل اختلاف ألسنة بني آدم أيضا، دليل الحاجة في طبيعة الإنسان وهو مستمر وحادث يتجدد حدوثه تبعا لما يستجد من حوادث الدهر سلبا و إيجابا، نفيا وإثباتا. وأن هذا ما دفع التوحيدي إلى (ربط ظواهر المخاطبة إفهاما و تفهما بعنصر الحاجة التي عنها ينتج التفاوت والإلحاح على بناء الخطاب وخصائصة).[2]وهو نفسه الذي جعل الجاحظ (يعزو تصرف الإنسان في بنية لغته إلى الوعي بضرورة سد الحاجة أولا وبالذات).[3] وقانونه في ذلك "الجمع بين الغنيمة والسلامة".[4]

وإنّ أعظم الضرورات المتعلقة بحياة الناس على اختلاف أقوامهم وأقطارهم وتباين أحوالهم، بل هي الأصل في خلقهم واستخلافهم في الأرض معرفة الشريعة وإتباعها والاحتكام إليها والحكم بها، حتى

---

[1]- انظر:ابن خلدون، المقدمة، في المعتدل من الأقاليم و المنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم ،دار الفكر، بيروت،ط١،٢٠٠٦م،ص٩٧.

[2]- عبد السلام المسدي،التفكير اللساني في الحضارة العربية،ص٥٠.

[3]- نفسه ،ص٥١.

[4]- الجاحظ ،الرسائل،ج١،ص٢٥٩،نقلا عن:عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية،ص٥١.

تتحقق حكمة ذلك الاستخلاف. والمستخلَف بالضرورة يعمل بوصايا المستخلِف فيما استخلفه فيه، وهذا يحتاج إلى مصدر موثوق تتحقق عن طريقه عملية التعليم. وهو ما يتجلى في إرسال الرسل إلى مختلف الأقوام وفي مختلف الأوقات والأزمنة حسب ما تقتضيه حكمة العليم الحكيم. ولا شك أن كل رسول لابد أن يكون من أبناء المبعوث إليهم، ولو كانت رسالته عامة كرسالة المصطفى صلى الله عليه وسلم، حتى يَخبُر حالهم ويعلم عقلياتهم وعاداتهم وبالضرورة لغتهم حتى تكون عملية التبليغ ممكنة، قال تعالى:﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ٤ ﴾(إبراهيم: ٤).

فتبينت حكمة ذلك التعليم الأول واقتضاء الحاجة إلى الملكة في الحفاظ على مصالح بني آدم. ولا يمكن تعليق ذلك بتفضل حكيمين ليضعا للناس ما تتعلق به نجاتهم في الدنيا والآخرة، فظهر فساد هذا القول.

ومادامت الحياة مستمرة فإن حاجة الإنسان إلى استحداث ألفاظ ضرورة متجددة مع تجدد المسميات التابعة لتطور مظاهر الحياة، ولا يلزم من القول باستمرار اصطلاح الألفاظ ضرورة التسلسل الممتنع في الأزل، إذ إن الأصل في الأمر هو ملكة القدرة على إنتاج اللغة، الثابت في طبيعة الإنسان منذ بدء الخلقة فإليه المرجع وهو البداية لهذه الحقيقة.

* * *

الكلام في علة وضع النحو العربي.

قد قدمنا أن اللغة هيئة راسخة مركوزة في الإنسان بالفطرة، شأنها شأن الملكات الأخرى التي لا تصلح قيام الحياة إلا بها. فهي ملازمة في وجودها لوجوده، ثابتة في كل عين من أعيانه باعتبار حقيقة الجنس، وإن تعددت صورها وتفاوتت أنواعها، ومهما اختلفت أفراد كل نوع تبعا لاختلاف أجناس البشر.

وكما أنّ اللغة من لوازم طبيعة البشر، فكذلك الاجتماع ضرورة لا بد منها لضمان استمرار الجنس، لما ينشأ عن ذلك الاجتماع من تعلق مصالح الناس بعضها ببعض إقتضاه قانون الافتقار الذاتي الاضطراري لكل فرد منهم. وهو ما أشرنا إليه سابقا بدليل الحاجة في الإنسان. وما يتبع ذلك من ظهور العمران والتمدن والبداوة، وتعاقب المماليك والدول، وما ينتحله الناس ويمارسونه من أنواع الأعمال والصنائع وطرق الكسب، وظهور العلوم والمذاهب. كل ذلك مرهون بشرط الاتصال والتخاطب. فالناس محتاجون إلى اللغة كي يجتمعوا، وهم محتاجون إليها إذا اجتمعوا. كما لا يتحقق وجود اللغة كنظام من العلاقات الجامعة بين العبارات، المفيدة في أدائها للمقاصد المتشاكلة في ضمائر مستعمليها، إلا بتحقق شرط المواضعة والاتفاق. ولا يتأتى ذلك إلا بتواتر استعمالها على وجه يطرد ويشيع على وجه الإلزام والالتزام. وإنما قلنا على وجه الإلزام والالتزام على اعتبار أن الجماعة هي التي تلزم اللغة وجها مخصوصا بعينه في جنسه وأنواعه. ومفرداتُه تنتظم بعد ذلك على منواله. كما لا يجوز للواحد من تلك الجماعة الخروج عن سنة المواضعة بل هي مفروضة عليه فرضا في كل لحظة استعماله للغة. وليس شيء منها يغادر وصفه منتقلا إلى غيره إلا إذا باركت الجماعة ذلك بوضع غيره.

وإنّ اللغة العربية من بين اللغات هي الأوفر حظا من ذلك الإحكام والإلزام، ولعل هذا ما دفع البعض إلى الحكم على العرب بأنهم أمة حكيمة على اعتبار ما تفضلت به لغتهم على سائر اللغات. من أنواع الميزات لا تكاد تظفر بها في غيرها وإن وجد فمع تباين عظيم.

من ذلك أن اللسان العربي(أوسع الألسنة مذهبا، وأكثرها ألفاظا ولا ....يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي)[1]. فاستوعبت بذلك حاجات الأمة الحسية والمعنوية بالتعبير عن علومها وآدابها ومطالبها وآلامها وآمالها، وحفظت تجارب السابقين وأورثتها اللاحقين، وكانت للعرب وعاء ثقافتهم والمترجم لعاداتهم وأعرافهم وجميع شؤونهم وأحوالهم. وهي مع ذلك قابلة للاتساع في ألفاظها لتشمل كل حادث ومخترع. وهي في ذلك قائمة على أصول وثوابت تحكم قوالب ألفاظها في أوزانها وصيغها وبها يعرف الأصيل من الدخيل.

وإنّ ألفاظها تتمايز في موضوعاتها تمايزا يمتنع معه وجود المترادفات من جميع الجهات، وهي من وجه آخر قد يحمل كل فرد فيها أجناسا من المعاني الزائدة على المعنى الوضعي عن طريق المجاز، وقد يتسع استعمال جنس من ذلك فيغدو أصلا في مقام المعنى الأول.

وفيها كذلك الإختصار والإيجاز في مفردها ومركبها، والإيجاز وصف الكلام البليغ التام. فأغلب كلماتها على حروف ثلاثة، وهي مع إيجازها واختصارها حمّالة للمعاني الغزيرة والدلالات الوفيرة المؤدية للمقاصد الواضحات بأيسر العبارات. بل تجد فيها ما يقوم مقام الكلمات في الدلالة على المعاني وهي دونها(مثل الحركات التي تعيّن الفاعل من المفعول والمجرور أعني المضاف، ومثل الحروف التي تفضي بالأفعال... من غير تكلف ألفاظ أخرى، وليس يوجد ذلك إلا في لغة العرب، وأما غيرها من اللغات فكل معنى أو حال لا بد

[1]- الإمام الشافعي، الرسالة (٤١)، تفسير الشافعي (١٠١٦/٢)، نقلا عن: محمد علي فركوس، مقال: اللغة العربية وتآمر الأعداء عليها، الموقع الالكتروني الرسمي للشيخ.

له من ألفاظ تخصه بالدلالة، ولذلك نجد كلام العجم في مخاطباتهم أطول مما نقدره بكلام العرب)[1].

وحسبنا في إدراك فضل اللغة العربية أن اختارها الله عز وجل لغة خطابه وخاتمة رسالاته، القرآن العظيم. فإنها اللسان الأقدر على حمل مقاصد هذه الشريعة الشاملة في مدلولاتها لكل نواحي الحياة المتناسقة في أحكامها،إذ لا تناقض فيها ولا اختلاف بل هي محكمة في متشابهها، متشابهة في إحكامها وهي متعدية صالحة لكل زمان ومكان. وفلاح بني آدم في الدارين متوقف على إتباع نهجها القويم وسلوك طريقتها المثلى ولا يتأتى ذلك إلا بفهم مقاصدها وإدراك معانيها واستنباط أحكامها. ودون بلوغ ذلك لزوم تعلم اللسان العربي. ولما كان الله جل وعلا بالناس رؤوفا رحيما امتنع أن يعلق مصالحهم بشيء ثم يحول بينهم وبين تحصيل أسبابه. ولذلك خاطبهم بلسان عربي مبين فهو بيّن في نفسه في سهولة مبانيه ووضوح معانيه، مبيّن لمراد الله من خلقه أتم تبيين وهو القائل:﴿ وَلَقَدۡ يَسَّرۡنَا ٱلۡقُرۡءَانَ لِلذِّكۡرِ فَهَلۡ مِن مُّدَّكِرٖ ﴿١٧﴾ ﴾(القمر: ١٧). ويسر لفظ القرآن من يسر العربية. فتحصيلها وتعلمها متاح لكل أحد وإن طبعت على لسانه عجمة سابقة.

ومن العجيب في اللغة أن نظامها كلما كان محكما في ذاته، محكما عند مستعمله في تسلط ملكته عليه، كلما سهل انتهاك قوانين ذلك النظام وإنشاء لغة انزياحية تبعد عن حدود ذلك النظام بالقدر الذي تبيحه قاعدة أمن اللبس التي يتربع تحت ظلها قانون "الغنيمة والسلامة". واللغة العربية أكثر اللغات إحكاما في نظامها، يشهد لها أنها لغة شعرية بلا منازع. وشعراء العرب أكثر إحكاما للغة قومهم وهم بذلك الأقدر على تسليط ملكاتهم عليها لقوة سلائقهم، وهم الأوفر حظا في حق الترخص والانزياح. وليس يضر ذلك اللسان مادام هؤلاء الشعراء هم أساطين البلاغة و أرباب البيان فهم الحجة وإن انزاحت ألسنتهم وحق لها ذلك. كما أن ممارساتهم اللغوية تلك على قلة وندرة. وإنما الخطر الجسيم والضرر العظيم

[1]-ابن خلدون ،المقدمة، ص٥٩٨.

واقع من جهة تفشي اللحن والتصحيف، وتسلط الزمان على العادة وجنوح الناس في مواكبة أحواله وأحداثه إلى التبديل والتغيير.

قد يقول قائل أن اللغة العربية بمنأى عن هذا، لأن الله جل وعلا تكفل بحفظ القرآن وحفظ القرآن حفظ للعربية. نقول قد ثبت في الأثر أن في آخر الزمان سيتخذ الناس هذا القرآن مهجورا. وحتى لو رتله الناس فإن حضور اللغة حينها سينتهي بمجرد طي المصحف واللغة إنما تكون حية بالتداول.

لا ننكر العلاقة التلازمية بين النص القرآني ونظام اللغة العربية، ولكن لابد أن نضبط هذه العلاقة بتعيين بؤرة التأثير ومركزه واتجاه مساره نشوءا وارتدادا. ولاستيضاح ذلك نسأل: لولا نزول القرآن باللسان العربي، هل كان ما يطرأ عليها من تغيير بحكم ناموس الزمن الطبيعي خطرا عليها ومفسدة ينبغي دفعها؟ الجواب: دون شك هو النفي. وعليه نقول أنّ اللحن لا يعد خطرا على اللغة العربية من حيث هو. فمن حق اللغة أن تتغير في كنف المواضعة التي بها تكتسب شرعية الاستعمال والتداول. ولكن اللحن خطر على العربية من جهة مخالفته لنظامها الذي نزل به القرآن الكريم. فالمفسدة إذا شرعية وليست كونية.لأن في فساد الملكة العربية عند أصحابها انغلاق القرآن والسنة على المفهوم، وبالتالي بطلان العمل بهما وفي ذلك هلاك الإنسانية جمعاء.

لذلك نقول: إن الذي شحذ قرائح علماء العرب إلى وضع النحو العربي بالخصوص من بين علوم العربية الأخرى، كان الضرورة الشرعية أوجبها الإيمان بتعاليم الإسلام والاعتقاد الراسخ في قلوبهم أن(نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب).[1] لذلك فنحن لا نعتقد في كون اللحن هو السبب الأساسي لوضع النحو العربي، لأن الظاهرة

[1]- شيخ الإسلام ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم،تح ناصر عبد الكريم العقل ، دار عالم الكتب ، بيروت، ط٧ ،١٩٩٩ مج ١، ص٢٠٧.

ملازمة للغة لا تكاد تنفك عنها منذ نشأتها وعبر مراحل تطورها، ولا يقول عاقل بأن اللغة العربية نشأت كاملة دفعة واحدة. ففي العصر الجاهلي، العصر الذي بلغت فيه الفصاحة قمتها وأعلى مقاماتها لم يسلم من هذه الظاهرة.(يروى أن الشاعر المفلق- عبد بني الحساحاس- كان يرتضح في كلامه لكنة زنجية لا تخطيء الأذن).[1]وبعد مجيء الإسلام أيضا، فقد لحن رجل في حضرة النبي صلى الله عليه وسلم فقال:(**أرشدوا أخاكم فقد ضل**)[2].(ولم نرى حينها محاولات نحوية أو قضايا تتصل بظواهر اللغة التركيبية لا في العصر الجاهلي ولا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولا في عهد أبي بكر وعمر).[3] فإذا وقع العربي في اللحن كفا أهل الفصاحة أن يردوه بأن يبصروه بالصواب فيها بعرض أمثالها وإرشاده إليها. وهو بحكم ملكته الراسخة فيه بالطبع لنشوئه في البيئة العربية يسهل عليه إصلاح الخلل في منطقه والعدول إلى الصواب.لا سيما وأنّ اللسان العربي عند أهل ذلك العصر ذو قدر عظيم في نفوسهم، وسبب لرفع أقوام وحط آخرين. فلا يلحن أحدهم إلا ويتخذونه هزوا حتى الصبيان والعبيد، ويكون عليه وصمة عار يسعى لمحوها عن عاتقه وتبييض صفحته. وهذا يظهر مدى القيمة التي يوليها أهل العربية للغتهم. فلا جرم أن يتعلقوا بهذا الكتاب العظيم المنزل من عند العلي القدير، ويفتتنوا ببلاغته وحسن نظمه وجودة سبكه ودقة معانيه، ويعرفوا له قدره، بل حتى من عاند ولم يسلم لما جاء فيه ويتبع هديه قد اعترف وأقر بفضله وعلو شأنه وإعجازه.

واستقباح اللحن عند أهل العربية في الجاهلية وفي صدر الإسلام، تفسيره من وجهين: أما الوجه الأول فإن أشد ما يثقل على الناس ما يطرأ عليهم من المحدثات مما يجبرهم على تغيير عاداتهم. فإن العادة ترسخ في النفس فتجبل عليها، فتغدو طبعا ملتبسا بصاحبه، ومن البديهي أن يستكره الناس ما يحول طباعهم وإن كان ذلك في أول الأمر ولا يلبث بعد تعدد

[1]- تمام حسان،الأصول،عالم الكتب، القاهرة،٢٠٠٠م،ص٢٥.

[2]- ابن جني، الخصائص، باب في ترك الأخذ عن أهل المدر،ج١، ص١٠٨.

[3]- علي أبو المكارم، تاريخ النحو العربي،القاهرة الحديثة، القاهرة، ط١،١٩٧١م،التحليل الموضوعي بعد ص٥٠.

الكرات وتكرار الفعل عدة مرات أن يزول الطبع الأول ويحل محله غيره. وذلك محل صلاح الناس وفسادهم.

وأما الوجه الثاني فإن ذلك تهيئة كونية للأمة العربية لتتلقى أعظم رسالة شرعية بأشرف لغات الإنسانية. بأن يحرزوا لسانهم عن الخطأ ويسعوا إلى الارتقاء به إلى أعلى مراتب الفصاحة والبلاغة. حتى إذا ما جاءهم ذلك الخطاب الرباني، فهموا خطاب ربهم وعقلوا عنه مراده منهم، فيسهل انقيادهم له، فتقام عليهم الحجة بظهور المحجة، ويصلح ذلك التحدي بأن يأتوا بمثله ويعلموا من عجزهم عن ذلك أنه كلام الله ووحي من عنده فلا يشكوا في ذلك ولا يرتابوا، فيحيا من حي عن بينة ويهلك من هلك عن بينة.

وبعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية حين فارق المسلمون الحجاز لطلب الملك الذي في أيدي الأمم والدول، وخالطوا العجم، وقفوا أمام إشكالية تحتمل أحد أمرين:(إما أن ينقلوا القرآن الكريم إلى لغات العجم بالترجمة، وإما أن ينقلوا تلك الأمم إلى لغة القرآن. ومنذ بداية التاريخ الإسلامي رفض المسلمون نقل القرآن إلى لغات الأمم المفتوحة، فالتاريخ لا يذكر له ترجمات تمت إلى لغات غير العربية...فلم يكن بد إذا من نقل هذه الأمم إلى القرآن والعربية، ولربما كشف ذلك عن موقف فذ في تاريخ العقائد الكبرى، فإن تعدد الترجمات كان يحمل خطر الانقسام في الدولة الإسلامية، إلى جوار ما يحمله من أخطار شتى تهدد العقيدة بحكم وجود فوارق لا يستطاع إلغاؤها بين الترجمات).[1]

وكان التعويل في تعلم اللغة العربية على السماع، وأخذ الفصاحة من أفواه العرب فذلك هو الأصل في اكتساب أي ملكة لسانية،(والسمع أبو الملكات اللسانية).[2] فقد تهيأت الظروف لذلك بعد أن (اختلط العرب بغيرهم اختلاطا مستمرا في البيوت والأسواق والمناسك والمساجد، وتصاهروا واندمج بعضهم في بعض حتى تكون شعب واحد...واقتضى كل أولئك

[1]- علي أبو المكارم، تاريخ النحو، ص٥٠.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، ص٥٩٨.

أن يستمع بعضهم من بعض وأن يتفاهموا في كل ما يتصل بهم ولغة التخاطب بينهم في كل ما يحيط بهم هي العربية).[1] ضف إلى ذلك وعي المسلمين غير العرب بواجب تعلم اللغة العربية، وأنّ فهم القرآن والسنة متوقف على ذلك، كما يتوقف إتباع أحكامهما عقيدة وشريعة على الفهم السليم، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. ولكن كما كان لزاما على غير العربي تعلم اللغة العربية، والانضواء تحت هذه الثقافة الإسلامية الجديدة عليهم، بحكم الواجب الديني، والواجب السياسي وكذا الاجتماعي(كان لزاما على العربي أيضا أن يترفق بغير العربي ويتريث معه في الخطاب، لضرورة التعاون بين الطرفين).[2] فوقع بسبب ذلك التساهل تعود الناس على غريب الخطاب، ولم يعد اللحن عندهم بذلك القبح الذي كان عليه قبل ذلك، كما لم يعد الناس يفرون منه كما يفرون من المجذوم، وزال الشعور بخطره على سلائقهم التي طالما حافظوا عليها وبالغوا في تقديسها.فاشتغلت الأجيال الناشئة في هذه البيئة عن أخذ اللغة العربية الصحيحة الفصيحة بأمور أخرى، وتغيرت أحوالهم، وامتزجت ثقافتهم بثقافة غيرهم وانتكست طباعهم وكان لذلك تأثيره على العقول والنفوس، ولم يعد يعول على السماع في اكتساب اللغة كما كان قبلا.(وإن أول ما اختل من كلام العرب وأحوج إلى التعليم،الإعراب).[3] فكانت الضرورة إلى وضع كتاب يشتمل على قواعد اللغة وأصولها ونظامها، يرجع الناس إليه حال الخلاف، واشتباه الخطأ بالصواب، فيكون ميزانا لهم من جهة، وحجة على من خالف الصواب من جهة أخرى، فكانت تلك نشأة النحو العربي.

* * *

[1]- الشيخ محمد الطنطاوي، نشأة النحو، دار المعارف،ط٢،ص١٥-١٦.

[2]- نفسه ،ص١٥-١٦.

[3]- نفسه،ص١٦.

الكلام في نشأة النحو وحده.

أما عن نشأة النحو فإنّ الروايات فيها اضطربت وتعددت تعددا يضعف من قوتها ويجعلها محل ظن أو شك،(ولعل أقدم نص يتناول هذه القضية ما بلغنا عن محمد بن سلام الجمحي(ت١٣١هـ) في كتابه طبقات فحول الشعراء إذ ذكر فيه أنه كان لأهل البصرة في العربية قدما، وبالنحو ولغات العرب والغريب عناية، وكان أول من استن العربية وفتح بابها وأنهج سبيلها ووضع قياسها أبو الأسود الدؤلي...وكان رجل أهل البصرة، وكان علوي الرأي ...وإنما قال ذلك حين اضطرب كلام العرب، فغلبت السليقة ولم تكن نحوية، فكان سراة الناس يلحنون ووجوه الناس، فوضع باب الفاعل والمفعول به والمضاف وحروف الجر والرفع والنصب والجزم).[1] وكل الروايات بعدها إلى غاية القرن السابع،[2] تتفق معها في أن النحو بصري المنشأ وأن واضعه أبو الأسود الدؤلي بإشارة من علي ابن أبي طالب رضي الله عنه، وأن السبب المباشر لوضع النحو هو تفشي اللحن بين أهل البصرة خاصة سواء الموالي منهم ممن دخل في الإسلام وحتى الخلص من العرب، باعتبارها ملتقى الثقافات والحضارت فقد سكنها العرب والفرس واليهود والسريان وغيرهم، مما جعلها حاضرة عراق العجم.[3] وإن اختلفت الروايات في ذكر الحادثة التي كانت سببا في نشأة الدرس النحوي.[4]

ولا نعدم أن تكون العلة في كون معظم الروايات التي تنسب وضع النحو إلى أبي الأسود أخذا عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنها نقلت عن طريق الرافضة، وهذا لتأثير عقيدتهم المنحرفة، كما لا يبعد أن يكون ذلك من وضعهم، ومعلوم أن أبا الأسود علوي المذهب، لذلك نرى بعض علماء اللغة كالجاحظ[5] يعزف عن نسبة النحو إلى أبي الأسود لتلك العلة، والجاحظ معتزلي، والمعتزلة أهل سنة إذا ما وضعوا في مقابل الشيعة.

---

[1]- طبقات فحول الشعراء، ط المعارف ص١٢،ط المعادة ص٩-١٠، نقلا عن: علي أبو المكارم، تاريخ النحو العربي،ص٢٣.بتصرف.

[2]- علي أبو المكارم، تاريخ النحو العربي ص٢٣-٤٤.

[3]- تمام حسان، الأصول، ص٢١.

[4]- علي أبو المكارم، تاريخ النحو العربي، ص٣٦-٣٩.

[5]- علي أبو المكارم، تاريخ النحو العربي ، ص٣٤.

ولقد أسلفنا الذكر أنّ المتقرر عندنا أنّ السبب في وضع النحو لم يكن اللحن في الكلام بل اللحن في قراءة القرآن وفرقنا بينهما، وإنما كانت المفسدة شرعية لا كونية. وإنهم شعروا بالخطر بعد أن سمعوا الناس يلحنون في كلام الله، لذلك كانت أولى بوادر الاجتهاد في وضع علم النحو نقط المصحف.[1] ولقد ذُكرت في ذلك روايات متعددة مصاحبة لروايات ظهور اللحن بين الناس.

وليس يفيدنا نقل تلك الروايات فكتب التاريخ النحوي مملوءة بها، وليس يهمنا أيضا معرفة أول من وضع النحو ولا الحادثة المتصلة بذلك، ولكن الذي يهمنا هو إدراك الغاية من وضعه، لأن معرفة الغاية من وجود الشيء تحدد قيمته ويتعين بها وصفه الذي ينبغي أن يكون عليه، وهو مرادنا من هذا الكتاب.

والنحو إنما وضع ليبصر الناس بسنن العرب في كلامها لتتبع ويحتذى حذوها وينسج على منوالها، ويعلم بها الخارج عن أصل وضعها من وجوه اللحن في الكلام، وليكون حجة على من خالف وعدل عن الصواب فيها. ولم يحتج الناس إليه إلا بعد أن اتسع السلطان الإسلامي في عهد الخلفاء، وكثرة الاختلاط بالعجم (فقد وجد العرب أنفسهم وجها لوجه مع الثقافة الساسانية في العراق وفارس وما وراءهما، ومع الثقافة اليونانية والرومانية في الشام ومصر، ومع الثقافة الهندية من طريق تأثر الفرس بها ومع الثقافة المصرية والقبطية في مصر ومع السريانية في العراق والشام ومع النبطية في سواد العراق ومع اليهودية في جنوب العراق...).[2]وبتوسع الدعوة وانتشارها كثر الموالي الداخلون في الإسلام، وكان لزاما وواجبا شرعيا على من دخل تحت ظل هذه الدولة الفتية وهذا الدين الجديد أن يتعلم لغة الوحيين. ولأنّ هذا التعلم يكون بالمران والدربة وكثرة المخالطة، فإنّ ذلك يحتاج إلى زمن ليس بيسير. وبطول تلك المدة يظهر اللحن في كلام المتعربين لغلبة العجمة على ألسنتهم، فعُلم أنه الباب الذي دخل منه التحريف والتصحيف في قراءة القرآن والحديث، وقد ذكرنا أن اللغة تميل إلى التغيير والتبديل، وأن شيوع استعمالها على وجه مخالف لأصل وضعها يبيح لذلك الوجه وقد شاع أن ينسخ الأول وإن عُدّ لحنا في أوله.

فصار المسلمون العرب مأمورون بنشر الدعوة الإسلامية في الأمصار التي فتحوها وإخراج الناس من ظلمات الجهل والكفر والشرك إلى نور العلم والإيمان والتوحيد﴿ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ ﴾(الأنفال:٣٩)، ولكنهم مأمورون أيضا لأجل تمام هذه الدعوة بنقل من أسلم منهم

[1]-السيرافي، أخبار النحويين البصريين،ص١٢، نقلا عن: علي أبو المكارم ، تاريخ النحو العربي، ص٣٧.

[2]- تمام حسان، الأصول، ص٢٥.

إلى لغة العرب وثقافتهم. ولا يتأتى ذلك إلا بتناول هذه اللغة التي نطق بها القرآن، والتي تحمل التراث الإسلامي المقدس بالتقعيد، لتيسير هذه اللغة لهذه الأمم.

ومثل هذا العمل يحتاج إلى تخطيط محكم وفقه للواقع وحسن تقدير وحكمة تدبير، ولا نقول أنّ أبا الأسود وأصحابه لم يبلغوا في عصر فتوة الثقافة الإسلامية ذلك الوعي الذي تستنير به بصائرهم في الاهتداء إلى السبيل الواضح لبلوغ تلك الغاية الحميدة، لكن بداية الطريق كانت غير واضحة المعالم والرؤية فيها قاصرة على ما تدعوه الحاجة والضرورة لرسم أولى الخطوات على صفحة تلك الطريق لتكون معالما لمن يأتي بعدهم، فتجتهد كل عصبة منهم على قدر ما تجود به بصائرهم وتجتمع عليه آراءهم ما دامت الغاية عندهم واحدة وكل مجتهد مصيب والمخطئ غير متعين والإثم موضوع عنه. فلا غرابة إذن أن نلمح شيئا من التناقض في أوليات النحو العربي تناقضا بين ما يدعوه المؤرخون الدافع الاجتماعي لوضع النحو الذي اقتضته ضرورة التواصل والتعايش في سعي العرب المسلمين إلى جعل لغتهم لغة مشتركة بينهم وبين الموالي على ما يصحب هذا السعي من التساهل وبسط العذر فيما كان من الأخطاء التي يقع فيها الموالي أثناء تعلمهم للغة العربية، ذلك البسط الذي يكون في غالب الأحيان غير مستصاغ ومبالغ فيه، فإنّ ذلك مرتبط بتحصيل المصالح وهو مقدم عند العامة على حرمة اللسان العربي. حتى ليؤدي إلى تحريف مشين في تراكيبه و أساليبه.

وبين ما يدعونه أيضا بالدافع الديني لنشأة النحو العربي، الذي يسعى إلى ضبط اللسان على نظام لغة الوحيين حتى لا تزيغ الأفهام إذا ما زاغت الألسن بسبب تلك اللغة الطارئة الهجينة، فتتعطل أحكام الشريعة و تبطل.

والواقع أنّ الجمع بين المقامين متيسر. فإنّ الأصل الذي ينبغي أن ينطلق منه إصلاح الألسن هو الفكر والعقيدة، وليس من السهل كما أسلفنا تغيير عادات الناس –واللغة منها- إلا إذا ترسخت في أهل تلك العادات عقيدة تجعل لذلك التغيير دافعا روحيا، وروحا إيمانية تسمو بالعادة من وصف الطبيعة الترابية إلى الحقيقة السماوية السامية، فإذا كملت هذه العقيدة في القلب واستحكمت فيه صار اللسان طوعا لها وتحولت عصبية العادة إلى سماحة العبادة، وإن النيات تقلب العادات عبادات. واللسان بعد ذلك يحتاج إلى دربة ومران وطول زمان، والزمان محل الحوادث وللحوادث أحوال وأفعال لها تأثيرها على النفوس والأذهان. فكان من الضرورة عقلا أن تعليم اللغة لغير الناطقين بها إنما يكون بنقلهم إلى ثقافة ذلك المجتمع اللغوي، كما أن تعليم اللغة لأبنائها لا بد أن يكون نابعا من ثقافة المجتمع.

ولسنا نرى الصحة فيما ذهب إليه البعض[1] من نفي نسبة وضع النحو إلى أبي الأسود الدؤلي على اعتبار أن ما كان منه من اجتهاد لا يمكن أن يعتبر – على تعبيرهم- نشاطا فكريا نظريا،لأننا إذا حكمنا على كل اجتهاد من هذا القبيل وفق مقاييسهم فإننا سنقصي مراحل عدة من تاريخ العلوم التي لم تبلغ نضجها –ولا يتأتى لها ذلك- إلا إذا مرت بها. وللدكتور مصطفى غلفان[2] كلام طيب حول تلك المسألة الجدلية التي تضع التاريخ العلمي أمام ثنائية القطيعة والاستمرارية. والصحيح أنه يكفي أن يكون للمجتهد فضل السبق في وضع اللبنة الأولى في هيكل أي سرح علمي حتى ينال شرف نسبة وضع ذلك العلم إليه، ومعلوم بالعقل الصريح أن أصعب خطوة في رحلة العلوم هي الخطوة الأولى.[3] كما أن أبا الأسود له الفضل في حفظ تلاوة القرآن من اللحن بضبط ألفاظه ضبطا دقيقا بتمييز اختلاف أحوال أواخر الكلم، ذلك الضبط الذي كان منطلقا إلى ملاحظة ظواهر لغوية (تقف من بناء صرح النحو العربي موقف اكتشاف النار من تقدم الحياة الإنسانية)[4]، هي الحركات الإعرابية، (والنحو العربي بني كله على هذه الحركات، لكونها أصبحت علامات الإعراب وآثار العوامل، ومن الواضح أن النحو العربي بني على فكرة العامل)[5]. وتذكر كتب النحو أن أبا الأسود الدؤلي قد ورّث تلاميذه صحيفة، هي مختصر يتضمن كلاما عاما حول ظواهر اللغة التي لاحظها بعد قيامه بضبط المصحف. وذكر ابن النديم أنه رأى تلك الصحيفة بعينيه، وهي أول ما ألف في النحو[6].

ولسنا نسعى بما ذكرناه في إقامة الأدلة على إثبات نسبة وضع النحو إلى أبي الأسود،إذ لا ننتفع من ذلك بشيء، وإنما هو القصد إلى إدراك الغاية الحقّة من وضع النحو لنضبط الوجه الذي ينبغي أن يكون عليه في حدوده ونلتمس آثار ما قد وضع منه بالخصوص في هذا العصر المتقدم.

واعلم أنّ علماء المسلمين من السلف الصالح لم يقصدوا إلى وضع علوم اللغة –وهذا شأن جميع العلوم- لأجل تلك العلوم ذاتها، وإنما لمقاصد دينية أو اجتماعية عليها مدار تحقيق المصلحة العامة

---

[1]- تمام حسان،الأصول،ص٣٢.

[2]- راجع كتابه في اللسانيات العامة،دار الكتاب الجديد المتحدة،ط١،٢٠١٠م، تحت عنوان العلوم وتاريخها:أية علاقة؟،ص٩٠-٩٥.

[3]- راجع كلام علي أبو المكارم،تاريخ النحو العربي،ص٦١.

[4]- تمام حسان، الأصول،ص٣٢.

[5]-السابق،ص٣٢.

[6]- علي أبو المكارم، تاريخ النحو العربي،ص٦٨-٦٩.

للأمة. ولهذا عمت فائدتها وظهرت آثارها في اهتداء الناس بها واستفادتهم منها في أمور معاشهم ومعادهم. فالمبدأ الذي كان يسير عليه علماؤنا في الصناعة العلمية والتأليف هو مبدأ الغايات والمقاصد، فانتبه لهذا -علمك الله- تعلم فساد رأي من يرى من أهل هذا الزمان أن دراسة اللغة ينبغي أن تكون لأجل ذاتها حتى تنال مكانتها بين العلوم. وعلماؤنا الأوائل إنما اكتسبوا منهجهم ذاك من تعاليم عقيدتهم التي تجعل مقياس صلاح الأعمال النية الخالصة فيما بينهم وبين الخالق وفيما بينهم وبين الخلق، لأجل ذلك وفقوا وسددوا وصلحت أعمالهم وحسنت عواقبهم، وكانوا هم القدوة حتى لمن لم يكن على ملتهم من الأمم الأخرى، وهيهات هيهات أن يعتبر بهذا أهل زماننا ويهتموا له ولو فعلوا لما تأخروا وحقهم التقديم،﴿ وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٢١١﴾ ﴾(البقرة:٢١١) والله المستعان.

ومن آثار التربية النبوية فيهم أيضا ما تميزوا به من الشمولية في المرجعية العلمية من حيث الجمع بين فنون شتى. فلو خاضوا في مسألة نظروا إليها من منظور الشريعة بعلومها، وبمنظور التاريخ (أيام العرب)، وبمنظور اللغة بفنونها. ومثل هذا النظر يختلف لا شك عن نظر من اقتصر على فن واحد. فهذا نظره محدود قاصر وذلك يحمل من كل فن قدرا يبيح له الخوض في مسائل قد تبدو خارجة عن حدود ما أثيرت فيه في ظاهرها إذا قيست بمقياس التخصص كما هو الحال اليوم. لذلك نجد الواحد منهم لغويا نحويا أصوليا فقيها ومحدثا وعالما بالقراءات. ولا غرابة أن نجد عند النحوي طريقة المحدثين في نقد الروايات سندا ومتنا، ومنهج الفقهاء في استنباط الأحكام، وترجيح بعضها على بعض وتمييز المسائل ورد الفروع إلى الأصول. كما لا نستغرب إذا رأينا فقيها يختار حكما شرعيا ويرجحه على ما سواه بناء على قرينة لغوية أو بلاغية وجهت فهمه وتفسيره للنص. فينبغي على من تصدى لاستقراء تراثنا النحوي أن يستحضر في ذهنه هذا التصور. حتى يزن كل اجتهاد على ما تقتضيه كل مرحلة بحسبها، وشكل النحو ومضمونه في كل مرحلة متعلقان بالغاية التي اقتضتها ظروف تلك المرحلة. وإدراك المناسبة بين الشيء وغايته يحتاج كما أسلفنا إلى فقه للواقع وحسن تقدير وحكمة تدبير ليستقيم حاله وتظهر آثاره وتجنى ثماره والله الهادي إلى الحق بإذنه.

وإنّ اللحن كما قررنا مفسدة شرعية على كل حال، لأنّ ضرره على اللغة العربية على كل اعتبار إنما هو ثابت من جهة إفساده لنظامها الذي نزل به القرآن الكريم ونطق به النبي الأمين. سواء اقتصر مظهره على الخطأ في نطق ألفاظ القرآن، أو في كلام الناس وخطاباتهم. لأنّ مرد الوجه الثاني إلى الأول وهو وسيلة إليه وعلته. من هذا الوجه كانت الضرورة والمصلحة في كون علاج هذه المفسدة يتدرج وفق

مستويين، أحدهما يعالج اللحن في قراءة القرآن، وهو الذي انبرى له أبو الأسود الدؤلي بضبطه لألفاظ القرآن إعرابا، والثاني يعالج الخطأ في الخطاب الجاري على ألسنة الناس. وتولى هذه المهمة من جاء بعده من أجيال النحاة. واقتصار أبي الأسود على ما فعله دليل على أن اللحن لم يكن ظاهرة شائعة في عصره، ولم يتسع أثره كما اتسع فيما بعد. بل إن جُلّ ما حمله على فعله حرصه على النص القرآني وبخاصة أنه يعد من القراء وهو(يألم كما يألم القراء جميعا عند سماع اللحن في القراءة).[1] إلا أنه تفطن إلى ضرورة معالجة اللحن في كلام الناس بالموازاة مع علاج الخطأ في قراءة القرآن باعتباره الوسيلة إليه وعلته كما ذكرنا. لذلك دَوّن ملاحظاته حول اختلاف أواخر الكلم وأقسامه الكبرى في صحيفة دفعها إلى تلاميذه ليشاركوه معرفة ما اهتدى إليه، وليعينوه على بثه بين الناس.

ويمكن أن نطلق على هذا الصنيع أنه أول عملية تعليمية للغة، مع أنّ ما جاء في تلك الصحيفة لا يحتاج إلى شرح (لأن ضبط المصحف آلية لا تتطلب شرحا وإنما يتصور أن يلقي أبو الأسود بضع ملاحظات عما صادفه في هذا العمل حول ظواهر لغوية مطردة).[2]ومن ثم لا تحتاج إلى كثير عناء من أجل بلوغها وإدراكها إلا إعمال الحس فيها وذلك متيسر. فكان اجتهاد أبي الأسود- وحتى تلاميذه من بعده- (أقرب إلى الجانب العملي التطبيقي منه إلى الجانب الفكري النظري، وكانت ألصق بضبط النص منه بالتفكير في تكوين اللغة العربية باعتبارها هيكلا وبنية).[3](ولم تكتمل أداة النحو في أيدي الدؤلي وأصحابه لذا لم نسمع أنهم طعنوا على العرب بواسطة تحكيم القواعد)[4]. ذلك أن أبا الأسود وأصحابه وأهل عصره كانوا من ذوي السليقة، والعربي حينها إذا لحن كفا أهل الفصاحة أن يردوه بأن يبصرون بالصواب فيها بعرض أمثالها وإرشاده إليها وهو بحكم تملكه لملكة راسخة فيه بالفطرة لكونه ابن البيئة العربية فإنه يسهل عليه الاقتداء بالأمثلة والعدول عن الخطأ في نطقه، ولأجل كون الغاية من صنيع أبي الأسود ومن جاء بعده وإن اختلف وصف النحو في كل مرحلة، هو الاقتداء بسنن العرب على نحو ما عرف عنهم وبذا سمي النحو نحوا.

وفي هذا المعنى يذكر أبو القاسم الزجاجي في كتابه "الإيضاح في علل النحو" في باب "ذكر العلة في تسمية النحو" نحوا (أن السبب في ذلك ما حكي عن أبي الأسود الدؤلي أنه لما سمع المولدين

[1]- تمام حسان، الأصول، ص٣١.

[2]- علي أبو المكارم، تاريخ النحو العربي، ص٦٩.

[3]- تمام حسان، الأصول،ص٣١.

[4]- نفسه، ص٣٢-٣٣.

بالبصرة من أبناء العرب أنكر ما يأتون من اللحن لمشاهدتهم الحاضرة وأبناء العجم،...وهمّ أن يضع كتابا يجمع فيه أصول الكلام، فمنعه من ذلك زياد، وقال: لا تأمن أن يتكل الناس عليه ويتركوا اللغة وأخذ الفصاحة من أفواه العرب، إلى أن فشا اللحن وكثر وقبح، فأمره أن يفعل ما كان نهاه عنه، فوضع كتابا فيه جمل العربية، ثم قال لهم،انحوا هذا النحو أي اقصدوه...)[1].فكان ذلك أول ما وقر اسم النحو علما على هذا العلم وأن المراد منه القصد إلى سنن العربية لتتبع. فيعلم بهذا أنها الغاية المثلى من وضع النحو وهي حده. وكيفما كانت طبيعته فلا ينبغي أن يجاوز هذا الحد أو أن يعدل عن مقصوده ومرماه.

كما يعلم من هذا النص صدق ما ذهبنا إليه من أنّ النحو بادئ الأمر كان لأجل تبصير المخطئ بموضع الخطأ بإعطائه الدليل من أمثلة الكلام العربي الصحيح الفصيح كبديل عن ذلك الخطأ فيتبع. وأنّ كل إيغال قد يكون نحو تفريع المسائل بالتجريد يبعد هذا العلم عن غايته الأصيلة. فيحول دون تذوق الفصاحة من مصدرها بعد أن يتكل الناس على غيره. ونعني بكلامنا ما يستنبط من قواعد بالتجريد والتصوير العقلي، أما ما يكون بالحس والنظر على نحو ما صنع الدؤلي وأصحابه فلا ضير فيه إذ هو وصف للكلام فقط.

أما تلاميذ أبي الأسود والمشهور منهم على ما اتفقت فيه الروايات[2] هم: نصر بن عاصم، وعنبسة الفيل، وميمون الأقرن، ويحيى بن يعمر، وعطاء بن أبي الأسود، فقد ذهب بعضهم إلى السير على نهج أستاذهم بالاتجاه إلى التطبيق على النصوص أكثر من الاتجاه إلى التقعيد كميمون الأقرن وعنبسة الفيل، واتجه البعض الآخر كعطاء بن أبي الأسود ويحيى بن يعمر إلى التقعيد لظواهر اللغة.(إذ اتفقا بعد موت أبي الأسود على بسط النحو وتعيين أبوابه وبعج مقاييسه).[3] ويذكر أن يحيى بن يعمر أول من استخدم مصطلحات النصب والرفع بدل الضم والفتح اللذين هما حكاية عن هيئة الشفتين حال النطق بالحرف لا أكثر في حواره المشهور مع الحجاج بن يوسف الثقفي.[4] فكانت هذه النزعة إلى التقعيد عند تلاميذ أبي الأسود وما أضافته سبيلا إلى تغيير مهم في ملامح علم النحو العربي إذ تحول إلى دراسة للمادة اللغوية، تحولت فيها النصوص من مجرد شواهد وأدلة تساق في سياقاتها لإقامة الحجة في بيان الصواب وتقويم الخطأ، إلى مادة للبحث والنظر والتحقيق والتجريد وصولا إلى التصنيف والتقعيد لظواهر

[1]- أبو القاسم الزجاجي، الإيضاح في علل النحو،ص٨٩، نقلا عن: علي أبو المكارم، تاريخ النحو العربي،ص٢٥.

[2]- علي أبو المكارم، تاريخ النحو العربي،ص٨٦-٨٨.

[3]- نفسه ، ص٨٧.

[4]-نفسه، ص٨٩.

لغوية أكثر تركيبا ثم تدوين ما تم إدراكه، والأهم من كل هذا محاولة تلمس أصول تنبني عليها تلك القواعد.

ومن رواد هذه النزعة الجديدة من الجيل الذي تلا جيل تلاميذ أبي الأسود ابن أبي إسحاق الحضرمي (ت١١٧هـ)، أول من عرف عنه الطعن على العرب بتحكيم القواعد وهو من الموالي الفصحاء.[1] وقبل الخوض في صنيع ابن أبي إسحاق، نقف عند قولنا أنه من الموالي الفصحاء. وفيه نكتة بديعة، كيف أن الفرجة التي تسلل منها اللحن إلى ألسنة العرب هم الموالي وهم أنفسهم الذين كان لهم الفضل في بناء الصرح النحوي، لا أهل العربية. ويذهب البعض[2] في تعليل ذلك ويرجح أن يكون صوابا، بأن الدولة الإسلامية بعد انقضاء عهد الخلفاء، انتقلت سياستها من دولة الأخوة الدينية التي يتساوى فيها المسلمون كأسنان المشط لا فضل لعربي على أعجمي ولا أبيض على أسود إلا بالتقوى، إلى دولة العرب في عهد بني أمية. حيث لجأوا بهذه السياسة القائمة على ميزان العروبة إلى التفرقة بين العرب المقربين إلى الدولة بحكم ألسنتهم وأنسابهم والموالي المبعدين عنها المغلوب على أمرهم بحكم ألسنتهم وأنسابهم أيضا. فلم يكن في يد الموالي إلا أن يجتهدوا في تعلم لغة الدين والدولة والمجتمع جميعا. حتى يستحقوا حق الانتماء إلى أمة العرب شأنهم في ذلك شأن أبنائها الخلص. وبذل الموالي في ذلك جهدا عظيما حتى أنهم انتزعوا الراية النحوية من أيدي العرب، وأخذوا في كتابة المختصرات ليجعلوا تعليم اللغة يسيرا وفي متناول من شاء من الموالي والمولدين على حد سواء. وكيفوا نحوهم وتفكيرهم النحوي بكيفيات هذه الظروف فتحول النحو شيئا فشيئا إلى أداة تعليم، وانسحبت طبيعة التعليم من المختصرات إلى المطولات فوجدنا مؤلفيها يسوقون القواعد وشرح القواعد بعد عبارة "اعلم يا فتى".

وفي كلامنا وهم قد يتطرق إلى النفوس يحسن إزالته، وهو الزعم بأن الصناعة النحوية ليست اجتهادا عربيا خالصا اهتدى إليها العرب ابتداء، بل هي نتاج الاحتكاك بأبناء الثقافات الأخرى، لاسيما وأننا أقررنا بأن الموالي هم من حمل رايتها وأنهج سبيلها وقاد مسيرتها نحو النضوج والاكتمال. فإن بطلان هذا الزعم ظاهر بين، يكفي أن الأدلة تلتمس له التماسا فالتاريخ يثبت بأن جهد الفرس في مسرح الثقافة العربية كان(جهد المزاملة لا الأستاذية وجهد المشاركة لا النقل والتفرد بإبداع أو اختراع).[3] كما

[1]- تمام حسان، الأصول،ص٣٣.

[2]-المقصود: تمام حسان في كتابه الأصول، ص٢٧-٢٨.

[3]- محمد عيد، أصول النحو العربي في نظر ابن مضاء وضوء علم اللغة الحديث، عالم الكتب،القاهرة،١٩٨٩م،ص ٥٨.

أن(الفرس دخلوا التأليف العلمي مجتهدين كما دخله العرب، ولم يكن لثقافتهم السابقة في مجموعها تأثيرا مباشرا في العلوم العربية وقت نشأتها).[1]

أما الفكر اليوناني أو الفكر الأرسطي كما يدعى فإنه لم يظهر تأثيره على الثقافة العربية إلا بعد الربع الأول من القرن الثالث الهجري كما سنبين ذلك في موضعه، وأما قبل ذلك فإن الفكر النحوي وإن اتجه إلى إعمال العقل في الاستنباط من عهد الحضرمي إلا أنه اعتمد في ذلك على غرائز العقل الطبيعي التي تتيح له العمل في إدراك ما حوله من خلال مدارك اليقين عند الإنسان من بديهيات ومتواترات ومحسوسات وكليات وتجريبيات غير ذلك. فالقول بتأثر النحو العربي بالمنطق اليوناني في نشوئه قول مردود، اللهم إلا أن يكون الله سبحانه وتعالى قد خص اليونان بنعمة العقل من دون الناس.

ولا شك أن الفصاحة في زمن الحضرمي لم تزل على صفائها، وأخذها من مصادرها لمن أراد إتقان اللسان العربي متيسر، في الحواضر كما في البوادي، إلا فارقا يسيرا في أن البوادي الفصاحة فيها أخلص لبعدها عن أسباب الحضارة والتمدن فلم يطمع في مقامها وفود العجم. والاختلاط بالعجم في الحواضر في زمن الحضرمي وإن شكل ضررا على اللغة إلا أن داء اللحن صار معروفا فيحذر منه كما يحذر من غيره من الأدواء، كما أن دواءه حاضر متاح لمن ابتغاه سهل سائغ للشاربين، لذلك وجد من الموالي من استحكمت فيه ملكة اللسان العربي حتى ساير العرب فيها والحضرمي خير برهان على ذلك وأمثاله كثيرون. وميول الموالي إلى إتقان اللغة العربية إنما لغاية التقرب من عرش السلطان بفصاحة اللسان وإتقان صناعة الشعر وفنون البيان. لكن أخذ الفصاحة بالنسبة للموالي يختلف حاله، فإنه يعسر دون شك عليهم لفقدان السليقة العربية على عكس أهل اللغة. لذلك كان لزاما على الحضرمي أن يكيف النحو الذي ورثه عن رجال الجيل الأول وفق ما تقتضيه الظروف وحال المتعلمين، فاهتدى إلى طريقة استنباط القواعد من النصوص، لتكون المادة التعليمية التي تعرض للمتعلمين من الموالي قصدا ولغيرهم أيضا فليس للموالي كلهم موهبة الحضرمي. فصارت القواعد مصاحبة للنصوص وهي واصفة لها على وجه يفسرها وييسرها. ولم يطل الأمر حتى غدت القاعدة قرينة النص. لذلك نجد في كتب النحو الأولى أن الشاهد اللغوي يساق مع القاعدة جنبا إلى جنب، كما نجد في كثير من الأحيان يؤتى بالمثال بدل التعريف في بيان حد من حدود هذا العلم. فإذا كان زمن أبي الأسود زمن تداول الفصاحة فإن زمن الحضرمي زمن التقعيد لتلك الفصاحة، فصار الناس يكتسبون الملكة اللغوية بالقاعدة ثم النص من بعدها.

[1]- نفسه.ص ٥٨.

واستنباط القواعد من النصوص يحتاج إلى إعمال العقل فيها بالنظر والتدبر دون تسليطه عليها. فإنّ مهمة العقل تقف عند بلوغ الغاية في وصف النص بأيسر تعبير وأدقه. دون الخوض في متاهات التعليل والتعمق في أغوار التأويل فإن التعمق في مثل ذلك خلق مذموم عند أصحاب السلوك فما يزيد صاحبه إلا حيرة. والحضرمي على دراية بذلك، كما يدرك بفطنته وذكائه أن تعليم اللغة ينبغي أن ينطلق من ثقافة أهلها ومناسبا لنمط تفكيرهم وهو وإن كان (نتاجا للبيئة البصرية المتعددة الجاليات والمتشعبة الثقافات)[1].إلا أن الظاهر والله أعلم بحاله أنه متشبع بالثقافة الإسلامية وعلى عقيدة سليمة، والمنهج الإسلامي الذي تربى عليه وغرس فيه غرسا كان الموجه لدراسته فكان اجتهاده إسلاميا خالصا عقيدة ومنهجا ومرمى.

وعلى ضوء هذه المقدمة ينبغي أن نقرأ كلام ابن سلام الجمحي حين قال عن ابن أبي إسحاق أنه (أول من بعج النحو ومد القياس وشرح العلل)[2]. فهو أول من بعج النحو النظري القائم على استنباط القواعد من النصوص بالنظر العقلي، ونؤكد هنا أنه النظر الطبيعي لا الفلسفي، فانتقل بالنحو من مجرد انتحاء سمت كلام العرب بتتبع أمثاله كما كان عند نحاة الجيل الأول وهو قياس تطبيقي، إلى النحو النظري أو القياس النظري عن طريق القواعد أين يرد فيه المقيس الذي يفترض أنه لحن إلى الأصل الفصيح باستعمال واسطة وهي القاعدة الواصفة لذلك الأصل كما يكون بمقابلة الأمثال بالأمثال. وبذلك يكون قد مد القياس الذي يحتمل أن الدؤلي لم يعرف منه إلا الجانب الاستعمالي ليشمل القياس النظري. فتحول من قياس الأنماط إلى قياس الأحكام. وشرح العلل لأن القياس بحاجة إليها، إذ لا يصح حمل الشيء على الشيء في ثبوت الحكم إلا بعلة. وكانت غاية الحضرمي(الوصول إلى إنشاء آلة نحوية لها من الاطراد والبعد عن التوسع والشذوذ ما يعصم الألسنة عن الخطأ واللحن، وبعد أن اكتملت عنده هذه الآلة صارت عنده معيارا للخطأ والصواب، وكل مخالفة لهذه القواعد كانت في نظره تحديا لهذا الهيكل البنيوي البديع الذي اهتدى إليه، ولذلك عرف عنه الطعن على العرب الفصحاء إذا خالفوا القواعد وله مع الفرزدق قصص مشهورة).[3]

[1]- تمام حسان، الأصول،ص٣٣.

[2]- تمام حسان، الأصول،ص٣٣.

[3]- نفسه ، ص٣٣-٣٩ .

ولم يقف صنيع الحضرمي عند استنباط القواعد الواصفة للنصوص الفصيحة المطردة، بل تمكن أيضا من تلمس أصول ينبني عليها ذلك الاستنباط، يشهد لذلك تفصيله للقياس وأقسام العلل وأنواع الحكم النحوي، وإلحاق الفروع بالأصول، وتصنيف الكلام إلى أجناسه بعد تجريدها، وتحت كل جنس أنواعه التي تجمع بينها أوصاف وسمات متجانسة ظاهرة للحس.

إذا عرفنا أن الحضرمي توفي في سنة ١١٧هـ، أدركنا أن النظام النحوي قد تم واكتمل على الوجه الذي يمكن من حفظ اللسان العربي من اللحن فيه، وتمكين من رام اكتسابه منه مع بداية القرن الثاني.

ولقد جلس ابن أبي إسحاق للتعليم،(تشهد لذلك مقالة أبي الطيب اللغوي وأنه "فرع النحو وقام وتكلم في الهمز حتى عمل فيه كتاب مما أملاه"، كما يشهد لذلك أيضا نسبة عدد من النحاة إلى التلمذة له)[1]. منهم عيسى بن عمر(ت١٤٩هـ) شيخ الخليل بن أحمد إمام أهل البصرة في النحو، وشيخ إمام نحاة البصرة سيبويه صاحب قرآن النحو. ومن تلاميذه أيضا أبو عمر بن العلاء(١٥٤هـ)، الذي خالف أستاذه في مسألة الطعن على العرب، (فلما سئل ذات مرة كيف تصنع فيما خالفتك فيه العرب وهم حجة؟ -يقصد القواعد- قال: أعمل على الأكثر وأسمي ما خالفني لغات)[2]. ومن تلاميذه أيضا يونس بن حبيب(ت١٧٢هـ)، (أول من رحل إلى البادية لمشافهة الأعراب الفصحاء فسمع وروى وتفرد بآراء في النحو خالف بها هؤلاء جميعا)[3].

ورحلة يونس إلى البادية بحثا عن منابع الفصاحة يشهد بأنّ الحاضرة في عصره قد غصت باللحن لكثرة وفود العجم إليها خاصة البصرة، إذ كانت ملتقى الثقافات وقبلتها، فكان ذلك بوابة إلى إيجاد طابع عقلي في ثقافتها، وعلامته ظهور الزندقة ومذهب التأويل والتعطيل في باب العقيدة، فكانت الجهمية والمعتزلة رأس التعطيل وكانت الأشعرية من بعدهما رأس التأويل وكل أولئك يجمعهم منهج واحد هو تقديم العقل على النقل عند توهم التعارض بينهما. فلقد كان لهذا أثره في توجيه الفكر والاجتهاد في شتى أبواب العلم وفي جملتها علم النحو، سواء في شكله أو مضمونه بل وحتى في الغاية من وجوده فقد حاد عنها وانحرف وشذ عما ينبغي أن يكون عليه ولأجله، على ما سنبينه فيما يأتي من كلامنا والله الموفق للصواب

[1]- تمام حسان، الأصول، ص٣٤.

[2]- نفسه ، ص٣٥.

[3]- نفسه،ص٣٦.

الانتقال من المنهج السلفي إلى المنهج الفلسفي.

سبق في كلامنا أن الموالي قد انتزعوا الراية النحوية من أيدي العرب عقب انتقال السياسة العامة للدولة الإسلامية من دولة الأخوة الإسلامية إلى دولة العرب والعروبة في عهد بني أمية. وكيفوا النحو وتفكيرهم النحوي بكيفيات تناسب ظروف المتعلمين، فحولوا النحو إلى أداة تعليمية لتيسير تعلم اللغة العربية وجعلها في متناول من شاء من الموالي.(ولقد كان من الممكن لمشاركة الموالي في الجهود الأولى لبناء صرح الثقافة الإسلامية أن يكون لها أثر بإدخال عناصر نظرية على الفكر الإسلامي تحد من اعتماده الكلي على النصوص لولا أن سواد هؤلاء الموالي كان من الفرس، وليس يعرف في تاريخ الفرس أنهم كانوا من عشاق النظر العقلي الخالص، لأنهم كانوا أهل كتاب مقدس يحرصون على نصوصه ولا يعدلون بها نظرا عقليا مجردا... ومن ثم تحمس العنصر الفارسي للنصوص كما تحمس لها العرب، وليس من المصادفة أن نرى معظم المحققين وجُمّاع الأحاديث ومُخرِّجي الكتب الصحاح فيها كالبخاري (من بخارى)، ومسلم(من نيسابور) والطبري(من طبرستان) وغيرهم ينتمون إلى الموالي، كذلك كان الكثيرون من رواة اللغة نفسها)[1].

إنّ الفكر النحوي وإن اتجه إلى إعمال العقل في الاستنباط من عهد الحضرمي، إلا أنه اعتمد في ذلك على غرائز العقل الطبيعي، لأن الأمة حينها لم تزل مستمسكة بالمنهج السلفي في جميع أبواب العلم والاجتهاد. وبقي هذا (الطابع العام الذي طبع الفكر الإسلامي في مراحله الأولى، فلقد تغلب النص والإيمان بمضمون ما جاء به على الميل إلى الاعتماد على النظر العقلي الخالص المتمثل في الفلسفة والمنطق، والتزم السلف بذلك أشد الالتزام كما تشهد القاعدة الأصولية القائلة "لا اجتهاد مع النص". والواقع أن هذه القاعدة تكاد تحكم الاتجاه السلفي في كل مجال من مجالات الثقافة الإسلامية في مراحلها الأولى، فلا يفسر القرآن بالرأي إذا وجدت آية أو حديث أو أثر أو أي نص يدل على تفسير معين للآية، ولا يقال في العقائد بالرأي إذا كان الرأي مخالفا للمأثور، ولا يرقى في النحو شيء على ما توفرت فيه شروط السماع).[2]

ولكي يُفهم عنا قصدنا بالمنهج السلفي، نبين حقيقة مصطلح السلف وعلى أي فئة من المسلمين يصح إطلاقه. فالسلف لغة هو الماضي، كما في قوله تعالى:﴿ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ

[1]- تمام حسان، الأصول، ص٤٥.

[2]- نفسه، ص٤٥.

فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ ﴾(البقرة:٢٧٥)، وقوله: ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَمَقۡتٗا وَسَآءَ سَبِيلًا ٢٢ ﴾(النساء:٢٢). قال ابن منظور: (سلف يسلف سلفا، مثال طلب يطلب طلبا، أي مضى، والقوم السلاف المتقدمون، سلف الرجل آباؤه المتقدمون، والجمع أسلاف).[1]

أما اصطلاحا، فيصح إطلاق اسم السلف على من توفر فيه شرطان:[2]

الأول: العامل الزمني، ويتناول كل من أدرك عصر خير القرون، ويشير إلى ذلك ما رواه البخاري من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: **(خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته)**[3]. وقد شك الراوي في هذا الحديث هل زاد النبي صلى الله عليه وسلم على قرنه قرنا أو قرنين، والحاصل أننا لو اعتبرنا متوسط عمر أهل عصر واحد سبعين سنة، يكون منتهى عصر خير القرون في حدود العشرين بعد المائتين، قال ابن حجر رحمه الله:(واتفقوا على أن آخر من كان من أتباع التابعين ممن يقبل قولهم من عاش إلى حدود العشرين ومائتين وفي هذا الوقت ظهرت البدع ظهورا فاشيا، وأطلقت المعتزلة ألسنتها ورفعت الفلاسفة رؤوسها وامتحن أهل العلم ليقولوا بخلق القرآن، وتغيرت الأحوال تغيرا شديدا ولم يزل الأمر في نقص إلى الآن، وظهر قوله صلى الله عليه وسلم: ثم يفشو الكذب، ظهورا بينا حتى يشمل الأقوال والأفعال والمعتقدات، والله المستعان).[4]

الثاني: العامل المنهجي - وهو مقصدنا -(فطريقة السلف الإيمان والتسليم، يؤمنون بكل خبر ورد في القرآن ويصدقون به تصديقا جازما يبلغ حد اليقين، وينفذون كل أمر شرعي تنفيذا كاملا، ويعلمون أن ما جاء في القرآن وصريح السنة، لا يمكن أن يعارض صحيح العقل والحكمة، فالله هو الذي خلق العقل

[1] - ابن منظور الإفريقي، لسان العرب ١٥٨/٩.

[2] - محمود عبد الرازق الرضواني، أصول العقيدة ، ص١٤٢.

[3] - الحديث أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الحياة الدنيا، ٢٣٦٢/٥ (٦٠٦٥)، نقلا عن السابق ص ١٤٢.

[4] - ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري ،تح محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيبي، بيروت، دار المعرفة ٥/٧ (١٣٧٩)، نقلا عن محمود عبد الرازق الرضواني، أصول العقيدة، ص١٤٤.

وهو الذي أرسل إليه النقل ومن المحال أن يرسل إليه ما يفسده)[1]. وخلاصة القول أن المنهج السلفي قائم على تقديم النقل على العقل عند توهم التعارض، لأن العقل أصل في العلم بالنقل، والنقل ثابت قبل العقل.

وهكذا فكل من جاء بعد عصر خير القرون وقدم العقل على النقل عند توهم التعارض فهو خلفي اصطلاحا. ولا ينبغي أن يفهم من كلامنا التلازم بين الشرطين السابقين حيث أن كل من أدرك عصر السلف فهو بالضرورة يقدم النقل على العقل عند توهم التعارض، فقد خرج من بين ظهرانيهم من انشق عن الجماعة وحاد عن الجادة واتبع هواه فأضله الله على علم. وهؤلاء هم أصل البلاء ومصدر كل شقاء عانت منه الأمة الإسلامية ولا تزال إلى وقتنا الحاضر، وهم طائفة الجهمية التي ظهرت في أواخر الحكم الأموي[2]. تنسب هذه الطائفة إلى الجهم بن صفوان (ت ١٢٨)،(أساس البلاء والشقاء وحامل لواء مقدمي العقل والآراء على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم)[3].

(وكان الجهم بن صفوان متحذلقا كثير الكلام والجدال، ولم يكن له علم ولا مجالسة لأهل العلم، بل كلامه وجداله أساسه التفلسف في الرأي، والسفسطة بالهوى، ويذكر العلماء أن الجهم بن صفوان استمد فكره من طريقين، أحدهما يهودي والآخر طريق وثني)[4].

يقول ابن تيمية:(أصل مقالة التعطيل للصفات، إنما هو مأخوذ عن تلامذة اليهود والمشركين، وضلال الصابئين، فإن أول من حفظ عنه أنه قال هذه المقالة في الإسلام... هو الجعد بن درهم، وأخذها عنه الجهم بن صفوان وأظهرها فنسبت مقالة الجهمية إليه، وقد قيل أن الجعد أخذ مقالته عن أبان بن سمعان وأخذها أبان عن طالوت بن أخت لبيد بن الأعصم، وأخذها طالوت عن لبيد بن الأعصم اليهودي الساحر الذي سحر النبي صلى الله عليه وسلم. وكان الجعد بن درهم هذا فيما قيل من أهل حران، وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة وبقايا أهل دين نمرود والكنعانيين الذين صنف بعض المتأخرين في سحرهم)[5].

---

[1]- محمود عبد الرازق الرضواني، أصول العقيدة، ص١٤٥.

[2]-ابن خلكان، وفيات الأعيان، ١٢٣/٥،الشهرستاني، الملل والنحل، ٢٠/١،نقلا عن محمود عبد الرازق الرضواني،أصول العقيدة، ص٢٠٦.

[3] - مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي، ترجمة في أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمتشابهات، ص٢٣٠، نقلا عن محمود عبد الرازق الرضواني، أصول العقيدة، ص١٩٦.

[4]- محمود عبد الرازق الرضواني، أصول العقيدة، ص١٩٦.

[5]- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٠/٥، نقلا عن السابق، ص١٩٧.

ثم تبنى فكر الجهم واصل بن عطاء الغزال(ت ١٣١هـ)، أحد تلاميذ الحسن البصري قبل أن يعتزله في حادثة تذكرها كتب التاريخ الإسلامي، فنسب إليه مذهب الاعتزال.[1] ولقد كانت هذه الطائفة في أولها قليلة العدد، ضعيفة الشوكة، لكنها استطاعت بدهائها وبما كانت تدعيه من الزهد والصلاح، والنصح والإصلاح أن تقترب من عرش العباسيين. فقد تصادق المأمون بن هارون الرشيد سابع الخلفاء مع بعض دعاة الاعتزال وذلك قبل أن يكون خليفة للمسلمين. وبعد أن جلس المأمون على عرش بني العباس استفحل أمرهم وكثر عددهم وانتشر في البلاد خبرهم، واستأثروا بأعلى المناصب في الدولة، وافتتن المأمون بأفكارهم وأخذ بمشورتهم وعمل بنصيحتهم في التزام مذهبهم، بحجة أنهم كانوا يجادلون المخالفين مجادلة عقلية، وكانوا يغلبون الزنادقة والشيعة والجبرية في كثير من المناظرات الكلامية وأن شيوخ الحديث تعجز عن ذلك.[2]

بذلك غدت هذه الفرقة صاحبة الرأي في البلاد، تضرب بيد السلطان كل من يعارض مذهبها، ولم يسلم من شرهم أحد صدع بالحق وعلى رأسهم إمام أهل السنة أحمد بن حنبل صاحب المحنة المشهورة، محنة القول بخلق القرآن، واستمر الأمر على حاله، حتى صار نجم المعتزلة إلى الأفول ابتداء من عهد المتوكل(ت٢٣٤هـ)[3].

ولم تخمد الفتنة بأفول نجم المعتزلة، بل ظهرت طائفة أخرى تولدت عنها وإن كانت تدعي التوسط بين أهل العقل وأهل النقل، وهم في حقيقتهم مذبذبين لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، يجاملون أهل السنة تارة ويجاملون المعتزلة تارة أخرى، تلك هي طائفة الأشعرية التي تنسب زورا إلى أبي الحسن الأشعري.[4] وإن جميع تلك الطوائف الضالة من المتكلمين تتفق وإن اِدعت الاختلاف في أصل هو جوهر فكرها ولباب عقيدتها، ومنبع منهجها، هو تقديم العقل على النقل عند توهم التعارض. وحجتهم في ذلك أن العقل سابق على النقل وهو الذي يحكم عليه ولولا العقل لما ثبت النقل.

والصحيح عند أهل الحق، أن النقل سابق الوجود على العقل، وأنه في اللوح المحفوظ قبل أن يخلق الله السماوات والأرض بخمسين ألف سنة كما هو ثابت في الصحيحين.[5]

---

[1]- محمود عبد الرازق الرضواني،أصول العقيدة، ص٢١٠.
[2]- نفسه، ص٢١٠- ٢٢٥.
[3]- راجع ما ذكره محمود عبد الرازق الرضواني عن المحنة في كتابه أصول العقيدة، ص٦٦٢-٧٤٤.
[4]- السابق، ص٧٤٨-٧٥٢.
[5]- السابق، ص٨٨ و ١١٠.

يقول فخر الدين الرازي(ت ٦٠٦هـ) وهو أحد أعلامهم:(إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع و العقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، فوجب تقديم العقل لأن العقل أصل النقل فلو قدمناه عليه، كان ذلك قدحا في العقل الذي هو أصل النقل والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحا في النقل والعقل جميعا، ثم النقل إما أن يُتأول وإما أن يُفوض).[1]

وأنت ترى كيف أنهم حين خالفوا الفطرة السليمة والشريعة القويمة قد وقعوا في محظورين، أحدهما إدعاؤهم التعارض بين العقل والنقل، ولم يقل بذلك أحد قبلهم، حتى أشد الناس ضلالا من أهل الشرك والطغيان في أول دعوة النبي صلى الله عليه وسلم لم يقولوا بمثل ذلك. وقد قررنا من قبل أن عقيدة أهل الحق الموافقة لفطرة الله التي فطر الناس عليها أن العقل لا يخالف النقل بل يشهد له ويؤيده لأن المصدر واحد، فالذي خلق العقل هو الذي أرسل إليه النقل ومن المحال أن يرسل إليه ما يفسده أو يعارضه. قال شيخ الإسلام ابن تيمية:(والعقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح، ولكن كثيرا من الناس يغلطون إما في هذا وإما في هذا، فمن عرف قول الرسول صلى الله عليه وسلم ومراده به، كان عارفا بالأدلة الشرعية، وليس في المعقول ما يخالف المنقول)[2]. لذلك يغلط من يخلط بين أن يقال أن هناك تعارضا بين أهل الرأي وأهل السنة، فهذا حق وواقع لا مرية فيه. وبين أن يقال أن هناك اختلافا بين العقل والنقل، وهذا محال بالأدلة النقلية والعقلية والحسية والفطرية. ومن رام التماس هذه الأدلة فليطلبها في كتب عقيدة أهل السنة وخير ما صُنف في ذلك كتاب درء التعارض بين العقل والنقل لشيخ الإسلام ابن تيمية.

أما الآخر فتقديمهم العقل على النقل عند توهم التعارض، وإنما وقعوا في ذلك من جهة تقديسهم لعقولهم، حتى طغوا في إثبات ما ليس من طبيعتها، وتعدوا بذلك محالات النقول، وخاضوا في محارات العقول. وهم في ذلك إن يتبعون إلا الظنون وإن هم إلا يخرصون. وكل ما أثبتوه في زعمهم بعقولهم في علومهم، إنما هي أوهام وحدوس، لها محل في الأذهان لا في الأعيان. فأخرجوا العقل عن حده وأبعدوه عن الغاية من خلقه ووجوده. متأثرين بمقالات المشاءين[3] من أهل الفلسفة والمنطق قبلهم، التي منها القول بأن العقل ذات مستقلة له من القدرة ما يمكنه الاستغناء بذاته في طلب الحقيقة وبلوغ اليقين في تحصيل المعارف والعلوم، وإدراك قوانين الوجود بالحتمية واللزوم، وهو في كل ذلك ينطلق من ذاته لا من

[1]- فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول،١١٢/٣، نقلا عن محمود عبد الرازق الرضواني، أصول العقيدة، ص١١٠.
[2]- ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٨٠/١٢.نقلا عن محمود عبد الرازق الرضواني، أصول العقيدة، ص٧٦.
[3]- سموا بذلك لأنهم كانوا يتحاورون في الفلسفة وهم يمشون.

خارجه[1]. يقول أبو حامد الغزالي في تقديسه للعقل وقوانين المنطق:(أن من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه)[2]. بل وسماها القسطاس المستقيم فقال:(لا أدعي أني أزن بها المعارف الدينية فقط، بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية وكل علم حقيقي غير وضعي، فإني أميز حقه عن باطله بهذه الموازين وكيف لا وهو القسطاس المستقيم)[3].

والقول الذي نعتقده وندين الله به، أن العقل يطلق على ثلاثة أشياء[4] بدلالة المطابقة ودلالة التضمن ودلالة اللزوم والالتزام. والشيء الذي يطلق عليه بدلالة المطابقة:(الغريزة التي أودعها الله في قلوب الممتحنين من عباده، تابعة للروح، وموضوعة في الجانب الغيبي من قلب الإنسان، غريزة لا نعرف كيفيتها ولكن نتعرف على وجودها أو أوصافها من أفعال الإنسان في ظاهر البدن، فيقال هذا عاقل إذا فعل أفعال العقلاء، وهذا مجنون إذا لم يتصف بها)[5].

والشيء الذي يدل عليه بدلالة التضمن: العلم الذي يكون مادة عمل العقل وقوة تأثيره، وهو على نوعين بديهي أو ضروري،(وهو ما يكون إدراك المعلوم فيه ضروريا بحيث يضطر إليه من غير استدلال كالعلم بأن النار محرقة)[6]. ونظري،(وهو ما يحتاج إلى نظر واستدلال كالعلم بوجوب النية في الوضوء).[7] وكلا النوعين مكتسب لقوله تعالى:﴿ وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ٧٨ ﴾(النحل:٧٨). فنفى الله سبحانه وتعالى عن الإنسان أي جنس من العلم قليله وكثيره لأن لفظة شيء نكرة في سياق النفي فهي تدل على العموم. وذلك حال اتصاله بالدنيا أول مرة. ثم يكتسب العلم الذي به تتحرك غريزة العقل في إدراك الإنسان ما حوله، وتمييز النافع عن الضار، من خلال قنوات الاتصال بالواقع المشهود وهي المسماة بمدارك اليقين، من محسوسات وتدخل فيها ما تناله الحواس الخمس وهي الأساس في تحصيل العلم لذلك نص عليها وخصها بالذكر في هذا السياق بقوله (السمع والأبصار)، وأن أكثر ما يحصل الإنسان من العلم يكون بحواسه وأكثر الحواس السمع والبصر.

---

[1]- ذكر ذلك شيخ الإسلام بن تيمية في كتابه الرد على المنطقيين، ص٢٧٦.

[2]-القسطاس المستقيم ص١٠٤، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت.نقلا عن محمود عبد الرازق الرضواني، أصول العقيدة، ص١١٠.

[3]- السابق ص ١٠٥، نقلا عن محمود عبد الرازق الرضواني، أصول العقيدة،ص١١١.

[4]- ذكر هذا شيخ الإسلام ابن تيمية، وهو مبثوث في كتبه ككتاب الرد على المنطقيين .

[5]- محمود عبد الرازق الرضواني، أصول العقيدة، ص٣٦.

[6]- محمد بن صالح العثيمين، شرح الأصول الثلاثة، ص١٦

[7]- نفسه ،ص١٦.

ثم تنشأ عن تلك المعرفة الحسية ما يسمى بالبديهيات، وتلك ترسخ بتوالي أمثالها في الواقع باطراد العادات والتجارب والممارسات وتلك هي التجريبيات، وهي منها. وكل هذا مداره حول العلم البديهي وهو واحد عند كل إنسان سليم. ثم العلم النظري يحصل بما يتلقاه من صحيح الأخبار والدلائل والآثار، وتلك هي المتواترات. ولا يتأتى ذلك إلا بالنظر والتدبر والاعتماد على مادة العقل بقوة التفكر، وهو محل دعوة الله سبحانه وتعالى الإنسان إلى التدبر في أدلة القرآن حين قال:﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾﴾(محمد: ٢٤).

وأما تقسيم أهل المنطق منطقهم إلى طبيعي وصوري[1]، فهو باطل إذ يوهم أن ما كان بديهيا فهو طبيعي في حكم تكوين العقل، وما عداه فهو لاحق به عارض بعد أن لم يكن والصحيح ما سبق، أن كل ما يركز في العقل من بعد تمام الخلقة إنما هو لاحق به عارض ثم هذا العلم المركوز فيه إما أن يكون محتاجا إلى برهان في حكم العقل الصريح لما أودع فيه من قوة الإدراك التي هي مادة عمله، ومنه ما لا يحتاج إلى برهان.

والشيء الثالث الذي يطلق عليه اسم العقل بدلالة اللزوم والالتزام، فالعمل بمقتضى العلم. وهو ما يظهر من أفعال الإنسان في ظاهر البدن ويستدل به على ثبوته من عدمه. فمن لم يعمل بمقتضى العلم لم يكن عاقلا ولو ملك غريزة العقل وصفاتها، وحصّل العلوم بأنواعها.لأن الغاية من وجود العقل تمييز النافع من الضار، وتفضيل الخير الأعلى على الخير الأدنى، ولا يتأتى ذلك إلا بالعلم. لذلك أخبر سبحانه وتعالى عن الذين تركوا إتباع الحق والانقياد لما حصل لهم من العلم به، بأنهم لا يعقلون فقال:﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴿١٧٩﴾ ﴾(الأعراف: ١٧٩)، والعقل محله القلب. بل اعترفوا هم بذلك فقالوا:﴿ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾ ﴾(الملك: ١٠).

تلك هي حقيقة العقل، فهو كما أسلفنا يفتقر في عمله وأداء وظيفته إلى العلم بنوعيه، وهو في تحصيله له أيضا مفتقر إلى ما بيناه من وسائط اتصاله بمصدر ذلك العلم الذي إما أن يكون الواقع المشهود أو الخبر الصادق. فالقول باستغنائه محال. ودليل افتقاره، قصوره عن إدراك كثير من الحقائق التي لولا الخبر الصادق ما بلغها.

[1]- تمام حسان، الأصول، ص٤٦.

(وما يثير الانتباه أن مادة (عقل) لم ترد في القرآن في الصيغة الإسمية الساكنة: العقل، العقول، فلا تأتي إلا في الصيغة الفعلية المتحركة: أفلا تعقلون، لعلكم تعقلون، من بعد ما عقلوه. وهذا بخلاف وسائل المعرفة الأخرى جميعها التي تأتي في القرآن بصيغتها الإسمية والفعلية: السمع، السميع، يسمع، تسمعون، البصر، الأبصار، يبصرون. وهي دلالة على أنّ العقل في الحقيقة ما هو إلا وظيفة وأنه لا يكون أداة للفهم والعلم إلا إذا كان متحركا يجول في الشيء الذي توجه لفهمه وعلمه.

وثمة شيء آخر، وهو أن العقل بخلاف الحواس لا يكون وسيلة للمعرفة وحده ابتداء، بل هو وسيلة تبدأ من معطيات سابقة تقدمها له وسائل أخرى... وقد تأتي هذه المعطيات الأولية التي يبدأ منها العقل من الحواس، ولذا ينبهك بيان الإله إلى أنه إذا فقد الإنسان الحواس تماما، انعدمت المعارف الأولية التي يبدأ العقل منها وفيها العمل، فيصبح وكأنه لا وجود له. 7 8 ﴿ صُمُّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ فَهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ ١٧١﴾(البقرة: ١٧١)[1].

ومن قال أن العقل منجاة لمن يكتفيه عن الآثام والزلل

ولو كفى بالعقل للإنسان هاديا ما أنزل الوحيان على خاتم الرسل

وأين أفلاطون والرازي وشيعتهم وقد أفنوا أعمارهم في كثرة الجدل

قد بادوا حينما بادت منازلهم وإن محمدا مثال القول والعمل

فإنّ حدود المعرفة بالعقل، ما وقع تحت مدارك الإنسان من معلومات يدركها بحواسه الخمس، وما ينشأ في القلب من علم نتج عن النظر في عالم الشهادة من خلال الأسباب أو بأنواع الدلالات العقلية المختلفة، كفهم دلالة الأسباب على نتائجها والنتائج على أسبابها، وارتباط العلل بمعلولاتها...والله خلق الإنسان بجهاز إدراكي محدود تحقيقا لعلة الابتلاء في العبادة التي أوجدنا من أجلها كما قال:﴿ إِنَّا خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن نُّطۡفَةٍ أَمۡشَاجٖ نَّبۡتَلِيهِ فَجَعَلۡنَٰهُ سَمِيعَۢا بَصِيرًا ٢﴾(الإنسان:٢)،وقال: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ

[1]- بهاء الأمير، شفرة سورة الإسراء، ص٢٤-٢٥.

بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴿٧٨﴾(النحل:٧٨).

ولا غرابة أن ترى من يجهل حقيقة الشيء أنه يجعله في غير موضعه ويقحمه فيما ليس له ويذهب به كل مذهب كيفما اتفق، فذلك حال أهل الفلسفة مع عقولهم، إذ حملوا العقل ما لا يطيق، وأشغلوه بما فيه حيرته وألزموه بالتصديق. فأمرضوا عقولهم وضلوا وأضلوا.

ولقد ذهب بعض الأذكياء المتأخرين إلى إثبات ما أسموه بالعقل الباطن، وهذا أغرب،إذ كيف نثبت في شيء غيبي قسما منه نَصِفه بالباطن وليس له ظاهر أصلا، اللهم إلا أن يقصدوا بالظاهر الدماغ، فإن كان كذلك فقد حققوا فيهم ما ضربه الله مثلا لبني إسرائيل حينما حملوا التوراة ولم يحملوها، فماذا بعد الهدى إلا الضلال.

ثم إنّ المعلوم مهما تجرد بالتصور المحض، كتلك القوانين التي تربط بين الأعيان في الخارج، مما يتأتى بالنظر والتدبر، فلا خروج له عن حدود مدارك اليقين، التي هي نفسها عند كل إنسان. ومهما كان المعلوم مجردا فلا بد أن تكون له أمارات في الحس والواقع يعرف بها، وتكون سمة له تدل عليه. فإن كان الخالق قد صنع العالم وسماه عالما لكونه علامة تدل على وجوده وبعض أوصافه عند العقلاء، فما دونه من الموجودات من باب أولى، وإن تجرد عن الحس في حقيقة ذاته.

وبالجملة فكل له مثاله في الواقع يطابقه، أو له دليله الذي يستدل به على صحة المعرفة بحقيقة وجوده وبه يرتبط زيادة ونقصا. وإنّ كل مجرد وإن كان وليد التصور فإنّ ارتباطه بالواقع المشهود من جهة آثاره حاصل بالضرورة، ولا يُتوقع أن يوجد إلا كذلك. إلا أن يكون أوهاما وخيالات، فهي حبيسة الأذهان ولا محل لها في حقيقة الأعيان.

والقول بتجريد الأعيان في الأذهان، طلبا لبلوغ حقائقها من غير دليل ولا برهان، هو محض خرافات وهذيان. لذلك ترى المشائين من أهل المنطق يقعون في التعارض والتناقضات، في سعيهم لإثبات البديهيات، وما ينشأ في العقل حين إدراك التصورات، وما يتبعها من أحكام تنقلها إلى التصديقات التي يصير بها العلم من اليقينيات والقطعيات. وما حصلوا من ذلك إلا الشكوك والاضطرابات، والوقوع في غيابات المحالات والمحيرات. وإذا قرأت مقالاتهم في كتبهم فلن تجد عندهم إلا التكلف والتطويل والتعقيد، كما قيل:

لولا التنافس في الدنيا لما وضعت كتب التناظر، لا المغني ولا العمد

يحللون بزعم منهم عقدا وبالذي وضعوه زادت العقد.[1]

ولابن القيم كلام يحسن ذكره هاهنا، إذ يقول:(ومن حيله ومكايده:- يعني الشيطان بأهل المنطق والكلام- الكلام الباطل، والآراء المتهافتة، والخيالات المتناقضة التي هي زبالة الأذهان، ونحاتة الأفكار والزبد الذي تقذف به القلوب المظلمة المتحيرة، التي تعدل الحق بالباطل، والخطأ بالصواب، قد تقاذفت بها أمواج الشبهات ورانت عليها غيوم الخيالات فمركبها القيل والقال، والشك والتشكيك، وكثرة الجدال، ليس لها حاصل من اليقين يعول عليه، ولا معتقد مطابق للحق يرجع إليه، يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا، فقد اتخذوا لأجل ذلك القرآن مهجورا، وقالوا من عند أنفسهم فقالوا منكرا من القول وزورا، فهم في شكهم يعمهون، وفي حيرتهم يترددون، نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون، واتبعوا ما تلته الشياطين على ألسنة أسلافهم من أهل الضلال، فهم إليه يتحاكمون، وبه يتخاصمون، فارقوا الدليل واتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل)[2]. وقال أيضا رحمه الله:(ومن كيده بهم تحايله على إخراجهم من العلم والدين، أن ألقى على ألسنتهم أن كلام الله ورسوله ظواهر لفظية لا تفيد اليقين، وأوحى إليهم أن القواطع العقلية والبراهين اليقينية في المناهج الفلسفية، والطرق الكلامية. فحال بينهم وبين اقتباس الهدى واليقين من مشكاة القرآن، وأحالهم على منطق يونان، وعلى ما عندهم من الدعاوى الكاذبة والعرية عن البرهان، وقال لهم تلك علوم قديمة صقلتها العقول والأذهان، ومرت عليها القرون والأزمان، فانظر كيف تلطف بكيده ومكره حتى أخرجهم من الإيمان والدين كإخراج الشعرة من العجين)[3]. ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية:(وذلك لأن أهل الكلام والفلسفة الخائضين المتنازعين فيما يسمونه عقليات، كل منهم يقول: أنه يعلم بضرورة العقل أو بنظره ما يدعي الآخر أن المعلوم بضرورة العقل أو بنظره نقيضه، وهذا من حيث الجملة معلوم)[4].

وليس إدراك هذا، أعني وقوع أهل المنطق في الحيرة والندم، والتعقيد في علومهم وشؤونهم وتحصيل العدم، بحاصل عند أهل الحق فقط، بل إن أعلامهم قد اعترفوا بذلك في آخر طريقهم ونهاية

[1]- ابن القيم، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان،تح محمد عزير شمس وخرج أحاديثه مصطفى بن سعيد أيتيم ، دار علم الفوائد، مج ١،ص٤٦.
[2]- نفسه ،ص١٢٢.
[3]- ابن القيم، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ، ص١٢٣.
[4]- ابن تيمية، درء التعارض بين العقل والنقل ١٥٦/١.نقلا عن محمود عبد الرازق الرضواني، أصول العقيدة،ص ١١٧.

إقدامهم. يقول فخر الدين الرازي في كتاب صنفه في آخر حياته، يسجل فيه اعترافه بحيرته:(نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعي العالمين ضلال

وأرواحنا في وحشة من جسومنا وحاصل دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا.

ثم قال: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلا ولا تروي غليلا ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن).[1]

وأنشد ابن أبي الحديد البغدادي يقول:

فيك يا أغلوطة الفكر حار أمري وانقضى عمري

سافرت فيك العقول فما ربحت إلا أذى السفر.[2]

(وهذا إمام الحرمين أبو علي الجويني، ترك ما كان ينتحله ويقرره، واختار مذهب السلف، وكان يقول: يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام فلو أني عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما اشتغلت به، وقال عند موته: لقد خضت البحر الخضم، وخليت أهل الإسلام وعلومهم ودخلت فيما نهوني عنه، والآن إن لم يتداركني ربي برحمته، فالويل لابن الجويني، وها أنا ذا أموت على عقيدة أمي، أو قال عقيدة عجائز نيسابور)[3].

[1]- ذكر فخر الدين الرازي هذا الكلام في كتاب أقسام اللذات الذي صنفه في آخر عمره،انظر طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٩٦/٨، ووفيات الأعيان لابن خلكان ٢٥٠/٤، وسير أعلام النبلاء للذهبي ٥٠٠/٢١،والصواعق المرسلة ١٦٧/١. نقلا عن محمود عبد الرازق الرضواني، أصول العقيدة ، ص١١٧-١١٨.

[2]- انظر إيثار الحق على الخلق لابن الوزير اليماني ١٣٩/١ نشر دار الكتب العلمية ببيروت، ودرء التعارض ١٦١/١، والصواعق المرسلة ٦٦٨/٢.نقلا عن محمود عبد الرازق الرضواني، أصول العقيدة ، ص١١٨.

[3]- محمود عبد الرازق الرضواني، أصول العقيدة، ص١١٩.انظر مقالة الجويني في مجموع الفتاوى لابن تيمية ٧٣/٤، ومنهاج السنة النبوية ٢٦٩/٥، والصواعق المرسلة ٦٦٤/٢.

قال ابن تيمية: (وقد حكي لي أن بعض الأذكياء وكان قد قرأ على شخص هو إمام بلده ومن أفضل زمانه في الكلام والفلسفة، وهو ابن واصل الحموي أنه قال: أضطجع على فراشي وأضع الملحفة على وجهي وأقابل بين أدلة هؤلاء وأدلة هؤلاء حتى يطلع الفجر ولم يترجح عندي شيء).[1]

(وكذلك أبو عبد الله محمد عبد الكريم الشهرستاني، أخبر أنه لم يجد عند الفلاسفة والمتكلمين إلا الحيرة والندم، وكان ينشد:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها وصيرت طرفي بين تلك المعالم

فلم أر إلا واضعا كف حائر على ذقن أو قارع سن نادم.

وأجابه الإمام العلامة محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني وبين له أنه أهمل أهم معهد وهو معهد الرسول صلى الله عليه وسلم. الذي لا يحار فيه العاقل بل يهتدي ولا يندم أبدا، فقال رحمه الله: لعلك أهملت الطواف بمعهد الرسول ومن لاقاه من كل عالم

فما حار من يهدى بهدي محمد ولست تراه قارع سن نادم).[2]

وهكذا، فأنت ترى سنة الله جل وعلا في خلقه، أن كل من حاد عن هديه، وترك منهج رسوله، إلا كان مصيره الحيرة والضلال في أمور معاده ومعاشه، ولا فرق في ذلك بينهما.

ذلك أنه قد يعترض أحد فيقول: وما وجه إطالتكم ذكر هذا البحث العقدي، وكلامكم في باب النحو؟. قلنا أن من فتح الله عليه بنور البصيرة ، ونظر إلى كلامنا نظر وعي وإنصاف، لم يكد يجد مشقة في إدراك وجه استطرادنا في هذا البحث العقدي. ذلك أن المنهج الذي جاء به المصطفى صلى الله عليه وسلم والطريقة المثلى التي بينها لأمته، لا تنتهي عند بيان الواجبات والمحرمات، وأحكام المعاملة بين الناس في التوافقات والخصومات. بل إن هديه صلى الله عليه وسلم كما أنه مأمورات ومنهيات، فهو كذلك عقيدة وهدايات، تعصم القلوب والعقول عن الأوهام والضلالات، فهو شامل ذلك كله بل كل مناحي الحياة.

[1]- درء التعارض بين العقل والنقل ١٦٥/١. نقلا عن محمود عبد الرازق الرضواني، أصول العقيدة ،ص١١٩.
[2]- محمود عبد الرازق الرضواني، أصول العقيدة، ص١٢٠.

قال تعالى:﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ ﴾(الإسراء:٩) أي في جميع شؤونكم وقال:﴿ وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ ﴾ (النحل:٨٩)، وذلك عام غير مختص بأمور الشريعة، وقال:﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩ ﴾(النساء :٥٩)، أي في أي شيء سواء مما تعلق به أمر معادكم أو أمر معاشكم. فالقرآن هو بيان الله الكاشف إلى عباده، الذي فيه مفاتيح العلوم، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

ولقد قدمنا أن وسائل المعرفة الإنسانية، إما ذاتية، أي داخلة في تكوين الإنسان تابعة لإرادته، وهي العقل والحواس والتجارب المتراكمة. وإما خارجية، أي من خارج الإنسان وهي الوحي. والوحي يمثل المعرفة الشاملة المطلقة، وكل معرفة تحصل للإنسان بوسائل المعرفة الأخرى، إنما هي دون الوحي في الدقة والضبط، والتصديق والبيان. فالمعرفة الحاصلة بالوحي لا يحدها الزمان والمكان، وهي المعرفة التي لا يمكن للإنسان بلوغها، لا بعقله ولا بحواسه ولا بتجاربه المتراكمة. وهنا تحضرنا مقولة للمدعو يوشيودي كوزان، وهو أستاذ في جامعة طوكيو، ورئيس مرصد العلوم فيها، يقول:(هذا القرآن يصف الكون من أعلى نقطة في الوجود، فالذي يتكلم فيه يرى كل شيء في الكون مكشوفا أمامه، دون حواجز من الزمان والمكان).[1]

والمعارف التي يدركها الإنسان بالقرآن، غالبا ما تكون معارف محورية، ترتبط بكيان الإنسانية، وجودها، وكينونتها، وأصلها وغايتها، وهذه المعارف هي التي تبني التكوين الذهني والنفسي للإنسان، ومن دونها يختل تكوينه. لذلك يأتي الخطاب القرآني أحيانا بصورة الخصوص موجها إلى المؤمنين به خاصة، وأحيانا أخرى يأتي بصورة العموم، فإذا قال جل وعلا: ﴿يا أيها الناس﴾،أو﴿يا أيها الإنسان﴾، فاعلم أن الخطاب يتضمن معارف أساسية تتعلق بتكوين الإنسانية وحقيقتها، وما ينبغي أن تكونه، أو ما لا ينبغي أن تكونه.

وللوحي وظيفة أخرى، وهي أنه المهيمن على وسائل المعرفة الأخرى، فهو الذي يحدد لكل وسيلة المجال المناسب الذي إذا وضعت فيه أنتجت فهما سليما، وإذا اجتمعت وسيلتان على موضوع واحد في نفس الوقت، فالوحي من يحدد أي الوسيلتين تتقدم وأيهما تتأخر.

[1]- عبد المجيد الزنداني، كتاب أنه الحق، ص٦٨، نقلا عن: بهاء الأمير، شفرة سورة الإسراء، ص٢٩.

إنّ هذه المسألة من أعقد مشكلات البشرية، وهي السبب في ضلال الأمم. فالإنسان من دون وحي كائن ضال بالضرورة. لأنه إما أن لا يدرك معرفة ضرورية، وإما أن يدركها على غير وجهها. والسبب في ذلك يرجع إما إلى الاعتماد على وحي محرف، كما حدث عند الأمم غير الإسلامية، فإن النص اللامقدس، فيه تناقضات كثيرة، وتعارضات شديدة، وهذه التناقضات لم تكن معلومة بينة، قبل شيوع الطباعة والقراءة، واكتشاف الحقائق الطبيعية. ولكن بعد حصول ذلك، وُجد أن هذا النص يتعارض مع الحقائق الكونية. فانبرى المفكرون والفلاسفة كي يحلوا هذه المشكلة، فابتدعوا علوما ومذاهب معينة لأجل هذا النص اللامقدس، ثم بعد اشتهارها، طُبقت على نصوص أخرى كالنصوص الأدبية وغيرها، من تلك المذاهب، مذهب التأويلية، أو الهيرمنيوتيكا. وهذا المذهب خلاصته، أنك إذا وجدت تناقضا في النص سواء فيما بينه وبين نفسه، أو فيما بينه وبين الكون والواقع، فإنك تأوِّل ما يقوله بما يتوافق مع الحقائق الكونية والنظريات الفلسفية والعلمية، فيكون ما ينتجه التأويل لا علاقة له بالنص صراحة.[1] فكانت النتيجة ما هو شائع عنهم الآن من نظريات مختلفة، فلسفية وعلمية وأدبية واجتماعية وغير ذلك. لهذا تراهم يفصلون بين العلوم الدينية والعلوم الدنيوية.

والمصيبة أنه نشأت في البلاد الإسلامية مذاهب ومدارس، تملأ الجامعات وكليات الآداب واللغات، تتعامل بهذا المناهج مع نص القرآن الكريم، من باب أن هذه علوم نقدية وعقل، والحقيقة أنها ليست لا بعلوم ولا بعقل. وهل من مقتضى العلم والعقل أن تأتي بمنهج وُضع لأجل نص قلق مضطرب متناقض، فتطبقه على نص مضبوط محفوظ محكم؟.

فالمفروض على قارئ القرآن أن يسأل عما يريد القرآن أن يخبره به من الحقائق والمعارف، لكن الذي يعتنق تلك المذاهب لا يتعامل مع النص ليخرج ما فيه ولكن ليخرج ما في عقله وذهنه وقناعاته ابتداء. وهذا السبب الآخر لضلال البشرية، وهو تقديس العقل ووضعه في غير محله كما أسلفنا في حديثنا عن بني يونان وأتباعهم، لغياب ميزان الوحي الذي يحدد الوسيلة المناسبة للمعرفة المناسبة.

فقبل نزول القرآن، كان الإغريق يقدسون العقل تقديسا مطلقا كما تقدم، واعتقدوا أن العقل هو مصدر المعرفة الشاملة، وأن كل شيء يمكن إدراكه بالعقل. وكانوا في المقابل يحتقرون الحواس، وكل معرفة تأتي عن طريقها، لا يصح أن تسمى معرفة، إنما هي من قبيل الطبع والغريزة. حتى أن أحدهم إذا أراد أن يتفكر في الكون، ويعرف حقائق الطبيعة إنعزل في غرفة وأخذ يتأمل، فيضع فرضيات، ثم يستنتج

[1]- بهاء الأمير، شفرة سورة الإسراء، ص ٣٦.

منها استنتاجا، ومن هذا الاستنتاج يستنبط استنباطا، ويقيم بناء شاهقا معقدا شديد التركيب على فرضيات خطأ أصلا.[1]

فهذا الذي يسمونه المعلم الأول، وضع تصورا للكون والوجود بناء على تصوره، رتب فيه المخلوقات ترتيبا معينا، توصل في ترتيبه إلى أن المرأة أقل منزلة من الرجل، وهي دونه في التكوين والخلق، وبناء على هذا استنبط أن عدد أسنان المرأة أقل منها عند الرجل. بالرغم أنه كان متزوجا وكان في مقدوره أن يتأكد من استنتاجه، إلا أنه لم يحدث نفسه بذلك حتى، ولو قام بذلك فلن يكذب عقله تصديقا لما رأت عيناه.

ولبث الناس على هذه الضلالات حتى جاء القرآن، ليصحح هذا المسار العلمي المختل، وينادي بما يعرف الآن بالمنهج التجريبي، الذي ينص على أن منهج التعامل مع الطبيعة والكون إنما يكون بالملاحظة والرصد والمشاهدة، ثم يأتي العقل بعد ذلك ليضع التصورات والفرضيات والقوانين، انطلاقا مما تقدمه الحواس من ملاحظات. هذا المنهج الذي اشتهر على أن مكتشفه وواضعه هو المدعو "روجر بيكون".[2] والمنصفون اعترفوا أنه مأخوذ عن علماء العرب، حتى أن المدعو غاليليو،استشهد في كتابه "حوار حول النظامين الرئيسين في الكون" بكلام علماء عرب مسلمين، أمثال أبي عبد الله البتاني، وشاطر الدمشقي وثابت بن قرة. وهؤلاء إنما استنبطوه من القرآن، قال تعالى:﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ ﴾(الغاشية: ١٧-١٩)، وقال:﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴿٦﴾ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ﴿٧﴾ ﴾(ق: ٦-٧)،وقال:﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿٢٤﴾ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَآئِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾ ﴾(عبس:٢٤-٣١)، وغيرها من الآيات كثير.

ولنضرب مثالا آخر على أن الإنسان حين يضع وسيلة معرفة في غير مجالها، فإنه سيضل عن الحقيقة. وهو ما يعرف بنظرية التطور للماسوني تشارلز داروين. هذه النظرية التي تقضي بأن الإنسان

[1]- فؤاد زكريا، التفكير العلمي، ص١٣٧نقلا عن: بهاء الأمير، شفرة بني سورة الإسراء، ص٢٧.

[2]- بهاء الأمير، شفرة سورة الإسراء، ص٢٧، وذكر أنه بعد نزول القرآن بسبعة قرون جاء الفيلسوف المفكر الإنجليزي جون لوك وصاغ مصطلحا وهو TABULA-RASA ويعني أن الإنسان يولد صفحة بيضاء ليس في عقله ولا نفسه ولا وجدانه علم ولا معارف ولا مدركات ثم تتكون هذه مما يرد إليه ويدخل فيه مما تجلبه الحواس أو التعاليم أو الخبرات.

أصله حيوان. يقول المدعو جوليان هيكسلي، وهو أحد التطوريين الجدد، الذين برزوا في هذه النظرية: (أنه بعد نظرية التطور لم يعد في مقدور الإنسان أن يتجنب أنه حيوان).[1] فانظر إلى هذه المفارقة العجيبة الغريبة، كيف أن هذا الإنسان المفكر العاقل، توصل بعد طول إعمال للعقل والفكر إلى أنه حيوان لا عقل له.أليس هذا إلا محض افتراء وبهتان، وضرب من الجنون والهذيان، وفساد الفطرة بهوى النفس والشيطان، ليت شعري وهل هذا يدعو إلى الفخر والزهو؟! أن يصرخ الإنسان مفتخرا: أنا حيوان! أنا حيوان!.

والأعجب من ذلك أنه ظهر في النصف الأول من القرن الماضي جماعة من العلماء الذين ينتسبون إلى الإسلام وما هم بعلماء[2]، اعتنقوا هذه النظرية، وآمنوا بها وراحوا يقيمون لها الحجج والبراهين. ﴿فَمَاذَا بَعۡدَ ٱلۡحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُۖ ﴾(يونس: ٣٢).

والمقصود أنّ القرآن ليس مجرد مصدر لمعارف جزئية منحصرة في بيان أنواع العبادات، ولكنه كتاب الوجود، وكتاب الحياة، يمنح للإنسان من خلال آياته المتعددة الأعماق، شبكة من المناهج والمعارف المحورية التي يصطاد بها العلوم النفيسة ويضبطها.

وإنه يمتنع بالضرورة النقلية والعقلية وجود عاقل فاعل مختار ذو إرادة في أفعاله وأقواله خاليا أو منحازا عن عقيدة سابقة لذلك راسخة في قلبه توجه مقولاته وكتاباته وتحليلاته وترجيحاته وتظهر فيها جلية. فإن وراء كل إرادة واختيار عقيدة تنطلق منها وترجع إليها بالاضطرار. وإذا ما قابلنا مصطلح العقيدة بما هو دارج اليوم عند أذكياء عصرنا من علماء النفس، أو ما يسمونه البرمجة العصبية، وهي أبطل الأباطيل، وأشنع الأقاويل، لوجدناها تقابل ما يدعونه أنماط التفكير، أو استراتيجيات التفكير والتحليل، هذه التي تضبط عندهم طريقة النظر إلى الأشياء، وكيفيات تحليلها لأجل إدراك وتصور حقائقها التي تنطلق من فرضيات ومقدمات مسلم بها عندهم، توصل من ينتهجها إلى اليقين، وقد تقدم كيف أن أهل المنطق يقدسون عقولهم، ويدعون استقلاليتها وتفردها واستغنائها عن خالقها، وكل ما هو خارج عنها في بلوغ حقائق الأشياء، ولو بلغت في التجرد حدها.

ولو أننا نقول أنه ينبغي في إصلاح الاجتهاد النحوي خاصة، وغيره من جوانب الثقافة الإسلامية عامة، مما كثر فيه الاختلاف والاضطراب وافترقت فيه الأمة، أنه ينبغي في ذلك أولا قبل كل شيء

[1]- بهاء الأمير، شفرة سورة الإسراء، ص٢٨.
[2]-نفسه ، ص٢٩، أمثال: شبل شميل وإسماعيل مظهر وأحمد لطفي السيد.

إصلاح الفكر بتبني أحدث استراتيجيات التفكير، مما توصل إليه أذكياء الغرب من أهل المنطق و البرمجة، للاقى قولنا ترحيبا عند كثير من الناس، لأننا إنما نساير -عندهم- ركب التطور والتحضر. وخاب من صدق بذلك وخسر. ولو قلنا أنه ينبغي في ذلك إصلاح العقيدة، وإرجاع الناس إلى مدرسة خير الأنام محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه وكل من تبعهم بإحسان، لقالوا قلت منكرا وزورا، وجئتنا بما لم يأت به أحد من العالمين، والحال أنه الحق المبين، والواجب عل كل ذي عقل رزين، ممن أنعم الله عليه بنور العلم والدين، وقد أفلح من تدبر ووعى، ثم استنار بمنهج النبوة واتبع الهدى.

والحاصل أنّ المنطق والفلسفة بعد أن ولجا الثقافة الإسلامية في عهد المأمون العباسي، وانتشرت بين علماء المسلمين، أثرت فيها من جميع جوانبها. وقد أسهم في قوة انتشارها صنيع الخليفة العباسي في اعتنائه بترجمة التراث اليوناني إلى اللغة العربية. فلا نجد نحويا في عهد المأمون وبعده، إلا وقد أخذ من كتب الفلسفة القدر الذي يجعله معتزلي العقيدة، يوناني الفكر، مولعا بالنظر العقلي الصوري في النحو واللغة[1]. وسنبين أوجه تأثر النحويين بالمنطق الصوري، في موضعه فيما يأتي من كلامنا، والله الهادي إلى الحق بإذنه.

* * *

[1]- تمام حسان، الأصول، ص٥٢.

فصل: التحقيق السديد في مسألة التحديد.

اعلم أنّ الحد في اللغة: (الفصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر. أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر، وجمعه حدود، وفصل ما بين كل شيئين حد بينهما، ومنتهى كل شيء حده...وحد الشيء من غيره يحد حدا وحدده: مَيّزه، وحد كل شيء منتهاه، لأنه يرده ويمنعه عن التمادي... وحد السارق وغيره: ما يمنعه عن المعاودة، ويمنع أيضا غيره عن إتيان الجنايات، وجمعه حدود...وحدود الله تعالى الأشياء التي بين تحريمها وتحليلها، وأمر ألا يعتدى شيء منها فيتجاوز إلى غير ما أمر فيها، أو نهى عنه منها، ومنع من مخالفتها، واحدها حد...).[1]

وجاء في القاموس المحيط:(الحد: الحاجز بين الشيئين، ومنتهى الشيء، ومن كل شيء حدته، ومنك: بأسك، ومن الشراب: سَوْرته، والدفع والمنع، كالحِدد، وتأديب المذنب بما يمنعه وغيره عن الذنب، وما يعتري الإنسان من الغضب والنَّزق، كالحدة ، وقد حددت عليه أحد. وتمييز الشيء عن الشيء...).[2]

كما وردت هذه اللفظة في مواضع عدة من كتاب الله تعالى بمعان مختلفة لكنها ترجع إلى معناها اللغوي، من ذلك قوله تعالى:﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا فِيمَا ٱفۡتَدَتۡ بِهِۦۗ تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعۡتَدُوهَاۚ

[1]- ابن منظور، لسان العرب، طبعة مصورة عن طبعة بولاق، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة،دت، مادة حدد، نقلا عن:عبد الحميد وقاف،الحدود في الدرس النحوي الحديث، رسالة ماجستير، جامعة تشرين، سورية،٢٠٠٨م ص١١.

[2]- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي،القاموس المحيط، تح أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد، دار الحديث القاهرة،٢٠٠٧.

وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٢٩﴾ (البقرة:٢٢٩). قال البغوي رحمه الله تعالى : (قوله تعالى:« تلك حدود الله» أي هذه أوامر الله ونواهيه وحدود الله ما منع الشرع من المجاوزة عنه).[1]

وقال القرطبي:(لما بين تعالى أحكام النكاح والفراق قال: تلك حدود الله التي أمرت بامتثالها، كما بين تحريمات الصوم في آية أخرى فقال: تلك حدود الله فلا تقربوها، فقسم الحدود قسمين، منها حدود الأمر بالامتثال، وحدود النهي بالاجتناب...).[2] وقال ابن عاشور:(وحدود الله استعارة للأوامر والنواهي الشرعية بقرينة الإشارة، شبهت بالحدود التي هي الفواصل المجعولة بين أملاك الناس، لأن الأحكام الشرعية، تفصل بين الحلال والحرام، والحق والباطل وتفصل بين ما كان عليه الناس قبل الإسلام ، وما هم عليه بعده)[3].
وقال السعدي:(« حدود الله» أي: أحكامه التي شرعها لكم)[4].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ۚ وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ ۗ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿١٨٧﴾ ﴾ (البقرة:١٨٧). قال البغوي رحمه الله تعالى:(قوله تعالى: «تلك حدود الله» يعني تلك الأحكام التي ذكرها في الصيام والاعتكاف حدود الله أي ما منع الله عنها قال السدي: شروط الله وقال شهر بن حوشب: فرائض الله وأصل الحد في اللغة المنع ومنه يقال للبواب حداد لأنه يمنع الناس من الدخول وحدود الله ما منع الناس من مخالفتها).[5] وقال ابن عاشور:

---

[1]- البغوي، معالم التنزيل،دار طيبة،الرياض،١٤٠٩هـ،١ /٢٧٢.

[2]- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،تح عبد الله بن عبد المحسن التركي،مؤسسة الرسالة، بيروت،٢٠٠٦م،ط١،٤/٨٨.

[3]- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير،الدار التونسية للنشر، تونس،١٩٨٤م،٢/٤١٣.

[4]- عبد الرحمان بن ناصر السعدي، تيسير الكريم المنان، ص١٧١.

[5]- البغوي، معالم التنزيل،١ /٢١٠.

(والحدود الحواجز ونهايات الأشياء التي إذا تجاوزها المرء دخل في شيء آخر، وشبهت الأحكام بالحدود لأن تجاوزها يخرج من حل إلى منع وفي الحديث "وحد حدودا فلا تعتدوها").[1]

وذكر ابن الأثير معاني الحد في القرآن فقال:(فيه ذكر الحد والحدود في غير موضع، وهي محارم الله وعقوباته التي قرنها بالذنوب، وأصل الحد المنع والفصل بين الشيئين، فكأن حدود الشرع فصلت بين الحلال والحرام، فمنها ما لا يقرب كالفواحش المحرمة، ومنه قوله تعالى: «تلك حدود الله فلا تقربوها»، ومنها ما لا يتعدى كالمواريث المعينة وتزويج الأربع، ومنه قوله تعالى:« تلك حدود الله فلا تعتدوها»، ومنه الحديث: إني أصبت حدا فأقمه علي، أي: أصبت ذنبا أوجب علي حدا أي عقوبة).[2]

وقال الزهري:(فحدود الله عز وجل ضربان: ضرب منها حدود حدها للناس في مطاعمهم ومشاربهم ومناكحهم وغيرها مما أحل وحرم، وأمر بالانتهاء عما نهى عنه منها، ونهى عن تعديها. والضرب الثاني، عقوبات جعلت لمن ركب ما نهي عنه، كحد السارق وهو قطع يمينه في ربع دينار فصاعدا، وكحد الزاني البكر، وهو جلد مئة وتغريب عام، وكحد المحصن إذا زنى، وهو الرجم، وكحد القاذف وهو ثمانون جلدة، سميت حدودا لأنها تحد أي تمنع من إتيان ما جعلت عقوبات فيها، وسميت الأولى حدودا لأنها نهايات نهى الله عن تعديها).[3]

* * *

[1]- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير،١٨٦/٢.

[2]- ابن الأثير،النهاية في غريب الحديث والأثر، تح أحمد طاهر الزاوي ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة،ط١٩٦٣،١م، ٣٥٢/١.نقلا عن: عبد الحميد وقاف،الحدود في الدرس النحوي الحديث، رسالة ماجستير،ص١٣.

[3]- ابن منظور، لسان العرب، مادة حدد، نقلا عن: عبد الحميد وقاف،الحدود في الدرس النحوي الحديث، رسالة ماجستير،ص١٣.

الكلام على صناعة الحدود عند المنطقيين.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه "الرد على المنطقيين" وهو يعرض ملخصا في أصول المنطق واصطلاحاته أنّ(المناطقة قد بنوا المنطق على الكلام في "الحد" ونوعه و"القياس البرهاني" ونوعه. قالوا:لأن العلم إما "تصور" وإما "تصديق"، وكل منهما إما" بديهي" وإما "نظري"، فإنه من المعلوم أنه ليس الجميع بديهيا، ولا يجوز أن يكون الجميع نظريا لافتقار النظري إلى البديهي، فيلزم الدور القبلي أو التسلسل في العلل، التي هي هنا أسباب العلم وهي الأدلة وهما ممتنعان.

والنظري منهما لابد من طريق يُنال به، فالطريق الذي ينال به التصور هو "الحد". والطريق الذي ينال به التصديق هو "القياس").[1]

ثم إنهم بنوا نظريتهم في الحدود على مقامين، أحدهما سالب والآخر موجب.[2] والأول منهما هو مقدمة للثاني وإليه يرجع، أما السالب فقولهم إن التصورات لا تُنال إلا بالحدود، وعلى هذا القول ينبني المقام الموجب وهو قولهم أن الغاية من الحد تصوير حقيقة المحدود وتعريفه، ما دام العلم بتلك الحقيقة لا يكون إلا من طريق العلم بالحد. فوجب التطابق بينهما من جميع الجهات. وعلى هذين المقامين أجمعت الفلاسفة من أتباع أرسطو وجميع من سلك سبيلهم واتبع منهجهم ويدخل فيهم الفلاسفة المحسوبين على أهل الإسلام.[3]

وإنّ أول من فتح على أهل الإسلام هذا الباب فقلدوه بعد ذلك جابر بن حيان(١٩٠هـ)، في رسالة" الحدود" التي صنفها في الحدود الفلسفية.[4] يقول فيها:(واعلم أنّ الغرض من الحد هو الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة حتى لا يخرج منه ما هو فيه

---

[1]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٤.

[2]- نفسه، ص٧.

[3]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص١٤.

[4]- عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢،١٩٨٩م، ص١٥-١٨. نقلا عن: عبد الحميد وقاف،الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص١٧.

ولا يدخل فيه ما ليس منه، لذلك صار لا يحتمل زيادة ولا نقصانا، إذ كان مأخوذا من الجنس والفصول المحدثة للنوع، إلا ما كان الزيادات من آثار فصوله المحدثة لنوعه بالكل لا بالجزء، كالضحاك للإنسان وذي الرجلين فيه وأشباه ذلك، ولذلك قيل في الحد: أنه لا يحتمل الزيادة والنقصان وأنّ الزيادة فيه نقصان في المحدود، والنقصان منه زيادة في المحدود وذلك على ما قدمناه لك مرارا).[1]

على هذا القول أيضا ابن سينا في كتابه "الحدود" وكذا "الشفاء"، أين صرح أنه(كما أنّ الشيء المحدود متصف بكمال وجوده الذاتي، كذلك يجب أن يعطى حده تصورا متصفا بكمال الوجود في حيز العقل والحدود التي تكون هذه هيئتها حدود حقيقية).[2]

وحكمهم بأن الحد الحقيقي هو ما تحقق به تصوير حقيقة المحدود ،إنما زعموه من جهة أنهم ظنوا أن الحقائق لا تنال إلا بالحدود، فينبغي لهذه الحدود أن تكون تامة كما أن المحدود الموجود في الخارج تام. وهذا وهم، فقد أقروا أن التصورات إما بديهية وإما نظرية، فإن كانت بديهية لم يُحتج إلى الحدود في إدراكها، وإن كانت نظرية، فإن توقف إدراكها على الحدود ممتنع من وجوه:

الأول: أنّ قولهم بأن التصورات لا تنال إلا بالحدود قضية سالبة، ومن المعلوم بالضرورة العقلية –وهذا متقرر عندهم- أن القضايا سواء كانت موجبة أو سالبة لا يتحقق فيها النفي أو الإثبات إلا بدليل. وهم قد نفوا بلوغ التصورات دون الحد، وهذه قضية سالبة تحتاج إلى دليل ولم يثبت فيها دليل عندهم، سوى أن هذا الذي ذكروه وضعهم واجتهادهم.

[1]- عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢،ص١٦٥، نقلا عن: عبد الحميد وقاف،الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص١٧.

[2]- عبد الحميد وقاف،الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص٢٥.

فهم بين أمرين، إما أن يلغوا هذه المقولة ويعترفوا ببطلانها، وإما أن يعترفوا بأنهم بنوا المنطق على القول بلا علم.[1]

الثاني: أنّ الحاد إما أنه قد عرف المحدود بدون حد، وإما أنه عرفه بحد. فإن كان قد عرفه بغير حد سابق، لزم علمه بالمحدود قبل وضعه للحد، وهذا يثبت أن التصورات قد تنال بغير حد. وإما أنه قد عرف المحدود بناء على حد سابق فيلزم من هذا التسلسل في العلل وهذا ممتنع.[2]

الثالث: أنّ الناس قد أدركوا الأشياء وبنوا تصورات عنها سواء عند أهل العلوم في علومهم أو أهل الصناعات في صناعاتهم، بل وفي جميع أمورهم وأحوالهم، دون الحاجة إلى حدود المنطقيين، ومعلوم أن جمهور الناس جاهل لها وعلى الرغم من ذلك هم مدركون لكثير من الحقائق والأشياء، فعلم بذلك الاستغناء عن الحدود في إدراك التصورات.[3]

الرابع: أنّ أهل العلوم، بل وأهل المنطق أنفسهم لا تكاد تجد عندهم حدا مستقيما يتفقون عليه. بل هم مضطربون في ذلك وعلى اختلاف شديد. فإن كان العلم عندهم ينبني على التصديقات، والتصديقات مسبوقة بتحصيل التصورات، والتصورات لا تنال إلا بالحدود التي أغلبها حدود غير مستقيمة، لزم الحكم بانعدام العلم عند كل إنسان بالكلية، وإبطال جميع العلوم الوضعية وهذا من أعظم السفسطة.[4]

الخامس: أنّ قولهم بأن العلم بديهي أو نظري من الأمور النسبية. فما هو بديهي عند شخص قد يكون نظريا عند آخر. فإن كان ما يعتبره شخص نظريا وهو عند غيره بديهي فإن هذا الذي هو عنده بديهي مستغن عن الحد في إدراكه، فيكون الحكم بأن ذلك التصور نظري

---

[1]-ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٧.

[2]- نفسه ،ص٨.

[3]- نفسه.ص٨.

[4]- نفسه ، ص٨.

يُحتاج في إدراكه إلى حد أمر نسبي. فإن قيل: يكفي اضطرار الآخر إلى الحد في إدراكه لنحكم بضرورة توقف إدراكه على الحد. قلنا: ولماذا لا تثبتون الاستغناء عن الحد في إدراك ذلك التصور لثبوت من أدركه دونه؟. بل الصحيح أن الذي افتقر - حسب قولهم- في إدراك التصور إلى الحد، لو أنه أخذ بأسباب الذي استطاع إدراكه دون حد لأمكنه ذلك أيضا. فعلم بطلان توقف إدراك التصورات على الحدود.[1] وغير ما ذكرناه من أوجه إبطال مقولتهم كثير.

وإن بطلت مقولتهم تلك، كان اشتراطهم كون الغاية من الحد تصوير حقيقة المحدود من جميع الوجوه باطلا. مادام أنه ثبت الاستغناء عن الحد في إدراك حقيقة المحدود. وهو باطل أيضا من وجوه أخرى، منها:

- أنّ هذا الكلام يلزم منه كون الإنسان يحيط بحقيقة الموجودات من جميع الجهات. وهذا القول فاسد بمقتضى النقل الصحيح والعقل الصريح جميعا.أما من جهة النقل الصحيح، فقد ثبت فيه أن الإنسان فقير بذاته، وكل وصف ثابت له إنما هو ثابت له عل النقص لا على الكمال، وهذا من حكمة الباري في صنعته حتى يتبين للإنسان الحق ويعلم من افتقاره والنقص في صفاته، غنى الخالق وكمال صفاته. وهذا معنى قوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ ١٥ ﴾(فاطر:١٥). فالفقر ثابت لهم من كل وجه كما أن الغنى ثابت له من كل وجه، وهو ذاتي فيهم كما أنه ذاتي فيه، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

والفقر لي وصف ذات لازم أبدا كما الغنى أبدا وصف له ذاتي.[2]

وانطلاقا من هذا المعنى ينبغي أن يفهم حديث الرسول صلى الله عليه وسلم:(**إن الله خلق آدم على صورته**)[1]. فقد ضل في تفسيره جمع كثير، إما أن يأتوا بتفسير تأباه اللغة

[1]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص١٤.

[2]-ابن القيم طريق الهجرتين،ص٢٢. نقلا عن: الرضواني،عقيدة أهل السنة والجماعة: منة القدير، ص٤٤.

وسياق الحديث، وإما أن يأتوا بمعان بعيدة عن مقصود الحديث فيحتاج في بلوغها إلى وسائط قد تخفى عن المحققين فضلا عن العوام، وهذا متعذر غريب عن مقصود الشريعة. والحق أن معنى قوله:(خلق آدم على صورته) إنما هو في القدر المشترك، ليوحده في القدر الفارق.

فإنّ الله عليم والإنسان كذلك، والله حي والإنسان كذلك، وإنّ الله سميع بصير متكلم والإنسان كذلك، وإنّ الله موصوف بالقدرة والملك والحكمة والإنسان كذلك، لكن هذا يسمى قدرا مشتركا عاما عند تجرده عن الإضافة، وهو لا يقتضي المشابهة والمماثلة. بل هو الدليل على وجود قياس الأولى، ذلك لثبوت القدر الفارق عند وجود الإضافة.

فإنّ علم الله مطلق لا يسبقه جهل ولا يلحقه نسيان. وعلم الإنسان محدود في ذاته وفي آثاره، وكذلك سمع الله وبصره وحياته وقيّوميته وقدرته وغير ذلك من سائر صفاته الذاتية كلها مطلقة كاملة غني فيها على الحقيقة، مستغن عن غيره في ثبوتها ودوامها بخلاف الإنسان فهو فقير فيها مفتقر إلى ربه في إبقائها. فإذا ثبت ذلك امتنع القول بإمكانية إحاطة علم الإنسان بحقائق الموجودات من جميع الوجوه، فينتفي أن يُعرفها بحدود جامعة لصفاتها مطابقة لذواتها من كل وجه.

وأما من جهة العقل الصريح، فإنّ العلم بالحقائق أمر نسبي كما تقدم، وهو كذلك عند كل شخص في ذاته وعند مقابلته بغيره. فإن الإنسان قد يعلم الشيء على وجه فيظن أنه قد أحاط به، فإذا خَبَره وأعمل فيه نظره تبين له وجوه منه لم تخطر له في أول مرة، وكلما تكررت تأملاته فيه تعددت تعريفاته له تبعا لما يستزيد في كل مرة من العلم به. وكما أن هذا الأمر يتفاوت عند الشخص الواحد فهو يتفاوت أيضا بين الناس تفاوتا عظيما.

[1]- رواه البخاري (٦٢٢٧) ومسلم(٢٨٤١) عن أبي هريرة،وله طرق أخرى وقال الألباني إسناده صحيح.

فكان هذا دليلا على محدودية علم الإنسان للحقائق، وإدراكه للتصورات ومن ثم محدودية صناعته لحدودها.

- أنّ الإتفاق واقع عند العقلاء أن الحد قول الحاد وصناعته، وهو إخبار منه عن المحدود ووصف له به، كقوله «إن الإنسان حيوان ناطق». فهذا الخبر محتمل للصدق أو الكذب. وصدقه متوقف على ثبوت الدليل على صحته. ولا دليل عند الحاد إلا أنه وضعه واصطلاحه. فالسامع إما أن يكون عارفا بهذه الحقيقة فلا يحتاج إلى حد لا يستزيد به معرفة، وإما أن يقبل الحد دون إقامة برهان على صدقه، فلا يستفيد من ذلك علما.إذ العلم إنما يثبت بالدليل.[1]

فإن قالوا إن هذا الحد:« الإنسان حيوان ناطق»، ليس بتركيب خبري بل هم بمعنى المفرد، وحكاية عنه وندعوه «التركيب التقييدي»، فهو لفظ مفرد وإن كان ظاهره التركيب.[2]

قلنا إن هذا باطل من وجهين:

الأول: إذا أثبتنا أنه قول مفرد، كان بمنزلة الاسم، والتابع يأخذ حكم المتبوع. وغاية الاسم دلالته على معناه المفرد، والإشارة إليه فهو كالعلامة له، وهو لا يصور المسمى بل يشير إليه إشارة. فإن صح مجيء الحد مفردا كالاسم، والاسم لا يصور المسمى، كان بالضرورة أن الحد لا يصور المحدود بل يشير إليه إشارة، لذلك صح أن نقول أن الحد يدل بالتفصيل على ما دل عليه الاسم بالإجمال.

ثم إن إيقاع الاسم على المسمى مسبوق بمعرفة وضعه وتصور مسماه. وإذا كانت دلالة الحد على المحدود كدلالة الاسم على المسمى، فكما أن دلالة الاسم على المسمى لا

[1]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٣٢.

[2]- نفسه ،ص٣٢.

تكون إلا بعد تصور المسمى، فكذلك تكون دلالة الحد على المحدود مسبوقة بتصور المحدود. فعلم أن كون الغاية من الحد تصوير المحدود باطلة.[1]

الثاني: أننا لا نقبل كون ذلك الحد مفردا، إذ يكون حينها لغوا لا معنى له. لأن المتفق عليه بين أهل الأرض بل وأهل السماء أيضا أن الكلام المفيد لا يكون مفردا. وإن جاء على صورة الإفراد فهو جملة بتقدير محذوف، كقولك:(إنسان)، هو خبر لمبتدأ محذوف وتقدير الكلام(هذا إنسان)، فلا يكون الكلام المفيد إلا مركبا من اسمين أو فعل واسم. فعلم بطلان ما زعموه من كون الحد تركيبا تقييديا، ولزوم افتقار حدودهم إلى أدلتها ما دامت أخبارا.[2]

- فإن قالوا بإمكانية ثبوت الحقائق وإن لم يقم دليل على إثباتها أو نفيها. قلنا: هذا ممتنع في عرف العقل الصريح. لأن كل خاطر يخطر في النفس غير مقرون بإثبات أو نفي هو بالاتفاق وسواس لا من جنس العلم.[3]

- ثم إنهم زعموا أن السائل عن الحد إنما يطلب تحديد الماهية الثابتة في نفسه، حيث فرقوا بين الماهية الثابتة في النفس والموجود الثابت في الخارج. وإنما اشتقوا مصطلح الماهية من قول السائل: ما هو؟. فيكون الحاد حينها راغبا بحده سعيا إلى جواب هذا السؤال تصوير المحدود الذي هو الماهية المتصورة في نفسه لا ما هو موجود في الخارج. ومعلوم أن هذا التفريق بين الماهية والوجود يبيح أن يخترع إنسان ماهية في نفسه فيحد لها حدا، ويخترع آخر ماهية مغايرة ويحد لها حدا والموجود واحد. وكلاهما يبني تصوره للماهية المرتسمة في نفسه على ظنه بمطابقة تلك الماهية للموجود في الخارج. فيحصل بذلك

[1]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين ،ص٣٤.

[2]- نفسه ، ص٣٤.

[3]- نفسه، ص٣٧.

الاختلاف في الحدود لاختلاف الماهيات المتصورة. فلا تبقى حينئذ في الحدود الثقة في تصويرها لحقائق الموجودات فيكون زعمهم بأن الغاية من الحد تصوير المحدود فاسدا.

وهم وقعوا في هذا الخلط لأنهم اعتقدوا إمكانية تقدم ثبوت الماهية في النفس على ثبوت الموجود في الخارج. فبحثوا عن التصور في داخلهم ثم ذهبوا يثبتون صحته بالتماس أدلته في الخارج. ومن المعلوم أن هذا التقدم ممتنع. لأن الموجودات الخارجية مستغنية في وجودها عنا. فلا تكون تابعة لتصوراتنا بل تصوراتنا تابعة لها.[1]

أما مادة الحد عندهم، فقد بنوها على الكليات الخمس التي هي الجنس والنوع والفصل والعرض والخاصة. وخلاصة قولهم أن الحد الحقيقي المراد به تصوير حقيقة المحدود لا بد أن يؤلف من "الصفات الذاتية" أو "أجزاء الحد" أو "أجزاء الماهية" و"المقومة لها" والداخلة فيها"، ونحو ذلك من العبارات. و"الصفات الذاتية" منها ما يكون "قدرا مشتركا" بين الأنواع وتسمى "جنسا"، ومنها ما يكون "قدرا فارقا" ويسمى "فصلا"، والمركب منهما يسمى"نوعا".[2]

والفرق بين "الجنس" و"النوع"، أن (الجنس: اسم دال على كثيرين مختلفين بأنواع)[3] و(النوع كلي يعم الأشخاص).[4] فبالجنس والفصل يكون تركيب النوع على حقيقته، كما أن اشتمال الحد عليهما يجعله حدا حقيقيا. ولذلك قيل أن حدود المنطقيين هي حدود تركيبية كلية.

ثم اشترطوا في الجنس أن يكون الأقرب. فيُكتفى به عن ذكرها كلها، ولا يبيحون غيره، بل يرون ذكر الجنس البعيد أو ما دونه قدحا في الحد وتمييعا به لحقيقة المحدود. وهو ما يجعل تصور ماهيته في الذهن أصعب، واستحضار حقيقته في النفس أبعد.

---

[1]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين ،ص٦٤-٦٩.

[2]- نفسه ،ص٥ وص ٣٩.

[3]- الجرجاني، التعريفات، ص٦٩. نقلا عن: عبد الحميد وقاف،الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص١٨.

[4]- الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص٨٥، نقلا عن: عبد الحميد وقاف،الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص١٩.

ويلزمون كذلك الحاد أن يُتبع الجنس الأقرب بكل ما يقوم بذات المحدود من الفصول لا يذهل عن بعض ويذكر بعضا، بل عليه أن يسردها سردا مع مراعاة دقة ترتيبها على نحو يمتنع معه الاختلال في تصور نظام وجودها على حقيقتها. كما يشترط في هذه الفصول أن تكون ذاتية كلها دون العارض واللازم. يقول ابن سينا(ت٤٢٩هـ) في كتابه "الحدود":(فحد الحد ما ذكره الحكيم في كتاب طوبيقا أنه القول الدال على ماهية الشيء، أي كمال وجوده الذاتي، وهو ما يحصل له من جنسه القريب وفصله)[1].

والغزالي(ت٥٠٥هـ) صاحب الفضل في صوغ نظرية الحد المتكاملة في كتابه الحدود[2]. قد اعترف باستعصاء الحدود على طريقة المنطقيين، وذكر في ذلك أربعة وجوه:

الوجه الأول: قال:(أنا شرطنا أن نأخذ "الجنس الأقرب"، ومن أين للطالب أن لا يغفل عنه؟، فيأخذ "جنسا" يظن أنه أقرب وربما يوجد ما هو أقرب منه، فيحد "الخمر" بأنه« مائع مسكر»، ويذهل عن "الشراب" الذي هو تحته وهو أقرب منه. ويحد "الإنسان" بأنه«جسم ناطق مائت» ويغفل عن "الحيوان" وأمثاله)[3].

هذا الاستعصاء إنما هو حاصل حين جعلوا مقصود الحد تصوير حقيقة المحدود وبينا بطلان ذلك. والاضطراب في طلب الحد الأقرب دليل على ما ذهبنا إليه من أن معرفة حقيقة المحدود على وجهها الأكمل متعذرة، فضلا أن يحيط بها الحد. ثم إن هذا الاشتراط كما هو الحال في صناعة الحدود عندهم، أمر اصطلاحي باعترافهم. كما أنهم يقعون في الاضطراب ولو حصّلوا ما اشترطوه في حدودهم، وهذا ظاهر.

---

[1]- عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، ص٨٢.نقلا عن: عبد الحميد وقاف،الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص٢٦.

[2]- عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب ، ص٨٢، نقلا عن: عبد الحميد وقاف،الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص٢٧.

[3]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين،ص ٢٠.

ولو أنهم أعادوا النظر في حدودهم، لأدركوا أن اشتراط الجنس القريب غير لازم. لأنه إذا ذكر مكانه الجنس البعيد، فإن الفصل المذكور معه سيدل بالضرورة على الجنس القريب بدلالة التضمن أو الالتزام، كما يدل الجنس القريب على البعيد بهما. فإن جعلوا حد الإنسان أنه«جسم ناطق»، دل "الناطق" على "الحيوان" بدلالة التضمن والالتزام، كما أن "الحيوان" يدل على "الجسم" بدلالة التضمن والالتزام. وكذلك إذا جعلوا حد الخمر أنها«مائع مسكر»، فإن"مسكر" يدل على"الشراب" بدلالة التضمن والالتزام، كما أن"الشراب" يدل على "المائع" بهما. فإن كانت هذه الدلالات ذات اعتبار عندهم كان "الفصل" كافيا في صحة الحد، ولاستغني به عن ذكر الجنس القريب مادام يدل عليه بدلالة التضمن أو الالتزام. وإن جيء ب"الجنس القريب"، طلبا لمطابقة الحد للمحدود بما يدل به عليه من الذاتيات، لم يكن ذكره لوحده كافيا في تصوير حقيقة المحدود وتمييزه، على اعتبار ما تقتضيه تلك الدلالات. فعلم أن اشتراط ذلك الشرط في الحد باطل.[1]

الوجه الثاني: يقول:(أنا إذا شرطنا أن تكون الفصول "ذاتية" كلها و "اللازم" الذي لا يفارق في الوجود والوهم يشتبه ب "الذاتي" غاية الاشتباه، ودرك ذلك من أغمض الأمور، فمن أين أن لا يغفل فيأخذ "لازما" فيورده بدل "الفصل" ويظن أنه "ذاتي"؟).[2]

قلنا: إنه لا فرق بين الذاتي الداخل في حقيقة الماهية واللازم الملازم لها وللوجود إلا من جهة الصناعة والوضع والاصطلاح. وإدعاء التفريق بينهما في الحقيقة يرفضه العقل الصريح لأنه تفريق بين متماثلين. وقد وقعوا في هذا الخطأ باعتبارهم انطلقوا من التفريق بين الماهية والموجود في الأولية والسبق.

كما أنهم فصلوا بينهما باعتبار المحل. لذلك كانت صناعة الحدود عند المناطقة باطلة لاعتمادها على هذه المقدمة الفاسدة. فإن تلك الفروق التي وضعوها إنما هي فروق

[1]-ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٢٣.

[2]- نفسه، ص٢٠.

اعتبارية موجودة في الأذهان لا في الأعيان. وهي تابعة لاعتبار الواضع وما يفرضه في ذهنه. وليس الفرق بين الحقائق راجع إلى الوضع، بل لما عليه الحقائق في نفسها.

ثم إنّ ما ذهبوا إلى تصوير حقيقته بالحد إنما هي الماهية كما تقدم، وهي متصورة في الذهن، وتلك الماهية مركبة من أجزاء هي تلك الأمور المتصورة. فإن اجتمعت كلها في الحد دل على الماهية بالمطابقة، وكل جزء منها مما هو داخل فيها كوصف ذاتي لها هو دال به عليها بالتضمن، وكل جزء مما هو لاحق بها، خارج عنها، ولكنه ملازم لها هو دال به عليها بالالتزام. فلو قبلنا بأن الحد يصور حقيقة الماهية لزم أن يجتمع فيه بالضرورة الذاتي واللازم. وإن قبلنا شرط إقصاء اللازم من الحد لم يكن الحد مستوفيا لأجزاء حقيقة الماهية، وهذا تناقض ظاهر.

ثم إنّ القضية الأساس في هذا، أن الحد بما تضمنه هو تصوير للماهية بألفاظ ومعان، وأنت تراهم يفرقون بين الماهية والموجود لطلب التفريق بين الذاتي واللازم، لكن الغريب أنهم يتجاهلون هذا التفريق- أعني بين الماهية والموجود- حين يفرضون إسقاط الحد الذي هو للماهية على الموجود، وشتان بين الأمرين، فحد الماهية أنها تصور للحاد لا أكثر.[1]

الوجه الثالث: قال:(أنّا شرطنا أن يأتي بجميع "الفصول الذاتية"، حتى لا يخل بواحد. ومن أين يأمن من شذوذ بعضها عنه؟. لاسيما إذا وجد "فصلا" حصل به التمييز والمساواة في الاسم في الحمل، "كالجسم، ذي النفس، الحساس"، ومساواته لفظ "الحيوان"، مع إغفال "المتحرك بالإرادة". وهذا من أغمض ما يدرك)[2].

قلنا: إنّ الإتيان بجميع الفصول الذاتية متعذر وغير واجب. وقد قدمنا أن معرفة الشيء من جميع وجوهه متعذر أو متعسر، لقصور علم الإنسان. ثم إن هذا الشرط تابع في

[1]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٢٤-٢٥.
[2]- نفسه، ص٢٠.

حكمه لاشتراط "الجنس القريب"، فإن الالتزام به لا يفيد في تصوير المحدود على الحقيقة فهو متعذر أو متعسر في جميع الأحوال، وإن اكتفي بمجرد التمييز كان الإتيان بفصل واحد كاف. وقد خالف في هذا الشرط المتكلمون، قالوا: إذا ذُكر الحد متضمنا على وصفين يستقل بأحدهما كان الثاني لغوا في مقصود الحد وشرطه. ولا خلاف في هذا عند جمهور المتكلمين.[1] وقد نقل هذا عنهم إمام الحرمين أبو علي الجويني(ت٤٧٨هـ) في كتابه "الإرشاد في قواعد الاعتقاد".[2]

الوجه الرابع: قال:(إن الفصل مقوم للنوع مقسم للجنس، فإذا لم يراع شرط هذا التقسيم أخذ في القسمة فصولا ليست أولية للجنس، وهو غير مرضي في الحدود. فإن "الجسم" كما أنه ينقسم إلى "النامي" و"غير النامي"، إنقساما بفصل ذاتي، فكذلك ينقسم إلى "الحساس" و"غير الحساس". وإلى "الناطق" و"غير الناطق". فمهما قيل الجسم ينقسم إلى "الحساس" و"غير الحساس"، وإلى "الناطق" و"غير الناطق" فقد قسم بما ليس هو الفصل القاسم أوليا. بل ينبغي أن يقسم أولا إلى "النامي" و"غير النامي"، ثم "النامي" ينقسم إلى "الحيوان" و"غير الحيوان"، ثم "الحيوان" إلى "الناطق" و"غير الناطق"... فرعاية الترتيب في هذه الأمور شرط في صناعة الحد وهي في غاية العسر. ولذلك لما عسر اكتفى المتكلمون بالتمييز وقالوا إن الحد هو القول الجامع المانع، ولم يشترطوا إلا التمييز)[3].

قلنا: إن القول بوجوب هذا الترتيب في ذكر الفصول لأجل تقسيم الجنس وتقويم النوع حتى تصح صناعة الحد أمر وضعي اصطلاحي، والوضعيات بالاتفاق نسبية، قابلة للتغيير. وجعلها سبيلا للحقيقة هوس، ولا يصح. فلا يمكن أن تكون ميزانا للحقائق والعلوم،

[1]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص٢٥.

[2]- نفسه، ص١٦-١٧.

[3]- نفسه ، ص٢١.

لأن الحقائق العلمية لا تتغير ولا تختلف باختلاف الأوضاع. كما أنها لا تتعدد وإن جاز أن تتجزأ.

كما أنّ القول بوجوب ذلك الترتيب في صناعة الحدود مخالف لصريح المعقول وواقع الوجود، لأن إدراك تلك الفصول التي تقوم عليها الحدود الدالة على التصورات أمر فطري سابق فطر الله عليه الناس. فإدراك كون الشيء ناطقا أو غير ناطق، نام أو غير نام حساس أو غير حساس، حي قادر متحرك وغير ذلك من الأوصاف لا يحتاج فيه إلى صناعة الحد ليعلم. فالعلوم العقلية مفطور عليها الناس بما قد أوتوا من أسباب الإدراك[1].

وأما ما خرج عن نطاق قدرتهم، فمرد الحقيقة إلى الخبر الصادق والنقل الصحيح. والواجب حينها إعمال العقول في النقول، لا إعمال العقول في المعقول.

كل ما تقدم هو قولهم في "الحد الحقيقي". ويجعلون له قسيما يقابله، هو "الحد الغير الحقيقي"، أو "الحد الرسمي" على اختلاف العبارات. وهو ما كان مركبا من الصفات العرضية التي يقسمونها إلى قدر مشترك عام يسمونه "العرض العام"، وقدر فارق مميز خاص يسمونه "الخاصة". ويقتصرون فيه على "العرض العام"، لأن الخاصة عندهم لا يحصل بها التمييز، لأن مقصود الحد الرسمي هو التمييز فقط. فلا اعتبار له عندهم في معرفة حقيقة المحدود.[2]

يقول ابن سينا:(أما الرسم، فالرسم التام هو قول مؤلف من جنس شيء وأعراضه اللازمة له حتى يساويه، والرسم مطلقا هو قول يعرف الشيء تعريفا غير ذاتي ولكنه خاص أو قول مميز للشيء عما سواه لا بالذات).[3]

---

[1]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص٢٦-٢٧.

[2]- نفسه ، ص٥.

[3]- عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، ص٨٢.نقلا عن: عبد الحميد وقاف،الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص٢٦.

وقولهم هذا مبني على تفريقهم بين "الذاتي" و"العرضي".("فالذاتي" داخل في حقيقة الموصوف، بخلاف "العرضي" فإنه خارج عن حقيقته. ويقولون: "الذاتي" هو الذي تتوقف الحقيقة عليه، بخلاف "العرضي". ويقسمون العرضي إلى "لازم" و"عارض"، و"اللازم" إلى "لازم لوجود الماهية دون حقيقتها"، كالظل للفرس، والموت للحيوان، وإلى "لازم للماهية" كالزوجية والفردية للأربعة والثلاثة. والفرق بين "لازم الماهية" و"لازم وجودها"، أن "لازم وجودها" يمكن أن تُعقل الماهية موجودة دونه، بخلاف "لازم الماهية"، لا يمكن أن تُعقل موجودة دونه)[1].

وأيّا كان ما يلزمون به الحاد من شروط وتقسيمات في هذا النوع من الحد أو ذاك فهو لا يخرج عن حد الوضع والصناعة. وحدود صناعتهم أن الحد إما مصور لحقيقة الذات، وإما مميز لها. والأول تقدمت وجوه بطلانه وهي أكثر مما ذكر. يبقى القسم الثاني أن الحد مميز للمحدود، وهذا هو الموافق للفطرة والنقل الصحيح والعقل الصريح والواقع. فالموجودات إنما تستحق قيمتها مما لها من صفات تمييزية، هي دليل وجودها، وتمنع اختلاطها بغيرها.

وإنّ النفوس تتطلع إلى إدراك تلك المميزات، في طلب العلم بحقيقة الذوات. والغاية التمييزية حاصلة بأيسر وصف مبين، بائن في نفسه، مبين للقدر الفارق المميز للمحدود عن غيره. لذلك كان القدر الفارق دالا على حقيقة المحدود وإن لم يحط بها، وكان الواجب في صناعة الحد أن يقوم على ذلك القدر الفارق حتى يكون حدا حقيقيا. وعلى هذا (سائر طوائف النظار من أهل السنة وأهل الكلام، كأتباع الأئمة الأربعة وغيرهم من المعتزلة والأشعرية والكرامية والشيعة، فكلهم مجمعون على أن الحدود تفيد التمييز بين المحدود وغيره).[2]

[1]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٦٣.

[2]- نفسه ،ص٥.

يقول إمام الحرمين:(القصد من التحديد في اصطلاح المتكلمين، التعرض لخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره)[1]. ولا يشترطون في صحته إلا أن يكون جامعا مانعا، جامعا بالعكس مانعا بالطرد. يقول أبو المعالي الجويني:(قال المحققون: الاطراد والانعكاس من شرائط الحد. وإذا كان الغرض من الحد تمييز المحدود بصفته عما ليس منه، فليس يتحقق ذلك إلا مع الاطراد والانعكاس، فالطرد هو تحقق المحدود مع تحقق الحد، والعكس هو انتفاء المحدود مع انتفاء الحد).[2]

والتحقيق في هذه المسألة: أن الحد يفيد تمييز المحدود دون تصويره والتعريف بحقيقته. ولا يجوز أن يكون في الحد ما يعم المحدود وغيره، لأن ذلك يوهم اختلاطه بغيره وذلك يقوي احتمال النقض والمعارضة. ولا يقدح ذلك في كون الحد دالا على حقيقة المحدود، لأن حقيقته خاصته التي تميزه، مع اشتراط الطرد والعكس، حتى يكون الحد جامعا مانعا. فلا يدخل فيه ما ليس منه، ولا يخرج عنه ما هو منه. وعلى هذا تكون دلالة الحد على المحدود كدلالة الاسم على المسمى. والحد كما سبق يدل بالتفصيل على ما دل عليه الاسم بالإجمال. أما اشتراط وجود الصفات المشتركة في الحد فليس بواجب، لتعذر ذلك أو تعسره، ولا ريب أنه (كلما كان الإنسان بها أعلم كان بالموصوف أعلم، وأنه ما من تصور إلا تصور أكمل منه. ونحن لا سبيل إلى أن نعلم شيئا من كل وجه).[3]

أما عن اختلاف المنطقيين والمتكلمين في مسألة ذكر الفصول، فقال المنطقيون بوجوب ذكرها جميعا، وخالف المتكلمون بالاقتصار على فصل واحد، وأن تعدد الفصول قدح في مقصود الحد. فالصحيح أن شرط المنطقيين ليس بواجب، كما أن وجوده ليس بمحضور، ولا قادح. ومدار الأمر على إفادة الحد مقصوده، وهو تمام التمييز. فإن حصل

---

[1]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص١٦.

[2]- نفسه ، ص١٧.

[3]- نفسه ، ص٧٥.

ذلك بوصف واحد صح أن يستقل الحد به فذاك، وإن لم يتأتى ضبط جميع آحاد المحدود بوصف واحد، جاز التعدد في الأوصاف فيدل كل وصف على قبيل منه، وهذا اختيار القاضي أبي بكر بن الطيب، حكاه عنه أبو المعالي الجويني[1].

وبناء على ما قررناه لا يكون حد الإنسان أنه «حيوان ناطق»، لأن "الحيوان" "جنس" يعم الإنسان وغيره، و"الناطق" لا يصلح أن يكون "فصلا" مميزا على ما بيناه سابقا في كون الإنسان لا يتميز عن غيره بالنطق، فكل مخلوق ينطق على وضع معين يختص به. وإذا طلبنا القول الفصل في هذا رجعنا إلى من هو أعلم بالإنسان من الإنسان فيخبرنا عن حده، وهو الخالق سبحانه وتعالى. وقد قال في سورة البقرة : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾(البقرة:٣٠). والملائكة حينها تجهل عين الإنسان وأوصافه، ومع ذلك لم يقل (جاعل في الأرض إنسانا) باسمه، ولا (جاعل في الأرض حيوانا ناطقا) بحده – لو صح هذا الحد-، ولكنه قال (خليفة). ولو اجتهدت في طلب وصف يتميز به جنس الإنسان عن غيره فإنك لن تجد أبلغ في الدلالة على ذلك، وأحسن في بلوغ مقصود الحد به وتحصيله من وصف (الخليفة). وعلى هذا فإن حد الإنسان الجامع المانع الذي لا شك في صحته إذ لا يقبل نقضا ولا معارضة بأي حال قولك أنه «**خليفة الله في الأرض**». والإنسان لا يكون إنسانا إلا إذا حقق هذا الوصف فيه. لذلك ترى الله جل وعلا وصف الذين تجردوا عن هذا الوصف بأنهم كالأنعام بل هم أضل، أو كمثل الحمار يحمل أسفارا، أو كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث وإن تتركه يلهث. فلما لم يحققوا وصف الخلافة بل لم يستحقوه، لم يستحقوا وصف الإنسانية فألحقوا بمن هو دون ذلك، والمناسبة ظاهرة.

فإن قال قائل ما تصنعون في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ ﴾(الحجر: ٢٨). قلنا هذا وصف آدم خاصة، وذاك وصف

[1]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص ١٨.

الجنس عامة. وإنما طلبنا حد الجنس لا حد العين. والفرق واضح فكل إنسان خليفة الله في الأرض، ولكن آدم خُلق مما ذكر خاصة وأما ذريته فبالتناسل، وإن وصفوا به فهو باعتبار الأصل لا حقيقة الخلق، فظهر بذلك الفرق.

ولا يكون حد العلم المعرفة، فالمعرفة أعم من العلم فلا يتحقق به شرط الطرد والعكس، فلا يكون الحد جامعا مانعا. ولا يكون حده (ما صح أن يكون الموصوف به عالما). فهذا تحديد بلازم الشيء لا بذاته. ولكن اسم (العلم) عند أهل الحق لا يصح إطلاقه إلا على شيء واحد وهو(العلم الشرعي)، المبني على الكتاب والسنة. وأما ما سواه من علوم الدنيا فلا يأتي اسم العلم فيه إلا مقيدا. قال الدكتور صالح الفوزان –حفظه الله تعالى-:(وهو أن العلم هو العلم الشرعي المبني على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، هذا هو العلم النافع، أما علوم الدنيا من الحرف والصناعات والطب وغير ذلك، هذه لا يطلق عليها العلم بدون قيد. فإذا قيل: العلم، والذي فيه الفضل، فإن المراد به العلم الشرعي. أما علم الحرف والصناعات والمهن هذه علوم مباحة ولا يطلق عليها اسم العلم بدون قيد. إنما يقال: علم الهندسة، وعلم الطب..).[1]

وهذا الذي ذهب إليه أهل الحق إنما استنبطوه من كلام الله سبحانه وتعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. وهذا من الأصول العظيمة التي بينها الله تعالى لعباده بيانا شافيا لا شك فيه ولا إشكال يفهمه عامة الناس. قال الشيخ المجدد محمد بن عبد الوهاب التيمي:(من أعجب العجاب وأكبر الآيات الدالة على قدرة الملك الغلاب، ستة أصول بينها الله تعالى للعوام، فوق ما يظن الظانون، ثم بعد ذلك غلط فيها كثير من أذكياء العالم وعقلاء بني آدم إلا أقل القليل)[2]. ثم قال:(الأصل الرابع: بيان العلم والعلماء والفقه والفقهاء وبيان من تشبه بهم وليس منهم. وقد بين الله تعالى هذا الأصل في أول سورة البقرة، من قوله

[1]- صالح الفوزان، شرح الأصول الستة، دار عمر ابن الخطاب، القاهرة، ط١،٢٠٠٨م، ص٢٩.

[2]- نفسه ، ص٥.

تعالى:﴿ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ ﴾(البقرة:٤٠)، إلى قوله قبل ذكر إبراهيم عليه السلام،﴿ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ﴾(البقرة:١٢٢). ويزيده وضوحا ما وردت به السنة في هذا من الكلام البين الواضح للعامي البليد، ثم صار هذا أغرب الأشياء، وصار العلم هو البدع والضلالات، وخيار ما عندهم لبس الحق بالباطل. وصار العلم الذي فرضه الله على الخلق ومدحه لا يتفوه به إلا زنديق أو مجنون. وصار من أنكره وعاداه وصنف في التحذير منه والنهي عنه هو الفقيه العالم).[1]

قال الدكتور صالح الفوزان:(لكن للأسف أصبح الآن في عرف الناس، إذا قيل: العلم، فإنه يراد به العلم الحديث، ويقولون إذا سمعوا شيئا من القرآن، هذا يشهد به العلم الحديث. وإذا جاء حديث قالوا هذا يشهد له العلم. صار العلم الآن يطلق على الحرف والصناعات والطب وغير ذلك، مع أنه قد يكون جهلا، لأنه قد يعتريه من الخطأ الكثير، لأنه مجهود بشري. خلاف العلم الشرعي فإنه من الله، فهو﴿ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ ﴿٤٢﴾ ﴾(فصلت:٤٢). قال تعالى:﴿ إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٞ ﴿٢٨﴾ ﴾(فاطر:٢٨). وهم علماء الشرع الذين يعرفون الله عز وجل، أما علماء الهندسة والصناعة والاختراع والطب، فهؤلاء قد يجهلون حق الله جل وعلا، ولا يعرفون الله، ولو عرفوه فمعرفتهم قاصرة، لكن الذين يعرفون الله هم علماء الشرع، يعرفون الله بأسمائه وصفاته ويعرفون حقه سبحانه وتعالى، وهذا لا يحصل بعلم الطب وعلم الهندسة، وإنما يحصل به توحيد الربوبية فقط، أما توحيد الإلوهية فهذا إنما يحصل بعلم الشرع).[2]

[1]- صالح الفوزان، شرح الأصول الستة ، ص٢٩-٣٣.

[2]- نفسه، ص٣٠.

وقد قال الشافعي رحمه الله تعالى:

كل العلوم سوى القرآن مشغلة إلا الحديث وعلم الفقه في الدين

العلم ما كان فيه قال حدثنا وما سوى ذاك وسواس الشياطين.[1]

وإذا تحقق عندنا أن حد الإنسان أنه«خليفة الله في الأرض»، وأن العلم الشرعي الذي هو رسالة سماوية من لدن المُستخلِف، كان المقصود منه بالضرورة بيان ما تتحقق به مصلحة الاستخلاف التي هي غاية خلق الإنسان. وإذا تحقق عندنا أيضا أن العلم الشرعي هو المسمى (بالعلم) على إطلاقه، كان حد العلم الصحيح الجامع المانع هو:«**ما حقق به الإنسان غاية خلقه**». وكل ما سواه إنما يأتي حده مقيدا بغايته الملاصقة لوجوده، وتلك الغاية ترجع رأسا إلى الغاية الكبرى التي في الحد المطلق، فيشار إلى تلك العلاقة الاضطرارية لزوما في الحد المقيد. فيكون حد علم اللغة العربي مثلا:« **ما يعلم به صحة الخطاب العرفي، لتحقيق غاية فهم الخطاب الشرعي**». وعلى هذا فقس في جميع ما تحده.

وحد العلم فيما ذكرناه إنما هو باعتبار المعلوم، أما العلم باعتبار الفعل فهو (إدراك الشيء على ما هو عليه إدراكا جازما)، وهو بهذا يأتي في مقابل الوهم والشك والظن.

والحد إما أن يكون للاسم أو يكون المسمى، ويكون للاسم إذا أريد به بيان تصوير كلام الحاد ومراده، وهذا ينبني على معرفة حدود كلامه، وهذا الذي يعرف عند المنطقيين "بالحد اللفظي" ولا اعتبار له عندهم. ويدعوه أهل الكلام "بالاسم الشارح". وهذا الاسم المراد فهمه من السائل، إما أن يكون من غير لغته، وهو يتصور ما يطلق عليه في لغته، فهذا يكفيه الترجمة. وإما أن يكون مما يعلم من لغته، وهو مع ذلك لا يتصور مسماه، فهذا إما أن يؤتى له بمرادف أو مكافئ يدل على الذات مع صفة أخرى، كما إذا قيل ما (الصراط

[1]- أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، ديوان الإمام الشافعي،اعتنى به محمد تبركان أبو عبد الله، تقريظ الأستاذ محمد الصالح الصديق والأستاذ أحمد شقار الثعالبي،دار الإمام مالك، الجزائر،ط١،٢٠٠٩،ص١٤٧.

المستقيم)؟ قيل:(هو الإسلام) أو (إتباع القرآن). وقد يكون بالمثال، كما إذا سئل عن لفظ (خبز) ورأى (رغيفا)، فيقال (هذا)، فإن معرفة الشخص يعرف منه النوع.

ويكون الحد للمسمى إذا أريد به بيان تصديق كلام الحاد، وذلك ينبني على معرفة دليل صحة كلامه. وإنما يؤتى بهذا النوع حين لا يتصور السائل المعنى ولا الاسم. وهذا طريق تعريفه إياه، إما بالتعيين بأن يؤتى بعين المسمى، وإما بالوصف وهو في مقام التعيين، لهذا قال صلى الله عليه وسلم:(**لا تنعت المرأة المرأة لزوجها حتى كأنه ينظر إليها**).[1]ولهذا كان (التعريف بالوصف هو التعريف بالحد، وهي في الحقيقة تعريف بالقياس أو التمثيل، لأن الشيء إنما يعرف بنفسه أو بنظيره)[2].

ويدخل في هذا الباب أيضا مسألة الاجتهاد والتأويل في الحدود. وهو طلب معرفة (دخول الأعيان في هذه الأسماء والألفاظ، وهو ما يسمى تحقيق المناط وهو جائز باتفاق. وهذا حين يكون خفيا، أما الظاهر فظاهر. فإن الشارع قد ناط الحكم بوصف كما ناط الاستقبال في الصلوات بالوجه إلى شطر المسجد الحرام، يبقى النظر في هذا المعين هل هو "شطر المسجد الحرام"؟).[3]

ومسألة كون الحد يراد به بيان الاسم بتصوير المقصود أو المسمى بتحقيق المقصود، وكذا مسألة الاجتهاد والتأويل في معرفة تطابق الأسماء والألفاظ للأعيان، نراها الأصل في تقويم حدود النحويين. حين يفرقون في حدود أبواب النحو واصطلاحاته، فيريدون بالحد الاسم والمسمى معا تارة، كقولهم "بالفاعلية" كما في قولك:(خلق الله)، ويريدون به الاسم فقط تارة، كما في قولك:(مات الرجل، وانكسر الزجاج). ويقولون "بالمفعولية" إرادة للاسم

[1]- الحديث أخرجه البخاري وأبو داود والترمذي وغيرهم عن عبد الله بن مسعود.نقلا عن: انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين،ص٤٨-٥٦.

[2]- نفسه، ص٥٦.

[3]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص٥٣،(بتصرف).

والمسمى كما في قولك:(خلق الله الإنسان)، وإذا أرادوا الاسم فقط قالوا "بنائب الفاعل" كما في قولك (خُلق الإنسان) مع اتحاد المسمى، فيضطربون في اصطلاحاتهم وحدودها، فيغلطون إما في هذا وإما في هذا، ولا يراعون في ذلك تحقيق المناط كما سنبين فيما يأتي من كلامنا إن شاء الله والله المستعان.

* * *

الكلام على التحديد النحوي.

اعلم أنّ اللغة إنما جعلت حدودا للمعلوم حسا أو حدسا، ولهذا كان الأصل فيها أنها أسماء، وكانت حقيقة هذه الأسماء التمييز(فإن الله سبحانه وتعالى علّم آدم الأسماء كلها وقد ميز كل مسمى باسم يدل على ما يفصله من الجنس المشترك، ويخصه دون ما سواه وبين به ما يرسم معناه في النفس. ومعرفة حدود الأسماء واجبة، لأنها بها تقوم مصلحة بني آدم في النطق الذي جعله الله رحمة لهم).[1]وما يتفرع عن تلك الأسماء آخذ من هذه الحكمة بقدره. وتلك الحدود مجملة، وما يؤتى فيها لبيانها حدود مفصلة، ولا فرق بين هذه وتلك إلا التفصيل والإجمال. لذا صح أن يقال إن الحد دل بالتفصيل على ما دل عليه الاسم بالإجمال وكل يصدق عليه اسم الحد. وقد يبلغ الإنسان ذلك بالخبر الصادق، دون إعمال للحس أو الحدس كما حصل بالرسائل السماوية وهو داخل في جملة ذلك التعليم الأول.

ثم يعمد بنو البشر إلى إحداث علوم من اجتهادهم فيطلقون عليها وعلى أبعاضها أسماء هي من جنس أسماء لغتهم، فيطلقونها على مسميات معينة لتدل عليها بالخصوص. ثم يُبتغى إلى بيان ذلك الوضع بشرح استعماله وبيان وجهه. ولذلك لا يجوز أن تسمى تلك الأسماء الخاصة حدودا لإطلاقها على ما هي موضوعة له بدلالة التضمن فقط. فليست موضوعة له بالمطابقة أصلا. كما لا يجوز أن يسمى الشرح المبين لها حدا أيضا، بل هو شرح للاسم ومبين لعلة ذلك الوضع المخصوص.

وإنّ أهل كل اختصاص جعلوا تلك الأسماء الخاصة وشروحها حدودا على سبيل المجاز وهم مدركون لحقيقة ما ذكرناه كما هو حال العلماء(علماء الشرع)، وإما على اعتبار أنهم ظنوها كذلك وأنها دالة على حقيقة مسمياتها بالمطابقة وأنه لا يتأتى معرفة تلك الحقيقة

[1]- ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٩/٣٣-٣٤. نقلا عن هادي أحمد فرحان الشجيري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، ص٨٠.

إلا بها. وقد قدمنا في الرد على هذا الزعم وبيان بطلانه في حديثنا عن مزاعم أهل المنطق في الحدود.

والجاهل لهذا الوضع الخاص، إما أن يعلم الوضع الأول العام من جانبيه الاسم والمسمى فيحتاج في معرفة الوضع الخاص معرفة علة تخصيصه، المبينة لدلالة الاسم الخاص على مسماه. وكل ما يُذكر في ذلك هو شرح للاسم لا تحديد له. وهو يتفاوت تفصيلا وإجمالا، إيجازا وإطنابا، بتفاضل الواضعين والمتعلمين، ولذلك تجد الاسم واحدا وكذلك المسمى ولكن شرحه يتفاوت. على ألا يكون ذلك التفاوت متناقضا فإن وجد فيه تناقض، فالحق فيه له وجه واحد ولا تعدد فيه على هذا الاعتبار. وإما أن يكون جاهلا بالعام والخاص جميعا فهذا تلزمه الترجمة.

ولا تجد في ذلك الوضع الخاص من يعرف الاسم دون المسمى أو العكس لأن معرفتهما متلازمة، بخلاف الوضع العام. إذ لو قلت لعربي في أول عهده بالإسلام أن الله قد فرض عليه الصلاة وهو لا يعرف معناها الخاص، لهمّ برفع يديه نحو السماء يدعو، إذ معنى الصلاة العام في العربية الدعاء. فهو مدرك للحد العام ومحدوده الذي هو المطلوب هنا، فإذا بُين له المعنى الخاص كقوله صلى الله عليه وسلم:(**صلوا كما رأيتموني أصلي)**[1]،أدرك الاسم والمسمى معا. ولا منافاة بينه وبين الوضع العام إلا التخصيص. لهذا جاء القرآن بمعان خاصة وبالرغم من ذلك قال تعالى:﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ٢ ﴾(يوسف: ٢). فلا اختلاف فيه بين الوضعين بل تحقق التوافق التام. والأمر نفسه في الصوم والزكاة والحج وغيرها من الأسماء الشرعية. فهذه قاعدة جليلة لابد من التفطن لها والاعتبار بها.

[1]- رواه البخاري (١١٠١) عن محمد بن المثنى عن عبد الوهاب.

وإذا انطلقنا من هذه المقدمة أمكننا الحكم على الوضع الخاص في أي علم، ما إذا كان موافقا للوضع العام أو مخالفا له، فإن خالفه كان التعقيد في إدراك العلاقة بين المعنى الخاص والمعنى العام، وهذا مبدأ الإشكال في العلوم. ألا ترى أنك لو قلت لطالب النحو: إن خالدا في قولك (مات خالد) فاعل، أنه يستغرب ذلك لما يجد في نفسه من تناقض بين الوضع العام الذي استقر في ذهنه وبين هذا الوضع الخاص في قولك. إذ يمتنع في الوضع العام للغة أن يكون حد (خالد) أنه فاعل إذ لم يأت بالفعل ولا له فيه إرادة واختيار، وسماه النحويون فاعلا لمشابهته الفاعل في الإعراب، وهذا إشكال، وكان الأولى تحري التوافق بين المعنى العام والمعنى الخاص لا تحري الإعراب. وحقه أنه مفعول به، ثم يقال بأنه مرفوع لمشابهته للفاعل في محله فأخذ إعرابه، كما أن النحاة عللوا بناء بعض الأسماء لمشابهتها الحروف في الوضع، أو المعنى أو النيابة في العمل دون قبول التأثير أو الافتقار الأصلي ورغم ذلك لم يسموها حروفا، فقبلت الحكم ولم تأخذ الاسم.

هذا الذي قدمناه سابقا في كونه السبب في أن النحويين اضطربوا في حدودهم، إذ يجعلون بعضها للاسم تارة بتصوير المقصود وللمسمى تارة أخرى بتحقيق المقصود فيغلطون إما في هذا وإما في هذا إذ لا يراعون مسألة تحقيق المناط التي هي علة التوافق بين الوضع العام والوضع الخاص.

والظاهر أن النحويين وقعوا في هذا الاضطراب لانطلاقهم من نفس المقدمة التي انطلق منها المنطقيون، وقد سبق بيان ما وقع فيه هؤلاء من التناقض والاضطراب والحيرة والاختلاف بسبب فساد قواعدهم. ولا نقضي بهذا الكلام بوجوب تأثر النحويين المباشر بفلسفة أهل المنطق في صناعة الحدود. إذ إطلاق هذا الحكم خطأ. كما أن نفيه مطلقا خطأ. والصواب التفصيل فيه، فيقال بإمكان ذلك على اعتبار أن الإنسان ابن بيئته. ووجه الفساد في القول الأول، فرض تطور الحد النحوي على نحو تطور الحد الفلسفي، وهذه مقدمة فاسدة نجدها عند كثير ممن يتصدى للحديث في مسألة التحديد النحوي، فتراه يفرض

هذه المقدمة على حدود النحويين ثم يستدل عليها بعلامات وأمارات أغلبها متأولة فيجور في الحكم ويجانب العدل في ذلك.

وإنما النحويون كما ذكرنا من صفاتهم أنهم على معرفة بجوانب عدة من ثقافة عصرهم، فينهلون من العلوم كلها كل بقدره. وأغلب النحويين كانوا على جانب من المعرفة معتبر بفلسفة أهل المنطق وطريقتهم، وبالخصوص في القرن الرابع لاستحكام المنطق اليوناني في نفوس أغلب العلماء. وهؤلاء على قسمين: عالم بالفلسفة ويسعى إلى إبطالها وهذا تجده يستعمل أسماءهم وكلامهم ومنهجهم في الرد عليهم، والقول بتأثره لمجرد ذلك محض سفه.ألا ترى شيخ الإسلام ابن تيمية قد عرف عنه الاستماتة في إبطال شبه القوم وقوة الحجة في الرد عليهم وهو أعلم منهم بمواقع كلامهم ومنهجهم وطريقتهم وهذا باعتراف كبرائهم.

ومنهم عالم بها متأثر بها متبع لسنتها، وهذا باب الخطر ومحل الضرر وموجب التقويم بعد إعمال الفكر والنظر. وكلا الفريقين يتفقان في العلم بنفس المعلوم، ولكن الفرق بينهما أن هذا ناظر وذاك مناظر. والرد على صنيع النحويين الناظرين متوقف على إبطال أصولهم الفلسفية التي أقاموا عليها أقوالهم وأحكامهم، وهذا غرضنا إذ قدمنا بإبطال صناعة الحدود عند المنطقيين، وفي ضمنه إبطال لصنيع كل من سار على منهجهم في صناعة الحدود.

ولكن البعض الآخر، انطلق من نفس المقدمة التي انطلق منها المنطقيون وإن لم يتأثر بفلسفتهم، بل قد تجده يمتنع عنها وينأى عن الاختلاط بأهلها وإذا حاورهم، حاورهم من مكان بعيد، وإنما وقع فيما وقع فيه أهل المنطق من حيث لا يشعر، إذ أن أهل المنطق أعملوا العقول إما في المعقول، وإما فيما لا تبلغه العقول لتقديسهم إياها، وأخذوا يسلطونها على كل معلوم. وهؤلاء قدسوا عقولهم ونزهوها عن النقص فسلطوها على النقول. وهذا غالب حال النحويين كما سيتبين. لذلك قد تجد عند النحويين ذات الطريقة التي اتبعها المنطقيون

في صناعة الحدود، ولا يلزم وجود التأثر، لأن منهم من وجد عنده ذلك ولمّا تستفحل الفلسفة في الثقافة الإسلامية.

وهذه بذرة المذهب العقلي في الثقافة الإسلامية، وإن ملاحظتها في عمل أوائل النحويين صعب لدقتها وخفائها، لأن الغالب في القرون الثلاثة الأولى سيطرة المنهج السلفي على الفكر الإسلامي في شتى جوانبه، مع بعض الانحرافات على قلة.

لذلك فإن المنهج الذي أخذه أبو الأسود الدؤلي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وأمره أن ينحو نحوه، هو نفسه المنهج الذي ورثه الدؤلي لتلاميذه، ثم انتهجه أبو إسحاق الحضرمي من بعدهم ثم الخليل ثم تلميذه سيبويه وحتى أواخر القرن الثالث الهجري مرورا بجيل الفراء والمبرد. وهو المنهج السلفي القائم على تقديم النقل وإعمال العقل فيه دون تسليطه عليه، متربعا تحت قانون استدل ثم اعتقد. فكان النحويون في القرون الفضلى يدركون بأن مهمتهم ترتكز على وصف الكلام العربي كما تدوالته وتتداوله الألسنة الفصيحة بإعمال الملاحظة والاستقراء والتتبع، ثم إعمال العقل في النظر والتدبر والاستنباط مع الحذر من الإفراط في ذلك الذي قد يؤدي إلى الخروج عن حدود علم اللغة بمفهومه الواسع.

وهذا المنهج رافقهم في جميع مراحل الصناعة اللغوية من النظر في المادة اللغوية إلى صوغ قوانينها إلى تعليمها. فكانت الغاية التعليمية هي الهدف الأسمى لعملهم، ما دامت الغاية من وضع هذا العلم كما بينا تبصير الناس بسنن العرب في كلامهم لتُتّبع ويُحتذى حذوها، ويُنسج على منوالها. والتزام النحويين السلفيين بالحدود اللغوية مع استحضار الغاية التعليمية في جميع أعمالهم هما العاملان الموجهان لصناعة المصطلحات وشروحها، أو صناعة الحدود مع التنبيه على أننا نريد به المعنى المجازي على سبيل التوسع. لأننا قدمنا أنه لا يجوز إطلاق لفظ الحد على ما يوضع في العلوم من مصطلحات وشروح المصطلحات على وجه الحقيقة، لأن الحد الحقيقي هو جزء اللغة العامة الخاضع لقانون الوضع العام القائم على التطابق والتضمن والالتزام بين الاسم ومسماه. أما اللغة الخاصة

كما بينا فقائمة على دلالة التضمن التي هي علة تخصيص الوضع. فكما أن المسمى خاص بالنظر إلى المسمى العام فكذلك اسمه وحده بالنسبة للوضع العام.

هذا الفرق الدقيق كان حاضرا في أذهان هؤلاء، لذلك ترى اصطلاحاتهم تقوم على ضرورة التوفيق بين الوضع العام والوضع الخاص، فتراهم يعطون مصطلحاتهم المعبرة عن أساليب العرب مفاهيما لغوية معروفة عندهم أيضا بالاقتضاء اللغوي، وهم إنما أخذوا هذا من طريقة القرآن كما سبق في مثال الصلاة الذي ضربناه في موضعه.

فإن قال أبو الأسود الدؤلي أنه وضع باب العطف وباب التعجب، فاعلم أن هذين المصطلحين يقعان على ظاهرتين لغويتين راسختين في الاستعمال اللغوي العربي الأصيل والمراد بالتعجب في الوضع اللغوي العام هو نفسه المراد به في هذا الوضع الخاص مع تخصيص الدلالة على التعبير اللغوي. أي أن التعجب على اعتباره اسما للانفعال النفسي المعروف بالوضع العام يدل على صورة مخصوصة منه بالوضع الخاص وهي الصورة اللغوية.

حتى مصطلح النحو نفسه، فإن أول ما استقر عليه، معناه اللغوي الذي هو القصد إلى طريقة العرب في كلامهم لتتبع فيكون المتمثل بها عربي اللسان فصيحه، قادرا على الإعراب عما في نفسه على طريقة العرب. لذلك أطلقت على هذا المعنى أسماء أخرى تلتقي مع اسم النحو في نقاط مشتركة تقع في حيز الوضع اللغوي العام، وإن تمايزت في دلالة كل منها على جهة مخصوصة من حيث علة الوضع أو قصديته أو آثاره. قال أبو عبيد معمر بن المثنى(ت٢١٠هـ):(أخذ أبو الأسود عن علي بن أبي طالب العربية)[1]، وهو يريد النحو. ويروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوله:(تعلموا الفرائض والسنة واللحن كما تتعلمون القرآن، قال أبو بكر الأنباري: وحدث يزيد بن هارون بهذا الحديث، فقيل ما اللحن؟

[1]- أخبار النحويين البصريين، ص١٥، نقلا: عبد الحميد وقاف، عن الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص٣٩.

فقال: النحو، وقال ابن الأثير في النهاية، يريد تعلموا لغة العرب بإعرابها، كما روي: أن القرآن نزل بلحن قريش أي بلغتهم).[1]

وفي رواية أخرى عنه أيضا قال:(وليعلم أبو الأسود أهل البصرة الإعراب)، أي فليعلمهم انتحاء سبيل العرب في الكلام والإبانة، قال مالك بن أنس:(الإعراب حلي اللسان فلا تمنعوا ألسنتكم حليها)، وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه:(تعلموا إعراب القرآن كما تتعلمون حفظه)[2].

والقول على صنيع أبي إسحاق الحضرمي حين قرن النحو بالقياس، بل جعل النحو كله قياس كما ذكر ذلك ابن الأنباري[3]، وأن من أنكر النحو فقد أنكر القياس، بأنه نقل النحو من معناه اللغوي إلى معناه الاصطلاحي عبارة ملبسة، فإن تخصيص ذلك بصنيع أبي إسحاق جهل بحقيقة الوضع الاصطلاحي. لأن من سبقوه صنعوا بمثل صنيعه، وهذا الفهم الخطأ ناتج عن الاعتقاد بالانفصال التام بين الوضع اللغوي العام والوضع الخاص وهذا غير صحيح لما تقدم. لأن مقصود الحضرمي بجعله النحو قياسا، أن النحو لا يقوم بالضرورة إلا على قياس، فلا يتأتى إتباع سنن العرب في كلامهم إلا بالقياس عليها قياس تمثيل يضبط الطريقة وقياس شمول يضبط أحكام تلك الطريقة. فالقياس آلة النحو وأداته وللملابسة بينهما جاز إطلاق أحدهما على الآخر، فالنحو قياس في مبدئه و طريقته والقياس نحو في غايته ومقصوده. وسنتناول هذا بشيء من التفصيل في موضعه حينما نتحدث عن القياس النحوي إن شاء الله تعالى.

وعلى هذا المنهج سار الخليل وتلميذه سيبويه، فكثيرا ما يذكران المصطلح فيعمدان على شرحه شرحا يسيرا أو يكتفيان بالتمثيل، تعويلا على فهم المتعلم الذي يفترض بأنه يدرك

[1]- المصطلح النحوي، ص٩،و طبقات النحويين واللغويين، ص٤،و النهاية في غريب الحديث والأثر ٢٤١/٤، نقلا عن عبد الحميد وقاف،الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص٤١.

[2]- المصطلح النحوي، ص١٤، نقلا عن:عبد الحميد وقاف،الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص٤١.

[3]- أبو البركات ابن الأنباري، لمع الأدلة، تح سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٧م،ص٩٥، نقلا عن:عبد الحميد وقاف، الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص٤٢.

العلاقة بين الوضع العام في اللغة والوضع الخاص المراد في الباب الذي ورد فيه، تلك العلاقة التي تبيح ذلك الوضع، فهي علته ودليله في الوقت ذاته. وسيبويه حين فرق بين الكلم والكلام، كان تفريقه قائما على أساس لغوي مع أنه يريد الاصطلاح على مفهومهما فالكلام عند أهل اللغة (اسم لكل ما يتكلم به مفيدا كان أم غير مفيد)[1]. وعلى هذا فهو يدخل في أقسامه ما كان محالا ومحالا كذبا[2]، وهو ليس مفيدا، والمعلوم أن الكلام عند النحويين ما كان مفيدا فقط.

وكون علم النحو لا يحتاج فيه إلى الحدود بمعناها الحقيقي، هو ما جعل سيبويه يكتفي عند ذكره لمصطلحات هذا العلم بيسير الشرح أو التمثيل، وحتى حين يورد لفظة الحد فلا تنتظر أن يأتيك بعدها بحد يحقق ذلك المصطلح المذكور، بل تصويره وتمييز مسماه. مادام المصطلح معلوما ومفهوما عند المتعلمين. ولكن يكتفي بالتوجيه إلى علة التخصيص في هذا الفن. لذلك ترد لفظة الحد في مواضعها دالة على معانيها اللغوية تفهم من سياقها. من ذلك قوله:(والجمع الذي على حد التثنية).[3] ثم يسرد طريقة صوغ الجمع الذي يتفق فيها مع التثنية على اعتبار أن كليهما يكتسب لفظه معناه بزيادة تلحقه. وكتاب سيبويه كتاب تعليمي، يعلمك كيف تنشئ الكلام العربي الفصيح الذي يتفق مع مقصودك إذا عبرت به عنه. أما جنس ما يدل عليه كلامك أو جزء كلامك فهو معروف عند كل متكلم. إنما حاجة المتكلم إلى كيفية التوفيق بين صحة اللفظ ووضوح المعنى، وهذا إدراكه في إدراك الطريقة لا في معرفة الحدود، فهي معروفة عنده. فسيبويه لم يقصد وضع الحد بل قصد وضع الطريقة.

والمقصود أن المعنى حاضر في النفس معلوم، ولما احتيج إلى اللفظ السليم المناسب في عرف العربية، كان الواجب بيان الطريقة في صوغه وبنائه على وجه يوافق قوانين ذلك

---

[1]- انظر شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تح محمد محي الدين عبد الحميد، دار العلوم الحديثة، بيروت، ١٤/١، نقلا عن: عبد الحميد وقاف، الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص٥١.

[2]- الكتاب، ٢٥/١، نقلا : عبد الحميد وقاف،عن الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص٥٠.

[3]- الكتاب،٢٥/١. نقلا عن:عبد الحميد وقاف، الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص٥٤.

العرف وهذا هو النحو بعينه.ألا ترى أن العربي الأصيل يتكلم العربية الفصيحة وإن لم يعرف مصطلح الفاعل من مصطلح المفعول، وصدق الأعرابي حين قال:(أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا)[1]. ولعل هذا ما جعل علم النحو ناجعا في أوله لاشتغاله بوصف كلام العرب في حيز اللغة، عن تحديد أجزائها من خارج ذلك الحيز مما جعله صناعة مجردة حتى أنك تجد من يحفظ قواعد النحويين ويبرع في استنباط عللها وأحكامها وأقيستها الصناعية، ورغم ذلك تراه يجهد نفسه في تأليف كلام سليم. وقد أنشد أحدهم في هذا المعنى: ولست بنحوي يلوك لسانه ولكني سليقي أقول فأعرب.

وكذلك الأمر حين ذكر الجملة التي فعلها متعد، فالأول بعدها فاعل والثاني مفعول فقال: (فمن ثم حد اللفظ أن يكون فيه مقدما، وهو عربي جيد كثير).[2] فالمراد ب"اللفظ" هنا الذي يلي الفعل وهو الفاعل، فحده التقديم على جيد كلام العرب وكثيره، وقد يتأخر، فيكون الضمير المجرور عائدا إلى كلام العرب الجيد، وليس المقصود ب"اللفظ" "الجملة" كما يُتوهم، كما لا يقصد ب"الحد" "القاعدة" لأنها أعم منه. فالأصل في القاعدة أنها قياس شمول يستوي فيه أفراده تحت حكم واحد لعلة جامعة، فيثبت الحكم على الجميع بها. وهو الأصل في التقسيم والتفريع. وهذا المقصود بقولهم إن النحو كله قياس. وإذا قال سيبويه "الحد" في هذا المقام، فمقصوده "الحكم" لا القاعدة، وذلك أحد معانيه اللغوية. وهو ثابت في هذا النوع من الكلام (الجملة الفعلية)، لوجود علة استقرائية وهي الأصل فيه.

وقد يورد من تجده متأثرا بصناعة المنطقيين في الحدود على قولنا إيرادا، بأن ما ذهبنا إليه لا يطرد حكمه على جميع حدود الكتاب وأن في الكتاب ما يمكن عده حدودا حقيقية، ثم نراه يصطنع لذلك أمارات من شروح سيبويه على مصطلحاته تُوهم صدق ما زعم. على نحو ما جاء في شرح المبتدأ، حيث قال سيبويه:(فالمبتدأ كل اسم ابتُدئ به ليبنى

[1]- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة،١٣٩/٢.

[2]- الكتاب،٣٤/١، نقلا:عبد الحميد وقاف، عن الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص٥٥.

عليه الكلام، والمبتدأ والمبني عليه رفع)[1]. على أن قوله "اسم" جنس أقرب للمبتدأ، وقوله "ابتُدئ به" فصل مخرج لكل اسم لم يُبتدأ به، وقوله" ليبنى عليه" فصل آخر مخرج لكل اسم وقع في بداية الكلام لفظا لا يبنى عليه كلام. فأوقع عليه طريقة المنطقيين وشروطهم في ذكر الجنس الأقرب والفصول. ولو حلفْتُ أن سيبويه لم يخطر بباله هذا التفصيل لم أحنث ونرد على هذا، بأن من يدعي مثل هذا قد بلغ تأثره بصناعة المنطقيين حده، حتى تجده يناقض نفسه كحالهم وهو لا يشعر.

ونقول: أولم يجعل هؤلاء الحد الحقيقي ما كان مطابقا للمحدود، فلا يثبت إلا به ويزول بزواله، وذاك شرط الطرد والعكس؟. ولو جاء أحد وأطلق على ذلك المحدود مصطلحا آخر غير المبتدأ ثم أبقى حده ذاك –إذا سلمنا بأنه حد- ومعلوم أن الاسم هو عين الحد ولا فرق بينهما إلا من حيث التفصيل والإجمال، لاتفق مع المحدود والحد جميعا. وإن سيبويه –وغيره- سماه مبتدأ لأنه يُبتدأ به، فهو وصفه وشرحه، ونص على هذا ليفهم به مراده لا ليحده به. وتراه يسميه "مبنيا عليه" لأنه يبنى عليه الكلام لنفس العلة. ومدار الأمر على المعنى اللغوي الداخل فيه ذلك الوضع لا من خارجه. فإن كان ولا بد متبعين لطريقة المنطقيين، فما جاء به سيبويه "رسم" لا "حد". والرسم وصف أو شرح بالعلامة. وأهل المنطق يسمون المبتدأ "موضوعا"[2].

والمقصود أن المُعوَّل عليه في كل ذلك تعيين علة التخصيص في الوضع الخاص وهذه العلة قد تنوعت على تعدد مقصود الواضع في تعيين المحل الذي بدا له فيه ارتباط الموضوع له وهو المسمى بما هو متضمن فيه بالوضع العام. فمحل البدء في كل شيء مبتدؤه، وذلك اللفظ الذي ابتدىء به فرد من ذلك الكل، استحق الدخول فيه بما اكتسب من

[1]- الكتاب ١٢٦/٢، نقلا عن عبد الحميد وقاف، الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص٦٤.

[2]- الحدود الفلسفية للخوارزمي، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، ص٢١٦، نقلا عن عبد الحميد وقاف، الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص٦٤.

وصف الابتداء، فخص بذلك الاسم لهذه العلة العارضة عليه، وهي محل مقصود من سماه مبتدأ. ولمن سماه بغير ذلك الاسم محل غيره وهكذا. والغاية تبقى دائما تحصيل التوافق بين الوضع العام والوضع الخاص، كل على اجتهاده، ومن عقل كلامنا، ثم تتبع كلام سيبويه وأمعن النظر فيه أدرك مقصودنا والله الموفق للصواب.

فسيبويه سلك سبيل متقدميه، ومن لحقه سلك سبيله، فالفراء أشهر تلاميذ الكسائي اشتمل كتابه الحدود على نحو ستين حدا، ذكر ذلك البغدادي في قصيدة يمدح فيها الفراء قائلا:

يا طالب النحو التمس علم ما ألفه الفراء في نحوه

ستين حدا قاسها عالما أملَّها بالحفظ من شدوه[1].

اتبع فيها الطريقة نفسها، وهي أيضا طريقة شيخه، (فقد سئل الكسائي عن حد الفاعل وحد المفعول فقال: حد الفاعل الرفع أبدا، وحد المفعول به النصب أبدا)[2]، وهو يريد بالحد الحكم. والحاصل أن الحدود النحوية، خلال القرون الثلاثة الأولى لم تكتسب الصبغة المنطقية النحوية، ولكنها دون شك كانت عل صبغة نحوية منطقية، وهو المقصود والواجب.

ثم خلف من بعدهم خلف، أثمرت فيهم وبهم شجرة المدرسة العقلية، التي كانت بذورها قد ظهرت في القرون الأولى، لكنها لم تجد التربة الخصبة التي تمدها بمادة حياتها ونموها وتحقق لها ذلك ومن يتعهدها بالرعاية، بعد تبني الدولة الإسلامية المنهج العقلي في سياستها العلمية كما قدما في موضعه. فتولى سلطان العقل زمام الأمور، وصار هو المرجع في تحديد الواجب والمحظور، وتشرب قُدّاسه من ثقافة اليونان، التي فرضت عليهم منهجا في

[1]- الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتاب العربي، بيروت، د ت، ١٥٤/١٤، نقلا عن:عبد الحميد وقاف ،الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص٧٤.

[2]- عبد الحميد وقاف،الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص٧٥.

التفكير، وفي وضع الأصول والفروع وإقامة الحجة والبرهان. وأغلب الحال في هؤلاء، أنهم إما على عقيدة الاعتزال أو أشاعرة. وقد قدمنا أن كلتا الفرقتين ضالة، إلا أن المعتزلة هم أبعد عن الجادة السوية. وأفرط في تحكيم العقل على النصوص. فلا تجد نحويا يوغل في استعمال طريقة المنطقيين وفلسفتهم إلا وهو معتزلي، فهذه علامتهم. وإذا رأيت نحويا يسعى إلى التوفيق بين الفلسفة والنحو دون أن يُطغي أحدهما على الآخر، فاعلم أنه أشعري. فقد سعوا من حين ظهورهم إلى التوفيق على زعمهم بين أهل النقل وأهل العقل، فيجاملون هؤلاء تارة ويجاملون أولئك أخرى، فما كان منهم إلا أن سحبوا هذا المنهج على حديثهم وخوضهم في باب اللغة والنحو، وفعلوا ذلك من حيث قصدوا أو لم يقصدوا.

ومن أصحاب الفرقة الأولى، الرماني(ت٣٨٤هـ)، يبرز ميله الشديد إلى المنطق والفلسفة في رسالته الحدود وغيرها من مصنفاته، حتى ليؤدي به ذلك إلى الخروج عن الدرس النحوي، يشهد لهذا ما قاله عنه أبو علي الفارسي(ت٣٧٧هـ) قال:(إن كان النحو ما يقوله الرماني فليس معنا منه شيء، وإن كان النحو ما نقوله فليس معه منه شيء)[1].وكان يقال:(إن النحويين في ذلك العصر كانوا ثلاثة، واحد لا يفهم كلامه وهو الرماني، وواحد يفهم بعض كلامه وهو الفارسي، والثالث يفهم كل كلامه بلا حاجة إلى شرح أو إسناد وهو السيرافي)[2]. وهو يرى أن النحو عملية عقلية قبل أن يكون صناعة لفظية، لذلك تراه يقدم في باب الحد مصطلحات لا تمت للنحو بأي صلة، بل هي من قبيل الفلسفة وعلم الكلام، ويدعي أنها مما يحتاج إليه النحو ولا يفهم إلا بها، يقول:(باب الحد لمعاني الأسماء التي يُحتاج إليها في النحو وهي: القياس والبرهان والبيان والحكم والعلة...والتغيير والتصريف

[1]- الوسيط في تاريخ النحو العربي، ص١٢٧، نقلا عن: عبد الحميد وقاف، الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص١١٢.

[2]- معجم الأدباء، ٢٤٤/٣، نقلا عن السابق، ص١١٣.

والغرض والسبب...والجنس والنوع والقوة والضعف...والنظير والداعي والصارف... والمادة والمرتبة والمناسبة والخاصة والمغني والمحتاج.. والحادث...)[1].

ومن تلك الطائفة أيضا الزمخشري(ت٥٣٨هـ) صاحب المفصل، الذي نراه يقحم مصطلحات الفلسفة وطريقتها في صناعة الحدود النحوية، من ذلك قوله في حد المفعول له أنه (علة الإقدام على الفعل وهو جواب لمه، وذلك قولك: فعلت كذا مخافة الشر)[2]. وهو يريد بالعلة هاهنا أحد أقسام العلة المعروفة عند المنطقيين وهي عندهم علل أربع[3]: هيولانية وصورية، وفاعلية، ولمائية، وهذه الأخيرة مقصوده.

ومنها العكبري(ت٦١٦هـ)، (فإن كان الغزالي قد عمد في رسالته في الحدود إلى التنظير في الحد قبل الخوض في صناعته، فإننا نجد العكبري يتبع المنهج نفسه، فهو إذا أراد الدخول في الحديث عن حدود أقسام الكلم نراه يحجم عن ذلك قبل تبيين حد الحد وشروطه ومعناه، فهو يذكر لنا آراء النحويين في حد الاسم على غرار ما فعل الزجاجي وابن فارس والأنباري ثم يقول: وقبل الخوض في الصحيح من هذه العبارات، نبين حد الحد الصحيح، والعبارات الصحيحة فيه مختلفة الألفاظ متفقة المعاني، فمنها: اللفظ الدال على كمال ماهية الشيء وهذا حد صحيح، لأن الحد هو الكاشف عن حقيقة المحدود ويراد بالماهية ما يقال في جواب ماهو؟، واحترزوا بقولهم: كمال الماهية، من أن بعض ما يدل على الحقيقة قد يحصل من طريق الملازمة لا من طريق المطابقة، مثاله أن تقول: حد الإنسان هو الناطق، فلفظ الحد يكشف عن حقيقة النطق، ولا يدل على جنس المحدود، وإن كان لا ناطق إلا الإنسان، ولكن ذلك معلوم من جهة الملازمة لا من جهة دلالة اللفظ ومثاله

---

[1]- علي بن عيسى الرماني، رسالتان في اللغة، تح إبراهيم السمرائي ، دار الفكر، عمان،١٩٨٤م، ص٦٥-٦٦، نقلا عن عبد الحميد وقاف، عن الحدود في الدرس النحوي الحديث ، ص١١٣.

[2]- أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، المفصل في علم اللغة، قدم له وراجعه وعلق عليه محمد عز الدين السعيدي، دار إحياء العلوم، بيروت، ط١، ١٩٩٠م، ص١٥، نقلا:عبد الحميد وقاف، عن الحدود في الدرس النحوي الحديث ، ص١٣٠.

[3]- مفاتيح العلوم، ص٢٢٥، نقلا عن السابق، ص١٣٠.

في النحو: المصدر يدل على زمان مجهول، وليس كذلك فإن لفظ المصدر لا يدل على زمان البتة، وإنما الزمان من ملازماته، فلا يدخل في حده. ولو دخل ذلك في الحد لوجب أن يقال: الرجل والفرس يدلان على الزمان والمكان، إذ لا يتصور انفكاكهما عنهما، ولكن لما لم يكن اللفظ دالا عليهما لم يدخلا في حده.

وقال قوم: حد الحد هو عبارة عن جملة ما فرقه التفصيل، وقال آخرون: حد الحد ما اطرد وانعكس، وهذا صحيح لأن الحد كاشف عن حقيقة الشيء، فاطراده يثبت حقيقته أينما وجدت، و انعكاسه ينفيها حيثما فقدت، وهذا هو التحقيق، بخلاف العلامة فإن العلامة تطرد ولا تنعكس، ألا ترى أن كل اسم دخل عليه حرف الجر والتنوين وما أشبههما أين وُجد حُكم بكون اللفظ اسما، ولا ينتفي كونه اسما بامتناع حرف الجر ولا بامتناع التنوين)[1].

وكأنك حين تقرأ هذا الكلام، تطالع كتابا في الفلسفة لا في النحو. فمادة المنطق تغمر ألفاظه ومعانيه، وصناعة الحد المنطقية هي عنده القسطاس المستقيم، الذي لا يرتضى غيره في صوغ الحدود والحكم على صحتها. فالحد الصحيح للاسم عنده:(كل لفظ دل على معنى مفرد في نفسه، إذ الحد ما جمع الجنس والفصل، واستوعب جنس المحدود، وهو كذلك هاهنا. ألا ترى أن الفعل يدل على معنيين: حدث وزمان، و(أمس) وما أشبهه يدل على الزمان وحده، فكان الأول فعلا والثاني اسما. والحرف لا يدل على معنى في نفسه، فقد تحقق فيما ذكرناه الجنس والفصل والاستيعاب)[2].

وأما أهل الطائفة الأخرى فمنهم ابن السراج(ت٣١٦هـ)، وابن جني(ت٣٩٢هـ) والجرجاني (ت٤٧١هـ)، والأنباري (ت٥٧٧هـ)، وغيرهم كثير، فإن أخذت بكلامهم في التحديد على طريقة المنطقيين ألحقتهم بهم، وإن أخذت بكلامهم فيه على طريقة الاستقراء

[1]- أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، مسائل خلافية في النحو، تح محمد خير الحلواني، دار المأمون، دمشق، ط٢،ص٤٢-٤٣، نقلا عن: عبد الحميد وقاف، الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص١٣٦.

[2]- نفسه، ص٤٤، نقلا عن المرجع نفسه، ص١٣٧.

والتتبع ألحقتهم بالنحويين، فهم مذبذبون بينهم، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء. وإن كانت أصول فكرهم أصولا عقلية باتفاق.

فطريقة التقسيم عند ابن السراج في التأصيل و التفريع والتفصيل في باب النحو، هي نفسها عند أهل الكلام في باب العقيدة. يقول ابن السراج:(الأسماء المنصوبات تنقسم قسمة أولى على ضربين: فالضرب الأول هو العام الكثير، كل اسم تذكره بعد أن يستغني الرافع بالمرفوع، وما يتبعه في رفعه وإن كان له تابع وفي الكلام دليل عليه فهو نصب. والضرب الآخر: كل اسم تذكره لفائدة بعد اسم مضاف أو فيه نون ظاهرة أو مضمرة، وقد تما بالإضافة والنون وحالت بينهما، ولولاهما لصلح أن يضاف إليه فهو نصب.

والضرب الأول ينقسم إلى قسمين: مفعول ومشبه بالمفعول. والمفعول ينقسم على خمسة أقسام: مفعول مطلق، ومفعول به، ومفعول فيه، ومفعول له، ومفعول معه،...والمشبه بالمفعول ينقسم على قسمين: فالقسم الأول قد يكون فيه المنصوب في اللفظ هو المرفوع في المعنى، والقسم الثاني: ما يكون المنصوب في اللفظ غير المرفوع، والمنصوب بعض المرفوع)[1].(وهذه القسمة ليست قسمة نهائية، وذلك أن القسم الأول على ثلاثة أضرب والضرب الأول صنفان)[2]. لك أن تقارن بين كلامه، وكلام المتكلمين الأشعرية في حقيقة الجرم والعرض عندهم: و(هو الذي أخذ قدره من الفراغ... وهو ينقسم إلى قسمين: إلى جامد وغيره، فغير الجامد كالماء، والجامد ينقسم إلى قسمين: إلى نامي وغيره، فغير النامي كالحجر، والنامي ينقسم إلى قسمين: إلى نام بنفسه ونام بغيره، والنامي بنفسه كالأشجار والكلأ وما أشبه ذلك، والنامي بغيره ينقسم إلى قسمين: إلى عاقل وغيره، فغير العاقل كالبهائم، والعاقل ينقسم إلى قسمين: إلى مؤمن وغيره، فغير المؤمن كالكافر، والمؤمن ينقسم

[1]-أبو بكر ابن السراج، الأصول في النحو، تح عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١،١٩٨٥،١/١٥٩-٢١٣، نقلا عن عبد الحميد وقاف، الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص٩٧.

[2]-عبد الحميد وقاف، الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص٩٧.

إلى قسمين: مكلف وغيره، وغير المكلف كالصبيان وما أشبه ذلك، والمكلف ينقسم إلى قسمين: إلى معصوم وغيره، فالمعصوم كالملائكة والأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام وغير المعصوم ينقسم إلى قسمين: إلى محفوظ وغيره، فالمحفوظ كالأولياء، وغير المحفوظ ينقسم إلى قسمين: إلى تائب وغيره، والتائب مغفور له بمشيئة الله، والعرض كل ما ليس بجرم ولا يقوم بنفسه ولا زمن له)[1]. لكن إذا قدمنا إلى حدوده، فإننا نجده يخل فيها بشروط المنطقيين، فلا يذكر في أغلبها الجنس القريب، ولا يلتزم بذكر الفصول الذاتية، كما لا نجده يبالغ في استعمال مصطلحاتهم كما يصنع أهل الاعتزال.

وابن جني معروف بنزعته العقلية في عرض المسائل النحوية خاصة واللغوية عامة. سواء في تناول المادة اللغوية بالنظر والتحليل، واستنباط الأحكام بالقياس والتعليل، وصرف المعاني من وجه إلى وجه بأصناف المجازات وغرائب التأويل. ناهيك عن اعتماده على أصول أهل الكلام العقلية في بناء رأيه، وإقامة حجته، وإعلاء رايته على أهل زمانه، ليكون فريد عصره في التقعيد والتأصيل. ولكنا نراه ينزع في أغلب شروحه وحدوده إلى وصف كلام العرب في تصرفاته، بتتبع علاماته وأماراته، والالتزام بمعانيه ومقاصد عباراته، وهو القائل في حد النحو:(انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره)[2]. ويقول في الإعراب:(هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ، ألا ترى أنك إذا سمعت: أكرم سعيد أباه، وشكر سعيدا أبوه، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول ولو كان الكلام شرجا واحدا لاستبهم أحدهما من صاحبه)[3].

[1]- محمود عبد الرازق الرضواني، منة القدير، ص٧٣.

[2]- ابن جني، الخصائص، ص٣٤/١.

[3]- نفسه، ٣٥/١.

ويقول في البناء:(لزوم آخر الكلمة ضربا واحدا من السكون أو الحركة، لا لشيء أحدث ذلك من العوامل، وكأنهم إنما سموه بناء لأنه لما لزم ضربا واحدا فلم يتغير تغير الإعراب سمي بناء)[1].

وعلى مثله كان الجرجاني صاحب نظرية النظم المعروفة، القائمة على أساس اعتقاد الأشعرية في الكلام النفسي، متأولين صفة الكلام عند الخالق سبحانه وتعالى. ليفروا على ظنهم من إثبات المُجسِّمة المفرِط المؤدي إلى تشبيه الخالق بالمخلوق. ومن نفي أهل التعطيل المفرِّط النافي لصفات الله سبحانه وتعالى. وغايتهم التوسط في ذلك وما حصلوه لأن تأويلهم لكلام الله بأنه الكلام النفسي، هم من جنس التعطيل والتحريف، وتحميل اللفظ ما لا يطيق، فما حرفوا إلا لأنهم عطلوا وما عطلوا إلا لأنهم كيفوا ومثلوا. واعتقدوا أن حقيقة كلام الله صفته القائمة بنفسه سبحانه وتعالى، وأن القرآن معان أوحى بها إلى أمين وحيه كإيحاءات عبر عنها جبريل بلغة المرسلين، فنزلت التوراة بالعبرانية، والإنجيل بالسريانية والقرآن بالعربية. فاللفظ من جبريل وهو تصوير للمعنى، والمعنى هو الأساس إذ هو كلام الله على الحقيقة. فما كان من الجرجاني إلا أن نقل هذه العقيدة إلى وصف كلام الناس، فابتدع نظرية النظم. وهو على التزامه ووفائه لأصول علم الكلام العقلية الفلسفية والتسليم بها، نجده في مسألة التحديد النحوي يلتزم بالاستقراء ثم الوصف، ولا يولي التزاما ولا يعير اهتماما لشروط المنطقيين في صناعة الحدود. يقول في حد الاسم: (الاسم ما دخله التنوين نحو زيد والألف واللام نحو الرجل، وحرف الجر نحو بزيد، وجاز الإخبار عنه نحو خرج)[2].

ومن تقدم ذكرهم فمن جملة الناظرين، وأما المناظرون، فهم المتمسكون بمنهج أسلافهم ممن عاصروا خير القرون. فكانوا خير خلف لخير سلف. فعلموا الشر لا للشر

[1]- ابن جني، الخصائص ، ٣٧/١.

[2]- عبد القاهر الجرجاني، الجمل في النحو، تحقيق يسري عبد الغني عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠م،ص٣٧، نقلا عن: عبد الحميد وقاف، الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص١٢٧.

ولكن ليتقوه، وأتقنوا منهج المخالفين لا ليلتزموه ولكن ليبطلوه. وإمامهم في هذا الباب الزجاجي(ت٣٢٧هـ)، فقد برع في الحجاج العقلي حتى ظنه الناس من أنصار المدرسة العقلية. وانظر إلى حديثه في إثبات أن الكلام لا يخرج عن كونه اسما أو فعلا أو حرفا يقول:(إن من الأشياء أشياء تعرف ببديهة العقل بغير برهان ولا دليل، بها يستدل على المشكل الملبس والغامض الخفي، كما أنّا نعلم بديهة بغير دليل أن وجود جسم في حال واحدة ساكنا متحركا، أو لا ساكنا ولا متحركا محال... إلا في حال خلق الله عز وجل كما علم ذلك استدلالا، وكما أنّا نعلم أن وجود جسم واحد في مكانين في حال واحدة ووقت واحد محال، كما أن وجوده لا في مكان محال، ومن الأشياء ما يعرف بالدلائل الواضحة القريبة المتفق عليها التي لا تشكل على أحد حتى تقوم مقام ما يعرف بديهة بغير استدلال.

ونحن نعلم أن الله عز وجل إنما جعل الكلام ليعبر به العباد لما هجس في نفوسهم. وخاطب به بعضهم بعضا بما في ضمائرهم مما لا يوقف عليه بإشارة ولا إيماء ولا رمز بحاجب ولا حيلة من الحيل، فإذا كان هذا معقولا ظاهرا غير مدفوع، فيبين أن المخاطَب والمخاطِب والمخبر عنه والمخبر به أجسام وأعراض تنوب في العبارة عنها أسماؤها، أو ما يعتوره معنى يدخله تحت هذا القسم من أمر أو نهي أو نداء أو نعت، أو ما أشبه ذلك مما تختص به الأسماء لأن الأمر والنهي إنما يقعان على الاسم النائب عن المسمى، فالخبر إذا هو غير المخبر والمخبر عنه وهما داخلان تحت قسم الاسم، والخبر هو الفعل وما اشتق منه أو تضمن معناه، وهو الحديث الذي ذكرناه، ولابد من رباط بينهما وهو الحرف، ولن يوجد إلى معنى رابع سبيل، فيكون للكلام قسم رابع، وهذا معنى قول سيبويه: الكلم اسم وفعل وحرف)[1].

[1]- الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ص٤٢، نقلا عن: عبد الحميد وقاف، الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص١٠٣-١٠٤.

فتقديمه لهذا المسألة النحوية بهذه المقدمة العقلية، في ذكر ما يكون معلوما بالطبع من البديهيات أو ما يقوم مقامها من الأمور البيِّنات الواضحات، مما لا يُحتاج في تصديقه إلى براهين واستدلالات، فمن باب ضرب المثال بالمحسوس لتوضيح المعنى المعقول. وإتباع تسلسل متدرج في العرض، لتهيئة المحل للقبول، وهذا حاصل من كل عاقل، إذ هو أمر فطري طبعي لا يُحتاج في إتقانه إلى علم خاص سوى بالدربة والمران. وهو متفاوت من شخص لآخر، بتفاوت الفطنة والذكاء، وبتفاوت الخبرة وحسن الأداء. وجعل هذا حكرا على صناعة المنطقيين تحجير لواسع. بل هم مخالفون في ذلك، فهم انصرفوا إلى الاستدلال لإثبات البديهيات، وأجهدوا أنفسهم في إقناع العالم بما هو عنده من المعقولات والمسلمات، فخلقوا حولهم جوا قلقا من التناقضات والاختلافات، وصارت عندهم البديهيات من المسائل المحيرات. وقد قدمنا من الكلام في موضعه عن حالهم ما يغني عن إعادته والله الهادي إلى سواء الصراط.

وقد دعا الزجاجي إلى ضرورة فصل المنطق عن النحو في مسألة الحدود، وجعل الحدود النحوية مستنبطة من علم النحو وألفاظه، وداخلة في أوضاعه، يقول في حد الاسم: (الاسم في كلام العرب ما كان فاعلا أو مفعولا أو واقعا حيز الفاعل أو المفعول به، هذا الحد داخل في مقاييس النحو وأوضاعه، وليس يخرج عنه اسم البتة، ولا يدخل فيه ما ليس باسم، وإنما قلنا في كلام العرب، لأنا له نقصد وعليه نتكلم، ولأن المنطقيين وبعض النحويين قد حدوه حدا خارجا عن أوضاع النحو، فقالوا: الاسم صوت موضوع دال باتفاق على معنى غير مقرون بزمان، وليس هذا من ألفاظ النحويين ولا أوضاعهم، وإنما هو من كلام المنطقيين، وإن كان تعلق به جماعة من النحويين، وهو صحيح على أوضاع المنطقيين ومذهبهم لأن غرضهم غير غرضنا، ومغزاهم غير مغزانا، وهو عندنا على أوضاع النحو

غير صحيح، لأنه يلزم منه أن يكون كثير من الحروف أسماء، لأن من الحروف ما يدل على معنى دلالة غير مقرونة بزمان نحو إن ولكن وما أشبه ذلك)[1].

والمقصود أن متأخري النحويين أغلبهم، إنما وقعوا في الاضطراب في مصطلحاتهم وتعاريفها لأسباب نراها لا تخرج عن أربعة أمور:

الأول: أنهم طلبوا حدودا فأخطأوا الطلب، وإنما المطلوب شروح الأسماء المعرفة لعلة تخصيص الوضع، فلا يعدو عن كونه تخصيصا أو تعريفا وما هو بتحديد.

الثاني: أنهم لما سعوا وراء الحدود، اقتفوا في ذلك سبيل المنطقيين أهل الفلسفة فحاروا كما حاروا، وقد اعترف المنطقيون أنفسهم بصعوبة صوغ الحدود على طريقتهم كما تقدم عن الغزالي، بل ولم يتفقوا على حد مستقيم فيما زعموه علم الفلسفة.

الثالث: أنهم لما كان هذا ديدنهم وهذه حالهم، أدى بهم تماديهم في إتباع غريب التصورات واختلاق ماهيات مفتريات، لا تطابق حقيقة الموجودات، إلى ابتداع ما لا يوافق مقاصد النظر في طبيعة اللغات والخطابات. فعموا عن الواجب في ذلك من ضرورة التوفيق بين ما عرف في لغتهم من الأوضاع العامة، التي هي الحدود على الحقيقة، وما طلبوه فيما وضعوه من الأوضاع الخاصة.

الرابع: أنهم عالجوا شيئا عاما شاملا، ولمّا يحكموا حدوده، أو اشتبهت عليهم لتقاربها، وهذا تلمسه في تحديدهم لعلم النحو. يقول ابن السراج:(النحو إنما أريد به أن ينحو المتكلم إذا تعلمه كلام العرب، وهو علم استخرجه المتقدمون فيه من استقراء كلام العرب حتى وقعوا منه على الغرض الذي قصده المبتدئون بهذه اللغة)[2].

---

[1]- الزجاجي، الإيضاح في علل النحو،ص٤٧، نقلا عن: عبد الحميد وقاف، الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص١٠٦.

[2]- ابن السراج،الأصول، ٣٥/١.

ويقول ابن جني:(هو انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره كالتثنية والتحقير والتكسير والإضافة والنسب وغير ذلك، ليلحق من ليس من أهل اللغة بأهلها في الفصاحة فينطق بها وإن لم يكن منهم، وإن شذ بعضهم عنها رد به إليها)[1].

فالمقصود إذن إدراك كلام العرب بالجملة، على الهيئة التي عرف بها عنهم على اختلاف أوجه تصرفه وأوضاع بنائه، في أصواته ومفرداته ومركباته، المعبرة عن مكامن الخواطر ومقاصد النفوس، مع تحري المناسبة بين دلائل الأقوال، ومطالب الأحوال، فجاء عملهم جامعا لأبواب شتى. وإن كانوا قد فصلوا بين مسائل اللغة، أعني معاني الألفاظ المجردة عن الإضافة، وبين النظر فيها بعد إضافتها في الكلام. هذا يشهد له كلام أبي إسحاق الحضرمي حين سأله يونس ابن حبيب عن الصويق، هل يقولها أحد بمعنى السويق؟. فأجاب الحضرمي:(نعم عمرو بن تميم تقولها، وما تريد إلى هذا، عليك بباب من النحو يطرد وينقاس)[2].

والمعروف أن جهد النحويين وجل اهتمامهم كان منصبا على وصف المبنى في الكلام العربي، على اعتبار أن اللحن بأنواعه كان أخطاء في المبنى أولا وآخرا. وأما الجانب المعنوي فجعلوه تابعا له ولا يعرجون عليه إلا على استحياء وهذا حال متأخريهم خاصة. وهم على ذلك فصلوا بين المبنى المجرد والمبنى المركب، فوضعوا للأول علما وللآخر علما ودعوا الأول علم الصرف أو علم التصريف، و دعوا الثاني علم النحو. فصار مجال هذا العلم أكثر تضييقا عندهم من حاله عند الأوائل. وصار قسيما للإعراب، الذي يقصد إلى أحكام أحوال أواخر الكلم، وما يتبعها من تغير في المعاني المقالية. وبنوا هذا النحو المحدث على فكرة العامل. يقول الزجاجي:(النحو اسم لهذا الجنس من العلم... والإعراب أصله البيان...ثم إن النحويين لما رأوا في أواخر الأسماء والأفعال حركات تدل على المعاني وتبين

[1]-ابن جني، الخصائص، ٣٤/١.

[2]- طبقات النحويين واللغويين، ص٢٦. نقلا عن: عبد الحميد وقاف، الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص٤٢.

عنها سموها إعرابا أي بيانا،...ويسمى النحو إعرابا والإعراب نحوا سماعا، لأن الغرض طلب علم النحو)[1].

ولا يضر العلم أن يكون شاملا في مقصوده، كما لا يضره أن ينقسم في منهج عمله ولكن الإشكال يظهر حين الخوض في تحديد أسماء هذا العلم وأجزاءه. إذ لا يمكن تحصيل تعريف مستقيم متفق عليه ما لم يُتفق أولا على موقع ذلك المعرف في حدود أقسام ذلك العلم الشامل. فإذا عرَّف أحد النحويين الاسم من منطلق اللغة الذي على الوضع العام، وهو مصيب في ذلك، إذ لم يخرج عن حدود هذا العلم، فيقول:(الاسم ما أنبأ عن المسمى)[2]. أو يقول:(الاسم: رجل وفرس وحائط)[3]. أو(الاسم ما دل على معنى مفرد، وذلك المعنى يكون شخص أو غير شخص)[4]. خطأه آخر ونقض تعريفه بتعريف غيره جعل منطلقه فيه النحو بمعناه المتأخر، فيقول:(الاسم في كلام العرب ما كان فاعلا أو مفعولا، أو واقعا في حيز الفاعل أو المفعول به)[5]. أو (الاسم ما دخله التنوين نحو زيد، والألف واللام نحو الرجل، وحرف الجر نحو بزيد أو جاز الإخبار عنه نحو خرج)[6]. فجاء التعريفان مختلفان والمعرف واحد. ويأتي ثالث، متأثر بصناعة الفلاسفة فيعارض تعريف الأول والثاني، بحجة أن ما تضمناه أعراض للمعرف ولا تدخل في حقيقة ذاته. فيقول:(الاسم صوت موضوع دال باتفاق على معنى غير مقرون بزمان)[7]. أو (كلمة تدل على معنى من غير اختصاص بزمان دلالة البيان، وحذار اسم لأنه يدل دلالة البيان)[8]. أو (كل لفظ دل على معنى مفرد يمكن أن

---

[1]- الإيضاح في علل النحو، ص٩١، نقلا عن: عبد الحميد وقاف، الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص١٢٧.

[2]- نزهة الألباء، ص١٨-١٩، نقلا عن السابق، ص٣٥.

[3]- الكتاب،١٢/١. نقلا عن المرجع السابق، ص٥٠.

[4]- الأصول، ٣٦/١. نقلا عن المرجع السابق ص٤٠.

[5]- الإيضاح في علل النحو، ص٤٧، نقلا عن السابق، ص١٠٦.

[6]- عبد القاهر الجرجاني، الجمل في النحو، تح يسري عبد الغني عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠، نقلا عن المرجع السابق، ص١٠٧.

[7]- الإيضاح في علل النحو،ص ٤٧. نقلا عن المرجع السابق، ص١٠٦.

[8]- الحدود للرماني، ضمن كتاب رسالتان في اللغة، ص٦٧، نقلا عن المرجع السابق، ص١١٦.

يفهم بنفسه وحده من غير أن يدل ببنيته لا بالعرض على الزمان المحصل الذي فيه ذلك المعنى، فهذا الحد أحصر، وغيره أخصر)[1]. وهل يمكن أن يؤتى بتعريف نحوي فيه فصول مميزة إلا أن تكون أعراضا -على رأيهم-؟!.ما دام هذا العلم بمعناه المتأخر يتناول ما يعرض للفظة حين إضافتها إلى غيرها في تركيب واحد. وإذا أزلتها عن ذلك التركيب أو غيرته، زال ذلك العرض أو تغير.

وقد يتفطن أحد إلى هذه الفوارق فيسعى إلى وضع تعريف يشملها، أو أنه يقتصر على باب منها، ما كان عارفا بما تتصل به من آحاد أقسام علم النحو العام. فيقول في الاسم:(ما دل على معنى في نفسه دلالة مجردة عن الاقتران، وله خصائص منها جواز الإسناد إليه، ودخول حرف التعريف والجر والتنوين والإضافة)[2]. فلا تستغرب إذن أن تجد للاسم عند النحويين ما يزيد على السبعين حدا.

والتحقيق في علاج هذا الاضطراب، ينطلق من المنهج المتبع في تناول المادة اللغوية وتأصيلها وتفريعها إلى أقسامها. فعمدة هذا العلم، ينبغي أن تكون المعنى والمبنى تابع له. حتى يتأتى تحقيق التوافق بين الوضع العام والوضع الخاص وتسلم التعاريف من التعارض. كما يتأتى الفصل بين أقسام هذا العلم على شموله دون اختلاط بين حدوده فتأتي التعاريف مجملة إذا طُلبت مجملة، وتأتي مفصلة منسوبة إلى أبوابها إذا طلبت مفصلة.

وليعلم أن انقسام العلم لا يقتضي انقسام المعلوم، فالمعلوم واحد كلي، وتتعدد أوجه تناوله والنظر فيه وتتفاوت، فالعلم ضرورة تحليلية لا ضرورة تركيبية، وإلا لدخلت اللغة في جملة الصناعات وهذا فاسد.

وحد هذا العلم كما قررناه:(ما يعلم به صحة الخطاب العرفي، لتحقيق غاية فهم الخطاب الشرعي). وينقسم على انقسام المعلوم لغاية التحليل كما أسلفنا إلى قسم ينظر في

[1]- أسرار العربية، ص٣٧، نقلا عن عبد الحميد وقاف، الحدود في الدرس النحوي الحديث ، ص١١٦.
[2]- المفصل، ص١٥، نقلا عن المرجع السابق، ص١٢٩.

المباني المجردة ذات المعاني المجردة العامة، التي هي حدود المعلومات في وضع اللغة العربية، فطالبها ينبغي أن يُعنى قبل كل شيء بهذا الباب، ويستزيد منه زاده الذي به ينشئ كلامه ويُفهم به عن مقصوده. وهذا القسم جامع لما أسموه علم اللغة وعلم الصرف، ولا حاجة إلى الفصل بينهما إذ المطلوب واحد. ومادة هذا القسم، القول المفرد. ونحترز من إطلاق اسم "الكلمة" عليه، لأنه خطأ لغة واصطلاحا. أما من حيث اللغة، فلا ترد الكلمة في لغة العرب ولا في القرآن ولا في السنة إلا ويراد بها الكلام المركب المفيد. قال تعالى:﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾ ﴾(آل عمران٦٤)، وقال أيضا:﴿ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾ ﴾(هود١١٩)، وقال:﴿ لَعَلِّىٓ أَعْمَلُ صَٰلِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّآ ۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا ۖ وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٠٠﴾ ﴾(المؤمنون١٠٠)، وقال: ﴿ وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِۦ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾(الزخرف٢٨). والآيات على مثله كثيرة جدا. وجاء في السنة عن النبي صلى الله عليه وسلم:(**كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان حبيبتان إلى الرحمان: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم)**[1]. وقوله:(**إن أصدق كلمة قالها شاعر، كلمة لبيد: ألا كل شيء خلا الله باطل)**[2].

وأما من حيث الاصطلاح، فلا يتحقق مع ما ذهبوا إليه التوافق بين الوضع العام والوضع الخاص الذي اشترطناه. فإذا علمنا أن الكلمة في الوضع العام لا تطلق إلا على الكلام المركب المفيد، تبين أننا لو أردنا تخصيص وضعها، فلا يتأتى إطلاقها على القول

[1]- صحيح البخاري ٦٩٤/١١.

[2]-صحيح البخاري ٦٥٨/١٠، وكتابه الأدب المفرد ٦١٤٧.

المفرد إلا إذا كان مضافا داخل التركيب لا مجردا عن الإضافة، فهو مع إفراده مقيد بالتركيب.

أما الكلم الذي جعله النحويون اسما لما زاد تركيبه على اللفظتين دون إفادة فهذا جائز، ولكن اعلم أن الأصل في الكلم إطلاقه على اللفظ من القول المفرد فقط ولا يعم معناه. وإن شئت فقل يقصد به صورة القول المفرد دون جوهره. فيكون تعريف النحويين المتقدمين للكلم بأنه اسم وفعل وحرف بهذا الاعتبار، وهو تقسيم لكلي يصدق اسمه على أنواعه وأشخاص أنواعه. فاللفظ المركب غير المفيد كلم، ولفظ الاسم كلم، ولفظ الفعل كلم ولفظ الحرف كلم. وقد جاء على هذا المعنى في القرآن العظيم، قال تعالى: ﴿ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ﴾(النساء: ٤٦)، وقال: ﴿ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُواْ حَظّٗا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦۚ ﴾(المائدة ١٣)، وقال: ﴿ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ مِنۢ بَعۡدِ مَوَاضِعِهِۦ ﴾(المائدة ٤١). فالمقصود أنهم يعمدون إلى كلام الله فينقصون منه لفظا واحدا أو ألفاظا، أو يزيدون، أو يغيرون مكان لفظ أو مكان ألفاظ، أو يبدلون لفظا بلفظ آخر أو ألفاظا بأخرى. فهم يتعاملون مع بنية الكلام لإرادة تحريف المعنى. فسماه الله كلما، وجاء ذكره مقرونا بذكر الموضع فتنبه.

أما القسم الثاني من النحو العام، فهو الذي ينظر في اللفظ المركب المفيد، والذي سماه النحويون كلاما. وهذا صحيح موافق للوضع العام. لكن باعتبار الأثر لا الحقيقة. لأن حقيقة الكلام أنه وصف ذات في حق الإنسان، كما أنه وصف ذات في حق الرحمان. فالكلام صفة من الصفات الذاتية لله تعالى الملازمة لذاته أزلا وأبدا دون تعلق بالمشيئة. والقرآن كلامه حقيقة لفظا ومعنى وهو أثر تلك الصفة عند اقترانها بالمشيئة والزمان. والحكم نفسه عند الإنسان. فالكلام وصف ذات غير متعلق بالمشيئة، والتكليم والتكلم وصف فعل متعلق بالمشيئة غير متعلق بالزمن، وتكلم فعل متعلق بالمشيئة والزمن معا. لذلك جاء لازما

مكتفيا بمرفوعه، فيقال: فلان قال كذا وكذا، ولا يقال: فلان تكلم كذا وكذا. فإطلاق الكلام على اللفظ المركب المفيد بالوضع على اعتبار أنه أثر تلك الصفة بالفعل لا على الحقيقة.

ويسمى كذلك قولا، لأن القول يطلق على اللفظ المجرد ذي المعنى المجرد، ويطلق على اللفظ المضاف ذي المعنى المركب. وإذا نظرنا إلى جهة الإفادة، سميناه كلاما، وإذا نظرنا إلى جهة التركيب سميناه جملة، وهذا موضع تسمية الكلام جملة عند النحويين. فالجملة في مقابل المفرد، وهي أعم من الكلام، فيصح إطلاقها على الكلم والكلام جميعا، لهذا يقولون جملة الشرط وجمله جوابه، وجملة الصلة وإن لم تفد فائدة يحسن السكوت عليها. وهذا اختيار ابن هشام[1]، والرضي في شرحه على الكافية[2].

وهذا القسم من العلم، ينقسم بدوره إلى قسمين: نحو المباني ونحو المعاني. أما نحو المباني فينظر إلى ما يعرض للفظ المضاف في التركيب من القرائن اللفظية، كالعلامة الإعرابية والرتبة، وهذه تلحق اللفظ المفرد بعينه. كما ينظر في قرائن التعليق اللفظية، التي تلحق التركيب فتجعله بنية موحدة، كالمطابقة والربط والتضام، والنظر في المباني وسيلة إلى تحصيل المعاني فهو المُبتدى وهو المُنتهى والغاية والمبتغى. والذي يعنى بهذا الشق - شق المعنى- نحو المعاني الذي ينظر في معاني الألفاظ المفردة داخل التركيب التي هي عين المعاني المجردة لكن تخصصت عند الإضافة، كالفعلية والفاعلية والمفعولية والحالية والآخذية والمأخوذية، ومعاني التعليق بين تلك المعاني المفردة، كالإسناد وهو القرينة الكبرى، ويتبعها التخصيص والنسبة والتبعية[3].

وباجتماع ذلك كله يحصل المعنى المقالي، الذي يتنازعه كما أسلفنا نحو المباني على شقيه ونحو المعاني على شقيه.

---

[1]-ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب ٣٧٤/٢.

[2]- محمد بن الحسن الرضي، شرح الكافية ٨/١.

[3]- انظر تفصيل القرائن عند، تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص١٩٤-٢٣١.

ولأن الغاية من الكلام التخاطب والإفهام، وتبليغ المقاصد إلى الأفهام، والمقال لا يتكشف مقصوده وإن عُرف معناه إلا بانضمام معرفة المقام الذي قيل فيه. كانت الحاجة إلى علم ينظر في القرائن الحالية التي بها يُتحقق من مطابقة المقال للمقام، فيصح الحكم على الكلام بأنه البليغ التام، بالغ الاكتمال في ذاته، مبلغ لمقصود قائله لغيره. وذلك العلم هو النحو البلاغي. وغايته الكشف عن المعنى المقامي.

فعلم النحو العام، إنما يضم تحته أربعة أصناف من العلوم هي نحو المباني، ونحو المعاني، والنحو البلاغي. وهذه الثلاثة تتصل في عملها، رأسا وأصلا بعلم اللغة الذي ينظر في الألفاظ والمعاني العامة عند تجردها عن الإضافة.

وهذا كلام مجمل، لأن غرضنا بيان التقسيم وتقريره ، أما شرحه وبسط القول فيه وتفصيله، فما لا يسعه مقصود هذا الباب، بل نفرد له بحثا مستقلا إن شاء الله، والله ولي التوفيق.

وغايتنا من ذكر هذا التقسيم، تمييز حدود هذا العلم، حتى إذا ما طلبنا مصطلحاته وشروحها، أمكننا الخوض فيها دون الوقوع فيما وقع فيه أغلب النحويين من التناقض والاختلاف. كما أن مرادنا بيان الطريقة لتُتبع، لا تمحيص حدود النحويين.

وعلى هذا نقول: الاسم، ما عين مسماه مطلقا، وهو مشتق من السمة والسمو جميعا، فهو سمة لمسماه يعرف بها، فإذا عُرف ظهر وبرز حتى كأنه علا على غيره وسمى. ويكون جامدا إذا لم يحمل معنى الذم والمدح، وغيره مشتق. كما يكون اسما لشخص وغير شخص.

والمشتق سبعة: اسم فاعل واسم مفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل واسم الزمان واسم المكان واسم الآلة. وهذا حده على الحقيقة في عرف اللغة العربية.

أما تعريفه وتخصيصه في نحو المباني: فهو ما صح أن تُدخل عليه حرف الجر والتنوين والنداء وال.

وتعريفه في نحو المعاني: ما صح الإسناد إليه ويقع فاعلا أو مفعولا، أو حالا أو وصفا أو تمييزا، ويكون نكرة أو معرفة.

وأما ما اشتبه بالاسم في إحدى صفاته لحق به، كضمائر الرفع والنصب، والأسماء الموصولة وأسماء الإشارة وأسماء الأفعال.

فإذا عرّفت الاسم بجميع ما ذكرنا مجملا أصبت، والإجمال غير لازم. فإذا كان الحد لا يشترط فيه إلا ذكر ما يميز المحدود، فالتعريف أولى. لذلك إذا اقتصرت على وصف واحد، لم تجانب الصواب وتعريفك صحيح، ما تحقق التمييز.

ونقول في حد الفعل أنه: ما دل على حدث مقترن بزمن مطلق، مفتقر بالضرورة إلى فاعل.

أما تعريفه في نحو المباني: فهو ما قبل دخول تاء الفاعل، أو تاء التأنيث، أو ياء المخاطبة، أو نون الإناث، أو نون التوكيد، والسين وسوف وقد.

وفي نحو المعاني: هو ما دل على حدث مقترن بزمن مقيد، وإنما قلنا في الأول مطلق وفي الثاني مقيد، لأن الأول يُفهم من صيغة الفعل، والثاني من التركيب. وقد يوافق الصيغة كقولك: جاء زيد، وقد لا يوافقها كقوله تعالى:﴿ إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ۝١ ﴾(النصر ١). وما اشتبه بالفعل وتخلف فيه شيء أُلحق به.

أما الحرف، فأصل الوضع فيه أن(حرف كل شيء طرفه وشفيره وحده، ومنه حرف الجبل وهو أعلاه المحدد)[1].(فسميت حروف الكلام حروفا، لأنها طرف الكلام وحده ومنتهاه، إذ كان مبدأ الكلام من نفس المتكلم، ومنتهاه وحده حرفه القائم بشفتيه ولسانه)[2].

[1]- الصحاح، مادة (ح ر ف)،١٣٤٢/٤.نقلا عن الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية،هادي أحمد فرحان الشجيري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ٢٠٠١،ص٤١٥.

[2]- شيخ الإسلام ابن تيمية، مجموع الفتاوى،٦٣/١٢-٦٤.نقلا عن المرجع السابق، ص٤١٥.

لهذا فإذا أطلق الحرف لغة، فالمراد به الاسم والفعل والحرف جميعا، فهو كالاسم الكلي الذي يصدق إطلاقه على أنواعه. ولكن في باب النحو، اختص بهذا الاسم النوع الثالث فقط.

ولقد تفطن سيبويه لهذه النكتة الدقيقة، فجاء تعريفه للحرف بقوله:(وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل)[1]. وفي تعريفه هذا جمع بين ما يراد بالحرف في نحو المباني وبين ما يراد به في نحو المعاني. وعلى هذا مدار توجيه العلماء لقول سيبويه، فقد قال بعضهم إن عبارة (ليس باسم ولا فعل)، أن الحرف جاء لمعنى ولفظه مخالف للفظ الاسم والفعل[2]، وهذا موضوع نحو المباني، وتعريف الحرف بهذا الاعتبار: ما لا يقبل علامة الاسم ولا علامة الفعل، فترك العلامة له علامة. وقال آخرون أن عبارة(ليس باسم ولا فعل)، أي جاء لمعنى مخالف لمعنى الاسم والفعل[3]. وهذا موضوع نحو المعاني، وتعريفه فيه: ما جاء لمعنى في غيره لا في نفسه. والصحيح أن العبارة جامعة للمعنيين، فكلا الوصفين متحقق في الحرف. لذا ينبغي الفصل بين العبارتين: (جاء لمعنى) و(ليس باسم ولا فعل)، بحرف الواو حتى تكونا معطوفتين، فتحتمل العبارة المعنيين جميعا. وعدم العطف يقتضي أن تكون العبارة الثانية صفة لمعنى، لأن الجمل بعد النكرات صفات[4].

والمقصود أنك إذا اتبعت ما ارتضيناه لك منهجا، أمكنك أن تصوغ تعاريف جامعة مانعة لمصطلحات هذا العلم، دون أن تحتمل غموضا لتحقق التوافق بين الوضع اللغوي العام والوضع الاصطلاحي الخاص فيها، وأمكنك أن تحقق التآلف، وتطرد التخالف عن أوضاع النحويين. وإن تعددت لتعدد أقسام هذا العلم، فتعدد تنوع لا تعدد تضاد، فكلها تتناول

[1]- هادي أحمد فرحان الشجيري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، ص٤٠٦.

[2]- نفسه ، ص٤٠٦.

[3]- نفسه، ص ٤٠٦.

[4]- نفسه ، ص٤١٧.

شيئا واحد، داخل حيز واحد، وإن كان عاما شاملا فهو واضح الحدود، مفصل الأبواب، والله أعلم بالحق والصواب.

* * *

فصل: ميزان الاعتدال في قضية الاستدلال.

سبق في كلامنا أنّ المناطقة أقاموا المنطق على الكلام في "الحد" ونوعه، و"القياس البرهاني" ونوعه. وقالوا: لأن العلم إما "تصور" وإما "تصديق"، وكل منهما إما "بديهي" وإما "نظري". وأنه ليس الجميع بديهيا، ولا يجوز أن يكون الجميع نظريا، لافتقار النظري إلى البديهي. فيلزم الدور القبلي أو التسلسل في العلل التي هي هنا أسباب العلم وهي الأدلة وهما ممتنعان. والنظري منهما لا بد من طريق ينال به، فالطريق الذي ينال به التصور هو"الحد" والطريق الذي ينال التصديق هو "القياس". وقد تقدم الكلام على مسألة التحديد، وكلامنا الآن على مسألة القياس.

وكما بنوا المسألة السابقة على مقدمتين أو مقامين، فعلوا كذلك في القياس، فقالوا في المقام السلبي: لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس. وقالوا في الإيجابي: إن القياس يفيد بالضرورة العلم بالتصديقات. والقياس الذي يعنونه هو القياس البرهاني إذ لا يجوز إطلاق اسم القياس عندهم على الحقيقة إلا على هذا النوع. والسبب في ذلك أنه لا يجوز إطلاق هذا الاسم على الأقيسة إلا على ما كانت مادته يقينية، وغيره إما قياس جدلي إذا كانت مادته مسلمة، وإما قياس خطابي إذا كانت مادته مشهورة، وإما قياس شعري إذا كانت مادته مخيلة، وإما سوفسطائي إن كانت مادته مموهة. فهذه أقسام القياس عندهم من حيث مادته.[1] وليس يفيد العلم اليقيني من ذلك إلا ما كان برهانيا.

(والقياس مؤلف من "مقدمتين"، والمقدمة "قضية" إما "موجبة" وإما "سالبة"، وكل منهما إما "كلية" وإما "جزئية"،...والقضية إما "حملية" وإما "شرطية متصلة" وإما "شرطية منفصلة". فانقسم القياس إلى "قياس التداخل" وهو "الحملي"، و"قياس التلازم" وهو "الشرطي المتصل" و"قياس التعاند" وهو "التقسيم والترديد" وهو "الشرطي المنفصل". وهذا باعتبار صورته).[2]

وذكروا كلاما كثيرا في شروط هذه الصناعة التي زعموها أساس العلوم الكمالية التي تكمل وتزكوا النفس بمعرفتها. واليقينيات عندهم هي الكليات العقلية التي لا تقبل التبديل أو التغيير، والتي تصور الوجود المطلق كما يتصوره العقل من نفسه لا من شيء خارجه. حتى لا يتخصص ذلك الوجود بشيء

[1]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٥ .

[2]- ابن تيمية الرد على المنطقيين ، ص٦.

من الزمان أو المكان أو الاتصاف العيني، وإنما يكون في كل ذلك كليا مجردا، حتى يتحقق فيه وصف الوجوب، لذلك يسمون تلك القضايا الكلية "بالقضايا العقلية الواجب قبولها".[1]

وغاية ما بلغوه من نظرهم الكلي إلى الوجود ما أسموه بدليل الإمكان. فكل ما يحكم العقل بوجوده أو لم يعلم فيه عدم الامتناع في الوجود، قالوا فهو ممكن، والممكن لا بد له من مرجح مخصص، يخصص إمكانه أو عدمه، وسموا هذا المرجح واجب الوجود. فجعلوا الوجود كله إما واجب وإما ممكن، وكل ذلك في حكم العقل. ولقد قدمنا كيف أن أهل المنطق قدسوا العقل وجعلوه ذاتا مستقلة منه تفيض العلوم ابتداء وانتهاء. بما فيه من القوة الفاعلة وعلقوا العلوم اليقينية به، وجعلوا غيرها ظنية، سواء ما يحصل بالخبر أو الحس أو التجربة. لذلك عزلوا العقل عن الخارج، ليخلصوه على زعمهم من تلك الظواهر الظنية ، وأسسوا له قانونا ينسجم في قواعد كلية، لتكون أدلة لبلوغ العلوم اليقينية، سموها بالبرهانيات، وقالوا لا سبيل إلى التصديقات إلا بها. ونرد على هذا الزعم من وجوه:

منها أن هذه القضية قضية سلبية، والقضايا السلبية لا بد فيها –باعترافهم- من دليل لأنها ضمن النظريات التي لا تعلم بالبديهة. وهم لم يقيموا عليها دليلا واحدا سوى أن ذلك مقتضى النظر العقلي. ولو سلمنا جدلا بالاستدلال بمقتضى العقل الصريح لعلم بطلان ذلك.

فمن المعلوم بالضرورة العقلية أن العقل مفتقر في تحصيل العلم إلى غيره من وسائل المعرفة التي قدمنا الحديث عنها. فكل إنسان إنما تحصل له المعرفة إما بالعقل أو الحس أو التجربة أو الوحي. وهذا من باب التغليب، وإلا فلا يُتصور حصول المعرفة إلا باجتماع وسيلتين منها. والقول باستقلال كل واحدة في ذلك أصل فساد العلوم، كما أن أصل فسادها يرجع أيضا إلى عدم مطابقة الوسيلة المناسبة للمعرفة المناسبة، ويدخل في جملة ذلك معرفة التي تتقدم منها والتي تتأخر إذا اجتمعت، وهذا تقدم بيانه.

والعقل يصدق عليه ما يصدق على غيره. بل هو الوسيلة التي يجب حضورها في كل معرفة بخلاف الأخرى فقد تتخلف بأن ينوب بعضها عن بعض. فكل علم لا يحصل بالحس أولا إلا بوجود العقل ثانيا. فالحس يباشر الأعيان، والعقل يجردها في الأذهان. فيجعل لها صورا يستدل بها دون تكرار تلك المباشرة. ولولا ذلك لما تميز جنس الإنسان على جنس الحيوان. وذلك يقال في المعرفة الحاصلة بالتجربة

[1]- نفسه ، ص١٢٢.

أو الوحي أيضا. فمهمة العقل الاستدلال بها على العلم بالموجودات، ثم تجريدها في كليات، فهي أولا ثم العقل ثانيا. والقول باستغناء العقل في ذلك قول فاسد.

إذا سلمنا بذلك علمنا أن هذا حادث بالطبع من كل إنسان، وليس يحتاج أحد إلى هذه الصناعة القياسية لتحصيل اليقينيات والتصديقات. ما لم يعرض للإنسان مانع يمنع ذلك كما يحصل لبعض الناس من قصور في الحواس أو ضعف في العقل. لذلك ترى من التفاوت بينهم في إدراك العلوم ما لا يخفى على كل عاقل.

وبهذا يعلم أن القول بالبديهي والنظري أمر نسبي، وهذا أيضا من أوجه إبطال زعمهم بالافتقار إلى قياسهم في حصول التصديقات. إذ من المعلوم أنه قد يحصل التصديق دون قياسهم القائم على مقدمة صغرى، وهي الحد الأصغر أو المحمول، ومقدمة كبرى، وهي الحد الأكبر أو الموضوع، ووسط يكون بينهما وهو الحد الأوسط. وذلك بمجرد تصور المقدمتين دون الحاجة إلى دليل. وهذا واقع، سواء كان تصور المقدمتين بديهيا أم نظريا. لذلك يكثر أن تجد من الأقيسة ما تكون مقدمتاه ونتيجته بديهية. ومن القضايا الكلية ما يمكن العلم به يغير توسط القياس.لأجل هذا كذلك(كثير من الناس لا يحتاج في ثبوت "المحمول" "للموضوع" إلى "دليل" لنفسه بل لغيره. ويبين ذلك لغيره بأدلة هو غني عنها، حتى يضرب له أمثالا ويقول له: أليس كذا؟ أليس كذا؟ ويحتج عليه من الأدلة العقلية والسمعية بما يكون "حدا أوسطا" عند المخاطب، مما لا يحتاج إليه المستدل، بل قد يعلم الشيء بالحس ويستدل على ثبوته لغيره بالدليل).[1]

ومن وجوه بطلان مقولتهم أيضا، فساد قولهم بامتناع حصول اليقينيات الكلية بغير القياس، من المتواترات والمجربات والحدسيات، وزعموا أن ما يحصل بها من العلم إنما يختص بمن حصل له ذلك من طريقها. وهذا غير صحيح. فكما أن ما يحصل بالعقل خاص وعام حسب ما ذكرناه من التفاوت في إدراك الناس للأشياء، وهذا حقيقة عندهم وهو مناط تفريقهم بين البديهي والنظري. كذلك ما يحصل بالحس، منه الخاص والعام. فما يراه هذا ويمسه أو يسمعه، قد لا يحصل ذلك لغيره من حيث عين المرئي أو الملموس أو المسموع. ولكن هذا نسبي فإن الناس تجمعهم مرئيات وملموسات وكثير من المحسوسات كالشمس والقمر والنجوم والسماء والأرض وما فيها من الجبال والأنهار والبحار ومصانع بني

[1]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٩١.

آدم ومصنوعاتهم، كل ذلك عام مشترك فلا يمنع من كونه كليا مادامت أفراده مطردة عند كل أحد. ونفس الكلام يقال في المجربات والحدسيات.[1]

والعقل لا يستغني في تجريد الكليات في جميع ذلك، سواء فيما قالوه أو فيما قلناه، فكل ذلك يحصل بالحس والعقل معا، وبهما تحصل المجربات.(فعامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الري، وأن قطع العنق يحصل معه الموت، وأن الضرب الشديد يوجب الألم، والعلم بهذه القضية الكلية "تجريبي"، فإن الحس إنما يدرك ريا معينا، وموت شخص معين، وألم شخص معين. أما كون من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك فهذه قضية لا تعلم "بالحس" بل بما يتركب من "الحس والعقل"...وأيضا فالاشتراك قد يكون في عين المعلوم المدرك وقد يكون في نوعه، فالأول كاشتراك الناس في رؤية الشمس والقمر وغيرهما، والثاني كاشتراكهم في معرفة الجوع والعطش والري والشبع، واللذة والألم).[2]

ومن تلك الوجوه أيضا زعمهم بوجوب اعتماد البرهان على قضية كلية، وإلا لم يتوصل به إلى العلوم النظرية اليقينية، فإن البرهان لا يصلح في شيء من ذلك إذا اعتمد على قضيتين سالبتين أو جزئيتين. فإذا سلمنا بما ذهبوا إليه لزمنا أن نعلم أن هذه قضية كلية لتوقف صلاح البرهان عليها. وإلا لم نحصل شيئا من اليقينيات. وهذا العلم إما أن يكون بديهيا، فحينها أمكن معرفة كل أفراد تلك القضية بداهة من باب أولى. وإما أن يكون نظريا فنحتاج في ذلك إلى بديهي لافتقار النظري إلى البديهي، وهذا تسلسل ممتنع. فإما أن نقول ببطلان وجوب اعتماد البرهان على قضية كلية، وإما أن نثبت ذلك على أنه أمر نسبي وغير مطلق فيبطل قولهم بتوقف التصديقات على البرهانيات.

كما أنه لا يغني في العلم بالنتيجة العلم بالقضية الكلية التي هي المقدمة الكبرى ما لم تعلم القضية الصغرى التي هي المقدمة الصغرى. فلا يغني معرفة أن كل واحد هو نصف الاثنين أو أن الكل أعظم من الجزء أو أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية أو أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان وكذلك الضدين، إلا مع تصور أن هذا المعين واحد أو اثنين أو جزء أو كل أو مساو أو ضد أو نقيض

[1]- نفسه، ص٩٢-٩٦.

[2]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص٩٣-٩٨.

يعينه، فعلم افتقار المقدمة الكبرى إلى التعيين بالمقدمة الصغرى. بل قد لا يحتاج إليها، فإذا علم وصف المعين اللازم له علم حكمه به دون قياس.[1]

إذا علمنا ذلك، علمنا أيضا فساد شرطهم بأنه لابد في كل علم نظري من مقدمتين وهذا محض اصطلاحهم وصناعتهم ليس لهم عليها دليل. بل وحتى إذا طولبوا بمثال لعجزوا عنه. وتجد منهم من يحاول أن يضفي على صناعته الشرعية فيمثل عليها مستدلا بقوله صلى الله عليه وسلم كما ثبت في صحيح مسلم:(**كل مسكر خمر، وكل خمر حرام).**[2] فإن هذا التمثيل غير صحيح، لأن كل مسلم يعلم بالضرورة من الدين أن(كل خمر حرام)، ولكن قد يلتبس عليهم عين المسكر هل هو حرام، كما في الصحيحين من حديث أبي موسى الأشعري أنه قيل:(يا رسول الله عندنا شراب يصنع من العسل يقال له البتع، وشراب يصنع من الذرة يقال له المزر، فقال -وكان قد أوتي جوامع الكلم-: **كل مسكر حرام).**[3]

فعلم أن هذا "البتع" أو"المزر" داخل في جملة "المسكر"، الذي هو المقدمة الصغرى فعلم بهذه المقدمة أن "البتع" أو "المزر" حرام لتضمنها في المقدمة الكبرى. فلم يحتج هنا إلا إلى مقدمة واحدة فأغنت عن الأخرى. فيكون قوله صلى الله عليه وسلم:**(كل مسكر خمر)** هو عين قوله:**(كل خمر حرام).** وهذا إنما هو متعلق بحال السائل وعليه يكون استدلال المستدل. فإذا احتاج السائل إلى مقدمة استدل بمقدمة واحدة، وقد يحتاج إلى مقدمتين أو ثلاث أو أربع أو أكثر فيستدل بما يحتاج إليه من ذلك. فإن كان يعلم أن (أ) هيَ (ب) ولكن لا يعرف أن (أ) هي (ج)، احتاج إلى الاستدلال بمقدمة واحدة وهي أن (ب) هي (ج)، فيعلم بذلك أن (أ) هي (ج). وقد يحتاج إلى أكثر، فيقال له أن (أ) هي (ب)، و(ب) هي (د)، و(د) هي (ج)، فإن (ب) هي (ج)، إذا (أ) هي (ج)، وهكذا.

فليس الأمر منوطا بمقدمتين فقط، بل ذلك بحسب حال السائل أو المجادل. فإذا كانت العلوم الشرعية التي هي من أوكد اليقينيات وأوجب الواجبات، قد تعلم بمقدمة واحدة دون الحاجة إلى القياس

---

[1]- نفسه، ص١٠٧-١١٠.

[2]- أخرجه مسلم في الأشربة، من طريق يحيى القطان عن عبد الله عن نافع عن ابن عمر، نقلا عن: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص١١١.

[3]- الحديث رواه أبو داود في الأشربة، وأخرجه البخاري ومسلم بنحوه، وعم عائشة من وجه آخر، أخرجه الشيخان وأصحاب السنن. نقلا عن ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص١١٢.

العقلي القائم على مقدمتين والذي سموه برهانا، عُلم أن ما يستفاد بالعقل من العلوم الأخرى لا يحتاج إلى برهان أيضا، فيمتنع أن يقال لا يحصل اليقين إلا بالبرهان.[1]

ومن وجوه بطلان مقولتهم أيضا، أن ما يسمونه القضية الكلية التي هي عماد البرهان عندهم، مفتقرة في تحقق صدقها إلى معرفة دليل ذلك، ودليل ذلك إنما يكون بمعرفة أعيانها في الواقع. فلا يعلم أن كل نار محرقة إلا بعد إدراك أن نارا معينة محرقة، ثم نار أخرى ثم أخرى، حتى نصل إلى الحكم بأن كل نار محرقة، فإذا علمنا أنه (لم يكن لنا طريق يعلم به صدق هذه القضية الكلية علما يقينيا إلا والعلم بذلك ممكن في الأعيان المعينة بطريق أولى. وإن قيل: ليس المراد العلم بالأمور المعينة فإن البرهان لا يفيد إلا العلم بقضية كلية، فالنتائج المعلومة بالبرهان لا تكون إلا كلية، كما يقولون ذلك، والكليات إنما تكون كليات في الأذهان لا في الأعيان. قيل: فعلى هذا التقدير لا يفيد "البرهان" العلم بشيء موجود، بل بأمور مقدرة في الأذهان لا يعلم تحققها في الأعيان، وإذا لم يكن في هذا علم شيء موجود، فيكون قليل المنفعة جدا، بل عديم المنفعة)[2]، فعلم بذلك بطلان قولهم بافتقار التصديقات إلى برهان.

لقد تنازع الناس في مسمى القياس، فقال المنطقيون إنه قياس الشمول أو القياس البرهاني وهو القياس على الحقيقة ولا يسمى غيره قياسا إلا مجازا. وقال آخرون بقياس التمثيل، وهم معظم نظار المسلمين والأصوليون.

وأهل المنطق يحصرون جنس الدليل في قسمين من حيث تحصيل اليقينيات، قسم منه قطعي الدلالة وهو قياس الشمول، وقسم آخر ظني الدلالة وهو القياس التمثيلي والقياس الاستقرائي. والقياس الشمولي عندهم هو "حمل الكلي على الجزئي"، وهو قسمين: اقتراني إذا كان الحكم فيه مثبت بالقوة، كالقضايا الحملية نحو: (كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام). واستثنائي إذا كان الحكم فيه مثبت بالفعل، والاستثنائي ينقسم إلى شرطي متصل وشرطي منفصل. والشرطي المتصل هو أقرب إلى الاقتراني، مع فارق أن الشرط فيه لا يلزم من وجوده وجود المشروط، كقولنا: إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر. وأما الشرطي المنفصل فإما أن تكون فيه العلة مانعة الجمع والخلو معا، كقولنا: العدد إما زوج وإما فرد. وإما مانعة الجمع، كقولنا: هذا إما أبيض وإما أسود. وإما مانعة الخلو، كقولنا: هذا راكب البحر

[1]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص١١٠-١١٢.

[2]- نفسه، ص١١٣-١١٤.

أو لا يغرق فيه. وأما قياس التمثيل، فهو عندهم "حمل الجزئي على الجزئي". وأما القياس الاستقرائي فإما أن يكون تاما فيلحقونه باليقيني لإلحاقه بالكلي، وإما ناقصا فهو ظني لاحتماله الكذب.[1]

فيكون حد الدليل عندهم هو القياس البرهاني، سواء في مادته أو صورته. وما كان مخالفا له في مادته أو صورته أو كان غير قياس برهاني فهو لا ينفع في اليقينيات. والرد على هذا الزعم من عدة جهات:

أما قولهم أن القياس اليقيني هو قياس الشمول، وقياس التمثيل ظني فباطل. لأن القضايا الكلية التي يقوم عليها قياسهم لا تعلم إلا من جهة قياس التمثيل، (فإذا كان لابد في برهانهم من قضية كلية فالعلم بتلك القضية الكلية لابد له من سبب، فإن عرفوها باعتبار الغائب بالشاهد، وأن حكم الشيء حكم مثله... فيقال هذا استدلال بقياس التمثيل، وهم يزعمون أنه لا يفيد اليقين بل الظن، فإن كانوا علموا القضية الكلية بقياس التمثيل رجعوا في اليقين إلى ما يقولون إنه لا يفيد إلا الظن...فإن قالوا: هذا يعلم بالبديهة والضرورة، كان هذا قولا بأن هذه القضايا الكلية معلومة بالبديهة والضرورة)[2]. وهذا خلاف ما ذهبوا إليه فتبين بذلك تناقضهم. ثم إن قياس الشمول هو عندهم (مؤلف من الحدود الثلاثة، الأصغر والأوسط والأكبر، والحد الأوسط فيه هو ما يسمى في قياس التمثيل "علة" أو "مناطا" أو "جامعا" أو "مشتركا" أو "وصفا" أو "مقتضيا"، ونحو ذلك من العبارات)[3]. فإن ما أثبت عن طريق القضية الكلية أو المقدمة الكبرى هو نفس ما أثبت بالتعليل في قياس التمثيل، بل في هذا أظهر من الأول لظهور التباس الحكم بالأصل والتباسه بالفرع. كما أن ثبوت الاشتراك في الوصف لا يقتضي صحة القياس حتى يستلزم الوصف ثبوت الحكم في الأصل بالعلة أو بدليل العلة، فإن كان بالعلة فهو برهان علة، وإن كان بدليلها فهو برهان دلالة، ومن ثم ثبوته في الفرع. لذلك كان قولهم بأن قياس التمثيل استدلال بجزئي على جزئي غير صحيح (فإن أطلق ذلك وقيل إنه استدلال بمجرد الجزئي على الجزئي فهو غلط، فإن قياس التمثيل إنما يدل بحد أوسط وهو اشتراكهما في علة الحكم أو دليل الحكم مع العلة، فإنه "قياس علة" أو "قياس دلالة")[4].

---

[1]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص١٥٩-١٦١.

[2]- نفسه، ص١١٥.

[3]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص١١٦-١١٧.

[4]- نفسه ، ص٢٠٣.

ولذلك لا يصح قياس التمثيل إلا إذا علم التباس العلة بالأصل والفرع جميعا ثم العلم بلزوم تلك العلة ذلك الحكم في الأصل وكذلك في الفرع، وذلك دليلها كما تقدم أما ما عدا ذلك كان القياس قياس شبه وهذا لا يفيد علما باتفاق لانتفاء ما ذكرنا، إلا أن يكون المعول عليه في إثبات الحكم انتفاء الفارق أو إبداع جامع، فإن مقتضى ذلك ظهور الوصف المشترك بين الأصل والفرع وإن لم تعلم عين العلة أو دليلها، وذلك كاف في دخول الجزئي في حكم عام مشترك كلي، لثبوت ذلك الوصف الجامع بينهما، فصح أن يدخل كل من انتفاء الفارق وإبداع الجامع في قضية كلية. فإذا قيل بما علم صحة ثبوت ذلك الوصف الجامع؟ قلنا: ثبت ذلك بصحة القضية الكلية الجامع حكمها ما اجتمع على ذلك الوصف.[1]

أما إذا كانت العلة ظنية أو تلك العلاقة بين الوصف والحكم ظنية، كانت المقدمة الكبرى ظنية، فالحكم بالظنية أو اليقينية لا يتعلق بكون القياس شموليا أو تمثيليا بل باعتبار المادة. فكان التحقيق أن قياس التمثيل وقياس الشمول شيء واحد من حيث ترتب اليقينية عليهما أو عدمه. وإنما الاختلاف في صورة كل منهما لا أكثر، والعبرة بالمعاني لا بالأسماء، وبالغايات لا بالصور.

فحقيقة قياس الشمول:(انتقال الذهن من المعين إلى المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم إلى الملزوم الأول وهو المعين، فهو انتقال من خاص إلى عام، ثم انتقال من ذلك العام إلى الخاص... فيحكم عليه بذلك الكلي)[2].

وأما قياس التمثيل:(فهو انتقال الذهن من "حكم معين" إلى "حكم معين" لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي، لأن ذلك "الحكم" يلزم ذلك المشترك الكلي، ثم العلم بذلك الملزوم لابد له من سبب إذا لم يكن بينا كما تقدم، فهنا يتصور المعنيين أولا وهما الأصل والفرع ثم ينتقل إلى لازمهما وهو المشترك، ثم لازم اللازم وهو الحكم)[3].

لذلك فإن ما يعتبر في كونه دليلا، كونه مستلزما للحكم لازما للمحكوم عليه، فهذا جهة دلالته، سواء صور قياس شمول أو تمثيل أو لم يصور كذلك.(ولهذا عدل نظار المسلمين عن طريقهم، فقالوا: "الدليل" هو المرشد إلى المطلوب، وهو الموصل إلى المقصود، وهو ما يكون العلم به مستلزما للعلم

[1]- نفسه ، ص٢٠٣-٢٠٤.

[2]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص١١٩.

[3]- نفسه، ص ١٢٠-١٢١.

بالمطلوب، أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى المطلوب، وهو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى علم أو اعتقاد... ثم الضابط في الدليل أن يكون مستلزما للمدلول، فكل ما كان مستلزما لغيره أمكن أن يستدل به، فإن كان التلازم من الطرفين أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر، فيستدل المستدل بما علمه على الآخر الذي لم يعلمه، ثم إن كان اللزوم قطعيا كان الدليل قطعيا، وإن كان ظاهرا وقد يتخلف كان الدليل ظنيا)[1].

وقياسهم في الحقيقة ليس استدلالا بكلي على جزئي كما ظنوا. (فليس الجزئي هو الحكم المدلول عليه، وإنما الجزئي هو الموصوف أو المخبر عنه، محل الحكم)[2]. فإذا قلت: النبيذ مسكر أو خمر وكل خمر أو مسكر حرام، فاستدلالك بالخمر أو المسكر - يعني كونه خمرا أو مسكرا - الذي هو الدليل، إنما على الحكم بتحريم النبيذ لا على النبيذ الذي هو محل الحكم. فتعلق حكم التحريم به لأنه خمر أو مسكر. وهذا كلي جيء به كدليل على ذلك الكلي الآخر الذي هو التحريم. والنبيذ جزء من الكلي الأول، لذلك كان القياس استدلالا بكلي على كلي آخر لجزئيات ذلك الكلي. وذلك متحقق مادام الحد الأكبر أعم من الحد الأوسط أو مساويا له، وكان الحد الأوسط أعم من الحد الأصغر أو مساويا له.[3]

وأما قولهم في القياس الاستقرائي أنه استدلال بالجزئي على الكلي فغير صحيح، بل هو استدلال بأحد الجزأين المتلازمين على الآخر. فيدخل بذلك في جملة قياس التمثيل من جهة ويدخل في جملة قياس الشمول من جهة أخرى. ذلك لأن ثبوت الحكم في الكلي لا يكون إلا بثبوته في جميع أجزائه، لذلك لا يفيد الاستقراء يقينا إلا إذا كان تاما. وثبوته في كل جزئي هو عين ثبوته في الكلي، ولكن هنا هو كلي وهناك في أجزائه بالتماثل لا بالإنقسام، فما لزم في جملة الأجزاء بالتوزيع لزم الكلي بانضمام حكم الأجزاء. وذلك الانضمام هو عين الوصف المشترك في قياس التمثيل إذا سوي بين وجهي الكلي في عمومه وأجزائه. فكان بمثابة كليين متلازمين وإن اختلفت صورتهما. وهو كذلك عين الحد الأوسط إذا اعتبرنا احتواء الجزء بحكمه المعين الذي هو الحد الأصغر في حكم الكلي العام الذي هو الحد الأكبر.[4]

---

[1] - ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص١٦١-١٦٥.

[2] - نفسه، ص٢٠٢.

[3] - نفسه ،ص ٢٠٢-٢٠٣.

[4] - ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص٢٠١.

لذلك كان قولهم بأن قياس التمثيل دون الاستقراء التام، والاستقراء دون قياس الشمول في بلوغ التصديقات، باعتبار أن الأول قائم على الجزئيات فهو نسبي ظني، والأخر حكم على الكلي بجزئياته والثالث قياس الكليات التي هي مبتغاهم باعتبارها يقينيات، قول لا معنى له، إذ لا فرق بين الثلاثة في قوة الاستدلال على اليقين إلا من حيث الصورة، كما لا يقين في كلي في الذهن إلا بثبوت جزئياته في الخارج، ولا طريق إلى ثبوت هذا لهذا إلا بالدليل. (فإن أفاد الدليل لليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر، بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين، فإذا كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم يقينا حصل به اليقين، وإن لم يشتمل إلا على ما يفيد الحكم ظنيا لم يفد إلا الظن. والذي يسمى في أحدهما "حدا أوسطا" هو في الآخر "الوصف المشترك"، والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحد الأكبر للأوسط هو بيان تأثير "الوصف المشترك" بين الأصل والفرع. فما به يتبين صدق القضية الكبرى به يتبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم. فلزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم المشترك).[1]

وما تقدم كلام على أنواع جنس الاستدلال، وأما حصرهم لهذه الأنواع في تلك الثلاثة، فمع اضطرابهم في حد كل منها، فإن حصر جنس الدليل فيها غير ثابت في العقل الصريح والواقع. فإنه يتبقى أنواع أخرى لا تدخل في حدود تلك الأنواع، مع صحتها في الدلالة على المقصود باليقين. من ذلك الاستدلال بالكلي على الكلي، أو الجزئي على الجزئي المتلازمين. فيلزم من وجود أحدهما وجود الآخر باللزوم لا لعلة مؤثرة أو وصف مشترك. كالاستدلال على طلوع شمس معين على طلوع نهار معين، أو الاستدلال على طلوع شمس مطلق على طلوع نهار مطلق. ومثله أيضا الاستدلال بالأمكنة بعضها على بعض، وذلك بالعلامات كأن يقال: علامة الدار الفلانية أن أمامها شجرة من وصفها كذا وكذا، وهذا ظاهر لكل عاقل.[2]

* * *

[1]- نفسه ، ص٢٨١.

[2]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص١٦٣-١٦٥.

الكلام على إبطال المقام الثاني في القياس وهو قولهم:

إن القياس البرهاني يفيد العلم بالتصديقات.

وبطلان هذه المقولة يعلم من بطلان المقولة السابقة. فكون افتقار العلم بالتصديقات إلى القياس البرهاني غير متحقق، فهذا يكفي في الدلالة على إثبات نقيض هذه القضية باحتمال إمكانه، وهذا هو الحاصل. فقد قدمنا أن مطلوب هؤلاء معرفة الكليات التي هي سبيلهم إلى التصديقات، والكليات مقدرات ذهنية وهي كلية في الأذهان فقط، لا تعلق لها بالأعيان، وإلا صارت عندهم من جملة المتغيرات، وهم ينشدون الثوابت على زعمهم. ولا يتحقق لكلياتهم صفة الثبوت إلا بتجريدها عن واقع الأعيان. وليس ذلك في الحقيقة إلا محض هذيان. (فإذا قالوا أن كل (أ) هو (ب)، لم يريدوا أن كل ما هو في الوجود (أ) فهو (ب)، ولا كل ما وُجد أو سيوجد، وإنما يريدون أن كل ما يفرض ويقدر في العقل بل في نفس الأمر مع قطع النظر عن الوجودين الذهني والخارجي فهو (ب))[1].

إذا علمنا ذلك أدركنا أن هذه القضايا الكلية التي يقيمون عليها قياسهم لا تنفع في شيء من الأمور الموجودة المعينة في الخارج، بل ولا في الذهن. فإذا لم يكن لهم سبيل إلى معرفة الموجودات بقياسهم كان قياسهم بمقتضى العقل الصريح عديم التأثير في العلم وجودا وعدما.

ولا يتحقق لهم به مقصود ولا تحصيل علم إلا أن يعترفوا بوجوب الحكم على صدق تلك القضايا الكلية الذهنية عن طريق معرفة مطابقتها للقضايا الكلية العينية، في الحكم الكلي العام. ولا ثبوت لهذا إلا بتحقق ثبوته في جميع أعيانه وأفراده ولا يعلم هذا إلا بتتبعها. وهذا حقيقة افتقار القياس البرهاني إلى القياس التمثيلي، فكل ما يحصل من علم بقياس الشمول يحصل كذلك بقياس التمثيل، وإن اختلفت صورته.

[1]- نفسه ، ص٣١٣.

فكل معلوم إنما يحصل بالحس ثم العقل، و(الحس لا يعلم إلا معينا، والعقل يدركه كليا مطلقا، لكن بواسطة التمثيل، ثم العقل يدركها كلها مع عزوب الأمثلة عنه، لكن هي في الأصل إنما صارت في ذهنه كلية عامة بعد تصوره لأمثال معينة في أفرادها)[1].

وإذا طال عزوب الأمثلة عن الذهن ولم يعد في مقدوره تصور ماهيتها وحالها على الحقيقة، تحولت صور تلك المعينات في الذهن إلى مجردات لا صلة لها بالواقع، وذلك ما يدعونه بالفروض العقلية. وهو ما ينشئه الذهن من تصورات من غير مثال سابق لبعد عهد الذهن بالمفردات المعينة. ثم تقدر صحتها تقديرا ذهنيا بالكليات، وعند التحقيق ليست كذلك. فهم إنما يعتقدون صحتها لمجرد حكم العقل بعدم العلم بامتناع وجودها في الخارج، لا لحكم العقل بوجودها في الخارج. والأول هو ما يدعونه الإمكان الذهني وهو مناط الممتنعات في الذهن، والثاني هو الإمكان الخارجي وهو حقيقة الوجود العيني في الذهن والخارج، وهم يجعلون هذا كهذا. والصحيح أن الإمكان الذهني (أن يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه، بل يقول يمكن هذا لا لعلمه بإمكانه بل لعدم علمه بامتناعه، مع أن ذاك الشيء قد يكون ممتنعا في الخارج. وأما الإمكان الخارجي فأن يعلم إمكان الشيء في الخارج، وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج، أو وجود نظيره أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه، فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجودا، ممكن الوجود فالأقرب إلى الوجود منه أولى).[2]

والمقصود أنه ليس كل ما فرض في الذهن موجودا، لحكمه بعدم امتناعه يتحقق وجوده في الخارج. ولا كل ما يحكم عليه بالفرض والتقدير الذهنيين، يتحقق به ذلك الحكم في الخارج. (فالإمكان الخارجي يعرف بالوجود لا بمجرد عدم العلم بالامتناع، كما يقوله طائفة منهم الآمدي، إذا أرادوا إثبات إمكان أمر قالوا لو قدرنا هذا لم يلزم منه ممتنع، فإن هذه القضية الشرطية غير معلومة)[3].

إذا علم أن هذا من القضايا الكلية المعتبرة عندهم، والتي هي حصيلة بعد عهد الذهن بالموجودات أو استقلاله عنها ابتداء، عُلم أنها- أعني القضايا الكلية- لا تنفع في معرفة شيء من الموجودات. والقياس البرهاني القائم عليها بصورته التي يفرضونها على مستعمله لا يحصل به شيء من التصديقات، وهو المطلوب.

---

[1]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص٣١٧.

[2]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص٣١٧.

[3]- نفسه ، ص٣٢١.

وعلى ذكر الصورة – أعني صورة القياس البرهاني- التي هي اصطلاحهم المحض وصناعتهم التي لا يجيزون غيرها في العلم اليقيني، بأن يُنبني فقط على مقدمتين بينهما وسط، فهي تحجير لواسع وإلزام بغير دليل ولا برهان، لأن القياس الذي يؤدي حقيقة إلى المطلوب، هو قياس فطري تستعمله الأذهان طبعا ومن غير تكلف صنعة ولا تعليم متقدم. فكل الناس يعلمون بالفطرة السليمة والعقل الصريح أن (أ) هي (ج) مادام أن (أ) هي (ب) و(ب) هي (ج). ودليل صحة القياس في ذلك إنما هو اللزوم لا شيء آخر. والناس يستعملونه في شؤونهم وفي استدلالاتهم على ما يوقعونه من أحكام دون معرفة باصطلاحات القوم ولا عباراتهم، بل وقبل أن توضع هذه الاصطلاحات والعبارات. ورغم ذلك تجد أقيستهم صحيحة، (بل ولا تجد أحدا التزم وضع هؤلاء واصطلاحهم إلا كان أكثر خطأ وأقل صوابا ممن لم يلزم وضعهم، وسلك المطلوب بفطرة الله التي فطر عباده عليها. ولهذا لا يوجد أحد ممن حقق علما من العلوم كان ملتزما لوضعهم)[1].

فعلى كون قياسهم مخالفا للفطرة، عديم التأثير في تحصيل اليقين وجودا وعدما، تجد فيه تطويلا كثيرا مما فيه تعذيب النفوس وإتعاب الأذهان وتضييع الزمان في كثرة الهذيان.(ولهذا حكى من كان حاضرا عند موت إمام المنطقيين في زمانه "الخونجي"(ت ٦٤٩هـ)، صاحب "الموجز" و"كشف الأسرار" أنه قال عند موته: أموت وما علمت شيئا، إلا علمي بأن الممكن يفتقر إلى الواجب. ثم قال: والافتقار وصف سلبي، أموت وما علمت شيئا)[2].

وميزان الاعتدال في هذه القضية أن يقال:

إن الطريقة في تحصيل التصديقات، النظر في الدليل الذي به يثبت الحكم المقصود. وحد الدليل ما كان موصلا إلى المطلوب، وذلك يقتضي استلزام المدلول لدليله ولزوم الدليل لمدلوله وجودا وعدما. وصفة عبارة الدليل عند العرض تابعة لحال المستدل به وعلمه، فمن لم يعلم المدلول إلا من جهة واحدة كان الدليل عنده عليه مقدمة واحدة، ومن علمه من جهات متعددة، تعددت عنده المقدمات. وكذلك حال المستدل له، فقد لا يحتاج في العلم بالمدلول والبرهان عليه إلا إلى مقدمة واحدة، وقد يحتاج إلى أكثر. ومدار الأمر لا على عدد المقدمات أو شكلها وإنما على قوتها في البرهان على المدلول والوصول إلى المطلوب. وأن الحقيقة المعتبرة في الدليل هو اللزوم. (فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على

[1]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص٢٩٧.

[2]- نفسه ، ص ٢٤٨-٢٤٩.

اللازم، وإن لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ، بل من عرف أن كذا لابد له من كذا أو أنه إذا كان كذا كان كذا وأمثال هذا فقد علم اللزوم).[1] كما لا ينتفي إمكان وقوع علم ذلك بالبديهة من غير نظر كما تقدم.

ثم إنّ النظر على نوعين، أحدهما مضاد للعلم وهذا الذي وقع فيه أغلب الفلاسفة لسعيهم خلف الكليات وفرط ثقتهم بعقولهم، والثاني هو مناط العلم ووسيلته. والأول هو النظر الطلبي، وهو النظر في القضية ابتداء أو الحكم بطلب علمها كما هي ثم الاستدلال عليها وهذا لا يخلو من أمرين، فإما أن يعلم القضية بداهة فلا يحتاج إلى نظر في الدليل، وهذا لا يدخل في مسمى القياس. وإما أن يفرض في هذه القضية حكما مقدرا في الذهن ثم يصطنع له الدليل، فيؤدي ذلك إلى نتائج غير صادقة، لفقدان مطابقتها لحقيقتها الوجودية، وهذا ضد العلم. والثاني هو النظر الاستدلالي بأن يطلب معرفة القضية أو الحكم عن طريق الدليل فينطلق من الدليل ليصل إلى حكم المدلول، فإن الأول انتقال من المطالب إلى المبادئ والثاني انتقال من المبادئ إلى المطالب. والأول مضاد للعلم والثاني مناط العلم.

ثم الدليل إما أن يكون قياسا أو غير قياس، فإن كان قياسا لا يخلو أن يكون وجه اللزوم فيه إما الشمول، بأن يدخل جزئي في كلي عام لثبوت الوصف في الجزئي والكلي جميعا، يلزم منه شمول حكم الكلي لذلك الجزئي، والجزئي هو الحد الأصغر، والكلي هو الحد الأكبر، واللازم المقتضي للزوم هو الحد الأوسط. ولا يصح هذا القياس إلا إذا كان الحد الأوسط أعم من الحد الأصغر أو مساويا له، والحد الأكبر أعم من الحد الأوسط أو مساويا له، ليصح دخول الأول في الثاني ودخول الثاني في الثالث. فيدخل الأول في الثالث. كقولك: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، فالمسكر أعم من النبيذ، كما أن الحرام أعم من المسكر.

وإما أن يكون وجه اللزوم التماثل بثبوت علة قائمة في الأصل والفرع أو وصف مؤثر يقوم مقام العلة. واقتضت تلك العلة الحكم في الأصل. فهي مقتضية له في الفرع. فإن قيل ما الفرق بين العلة هاهنا والحد الأوسط هناك؟ قلنا: إن الحد الأوسط إثبات دخول الخاص في العام، والعلة اقتضاء التساوي بتكرر وجودها في الأصل والفرع فهي منهما بالتضمن والحد الأوسط هو عين التضمن. وقد يقال بثبوت

[1]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص٢٥٢.

التماثل بحكم إبداع الجامع وامتناع الفارق دون تعيين العلة أو دليلها، وهذا ضعيف وهو وسيلة إلى الفروض العقلية وهذا مخالف لصريح العقل لما تقدم بيانه.

وقد تقتضي العلة الحكم بعينها لا بثبوتها في أصل سابق مقتضية حكمه. فتكون هي عين اللزوم لا ثبوتها في الأصل والفرع. كأن تعلم المفسدة من النبيذ فيحكم بتحريمه لعين المفسدة لا قياسا على سابق، وهذا استدلال بعلة.

وقد يكون وجه اللزوم الشرط. فيتعين بوجوده وجود المشروط من غير إيجاب مع إمكان التخلف، وإنما اللزوم واقع في عدم تصور وجود المشروط من غير شرطه، فيستدل بالأول على الثاني بهذا الاعتبار. وقد يخلط بين معنى الشرط ومعنى العلة حين تكون هي عين اللزوم، والصحيح أن بينهما فرق ظاهر. فإن العلة سابقة للمعلول مؤثرة فيه بالفعل أو التولد، والشرط مقارن للمشروط في الزمان من غير تأثير أو تولد. ومن الفلاسفة من يطلق على هذا وهذا لفظ العلة على وجه الإجمال والمشاكلة، ويستدل بمثال الخاتم واليد، بأن حركة اليد علة حركة الخاتم وهذا غير صحيح، فإن الخاتم تحرك عند حركة اليد لا بها فهي شرطه لا علته.

وقد يكون وجه اللزوم الدلالة بالعلامة والأمارة، كقول الأعرابي: (البعرة تدل على البعير والأثر يدل على المسير، سماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج وبحار ذات أمواج ألا تدل على اللطيف الخبير؟)[1]. وهو كدلالة المكان على المكان أو محل على جهة، أو شيء جامد على مكان، أو زمان، وكدلالة العالم على الخالق سبحانه وتعالى.[2]

وليُعلم أن ما ذكرناه من أوجه الاستدلال مركوز بالطبع في كل عقل صريح، وكل إنسان يستطيعه بالفطرة دون حاجة إلى معرفة تلك الاصطلاحات والعبارات، ودون تعليم أو صناعة، وإنما يحصل بشيء من الدربة والمران وتكرار التجربة، مع إثبات التفاوت فيه فليس الناس فيه على قدر واحد. لذلك كانت الدعوة إلى تدبر القرآن والنظر في آيات الله الشرعية والكونية عامة لكل مسلم بل لكل عاقل، ولم توجه إلى أهل تلك الصناعة خاصة. ولولا أن المناطقة الفلاسفة أكثروا فيه التخليط، وأتعبوا النفوس والأذهان، بكثرة الهذيان، واغتر بهم كثير من أهل هذا الزمان، لما احتاج الأمر إلى ذكره لوضوحه والله المستعان.

---

[1]- عضد الدين عبد الرحمان بن أحمد الإيجي، كتاب المواقف، ١٥١/١، نقلا عن: محمود عبد الرازق الرضواني، أصول العقيدة، ص ٤٧.

[2]- راجع تفصيل ذلك في الرد على المنطقيين لابن تيمية، ص٣٤٩-٣٥٦ و ٣٧٧-٣٨١.

الاستدلال عند الأصوليين.

المقصود بالأصوليين علماء الفقه المجتهدين، ممن حق فيه وصف الاجتهاد مطلقا. في استنباط الأحكام الشرعية الخفية من شواهدها بالنظر، فحد الاجتهاد (طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه).[1]

والأحكام الشرعية من العلم النظري الذي لا يعرف إلا بالدليل، والدليل إما أن يدل على الحكم دلالة جلية، فحصول العلم به يتحقق بمجرد معرفة الدليل، وهذا غالب الأحكام الشرعية لقوله صلى الله عليه وسلم كما ثبت في الصحيحين من حديث أبي عبد الله النعمان بن بشير رضي الله عنهما: **(إن الحلال بين وإن الحرام بين)**[2]. ولقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ ﴾ (آل عمران:٧). والأم الأصل والمرجع. وإما أن يدل الدليل على الحكم دلالة خفية تحتاج إلى عمق النظر في استنباطها، وهذا لا يتأتى إلا لمن توفرت فيه شروط الاجتهاد، إذ لا يقف العلم بالحكم على مجرد معرفة الدليل ولكن بزيادة النظر والتدبر فيه لاستنباط الوصف الذي يلحقه بالحلال أو الحرام، لقوله صلى الله عليه وسلم في تتمة الحديث السابق:(**وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس)**. أي لا يعلمون وجه إلحاقها بالحلال أو الحرام. وفي المقابل يعلم ذلك الكثير من الناس وهم العلماء، وليس المفهوم أن القليل يعلمها لأنه لم يقل لا يعلمهن أكثر الناس بل قال كثير.

وقال تعالى في تتمة الآية السابقة:﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ ﴾، أي متشابهات لعدم وضوح أحكامها، فالعلماء المجتهدون يلحقونها بالمحكمات بما يبدوا لهم منها من الأوصاف التي تبيح ذلك الإلحاق فتسمى الملحقات فروعا والملحقات بها أصولا. والأصل هنا (كل ما ثبت دليلا على إيجاد الحكم من أحكام الدين – والفرع - ما ابتنى على غيره)[3]. وأما من قال في حد الأصل (ما ابتنى عليه غيره – أو - ما يقع التوصل به إلى معرفة ما وراءه) ففيه نظر لأن من الأصول ما هو عقيم فلا يقبل الفرع، ولا يقع به التوصل إلى ما وراءه.[4]

---

[1]- السمعاني، قواطع الأدلة في أصول الفقه، الجزء الخامس، تح عبد الله بن حافظ بن أحمد الحكمي، ط ١، ١٩٩٨م، ص٥.

[2]- رواه البخاري (٥٢) ومسلم (١٥٩٩).

[3]- السمعاني، قواطع الأدلة في أصول الفقه، ج١ ، ص١٣.

[4]- نفسه، ص ١٣.

وقد تكون الأمور الشرعية المجهولة الحكم من الحوادث الطارئة التي لم يرد بذكر منطوقها نص، فإن الحوادث غير متناهية ونصوص الوحي متناهية فيحتاج في معرفة حكمها إلى معرفة وجه دخولها في عموم المفهوم من تلك النصوص، من خلال الأوصاف المؤثرة فيها، وفي الأصول التي دلت عليها النصوص بالمنطوق، إما بتعيين العلة فيها أو بالاستنباط وهذا هو القياس.

والمقصود بالقياس هنا قياس التمثيل، فهو المعول عليه في باب الفقه لأنه الأصل في معرفة أحكام الأعيان، وإدخالها في الكليات فرع عنه كما سبق في كلامنا عن المنطقيين وبينا أن التمثيل أقرب إلى الطبع والفطرة والعقل الصريح، لذلك عول عليه الفقهاء باعتبار أن صحيح المنقول لا يعارض صريح المعقول بل يشهد له ويؤيده. فتكون أدلة الفقهاء أربعة بالإجماع، وهي الكتاب والسنة وإجماع الأمة والقياس.(واختصر بعضهم فقال: دلائل الشرع قسمان: أصل ومعقول أصل، فالأصل الكتاب والسنة والإجماع، ومعقول الأصل هو القياس.

وقد ضم بعضهم العقل إلى هذه الأصول، وجعله قسما خامسا، وقال أبو العباس بن القاص: الأصول سبعة: الحس والعقل والكتاب والسنة والإجماع والعبرة واللغة. والصحيح أن الأصول أربعة كما قدمنا. وأما العقل فليس بدليل يوجب شيئا أو يمنع شيئا، وإنما يكون به درك الأمور فحسب أو هو آلة المعارف. وأما الحس فلا يكون دليلا بحال، والأمر بين لأن الحس يقع فيه درك الأشياء الحاضرة فهي ما لم توجد كونا ولم تشاهد عينا فلا يكون للحس فيه تأثير. وأما اللغة فهي مدرجة اللسان، ومظنة لمعاني الكلام وأكثر ما فيها أنها عبارة عن الشيء باسمه، وتمييز له عن غيره بوصفه، ولا حظ لأمثال هذا في إيجاب شيء أو إثبات حكم).[1] ولا يعني هذا أن يهمل الفقيه معرفة اللسان العربي، بل من شروط المجتهد (أن يكون عارفا بلسان العرب من لغة وإعراب، ومواضع خطابهم في الحقيقة والمجاز، ومعاني كلامهم في الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، إلى غير ذلك لأن السمع في شرع الإسلام ورد بلسان العرب، لأنه مأخوذ من الكتاب والسنة وهما وردا بلسان العرب، وقال الله تعالى في الكتاب:﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾(الشعراء: ١٩٥). وقال عز من قائل:﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾(إبراهيم: ٤)[2].

[1]- السمعاني، قواطع الأدلة في أصول الفقه، ج ١، ص١٣-١٥ .

[2]- نفسه، ج٥،ص٤.

والقياس متأخر في رتبته عن النص والإجماع لأنه فرع عنهما. ولأنه متعلق بأحكام الحوادث الداخلة في مفهوم النصوص، فهو طارئ كما أن الحوادث طارئة. بخلاف الأحكام التي دلت عليها النصوص بالمنطوق والتي يبنى عليها الدين وهي أصوله. ثم إن القياس يحتاج إلى اجتهاد، و(المخاطب بالاجتهاد أهله، وهم العلماء دون العامة، فإذا نزلت بالعالم نازلة وجب عليه طلبها في النصوص والظواهر في منطوقها إلى مفهومها. وفي أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم وإقراره. وفي إجماع علماء الأمصار. فإن وجد في شيء من ذلك ما يدل عليه قضى به، وإن لم يجد طلبه في الأصول والقياس عليها. وبدأ في طلب العلة بالنص فإن وجد التعليل منصوصا عليه عمل به. فإن لم يجد في النص عدل إلى المفهوم، فإن لم يجد نظر في الأوصاف المؤثرة في الأصول في ذلك الحكم).[1]

ولأن القياس قد تأخرت الحاجة إليه إلى ما بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم. وأما ما كان من صور القياس في السنة فهو منها وهو نص على الحكم كما أنه نص على صحة القياس كدليل لاستنباط الأحكام، سواء ما ورد منه في السنة التصريحية أو السنة التقريرية. لذلك فأقصى ما يمكن اعتباره مبدأ للقياس الفقهي ما كان في عصر الصحابة، على نحو ما ثبت عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الرسالة التي بعث بها إلى أبي موسى الأشعري حيث قال:(الفهم الفهم فيما يتخالج في صدرك مما ليس في كتاب الله والسنة، إعرف الأشباه والأمثال، ثم قس الأمور وراجع الحق إذا علمته، فإن الرجوع إلى الحق أولى من التمادي في الباطل).[2]

وممن عرف عنهم القياس (علقمة بن قيس النخعي (ت ٦٢هـ)، وشريح بن الحارث الكندي (ت٧٨هـ)، والشعبي (ت١٠٤هـ)، وحماد بن أبي سليمان (ت١٢٠هـ)، ثم كللت هذه السلسلة من الفقهاء بأبي حنيفة النعمان بن ثابت (ت١٥٠هـ)، حتى إذا جاء الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ) ووجد أمامه تلك الثروة الفقهية الكبيرة التي خلفها صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأكابر التابعين ومن سبقه منهم، لم يستطع أمام هذه الثروة الضخمة إلا أن يقوم بتدوين تلك القواعد التي ارتكزت عليها، فكانت هذه القواعد هي أصول الفقه التي أوردها رسالته المشهورة).[3]

---

[1]- السمعاني، قواطع الأدلة في أصول الفقه، ج ١، ص٢.

[2]- ذكره الخطيب في الفقيه والمتفقه، ج١، ص٢٠٠. والدارقطني في سننه، ج٤، ص٢٠٦. وأورده ابن القيم في إعلام الموقعين، ج١، ص٨٥. نقلا عن: السمعاني، قواطع الأدلة،ج٤، ص٤٤.

[3]- سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النحو العربي نشأته وتطوره، ص١٢.

أما عصر النبي صلى الله عليه وسلم فلم يكن مجالا للاختلاف الفقهي بين الصحابة لأن الحكم قد ظهر بالنص إما خبرا وإما طلبا، وإذا جاء أحدهما معززا بذكر مناسبة الحكم فذلك تفسير له وتوضيح للحكمة منه حتى يأتيه المكلف مطمئنا، ويفعل المأمور مخلصا مع المحبة والتعظيم وذلك روح العبادة. ولا يسمى ذلك علة لأن الحكم ظهر ثم علمت فلم يبن عليها ولم تكن السبيل إليه، فليس لها تأثير فيه ولم يتولد عنها. بخلاف ما إذا اتخذت بعد ظهور الحكم الأصل مولدا لمثله إذا اطردت في غير محلها الأول، فذلك لا يثبت إلا في الحوادث أما الثوابت فلا، بل في الحوادث التي لم تعرف فتقاس على المعروف في الحكم بذلك الوصف المشترك الذي يصح أن يكون هنا علة لتولد الحكم المستجد عليها عينا لا نوعا، والواقع على المسألة الحادثة بعينها.

لهذا أجمع المسلمون على القياس دليلا من أدلة الشرع، ولم يشذ عن هذا الإجماع إلا قليل، هم أهل الظاهر. وتمسكوا في رفضهم بما ظنوه دليلا من النصوص النقلية، وبما أصلوه من الأدلة العقلية المنبئة عن سوء فهمهم. وحججهم منقولة في كتب الأصول مع ذكر الردود عليها على نحو ما صنع السمعاني في كتابه قواطع الأدلة.[1]

التفريق بين العلة والسبب والشرط والحكمة.

إن النظر الاستدلالي عند الأصوليين لا يقتصر على قياس التمثيل القائم على ثبوت الوصف المشترك في الأصل المعروف والفرع المجهول حكمه، المقتضي لذلك الحكم في الأصل والفرع جميعا، فقد يتخلف في ثبوت ذلك الوصف في أصل سابق على وجه بارز، كما قد يوجد ولا يظهر تأثيره أو لا يتحقق في وجود الحكم فيكون متحققا فيه لا به، أو مع احتمال الحكم لذلك الوصف أو لغيره. لذلك اختلفت آراء نظار المسلمين في تحديد العلة على اعتبار إطلاق هذا الاسم بالإجمال على تلك الوجوه. فيحتمل أن يكون هذا أو هذا، أو قصره على وجه واحد منها.

[1]- راجع الكتاب المذكور، الجزء الرابع، ص ٢٠- ٥٢.

فيكون الاستدلال بالوصف المشترك إذا تحققت في الطرفين العلية، وقد يكون بمجرد ثبوت الوصف الجالب للحكم من غير تأثير مباشر، فقال بعضهم أن العلة هي الوصف المؤثر في الحكم لا بذاته بل بجعل الشارع. وهو مذهب الغزالي واختيار أكثر الحنفية.[1]

وقال آخرون أن العلة هي المؤثر بذاتها لا بجعل الشارع. وهذا مذهب المعتزلة وهو مبني على قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين، وأن الأحكام تكون تابعة للعقل لما أدركه من ذلك.[2] وقال آخرون أن العلة هي الوصف الباعث على الحكم. أي أنها مشتملة على حكمة صالحة تكون مقصودة للشارع في شرع الحكم، تبعث المكلف على امتثال الحكم بنفس راضية مطمئنة، وهذا مذهب الآمدي، وابن الحاجب، وهو مبني على تعليل أفعال الرب بالأغراض والمصالح.[3] ومنهم من قال أن العلة هي الوصف المعرف للحكم بوضع الشارع، أي جعل علامة على الحكم دون أن يكون له تأثير فيه، أو أن يكون باعثا عليه، وهذا مذهب الفخر الرازي والبيضاوي وابن النجار.[4] ومنهم من قال أن العلة هي الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر والنواهي، أي أن العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة نفسها لا مظنتها، وهذا ما يطلق عليه الأصوليون الحكمة، وهو مذهب الشاطبي.[5] والمشهور عن شيخ الإسلام، والقول الذي نختاره أن العلة هي المولد للحكم، فإن القول بالتولد عنده أدق في الدلالة على المقصود من الإيجاب أو الاقتضاء للحكم في تفسيره. فإن التفسير بالعلة يكون بالتولد عنها، فإن الاقتضاء أو الإيجاب أو التأثير يلزم منها استقلال المعلول عن علته في وجوده ابتداء، وإنما يبقى القول بتعليق هذا بهذا عند حصول تأثير هذا في هذا، وهذا غير صحيح، إذ لم يوجد المعلول إلا بعد علته، فهي أولا ثم المعلول متولد عنها، وإلا لم تكن علة، وإنما قد تكون سببا أو شرطا أو تفسيرا بحكمة.

والفرق بينها أن اسم العلة يقع على معنى التكرار والدوام، (وذلك أن العرب تسمي السقي الثاني عَللا، وتسمي المرأة إذا نكحت على الأخرى عَلَّة، وذلك أنها تعل بعد صاحبتها).[6] جاء في لسان العرب:(

---

[1]- انظر: الغزالي، المستصفى ٢٨٠/٢.ابن القيم: شفاء العليل، ص١٣ و ٢٦٦.الرازي، المحصول ١٣٠/٥. كشف الأسرار للبخاري، ٢٨٦/٤.

[2]- انظر: القاضي عبد الجبار، المغني ٢٨٥/١٧.

[3]- انظر:ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ،٢٤٤/٣. ومختصر ابن رجب شرح العضد، ٢١٣/٢-٢١٨.

[4]- انظر: المحصول، ١٣٥/٥.السبكي، والمنهاج بشرح الإبهاج ٣٩/٣-٤٠.ابن النجار، وشرح الكوكب المنير ٣٩/٤.

[5]- انظر كتابه: الشاطبي، الموافقات، ٢٣٦/١.

[6]- السمعاني، قواطع الأدلة، ج٤، ٥٢٥.

العَل والعَلَل: الشربة الثانية. وقيل الشرب بعد الشرب تباعا، يقال: عَلَل بعد نَهَل، وعله يعله إذا سقاه السقية الثانية...والعلة الضرة، وبنو العلات بنو رجل واحد من أمهات شتى، سميت بذلك لأن الذي تزوجها على أولى قد كانت قبلها ثم عل من هذه).[1]

(فكانت العلة على هذا الاشتقاق هي الشيء الذي يتكرر ويدوم بوجوده ما علق به).[2] ولهذا قيل أن العلة (مالا يوجد إلا ومعلوله موجود، كالنار لا توجد ولا إحراق),[3] وقيل العلة (هي المعنى الجالب للحكم، ومنه علة المريض وهي السبب الجالب للمرض).[4] وأما المعلول فقد اختلفوا فيه، فقال بعضهم (هو الحكم، لأنه مجلوب العلة ويقال: علة هذا الحكم كذا فتضيف العلة إلى الحكم).[5] وقال آخرون: (هو الشيء الذي وقعت فيه العلة بمنزلة المضروب الذي وقع فيه الضرب، لا ترى أنا نقول: إن البُر معلول الأكل والخمر معلول الشدة؟).[6] ومعنى الأول هو معنى التولد الذي ذهب إليه شيخ الإسلام، والثاني هو الذي يقتضي استقلال المعلول عن العلة في الوجود ولا يتعلق بها إلا بوجود التأثير.

أما السبب فهو في اللغة (اسم للحبل الموصل إلى ما لا يوصل إليه إلا بتعلقه به).[7] وجاء في لسان العرب:(السبب كل شيء يتوصل به إلى غيره... والجمع أسباب وكل شيء يتوصل به إلى الشيء فهو سبب... والسبب الحبل... كل حبل حدرته من فوق... وقال خالد بن حنبة: السبب من الحبال القوي الطويل. قال: ولا يدعى الحبل سببا حتى يصعد به وينحدر به).[8] أما حده فهو (ما يوصل إلى المسبب مع جواز المفارقة بينهما، وقيل: إن السبب مقدمة يعقبها مقصود لا يوجد إلا بتقديمها، فلا أثر لها فيه ولا في تحصيله).[9]

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، مادة (علل)، ص ٣٠٧٨-٣٠٨٠.

[2]- السمعاني، قواطع الأدلة ، ج٤، ص٥٢٥.

[3]- نفسه، ص٥٢٧.

[4]- نفسه، ص٥٢٥.

[5]- نفسه، ص ٥٢٥.

[6]- نفسه، ص ٥٢٩.

[7]- نفسه، ص٥٢٣.

[8]- ابن منظور لسان العرب، مادة (سبب)، ص١٩١٠-١٩١١.

[9]- السمعاني، قواطع الأدلة، ج٤،ص٥٢٤.

فالمقصود الذي هو المسبب مفتقر إلى سببه في وجوده، لكن من غير إثبات تأثير مباشر، هذا من حيث أن كل مسبب وراءه سبب. ولكن من حيث العكس، (فقد يوجد السبب ومسببه غير موجود، كالسحابة توجد ولا مطر... وقد يوجد السبب والحكم غير مقصور عليه، بل يكون عاما لأهل ذلك السبب وغيرهم ممن لا يشاركهم فيه).[1] فظهر لك الفرق بين السبب والعلة في الاطراد وعدمه، ووجود التأثير وعدمه. والمسبب قد يكون أعم من السبب والمعلول مساو للعلة. وعلى هذا المعنى لا يتفق السبب والعلة، إذا قلنا بعدم التأثير لتولد المعلول عن علته، وعدم ذلك في المسبب وسببه، لأنه مستقل عنه في وجوده. فلا يصح فيه معنى التولد كما لا يصح فيه معنى التأثير.

لذلك سمي الحبل سببا للوصول إلى الماء مع أن الوصول إلى الماء بقوة النازح لا بالحبل، كما سمي الطريق سبب كما في قوله جل وعلا:﴿ فَأَتۡبَعَ سَبَبًا ٨٥ ﴾(الكهف:٨٥) مع أن الوصول بقوة الماشي لا بالطريق، كما أن ضرب موسى البحر بعصاه وكذا ضربه الحجر، لم يكن عين الضرب مؤثرا في تجفيف البحر ولا تفجير العيون، وكذلك ضرب بني إسرائيل ذلك المقتول ببعض لحم البقرة سبب لإحيائه، وإن لم يكن له أثر في الحياة. لذلك أضاف الله جل وعلا فعل الإحياء إليه لا إلى ذلك الضرب فقال:﴿ فَقُلۡنَا ٱضۡرِبُوهُ بِبَعۡضِهَاۚ كَذَٰلِكَ يُحۡيِ ٱللَّهُ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَيُرِيكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ٧٣ ﴾(البقرة ٧٣).[2]

أما الشرط بعدم تحريك الراء: (إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه، والجمع شروط... والشرط بالتحريك العلامة، والجمع أشراط، وأشراط الساعة أعلامها،... والاشتراط العلامة التي يجعلها الناس بينهم).[3] وحده (ما يتغير الحكم بوجوده)[4]. وهو يتغير أيضا بعدمه. ومحصول ما قيل في الفرق بين الثلاثة ما قاله القفال: (والطريق في التمييز بين العلة السبب الشرط أنا ننظر إلى الشيء، فإن جرى مقارنا للشيء مع تأثير الشيء فيه دل أنه علته، وإن جرى مقارنا للشيء أو غير مقارن ولا تأثير للشيء فيه دل أنه سببه، وأما الشرط فهو ما يختلف الحكم بوجوده وعدمه، وهو مقارن غير مفارق للحكم كالعلة سواء، إلا أنه لا تأثير فيه، وإنما هو علامة على الحكم من غير تأثير أصلا).[5]

---

[1]- نفسه، ص٥٢٧-٥٢٨.

[2]- نفسه، ص٤٢٤-٤٢٥.

[3]- ابن منظور، لسان العرب، ص٢٢٣٥-٢٢٣٦.

[4]- السمعاني، قواطع الأدلة، ج٤، ص٥٢٩.

[5]- نفسه، ص٥٣٠.

الكلام على الاستدلال عند النحويين.

وأما أدلة النحويين فإما منقول وإما معقول، والمنقول ما يعرف بالسماع وهو (ما ثبت في كلام من يوثق بفصاحته، فيشمل كلام الله تعالى، وهو القرآن الكريم وكلام نبيه صلى الله عليه وسلم وكلام العرب قبل بعثته وفي زمانه وبعده إلى أن فسدت الألسنة بكثرة المولدين نظما ونثرا عن مسلم وكافر).[1] أو(هو الكلام العربي الفصيح المنقول النقل الصحيح الخارج عن حد القلة إلى حد الكثرة، وعلى هذا يخرج ما جاء شاذا من كلام غير العرب من المولدين وغيرهم، وما جاء شاذا في كلامهم).[2]

قولهم: هو الكلام العربي الفصيح أو هو كلام من يوثق بفصاحته، ذلك أن بغية النحويين من وراء صنيعهم، بلوغ النموذج الأعلى الصافي المثالي الذي يتجسد فيه اللسان العربي في أرقى أوصافه، ليكون مثالا يحتذى عند كل من أراد أن ينطق على نحو ما نطقت به العرب. ولقد كان هذا النموذج مركوزا في ملكة العربي الفصيح بالفطرة، فما أسهل أن يدرك أي إخلال به بمحض الذوق وقوة السليقة، خاصة في زمن الفصاحة وقبل أن يتفشى اللحن على ألسنة الناس. لذلك كان النحو بادئ الأمر عمليا شأنه شأن جميع العلوم الإسلامية، فكان يكفي أن يُبصَّر المخطئ بموضع الخطأ ويُرشد إلى صوابه بإعطائه الدليل من أمثلة الكلام العربي الصحيح الفصيح كبديل عما وقع فيه اللحن.

واللحن ما خالف صحيح كلام العرب مخالفة في بعضه أو كله. وليس المراد ما خالف الأفصح، فذلك لا يعد خطأ بل هو خلاف الأولى. لأن الكلام العربي ليس على قدر واحد من الفصاحة، والعرب كانت تفرق بين تلك المستويات اللهجية، فتحكم على قبيلة بأنها الأفصح من أخرى أو على شاعر بأنه الأفصح من شاعر آخر. دون أن تخطيء الأدون. بل يقال هذا خلاف الأفصح، ولو أنه قال كذا لكان أحسن. والكل عندهم فصيح بالضرورة اللغوية، فلا تمثل إطلاقا اللهجة عندهم لحنا أو انحرافا عن معهود الكلام، وإنما يعدون كل ذلك لغة مادام المتحدث بها فرد من أفراد اللغة العامة.

إن هذا الوعي باختلاف اللهجات، كان يصاحبه دقة في نسبة كل لهجة إلى أهلها المعروفين بها، فنسبوا العنعنة إلى تميم، والكشكشة إلى ربيعة، والكسكسة إلى هوازن، والتلتلة إلى بهراء وغير ذلك،

[1]- السيوطي، الاقتراح، تح أحمد محمد قاسم، ص٤٨.

[2]- الأنباري، لمع الأدلة، ص٢٩. نقلا عن: سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النحو العربي نشأته وتطوره،دار الشروق للنشر والتوزيع، فلسطين،١٩٩٧، ط١،ص٨٠.

ووصفوا قريشا بترفعها عن كل ذلك بما تميزت به من الفصاحة الراقية، والخطاب السهل البليغ، والبيان البديع.

لذلك لما انحصرت الفصاحة عن الحواضر إلى البوادي وبطون الأودية وأعماق الصحراء، فرارا من لحن الموالي الذين عجت بهم الحواضر. كان لزاما على النحويين تقصي منابعها النقية، بتقفي آثارها، وخرجوا إلى بغيتهم ومقصدهم وهم على معرفة تامة بمواقع الفصاحة ومنابعها. قال أبو عمرو بن العلاء:(أفصح الناس عليا تميم وسفلى قيس)[1]، وقال:(لا أقول قالت العرب إلا ما سمعت من عالية السافلة وسالفة العالية)[2]. يريد ما بين نجد وجبال الحجاز حيث قبائل أسد وتميم وبعض قبائل قيس.

قال أبو نصر الفارابي:(الذين عنهم نقلت العربية وبهم اقتدي وعنهم أخذ اللسان العربي من بين قبائل العرب هم قيس وتميم وأسد، فإن هؤلاء الذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمه، وعليهم اتكل في الغريب والإعراب والتصريف، ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم).[3]

وأول من رحل إلى البادية لمشافهة الأعراب الفصحاء من نحاة البصرة يونس بن حبيب (ت١٧٢هـ)، (فسمع وروى وتفرد بآراء في النحو).[4]

وأول من فعل ذلك من نحاة الكوفة الكسائي، الذي (أنفذ في جمعه خمس عشرة قنينة حبر سوى ما حفظ).[5] وكان الخليل يجمع اللغة من بوادي الحجاز ونجد وتهامة، وكان أبو عمرو بن العلاء يلقى الأعراب في الحج ويحسن سؤالهم، وكان يعنى برؤبة بن العجاج.[6]

وهؤلاء أشهر من نقل عنهم مشافهة الأعراب والرواية عنهم، وأما من جاء بعدهم من تلاميذهم فقد اقتصروا على الرواية عن شيوخهم. على نحو ما نقل سيبويه عن الخليل ويونس بن حبيب، وهذا أكثر من أخذ عنه، وروى أيضا عن أبي الحسن الأخفش، الذي كان (ينص على سماعه من العرب فيقول: وقد سمعت أنا ذلك من العرب، وقد سمعنا عن العرب، ومن العرب من يقول، وزعموا أن بعض العرب قال...

---

[1]- عبد الجليل مرتاض، اللسانيات الجغرافية في التراث اللغوي العربي، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر، ص ٥٩.

[2]- نفسه. ص ٥٩.

[3]- أبو نصر الفارابي، الألفاظ والحروف، ص١٤٦.

[4]- تمام حسان ،الأصول، ص٣٥.

[5]- سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النحو العربي نشأته وتطوره، ص١٢٤.

[6]- نفسه، ص١١٦.

وهو أبو السمال وكان فصيحا، وسمعت العرب الفصحاء يقولون).[1] وخالف الأخفش غيره فأخذ عمن اشتهر عن نحاة البصرة أنهم لم يأخذوا عنهم، (فنقل عن بني عقيل، وهم ممن يسكن البحرين، وعم بني قشير وعن بكر بن وائل وأهل اليمن وغيرهم).[2]

وإن صح ذلك عنه فإن الحدود المكانية التي وضعها النحويون في جمعهم للمادة اللغوية ليس محل إجماع بينهم. وقد يكون المراد بها أن تلك القبائل أكثر ما أخذ عنهم ولم يقتصروا عليها وأخذوا من غيرها على قلة. ولعل ذلك راجع إلى تركيزهم على الأفصح من قبائل العرب وعلى المطرد من كلامهم فقط دون القليل الشاذ. وهذا لا ينقص من قيمة اجتهادهم وصنيعهم، ولكن كان الواجب عدم إهمال ذلك القدر الذي عدوه قليلا شاذا وضعيفا، وأن لا يهملوا الفصيح في طلب الأفصح. فإن إغفال ثروة لغوية كبيرة لا تخرج عن حد الفصاحة، ذريعة إلى عدها لحنا وخطأ لمجرد خروجها عن حدود المطرد من كلام العرب وهي منه.

ولو أنهم جعلوا كلام العرب قسمين: مطرد عام تبنى عليه أصول القواعد النحوية فهي الأم والمرجع لذلك، وكل كلام يقاس عليه فهو كلام فصيح صالح لكل استعمال باختلاف المقال والمقام. وقسم مقيد خاص وهو الذي يكون في مقام خاص، ذلك المقام هو الذي يقتضي فيه الترخص لأجل إفادة معنى خاص مناسب لذلك المقام. فيروى مع الإشارة إلى مقامه، ويستشهد به في مقامه ويستعمل كذلك في مقامه، فيبقى استعماله والاستشهاد به مقيدا ومخصصا بالمقام الذي ورد فيه. فلو أنهم فعلوا ذلك لكان حسنا. يقول ابن جني:(فيما ينفرد به العربي من اللفظ لا يسمع من غيره ما يوافقه ولا ما يخالفه أنه يجب قبوله إذا ثبتت فصاحته، لأنه إما أن يكون شيئا أخذه عمن نطق به بلغة قديمة لم يشاركه في سماع ذلك منه أحد... أو شيئا ارتجله، فإن العربي إذا قويت فصاحته وسمت طبيعة تصرفه ارتجل ما لم يسبق إليه، فقد حكي عن رؤبة وأبيه أنهما كانا يرتجلان ألفاظا لم يسمعاها ولا سبقا إليها).[3]

لذلك كان مذهب الكوفيين أقرب إلى الصواب من مذهب البصريين، فالبصريون عرفوا بالتشدد في القواعد والتضييق في الشواهد، وحتى لما خرجوا إلى البادية لطلب الفصيح من كلام العرب خرجوا وبأيديهم جملة من القواعد ورثوها عن الحضرمي، اتخذوها معايير للخطأ والصواب حتى بالنسبة لما يقوله

---

[1]- نفسه ، ص ١٢١.

[2]- نفسه، ص١٢١.

[3]- تمام حسان، الأصول، ص٦١.

الفصحاء، لذلك اشترطوا في المسموع الاطراد والكثرة حتى يتناسب واطراد قواعدهم. أما القليل فلم يعولوا عليه، بخلاف الكوفيين الذين توسعوا في ذلك. ولا نقصد بذلك أنهم تساهلوا في ضبط الرواية والمروي، فإن الشعر بالكوفة كان (أكثر وأجمع منه بالبصرة).[1] ولكنهم كانوا (يعملون جاهدين على أن يغيروا الأصول لتكون وفق الأمثلة المستعملة المسموعة).[2]

ولقد كان الشعر الأوفر حظا من الرواية على اعتبار أن (رواية الشعر أدق من رواية النثر، وأن تذكر المنظوم أيسر من تذكر المنثور، وأن احتمال التغيير والتبديل في الشعر أقل من احتماله في المروي من النثر).[3] ورواية الشعر عادة قديمة في الثقافة العربية، سواء في جاهليتها وصدر إسلامها، كما أن الشعر ديوان العرب والحافظ لتراثهم وأمجادهم وأيامهم وأخبارهم وأنسابهم. وإن كان الإسلام قد أبطل حياة الجاهلية وعاداتها وأحكامها، فإنه لم يبطل أدبيتها في شعرها ونثرها، لأنه كان ولا يزال المرجع في تفسير كثير من الظواهر اللغوية والدلالية في القرآن، غريبه ومجازه وإعجازه.[4]

يشهد لذلك ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه قال:(إذا أشكل عليكم الشيء من القرآن فارجعوا فيه إلى الشعر، فإنه ديوان العرب).[5] إلا أن الاستدلال بالشعر في قضايا النحو لم يكن على قدر كبير من الثقة في روايته سندا ومتنا، فلم يحض بالعناية والتحقيق كما كانت رواية الحديث. فتجد الشاهد الواحد يروى على أكثر من وجه وينسب إلى أكثر من قائل، ناهيك عما لحق تلك الشواهد من الانتحال والتزييف والتحريف. وهذا له أثره لا شك في استنباط القواعد النحوية وترجيح بعض الأحكام على بعض.

ومن وجه آخر، فإن لغة الشعر هي بالاتفاق لغة الضرائر والرخص، فإن الشاعر بحكم إحكامه للملكة اللغوية وتمكنه من اللسان العربي، يبيح له ذلك التصرف في كلام العرب ما لا يباح لغيره، كما قال الحريري رحمه الله :

وجائز في صنعة الشعر الصلف أن يصرف الشاعر ما لا ينصرف.[6]

---

[1]- أبو الطيب اللغوي، مراتب النحويين، ص٧٤.

[2]- مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة، مطبعة مصطفى الباجي الحلبي وأولاده، مصر، ط٢، ١٩٥٨م ،ص٣٧٩.

[3]- إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، ص٣٢٥. نقلا عن مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ، ص١٠٥.

[4]- تمام حسان، الأصول، ص٨٢.

[5]-عبد الجليل مرتاض، اللسانيات الجغرافية في التراث اللغوي العربي، ، ص٥١.

[6]- محمد بن صالح العثيمين، شرح ألفية ابن مالك، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط١، ٢٠١٣م، ص ٢٨٩.

فيغلب على الشواهد الشعرية الخروج عن المطرد من أحكام العربية، ومعلوم أن غاية النحويين من استقراء كلام العرب، ضبط القدر المطرد منه ليصلح أصلا يقاس عليه وتستنبط منه القواعد والأحكام. وهذا ما قصدوه حين اشترطوا في المسموع أن يخرج من حد القلة إلى حد الكثرة. فإن كان الشعر فُضل على النثر باعتبار أن رواية الشعر أقرب إلى ضبط النص ودقته وأدعى لحفظه وعدم نسيانه. فإن النثر أفضل منه باعتباره يجري على أكثر سنن العربية وعمومها. سواء في الإعراب أو التصريف. أما الشعر فهو تمرد على تلك السنن بما تبيحه السليقة العربية وبما تقتضيه القيود الشعرية التركيبية والشكلية وزنا وقافية في طلب التوسع في المعنى بالاعتماد على الدلالة الانطباعية حيث يكون المعنى هو الذي يقتضي القرينة لا العكس.

ومع ذلك فإن كلام العرب شعرا ونثرا كان المصدر الأول للاستدلال عند النحويين، سواء قبل الرحلة إلى البادية أو بعدها. فقد عده النحويون بصريين وكوفيين دليلا اعتمدوا عليه في بناء أصولهم وإثبات صحتها. سواء ما كان مصدره الأعراب مشافهة أو ما كان رواية ونقلا عن الشيوخ. فغالبا ما يقول اللغوي والنحوي في تفسير نطق من النطوق (هكذا قالت العرب، أو العرب تقول كذا، أو من سنن العربية كذا، وقد يستخدمونه في توثيق نطق من النطوق فيقولون: سمعت من توثق عربيته يقول كذا، أو سمعت من ترضى عربيته يقول كذا).[1]

وبانتهاء القرن الرابع تنتهي مشافهة الأعراب، (فلا نجد أحدا من النحاة يصرح بأنه نقل عن أعرابي لغة، أو استمع إلى حديثه... فلما جاء المتأخرون عنهم لم يجدوا بدا من أن يعولوا على نقولهم وشواهدهم وأدلتهم).[2]

أما عن الترتيب الذي ذكره السيوطي في أدلة السماع، فإنما هو باعتبار المشاكلة لما هو متبع عند الأصوليين والفقهاء وعلماء السنة عقيدة وشريعة، وإلا فإن المتأمل في استدلال النحويين. لا يجد كلفة في إدراك أن أصل الأدلة في ذلك عندهم كلام العرب شعرا ونثرا. وهم لم يرحلوا إلى البادية يجوبون القبائل ويلقون كل من لبس جلد شاة وعقد رأسه جدائل وأوقفها كالقرون، يمشي حافيا ويجر ناقته، ليرووا عنه الحديث، أو يأخذوا عنه القراءات. وإنما ليسألوه ويتلقوا عنه الكلام العربي الفصيح شعره ونثره. ومن

[1]- جلال شمس الدين، التعليل اللغوي عند الكوفيين ،ص٣٥.

[2]- سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النحو العربي، ص١٢٤.

العجيب أن ما كانوا يبحثون عنه متكلفين في ذلك عناء الرحلة ومشقة السفر، وقد يلحقهم من ذلك ما يلحقهم من المخاطر والأذى، قد تركوه خلفهم أو هو محفوظ في صدورهم.

وإنما النحو وضع أصلا ليحفظ به النص المقدس الذي هو القرآن والحديث من اللحن والتحريف، والثروة اللغوية التي فيهما هي بالاتفاق لا يوجد لها نظير من حيث تمثيلها لأرقى صور التعبير كما لا مثيل لها في صدقها وتحقيقها وتوثيقها. وهي مع ذلك جامعة لكل لغات العرب فإن الله جل وعلا قال:﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ٢ ﴾(يوسف: ٢)، وقال:﴿ قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا غَيۡرَ ذِي عِوَجٖ لَّعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ ٢٨ ﴾(الزمر: ٢٨). وقال صلى الله عليه وسلم:(**إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسر منه**).[1] والمفهوم من تلك الأدلة أن الأحرف السبعة كلها عربية فصيحة، والمقصود بلفظ السبعة عموم الكثرة لا خصوص العدد، ذلك أن السبعة وأضعافها تستعمل لبيان الكثرة فيقال: قرأت هذا سبعين مرة ولم أعقل منه شيئا، أي كثرة المرات لا حقيقة العدد.

ولقد اعتنى القراء بتلك الأحرف تحقيقا وتوثيقا كما فعل رواة الحديث، وعينوا المتواتر منها، والمتواتر من الأخبار يفيد اليقين. وهي (قراءة الكوفيين حمزة والكسائي وعاصم، والبصري أبو عمرو، والشامي ابن عامر، والمدني نافع، والمكي ابن كثير وذلك بلا خلاف). وزاد الأخفش (أن قراءة يعقوب وأبي جعفر وخلف متواترة، والشاذ ما وراء العشرة).[2]

ولكن النحويين عمدوا إلى هذه القراءات فسلطوا عليها قواعدهم وأقيستهم ولم يقبلوا منها إلا (ما كان موافقا لقواعدهم وأقيستهم وأصولهم المقررة فإن خالفتها ردوها).[3] أو احتجوا بها في مثل حرفها فقط. واختلفوا في قبول القراءات حتى السبعة، وغالى بعضهم في شروطه كما كان منهج الأخفش الأوسط حيث قال:(يجب أن تكون القراءات مطابقة للغات العرب ورسم المصحف ومستقيمة المعنى، فإذا جاءت قراءة ما غير مطابقة للغة من لغات العرب فهي لاغية).[4] وقد عرف الأخفش بأنه كان أكثر تضعيفا للقراءات من غيره من نحويي البصرة، (فقد نعت قراءة بالرداءة، كما فعل في قراءة من قرأ: "فليفرحوا" قال: وهي

---

[1]- أخرجه البخاري، ١٩٥/٦.

[2]- مطير بن حسين المالكي، موقف علم اللغة الحديث من أصول النحو العربي، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، ١٤٢٣هـ، ص٩.

[3]- عبد الفتاح شلبي، أبو علي الفارسي، ص١٦٢. نقلا عن : سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النحو العربي، ص٩٢.

[4]- عبد الأمير الورد، منهج الأخفش الأوسط في الدراسة النحوية، ص١٨٣. نقلا عن: سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النحو العربي، ص ٨٤.

لغة للعرب رديئة، وفي قراءة "يكاد البرق يخطف أبصارهم" بكسر الخاء "يخِطف" من خطف قال: وهي قليلة رديئة لا تكاد تعرف. وقد ينعت القراءة بالشذوذ كما فعل في قراءة من جمع بين الهمزتين في "أنؤمن كما ءامن السفهاء. ألا إنهم هم السفهاء" و" سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم"، فقال: كل هذا يهمزون فيه همزتين، وكل هذا ليس من كلام العرب إلا شاذا).[1]

ويروى عن المازني أنه قال في قراءة "معائش" بالهمز: (هي خطأ فلا يلتفت إليها وإنما أخذت عن نافع بن أبي نعيم، ولم يكن يدر ما العربية، وله أحرف يقرؤها لحنا نحوا من هذا).[2] ويقصد بالعربية الصناعة. وقد يقرر النحاة وجها لم يرد عن أحد من القراء يسوقهم إليه القياس الذي اصطنعوه، ولا نعني به أنهم يجيزون القراءة بل هو وجه نحوي كقولهم: "ولو قرأها... كان جيدا".[3] و" ولو قرئت... كان حسنا".[4]

ولا بد أن يعلم أن رد النحويين للقراءات ليس ردا للنص المقدس من حيث لا يصدقون خبره أو لا ينفذون أمره، وإنما هو رد للنص العربي على ما ارتضوه في ذلك من صناعتهم.

ثم إنّ الأغلب على الظن (أن النحاة في هذه المرحلة لم يكونوا يفرقون بين شاذ القراءة ومتواترها، لأن القراءات لم تصنف هذا التصنيف إلا على يد أبي بكر بن مجاهد في بداية القرن الرابع للهجرة).[5] فإذا قال النحوي عن قراءة أنها شاذة، فالشذوذ باعتبار مخالفة المطرد من القواعد والقياس، وليس باعتبار سند الرواية كما هو عند المحدثين. ثم إن رد القراءات وتحكيمها بالقياس هو مذهب مشهور عند نحاة البصرة، أما نحاة الكوفة فقد (استقرأوا لغة القرآن واستدلوا بها أكثر مما فعل البصريون ولم يتحفظوا، وأنهم أكثر ذكرا لقراءات القراء، ولهذا علة اجتماعية، لأن في الكوفة ثلاثة من أربعة قراء كانوا أئمة القراءة في العراق، وهم: عاصم بن أبي النجود، وحمزة بن حبيب الزيان، وعلي بن حمزة الكسائي).[6]

---

[1]- سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النحو العربي، ص ٨٥.

[2]- ابن جني في المنصف في شرح التصريف ٣٠٧/١-٣٠٨. نقلا عن: سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النحو العربي، ص ٨٦.

[3]- سيبويه، الكتاب، ١٢٧/٣.

[4]- الفراء، معاني القرآن، ٧١/١-١٠٠.

[5]- سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النحو العربي، ص ٩٤.

[6]- مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة، ص٢٤٥.

ومع ذلك يبقى صنيع النحويين من حيث سعيهم خلف جمع اللغة في البوادي والقبائل المتفرقة خلاف الأولى، ما دامت غايتهم تجريد سنن العرب في كلامهم، في نموذجها الأعلى والصافي والمثالي الذي تتجسد فيه اللغة الفصحى. والأصل أنهم وضعوا النحو وبنوا قواعده لا ليحكموا به على كلام العرب وقد استنبطت منه أصلا، ولكن ليردوا بها المتكلمين بالعربية أصالة أو اكتسابا ممن قد زاغ لسانه فيها إلى كلام العرب الصحيح الفصيح، فليس من الصواب أن يدخل ذلك الكلام الفصيح الذي استنبط منه النحو تحت قانونه الشامل الرادع الذي يتخذ منه النحويون حق زجر الاستعمال المنحرف عنه.

ولقد أجمع أهل العلم والدين أن القرآن كلام الله المعجز، وهو بذلك الحجة والبرهان الشاهد على نفسه بأنه وحي منزل من المولى القدير، وهو بذلك خارج عن نطاق البشر لا يستطيعون الإتيان بمثله ولو كان على مثل أسلوب كلامهم. قال ابن كثير بعد تفسيره لآية التحدي من سورة البقرة:(ومن تدبر القرآن وجد فيه من وجوه الإعجاز فنونا ظاهرة وخفية من حيث اللفظ ومن جهة المعنى، قال تعالى:﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝١ ﴾ (هود:١). فأحكمت ألفاظه وفصلت معانيه أو بالعكس على الخلاف، فكل من لفظه ومعناه فصيح لا يحاذى ولا يدانى... ليس فيه مجازفة ولا كذب ولا افتراء كما يوجد في أشعار العرب وغيرهم، التي لا يحسن شعرهم إلا بها كما قيل في الشعر أن أعذبه أكذبه... أما القرآن فجميعه فصيح في غاية نهايات البلاغة عند من يعرف ذلك تفصيلا وإجمالا، ممن فهم كلام العرب وتصاريف التعبير).[1]

وإنّ قوانين العربية الفصحى التي نشدها النحويون في القرآن والسنة وكلام العرب على قدر واحد وعلى وجه واحد، وليس أن كل واحد من أولئك قد استأثر بنصيب منها فلا يوجد في غيره. ولكن الاختلاف والفرق إنما هو في القدرة على أداء تلك القوانين. ففي ذلك يقع التفاوت العظيم. والكلام كما في عرف النحويين الهيئة التي تصير النظام اللغوي الساكن حيا واقعا ظاهرا متداولا بين مستعمليه، والكلام بهذا الاعتبار مراتب متفاوتة، بحسب امتلاك القدرة على التصرف في قوانين ذلك النظام. فأعلى مراتب الكلام العربي اللغة الأدبية، وأدناه ما كان قدرا كافيا يمكن أن تتجسد فيه اللغة العادية القادرة على الاستجابة لمقتضى الحاجة من وجودها في التواصل.

[1]- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح سامي بن محمد السلامة، مج ١، دار طيبة، ٢٠٠٢، ص١٩٩-٢٠٠.

وعلى هذا نقول أن كلام الله جل وعلا غير كلام نبيه، وأن كلام نبيه غير كلام سائر العرب. فكلام الله جل وعلا أعلى مراتب الكلام العربي الفصيح وأكمله على الإطلاق، وليس لأحد بلوغه قطعا لوجود القدر الفارق في الوصف، وإن أمكن التشبه به في القدر المشترك في النوع. وإن الله خلق آدم على صورته في القدر المشترك ليوحده في القدر الفارق، وبهذا جاز تحدي الله جل وعلا للعرب بأن يأتوا بمثل هذا القرآن، وأكد أنهم لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا، لافتقارهم إلى القدر الفارق، وهو القدرة المطلقة على استعمال النظام اللغوي العربي على نحو ما هو في كلام الله. بالرغم من أن العرب يملكون ذلك النظام أغلبهم بالفطرة. وقد تقدم في كلامنا أنه كلما كان نظام اللغة أكثر إحكاما وثباتا، كلما كان خرق قوانين ذلك النظام ممكنا. وكلما كان مستعمل تلك اللغة على قدر عال في العلم بذلك النظام وإحكامه، كلما أمكنه الانزياح عنه. فإن كان ذلك معهودا عند من ملك النظام اللغوي العربي أو علمه بالاستنباط ونقصد هنا الشعراء خاصة، فإن الذي وضع قوانين ذلك النظام خلقا وابتداء لأقدر على ذلك من باب أولى. وعلى هذا فإنه يتأكد الواجب في ضرورة العودة إلى القرآن أولا في قراءاته الثابتة بالتواتر في بناء قواعد النحو العربي، ليس لاستئثاره بمعظم النظام اللغوي العربي من غير الحديث وكلام العرب، ولكن لأن أرقى صور استعمال ذلك النظام موجودة فيه، والنظام إنما وجد ليستعمل، فكان ينبغي أن تكون الغاية من النحو الأولى، بلوغ تلك الصورة في سائر الكلام على وجه الاقتداء لا على وجه المثلية أو التشبه بالكلية.

أما الحديث النبوي فقد اشتهر عند متأخري النحاة الدعوة إلى رفض الاستدلال به في باب النحو، وتمسكوا في ذلك بثلاث حجج، أما الأولى فقولهم أن أوائل النحاة ومتقدميهم تركوا بالكلية الاستدلال به. وأن أول من ابتدع ذلك السهيلي وابن مالك. وأما الحجة الثانية قولهم أن أكثر الأحاديث مروية بالمعنى. وحجتهم الثالثة أن كثيرا من رواة الحديث كانوا غير عرب بالطبع ولا تعلموا لسان العرب بالصناعة. فدخل اللحن بسبب ذلك في أكثر ما روي من طريقهم من الأحاديث. وإن ذلك كثر وفشى قبل تدوين الأحاديث، فتلك حججهم التي تمسكوا بها. وأشهر من عرف عنه ذلك ابن الضائع(ت٦٨٠هـ)، وأبو حيان(ت٧٤٥هـ).[1]

أما حجتهم الأولى فالصحيح أن النحويين الأوائل لم يتركوا الاستدلال بالحديث مطلقا بل كان ذلك منهم على قلة. وكان اللاحق منهم ينقل عن السابق ما احتج به من نصوص الحديث ويتابعه في ذلك

[1]- خديجة الحديثي، موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨١م، ص١٩-٢١.

بأن يزيد عليه ما يراه صوابا، واستمر الأمر في ازدياد حتى جاء السهيلي وابن مالك.[1] فظهر فيما ألفاه من كثرة الاحتجاج بالحديث ما لم يؤلف في تلك الكثرة في مؤلفات من سبق. فظن من رأى ذلك أنهما جاءا بما لم يأت به الأولون، وابتدعا ما لم يسبقهم إليه أحد. فكان أول من تنبه إلى هذه القضية وقال بذلك ابن الضائع وأبو حيان.

يقول ابن الضائع: (تجويز الرواية بالمعنى هو السبب عندي في ترك الأئمة كسيبويه وغيره الاستشهاد على إثبات اللغة بالحديث، واعتمدوا في ذلك على القرآن وصريح النقل عن العرب).[2] وقال أبو حيان في شرح التسهيل: (قد أكثر المصنف من الاستدلال بما وقع في الأحاديث على إثبات القواعد الكلية من لسان العرب، وما رأينا أحدا من المتقدمين والمتأخرين سلك هذه الطريقة غيره).[3]

وتأمل كلام أبي حيان حيث نص على كثرة الاستدلال عند ابن مالك وتخصيصه إياه بها وأنه إنما خالف الأوائل في ذلك لا من حيث أنهم تركوا الاستدلال بالحديث مطلقا وخالفهم واستدل به أولا فلم يسبق إليه، وإنما أبو حيان لم ينكر في مفهوم كلامه أن الأوائل استدلوا به على قلة. فقد استدل به أبو عمرو بن العلاء(ت ١٥٤هـ) في ثلاث مسائل صرفية[4]، واستدل به الخليل في أكثر من موضع[5]، كما استدل به سيبويه كذلك.

ولعل طريقة سيبويه في الاستدلال بالحديث هي ما دفعت هذين النحويَين إلى الظن بأن إمام النحويين ترك الاستدلال به مطلقا. حيث عرف عنه عدم التصريح بأن ما استدل به من نصوص الحديث هي من مقول النبي صلى الله عليه وسلم. بل كان يحمله محمل غيره من كلام العرب.[6] إما لأن الحديث لم تثبت صحته عنده فاحترز من نسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم خشية أن يكون مكذوبا أو موضوعا، وإما لبيان أن الغاية من ذلك الاستدلال هي الاستدلال بالنص العربي كونه عربيا فصيحا بغض النظر عمن قاله. لذلك ترى سيبويه كثيرا ما يذكر الشاهد الشعري ولا يذكر صاحبه، فالعبرة عنده بالمقول

---

[1]- مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة، ص٧٢.

[2]- السيوطي، الاقتراح، تح أحمد محمد قاسم، ص٥٤.

[3]- أبو حيان، التذييل والتكميل في شرح التسهيل، تح حسن هنداوي، دار القلم، دمشق،١٩٩٨م، ط١، ص١٦٩.

[4]- خديجة الحديثي، موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، ص ٤٤-٤٦.

[5]- نفسه ، ص٤٧-٤٩.

[6]- نفسه، ص٥٣.

لا بالقائل. وقد يكتفي بذكر نسبة القائل إلى أي القبائل الفصيحة. فيقول: قال الهذلي، وقال الشاعر من بني تميم، أو هذا على لغة قريش أو لغة تميم.[1]

وأما قولهم أن العلة في بطلان الاستدلال بالحديث الرواية بالمعنى، فهي حجة مردودة، يقول محمد بن الطيب الفاسي المغربي(ت ١١٧٠هـ):(أما القول بأن الرواة جوزوا النقل بالمعنى، فاحتمال نقل المعاني دون الألفاظ فالخلاف فيه مشهور، وكما أجازه قوم منعه آخرون. بل ذهب إلى المنع أكثر المحدثين والفقهاء والأصوليين، وإن بعض الأئمة شدد في الرواية بالمعنى غاية التشدد، فمنع تقديم كلمة على كلمة أخرى، وحرف على آخر، وذهب بعض الأئمة إلى أنه لا تجوز الرواية بالمعنى إلا لمن أحاط بجميع دقائق علم اللغة وإلا فلا يجوز له الرواية بالمعنى).[2]ويقول صاحب غيث النفع:(وأما الأحاديث فالأصل نقلها بلفظها، وادعاء أنها منقولة بالمعنى دعوى لا تثبت إلا بدليل. ومن مارس الأحاديث ورأى تثبت الصحابة والآخذين عنهم رضي الله عنهم وتحريهم في النقل حتى أنهم إذا شكوا في لفظ أتوا بجميع الألفاظ المشكوك فيها، أو تركوا روايته بالكلية، ونعلم علم يقين أنهم لا ينقلون الأحاديث إلا بلفظها).[3]

ويقول الحافظ جمال الدين أبو الحجاج يوسف المري(ت٧٤٢هـ):(وقال الربيع بن سليمان المرادي، قال الشافعي: ولا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أمورا منها: أن يكون من حدث عالما بالسنة ثقة في دينه، معروف بالصدق في حديثه، عاقلا لما يحدث به. عالما بما يحيل معاني الحديث من اللفظ، أو يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمعه، لا يحدث به على المعنى، لأنه إذا حدث به على المعنى وهو غير عالم بما يحيل معناه لا يدري لعله يحيل الحلال إلى الحرام).[4]

ويذكر النووي في أول شرجه على صحيح مسلم شروط من يروي بالمعنى في فصل " إذا أراد رواية الحديث بالمعنى":(فإن لم يكن خبيرا بالألفاظ ومقاصدها عالما بما تحيل معانيها لم يجز له الرواية بالمعنى بلا خلاف بين أهل العلم، بل يتعين اللفظ وإن كان عالما بذلك، فقالت طائفة من أصحاب

---

[1]- نفسه ، ص٤١٢-٤١٣.

[2]-.ابن الطيب المغربي، شرح الاقتراح، ص٣٩-٤٤.نقلا عن: خديجة الحديثي، موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، ص٣٧١.

[3]- غيث النفع للصفاقسي، ص ١٠١.نقلا عن: خديجة الحديثي، موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، ص٣٧٣.

[4]- تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمري، ص١٨. نقلا عن السابق، ص٣٧٣.

الحديث والفقه والأصول لا يجوز مطلقا، وجوزه بعضهم في غير حديث النبي صلى الله عليه وسلم ولم يجوزه فيه).[1]

وانظر كيف أجمع علماء الحديث على ضرورة أن يكون الراوي بالمعنى –على فرض جواز ذلك- خبيرا بألفاظ العربية عالما بما تحيل إليه من المعاني، وكيف أنهم نبهوا بذلك على حدي الكلام: اللفظ والمعنى. فلا صحة لأحدهما إلا بصحة الآخر. فلا المعاني قائمة بغير ألفاظها المخصوصة، ولا الألفاظ دالة بغير ما تؤديه من المعاني والمقاصد المعلومة. فكان عجيبا قول من قال بأنه (لا يصح أن يعد الحديث حجة في الدراسة النحوية والعربية التي يعتمد فيها على اللفظ وبنيته، في حين يجوز الاعتماد عليه في الفقه والأحكام الشرعية وتفسير آيات الكتاب العزيز، لأن مقصودهم المعنى الذي يؤديه الحديث بغض النظر عن اللفظ الوارد به الحديث واختلافه).[2]

قلت: أليس المراد من الشريعة العمل بأحكامها؟ وكيف يعمل بالحكم إن لم يدرك المعنى الحقيقي له؟ وكيف يدرك المعنى الحقيقي إذا لم تكن الألفاظ مؤدية إليه على الحقيقة قائمة به؟ وإن الله جل وعلا كما هو ثابت عند السلف والخلف أنه ما أنزل شريعته الكاملة التامة الشاملة في معانيها وأحكامها والنافعة للناس على اختلاف أمصارهم وأعصارهم باللغة العربية السهلة السمحاء، إلا لأنها اللغة الأقدر على حمل معاني الشريعة الإسلامية، فكان من الواجب أن هذه الرسالة التي هذا وصفها تستلزم لغة متينة تكون بحقها وافية قائمة وبالبرهان العكسي فإن لغة صح إثبات الشريعة بها هي بالضرورة فصيحة صحيحة لأن ما لا يتم الواجب عقلا في ثبوته إلا به فهو واجب الثبوت عقلا كذلك.

وإنّ النحويين إنما قصدوا إلى وضع علم النحو لدافع ديني مخافة أن يصيب اللحن نصوص القرآن والسنة، فيؤدي فساد اللفظ إلى فساد المعنى، وبالتالي فساد الشريعة والعقيدة، فإن كان تغيير اللفظ من الرواة حسب زعمهم يؤدي إلى فساد اللفظ، فكيف لعلماء الحديث أن يجيزوا –حسب زعمهم- لمن لا يعرف العربية لا ملكة ولا صناعة الرواية بالمعنى؟ ثم يستدلون به في أمور الدين عقيدة وشريعة؟. يقول عبد الجبار علوان:(أن حجة الذين منعوا الاستشهاد بالحديث التي تذرعوا بها وهي روايته بالمعنى لا تنهض دليلا على منع الاستشهاد به بصورة باتة، فلا ينكر أن هناك من الأحاديث ما روي بالمعنى إلى جانب الأحاديث التي رويت باللفظ، والواقع أن قسما من المحدثين كانوا متشددين في الرواية فلا يسمعون

[1]- الإمام النووي،شرح صحيح مسلم، ٣٧/١.

[2]- خديجة الحديثي، موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، ص ١٩.

حديثا ولا يحدثون بحديث إلا على لفظه حتى منع بعضهم الرواية بالمعنى، وجوزها آخرون مشترطين لذلك شروطا لها... فلا عجب إذا من اعتماد كثير من العلماء المحققين كابن مالك وابن هشام اعتمادا كليا على الحديث وعدوه مصدرا من مصادر شواهدهم النحوية، وكان سندهم هو أن غلبة الظن تدل على أن ما استشهدوا به من الحديث لم يبدل لأن الأصل عدم التبديل).[1]

فإذا صحت نسبة الحديث إلى النبي صلى الله عليه وسلم سندا ومتنا، ولو علم أن الحديث مروي بلفظ الراوي وهو مما يعمل به في أمور الشريعة أحكاما وعقيدة، فإن الاستدلال به في قضايا اللغة من باب أولى، إذ لا يمكن أن يؤدي اللفظ معاني الشريعة على وجهها الصحيح إلا إذا كان صحيحا فصيحا.

وانظر إلى غرابة الأمر في اعتماد اللغويين على الحديث حجة لهم في إثبات وتأصيل ما جمعوه من ثروة لغوية، ثم نرى النحاة –على ما زعموا فيهم- يمتنعون عن ذلك. فكيف يصح الاستدلال بالحديث في جمع مفردات اللغة الفصيحة الصالحة للتركيب، ثم لا يصح ذلك في استنباط قواعد ذلك التركيب الذي وردت فيه تلك المفردات وفيه اكتسبت فصاحتها وبلاغتها؟. وقد تقرر عند الجرجاني من قبل أن اللفظة لا توصف بالفصاحة ولا البلاغة إلا داخل التركيب.[2] فكيف نصف اللفظة بالفصاحة والبلاغة داخل التركيب فنضعها في المعجم، ثم نمتنع أن نأخذ بذلك التركيب الذي أعطاها فصاحتها في بناء قواعد النحو؟.

ضف إلى ما تقدم أنه على فرض حصول تغيير وتبديل في نصوص الحديث، فإن هذا التغيير إنما وقع قبل عصر التدوين وقبل فساد اللغة، لأن ما دون وحصل في بطون الكتب لا يجوز التصرف فيه ولا تبديل ألفاظه بوجه من الوجوه، من غير خلاف بينهم في ذلك. يقول الدماميني(ت٨٢٨هـ): (إن تدوين الأحاديث وكثير من المرويات وقع في الصدر الأول قبل فساد اللغة العربية حيث كان تبديل لفظ بلفظ يصح الاحتجاج به، فلا فرق بين الجميع في صحة الاستدلال، ثم دون المبدل على تقدير التبديل ومنع من تغييره ونقله بالمعنى –كما قال بن الصلاح- فبقي حجة في بابه، ولا يضر توهم ذلك السابق في شيء من استدلالهم المتأخر).[3]

---

[1]- عبد الجبار علوان، الشواهد والاستشهاد في النحو، ص ٣١١. نقلا عن: خديجة الحديثي، موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، ص ٣٧٥.

[2]- انظر : الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٩٢م، ص٤٤.

[3]- خديجة الحديثي، موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، ص٣٧١.

وهذا كاف كما يقول سعيد الأفغاني:(في غلبة الظن بأن الذي في مدونات الطبقة الأولى لفظ النبي صلى الله عليه وسلم نفسه، فإن كان هناك إبدال لفظ بمرادفه فإنما أبدله عربي فصيح يحتج به. وإن وقع بعد ذلك شك في بعض الروايات من غلط أو تصحيف فنزر يسير لا يقاس أبدا إلى أمثاله في الشعر وكلام العرب، فكثير من الأشعار نفسها رويت بروايات مختلفة، وبعضها موضوع...قال الخليل بن أحمد: إن النحارير ربما أدخلوا على الناس ما ليس من كلام العرب إرادة اللبس والتعنيت).[1]

لذلك فإن كل ما ألزم في جواز الاستشهاد بالحديث هو واقع الإلزام في الاستشهاد بأشعار العرب. فإن أثبت من الأخرى شيئا لا يقتضيه ذلك الإلزام طلبنا إثبات ما قد تم نفيه من الحديث مما لم يقتضه ذلك الإلزام، بل ونطلب إثبات كل ما قد تم نفيه بإثبات بعضه مما أثبتناه بذلك الإلزام، لأن القول في بعض كالقول في الكل.

أما عن حجتهم الثالثة وهي قولهم أن اللحن قد وقع في كثير من الأحاديث المروية بالمعنى من طريق غير العرب، يقول السيوطي:(فإن غالب الأحاديث مروي بالمعنى، وقد تداولها الأعاجم والمولدون قبل تدوينها فرووها بما أدت إليه عباراتهم فزادوا ونقصوا، وأبدلوا ألفاظا بألفاظ، ولهذا ترى الحديث الواحد في القصة الواحدة مرويا على أوجه شتى بعبارات مختلفة).[2] والصحيح أن الأعاجم الذين ثبتت روايتهم للحديث ليسوا على كثرة، وإن وجدوا فهم أكثر اعتناء بصناعة العربية من العرب أنفسهم، فيكون القول (بأن رواة الأحاديث أعاجم ليس بشيء، لأن ذلك يقال في رواة الشعر والنثر الذين يحتج بهما فإن فيهما الكثير من الأعاجم، وهل في وسعهم أن يذكروا لنا محدثا ممن يعتد به يمكن أن يوضع في صف حماد الراوية الذي كان يكذب ويلحن ويكسر، ومع ذلك لم يتورع الكوفيون ومن نهج منهجهم عن الاحتجاج بمروياته، ولكنهم تحرجوا في الاحتجاج بالحديث، ثم لو وصل الأمر برواة الحديث إلى هذه الدركة من الجهل بالعربية سليقة وصناعة لما صح الاحتجاج بمروياتهم في الشريعة، يجهلون العربية من طرفيها ولم يقل بذلك قائل).[3]

---

[1]- الأفغاني، في أصول النحو، ص ٤٦-٤٧. نقلا عن: خديجة الحديثي، موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، ص٣٧٥.

[2]- السيوطي، الاقتراح، تح أحمد محمد قاسم،ص٥٢.

[3]- نظرات في اللغة والنحو، ص٢١-٢٢، نقلا عن: خديجة الحديثي، موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، ص٣٨٤.

ويقول الأفغاني:(إن وقوع اللحن في بعض الأحاديث المروية قليل جدا –إن كان قد وقع-... ولا يصح أن نمنع من أجله الاحتجاج بهذا الفيض الزاخر من الحديث، إلا إن جاز إسقاط الاحتجاج بالقرآن لأن بعض الناس يلحن فيه، كما أن المحدثين قد تشددوا في أخذ الناس بضبط ألفاظ الحديث، حتى إذا لحن فيه شاذ أو عامي أقاموا عليه النكير بل إن بعضهم ليدخله النار بسببه. وكان هذا التشديد تقليدا متوارثا في حملة الحديث حتى يومنا هذا. فهذا أحد أعلام الشام السيد جمال الدين القاسمي(ت ١٣٣٢هـ) يقول: من قرأ حديث رسول الله عليه وسلم وهو يعلم أنه يلحن فيه سواء أكان في أدائه أم في إعرابه يدخل في هذا الوعيد الشديد يعني قوله صلى الله عليه وسلم:(**من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار)** لأنه بلحنه كاذب عليه).[1]

ويروى عن الحسن بن علي الحلواني أنه قال: (ما وجدتم في كتابي عن عفان لحنا فأعربوه فإن عفانا كان لا يلحن، وقال لنا عفان ما وجدتم في كتابي عن حماد بن سلمة لحنا فأعربوه فإن حمادا كان لا يلحن، وقال حماد ما وجدتم في كتابي عن قتادة لحنا فأعربوه فإن قتادة كان لا يلحن).[2]

فكان الواجب على من تمسك بذلك الزعم في رد الاستدلال بالحديث أن يراعي بأن (الذين تلقوا هذه الأحاديث تلقيا مباشرا عن الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا من الصحابة وهم عرب خلص من ذوي الفصاحة والسليقة، فلو أن واحدا منهم خانته ذاكرته في خصوص اللفظ ، لأدى المعنى بألفاظ فصيحة من عنده. فإذا سلمنا بذلك انتقلنا من بعدهم إلى رواة الحديث من التابعين وتابعي التابعين فوجدناهم أحد فريقين، لأنهم كانوا إما عربا أقحاحا يصدق عليهم ما صدق على الصحابة رضوان الله عليهم، وإما من الأعاجم الذين عرفوا بصدق حرصهم على حرفية النصوص. وأنهم إذا تلقوا عن صحابي أو تابعي عضوا بالنواجذ على ما كان لديهم، ثم إنهم كان لهم من البصر بنقد الحديث سندا ومتنا ما يدعوا إلى الاطمئنان عليهم وإليهم، من حيث المحافظة على النص، ولا سيما أن الاعتماد على التدوين في ذلك العصر لابد أن يكون قد خفف الحمل عن ذواكر الحفاظ من المحدثين، لا نقول أنه شجعهم على النسيان، وإنما نقول أعانهم على عدم النسيان. وعلى ضبط النص بالصورة التي تلقوه بها عن الصحابي أو التابعي ذي السليقة. زد على ما تقدم أن هؤلاء الأعاجم لم يكونوا يروون الأحاديث في عالم غير عالم النحاة، الذين

[1]- سعيد الأفغاني، في أصول النحو، ص ٤٧-٤٨، نقلا عن: خديجة الحديثي، موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، ص٣٨٤.

[2]- البلوي، كتاب "ألف باء"، ٤٤/١. نقلا عن: خديجة الحديثي، موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، ص٣٩٠.

بدؤوا جهودهم النحوية في ظل مجتمع فصيح... ولم نسمع أن الأحاديث التي كانوا يروونها خالفت القواعد أكثر مما خالفها الشعر العربي المشتمل على الضرائر والرخص، على الرغم من ذلك نرى النحاة يقيمون نحوهم على الشعر وهو لغة خاصة... كما أن الرواية بالمعنى...كانت شائعة في الكثير من الشواهد الشعرية التي اعتز بها النحاة، يشهد بذلك تعدد رواية الشاهد الواحد).[1]

لذلك فإننا نرى أن ما ذهب إليه ابن مالك ومن تابعه من النحويين في استقرائهم الحديث واستنباطهم منه ما جاء فيه مخالفا لبعض قواعد النحويين الأوائل من غير تمييز بين الأحاديث، ويبنون عليها قواعد جديدة يستدركون بها على هؤلاء عملا صحيحا، لأن لغة الحديث أشمل وأوسع وأكثر ثراء في مادتها وفي أساليبها، فإذا كانت الشواهد الشعرية دليلا بين أيدي العلماء يستدلون بها على إعجاز القرآن وفصاحة لغة الحديث، فإن لغة القرآن والحديث في المقابل أولى في أن يستدل بها على توثيق وتحقيق لغة الشعر لا العكس.

والتحقيق في هذه المسألة أن أوائل النحاة لم يتركوا الاستدلال بالحديث مطلقا وإنما تحرجوا من ذلك وتحفظوا، بسبب ما شاع في عصرهم لزمن غير يسير من عواصف الفتن التي هزت أركان المنهج السني النقي الصافي الذي تربت عليه أجيال القرون المفضلة. وإن لم تهدمه. وزحفت بظلالها وغشي ظلامها منارات الهدى ومنابر النور وإن لم تطمس ذلك النور الذي بقي في صدور من حمل لواء الدفاع عن السنة، ليبقى دليلا شامخا وبرهانا دامغا على انحراف تلك المناهج المحدثة التي هي أصل البلاء ومبدأ الشقاء في هذه الأمة منذ الربع الأول من القرن الثالث الهجري، حينما طالت أيدي المعتزلة زمام السلطان، وانتشر مذهب الكلام في أرجاء الأمة، وافتتن به من حمل لواء العلم بمنطق اليونان، وآثروه على مذهب أهل السنة القائم على الحديث والقرآن على فهم السلف من أهل العلم والإيمان. (فقد وقف المتكلمون موقف الإنكار الغريب لأحاديث نبوية صحت نسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وفقا لما قرره علماء الحديث بالطريقة العلمية الشهيرة، وما كان إنكارهم إلا لأنها تخالف منهجهم في الاستنباط وتناقض أصولهم في العقل والمنطق، فحكموا أصولهم ورفضوا تلك الأحاديث).[2] بحجة أنها أخبار ظنية لا تفيد اليقين والقطعية، وإنما اليقين عندهم فيما يدعونه بالأقيسة البرهانية والقواطع العقلية، فبدؤوا أولا برد أحاديث الآحاد بتضعيف سندها ثم طالت ألسنتهم المتواترات، لينتهوا في الأخير إلى إنكار السنة جميعا.

[1]- تمام حسان، الأصول، ص٩٥.

[2]-خديجة الحديثي، موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، ص٤٠٧.

فاستهوى ذلك المنهج العقلي علماء العربية في البصرة خاصة، مثلما استهوى غيرهم من أصحاب الفنون الأخرى، وتربت أجيال منهم في أحضان هذه الفتنة حتى تغلغلت جذورها في أعماق فكرهم واستوت في نفوسهم على سوقها تعجب أساتذتهم من النظار، فوقفوا بعد ذلك موقف المتردد، (بين المتكلمين الذين أعجب النحاة بمنهجهم فاعتمدوه ولم يعد في أيديهم الإفلات منه، وبين المحدثين الذين لم يجد النحاة ما يطعنون به عليهم. وهم يرون في تعلم الحديث أجل صورة النقل الديني الحريص وأعلى درجات التشدد العلمي الأمين، بل قد رأوا في منهجهم هذا المثل المحتذى والقدوة العليا فاستضاءوا بنوره على طريق الرواية اللغوية والأدبية).[1]

ويلحق بجملة المنقول أيضا ما يعرف عند النحويين بالاستصحاب. وهو من الأدلة المعتبرة عندهم، وإن لم يكن من أصل وضعهم. بل هو من وضع فقهاء الحنفية، (يريدون به أن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يقم دليل على عدمها، لقوله تعالى:﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة٢٩). أو هو استمرار الحكم وإبقاء ما كان على ما كان حتى يوجد المزيل).[2] ووجه إلحاقنا إياه بالمنقول أنه ثمرة الاستقراء والتتبع لأحوال الكلام العربي في بنائه وحكمه. فهو عند الاستقراء إما مطرد عام يلزم فيه الكلام وجها واحدا في جميع أمثلته، ويصلح فيه المقال لكل مقام. وهذا مراد النحويين من استقرائهم. فإذا جاء الكلام على هذا الأصل، لم يحتج فيه إلى دليل، لأنه باق على أصله. وإنما يحتاج إلى الدليل حين يعدل إلى وجه آخر لما يعرض على الكلام من أحوال تتعلق بالمعنى الذي يفيده المقال ليناسب مقتضى الحال وما يستدعيه المقام. فيأتي على وضع مخصوص، فيه من القرائن التي تحمل المخاطب على إدراك وفهم المقصود، وهذا العدول عن الأصل هو ما يدعوه النحويون بالشاذ. ودعوناه بالمقيد الخاص. وقلنا إن النحويين لو أنهم أدرجوه ضمن أدلة المسموع لكان حسنا. فإن فيه شيئا من الاطراد إذا روعيت مقاماته المخصوصة بالنظر إلى المعنى. فيمكن فيه التقعيد باستنباط قرائن التقييد كما كان في المطرد العام.

وأصل الوضع في العربية من حيث تركيب المقال إما حرف وإما كلمة وإما جملة. فأصل وضع الحرف الوصف الذي يكون عليه من حيث مخرجه وصفاته في حال إفراده، ثم يعد كل عدول عن تلك

[1]- الحديث الشريف في الدراسات اللغوية والنحوية ص ٣١٢. نقلا عن: خديجة الحديثي، موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، ص ٤١١.

[2]- انظر حاشية الاقتراح للسيوطي، ص٣٧٤.

الصفات أو المخارج فرعا عن ذلك الأصل. ولأن هذا العدول كان أشد ارتباطا بالمخرج صار عدولا مطردا، فيسهل بذلك رده إلى أصله. وبناء على هذا قسم علماء العربية الأصوات إلى أصول وفروع، اعتمادا على ذوقها في النطق.

وأصل وضع الكلمة على نوعين: إشتقاقية وتركيبية. وأصل الوضع في الكلمة التركيبية المحصورة العدد هو الجمود والبناء، والرتبة والافتقار الأصلي، وهي إما أن تخضع لظاهرة التركيب في تكوينها أو تكون على بنائها البسيط، يكون كل عنصر فيه على أصله. وأما الكلمات المشتقة فإنها مبنية على نوعين من الأصل: أصل الاشتقاق، الذي يتحكم في أصول المادة اللغوية للكلمة (ف.ع.ل)، وأصل الصيغة الصرفية، وهي القالب الذي تصب فيه تلك المادة، فتكون التقاطعات بين هذين الأصلين إما منتجة وإما عقيمة، وهذا يتحدد بنسبة الاستعمال. فيكون بذلك الكلام مطردا أو شاذا.

وأصل وضع الجملة العربية قيامها على ركنين، لا تقوم إلا بهما وإذا حذف أحدهما وجب عندهم تقديره. وهما المسند والمسند إليه، وهما المبتدأ والخبر في الجملة الإسمية والفعل والفاعل أو نائبه في الجملة الفعلية. ضف إلى ذلك أصولا أخرى تتعلق بهما كالإضمار، فإذا أضمر أحد الطرفين وجب تفسيره، وكذلك الوصل، قد يعدل عنه إلى الفصل، والترتيب بين أركان الجملة فلا تقديم ولا تأخير، وشرط الإفادة، فلا جملة إلا بإفادة، والإفادة إنما تتحقق بالقرائن حيث يؤمن اللبس، وهو شرط العدول عن هذه الأصول. ويقال في الحكم ما قيل في البناء.[1]

ومن أقوال النحويين في ذلك ما نقله السيوطي في الاقتراح قال:(قال ابن الأنباري: هو إبقاء حال الحرف على ما يستحقه في الأصل عند عدم دليل النقل عن الأصل).[2] وتتمة كلامه في الإغراب قوله: (وإما استصحاب الحال فإبقاء حال اللفظ على ما يستحقه في الأصل عند عدم دليل النقل عن الأصل، كقولك في فعل الأمر: إنما كان مبنيا لأن الأصل في الأفعال البناء، وأن ما يعرب منها لشبه الاسم ولا دليل يدل على وجه الشبه، فكان باقيا على الأصل في البناء).[3]

[1]- راجع تفصيل ذلك في: الأصول، لتمام حسان، ص١٠٩-١٢٢.

[2]- السيوطي، الاقتراح، ص٣٧٤.

[3]- الإغراب في جدل الإعراب، ص٤٢. نقلا عن حاشية الاقتراح، ص٣٧٤.

ويقول ابن الأنباري: (اعلم أن استصحاب الحال من الأدلة المعتبرة، والمراد به استصحاب حال الأصل في الأسماء وهو الإعراب، واستصحاب حال الأصل في الأفعال وهو البناء، حتى يوجد في الأسماء ما يوجب البناء، ويوجد في الأفعال ما يوجب الإعراب).[1]

قال السيوطي: (وقال في الإنصاف: احتج البصريون على عدم تركيب "كم" بأن الأصل الإفراد، والتركيب فرع، ومن تمسك بالأصل خرج عن عهدة المطالبة بالدليل، ومن عدل عن الأصل افتقر إلى إقامة الدليل لعدوله عن الأصل، واستصحاب الحال أحد الأدلة المعتبرة. وقال في موضع آخر: احتج البصريون على أنه لا يجوز الجر بحرف محذوف بلا عوض، بأن قالوا: أجمعنا على أن الأصل في حروف الجر أن لا تعمل مع الحذف، وإنما تعمل معه في بعض المواضع إذا كان لها عوض، ولم يوجد هنا، فيبقى فيما عداه على الأصل والتمسك بالأصل تمسك باستصحاب الحال، وهو من الأدلة المعتبرة).[2]

وقولهم أنه من الأدلة المعتبرة فلكثرة ما يرد دليلا على صحة التركيب أو ثبوت الحكم. (فالمسائل التي استدل فيها النحاة بالأصل كثيرة جدا لا تحصى).[3] لأن الأصل في الكلام لزوم الأصل فيه إلا لحاجة عارضة، والحاجة ضرورة تقدر بقدرها، فلا يجوز التوسع فيها. وهو في المقابل من أضعف الأدلة[4]من وجهين: الأول أن الأصل لا يحتاج إلى دليل، فكون الكلام على أصله هو في نفسه دليل على صحته. وأما الثاني أنه (لا يجوز التمسك به ما وجد هنالك دليل، ألا ترى أنه لا يجوز التمسك به في إعراب الاسم مع وجود دليل البناء، من شبه الحرف أو تضمين معناه، وكذلك لا يجوز التمسك به في بناء الفعل مع وجود دليل الإعراب من مضارعته للاسم).[5]

هذا مختصر الكلام على أدلة المنقول عند النحويين، والأمر يحتاج إلى بسط لولا أنا بنيا هذا الكتاب على الاختصار، فالكلام في المنقول يطول، ولعل الله جل وعلا يوفقنا إلى أن نفرد له بابا مستقلا، والله الموفق للصواب.

* * *

[1]- لمع الأدلة، ص١٤١، نقلا عن حاشية الاقتراح، ص٣٧٤.

[2]- السيوطي، الاقتراح، ص٣٧٥.

[3]- نفسه، ص٣٨٦.

[4]- الأنباري، لمع الأدلة، ص١٤٢.نقلا عن: الاقتراح، ص٣٧٧.

[5]- نفسه ، ص١٤٢. نقلا عن: الاقتراح، ص٣٧٧.

المعقول من أدلة النحويين: إما معقول من منقول أو معقول من غير منقول.

وكما أن أدلة النحويين منها المنقول فكذلك منها المعقول. وهذا المعقول عند التأمل إما معقول من منقول وإما معقول من غير منقول. أما الأول فهو الظاهر في القياس العملي الذي هو بغية النحويين ابتداء ووسيلة المتكلمين على نحو ما نطقت به العرب حقيقة.

ولقد سعى النحويون بعد استقرائهم للمنقول وملاحظتهم وجود الاطراد في ظواهره اللغوية، عمدوا إلى تصنيف مفرداته معتمدين في ذلك على ما يظهر منها من قدر مشترك وقدر فارق. فبالقدر المشترك تتحدد الأصناف والأبواب، وبالقدر الفارق تتعدد تلك الأصناف والأبواب. فإذا تحقق لهم ذلك عمدوا إلى التعبير عن مفردات تلك الأبواب بما فيها من قدر مشترك وقدر فارق بعبارات دقيقة ومختصرة سميت بالقواعد.

والقاعدة هي الصورة التجريدية في الأذهان، الكلية الجامعة لأفرادها المتحققة في الأعيان. وهذه الصورة لا تكتمل إلا باجتماع عناصرها، ولا تستقر إلا باتحاد تلك العناصر في علاقاتها، ولا تتحقق في كونها قاعدة إلا باطرادها في أمثلتها. فتكون القاعدة بذلك حكما عاما يشمل جميع أفراده المتماثلة بالضرورة، وهذه العملية هي ما يدعوه أهل التنظير بالتجريد. وهو الانتقال من المحسوس إلى المعقول بتصنيف أفراده، وتمييز نظامه. فالتصنيف أولا ثم التجريد ثانيا. يقول الفراء في بيان جواز الرفع أو النصب في كلمة "أرض" من قوله تعالى:﴿ وَٱلۡأَرۡضَ فَرَشۡنَٰهَا فَنِعۡمَ ٱلۡمَٰهِدُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾(الذاريات:٤٨)، قال:(إذا رأيت اسما في أوله كلام وفي آخره فعل قد وقع على راجع ذكره، جاز في الاسم الرفع والنصب)[1].

فعناصر هذه القاعدة الاسم المرفوع أو المنصوب، والكلام الذي قبله، والفعل الذي بعده، والضمير العائد. وأما العلاقات بينها، فكون الاسم مسبوقا بكلام، وكون الفعل بعده وكون الضمير عائدا على هذا الاسم متصلا بالفعل. وباطراد الأمثلة التي هذا وصفها عند الاستقراء صحت هذه القاعدة، ولهذا جاءت بصيغة الإطلاق "إذا رأيت" أي كلما رأيت.[2]

[1]- الفراء، معاني القرآن، ٢٤٠/١، نقلا عن: جلال شمس الدين،التعليل اللغوي عند الكوفيين، ص٥٨.

[2]- انظر: جلال شمس الدين، التعليل اللغوي عند الكوفيين، ص٥٨-٥٩.

والقاعدة بهذا الوصف ثمرة الاستقراء، وصورة ذهنية واصفة تعكس واقع الكلام على ما هو عليه حقيقة ولكن بوجه مختصر. فالنحوي يصف بها كلام العرب، والمتكلم ينتحي بها كلام العرب. وهذا القدر معقول من منقول، لأن المادة سابقة على الفكر.

وعند مجاوزة هذا القدر، تنعكس القضية حيث يصبح المنقول تابعا للمعقول، فتتحول القاعدة من صورتها الواصفة إلى صورة حاكمة ملزمة. ويصبح الفكر سابقا على المادة. وهذا المشهور عند المنطقيين بالعلة الصورية. لأن الصورة الذهنية هي الآن علة سابقة على معلولها الذي هو الكلام على الحقيقة. فتكون أجزاء الكلام تابعة لها. وهذا الذي وقع فيه النحويون منذ عهد الحضرمي وإن لم يتعمده أوائلهم، من تسليط قواعدهم على كلام العرب الفصيح، والطعن فيما خالفها، بدعوى أن قواعدهم مبنية على الاطراد، وما خالفها شاذ لا يقاس عليه. وكان الواجب أن يُحكم على صحة القواعد بكلام العرب. بذلك صارت القواعد عندهم علة صورية في التحكيم، وعلة غائية في التعليم. والصواب أن القواعد بالنسبة للمجرد علة تعليمية، وبالنسبة للمتعلم علة صورية تحمل على انتحاء سمت كلام العرب. وانتحاء كلام العرب هو العلة الغائية لكليهما. وهي مع ذلك ضرورة تحليلية وليست ضرورة تركيبية وإلا تحولت اللغة إلى صناعة.

وكما أن العلة الصورية سابقة على معلولها، فهي أيضا تتسلط على معلولها بقوة التصور العقلي الذي هو وصف العلية، ذلك أن الصورة الذهنية لا تتحقق إلا باطراد الصورة المادية في أفرادها وعلاقاتها، والاطراد في العلاقات يكسبها وصف اللزوم، فيصبح كل عنصر من عناصر الصورة الذهنية مستلزما للعنصر الآخر، لا ينفك عنه وجودا وعدما فيكون علة له. وعند الانتقال في تحكيم القواعد على الكلام من الصورة الذهنية التي هي العلة الصورية إلى الصورة المادية، تنتقل هذه العلية إلى كل جزء من أجزاء التركيب في الكلام، فيغدوا كل جزء منه علة للآخر. وهذا هو منشأ القول بالعامل عند النحويين. فقالوا إن العوامل مؤثرة حقيقة ومعمولاتها معلولاتها على الحقيقة. وآثارها ما يظهر على معمولاتها من علامات تدل على مقتضياتها، والعوامل هي الأفعال أصلا، ثم الأسماء والحروف تبعا. والآثار هي الإعراب، والمقتضيات ظهور المعاني النحوية الخاصة. ولا يخفى على كل عاقل أن هذا باطل، لأنه يجعل من الكلام مجزأ لا يصلح تركيبه إلا بمعرفة العلة من المعلول، وهذه محض صناعة ومعقول من غير منقول.

والصواب أن الذي يتحكم في كون التركيب على وجه مخصوص، هو المعنى الذي رام المتكلم بيانه، فجعل له ما يناسبه من كلام العرب، فإذا قيل له لما نطقت بكذا؟ فيقول: لأن العرب عبرت على هذا المعنى بهذا اللفظ، فالكلام بهذا الاعتبار يقع مجملا لا منفصلا. وليس الأمر أن بعضه ينشأ من

بعض كما ينشأ المعلول من علته. يقول ابن مضاء:(أما القول بأن الألفاظ يحدث بعضها بعضا فباطل عقلا وشرعا، لا يقول به أحد من العقلاء، لمعان يطول ذكرها فيما القصد إيجازه، منها: أن شرط الفاعل أن يكون موجودا حينما يفعل فعله، ولا يحدث الإعراب فيما يحدث فيه إلا بعد عدم العامل، فلا ينصب "زيد" بعد "إن" في قولنا: "إن زيدا"، إلا بعد عدم "إن". فإن قيل: بم يرد على من يعتقد أن معاني هذه الألفاظ هي العاملة؟. قيل: الفاعل عند القائلين به إما أن يفعل بإرادة كالحيوان، وإما أن يفعل بالطبع كما تحرق النار ويبرد الماء. ولا فاعل إلا الله عند أهل الحق، وفعل الإنسان وسائر الحيوان فعل الله تعالى[1]، وكذلك الماء والنار وسائر ما يفعل، وقد تبين هذا في موضعه، وأما العوامل النحوية فلم يقل بعملها عاقل لا ألفاظها ولا معانيها، لأنها لا تفعل بإرادة ولا طبع).[2]

واختار ابن الأنباري أنها أمارات فقط، قال:(العوامل اللفظية ليست مؤثرة في المعمول حقيقة وإنما هي أمارات وعلامات، فإذا ثبت أن العوامل في محل الإجماع هي أمارات وعلامات، فالعلامة تكون بعدم الشيء كما تكون بوجود الشيء... وإذا ثبت هذا جاز أن يكون التعري من العوامل اللفظية عاملا، فصفة العامل هنا قاصرة عليه، إنه إشارة إلى العمل لكنه غير مؤثر بنفسه).[3]

واختار ابن جني أن العامل هو المتكلم، وما جعله النحاة عاملا تمهيد لظهور هذا العمل فهو وسيلته، قال: (ألا تراك إذا قلت: ضرب سعيد جعفرا، فإن "ضرب" لم تعمل في الحقيقة شيئا، وهل تحصل من قولك "ضرب" إلا على اللفظ "بالضاد والراء والباء" على صورة "فعل"فهذا هو الصوت، والصوت مما لا يجوز أن يكون منسوبا إليه الفعل. فأما في الحقيقة وبحصول الحديث فالعمل من الرفع والنصب والجر والجزم إنما هو للمتكلم نفسه لا لشيء غيره. وإنما قالوا لفظي ومعنوي، لما ظهرت آثار فعل المتكلم بمضامة اللفظ للفظ أو باشتمال المعنى على اللفظ).[4]

---

[1]- كأن ابن مضاء قد اثبت في قوله عقيدة الجبرية، والصحيح عند أهل الحق أن الإنسان فاعل بالإرادة والاختيار على الحقيقة، ولا يعني هذا استقلال إرادة الإنسان عن إرادة الخالق سبحانه وتعالى، بل إرادته موافقة لإرادة الله الكونية التي هي= =المشيئة فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، ولكن هذه الموافقة لا تظهر إلا بعد وقوع الفعل، لذا كان القول بالجبر قبل وحين الفعل قول فاسد، لأدلة عقلية ونقلية وفطرية كثيرة، والله المستعان. ويقال: الإنسان وأفعاله مخلوقة لله.

[2]- ابن مضاء، الرد على النحاة، ص٨٧-٨٨.

[3]-أسرار العربية، ص٦٨-٦٩. نقلا عن: محمد عيد، أصول النحو العربي،عالم الكتب، القاهرة،١٩٨٩م،ط٤، ص٢٠٠.

[4]- الخصائص،ج١،ص١٠٩-١١٠، نقلا عن السابق، ص٢٠٠.

ولم يبعد ما اختاراه وإن بدا ذلك في الظاهر عما ذهب إليه غيرهما. لأن القول بأن العوامل علامات أو ممهدات لعمل العامل الحقيقي الذي هو المتكلم، يجعل آثار العامل لا تظهر إلا بوجود اللفظ أو مصاحبة للمعنى وهذا نفسه ما قاله غيرهم مع اختلاف العبارة والصورة، وتأمل قول ابن جني:(وإنما قالوا لفظي ومعنوي لما ظهرت آثار فعل المتكلم بمضامة اللفظ للفظ أو باشتمال المعنى على اللفظ). ثم إن كليهما سار على منهج النحويين في علاج مسائل النحو. لذلك فالقول بأن المتكلم هو الفاعل على الحقيقة عبارة ملبسة وحقيقتها أننا إذا أردنا تعليل مجيء اللفظ في سياقه مرفوعا أو منصوبا أن نقول بأن العرب نطقت بهذا الوجه لإفادة معنى بعينه، ولا علة في ذلك إلا هذا، وأن الناطق هو العامل، ولا ينبغي أن يفهم أن المتكلم يملك أن يرفع أو ينصب أو يجر أو يجزم على اختياره دون قيد لكونه عاملا في كلامه، ولكن عمله تابع لما عرف عن العرب، فكل متكلم منهم عامل، وكل متكلم منا عامل كذلك، لكن عملنا أننا نقتفي آثارهم ولا نحيد عنها.

ولقد تفرع عن القول بالعامل مسائل كثيرة، كالحذف والتقدير والتنازع والاشتغال، بناء على أن لكل علة معلول ولكل عامل معمول، وأن العاملان لا يجتمعان على معمول واحد وهذا يحمل على ادعاء نقص في كلام فصيح بليغ تام بأصناف من التأويل. وعند النظر تجد أن أكثر المقدر في الكلام على أنه محذوف، (قد فهم من الكلام ودل عليه سياق القول فترى المحذوف جزء من المعنى كأنك نطقت به، وإنما تخففت بحذفه، وآثرت الإيجاز بتركه. وهذا أمر سائغ في كل لغة، بل هو في العربية أكثر لميلها إلى الإيجاز وإلى التخفيف بحذف ما يفهم).[1]

وأكثر أوجه التأويل عند النحويين، إما تأويل بتقدير جزء في الجملة محذوف، وإما تأويل بتقدير أصل وضع الجملة، وإما تأويل بتقدير أصل المعنى النحوي الخاص.[2] وهذا التأويل قد لا يحتاج إليه إذا صار المعول في تصنيف الكلام على المعاني لا المباني، لأنها الأصل، والأبنية توابع، فلا يُنظر إلى المبنى المعدول عن أصل وضعه بالتأويل إلا ليعرف وجه أدائه لمعنى مخصوص، وليس الأمر من باب إثبات مخالفة أو إنحراف عن الأصل، لأن ذلك المعدول إليه أصل أيضا مادام قد أفاد معنى صحيحا في لغة العرب. وكل تأويل يراد به معرفة العلة فيما نطقت به العرب فهو تأويل فاسد. وشرطنا في التأويل

[1]- إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، ص٣٤-٣٥ .

[2]- انظر: تمام حسان، الأصول، ص١٤٤ وما بعدها.

أمران: أن يحتاج إليه بحيث يقف ظهور المعنى عليه ولولاه لفهم الكلام على غير مقصوده. والثاني أن يكون له وجه في اللغة معتبر،لا خارجا عنها كأصناف التأويل الفلسفي.

وتسليط النحويين قواعدهم على المنقول إنما سببه مظنة إمكان استقلاليتها وكفاية التعويل عليها في الحكم والتركيب جميعا، لكونها في الظاهر كلية تستغرق معظم الكلام العربي. وليست بالاتفاق تستغرقه كله باعتبار مفرداته لأن استقراء النحويين كان استقراء ناقصا. ولا يقدح ذلك في يقينية هذا الاستقراء، ولكنه يبقى مع ذلك ناقصا لاعتماده على الأكثر المطرد ولإقصائه ما خالف ذلك وهو في الأصل من كلام العرب. وكون الشيء كليا متعلق باجتماع أفراده لا بحكم العقل أنه كلي. وهذه السقطة من جنس ما وقع فيه المنطقيون، حيث ظنوا أن العقل يستغني في تجريد الكليات عن التجريبيات، وإن كان النحويون قد جردوها من الاستقراء، ولكنهم بعد ذلك عزلوها عما استقرؤوه شيئا فشيئا. فخلطوا بسبب ذلك بين النظر الاستدلالي والنظر الطلبي، وقد تقدم في موضعه أن الآخر ضد العلم. كما خلطوا بين الإمكان الذهني الذي تفرضه القواعد، والإمكان الخارجي الذي تقتضيه الشواهد. فراحوا يثبتون إطراد القواعد لإثبات صحة الشواهد، والواجب الاستدلال باطراد الشواهد على صحة القواعد.

حتى أنك تجدهم يفترضون تراكيب لم تسمع عن العرب، وهي محض فروض عقلية أنتجتها الصور الذهنية القياسية، وذلك أن الذهن إذا سعى خلف الكليات بعد في المقابل عن التجريبيات، ولطول بعده عنها وعزوبها عنه، يلجأ إلى ما ترسخ فيه من الصور الخالية من أمثلتها، فينشئ لها أمثلة مصطنعة، كقولهم في باب التنازع: (طننت منطلقة وظنتني منطلقا هند إياها، أو أعلمني وأعلمته إياه زيد عمرا قائما).[1] وكقولهم:(الذي التي قامت في داره هند عمرو، واللذان اللتان قامتا في دارهما الهندان العمران، والذي التي أخته أمها هند زيد، والذي التي أختها هند أخته زيد).[2]

والاستقراء عند النظر قياس تمثيل من وجه وقياس شمول من وجه، وليس هو استدلال بجزئي على كلي كما سبق بيانه. وهو قياس تمثيل على اعتبار الاستدلال بأحد المتلازمين على الآخر في الحكم. لأن الحكم المتعلق بأحد المتلازمين الذي هو الكلي والذي هو هاهنا الباب النحوي، هو نفسه المتعلق بأجزاء ذلك الكلي بالتماثل لا بالانقسام. فما لزم في جملة الأجزاء بالتوزيع، لزم في الكلي

[1]- انظر: عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، ص١٥٨، نقلا عن: جلال شمس الدين، التعليل اللغوي عند الكوفيين، ص٢١٢.

[2]- ابن السراج، أصول النحو ٣٣٤/٢، نقلا عن: سعيد جاسم الزبيدي،القياس في النحو العربي نشأته وتطوره، ص٢٥.

بانضمام أجزائه. وذلك الانضمام هو مناط الوصف المشترك في قياس التمثيل إذا سوي بين وجهي الكلي في اجتماعه وأجزائه. فكان بمثابة كليين متلازمين وإن اختلفت صورتهما. وهو كذلك عين الحد الأوسط إذا اعتبرنا إحتواء الجزء بحكمه المعين الذي هو الحد الأصغر في حكم الكلي العام الذي هو الحد الأكبر، وهذا هو حمل الكلي على الجزئي، وهو قياس شمول. فتبين أن الاستقراء قياس تمثيل من وجه وقياس شمول من وجه آخر. وقياس الشمول لا يصح إلا إذا ثبت الوصف الجامع في كل فرد من أفراده، لذلك لو جعل النحويون استقراءهم تاما باعتبار النظام بأن يستغرق ما قل وجه استعماله في الكلام العربي لكان خيرا وأحسن تأويلا.

كما أن قياس الشمول إذا انعزل عن الاستقراء لم يكن مفيدا، ولقد سبق أن بينا في موضعه أن المنطقيين ظلوا لأنهم ظنوا في قياسهم البرهاني ذلك. وبينا أن الكليات إذا انحصر وجودها في الأذهان، لم يفد القياس شيئا من العلم اليقيني في الأعيان، بل ستكون محض أمور مقدرات. وكل ما قيل في إبطال صناعة المنطقيين وطريقتهم في القياس يصدق هاهنا في صناعة مناطقة النحو، في افتقار قياس الشمول إلى كل من الاستقراء، لأن قولك بأن كل اسم دال على من قام بالفعل لاحق به في التركيب فهو فاعل، وكل فاعل مرفوع، لا يتحقق إلا بأن تجد كل لفظة بعينها، هذه أوصافها في كلام العرب، وهي فاعل، وأن كل لفظة جاءت في معنى الفاعل فلها حكم الرفع. وإلى قياس التمثيل بأن تلحق هذه اللفظة بتلك التي سبقت في الاستقراء في الحكم فتدخل معها في الحكم العام الجامع، وهكذا.

فقولك هذه اللفظة فاعل وكل فاعل مرفوع، فاللفظة حد أصغر، والفاعل حد أوسط وهو الباب النحوي، وحكم الرفع حد أكبر وهو حكم الباب الذي هو أشمل من باب الفاعل. وليس هذا استدلال بكلي على جزئي، لأن ذلك الجزئي هو محل الحكم المراد وليس هو المراد. لأنك استدللت بكونها فاعلا على أن لها حكم الرفع. فكان الحد الأوسط دليلا على ثبوت الحكم الكلي على الحد الأوسط. باعتبار أن كل فاعل مرفوع. فهذا كلي جيء به للاستدلال على ذلك الكلي الآخر لجزئيات ذلك الكلي الأول. فلا يعلم باب الفاعل إلا باستقراء أفراده، ولا يعلم أن هذا الفرد من الكلام بعينه هو فاعل إلا بالتمثيل، ولا يعلم أنها مرفوعة إلا بصحة اطراد الحكم العام لذلك الباب على كل فرد من أفراده وذلك قياس الشمول.

فعلم أن قياس الشمول لا يقوم إلا بالاستقراء والتمثيل، كما علم أيضا أن صحته تتوقف على تحققه في الأعيان لا بمجرد حكم الأذهان. لذلك وجب أن تقترن القواعد بالشواهد ولا تنعزل عنها.

كما أن توقف الاستدلال بمقدمتين على نحو ما عرف في القياس البرهاني عند المنطقيين غير لازم كما تقدم بيانه في موضعه. بل ذلك متعلق بحال السائل، فإذا قيل: لم رفعتم هذه اللفظة؟ فإن كان يعرف أن كل فاعل مرفوع قلنا له لأنها فاعل، فاحتاج فقط إلى معرفة دخول اللفظة في باب الفاعل، وإذا علم أنها فاعل ولكن لا يعرف أن الفاعل مرفوع، قلنا كل فاعل مرفوع. وإذا قال: لم كل فاعل مرفوع؟ قلنا ثبت هذا بالاستقراء من كلام العرب. فأنت ترى أن مرد الاستدلال وغايته كلام العرب.

وكلام ابن مضاء في الدعوة إلى إلغاء العلل الثواني والثوالث مشهور، قال:(ومما يجب أن يسقط من النحو العلل الثواني والثوالث، وذلك مثل سؤال السائل عن "زيد" من قولنا: "قام زيد" لم رفع؟ فيقال: لأنه فاعل وكل فاعل مرفوع. فيقول: ولم رفع الفاعل؟ فالصواب أن يقال: كذا نطقت العرب، ثبت ذلك بالاستقراء من الكلام، ولا فرق بينه وبين من عرف أن شيئا ما حرام بالنص، ولا يحتاج فيه إلى استنباط علة لينقل حكمه إلى غيره. فسأل لم حرم؟ فإن الجواب على ذلك غير واجب على الفقيه.

ولو أجبنا السائل عن سؤاله بأن نقول له: للفرق بين الفاعل والمفعول فلم يقنعه وقال: فلم لم تعكس القضية بنصب الفاعل ورفع المفعول؟ قلنا له: لأن الفاعل قليل، لأنه لا يكون للفعل إلا فاعل واحد والمفعولات كثيرة، فأعطي الأثقل الذي هو الرفع للفاعل، وأعطي الأخف الذي هو النصب للمفعول، لأن الفاعل واحد والمفعولات كثيرة. ليقل في كلامهم ما يستثقلون، ويكثر في كلامهم ما يستخفون. فلا يزيدنا ذلك علما بأن الفاعل مرفوع، ولو جهلنا ذلك لم يضرنا جهله، إذ قد صح عندنا رفع الفاعل الذي هو مطلوبنا بالاستقراء المتواتر الذي يوقع العلم).[1]

* * *

[1]- ابن مضاء، الرد على النحاة، تح شوقي ضيف، دار الفكر العربي،القاهرة،١٩٤٧م،ط١،ص١٥١.

في قياس التمثيل.

لقد عرف النحويون القياس منذ أول عهدهم بالنحو، وأن أكثر ما يقترن به وروده عن ابن أبي إسحاق الحضرمي الذي قال لتلميذه يونس بن حبيب حين سأله عن الصويق ناصحا له: (عليك بباب من النحو يطرد وينقاس).[1] وقد قال عنه ابن سلام الجمحي:(أول من بعج النحو ومد القياس وشرح العلل).[2]

والمقصود بالقياس هنا القياس العملي لا القياس الصناعي، فهو عند الحضرمي بمعنى القاعدة النحوية، التي كشف عنها الاستقراء والتصنيف. وكونه أول من بعج النحو ومد القياس، أن النحو أو القياس كان معتمده قبل ذلك على السليقة كما كان في عصر أبي الأسود وأصحابه، ولما فسدت تلك السليقة، كان من الضرورة نقل القياس من قياس الأنماط بالاستصحاب إلى قياس الأحكام باستضهار القواعد والأبواب، على وجه يطرد وينقاس. لغرض تسهيل تعلم اللغة على غير الناطقين بها من الموالي، بربط النص بالقاعدة، ليكون ذلك أكثر ضبطا وأسهل حفظا وأبعد نسيانا.

واستعان به الخليل أيضا على هذا المعنى، (ضمن حدود اللغة، بحيث لا يفرض جديدا على الأصول المستنبطة من الطبيعة اللغوية).[3] واستخدمه سيبويه بمعنى متابعة كلام العرب، ويطلقه على ما اطرد منه وكثر، كقوله:(لأن هذا أكثر في كلامهم وهو القياس).[4]

وهو ما عناه الكسائي ببيته المشهور حين قال:

إنما النحو قياس يتبع وبه في كل علم ينتفع.[5]

فالقياس عند هؤلاء ومن سار على نهجهم هو نفس النحو بمعناه اللغوي الذي هو انتحاء سمت كلام العرب. ذلك أن الدرس النحوي من بداياته إلى عصر الخليل وسيبويه كان مزيجا من الاستقراء

---

[1]- جلال شمس الدين، التعليل اللغوي عند الكوفيين، ص ١٧٤.

[2]- ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، ١٥/١، نقلا عن: سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النحو العربي نشأته وتطوره، ص١٨.

[3]- سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النحو العربي نشأته وتطوره، ص١٩.

[4]- سيبويه، الكتاب ٨٣/٢، نقلا عن: جلال شمس الدين، التعليل اللغوي عند الكوفيين، ص١٧٥.

[5]- جلال شمس الدين، التعليل اللغوي عند الكوفيين، ص٢٠٠.

والتتبع لاستقصاء المثال المتبع من جهة، والنظر في ذلك المثال لاستنباط طريقته المثلى لينسج بإتباعها الكلام على مثاله ومنواله من جهة أخرى. فكانوا في الاستقراء على طريقة المحدثين، وفي النظر على طريقة الفقهاء والأصوليين. والخليل نشأ في البصرة ذات الثقافات المتنوعة وعاصر مدرسة الرأي في الفقه التي كانت في الكوفة بزعامة أبي حنيفة. واستمر هذا حتى القرن الرابع الهجري الذي كانت فيه بداية التنظير للقياس والتعليل باعتباره أصلا من أصول النحو العربي. ثم ظهر وانتشر بعد ذلك في مؤلفات النحويين، ككتاب الخصائص لابن جني(ت٣٩٣هـ)، وكتاب الإنصاف لابن الأنباري (ت٥٧٧هـ)، وكتاب الأشباه والنظائر للسيوطي (ت٩١١هـ).

سبق في كلامنا أن الناس قد اختلفوا في مسمى القياس، وغلب الخوض في هذه المسألة عند أهل النظر، والنحويون وإن لم يشتهر عنهم الخوض فيها، لكنهم لا شك لم يكونوا بمعزل عن ذلك، وكان عليهم أن يختاروا أحد المذهبين، إما مذهب المنطقيين الخالص، الذي يرى أن القياس هو القياس البرهاني وفق ما تقدم من ذكر صناعتهم فيه، ومضى بالفعل على هذا المذهب جملة من النحويين، وإن لم يعم اجتهادهم بالكلية إلا أنه غلب على أكثر أبوابه فاستحقوا لقب مناطقة النحو. وعرف عنهم تحكيم المقاييس العقلية على الدراسة اللغوية حتى غدت مجموعة من الافتراضات والتعليلات والتأويلات.

وكان علي بن عيسى الفارسي (ت٣١٤هـ)،(ممن أدخلوا المنهج الكلامي في علم النحو متأثرا بابن السراج، فنجد عنده القياس على غير صورته المألوفة التي وجدناها في كتاب سيبويه، فالنحو عنده صناعة آلتها القياس، وأنه لا غنى لها عنه، لأنه يحتاج فيها إلى القياس والنظر).[1]

(ويكتمل هذا المنهج على يدي أبي علي الفارسي الذي قرر منهجه بوضوح فقال: لئن أخطئ في خمسين مسألة مما بابه الرواية أحب إلي من أن أخطئ في مسألة واحدة قياسية). فيتعقد الأمر ويتحول إلى رياضة عقلية. وتلميذه ابن جني الذي يمضي على سبيل أستاذه فيقول: أن مسألة واحدة من القياس أنبل وأنبه من كتاب لغة عند عيون الناس).[2] وإن كان ابن جني قد جمع في كتابه الخصائص بين طريقة المتكلمين وطريقة الأصوليين كما قرر ذلك هو في كتابه.[3]

[1]- سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النحو العربي نشأته وتطوره، ص٧١.

[2]- نفسه، ص٧٢.

[3]- انظر : الخصائص، ٢/١.

وأما أغلب النحويين فقد مالوا إلى طريقة الأصوليين، الذين اختاروا القياس التمثيلي فمادة أحكام الفقه الأعيان، فهو الأصل في معرفة أحكامها والطريقة المثلى، ولأنه الأقرب إلى الفطرة فلا تجد تكلفا في مطابقة صحيح المنقول مع صريح المعقول. وأما تجريد الكليات فهو فرع عنه. والنحو مثل الفقه في هذا، (فالنحو معقول من منقول، كما أن الفقه معقول من منقول).[1] لذلك ترى أكثر ما ألف في أصول النحو (متأثرا بالبحوث الفقهية منهجا وتعريفا وتفريعا).[2]

فيكون القياس عندهم (تقدير الفرع بحكم الأصل، وقيل: هو حمل فرع على أصل لعلة تقتضي إجراء حكم الأصل على الفرع، وقيل: هو ربط الأصل بالفرع بجامع، وقيل: هو اعتبار الشيء بالشيء بجامع).[3]

وكان الواجب على النحويين أن يتحرزوا من هذه المطابقة المباشرة بين الفقه والنحو وينتبهوا إلى القدر الفارق بينهما ويتوقفوا عنده ويتأملوه قبل أن يأخذهم حرصهم ورغبتهم في تأصيل النحو اقتداء بالفقهاء، ولا يبعد أن يكونوا هم أنفسهم من جملة الفقهاء، كما سبق في كلامنا من اتصاف علمائنا بالشمولية العلمية، فتكون طريقتهم في تأصيل النحو على منهج الأصوليين نابعة منهم لا إتباعا لغيرهم.

والأصوليون إنما اتجهوا إلى الاجتهاد في إعمال العقل والنظر فيما لم يدل عليه نص أو إجماع، إما لخفاء الدلالة وغموض المعنى، وإما لما يطرأ من الحوادث والمستجدات التي لم تحط بها النصوص. فالحكم في كلا الحالتين غير ظاهر، فيضطرون إلى إلحاق هذا المجهول بما ثبت عندهم من الأصول المعلومة بالضرورة من الدين بالنص أو الإجماع. وذلك بعلة نصية أو علة استنباطية أو بما يبدوا لهم من الأوصاف المؤثرة كما سبق بيانه.

ولننظر إلى ما بين أيدي النحويين من المنقول، الذي اتخذوه مادة لاستنباط الأصول بما يؤدي إليه صريح المعقول. أفيه شيء مما غمض حكمه أو خفي سببه أو اشتبهت طريقته، حتى يحتاجوا إلى إلحاقه في الحكم بما ظهر وعلم عند الناس واشتهر؟.

---

[1]- الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ص٧٦.نقلا عن: سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النحو العربي، ص٢٠.

[2]- نفسه، ص٢٠.

[3]- الأنباري، لمع الأدلة، ص ٤٢، نقلا عن: سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النحو العربي، ص٢٠.

فحكم نائب الفاعل الرفع وهذا معروف عند كل من له أدنى معرفة بكلام العرب ناهيك عن النحويين، فما حاجتهم إلى إلحاقه بالفاعل ليثبتوا به شيئا معلوما بالضرورة من المنقول أصلا. وكذلك يقال في المضارع، ثبت بالاستقراء من كلام العرب أنه معرب، فما حاجتهم إلى إلحاقه بالاسم بإثبات الشبه بينهما. وهكذا يقال في كل مسألة أجرى فيها النحويون أقيستهم لإثبات أحكام معلومة من كلام العرب بالاستقراء والتتبع.

وكل قياس في النحو من هذا القبيل، هو قياس لا فائدة فيه ولا عبرة به. إذ الغاية انتحاء سمت كلام العرب الموثوق نسبته إليهم، وحتى وإن كان المقصود من ذلك إدراك حكمتهم في تنوع أوجه الخطاب، وتفاضل منازله من حيث البيان والإعراب، والإيجاز والإطناب، فليس إلى ذلك حاجة ولا طائل من ورائه، وأما إن كان المقصود استقراء المتماثلات ليتسنى تصنيفها في أبواب، فالمعول في ذلك التشابه في الصفات، والاستدلال بالقرائن والأمارات، فتلحق الأمثال بعضها ببعض ليصلح اجتماعها في باب واحد تحت حكم عام وقاعدة مطردة، وليس الغرض من ذلك معرفة الحكم فهو ثابت قبل القياس في الجزأين لا به.

فإن قيل أن النحويين احتاجوا إلى القياس لأن استقراءهم كان ناقصا، و(لأنك لم تسمع من العرب أنت ولا غيرك اسم كل فاعل ومفعول، وإنما سمعت بعضا فجعلته أصلا وقست عليه ما لم تسمع)[1]، ولأن (إثبات ملا يدخل تحت الحصر بطريق النقل محال).[2]

قلنا: إنكم لا تفرقون بين قياس الأمثال وقياس الأنماط، فإن المعتبر في البداية قياس الأمثال، فتعرف كلام العرب وما يدل كل نوع منه على معناه، فتنطق به في محله وتجعل لكل معنى في نفسك ما يناسبه من ذلك مع مراعاة أن لكل مقام مقال. فهذا قياس الأمثال والإحاطة بأوجه الكلام العربي بالاستقراء والنقل غير محال، فما لم يثبت نقله عند شخص ثبت عند آخر، وأنت ترى الفقيه لا يحيط بجميع المنقول، ومع ذلك لا يلجأ إلى القياس حتى يعلم إجماع العلماء على خروج المسألة المعينة عن جملة الأصول، ولو لجأ كل واحد منهم إلى القياس لمجرد جهله بالنص لأفسد الرأي الدين، ومع ذلك لا اجتهاد إلا لمن أحاط بأصول المنقول والمعقول جميعا، ولا اجتهاد إلا في حدود النص.

[1]- ابن جني، المنصف في شرح التصريف ١٨٠/١. نقلا عن: سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النحو العربي، ص٢٥.
[2]- الأنباري، لمع الأدلة، ص٤٧.

ثم إنّ النحويين لما بعد الناس عن منابع الفصاحة وعزبت عن مسامعهم أمثالها، عمدوا إلى وضع أنماطها وفق ما يضبطها ويحكمها من قواعد مصحوبة بأمثلتها، فغدى الناس بعد ذلك يقيسون على الأنماط لا على الأمثال، والصواب أن المثال على وفق النمط ولكن الذي يحمل المعنى ويوافقه في محله المناسب له هو المثال لا النمط، وهذا ما أشار إليه الخليل بقوله:(ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم، وما لم يكن في كلام العرب فليس له معنى في كلامهم، فكيف تجعل مثالا من كلام القوم ليس له في أمثلتهم معنى؟).[1] فما لم يكن من كلام العرب مثاله وإن كان على نمطه فليس له معنى في كلامهم، وليس المراد أن النمط القياسي لا دور له في بيان المعنى، ولكن لا عبرة به في معرفة صلاح التركيب من حيث العربية إلا بعد معرفة صلاح المثال في العربية، فما لم يكن المثال منها فلا يغني النمط من ذلك شيئا.

والمقيس لا يخرج عن أمرين: إن كان من أصل كلام العرب، فالقياس فيه لإثبات الحكم فاسد، لأن الحكم معلوم بالنص أصلا، ولأنه يحتاج فيه إلى تكلف العلة التي هي في الحقيقة هيأته التي جاء عليها، والعلة في هذه الحال ليس علة لعدم تعلق الحكم بها، وإنما استنبطت بعده فهي حكمة إن صحت. واستنباطها محض اجتهاد زائد على قدر الضرورة، إذ لا يلزم ورودها على أذهان العرب حين نطقت على سجيتها. لذلك لما سئل الخليل (أعن العرب أخذت هذه العلل أم اخترعتها من نفسك؟ فأجاب: إن العرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله وإن لم ينقل ذلك عنها. وعللت بما عندي أنه علة لما عللته منه، فإن أكن أصبت العلة فهو الذي التمست، وإن يكن هناك علة غير ما ذكرت، فالذي ذكرته محتمل أنه علة...فإن سنح لغيري علة لما عللته من النحو هي أليق مما ذكرت بالمعلول فليأت بها).[2] فهي كما ترى غير موجبة ولا ملزمة ولا تعلق للحكم بها، فهي حكمة لمن اعتقد أن العرب أمة حكيمة.

وإن كان المقيس مما ينشئه الذي يحاول به انتحاء سمت كلام العرب. فهذا قياس عملي، فالواجب فيه تحري الأفصح فالأفصح والبناء على منواله. إما بمحض التقليد وإما بما يظهر من الأوصاف والأمارات. ولا محل هنا للعة. لأن العلة قائمة بالتولد والتأثير والحكم هنا قائم بغير تولد أو تأثير، لأنه ماثل في الكلام المراد انتحاؤه، فيتوقف الأمر على معرفتة باستضهار أماراته فيبنى بها على منواله. لذلك

[1]- ابن جني، المنصف في شرح التصريف، ١٨٠/١. نقلا عن: سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النحو العربي، ص٢٥.
[2]- تمام حسان، الأصول، ص١٦٢.

فإن الذي يريد انتحاء كلام العرب يسأل عن أحواله التي يوافقه فيها منطوقه، فيسأل قائلا: متى أنطق بكذا، ومتى لا أفعل؟ فيجاب بأنك تنطق بكذا إذا رأيت كذا، ولا تقول كذا إذا رأيت كذا. فجعلنا تحقق الوجه من الكلام بعينه بتحقق وجود علامته التي هي شرطه، فيجب به. وإنما قلنا بالشرط ولم نقل بالعلة، لأن الشرط يشبه العلة في تعلق المشروط به ولكن ليس بالتأثير ولا التولد. وقلنا بالشرط ولم نقل بالسبب لأن الشرط يساوي المشروط فلا يعمه، بخلاف السبب، والمشروط لا يتخلف إذا وجد شرطه، بخلاف السبب فقد يتخلف مسببه.

وأما قولهم بالعلة فذلك لظنهم أن السؤال يكون عن الذي يجعل المتكلم يقول بوجه مخصوص لا بغيره. فجعلوا الحامل له على ذلك علة لمنطوقه، ولكن التحقيق ما بيناه لك فلا يخرج عن كونه إما حكمة وهذه لا عبرة بها، وإما شرطا أو أمارة وهذه حقيقة علل النحويين، فالأولى جعلها أشراط النحو أو شروط النحو لا علل النحو. فإذا قيل: ما تقولون فيما ثبت بالنقل منها. فالجواب أنها من جنس النقل والاستدلال بها استدلال بالنقل إذا ثبتت صحته وتحقق معناه في الواقع.

والمقصود أن القياس وسيلة إلى التقعيد، لأن الاستقراء الذي هو عمدة النحو قائم عليه، سواء في كونه قياس تمثيل تلحق به الأمثال بالأمثال بما يظهر فيها من الأوصاف المشتركة التي هي أشراطها باعتبار دلالتها عليها، وشروطها باعتبار تعلقها بها، فتدخل بذلك تحت حكم واحد شامل لجميع أفرادها وذلك قياس الشمول، وهو من باب التصنيف المفضي إلى التجريد والتقعيد، وليس صالحا في شيء من إثبات وجه الحكم من رفع أو نصب أو جر أو جزم أو تقديم أو تأخير في المعين من المنطوق على وجه التعليل.

* * *

خاتمة:

ومحصول الكلام، أن اللغة ملكة راسخة في النفس من وجه، ووضع واصطلاح اقتضاه قانون الافتقار الذاتي عند كل إنسان وحاجته إلى التواصل والاجتماع من وجه آخر. وإعمال الفكر والنظر إنما يكون في الوجه الثاني لأنه معرض التغيير والتبديل، ومحل الإصلاح والتعديل. بما يظهر من أوجه تصرفه وأحوال تغيره بالملاحظة والتتبع والاستقراء. أما الملكة فليس للعقل فيها محل للنظر من حيث وصف هيئتها على الحقيقة أو تفصيل عملها ووظيفتها، إلا إثبات مطلق الوجود بما يبدو من آثارها وعلاماتها في الخطاب والكلام. وإنما قصدنا بالملكة الهيئة الراسخة بالجبلة التي هي آلة اللغو، لا الملكة التي هي الحال الراسخة بتوالي أمثالها وتكرارها بكثرة الاستعمال، فهذه لاحقة بالاصطلاح والوضع وهي ثمرة إتقان اللسان بكثرة الدربة والمران. لذلك قيل أن السمع أبو الملكات اللسانية. ولا بد أن يفرق بين هذين المعنيين حتى تتضح الغاية لمن أراد أن يتقن لسان قومه أو لسان غيرهم من أهل زمانه.

وكل لسان إنما يُتعلم لامتلاك القدرة على التعبير عما في النفس بعبارة أهله، وعلى وفق خطابهم ليتحقق بذلك الاتصال ويحصل به الاجتماع والاختلاط والانصهار في الحياة العامة. إلا اللسان العربي فإنه يزيد على غيره بما تفضل به عما سواه بكونه لسان الوحي ووعاء الشريعة والناطق بأحكامها والحامل لأخبارها الماضية واللاحقة. وهو شعار الأمة الإسلامية. فكان الواجب في تعلمه أوكد، وجوبا شرعيا زيادة على كونه وجوبا كونيا.

فلا يتأتى لمن دان بهذا الدين أن يستقيم على هديه اعتقادا وقولا وعملا إلا بتعلم أحكام الشريعة، ومأخذ هذه من الكتاب والسنة وهما بلغة العرب، كما أن نقلتها إلينا من الصحابة والتابعين عرب، وفهمها من فهم كلامهم، فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة. والنحو العربي من تلك العلوم.

لذلك كان أصل العلة في وضع هذا العلم علة شرعية وهي حفظ اللسان من اللحن في قراءة القرآن، فليس اللحن خطرا على اللغة العربية من حيث هو تغيير لاحق بخطابات أهلها وعباراتهم فذلك من طبيعة اللغة وكل حادث آيل إلى التغيير أو الزوال بحكم تأثير الزمان وتعاقب الظروف والأحوال، وإنما الخطر في فساد اللسان الذي جاء على هيأته الخطاب الشرعي، وفي فساده انغلاق القرآن والسنة

على المفهوم فتتعطل أحكام الشريعة ويضل الناس عن غاية خلقهم فتضيع مصالحهم في عاجلهم وآجلهم. لذلك كانت أولى بوادر هذا العلم نقط المصحف الذي اعتنى به أبو الأسود الدؤلي.

ولم يحتج الناس إلى وضع علم النحو إلا بعد أن فسدت السلائق بكثرة ما يقع في السمع من اللحن في كلام الموالي الذين غصت بهم الحواضر بعد اتساع النفوذ الإسلامي. أما قبل ذلك فكان التعويل على السماع والسليقة والطبع اللغوي، والعربي إذا وقع في اللحن كفا أهل الفصاحة أن يردوه بأن يبصروه بالصواب فيها بعرض أمثالها من كلامهم وهو بحكم سليقته يسهل عليه إدراك ذلك الأصل والنسج على منواله، وذلك الأصل في النحو، انتحاء للكلام الفصيح والقياس عليه. وأصل السليقة رسوخ صفتها في النفس بكثرة تكرار أمثالها، فلا يزال العربي يستكثر من سماع كلام أهل جيله وأساليبهم في خطاباتهم وأوجه تعبيرهم عن مقاصدهم منذ الصبا وينسج على منوال ذلك حتى تستحكم فيه لغتهم فيلحق بهم. أما إن وقع في سمعه ما يخالف طريقة قومه في الكلام بما يسمع من عبارات غيرهم، فتختلط عليه الكيفيات التي للعرب بكيفيات غيرهم، أو بأن يكون من غير العرب في الأصل فتسبق على لسانه عجمة قومه، فإنَّ ذلك محل فساد السلائق وضعف الملكات. فيصعب على من هذه حاله لحاقه بالعرب في كلامهم كلحاق العربي الأصيل بهم بمحض السماع والاعتماد على الطبع اللغوي، وإن كان ذلك فمع طول زمان وكثرة المجاهدة والمشقة.

وهذا ما حمل الحضرمي وهو من الموالي وأعرف بحالهم إلى تكييف النحو بكيفيات تناسب حال المتعلمين منهم، فانتقل بالنحو من طابعه العملي إلى طابع التجريد والتقعيد، حيث تصاحب الشواهد قواعد واصفة شارحة لها على نحو ييسر تعلمها وتعليمها، مع ضمان اطراد تلك القواعد وبعدها عن التوسع والشذوذ حتى تعصم الألسنة عن الخطأ واللحن. فبُنيت على المطرد الكثير من كلام العرب دون القليل الشاذ، فأقصى النحاة بسبب ذلك ثروة لغوية معتبرة، وأهملوا الفصيح في طلب الأفصح. وكان الواجب أن يجعلوا كلام العرب على قسمين: قسم منه مطرد عام تبنى عليه أصول القواعد، وكل كلام يقاس عليه فهو كلام فصيح صحيح صالح لكل استعمال باختلاف المقال والمقام، وهو على أصله فلا يُحتاج في إثبات صحته على دليل سوى استصحاب الحال التي عليها بُني أولا. وقسم آخر مقيد خاص يُعدل فيه عن الأصل لما يعرض للكلام من أحوال تخصص المعنى الذي يفيده المقال ليناسب مقتضى الحال وما يستدعيه المقام، فيأتي على وضع مخصوص فيه من القرائن التي تحمل المخاطب على إدراك وفهم المقصود. وهذا العدول يدعوه النحاة بالشاذ، وندعوه المقيد الخاص، فإنَّ فيه شيئا من الاطراد إذا ما

روعيت مقاماته المخصوصة بالنظر إلى المعنى، أمكن فيه التقعيد باستنباط قرائن التقييد كما كان في المطرد العام.

والمشهور أن الأصول التي استنبط النحاة منها قواعدهم هي على الترتيب: القرآن والحديث وكلام العرب، وهذا مبثوث في كتبهم، وهو في حقيقته من قبيل المشاكلة لما هو معروف عند الأصوليين. إما لتأثر النحاة بطريقتهم، وإما لكون أغلب النحويين على دراية ومعرفة بعلم الفقه أو هم من جملة الفقهاء. وإنَّ المتأمل في استدلال النحاة لا يكاد يجد كلفة في إدراك أن أصل الأدلة في ذلك عندهم كلام العرب شعرا ونثرا، وهم لم يخرجوا إلى البوادي لرواية الحديث أو نقل القراءات التي يُقرأ بها القرآن في الأمصار، وإنما لرواية الشعر وجمع اللغة. وذلك كما قررناه خلاف الأولى، مادامت غايتهم تجريد سنن العرب في كلامهم في نموذجها الأعلى الصافي والمثالي الذي تتجسد فيه اللغة الفصحى. وذلك النموذج في القرآن والحديث وكلام العرب على قدر واحد وعلى وجه واحد من حيث هو نظام، وليس كل واحد من أولئك قد استأثر بنصيب منه فلا يوجد في غيره، مع تفاوت في القدرة على أداء ذلك النظام وكيفيته وصورته، ففي ذلك يقع التفاوت العظيم. وإن أرقى صوره تجسدت في لغة القرآن، والنظام وُجد ليُستعمل، فكان ينبغي أن تكون الغاية طلب تلك الصورة في سائر الكلام على وجه الاقتداء لا على وجه المثلية فإن ذلك ممتنع، والقرآن شمل شتى صور الكلام العربي بقراءاته المختلفة. ثم من بعده الحديث ثم سائر كلام العرب. ومعروف عند العقلاء أن من استكثر من حفظ القرآن والحديث قويت ملكته اللغوية وظهرت فصاحته وصدر كلامه على نحو سلس مهذب بليغ من غير تكلف ذلك ولا حصول مجازفة في استظهار معانيه ولا تعسف في إقامة مبانيه ومن جرب وجد.

ولقد عمد النحويون بعد استقرائهم للمنقول إلى تصنيف مفرداته بناء على ما ظهر لهم فيها من قدر مشترك تتحدد به الأصناف والأبواب وقدر فارق تتعدد به، فإذا تحقق لهم ذلك انتقلوا إلى التعبير عن كل باب من تلك الأبواب بعبارات دقيقة مختصرة سميت بالقواعد. التي هي ثمرة الاستقراء، وصورة ذهنية واصفة لحقيقة أوضاع الكلام، فغاية النحوي وصف كلام العرب، ثم المتكلم يستعين بذلك الوصف على انتحاء كلام العرب. وهذا القدر معقول من منقول والفكر لا يتعدى المادة اللغوية وهي سابقة عليه.

فغدى النحو بذلك صناعة. ولا يزال النحاة يجتهدون في تهذيب تلك الصناعة مع ازدياد حاجة الناس إليها لذهاب الملكة وفساد الطبع اللغوي، حتى كان الخليل الذي كمل أبوابها وأقام أصولها، وأخذها

عنه سيبويه فبسط مسائلها وفصل فروعها واستكثر من أدلتها وشواهدها وصنف فيها كتابه المشهور الذي صار إماما لكل من خاض في هذا الفن بالبحث والتصنيف والتعليم.

وإن كان بناء الصرح النحوي بسواعد الموالي والأعاجم لا بسواعد العرب، إلا أنّ المنهج الذي طبع الاجتهاد النحوي في القرون الأولى كان منهجا سلفيا. قائم على تقديم النقل على العقل، والنص على القياس العقلي، وهم وإن توجهوا إلى إعمال العقل في النص بالاستنباط والقياس من عهد الحضرمي إلا أن ذلك لا يتعدى وصف النص في غالبه. فإنّ الفرق بين الصناعة والملكة واضح عند أكثرهم، والمقصود تحصيل الملكة وهي في الأصل مستغنية عن الصناعة، فالعلم بمحض الصناعة علم بالكيفية وليست هي الكيفية. ومن أدمن النظر في الكتاب أمكن أن يُحصّل الصناعة وجزء معتبرا من تلك الملكة لكثرة ما ملأه صاحبه من أمثال العرب وشواهد أشعارهم وعباراتهم وأصناف خطاباتهم، فلم يقتصر فيه على قوانين الإعراب.

ولم يزهد النحاة في المنهج السلفي إلا بعد ولوج ثقافة اليونان إلى الأمة، وانتشار المذهب العقلي بل صار مذهب الدولة ومفروضا على الأمة، والميزان الذي توزن به الأمور والفرقان الفاصل بين الواجب والمحضور، فاستحكمت صناعته في العقول، وأسس أصحابه لمنهج جديد في التفكير وفي وضع الفروع والأصول، وأغلب الحال في هؤلاء أنهم إمّا على عقيدة الاعتزال أو أشاعرة. فتربت أجيال من النحاة في أحضان المدرسة العقلية واستهواهم منهجها ولم يعد بأيديهم الإفلات منه، وبقي منهم من بقي مستمسكا بمنهج الأولين فولد الخلاف الفكري بين الطائفتين من جهة وطوائف المذهب العقلي من جهة أخرى اختلافات كثيرة في توجيه أصول المسائل وفروعها وتعددت الآراء والمذاهب وتشعبت، واحتدمت ساحة الجدال، التي يغذيها التعصب لآراء الرجال، تحت مسمى فقه الخلاف. فامتلأت كتب النحو بألفاظ أهل المنطق وعباراتهم، وبسط النقاش في مسائله على وفق طريقتهم، وبرزت طائفة من مناطقة النحو الذين عرف عنهم تحكيم المقاييس العقلية على الدراسة اللغوية والمبالغة في ذلك حتى غدت مجموعة من الافتراضات والتعليلات والتأويلات.

وأدى بهم ذلك إلى الانحراف بالنحو عن مساره الأول، وحادوا به عن منهجه وصرفوه عن غايته، وسلكوا به سبلا متشاكسة لم تزده إلا تعقيدا وبعدا عن الواقع اللغوي. ووقعوا في محاذير كثيرة سواء في صياغة مصطلحاته وأسمائه وتعاريفه أو في طريقة الاستدلال على مسائله وبناء أصوله وأحكامه. من ذلك موقفهم من الاستدلال بلغة الحديث في استنباط القواعد وبناء الأحكام، حيث تحرجوا من ذلك

وتحفظوا بسبب ما شاع في أوساطهم من شبه المتكلمين في الإنقاص من يقينية النص النبوي من حيث إسناده ومتنه بحجة أنّ هذه النصوص أخبار ظنية لا تفيد اليقين والقطعية. وأنّ أكثرها مروي بالمعنى وليست بلفظ النبي صلى الله عليه وسلم، بل هي ألفاظ الرواة الذين أغلبهم أعاجم غير متقنين للسان العرب لا طبعا ولا صناعة.

وقد تقدم الرد عن هذه الشبه وأقمنا الأدلة في إبطالها ونقضها بما لا يُبقي فيها لا روحا ولا جسدا ولا قدرا من الاعتبار والصحة. وحاصلها أنه يكفي أن تثبت صحة نسبة الحديث إلى النبي صلى الله عليه وسلم بقواعد المحدثين ولو كان بلفظ الراوي وكان حجة يعمل به في أمور الشريعة أحكاما وعقيدة، أن يصح الاستدلال به في باب اللغة، إذ لا يمكن أن يؤدي اللفظ معاني الشريعة على وجهها الصحيح إلا إذا كان صحيحا فصيحا.

ومن ذلك أيضا حيرتهم واضطرابهم في صوغ حدود هذا العلم وتعريفاته. وبينا أن ذلك راجع إلى أربعة أمور:

- أنهم طلبوا حدودا فأخطأوا الطلب، وإنما المطلوب شروح الأسماء المعرفة لعلة تخصيص الوضع، فلا يعدوا أن يكون الأمر تخصيصا أو تعريفا وما هو بتحديد. إذ لا تدل الأسماء فيها على مسمياتها ولا شروحُها إلا من جهة التضمن أو اللزوم، والحد يدل على المحدود بالمطابقة والتضمن واللزوم.
- أنهم لما سعوا وراء الحدود سلكوا في طلبها مسلك المنطقيين فاضطربوا كما اضطربوا وحاروا كما حاروا.
- أنهم لما كان ذلك حالهم، أدى بهم تماديهم في إتباع غريب التصورات واختلاق ماهيات مفتريات لا تطابق حقيقة الموجودات، إلى ابتداع ما لا يوافق الأوضاع العامة في اللغة التي هي الحدود على الحقيقة. والواجب تحري التوافق بين الوضع العام والوضع الخاص وإلا خفي إدراك العلة في إطلاق الاسم الخاص على مسماه على فرض وجودها، وهذا ما دعوناه بمراعاة تحقيق المناط.
- أنهم صاغوا أسماء هذا العلم وهو في شكله الكلي العام ولما يفصلوا أنواعه ويحكموا حدودها أو تشابهت عليهم لتقاربها. وبينا كيف أن النحو العام ينقسم في حقيقته إلى ثلاثة أنحاء: نحو المباني، ونحو المعاني، والنحو البلاغي. فينبغي مراعاة هذه الأقسام عند صياغة مصطلحات هذا العلم وتعاريفه.

وعلاج هذا الاضطراب ينطلق من المنهج المتبع في تناول المادة اللغوية وتأصيلها وتفصيلها، فعمدة هذا العلم ينبغي أن يكون المعنى والمبنى تابع له، حتى يتأتى تحقيق التوافق بين الوضع العام والوضع الخاص فتسلم التعاريف من التعرض. ومن جهة أخرى يتأتى الفصل بين أقسام هذا العلم على شموله دون اختلاط بين حدوده ، فتأتي التعاريف مجملة إذا طلبت مجملة، وتأتي مفصلة إذا طلبت مفصلة.

ومن ذلك أيضا مسألة القياس النظري التي اتبع فيها جملة من النحويين طريقة المنطقيين في الاستدلال بالقياس البرهاني على أنه السبيل الوحيد إلى بلوغ التصديقات، وهو القائم على القضايا الكلية التي تبقى حبيسة الأذهان ولا وجود لها في حقيقة الأعيان، فأدى بهم ذلك إلى تسليط عقولهم على النقول سواء في استنباط القواعد وفي الاحتكام إليها في الحكم على كلام العرب حتى الفصيح منه. فتحولت القاعدة بذلك من صورتها الواصفة إلى صورتها الحاكمة الملزمة. وصار الفكر سابقا على المادة، وهذا هو المشهور في صناعة المنطقيين بالعلة الصورية. وبينا أن الصواب في القواعد أنها بالنسبة للمجرد علة تعليمية وبالنسبة للمتعلم غاية صورية وهذا لمن خفي عليه أصل الوضع في اللغة العربية، مع إمكان الاستغناء عنها في تحصيل الملكة كما سبق في كلامنا، التي هي العلة الغائية لكليهما وليست هي القواعد. وإلا دخلت اللغة في جملة الصناعات وهذا فاسد. والعلة الصورية أساس القول بفكرة العامل التي تفرعت عنها مسائل كثيرة كالحذف والتقدير والتنازع والاشتغال، وافتراض تراكيب لم تسمع عن العرب ولا نطقت بها واستصاغتها بأصناف من التأويل.

وتسليط النحويين قواعدهم على المنقول كان لظنهم باستغناء العقل في تجريد الكليات عن التجريبيات، ولمظنة استقلالها وكفاية التعويل عليها في الاحتكام وفي التركيب جميعا لكونها في الظاهر تستغرق معظم الكلام العربي وهي لا تستغرقه، فعزلوها عن مادتها وخلطوا بين النظر الاستدلالي والنظر الطلبي، وبين الإمكان الذهني الذي تفرضه القواعد والإمكان الخارجي الذي تقتضيه الشواهد، فراحوا يثبتون اطراد القواعد لإثبات صحة الشواهد، والصواب الاستدلال باطراد الشواهد على صحة القواعد.

وأما أغلب النحاة، فقد مالوا إلى طريقة الأصوليين فاختاروا قياس التمثيل باعتباره الأقرب إلى الفطرة فلا تجد به مشقة في مطابقة صحيح المنقول مع صريح المعقول. والنحو معقول من منقول كما أنّ الفقه معقول من منقول، ولكنهم غفلوا عن الفارق بين القياس الفقهي والقياس النحوي، فإنّ الفقه معقول من منقول ولكن لأجل إلحاق الفروع بالأصول وإقامة الدليل في معرفة حكم مجهول. أما القياس النحوي فهو معقول من منقول ولكن لأجل إثبات الأوصاف المؤثرة التي تعلق بين مفردات ذلك المنقول. فتلحق

المتماثلات منها بعضها ببعض على نحو يصلح به اجتماعها في باب واحد وتحت حكم عام وقاعدة مطردة، وليس الغرض من ذلك معرفة الحكم بل هو ثابت قبل القياس في الجزأين لا به.

والصواب أن الاستقراء هو عمدة النحو، والقياس وسيلته إلى التقعيد، سواء في كونه قياس تمثيل تلحق به الأمثال بالأمثال بما يظهر فيها من الأوصاف المشتركة التي هي أشراطها باعتبار دلالتها عليها، وشروطها باعتبار تعلقها بها، فتدخل بذلك تحت حكم واحد شامل لجميع أفرادها، وذلك قياس الشمول، المفضي إلى التصنيف ثم التجريد والتقعبد. وليس ذلك صالح في إثبات شيء من أحكام النحو في المعين من المنطوق على وجه التعليل.

وبذا نعزم على قبض العنان عن القول في هذه الرسالة المختصرة في الدعوة إلى تنزيه أصول التفكير النحوي عن تسليط العقول على النقول فيه ونحسب أننا استوفينا ما قصدنا بيانه وحققنا به الكفاية ولعل الله جل وعلا يوفقنا بالفكر الصحيح والعلم المبين إلى تفصيل ذلك في رسائل أخرى نتناول فيها أبعاد ما شرحناه في العمل على تجديد النحو برده إلى وصفه الأول وفي توضيح الطريقة للسالكين في كيفية عرض مسائله على المتعلمين ليلحق من ليس من أهل العربية بأهلها في الفصاحة والبيان والتبيين بلسان عربي مبين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، الذي بنعمته تتم الصالحات،

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

وعلى كل من سار بنهجه واقتفى أثره إلى يوم الدين.

تمت بحمد الله في

الثامن والعشرين من شعبان

سنة تسع وثلاثين أربع مئة وألف للهجرة.

* * *

❖ فهرس الآيات:

﴿ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾﴾(آل عمران:١٣٨).....ص4

﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ...﴾(النحل:٨٩).....ص4-56

﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ...﴾(البقرة:٣٠-٣١).....ص81

﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا ... ﴾(ص:٧١-٧٢).....ص17

﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾(البقرة٣١).....ص14

﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾ ﴾(الملك: ١٤).....ص15

﴿ أَمْ تُنَبِّـُٔونَهُۥ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلْأَرْضِ أَم بِظَٰهِرٍ مِّنَ ٱلْقَوْلِ ﴾ الرعد: ٣٣).....ص15

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ... ﴾.(النور ٤١).....ص15

﴿ تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ... ﴾ (الإسراء: ٤٤).....ص15-16

﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَٱلطَّيْرَ وَكُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿٧٩﴾ ﴾(الأنبياء٧٩).....ص15

﴿ إِنَّا سَخَّرْنَا ٱلْجِبَالَ مَعَهُۥ يُسَبِّحْنَ بِٱلْعَشِىِّ وَٱلْإِشْرَاقِ ﴿١٨﴾﴾(ص:١٨).....ص15

﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴿٧٤﴾﴾(البقرة٧٤).....ص16

﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ عِلْمًا وَقَالَا ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ...﴾(النمل: ١٥-١٦).....ص16

﴿ وَحُشِرَ لِسُلَيْمَٰنَ جُنُودُهُۥ مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ وَٱلطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿١٧﴾... ﴾(النمل:١٧-١٩)...ص16

﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ... ﴾(الروم ٢٢).....ص18

﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ ﴾(إبراهيم: ٤).....ص19-137

﴿ وَلَقَدۡ يَسَّرۡنَا ٱلۡقُرۡءَانَ لِلذِّكۡرِ فَهَلۡ مِن مُّدَّكِرٖ ١٧ ﴾(القمر: ١٧).....ص22

﴿ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ ﴾(الأنفال:٣٩).....ص29

﴿ وَمَن يُبَدِّلۡ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ٢١١ ﴾(البقرة:٢١١).....ص32

﴿ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ ﴾(البقرة:٢٧٥).....ص43

﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ..﴾(النساء:٢٢).....ص43

﴿ وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ ... ﴾(الأعراف: ١٧٩).....ص50

﴿ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ١٠ ﴾(الملك: ١٠).....ص50

﴿ صُمُّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ فَهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ ١٧١ ﴾(البقرة: ١٧١).....ص51

﴿ إِنَّا خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن نُّطۡفَةٍ أَمۡشَاجٖ نَّبۡتَلِيهِ فَجَعَلۡنَٰهُ سَمِيعَۢا بَصِيرًا ٢ ﴾(الإنسان:٢).....ص51

﴿ وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ ...﴾(النحل:٧٨).....ص52

﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ ﴾(الإسراء:٩).....ص56

﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ... ﴾(النساء :٥٩).....ص56

﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ ١٧ ...﴾(الغاشية: ١٧-١٩).....ص59

﴿ أَفَلَمۡ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوۡقَهُمۡ كَيۡفَ بَنَيۡنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا... ﴾(ق: ٦-٧).....ص59

﴿ فَلۡيَنظُرِ ٱلۡإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ٢٤ أَنَّا صَبَبۡنَا ٱلۡمَآءَ صَبّٗا ٢٥ ... ﴾(عبس:٢٤-٣١).....ص60

﴿فَمَاذَا بَعۡدَ ٱلۡحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُۖ ﴾(يونس: ٣٢).....ص60

﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ... ﴾(البقرة:٢٢٩).....ص63

﴿ ۚ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ... ﴾ (البقرة:١٨٧).....ص64

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ ١٥ ﴾(فاطر:١٥).....ص69

﴿ وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرٗا مِّن صَلۡصَٰلٖ مِّنۡ حَمَإٖ مَّسۡنُونٖ ٢٨ ﴾(الحجر: ٢٨).....ص81

﴿ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ ﴾(البقرة:٤٠).....ص82

﴿ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ﴾(البقرة:١٢٢).....ص82

﴿ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ ٤٢ ﴾(فصلت:٤٢).....ص83

﴿ ۗ إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٞ ٢٨ ﴾(فاطر:٢٨).....ص83

﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ٢ ﴾(يوسف: ٢).....ص87-150

:﴿ قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ ... ﴾(آل عمران٦٤).....ص109

﴿ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمۡۗ وَتَمَّتۡ كَلِمَةُ رَبِّكَ ...﴾(هود١١٩).....ص109

﴿ لَعَلِّيٓ أَعۡمَلُ صَٰلِحٗا فِيمَا تَرَكۡتُۚ كَلَّآۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ...﴾(المؤمنون١٠٠).....ص109

﴿ وَجَعَلَهَا كَلِمَةَۢ بَاقِيَةٗ فِي عَقِبِهِۦ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ ٢٨ ﴾(الزخرف٢٨).....ص109

﴿ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ﴾(النساء: ٤٦).....ص110

﴿يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُواْ حَظّٗا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦۚ﴾(المائدة ١٣).....ص110

﴿ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ مِنۢ بَعۡدِ مَوَاضِعِهِۦ ﴾(المائدة ٤١).....ص110

﴿ إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ۝١ ﴾(النصر ١).....ص113

﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾(آل عمران:٧).....ص135

﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ۝١٩٥ ﴾(الشعراء: ١٩٥).....ص137

﴿ فَأَتۡبَعَ سَبَبًا ۝٨٥ ﴾(الكهف:٨٥).....ص142

﴿ فَقُلۡنَا ٱضۡرِبُوهُ بِبَعۡضِهَاۚ كَذَٰلِكَ يُحۡيِ ٱللَّهُ ٱلۡمَوۡتَىٰ... ﴾(البقرة ٧٣).....ص142

﴿ قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا غَيۡرَ ذِي عِوَجٖ لَّعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ ۝٢٨ ﴾(الزمر: ٢٨).....ص150

﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝١ ﴾ (هود:١).....ص153

﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا﴾ (البقرة٢٩).....ص164

﴿ وَٱلۡأَرۡضَ فَرَشۡنَٰهَا فَنِعۡمَ ٱلۡمَٰهِدُونَ ۝٤٨ ﴾(الذاريات:٤٨).....ص168

❖ **فهرس الأحاديث:**

(إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها).....ص8

(إني لأعرف حجرا بمكة كان يسلم علي).....ص16

(أرشدوا أخاكم فقد ضل).....ص24

(خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته).....ص43

(إن الله خلق آدم على صورته).....ص69

(لا تنعت المرأة المرأة لزوجها حتى كأنه ينظر إليها).....ص84

(صلوا كما رأيتموني أصلي).....ص87

(كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان حبيبتان إلى الرحمان: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم).....ص109

(إن أصدق كلمة قالها شاعر، كلمة لبيد: ألا كل شيء خلا الله باطل).....ص109

(كل مسكر خمر، وكل خمر حرام).....ص121

(كل مسكر حرام).....ص121

(إن الحلال بين وإن الحرام بين).....ص135

(إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسر منه).....ص150

❖ **فهرس الأشعار:**

لولا التنافس في الدنيا لما وضعت كتب التناظر، لا المغني ولا العمد

يحللون بزعم منهم عقدا وبالذي وضعوه زادت العقد.....ص53

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعي العالمين ضلال

وأرواحنا في وحشة من جسومنا وحاصل دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا.....ص54

فيك يا أغلوطة الفكر حار أمري وانقضى عمري

سافرت فيك العقول فما ربحت إلا أذى السفر.....ص55

لعمري لقد طفت المعاهد كلها وصيرت طرفي بين تلك المعالم

فلم أر إلا واضعا كف حائر على ذقن أو قارع سن نادم.....ص55

والفقر لي وصف ذات لازم أبدا كما الغنى أبدا وصف له ذاتي.....ص69

كل العلوم سوى القرآن مشغلة إلا الحديث وعلم الفقه في الدين

العلم ما كان فيه قال حدثنا وما سوى ذاك وسواس الشياطين.....ص83

يا طالب النحو التمس علم ما ألفه الفراء في نحوه

ستين حدا قاسها عالما أملَّها بالحفظ من شدوه.....ص96

وجائز في صنعة الشعر الصلف أن يصرف الشاعر ما لا ينصرف.....ص145

إنما النحو قياس يتبع وبه في كل علم ينتفع.....ص177

❖ سرد مراجع البحث:

✓ القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

كتب الصحاح:

✓ صحيح البخاري ، وكتابه الأدب المفرد، وكتابه كشف الأسرار.

✓ صحيح مسلم.

التفاسير:

✓ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح سامي بن محمد السلامة، مج ١، دار طيبة، ٢٠٠٢م.

✓ ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير،الدار التونسية للنشر، تونس،١٩٨٤م.

✓ البغوي، معالم التنزيل،دار طيبة،الرياض،١٤٠٩هـ.

✓ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،تح عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١،٢٠٠٦م.

✓ عبد الرحمان بن ناصر السعدي، تيسير الكريم المنان.

المصادر:

✓ أبو الطيب اللغوي، مراتب النحويين.

✓ أبو حيان، التذييل والتكميل في شرح التسهيل، تح حسن هنداوي، دار القلم، دمشق،١٩٩٨م.

✓ أبو نصر الفارابي، الألفاظ والحروف.

✓ أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، ديوان الإمام الشافعي،اعتنى به محمد تبركان أبو عبد الله، تقريظ الأستاذ محمد الصالح الصديق والأستاذ أحمد شقار الثعالبي،دار الإمام مالك، الجزائر، ٢٠٠٩.

✓ الأنباري، لمع الأدلة.

✓ ابن السراج،الأصول.

✓ ابن القيم،الصواعق المرسلة، تح علي بن محمد الرخيل. /و اجتماع الجيوش الإسلامية،تح زائد بن أحمد النشيري،دار علم الفوائد./ و مفتاح دار السعادة،تح عبد الرحمان بن حسن بن قائد،دار علم الفوائد، ج١./ وإغاثة اللهفان من مصايد الشيطان،تح محمد عزير شمس وخرج أحاديثه مصطفى بن سعيد أيتيم ، دار علم الفوائد، مج ١،ص٤٦./ و شفاء العليل.

- ✓ شيخ الإسلام ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم،تح ناصر عبد الكريم العقل ، دار عالم الكتب ، بيروت،ط٧، ١٩٩٩م./ و الرد على المنطقيين.
- ✓ ابن جني، الخصائص.
- ✓ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام.
- ✓ ابن خلدون، المقدمة،دار الفكر، بيروت،ط١،٢٠٠٦م.
- ✓ ابن رجب، مختصر شرح العضد.
- ✓ ابن مضاء، الرد على النحاة، تح شوقي ضيف، دارالفكر العربي،القاهرة،١٩٤٧م،ط١،ص١٥١.
- ✓ ابن منظور الإفريقي، لسان العرب .
- ✓ ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب.
- ✓ ابن النجار،وشرح الكوكب المنير.
- ✓ الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٩٢م.
- ✓ الرازي، المحصول في علم الأصول.
- ✓ الرضي، شرح الكافية .
- ✓ السبكي، والمنهاج بشرح الإبهاج.
- ✓ السمعاني، قواطع الأدلة في أصول الفقه، الجزء الخامس، تح عبد الله بن حافظ بن أحمد الحكمي، ط ١، ١٩٩٨م.
- ✓ السيوطي، الاقتراح، تح أحمد محمد قاسم، ص٤٨.
- ✓ الشاطبي، الموافقات.
- ✓ الغزالي ،المستصفى من علم الأصول.
- ✓ الفراء، معاني القرآن.
- ✓ القاضي عبد الجبار، المغني.
- ✓ النووي، شرح صحيح مسلم.
- ✓ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي،القاموس المحيط، تح أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد، دار الحديث القاهرة،٢٠٠٧.
- ✓ سيبويه، الكتاب.

المراجع:

- ✓ إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، ص٣٤-٣٥ .
- ✓ بهاء الأمير، شفرة سورة الإسراء: بنو إسرائيل والحركات السرية في القرآن، مكتبة مدبولى، القاهرة، ط١، ٢٠١٥م.
- ✓ تمام حسان،الأصول،عالم الكتب، القاهرة،٢٠٠٠م./ و اللغة العربية معناها ومبناها.
- ✓ جلال شمس الدين، التعليل اللغوي عند الكوفيين.
- ✓ خديجة الحديثي، موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨١م.
- ✓ سعيد جاسم الزبيدي،القياس في النحو العربي نشأته وتطوره .
- ✓ صالح الفوزان، شرح الأصول الستة، دار عمر ابن الخطاب، القاهرة، ط١،٢٠٠٨م.
- ✓ عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ط١،١٩٨١م.
- ✓ عبد الجليل مرتاض، اللسانيات الجغرافية في التراث اللغوي العربي، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر.
- ✓ علي أبو المكارم، تاريخ النحو العربي،القاهرة الحديثة، القاهرة، ط١،١٩٧١م .
- ✓ فخر الدين قباوة، علم التحقيق،دار الملتقى للنشر والتوزيع، حلب، ط١، ٢٠٠٥م.
- ✓ محمد الطنطاوي، نشأة النحو،دار المعارف،ط٢.
- ✓ محمد بن صالح العثيمين، شرح ألفية ابن مالك، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط١، ٢٠١٣م.
- ✓ محمد بن صالح العثيمين، شرح الأصول الثلاثة.
- ✓ محمد عيد، أصول النحو العربي في نظر ابن مضاء وضوء علم اللغة الحديث، عالم الكتب،القاهرة،١٩٨٩م.
- ✓ محمود عبد الرازق الرضواني،أصول العقيدة. وعقيدة أهل السنة والجماعة: منة القدير.
- ✓ مصطفى غلفان، في اللسانيات العامة، دار الكتاب الجديد المتحدة،ط١،٢٠١٠م.
- ✓ مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة، مطبعة مصطفى الباجي الحلبي وأولاده، مصر، ط٢، ١٩٥٨م.
- ✓ هادي أحمد فرحان الشجيري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية،دار البشائر الإسلامية، بيروت،ط١،٢٠٠١م.

رسائل علمية ومقالات:

- ✓ محمد علي فركوس، مقال: اللغة العربية وتآمر الأعداء عليها، الموقع الالكتروني الرسمي للشيخ.
- ✓ محمود بن محمد شاكر، مقال أبصر طريقك، ضمن كتاب جمهرة مقالات الأستاذ محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م.
- ✓ مطير بن حسين المالكي، موقف علم اللغة الحديث من أصول النحو العربي، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، ١٤٢٣هـ .
- ✓ عبد الحميد وقاف،الحدود في الدرس النحوي الحديث، رسالة ماجستير.

❖ **فهرس الموضوعات:**

مقدمة:.....ص1

الفصل الأول: التوجيه العقدي لمسائل من الدرس النحوي:.....ص8

- **أنوار البيان على أصل نشأة اللغة عند الإنسان**.....ص8

-**الكلام في علة وضع النحو العربي**.....ص15

- **الكلام في نشأة النحو وحده**.....ص21

- **الانتقال من المنهج السلفي إلى المنهج الفلسفي**.....ص32

الفصل الثاني: التحقيق السديد في مسألة التحديد.....ص49

- **الكلام على صناعة الحدود عند المنطقيين**.....ص51
- **الكلام على التحديد النحوي**.....ص68

الفصل الثالث: ميزان الاعتدال في قضية الاستدلال.....ص92

- **الكلام على إبطال المقام الثاني وهو قولهم:**

" أن قياسهم يفيد العلم بالتصديقات".....ص102

- **ميزان الاعتدال في القضية**.....ص104
- **الاستدلال عند الأصوليين**.....ص107
- **التفريق بين العلة والسبب والشرط والحكمة**.....ص110
- **الكلام على الاستدلال عند النحويين:**.....ص114

المعقول من أدلة النحويين:

إما معقول من منقول وإما معقول من غير منقول.....ص133

- **في قياس التمثيل**.....ص140

خاتمة.....ص146

الفهارس.....ص153